Bir ilim yolcusu olarak İslam coğrafyasının önemli bilim ve kültür merkezlerini ziyaret eden; hatta Mekke'de Kâbe'ye komşu olmasından dolayı 'Cârullah' lakabıyla anılan, döneminin büyük âlimlerinden dersler alan Zemahşerî çok boyutlu bir âlim olmasına rağmen İslam dünyasında hak ettiği takdiri yeteri kadar görememiştir.

Harizm'de dünyaya gelen Zemahşerî, Tefsir, kıraât, hadîs, fıkıh ve kelâm gibi ilimlere dair geniş bir müktesebata sahip olan ve felsefi tartışmalara giren Zemahşerî'nin, kendisinden sonra yazılan tefsirlerin pek çoğunda referans olarak gösterildiği müşahede edilmektedir. Bu da şüphesiz onun tefsîr ilmindeki otoritesini ve özgünlüğünü göstermektedir.

Zemhaşerî aynı zamanda İslam kelâmının ilk rasyonalistleri kabul edilen Mu'tezile mezhebine mensup olup bu yönüyle 'Hâtemü'l Mu'tezile' olarak da anılmıştır. Nitekim o, kelâma dair eserler de kaleme almıştır. Gerek tefsîrinde gerekse kelâm ilmine dair yazdığı eserlerde felsefî tartışmalara da yer vermiştir. Zemahşerî, Mutezilî bir düşünür olmasına rağmen Sünnî ve Şiî alimler de onu yakından takip etmişlerdir. Tefsirindeki iddiaları ve kelâmî yaklaşımlarının bazıları beğenilmiş ve benimsenmiş olmasına rağmen bir kısmı da sert eleştirilere tabi tutulmuştur.

ISBN: 978 625 6497 25 2

BÜTÜN YÖNLERİYLE ZEMAHŞERİ

Editörler
Prof. Dr. Ömer Aslan
Prof. Dr. Hasan Özalp

CİLT 2

BÜTÜN YÖNLERİYLE ZEMAHŞERİ

Cilt - 2

Editörler
Prof. Dr. Ömer Aslan
Prof. Dr. Hasan Özalp

SİVAS 2023

BÜTÜN YÖNLERİYLE ZEMAHŞERÎ

Cilt - 2

Editörler
Prof. Dr. Ömer Aslan
Prof. Dr. Hasan Özalp

SİVAS 2023

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

Bütün Yönleriyle Zemahşerî
Cilt 2

ISBN
978-625-6497-25-2
978-625-6497-23-8 Tk

Yayın Yönetmeni
Prof. Dr. Alim Yıldız

Editörler
Prof. Dr. Ömer Aslan
Prof. Dr. Hasan Özalp

Kapak ve İç Düzen
Abdulkadir Kocatürk

Baskı
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaa
Sertifika No: 40954

Dağıtım
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Sivas / 2023

İÇİNDEKİLER

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* İsimli Eserinde Sûrelerin Faziletine Dair Yer Alan Hadislerin Sıhhati Üzerine Bir İnceleme
Doç. Dr. Uğur Erman 11

Hadis ve Kültür Bağlamında Zemahşerî'nin *Rebî'u'l-Ebrâr* Adlı Eserinde Ortaya Konan Yaşam Felsefesi
Dr. İbrahim Sağlam 31

Zemahşerî'nin *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs* Adlı Eserindeki Metodu
Dr. İsa Onay 43

Zemahşerî'nin Sünnet/Hadis Anlayışı (*el-Keşşâf* Eseri Özelinde)
Dr. Ufuk Dağlıoğlu 53

Hanefi Fakihi Olarak Carullah Ez-Zemahşeri ve Bazı Fıkhî Tercihleri
Prof. Dr. Abdullah Kahraman 71

Hz. İbrahim Bıçağı Sürdü mü? Sâffât (37/100-110) Ayetleri Bağlamında Zemahşerî Merkezli Bir İnceleme
Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur 81

Örgütlü Suçlar Bağlamında Zemahşerî'nin Fıkıhçılığı
Prof. Dr. Sabri Erturhan 87

Hanefî-Mu'tezile Etkileşimi: Zemahşerî Örneği
Doç. Dr. Adem Çiftci 109

Zemahşerî'nin Namazın Beş Vakit Olduğuna Dair Âyetlerle İstidlalleri
Doç. Dr. Ahmet Ekşi 119

Zemahşerî'nin Mezhebi Gizlemeye Dair Beyitlerinin Üzerine Bazı Mülahazalar
Doç. Dr. Hüseyin Okur 131

Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Emir-Nehiy Sîgaları Bağlamında Belâgat-Fıkıh İlişkisi
Doç Dr. İhsan Akay 141

Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Tefsirinde Hanefî Mezhebinin Etkisi
Doç. Dr. İlyas Yıldırım 155

Zemahşerî'nin 'Ruûsü'l-Mesâil" Adlı Eserinin Nicelik, Nitelik ve Hanefi Hilaf Literatürü İçerisindeki Yeri Üzerine Bir Değerlendirme
Doç. Dr. Menderes Gürkan 161

Zemahşerî'nin *Ru'ûsü'l-Mesâ'il* Adlı Eseri Bağlamında İhtılaf Anlayışı: Tercüme-Değerlendirme
Doç. Dr. Yusuf Balta 177

المنهج الفقهي للزمخشري في كتابه رووس المسائل
Dr. Abdulbari Aziz Othman 193

علة الحمل على المعنى لدى الزمخشري ودورها في تأويلاته
Zemahşerî'de Manaya Hamletme 'İlleti ve Yorumlarındaki Rolü
Dr. Ahmed Nureddin Kattan 201

Zemahşerî'nin Fıkıh Usûlüne Yaklaşımı
Dr. Kazim Yusufoğlu 213

التاصيل الفقهي عند الإمام الزمخشري
Dr. Shavish Murad 223

Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetleri Bağlamında Hanefî Mezhep Dışı Fıkhî Tercihleri Hakkında Genel Bir İnceleme -*el-Keşşâf Örneği*-
Dr. Şerif Gedik 235

Zemahşerî Tefsirinde Talâk ve İddet Ayetlerindeki Hükümlerin Fıkhî Açıdan Yorumu
Dr. Taha Yılmaz 245

Zemahşerî'nin *Ruûsü'l-Mesâil*'inde Zikrettiği Fıkhî Deliller Üzerine Bir İnceleme
Dr. Yasin Erden 253

اسس الاجتهاد الفقهيّ عند الزّمخشريّ في تفسير الكشّاف
Dr. Yusuf Alhamoud 263

Ahkâm Ayetlerinin Tefsiri Bağlamında Zemahşerî'nin Fıkhî Görüşleri(Keşşâf Tefsiri Örneği)
Dr. Yusuf Yurt 271

Socio-political and Cultural Environment of Zamakhshari Life Period
Assoc. Prof. TadjievaFeruza Jumabaevna 281

Zemahşerî'nin Yetiştiği Siyasi, Sosyal ve Kültürel Çevre
Doç. Dr. Gencal Şenyayla 287

Ahzâb Sûresi'nden Hareketle Zemahşerî'nin Keşşâf'ında Siyer
Dr. Ahmet Acarlıoğlu 299

İcâzetnameler'de Zemahşerî', Öğrencileri ve Eserlerinin Râvîleri
Dr. Seyid Muhammed Taki Hüseyni 313

Zemahşerî'de İnanç-Güzellik İlişkisi
Prof. Dr. Emine Öğük 327

Zemahşerî'nin Keşşâf'ında Mucize ve Kerametlere Yaklaşımı
Doç. Dr. Ahmet Özdemir 341

Zemahşerî'nin Akıl Anlayışı ve Güncel Değeri
Doç. Dr. Harun Çağlayan 349

Zemahşerî'nin Âhiret İnancını Temellendirmesi
Doç. Dr. Murat Akın 357

Zemahşerî'nin Kelamî Görüşlerinin Şiirine Yansımaları
Dr. Fikrullah Çakmak 365

Zemahşerî'nin Keşşaf'ında Nüzûl-i Îsâ Meselesi
Dr. Mikail İpek 377

Zemahşerî'nin Nazzâm'ın Sarfe Teorisine Yaklaşımı
Dr. Ömer Fidanboy 383

Zemahşerî'nin Akılcılığına Bütüncül Yaklaşım
Dr. Şeyma Altay 389

TAKDİM

Özünü Kur'ân'ın, “Rabbinin adıyla oku!” emrinden alan İslam düşünce medeniyeti, Hz. Peygamber'in tebliğ ve tebyiniyle beşerle buluşarak hayatın her alanına yansıyan ve birbirinden farklı ilmî disiplinlerle zenginleşen çok muhteşem bir yapıdır. Bu yapıya dil bilimleri, tarih, tefsîr, hadîs, fıkıh, kelâm ve felsefe gibi birçok disiplin katkı sunmuştur. Farklı usul ve yöntemlerle hareket etseler de bu ilimler, İslam düşünce geleneği içerisinde hakikati ve hakikatin en ideal formda ifadesi olan Kuran-ı Kerim'i daha iyi kavrama amacı taşımaktadır. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi olarak bu amaca hizmet eden ve tefsir geleneğinin kudretli âlimlerinden biri olarak görülen Zemahşerî üzerine bir çalışmanın önemli olduğunu düşündük.

Bir ilim yolcusu olarak İslam coğrafyasının önemli bilim ve kültür merkezlerini ziyaret eden; hatta Mekke'de Kâbe'ye komşu olmasından dolayı 'Cârullah' lakabıyla anılan, döneminin büyük âlimlerinden dersler alan Zemahşerî çok boyutlu bir âlim olmasına rağmen İslam dünyasında hak ettiği takdiri yeteri kadar görememiştir. Biz yapmak istediğimiz bu çalışmada Zemahşerî'nin kıraât, tefsîr, kelâm, fıkıh ve felsefe gibi alanları da kapsayacak şekilde elden geldiğince bütün yönleriyle ele alınması ve incelenerek akademiye kazandırılmasını planladık.

Harizm'de dünyaya gelen Zemahşerî, Ebûkubeys dağına çıkıp Araplar'a, “atalarınızın dilini gelin benden öğrenin” diyecek kadar Arap dili ve belağatine sahip yetkin bir âlimdir. Bu sebeple de 'Şeyhu'l-Arabiyye' olarak isimlendirilmiştir. Dil ve dil etrafındaki tartışmalara bu kadar hâkim bir kişi olmasına rağmen modern dönemde yapılan dil, gramer ve dil felsefesi ekseninde yapılan tartışmalara neredeyse hiç konu edinilmediğini söylemek mümkündür. Tefsir, kıraât, hadîs, fıkıh ve kelâm gibi ilimlere dair geniş bir müktesebata sahip olan ve felsefi tartışmalara giren Zemahşerî'nin, kendisinden sonra yazılan tefsirlerin pek çoğunda referans olarak gösterildiği müşahede edilmektedir. Bu da şüphesiz onun tefsîr ilmindeki otoritesini ve özgünlüğünü göstermektedir.

Zemhaşerî aynı zamanda İslam kelâmının ilk rasyonalistleri kabul edilen Mu'tezile mezhebine mensup olup bu yönüyle 'Hâtemü'l Mu'tezile' olarak da anılmıştır. Nitekim o, kelâma dair eserler de kaleme almıştır. Gerek tefsîrinde gerekse kelâm ilmine dair yazdığı eserlerde felsefî tartışmalara da yer vermiştir. Zemahşerî, Mutezilî bir düşünür olmasına rağmen Sünnî ve Şiî alimler de onu yakından takip etmişlerdir. Tefsirindeki iddiaları ve kelâmî yaklaşımlarının bazıları beğenilmiş ve benimsenmiş olmasına rağmen bir kısmı da sert eleştirilere tabi tutulmuştur. Bu takdir ve eleştirilerin değeri ve anlamı nedir?.. Böylesine çok yönlü ve ilmi yetkinliğe sahip olan Zemahşerî'nin yapmış olduğu dirayet tefsîrinin, dil ve belağat yaklaşımlarının, kelâmî ve felsefî tartışmaların bugünki anlamı nedir? Aklın egemen olduğu günümüz dünyasında Zemahşerî'yi nasıl anlamak ve yorumlamak gerekir?..

İşte zihin dünyamıza takılan tüm bu soru ve tartışmalar bağlamında İslam düşüncesinin yetiştirdiği bu âlimi hem bütün yönleriyle anlayıp gün yüzüne çıkarmak, hem de bahsi geçen konular etrafında günümüz araştırmacılarının gündemine almak suretiyle onu anlamaya çalıştık. Bu vesile ile gerek yurtiçi ve gerekse yurtdışından birbirinden farklı alanlarda çok sayıdaki akademisyenlerimizin kaleminden “Bütün Yönleriyle Zemahşerî” adlı çalışmamızı tamamlayıp ilim dünyasına sunabilmenin mutluluğunu yaşadığımızı ifade etmek isteriz. Faydalı olması dileğiyle…

Prof. Dr. Ömer Aslan
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dekanı

SUNUŞ

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi olarak, İslam düşüncesinin zengin mirasını taşıyan ve tarihsel bir derinliğe sahip olan Cârullah ez-Zemahşerî üzerine düzenlemiş olduğumuz kapsamlı çalışmanın metinlerini içeren değerli kitabımızı sizlere sunmaktan büyük bir onur ve memnuniyet duyuyoruz.

Zemahşerî, İslam tarihinde önemli bir yer tutan, dil bilimleri, tefsir, kelam ve felsefe gibi alanlarda derin izler bırakmış bir âlimdir. Onun eserleri, İslam düşüncesi için vazgeçilmez bir kaynak teşkil etmektedir. Bu çalışmayla, Zemahşerî'nin eserlerini ve katkılarını modern dünya perspektifinden yeniden değerlendirme fırsatı bulduk.

Çeşitli disiplinlerden gelen bilim insanlarını bir araya getirerek, Zemahşerî'nin çalışmalarını her yönüyle ele alma ve onun düşüncelerinin bugünkü dünya üzerindeki etkilerini tartışma imkânı bulduk. Bu faaliyetler, akademik düşünceye katkıda bulunmanın yanı sıra Zemahşerî'nin eserlerinin daha geniş bir kitle tarafından anlaşılmasına da önemli bir katkı sağlayacaktır. Ülkemizin çeşitli üniversitelerinden ve dünyanın dört bir tarafından 110 değerli katılımcının çalışmalarının yer aldığı bu eser, aynı zamanda Zemahşerî'nin düşüncelerinin evrensel değerini ve geniş etki alanını da vurgulamış olmaktadır.

Bu kitap, sempozyumda sunulan tebliğlerin titizlikle seçilmiş bir derlemesidir ve Zemahşerî üzerine yapılan çalışmalarda yeni ufuklar açmayı amaçlamaktadır. Bu çalışmalar, onun düşüncelerinin çağdaş dünya üzerindeki yankılarını daha iyi anlamamıza yardımcı olurken aynı zamanda İslam düşüncesinin daha geniş bir çerçevede ele alınmasına da katkıda bulunmaktadır.

Bu eserin, Zemahşerî üzerine yapılan araştırmalara değerli bir katkı sunacağına ve bu büyük âlimin eserlerinin anlaşılması ve değerlendirilmesi konusunda yeni bir sayfa açacağına inanıyorum. Katılımcılara ve eserin gerçekleşmesine katkıda bulunan herkese değerli katkılarından ötürü derin minnettarlığımı sunuyorum. Bu kitap, sizlerin emekleriyle zenginleşip gelecek nesillere ilham verecek bir kaynak haline gelmiştir.

Bu çalışmanın, İslam ilimleri alanında ve akademik dünyada önemli bir referans kaynağı olarak yer alacağını düşünüyorum.

Prof. Dr. Alim Yıldız
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Rektör

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* İsimli Eserinde Sûrelerin Faziletine Dair Yer Alan Hadislerin Sıhhati Üzerine Bir İnceleme

Doç. Dr. Uğur Erman*

1. Hayatı

Asıl adı Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî (ö. 538/1144) olan Zemahşerî, h. 467 yılında Türkmenistan'ın Daşavuz ilinin Köroğlu ilçesinin büyük beldesi olan Zemahşer'de dünyaya gelmiştir.[1] Uzun süre Mekke'de kaldığı gerekçesiyle *"Cârullâh"* ve yaşadığı bölgenin övünç kaynağı olması münasebetiyle *"Fahr-i Hârizm"* lakaplarıyla anılmıştır.[2] Fars veya Türk asıllı olduğu konusunda değişik rivayetler söz konusudur. Küçükken ayağı kesilen Zemahşerî bu sebeple zor günler geçirmiştir. Ayağının kesilmesi ile ilgili annesinin bedduası, diğer bir rivayette soğuğa maruz kalması, deveden düşmesi gibi farklı rivayetler nakledilmiştir.[3] İmam olarak görev yapan babası muttaki, dindar, dünya hayatına önem vermeyen, dini bütün, âlim, geceleri ibadet edip gündüzü oruç tutan biri olarak tanınmıştır. Bu da onun belirli bir eğitim seviyesi olan bir ailede yetiştiğini göstermektedir.[4] Zemahşerî h. 538 yılında Özbekistan sınırları dâhilinde bulunan Cürcâniye'de vefat etmiştir.[5]

Hârizm'in ilim konusunda en parlak devrinde yaşayan Zemahşerî, öncelikle maddi durumunun yetersizliği sebebiyle terzinin yanında çırak olarak çalışmış, daha sonra ailesi tarafından ilim tahsil etmek üzere medreseye gönderilmiştir. Horasan ve Irak'a ilim seferleri düzenlemiş, Mekke'de takriben bir yıl kalmış, birçok hocadan ders almış ve bir o kadar da öğrenci yetiştirmiştir.[6] Onun yetişmesinde dönemin alimi Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî'nin (ö. 507/1113) büyük bir rolü vardır.[7] Kelam ilmini Rüknüddîn İbnü'l-Melâhimî'den (ö. 536/1141) tahsil eden Zemahşerî, Mekke'de Ebû Talha el-Ya'bûrî'den Sîbeveyhi'nin kitabını okumuştur.[8] Ebu Ali Hasan b. Muzaffer'den edebiyat ilimlerini almıştır.[9] Ebü'l-Hattâb İbnü'l-Batir[10] ve Ebû Mansûr Nasr el-Hârisî'den hadis, Ebû Abdullah ed-Dâmegânî'den de hadis ve fıkıh dersleri almıştır.[11] Keza Mekke'de *Keşşâf* isimli tefsirini vesilesiyle hazırladığı Ebu'l Hasen Ali b. İsa b. Hamza b. Vehhâs b. Ebî Tayyib'den de istifade etmiştir.[12]

---

* Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, uerman1@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0942-8148.

1 Ebü'l-Hasen ʿAlî b. Yûsuf el-Ḳıfṭî, *İnbâhu'r-ruvât ʿalâ ʾenbâhi'n-nuḥât*, thk. Muḥammed Ebü'l-Faḍl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-ʿArabî, 1406/1982), 3/265.

2 Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâʾü ebnâʾi'z-zamân mimmâ sebete bi'n-naḳl evi's-semâʿ ev esbetehü'l-ʿayân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 5/169.

3 Ebü'ṭ-Ṭîb Muḥammed b. Aḥmed b. ʿAlî el-Fâsî, *el-ʿİḳdu'ṣ-semîn fî târîḫi'l-beledi'l-emîn*, thk. Muḥammed ʿAbdülḳâdir ʿAṭâ (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l İlmiyye, 1998), 6/38-39; Ebû Muḥammed eṭ-Ṭayyib b. ʿAbdullâh el-Hicrânî eṭ-Tayyib Bâ Maḫreme, *Ḳılâdetu'n-naḥr fî vefâyâti aʿyâni'd-dehr*, thk. Bu Cumʿa Mekrî, Ḫâlid Zevvârî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1428/2008), 4/120.

4 Mustafa Öztürk - M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/235.

5 Ebû'l-Fidâʾ Ḳâsım b. Ḳuṭluboğâ el-Cemâlî İbn Ḳuṭluboğâ, *Tâcu't-terâcim*, thk. Muḥammed Ḫayr Ramaḍân Yûsuf (Dımaşk: y.y., 1413/1992), 292.

6 Ḳıfṭî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/265-266; Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, thk. Şuayb el-Arnavut, Hüseyin el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 20/155.

7 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ʿârifîn esmâʾü'l-müʾellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 2/402.

8 Ebü'l-Faẓl Celâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḫuḍayrî es-Süyûṭî, *Buğyetu'l-vuʿât fî tabaḳâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuḥât*, thk. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetu'l-ʿAṣriyye, ts.), 2/46.

9 Süyûṭî, *Buğyetu'l-vuʿât*, 1/526.

10 Ebü'l-Faẓl Celâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḫuḍayrî es-Süyûṭî, *Ṭabaḳâtu'l-müfessirîn*, thk. ʿAlî Muḥammed ʿUmar (Kahire: y.y., 1396), 120.

11 Ebû Muḥammed ʿAbdulḳâdir b. Muḥammed ʿAbdulḳâdir el-Ḳureşî, *el-Cevâhiru'l-muḍiyye fî tabaḳâti'l-Ḥanefiyye* (Karaçi: Mîr Muḥammed Kutubḫâne, ts.), 3/269; Öztürk - Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/235.

12 Ḳıfṭî, *İnbâhu'r-Ruvât*, 3/268.

Biyografi kitapları incelendiğinde Zemahşerî'nin dilci, kelamcı, müfessir,[13] edebiyatçı, şair,[14] belagat, meânî ve beyân ilimlerinde önder,[15] Hanefî fakihi ve usûlcüsü şeklinde tanımlandığı görülecektir. Ancak onun mu'tezilî yönü eserlerine ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini söyleyen alimler de vardır. Hatta bazı alimler "Muʿtezilîler'in büyüğü"[16], "Muʿtezile propagandisti",[17] "kuvvetli bir mu'tezilî"[18] olarak vasfetmişlerdir. Zemahşerî, mu'tezilî mezhebini o kadar benimsemiştir ki kapısına gittiği kişinin kapıcısına "Ebu'l-Kâsım el-Mu'tezilî kapıda bekliyor de." dediği aktarılmıştır.[19] Onun mu'tezilî olma yönü cerh edilmesine sebep olmuş, bazı eserlerini okumanın doğru olmadığına söyleyenler de olmuştur.[20]

Birçok ilim dalına vakıf olan Zemahşerî eğitim öğretim hayatı boyunca tefsir, fıkıh, fıkıh usulü, kelam, dil, edebiyat, Arap şiiri gibi değişik alanlarda eser telif etmiştir. Onun mezkûr alanlarda otuz eseri olduğu nakledilmiştir.[21] Eserlerinin bir kısmı günümüze ulaşsa da bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Ancak onun tefsir alnında dirayet tekniğiyle yazmış olduğu el-*Keşşâf* adlı eseri ile ğarîbu'l-hadis (hadislerde geçen nadir kelimeler) alanında yazmış olduğu *el-Fâ'ik fî ġarîbi'l-hadîs* adlı eseri hadis alanına büyük katkılar sağlayan ve halen güncelliğini koruyan eserlerindendir.[22]

2. *el-Keşşâf* Adlı Eseri Hakkında Ulemanın Görüşleri

Eserin adı bazı kaynaklarda *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳi't-tenzîli'n-nâṭıḳ ʿan deḳāʾiḳi't-teʾvîl* veya sadece *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳi't-tenzîl* şeklinde geçmektedir. Zemahşerî mezkûr eserinin mukaddimesinde din kardeşleri, fırka-i nâciye olan Adliyye fırkasının ileri gelen mensuplarının tefsir yazması konusunda olan ısrarları ve Mekke'de ders aldığı Ebu'l Hasen Ali b. İsa b. Hamza b. Vehhâs b. Ebî Tayyib'in de bu yönde isteğini belirtmesi gerekçeleriyle mezkûr tefsirini kaleme aldığını ifade etmiştir.[23]

Zemahşerî, itikatta mu'tezilî olduğundan ayetleri tefsir ederken Muʿtezilî ideoloji doğrultusunda te'vîllere başvurmuş,[24] kendi mezhebine uygun olsun diye hadisleri,[25] nahiv ve belagat kaidelerini mezhepçi anlayışına ulaşmak için bir basamak olarak kullanmaktan çekinmemiştir.[26] Bu mezhep bağnazlığı hedefinin gerçekleşmesi uğruna aslı olmayan birçok hadis ve kıssaları tefsirine taşıdığı iddia edilmiş ve bu yönüyle ehl-i sünnet ulemasının tenkidine uğramıştır. Nitekim Zehebî, Zemahşerî'nin hadis rivayeti konusunda sâlih ancak mutezilî bir propagandist olduğunu ve *Keşşâf* isimli tefsirinden uzak durulması gerektiğini hatırlatmıştır.[27] Muhammed b. Hamza'nın Buhârî'ye yazmış olduğu şerhte bazı alimlerin çokça hata yaptığını, Zemahşerî'nin *Keşşâf* isimli tefsirini mütalaa eden alimlerin hataya düşenlerden olduğunu, İbn Atiyye gibi bazı alimlerin bu tefsiri üverek başkalarının iradesini etkilediğini ifade ettiğini belirtmiştir. Ayrıca *Keşşâf* isimli tefsiri inceleyen kişinin bu tefsirin hatalarını bilmesi halinde onu okumasının helal olmayacağını, aksi takdirde tefsirde yer alan hataları benimseyebileceğini ve bu konuda bilgi sahibi olmayanları değerli bir tefsir olduğu vehmine sürükleyeceğini belirtmiştir. [28]

Zemahşerî'nin mu'tezilî düşünceye sahip olması sebebiyle tefsirine başlarken "الحمد لله الذي خلق القرآن/ Hamd Kur'ân'ın yaratıcısı olan Allah'a mahsustur" şeklinde bir tabir kullandığı, insanlar ondan uzaklaşınca bu tabiri " الحمد لله الذي انزل القرآن / Hamd Kur'ân'ı indiren Allah'a mahsustur" şeklinde değiştirdiği, başka bir rivayette

---

13 Süyûṭî, *Ṭabaḳâtu'l-müfessirîn*, 120.
14 Ömer Rızâ Kehhâle, *Muʿcemu'l-muellifîn* (Beyrût: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 12/186.
15 Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, 20/154.
16 Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, 20/151.
17 Ebü'l-Faẓl Şihâbüddîn Aḥmed b. ʿAlî b. Muḥammed el-ʿAsḳalânî İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, thk. ʿAbdulfettâḥ Ebû Ġudde (b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002), 8/8.
18 Süyûṭî, *Buğyetu'l-Vuʿât*, 2/279.
19 Fâsî, *el-ʿİḳdu'ṣ-Ṣemîn*, 6/39.
20 İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, 8/8.
21 Tayyib Bâ Maḫreme, *Ḳılâdetu'n-Naḥr*, 4/120.
22 Zemahşerî'ye ait olan diğer eserler için bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, 2/402-403.
23 Ebû'l-Ḳâsım Maḥmûd b. ʿAmr ez-Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan haḳâîḳı ğavâmiḍi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1407), 3.
24 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 4/335.
25 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 2/156-157.
26 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 2/54.
27 Ebû ʿAbdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. ʿOṣmân eẕ-Ẕehebî, *Mîzânu'l-iʿtidâl fî naḳdi'r-ricâl*, thk. ʿAlî Muḥammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1382/1963), 4/78.
28 İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, 8/8.

ise bu tabirin başkaları tarafından düzeltildiği nakledilmiştir.[29] İbn Abdisselâm ise Zemahşerî'nin apaçık bir düşman olduğunu, aşağılık görüşleriyle insanları nefret ettirdiğini, onun durumunu bilmeden eserine müracaat edilmemesi gerektiğini ifade etmiştir.[30]

3. Sûrelerin Faziletleri Hakkında Nakledilen Rivayetlerin Kaynakları ve Ulemanın Bu Konu Hakkındaki Görüşleri

Kur'ân'ı Kerîm'in bazı sûre ve ayetlerinin okunması halinde şifa bulunacağı veya Kur'ân'ın bazı sûre ve ayetlerini okuyan, öğrenen, ezberleyerek hükümleriyle amel edenlerin sevap kazanacağı ile ilgili rivayetlerin toplandığı tefsir ilminin alt ilim dalına *Fedâilu'l-Kur'ân* adı verilmiştir. Bu kavramla beraber *sevâbü'l-Kur'ân* ve *menâfiu'l-Kur'ân, havâssu'l-Kur'ân* şeklinde müteradif kavramlar da kullanıldığı olmuştur. Kütübü Tis'a müellifleri konu ile ilgili açtıkları bab başlıklarında mezkûr kavramları kullanmışlardır.[31] Mezkûr tanımla beraber bu kavrama değişik tanımlar yapılmış, ancak *Fadlu'l-Kur'ân* tabirinin bu kavramdan farklı olduğu belirtilmiştir.[32]

Kur'ân'ın fazileti konusundaki çalışmalar tasnif dönemi öncesinde başlamıştır. Bu anlamda yapılan ilk çalışma imam Şâfiî'nin (ö.204/820) *Menâfi'ul-Kur'ân* adlı eseridir. Ancak mezkûr eser günümüze ulaşmamıştır. Bu konuda elimize ulaşan ilk eser Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Fedâilu'l-Kur'ân ve me'âlimuhû ve âdâbuh* adlı eseridir. Gerçi bundan önce imam Mâlik (ö.179/795) *Muvattâ* adlı eserinin Yahyâ b. Yahyâ ve Mus'ab ez-Zührî rivayetinde *Kitâbu'l-Kur'ân, Bâbu mâ câe fi'l Kur'ân* adı altında bab başlığı açmış ve bu başlık altında Fâtiha suresinin fazileti, Kur'an'a abdestli dokunma, tilavet secdesi, Fetih, İhlas ve Mülk sûrelerinin okunmasının fazileti hakkındaki rivayetleri bir araya getirmiştir.[33] Ancak bu çalışma müstakil bir eser hüviyetinde değildir. Bununla beraber Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826)[34] ve İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849)[35] *el-Musannef* adlı eserlerinde, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) *Müsned* adlı eserinde,[36] Dârimî (ö. 255/868) *Sünen*'inde,[37] Buhârî (ö.256/869) *Sahîh* adlı eserinde,[38] Tirmizî (ö. 279/892)[39] ve Nesâî (ö. 303/915)[40] *Sünen* adlı eserlerinde "Fedâilu'l-Kur'ân" adı altında özel bir başlık açmışlar ve konu ile ilgili rivayetleri bir araya getirmişlerdir. Ancak Müslim (ö.261/874) namaz bölümü içerisinde, İbn Mâce (ö.273/886) konuyu farklı bab başlıkları altında incelemiş,[41] Ebû Dâvûd (ö.275/888) ise mezkûr konuyu namaz ve vitir bölümü içinde değerlendirmiş[42] ve konu ile ilgili rivayetleri bu bölümler altında bir araya getirmiştir. Görüldüğü üzere muhaddisler Kur'ân'ın faziletleri le ilgili rivayetleri eserlerinde bab başlığı açarak bir araya getirmişlerdir. Bunun yanında Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm (ö. 224/838),[43] İbn Durays (ö.294/906),[44] Firyâbî (ö.301/913),[45]

---

[29] Tayyib Bâ Maḫreme, *Ḳılâdetu'n-naḥr*, 4/120.

[30] Fâsî, *el-'İḳdu's-semîn*, 2/32.

[31] Abdullah Aydemir, "Fezâilü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/532.

[32] Bayram Kanarya, *Sûre ve Ayetlerin Faziletleri -Hadis İmi Bağlamında Bir İnceleme* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 16-17.

[33] Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta' (rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*, thk. Muḥammed Fu'âd 'Abdulbâḳî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1406/1985), 1/199-209; Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭa' (rivâyetu Ebî Muṣ'ab)*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Maḥmûd Ḫalîl (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412), 1/88-104.

[34] Ebû Bekr 'Abdurrezzâḳ b. Hemmâm es-Ṣan'ânî 'Abdurrezzâḳ, *el-Muṣannef*, thk. Ḥabîburraḥmân el-'Azamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403), 3/335-384.

[35] Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Muṣannef fi'l-eḥâdîs ve'l-'âṣâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Ḥût (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1409), 6/116-157.

[36] Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnavut, Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 1/466; 3/417; 17/455; 28/627 vd. Ahmed b. Hanbel'in Müsned isimli eserinde geçen fedâiliu'l-kur'ân ile ilgili rivayetlerin tümü için bkz. Ahmed b. Abdurrahman el-Benna Sââtî, *el-Fethü'r-rabbânî li-tertîbi Müsnedi'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeyban; Bulûgü'l-emânî esrâri'l-fethi'l-rabbânî* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1976), 18/2-353.

[37] Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 1412), 4/2083-2194.

[38] Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), 6/181-198.

[39] Ebû 'Îsâ Muḥammed b. 'Îsâ et-Tirmiẕî, *Sünenü't Tirmizî*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), 5/155-184.

[40] Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 7/241-292.

[41] Muhammed b. Yezid el-Kazvini İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnavut vd. (Dımaşk: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2009), 1/144; 2/361,369; 4/538 vd.

[42] Suleymân b. el-Eş'aṣ es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ûṭ (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009), 2/582-591.

[43] Ebû 'Ubeyd Ḳâsım b. Sellâm b. 'Abdullâh el-Herevî el-Bağdâdî Ebû 'Ubeyd, *Feḍâ'ilu'l-Ḳur'ân*, thk. Mervân el-'Aṭiyye vd. (Dımaşk; Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 1416/1995).

Nesâî,[46] el-Müstağfirî (ö.432/1041)[47], el-İclî (ö.454/1062),[48] Ziyâüddîn el-Makdisî (ö. 643/1245),[49] İbn Kesîr (ö.774/1373)[50] gibi alimler de *Fedâilu'l-Kur'ân* adlı müstakil eserler kaleme almışlardır.

Kütüb-ü Tis'a müelliflerinin Kur'ân'ın faziletleri konusunda özellikle hangi sûrelerin faziletine dair rivayetleri topladıkları konusu da oldukça önemlidir. Zira bir hadisi müfessirin tefsirine alması ile muhaddisin eserine alması farklı bir durumdur. Çünkü müfessirin muhaddis olma yönü zayıfsa eserine zayıf veya uydurma rivayet alması kuvvetle muhtemeldir. Bu bağlamda İmam Malik *Muvattâ*'da Fetih, Mülk ve İhlas sûreleri;[51] Buhârî ise *Sahîh* adlı eserinde Fâtiha, Bakara, Kehf, İhlâs ve Muavvizeteyn sûreleri ile Âyetu'l-kürsî ve Âmene'r-Rasulü ayetlerinin faziletine dair rivayetleri toplamışlardır.[52] Müslim, Buhârî'nin aldığı hadisleri aynen nakletmiş, ancak ek olarak Âl-i İmrân suresinin faziletine dair rivayetleri bir araya getirmiştir.[53] İbn Mâce de Fâtiha, Mülk ve İhlâs sûrelerinin fazileti ile ilgili rivayetleri bir araya getirmiş,[54] Dârimî Fâtiha, Bakara, Âl-i İmrân, En'âm, Seb'-i Tıvâl, Kehf, Tâhâ, Yâsîn, Secde, Havâmîm, Müsebbihât, Kâfirûn, İhlas ve Muavvizeteyn sûreleri ile, Bakara sûresinin ilk ayeti ile Âyetu'l-kürsî,[55] Ebu Dâvûd Fatiha, İhlâs, Muavvizeteyn sûreleri ile Âyetu'l-kürsî; Tirmizî ise Fatiha, Bakara, Âl-i İmrân, İsrâ, Kehf, Yâsîn, Zümer, Müsebbihât, Duhân, Mülk Zilzâl, Kâfirûn, Nasr, İhlâs ve Muavvizeteyn sûreleri ile Âyetu'l-kürsî ve Âmene'r-Rasulü, Kehf suresinin ilk üç ayeti ile Haşr suresinin son üç ayetinin faziletleri ile ilgili rivayetleri bir araya getirmiştir.[56] Nesâî ise Fatiha, Bakara, Kehf, Zilzâl, Kâfirûn, İhlâs ve Muavvizeteyn sureleri ile Âyetu'l-kürsî, Âmene'r-Rasulü ve Kehf suresinin ilk ve son ayetlerinin faziletine dair rivayetleri eserine almıştır.[57] Görüldüğü üzere mezkûr eserlerde geçen hadislerin içeriği genellikle Kur'ân okumanın, onunla meşgul olmanın ve amel etmenin faydaları ile dünya ve ahirette olan sevabı olmakla birlikte, genellikle Fâtiha, Bakara, Kehf, Yâsîn, Fetih, Mülk, İhlâs ve Muavvizeteyn sûreleri ile Bakara sûresinin ilk ve son ayetleri, Âyetu'l-kürsî, Haşr suresinin son üç ayetini okumanın faziletleri konusunda yoğunlaşmaktadır.

Kur'ân'ın sûre ve ayetlerinin faziletlerine dair rivâyetlere hadis kitaplarının yanında Tefsir kitaplarında da rastlanılmaktadır. Gerek dirayet gerek rivayet tefsirleri incelendiğinde sûre baş veya sonlarında o sûrenin faziletine dair bir hadise rastlamak mümkündür. Ancak bu tefsirlerde yer alan Kur'ân'ın faziletlerine dair hadislerin gerek sened gerek metin yönünden ciddi bir tahlil ve tetkikten geçirilmesi elzemdir. Zira bu rivayetlerin çoğu -ileride değineceğimiz üzere- tefsir ve hadis usûlcüleri tarafından ciddi bir tenkide uğramıştır. Özellikle rivayet ağırlıklı tefsirlerde sûrelerin faziletine dair rivâyetlerin yoğunluğu daha çok göze çarpmaktadır.

Fedâilu'l-Kur'ân konusunda tefsirlere bakıldığında bu konuya oldukça önem verildiği görülmektedir. Nitekim Sa'lebî'nin (ö.468/1075) *el-Keşf ve'l-beyân*, Vâhidî'nin (ö.468/1076) *el-Vasît,* ez-Zemahşerî'nin (ö.538/1144) *el-Keşşâf*, el-Beyzâvî'nin (ö.685/1286) *Envârü't-tenzîl,* İbn Kesîr'in (ö.774/1373) *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm,* Ebu's-Su'ûd Efendi'nin (ö.982/1574) *İrşâdü'l-'akli's-selîm* adlı eserleri Fedâilu'l-Kur'ân ile ilgili rivayetlere fazlaca yer ayırmışlardır. Bu tefsirlerden bazıları sûrenin başında bazıları da sûrenin sonunda sûrele-

---

44 Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Eyyûb er-Râzî İbnu'ḍ-Ḍureys el-Becelî, *Feḍâîlu'l-Ḳur'ân ve-mâ unzile mine'l-Ḳur'ân bi-Mekke ve-mâ unzile bi'l-Medîne*, thk. Gazve Bedîr (Dımaşk: y.y., 1408/1987).

45 Ebû Bekr Ca'fer b. Muḥammed b. el-Ḥasen el-Firyâbî, *Feḍâilu'l-Ḳur'ân* (Riyad: y.y., 1409/1989).

46 Ebû 'Abdurraḥmân Aḥmed b. Şu'ayb el-Ḫorâsânî en-Nesâ'î, *Feḍâilu'l-Ḳur'ân*, thk. Fârûḳ Ḥammâde (b.y.: Dâru'ṣ-Ṣeḳâfe; ed-Dâru'l-Beyḍâ', 1413/1992).

47 Ebü'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed b. el-Mu'tez el-Müstağfirî, *Feżâ'ilü'l-Ḳur'ân*, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm (b.y.: Dâru İbni Hazm, 2008).

48 Ebu'l-Faḍl 'Abdurrahman b. Aḥmed b. el-Ḥasan el-Muḳrî Ebu'l-Faḍl er-Râzî, *Feḍâ'ilu'l-Ḳur'ân ve tilâvetuh* (b.y.: Dâru'l Beşâiri'l-İslâmiyye, 1415/1994).

49 Ebû Abdillâh Ziyâüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Ahmed el-Makdisî, *Fedâ'ilü'l-Ḳur'âni'l-'aẓîm*, thk. Salâh b. Âyid eş-Şellâhî (b.y.: Dâru İbn Hazm, 1421).

50 Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimaşḳî İbn Keşîr, *Feḍâîlu'l-Ḳur'ân* (b.y.: Mektebetü İbn Teymiye, 1416/1995).

51 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta' (rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*, 1/199-209.

52 Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, Fedâil, 9,10,11,12,13,14.

53 Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.), Salâtu'l-Müsâfirîn, 43, 44, 45, 46.

54 İbn Mâce, *es-Sünen*, Edeb, 52.

55 Dârimî, *es-Sünen*, Fedâilu'l-Ku'ân, 23.

56 Tirmizî, *Sünen*, Fedâilu'l-Kur'ân, 46.

57 Nesâî, *Sünen*, 2001, Fedâilu'l-Kur'ân, 47.

rin veya ayetlerin faziletine dair rivâyetleri sıralamışlardır.[58] Ancak mezkûr eserler sûrelerin faziletlerine dair zayıf ve mevzû rivâyetlere çokça yer verdikleri gerekçesiyle ciddi bir eleştiriye maruz kalmışlardır.[59]

Tefsir kaynaklarında geçen Fedâilu'l-Kur'ân ile ilgili rivayetler konusunda ulemanın görüşlerine gelince Süyûtî (ö.911/1505), Kur'an'ın bütününün okunması ile ilgili rivayetlerle Fâtiha, Bakara, Âl-i İmrân, Âyetu'l-kürsî, Bakara sûresinin son üç ayeti, Âl-i İmrân sûresinin son ayetleri, Haşr suresinin son üç ayeti, En'âm, es-Sebʻu't-tıvâl, Hûd, Secde, Hâ-mîm ile başlayan sûreler, Duhân, Müsebbihât, ve mufassal sûrelerin fazileti hakkında vârid olan hadisleri naklettikten sonra her sûrenin faziletine dair vârid olan hadisin uydurma olduğuna dikkati çekmiştir. Zira hadisi nakleden Ebû İsmet Nûh b. Ebî Meryem'e İkrime tarafından sûre sûre Kur'ân'ın faziletlerini içeren bir hadis rivayet etmediği halde bu hadisi nereden naklettiği sorulduğunda "insanların Ebû Hanîfe'nin fıkhı, İbn İshâk'ın *Meğâzî* adlı eseriyle uğraşıp Kur'ân'a rağbet etmediklerini görünce sevabını Allah'tan umarak bu hadisi uydurdum" şeklinde cevap vermiştir.[60] Yine aynı hadisle ilgili İbn Hıbbân (ö.354/965) İbn Mehdî'nin Meysere b. Abdirabbih'e "sûre sûre kim şu sûreyi okursa şu kadar sevap vardır' ile başlayan hadisleri nereden getirdin?" diye sorması üzerine " İnsanların Kur'ân'a olan rağbetlerini artırmak için uydurdum" dediği nakledilmiştir.[61] Keza Süyûtî, Ubeyy b. Kaʻb'dan Fedâilu'l-Kur'ân ile ilgili rivâyet edilen hadisleri eserine alan müfessirlerin hataya düştüğünü, bu hadisin başından sonuna kadar uydurma olduğunu, öte yandan bu konuda sahih, hasen ve zayıf hadisler vârid olduğunu ve Fedâilu'l-Kur'ân konusunda hakkında sahih hadis vârid olan sûrelerin Fatiha ve Zehrâvân (Bakara ve Âl-i İmran) olduğunu ifade etmiştir.[62] Ahmed b. Hanbel'den (ö.241/855) nakledildiğine göre o, Tefsir, Meğâzî ve Melâhim ilimlerinin senedsiz olduğunu, diğer bir rivayette ise mezkûr ilimlerin aslının olmadığını ifade etmiştir. Yani bu kitaplardaki rivayetlerin mürsel olduğunu nazar-ı itibara alınmayacağını kastetmiştir.[63] Dârekutnî (ö.385/995) sûrelerin faziletine dair rivayet edilen hadislerin en sahihinin İhlâs sûresi hakkında vârid olan hadisler olduğunu ifade etmiştir.

Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö.543/1148) Fâtiha'nın fazileti ile ilgili sadece iki hadisin vârid olduğunu ifade ettikten sonra sûrelerin faziletine dair az sayıda sahîh hadis olduğunu, geriye kalan hadislere ilgi göstermeye gerek olmadığını söyleyerek[64] bu konudaki çoğu hadisin uydurma olduğunu kastetmeye çalışmıştır.

İbn Salâh (ö.643/1245) Ubeyy b. Ka'b'dan nakledilen sûrelerin faziletleri ile ilgili hadislerin bir gurup tarafından uydurulduğunun tespit edildiğini, bu hadisin uydurma olduğunun çok açık bir şekilde belli olduğunu, Vâhidî ve diğer müfessirlerin bu hadisi tefsirlerine almalarının hata olduğunu belirtmiştir.[65]

İbn Teymiyye (ö.728/1328) ise Vâhidî, Sa'lebî, Zemahşerî gibi müfessirlerin sûre başında veya sonunda sûrelerin faziletlerine dair nakletmiş oldukları hadislerin hadis ilmi uzmanları tarafından uydurma olduklarının fark edilebileceğini, sûrelerin faziletleri konusunda rivayet edilen en sahih hadislerin Fâtiha, İhlas, Felak, Nâs sureleri ile Âyetu'l-kürsî ve Bakara sûresinin son ayetleri hakkında vârid olduğunu ifade etmiştir.[66] Keza sûrelerin teker teker faziletini ifade eden hadisin Ehl-i hadisin ittifakıyla mevzû olduğunu,[67] ayrıca Zemahşerî'nin Ehl-i hadis tarafından uydurma olduğu bilinen hadisleri tefsirine aldığını belirtmiştir.[68]

---

58 Ebû İsḥâḳ Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm eş-Şaʻlebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Ebû Muḥammed b. ʻÂşûr (Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṣi'l-ʻArabî, 1422/2002), 1/91; Ebû'l-Ḥasen ʻAlî b. Aḥmed b. Muḥammed b. ʻAlî en-Nîsâbûrî el-Vâḥidî, *el-Vasîṭ fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-mecîd*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʻİlmiyye, 1415/1994), 1/73; Ebû Saʻîd ʻAbdullâh b. ʻOmer el-Şîrâzî el-Beyḍâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-teʾvîl*, thk. Muḥammed ʻAbdurrahman el-Marʻaşlî (Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṣi'l-ʻArabî, 1418), 1/167; 2/57 vd.

59 Abdurrahman Çetin, "Vâhidî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012); İsmail Cerrahoğlu, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/260; Süleyman Ateş, "İrşâdü'l-Akli's-Selîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/456.

60 Ebü'l-Faẓl Celâlüddîn ʻAbdurraḥmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḫuḍayrî es-Süyûṭî, *el-İtḳân fî ʻulûmi'l-Ḳur'ân*, thk. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm (b.y.: el-Heyʾetu'l-Mışriyyeti'l-ʻAmme li'l-Kuttâb, 1394/1974), 4/120-134.

61 Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefi (Riyâd: Dârü's-Sumey'î, 1420), 1/65.

62 Ebü'l-Faẓl Celâlüddîn ʻAbdurraḥmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḫuḍayrî es-Süyûṭî, *Tedrîbu'r-râvî fî şerḥi Taḳrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Ḳuteybe Naẓar Muḥammed el-Fâryâbî (b.y.: Dâru Ṭaybe, ts.), 1/339-341.

63 Ebü'l-ʻAbbâs Taḳiyyüddîn Aḥmed b. ʻAbdilḥalîm b. Mecdiddîn ʻAbdisselâm el-Ḥarrânî İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviyye fî naḳḍi kelâmi'ş-Şîʻa el-Ḳaderiyye*, thk. Muḥammed Reşâd Sâlim (b.y.: Câmiatu'i imâm Mumammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406/1986), 7/435.

64 Ebû ʻAbdullâh Muḥammed b. Ziyâd el-Kûfî İbnu'l-ʾAʻrâbî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârû'l Kütübi'l İlmiyye, 1424), 1/14.

65 ʻEbû ʻAmr Taḳıyyüddîn ʻOṣmân b. ʻAbdurraḥmân İbnü's-Şalâḥ, *ʻUlûmü'l-ḥadîş = Muḳaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâḥ*, thk. Nûreddîn ʻItr (Dımaşk; Beyrut: Dâru'l-Fikr; Dâru'l-Fikri'l-Muʻâṣır, 1406/1986), 100-101.

66 İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sünne*, 7/434-435.

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) sûrelerin faziletleri ve kim şu sureyi okursa şu kadar sevap alır şeklinde olan bütün hadislerin uydurma olduğunu ve Abdullah b. Mübarek'in bu hadislerin Zenâdıka tarafından uydurulduğu kanaatini okuyucuların ıttılaına sunmuştur. Keza İbn Kayyım sûrelerin faziletiyle ilgili sahih hadis vârid olan sûrelerin Fâtiha, Zehrâvân, Mülk, Zilzâl, Kâfirûn, İhlâs, Muavvizeteyn sûreleri ile Âyetu'l-kürsî, Bakara sûresinin son ayeti ve Kehf suresinin ilk on âyeti olduğunu, bunun dışında sûrelerin faziletine dair olan rivayetlerin tümünün uydurma olduğunu ifade etmiştir.[69]

Zerkeşî (ö.794/1392) sûrelerin faziletleri konusunda eser veren müellifleri sıralayıp bu eserlerde sahih hadislerin olduğunu, ancak Ubeyy b. Ka'b'dan bu konuda gelen rivayetin mevzû olduğunu, Sa'lebî, Vâhidî, Zemahşerî gibi müfessirlerin bu konudaki mevzu hadisleri senedli bir şekilde verdiklerinden ayıplandıklarını ve Zemahşerî'nin bu konuda hatasının daha büyük olduğunu ifade ettikten sonra müfessirlerin sûreleri ezberlemeye teşvik olsun diye sûrelerin faziletlerine dair rivâyetleri tefsirlerine almalarının bir adet haline geldiğini ifade etmiştir.[70]

İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1449) sûrelerin faziletleri konusunda rivayet edilen hadislerin çoğunun zayıf ve uydurma olduğunu ifade ettikten sonra[71] mezkûr eserinin değişik yerlerinde sûrelerin faziletlerine dair rivayetlerin zayıf veya uydurma olduğunu tespit etmiştir.[72]

Abdülhay el-Leknevî (ö.1886) sûrelerin faziletleri ile ilgili İbn Teymiyye'nin *Minhâc* adlı eserinden nakiller yaptıktan sonra Sa'lebî ve öğrencisi Vâhidî, Beğavî, Zemahşerî gibi müfessirlerin eserlerine mevzû hadisleri aldığını aktarmıştır.[73]

Kettânî (ö.1346/1927) Vâhidî ve hocası Sa'lebî'nin çok fazla hadis birikiminin olmadığını, ancak tefsirlerinin özellikle Sa'lebî'nin tefsirinin uydurma hadis ve bâtıl kıssalarla dolu olduğunu söylemiştir.[74]

Reşîd Rızâ (ö.1354/1935) da rivayet tefsirlerinin menâkıb ve fedâil konusunda sahih zayıf diye bir ayırıma gitmeksizin şaz, münker ve mevzû' hadisleri bir araya getirdiğini, Vâhidî ve Zemahşerî'nin bu müfessirlerden olduğunu, Beyzâvî'nin de Zemahşerî'den uydurma ve aslı astarı olmayan hadisleri naklettiğini belirtmiştir.[75]

Abdülfettâh Ebû Gudde (ö.1997) ise Zemahşerî'nin her sûrenin sonunda sûrenin faziletine dair nakletmiş olduğu hadislerin tümünün uydurma olduğunu belirtmiştir.[76]

Netice itibariyle görüldüğü üzere hadis âlimleri her bir sûrenin faziletine dair rivayetin uydurma olduğunu ittifaken kabul etmişler, rivayet tefsirlerinde yer alan sûrelerin faziletlerine dair rivayetlerin de çoğunun uydurma olduğunu ifade etmişlerdir. Bununla beraber bu konuda sahih hadislerin varlığına da dikkati çekmişlerdir. Bu çerçevede çalışmamızda hadis ilmi mütehassıslarının görüşleri öncülüğünde Zemahşerî'nin *el-Keşşaf* isimli eserinde sûre ve âyetlerin faziletine dair sahih olan rivayetleri tespit etmeye çalışacağız.

4. *el-Keşşâf* Tefsirinde Sûrelerin Faziletine Dair Hadislerin Sıhhati

Zemahşerî'nin *Keşşâf* isimli tefsirinde her sûrenin sonunda o sûrenin faziletine dair rivayetler aktarılmıştır. Bu rivayetlerin sıhhati için ciddi bir sened ve metin tenkidi gerekmektedir. Ancak çalışmamızda bütün sûrelerin sıhhatinin tespitini yapmak çalışmanın sınırlarını aşacağı malumdur. Bu gerekçe ile mezkûr tefsirde yer alıp ulemanın hakkında sahih hadis vârid olduğunu ifade ettikleri Fatiha, Zehrâvân (Bakara ve Âl-i İmrân),

---

67 İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sünne*, 7/311.

68 İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sünne*, 7/91.

69 Ebû ʿAbdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürʿaî ed-Dımaşḳī el-Ḥanbelî İbn Ḳayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-munîf fi'ṣ-saḥîḥ ve'ḍ-daʿîf*, thk. ʿAbdulfettâḥ Ebû Ġudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1390/1970), 113-115.

70 Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. ʿAbdullâh b. Bahâdır eş-Şâfiʿî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ʿUlûmi'l-Ḳur'ân*, thk. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm (b.y.: Dâru ʾİḥyâʾi'l-Kutubi'l-ʿArabiyye, 1376/1957), 1/432.

71 İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, 1/13.

72 İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, 1/30; 2/12,13; 3/96, 287, 378; 4/403, 485; 5/152; 6/8, 181, 205, 206; 7/49, 79.

73 Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdıla li'l-esʾileti'l-ʿaşereti'l-kâmile*, thk. Abdülfettah Ebu Gudde (Kahire: Dâru's-Selâm, 1428), 101-102.

74 Ebû Abdillâh Muhammed b. Caʿfer b. İdrîs el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, thk. Muhammed el-Muntasır b. muhammed ez-Zemzemî (Beyrût: Dâru'l Beşâiri'l İslâmiyye, 1321), 78-79.

75 Rıza Reşid, *Resâilu's-sünne ve'ş-Şîʿa (el-Vehhâbiyye ve'r-Râfiża)* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1366), 2/228.

76 el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdıla*, 102-103 (3 nolu dipnota bkz.).

İhlas, Felak, Nâs, Bakara sûresinin son ayeti, Âyetu'l-kürsî hakkında nakletmiş olduğu hadislerin sıhhatini inceleyeceğiz. Zemahşerî, sûrelerin faziletine dair merfu hadislerin yanında mevkûf haberler de nakletmiştir. Ancak rivayet edilen mevkûf haberlerin sıhhat durumunu incelemeyi başka çalışmalara havale edeceğiz.

Zemahşerî adı geçen tefsirinde her sûrenin sonunda o sûrenin faziletine dair hadis nakletmiştir. Hadisler nakledilirken hadislerin senedi verilmemiş, hadislerin çoğu Ubeyy b. Ka'b'a dayandırılmış ve bu hadisler genellikle "من قرأ سورة / Kim şu sureyi okursa..." şeklinde başlamaktadır. Eserde bu lafızla başlayan takriben 100 küsur rivayet nakledilmiştir. Rivayet edilen hadisin isnadı verilmeksizin nakledilen rivayetler genellikle عن النبي/وعن رسول الله Resûlullâh'tan (a.s.) nakledilen rivayet göre" şeklinde nakledilmiş, bazen de nakledilen hadisin "وعن حذيفة بن اليمان أنّ النبي/ Huzeyfe b. Yemân'dan nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s)..." şeklinde sadece sahabe ravisinin ismiyle yetinilmiştir.[77]

4.1. Fatiha Sûresinin Fazileti ile İlgili Naklettiği Haberlerin Sıhhati

Zemahşerî Fâtiha suresinin tefsirini yaptıktan sonra sûre sonunda Fâtiha'nın faziletine dair şu hadisi nakletmiştir:

Hz. Peygamber'in (a.s.) Ubeyy b. Ka'b'a şöyle dediği rivayet edilmiştir. *"Allah'ın bir mislini ne Tevrat'ta ne İncil'de ne Zebur'da ne de Kur'an'da indirmediği sureyi haber vereyim mi?* dedi. Bunun üzerine Ubeyy b. Ka'b *"Evet, haber verin yâ Resûlellâh!"* deyince Hz. Peygamber (a.s.) *"O sûre Fâtiha'dır. O, (namazlarda) tekrarla okunan yedi âyet ve bana ihsân edilen yüce Kur'ân'dır."*[78]

Mezkûr hadisi Tirmizî *Sünen* adlı eserinde Fedâilu'l-Kur'ân babında[79] Kuteybe b. Said (ö.241/855) → Abdülaziz b. Muhammed ed-Derâverdî (ö. 189/805) → Alâ b. Abdirrahmân (ö.139/756) →Abdurrahman b. Ya'kûb (ö. 110/728) →Ebu Hüreyre tarikiyle tahrîc etmiş, hadisin hasen-sahih olduğu sonucuna varmıştır. Bu konuda Enes b. Malik'ten de hadis rivayet edildiği bilgisini vermiştir.[80] Nesâî de hemen hemen aynı senedle hadisi Alâ b. Abdirrahmân → Abdurrahman b. Ya'kûb → Ebu Hüreyre tarikiyle rivayet etmiştir.[81] Aynı hadisi Hâkim en-Nîsâbûrî (ö.405/1014) *el-Müstedrek* isimli eserinde zikretmiş ve hadisin Müslim'in şartlarına uyduğu halde hadisi eserine almadığını, hadisin ravilerinden Alâ b. Abdirrahmân ile ilgili ihtilafa düşüldüğünü ifade etmiştir.[82] Keza Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819) [83] ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)[84] İbn Huzeyme (ö. 311/924)[85], Tahâvî (ö. 321/933)[86], Beyhakî (ö. 458/1066)[87] mezkur hadisi tahrîc etmişlerdir. Begavî (ö.516/1122) *Şerhu's-sünne* adlı eserinde hadisin sahih olduğuna hükmetmiştir.[88]

Mezkûr hadisin ravileri incelendiğinde hadisin ravilerinden Kuteybe b. Said (ö. 241/855) sadûk, sika;[89] Abdülaziz b. Muhammed ed-Derâverdî (ö. 189/805) kendi kitaplarından rivayet etmesi halinde hadisleri sahih biri,[90] sika, hüccet, leyse bi be's, başkalarının kitaplarından hadis rivayet ederken hata yapabilen, leyse bi'l kaviyy;[91] Alâ b. Abdirrahmân (ö.139/756) sika, sâlih (hadisi elverişli), sika ravilerin kendisinden hadis ri-

---

77 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 1/18-19 vd.

78 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 1/19.

79 Tirmiẕî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 1.

80 Tirmiẕî, *Sünen*, 5/5.

81 Nesâî, "İftitâh", 26; "Tefsir", 8.

82 Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi' Muhammed Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411), 1/744.

83 Ebû Davud Süleyman b. Davud Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Daru Hicr, 1999), 2/595.

84 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15/201.

85 Ebû Bekr Muhammed b. İshak İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa A'zami (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980), 2/38.

86 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 3/241.a

87 Ebû Bekr Beyhakî, *el-Kırâ'e halfe'l-imâm* (Beyrût: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1405), 53; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 2/525.

88 Ebû Muhammed Muhyissünne Begavî, *Şerhü's-sünne*, thk. Muhammed Züheyr eş-Şaviş, Şuayb el-Arnavut (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 4/446-447.

89 Ebû'l-Ḥaccâc Yûsuf b. ʿAbdurraḥmân b. Yûsuf el-Kelbî Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehẕîbu'l-Kemâl fî 'esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr ʿAvvâd Maʿrûf (Beyrut: Muʾessesetu'r-Risâle, 1400/1980), 23/528-530.

90 Ebû Muhammed İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-taʿdîl* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1271), 5/395-396.

91 Ebü'l-Faẕl Şihâbüddîn Aḥmed b. ʿAlî b. Muḥammed el-ʿAsḳalânî İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, *Tehẕîbu't-Tehẕîb* (Hindistan: Dâiratü'l-Meʿârifi'l-ʿOṯmâniyye, 1326/1908), 6/354.

vayet ettiği bir ravi,[92] zaman zaman vehme düşen sadûk biri,[93] Ehl-i hadis nezdinde sika;[94] Abdurrahman b. Ya'kûb (ö. 110/728) Medineli tâbiûndan sika biri[95] olarak tanımlandıklarından mezkûr hadisin sahih olduğu anlaşılmaktadır.

Zemahşerî Fâtiha sûresinin fazileti ile ilgili naklettiği diğer bir hadis ise şöyledir:

Huzeyfe b. el-Yemân 'dan (ö.36/656) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (a.s.) şöyle buyurmuştur: *"Bir toplum hakkında kesinleşen azap Allah tarafından tam üzerlerine gönderilecekken, içlerinden bir çocuk 'Hamd alemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur' ayetini okur; Allah da bunu işitip azabı onlardan tam kırk sene erteler."*[96] Ancak mezkûr hadisin mevzû/uydurma olduğu tespit edildiğinden hadisin sened ve metin tenkidine ihtiyaç duyulmamıştır.[97]

4.2. Bakara Sûresinin Fazileti ile İlgili Naklettiği Haberlerin Sıhhati

Zemahşerî, Bakara suresiyle ilgili Bakara sûresinin fazileti ve Bakara suresinin son ayetlerinin faziletine dair hadisler rivayet etmiştir. Biz öncelikle Bakara sûresinin faziletine dair rivayet etmiş olduğu şu hadisi inceleyeceğiz:

Hz. Peygamber'den (a.s.) nakledildiğine göre *"İçerisinde Bakara'nın zikredildiği sûre, Kur'ân'ın otağıdır. Onu öğrenin; zira onu öğrenmek bereket, terk etmek ise perişanlıktır ve 'boşların gücü ona yetmez!" buyurmuş, bunun üzerine "Kimdir bu 'boşlar?" diye sorulunca da "sihirbazlardır"* buyurmuştur.[98] Zemahşerî naklettiği bu hadiste bu lafızlarla teferrüd etmiş görünmektedir. Nitekim Zemahşerî'den başka bu hadisi bu lafızlarla rivâyet eden olmamıştır. Zira hadisin metni hadis kitaplarında *"Bakara suresini okuyunuz. Onu okumak bereket, terk etmek ise kayıptır. Ona boşların gücü yetmez." Hadisin ravilerinden Muaviye b. Sellâm "ٱلْبَطَلَةَ/boş olanların" kavramından sihirbazların kastedildiğinin kendisine ulaştığını ifade etmiştir."* şeklinde geçmektedir. Hadis bazı rivayetlerinde أقرءوا yerine تَعَلَّموا lafzıyla vârid olmuştur.[99]

Mezkûr hadisi Müslim, Hasan b. Ali el-Hulvânî → Ebu Tevbe Rebî' b. Nâfi' → Muaviye b. Sellâm → Zeyd b. Sellâm b. Ebî Sellâm → Ebu Sellâm el A'rec el-Bâhilî → Ebu Ümâme el-Bâhilî tarikiyle rivayet etmiştir.[100] Hadisin ravilerinden Hasan b. Ali el-Hulvânî (ö.242/857) sadûk[101], sika ve hâfız[102], sebt ve hüccet[103]; Ebu Tevbe Rebî' b. Nâfi' (ö. 241/856) sika-sadûk-hüccet, âbid[104]; Muaviye b. Sellâm (ö.170) sika-sadûk- ceyyidu'l hadis[105]; Zeyd b. Sellâm b. Ebî Sellâm sika[106] ve sadûk[107] şeklinde tanımlanmışlardır. Hadisin bütün ravileri sika olduğundan hadisin sahih olduğu anlaşılmaktadır. Hadisi bu lafzıyla İbn Hıbbân (ö.354/965) *Sahîh*[108], Hâkim *Müstedrek*[109],

---

92 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-taʿdîl*, 6/357-358.

93 Ebü'l-Faẓl Şihâbüddîn Aḥmed b. ʿAlî b. Muḥammed el-ʿAsḳalânî İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, *Taḳrîbu't-Tehẕîb*, thk. Muḥammed ʿAvvâme (Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986), 435.

94 Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarabad: Matbatü'l-Meclisi Dâireti'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1908), 8/187.

95 Ebû ʿAbdullâh Moğulṭây b. Ḳilîc el-Bekcerî Moğulṭây, *İkmâlu Tehẕîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Ebû ʿAbdurraḥmân ʿÂdil b. Muḥammed, Ebû Muḥammed ʾUsâme b. İbrâhîm (b.y.: el-Fârûḳu'l-Ḥadîṣe, 1422/2001), 8/257; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvame (Haleb: Dârü'r-Reşid, 1986), 353; Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *el-Kâşif fî maʿrifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübi's-sitte*, thk. Ahmed Muhammed Nemr Hatîb, Muhammed Avvame (Cidde: Dârü'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1992), 1/649.

96 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 1/19.

97 Şems ed-Dîn Muḥammed b. Aḥmed eş-Şâfiʿî el-Ḫaṭîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcu'l-munîr fî'l-iʿâneti ʿalâ maʿrifeti baʿḍi meʿânî kelâmi Rabbinâ'l-Ḥakîmi'l-Ḫabîr* (Kahire: Maṭbaʿatu Bûlâḳ, 1285), 1/14; İsmail b. Muḥammed b. ʿAbdu'l-Hâdî el-Cerâḥî el-ʿAclûnî ed-Dimeşḳî Ebu'l-Fidâʾ el-ʿAclûnî, *Keşfu'l-hafâʾ* (Kahire: Mektebetü'l Kudsî, 1351), 1/221.

98 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 1/334.

99 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38/41; Dârimî, *es-Sünen*, 4/2135; Ebü'l-Kâsım Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târık b. Abdullah, Abdulmuhsin b. İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.), 2/175; Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, 1/747; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, thk. Abdülali Abdülhamid Hamid (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 2003), 3/374.

100 Müslim, "Salâtu'l-Müsâfirîn", 42.

101 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-taʿdîl*, 3/21.

102 İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, 162.

103 Zehebî, *el-Kâşif*, 1/328.

104 Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehẕîbu'l-Kemâl*, 9/106; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, 207.

105 Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 28/185-186.

106 İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, 223.

107 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 10/78.

108 Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân el-Büstî, *Ṣaḥîḥu İbn Ḥibbân (el-Müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥ ʿale't-teḳāsîm ve'l-envâʿ min ġayri vücûdi ḳaṭʿin fî senedihâ velâ ṣübûti cerḥin fî nâḳılîhâ)*, thk. Muhammed Ali Sönmez - Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433), 2/335.

Ahmed b. Hanbel,[110] Dârimî[111] ve Bezzâr[112] *Müsned* adlı eserlerinde nakletmişlerdir. Bununla beraber mezkûr hadise tefsir kitaplarında rastlamak mümkündür. Nitekim Sa'lebî[113] ve Begavî[114] hadisi Abdullah b. Büreyde tarikiyle nakletmişlerdir.[115] Ancak hadisin senedinde yer alan Beşir b. Muhacir el-Ganevî leyyinü'l hadis/hadis rivayetinde gevşek, Leyse bi'l-kaviyy, hadisi yazılsa da hadisleri hüccet olmaz,[116] münkerü'l-hadîs,[117] Mürciî olup Abdullah b. Büreyde'den naklettiği hadisleri münkerdir[118] gibi lafızlarla cerh edildiğinden hadisin isnadı zayıf hükmünü aldığı anlaşılmaktadır. Netice itibariyle Zemahşerî'nin Bakara suresinin faziletine dair eserine aldığı hadiste tek başına kalmış yani teferrüd etmiştir. Hadisin senedi bu haliyle garîb hükmünü almıştır. Hadisin Ebu Ümâme el-Bâhilî tarikiyle gelen rivayeti sahih olsa da Abdullah b. Büreyde tarikiyle gelen rivayetin aşırı zayıf olduğu kanaatine varılmıştır. Ancak Ebû Büreyde tarikiyle vârid olan hadisin bir kısmını Ebu Ümâme el-Bâhilî tariki desteklediğinden hadisin bu kısmının hasen mertebesinde olduğu sonucuna da varılabilir.[119]

Zemahşerî Bakara sûresinin fazileti ile ilgili hadisi naklettiği gibi Bakara suresinin son iki ayetinin fazileti ile ilgili hadisler de nakletmiştir. Bu hadislerden biri *"Her kim geceleyin Bakara suresinin son iki ayetini okursa ona yeter."* hadisidir. Mezkûr hadisi Buhârî Ebû Seleme Mûsâ b. İsmâîl et-Tebûzekî (ö.223/838) → Ebu Avâne Vaddâh b. Abdillâh (ö.175/791) → Süleyman b. Mihrân el-A'meş (ö.147/764) → İbrahim b. Yezid en-Nehaî (ö.96/714) → Abdurrahmân b. Yezid (ö.83/702) → Alkame b. Kays (ö. 62/682) → Ebu Mes'ûd el-Bedrî (ö. 42/662 [?]) tarikiyle rivayet etmiştir.[120] Müslim ise bu hadisi Ahmed b. Yunus (ö.227/841) → Ebû Hayseme Züheyr b. Muâviye (ö. 173/789) → Ebu Attâb Mansur b. Mu'temer (ö. 133) → İbrahim b. Yezid en-Nehaî (ö. 96/714) → Ebu Mes'ûd el-Bedrî (ö.42/662 [?]) tarikiyle rivayet etmiştir.[121] Keza İbn Mâce,[122] Ebu Dâvûd,[123] Tirmizî[124] ve Nesâî[125] hadisi Abdurrahmân b. Yezid ve Ebu Mes'ûd el-Bedrî (ö.42/662 [?]) tarikiyle tahrîc etmişlerdir. Ancak senedde Alkame b. Kays'ı zikretmemişlerdir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel[126] İbn Hıbbân[127] ve Taberânî [128] de mezkûr hadisi nakletmişlerdir.

Hadisin ravilerinden Ebû Seleme Mûsâ b. İsmâîl et-Tebûzekî sika, sadûk, mutkin/sağlam, me'mûn,[129] sebt;[130] Ebû Avâne Vaddâh b. Abdillâh sika, sebt,[131] me'mûn, sadûk,[132] hüccet,[133] mutkin;[134] Süleyman b. Mihrân el-A'meş sika, hadisi hüccet, imam[135] hafız;[136] İbrahim b. Yezid en-Nehaî fakîh, sika;[137] Abdurrahmân

---

109 Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, 1/747.
110 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/462.
111 Dârimî, *es-Sünen*, 4/2135.
112 Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr el-Bahrü'z-zehhâr*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah (Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1988), 10/302.
113 eş-Şaʿlebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 1422/2002, 2/310.
114 el-Ḥuseyn b. Mesʿûd b. Muḥammed b. el-Ferrâʾ Ebû Muḥammed el-Beğavî, *Meʿâlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Ḳurʾân*, thk. ʿAbdurrezzâḳ el-Mehdî (Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṯi'l-ʿArabî, 1420), 1/64.
115 Begavî, *Şerhü's-sünne*, 4/453, 456-457.
116 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 4/177.
117 Ẕehebî, *Mîzânu'l-iʿtidâl*, 1/330.
118 Moğulṭây, *İkmâlu Tehẕîbi'l-Kemâl*, 2/423-424.
119 Ebû'l-Fidâʾ İsmâîl b. ʿOmer b. Keṯîr ed-Dimeşḳî İbn Keṯîr, *Tefsîru'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm*, thk. Muḥammed Ḥuseyn Şems ed-Dîn (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1419), 1/63-64.
120 Buhârî, "Megâzî", 11.
121 Müslim, "Salâtu'l-Müsâfirîn", 43.
122 İbn Mâce, "İkāmetü's-salât", 183.
123 Ebû Dâvûd, "Ramazan", 9.
124 Tirmiẕî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 4.
125 Nesâî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 12; 19.
126 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28/323.
127 İbn Hibbân el-Büstî, *Sahîh*, 1/239.
128 Ebü'l-Kâsım Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994), 17/204-205; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 6/34.
129 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/25.
130 İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, 549.
131 İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, 580.
132 Moğulṭây, *İkmâlu Tehẕîbi'l-Kemâl*, 12/217-218.
133 Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. ʿAbdillâh b. Muḥammed İbn ʿAbdülber en-Nemerî, *el-İstiğnâʾ fî maʿrifeti'l-meşhûrîyne min hameleti'l-ʿilmi bi'l-kunâ*, thk. Abdullâh Merḥûl es-Sevâlime (Riyad: Dâru İbn Teymiye, 1405/1985), 2/852.
134 Zehebî, *el-Kâşif*, 2/349.
135 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-taʿdîl*, 4146-4147.
136 İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, 254.

b. Yezid ise sika,[138] Alkame b. Kays sika,[139] sebt, fakîh, âbid[140] şeklinde tevsîk edilmişlerdir. Hadisin bütün ravileri sika olması ve hadisin senedinde herhangi bir inkıta söz konusu olmaması sebebiyle hadis sahih olduğu anlaşılmaktadır.

Bakara sûresinin son iki ayetinin fazileti ile ilgili Zemahşerî şu hadisi de nakletmiştir: "*Bakara sûresinin son âyetleri bana Arş'ın altındaki hazinelerden verildi; bunlar benden önce hiçbir peygambere verilmemiştir"*[141] Öncelikle hadis kaynaklarında hadis bu lafızlarla geçmemektedir. Zemahşerî'nin adı geçen tefsirinde geçen bu hadisin asıl metni Nesâî'nin *Sünen* adlı eserinde şöyle geçmektedir:

"İnsanlara karşı üç şeyle faziletli (üstün) kılındık: Arzın tamamı bize mescid kılındı, toprağı bize tahûr (temiz ve temizleyici) kılındı. Saflarımız meleklerin safları düzeninde kılındı. Arş'ın altındaki bir hazineden bana Bakara Suresi'nin son iki ayeti verildi. Bu, benden önce hiç kimseye verilmedi ve benden sonra hiç kimseye verilmeyecektir.[142] Hadis Amr b. Mansur → Adem b. Ebî İyâs (ö. 220/835) → Ebû Avâne Vaddâh b. Abdillâh → Ebû Mâlik Sa'd b. Târık el-Eşca'î (ö.140/757) → Ebû Meryem Rib'î b. Hırâş Gatafânî (ö.101/719) → Huzeyfe b. Yemân (ö.36/656) tarikiyle nakledilmiştir.

Müslim'in *Sahih* adlı eserinde hadis şu şekilde nakledilmiştir: "*İnsanlara karşı üç şeyle faziletli (üstün) kılındık: Saflarımız meleklerin safları düzeni gibi kılındı. Yeryüzünün tamamı bize mescid kılındı. Toprak bize, su bulamadığımız zaman, tahûr (temiz ve temizleyici) kılındı. Hz. Peygamber (as.) başka bir özellik daha zikretti."*[143] Mezkûr hadis Müslim tarafından İbn Ebî Şeybe (ö.235/849) → Muhammed b. Fudayl b. Gazvân ed-Dabbî (ö. 195/811) → Ebû Mâlik Sa'd b. Târık el-Eşcaî (ö.140/757) → Ebû Meryem Rib'î b. Hırâş el-Gatafânî (ö.101/719) → Huzeyfe b. Yemân (ö.36/656) tarikiyle rivayet edilmiştir. Keza Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819),[144] İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849)[145], Bezzâr,[146] İbn Huzeyme (ö.311/924)[147] bu hadisi Ebû Mâlik Sa'd b. Târık el-Eşcaî (ö.140/757) → Ebû Meryem Rib'î b. Hırâş el-Gatafânî (ö.101/719) → Huzeyfe b. Yemân (ö.36/656) tarikiyle tahrîc etmişlerdir.

Hadisin Müslim'de yer alan ravileri incelendiğinde İbn Ebî Şeybe sadûk, sika,[148] hadis hafızı,[149] sebt, mutkin, dindar;[150] Muhammed b. Fudayl sika, sadûk, sebt, hadis rivayeti iyi, ancak şîî olması sebebiyle bazı hadisleriyle amel edilmeyen;[151] Ebû Mâlik el-Eşcaî sika,[152] hadisi yazılmaya elverişli sâlihu'l-hadis, lâ be'se bih;[153] Ebû Meryem Rib'î b. Hırâş el-Gatafânî Tâbiûnun en iyilerinden , sika, hadisleri rivayet etmeye elverişli, yalan konuşmayan, fakîh,[154] hüccet[155] şeklinde değerlendirilmişlerdir. Bu bilgiler ışığında hadisin bütün ravileri sika olduğundan hadisin sahih olduğu anlaşılmaktadır.

Nesâî'nin *Sünen* adlı eserinde geçen rivayetin ravileri incelendiğinde hadisin ravilerinden Amr b. Mansûr sika, me'mûn, sebt;[156] Ebü'l-Hasen Âdem b. Ebî İyâs sika, me'mûn, Lâ be'se bih[157] şeklinde değerlendirilmişlerdir. Ebû Avâne, Malik el-Eşcaî ve Rib'î b. Hırâş hakkında ulemanın değerlendirmelerini daha önce

---

137 İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, 95.
138 İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, 353; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/299; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 18/13.
139 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/276-278; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/303.
140 İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, 397.
141 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 1/333.
142 Nesâî, "Fedâilu'l-Kurân", 19.
143 Müslim, "Mesâcid", 4.
144 Tayâlisî, *Müsnedü Tayâlisî*, 1/334.
145 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/304.
146 Bezzâr, *Bahrü'z-zehhar*, 7/264.
147 İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, 1/133.
148 Ebû Muḥammed ʿAbdurraḥman b. Muḥammed er-Râzî İbn Ebî Ḥâtim, *el-Cerḥ ve't-taʿdîl* (Haydarabad; Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṯi'l-ʿArabî, 1371/1952), 5/160.
149 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/39.
150 Moğulṭây, *İkmâlu Tehẕîbi'l-Kemâl*, 8/168.
151 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/405-406; Moğulṭây, *İkmâlu Tehẕîbi'l-Kemâl*, 10/312.
152 Moğulṭây, *İkmâlu Tehẕîbi'l-Kemâl*, 5/235; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/473.
153 İbn Ebî Ḥâtim, *el-Cerḥ ve't-Taʿdîl*, 4/87; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 10/270.
154 Moğulṭây, *İkmâlu Tehẕîbi'l-Kemâl*, 4/324-325.
155 Zehebî, *el-Kâşif*, 1/390.
156 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 22/252; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/107.
157 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/304; Moğulṭây, *İkmâlu Tehẕîbi'l-Kemâl*, 2/30; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/196.

vermiş ve sika olduklarını ifade etmiştik. Dolayısıyla hadisin bütün râvîlerinin sika olduğu gerekçesiyle hadis sahih kategorisinde yer almaktadır.

Zemahşerî'nin Bakara sûresinin faziletine dair nakletmiş olduğu diğer bir hadis şöyledir:

أنزل الله آيتين من كنوز الجنة كتبهما الرحمن بيده قبل أن يخلق الخلق بألفي سنة من قرأهما بعد العشاء الآخرة أجزأتاه عن قيام الليل

"Allah cennetin hazinelerinden iki ayet inzal etmiştir ki bu iki ayeti, Rahman mahlûkatı yaratmadan 2000 sene önce kendi eliyle yazmıştır. Her kim bunları yatsı namazından sonra okursa, bütün geceyi ibadetle geçirmiş sayılır".[158] Hadisi İbn Adiyy (ö.365/976) *el-Kâmil fî duʿafâʾi'r-ricâl* adlı eserinde tahrîc etmiştir.[159] Hadisi İbrâhim b. Alâ → İsmail b. Ayyâş (ö. 181/797) → Velîd b. Abbâd → Ebân b. Ebî Ayyâş → Asım b. Behdele → Zerr b. Hubeyş → Alkame → Ukbe b. Amr tarikiyle rivayet etmiştir. İbn Adiyy, Velîd b. Abbâd'ın İsmâîl b. Ayyâş'tan naklettiği rivayetlerin sahih olmadığını ifade etmiştir.[160] Hadisin ravilerinden İsmail b. Ayyaş hakkında cerh ve tadil alimleri Şamlılardan naklettiği hadislerin sahih, Irak ve Medinelilerden naklettiği rivayetleri ise çokça karıştırdığını, normalde hadis ilminde mutkin olduğunu ancak ileri yaşlarda hafızasının kötüleştiğini, yaşlıyken naklettiği hadislerde hata yaptığını, farkında olmadan hadisin sened ve metinlerini birbirine karıştırdığını, hatası çok olunca naklettiği hadislerin hüccet değerini kaybettiğini,[161] Mekke ve Medineli sikalardan naklettiği rivayetlerde tek başına kaldığı, leyyin (hadis ilminde gevşek), maruf kişilerden naklettiği hadislerin yazılabileceğini ancak bunun dışında rivayet ettiği hadislerin yazılamayacağını,[162] hadis ilminde zayıf, Irak ve Hicaz ehlinden naklettiği rivâyetlerin münker ve muzdarip olduğu,[163] Iraklılardan naklettiği hadisleri mevsûl hadisi mürsel, mevkufu merfu olarak rivayet ettiği,[164] hadis rivayetinde çokça yanıldığı[165] şeklinde değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

Hadisin diğer ravilerinden olan Velîd b. Abbâd cerh, tadil ve ricâl kitaplarında Mechûl/bilinmeyen olarak değerlendirilmiştir. İbn Adiyy ondan sadece İsmail b. Ayyâş'ın rivayette bulunduğunu, bilinmeyen gurup ve şahıslardan hadis rivayet ettiğini[166] ifade etmişlerdir. Hadisin diğer ravilerinden olan Ebân b. Ebî Ayyâş ise metrûku'l-hadis,[167] leyse bi şey', Hz. Peygamber (a.s.) adına hadis uyduran,[168] hadis ilminde zayıf, seyyiü'l hıfz, güvenilir olmayıp hadisi yazılmayan[169] biri olarak ağır tabirlerle cerh edilmiştir.

Netice itibariyle hadisin senedinde bulunan raviler cerh ve tadil uzmanları tarafından mechûl, metrûk ve münker kavramlarıyla cerh edildiğinden hadis aşırı zayıf hadis konumunda değerlendirilebilir. Bununla beraber hadisin bazı ravileri hadis uydurmakla tecrîh edildiğinden hadisin uydurma/mevzû olduğu sonucuna da varılabilir.

4.3. Âl-i İmrân Sûresinin Fazileti ile İlgili Naklettiği Haberlerin Sıhhati

Zemahşerî Âl-i İmrân sûresinin fazileti ile ilgili iki hadis rivayet etmiştir. Bu hadislerden birincisi şu şekildedir: *"Kim Âl-i İmrân suresini okursa, her ayetine mukabil cehennem köprüsüne karşı kendisine bir güvence verilir."*[170] Bu hadisi İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) *Mevzûât* adlı eserinde zikredip uydurma hadis olduğunu tespit etmiştir.[171]

---

[158] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/333.

[159] Ebû Aḥmed ʿAbdullâh b. ʿAdiy el-Curcânî İbn ʿAdiy, *el-Kâmil fî duʿafâʾi'r-ricâl*, thk. ʿÂdil Aḥmed ʿAbdulmevcûd, ʿAlî Muḥammed Muʿavviḍ (Beyrut: el-Kutubu'l-ʿİlmiyye, 1418/1997), 8/369.

[160] İbn ʿAdiy, *el-Kâmill*, 8/368.

[161] İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn*, 1/131-132.

[162] Abdülganî b. Abdilvâhid b. Alî el-Makdisî, *el-Kemâl fî esmâʾi'r-ricâl*, thk. Şâdî b. Muhammed Âl-i Nu'mân (Kuveyt: Şeriketu Gurâs, 1337), 3/295-298.

[163] Ömer b. Aḥmed b. Hibetullâh b. Ebî Cerâde b. el-ʿAdîm İbnu'l-ʿAdîm, *Buğyetu'ṭ-taleb fî târîḫi Ḥaleb*, thk. Suheyl Zekkâr (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/1734.

[164] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 3/179-180.

[165] Ẕehebî, *Mîzânu'l-iʿtidâl*, 1/241.

[166] İbn ʿAdiy, *el-Kâmil*, 8/370; Ẕehebî, *Mîzânu'l-iʿtidâl*, 4/340; Ebû ʿAbdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. ʿOṣmân eẕ-Ẕehebî, *Dîvânu'ḍ-duʿafâʾ ve'l-metrûkîn ve halḳun mine'l-mechûlîn ve sıḳâtun fîhim lîn*, thk. Ḥammâd b. Muḥammed el-Enṣârî (Mekke: Mektebetu'n-nahdati'l-hadîse, 1387/1967), 426.

[167] Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. Saʿd b. Menîʿ İbn Saʿd, *eṭ-Ṭabaḳâtu'l-kubrâ*, thk. İḥsân ʿAbbâs (Beyrut: Dâru Şâdır, 1388/1968), 7254.

[168] İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn*, 1/90.

[169] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/21-23.

[170] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/460.

[171] Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûʿât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1376), 1/239.

Zemahşerî'nin naklettiği ikinci hadis ise *"Kim cuma günü Âl-i İmran'ın zikredildiği sûreyi okursa, Allah ve melekleri güneş batıncaya kadar onu gözetirler."*[172] hadisidir. Mezkûr hadisi Taberânî, Muhammed b. Hanife el-Vâsitî → Ahmed b. Muhammed b. Mâhân Talha b. Zeyd → Yezîd b. Sinan → Yezid b. Câbir → Tâvûs → İbn Abbas tarikiyle tahrîc etmiştir.[173] Taberânî bu hadisi Yezid b. Cabir'den sadece Yezid b. Sinan'ın, Yezid b. Sinan'dan da sadece Talha b. Zeyd'in rivayet ettiğini ve Muhammed b. Mâhân'ın teferrüd ettiğini ifade etmiştir.[174] Hadisin ravilerinden Muhammed b. Hanife el-Vâsitî leyse bi'l kaviyy/ hadis ilminde pek de kuvvetli değil,[175] Ahmed b. Muhammed b. Mâhân mechûl;[176] Talha b. Zeyd münkerü'l-hadis, daîfu'l-hadis,[177] hadisiyle ihticâc edilmeyen, sikalardan maklûb hadisleri rivâyet eden,[178] metrûku'l-hadis[179], hadis uyduran;[180] Yezîd b. Sinan ise hadis ilminde zayıf, Leyse bi şey', sika olmayan, leyyin, metrûku'l-hadis[181] şeklinde cerh edilmiştir. Aynı hadisi Heysemî (ö. 807/1405) tahrîc etmiş ve hadisin ravilerinden Talha b. Zeyd'in zayıf bir ravi olduğunu ifade etmiştir.[182] Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî ise bu hadisin mevzû olduğu hükmüne varmıştır.[183] Netice itibariyle hadisin senedinde birçok zayıf ravi bulunduğundan aşırı zayıf bir hadistir denilebilir. Hatta hadisin ravilerinden Talha b. Zeyd hadis uyduran biri olarak tanımlandığından hadisin uydurma olduğu sonucuna da varılabilir.

4.4. Âyetu'l-kürsî'nin Fazileti ile İlgili Naklettiği Haberlerin Sıhhati

Zemahşerî Bakara sûresinin 255. ayeti olan Âyetu'l-kürsî'yi sarf, nahiv, belağat, kelam açısından değerlendirdikten sonra bu ayetin faziletine dair üç hadis nakletmiştir. Bu hadislerden birincisi şu şekildedir:

"Bu âyetin okunduğu herhangi bir evi şeytanlar otuz gün boyunca terk ederler. O eve kırk gece boyunca kadın ya da erkek sihirbaz giremez. Ey Ali! Bu âyeti çocuklarına, ailene ve komşularına öğret, zira bundan daha muazzam bir âyet inmemiştir."[184] Bu hadise tarafımızca yapılan araştırmada herhangi bir hadis kitabında rastlanılmamıştır. Bununla beraber Sa'lebî bu hadisi senediyle beraber eserine almıştır.[185] Ancak hadisin senedinde yer alan Ahmed b. Abdillâh b. Hâlid el-Cüveybâri hadis uyduran, deccâl, kezzâb/aşırı yalancı, metrûk, sika raviler adına binden fazla hadis uyduran bir kişi[186] olarak değerlendirildiğinden hadis uydurma olarak kabul edilebilir.

Âyetu'l-kürsî'nin faziletine dair rivayet edilen diğer bir hadis ise şu şekilde nakledilmiştir:

Rivayete göre Hz. Ali'den "Peygamberinizi şu minberin kütüğü üzerinde şöyle derken işittim: Her kim Âyete'l-kürsî'yi her farz namazın ardından okursa artık onun cennete girmesinin önünde ölümün dışında herhangi bir engel kalmaz. Bunu ancak dosdoğru ve âbid kullar sürekli olarak yapar. Kim yatağına uzandığında bu âyeti okursa Allah onu kendi nefsine, komşusuna, komşusunun komşusuna ve çevresindeki evlere karşı güvende kılar." dediği nakledilmiştir.[187]

Mezkûr hadisi Beyhakî[188] Kasım b. Ğanem b. Hameveyh → Ebu'l Abbas Muhammed b. İshak İbnu's-Sabbâh → Muhammed b. Amr el-Kureşî → Nehşel b. Said ed-Dabbî → Ebu İshâk el-Hemedânî → Habbetu'l-Urenî → Ali b. Ebî Tâlib tarikiyle tahrîc etmiştir. Hadisin ravilerinden Kasım b. Ğanem b. Hameveyh cerh ve

---

172 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 1/460.
173 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 11/48.
174 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 6/191.
175 Ebû Amr Ahmed b. Atiyye el-Vekîl, *en-Neslü'n-nebâl bi mu'cemi ricâli'l-lezine terceme lehum fadîletü'ş-Şeyh 'ul muhaddis Ebû İshâk el-Huveynî* (Mısır: Dâru İbn Abbâs, 1433), 3/189.
176 Ẕehebî, *Mîzânu'l-iʿtidâl*, 1/150.
177 İbn Ebî Ḥâtim, *el-Cerḥ ve't-taʿdîl*, 4/480.
178 İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn*, 1/490.
179 İbn ʿAdiy, *el-Kâmil*, 5/174.
180 Zehebî, *el-Kâşif*, 1/514.
181 İbn ʿAdiy, *el-Kâmil*, 9/153.
182 Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman Heysemî, *Mecmaʿu'z-zevâ'id ve menbaʿu'l-fevâ'id*, thk. Husameddîn el- Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414), 2/168.
183 Muhammed Nâsırüddin Elbânî, *Daîfu't-terğîb ve't-terhîb* (Riyad: Mektebetü'l Meârif, 1421), 1/233.
184 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 1/302.
185 Ebû İsḥâḳ Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm eş-Şaʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Heyet (Cidde: Dâru't-tefsîr, 1436/2015), 7/61 Bu sened el-Keşf ve'l-Beyân adlı tefsirin Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi baskısında bulunmamaktadır.
186 İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn*, 1/153-154; Ẕehebî, *Mîzânu'l-iʿtidâl*, 1/106-108.
187 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 1/302-303.
188 Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 4/56-57.

ta'dîl durumuyla ilgili sadece Hâkim en-Nîsâbûrî'nin Kasım b. Ğanem'in Yahyâ b. Bükeyr'in *Târîh* adlı kitabının rivayetinin hoşuna gitmediği bilgisinden başka bir malumata rastlayamadık.[189] Muhammed b. Amr el-Kureşî'nin mechûl olduğu[190] ifade edilmiştir. Hadisin diğer bir ravisi olan Nehşel b. Said ed-Dabbî'nin sika raviler adına hadis rivayet eden, yalancı,[191] sika olmayan, hadis ilminde değersiz, kezzâb, metrûku'l-hadis,[192] hadis ilminde zayıf[193] şeklinde ağır bir şekilde cerh edilmiştir. Habbetu'l-Urenî ise Şiilikte aşırı fanatik, hadis ilminde değeri olmayan biri olarak cerh edilmiştir.[194] Mezkûr hadisi İbnü'l-Cevzî *el-Mevduat* isimli eserinde zikretmiş ve hadisin uydurma olduğuna hükmetmiştir.[195] Süyûtî de *el-Leʾâli'l-masnûʿa* adlı eserinde Nehşel b. Said'in Kezzâb lafzıyla cerh edilmesinden dolayı hadisin uydurma olduğuna hükmetmiştir.[196]

Zemahşerî'nin Âyetu'l-kürsî'nin faziletine dair naklettiği üçüncü bir hadis ise şöyledir:

Sahâbe Kur'ân'ın en faziletli âyeti konusunu müzakere ederlerken Hz. Ali onlara, "Âyetu'l-kürsî'den neden bahsetmiyorsunuz?" demiş, ardından da 'Peygamber 'in (a.s.) kendisine: "Ey Ali, insanların efendisi Âdem, Arapların efendisi Muhammed'dir, -bunu bir övünç olarak söylemiyorum-, Farsların efendisi Selmân', Rumların efendisi Süheyb, Habeşlilerin efendisi ise Bilâl'dir. Dağların efendisi Tûr, günlerin efendisi ise Cuma, sözlerin efendisi Kur'ân, Kur'ân'ın efendisi Bakara sûresi, Bakara sûresinin efendisi de Âyetu'l-kürsî'dir" demiştir.[197] Bu hadise yaptığımız araştırma neticesinde uydurma hadisleri muhtevi olan eserler dahil hiçbir hadis kitabında rastlayamadık. Bu gerekçe ile hadisin uydurma olduğu sonucuna varılmıştır.

4.5. İhlâs Sûresinin Fazileti ile İlgili Naklettiği Haberlerin Sıhhati

Zemahşerî İhlâs sûresinin faziletine dair iki hadis rivayet ettiği görülmektedir. Bu hadislerden birincisini Übeyy b. Ka'b ve Enes b. Malik'in rivayet ettiğini bildirmiştir. Hadisin metni şu şekildedir:

Übeyy b. Ka'b ve Enes b. Malik Hz. Peygamber'in (a.s.*) "Yedi kat göklerin ve yedi kat yerlerin De ki: O Allah, birdir üzerine tesis edilmiştir."* dediğini rivayet etmişlerdir.[198] Bu hadisi Süyûtî[199] ve Dîneverî (ö. 330/941)[200] tahrîc etmişlerdir. Ancak hadisin ravilerinden olan Ebu Tâhir Musa b. Muhammed b. Atâ sika olmayan, metrûk, kendisinden hadis rivayetinin caiz olmadığı, hadis uyduran, sâriku'l-hadis[201] lafızlarıyla cerh edildiğinden hadisin mevzû olduğu anlaşılmaktadır.[202]

Zemahşerî'nin İhlâs suresinin faziletine dair rivayet etmiş olduğu diğer bir hadis şudur:

Rivayete göre Peygamber (a.s.), bir kişinin İhlâs sûresini okuduğunu işitince: "Vacip oldu!" buyurmuş. "Ey Allah'ın Elçisi; ne vacip oldu?" diye sorulunca; "Cennet ona vacip oldu!" buyurmuştur.[203] Mezkûr hadisi imam Mâlik,[204] Ahmed b. Hanbel[205] Tirmizî[206] ve Nesâî[207] Hâkim en-Nîsâbûrî[208] adlı eserlerinde Malik b. Enes

---

189 Ebü't-Tayyib Nayif b. Salah b. Ali Mansûrî, *er-Ravdü'l-bâsim fi teracimi şuyûhi'l-Hâkim* (Riyad: Dârü'l-Âsıme, 1432), 1/605.

190 Ebû Abdurrahman Abdülkerim b. Resmî b. Nemr Âl-i Düreynî, *Bulûğu'l-emânî fi terâcimi ricâlillezine lem ya'rifhum el-İmâm Elbânî* (Amman: Dâru'l Eseriyye, 1433), 717.

191 İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn*, 2/394.

192 İbn ʿAdiy, *el-Kâmil*, 8/323.

193 Ẕehebî, *Mîzânu'l-iʿtidâl*, 4/275.

194 İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn*, 1/329.

195 İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûʿât*, 1/244.

196 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Leʾâli'l-maṣnûʿa fi'l-aḫbâri (eḥâdîṯi)'l-mevżûʿa*, thk. Ebû Abdirrahman b. Salâh b. Muhammed b. Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417), 1/210.

197 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 1/303.

198 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 4/819.

199 Ebü'l-Faẓl Celâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḫuḍayrî es-Süyûṭî, *Cemʿu'l-cevâmiʿ (el-Câmiʿu'l-kebîr)*, thk. Muhtâr İbrahim el-Hâic vd. (Kahire: el-Ezheri'ş-Şerif, 1426), 1/627; Ebü'l-Faẓl Celâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḫuḍayrî es-Süyûṭî, *el-Câmiʿu'ṣ-saġîr ve ziyâdetuhû* (b.y.: y.y., ts.).

200 Ebû Bekr Aḥmed b. Mervân Ebû Bekir ed-Dîneverî, *el-Mucâlese ve cevâhiru'l-ʿilm*, thk. Ebû ʿUbeyde Meshûr b. Ḥasen ʾÂl Suleymân (Bahreyn; Beyrut: Cemʿiyyetu't-Terbiyyeti'l-İslâmiyye, 1419), 8/156.

201 Ẕehebî, *Mîzânu'l-iʿtidâl*, 4/219-220.

202 Muhammed Nâsırüddin Elbânî, *Daîfu'l-câmii's-saġîr ve ziyâdâtihi* (b.y.: el-Mektebetu'l-İslâmî, ts.), 121; Ebü'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. es-Sıddîk el-Gumârî, *el-Müdâvî li-ʿîleli'l-câmii's-saġîr ve şerheyi'l-Münâvî* (Kahire: Dâru'l Kütüb, 1996), 1/549-550.

203 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 4/819.

204 Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭaʾ (rivâyetu Ebî Muṣʿab)*, Vukûtu's-salât, 257.

205 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13/386.

206 Tirmizî, "Fedāilu'l-Kur'ân", 11.

207 Ebû ʿAbdurraḥmân Aḥmed b. Şuʿayb el-Ḫorâsânî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Komisyon (Kahire: el-Mektebetü'l-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1348), İftitâh, 69.

→ Ubeydullah b. Abdirrahmân (ö.111/729) → Ubeydullah b. Huneyn (ö.105/723) → Ebu Hüreyre tarikiyle tahrîc etmişlerdir. Tirmizî mezkûr raviler dışında senedde Muhammed b. Alâ b. Kureyb (ö.248/863) ve Ebu Yahyâ İshâk b. Süleyman (ö. 200/816); Nesâî ise Ebu Recâ Kuteybe b. Said es-Sekafî (ö.240/855) isimli ravileri de zikretmiştir. Hadisin senedi incelendiğinde hadisin ravilerinden Muhammed b. Alâ b. Kureyb sadûk, sika,[209] Ebu Yahyâ İshâk b. Süleyman sika, sadûk,[210] Kuteybe b. Saîd sika, me'mûn, sadûk,[211] Ubeydullah b. Abdirrahmân tutarlı hadisler rivayet eden, imam, sika,[212] Ubeydullah b. Huneyn ise sika[213] olarak değerlendirilmiştir. Hâkim en-Nîsâbûrî mezkûr hadisin sahih olduğunu, Buhârî ve Müslim'in hadisi tahrîc etmediklerini belirtmiştir.[214] Netice itibariyle hadisin râvîlerinin sika olduğu gerekçesiyle hadisin sahih olduğu anlaşılmaktadır.

4.6. Felak Sûresinin Fazileti ile İlgili Naklettiği Haberlerin Sıhhati

Zemahşerî, Felak sûresinin faziletine dair şu hadisi nakletmiştir: "Her kim Muavvizeteyni (Felak ve Nâs sûrelerini) okursa, Allah Teâlâ'nın indirdiği kitapların tamamını okumuş gibidir."[215]

Yaptığımız araştırma neticesinde mezkûr hadisin metni ya da metnine anlam bakımından yakın olabilecek bir hadisi hadis kitaplarında bulamadık. Bununla beraber mevzubahis olan hadis bazı tefsir kaynaklarında geçmektedir. Nitekim ilgili hadisi Sa'lebî, Ebu İsmet Nuh b. Meryem → Zeyd el-Ammî → Ebu Nadra → İbn Abbâs → Ubeyy b. Ka'b tarikiyle,[216] Vâhidî ise hadisi senedsiz bir şekilde Ubeyy b. Ka'b'dan rivayet etmiştir.[217] Hadisin ravilerinden Ebu İsmet Nûh b. Meryem hadis ilminde kuvvetli olmadığı, münker hadisler rivayet ettiği, hadis uydurduğu, hadisinin yazılmaması gerektiği, rivayet ettiği hadislerinin bir değerinin olmadığı, sika olmadığı, fezâil-i Kur'ân ile ilgili rivayeti uydurduğu, daîfu'l-hadis, metrûku'l-hadis, zâhibu'l-hadis gibi ağır cerh kavramları ile tenkid edildiği görülmektedir.[218] Hadisin diğer ravisi Zeyd el-Ammî ise lâ şey', hadis ilminde pek de kuvvetli olmayan, vâhi'l-hadis, hadis ilminde zayıf, hadisleri ile ihticâc edilmeyen biri olarak cerh edilmiştir.[219] Hadisin bir diğer ravisi olan Ebû Nadra Münzir b. Malik'in ise sika olduğu ifade edilmiş ise de zaman zaman hadis rivayetinde hataya düştüğü[220] ifade edilmiştir. Görüldüğü üzere hadisin ravilerinin birçoğu ağır cerh kavramlarıyla itham edilmiştir. Dolayısıyla hadisin mevzû olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî hadisin senedinin aşırı zayıf (vâhî) olduğu ve buna bağlı olarak hadisin uydurma olduğu kanaatine varması,[221] keza Şemsüddîn el-Hatîb eş-Şirbînî'nin de (ö.977/1570) hadisin mevzû' olduğunu belirtmesi bu kanaatimizi desteklemektedir.[222]

4.7. Nâs Sûresinin Fazileti ile İlgili Naklettiği Haberlerin Sıhhati

Zemahşerî, Nâs sûresinin faziletine dair rivayet ettiği hadis şu şekildedir:

Hz. Peygamber'den (a.s.) şöyle dediği nakledilmiştir: "Şüphesiz bana, daha önce benzeri indirilmemiş iki sûre indirilmiştir. Gerçekten, Allah katında bu ikisinden daha sevimli ve daha hoşnut edici iki sûre okuyamazsın."[223]

Yapılan inceleme ve araştırma neticesinde hadis kitaplarında bu lafızla rivayet edilen hadise ulaşamadık. Yani hadis bu lafızlarla garîb kalmış, Zemahşerî bu hadisin rivayetinde teferrüd etmiştir. Bununla bera-

---

208 Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, 1/754.
209 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 26/247; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 11/394.
210 Abdülganî b. Abdilvâhid b. Alî, *el-Kemâl*, 3/229; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/431.
211 Abdülganî b. Abdilvâhid b. Alî, *el-Kemâl*, 8/203; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/529.
212 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 19/88-92.
213 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 4/605.
214 Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, 1/754.
215 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 4/822.
216 eş-Ṣa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1436/2015, 30/524.
217 Vâḥidî, *el-Vasîṭ*, 4/572.
218 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 30/59-61.
219 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 10/58-59.
220 Ẕehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, 4/181-182.
221 Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânidi's-semâniye*, thk. Abdülkadir b. Abdülkerim b. Abdülazîz Cündül (Riyad: Dârü'l-Âsıme, 1998), 15/480.
222 Ḫaṭîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcu'l-Munîr*, 4/615.
223 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 4/824.

ber hadisin baş tarafı olan لقد انْزِلَ عَلَّي سورتان مَا أنزل عَلَّي مثلهمَا kısmı Müslim'de Ukbe b. Âmir tarikiyle " أَلَمْ تَرَ آيَاتٍ أُنْزِلَتِ اللَّيْلَةَ لَمْ يُرَ مِثْلُهُنَّ قَطُّ: قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ وَ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ /Bir gün Resulullah (a.s.) Efendimiz bana: 'Ukbe! Bu gece inen şimdiye kadar asla benzeri görülmeyen iki sûreyi görmedin mi?' dedi. Bu iki sure Felak ve Nâs sûreleridir"[224] şeklinde rivayet edildiği görülmektedir. Aynı hadisi Nesâî[225] Taberânî[226] de nakletmişlerdir. Hadis adı geçen eserlerde Kuteybe b. Said → Cerîr b. Abdilhamid (ö.178/794-95) → Beyân b. Bişr (ö. 140/757 [?]) → Kays b. Ebî Hâzim (ö. 97/715 [?]) → Ukbe b. Âmir b. el-Cühenî (ö.58/678) senediyle nakledilmiştir. Hadisin ravilerinden Kuteybe b. Saîd'in sika olduğu daha önce ifade edilmişti. Hadisin diğer ravileri Cerîr b. Abdilhamid sika, hüccet;[227] Beyân b. Bişr imam, sika, hüccet,[228] Kays b. Ebî Hâzim sika, hüccet[229] şeklinde ta'dîl ve tevsîk edildiklerinden hadisin sahih olduğu anlaşılmaktadır.

Zeylaî (ö. 762/1360) ve Abdürraûf el-Münâvî (ö. 1031/1622) hadisin ikinci kısmı olan *Allah katında bu ikisinden daha sevimli ve daha hoşnut edici iki sûre okuyamazsın.*" tümcesi aynı lafızlarla olmasa da manasına yakın olarak İbn Hibbân'ın "Felak ve Nâs sûrelerinden daha mükemmel ve Allah'a daha sevimli bir sure okuyamazsın. Her namazda Felak ve Nâs sûrelerini okuyabilirsen oku."[230] şeklinde naklettiğini belirtmişlerdir. Ancak yaptığımız araştırmada İbn Hibbân'ın *Sahîh* adlı eserinde hadisin bu lafızlarla geçtiğine rastlayamadık. İbn Hibbân'ın *Sahih* adlı eserinde geçen hadis Allah'a daha sevimli ve onun nezdinde en değerli sûrenin Felak suresinin olduğunu bildiren hadis nakledilmiştir.[231] Bilakis mezkûr hadisin bir kısmını mana olarak destekleyen hadis Nesâî "Resulullah (a.s.) bineğin üzerindeyken onunla beraber yürüdüm. Elimi onun ayağının üzerine koyarak 'yâ Resulallah! Size Hûd ve Yûsuf sûrelerini okuyayım' dedim. O da 'Allah katında Felak ve Nâs sûrelerinden daha değerli bir sûre okuyamazsın' şeklinde karşılık verdi"[232] lafızlarıyla rivayet etmiştir. Nesâî mezkûr hadisi Kuteybe b. Said → Leys b. Sa'd (ö. 175/791) → Yezîd b. Ebî Habîb (ö.128/745) → Ebu İmrân Eslem b. Yezîd (ö.91/709 [?]) → Ukbe b. Âmir tarikiyle rivayet etmiştir. Hadisin ravilerinden Kuteybe b. Said'in sika olduğu daha önce ifade edilmişti. Hadisin diğer ravileri Leys b. Sa'd sika, sebt, sadûk;[233] Yezîd b. Ebî Habîb sika,[234] Ebu İmrân Eslem b. Yezîd ise sika[235] olarak tevsîk ve ta'dîl edildiklerinden hadisin sahih olduğu kanaatine varılmıştır.

Netice itibariyle Zemahşerî'nin Nâs sûresinin faziletine dair rivayet etmiş olduğu hadisin bir kısmı başka hadiste, diğer bir kısmı ise bir başka hadiste geçmektedir. Zemahşerî'nin bu haliyle hadisi rivayet etme hususunda teferrüd ettiği, hadis metninde tasarrufta bulunduğu ve yeniden bir metin inşa etme çabası içine girdiği söylenebilir. Zemahşerî'nin *Keşşâf* isimli tefsirinde tarafımca 114 sure hakkında nakledilen hadisler tek tek incelenmiştir. Yaptığım bu inceleme neticesinde -yukarıda tetkik ettiğim sûreler hariç tutulmak üzere- sadece Vâkıʿa sûresi ile ilgili yapılan rivayetin zayıf olduğu,[236] Kâfirûn sûresinin faziletine dair nakledilen hadisin ise bir kısmının Tirmizî'nin *Sünen* isimli eserinde geçtiği ve Tirmizî'nin bu hadisi ğarîb olarak kabul ettiği,[237] diğer bir kısmının uydurma olduğu, diğer sûrelerin faziletine dair rivâyet edilen bütün hadislerin uydurma olduğu, rivayet edilen hadislerin senetlerinin aşırı zayıf, ravilerinin ise bolca hadis uyduran (kezzâb-vaddâ'), metrûk, münker, yalanla itham edilmiş ve mechûl raviler olduğu tespit edilmiştir. Keza Zemah-

---

[224] Müslim, "Salâtu'l-müsâfirîn", 46.
[225] Nesâî, "İftitâh", 46.
[226] Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 17/350.
[227] Abdülganî b. Abdilvâhid b. Alî, *el-Kemâl*, 4/20.
[228] Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâ'*, 6/124.
[229] Ẕehebî, *Mîzânu'l-iʿtidâl*, 3/392.
[230] Zeynuddîn Muḥammed ʿAbdirraûf b. Tâcu'l-ʿÂrifîn el-Ḥaddâdî el-Munâvî, *el-Fetḥu's-semâvî bi taḫrîci eḥâdîṯi'l-Ḳâḍî el-Beyḍâvî*, thk. Aḥmed Muctebâ (Riyad: Dâru'l-ʿÂşıme, ts.), 3/1141.
[231] İbn Hibbân el-Büstî, *Sahîh*, 1/340.
[232] Nesâî, "İftitâh", 46.
[233] Abdülganî b. Abdilvâhid b. Alî, *el-Kemâl*, 8/265.
[234] Abdülganî b. Abdilvâhid b. Alî, *el-Kemâl*, 9/388.
[235] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/528.
[236] Vâkıa sûresi ile ilgili varid olan hadis ile ilgli Ahmed b. Hanbel bu hadisin Münker olduğunu, hadisin ravilerinden Şücâ' ve Serrî'nin mechûl olduğunu ifade etmiştir. Dolaysıyla hadis zayıf hükmünü almıştır Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-ʿİlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye*, thk. İrşadü'l-Hakk el-Eserî (Pakistan: İdaretü'l-Ulûm el-Eserîyye, 1981), 1/105.
[237] Tirmiẕî, *Sünen*, Fedâilu'l-Kur'ân, 10. İbn Hacer Tirmizî'nin rivayet ettiği hadiste Yeman b. Muğire'nin olduğu ve hadis ilminde zayıf biri olduğuna dikkat çekerek hadisin zayıf olduğu hükmüne varmıştır. (İbn Hacer el-Askalânî, F*ethu'l-bârî bi şerhi'l-Buhârî* (Mısır: Mektebetü's-Selefiyye, 1380), 9/62. .

şerî'nin sûrelerin ve ayetlerin faziletine dair rivayet ettiği hadislerin kaynaklarının İbn Merdûye (Merdeveyh)'in (ö.410/1020) *Kitâbü't-Tefsîr (et-Tefsîrü'l-müsned)*, Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân*, Vâhidî'nin *et-Tefsîru'l-Basît* ve *et-Tefsîru'l-Vasît*, Deylemî'nin (ö.509/1115) *Firdevsü'l-ahbâr* gibi zayıf ve mevzû rivayetlerin bolca bulunduğu bu gerekçe ile ulemâ tarafından eleştirilen eserler olduğu gözlemlenmiştir.

SONUÇ

Vahiy zincirinin en son, en ışıltılı ve en şanlı halkası olan Kur'ân-ı Kerim üzerine murâd-ı ilâhî'nin ne olduğunu anlamak için yüzbinlerce tefsir yazılmıştır. Bu tefsirlerden biri de "hâtemu'l-Mu'tezile" diye anılan Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* isimli tefsiridir. Mezkûr tefsirinde ayetlerde geçen kelime ve kavramları muhteşem bir şekilde tetkik ve analiz eden, ayetleri dilbilim açısından mükemmel tarzda tahlil eden, Araplara kendi anadillerini öğretebilecek bir kabiliyette olan bu Türk dâhinin tefsir alanına büyük bir katkısı olduğu gibi hadis alanına da hadislerde geçen bilinmeyen kelimeleri konusunda kazandırdığı *el-Fâ'ik fî ġarîbi'l-hadîs* adlı eser onun bu alana da katkı payının ne kadar büyük olduğunu göstermektedir.

Zemahşerî, *Keşşâf* isimli tefsirinde her sûrenin sonunda o sûrenin faziletine dair birtakım hadisler nakletmiştir. Rivâyet ettiği bu hadisler konusunda birçok muhaddisin yoğun eleştirilerine maruz kalmış ve muhaddisler tarafından *Keşşâf* isimli tefsirindeki hadislerden uzak durulması uyarısı yapılmıştır. Bu itibarla çalışmamızda *Keşşâf* tefsirinde sûrelerin faziletine dair nakledilen hadislerin sıhhatine dair tespitler yapılmıştır. Sıhhati araştırılan hadisler, muhaddislerin hakkında sahîh hadis olduğuna kani oldukları Fâtiha, Bakara, Âl-i İmrân, İhlas, Felak ve Nâs sûrelerinin ve Âyetu'l-kürsî ile Bakara sûresinin son iki ayetinin faziletine dair Zemahşerî'nin naklettiği hadisler incelenmiştir.

Zemahşerî'nin *Keşşâf* isimli tefsirinde sûrelerin faziletine dair naklettiği hadisler üzerinde yapılan inceleme ve tetkik neticesinde Fâtiha sûresi ile ilgili Zemahşerî iki hadis nakletmiş, bu hadislerden birinin sahih diğerinin ise uydurma olduğu tespit edilmiştir. Mezkûr tefsirde Bakara sûresinin faziletine dair iki hadis nakledilmiş, birinci hadis sahih, ikinci hadisin uydurma olduğu, Bakara sûresinin son iki ayeti hakkında nakledilen iki hadisin sahîh olduğu kanaatine varılmıştır. Âl-i İmran sûresi ile ilgili rivayet edilen iki hadis ile Âyetu'l-kürsî'nin faziletine dair rivâyet edilen üç hadisin uydurma olduğu, İhlas suresinin fazileti hakkında rivayet edilen iki hadisten birinin sahîh diğerinin uydurma olduğu, Felak sûresi ile ilgili rivâyet edilen hadisin uydurma olduğu, Nâs sûresinin faziletine dair rivâyet edilen hadisin ise sahîh olduğu sonuç ve kanaatine varılmıştır.

Öte yandan Zemahşerî'nin sûrelerin faziletine dair naklettiği hadislerde lafız bakımından teferrüt ettiği, hadis metni inşa etme çabası gösterdiği ve hadisler üzerinde tasarrufta bulunduğu gözlemlenmiştir. Bununla beraber tefsircilerin hadisçiler kadar hadis rivayeti konusunda hassas davranmadıkları kanaati hasıl olmuştur. Ayrıca Zemahşerî'nin sûrelerin ve ayetlerin faziletine dair rivayet ettiği hadislerin kaynaklarının İbn Merdûye (Merdeveyh)'in (ö.410/1020) *Kitâbü't-Tefsîr (et-Tefsîrü'l-müsned)*, Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân*, Vâhidî'nin *et-Tefsîru'l-Basît* ve *et-Tefsîru'l-Vasît*, Deylemî'nin (ö. 509/1115) *Firdevsü'l-ahbâr* gibi zayıf ve mevzû rivayetlerin bolca bulunduğu, bu eserlerin ulemâ tarafından -aşırı zayıf ve mevzu hadislerin çokça yer aldığı gerekçesiyle- eleştirilen eserler olduğu gözlemlenmiştir. Ancak itikatta mu'tezilî olan Zemahşerî'nin -Mu'tezile'nin hadis anlayışı göz önünde bulundurulduğunda- sûrelerin faziletine dair bu neviden uydurma hadisleri eserine alması da düşündürücüdür. Bu durumda sûrelerin faziletine dair hadislerin esere sonradan başkaları tarafından eklendiği ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır. Tefsir eserlerine geçmişte olduğu gibi günümüzde de kaynaklık eden, Kur'ân'ı daha iyi anlaşılması için gösterdiği olağanüstü bir çaba ürünü olan *Keşşâf* ve müellifine sırf uydurma hadisleri barındırdığı için insafsız eleştirilerden kaçınılmalıdır. Zira ehlinin bile anlamakta zorluk çektiği, derin ilmî anlam ve analizlerle dolu olan bu esere itikatta mezhebi ne olursa olsun Kur'ân'ı daha iyi anlama hususunda bütün Müslümanların ihtiyacı vardır.

KAYNAKÇA

ʿAbdulḳâdir el-Ḳureşî, Ebû Muḥammed ʿAbdulḳâdir b. Muḥammed. *el-Cevâhiru'l-muḍiyye fî tabaḳâti'l-Ḥanefiyye*. 2 Cilt. Karaçi: Mîr Muḥammed Kutubḫâne, ts.

ʿAbdurrezzâḳ, Ebû Bekr ʿAbdurrezzâḳ b. Hemmâm es-Ṣanʿânî. *el-Muṣannef*. thk. Ḥabîburraḥmân el-ʾAzamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403.

Abdülganî b. Abdilvâhid b. Alî, el-Makdisî. *el-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. thk. Şâdî b. Muhammed Âl-i Nu'mân. Kuveyt: Şeriketu Gurâs, 1337.

ʿAclûnî, İsmail b. Muḥammed b. ʿAbdu'l-Hâdî el-Cerâḥî el-ʿAclûnî ed-Dimeşḳî Ebu'l-Fidâʾ el-. *Keşfu'l-Ḫafâʾ*. Kahire: Mektebetü'l Kudsî, 1351.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnavut, Adil Mürşid. I-L Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.

Âl-i Düreynî, Ebû Abdurrahman Abdülkerim b. Resmî b. Nemr. *Bulûğu'l-emânî fî terâcimi ricâlillezine lem ya'rifhum el-İmâm Elbânî*. Amman: Dâru'l Eseriyye, 1433.

Ateş, Süleyman. "İrşâdü'l-Akli's-Selîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/456-458. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Aydemir, Abdullah. "Fezâilü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/532-534. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ʿârifîn esmâʾü'l-müʾellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne. *Şerhü's-sünne*. thk. Muhammed Züheyr eş-Şaviş, Şuayb el-Arnavut. I-XV Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1983.

Beyḍâvî, Ebû Saʿîd ʿAbdullâh b. ʿOmer el-Şîrâzî el-. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-teʾvîl*. thk. Muḥammed ʿAbdurrahman el-Marʿaşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṯi'l-ʿArabî, 1418.

Beyhakî, Ebû Bekr. *el-Kırâʾe halfe'l-imâm*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. I-X Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *Şuabü'l-îmân*. thk. Abdülali Abdülhamid Hamid. I-XIV Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1. Basım, 2003.

Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik. *Müsnedü'l-Bezzâr el-Bahrü'z-zehhâr*. thk. Mahfûzurrahman Zeynullah. I-XVIII Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1. Basım, 1988.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cuʿfî. *el-Câmiʿu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. I-IX Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 1422.

Cemâluddîn el-Mizzî, Ebû'l-Ḥaccâc Yûsuf b. ʿAbdurraḥmân b. Yûsuf el-Kelbî. *Tehẕîbu'l-Kemâl fî ʾesmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr ʿAvvâd Maʿrûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.

Cerrahoğlu, İsmail. "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Teʾvîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/260-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Çetin, Abdurrahman. "Vâhidî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 42. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed. I-IV Cilt. Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 1412.

Ebû Amr Ahmed b. Atiyye el-Vekîl. *en-Neslü'n-nebâl bi mu'cemi ricâli'l-lezine terceme lehum fadîletü'ş-Şeyh 'ul muhaddis Ebû İshâk el-Huveynî*. Mısır: Dâru İbn Abbâs, 1433.

Ebû Bekir ed-Dîneverî, Ebû Bekr Aḥmed b. Mervân. *el-Mucâlese ve cevâhiru'l-ʿilm*. thk. Ebû ʿUbeyde Meshûr b. Ḥasen ʾÂl Suleymân. Bahreyn; Beyrut: Cemʿiyyetu't-Terbiyyeti'l-İslâmiyye, 1419.

Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eşʿaṯ es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. thk. Şuʿayb el-ʾArnaʾûṭ. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-ʿÂlemiyye, 2009.

Ebû Muḥammed el-Beğavî, el-Ḥuseyn b. Mesʿûd b. Muḥammed b. el-Ferrâʾ. *Meʿâlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Ḳurʾân*. thk. ʿAbdurrezzâḳ el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṯi'l-ʿArabî, 1420.

Ebû ʿUbeyd, Ebû ʿUbeyd Ḳâsım b. Sellâm b. ʿAbdullâh el-Herevî el-Bağdâdî. *Feḍâʾilu'l-Ḳur'ân*. thk. Mervân el-ʿAṭiyye vd. Dımaşk; Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 1416/1995.

Ebu'l-Faḍl er-Râzî, Ebu'l-Faḍl ʿAbdurrahman b. Aḥmed b. el-Ḥasan el-Muḳrî. *Feḍâʾilu'l-Ḳur'ân ve tilâvetuh*. b.y.: Dâru'l Beşâiri'l-İslâmiyye, 1415/1994.

Elbânî, Muhammed Nâsırüddin. *Daîfu'l-câmii's-sağîr ve ziyâdâtihi*. b.y.: el-Mektebetu'l-İslâmî, ts.

Elbânî, Muhammed Nâsırüddin. *Daîfu't-terğîb ve't-terhîb*. Riyad: Mektebetü'l Meârif, 1421.

Fâsî, Ebû 'ṭ-Ṭîb Muḥammed b. Aḥmed b. ʿAlî el-Fâsî el-. *el-ʿİḳdu'ṯ-Ṯemîn fî Târîḫi'l-Beledi'l-Emîn*. thk. Muḥammed ʿAbdulḳâdir ʿAṭâ. 7 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1998.

Firyâbî, Ebû Bekr Caʿfer b. Muḥammed b. el-Ḥasen el-. *Feḍâilu'l-Ḳur'ân*. Riyad: y.y., 1409/1989.

Gumârî, Ebü'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. es-Sıddîk el-. *el-Müdâvî li-ʿileli'l-câmii's-saġîr ve şerheyi'l-Münâvî*. Kahire: Dâru'l Kütüb, 1996.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi' Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. I-IV Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1411.

Ḫaṭîb eş-Şirbînî, Şems ed-Dîn Muḥammed b. Aḥmed eş-Şâfiʿî el-. *es-Sirâcu'l-munîr fi'l-iʿâneti ʿalâ maʿrifeti baʿḍi meʿânî kelâmi Rabbinâ'l-Ḥakîmi'l-Ḫabîr*. 4 Cilt. Kahire: Maṭbaʿatu Bûlâḳ, 1285.

Heysemî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman. *Mecmaʿu'z-zevâ'id ve menbaʿu'l-fevâ'id*. thk. Husameddîn el- Kudsî. I-X Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed. *el-Cerh ve't-taʿdîl*. I-IX Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1. Basım, 1271.

İbn Ebî Ḥâtim, Ebû Muḥammed ʿAbdurraḥman b. Muḥammed er-Râzî. *el-Cerḥ ve't-taʿdîl*. Haydarabad; Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṯi'l-ʿArabî, 1371/1952.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe ʿAbdullâh b. el-ʿAbsî. *el-Kitâbu'l-Muṣannef fi'l-eḥâdîṯ ve'l-ʾâṯâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Ḥût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1409.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânidi's-semâniye*. thk. Abdülkadir b. Abdülkerim b. Abdülazîz Cündül. I-XIX Cilt. Riyad: Dârü'l-Âsıme, 1. Basım, 1998.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvame. Haleb: Dârü'r-Reşid, 1. Basım, 1986.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Tehzîbü't-Tehzîb*. I-XII Cilt. Haydarabad: Matbatü'l-Meclisi Dâireti'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1. Basım, 1908.

İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, Ebü'l-Faẓl Şihâbüddîn Aḥmed b. ʿAlî b. Muḥammed el-ʿAsḳalânî. *Lisânu'l-Mîzân*. thk. ʿAbdulfettâḥ Ebû Ġudde. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.

İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, Ebü'l-Faẓl Şihâbüddîn Aḥmed b. ʿAlî b. Muḥammed el-ʿAsḳalânî. *Taḳrîbu't-Tehẕîb*. thk. Muḥammed ʿAvvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986.

İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, Ebü'l-Faẓl Şihâbüddîn Aḥmed b. ʿAlî b. Muḥammed el-ʿAsḳalânî. *Tehẕîbu't-Tehẕîb*. 12 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Meʿârifi'l-ʿOṯmâniyye, 1326/1908.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ sebete bi'n-naḳl evi's-semâʿ ev esbetehü'l-ʿayân*. thk. İhsan Abbâs. Beyrût: Daru Sâdır, 1994.

İbn Hibbân el-Büstî, Ebû Hâtim Muhammed. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Hamdi Abdülmecid Selefi. Riyâd: Dârü's-Sumey'î, 1420.

İbn Hibbân el-Büstî, Ebû Hâtim Muhammed. *Ṣaḥîḥu İbn Ḥibbân (el-Müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥ ʿale't-teḳāsîm ve'l-envâʿ min ġayri vücûdi ḳaṭʿin fi senedihâ velâ ṯübûti cerḥin fi nâḳılîhâ)*. thk. Muhammed Ali Sönmez - Halis Aydemir. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa A'zami. I-IV Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980.

İbn Ḳayyim el-Cevziyye, Ebû ʿAbdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürʿaî ed-Dımaşḳī el-Ḥanbelî. *el-Menâru'l-munîf fi'ṣ-saḥîḥ ve'ḍ-daʿîf*. thk. ʿAbdulfettâḥ Ebû Ġudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1390/1970.

İbn Keṯîr, Ebû'l-Fidâʾ İsmâîl b. ʿOmer b. Keṯîr ed-Dimeşḳî. *Feḍâilu'l-Ḳur'ân*. b.y.: Mektebetü İbn Teymiye, 1416/1995.

İbn Keṯîr, Ebû'l-Fidâʾ İsmâîl b. ʿOmer b. Keṯîr ed-Dimeşḳî. *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-ʿAẓîm*. thk. Muḥammed Ḥuseyn Şems ed-Dîn. Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1419.

İbn Ḳuṭluboğâ, Ebû'l-Fidâʾ Ḳâsım b. Ḳuṭluboğâ el-Cemâlî. *Tâcu't-terâcim*. thk. Muḥammed Ḫayr Ramaḍân Yûsuf. Dımaşk: y.y., 1413/1992.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvini. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnavut vd. I-V Cilt. Dımaşk: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 1. Basım, 2009.

İbn Saʿd, Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. Saʿd b. Menîʿ. *eṭ-Ṭabaḳâtu'l-kubrâ*. thk. İḥsân ʿAbbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Ṣâdır, 1388/1968.

İbn Teymiyye, Ebü'l-ʿAbbâs Taḳiyyüddîn Aḥmed b. ʿAbdilḥalîm b. Mecdiddîn ʿAbdisselâm el-Ḥarrânî. *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviyye fi naḳḍi kelâmi'ş-Şîʿa el-Ḳaderiyye*. thk. Muḥammed Reşâd Sâlim. b.y.: Câmiatu'i imâm Mumammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406/1986.

İbn ʿAbdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. ʿAbdillâh b. Muḥammed. *el-İstiğnâʾ fî maʿrifeti'l-meşhûrîyne min hameleti'l-ʿilmi bi'l-kunâ*. thk. Abdullâh Merḥûl es-Sevâlime. Riyad: Dâru İbn Teymiye, 1405/1985.

İbn ʿAdiy, Ebû Aḥmed ʿAbdullâh b. ʿAdiy el-Curcânî. *el-Kâmil fî duʿafâʾi'r-ricâl*. thk. ʿÂdil Aḥmed ʿAbdulmevcûd, ʿAlî Muḥammed Muʿavviḍ. 9 Cilt. Beyrut: el-Kutubu'l-ʿİlmiyye, 1418/1997.

İbnu'ḍ-Ḍureys el-Becelî, Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. Eyyûb er-Râzî. *Feḍâilu'l-Ḳurʾân ve-mâ unzile mine'l-Ḳurʾân bi-Mekke ve-mâ unzile bi'l-Medîne*. thk. Gazve Bedîr. Dımaşk: y.y., 1408/1987.

İbnu'l-ʾAʿrâbî, Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. Ziyâd el-Kûfî. *Ahkâmu'l-Kurʾân*. Beyrut: Dârû'l Kütübi'l İlmiyye, 1424.

İbnu'l-ʿAdîm, ʿOmer b. Aḥmed b. Hibetullâh b. Ebî Cerâde b. el-ʿAdîm. *Buğyetu'ṭ-taleb fî târîḫi Ḥaleb*. thk. Suheyl Zekkâr. 12 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Mevzûʿât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. I-III Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1. Basım, 1376.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-ʿİlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye*. thk. İrşadü'l-Hakk el-Eserî. I-II Cilt. Pakistan: İdaretü'l-Ulûm el-Eserîyye, 2. Basım, 1981.

İbnü's-Ṣalâḥ, ʿEbû ʿAmr Taḳıyyüddîn ʿOṯmân b. ʿAbdurraḥmân. *ʿUlûmü'l-ḥadîṯ = Muḳaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâḥ*. thk. Nûreddîn ʿItr. Dımaşk; Beyrut: Dâru'l-Fikr; Dâru'l-Fikri'l-Muʿâṣır, 1406/1986.

Kanarya, Bayram. *Sûre ve Ayetlerin Faziletleri -Hadis İmi Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Muʿcemu'l-muellifîn*. Beyrût: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.

Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Caʿfer b. İdrîs el-. *er-Risâletü'l-Müstetrafe*. thk. Muhammed el-Muntasır b. muhammed ez-Zemzemî. Beyrût: Dâru'l Beşâiri'l İslâmiyye, 1321.

Ḳıfṭî, Ebû'l-Ḥasan ʿAlî b. Yûsuf el-Ḳıfṭî el-. *İnbâhu'r-ruvât ʿalâ ʾenbâhi'n-nuḥât*. thk. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-ʿArabî, 1406/1982.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-. *el-Ecvibetü'l-fâdıla li'l-esʾileti'l-ʿaşereti'l-kâmile*. thk. Abdülfettah Ebu Gudde. Kahire: Dâru's-Selâm, 5., 1428.

Makdisî, Ebû Abdillâh Ziyâüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Ahmed el-. *Fedâʾilü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm*. thk. Salâh b. Âyid eş-Şellâhî. b.y.: Dâru İbn Hazm, 1421.

Mâlik b. Enes, Ebû ʿAbdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvaṭṭaʾ (rivâyetu Ebî Muṣʿab)*. thk. Beşşâr ʿAvvâd Maʿrûf, Maḥmûd Ḫalîl. 2 Cilt. Beyrut: Muʾessesetu'r-Risâle, 1412.

Mâlik b. Enes, Ebû ʿAbdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvattaʾ (rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ)*. thk. Muḥammed Fuʾâd ʿAbdulbâḳî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1406/1985.

Mansûrî, Ebü't-Tayyib Nayif b. Salah b. Ali. *er-Ravdü'l-bâsim fî teracimi şuyûhi'l-Hâkim*. I-II Cilt. Riyad: Dârü'l-Âsıme, 1. Basım, 1432.

Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-eicâl*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. I-XXXV Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1980.

Moğulṭây, Ebû ʿAbdullâh Moğulṭây b. Ḳilîc el-Bekcerî. *İkmâlu Tehẕîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Ebû ʿAbdurraḥmân ʿÂdil b. Muḥammed, Ebû Muḥammed ʾUsâme b. İbrâhîm. 12 Cilt. b.y.: el-Fârûḳu'l-Ḥadîṯe, 1422/2001.

Munâvî, Zeynuddîn Muḥammed ʿAbdirraûf b. Tâcu'l-ʿÂrifîn el-Ḥaddâdî el-. *el-Fetḥu's-semâvî bi taḫrîci eḥâdîṯi'l-Ḳâḍî el-Beyḍâvî*. thk. Aḥmed Muctebâ. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-ʿÂṣıme, ts.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. I-V Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ty.

Müstağfirî, Ebü'l-Abbâs Caʿfer b. Muhammed b. el-Muʿtez el-. *Feżâʾilü'l-Ḳurʾân*. thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm. b.y.: Dâru İbni Hazm, 2008.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî. I-X Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.

Nesâî, Ebû ʿAbdurraḥmân Aḥmed b. Şuʿayb el-Ḫorâsânî en-. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Komisyon. Kahire: el-Mektebetü'l-ticâriyyetü'l-kübrâ, 1348.

Nesâʾî, Ebû ʿAbdurraḥmân Aḥmed b. Şuʿayb el-Ḫorâsânî en-. *Feḍâilu'l-Ḳurʾân*. thk. Fârûḳ Ḥammâde. b.y.: Dâru'ṣ-Ṣeḳâfe; ed-Dâru'l-Beyḍâʾ, 1413/1992.

Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 44. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Reşid, Rıza. *Resâilu's-sünne ve'ş-Şîʿa (el-Vehhâbiyye ve'r-Râfiża).* Kahire: Dâru'l-Menâr, 1366.

Sââtî, Ahmed b. Abdurrahman el-Benna. *el-Fethü'r-rabbânî li-tertîbi Müsnedi'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeyban; Bulûgü'l-emânî esrâri'l-fethi'l-rabbânî.* I-XXIV Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2. Basım, 1976.

Ṣaʿlebî, Ebû İsḥâḳ Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân.* thk. Ebû Muḥammed b. ʿÂşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṯi'l-ʿArabî, 1422/2002.

Ṣaʿlebî, Ebû İsḥâḳ Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân.* thk. Heyet. 33 Cilt. Cidde: Dâru't-tefsîr, 1436/2015.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Leʾâli'l-maṣnûʿa fi'l-aḫbâri (eḥâdîṯi)'l-mevżûʿa.* thk. Ebû Abdirrahman b. Salâh b. Muhammed b. Uveyda. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417.

Süyûṭî, Ebü'l-Fażl Celâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḫuḍayrî. *Buğyetu'l-vuʿât fî tabaḳâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuḥât*. thk. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrahim. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-ʿAṣriyye, ts.

Süyûṭî, Ebü'l-Fażl Celâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḫuḍayrî. *Cemʿu'l-cevâmiʿ (el-Câmiʿu'l-kebîr).* thk. Muhtâr İbrahim el-Hâic vd. Kahire: el-Ezheri'ş-Şerif, 1426.

Süyûṭî, Ebü'l-Fażl Celâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḫuḍayrî. *el-Câmiʿu'ṣ-Ṣağîr ve Ziyâdetuhû.* b.y.: y.y., ts.

Süyûṭî, Ebü'l-Fażl Celâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḫuḍayrî. *el-İtḳân fî ʿUlûmi'l-Ḳur'ân.* thk. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: el-Heyʾetu'l-Mışriyyeti'l-ʿAmme li'l-Kuttâb, 1394/1974.

Süyûṭî, Ebü'l-Fażl Celâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḫuḍayrî. *Ṭabaḳâtu'l-Müfessirîn.* thk. ʿAlî Muḥammed ʿUmar. Kahire: y.y., 1396.

Süyûṭî, Ebü'l-Fażl Celâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḫuḍayrî. *Tedrîbu'r-Râvî fî Şerḥi Taḳrîbi'n-Nevevî.* thk. Ebû Ḳuteybe Naẓar Muḥammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. b.y.: Dâru Ṭaybe, ts.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım. *el-Muʿcemü'l-evsat.* thk. Târık b. Abdullah, Abdulmuhsin b. İbrâhim. I-X Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ty.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım. *el-Muʿcemü'l-kebîr.* thk. Hamdi Abdülmecid Selefi. I-XXV Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 3. Basım, 1994.

Tahâvî, Ebû Caʿfer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âsâr.* thk. Şuayb el-Arnavut. I-XVI Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1994.

Tayâlisî, Ebû Davud Süleyman b. Davud. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî.* thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. I-IV Cilt. Mısır: Daru Hicr, 1999.

Tayyib Bâ Maḫreme, Ebû Muḥammed eṭ-Ṭayyib b. ʿAbdullâh el-Hicrânî eṭ-. *Ḳılâdetu'n-naḥr fî vefâyâti aʿyâni'd-dehr.* thk. Bu Cumʿa Mekrî, Ḫâlid Zevvârî. 6 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1428/2008.

Tirmiẕî, Ebû ʿÎsâ Muḥammed b. ʿÎsâ. *Sünenü't Tirmizî.* thk. Beşşâr ʿAvvâd Maʿrûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.

Vâḥidî, Ebû'l-Ḥasen ʿAlî b. Aḥmed b. Muḥammed b. ʿAlî en-Nîsâbûrî. *el-Vasîṭ fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-Mecîd.* thk. Heyet. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1415/1994.

Ẕehebî, Ebû ʿAbdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. ʿOṯmân. *Dîvânu'ḍ-duʿafâʾ ve'l-metrûkîn ve halḳun mine'l-mechûlîn ve sıḳâtun fîhim lîn.* thk. Ḥammâd b. Muḥammed el-Enṣârî. Mekke: Mektebetu'n-nahdati'l-hadîse, 1387/1967.

Ẕehebî, Ebû ʿAbdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. ʿOṯmân. *Mîzânu'l-İʿtidâl fî Naḳdi'r-Ricâl.* thk. ʿAlî Muḥammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1382/1963.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif fî maʿrifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübi's-sitte.* thk. Ahmed Muhammed Nemr Hatîb, Muhammed Avvame. I-II Cilt. Cidde: Dârü'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1992.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ.* thk. Şuayb el-Arnavut, Hüseyin el-Esed. I-XXV Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405.

Zemaḫşerî, Ebû'l-Ḳâsım Maḥmûd b. ʿAmr. *el-Keşşâf ʿan haḳâîḳı ğavâmiḍi't-tenzîl.* 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1407.

Zerkeşî, Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. ʿAbdullâh b. Bahâdır eş-Şâfiʿî. *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳur'ân.* thk. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Dâru ʾİḥyâʾi'l-Kutubi'l-ʿArabiyye, 1376/1957.

Hadis ve Kültür Bağlamında Zemahşerî'nin *Rebîʿu'l-Ebrâr* Adlı Eserinde Ortaya Konan Yaşam Felsefesi

Dr. İbrahim Sağlam*

GİRİŞ

Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), önemli bir dil alimi, düşünür ve edebiyatçıdır. Yazdığı eserlerde ortaya koyduğu akılcı, sistemleştirici ve yenilikçi bakış açısı, birçok kesimin dikkatini çekmiş, İslam düşünce tarihinde zihinsel dönüşüm ve etkileşim sürecinin oluşmasına katkı sağlamıştır.

Zemahşerî, erken yaşlarından itibaren tefsir, fıkıh, hadis, dil ve edebiyat gibi farklı ilim dallarında önemli eserler yazan çok yönlü bir alimdir. Bunda yetiştiği ilmi çevrenin etkisinden bahsedilebilir. Özellikle itikatta Mu'tezilî, amelde ise Hanefî mezhebine bağlılığını görüşlerini serdettiği her fırsatta ortaya koymuştur. Eserlerinde sunduğu yeni bakış açıları ile adından söz ettirmiştir. Hadis sahasında *el-Fâik fi Garîbi'l-Hadîs* ve *Müteşâbihu Esâmi'r-Ruvât* isimli kitapları dışında başka eserleri bilinmemesine rağmen çalışmalarında çok sayıda hadis kullanmıştır.[1] Zemahşerî, hadis rivayet ettiği gibi bazı alimlere de icâzet verdi.[2] Bu durum onun hadis ile meşgul olduğuna ve geniş bir hadis birikimine sahip bulunduğuna işaret sayılabilir. *Rebîʿu'l-ebrâr ve nuṣûṣü'l-aḫbâr* adlı eseri her ne kadar dil edebiyat sahasında öne çıksa da hadis ve kültür sahasında ele alınması gereken önemli bir eserdir.

Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*'ı, *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl* isimli tefsirinden sonra yazmış, *Keşşâf*'ta akla hitap eden bir dil kullanan müellif bu eserinde ise zihin, gönül ve kulakları baharın rahatlatan taze esintileriyle buluşturmayı amaçlamıştır.[3] Eser aynı zamanda bir kültür hazinesidir. Kültür, bir toplumun bilgi birikimini, adetlerini, normlarını, değer ve inançlarını yani bir toplumun yaşam kodlarını, hayata bakış açılarını ortaya koyan önemli bir unsurdur. Bu yönü ile müellif, dönemin kültürel anlayışını eserinde yansıtmıştır. Ele aldığı konular entelektüel çevrelerden, sıradan halka kadar bütün kesimlere hitap etmektedir. Çalışmanın her bölümüne bir hadis ile giriş yapmış, arkasından hayatı kuşatan neredeyse hemen her şeye değinmiştir.[4]

Eserde yer alan hadisler metin eksenli okumalara konu olmuş, rivayet tekniği bakımından kabul şartlarını taşıması ile ilgili bir hassasiyet gösterilmemiştir. Bu yönü ile eserin dil, edebiyat ve felsefe yönü, başka hassasiyetleri gözetmeyi geride bırakmış gözükmektedir. Bu, eserin muhâdarât türü bir çalışma olması ile izah edilebilir.[5] Muhadarat türü eserler, bir hadis kitabı değil, hadislerin Müslüman kültür dünyasında nasıl yer aldığını ve nasıl anlaşıldığını gösteren bir hadis mecmuasıdır. İlgili eserler, toplumun bütün katmanlarına ulaş-

---

* Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, orcid.org/0000-0002-8706-7181, ibrahim.saglam@ahievran.edu.tr

1 Zemahşerî'nin hayatı ve eserleri için bk. Ebû'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâʾü ebnâʾi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 5/170; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1985), 20/151-155; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *Buġyetü'l-vuʿât fi ṭabaḳāti'l-luġaviyyîn ve'n-nüḥât*, thk. Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 2/279. Ayrıca Bk. İsmail Cerrahoğlu, "Zemahşerî ve Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1983), 87; Mustafa Öztürk - M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/235-238.

2 Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, 20/154.

3 Ebû'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr ve nuṣûṣü'l-aḫbâr*, thk. Abdulemîr Ali Mühenna (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi, 1992), 1/20-21.

4 Mehmet Emin Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 41-49.

5 Muhâdarât sahasında yazılan eserde Hz. Peygamber başta olmak üzere sahabîlerin, idarecilerin, fâkihlerin ve filozofların hikmetli sözleriyle ibret alınacak hikâyeler ve meşhur şairlerden iktibaslar içerir. İnsanları irşad etme düşüncesiyle bir aslının bulunup bulunmadığına bakılmaksızın çeşitli rivayetlere, meşhur kişilerin sözlerine ve kıssalara yer verilir. Hüseyin Yazıcı, "Muhâdarât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/390. Ayrıca bk. Stephanie Bowie Thomas, *The Concept of Muhadara in the Adah Anthology with special reference to al-Raghib al-lsfahanl's Muhddarat al-udaba* (Massachusetts: Harvard University The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 2000), 9 (Giriş Bölümü).

mak için yazılmış olduğundan hitap ettiği kesimlerin bilgi, tecrübe ve algı dünyasına göre kurgulanmış bir kültür hazinesi konumundadır.[6] Bu yönü ile *Rebîʿu'l-ebrâr,* İslam klasikleri sahasında, bu türde türünde yazılan önemli bir eserdir. Eser, Amasyalı Hatibzâde Muhyiddin Mehmed (ö. 940/1534) tarafından *Ravżü'l-aḫyâr* ismiyle ihtisar edilmiştir. Bu çalışma, *Rebîʿu'l*-ebrâr'daki i'tizalî görüşleri çağrıştıran rivayetlere yer vermemesi yönü ile dikkat çekicidir.[7] Her iki çalışmanın mukayeseli bir şekilde tetkik edilmesi Müslüman düşüncesindeki kırılma noktalarını tespit etme açısından müstakil bir araştırmayı hak etmektedir.

Tebliğde *Rebîʿu'l-ebrâr* bağlamında Zemahşerî'nin ortaya koyduğu varlık ve bilgi anlayışı hadis ve kültür ekseninde ele alınacaktır. Bu bağlamda eserin şu bölümler tetkike açılmıştır:

1. 1. Bâb: Zaman, dünya, ahiret ve buna dair şeyler.[8]
2. 2. Bâb: Gökyüzü, yıldızlar, arş ve kürsi.[9]
3. 10. Bâb: Melekler, insan ve cin.[10]
4. 26. Bâb: Din ve buna dair olan şeyler.[11]
5. 60. Bâb: İlim, hikmet ve edep.[12]

Araştırmada eserin hadis ve kültür tarihine etkisi ve bu arada Müslüman kültürünün esere yansıması tümevarım metodu kullanılarak analitik bir biçimde işlenecektir. Akıl ve nakil bağlamında hadisin dil ve kültür üzerinden yorumlanması sorunsalından hareketle Müslüman kültürünün şekillenmesinde hadis ve sünnetin rolünün neliği konusunda bir sonuca ulaşılması hedeflenmektedir. Çalışmanın hadis ve kültür sahasındaki çalışmalara katkı sağlaması ümit edilmektedir.

1. Zemehşerî'de Varlık Anlayışı

Bu konuda kozmolojik aleme dair, eserin birinci ve ikinci bâbı; beşer ve beşer üstü varlıklara dair, eserin onuncu bâbı tetkike açılmıştır

1.1. Kozmolojik Alem Anlayışı

Zemahşerî, bedenlerin yorulduğu gibi ruhların da yorulduğu metaforundan hareketle; ruhu ve zihni dinlendiren, birbirinden hikmetli sözlerle okuyucuya seslenir. Müellif, Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) yaptığı "Ey insanoğlu! Bu yapacağın şeyleri erteleme işi, ne zamana kadar sürecek? Sen bugün için varsın, yarın için değil… " iktibası ile esere giriş yapar, edip ve şairlerin sözleriyle zamanın hakikatini anlatır.[13]

Zemahşerî, zamanı hem değer veren hem de değerlendirilmesi gereken önemli bir unsur görür. Sadece Müslümanların ve Arapların değil diğer din, mezhep ve ulusların kutsal saydığı gün, gece ve zaman aralıklarını hoşgörülü ve tarafsız bir üslup ile tanıtır.[14] Onun yaptığı iktibaslarda; gece ve gündüz dahi neşe veya hüzne şahitlik eder, zaman bakana farklı yüzlerini gösterir, bazen te'dib eder bazen ummadığı fırsatları önüne serer bazen de uğursuzluk getirir. Hz. Peygamber'in hadislerinde ise zaman; ancak şiddeti artırmakta,[15] her geçen gün, ay ve yıl daha da kötüye gitmektedir.[16] Hadislerde çizilen bu karamsar tablonun izahı; Müslüman toplumların dini, siyasî, sosyal, ekonomik, askerî ve kültürel alanlarda yaşanılan sıkıntı ve buhranlarda aranması daha isabetli gözükmektedir.[17] Yine yağmurun çoğalıp ürünlerin azalması, kurrânın çoğalıp fukahânın azalması,

---

6 Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları,* 46-51.

7 Muhammed b. Kâsım b. Yakub Muhyiddin Hatibzâde, *Ravżu'l-aḫyâri'l-münteḫab min Rebîʿi'l-ebrâr* (Haleb: Dâru'l-Kalemi'l-ilmi, 1423).

8 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*,1/25-82

9 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr* 1/83-108.

10 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/307-335.

11 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 2/241-311.

12 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 4/15-95

13 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 4/25-29 (No: 1-12).

14 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*. 1/34 (No: 38); 1/36 (No: 39); 1/40 (No: 57, 58); 1/51 (No: 104); 1/58 (No: 139); 1/159 (No: 141-144); 61 (No: 147, 148); 62 (No: 149); 65 (No: 160); 69 (No: 179, 180); 70 (No:181); 71 (No: 188); 72 (No: 190, 191); 73 (No: 195)

15 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*. 1/34 (No: 36). Hadis için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn*, thk. Mustafa Abdülkādir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 4/441 (H. No: 8374); Ebû'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân et-Taberânî, *el-Muʿcemü'ṣ-ṣaġīr*, thk. Muhammed Şekûr Mahmûd (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1985), 1/293 (H. No:485).

16 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*. 1/75 (No: 205). Hadis için Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, thk. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "Fiten", 6 (H. No: 7068).

17 Zemahşerî, eserin "Koşulların değişmesi ve farklılaşması, devletlerin ortaya çıkması ve yıkılması, fitne ve musibetlerin çıkması, valilerin görevden alınması ve bunların kötü sonuçları" şeklindeki on beşinci bâbı, bu konuya ayırır. Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*. 1/445-477.

ümeranın çoğalıp güvenilir insanların azalması[18] ile Fırat nehrinin sularının çekilmesi altın madeninden bir dağın ortaya çıkması ve insanların bunun için savaşması[19] gibi hadis edebiyatında fiten türü rivayetlere ve fakat Müslüman toplumlarda görülen kıyametin yaklaştığı beklentisine vurgu yapar gibidir.

Zemahşerî, uğur ve uğursuzluk ikileminden hareketle, haftanın günleri ile hayır ve şer arasında ilişki kurar. Buna göre cumartesi günü aldatma günüdür zira Kureyş, Hz. Peygamber'e bugün de tuzak kurmuştur, pazar günü ekim ve imar günüdür zira Allah dünyayı bugün de yaratmaya başlamıştır, pazartesi günü yolculuk ve ticaret günüdür zira Şuayb (a.s.) bugün de sefere çıkmış, ticaret yapmış ve kar elde etmiştir, salı gün kan dökme günüdür zira Havva (a.s.) bugün de adet olmuştur.[20] İsrailiyât'a has olduğu düşünülen bu iddiaların, Müslüman kültürüne hadislerle girdiği ve maalesef zamanla kabul gördüğü, müellifin iktibasından anlaşılmaktadır.

Zemahşerî, Hz. Peygamber'den nakille, fecr ile güneşin doğuşu arasındaki vakti; gölgenin uzatıldığı, rızıkların taksim edildiği, rahmetin etrafı kuşattığı ve duanın kabul edildiği cennetten bir zaman diye takdim eder.[21] Anlaşıldığı kadarı ile bu vakti değerlendiremeyen büyük bir nasipten mahrum kalmaktadır. Zemahşerî bu haberin hemen peşinden Hz. Aişe'nin bu vakitte uyuduğunu Hz. Peygamber'in de onu ayağı ile uyandırdığını Hz. Ali'den nakille haber verir.[22] Halbuki aynı haber Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakī'nin (ö. 458/1066) *Şuʿabü'l-îmân* adlı eserinde bu vakitte uyuyan kişinin Hz. Fatıma olduğu ve Hz. Peygamber'in de onu uyandırdığı şeklinde geçmektedir.[23] Sünnî-Şîî çekişmesinin gölgesi üzerine düştüğü ilgili rivayet Müslüman düşüncesindeki fırka olgusuna kapı aralar cinsten gözükmektedir.

Zemahşerî, dünyanın geçici, ahiretin ise gerçek hayat yurdu olduğu inancını metaforlarla izah eder.[24] Bir yandan dünyaya meyletmenin, onun aldatıcılığına kapılmanın yanlışlığını ortaya koyan[25] ve dünyevileşmenin İslam'ın heybetini yok edeceğini telkin eden hadislere değinir,[26] diğer yandan dünya için ahireti, ahiret için de dünyayı terk etmenin doğru bir şey olmadığını,[27] dünyayı lanetlemenin[28] ve kötülemenin yanlışlığını zira dünyanın ahireti kazanma yurdu olduğunu ifade eden hadisleri aktarır.[29] Anlaşıldığı kadarı ile Zemahşerî, bir taraftan Müslüman kültüründe züht hayatını teşvik eden ve sûfî anlayış ile özdeşleşen hadislere yer verirken diğer taraftan dünya nimetlerine karşı daha mutedil tavır sergileyen ve seküler düşünceye kapı aralayan hadisleri okuyucuyla paylaşır.

Zemahşerî, ikinci bâbdan başlayıp sekizinci bâba kadar olan bölümde önce gökyüzü, yıldızlar ve burçlar ile kozmolojik aleme sonra sırası ile hava, su, ateş, toprak gibi yeryüzü unsurlarına ve bu unsurlarla meydana gelen bulut, yağmur, kar, gök gürültüsü gibi hava olaylarına rüzgar, meltem, sıcak, soğuk, gölge gibi meteorolojik hadislere, dağlar, taşlar, ormanlar, gibi yeryüzü şekillerine, çakıllar, madenler, su, deniz,

---

18 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*. 1/52 (No: 105, 106). Heysemî, hadisin Taberânî'nin el-Mu'cemu'l-Kebîr'inde geçtiğini ve mevzu' olduğunu haber verir. bk Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecmaʿu'z-zevâ'id ve menbaʿu'l-fevâ'id*, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 7/331. Haber Taberânî'nin eserinde bulunamamıştır.

19 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*. 1/52 (No: 105, 106). Hadis için bk. Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, thk. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "Fiten", 29.

20 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*. 1/56 (No: 126). Haber mevzuat türü kaynaklarda yer almakta. Bk.Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevżûʿât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1983), 2/72; Ebû'l-Hasen Nûruddîn (Saʿüddîn) Alî İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-şerîʿati'l-merfûʿa ʿani'l-aḫbâri'ş-şenîʿati'l-mevżûʿa*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf- Abdullah Muhammed es-Sıddîk (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1378), 2/62.

21 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*. 1/56 (No: 127). Hadis için bk. Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-taḥṣîl*, thk. Muhammed Haccî vd. (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 1988), 17/575.

22 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*. 1/57 (No: 128). Hadisin kaynağı bulunmamıştır.

23 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakī, *Şuʿabü'l-îmân*, thk. Abdulali Abdulhamid Hamîd (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003), 6/404 (H. No:4405).

24 Bir yandan Hz. Peygamber'in insanın dünyada bir yolcu gibi olduğu metaforuna diğer yandan Hz. İsa'nın dünyaya rağbet gösteren kimsenin denize ev yapan kimseye benzediğine yer verir. Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*. 1/77 (No: 217, 219).

25 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*. 1/36 (No: 41), 46 (No:81), 77-78.

26 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/43 (No: 70). Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-uṣûl fî maʿrifeti aḫbâri'r-Resûl* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 19920), 2/270.

27 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/37 (No: 46); Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim İbn Kuteybe, *ʿUyûnü'l-aḫbâr* (Beyrut: Dâr'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/448; Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Ḥilyetü'l-evliyâ' ve ṭabaḳātü'l-asfiyâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 1/278.

28 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/50 (No: 99). Hâkim en-Nîsâbûrî, *Müstedrek*, 4/384 (H. No:7870).

29 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/51 (No: 99); Ebû Şücâʿ Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye ed-Deylemî, *Firdevsü'l-aḫbâr*, thk. es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 5/10 (H. No: 7288).

ırmak, pınar gibi yeryüzü kaynaklarına, deprem, güneş ve ay tutulması gibi doğa olaylarına, ağaç, meyve, sebze, ot gibi bitkisel ürünlere ve bunların şifa veren yönlerine değinmektedir.[30] Meselelere yaklaşımda aklı önceleyen, dini düşünceyi hikmet ile buluşturan Zemahşerî'nin, konuya entelektüel bir bakış açısı kazandırdığı gözlenmektedir. Bunda müellifin yaşadığı dönemde görülen bilimsel gelişmelerden söz edilebilir. Zira Müslüman dünyasında orta çağ boyunca; Hint, Fars ve Yunan uygarlıklarına ait eserler Arapçaya tercüme edilmiş, zengin kütüphaneler teşekkül etmiş ve başta astronomi, tıp ve doğa bilimlerinde bilimsel gelişmeler yaşanmıştır.[31] Eserde Müslüman dünyanın tercümeler yolu tanıdığı Batı dünyasının önemli felsefecilerinden Sokrat (ö. m.ö. 399), Aristo (m.ö. 384-322), ve Eflâtun (m.ö. 427-347), İslâm astronomisi üzerinde önemli etkileri olan İskenderiyeli astronom, matematikçi, coğrafya ve müzik alimi Batlamyus (ö. 168 [?]), İslam tıbbını etkileyen ünlü Grek tabibi ve filozofu Câlînûs (ö. 200 [?]) gibi alimlerin görüşlerine yer verilmektedir. Aynı zamanda Müslüman alimlerden Ebū Ḥanīfe ed-Dīneverī'nin (ö. 282/895) bitkilere dair Kitāb en-Nebāt adlı eserinden alıntılar yapmaktadır.[32] Zira Ebū Ḥanīfe botanik alanında dönemine göre gelişmiş bir bilimsel terminolojiye sahiptir.[33]

Zemahşerî, ikinci bâba Hz. Peygamber'in yüzünü gökyüzüne döndürüp: "Onu yaratan, yükselten, yayan, tomar gibi düren Allah'ın şanı ne yücedir." diye Allah'ı ta'zim ettiği dua ile başlar.[34] Arkasından o, kainat ile onu var eden yüce yaratıcının kudretine dikkat çeker. Bu şekilde müellif; mevcudat ile onu inşa eden vacip varlığa işaret eder, metafizik aleme ulaşmada kelamcıların kullandığı hudûs delilini takip eder, akıl ile nakli delilleri mezceder. Müellif kozmolojik aleme dair; alemin yaratılışı, yıldızların ve burçların bilgisi ve bunların insanların kaderine/kararlarına etkisi, güneş ve ay tutulması gibi konularda ulemadan ümeraya, hikmet ehlinden edebiyatçılara kadar farklı kesimlerin görüşlere yer verir.[35] Bu esnada gerek hadisler gerekse sahabe görüşleri ve şiirlerinde gezegenler ve yıldızların insanların kaderlerine tesir ettiği algısının yanlışlığına,[36] güneş ve ayın Allah'ın iki ayeti olduğu ve bunların tutulmasının bir beşerin ölümü ve yaşaması ile ilgisi olmadığına,[37] astronominin öğrenilmesi gereken bir ilim olduğuna,[38] bazı hastalıklar ve onların tedavi yöntemlerine işaret eder.[39]

Kitapta ele alınan hadislerin, hikmetli sözlerin ve şiirlerin bir şekilde Mu'tezile'nin beş esası ile ilişkilendirildiği sezilmektedir. Zemahşerî, Hz. Peygamber'in; Allah'ın zatı hakkında değil yarattıkları hakkında düşünülmesi gerektiği hadisi yanında,[40] Allah'ın zatını bilmenin aklın sınırlarını aştığını, akla düşenin onun yarattıklarına bakarak eşsiz bir varlık olduğuna şahitlik etmek olduğunu ifade eden görüşlere değinir.[41] Allah'ın mekandan münezzeh olduğu düşüncesi doğrultusunda arş ile kürsinin yaratılışından maksadın, Allah'ın kudret ve azametinin görülmesi demek olduğunu haber verir.[42] Zemahşerî, ilk zâhidlerden Mâlik b. Dînâr el-Basrî'nin (ö. 131/748) Allah'ı gerçek anlamı ile tanıyan kişinin başka nasihatçiye gerek duymayacağı, marifetullahın göz ile değil kalp ve tefekkür ile gerçekleşeceği sözüne işaret eder.[43] Müellif, Allah'ın gökyüzünde tasavvur etme düşüncesinin eski şeriatlerde de büyük günah kabul edildiğini haber verir.[44] Bu şekilde, Mu'tezile'deki *tevhid* ilkesi değişik yönleri ile ele alınır.

---

30 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/83-244.

31 Chikh 'Bouamrane, "Ortaçağ İslam Dünyasında Bilim ve Gelişmesi", çev. Hüseyin Şimşek, *İstem* 14 (2009), 383-396.

32 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/229 (No: 115).

33 Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, çev. Abdurrahman Aliy (İstanbul: Türkiye Bilimler Akademisi, 2007), 1/19.

34 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/83 (No: 1). Hadis için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâliḳ el-Bezzâr, *el-Müsnedu'l-Bezzâr (el-Baḥrü'z-zeḫḫâr)*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-hikem, 2009), 2/147 (H. No: 507). Benzer hadisler için bk. Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/93 (No: 48).

35 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/97- 108.

36 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/87 (No: 23); 88 (No: 26); 106 (No: 86); 1/108 (No: 93).

37 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/99, 100 (No: 71). Hadis için bk. Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "Kusûf,", 14.

38 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/100 (No: 73, 74); 1/101 (No: 76, 77, 78).

39 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/102 (No: 78); 106 (No: 87).

40 Ebû'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân et-Taberânî, *el-Muʿcemü'l-evsaṭ*, thk. Tarık b. Ivazulla-ʿAbdulmuhsin b. İbrahim (Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1995), 6/250 (H. No: 6319); Beyhakī, *Şuʿabü'l-îmân*, 1/136 (H. No: 120).

41 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/89 (No: 30-31).

42 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/83 (No: 2).

43 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/88 (No: 27).

44 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/90 (No: 32).

1.2. Melek, İnsan, Cin ve Şeytan

Zemahşerî varlık türlerini melek, insan, cin ve şeytan şeklinde fazilet sırasına göre dört kategoriye ayırır. Bölüm, meleklerin güzel yüzlü hoş kokulu insanlar şeklinde İmrân b. Husayn b. Ubeyd el-Huzâî (ö. 52/672) ile musafaha ettiklerini, İmrân'ın savaşta aldığı yarayı insanlara duyurduktan sonra melekleri tekrar göremediğini, Hz. Peygamber'in de ona "Şayet bunu gizleseydin melekler seni vefat edinceye kadar ziyaret ederlerdi" dediği rivayet ile başlar.[45] Müellif daha sonra meleklerin fazilet sahibi varlıklar olduğuna, peygamberlerin dahi onlara gıpta ettiğine dair başka haberlere yer verir.[46]

Zemahşerî, *Keşşâf* isimli tefsirinde meleklerin varlık kategorisi içinde en yüce mertebeye sahip bulunduğu görüşünü savunur.[47] *Rebîʿu'l-ebrâr*'da da bu doğrultuda hadislerin, sahabe sözleri ve ilim ehlinin görüşleri yer alır.[48] Zemahşerî, Hz. Ali'den nakille meleklerin mahiyetine dair şu nakilde bulunur:

"Rableri hakkında tasvir düşüncesine kapılmazlar, O'na yaratılmışların sıfatlarını yakıştırmazlar. O'nu mekan ile sınırlamazlar ve O'na benzerleri ile işaret etmezler."[49]

Eserde meleklerin nurani varlıklar olduğu, cinsiyet ve yeme içme gibi beşerî özelliklerinin bulunmadığı ve hava gibi şeffaf yapıları bulunduğu bildirilir.[50] Onlar, yaratıkların en üstünü, kudret, ilim ve hayat sahibi varlıklardır. Şehvet ve arzuları olması yönü ile mükelleftirler ama arzuları sadece Allah'a yöneldiği için de masumdurlar. Bu durumu Zemahşerî, Hz. Ali'den nakille şöyle ifade eder:

"Onlar, yarattıkların arasında Seni en iyi bilen ve Senden en fazla korkanlardır. Sulblerde bulunmaz ve rahimlerde konmazlar. Hakir bir sudan yaratılmamışlardır. Zamanın hilesi onları parçalamaz. Onların Senin yanında konumları, dereceleri vardır. Yine onlar arzularını/şehvetlerini Sana yöneltmişler, Sana karşı itaatlerini artırmış, Senin emrine karşı gafletlerini azaltmışlardır."[51]

Zemahşerî, meleklerden bir kısmının ibadet ile meşgul olduklarını, bir kısmının peygamberlere vahiy getirdiğini bir kısmının arşı taşıdığını bir kısmının ise insanların amellerini yazıp kaydettiklerini ve onları tehlikelerden koruduklarını ifade eden haberlere yer verir.[52] Onların maddi suretlere bürünüp insanlarla konuştuklarına,[53] yeryüzünün tamamını doldurup Allah'a secde ettiklerine vurgu yapar.[54] Bu şekilde Zemahşerî, meleklerin kulluk görevini ifa etmede diğer varlıklardan üstün olduğuna dikkat çeker.

Meleklerden sonra cin konusuna değinen Zemahşerî Câhilî dönem Araplarında var olan cin algısına işaret eder. Cinlerin ıssız yerleri mesken edindiğini, kabileler halinde yaşadıkları, Abkar vadisini mekan kıldıkları ve burada şiirler söyledikleri, bazı şairlerin kendilerine şiir öğreten cinleri bulunduğu, yarı cin yarı insan şeklinde görünerek insanlara zarar verdikleri, taun gibi bazı bulaşıcı hastalıklara sebep oldukları haber verilir.[55] Müellif cinler yanında iblis ve şeytanların da şiir telkin ettiğini, arsızlık ve ahlaksızlıkları yapmaya çağırdıklarını bildirir.[56] Zemahşerî, bu tür haberleri söyleyenine nispet etmeksizin, "يقولون" "diyorlar", "يقال" "deniliyor" ve "يزعم" "iddia edilir" gibi varsayım ve şüphe ifade eden temkinli kalıplarla aktarmıştır.

---

45 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/307 (No: 1). Haber, dil ve edebiyat sahasındaki eserlerde yer almaktadır. bk. Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil*, thk. Muhammed Ahmed d-Dâlî (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1997), 4/87. İmran b. Husayn'ın yarasını dağlatmasından dolayı meleklerin selam vermeyi kesiklerine dair haber için bk. Müslim "Hac", 167 (H. No: 1226).

46 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/308, 309 (No: 6). Hadisler için bk. Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, tah. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "Zühd", 9 (H. No: 2312); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, tah. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "Zühd", 19 (H. No: 4190).

47 İbü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi'ṭ-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-Arabî, 1407), 1/596; 2/25, 95.

48 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/310, 314, 334.

49 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/312-313.

50 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/308 (No: 4, 5).

51 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/313.

52 Hz. Ali'ye nispet edilen haber için bk. Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/309.

53 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/307. İmran b. Husayn'ın meleklerle musafaha ettiğine dair rivayete kaynaklarda rastlanamamıştır. Benzer bir haber için bk. Ebû'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân et-Taberânî, *el-Muʿcemü'l- kebîr*, thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983), 18/107 (H. No: 14913)

54 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/309. Haber için bk. Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerḥu müşkili'l-âṡâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1994), 3/168 (H. No: 1135).

55 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/315-319.

56 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 1/319-323.

Zemahşerî, şeytanın müşahhas bir varlığı olduğuna, cismani özelliği bulunan ve bedenlere girebilen billurdan şeffaf bir yapısı bulunduğuna dair haberler nakleder.[57] Bu konuda Hz. Peygamber'den şeytanın insanın damarlarında kanın dolaştığı gibi dolaştığı,[58] iyi ve kötü hislerin egemen olduğu insanın Allah'a itaat üzere bulunduğu sürece meleğin, Allah'ın hoşlanmadığı hal üzere bulunduğu sürece şeytanın bir sancak ile takip ettiği rivayetini nakleder.[59] Yine buna dair Hz. Ali'den yaptığı şu nakil de dikkat çekicidir:

"Şeytanı işlerinin temeli yaptılar, o da onları ortakları yaptı. Şeytan, insanların sadırlarında yer edindi ve yavruladı, kucaklarında emekledi ve yürüdü. Onların gözleri ile gördü, dilleri ile konuştu. Onlara hatalar işletti, yanlışları güzel gösterdi..." [60]

Zemahşerî, mensubu bulunduğu i'tizalî düşünce gereği, sahabeden naklettiği haberlerde ve hikmetli sözlerde kötülüğün kaynağını Allah'a değil şeytana ve nefse nispet eder.[61] Hatta o, *tenzih* ve *adl* ilkesine bağlı kalmak üzere hadis kaynaklarında "عند الله خزائن الخير والشر مفاتيحها الرجال" "Hayır ve şerrin hazineleri Allah katındadır. Onun anahtarları ise insanladır."[62] şeklinde geçen rivayeti, "خزائن الخير والشر مفاتيحها الرجال" "Hayır ve şerrin hazineleri vardır. Onun anahtarları ise insanladır."[63] şeklinde nakleder. Yine aynı doğrultuda Zemahşerî, Hz. Ömer'in, içki içen Ebu Cendel'e hitaben yazdığı " Hâ-mim. Kitabın indirilişi Azîz ve Alîm olan, günahı bağışlayan, tövbeyi kabul eden hem cezalandırması şiddetli hem lütfu bol olan Allah'ın katındandır." ayetini içeren mektuba eserinde yer verir.[64] İlgili rivayet Mu'tezile'deki *vaîd* ve *adalet* ilkesi gereği azabı hak eden bir fiil işleyen kimsenin ilahî azaptan kurtulması için tövbe etmesine ve şeytana yardımcı olmamasına salık vermektedir. Yine ilgili haber *el-emri bi'lma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker* ilkesi gereği kötülük işleyen kimsenin sakındırılması ilkesine işaret etmektedir.[65]

Zemahşerî, Hz. Ali'den nakille insanın huyu, karakteri, ten rengi, ırkı gibi beşer tabiatında görülen farklılıklar ile yaratılışının mayası olan toprak ve toprak cinsleri arasında ilişki kurar.[66] Türk, Arap, Habeş gibi ırkların karakteristik özelliklerini anlatan merfu', mevkuf haberlere değinir.[67] Hz. Hava'nın Hz. Adem'in kaburga kemiğinden yaratıldığını ve tabiatının kırılganlığını anlatan rivayete atıfta bulunur.[68] Zemahşerî'nin determinizmi andıran bu tür görüşlere yer vermesinin sebebi, insan tabiatı konusunda Müslüman kültüründe var olan genel kabullerin bir yansıması olsa gerektir.

Müslüman kültüründe var olan ehl-i beyt sevgisi ve hayranlığının, esere yansıdığı gözükmektedir. Özellikle eserde Hz. Ali'den yapılan alıntıların hacmi dikkat çekicidir. Bu arada Hz. Peygamber'in ehl-i beyti içine rahmet dilemesi,[69] Hz. Ali'nin cömertliği,[70] Hz. Fatıma'nın iffeti ve soyunun cehennemden azat kılınması,[71][72] Hz. Peygamber'in torunlarına olan sevgisi ve şefkati[73] gibi hadisler eserde yer almaktadır. Diğer yandan kitapta insan sevgisini ve hümanizmi öven ibarelere rastlanmaktadır. Bu doğrultuda Hz. İsa'ya atfedilen "İnsanlara tevazuda toprak gibi ol, cömertlikte akarsu gibi ol, merhamette güneş ve ay gibi ol. Zira onlar iyi ve kötü herkesin üzerine doğar." sözü zikre değerdir.[74]

---

57 Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 1/323 (No: 34, 35). Mutezile de benzer şekildee şeytanların müşahhas bir bünyesi bulunduğunu iddia eder. bk. İlyas Çelebi, "Şeytan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/100.

58 Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 1/324; Buharî, "Bedü'l-Halk", 11; "Edeb", 121; "İ'tikaf", 11–12; Müslim, "Selam", 23–24.

59 Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 1/324; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 2/323.

60 Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 1/323 (No: 33).

61 Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 1/325 (No: 40-42).

62 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 6/189 (H. No: 5966).

63 Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 1/329.

64 Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 1/325 (No: 39).

65 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/150.

66 Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 1/326, 327 (No: 47).

67 Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 1/330 (No: 57-60).

68 Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 1/327 (No: 49). Müslim, "Radâ'", 59. Ayrıca bak. Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/463.

69 Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 1/93 (No: 48). Hadise herhangi bir kaynakta ulaşılamamıştır.

70 Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 2/5 (No: 3).

71 Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 4/263 (No: 53).

72 Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 1/143 (No: 164).

73 Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 1/143 (No: 164); 4/296 (No: 181).

74 Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 1/85 (No: 11).

2. Zemahşerî 'de Bilgi Anlayışı

Bu konuda din ve dini bilgiye dair, eserin yirmi altıncı bâbı; ilim ve hikmete dair, eserin altmışıncı bâbı tetkike açılmıştır.

2.1. Din ve Dini Bilgi

Zemahşerî, amelde Hanefî, itikatta ise Mu'tezile mezhebine mensup olmasına rağmen ufku geniş bir alimdi, taassuptan uzak durarak fıkhî konularda diğer mezheplerin görüşlerine de vâkıftı.[75] *Rebîʿu'l-ebrâr*'da da bu durum gözlenmektedir .

Zemahşerî, daha önce ifade edildiği gibi her bölüme bir hadis ile başlamayı prensip edinmiştir. O, yirmi altıncı bâba Hz. Peygamber'in "Lâ ilahe illallah" sözünü ihlas ile söyleyen kimse cennete gireceğini ve ihlasında Allah'ın haram kıldığı şeylerden uzak durmak ile gerçekleşeceğini ifade eden hadisi ile giriş yapar.[76] Hadisin, Mu'tezile'deki *tevhid* ilkesi ile ilintisi dikkatlerden kaçmamaktadır. Müellif, Allah'ın zatı hakkında düşünülmemesi gerektiği, onun cisim veya araz olmadığı, göz ile değil kalp ile idrak edilebileceği gibi haberlere yer vermekte ve *tevhid* ilkesi doğrultusunda konuyu farklı boyutlarda işlemektedir.[77] Zemahşerî, Hz. Ali'ye tevhid ve adalet hakkında sorulduğunu onun da tevhidi, vehimden adaleti ise töhmetten/şüpheden uzak durmak diye tarif ettiğini söylemekte,[78] bu şekilde *tevhid* ile *adalet* ilişkisine atıf yapmaktadır.

Zemahşerî, "...Sizin için deccaldan daha fazla korktuğum, yoldan çıkmış imamlardır."[79] hadisini nakleder ve bu imamları, ehl-i bid'atın liderleri diye tarif eder, başta râfizîlik olmak üzere, mürciî, cebrî, hârici ve kaderî fırkaların aşırı görüşlerine değinir,[80] zındıkların sapkınlıklarını ve dine verdiği zararları anlatır.[81] Bu arada müntesipleri çok olsa da bir mezhebin her görüşlerinin isabetli olmayabileceğini ifade etmek üzere "Cemaat, insanların çokluğu değildir. Kim hakkın yanında ise tek başına bile olsa cemaattir.",[82] "Ümmetimden korkum yakînî/kesin bilginin etkisiz bırakılmasıdır"[83] hadislerine yer verir. Zemahşerî, en güzel hayat tarzının ise Hz. Peygamber'in sireti olduğunu nakleder.[84] Allah Resûlü'nün (s.a.v.) nübüvvetinin gereği olarak seçkin bir soydan geldiğine,[85] nübüvveti öncesi taşların ona selam verdiği,[86] hastalara iyileştirdiği ve sırtında nübüvvet mührü bulunduğu gibi hissi mucizelerine değinir.[87] Nübüvvet ile verilen bilginin filozofların bilgisinden daha üstün olduğu görüşüne yer verir.[88] Anlaşıldığı kadarı ile Zemahşerî, nübüvvet ile mucize arasında ilişki kurmakta ve peygamberlerin verdiği bilginin haber-i sâdık olduğunu düşünmektedir.

Zemahşerî'ye göre en üstün bilgi kaynağı ise Kur'an'dır. O bu konuda; Hz. Peygamber'in "Bir kişi Kur'an'ı okuyup, başkasına indirileni üstün görür ise, Allah'ın yücelttiğini, küçültür"[89] hadisini ve Hz. Ali'nin "Biliniz ki Kur'an; aldatmayan nasihatçi, dalaletten kurtaran hidayet rehberi, yalan söylemeyen bir konuşmacı."[90] sözünü nakleder. Diğer yandan onun, Kur'an'ın mahluk olduğu savına kapı aralayan görüşlere de yer verdiği dikkatlerden kaçmamaktadır.[91]

Zemahşerî'nin Hz. Peygamber'in, Kur'an'ın ve meleğin şefaat edeceğini ifade eden haberlere yer vermesine bakılırsa[92] şefaatin varlığını kabul etmektedir. Bunun yanında eserde, rüyada Hz. Peygamber ile gö-

---

75 Cerrahoğlu, "Zemahşerî ve Tefsiri", 87.

76 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 2/241 (No: 1). Hadis için bk. Taberânî, *el-Muʿcemü'l-kebîr*, 5/197 (H. No: 5074); Taberânî, *el-Muʿcemü'l-evsaṭ*, 2/56 (H. No: 1235). Hadis Muhammed b. Abdurrahman b. Ğavran'dan dolayı cerhedilmiştir. Heysemî, *Mecmaʿu'z-zevâ'id* , 1/162.

77 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 2/242, 244.

78 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 2/241 (No: 2).

79 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 2/248, 249 (No: 42).Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el- Muṣannef fi'l-eḥâdîṣ ve'l-âṣâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409), 7/493 (H. No: 3748); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/98 (H. No: 765).

80 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 2/244-247 (No: 18-30).

81 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 2/249 (No: 45).

82 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 2/247, 248 (No: 35). Hadisin kaynağına ulaşılamamıştır.

83 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 2/248 ((No: 37); Taberânî, *el-Muʿcemü'l-evsaṭ*, 8/358 (H. No: 8869); Beyhakī, *Şuʿabü'l-îmân*, 1/3 (H. No: 30).

84 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 2/250. Hadis için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/310.

85 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 2/251. Hadis için bk. Müslim, "Fazâil", 1; Tirmizî, "Menâkıb", 1.

86 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 2/251. Müslim, "Fazâil", 2; Dârimî, "Mukaddime", 4.

87 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 2/251. Buhârî, "Deavât", 30; Müslim, "Fazâil", 111.

88 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 2/252; *Keşşâf*, 4/182.

89 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 2/258. Heysemî, *Mecmaʿu'z-zevâ'id*, 7/330 (H. No: 11632)

90 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 2/258.

91 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 2/257 (No: 73), 261 (No: 90).

92 Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 2/251 (No: 52); 2/259 (No: 80); 2/260 (No: 86).

rüşme ve ondan nakilde bulunma ile ilgili haberlere rastlanılmaktadır.[93] İçerik olarak itikâdî veya ameli bir yönü bulunmayan bu rüyaların züht, ahlâk ve fazilete dair konularla sınırlı kaldığı ve müellif tarafından da bu durumun müsamaha ile karşılandığı gözlenmektedir. Müellif bu bâb içinde namaz, oruç, hac ve zekât gibi amellere değindikten sonra iyiliği emir kötülükten nehiy konusuna Hz. Ali'nin "İyi amellerin hepsi, el-emru bi'İ-ma'rûf ne'n-neyu ani'l-münkerin yanında dalgalı denizdeki tükürük gibidir. Bütün bunlardan daha üstünü zalim liderin yanında doğru sözü söylemektir."[94] sözünü aktarır. Böylece müellif ilgili ilkeyi dine taalluk eden ana konulardan birisi görülmekte ve cesaretle yerine getirilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

2.2. İlim ve Hikmet

Zemahşerî, altmışıncı bâba Hz. Peygamber'in "İlme rağbet ediniz. İlmi Allah için öğrenmek, Allah'a karşı saygıdandır. İlmin müzakeresi tesbih, muhasebesi cihat, talebi ibadet, araştırması sadaka, ilim ehline hizmet etmek Allah'a yakınlıktır. Çünkü o, helal ve haramı gösteren işaret levhaları, cennet yolunun nurlarıdır... "[95] hadisi ile giriş yapar. Bu şekilde o, bilgiyi ve onu öğrenmeyi dini bir vecibe ve ibadet şeklinde görmekte, ilmi hayatın amacı olarak takdim etmektedir. Bölüm içerisinde ilim ile meşgul olmanın cihattan, nafile ibadetten daha üstün olduğunu, bir kimsenin kıymetinin ilmi ile ölçüleceğini ifade eden haberler yer almaktadır.

İlmin dört çeşit olduğunu; ilim-din münasebetinde fıkıh, ilim-beden münasebetinde tıp, ilim-zaman münasebetinde astronomi/nücûm ve ilim-dil münasebetinde nahiv ilminin inşa edildiğini haber verir. Kelamcıların şeriatın dili, dinin kılıcı olduğunu söyler ve ilmin naklinde isnadın öneminden bahseden rivayetlere yer verir.[96] Bu şekilde ilim dendiğinde hem dinî hem de müspet ilimleri hem dirayet hem de rivayet ilimlerini içeren geniş bir çerçeve çizer.

Zemahşerî, Müslüman kültüründe önemli bir kavram olan *hikmet* konusuna da değinmektedir. O, Kitap ve nübüvveti muhkem/yakîn bilginin kaynağı görmekte, hikmeti de muhkem bilgi cinsinsen kabul etmektedir.[97] O bu konuda; hikmetin, mü'minin yitiği olduğu, müşrikin söyleminde, münafığın göğsünde dahi olsa onun alınması gerektiğini ifade eden haberlere verir.[98] Müellif, hikmete; fıkıh, derin görüş, doğru hüküm gibi manalar da vermektedir.[99] Zemahşerî kelimenin bu yönünü dikkate alarak Müslüman kültüründe var olan Ehl-i Hadis ile Ehl-i Rey tartışmalarına girer. Bir yandan içtihada mesafeli duran Yusuf b. Esbât'tan (ö.190/806'dan sonra) nakille İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) dört yüz hadisi inkar ettiği sözüne yer verir[100] diğer yandan İmâm-ı Âzam'ın Allah ve Resûlü'nden gelenlere saygı duyan, fıkhına hayran olunan, hadisleri ve onardan hükümler çıkarmada mahir birisi olduğu yönündeki rivayetlere değinir.[101] Bu şekilde kültürde var olan Ebû Hanife karşıtlığı ve Ebû Hanife taraftarlığı konusundaki görüşleri aynı başlık altında toparlar.

Zemahşerî, hadis- kültür münasebetleri çerçevesinde hadis ilmi ve muhaddisler ile ilgili görüşlere yer verir. O hadislerin yazılmasına dair Ensar'dan bir kişinin Hz. Peygamber'e geldiğini ve hadisi duyduğu halde ezberleyemediğinden yakındığını, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) de ona: "Sağ elinden yardım al (yaz)." dediğini nakleder.[102] Hadis ilminin önemin dair Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) ilim talebelerini gördüğünde "Merhaba size; Ey hikmet pınarları, gecenin kandilleri, elbiselerin yamaları, kalplerin mimarları, evlerin yaygıları, kabilenin reyhan çiçekleri!"[103] diye seslendiğini, Süleymân b. Mihrân A'meş'in (ö. 148/765) hadis kitabeti ile meşgul olanlara "Bunlar, dininizi koruyanlardır" diye taltif ettiğini nakleder.[104] Yine isnadın önemi

---

93 Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 2/263 (No: 101); 2/265 (No: 121).
94 Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 2/299 (No: 293).
95 Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 4/15. Hadis için bk. Ebû Nuaym, *Ḥilyetü'l-evliyâ'*, 1/238. Hadis isnadı yönü ile problemlidir. Bk. İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-şerî'a*, 1/320.
96 Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 4/17, 18.
97 Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/668 (el-İsra, 17/39)
98 Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 4/19.
99 Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/320 (eş-Şuara, 26/83); 4/289 (el-Câsiye, 45/16).
100 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 9/171.
101 Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 4/20, 21.
102 Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 4/48; Tirmizî, "İlim", 12 (H. No:2666).
103 Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 4/37. Haber için bk. Beyhakī, *Şu'abü'l-îmân*, 3/242 (H. No:1600)
104 Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 4/37.

hakkında "Hadisin sevk edildiği zincirler (isnadlar) vardır."[105] sözüne değinir. Zemahşerî tedlis konusunda ismini kapalı bıraktığı hadisçilerden birisinin "Hadisi almanın caiz olmadığı bir şeyhten güzel bir hadis duyduğumda, şeyhi alır A'meş'e götürürdüm. A'meş ondan hadisi dinlerdi sonra ben de hadisi A'meş rivayet etmiş gibi nakleder, muhaddisi aradan çıkartırdım" dediğini nakleder.[106]

Zemahşerî, muhaddisler içinde Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) ve Muhammed b. İsmâîl Buhârî'nin (ö. 256/870) ismini özellikle anar. O, İmâm Mâlik'in hadis naklettiğinde Resûlullah'ın sözüne hürmeten abdest aldığını, sakalını taradığını, ilim meclisinin başına vakar ve heybet ile oturduğunu, dönemin halifesi Hârûn er-Reşîd (ö. 193/809), kendisi ve iki oğlu için İmâm Mâlik'ten özel *Muvaṭṭa* dersleri vermesini istediğinde, İmâm Mâlik bu isteği geri çevirdiğine değinir.[107] Müellif, İmâm Mâlik'in hadisçiliğini überken; Medine kârîlerinden İbn Kesir'in rüyasında insanları Hz. Peygamber'in etrafına oturup ona sorular sorduğunu görmüş, bu esnada Hz. Peygamber'in de minberin altına hazine bıraktığını, İmâm Mâlik'i de taksim etmek üzere görevlendirildiğini, soru sormak isteyenlerin ona gitmesi gerektiğini söylediğini haber verir.[108] Zemahşerî, Buhârî hakkında; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme'nin (ö. 311/924) "Gök kubbe altında Hz. Peygamber'in hadislerini, Buhârî'den daha çok bilen ve daha iyi ezberleyen birisini görmedim" sözü ile Buhârî'nin bilmediği hadisin hadis olmadığı haberine yer verir.[109] Buhârî'nin yüz bin sahih hadisi ezberlediği, iki yüz bin de sahih olmayan hadisi ezbere bildiğini ayrıca *Sahîh*'ine hadisi kaydetmeden önce gusül abdesti aldığını, her bab başlığı için Hz. Peygamber'in kabri başında iki rek'ât namaz kıldığını ve eserini altı yüz bin hadis arasından seçerek on altı yılda yazdığını belirtir.[110]

Zerkeşî, hadislerin naklinde Arapça bilmenin önemine değinerek, Hammâd b. Seleme b. Dînâr'ın (ö. 167/784) "Nahiv bilmeden hadis ile meşgul olan kimsenin durumu, içinde arpa bulunmayan yem torbasına, başına daldıran eşeğin durumuna benzer"[111] sözünü nakleder. Yine hadis rivayetinde ezberin önemine dair Kays b. Rebî' el-Esedî'nin (ö. 165/781) "Ey Mevâli ve Tüccar Topluluğu! Bu ilmi bozan sizden başkası değildir. Biz şeyhin meclisine oturur ondan iki, üç veya dört hadis dinler ve onları ezberlerdir. Sizler ise hadis almak üzere gelip sadece onu yazıyorsunuz." tenkidine yer verir.[112] Zemahşerî, Güçlü bi hafızaya sahip olan Vekî' b. el-Cerrâh b. Melîh er-Ruâsî'nin (ö. 197/812) "Kırk yıldan beri dünyayı adımladım, duyduğum bir hadisi unutmadım." sözüne yer verir.[113] Mu'tezile mezhebinin hadise karşı olmadığını ve hadis ilmiyle meşgul olmayı teşvik ettiğini göstermek üzere Mu'tezile'nin kurucusu Ebû Huzeyfe Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) bir gençten hadis yazdığını, ona "Bu kimseden mi yazıyorsun?" diye sorulduğunda, Vâsıl'ın "Bilakis hadis, ondan daha iyi ezberimde. Fakat riyaset kasesinden onu tattırmak istedim. Böylece ilmini artırmak üzere insanlar onu teşvik ederler." diye cevap verdiğini nakleder.[114] Şahsi menfaat sağlamak düşüncesi ile hadis uydurduğu konusunda Abbasi halifesi Mehdî'nin (ö. 169/785) güvercin sevgisini gören ve onun ihsanına nail olmak isteyen Gıyas b. İbrahim'in (ö. 161/778'den sonra), Hz. Peygamber'in ok, deve ve at yarışları için ödül almanın helal olduğu hadisinin sonuna bir de kuş ilave ederek naklettiğini aktarır.[115]

Zemahşerî, yazı malzemesi konusunda, bazı çevrelerce rağbet gören ve muhtemelen kültürde bir karşılığı olan "Kitap yazdığınızda onu toprağa sürünüz. Zira toprak, berekettir ve ihtiyacı giderendir."[116] hadisini

---

[105] Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 4/37.

[106] Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 4/67. İsmi anılmayan muhaddis, Ğıyas b. İbrahim'dir. Ğıyas, hadis uydurmakla cerh edilmiştir. bk. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmi, 2002), 6/311. Muhtemelen Zemahşerî, edeb ile ilgili haberleri verdiği bu bölümde gıybet etmekten çekindiği için ilgili muhaddisin ismini vermekten kaçınmış gözükmektedir.

[107] Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 4/28, 29.

[108] Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 4/88.

[109] Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 4/88.

[110] Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 4/89.

[111] Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 4/70. Ayrıca bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ*, thk. Muhammed Tahhân (Riyad: Mektebetu'l-Meaʿrif, 1403), 2/26.

[112] Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 4/85. Kufe'de hadis ile meşgul Kays, hıfzı yönü cerhe uğramıştır. Bk. Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâ'*, 8/41, 42.

[113] Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 4/86.

[114] Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 4/22 (No: 45).

[115] Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 4/25 (No: 58).

[116] Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 4/93 (No: 433); Tirmizî, "İsti'zân", 20 (H. No: 2713); İbn Mâce, "Edeb", 49 (H. No: 3774). Hadis riayet tekniği bakımından problemlidir. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *el-ʿİlelü'l-mütenâhiye fi'l-eḥâdîṯi'l-vâhiye*, thk. Halîl el-Meys (Beyrut: Dâr'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 1/91; Ebû Caʿfer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *eḍ-Ḍuʿafâʾü'l-kebîr*, thk. Abdulmuʿtî

nakleder. Müellif, ilim öğrenmenin edebi ile marifet sahiplerinde bulunması gereken hasletlere dair; ilmin ağırbaşlı ve vakur bir şekilde öğretilmesi,[117] dünyalık kaygısından uzak ilim tahsili yapılması[118], ilmi ile amil olunması,[119] ilmin gizlenmemesi[120] gibi konulardaki hadislere işaret eder.

SONUÇ

Zemâhşerî, Keşşâf isimli eserinden sonra yazdığı Rebîʿu'l-ebrâr'da zihinlerden ziyade gönüllere hitap etmiş ve eserine başlarken itikât ve ibâdet ile ilgili meseleler yerine zaman, sema, arz, hava, ateş, su gibi varlık alemi ile ilgili konulara değinmeyi tercih etmiştir. Konuyu işlerken nakillere baş vurmuş, nerede ise kendi görüşüne hiç yer vermemiştir. Her ne kadar eserini alıntılar yaparak telif etse de her bölümün ve her bölümde yer alan rivayetin bir önceki ile irtibatlandırdığı bu esnada okuyucuyu zihnen ve ruhen kuşatan mesajlar verdiği gözlenmektedir. Eserin ilim, akademi, düşünce ve kültür hayatımıza katkı sağlayacak bir çalışma olduğu söylenebilir.

Zemahşerî hadisleri seçerken esas olduğu ölçü bir hadisin temel hadis kaynaklarında geçmesi, hadisin rivayet tekniği açısından sahih olmasından ziyade haberin muhtevasıdır. Eserde hadislerin sened ve metin tenkidinin önemine dair bazı görüşlere değinse de kitapta yer alan haberlerin seçiminde bu ilkenin gözetilmediği, naklettiği hadisin konunun üst başlığı ile uyumlu olmasını yeterli gördüğü gözlenmektedir. Zemahşerî, hadislerin senedlerini hazfetmiş, çoğu zaman sadece sahâbe ravisinin ismini zikretmekle yetinmiştir. Eserde hadislerin geçtiği kaynakları belirten herhangi bir kayda rastlanılmamaktadır. Ele alınan bölümde yer alan hadislerin Kütüb-i sitte diye bilinen eserler yanında hicri dördüncü ve beşinci asırda telif edilen mu'cem ve müstedrek, tabakât ve teracîm türü eserler yanında ahlak, tasavvuf ve tarih alanında yazılan çalışmalarda bulunduğu gözlenmektedir.

Zemahşerî, sıhhat durumu problemli hadisleri, hüccet değeri tartışmalı haberleri ve delil olma değeri bulunmayan rüyaları eserine almakta bir beis görmemektedir. Buradan hareketle Zemahşerî'nin naklettiği bu tür nakillere, bir değer atfettiği yorumunu yapmak da isabetli değildir. Müellif eserine akıcılık kazandırmak, geniş halk kitlelerine ulaşmak ve insanların hüsn-i teveccühünü kazanmak amacıyla eserin bu yöntemle yazılması müellif açısından kabul edilebilir görünse de geniş halk kitlelerine hitap eden bu eserin hadis ve kültür açısından tekrar irdelenmesi önem arz etmektedir.

Araştırmada hadis ve kültür bağlamında Zemahşerî'nin eserinde var olan varlık ve bilgi anlayışı ortaya konulmuştur. Bu doğrultuda ulaşılan sonuçlar şu şekilde ifade edilebilir:

- Eser, dini sahada yazılan çalışmalarda olduğu gibi itikât ve ibadet gibi başlıklarla değil zaman ve kozmolojik alem gibi daha entelektüel konular ile başlamaktadır. Bu tercihte; orta çağ boyunca İslam Dünyasında etkili olan bilimsel gelişmelerin katkısı yadsınamaz.
- Varlık, alem ve insana dair bütüncül bir bakış açısı ve felsefe ortaya konmaktadır. Bu esnada hadisler kurucu unsurlardan birisi olarak değerlendirmektedir. Fakat eserde yer alan hadislerin muhteva yönü sıhhat yönünün önüne geçmektedir.
- İslam kültürünün anlam evreni tahlil edilmekte, farklı düşünceleri ve görüşler sistematik bir biçimde ve edebî bir üslup ile ortaya konmaktadır. Seçilen rivayetler, kültürün diline uygun bir anlam evreni içerisine oturtulmaktadır.
- Hadislerin zabt, kitabet ve nakli konusuna, usul-ü hadis dairesine derinlemesine girilmeden değinilmektedir. Özellikle İmâm Malik ve Buhârî gibi muhaddisler fazileti yönü ile esere konu olmuştur. Bu durum; her iki müellifin otoritesinin mevcut kültür tarafından da kabul edildiği şeklinde yorumlanabilir.
- Mezhepler arası var olan siyâsî, fikri ve itikâdî ihtilafların hadislere yansıdığı gözlenmektedir. Özellikle ehl-i bid'atın aşırı görüşleri karşısında en üstün yolun Hz. Peygamber'in sireti olduğuna vurgu yapılması, hadisin ve sünnetin değer koyma ve değer verme yönüne işaret etmesi yönü ile önemlidir.

Emîn Kalʿaci (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 1/290; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *et-Teẕkire fi'l-eḥâdîṯi'l-müştehire*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâr'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/95.

[117] Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 4/25 (No: 60).

[118] Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 4/26 (No: 66); 4/38 (No: 141); 4/39 (No: 147); 4/76 (No: 350, 351).

[119] Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 4/26 (No: 70).

[120] Zemahşerî, *Rebîʿu'l-ebrâr*, 4/37 (No: 129).

- Mu'tezile'nin beş esasının, eserin geneline hakim olduğu görülmektedir. Özellikle tevhid, adalet, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i anil'l-münker ilkelerinin değişik boyutlarda hadislere de yansıdığı gözlemlenmektedir.
- İlim ve hikmet kavramı hem dinî hem de müspet ilimleri kapsayacak kadar geniş tutulmaktadır. Hikmet ile fıkıh arasında kurulan ilişkide Hanefî mezhebi ve İmâm-ı Âzam'ın fıkıh anlayışına ayrı bir önem verilmektedir. Aynı zamanda kitapta estetik boyut ihmal edilmemekte, bediî sanatlar şiir, kıssa ve özdeyiş yolu ile okuyucuya sunulmaktadır.
- Bir yandan zühd ve tasavvufî hayat özendiren diğer yandan dengeli bir yaşam tarzını telkin eden hadisler uzlaştırmacı bir üslupla ele alınmaktadır. Beden-ruh ikileminde haz ve erdemler, kültürel vasatın öngördüğü ahlâkî prensipler içinde hadis eksenli okumalara konu olmaktadır.
- Zamanın insanlığı daha da kötüye götürdüğü, her geçen günün bir öncekini aratacağı mesajı hadisler yolu ile okuyucuya verilmektedir. Bu durum, İslam aleminde yaşanılan siyasi, içtimai ve fikri sorunlara, hadislerden meşruiyet bulma çabası şeklinde değerlendirilebilir.
- Ehl-i kitabın alem, insan ve ilah tasavvurunu yansıtan birtakım düşüncelerin İsrailiyât türü haberler yolu ile Müslüman kültürüne girdiği gözlemlenmektedir.
- İnsan sevgisi konusunda oldukça hümanist bir yaklaşım sergilenmekte, Ehl-i beyt sevgisi ve hayranlığı bariz bir şekilde esere yansımaktadır.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. 6 Cilt. Beyrut: y.y., 1405/1985.

Beyhakī, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-. *Şuʿabü'l-îmân*. thk. Abdulali Abdulhamid Hamîd. 14 Cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 2003.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâliḳ el-. *el-Müsnedu'l-Bezzâr (el-Baḥrü'z-zeḫḫâr)*. thk. Mahfuzurrahman Zeynullah. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-hikem, 2009.

'Bouamrane, Chikh. "Ortaçağ İslam Dünyasında Bilim ve Gelişmesi". çev. Hüseyin Şimşek. *İstem* 14 (2009), 383-396.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. thk. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.

Cerrahoğlu, İsmail. "Zemahşerî ve Tefsiri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1983), 59-96.

Çelebi, İlyas. "Şeytan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/99-101. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Deylemî, Ebû Şücâʿ Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye ed-. *Firdevsü'l-aḫbâr*. thk. es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Ḥilyetü'l-evliyâʾ ve ṭabaḳātü'l-asfiyâʾ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-. *el-Müstedrek ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn*. thk. Mustafa Abdülkādir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Nevâdirü'l-uṣûl fi maʿrifeti aḫbâri'r-Resûl*. thk. Abdulemîr Ali Mühenna. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el. *el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ*. thk. Muhammed Tahhân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Meaʿrif, 1403.

Hatibzâde, Muhammed b. Kâsım b. Yakub Muhyiddin. *Ravżu'l-aḫyâri'l-münteḫab min Rebîʿi'l-ebrâr*. Haleb: Dâru'l-Kalemi'l-ilmi, 1423.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr el-. *Mecmaʿu'z-zevâʾid ve menbaʿu'l-fevâʾid*. thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.

İbn Arrâk, Ebü'l-Hasen Nûruddîn (Saʿdüddîn) Alî. *Tenzîhü'ş-şerîʿati'l-merfûʿa ʿani'l-aḫbâri'ş-şenîʿati'l-mevżûʿa*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf- Abdullah Muhammed es-Sıddîk. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1378.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed. *el-Muṣannef fi'l-eḥâdîṯ ve'l-âṯâr,*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1409.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâʾü ebnâʾi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim. *ʿUyûnü'l-aḫbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâr'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. tah. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-taḥṣîl*. thk. Muhammed Haccî vd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 1988.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *el-ʿİlelü'l-mütenâhiye fi'l-eḥâdîṯi'l-vâhiye*. thk. İrşâdu'l-Hak el-Eserî. 2 Cilt. Beyrut: Dâr'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Kitâbu'l-Mevżûʿât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1983.

Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-. *el-Kâmil*. thk. Muhammed Ahmed d-Dâlî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 3. Basım, 1997.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. thk. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-. *es-Sünen*. thk. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.

Özafşar, Mehmet Emin. *Hadis ve Kültür Yazıları*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2015.

Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/235-338. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Sezgin, Fuat. *İslam'da Bilim ve Teknik*. çev. Abdurrahman Aliy. 5 Cilt. İstanbul: Türkiye Bilimler Akademisi, 3. Basım, 2007.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-. *Buġyetü'l-vuʿât fî ṭabaḳāti'l-luġaviyyîn ve'n-nüḥât*. thk. Ebu'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1979.

Taberânî, Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân et-. *el-Muʿcemü'l-evsaṭ*. thk. Tarık b. Ivazulla-ْAbdulmuhsin b. İbrahim. 9 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1995.

Taberânî, Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân et-. *el-Muʿcemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefî. 20 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, İkinci Basım., 1983.

Taberânî, Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân et-. *el-Muʿcemü'ṣ-ṣaġīr*. thk. Muhammed Şekûr Mahmûd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1985.

Tahâvî, Ahmed b. Muhammed. *Şerḥu müşkili'l-âṯâr*. tah. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1994.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. tah. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.

Thomas, Stephanie Bowie. *The Concept of Muhadara in the Adah Anthology with special reference to al-Raghib al-l§fahanl's Muhddarat al-udaba*. Massachusetts: Harvard University The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 2000.

Ukaylî, Ebû Caʿfer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-. *eḍ-Ḍuʿafâ'ü'l-kebîr*. thk. Abdulmuʿtî Emîn Kalʿaci. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Yazıcı, Hüseyin. "Muhâdarât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/390. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-. *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 3. Basım, 1985.

Zemahşerî, bü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez. *el-Keşşâf ʿan ḥaḳā'iḳı ġavâmiżi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-Arabî, 1407.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer ez-. *Rebîʿu'l-ebrâr ve nuṣûṣü'l-aḫbâr*. thk. Abdulemîr Ali Mühenna. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi, 1992.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-. *et-Teẕkire fi'l-eḥâdîṯi'l-müştehire*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâr'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Zemahşerî'nin *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs* Adlı Eserindeki Metodu

Dr. İsa Onay*

GİRİŞ

Tarihsel süreçte hadis metinlerinin anlaşılmasına yönelik zengin bir literatür ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede hadis metinlerinde az kullanılan ve anlaşılması güç kelimeleri açıklamak maksadıyla *garîbü'l-hadîs* adıyla birçok eser yazılmıştır.[1] Sözdeki garîbliği, bu alanda önemli bir esere sahip Hattâbî (öl. 388/998) kelimenin kök anlamıyla birlikte ele alarak vatanından, ailesinden uzakta kalan ve gurbette olan insan gibi anlaşılması zor ve kapalı kelime olarak tanımlamıştır.[2] Buradan hareketle İbnu's-Salâh, *garîbü'l-hadîs*'i "hadislerin metinlerinde bulunup da az kullanılması sebebiyle anlaşılmaktan uzak, manası kapalı olan ifadelerdir" şeklinde tarif ederek, *garîbü'l-hadîs*'in mühim bir ilim olduğunu özelde hadis ehlinin genel anlamda ise ilim ehlinin bunu bilmemesinin büyük bir kusur sayılacağını ancak bu alana girmenin de kolay olmadığını söyler. Hatta bu noktada Ahmed b. Hanbel'in, Resulullah'ın hadisi hakkında konuşmayı doğru bulmayarak bu konuda dil alimlerine müracaat edilmesi gerektiğine ilişkin bir sözünü aktarır.[3]

Kelimelerin de canlı oldukları kabul edilirse, onlarında doğduğu, yaşayıp geliştiği ve sonunda kaybolup öldüğü bir çevresi vardır. Bazı kelimeler vardır, ömrünü küçük bir muhitte sürdürür ve orada tamamlar. Bazı kelimeler de meşhur olur, kabileler, şehirler, ülkeler hatta milletler arası gezer ve oralarda hayatını sürdürür.[4] Tüm dillerde çeşitli nedenlerden ötürü zaman zaman kelimeler tam olarak anlaşılmamakta ve garabete sebebiyet vermektedir. Sosyal ve kültürel farklılıklar, kelimelerin yakınlıkları ve benzerlikleri, kelimenin birden çok sahada ya da manada kullanılması, kelimenin hem hakiki hem de mecaz anlamında kullanılması, kelimenin mana açısından genişlemesi veya değişmesi, lafızları açık olmasına rağmen mana bütünlüğünde garîb kalan cümleler, lafızlarının karmaşık olmasından dolayı siyakın garîb kalması, fesahati yüksek olmasından dolayı siyakın garîb kalması gibi durumlar garîbliğin sebepleri arasında sayılmıştır.[5]

Garîb kelimelerin konuları itibariyle o dönem insanının kültürüne ait sosyal, siyasî, iktisadî hayattan tıp, botanik, coğrafya konularına kadar her alanla ilgili bir yönü vardır.[6] *Garîbü'l-hadîse* ilişkin yapılan akademik bir çalışmada eserlerdeki garîb kelimelerin çeşitli açılardan tasnifine yer verilmiştir. Buna göre dini hayatla ilgili itikadî, ameli, ahlaki konulara dair, sosyal hayata dair bir kısmı coğrafi çevreyle ve bölgesel gelenek ve görenekle ilgili diğer kısmı ise giyim-kuşam, oyun-eğlence ve yiyecek-içecekle ilgili kelimeler olduğu; mekânla ilgili isimleri (dağ adları, mekân isimleri, kuyu adları); tabiattaki varlıklarla alakalı garîb kelimeler (ağaç isimleri, bitki adları, hurma isimleri, meyve-sebze isimleri, hububat isimleri, hayvan isimleri, havyan sürülerine verilen isimler, taş isimleri, kum isimleri, demir, sütun isimleri, yıldız adı; muhtelif eşyalarla alakalı garîb kelimeler (giyim-kuşamla ilgili isimler, eşya isimleri, kap kacak isimleri, hayvanlar için kullanılan eşya isimleri, yiyecek-içecek isimleri; sosyal hayata dair diğer garîb kelimeler (meslek isimleri,

---

* Diyanet İşleri Başkanlığı, Diyanet Akademisi Trabzon Dini Yüksek İhtisas Merkezi, onay.55@hotmail.com https://orcid.org/0000-0002-4041-8685

1 Yusuf Akgül, *Edebi Tür Olarak Garibu'l-Hadis: Kaynak-Metod ve Muhteva Analizi* (Ankara: Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 1-20.

2 Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Ḫaṭṭâb el-Bustî el-Ḫaṭṭâbî, *Ğarîbu'l-Hadîs*, thk. ʿAbdulkerîm İbrâhîm el-ʿAzbâvî (Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1402/1982), 1/70.

3 ʿEbû ʿAmr Takıyyüddîn ʿOsmân b. ʿAbdurrahmân İbnü's-Ṣalâh, *Maʿrifetü envâʿi ʿulûmi'l-hadîs = Mukaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâh*, thk. ʿAbdullaṭîf Hamîm - Mâhir Yâsîn el-Fahl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1423/2002), 375.

4 Akgül, *Edebi Tür Olarak Garibu'l-Hadis*, 204.

5 Aziz Siler, *İbn Kuteybe'nin Garibi'l-Hadis ve ez-Zemahşeri'nin el-Faik fi Garibi'l-Hadis Eserlerinin Sözlükçülük Açısından Değerlendirilmesi* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 31-51.

6 Akgül, *Edebi Tür Olarak Garibu'l-Hadis*, 189.

hastalık isimleri, oyun isimleri, seslerle ilgili isimler, insanın fiziki özellikleri, saç şekli, kabile adları, çocukların oyun adları; iktisâdi hayata dair garîb kelimeler (ölçü adları, alış-veriş isimleri, tarım, sanat, ticaretle ilgili kelimeler zaman zaman şahıslar ve toplumlar için kapalılık arz etmektedir.[7] Bu farklılık sebebiyle ilgili literatüre dair eserlerin kapsam ve metodu da değişkenlik arz etmektedir. Örneğin; sayısal veriler bağlamında söylenecek olursa, Ebû Ubeyd 1453; Zemahşerî 3024; İbnü'l-Esîr 4211 kelime izahına yer vermiştir.[8]

İslâm coğrafyasının genişlemesi ve değişik kültürlerle etkileşim neticesinde dili koruma ve dini metinleri doğru anlama amacıyla Arap diline ilişkin geniş bir literatür ortaya çıkmıştır. Hadislerde ve Kur'ân-ı Kerîm'de bulunan garîb kelimeleri açıklamayı hedef alan eserler, metinleri doğru anlama ve Arapça'nın zengin dil hazinesini tespit etme ve çeşitli kültürlere mensup kimselerin bu dil üzerinde yapmaları muhtemel tahrifleri önleme düşüncesiyle kaleme alınmıştır.[9] Hz. Peygamber'in edebi yönüne dikkat çeken Hattâbî de hadis ilmiyle ilgilenenler için Arap dilini bilmenin gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Dili iyi bilen kimselerin dünyadan ayrılması ve Arap-acem gibi mensubiyetleri olanların birbirleri ile iç içe bir hayat yaşaması bu sebeple üçüncü asırdan sonra dilde meydana gelen hata ve bozulmaların önüne geçebilmek için alimler Hz. Peygamber'in mirasını korumak maksadıyla üstün bir çaba göstermiştir.[10] İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs* adlı eserinin girişinde, *garîbü'l-hadîs*'in ortaya çıkışına ve kendisinden önceki eserler hakkındaki bazı değerlendirmelere yer vererek şunları söyler:

Resulullah (sas) Arapların en fasih konuşanı, sözleri en açık, konuşması en tatlı, lafızları en doğru kullanan, lehçesi en açık, kullandığı kelimelerdeki hücceti/delili en güçlü olan, hitabetin inceliklerini bildiği için hangi makamda nasıl konuşacağını en iyi bilen ve ilahi destek, semavi bir lütuf, rabbani bir ihtimam, ruhani bir alaka ile muhatabını doğru yola sevk etmiştir. Ali b. Ebu Talib (ra) Hz. Peygamber'in benî Nehd heyetine konuşmasını duyunca, ona 'Ey Allah'ın resulü babalarımız bir olduğu halde senin konuştuklarının çoğunu anlayamadığımızı görmekteyim', der. Bunu üzerine Hz. Peygamber, "Rabbim beni terbiye etti. Ben, Benî Sa'd yurdunda yetiştirildim" der. Peygamber Arap toplumunu oluşturan unsurlara (şuab > kabile > batın > fahz > fasile) ayrı ayrı her bir topluluğun anlayacağı ölçüde hitap etmiştir. Bu durumu da bizzat kendisi " أُمِرْتُ أن أخاطبَ الناسَ على قَدْر عُقُولهم / insanların akıllarına (algı seviyelerine) göre konuşmakla emrolundum" sözüyle ifade etmiştir.[11] Peygamber'in muhatabın algı seviyesine göre konuştuğunu bununla birlikte konuştuğu şeylerin birçoğunu anladıkları ancak bilemedikleri hususlarda da Peygamber'in onları açıkladığını bilinmektedir. Peygamberin vefatına kadar durum böyle devam etti. Sahabe döneminde de hâkim durum böyle olmakla birlikte fetihlerle birlikte toplumsal ihtilat nedeniyle zaman içinde bazı kelimelerin kullanımları yerine ihtiyaçlar doğrultusunda başka kavramlara bıraktı. Neticede bu şerefli ilmi koruyacak çalışmalar yapmayı Allah ilim ve akıl sahiplerine ilham etti. Bazı âlimler, ilk garîbü'l-hadîs kitabını Nadr b. Şümeyl'in (öl. 203/819) kaleme aldığını ileri sürmekle beraber pek küçük bir hacme sahip bulunduğu belirtilen eseriyle Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (öl. 209/824) bu konuda öncülük ettiği görüşü daha fazla kabul görmüştür. Her ne kadar sonra olsa da muhtevasının genişliği itibarıyla müstesna bir konumda yer alan ve müellifinin "Ben bu kitabı kırk yılda topladım. O, benim hayatımın özetidir." diyen Ebû Ubeyd el-Kāsım b. Sellâm el-Herevî'nin (ö. 224/838) eseri gelmektedir. İbn Kuteybe ve Hattâbî'nin eserlerinden sonra Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (öl. 538/1144) *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs* adlı eseri gelmektedir.[12] İbnu'l-Esîr, Zemahşerî'nin eserinin ismi *el-Fâik* ile içeriğinin birbirleri ile uyumlu olduğunu yani gerçekten kendisinden önce bu alanda yazılan eserlere bir üstünlüğü olduğunu dile getirir. Fakat ele aldığı garîb kelimenin geçtiği hadisteki diğer kelimeleri de o harf altında vermiş olması bir zorluğu da beraberinde getirdiğini söyler. Bu yüzden Herevî'nin eserinin bir hadisteki geçen kelimeleri ait olduğu harfler altında vermiş olması istifade ve kolaylık açısından

---

7 Örnekler için bk. Akgül, *Edebi Tür Olarak Garibu'l-Hadis*, 189-204.

8 Rakamların tespiti için bk. Akgül, *Edebi Tür Olarak Garibu'l-Hadis*, 205-206.

9 M. Yaşar Kandemir, "Garîbü'l-Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/376; Akgül, *Edebi Tür Olarak Garibu'l-Hadis*, 34.

10 Ḫaṭṭâbî, *Ğarîbu'l-Hadîs*, 1/46-71.

11 Ebû's-Saʿâdât el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, thk. Ṭâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed eṭ-Ṭanâhî (Beyrut: el-Mektebetu'l-ʿİlmiyye, 1399/1979), 1/4; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. ʿAmr ez-Zemahşerî, *el-Fâik fî Ğarîbi'l-Hadîs*, thk. ʿAlî Muhammed el-Bicâvî -Mahmud Ebû'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, ts.), 1/11.

12 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/5-9; Akgül, *Edebi Tür Olarak Garibu'l-Hadis*, 30; Kandemir, "Garîbü'l-Hadîs", 13/376.

daha iyi olduğunu dile getirir.[13] Etbau't-tabiin döneminden başlayarak Malik, Sevri, Şube gibi hadisçilerin de bu çerçevedeki izahlarına bakıldığında ayrıca Nadr b. Şümeyl'in ve Ma'mer b. Müsennâ'nın hocalarına da nispet edilen fakat bize ulaşmayan eserlerin varlığından bahisle hicri ikinci asrın sonu değil bilakis bu konudaki yapılan çalışmaların tedvin sürecinden itibaren başlatılması mümkündür.[14]

Ancak garîb kelimelerin sadece zikredilen sebeplere bağlı olmadığı tam tersine Hz. Peygamber hayatta iken dahi sahabeden bir kısmının ya lafız olarak ya da mana olarak neyin kast edildiğini bilmediği kelimelere rastlanmaktadır. Kendisine Allah tarafından verildiğini söylediği cevâmiu'l-kelim özelliği sebebiyle, bir kısmı daha önce duyulmayan veciz ifade ve meseller onun sözlerinde yer aldığı için sahâbîler zaman zaman ona bazı kelimelerin anlamını sormuşlardır.[15] Örneğin;سُئِلَ صلى الله عَلَيْهِ وَسلم أَي النَّاس أفضل فَقَالَ: الصَّادِق اللِّسَان والمخموم الْقلب "Hz. Peygamber'e insanların en faziletlisi kimdir" diye sorulduğunda verdiği cevap karşısında ashabın المخموم الْقلب ile neyin kast edildiğini merak ettikleri bunun ise هُوَ التقى الَّذِي لَا غل فِيهِ وَلَا حسد "kin ve hasetten arınmış kalp" anlamına geldiğini söylemiştir.[16] Çeşitli örnekleri (العبقري ve الجظ)[17] görülebilecek bu kabil izahlar yanında bahsi geçen sosyal etkileşim kelimelerin anlaşılmasına dair müstakil çalışmalar yapılmasına başlangıç oluşturmuştur. Bu çalışmalar Kur'an'daki garîb kelimelerle birlikte hadislerdeki garîblerin de açıklanmasını amaç edinmiştir. Bu amaca yönelik eserler yazan müellifler, zaman içinde eserlerindeki eksiklikleri tamamlayarak *garîbü'l-hadîs* konusunda daha yetkin eserler ortaya koymaya çalışmışlardır. *Garîbü'l-hadîs* konusunda yapılan müstakil çalışmalar, hicrî ikinci asrın sonunda ve hicrî üçüncü asrın başlarında başlamış ve nihayet yedinci asırda İbnü'l-Esîr'in çalışmalarıyla altın çağına ulaşmıştır.[18]

Söz konusu literatürün gelişim süreci ve anlama faaliyetine katkısı açısından *Garîbü'l-hadîs* türü çalışmalar önem arz etmektedir.[19] Özellikle hadisleri anlama faaliyeti açısından *garîbü'l- hadîs*'e dair eserlerin diğer ilimlerle olan ilişkisi ve etkilerinin ele alındığı çalışmaların[20] yapılması önem arz etmektedir. Zemahşerî bu eseri ile kendisinden öncekiler ve sonrakiler arasında bir geçiş eseri sayılabilir. Araştırmanın kapsam ve sınırlılığı göz önünde bulundurulduğunda *el-Fâik fi Garîbi'l-Hadîs* adlı eserden seçilen örneklerden hareketle eserin metodu hakkında bir değerlendirme yapılacaktır.

Zemahşerî ve el-Fâik fi Garîbi'l-Hadîs

Zemahşerî 27 Receb 467 (18 Mart 1075) tarihinde Hârizm bölgesinde Türkmenistan'ın Taşavuz (Daşoğuz, Taşauz) ili Köroğlu ilçesindeki Zemahşer'de doğmuş, Mekke'de Kâbe'ye mücâvir olarak bulunduğundan "Cârullah", mensup bulunduğu bölgenin övünç kaynağı sayıldığı için "Fahr-i Hârizm" lakaplarıyla anılmaktadır. Zemahşerî'yi genelde Fars kökenli kabul edenlerin yanında, özellikle yaşadığı dönemde Hârizm'deki nüfusun büyük çoğunluğunu Türkler'in oluşturmasından dolayı Türk asıllı kabul edenler de vardır. Gençlik

---

13 İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/9; bk. Tamader Emin Muhammed Yasin, *el-Cuhûdü'l-lügaviyyetü li'l-imam ez-Zemahşerî (el-Fâik fi Garîbi'l-Hadîs)* (Sudan: Omdurman Islamic University, Yüksek Lisans Tezi, 1426), 99-102.

14 Yasin, *el-Fâik*, 99-102.

15 Kandemir, "Garîbü'l-Hadîs", 13/376.

16 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. ʿAmr ez-Zemahşerî, *el-Fâîk fi Ğarîbi'l-Hadîs*, thk. ʿAlî Muhammed el-Bicâvî -Mahmud Ebû'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, ts.), 1/395.

17 Zemahşerî, *el-Fâîk*, 3/212; Zemahşerî, *el-Fâîk*, 2/340.

18 Akgül, *Edebi Tür Olarak Garibu'l-Hadis*, 37.

19 Garîbu'l-hadîs'e dair eserlerin karşılaştırılması için bk. Akgül, *Edebi Tür Olarak Garibu'l-Hadis*, 66.

20 Akgül, *Edebi Tür Olarak Garibu'l-Hadis*, 209-238.
Ebû Ubeyd, İbn Kuteybe ve Zemahşerî'nin metotları açısından mukayesesine bakıldığında ortak yönlerin şöyle özetlenmesi mümkündür: 1. Bu eserlerde öncelikle ihtilaflı meseleleri içeren hadislerin açıklaması yapılmıştır. 2. Hadiste geçen garîb lafzın sözlük anlamı, sarf ve nahivdeki yeri belirtilmiştir. 3. Garîb lafzın aslı Arapça değilse bu durum belirtilmiştir. 4. Kelimelerin kullanıldığı bölgeler zikredilmiştir. 5. Garîb lafzın geçtiği bir hadiste benzetme (tesbih) yoluyla anlatım varsa bu kelimelerin edebî açıdan incelenmiştir. 6. Hadiste geçen garîb lafız fıkha dair bir hükmü içeriyorsa bunu hukukî yönü dile getirilmiştir. 7. Garîb lafızlar yanlış anlaşılmaya müsait nitelikte ise bunların izahı yapılmıştır. 8. Kelimelere bilinen yaygın anlamının dışında başka anlamlar yüklenmiş olması durumunda bu durum açıklanmıştır. 9. Bir varlığın birçok isminin oluşundan kaynaklanan es anlamlı kelimeler grubu birlikte verilmiştir. 10. Kelimelerin anlamlarının değişmesine neden olan rivayet farklılıkları varsa bunlara işaret edilmiştir. 11. Arapların kelamından kaynaklanan unsurlar darb-ı meseller, ayet, hadis ve şiirlerin istişhadı ile birlikte nakledilmiştir. 12. Araplar arasındaki lehçe, ağız, şive farklılıkları dile getirilmiştir. 13. Lafızlardaki hareke ve harf değişiklikleri üzerinde durulmuştur. 14. Garîb lafızların sarf ve nahiv yönüyle tahlilleri yapılmıştır. bk. Akgül, *Edebi Tür Olarak Garibu'l-Hadis*, 134.

yıllarından itibaren Hârizm, Buhara ve Bağdat gibi ilim merkezlerinde birçok âlimin derslerine katıldı.[21] Fıkıh, kelâm, dil, lügat ve edebiyat başta olmak üzere birçok alanda eser veren Zemahşerî özellikle Arap dili ve edebiyatı konusunda otorite kabul edilmiş bir şahsiyettir.[22] Daha çok *el-Keşşâf* adlı eseri yanında mutezilî görüşleri ile araştırma konusu olmuştur. Ancak dil alimi olmasına rağmen hadislerdeki anlaşılması zor kelimelere dair *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs* adlı eseri üzerine kapsamlı çalışmalar sınırlıdır.[23]

el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs

Aslında hadislerdeki anlaşılması zor kelimeleri izah etmeye matuf bir eser olan bu çalışmasında Zemahşerî, sıradan bir lügat hazırlamanın ötesine geçerek geniş bir ilmi yetkinlik ortaya koymuştur. Bu noktada Arap dilinin incelikleri yanında diğer dil ve lehçelerdeki kullanımlara işaret etmesi, belağat unsurlarına yer vermesi, kişi ve mekân bilgisi yanında rivayetlerin farklı tarikleri ve metinleri bir bütün halinde aktarması ve buralardan çıkacak fıkhî bazı hususlara da yer vermiş olması salt bir sözlük çalışması olmadığını göstermektedir.[24] Zemahşerî, *garîbü'l-hadis* çalışmasında kendisinden önceki ilmi mirastan çokça faydalanmıştır. Bir anlamda ilk asırlardan itibaren dile ilişkin bilgiyi başkalarında görülmeyecek bir genişlikte birçok ilim dalına ve rivayete vakıf olarak gerçekleştirmiştir.[25] Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm el-Herevî (öl. 224/838), Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (öl. 276/889), Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed el-Hattâbî el-Büstî (öl. 388/998) ve Ebû Ubeyd el-Herevî el-Bâşânî (öl. 401/1011) gibi âlimlerin *garîbü'l-hadis'*e dair eserlerinden istifade etmiş fakat bu duruma işaret etmemiştir.[26] Dil âlimlerinin de eserlerinden istifade etmiş[27] zaman zaman onları isim olarak zikretmiştir. Zemahşerî, dil, tarih, coğrafya, nesep, fıkıh, hadis, tefsir, edebiyat gibi alandaki önemli kişilerden nakiller yapmıştır.[28] Kendisinden sonra ise İbnü'l-Esîr (öl. 606/1210), İbn Manzûr (öl. 711/1311) ve Muhammed ez-Zebîdî (öl. 1205/1791) gibi alimler onun bu eserinden oldukça faydalanmışlardır. Buradan hareketle eserle ilgili bazı hususları şöyle özetlemek mümkündür:

a. Zemahşerî'nin garîb lafızların seçiminde kendisinden önceki eserlerden istifade ettiği söylenebilir. Hadislerin seçiminde sıhhat durumları senet ve kaynak durumlarının dikkate alındığı net bir şekilde söylenemez. Hadisleri seçme metodu olarak sırasıyla Hz. Peygamber'in sonra Sahabenin ve Tabiinin hadisleri seçtiği şeklinde bir görüşü[29] kitabının bazı yerlerinde görmek mümkün olsa da bunu geneli için söylemek zordur.[30]
b. Harf sistemine göre alfabetik olarak tertip edilen kelimelerin sadece ilk iki harfinde tertibe riayet edilmiş sonraki harflerde sıra göz önünde bulundurulmamıştır.[31] Şemsuddîn es-Sehâvî (öl. 902/1497), Ze-

---

21 Ebü'l-Fażl Şihâbüddîn Ahmed b. ʿAlî b. Muhammed el-ʿAskalânî İbn Hacer el-ʿAskalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, thk. ʿAbdulfettâh Ebû Gudde (b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002), 8/8; Ebû'l-ʿAbbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Ḫallikân el-İrbilî İbn Ḫallikân, *Vefiyâtu'l-Aʿyân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, thk. İhsân ʿAbbâs (Beyrut: Dâru Ṣâdır, 1391/1971-1415/1994), 5/168; Ebû ʿAbdullâh Yâkût b. ʿAbdullâh er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemu'l-'Udebâ = İrşâdu'l-Erîb 'ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, thk. İhsân ʿAbbâs (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414/1993), 6/2687; Mustafa Öztürk - M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/235.

22 Öztürk - Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/235-237.

23 Bazı çalışmalar için bk. el-Ubeydî, *Zemahşerî el-Lügavî*, 27-29; İbn Kuteybe ve Zemahşerî'nin garîbü'l-hadise ilişkin eserlerinin mukayesesi için bk. Siler, *ez-Zemahşeri'nin el-Faik fi Garibi'l-Hadis*, 65-97. Çalışma esnasında karşılaştığımız bir çalışmada da benzer şekilde hadis yorumunda Ebû Hureyre, tıbb-ı nebevî, Hz. İsâ'nın nüzûlü, muʿcize, mi'râc, Kur'ân'ın sünnetle neshi, rüyada hadis tahammülü, Hz. Ali ve Hz. Muâviye gibi tartışmalı bazı konulara hadisler bağlamında yaklaşımı; rü'yetullah, büyük günah, şefaât, imân-amel ilişkisi, kabir azabı, nazar/göz değmesi ve ömrün uzaması gibi konuları içeren hadisleri mezhebî görüşleri çerçevesinde te'vîl metodu tetkik edilmiştir. Yapılan bu çalışmada Zemahşerî'nin en çok hadis rivâyet ettiği *el-Keşşâf, Rabîu'l-Ebrâr* ve *Fusûsu'l-Ahbâr* ve *Ruûsu'l-Mesâil* isimli eserlerinde bulunan hadislerin kaynakları hakkında bilgi verilmiştir. bk. Hasan Yerkazan, *Zemahşerî ve Hadîs* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

24 el-Ubeydî, *Zemahşerî el-Lügavî*, 105.

25 el-Ubeydî, *Zemahşerî el-Lügavî*, 23.

26 Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim İbn Kuteybe, *Garîbü'l-hadîs*, thk. Abdullah el-Cübûrî (Bağdad: Matbaatü Ânî, 1398), 1/38 (muhakkikin girişi).

27 el-Ubeydî, *Zemahşerî el-Lügavî*, 93.

28 el-Ubeydî, *Zemahşerî el-Lügavî*, 99. Kendisinden istifade ettiği eseler hakkında bk. el-Ubeydî, *Zemahşerî el-Lügavî*, 94.

29 Akgül, *Edebi Tür Olarak Garibu'l-Hadis*, 121.

30 Siler, *ez-Zemahşeri'nin el-Faik fi Garibi'l-Hadis*, 64.

31 Zemahşerî, *el-Fâik*, 4/79; el-Ubeydî, *Zemahşerî el-Lügavî*, 35.

mahşerî'nin *el-Fâik*'i hakkında dağınık olan bilgiyi bir yerde toplayıp güzelce ihtisar etmesi ve yaptığı nakillerin sıhhatine dayanarak kitapların en güzeli (enfes) olduğunu söylemiştir. Alfabetik sistemde hadisteki geçen tüm kelimeleri bir arada zikretmesi eserden faydalanmayı zorlaştırmış olsa da kendisinden önceki diğer eserlere göre oldukça kullanışlıdır.[32]

c. Zemahşerî'nin eserinde ses yapısı (Phonetics), kelime yapısı (Morphology), cümle yapısı (Syntax) ve kelimelerin anlam ve delaleti (Semantics) önemli yer tutmaktadır.[33]

d. Zemahşerî, eserinde hadislerin açıklanması gereken yerleri aktardığı gibi çoğu defa bir hadisi olduğu gibi uzun olarak da aktarmaktadır. Bunun gerekçesi olarak ise o rivayetteki geçen diğer kelimeleri de izah etmesi olduğu söylenebilir. İzah ettiği kelimelerin içinde yer aldığı diğer bazı kelimelerin de aynı maddede zikredilmesi araştırmacının işini zorlaştıran bir durumdur.[34] Daha önce de değindiğimiz gibi Zemahşerî ele aldığı hadislerin içerisindeki birden çok garîb kelime varsa bu kelimeleri sırasıyla açıklamaktadır, ancak bu kelimelerin hepsini bir tek bab altında değerlendirildiği için bulmak zorlaşmaktadır. Fakat ele aldığı garîb kelimenin kökünden gelen ve eserinin içerisinde geçen diğer garîb kelimeleri de hangi maddede geçtiğini hadisin sonunda işaret etmektedir.[35]

e. Asıl kaynaklardan bazen ait olduğu kişileri zikrederek bazen de nispetini belli etmeden nakiller yapmıştır.[36] Zemahşerî'nin eseri harf sistemine göre olmakla birlikte ele altığı garîb kelime hangi hadiste geçiyorsa o hadisteki diğer kelimeleri ve hatta kelimeyle isim, fiil, müştaklar, sarf ve nahiv vb. yönlerden ilgili olan diğer kelimelere, onları açıklarken istişhad ettiği hadis, sahabe kavli, mesellerdeki diğer kelimelere de aynı başlıkta yer vermektedir. Bu durum esasında zihin haritası ve kelimenin ait olduğu bütün kullanımları görmek isteyenler için bir kolaylık sağlamakta ancak tek bir kelimeyi arayan kimse için ise zorluğu beraberinde getirmektedir.[37]

f. Fiil, isim okunuşları zabt ve vezinlerini, müştaklarını, lafız ya da mana olarak Kur'an, hadisler, emsâl'den şahitler/destekleyici unsurlar zikretmek ayrıca lafızların müradif ve zıt anlamlarını aktarmak suretiyle kelime izahları yapmaktadır.[38]

g. Eşanlamlı kelimeleri aktarırken ehavat/kardeşleri, nezair/benzerleri şeklinde ifade kullanır. Bir kelimenin izahından sonra özellikle ses benzerliği veya mahreçleri aynı olan bazı kelimelere yer verir.[39] Örneğin; duraksamak anlamına gelen كبوة kelimesini diğer bir rivayeti de delil getirmek ve aynı anlama gelecek kullanımlara da işaret ederek vermektedir.

النَّبِي صلى الله عَلَيْهِ وَسلم مَا أحد من النَّاس عرضت عَلَيْهِ الْإِسْلَام إِلَّا كَانَت لَهُ عِنْده كبوة غير أبي بكر فَإِنَّهُ لم يتلعثم ويروى: مَا عكم عَنهُ حِين ذكرته لَهُ وَمَا تردَّد فِيهِ. الكبوة: الوقفة كوقفة العاثر. والتلعثم والعكوم نَحْوهَا أَو قريب مِنْهَا. يُقَال: قَرَأَ فلَان فَمَا تلعثم وَمَا تلعذم أَي مَا توقف وَلَا تحبَّس. قَالَ الْقيم الْعَبْسِي: ... رَسُول من الرَّحمن يَتْلُو كِتَابه ... فلمّا أَنارَ الحقُّ لم يَتَلَعْثَم... وَنَحْوهمَا حذوت وحثوت وَقرب حذ حاذ وحثحاث وعكم وَعَكَفَ وعكر وعكل وعكظ وعكا أَخَوَات: فِي معنى الْوُقُوف وَمَا يقرب مِنْهُ

h. Zemahşerî lehçelere dikkat çekerek, kullanılan kelimenin hangi kabilenin lehçesi olduğuna da açıklık getirmektedir. Zemahşerî, bazen açıkladığı garîb kelimenin köküne inerek o kelimenin aslı hakkında malumatlar vermektedir.[40] Kelimelerin kökenleri ile ilgili Fârisî, Yemanî, acemî, Süryanice, Şam ehlinin kullanımı gibi hususlara işaret etmektedir.[41] Bazı kelimelerin izahında ise konuyu dilcilere havale etmektedir.[42]

---

32 Ebû'l-Ḫayr Muhammed b. ʿAbdurrahmân b. Muhammed Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs bi-Şerh Elfiyyeti'l-Hadîs li'l-ʿIrâkî*, thk. ʿAlî Huseyn ʿAlî (Mısır: Mektebetu's-Sunne, 1424/2003), 4/30.

33 Örnekler için bk. el-Ubeydî, *Zemahşerî el-Lügavî*, 132.

34 el-Ubeydî, *Zemahşerî el-Lügavî*, 33-39.

35 Siler, *ez-Zemahşeri'nin el-Faik fi Garibi'l-Hadis*, 68.

36 el-Ubeydî, *Zemahşerî el-Lügavî*, 64; Yasin, *el-Fâik*, 70.

37 Hattabi de aralarındaki farka işaret ederken yağmura verilen isimler hakkında benzer şekilde birçok kelimeyi aynı yerde zikretmiştir. Bk. Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Ḫaṭṭâb el-Bustî el-Ḫaṭṭâbî, *Ğarîbu'l-Hadîs*, thk. ʿAbdulkerîm İbrâhîm el-ʿAzbâvî (Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1402/1982), 1/72; yağmur duasının mahiyeti ve yağmur türlerine verilen isimler için bk. Zemaḫşerî, *el-Fâik*, 1/341.

38 el-Ubeydî, *Zemahşerî el-Lügavî*, 93.

39 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Fâik fi Ğarîbi'l-Hadîs*, thk. ʿAlî Muhammed el-Bicâvî -Mahmud Ebû'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, ts.), 1/13, 2/46, 3/317, 3/242.

40 Siler, *ez-Zemahşeri'nin el-Faik fi Garibi'l-Hadis*, 64-67.

41 Zemahşerî, *el-Fâik*, 1/90, 3/215, 2/144, 3/168.

42 Yasin, *el-Fâik*, 72; el-Ubeydî, *Zemahşerî el-Lügavî*, 118.

i. Zemahşerî bazı hadisler hakkında إِنْ صحَّت الرِّوَايَةُ ve إن صحَّ şeklinde değerlendirmede bulunmuştur.[43] Ancak sıhhat değerlendirmesi hakkındaki tereddüt ifadelerinin hadis kriterleri cihetinden ele alınarak Zemahşerî'nin yaptığı değerlendirmelerin mahiyeti incelenebilir.

j. Çoğu defa وَفِي حَدِيث ve وَمِنْه حَدِيث gibi ifadelerle ya hadisin metnini doğrudan veya sahabe ravisini zikretmek suretiyle destekleyici tarikleri aktarır.[44] Garîb kelimeyi açıkladıktan sonra hadis yine de müphem kalıyorsa, bu defa hadisten çıkarılacak mana (المعنى) diyerek hadisin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durur. Örneğin; لَا تستضيئوا بِنَار الْمُشْرِكين. وَلَا تنقشوا فى خواتمكم عَرَبيا rivayetinde "Müşriklerle istişare edip görüş alışverişinde bulunmayın ve yüzüklerinize Arapça ile yazı yazmayın/nakış yaptırmayın." rivayette geçen الاستضاءة/aydınlanma/ışık isteme ifadesinin darb-ı mesel olduğunu söyleyen Zemahşerî, ateşiyle aydınlanmaktan maksadın istişare edip fikir alışverişinde bulunmak olduğunu ifade etmektedir. Diğer taraftan yüzüğe Arapça ile (مُحَمَّد رَسُول الله) yazmanın bütün peygamberler için Hz. Muhammed'e mahsus olduğunu söyler.[45]

k. Bazı maddelerde hadis metinlerini uzun uzadıya aktarmaktadır.[46] Örneğin; ihtiva ettiği zenginlik ve ümmet için öneminden hareketle olsa gerek hicret ile ilgili rivayeti uzun uzadıya aktarmıştır.[47] Rivayette geçen konu veya şahıslarla ilgili tarihi bilgilere yer vermektedir.[48] Hilfü'l-Mutayyebîn ve Hilfü'l-Fudûl[49] yine Ebu Tâlib'in oğlu Âkîl hakkında[50] detaylı bilgiler verir.

l. Zemahşerî ortaya koyduğu eser ile kendisinden öncekileri taklit etmemiş, kendince ulaşabildiği doğru ve sahih olduğunu düşündüğü sonuçlara yer vermiş bununla birlikte ahkâm ve külli kaideler hususunda Kur'an'ın ve sünnetin ortaya koyduğu ilkelere muhalefet etmemiştir.[51]

m. Zemahşerî bazı hadislerdeki garîb kelimeyi açıklarken hadisin fıkhî yönüne de işaret etmektedir. O hadisin hangi fıkhî görüşü desteklediğini hangisine karşı bir delil olduğuna da değinmektedir. Zemahşerî'nin eseri incelendiğinde onun sadece bir sözlük olmadığı bilakis ansiklopedik bir nitelik taşıdığı görülmektedir. Sarf ve nahivle ilgili dilcilerin ihtilaflarına[52], hakikat ve mecaz gibi belağat unsurlarına[53], ses/lafız mana arasındaki ilişkin[54] bilgilere işaret etmesi yanında coğrafi ve tarihi bilgiler[55], nesepler ve şahıslar hakkındaki bilgiler[56] aktarması önemli bir bilgi koleksiyonu sunmaktadır. Zemahşerî, kendinden önceki dil eserleri, şahıs vb. gibi bilgilere dair eserlere vakıf olduğu, doğrudan veya dolaylı bir şekilde yaptığı nakillerden anlaşılmaktadır. Bu durum esasında onun istifade ettiği kaynakların çokluğuna bilgi hazinesinin genişliğine işaret etmektedir.[57] Ayrıca mutezili bir âlim olan Zamahşeri'nin dilsel izahlar yanında hadislerdeki fıkhî-kelamî bazı konularda değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir.

Fıkhî Konulara Yaklaşımı

Zemahşerî'nin eseri incelendiğinde onun sadece dilsel tahliller yapmadığı bilakis rivayetin detayları hakkında bilgi ve fakihlerin görüşlerini aktardığı görülmektedir. Örneğin; Arfece, Câhiliye döneminde Külâb Savaşı'nda burnunu kaybetmiş, gümüşten yapılan protezin koku yapması üzerine Hz. Peygamber ona altından protez yapmasını tavsiye ettiği rivayeti aktarmıştır. Bu rivayeti aktaran Zemahşerî, Külâb'ın, Kûfe ile Basra arasındaki bir yer olduğunu söyledikten sonra İmam Muhammed'in bu rivayetten hareketle altından

---

43 Zemahşerî, *el-Fâîk*, 1/26, 3/242, 4/101.
44 Zemahşerî, *el-Fâîk*, 3/407.
45 Zemaḫşerî, *el-Fâîḳ*, 2/350.
46 Zemaḫşerî, *el-Fâîḳ*, 1/346.
47 el-Ubeydî, *Zemahşerî el-Lügavî*, 39; Zemahşerî, *el-Fâîk*, 1/94-99.
48 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. ʿAmr ez-Zemahşerî, *el-Fâîk fî Ğarîbi'l-Hadîs*, thk. ʿAlî Muhammed el-Bicâvî -Mahmud Ebû'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, ts.), 2/338.
49 Zemaḫşerî, *el-Fâîḳ*, 2/372.
50 Zemaḫşerî, *el-Fâîḳ*, 1/403.
51 el-Ubeydî, *Zemahşerî el-Lügavî*, 31.
52 el-Ubeydî, *Zemahşerî el-Lügavî*, 113.
53 el-Ubeydî, *Zemahşerî el-Lügavî*, 131.
54 el-Ubeydî, *Zemahşerî el-Lügavî*, 127.
55 el-Ubeydî, *Zemahşerî el-Lügavî*, 111; Yasin, *el-Fâik*, 171.
56 el-Ubeydî, *Zemahşerî el-Lügavî*, 108.
57 el-Ubeydî, *Zemahşerî el-Lügavî*, 93-104; Öztürk - Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/235-238.

yapılan diş teline cevaz verdiğini, Ebû Hanîfe'den ise bu konuda iki görüşün aktarıldığını söyler.[58] Fıkhî konuları aktarımında *ashabımız* ifadesini çokça kullanmaktadır.[59] Mükrehin talakı ve çocuğun bevli gibi yerlerde Hanefî mezhebinin görüşleri yanında diğer mezhep görüşlerine de yer vermektedir.[60] Mükrehin talakı konusundaki Şâfiî'nin görüşünden sonra ashabımız diyerek aktardığı görüşe bakılırsa Hanefî mezhebine dair görüşü benimseyerek konu hakkında deliller[61] zikretmiştir. Örneğin; "زرم/idrar yaparken ona engel olmak" maddesinde erkek ve kız çocuğun idrarları (bevl) hakkında Ebû Hanîfe ve ashabına göre yıkamak gerektiği, İmam Şâfiî ve ashabının da Hanefîlerle aynı görüşte olduğunu söyler. Sonra çoğunun anne sütü dışında bir gıda alıp almadığına göre konuyu detaylandırır.[62]

النَّضْح su/idrar sıçrama kelimesi ile ilgili başka bir yerde ise Katade'nin iğne ucu gibi idrar sıçramasından dolayı su serpmek gerektiği, yıkamak gerekmediği; Ebû Hanîfe'nin ne su serpmek ne de yıkamak gerekmediğine dair görüşüne yer verir. Nahd kelimesinin hem idrar sıçraması hem de su serpme manasında olduğu görülmektedir.[63]

غذو maddesinde والربى: الَّتِي فِي الْبَيْت للبن وَقيل: الحديثة النِّتَاج yı açıkladıktan sonra bu konuda Ebû Hanîfe, Züfer, Mâlik, Ebû Yûsuf ve Şâfiî'nin görüşlerine yer verir.[64] Hadisin açıklamasında şeri hükümlere delil olan rivayetleri dilsel açıdan açıkladıktan sonra şahit/adıt rivayetleri de verir. Yolculukta namazların kısaltılmasına dair sefer mesafesi hakkındaki görüşleri aktarmaktadır.[65] Ateşte pişen bir kemikten et yiyen Hz. Peygamber'in yeniden abdest almadan namaz kıldığına dair rivayeti aktardıktan sonra Medine ehlinin de görüşü budur diyerek abdest almanın gerekli olduğuna dair görüş bildirenlerin aleyhine bir delil olduğunu söyler.[66] Diğer tarafın ölümü halinde malın kendisine dönmesi şartıyla yapılan bağış (rukbâ) hakkında açıklama yaparken fakihlerin görüşlerine yer vermiştir. Buna göre rukbâ, Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre bu mal ariyet (emanet) hükmündedir, dilerse alır. Ebû Yusuf'a göre ise kişinin hayatta iken bir bağışı, öldükten sonra miras bıraktığı eşya hükmündedir. Bu aynı zamanda Ebu Yusuf'un görüşünü destekleyen bir hadistir.[67] Hz. Peygamber'in horultusu duyulacak kadar uyuduktan sonra yeniden abdest almadan namaz kıldığı rivayeti aktardıktan sonra, onun uyku esnasında hadesten korunduğunu söylemektedir.[68]

Fıkhî açıdan daha geniş çalışmalar yapılması mümkün olmakla birlikte araştırma esnasında Zemahşerî'nin ihtilâfu'l-hadis kapsamındaki meselelere ve ileri sürülen delilere yer verdiği görülmektedir.

İtikâdî-Kelâmî Konulara Yaklaşımı

Zemahşerî, mutezilî bir alim olmasından hareketle *Keşşâf* adlı eseri üzerine yapılan çalışmaların niteliksel ve niceliksel durumu göz önüne alındığında mezhepsel etkinin söz konusu diğer eserlerinde yer alıp almadığı önemli bir sorudur. Ancak bu araştırma kapsamında mezhebî yaklaşımlarını yansıtacak yeterli bir veriye ulaşılamamıştır.

Sıfatlar konusunda yed kelimesi hakkında (يد الله بسطان) Allah'ın ne eli ne de elin açılması söz konusudur diyerek; ondan kast edilenin "O'nun iki eli de açıktır"[69] ayeti ile de kast edildiği üzere anlaşılması gerekenin cömertlik olduğunu söylemektedir.[70] Dolayısıyla Allah'ın eli ifadesini mecazi olarak algılamakta ve cömertlik

---

58 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. ʿAmr ez-Zemahşerî, *el-Fâîk fî Ğarîbi'l-Hadîs*, thk. ʿAlî Muhammed el-Bicâvî -Mahmud Ebû'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, ts.), 3/275.

59 el-Ubeydî, *Zemahşerî el-Lügavî*, 105.

60 Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Fâik*, 1/435.

61 Zemahşerî, *el-Fâîk*, 3/322. لَغَا ابْن عَبَّاس رَضِي الله تَعَالَى عَنْهُمَا ألغى طَلَاق الْمُكْره. أَي أبْطلهُ وَجعله لَغوا وَهَذَا مِمَّا يعضد مَذْهَب الشَّافِعِي رحمه الله عَلَيْهِ. وَعند أَصْحَابنَا يَقع طَلَاقه واعتمدوا حَدِيث صَفْوَان بن عَمْرو الطَّائِي وَامْرَأته. فِي الحَدِيث: إن رجلا قَالَ لآخر: إنَّك لتفتي بلغن ضالٍّ مضل اللّغن واللّغد واللغنون واللغدود وحدان ألغان وألغاد ولغانين ولغاديد وَهِي لحمات عِنْد اللهوات. من قَالَ يَوْم الْجُمُعَة وَالْإِمَام يخْطب لصحابه: صه فقد لَغَا. يُقَال: لغى يلغى ولغي ولغا يَلْغُو إِذا تكلم بِمَا لَا يَعْنِي وَهُوَ اللَّغْو واللغي

62 Zemahşerî, *el-Fâîk*, 2/108.

63 Zemahşerî, *el-Fâîk*, 3/440.

64 Zemahşerî, *el-Fâîk*, 3/57.

65 Zemahşerî, *el-Fâîk*, 3/344; el-Ubeydî, *Zemahşerî el-Lügavî*, 107.

66 Zemahşerî, *el-Fâîk*, 1/33.

67 Zemahşerî, *el-Fâîk*, 2/77.

68 Zemahşerî, *el-Fâîk*, 2/286. أوتر صلى الله عَلَيْهِ وَسلم بِسبع أَو تسع ثمَّ اضْطجع ونام حَتَّى سمع ضفيزه ثمَّ خرج إِلَى الصَّلَاة وَلم يتَوَضَّأ وروى: فخيخه وغطيطه وخطيطه وَرَوَاهُ بَعضهم: صفيره. ضفز وَمعنى الْخَمْسَة وَاحِد وَهُوَ نخير النَّائِم إِنَّمَا لم يجدد الْوضُوء لِأَنَّهُ كَانَ مَعْصُوما فِي نَومه من الْحَدث

69 Mâide, 5/64.

70 Zemahşerî, *el-Fâîk*, 1/108; İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/127.

olarak yorumlamaktadır. Diğer bir örnek ise; لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ فَإِنَّ الدَّهْر هُوَ اللَّهُ rivayetinin garîbü'l-hadislerdeki açıklanışına da benzer şekilde dehr kelimesinden hareketle sıfatları inkâr edenlerin (أهل التَّعطيل) Müslümanlar aleyhine delil getirdiklerini, halbuki bu durumun Arapların cahiliye dönemindeki inançlarını yansıttığını Allah'ın dehr olmasından kasıt o zaman içinde meydana gelen şeylerin asıl faili olduğu şeklindedir.[71] حَم لا يُنْصَرُونَ ifadesindeki حَم Allah'ın ismi olduğuna dair görüşler serdedilmişse de Zemahşerî, esmaü'l-hüsna içinde zikredilmediğini ayrıca diğer isimlerdeki Allah'ı yüceltme manası taşımayan iki harf olduğunu irab açısından da diğer isimlerdeki gibi özellikler taşımaması nedeniyle Allah'ın ismi olmayacağını temellendirmeye çalışmıştır.[72]

Özellikle sahabeler için *radiyalllahu anh* ifadesinin kullanılması yaygın iken Zemahşerî'nin ehl-i beyt mensuplarına çoğu defa *aleyhi's-selam* ifadeleri kullanması dikkat çekmektedir. قَالَ عَليّ عَلَيْهِ السَّلَام لفاطمة سيدة نسَاء الْعَالمين عَلَيْهَا السَّلَام: لَو أتيت النَّبِي صلى الله تَعَالَى عَلَيْهِ وَآله وَسلم فَسَأَلته خَادِمًا تقيك حارَّ مَا أَنْت فِيهِ من الْعَمَل İfadelerinde olduğu gibi övgü ifadesi olarak her iki sahabeye de *aleyhi's-selam* ifadeleri ilk bakışta dikkat çekmektedir. Bu noktada Şiilik meyli akla gelse dahi böyle bir tespitin yapılamadığı ancak kendisinden ilmi açıdan istifade ettiği Şii hocalarının etkisi[73] ya da döneminde kullanılan saygı ifadeleri de olması mümkündür.

Tür Eserlerinin Etkileşimi ve *el-Fâik*'e Yapılan Atıflar

Garîbu'l-hadîs'e dair edebî türün ürünlerinin "ansiklopedik sözlük niteliği" taşıması birçok ilme ve müellife, metot ve muhteva açısından doğrudan veya dolaylı tesir etmiştir.[74] Garîbü'l-hadîs edebiyatının ihtilâfü'l-hadis, esbab-u vürûdü'l-hadis, nâsihü'l-hadis gibi ilimlere dair bilgiler de içerdiği görülmektedir.[75] Bu bakımdan hadis şerhçiliğine etki eden veya bir diğer ifadeyle katkı sağlayan kaynakların arasında *garîbü'l-hadîs* edebiyatının önemli bir yeri olduğu âşikardır. Bu bağlamda *garîbü'l-hadîs* edebiyatını, şerh edebiyatının oluşumunda "ilk örnek ve nüveler" veya "özel şerhler" edebiyatı olarak değerlendirmek mümkündür.[76] Bu türün önemli bir eseri olan *el-Fâik* de muhteva zenginliği ve metodu açısından hicrî altıncı asırda dil çalışmaları için mühim bir kaynağa dönüşmüştür.[77]

لَا يَمُوت لمُؤْمِن ثَلَاثَة أَوْلَاد فَتَمَسهُ النَّار إِلَّا تَحِلَّة الْقسم Rivayetindeki istişhad şekline bakıldığında Kāsım b. Sellâm'dan itibaren *tahillete'l-kasem* lafzı izah edilirken Meryem süresindeki "(Ey insanlar!) Sizden cehenneme varmayacak hiç kimse yoktur. Rabbin için bu, kesin olarak hükme bağlanmış bir iştir."[78] ayete işaret edilmiştir. İbn Kuteybe, Hattâbî, Zemahşerî, İbn Esir neredeyse birbirinin tekrarı bir özellik taşımaktadır.[79]

İbnü'l-Esîr, Zemahşerî'den قَالَ الزَّمَخْشَرِيُّ diyerek nakillerde bulunmuştur.[80] Bu şekilde alıntıladığı yerlerde Zemahşerî'nin daha önceki eserlerdeki bazı hatalara işaret ettiğini de aktarır.[81] İbnü'l-Esîr birçok yerde Zemahşerî açıkladı, tefsir etti diyerek nakil yaptığı gibi bazen de doğrudan Zemahşerî'den nakiller yapmak suretiyle onun eserinden istifade etmiştir.[82] Zemahşerî'nin إِيَّايَ وَهَذِهِ السُّقَفَاء ifadesini izah ederken kelimede tashif olduğunu الشُّفعَاءُ olması gerektiğini[83], "kim Allah yolunda çift (zevc) infak ederse" rivayetini Zemahşerî Ebû Zer'in sözü sayarken, İbnü'l-Esîr, Hz. Peygamber'in sözü olduğunu söylemiştir.[84] Bir başka yerde ise Zemahşerî'nin merfu olarak zikrettiği sözün aslında Hz. Ali'ye ait olduğunu söylemiştir.[85] *en-Nihâye,* İbn Manzûr'un

---

71 Ebû ʿUbeyd Kâsım b. Sellâm b. ʿAbdullâh el-Herevî el-Bağdâdî Ebû ʿUbeyd, *Ğarîbu'l-Hadîs*, thk. Huseyn Muhammed Şeref (Kahire: y.y., 1404/1984), 1/355; Zemahşerî, *el-Fâik*, 1/446; İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, 2/144.

72 Zemaḫşerî, *el-Fâiḳ*, c. 1/314; Ḫaṭṭâbî, *Ğarîbu'l-Ḥadîṣ*, c. 1/653.

73 Öztürk - Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/236.

74 Akgül, *Edebi Tür Olarak Garibu'l-Hadis*, 209.

75 Akgül, *Edebi Tür Olarak Garibu'l-Hadis*, 255.

76 Akgül, *Edebi Tür Olarak Garibu'l-Hadis*, 218.

77 el-Ubeydî, *Zemahşerî el-Lügavî*, 29.

78 Meryem, 19/71.

79 Ebû ʿUbeyd, *Ğarîbu'l-Hadîs*, 2/253; Ḫaṭṭâbî, *Ğarîbu'l-Hadîs*, 1/314; Zemahşerî, *el-Fâik*, 1/306; İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/429.

80 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, c. 5/158; el-Ubeydî, *Zemahşerî el-Lügavî*, 29.

81 İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3/58; İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3/101.

82 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 2/257, 303, 315; 3/93; 5/33.

83 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 2/380.

84 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 2/317.

85 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 4/40; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 5/80.

temel kaynakları arasında yer alması[86] nedeniyle bir anlamda Zemahşerî'nin de sonrakilere kaynaklığı tespit edilmiş olmaktadır. İbn Manzûr, İbnü'l-Esîr'den bir nakil yapmış ancak bu esasında tamamen *el-Fâik*'in metni şeklindedir.[87] "İnsanların en şerlisi rivayeti"[88] hakkındaki aktarıma bakıldığında Ḫaṭṭâbî'nin *Garîbü'l-Hadîs,* Zemaḫşerî'nin *el-Fâîk,* İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye* adlı eserlerinde birbirinin tekrarı sayılabilecek bir niteliğe sahip olduğu görülmektedir.

SONUÇ

Sosyokültürel etkileşimin dil üzerindeki etkisi inkâr edilemez. Zaman içinde uğradığı değişimler nedeniyle olsa gerek dil canlı bir organizma olarak kabul edilmiştir. Hemen her dilin yapısında bulunan söz sanatları ve ıstılahlardaki daralma-genişleme, anlam yüklemeleri sözün ilk halini ve mesajını kavramaya tesir eden bir etkendir. Bu çerçevede, "hadislerin metinlerinde bulunup da az kullanılması sebebiyle anlaşılmaktan uzak, manası kapalı olan ifadeler" şeklinde tarif edilen garîbü'l-hadîs'in mühim bir ilim olduğu dile getirilmiş, ilim ehli için bunu bilmemek büyük bir eksiklik sayılmıştır. Bu çerçeveden bakıldığında hadislerin anlaşılmasında rivayetlerdeki garîb kelimelerin bilinmesi hem dilcileri hem de hadisçileri meşgul etmiştir.

G*arîbü'l-hadîs* edebiyatının örneklerini erken dönemde görmek mümkündür. Zira sahabe, Hz. Peygamber hayatta iken anlamakta zorluk çektikleri bazı lafızları ve maksadı sorgulayan çeşitli sorular yöneltmişlerdir. Ancak bu süreci etkileyen unsurların başında fetih hareketleri ve toplumsal etkileşim ve dildeki bozulmalar zikredilmiştir. Bu sürecin ilmi faaliyete dönüşmesi yani hadis ilminin bir alt disiplini olan *garîbü'l-hadîs* ile ilgili çalışmaların ortaya çıkışı hicri üçüncü asır olarak kabul edilmiştir.

Birçok alanda eser veren ancak dil çalışmaları ile meşhur olan Zemahşerî de hadislerde anlaşmasında zorluk yaşanan kelimelerin izahına ilişkin bir eser telif etmiştir. Zemahşerî, *el-Fâik* adlı eserinde kendisinden önceki dil alimleri yanı sıra garîbü'l-hadise dair yapılan çalışmalardan istifade etmiştir. Kendine özgü bir yapıya sahip *el-Fâik*, kısaca dilcilerin ihtilaflarına, kelimenin hangi anlamlara geldiğine, ses-mana etkileşimine dikkat çekmesi, sarf, nahiv, belagat unsurlarına yer vermesi, alfabetik olarak hazırlanmış olmakla birlikte hadis metninin tamamına ve o metindeki geçen birden fazla kelimeyi aynı yerde açıklaması, bu açıklama esnasında mesellerden, ayet, hadis vb. istişhadlar getirmesi aynı zamanda siyer, tarih ve coğrafyaya ilişkin aktardığı bilgileri göz önünde bulundurulduğunda geniş bir birikimi yansıtmaktadır. En dikkat çeken eleştirisi ise harf sistemine göre hazırlanan bir sözlüğün tertibinde ilk iki harfin tertibine riayet edilmiş sonraki harflerde alfabetik sistem göz önünde bulundurulmamıştır. İkinci olarak hadis metnini tam olarak vermesi okuyucu için olumlu bir yönü olsa da aynı hadisteki diğer kelimeleri veya delil olarak getirdiği diğer rivayet veya mesellerdeki garîb kelimeyi de aynı yerde açıklaması eleştiriye neden olmuştur. Ancak birçok yerde bu hususta araştırmacıya yardımcı olacak bir yöntem uygulamış ve ilgili kelimenin hangi yerde geçtiğine işaret etmiştir. Bir kelimenin bütün türevlerini ve kelimelerin kullanıldığı diğer rivayetleri, ayet, meseller vb. birlikte zikretmesi bir yönüyle kavram haritası niteliği taşımaktadır. Yani bir kelime üzerinde çalışacak olanlar için geniş bir bilgi hazinesi oluşturmuştur. Dolayısıyla kendisinden sonrakiler için müracaat kaynağı olduğu ve ansiklopedik bir nitelik taşıdığı görülmektedir. Diğer taraftan fıkhî konularda hadisin hangi açıdan kimin delili olduğuna dair izahların yer aldığı görülmekte fakat itikadî alanla ilgili görüşlerine dair kayda değer bir tespit yapılamamıştır.

KAYNAKÇA

Akgül, Yusuf. *Edebi Tür Olarak Garibu'l-Hadis: Kaynak-Metod ve Muhteva Analizi.* Ankara: Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Ebû ʿUbeyd, Ebû ʿUbeyd Ḳâsım b. Sellâm b. ʿAbdullâh el-Herevî el-Bağdâdî. *Ğarîbu'l-Ḥadîs*. thk. Ḥuseyn Muḥammed Şeref. 5 Cilt. Kahire: y.y., 1404/1984.

[86] İbn Kuteybe, *Garîbü'l-hadîs*, 1/38 (Muhakkikin girişi).

[87] el-Ubeydî, *Zemahşerî el-Lügavî*, 122.

[88] Ḫaṭṭâbî, *Ğarîbu'l-Hadîs*, 2/499; Zemahşerî, *el-Fâîk*, 2/308; İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3/42.

Ḫaṭṭâbî, Ebû Suleymân Ḥamd b. Muḥammed b. İbrâhîm b. el-Ḫaṭṭâb el-Bustî el-. *Ğarîbu'l-Ḥadîṯ*. thk. ʿAbdulkerîm İbrâhîm el-ʿAzbâvî. 3 Cilt. Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1402/1982.

İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, Ebü'l-Faẓl Şihâbüddîn Aḥmed b. ʿAlî b. Muḥammed el-ʿAsḳalânî. *Lisânu'l-Mîzân*. thk. ʿAbdulfettâḥ Ebû Ġudde. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.

İbn Ḫallikân, Ebû'l-ʿAbbâs Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Ḫallikân el-İrbilî. *Vefiyâtu'l-Aʿyân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*. thk. İḥsân ʿAbbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Ṣâdır, 1391/1971-1415/1994.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim. *Ġarîbü'l-ḥadîṯ*. thk. Abdullah el-Cübûrî. 3 Cilt. Bağdad: Matbaatü Ânî, 1398.

İbnü'l-Esîr, Ebû's-Saʿâdât el-Mubârek b. Muḥammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Ḥadîṯ ve'l-Eṯer*. thk. Ṭâhir Aḥmed ez-Zâvî - Maḥmûd Muḥammed eṭ-Ṭanâḥî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-ʿİlmiyye, 1399/1979.

İbnü's-Ṣalâḥ, ʿEbû ʿAmr Taḳıyyüddîn ʿOṯmân b. ʿAbdurraḥmân. *Maʿrifetü envâʿi ʿulûmi'l-ḥadîṯ = Muḳaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâḥ*. thk. ʿAbdullaṭîf Hamîm - Mâhir Yâsîn el-Faḥl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1423/2002.

Kandemir, M. Yaşar. "Garîbü'l-Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/376-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/235-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Siler, Aziz. *İbn Kuteybe'nin Garibi'l-Hadis ve ez-Zemahşeri'nin el-Faik fi Garibi'l-Hadis Eserlerinin Sözlükçülük Açısından Değerlendirilmesi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Şemsuddîn es-Seḫâvî, Ebû'l-Ḫayr Muḥammed b. ʿAbdurraḥmân b. Muḥammed. *Fetḥu'l-Muğîṯ bi-Şerḥ Elfiyyeti'l-Ḥadîṯ li'l-ʿIrâḳî*. thk. ʿAlî Ḥuseyn ʿAlî. 4 Cilt. Mısır: Mektebetu's-Sunne, 1424/2003.

Ubeydî, Reşîd Abdurrahman el-. *Zemahşerî el-Lügavî ve Kitabühû el-Fâik*. Bağdat: el-Mecmeu'l-İlmî, 1421.

Yâḳût el-Ḥamevî, Ebû ʿAbdullâh Yâḳût b. ʿAbdullâh er-Rûmî. *Muʿcemu'l-ʾUdebâ = İrşâdu'l-Erîb ʾilâ Maʿrifeti'l-Edîb*. thk. İḥsân ʿAbbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414/1993.

Yasin, Tamader Emin Muhammed. *el-Cuhûdü'l-lügaviyyetü li'l-imam ez-Zemahşerî (el-Fâik fi Garîbi'l-Hadîs)*. Sudan: Omdurman Islamic University, Yüksek Lisans Tezi, 1426.

Yerkazan, Hasan. *Zemahşerî ve Hadîs*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Zemaḫşerî, Ebû'l-Ḳâsım Maḥmûd b. ʿAmr ez-. *el-Fâîḳ fî Ğarîbi'l-Ḥadîṯ*. thk. ʿAlî Muḥammed el-Bicâvî - Maḥmud Ebû'l-Faḍl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, ts.

Zemaḫşerî, Ebû'l-Ḳâsım Maḥmûd b. ʿAmr ez-. *el-Fâîḳ fî Ğarîbi'l-Ḥadîṯ*. thk. ʿAlî Muḥammed el-Bicâvî - Maḥmud Ebû'l-Faḍl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, ts.

Zemahşerî'nin Sünnet/Hadis Anlayışı (*el-Keşşâf* Eseri Özelinde)

Dr. Ufuk Dağlıoğlu*

GİRİŞ

Zemahşerî, 27 Receb 467 (18 Mart 1075) tarihinde Zemahşer'de doğmuştur.[1] Zemahşer Harizm'in karyelerinden bir karyedir. Havârizm ehlinden olan Zemahşerî, edebiyat, nahiv ve lügatte örnek bir şahsiyet olup tefsir, garîbu'l-Hadîs ve nahiv alanlarında eserler vermiştir.[2] Zemahşerî, hicrî 538 yılında vefat etmiştir.[3]

Zemahşerî, Mu'tezilî olup, i'tizâl fikrini benimsediğini deklare etmiş bir âlimdir.[4] Mu'tezilî propagandası yaptığı gerekçesiyle eseri *Keşşâf*'a karşı dikkatli olunması uyarısı yapılmıştır.[5] Zemahşerî her ne kadar garîbu'l-Hadîs alanında eser vermiş olsa da onun hadis usul ve esaslarına dair eser telif ettiğine dair herhangi bir bilgi bulunmaması, onun Mu'tezile mezhebinin son temsilcilerinden[6] kabul edilmiş olması, Arap dil ve belagatında yakalamış olduğu şöhreti de göz önüne alındığında hadis ve sünnete yaklaşımının ortaya konulması önem arz etmektedir. Bunun için çalışmamızda Zemahşerî'nin sünnet ve hadise yaklaşımını tespit edebilmek için onun tefsir alanında telif ettiği meşhur eseri *Keşşâf* çerçevesinde konuyu ele almayı uygun bulduk.

Çalışmamız dört ana başlıktan oluşmaktadır. Birinci bölümde "*Keşşâf*'ta sünnet/hadis ile vahiy ilişkisi"; vahy-i gayr-i metlüv kavramı, hikmet, tebyîn ve Hz. Peygamber'e itaati içeren ayetler çerçevesinde ele alınmıştır. İkinci bölümde "*Keşşâf*'ta Sünnet kavramı"; Sünnet ve sünnetin Kitâb'ı nesh etmesi, haber-i vâhid ve mütevâtir haber konuları muvacehesince hadis usulü konularının bazıları ile ele alınmaya çalışılmıştır. "*Keşşâf* ve Hadis" başlıklı üçüncü bölümde; itikâd ve ahkâma dair ayetlerin tefsirinde hadisler, *Keşşâf*'ta yer alan mevzû rivâyetler ve eserde yer alan rivâyetlerin kaynaklarının listesi yer almıştır. Son bölümde ise "Zemahşerî'nin hadisciliği" mevzusunda onun ders aldığı muhaddisler yanında cerh ve ta'dîl uleması nezdindeki durumu hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır.

Araştırmamızda yöntem olarak öncelikle *Keşşâf*'ta yer alan rivâyet ve açıklamalar esas alınmıştır. Daha sonra ilgili rivâyetler, başta Zeylaî'nin *Tahrîcü'l-ehâdîss ve'l-âsâri'l-vâkıʿa fi tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî* eseri ile *Kütüb-i Sitte* olmak üzere diğer hadis müdevvenâtında yer alan rivâyetlerle birlikte ele alınmıştır. Ayrıca *Keşşâf*'ın dirâyet tefsiri olması göz önüne alınarak zaman zaman İbn Kesîr'in rivâyet tefsiri ile de mukayesesi yapılmış ve aradaki farklara işaret edilmeye çalışılmıştır. Ayet mealleri verilirken Elmalı Hamdi Yazır, Hasan Basri Çantay ve Diyanet İşleri meallerinden faydalanılmıştır.

Öncelikle Zemahşerî'nin sünnet ve hadise yaklaşımını anlayabilmemiz için Mu'tezile mezhebinin hadislere yaklaşımının ana hatlarıyla ortaya konulması önem arz etmektedir. Zira Zemahşerî, Mu'tezilenin son temsilcilerinden sayılmaktadır. Mutezile kelamcılarının dinî bilgi kaynakları olarak akıl, kitap, sünnet ve icmaı kabul ettikleri[7] ifade edilse de kitap ve sünnete yaklaşımları Ehl-i Sünnet'ten farklılık arz etmektedir. Zira sübût yönünden Kur'ân üzerinde ittifak söz konusu olsa da, Kur'ân Mutezile tarafından mahlûk sayılmış, ayrıca mezhebin "beş esası"[8] ile çelişen ayetlerde tevile gidilmiştir.[9] Mezhebin ihdas ettiği "beş esas"

---

* Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı, ufuk_daglioglu@hotmail.com, ORCID 0000-0002-0549-4084

1 Mustafa Öztürk, M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013) 44/235.

2 Ebü'l-Hasen Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât ʿalâ enbâhi'n-nüḥât* (Beyrut: el-Mektebtu'l-unsuriyye, 1424), 3/265.

3 Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b. Abdillâh el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâ'*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414), 6/269.

4 Hamevî, *Muʿcem*, 6/268.

5 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikī ed-Dımaşkī ez-Zehebî, *Mîzânü'l-iʿtidâl fi naḳdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382), 4/78.

6 İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/399.

7 Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Otto, 2018), 82.

8 Bu "beş esas/usûl-i hamse" şunlardır:

hem Kur'ân'ı anlamada hem de hadisleri kabul veya ret etmede temel saik olmuştur.[10] Deliller sıralamasında akıl öncelenmiş, akla genel yetkiler verilmiş, fakat akıl diğer delillerden üstün tutulmamıştır.[11] Mutezileye göre akli delillerle sabit olan ama zahire aykırı görünen naklî deliller için dört ayrı ihtimal göz önünde bulundurulmuştur. İlk iki ihtimalde; ya akıl ve naklin her ikisi de doğru kabul edilecek veya ikisi de reddedilecektir. Bu durumda her iki ihtimal de muhâldir. Üçüncü olarak naklin zahiri kabul edilip aklın verisi reddedilecektir ki bu durumda da nasları anlama vasıtası olan akıl devre dışı kalacaktır. Dördüncü olarak ise kesin olan aklî delillere ters düşen naklî delilin sahih olmadığı kanaatine varılacak, ya da tevil yoluna gidilecektir. Bu nokta Mutezile ile Ehl-i Hadis'in çatışma noktasını oluşturmuştur.[12] Örneğin Mutezile ru'yetullah'ı Allah Teâlâ'nın cisim olmaması, mahlukâta ait sıfatlar taşımaması, ayrıca görme işlemi için ışık, hava ve mesafe gibi şartlar gerektiği için benimsememiş ve dolayısıyla da bu konudaki merviyyâtı reddetmiştir.[13]

Mu'tezile mezhebi her ne kadar tek tip bir fikri yapıya sahipmiş gibi gözükse da Mutezile içerisinde fikri ayrılıklar, birbirini eleştirmelere rastlanılmıştır. Hatta fikir ayrılıkları birbirlerini tekfir etmeye kadar vardırılmıştır.[14] Mutezile tarihi seyri içerisinde ise ehl-i bid'at ve dalâlet olmakla tavsif edilmiştir.[15]

1. el-Keşşâf'ta Sünnet/Hadis Vahiy İlişkisi

a. Vahy-i Gayr-i Metlüv

Vahiy denildiğinde akla ilk gelen Kur'ân-ı Kerîm olsa da Ehl-i Sünnet âlimlerinin genel eğilimi, Resûlullah'a (s.a.v.) Kur'ân dışında da vahiy geldiği yönündedir.[16] Zemahşerî *"Ve hevadan söylemiyor."*[17] ayetini Resûlullah'ın (s.a.v.) Kur'ân'dan getirdiklerinin, kendi görüş ve hevasından ortaya çıkmadığını, Allah katından O'na (s.a.v.) vahyedilen bir vahiy olduğunu ifade etmektedir. Zemahşerî'ye göre "Nebîlerin içtihatlarının olamayacağını benimseyenler" bu ayeti delil getirmektedirler. Oysa ki Allah Teâlâ, Peygamberlerin içtihat yapmalarına müsaade ettiği zaman o içtihat ve onun dayandığı her bir şey vahiy olup, hevadan dolayı söylenmiş değildir.[18] Zemahşerî'nin bu bakışını destekler tarzdaki rivâyetlere kaynak eserlerimizde rastlamak mümkündür.[19] Nitekim Zemahşerî, *"O hevasından söylemez"* ayetini şu şekilde tefsir etmektedir:

---

1. Tevhid: "Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olduğunu kabul etme" anlamına gelen tevhid usûl-i hamsenin temelini teşkil eder. Allah'ın sıfatları zatının özüdür. Yani Allah, ilmiyle âlim, kudretiyle kâdir, hayatla hayydır. Yaratılmışların sıfatlarından Allah münezzehtir. Allah hakkında O, âlim, mürîd ve kâdirdir denilebilir ama O, ilim, irâde ve kudret sahibidir denilemez. O'nun ilim, irâde, kudret sıfatından söz edilemez. Zira Allah'ın sıfatları zâtından ayrı olarak düşünülemez.
2. Adalet: Mu'tezile'ye göre adl, Allah'ın iyi (hasen) fiilleri işlemesi, kötü (kabih) fiillerin meydana gelmesinde etkisinin bulunmamasıdır.
3. Va'd ve Vaîd: Gelecekte bir kimseye bir faydanın ulaştırılacağını veya ondan bir zararın gideceğini bildiren habere va'd, onun bir zarara uğrayacağını yahut bir faydadan mahrum bırakılacağını içeren habere de vaîd denilir. Allah'ın va'd ve vaîdinde durmaması, verdiği haberin vâkıaya uygun olmaması söz konusu değildir. Bu sebeple dünyada iyilik yapanları mükâfatlandırması, günah işleyenleri de cezalandırması zorunludur. Allah'ın emirlerine uyup işlediği büyük günahlardan tövbe etmiş olarak ölenler âhirette mükâfatı hak eder, büyük günahlardan tövbe etmeden ölenler ise cehennemde ebedî olarak kalır. Ancak bunların azabı kâfirlerinkinden daha hafiftir.
4. Menzile beyne'l-menzileteyn: Bu esas, büyük günah işleyen kişinin küfrü gerektiren bir inkârda bulunmadığı için kâfir olmayacağı gibi işlediği günah sebebiyle imanda da kalamayacağı, bu ikisi arasında bir yerde bulunacağı şeklinde açıklanmakta ve Mu'tezile bu kişiyi "fâsık" diye nitelendirmektedir. Fâsık tövbe etmeden öldüğü takdirde ebediyen cehennemde kalır.
5. Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker:Mu'tezile'ye göre İslâm davetinin yayılması, dalâlette olanların hidayete ermesi, hakkı bâtıla karıştırmak isteyenlerin zararlarının önlenmesi için her Müslümanın iyiliği emretmesi ve kötülükten sakındırması zorunlu bir görevdir. Bkz. Çelebi, "Mu'tezile", 31/395-6.

9 Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 83.

10 Hüseyin Çelik, "Mu'tezile Mezhebinin Kur'an Anlayışı ve Günümüze Yansımaları", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, (Aralık 2022), 72, 89.

11 Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 84-5.

12 Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 86.

13 Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 92.

14 Hansu, *Mutezile ve Hadis,* 97.

15 Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 103.

16 Yunus Şevki Yavuz, "Vahy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 442.

17 en-Necm 53/3.

18 Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi'l-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fi vücûhi't-teʾvîl* (Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 4/316.

19 İbn Kesîr'in *"Ve hevadan söylemiyor."* âyetinin tefsirinde yer verdiği şu rivâyetler Zemahşerî'nin görüşünü destekler nitelikte olmasına karşın Keşşâf'ta bu rivâyetlere yer verilmemiştir: Ebû Hureyre (r.a.) Resûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu nakletti; *"Allah indinden*

"Kur'ân'dan getirdikleri onun re'y ve hevasından nutk ettiği şeyler değildir. O, ancak Allah Teâlâ' katından ona vahyedilen vahiydir. Bu ayetle Nebilerin içtihadının olmayacağı görüşünde olanlara karşı delil getirenlere şöyle cevap verilir: Allah Teâlâ onların içtihat etmelerine müsaade ettiği zaman içtihat ve o içtihadın dayandığı her şey heva ile söylenmemiş bir vahiy olur."[20] Zemahşerî'ni bu açıklamaları Hz. Peygamber'in içtihatlarını vahiy (vahy-i takrîrî) kapsamında değerlendirdiği intibahını vermektedir. Bu nokta oldukça mühimdir. Zira hadis/sünnet vahiy ilişkisini esere yansıyıp yansımadığı önem arz etmektedir. Zemahşerî'nin rivâyetleri bu çerçevede tefsirinde ele alıp almadığına ilerleyen bölümlerde değinilecektir.

Zemahşerî, İbrahim aleyhisselâm'ın oğluna; *"Ben rüyamda seni boğazladığımı görüyorum. Bak bakalım ne dersin?"*[21] hitabını vahy-i gayr-i metlüv çerçevesinde ele almıştır. Zemahşerî'ye göre Nebilerin rüyaları yakaza halindeki vahiy gibi bir vahiydir.[22] Dolayısıyla da ona göre Peygamber rüyaları vahy-i gayr-i metlüv kapsamında yer almaktadır.

Vahy-i gayr-i metlüv kapsamında ele alınmasının uygun olacağını düşündüğümüz iki ayet hakkında ise Zemahşerî herhangi bir açıklama yapmamıştır. Bunlardan birincisinde Hz. Peygamber'in kendisine verdiği sırrı ifşa eden eşini uyarması üzerine eşi; *"Sana bunu kim haber verdi?"* diye sormuş; Resûlullah (s.a.v.); *"Her şeyi bilen, her şeyden haberdar olan bildirdi."*[23] yanıtını vermiştir. Burada görüldüğü üzere Kur'ân dışında bir vahiy söz konusudur. Zira Resûlullah (s.a.v.), eşine verdiği cevapta edindiği bilginin kaynağını açıklamıştır ki o, Allah'tır. Fakat Zemahşerî bu ayetin tefsirinde sadece kendisine sır verilen eşin kim olduğu üzerinde durmuştur.[24] Vahy-i gayr-i metlüv olduğu zâhir olan bu ayeti bu kapsamda ele almamasının sebebi ya ayetin nüzul sebebi olan rivâyetin haber-i vâhid kapsamında yer almış olması ya da meselenin gayet açık olması hasebiyle izaha gerek duymaması olabilir. Tevbe suresinde yer alan*"...Allahın ve Resulünün haram ettiğini haram tanımıyan..."* (9/29) ilahi hitabının tefsirinde de vahy-i gayr-i metlüv konusuna değinmeyen[25] Zemahşerî, Yusuf aleyhisselâm'ın, zindanda rüyasını tabir ettiği sâkinin kurtulacağının vahiy yoluyla veya içtihatla bilebildiğini ifade etmiştir.[26]

Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ta rastlayabildiğimiz bu açıklamaları, onun vahy-i gayr-i metlüvü kabul ettiğini göstermesi yönüyle mühimdir. Fakat bu vahyin nasıl muhafaza ve intikal ettiğini ortaya koyan bir açıklamasına rastlayamamış olmamız, mevzunun vahiy – hadis ekseninde nasıl ele alındığını ortaya koyabilme imkânını bize sunmamaktadır.

b. Hikmet

Kur'ân'ın birçok ayetinde yer alan "hikmet" kelimesi, âlimlerin dikkatini çektiği için kelimenin ihtiva ettiği anlamlar ve maksat üzerinde durulmaya çalışılmıştır.

Kitâb ve hikmet'in Peygamberlere öğretildiğine dair ayetler yer almaktadır. Zemahşerî *"...Allah sana kitabı ve hikmeti indirdi ve bilmediklerini sana öğretti..."*[27] ayetini şöyle tefsir etmiştir: "Allah'ın fazlı olmasaydı, yani seni koruması ve onların sırlarına seni muttali kılacak vahyi olmasaydı, sen zâhire göre amel edecektin. Hakikatini bilmediğin için böyle amel edecektin. O, sana bu konuda bilmediğini öğretti. Yani işlerin iç yüzünü, kalplerde olanı veya din ve şeriata dair hususları öğretti."[28]

---

size haber verdiklerim kendisinde şüphe olmayan (hususlar)dır." (Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâliḳ el-Bezzâr el-Basrî, *el-Baḥrü'z-zeḫḫâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah (Medine: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 1988), 15/340 (No. 8900); Ebû Umâme Resûlullah'ı (s.a.v.) şöyle buyururken işitti: *"Cennet'e Nebi olmayan birisinin şefaati ile şu iki topluluk misli (mümin) muhakkak girecektir..."* (Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Kahire: er-Risâle, 1421), 36/547 (No. 22214). İlgili rivâyetler için bkz. Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed (Dâru Tayyibe, 1999), 7/443.

20 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/418.

21 es-Sâffât 37/102.

22 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/53.

23 et-Tahrîm 66/3.

24 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/565.

25 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/262.

26 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/472.

27 en-Nisâ 4/113.

28 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/564.

"Allah o zaman şöyle diyecek: «Ey Meryem oğlu İsâ! Hem senin üzerindeki hem de ananın üzerindeki nimetimi hatırla. Hani ben seni Rûhü'l-Kudüs (Cebrail) ile desteklemiştim. Beşikte iken de yetişkin iken de sen insanlara söz söylüyordun. Hani sana kitabı, hikmeti, Tevrâtı, İncili öğretmiştim."[29] Zemahşerî, bu ayette yer alan 'Kitâb'ı; yazı yazmak, 'hikmet'i ise muhkem, doğru kelam ile tefsir etmiştir.[30] Aynı şekilde Cumâ suresindeki *"... Onlara Kitâbı ve hikmeti öğreten bir Resûl gönderdi."*[31] ayetinde yer alan 'Kitâb', Kur'ân ile, 'hikmet' ise Sünnet ile tefsir edilmiştir.[32] Zemahşerî, Bakar suresi 231. ayette yer alan Kitâb ve Sünnet kelimelerinin mefhumu hakkında ise "Kitâb yani Kur'ân, hikmet yani Sünnet diyenler olmuştur"[33] şeklinde bir nakilde bulunmakla yetinmiştir.

Zemahşerî, içerisinde Kitâb ve Hikmet'in yer aldığı Bakara 151, 231, Âl-i İmrân 48, 164 ve Nisâ 54. ayetlerin tefsirinde "hikmet" kelimesinin mefhumuna değinmemiştir. Şu durumda Zemahşerî'nin hikmetten sünneti anladığını söylememiz mümkündür.

c. Hz. Peygamber'e İtaat Emri İçeren Âyetler

Allah Teâlâ'nın Kur'ân'da bizzat Hz. Peygamber'e itaat edilmesini emrettiği ayetler, sünnetin ve dolayısıyla onun taşıyıcı vasıtalarından biri olan hadisin önemini ortaya koymaktadır. Bu zaviyeden meseleye yaklaştığımızda, Zemahşerî'nin, Allah ve Resûlüne (s.a.v.) itaati emreden ayetlerin tefsirlerinde sünnet konusunu açık bir şekilde ele almadığı görülmektedir. Ancak Enfâl 20. ayetin tefsirinde olduğu gibi dolaylı yoldan Resûlullah'a (s.a.v.) itaatin önemini vurgulamış, zımnen sünnete vurgu yapmıştır. Nitekim Zemahşerî "Şayet siz ganimeti pay etmesi gibi bazı hususlarda Resûle itaatten yüz çevirirseniz sizin tasdikiniz sanki tasdik etmemiş gibi olur. Sizin işitmeniz iman etmeyenin işitmesi gibi olur."[34] diyerek Hz. Peygamber'e itaatin önemine dikkat çekmiştir.

Zemahşerî 'nin *"Ey iman edenler, Allaha itaat edin. Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin. ..."* [35] ayetinin tefsirini yaparken Hz. Peygamber'e tabi olmanın gereğini: *"Kim bana itaat ederse Allah'a itaat etmiştir. Kim bana isyan ederse Allah'a isyan etmiş olur. Kim emirime itaat ederse bana itaat etmiş olur. Kim emirime isyan ederse bana isyan etmiş olur."*[36] hadisini irâd ederek ortaya koymuş [37] olması Resûlullah'a (s.a.v.) itaatin önemi ve sünnnet/hadis vahiy ilişkisi yönlerinden önem arz etmektedir.

2. *el-Keşşâf*'ta Sünnet Kavramı

a. Sünnet ve Sünnetin Beyânı

Mutezilenin hadis ve sünnet karşıtı olduğu bazı kaynaklarda yer alsa da hadis ve sünnet karşıtlığı üzerine yazılmış herhangi bir esere rastlanamamasının, bu iddiayı zayıflattığı kanaati taşıyanlar olmuştur.[38] Kâdî'ye göre bir fiilin Resûlullah'ın (s.a.v.) sünneti olabilmesi için ona ait olması yanında dinî nitelikli olması, ona mahsus olmaması, Hz. Peygamber tarafından kavlî olarak yapılmasının istenmiş olması gibi karînelere gerek vardır.[39]

Zemahşerî, *"Allah'ın, kendisine Kitab'ı, hükmü ve nübüvveti verdiği hiçbir insanın, "Allah'ı bırakıp bana kullar olun" demesi yakışmaz."*[40] ayeti ile *"Musa yiğitlik çağına erip olgunlaşınca, biz ona hikmet ve ilim ver-*

---

[29] el-Mâide 5/110.
[30] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/691.
[31] el-Cum'a 62/2.
[32] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/530.
[33] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/436.
[34] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/209.
[35] en-Nisâ 4/59.
[36] Mezkûr rivâyet için bkz. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk Şuayb el-Arnaût (Kahire: er-Risâle, 1421); 12/405 (N. 7434); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar*, thk. Muhammed Züheyr b.Nâsırunnâsır (Beyrut: Dâru Tavkı'n-necât, 1422); "Ahkâm", 1; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü'ş-şaḥîḥu'l-muhtasar*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, ts.), "İmâre", 8.
[37] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/524.
[38] Hansu, *Mutezile ve Hadis,* 97.
[39] Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 110.
[40] Âl-i İmrân 3/79.

dik."[41] ayetinde yer alan "hükm" kelimesinden sünnet kastedildiğini ifade etmiştir. Zemahşerî'ye göre Nebilerin hikmeti sünnetleridir. Bundan dolayıdır ki Allah Teâlâ'; *"Allah'ın evlerinizde okunup duran âyetlerini ve hikmeti hatırlayın."*[42] buyurmuştur.[43]

Zemahşerî, Keşşâf'ta zaman zaman sünnet kavramına atıfta bulunur. Bu atıflar onun sünnete verdiği değeri göstermesi bakımından mühimdir. Nitekim *"Her kim izzet istiyorsa bilsin ki izzet tamamıyla Allah'ındır. O'na hoş kelimeler yükselir, onu da sâlih amel yükseltir. ..."*[44] ayetini; *"Allah, herhangi bir kavli ancak amelle kabul eder. Kavl, amel ve niyeti (de) sünnete isabet ettirince (uygun olunca) ancak kabul eder."*[45] hadisi ile tefsir ederek hem sünnetin önemine vurgu yapmış hem de hadisi delil olarak kullanmıştır.[46] Oysa ki Zemahşerî'nin yer vermiş olduğu bu rivâyet, Mu'tezile'nin haber-i vâhid hakkındaki genel tutumuna aykırıdır. Zira mezkûr rivâyet sadece bir kaynak eserde ve tek tarikle yer bulabilmiştir. Zemahşerî'ye göre *"Ey iman edenler! Allaha itaat edin, Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin. Eğer bir şeyde nizaya düştünüz mü hemen onu Allah'a ve Resulüne arz ediniz."*[47] ayetinde yer alan "Allah ve Resûlüne arz edin"den kasıt Kitâb ve Sünnet'e başvurmaktır.[48]

Zemahşerî, *"Ona büyük bir kurbanlık fidye verdik"*[49] ayetini ele alırken "kurbanlığın iri yapılı, görkemli ve yağlı olmasının sünnet olduğunu" ifade etmesi[50]; ayrıca sünnete göre talak nasıl yapılmalı mevzusunda da sünnete yapmış olduğu vurgu, sünnetin önemini ortaya koymaktadır.[51] Zemahşerî'nin, kelâle mevzusunu ele alırken sünnetin beyanına ihtiyaç olduğundan bahsetmiş olması,[52] güzel isim koymanın sünnetten olduğunu; *"Müminin, onu, isimlerinden en çok hoşlandığı ile isimlendirmesi kardeşini onun üzerindeki hakkındandır,"*[53] hadisi ile delillendirmesi; ihramlı iken avlanmakla ilgili Mâide suresi 95. ayetin tefsirinde Kitâb'ın kasten avlanmakla alakalı olarak indirildiğini, sünnetin ise hata ile av hayvanını öldürmek hakkında vârit olduğunu ifade etmesi mühimdir.[54] Burada kişinin hoşlandığı isimle çağırılması rivâyetine hadis müellefatında rastlayamadığımızı belirtelim. Şu durumda Mu'tezile mensuplarının âhâd haberlere mesafeli yaklaştıkları malum iken Zemahşerî'nin kaynak eserlerde yer almayan bir rivâyete yer vermesi düşündürücüdür. Mezkûr rivâyetin kısmen benzeri Taberânî'nin *Mu'cem*'inde yer almakta olup farklı bir metne sahiptir.[55]

Nitekim Zemahşerî'ye göre *"... Sana (bu) kitabı her şeyin apaçık bir beyânı, bir hidâyet, bir rahmet ve Müslümanlar için bir müjde olmak üzere peyderpey indirdik. ..."*[56] ayetinde yer alan "beyan" lafzının şümulüne sünnet, icmâ, ictihat ve kıyas girmektedir. Kur'ân, umûr-u diniyyenin her birini açıklamıştır; fakat bir kısmını Resûlullah'a (s.a.v.) ittiba ve itaat etme emri uyarınca sünnete havale etmiştir. Zira O (s.a.v.) hevasından konuşmaz. *"Müminlerin yolu dışında yol tutarlar."* ayeti mucibince icmâya teşvik etmiş ve ümmetin ashabına tabi olunmasından hoşnut olmuştur. Onlar da içtihat etmişler, kıyas yapmışlar ve içtihat yollarını oluşturmuşlardır. Bu sebeplerdir ki sünnet, icmâ, kıyas ve içtihat Kitâb'ın tıbyânına/açıklamasına dayanır. Dolayısıyla Kitâb her şeyin açıklayıcısıdır.[57] Bu açıklamalara yer veren Zemahşerî *"... Sana da bu zikri (bu Kur'an'ı) insanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye indirdik. Belki düşünür-*

---

41 el-Kasas 28/14.
42 el-Ahzâb 33/34.
43 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 3/397.
44 el-Fâtır 35/10.
45 Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *el-İbânetü'l-kübrâ*, thk. Rızâ Mu'tî ve Osmân el-Esyûbî (Dâru'r-Râye, 1415), 1/315 (No. 152).
46 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 3/603.
47 en-Nisâ 4/59.
48 Zemahşerî, *el-Keşşâf.* 1/524.
49 es-Sâffât 37/107.
50 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/55.
51 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/553-4.
52 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/599.
53 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/369.
54 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/678.
55 Ebü'l-Kāsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Muʿcemü'l-evsaṭ*, thk. Abdulmuhsin b. İbrahim (Kahire: Dâru'l-harameyn, ts.), 8/192 (N. 8369).
56 en-Nahl 16/89.
57 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/628.

ler."[58] ayetinde yer alan "litübeyyine" (açıklaman için) kelimesinin ihtiva ettiği anlama değinmemiştir.[59] Belki de Zemahşerî, Nahl 89. ayetinde yer alan "tibyânen likulli şey" ibaresi hakkında yapmış olduğu açıklamayı yeterli görmüş olabilir. Oysa ki İbn Kesîr bu ayeti "Sen onlara mücmel gelenleri tafsil edersin, müşkil gelenleri de beyân edersin" diyerek tefsir etmiştir.[60] Zemahşerî, *"Ondan yüz çevirmeyin"* ayetinde yer alan "hu" zamirinin Resûlullah'a (s.a.v.) râci olduğunu ve Allah ve Resûlüne itaatin tek bir şey olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla da Resûlullah'ın (s.a.v.) ganimeti paylaştırması gibi bazı emirlerde Hz. Peygamber'e itaat etmekten yüz çevrilmesi tasdikin olmadığı anlamına gelmektedir.[61]

Zemahşerî, Resûlullah'a (s.a.v.) itaati emreden ayetler muvacehesinde de sünnet konusunu ele almıştır. O, sünneti *"... Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin..."* ayetinde kısmen ele almış[62] ve ayette yer alan *"onu Allah ve Resûlüne arz edin"* ifadesinden kastın Kur'ân ve sünnet olduğunu ifade etmiştir. Şunu belirtmemiz gerekir ki bu rivâyet Ebû Hureyre tarikli olup vaber-i vâhiddir.[63] Oysaki Mu'tezile'nin genel yaklaşımında haber-i vâhidler delil olarak kabul edilmemektedir. Bu durum usûlde ortaya konan kimi kaidelere pratikte her zaman uyulmadığını gösterir niteliktedir.

Zemahşerî'ye göre *"Resûle itaat edin"* emrinin farklı ayetlerde yer alması bu emrin vucûbunu te'kid içindir.[64] Zemahşerî'ye göre *"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin. Amellerinizi boşa çıkarmayın."*[65] ayetinin "Amellerinizi boşa çıkarmayın" hitabından "kebâir işleyerek sâlih amellerinizi heder etmeyin" kastedilmiştir. Nitekim kimi ashâbtan nakledilen rivâyetler de bu kanaati desteklemektedir.[66]

Ayrıca sünnet konusuna ileride değineceğimiz üzere "nesh" mevzusuna da değinmiştir.

b. Sünnetin Kitab'ı Neshi

Zemahşerî, nesh konusunda fukahâ, müfessir ve muhaddislerce öncelikle gündeme getirilen; *"Biz neshetdiğimiz (hükmünü diğer bir âyetle değiştirdiğimiz) veya unutturduğumuz (geri bıraktırdığımız) bir âyetin (yerine) ya ondan daha hayırlısını yahut onun benzerini getiririz. Allah'ın her şeye kemâliyle kâdir olduğunu bilmedin mi?"* ayetinin tefsirinde ayetin ayetle nesh olunacağını belirtmekle yetinmiş olup, sünnetin Kur'ân'ı neshi meselesine burada değinmemiştir.[67]

Zemahşerî, nesh konusunu Nahl suresi 101. ayet[68] kapsamında ele alırken sünnetin Kur'ân'ı nesh edip edemeyeceği hususuna değinmiştir. Ona göre ayetin ayetle tebdil edilmesi neshtir. Allah, şerâiyi şerâi ile nesheder. Zira bu neshler maslahatlardır. Allah Teâlâ maslahat ve mefsedetleri bilir. Hikmeti ile dilediğini nesheder, dilediğini ise sabit bırakır.[69] Meşakkatli tekliflerin daha kolay olanlarla, kolay olanın da daha meşakkatli ile nesh edildiğini ifade eden Zemahşerî, neshdeki amacın meşakkat ya da kolaylık olmayıp "maslahat" oldu-

---

58 en-Nahl 16/44.

59 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/607.

60 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-'azîm*, 4/574.

61 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/209.

62 İlgili ayetler için bkz. Âl-i İmrân 3/332; en-Nûr 3/250; Muhammed 47/33.

63 Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî Ma'mer, *el-Câmi'*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Meclisü'lilmî bi Bâkistan, 1403), 11/329 (N. 20679); Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Muṣannef*, thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1403), 6/418 (N. 32529); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Kahire: er-Risâle, 1421), 12/405 (N. 7434); Buhârî, *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar*, "Cihâd", 144 - "Ahkâm", 1; Müslim, *el-Müsnedü'ş-ṣaḥîḥu'l-muhtasar*, "İmâre", 8; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabîyye, ts.), "Cihâd", 39; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: er-Risâle, 1421), "Bey'at", 31; Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dımeşk: Dâru'l-Me'mûn, 1404), 11/154 (N. 6272); Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: er-Risâle, 1414), 10/420 (N. 4556); et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 9/87 (N. 9210)

64 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/250.

65 Muhammed 47/33.

66 İlgili rivâyetler için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/238-9.

67 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/76.

68 "Biz bir âyeti diğer bir âyetin yerine (bunu nesh ederek) getirdiğimiz vakit — ki Allah neyi indireceğini çok iyi bilendir — dediler ki: «Sen ancak bir iftiracısın». Hayır, onların pek çoğu bilmezler."

69 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/634.

ğunu belirterek şu soruyu sorar: Kur'ân'da bir ayetin başka bir ayetle tebdilinin zikredilmiş olması Kur'ân'ın ancak misli ile neshedileceği anlamına mı gelmektedir? Dolayısıyla da bunun dışında 'sünnet, icmâ ve kıyasla neshi câiz değildir' demek mümkün müdür? Cevaben; Kur'ân ancak misliyle nesh olunabilir. Onun dışında nesh edileceğine dair herhangi bir şey vârit değildir. Öyle ki mütevâtir, bilinen açık sünnet, ilim hasıl etmede Kur'ân gibidir. Bu sebeple mütevâtir kendi misli ile nesh olunduğu gibi mütevâtir sünnetle de nesh olur. İcmâ, kıyas ve kati olmayan (âhâd) sünnete gelince, Kur'ân bunlarla nesh olunmaz.[70] Şu durumda Zemahşerî'nin Kitâb'ın sünnetle nesh olacağı görüşünde olduğunu söyleme imkânımız kalmamaktadır.

c. Zemahşerî'nin haber-i vâhide yaklaşımı

Mutezile haberleri üç kısımda değerlendirmiştir:

1- Doğruluğu kesin olan haberler. Bunlar mütevâtir haberler olup zorunlu bilgi ihtiva ederler.

2- Yalan olduğu kesin olarak bilinen haberler.

3- Doğru ve yalan olma ihtimali bulunan haberler. Haber-i vâhidler bu kısımda mütalaa edilmiştir.[71] Zira haber-i vâhidler Mutezileye göre zorunlu/kat'î bilgi ihtiva etmeyip zan ifade eder.

Mutezilede râvi sayısı bir ile dört arası değişen ve mütevâtir derecesine ulaşamayan haberler haber-i vâhid kapsamına dahildir. Bazı Mutezilî âlimlere göre gerekli şartları taşıyan tek kişinin haberi makbul iken bazılarına göre ise en az iki kişi tarafından nakledilmiş olmalıdır. Hatta iki âdil kişinin rivâyeti ile amel etmek vaciptir.[72]

Mu'tezilî Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî el-Basrî(ö. 436/1044) Tevbe suresi 122.[73] ayeti delil göstererek haber-i vâhid ile amel edileceğini ifade etse de[74] Zemahşerî bu hususa değinmemiştir. Fakat ileride göreceğimiz üzere Zemahşerî haber-i vâhid kapsamında yer alan bazı rivâyetlere eserinde yer vermiştir.

Zemahşerî, vasiyet ayetinden[75] hareketle İslam'ın başlangıcında vârise vasiyet etme hakkının tanındığını belirtmiştir. Ancak bu ayetin, miras ayetiyle ve Resûlullah'ın (s.a.v.); *"Allah her hak sahibine hakkını verdi. Haberiniz olsun varise vasiyet yoktur."* kavli ve ümmetin onu kabul etmesiyle -ki âhâd kapsamında olsa da mütevâtire dahil olmuştur- nesh edildiğini ifade etmiştir. "Zira onlar, ancak rivâyeti sahih olanı (Resûlullah'a (s.a.v.) ittisâli) sabit olanı kabul ederlerdi." demek suretiyle âhâd (sanılan bu) haberin ayeti nesh etme sebebini bu haberin ümmetin onu kabul etmesiyle mütevâtir derecesini yakalamasına bağlamıştır. [76]

Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ta zaman zaman haber-i vâhidlere yer verdiği müşahede edilmektedir. Hatta öyle ki hadis müellefâtında rastlayamadığımız haber-i vâhidler bile eserde yer almıştır.

Keşşâf'ta eser olarak nakledilen bazı haberlere de rastlamak mümkündür. Bu rivâyetlerin gerek senedine gerekse tahrîcine yer verilmemiştir. Mu'tezîlî âlimler her ne kadar mütevâtir haberleri esas aldıklarını eserlerinde belirtseler de haber-i vâhid kapsamına girmeyen rivâyetlere yer vermişlerdir. Nitekim Huzeyfe'den nakledilen; *"Onlar kebâir'in (sâlih) amelleri boşa çıkarmasından korkarlardı"* rivâyeti ile İbn Ömer'den mervî; *"Biz; 'hasenelerimizde bir şey çıkmaz, makbuldür' görüşünde idik. Ta ki "Amellerinizi boşa çıkarmayın." ayeti nâzil oluncaya kadar. ..."*[77] rivâyet, bu hususta güzel birre örnektir.

Nisâ suresinin 23. ayetinde kendileriyle evlenilmeleri haram olanlar zikredilmiş, akabinde de *"... Bunların ötesi size helal kılındı."* buyurulmuştur. Bu ayete göre bir kadının, aynı kişinin nikahı altında halası ve teyzesi ile bira arada bulunması helal olmalıdır. Fakat hadis-i şerife göre *"Kadın, halası ve teyzesiyle aynı nikah altında nikahlanamaz."*[78] Bir kadının, halası ve teyzesiyle aynı kişinin nikahı altında nikahlanmasının

---

[70] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/634.

[71] Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 106-7.

[72] Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 127.

[73] "Mü'minlerin hepsi toptan seferber olacak değillerdir. Öyleyse onların her kesiminden bir grup da din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya! Umulur ki sakınırlar."

[74] Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Otto, 2018), 144.

[75] "Sizden birinize ölüm gelip çattığı vakit eğer mal bırakacaksa anaya, babaya, yakın akrabaya meşru bir surette vasiyette bulunmak takva sahipleri üzerinde bir hak olarak farz kılındı." el-Bakara 2/180.

[76] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/224.

[77] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/329.

[78] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*; 2/18 (N. 577); Buhârî, *el-Câmi'u'ş-ṣaḥîḥ*, "Nikâh", 28; Müslim, *el-Câmi'u'ş-ṣaḥîḥ*, "Nikâh", 4.

haram olduğu fukahânın tümü tarafından kabul edilmişken Zemahşerî'nin burada bu mevzuya değinmemiş olması ve mezkûr rivâyete yer vermemiş olması calib-i dikkattir.[79]

a. **Meşhûr, Azîz ve Garîb Hadis:** *Keşşâf*'ta âhâd haberi teşkil den meşhur, azîz ve garîb ıstılahlarına rastlanılamamıştır. Sadece bir yerde müstefîz haber hakkında "mütevâtir haber menzilesinde" olduğu vurgulanmıştır, o kadar.[80]

b. **Zemahşerî'nin mütevâtir habere yaklaşımı:** Zemahşerî, *Keşşâf*'ta mütevâtir habere sadece iki yerde değinmiştir. Birincisinde "haber-i vâhid menzilesindedir" demekle iktifa etmiştir.[81] İkincisinde ise Fîl suresinde yer alan "الم تر" lafzını açıklarken "Allah'ın, Habeşlilere yaptığının eserlerini kesinlikle gördün ve onunla ilgili haberleri mütevâtiren işittin." açıklamasıyla yetinmiştir.[82]

3. *el-Keşşâf* ve Hadis

a. İtikâdî âyetlerin tefsirinde hadisler

Mutezilî âlimlerin kelam ilminden sonra en çok meşgul oldukları ilmin tefsir ilmi olması onların bu alanda pek çok eser telif etmelerine yol açmıştır. [83] Zemahşerî de *Keşşâf*'ı ile bu kervandaki yerini almıştır. Zemahşerî'nin itikâdî hadislere yaklaşımını tespit etmede bu eserin yeri mühimdir. Zemahşerî'nin itikadî rivâyetlere yaklaşımının kavranabilmesi için öncelikle Ehl-i Hadis ile Mutezilenin hadis senet ve metinlerine yaklaşımları önem arz etmektedir.

Muhaddisler bir hadisin sıhhatini tespit ederken daha çok isnâd üzerine yani râvilerin güvenilirliği ve senedin ittisali üzerine yoğunlaşmışlardır. Oysaki Mu'tezilî âlimler metnin, meşhur sünnete, ümmetin ameline ve akla uyumlu olup olmamasına bakarak hadisleri kabul, te'vîl ya da ret etmişlerdir.[84] Mu'tezile mezhebinde haberlerin mütevâtir ve âhâd olarak tasnifi akabinde itikâdî mevzularda sadece mütevâtir hadislerle yetinilebileceği görüşünün itikâdî ayetlerin tefsirlerine yansıması kaçınılmaz olmuştur. Oysaki hadisçiler nezdinde itikâdî hususlar için sahih olan âhâd bir rivâyet muteberdir.[85] Mu'tezile mensuplarının ret ettikleri haber-i vâhidin, ıstılah anlamınadaki haber-i vâhid olmadığı, sözlük anlamındaki tek kişinin rivâyetinin kastedildiği ihtimali de dile getirilmiştir.[86] Kâdı Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) yeri geldiğinde haber-i vâhidleri bilerek delil olarak kullanmış olması, haber-i vâhid ile ilgili mezhepteki teorinin her zaman uygulamada karşılık görmediği[87] ya da belirli tahsis veya şartlar muvacehesince vâhidin haberine yer verildiğini göstermektedir.[88] Örneğin *Keşşâf*'ta İnşikâku'l-kamer hususunda Enes b. Mâlik rivâyetine[89] yer verilmiş olması[90] haber-i vâhid anlayışının pratikte zaman zaman devre dışı kaldığını[91] gösterir niteliktedir.

Mu'tezilenin hadis tenkidinde daha çok hadis metinlerini öncelemelerinin bir gerekçesi olarak onların ricâl ilminde yeterli donanımı sağlayamamış olmaları da etkendir.[92] Zira ricâl ilminde eser veren hiçbir Mu'tezil'i âlim bulunmamaktadır. Belki de onların ilm-i ricâlde yetkin olamayışları, Mu'tezile eserlerinde hadislerin senetsiz olarak, genellikle ilk ravileriyle verilmesi[93] sonucunu doğurmuş olabilir.

---

79 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, bkz. 1/497-8.

80 Müstefîz için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/551.

81 Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/551.

82 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/799.

83 Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 97.

84 Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 251.

85 Hansu, *Mutezile ve Hadis,* 252.

86 Bu husustaki yorum ve örnekler için bkz. Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 162-3.

87 Kâdî Abdülcebbâr, kabir azabı, şefaat ve diğer ahiret halleriyle alakalı haberlerin kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir. İlgili örnek ve açıklamalar için bkz. Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 219.

88 Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 261.

89 İlgili rivâyet şöyledir: Enes b. Mâlik'ten (r.a.): "Mekkeliler, Resûlullah'tan (s.a.v.) kendilerine bir ayet (mucize) göstermelerini istediler. Bunun üzerine onlara ayın yarılması mucizesini gösterdi." İmam Buhârî tarafından ayın yarıldığına dair rivâyetler Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Abbâs tarikleriyle de nakledilmiştir. Bkz Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, "Menâkıb", 27.

90 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/430.

91 Şakk-ı kamer (ayın yarılması) mucizesini Mu'tezilî âlimlerden Kâdî Abdülcebbâr kabul ederken, Nazzâm ve Hayyât kabul etmemişlerdir. Bu durum mezhep içerisinde haber-i vâhidlere yaklaşımda ortak bir tutumun olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Bkz. Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 232.

92 Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 237.

93 Hansu, *Mutezile ve Hadis,* 237.

Nitekim Mu'tezilî Kâdı Abdülcebbâr'a göre Resûlullah'ın (s.a.v.) ümmetine şefaat edeceğine dair ümmet arasında ihtilaf bulunmamaktadır. Mu'tezileye göre şefaat, âsi kullara değil, tövbe etmiş kulların derecelerini yükseltmek için yapılır.[94]

Bu açıklamalar ışığında Zemahşerî'nin itikadî ayetlerden bazılarının tefsiri üzerinden hadislere yaklaşımını tespit etmeye çalışacağız. Örneklem olarak ru'yetullah ve şefaat ile ilgi ayetlerin tefsirleri ele alınmıştır.

a. **Ru'yetullah:** Ehl-i Sünnet ulemâsı, *"Nice yüzler var ki o gün ışıl ışıl parlar. Rablerine bakacaktır."*[95] ayetleriyle birlikte bazı hadisleri delil getirerek, müminlerin cennette Rablerini göreceği sonucuna varmışlardır. Mutezile mensupları ise ru'yetullah'ı, Allah'ın cisim olmaması, gözün görebilmesi için belirli şartların bulunması gibi bazı hususları ileri sürerek reddetmiştir. Zemahşerî'nin mezkûr ayetin tefsirinde konuyla alakalı hadislere yer verip vermediğinin ortaya konulması, onun hadisleri kabulde Mutezilî çizgide devam edip etmediği açısından önem arz etmektedir. Zemahşerî, *"Rablerine bakacaktır"* ayetinde yer alan ناظرة kelimesinden muradı; *"O gün herkesin (varıb) duracağı yer ancak Rabbin (in huzuru) dur."*[96]*; "O gün sevk Rabbin huzurunadır.";*[97] *"... Bütün işler döner dolaşır Allaha varır."*[98] ve *"... Dönüş ancak Allah'adır."*[99] ayetlerinde yer alan الي الله ve الي ربك lafzlarından hareketle anlamlandırmaya çalışmıştır. Ona göre müminler o günü "nazzâra" yani beklemektedirler. Çünkü onlar; "kendilerinde korku ve hüzün olmayanlar"dandırlar. Yani iman etmiş, güven içinde olan kişilerdir. Zemahşerî'ye göre ayeti, ناظرة lafzından hareketle Allah Teâlâ'nın görülmesine tahsis etmek muhâldir.[100] Ru'yetullah'a bakış açısını başka ayetlerin ihtiva ettiği anlamla teyit eden Zemahşerî, görüşünü gramer kaidesi ve Cahiliye şiiriyle de desteklerken, temel kaynaklarında yer alan ru'yetullah hakkındaki hadislerden[101] hiçbirine yer vermediği gibi rivâyetlere yer vermeme gerekçesinden de bahsetmemiştir. Şu durumda Zemahşerî'nin inançla alakalı hadislere yaklaşımında Mutezilî çizgiyi koruduğunu söylemek mümkündür.

b. **Şefaat:** Zemahşerî'nin Şefaat ile ilgili hadislere yaklaşımını değerlendirebilmemiz için İsrâ suresi 79. ayeti nasıl tefsir ettiğine bakılması yerinde olacaktır. Zira bu ayet tefsirlerde genel olarak şefaat mevzusuyla birlikte ele alınmıştır. *"Gecenin bir kısmında uykudan kalk. Sana mahsus bir nafile olmak üzere o (Kur'ân) ile gece namazı kıl. Ümit var ol ki, Rabbin seni Makam-ı Mahmûd'a gönderecektir."* Zemahşerî'ye göre ayette zikredilen Makam-ı Mahmûd; kendisinde kâim olanın hamd ettiği makamdır. Zemahşerî, Makam-ı Mahmûd'dan muradın şefaat olduğunun söylendiğini de ifade etmiştir. Burada kullandığı temrîz sigası ile bu görüşün zayıf olduğunu ihsas ettirmiş gibidir. Ona göre zaten şefaat, hamd makamının kapsamında yer alan bir nevidir.[102] Zemahşerî, şefaat hakkında pek çok ve hatta içerisinde "Makam-ı Mahmûd" ifadeli rivâyetler varken birkaç rivâyeti zikretmekle yetinmiştir. Zemahşerî'nin yer verdiği bu rivâyetlerden ikisi mevkûf, birisi ise merfû gözükmektedir. Zemahşerî, İbn Abbâs'ın (r.a.); *"O, öncekilerin ve sonrakilerin seni öveceği bir makamdır ki mahlûkatın tümünden üstün tutulmuştur. İste, sana verilecek. Şefaat et, şefaatin kabul edilecek. Her kim olursa olsun senin sancağın altında olacak."* rivâyetine ve Huzeyfe'nin (r.a.); *"İnsanlar yüksek bir yerde toplanırlar. Hiç kimse konuşmaz. İlk duacı Muhammed'dir (s.a.v.). Söyle! diyecek. 'Lebbeyk ve se-*

---

94 Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 261.

95 el-Kıyâme 75/22-23.

96 el-Kıyâme 75/12.

97 el-Kıyâme 75/30.

98 eş-Şûrâ 42/53.

99 en-Nûr 24/42.

100 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/ 662.

101 Ru'yetullah ile ilgili birisi Ebû Hureyre diğeri Ebû Saîd el-Hudrî tarikli iki rivâyet bulunmaktadır; 1- Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: *"Siz Rabbinizi şu ayı gördüğünüz gibi göreceksiniz ve Onu görmede herhangi bir sıkıntı yaşamayacaksınız. ..."* 2- *İnsanlar dediler ki; 'Ey Allah'ın Resûlü!Kıyamet günü Rabbimizi görecek miyiz?' 'Bulutlu değil iken güneşi (başka rivayetlerde; öğle vaktinde açık havada güneşi/ dolunay halindeyken ayı) görmede sıkıntı yaşıyor musunuz?' buyurunca; 'Hayır ey Allah'ın elçisi' dediler. Bunun üzerine; 'Kesinlikle siz onu Kıyâmet gününde böylece göreceksiniz. ..."* İlgili rivâyetler için bkz. Ma'mer, *el-Câmi'*; 11/407 (N. 20856 Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419); 3/629 (N. 2293)- 4/136 (N. 2505); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*; 13/144 (N. 7717)- 16/527 (N. 10906)- 17/202 (N. 11127); Buhârî, *el-Câmi'u'ş-ṣaḥîḥ*; "Mevâkîtu's-salâh", 16; "Tefsîru'l-Kurâ", 86; "Rikâk", 48; Müslim, *el-Câmi'u'ş-ṣaḥîḥ*; "İmân", 81; İbn Mâce, *es-Sünen*; "İmân", 13; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî; *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.); "Sünne", 20; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*; "Tefsîr", 45-75; İbn Hibbân, *es-Sahîh*; 10/499 (N. 4642)- 16/377 (N. 17377); Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Ru'yetullâh*, thk. İbrahim Muhammed el-Ali (Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 1411), 1/92 (N. 1); 1/957 (N. 2),

102 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/687.

adeyk. Ve'ş-şerru leyse ileyk …' diyecek." rivâyetine yer vermiştir. Bu mevkûf haberler ile birlikte Ebû Hureyre'nin (r.a.) Resûlullah'tan (s.a.v.) naklettiği; *"O, ümmetime şefaat edeceğim makamdır."* hadisi yer almıştır.[103] Oysa ki şefaatle ilgili pek çok sahih hadis, hadis kaynaklarında yer almıştır.[104] Zemahşerî'nin ilgili ayet muvacehesince bir Mu'tezilî olarak yaklaşımını, İbn Kesîr'in tefsirindeki merviyâtı ile kıyaslamanın uygun olduğunu düşünüyoruz. Mezkûr ayetin tefsiri için İbn Kesîr'in tefsirinde yer alan özellikle "Makam-ı Mahmûd" ile alakalı şefaat konulu merviyyâtından bazıları şunlardır:

Âdem b. Ali, 'İbn Ömer'i şöyle söylerken işittim' dedi:*"İnsanlar, Kıyamet günü (diz üstü çökmüş) cemaatler halinde olurlar. Her ümmet Nebisine tâbi olur. 'Ey falanca! Şefaat et. Ey falanca! Şefaat et.' derler. Nihayet şefaat (talebi) Nebi'ye (s.a.v.) kadar varır. İşte bu Allah'ın Makam-ı Mahmûd'a gönderdiği gündür."*[105]

Abdullah b. Ömer'den; "Resûlullah'ı (s.a.v.) şöyle söylerken işittim"; *"Güneş öyle yaklaşır ki ter kulak yarısına kadar ulaşır. Onlar bu haldeyken Âdem'den medet umarlar. 'Ben bunun sahibi değilim." der. Sonra Mûsâ'dan (isterler.) O da aynısını söyler. Sonra Muhammed'den (medet umarlar.) Bunun üzerine mahlukât arasında şefaat eder. Nitekim Cennet kapısının halkasını tutuncaya kadar yürür. İşte o zaman Allah Makam-ı Mahmûd'a gönderir."*[106]

Câbir b. Abdullah'tan; Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: *"Kim nidâyı (ezanı) duyduğunda; 'اللَّهُمَّ رَبَّ هَذِهِ الدَّعْوَةِ التَّامَّةِ، وَالصَّلَاةِ الْقَائِمَةِ، آتِ مُحَمَّدًا الْوَسِيلَةَ وَالْفَضِيلَةَ، وَابْعَثْهُ **مَقَامًا مَحْمُودًا** الَّذِي وَعَدْتَهُ' derse ona şefaatim gerçekleşecektir."*[107]

Ubey b. Ka'b, Nebi'den; *"Övünmeksizin (söylüyorum ki) ben Kıyamet günü olduğunda Nebilerin imamı, onların hatibi ve onların şefaat sahibiyim."*[108]

Enes (r.a.) Nebi'den (s.a.v.); *"Kıyamet günü müminler bir araya toplanırlar. Onlara ilham edilir de; 'Rabbimize (birisinden) şefaat talep etsek de bu mekânımızda bize ferahlık verse' derler. Bunun üzerine Âdem'e gelirler. … Daha sonra kalk ya Muhammed! Söyle işitiliyorsun. Şefaat et, şefaatin karşılık bulacak. İste, sana verilecek. …"*[109]

Ebû Hureyre'den. Nebi (s.a.v.); *"'Ümid edebilirsin, Rabbin seni bir Makam-ı Mahmûd'a gönderecektir.' (İsrâ/79) O, kendisinde ümmetime şefaat edeceğim makamdır."* buyurdu.[110]

Ka'b b. Mâlik'ten; Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: *"İnsanlar Kıyamet günü diriltilirler. Ben ve ümmetim bir tepe üzerinde oluruz. Rabbim Tebâreke ve Teâlâ beni yeşil hulle ile giydirir. Sonra bana izin verilir. Allah'ın söylememi murat ettiği şeyi söylerim. İşte bu Makâm-ı Mahmûd'dur."*[111]

Zemahşerî, وَلَا يُقْبَلُ مِنْها شَفَاعَةٌ *(Ondan herhangi bir şefaat kabul olunmaz)*[112] ayetindeki "هَا" zamirinin itaatkâr Müslümana değil de isyankâr olana döneceğini ve onlardan da şefaat kabul edilmeyeceğini belirtmiştir.[113]

---

[103] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/687.

[104] Şefaatle ilgili rivâyetlere Kütüb-i Sitte başta olmak üzere hadis musannefâtında genel olarak yer verilmiştir. Bu rivâyetlerden bazıları için bkz. Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, ed. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419); 1/379 (N. 474), 2/339 (N. 1091), 3/512 (N. 2138), 3/629 (N. 2293); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*; 3/34 (N. 1844), 9/327 (N.5452), 11/128 (N. 6568), 13/432 (N. 8070), 14/415 (N. 8818), 15/458 (N. 9735), 16/155 (N. 10201), 16/417 (N. 10713), 17/298 (N. 11202), 23/64 (N. 14721), 23/120 (N. 14817); Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, "Teyemmüm", 1, "Salât", 45, "Ehâdîsu'l-enbiyâ", 11, "Daavât", 11, "Tevhîd", 36; Müslim, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, "İmân", 81-84-86, "Salât", 7, "Mesâcîd", 3, "Fadlu kırâati'l-Kur'ân", 42.

[105] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-ʿazîm*; 5/105; bkz. Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, "Tefsîr", 194.

[106] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-ʿazîm*; 5/105; bkz. Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbûrî İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevḥîd ve işbâtü ṣıfâti'r-rab*, thk. Abdulazîz b. İbrâhim (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1414); 2/596; et-Taberânî, *el-Muʿcemü'l-evsat*, 8/310 (N. 8725).

[107] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-ʿazîm*; 5/105; bkz. Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*; "Ezân", 8; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezd Ebû Dâvud, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Salât", 38; Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî et-Tirmizî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Salât",157; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Amelü'l-yevm ve'l-leyle*, thk. Fârûk Hammâde (Beyrut: er-Risâle, 1406), 1/158 (N. 46).

[108] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-ʿazîm*; 5/105; bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*; 35/169 (N.21245) et-Tirmizî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*; "Menâkıb", 1; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî el-Hâkim, *el-Müstedrek ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411)1/143 (N. 240).

[109] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-ʿazîm*;5/106; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*; 21/186 (N. 13562); Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*; "Tevhîd", 19; İbn Mâce, *es-Sünen*. "Zühd", 37.

[110] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-ʿazîm*; 5/110; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*. 16/489, (N. 10839).

[111] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-ʿazîm*; 5/108; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*; 25/60 (N. 15784); Ebü'l-Kāsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Muʿcemü'l-kebîr*, thk. Hamdi İbn Abdülmecid (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415);19/72 (N. 142) el-Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/395 (N.3385).

[112] el-Bakara 2/48.

İbn Kesîr ise kendilerinden şefaat kabul edilmeyecek kişilerin kâfirler olduğu kanaatindedir.[114] Zemahşerî, *"İzni olmadan O'nun katında kim şefaat edebilir?"*[115] ayetinin Allah Teâlâ'nın kibriyâ ve hükümranlığının yüceliğini beyan için var olduğunu ifade eder.[116] İbn Kesîr de bu yoruma katılmakla birlikte şefaat hadisinden hareketle, şefaatçinin de onun izni olmadan konuşamayacağını ilave eder.[117]

Zemahşerî şefaati reddetmez. Ona göre şefaat fayda verecektir.[118] Allah'a en yakın melekler bile Allah izin vermedikçe şefaat edemezler.[119] Zemahşerî'ye göre bir kişiye ancak iki şartla şefaat edilebilir. Kendisine şefaat edilecek kişi razı olunmuş biri olmalı ve şefaatçiye izin verilmiş olmalı.[120] Şefaat izni *"Onun rızâsına ermiş olandan başka kimseye şefaat etmezler"*[121] ilahi fermanı uyarınca sevabın ve tazimin artması için ehline verilecektir.[122] Zemahşerî, şefaatle ilgili yer verdiği şu rivâyete hadis kaynaklarında rastlanılamamıştır. *"Kişiye şefaat izni verildiği zaman, şefaat ondaki korkuyu kaldırır."*[123]

Mutezile, haber-i vâhidlerin itikâdî mevzularda delil olarak kullanılamayacağını benimsese de pratikte farklı bir durum ortaya çıkmıştır. Zira Kâdî Abdülcebbâr, kabir azabı, şefaat, mîzân ve sırât gibi hadislerle sabit olan hususlarının hepsi hak olduğu ve inanılması gereken hususlardan olduğunu ifade etmiştir.[124] Nitekim Zemahşerî, *"Biz, o en büyük azaptan önce de onlara mutlaka yakın azaptan tattıracağız."*[125] ayetinin tefsirinde Mücâhid'in, azâb-ı ednâdan (yakın azaptan) kabir azabının kastedildiğine dair görüşüne yer vermiş olması[126] Mu'tezile'nin itikâdî meselelerde haberlere yaklaşımı açısından câlib-i dikkattir.

b. Ahkâm âyetlerinin tefsirinde hadisler

Zemahşerî'nin ahkâm ayetlerinin tefsirinde hadislere yaklaşımını tespit için Nahl 126 ile oruç ve zıhârla alakalı Bakara suresi 184. ayet ve Mücâdele suresi 1-3. ayetler ele alınacaktır.

"Eğer ceza verecekseniz, size yapılanın misliyle cezalandırın. Eğer sabrederseniz, elbette bu, sabredenler için daha hayırlıdır."[127] Bu ayetin müşriklerin, Uhud şehitlerinin vücutlarına, organlarına yapmış oldukları saldırganlıklar (müsle) akabinde nâzil olduğu belirtilip müslenin haram oluşu hakkında ihtilaf olmadığı vurgulanmış; "müslenin haram kılındığına dair haberler vârit olmuştur..." denilerek bu görüş teyit edilmiştir. Burada Hz. Hamza (r.a.) ve diğer şehitlere yapılan müsle ile ilgili rivâyet, kaynağı belirtilmeden verilmiş olsa da müslenin nehyedildiğine dair rivâyetlere[128] yer verilmemiştir.[129]

Ayrıca Zemahşerî'nin oruç ayeti (Bakara /184) ile zıhâr ayetini (Mücâdele /3) hadisler çerçevesince ele almak yerinde olacaktır. Zira her iki konuyla alakalı ortak rivâyetler söz konusudur ki rivâyetler arasındaki bir lafız farkı hadisin oruç keffâretiyle alakalı olup olmadığının tespitinde etkin olmaktadır. Birinci rivâyet Ramazan orucunu bozmakla alakalı olup Ebû Hureyre rivâyeti şöyledir: "Biz Nebi'nin (s.a.v.) huzurunda otururken bir adam geldi ve 'Ey Allah'ın Elçisi, helak oldum' dedi. Hz. Peygamber; *'Seni helak eden nedir?'* dedi. O kişi, 'Ramazanda oruçlu iken eşime yaklaştım' dedi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.), *'Bir köle azat edebilir misin?'* buyurdu. Adam 'Hayır' dedi. *'İki ay peş peşe oruç tutabilir misin?'* sorusuna 'Hayır' dedi. Hz. Peygamber, *'O halde, altmış yoksulu doyurabilir misin?'* buyurdu. "Hayır" dedi. Nebi (s.a.v.) bir süre bekledi.

---

113 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/137;4/158.
114 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-ʿazîm*, 1/256.
115 el-Bakara 2/255.
116 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/301.
117 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-ʿazîm*, 1/679.
118 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/655.
119 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/424.,
120 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/131.
121 el-Enbiyâ 21/28.
122 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/112.
123 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/580.
124 Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 219.
125 es-Secde, 32/21.
126 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/513.
127 en-Nahl 16/126.
128 İlgili rivâyetler için bkz. Tayâlisî, *Müsned*; 2/398 (N. 1166); Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî, *el-Muṣannef*, thk. Adil b. Yusuf (Riyâd: Dâru'l-vatan, 1997); 5/455 (N. 27930-27934) Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*; 30/86 (N. 18152)- 31/39 (N. 18741); Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*; "Mezâlim", 5; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (Haleb: el-Matbûâtu'l-İslâmiyye, ts.), "Tahrîmu'd-dem", 9.
129 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/644-5.

Biz bu hâldeyken Hz. Peygamber'e içerisinde hurma bulunan büyük bir sepet getirildi. Nebi (s.a.v.); *'Soru soran nerede?'* buyurdu. O zat, 'Benim' dedi. Resûlullah (s.a.v.); *'Al bunu, tasadduk et.'* buyurunca 'Benden daha fakirine mi ya Resûlullah? Allah'a yemin ederim ki, şu iki siyah taşlık arasında (Medine'de) benim ev halkımdan daha fakir kimse yoktur.' dedi. Nebi (s.a.v.) azı dişleri görülünceye kadar güldü ve *'Bunu ailene yedir.'* buyurdu.[130] Bu rivâyet, benzer ifadelerle Hz. Âişe (r.a) ve Câbir b. Abdullah'tan da nakledilmiştir.[131] İkinci rivâyette Ramazan ayında eşine zıhar yapan fakat kendine hâkim olamayıp eşiyle beraber olan Seleme b. Sahr olayı anlatılmaktadır. Rivâyet şöyledir: "Seleme b. Sahr el-Beyâdî ded ki: 'Kadınları çok arzulayan biriydim. Bu konuda benim başıma gelenin herhangi birinin başına geldiğini bilmiyorum. Ramazan ayı girince, Ramazan ayı sona erinceye kadar eşime zıhâr yaptım. (Hanımım) bir gece benimle sohbet ederken onun (bedeninden) bir şey bana açılınca ben de (dayanamadım), hemen üzerine atıldım ve onunla beraber oldum. Sabah olunca da kavmime koştum. Durumu onlara anlatarak 'beni Resûlullah'a (s.a.v.) götürün' dedim. Bana, 'Yemin ederiz ki, biz seni götürmeyiz. Hakkımızda Kur'an inmesinden veya Peygamber'in (s.a.v.) hakkımızda, bizi utandıracak bir söz söylemesinden korkarız. Fakat sen git ve (münasip gördüğünü) yap. Bir süre geçsin, seni cürmün ile teslim ederiz. Git, Resûlullah'a (s.a.v.) durumundan bahset.' dediler. Bunun üzerine (yanlarından) çıktım ve Resûlullah'a (s.a.v.) gelerek durumu anlattım. Bana, *'Bunu sen mi yaptın?'* sorusuna 'Evet, bunu ben yaptım. İşte huzurunuzdayım, hakkımda Allah'ın hükmünü bekliyorum.' dedim. Resûlullah (s.a.v.) *'Köle azat et"* buyurdu. 'Seni hakla gönderene yemin olsun ki bu kölemden başka kölem yoktur' dedim. *'Öyle ise peş peşe iki ay oruç tur'* buyurunca 'Ya Resûlallah! Benim başıma bu bela oruçtan dolayı gelmedi mi?' dedim. *'O zaman altmış yoksulu doyur'* buyurdu. 'Seni hak ile gönderene yemin olsun ki bu gece, akşam yemeği olmadan geceledik' dediğimde *'Öyle ise Benû Züreyk'ın zekât sahibine/görevlisine git ve ona söyle de sana versin. Sen de altmış yoksulu doyurasın, kalanından da faydalanasın.'* buyurdu."[132] Zıhâr konusundaki bu rivâyet yine Seleme b. Sarh tarikiyle daha kısa olarak şöyle nakledilmişitir: "Resûlullah (s.a.v.) zamanında zıhâr yaptım ve keffâretini yerine getirmeden eşimle birlikte oldum. Nebi'ye (s.a.v.) (bu durumumu) sorduğumda bana keffâret fetvası verdi."[133] Mezkûr rivâyetin benzeri İbn Abbas tarikiyle de nakledilmiş, fakat zıhâr yapan şahsın ismi zikredilmemiştir.[134] Tüm rivâyetler birlikte değerlendirildiğinde aynı olay farklı şekillerde mi aktarılmış, yoksa Ramazan orucunu bozma ile zıhâr konuları birbirine mi karıştırılmış soruları gündeme gelmiştir. Kimilerine göre rivâyetlerde karışıklık söz konusudur. Kimine göre iki ayrı olay ve ayrı kişiler mevzu bahis iken, kimilerine göre ise aynı şahsın başından geçen farklı olay söz konusudur.[135] Farklı olayların farklı kişilerin başından geçtiği görüşü daha ağır basmış gözükse[136] de bu meseleler hakkındaki tartışmalara *Keşşâf*'ta yer verilmemiştir. Zemahşerî, mezkûr rivâyetler içerisinden sadece birine Mücâdele suresinin tefsirinde yer vermekle iktifa etmiştir.[137] İlgili rivâyet şöyledir: Seleme b. Sahr el-Beyâdî, Resûlullah'a (s.a.v.) dedi ki; 'Eşime zıhâr yaptım. (Fakat) geceleyin ay ışığında onun halhalını görünce (dayanamayıp) onunla beraber oldum. Bunun üzerine Allah'ın selamı O'nun üzerine olsun; *'Keffâretini yerine getirmeden (eşine) dönme'* buyurdu.[138]

c. el-Keşşâf ve mevzû rivâyetler

Keşşâf'ta mevzû rivâyetlere rastlanılmaktadır. Sa'lebî (ö. 427/1035) ve Zemahşerî gibi bazı müfessirler eserlerinde, muhaddislerin mevzû olduğunu bildikleri rivâyetlere yer vermişlerdir.[139] İbn Teymiyye (ö.

---

130 el-Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ,* "Savm", 30, "Hibe", 18; Müslim, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ,* "Sıyâm", 81; İbn Mâce, *es-Sünen,*"Sıyâm", 14; Ebû Dâvud, *es-Sünen,* "Savm", 37; et-Tirmizî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ,* "Savm", 28.

131 İlgili isnatlar ve metinler için bkz. Abdullah Çolak, "Oruç Keffâretinin Dayandığı Hadislerin Tahlili", *Ekev Akademik Dergisi* 23 (Bahar 2005), 140-141.

132 Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebû Şeybe, *Müsnedu İbn Ebî Şeybe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997), 2/136 (N. 627); İbn Mâce, *es-Sünen,* "Talak", 25.

133 İbn Ebû Şeybe, *Müsned,* 2/138 (N 627).

134 et-Tirmizî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ,* "Talak", 19; en-Nesâî, *es-Sünen,* "Talak", 33.

135 Çolak, "Oruç",145-147.

136 Çolak, "Oruç", 147-148.

137 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/488.

138 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/488.

139 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn el-Harrânî, *Minhâcü's-sünne,* thk. Muhammed Reşâd Sâim (Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406), 7/91.

728/1328), Sa'lebî'nin tefsirinde sahih ve mevzu rivâyetler olduğunu, mevzû rivâyetlerin bir kısmının sure faziletleriyle alakalı olduğunu ve bunlardan bazılarına Zemahşerî ve Vâhidî'nin (ö. 468/1076) yer verdiklerinden bahsetmesi[140] sorunun kaynağına işaret etmesi açısından mühimdir. Zira Sa'lebî ve Begavî (ö. 516/1122) gibi âlimlerin mücerret rivâyetleri, bir hadisin sübûtunu gerektirmediği ilim ehlince belirtilmiştir. Çünkü bu âlimler her ne kadar toplumun ıslahı ve din için çabalamış olsalar da kitaplarda buldukları rivâyetleri ve işittiklerini nakletmekte bir beis görmemişlerdir. Oysa ki onlar isnat ilminde uzmanlaşmamışlardır.[141]

Keşşâf'ta yer alan mevzû hadislerden birkaçı şunlardır:

"Kimin gece namazı çok olursa gündüzün yüzü güzel olur." Ebû Hâtim (ö. 277/890) ve İbn Cevzî (ö. 597/1201) bu rivâyetin mevzû olduğuna hükmetmişlerdir.[142]

"Cenneti, Ehl-i Beyt'ime zulmedene haram kıldım. …" [143]

*"Kim Âl-i Muhammed sevgisiyle ölürse şehittir. …"*ve *"Kim sarı nalin giyerse himmeti az olur."* rivâyetleri mevzudur.[144] Ayrıca Bakar suresi tefsirinde yer alan 29. hadis, Hûd suresi 5. hadis sonrası yer alan eser, Nûr suresi 33. hadis, Duhân suresi 5. hadis[145] ile Ankebût suresi 5. hadisin mevzu olduğu[146] tespit edilmiştir.

Burada yeri gelmişken *Keşşâf*'ta yer alan hadislerin tahricini yapan Zeylâî'nin, bazı rivâyetlerin mevzû oluşunu İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzûât*'ında bu rivâyetlerin bulunmasına bağladığını belirtelim. İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzûât*'ı çerçevesinde ele alınan rivâyetler şunlardır:

"Kim Mâide suresini okursa on hasene ecir verilir. …" Sa'lebî ve Vâhidî bu rivâyeti Hârun b. Kesîr kanalıyla Ubey b. Ka'b'dan nakletmişlerdir. İbnü'l-Cevzî ise mezkûr rivâyeti Ubey b. Ka'b'dan, Ebû Bekr b. Ebî Dâvûd es-Sicistânî kanalıyla naklederek *Mevzûât*'ında yer vermiştir.[147]

"Kim Hûd suresini okursa on hasene ecir verilir. …" İbnü'l-Cevzî, Ebû Bekr b. Ebî Dâvûd es-Sicistânî kanalıyla bu rivâyete *Mevzûât*'ında yer vermiştir.[148]

"Kim Yûnus suresini okursa on hasene ecir verilir. …"[149]

Ayrıca Âl-i İmrân 87. hadis (N. 283),[150] Kehf 10. hadis (N. 750) ve Duhâ 5. hadislerinin (N. 1504)[151] de mevzû olduğu İbnü'l-Cevzî tarafından kaydedilmiştir.

d. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ta yer verdiği hadislerin kaynakları

Zeylaî, *Keşşâf*'ta yer alan rivâyetlerin tahrîcini yapmış ve onun bu eseri üzerine de akademik bir çalışma yapılmıştır.[152] Bu çalışmalar muvacehesince *Keşşâf*'ta yer alan hadislerin kaynaklarını iki bölümde ele almak mümkündür.

1. Hadis müellefâtında yer alan rivâyetler.
2. Hadis eserleri dışında yer alan rivâyetler.

Keşşâf rivâyetlerinin yer aldığı hadis kaynakları şunlardır:

1. Kütüb-i Sitte

---

[140] Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâim (Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406), 7/310-1. Zemahşerî'nin eleştirilen rivâyetlerinin Sa'lebî'nin tefsirindeki rivâyetlerin lafızlarıyla aynı olduğu örnekler için bkz. Ali b. Ömer b. Ahmed Bâdehdah, *Kitâbu Taḫrîcü'l-eḥâdîṯ ve'l-âṯâri'l-vâḳıʿa fi tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemaḫşerî* (Mekke: Câmiatü Ummu'l-kurâ, 1406), 54-5.

[141] İbn Teymiyye, *Minhâc*, 7/311.

[142] Bâdehdah, *Kitâbu Taḫrîcü'l-eḥâdîṯ*, 1/42.

[143] Bu mervinin ravilerinden Abdullah b. Ahmed b. Âmir et-Tâî'nin "kezzab" olduğu ifade edilmiştir. bkz. Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-Kâfi'ş-şâf fi taḫrîci eḥâdîṯi'l-Keşşâf* (Vakfiyyetü'l-emîr Gâzî li'l-fikri'l-Kur'ân, 1090), 352.

[144] Bâdehdah, *Kitâbu Taḫrîcü'l-eḥâdîṯ*, 1/42.

[145] Bâdehdah, *Kitâbu Taḫrîcü'l-eḥâdîṯ*, 1/42.

[146] Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf Zeylaî, *Taḫrîcü'l-eḥâdîṯ ve'l-âṯâri'l-vâḳıʿa fi tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemaḫşerî* (Suudi Arabistan: Vizâretü'l-şuûni'İslâmiyye ve'l-evkâfi ve'd-da'veti ve'l-irşâd, 1464), 3/43.

[147] Zeylaî, *Taḫrîcü'l-eḥâdîṯ*, 38. hadis, (N. 440), 1/430.

[148] Zeylaî, *Taḫrîcü'l-eḥâdîṯ*, 12. hadis, (N. 621), 2/155.

[149] Zeylaî, *Taḫrîcü'l-eḥâdîṯ*, 22. hadis, (N. 609), 2/142.

[150] Zeylaî, *Taḫrîcü'l-eḥâdîṯ*, 1/267.

[151] Zeylaî, *Taḫrîcü'l-eḥâdîṯ*, 4/230.

[152] İlgili müellif ve eseri: Ali b. Ömer b. Ahmed Bâdehdah, *Kitâbu Taḫrîcü'l-eḥâdîṯ ve'l-âṯâri'l-vâḳıʿa fi tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemaḫşerî*

2. İmâm Mâlik'in *Muvatta*'ı
3. Dârekutnî'nin *Sünen*'i
4. İmam Şâfiî'nin *Müsned*'i
5. Abd b. Humeyd'in *Müsned*'i
6. Bezzâr'ın *Müsned*'i
7. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin *Müsned*'i
8. İbn Râhûye'nin *Müsned*'i
9. Ebû Ya'lâ el-Mevsılî'nin *Müsned*'i
10. Ahmed b. Hanbel 'in *Müsned*'i
11. Dârimî'nin *Müsned*'i
12. Taberânî'nin *Müsnedu'ş-Şâmiyyîn*'i
13. İbn Ebû Şeybe'nin *Musannef*'i
14. Abdürrezzâk'ın *Musannef*'i
15. Hâkim'in *el- Müstedrek alas'Sahîhayn*'ı
16. Taberî'nin *el-Mu'cemu'l-evsat*'ı
17. Taberî'nin *el-Mu'cemu'l-kebîr*'i
18. İbn Hibbân'ın *Sahîh*'i
19. Hakîm et-Tirmizî'nin *Nevâdiru'l-usûl*'ü
20. İbn Mübârek'in *ez-Zühd*'ü
21. Nesâî'nin *Amelü'l-yevm ve'l-leyle*'si
22. Begavî'nin *Şerhu's-Sünne*'si
23. Beyhakî'nin *Şuabu'l-Îmân*'ı
24. Beyhakî'nin *Delâilu'n-nübüvve*'si
25. Heysemî'nin *Keşfu'l-estâr*'ı
26. Ebû Nuaym'ın *Hilye*'si
27. Heysemî'nin *Mecmau'zevâid*'i
28. Vâkıdî'nin *Megâzî*'si

Hadis musannefâtı dışında yer alan eserler:

Keşşâf'ta hadis musanefâtında bulunmayan bazı rivâyetlere farklı kaynaklarda rastlanılmaktadır. Bunların başında Sa'lebî'nin tefsiri gelmekte olup Zemahşerî'nin tenkite maruz kalan birçok rivâyetinin bu tefsirden kaynaklı olduğunu ifade etmiştik. Zira Keşşâf'ta yer alan bu rivâyetlerin neredeyse birebir Sa'lebî'nin tefsirinde yer aldığı tespit edilmiştir. Ayrıca Abd b. Humeyd, İbn Ebû Hâtim ve İbn Merdûye'nin tefsirleri de bu kaynaklardan bazılarıdır. İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin *Kitâbul-Mesâhif* eserinde de Zemahşerî'nin Keşşâf'ta yer verdiği kimi rivâyetlere rastlanılması mümkündür.

4. Zemahşerî'nin Hadisciliği

Zemahşerî, edebiyat, nahiv ve lügatte örnek bir şahsiyet olup tefsir, garîbu'l-Hadîs ve nahiv alanlarında eserler vermiştir.[153]

Zemahşerî'nin Ebû Mansûr Nasr el-Hârisî (?), Ebû Sa'd eş-Şekkânî ve Ebû Hattâb b. Ebi'l-Batar gibi muhaddislerden hadis almış[154] olup sâlih olarak nitlendirilmiş bir Mu'tezilî âlimdir.[155] Zemahşerî hadis alanında temayüz etmiş bir muhaddis değildir. Dolayısıyla da bu alanda ilminin az olduğu söylenebilir.[156] *Keşşâf*'ta yer verdiği hadislerin isnatlarını vermemiştir. Belki de bunun sebebi hadis kitâbetinin tamamlanmış olmasıdır. Ayrıca naklettiği hadislerin kaynaklarını da belirtilmemiştir. Nitekim bu eksikliği gidermek için Zeylaî (ö. 762/1360), *el-İsʿâf bi-ehâdîssi'l-Keşşâf* adlı eserini telif etmiş, İbn Hacer de bunu ihtisar etmiştir. *Keşşâf*'ta

[153] Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/265.
[154] Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 214.
[155] Zehebî, *Mîzânü'l-iʿtidâl*, 4/78.
[156] Zeylaî, *Taḫrîcü'l-eḥâdîs*, 1/40.

pek çok hadisin sahabe râvisi belirtilmemiş, hadislerin sıhhat durumuna değinilmemiş, sahâbe isimlerinin bazılarında hata edilmiş,[157] ref' ve vakf hataları yapılmış,[158] bazı maktû' haberler merfû yapılmış, ileri derecede zayıf hadislere yer verilmiş, bazı rivâyetlerin sîgalarında ve lafızlarında hata edilmiş ve hadisler arasında telfik[159] yapılmıştır. En önemlisi ise *Keşşâf*'ta mevzu haberlere yer verilmiştir.[160]

Zikrettiğimiz bu hususlara birer örnek verecek olursak; *Nebi'den (s.a.v.); "Kadınlar vazm[161] üzerindeki et (gibi)dir."* Nakledilen bu rivâyet merfû olmayıp Hz. Ömer'e (r.a.) ait bir sözdür.[162]

"Nuh'un gemisi ashâbı sekiz kişiydi. Nûh, ailesi, üç oğlu, Sâm, Hâm, Yafes, ve onların kadınları." Zeylaî, bu rivâyetin garîb olduğunu ve Taberî tefsirinde Katâde'nin mevkûfu olduğunu belirtirken[163], İbn Hacer bu rivâyet merfû olarak rastlamadığını ifade etmiştir.[164]

Huzeyfe'den (r.a.); *"O, müşriklerin safında yer almış olan babasıyla vuruşmak için Nebi'den (s.a.v.) izin istedi. Bunu üzerine; 'Onu bırak. Ona başkası çıksın.' buyurdu."* İbn Hacer bu rivâyeti bulamadığını, Huzeyfe'nin (r.a.) babasının müşrikler safında olduğu bilgisinin doğru olmadığını, babasının Müslümanlarla Uhud'a katıldığını belirtmiştir.[165]

Resûlullah (s.a.v.) Ebu'd-Derdâ'ya; *"Sende câhiliyye var."* buyurunca; *"Küfür câhiliyyesi mi yoksa İslam mı?"* dedi. *"Bilakis küfür câhiliyyesi"* buyurdu. İbn Hacer bu rivâyete "Ebu'd-Derdâ" ismiyle rastlamadığını; fakat Ebû Zer ismiyle *Sahîhayn*'da rivâyetin nakledildiğini belirtmiştir.[166]

Keşşâf'ta isnatsız rivâyetlere de yer verilmiştir. *"Allah, İbrahim aleyhisselam'a 'Ey İbrahim! Ben alîmmim. Her alîmi severim."* Bu rivâyeti İbn Abdülber, Kitâbu'l-ilm'de *"Nebi'den nakledildi"* diyerek isnatsız nakletmiştir.[167]

Keşşâf'ta metrûk[168] ve mechûl[169] râvilerin rivâyetlerine de rastlamak mümkündür. *Keşşâf*'ta gerek mürsel haberlerin[170] gerekse zayıf isnatların yer bulmuş olması[171] ve hatta hadis musannefâtında bulunamayan rivâyetler[172] Mu'tezilî olan Zemahşerî'nin aslında mezhebin "haber/bilgi teorisi" üzerinde devam edip etmediği açısından önem arz etmektedir. *Keşşâf*'ta zaman zaman isnat yönünden sorunlu rivâyetlere rastlansa da *Sahîhayn* rivayetlerine de rastlanılmaktadır.[173]

Keşşâf'ta rivâyet sîgalarında hata yapıldığına da rastlanılmaktadır. Örneğin Resûlullah'ın (s.a.v.) "Kızlarından birini çocuğuna ağladı"ğına dair rivâyet, Zeylaî tarafından "Çocuğu İbrahim'e ağladı" şeklinde tashih edilmiştir.[174] Zemahşerî'nin rivâyet lafızlarında da hata yaptığına rastlanılmaktadır.[175] Örneğin; " الكيس من دان نفسه" rivâyeti sehven " العاقل من دان نفسه" lafzıyla nakledilmiştir.[176]

---

[157] Resûlullah'ın (s.a.v.) Ensâr meclisine uğradığına dair rivâyete İbn Abbâs tariki ile yer verilmiştir. Oysaki İbn Hacer bu rivâyetin İbn Abbâs'tan nakledildiğine rastlamadığını, *Sahîhayn*'da Enes'ten (r.a.) menkul olarak yer aldığını ifade etmiştir. Bkz. Zeylaî, *Taḫrîcü'l-eḥâdîṣ*, 46.

[158] Zemahşerî *"İman yetmiş yedi şubedir. ..."* hadisini Ebû Hureyre'den mevkûf olarak nakletmiştir. Zeylaî ise İmam Buhârî haricindeki Kütüb-i Sitte imamlarının onu merfû olarak naklettikleri tespitini yapmıştır. Bkz. Zeylaî, *Taḫrîcü'l-eḥâdîṣ*, 47.

[159] Zemahşerî, üç ayrı sahâbîden mankul, lafızları farklı, dört hadisi telfik etmiştir. Bkz. Bâdehdah, *Kitâbu Taḫrîcü'l-eḥâdîṣ*, 1/52.

[160] Ali b. Ömer b. Ahmed Bâdehdah, *Kitâbu Taḫrîcü'l-eḥâdîṣ ve'l-âṣâri'l-vâḳı'a fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemaḫşerî* (Mekke: Câmiatü Ummu'l-kurâ, 1406), 40-52.

[161] Vazm; Etin üzerine konulduğu ahşaptan tabla. Bkz. Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer, *Müsnedü'l-Fârûḳ emîri'l-mü'minîn Ebî Ḥafṣ 'Ömer b. Ḫaṭṭâb ve aḳvâlühû 'alâ ebvâbi'l-'ilm*, thk. Abdulmu'tî Kal'acî (Dâru'l-vefâ, 1411).

[162] İbn Kesîr, *Müsnedü'l-Fârûḳ*, 1/394.

[163] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/216.

[164] İbn Hacer, *el-Kâfi'ş-şâf fî*, 86.

[165] İbn Hacer, *el-Kâfi'ş-şâf*, 99.

[166] İbn Hacer, *el-Kâfi'ş-şâf*, 134.

[167] İbn Hacer, *el-Kâfi'ş-şâf*, 166 (110. hadis); Ayrıca bkz. 166 (109. Hadis).

[168] İbn Hacer, *el-Kâfi'ş-şâf*, 66. hadis/s.9; 244. hadis/s.137; 22. hadis/s.157; 108. hadis/166.

[169] İbn Hacer, *el-Kâfi'ş-şâf*, 211. hadis/s.25; 303. hadis/s.36; 392. hadis/s.48; 405. hadis/s.49; 411. hadis/s.50; 74. hadis/s.70; 25. hadis/s.113; 58. hadis/s.117.

[170] Mürsel bazı rivâyetler için bkz. İbn Hacer, *el-Kâfi'ş-şâf*, 58. hadis/s.8; 217. hadis/s.26; 371. hadis/s.109.

[171] İlgili örnekler için bkz. İbn Hacer, *el-Kâfi'ş-şâf*, 436. hadis/s.52; 438. hadis/s.52.

[172] İbn Hacer böylesi rivâyetlerin tahricinde; *"Onu bulamadım"* notunu düşmüştür. İlgili bazı örnekler için bkz. İbn Hacer, *el-Kâfi'ş-şâf*, 4-7-8-9-10-11-12. hadisler/s.156; 45. hadis/s.160; 87. hadis/s.164; 114. hadis/s.166; 191. hadis/s.176; 201. hadis/s.177.

[173] İlgili bazı örnekler için bkz. İbn Hacer, *el-Kâfi'ş-şâf*, 56. hadis/s. 8; 69. hadis/s.10; 76. hadis/s.11; 133. hadis/s.17; 227. hadis/s.27; 379. hadis/s.46; 395. hadis/s.150.

[174] Bâdehdah, *Kitâbu Taḫrîcü'l-eḥâdîṣ*, 1/50.

Zeylaî, *Keşşâf*'ta yer alan rivâyetlerin tahricini yapmış, İbn Hacer de bu eseri ihtisar etmiştir. İbn Hacer, yaptığı tahric çalışmasında kimi rivâyetleri bulamadığını[177], kimi rivâyetlerin ise munkatı' olduğunu[178] belirtmiştir.

SONUÇ

Zemahşerî, vahyi gayr-i metlüv'u zımnen kabul etmiş gözükmektedir. Hz. Peygamber'in içtihatlarının varlığını ve tebyîn görevinin olduğunu, Kur'ân'da yer alan 'hikmet' ile sünnetin kastedildiğini ve sünnete ittiba etmenin gerekli olduğunu kabul etmiştir; fakat bütün bu hususlarla hadisler arasında bir bağ kurmamıştır. Sünnetin, mütevâtir haber derecesinde olması kaydıyla Kitab'ı nesh edebileceğini kabul etmiştir.

Zemahşerî, mütevâtir hadis, âhad hadis ve çeşitlerinden bahsetmediği gibi naklettiği hadislerin sıhhat derecelerinden de bahsetmemiştir. *Keşşâf*'ta, sahih, zayıf ve mevzû rivâyetlere yer vermiştir. Zemahşerî'nin mevzu haberleri nakletmesinin sebebi Sa'lebî'ye olan ilmî itimadından kaynaklı gözükmektedir. Eserinde merfu, mevkûf, maktû' ve munkatı rivâyetlere rastlanılmaktadır. Rivâyetler senetsiz nakledilmiş, rivâyet ettiği bazı hadislere herhangi bir kaynakta rastlanılamamıştır. Zemahşerî, muhaddislerce sâlih olarak nitelendirilse de bazı râvi isimleri ve hadis metinlerindeki hataları dolayısıyla zabt yönünün kusurlu olduğu söylenebilir.

Zemahşerî'nin itikadî ayetlerin tefsirini yaparken genel olarak Mu'tezilî bakış açısından hareket etmektedir. Zira inançla ilgili ayetlerin tefsirlerinde Mu'tezile prensiplerine ters düştüğü için hadislere ya hiç yer vermemiş ya da birkaçını nakletmekle yetinmiştir. Mu'tezile mezhebinde, özellikle akâide dair mevzularda sadece mütevâtir hadisin delil olabileceğinden bahsedilse de kendisi zaman zaman bu kurala uymayarak haber-i vâhidlere yer vermiştir. Benzer durum ahkam ayetlerinin tefsirinde de gözükmektedir. Zira o, kimi zaman Resûlullah'tan (s.a.v.) mervî bir haber-i vâhide yer verirken kimi zaman da sahâbî veya tâbiî kavline yer vermektedir.

Keşşâf'ta yer alan hadisler, 28 ayrı hadis kaynağı ile beş ayrı tefsir eserinde yer almaktadır. Zemahşerî'nin hadis aldığı kaynaklardan birisinin de tefsir kitapları olması belki de isnâd ve metni bulunamayan rivâyetlerin nereden alındığını göstermektedir.

KAYNAKÇA

Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Muṣannef*. ed. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 2. Basım, 1403.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. ed. Şuayb el-Arnaût. 50 Cilt. Kahire: er-Risâle, 1. Basım, 1421.

Bâdehdah, Ali b. Ömer b. Ahmed. *Kitâbu Taḫrîcü'l-eḥâdîṯ ve'l-âṯâri'l-vâḳıʿa fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemaḫşerî*. Mekke: Câmiatü Ummu'l-kurâ, 1406.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâliḳ el-Basrî. *el-Baḥrü'z-zeḫḫâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 1. Basım, 1988.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar*. thk. Muhammed Züheyr b.Nâsırunnâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkı'n-necât, 1. Basım, 1422.

Çelik, Hüseyin. "Mu'tezile Mezhebinin Kur'an Anlayışı ve Günümüze Yansımaları". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (Aralık 2022), 68-93. https://doi.org/10.54958

[175] İbn Hacer;"... من سره ان يقوم الناس " rivâyetini bu lafızlarla bulamadığını belirtirken, Zeylaî ise hadisin "... من سره ان يتمثل الناس " lafızlarıyla ma'rûf olduğunu ifade etmiştir. Bkz. İbn Hacer, *el-Kâfi'ş-şâf*,142; Zeylaî, *Taḫrîcü'l-eḥâdîṯ*, 1/52.

[176] Bâdehdah, *Kitâbu Taḫrîcü'l-eḥâdîṯ*, 1/51.

[177] Zeylaî, *Taḫrîcü'l-eḥâdîṯ*, Bu eserin dipnotlarında İbn Hacer'in rivâyetler hakkında vardığı sonuçlara da yer vermiştir. Bu çalışma esas alınarak yaptığımız incelemede 16 rivâyet hakkında İbn Hacer; *"O (rivâyeti) bulamadım"* kaydını düşmüştür. İlgili kayıtlar için bkz. 23. hadis/209, s.199; 31. hadis/218, s. 207; 82. hadis 287, s. 264; 53. hadis/354, s.345; 36. hadis/336, s.328; 54. hadis/355, s.346; 67. hadis/369, s.359; 73. hadis/377, s.362; 74. hadis/378, s. 363; 80. hadis/386, s.368; 3. hadis/395s.379; 9. hadis/403, s.386; 15. hadis/412, s.394; 29. hadis/429, s.415; 5. hadis/446 s.437; 13. hadis/454, s.446. *"İsnâdı yok"* ifadeli beş rivâyet için bkz. 39. hadis/59, s.78-9; 5. hadis/187, s.180; 16. hadis/99, s.192; 85. hadis/281, s. 265; 69. hadis/371, s. 360.

[178] Zeylaî, *Taḫrîcü'l-eḥâdîṯ*, İlgili rivâyetler için bkz. 32. hadis/ s.67; 29. hadis/215, s.205.

Çolak, Abdullah. “Oruç Keffâretinin Dayandığı Hadislerin Tahlili”. *Ekev Akademik Dergisi* 23 (Bahar 2005), 140-141.

Dârekutnî, Ebü’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Ruʾyetullâh*. thk. İbrahim Muhammed el-Ali. 1 Cilt. Ürdün: Mektebetü’l-menâr, 1411.

Ebû Dâvud, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.

Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî. *el-Müsned*. ed. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dımeşk: Dâru’l-Me’mûn, 1. Basım, 1404.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Müstedrek ʿale’ṣ-Ṣaḥîḥayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1411.

Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkūt b. Abdillâh. *Muʿcemü’l-üdebâʾ*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1. Basım, 1414.

Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Otto, 3., 2018.

İbn Battal, Ebü’l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî. *el-İbânetü’l-kübrâ*. thk. Rızâ Mu’tî ve Osmân el-Esyûbî. 9 Cilt. Dâru’r-Râye, 1415.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed el-Absî. *el-Muṣannef*. ed. Adil b. Yusuf. 2 Cilt. Riyâd: Dâru’l-vatan, 1. Basım, 1997.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed el-Absî. *Müsnedu İbn Ebî Şeybe*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. 2 Cilt. Riyâd: Dâru’l-Vatan, 1997.

İbn Hacer, Ebü’l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-Kâfi’ş-şâf fî taḫrîci eḥâdîṯi’l-Keşşâf*. 1 Cilt. Vakfiyyetü’l-emîr Gâzî li’l-fikri’l-Kur’ân, 1090.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sahîh*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: er-Risâle, 2. Basım, 1414.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbûrî. *Kitâbü’t-Tevḥîd ve iṯbâtü ṣıfâti’r-rab*. ed. Abdulazîz b. İbrâhim. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 5. Basım, 1414.

İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿazîm*. thk. Sâmî b. Muhammed. Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1999.

İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Müsnedü’l-Fârûḳ emîri’l-müʾminîn Ebî Ḥafṣ ʿÖmer b. Ḫaṭṭâb ve aḳvâlühû ʿalâ ebvâbi’l-ʿilm*. thk. Abdulmu’tî Kal’acî. 2 Cilt. Dâru’l-vefâ, 1411.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi’l-kütübi’l-arabîyye, ts.

İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Minhâcü’s-sünne*. thk. Muhammed Reşâd Sâim. 9 Cilt. Câmiatu’l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1. Basım, 1406.

Kıftî, Ebü’l-Hasen Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm. *İnbâhü’r-ruvât ʿalâ enbâhi’n-nüḥât*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebtu’l-unsuriyye, 1. Basım, 1424.

Ma’mer, Ebû Urve Ma‘mer b. Râşid el-Basrî es-San‘ânî. *el-Câmiʿ*. thk. Habîburrahmân el-A’zamî. 2 Cilt. Beyrut: el-Meclisü’lilmî bi Bâkistan, 2. Basım, 1403.

Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü’ṣ-ṣaḥîḥu’l-muhtasar*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâsi’l-arabî, ts.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Amelü’l-yevm ve’l-leyle*. thk. Fârûk Hammâde. 1 Cilt. Beyrut: er-Risâle, 1406.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. 9 Cilt. Haleb: el-Matbûâtu’l-İslâmiyye, ts.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü’l-kübrâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 10 Cilt. Beyrut: er-Risâle, 1. Basım, 1421.

Öz, Mustafa. “Celûdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi “Celûdî”*. 272. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Taberânî, Ebü’l-Kāsım Süleymân b. Ahmed. *el-Muʿcemü’l-evsaṭ*. thk. Abdulmuhsin b. İbrahim. 10 Cilt. Kahire: Dâru’l-harameyn, ts.

Taberânî, Ebü’l-Kāsım Süleymân b. Ahmed. *el-Muʿcemü’l-kebîr*. thk. Hamdi b Abdülmecid. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1415.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1. Basım, 1419.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Yavuz, Yunus Şevki. "Vahy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/442. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî. *Mîzânü'l-iʿtidâl fî naḳdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 1382.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-teʾvîl*. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

Zeylaî, Abdullah b. Yûsuf. *Taḫrîcü'l-eḥâdîṯ ve'l-âṯâri'l-vâḳıʿa fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemaḫşerî*. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Vizâretü'l-şuûni'İslâmiyye ve'l-evkâfi ve'd-da'veti ve'l-irşâd, 1464.

Hanefi Fakihi Olarak Carullah Ez-Zemahşeri ve Bazı Fıkhî Tercihleri

Prof. Dr. Abdullah Kahraman*

GİRİŞ

Zemahşerî, itikatta Mu'tezilî ve fıkıhta Hanefî olan alimlerin de en meşhur ve tipik örneklerinden biridir.[1] Mu'tezilî bir âlim olan Zemahşerî, dirayet tefsiri alanında en iyi örneklerinden biri olarak kabul edilen "*el-Keşşâf*'ında inançla ilgili ayetleri, mensup olduğu itikadî ekolün prensiplerine göre yorumlarken, ahkâma dair ayetleri ise mezhebine kayıtsız şartsız teslim olma tavrı göstermeden ve daha müsamahakâr bir şekilde tefsir etmiştir. O, bu ayetleri yorumlarken daha çok Arap dili kaidelerinin yardımıyla ele almış, fıkhî olarak izah etme yoluna gitmiş ve tercihler yapmıştır. Zemahşerî, ilgili ayetteki hükümleri ele alırken sadece mensubu olduğu Hanefî mezhebinin görüşünü zikretmekle yetinmeyip aynı zamanda diğer mezhep imamlarının görüşlerine de yer vermiştir. Aynı zamanda gerek mezhep imamları gerekse sahabe, tabiûn ya da tebe-i tâbiîn âlimlerinin görüşlerine başvurarak rivayet metodunu kullanmıştır. Bununla birlikte bizzat kendisi de zaman zaman hüküm istinbatında bulunmuş ve şahsî izahlarını ve tercihlerini "...eğer dersenderim ki" ifadelerini kullanmak suretiyle ortaya koymuştur. Bu tarz tercihlerini lügat, sarf, nahiv ve belağat gibi Arap dili unsurlarına ya da Câhiliye şiirlerine dayandırdığı dirayet metodunu kullanarak ifade etmiştir.

Bu çalışmada Zemahşerî'nin kısa biyografisi yanında özellikle Hanefî fakihi oluşu, mezhepteki yeri, mezhep görüşlerine karşı tutumu ve fıkhî yaklaşımındaki tercihleri konusunda bazı örnekler sunulmaya gayret edilecektir.

1. Zemahşerî'nin Kısa Biyografisi

Asıl adı Mahmud olan bu âlim daha çok Zemahşerî olarak tanınmakta olup, biyografi kaynakları onu künyesiyle beraber Ebu'l-Kâsım Cârûllah Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî şeklinde kaydetmiştir. Doğduğu şehirden dolayı Zemahşerî, uzun süre Mekke'de yaşadığından ötürü de Cârûllah lâkaplarıyla anılmıştır. İtikatta Mu'tezile akidesine amelde ise Hanefî mezhebine sıkı sıkıya bağlı bir âlimdir. Özellikle Arap dili ve edebiyatı ile belâgat konusunda dâhi bir bilgin sayılmaktadır.

Zemahşerî, 1075 yılında Harezm'in Zemahşer kasabasında doğmuştur. Sebebi konusunda farklı rivayeteler olmakla birlikte daha çok kabul gören rivayete göre küçük yaşta geçirdiği kaza sonucu bir bacağını kaybettiğinden takma bir bacakla yürümek zorunda kalmıştır. Dindar bir aileye mensup olan Zemahşerî, ilk eğitimini babasından almıştır. Önceleri okuma imkânı bulmayan Zemahşerî bir süre terzilik yapmıştır. Zira babası, oğlunun sakatlığını da göz önünde bulundurarak durumuna uygun olan ve oturarak çalışılabileceği bir meslek olan terzilik ile geçimini sağlamasını istiyordu. Ancak Zemahşerî okuma konusunda çok hevesli ve ısrarlı idi. O kadar ki babasına kendisini bir ilim şehrinin kapısından içeri atmasını ve gerisine karışmamasını bile talep ettiği rivayet edilir. Bunun üzerine babası onu ilim merkezlerinden birine götürüp bir medreseye verdi. Ancak babası, kesin olarak bilinmeyen bir sebepten ötürü hapsedildi ve kalan ömrünü burada geçirmek zorunda kaldı. Bu durum Zemahşerî açısından büyük bir talihsizlik oldu. Çünkü öksüz kalmasının sonucu olarak özellikle ilmi ile meşhur oluncaya kadar fakr u zaruret içinde bir hayat geçirmek zorunda kalmıştı.

Zemahşerî, Harezm'de tıp, tabiat ilimleri, lügat, dil ve gramer sahasında önemli bir konuma sahip olan Ebû Muzar Mahmud b. Cerir el-Zebbî'den ders aldı. Dil ve edebiyat derslerinin yanında, aldığı eğitimin ve

---

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku, a.kahraman69@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-9701-4000

1 Mahmûd b. Süleyman Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-aḫyâr min fuḳahâ'i meẕhebi'n-Nu'mâni'l-muḫtâr* (İstanbul: İrşad Yayınevi, 2017), 2/424.

bulunduğu ortamın da etkisiyle Muʿtezile akidesine sıkı sıkıya bağlandı. Üstün zekâsı ve gösterdiği başarıdan dolayı hocasından maddi ve manevi destek gördü. Buhara'ya da gidip orada da eğitim aldığı esnada bu tarihlerde hüküm süren Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah ve ünlü veziri Nizamülmülk'ten de himâye ve destek gördü.

Zemahşerî, ilim tahsil etmek gayesiyle muhtelif beldeleri dolaştı. Harezm'den ayrıldıktan sonra Horasan'a gitti. Oranın ileri gelenleri ile temas kurdu. Sonra İsfahan'a gitti. Burada da Melikşah'ın oğlu ile görüştü ve onu öven bir kaside kaleme aldı. Bağdat'ta bulunan Nizamiye Medresesi'nde de eğitim gördü. Burada hadis, tefsir, kelâm, fıkıh, gramer ve edebiyat dersleri aldı.

Arapça ve dilbilim konusunda uzman olarak yetişti. Daha sonra şiddetli bir hastalığa yakalanınca Mekke'ye gitti. Mekke Şerifi Ebü'l-Hasan Ali b. Hamza tarafından çok iyi karşılandı. Aralarında samimi bir dostluk oluştu. Zemahşerî, bu süre zarfında Arap yarımadasında gerçekleştirdiği seyahatler ve Araplarla girdiği yakın diyalog neticesinde Arap dili ve edebiyatının incelikleri ve bu dilin zenginliği konusunda oldukça önemli bilgilere sahip oldu.

Zemahşerî değişik zamanlarda hac vesilesiyle geldiği Mekke ve Medine'de son gelişinde uzun süre kaldı. Bundan dolayı kendisine "Allah'ın komşusu" anlamına gelen "Cârûllah" denmeye ve bu unvanla anılmaya başlandı. O, memleket özlemiyle Harezm'e döndüyse de bir süre sonra tekrar Mekke'ye geldi. Birinci gelişinde iki, bu gelişinde de üç olmak üzere beş yıl Mekke'de kaldı. Daha sonra Harezm'e dönerken Bağdat'a uğradı. Büyük bir ilgi ile karşılandı. Burada ders vermeye başladı. Aynı zamanda kendisini yetiştirmeye ve dersler almaya devam etti.

Zemahşerî, bütün mesaisini ilme verdi ve bu gaye ile sık sık seyahat etti. Yaşadığı dönemin önemli alimleri arasında yer aldı. Dil ve tefsir alanında büyük otorite olarak kabul edilip, verdiği dersler büyük ilgi gördü. Bu alanda Harezm, Irak, Horasan, Hicaz gibi bölgelerde, sahasında zamanın önemli âlimleri arasında yer aldı. Kendisinden ders alan bazı talebeleri önemli hatipler arasında yer aldılar ve camilerde vaaz verdiler. Belâgat ilmindeki üstün kişiliği ve bu sahada yazdığı tefsir "*el-Keşşâf*" büyük beğeni toplayan ve kabul gören bir eserdir. Ehl-i sünnet âlimleri belâgat ile ilgili konularda bu eserden önemli ölçüde yararlandılar. Ardından Zemahşerî, Bağdat'tan Harezm'e geçti. Ceyhun Nehri kıyısındaki Ürgenç'e yerleştikten birkaç yıl sonra, 13 Haziran 1144 (hicri 538) yılında vefat etti.

2. Zemahşerî'nin Yaşadığı Dönem

Zemahşerî, Abbâsîlerin iktidarlarının zayıflayıp yıkılmaya yüz tuttuğu ve Büyük Selçukluların tarih sahnesine çıkıp iktidarı ellerine geçirdikleri bir dönemde yaşamıştır.[2] Bu dönem, İslam dünyasında siyasî ve ictimaî karışıklıkların devam ettiği fakat aynı zamanda ilmî bakımdan Nizamiye Medreselerinin de kurulduğu, ilim meclislerinin yaygınlaştığı ve âlimlerin yetiştiği bir dönemdir.[3] Özellikle bu dönemde Harzemşahların ilme büyük katkıları olduğu kaydedilmiştir.[4] Zira Harezm bölgesi ilmî faaliyetlerin bütün canlılığı ile sürdürüldüğü bir bölgedir. Bu sebeplerle Zemahşerî'nin yaşadığı çağ ilmin altın çağını yaşadığı bir dönemdir. Zira bu dönemde aklî ve naklî ilimlerde pek çok âlim yetişmiştir. Meşhur kıraat alimi Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî (ö. 590/1194), tefsirci İbn Atıyye el-Endelûsî (ö. 541/1147), dinler tarihçisi Şehristanî (ö. 548/1153), tarihçi İbn Asâkîr (ö. 571/1176), dilci Abdülkāhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79), Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ve İmam Gazâlî'nin (ö. 505/1111) bu dönemde yetişmiş âlimlerden sadece bazıları olduğunu hatırlatmak herhalde dönemin ilmî seviyesi hakkında fikir vermesi açısından yeterlidir.[5]

Bu devir her ne kadar serbest içtihadın hâkim olmadığı ve taklidin ortaya çıktığı bir dönem olarak adlandırılsa da bu dönemde yetişen fakihler fıkıh mezheplerinin sonraki müntesipleri için son derece önemlidir. Zira bu dönemde yaşayan fakihler mezheplerinin temel görüşlerini derlemek suretiyle kendi-

---

[2] Abdullah Nezir Ahmed, "Mukaddime", *Ruûsü'l-Mesâil*, mlf. Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987), 13; Hasan İbrahim Hasan, *Târîḫu'l-İslâm: es-Siyâsî ve'd-dînî ve'ş-şeḳāfî ve'l-ictimâ'î* (Mısır: Mektebetü'n-Nehda, 1967), 5/35.

[3] Abdullah Nezir Ahmed, "Mukaddime", 13-20.

[4], Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Kitâbü Aḥseni't-teḳāsîm fî maʿrifeti'l-eḳālîm* (Leiden: Brill, 1906), 284-285.

[5] Geniş bilgi için bk. Abdullah Nezir Ahmed, "Mukaddime", 20-22; Hasan İbrahim Hasan, *Târîḫu'l-İslâm*, 4/439-559.

lerinden sonrakiler için önemli bir hazine bırakmış, aynı zamanda kendi görüşleri bakımından da referans kişiler olmuşlardır. Bu durum Hanefî mezhebi kadar Şâfiî mezhebi için de doğrudur. Çünkü Şâfiîlerin mezhep görüşleri için muteber saydıkları Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) (476) ve Gazâlî (505/1111) bu dönemde yaşamıştır. Ayrıca bu dönemde Şâfiî mezhebi Horasan ve Irak ekollerini bir araya getirecek kadar ilmî canlılık yaşamaktaydı.[6] Zemahşerî'nin çağdaşı olan ve çeşitli mezheplere müntesip meşhur fakihlerden bazıları şunlardır: Hanefîlerden Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]), Ebü'l-Usr Alî b. Muhammed el-Pezdevî (ö. 482/1089), Alâüddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144), Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî (ö. 587/1191) ve Kadıhan diye meşhur olan Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergānî (ö. 592/1196). Mâlikîlerden, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî el-Bâcî (ö. 474/1081), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), İbn Rüşd el-Endelüsî (ö. 520/1126). Şâfiîlerden, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rükküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî (ö. 478/1085), Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö. 505/1111). Hanbelilerden, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî (ö. 526/1131), Ebû Alî el-Hasen b. Ahmed b. Abdillâh b. el-Bennâ el-Bağdâdî (ö. 471/1079), Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201) sayılabilir.

Aynı zamanda bu dönem mezheplerin birbirini yakından tanıdığı ve görüşlerini karılaştırdığı bir dönemdir ki, ilmin gelişmesi açısından bu durum azımsanmayacak bir öneme sahiptir. Zemahşerî dönemi, mezhep fakihlerinin kendi mezheplerini üstün göstermek için adeta yarıştığı bir dönem olmakla da dikkat çekmektedir. Zira yapılan çalışmalarda doğruyu bulmak için herkesin kendi mezhep usulünü kullandığı ve doğrunun kendi mezhebinde olduğunu göstermeye yönelik bir çaba olduğu anlaşılmaktadır. Esasen hilaf kitaplarının yazılma nedenlerinin en önemli sebeplerinden biri de budur. Nitekim Zemahşerî de *Ruûsu'l-mesâil* adlı eserini bu gaye ile yazmıştır. Zira Zemahşerî bu eserinde dönemin iki önemli mezhebi olan Hanefî ve Şâfiîlerin görüşlerini karşılaştırıp ele aldığı bütün meselelerde kendi mezhebi olan Hanefîlerin isabetli olduğunu belirtmesi, bir taraftan onun da bu durumdan etkilendiğini öte yandan da eserini telif gayesini göstermektedir.

3. Zemahşerî'nin Döneminde Fıkıh Hareketi

Fıkıh tarihini mutlak içtihat ve taklit cephesinden değerlendirenler ve bu şekilde bir dönemlendirme yapanlar Zemahşerî'nin yaşadığı dönemi, fıkhın tecdid merhalesinin sona erdiği ve genel hatlarıyla taklit anlayışının âlimler nezdinde kabul gördüğü bir dönem olarak nitelendirir ve bu dönemde içtihadın durduğunu, kapısının da kapandığını iddia ederler. Onlara göre bu dönemde çeşitli fıkıh mektepleri istikrar bulmuş ve yerleşik hale gelmiştir. Esasen hicrî dördüncü asır yani Zemahşerî'den önceki yüzyıl, taklit devrinin başladığı ve önceki âlimlerin mezheplerine tabi olunan bir dönem olarak tanımlanır.[7] Aynı zamanda bu dönem fıkıh tarihinde yeni bir devrin yani tehzîb (ayıklama), önceki âlimlerin görüş ve gerekçelerinin yer aldığı kitapların yazılmaya başladığı bir dönemdir. Mesela Zemahşerî, Hanefî mezhebinin fıkhî görüşlerini geniş bir şekilde derleyen, fukahânın üçüncü tabakasından yani meselede müctehid sayılan Şemsüleimme es-Serahsî ve beşinci tabakasından yani tercih erbabından sayılan Ebü'l-Hüseyn el-Kudûrî (ö. 428/1037) gibi âlimlerle çağdaş olmuştur. Bu dönem, bazı müelliflerce Hanefî mezhebinin gelişip ilerlemesinde ve genişlemesinde ikinci merhale sayılır.[8] Bu durum Şâfiî mezhebi için de geçerli olup Zemahşerî döneminde Şâfiî mezhebi derlenme ve tedvin dönemi yaşamış, Ebû İshak eş-Şirâzî ve Gazâlî gibi âlimler telif ettikleri eserlerle bir taraftan mezhebin temel görüşlerini derleyip itimat edilen ve edil-

---

[6] Muhammed İbrahim Ahmed Ali, *el-Mezheb 'inde'l-Hanefiyye ve'l-Mâlikiyye ve'ş-Şâfiiyye ve'l-Hanbeliyye* (Kuveyt: el-Vayü'l-İslamî, 2012), 282.

[7] Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullāh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkī, *el-İnṣâf fī beyâni sebebi'l-iḫtilâf beyne'l-fuḳahâ'i ve'l-müctehidîn* (Kâhire: Matbaatu's-selefiyye, 1398), 40; Muhammed b. el-Hasen b. el-Arabî es-Seâlibî el-Hacvî el-Mâlikî, *el-Fikrü's-sâmî fī târîḫi'l-fiḳhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 2/163; Abdülvehhâb Hallâf, *Ḫulâṣatü târîḫi't-teşrî'i'l-İslâmî* (Kahire: Matbaatü'n-Nasr, 1956), 95vd.

[8] bk. Abdullah Nezir Ahmed, "Mukaddime", 22-23.

meyen görüşleri ayıklamaya çalışırken aynı zamanda mezhep görüşlerine geniş açıklamalar da getirmişlerdir. Bu dönemde Şâfiî mezhebi Irak ve Horasan ekollerini birleştirme ve uzlaştırma çabalarına şahit olmuştur. Ebü'l-Kāsım er-Râfiî el-Kazvînî (ö. 623/1226) ve Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî (ö. 676/1277) gibi önde gelen âlimler ve fakihler Şâfiî mezhebini derli toplu hale getirmişlerdir.[9]

4. Zemahşerî'nin Fıkıhçılığı ve Fakih Olarak Zemahşerî

Zemahşerî esasen müfessir olarak meşhur oluş olsa da o aynı zamanda yetkin bir fakihtir. Zira aynı zamanda biyografi âlimleri onu fakih unvanı ile de anmış, hatta bazıları onu Hanefîlerin büyük âlimleri arasında saymış[10], İbn Kutluboğa da Zemahşerî'yi asrının imamı olarak nitelemiştir.[11] Hanefî âlimleri tabakat kitaplarında onun terceme-i hâlini de zikrederken birçok âlim onun fakih olduğunun altını çizmiş ve bu yönünden övgüyle bahsetmiştir.[12] Belki fıkha dair derli toplu bir metin yazmamış olması fakihliğini gölgede bırakmış olabilir. Zemahşerî daha çok dilci, edib, şair ve müfessir olarak tanınmıştır. Ancak aynı zamanda fakih olan Zemahşerî'nin bu yönü pek bilinmemektedir. Hatta bir araştırmacının haklı olarak ifade ettiği üzere, "Fıkıhla ilgili çeşitli eserleri de bulunan Zemahşerî'nin araştırmacılar nezdinde fıkhî yönünün yeterince ön plana çıkarılmadığını hatta unutulduğunu söylemek yanlış bir ifade olmayacaktır."[13]

Nitekim birçok araştırmacının ortak tespitine ve bizim de eserleri üzerinde yaptığımız incelemeye göre Zemahşerî, ahkâm âyetlerini tam bir fakih edasıyla ele almış, usul ve füru bakımından meselelerin künhüne vâkıf olduğunu göstermiş, fukahânın görüşlerini delilleriyle birlikte nakletmiştir. Ancak her zaman sadece nakille yetinmemiş, kendi görüş ve tercihlerini de beyan etmiştir. O, ahkâm âyetlerindeki fıkhî konuları işlerken konu ile ilgili delil kabul edilen hadisleri, sahabe sözlerini ve mezhep imamlarının görüşlerini zikretmiştir. Ayrıca zaman zaman konu ile ilgili farklı görüşleri ve hükümleri birlikte sunmuş, ardından da fukahânın görüşlerini kısa da olsa delilleriyle beraber tartışmış bazen de bizzat kendisi aklî çıkarımlarda bulunmuştur.[14]

Tek başına hilaf ilmine dair yazmış olduğu *Ruûsu'l-mesâil* bile hemen hemen fıkhın klasik başlıklarının tamamını içermesi, Hanefî ve Şâfiîlerin temel görüşlerini derli toplu delilleri ile birlikte ele alması onun fakihliği hakkında fikir vermektedir. Ancak onun fakihliğini tam anlamıyla tebellür ettirebilmek için ortaya koyduğu yaklaşımlara biraz daha yakından bakmak gerekir. Çünkü bir taraftan sıkı bir Hanefî olan Zemahşerî'nin bunun yanında mezhebinin dışına çıkan tercihler yapması ilgi çekicidir. Bu durum onun mezhebe bağlı ancak zihninde var olan usul ve dil bilgisi sebebiyle zaman zaman mezhebi aşan bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir.

5. Fıkıhtaki Mezhebi

Amelde ve fıkıhta Hanefî mezhebine mensup olan Zemahşerî, mezhebiyle iftihar etmektedir. Hatta Hanefî mezhebini öven şöyle bir şiiri de vardır:

> "*Dinimi, itikadımı ve mezhebimi, Allah'ın Hanîfler olarak seçtiği Hanefîler'e dayandırıyorum.*
> *Onların dini Hanîf, mezhepleri Hanefîdir, onlar boş, faydasız şeylere önem vermezler*
> *Onlar bana doğruyu anlattılar ve beni doğruya ilettiler, öyle ki bu sayede ben doğruyu yanlıştan devamlı olarak ayırt etmekteyim*".[15]

---

[9] Muhammed İbrahim Ahmed Ali, *el-Mezheb 'inde'l-Hanefiyye ve'l-Mâlikiyye ve'ş-Şâfiiyye ve'l-Hanbeliyye*, 287.

[10] bk. Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Ḥanefiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998), 343.

[11] İbn Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kāsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî, *Tâcü't-terâcim* (Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1962), 71.

[12] bk. Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkādir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî el-Mısrî, *el-Cevâhirü'l-muḍıyye fi ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye* (Pakistan: Daru'l-imân, 2010), 294; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 71.

[13] Abdulkadir Tekin, "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği-", *AUID*, 6/10 (Haziran 2018), 213-260, 252.

[14] Benzer tespit için bk. Tekin, "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği-", 236-237.

[15] Ahmed Muhemmed Hûfî, *ez-Zemahşerî* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1966), 91.

Zemahşerî Ebû Hanîfe'ye olan saygısından ve bağlılığından ötürü onun kabrini ziyaret emiş ve divanında onun için şu mısraları yazmıştır:

> "*İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe Nu'man b. Sabit'in kabri başındayım. Allah (c.c) onun kabrini nurlandırsın. Tıpkı onun, önceden İslam toplumunu ve seni (Zemahşerî'yi) aydınlattığı gibi.*"[16]

Ayrıca *Şekâiku'n-nu'mân fî hakâiki'n-nu'mân* adlı eserini Ebû Hanîfe için kaleme alması da onun Ebû Hanîfe'ye olan saygısının ve sevgisinin bir göstergesi olarak kabul edilmektedir.[17] Bu sebeple Hanefî biyografi müellifleri onu Hanefî âlimleri arasında saymışlardır.[18]

Zemahşerî fıkıhta sıkı bir Hanefî olmakla birlikte, kendi dönemindeki damgalayıcı anlayışlardan, her mezhep mensubunun bir kusurunun öne çıkarılmasından, bir mezhebin diğerini eleştirmek için uç örneklerden hareket etmesinden ve bu sebeple itham edilmekten muzdarip olmuştur. Onun için de bir şiirinde kendi dönemindeki bazı fıkhî mezhep müntesiplerinin taassubundan ve itham edici tavırlarından şu şekilde şikâyet etmiştir:

> "*Mezhebimi sorduklarında açıklamadım. Onu gizlerim, Zira mezhebimi gizlemek benim için en sağlıklısı.*
> *Eğer Hanefîyim desem, diyecekler ki ben şarabı (kımız) mübah sayıyorum. Hâlbuki o haram kılınmış bir içecektir.*
> *Eğer Mâlikiyim desem, diyecekler ki ben köpek eti yemeyi onlara mübah kılıyorum. Asıl bunu yiyenler köpektir.*
> *Eğer Şafiîyim desem, diyecekler ki ben (anasından sonra) kızını nikâhlamayı mübah kılıyorum. Hâlbuki (anasından sonra kızını nikâhlamak) haram kılınmıştır.*
> *Eğer Hanbeliyim desem, diyecekler ki ben berbat bir hulülcü (Allah'ı tecsim edici) ve mücessime (Allah'ı cisim olarak kabul edenlerin) savunucuyum.*
> *Eğer Ehl-i hadis taraftarıyım desem, diyecekler ki, sen keçi (sakallı) hiçbir şey anlamayan ve bilmeyen birisin.*
> *Ben bu zamandan ve bu insanlardan dolayı hayretler içerisindeyim. Onların dilinden (dedikodularından) ve (yerli yersiz) eleştirilerinden kimse emin olamaz.*
> *Talihim beni geri bıraktı, hak etmeyenleri ise öne çıkardı*
> *Halbuki onlar cahil, ben bilen olmama rağmen*
> *Cahiller istedikleri konumlara ulaştıklarından beri*
> *Anladım ki ben mîmim*[19] *bu zaman ise benim bilgili olduğumun kefilidir*."[20]

Belki de bu durum Zemahşerî'yi daha geniş düşünmeye sevketmiş ve fıkıhta Hanefî olmakla birlikte zaman zaman kendi mezhebini aşan tercihlerde bulunmasına yol açmıştır. Nitekim o, kendisinden övgü ile bahsettiği ve mezhebine mensup olmakla iftihar ettiği Ebû Hanîfe yanında başkaları gibi farklı mezhep imamlarını eleştirmemiş aksine onlara da saygı ve müsamaha ile yaklaşmıştır. Mesela, kendisi Hanefî olmasına rağmen İmam Şafiî'ye (ö. 204/820) de çok saygı duymuş ve onu; "Eimmetu'l-ulemâ" (âlimlerin imamı)

---

[16] Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, Ebü'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, thk. Abdüssettar Dayf (Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 2004), 218; Fâtıma Yusuf Huyemî, *Dîvânu Cârillah ez-Zemahşerî* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2008), 380.

[17] bk. Hüseyin Avcı, *Zemahşerî Divanı (İnceleme-Tercüme-Dizin)* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 37.

[18] İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 209-210; Kefevî, *Ketâib*, 2/424.

[19] "علم" kelimesindeki "mim" harfini kastetmektedir.

[20] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 608; el-Huyemî, *Dîvânu Cârillah ez-Zemahşerî*, 522-523. Şiirin son mısrası, "Anladım ki ben mîmim bu zaman ise yarık dudaklı adamdır" şeklinde de tercüme edilmiş ve buna da bir araştırmacı tarafından şu açıklama getirilmiştir: "Bilindiği gibi mîm harfi dudak harflerinden olup, alt ve üst dudağı tam kapatmak suretiyle çıkarılır, alt ve üst dudağı yarık olan adamın ise mim harfini (doğru şekilde) çıkarması imkânsızdır. Zemahşerî kendi muhitindeki durumdan şikayet ederek ilmî değerinin bilinmemesinden yakınmakta ve burada kendisini mîm harfine benzeterek hem ilim olarak yetkin olduğunu hem de suskun kaldığını, devrindeki cahil kimselerin ise hak etmedikleri halde maddi-manevî konumlara ulaştıklarını ifade ederek kendi zamanını yarık dudaklı adamın mim harfini çıkarmaya çalışmasına benzetmektedir" (bk. Tekin, "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği-", 226). Ayrıca bu beyitlerin fıkhî yönden açıklanmasını içeren bazı notlar için Tekin'in makalesine (224-226) bakılabilir.

gibi sıfatlarla övmüştür. İmam Şâfiî'nin sözlerinden derlediği *Şâfiul-ayn min kelâmi'ş -Şâfîî* adlı eserini de ona olan sevgisini belirtmek için yazmıştır. İmam Şâfiî'yi çok sevdiğini şiirlerinde de çokça dile getirmiştir.[21]

Bir kişinin herhangi bir ilim dalında uzman sayılması için, o sahada eser vermiş olması, o sahaya ait meseleleri ele alış tarzı ve o sahada uzman olanların kabulüne mazhar olması gibi kıstaslardan bahsedilir. Bu üç kıstası Zemahşerî'ye uyguladığımız zaman, onun bu özelliklere fazlasıyla sahip olduğunu görürüz. Zira onun fıkha dair eserleri vardır. Bunların başında *Ruûsu'l-mesâil* adlı eseri gelmektedir. Bu eser sadece bir fıkıh kitabı olmayıp fıkhın özel branşlarından olan hilafiyata dairdir. Hanefî ve Şâfiîler arasındaki ihtilaflı konuları ele alır. Böyle bir kitabı ancak fıkıhta derin bilgisi olanlar yazabilir. Zira bu tür eserlerin müellifleri sadece kendi mezheplerinden değil, farklı mezhep görüşlerinden ve delillerinden bahsetmek zorundadırlar. Bu ise büyük bir ilmî birikim gerektirir.

Aynı zamanda Zemahşerî *el-Keşşâf* adlı eserinde de fıkhî meseleleri kısa fakat maharetli bir şekilde ele almıştır.

Onun fıkıhtaki konumunu ele alanlar Zemahşerî'yi müçtehit saymaktadırlar. Mesela Kefevî, onu mutlak müçtehit veya mezhepte müçtehit saymaktadır.[22]

6. Tercih Erbabı Bir Fakih Olarak Zemahşerî

Şunu belirtmek gerekir ki, Hanefî Zemahşerî, Mu'tezilî Zemahşerî'ye göre daha müsamahakârdır.[23] Zira o fıkhî meselelerde muhaliflerine karşı daha hoşgörülüdür. Nitekim Hanefî olması zaman zaman başka mezheplerin görüşlerini benimsemesine engel olmamıştır. Akait konularında muhaliflerine son derece tepkili ve katı bir tutum sergilerken fıkıhta muhalif olduğu kimselerin bazı görüşlerini kabul etmiştir.

Bir başka ifadeyle, Zemahşerî'nin fıkhî meselelerin analizinde genellikle objektif bir tutum sergileyip konuları mukayeseli şekilde değerlendirdiğini ve güçlü bulduğu delillerden hareketle mensubu olduğu Hanefî mezhebinin görüşünü yer yer terk edip muhalifi olduğu mezhebin ya da mezheplerin görüşünü tercih ettiği görülmektedir.[24]

Bu sebeple onun fıkhî meseleleri ele alırken izlediği yöntemi özetleyen şu değerlendirmelere biz de katılmaktayız: Zemahşerî "Bazen de bir konu hakkında Ebû Hanîfe ile Şafiî'nin görüşlerini birlikte verir fakat aralarında herhangi bir tercihte bulunmaz. Bazı yerlerde Ebû Hanîfe ile Şafiî'nin ittifak ettiği hükümleri belirtir. Bazı yerlerde de sadece Mâlik b. Enes'in görüşünü verir fakat tercihte bulunmaz. Bazı yerlerde de; "ulemâ ittifak etti", "bazıları ihticâc etti" gibi ifadelerle mezhep ya da fakih ismi vermeden sadece konu ile ilgili hükmü verir. Bazen de konu ile ilgili farklı görüşleri ve bunların delillerini verdikten sonra kendi tercihini belirtir. Bazen de Ehl-i Hicaz ve Ehl-i Irak ayrımı yaparak onların görüşlerini farklılık babında verir".[25] Aynı zamanda bazı âyetlerin yorumunda itikadi mezhebi olan Mu'tezileye ait görüşleri ortaya koyar.[26] Bütün bunlar onun fıkhî meseleler konusunda daha müsamahakâr davrandığını ve özellikle dil kurallarının incelikleri söz konusu olduğunda onu dikkate alarak bir tercihte bulunduğunu göstermektedir.

7. Zemahşerî'nin Bazı Fıkhî Tercihleri

Fıkıhta tercih denildiği zaman hem aynı mezhep içerisinde oluşan görüşlerden birinin tercihi yani mezhep içi tercih hem farklı mezhep görüşlerinin kendi mezhebine tercihi hem de farklı mezheplerden bi-

---

[21] bk. Muhammed Mahmud Ebû Musa, *el-Belâğatu'l-Kur'âniyye fî tefsîri'-z-Zemahşerî* (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 62; Tekin, "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği-", 224.

[22] Kefevî, *Ketâib*, 2/422.

[23] İsmail Cerrahoğlu, "Zamahşerî ve Tefsiri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 26/1 (1984), 62; Tekin, "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği-", 226-227.

[24] Tekin, "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği-", 252.

[25] Tekin, "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği-", 239.

[26] Örnek olarak, Âl-i İmrân suresinin 18. ayetinde geçen "قائما بالقسط" ifadesinden hareketle burada adalet ve tevhit âlimlerinin yani mutezilenin kastedildiğini savunur ve bu âyetten hareketle mutezilenin esaslarını ortaya koymaya çalışır bk. Cârullâh Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'lekâvîl fî vuchi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvad (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998), 1/339. Ayrıca bu surenin 27. ayetinden hareketle Allah'ın bütün fiillerinin hikmet ve maslahata mebni olduğunu ifade eder bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/345.

rinin görüşünün diğerine tercihi anlaşılır. Bu geniş tercih yelpazesini deruhte edebilmek için fakihin en azından tercih erbabı bir müçtehit olması gerekir. Zemahşerî'nin tercihlerine de bu açıdan bakılacaktır. Zira o da farklı yerlerde hemen hemen bu tercih çeşitlerinin hepsini yapmaktadır. Zemahşerî'nin ibadetlerden muâmelâta pek çok konuda tercih yaptığı görülmektedir. Burada onun tercihlerinden bazı örnekler vermekle yetinilecektir. Bu örneklerin bir kısmında Zemahşerî kendi mezhebinin görüşünü başka mezheplere tercih ederken bazen de başka mezhep görüşlerini kendi mezhebine tercih edebilmektedir.

7.1. Âdeti Bitmiş Olan Kadınla Henüz Gusletmeden İlişkiye Girilip Girilemeyeceği Konusundaki Tercihi

Ebû Hanîfe'ye göre kadın hayızın en uzun olan süresince hayız görmüş ve kan kesilmişse daha gusletmeden önce kocası onunla ilişkiye girebilir. Ancak en az sürede kesilmişse giremez. İmam Şâfiî'ye göre ise her iki durumda da kadın gusül abdesti almadan kocasının onunla ilişkiye girmesi caiz olmaz. Zemahşerî'ye göre her iki görüşle de amel etmek caizidir. Ancak o bu konuda Şâfiî'nin görüşünü tercih eder ve bunu da âyette geçen "tetahharne/تطهرن" ifadesine dayandırır. Çünkü bu ifade normal yıkanma değil, fazladan yıkanma ifade etmektedir ki, bu da ancak gusül abdesti olabilir. Dolayısıyla âyeti, "hayız kanının kesilmesi" olarak yorumlayan Ebû Hanîfe'ye göre bu şekilde yorumlayan Şâfiî daha isabetli davranmıştır. Çünkü eğer âyette "tuhr/طهر" kelimesi geçse idi bu kanın kesilmesini ifade edebilirdi. Ancak âyette mezid bir fiil ve kalıp kullanılmıştır. Bu da gusül abdestine işaret etmektedir.[27] Arap gramerine göre ziyade harf ziyade manaya delalet eder. Burada da sülâsî değil, mezid bir kalıp kullanılmıştır.

Yine Zemahşerî bu âyetten hareketle âdetli kadından kocasının cinsel yönden ne ölçüde yararlanabileceği konusunda da Ebû Hanîfe'nin değil, Hz. Âişe'nin (r.anha) daha müsamahakâr olan görüşünü tercih etmiştir.[28]

Zemahşerî'nin bu ve benzeri âyetlerle ilgili değerlendirmesi derin fıkhî melekesine örnektir. Bu sebeple Zemahşerî, görüşleri delilleriyle birlikte serdeden, onları münakaşa eden ve delilini güçlü gördüğü mezhebi, icabında kendi mezhebine tercih edebilen bir fakihtir.

7.2. "Kur'" (قر) Kelimesinin Anlamı Konusundaki Tercihi

Bilindiği üzere, "boşanmış kadınların kendi başlarına üç kur' müddeti iddet bekleyeceğini ifade eden âyetten geçen "kurû" kelimesinin hem âdet hem de âdetten temizlenmeye müsait olması, fakihlerin ihtilafına sebep olmuştur. Bu konuda Hanefîler, özellikle âyette geçen "üç/ثلاثة" kelimesinin hâs bir lafız olmasını dikkate alarak "kurû" kelimesinin "hayız" anlamına geldiğini aksi halde üç ayın tamamlanmayacağını savunmuşlardır. Şâfiîler ise bu kelimenin adetten temizlenme anlamına geldiğini yani bu kelimenin iki adet arasındaki temizlik dönemini ifade ettiğini iddia etmişledir.[29] Bu konuda Zemahşerî, kendi mezhebi olan Hanefîlerin görüşünü tercih etmiş ve onu da güçlü delillerle savunmuştur.

7.3. Yolculukta Namazları Kısaltmanın (Kasr) Hükmü Konusundaki Tercihi

Bilindiği üzere Nisâ suresinin 101. ayetine göre yeryüzünde yolculuğa çıkan bir müslümanın namazını kısaltmasında bir sakınca olmayacağı ifade edilmektedir. Buna göre âlimler, yolculukta dört rekatlı namazların iki rekat olarak kılınabileceğinde, sabah ve akşam namazlarında ise namazların kısaltılamayacağı konusunda icma etmişlerdir. Ancak bu kısaltmanın hükmü konusunda yani kısaltarak kılmanın zorunlu olup olmayacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefîlerin benimsediği ve tercih ettiği görüşe göre yolculukta dört rekatlı namazları iki rekat olarak kılmak ruhsat olmayıp azimettir ve zorunludur. İmam Mâlik'ten nakledilen bir görüş de bu yöndedir. Dolayısıyla dörde tamamlayanın son iki rekatı mekruhtur. Şâfiîlerin benimsediği görüşe göre ise yolculukta namazların kısaltılması azimet olmayıp ruhsattır. Dolayısıyla mükellef

---

[27] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/265-266.
[28] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/265.
[29] Bk. Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 334-335.

bu konuda muhayyerdir. Dilerse iki dilerse dört rekat olarak kılabilir. Zemahşerî'nin gerek tefsirinden[30] ve gerekse *Ruûsu'l-mesâil* adlı eserindeki ifadelerinden, tercihe dair tam ve kesin bir ifade kullanmasa da üslubundan ve delil ve görüşlerine öncelik vermesinden anlaşıldığına göre o, mükellefin bu konuda muhayyer olduğunu ancak tamamlamanın daha efdal olduğu görüşünü tercih etmiştir. Zira "âyetin zahiri, mükellefi namazı kısaltma ve tamamlama konusunda serbest bırakmaktadır, ancak tamamlamak daha faziletlidir" ifadesi onun bu konuda tamamlamayı tercih ettiğini göstermektedir. O, âyetteki "namazı kısaltmanızda sizin için bir sakınca yoktur" ifadesinin altını çizerek şöyle bir ifade kullanmıştır: "Sahabe namazı tam olarak kılmaya alışmıştı, kasr âyeti inince sanki namazı kısaltmanın sakıncalı olacağını ve namazın noksan olacağını zannettiler, âyet ise bu zanlarını bertaraf ederek kısaltma konusundaki endişelerini ortadan kaldırdı ve onları rahatlattı."[31]

7.4. Umrenin Hükmü Konusundaki Tercihi

Umrenin vacip mi yoksa sünnet mi olduğu konusunda ulema ihtilaf etmiş, Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik sünnet, İmam Şâfiî ve İbn Hazm ise vacip (farz) olduğunu savunmuştur. Zemahşerî bu konuda, bazı yazarların yanlış tespitinin aksine[32], umrenin sünnet olduğu görüşünü tercih etmiştir.[33]

7.5. Cuma Namazının Sahih Olacağı Şehrin Tanımı Konusundaki Tercihi

Fakihler cuma namazının sıhhat şartlarını sayarken şehir (mısr) veya şehir hükmünde olmayı da bunlar arasında saymışlardır. Çünkü Hanefîlerdeki genel görüşe göre cuma namazı ancak şehirde ve şehrin en büyük camisinde kılınırsa sahih olur. Bunun için de "şehir" tanımı önem arz etmektedir. Bu noktada farklı şehir tanımları yapılmış, Kefevî'nin nakline göre Zemahşerî de şehrin tanımı için "had cezalarının uygulanabildiği ve icra edildiği yer şehirdir" tanımını tercih etmiştir.[34]

7.6. Vefa Gösterilmesi Gereken Akitlerin Kapsamı Konusundaki Tercihi

Mâide suresinin 1. ayetinde yüce Allah, *"Ey iman edenler! Akitlerin gereğini yerine getiriniz"* buyurmaktadır. Burada kastedilen akitlerin ve ahitlerin hangileri olduğu konusunda fukahâ ihtilaf etmiştir. Ebû Hanîfe de dahil olmak üzere, bir grup fakih buradaki akitten maksadın hem Allah ile kullar hem de kulların birbiri arasında yaptığı akitler olduğunu söylerken, bazıları da burada sadece Allah ile kullara arasında olan helal, haram vb. dini teklifler olduğunu söylemiştir. Burada Zemahşerî ikinci görüşü tercih etmiştir. Onun tercihine göre vefa gösterilmesi istenen akitler "Allah'ın kullarla yaptığı ve kulların yapmasını zorunlu kıldığı yükümlülüklerdir."[35]

7.7. Vadeli Borcun Yazılmasının Hükmü Konusundaki Tercihi

Bakara suresinin 282. ayetinde vadeli borçların yazılması emredilmektedir. Buradaki emrin vücup mu yoksa nedb mi ifade ettiği konusunda fukahâ ihtilaf etmiştir. Vücup ifade ettiğini kabul edenlere göre bu tür borçları yazıyla kaydetmek farz, nedbi savunanlara göre ise müstehaptır.[36] Hanefîler dahil fukahanın çoğunluğu nedb görüşünü benimserken Zemahşerî mezhebine uyarak bazı yanlış tespitlerin aksine[37] vücup görüşünü değil de nedb görüşünü tercih etmiştir.[38]

---

30 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/558-559.

31 Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/558.

32 Zemahşerî'nin umrenin vacip olduğunu tercih ettiği konusundaki yanlış bir tespit için bk. Ömer Ahmed Ali Fehdâvî, *Nemâzic min tercîhâti li'l-imam ez-Zemahşerî fi tefsîrihi'l-keşşâf* (Bağdat: Câmiatü Bağdat, Master tezi, 2019), 79.

33 Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/238-239.

34 Kefevî, *Ketâib*, 2/426.

35 Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/600.

36 Geniş bilgi için bk. Abdullah Kahraman, "Müdâyene Âyetinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000), 193-224.

37 Yanlış tespit için bk. Fehdavî, *Nemâzic min tercîhâti li'l-imam ez-Zemahşerî*, 111. Bu müellif, Cessâs'ın Ahkâmu'l-Kur'ân'ından naklen Zemahşerî'nin vücub görüşünü tercih ettiğini yazmıştır. Halbuki *Keşşâf*'taki ifade nettir.

38 Zemahşerî, *Keşşaf*, 1/325.

DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Yazmış olduğu *el-Keşşaf* adlı tefsiriyle Arap dili ve belağatının zirve ismi olduğunu ortaya koyan Zemahşerî, Doğu'da ve Batı'da özellikle tefsir alanında meşhur olmuş bir âlimdir. Öyle ki, Zemahşerî deyince akla hemen onun *Keşşaf* adlı tefsiri gelmektedir. Ancak onun müfessir ve dilci kişiliğinin yanında kelamcı ve çok ön plana çıkarılmasa da fakihlik yönü bulunmaktadır. Ne var ki, şu ana kadar Zemahşerî'nin fakihlik tarafı arka planda kalmış ve onun bu özelliğini inceleyen çok az çalışma yapılmıştır. Halbuki o, tefsirinde ahkâm ayetleri bağlamında fıkhi yaklaşımlarını ve tercihlerini zaman zaman ortaya koymakla birlikte aynı zamanda Hanefî ve Şâfiîlerin fıkıh alanındaki temel görüşlerini mukayeseli ve müdellel bir şekilde ele alan *Ruûsu'l-mesâil* adıyla kapsamlı bir fıkıh kitabı miras bırakmıştır. Onun bu eseri aynı zamanda hilaf ilminin en güzel örneklerinden biridir.

Mu'tezilî olması fakihliğini ve Hanefî fıkhındaki yerini gölgede bıraksa ve onun *Keşşâf* adlı muazzam tefsiri, i'tizâlî görüşler içermesi nedeniyle özellikle sünnî kesim tarafından itirazlara konu edilse de, fıkhî açıklamaları, Râzî, Beydâvî, Nesefî, Ebu's-Suûd ve Elmalılı Hamdi Yazır gibi kendisinden sonra gelen birçok müfessirin eserlerine kaynaklık etmiştir.

Hanefî Zemahşerî, Mu'tezilî Zemahşerî'ye göre daha müsamahakârdır. Zira onun zaman zaman başka mezheplerin görüşlerini benimsemesine engel olmamıştır. Akait konularında muhaliflerine son derece tepkili ve katı bir tutum sergilerken fıkıhta muhalif olduğu kimselerin bazı görüşlerini kabul etmiştir.

Zemahşerî'nin fıkhî meselelerin analizinde genellikle objektif bir tutum sergileyip konuları mukayeseli şekilde değerlendirdiğini ve güçlü bulduğu delillerden hareketle mensubu olduğu Hanefî mezhebinin görüşünü yer yer terk edip muhalifi olduğu mezhebin ya da mezheplerin görüşünü tercih ettiği görülmektedir.

KAYNAKÇA

Abdullah Nezir Ahmed, "Mukaddime" (Zemahşerî'nin *Ruûsu'l-mesâil*'inin tahkikine yazdığı mukaddime kısmı). Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987.

Avcı, Hüseyin. *Zemahşerî Divanı (İnceleme-Tercüme-Dizin)*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Cerrahoğlu, İsmail. "Zamahşerî ve Tefsiri". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 26/1 (1984).

Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullāh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn el-Fârûkī. *el-İnṣâf fî beyâni sebebi'l-iḫtilâf beyne'l-fuḳahâ'i ve'l-müctehidîn*. Kâhire: Matbaatu's-selefiyye, 1398.

Fehdâvî, Ömer Ahmed Ali. *Nemâzic min tercîhâti li'l-imam ez-Zemahşerî fi tefsîrihi'l-keşşâf*. Bağdat: Câmiatü Bağdat, Master tezi, 2019.

Hasan İbrahim Hasan. *Târîḫu'l-İslâm: es-Siyâsî ve'd-dînî ve's-şeḳāfî ve'l-ictimâ'î*. Mısır: Mektebetü'n-Nehda, 1967.

Hallâf, Abdülvehhâb. *Ḫulâṣatü târîḫi't-teşrî'i'l-İslâmî*. Kahire: Matbaatü'n-Nasr, 1956.

Hacvî, Muhammed b. el-Hasen b. el-Arabî es-Seâlibî el-Mâlikî. *el-Fikrü's-sâmî fi târîḫi'l-fiḳhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1995.

Hûfî, Ahmed Muhemmed. *ez-Zemahşerî*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1966.

Huyemî, Fâtıma Yusuf. *Dîvânu Cârillah ez-Zemahşerî*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2008.

Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâ'ibü a'lâmi'l-aḫyâr min fuḳahâ'i meẕhebi'n-Nu'mâni'l-muḫtâr*. İstanbul: İrşad Yayınevi, 2017.

Kahraman, Abdullah. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.

Kahraman, Abdullah. "Müdâyene Âyetinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,4 (2000).

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkādir b. Muhammed b. Muhammed el-Mısrî. *el-Cevâhirü'l-muḍıyye fi ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye*. Pakistan: Daru'l-imân, 2010.

Kutluboğa, İbn Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kāsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî. Tâcü't-terâcim. Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1962.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Ḥanefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.

Makdisî, Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü Aḥseni't-teḳāsîm fî maʿrifeti'l-eḳālîm*. Leiden: Brill, 1906.

Muhammed İbrahim Ahmed Ali. *el-Mezheb 'inde'l-Hanefiyye ve'l-Mâlikiyye ve'ş-Şâfiiyye ve'l-Hanbeliyye*. Kuveyt: el-Vayü'l-İslamî, 2012.

Muhammed Mahmud Ebû Musa. *el-Belâğatu'l-Kur'âniyye fî tefsîri'-z-Zemahşerî*. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.

Tekin, Abdulkadir. "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği-". *AUID*. 6/10 (Haziran 2018).

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, Ebü'l-Kâsım Cârullah. *Dîvânu'z-Zemahşerî*. thk. Abdüssettar Dayf. Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 2004.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, Ebü'l-Kâsım Cârullah. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'lekâvîl fî vuchi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvad. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.

Hz. İbrahim Bıçağı Sürdü mü? Sâffât (37/100-110) Ayetleri Bağlamında Zemahşerî Merkezli Bir İnceleme

Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur*

GİRİŞ

Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesi hadisesi Kur'ân-ı Kerim'de Sâffât Suresi (37/100-110) ayetlerinde ele alınmıştır. Ayetlerde hadisenin seyri anlatılırken "Baba ve oğul Allah'a teslim olduğunda; Baba oğlunu kurban etmek üzere yatırdığında Hz. İbrahim'e rüyasına sadık kaldığının bildirildiği" ifade edilmektedir (Sâffât, 37/103-105). Bunun ötesinde Hz. İbrahim'in bıçağı oğlunun boynuna sürdüğü ile ilgili bir bilgi yer almamaktadır. Bu bağlamda tefsir kaynaklarında Hz. İbrahim'in bıçağı oğlunun boynuna sürdüğü veya sürmediği şeklinde iki ayrı görüşün ileri sürüldüğü görülmektedir.[1] Ayetlerin siyak ve sibakı bıçağın kullanılmış olma keyfiyetini desteklemediği ve buna ilişkin Hz. Peygamber'den sağlam bir nakil de bulunmadığı halde,[2] Hz. İbrahim'in bıçağı oğlunun boynuna sürdüğü ancak bıçağın kesmediği şeklindeki görüş meşhur olmuş, bu doğrultuda kaynaklarda pek çok detaya yer verilmiştir.[3] İlgili husus "Hz. İbrahim ve İsmail Kıssası" gibi manzumelerde de işlenmek suretiyle halk muhayyilesinde de iyice yerleşmiş, menkıbevi bir karakter kazanmıştır.[4] Yerleşmiş ve halkımızın muhayyilesinde etkili olmuş anlayışın yansımasını şu mısralarda görebiliriz:

"Nice kim çaldı bıçağı kesmedi/Nice kessin kim Çalab kesme dedi
Kalktı Halil bıçağı çaldı taşa/Kesti bıçak ol taşı baştanbaşa
Dedi ey asi bıçak kestin taşı/Ya nice işlemedin işbu işi?
Dile gelip dedi bıçak; Ya Halil/Kesme, dedi bir kılın Rabb-i Celil!
Hak nida etti ki bitti bu işin/Yerine geldi Ya İbrahim Düşün
Halil eder kesmedim oğlum başın/Nice tamam eyledim ben dost işin
Geldi nida sana baş kes demedim/İsmail'den sevgini kesgil dedim
Bizim için oğluna çaldın bıçak/Dostluğun hazretimde oldu hak."[5]

Söz konusu anlayışın öne çıkmasının arka planında yalnızca bu olağanüstü hadiseye ilişkin etkileyici bir detay verme gayreti veya hissiyata hitap eden bir anlatı ortaya koyma çabası yer almamaktadır. Aksine konu fıkıh usulü disiplini çerçevesinde gerçekleşmiş olan önemli bir tartışmayla yakından ilgilidir. Söz konusu tartışma ise bir emrin henüz uygulama imkânı gerçekleşmeden (temekkün) önce nesh edilip edilemeyeceği meselesidir.

1. Tartışmaların Arka Planındaki Usul Meselesi

Nesih konusu usul ilminin önemli tartışmaları bünyesinde barındıran bir konusudur. Usulcülerin mensup oldukları fıkhî ve kelamî geleneklerin, bu geleneklerin kabul etmiş oldukları öncüllerin neshin tanımın-

---

* Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, kasifokur@hotmail.com ORCID:0000-0002-3705-3849

1 Şihâbüddîn Mahmûd Âlûsî, *Rûḥu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-ʿaẓîm ve's-sebʿi'l-meṣânî* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 2009), 5/4062.

2 Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 18/66; Ebu Hayyân el-Endelûsî, *Tefsirü'l-Bahri'l-muhît*, thk. Ahmed Adil - Ali Mu'avviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 7/356; Muḥammed b. ʿAlî b. Muḥammed Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmiʿ beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ʿilmi't-tefsîr*, thk. Yusuf el-Gûş (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007), 1246-1247.

3 Söz konusu detayları içeren izahlar için örnek olarak bk. Muhammed el-Ferrâ'el-Begavî, *Meʿâlimü't-tenzîl* (Riyad, y.y., 1411), 7/48, 49; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-teʾvîl* (Riyad, y.y., 1998), 5/223, 224.

4 Söz konusu manzume Süleyman Çelebi mevlidinin günümüzde okunan versiyonlarıyla beraber basılmış ve kimi yörelerde mevlid gibi okunmuştur. İlgili metin için bk. *Mevlid-i Şerif* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1311), 34-38; *En Büyük Mevludu Şerif* (İstanbul: Maarif Kütüphanesi, ts.), 51-56.

5 bk. *Mevlid-i Şerif*, 37; *En Büyük Mevludu Şerif*, 56.

dan tutun da nesih kapsamında ele alınan pek çok detayla ilgili tartışmalarda etkili olduğu görülmektedir. Nesih kapsamında gerçekleşen ana tartışmalardan biri de bir emrin henüz uygulama imkânı gerçekleşmeden (temekkün) önce nesih edilip edilemeyeceği meselesidir.

Tartışılan mesele bir emrin mükellef o emri uygulama imkânı bulmadan önce nesih edilip edilemeyeceği meselesidir. Emredilen şeyin mükellef tarafından tamamen veya kısmen yapılması için yeterli bir zaman dilimi geçtikten sonra nesih edilebileceği ittifakla kabul edilmiştir. Çünkü emredilen şeyin yapılabilme imkânı bu durumda gerçekleşmiştir. Ancak bir şeyin yapılması için yapılma vakti gelmeden önce emir verilse, bu emir yine vakit gelmeden önce nesih edilebilir mi? Veya bu emir vakit geldikten sonra ama emri uygulama imkânı ortaya çıkmadan nesih edilebilir mi? İşte bu mesele tartışılmakta olup konuyla ilgili iki temel yaklaşım ön plana çıkmaktadır:

1. Birinci görüş bir emrin, mükellef tarafından o emri uygulama imkânı yerine gelmeden de nesih edilebileceğini savunmaktadır. Bu görüş usul âlimlerinin çoğuna nispet edilmiştir.
2. İkinci görüş ise bir emrin mükellef tarafından uygulanma imkânı gerçekleşmeden önce nesih edilmesini caiz görmemektedir. Bu görüş Mutezile'ye nispet edilmiş ve Mutezilenin yanı sıra Kerhî (ö. 340/952), Cessâs (ö. 370/981), Matûrîdî (ö. 333/944), Debûsî (ö. 430/1039) gibi Hanefi âlimler ile Ebu Bekr es-Sayrafî (ö. 330/941) gibi Şafii ve Ebü'l-Hasen et-Temîmî (ö. 371/982) gibi Hanbeli âlimler tarafından da savunulmuştur.

Birinci görüşü savunanların emrin hikmetinin hem imtihan hem de imtisal (yerine getirme) olduğu anlayışından hareket ettikleri için temekkün öncesi nesihte bir problem görmedikleri, ikinci görüşün sahiplerinin ise emrin hikmetini yalnızca imtisal kabul ettikleri için temekkün öncesi neshi caiz görmedikleri ileri sürülmüştür.[6] Diğer bir ifadeyle Cumhur emrin kendisine Mutezile ise emre konu olan eyleme odaklanmıştır.[7]

Temekkün öncesi neshi caiz görmeyen görüş, Mutezilenin cumhuruna nispet edilmektedir.[8] Mutezile içerisinde baskın olan bu görüşün gerekçesi olarak temekkün öncesi nesih caiz görüldüğü takdirde bir fiilde hem emrin hem nehyin, dolayısıyla hem hüsnün (iyilik) hem kubhun (kötülük) birleşeceği ileri sürülmüştür. Böyle bir durum ise ya bedâ anlayışına yol açacak ya da kabîh (kötü) olan bir şeyin emredilmesini yahut hasen (iyi) olan bir şeyin yasaklanmasını gerektirecektir. Bu sonuçları caiz görmek mümkün değildir. Ayrıca temekkün öncesi neshi caiz görmek, faydası olmayan abes bir uygulamayı benimsemek demektir ki Allah'a abes fiil isnadı ise muhaldir.[9]

Temekkün öncesi nesih konusunda her iki görüşü benimseyenlerin de kendi yaklaşımlarını desteklemek için kullandıkları nakli delillerin başında Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesi meselesi gelmektedir.[10] Birinci görüşü benimseyenlere göre Hz. İbrahim'in yaşadığı tecrübe tam anlamıyla bir temekkün öncesi nesih örneğidir ve bu tür neshin caiz olduğunu gösteren en önemli delildir.[11] İkinci grupta yer alanlar ise bu olayın nesih mahiyetinde olmadığını ortaya koymak için çeşitli argümanlar geliştirmişlerdir. Bunların içerisinde Mutezile mensupları öne çıkmaktadır. Gazâlî (ö. 505/1111) bunların geliştirdiklerin argümanlardan beş tanesini ele alarak tenkit eder ve tam anlamıyla zorlama olduklarını ileri sürer.[12] Birinci görüşü benimseyenlerin yaklaşımına göre Hz. İbrahim bıçağı sürmeden önce emir nesih edilmiş ve kesme işlemi gerçek-

---

6 Konuyla ilgili detaylı bilgi ve tartışmalar için bk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, *el-Mühezzeb fî ʿilmi usûli'l-fıkhi'l-mukâren: tahrir li-mesailihi ve dirâsetihâ dirâse nazariyye tatbîkiyye.* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 2/560-572.

7 Muhammed el-Arûsî, *el-Mesâilü'l-müştereke beyne usûli'l-fıkh ve usûli'd-dîn* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2009), 252-256.

8 bk. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh*, nşr. Muhammed Hamîdullah vd. (Dımaşk: Institut Français De Damas, 1964), 1/407; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *et-Taḥrîr fî ʿilmi'l-uṣûl* (Beyrut-Kerkük: Müessesetü'd-Duhâ-Meltebetü Emin, 2022), 409; İbn Emîru Hâc, *et-Taḳrîr ve'l-taḥbîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 3/49; Muhammed Emîn b. Mahmûd Emîr Pâdişah, *Teysîrü't-Taḥrîr* (Beyrut: Müssesetü Cevad li'-Tıbâa ve't-tasvir, ts.), 3/178; Nizâmüddîn el-Ensârî, *Fevâtiḥu'r-raḥamût fî şerḥi Müsellemi'ş-şübût* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 2/62.

9 Ali b. Sa'd ed-Duveyhî, *Ârâu'l-Muʿtezile el-usûliyye* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000), 445, 446; el-Arûsî, *el-Mesâilü'l-müştereke beyne usûli'l-fıkh ve usûli'd-dîn*, 253, 254; Mutezilenin yaklaşımı hakkında detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Muʿtemed,* 1/407-413.

10 Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. ʿAlî eş-Şîrâzî, *et-Tebṣıra fî uṣûli'l-fıḳh*, thk. Muhammed Hasan Heytû (Dımaşk: Dâru'l-Fikir, 1983), 260, 261.

11 Fahreddin Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1981), 26/155.

12 Ebu Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-Müstasfâ,* thk. M. Süleyman el-Aşkar (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2015), 1/219-221.

leşmemiştir. Bu yaklaşımı Kurtubî (ö. 671/1273) şöyle ifade eder: "Ehl-i Sünnete göre kesme eylemi gerçekleşmemiştir. Zira gerçekleşseydi bunun geri alınması mümkün olmazdı. Bu olay bir fiilin uygulanmadan önce nesih edilmesinin bir örneğidir. Zira emrin uygulanması suretiyle eylem sonlandırılsaydı, fidye olayı gerçekleşmezdi. "Rüyanı doğruladın" sözü, "Sen elinden geleni yaptın ama engel olduğumuz için eylemi gerçekleştiremedin" anlamına gelmektedir. Bu konuda ileri sürülen görüşlerin en doğrusu budur."[13] Nitekim İbn Abbas (ö. 68/687-8), İkrime (ö. 105/723) ve Katade (ö. 117/735) gibi ilk dönem tefsir âlimlerinin hadiseyi anlatırken Hz. İbrahim'in bıçağı kullanmasından önce nida geldiğini ifade etmeleri de[14] bu görüşü desteklemektedir.

Buna mukabil karşı görüşü benimseyenler ilgili olayın nesih kapsamında olmadığını iddia etmişler ve meseleyi bu doğrultuda yorumlamaya çalışmışlardır. Onların anlatımına göre Hz. İbrahim bıçağı almış, oğlunun boynuna sürmüş ama bıçak kesmemiştir. Bazılarına göre de keser kesmez, kestiği kısım tekrar kapanmıştır. Kimilerinin iddiasına göre ise Allah çocuğun boynunda metal bir parça ihdas etmiş, Hz. İbrahim kesmeye çalışmakla birlikte sonuç alamamıştır. Kimilerine göre Hz. İbrahim'e kesme emredilmemişti. Rüyasında sadece oğlunu kesmek üzere yatırdığını görmüş ve bunun oğlunu kesmesine dair bir emir olduğunu düşünmüştü. Rüyasında görmüş olduğu şeyi yerine getirerek oğlunu yere yatırınca kendisine "Rüyanı doğruladın. Biz iyi kimseleri böyle mükâfatlandırırız!" nidası gelmiştir. Buradaki mükâfat ise sıkıntı ve sınamadan kurtulmakla gerçekleşmiştir.[15]

Görüldüğü üzere temekkün öncesi neshi kabul eden bir bakış açısı benimsiyorsak, Hz. İbrahim'in bıçağı sürmemesi gerekmektedir. Ancak temekkün öncesi neshi kabul etmeyen bir bakış açısına sahipsek, Hz. İbrahim'in bıçağı sürerek talimatı yerine getirmiş olması gerekmektedir ve bu konu nesih kavramının dışında izah edilmelidir. Müntesip olduğu Mutezile ekolü içerisinde savunulan temekkün öncesi neshi caiz görmeyen yaklaşımını benimseyen Zemahşerî (ö. 538/1144) de konuya bu doğrultuda yaklaşmıştır.

2. Zemahşerî'nin Meseleye Yaklaşımı

Zemahşerî'nin meseleye yaklaşımı ise ister istemez mensup olduğu Mutezile ekolünün baskın eğilimi doğrultusunda şekillenmiştir. Hadisenin cereyanını anlatırken Hz. İbrahim'im bıçağı sürdüğü ve bıçağın kesmediği detayına yer veren Zemahşerî,[16] bu yorumu tercih etmesinin arka planındaki meseleleri de soru cevap üslubuyla -tefsirinde sık sık uyguladığı gibi- ele almış, tercih ettiği izahın temekkün öncesi nesih kavramıyla irtibatına da işaret etmiştir:

1. Zemahşerî'nin gündeme getirdiği ilk mesele ayette Hz. İbrahim'in rüyasını doğruladığının ifade edilmesidir (Saffât, 37/105). İbrahim kesme işlemini gerçekleştirseydi, bu ifade isabetli olurdu. Ancak kesim gerçekleşmemiştir. Zemahşerî bu soruya şöyle cevap verir: İbrahim kesimin gerçekleşmesi için gerekli olan bütün işlemleri yerine getirmiştir. Çocuğu yatırmış, bıçağı boynuna sürmüştür. Ancak bıçağın işlevini yerine getirmesini ve kesimin gerçekleşmesini Allah engellemiştir. Bu durum İbrahim'in yaptığı eylem açısından bir kusur sayılmaz. O bu durumdan dolayı asi veya ihmalkâr olarak nitelenemez. Bilakis itaatkâr olduğu ve emri yerine getirmek için elinden geleni yaptığı söylenir. İbrahim açısından eğer bıçak işlevini yerine getirip kesim sonuçlansaydı da aynı şey söylenecekti. Bu meselenin bazılarının ilişkilendirme çabalarının aksine, emredilen şeyin fiil gerçekleşmeden önce nesih edilmesi (temekkün öncesi nesih) kavramıyla bir alakası bulunmamaktadır.
2. Bu bağlamda Zemahşerî'nin temas ettiği diğer mesele ise fidye meselesidir. Emri veren Allah olduğuna göre "Fidye verdik" ifadesi ne anlama gelmektedir? Zemahşerî şöyle cevap verir: Fidye veren hakikatte İbrahim'dir. Allah fidye olarak kurban etmesi için ona bir koç bağışlamıştır. "Fidye verdik" denmesi fiilin sebebine izafe edilmesi, Allah'ın fidye olarak kesilecek koçu bağışlayarak fidye işlemine imkân vermesi nedeniyledir.

---

[13] Kurtubî, *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 18/66; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1247.
[14] Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳur'ân* (Kahire, y.y., 2001), 19/584-586; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1248.
[15] İlgili yaklaşımlar için bk. Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1247.
[16] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/223, 224.

3. Meseleye ilgili daha kritik olan soru şudur: İbrahim çocuğu yatırıp, bıçağı boğazına sürmek suretiyle üzerine düşeni yaptıysa; bu yaptıkları aynen kesimi gerçekleştirmiş gibi kabul gördüyse fidye verilmesi ne anlama gelmektedir? Zira fidye bir bedel karşılığında kesim işleminden kurtulmak için verilir. Zemahşerî'nin cevabı şudur: Bilindiği üzere bu olayda, Allah engel olduğu için damarların kesilmesi ve kanın boşalması meydana gelmediğinden kesim işlemi hakiki anlamda gerçekleşmemiştir. Bu nedenle Allah bir koç bağışlamıştır ki o koçun kesilmesi İsmail üzerinde gerçekleş(e)meyen hakiki kesimin yerini tutsun. Böylece hakiki kesim İsmail üzerinde değil, ona bedel olarak bu koç üzerinde yerine gelmiştir.
4. Buna bağlı olarak şu soru gündeme gelmektedir: Bu şekilde hakiki kesimin gerçekleştirilmesine neden gerek duyulmuştur? İbrahim'in yaptığı eylem kesimi hakikaten gerçekleştirmiş gibi kabul gördüğüne göre, bedel olarak kesim yapılmasının gereği nedir? Zemahşerî'nin cevabı şöyledir: İbrahim'in oğlunu kurban ederken engellenen kesme eylemi, bedel olarak koçta gerçekleşmiştir ki emredilen husus tam anlamıyla yerine getirilmiş olsun ve yapılması adanan eyleme tam olarak riayet edilsin.[17]

Görüldüğü üzere Zemahşerî'nin temekkün öncesi nesih konusunda Mutezile ekolünün baskın görüşünü benimsemiş olması, söz konusu kurban etme hadisesinde Hz. İbrahim'in bıçağı sürdüğü ancak kesimin gerçekleşmediği doğrultusunda bir izah tarzı benimsemesine yol açmıştır. Onun Mutezilenin kudret ve fiil ilişkisiyle ilgili yaklaşımıyla da uyum içerisinde olan bu izahları İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284) tarafından tenkit edilmiş, Hz. İbrahim ve İsmail'in yaşadığı tecrübenin tam bir temekkün öncesi nesih örneği olduğu iddiası yinelenmiştir.[18] Zemahşerî'nin konuyla ilgili izahlarını takip eden Nesefî (ö. 710/1310) de temekkün kavramını "temekkün min 'akdi'l-kalb" (yükümlülüğün gereğini benimseme imkânı) ve "temekkün mine'l-fiil" (ilgili eylemi yerine getirme imkânı) şeklinde ikiye ayırarak; yükümlülüğün gereğini benimsemeden önce neshi kabul etmemekle birlikte fiilin uygulanma imkânı gerçekleşmeden önce nesih edilmesini caiz gören Hanefi damarın izinden gitmiş, ayetlerde anlatılan hadisenin ise nesih kavramının dışında değerlendirilmesi gerektiğine yönelik bir izah ortaya koyma gayreti içerisine girmiştir. İlgili damarın yaklaşımına göre bu meselede emir geri alınmamış, emrin uygulandığı mahalde değişikliğe gidilmiştir. Kurban etme eylemi çocuk üzerinde değil, fidye olarak verilen hayvan üzerinde yerine getirilmiştir. Dolayısıyla ilgili mesele nesih kapsamına yer almamaktadır.[19]

SONUÇ

İlim geleneğimizin önemli özelliklerinden biri de bünyesinde güçlü alt ilmî geleneklere sahip olmasıdır. Kelam, usul ve fıkıh alanında bir geleneğe mensup olan âlimler, naslara yaklaşırken de ilgili geleneğin temel prensipleriyle uyum içerisinde olmaya gayret ederler. Bazen gelenek içerisinde değişiklik yapabilecek derecede ilmî güce sahip olan âlimlerin, çeşitli meselelerde farklı yaklaşımlar ortaya koyduğu ve bu yaklaşımların da gelenek içi bir görüş olarak algılandığı da vakidir. Ancak bu her zaman karşılaşılabilen bir durum değildir.

Bilindiği üzere Mutezilî geleneğin bir mensubu olarak Zemahşerî, ayetleri yorumlarken ilgili mensubiyeti göz önünde bulundurmaktadır. Hz. İbrahim ve oğlunun yaşadığı tecrübeyi dile getiren Sâffât (37/100-110) ayetlerini yorumlarken de aynı durum söz konusu olmuştur. Zemahşerî, ayetleri Mutezilenin temekkün öncesi neshi caiz görmeyen anlayışıyla uyum içerisinde yorumlayabilmek için Hz. İbrahim'in bıçağı oğlunun boynuna sürdüğünü iddia etmiştir. Oysa ayetlerin bağlamında böyle bir sarahat bulunmadığı gibi Hz.

---

[17] bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/225, 226.

[18] İbnü'l-Müneyyir, *el-İntiṣâf fimâ teḍammenehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl (Keşşâf ile birlikte)* (Riyad: Dâru'l-Endülüs, 1998), 5/225, 226.

[19] bk. Ebü'l-Berekât Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve ḥaḳā'iḳu't-te'vîl* (Beyrut, y.y., 2008), 1007; İlgili Hanefi damar ve meseleye yaklaşımı için bk. Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b Ahmed b Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Abdullah b. Süleyman es-Seyyid (Kuveyt: Esfâr li-Neşri Nefîsi'l-Kütüb ve'r-Resaili'l-İlmiyye, 2022), 2/423-425; Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, thk. Said Bektaş (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014), 491-493; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerḥi Uṣûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 3/250-253; Ebü'l-Berekât Nesefî, *Keşfü'l-esrâr fî şerḥi Menâri'l-envâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2/142, 144-146; Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, 12/131.

Peygamberden gelen, bu yorumu destekleyici sağlam bir nakil de mevcut değildir. Hz. İbrahim'in bıçağı sürdüğü ve bıçağın kesmediği ile ilgili ayrıntıların ilim çevrelerinde de yaygın kabul görmesi -ilk akla gelenin aksine- etkileyici bir anlatı ortaya koyma gayretine değil, temekkün öncesi nesih meselesinde benimsenen usul görüşünü temellendirme çabasına matuftur. Zemahşerî de bu çabayı gösteren müfessirler arasında yerini almıştır.

KAYNAKÇA

Abdülaziz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî. *Keşfü'l-esrâr fî şerḥi Uṣûli'l-Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûḥu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm ve's-sebʿi'l-meṯânî*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 2009.

Arûsî, Muhammed. *el-Mesâilü'l-müştereke beyne usûli'l-fıkh ve usûli'd-dîn*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2009.

Begavî, Muhammed el-Ferrâ'. *Meʿâlimü't-tenzîl*. Riyad, y.y., 1411.

Duveyhî, Ali b. Sa'd. *Ârâu'l-Muʿtezile el-usûliyye*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.

Ebu Hayyân el-Endelûsî. *Tefsirü'l-Bahri'l-muhît*. thk. Ahmed Adil - Ali Mu'avviz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî. *el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh*. nşr. Muhammed Hamîdullah vd. Dımaşk: Institut Français De Damas, 1964.

Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd. *Teysîrü't-Taḥrîr*. Beyrut: Müessesetü'l-Cevâd li't-Tıbâa ve't-Tasvîr, ts.

Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed. *el-Müstasfâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2015.

İbn Emîru Hâc. *et-Taḳrîr ve't-taḥbîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *et-Taḥrîr fî ʿilmi'l-uṣûl*. Beyrut-Kerkük: Müessesetü'd-Duhâ-Meltebetü Emin, 2022.

İbnü'l-Müneyyir. *el-İntiṣâf fîmâ teḍammenehü'l-Keşşâf mine'l-iʿtizâl (Keşşâf ile birlikte)*. Riyad: Dâru'l-Endülüs, 1998.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed. *el-Mühezzeb fî ilmi usuli'l-fıkhi'l-mukaren : tahrir li-mesailihi ve dirasetiha dirase nazariyye tatbikiyye.* Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.

Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Keşfü'l-esrâr fî şerḥi Menâri'l-envâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve ḥaḳāʾiḳu't-teʾvîl*. Beyrut, y.y., 2008.

Nizamüddin el-Ensârî. *Fevâtiḥu'r-raḥamût fî şerḥi Müsellemi'ṯ-ṯübût*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm. *Usulü'l-Pezdevî*. thk. Said Bektaş. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014.

Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1981.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b Ahmed b Sehl. *Usulü's-Serahsî*. thk. Abdullah b. Süelyman es-Seyyid. Kuveyt, Esfâr li-Neşri Nefîsi'l-Kütüb ve'r-Resaili'l-İlmiyye, 2022.

Şevkânî, Muḥammed b. ʿAlî b. Muḥammed. *Fethu'l-kadîr el-câmiʿ beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ʿilmi't-tefsîr*. thk. Yusuf el-Gûş. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 2007.

Şîrâzî, Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. ʿAlî. *et-Tebṣıra fî uṣûli'l-fıḳh*. thk. Muhammed Hasan Heytû. Dımaşk: Dâru'l-Fikir, 1983.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân*. Kahire, y.y., 2001.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed. *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-teʾvîl*. Riyad, y.y., 1998.

En Büyük Mevludu Şerif. İstanbul: Maarif Kütüphanesi, ts.

Mevlid-i Şerif. İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1311.

Örgütlü Suçlar Bağlamında Zemahşerî'nin Fıkıhçılığı

Prof. Dr. Sabri Erturhan*

GİRİŞ

1. Hukuk Doktrininde Örgütlü Suç

Bu başlık altında örgütlü suç kavramı, niteliği, unsur ve şartları ile İslâm hukukunda örgütlü suç kapsamına giren fiillere yer verilecektir.

1.1.Tanım ve Mahiyeti

Yapılanma biçimi ne olursa olsun kanunlarda suç olarak tanımlanan fiillerin işlenmesi amacıyla oluşturulmuş örgütlere suç örgütü denir.[1]

Örgütlü suç, birden çok kişinin, belirli bir disipline ve hiyerarşik düzene bağlı ve sürekli olarak, kamu düzenini bozduğu kabul edilen suçları işlemek için meydana getirilen örgütlenmeye denir.[2]

Belirli hedeflere ulaşmak amacıyla ve suç işlemek üzere kurulan örgütlerin mensubu olup da bu amaçları gerçekleştirme doğrultusunda örgütün diğer elemanlarıyla veya tek başına işlenen suçlar örgütlü suçlardır.[3]

Örgüt, soyut bir birleşme olmayıp, bünyesinde hiyerarşik bir yapının, ast-üst ilişkisinin, emir-komuta zincirinin hakim olduğu bir yapılanma olup, mensupları üzerinde hakimiyet tesis eden bir güç kaynağı mahiyetini hâizdir.[4]

Yargıtay'ın kararlarına göre örgüt varlığının kabul edilebilmesi için üye sayısının en az üç kişi olması, üyeler arasında soyut bir birleşme değil, gevşek de olsa hiyerarşik bir ilişkinin bulunması, suç işlenmese bile suç işlemek amacı etrafında fiili bir birleşmenin olması, niteliği itibariyle devamlılık göstermesi gereklidir.[5]

Suç örgütü, amaçlanan suçları işlemede, hem kemmiyet hem de keyfiyet itibariyle kolaylık sağlamaktadır. İşlenmesi amaçlanan suçları işlemek için ihtiyaç duyulan eleman ve malzeme, örgüt sayesinde kolaylıkla temin edilebilmektedir. Örgüt elemanları sürekli bir dayanışma içeresinde olduklarından, amaçlanan suçları işlemekte tereddütsüzce, korkusuzca hareket edebilirler.[6]

Ülkemizde organize suçluluk karşılığı olarak genelde örgütlü suçluluk teriminin kullanılması benimsenmiştir. Örgütlü suçlar ekonomik ya da siyasal amaçlı olabilir. Örgüt; siyasi bir hedefe yönelik olarak suç işlemek amacıyla oluşturulmuş ise, "Terör Örgütü" adını alır. Hususi olarak haksız kazanç elde etmek amacıyla oluşturulan örgütlere ise "Organize Suç Örgütü" adı verilir.

Netice itibariyle suç örgütleri farklı özellik ve sâiklere sahip olsa da "ortak bir eylem ya da amacı gerçekleştirmek için bir araya gelerek teşekkül oluşturma unsuru" hepsinde ortaktır.[7]

---

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yabancı Diller Eğitimi Bölümü Arapça Öğretmenliği, gyavuz@29mayis.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7630-3820

1 İzzet Özgenç, *Suç Örgütleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2018), 14.

2 Çetin Özek, *Organize Suç* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1988), 195-196; Yaşar Özkan, *Suç İşlemek Amacıyla Örgüt Kurma* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 48; Mustafa Avcı, *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar* (İstanbul: Gökkubbe Yayınları, 2004), 289-290.

3 Avcı, *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar,* 290.

4 Özgenç, *Suç Örgütleri*, 14-15.

5 Vesile Sonay Evik, "Suç İşlemek Amacıyla Örgütlenme Suçu", *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 19/2 (2013) , 678.

6 Özgenç, *Suç Örgütleri*, 14-15.

7 Muhammet Zeybek, *Örgütlü Suçluluk ve Suç İşlemek Amacıyla Kurma Suçu (TCK M. 220),* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 2.

"Teşekkül meydana getirilmesi halinde süreklilik söz konusudur. Bu nedenle bir mütemadi suçtur. Teşekkül meydana getirenlerin işleyecekleri suçların müşahhaslaştırmaları mecburiyeti yoktur. Teşekkülün meydana getirilmesi başlı başına bir haksızlık meydana getirmektedir, yani herhangi bir suçun işlenmesi amacıyla bir örgütünün oluşturulması başlı başına suçtur. Başka bir ifadeyle, işlenmesi amaçlanan bu suçların kanunî tarifindeki icraî hareketlerine henüz başlanmamıştır ve başlanması mecburiyeti de yoktur. Dolayısıyla bu durumda hazırlık hareketlerinin cezalandırılması ve bir tehlike suçu söz konusudur.[8]

İştirakte ise işlenecek suçun müşahhaslaştırılması mecburidir. İştirak ilişkisinde suçun işlenişine bulunulan iştirak katkılarının haksızlık muhtevası, işlenmesi amaçlanan suçtan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle işlenmesi amaçlanan suçun en azından teşebbüs derecesinde kalması gerekir.[9]

Suç işlemek için teşekkül meydana getirilmesi suçu, bir maksat suçudur. Maksadı oluşturan suçun işlenmesi halinde, hem teşekkül meydana getirme hem de maksadı oluşturan suçtan dolayı failler gerçek içtima kurallarına göre cezalandırılırlar.[10]

Hasılı organize bir suç örgütünden bahsedebilmek için; sürekli çok failli bir örgütlenme, disiplinli hiyerarşik yapı, dayanışma ile birbirine bağlı üyeler, işbölümü, iç yaptırım sistemi, belirli bir programın varlığı, cebir, şiddet, aldatma, hile, yağma gibi hukuka aykırı eylemlerin kullanılması, parasal kaynak sağlamak için uyuşturucu madde trafiği, kaçakçılık, sahtecilik, haraç almak gibi unsurların bir arada bulunması gerekir.[11]

Çoğunluk görüşüne göre hazırlık fiilleri, mahiyetleri itibariyle amaç suçlara yönelik hazırlık hareketleri niteliğindedir. Yargıtay'a göre de, kural olarak Ceza Kanunu hazırlık hareketlerini cezalandırmamaktadır. Ancak belirli amaçlara yönelik hazırlık hareketlerinin özel suç tipi olarak düzenlendiği haller de mevcuttur. Bunlardan birisi de (765 sayılı TCK'nun 313.), 5237 sayılı TCK'nun 220. maddesindeki suç tipidir. Bu madde ile hazırlık hareketlerinin özel suç tipi olarak kabul edilmesinin nedeni, kamu düzenine, kamu barışına "ağır zarar tehlikesi" yaratacak nitelikteki bu hareketlerin cezalandırılmasını sağlamaktır.[12]

Suç işlemek amacıyla örgütlenme suçunda örgütün işleyebileceği suçlar özel olarak belirlenmemiştir. Silahlı örgütlenme suçu bakımından ise, örgütün devletin güvenliği ve anayasal düzeni, anayasal düzenin işleyişine karşı suçları işlemek amacıyla kurulması şartı aranmıştır.[13] Silahlı örgütlenme, uyuşturucu ticareti, kaçakçılık ve terör amaçlı örgütlenmeler belirli suçların işlenmesi için örgütlenmeye ilişkin özel suç tipleridir.[14]

1.2. Suç Örgütünün Unsurları

Aynı amaç etrafında bir araya gelme, organizasyon/hiyerarşik ilişki ve süreklilik bütün örgütlerde aranan temel unsurlardır.[15] Suç örgütlerinin unsurlarını ise şu şekilde sıralayabiliriz:

1.2.1. Süreklilik

Süreklilikten kasıt, örgütün varlığının sürekli olmasıdır. Süreklilik unsuru amaç suçların kendisinde değil, örgütün bizâtihî kendisinde aranacaktır.[16] Burada kastedilen süreklilik bir araya gelen kimselerin yalnızca bir ya da birden fazla somut olayın gerçekleştirilmesi ve sonrasında dağılmak için değil, önceden sınırlandırılmamış bir süre ve sınırlı sayıda olmayan pek çok olayın icrası için bir araya gelmesi anlamındadır. Dolayısıyla kişi birliklerinin geçici ve tesadüfi olarak bir araya gelmesi halinde bir örgütlenmeden söz edilebilmesi mümkün değildir.[17]

---

8 İzzet Özgenç, *Uygulamalı Ceza Hukuku* (İstanbul: Sebat Yayıncılık, 1998), 85, 302; Erkan Sarıtaş, *Suç İşlemek Amacıyla Örgütlenme Suçları* (TCK m. 220 - 221), (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2017), 164; Evik, "Suç İşlemek Amacıyla Örgütlenme Suçu", 671.

9 Özgenç, *Uygulamalı Ceza Hukuku,* 85.

10 Özgenç, *Uygulamalı Ceza Hukuku,* 302.

11 Özek, *Organize Suç,* 197-198; Zeybek, *Örgütlü Suçluluk ve Suç İşlemek Amacıyla Kurma Suçu,* 8.

12 Evik, "Suç İşlemek Amacıyla Örgütlenme Suçu", 672.

13 Evik, "Suç İşlemek Amacıyla Örgütlenme Suçu", 675.

14 Evik, "Suç İşlemek Amacıyla Örgütlenme Suçu", 674-675.

15 Sarıtaş, *Suç İşlemek Amacıyla Örgütlenme Suçları,* 20-21.

16 Özkan, *Suç İşlemek Amacıyla Örgüt Kurma,* 49.

17 Sarıtaş, *Suç İşlemek Amacıyla Örgütlenme Suçları,* 21.

1.2.2. Belirsiz Sayıda ve Tipte Suç İşlemek Amacıyla Belirsiz Bir Süre İçin Fiili Olarak Bir Araya Gelme

Bu yönüyle örgüt kurma suçu, suça iştirakten farklılık arz etmektedir. İştirakte belli bir suçu işlemek için bir araya gelme durumu söz konusu iken, suç işlemek amacıyla kurulan örgüt suçunda işlenecek dolayısıyla iştirak edilecek suçların henüz belli değildir.

Suç örgütlerini kurumsal düzeyde yapılanmış suç makineleri olarak nitelemek mümkündür. Çünkü bu yapılanmalar belirsiz sayı ve nitelikte çok sayıda suçun işlenmesi amacıyla tesis edilen ve suç işlemeyi meslek haline getiren yapılanmalardır.[18]

Bir araya gelmenin rastgele bir birliktelik olmaması aksine "*müşterek bir amacı meydana getirme*" gerekçesine dayanmış olması gerekir.[19]

1.2. 3. Hiyerarşik Yapı/bağ-Planlı Bir Şekilde Gerçekleşen Ortaklık ve İşbölümü

Hiyerarşi ilişkisi bir astlık-üstlü ilişkisini ifade etmektedir.[20] Suç işlemek amacıyla kurulan bir örgütlerin gevşek de olsa hiyerarşik bir yapılanmaya sahip olması gerekir. Aksi takdirde bir örgütün yönlendirilmesi, hedeflenen suçların sürekli bir biçimde gerçekleştirilmesi mümkün olmaz. Bu hiyerarşik yapı silahlı terör örgütlerinde olduğu gibi katı bir yapı da arz edebilir.[21]

1.2.4. En Az Üç veya Daha Fazla Kişinin bulunması

Bir veya iki kişiden oluşan yapılar suç örgütü kapsamına girmez.

1.2.5. Amaçlanan Suçların İşlenmesi Bakımından Örgütün Yapısı, Üye Sayısı ile Araç ve Gereçlerinin Elverişli Olması

Örgütün yapısının, üye sayısının ve kullanılan araç-gereçlerin örgütün işlemeyi hedeflediği suçları gerçekleştirmeye elverişli olmasıdır. Bu anlamda örgütlü suç, somut tehlike suçu olarak düzenlenmiştir. Somut olayda sadece üç kişinin suç işlemek amacıyla bir araya gelmesi yeterli olmayacak, hâkim bu üç kişinin ve örgütün sahip olduğu araç ve gereçlerin amaç suçları işlemeye elverişli olup olmadığını araştıracak ve ona göre cezalandırma yoluna gidecektir.[22]

Özetlemek gerekirse suç işlemek için örgüt kurmak suçundan bahsedilebilmesi için şu hususların gerçekleşmesi gerekir:

a. Örgütün kurulması,
b. Üye sayısının en az üç veya daha fazla kişiden oluşması,
c. Üyeler arasında gevşek de olsa hiyerarşik bir bağın bulunması,
d. Örgütün, kanunun suç saydığı fiilleri işlemek amacıyla kurulması ya da bu amacı sonradan taşımaya başlaması. Suç işlemek amacı etrafında fiili bir birleşme yeterli olup, örgütün varlığının kabulü için suç işlenmesine gerek bulunmamaktadır. İşlenmesi amaçlanan suçların konu ve mağdur itibariyle somutlaştırılması mümkün olmakla birlikte, zorunluluk arz etmemektedir. Örgüt faaliyetleri çerçevesinde suç işlenmesi halinde, fail, üye veya yönetici sıfatıyla cezalandırılmasının yanında, ayrıca işlenen suçtan da cezalandırılacaktır.
e. Örgüt niteliği itibariyle devamlılığı gerektirmelidir. Bu itibarla, kişilerin meselâ hırsızlık gibi belli bir suçu işlemek amacıyla bir araya gelmeleri halinde, örgütten değil ancak suça iştirak iradesinden söz edilebilecektir.
f. Örgütün amaçlanan suçları işlemeye elverişli, üye, araç ve gerece sahip olması da gereklidir.[23]

---

[18] Özkan, *Suç İşlemek Amacıyla Örgüt Kurma,* 53.
[19] Sarıtaş, *Suç İşlemek Amacıyla Örgütlenme Suçları,* 20.
[20] Sarıtaş, *Suç İşlemek Amacıyla Örgütlenme Suçları,* 20-21
[21] Özkan, *Suç İşlemek Amacıyla Örgüt Kurma,* 54.
[22] Özgenç, *Suç Örgütleri*, 15-21; Özkan, *Suç İşlemek Amacıyla Örgüt Kurma,* 48-63; Avcı, *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar,* 289-302; Sarıtaş, *Suç İşlemek Amacıyla Örgütlenme Suçları,* 20 vd.
[23] A. Caner Yenidünya-Zafer İçer, "Suç İşlemek Amacıyla Örgüt Kurma Suçu" (The Crime of Establishing an Organization for the Purpose of Committing Crimes), *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 19/2 (2013), 805; Sarıtaş, *Suç İşlemek Amacıyla Örgütlenme Suçları,* 602.

1.3. Özellikleri

1.3.1. Çok Failli Bir Suçtur

TCK'nın 220. maddesinde ifadesini bulan suç işlemek amacıyla örgüt kurma suçu çok failli suçlar arasında yer almaktadır. Zira kanunun açık hükmünde, "örgütün varlığı için üye sayısının en az üç kişi olması gerekir" (TCK 220/1) denmektedir.[24]

1.3.2. Mütemadi (Kesintisiz)Bir Suçtur

Eğer suç tipinde tanımlanan hareket bir anda işlenip sona ermekte ise ani suç, süreklilik göstermekte ise mütemadi suçtan söz edilir. Doktrinde, suç işlemek amacıyla örgütlenme suçları kapsamında yer alan suç işlemek amacıyla örgüt kurmak veya yönetmek (TCK m.220/f.1) ve suç işlemek amacıyla kurulmuş örgüte üye olmak suçlarının (TCK m.220/f.2) mütemadi nitelikte olduğu genel olarak kabul edilmektedir.[25]

1.3. 3. Tehlike Suçudur

Tehlike suçları: Kanun koyucunun bazı hukukî değerleri daha etkin bir şekilde korumak amacıyla, bunları ihlal eden davranış dolayısıyla failin cezalandırılabilmesi için herhangi bir zararın gerçekleşmesine gerek görmediği suçlardır.[26] Bu itibarla suç işlemek amacıyla örgütlenme suçu, amaç suçların işlenmesi aranmaksızın sadece örgütlenmenin gerçekleşmesiyle cezalandırılması nedeniyle doktrinde çoğunlukla tehlike suçu olarak kabul edilmektedir.[27] Suç işlemek amacıyla örgütlenme suçlarında, birden fazla kişinin bir araya gelip, birden fazla soyut ve belirsiz suç işlemeyi hedeflemeleri ve bu suçları gerçekleştirmede araç olarak kullanılabilecek bir örgütsel yapı geliştirmeleri, kamu düzeni, barış ve güvenliğini *tehlikeye düşürmekte* ve bu haliyle kişilerin hukuki düzen, toplumsal barış ve güvenlik içinde yaşama hakkını ihlal etmiş olmaktadır.[28]

1.3.4. Seçimlik Hareketli Bir Suçtur

Örgütlü suçlar, kanunî tanımda suçun işlenebilmesi için birden fazla hareketin tanımlandığı suçlardır.

"Seçimlik hareketli suçlarda kabul edilen esas, bir tek hareketin yapılmasının suçun meydana gelmesi bakımından yeterli sayılıp, diğer hareketlerin yapılmasına ihtiyaç duyulmamasından ibarettir. Bu itibarla kanunda belirtilen hareketlerin bir kaçının veya tamamının icrası, suçun birden fazla olduğunu göstermez ve içtima kurallarının uygulanmasını gerektirmez.[29] Başkasının malına bir şekilde zarar verme seçimlik hareketli suçuna örnek olarak gösterilebilir. Bu suç TCK'nın 151. Maddesinde şu şekilde düzenlenmiştir: "Başkasının taşınır veya taşınmaz malını kısmen veya tamamen yıkan, tahrip eden, yok eden, bozan, kullanılamaz hale getiren veya kirleten kişi, mağdurun şikayeti üzerine, dört aydan üç yıla kadar hapis veya adlî para cezası ile cezalandırılır." Bu hareketlerden birinin işlenmiş olması seçimlik hareketli suçun oluşması için yeterlidir.

1.3.5. Genel ve Tamamlayıcı Bir Suçtur

Genel ve tamamlayıcı suçlar, başka bir ceza normu tarafından özel olarak düzenlenmediği takdirde uygulanabilen suçlardır. Örneğin 5237 sayılı TCK. devlet güvenliği ile anayasal düzene ve bu düzenin işleyişine karşı suçları işlemek amacıyla silahlı örgüt kuran ve yöneten kişiler ile bu örgüte üye olanları cezalandırmaktadır (TCK. m. 314). Buna göre belirtilen amaçları gerçekleştirmek amacıyla kurulan bir örgüt söz konusu ise artık TCK. 220 vd. maddedeki değil, TCK 314 vd. maddeleri uygulanacaktır.[30]

---

[24] Sarıtaş, *Suç İşlemek Amacıyla Örgütlenme Suçları,* 173; Özkan, *Suç İşlemek Amacıyla Örgüt Kurma,* 30.

[25] Sarıtaş, *Suç İşlemek Amacıyla Örgütlenme Suçları,*171-172.

[26] Tehlike suçları: Kanun koyucunun bazı hukukî değerleri daha etkin bir şekilde korumak amacıyla, bunları ihlal eden davranış dolayısıyla failin cezalandırılabilmesi için herhangi bir zararın gerçekleşmesine gerek görmediği suçlardır. Ayhan Önder, *Ceza Hukuku*-Genel Hükümler- (İstanbul: Beta Yayınları, 1992), 2/53-55; İzzet Özgenç, *Türk Ceza Hukuku*-Genel Hükümler, (Ankara: Seçkin Yayınları, 2013), 210.

[27] Evik, "Suç İşlemek Amacıyla Örgütlenme Suçu", 671.

[28] Sarıtaş, *Suç İşlemek Amacıyla Örgütlenme Suçları,* 167.

[29] Sulhi Dönmezer-Sahir Erman, *Nazarî ve Tatbiki Ceza Hukuku* (Genel Kısım) (İstanbul: Beta Yayınları, 1997), 1/373-374.

[30] Özgenç, *Suç Örgütleri*, 15-21; Özkan, *Suç İşlemek Amacıyla Örgüt Kurma,* 29-47; Avcı, *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar,* 289-302.

Bu bölümü noktalarken örgütlü suçluluğun bir üst kavram olduğunun ve ülkemizde organize suçluluğun karşılığı olarak genelde örgütlü suçluluk teriminin benimsendiğinin altını çizmeliyiz. Buna göre örgütlü suçluluğun, terör örgütü, mafya tipi örgüt ve organize suç örgütü gibi siyasi veya ekonomik nitelikte farklı dallara ayrıldığı ve her bir dalın kendine özgü özelliklerinin bulunduğunu belirtmeliyiz. Hâsılı örgütlü suç kavramı birçok alt unsuru bünyesinde barındıran geniş bir kavram olup bu alt unsurların her biri farklı özelliklere ve temelinde yatan farklı saiklere sahiptir. Bununla birlikte ortak bir eylem ya da amaç gerçekleştirmek için bir araya gelerek teşekkül oluşturmak hususu hepsinin ortak özelliğidir.[31]

Suç işlemek amacıyla örgüt kurma suçu (TCK'nın 220. maddesinde düzenlenmiştir.[32]

2. İslâm Hukukunda Örgütlü Suçlar

İslâm hukukunda örgütlü suç özelliği taşıyan suçlar irtidat, bağy ve hırâbe suçları olarak karşımıza çıkmaktadır. Kitlesel (toplu) irtidat ve bağy suçları terör; hırâbe suçları da çıkar amaçlı (mafya) tipi örgütlü suç olarak değerlendirilebilir.[33]

Örgütlü suçlardan bağy suçu, meşru yönetimi devirmeyi amaçlayan siyasî nitelikli ağır bir suçtur.[34]

İslâm hukukunda örgütlü suçları bir makale kapsamında inceleyen el-Kahtânî'nin, örgütlü suçlar olarak bağy ve hırâbe suçlarına yer verip irtidat suçuna yer vermemesi dikkat çekmektedir.[35]

---

[31] Zeybek, *Örgütlü Suçluluk ve Suç İşlemek Amacıyla Kurma Suçu,* 2, 127.

[32] Bahse konu madde ve içeriği aynen şöyledir:

Madde 220- (1) Kanunun suç saydığı fiilleri işlemek amacıyla örgüt kuranlar veya yönetenler, örgütün yapısı, sahip bulunduğu üye sayısı ile araç ve gereç bakımından amaç suçları işlemeye elverişli olması halinde, dört yıldan sekiz yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır. Ancak, örgütün varlığı için üye sayısının en az üç kişi olması gerekir.

(2) Suç işlemek amacıyla kurulmuş olan örgüte üye olanlar, iki yıldan dört yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır.

(3) Örgütün silahlı olması halinde, yukarıdaki fıkralara göre verilecek ceza dörtte birinden yarısına kadar artırılır.

(4) Örgütün faaliyeti çerçevesinde suç işlenmesi halinde, ayrıca bu suçlardan dolayı da cezaya hükmolunur.

(5) Örgüt yöneticileri, örgütün faaliyeti çerçevesinde işlenen bütün suçlardan dolayı ayrıca fail olarak cezalandırılır.

(6) (Değişik: 2/7/2012 – 6352/85 md.) Örgüte üye olmamakla birlikte örgüt adına suç işleyen kişi, ayrıca örgüte üye olmak suçundan da cezalandırılır. Örgüte üye olmak suçundan dolayı verilecek ceza yarısına kadar indirilebilir.(Ek cümle: 11/4/2013-6459/11 md.) Bu fıkra hükmü sadece silahlı örgütler hakkında uygulanır.

(7) (Değişik: 2/7/2012 – 6352/85 md.) Örgüt içindeki hiyerarşik yapıya dahil olmamakla birlikte, örgüte bilerek ve isteyerek yardım eden kişi, örgüt üyesi olarak cezalandırılır. Örgüt üyeliğinden dolayı verilecek ceza, yapılan yardımın niteliğine göre üçte birine kadar indirilebilir.

(8) Örgütün cebir, şiddet veya tehdit içeren yöntemlerini meşru gösterecek veya övecek ya da bu yöntemlere başvurmayı teşvik edecek şekilde propagandasını yapan kişi, bir yıldan üç yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır. Bu suçun basın ve yayın yolu ile işlenmesi halinde, verilecek ceza yarı oranında artırılır.

TCK'nın 221. maddesi ise "etkin pişmanlığa" dair hususları düzenlemiştir. Bahse konu madde hükümleri de şöyledir.

Etkin pişmanlık

Madde 221-(1) Suç işlemek amacıyla örgüt kurma suçu nedeniyle soruşturmaya başlanmadan ve örgütün amacı doğrultusunda suç işlenmeden önce, örgütü dağıtan veya verdiği bilgilerle örgütün dağılmasını sağlayan kurucu veya yöneticiler hakkında cezaya hükmolunmaz.

(2) Örgüt üyesinin, örgütün faaliyeti çerçevesinde herhangi bir suçun işlenişine iştirak etmeksizin, gönüllü olarak örgütten ayrıldığını ilgili makamlara bildirmesi halinde, hakkında cezaya hükmolunmaz.

(3) Örgütün faaliyeti çerçevesinde herhangi bir suçun işlenişine iştirak etmeden yakalanan örgüt üyesinin, pişmanlık duyarak örgütün dağılmasını veya mensuplarının yakalanmasını sağlamaya elverişli bilgi vermesi halinde, hakkında cezaya hükmolunmaz.

(4) Suç işlemek amacıyla örgüt kuran, yöneten veya örgüte üye olan ya da üye olmamakla birlikte örgüt adına suç işleyen veya örgüte bilerek ve isteyerek yardım eden kişinin, gönüllü olarak teslim olup, örgütün yapısı ve faaliyeti çerçevesinde işlenen suçlarla ilgili bilgi vermesi halinde, hakkında örgüt kurmak, yönetmek veya örgüte üye olmak suçundan dolayı cezaya hükmolunmaz. Kişinin bu bilgileri yakalandıktan sonra vermesi halinde, hakkında bu suçtan dolayı verilecek cezada üçte birden dörtte üçe kadar indirim yapılır.

(5) Etkin pişmanlıktan yararlanan kişiler hakkında bir yıl süreyle denetimli serbestlik tedbirine hükmolunur. Denetimli serbestlik tedbirinin süresi üç yıla kadar uzatılabilir.

(6) (Ek: 6/12/2006 – 5560/8 md.) Kişi hakkında, bu maddedeki etkin pişmanlık hükümleri birden fazla uygulanmaz. "Bu konuda bk." Erkan Sarıtaş, *Suç İşlemek Amacıyla Örgütlenme Suçları* (TCK m. 220 - 221), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2017; Aykut Ersan, "Suç İşlemek Amacıyla Örgüt Kurma Suçu (TCK md. 220)", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi 71/1* (2013), 381-408.

[33] Avcı, *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar,* 300.

[34] Abdulkadir Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi'l-İslâmî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994) 1/100-109; Muhammed Ebû Zehra, *el-Cerîme* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1976), 160-168.

[35] Müsfir b. Hasan el-Kahtânî, "el-Cerîmetü'l-munazzame beyne'l-fıkhi'l-İslâmî ve't-teşrîâti'l-arabiyyeti'l-muâsıra", *el-Mecelletü'l-arabiyye li'd-dirâsâti'l-emniyye ve't-tedrîb, Câmiatü Nâyif el-arabiyye li'l-ulûmi'l-emniyye* 25/46 (2009), 101 vd.

İrtidat hareketi genellikle bireysel olarak ortaya çıkan bir suç olmakla birlikte bir örgüt çatısı altında da gerçekleştirilebilir (الارتداد الجماعى).[36] İslâm tarihi içerisinde bunun örnekleri mevcuttur.

İrtidat olaylarının iki kısımda mütâlaa etmek gerekir. Birincisi yalancı peygamberlerin komutasında örgütlenen mürtedlere karşı yapılan savaş, bunlarla savaşılması konusunda tam bir ittifak bulunmaktadır. Diğer kısım ise çeşitli sebeplerle ve kendilerince bazı haklı te'vile istinaden yönetime itaat etmeyen ve zekat vermeyen örgütlü gruplara karşı yapılan savaş ki Hz. Ebûbekir'in yaptığı savaş bu kapsamdadır. Bu savaşa başlangıçta kimi sahabe karşı çıkmış olmakla beraber Hz. Ebûbekir bu sahabeyi "namazla zekatın arasını ayıranlarla ben savaşacağım."[37] diyerek kararlı bir duruş sergilemiştir. Bu savaş müesses nizama karşı isyan yani bağy suçu kapsamında[38] mütâlaa edilebilir.[39]

2.1. Zemahşerî ve Örgütlü Suçlara Dair Görüşleri

Bu kısımda önce Zemahşerî'nin hayatı ve ilmî kişiliği hakkında genel bilgiler verilecek akabinde bahse konu hırâbe, irtidat ve bağy suçlarına dair yaklaşımları incelenmeye çalışılacaktır.

2. 1. 1. Zemahşerî'nin Hayatı

Mahmûd b. Ömer Ebü'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî, 27 Receb 467 (18 Mart 1075) tarihinde Türkmenistan'ın Taşavuz (Daşoğuz, Taşauz) ili Köroğlu ilçesinde büyük bir köy olan Zemahşer'de doğmuştur. Kâbe'ye mücâvir olarak ikâmet ettiğinden "Cârullah", yöresinin iftihar kaynağı olarak kabul edilmesinden dolayı da "Fahr-i Hârizm" lakaplarıyla anılır. Zemahşerî tefsir, nahiv, Arap dili ve belağatı alanında tek otorite kabul edilen keskin zekalı, dâhî bir alimdir.[40] Eserlerinin hemen tamamını Arapça kaleme almış, hatta eserleriyle bu dile hizmet etmeyi şeref saymıştır. Arap diline son derece vakıftı. Hatta bir gün Ebû Kubeys dağına çıkarak Araplara, " geliniz, babalarınızın, dedelerinizin dilin benden öğreniniz" diyecek kadar özgüvene sahipti.

Zemahşerî, Hârizm, Buhara ve Bağdat gibi ilim merkezlerinde birçok hocadan ilim tahsil etmiştir. İlmî şahsiyetinin oluşmasında en büyük pay, döneminin en büyük âlimlerinden kabul edilen Mu'tezile âlimi Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfahânî'ye aittir. Zemahşerî, Bağdat'ta Ebü'l-Hasan Ali b. Muzaffer en-Nîsâbûrî ve Ebû Nasr el-İsfahânî'den edebî ilimler, Ebü'l-Hattâb Nasr b. Ahmed İbnü'l-Batir, Ebû Sa'd eş-Şekkânî ve Ebû Mansûr Nasr el-Hârisî'den hadis, Ebû Abdullah ed-Dâmegânî'den ise hadis ve fıkıh dersleri almıştır. Kendisi de her biri kendi alanında meşhur birçok öğrenci yetiştirmiştir.

Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Hacer (852/1449) hadis rivayeti konusunda Zemahşerî'yi "sâlih" olarak nitelendirmiş, ancak i'tizâlî fikirleri savunduğu için birçok alimin de dikkat çektiği gibi onun özellikle "el-Keşşâf" adlı tefsirine temkinli yaklaşılmasına vurgu yapmışlardır.[41] Hiç evlenmediği anlaşılan Zemahşerî,

---

36 "Ridde", *el-Mevsûatü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vezâretü'l-evkâf, 1412/1992), 22/190.

37 Buhârî, "Zekât", 1; "Mürteddîn", 3; Ebû Dâvûd, "Zekât", 1; Tirmizî, "İman", 1; Nesâî, "Zekât", 3.

38 Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâî*, 1/102.

39 Peygamber olduğunu iddia edenlerle savaşma konusunda bir ihtilâf bulunmamaktadır. Bununla birlikte zekât vermek istemeyenlerle mücadele konusunda sahabe arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hz. Ömer başta olmak üzere kimi sahabe "Lâ ilâhe illallah" diyen ama zekat vermekten imtina eden müslümanlarla savaşmanın doğru olmayacağını ifade etmişler, kimi sahabe de o yıl zekât toplanmasından vazgeçilmesini teklif etmişlerdir. Hz. Ebû Bekir, namaz ile zekâtı birbirinden ayrı düşünmenin doğru olmayacağını, bunları ayrı birer ibadetmiş gibi görmek isteyenlerle savaşmanın şart olduğunu belirtmiş, konuya dair sahabe tereddütlerini gidermiş, dinin tamamlandığını, onun bazı esaslarının terkedilmesine izin vermeyeceğini söyleyerek Hz. Ömer'den yardım istemiştir. Bu kararlı tavrıyla Hz. Ebû Bekir 11 yılı Cemâziyelevvel (veya Cemâziyelâhir) ayında (Ağustos-Eylül 632), 100 kişilik bir süvari birliğinin başına geçerek Fezâre kabilesinin zekâtına el koyan ve Medine'ye saldırmak isteyen Hârice b. Hısn el-Fezârî'nin üzerine yürümüş ve kısa sürede bu âsileri dağıtmıştır. Daha sonra Medine ve çevresindeki kabilelerden gelen yardımcı güçlerle birleşerek örgütlü bir yapı oluşturan peygamberlik iddiasında bulunan Tuleyha b. Huveylid üzerine yürümeyi kararlaştırmış, İslâm ordusunun başına Halid b. Velîd'i atamıştır. Hâlid b. Velîd, irtidad hareketlerinin bastırılmasında ve bilhassa Tuleyha, Secah ve Müseylimetülkezzâb'ın ortadan kaldırılmasında büyük başarı kazanmış, böylece Arap yarımadası büyük bir fitneden temizlenmiştir. Ayrıca Hz. Ebû Bekir döneminde Yemen, Hadramut, Bahreyn ve Uman'daki isyanlar da bastırılmıştır. bk. Mustafa Fayda. "Ridde Olayları", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/91-93; a. mlf. "Ebû Bekir", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/104.

40 (كان الزمخشرى عالما عبقريا فذا فى علوم النحو واللغة والأدب والتفسير) Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'Kur'ân* (Riyâd: Mektebetü'l-Maârif 1413/1992), 380.

41 (محمود بن عمر الزمخشري المفسر النحوي. صالح لكنه داعية إلى الاعتزال أجارنا الله فكن حذرا من كشافه) Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Marife 1382/1963), 4/78; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 2002), 8/8.

Hârizm'in Cürcâniye'ye (Ürgenç/Gürgenç) kasabasında 9 Zilhicce 538 (13 Haziran 1144) tarihinde arefe gecesi vefat etmiştir.

İbn Kutluboğa (ö. 879/1474), Zemahşerî'yi "tartışmasız asrının imamı (müctehid)" olarak nitelemiş ve onun Hanefî fakihleri arasında sayıldığını kaydetmiştir.[42]

Kendisi de Hanefî mezhebine mensup oluşunu şu şekilde ifade eder:

وأسند ديني واعتقادي ومذهبي ... إلى حنفاء اختارهم وحنائفا

حنيفية أديانهم، حنفيّة ... مذاهبهم لا يبتغون الزعائفا

"Dinimi, itikadımı ve mezhebimi Allah'ın hanîfler olarak seçtiği Hanefîlere dayandırıyorum.

Onların dini hanîf, mezhepleri Hanefîdir; onlar gereksiz şeylerle uğraşmazlar, her tarafa dönüp dolaşmayı arzulamazlar (prensipli hareket ederler)".[43]

Zemahşerî itikadda Mu'tezile mezhebine mensuptur. Gerek kendisinin Ebü'l-Kâsım el-Mu'tezilî şeklinde takdim edilmesini istemesi ve Mu'tezilî olmaktan şeref duyması gerekse "hâtemü'l-Mu'tezile" diye anılması bu mezheple olan bağının çok güçlü olduğunu göstermektedir. Bazı Şiî müellifleri ise özellikle Ehl-i beyt'in faziletlerini anlatan şiirlerinden dolayı Zemahşerî'nin Şiî olduğunu iddia etmişlerdir. Fakat müellifin, el-Keşşâf'ta birçok yerde Hz. Ebû Bekir ile Ömer'den övgüyle söz etmesi, yer yer Hz. Osman'ın zühd ve takvâsından örnekler vermesi, Şîa'nın bazı âyetlerle ilgili yorumlarını eleştirmesi bu iddiayı çürütmektedir.[44]

2.1.2. Eserleri

Zemahşerî çok sayıda eser telif eden velûd bir alimdir. Farklı kaynaklarda farklı sayıda eser isimlerine yer verilmektedir.

İbn Kutluboğa (ö. 879/1474), Zemahşerî'nin şu eserlerini zikretmektedir:

el-Fâik fî tefsîri'l-hadîs, Esâsü'l-belâğa, Rabîu'l-ebrâr, Nusûsu'l-ahbâr, Müteşâbih Esâmi'r-ruvât, en-Nasâihu'l-kibâr, en-Nasâihu's-sığâr, Dâlletü'n-nâşıt, er-Râid fî ilmi'l-ferâid (ferâiz), el-Mufassal (Nahiv), el-Enmûzec, el-Müfred ve'l-müellef (Nahiv), Ruûsü'l-mesâil (fıkıh), Şerhu ebyâti Sîbeveyh, el-Müstaksâ fî emsâli'l-Arab ve sevâiri'l-emsâl, Divânü't-temessül, Şakâiku'n-Nu'mân fî hakâiki'n-Nu'mân, Şâfi'l-Iyy min kelâmi'ş-Şâfiî (شافي العي من كلام الشافعي), el-Kıstâs (Arûz), Mu'cemü'l-hudûd, el-Minhâc (Usûl)[45], Mukaddimetü'l-âdâb, Dîvânü'r-rasâil, Dîvânü'ş-şi'r, er-Risâletü'n-nâsıha, el-Emalî.[46]

2.1.3. el-Keşşâf[47]

Müellif, meşhur tefsiri el-Keşşâf'ı Mekke'de yazmaya başlamış, iki yıl dört ay gibi kısa bir zamanda tamamlamıştır.

Dirayet metodu esas alınarak telif edilen eserde rivayetlere de yer verilerek iki metot birleştirilmiştir. Ayetlerin tefsirinde yer verilen hadislerde Sahîh-i Müslim dışında kaynak zikredilmemesi dikkat çekmektedir. Ayetler, öncelikle dil ve belâgat kaideleriyle, güzel beyitleri ihtiva eden eski Arap şiirleriyle istişhad edilerek aklın ilkeleri ışığında tefsir edilmeye çalışılmış, çok ince tahlillerle kelimelerin ihtiva ettiği mecazi mânalar keşfedilmeye çalışılmıştır. Nüzûl sebepleri zikredilirken hem hadislere hem sahâbe sözlerine baş-

---

42 (محمود بن عمر بن محمد بن عمر، ابو القاسم محمد الزمخشرى. فخر خوارزم، إمام عصره بلا مدافع) Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳâti'l-Ḥanefiyye,* thk. Muhammad Hayr Ramazan Yusuf (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1413/1992), 291-293.

43 Ahmed Muhammed el-Hûfî, ez-Zemahşerî (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1966), 91.

44 Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân,* thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sadr, 1972), 5/168-174. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim,* 291-292; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâḥu's-saʿâde* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 2/87-90; Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/1475-1484; Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *el-Fevaidu'l-behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiye* (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1998), 343-344; Hayrüddîn Zirikli, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, 2002), 7/178; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967) 1/471; Mustafa Öztürk-Mehmet Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/235-238.

45 el-Minhâc fî uṣûli'd-dîn. Schmidtke tarafından önce A Muʿtazilite Creed of az-Zamaḫšarī adıyla İngilizce'ye çevrilmiş ve bu çeviriyle birlikte neşredilmiş daha sonra tashihli yeni bir neşri yapılmıştır. bk. Öztürk-Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/237.

46 İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim,* 292. Ayrıca bk. İbn Hallikân, *Vefeyât,* 5/168-174; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn,* 2/1475-1484; Leknevî, *el Fevâidü'l-behiyye,* 343-344; Zirikli, *el-A'lâm,* 7/178; Öztürk-Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/235-238.

47 bk. Ali Özek, "el-Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2022), 25/329-330.

vurulmuştur. Bu arada özellikle sûrelerin fazileti hakkında zayıf ve uydurma rivayetlere yer verildiği dikkat çekmektedir.

Şemseddin el-İsfahânî, el-Keşşâf'ın temel kaynağının Zeccâc'a ait Meâni'l-Ḳur'ân adlı eser olduğunu ifade etmektedir.[48]

Zemahşerî, ahkâm âyetlerini tefsir ederken fıkıhta mensup olduğu Hanefî mezhebinin prensiplerine riayet ederek Hanefî mezhebine uygun hükümler çıkarmış, bu bağlamda Şâfiî mezhebine ait görüşlere de yer vermiştir.

Eserde Mu'tezile mezhebinin esaslarına uygun olan âyetler muhkem, aykırı olanlar ise müteşâbih sayılarak müteşâbih ayetlerler muhkem ayetlerin ışığında te'vil edilmeye çalışılmıştır. Nahiv ve belâgat kaideleri de bu mezhepçi hedefi gerçekleştirme vasıtası olarak kullanılmış, aynı amaçla zayıf hadislere de yer verilmiştir. Eserde irşad bakımından faydalı olacağı düşüncesiyle aslı olup olmadığına bakılmaksızın çeşitli kıssalara da yer verilmiştir. Eserde tasavvufî düşüncenin tenkidine yer verilmiş olması da ayrıca dikkat çekmektedir.

el-Keşşâf, telif edildiği günden itibaren müfessirlerin ilgi odağı olmuştur. Eserde Kur'ân'ın lugat, nahiv ve belâgat ilkelerini dikkate alarak yorumlanması, Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzını, onun taşıdığı edebî üstünlük ve erişilmez nazım güzelliğinin ortaya konulması, Kur'ân'da mânaların tasvir ve temsil yoluyla anlatılmasının etkili bir metot olduğunun gösterilmesi gibi özellikleriyle takdir toplamıştır. Hâsılı eser, gerek müellifi destekleyen gerekse muhalif olan kendinden sonraki hemen bütün müfessirlere kaynaklık teşkil etmiştir. Bununla birlikte daha önceden de dikkat çekildiği gibi bu eser mütalaa edilirken i'tizâlî görüşler nedeniyle ihtiyatlı davranılması hususunda dikkat çekilmiştir.[49]

2.1.4. Ruûsü'l-mesâil

Zemahşerî'nin *Ruu'sü'l-Mesail* isimli eseri, Hanefi ve Şafiî mezhepleri arasındaki ihtilaflı meseleleri konu edinen bir kitaptır. Söz konusu eseri yazma nüshasından, matbu hale getiren, tahkik ve tahricleriyle eseri zenginleştiren Abdullah Nezir Ahmed'dir (nşr. Abdullah Nezîr Ahmed, Beyrut 1987, 2007). Abdülhalîm Muhammed ise eser üzerine bir doktora çalışması yapmıştır (1977, Saint Andrews Üniversitesi [İskoçya]).[50] Bunun dışında eserin başka matbu nüshası bulunmamaktadır. Abdullah Nezir Ahmed de, eserin sadece H. 576 tarihli bir nüshasını bulabildiğini ve bu nüshadan hareketle eseri inceleyip basımını gerçekleştirdiğini belirtmektedir. Muhakkik, sadece tek yazma nüshanın bulunmasından kaynaklanan zorluklara da dikkat çekmektedir. Abdullah Nezir Ahmed, *Ruûsü'l-Mesail* ile İmam Serahsî'nin *el-Mebsût* isimli eseri arasındaki ibareler ve delillendirmeler bakımından birçok benzerlikler bulunmasından hareketle, Zemahşerî'nin bu eserinde *el-Mebsût*'dan kısaltarak ve mana olarak alıntı yapmak suretiyle yararlanmış olmasının çok güçlü bir ihtimal olduğunu ifade etmektedir[51] ki bizim tespitlerimiz de bu yöndedir.

Zemahşerî konuları işlerken, önce ilgili meselenin hükmünün ne olduğunu, Hanefi mezhebinden başlayarak, her iki mezhebe göre belirtir. İlgili konuya dair Hanefi mezhebinin hükmünü belirtirken, mezhepte genel kabul gören hüküm Ebu Hanife'nin görüşünün aksine dahi olsa, bazı istisnalar dışında Ebu Hanife'nin görüşünü esas alır ve onu hüküm olarak verir. Sonrasında yine Hanefi mezhebinden başlayarak, her iki mezhebin delillerini zikreder. Müellif, her iki mezhebin delillerini olduğu gibi aktarır, bu konuda bir cedel ve münakaşaya girmez. Zemahşerî'nin bu noktada, diğer hilaf kitaplarından farklı bir tarz benimsediği görülmektedir. Müellifin bu metodun dışına çıktığı nadirdir.[52]

---

[48] Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn,* 2/1482.

[49] Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn,* thk. Abdullah Muhammed Dervîş (Dımaşk: Dâru Ya'rib, 2004), 2/176; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn,* 2/1475-1484; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'Kur'ân,* 380-381; Öztürk-Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/235-238; Ali Özek, "el-Keşşâf", 25/329-330; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Elif Ofset, 1979), 291-293.

[50] Öztürk-Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/237.

[51] Abdullah Nezîr Ahmed, Tahkîk "Ruûsü'l-mesâil" (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987), 64-65; İbrahim Bilik, *Zemahşerî'nin Ruusu'l-Mesail İsimli Eserinde İlm-i Hilaf* (Kitabu'n-Nikah Örneği) (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2013). 35.

[52] İbn Hallikân, *Vefeyât,* 5/169; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn,* 1/915; Abdullah Nezîr, Tahkîk "Ruûsü'l-mesâil", 63-64; Bilik, *Zemahşerî'nin Ruusu'l-Mesail İsimli Eserinde İlm-i Hilaf,* 40-41.

2.2. Örgütlü Suçlar

2.2. 1. Hırâbe

Hırâbe; güç ve otorite sahibi bir kişi veya grup tarafından insanların sefer veya seyahatlerine engel olmak, yolcuların mallarını almak veya canlarına kastetmek amacıyla cebren ve alenen yolların kesilmesidir.[53]

Hırâbe suç ve cezasının hukukî dayanağını Mâide, 5/33 ve 34. ayetleri oluşturmaktadır.[54]

Her iki kaynakta da hırâbe hakkında bir tanıma yer vermeyen müellif, ayetin Hilâl b. Uveymir'in kavmi hakkında nazil olduğunu kaydetmektedir. Bu kavimle Hz. Peygamber arasında bir ahit vardı. Bu antlaşmaya rağmen Hilâl b. Uveymir'in kavmi Hz. Peygamber'le görüşmeye gelen başka bir kavmin yollarını keserek bu cürmü işlemişler, bunun üzerine bu ayet nâzil olmuştur. Zemahşerî, ayetin Ureyneliler hakkında nazil olduğuna dair rivayeti de nakletmektedir.[55]

Müslümanlarla muhârebenin Hz. Peygamber'e karşı muhârebe hükmünde olduğunun altını çizen[56] Zemahşerî, hırâbe suçu kapsamında gerçekleştirilen farklı fiillerin cezalarını şu şekilde hulâsa etmektedir:

a) Öldürme ve mal alma fiillerini cem eden failler öldürülür ve asılır.
b) Sadece öldürenler öldürülür, c) Sadece mal alanların el ve ayağı kesilir. El, mal aldıkları ayaklar ise yolcuları korkuttukları için kesilir, d) Sadece yolcuları korkutan failler ise sürgün edilir.

Bu cezaların kafir-mü'min ayırımı yapılmaksızın bütün faillere tatbik edileceğinin söylendiğinin (kîle) altını çizen müellif, meseleyi daha sonra şu şekilde detaylandırır:

a) "أَنْ يُقَتَّلُوا": Sadece öldürürlerse failler asılmaksızın katledilirler.
b) "أَوْ يُصَلَّبُوا": Mal alma ile öldürmeyi cem etmişlerse idamla/katl birlikte asılırlar. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre fail, canlı olarak asılıp ölünceye kadar mızrakla yaralanır (يصلب حيا، ويطعن حتى يموت).
c) "أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ": Mal almaları halinde el ve ayakları çaprazvari kesilir.
d) "أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ": Yolcuları sadece korkutan failler sürgün edilir.

Müellif, Hasan (ö. 110/728) ve İbrahim Nehâî'nin (ö. 96/714) de içlerinde bulunduğu kimi alimlere göre kamu otoritesinin (İmâm) her yol kesen faile bu cezalardan birini uygulamada muhayyer olduğuna hükmettiklerini de nakleder (منهم الحسن والنخعي: أن الإمام مخير بين هذه العقوبات في كل قاطع طريق من غير تفصيل.).[57] Ayrıca ayette geçen "nefy" lafzını Ebû Hanîfe'nin hapis; İmam Şâfiî'nin ise korkup kaçarken peşine düşülmesi ve bir beldeden başka bir beldeye sürgün edilmesi (النفي من بلد إلى بلد، لا يزال يطلب وهو هارب فزعا) olarak yorumladığını belirtir.

2.2. 1. 1. Muhâribin Tövbesi

Müellif, tövbe ile cezanın uygulanmamasının sadece yol kesme suçunu işleyenleri kapsayan bir istisna olduğunu ifade eder. Bu bağlamda Hârise b. Bedr'in (ö. 64/684) yol kestikten sonra pişman olarak Hz. Ali'ye geldiğini, Hz. Ali'nin de onun tövbesini kabul ederek cezayı düşürdüğünü[58] örnek gösterir.

Suç faillerinin hırâbeden ayrı olarak gerçekleştirdikleri kısas gerektiren öldürme, yaralama ve mala yönelik ihlallerinde ise yetkinin mağdur ve maktul yakınlarına (evliyâ) ait olduğunu belirterek, velilerin failleri af veya kısas yapma konusunda muhayyer olduklarını belirtir.[59]

---

53 Geniş bilgi bk. Sabri Erturhan, *İslam Ceza Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020), 227 vd.

54 إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً اَنْ يُقَتَّلُوا اَوْ يُصَلَّبُوا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا اَنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣٤﴾

55 Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil,* thk. Abdullah Nezîr Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987), 2/229.

56 Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyuni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl,* thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvad (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 2/229.

57 Mâlikîlerin görüşü de böyledir. bk. Ebu'l Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-mücteheid ve nihâyetü'l muktasıd,* thk. Mâcid el-Hamevî (Beyrut: Dâru İbn Hazm,1995), 4/1759; Muhammed b. Ahmed b. Arafe Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale'ş-Şerhi'l-kebîr li'd-Derdîr* (Dâru'l-Fikr, ts.), 4/350; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Uleyş, *Minehu'l-Celîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989), 9/343-344.

58 (فانطلق سعيد إلى علي وخلفه في منزله فقال : يا أمير المؤمنين ، كيف تقول فيمن حارب الله ورسوله وسعى في الأرض فسادا ؟ فقرأ إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله حتى قرأ الآية كلها ، فقال سعيد ، أفرأيت من تاب قبل أن نقدر عليه ؟ فقال علي : أقول كما قال " ويقبل منه ، قال : فإن حارثة بن بدر قد تاب قبل أن نقدر عليه ، فبعث إليه فأدخله عليه فأمنه) Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef,* thk. Ebû Muhammed Üsâme b. İbrahîm (Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2008), 11/55-56 (H. no: 33361).

2.2. 1. 2. Suç Mahalli

Zemahşerî, "Bize (Hanefîlere) göre belde/yerleşim merkezinde gerçekleştirilen yol kesme fiili karşılığı faillere hırâbe ahkâmı uygulanmaz. Şafiilere göre ise uygulanır." dedikten sonra Hanefilerin gerekçelerini şu şekilde aktarır:

Kuttâ'ı-tarîkde haddin uygulanma gerekçesi, yolların kesilmesidir. Yollar kapatılıp kesilince tüccar bu yoldan geçemez. Oysaki şehir içinde gerçekleştirilen fiillerde "yol kesme" manası gerçekleşmez. Dolayısıyla ceza ağırlaştırılamaz. Nitekim ev içerisinden çalan faile de hırâbe hükümleri uygulanamaz.

Şâfiî mezhebine göre ise hırâbede ceza, mal alma ve adam öldürme sebebiyle ağırlaştırılmıştır. Aynı fiil şehir içerisinde de gerçekleştirilince zecr amacıyla aynı ceza uygulanır.[60]

2.2. 1. 3 Kadının Yol Kesmesi

Hanefîlere göre kadına hırâbe hükümleri uygulanmaz. Çünkü kadının fıtratı zayıf olup bünyesi çarpışmaya uygun değildir. Nitekim aynı gerekçeye istinaden irtidat eden kadın da katledilmez. Yol kesme genellikle erkekler tarafından gerçekleştirilir. Kadının yol kesmesi/mukâtelede bulunması nadir olaylardandır. Nâdir üzerine ise hüküm bina edilmez (والنادر لا حكم له).[61]

Şâfiîlere göre ise erkekle kadın muhârib arasında bir ayırım yapılamaz. Evden bir malı çalan kadına nasıl hırsızlık haddi uygulanıyorsa hırâbe suçunu işleyen kadına aynı şekilde hırâbe hükümleri cari olur.[62] Şâfiîler burada ayetin genel hükmünü esas almışlardır.

Bu noktada şu ilave bilgileri verebiliriz: Hanefîler'in müctehid hukukçularından Tahâvî (321/933)'nin tercihine göre hırâbede kadınla erkeğin hukukî sorumluluğu eşittir. Velvâlicî (540/1146) de bu görüşü benimsemiştir. Bu itibarla hırâbe için öngörülen cezalar aynen kadına da uygulanır.[63] Serahsî de "zâhirü'r-rivâye"nin bu doğrultuda olduğunu kaydeder.[64] Bu fakihler hırsızlık, zina vb. cezalarda kadın-erkek ayırımı bulunmadığından hareketle hırâbede de kadın-erkek ayırımı olamayacağını gerekçe gösterirler.[65]

Kâsânî (587/1191) ise "zâhirü'r-rivâye"ye göre hırâbeye iştirak eden faillerde erkek olma şartının gerekliliğini ifade eder. Bu itibarla hırâbedeki suç ortaklarından erkekler değil de, sadece bir kadın bizzat öldürme ve mal alma fiillerini irtikâp etse, meşhur rivayete göre erkeklere had uygulanmaz.[66] Bu görüş sahipleri kadının psikolojik ve bedenî özelliklerinin bu denli ağır ve tehlikeli bir suçu gerçekleştirmeye uygun olmadığını gerekçe gösterirler.[67]

2.2. 1. 4 Destekçilerin (الردء) Durumu

Zemahşerî, doğrudan yol kesme suçu kapsamına giren fiillerden birini gerçekleştirmemekle birlikte faillere anında destek verecek derecede hazır bulunan elemanlar (الردء) hakkında Hanefî mezhebine göre (bize göre diyor) hırâbe hükümlerinin aynen geçerli olduğunu, Şâfiîlere göre ise geçerli olmadığını kaydeder.

Hanefilerin delilleri[68]: Yol kesen fail, bu fiilini ancak destekçilerin gücü vasıtasıyla gerçekleştirebilir. Dolayısıyla suçu işlemede hepsi ortaktırlar. Hırsızların/eşkıyânın bu fiili gerçekleştirirken adet edindikleri yöntem böyledir. Kimi çarpışır, kimi öldürür, kimi mal alma ve hamle ile meşgul olur. Her biri farklı bir eylem gerçekleştirir. "Zecr amacının gerçekleşmesi için biz fiilen suçu gerçekleştirsin gerçekleştirmesin tüm elemanlara aynı cezanın uygulanmasına hükmettik." demektedir.

---

59 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/229.

60 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil,* 499-500.

61 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil,* 500-501; bk. Erturhan, *İslam Ceza Hukuku*, 232-233.

62 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil,* 500-501.

63 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *el-Muhtasar* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1986). 277; Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989), 9/197; Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâiü'-sanâi' fi tertîbi'ş-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 7/91.

64 Serahsî, *el-Mebsût,* 9/197; Kemâlûddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr,ts.), 5/432-433.

65 Serahsî, *el-Mebsût,* 9/197; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr,* 5/432-433.

66 Kâsânî, *Bedâî',* 7/91.

67 Serahsî, *el-Mebsût,* 9/197; Kâsânî, *Bedâî',*7/91; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr,* 5/432-433. bk. Erturhan, *İslam Ceza Hukuku,* 232-233.

68 bk. Serahsî, el-Mebsût, 9/198; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr,* 5/433.

Şâfiîler'in gerekçeleri[69]: Ceza yani kesme veya idam cezası ancak öldürme veya mal alma karşılığı uygulanır. Oysaki sadece hazır olma şekliyle destek veren kimselerden bir katl veya alma fiili hasıl olmamış, yani cezanın sebebi gerçekleşmemiştir. O nedenle onların mübâşir faillerle aynı konumda görülmesi isabetli değildir.[70]

2.2.2. İrtidat[71]

İrtidat veya riddet; kelime-i şehadeti telaffuz eden bir kimsenin kendi iradesiyle İslâm'la alakasını keserek inkâra yönelmesidir.

Dinden dönme kişinin niyetiyle gerçekleşebileceği gibi, söz ve fiille de gerçekleşebilir. İslâm hukukçuları, Allah'ın varlığını kabul etmeyen, peygamberleri inkar eden veya yalanlayan, öldükten sonra dirilmeyi kabul etmeyen, bütün İslâm bilginlerinin ittifakıyla haram kabul edilen zina, içki gibi bir fiili helal veya helal bir hükmü haram kabul eden, Kur'ân-ı Kerîm'i mezbelelik içine atarak tahkir eden, güneş veya put karşısında secde eden kimselerin dinden çıkarak kâfir olacaklarına hükmetmişlerdir. Bu fiil ve sözler ister istihza amaçlı, ister inat sâkiyle isterse inanarak olsun aynı sonucu doğurur.[72]

Zemahşerî, Mâide suresi 54. ayeti[73] bağlamında fıkhî hükümler yerine tarihi bilgilere ağırlık vermekte bu cümleden olarak mürtedlerin on bir fırkadan oluştuğunu bunlardan üç fırkanın Hz. Peygamber döneminde, yedisinin Hz. Ebûbekir döneminde birinin de Hz. Ömer döneminde faaliyet gösterdiklerini ifade etmektedir. Buna göre peygamberlik iddiasında bulunan Esved-i Ansî ve Müseylime Hz. Peygamber döneminde katledilmiş, isyancılar mağlup edilmiş, Müseylime'yi de Vahşî katletmiştir. Peygamberlik iddiasında bulunan Tuleyha ve onun kavmi Benî Esed üzerine de Hz. Peygamber Halid b. Velid'i göndermiş, Hz. Halid'in ordusu bunları hezimete uğratmış, en sonunda Tuleyha tekrar İslâm'a dönerek iyi bir Müslüman olarak hayatını devam ettirmiştir.[74] Bu meselelerin detaylarını alan uzmanlarına bırakıyoruz.

2.2.2.1. Tekrar İslâm'a Dönen Kimsenin Önceki Amelleri

Zemahşerî, Bakara suresi 217. ayeti[75] bağlamında İmam Şâfiî ve Ebû Hanîfe'in mürtedin ameline dair görüşlerine yer vermektedir.

İmâm Şâfiî'ye göre irtidat edip ölmeden önce tekrar İslâm'a dönen kimsenin irtidattan önceki salih amelleri zayi olmaz. Ancak irtidatında devam eder ve irtidat üzere ölürse amelleri zayi olur.[76] Ebû Hanîfe'ye göre ise irtidat eden bir kimsenin tekrar İslâm'a dönmesi durumunda irtidat öncesi yaptığı salih ameller zayi olur.[77]

Müellif, bu hususu *Rüûsü'l-mesâil'*de şu şekilde gerekçelendirir:

Hac vecibesini ifadan sonra bir Müslüman irtidat etse daha sonra yeniden Müslüman olsa biz (Hanefîlere) göre yeniden hac yapması gerekir. Çünkü ayette " (لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ) Şayet şirk koşarsan amelin boşa gider."[78] buyurulmaktadır.

Şafiîlere göre haccın iâdesi gerekmez. Çünkü hac ömürde bir defa yapılması farz olan ibadettir. Bu görev de ifa edilmiştir. O itibarla hac kişinin zimmetinden (uhde) çıkmıştır.[79]

---

69 Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî,* thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994),13/364.

70 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil,* 501-502.

71 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil,* 361-362, 480.

72 bk. Erturhan, *İslam Ceza Hukuku,* 247.

73 (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكافِرِينَ يُجاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلا يَخافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ ذلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشاءُ وَاللَّهُ واسِعٌ عَلِيمٌ) Mâide, 5/54; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/252.

74 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/252-258.

75 (وَلا يَزالُونَ يُقاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كافِرٌ فَأُولئِكَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ فِي الدُّنْيا وَالْآخِرَةِ وَأُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ) Bakara, 2/217.

76 (احتج الشافعي على أن الردّة لا تحبط الأعمال حتى يموت عليها) Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/425.

77 (وعند أبى حنيفة أنها تحبطها وإن رجع مسلماً)Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/425.

78 Zümer, 39/65.

79 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil,* 245.

2.2.2.2. Mürtedin Uhrevî Cezası

(وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخاسِرِينَ) Âl-i İmrân, 3/85. ayetinde İslâm'dan başka bir din arzulayanın ahirette her hangi bir kayıtlama olmaksızın mutlak anlamda hüsrana uğrayacaklarının altını çizmektedir (Uhrevî boyut).[80] Aynı şekilde Âl-i İmrân 86-88. ayetlerde imandan sonra irtidat edenlerin cezası bağlamında Allah, rasûlü, melekler ve bütün insanların lanetine maruz kalacakları, ayrıca ebedî olarak cehennemden kalacakları ve cezalarının da hafifletilmeyeceği ifade edilmektedir.[81]

2.2.2.3. Mürtedin Tövbesi

Âl-i İmrân 89. ayette ise mürtedlerin tövbesine yer verilmekte bu cümleden olarak müellif *büyük küfür ve irtidattan sonra tövbe edip, salaha yönelenlerin*[82] tövbelerinin kabul edileceği belirtilmiştir. Müellif, konuya ilişkin olarak irtidat edip de sonra tövbe eden Hâris b. Süveyd'in tövbesinin Hz. Peygamber tarafından kabul edildiğine dair rivayeti aktarır.[83] Âl-i İmrân, 3/90-91. ayetlerinde bahse konu olan tövbenin kabul edilmeme sebebini ise bu mürtedlerin ölünceye kadar irtidatlarında ısrar edip küfür üzere ölmeleri sebebine dayandırır.[84]

2.2.2.4. İkrah Altında İrtidat

Müellif, Nahl, 16/106. ayeti[85] bağlamında ikrah altında dinden dönen kimselerin durumunu irdelemeye çalışmıştır.

Bu ayetin nüzul sebebi olarak yeni Müslüman olan bir gurubun fitne sonucu irtidat etmesi, bu arada irtidat etmek istemeyen mü'münlere de ikrah, cebir ve şiddet yoluyla irtidat ettirilmeleri, direnen Sümeyye (ö. 615) ve Yâsir'in (ö. 615) işkenceyle katledilmeleri, Ammâr'ın (ö. 37/657) ise bu işkencelere dayanamayıp takıyye yolunu seçmesi bulunmaktadır. Ammâr hakkında Hz. Peygamber, onun tepeden tırnağa imanla dolu gerçek bir mü'min olduğunun altını çizerek ikrah altında sarf edilen elfâz-ı küfrün imana bir zarar vermeyeceğinin altını çizmiştir.[86]

Müellif, Ammâr'ın mı yoksa ebeveyninin mi duruşlarının daha faziletli olduğu yönündeki muhtemel bir soruya karşılık olarak ebeveyninin fiillerinin daha faziletli olduğunun altını çizerek takıyyeyi terk edip işkenceye sabretmenin İslâm'ı yüceltme hareketi olduğunu ifade etmiştir.[87]

2.2.2.5. Kadın Mürtedin Katli meselesi

el-Keşşâf'da yer verilmeyen mürted kadının cezâi durumuna *Rüûsü'l-mesâil'*de yer verilmiş, Hanefîlere göre mürteddenin katledilemeyeceği, Şafiîlere göre ise katledileceğine hükmettikleri ifade edilmiştir.

Hanefîlerin bu konudaki gerekçeleri şu rivayettir: Fetih günü Hz. Peygamber Mekke'ye girdiğinde öldürülmüş bir kadın görünce, "bu kadın çarpışmıyordu" buyurmuş, Halid b. Velid'e, "Kadınları ve işçileri öldürmeyiniz"[88] talimatını vermiştir.[89]

Müellifin, mürteddenin katledilmeyeceğine dair izâhâtı şöyledir: Bir kadın aslî küfrü nedeniyle katledilmez. Ârızî küfürde de hüküm böyledir. Katlin illeti, küfür değil fiilen savaşmaktır. Küfür, Allah hakkına

---

80 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/577-578.

81 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/577-578.

82 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/579.

83 (وقيل: نزلت في الحرث بن سويد بعد أن ندم على ردّته وأرسل إلى قومه أن سلوا: هل لي من توبة، فأرسل إليه أخوه الجلاس بالآية، فأقبل إلى المدينة فتاب وقبل رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم توبته) Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/578-579.

84 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/579-580. bk. Fatma Solaker, *Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsirindeki Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Metodu* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2019), 226.

85 (مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمانِ وَلكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ) Nahl, 16/106; Zemahşerî *el-Keşşâf,* 3/475.

86 روى أنّ ناساً من أهل مكة فتنوا فارتدوا عن الإسلام بعد دخولهم فيه، وكان فيهم من أكره فأجرى كلمة الكفر على لسانه وهو معتقد للإيمان، منهم عمار، وأبواه- ياسر وسمية- وصهيب، وبلال، وخباب، وسالم: عذبوا، فأمّا سمية فقد ربطت بين بعيرين وو جيء في قبلها بحربة، وقالوا: إنك أسلمت من أجل الرجال فقتلت، وقتل ياسر وهما أول قتيلين في الإسلام، وأما عمار فقد أعطاهم ما أرادوا بلسانه مكرها، فقيل يا رسول الله، إن عماراً كفر، فقال: «كلا، إنّ عماراً مليء إيماناً من قرنه إلى قدمه، واختلط الإيمان بلحمه ودمه» فأتى عمار رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يبكى، فجعل النبي صلى الله عليه وسلم يمسح عينيه، وقال: «مالك! إن عادوا لك فعد لهم بما قلت» Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 3/475-477.

87 (فإن قلت: أى الأمرين أفضل، أفعل عمار أم فعل أبويه؟ قلت: بل فعل أبويه، لأنّ في ترك التقية والصبر على القتل إعزازاً للإسلام) Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 3/476.

88 (لا تقتلن ذرية ولا عسيفًا) Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Cihâd", 30; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 3/488, 4/178.

89 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil,* 361-362, 480.

yönelik bir cinayet olup bunun cezası ahirete bırakılmıştır. Çünkü bu dünya imtihan yurdu olup ceza yurdu değildir. O nedenle mürteddenin katledilmeyeceğini söylüyoruz.[90]

Konuya ilişkin Şafiîlerin delilleri, *"Dinini değiştireni öldürünüz."*[91] hadisidir. Şâfii'ye göre bu haber umumî niteliklidir. O itibarla kadın ve erkek tüm mürtedleri kapsamaktadır.[92]

2.3.-Bağy

Bağy suçu siyasî nitelikli bir suçtur. Fakat her siyasî nitelikli suç bağy kapsamına girmez. Adî ve bireysel nitelikli siyasî suçlar bağy değildir. Siyasî içerikli bir suçun bağy sayılabilmesi için fiilin örgütsel ve kitlesel olması, bütünüyle yönetimi devirme, iktidarı ele geçirmeye matuf olmalı ve nihayet bu hareketin bir iç savaş durumu arz etmesi gerekir.[93]

Bağy; başlarında liderleri (İmam) bulunan, insan ve silah gücüne sahip Müslümanlardan bir grubun, kendi kanaat ve ictihadlarına göre yanlış yolda olan meşrû devlet başkanına (halife) başkaldırmalarına, onu devirmek, düzeni değiştirmek veya ayrı bir devlet kurmak amacıyla ayaklanmalarıdır.[94]

Zemahşerî'nin bağy konusuna hırâbe ve irtidada dair hususlardan daha geniş yer verdiği görülmektedir.[95]

2.3.1. Hukukî Dayanağı

Bağy suçunun hukukî dayanağı Hucurât, 49/9. ayetidir.[96]

Müellif, Hucurât, 49/9. ayetinin nüzul sebebi olarak şu hadiseyi zikretmektedir:

İbn Abbâs'ın rivayetine göre Hz. Peygamber merkebi üzerinde ensârdan bir gruba uğramış, merkep orada bevletmiş, Abdullah b. Übey, burnunu tutarak Hz. Peygamber'e, "Merkebini salıver, kokusu bizi rahatsız etti." Demiş, Abdullah b. Revâha da ona, "Vallahi Peygamber'in merkebinin bevlinin kokusu senin miskinden daha hoştur veya onun merkebi senden daha efdaldir", şeklinde cevap vermiş, sonra Hz. Peygamber oradan ayrılmıştır. Peygamber'in ayrılmasının ardından Abdullah b. Übey ile Abdullah b. Revâha arasındaki tartışmalar uzamış, bu tartışma birbirilerine küfretme ve kırbaçlamaya kadar varmıştır. Abdullah b. Übey ve Abdullah b. Revâha'nın meseleyi kavimleri Evs ve Hazrec'e intikal ettirmeleri üzerine de bu kabileler birbirleriyle çarpışmaya girmiş, bunun üzerine Hz. Peygamber geri dönerek aralarını düzeltip sulh etmiştir. Olay sonrası bu ayet nazil olmuştur.[97]

2. 3. 2. Kavramların İzahı

Ayette geçen bağy ve fey' kavramalarının özlü izahına yer verilmektedir.

Buna göre "Bağy": Şerefe dokunma (الاستطالة), zulmetme ve sulhten kaçınma anlamlarına gelmektedir[98].

Fey': Dönmek demektir. Müellif, gölge ve ganimete de fey' dendiğini ifade eder. Çünkü güneşin gitmesinin ardından gölge rücû eder. Yine ganimete de kâfirlerin mallarının Müslümanlara rücûuna istinaden fey' denilmiştir.

---

[90] أو نقول: وهو أن المرأة لا تقتل بسبب الكفر الأصلي، فكذلك بسبب الكفر العارضي، وكان المعنى فيه: أن علة القتل، المحاربة لا الكفر؛ لأن الكفر جناية في حق الله تعالى، فكان جزاؤه مؤخرًا إلى دار الجزاء؛ لأن الدنيا ليست بدار الجزاء وإنما هي دار الابتلاء، فلهذا قلنا: لا تقتل Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil,* 362.

[91] Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Cihad", 149; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Hudûd", 1; Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Hudûd", 25; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî,* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1423/1992), "Tahrîm", 14; İbn Mâce, "Hudûd", 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 1/282, 283.

[92] Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil,* 362, 480.

[93] Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâî,* 1/101, 104.

[94] Erturhan, *İslam Ceza Hukuku,* 276.

[95] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 5/570-573.

[96] وَإِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الْأُخْرى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

[97] (عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم على مجلس بعض الأنصار وهو على حمار فبال الحمار، فأمسك عبد الله ابن أبىّ بأنفه وقال: خل سبيل حمارك فقد آذانا نتنه. فقال عبد الله بن رواحة: والله إنّ بول حماره لأطيب من مسكك. وروى: حماره أفضل منك، وبول حماره أطيب من مسكك، ومضى رسول الله صلى الله عليه وسلم وطال الخوض بينهما حتى استبا وتجالدا، وجاء قوماهما وهما الأوس والخزرج، فتجالدوا بالعصى، وقيل بالأيدى والنعال والسعف، فرجع إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصلح بينهم، ونزلت) Buhârî, "Sulh", 1; Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları,1992), Müslim, "Cihâd", 117; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 3/157, 219.

[98] Başlarında liderleri (İmam) bulunan, insan ve silah gücüne sahip müslümanlardan bir grubun, kendi kanaat ve ictihadlarına göre yanlış yolda olan meşrû devlet başkanına (halife) baş kaldırmalarına, onu devirmek, düzeni değiştirmek veya ayrı bir devlet kurmak amacıyla ayaklanmalarına "bağy", bunu gerçekleştirmek isteyen kimselere de "bâğî" denir. Çoğulu "buğât"tır. Kâsânî, *Bedâî'*,7/140; (الباغي في عرف الفقهاء الخارج عن الإمام الحق) İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr,* 6/99; Erturhan, *İslam Ceza Hukuku,* 277 vd.

Ayette “iktitâl” lafzının“اقتتلنا” değil de “اقْتَتَلُوا” şeklinde cemî sıygasıyla yer almış olması, “lafzın değil mananın esas alınmış olmasıyla” izah edilmiştir.[99]

2. 3. 3. Bâğîlere Dair Hükümler

İsyan meşru yönetime karşı olabileceği gibi iki Müslüman grup arasında da olabilir. O takdirde merkezî yönetim böyle bir hakemlik görevi icra edecektir.

Müellif, bağilere dair ahkâmı şu şekilde sıralar:

a) Çarpışmaya devam ettikleri sürece onlarla çarpışılır.[100]
b) Çarpışmayı terk edip harpten vazgeçmeleri halinde terk edilip savaşılmaz.
c) Bundan sonra Hz. Peygamber’in hadisine istinaden[101] yaralılar ve esir alınanlar öldürülmez, kaçanlar takip edilmez ve ele geçirilen malları fey’ olarak taksim edilmez.

Daha sonra iki Müslüman grup arasında cereyan eden çarpışmaya dair hususlar şu şekilde detaylandırılır:

a) İki grup bağy yoluyla çarpışmaya başlarlarsa araları sulh yoluyla çözüme kavuşturulur. Şayet sulhe ve mütarekeye yanaşmaz ve çarpışmaktan vazgeçmezlerse onlarla çarpışılır.
b) Mukâtele, içlerine giren bir şüpheden kaynaklanır ve her iki taraf da kendilerinin haklı olduğunu iddia ederlerse, bu durumda açık ve kat’î delillerle bu şüphelerinin izalesi vacip olur. Buna rağmen dinlemez ve yola gelmezlerse bunlar da bâğî kapsamına girerler.
c) Bu gruplardan biri diğerine saldırırsa o takdirde bu saldırgan grupla çarpışmadan vazgeçip tövbe edinceye kadar çarpışılır. Vazgeçip tövbe etmeleri halinde saldıran tarafla saldırılan taraf arası adil bir şekilde ıslah edilir.

Konuya ilişkin başka detaylar da mevcuttur. Müellif bu detayı şu şekilde sunmaktadır:

a) Askeri personel ve techizât bakımından (menea)[102] yetersizlikleri sebebiyle çarpışmadan rücû eden bâğîler, rücûlarının akabinde işledikleri ihlalleri yani mala ve cana yönelik cinayetleri karşılığı cezalandırılırlar.
b) Rücû eden menea ve şevket sahibi buğât ise Muhammed b. Hasan (ö. 189/805) dışındaki fakihlere göre tazminle yükümlü tutulmaz[103]. Yani bu konumda yer alan bir bâğî dâr-ı adle mensup bir şahsı katlederse kısas edilmez, malını telef ederse tazmin etmez.[104]

---

[99] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 5/571.
İbnü’l-Hümâm, meşru yönetime (الإمام الحق) itaat etmeyip isyan içerisinde olan (الخارج عن الطاعة) grupları dörtlü bir tasnife tabi tutmaktadır. Bu gruplar şunlardır:
a) Menea sahip olsunlar veya olmasınlar, te’vilsiz olarak insanları, öldüren, mallarını alan veya yollarını kesen kimslerdir. Bunlar kuttâ-ı tariktir.
b) Yukarıda zikredilen fiilleri gerçekleştiren gerek menea sahibi olmayan ama bu fiillerini bir te’vîle istinaden gerçekleştiren gruplardır. Bunlar da kuttâ-ı tarik hükümlerine tâbidir.Fiillerine göre idam, kat’ ve salb cezalarına çarptırılırlar.
c) Menea sahibi olan ve kendilerince haklı te’vîle istinaden İmamın küfrüne, batıl ve masiyet yolunda olduğu iddiasıyla isyan eden mutaassıb (hamiyye)gruplar. Bu grup Müslümanların kanlarının akıtılmasını helal görenler ve kadınlarını esir alıp köleleştirmeyi mubah gören “Hâricîler”dir.
d) Adil imama hurûc eden ama Müslümanların can ve mallarına yönelik cinayetleri helal görmeyen ve kadınların esir alınıp cariye yapılmasına cevaz vermeyen gruplardır. Bu grub “Buğât”tır. bk. İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr,* 6/99-101; Bilmen, *Istılâhât,* 3/412-413.

[100] (وحكم الفئة الباغية: وجوب قتالها ما قاتلت) Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 5/571.

[101] (أنَّ النبيَّ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم قال يا ابنَ أُمِّ عبدٍ هل تَدري كيفَ حكَم اللهُ فيمَن بَغى مِن هذه الأُمَّةِ ؟ قال اللهُ ورسولُه أعلَمُ قال لا يُجهَزُ على جَريحِها ولا يُقتَلُ أسيرُها ولا يُطلَبُ هاربُها ولا يُقسَمُ فَيؤُها) Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ,* thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 8/316 (Hadis no: 16755). Beyhakî hadisin zayıf olduğunu ifade etmiştir.

[102] Menea: Kuvvet, izzet ve cemaat demektir. bk. Bilmen, *Istılâhât,* 3/419-420.

[103] (وإن كانت كثيرة ذات منعة وشوكة، لم تضمن إلا عند محمد بن الحسن رحمه الله، فإنه كان يفتي بأن الضمان يلزمها إذا فاءت) Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 5/572; (وإذا تاب أهل البغي ودخلوا إلى أهل العدل لم يؤخذوا بشئ مما أصابوا يعني بضمان ما أتلفوا من النفوس والاموال ومراده إذا أصابوا ذلك بعد ما تجمعوا وصاروا أهل منعة فاما ما أصابوا قبل ذلك فهم ضامنون لذلك لانا أمرنا في حقهم بالمحاجة والالزام بالدليل فلا يعتبر تأويلهم الباطل في إسقاط الضمان قبل أن يصيروا أهل منعة فاما بعدما صارت لهم منعة فقد انقطع ولاية الالزام بالدليل حسا فيعتبر تأويلهم وان كان باطلا في اسقاط الضمان عنهم كتأويل أهل الحرب بعدما أسلموا.) Serahsî, *el-Mebsût,* 10/127-128; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr,* 6/108. Çünkü menea mevcut olunca iki taraf arasında yani ehl-i bağy ile ehl-i adl arasındaki velâyet kesilmiş olmaktadır. Bu durumda hakkın istîfâsı müteazzir olduğundan bu hakların tazminini gerekli görmek bir anlam ifade etmez. Bilmen, *Istılâhât,* 3/419-420.

İmam Muhammed, bu yönde fetva verdiğini ama hukuken icbar etmediğini, bu cinayetlerin diyanî ve uhrevî boyutu bulunduğuna dikkat çektiğini ifade etmektedir.[105]

Hanefî fakihlerin tazmin ve kısasın gerekmeyeceğine dair dayandıkları delil (كل دم أو مال استحل بتأويل القرآن فهو موضوع) hadisidir. Fakat bu rivayetin Hz. Peygamber'e isnadı sahih olmayıp, Zührî'nin sözüdür[106]. Zemahşerî bu rivayetin konuya ilişkin hükümde nass olduğunu vurgular (هذا نصٌّ).[107]

Şafiîlere göre ise ehl-adlin kanı ve malı masum/dokunulmaz olduğundan ehl-i adli katleden bâğiye kısas uygulanır ve itlaf karşılığı tazminle yükümlü tutulur.[108] Fakat müellifin naklettiği bu görüş Şafiîlerin müftâbih görüşü değildir. Şâfiîlerde kuvvetli kabul edilen görüşe göre de çarpışma zarureti sebebiyle kısas ve tazmin gerekmez.[109]

Şâfiî'ye göre (Hanefîlerin) bu te'vîli fasit olup, dikkate alınmaz.[110]

c) Toplanma ve bir ordu oluşturmadan önce veya harp bitip bu isyancı grubun dağıtılması sonrası bâğîlerin verdikleri her türlü zararı tazmin edecekleri noktasında bütün fakihler görüş birliği içerisindedir.[111]

Zemahşerî'ye göre ayetin, "فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ" kısmında geçen "adaletle ıslah" lafzının İmam Muhammed'in görüşüne hamledilmesinin lafz-ı't-Tenzîl'e/Kur'ân lafzına uygunluk arz ettiği açıktır. Diğer müctehidlere göre ise bunun gerekçesi bâğilerin sayılarının az olmasına hamledilmiştir. (İmam Muhammed dışındaki alimlerin), "buradaki amaç, cinayetlerin tazmini değil kin ve düşmanlık duygularının öldürülmesidir." şeklindeki yaklaşımlarında me'mûrun bih olan adaletin tesisi ve kısta riayet yani zulmü izâle esasına güzel bir uyum (hüsn-i tıbâk) bulunmamaktadır.

Müellif, neden birinci ıslahta değil de ikinci ıslahta "adaletle ıslah" ifadesinin birlikte zikredilmesine dair muhtemel soruyu da şu şekilde cevaplandırmaktadır:

Ayetin başındaki çarpışmadan (iktitâl) murad, iki grubun bâğî olarak çarpışmaları veya şüpheye istinaden çarpışmalarıdır (راكبتى شبهة). Bu durumda diğer Müslümanların/kamu otoritesinin duruma göre davranış sergileyerek bu iki grubun arasını ıslah etme ve ikna edici telkinlerle doğruyu gösterme ve şüphelerini izale etmeleri gerekir. Ama gösterilen bütün çabalara rağmen çarpışmakta ısrar ederlerse o takdirde her iki tarafın bağyini/isyanını bastırmak için mukâtele etmeleri gerekir.[112] Bu durumda (yani her iki tarafın çarpışması devlet güçleri tarafından bastırıldığında) tazmin gerekmez. Ama bütün bunlara rağmen bir grup diğer gruba saldırırsa o takdirde her iki durumda saldırgan taraf tazminle yükümlü olur.[113]

---

104 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 5/572; a. mlf. *Rüûsü'l-mesâil,* 479. bk. (وما اصابوه من حربهم من جرح او نفس او مال لم يؤخذوا به الا ان يؤخذ مال لرجل بعينه فيرد عليه) Tahâvî, *el-Muhtasar,* 257-258.
Hâsılı her iki tarafın savaş sürerken birbirlerinin can ve mallarına verdikleri zararlar Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî fakihleriyle Şâfiî mezhebindeki sahih rivayete göre tazmin edilmez. Ayaklanma ve çatışmadan önce veya sonra can ve mala verilen zararlar ise tazmin edilir. Bk. Ahmet Özel, "Dârülbağy", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/514; Adnan Akalın, *İslâm Hukukunda Devlete İsyan Suçu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora tezi, 2015), 321-325.

105 (وقد روى عن محمد قال افتيهم إذا تابوا بأن يضمنوا ما أتلفوا من النفوس والاموال ولا الزمهم ذلك في الحكم وهذا صحيح فانهم كانوا معتقدين الاسلام وقد ظهر لهم خطأهم في التأويل الا أن ولاية الالزام كان منقطعا للمنعة فلا يجبر على اداء الضمان في الحكم ولكن يفتي به فيما بينه وبين ربه) Serahsî, *el-Mebsût,* 10/128; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr,* 6/108; (قال محمد رحمه الله تعالى: .إذا تابوا أفتيهم أن يغرموا ولا أجبرهم على ذلك، لأنهم أتلفوه بغير حق، فسقوط المطالبة لا يسقط الضمان فيما بينه وبين الله تعالى) Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 4/267.

106 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra,* 8/303 (No. 16724).

107 Zemahşerî, *Rüûsü'l-mesâil,* 479. Bk. Serahsî, *el-Mebsût,* 10/128.

108 Zemahşerî, *Rüûsü'l-mesâil,* 479.

109 Ebû İshak İbrahim b. Ali el-Fîyrûzâbâdî eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmam eş-Şâfîî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 3/253; Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzı'l-minhâc,* thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994), 5/403.

110 (الباغي إذا أتلف مال العادل، أو قتله، عندنا: لا يلزمه الضمان ولا القود وعند الشافعي: يلزمه الضمان والقود. دليلنا في المسألة: ما روي عن النبى صلى الله عليه وسلم : أنه قال: "كل دم أو مال استحل بتأويل القرآن فهو موضوع." وهذا نص.
.احتج الشافعي في المسألة، وقال: مال العادل ونفسه معصوم محترم، فإذا فوّته الباغي يلزمه الضمان والقود؛ لأن التأويل تأويل فاسد، فلا يعتبر) Zemahşerî, *Rüûsü'l-mesâil,* 479.

111 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 5/572. "Çünkü bunlar, bu halde meneadan mahrum, sair Müslümanlar gibi dâr-ı adl ahalisinden madûd bulunurlar." Bilmen, *Istılâhât,* 3/344, 419.

112 (والأمر في "واصلحوا" لمن له الامر من الملوك وولاتهم) Bu ıslah emri devle başkanları ve onun valilerine yöneliktir. bk. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 9/516; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Yayınları, 1971), 6/4464.

113 فمحمل الإصلاح بالعدل في قوله تعالى فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ على مذهب محمد واضح منطبق على لفظ التنزيل، وعلى قول غيره: وجهه أن يحمل على كون الفئة قليلة العدد، والذي ذكروا أن الغرض إماتة الضغائن وسل الأحقاد دون ضمان الجنايات: ليس بحسن الطباق للمأمور به من أعمال العدل ومراعاة القسط. فإن قلت: فلم قرن بالإصلاح الثاني العدل دون الأوّل؟ قلت: لأنّ المراد بالاقتتال في أول

2.3.4. Katledilen Bâğînin Cenaze Namazı

Müellif, *Rüûsü'l-mesâil*'inde katledilen ehl-i bağya mensup bir kişinin cenaze namazının kılınıp kılınmayacağı hususuna da yer vererek Hanefîlere göre (kendi ifadesine göre "bize göre") bu şahsın cenazesi yıkanmaz ve cenaze namazı da kılınmaz. Şâfiilere göre ise hem yıkanır hem de cenaze namazı kılınır, demektedir. Hanefîlerin delili olarak Hz. Ali'nin kendi ashabından yani kendine tabi olan askerlerden katledilenlerin cenaze namazını kılıp ehl-i bağydan katledilenlerin namazını kılmamasıdır. Hz. Ali'ye, "bunlar kafir mi neden namazlarını kılmadın?" şeklinde yöneltilen soruya karşılık Hz. Ali, "Hayır kafir değiller ama biz karşı isyan etmişlerdir."[114] şeklinde cevap vermiştir.[115]

Müellif, Şâfiîlerin gerekçesini ayrıca zikretmemiştir.[116] Müslüman olmaları nedeniyle Şâfiîlere göre bâğilerin cenaze namazları kılınır.[117]

Bu bahsi noktalarken *Zemahşerî, Beydavî ve Nesefî Tefsirlerinde Fıkhî Ayetlere Yaklaşımların Mukayesesi* adlı doktora tezinde Turhan YOLDAŞ ile *Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsirindeki Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Metodu* adlı doktora tezinde Fatma Solaker'in de bağyla ilgili hususlara yer vermediklerini belirtmeliyiz.

SONUÇ

Örgütlü suç, birden çok kişinin, belirli bir disipline ve hiyerarşik düzene bağlı ve sürekli olarak, kamu düzenini bozduğu kabul edilen suçları işlemek amacıyla örgütlenmeye denir.

Örgüt kurmak suçundan bahsedilebilmesi için a) Örgütün kurulması, b) Üye sayısının en az üç veya daha fazla kişiden oluşması, c) Üyeler arasında gevşek de olsa hiyerarşik bir bağın bulunması, d) Örgütün, kanunun suç saydığı fiilleri işlemek amacıyla kurulması ya da bu amacı sonradan taşımaya başlaması, e) Devamlılığı gerektirmesi, f) Örgütün amaçlanan suçları işlemeye elverişli, üye, araç ve gerece sahip olması gibi unsurları taşıması gereklidir.

Örgütlü suçlar çok failli, mütemadi (kesintisiz), seçimlik hareketli, genel ve tamamlayıcı tehlike suç olma özelliklerine sahiptir. TCK'nın 220 ve 221. maddeleri örgütlü suçlara ilişkin hükümleri düzenlemektedir.

İslâm hukukunda örgütlü suç özelliği taşıyan suçlar irtidat, bağy ve hırâbe suçları olarak karşımıza çıkmaktadır. Kitlesel (toplu) irtidat (الارتداد الجماعى) ve bağy suçları terör; hırâbe suçları da çıkar amaçlı (mafya) tipi örgütlü suç olarak değerlendirilebilir.

Zemahşerî, İbn Kutluboğa (ö. 879/1474)'nın ifadesiyle asrının tartışmasız imamı/müctehidi, ve Hanefî fakihidir. Birçok kıymetli eserin sahibi olan Zemahşerî'inin fıkıhçılığını bahse konu suçlar özelinde biz, onun el-Keşşâf ve *Rüûsü'l-Mesâil* adlı eserlerinden ortaya koymaya çalıştık.

Onun örgütlü suçlara dair görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz:

a) Hırâbe

Müellif, hırâbenin bir tanımını yapmaz. Aynı metodu diğer suçlar bakımından da devam ettirir. Bu yöntemi izlemesinin arka planında kanaatimizce eserini muhtasar olarak telif etmesi ve kural olarak bu fiillerin muhatap tarafından bilindiği varsayımı yatmaktadır. Zemahşerî, hırâbede işlenen fiiller karşılığı belirlenen cezaları belirttikten sonra hırâbe cezasının tatbikinde müslim-gayrimüslim ayırımı yapılamayacağına dair görüşü nakleder. Ayrıca failler sadece yol kesip, mal almasalar ve adam öldürmeseler dahi Hasan ve İb-

---

الآية أن يقتتلا باغيتين معا أو راكبتى شبهة، وأيتهما كانت، فالذي يجب على المسلمين أن يأخذوا به في شأنهما: إصلاح ذات البين، وتسكين الدهماء بإراءة الحق والمواعظ الشافية، ونفى الشبهة، إلا إذا أصرتا، فحينئذ تجب المقاتلة. وأما الضمان فلا يتجه، وليس كذلك إذا بغت إحداهما، فإنّ الضمان متجه على الوجهين المذكورين وَأَقْسِطُوا أمر باستعمال القسط على طريق العموم بعد ما أمر به في إصلاح ذات البين، والقول فيه مثله في الأمر باتقاء الله على عقب النهى عن التقديم بين يديه، والقسط- بالفتح-: الجور من القسط: وهو اعوجاج في الرجلين. وعود قاسط: يابس. وأقسطته الرياح. وأمّا القسط بمعنى العدل، فالفعل منه: أقسط، وهمزته للسلب، أى: أزال القسط وهو الجور Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 5/572-573.

114 Zeylaî, bu rivayetin "garip" olduğunu kaydeder. Bk. Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye,* thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Müessestü'r-Reyyân, ts.), 2/319. Bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr,* 2/150. Garîb hadis (الغريب): Hangi tabakadan olursa olsun, bir râvinin rivayet ettiği haberle teferrüd etmesidir. Bir başka ifadeyle râvî zincirinin herhangi bir yerinde râvi sayısı bire düşen hadislerdir. Bk. Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: İlmî Yayınlar, ty.), 123-124.

115 Bk. (ولنا) حديث على رضى الله تعالى عنه انه لم يغسل أهل النهروان ولم يصل عليهم فقيل له أكفارهم قال لا ولكنهم اخواننا بغوا علينا أشار إلى أن ترك الغسل والصلاة عليهم عقوبة لهم ليكون زجرا لغيرهم وهو نظير المصلوب يترك على خشبته عقوبة له وزجرا لغيره) Serahsî, *el-Mebsût,* 2/53.

116 Zemahşerî, *Rüûsü'l-mesâil,* s. 197.

117 Bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir,* 13/137. bk. Erturhan, *İslam Ceza Hukuku,* 286.

rahim Nehâî'nin, kamu otoritesinin (İmâm) her yol kesen faile bu cezalardan birini uygulamada muhayyer olduğuna hükmettiklerini de nakleder (منهم الحسن والنخعي: أن الإمام مخير بين هذه العقوبات في كل قاطع طريق من غير تفصيل) ki bu Mâlikî mezhebinin temel görüşüdür. Müellif yine ayette geçen "nefy" lafzını Hanefîlerin hapis olarak yorumladıklarının da altını çizer.

Müellif, *Ruûsü'l-mesâil* adlı eserinde hırâbede suç mahalli, kadının hırâbesi ve destekçilerin durumu gibi şu ilave bilgilere gerekçeleriyle yer verir:

Hanefîlere göre belde/yerleşim merkezinde gerçekleştirilen yol kesme fiili karşılığı faillere hırâbe ahkâmı uygulanmaz. Şafiilere göre ise uygulanır. Kadına hırâbe cezası uygulanmaz. Çünkü kadının fıtratı çarpışmaya/hırâbeye elverişli değildir. Ayrıca kadının yol kesmesi/mukâtelede bulunması nadir olaylardandır. Nâdir üzerine ise hüküm bina edilmez (والنادر لا حكم له). Müellifin bu yaklaşımı Hanefîler'in tamamının görüşünü yansıtmamaktadır. Çünkü Hanefîler'in müctehid hukukçularından Tahâvî (321/933)'nin tercihi ile Velvâlicî'ye (540/1146) göre hırâbede kadınla erkeğin hukukî sorumluluğu eşittir. Bu itibarla hırâbe için öngörülen cezalar aynen kadına da uygulanır. Serahsî de "zâhirü'r-rivâye"nin bu doğrultuda olduğunu kaydeder. Şâfiîlere göre ise erkekle kadın muhârib arasında bir ayırım yapılamaz.

Destekçilerin (الردء) durumuna gelince Hanefî mezhebine göre bunlar hakkında hırâbe hükümleri aynen geçerlidir. Çünkü yol kesen asıl failler, fiillerini ancak destekçilerin gücü vasıtasıyla gerçekleştirebilir. Dolayısıyla suçu işlemede hepsi ortaktırlar Şâfiîlere göre ise salt destekçilere hırâbe cezası uygulanmaz. Onlara göre kesme veya idam cezası ancak öldürme veya mal alma karşılığı uygulanır. Oysaki sadece hazır olma şekliyle destek veren kimselerden bir katl veya alma fiili hasıl olmamış, yani cezanın sebebi gerçekleşmemiştir. O nedenle onların mübâşir faillerle denk tutulmaları isabetli değildir.

b) İrtidat

Zemahşerî, örgütlü irtidat hareketleri bağlamında Hz. Peygamber döneminde üç, Hz. Ebûbekir döneminde yedi ve Hz. Ömer döneminde de bir fırka olmak üzere toplam on bir irtidat faaliyetine ve bu isyancılarla yapılan muharebelere dair bilgiler verir. İrtidatla ilgili fıkhî meseleleri ise *tekrar islâm'a dönen kimsenin önceki amelleri, mürtedin uhrevî cezası, tövbesi, ikrah altında irtidat ve kadın mürtedddin katli* gibi başlıklar altında ele alır.

Müellif, İmâm Şâfiî'ye göre tekrar İslâm'a dönen kimsenin irtidattan önceki salih amellerinin zayi olmayacağını, Ebû Hanîfe'ye göre ise zayi olacağını kaydederek her iki mezhebin gerekçelerini *Rüûsü'l-mesâil*'de şu şekilde açıklar:

Hac vecibesini ifadan sonra bir Müslüman irtidat etse, daha sonra yeniden Müslüman olsa Hanefîlere göre yeniden hac yapması gerekir. Çünkü ayette "(لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ) Şayet şirk koşarsan amelin boşa gider."[118] buyurulmaktadır. Şafiîlere göre ise haccın iâdesi gerekmez. Çünkü hac ömürde bir defa yapılması farz olan ibadettir. Bu görev de ifa edilmiştir. O itibarla hac kişinin zimmetinden (uhde) çıkmıştır.

Müellif, ikrah altında irtidat etmeyip şehâdeti tercih eden Ammâr'ın ebeveyninin sergiledikleri duruşun, Ammâr'ın duruşundan daha faziletli olduğu kanaatini dile getirerek takıyyeyi terk edip işkenceye sabretmenin İslâm'ı yüceltme hareketi olduğunun altını çizmiştir.

Mürted kadının cezâi durumuna dair yer verdiği *Rüûsü'l-mesâil*'de Hanefîlere göre mürteddenin katledilemeyeceği, Şafiîlere göre ise katledileceğine dair ictihadları nakletmiş, Hanefîlerin gerekçelerinin Hz. Peygamber'in, "Kadınları ve işçileri öldürmeyiniz"[119] hadisine dayandığını beyan etmiştir.

Müellif, mürteddenin katledilmeyeceğine dair şu gerekçelere de yer vermiştir: Bir kadın aslî küfrü nedeniyle katledilmez. Ârızî küfürde de hüküm böyledir. Katlin illeti, küfür değil fiilen savaşmaktır. Küfür, Allah hakkına yönelik bir cinayet olup bunun cezası ahirete bırakılmıştır. Çünkü bu dünya imtihan yurdu olup ceza yurdu değildir. O nedenle mürteddenin katledilmeyeceğini söylüyoruz[120].

---

118 Zümer, 39/65.

119 (لا تقتلن ذرية ولا عسيفًا) Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Cihâd", 30; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 3/488, 4/178.

120 أو نقول: وهو أن المرأة لا تقتل بسبب الكفر الأصلي، فكذلك بسبب الكفر العارضي، وكان المعنى فيه: أن علة القتل، المحاربة لا الكفر؛ لأن الكفر جناية في حق الله تعالى، فكان جزاؤه مؤخرًا إلى دار الجزاء؛ لأن الدنيا ليست بدار الجزاء وإنما هي دار الابتلاء، فلهذا قلنا: لا تقتل Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil,* 362.

Şafiîler, bu konuda *"Dinini değiştireni öldürünüz."*[121] hadisini temel almışlardır. İmam Şâfii'ye göre bu haber umumî nitelikli olup kadın ve erkek tüm mürtedleri kapsamına almaktadır.

c) Bağy

Müellif, isyanın meşru yönetime karşı olabileceği gibi iki Müslüman grup arasında da olabileceğinin altını çizmektedir.

Hanefilere göre menea ve şevket sahibi iseler tazminle yükümlü tutulmazlar. Cumhûrun görüşü de bu yöndedir. Bu konumda yer alan bir bâğî dâr-ı adle mensup bir şahsı katlederse kısas edilmez, malını telef ederse tazmin etmez. Çünkü ehl-i adl ile ehl-i bağy arasındaki velâyet/hâkimiyyet bağı kesilmiş olmaktadır. Bu durumda hakkın istîfâsı mümkün olmaz. Hanefî fakihlerin tazmin ve kısasın gerekmeyeceğine dair dayandıkları delil (كل دم أو مال استحل بتأويل القرآن فهو موضوع) hadisidir. Fakat bu rivayetin Hz. Peygamber'e isnadı sahih olmayıp, Zührî'nin sözüdür[122]. Zemahşerî bu rivayetin konuya ilişkin hükümde nass olduğunu vurgular (هذا نصٌّ)[123].

Ama Muhammed b. Hasan, menea sahibi buğâtın da rücûdan sonra can ve mala yönelik işledikleri cinayetleri tazmin edeceklerine hükmetmiştir. Müellif, ayetin, "فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ" kısmında geçen "adaletle ıslah" lafzının İmam Muhammed'in görüşüne hamledilmesini isabetli bularak İmam Muhammed'in yaklaşımının "Kur'an lafzına uygunluk arz ettiğinin açık" olduğuna vurgu yapmıştır.

Müellif, Şafiîlere göre ehl-adlin kanı ve malı masûm olduğundan ehl-i aadli katleden bâğiye kısas uygulanacağı ve itlaf karşılığı tazminle yükümlü tutulacağını söyler. Ama müellifin bu nakli Şâfîi mezhebinde kuvvetli kabul edilen görüş değildir[124]. Şâfiî'ye göre (Hanefîlerin) tazmini gerekli görmeyen bu te'vîli fasit olup, dikkate alınmaz[125].

Rüûsü'l-mesâil'inde katledilen bâğînin cenaze namazı hususuna da yer vererek Hanefîlere göre bu şahsın cenazesinin yıkanmayacağı ve namazının da kılınmayacağı, Şâfiilere göre ise hem yıkanacağı hem de cenaze namazı kılınacağını nakletmektedir. Hanefîlerin, Hz. Ali'nin kendi safında yer alan askerlerden katledilenlerin cenaze namazını kılıp ehl-i bağydan katledilenlerin namazını kılmamasını temel aldıklarını, Hz. Ali'ye, "bunlar kafir mi neden namazlarını kılmadın?" şeklinde yöneltilen soruya karşılık Hz. Ali, "Hayır kafir değiller ama biz karşı isyan etmişlerdir." şeklinde cevap verdiğini nakleder.

Şâfiîlere göre bâğilerin cenaze namazlarının kılınacağını ifade eden müellif, Şâfiîlerin gerekçelerini zikretmemiştir.

Zemahşerî'nin gerek *el-Keşşâf* gerekse *Rüûsü'l-Mesâil* adlı eserleri muhtasar kaynaklar olduğundan müellif tefsir ve yorumlarını bu çerçevede sunmaya çalışmıştır. Bu cümleden olarak ilgili meselelere dair ne Hanefî ne de Şâfiî literatüründen herhangi bir kaynak zikretmemiştir. Gerek *el-Keşşâf* gerekse *Rüûsü'l-Mesâil*'de geçen Hanefî mezhebine dair ibare ve delillendirmeler Serahsî'nin el-Mebsût isimli eseri ile birçok benzerlikler arz etmektedir. Dolayısıyla isim zikretmese dahi Zemahşerî'nin *el-Mebsût*'tan oldukça yararlandığı görülmektedir.

Zemahşerî, genel hilâf kitaplarının ana karakteristiğinin aksine, mezhep taassubundan uzak, objektif bir metod takip ederek bu deliller arasında bir cedel ya da münakaşada bulunmamakta, kendi mezhebinin delillerini üstün gösterme, diğer mezhebin delillerini ise çürütme yönünde herhangi bir tartışmaya girmemektedir. Bununla birlikte müellifin, fıkhî meselelerde mensubu olduğu Hanefî mezhebinin prensiplerine hassasiyetle bağlı kaldığını ve i'tizâlî fikirlerini fıkhî anlayışına yansıtmadığını da belirtmeliyiz. Örnek ver-

---

[121] Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Cihad", 149; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Hudûd", 1; Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Hudûd", 25; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî,* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1423/1992), "Tahrîm", 14; İbn Mâce, "Hudûd", 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 1/282, 283.

[122] Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra,* 8/303 (No. 16724).

[123] Zemahşerî, *Rüûsü'l-mesâil,* 479.

[124] Bk. Ebû ishak İbrahim b. Ali el-Fîyrûzâbâdî eş-Şîrâzî (476/1083), *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmam eş-Şâfiî,* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 3/253; Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzı'l-minhâc,* thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994), 5/403.

[125] Zemahşerî, *Rüûsü'l-mesâil,* 479.

mek gerekirse Mu'tezilenin özellikle Nazzâmiye kolu recm cezasını kabul etmemekle beraber[126] Zemahşerî evli zânînin cezasının recm olduğunu özellikle vurgulamaktadır[127].

Zemahşerî'nin eserinde kullanmış olduğu hadislerde herhangi bir rivâyet zincirinin bulunmaması, hadislerin tahrîcinin yapılmaması ve Hanefî-Şâfiî mezheplerinden herhangi bir kaynak ismi kullanmamasının sebepleri arasında; eseri mümkün olduğunca muhtasar tutmak, eserde ele alınan konuların ve delillerin fukahâ arasında meşhur olması ve yaşadığı devirde kendisine itimad edilen bir âlim olması gibi hususlar zikredilebilir[128].

Zemahşerî'nin bu iki eserinin kişiye yeterli bir fıkıh bilgisi kazandırıp kazandıramayacağına dair muhtemel bir soru karşısında şunlar söylenebilir:

Zemahşerî, bir çok alanda ve bu arada fıkıh ilminde de mütebahhir/yetkin bir alim olmakla birlikte bahse konu eserleri diğer fıkıh kitaplarıyla kıyaslandığında söz konusu eserlerinin yeterli bir fıkıh bilgisi ve nosyonu kazandıracak nitelikte olmadığını ifade etmeliyiz. Eserlerin muhtasar olması bir yana *Rüûsü'l-mesâil*'de ele aldığı konuların Hanefîlerle Şâfiîler arasındaki bütün ihtilafları kapsayıp kapsamadığı ayrı bir araştırmayı gerektirmektedir. Diğer taraftan her iki mezhep içerisinde farklı ictihadların bulunduğunu da dikkatten uzak tutmamak gerekir. Eserde az da olsa bazı eksiklik, hata ve yanlışlar da göze çarpmaktadır[129]. Ayrıca fıkhın usûl-fürûu kapsayan kıyısı olmayan bir okyanus olduğu dikkate alındığında bu eserlerin destekleyici kaynak olarak düşünülmesinin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKLAR

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Akalın, Adnan. *İslâm Hukukunda Devlete İsyan Suçu.* Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora tezi, 2015.

Avcı, Mustafa. *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar*, İstanbul: Gökkubbe Yayınları, 2004.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ,* thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Bilik, İbrahim. *Zemahşerî'nin Ruusu'l-Mesail İsimli Eserinde İlm-i Hilaf* (Kitabu'n-Nikah Örneği). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukı İslâmiyye ve Istılâhâtı Fıkhıyye Kamusu.* İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh.* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü.* Ankara: Elif Ofset, 1979.

Desûkî; Şemsüddîn Muhammed Arafa. *Hâşiyetü'd-Desûkî ale'ş-Şerhi'l-kebîr.* Dâru'l-Fikr, ts.

Dönmezer, Sulhi-Erman, Sahir. *Nazarî ve Tatbiki Ceza Hukuku* (Genel Kısım), İstanbul: Beta Yayınları, 1997.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen.* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahrü'l-muhît.* Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010.

Ebû Zehra, Muhammed. *el-Cerîme.* Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1976.

Ersan, Aykut. "Suç İşlemek Amacıyla Örgüt Kurma Suçu (TCK md. 220)", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi 71/1* (2013), 381-408.

Erturhan, Sabri. *İslam Ceza Hukuku.* İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.

Evik, Vesile Sonay. "Suç İşlemek Amacıyla Örgütlenme Suçu", *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 19/2 (2013), 667– 697.

---

126 bk. Erturhan, *İslam Ceza Hukuku*, 125, 129.

127 فإن قلت : أهذا حكم جميع الزناة والزواني ، أم حكم بعضهم ؟) (قلت : بل هو حكم من ليس بمحصن منهم ؛ فإن المحصن حكمه الرجم) Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/257; Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil,* 489-490.

128 bk. Abdülkadir Tekin, "Zemahşerî'nin 'Ruûsu'l-Mesâil' İsimli Hilâf Türü Eserinin Tahlil Edilmesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/36 (2019) 465-498; a. mlf. "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği (el-Keşşâf Örneği)", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/10 (2018) 213-260; Solaker, *Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsirindeki Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Metodu,* 240-242.

129 bk. Tekin, "Zemahşerî'nin 'Ruûsu'l-Mesâil' İsimli Hilâf Türü Eserinin Tahlil Edilmesi", 484-492.

Fayda, Mustafa. “Ridde Olayları”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 35/91-93. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

Fayda, Mustafa. “Ebû Bekir”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 10/104. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

Hûfî, Ahmed Muhammed. ez-Zemahşerî. Kâhire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1966.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü’l-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr.* Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1992.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef.* thk. Ebû Muhammed Üsâme b. İbrahîm. Kâhire: el-Fârûku’l-Hadîse, 2008.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

İbn Hacer, Ebu’l Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el Askalânî. *Lisânü’l-Mîzân*. thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde. Beyrut: Mektebeü’l-Matbûâtü’l-İslâmiyye, 1423/2002.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun. *Mukaddimetü İbn Haldun*. thk. Abdullah Muhammed Dervîş, Dımaşk: Daru Ya’rib, 2004.

İbn Hallikân, Ebü’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü’l-aʿyân,* thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sadr, 1972.

İbn Kutluboğa, Ebü’l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kāsım. *Tâcü’t-terâcim fi ṭabaḳâti’l-Ḥanefiyye*, thk. Muhammad Hayr Ramazan Yusuf. Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1413/1992.

İbn Rüşd, Ebu’l Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l muktasıd,* thk. Mâcid el-Hamevî. Beyrut: Dâru İbn Hazm,1995.

İbnu’l-Hümâm, Kemâlûddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu’l-Kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.

Kahtânî, Müsfir b. Hasan (مسفر بن حسن القحطاني) “el-Cerîmetü’l-munazzame beyne’l-fıkhi’l-İslâmî ve’t-teşrîâti’l-arabiyyeti’l-muâsıra (الجريمة المنظمة بين الفقه الإسلامي والتشريعات العربية المعاصرة)”. *el-Mecelletü’l-arabiyye li’d-dirâsâti’l-emniyye ve’t-tedrîb, Câmiatü Nâyif el-arabiyye li’l-ulûmi’l-emniyye* 25/46 (2009), 73-118.

Kâtip Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah. *Keşfü’z-zünûn.* Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes’ûd. *Bedâiü’-sanâi’ fi tertîbi’ş-şerâi’*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.

Koçyiğit, Talat. *Hadis Usûlü.* Ankara: İlmî Yayınlar, ts.

Leknevî, Ebü’l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevaidu’l-behiyye fi Terâcimi’l-Hanefiye.* Beyrut: Daru’l-Erkâm, 1998.

Mâverdî, Ebu’l Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi’l-kebir fi fıkhi mezhebi’l-İmâm eş-Şâfiî.* 18 Cilt. thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdulmevcud. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994.

Mennâu’l-Kattân, *Mebâhis fi ulûmi’Kur’ân.*Riyâd: Mektebetü’l-Maârif, 1413/1992.

Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu’s-Sahîh.* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü’n-Nesâî.* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1423/1992.

Önder, Ayhan. *Ceza Hukuku*-Genel Hükümler-. İstanbul: Beta Yayınları, 1992.

Özek, Ali. “el-Keşşâf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 25/329-330. İstanbul: TDV Yayınları, 2022.

Özek, Çetin. *Organize Suç*. (Prof. Dr. Nurullah Kunter’e Armağan) İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1998.

Özel, Ahmet. “Dârülbağy”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 8/514-515. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Özgenç, İzzet. *Suç Örgütleri.* Ankara: Seçkin Yayınları, 11. Basım, 2018.

Özgenç, İzzet. *Türk Ceza Hukuku*-Genel Hükümler-, Ankara: Seçkin Yayınları, 2013.

Özgenç, İzzet. *Uygulamalı Ceza Hukuku,* İstanbul: Sebat Yayıncılık, 1998.

Özkan, Yaşar. *Suç İşlemek Amacıyla Örgüt Kurma.* Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Öztürk, Mustafa-Mertoğlu, Mehmet Suat. “Zemahşerî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

“Ridde”, *el-Mevsûatü’l-fıkhiyye.* 22/180-201. Kuveyt: Vezâretü’l-evkâf, 1412/1992.

Sarıtaş, Erkan. *Suç İşlemek Amacıyla Örgütlenme Suçları* (TCK m. 220 - 221). (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2017.

Serahsî, Şemsüleimme Muhammed Ahmed b. Ebû Sehl. *el-Mebsût.* Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.

Solaker, Fatma. *Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsirindeki Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Metodu.* Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2019.

Şîrâzî, Ebû ishak İbrahim b. Ali el-Fîyrûzâbâdî. *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmam eş-Şâfiî.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzı'l-minhâc,* thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *el-Muhtasar.* Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1986.

Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâḥu's-saʿâde. Beyrut:* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Tekin, Abdülkadir. "Zemahşerî'nin 'Ruûsu'l-Mesâil' İsimli Hilâf Türü Eserinin Tahlil Edilmesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 18/36 (2019) 465-498.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî. *el-Câmiu's-Sahîh.* İstanbul: Çağrı Yayınları,1992.

Udeh, Abdulkadir. *et-Teşrîu'l-cinâi'l-İslâmî.* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.

Uleyş, Muhammed b. Ahmed. *Minehu'l-celîl şerhu muhtasari Siydî Halîl.* Beyrut: 1989.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili.* İstanbul: Eser Yayınları, 1971.

Yenidünya, A. Caner-İçer, Zafer. "Suç İşlemek Amacıyla Örgüt Kurma Suçu" *(The Crime of Establishing an Organization for the Purposeof Committing Crimes),* Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi, 19/2 (2013), 798-828.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-iʿtidâl,* thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382/1963.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyuni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl,* thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvad. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *Ruûsü'l-mesâil.* thk. Abdullah Nezîr Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987.

Zeybek, Muhammet. *Örgütlü Suçluluk ve Suç İşlemek Amacıyla Kurma Suçu (TCK M. 220),* Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Zeylaî, Abdullah b. Yûsuf. *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye,* thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Müessestü'r-Reyyân, ts.

Zirikli, Hayrüddîn. *el-A'lâm.* Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, 2002.

Hanefî-Mu‘tezile Etkileşimi: Zemahşerî Örneği

Doç. Dr. Adem Çiftci*

GİRİŞ

Mu‘tezile, Emevîlerin son döneminde gündeme gelen fikrî tartışmaların merkezinde yer alan Abbasîlerle başlayan tercüme faaliyetleri ve felsefeye duyulan ilginin yoğunlaşmasıyla birlikte güç kazanan ve devletin yükseliş sürecine paralel olarak mezhepleşen bir düşünce ekolüdür. Allah'ın sıfatları, büyük günah meselesi ve kader gibi konularda kendine has yaklaşımlar sergileyen, 'usûlü hamse/beş esas' temel ilkeleri üzerine konumlanan bu mezhep İslam düşünce geleneğinin şekillenmesinde çok önemli bir yere sahiptir.[1] Bu açıdan bakıldığında Mu‘tezile'nin İslâm dünyasında dinî ve tabii ilimlerin gelişmesine büyük katkısı olmuştur.[2]

Hicrî III. (IX.) asrın başlarında Abbasî halifeleri üzerinde meydana getirdikleri etkiyle birlikte siyâsî otoritenin desteğini dolayısıyla da devletin gücünü arkasına alan Mu‘tezile, "Kur'anın mahluk olduğu" fikrini ortaya atarak bu görüşe karşı çıkanlara yönelik uyguladığı mihne politikasıyla İslam dünyasında ciddî kırılmaların yaşanmasına sebep olmuş, bu sürecin etkileri uzun yıllar sürmüştür.

Bu süreçte Allah'ın sıfatları, büyük günah işleyenin durumu, usulü hamse gibi konularla İslam dünyasının fikrî ve entelektüel sürecine yön veren Mu‘tezile, diğer itikâdî ve fıkhî ekollerle çeşitli ilişkilerde bulunmak suretiyle söz konusu çevrelerdeki konumunu tahkim etmeye, güncel fikrî tartışmaların merkezinde yer almaya çalışmış; hatta bu ilişkinin neticesinde ehl-i sünnet itikâdının iki temsilcisi Eş‘arîlik ve Mâtürîdîliğin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Mu‘tezile'nin fıkhî mezheplerle ilişkisine bakılacak olursa bu bağlamda usûl ve fürûdaki yaklaşım tarzlarının benzer oluşu, akla verilen önem ve ilim silsilesinde yer alan üstadların da etkisiyle Mu‘tezile'nin özellikle de Hanefî çevrelerle yakın bir ilişki içerisinde olduğu görülmektedir.

1. Zemahşerî Öncesi Hanefî-Mu‘tezîle Etkileşimi

Hanefî-Mu‘tezile mezhepleri arasındaki ilişkinin ilk olarak Abbasîler döneminde Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) kâdî'l-kudât olarak atanması ve hilafet bürokrasisine dahil olmasıyla başlamıştır. Bu dönemdeki ilk temas Bişr b. Ğıyas el-Merisî'nin (ö. 218/833) İmam Ebû Yusuf'tan fıkıh öğrenmeye başlamasıyla birlikte tek yönlü olarak gerçekleşmiştir.[3] Bu sebeple Hanefî-Mu‘tezilî etkileşiminin ilk tezahürlerinin görüldüğü coğrafi zeminin Irak bölgesi olduğunu söylemek mümkündür.[4]

Ebû Yusuf'un konumu itibariyle yargı sisteminde hukuk birliğini sağlama ve sürdürme çabalarının bir yansıması olarak kâdî/hâkim atamalarında Hanefî mezhebine mensup hukukçuları tercih etmesiyle birlikte Abbasî devletini temsil noktasında yargı mercilerinde Hanefî mezhebinin ağırlığı hissedilir derecede artmıştır. Diğer yandan Mu‘tezilî ilim adamlarının da söylemleriyle devlet ricali üzerinde nüfûz sahibi olmaları, Hanefî-Mu‘tezile eğilimlerin fikrî yakınlığına ek olarak bürokrasideki bu kaynaşmanın neticesinde etkileşim olgusu, büyük ölçüde aynı sosyolojik paydayı paylaşan bu iki eğilimin birbirini tamamlar hale gelmelerini sağlayacak kadar güçlenmiştir.[5]

---

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ademciftci28@hotmail.com ORCID: 0000-0002-9040-2753

1 Osman Aydınlı, "Cârullah ez-Zemahşerî Özelinde Mu‘tezile'nin Orta Asya İlim ve Kültür Hayatına Etkileri", *Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları Sempozyumu Bildirileri*, ed. Muhittin Düzenli v.dğr. (Bişkek: Kırgızistan- Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları, 2019), 268.

2 İlyas Çelebi, "Mu‘tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay. 2020), 31/397.

3 İbrahim Aslan, "Mu‘tezilî - Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 27/1 (2016), 84.

4 Fatmanur Alibekiroğlu Eren, *Hanefilik-Mu‘tezile İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 244.

5 Aslan, "Mu‘tezilî - Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine", 88.

III./IX. yüzyıl başlarından itibaren Mu‘tezile, Hanefî mezhebinin etkin olduğu Irak ve Horasan gibi ilim merkezleri başta olmak üzere İslam dünyasının pek çok bölgesinde entelektüel çevreler üzerinde oldukça etkili olmaya başlamış; ortaya koydukları kelam metodu, diğer itikâdî oluşumlar tarafından da benimsenir hale gelmiştir.[6]

Tarihsel süreçte Hanefîler ile Mu‘tezile arasındaki ilişkinin, coğrafi olarak Irak ve Harezm olmak üzere iki bölgede yoğunlaştığı görülmektedir.[7] IV./X. asırda Mu‘tezile'nin Mâverâünnehir bölgesinde yaygınlığından bahsetmek mümkün olmamakla birlikte[8] Harezm'deki tezahürlerinin V./XI. asırdan itibaren belirginleştiği görülmektedir.[9]

Hanefî-Mu‘tezile etkileşimi Irak merkezli olarak hicri III. asrın başlarında güçlenerek devam etmiştir. Abbâsî halifelerinden Me'mûn'un 218/833 yılında başlattığı mihne olaylarında Mu‘tezile tarafından ortaya atılan ve savunulan *Kur'an'ın mahluk olduğu* anlayışı ilim adamlarının sorguya çekilmesinde bir araç olarak kullanılmış, bu görüşü benimsemeyip reddedenler çeşitli baskı ve eziyetlere maruz kalmışlardır.[10] Bu düşünceyi en güçlü şekilde savunan ve devletin resmî politikası haline gelmesini sağlayan Mu‘tezile olmuştur. Mu‘tezilî söylemlerin devlet ricali tarafından benimsenmesi neticesinde ortaya çıkan bu politika, Irak/Bağdat'la sınırlı kalmayarak İslam dünyasının diğer önemli merkezlerine de sirayet etmiş, toplumda meydana getirdiği rahatsızlıklar ve fikrî ayrışmalar devlet ricaline ve doğal olarak Mu‘tezile'ye karşı bir tepkinin oluşmasına sebep olmuştur. Nitekim Mütevekkil'in halife seçilmesinden yaklaşık iki yıl sonra 234 (849) yılında *halku'l-Kur'an* tartışmaları yasaklanarak bu politikaya son verilmiş, devletin önemli kademelerinde görev alan Mu‘tezile'ye mensup isimler görevden azledilmek suretiyle mihnenin izleri tamamen silinmeye çalışılmıştır.[11]

Mihne sürecinin sona erdirilmesi ve Mu‘tezilî düşünceye sahip isimlerin bürokrasideki görevlerinden el çektirilmesiyle birlikte yeni bir süreç başlamış ve Hanefî-Mu‘tezilî düşünceye sahip ilim adamları, *halku'l-Kur'ân* sürecinin bir benzeriyle karşı karşıya kalarak hapis, işkence, sürgün, mescitlere ve medreselere girişlerinin yasaklanması gibi çeşitli uygulamalara maruz kalmışlardır.[12]

Mütevekkil dönemiyle birlikte ortaya çıkan yeni teo-politik sürecin etkisiyle Hanefî-Mu‘tezile mezhepleri arasındaki etkileşim süreci inkıtaya uğramış; Eş'ârî (ö. 324/935), Bâkıllanî (ö. 403/1013) ve İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (478/1085) Hanefî fıkıh anlayışını ve Mu‘tezile kelamını hedef alan sert eleştirilerinin ardından, kopuş süreci hızlanmıştır. Bu, Hanefî fukahanın kelamî bir etkileşim içerisinde oldukları i'tizalî düşünceden kopmasına; Mu‘tezilî kelamcıların ise, baskı ve tehdit ortamının etkisiyle itikâdî ve fıkhî görüşlerini gizlemelerine sebep olmuştur. Anlaşıldığı kadarıyla bu durum, Hanefî fukaha arasında IV./X. asrın sonlarında vefat eden Ebû Bekir el-İyâzî'nin ölüm döşeğindeyken kaleme aldığı on maddeden oluşan ve geniş halk kesimlerine ilan edilen *Ehl-i Sünnet Beyannamesi* ile müesses hale gelmiştir.[13]

Mütevekkil tarafından başlatılan yeni teo-politik sürecin bir sonucu olarak bu dönemde ehli sünnet çizgisini benimseyen Mâverâünnehir Hanefî ekolü ile Mu‘tezilî düşünceyi benimseyen Irak Hanefî ekolüne mensup alimler arasında gerginliğin başladığı görülmektedir. Mâverâünnehir Hanefî ekolüne mensup olup Mu‘tezilî düşünceye mesafeli olanlar, Hanefî mezhebini benimsemekle beraber Irak'taki Mu‘tezilî düşüncenin önde gelen temsilcilerinden olan Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ile Ebü'l-Kâsım el-Ka‘bî'yi (ö. 319/931) hedef alarak mevcut Irak ekolüne eleştiriler yöneltmişler, bu da iki ekol mensupları arasında Hanefî mezhebini temsil noktasında bir rekabete dolayısıyla da gerginliğe sebep olmuştur. Bu gerginliğin temelinde Mu‘tezilî

---

6 Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet - Mu‘tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (2003), 63.

7 Alibekiroğlu Eren, *Hanefîlik-Mu‘tezile İlişkisi*, 244.

8 Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet - Mu‘tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", 50.

9 Alibekiroğlu Eren, *Hanefîlik-Mu‘tezile İlişkisi*, 244.

10 Bk. Muharrem Akoğlu, *Mihne Süresinde Mu‘tezile* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 127-205; Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay. 2020), 30/26.

11 Yücesoy, "Mihne", 30/27; Aslan, "Mu‘tezilî - Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine", 87.

12 Aslan, "Mu‘tezilî - Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine", 87.

13 Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet - Mu‘tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", 70-85; Aslan, "Mu‘tezilî - Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine", 88.

düşüncenin Mâverâünnehir bölgesinde yer edinmesi ve etkisini artırmaya başlaması olduğu söylenebilir. Ebû Bekir el-İyâzî (ö. IV/X. yüzyılın ikinci yarısı?) tarafından hazırlanan *Ehl-i Sünnet Beyannamesi*'nin de Mâverâünnehir'de yaşanan bu rekabetin bir parçası olarak bir nevi ön alma amacıyla ortaya çıktığı ihtimalini güçlendirmektedir.[14] Söz konusu bu gerginlik ve rekabet ortamında tarafların birbirlerine karşı şık olmayan itham ve yakıştırmaları da söz konusu olmuştur.[15]

Mu'tezile'ye yönelik bu eleştirilerin vücut bulmuş halini İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'de (ö. 333/944) görmek mümkündür. İmam Mâtürîdî kaleme aldığı on dört eserinden beşini doğrudan Mu'tezile eleştirisine tahsis etmiştir. Bunlardan üçünü Bağdat Mu'tezile ekolünün reisi olarak kabul edilen Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Ka'bî'ye, birini Basra Mu'tezile'sinin ileri gelenlerinden Ebû Ömer Muhammed b. Ömer b. Saîd el-Bâhilî'ye (ö. 300/913) ve birini de Mu'tezile'nin geneline yönelik olarak telif etmiştir.[16] İmam Mâtürîdî ve Ebû Bekir el-İyâzî'nin Mu'tezile'nin önde gelen isimlerini merkeze alarak yönelttikleri eleştirileri söz konusu rekabet ve Ebû Hanîfe'yi sahiplenme arzusu üzerinden okumak mümkün olduğu gibi[17] Mu'tezile'nin önde gelen bu isimlerinin Ebû Hanîfe çizgisinden ayrılmış olduklarını gördükleri Mu'tezile etkisindeki Irak Hanefîliğine bir tepkinin eseri olarak da değerlendirmek mümkündür.[18]

Hicrî beşinci yüzyılın başlarında Hanbelîlerin Mu'tezile karşıtlığı uğrunda ortaya koydukları yoğun çabalar neticesinde halifeler üzerinde oluşan sivil baskının da etkisiyle Sünniliğin selefî anlayışı resmî mezhep haline gelince Eş'arîlik dahil diğer bütün itikadî mezhepler, özellikle de Mu'tezilî Hanefîler bundan olumsuz etkilenmişlerdir. Abbâsî halifesi Kâdir-Billah 408/1017 yılında Hanefî-Mu'tezilî fukahayı Mu'tezilîlikten tevbe ettirmiş; onlar da döndüklerini beyan edip Mu'tezileden ve i'tizâlî fikirlerden uzak olduklarını açıklamak zorunda kalmışlardır. Daha sonra halife kendilerine i'tizâl, Râfızîlik ve İslam'a muhalif görüşleri konuşma, ders verme ve tartışmayı yasaklamış; bu konuda kendilerinden, her ne zaman verdikleri söze muhalefet eder ve aksi bir tutum sergilerlerse başkalarına ibret olacak bir cezaya çarptırılmalarının helal olacağına dair yazılı bir taahhüt almıştır.[19]

Bu süreçle birlikte Mu'tezile'ye mensup ilim adamları sosyal ilişkiler bakımından tam bir ablukaya alınmış, onlarla ilişki kuranlar bile çeşitli baskılara maruz bırakılmışlardır. Öyle ki Mu'tezile'ye sempati duyan ya da benimseyen bazı kimselere benimsediği Mu'tezilî görüşlerden rücu ettiği, artık onlarla fikrî ve kalbî hiçbir bağının kalmadığı, yazdıkları ve söylediklerinden pişmanlık duyup tevbe ettiğine dair metinler hazırlatıp halifenin huzurunda devlet erkanının ve karşıt görüşteki ilim adamlarının önünde bu metni okumak zorunda bırakılmışlardır.[20] Yine benzer bir muameleye Buhâralı Hanefî-Mu'tezilî düşünceye sahip Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Hâmid b. Ubeyd el-Bîkendî (ö. 482/1089) de uğramış, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. Yusuf döneminde Bağdat şehrine girmesine izin verilmemiştir.[21]

Selçuklular sultanı Tuğrul Bey (385-455/995-1063) döneminde ise Mu'tezile, ağırlığını Irak bölgesinden Horasan'a kaydırmak ve Hanefî mezhebiyle bağ kurmak suretiyle kendi düşünce çizgisine alan açmaya gayret etmiştir. Şiî düşüncenin Bağdat'taki etkisinin giderek artması, Hanbelî eğilim ve Eş'arî kelam ekolünün giderek güçlenmesi ve bu gölgelerde hâkim hale gelmesi, Mu'tezile'nin mihne olaylarında oynadığı etkin rol sebebiyle oluşan kötü imaj, mezhepler arası kamplaşmalar ve siyasi çekişmeler bu süreci hızlandıran unsurlar olmuştur.[22]

---

[14] Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet - Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", 50.

[15] Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet - Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", 62-63.

[16] Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Claude Salame (Dımaşk: Institute Français de Damas, 1993), 359; Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet - Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", 56, 64.

[17] Aslan, "Mu'tezilî - Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine", 87.

[18] Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet - Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", 64.

[19] Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (İstanbul: y.y. 2001), 186; Aslan, "Mu'tezilî - Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine", 87-88.

[20] Bu metinle ilgili geniş bilgi için bk. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi tarîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 16/143-144; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 190-192.

[21] İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/288; Abdulkadir el-Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993), 3/24; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 192.

[22] Abdullah Ömer Yavuz, *Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey Döneminde Mu'tezile* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 100; Hamza Yeşildal, *Büyük Selçuklular Döneminde Mu'tezile Ekolü* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 233-234.

İslam düşünce geleneğine önemli bir dinamizm kazandıran Mu‘tezile’nin, Abbasîler döneminde elde ettiği siyasi desteği yitirmesi, sünnî çevrelerde kendilerine karşı çok güçlü bir muhalefetin ortaya çıkması,[23] toplumsal zeminini kaybetmeye başlaması sebebiyle müstakil varlığını koruyamamış, diğer mezheplerin söylemleri içerisinde varlığını ancak devam ettirebilmiştir.[24]

Tabakât eserlerinde Mu‘tezilî düşünceyi benimsediği ifade edilen Hanefî fakihlerinden bazılarını burada zikretmek söz konusu etkileşim hakkında bir fikir vermesi ve var olan ilişkiyi somutlaştırması açısından önemli olacaktır. Bu isimlerden bazıları şunlardır:

1. Ebû Abdillâh Muhammed **b. Şücâ‘ es-Selcî** el-Bağdâdî (ö. 266/880). Kaynaklarda İbnü’s-Selcî’nin Mu‘tezile’ye meyilli olduğu ifade edilmektedir.[25]

2. Ebü’l-Hasan Ali b. Mûsâ b. Yezdâd el-Kummî (ö. 305/917). Kendi döneminde Hanefîlerin imamı olan Kummî’nin, Mu‘tezile tabakat müellifi olan İbnü’l-Murtazâ (ö. 840/1437) tarafından Mu‘tezile’ye mensup olduğu ifade edilmiştir.[26] Hanefî fakihlerinden Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Harun el-Hanefî, Kummî’nin Hanefî mezhebi içerisindeki konumunu gösteren şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Kummî, Nişâbur’a geldiğinde mezheb içerisinde öncesinde ondan daha fakihini görmedikleri konusunda hemfikir olduklarını ifade etmektedir.[27]

3. Ebû Saîd el-Berdaî (ö. 317/930). Hanefî tabakat müelliflerinden Kureşî, önde gelen Hanefî fakihlerinden biri olan Ebû Saîd el-Berdaî’nin itikâdî konularda Mu‘tezilî düşünceyi benimsediğini kaydetmektedir.[28]

4. Ebü’l-Kāsım Abdullāh b. Ahmed b. Mahmûd **el-Belhî el-Kâ‘bî** (ö. 319/931). Bağdat Mu‘tezile okulunun önde gelen temsilcilerinden biri olan Kâ‘bî, Mu‘tezile’nin Kâ‘biyye kolunun kurucusu olup, fıkıhta Hanefî mezhebine mensuptur.[29] İmam Mâtürîdî’nin telif ettiği eserlerden üçü, Kâ‘bî’nin düşüncelerine reddiye olmak üzere kaleme alınmıştır. Bu eserler aynı zamanda Mu‘tezilî çizgiyi benimseyen Irak Hanefiliğine bir cevap niteliği de taşımaktadır.[30]

5. Ebü’l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/952). Hanefî mezhebinin önde gelen isimlerinden biri olan Ebü’l-Hasan el-Kerhî’nin (ö. 340/952) de Mu‘tezilî düşünceyi benimsediği kaynaklarda ifade edilmektedir.[31] Mu‘tezilî tabakât yazarları da eserlerinde kendisine yer vermektedir.[32] Hatta Mu‘tezilî kaynaklar Kerhî’nin kelam ilmine ve özellikle de Mu‘tezilî eserlere düşkünlüğü ve Mu‘tezile alimlerine yakınlığına vurgu yapmaktadırlar.[33]

6. Ebû Abdillah Hüseyin b. **Ali es-Saymerî** (ö. 436/1045). Irak’ta Hanefî mezhebinin önde gelen isimlerinden birisi kabul edilen Saymerî’nin Mu’tezilî eğilimler gösterdiği ifade edilmektedir.[34] Öyle ki 412/1026 yılında hakkındaki Mu‘tezilîlik ithamından tövbe ettirildikten sonra şahitliğinin ancak kabul edildiği ifade edilmektedir.[35] Hatta meşhur Mu’tezile usulcüsü Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin cenaze namazını kıldırması da hakkındaki bu iddiaları teyid etmektedir.[36]

---

23 Şükrü Özen, “IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir’de Ehl-i Sünnet - Mu‘tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (2003), 50.

24 Çelebi, “Mu‘tezile”, 31/397-398.

25 Kureşî, *el-Cevâhiru’l-mudiyye*, 3/174; Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü’t-terâcim fi ṭabaḳâti’l-Ḥanefiyye*, thk. Muhammad Hayr Ramazan Yusuf (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1413/1992), 243; Mahmud b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâ’ibü a’lâmi’l-ahyâr min fukahâ’i mezhebi’n-Nu‘mâni’l-muhtâr*, thk. Saffet Köse v.dğr. (İstanbul: Mektebetü’l-İrşâd, 2017), 2/518; Ebü’l-Hasenât Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye fi terâcimi’l-Hanefiyye* (Kâhire: Matbaatü’s-Saâde, 1324), 171; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 182-183; H. Yunus Apaydın, “Kerhî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay. 2002), 25/286.

26 Ahmed b. Yahya b. el-Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1961/1380), 129.

27 Kureşî, *Cevâhiru’l-mudiyye*, 2/618-619; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 163.

28 Kureşî, *Cevâhiru’l-mudiyye*, 1/163-165. Ayrıca bk. Ebü’s-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnaût-Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâs, 2000), 6/207; Cengiz Kallek, “Ebû Saîd el-Berdaî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 1994), 10/220; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 164.

29 Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 184-185; Adil Bebek, “Kâ‘bî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 2001), 24/27.

30 Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 185.

31 bk. Geniş bilgi için bk. Apaydın, “Kerhî”, 25/285-286.

32 bk. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 165-166.

33 bk. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 166-167.

34 bk. Saymerî’nin Mu‘tezilî olduğuna dair yaklaşım için bk. Tuncay Başoğlu, “Saymerî’nin Usulü ve Usul Görüşleri Hakkında Bazı Tespitler”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 275-276.

35 İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/176; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 187.

36 Tuncay Başoğlu, “Saymerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 2009), 36/216.

7. Muhammed b. Abdillah b. Hüseyn **Ebî Bekir en-Nâsıhî** en-Nisâbûrî (ö. 447/1055). Hanefî fakihlerinden biri olan Nâsihî de Mu'tezilî düşünceye olan temayülü ile tanınmaktadır.[37]

8. Ali b. Hasan es-Sandâlî en-Nisâbûrî el-Hanefî (ö. 484/1091). Saymerî'nin öğrencilerinden olan Sandâlî, Tuğrul Bey döneminde kadılık yapmış, dönemin önde gelen Hanefî-Mu'tezilî şahsiyetlerinden birisidir.[38]

Ayrıca Mu'tezile'nin Hanefî fıkhı ile olan ilişkisinden bahseden Zeydî tarihçi İbnü'l-Vezîr (ö. 1147/1735), mütekaddimûndan Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin; müteaahhirûndan ise Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ile Zemahşerî'nin Ebû Hanîfe'ye intisab etmekten onur duyduklarını, her ne kadar taklitten kaçınıp ictihad etmeyi savunsalar da Ebû Hanife'nin görüşlerine ittiba etmeyi küçük düşürücü bir durum olarak görmediklerini ifade etmektedir.[39]

Esasında özellikle İmam Mâtürüdî öncesi dönemde Irak bölgesinde Mu'tezilî eğilimin, birçok Hanefî fakih için söz konusu olduğu,[40] mezhep içerisinde o dönem için bu durumun garip karşılanmadığı görülmektedir.

2. Zemahşerî'nin Hanefî Mezhebiyle İlk Teması

Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'in Mu'tezîlî düşünceye sahip olan Kündürî'yi vezir olarak atamasından sonra, Kündürî'nin desteğiyle önemli mevkilere gelen Mu'tezile mensupları, bid'atçi olarak niteledikleri Eş'arî ilim adamlarına karşı baskı ve yıldırma politikasının neticesinde onları, Selçuklu devletinin sınırları dışına çıkmaya mecbur etmişlerdir. Tuğrul Bey nezdinde bu politikanın yanlışlığı noktasında önemli teşebbüsler olsa da bu girişimler sonuçsuz kalmıştır. Vezir Kündürî'nin 456/1064 yılında görevden alınıp öldürülmesinin ardından Mu'tezile siyasi desteğini tamamen kaybetmiştir. Alparslan'ın veziri ve koyu bir Eş'arî taraftarı olan Nizâmülmülk'ün desteğiyle Eş'arîlik yeniden güç kazanmış; siyasi desteğini yitiren Mu'tezile, Eş'arî kelamının önde gelen otoritelerinden Cüveynî ve Gazzâlî'nin şiddetli eleştirileri neticesinde Bağdat ve civarını terk ederek Horasan ve Hârizm bölgelerine göç etmek zorunda kalmışlardır.[41]

Zemahşerî'nin (d. 467/1075) de doğup büyüdüğü önemli bir ilim ve kültür merkezi olan Hârizm bölgesine Mu'tezilî düşünce bu sürecin sonunda ilk olarak Ebû Mudâr Mahmud b. Cerîr ed-Dabbî el-İsbahanî (ö. 507/1113) vasıtasıyla girmiş ve burada yayılmıştır. Zemahşerî'nin ilmî şahsiyetinin oluşmasında lügat, nahiv, tıp gibi alanlarda döneminin en büyük otoritelerinden biri kabul edilen hocası Dabbî'nin etkisi çok büyüktür. Pek çok kimse gibi Zemahşerî'nin de Mu'tezilî düşünceyle tanışması ve onu benimsemesinde hocası ed-Dâbbî önemli rol oynamıştır.[42]

Zemahşerî ilim hayatı boyunca farklı alanlarda pek çok ilim adamından dersler almışsa da fıkıh ilmini önemli bir Hanefî fakihi olan Ebû Abdullah Muhammed b. Ali ed-Dâmegânî'den (ö. 498/1104) tedris etmiştir.[43] Hanefî kimliğinin oluşmasında doğup büyüdüğü çevrenin yanı sıra hocası Dâmegânî'nin de önemli etkisi bulunmaktadır. [44] Ayrıca Mu'tezile ile Hanefîliğin düşünce sistematiğinin benzerlik arz etmesi, Mu'tezile

---

[37] Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 3/271; Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân* (Beyrut: Müessesetü'l-İlm li'l-Matbûât, 1986), 5/223; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 180; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 6/228.

[38] Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/554; Şemseddin ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/402; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Abdülkadir el-Arnaût (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010), 2/357; Kefevî, *el-Ketâ'ib*, 2/ 278; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/273.

[39] Abdullah b. Ali el-Vezîr, *Ravzü'l-bâsim fi'z-zebbi an sünneti Ebi'l-Kâsım*, haz. Ali b. Muhammed el-Amrân (Mekke: Dâru Alemi'l-Fevâid, 1419), 1/310; Alibekiroğlu Eren, *Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi*, 126.

[40] Apaydın, "Kerhî", 25/286.

[41] Çelebi, "Mu'tezile", 31/393.

[42] Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l- üdebâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 5/487; Celaleddin es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahîm (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 2/276; Abdülfettâh Ebû Gudde, *Ulemâü'l-uzzâb ellezine aserü'l-ilme ale'z-zevvâc* (Beyrut: Mektebü'l-Matbûati'l-İslamiyye, 1982/1402), 71; Çelebi, "Mu'tezile", 31/393; Ahmed Muhammed el-Hûfî, *ez-Zemahşerî* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1966), 48; Mustafa Öztürk- M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 20123), 44/235.

[43] Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/147; Muhammed Hüseyn ez-Zehebî, *Siyeru a'lemi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Muhammed Naim el-Araksûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413), 19/47; Celaleddin es-Suyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 105; Öztürk-Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/235.

[44] Aydınlı, Zemahşerî'nin dönemin önde gelen Hanefî fakihlerinden Ebû Abdullah ed-Dâmegânî'den (ö. 478/1085) ders aldığını Hanefî kimliğinin oluşmasında bunun önemli bir etkisinin olduğunu ifade etmektedir. Zemahşerî'nin 467/1075'de doğduğu ve Dâmegânî'nin

geleneğinde var olan Hanefî mezhebine temayülün de önemli etkisinin olduğunu düşünüyoruz. Her ne kadar Zemahşerî, Hanefîlik içerisindeki Mu'tezile karşıtlığının ivme kazandığı bir dönemde yetişmiş olsa da Hanefî-Mu'tezilî çizgiyi sürdürmeye devam etmiş, mensubu olduğu Mu'tezile ekolünün o döneme gelinceye dek yerleştirdiği hür düşünce geleneğine uygun bir şekilde özgür bakışı savunan, aklın belirleyici niteliğine ağırlık veren, mantık, cedel ve belâgât alanlarında kendini gösteren bir ilim adamı profili çizmiştir. Buna bağlı olarak da bazı konularda alabildiğine kuşkucu, sorgulayıcı ve eleştirel bir bakış açısı sergilemiştir.[45] Bu yönüyle îtikadda Mu'tezilî, amelde Hanefî olan[46] Zemahşerî, "*Hâtemü'l-Mu'tezile*" şeklinde anılmış ve Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) sonrasının en güçlü ismi olarak kabul edilmiştir[47]

3. Zemahşerî'nin Hanefî Mezbehine Bağlılığı

Kaynaklarda Zemahşerî'nin itikadda Mu'tezilî, amelde Hanefî mezhebine mensup olduğu kaydedilmektedir. Ayrıca Zemahşerî, Hanefî mezhebine mensubiyetini şu şiirinde övünerek dile getirmektedir:

وأسند ديني واعتقادي ومذهبي إلى حنفاء اختارهم حنائفا
حنيفية أديانهم حنفية مذاهبهم لا يبتغون الزعائفا

"Dinimi, itikadımı ve mezhebimi Allah'ın hanîfler olarak seçtiği Hanefîlere dayandırıyorum
Onların dini hanîf, mezhepleri Hanefîdir; onlar boş/gereksiz şeylerle uğraşmazlar"[48]

Zemahşerî ayrıca Hanefîlerle Şâfiîler arasındaki belli başlı ihtilaflı konuları ele aldığı aynı zamanda *Hilâf* türünün de güzel bir örneğini temsil eden *Ru'ûsu'l-mesâ'il* isimli eserinde her bir meseleyi ele alırken önce "*Bize göre…*" ifadesini kullanmakta, akabinde konuyla ilgili Hanefî mezhebinin, devamında da İmam Şâfiî'nin görüşünü naklederek her iki görüşün dayandığı esası ortaya koymaktadır.[49] Zemahşerî'nin "*Bize göre…*" şeklindeki ifadesi onun Hanefî mezhebine bağlığını/mensubiyetini gösteren en önemli delillerden bir tanesidir. Ayrıca bu eser, müellifin Hanefî ve Şâfiî mezheplerini mukayese edebilecek, görüşlerin dayandığı esasları ortaya koyabilecek derecede her iki mezhebe de vukûfiyyetini göstermesi bakımından büyük önem arz etmektedir.

Zemahşerî, Hanefî mezhebine bağlığını açık bir şekilde ifade etmesine rağmen, taassup derecesinde bir bağlılıktan bahsetmek mümkün değildir. Nitekim bir şiirinde şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Mezhebimi sorduklarında, açık etmeyip gizlerim; çünkü saklamak hayrıma olur,
Hanefî diyecek olsam; haram kılınmış şarap dedikleri nebizi helal gördüğümü söylerler,
Mâlikî'yim desem; köpek eti yemeyi câiz gördüğümü iddia ederler,
Şâfiî'yim desem; haram olduğu halde kişinin anasından sonra kızıyla evlenmeyi helal gördüğümü iddia ederler,
Hanbelî'yim desem; kaba, hulûle inanan, buğz sahibi ve mücessim olduğumu yayarlar,
Eğer Ehl-i hadisten olduğumu söylesem; Allah kahretsin! ne kafası çalışır ne de bir şeyden anlar, derler,
Doğrusu zamana ve zamane insanlarına hayret! İnsanların eleştiri oklarından kurtulan bir Allah'ın kulu yok!"[50]

478/1085'de öldüğü ve yaşadıkları bölge dikkate alındığında bunun tarihen mümkün olmayacağı açıktır. Burada bir isim karışıklığı olduğu açıktır. Bk. Aydınlı, "Cârullah ez-Zemahşerî Özelinde Mu'tezile'nin Orta Asya İlim ve Kültür Hayatına Etkileri", 271.

45 Aydınlı, "Cârullah ez-Zemahşerî Özelinde Mu'tezile'nin Orta Asya İlim ve Kültür Hayatına Etkileri", 270.

46 Kefevî, *Ketâ'ib*, 2/424 (وكان من كبار العلماء الحنفيَّة، حنفي المذهب، معتزلي المعتقد); Ahmet Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 69.

47 Aydınlı, "Cârullah ez-Zemahşerî Özelinde Mu'tezile'nin Orta Asya İlim ve Kültür Hayatına Etkileri", 270.

48 Ahmed Muhammed el-Hûfî, *ez-Zemahşerî* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1966), 91.

49 Bk. Cârullah ez-Zemahşerî, *Ru'ûsu'l-mesâi'l*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2007.

50 Zemahşerî, *Ru'ûsu'l-mesâ'il*, 17.

إذا سألوا عن مذهبي لم أبح به وأكتمه كتمانه لي أسلم
فإن حنفيًا قلتُ، قالوا بأنني أبيح الطّلا وهو الشراب المحرّم
وإن ماليكًا قلتُ، قالوا بأنني أبيح لهم أكل الكلاب وهم وهم
وإن شافعيًا قلتُ، قالوا بأنني أبيح نكاح البنت والبنت تحرم
وإن حنبليًا قلتُ، قالوا بأنني ثقيل حلوليّ بغيض مجسّم
وإن قلت من أهل الحديث وحزبه يقولون تيس ليس يدري ويفهم
تعجبت من هذا الزمان وأهله فما أحد من ألسن الناس يسلم

Bu beyitlerden hareketle Zemahşerî'nin herhangi bir mezhebe bağlı olmadığı şeklinde bir izlenim söz konusu olsa da aslında onun kendi döneminin şartları içerisinde bir durum tespiti yaptığı, farklı görüş sahiplerinin birbirlerine müsamaha gösteremediği, birinin diğerine karşı çıkmak, onu yargılamak için hazır kıta beklediğini ifade etmekte, taassubun hangi seviyelere ulaştığını göstermektedir. Zira yazmış olduğu eserlerine bakıldığı zaman onun Hanefî mezhebine mensup olduğunu açık bir şekilde ortaya koyduğunu görmek mümkündür. Zemahşerî'nin burada üzerinde hassasiyetle durduğu husus, mezhebe bağlılığın mensubiyetten öte taassuba varan bir çehreye büründüğünü tespit etmektir.

Zemahşerî, *Ru'ûsu'l-mesâ'il*'de mensubu olduğu Hanefî mezhebine taassub göstermeden diğer mezheplere karşı müsamahakâr bir tavır ve mu'tedil bir yaklaşım sergilemektedir.[51] Nitekim Zemahşerî'nin zaman zaman mezhebe muhalif farklı görüşleri tercih ettiği de görülmektedir.[52] Fıkhî meselelerde muhaliflerine karşı hoşgörülü olan Zemahşerî'nin diğer mezheplerin görüşlerini kabul etmesi onun Hanefî mezhebine bağlılığına mâni değildir.[53]

Hanefî tabakât müellifleri de Zemahşerî'ye eserlerinde yer vermişler, kendisinden övgüyle bahsetmişlerdir. Hanefî tabakât müelliflerinden Kâsım b. Kutluboğa (ö. 969/1474), Zemahşerî'nin tartışmasız bir şekilde çağının imamı olduğunu ve Hanefî ulema arasında sayıldığını ifade etmektedir.[54] Bir diğer tabakât yazarı Kefevî (ö. 990/1582) ise Hanefî tabakatına dair telif ettiği eserinde Zemahşerî'nin farklı ilim dallarındaki yetkinliğinden övgüyle bahsettikten sonra, mezhep içerisinde kendi döneminin müctehidlerinden biri; amel de Hanefî, i'tikadda Mu'tezile mezhebine mensup olduğunu kaydetmektedir.[55] Abdülhay el-Leknevî (ö. 1304/1886) ise Zemahşerî'nin tartışmasız çağının imamı, Hanefî mezhebinin büyüklerinden, amelde Hanefî, itikatta Mu'tezile mezheplerine mensup olduğunu belirtmektedir[56]

Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1920) *Hediyyetü'l-ârifîn*'de Zemahşerî'ye *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî fî furûi'l-Hanefiyye* isminde bir eser nispet etmektedir.[57] Adana İl Halk Kütüphanesi 01 Hk 35 arşiv numaralı Zemahşerî adına kaydedilmiştir. Muhammed b. er-Rakîl tarafından 956/1548 tarihinde istinsah edilmiş bu eser, 157 varaktan oluşmaktadır. Eserin yazma nüshasını incelediğimizde iç kapakta (1a) eser ismi *Kitâbu Hülasati'l-mesâil* şeklinde kaydedilmiştir. Eserin, Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı üzerine Zemahşerî tarafından yazılan bir şerh olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Yazma nüshanın mukaddimesi 1b varağı incelendiğinde devamında gelen ve 2a olarak işaretlenen varaklar arasında bazı varakların eksik olduğu metinden açıkça anlaşılmaktadır. Metnin geri kalan kısmı ve ferağ kaydını incelememize rağmen eserin Zemahşerî'ye aidiyetine dair herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Ayrıca Kudûrî'nin *el-Muhtasâr*'ı ile mezkûr eseri karşılaştırdığımızda söz konusu eserin *el-Muhtasâr* ile metin-şerh ilişkisinin bulunmadığı, eserin farklı konuları kapakta kaydedilen isimle uyumlu olarak "*Mesâil*" başlığı altında ele aldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu eser ya bahse konu olan Kudûrî'nin *el-Muhtasâr* şerhi değil ve kütüphane kataloğunda sehven Zemahşerî adına kaydedilmiş ya da diğer biyografik ya da bibliyografik kaynaklarda yer almayıp sadece İsmail Paşa'nın kaydettiği bu bilgi hatalı veyahut da söz konusu eser günümüze ulaşmamış olabilir. Eserin başka bir nüshasına da rastlanılmamıştır. Şayet eserin varlığı tespit edilebilir ve inceleme imkanı olursa o zaman Zemahşerî'nin Hanefî fıkhına katkısını çok daha sağlıklı ve net bir şekilde ortaya koyma imkanı doğabilir. Ayrıca bu eser, Mu'tezilî bakış açısının şerhe ne ölçüde yansıdığını/yansımadığını tespite imkan verebileceği gibi Hanefî tabakat kitaplarında Zemahşerî hakkında yapılan övgülerin isabetli olup olmadığının teyidini de mümkün hale getirecektir.

---

51 Abdulkadir Tekin, "Zemahşerî'nin 'Ruûsu'l-Mesâil' İsimli Hilâf Türü Eserinin Tahlil Edilmesi", *Hitit İlahiyat Dergisi* 18/36 (Aralık 2019), 472.

52 Hûfî, *ez-Zemahşerî*, 91, 167; Zemahşerî, *Ru'ûsu'l-mesâ'il*, 48 (Neşredenin mukaddimesi); İsmail Cerrahoğlu, "Zemahşerî ve Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1 (1984), 87. Zemahşerî'nin Şâfiî mezhebinin görüşlerini Hanefî mezhebine tercih ettiğine dair örnekler için bk. Hûfî, *ez-Zemahşerî*, 167-175.

53 Zemahşerî, *Ru'ûsu'l-mesâi'l*, 48 (Neşredenin mukaddimesi).

54 İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 291-293 (ومحمود بن عمر بن محمد بن عمر أبو القاسم الزمخشري فخر خوارزم إمام عصره بلا مدافعة).

55 Kefevî, *Ketâ'ib*, 2/422-424 (مجتهدُ أوانِه في المذهب... وكان من كبار العلماء الحنفيَّة، حنفي المذهب، معتزلي المعتقد).

56 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 209.

57 Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-arifîn ve esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1995), 2/403.

Kaynaklarda Zemahşerî'nin Ebû Hanîfe'nin hayatını ele aldığı *Şekâiku'n-Nu'mân fî hakâiki'n-Nu'mân* isimli bir tabakât kitabı telif ettiği zikredilmektedir.[58] Ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır. Yine Zemahşerî'nin İslam miras hukukuyla ilgili *er-Râid fi'l-ferâid* isimli bir eserinin var olduğu bilgisi kaynaklarda yer almaktadır.[59]

İslamî ilimlerin farklı dallarından pek çok öğrenci Zemahşerî'den ders almıştır. Bunlardan birisi de Hanefî mezhebinin önde gelen fakihlerinden aynı zamanda hemşerisi olan müfessir Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ebi'l-Kāsım b. Bâbcûk (Baycûk) el-Hârizmî el-Bakkâlî'dir (ö. 562/1167). Bakkâlî, hocasının vefâtından sonra onun yerine ders halkasının başına geçmiştir.[60] Aynı şekilde Hanefî fakihlerinden Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî de kendisinden Arap diline dair ilimler okumuştur.[61]

SONUÇ

Hanefî-Mu'tezilî etkileşimi hicri ikinci asrın sonlarında başlamış zaman zaman gelgitlere ve gerilimlere sahne olmuştur. Hanefî mezhebinin Abbasîler döneminde Irak'ta öne çıkması ve Ebû Yusuf'un kâdılkudât olmasıyla birlikte bu ilişki giderek güçlenmiş, Hanefî mezhebini benimseyen Mu'tezilîler bürokraside görev üstlenmeye ve fikirleriyle devlet adamlarını nüfuzları altına almaya başlamışlar, Me'mûn döneminde halku'l-Kur'an meselesi ekseninde ortaya çıkan mihne hadiselerinin siyâsî ve fikrî arka planının hazırlanmasında önemli rol oynamışlardır. Bu süreçte yaşanan olaylar Mu'tezilî düşünceye ve mensuplarına bakışı değiştirmiş, Mu'tezile'nin imajını olumsuz etkileyerek toplumsal karşılığını ve sosyolojik zeminini yitirmesine sebep olmuştur. Daha sonraki süreçte mihne hadiselerinde geride bıraktığı kötü imaj, Selefî söylemin güçlenmesiyle beraber oluşan siyâsî baskılar neticesinde Mu'tezile Horasan ve Harezm gibi bölgelere göç etmek durumunda kalmıştır.

Zemahşerî bu sürecin sonucunda Harezm'e gelen Cerîr ed-Dabbî vasıtasıyla Mu'tezile ile tanışmış ve hocasının etkisiyle Mu'tezilî görüşleri benimseyerek Kâdî Abdülcebbar sonrası Mu'tezile'nin en güçlü ismi olmuştur. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali ed-Dâmegânî'den Hanefî fıkhını öğrenen Zemahşerî, Bağdat'a seyahatlerinde karşılaştığı Hanefî fakihlerinden ders almaya devam etmiş, İslâmî ilimlerin pek çok farklı disiplinin de olduğu gibi yazdığı eserlerle Hanefî fıkhındaki yetkinliğini de ortaya koymuştur. Hanefî tabakât müellifleri eserlerinde Zemahşerî'yi mezhep fukahası içerisinde saymış ve kendisinden övgüyle bahsetmişlerdir. Ancak Hanefî tabakât kitaplarında kendisi hakkında kullanılan "*tartışmasız asrının imamı*", "*mezhepte kendi döneminin müçtehidi*" gibi ifadelerin -elimizdeki mevcut eserleri ışığında- biraz abartı olduğunu söylemek mümkündür. Hanefî fakihlerini tasnif ederek tabakalara ayıran İbn Kemal gibi müelliflerin bu tabakalar içerisinde Zemahşerî'ye herhangi bir yer vermemesi de bu düşüncemizi desteklemektedir.

Zemahşerî, Hanefî fıkhına dair yazdığı *Ru'ûsu'l-mesâi'l* isimli eserinde i'tizâlî görüşlerini fıkhî bakış açısına yansıtmamış, nadiren de olsa Hanefî mezhebine muhalif olan diğer mezhep görüşlerini tercih etmiştir. Zemahşerî'nin itikadda taassubiyet derecesinde Mu'tezile'ye bağlı olmasına rağmen aynı tutumu Hanefî mezhebine bağlılıkta göstermediğini, diğer mezheplere de müsamahalı bir yaklaşım sergilediğini söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

Akoğlu, Muharrem. *Mihne Süresinde Mu'tezile*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Alibekiroğlu Eren, Fatmanur. *Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi.* Ankara: Fecr Yayınları, 2023.

Altıkulaç, Tayyar. "Bakkâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 4/544-545. İstanbul: TDV Yay. 1991.

Apaydın, H. Yunus. "Kerhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 25/285-287. Ankara: TDV Yay. 2002.

[58] Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefâyâtü'l- a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 5/169; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâs, ts.), 2/1056; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 209.

[59] İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-arifîn*, 2/402.

[60] Kefevî, *Ketâ'ib*, 2/424, 479; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/372; Hûfî, *ez-Zemahşerî*, 53; Tayyar Altıkulaç, "Bakkâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 1991), 4/544; Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, 78.

[61] Kefevî, *Ketâ'ib*, 2/510.

Aslan, İbrahim. “Mu‘tezili-Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 27/1 (2016), 78-89.

Aydınlı, Osman. “Cârullah ez-Zemahşerî Özelinde Mu‘tezile’nin Orta Asya İlim ve Kültür Hayatına Etkileri”. *Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları Sempozyumu Bildirileri*. ed. Muhittin Düzenli, Yusuf Gökalp, Ali Yüksek. Bişkek: Kırgızistan- Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları, 2019, 267-281.

Başoğlu, Tuncay. “Saymerî’nin Usulü ve Usul Görüşleri Hakkında Bazı Tespitler”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 273-277.

Başoğlu, Tuncay. “Saymerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 36/215-216. İstanbul: TDV Yay. 2009,

Bebek, Adil. “Kâ‘bî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 24/27. İstanbul: TDV Yay. 2001.

Cerrahoğlu, İsmail. “Zemahşerî ve Tefsiri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (1984), 59-96.

Çelebi, İlyas. “Mu‘tezile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 31/391-401. Ankara: TDV Yay. 2020.

Dâvûdî, Şemseddin. *Tabakâtu’l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.

Ebû Gudde, Abdülfettâh. *Ulemâü’l-uzzâb ellezine aserü’l-ilme ale’z-zevvâc*. Beyrut: Mektebü’l-Matbûati’l-İslamiyye, 1982/1402.

Hamevî, Yakut. *Mu‘cemü’l- üdebâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1993.

Hamevî, Yâkut. *Mu‘cemü’l-büldân.* Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.

Hûfî, Ahmed Muhammed. *ez-Zemahşerî.* Kâhire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1966.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü’l-Fazl Şehabeddin Ahmed. *Lisânü’l-mîzân.* Beyrut: Müessesetü’l-İlm li’l-Matbûât, 1986.

İbn Hallikân, Ebü’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefâyâtü’l- a’yân ve enbâu ebnâi’z-zamân.* thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Kutluboğa, Kâsım. *Tâcü’t-terâcim fî ṭabaḳâti’l-Ḥanefiyye*. thk. Muhammad Hayr Ramazan Yusuf. Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1413/1992.

İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec. *el-Muntazam fî tarîhi’l-mülûk ve’l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1992.

İbnü’l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya. *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1961/1380.

İbnü’l-Vezîr, Abdullah b. Ali. *Ravzü’l-bâsim fi’z-zebbi an sünneti Ebi’l-Kâsım*. haz. Ali b. Muhammed el-Amrân. Mekke: Dâru Alemi’l-Fevâid, 1419.

İsmâil Paşa, Bağdatlı. *Hediyyetü’l-arifîn ve esmâu’l-müellifîn ve âsâru’l-musannifîn.* Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1995.

Kallek, Cengiz. “Ebû Saîd el-Berdaî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 10/219-220. İstanbul: TDV Yay. 1994.

Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn.* Beyrut: Daru İhyâi’t-Türâs, ts.

Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Süllemü’l-vüsûl ilâ tabakâti’l-fuhûl*. thk. Abdülkadir el-Arnaût. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010.

Kefevî, Mahmud b. Süleyman. *Ketâ’ibü a’lâmi’l-ahyâr min fukahâ’i mezhebi’n-Nu‘mâni’l-muhtâr*. thk. Saffet Köse, Murat Şimşek, Hasan Özer, Huzeyfe Çeker, Güneş Öztürk. İstanbul: Mektebetü’l-İrşâd, 2017.

Kureşî, Abdulkadir. *Cevâhiru’l-mudiyye fî tabakâti’l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Cize: Hicr li’t-Tıbaa ve’n-Neşr, 1993.

Leknevî, Ebü’l-Hasenât Abdülhay. *el-Fevâidü’l-behiyye fî terâcimi’l-Hanefiyye.* Kâhire: Matbaatü’s-Saâde, 1324.

Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebsıratü’l-edille fî usûli’d-dîn*. thk. Claude Salame. Dımaşk: Institute Français de Damas, 1993.

Özel, Ahmet. *Hanefi Fıkıh Alimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.

Özen, Şükrü. “IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir’de Ehl-i Sünnet -Mu‘tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (2003), 49-85.

Özen, Şükrü. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*. İstanbul: y.y. 2001.

Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, M. Suat. “Zemahşerî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 44/235-238. İstanbul: TDV Yay. 20123.

Safedî, Ebü’s-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfî bi’l-vefeyât*. thk. Ahmed Arnaût-Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâs, 2000.

Suyûtî, Celaleddin. *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahîm. Saydâ: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Suyûtî, Celaleddin. *Tabakâtü'l-müfessirîn.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Tekin, Abdulkadir. "Zemahşerî'nin 'Ruûsu'l-Mesâil' İsimli Hilâf Türü Eserinin Tahlil Edilmesi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 18/36 (Aralık 2019), 465-496.

Tekin, Abdülkadir. "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği *-el-Keşşâf* Örneği-". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (Haziran 2018), 213-160.

Yavuz, Abdullah Ömer. *Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey Döneminde Mu'tezile.* Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Yeşildal, Hamza. *Büyük Selçuklular Döneminde Mu'tezile Ekolü.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 30/26-28. Ankara: TDV Yay. 2020.

Zehebî, Muhammed Hüseyn. *Siyeru a'lemi'n-nübelâ.* thk. Şuayb el-Arnaûd, Muhammed Naim el-Araksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413.

Zemahşerî, Cârullah. *Ru'ûsu'l-mesâi'l.* thk. Abdullah Nezîr Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2007.

Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm.* Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Zemahşerî'nin Namazın Beş Vakit Olduğuna Dair Âyetlerle İstidlalleri

Doç. Dr. Ahmet Ekşi*

GİRİŞ

Hicrî altıncı asrın önemli âlimlerinden biri olan Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) asıl adı, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî'dir. Başta Arap dili ve edebiyatı olmak üzere kelam, tefsir ve hadis ilimlerinde geniş bilgiye sahip bulunan bu âlimin eserlerine bakıldığında onun aynı zamanda yetkin bir fakîh olduğu da görülmektedir. Zemahşerî'nin yaşadığı dönem, fıkhî görüşlerin olgunlaşarak sistemli ekol haline geldiği ve mezheplerin en parlak fakihlerinin yaşadığı asra denk gelir. Böyle bir atmosferde yetişen Zemahşerî, fıkıh alanında yazdığı diğer kitaplarının yanı sıra *el-Keşşâf* tefsirinde de fıkhî konuları mutedil bir üslupla ve diğer mezheplerin görüşlerine de yer vererek yorumlar.[1] Hatta zaman zaman müntesibi olduğu Hanefi mezhebi dışındaki görüşleri daha isabetli bulduğunu da ifade eder. Bu bağlamda bazen Şâfiî mezhebinin görüşünü tercih ettiği görülür.[2] Mesela Bakara suresinin 237. ayetinde geçen *"…nikâh bağı elinde olanın…"* ibaresinin tefsirinde bu tercihini şu şekilde İmam Şafii'den yana açıkça ortaya koyar:

> *"'Nikah bağını elinde bulunan kimse' velidir. Zira kadınların nikah akdini üstlenip yöneten veli mehri bağışlayabilir. Bu İmam Şafii'nin görüşüdür. Bu bağışlayacak kişinin koca olduğu da söylenmiştir. Kocanın bağışlaması ise mehri tamamen kadına vermesidir ki, bu da Ebu Hanife'nin görüşüdür. Fakat birinci görüşün daha sahih olduğu açıktır."*[3]

Bununla birlikte Zemahşerî, *el-Keşşâf* tefsirinde herhangi bir mezhebe veya anlayışa bağlı kalmaksızın birleştirici bir üslupla âyetlerdeki ahkâmı kendine has istidlal yöntemleriyle ortaya koyar.[4]

Zemahşerî, *el-Keşşâf*'ta kaynak adı belirtmeksizin sadece konu ile ilgili sahabe, tâbiûn, tebe-i tâbiûn yahut müçtehid imamların isimlerini verir bazen de mezhep ya da fakih ismi vermeden fıkhî ekollerin görüşlerini aktarır. Ancak Hanefîlerden Tahâvî'nin (ö.321/933) *Muhtasar*'ı ile Kudûrî'nin (ö.428/1037) *Muhtasar*'ı ve Serahsî'nin (ö.483/1090) *el-Mebsût*'undan isim belirtmeksizin çokça nakillerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Şâfiî mezhebinden Şirazî'nin (ö.476/1083) *el-Mühezzeb* ve Gazzalî'nin (ö.505/1111) *el-Vasît* adlı kitaplarından da isim vermeksizin nakillerde bulunduğu görülür.[5]

Bu çalışmada esas alınan Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, başta Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286), Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) ve Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) olmak üzere kendisinden sonraki pek çok âlime ilham kaynağı olmuş ve bu eser üzerine birçok çalışma yapılmıştır.[6]

Dilbilimsel bir tefsir niteliği taşıyan *el-Keşşâf,* daha çok me'âni, beyân, î'rab, lügat gibi Arap dili ve belağatı özellikleriyle bilinip tanınmış olmakla birlikte fıkıh alanına ait konular da Zemahşerî tarafından bir

---

* Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, aeksi72@hotmail.com, https://orcid.org/0000-0003-3218-7837.

1 bk. Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vucühi't-te'vil*, thk. tlk. ve dirase Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz; şarik fî thk Fethi Abdurrahman Ahmed Hicazi (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998), 1/379-380.

2 Mustafa es-Savî el-Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî fî tefsiri'l-Kur'ân ve beyâni i'cazih* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1984), 179-180.

3 Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/463-464.

4 Fatma Solaker ve Abdullah Acar, "Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsiri'nde İbâdât Konusunda Mezheplerden Bağımsız Görüşleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 109.

5 Solaker, Acar, "Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsiri'nde İbâdât Konusunda Mezheplerden Bağımsız Görüşleri", 110-112.

6 Mustafa Öztürk ve Mehmet Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/237.

fakîh edasıyla ele alınmış ve hüküm istinbatında bulunulmuştur. Nitekim *el-Keşşâf*'ta ahkâm âyetlerini açıklama yöntemine bakıldığında müfessir Zemahşerî'den ziyade fakîh Zemahşerî görülür. Çünkü o sadece fakîhlerin ve ekollerin görüşlerini sunmakla yetinmemiş, ahkâm âyetlerini izah ederken rivâyet ve dirâyet metodunu birlikte kullanmış, aynı zamanda konuyla ilgili fıkhî delilleri ve istidlâl yöntemlerini tartışmış, yer yer bizzat kendisi de hüküm istinbâtında bulunmuştur.[7]

İtikatta Mu'tezilî olan Zemahşerî, fıkıhta Hanefî mezhebine mensuptur. Zira *Ruûsü'l-mesâil*'de Hanefîlerin görüşlerini sunarken zaman zaman "bize göre" (عندنا) ifadesini kullanır.[8] Diğer taraftan İbn Kutluboğa (ö. 879/1474), Ebû Hanîfe'nin menâkıbına dair *Şeḳâ'iḳu'n-Nu'mân* adlı bir eser kaleme alan Zemahşerî'nin Hanefî fakihleri arasında sayıldığını kaydetmiştir.[9] Her ne kadar Hanefî mezhebine mensup olsa da Zemahşerî'nin fıkhî konuları ele alırken taassup göstermeden, mutedil bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Zira tefsir alanındaki bu eserinde fıkhî görüşlerine dayanak olarak zikrettiği mezhep imamları arasında çoğunlukla herhangi bir tercihte bulunmamış[10]; ayrıca "fukahanın çoğu"[11], "cumhur"[12], ehli hicaz" ve "ehli Irak"[13] gibi genel ifadelerle birden fazla fakihin görüşünü vermekle yetinmiştir.[14]

Öncelikle Zemahşerî'nin *Keşşâf*'taki fıkhî konuları ele alış tarzına, kullandığı delillere ve Arap dili – fıkıh ilişkisine dair kanaatlerine ışık tutacak şu birkaç hususa kısaca işaret etmekte fayda görmekteyiz. Zira Zemahşerî, fıkhî istidlallerde bulunurken ilk hareket noktasının Arap dilinin inceliklerine sahip olunması gerektiğini el-Cahız'dan (ö. 255/869) naklettiği bir sözle *el-Keşşâf*'ın mukaddimesinde şöyle ifade eder:

> *"Bir fakih ahkâm ve fetva ilimlerinde akranları arasında öne çıksa da, Kur'ân'a özgü maâni ve beyan ilimlerinde iyice uzmanlaşmadıkça, bu iki ilme uzunca zaman ayırıp onları didik didik etmek için tüm gayretini sarfetmedikçe, Kur'ân'ın inceliklerini ögrenme gayreti ile işe koyulup bu iki zaruri ilmi elde etmek için elinden geleni yapmadıkça, Allah Resulü'nün mucizesini iyiden iyiye anlamaya gayret etmedikçe bu yola giremez; söz konusu hakikatlerden en ufak bir şekilde nasiplenemez."*[15]

Arapçanın inceliklerine vukûfiyeti ile bilinen ve yorumlarında sık sık dil kurallarına müracaat eden[16] Zemahşerî, aynı zamanda fıkhî konuları ele alırken Arap şiirinden de istişhadda bulunarak özellikle kelimelerin kök manasına ulaşmak suretiyle onlardan hüküm elde etme yoluna başvurur.[17] Ardından âyetleri açıklarken konuyla ilgili diğer Kur'ân âyetlerine, daha sonra da Resulullah'tan, sahabeden ve tâbiînden gelen rivâyetlere yer verir. Surelerin faziletleri konusunda zayıf rivâyetlere yer verdiği için bazı âlimler tarafından eleştirilmekle birlikte bir bütün olarak bakıldığında Zemahşerî'nin, *el-Keşşâf*'ta yer verdiği hadislerin büyük bir kısmının hadisçiler tarafından muteber kabul edilen hadis kaynaklarında bulunduğunu söylemek mümkündür.[18]

Kıraat farklılıklarına da sık sık atıfta bulunarak ulaşılabilecek farklı manaları zikreden Zemahşerî, kıraat farklılıklarının fıkhî hüküm değişikliğine sebebiyet verdiği çeşitli örnekler sunmuştur.[19] Diğer taraftan

---

7 Abdülkadir Tekin, "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği: el-Keşşâf Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (Amasya, 2018), 213.

8 Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Ruusü'l-mesail*, thk. Abdullah Nezir Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1987), 138.

9 Zeynüddin Kasım İbn Kutluboğa, *Tacü't-teracim fi tabakati'l-Hanefiyye* (Bağdat: Matbaatü'l-Müsenna, 1962), 7; Öztürk ve Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/236.

10 Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 2/59.

11 Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/390.

12 Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/446.

13 Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 2/59.

14 Solaker, Acar, "Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsiri'nde İbâdât Konusunda Mezheplerden Bağımsız Görüşleri", 112.

15 Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/96.

16 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/269.

17 Mesela Bakara suresinin 282. Ayetinde geçen "tedayentüm" ifadesinin türetildiği "deyn" kelimesini açıklarken Ru'be b. el-Accac'ın (ö.145/762) şu beytinden istişhadda bulunur: "Erva'ya borç verdim. Borç dediğin ödenir. /Ama o bir kısmını odedi, bir kısmını ise epeyce geciktirdi." bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/511.

18 Hasan Yerkazan, "Zemahşerî'nin Eserlerinde Bulunan Hadislerin Kaynaklar", *Amasya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 289.

19 Mesela müellif Bakara suresinin 184. ayetinin tefsirinde tutulamayan oruçların kazası yapılırken "peş peşe" tutulması gerektiğini söyleyen Ubey b. Ka'b'ın kıraatini nakleder. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/380.

"Sen şöyle dersen? Ben de şöyle cevap veririm" şeklinde akla takılabilecek muhtemel sorular sormak suretiyle fıkhî tahlillerde bulunarak âyetleri yorumlarken aklî muhakeme yöntemine başvurduğu[20] bazen de âyetlerde ifade edilen hükümlerin hikmetlerine değindiği görülür.[21]

Zemahşerî'nin fıkhî konulara yaklaşım tarzına dair bu kısa bilgilerden sonra onun bu yaklaşımının somut bir örneği olarak namazın beş vakit olduğuna dair istidlalde bulunduğu âyetlerle ilgili yorumlarına yer verilecektir. Böylece Zemahşerî'nin fıkıhçı kişiliğini ortaya koyma çabalarına mütavazı bir katkı hedeflenmektedir.

1. Beş Vakit Namaz

Farziyeti kitap, sünnet ve icmâ ile sabit olan namazın vakte bağlı bir ibadet olduğu "*... Namaz, müminlere belirli vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır.*"[22] âyetiyle sabit olmakla birlikte eda edileceği vakitlere bir kısım âyetlerde mücmel olarak işaret olunmuştur. Kur'ân'da, "*Gündüzün güneş dönüp gecenin karanlığı bastırıncaya kadar (belli vakitlerde) namaz kıl; bir de sabah namazını. Çünkü sabah namazı şahitlidir.*"[23], "*Gündüzün iki ucunda ve gecenin yakın saatlerinde namazı dosdoğru kıl...*"[24], "*O halde, onların söylediklerine sabret ve güneşin doğuşundan ve batışından önce Rabbini hamd ile tespih et. Gece vakitlerinde ve gündüzün uçlarında da tespih et ki hoşnut olasın.*"[25] ve "*... Akşam vaktine eriştiğinizde ve sabah kalktığınızda Allah'ı tesbih edin. Gündüzün sonunda ve öğle vaktine eriştiğinizde de O'nu tesbih edin.*"[26] gibi âyetlerle "öğle, ikindi, akşam, yatsı ve sabah" olmak üzere namaz beş vakit olarak tayin edilmiş, özel zaman dilimleriyle sınırlanması ve nasıl kılınacakları da Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından açıklanıp izah edilmiş ve bu uygulama ameli tevatür olarak günümüze kadar devam etmiştir.[27]

Namazların ilk ve son vakitlerini açıklayan ve bu vakitlerin beş olduğunu ifade eden pek çok hadis rivâyeti bulunmaktadır. Örneğin, Mirac gecesi namaz farz kılındıktan sonra, ertesi gün Cebrail Hz. Muhammed'e (s.a.v.) gelerek bizzat imamlık yapmış ve namaz vakitlerinin başlangıç ve bitiş zamanlarını göstermiştir. İbn Abbâs'tan (r.a) gelen bir rivâyete göre Allah Resulü (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

> *"Cibril, Beytullah'ın yanında bana iki kere imamlık yaptı. Birincisinde öğle namazını güneş tepe noktasından batıya yönelince kıldırdı. Sonra ikindi namazını cisimlerin gölgesi bir misli olunca kıldırdı. Akşamı namazını oruçlunun iftar edeceği zamanda kıldırdı. Yatsı namazını şafak (batı ufkundaki kızıllık) kaybolunca, sabah namazını ise oruç tutacak kimseye yeme içme yasağının başladığı sırada kıldırdı. Ertesi gün olunca, öğle namazını cisimlerin gölgesi bir misli olunca, ikindi namazını ise cisimlerin gölgesi iki misli olunca kıldırdı. Akşamı namazını yine oruçlunun iftar edeceği zamanda kıldırdı. Yatsı namazını gecenin üçte birine doğru kıldırdı. Sabah namazını ise ortalık aydınlanınca (isfar) kıldırdı. Sonra bana dönerek şöyle dedi: Ey Muhammed! Bu, senden önceki peygamberlerin vaktidir. Namaz vakitlerinin başlangıç ve sonu, bu iki vakit arasında kalan zaman dilimidir."*[28]

Bu ve benzeri rivâyetler bu konudaki fiilî sünnetin tevâtür derecesine ulaşmasından dolayı, Kur'ân'ın mücmel olan namaz vakitleri konusundaki âyetleri mübeyyen hale gelmiş ve böylece namazların vakitlerinin beş olduğu kitab ve sünnet ile sabit olmuştur.

---

[20] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/157-158; Ayrıca bk. el-Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî,* 182-184.
[21] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/268.
[22] en-Nisâ 4/103.
[23] el-İsrâ 17/78.
[24] Hûd 11/114.
[25] Tâhâ 20/130.
[26] er-Rûm 30/17-18.
[27] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 3/71.
[28] Ahmed İbn Hanbel, Müsned, 1/333, 354; Ebû Dâvud, "Salat", 2; Tirmizî, "Mevâkît", 1; Benzer rivâyetler için ayrıca bk. Buhârî, "Bedu'l-halk", 6, "Mevâkît", 1; Müslim, "Mesâcîd", 167.

Her namazın başlangıç ve bitiş vaktini izah ederken Zemahşerî de dâhil olmak üzere farklı görüşler ortaya koyan ulema[29], namazların beş vakit olduğu üzerinde icmâ etmişlerdir. Nitekim Hanefiler'den Alâüddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144) Rûm suresinin 17. âyetinden;[30] Kâsânî (ö. 587/1191) ise İsrâ suresinin 78. âyeti ile Bakara suresinin 238. âyetinden ve Peygamberimizden gelen rivâyetlerden[31] istidlalle namazın beş vakit olduğunu açıklamıştır.

Bazı lafız farklılıkları ile Talha b. Ubeydullah, Enes b. Malik, Ebû Hureyre, Abdullah b. Abbas tarafından nakledilen rivâyetlerde bir adamın Resulullah'a gelip din hakkında sorular sorduğu anlatılmaktadır. Bu adamın sormuş olduğu, "Allah kaç vakit namaz farz kıldı?" şeklindeki sorusuna, Allah Resulü bütün kaynaklarda *"Beş vakit farz kıldı"*[32] diyerek cevap verdiği ifade edilmektedir. Mâlikî[33], Şâfiî[34] ve Hanbelî[35] kaynaklarda da namazın beş vakit olduğu, âyetlerden ziyade bu ve benzeri rivâyetlerden[36] istidlalle ortaya konulmuştur.

Rûm suresinin 17. âyetinin tefsirinde "Burada beş vakit namaz saatleri özetlenmiştir."[37] diyen Elmalılı, namazın böyle beş vakit ile takdirinin hikmetini ise şöyle izah eder:

> *"Âlemin hayat akışında her şey beş mertebe geçirir: Birincisi, ortaya çıkma ve varlık âlemine gelme mertebesidir. Nitekim insan da doğar, bir müddet gelişme ve büyüme devresi geçirir. Bu müddete 'büyüme çağı' denir. İkinci mertebe, duraklama devridir ki, bir süre artıp eksilmeyerek olgunluk sıfatı üzere kalır ve bu müddete 'gençlik çağı' denir. Üçüncü mertebe 'olgunluk çağıdır.' Bu devrede insanda gizli bir noksanlık yüz göstermeye başlar. Dördüncü mertebe 'yaşlılık çağıdır' ki, insanda açıktan açığa birtakım noksanlıklar ortaya çıkmaya başlar ve ölünceye kadar gider. Buna da yaşlılık ve ihtiyarlık denir. Beşinci mertebe, insan öldükten sonra bir müddet daha izleri devam eder ve daha sonra bu izler de yok olur ve ortada adı ve izi kalmaz. İşte âlemde bu beş mertebe gerek insanda ve gerekse diğer canlı ve bitki olaylarının hepsinde geçerlidir. Doğuşuna ve batışına göre güneş de bu beş hal ile ilgilidir. Doğudan doğduğu sıradaki hali insanın doğduğu zamanki halini andırır. Yavaş yavaş yükselir, nuru kuvvetlenir, ısısı şiddetlenir, nihâyet göğün ortasına gelir, bir duraklama anı geçirir. Sonra inmeye başlar ve gizli eksilmelerle yavaş yavaş ikindiye kadar gider. Sonra eksiklikleri ortaya çıkar, ışığı ve ısısı zayıflar, çökmesi artar ve hızla batmaya yönelir. Battıktan sonra batı ufkunda şafak denilen bazı izleri kalır, sonra bu da kaybolur ve güneş sanki âlemde yokmuş gibi bir hale gelir. Herkesin görebileceği bütün bu durumlar, Allah'tan başka hiçbir gücün hâkim olamayacağı garip işlerden olduğu için, yüce Allah bu beş halden her birini bir ilâhî emre alamet kılarak her birinde bir namaz farz kılmış ve bu beş vakit namazı her günkü değişmeleri belirtip gösteren bir takvim gibi, görevleri nizama koyan, vakti ve zamanı belli bir farz yapmıştır. Bunun içindir ki, müminlerin namazları ne kadar düzenli olursa, durumları da o oranda düzenli olur. Namaz hem bir intizam sağlama yolu hem de rahatlama amacıyla yapılan bir şükran borcudur. Korku halinde kılınırsa ümidi, emniyet halinde kılınırsa neşe ve isteği artırır."*[38]

2. Zemahşerî'nin Namazın Beş Vakit Olduğuna Dair İstidlalleri

Vakte bağlı olarak farz kılınan namazın beş vakit oluşunun delilleri, öteden beri ulemanın üzerinde durduğu önemli konulardan biri olmuştur. Ulemanın bu noktadaki çabasını fıkıh kitaplarının "Kitabu's-salât" bölümlerinde, tefsir literatüründe ilgili âyetlerin tefsirlerinde ve hadis kitaplarında ilgili hadislerin

---

[29] Bk. Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 133-136; Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kâri, *Fethu bâbi'l-İnâye bi-şerhi'n-Nukaye*, İ'tena bihi Muhammed Nizar Temim, Heysem Nizar Temim (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997), 1/175-181; Vehbe Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1985), 1/506-512.

[30] Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandi, *Tuhfetü'l-fukaha*, thk. el-Lecnetü'l-İlmiyyetü bi Dari's-Semman (İstanbul: Dârü's-Semman, 2021), 1/155.

[31] Alâuddin Ebu Bekr b. Mes'ud el-Kâsânî, *Bedâi'u's- sanâi' fi tertibi'ş-şerai'*, (Beyrut: Daru'l-fikir, 1996), 1/134-135.

[32] Bk. Buhârî, "İlim", 6, "İmân", 34; Ebû Dâvud, "Salât", 1; Nesâî, "Salât", 4; İbn Mâce, "İkâme", 194; Tirmizî, "Zekât", 2.

[33] Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karafî, *Zahîre* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 2/9.

[34] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003), 1/289.

[35] Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî, *el-Muğnî* (Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1997), 2/6-7.

[36] Ahmed İbn Hanbel, *Müsned,* 1/333, 354; Ebû Dâvud, "Salat", 2; Tirmizî, "Mevâkît", 1.

[37] Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6/244-245.

[38] Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3/71-72.

şerhlerinde görmek mümkündür. Tefsir literatürünün önemli şaheserlerinden biri olan *el-Keşşâf*'ta Zemahşerî'nin bu konudaki istidlallerinin söz konusu gayretin en önemli örneklerinden biri olduğu söylenebilir. Nitekim onun bu konudaki görüşleri, kendisinden sonra birçok âlim tarafından kabul görerek tekrar edilmiştir. Zemahşerî, Hûd Suresinin 114. âyeti, Rûm Suresi'nin 17-18. âyetleri ile Tâhâ suresinin 130. âyeti başta olmak üzere aşağıda sunduğumuz daha başka âyetlerden istidlalle namazın beş vakit olduğunun Kur'ân'la sabit olduğunu, Peygamberimizden gelen rivâyetlerin ve ümmetin uygulamasının ise bunu teyit ettiğini söyler.[39]

2.1. Hûd Suresi 114. Âyet

وَاَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفاً مِنَ الَّيْلِۜ اِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّاٰتِۜ ذٰلِكَ ذِكْرٰى لِلذّاكِرِينَ

"Gündüzün iki ucunda ve gecenin yakın saatlerinde namazı dosdoğru kıl. İyilikler kötülükleri giderir. Bu, düşünüp ders çıkaracaklara verilmiş bir öğüttür."[40]

Zemahşerî'ye göre âyet-i kerimedeki "*gündüzün iki ucunda*" ifadesiyle sabah ile öğle ve ikindi namazları kastedilmektedir. *"Gündüzün iki ucunda"* (طَرَفَيِ النَّهَارِ) ifadesindeki "tarafey" kelimesi vakte muzaf olduğu için zarf olması hasebiyle tıpkı *"gündüzün uçlarında"*[41] (وَاَطْرَافَ النَّهَارِ) âyetindeki "etrâf" kelimesi gibi mansub olmuştur.[42]

"Gecenin yakın saatleri" gecenin gündüzün sonuna yakın saatleridir ki bunlar da akşam ve yatsı namazlarıdır. Bu kelimenin (اَزْلَفَ) kök anlamı "yakınlık"tır.[43]

(زُلَفاً) kelimesi (زُلْفاً – زُلْفى-) şeklinde de okunmuştur. "Kurbâ"nın "kurbe" anlamında olduğu gibi "zülfâ", da "zülfe" anlamındadır. Bu kelime, gündüzün geceye yakın olan saatlerini ifade eder. (وَزُلَفاً مِنَ الَّيْلِۜ) ifadesinin "ve kurben mine'l-leyl" anlamını ifade ettiği de söylenmiştir. Buna göre ifade, namaza atfedilerek (وَاَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفاً مِنَ الَّيْلِۜ) yani *"Gündüzün iki ucunda namazı dosdoğru kıl ve gecenin bir kısmında Allah'a yakın olacağın namazlar kıl."* demek olur.[44]

Diğer bir âyetten de istişhadda bulunarak bu âyeti yorumlayan Zemahşerî, âyette geçen kelimelerin sözcük anlamlarından ve kıraat farklılıklarından da istifade ederek yorumuna zenginlik katmıştır.

Diğer bazı tefsir eserlerinde de bu âyet beş vakit namaz hususunda istidlal edilen ayetler arasındadır. Mesela Mâturidî'ye (ö. 333/944) göre, bu âyet zahirde üç vakit namazdan bahsetmektedir: Gündüzün ilk tarafında sabah namazı, ikinci tarafında ikindi namazı vardır. Gecenin gündüze yakın saatlerinde ise akşam namazı vardır. *"Gündüzün güneşin gün ortasını aşmasından gecenin karanlığına kadar namazı kıl..."*[45] âyeti ise öğle ve yatsı namazına işaret etmektedir.[46]

Elmalılı'ya (ö. 1942) göre ise "zülef", "zülfe"nin çoğuludur ve Arapçada çoğul en az üç sayıdan oluştuğu için bu âyetteki ifadeden anlaşılan sonuç, ikisi gündüzün taraflarında, üçü de gecenin eteklerinde olmak üzere tam beş vakit namaz emredilmiş olduğu açıkça bellidir. Gündüz namazlarının kıraatinde cehr (sesli okuma) meselesinde sabah namazı gece namazlarından sayıldığı için "tarafeyi'n-nehar" dan murad öğle ve ikindi vakitleri, "zülefen mine'l-leyl"den maksat da akşam, yatsı ve sabah namazlarıdır.[47]

Âyetteki "zülef" sözcüğünün çoğul olup en az üç vakti ifade ettiği dikkate alındığında Elmalılı'nın görüşünün daha isabetli olduğu görülmektedir.[48]

---

39 İlgili âyetler için bk. el-Ahzâb 33/42; el-A'lâ 87/15; el-İsrâ 17/79; el-Müzzemmil 73/3, 20.
40 Hûd 11/114.
41 Tâhâ 20/130.
42 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/242-243.
43 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/242.
44 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/244.
45 el-İsrâ 17/78.
46 Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Matüridî es-Semerkandî, *Te'vilatü'l-Kur'ân tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkçı, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 7/275.
47 Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/19.
48 Şükrü Aydın, "Kur'ân Âyetleri Bağlamında Namaz Vakitleri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 18/2 (2018), 198-199.

2.2. Rûm Suresi 17 ve 18. Âyetler

فَسُبْحَانَ اللهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ

"... Akşam vaktine eriştiğinizde ve sabah kalktığınızda Allah'ı tesbih edin. Göklerde ve yerde her türlü övgü O'na mahsustur. Gündüzün sonunda ve öğle vaktine eriştiğinizde de O'nu tesbih edin."[49]

"Allah'ı kötülükten tenzih ve O'nu hayırla sena etmek" anlamına gelen tesbih, bu âyette namaz anlamına gelmektedir. Nitekim İbn Abbas'a "Kur'ân'da beş vakit namazı bulabiliyor musun?" diye sormuşlardı. "Evet." diyerek bu âyeti okumuştur.[50] Namazın tesbih olarak isimlendirilmesinin iki sebebi olabilir: Birincisi, namaz içerisinde tesbihatın bulunması, diğeri ise (السّبْحَة) kelimesinin (الصلاة) anlamına gelmesidir.[51] Nitekim "*Allah'ı tesbih edin.*" emrini ümmet namaz olarak anlamıştır. Eğer onların anlayışları bugünün insanının anlayışları gibi olsaydı bu beyandan sadece belirtilen tesbihi anlarlardı[52] ve belirtilen vakitlerde sadece Allah'ı tesbih etmekle yetinirlerdi.

Tesbihten maksadın namaz olduğunu söyleyen Zemahşerî'ye göre bu âyetler Kur'ân'da beş vakit namazın varlığına delildir. Nitekim âyetteki (تمسون)/akşam ve yatsı namazlarına; (تصبحون)/sabah namazına; (عشيا)/ikindi namazına; (تظهرون)/öğle namazına işaret etmektedir.[53] Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve Kurtubî (671/1273) gibi müfessirler de bu âyetlerde namaz vakitlerini en açık bir şekilde ifade edildiğini söylemişlerdir.[54]

İkrime'nin kıraatinde "hînen tumsûne ve hînen tusbihûne" şeklinde okunmaktadır. Buna göre âyet; *"girdiğiniz akşam vaktinde ve erdiğiniz sabah vaktinde"* yani *"Öyle bir günden sakının ki, o gün kimsenin kimseye faydası olmaz..."*[55] âyetindeki gibi "o günün içinde" anlamına gelir.[56]

Zemahşerî, öncelikle "tesbih ve zikir" kelimelerinde olduğu gibi kelimelerin asıl anlamlarını verdikten sonra diğer anlamlarına da değinerek âyetin gelebilecek muhtemel bütün anlamlarına işaret etmiştir. Ardından yorumladığı ayetin bağlantılı olduğunu düşündüğü Kur'ân'ın diğer âyetlerine atıflarda bulunmuş ve konuyla ilgili hadislere, sahabe ve tâbiînden gelen rivayetlere yer vermiştir. Zaman zaman ilgili ayetin/ayetlerin okunuşundaki kıraat farklılıklarının kattığı anlam zenginliğinden istifade etme yoluna gittiği görülmektedir. Böyle âyetlerin muhtemel bütün anlamlarını dikkate alarak fıkhî hükümler çıkarmıştır.

Tefsirlerde genellikle, 17. âyetin "akşam vaktine eriştiğinizde" şeklinde çevrilen kısmıyla akşam ve yatsı namazlarının, "sabah kalktığınızda" kısmıyla sabah namazının, 18. âyetin "akşamüstü" şeklinde tercüme edilen kısmıyla ikindi namazının, "öğle vaktine ulaştığınızda" kısmıyla da öğle namazının kastedildiği yorumu yapılmıştır. Dolayısıyla âlimler arasında, diğer delillerin yanı sıra, surenin Mekkî oluşu dikkate alınarak beş vakit namazın Mekke'de farz kılındığı görüşü ağır basmaktadır.[57]

2.3. Tâhâ Suresi 130. Âyet

فَاصْبِرْ عَلٰى مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَاۚ وَمِنْ اٰنَاۤئِ الَّيْلِ فَسَبِّحْ وَاَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضٰى

"O halde, onların söylediklerine sabret ve güneşin doğuşundan ve batışından önce Rabbini hamd ile tespih et. Gece vakitlerinde ve gündüzün uçlarında da tespih et ki hoşnut olasın."[58]

Zemahşerî'ye göre bu âyette geçen tesbihten maksat namazdır ya da lafzın zahirinden anlaşılan şeydir. Âyetin ilk kısmında fiil, vakitlerden evvel zikredilmiş; devamında ise vakitler öne alınarak adeta şöyle denilmektedir: Güneşin doğumundan önce, yani fecir vakti ve batımından önce yani öğle ve ikindi vakitleri

---

[49] er-Rûm 30/17-18.

[50] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/569-570.

[51] Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubi, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006), 16/409.

[52] Matüridî, *Te'vilatü'l-Kur'ân*, çev. Fadıl Ayğan, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 11/197.

[53] Bk. Buhârî, "Tevhid", 37; Muslim, "İman", 263.

[54] Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir: Mefatihü'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-fikir, 1981), 25/104; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 16/409.

[55] Bakara 2/48.

[56] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/570.

[57] Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 2006), 4/300.

[58] Tâhâ 20/130.

namaz kıl, gece vaktinin bir kısmını ve gündüzün uçlarını da hususi olarak namaza tahsis et, çünkü zikrin en faziletlisi gece yapılanıdır.[59]

Diğer bazı tefsirlerde de bu âyet beş vakit namaz hususunda istidlal edilen ayetler arasında yer alır. Mesela âyette beş vakit namaza işaret edildiğini söyleyen Taberî (ö. 310/923) bu âyet-i kerimeyi şöyle izah etmektedir: "Güneş doğmadan önce rabbine hamdederek tesbih et. Yani, sabah namazını kıl. Güneş batmadan önce de rabbine hamdederek tesbih et. Yani, ikindi namazını kıl. Gecenin bir bölümünde de rabbini tesbih et. Yani, yatsı namazını kıl. Gündüzün taraflarında da rabbini tesbih et. Yani, öğle ve akşam namazını kıl ki böylece, rabbinin sana vereceği mükâfatlardan memnun olasın."[60]

Fahrüddîn er-Râzî ise âyet hakkında üç farklı yorumdan söz ederek tercihini Zemahşerî'nin açıklamalarına benzer yorumdan yana kullanarak şöyle der: "Âyet, beş vakit namaza delâlet eder. Buna göre '*Güneşin doğmasından evvel*' ifadesi, sabah namazına, *'(Güneşin) batmasından evvel'* ifadesi de öğle ve ikindi namazına delâlet eder. Çünkü bu ikisi, güneşin batmasından evveldir. Âyetteki, *'gecenin bir kısım saatlerinde... tesbih et'* ifadesi akşam ve en son olan yatsı namazını içine alır. '*Gündüzün etrafında'* ifadesi de gündüzün iki tarafında olan sabah ve akşam namazlarını tekid eden bir ifadedir."[61]

Mevdûdî (ö. 1979), bazı nafile namazları da ilave ederek âyeti şöyle açıklar: Güneş doğmadan önce sabah (fecr) namazı, güneş batmadan önce ikindi namazı, gece boyunca ise yatsı ve teheccüd namazlarının kılınması emredilmiştir. "*Gündüzün iki ucunda*" ifadesiyle de kuşluk, öğle ve akşam namazları kastedilmektedir.[62]

Bazı tefsirlerde ise iniş zamanı dikkate alınarak âyet beş vakit namaz ile bağlantı kurulmadan yorumlanmıştır. Bu tefsirlerden birinde ilgili âyet şu şekilde yorumlanmıştır: "Tefsirlerde 130. âyette beş vakit namazın kastedildiğini ispatlamaya çalışan yorumlar yer almakla beraber, -bu surenin indiği dönemde henüz beş vakit namaz farz kılınmadığına göre- burada asıl amacın müminleri Allah'ı tesbih etmeye yani O'nun yüceler yücesi olduğunu ve her türlü eksiklikten uzak bulunduğunu daima hatırlarında tutup her fırsatta söz ve eylemleriyle bu inancı ortaya koymaya teşvik etmek olduğu, bunun da bireyi mânevi doyuma ve iç huzura kavuşturmayı hedeflediği anlaşılmaktadır."[63]

Naklettiğimiz en son yorum gibi bazı istisnalar dışında genel olarak Tâhâ suresinin 130. âyetinin namazın beş vakit olduğuna işaret ettiği hususunda ulemanın ittifak ettikleri söylenebilir. Ancak yukarıda verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere hangi ibarenin hangi vakte delalet ettiği hususunda ulema arasında ihtilaf söz konusudur.

2.4. Bakara Suresi 238. Âyet

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ

"Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah'a gönülden boyun eğerek namaza durun."[64]

Namazın beş vakit olduğunun dayandırıldığı âyetlerden biri de Bakara suresinin 238. Âyetidir. Ancak Zemahşerî daha çok "orta namaz" ibaresi üzerinde durmuş ve bu ibarenin işaret ettiği vakte dair ihtimalleri ortaya koymak suretiyle dolaylı olarak beş vakti kapsadığına işaret etmiştir. Ona göre "orta namaz", namazların en ortasında olan veya en faziletlisi olan demektir. Zira Araplar en faziletli olan için "en orta" tabirini kullanırlar. *"İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, peygamber de size şahit olsun diye sizi vasat bir ümmet yaptık..."*[65] âyetindeki "vasat bir ümmet" ifadesi değerli, kıymetli ve örnek anlamına gelmektedir.[66] Bu orta namazın müfret gelmesi ve "namazlar" üzerine atfedilmesi orta namazın üstünlüğüne işaret etmektedir. O

---

[59] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/119.

[60] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî, *Tefsürü't-taberî: Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân,* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Kahire: Daru hicr, 2001),16/209-210.

[61] Fahrüddîn er-Râzî, *Mefatihu'l-gayb*, 22/134; Benzer bir yorum için bk. Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-aḳli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm,* thk. Abdülkadir Ahmed Ata (Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-hadisiyye, ts.), 3/277-278.

[62] Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'ân: Kur'ân'ın anlamı ve tefsiri,* trc. Muhammed Han Kayani (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 3/261.

[63] Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 3/661.

[64] Bakara 2/238.

[65] Bakara 2/143. Benzer bir ifade Anadolu'da da kullanılmaktadır. Örneğin bir kimsenin çok değer verdiği bir evladını ifade etmek üzere "orta tarlanın buğdayı" tabiri kullanılır.

[66] Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/174.

da ikindi namazıdır. Rivâyet edildiğine göre; Peygamber (s.a.v.) Hendek savaşı günlerinde; "*Bizi orta namazdan; ikindi namazından alıkoydular. Allah onların evlerine ateş doldursun!*"[67] demiştir. Zemahşerî, "orta namazın" ikindi namazı olduğuna dair Hz. Hafsa'dan; öğle, sabah akşam ya da ikindi namazı olabileceğine dair Hz. Aişe'den ve öğle namazı olabileceğine dair İbn Ömer'den nakillerde bulunarak sahabenin bu namaza dair zikrettikleri hikmetleri dile getirmiştir. Mesela "orta namaz"dan kastın ikindi namazı olduğunu söyleyenler bu namazın üstünlüğünü, insanların ticaret ve maişetleriyle çok meşgul oldukları bir vakitte yer almasına bağlarken sıcağın yoğun olduğu gündüzün ortasında kılınmasının verdiği zorluktan dolayı İbn Ömer bu namazın öğle namazı olduğunu söyler.

Zemahşerî ayrıca tâbiînin önde gelen fakihlerden biri olan Kabîsa b. Zu'eyb'den (ö. 88/705) bu namazın, gündüzün vitir (üç rekâtlı) namazı olması ve sefer esnasında üç rekatın kısaltılmaması sebebiyle akşam namazı olduğuna dair görüşünü nakleder. Tâbiînin önde gelen müfessirlerinden Mucahid'den (ö. 103/721) şöyle bir görüş aktarır: Orta namaz, iki gündüz (öğle ve ikindi) ve iki gece (akşam ve yatsı) namazları arasında yer alması sebebiyle sabah namazıdır. Çünkü onun ashabına bu namazdan daha çetin gelen başka bir namaz yoktu.[68] Bütün bu görüşler, "orta namazın" beş vakit namazdan biri olduğu halde ayrıca zikredilerek ona daha ziyade ihtimam gösterilmesinin istenmiş olduğuna işaret eder.[69]

Zemahşerî'nin, ahkâm âyetlerini yorumlamadaki genel tavrını bu âyetin yorumunda da görmek mümkündür. Zira önce kelimelerin sözcük anlamlarından, Arap dilinin gramer kaidelerinden ve kıraat farklılıklarından istifade ederek âyetin muhtemel anlamlarını ortaya koyduktan sonra sahabe ve tabiînden gelen rivâyetlerden istişhadda bulunmuş ve âyette ifade edilen hükmün hikmetlerine değinmiştir. Ayrıca bütün bu görüşlerden herhangi birini tercih etmeyerek okuyucuya geniş bir düşünme alanı açmıştır.

Bazı müfessirler namazın beş vakit olduğunu daha çok bu ayete dayandırmışlardır. Mesela bu âyetteki "orta namaz" ibaresini sayı bakımından orta olan bir şey olduğunu; fazilet bakımından orta olan bir şey olmadığını söylemenin eksik olacağını söyleyen Râzî, bu ibareyi şöyle yorumlar: "*Namazlara devam edin*" emri, çoğul sîgasının en azının üç olması bakımından, üç vakit namaza delâlet eder. Daha sonra gelen, "*orta namaza...*" tabiri de bu üçe ilâve edilen fazla bir şeye delâlet eder. Aksi halde, bir tekrarın bulunması gerekir. Aslolan ise, tekrarın bulunmamasıdır. Sonra bu ilâve olan şeyin dördüncü vakit olması imkânsızdır. Aksi halde, dört vakit olan namazların ortası olan bir namaz bulunmaz. Binaenaleyh bu üç lâfzına, toplandığında bir orta namazın meydana gelebileceği bir başka sayının mutlaka eklenmesi gerekir. Bu toplamın en azı da, beştir. Böylece bu âyet, beş vakit namazın farz olduğuna delâlet eder.[70]

3. Zemahşerî'ye Göre Namaz Vakitlerine İşaret Eden Diğer Âyetler

Zemahşerî'ye göre beş vakit namazın bir arada zikredildiği yukarıdaki âyetlerin yanı sıra diğer bazı âyetlerde de doğrudan veya dolaylı olarak bazı namaz vakitlerine işaret edilmektedir.

3.1. Zemahşeri'ye Göre Sabah, Öğle ve İkindi Namazlarına İşaret Eden Âyetler

يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اذْكُرُوا اللهَ ذِكْراً كَثِيراً وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَاَصِيلاً

"Ey iman edenler! Allah'ı çokça zikredin. Onu sabah akşam tespih edin."[71]

Zemahşerî'ye göre bu âyetteki zikir, takdis, tahmid, tehlil ve tekbir gibi çeşitli övgü ifadeleriyle ve layık olduğu şeylerle Allah'ı anarak onu övmek demektir. Tesbih ise, zikrin bir çeşididir. Allah Teâla'nın, melekler içinde Cebrail ve Mikail'i özel olarak zikrettiği[72] gibi, zikir türü içinden tesbihi ayrıca ifade etmesi onun diğer zikirlerden üstün olduğunu açıklamak içindir. Çünkü tesbih, Allah'ı, hakkında caiz olmayan sıfat ve fiillerden tenzih ve çirkinliklerden ibra etmek anlamındadır. Zikir çeşitleri içinde de özellikle önemi ve faziletine işaret

---

67 Buhâri , "Cihad", 98.
68 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/468.
69 Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 1/377.
70 Fahrüddîn er-Râzî, *Mefatihu'l-gayb*, 6/157.
71 el-Ahzâb 33/41-42.
72 el-Bakara 2/98.

için vakitle bağlantılı olarak sabah-akşam O'nu tesbih edin buyrulmuştur. Çünkü "tesbih" zikirlerin temeli, sabah ile akşam da meşhur zamanlardır. Sabah akşam ifadeleri Türkçede olduğu gibi Arapçada da bütün vakitleri içine almakta yapılan işin sürekli ve her an yapılmasına işaret eder. Öte yandan zikir ve "tesbih" namazı da kapsar. Çünkü namaz diğer ibadetlerden üstündür. Yahut "akşam sabah namaz" ifadesi sabah, akşam ve yatsı namazları anlamındadır; zira bu vakitlerde namaz kılmak daha zor ve bunlara riayet daha ağırdır.[73]

Zemahşerî, *"Doğrusu biz akşam sabah onunla beraber tesbih eden dağları onun emri altına vermiştik."* (إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ)[74] âyetindeki "el-işrâk" kelimesiyle, güneşin doğuşuyla sona eren sabah namazı vaktinin kastedilmiş olabileceğini söyler.[75]

Zemahşerî, *"(Resulüm!) Sen şimdi sabret, çünkü Allah'ın vaadi mutlaka gerçekleşir; günahının bağışlanmasını iste ve sabah akşam* (بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ) *rabbini hamd ile tesbih et."*[76] âyetindeki "sabah-akşam" ibaresinin sabah ve akşam veya sabah ve ikindi namazlarına işaret ettiğine dair bir yorumu (قيل/denildi) ifadesiyle zayıf bir görüş olarak sunmuştur.[77]

el-Keşşâf'ta *"Ey insanlar! Allah'a ve Peygamberine inanasınız, ona yardım edesiniz, ona saygı gösteresiniz ve sabah akşam* (بُكْرَةً وَأَصِيلاً) *Allah'ı tesbih edesiniz diye (Peygamber'i gönderdik).*[78] âyetinin tefsirinde müellif, "sabah-akşam" ifadesinden kastın, sabah, öğle ve ikindi namazları olduğuna dair İbn Abbas'tan gelen bir rivâyete yer vermiştir.[79]

Sabah, öğle ve ikindi namazları vaktine işaret eden bir diğer âyet-i kerime de ise şöyle buyrulur: *"O halde onların söylediklerine sabret ve güneşin doğuşundan önce de batışından önce de Rabbini hamd ederek tesbih et. Gecenin bir kısmında ve secdelerin ardından da onu tesbih et."*[80]

Zemahşerî'ye göre bu âyette tesbih, tenzih anlamında kullanılmış olabileceği gibi, namaz anlamında da kullanılmış olabilir. Eğer namaz anlamında olursa (قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ/Güneş doğmadan önce) sabah; "batmadan önce" öğle ve ikindi; "gecenin bir kısmında" akşam ve yatsı namazları anlaşılır.[81]

Zemahşerî, "Gecenin bir kısmında ve yıldızların batışı sırasında O'nu tespih et."[82] âyetindeki tesbihten kastın, "uykudan uyanınca namaz kılmak" anlamına geldiğini söylemiştir. "Geceleyin tesbih etmek", akşam ve yatsı namazlarını kılmayı; "yıldızların batışının ardından (وَإِدْبَارَ النُّجُومِ) tesbih etmek" de sabah namazını kılmayı ifade etmektedir.[83]

3.2. Zemahşeri'ye Göre Akşam ve Yatsı Namazlarına İşaret Eden Âyetler

Teheccüd namazına işaret edildiği hususundaki genel kanaati nakleden Zemahşerî, "*Onlar, korkarak ve ümid ederek Rablerine ibadet etmek için yataklarından kalkarlar* (تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ). *Kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden de Allah için harcarlar."*[84] âyetiyle akşam ve yatsı namazlarına veya sadece akşam namazına da işaret edildiğini söyleyerek Enes b. Malik'ten şöyle bir rivâyette bulunur: "Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashabından birtakım kimseler akşam namazından itibaren son yatsı vaktine kadar devamlı namaz kılarlardı."[85] Bu âyet onlar hakkında inmiştir. Ayrıca bu âyette uyuyakalıp daha sonra uyanarak yatsı namazını kılanlar da kastedilmiş olabilir.[86]

Yukarıdaki âyete benzer ifadenin yer aldığı bir diğer âyeti kerimede ise şöyle buyrulmuştur:

---

73 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/77; Ayrıca bk. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6/324.
74 Sad 38/18.
75 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/249-250.
76 el-Mü'min 40/55.
77 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/354.
78 el-Feth 48/9; Aynı ifadelerin geçtiği bir diğer âyet için bk. el-İnsan 76/25.
79 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/537.
80 Kâf 50/39-40.
81 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/605.
82 et-Tur 52/49.
83 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/631-632.
84 es-Secde 32/16.
85 Ebu Davud, "Salat", 311.
86 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/33.

"*Gece kalkanın* (اِنَّ نَاشِئَةَ الَّيْلِ) *hem [aklı diliyle] daha uyumludur hem de sözce daha doğrudur.*"[87]

Zemahşerî bir Arap şiirden[88] istişhadla "tenşeu" kelimesinin, "tenhedu" (kalkar), "tertefiu" (yükselir) anlamına geldiğini söyler. (نَاشِئَةَ) kalkmak anlamına gelen geceye izafetle kullanıldığında (نَاشِئَةَ الَّيْلِ) "gece yatağından ibadet için kalkan." kastedilmektedir. Zemahşerî, Ali b. Hüseyn (Zeynelâbidin)'den (ö. 94/712) rivâyetle bu ifadeyle akşam ile yatsı arasında namaz kılanların kastedilmiş olabileceğini nakleder.[89]

Zemahşerî'ye göre bu iki âyetin yanı sıra yukarıda açıklamaları verilen el-Ahzâb 33/42, Sad 38/18, Kâf 50/40, et-Tur 52/49 ve el-İnsan 76/25 âyetlerinde de akşam ve yatsı namazlarına işaret edilmiştir.

SONUÇ

Zemahşerî'nin fıkhî konulara yaklaşım tarzına dikkat çekmek maksadıyla namazın beş vakit olduğuna dair ayetlerden yaptığı istidlaller üzerine yapılan bu çalışmayla ulaşılan neticeleri şu şekilde ifade etmek mümkündür:

İslâmî ilimlere vukûfiyeti ile bilinen Zemahşerî'nin eserlerine bakıldığında onun aynı zamanda yetkin bir fakîh olduğu anlaşılmaktadır. Zira o, fıkıh alanında yazdığı diğer kitaplarının yanı sıra el-Keşşâf tefsirinde de ahkam âyetlerini izah ederken rivâyet ve dirâyet metodunu birlikte kullanmış, ilgili fıkhî delilleri tartışmış ve yer yer hüküm istinbâtında bulunarak kendine özgü bir fıkhî yaklaşım ortaya koymuştur. Ahkâm âyetlerini açıklarken öncelikle konuyla ilgili diğer Kur'ân âyetlerine, ardından Resulullah'tan, sahabeden ve tâbiînden gelen rivâyetlere yer vermiştir. Arap dilinin inceliklerinden ve kıraat farklılıklarından istifade ederek yorumlarına zenginlik kazandırmış ve kelimelerin anlamlarını verirken Arap şiirinden istişhadda bulunmuştur. Onun bu yaklaşımı kendisinden sonraki pek çok âlime ilham kaynağı olmuştur.

Fıkıhta Hanefî mezhebine mensup olmakla birlikte Zemahşerî'nin fıkhî konuları ele alırken taassup göstermeden, mutedil bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Nitekim incelediğimiz konu bağlamında Zemahşerî'nin nadiren mezhep imamlarından nakillerde bulunduğu, ancak bunlar arasında herhangi bir tercih yapmadığı görülmüştür.

Allah Resulü'nden gelen iki önemli rivayetten hareketle namazın beş vakit olduğu üzerinde icmâ eden fukaha, bu beş vaktin başlangıcı, sonu ve namazın söz konusu vakitlerin hangi diliminde vücûbiyet ifade ettiği üzerinde durmuşlardır. Bu durumun sonucu olarak, namazın beş vakit olma meselesine fıkıh kitaplarında kısaca yer verilmiştir. Tefsir kitaplarında ise bu konu ilgili ayetlerin yorumlarında daha genişçe ele alınmıştır. Bu kitaplardan biri de Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ıdır.

Zemahşerî, namazın beş vakit olduğuna işaret eden âyetleri kendine özgü yaklaşım tarzıyla yorumlamıştır. Başta Hûd Suresinin 114. âyeti ve Rûm Suresi'nin 17-18. âyetleri ile Tâhâ suresinin 130. âyeti olmak üzere daha başka âyetlerden istidlalle namazın beş vakit olduğunun Kur'ân'la sabit olduğunu ortaya koymuş ve Peygamberimizden gelen rivâyetler ile ümmetin uygulamasının ise bunu teyit ettiğini söylemiştir.

Zemahşerî, Bakara Suresinin 238. âyeti ile Hûd Suresinin 114. âyetindeki "salat" sözcüğünün yanı sıra Tâhâ Suresinin 130. âyeti ve Rûm Suresi'nin 17-18. âyetlerinde vakitlerle ilintili olarak yer alan "tesbih" ve "hamd" kelimelerine de zahir anlamlarıyla birlikte namaz anlamı vermiştir. Ona göre bu dört suredeki beş âyet aynı zamanda namazların beş vakit olduğuna işaret etmektedir.

Zemahşerî de dâhil olmak üzere, aynı âyetlerden istidlalle namazların beş vakit olduğunu ortaya koymaya çalışan âlimler, belli bir zaman dilimini ifade eden kelimelerden hangisinin hangi vakte işaret ettiği hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu çalışma çerçevesinde karşılaştırma imkânı bulduğumuz söz konusu görüşler birlikte değerlendirildiğinde, Zemahşerî'nin Hûd Suresinin 114. âyetiyle ilgili yorumu isabetli görünmemektedir. Zira Elmalılı'nın da dediği gibi "zülefen mine'l-leyl" ifadesi çoğul anlam ifade etmektedir. Buna göre geceye sadece akşam ve yatsı namazı değil sabah namazı da dâhil olmalıdır.

---

87 el-Müzzemmil 73/6.

88 İstişhadda bulunduğu şiirin anlamı şöyledir: "Kalkıp geceleri çok yürüdüğü için yağları erimiş zayıf ve büyük develere bindik / Öyle ki başlarının üstündeki kemikler birbirine yapışmıştı. (Yani develer yürümeye alışık ve dayanıklı idi.). Zemahşeri, *el-Keşşâf: Keşşâf Tefsiri*, çev. Murat Kaya, ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 6/988.

89 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/243.

Zemahşerî, beş vakit namazın bir arada zikredildiği âyetlerin yanı sıra bir veya birkaç namaz vaktinin birlikte zikredildiği ayetlerin yorumlarında da bu namazların hangileri olduğunu söylemiştir. Yine ilgili ayetlerin çoğunda, "namaz" anlamı verdiği "tesbih" ve zikir" kelimelerinin yer aldığına dikkat çekmiştir.

Kanaatimizce Zemahşerî'nin bahsedilen ayetlerin yorumuna dair bu çabası, namazın beş vakit olduğunu ispattan ziyade, Kur'ân'da mücmel olarak geçen namaz vakitlerini bütün rivayet ve dirayet yöntemlerini kullanarak mübeyyen hale getirmekten ibarettir.

KAYNAKÇA

Ali el-Kâri, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Fethu bâbi'l-inâye bi-şerhi'n-Nukâye.* 3 Cilt. İ'tena bihi Muhammed Nizar Temim, Heysem Nizar Temim. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997.

Aydın, Şükrü. "Kur'ân Âyetleri Bağlamında Namaz Vakitleri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 185-211.

Cüveynî, Mustafa es-Savî. *Menhecü'z-Zemahşerî fi tefsiri'l-Kur'ân ve beyâni i'cazih.* Kahire: Dârü'l-Maârif, 1984.

Ebüssuûd Efendi. *İrşâdü'l-aḳli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm.* 5 Cilt. thk. Abdülkadir Ahmed Ata. Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-hadisiyye, ts.

Fahreddin er-Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *et-Tefsirü'l-kebir: Mefatihü'l-gayb*, 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikir, 1981.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâîlî el-Makdisî. *el-Muğnî.* 15 Cilt. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1997.

İbn Kutluboğa, Ebu'l-Adl Zeynuddin Kasım. *Tâcü't-terâcim fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Bağdat: Matbaatu'l-Musenna, 1962.

Karâfî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim. *Zahîre*. 14 Cilt. thk. Muhammed Hacci. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

Kâsânî, Alâuddin Ebu Bekr b. Mes'ud. *Bedâi'u's- sanâi' fi tertibi'ş-şerai'.* 7 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1996.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 24 Cilt. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006).

Matüridî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkandî. *Te'vilatü'l-Kur'ân tercümesi.* 17 Cilt. ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Mevdûdî, Ebü'l-A'la. Tefhimü'l-Kur'ân: Kur'ân'ın anlamı ve tefsiri. 7 Cilt, trc. Muhammed Han Kayani. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-tâlibîn*. 8 Cilt. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.

Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, Mehmet Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/235-238. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukaha.* 3 Cilt. thk. el-Lecnetü'l-İlmiyyetü bi Dari's-Semman. İstanbul: Dârü's-Semman, 2021.

Solaker, Fatma – Acar, Abdullah. "Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsiri'nde İbâdât Konusunda Mezheplerden Bağımsız Görüşleri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 102-127.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Tefsürü't-taberî: Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân.* 26 Cilt. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru hicr, 2001.

Tekin, Abdülkadir. "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği-". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (Amasya, 2018), 213-260.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili.* 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.

Yerkazan, Hasan. "Zemahşerî'nin Eserlerinde Bulunan Hadislerin Kaynaklar", *Amasya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 273-310.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşaf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vucühi't-te'vil,* 6 Cilt. thk. tlk. ve dirase Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. şarik fi thk. Fethi Abdurrahman Ahmed Hicazî. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998.

---------. *el-Keşşâf: Keşşâf Tefsiri.* 6 Cilt, çev. Murat Kaya (6. cilt). ed. Murat Sülün. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.

---------. *Ruusü'l-mesail.* thk. Abdullah Nezir Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1987.

Zühayli, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu.* 8 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1985.

Zemahşerî'nin Mezhebi Gizlemeye Dair Beyitlerinin Üzerine Bazı Mülahazalar

Doç. Dr. Hüseyin Okur*

GİRİŞ

İslâm tarihinin ilk yüzyıllarında ortaya çıkan entelektüel akımlar, ister dilbilim, fıkıh ve tasavvuf alanında olsun, ister Şii doktrini ve onun çeşitli dallarında olsun, gelişmeye ve dallanmaya devam etmiştir. Siyasi ve dini olayların sık sık meydana gelmesiyle birlikte, bu entelektüel akımlar hicri beşinci yüzyılında belirginlik kazanmıştır. Büveyhîlerin ve daha sonra Selçukluların hâkim olduğu tarihsel dönem, bir yanda Şiî mezhepçiliğinin taassubî yükselişi, diğer yanda Sünni ekollerin çeşitliliği ile karakterize edilen en önemli çağlardan biri olarak öne çıkmaktadır.

Bu dönem, aforoz, kavga ve istikrarsızlığa kadar tırmanan aşırılık ve radikalizmin damgasını vurduğu dini çatışma ve kargaşanın tarihsel bir görüntüsünü sunmuştur. Bu durum, toplumun tüm kesimlerini ve çeşitli düzeylerini etkileyen ağır sonuçlarıyla arzu edilen uyumun oluşmasına engel olmuştur. Özellikle halifeliğin başkenti Bağdat ve çevresinde dini ve entelektüel, kültürel ve sosyal, ekonomik ve siyasi olmak üzere birçok boyutta anlaşmazlıklar ortaya çıkmıştır.

Nehrin ötesindeki topraklardan yani Maveraünnehir ve Orta Asya'dan göç eden Türklerin Selçuklu devletiyle birlikte istikrara kavuşmasıyla ve halifeliğin başkenti Bağdat'ın ele geçirilmesiyle birlikte halifelik otoritesi yeniden tesis edilmiştir. Ancak bu dönem İslam dünyası dini ve ideolojik rekabetler ve bölünmeler nedeniyle hicri beşinci yüzyıl boyunca çok sayıda dini ve entelektüel çatışmayla yüzleşmek zorunda kalmıştır. Hicri beşinci yüzyıl, mezhep fanatizminin en güçlü ve en yaygın haliyle ortaya çıkmıştır. Çeşitli ilim dallarında yapılan münazaralar, taban halk tarafından tarafgirliğe dönüşmüş, topluluklar bağlı oldukları mezhebi ve görüşü can pahasına savunmuşlar, mezhep fedaileri ortaya çıkmıştır.

Bir Mu'tezilî olan Tuğrul Beğ'in (ö. 455/1063) veziri Amîdu'l-Mülk Kündürî'nin (ö. 456/1064) Eş'arîler'e düşmanlığı bilinmektedir. Onun emriyle cami ve vaaz meclislerinde Eş'arîler lânetlenmiş, özellikle onun İmam Şâfiî aleyhindeki sözleri yüzünden Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) gibi âlimler Horasan'ı terk ederek tepki göstermişlerdir.[1] Zaman zaman Hanefîler ile Şâfiîler birbirine düşmüş, kavgalar olmuş, kargaşa ve fitne Horasan, Şam Hicaz ve Irak'a yayılmıştır.

Vakti zamanında otuz yıl Hanefî mezhebinin savunuculuğunu yapmış, Bağdat'ta Ebû İshak eş-Şirâzî (ö. 476/1083) gibi önemli Şâfiî alimlerle münazarada bulunmuş olan Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî[2] (ö. 489/1096) Hanefî mezhebini bırakıp Şâfiîliği benimsediğini açıkladığında aile ve akrabaları tarafından kınanmış, onun mezhep değiştirmesiyle Irak, Merv ve Horasan'da Hanefîlerle Şâfiîler arasında çatışmalar başlamış hatta Merv'in büyük camisinde Şâfiîler birkaç hafta cuma namazı kılamamışlardır. Olaylar ancak otoritenin müdahalesiyle durdurulabilmiştir.[3]

İslâm tarihinde mezhepler arası yaşanan taassup hareketleri sonraki yüzyıllarda da devam etmiştir. Örneğin hicri 6. yüzyılda İsfahan'ı ziyaret eden Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), İslâm tarihinde hiçbir beldede bu kadar çok alimin çıkmadığını ve burada yaşayan insanların ömürlerinin uzun olması ve hafızalarının

---

* Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim, huseyin.okur@kocaeli.edu.tr, orcid.org/0000-0003-4285-7478

1 Abdülkerim Özaydın, "Kündüri", TDV İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/554-555.

2 Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, *Ṭabaḳātü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Muhammed Tanâhî (Kahire: Dâru Hicr, 1413), 5/336.

3 Sübkî, *Ṭabaḳātü'ş-Şâfi'iyye*, 5/340.

güçlü olması sebebiyle hadis hafızlarının büyük çoğunluğunun bu bölgeden çıktığını söyledikten sonra şöyle demiştir: "Günümüzde ve bundan önceki dönemlerde bu bölgelerde Hanefîler ve Şâfiîler arasında vuku bulan taassup sebebiyle her yer harap oldu. Bir grup sayısal çoğunluğa ulaştığında diğerlerinin mahallesine baskın yapar, yakıp yıkıp yağmalardı."[4]

Mezhepler arasındaki tartışmalar için çok büyük sebepler aramaya gerek yoktu. Namazda besmelenin açıktan okunup okunmaması, sabah namazındaki kunut, ezan okunurken terci' yapılması gibi tali meselelerde dahi tartışmalar çıkabilmiş ve bu anlaşmazlıklar ancak sultanın müdahalesiyle durdurulabilmiştir.[5]

1. Zemahşer'nin İlmi Kişiliği

Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) yaşadığı dönem, mezheplerin teşekkülünün tamamlandığı, fıkıh ekollerinin sistemleştiği, mezheplere bağlılığın hâkim olduğu; mezheplere ait şerh ve haşiye çalışmalarının hızla arttığı ve mezhep için çalışmaların yoğunlaşması sebebiyle ilmi münazaraların zirve yaptığı bir dönemdir. Valiler ve hatta devlet başkanlarının riyasetinde ilmi münazaraların yapıldığı ve kazananın ödüllendirildiği; kaybedildiği takdirde de cezaya maruz kalındığı bilinmektedir. Bu dönem İslâmî ilimler tarihinde cedel ve münazara ilminin zirve yaptığı ve hatta usûl ilminde cedel yöntemi kullanımının zirve noktayı gördüğü bir dönem olmuştur.

Zemahşerî, İslâm düşünce tarihine büyük katkıları olmuş önemli şahsiyetlerindendir. O, Arap dili ve belagatı sahasında elde ettiği bilgiyi tefsir alanına da yansıtmış ve kaleme aldığı *Keşşâf* isimli tefsiriyle kendinden sonraki müfessirlere ilham kaynağı olmuştur. İyi bir dil bilimci ve müfessir olmasının yanında fakih yönü de bulunan Zamehşerî'nin fıkhî çalışmaları hakkında henüz yeterli çalışmalar yapılmamıştır. *Keşşâf* tefsiri üzerinden yapılan çalışmalarda, onun ahkam ayetleri hakkında yaptığı açıklamalardan iyi bir fakih olduğu ortaya konulmuştur.

Hanefî usûl-fürû eserlerinde Zemahşerî'ye yapılan atıflar genellikle *Keşşâf* üzerinden olmuştur. Hanefî fürû eserlerinde genellikle Zemahşerî'nin garib, bilinmeyen kelimelere yaptığı izahlara,[6] lafızlarla ve nahvî kurallarla ilgili değerlendirmelerine ve tercihlerine atıf yapılmıştır.[7] Yine Zemahşerî'den nakille bazı bölge halklarının demografik bilgilerine atıf yapılmıştır.[8]

İbn Abidîn (ö. 1252/1836), Zemahşerî'nin mezhebin meşayıhından olduğunu söylemiş ve nakil hususunda onun güvenilir/hüccet bir kişi olduğunu ifade etmiştir.[9] Bunun Ebû Hanîfe'den yaptığı bir nakle istinaden dile getirmektedir. Yine o bir yerde Zemahşerî hakkında "İmam" diye söz etmiştir.[10] İbn Nüceym de onun muhakkiklerden olduğu bilgisine yer verirken yine dilbilgisel tahlillerine atıf yapmıştır.[11]

Zemahşerî'nin ilm-i hılafa dair telif ettiği *Ru'ûsü'l-mesâ'il*'inde Hanefî ve Şâfiî mezhep görüşleri arasında mukayese yaparken onun ciddi bir Hanefî taraftarı olduğunu görmek mümkündür. Hatta eseri tahkik eden muhakkik onu, Şâfiî mezhebinin delillerini zikretmediği gerekçesiyle tenkit etmiştir. Esasen bu durum yani kendi mezhebinin kuvvetli görüşlerinin zikredilip karşıt mezhebin zayıf delillerini zikretmek, hilaf yazımcılığında sıklıkla görülen bir durumdur. Aynı zamanda ilgili eserde Zemahşerî'nin mezhep savunusu yapar-

---

4 Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Muʿcemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/209.

5 Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 4/269.

6 Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkī, *el-Lübâb fî şerḥi'l-Kitâb*, thk. Mahmud Emin Nevâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 1/338.

7 bk. Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, el-Mısrî, *el-Bahru'r-râik*, (Beyrut: Daru'-Marife, ts.), 1/13, 4/14, 6/85; Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fetḥu'l-ḳadîr li'l-ʿâcizi'l-faḳīr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/378, 6/294, 6/356, 6/420, 7/354; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî) el-Hamevî el-Mısrî, *Gamzü ʿuyûni'l-beṣâ'ir ʿalâ meḥâsini'l-Eşbâh ve'n-neẓâ'ir*, thk. Seyyid Ahmed b. Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 2/178, 3/199; Şeyhîzâde Abdurrahman, *Mecmaʿu'l-enḥur fî şerḥi Mülteḳa'l-ebḥur*, thk. Halil İmrân el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/144.

8 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/13, 4/14, 6/85.

9 Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkī İbn Âbidîn, *Reddü'l-muḥtâr ʿale'd-Dürri'l-muḫtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 3/31.

10 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muḥtâr ʿale'd-Dürri'l-muḫtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 1/76.

11 İbn Nüceym, *el-Baḥrü'r-râ'iḳ*, 1/13.

ken kendi mezhebinin doğru ve kuvvetli görüşlerini zikretmediği de dikkati çekmektedir. Zaten *Keşşâf* üzerine yapılan çalışmalarda onun fıkhi meselelerde fazla derine gitmediği ve Hanefîlerin görüşlerinde mutaassıp olmadığı da gözlemlenmiştir.[12] İleride ona nispet edilen beyitlerde de görüleceği üzere esasında bir mezhebe bağlı olmayı da çeşitli sebeplere istinaden gerekli görmemiştir.

Zemahşerî itikadi olarak Mu'tezile mezhebini benimsemiştir. Bunda onun Mu'tezile Mezhebi'nin yaygın olduğu bir ortamda yetişmesi, hocalarının arasında Mu'tezilî mezhebine mensup olanların bulunması ve kişilik yapısının buna müsait olması da yatmaktadır. Biyografi kitapları onun kibirli ve hırçın bir yapıya sahip oluşundan bahseder. Bunu beyitlerinde görmek de mümkündür. Beyitlerinde özellikle sahip olduğu ilmi dereceyi öne çıkararak övünmüştür. Ayrıca ömrünün sonlarına doğru daha rahat bir yaşam sürebilmek amacıyla devlet adamlarına methiyeler yazdığı da bilinmektedir. Fakat onun Mu'tezilî olması, Selçuklu sultanları ve valileri nezdindeki itibarını zedelemiş ve bu sebeple pek itibar görmemiştir. Şiirlerinde doğrudan veya dolaylı olarak pek çok kişiyi eleştirdiği olmuştur. Bu eleştirisinden mezhepler de nasibini almıştır. Çünkü o sahip olduğu karakter sebebiyle görüşlerini açıkça ortaya koymayı tercih etmiştir. Kendisinin, "Ebû'l-Kâsım el-Mu'tezilî" şeklinde takdim edilmesini istemesi, onun bu mezhebe bağlılığını göstermektedir.[13] Bununla birlikte pek çok hususta Mu'tezilîli arkadaşlarına muhalefet edip ehl-i sünnet gibi düşündüğü bilinmektedir.[14]

Zemahşerî gibi bazı Hanefî fukahasının görüşlerinin sonraki nesillere aktarılmamasında Mu'tezilî görüşlere yakın olmalarının önemli etkisi bulunmaktadır. Örneğin Debûsî böyledir. Halbuki Hanefî usûlünün kamilen yazılması Debûsî sayesinde olmuştur. Onun *el-Esrâr fi'l-fürûʿ* adlı eserinin üzerine çıkan bir başka Hanefî usûl eseri daha olmamıştır. Fakat bu eser üzerine yeterli çalışma da yapılmış değildir. Debûsî'ye sonraki dönem Hanefîler tarafından atıf yapılmamasının en önemli sebebi, ona nispet edilen Mu'tezilîliğe yakınlığı iddiasıdır. Özellikle Osmanlı medreselerinde ve telifatlarında Debûsî'ye neredeyse hiç atıf yapılmamıştır.

Mu'tezilîli alimlerin fıkhî/amelî mezheplere ilişkisinde Hanefî mezhebinin görüşlerinin tercihinin baskın olduğu görülür. Fakat şunu da ifade etmekte yarar vardır: Hanefîlik Mu'tezileyi doğurmamıştır. Bilakis kelami görüşlerinde Mu'tezile düşüncesi baskın olanlar amelde Hanefî mezhebini tercih etmişlerdir. Buradan Mu'tezilî kelamcılarının büyük çoğunluğunun Hanefî olduğu sonucu çıkarılabilirse de Eş'arî kelamcılarından da Mutezilî olanlar vardır. Örneğin Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1025) Mu'tezilî olmakla beraber Şâfiî mezhebine mensuptur. Yine Fahreddin er-Râzî'nin itizali fikirlere meylettiği bilinmektedir. Şâtıbî (ö. 790/1388) bu hususta, "İbnü'l-Hatbîb'in (Fahreddin er-Râzî) kitapları (ö. 606/1210) dört ilmi ihtiva eder. Usûli'd-dîn ve usûl-i fıkıhla ilgili bilgileri Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'den (ö. 436/1044), tefsir ilmiyle ilgili bilgileri Kâdı Abdülcebbâr'dan, Arapçayla ilgili olanları da Zemahşerî'den almıştır ve bunların hepsi de Mutezilî'dir" der.[15] Hanefî mezhebine müntesip olup itikadi anlamda Mu'tezilî olmakla nitelenen, Muhammed b. Şucâ es-Selcî (ö. 266/880), Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979), Ebü'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952),[16] Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981)[17], Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039), Saymerî (ö. 436/1045), *el-Muġrib fi tertîbi'l-Muʿrib* müellifi Mutarrizî (ö. 610/1213), Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr Zâhidî (ö. 658/1260) gibileri de bulunmaktadır.

Zâhidî, bazı itikadî fikirlerinin Mutezilî düşünceleriyle örtüşmesi sebebiyle sonraki dönem Hanefiler tarafından eleştirilmiştir. Onun *Kunetü'l-münye*'de dile getirdiği bazı örneklerden ötürü sonraki dönem Hanefî uleması Mu'tezilî olarak nitelendirmiş ve hatta bu sebepten ötürü fıkhî görüşleri zayıf olarak değerlendirilmiş, mutemet olmayan Hanefîler kategorisine dahil edilmiştir. Örneğin Haskefî (ö. 1088/1677) Zâhidî'nin

---

[12] Muhammed Hasan ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/334.

[13] Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâʾü ebnâʾi'z-zamân mimmâ ṣebete bi'n-naḳl evi's-semâʿ ev eṣbetehü'l-ʿayân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sader, 1994), 1/170; bk. Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmâni ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 11/697.

[14] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/334.

[15] Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât*, thk. Muhammed Ebu'l-Ecfân (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 100-101.

[16] Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnavût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 15/427.

[17] Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 16/341.

Mu‘tezilî olduğunu dile getirmiştir: “Başkasının Yerine Hac Yapma” başlığı altında, “Zâhidî burada itizâlini ortaya koymuştur.”[18] “Yeminler” başlığı altında, “Zâhidî itizâlini yeminler konusunda *Müctebâ*’da, elfâz-ı küfür konusundaki itizalini ise *Kunye*'de ortaya çıkarmıştır”[19] demektedir. İbnü’l-Vezîr *Tercîhu esâlîbi’l-Kur’ân ʿalâ esâlîbi’l-Yûnân* isimli eserinde, Zâhidî’yi Mu‘tezile alimlerinin büyüklerinden Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin mezhebine yardım edenlerden biri olarak zikretmektedir.[20]

Ancak ne var ki, *Reddü’l-Muhtar* dahi kendisine yüzlerce atıf yapılmış ve hatta kimi yerlerde onun görüşlerinin daha isabetli olduğu dile getirilmiştir. Hanefî fıkhında önemli bir yere sahip olmasına rağmen literatürde Zâhidî’nin yer yer Mu‘tezilî olduğu dile getirilir. Safedî’nin (ö. 764/1363), “Şâfiîlerin çoğu Eş‘arî; Hanefîlerin çoğu Mu‘tezilî, Mâlikîlerin çoğu Kaderî, Hanbelîlerin çoğu ise Haşvîdir”[21] sözü hakikatle bağdaşmamaktadır. Esasen Mu‘tezilî olanlar, akli değerlendirmelerde kendilerine yakın gördükleri Hanefîliği tercih etmiştir demek daha doğrudur. Ayrıca yukarıda zikri geçen fukahanın bireysel ve tekil konularda beyan ettikleri görüşlerinin bazılarının Mutezile’nin görüşleriyle tesadüf etmesi, onları Mu‘tezilî yapmayacaktır.

2. Zemahşerî’nin Mezhebi Gizlemeye Dair Beyitlerinin İncelenmesi

إِذَا سَأَلُوا عَنْ مَذْهَبِي لَمْ أَبُحْ بِهِ وَأَكْتُمُهُ، كِتْمَانُهُ لِي أَسْلَمُ[22]

Bana mezhebimi sorduklarında açıklamam gizlerim; zira mezhebimi gizlemem benim için daha güvenlidir.

فَإِنْ حَنِيفاً قُلْتُ قَالُوا بِأَنَّنِي أُبِيحُ الطِّلاَ وَهُوَ الشَّرَابُ المُحَرَّمُ

Çünkü eğer, “Hanefî mezhebindenim”, desem, benim “Tılâ”yı mübah gördüğümü söyleyecekler, halbuki o haram bir içecektir.

وَإِنْ مَالِكِيّاً قُلْتُ قَالُوا بِأَنَّنِي أُبِيحُ لَهُمْ أَكْلَ الكِلاَبِ وَهُمْ هُمُ

Eğer Malikî mezhebindenim desem, benim köpek eti yemeyi mübah gördüğümü söyleyecekler. Halbuki onun etinin yemeyi mubah gören onun vasıflarıyla vasıflanır.

وَإِنْ شَافِعِيّاً قُلْتُ قَالُوا بِأَنَّنِي أُبِيحُ نِكَاحَ البِنتِ وَالبِنْتُ تَحْرُمُ

Şayet Şâfiî mezhebindenim, desem, benim kişinin [zina ettiği kadından olan] kızıyla evlenmesini caiz gördüğümü söyleyecekler. Halbuki bu haramdır.

وَإِنْ حَنْبَلِيّاً قَالُوا بِأَنَّنِي ثَقِيلٌ حُلُولِيٌّ بَغِيضٌ مُجَسِّمُ

Hanbelî mezhebindenim, desem, benim hulûle (Allah’ın Arşı’ın üzerinde oturduğuna) inanan, kaba saba, kafası basmayan ona buna buğzeden ve mücessime olduğumu söyleyecekler.

وَإِنْ قُلْتُ مِنْ أَهْلِ الحَدِيثِ وَحَزْبِهِ يَقُولُون: تيس لَيْسَ يَدْرِي وَيَفْهَمُ

Eğer ehl-i hadisten ve onların taifesinden olduğumu söylesem, “Yazık, kafası çalışmıyor, bir şeyden anlamıyor” diyecekler.

تَعَجَّبْتُ مِنْ هَذَا الزَّمَانِ وَأَهْلِهِ فَمَا أَحَدٌ مِنْ أَلْسُنِ النَّاسِ يَسْلَمُ

Bu zamana ve bu insanlarına hayretler ediyorum. Anladım ki kimse bunların eleştirilerinden kurtulamaz!

وَأَخَّرَنِي دَهْرِي وَقَدَّمَ مَعْشَراً على أَنَّهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ وَأَعْلَمُ

Benim bildiklerimi bilmemelerine rağmen zaman benim konumumu onların gerisinde bıraktı.

وَمُنذُ أَفْلَحَ الجُهَّالُ أَيْقَنْتُ أَ نَّنِي أَنَا المِيمُ وَالأَيَّامُ أَفْلَحُ أَعْلَمُ

Cahillerin kazandığı günden beri şunu kesinlikle anladım ki, ben “mim” harfiyim. Şu günler de benim faziletime, ilmime ve onların cehaletine şahittir.

---

18 İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 2/597.

19 İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 2/758.

20 Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî İbnü’l-Vezîr, *Tercîhu esâlîbi’l-Kur’ân ʿalâ esâlîbi’l-Yûnân* (Kâhire: Matbaʿatü’l-Kâhire, 1349), 21.

21 Ebü’s-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Gayṣü’l-müseccem (müscem) fî şerḥi Lâmiyyeti’l-ʿacem*, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye, 2016), 2/55.

22 Fâtıma Yusuf el-Haymî, *Divânu Carullah Zemahşerî*, (Beyrut: Daru Sader, 2008), 522-523.

Zemahşerî'nin beyitlerini genel olarak tahlil ettiğimizde mezheplere karşı mesafeli durulması gerektiği izlenimini vermektedir. Ancak yine de bir mezhebe tabi olmanın gerekliliği düşüncesiyle o Hanefî mezhebini tercih etmiştir. Bununla birlikte Hanefî mezhebini eleştirmekten geri durmamıştır. Zemahşerî Şâfiî mezhebini zina yoluyla meydana gelen kızın durumu sebebiyle, Mâlikî mezhebini köpek eti yemeleri sebebiyle eleştirmiştir. Hanbelî ve ehl-i hadisi aynı kefede değerlendirerek bu taifenin görüşlerinde akli değerlendirmelere uzak olduğunu, ağır ifadelerle belirtmiştir. Sonra kendi zamanının insanlarına şaşkınlığı dile getirmiş ve insanların eleştirilerinden kurtulmanın mümkün olmayacağını söylemiştir. Ardından kendisinin zamanın çok gerisinde olduğunu insanların onun bilgisine yetişemediğini veya onun bildiği pek çok şeyden habersiz olduklarını dile getirmiştir. İlgili beyitlerinin sonunda, ilimde kendisi gibi birinin bulunmadığını işaret ederek kendisini "mim" harfine benzetmiştir. Burada Zemahşerî, "ilim" kelimesindeki "mim" harfinin kelimenin en sonunda olması gibi kendisinin ilimde nihai noktada olduğuna işaret etmiş olabilir. Ya da Mu'zetilî olduğuna işaret ettiği düşünülebilir.

2.1.Hanefîlere Nispet Ettiği Görüşlerin Değerlendirilmesi

Bu tebliğdeki amacım Hanefîlerin nebîz gibi alkollü içkiler konusundaki tutumunu ayrıntılı olarak incelemek değildir. Bu hususta pek çok makale ve tez bulunmaktadır. Daha detaylı araştırma yapmak isteyenler ilgili kaynaklara bakabilir.

İlk beyitinde Zemahşerî, şarabın dışında içilen bir içki türünden söz etmekte ve Hanefîlerin bunu mubah saydığını ancak "Tıla" adı verilen şeyin haram olduğunu söylemektedir. Bu konuya şöyle açıklık getirmek mümkündür:

Şarap dışında kalan ve kuru üzüm, kuru hurma, arpa, darı, bal gibi maddelerden elde edilen ve nebîz, fadîh, tılâ, bit', nakī', seker, mizr, gibi isimlerle anılan içeceklere kaynatılma, suda bekletilme süreleri ve öz suyunun gitme miktarına göre farklı isimlerle anılmıştır. Fıkıh literatüründe ismi geçen bu içeceklerin sadece isimleri bilinmekte olup mahiyeti ve sarhoş edip etmediği hakkında bilinenler ise çok azdır.

Hamr konusunda fakihler az ya da çok miktarda, yani üzüm suyundan elde edilenin sarhoşluk veren miktarının haram olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Hicâz fakihlerinin çoğunluğu sarhoş edici içkinin azının da çoğunun da haram olduğunu savunmuşlardır. Onların bu yaklaşımlarının temelinde, akla mahmurluk veren "hamr" isimli içkinin aynı özelliğinin (sekr) diğerlerinde de bulunmasıdır. Aynı anlam kendilerinde bulunan diğer içkiler, hamr olarak adlandırılıp nass ile yasaklanan "hamr"ın kapsamına dâhil olup olmayacağına dair tartışma dilde kıyas bahsinde tartışılmıştır. Hanefîlere göre dilde kıyas caiz değildir. Dolayısıyla sarhoş edici diğer maddelerle şarap yani hamr arasında bazı farklılıklar ortaya çıkmıştır. Çünkü kıyas ile elde edilen bilgi zanni olduğu gibi kıyas yoluyla hamra ait bütün hükümleri diğerlerine taşımak da mümkün olmamaktadır. Sarhoşluk edici özelliğinin diğer içeceklere haml edilmesi kıyas yoluyla mümkün olmakla birlikte necis olma özelliğinin diğerlerine haml edilmesi tartışılmıştır.

Nitekim konu üzerinde değerlendirmelerde bulunan Tahâvî, şu soruyu sorarak başlar: Yasaklanan ve haram olan nedir? Hanefî olmayan fakihlerin neredeyse tamamının bu soruya verdiği cevap artık net bir şekilde formüle edilmiştir: Kaynağı ne olursa olsun sarhoş etme kapasitesine sahip her şey haramdır. Buradan Hanefîlerin kıyas konusunda diğer mezheplere nazaran daha hassasiyetli davrandıkları gözlemlenebilir. Tahâvî'ye göre hamr ismini ve müsemmasını, onun dışındakilere bütün özellikleriyle taşımak mümkün değildir.[23]

Hanefîlerin nebîz türleri hakkındaki Hicaz ekolünden farklı düşünmelerinin arkasındaki durum, sadece akli değerlendirmeler değil, sahabe ve tabiinden gelen rivayetlerin analizinin bir neticesidir. Kufe mektebinin önemli şahsiyetlerden biri olan Abîde es-Selmânî'ye Kufe ve çevresinde içilen arpa suyu hakkında görüşünün ne olduğu sorulduğunda o, kendisinin bunu içmediğini ve haram kabul ettiğini söylemiştir.[24] Onun ifadelerinden o dönemde içilen bu tür içeceklerin mahiyetinin ne olduğunun tam olarak bilinmediği de anlaşılmaktadır. Serahsî'nin bu rivayetleri biraz daha toparlamak istediği görülmektedir:

---

[23] Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 4/214.

[24] Muhammed b. Ali el-İtyubî el-Vellevî, *Zahîretü'l-Ukbâ fi şerhi'l-mücteba* (Mekke: Dâru Âli Berrum, 2003), 40/397; İbnü'l-Mulakkin Siraceddin Ebû Hafs, *et-Tavdîh li Şerhi'l-Câmii's-Sahîh* (Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008), 27/35.

> *Rivayete göre Hz. Ömer'e kuru üzüm nebîzi getirildiğinde su isteyerek onun üzerine dökmüş, sonra da içerek Taif kuru üzümünün nebîzinde acılık vardır, demiştir. Hz. Ömer'in yanında bulunan Ubâde b. Samit'e de ikram etmiştir. Ubade b. Sâmit şüpheye düşmüş ve "Ben ateşin bir şeyi helal kılacağı kanısında değilim" demiştir. Yani bu içeceğin keskin olanı ateşte pişirilmeden önce haram olduğu gibi pişirildikten sonra da haram olmalıdır. Çünkü ateş haram olanı helal yapmaz, demek istemiştir Bunun üzerine Ömer ona kızarak, "Ey ahmak! Önce içki olup sonra sirke olduğunda onu yemiyoruz mu?"! buyurmuştur. Yani Ey düşüncesi kıt adam, hamr olma özelliği sirke olması ile ortadan kalktığı gibi, üçte ikisi gidinceye kadar pişirmekle de hamr olma özelliği ortadan kalkar, demek istemiştir. Bu sözlerin anlamı, ateşin bir şeyi helal kılmayacağı ancak pişirmekle hamr olma özelliğinin ortadan kalkacağıdır. İbn Abbas'tan gelen rivayete göre o şöyle demiştir: "Pişirildiği zaman bozulan her nebîz, içilmesinde sakınca olmayan nebîzdir."*[25]

Nihai tahlilde Serahsî nebîz ve tılâ gibi içeceklerin alkollü olmadığını, bunların pişirilmesiyle içlerindeki alkolün ortadan kalktığını ifade etmeye çalışmıştır. Dolayısıyla Hanefî mezhebinin sistemleştiği dönemden sonraki dönemde yazılan eserlerde alkollü içeceklerin içilmesinin caiz olduğuna dair bir ibareye rastlanılmaz. Ayrıca şarap dışında nebîz, fadîh, tılâ, bit', nakī', seker, mizr gibi içeceklerin mahiyeti tam olarak bilinmemektedir. Zemahşerî ise muhtemelen yazılana değil görünene yani o zamanda şayi olan bir söyleme tenkit yapmış olmalıdır. Onun bu tutumunu Mâlikî mezhebindeki köpek etinin yenilmesi hakkındaki görüşünde de görmek mümkündür.

2.2. Şâfiîlere Nispet Ettiği Görüşlerin Değerlendirilmesi

Zemahşerî'nin mezhep eleştirilerinden biri de Şâfiî mezhebinin, "Kişinin zina yoluyla olan kızıyla evlenebileceği" görüşüdür. Cumhur ulemaya göre böyle bir evlilik haramdır.[26] Şâfiî kaynaklarında ise İmam Şâfiî'nin cevaz verdiğine dair bir rivayet aktarılmaktadır. Sonraki dönemlerde telif edilen bu kaynaklara göre hürmet-i musahere meydana gelmeyeceği, ona kendisine nispet edilemeyeceği, nafakasının ödenmesinin kendisine gerekmeyeceği ve hiçbir hukukî sonucun oluşmayacağı düşüncesiyle cevaz verildiği nakledilmiştir.[27] Fakat meselenin Şâfiî mezhebinde bu şekilde olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. İlk dönem Şâfiî fakihlerinde İbnü'l-Kâs (ö. 335/946) böyle bir nikahın kesinlikle haram olduğunu söylemiştir. Ona göre Şâfiî'ye isnad edilen bu görüş hatalıdır. Çünkü Şâfiî, kişinin zina ettiği kadın tarafından emzirilen kız ile evliliğini caiz gördüğünü söylemektedir, demiştir.[28] Mısırlı Şâfiî fakih ed-Demîrî de (ö. 808/1405) böyle bir nikahın caiz olmayacağını söylemiştir. Yahyâ b. Ebû'l-Hayr b. Sâlim İmrânî ise İmam Şâfiî'nin doğan çocuğun nesebinin bilinmemesi durumunda evliliğin kerahatle birlikte caiz olacağını ancak nesebin kendisine ait olduğunun bilinmesi halinde ise evliliğin haram olacağı yorumunu yapmıştır.[29]

2.3. Mâlikîlere Nispet Ettiği Görüşlerin Değerlendirilmesi

Mâlikî mezhebince köpek necis olarak kabul edilmez. Hatta İbnü'l-Cellâb'a (ö. 378/988) göre eti yensin yenmesin bütün hayvanlar temizdir. Artıkları da temiz ve temizleyicidir.[30] Mâlikî fakihler köpeği, "Kedinin artığı pis değildir, çünkü kedi sizin etrafınızda dolaşan hayvanlardandır"[31] hadisinde zikredilen kedi-

---

[25] Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), 24/13.

[26] İbn Kudâme Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullāh b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğnî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405), 7/485.

[27] Ebü'l-Kāsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfiî el-Kazvînî, *Fetḥu'l-ʿazîz fî Şerḥi'l-Vecîz (eş-Şerḥu'l-kebîr)*, thk. Ali Muhammed İvad-âdil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 8/30; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn ve ʿumdetü'l-müttaḳīn*, thk. Züheyr Şaviş (Beyrut: Meketbetü'l-İslâmî, 1991), 7/109.

[28] Ebü'l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Ensârî İbnü'r-Rif'a, *el-Kifâye fî şerḥi't-Tenbîh (Kifâyetü'n-nebîh)*, thk. Mecdî Muhammed Sürûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 13/100.

[29] Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-İmrânî el-Yemânî, *el-Beyân fî Mezhebi İmâmi Şâfiî*, thk. Kâsım Muhammed (Cidde: Dâru'l-Minhac, 2000), 9/257.

[30] Ebü'l-Kāsım Ubeydullāh b. Hüseyn b. Hasen b. el-Cellâb el-Basrî, *et-Tefrîʿ*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 1/52.

[31] Ebû Dâvûd, "Tahâret", 38; Tirmizî, "Tahâret", 69; İbn Mâce, "Tahâret", 32.

ye kıyas etmişlerdir. Zira köpek de insanların evlerinin etrafında dolaşır, insanlar onunla avlanır, ziraat bekçiliği vb. işlerde kullanır. Köpeğin yaladığı kabın yıkanması ise ibadet içindir yoksa necis olduğu için değildir.[32] Ebû Hüreyre rivayetinde geçen yedi defa yıkanma emrinin köpeğin ağzında necasetin bulunma ihtimaline dayanması muhtemeldir. Ayrıca Mâlikî fukahası hem Hanefîlerin iki veya üç defa yıkama uygulamasını delil getirerek Ebû Hüreyre rivayetinin mensûh olma ihtimalini hem de Ebû Hüreyre'den gelen bu rivayetin ahad tariklerle gelmesi sebebiyle kabul etmezler. Konu hakkındaki ihtilaflı görüşleri de dikkate alan Mâlikî fukahası nihai tahlilde köpeğin yaladığı kabın -içinde yemek olsun veya olmasın- yıkanmasının sadece müstehap olacağını söylerler.[33]

Köpek etinin yenilmesi meselesine gelince, Mâlikî fukahasının hem İmam Mâlik'e nispet ettiği rivayetlerde hem de kendi aralarında farklı görüşler bulunmaktadır. Mâlikî fukahası, yırtıcı hayvanların (parçalayıcı uzun ve sivri dişleri olan hayvanlar) ve yırtıcı kuşların (pençesi ile avını parçalayan kuşlar) etlerinin yenmeyeceğini ifade eden hadisin mücmel olduğunu ve haramlığın tenzihi bir nehiy olduğu yönünde tevilde bulunmuşlardır. Hadisin bu yönde tevilinden sonra yırtıcı, saldırgan, parçalayıcı hayvanlar hakkında farklı yorumlar ortaya çıkmıştır. Mâlikîlerdeki bu yorum farkı yırtıcı havyanın ne olduğuyla ilgilidir. Örneğin insana saldırıp saldırmaması yırtıcı hayvan olma için belirleyici bir faktör olarak görülmüş ve aslan, kaplan, kurt ve köpek gibileri saldırgan olmaları sebebiyle yenilmesi haram kabul edilmiştir. Vahşi ve yırtıcı olmasına rağmen insanlara saldırmayanlar ise yenilebilir olarak kabul edilmiştir. İbn Abdilberr'in kanaati de bu yöndedir ve onun eserlerinde köpeğin yenilebileceğine dair bir ifadeye rastlanılmaz.[34] Sırtlan ise yırtıcı ve saldırgan bir hayvan olmasına rağmen rivayetlerde Hz. Resulullah'ın yediği veya yenilmesine izin verdiği gerekçesiyle yenilmesi mübah kabul edilmiştir. Dolayısıyla Mâlikîlere göre her yırtıcı hayvan yenilmesi haram kategorisinde değildir. Bunun için insanlara saldırganlık göstermesi gerekir. Bu sebeple İmam Şâfiî saldırganlık göstermediği için tilki ve sırtlanın yenilebileceğini söylemiştir.[35] İbn Abdilberr'in naklettiğine göre İmam Mâlik ve ashabı, "Tilki ve sırtlan da dahil olmak üzere vahşi hayvanların hiçbiri yenilmez demiştir" ancak bu görüşünden vahşi ve yırtıcı olmasına rağmen yırtıcı kuşları istisna etmiştir. İbn Abdilber köpeğin yenilmesine dair İmam Mâlik'ten ve ashabından herhangi bir cevaz ifadesi nakletmez. Ancak o Atâ ve Mücâhid'in köpeğin yenilmesini kerih gördüklerine dair bir rivayet aktarır.[36]

Sonraki dönem Mâlikî fakihlerinden Hattâb er-Ruaynî (ö. 954/1547) ise köpeğin yenilmesine dair iki rivayetin bulunduğunu nakleder. Hattâb'a göre *Muhtasaru'l-Halîl* sahibi Halîl b. İshak el-Cündî'nin de (ö. 776/1374) görüşü bu yönde olup köpek etinin yenilmesinin haram ve mekruh oluşuna dair iki rivayet bulunmaktadır. Hattâb da İbn Abdilber'in haram görüşünü naklettikten sonra İmam Mâlik'in cümlelerinden anlaşılanın da haram olması gerektiğini ifade eder. Köpeğin etinin mekruh oluşu görüşünün kaynağı ise onun insanlara saldıran türlerinin de bulunmasıdır.[37] Sonraki dönem Mâlikî kaynaklarında köpek etin yemenin mekruh olduğu ve bunun İmam Mâlik'in bir görüşü olduğu kaydedilse de bu görüşün dayanağı ilk dönem eserlerde rastlanılmamıştır. Muhtemelen bu yanlış algı, köpeğin bedeninin temiz olmasından kaynaklanmış ve temiz ise yenilebilir algısına dönüşmüştür. Bu durum Mâlikî mezhebinde elleri salarak namaz kılmanın daha faziletli olduğu yanlış algısına benzemektedir. Günümüzde Cezair'de bazı müslüman ailelerin köpek eti yediği görülmüştür. Ancak bu durum Mâlikî olmalarından değil kabile gelenek-lerinden kaynaklanmaktadır.

---

[32] Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstiẕkârü'l-câmiʿ li-meẕâhibi fuḳahâ'i'l-emṣâr ve ʿulemâ'i'l-aḳṭâr fîmâ teżammenehü'l-Muvaṭṭaʾ min meʿâni'r-reʾy ve'l-âṡâr,* thk. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/164.

[33] İbn Abdilber, *el-İstiẕkâr*, 1/208.

[34] İbn Abdilber, *el-İstiẕkâr,* 5/291.

[35] Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts), 2/193; Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Ḥâvi'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts), 15/311; Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî, *Esne'l-meṭâlib şerḥu Ravżi'ṭ-ṭâlib*, thk. Muhammed Tâmir (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), /564.

[36] İbn Abdilber, *el-İstiẕkâr,* 5/293.

[37] Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerḥi Muḫtaṣarı Ḫalîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 3/236.

2.4. Hanbelîlere Nispet Ettiği Görüşlerin Değerlendirilmesi

Dumanın olduğu yerde ateş de vardır. Zemahşerî, Hanbelîleri hulûle (Allah'ın Arşı'ın üzerinde oturduğuna) inanan, kaba saba, kafası basmayan ona buna buğzeden ve mücessime olduklarını söyleyerek eleştirmiştir. Hanbelî mezhebi başlangıçta erken dönem Müslüman dünyasının çoğunluğu tarafından oldukça olumlu karşılanmış, özellikle de ekolün kurucusu Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî'ye (ö. 241/855) yaygın bir hayranlık duyulmuştur. Mu'tezile ile mücadelesi ve başarısı, İslâm devleti içinde yayılan heterodoksiye karşı ilahi bir başarı olarak müjdelenmiştir. Öyle ki Hanbelîlik Türk bölgelerinde bile geniş taraftar kitlesi bulmuştur. Ancak Hanbelîlerin Bağdat ve çevresinde güçlerinin artması, fiziksel güç kullanarak görüşlerini benimsetme yoluna götürmüştür. Dolayısıyla Hanbelî hukuk ekolü, toplumda ve özellikle de diğer Sünnî hukuk ekollerine karşı hoşgörüsüzlük algısıyla malul hale gelmiştir. Ünlü tarihçi İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), Bağdat'ın ilk Hanbelîleri hakkında şöyle demektedir:

"...ve orada (Bağdat'ta) Hanbelîler önemli ölçüde büyüdü ve güçleri arttı. Hem halkın hem de otorite sahiplerinin gözlerini korkutmaya başladılar. Eğer (bir şişe) içki bulurlarsa, onu dökerlerdi. Eğer bir şarkıcı bulurlarsa onu döverler ve müzik aletlerini paramparça ederlerdi. İnsanların alışverişlerine karışırlardı. Sokakta kadınlarla ve çocuklarla yürüyen erkekleri gördüklerinde müdahale ederlerdi. Eğer böyle bir şey görürlerse, adama yanındakileri sorarlar, adam ya cevap verirdi ya da onu döverler, zabıtaya götürürler ve hakkında iffetsizlikle şahitlikte bulunurlardı. Bağdat'ta bir toz fırtınası kopardılar."[38]

Zemahşerî'nin tenkit ettiği bir diğer husus ise Hanbelîlerin itikadi düşünceleridir. Diğer üç büyük sünnî hukuk ekolünün aksine Hanbelî ekolü kendisini sadece fıkıhla değil, aynı zamanda bir itikat ekolü olarak da tanımlamaya çalışmıştır. Diğer düşünce ekollerine kıyasla bu ikisi arasında yani Hanbelîlik ve itikat arasında daha büyük bir örtüşme olduğu görülmektedir. Diğer fıkıh ekollerine mensup âlimler genellikle itikadî polemiklere sürüklenmekten kaçınabilirken Hanbelîler bunu çok daha zor bir iş olarak görmüştür. Çoğu zaman Hanbelîlerin, bağlı oldukları akide ile ekollerinin fıkhî yönlerini birbirine karıştırdıkları görülür. Hatta diğer ameli mezheplerin uygulamalarını inanç problemi haline getirdikleri ve olaylar çıkardıkları dahi vaki olmuştur. Eş'arîlerle günümüze kadar devam eden mücadeleleri bunun en iyi örneklerinden biridir. Hanbelîlerin bu tür davranışlarından dolayı oluşan toplumsal tepki ve hoşgörüsüzlük algısı, ekolün tarihi boyunca dalga dalga devam etmiştir. Bazı dönemlerde, kısmen Hanbelîlerin uzlaştırıcı çabaları sayesinde, diğer ekollerle iyi ilişkiler kurdukları olmuş ancak kutuplaştırıcı figürlerin ön plana çıkmasıyla bu durum kısa ömürlü olmuştur. Ahmed b. Hanbel'in antropomorfik inançlarla (tecsim ve teşbihe) dair tespit bir görüşünün olmadığı bilinmektedir. Ancak sonraki dönem bazı Hanbelî alimlerin Allah hakkında teşbih düşüncesini çağrıştıran ifadeler kullanmaları, Hanbelîler hakkında hulul ve tecsim fikrinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Örneğin Eş'arîlerden Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer el-Kazvînî (ö. 442/1051), Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) gibi bazı Hanbelî ulemayı haberî sıfatlarla ilgili yorumlarından dolayı tecsîme düşmekle itham etmiş ve bu sebepten ötürü 429/1038 yılında Hanbelîlerle Şâfiîler arasında Bağdat merkezli büyük çatışmalar ortaya çıkmıştır.[39]

Bu ve benzeri bazı örnekler Hanbelîlerin genel yapısını yansıtsa da bu tür görüşlerin her zaman ekolün kendisiyle sınırlı olmadığını ve diğer hukuk ekolleri arasında da yaygın olarak bulunabileceğini unutmamak önemlidir. Örneğin Hanefî hukuk ekolü genellikle diyet kanunlarında katı olarak görülürken Şâfiî ekolü genellikle ticaret ve mali işlemlerle ilgili kanunlarda en kısıtlayıcı olarak algılanmıştır. Birçok durumda, diğer ekollerin âlimleri, kendi alanlarında sağlanmayan imtiyazlar için Hanbelî düşünce ekolünde bulunan pozisyonlara başvurmuşlardır. İbadetlerde genellikle en katı olarak kabul edilen Hanbelî ekolü, ticari, iktisadi ve muamelât konularında en liberal ekol olarak görülmüştür. Bu da Hanbelî mezhebinin zannedildiği kadar katı ve kaba olmadığını gösterir.

---

[38] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 3/461.

[39] Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 18/90.

SONUÇ

Zemahşerî karakteri itibariyle doğru bildiğini söylemekten ve savunmaktan geri durmayan, araştıran, sorgulayan, akla ve mantığa değer veren, cesur, inancını yaşamaktan korkmayan, Muʻtezilî oluşuyla övünen ve her fırsatta bunu dile getiren ama asla mutaassıp ve bağnaz olmayan bir yapıya sahip bir kişiliktir. Onun açık sözlülüğü sebebiyle Muʻtezilî olmasına rağmen İslâm coğrafyalarının tamamında kendisini kabul ettirmiş, saygınlık kazanabilmiş nadir ilim adamlarından biridir. Onun bu karakter yapısını mezhepler hakkındaki kanaatlerinde de görmek mümkündür.

Tenkit geleneğinin İslam düşünce tarihinde önemli bir yeri vardır. Birçok âlim, farklı görüş ve anlayıştaki insanları çeşitli sebeplerle eleştirmiş, yanlış gördükleri hususlara işaret etmişlerdir. Zemahşerî koyu bir taraftar olmamakla birlikte Hanefî mezhebini tercih etmiştir. Bu çalışmada Zemahşerî'nin ameli ve itikadi mezheplere yönelttiği tenkitleri içeren beyitleri incelenmiştir. Onun bu eleştirilerinde Zemahşerî'nin kendi zamanında meydana gelen mezhep mücadelelerinin ve yöneticilerin toplumu belirli bir mezhebe kanalize etmesinin önemli etkisinin olduğunu düşünmekteyiz. Zemahşerî mezhepleri sahip oldukları uç fikirlerden dolayı eleştirerek farkındalık oluşturmaya çalışmış ve tür kanaatlerin toplumda ayrışmaya sebep olduğuna dikkat çekmeye çalışmıştır.

KAYNAKÇA

Fâtıma Yusuf el-Haymî. *Divânu Carullah Zemahşerî*. Beyrut: Daru Sader, 2008.

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Muʿcemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî el-Mısrî. *Gamzü ʿuyûni'l-beṣâ'ir ʿalâ meḥâsini'l-Eşbâh ve'n-neẓâ'ir*. thk. Seyyid Ahmed b. Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.

Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân er-Ruaynî. *Mevâhibü'l-celîl li-şerḥi Muḫtaṣarı Ḫalîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkī. *Reddü'l-muḥtâr ʿale'd-Dürri'l-muḫtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstiẕkârü'l-câmiʿ li-meẕâhibi fuḳahâ'i'l-emṣâr ve ʿulemâ'i'l-aḳṭâr fîmâ teżammenehü'l-Muvaṭṭaʾ min meʿâni'r-reʾy ve'l-âṯâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Muavvid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ ṯebete bi'n-naḳl evi's-semâʿ ev eṯbetehü'l-ʿayân*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sader, 1994.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullāh b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405).

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahru'r-râik*. Beyrut: Daru'-Marife, ts.

İbnü'l-Cellâb, Ebü'l-Kāsım Ubeydullāh b. Hüseyn b. Hasen el-Basrî. *et-Tefrîʿ*. thk. Seyyid Kesrevî Hasan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007..

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîḫ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fetḥu'l-ḳadîr li'l-ʿâcizi'l-faḳīr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbnü'l-Mulakkin, Siraceddin Ebû Hafs. *et-Tavdîh li Şerhi'l-Câmii's-Sahîh*. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008.

İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî. *Tercîhu esâlîbi'l-Kur'ân ʿalâ esâlîbi'l-Yûnân*. Kâhire: Matbaʿatü'l-Kâhire, 1349.

İbnü'r-Rifʿa, Ebü'l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Ensârî. *el-Kifâye fî şerḥi't-Tenbîh (Kifâyetü'n-nebîh)*. thk. Mecdî Muhammed Sürûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

İmrânî, Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Esʿad el-Yemânî. *el-Beyân fî Mezhebi İmâmi Şâfiî*. thk. Kâsım Muhammed. Cidde: Dâru'l-Minhac, 2000.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ḥâvi'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî ed-Dımaşkī. *el-Lübâb fî şerḥi'l-Kitâb*. thk. Mahmud Emin Nevâvî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn ve ʿumdetü'l-müttaḳīn*. thk. Züheyr Şaviş. Beyrut: Meketbetü'l-İslâmî, 1991.

Özaydın, Abdülkerim. "Kündüri". TDV İslam Ansikyopedisi. 26/554-555. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Râfiî, Ebü'l-Kāsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Kazvînî. *Fetḥu'l-ʿazîz fî Şerḥi'l-Vecîz (eş-Şerḥu'l-kebîr)*. thk. Ali Muhammed İvad-Âdil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Gayṯü'l-müseccem (müscem) fî şerḥi Lâmiyyeti'l-ʿacem*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2016.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ*, thk. Muhammed Tanâhî. Kahire: Dâru Hicr, 1413.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-İfâdât ve'l-inşâdât*. thk. Muhammed Ebu'l-Ecfân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Âṯâr*. thk. Hâlid el-Avvâd. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2008.

Şeyhîzâde Abdurrahman. *Mecmaʿu'l-enḥur fî şerḥi Mülteḳa'l-ebḥur*. thk. Halil İmrân el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Şerhu Meâni'l-âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1399.

Vellevî, Muhammed b. Ali el-İtyubî. *Zahîretü'l-Ukbâ fî şerhi'l-müctebâ*. Mekke: Dâru Âli Berrum, 2003.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnavût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Zehebî, Muhammed Hasan. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn.* Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmâni. *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî. *Esne'l-meṭâlib şerḥu Ravżi'ṭ-ṭâlib*. thk. Muhammed Tâmir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Emir-Nehiy Sîgaları Bağlamında Belâgat-Fıkıh İlişkisi

Doç Dr. İhsan Akay*

GİRİŞ

Rehber ve hidayet kaynağı Kur'ân-ı Kerîm'in daha iyi anlaşılması ve hayatın her alanına yansıtılması için ciddi emekler sarf eden Müslüman bilginlerden biri olan Zemahşerî, çeşitli ilim alanlarında sistemli ve etkili çalışmalarla önemli eserler ortaya koymuştur. Meşhur *Keşşâf* tefsirinde Kur'ân'ın derin manalarına, lâfız ve mana ilişkisine, söz dizimine, siyâk ve sibâk gibi konulara başarıyla temas etmiştir. Arap dili ve belâgatı alanındaki şöhreti ve Kur'ân i'câzıyla ilgili fikirleri onun fıkıh alanındaki yetkinliğinin önüne geçmiş olsa da fıkıh disiplinine ait meseleleri ve yaklaşımları da oldukça etkin bir şekilde arz ettiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Öyle ki ahkâm âyetlerini tefsir ederken fıkhî meseleleri genel olarak oldukça mutedil, sistematik ve başarılı bir şekilde ele aldığını söylemek mümkündür. Nitekim belâgat ve fıkıh ilimlerinde mütebahhir ve muhakkik bir âlim olduğu çalışmamıza konu olan emir-nehiy sîgalarındaki yaklaşımlarında da açıkça görülmektedir. Binaenaleyh çalışmamızda Zemahşerî'nin *Keşşâf* tefsirinden esinlenerek Kur'ân-ı Kerîm'de büyük bir yekûn oluşturan belâgat ve fıkhın önemli konularından biri olan emir-nehiy sîgalarını merkeze alarak nasslardaki şer'î amelî hükümlere -bir nebze de olsa- farklı bir perspektiften bakılmasına katkı sağlamayı hedefledik.

Malum olduğu üzere emir ve nehiy sözlü delâletin ve teklifî hükümlerin esası sayılmaları cihetiyle Şâri'in maksadının anlaşılabilmesi noktasında önemli bir işleve sahiptir. Bu sebeple gramer ve belâgat âlimleri başta olmak üzere özellikle usûlcüler emir ve nehiy konularına özel bir önem atfetmişlerdir. Şer'î hükümlerle aralarındaki güçlü ilişkiye binaen onlara ait mevzulara geniş yer ayırmışlardır. Biz de çalışmamızda şu sorulara cevap aradık: Zemahşerî, emir ve nehiy konularını işlerken belâgat ve fıkıh ilimlerinden nasıl yararlanmıştır? Şâri'in Kelâmı'ndan kastedilen mana yanında hüküm ve hikmetleri ne şekilde arz etmiş ve bu iki ilmi nasıl mezcetmiştir? Bu hususta fikir beyan ederken konuya ilişkin meselelerin lâfzî ve belâgi manalarının anlaşılması hususunda kendisine özgü bir yaklaşımı ve ilkesi var mıdır? Tefsirinde Kur'ân'daki amelî hükümlerin kalplere yaptığı tesire ve vicdanlarda bıraktığı etkiye nasıl dikkat çekmiştir?

Aslında emir ve nehiy konularına dair oldukça detaylı ve müstakil çalışmalar yapılmıştır. Bu sebeple konumuz çerçevesinde emrin mucebi, yasak/haramdan sonra gelen emir, emrin tekrar ve fevr'e delâleti; nehiy sîgasının muktezası, fevr ve tekrara delâleti yanında nehyin fesada delâleti hususundaki meselelere ve buna dair ihtilâflara yer vermeyeceğiz. Biz önceki çalışmalardan farklı olarak emir-nehiy özelinde fıkıh-belâgat ilişkisine kısaca değindikten sonra sadece emir-nehiy sîgaları ve ikisine ait kısımları üzerinde yoğunlaşacağız. Ayrıca mezkûr sîgaların hikmet ve belâgî yönlerini öne çıkararak amelî hükümlerdeki yansımalarını ve bunların muhatap üzerindeki etkilerine dikkat çekeceğiz. Bu bağlamda belâgat açısından emir sîgaları arasında anlamsal bir fark var mıdır? Sarih ve gayri sarih emir-nehiy sîgalarından hangileri daha güçlü veya daha beliğdir? Bu sîgaların fesahat ve belâgat yönleri bilindiğinde şer'î amelî hükümlerdeki maksadının sağlıklı anlaşılmasına katkısı veya muhatap üzerindeki tesiri nedir? gibi sorulara cevap aramaya çalışacağız. Önemli bir husus da literatüre bakıldığında emir-nehiy sîgaları özelinde belâgat ve fıkıh ilişkisini irdeleyen araştırmaların bulunmaması bu çalışmamızı özgün kıldığını bununla birlikte akademik çalışmalar arasında "*Soru Cümlelerinin Emre Delâleti*" isimli çalışmanın, Zemahşerî özelinde olmasa da konumuza yakın olduğunu ve önemli bir katkı sağladığını ifade etmek isteriz. Özetle bu tebliğde Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı

* Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, İhsanakay-21@hotmail.com.tr ORCID: 0000-0001-9612-8540

temelinde bazı âyetler örnek alınarak fıkıh-belâgat ilişkisinin mahiyeti ve kapsamı ortaya konmaya çalışılacak ve emir-nehiy mevzularına dair mezkûr meselelerin işlenmesinde şer'î hükümlerin anlaşılmasına yönelik nasıl bir katkı sağladığı irdelenecektir. Böylece konuya dair âyetlerin vazettiği fıkhî hükümlerin arzı, üslûbu ve belâgati gibi unsurlarını bir arada görmek ve değerlendirmek imkânı olacaktır. Şunu da hatırlatalım ki Şâri'in muradını izhar etmesi hasebiyle nasslarda tercih edilen ifade kalıplarının her birinin müstakil başlıklar altında irdelenmesi son derece önemlidir. Ancak hepsini ele almak bu çalışmanın sınırını aşacağından örnek mahiyetinde öne çıkan emir ve nehiy sîgalarına dair sınırlı sayıda birkaç âyet üzerinde durulacaktır.

1. Belâgat-Fıkıh İlişkisine Genel Bir Bakış

Hakikat şu ki bütün şer'î ilimlerin temelinde/merkezinde "ilâhî kelâm" yer almaktadır. Her bir ilmin kendine münhasır birtakım kaideleri ve hudutları olsa da genelde hepsi birbiriyle irtibatlı ve aralarındaki ilişki biri ötekini destekler mahiyettedir. Belâgat ve fıkıh ilimleri özelinde de bu ilişki oldukça güçlüdür. Zira belâgat, fıkıh usûlü yoluyla nasslardan elde edilen şer'î hükümlerin ruhu mesabesindedir. Çünkü fıkıh usûlü, nasslardaki amelî hükümleri tafsili delillerden istinbât etme yönteminin cihetini, belâgat ise Kur'ân-ı Kerîm'in nazmındaki i'cazı beyan etmek, mucizevî bir üslupla dizilen lâfızlar arasındaki ahenk ve incelikleri anlamak ve elde edilen hükümlerin gaye ve hikmet cihetini temsil etmektedir. Belâgat ve fıkıh ilimlerinde teberrüz etmiş uzman âlimlerin ve eserlerin varlığı da bu disiplinler arasındaki güçlü ilişkiyi göstermektedir.[1]

Aslında usûl ve belâgat ilimlerinin en güçlü ortak noktalarının başında Arapça ve Kur'ân-ı Kerîm gelmektedir. Nitekim mezkûr ilimlerin öncülerinden olan İmâm Şâfiî (öl. 204/820), *er-Risâle*'nin giriş bölümünde iki ilmin buluşma noktalarından biri olan Arapçanın nassları anlamadaki konumuna dair önemli bilgiler serdetmektedir. Şâfiî, Arapçanın genişliğini, çok yönlü ifade tarzını, birleştikleri ve ayrıştıkları manaları bilmeyen bir kimsenin Kur'ân'daki mücmel ifadeleri izah edemeyeceğini bu sebeple de sözlerine Kur'ân, başka bir dilde değil de Arapça olarak nazil oldu diye başladığını söylemektedir. Ayrıca Allah Teâlâ'nın Kitabı'nda Araplara kendi dilleriyle hitap ettiğini onlar da bu dilin manalarına vakıf olduğunu ve bu da onların lisanlarının genişliğini gösterdiğini dile getirmektedir.[2] Şâfiî'den sonra da Arapçanın, şerî ilimlerin anlaşılmasındaki önemine ve şerî hitabın, temelde Arapçanın lâfız, mana ve hüküm bileşenleri üzerine kurulduğu hakikatine binaen usulcülerin eserlerinde dil ve belâgat konularına yer vermeleri bir gelenek halini almıştır. Öyle ki usûl eserlerin hemen başında veya istinbât metotları başlığı altında usûl ilminin önemli bir kısmını kapsayan dilsel (lugavî) meseleler zikredilirken dil ve belâgat konuları üzerinde durulmuştur.

Belâgat ve fıkha dair metot ve ifadeler, birbirinden farklılık arz etse de nassları anlama ve yorumlama noktasında aynı hedefi taşıyan iki disiplindir. Diğer bir ifade ile Şâr'î'in maksadını en iyi şekilde inceleyip ortaya koymak ve anlaşılır hale getirmek iki ilmin de nihai hedefidir. Özellikle fıkıh ilminin teorik kısmını temsil eden fıkıh usulü, dinî nassları anlama ve yorumlama metodolojisi hususunda öncü bir ilim olması hasebiyle tüm alanlarla yakın bir ilişkisi bulunmaktadır.[3] Nitekim belâgat ilminin meşhur üçlü taksimat sahipleri Abdülkâhir el-Cürcânî (öl. 471/1078) ve Zemahşerî'nin izinden giderek bu alanda yeni bir çığır açan Sekkâkî'nin (öl. 626/1229) fıkıh usulüne dair şu ifadeleri dikkat çekicidir: "İlâhî Kelâmdan murâd-ı ilâhîyi anlama, Kur'ân'daki nükteleri, sırları kavrama ve ilâhî kelamın hakkını teslim eden belâgat yoluyla i'câzındaki perdeyi açma noktasında en sağlam ve en yararlı ilim, usûl-i fıkıhtır."[4] Sekkâkî, belâgat ilminin sırf zevke dayalı edebî bir ilim olmaktan daha fazla bir şey olduğu düşüncesinden hareketle ve diğer disiplinlerle olan irtibatına binaen ilimlerin anahtarı anlamında *Miftâhü'l-'ulûm* isminde bir eserek telif ederek göstermiştir.

Belâgate gelince, Ebû Hilâl el-'Askerî (öl. 400/1009), itikâdî ilimden sonra öğrenilmeye en layık ilmin Allah'ın Kitabı'nın i'câz yönünü öğreten belâgat ilmi olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bu ilimden habersiz olan

---

1 Ayrıntı için bk. Sadrettin Buğda, *Beyan-Fıkıh Usûlü İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 103-106.

2 Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru't-Turâs, 1426/2005), (md. 127) 127, (md. 169) 135, (md. 173, 174. 175) 135.

3 Metin Yiğit, *İslâmî İlimler Metodolojisi Olarak Fıkıh Usulü* (Diyarbakır: Karaşin Ofset, 2011), 7.

4 Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, thk. Na'îm Zerzûr (Beyrut: Dârü'l Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 421.

ve fesahati terk eden kimsenin, Allah'ın, sadece Kur'ân'a münhasır kıldığı güzel telifini, kelimelerinin olağanüstü dizilişini, eşsiz icâz dolu nazmını, letafetini, inceliğini, tatlığını, akıcılığını, beşerî aciz bırakan ve akılları hayrete düşüren üstün vasıflarını asla kavrayamayacağını söylemektedir.[5] Belâgat ilminin şeyhlerinden Abdülkâhir el-Cürcânî de kişiye akıl ve dinine dair ilmini ve inancını artıracak en münasip yol nedir? sorusuna cevaben Kur'ân'ın lisanî özelliklerine, beşerî aciz bırakan üstün ifade gücüne, sayısız lâfızların ahenkli dizilişlerine ve tüm bunları öğrenme gerekliliğine vurgu yaptıktan sonra "Bu ilim öyle bir kapıdır ki açıldığında son derece önemli bilgiler ve değerli manalar elde edilir." diyerek konuya dikkat çekmiştir.[6]

Zemahşerî de el-Cürcânî'nin belâgate dair meşhur iki eserinin muhtevasını tefsirine uygulayarak Kur'ân-ı Kerîm'in belâgatına ait sırları ve yüce i'câzını gözler önüne sermek gayesiyle *Keşşâf*'ı kaleme aldığını dile getirmektedir. Ayrıca Câhiz'in (öl. 255/869) *Nazmü'l-Kur'ân* isimli eserinden naklettiği alıntıda, bir ilim erbabı, Kur'ân'a özgü olan ma'ânî ve beyân ilimlerinde hünerli/usta bir kişi olmadıkça, bu ilimlere uzun zaman ayırıp kafa yormadıkça, Kur'ân'ın letafetlerini anlama kararlığını sürdürmedikçe... hatta fetva ve ahkâm ilimlerinde akranları arasında öne çıkmış bir fakih, kelâm ilminde bütün dünyadakilere üstünlük sağlamış bir kelâmcı, Sîbeveyhi'den daha iyi bir gramerci ve bütün dilleri sakız gibi çiğneyen bir filolog dahi olsa arpa boyu bir yol alamayacağını ve Kur'ân'ın hakikatlerinden hiç bir payı olamayacağını dile getirmektedir.[7]

Özetle şer'î nassların dili Arapçadır. Dil ve dil kâideleri, nasslardaki lâfız, mana ve hüküm arasındaki ilişkiyi isabetli ve şer'i amaçlara uygun olarak anlama ve yorumlamada doğrudan işlevsel bir konuma sahiptir. Bu da dilin incelik ve sırlarını temsil eden belâgat ilmi ile şer'î-amelî hükümleri tafsîlî delillerden çıkarma yöntemini öğreten fıkıh usûlü ilmi arasında kuvvetli bir bağın olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda iki disiplini kendinde cemeden Zemahşerî de *Keşşâf* isimli eserinde nassları anlayabilme ve onlardan isabetli hüküm çıkarabilme amacıyla belâgat ve usûl konularına kâfi derecede yer vermiştir. Böylece İmam Şâfiî ile başlayan ve Zemahşerî'ye ulaşana dek Cessâs (öl. 370/980), Kerhî (öl. 340/951), Bâkıllânî (öl. 403/1013), Debûsî (öl. 430/1039), Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044), Şîrâzî (öl. 476/1083), Cüveynî (öl. 478/1085), Pezdevî (öl.482/1089), Sem'ânî (öl. 489/1096), Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi meşhur usûl âlimleri tarafından fıkıh usûlü ilminde lugavî (elfâz) bölümü özel bir öneme tabi tutulmuştur.[8]

2. Emir ve Nehyin Tanımı ve Sîgaları

Çalışmamızın ana teması emir-nehiy sîgaları özelinde fıkıh-belâgat disiplinleri arasındaki ilişkinin tespitidir. Dolasıyla ihtilaflı yaklaşımlara değinmeden kısaca emrin tanımına dair bir iki husus açıklandıktan sonra asıl konumuz olan sîgalara yer verilecektir.

2.1. Emrin Tanımı ve Sîgaları

Emir, çoğulu أوامر/evâmir olup sözlükte bir işin yapılmasını istemek manasına gelmektedir.[9] Usûl ve belâgat bilginleri tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır.[10] Cumhura göre, "Emir, bir fiilin/eylemin kesin olarak yapılmasını otoriter tarzda istemek için vazedilen sözdür."[11] Hanefîlere göre ise "Emir, kişinin kendisini üstün bir komunda görerek başkasına/muhatabına "yap" demesidir."[12] Mu'tezilîler'in ekseriyetine göre ise: "Emir, bir kimsenin, kendinden daha alt konumda bulunan birine 'yap' demesi veya bunun yerine geçecek bir söz söylemesidir."[13] Mu'tezilî olan Zemahşerî'ye göre ise "Emir, bir kimsenin kendisinden daha alt

---

5 Ebû Hilâl Abdullâh b. Sehl 'Askerî, *Kitâbü's-Sınâ'ateyn*, thk. Ali Muhammed – Muhammed el-Bicâvî – Ebu'l-Fazl İbrâhîm (b.y: Dar'u Îhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1952), 1.

6 Ebû Bekr 'Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz fî 'ilmi'l-me'ânî*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire; Cidde: Dârü'l-Medenî, 1413/1992), 40-41.

7 Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, ts.), 1/2.

8 Ayrıntı için bk. Buğda, *Beyan-Fıkıh Usûlü İlişkisi*, 103-106.

9 Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 1/125.

10 Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, thk. Na'îm Zerzûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982), 1/37.

11 Ebû İshâk İbrâhîm eş-Şîrâzî, *Şerhü'l-lümâ'*, thk. Abdulmecîd Türkî (Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2008), 1/191.

12 Ebü'l Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr şerhü'l-musannef ala'l-Menâr* (Beyrut: Darü'l Kütüb'il-ilmiyye, 2015), 1/44.

13 Basrî, *el-Mu'temed*, 1/43; Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ, *el-'Udde fî usûli'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Ali el-Mubarek (b.y.: y.y., 1990), 1/214.

konumdaki birinden bir fiili/eylemi yapmasını talep etmek ve o kişiyi o fiile yöneltmektedir." Bu tanıma binaen talep ifade ettikleri için emir ile dua sîgalarının aynı olduğunu ancak âmirin mertebesi açısından farklı olduklarını dile getirmektedir.[14] Böylece kendisi de emre dair öne sürülen şart doğrultusunda Mu'tezile âlimlerini desteklemiştir. Bu tanımlarda lisânî, usûlî ve itikâdî düşüncesinin etkili olduğu kadar emrin, belâgat ve usûl alanlarında da terim olarak belli bir süreçten geçtiği görülmektedir.[15] Ayrıca usûl ve belâgat âlimlerinin ortaya koyduğu tanımlar incelendiğinde sarîh emre ilişkin birtakım şartların da olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle usûlcülerin emrin tanımında sîganın gerekliliği ve bağlayıcı bir tarzda kullanılmasını esas almaları neticesinde emir sîgasının kavl (sözle) olması, özel bir sîgasının kullanılması, talep içermesi, talep cezm (kesinlik) ifade etmesi, emir olması için الاِسْتِعْلَاءِ/isti'lâ, itaat/الطاعة ve الارادة/irâde kaydının konması şeklinde bir takım şartları öne sürdükleri görülmektedir.[16]

Kısaca temas ettiğimiz emre ilişkin şart ve kayıtlar çerçevesinde usûlcüler, emrin fiile delâletinin hakikat mi mecâz mı olduğu noktasında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Biz o tartışmalar arasında sadece emir sîgalarını ele alıp fıkıh-belâgat ilişkisi üzerinde durmaya çalışacağız.

2.1.1. Sarih Emir Sîgaları

Kendisiyle kastedilen mananın anlaşıldığı emir sîgaları, birçok disiplin tarafından değişik cihetlerden ele alınmıştır. Gramer âlimlerine göre, emrin iki sîgası vardır. Birincisi sarih emir fiil sîgası yani emr-i hâzır kipidir -ki asıl olan da budur-, ikincisi ise öncekine ilhak etme suretiyle başına emir lamı gelmiş muzâri fiil sîgasıdır. Ayrıca "emir anlamına gelen isim fiiller" ve "fiil yerine kullanılan mastar" da sarih emir kipi olarak kabul edilmiştir.[17] Dolasıyla emir kipi tek bir sîgayla sınırlı değildir. Kur'ân-ı Kerîm'de de bir fiili talep etmek için kullanılan üsluplar pek çoktur.

Belâgat ilminde emir, meânî bölümü içerisinde inşâ'nın bir türü olarak ele alınırken ona ait sîgaların anlam ve delâlet yönü üzerinde durulmuştur. Fıkıh usûlü ilminde ise emrin lâfız, mana ve hüküm şeklindeki yönleri incelenmiştir. Usûlcüler genel olarak bir lâfzı ele alırken vazedildiği manada kullanıldığında "hakikat" olduğuna hükmetmişlerdir. Konunun ayrıntılarında ise emrin delâleti tartışılmıştır. Özellikle nasslarda yer alan emirlerden maksadın ne olduğu üzerinde durulmuş ve emrin, karînelerin delâlet ettiği manada anlaşılması gerektiği savunulmuştur. Dış karînelerden soyutlanmış mutlak emir sîgasının vücûb, irşâd, ibâha ve te'dîb gibi anlamlara geldiği dile getirilmiştir. Ancak usûlcülerin önemli bir kısmı karîne bulunmadıkça emrin vücûb ifade ettiğini ve hakikate delâlet eden tek sîganın bu olduğunu söylerken Mu'tezile bilginleri yeterli bir karîne bulunmadıkça emrin vücûba delâlet etmeyeceği görüşündedir.[18] Mamafih, Gazzâlî'nin dediği gibi pek çok anlamda kullanma ihtimali bulunan emir sîgalarından hangilerinin aslî/hakikat, hangilerinin de mecâz ifade ettiğini araştırmak gerekmektedir.[19] Biz burada o tartışmalara girmeden sarih emir sîgâların dört türü çerçevesinde belâgat ve fıkıh ilişkisini gösteren yönleri ele almaya çalışacağız.

2.1.1.1. Emr-i Hâzır

Emr-i hâzır sîgası formunda gelen "افْعَلْ/yap" şeklindeki emir, herhangi bir ek almadan kendi başına talep ifade eder. Usûl âlimleri, emri genel olarak Şâri'in bir fiilin yapılmasını olumlu-olumsuz veyahut bağlayıcı olup olmaması cihetiyle ele alırken nasslardaki emre ilişkin detay gördükleri sîgaları, lâfızları ve belâgî üslupları ise tefsir ve belâgât âlimlerine havale etmişlerdir. Onlar da konuya ilişkin birtakım tespitlerde bulunmuşlardır; söz konusu sîgayla yapılan emir, doğrudan me'mûr konumundaki muhataba yöneliktir. Muhatap uzakta değil yakındadır. Dolayısıyla emr-i hâzır sîgasının, kuvvet, etki ve kullanım özellikleri de emr-i gâibe göre daha fazla öne çıkmaktadır.[20]

---

[14] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/121.

[15] Geniş bilgi için bk. Salim Ögüt, "Emir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1995), 11/119-121.

[16] Basrî, *el-Mu'temed*, 1/43; Alâüddîn Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhü usûli'l-Pezdevî* (yy: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts), 1-101-105; Ferrâ, *el-'Udde fî usûli'l-fıkh*, 1/214; Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît* (b.y.: Dârü'l Kütübî, 1994), 2/92.

[17] Abbâs Hasan, *en-Nahvü'l-vâfî* (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts), 4/366.

[18] Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ fî 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi (Beyrut: Dârü'l Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 202-204; Nesefî, *Şerhü'l-Menâr*, 1/50-52; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/286-288.

[19] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 204.

[20] Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn İbn Yaîş, *Şerhü'l-mufassal li'l-Zemahşerî* (Beyrut: Darü'l Kütübi'l-ilmiyye, 2001), 4/293.

Bir örnek verecek olursak; Kur'ân'ın pek çok yerinde farklı türevleriyle "إقام الصلاة/namazı ikame etmek" ibaresi yer almaktadır. Sözlükte "اقامَة/ikâme etmek" lafzı "sağlam yapmak, oturmak, düzenlemek ve tesis etmek" gibi anlamlara gelmektedir.[21] Zemahşerî, وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ/Namazı ikâme edin (dosdoğru kılın), âyetini tefsir ederken ikâme etmeyi, bir değneği, fidanı veya ağacı düzgün bir şekilde dikmek/doğrultmak durumlarına benzeterek namazın dinin direği olduğuna vurgu yapmaktadır. Bundan hareketle de âyetlerde geçen وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ emrinin, doğrudan muhataba yönelik olarak; namazda ta'dîl-i erkânı gözetmek, namazın farzlarını, sünnetlerini ve adaplarını eksiksiz olarak yerine getirmek, her türlü sapma ve yanlışlardan muhafaza etmek anlamlarını içerdiğini ifade etmektedir."[22] Burada dinin direği ve kulun Mi'râc'ı namazın edasının "اقامَة/ikâme etmek" lafzıyla birlikte emr-i hâzır sîgasıyla talep edilmesi oldukça manidardır. Namaz örneğinde de görüldüğü üzere Allah Teâlâ tarafından namaz buyruğunun emr-i hâzır ile arzı son derece yerinde olup emrin vücûba delâleti beliğ bir şekilde ifade ve teyit edilmektedir. İşte bu tür söz sanatları kullanmak, muhatabın kulak kabartmasına, gönlünü açıp talep edilen şeyin içselleştirmesine yardımcı olmaktadır.

2.1.1.2. Emr-i Gâib

Emr-i gâib, emr-i hâzır fiiline ilhak etme suretiyle başına emir lâm'ı "لِ" getirilen muzâri fiil sîgasıdır. Muzâri bir fiil olduğu halde başına getirilen emir lam'ı ile gelecek zamanda hasıl olacak bir *taleb* bildirmektedir. Bu sebeple emr-i gâib, tek başına bir emir kipi değildir.[23] Yaygın kanaatin aksine Zemahşerî'nin tercih ettiği görüşe göre emr-i gâib sîgasıyla talebin, mütekellim ve muhataba yönelik olması mümkündür.[24] Bu yönüyle talebe muhatap olan kesim, emr-i hâzırdan daha geniştir. Çünkü emr-i hâzır sadece muhataba yönelik bir taleptir. Bu emir sîgasıyla gelen talep gelecek zamanda devamlılığı/sürekliliği ifade etmektedir. Ayrıca muzâri fiilin, emr-i gâibe dönüştürülmesiyle aynı anda tek bir meselede âmir ile me'mûr arasında ikili bir ilişkinin olduğuna ve iki tarafı da ilgilendirdiğine delâlet etmektedir.[25]

Zemahşerî, muzâri fiilin başına emir lâm'ı gelen fiilin temel işlevi yanında bağlamlarıyla ilişkili hususlarda da açıklamalarda bulunmaktadır. Kur'ân'da yer alan emr-i gâib sîgalarının bazen farklı şekiller de okunduğuna da işaret etmektedir. Dolasıyla emr-i gâib kalıbında gelen bir âyetten, emir anlamı dışında başka anlamların da anlaşılmasının mümkün olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu tür emre dair zikredilen âyetlerden biri de şudur: "لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِۦ/Eli geniş olan, elinin genişliğine göre nafaka versin"[26] Zemahşerî bu âyetin önce emr-i gâib kipini esas alarak âyetin, her bir zenginin ve fakirin gücünün yettiği ve istediği miktarda "nafaka versin!" anlamında olduğunu ve bununla boşanmış kadınlara ve süt emzirenlere yönelik harcamanın kastedildiğini dile getirmektedir.

2.1.1.3. İsm-i Fiil Emir (Emir Anlamındaki İsim Fiiller)

Arapçada ism-i fiil, mâzi, muzâri ve emir fiillerin manalarını, zamanlarını ve işlevlerini ifade eden fakat onların özelliklerini taşımayan sözcükler olarak tanımlanmışlardır.[27] İsim fiil, lâfız olarak isimlere benzese de mezkûr özellikleri cihetiyle fiil anlamındadırlar. Ayrıca "İ'râbta asıl olan manadır" kâidesine binaen her biri fiil olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan İsim-fiiller emir/inşa ve haber cümleleri anlamında iki şekilde gelmekle birlikte emir anlamında gelmeleri daha fazladır. İsim-fiiller, fiil sîgaları üzerine bina edilmiş sözcüklerdir. Bu fiiller, mübalağa ve edebî bir kullanıma sahip olup ifade ettikleri manaları daha güçlü ve özlü bir şekilde ortaya koyarak manaya farklı bir zenginlik katarlar. Bu özelliklerinden dolayı benzer manaları ifade eden fiillerin yerine kullanımlarının daha isabetli olduğu ifade edilmiştir.[28]

---

[21] Eyyûb b. Musâ el-Kefevî, *Külliyât mü'cem fi'l-müstalahât ve'l-fürûki'l-lügaviye*, thk. 'Adnân Dervîş, Mısrî Muhammed el- (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 160, 827.

[22] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/39,2/175.

[23] Hasan, *en-Nahvü'l-vâfî*, 1/48, 4/366.

[24] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/353.

[25] bk. Kays İsmâil el-Evsî, *Esâlîbu't-taleb 'inde nahviyyîn ve'l-belagiyîn* (Bağdad: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 1988), 146-150.

[26] et-Talâk, 65/7.

[27] Tanım için bk. Hasan, *en-Nahvü'l-vâfî*, 4/141.

[28] İbn Yaîş, *Şerhü'l-mufassal li'l-Zemahşerî*, 3/3-8; Hasan, *en-Nahvü'l-vâfî*, 4/141-142.

Kur'ân'da yer verilen bu üsluba Zemahşerî de *el-Keşşâf*'ta dikkat çekmiştir. Örneğin bir âyette şöyle buyurulmaktadır: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ/ Ey iman edenler! Siz kendinizi ıslah ediniz/düzeltiniz. Siz doğru yolda olursanız, yoldan sapan kimse size zarar veremez."[29] Zemahşerî bu âyette yer alan "عَلَيْكُمْ" ifadesinin "Siz kendinizi düzeltiniz!" anlamında isim fiil olup talep içerdiğini, bu yüzden de onun cevabı olan "يَضُرُّكُمْ" fiilinin cezimli geldiğini ifade etmektedir. Zemahşerî burada emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker konusuna değinerek fıkhî hükme dair özetle şunları dile getirmektedir:

> *"Müminler, kibirli ve inatçı kâfirlere karşı bir beklentiye kapılarak onların İslâm'a girmelerini temenni ederlerdi. Kâfirler, olumlu karşılık vermemekte direndikleri için üzülen Müminlere 'Siz kendinizi düzeltiniz!' âyeti indi. Böylece hidayet yolunda siz kendinizi ıslah etme ve onunla yürüme hususunda yüklendiğiniz sorumluluğunuzun gereğini yerine getirin ve siz hidayet üzere olursanız yoldan sapanlar size zarar veremez. Aslında bu âyette iyiliği emredip kötülükten menetmenin terk edilmesi kastedilmemektedir. Zira gücü olduğu halde onları terk eden kimse 'hidayet üzere' değildir. Bu âyette iyiliği emredip kötülükten menetme görevini yapıp da karşılığını alamayan müminler teselli edilmiştir."*[30]

Zemahşerî, yukarıdaki ifadeleri daha iyi kavramamız adına âyette emir anlamındaki isim fiil olarak gelen "عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ" ifadesinin Arapların veciz konuşmalarından iktibas yapıldığına dikkat çekmektedir. Zira vahiy döneminde bir kimse Müslüman olduğunda ona "Sen atalarını küçük düşürdün" deyip onu kınarlardı. Bunun üzerine âyette Arapların veciz ve beliğ olarak kullandıkları "عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ" ibaresine yer verilerek onlara bir cevap niteliğinde bahsi geçen âyet nazil oldu.[31]

2.1.1.4. Fiil-i Emrin Yerine Kullanılan Mastar

Nasslarda yer alıp emir anlamı ifade eden sarih sîgalardan biri de mastarlardır. Arapçada fiil ve mastar bir durum ve olaya delâlet etme noktasında aynı çatı altında yer alsalar da aralarında bazı belirgin farklar vardır. Her şeyden önce mastar, bir zamana bağlı olmadığı gibi kelimenin isim kısmında yer alır ve genel kanaate göre kendi başına bir amil olmadığı için de amel yapması bazı şartlara bağlıdır. Mastarın cümle içerisinde yüklem, özne ve nesne olarak geldiğinden cümle içerisinde devamlı yüklem görevini üstlenen fiilden daha kapsamlı bir işleve sahiptir. Mastarın nekre şekliyle fiile yakınlığı daha fazla ve güçlü olması, mastarın amel etme açısından konumunun kuvvetli olduğuna delâlet etmektedir. Mastarın bu ve benzeri özelliklerinden dolayı dil bilimcileri ve belâgat âlimleri mastara ayrı bir önem atfetmişlerdir.[32]

Malum olduğu üzere Arapçada mastar, kendi fiiline naip olarak geldiği gibi emir fiilinin naibi olarak da gelebilmektedir. Mastarın bu şekilde edebî bir gayesi olduğu açıktır. Bu, somut bir şekilde Zemahşerî'nin tefsirinde de görülmektedir. Ona göre, mastarın fiile naib olarak gelmesindeki amaç cümleyi özlü bir şekilde ifade etmek ve pekiştirmektir.[33] Nitekim ahkâm âyetlerindeki şer'î hükmü açıklama sadedinde bu mastarın edebî inceliğine temas ederek belâgat-fıkıh ilişkisini ustaca mezcetmektedir. Bu konuya dair bir âyette şöyle buyurulmaktadır:

"فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ/(Savaşta) inkâr edenlerle karşılaştığınız zaman boyunlarını vurun. (Kâfirlerle savaşa girdiğinizde hemen öldürücü darbeyi vurun.)"[34]

Zemahşerî burada özetle şu hususlara değinmektedir: "Âyette geçen "فَضَرْبَ الرِّقَابِ" ibaresinin aslı " فاضربوا الرِّقابَ ضَرْبا" şeklinde olup boyunları hemen/iyice vurun anlamındadır. Burada fiil hazfedilmiş, mastar öne alınmış ve mef'ûle izâfe edilerek fiilin naibi yapılmıştır. Böylece mana, tekit anlamıyla beraber özlü bir şekilde ifade edilmiştir. Âyetteki "boynun vurulması" öldürmek anlamındadır. Zira kılıçla gerçekleşen vuruşmalarda her ne kadar diğer azalar vurulsa da daha ziyade insanların boyunları vurulmak suretiyle katledi-

---

[29] el-Mâide, 5/105.

[30] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/685-686.

[31] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/8-686; Ayrıca bk. Şerefüddîn Hüseyn b. Abdillâh et-Tîbî, *Fütûhü'l-gayb fi'l-keşf ʿan kinâʿi'r-reyb (Hâşiyetü't-Tîbî alâ'l-keşşâf)*, thk. Cemîl Benî 'Atâ (yy: by, 2013), 5/511/512.

[32] Mustafa Kırkız, "Arap Dilinde Mastar ve Önemi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2010), 221-224.

[33] Evsî, *Esâlîbu't-taleb*, 163.

[34] Muhammed, 47/4.

liyordu. Âyetteki "boynun vurulması" ifadesi Arapların da sıkça dillendirdikleri dikkate alınarak bu ibare "öldürmek" anlamında kullanılmıştır. Ayrıca "boynu vurma" ifadesi etkili ve sertlik anlamı ihtiva ederken "öldürme" lâfzı, tam olarak o anlamları içermemektedir. Çünkü boyun kısmını kesmek, boyna acı vermek ve bedenin başını en yüksek uzvunu uçurmak, öldürmeyi en etkili ve en hızlı şekilde tasvir etmekten ibarettir."[35]

Zemahşerî söz konusu âyetteki şer'î hükmü açıklamadan önce âyette yer alan ve yukarıda açıklanan nahiv ve belâgat yönüne temas etmektedir. Daha sonra âyetin verdiği mesaja binaen savaş esnasında kâfirlere karşı yaralamak ve öldürmek dahil ayağa kalkamayacak derecede en katı ve en şiddetli şekilde mücadele edilmesi gerektiği kanaatini paylaşmaktadır.[36] Nitekim Kur'ân'ın nadiren kullandığı bu sert üslûbun fiil-i emrin yerine kullanılan mastar gibi farklı bir anlatımla ifadesi dikkatleri cezbetmektedir.

2.1.2. Sarîh Olmayan Emir Sîgaları/Mecazî Emir Sîgaları

Usûlcüler, lâfzı ele alırken bir alâka veya kârîneden ötürü konulduğu manadan başka bir manada kullanıldığında o lâfzın mecâz oluşuna hükmetmişlerdir. Dolasıyla usûlcülerin nasslardaki emirlerin delâleti konusunu tartışmaya açarken emir sîgasının vücûb, nedb, irşâd, ibâha gibi birçok anlama geldiğini ancak bunların hiçbirinin hakikî anlama delâlet etmediğini beyan etmişlerdir. Bazı usûlcüler de emir sîgalarından vücûba delâlet eden sîganın hakikat, geriye kalan sîgalarının ise mecaz olduğunu söylemişlerdir.[37]

Emir ve nehiylerin bazen sarih olmayan sîgalar şeklinde geldiği bundan dolayı da Müslüman âlimler, ilk dönemlerden itibaren bunun hikmet ve sebeplerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Kur'ân-ı Kerîm özelinde her âyetin delâlet ettiği anlamın doğru ve yeterli bir biçimde anlaşılması adına derin ve kapsamlı incelemelerde bulunmuşlardır. Özellikle kelime ve kelâmın fesahatine dair lâfız-mana arasındaki delâlet ilişkisi temelinde aralarındaki uyuma ve fasih kelimelerden oluşan kelâmın delâlet ettiği anlamın cazip ve etkili olması hususlarına dikkat çekmişlerdir. Neticede kelamın tüm unsurlarını *makâm* ve *makâl* şeklindeki iki kavramı literatüre kazandırırken şu kâideleri formüle etmişlerdir: "لِكُلِّ مَقَامٍ مَقَال/her makama/hale/duruma uygun bir söz/bir nükte vardır.", "لِكُلِّ كَلِمَةٍ مَعَ صَاحِبَتِها مَقَامٌ/ her kelimenin bitiştiği kelimeyle birlikte özel bir yeri/konumu vardır."[38]

Bu kısa girizgâhtan sonra Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ında sarih olmayan emir sîgalarındaki belâgat-fıkıh ilişkisine dair bazı örnekler vermeye çalışacağız.

2.1.2.1. İhbâr (Emir Anlamındaki Haber Cümleleri)

Kur'ân'ın bazı âyetlerinde ihbâr anlamı taşımayan haber cümleleri mecâzî olarak emir manasında kullanılmıştır. Haber formunda gelen bu cümleler, talep edilen şeyi daha cazip ve beliğ bir şekilde ifade etmek maksadıyla tercih edilmektedir. Zira Bu husus, şu kâide de özetlenmiştir: "Haber sîgasıyla inşa irade etmek, onu inşâ formuyla irade etmekten daha beliğdir."[39] Belâgat ilminin üstatlarından Abdülkâhir de belâgatçilerin, ittifakla mecazın, hakikat kullanımından (gerçek anlatımdan) daha etkili olduğunu dile getirmektedir.[40] Hatta bazı ilim erbabına göre ihbâr suretinde gelen emrin sarih emirden daha beliğ olduğuna işaret eden ilk kişi Zemahşerî'dir.[41]

Aslında emre delâlet eden başka üsluplar da vardır. Ancak bunları kavramak zor olduğundan usûlcüler onları derlemekle uğraşmamışlardır. Ancak haber formunda gelen ifadelerin bazen emir anlamında olduğuna dikkat çekmişlerdir.[42] Bu arada hatırlatmak gerekir ki Mu'tezile'ye göre, anlamı genişletmek, pekiştirmek ve teşbih yapmak şeklinde üç gayeden dolayı dildeki mecâzî üslub biraz daha fazladır. Bu mezhepsel

---

35 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/316.
36 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/317.
37 Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâratü'l-'Evkâfi'l-Küveytiyye, 1994), 2/87/102; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/37-43; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/286.
38 İbrahim Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz' İlminin Temel Meseleleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 28.
39 Hâlid b. Osman es-Sebt, *Muhtasar fî kavâidi't-tefsîr* (Beyrut: Dârü İbni'l-Kayyim, 2005), 19.
40 Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz fî 'ilmi'l-me'ânî*, 70.
41 Evsî, *Esâlîbu't-taleb*, 204.
42 İyâz b. Nâmî es-Sülemî, *Usûlü'l-fıkh ellezi la Yesa'ü'l-fakîh Cehlehü* (Riyad: Dârü'd-Tedmûriyye, 2005), 220-221.

yaklaşımın etkileri, Zemahşerî'nin Kur'ân'ı tefsirinde de görülmektedir.[43] Kur'ân'ın nazmındaki i'câzı ortaya koymaya çalışan Zemahşerî de lâfızların Kur'an'daki manevî atmosferle buluşmasına dair bir çok işarette bulunmuştur. Öyle ki ahkâm âyetlerinde de bu edebî güzellikleri oldukça başarılı bir şekilde keşfetmiştir. Konumuzla alakalı olarak da "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ/Boşanmış kadınlar, kendi başlarına (evlenmeden) üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler."[44] âyetini örnek vermek mümkündür.

Zemahşerî, âyette geçen "يَتَرَبَّصْنَ/beklerler" ifadesinde haber sîgasına yer verilmesinin ne anlama geldiği hususunda şunları ifade etmektedir: "Buradaki haber sîgası, emir anlamında olup cümlenin aslı: 'Boşanmış kadınlar beklesinler' şeklindedir. Emrin haber formunda arzı emri pekiştirmek ve fevrî olarak yerine getirme gerekliliğine yönelik bir uyarı içindir. Bununla sanki o kadınlar, 'beklemek'le emre imtisal etmişler ve Allah Teâla da o işin mevcut olduğunu haber vermektedir."[45]

Benzer şekilde: "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ/Emzirmeyi tamamlamak isteyen için analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler..."[46] ayetinde de haber formunda gelen "يُرْضِعْنَ/emzirirler" haber cümlesi haber verme anlamı taşımayıp mecâzî olarak emri pekiştirmek manasında kullanılmıştır. Böylece anneler yapmaları gereken emzirme görevini mutlaka yerine getirsinler anlamındadır.[47] Tîbî de (öl. 743/1343), fakihlerin çoğu "يُرْضِعْنَ/emzirirler" ifadesinin haber suretinde emir anlamı ihtiva ettiğini söylediklerini, bunun tahsis ihtimali olmayan bütün haber cümlelerinde geçerli olduğunu, emzirmenin doğumdan gelen bir özellik taşıdığını ve dolayısıyla emzirmede annelerin daha fazla hak sahibi olduklarını zikretmektedir.[48]

2.1.1.2. İstifhâm Cümlesi Suretinde Gelen Emir

Kur'ân-ı Kerîm, şer'î hükümleri beyan ederken belâgat ve fesahatının gerektirdiği çeşitli üsluplardan biri de istifhâm cümlesi suretinde gelen emirlerdir. Kur'ân'da amelî hükümler özelinde bu çeşit emirler sınırlıdır. Usûl eserlerinde de bu çeşit emirlerin sarih veya gayr-i sarih emir sîgaları arasında pek zikredilmediği görülmektedir.[49] Buna karşılık Zemahşerî ile pek çok belâgatçı ve müfessirin, Kur'an'ın bu îcaz ve i'caz yönünü göstermek adına konuyu ayrıntılı bir şekilde işledikleri görülmektedir. Bu çeşit üsluba örnek olarak Mâide 91. Âyetini zikretmek mümkündür:

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ/*Şeytan içki ve kumar yoluyla ancak aranıza düşmanlık ve kin sokmak; sizi, Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık (bunlardan) vazgeçtiniz değil mi?*[50]

Zemahşerî, âyetteki "فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ" istifhâm cümlesi suretinde gelen emre dair ilk açıklamayı Âl-i İmrân suresinin 20. Âyetinde geçen "أَأَسْلَمْتُمْ/Siz de İslam'ı kabul ettiniz mi?" ifadesini açıklama sadedinde yapmaktadır. Burada özetle şu ifadelere yer vermektedir: "Bu soru türünde dolaylı olarak muhatabın zayıflık ve acizlik gibi kusurları ifade edilirken onun inatçı oluşu ve insaflı davranmadaki yetersizliği kınanmaktadır. Çünkü insaf sahibi ve adil kimse, önüne deliller açık bir şekilde izhar edildiğinde derhal aklı ve vicdanı doğrultusunda hakka boğun eğer. Fakat inatçı kimse deliller açık bir şekilde ortaya konsa dahi hakkı kabul etme noktasında kendisiyle aklı arasına engeller koyar. Bu, muhataba sorulan şu soruda olduğu gibidir: " هل فهمتَها/meseleyi anladın mı?" Bununla muhatabın anlayışının kıt oluşu kınanmaktadır. Benzer şekilde "*Artık (bunlardan) vazgeçtiniz değil mi?*" ifadesinde de yasaklanan şeyden vazgeçme hususunda ağır hareket eden ve o şeye aşırı bir istek duyan kimse de kınanmıştır."[51]

Zemahşerî "*Artık (bunlardan) vazgeçtiniz değil mi?*" ifadesine dair asıl açıklamayı Mâide 91. âyetinde dile getirmektedir. Bunu Mâide 90. âyet bütünlüğü içerisinde ele alan Zemahşerî, iki âyetteki pekiştirme yönlerini ve Kur'ân-ı Kerim'in eşsiz nazmını çok veciz bir şekilde serdetmektedir. Sonra istifhâm suretinde ge-

---

43 Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî fî tefsîr'l-Kur'ân ve beyâni i'câzih* (Kahire: Dârü'l-Ma'rif, 1984), 234.
44 el-Bakara, 2/228.
45 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/270.
46 el-Bakara, 2/233.
47 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/278.
48 Tîbî, *Hâşiyetü't-Tîbî*, 3/414.
49 Ali İhsan Pala, "Soru Cümlelerinin Emre Delâleti", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 17, Bahar (2005), 67.
50 el-Mâide 5/91.
51 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/347.

len emir üslubundaki üstün belâgata özetle şöyle dikkat çekmektedir: "İşte 'Artık (bunlardan) vazgeçtiniz değil mi?' buyruğu yasaklamanın en beliğ ifadelerinden biridir. Allah Teâlâ, adeta şöyle buyurmaktadır: 'İçki ve kumara dair insanı caydıracak ve alıkoyacak türden ne kadar engel varsa size açıklandığına göre artık bunlardan vazgeçmişsinizdir değil mi? Yoksa sanki size hiçbir öğüt verilmemiş ve menedilmemiş gibi olduğunuz hal üzere devam mı edeceksiniz?"[52]

Zemahşerî, yukarıdaki "Yasaklamanın en beliğ ifadelerinden biridir" sözüyle âyetteki istifhâmın aslında "انتهوا/vazgeçiniz" şeklinde emir anlamındaki mecâzi kullanıma dikkatleri çekmektedir. Zira "استفهام/ istifhâm" kelimesi, "anlamak" manasındaki "فَهِمَ/fe-hi-me" kökünden türetilmiş ve daha çok "istemek/talep etmek" anlamını ihtiva eden "استفعال/istif'âl" babındandır. Oysa bir şeyi anlamayı istemek/talep etmek anlamındaki bir istifhâmı Allah için gerçek anlamda kullanmak doğru olmaz. Dolayısıyla Allah'a nispet edilen "istifhâmların tamamı mecazîdir. Bu üslup Kur'ân'ın birçok yerinde yer almaktadır. Genel olarak âlimler, lisânî üslupların başında gelen mecâzî kullanımın, verilmek istenen mesajın muhatap üzerindeki etkisinin daha fazla olduğunu ifade etmişlerdir. Nitekim içki ve kumarın haram kılınması özelinde o günün şartlarında toplum ve birey üzerinde sosyolojik ve psikolojik rahatlama sağladığı görülmüştür. Öyle ki âyette geçen soru şeklindeki emrin fesahat ve belâgatı karşısında Hz. Ömer (r.a.), kayıtsız kalamamış ve şöyle haykırmıştır: "Vazgeçtik, vazgeçtik ya Rabbi!"[53]

Şunu da ifade edelim ki Kur'ân-Kerîm'de pek çok sarîh olmayan emir sîgaları daha yer almaktadır. Mesela, doğrudan emretmek anlamına gelen "امر" fiili ve türevlerinin kullanılması veya yazmak, farz/vacip kılmak ve vasiyet etme şeklinde emre delâlet eden ifadeler veyahut faili övmek veya sevaba teşvik etmek şeklinde emre delâlet ifadeler bunlardan bazılarıdır. Ancak burada tümüne yer vermemiz mümkün görünmemektedir.

2.2. Neyhin Tanımı ve Sîgaları

Nehiy emrin zıddıdır. Sözlükte menetmek (yasaklamak), engel olmak, menetmek, haram kılmak gibi anlamlara gelmektedir.[54] Nahiv ve belâgat âlimleri nehyin terim anlamına dair farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Usûlcüler, teknik manada nehyi çeşitli şekillerde tanımlayarak ona ait konulara temel oluşturmaya çalışmışlardır. Genel olarak şöyle bir tanım öne çıkmıştır: "Üst konumdaki bir kimsenin kendisinden alt konumda olan birinden bir fiilin kesin olarak yapılmamasına dair talebini ifade etmek için vazolunmuş lâfızdır."[55] Usûl ve belâgat âlimlerin ekseriyeti nehyin bir hüküm ifade edebilmesi için yasaklamada bulunanın kimsenin muhatabından mevki/konum bakımından üstün olması (isti'lâ/ulüvv) gerektiği görüşündedir. Mu'tezilîler'in tarifi ise, "Nehiy, kendinden daha alt konumdaki birinden bir şey yapmamasını irade etmektir." şeklindedir. Onlara göre emirde olduğu gibi nehiyde de "irade" şarttır.[56] Gazzâlî, nehiy sîgasının kullanımında tahrîm, kerâhet, tahkir, âkibeti beyân, dua, yeis ve irşad olmak üzere yedi vecih bulunduğunu dile getirmektedir.[57]

Usûlcülerden bir kısmı emir konusunda zikredilen pek çok hususun nehiy için de geçerli olduğu gerekçesiyle nehyin tanımını vermeyi gerekli görmemiştir. Çoğunluk ise nehyin emir gibi talep içerdiğini ancak emrin aksine tek başına fevre ve tekrara delâlet ettiğini söyleyerek nehiy sîgası ve nehiy üslupların emirden farklı olduğu üzerinde durmuşlardır.[58] Biz burada nehiy için dilde vazedilmiş muayyen bir sîgası var mıdır yok mudur? tartışmalarına girmeyeceğiz. Daha önce belirtiğimiz gibi Şâri'in maksadını izhar etmelerinden mütevellit nasslarda tercih edilen ifade kalıpların her birini ayrı ayrı ele almak oldukça önemlidir. Ancak bu, çalışmanın sınırını aşacağından aşağıda *Keşşâf*'ta serdedilen nehyin üslup ve sîgalarına dair örnek mahiyetinde birkaç âyete yer verilecektir.

---

52 Ayrıntılar için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/674.
53 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/260.
54 Ebû Bek Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/96.
55 Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/256; Sekkâkî, *Miftâhü'l-ʿulûm*, 320; Evsî, *Esâlîbu't-taleb*, 465-466.
56 Basrî, *el-Mu'temed*, 1/168; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/365.
57 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/205.
58 Seyfüddîn Ali b. Ebî Ali el-Amidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezâk Afîfî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 2/171; Sekkâkî, *Miftâhü'l-ʿulûm*, 320.

2.2.1. Sarih Nehiy Sîgası

Usûl ve belâgat âlimlerine göre nehiy için kullanılan asıl (hakikat/sarih) sîga "لا تَفْعَلْ" şeklindeki "nehy-i hâzır" kalıbıdır. Nehyin bu sîgası, el çekilmesi gereken şeyin hemen (fevren) ve sürekli yasağa sarih bir şekilde delâlet etmesi anlamındadır.[59] Nehyi hâzır sîgası, yaklaşık dört yüz âyette yer alarak önemli bir yekûn oluşturmaktadır.[60] Nehyin nasslarda sarih olarak bu kadar çok gelmiş olması manidardır. Usûl ve belâgatçıların çoğuna göre nehyi hâzır sîgasına dair bir karine olmadığı sürece *tahrîm* ve *kerâhet* dışında bir anlam/hüküm söz konusu olmaz.[61] Zemahşerî'nin de sarih nehiylerin yer aldığı âyetlerde bu durumlara yer verdiği görülmektedir. Ayrıca bir âyette geçen yasak özel bir duruma işaret ediyorsa veya kapalı bir durum gibi duruyorsa onu açıklayıp nehiydeki nükteye dikkat çekmektedir. Örneğin "وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ/*Siz ancak Müslümanlar olarak ölün.*"[62] âyetini şöyle açıklamaktadır:

> *"Ölüm, size gelip çattığında Allah'ın dinine teslim olmak dışında bir halde olmayın. Bu ifade, düşmanla karşılaştığında kendisinden yardım istediğin birine, 'Bana ancak at üzerinde (yardıma) gel' sözüne benzemektedir. Bununla onu sana gelmekten menetmiyorsun. Fakat kendisini şart koştuğunun dışında bir hal üzere gelmekten menediyorsun.*[63]

Zemahşerî, nehiy sarihteki inceliklere değindiği gibi bazı âyetlerde de nehye muhatap olanlar hususunda bir kapalılık varsa onu açıklamaya, o hükmün kimi ve kimleri kapsadığını tayin etmeye ve oradaki edebî inceliğe dikkat çekmeye çalışır. Şu âyette olduğu gibi "لَا يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ/*İnkâr edenlerin diyar diyar dolaşmaları sakın seni yanıltmasın/aldatmasın!*"[64] Zemahşerî, âyetteki "sakın seni yanıltmasın" hitabının, Hz. Peygamber'e (s.a.v) veya umuma yönelik olduğunu, Hz. Peygamber'in (s.a.v) söz konusu yanılgıdan nehiy edilmesinin caizliğini ise iki şekilde açıklamaktadır. Birincisi kavmin ileri gelenlerine hitap edilmiş ama kavmin tümünü kapsamaktadır. İkincisi Hz. Peygamber (s.a.v) aslında yanılmamıştır, sadece bulunduğu hal üzerinde kalması pekiştirilerek o şekilde devam etmesi istenmiştir. Zemahşerî ayrıca âyette geçen nehyin asıl olarak muhataba yönelik olduğunu bunun ise sebebin müsebbeb yerine konulması şeklindeki ince bir üslûpla icra edildiğini tasrih etmektedir. Şöyle ki âyetteki sebeb, "*İnkâr edenlerin diyar diyar dolaşmaları*" ifadesidir. Müsebbeb ise *yanılma şüphesidir*. Böylece sebep nehiy edilirken aslında müsebbebin (muhatabın) hakkında hiç şüphe olmayan duygulara kapılması yasaklanmıştır. Çünkü mütekellim, o yerlerin ve oradakilerin keyfiyetini çok iyi bildiğinde muhatabı bir yanılgıya düşmekten sakındırmaktadır.[65]

2.2.2. Sarih Olmayan Nehiy Sîgaları (Mecâzî Nehiy Sîgaları)

Arapçada asıl (hakikat) nehiy sîgaları yerine kullanılan sarih olmayan nehiy ifadeler, mecâzî olup gayri sarih üsluplardır. Aşağıda örneklere geçmeden önce sarih olmayan nehiy ifadelerin özetle şu üç grupta toplanabileceklerinin ifade edildiğini hatırlatalım. "1. Nehiy lafzı taşıyan ifade. en-Nahl 16/90. âyeti buna örnek gösterilebilir. 2. Nehye delâlet eden emir veya haber sîgası. el-Mâide 5/90. âyetinde olduğu gibi. 3. Maksadı yasaklama olan nass. Bu da birkaç şekilde olabilir."[66]

2.2.2.1. İhbâr (Nehiy Anlamındaki Haber Cümleleri)

Emirde olduğu gibi bazı âyetlerde de ihbâr anlamı taşımayan haber cümleleri mecâzî olarak nehiy manasında kullanılmıştır. Dolayısıyla bu cümlelerin, terki talep edilen şeyi daha beliğ bir şekilde ifade ettiği ve gerçek anlatımdan daha etkili olduğu hususunda ittifak vardır.[67] Nitekim Zemahşerî de şu âyette yer vermektedir: "وَإِذْ أَخَذْنا مِيثاقَ بَنِي إِسْرائِيلَ لا تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللَّهَ/*İsrailoğullarından, 'Allah'tan başkasına kulluk etmeyin...*" diye söz

---

[59] Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1256-1257; Sekkâkî, *Miftâhü'l-ʿulûm*, 318.
[60] Muhammed Ahmed el-'Aşkar, *Üslûbü'n-nehiy fi'l-Kur'ân* (Ürdün: Câmietü'l-Ürduniyye, 2007), 41.
[61] Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, 1/96; Sekkâkî, *Miftâhü'l-ʿulûm*, 320-321; Evsî, *Esâlîbu't-taleb*, 468-469.
[62] Âl-i İmrân, 3/102.
[63] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/394.
[64] Âl-i İmrân, 3/196.
[65] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/457-458; Tîbî, *Hâşiyetü't-Tîbî*, 4/394.
[66] Ayrıntılı bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, "Nehiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/545.
[67] Cürcânî, *Delâilu'l-iʿcâz fi ʿilmi'l-meʿânî*, 70.

almıştık."[68] Zemahşerî âyette geçen "لا تَعْبُدُونَ/*Kulluk etmeyeceksiniz*" ibaresinin "kulluk etmeyin" anlamında nehiy bildiren bir haber cümlesi olduğunu, bu da sarih emir ve nehiy sîgalarını kullanmaktan daha beliğ ve etkili bir ifade tarzı olduğunu beyan etmektedir. Çünkü bu şekilde sanki verilen emre hemen imtisal edilmiş, emir yerine getirilmiş ve yasaktan el çekilmiş daha sonra da talep edilen şeyden haber verilmiş gibidir. İbn Mes'ud ve Übeyy b. Ka'b'ın âyeti "لا تعبدوا" şeklinde nehiy sîgasıyla okumaları mezkûr hususları teyit etmektedir.[69]

Özetle usûl ve belâgat bilginlerine göre haber sîgasında gelen lâfızlar sarih nehiy sîgalarından daha beliğdir. Fıkıh-belâgat ilişkisinin daha iyi anlaşılması adına oldukça önemli bu hususu Kur'ân'ın pek çok âyetinde görmek mümkündür.

2.2.2.2. Fiilden El Çekme Talebini Gösteren Emir Sîgası

Kur'ân'da nehiy anlamındaki haber cümleleri gibi emir formunda nehiy ifade eden fiiller de yer almaktadır. Emir sîgasında gelen bu tür lâfızlarla fiilden el çekmenin sarih nehiy formundakilerden daha beliğ ve vurgulu olduğunu söylemek mümkündür. Belagât-fıkıh ilişkisini gösteren bir âyette şöyle buyurulmaktadır: "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ/*Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah'ın zikrine koşun ve alışverişi bırakın*"[70]

Zemahşerî bu âyette Allah Teâlâ'nın, Allah'ı zikretmeyi unutturacak dünya meşgalelerinin terk edilmesi talebin irade ettiğini ifade etmektedir.[71] Bununla âyette yer verilen sîgaya ve ondaki edebî üsluba dikkat çekmektedir. Zira emir, kendi başına fevr (hemen) ve tekrara delâlet etmezken nehiy ise tek başına iki duruma da delâlet etmektedir. Buradaki emir de her namaza çağrıldığında Allah'ın zikrini unutturacak dünya meşgalelerinin terk edilmesinin tekrar edileceği anlamına gelmektedir. Zira alışveriş de haddi zatında liaynihi yasaklanan haram bir fiil kategorisinde değildir. Nitekim Zemahşerî fakihlerin Cuma vaktinde alışverişin terkedilmesi talebine binaen bu alışverişin fasit olup olmadığı tartışmalarına yer vererek buna işaret etmektedir.[72]

Nehiy mastarından türetilmiş fiil sîgası, bir fiilin yapılmasının haram olduğunu (tahrîm) bildiren lâfızlar, bir fiilin yapılmasının helâl olmadığını bildiren lâfızlar ve istifhâm cümlesi suretinde gelen nehiy gibi daha birçok sarih olmayan nehiy sîgaları vardır. Ancak çalışmanın sınırlarını aşmamak adına bu kadarıyla iktifa edeceğiz.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm'i en iyi biçimde anlama ve yorumlama hedefini paylaşan İslâm ilimlerinin arasındaki irtibat köklü bir geçmişe sahiptir. Belâgat ve fıkıh disiplinleri arasındaki ilişki ise daha ziyade bu iki ilmin alt birimleri olan me'ânî ve beyân ile usûl-i fıkıh ilimleri özelindedir. Özellikle Kur'ân dili "Arapça" ile amelî hükümlerin kaynağı olan "ahkâm âyetleri" iki ilmin en belirgin kesişim noktalarıdır. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'in eşsiz nazmını, sıra dışı üslubunu ve her âyetin cümle kurgusunu oluşturan her bir kelimenin belirli bir ahenk içinde dizilişini konu edinen belâgat ilmi, ahkâm âyetleriyle organik bir doku oluşturarak onlardaki hükümlere ayrı bir ruh katmaktadır. Bu da ahkâm âyetleri özelinde bir hükmün illeti, hikmeti, arzı, üslûbu şeklindeki tüm unsurlarını bir arada görme imkânı tanımaktadır. İslâmî ilimlerinin oluşum ve gelişim evrelerine bakıldığında söz konusu iki disiplinin künhüne vakıf olan Müslüman bilginlerinin bahsi geçen hususlara dikkat çektikleri görülmektedir. Eserlerinde ciddi mesai harcadıkları konulardan biri de emir-nehiy sîgalarıdır. Bu noktada fıkıh-belâgat ilişkisinin yakın irtibatını daha iyi bir biçimde görmek adına belâgat dâhilerinden Zemahşerî'nin ve meşhur eseri *el-Keşşâf* isimli tefsirinin oldukça isabetli bir tercih olduğu kanaatindeyiz. Zemahşerî, Kur'ân-ı Kerîm'in belâgat ve fesahatindeki yüce i'câz ve icâz yönlerini orta-

---

68 el-Bakara, 2/83.
69 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/159.
70 el-Cuma, 62/9.
71 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/535-536.
72 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/535-536.

ya koymak gayesiyle kaleme aldığı tefsirinde belâgat şeyhlerinden Abdülkâhir el-Cürcânî'nin yaklaşımlarını pratiğe dökme başarısını göstermiştir. Kur'ân'ın hakikatlerini bilmenin yegane yolunun me'ânî ve beyân ilimlerinde mahir olmaktan geçtiğine inandığı için bunları *el-Keşşâf*'ta işlemiştir. Mezkûr tefsirinde ahkâm âyetlerini mezhep kaygısı taşımadan son derece mutedil, sistematik ve başarılı bir şekilde ele almıştır. Zemahşerî, Kur'an-ı Kerim'in belağatı, fesahatı ve cezaletinin bütün ayetlerde olduğu gibi ahkâm âyetleri de kapsadığını ortaya koymuştur. Özellikle emir ve nehiy kiplerinin sarih/hakîkî ve gayr-i sarih/mecaz kısımlarındaki mucizevî edebî cihetine yönelik yorumları fıkıh-belâgat arasındaki ilişkinin belirlenmesi açısından önemlidir. Kendisi, emir ve nehiy konularını ele alırken belâgat ve fıkıh ilimlerindeki hakimiyetine binaen Allah Kelâmı'ndan kastedilen mana, hüküm ve hikmetleri izhar etme çabalarıyla bu iki ilmi birbirine yaklaştırmıştır. Bu hususta nasslardaki emir ve nehiylerin, karînelerin veya ta'lîl bildiren bazı sîgaların durumuna göre hangi maksatları içerdikleri ve ne yönde anlaşılması gerektiği hususunda kendine özgü bir yaklaşım sergilemiştir. Emrin ve nehyin farklı delâletlerine dair tartışmalarda fikir beyan ederken konuya ilişkin meselelerin lafzî ve belâgî anlamlarının da birlikte anlaşılması gerektiği ilkesini savunmuştur. Onun bu çabaları fıkhın/hukukun, donuk ve duygu içermeyen sadece kural koyan ve sonuçları takdir eden hükümler yığını olmadığını belâgat ilmiyle iç içe geçmiş birbirini tekmil eden iki disiplin olduğunu göstermiştir. Şer'î hitabın, temelde Arapçanın lâfız, mana ve hüküm bileşenleri üzerine inşa edildiğini göstermesi açısından da ayrı bir önemi haizdir. Bu durum, usûlcülerin eserlerinde usûl ilminin önemli bir kısmını kapsayan dilsel (lugavî) konuları zikrederken dil ve belâgat konularına da yer vermelerini bir gelenek haline getirmelerinin sebep ve hikmetini anlaşılır kılmaktadır.

Nasslarda, yapılması veya yapılmaması istenen bir fiilin şer'î hükmünün beyanı yanında dilsel ifadelerin ve üslubun muhatap üzerindeki etkisinin farklı olduğu hakikatine binaen Arapçada her lâfzın ve her sîganın da özel bir yeri ve anlamı vardır. Binaenaleyh nasslarda muhatap üzerindeki tesiri ve ifade gücünü artırmak adına birtakım edebî sanatlara yer verildiği görülmektedir. Kur'ânî anlatımda mucizevî beyanın bir göstergesi olarak en çok kullanılan üslupların başında da farklı kiplerin kullanımı gelmektedir. Usûl eserlerinde bu edebî ilişki üzerinde durmak, şer'î ameli hükümleri tafsîlî delillerden çıkarmayı gaye edinen usûl ilminin daha iyi anlaşılmasına ve şer'î maksadın zihin ve vicdanlarda istikrar bulmasına yardımcı olacaktır. Bu sebeple Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* eserinde nazmı celilin i'câzını temsil eden belâgat ile şer'î hükümlerin yer aldığı fıkıh disiplinlerinin konuları arasında yer alan emir ve nehiy kiplerini nasıl bir ustalıkla işlediğini görmek önemlidir. Özelikle son dönemlerde Şâri'in hükümleri teşri kılmasındaki yüce gaye ve hikmetlerinden söz eden makâsıd odaklı çalışmaların ivme kazandığı ülkemizde bu gayeye matuf olarak belâgat-fıkıh ilişkisini ortaya koyacak detaylı çalışmalara ziyadesiyle rağbet edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Akademik sahada benzeri çalışmaların, disiplinler arası anlayışın daha da geliştirilmesine ve bu disiplinlerin entegrasyon amacının doğru ve istikrarlı bir şekilde idamesi halinde şer'î hükümlerin daha çabuk kavranılmasına ve gönüllerde istikrar bulmasına yardımcı olacaktır.

KAYNAKÇA

Amidî, Seyfüddîn Ali b. Ebî Ali. el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm. thk. Abdürrezâk Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.

Apaydın, H. Yunus. "Nehiy". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

'Askerî, Ebû Hilâl Abdullâh b. Sehl. Kitâbü's-Sınâ'ateyn. thk. Ali Muhammed – Muhammed el-Bicâvî – Ebu'l-Fazl İbrâhîm. yy: Dar'u Îhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1952.

'Aşkar, Muhammed Ahmed. Üslûbü'n-nehiy fi'l-Kur'ân. Ürdün: Câmietü'l-Ürduniyye, 2007.

Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî. el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh. thk. Na'îm Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982.

Buğda, Sadrettin. Beyan-Fıkıh Usûlü İlişkisi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.

Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz. Keşfü'l-esrâr şerhü usûli'l-Pezdevî. 4 Cilt. yy: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. el-Fusûl fi'l-usûl. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-'Evkâfi'l-Küveytiyye, 1994.

Cürcânî, Ebû Bekr ʿAbdülḳâhir. Delâilu'l-İʿcâz fî ʿilmi'l-meʿânî. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire; Cidde: Dârü'l-Medenî, 1413/1992.

Cüveynî, Mustafa es-Sâvî. Menhecü'z-Zemahşerî fî tefsîr'l-Kur'ân ve beyâni iʿcâzih. Kahire: Dârü'l-Maʿrif, 3. Basım, 1984.

Evsî, Kays İsmâil. Esâlîbu't-taleb 'inde nahviyyîn ve'l-belagiyîn. Bağdad: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 1988.

Ferrâ, Ebû Yaʿlâ Muhammed b. el-Hüseyn. el-ʿUdde fî usûli'l-fıkh. thk. Ahmed b. Ali el-Mubarek. yy: by, 2. Basım, 1990.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. el-Mustasfâ fî 'ilmi'l-usûl. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi. Beyrut: Dârü'l Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Hasan, Abbâs. en-Nahvü'l-vâfî. Kahire: Dârü'l-Meʿârif, 15. Basım, ts.

İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed. Lisânü'l-Arab. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1994.

İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn. Şerhü'l-mufassal li'l-Zemahşerî. Beyrut: Darü'l Kütübi'l-ilmiyye, 2001.

Kefevî, Eyyûb b. Musâ. Külliyât müʿcem fi'l-müstalahât ve'l-fürûki'l-lügaviye. thk. 'Adnân Dervîş, Mısrî Muhammed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ty.

Kırkız, Mustafa. "Arap Dilinde Mastar ve Önemi". Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15/1 (2010), 209-226.

Nesefî, Ebü'l Berekât Abdullah b. Ahmed. Keşfü'l-esrâr şerhü'l-musannef ala'l-Menâr. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l Kütüb'il-ilmiyye, 2015.

Ögüt, Salim. "Emir". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 11/119-121. İstanbul, 1995.

Özdemir, İbrahim. İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık Vazʿ İlminin Temel Meseleleri. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Pala, Ali İhsan. "Soru Cümlelerinin Emre Delâleti". Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi 17, Bahar (2005), 66-86.

Sebt, Hâlid b. Osman. Muhtasar fî kavâidi't-tefsîr. Beyrut: Dârü İbni'l-Kayyim, 2005.

Sekkâkî, Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr. Miftâhü'l-ʿulûm. thk. Na'îm Zerzûr. Beyrut: Dârü'l Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

Serahsî, Ebû Bek Muhammed b. Ebî Sehl. Usûlü's-serahsî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.

Sülemî, İyâz b. Nâmî. Usûlü'l-fıkh ellezi la Yesaʿü'l-fakîh Cehlehü. Riyad: Dârü'd-Tedmûriyye, 2005.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. er-Risâle. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru't-Turâs, 1426/2005.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm. Şerhü'l-lümâ'. thk. Abdulmecîd Türkî. Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2008.

Tîbî, Şerefüddîn Hüseyn b. Abdillâh. Fütûhü'l-gayb fi'l-keşf ʿan kinâʿi'r-reyb (Hâşiyetü't-Tîbî alâ'l-keşşâf). thk. Cemîl Benî 'Atâ. yy: by, 2013.

Yiğit, Metin. İslâmî İlimler Metodolojisi Olarak Fıkıh Usulü. Diyarbakır: Karaşin Ofset, 2011.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. el-Keşşâf ʿan hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-teʾvîl. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 2. Basım, ts.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. el-Bahrü'l-muhît. 8 Cilt. yy: Dârü'l Kütübî, 1994.

Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Tefsirinde Hanefî Mezhebinin Etkisi

Doç. Dr. İlyas Yıldırım*

GİRİŞ

Zemahşerî,[1] *Mutezilîlik* ile *dil ve tefsir alanlarında önemli telifler ortaya koymak* gibi iki yönüyle temâyüz etmiş bir âlimdir. Bununla birlikte Hanefî mezhebine aidiyeti ve Şâfiîler'e karşı bu mezhebin görüşlerini savunan bir eser telif ettiği de bilinmektedir. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı eseri, onun ahkâm âyetlerini tefsirde Hanefî kimliğinin ne derece etkin olduğunu tespite imkân sunacak bir potansiyele sahiptir. Bu çalışma, mezkûr meseleyi ele almayı hedeflemektedir. Zira bir taraftan ciddi bir dil birikimine sahip olma; öte yandan ise bir mezhebin sınırlarını aşmama geriliminde onun nasıl bir tavır sergilediği, ulemaya dair bir perspektif sunacak olması hasebiyle önemlidir.

Bu noktayı netleştirebilme adına farklı te'villeri barındıran beş adet ahkâm âyetine yer verilecektir. İlk önce Zemahşerî'nin bu âyetlere dair tefsir/te'villeri aktarılacak; akabinde farklı mezheplere mensup üç müfessirin ahkâm tefsirlerine müracaat edilip farklılıklardaki mezhep etkisi sorgulanacaktır. Peşi sıra mezheplerden bağımsız karakter arz eden ilk dönem tefsirlerindeki değerlendirmeler paylaşılarak farklı yorum imkânlarına dair bir çerçeve belirlenecektir. Son olarak da bütün bu veriler, temâmız muvacehesinde tahlil edilecektir.

1. Kısasta Denklik (Bakara 2/178)

يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰىۖ اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْاُنْثٰى بِالْاُنْثٰىۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ اَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَاَدَاءٌ اِلَيْهِ بِاِحْسَانٍۗ ذٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌۗ فَمَنِ اعْتَدٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ اَلِيمٌ

> *"Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Ancak her kime, kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa artık ona hakkaniyetle uymalı ve diyeti ona güzellikle ödemelidir. Bu, rabbinizden bir hafifletme, bir rahmettir. Bundan sonra kim haddi aşarsa ona elem verici bir azap vardır."*

Bu âyette odaklanacağımız hüküm, kısas uygulamasında hür-köle; kadın-erkek şeklinde bir ayrımın yapılabilme imkânıdır. Zemahşerî, bu ayrımı gerekli gören tabiûn âlimleri yanı sıra onları takip eden Mâlik ve Şâfiî'ye atıfta bulunmaktadır. Akabinde böyle bir ayrımın yapılamayacağı kanaatini taşıyan, içerisinde Ebû Hanîfe'nin de bulunduğu görüş sahiplerinin yaklaşımına yer vermektedir. Her iki tarafın delillerini aktaran Zemahşerî, bir tercihte bulunmamaktadır. Ancak âyette yer alan "kardeşi" ifadesini, maktulün velisi şeklinde yorumlamakta, bu ifadeye istinaden sadece Müslümanlar arasında kısasın söz konusu olacağı şeklindeki yoruma ise atıfta bulunmakla yetinmektedir. Âyet bağlamında dile getirilen ve kimler arasında kısas vuku bulacağına dair farklı görüşleri barındıran tartışmalara ise girmemektedir.[2]

---

* Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD, ORCİD: 0000-0003-3684-0338

1 Zemahşerî'nin hayatı ve eserleri üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Bu nedenle meselenin bu yönüne sadece birkaç esere atıfla yetineceğiz. Bk. Abdurrahman Harbi, *Kur'ân İlimleri Açısından Mâtürîdî ve Zemahşerî* (Ankara: İlahiyat, 2020), 22-25; Abdülkadir Tekin, "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği-", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (22 Haziran 2018), 214-231; Mustafa Öztürk - M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/235-238.

2 Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri = el-Keşşâf an hakâ'ıkı gavâmidı't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl (metin-çeviri)*, thk. Murat Sülün, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1/596-600.

Cessâs, kısasın kimler arasında uygulanacağı hususunda insanlar arasında herhangi bir ayrımın söz konusu olamayacağını, bu hükme ise "öldürülenler" ifadesinden hareketle varıldığını belirtmektedir. Yine "kardeşi" ifadesini, din kardeşi olarak değil de nesep yoluyla gerçekleşen kardeşlik ile te'vil etmektedir.[3]

İbnü'l-Arabî, yukarıda zikredilen farklı görüşlere delileriyle birlikte yer vermekte, konuya dair İmam Mâlik'in yaklaşımını destekler mahiyette bir tefsir/te'vil sunmaktadır.[4] Kiyâ el-Herrâsî de benzer bir yöntemle tartışmalara girmekte, Hanefîler'in delillerinin geçersizliği üzerinden bir detaylandırmaya gitmektedir.[5]

Mukâtil b. Süleymân bu âyetin, cahiliye döneminde uygulanan ve cinayetlerde insanları kadın-erkek, köle-hür şeklinde ayrıma tabi tutan yaklaşımı ortadan kaldırmak için inzal buyurulduğunu söylemektedir. Benzer bir açıklamayı Abdürrezzâk es-San'ânî de yapmakta; diğer tartışmalara ise girmemektedir.[6] Taberî ise benzer bilgileri aktarmakla birlikte köle karşılığında hürün; kadına karşılık erkeğin kısas edilebileceğini ifade etmekte ve konuyla ilgili tartışmalara yer vermektedir. Dikkat çeken husus, sunduğu delillerin Hanefîler'in yaklaşımını destekleyici mahiyette olmasıdır.[7] Ayrıca âyette geçen "kardeşi" ifadesini de "velisi" şeklinde açıklamaktadır.[8]

Bu verilere göre konuyla ilgili ilk dönem tefsirlerinde yer bulan açıklamalar, Hanefîler'in yaklaşımıyla örtüşmektedir. Zemahşerî ise kısasın kimler arasında uygulanacağı noktasında sadece görüşleri aktarmakla birlikte "kardeşleri" ifadesinin izahında ilk dönem müfessirleri ve Hanefîler ile benzer bir yaklaşım sergilemektedir.

2. Umre Yapmanın Hükmü (Bakara 2/196)

وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِۚ وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗۚ ...

"Haccı ve umreyi Allah için eksiksiz yerine getirin; engellenirseniz kolayınıza gelen bir kurban gönderin. Kurban, mahalline ulaşıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin..."

Bu âyet pek çok hükmü barındırmakla birlikte burada umre ibadetinin farz olup olmadığı meselesini ele alacağız. Zemahşerî, âyetin ilk kısmında yer bulan ifadeye dayanılarak umre ibadetinin hac gibi farz olduğu sonucunun çıkartılamayacağını çeşitli deliller serdederek göstermeye çalışmaktadır. Sözgelimi âyette geçen emir sıygası aslında vücûbu gerektirecekken karine sebebiyle bu hükme delâlet etmemektedir.[9]

Cessâs'a göre âyetin ilgili kısmının zâhirine bakan bazı âlimler, umrenin farz olduğunu söylemektedir. Ancak ona göre bu âyette, başlanılan hac ve umre ibadetlerinin tamamlanması vurgulanmakta olup umrenin farziyetine dair herhangi bir delâlet bulunmamaktadır. O, çeşitli deliller getirmek suretiyle bu yaklaşımı temellendirmektedir.[10]

İbnü'l-Arabî, umrenin İmam Şâfiî'ye göre farz; Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'e göre de nâfile olduğunu söylemektedir. O da Cessâs gibi âyetin ilgili kısmını ibadetin tamamlanması şeklinde yorumlamaktadır.[11] Kiyâ el-Herrâsî de sahâbe ve tabiûndan gelen ve ortak noktasını bu ibadetlerin tamamlanması oluşturan farklı yaklaşımları aktarmakla yetinmektedir.[12]

---

3 Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dârü İhyâi Türâsi'l-Arabî, 1412/1992), 1/165.

4 Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/89-100.

5 Ebü'l-Hasen Şemsülislâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed et-Taberî Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/42-51.

6 Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Târihu'l-Arabî, 1423/2002), 1/157-158; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru Abdirrezzâk*, thk. Mahmûd Muhammed Abduh (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 1/303.

7 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an tefsîri âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1422/2001), 3/93-102.

8 et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/109-110.

9 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 2016, 1/644-646.

10 el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/328-333.

11 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/169.

12 Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/89-90.

Mukâtil b. Süleymân, hac ve umrenin farz olduğunu söylemektedir. Bu âyet ise cahiliye dönemi uygulamalarında yer alan ve bu ibadetlerin mahiyetlerine uygun düşmeyen unsurlardan ayıklanmasını düzenlemektedir.[13] Abdürrezzâk es-San'ânî de âyetin tefsirinde bu iki ibadetin farz olduğunu söylemekle yetinmektedir.[14] Taberî ise ilk önce âyette yer alan düzenlemenin, bu ibadetlerin tamamlanmasıyla ilgi olduğuna dair rivayetlere yer vermekte,[15] akabinde umrenin hükmüyle ilgili tartışmalara girmektedir. Her iki görüş sahiplerini ve delillerini uzunca aktaran Taberî bu âyetin, başlanılan bu ibadetlerin tamamlanmasını tanzim ettiği görüşünü tercih etmektedir.[16]

Umrenin farziyeti noktasında bu âyeti tefsir eden fakih müfessirlerin, kendi mezhepleriyle uyumlu bir te'vili tercih ettikleri görülmektedir. İlk dönem müfessirlerinin aktardığı bilgiler de her iki görüşün mevcudiyetini göstermesi bakımından önemlidir. Zemahşerî burada, Hanefî yaklaşıma muvafık surette bir tercihte bulunmakta; ayrıca karine sebebiyle buradaki emrin vücûb ifade etmeyeceğini belirtmesiyle aynı mezhebin usûlünü merkeze oturttuğunu göstermektedir.

3. Kur' Kelimesinin Anlamı (Bakara 2/228)

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ ۗ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ اَنْ يَّكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّٰهُ فِيْٓ اَرْحَامِهِنَّ اِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ...

"Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç kur' süresince beklerler. Allah'a ve âhiret gününe iman ediyorlarsa, Allah'ın rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helâl olmaz..."

Bu âyette yer alan "kur'" kelimesi ile kastedilenin hayız mı temizlik dönemi mi olduğu, fakihler arasında tartışmalıdır. Zemahşerî, konuyla ilgili diğer âyet ve hadisleri paylaşmakta; iddetteki asıl maksadın rahmin temizlenmesi olup bunu temin eden şeyin de adet görme olduğunu ifade ederek bu kelimenin hayız anlamına geldiğini savunmaktadır. Ayrıca "kur'" kelimesinin tuhr/temizlik anlamına geldiğini savunanların ileri sürdüğü farklı nasları ve dil merkezli delilleri de paylaşarak hayız anlamını muhafaza edecek şekilde te'villerde bulunmaktadır.[17]

Cessâs, selef ulemasının "kur'" kelimesinin iki farklı anlama geldiği noktasında görüş birliği ettiğini söylemektedir. Sahâbe ve tabiûn âlimlerinden bu kelimeye *hayız* veya *tuhr/temizlik* anlamı verenleri aktaran Cessâs, dil merkezli çeşitli deliller getirerek bu kelimenin hayız anlamına geldiğini savunmaktadır. Konunun devamında ise bir kısmı Zemahşerî tarafından da paylaşılan çeşitli âyet ve hadisleri merkeze oturtan bir temellendirme sunmaktadır.[18]

İbnü'l-Arabî, ihtilaftan bahsedip delillere yer vermekte ve "kur'" kelimesine tuhr/temizlik anlamı veren yaklaşımın doğru olduğunu söylemektedir. Rivayetlerin yanı sıra sayıların temyizi merkezli lügat ve dil üzerinden bir delillendirme ile bu görüşü temellendirmektedir.[19] Benzer yaklaşım, daha tafsilatlı bir sunumla Kiyâ el-Herrâsî'de de görülmektedir.[20]

Mukâtil b. Süleymân, herhangi bir delile yer vermeksizin kur' ifadesini hayız olarak açıklamaktadır.[21] Abdürrezzâk es-San'ânî ise ayetin bu kısmına temas etmemektedir.[22] Taberî de ilk önce iki görüşü destekleyen rivayetlere uzunca yer vermekte, akabinde dil üzerinden bir temellendirmede bulunarak tuhr/temizlik anlamını tercih ettiğini gösteren ifadeler kullanmaktadır.[23]

Bu âyet bağlamında da Zemahşerî'nin bilhassa dil merkezli bir yaklaşımla kur' kelimesine Hanefîler'in ve ilk dönem bazı müfessirlerin savunduğu hayız anlamı verdiği görülmektedir. Taberî ve diğer âlimlerin de

---

13 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 1/170-171.
14 es-San'ânî, *Tefsîr*, 1/316.
15 et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/337-332.
16 et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/332-341.
17 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 2016, 1/720-722.
18 el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/64 vd.
19 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/250-253.
20 Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/152 vd.
21 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 1/194.
22 es-San'ânî, *Tefsîr*, 1/345-346.
23 et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/87-106.

dil merkezli bir temellendirmeyle tuhr/temizlik anlamını geçerli görmesine rağmen Zemahşerî'nin bu tercihi, sunduğu deliller ve vardığı netice ile Hanefî mezhebinin yaklaşımına muvafıktır.

4. Mehri Bağışlamada Yetkili Kişi (Bakara 2/237)

وَاِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ اِلَّا اَنْ يَعْفُونَ اَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَاَنْ تَعْفُوا اَقْرَبُ لِلتَّقْوىٰ وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ اِنَّ اللهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

> *"Bir mehir belirlediğiniz halde onlarla birleşmeden kendilerini boşarsanız, belirlediğiniz mehrin yarısını ödemek size borçtur; ancak kadınların bağışlaması veya nikâh bağı elinde olanın hoşgörülü davranması müstesnadır. Hoşgörülü davranmanız takvâya daha uygundur. Aranızda lütufkâr davranmayı unutmayın. Allah bütün yaptıklarınızı görmektedir."*

Bu âyet de çeşitli hükümler tanzim etmektedir. Zemahşerî, mehri bağışlamada yetkili olan kişi hakkındaki ihtilaf üzerinde durduğu için biz de meselenin o yönüne eğileceğiz.

Zemahşerî, "nikâh bağı elinde olanın" ifadesini "veli" olarak te'vil etmekte ve kadının nikâh akdini yöneten velisinin bağışlaması durumunda bu tasarrufun geçerli sayılacağını belirtmektedir. Bunu, Şâfiî'nin görüşü olarak da takdim etmekte; ilgili kısmı "koca" olarak te'vil edenin ise Ebû Hanîfe olduğunu söyleyip Şâfiî'nin görüşünün geçerliliğinin açık olduğunu vurgulamaktadır.[24]

Cessâs da Zemahşerî'nin yer verdiği iki farklı yaklaşımı aktarmakta ancak, Şâfiî'nin de Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olduğunu söylemektedir. İki farklı şekilde yorumlanma ihtimalini barındırması hasebiyle âyetin bu kısmının müteşabih olduğunu ve muhkem naslar ile te'vil edilmesi gerektiğini söyleyen Cessâs, burada kastedilenin "koca" olduğuna dair çeşitli deliller serdetmektedir.[25]

İbnü'l-Arabî de iki farklı görüşe yer vermekte ve Şâfiî'den gelen sahih görüşün, Ebû Hanîfe'nin yaklaşımıyla aynı olduğunu ifade etmektedir. Kendisi ise kastedilenin, kadının velisi olduğunu ifade edip çeşitli deliller ile bu görüşünü temellendirmektedir.[26]

Kiyâ el-Herrâsî'ye göre Şâfiî'ye atfedilen iki görüşten sahih olanı, burada kocanın kastedildiğidir. Kendisi de âyetin ifadesi dikkate alındığında bu görüşün isabetli olduğunu belirtmektedir. Asıllara kıyas edildiğinde kastedilenin veli olduğunu söylemenin daha doğru olduğunu ifade eden Kiyâ el-Herrâsî, koca olduğunu söylemenin daha uygun düşeceğini ifadeden de geri durmamaktadır.[27]

Mukâtil b. Süleymân ise detaya girmeksizin burada kocanın kastedildiğini söylemektedir.[28] Abdürrezzâk es-San'ânî veli, koca ve baba şeklinde üç farklı görüş bulunduğunu söyleyip bir tercih belirtmemektedir.[29]

Ebû Ca'fer et-Taberî, kastedilenin veli olduğunu söyleyen görüş sahiplerine yer vermekte; bunlar arasında Alkame'nin de dâhil olduğu İbn Mes'ûd'un ashabı ve İbrahim en-Nehaî'nin bulunduğunu söylemektedir. Kadı Şurayh, Tâvus ve Mücâhid gibi veli olduğunu söyleyip daha sonra koca olduğunu ifade eden yaklaşım sahipleri de bulunmaktadır. Yine koca olduğunu ifade eden sahâbe ve tabiûndan pek çok fakih de mevcuttur. Taberî, bu iki yaklaşımı ve görüş sahiplerini aktardıktan sonra burada *kocanın kastedildiği* şeklinde bir tercihte bulunmakta ve bunu delillendirmektedir.[30]

Buna göre Zemahşerî Şâfiî'ye ait, sahih olmayan görüşe atıfta bulunmakta; tercihi ile de Hanefî yaklaşımdan ayrılmaktadır. Temellendirme hususunda bir ayrıntıya girmeksizin bu görüşü tercih etmesi, konumuz açısından önemlidir. Zira konuya dair farklı görüşler, hatta veli olduğunu söyleyip daha sonra koca olarak görüşlerini tashih eden pek çok önemli fakih bulunmasına rağmen muhtemelen kendisince makbul delillerden hareketle böyle bir sonuca vardığı; merkeze delilleri oturttuğu kanaati uyandırmaktadır.

---

24 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 2016, 1/758.
25 el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/151 vd.
26 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/293-297.
27 Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/207-210.
28 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 1/200.
29 es-San'ânî, *Tefsîr*, 1/353.
30 et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/318-336.

5. Allah Teâlâ'nın İsmi Anılmadan Kesilen Hayvan (En'âm 6/121)

وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ

"Üzerine Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin. Kuşkusuz bu büyük günahtır. Gerçekten şeytanlar dostlarına, sizinle mücadele etmeleri için telkinde bulunurlar. Eğer onlara uyarsanız şüphesiz siz de Allah'a ortak koşmuş olursunuz."

Bu âyet bağlamında odaklanacağımız hüküm, besmelesiz kesilen hayvanın durumudur. Zemahşerî'ye göre Ebû Hanîfe'nin kasten değil de unutma durumunda; İmam Mâlik ve Şâfiî'nin ise her iki durumda bu hayvanın etinden yemeğe ruhsat vermiş olsalar bile doğru olanın, Allah adının anılmadığı şeylerin yenmemesidir. Bu durumu Zemahşerî şöylece ifade etmektedir: *"Dolayısıyla, basiret sahibi bir kişinin din hususunda yapması gereken şey, ne şekilde olursa olsun âyetteki bu büyük ikaz ve ihtar sebebiyle üzerine Allah'ın adının anılmadığı şeyleri yememesidir."*[31]

Cessâs'a göre Hanefîler ile İmam Mâlik, Müslüman kişinin besmeleyi unutması durumunda; Şâfiî ise unutma veya kasten terk etmesi halinde kesilen hayvan etinden yenilebileceğini söylemektedir. Yine o, Hammad kanalıyla İbrahim en-Nehaî'den, besmele unutularak da çekilmemiş olsa bu kesilen hayvandan yenmemesinin kendisine daha sevimli/uygun geldiğini aktarmaktadır.[32]

İbnü'l-Arabî, konuya dair altı farklı görüş bulunduğunu söyleyip bunlara ve yaklaşım sahiplerine yer vermektedir. O da Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve Şâfiî'nin görüşlerine dair Cessâs'ın aktardığı bilgileri paylaşmaktadır. İbn Sîrîn ve Ahmed'e (b. Hanbel) göre ise besmele ister kasten ister unutularak terk edilsin, bu hayvanın etini yemek haramdır.[33] Kiyâ el-Herrâsî de bu âyeti sadece Şâfiî'nin, meyteyi yemenin yasaklığı ile yorumladığını söylemektedir.[34]

Mukâtil b. Süleymân'a göre âyette meytenin yenilmesi yasaklanmıştır.[35] Abdürrezzâk es-San'ânî ise sebeb-i nüzûlü olan müşriklerin "Allah'ın öldürdüklerini yemiyor, kendi öldürdüklerimizi mi yiyoruz" diyerek meytenin yenilmemesine dönük hükme eleştiri getirmelerini aktarmaktadır.[36] Taberî de farklı varyantlarıyla bu sebeb-i nüzûle dair rivayetlere yer vermekte, âyette Müslümanlar ile ehl-i kitabın kesmemiş olduğu ölü hayvanların kastedildiğini söylemektedir. Ayrıca yukarıda zikri geçen farklı görüşlere o da temas etmektedir. Bunlar içerisinde en problemli gördüğü yaklaşım, âyette kastedilenin Müslüman bir kişinin besmeleyi unutarak kestiğiyle yorumlanmasıdır.[37]

Bu tabloda Zemahşerî'nin, kullandığı üslup dikkate alındığında kesin bir hüküm beyan etmekten ziyade İbrâhim en-Nehaî gibi bunu uygun görmeme eğiliminde olduğu söylenebilir. Ancak ifadelerinden yasaklık hükmü de anlaşılabilir ki bu durumda İbn Sîrîn'den aktarılan ve Ahmed b. Hanbel'e de nispet edilen görüşle muvafık bir tercihinin bulunduğunu söylemek mümkün olur. Bu tercih ise doğrudan ve sadece âyetin zahir ifadesi ile istidlâlde bulunma ve diğer naslar ile selefin görüşlerini dikkate almama şeklinde yorumlanmaya uygun bir tercihi yansıtmaktadır. Ayrıca her iki durumda da Hanefî mezhebinin yaklaşımından ayrıldığı da ifade edilmelidir.

SONUÇ

Dil ve tefsir alanlarında yaptığı çalışmalar ile kendisinden bigâne kalınamayan Zemahşerî, fıkıhta Hanefî mezhebine mensup bir âlim olarak öne çıkmaktadır. Onun bu yönünün, ahkâm âyetlerini yorumlamada etkin bir durum olup olmadığını tartışmak, bu çalışmanın ana konusunu teşkil etmekteydi. İhtilaflı meseleleri barındıran beş tane ahkâm âyeti üzerinden bu mevzuyu incelediğimizde Zemahşerî'nin, delil merkezli tercihlerde bulunduğu sonucuna ulaşmış bulunmaktayız. Zira bu beş âyetten üçünde Hanefî yaklaşımla

---

31 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 2016, 2/736.
32 el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/171.
33 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/271-272.
34 Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/124-125.
35 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 1/586.
36 es-San'ânî, *Tefsîr*, 2/64.
37 et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/520-529.

uyumlu bir tefsir/te'vil ortaya koysa da bir tanesinde açık bir şekilde Şâfiî yaklaşımı tercih ettiği, diğerinde ise nassın zahir ifadesi doğrultusunda bir görüş serdettiği görülmektedir.

Hanefî yaklaşımla muvafık tefsir/te'villerinde de yine naslar ve dil merkezli bir temellendirmenin öne çıktığı, mezhep saikiyle bir tercihin paylaşılmadığı görülmektedir. Ayrıca diğer âlimlerin görüşlerine atıfta bulunsa de kendi tercihlerinde delilleri öne çıkartması, yaptığı tefsir/te'vil ameliyesinde daha müstakil bir yol takip ettiğini göstermektedir.

el-Keşşâf'taki durum bu şekilde olmakla birlikte Zemahşerî'nin, *Ru'ûsü'l-mesâil* adlı fıkıh eserinde farklı tercihlerinin bulunduğu görülmektedir. Farklı görüş serdettiği yukarıdaki iki meseleden bir tanesine bu eserde yer vermektedir. Şöyle ki Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvan meselesinde o, besmelenin unutulması durumunda bu hayvanın etini tüketmede bir beis olmadığını ifade etmekte; bunu da yukarıda geçen âyetin nassından hareketle delillendirmektedir. Yine Şâfiîler'in görüşüne de temas etmekle birlikte "Bu konudaki delilimiz..." şeklindeki ifadesiyle Hanefî yaklaşıma aidiyetini ortaya koymaktadır.[38]

Bu durum onun, tefsirini hayatının son dönemlerinde telif etmesi hasebiyle böyle bir dönüşüm yaşadığını ifade etmeye imkân tanımaktadır. Bununla birlikte eserlerin kendi alanlarını dikkate alan bir yaklaşım sergilediği ve *Ru'ûsü'l-mesâil*'de Hanefî mezhebine ait görüşü, kendi aidiyetini katarak takdim edip *el-Keşşâf*'ta delil merkezli bir tercih ortaya koyduğu ifade edilebilir.

KAYNAKÇA

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi Türâsi'l-Arabî, 1412/1992.

Harbi, Abdurrahman. *Kur'ân İlimleri Açısından Mâtürîdî ve Zemahşerî*. Ankara: İlahiyat, 2020.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.

Kiyâ el-Herrâsî, Ebü'l-Hasen Şemsülislâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed et-Taberî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târihu'l-Arabî, 1423/2002.

Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/235-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-. *Tefsîru Abdirrezzâk*. thk. Mahmûd Muhammed Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-. *Câmi'u'l-beyân an tefsîri âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1422/2001.

Tekin, Abdülkadir. "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği-". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (22 Haziran 2018), 213-260. https://doi.org/10.18498/amauifd.405306

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Keşşâf Tefsiri = el-Keşşâf an hakâ'ikı gavâmidı't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl (metin-çeviri)*. çev. Muhammed Coşkun vd. thk. Murat Sülün. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Ru'ûsü'l-mesâil*. thk. Abdullah Nezir Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1428/2007.

[38] Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-mesâil*, thk. Abdullah Nezir Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1428/2007), 510-511.

Zemahşerî'nin 'Ruûsü'l-Mesâil" Adlı Eserinin Nicelik, Nitelik ve Hanefi Hilaf Literatürü İçerisindeki Yeri Üzerine Bir Değerlendirme

Doç. Dr. Menderes Gürkan*

1. Zemahşerî'ye Nispet Edilen ve Hakkında Yapılan Çalışmalara Genel Bir Bakış

1.1 Zemahşeri'ye Nispet Edilen Eserler

Klasik İslami ilimlerden hadis, tefsir, kelam ve fıkıh alanında sınırlı sayıda eser veren Zemahşerî, Arap dili ve edebiyatında ise hem sayıca ve hem de keyfiyet itibariyle önemli eserlerin sahibidir. Temel İslam bilimleri ve Arap dili alanlarında eser kaleme almış Zemahşeri'ye nispet edilen eser sayısında ihtilaf olup görüş birliği yoktur. Zemahşeri'nin günümüze ulaşan ve ulaşmayan eser sayısını 30 ila 65[1] arasında verenler vardır. Zemahşeri'nin hayatı ve eserleri hakkında dakik bir çalışma yapan Nuri Yüce ise ona 9'u İslami bilimlere ve 49'u da Arap dili, edebiyat, biyografi vb. alanlar olmak üzere toplam 58 adet eser nispet etmektedir.[2] Ancak eski dönemlerde telif edilen eserlerin korunması ve muhafaza edilmesine ilişkin olumsuz şartlar bu eserlerin tamamının günümüze ulaşamamasında önemli rol oynamıştır. Zemahşeri'nin telifâtı da maalesef benzer durumla karşı karşıya kalmış ve kaleme aldığı eserlerin bir kısmı günümüze ulaşamasa da isimleri bilinmektedir.

1.2 Zemahşerî Hakkında Yapılan Akademik Çalışmalar

Zemahşerî'nin kaleme aldığı eserleri dünden bugüne ilgi uyandırmış, yeni çalışmalarda kaynak olarak kullanılmış ve farklı kategoriden pek çok akademik çalışmaya konu olmuştur. Özellikle Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı vefatından kısa zaman sonra farklı mezheplere mensup ilim adamlarının dikkatini çekmiş, üzerinde şerh ve ihtisar nitelikli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan gerek Şâfiî fakihi Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö. 685/1286)'nin " Envâru't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl"[3]i ve gerekse Hanefi fakihi Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310)'nin " Medârikü't-tenzîl ve hakâıku't-te'vîl"[4]i Zemahşerî'nin el-Keşşâf adlı tefsirinin muhtasar özeti olarak değerlendirilir. Tefsiri ile özdeşleşen ve tanınır hale gelen Zemahşerî'nin Keşşâf'ı, araştırmalara göre hakkında Türkçe yapılan çalışmalar açısından Râzî (ö.606/1210)'nin Mefâtihu'l-gayb/et-Tefsîru'l-kebîr adlı tefsirinden sonra ikinci sırada yer aldığı görülmektedir.[5]

Pek çok alana ilişkin yazmış olduğu eserlerle tanınan Zemahşeri ve eserleri, gerek İslam dünyasında ve gerekse Batı dünyasında çeşitli akademik çalışmalara konu olmuştur. Farklı nitelikteki bu çalışmaların ge-

---

* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kayseri, mgurkan@erciyes.edu.tr, Orcid: 0000-0002-1855-7419

1 Zemahşeri'ye nispet edilen eserlerin sayı farklılığının sebepleri hakkında bk. Abdülkadir Tekin, " Zemahşeri'nin Ahkam Ayetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği-el-Keşşâf Örneği-", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergis*i, yıl: 2018, 10/6, 229-230.

2 Bu eserlerin hangi ilim dallarına ait ve matbu olup olmadığı hakkında fazla bilgi için bk. Nuri Yüce, "Zemahşeri (Hayatı ve Eserleri), *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, yıl: 1986-1993, c. XXVI, 289-316. 58 eserin ilim dallarına dağılımı şöyledir: İslami mevzulara dair olanlar, 9 adet; nahiv ilmi, 7 adet; lügat ilmi, 4 adet; edebiyat, 26 adet; aruz, 1 adet; mantık veya kelam, 1 adet; hal tercümesine ait, 5 adet ve konuları tespit edilemeyen 5 adet. İslami mevzulara ilişkin olan 9 adet eserin ise 6'sı fıkıh ile ilgilidir.

3 İsmail Cerrahoğlu, " Envâru't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 260-261.

4 Mustafa Öztürk, " Medârikü't-tenzîl ve hakâıku't-te'vîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 292-293. Esra Gözeler, Zemahşerî hakkında yapılan araştırmaları konu edinen makalesinde sanırım zühul eseri Ebü'l-Berekât en-Nesefî yerine Necmeddin en-Nesefî (ö. 537/1142)'nin Keşşâf üzerine muhtasar çalışma yaptığını belirtmiştir. Bk. Esra Gözeler, " Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, yıl: 2016, 14/1, 86.

5 Meşhur müfessir ve tefsirleri üzerine yapılan çalışmaların sayı itibarıyla sıralaması hakkında fazla bilgi için bk. Gözeler, " Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi", 96 ve ayrıca 32 nolu dipnot.

rek Türkiye ve gerekse Batıda yarım asır öncesine uzandığı görülmektedir.[6] Yine bu hususta fark edilen bir durum hakkındaki akademik çalışmaların nicelik olarak da her geçen gün artış göstermesidir. Bu bağlamda Türkiye ve Batı dünyasında Zemahşerî ve eserleri üzerinde yapılan çalışmaları derleyen ve şekil bakımından değerlendiren bir makale de bu hususu teyit etmektedir. Yaklaşık yarım asrı kapsayan (1973 ila 2016 yıllar arası) bu çalışmaların dökümü şöyledir.[7]

Türkiye'de Yapılan Çalışmalar:

Zemahşerî ile ilgili 8 adet kitap çalışması bulunmaktadır ve bunlardan 6'sı onun Keşşâf'ı hakkındadır ve 2 tanesi de dilciliğini konu edinmektedir. Bu zaman diliminde Zemahşerî ile ilişkili 30 adet makale yazılmış ve bunların da çoğu onun tefsirciliği ile ilgili olup diğerleri dilciliği, kelami anlayışı, hayatı-eserleri vb. özelindedir. Zemahşerî hakkında Yüksek Lisans, Doktora ve Doçentlik tezi olarak 25 tez çalışması bulunmakta olup bunlardan sadece 1 tanesi onun Ruûsu'l-mesâil'inin Kitâbu'n-nikâh özelinde Yüksek lisans tezidir. Diğer tezler ise ağırlıklı tefsir olmak üzere, Arap dili, kelam ve tasavvuf alanına aittir. Zemahşerî hakkında yazılan İngilizce 4 makale Türkçe'ye çevrilmiş olup bunların 3 tanesi tefsir ve bir tanesi de kelam ilmi ile ilgilidir.

Türkiye'de Zemahşerî hakkında 1973 ila 2016 yıllar arası farklı kategoride yapılan 67 adet telif ve tercüme çalışmaların dökümünden de anlaşılacağı üzere çalışmalar tefsir ile kelam ilmi ve Arap dili hakkında yoğunlaşmıştır. Söz konusu tarihten sonra da Zemahşerî ile ilgili özellikle onun tefsiri/tefsirciliği ve kendinden sonra telif edilen tefsir literatürüne etkisi hakkında önemli çalışmalar[8] yapılmaya devam etmektedir[9]. Tabi ki bütün bunlarda Zemahşerî'nin tefsirinin ve Arap dili ile ilgili çalışmalarının niceliğinin önemli payı vardır. Yine de onun tefsirinde ahkâm ayetlerine yaklaşımı ve Ruûsu'l-mesâil'inden hareketle fıkıh/fıkıh usûlü ilmindeki yerinin tespiti için akademik çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Batı Dünyasında Yapılan Çalışmalar:

Mezkur makale çalışmasına göre Batı dünyasında Zemahşerî hakkında İngilizce, Fransızca ve Almanca 6 adet kitap çalışması bulunmakta olup bunlar onun tefsir ve Arap dilindeki yeri ile ilgilidir. Yine batı dillerinde 27 adet makale ve ansiklopedi maddesi kaleme alınmış olup bunlar da onun tefsir, kelam, hayatı-eserleri ve dilciliği hakkındadır. Onun fıkıh anlayışını konu edinen bir makale tespit edilememiştir. Zemahşerî ile ilgili batı dillerinde 8 doktora ve 1 adet de lisans tezi yapılmış olup bunlar da ağırlıklı olarak onun tefsir ve dilciliğini konu edinmektedir. Doktora tezlerinden sadece birisi onun Ruûsu'l-mesâil'inin tahlili ve tahkikli neşridir (yıl. 1977). Bunların dışında Zemahşerî'nin eserlerinin 14 adetinin neşri ve çeviri çalışması vardır.

Batı dünyasında Zemahşerî ve eserleri hakkında yapılan çalışmalar ile Türkiye'de yapılan çalışmalar arasında benzerlik olduğu görülmektedir. Farklı kategoriden toplam 56 çalışma onun tefsir, kelam, Arap dili anlayışı üzerinde yoğunlaşmıştır. Bununla birlikte Batı'da 1977 yılında Ruûsu'l-mesâil'in doktora tezine konu olması ve bu maksatla tahkik edilmesi de dikkate değer bir durumdur.

Hülasa gerek Türkiye ve gerekse Batı dünyasında Zemahşerî ile ilgili yapılan neşir ve inceleme türü çalışmaların ağırlıklı olarak onun tefsirciliği, kelami görüşleri ve Arap dilinin yapısı ve özellikleri üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Zemahşerî'nin fıkıh/fıkıh usulü yönü hakkındaki incelemelerin nicelik olarak oldukça zayıf kaldığı ve artırılması gerektiği önem arz etmektedir.

---

6 Tespitlerimize göre Türkiye'de Zemahşerî ile ilgili ilk çalışmalar bundan yarım asır önce onun Arap dilciliği ve kelamcılığı hakkında doktora ve doçentlik tezi olarak yapılmıştır: Ali Özek, ez-Zemahşerî ve Arap Lügatçiliğindeki Yeri, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, (Doktora tezi, 1973), Ensar Neşriyat, İstanbul 2006; Cihat Tunç, Zemahşerî ve Kelamının Ana Meseleleri, (Doçentlik Tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1976.

7 Esra Gözeler, " Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2016, 14/1, 84-101.

8 TDV İslam Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM) ikinci dönem klasik projesi kapsamında M. Taha Boyalık tarafından hazırlanan, *el-Keşşâf literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasiğinin Etki Tarihi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019, adlı çalışma el-Keşşâf'ın tefsir tarihindeki yerini ve kendinden sonraki literatüre etkisini göstermesi açısından önemlidir. Söz konusu bu çalışma, 2022 yılı Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) Sosyal Bilimler Fuat Sezgin Özel Ödülü'ne layık görülmüştür.

9 Zemahşerî ve onun farklı ilmi yönleriyle ilgili Türkiye'de yapılan Yüksek Lisans ve Doktora tezleriyle ilgili dökümü İsam veri tabanından hareketle çalışmamızın ' Ruûsü'l-mesâil İle İlgili Akademik Çalışmalar' başlığı altında verdik.

2. Zemahşerî'nin Fıkıh İlmiyle Olan İlişkisi

Temel İslam Bilimlerinde daha çok el-Keşşâf[10] isimli dirayet tefsiri münasebetiyle bilinen ve tanınan Zemahşerî'nin fıkhî yönüne gerekli ilgi ve alakanın gösterilmediği ve onun fıkıh anlayışının yeterli sayıda akademik çalışmalara konu edilmediği dikkat çekmektedir. Bunda Zemahşerî'nin el-Keşşâf adlı tefsirinin daha çok ön planda olması ve müstakil-bütüncül telif bir fıkıh/fıkıh usûlü eserinin olmamasının da etkisini göz ardı etmemek gerekir.

2.1. Zemahşeri'ye Nispet Edilen Fıkıh Eserleri

Çok yönlü bir bilgin olan Zemahşerî'nin gerek öğrencilik ve gerekse hocalık döneminde çok yoğun olmasa da fıkıh ilmiyle ilgisi olmuş ve bu alanla ilgili konu merkezli veya fıkhi ihtilaflardan seçki nitelikli telîfatta bulunduğu bilinmektedir. Yapılan araştırmalarda Zemahşerî'ye fıkıh ilmiyle ilgili altı[11] veya yedi[12] eser nispet edildiği görülmektedir. Abdülkadir Tekin kaleme aldığı ilgili makalesinde bu eserleri şu şekilde sıralar: 1. *Dâlletü'n-nâşid ve'r-râid fi 'ilmi ferâiz*; 2. *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî fi'l-furû'i'l-Hanefiyye*[13]; 3. *Menâsiku'l-hac*; 4. *Şâfiu'l-'ay min kelâmi'ş-Şâfiî*; 5. *Şekâiku'n-Nu'man fi hakâiki'n-Nu'man*; 6. *Ruûsu'l-mesâil* ve 7. *Mu'cemu'l-hudûd*'tur. Zemahşerî'ye '*el-Minhâc fi Usûli'l-fikh*' adlı fıkıh usulüne ait bir eser nispet edilse de bu bilgi hem genel kabul görmüş değildir hem de herhangi bir kütüphane kaydı bilgisi verilmemektedir.[14]

Zemahşerî'ye nispet edilen fıkıh ile ilgili üsteki listede tadat edilen eserlerin isimlerinden hareketle şu değerlendirmede bulunabiliriz. 4 numara ile verilen eser İmam Şâfiî'nin Arap dili ve Arapların veciz ifade örnekleriyle ilgili olup doğrudan fıkha ilişkin değildir. 5 nolu eser de Ebu Hanife'nin hayatı ve hakkındaki menkıbelerin yer aldığı bir kitaptır. 2 nolu *Muhtasaru'l-Kudûrî*'ye yazdığı belirtilen şerhin de mevcudiyetinde şüpheler mevcuttur. Mevcut listeden de anlaşıldığı gibi Zemahşerî'nin, fıkhî düşünce yapısını bir bütün olarak izleyebileceğimiz müstakil bir fıkıh/fıkıh usulü kitabı kaleme almadığı anlaşılmaktadır. Bu listede doğrudan fıkha ilişkin eserlerden ana-seçme fıkıh meseleleri diyebileceğimiz *Ruûsu'l-mesâil* dışında kalanlar ise maalesef günümüze ulaşmış değildir. Bu sebeple onun fıkhî düşüncesinin tespiti; 1. Kendisinin kaleme aldığı *el-Keşşâf* ve *Ruûsu'l-mesâil* veya 2. Kendinden sonraki ilim adamlarının ona nispet ettikleri fıkhî yaklaşımlardan hareketle mümkün olacaktır.[15] Ancak bu her iki kaynak da onun bütüncül fıkhî düşüncesini tespit ve belirlemede tam yeterli olamayacaktır.

2.2. Zemahşerî'nin Bize Ulaşan Ruûsü'l-mesâil'i Hakkında Yapılan Çalışmalar

Zemahşerî'ye Ruûsü'l-mesâil dışında furu' fıkıh ile ilgili başka çalışmalar nispet edilse de onun günümüze ulaşan tek fıkıh eserinin bu olduğu bilinmektedir. Zemahşerî'nin Ruûsu'l-mesâil'i hilaf literatür geleneğinin önemli bir eseri olmakla birlikte ilim dünyasının kendisinden faydalanmakta geç kaldığı görülmektedir. Eserin farklı tahkikleri yapılarak ilim dünyasının faydasına sunulması ve gün geçtikçe hakkında akademik çalışmaların hız kazanması olumlu bir durumdur. Son zamanlarda Ruûsü'l-mesâil'in tahkikli neşri yanında, kısa-metin tercümesi denemesi, eserin tahlili türünden akademik çalışmaların yapıldığını görmekteyiz.

---

[10] Tam adı "el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi'ʾt-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fi vücûhi'ʾt-teʾvîl" olan bu eser hakkında fazla bilgi için bk. Ali Özek, " el-Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2022)*, 25: 329-330.

[11] Bu eserlerin neler olduğu hakkında bk. Yüce, "Zemahşeri (Hayatı ve Eserleri), cilt: XXVI, 300-301.

[12] Bu eserlerin neler olduğu ve haklarında kısa bilgi için bk. Tekin, " Zemahşeri'nin Ahkam Ayetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği-el-Keşşâf Örneği-", 230-231.

[13] Abdülkadir Tekin, Zemahşeri'nin *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî fi'l-furû'i'l-Hanefiyye* adlı eserinin Adana İl Halk Kütüphanesinde (01 Hk, arşiv no. 35, 157 varak) olarak bulunduğunu kaydetse de yaptığımız araştırma neticesinde bu numarada bu isimde bir eserin olmadığını gördük. Söz konusu numarada M. Mehmet oğlu Hasan isimli T. 953 (tarih olabilir) kişiye ait ' Kitâbu Hulâsati'l-mesâil...' adlı bir kitap kaydı vardır. Bu yazmanın, Hanefi fıkhına ilişkin, mu'temed görüşlerin yer aldığı hilaf türü bir eser olduğunu düşünmekteyiz

[14] Bk. Zemahşerî, Ruûsü'l-mesâil (el-Mesâilu'l-hilâfiyye beyne'l-Hanefiyye ve'ş-Şâfiiyye), dirâse ve tahkik: Abdullah Nezir Ahmed, dirase kısmı, s.46; Yüce, "Zemahşeri (Hayatı ve Eserleri), cilt: XXVI, 300 (buradaki kayıtta kitabın ismi ' el-Minhâc fi usûlu'd-dîn' şeklinde geçmektedir.

[15] Benzer değerlendirmeler hakkında bk. Muhammed b. Abdülhalîm, *A Critical Edition of Ru'ûs al-Masāil by al-Zamakshari (d. 538 h./ 1144)*, yayımlanmamış doktora tezi, Saint Andrews Üniversitesi, İskoçya,1977,s.43.

2. 2. 1. Ruûsü'l-mesâil'in Tahkikli Neşirleri

Ruûsü'l-mesâil'in neşri hakkında yaptığımız araştırmamıza göre; eserin yaklaşık on yıl arayla iki ayrı yer ve zamanda tahkikli neşrinin yapıldığını görmekteyiz. Eserin tek nüshası mevcut olup her iki tahkik de aynı nüshadan yapılmıştır. Bu nüsha, İrlanda/Dublin'deki Chester Beatty Library'de no: 3600'de kayıtlıdır. Ayrıca nüshanın mikrofilmi Ümmü'l-kurâ Üniversitesi Şeriat Fakültesi Kütüphanesi no: 308'de bulunmaktadır. Nüshadaki kayda göre eserin yazımı, Zemahşerî'nin vefatından 38 yıl sonra h. 576 yılı Recep ayının sonunda tamamlanmıştır. Nüsha sahibi (müstensih olabilir) Şibli b. Abdurrahman b. Cender b. Eyyüp isimli kişidir. Bu iki tahkikli neşir şunlardır.

1. Muhammed b. Abdülhalîm, *A Critical Edition of Ru'ûs al-Masāil by al-Zamakshari (d. 538 h./ 1144)*, doktora tezi, Saint Andrews Üniversitesi, İskoçya,1977,s.1-85, 1-238, 1-32, 1-175 (toplam 1-530).

Bu neşir, İrlanda/Dublin Chester Beatty Kütüphanesi no: 3600'daki nüsha esas alınarak yapılmıştır. Bildiğimiz kadarıyla yayımlanmamış bu doktora tezi, Zemahşerî'nin Ruûsü'l-mesâil'inin tahkiki ile birlikte Hilaf ilminin doğuşu, literatür örnekleri ve içeriğindeki bilgilerin fıkıh eserleri ile doğrulanması bakımından zengin bir içeriğe sahiptir. Bu bağlamda muhakkik, tahkikin başında 1-85 sayfalar arasını eserin tahliline ayırmıştır. Tahlil kısmında Zemahşerî'nin kısaca hayatıyla birlikte hilaf ilminin doğuşu, hilaf ilminin ilk örnek çalışmaları ve sonraki asırlardaki literatüre kronolojik ve özlü olarak yer verilmiştir. Peşinden, Ruûsü'l-mesâil'in tahkiki 'Kitab' bölümü ve 'mesele' başlıklarıyla verilmiş, müstakil paragraflar halinde tertip edilen meselelere ayrıca numara verilmemiştir. Sonrasında iki ana ek bulunmaktadır. Birinci ekte (s.1-32); fıkıh sistematiğine göre Ruûsü'l-mesâil'de yer alan bazı meseleler benzerliğini gösterme düşüncesiyle Keşşâf ile karşılaştırılmıştır. İkinci ekte ise(s.1-175); yine fıkıh sistematiğine göre Ruûsü'l-mesâil'de yer alan bazı meseleler benzerliği gösterme adına diğer hilaf ve temel fıkıh eserleriyle karşılaştırılmıştır. Söz konusu tahkik bu haliyle yani geleneksel tahkik çalışmalarının yer vermediği hususlara yer vermesi bakımından zengin bir muhtevaya sahiptir.

2. Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil (el-Mesâilu'l-hilâfiyye beyne'l-Hanefiyye ve'ş-Şâfiiyye)*, dirâse ve tahkik: Abdullah Nezir Ahmed, Beyrut 1987, 2007, s.1-616.

Muhammed b. Abdülhalîm'in doktora tezinden yaklaşık on yıl sonra yapılan bu tahkik aynı nüsha[16] kullanılarak yapılmış olup mezkur doktora tezine herhangi bir atıf yapılmaması dikkat çekicidir. Her tahkik çalışmasında olduğu gibi bu tahkik de dirase ve metin kısmından oluşmaktadır. Yaklaşık 80 sayfalık dirase kısmında; Zemahşerî'nin yaşadığı dönem farklı yönlerden ele alınmış, hayatı ve ilim yolculuğu ana hatlarıyla verilmiş, tahkiki yapılan Ruûsü'l-mesâil öz olarak tanıtılmış ve son olarak da tahkikte izlenen metot hakkında bilgi verilmiştir. Yazma nüshada 'Mesele' adıyla verilen fıkhi konular fıkıh sistematiğine göre 'Kitab' ana başlıkları altında takibinin kolay olması düşüncesiyle numaralandırılmıştır.[17] Her bir meselede Hanefi ve Şafii mezhebinin hükmü, dipnotlarda her iki mezhebin mutemed fıkıh eserlerine atıf yapılarak teyidi yapılmıştır. Metinde iki mülhak mesele[18] ile birlikte toplam 42 Kitap bölümün içerisinde 406 mesele yer almaktadır. 406 meselede fıkhın hemen hemen tüm konuları Risalede yer bulmuştur. Ancak miras konusuna ilişkin hiçbir meselenin herhangi bir sebep gösterilmeksizin kitapta yer almadığı görülmektedir. Risalede, yer alan meselelerin diziliminden dolayı 'Kitâbu'l-eşribe' adlandırması iki kere[19] yer almıştır.

Risalede yer alan meselelerin daha kolay okunması ve yararlanılması düşüncesiyle muhakkik konuları numaralandırıp paragraflar halinde sunmakta ve meselenin ismini her bir meselenin yanına kaydetmiştir. Mezheplerin görüşlerinin teyidinde ilk-temel kaynaklar olmak üzere yeterli bir kaynak kullanımı görülmek-

---

[16] Muhakkik Abdullah Nezir Ahmed'in ifadelerinden anlaşıldığına göre bu tahkik, Ümmü'l-kurâ Üniversitesi Şeriat Fakültesi Kütüphanesi no: 308'deki mikrofilm esas alınarak yapılmıştır.

[17] Meselelerin numaralandırılıp 'Kitap' başlığı verilip bu kitap adı altında toplanması muhakkik tarafından yapılmıştır.

[18] Muhakkik bu iki mülhak meselenin Zemahşerî'nin üslubuna uymadığını belirtmektedir şöyle ki; diğer konular 'mesele' başlığı ile verilirken bu iki konu için böyle bir başlık kullanılmamıştır. Muhakkik buna rağmen bu iki meselenin korunması gerektiğini düşünerek İskoçya'da yapılan tezde olduğu gibi tahkik metnine almıştır. Bk. Zemahşerî, Ruûsü'l-mesâil, 549, 1 nolu dipnot.

[19] Bk. Zemahşerî, Ruûsü'l-mesâil, 308, mesele no: 195 (şarabın müdahale ile sirke haline getirilmesi ve kullanılmasının hükmü) ve s. 503-505, mesele no:365, 366. (365. mesele farklı meyvelerden değişik usüllerle yapılan şarabın hükmü ve 366. mesele ise başlıkla ilişkisi olmayan erkek ve kadınların sünnet olmasının hükmünü konu edinmektedir.)

tedir. Tahkik oldukça geniş bir fihrist ile son bulmaktadır. Bu bağlamda; Risale'de yer verilen ayet, hadis, sahabe ve tabiin sözleri, tahkikte kullanılan kaynaklar ile her bir meselenin isim fihristiyle son bulmaktadır.

Her iki tahkik mevcut tek nüsha esas alınarak yapıldığı için iki neşir arasındaki farklılıklar yok denecek kadar azdır. İki neşirde var olan farklılıklar da ya nüshadan kaynaklanan okuma farklılığı yahut metnin doğru anlaşılmasını sağlamak düşüncesiyle muhakkikler tarafından ilave edilen kelime farklılıklarıdır. İki ayrı tahkik arasındaki farklılıklar bu türden olduğu için bir örnek vermekle iktifa etmek istiyoruz.[20]

2. 2. 2. Ruûsü'l-mesâil'in Kısa-Metin ve Tam Metin Tercümesi

Ruûsü'l-mesâil'in bir birinden farklı tarzda yani, hem kısa metin ve hem de kitabın tamamı şeklinde üç ayrı çevirisinin yapıldığını görmekteyiz. Bu çeviriler hakkında öz olarak şu bilgileri verebiliriz.

2.2.2. 1. Kısa-Metin Tercümesi

2003 yılında kısa-metin yani her bir meselede mezhebinin görüşü tercüme edilerek yetinilmiş bir tercümesi yapılmıştır.[21] Ancak çeviride, her iki mezhebin görüşlerinin üzerine temellendiği nakli ve akli deliller ise tercüme edilmemiştir. Bu ise yapılan çeviri için ciddi bir noksanlıktır. Yapılan tercüme bu haliyle sadece Hanefi ve Şafii mezhebin temel meselelerdeki görüşlerini öğrenmeyi sağlayacak durumdadır.

2.2.2.2. Tam Metin Tercümeleri

Ruûsu'l-mesâil'in ayrıca tam metin olarak da iki farklı tercümesi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi; Ahmet Selman Baktı tarafından 'Hanefî ve Şâfiîler Arasındaki Başlıca İhtilaflı Meseleler (Ruûsü'l-Mesâil)' adıyla yayınlanmıştır.[22] Diğer çeviri ise, M. Kasım Önlüer tarafından ' Ruûsü'l-Mesâil/Delilleriyle Hanefi ve Şafiî Fıkhı' adıyla çevrilerek okuyucuların hizmetine sunulmuştur.[23]

2. 2. 3. Ruûsü'l-mesâil İle İlgili Akademik Çalışmalar

Zemahşerî'nin tefsir, kelam, Arap dili vb. alanlardaki yeri ve önemine ilişkin çalışmaların[24] beklenen düzeyde olmasına rağmen onun fıkhî yönünün yeterince araştırılmadığını ifade etmiştik. Zemahşerî'nin fıkıh/fıkıh usulü ilmindeki yeri, önemi ve görüşlerinin analizi ile ilgili araştırmalar yeterli olmamakla birlikte bu çalışmaların hız kazanması sevindirici bir husustur. Tespitlerimize göre bu akademik çalışmaları şöyle sıralayabiliriz.

Lisansüstü Tezler:

İslami Araştırmalar Merkezi[25]'nin veri tabanına göre 1 adet doktora tezi /tamamlanmış ve 4 adet de yüksek lisans (2 si tamamlanmış, 2 si devam ediyor) tezi yapıldığı görülmektedir. Yüksek Lisans tezlerinden tamamlanan 1 tanesi[26] sadece Ruûsü'l-mesâil ile ilgilidir. Gerek doktora ve gerekse diğer yüksek lisans tezleri ise Zemahşerî'nin ahkam ayetlerini yorumlama yöntemi ve buradan hareketle onun genel fıkhî tutumunu konu edinmektedir.

---

[20] Mesela; Kitâbu't-tahâre'nin ilk meselesinde necasetin su dışındaki mâî şeylerle de mümkün olup olmadığı tartışması yapılmaktadır. Yazma nüshada '...تجوز إزالة النجاسة بهذه الاشياء وإن كان لا يجوز به التوضؤ ه...' olduğu halde Muhammed b. Abdülhalîm metnin doğru anlaşılması için ' به ' yi ' بها ' yani ' تجوز إزالة النجاسة بهذه الاشياء وإن كان لا يجوز بها التوضؤ ' şeklinde vermiştir. Bk. Muhammed b. Abdülhalîm, *A Critical Edition of Ru'ûs al-Masāil by al-Zamakshari*, 1 (tahkik kısmı). Abdullah Nezir Ahmed ise değiştirmeye ihtiyaç duymadan nüshadaki yazımı olduğu gibi tahkike taşımıştır. Bk. Zemahşerî, Ruûsü'l-mesâil, 94, mesele no: 1.

[21] Zemahşerî, *Hanefi ve Şafii Mezhepleri Arasındaki İhtilaflı Fıkhi Meseleler (Ru'usul Mesail Tercümesi)*, çev. Zeynel Abidin Çiçek (Kûba Camii İmam-Hatibi), Diyarbakır- Kasım 2003. (s.1-112, 1-16) Mütercim, tercümenin baş tarafında yaklaşık 10 sayfa fıkıh ilmi ile ilgili genel bilgiler vermiş ve çevirinin sonuna da mütercim kısa bir lügatça ve dini nikah uygulaması ile ilgili özet bilgi vermiştir.

[22] Ordu Üniversitesi Yayınevi, yıl: 2019, 1. Baskı, 1-319.

[23] Semerkand Yayıncılık, yıl: 2021, 1-336.

[24] http://ktp.isam.org.tr/?url=tezilh/findrecords.php (17. 08. 2023 tarihli erişim) Bu tarihli veriye göre Tefsir ilmi ile ilgili 30 adet y. lisans ve 25 adet doktora; Kelam ile ilgili 1 adet doçentlik takdim tezi, 1 adet doktora ve 15 adet y. lisans; Arap Dili ve Belağatı ile ilgili 4 adet doktora ve 9 adet y. lisans; Hadis ile ilgili 2 adet doktora ve 1 adet y. lisans, Kıraat ile ilgili 1 adet doktora; İslam Mezhepleri Tarihi ile ilgili 1 adet doktora ve 4 adet y. lisans tezi kaydı bulunmaktadır. (tamamlanan ve devam eden olarak)

[25] http://ktp.isam.org.tr/?url=tezilh/findrecords.php (17.08.2023 tarihli erişim)

[26] Abdürrahim Bilik, Zemahşerî'nin Ruusu'l-mesâil İsimli Eserinde İlm-i Hilâf (Kitâbu'n-Nikah Örneği), Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Bilim Dalı, I-VII,1109,İstanbul2013. Mezkur teze, Yök tez arama sisteminden ulaşamadığımız için değerlendirme imkanına sahip olamadık. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tez SorguSonucYeni.jsp

İlmi Makaleler:

Son yıllarda Zemahşerî'nin gerek Keşşâf'ı ve gerekse Ruûsü'l-mesâil'i fıkıh ilmi açısından makale araştırmalarına konu olsa da bunların nicelik olarak istenen düzeyde olmadığını söylemek gerekir. Tespitimize göre Zemahşerî'nin fıkhî yönüyle alakalı sadece aynı araştırmacı tarafından iki makale kaleme alınmıştır. Bunlardan ilki[27]; Keşşâf özelinde Zemahşerî'nin ahkam ayetlerini tefsir yöntemiyle ilgilidir. Diğeri ise, Ruûsü'l-mesâil'in çok yönlü tahlilini konu edinmektedir.[28] Mezkur makalenin baş tarafında hilâf ilmi hakkında özlü bilgiler verildikten sonra Ruûsu'l-mesâil'in ona aidiyeti, eserin adı ve telif tarihi, telif sebebi ve önemi, eserde takip edilen yöntem, faydalanılan kaynaklar, eserin çok yönlü muhtevası hakkında önemli bilgiler aktarılmaktadır.

3. Zemahşerî Öncesi Hilaf İlmi ve Hanefi Hilaf Literatürü

Bu başlık altında öncelikle hilaf kelimesinin lügat ve ıstılah anlamına ilişkin değerlendirmeleri verip, hilaf ilminin ortaya çıkışı ile konu benzerliği yaşadığı ilim dallarıyla olan kesişme ve ayrışma noktalarına işaret etmek istiyoruz. Sonrasında Zemahşerî öncesi Hanefi hilaf literatürü hakkında kısa özlü bilgiler verilecektir.

3. 1. Hilaf İlminin Doğuşu ve Konu Benzerliği Olan İlim Dalları

Hilaf/خلاف kelimesinin Arapça'da; 'karşı gelmek, aykırı davranmak, muhalefet etmek, zıtlaşmak'[29] gibi anlamlara geldiği belirtilmektedir. Bu anlamda hilâf lafzı, insan düşüncesi, kabulleri ve fiillerinin aykırılık göstermesi ve karşı karşıya gelmesi durumunu ifade eden 'ihtilâf-muhalefet' kelimesi ile de örtüşmektedir. Buna göre hilâf, hem söz ve hem de fiille karşı gelme ve aykırılığı ifade eder.

Hilâf lafzına 'ilim' kelimesi izafe edilerek oluşan 'İlm-i hılâf'/علم الخلاف' terkibi bir ilim dalının adı haline gelmiştir. 'İlm-i hılâf'ın/علم الخلاف' tarihi süreç içerisinde özellikle fıkıh usulü ve fıkıh ile ilgisi kurularak ıstılahi olarak bir birine yakın ifadelerle tarif edildiğini ve bu ilim dallarıyla olan ilişkisinin ne olduğunun izah edilmeye çalışıldığını görmekteyiz.[30] Temel irtibatı fıkıh ilmi olan hilâf ilminin fıkıh ilminin alt dallarıyla da ilişkisi kurulmuştur. İlim adamları alan-konu irtibatı, kullandıkları yöntem benzeşmesi, ele alınan konulara objektif ve sübjektif yaklaşım tarzı, vb. sebeplerden hareketle ilm-i hilâfın ' ihtilâf, hilâfiyât, cedel, nazar, münâzara, âdâb-ı bahs ve usûl-ı fıkıh, mukayeseli hukuk' ile benzeşen ve ayrışan yönlerine[31] işaret etmişlerdir.

Tarihi süreç içerisinde ilm-i hilâfın özellikle fıkıh/fıkıh usulü ile olan ilişkisi öne çıkmış ve bu ilişkinin keyfiyeti sürekli tartışma ve değerlendirme konusu olagelmiştir. Bu bağlamda Gazzâli'nin (ö. 505/1111), ilm-i hilâfın fıkıh/fıkıh usulü ile ilişkisine temas ettiğini ve hatta onun, ilm-i hilâfı fıkhın bir alt şubesi olarak tanımladığını söyleyebiliriz. Gazzâli'ye göre; ilm-i hilâf fıkıh usulü gibi şerî hükümlerin delilleri ve bu delillerin delâlet (istinbat) şekillerinden bahseden bir ilimdir. Ancak fıkıh usulü, deliller ve istinbat yöntemlerinden icmâlî/ana hatları itibarıyla bahsederken hilaf ilmi ise fıkıh meselelerinin delilleri ve delâlet yönlerini tafsîli bir şekilde ele alır. Bu bakımdan hilaf ilmi, şerî hüküm ile tafsîli delil arasındaki irtibatın keyfiyetini ortaya koymaya çalışır.[32] Gazzâli'nin, hilaf ilminin fıkıh usulü ile olan irtibatını koparmadan şerî hüküm ve bu hükmün dayanağı olan tafsîli delil ile irtibatını kurmasından hareketle onun ilm-i hilâfı furû fıkıh ile iliş-

---

[27] Abdülkadir Tekin, "Zemahşerî'nin Ahkam Ayetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği- el-Keşşâf Örneği-", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22.06.2018, 10/6213-269.

[28] Abdülkadir Tekin, "Zemahşerî'nin ' Ruûsu'l-Mesâil' İsimli Hilaf Türü Eserinin Tahlil Edilmesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 Aralık 2019, 36, 466-498.

[29] Şükrü Özen, " Hilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1998)*, 17: 527; Mehmet Erdoğan, "Hılâf", *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, İstanbul 2005, 192.

[30] İlm-i hilâfın farklı tarifleri ve bu tariflerin kritiği hakkında bk. Hasan Özer, *Nesefi'nin (ö. 710/1310) el-Musaffâ'sının Fıkıh Tarihindeki Yeri ve Edisyon Kritiği*, Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2015, 6-8.

[31] İlm-i hilâfın mezkur ilim ve yöntemler ile olan benzerlik ve ayrışmalarına ilişkin değerlendirmeler hakkında bk. Halis Demir, "Hanefi Mezhebinde Hilaf Literatürü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD)*, XIX, 2 (15 Aralık 2015), s. 114-120; a.mlf. *Kitâbiyat-Hanefi Fıkıh Edebiyatı*, İstanbul 2021, s.107-108; Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, Giriş ve notlarla tercüme: Ferhat Koca, mütercimin eklediği giriş kısmı, Ankara 2002, s.15-32; Şükrü Özen, " Hilâf", 17: 528-530.; a. mlf., *İlm-i Hilâfın Ortaya Çıkışı ve Ebu Zeyd ed-Debûsî'nin Te'sîsu'n-Nazar Adlı Eseri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1988, 12-16.

[32] Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustesfâ min 'İlmi'l-usûl*, Bulak/Mısır-1322, I, 5.

kilendirdiğini söyleyebiliriz.[33] Zira şerî hüküm ile tafsîli delil arasındaki bu bağın keyfiyeti fıkıh usulünde değil furû fıkıhta konu edilir. Bir başka ifadeyle tafsîli delillerin teorik tarafı fıkıh usulünün konusu iken pratik yani şerî hükme dönük tarafı ise ilm-i hilâf ile ilgilidir diyebiliriz. Tarihi süreçte telif edilen hilaf literatürünün de bu şekilde oluştuğunu ve bu hususu doğruladığını belirtmemiz gerekir.

Gazzâlî sonrasında ilm-i hilâf ve literatürüne şerî hüküm ile tafsîli delil ilişkisini ortaya koymanın dışında başka maksatlar yüklendiğini görmekteyiz. Bu açıdan bakıldığında, tarihi süreçte fıkıh/fıkıh usulü ilmi ile hilaf ilmi arasındaki ilişkinin tamamen olumlu veya tamamen olumsuz görülmediğini farklı değerlendirmelerin yapıldığını görmekteyiz. Bu değerlendirmelere ilişkin birkaç örnek vermek istiyoruz.

Hanefi fakihi Sadruşşerîa (ö. 747/1346) ilm-i hilâf ile fıkıh usulü arasındaki benzerlik ve farklılığa kısaca temas ederek hilaf ilminden beklentiye mealen şu ifadelerle işaret etmektedir. Fıkıh usulü ilmi kesin bir tarzda fıkhî bilgiyi yani şerî hükme ulaşmayı sağlayan kaideleri bilmeyi gerektirir. Her ne kadar cedel ve hilaf ilmi şerî hükmü bilmeye götüren kuralları/delilleri içerse de, bu iki ilmin esas maksadı kişinin, hasmını ilzam etmek yani hasmına kendi görüşünün haklılığını-doğruluğunu kabul ettirmektir.[34]

Sadruşşerîa'nın et-Tavdîh'ına şerh yazan Teftâzânî (ö.792/1390)'nin hilaf ilmine yüklenen bu maksadı daha ileri bir noktaya taşıyarak belirgin hale getirdiğini görmekteyiz. Şöyle ki; Teftâzânî'ye göre hilaf ve cedel ilminin esas maksadı şerî hükmün istinbat edildiği kuralları bilmekten ziyade müstenbat hükmün muhafaza ve müdafaa edilmesini sağlamaktır. Öyle ki, bu maksat esas alındığında hilaf ilminin fıkha nispet edilmesiyle diğer ilim dallarına nispet edilmesi arasında bir fark yoktur. Çünkü cedelcinin (hilaf ilmine sahip kişinin) temel misyonu kendi mezhep görüşünün doğruluğunu kabul edip muhafaza etmek ve karşı mezhep görüşünün yanlışlığını öne sürerek itiraz edip geçersiz kılma çabasıdır. Hilaf ilminin inceliklerini ekseriyetle fakihler kullandıkları için bir yanılgı eseri olarak hilaf ilmi fıkha nispet edilmiştir.[35] Sadruşşerîa ve özellikle Teftâzânî'nin bu değerlendirmeleri özelinde denebilir ki; onlar, hilaf ve cedel ilmini ayrı birer ilim dalı değil aynı ilim dalı olarak görmektedirler. Hilaf ilmi içerisinde cedelci yöntem mevcuttur. Bu nedenle, hilaf-cedel ilmi misyonu ve maksadı gereği sadece fıkıh ilmi ile değil diğer ilim dallarıyla da ilişkilendirilebilir.[36]

Bir Osmanlı alimi olan Taşköprizâde (ö. 968/1561) ilimler tarihi ve tasnifine yer verdiği Miftâhu's-Saâde adlı eserinde ilm-i hilâfın hem fıkıh usulü ve hem de furû fıkıh ile ilişkisini kurarak bu ilişkiyi daha sistematik hale getirmiştir. Taşköprizâde'nin, mezkur eserinde hilaf ilmi için usül ve furû ilişkisinden hareketle iki ayrı başlık açtığı ve iki ayrı tanım verdiği görülmektedir. Bu iki tanım şöyledir:

1. Fıkıh usulü ile ilgili tanım: İlm-i hilâf; icmâlî ve tafsili delillerden hüküm elde etmek için muhtelif istinbat metotlarından bahseden bir ilimdir. Ebu Hanife ve talebeleri Ebu Yusuf, Muhammed b. Hasan, Züfer ile İmam Şafiî, İmam Malik ve Ahmed b. Hanbel hilaf ilmi bilgisine sahip kişilerdir.
2. Furû fıkıh ile ilgili tanım: İlm-i hilâf; Ebu Hanife, İmam Şâfiî ve diğer mezhep kurucuları arasında furû fıkha ilişkin ferî meselelerde yaşanan ihtilafları konu edinen bir ilim dalıdır.[37]

---

[33] Esasında ilm-i hilâfın furû fıkıh ile irtibatı ve fıkhın bir alt şubesi kabulü fıkıh bilginleri arasında yaygındır. Furû fıkıh ile irtibatlı ilim dalları hakkında bk. Ahmet Ekinci, "Fıkıh(İslam Hukuku)", *İslami İlimlere Giriş*, İstanbul 2021, 136-137. Ekinci, burada fıkhın on ayrı (Ahkâmu's-sultaniyye, Siyer, Harâc ve Emvâl, Ferâiz, Şürût, Edebu'l-kâdî, Hilâf, Hikmetü't-teşrî, Hiyel ve Mehâric ve Nevâzil) ilim dalıyla irtibatına yer verir. Bir başka çalışmada, fıkıh literatürü Hanefi mezhebi özelinde; 1. Temel, Tezyin ve 3. Zeyil edebiyatı olarak üç gurupta tasnif edilir. Bu tasnife göre; Temel fıkıh eserleri, Zâhiru'r-rivâye ve Nâdiru'r-rivâye eserlerinden oluşur. Tezyin literatürü ise, temel fıkıh eserlerini açıklama, özetleme, bir araya getirme gibi işlev üstlenen eserlerdir. Zeyil edebiyatı ise, önceki eserler üzerine yapılan ekleme, tahkik nitelikli çalışmalardır. Hilaf eserleri yapılan bu tasnifte Tezyin literatürü(bu guruba 44 literatür adı kaydedilmiştir) içerisinde yer alması gerekirken zannımızca zühul eseri burada yer verilmemiştir. Hanefi mezhebi fıkıh edebiyatının tasnifi ve bu tasnifte yer alan literatür çeşitleri hakkında fazla bilgi için bk. Halis Demir ve Kemal Çatılı, "Hanefi Mezhebi Fıkıh Edebiyatı", *Hikmet Yurdu*, Yıl: 11, C: 11, Sayı: 21, Ocak – Haziran, 2018/1, 117 – 170.

[34] Fazla bilgi için bk. Sadruşşerîa, *et-Tavdîh li metni't-Tenkîh*, Beyrut trs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, (Teftâzânî'nin et-Telvîh isimli şerhi ile birlikte), I, 20.

[35] Teftâzânî, *et-Telvîh 'ale't-Tavdîh*, Beyrut trs., (Sadruşşerîa'nın et-Tavdîh'ı ile birlikte), I, 20.

[36] Benzer değerlendirmeler için bk. Debûsî, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, çevirenin ilave ettiği Giriş kısmı, s.20; Özen, *İlm-i Hilâfın Ortaya Çıkışı ve Ebu Zeyd ed-Debûsî'nin Te'sîsu'n-Nazar Adlı Eseri*, 16.

[37] Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâḥu's-saʿâde ve miṣbâḥu's-siyâde fî mevżûʿâti'l-ʿulûm*, baskı yeri ve tarihi yok, 402-403. Taşköprizâde burada ilm-i hilâfın kendisine ihtiyaç duyduğu ve ilgili olduğu ilim dallarının neler olduğu ile gerek usül ve gerekse furûa ilişkin hilaf ilmi alanında yazılmış eserlerden örnekler vermektedir.

Taşköprizâde'nin yapmış olduğu bu tasnif ve tanım üzerine şu değerlendirmede bulunabiliriz. Hilaf ilmi; bir yönüyle şerî deliller ve istinbat metotları ile şerî hükme ulaşmanın keyfiyetini ele alır. Diğer yönüyle de farklı mezhep görüşleri ile bu görüşlerin üzerine temellendiği tafsili deliller arasındaki irtibatı gösterir. Fıkıh usulü ile ilişkili olan hilaf ilmi mezhep kurucuları ile sınırlı iken hilaf ilminin furû fıkha dönük tarafı ise her bir mezhep fakihlerinin ilgi alanıdır.

Özellikle fıkıh/fıkıh usulü ile ilgisi kurulan hilaf ilminin tarihi süreçte önemi, yararı, gerekliliği, maksadının dışında kullanılıp-kullanılmaması gibi hususlardan hareketle de olumlu ve olumsuz değerlendirmelere konu edildiğini görmekteyiz. Bu değerlendirmelere ilişkin biri klasik döneme ve diğeri de Osmanlı'nın son dönemlerine ait iki örnek vermekle iktifa etmek istiyoruz.

1. Örnek: Yukarıda temas ettiğimiz üzere hilaf ilmi ile fıkıh/fıkıh usulü arasında alan ve yöntem benzerliği kuran Gazzâlî'nin el-Mustesfâ'dan önce telif ettiği İhyâ'da ilm-i hilâfa ilişkin olumsuz değerlendirmeler yaptığını görmekteyiz. Hilaf ve cedel ilminin hangi açılardan olumsuz olduklarına geniş açıklamalar getiren Gazzâlî'nin itirazını şöyle özetleyebiliriz: Hilâfiyât farz-ı kifaye sayılan fıkıh ilminin bir uzantısıdır. Fıkıh ilmi bu ihtiyacı karşılarken ayrıca fakihlerin hilaf konularıyla uğraşması[38] samimi gayeler dışında bir takım dünyalık makam-mevki elde etme, devlet büyüklerinin gözdesi olma ve şöhretinin yayılma arzusudur. Gazzâli, tıp ilmiyle meşgul olmak da farz-ı kifaye olduğu halde müslüman bilginlerin bu ilme iltifat etmeyip bu alanı gayr-i müslimlere bırakıp dünyevi menfaat uğruna mezhepler arası görüş farklılıklarına zaman ayırmalarını da şiddetle tenkit etmektedir. Hatta Gazzâlî hilaf ilmini fakihi taassuba götüren, benlik ve övünmeye sevk eden tedavisi olmayan bir hastalığa benzetir. Ona göre bu ilim fakihlerin elinde hangi mezhebin daha üstün olduğu ve özellikle de Hanefi ve Şâfiî mezhepleri arasında bir üstünlük ispatı aracına dönüştü.[39] Ancak hilaf ilmine yönelik bütün bu eleştirileri yapan Gazzâlî herhangi bir hilaf kitabını veya müellifini de örnek olarak göstermez.

Gazzâlî'nin hilaf ilmine yönelik bu değerlendirmelerini mutlak bir kötüleme olarak görmek yerine, yanlış ve kötü örneklerden hareketle nisbi bir eleştiri ve değerlendirme olarak görmek daha yerinde olacaktır.[40] Zira bu değerlendirmelerin sahibi Gazzâlî'nin günümüze ulaşmayan 'Meâhizü'l-hilâf'[41] adlı bir hilaf kitabı ile günümüze ulaşan 'Tahsînu'l-meâhiz' isimli hilaf eseri yazdığı bilinmektedir. Her iki eser de Şâfiî ve Hanefi mezhebi arasındaki ihtilaflı temel meselelerin ele alındığı kitaplardır. Gazzâlî, önce mübtediler için 'Meâhizü'l-hilâf'ı kaleme aldığını ve sonrasında meselelerin gerekçeleri ile Hanefilerin itirazlarına cevapları içeren Tahsînu'l-meâhiz'i yazdığını[42] belirtmektedir. Gazzâlî'nin bu her iki hilaf eserinden hareketle diyebiliriz ki; onun bu kritiği tüm hilâf edebiyatına yönelik olmayıp mezhep taassubunu önceleyen, karşı tarafın görüşlerinin tutarsızlığını hedefleyen vb. sebeplerle telif edilen eserlere yönelik olması gerekir. Haddi zatında tarihi süreçte hemen her mezhep fakihi tarafından telif edilen hilâf eserlerinin hepsini aynı maksada matuf görüp faydadan hâli saymak bu eser ve müelliflerine haksızlık olur. Hilaf ilmi eserlerinin esas hedefi müellifin müntesibi olduğu mezhep görüşlerini muhafaza ve müdafaa etmek olsa da, bu eserler mezhep görüşlerinin bütünlüğünü sağlama, istinbat metotları ile fıkhi görüşlerin irtibatını ortaya koyma, farklı ilim dallarından

---

[38] Serahsî el-Mebsut'u kaleme almasının nedenleri arasında kendi döneminde bazı ilim taliblerinin fıkıh ilmi ile meşgul olmak yerine hilafiyat ile uğraşmalarını gösterir. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut, trs., I, 4.

[39] İmam Ebu Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu 'ulûmu'd-dîn Tercümesi*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul-trs., I, 60, 105, 109-110.

[40] Benzer değerlendirmeler hakkında bk. Debûsî, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, çevirenin ilave ettiği Giriş kısmı, s. 39-40; Şükrü Özen, " Hilâf", 17: 535.

[41] Bk. H. Bekir Karlığa, " Gazzâlî/Eserleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1996)*, 13: 519. Ferhat Koca, Gazzâlî'nin bu kitabının, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 1099'da yazmasının olduğunu belirtmektedir. (Bk. Debûsî, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, çevirenin ilave ettiği Giriş kısmı, s.44.) Ancak yaptığımız araştırmaya göre mezkur kütüphanenin 1099 numarasında Gazzâlî'nin Şafiî fıkhına ait olarak belirtilen *'Tahsînu'l-meâhiz'* adlı 415 varaklı yazma hilaf eseri kayıtlıdır. Söz konusu yazma hakkında fazla bilgi için bk. (https://portal.yek.gov.tr/works/advancedsearch/full). Gerçi TDV İslam Ansiklopedisinde söz konusu eser yani, *'Tahsînu'l-meâhiz'* Gazzâlî'nin 'Metodoloji-Mantık' eserleri arasında gösterilmekte ve günümüze ulaşmadığı belirtilmektedir. Fazla bilgi için bk. H. Bekir Karlığa, " Gazzâlî/Eserleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1996)*, 13: 520. (https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali)

[42] Gazzâlî, *Tahsînu'l-meâhiz*, tahkik. Abdulhamid b. Abdullah b. Nâsır el-Mücellâ, Kuveyt 2018, I, 133-135 (I-IV). Söz konusu tahkik, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmed Bölümü, nr. 1099'daki nüsha esas alınarak yapılmıştır. Yapılan araştırmalara göre kitabın tek nüshası mevcuttur Bk. Gazzâlî, *Tahsînu'l-meâhiz*, tahkik yapanın girişi, I, 91.

istifade yollarını geliştirme vb. açılardan fıkha önemli katkılar sağlamıştır.[43] Hemen her mezhebe ait hilaf literatürün fıkhın hiç te azımsanmayacak bir kısmını oluşturması bunun maddi göstergesi kabul edilebilir.

2. Örnek: Son dönem Osmanlı bilginlerinden ve çok yönlü ilmi müktesebatı ile bilinen İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946)[44]'nın da ilm-i hilâfın özellikle cedel ilmi ve fıkıh usulü ile olan ilişkisine dikkat çektiği görülmektedir. Ona göre, fıkıh usulü üretir ve kazanır, hilâf ilmi ise bu kazanılan hükmü koruma görevini üstlenir. Bu sebeple fıkıh usulü bilginlerinin usül kurallarını bilmeye ihtiyacı olduğu gibi hilâf ilmi bilginlerinin de usül kurallarını bilmeye ihtiyacı vardır. İzmirli bu iki ilmi birbirinin mütemmimi olarak görür. Şöyle ki, hüküm istinbatı için fıkıh usulüne ve istinbat edilen hükümleri farklı görüş mensuplarına karşı korumak ve müdafaa etmek için de hilâf ilmine ihtiyaç duyulur.[45] Onun bu değerlendirmesi, hilaf ilminin fıkıh usulüne ihtiyacını öne çıkarmakta ancak furû fıkhın bir alt dalı kabulünü ortaya koymaktadır.

İzmirli'ye göre hilaf ilminin yararları arasında, müctehidlerin görüşlerinin delillerini öğrenmek, araştırma ve akıl yürütmede belli bir meleke kazanmak da vardır. Ancak İzmirli, kendi döneminde ilm-i hilâf tedrisiyle uğraşanların yok denecek kadar azaldığını ve hatta bu ilmin hafızalardan silinmeye başladığını bir şikayet olarak dile getirir. İlm-i hilâf alanında oluşan bu boşluğun kapatılması ve yeniden ilim çevrelerinde müzakere edilmeye başlanması düşüncesiyle 'İlm-i hilâf' adlı eseri kaleme aldığını belirten İzmirli, hilaf ilminin ders olarak Dâru'l-Funûn Ulûmu'ş-Şer' Fakültesi müfredatına konulmasını teklif etmiş ve o yıl tedrisine başlanacağı müjdesini vermiştir.[46]

Günümüzde hilaf ilmi ağırlıklı fıkhın bir alt dalı olarak görülmekte ve tanımlanmaktadır. Furû fıkıh ile ilgisi göz önüne alınarak yapılan yaygın tanımlardan birisinde ilm-i hilâf; 'mezheplerin[47] karşılaştırılmasını konu edinen, ilmî münazara ve münakaşaların yapıldığı ilim dalı ve bu alanda yazılan kitapların ortak adı'[48] şeklinde yer almaktadır. Bu bağlamda günümüzde İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde hilaf ilmi müstakil olarak tedris edilmemektedir. Bu boşluk ve ihtiyacın 'Mukayeseli İslam Hukuku' adlı dersler ile bir nebze olsun karşılandığı söylenebilir.

3.2. Zemahşerî Öncesi Hanefi Hilaf Literatürü

Hz. Peygamber'in (a.s.) vefatı sonrası sahabe ve tabiin nesilleri arasında fıkhî ihtilafların ortaya çıktığı ve bu farklılıklar etrafında fıkhî düşünce yapılarının oluşmaya başladığı bilinen bir gerçekliktir. Müslümanların ameli problemlerine çözüm üretmeyi hedefleyen Sahabe, Tabiîn ve sonraki nesillere ait muhtelif fıkhi çözümlemelerin farklı fıkıh ekolleri oluşturacak zenginlikte olması ve bunların kayıt altına alınması önemli bir başarıdır. Hatta toplumun geneli tarafından kabul görmeyen ve şaz olarak nitelenen görüşlerin bile muhafaza edilip kaydedilmesi ilme verilen değeri göstermesi bakımından önemlidir. Bu durum zaman içerisinde sonraki nesillerde belirli müçtehitlerin düşünceleri etrafında oluşan fıkıh mezhepleri şeklini almıştır.

Tarihi süreçte hilaf literatürünü oluşturacak eserlerin tek düze telif edilmediğini görmekteyiz. Bu eserlerin basitten sistematik bir yapıya kavuşması, fıkhın belirli konularından tümünü kuşatacak bir şekle ulaşması, farklı kuşaktan iki müçtehidin ihtilafları ile sınırlı kalması, sadece bir mezhep içindeki ihtilafları konu edinmesi, iki mezhep arasında temel fıkhi konulardaki ihtilaflara yer vermesi, vb. şekillerde telif edildiği görülmektedir. Bu açılardan bakıldığında hilaf literatürünü; 1. Fıkıh sistematiğine uygun olmayan ve 2. Fıkıh sistematiğine uygun olan şeklinde ikili bir gruplandırma yapabiliriz. Her iki grup hakkında ana hatlarıyla bir fikir oluşturması için Zemahşerî öncesi telif edilen ilm-i hilaf çalışmalardan örnek vermek istiyoruz.

---

43 Benzer değerlendirmeler hakkında bk. Şükrü Özen, " Hilâf", 17: 535.

44 İzmirli İsmail Hakkı'nın hayatı ve ilmi konumu hakkında bk. Ali Birinci, " İzmirli İsmail Hakkı/Hayatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001)*, 23: 530-533; M. Sait Özervarlı, " İzmirli İsmail Hakkı/İlmi Şahsiyeti ve Görüşleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001)*, 23: 533-535; İsmail Hakkı İzmirli, *Tartışmalar Bilimi (İlm-i Hilaf)*, notlar ekleyerek sadeleştiren: Ali Duman, Malatya 2001, s. XV-XXIV (sadeleştirenin İzmirli İsmail Hakkı'nın hayatıyla ilgili yazdığı kısım).

45 İlm-i hilâfın ilm-i cedel ve özellikle fıkıh usulü ile olan ilintisi hakkında bk. İsmail Hakkı İzmirli, *Tartışmalar Bilimi (İlm-i Hilaf)*, s. 1-13.

46 İzmirli'nin konuya ilişkin düşünceleri hakkında fazla bilgi için bk. İsmail Hakkı İzmirli, *Tartışmalar Bilimi (İlm-i Hilaf)*, s. 14-15.

47 Tanımda yer alan 'mezheplerin' lafzıyla kastedilen bir fıkıh mezhebine ait fıkhî görüşlerdir.

48 Erdoğan, "Hılâf", *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 192.

3. 2.1. Fıkıh Sistematiğine Uygun Olmayanlar

Bundan kastımız, bir bütün olarak fıkhın konu sistemi (ibâdât, muâmelât ve ukûbât) gözetilmeden ve bir mezhep özelinde telif edilmeyen literatür örnekleridir. Burada yer alan literatürün bir kısmı fıkıh mezheplerinin kurulması öncesine ait olduğu için bu literatürün bir kısmı fıkıh mezhebi merkezli değildir. Bunların ilk örneklerinden bazılarına İmam Şâfiî'nin el-Ümm[49] adlı eserinin sonunda yer verilmektedir. Bu bağlamda; Ali b. Ebi Talib ile Abdullah b. Mesûd'un arasındaki ihtilaflar, Ebu Hanife ile İbn Ebi Leylâ'nın ihtilafları[50], İmam Malik ile İmam Şâfiî arasındaki ihtilaflar, İbn Abbas'ın alım-satıma ilişkin ihtilafı, Zeyd b. Sâbit'in boşamaya ilişkin ihtilafı, Ömer b. Abdülaziz'in ehl-i zimmetin öşür mükellefiyeti hakkındaki görüşü, Muhammed b. Hasan'ın bazı görüşlerine yönelik itirazlar, İmam Evzaî'nin Siyer'i (Ebu Yusuf'un buna yazdığı reddiye şekliyle[51]) fıkıh sistematiğine tabi olmayan ilk örneklerdendir. Bu örnek hilaf risaleleri ağırlıklı olarak fıkıh mezhepleri kurucuları olmakla birlikte Sahabe ve Tabiin arasındaki fıkhi ihtilafları bir araya getirmesi bakımından önemlidir.

3.2.2. Fıkıh Sistematiğine Uygun Olanlar

Mezheplerin teşekkülünden sonra mezhebin fıkıh usulü ve furû fıkıh görüşlerini diğer mezhepler karşısında savunma, mezhep taassubu vb. sâiklerle hilaf eserlerinin telifinin artış gösterdiği bir gerçektir.[52] Zaman içerisinde hilaf eserlerindeki fıkhi ihtilaflar genelde dört veya iki sünnî fıkıh mezhebiyle sınırlı kalmıştır. Müslüman coğrafyada genelde Hanefi ve Şâfiî mezhebi mensuplarının iç içe yaşaması, mezhep üzerinden hakimiyet kurma düşüncesi vb. sebeplerle hilaf eserleri ağırlıklı olarak Hanefi ve Şâfiî fakihler tarafından ve bu iki mezhebin görüşlerinin mukayesesi şeklinde telif edilir durum almıştır.[53]

Hanefi fakihler tarafından telif edilen hilaf eserlerinin bir özelliği de bu eserlerin tek düze olmaması ve farklı esaslar çerçevesinde kaleme alınmasıdır.[54] Bu bağlamda telif edilen hilaf eserlerinin ağırlıklı; 1. Furû fıkıh merkezli, 2. Fıkıh usulü prensipleri merkezli ve 3. Fıkıh kuralları/genel fıkıh kaideleri merkezli olmak üzere üç tarzda kaleme alındıklarını söyleyebiliriz. Bu esaslar gözetilerek Zemahşerî'ye kadar telif edilen hilaf eserlerini kronolojik olarak vermek istiyoruz.

1. Ebû Saîd Ahmed b. Hüseyn el-Üsrûşenî el-Berdaî (ö. 317/930), *'Mesâ'ilü'l-ḫilâf'*, (Tunus Zeytûne Ktp., nr. eski 2302, yeni 1619)[55]

Azerbaycan'ın Berda/Berzea şehrinde doğruğu ve Ebu Hanife'nin torunu İsmail'e talebe olduğu ifade edilen Berdaî, itikatta Mutezile mezhebine mensuptur. Hacca giderken Bağdat'ta Davud ez-Zâhirî ile fıkhi bir meselede tartıştı. Sonrasında Zahiri mezhebi mensuplarının Bağdat'taki etkilerini azaltma düşüncesiyle Bağdat'a yerleşip fıkhi tartışmalara girişmiştir. Kitabın tahkik edilerek ilim dünyasına kazandırılması içeriği hakkında daha fazla bilgi edinilmesini sağlayacaktır.

2. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981), *Muḫtaṣaru İḫtilâfi'l-ʿulemâ*, nşr. Abdullah Nezîr Ahmed, I-V, Beyrut 1416/1995.[56]

---

[49] Söz konusu ihtilafların yer aldığı risaleler hakkında bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, yıl. 1961, 7. Cilt. (I-VIII)

[50] Bu risale ayrıca notlar eklenerek de neşredilmiştir. Ebu Yusuf, *İḫtilâfü Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Mısır,1355, 1-230. Bu risale hakkında bk. Salim Öğüt, " Ebû Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994)*, 10: 264 (260-265), https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-yusuf.

[51] Bu risale ayrıca notlar eklenerek de neşredilmiştir. Ebu Yusuf, *er-Redʿalâ Siyeri'l-Evzâʿî*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Mısır trs., 1-142. Bu risale hakkında bk. Salim Öğüt, " Ebû Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994)*, 10: 264 (260-265), https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-yusuf.

[52] Benzer değerlendirmeler hakkında bk. Demir, "Hanefi Mezhebinde Hilaf Literatürü", 111, 121-122.

[53] Benzer düşünceler için bk. İzmirli, Tartışmalar Bilimi (İlm-i Hilaf), 6.

[54] H. Yunus Apaydın hilâfiyât eserlerinin, fıkhî kurallar altında meselelerin ele alınışı ile fıkıh sistematiğini esas alanlar olmak üzere iki farklı metot ile telif edildiklerini belirtmektedir. Fazla bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, " Sıbt İbni'l- Cevzî'nin 'İsâru'l-İnsâf' Adlı Hilafiyat Eseri Üzerinde Fukahanın Hadisler Bakımından Tavrı Açısından Bir İnceleme", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, Kayseri 1990, 135 (133-159).

[55] Hayatı hakkında bk. Cengiz Kallek, " Ebû Saîd el-Berdaî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994)*, 10: 219-220.

[56] Tahavî ve eser hakkında bk. Davut İltaş, " Tahâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010)*, 39: 387-388(385-388).

Hanefi fakihi Cessâs (ö. 370/981)'ın ihtisarda bulunduğu bu eser büyük oranda fıkıh sistematiği korunarak telif edilmiştir. 2322 fıkhi meselenin ele alındığı eserde öncelikle, 'Ashâbımız dedi ki:'[57] şeklinde Hanefi mezhebi görüşü verildikten sonra Sahabe, Tabiîn ve diğer mezhep kurucularının görüşleri aktarılmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in sadece on üç defa isminin geçtiği eserde meseleler ile ilgili müctehidlerin görüşleri aktarılır ve genelde değerlendirmeye gidilmez. Cessâs yer yer 'Ebu Ca'fer' nitelemesiyle ana metin yani ' *İḫtilâfi'l-ʿulemâ*' müellifi Tahâvî'nin görüşlerini de aktarır. Meselelerle ilgili detay bilgi verilmemesi ve mevcut farklı görüşleri bir araya getirmesi bakımından klasik bir hilaf literatürü sayılır.

3. Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî (ö. 428/1037)[58], *et-Tecrîd*, tahkik. Muhammed Ahmed Sirâc ve Ali Cuma Muhammed, I-XII, Kahire 2004.

Kudûrî'nin hicri 405 yılında talebelerine imlâ ettirdiği bu eser, fıkıh sistematiğine göre telif edilmiş klasik Hanefi hilaf literatüründendir. Kitapta 1633 mesele konu edilmiştir. Hilaf literatüründe bu eseri ayrı kılan bir diğer özelliği de, fıkhi ihtilafların Hanefi ve Şafiî mezhebiyle sınırlı tutulması ve fıkıh ilmine yeni başlayanlara yardımcı olması düşüncesiyle kendi tercihlerini belirtmesidir. Bu hususu kitabının başında belirten Kudûrî, neden sadece Hanefiler ile Şâfiîler arasında sınırlı tuttuğunu ve diğer mezheplere yer vermediğine ilişkin bir açıklamada bulunmamaktadır. Kitapta, öncelikle Hanefi mezhebinde görüş birliği var ise ' Ashabımız dedi ki:' şeklinde mezhebin görüşü nakledilir ve sonrasında Şâfiî mezhebinin görüşü verilir. Konu, Şâfiî mezhebinin Hanefi mezhebi görüşüne itirazlarına verilen çok yönlü cevaplarla izah edilmeye çalışılır. Hanefi mezhebi içerisinde ihtilaflı konularda ise bu farklılığa, 'Ebu Yusuf veya Muhammed dedi ki:' şeklinde açıklık getirilir. Kitabın tahkikinde konunun rahat takip edilebilmesi için cümleler paragraf haline getirilmiş ve numaralandırılmıştır.

4. Ebû Zeyd Abdullāh (Ubeydullāh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ (ö. 430/1039)[59], *Teʾsîsü'n-naẓar fi'ḫtilâfi'l-eʾimme*, Kahire 1994. (Kerhî'nin 'Risâle fi'l-usûl'u ile birlikte)

Semerkant'ın Debûsiye köyünde doğan ve hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Debûsî, Şemsüleimme es-Serahsî(ö. 483/1090) ve Ebü'l-Usr el-Pezdevî(ö. 482/1089) ile birlikte Hanefi fıkıh usulünün üç kurucusundan biri kabul edilir. Hanefi fıkıh usulü ve fıkhı hakkında kitapları bulunan Debûsî'yi farklı kılan bir husus da şudur. Debûsî, mezhep kurucusu müctehidleri merkeze alarak fıkıh kurallarına göre ilk hilâf eserini yazmış ve bu özelliği sebebiyle de İlm-i hilâfın kurucusu kabul edilmiştir.[60] Debûsî, Teʾsîsü'n-naẓar'ı 9 bölüme ayırmış ve Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Züfer b. Hüzeyl, Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî, Şâfiî, İmam Mâlik ve İbn Ebû Leylâ arasındaki ihtilaflara yer vermiştir. Eserde; 87 adet genel kural ve kurallar altında konu edilen 588 fıkhi mesele bulunmaktadır. Kitapta dikkat çeken bir husus da Ebu Hanife ile İmâmeyn ve Hanefiler ile İmam Şâfiî arasındaki ihtilafların sayıca diğerlerine nispetle çok sayıda olması ve Ahmed b. Hanbel'in isminin ise yer almamasıdır.

5. Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî (ö. 436/1045)[61], *Mesâʾilü'l-ḫilâf fi uṣûli'l-fıḳh*, neşreden. Merter Rahmi Telkenaroğlu, İstanbul 2020.

Basra civarındaki Saymer'de doğan Saymerî döneminde Hanefi fıkıh usulü ve fıkhında ileri gelenler arasında yer alır. Onun hilaf türündeki fıkıh usulü eseri Cessâs'ın el-Fusûl'u ile birlikte Hanefi fıkıh usulü düşüncesini bir araya getiren ilk dönem iki kitaptan birisi kabul edilir. Şerî hüküm ile mükellefin maslahatı arasında olumlu ilişkinin varlığını kabul etmesi, aklî yasağın semî bir delille yeni bir hüküm alacağı[62], bir

---

[57] Hanefi mezhebi açısından görüş birliğinin bulunduğu meselelerde bu ifade korunmakta, görüş ayrılığı olan meselelerde ise duruma göre ayrı ayrı isimleri (Ebu Hanife, Muhammed, Ebu Yusuf,...) zikredilmektedir.

[58] Kudûrî ve eserleri hakkında bk. Cengiz Kallek, " Kudûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2002)*, 26: 321-322.

[59] Hayatı ve eserleri hakkında bk. Debûsî, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, çevirenin ilave ettiği Giriş kısmı, s.49-70; Ahmet Akgündüz, " Debûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994)*, 9: 66-67.

[60] Benzer değerlendirmeler hakkında bk. Debûsî, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, çevirenin ilave ettiği Giriş kısmı, 34-36.

[61] Hayatı ve eserleri hakkında bk. Tuncay Başoğlu, " Saymerî, Hüseyin b. Ali ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009)*, 36: 215-216. Saymerî'nin bu eseri daha önce de tahkik ve akademik çalışmalara konu olsa da, ilk defa tahkik edilerek yayınlanması Telkenaroğlu tarafından olmuştur. Bilgi için bk. Saymerî, *Mesâʾilü'l-ḫilâf fi uṣûli'l-fıḳh*, neşredenin girişi, 13.

[62] Bk. Saymerî, *Mesâʾilü'l-ḫilâf fi uṣûli'l-fıḳh*, s. 24. Saymerî burada namaz ve oruç örneğini verir, şöyle ki; nas ile vacip kılınmadan önce namaz ve oruç ile mükellef olmak aklen haram iken, nas ile emredildikten sonra vacip hale gelir.

mâni bulunmadıkça aklın zulüm ve yalanın çirkinliğini gerektirmesi[63], vb. görüşleri sebebiyle Mutezile mezhebinden etkilendiği ifade edilmektedir.[64] Saymerî, eserinde Cessâs'ın usül sistematiğini takip etmekle birlikte usül konularını tüm yönleriyle ele almamaktadır. Eserin adından da anlaşılacağı üzere, ihtilaf edilen usül meselelerinden bir seçki yapılmıştır. Kitapta; emir-nehiy, âmm-hâs, beyân, nesih, ahbâr (hadisler, sahabe ve tabiî sözleri), icmâ, kıyas ve ictihad konusunda toplam 133 ihtilaflı meseleye yer verilmektedir. Saymeri, öncelikle meseleyle ilgili ,'Ashâbımız dedi ki:' şeklinde Hanefi mezhebindeki görüşü verir ve sonrasında Şafiî, Maliki ve Mutezile mezhebine ait görüşleri nakleder. Genelde Hanefi usulcülerden Kerhî ve Cessâs çizgisini takip eden Saymerî diğer mezhep görüşlerini ise tenkit etmektedir.[65]

4. Ruûsu'l-Mesâil'in Hanefi Hilaf Literatüründeki Yeri

Zemahşerî'nin günümüze ulaşan tek fıkıh eseri olan Ruûsu'l-Mesâil'inin Hanefi hilaf literatürü içerisindeki yerine ilişkin aşağıdaki değerlendirmeleri yapabiliriz. Burada yer alacak değerlendirmeler Zemahşerî'ye kadarki süreçte telif edilen bazı örnek Hanefi hilaf eserleriyle ana hatlarıyla mukayese edilmesi ile sınırlı olacaktır.

1. Ruûsu'l-Mesâil'in yaklaşık yarım asır önce hem Batı'da ve hem de İslam dünyasında tahkikli neşrinin yapılması ve son zamanlarda nicelik olarak yeterli düzeyde olmasa da tez, tercüme, makale çalışmalarına konu olması bu eserin ilmi değeri hakkında olumlu bir gelişmedir. Ruûsu'l-Mesâil'e ilişkin ilmi çalışmaların beklenen düzeyde olmamasında, Zemahşerî'nin Tefsir ve Arap dili ilmindeki haklı şöhreti, onun el-Keşşâf isimli tefsir eseri ile özdeşleşmesinin payı büyüktür.

2. Zemahşerî'nin, kitabına ' Ruûsu'l-Mesâil' adının verilmesine ilişkin kendisinden herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Zemahşerî, kitabına 'besmele' ve ' asla yok olmayan, canlı olan Allah'a tevekkül ettim' cümlesiyle başlamaktadır. Ancak eldeki mevcut tek yazmanın dış kapağında " *Ruûsu'l-Mesâil li'l-Allâme ez-Zemahşerî Sahibi'l-Keşşâf* ve *Kitâbu Ruûsu'l-Mesâil li'z-Zemahşerî*"[66] kaydının yer alması kitabın isminin bu olduğunun işaretidir. Abdullah Nezir Ahmed neşrinde kitap isminin hemen altında yer alan ' el-Mesâilü'l-Hilâfiyye beyne'l-Hanefiyye ve'ş-Şâfiiyye' kaydı muhtemelen kitabın içeriğini yansıtmak için sonradan ilave edilmiş gözüküyor. Esasında Zemahşerî öncesi ve sonrası farklı mezheplere mensup ilim adamlarının telif ettikleri hilaf eserlerine bu ismi verdikleri bilinmektedir. Mesela; Ebu'l-Hasan el-Mehâmilî eş-Şâfiî (ö.307), Ebu'l-Feth Süleyman b. Eyyûb er-Râzî (ö.448), Abdulhalik b. İsa el-Hanbelî (ö.470), İmam Nevevî (ö.676) ve Ahmed b. Hasan el-Kelvezânî (ö.695)'ye de bu adla kitaplar nispet edilmektedir.[67] Bu durum, o dönemde bu içeriğe sahip kitaplara ' *Ruûsu'l-Mesâil*' isminin yaygın şekilde verildiğinin bir emaresi olarak görülebilir.

Kitabın ismi ile kitapta yer verilen meselelerin yani, isim ile müsemmâ karşılaştırılması da bu hususu doğrular gözükmektedir. Zira Zemahşerî; ibâdât, muâmelât ve ukûbât olmak üzere hem fıkhın meşhur-bilinmesi gerekli meselelerini ve hem de Hanefi ve Şâfiî mezhebi arasındaki en bildik ihtilaflı konuları kitabında toplamıştır. Kitaba, bu ismin verilmesi yerinde bir tavırdır.

3. Ruûsu'l-Mesâil, konuları ele alış tarzı bakımından dikkat çekicidir. Kitapta kullanılan dilin sadeliği, ihtilafı Hanefi ve Şâfiî mezhebi ile sınırlı tutması, 42 kitap-bölüm içerisinde sadece 406 meseleye yer verilmesi bunun muhtasar bir eser olduğunu göstermektedir. Ayrıca, her iki mezhebin görüşünü ve görüşün genelde bir gerekçesinin verilmesi ile yetinilmesi, kimi meselelerin kapalılığı var sayılarak meseleye konu olan hususun kısaca açıklanması, meselelere ilişkin muhalif mezhebin itirazlarına ve bunların cevaplarına yer verilmemesi, Zemahşerî'nin mutaassıp bir tavır değil de tam aksine objektif bir tutum sergilediğini gösterir. Hatta yer yer söz konusu meselenin bir yönünde her iki mezhep arasında ihtilaf değil de ittifak var ise bu da açıkça dile getirilir.

---

[63] Fazla bilgi için bk. Saymerî, *Mesâ'ilü'l-ḫilâf fi uṣûli'l-fiḳh*, 286-287.

[64] Mutezile mezhebinin görüşlerine yakın durduğu bazı örnekler için bk. Başoğlu, " Saymerî, Hüseyin b. Ali ", 36: 216.

[65] Saymerî'nin, kitabında izlediği metot hakkında fazla bilgi için bk. Saymerî, *Mesâ'ilü'l-ḫilâf fi uṣûli'l-fiḳh*, tahkikli neşredenin girişi, 12.

[66] Bk. Muhammed b. Abdülhalîm, A Critical Edition of Ru'ûs al-Masāil by al-Zamakshari, 36; Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil (el-Mesâilu'l-hilâfiyye beyne'l-Hanefiyye ve'ş-Şâfiiyye)*, dirâse ve tahkik: Abdullah Nezir Ahmed, 76. Dış kapakta, kitabın isminin iki kere yer alması birinin sonradan yazıldığı düşüncesini akla getirmektedir.

[67] Hacı Halife, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütub ve'l-Funûn*, Beyrut-trs., I, 915; Tekin, "Zemahşerî'nin ' Ruûsu'l-Mesâil' İsimli Hilaf Türü Eserinin Tahlil Edilmesi", 474, 33 nolu dipnot.

Hilaf türü eserlerin bir özelliği de, müellif hangi mezhebe mensup ise meseleye kendi mezhebinin görüşüyle başlanır ve sonrasında diğer mezhep/lerin görüşlerine yer verilir. Müellif kendi mezhep görüşünü açık ve uzun şekilde yazarken karşıt mezhep görüşü ise kısa şekilde verir. Zemahşerî de, Ruûsu'l-Mesâil'de bu usulü takip etmiştir.

Ruûsu'l-Mesâil'in bu özellikleri, bu eserin ilk aşamadaki fıkıh öğrencilerine tedris için yazıldığı düşüncesini akla getirmektedir. Ruûsu'l-Mesâil'i okuyan Hanefi mezhebine mensup öğrencinin; mezhebin meşhur ihtilaflı meseleleri ve bu meselelerin hükümlerinin dayandığı delillerin neler olduğunu ana hatlarıyla öğrenme imkanı yanında mensubu olduğu mezhebin görüşüne olan güveni de pekişmiş olacaktır.[68]

4. Ruûsu'l-Mesâil'de meselelerinin hükmünü kaynaklarla irtibatlandırma metodunun fıkıh eserlerinden çok farklı olmadığını söyleyebiliriz. Kitap, muhtasar bir niteliğe sahip olduğu için meselelerin gerekçelendirilmesi de buna uygun olarak dar tutulmuştur. Çoğunlukla her iki mezhebin görüşü sadece bir delil ile gerekçelendirilmiştir. Bütün fıkıh eserlerinde meseleler delillendirilirken nakli ve akli delil sıralaması takip edilir. Zemahşerî de buna uygun olarak meselelerin hükmünü; ayet, sünnet, sahebe ve tabiin rivayetleri/eseri, icmâ ve akıl/kıyas sıralaması ile gerekçelendirir. Ancak, delil olarak kullandığı ayetlerin hangi surede yer aldığını ve ayet numarasını vermemekte ve hadislerin de kaynaklarına işaret etmemektedir. Kitapta bu bağlamda dikkat çeken bir husus da meselelerin ağırlıklı olarak nakli delil yani; ayet, sünnet, sahabe ve tâbiîn rivayetleriyle gerekçelendirilmesi[69], icmâ ve kıyasın ise oldukça az kullanılmasıdır.[70] Bunda, Zemahşerî'nin, kitabına delili nakil olan meseleleri seçmiş olmasının etkisi düşünülebilir.

5. İlim adamlarının çalışmalarında, kendi alanının araştırmacılarını ve eserlerini tanıması ve bunlara vukufiyeti beklenen bir durumdur. Bu hususun tabii bir sonucu, sonraki çalışmaların öncekilerden izler taşıyor olmasıdır. Zemahşerî'nin müstakil bir fıkıh eserinin olmayışı, Ruûsu'l-Mesâil'deki meseleleri tespit ederken başka fıkıh-hilaf eserlerinden istifade ettiği düşüncesini akla getirmektedir. Ancak, Zemahşerî, telif ederken kendisinden yararlandığı fıkıh veya hilaf eserlerinin neler olduğuna ilişkin bir açıklamada bulunmamaktadır. Ruûsu'l-Mesâil'i neşreden Abdullah Nezir Ahmed meselelerinin ifade ve delillendirilmesinin büyük oranda Serahsî (ö. 483/1090)'nin el-Mebsût'undan ihtisar edildiğini belirtir.[71] Ruûsu'l-Mesâil'e ilişkin tahlil çalışmasında Tekin ise, Ruûsu'l-Mesâil'in konu sistematiği bakımından Gazzâlî'nin el-Vecîz'ine benzediğini söylemektedir.[72]

Bu hususa ilişkin araştırmamız neticesine göre; Ruûsu'l-Mesâil her ne kadar konu sistematiği açısından Gazzâlî'nin el-Vecîz'ine benzese de hem konu sıralaması ve hem de mesele seçimi bakımından onun 'Tahsînu'l-meâhiz'ı ile büyük benzerlik göstermektedir.[73] Bir hilaf eserinin kendinden önceki başka bir hilaf eserinden etkilenmesi ve benzeşmesini tabii karşılamak gerekir. Her hangi bir yazılı kayda dayanmamakla birlikte Zemahşerî'nin Ruûsu'l-Mesâil'i telif ederken 'Tahsînu'l-meâhiz'ı gördüğü ve ondan hem sistematik ve hem de mesele seçiminde büyük oranda faydalandığı söylenebilir.[74] Bizim bu öngörümüzü, her iki kitabın pek çok bölümüne aynı fıkhi mesele ile başlanılması da teyit eder niteliktedir.[75] Öyle ki, Zemahşerî'nin, Gazzâlî'nin Tahsînu'l-meâhiz'ından fıkhi meseleler seçkisi yaptığını söylemek abartı olmayacaktır.

---

[68] Kitap hakkında benzer değerlendirmeler için bk. Tekin, "Zemahşerî'nin ' Ruûsu'l-Mesâil' İsimli Hilaf Türü Eserinin Tahlil Edilmesi", 474-475.

[69] Ruûsu'l-Mesâil'i neşreden Abdullah Nezir Ahmed'in verdiği listeye göre kitapta; 124 ayet, 347 hadis ve 71 adet ise Sahabe ve Tâbiîn sözüne yer verilmiştir. Bk. Zemahşerî, Ruûsü'l-mesâil, dirâse ve tahkik: Abdullah Nezir Ahmed, 556-581.

[70] Meselelerin gerekçelendirilmesinde kullanılan ayet, sünnet, sahebe ve tâbiin rivayetlerinin sayısı hakkında fazla bilgi için bk. Tekin, "Zemahşerî'nin ' Ruûsu'l-Mesâil' İsimli Hilaf Türü Eserinin Tahlil Edilmesi", 476-478.

[71] Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*,.65.

[72] Bk. Tekin, "Zemahşerî'nin ' Ruûsu'l-Mesâil' İsimli Hilaf Türü Eserinin Tahlil Edilmesi", 475-476.

[73] Gazzâlî'nin fıkıh eseri el-Vecîz'i ile 'Tahsînu'l-meâhiz 'ı konu sistematiği ve konu benzeşmesi bakımından büyük benzerlikler göstermektedir. Ancak, el-Vecîz sadece Şafiî mezhebinin görüşlerini içerirken Tahsînu'l-meâhiz Şafiî ve Hanefi mezhebi arasındaki ihtilaflı meselelerin karşılaştırmasını konu edinmektedir. Her iki kitabın telif sebeplerinin bir birinden tamamen farklı olduğu anlaşılmaktadır.

[74] Gerek Abdullah Nezir Ahmed'in ve gerekse Tekin'in bu hususta her hangi bir yorum yapmamasında Gazzâli'nin Tahsînu'l-meâhiz'ını görmedikleri düşünülebilir.

[75] Örnek olarak bk. Kitâbu't-tahâret, Kitâbu'l-buyû, Kitâbu'n-nikâh, Kitâbu edebi'l-kâdî,...

SONUÇ

Zemahşerî'nin Ruûsu'l-Mesâil'inin Hanefi hilaf literatürü içerisindeki yerine ilişkin yaptığımız bu araştırma neticesinde ulaştığımız düşünceleri maddeler halinde vermek istiyoruz.

1. Tarih boyunca Zemahşerî'nin farklı disiplinlere ait eserleri ve ilmi konumu hakkında Arapça, Türkçe ve Batı dillerinde farklı nitelikte pek çok akademik çalışma yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Bu husus, onun bu eserleriyle İslam kültürüne önemli katkılar verdiğinin ispatıdır.
2. Zemahşerî'nin Tefsir ve Arap Dili ilmindeki meşhuriyeti haklı olarak tarih boyunca ilim adamlarının dikkatini onun bu yönüne yoğunlaştırmıştır. Bu durum ise, Zemahşerî'nin fıkıh ilmindeki yerine eğilme ve tespitte yetersiz kalınmasına dolaylı olarak sebep olmuştur.
3. Kayıtlara göre Zemahşerî'ye Fıkıh usulü ve furûuna ilişkin telif kitap, risale, şerh nitelikli eserler nispet edilse de bunlardan Ruûsu'l-Mesâil dışında günümüze ulaşan olmamıştır. Bu durum yani, yeterli kaynak yoksunluğu onun fıkıh ilmindeki yerini tespit etmede tabii olarak zorluklara sebep olmakta ve yetersiz kalınmaktadır.
4. Ruûsu'l-Mesâil, yaklaşık yarım asır önce tahkiki yapılarak araştırmacıların yararlanma imkanına sunulduğu halde maalesef hakkında yapılan akademik çalışmalar nicelik olarak istenen düzeyde değildir. Tespitlerimize göre; Ruûsu'l-Mesâil özelinde 1 adet Yüksek Lisans Tezi ve bir de makale çalışması bulunmaktadır. Bu sempozyumun onun fıkhi yönüne dikkatleri çekme hususuna bir katkı vermesi sevindiricidir.
5. Fıkıh sistematiğine göre telif edilen Ruûsu'l-Mesâil bir hilâf eseri olarak sadece Hanefi ve Şâfiî mezhebi arasındaki ihtilaflı konulara yer vermektedir. Eserde, ihtilaflı meselelerin ilgili mezhepteki hükmü ve hükmün dayandığı gerekçelerden sadece birinin verilmesiyle yetinilmesi, onun fıkıhtaki yerini daha geniş ölçekte değerlendirme hususunda yeterli olmamaktadır.
6. Hilaf literatürünün önemli bir kısmı, Hanefi ve Şâfiî mezhebi ihtilaflı konularının bir araya getirildiği eserlerdir. Bu eserlerin de farık özelliği, müellifin mensup olduğu mezhep görüşünün savunulmasının merkeze alınmasıdır. Bu açıdan bakıldığında Zemahşerî'nin Ruûsu'l-Mesâil'i tarafsız olarak nitelenebilir. Her ne kadar Zemahşerî öncelikle kendi mezhebinin görüşünü verse de, bu görüşün savunması ve diğer görüşten sahih, üstün olduğu çabası içerisine girişmez. Bu husus, onun taassup derecesinde bir Hanefi olmadığına işaret edebilir.
7. Zemahşerî'nin şimdilik günümüze ulaşmayan hem diğer fıkıh/fıkıh usulü eserleri tespit edilinceye kadar ve hem de Keşşâf dikkate alınmadan sadece Ruûsu'l-Mesâil üzerinden onun fıkıh anlayışını tespit çalışması yeterli olmayacaktır. Çünkü Ruûsu'l-Mesâil akademik bir sâik ile değil iki mezhebin görüşlerini özet bir şekilde bir araya getirme düşüncesiyle telif edilmiştir.

KAYNAKÇA

Akgündüz, Ahmet. " Debûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994)*, 9: 66-67.

Apaydın, H. Yunus. " Sıbt İbni'l- Cevzî'nin 'İsâru'l-İnsâf' Adlı Hilafiyat Eseri Üzerinde Fukahanın Hadisler Bakımından Tavrı Açısından Bir İnceleme", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, Kayseri 1990, (s.133-159).

Başoğlu, Tuncay. " Saymerî, Hüseyin b. Ali ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009)*, 36: 215-216.

Birinci, Ali. " İzmirli İsmail Hakkı/Hayatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001)*, 23: 530-533.

Cerrahoğlu, İsmail. " Envâru't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1995)*, 11: 260-261.

ed-Debûsî, Ebû Zeyd. *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, Giriş ve notlarla tercüme: Ferhat Koca, mütercimin eklediği giriş kısmı, Ankara 2002.

Demir, Halis. "Hanefi Mezhebinde Hilaf Literatürü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD)*, XIX, 2 (15 Aralık 2015), s. 111-146.

-*Kitâbiyat-Hanefi Fıkıh Edebiyatı*, İstanbul 2021.

Halis Demir ve Kemal Çatılı, "Hanefi Mezhebi Fıkıh Edebiyatı", *Hikmet Yurdu*, Yıl: 11, C: 11, Sayı: 21, Ocak – Haziran, 2018/1, ss. 117 – 170.

Ekinci, Ahmet. "Fıkıh(İslam Hukuku)", *İslami İlimlere Giriş*, İstanbul 2021.

Erdoğan, Mehmet "Hılâf", *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, İstanbul 2005.

el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed. *el-Mustesfâ min 'İlmi'l-usûl*, Mısır-1322.

- İhyâu 'ulûmu'd-dîn Tercümesi, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul-trs.

-Tahsînu'l-meâhiz, tahkik. Abdulhamid b. Abdullah b. Nâsır el-Mücellâ, Kuveyt 2018.

Gözeler, Esra. " Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, yıl: 2016, cilt: 14, sayı: 1,(84-101)

Hacı Halife. *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütub ve'l-Funûn*, Beyrut-trs.

İltaş, Davut. " Tahâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010)*, 39, 385-388.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Tartışmalar Bilimi (İlm-i Hilaf)*, notlar ekleyerek sadeleştiren: Ali Duman, Malatya 2001.

Kallek, Cengiz. " Ebû Saîd el-Berdaî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994)*, 10: 219-220.

- " Kudûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2002)*, 26: 321-322.

Karlığa, H. Bekir. " Gazzâlî/Eserleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1996)*, 13: 518-530.

Muhammed b. Abdülhalîm. *A Critical Edition of Ru'ûs al-Masāil by al-Zamakshari (d. 538 h./ 1144)*, yayımlanmamış doktora tezi, Saint Andrews Üniversitesi, İskoçya,1977.

Özek, Ali. " el-Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2022)*, 25: 329-330.

Özen, Şükrü. " Hilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1998)*, 17: 527-538.

- *İlm-i Hilâfın Ortaya Çıkışı ve Ebu Zeyd ed-Debûsî'nin Te'sîsu'n-Nazar Adlı Eseri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1988.

Özer, Hasan. *Nesefi'nin (ö. 710/1310) el-Musaffâ'sının Fıkıh Tarihindeki Yeri ve Edisyon Kritiği*, Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2015.

Özervarlı, M. Sait. " İzmirli İsmail Hakkı/İlmi Şahsiyeti ve Görüşleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001)*, 23: 533-535.

Öztürk, Mustafa. " Medârikü't-tenzîl ve hakâıku't-te'vîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003)*, 28: 292-293.

Sadruşşerîa, *et-Tavdîh li metni't-Tenkîh*, Beyrut trs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, (Teftâzânî'nin et-Telvîh isimli şerhi ile birlikte

Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut, trs.

eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*, nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, yıl. 1961.

Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâḥu's-saʿâde ve miṣbâḥu's-siyâde fi mevżûʿâti'l-ʿulûm*, baskı yeri ve tarihi yok.

Teftâzânî, *et-Telvîh 'ale't-Tavdîh*, Beyrut trs. (Sadruşşerîa'nın et-Tavdîh'ı ile birlikte).

Tekin, Abdülkadir. " Zemahşeri'nin Ahkam Ayetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği-el-Keşşâf Örneği-", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2018, sayı: 10, cilt: 6, 213-260.

- "Zemahşerî'nin ' Ruûsu'l-Mesâil' İsimli Hilaf Türü Eserinin Tahlil Edilmesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 Aralık 2019, sayı: 36, s.466-498.

Yüce, Nuri. "Zemahşeri (Hayatı ve Eserleri), *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, yıl: 1986-1993, cilt: XXVI, 289-316.

Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil (el-Mesâilu'l-hilâfiyye beyne'l-Hanefiyye ve'ş-Şâfiiyye)*, dirâse ve tahkik: Abdullah Nezir Ahmed, Baskı yeri ve tr. yok.

- *Hanefi ve Şafii Mezhepleri Arasındaki İhtilaflı Fıkhi Meseleler (Ru'usul Mesail Tercümesi)*, çev. Zeynel Abidin Çiçek (Kûba Camii İmam-Hatibi), Diyarbakır- Kasım 2003.

Zemahşerî'nin *Ru'ûsü'l-Mesâ'il* Adlı Eseri Bağlamında İhtılaf Anlayışı: Tercüme-Değerlendirme

Doç. Dr. Yusuf Balta*

GİRİŞ

Çok yönlü bir alim olan Zemahşerî, *Keşşâf* isimli dirayet tefsiriyle temayüz etmiş olsa da dil, tefsir, fıkıh, kelâm gibi alanlarda da eser vermiştir. *Ru'ûsü'l-mesâ'il* (*el-Mesâ'il'ü-l-hilâfiyyeti'l-Hanefiyyeti ve'ş-Şâfiîyyeti*) adlı eseri fıkha dair olup Hanefîler'le Şâfiîler arasındaki ihtilâflar hakkındadır. Başlıktan da anlaşıldığı gibi bu iki mezhebin dışındaki mezheplerin görüşlerine yer vermemiştir.

Zemahşerî, bu eserinde toplamda 42 kitâb, 15 bâb başlığı altında 406 mesele ele almıştır. Zemahşerî, bu eseri kitaplara, kitapları da meselelere ayırmıştır. Muhakkik ise meselelere muhtevasına göre alt başlıklandırma yapmıştır.

Bu eserde *Kitâbuz-Zekât* başlığı altında Kur'an, sünnet, icmâ, kıyas ve aklın delil olarak kullanıldığını görmek mümkündür.

Kısaca *Temel Meseleler* olarak tercüme edebileceğimiz *Ru'ûsü'l-mesâ'il,* ibadetler, muamelat ve ukûbât şeklinde klasik fıkıh müdevvenatı tertibinde hazırlanmıştır. Bu genel tasnifi de kitaplara ayırmış. Kitaplara konu bakımından yakın olanları bablara ayırmış ve diğer alt başlıkları mesele mesele belirlemiştir. Bu çalışmada eserin ibadetler bölümündeki *Kitâbuz-zekât* ve *Bâbu zekâti'l-fıtr* başlıklarını tercüme-değerlendirme şeklinde ele almaya çalıştık. Zemahşerî, "Kitâbuz-zekât" başlığı altında zekâtla ilgili on sekiz mesele, "Bâbu zekâti'l-fıtr" başlığı altında da dört mesele olmak üzere yirmi iki meseleden oluşmaktadır. Söz konusu meseleleri şu şekilde sıralamak mümkündür: Develerin zekâtı, evkasın zekâtı, sığırın zekâtı, yıl içinde kazanılan malın (müstefad) zekâtı, iki farklı cins hayvanlardan doğan yavrunun zekâtı, mal sahibinin ölmesinin zekâta etkisi, muaccel (zamanından önce verilen), zekâtın fakirden geri istenmesi, karışık (hulta) malların zekâtı, çocuğun, mallarının zekâtı, atların zekâtı, kadının mehrinin zekâtı, malın kıymetini zekât olarak vermek, öşürlerde nisab, öşür hangi mallarda vaciptir, aynı arazide öşür ve haracın birleştirilmesi, kiralanmış arazinin öşrü kime aittir, ziynet eşyalarının zekâtı, borcun zekâta etkisi, kocanın eşinin fıtır zekâtını üstlenmesi, ortak kölenin fıtır zekâtı, fıtır zekâtında nisab şartı, fıtır zekâtını erken vermek.

Genelde önce mezheplerin görüşleri verilmekte ve arkasından ihtilafa sebep olan deliller zikredilmektedir. Bazen bu rutinin dışına çıkarak meselelerin bazılarında mezheplere göre hükmünü açıklarken Hanefîlere veya Şâfiîlere göre vacip, caiz gibi teklifi hüküm ifade eden kavramlar kullanmaktadır. Arkasından da meselelerin genelinde mezheplerin delillerini açıklamaktadır. Bazen de hükümden sonra delillere geçmeden meseleyi açıklamakta (beyan) 100 ve 110. meselelerde olduğu gibi; bazen de 113 meselede olduğu gibi özetlemektedir (hülasa).

Eserin bütünün inceleyemesek de ele aldığımız konularda dildeki derinliğinin etkisiyle farklı yöntemler uyguladığını görmekteyiz. Mesela Ebû Yusuf'un *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbni Ebî Leylâ* adlı hilâfiyâta dair eseriyle karşılaştırdığımızda daha iyi görebilmekteyiz. Çünkü Ebû Yusuf'un eseri ilk dönem tedvin edilen eserlerden olduğundan konularda bilinen manada bir tasnif yoktur. İlk ele alınan konu gasptır. Son konu ise hadlere dairdir. İncelediğimiz eserde zekâtla ilgili konularda bile düzenli tasnif görülmektedir. Önce zekât sonra fıtır zekâtı. Zekâtta da devenin zekâtıyla başlar borcun zekâta etkisi konusuyla sona ermektedir.

* Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Yerleşkesi, İlahiyat Fakültesi, yfbalta@gmail.com ORCID: 0000-0002-5753-8341.

Zemahşerî, "Kitâbuz-Zekât" başlığı altında zekâtla ilgili on sekiz mesele, "Bâbu zekâti'l-fıtr" başlığı altında da fıtır sadakasıyla ilgili dört mesele de iki mezhebin ihtilaflarına yer vermiştir. Zemahşerî'nin bu eserinde zekât ve fıtır sadakaları örneğinde, iki mezhebin ihtilaf ve delillerini çeviri değerlendirme şeklinde ele alacağız. Bu konuda bu iki mezhebin zekât ve fıtır sadakasıyla ilgili delil ve ihtilaf sebeplerini ve aynı zamanda müellifin bu eserdeki metodunu zekât ve fıtır sadakası özelinde ortaya koymaya çalışacağız. Gerektiği yerlerde diğer Hanefî ve Şâfiî kaynaklarla da karşılaştırmalar yapacağız. Ayrıca eser, M. Kasım Önlüer tarafından Türkçeye tercüme edilerek Semerkant Yayınları tarafından 2021 yılında basılmıştır. Bahsi geçen tercümeden, tercüme ve değerlendirmede faydalanarak bazı tercüme eksikliklerine değindik.

Hanefîlerin görüşünü açıklarken bazen delille beraber bir beyanla konuyu örneklendirmiştir. Bazen sadece bir beyanla konuyu açıklamış delil sunmamıştır. Bazen de delil sunmuş beyana ihtiyaç duymamıştır. Beyan Hanefîlerin görüşlerini açıklamak için yapmış olması kendi mezhebini ihsas veya Hanefî savunması olarak algılanabilir.

Zemahşerî'nin kendisi bu ihtilaflara yönelik bir tercihte bulunmamış ancak Hanefîlerin delillerini ispat vasıtası anlamında "Bizim delilimiz" (delîlunâ), diyerek sahiplenmiştir. Şâfiîler için ise herhangi bir ihtilafta delil göstermek anlamında "ihtecce" fiilini kullanmıştır.

Meselelerle ilgili görüşlerin taraflarını belirtirken kendi tarafı olan Hanefîler için genelde "indenâ" ifadesini kullanırken Şâfiîler için "inde'ş-Şâfiî" ifadesini kullanmıştır. Bazen sırf İmam Şâfiî'nin (öl. 204/836) görüşünü belirtmek için "indehu" ifadesini de kullanmıştır. Meselelerin delillerini zikrederken Hanefîler için "delîlünâ" veya "delîlünâ fi'l-mesele" ifadesini kullanırken İmam Şâfiî için ise "ihtecce'ş-Şâfiî" lafzını tercih etmiştir. Kiralanan arazinin öşründen bahseden 114. meselede de doğrudan "inde Ebî Hanîfe" denilerek Ebû Hanîfe'nin ismi zikredilmiş bu görüşün sadece onun görüşü olduğu belirtilmiştir.

Bu ihtilaflara sebep olan nas delillerini genelde zikretmiştir. Bu iki mezhebin haberi vahide yaklaşımları, özellikle zekât konusunda, ihtilaf noktalarını oluşturduğu gözlenmektedir. Meselelerin nas delilleri zikredilmekle beraber örnekle genel kıyasa çokça başvurulduğu görülmektedir. Bazen de nas delilleri zikretmeyip reyini delil olarak zikretmiştir. İki mezhebinde delillerini zikretmeyip usûlî kıyasa göre hükmü açıklamıştır. Bazen de bir tarafın nas delilini zikrederken diğerinin delilini zikretmemiştir.

1. Zekâtla İlgili Meselelerin Tercüme Değerlendirmesi

1.1. Mesele 99: Develerin Zekâtı[1]

Biz Hanefîlere göre, develerin sayısı 120'yi geçerse zekât farziyyeti ilk baştaki gibi yeniden başlar.[2] Yani develerin sayısı 125 ulaşınca 120 için iki hıkka ve artı beş için bir koyun zekât verilir. Şâfiîlere göre farziyyet baştan başlamaz onlu sayılar üzerinden devam eder. Şöyle ki, her kırk devede bir bint-i lebûn, her elli devede bir hıkka zekât olarak verilir.[3]

Bu konuda biz Hanefîlerin delili, bu her yüzden sonra başa dönüp tekrar edip dönen şeydir. Üç yaşındaki dişi deve bu görüşün delilidir. Rasulüllah'ın Amr b. Hazm'a yazdığı mektupta: "...Develer yüz yirmiden fazla olursa fariza yeniden başlar. Yirmi beşten az olursa zekât olarak davar verilir. Her beş devede bir koyun verilir."[4] Şâfiîlerin deliline gelince, Enes b. Malik'in rivayet ettiği Hz. Ebû Bekir'in zekât mektubudur: "Develer yüz yirmiden fazla olursa her kırkta bir bint-i lebûn, her ellide bir hıkka vardır." rivayetidir.[5]

---

[1] Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-mesâ'il (el-Mesâ'il'ü-l-hilâfiyyeti'l-Hanefiyye ve'ş-Şâfi'iyye),* thk. Abdullah Nezir Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1403/1983), 199.

[2] Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî* (b.y.: y.y., ts.), 43; Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Câfer el-Kudûrî, *Muhtasaru'l-Kudûrî fi'l-fıkhi'l-Hanefî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 20.

[3] Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Üm*. thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib (b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2001), 2/5; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mûrî en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu'n-Nevevî 'alâ Müslim* (Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, ts.), 29.

[4] Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, es-*Sünenü'l-kübrâ,* thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/1996) 4/94; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, 2/2/343.

[5] Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Kâhire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400/1979), "Zekât", 38.

1.2. Mesele 100: Evkâsın Zekâtı[6]

Zemahşerî meseleyi irdelemeye vaks, zekâttan muaf mıdır yoksa zekâta dahil (şâî) midir sorusuyla başlamıştır. Biz Hanefîlere göre, muaftır.[7] Şâfiîlere göre ise, farziyyete dahildir.[8] Bu meseleyi delilden önce örnekle açıklamıştır: Bir adamın dokuz devesi olsa bir koyun zekât gerekir. Bu koyun beş deve içindir. Hanefîlere göre geri kalan dört deveye zekât yoktur. Şâfiîler göre bu bir koyun, beş deve ve artı dört devenin zekâtıdır. Şâfiîlerin delilini zikretmeyen müellif, Hanefîlerin delilini şöyle açıklamıştır: Geriye kalan dört deve nisaba ulaşmayan maldır. Sadece dört devesi olan kişinin develerine zekât gerekmediği gibi vaksında zekâtla ilgisi olamaz.

Müellif Şâfiîlerin görüşünü zikretmese de Şîrâzî bu konuda Enes b, Mâlik hadisiyle istidlal etmiştir. "…Yirmi beş devenin altında olanlarda beş koyun zekât verilir. Yirmi beş ve otuz beş arasındaki develere bir binti mahaz zekât gerekir…[9] Şîrâzî, burası zekâtın nisab ve küsuratı içindir. Dolayısıyla ziyade nisabtandır. Zekâttan muaf değildir, demiştir.[10]

Hanefîlerinde nas delilini zikretmeyen müellif, muhakkikinde belirttiği gibi diğer kaynaklarda Hanefîlerin "Beş devede bir koyun vardır. Ona ulaşıncaya kadar zekât yoktur." Rivayetine dayandırdıklarını söylemiştir.[11]

1.3. Mesele 101: Sığırın Zekâtı[12]

Bir kimse sâime yirmi dokuz sığıra ulaşıncaya kadar zekâtla sorumlu değildir. Otuza ulaşırsa bir tebîi ve tebia verir. Sığırlar kırka ulaşırsa bir müsinne verilir.[13]

Eser, ihtilaf kitabı olsa da müellif iki mezhebin ittifak ettiği bir meseleyi zikrederek diğer meselelerde adeti olduğu gibi bu meselede iki mezhep arasındaki ihtilaf noktasını ve delillerini zikretmemiştir. Bu konuda iki mezhebin ihtilafı kırk sayısından sonradır. Muhakkik iki ihtimalden bahsetmektedir: Nâsih bu ihtilaf kısmını sehven atlayarak yazmamış olabilir veya unutmuştur. İkinci olarak da müellif bilerek zikretmemiştir. Çünkü Muâz b. Cebel'den gelen rivayeti yeterli görmüştür. Altmış oluncaya kadar küsuratlarda zekât yoktur. Altmış olunca iki tebia vardır. Hanefiler gibi İmam Şâfiî de bu görüştedir.

Bu meselede Arapça metinde, sığırların nisabları sıralanırken önce otuz dokuzda zekât yoktur, denmiş arkasından otuza ulaşırsa zekât vardır denilerek bir bilgi yanlışı yapılmıştır. Burada bir bilgi yanlışının olduğu açıktır. Mütercim "Bir kimse sâime yirmi dokuz sığıra ulaşıncaya kadar zekâtla sorumlu değildir. Otuza ulaşırsa bir tebiî veya tebia verir. Sığırlar kırka ulaşırsa bir müsinne verilir." Şeklinde doğru tercüme etmiştir

1.4. Mesele 102: Yıl İçinde Kazanlan Malın (Müstefâd) Zekâtı[14]

Hanefilere göre yıl içinde kazanılan mal (müstefad) aynı cins nisab olursa birbirinin üzerine eklenir.[15] Şâfiîlere göre eklenmez.[16]

Hanefîler'in deliline gelince, yıl içinde kazanılan mal eldeki aynı cins mala eklenerek nisaba ulaşınca zekâtlandırılır. Ticari kazançlar ve hayvanların yavrularında olduğu gibi nisabta cins birliğini dikkate almışlardır.

Şâfiîler aynı cins olsun veya olmasın sonradan kazanılan mal için henüz yıl tamam olmamıştır. Onlara göre nisabın cinsinden olmayan müstefad mallardaki gibi aynı cins mallarda da zekât vacip değildir. Aynı

---

6 Zemahşerî, *Ruʾûsü'l-mesâʾil*, 200.

7 Kudûrî, *Muhtasar,* 21; Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru'l-Maʿrife, 1989), 2/186; Alâeddîn Ebû Bekr b. Mesʿûd el-Kâsânî, *Bedâʾiʿu's-sanâʾiʿ fî tertîbi'ş-şerâiʿ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/868.

8 Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmûʿ şerhu'l-Mühezzeb,* 5/354-356.

9 Şâfiî, *el-Üm*, ¾; Buhârî, "Zekât", 30; Nevevî, *el-Mecmûʿ*, 5/344.

10 Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/152.

11 Zeylaî, *Nasbü'r-râye,* 2/362.

12 Zemahşerî, *Ruʾûsü'l-mesâʾil*, 202.

13 Şâfiî, *el-Üm,* 2/8-9; Tahâvî, *Muhtasar,* 44; Kudûrî, *Muhtasar,* 20; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/187; Nevevî, *el-Mecmûʿ*, 5/382; a.mlf., *el-Minhâc*, 30.

14 Zemahşerî, *Ruʾûsü'l-mesâʾil*, 203.

15 Tahâvî, *Muhtasar,* 49; Kudûrî, *Muhtasar,* 21; Serahsî, *el-Mebsût,* 2/164; Semerkandî, *Tuhfe*, 4/439.

16 Şâfiî, *el-Üm,* 2/16; Nevevî, *Mecmûʿ*, 5/329; 331.

hadisi delil olarak kullanmalarına rağmen farklı yorumladıkları anlaşılmaktadır. "İbn Ömer: Kim yıl içinde bir mal elde ederse o mal sahibinin yanında bir yıl geçmeden zekât alınmaz."[17]

1.5. Mesele 103: Farklı Cins Hayvanlardan Doğan Yavrunun Zekâtı[18]

Hanefilere göre koyun ve ceylandan doğan yavruya zekât gerekir.[19] Şâfiîlere göre gerekmez.[20] Hanefîlerin deliline göre, bu meselede hüküm annenin hükmüne bağlıdır. Anneye vacip olan hüküm yavruya da sirayet eder. Annenin de koyun olması gerekir. Nasıl ki cariye olan anne azad edilince çocukta anneye bağlı olarak azad ediliyorsa bu konuda da annedeki hüküm yavrusuna sirayet eder.[21]

Şâfiîlere göre bu yavru zekât malı cinsinden değildir. Vahşi hayvanlardaki gibi bundan da zekât verilmez. Yani onlara göre ehli olmayan hayvanlarda zekât olmaz. Çünkü onlar üzerinde mülkiyet terettüp etmez.[22]

Bu meselede Zemahşerî konuyla ilgili delilleri doğrudan vermeyip Hanefîlerin hükmünü kıyasla; Şâfiîlerin görüşünü de mülkiyet anlayışlarıyla irtibatlandırarak meseleyi izah etmeye çalışmıştır.

1.6. Mesele 104: Mal Sahibinin Ölmesinin Zekâta Etkisi[23]

Meselelere soru sorarak başladı: zekât mal sahibinin ölmesiyle düşer mi?

Biz Hanefîlere göre vasiyette bulunmamışsa mal sahibinin ölmesiyle, o maldan zekât düşer.[24] Şâfiîlere göre düşmez.[25] Hanefîlerin deliline gelince ibadetle ilinti kurarak zekât ibadettir, demişlerdir. Ölümle mükellefiyet son bulduğundan diğer ibadetler gibi zekât sorumluluğu da düşer.[26] Şâfiîlerin deliline gelince, o malın üzerinden bir yılın geçmesiyle zekât diğer kul borçları olan kimse gibi zimmetinde borç olmaktadır. Dolayısıyla ölümle zekât borcu düşmez. Şâfiîler kul borcuyla ilintilendirmişlerdir.[27]

Bu iki mezhebin zekâtı delillere göre ibadet veya mala müteallik bir borç olarak görmelerinden dolayı ortaya çıkan bir hukuki sonuçtur. Nas delili bulunmakta ancak müellif zikretmeyip mezheplerin görüşlerini yansıtmıştır.

1.7. Mesele 105: Muaccel (Zamanından Önce Verilen) Zekâtın Fakirden Geri İstenmesi[28]

Bir kimse elindeki nisab miktarı malın bir yıl geçmeden zekâtını fakire verip sonra da elinde kalan mal, yine bir yıl dolmadan telef olursa Hanefîlere göre, fakire verdiği malı geri isteyemez.[29] Şâfiîlere göre ise, fakire bir yıl dolmadan verdiğini bildirmişse isteyebilir.[30] Biz Hanefîlerin delili, zekât fakirin eline ulaşmış ve mülkiyet değişmiştir. Geri istenmesi caiz değildir. Aynı şekilde fakire zekâtı bir yıl dolmadan verdiğini bildirmeden istemesinin caiz olmadığı gibi zekâtın muaccel olduğunu bildirmesi halinde de caiz değildir.[31]

Şâfiîlerin deliline göre, mal sahibi bu malı fakire zekât niyetiyle vermiştir. Yıl tamam olmadan mal sahibinin elindeki malları telef olursa, fakire verdiği malın zekât malından olmadığı açığa çıkar. Bu sebeple geri isteme şartıyla yapılan hibede olduğu gibi bu konuda da verilen zekâtı geri talep edebilir.[32]

---

17 Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et- Tirmîzî, *Sünenü't-Tirmizî,* thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Mektebetü ve Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1968), "Zekât", 10; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn-i Mâce* (Riyad: Mektebetü'l-Meʿârif, ts.), "Zekât", 5.

18 Zemahşerî, *Ruʾûsü'l-mesâʾil*, 204.

19 Kâsânî, *Bedâʾiʿu's-sanâʾiʿ*, 2/872.

20 Şâfiî, *el-Üm*, 2/19; Nevevî, *el-Mecmûʿ*, 5/308.

21 Kâsânî, *Bedâʾiʿu's-sanâʾiʿ*, 2/872-873.

22 Zemahşerî, *Ruʾûsü'l-mesâʾil*, 203.

23 Zemahşerî, *Ruʾûsü'l-mesâʾil*, 205.

24 Tahâvî, *Muhtasar,* 52; Serahsî, *el-Mebsût,* 2/185; Semerkandî, *Tuhfe*, 4/481; Kâsânî, *Bedâʾiʿu's-sanâʾiʿ*, 2/923.

25 Şâfiî, *el-Üm*, 2/15; Nevevî, *el-Mecmûʿ*, 5/250.

26 Serahsî, *Mebsût,* 2/186.

27 Nevevî, *Mecmûʿ*, 6/250.

28 Zemahşerî, *Ruʾûsü'l-mesâʾil*, 205.

29 Semerkandî, *Tuhfe*, 4/485; Kâsânî, *Bedâʾiʿu's-sanâʾiʿ*, 2/922.

30 Nevevî, *el-Mecmûʿ*, 5/250; a.mlf., *el-Minhâc,* 34.

31 Kâsânî, *Bedâʾiʿu's-sanâʾiʿ*, 2/923.

32 Şâfiî, *el-Üm*, 2/61; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/448.

1.8. Mesele 106: Karışık (Hulta[33]) Malların Zekâtı[34]

Biz Hanefîlere göre başkalarına ait karışık mallar nisaba ulaşsa da zekât vacip değildir.[35] Şâfiîlere göre, bazı şartlarla nisaba ulaştığında zekât vaciptir.[36] Müellif bu ihtilafın delillerini zikretmeden önce bir örnek üzerinden izah etmiştir. Mesela, iki kişiye ait kırk ortak koyun var ve üzerinden bir yıl geçti. Biz Hanefîlere göre hepsine zekât düşmez. Şâfiîlere göre zekât vaciptir.

Hanefîlerin bu meseledeki delili şöyledir: Allah'ın hakkı olan zekât tam nisapla alakalı olup ortaklıkla ilgili değildir. Buna diğer kaynaklarda zikredilen şu hadisi delil almaktadırlar: "Kişinin saime koyunları kırktan az olursa zekât yoktur."[37] Bu hadiste nisab ortaklığa değil, tek kişiye ait olması söz konusu edilmektedir.[38] Hırsızlıktaki el kesme konusundaki nisabta aranan şartlar bizim delilimizdir. Şöyle ki iki kişi ortak olarak on dirhem veya bir dinar çalsalar Hanefîlere göre, bu miktarlar ortaklara bölüştürüldüğünde nisaba ulaşmadığından elleri kesilmez. Yani had uygulanmaz. Ortak malların miktarına değil bu malın ortakların sayısına bölündüğünde her ortağa düşen malın nisabı esas alınır.[39] Şâfiîler bu konuda Rasûlullah'tan rivayet edilen şu hadisi delil getirmişlerdir: "(...) Her kırk koyunda bir koyun zekât vardır."[40] Hadisidir. Burada kırk koyunun var olmasıyla otlak ve ağıl birliğini şart koşmaktadırlar. Dolayısıyla Şâfiîlerin zekâtı mala müteallik bir fariza olarak bakmalarının sonucu olan görüştür.[41] Şâfiîler bu meseleyi "Zekât korkusuyla birleşik olanlar ayrılmaz, ayrı olanlar birleştirilmez."[42] Hadisiyle de delillendirmektedirler.

1.9. Mesele 107: Çocuğun Mallarının Zekâtı[43]

Müellif bu konuya, "Çocuğun malında zekât var mıdır?" sorusuyla başlamıştır. Biz Hanefîlere göre yoktur.[44] Şâfiîlere göre ise vardır,[45] diyerek cevaplayıp delilleri sıralamıştır. Biz Hanefîlerin bu konudaki delilleri şudur: zekât bir ibadettir. İbadetin ise deneme ve imtihan şeklinde olması gerekir. Zekât çocuğa vacip deseydik, bu ibadet, edâ ehliyetine sahip olmayan çocuğa değil velisine sirayet ettiğinden çocuk için deneme ve imtihan manası söz konusu olmayacaktı. Dolayısıyla deneme ve imtihan çocuğun zekâtında meydana gelmez. Bu sebeple diğer ibadetler çocuğa vacip olmadığı gibi zekâtta vacip değildir. "İslam beş esas üzerine kuruludur."[46] Hadisini delil olarak almaktadırlar.[47]

Şâfiîler ise, malın nisaba ulaşmasıyla zekât malla alakalı mali hak ve vecibedir. Öşür ve haraçta olduğu gibi çocuğa zekât vaciptir. Şâfiîler, "Onların mallarından zekât al. Onları temizler arındırırsın,"[48] ayetinin umumundan yola çıkarak böyle düşünmektedirler.[49]

1.10. Mesele 108: Atların Zekâtı[50]

Biz Hanefîlere göre dişisi erkeği karışık saime atlarda zekât vaciptir.[51] Şâfiîlerde ticari olanın dışında atlarda zekât vacip değildir. Deve ve sığırların ticari olanları gibi vacip değildir.[52]

---

33 Şâfiîler "hulta" kelimesine, "İki kişinin veya bir topluluğun malını bir kişinin malı kabul etmek gibidir," anlamını vermektedirler. bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/145.

34 Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-mesâ'il*, 206.

35 Serahsî, *el-Mebsût,* 2/186; Semerkandî, *Tuhfe*, 4/453-454.

36 Şâfiî, *el-Ümm*, 1/13; Nevevî, *el-Mecmû',* 5/406; a.mlf., *el-Minhâc,* 30.

37 Buhârî, "Zekât", 38.

38 Serahsî, *el-Mebsût,* 2/154; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i',* 2/869.

39 Tahâvî, *Muhtasar,* 270.

40 Ebû Dâvud, "Zekât", 4; İbn Mâce, "Zekât", 13.

41 Şâfiî, *el-Ümm*, 2/28; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/158; Nevevî, *el-Minhâc,* 30.

42 Buhârî, "Zekât", 34.

43 Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-mesâ'il*, 208.

44 Tahâvî, *Muhtasâr*, 45; Serahsî, *el-Mebsût,* 2/162; Semerkandî, *Tuhfe*, 4/481.

45 Şâfiî, *el-Ümm*, 2/28; Nevevî, *el-Mecmû',* 5/296.

46 Buhârî, "İman", 8; Müslim, "İman", 16.

47 Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i',* 2/814; Serahsî, *el-Mebsût,* 2/162. Kâsânî: "İslam'ın üzerine bina olduğu şeyler bu hadiste ibadettir. İbadetler ise cümlede takdire yol açan sukutun varlığıyla düşünülmektedir."

48 Tevbe 9/103.

49 Şâfiî, *el-Ümm*, 2/28; Nevevî, *el-Mecmû',* 5/297-298.

50 Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-mesâ'il*, 209.

Müellif bu meselede Hanefîlerin sadece görüşlerini belirtmiş deliller diğer Hanefî kaynaklarda zikredilmiştir. Câbir'den (r.a.) "Her sâime attan bir dinar ve on dirhem gerekir."[53] Şeklinde rivayet edilen hadis delil olarak zikredilmiştir. Zaten bu görüş Ebu Hanife ve İmam Züfer'e aittir.[54] Şâfiîlerin "At, çalıştırılan sığır ve eşekten zekât yoktur."[55] Rivayetini delil olarak aldıklarını belirtmiştir.[56] Hanefîler bu hadisle amel etmemişler. Câbir (r.a.) hadisiyle amel etmişlerdir. Ayrıca müellif Şâfiîlerin delil olarak aldığı bu hadiste geçen kelimelerin de eşanlamlılarını zikretmiştir. Kesa': hamir; cebhe: hayl; naht: el-bakaru'l-avâmil şeklinde hadiste geçen kelimelerin eş anlamlılarını vermiştir.[57]

1.11. Mesele 109: Kadının Mehrinin Zekâtı[58]

Biz Hanefîlere göre kabz etmediği sürece -kabz ettikten sonra da üzerinden bir yıl geçmeli- kadının mihrinde zekât yoktur. Hanefîler kadının mehir alacaklısı olmasını zayıf borç olarak görmektedirler.[59] Şâfiîlere göre, kabzetse de kabzetmese de zekât vardır.[60]

Biz Hanefîlerin deliline gelince mehir, karşılığı mal olmayan bir bedeldir. Bundan dolayı kabzedilmeden önce zekât vacip olmaz. Çünkü mehirde mülkiyet kabzla tamamlanır. Mükateb[61] kölenin malında olduğu gibi.[62] Burada olduğu gibi müellif, Hanefîlerin bazı delillerini başka konulara kıyas ederek vermiştir.

Şâfiîler kadının mehrini zimmetteki deyne kıyas etmişlerdir. Şâfiîlerin bu meseledeki deliline gelince, bu şeri' olarak kadının alacağıdır. Diğer borçlarda olduğu gibi kadının mehir (alacağında) zekât vaciptir. Onlara göre mehir, kadın ve erkeğin zimmetinde tam mülkiyetle alacak ve borçtur.[63]

1.12. Mesele 110: Malın Kıymetini Zekât Olarak Vermek[64]

Biz Hanefîlere göre zekât malının kıymetini zekât olarak vermek caizdir.[65] Şâfiîlere göre ise, caiz değildir.[66]

Konunun beyanı şöyledir: Beş deveye bir koyun zekât vermek vacip olduğunda bundan önce bir koyunun yerine kıymeti olan beş dirhem eda edebilir.

Bu konudaki biz Hanefîlerin delili, zekâttan maksat, fakirin zenginleşmesi veya ihtiyaçlarının tedarikidir. Zekâtın aynını vermede olduğu gibi zekâtın kıymetini vermekle de bu maksat hasıl olmaktadır. Cizyedeki gibi zekâtı da iki şekilde vermek caizdir. Bu meselenin nas delili olarak Hanefîler, Muâz b. Cebel, Yemen halkından arpa ve buğday yerine ticari elbise ve kumaşları zekât olarak getirmelerini istemiştir. Bu malların kıymetinden başka bir şey kastedilmediği anlaşılmaktadır.[67]

Müellif buradaki gibi, bazen delille beraber beyanla konuyu örneklendirirken, bazen de bir beyanla konuyu açıklayarak delil sunmamıştır. Yine bazen de delil sunmuş beyana ihtiyaç duymamıştır. Beyanı ifadesini Hanefîlerin görüşü için kullanması, Hanefî savunması olarak algılanabilir.

---

51 Tahâvî, *Muhtasâr,* 45; Serahsî, *el-Mebsût,* 2/188; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i',* 2/881; Semerkandî, *Tuhfe,* 4/485. Mükellef isterse at başına bir dinar ya da bir dinarın kıymetini öder.

52 Şâfiî, *el-Üm,* 2/26; Nevevî, *el-Mecmû',* 5/306.

53 Zeylaî, *Nasbü'r-râye,* 2/358; Serahsî, *el-Mebsût,* 2/188.

54 Ebû Ubeyd el-Kāsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl,* nşr. Ebû Enes Seyyid b. Recep (Mısır: Dâru'l-Hediye'n-Nebevî, 2007), 1368-1369; Serahsî, *el-Mebsût,* 2/281

55 Şâfiî, *el-Üm*, 2/26; Buhârî, "Zekât", 45; Müslim, "Zekât", 2.

56 Şâfiî, *el-Ümm*, 2/26.

57 Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-mesâ'il,* 209.

58 Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-mesâ'il*, 210.

59 Serahsî, *el-Mebsût,* 2/167-168, 208; Semerkandî, *Tuhfe,* 1/294-295. Hanefiler meseleye kabzla beraber mülkiyetin intikali açısından bakmaktadırlar. Şafiiler ise zimmetteki borç açısından baktıklarından zekâta tabi saymaktadırlar.

60 Şâfiî, *el-Üm,* 2/25; Nevevî, *el-Mecmû',* 6/22; a.mlf, *el-Minhâc,* 34.

61 Mükâteb: Mükâtebe sözleşmesi yapan köle/câriye, efendisinin mülkiyetinden çıkmamakla birlikte sözleşmenin yapıldığı andan itibaren kendi adına çalışma, hukukî tasarruflarda bulunma, mallarının sahibi olma, çalışıp kazanç elde edebilme hak ve yetkisini elde eder; efendisinin onun üzerindeki tasarruf yetkisi sona ermektedir.

62 Tahâvî, *Muhtasar*, 45; Serahsî, *el-Mebsût,* 2/168.

63 Şâfiî, *el-Üm,* 2/25; Nevevî, *el-Mecmû',* 6/26.

64 Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-mesâ'il*, 210.

65 Nevevî, *el-Mecmû',* 5/401.

66 Kudûrî, *Muhtasar,* 21; Serahsî, *el-Mebsût,* 2/188.

67 Buhârî, "Zekât", 32; Serahsî, *el-Mebsût,* 2/156.

Şâfiîlerin deliline gelince, Muâz b. Cebel'den: "Deveden deve, sığırdan sığır, koyundan koyun zekât al,"[68] rivayet edilen hadistir. Bu hadise göre her malın zekâtı kendi cinsinden vaciptir. Kim kıymetini verirse bu nassa muhalefet etmiş olur,[69] diye delillendirdiklerini söylemiştir.

1.13. Mesele 111: Öşrî Mallarda Nisab[70]

Biz Hanefîlere göre öşrî mallarda nisab şart değildir.[71] Şâfiîlere göre nisab şarttır.[72] Nisab beş vesktir. Her vesk altmış sâ'dır. Her sâ', dört müddür. Her müd de bir tam rıtıl ve üçte bir rıtıldır.[73] Burada hacim (key) ölçü birimlerini büyükten küçüğe doğru sıralamıştır.

Biz Hanefîlerin delili, "Semanın suladığında onda bir vardır. Kuyulardan dolap ve kovalarla sulananlarda yirmide bir zekât vardır,"[74] hadisidir. Bu hadisin umumi manaya sahip olup nisab şartı taşımadığından Ebû Hanîfe öşrî mallarda nisab aramamıştır. Ebû Hanîfe hadisin mutlak manasından dolayı öşrî mallarda nisab aramamakta, topraktan ne çıkarsa zekâta tabi kabul etmektedir.[75] Diğer Hanefî imamlar nisabı şart koşmuşlardır.[76] Müellif görüşler konusunda bir tercihte bulunduğunu ima etmese de müftâ bih olan görüş yerine Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmesi kendisinin de o görüşü tercih ettiğine yorumlanabilir.

Şâfiîlerin bu meseledeki deliline gelince, nisab malda olması gereken bir hak olduğundan diğer mallarda olduğu gibi öşrî mallarda da nisabı şart koşmuşlardır. Bu konuda onlar "Beş veskin altındaki zirâî mahsullerde zekât yoktur,"[77] hadisini delil almışlardır.[78] Yani her ne kadar müellif burada zikretmese de İmam Şâfiî nisabın zikredildiği rivayetleri delil almaktadır.

1.14. Mesele 112: Öşür Hangi Mallarda Vaciptir [79]

Biz Hanefîlere göre doyurucu ve genellikle biriktirilip (iddihâr) saklanabilen (hırz) gıdalarda (kût-yuktât) öşür vardır. Biriktirilip saklanamayanlarda, meyve ve yeşillikler gibi ürünlerde öşür/zekât yoktur.[80] Şâfiîlere göre, sadece doyurucu gıda olanlarda öşür vardır. Bu meselede Hanefî ve Şâfiîlerin yuktât konusunda ittifak ettikleri, diğer iddihâr noktasında ise ihtilaf ettikleri anlaşılmaktadır.

Bu meselede biz Hanefîlerin deliline gelince, Muâz b. Cebel'den rivayet edilen "Her on demet bakladan bir demet öşür al," hadistir.[81]

Şâfiîlerin bu meseledeki deliline gelince, bu tür mallar doyurucu olmadıklarından odunlarda olduğu gibi biriktirmek ve saklamak için değer verilen (hurmet) mallar değildirler. Dolayısıyla onlarda da zekât yoktur.[82]

1.15. Mesele 113: Aynı Arazide Öşür ve Haracın[83] Birleştirilmesi[84]

Biz Hanefîlere göre öşür ve haraç aynı anda bir araziden alınmaz.[85] Şâfiîlere göre birleşir. Aynı araziden hem öşür hem de haraç alınır.[86] İki mezhebin ihtilafının özü şudur: Hanefîlere göre öşür nâmî arazinin

---

68 Ebû Dâvud, "Zekât", 11; İbn Mâce, "Zekât", 16.
69 Şâfiî, *er-Risâle*, 187; Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/402-403.
70 Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-mesâ'il*, 211.
71 Tahâvî, *Muhtasar,* 46; Kudûrî, *Muhtasar,* 22; Semerkandî, *Tuhfe*, 1/496.
72 Şâfiî, *el-Üm,* 2/36; Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/439.
73 Vesk: Bir deve yükü, 194 kg buğday, altmış sâ'dır. Sa: 3,24 kg buğday, dört müddür. Müd: 812,5 gr. buğday, bir tam rıtıldır. Rıtıl: 1,5 kg. buğday, on iki ukıyyedir. bk. Whalter Hınz, *İslam'da Ölçü Birimleri*, 34, 56, 63, 65.
74 Buhârî, "Zekât", 54; Müslim, "Zekât", 1.
75 Tahâvî, *Muhtasar,* 46; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i',* 2/5.
76 Tahâvî, *Muhtasâr,* 46; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i',* 2/962.
77 Buhârî, "Zekât", 4; Müslim, "Zekât", 1.
78 Şâfiî, *el-Üm,* 2/35; Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/440.
79 Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-mesâ'il*, 2213.
80 Kudûrî, *Muhtasar,* 22; Semerkandî, *Tuhfe*, 1/495; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i',* 2/936.
81 Abdurrezzak, *el-Musannef*, 7195-7196.
82 Nevevî, *Mecmû'*, 5/434.
83 Haraç: Nâmî (gelir getiren) arazinin hakikaten ve takdiren bir gelire sahip olmasıdır.
84 Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-mesâ'il*, 214.
85 Serahsî, *el-Mebsût,* 2/188; Semerkandî, *Tuhfe*, 1/495.

hakiki gelirine, haracında nâmî arazinin hakîkî ve takdîrî gelirine raci olmasıdır. Her ikisi de arazi sebebiyle vaciptir.[87]

Şâfiîlere göre, öşürün araziden elde edilen ürüne râcî olmasıdır. Harac ise, arazinin kendine râcîdir. Bunların ödenmeleri de dükkânın kirasıyla beraber aynı dükkânda satılan ticaret mallarının zekâtı gibi birbirine mânî değildir.[88] Hanefîlerin delili, İbn Mesud'dan nakledilen "Öşür ve haraç (ikisi birden) Müslümanın arazisinde birleşmez.[89] Rivayetidir.

1.16. Mesele 114: Kiralanmış Arazinin Öşrü Kime Aittir[90]

Biz Hanefîlere göre, bir arazi ekilmek yani ziraat yapılmak için kiralanmışsa öşrünü arazi sahibinin vermesi gerekir.[91] Şâfiîlere göre ise araziyi kiralayanın vermesi gerekir.[92]

Zemahşerî bu konudaki ihtilafın daha önceki meselelerdeki söylenenlere döndüğünü ifade ederek, İmam Şâfiî'ye göre öşür, araziye değil ziraatı yapılan şeylerin aynına vaciptir. Bundan dolayı arazi sahibine değil kiralayana vaciptir, demiştir.[93] Ebû Hanîfe'ye göre öşür, arazinin rakabesiyle (mülkiyetiyle)[94] alakalıdır ve arazide kiraya verene aittir. Dolayısıyla öşürün kiralayandan değil de kiraya verenden alınması vaciptir.[95]

113. mesele ile 114. Meselelerin konuları farklı olsa da bu iki konuyla ilgili mezheplerin delilleri aynıdır. Aynı delillerden dolayı bu meselede de ihtilaf etmişlerdir. Ayrıca bu meselede müellifin adeti olmadığı üzere önce Şâfiîlerin delilini zikretmiştir.

1.17. Mesele 115: Ziynet[96] Eşyalarının Zekâtı[97]

Biz Hanefîlere göre ister erkeklere isterse kadınlara yönelik olsun ziynet eşyalarında zekât farzdır.[98] Şâfiî'ye göre ise, kadınların ziynet eşyalarına zekât vacip değildir.[99]

Bu konuda biz Hanefîlerin delili şu hadistir: "Rasulüllah Kabe'yi tavaf eden iki kadın gördü. İkisinin de kollarında altın bilezik vardı. Rasulüllah dedi ki: 'İster misiniz? Allah Teâlâ sizin kollarınıza ateşten iki bilezik taksın?' İkisi de dediler ki: 'Hayır.' Hemen Rasulüllah dedi ki: 'O zaman zekâtlarını veriniz.'"[100] Bu hadise göre, Rasûlullah ziynet eşyalarında zekâtı farz kılmıştır.

Şâfiîler göre kadının ziyneti, alışıla gelmiş sıradan mübah bir maldır. Nasıl ki bu şekilde olan günlük ve iş elbiselerinden zekât vacip değilse bunlardan da zekât vacip değildir. Zemahşerî burada Şâfiîlerin nas delilini zikretmeyip akli yorumlarını zikretmekle yetinmiştir. Sonraki Şâfiî kaynaklarda nas delilleri olarak şu rivayet nakledilmektedir: Hz. Ayşe'den: "Hz. Ayşe kardeşinin yetim kızlarına evinde bakardı. Kızların süs mücevherleri vardı. Hz. Aişe bunların zekâtlarını vermezdi."[101]

1.18. Mesele 116: Borcun Zekâta Etkisi[102]

Zemahşerî bu meseleye "Borç zekât vermeye mânî midir? Sorusuyla başlamakta ve Hanefîlere göre borç zekât vermeye mânîdir.[103] Şâfiîlere göre ise mânî değildir,[104] cevabını vermektedir.

---

86 Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/481.
87 Serahsî, *el-Mebsût,* 2/208; Semerkandî, *Tuhfe*, 1/497.
88 Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/168.
89 Beyhakî, es-*Sünenü'l-kübrâ*, 4/132; Serahsî, *el-Mebsût,* 2/208; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 2/933.
90 Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-mesâ'il*, 215.
91 Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i',* 2/931.
92 Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/481-482.
93 Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/164.
94 Rakabe: Temlik ve temellükü kabul eden aynî ve zâtî her şeye rakabe denir. bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet, 1998), 380.
95 Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i',* 2/931;
96 Ziynet: Kadınların süslenmek (tezyin) için altın ve gümüşten edindikleri şeylerdir.
97 Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-mesâ'il*, 216.
98 Tahâvî, *Muhtasar,* 49; Kudûrî, *Muhtasar*, 22; Serahsî, *el-Mebsût,* 2/192.
99 Şâfiî, *el-Üm,* 2/40; Nevevî, *el-Mecmû',* 6/40; Nevevî, *el-Minhâc,* 31.
100 Ebû Dâvud, "Zekât", 3; Tirmîzî, "Zekât", 12.
101 Malik, *el-Muvatta'*, "Zekât", 5/10; Şâfiî, *el-Üm,* 2/40.
102 Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-mesâ'il*, 217.

Hanefilerin delili Muâz b. Cebel'den rivayet edilen, "Onların mallarından al fakirlerine ver,"[105] hadisidir. Bu hadisteki zekâtın fakirlere verilmesi emri, borçlularında fakir olduğunu göstermektedir. Şöyle ki, bu kişinin 200 dirhemi olur ve 200 dirhemde borcu olursa fakirdir. Dolayısıyla malı nisaba ulaşmayan fakir kimse gibi borçlu olan kişiye de zekât vacip olmaz.[106]

Şâfiîler de delil olarak şöyle dediler: Bu kimsenin malı malikinin elindeyken tamamen nisab miktarına ulaşmış ve üzerinden bir yıl geçmiştir. Dolayısıyla üzerinde borç olmayan mallara zekât vacip olduğu gibi bu mala da üzerinde borç yokmuş gibi zekât vaciptir.[107]

2. Fıtır Zekâtı Tercüme-Değerlendirmesi

Fitre: Ramazan Bayramı'na kavuşan ve temel ihtiyaçlarından ayrı olarak belli bir miktar mala sahip olan Müslümanların kendileri ve velayetleri altındaki kişiler adına yerine getirmekle yükümlü oldukları mali bir ibadettir.[108]

Fıtır sadakasına dair vârit olan hadis onun ödenmesinin gerektiğini bildiriyorsa da bu sadakanın hükmü fakihler arasında tartışmalıdır. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre fitre vermek farzdır. Çünkü bir hadiste Resûlullah'ın hür, köle, erkek, kadın her Müslümana fıtır sadakası vermeyi farz kıldığı belirtilir.[109] Diğer bazı karineleri de göz önüne alan bu üç mezhebin imamları bu hadiste geçen "faraza" ve bazı rivayetlerde yer alan "emere"[110] kelimelerine "farz kıldı" manasını vermişlerdir. Hanefîler ise fitrenin vâcip olduğu görüşündedir.[111] Çünkü onlara göre bu konudaki hadisler gerek sübût gerekse delâlet bakımından farziyyet ifade etmez.[112]

2.1. Mesele 117: Kocanın Eşinin Fıtır zekâtını Üstlenmesi[113]

Biz Hanefîlere göre koca, karısının fıtır sadakasını vermesi vacip değildir.[114] Çünkü rivayetlerde geçen "kadın, erkek" kelimelerinden kocası olsun veya olmasın kadına da özel malından fıtır sadakası vermesi vacip olarak anlamışlardır.[115] Şâfiî'ye göre vaciptir.[116] Bu meselede biz Hanefîlerin deliline gelince, zekât mal ve beden zekâtı olmak üzere ikiye ayrılır. Kişi mal zekâtında başkasının yükümlülüğünü üstlenemez. Aynı şekilde beden zekâtında da başkasının sorumluluğunu üstlenmemesi gerekir. Maldaki mülkiyet anlayışına kıyas yapmışlardır.[117]

Şâfiîler, İbn Ömer'den nakledilen: "Rasulüllah bize nafakasını temin ettiğimiz küçük, büyük, hür, köle herkesin fıtır sadakasını vermemizi emretti,"[118] hadisine dayanarak fıtır zekâtını nafaka türü harcamalar gibi kabul etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre diğer nafakalarda olduğu gibi, eşin fıtır zekâtını kocanın ödemesi üzerine farzdır[119] demişlerdir.

---

[103] Tahâvî, *Muhtasar,* 50; Kudûrî, *Muhtasâr,* 19; Serahsî, *el-Mebsût,* 2/184; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i',* 2/812.
[104] Şâfiî, *el-Üm,* 2/50; Nevevî, *el-Mecmû',* 5/313; a.mlf., *el-Minhâc*, 33.
[105] Buhârî, "Zekât", 63.
[106] Serahsî, *el-Mebsût,* 2/184; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i',* 2/817-818.
[107] Şâfiî, *el-Üm,* 2/50; Nevevî, *el-Mecmû',* 5/113.
[108] Abdullah b. Mahmud el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Beyrût, 2005), 63.
[109] Müslim, "Zekât", 12; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylül-evtâr min Esrâri Münteka'l-ahbâr*, thk. Târık b. Ivadullah b. Muhammed (Riyad: Dâru İbn Kayyım, 2005), 4/195.
[110] Müslim, "Zekât", 15.
[111] Mevsılî, *el-İhtiyâr*, 63.
[112] Yunus Vehbi Yavuz, "Fitre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/160-161; Ferhat Koca, *İslam İbadet Esasları* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 307.
[113] Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-mesâ'il*, 219.
[114] Kudûrî, *Muhtasar,* 23; Serahsî, *el-Mebsût, 3*/105.
[115] Yusuf Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, çev. İbrahim Sarmış (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1986), 2/433.
[116] Şâfiî, *el-Üm,* 2/63; Nevevî, *el-Mecmû',* 6/101; a.mlf, *el-Minhâc,* 33.
[117] Serahsî, *el-Mebsût,* 2/105.
[118] Buhârî, "Zekât", 71; Müslim, "Zekât", 4.
[119] Şâfiî, *el-Üm,* 2/62; Nevevî, *el-Mecmû',* 6/101.

2.2. Mesele 118: Ortak Kölenin Fıtır Zekâtı[120]

Biz Hanefîlere göre ortak kölenin fıtır zekâtını vermek vacip değildir.[121] Şâfiîlere göre, (ortakların her birine köledeki malik oldukları ortaklık oranları miktarınca) farzdır.[122]

Bu meselenin anlamı şudur: Karışık (ortak) malların zekâtı konusuyla aynıdır. Zemahşerî, bu meseleyi tekrara ihtiyaç yoktur diyerek önceki karışık malların zekâtı meselesi olan 106. meseleye atıf yaparak o meselenin aynı delil ve hükümlerinin bu mesele içinde kıyasen geçerli olduğunu ifade etmiş aynı delil ve hükümleri tekrara lüzum görmemiştir.

2.3. Mesele 119: Fıtır Zekâtında Nisab Şartı[123]

Biz Hanefîlerde zekâtta ve fıtır zekâtında nisaba itibar edilir.[124] Çünkü Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre, "zekât ancak zenginlikten verilir."[125] Şâfiîlerde fıtır zekâtında ise nisaba bakılmaz.[126]

Biz Hanefîlerin bu meseledeki delili, fıtır sadakasının da zekâtın bir çeşidi olmasıdır. Diğer malların zekâtında olduğu gibi zekâtta itibar edilen şeylere fıtırda da itibar edilir. Dolayısıyla nisaba itibar edilir.[127]

Şâfiîlerin deliline gelince Rasûlullah'tan rivayet edilen: "Fıtır sadakası olarak küçük, büyük hür ve köle için buğdaydan yarım sâ veya kuru hurmadan veya arpadan bir sâ verin."[128] Hadisidir. Hadisin tercümesi bu kısımda yanlış yapılmış. Arpa ve hurma için bir sâ denmeliydi. Bazı farklı tariklerde (Ebû Dâvud) bir sâ buğday dense de eserde kullanılan rivayette yarım sâ geçmektedir. Onlara göre bu hadiste fıtır zekâtı için zenginlik şartı aranmamıştır. Burada fıtır zekâtı için zenginlik şart koşulmamıştır. Hadisin mutlak manasına göre bu hüküm istinbat edilmiştir.

2.4. Mesele 120: Fıtır Zekâtını Vaktinden Erken Vermek[129]

Biz Hanefîlere göre fıtır zekâtında acele edip ramazandan önce vermek caizdir.[130] Şâfiîlere göre, caiz değildir.[131]

Hanefîlere göre fıtır sadakası, bayramın birinci günü ikinci fecrin doğmasıyla vacip olur. Şâfiîlere göre, ramazanın son gününün güneşin batmasıyla vacip olur. İstimbah (mendub) vakti ise eda edildiği vakittir ki, ittifakla o vakitte bayramın birinci günü bayram namazından önceki vakittir.[132]

Biz Hanefîlerin delili şudur: Bu delillerle farz kılınmış bir zekâttır. Dolayısıyla malların zekâtında olduğu gibi vaktinden önce verilmesi caizdir.[133]

Şâfiîler ise bu konuda şöyle delil ileri sürdüler: Fıtır zekâtı vakitle alakalıdır. Kurbanda olduğu gibi vaktinden önce acele edip vermek caiz değildir.[134]

İki mezhebin ihtilafına sebep olan usûlî yaklaşım ve anlamadan kaynaklı ince noktalara temas etmiştir.

3. Meselelerin Genel Değerlendirmesi

3.1. Muhakkikin Hata Tespiti

- Nâşir, 113. meselede aynı araziden kişinin hem öşür hem de haraç vermesiyle ilgili olarak el yazma nüshada, Şâfiîlerin görüşünü yansıtacak bazı cümlelerin mevcut olmadığını hatta el yazmada, "Ona göre üründe öşür vaciptir. Haraç Müslümanın vergisiyle birleşmez." şeklinde yazıldığını ancak, bunun onların

---

120 Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-mesâ'il*, 220.
121 Kudûrî, *Muhtasar,* 23; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i',* 2/964.
122 Şâfiî, *el-Ümm,* 2/63; Nevevî, *el-Mecmû',* 6/103.
123 Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-mesâ'il*, 220.
124 Kudûrî, *Muhtasar,* 23; Serahsî, *el-Mebsût, 3*/102; Semerkandî, *Tuhfe,* 1/511.
125 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned,* thk. Şuayb Arnâut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1416/1996), 13/159 (No. 7727).
126 Şâfiî, *el-Ümm,* 2/64; Nevevî, *el-Mecmû',* 6/96; Nevevî, *el-Minhâc,* 33.
127 Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i',* 2/961.
128 Müslim, "Zekât", 4; Ebû Dâvud, "Zekât", 20.
129 Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-mesâ'il*, 221.
130 Semerkandî, *Tuhfe,* 1/519; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i',* 2/972.
131 Nevevî, *el-Mecmû',* 6/136; Nevevî, *el-Minhâc,* 34.
132 Şâfiî, *el-Ümm,* 2/70; Kudûrî, *Muhtasar,* 24; Semerkandî, *Tuhfe,* 1/51; Nevevî, *el-Mecmû',* 6/116, 136.
133 Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i',* 2/972.
134 Nevevî, *el-Mecmû',* 6/155.

görüşünü yansıtmadığını belirtmiştir. Şîrâzî'yi (öl. 476/1083) referans vererek Şâfiîlere göre olması gerekenin "Bir arazi haraci olursa vakti gelince haracı, öşür vaktinde de öşrü vacip olur. Birinin vacip olması diğerinin vacip olmasına mâni değildir. Çünkü haraç araziye öşürde ürüne vaciptir. Dükkânın kirası ve içinde satılan ticaret mallarının zekâtı gibi," şeklinde olduğunu belirtmiştir.[135]

- 101. meselede tercüme doğru yapılmış ancak metinde eksiklikler mevcut. Bu meselede Arapça metinde sığırların nisabları sıralanırken önce otuz dokuzda zekât yoktur, denmiş arkasından otuza ulaşırsa zekât vardır denmiştir. Burada bilgi yanlışının olduğu açıktır. Mütercim metni doğru olarak şu şekilde tercüme etmiştir: "Bir kimse sâime yirmi dokuz sığıra ulaşıncaya kadar zekâtla sorumlu değildir. Otuza ulaşırsa bir tebîi ve tebîa verir. Sığırlar kırka ulaşırsa bir müsinne verilir."

3.2. Hanefilerin Görüşü Olarak Verdiği Ebû Hanîfe'ye Ait Görüşler

- 108. meselede, Ebû Hanîfe ve İmam Züfer'e ait görüş, biz Hanefîlere göre dişisi erkeği karışık saime atlarda zekât vaciptir,[136] şeklinde ifade edilmiştir. Müellif bu meselede Hanefîlerin sadece görüşlerini zikrederek delillerini zikretmemiştir. Diğer Hanefî kaynaklarda zikredilmiştir. Câbir'den (r.a.) "Her saime attan bir dinar ve on dirhem gerekir."[137] rivayetidir.

- 111. meselede zirâî ürünlerde nisab aranmayacağı görüşü Ebû Hanîfe'ye aittir. Mezhepteki diğer imamlar nisabın beş vesk olması gerektiği görüşündedirler.

Biz Hanefîlerin deliline gelince Rasûlullah'tan rivayet edilen "Semânın suladığında onda bir vardır. Kuyulardan dolap ve kovalarla sulananlarda yirmide bir zekât vardır."[138] bu hadisin umumi manasından hareketle Ebû Hanîfe öşrî mallarda nisab aramamıştır. Bu hadiste nisab şart koşulmamıştır. Ebû Hanîfe hadisin mutlak manasından dolayı öşrî mallarda nisab aramamakta sadece topraktan ne çıkarsa zekâta tabi kabul etmektedir. [139] Diğer Hanefî imamlar nisabı şart koşmuşlardır.[140]

- 114. meselede, biz Hanefîlere göre, bir arazi ekilmek yani ziraat yapılmak için kiralanmışsa öşrünü arazi sahibinin vermesi gerekir.[141] Ebû Hanîfe'ye göre öşür, arazinin rakabesiyle (mülkiyetiyle)[142] alakalıdır. Arazi kime aitse öşrünü o verir. Yani araziyi kiraya veren malike aittir. Dolayısıyla öşrün kiralayandan değil de kiraya verenden alınması vaciptir.[143]

3.3. Birbirine Atıf Yaptığı Meseleler

- 118. meselede ortak kölenin fıtır zekâtının verilmesiyle ilgili delillerin müşterek malların zekâtı (106 mesele) konusuyla aynı olmasından dolayı atıf yapmış delilleri tekraren zikretmeye lüzum olmadığını ifade etmiştir. Biz Hanefîlere göre başkalarına ait karışık mallar nisaba ulaşsa da zekât vacip değildir.[144] Şâfiîlere göre, bazı şartlarla nisaba ulaştığında zekât vaciptir.[145] Müellif bu ihtilafın delillerini zikretmeden bir örnek üzerinden izah etmiştir. Mesela, iki kişiye ait kırk ortak koyun var ve üzerinden bir yıl geçti. Biz Hanefîlere göre hepsine zekât düşmez. Şâfiîlere göre zekât vaciptir.

Hanefilerin bu meseledeki delili şöyledir: Çünkü Allah'ın hakkı olan zekât tam nisapla alakalıdır. Buna diğer Hanefî kaynaklarda zikredilen şu hadisi delil almaktadırlar: "Kişinin saime koyunları kırktan az olursa zekât yoktur."[146] Bu hadiste nisabın tek kişiye ait olması söz konusu edilmektedir. Ortaklıkla alakalı değildir.[147] Bu konun delili hırsızlıktaki el kesme konusundaki nisab bizim delilimizdir. İki kişi ortak olarak on

---

135 Şîrâzî, *el-Mühezzeb,* 1/164.

136 Tahâvî, *Muhtasar,* 45; Serahsî, *el-Mebsût,* 2/188; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i',* 2/881; Semerkandî, *Tuhfe*, 4/485. Mükellef isterse at başına bir dinar ya da bir dinarın kıymetini öder.

137 Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl,* 1368-1369; Beyhakî, es-*Sünenü'l-kübrâ*, 4/119; Serahsî, *el-Mebsût,* 2/188, 281.

138 Buhârî, "Zekât", 55; Müslim, "Zekât", 1.

139 Tahâvî, *Muhtasar,* 46; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i',* 2/5.

140 Tahâvî, *Muhtasar,* 46; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i',* 2/962.

141 Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i',* 2/931.

142 Rakabe: Temlik ve temellükü kabul eden aynî ve zâtî her şeye rakabe denir. bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü,* 380.

143 Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i',* 2/931;

144 Serahsî, *el-Mebsût,* 2/186; Semerkandî, *Tuhfe*, 4/453-454.

145 Şâfiî, *el-Üm*, 1/13; Nevevî, *el-Mecmû',* 5/406; a.mlf., *el-Minhâc,* 30.

146 Buhârî, "Zekât", 38.

147 Serahsî, *el-Mebsût,* 2/154; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i',* 2/869.

dirhem veya bir dinar çalsalar Hanefîlere göre, bu miktarlar ortaklara bölüştürüldüğünde nisaba ulaşmadığından elleri kesilmez. Yani had uygulanmaz. Ortak malların miktarına değil bu malın ortakların sayısına bölündüğünde her ortağa düşen malın nisabı esas alınır.[148] Şâfiîler bu konuda Rasûlullah'tan rivayet edilen şu hadisi delil getirmişlerdir: "(...) Her kırk koyunda bir koyun zekât vardır."[149] hadisidir. Burada kırk koyunun var olmasıyla otlak ve ağıl birliğini şart koşmaktadırlar. Dolayısıyla Şâfiîlerin zekâtı mala müteallik bir fariza olarak bakmalarının sonucu olan görüştür.[150] Şâfiîler bu meseleyi yine "Zekât korkusuyla birleşik olanlar ayrılmaz, ayrı olanlar birleştirilmez."[151] hadisiyle de delillendirmektedirler.

Biz Hanefîlere göre ortak kölenin fıtır zekâtını vermek vacip değildir.[152] Şâfiîlere göre, (ortakların her birine köledeki malik oldukları ortaklık oranları miktarınca) farzdır.[153]

Zemahşerî, karışık (ortak) malların zekâtı konusunun delilleriyle aynıdır, diyerek bu delilleri tekrara ihtiyaç yoktur diyerek, karışık malların zekâtı meselesine (106. mesele) atıf yapmıştır. O meselenin delil ve hükümlerinin bu mesele içinde geçerli olduğunu ifade etmiştir.

3.4. Açıklamasını Örnekle Yaptığı Meseleler

Bazı meselelerde beyan adı altında açıklamalar yapmıştır. 100. meselede, vaksın zekâtı konusunda, meseleyi delille değil de örnekle şöyle açıklamıştır: Bir adamın dokuz devesi olsa bir koyun zekât gerekir. Bu koyun beş deve içindir. Hanefîlere göre beşten sonraki dört deveye zekât yoktur. Şâfiîler göre bu bir koyun beş deve ve artı dört devenin zekâtıdır. Şâfiîlerin delilini zikretmeyen müellif, Hanefîlerin delilini de şöyle açıklamıştır: Geriye kalan dört deve nisaba ulaşmayan maldır. Sadece dört devesi olan kişinin develerine zekât gerekmediği gibi vaksında zekâtla ilgisi olamaz.

- 106. meselede ortak malların zekâtı konusunda, biz Hanefîlere göre başkalarına ait karışık mallar nisaba ulaşsa da zekât vacip değildir.[154] Şâfiîlere göre, bazı şartlarla nisaba ulaştığında zekât vaciptir.[155] Müellif bu ihtilafın delillerini zikretmeden bir örnek üzerinden izah etmiştir. Mesela, iki kişiye ait kırk ortak koyun var ve üzerinden bir yıl geçti. Biz Hanefîlere göre hepsine zekât düşmez. Şâfiîlere göre zekât vaciptir, demiştir.

- 110. meselede zekât malının aynını değil kıymetini zekât vermek konusu, Hanefilere göre konunun beyanı şöyledir: Beş deveye bir koyun zekât vermek vacip olduğunda bundan önce bir koyunun yerine kıymeti olan beş dirhemi edâ edebilir. Bu konudaki biz Hanefîlerin delili, zekâttan maksat, fakirin zenginleşmesi veya ihtiyaçlarının tedarikidir. Zekâtın aynını vermede olduğu gibi zekâtın kıymetini vermekle de bu maksat hasıl olmaktadır. Cizyedeki gibi zekâtı da bu iki şekilde vermek caizdir. Bu meselenin nas delili olarak Hanefîler, Muaz b. Cebel'in Yemen halkından arpa ve buğday yerine ticari elbise ve kumaşları zekât olarak getirmelerini istemesini öne sürmüşlerdir. Malların kıymetinden başka bir şey kastedilmediği anlaşılmaktadır.[156]

3.5. Dil ile İlgili Açıklama Yaptığı Meseleler

- 106. meselede karışık/ortak malların zekâtı konusunda geçen "hulta" kelimesinin verdiği örnekle "şirket" anlamına geldiğini açıklamıştır.

Biz Hanefîlere göre başkalarına ait karışık mallar nisaba ulaşsa da zekât vacip değildir. Zekât kamil nisabla alakalıdır. Ortaklıkla alakalı değildir.[157] Müellif bu ihtilafın delillerini zikretmeden bir örnek üzerinden izah etmiştir. Mesela, iki kişiye ait kırk ortak koyun var ve üzerinden bir yıl geçti. Biz Hanefîlere göre hepsine zekât düşmez. Örnekteki şirket kelimesini hulta kelimesini müteradifi olarak kullanmıştır.

---

148 Tahâvî, *Muhtasar,* 270.
149 Ebû Dâvud, "Zekât", 4; İbn Mâce, "Zekât", 13.
150 Şâfiî, *el-Üm*, 2/28; Şîrâzî, *el-Mühezzeb,* 1/158; Nevevî, *el-Minhâc,* 30.
151 Buhârî, "Zekât", 34.
152 Kudûrî, *Muhtasar*, 23; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 2/964.
153 Şâfiî, *el-Üm,* 2/63; Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/103.
154 Serahsî, *el-Mebsût,* 2/186; Semerkandî, *Tuhfe*, 4/453-454.
155 Şâfiî, *el-Üm*, 1/13; Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/406.
156 Buhârî, "Zekât", 32; Serahsî, *el-Mebsût,* 2/156.
157 Serahsî, *el-Mebsût,* 2/186; Semerkandî, *Tuhfe*, 4/453-454.

- 108. meselede atların zekâtı konusunda delil olarak kullanılan hadiste geçen kelimelerin eş anlamlılarını vermiştir. Şâfiîlerin, "At (cebhe), çalıştırılan sığır (naht) ve eşekten (kesa') zekât yoktur."[158] rivayetini delil olarak aldıklarını belirtmiştir.[159] Ayrıca müellif Şâfiîlerin delil olarak aldığı bu hadiste geçen kelimelerin de eşanlamlılarını zikretmiştir. Kesa': hamir (eşek); cebhe: hayl (at); naht: el-bakaru'l-avâmil (çalıştırılan sığır) şeklinde hadiste geçen kelimelerin eş anlamlılarını vermiştir.[160]

3.6. Meselelerde Kullandığı Yöntemler

Meselelerde çokça kıyas örnekleri görülmektedir. 105. Meselede muaccel verilen zekâtın geri istenmesi konusunda, Şâfiîlerin görüşünün hibeye kıyas edildiğini ifade etmiştir. Şâfiîlerin deliline göre, mal sahibi bu malı fakire zekât niyetiyle vermiştir. Üzerinden bir yıl geçmeden mal sahibinin elindeki malları telef olursa, fakire verdiği malın zekât malından olmadığı açığa çıkar. Bu sebeple geri isteme şartıyla yapılan hibede olduğu gibi bu konuda da verilen malın geri istenmesini talep edebilir.[161]

- 103. Meselede mezheplerin hükümlerinin delilleri verilmeyip ehlî ve vahşî hayvanlardan doğan yavruların zekâtı, köle anneden doğan çocuğun hukuki statüsünün annesine tabi olmasına kıyas edilmiştir.

Şöyle ki Hanefilere göre koyun ve ceylandan doğan yavruya zekât gerekir.[162] Şâfiîlere göre gerekmez.[163] Hanefîlerin deliline göre, bu meselede hüküm annenin hükmüne bağlıdır. Anneye vacip olan hüküm yavruya da sirayet eder. Annenin de koyun olması gerekir. Nasıl ki cariye olan anne azad edilince çocukta anneye bağlı olarak azad ediliyorsa bu konuda da annedeki hüküm yavrusuna sirayet eder.

- 106. Meselede karışık malların zekâtını, hırsızlık suçunda müşterek çalınan malın nisabına kıyas etmiştir. Hanefilerin bu meseledeki delili şöyledir: Allah'ın hakkı olan zekât tam nisapla alakalıdır. Buna şu hadisi delil almaktadırlar: "Kişinin saime koyunları kırktan az olursa zekât yoktur."[164] Bu hadiste nisabın tek kişiye ait olması söz konusu edilmektedir. Ortaklıkla alakalı değildir.[165] Bu konun delili hırsızlıktaki el kesme konusundaki nisab bizim delilimizdir. İki kişi ortak olarak on dirhem veya bir dinar çalsalar Hanefîlere göre, bu miktarlar ortaklara bölüştürüldüğünde nisaba ulaşmadığından elleri kesilmez. Yani had uygulanmaz. Ortak malların miktarına değil bu malın ortakların sayısına bölündüğünde her ortağa düşen malın nisabı esas alınır.[166]

- 109. Meselede müeccel mehrin zekâtı konusunda Şâfiîlerin görüşü deyne (borç) kıyas edilmiştir. Hanefîler ise mehri, mükâtebin malına kıyas etmişlerdir.

Biz Hanefîlere göre kabz etmediği sürece -kabz ettikten sonra da üzerinden bir yıl geçmeli- kadının mihrinde zekât yoktur. Hanefîler kadının mehir alacaklısı olmasını zayıf borç olarak görmektedirler.[167] Şâfiîlere göre, ister kabz etsin isterse kabzetmesin zekât vaciptir.[168]

Biz Hanefîlerin deliline gelince mehir, karşılığı mal olmayan bir bedeldir. Bundan dolayı kabzedilmeden önce zekât vacip olmaz. Çünkü mehirde mülkiyet kabzla tamamlanır. Mükâteb kölenin malında olduğu gibi.[169] Şâfiîler kadının mehrini zimmetteki deyne kıyas etmişlerdir. Şâfiîlerin bu meseledeki deliline gelince, bu şerî olarak kadının alacağı bir borçtur. Diğer borçlarda olduğu gibi kadının mehir (alacağında) zekât vaciptir. Onlara göre kadın ve erkeğin zimmetinde tam mülkiyetle borç ve alacaktır.[170]

---

158 Şâfiî, *el-Üm*, 2/26; Buhârî, "Zekât" 45; Müslim, "Zekât", 2.
159 Şâfiî, *el-Üm*, 2/26.
160 Zemahşerî, *Ruûsu'l-Mesâil,* 209.
161 Şâfiî, *el-Üm,* 2/61; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/448.
162 Hanefîlere göre, annenin koyun olması şarttır. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i',* 2/872.
163 Şâfiî, *el-Üm*, 2/19; Nevevî, *el-Mecmû',*5/308.
164 Buhârî, "Zekât", 38.
165 Serahsî, *el-Mebsût,* 2/154; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i',* 2/869.
166 Tahâvî, *Muhtasar,* 270.
167 Serahsî, *el-Mebsût,* 2/167-168, 208; Semerkandî, *Tuhfe*, 1/294-295. Hanefîler meseleye kabzla beraber mülkiyetin intikali açısından bakmaktadırlar. Şafiîler ise zimmetteki borç açısından baktıklarından zekâta tabi saymaktadırlar.
168 Şâfiî, *el-Üm,* 2/25; Nevevî, *el-Mecmû',* 6/22; a.mlf, *el-Minhâc,* 34.
169 Mükateb köle kâmil manada mülk edinme ehliyetine sahip değildir. Tahâvî, *Muhtasar,* 45; Serahsî, *el-Mebsût,* 2/168.
170 Şâfiî, *el-Ümm,* 2/25; Nevevî, *el-Mecmû',* 6/26.

3.7. Soru-Cevap Yöntemini Kullandığı Meseleler

Bazı meselelerde sorular sorarak, mezheplerin verdiği evet ve hayır gibi kısa cevaplarla meselede ihtilafa sebep olan delilleri sıralamıştır.

- 100. meselede vaksın zekâtında Zemahşerî meseleyi irdelemeye vaks, zekâttan muaf mıdır yoksa zekâta dahil midir? sorusuyla başlamıştır. Biz Hanefîlere göre vaks zekâttan muaftır.[171] Şâfiîlere göre ise farziyyete dahildir, cevabını vermiştir.

- 104. meselede mal sahibinin ölümünün zekâta etkisini sormuştur. Zekât, mal sahibinin ölmesiyle düşer mi? vasiyette bulunmamışsa biz Hanefîlere göre mal sahibinin ölmesiyle maldan zekât düşer.[172] Şâfiîlere göre düşmez,[173] cevabını vermiştir.

- 107. meselede müellif bu konuya, "Çocuğun malında zekât var mıdır?" sorusuyla başlamıştır. Biz Hanefîlere göre yoktur.[174] Şâfiîlere göre ise vardır,[175] diyerek cevaplayıp delilleri sıralamıştır.

-116. meselede Zemahşerî bu meseleye "Borç zekât vermeye mânî midir? Sorusuyla başlamakta ve Hanefîlere göre borç zekât vermeye mânîdir.[176] Şâfiîlere göre ise mânî değildir,[177] cevabını vermiştir.

3.8. Tercüme Eksiklikleri

-108. meselenin "Biz Hanefîlere göre dişisi erkeği karışık sâime atlarda zekât vaciptir. Şâfiîlerde ticari olanların dışında atlarda zekât yoktur," şeklinde tercüme edilmiş. Halbuki, doğru tercüme, deve ve sığırların ticari olanları gibi, ticari olanın dışında atlarda zekât vacip değildir, şeklinde olmalıdır. "Deve ve sığırların ticari olanları gibi" kısmı tercümede atlanmış vaziyettedir.

- 112. meselede öşrün vacip olduğu zirai ürünler konusunda zikredilen "hurmet" kelimesinin anlamı oturmamıştır.

Şâfiîlerin bu meseledeki deliline gelince, bu tür mallar doyurucu olmadıklarından odunlarda olduğu gibi biriktirmek ve saklamak için değer verilen (hurmet) mallar değildirler. Dolayısıyla onlarda da zekât yoktur.[178]

- 113. meselede "metcer" kelimesine tercüme de "tüccarın kârı" anlamı verilmiştir. Halbuki bu kelime ismi mekân olarak "ticaret yapılan mekan anlamında dükkan" olarak tercüme edilmeliydi. Şâfiîlere göre, öşürün araziden elde edilen ürüne râcî olmasıdır. Harac ise, arazinin kendine râcîdir. Bunların ödenmeleri de dükkânın kirasıyla beraber aynı dükkânda satılan ticaret mallarının zekâtı gibi birbirine mânî değildir.[179]

- 115. meselede metindeki hadisle tercümesi yapılan hadis aynı değildir. Biz Hanefîlerin ziynet eşyalarının zekât farziyyetiyle ilgili delil aldığı metinde zikredilen hadisin tercümesi: "Rasulüllah Kabe'yi tavaf eden iki kadın gördü. İkisinin de kollarında altın bilezik vardı. Rasulüllah dedi ki: 'İster misiniz? Allah Teâlâ sizin kollarınıza ateşten iki bilezik taksın?' İkisi de dediler ki: 'Hayır.' Hemen Rasulüllah dedi ki: 'O zaman zekâtlarını veriniz'"[180] bu şekildedir. Tercümede ise "Bir kadın kızı ile beraber Rasûlullah'a geldi. Kızının kolunda kalın iki tane altın bilezik vardı. Rasulüllah kadına, bunun zekâtını veriyor musun? diye buyurdu. Kadın: Hayır, dedi. Rasulüllah, kıyamet gününde Allah'ın onların yerine sana ateşten iki bilezik taktırması hoşuna gider mi? deyince kadın hemen onları çıkarıp Rasûlullah'a uzattı ve şöyle dedi, ikisi de Allah'a ve Resulüne aittir," bu şekildedir.

- 119. meselede fıtır sadakasında nisab şartı konusunda Şâfiîlerin delil olarak kullandığı hadiste, hurma ve arpadan "yarım sâ" ifadesi buğdaydaki gibi "tam sâ" şeklinde tercüme edilmiştir.

---

171 Kudûrî, *Muhtasar,* 21; Serahsî, *el-Mebsût,* 2/186.
172 Tahâvî, *Muhtasâr,* 52; Serahsî, *Mebsût,* 2/185; Semerkandî, *Tuhfe*, 4/481; Kâsânî, *Bedâî,* 2/923.
173 Şâfiî, *el-Üm*, 2/15; Nevevî, *el-Mecmû',* 5/250.
174 Tahâvî, *Muhtasar*, 45; Serahsî, *el-Mebsût,* 2/162; Semerkandî, *Tuhfe*, 4/481.
175 Şâfiî, *el-Üm*, 2/28; Nevevî, *el-Mecmû',* 5/296.
176 Tahâvî, *Muhtasâr,* 50; Kudûrî, *Muhtasâr,* 19; Serahsî, *Mebsût,* 2/184; Kâsânî, *Bedâî,* 2/812.
177 Şâfiî, *el-Üm,* 2/50; Nevevî, *el-Mecmû',* 5/313; a.mlf, *Minhâc,* 33.
178 Nevevî, *el-Mecmû',* 5/434.
179 Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/168.
180 Ebû Davud, "Zekât", 2; Tirmîzî, "Zekât", 35.

Şâfiîlerin delili olan metindeki bu hadis, "Fıtır sadakası olarak küçük, büyük, hür ve köle için buğdaydan yarım sâ veya kuru hurmadan veya arpadan bir sâ verin."[181] şeklinde tercüme edilmeliydi. Bazı rivayetlerde "bir sâ buğday" dense de eserin metninde kullanılan rivayette "yarım sâ" geçmektedir.

SONUÇ

Ayetlerde zekât ahkamının farziyyeti belirtilmekte, hadislerde ise buna ilaveten fürû ahkamda detaylı bir şekilde yerini almaktadır. Eserdeki zekât konusuyla alakalı ihtilafların temeli hadislerin sıhhati ve delaletiyle ilgili yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır.

Tüm meselelerde Hanefîlerin görüşlerini delilimiz diye vermesi ve hiç muhalefet etmemesi, Şâfiîlerin görüşünü ise onun delili şeklinde ifade etmesi, Hanefi görüşlerini benimseyen bir alim olduğunu göstermektedir. Bazı meselelerde her iki mezhebin de nas delillerini vermediği görülmektedir.

Bazı meseleleri açıklarken farklı yöntemler kullanmıştır. Bazı meselelerde sorular sorarak, evet ve hayır gibi kısa cevaplarla başlayacak şekilde ihtilafa sebep olan delilleri sıralamıştır. Fukahânın bu konuda kıyasa çokça başvurduğu anlaşılmaktadır.

Tek düze bir sunum anlayışına sahip olmayıp birden çok yöntemle meseleleri izah etmeyi denemiştir. Bu farklı yöntem denemeleri onun meseleleri sadece hüküm olarak değil delilleri, sebepleri üzerinde yorum yapacak kadar bilip anladığına işaret etmektedir. Kendi yorumlarını nerdeyse katmamıştır. Bu durum müellifin meseleleri kaynaklardan derlediğini göstermektedir.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1996.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. es-*Sünenü'l-kübrâ.* thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/1996.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiʿu's-sahîh*. 4 Cilt. Kâhire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400/1979.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1997.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Kitâbü'l-Emvâl.* 2 Cilt. nşr. Ebû Enes Seyyid b. Recep. Mısır: Dâru'l-Heydi'n-Nebevî, 2007.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet, 1998.

Hınz, Walther. *İslam'da Ölçü Sistemleri.* çev. Acar Sevim. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1990.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-ʿArab.* nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbni Mâce*. thk. Muhammed Nasıruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, ts.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Kâhire: y.y., 1311.

İmâm Mâlik, Ebû Abdullah b. Enes el-Asbâhî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafâ el-Aʿzamî. b.y.: y.y., 1425/2006.

Karadâvî, Yusuf. *Fıkhu-z-zekât.* çev. İbrahim Sarmış. 2 Cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1986.

Kâsânî, Alâeddîn Ebû Bekr b. Mesʿûd el-Kâsânî. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Kudûrî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Câfer. *Muhtasaru'l-Kudûrî fi'l-fıkhı'l-Hanefî*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li taʿlîli'l-muhtâr.* Beyrût: Dâru'l-Beyrût, 2005.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiʿu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1991.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî.* 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mûrî. *el-Minhâc şerhu'n-Nevevî ʿalâ Müslim*. Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, ts.

[181] Müslim, "Zekât", 4; Ebû Davud, "Zekât", 20.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn b. Şerîf. *Kitâbu'l-Mecmûʿ: Şerhu'l-Mühezzeb li'ş-Şîrâzî*. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.

Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût.* 31 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Mâʿrife, 1989.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib. 11 Cilt. b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2001.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Neylül-evtâr min Esrâri Münteka'l-ahbâr*. thk. Târık b. Ivadullah b. Muhammed. Riyad: Dâru İbn Kayyım, 2005.

Tahâvî, Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Muhtasaru't-Tahâvî*. b.y.: y.y., ts.

Tirmîzî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *Sünenü't-Tirmîzî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. b.y.: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1968.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Ru'ûsü'l-mesâ'il (el-Mesâ'il'ü-l-hilâfiyyeti'l-Hanefiyyeti ve'ş-Şâfiîyyeti)*. thk. Abdullah Nezir Ahmed. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1403/1983.

المنهج الفقهي للزمخشري في كتابه رؤوس المسائل

Dr. Abdulbari Aziz Othman*

المقدمة:

لقد سخّر الله تعالى لشريعة الإسلام علماء عظام وأجلاّء يقومون على خدمتها بالعناية والحفظ والتبليغ والتأليف، فيخدمون كتاب الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، والتاريخ الإسلامي مليء بالآلاف المؤلفة من العلماء والفقهاء المشهورين، ومن هؤلاء العلماء الإمام محمود بن عمر الزمخشري الملقب بـ"جار الله" والمشهور بالزمخشري نسبة إلى بلدته زمخشر في خوارزم. عاش الزمخشري في أواخر القرن الخامس الهجري وبدايات القرن السادس الهجري في ظل الدولة العباسية آنذاك والتي كانت تعيش حالةً من التفكك والضعف. برع الزمخشري في العديد من العلوم النقلية والعقلية، فكان إماماً في اللغة والأدب والنحو، كما كان عَلماً مشهوراً في التفسير فهو صاحب تفسير "الكشاف"، كما أنه خاض ميادين علميةً كثيرة أخرى منها: أصول الفقه والفقه الإسلامي. ترك الزمخشري خلفه تراثاً علمياً وأدبياً كبيراً في مختلف العلوم: ففي التفسير "تفسير الكشاف" واللغة "المفصل في اللغة" والفقه كتابه "رؤوس المسائل" الخلافية بين الإمامين الجليلين أبو حنيفة والشافعي رحمهما الله تعالى. كان الزمخشري معتزلي العقيدة، مجاهراً بعقيدته ومفتخراً بها ومدافعاً ومنافحاً عنها بكل قواه، كما كان حنفي المذهب شأنه شأن أهل بلاده خوارزم، غير أنه لم يكن متعصبا لمذهبه الحنفي، بل كان متسامحا مع مَنْ يخالفونه المذهب. وكتابه "رؤوس المسائل" هو كتاب فقهي مختصر وموجز، تطرّق فيه الزمخشري إلى المسائل الخلافية بين أهم مذهبين فقهيين وهما: مذهب الإمام أبو حنيفة النعمان والإمام محمد بن إدريس الشافعي رحمهما الله تعالى. وهكذا نوع من التآليف لا يتناوله إلا مِنْ له باع طويلة في العلم وملكةٌ فقهية كبيرة، فهو لا يتحدث عن مذهبه فقط وإنما يتحدث عن مذهبه ومذهب مخالفه مع ذكر الأدلة لكلا الطرفين مُظهرا إبداعه في إيراد المسائل وأدلتها وترجيحها، فقد حوى الكتاب "رؤوس المسائل" على موضوعات الفقه الأساسية في العبادات والمعاملات والجنايات والمناكحات والجهاد والحدود معتمداً في ذلك على الاختصار، فلم ستوف في عرضه كافة أبواب المسائل المتعلقة بهذه الموضوعات، بل كان يتخيّر من المسائل بعضها، وفي بعض الأبواب يكتفي بمسألة واحدة أو اثنتين . فالمسائل التي ذكرها الزمخشري في كتابه هذا تمثّلُ أهم المسائل الخلافية بين هذين المذهبين الفقهيين.

اعتمد الزمخشري في كتابه "رؤوس المسائل" أسليب متنوعة في إيراد المسائل وذكرها دون تعصب أو تحيّزٍ لمذهبه الفقهي، بل كان يرجح أحيانا مذهب الإمام الشافعي، فتارة يبدأ بذكر المسألة بصيغة السؤال وتارة يفتتح المسألة بذكر حكمها لكلا المذهبين، ويبدأ دوماً بقول إمامه أبو حنيفة ثم يأتي بقول الشافعي كما أنه يأتي بأدلة المسألة من قول الإمامين الجليلين بادئاً بقول أبي حنيفة ومثنياً بدليل قول الشافعي. كما يخلو الكتاب عند عرضِ الزمخشري لأدلة كل مذهب من الجدل والمناقشة، ولا يحاول الزمخشري الانتصار لمذهبه كما يفعلُ الآخرون في كتبهم الخلافية عندما يناقشون مسألة فقهية، بل أحياناً يقدّمُ دليل الشافعي على دليل إمامه أبو حنيفة. في بحثنا هذا سنتطرق لحياة الزمخشري وتراثه العلمي والأدبي الذي خلّفه وراءه، كما سنقف عند كتابه "رؤوس المسائل" الذي يتناول فيه المسائل الخلافية بين الإمامين أبو حنيفة والشافعي وذلك ببيان منهجه الذي سلكه فيه والأساليب التي اتبعها مع ذكر الأمثلة الفقهية على ذلك من كتابه هذا. قسّمت البحث إلى مقدمة ومبحثين اثنين وخاتمة:

المقدمة: بيان أهمية العلماء وتراثهم العلمي ومنهم الزمخشري الذي ترك خلفه تراثاً علمياً عظيماً. المبحث الأول: التعريف بالعلاّمة الزمخشري، اسمه، لقبه، ولادته، مذهبه الفقهي، مصنفاته وتآليفه. المبحث الثاني: أ: التعريف بكتاب الزمخشري الفقهي "رؤوس المسائل" أو المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية. **ب**: ذكر المنهج الذي اتبعه الزمخشري في كتابه " رؤوس المسائل " والأساليب المتبعة مع ذكر الأمثلة الفقهية على ذلك من الكتاب نفسه.

المبحث الأول: يتناول هذا المبحث التعريف بالعلاّمة الزمخشري، حياته الشخصية والعلمية من خلال النقاط التالية:

* Van Yüzüncüyıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. azizosman2015@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-1372-2961

أ ــ اسمه ولقبه ونسبته: الزمخشري هو محمود بن محمد بن عمر أبو القاسم الزمخشري الخوارزمي،[1] واشتهر بالزمخشري نسبة إلى بلدته زمخشر في خوارزم،[2] وقد لقّب الزمخشري بعدة ألقاب منها: جار الله وذلك لإقامته بمكة زمناً حتى غلب عليه هذا اللقب وأصبح معروفاً به، ولُقّب أيضاً بفخر خوارزم.[3] **ب ــ** ولادته ووفاته: ولد الزمخشري بإحدى قرى خوارزم وتُدعى "زمخش" وذلك يوم الأربعاء من شهر رجب في السابع والعشرين منه سنة سبعٍ وستين وأربعمائة، وبذلك يُعدُّ الزمخشري من أعلام القرن السادس الهجري لأنه توفي سنة (538 ه) بجرجانية خوارزم.[4]

ج ــ مذهبه: التمذهب الفقهي سمةٌ للعلماء فلا تكاد تجد عالماً من العلماء إلا وله مدرسة فقهية ينتمي إليها، وهذا شأن الزمخشري أيضا فقد كان حنفياً على مذهب الإمام أبو حنيفة النعمان، ولكنه لم يكن متعصباً لمذهبه. قال عنه الحوفي: "ولكنه لم يقتصر على مذهبه الحنفي، بل أورد الأحكام من المذاهب الأخرى، وكان أحياناً يرجح مذهب الشافعي على مذهب أبي حنيفة"[5]، وهذا الأمر جليّ وواضح في كتابه رؤوس المسائل الذي يتناول فيه المسائل الفقهية الخلافية بين أبي حنيفة والشافعي. وقد ترجم للزمخشري علماء الحنفية في كتب الطبقات: كالقرشي في الجواهر المضيئة[6] وغيره. كان الزمخشري معتزلياً في عقيدته ومتعصباً في اعتزاله على العكس من مذهبه الفقهي حيث كان متسامحاً مع مخالفيه في مسائل الفقه، فقد كان يتقبل المذاهب الأخرى، بل كان يصل الأمر به أحياناً أن يرجح آراء مخالفيه في المذهب.

اشتهر الزمخشري بأنه مفسّرٌ ولغوي وأديب وشاعر، أما الجانب الفقهي من شخصيته وصفاته فقد كان مغموراً ولم يشتهر به. ترك الزمخشري ثروة عظيمة من المصنفات تجاوزت الخمسين مصنّفاً، فقد قضى عمره في الكتابة والتأليف ليقدم للمكتبة الإسلامية مؤلفات قيّمة في مختلف العلوم والفنون، فله آثار في العلوم الشرعية والأدب والنحو واللغة والعروض، وفيما يلي أسماءُ بعض مؤلفاته المشهورة:[7]

1 ـ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل في تفسير القرآن الكريم.

2 ـ أساس البلاغة.

3 ـ المفصل في صنعة الإعراب.

4 ـ القسطاس المستقيم في العروض.

5 ـ المستقصى في أمثال العرب.

6 ـ الأنموذج في النحو.

7 ـ ديوان الزمخشري.

8 ـ أطواق الذهب.

9 ـ أعجب العجب في شرح لامية العرب.

10 ـ خصائص العشرة الكرام البررة.

المبحث الثاني: يتناول هذا المبحث قسمين اثنين هما: الأول: التعريف بكتاب الزمخشري "رؤوس المسائل، أو المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية. الثاني: بيان المنهج الفقهي الذي سلكه الزمخشري في كتابه هذا.

القسم الأول: التعريف بكتاب الزمخشري " رؤوس المسائل":

أولا: التعريف بالكتاب: كتاب الزمخشري الفقهي المعنّون ب "رؤوس المسائل" ليس كتاباً فقهياً فحسب

---

[1] ـ ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، (بيروت، دار صادر، 1994)، 168/5.

[2] ـ الحوفي، أحمد محمد، الزمخشري، (القاهرة، دار الفكر العربي، 1966)، ط1، ص 35.

[3] ـ ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، (بيروت، مكتبة المعرفة، بدون تاريخ طبع 9، 17/3.

[4] ـ ابن العماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد بن العماد العكري الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (دمشق، دار ابن كثير، بدون تاريخ طبع)، ط1، 121/4.

[5] ـ الحوفي، الزمخشري، ص 67.

[6] ـ القرشي، عبد القادر بن محمد بن نصر الله بن سالم محي الدين أبو محمد، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، (السعودية، دار هجر، 1993)، ط2، 493، 2/ 160 ـ 161.

[7] ـ الحموي، ياقوت، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، (مصر، دار المأمون، بدون تاريخ طبع)، 9/ 133ـ 135؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 5/ 169؛ الزركلي، خير الدين، الأعلام، (بيروت، دار العلم للملايين، 2002)، ط 15، 7/ 178؛ السامرائي، فاضل صالح، الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري، (بغداد، مطبعة الإرشاد، 1970)، ص 85 ـ 107.

بل هو أدق من ذلك حيث يتناول فيه الخلاف الفقهي بين الإمامين أبو حنيفة والشافعي، فالخوض في موضوع كهذا يحتاج من العالم أن يكون صاحب باعٍ طويلةٍ ومَلَكةٍ فقهيةٍ عظيمةٍ، فهو يتحدث في هذا الكتاب عن مذهبه الحنفي والمذهب المخالف له وهو الشافعي مع إيراد الأدلة للطرفين. فموضوع الكتاب هو المسائل الفقهية المهمة، وهذا النوع من التأليف الفقهي مشهور بين الفقهاء باسم: الكتب المختصرة. وقد سبق الزمخشري في هذا النوع من التأليف العديد من الفقهاء تحت مسى: رؤوس المسائل، كأبي الفتح سليم بن أيوب الرازي (ت 447ه) في الفروع، وكذلك أبو الحسن المحاملي (ت 415ه)، وكذلك الإمام النووي (ت 676ه)،[8] وهناك الكثير غيرها، ويتضح من هذا العرض أن الكتب التي تحمل هذا الاسم تدل على الكتب المختصرة في فقه الخلاف غالباً، فكان في هذا السياق أيضاً كتاب الزمخشري " رؤوس المسائل" واحدا من هذه الكتب ضمن هذا الفن.

ذكر ابن خلكان (ت 681ه) في كتابه وفيات الأعيان مؤلفات الزمخشري فذكر هذا الكتاب ضمنهم، حيث قال: "وصنّف التصانيف البديعة منها: الكشاف في تفسير القرآن العزيز لم يصنّف قبله مثله ..... ورؤوس المسائل في الفقه".[9] فكتاب الزمخشري هذا هو كتاب فقهي وتحديداً في المسائل الخلافية بين مذهبي الإمام أبو حنيفة والإمام الشافعي رحمهما الله تعالى، حيث اختار أهم المسائل المختلفة فيها بين الإمامين الجليلين، لذلك سُمّي برؤوس المسائل: أي أهم المسائل الخلافية بين المذهبين. يُعدُّ هذا الكتاب من الكتب المهمة في فقه الخلاف بين المذاهب، فهو يحوي في طياته ثروة فقهية كبيرة تختص بالمسائل الفقهية للمذهبين الحنفي والشافعي. ويتميز هذا الكتاب عن غيره من الكتب في هذا المجال من الفن بعدة مزايا منها: أنه أضاف إضافة جديدة على النوع من الفن من علم الخلاف الفقهي وذلك بعرضه لأقوال مذهبي أبي حنية والشافعي، وهما من مذاهب اهل السنة المشهورين، فكل مذهب له اتجاه مغاير للآخر، فالأحناف ينتمون إلى مدرسة الرأي، والشافعية ينتمون إلى مدرسة الحديث، لهذا كان لهذا المؤلف أهميته العلمية بين كتب هذا الفن.[10]

اقتصار كتاب رؤوس المسائل على أبرز المسائل الخلافية بين المذهبين وليس كل المسائل، شرح الزمخشري لصورة الخلاف في المسألة مع بيان ثمرة الخلاف فيها، استدلاله الكثير بالأحاديث النبوية، حتى غدا الكتاب كتاباً فقهياً استدلالياً وذلك ببيان آراء الإمامين أبو حنيفة والشافعي وكل واحد منهما ينتمي إلى مدرسة مغايرة للآخر فيضيف كل واحد منهما إضافة جديدة إلى هذا الفن من علم الخلاف.[11]

ثانيا: موضوعات الكتاب وكيفية ترتيبها:

أ ــ موضوعات الكتاب: تناول الزمخشري في كتابه "رؤوس المسائل" أهم الموضوعات الفقهية الأساسية وذلك في العبادات والمعاملات والمناكحات والجنايات والحدود والجهاد، بيد أنه لم يستوف في شرحه للمسائل وعرضها كل المسائل المتصلة بهذه الموضوعات، بل تخيّر من المسائل بعضها، فكان يختار في بعض الأبواب مسألة واحدة وفي بعضها مسألتين أو ثلاث، ففي كتاب الحوالة والضمان ذكر الزمخشري مسألة واحدة فقط حيث قال: "المحتالُ إذا مات مفلساً فإنه يرجع إلى المحيل عندنا، وعند الشافعي لا يرجع".[12] وفي كتاب الكفالة ذكر مسألتين اثنتين فقط، حيث قال في إحداها: "الكفالة بالمال دون النفس تصح عندنا، وعند الشافعي الكفالة بالنفس باطلة"،[13] وكذلك في كتاب العارية ذكر ثلاث مسائل فيه. إذاً المسائل الموجودة في الكتاب تحت الأبواب الفقهية المختلفة تُمثّل بعض الموضوعات الفقهية بين المذهبين ولا تُمثّل كل الموضوعات الخلافية كلها، وهو ما يمكن القول بأنه اختار الموضوعات المهمة.

ب ــ ترتيب الموضوعات: تناول الزمخشري في مؤلفه "رؤوس المسائل" أهم الموضوعات الفقهية التي هي موضع خلاف بين الحنفية والشافعية، وقد اشتمل الكتاب على أغلب أبواب الفقه، حيث سار المؤلف في كتابه هذا على شكل مستقل في المسائل الفرعية، وهو يشبه في أساسه ترتيب فقهاء الأحناف في كتبهم الفقهية. فالأحناف يبدأون كتبهم بباب العبادات ثم المعاملات ثم المناكحات، وفي النهاية يذكرون كتاب العتق ثم الجنايات والحدود وبعدها يذكرون كتاب الصيد والذبائح والأضحية ثم بعدها الدعوى والبينات فالقضاء والإكراه ثم الجهاد والمواريث.

---

[8] ـ حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ طبع)، 1/ 915.

[9] ـ ابن خلكان، وفياتن الأعيان، 169/5.

[10] ـ الزمخشري، جار الله أبي القاسم محمود بن عمر، رؤوس المسائل، تحقيق عبد الله نذير أحمد، (بيروت، دار البشائر، 1987)، ط1، ص 60.

[11] ـ الزمخشري، رؤوس المسائل، تحقيق عبد الله أحمد، ص 61 ـ 65.

[12] ـ الزمخشري، رؤوس المسائل، ص 318؛ الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، (مصر، دار مصطفى الحلبي البابي، 1379ه)، ط2، 1/ 345.

[13] ـ الزمخشري، رؤوس المسائل، ص 322.

هذا الترتيب نجده في كتب الأحناف كما في ترتيب القدوري وغيره[14]. أما ترتيب كتب الشافعية في الفقه في زمن الزمخشري فكانت تبدأ بالعبادات ثم الصيد والذبائح والأطعمة والمعاملات وفي آخرها باب العتق ثم باب المواريث والمناكحات والجنايات التي تتضمن الجهاد وبعدها الأقضية والشهادات والإقرار.[15]

أما كتاب الزمخشري "رؤوس المسائل" فهو يشابه ترتيب الأحناف من حيث الأساس ولكنه خالفهم في بعض الأبواب من المعاملات، فمثلا: ذكر الزمخشري باب الإكراه بعد الطلاق، أما الأحناف فيذكرونه في كتاب القضاء، كذلك أخّر الزمخشري باب العتق إلى نهاية الكتاب بينما الأحناف يذكرونه في نهاية المناكحات، كذلك جعل كتاب السير قبل المناكحات وبعد المعاملات.[16] إذاً ترتيب الزمخشري مشابه إلى حد كبير ترتيب الأحناف في كتبهم الفقهية من حيث الموضوعات الأساسية، بيد أنه يخالفهم في بعض العناوين الفرعية، ويمكن القول بأن كتاب الزمخشري يكاد يتطابق في ترتيبه كتابَ " الوجيز " للإمام الغزالي مع اختلاف بسيط بينهما في ترتيب كتاب السير.[17]

ج ــ خصائص الكتاب: اشتمل كتاب الزمخشري " رؤوس المسائل " على مجموعة من الخصائص العلمية المنهجية، كما احتوى على العديد من الثغرات والنواقص، وفيما يلي بعضها:

أولا: ميزات الكتاب: تميز الكتاب بالعديد من الميزات والخصائص:

ــ اقتصار الكتاب على المسائل الخلافية المهمة بين المذهبين الحنفي والشافعي.

ــ جمعً المسائل المتشابهة من حيث الأحكام بباب واحد، كما في كتاب البيوع.

ــ العرض المبسط والسهل للمسائل الفقهية ولك بطريقة موجزة ومقتضبة، وهو بهذا يُسهّل الأمر على طلبة العلم لحفظه.

ــ الأمانة العلمية: حيث نسَبَ الزمخشري الآراء التي نقلها إلى أصحابها.

ــ إن كان في المسألة خلاف ذكرَ صورة الخلاف وقام بتوضيحها، مبتعداً بذلك عن الغموض، بل يحاول التوضيح قدر الإمكان [18] .

ثانيا: المآخذ على الكتاب:

ــ يخلو الكتاب من مقدمةٍ يتعرّف فيها القارئ على منهج الكاتب وما يحويه الكتاب من موضوعات.

ــ أغفلَ الزمخشري إغفالا تاما المصادر التي استقى منها في تأليفه الكتاب.

ــ عدم الانتظام والتنسيق بين أبواب الكتاب.

ــ ذكر الأحاديث النبوية بالمعنى، كما قال في المسألة رقم "40": "للمغرب وقتان عندنا".[19]

ــ عدم ذكر الزمخشري لراوي الحديث أو مصدره.

ــ أحيانا يذكر المسألة مطلقة دون شرط أو قيد لذلك، كما في المسألة رقم 135: أثر الاستمتاع في الاعتكاف.[20] هذه بعض الخصائص لكتاب الزمخشري رؤوس المسائل وكذلك بعض المآخذ عليه.

القسم الثاني: المنهج الفقهي للزمخشري في كتابه رؤوس المسائل، يتضمن هذا القسم على مطلبين:

المطلب الأول: التعريف بالمنهج الفقهي لغة واصطلاحاً:

أولا: التعريف بالمنهج: المنهج لغة: مشتقة من الفعل الثلاثي "نَهَجَ" ويُقصد به عدة معانٍ منها: الطريق والإيضاح كقولك: نهج لي الأمر إذا أوضحه.[21] وقد جاء كلمة المنهج في القرآن الكريم لتدل على الطريق المستقيم والمستم، كقوله تعالى: "لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً ".[22] فكلمة

---

[14]ـ الزبيدي، أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي الزبيدي اليمني الحنفي، الجوهرة النيّرة على مختصر القدوري، (مصر، المطبعة الخيرية، 1322ه)، ط1، 1 / 2 ـ 41 ـ 131 ....

[15] ـ الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، التنبيه في الفقه الشافعي، (القاهرة، عالم الكتب، بدون تاريخ طبع)، ص 13 ـ 25 ـ 65 .....

[16] ـ فاضل، إكرام حاضر، المنهج الفقهي للزمخشري في كتابه رؤوس المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية، رسالة ماجستير، جامعة تكريت قسم الفقه وأصوله، (العراق، تكريت، 2018)، ص 32.

[17] ـ الزمخشري، رؤوس المسائل، تحقيق عبد الله نذير، ص 62.

[18] ـ انظر قسم الدراسة والتحقيق لـ عبد الله نذير لكتاب الزمخشري، رؤوس المسائل، ص 66 ـ 67.

[19] ـ الزمخشري، رؤوس المسائل، المسألة 40، ص 134. المسألة رقم 135، ص 240.

[20] ـ الزمخشري، رؤوس المسائل، المسألة رقم 135، ص 240.

المنهج يدور معناها حول الوضوح، والطريق، والسلوك، والإيضاح.[23] **المنهج اصطلاحاً**: للمنهج اصطلاحا عدة تعريفات منها: "طريقة يصل بها إنسان إلى حقيقة أو معرفة"،[24] وفي تعريف آخر هو: "علم يعتني بالبحث في أيسر الطرق للوصول إلى المعلومة مع توفير الجهد والوقت، وتفيد كذلك معنى ترتيب المادة المعرفية وتبويبها وفق أحكام مضبوطة".[25] إذا المنهج هو الوصول إلى الغاية أو الهدف حسب قواعد وأُسس معينة.

ثانيا: التعريف بالفقه: الفقه لغة: يدل الفقه لغة على إدراك الشيء والعلم به، فكل علم بشيء هو فقه.[26] وقد اختص هذا الفهم بعلم الشريعة الإسلامية، حيث وردت مادة ف ـ ه ـ م عشرين مرةً في القرآن الكريم، ويفهم من الفقه فَهِمَ مُرادِ المتكلم من كلامه أو الفهم للأمور الدقيقة. **الفقه اصطلاحاً:** عرّف الفقهاء الفقه بتعريفات عديدة تختلف باختلاف قوة فهمهم وأنظارهم، أما الفقه المصطلح عليه فقد أصبح مقيداً على معرفة النفس ما لها وما عليها من الأحكام الشرعية العملية، فيمكن القول إن الفقه هو: "العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية".[27] فالفقه هو مَلَكةٌ يستطيع بها الفقيه استنباط الأحكام الشرعية من خلال الاجتهاد والابتكار والنظر، حيث يتوصل الفقيه إلى فهم الشريعة بأصولها وقواعدها ومقاصدها من خلال تلك الملكة المترسّخة في فؤاده بعد تجربة وطول ممارسة للأحكام أو النصوص الشرعية.

المطلب الثاني: منهج الزمخشري في كتابه "رؤوس المسائل".

عادةً ما يكتب المؤلف في بداية كتابه مقدمةً يبين فيها الغاية من تأليفه لهذا الكتاب والعوائق والصعوبات التي اعترضته، والمنهج الذي سار عليه في تأليفه للكتاب، والخطة التي اتبعها والتقسيمات لموضوعات الكتاب ومصادره وغير ذلك مما يتعلق بالكتاب. غير أن كتاب الزمخشري " رؤوس المسائل " خلا من هذه الأمور كلها، فنرى أن الزمخشري قد بدأ مباشرة بالموضوع دون مقدمات أو تمهيدات حيث بدأ بكتاب الطهارة. ومن خلال البحث والقراءة في كتابه هذا يجد الباحث العديد من النقاط والأساليب التي اتبعها الزمخشري والتي تحدد منهجه وأسلوب بيانه لمحتوى الكتاب ز وفيما يلي أهم تلك النقاط بشكل مختصر:

أولا: افتتاح الزمخشري المسألة بأسلوب خبري مع ذكر حكمها لمذهب أبي حنيفة والشافعي، حيث يُقدّم دائما قول أبي حنيفة ثم يأتي بقول الشافعي. ولعل هذا الترتيب يرجع لسببين اثنين هما: الأول: أن المذهب الحنفي هو مذهبه، الثاني: أن مذهب أبا حنيفة زمنياً أقدمُ من مذهب الشافعي.[28] مثال ذلك: دفع القيمة بدل العين في الزكاة، حيث يقول الزمخشري في المسألة: "إخراج القيمة جائز عندنا،[29] وعند الشافعي لا يجوز.[30] ثم بيّن الزمخشري المسألة قائلاً: "بيانه: إذا وجبت عليه شاةٌ في خمس من الإبل فأدّى عن شاة خمس دراهم قُبل ذلك".[31] واستدل الزمخشري لهذه المسألة بأن المقصود من الزكاة هو إغناء الفقير أو منحه حاجته، وهذا المقصد يحصل بالقيمة ويصل بالعين أيضا فيجوز الوجهان.[32] كما أورد الزمخشري دليل الشافعية في المسألة وهو قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل عندما أرسله إلى اليمن: "خذ من الإبل الإبلَ ، ومن البقر البقرَ ومن الغنم الغنمَ"،[33] فالشافعي رحمه الله تعالى أوجب الزكاة للمال من جنسه ، وأن من أخرج القيمة فقد خالف المبدأ في هذا.[34]

---

[21] ـ الرازي، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، (بيروت، دار الفكر، 1979)، مادة نهج، 5/ 361.

[22] ـ سورة المائدة، الآية 48.

[23] ـ الزيات، مصطفى، أحمد الزيات، إبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، (القاهرة، دار الدعوة، 2004)، 957/2.

[24] ـ الطاهر، علي جواد، منهج البحث الأدبي، (بغداد، مكتبة اللغة العربية، 1974)، ط3، ص 19.

[25] ـ البدوي، محمد، المنهجية في البحوث والدراسات الأدبية، (تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، 1998)، ص 9.

[26] الرازي، معجم مقاييس اللغة، مادة فقه، 4/ 442.

[27] ـ الغزالي، محمد بن محمد الغزالي الطوسي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق حمزة بن زهير حافظ، (المدينة المنورة، شركة المدينة، بدون تاريخ طبع)، 1/ 9 ـ 10.

الرازي، فخر الدين، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق جابر فياض العلواني، (بيروت، الرسالة ،1992)، ط2 ،78/1.

[28] ـ إكرام فاضل، المنهج الفقهي للزمخشري، ص 158.

[29] ـ السرخسي، شمس الدين، المبسوط، (بيروت، دار المعرفة، 1989)، 156/2.

القدوري، أبو الحسن أحمد بن محمد بن جعفر، مختصر القدوري، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1997)، ط1 ، ص 55 .

[30] ـ النووي، أبو زكريا محي الدين بن شرف، كتاب المجموع شرح المهذب، تحقيق محمد نجيب المطيعي، (جدة، دار الإرشاد، بدون تاريخ طبع)، 401/5.

[31] ـ الزمخشري، رؤوس المسائل، المسألة رقم 110، ص 210.

[32] ـ السرخسي، المبسوط، 156/2 ـ 157.

[33] ـ ابن ماجة، محمد بن يزيد الربعي القزويني، سنن ابن ماجة، (مصر، دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ طبع)، ص 25.

[34] ـ النووي، المجموع، 5/ 402ـ 403.

ثانيا: الزمخشري في عرضه للمسائل الفقهية لكلا المذهبين يأتي بأدلتها عند كل مذهب خاليةً من المناقشة والجدال كما جرت العادة في كتب الخلاف الفقهي حيث يُناقش المؤلف الأدلة ويحاول الانتصار فيها لمذهبه الذي يدين به. مثال ذلك: أفضل وقت صلاة الصبح، يقول الزمخشري:[35] "الإسفار في صلاة الصبح أفضل عندنا،[36] وعند الشافعي التغليس (أي ظلام آخر الليل) أفضل.[37] لنا في ذلك وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر".[38]

احتج الشافعي بقوله تعالى: "وَبِٱلْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ"،[39] دلّ على أن التغليس أفضل.[40]

ثالثا: أحيانا يقدم دليل المذهب الشافعي على دليل المذهب الحنفي مثال ذلك: "أذان الصبح قبل الفجر لا يجوز عندنا،[41] وعند الشافعي أذان الفجر قبل الصبح يجوز.[42] بعد ذكر المسألة جاء الزمخشري بدليل قول الشافعي حيث قال : " احتج الشافعي بما روي أن بلالاً يؤذن لصلاة الفجر نصف الليل "[43] ، ثم أورد الزمخشري دليل الأحناف في المسألة حيث قال : " لنا في ذلك وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : " لا يغرنكم أذان بلال فإنه إنما يؤذن ليتسحر صائمكم ولينتبه نائمكم، فعليكم بأذان ابن مكتوم فإن بلالاً يؤذن بليل " [44].

رابعاً: يفتتح أحياناً بعض المسائل بصيغة الاستفهام ثم يجيب عنها، مثال ذلك عن جواز الصلاة في الأوقات المنهي عنها فيقول في المسألة رقم 65: " هل تجوز الصلاة في الأوقات المنهي عن الصلاة فيها أم لا؟ عندنا لا تجوز،[45] وعند الشافعي: تجوز إذا كان له سبب كتحية المسجد وصلاة الجنازة.[46] دليلنا في المسألة: ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى تغرب الشمس ولا وقت الزوال حتى تزول"،[47] فالخبر عامٌ. والشافعي احتج بدليل ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "الصلاة خير دائم فمن شاء استقل ومن شاء استكثر".[48] نرى في هذه المسألة أن الزمخشري بدأها بالسؤال بقوله: هل تجوز الصلاة...؟ ثم أجاب عنها بذكر أدلة المذهبين.

خامساً: أحياناً يورد الزمخشري المسألة مع صورة بيانية لها، حيث يذكر توضيحا للمسألة عند وجود حاجة إلى ذلك التوضيح والبيان،[49] مثال ذلك في كتاب الوديعة حيث يقول:[50] "المودع إذا خالف في

الوديعة ثم عاد إلى الوفاق يبرأ من الضمان عندنا،[51] وعند الشافعي لا يبرأ."[52] بعد ذكر المسألة بشكل مختصر جاء الزمخشري بصورة توضيحية للمسألة فقال: "وصورته: إذا أودع عند إنسان دابة أو ثوباً فركب الدابة أو لبس الثوب ثم نزل عن الدابة أو نزع الثوب وحفظه كما كان يحفظه من قبل اللبس ثم هلك الثوب في يده، لا ضمان عليه عندنا، وعند الشافعي يضمن"، ثم يذكر الزمخشري دليل كل مذهب في المسألة فيقول: "دليلنا في المسألة وهو: أن هذا خلافٌ من طريق الفعل، لأن الخلاف من طريق الفعل لا يوجب رفع الأمر، لأن الأمر بالحفظ باقٍ فيعتبر هذا بأوامر الشرع، كمن ترك الصوم أو الصلاة لا يكفر لأنه خلاف طريق الفعل، ولو جحدَ الإيمان يكفر لأنه خلافٌ من طريق

---

[35] ــ الزمخشري ـ رؤوس المسائل، المسألة رقم 48، ص 141.

[36] ـ القدوري، مختصر القدوري، ص 8.

[37] ـ الشيرازي، المهذب، 1/ 59.

[38] ـ ابن ماجة، محمد بن يزيد الربعي القزويني، سنن ابن ماجة، (مصر، دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ طبع)، 211/1.

[39] ـ سورة الذاريات، الآية 18.

[40] ـ النووي، المجموع، 3/ 53 ـ 56.

[41] ـ الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة، مختصر الطحاوي، (مصر، دار إحياء المعارف النعمانية، بدون تاريخ طبع)، ص 25.

[42] ـ النووي، المجموع، 3/ 94.

[43] ـ البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، (دمشق، دار ابن كثير ،2002)، ط1، رقم الحديث 622، 158/1.

[44] ـ البخاري، صحيح البخاري، 1/ 158.

[45] ـ السرخسي، المبسوط، 150/1؛ الطحاوي، مختصر الطحاوي، ص24.

[46] ـ النووي، المجموع، 77/4.

[47] ـ البخاري، صحيح البخاري، رقم الحديث 586، 61/2.

[48] ـ الطبراني، سلمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، المعجم الأوسط، القاهرة، دار الحرمين، 1995)، 7268.

[49] ـ الزمخشري، رؤوس المسائل، ص 64.

[50] ـ الزمخشري، رؤوس المسائل، المسألة رقم 236، ص 357.

[51] ـ القدوري، مختصر القدوري، ص 62ــ 63.

[52] ـ الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، (مصر، مطبعة مصطفى الحلبي البابي، 1379ه)، ط2، 1/ 368.

القول فكذلك ها هنا، المودع إذا طلب الوديعة فأنكر المودع فهلك في يده فإنه يضمن لأنه خلافٌ من طريق القول، والخلاف من طريق القول يوجب رفع الأمر.[53] واحتج الشافعي في المسألة بدليل: أنه لمّا خالف فقد ظهر خيانته ودخل في ضمان الوديعة، لأن الخيانة تضادُّ الأمانة، كما لو جحدَ الوديعة، ولو جحد الوديعة يضمن كذلك ها هنا.[54]

سادساً: أحيانا يتطرق الزمخشري إلى أقوال الفقهاء الآخرين غير الإمامين أبو حنيفة والشافعي كالإمام مالكٍ ومحمد وأبو يوسف رحمهم الله تعالى كما في المسألة رقم 8 التي تتحدث عن المضمضة والاستنشاق في الطهارة حيث يقول: "المضمضة والاستنشاق نفلان في الوضوء، فرضان في غسل الجنابة عندنا،[55] وعند الشافعي: نفلان فيهما جميعاً،[56] وعند مالك: فرضان فيهما جميعاً.[57] هذه بعض النقاط الأساسية لمنهج الإمام الزمخشري وأساليبه التي اتبعها في كتابه "رؤوس المسائل" عرضتُها بشكل مختصر، وهناك المزيد بيد أن البحث لا يسع لها.

الخاتمة:

بعد هذه الجولة السريعة في كتاب الزمخشري الفقهي والذي هو بعنوان " رؤوس المسائل " والاطلاع على منهجه والأساليب التي اتبعها في الكتاب نستطيع أن نستنتج النقاط التالية:

ـــ الزمخشري عالم كبير ومشهور من أعيان القرن السادس الهجري.

ـــ ترك الزمخشري خلفه تراثاً علمياً وأدبيا عظيما في أغلب العلوم النقلية والعقلية.

ـــ ترك الزمخشري في الفقه كتاباً مهماً بعنوان " رؤوس المسائل " وهو مرجع قيّمٌ في فقه الخلاف بين المذهبين الحنفي والشافعي.

ـــ احتوى كتاب الزمخشري هذا على مسائل فقهية خلافية مهمة مع كمّ هائل من الأدلة النقلية للمذهبين الحنفي والشافعي في ثنايا الكتاب.

ـــ من خلال الاطلاع على كتاب رؤوس المسائل يرى الباحث والقارئ مدى سَعَة علم الزمخشري واطلاعه على مذهبه ومذهب مخالفه في المسائل والأدلة.

ـــ انتهج الزمخشري في كتابه بذكر المسائل والإتيان بقول أبي حنيفة أولا ثم الشافعي ثانياً مع ذكر الأدلة على أقوالهما والتوضيح والبيان أحياناً أخرى.

ـــ استدل الزمخشري في كتابه بالقرآن الكريم والسنة النبوية والمصادر الأخرى.

ـــ ركّز الزمخشري على المذهبين الحنفي والشافعي، ولكنه أحياناً كان يأتي بأقوال الفقهاء الآخرين كالإمام مالك ومحمد وأبو يوسف.

المصادر والمراجع:

ابن العماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد بن العماد العكري الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (دمشق، دار ابن كثير، بدون تاريخ طبع)، ط1.

ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، (بيروت، دار صادر، 1994).

ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، (بيروت، مكتبة المعرفة، بدون تاريخ طبع).

ابن ماجة، محمد بن يزيد الربعي القزويني، سنن ابن ماجة، (مصر، دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ طبع).

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، (دمشق، دار ابن كثي،2002)، ط1.

البدوي، محمد، المنهجية في البحوث والدراسات الأدبية، (تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، 1998).

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ طبع).

الحموي، ياقوت، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، (مصر، دار المأمون، بدون تاريخ طبع).

[53] ـ السرخسي، المبسوط، 144/11.

[54] ـ الشيرازي، المهذب، 369/1.

[55] ـ القدوري، مختصر القدوري، ص 2.

[56] ـ الشيرازي، المهذب، 22/1.

[57] ـ مالك، مالك بن أنس الأصمحي، المدونة الكبرى، (السعودية، مطبعة السعادة، 1324هـ) 1/ 15.

الحوفي، أحمد محمد، الزمخشري، (القاهرة، دار الفكر العربي، 1966)، ط1.

الرازي، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، (بيروت، دار الفكر، 1979).

الرازي، فخر الدين، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق جابر فياض العلواني، (بيروت، الرسالة ،1992)، ط2.

الزبيدي، الزبيدي، أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي الزبيدي اليمني الحنفي، الجوهرة النيّرة على مختصر القدوري، (مصر، المطبعة الخيرية، 1322ه)، ط1.

الزركلي، خير الدين، الأعلام، (بيروت، دار العلم للملايين، 2002)، ط 15.

الزمخشري، جار الله أبي القاسم محمود بن عمر، رؤوس المسائل، تحقيق عبد الله نذير أحمد، (بيروت، دار البشائر، 1987)، ط1.

الزيات، مصطفى، أحمد الزيات، إبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، (القاهرة، دار الدعوة، 2004)، 957/2.

السامرائي، فاضل صالح، الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري، (بغداد، مطبعة الإرشاد، 1970).

السرخسي، شمس الدين، المبسوط، (بيروت، دار المعرفة، 1989)، 156/2.

الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي، المهذب في فقه الإمام الشافعي،

(مصر، مطبعة مصطفى الحلبي البابي، 1379ه)، ط2.

الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، التنبيه في الفقه الشافعي، (القاهرة، عالم الكتب، بدون تاريخ طبع).

الطاهر، علي جواد، منهج البحث الأدبي، (بغداد، مكتبة اللغة العربية، 1974)، ط3.

الطبراني، سلمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، المعجم الأوسط، القاهرة، دار الحرمين، 1995).

الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة، مختصر الطحاوي، (مصر، دار إحياء المعارف النعمانية، بدون تاريخ طبع).

الغزالي، محمد بن محمد الغزالي الطوسي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق حمزة بن زهير حافظ، (المدينة المنورة، شركة المدينة، بدون تاريخ طبع).

فاضل، إكرام حاضر، المنهج الفقهي للزمخشري في كتابه رؤوس المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية، رسالة ماجستير، جامعة تكريت قسم الفقه وأصوله، (العراق، تكريت، 2018).

القدوري، أبو الحسن أحمد بن محمد بن جعفر، مختصر القدوري، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1997)، ط1.

القرشي، عبد القادر بن محمد بن نصر الله بن سالم محي الدين أبو محمد، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، (السعودية، دار هجر، 1993)، ط2.

مالك، مالك بن أنس الأصمحي، المدونة الكبرى، (السعودية، مطبعة السعادة، 1324هـ).

النووي، أبو زكريا محي الدين بن شرف، كتاب المجموع شرح المهذب، تحقيق محمد نجيب المطيعي، (جدة، دار الإرشاد، بدون تاريخ طبع).

علة الحمل على المعنى لدى الزمخشري ودورها في تأويلاته

Zemahşerî'de Manaya Hamletme 'İlleti ve Yorumlarındaki Rolü

Dr. Ahmed Nureddin Kattan*

مقدمة:

إن المعنى هو ما تهتم به العرب وتحتفي به وتختار الألفاظ وتنتقيها خدمة له فقد قال ابن جني " إن العرب كما تُعنى بألفاظها فتصلحها وتهذّبها وتراعيها، وتلاحظ أحكامها، بالشعر تارة، وبالخطب أخرى، وبالأسجاع التي تلتزمها وتتكلّف استمرارها، فإن المعاني أقوى عندها، وأكرم عليها، وأفخم قدرا في نفوسها."[1] فما اعتناء العرب بالألفاظ إلا خدمة منهم للمعاني.[2] وقد قيل إن الخليل كان ممن يأخذ بصحة المعاني ولا يبالي باختلال الألفاظ[3]، بل قد عدّ المبرد المعنى معيارًا لصلاح اللفظ وفساده إذ يقول: " بالمعنى يصلح اللفظ ويفسد"[4].

ويتضح لنا مما أسلفنا ذكره أن المعنى عند علماء العربية له الأهمية الكبرى في الكلام وعليه يعوّل، وبه يحتفى ومن أجله تُنتقى الألفاظ لأداء المعنى المراد من اللفظ على أكمل وجه؛ وبسبب هذه الأهمية البالغة للمعنى الذي هو المقصد والغاية من الكلام نرى أن من عادات العرب تعويلهم عليه لعلاج أي مخالفة تطرأ بين ظاهر اللفظ والتقدير، أو بين العبارة المنطوقة والقواعد، أو بين بناء الجملة وبنيتها الأساسية.[5]

وقد جاء هذا العمل للكشف عن توظيف هذه الظاهرة لدى العلامة الزمخشري والمواضع التي قال فيها أنها من باب الحمل على المعنى، وقد تكوّن هذا البحث من تمهيد تناولتُ فيه مفهوم مصطلح الحمل على المعنى لغة واصطلاحًا وإشكاليته، ومعيار الحمل على المعنى في اللغة وضابط الحمل على المعنى كما ورد عند علماء اللغة، وفي المبحث الثاني تناولت صور المخالفة النوعية -تذكير المؤنث، وتأنيث المذكر- التي قال فيها الإمام الزمخشري أنها من باب الحمل على المعنى، وفي المبحث التالي تناولت صور المخالفة العددية التي قال فيها الإمام الزمخشري أنها من باب الحمل على المعنى لعلاج هذه المخالفة لظاهر اللفظ، ثم ختمتُ البحث بخاتمة سجلت فيها أهم النتائج التي توصل إليها هذا العمل.

1. **تمهيد:**

1.1. **مفهوم الحمل على المعنى وإشكاليته.**

1.1.1. **مفهوم الحمل لغة:** ذكر ابن فارس في معجمه أن مادة (ح، م، ل) أصل واحد يدل على إقلال الشيء.[6]؛ وقد نوّه ابن فارس إلى أن مادة الحمل في أصلها تدل على (الإقلال)؛ وبالرجوع إلى هذه المادة نرى أن ابن فارس قد فسرها بأن "القلة ما أقله الإنسان من جرة أو حب.... ويقال استقل القوم إذا مضوا لسيرهم وذلك من الإقلال أيضا، كأنهم **استخفوا** السير"[7]

إذن فالحمل في معناه الحقيقي فيه ملمح الاستخفاف وهو السبب في انتقاله إلى المعنى المجازي الوارد في مصطلح (الحمل على المعنى) والذي أشار إليه الزمخشري عند تحدثه عن مادة (حمل) بقوله: "ومن المجاز: حملت إدلاله عليّ واحتملته... واحتمل ما كان منه ولا تعاتبه. وفلان حليم

---

* Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kastamonu, Türkiye, ankattan@kastamonu.edu.tr https://orcid.org/0000-0002-2850-8928

[1] عثمان ابن جني، الخصائص، ت. عبد الحميد الهنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1429)، 238/2.

[2] ابن جني، *الخصائص*، 239/2.

[3] عبد القادر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، ت. عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997)، 552/8.

[4] محمد بن يزيد المبرد، المقتضب، ت. محمد عبد الخالق عظيمة (بيروت: عالم الكتب، ب،ت)، 547/2.

[5] انظر حماسة عبد اللطيف، *النحو والدلالة*، 157

[6] أحمد ابن فارس، معجم *مقاييس اللغة*، ت .عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر، 1979)، 106/2.

[7] ابن فارس، معجم *مقاييس اللغة*، 3/5.

حمول..... وهذه الآية **تحتمل** وجهين. والقرآن حمّال ذو وجوه"[8] فالمعنى المجازي لـ (الحمل) يتميز بأن له طرفين دلالين ينتقل الذهن بينهما، وهو في ذلك قريب (الاحتمال) كما هو واضح من كلام الزمخشري، فهذه الخفة التي تعتري كلا طرفي الاحتمال هو الذي يربط المعنى الاصطلاحي له بالمعنى اللغوي؛ لأن الخفة هي التي تجعلها قابلة للاحتمال.[9]

فهذه الاحتمالية في الاستعمال هي التي سوّغت هذا الاستخدام في هذا المصطلح وجعلت من المقصود بحمل الشيء على الشيء إلحاقه به وإعطاؤه حكمه[10].

1.1.2. مفهوم الحمل اصطلاحًا:

على الرغم من أن علة الحمل على المعنى كانت من أكثر الأساليب استخدامًا من قبل النحاة القدامى في تعليل الكثير من المسائل التي خالفت الأنماط اللغوية المطردة[11]؛ إلا أننا نكاد لا نعثر على تعريف جامع مانع لظاهرة الحمل على المعنى في الكثير من كتب اللغة والنحو عند العلماء القدامى؛ إذ كانت أقوالهم عن هذه العلة في مجملها تدور حول إلحاق لفظ ما بغيره في المعنى أو تعدية الحكم من الأول إلى الآخر أو إنزاله منزلته[12]؛ فابن جني قد تحدث عن الحمل على المعنى في باب شجاعة العربية وأكد أنه غور من العربية بعيد، ومذهب فسيح وقد ورد به القرآن وفصيح الكلام منثورًا ومنظومًا[13]. دون أن يذكر حدًّا له أو تعريفًا، ولعلّ ابن هشام -مع عدم ذكره هذا المصطلح بعينه- يعد أول من اقترب من وضع حد لظاهرة الحمل على المعنى[14] بقوله: " أن يعطى الشيء حكم ما أشبهه في معناه"[15].

وأما عند المحدثين فنرى العديد من المحاولات لإيجاد حد وتعريف شامل وجامع ومانع لظاهرة الحمل على المعنى ولربما تعريف الدكتور العنبكي هو أكثر هذه التعريفات شمولًا إذ يقول "الحمل على المعنى هو أن يكون الكلام في معنى كلام آخر؛ فيحمل على ذلك المعنى أو يكون للكلمة معنى يخالف لفظها؛ فيحمل الكلام على المعنى دون اللفظ"[16].

وفي الواقع قد أدى عدم وجود حد جامع مانع لهذه الظاهرة اللغوية المهمة إلى ظهور إشكالية وخلاف فيما الذي تنضوي عليه هذه الظاهرة وهذا ما سنتطرق إليه فيما يلي.

1.1.3. إشكالية المصطلح:

على الرغم من أن هذه العلة النحوية قد أشار إليها العلماء القدامى وعوّلوا عليها في تأويلاتهم غير أنهم لم يذكروا حدًّا أو تعريفًا محددًا لها؛ فما ورد لديهم إنما كان في حدود ما يدل على تنبههم إليها وذكرهم أنها من عادة العرب في الخطاب والكلام مثل ما ورد عن الأصمعي[17] ومثل ما ذكره سيبويه[18]، وما يدل على مدى اهتمام العلماء بها أنهم قد أفردوا لها بابًا في تصانيفهم ومؤلفاتهم كصنيع المبرد في مقتضبه[19] وابن فارس في الصاحبي

---

[8] جار الله محمود الزمخشري، *أساس البلاغة*، ت .محمد باسل عيو السود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 215/1.

[9] كيان أحمد حازم يحيى، *الاحتمالات اللغوية المخلة بالقطع* (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2013)، 25.

[10] علي عبد الله الحسين العنبكي، *الحمل على المعنى في العربية* (بغداد: ديوان الوقف السني، 2012)، 13.

[11] عبد الفتاح البجة، *ظاهرة قياس الحمل في اللغة العربية* (عمان: دار الفكر، 1998)، 241.

[12] انظر عبد الفتاح أحمد الحموز، *التأويل النحوي في القرآن الكريم* (الرياض: مكتبة الرشد، 1984)، 1167/2.

[13] ابن جني، الخصائص، 180/2/2.

[14] انظر سلاف مصطفى كامل، "ضوابط استعمال ما يقبل الحمل على اللفظ وعلى المعنى وضعًا"، *مجلة مداد الآداب* 16/2019 (2019)، 270.

[15] انظر عبد الله ابن هشام، *مغني اللبيت عن كتب الأعاريب*، ت .مازن المبارك (دمشق: دار الفكر، 1985)، 884.

[16] العنبكي، *الحمل على المعنى في العربية*، 30.

[17] عثمان ابن جني، *المحتسب في توجيه القراءات الشاذة*، ت .علي النجدي ناصف (السعودية: وزارة الأوقاف- المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1999)، 238/1.

[18] عمرو بن عثمان سيبويه، *الكتاب*، ت .عبد السلام هارون) بيروت: مكتبة الخانجي،(.ts ،.1/51

[19] المبرد، المقتضب، 281/3.

الذي قال عنها في الباب الذي خصصه لها "وهذا باب يترك حكم ظاهر لفظه لأنه محمول على معناه"[20]؛ ولم تكن هذه الظاهرة برأيهم من الندرة أو القلة بمكان في استعمالات العرب اللغوية فقد نفى عبد القاهر الجرجاني أن يكون الحمل على المعنى بعزيز في كلام العرب[21]، وكذلك ابن جني الذي شبه الحمل على المعنى بالبحر الزاخر الذي لا ينضب ماؤه[22]، وابن هشام الذي وصف هذا الباب بالواسع[23].

ولكن الناظر فيما أورده العلماء القدماء في أثناء تناولهم لهذه الظاهرة يرى الخلط الواضح في هذه الظاهرة؛ فهذه الوسيلة التي شاعت بين القدماء وفشت في مؤلفاتهم قد تداخلت مع مصطلحين آخرين وهما (الحمل على التوهم)، و(الغلط).[24] بل إننا نجد هذه الظاهرة قد تم تناولها في العديد من المباحث النحوية عند النحاة مثل الحذف والتضمين الذي سمّاه ابن جني الاتساع[25]؛ والعطف وغير ذلك من مباحث وظواهر لغوية أخرى.[26]

وكما هو واضح فقد اضطربت أقوال العلماء في هذا الباب إذ ذهب كل واحد منهم مذهبًا ربما خالف فيه غيره في عدّ ما يمكن أن يسمى من باب علة الحمل على المعنى ولكن ومن خلال ما أورده القدماء في هذا الباب يمكن أن تُلخص اتجاهاتهم وآرائهم في هذه الظاهرة بثلاثة اتجاهات على الشكل الآتي[27]:

- **الاتجاه الأول:** أصحاب هذا الاتجاه يرون أن (الحمل على المعنى) و(الحمل على التوهم) شيئًا واحدًا؛ وإنما يطلق الحمل على التوهم على ما ورد في غير القرآن تأدبًا كابن هشام[28]، والسيوطي[29]، والبغدادي[30]، والصبان[31].

- **الاتجاه الثاني:** وأصحابه يفرّقون بين (الحمل على المعنى) و(العطف على التوهم والمحل)، محتجين بأن الحمل على المعنى ملاحظ فيه المعنى؛ بخلاف العطف على التوهم الذي يُراعى فيه توهم وجود (أن) التي يغلب وقوعها في ذلك الموضع؛ إذ إن العطف على المعنى عام يشمل العطف على المحل والعطف على التوهم.[32]

- **الاتجاه الثالث**: وهذا الاتجاه الذي يحدده التفريق بين (التوهم) و(الغلط) في النحو؛ إذ هم مختلفون في هذا؛ ففريق يرى أن الغلط هو الخطأ المعروف، وفريق يرى أن المقصود بالغلط هو التوهم ذاته مستدلين بقول سيبويه[33] نفسه على رأيهم هذا، ولكن أبا البقاء الكفوي نفى أن يكون المراد بالتوهم الغلط إذ يقول: "العطف على التوهم نحو: (ليس زيدا قائما ولا **قاعدٍ**) بالخفض على توهم دخول الباء في خبر ليس، وليس المراد بالتوهم الغلط بل المراد العطف على المعنى أي: جوّز العربي في ذهنه ملاحظة ذلك المعنى في المعطوف عليه فعطف ملاحظا له وهو مقصد صواب."[34]

وبناء على ما سبق يتضح لنا أن مصطلح الحمل على المعنى قد أطلقه النحاة القدامى إطلاقًا عامًا للدلالة على علاج كل مخالفة بين ظاهر اللفظ والتقدير، أو بين العبارة المنطوقة والقواعد، أو بين بناء الجملة وبنيتها الأساسية.[35]

---

[20] أحمد ابن فارس، *الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها*، ت .محمد علي بيضون (بدون، 1997)، 195.

[21] انظر عبد القاهر الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، ت .محمود محمد شاكر (القاهرة: مطبعة المدني، 1992)، 219.

[22] ابن جني، *الخصائص*، 358/2.

[23] انظر ابن هشام، *مغني اللبيت عن كتب الأعاريب*، 362/2.

[24] البجة، *ظاهرة قياس الحمل في اللغة العربية*، 222.

[25] ابن جني، *الخصائص*، 435/2.

[26] حماسة عبد اللطيف، *النحو والدلالة* (القاهرة: دار الشروق، 2000)، 156-158.

[27] انظر البجة، *ظاهرة قياس الحمل في اللغة العربية*، 222-225.

[28] ابن هشام، *مغني اللبيت عن كتب الأعاريب*، 423/2.

[29] جلال الدين السيوطي، *همع الهوامع في شرح جمع الجوامع*، ت .عبد الحميد الهنداوي (مصر: المكتبة التوفيقية، ب،ت)، 231/3.

[30] البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، 158/4.

[31] محمد بن علي الصبان، *حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 234/2.

[32] الصبان، *حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك*، 234/2.

[33] انظر سيبويه، *الكتاب*، 160/4.

[34] أيوب أبو البقاء الكفوي، *الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية*، ت .عدنان درويش (بيروت: مؤسسة الرسالة، ب، ت)، 1010.

[35] انظر حماسة عبد اللطيف، *النحو والدلالة*، 157.

لكن قد حاول بعض المعاصرين التفريق بين هذه المصطلحات وتقييد المطلق الذي قال به المتقدمون بغية عدم الخلط بين المصطلحات النحوية ولم يسلم ما ذهبوا إليه من نقد وخلاف أيضا إذ ما زلنا نرى هذا الخلط واضح حتى لدى المتأخرين من العلماء والباحثين[36].

1.2. معيار الحمل على المعنى.

الأصل في الكلام أن يكون محمولًا على اللفظ الظاهر؛ وهو الكثير الجاري في لغة العرب؛ لأن الحمل على اللفظ أولى لتطابق اللفظين وتساوي معنيهما؛ وذلك لأن العرب تختار مطابقة الألفاظ وتحرص عليها كما أن اللفظ أقوى لظهور المعنى في الكلام.[37]

وأما المعيار على جواز الحمل على المعنى فقد نص عليه المبرد في مقتضبه بقوله: " **لا يجوز أن يحمل على المعنى إلّا بعد استغناء اللفظ**"[38]؛ إذن فالحمل على المعنى لا يصح إلا إذا صح الحمل على اللفظ أولًا، ولا يصح اللجوء إلى الحمل على المعنى إلا إذا استحال الحمل على اللفظ وفي هذا يقول ابن الأنباري: " الحمل على اللفظ والمعنى أولى من الحمل على المعنى دون اللفظ، وجري الكلام على معنى واحد أولى من التنقل من معنى إلى معنى"[39] وهذا ما أشار إليه الإمام الزمخشري في المفصل في معرض حديثه عن لفظة (من) إذ يقول: "وتُوقع -مَنْ- على الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث. **ولفظها مذكر والحمل عليه هو الكثير. وقد يحمل على المعنى.** وقرئ قوله تعالى: " ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحاً " بتذكير الأول وتأنيث الثاني."[40] إذ نلحظ من قوله (**ولفظها مذكر والحمل عليه هو الكثير**) أن الزمخشري قد كان متنبهًا إلى أن الحمل على اللفظ هو الأولى وهو المقدم على المعنى؛ بل ما يقوّي هذا الرأي الذي استنتجناه من كلامه هو ذكره الحمل على المعنى بصيغة لها دلالة على التضعيف والتقليل بقوله (**وقد يُحمل** على المعنى). وهذا ما أشار إليه ابن عصفور أيضا في قوله " فإذا حملت على اللفظ وعلى المعنى في كلام واحد، **فالأحسن** أن تقدم الحمل على اللفظ، ثم تحمل بعد ذلك على المعنى"[41]

إذن فالحمل على اللفظ مقدم على الحمل على المعنى ولكن ماذا لو اجتمع الحملان؛ أي كان الحمل على المعنى مقابل الحمل على اللفظ فأيهما يُبتدأ به؟

ههنا يبرز لنا الضابط أو القاعدة التي أقرها الإمام السيوطي ألا وهي قاعدة (البدء بالحمل على اللفظ) ويقول فيها "إذا اجتمع الحمل على اللفظ والحمل على المعنى بدئ بالحمل على اللفظ" ويمكننا أن نقول إن الزمخشري قد ألمح إلى ما يقارب هذا الرأي وذلك من خلال ما قاله في قوله تعالى "مَا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلاَ مُمْسِكَ **لَهَا** وَمَا يُمْسِكْ فَلاَ مُرْسِلَ **لَهُ** مِن بَعْدِهِ وَهُوَ العزيز الحكيم" فإن قلت: **لم أنث** الضمير أوّلاً، ثم ذكر آخراً؟ وهو راجع في الحالين إلى الاسم المتضمن معنى الشرط؟ قلت: هما لغتان: الحمل على المعنى وعلى اللفظ، والمتكلم على الخيرة فيهما، فأنث على الرحمة، وذكر على أن لفظ المرجوع إليه لا تأنيث فيه، **ولأن الأوّل فسر بالرحمة، فحسن اتباع الضمير التفسير**، ولم يفسر الثاني فترك على أصل التذكير."[42] فنلمح من قول الزمخشري (**فحسن اتباع الضمير التفسير**) أن الحمل على اللفظ وهو (الرحمة) ههنا وتأنيث الضمير مراعاة لتأنيث اللفظ الذي أُتي به تفسيرًا لمعنى (ما) في الآية الكريمة أولى وهذا واضح من قوله "حسُن"، ثم يعود إلى القول بحمل اللفظ على ظاهر اللفظ وذلك بإبقاء الضمير في (له) على المذكر تركًا له على الأصل.

---

[36] انظر سيف الدين طه الفقراء، ''العطف على التوهم بين أصالة القاعدة وتطويع الشّاهد''، *المنارة* 6/13 (2006)، 333; كامل، ''ضوابط استعمال ما يقبل ما يقبل الحمل على اللفظ وعلى المعنى وضعًا''، 269. وبسبب هذا الخلط الحاصل في تحديد معنى الحمل على المعنى وبسبب ضيق المقام ارتأينا أن نقصر هذا البحث على مبحثين كان للحمل على المعنى فيهما أثر كبير وقد اتفق عليه العلماء من أنهما من باب الحمل على المعنى وهما العدول عن المطابقة النوعية (التذكير والتأنيث)، والعدول عن المطابقة العددية.

[37] انظر العنبكي، *الحمل على المعنى في العربية*، 55.

[38] المبرد، *المقتضب*، 228/3.

[39] أبو البركات ابن الأنباري، *الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين* (المكتبة العصرية، 2003)، 416/2.

[40] جار الله محمود الزمخشري، *المفصل في صنعة الإعراب*، ت .علي بو ملحم (بيروت: مكتبة الهلال، 1993)، 187.

[41] علي ابن عصفور، *شرح جمل الزجاجي*، ت .فواز الشعار (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 173/1.

[42] انظر جار الله محمود الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل* (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407)، 596/3.

وفي باب الابتداء بالحمل على اللفظ قبل الحمل على المعنى ذكر الإمام السيوطي عددًا من العلل والأسباب التي من أجلها يجب أن يبتدأ باللفظ دون الحمل على المعنى ويمكن أن نجملها على الشكل الآتي[43]:

1- أن اللفظ هو المشاهد المنظور إليه، وأما المعنى فخفيّ راجع إلى مراد المتكلم، فكانت مراعاة اللفظ والبداءة بها أولى.

2- أن اللفظ متقدم على المعنى، لأنك أول ما تسمع اللفظ فتفهم معناه عقبه، فاعتبر الأسبق.

3- أنه لو عكس لحصل تراجع، لأنك أوضحت المراد أولا ثم رجعت إلى غير المراد، لأن المعوّل على المعنى فحصل الإبهام بعد التبيين.

وبعد تقرير هذا المعيار أو الضابط في الابتداء بالحمل على اللفظ قبل الحمل على المعنى برزت فرضية أخرى قد تطرق إليها علماء اللغة، وهي هل يجوز العودة إلى الحمل على اللفظ بعد الحمل على المعنى في الموضع ذاته؟ وفي هذا يقول ابن جني " اعلم أن العرب إذا حملت على المعنى لم تكد تراجع اللفظ؛.... فإذا كان قد انصرف عن اللفظ إلى غيره ضعفت معاودته إياه؛ لأنه انتكاث وتراجع، "[44] وقد ضرب لذلك مثالًا وهو قوله تعالى (وَمِنهُم مَّن **يَسْتَمِعُ** إِلَيْكَ حَتَّىٰ إِذَا **خَرَجُواْ** مِنْ عِندِكَ) فيرى أنه لا يحسن في هذه الآية العكس أي أن يحمل على المعنى أولًا ثم على اللفظ فلم يجز أن ترد الآية هكذا «ومنهم من يستمعون إليك حتى إذا خرج من عندك» ويقول وهذا لا يحسن لما ذكرنا بأنه انتكاث وتراجع.[45]

وقد ضعف ابن الحاجب الحمل على اللفظ بعد الحمل على المعنى بقوله " إذا حملت على اللّفظ جاز أن تحمل بعد ذلك على المعنى، وإذا حملت على المعنى أوّلا **ضعف** الحمل بعده على اللّفظ، وسرّه هو أنّ المعنى **أقوى**، فلا يبعد الرجوع إليه بعد اعتبار اللّفظ، ويضعف بعد اعتبار المعنى القوي أن يرجع إلى الأضعف." [46]

ولكن هناك من أجاز البدء بالحمل على المعنى ثم الرجوع إلى الحمل على اللفظ مثل أبي حيان[47] والسيوطي[48] وأبي البقاء الكفوي متعللًا بأن له نظيرًا في القرآن الكريم، لكن وعلى الرغم من القول بالجواز إلا أنه يعود ليقرر أن الكثير عكسه إذ يقول: " والحمل أولا على المعنى ثم على اللفظ غير ممنوع، وله نظير في القرآن؛ وإن كان الكثير بالعكس"[49] وهناك آراء أخرى لعلماء اللغة والنحاة حول الحمل على المعنى واللفظ وما هو الأفصح والجائز والممنوع منها، وتفصيلات عن الحالات التي من الممكن أن يأتي عليها الحمل على المعنى ولكن المقام هناك لا يتسع لذكرها جميعًا[50]

ومما أوردناه مجملًا من آراء العلماء واللغويين والنحاة في مسألة الحمل على المعنى يتضح لنا مدى اهتمامهم بها ومدى تعويلهم عليها في كثير من المواضع في فهم اللغة وفهم الخطاب والمعول فيها على المعنى من أجل إقامة الكلام؛ لأنه هو الغاية؛ ولا بد أن يستقيم مع غايته في اللفظ وإلا ففي التقدير؛ فكان الحمل على المعنى وسيلة دلالية بارعة ربطت بناء الجملة وبنيتها أو بين سطحها وعمقها في منهج النحاة العرب، وكشف عن دور المعنى أو الدلالة في التقعيد النحوي أيا ما كان اتساع هذا المعنى الذي يحمل عليه الكلام أو ضيقه.[51]

2. صور المخالفة النوعية (التذكير والتأنيث) حملًا على المعنى عند الزمخشري.

لقد اعتنى علماء اللغة بمبحث التذكير والتأنيث عناية فائقة؛ فقد أفردوا له مصنفات ومؤلفات مستقلة تحت عنوان (المذكر والمؤنث) مثل الفراء[52]، والمبرد[53]، وابن الأنباري[54]، وابن فارس[55] وغيرهم، وترجع عناية العلماء بهذا الباب من اللغة إلى أن العلم بالمذكر والمؤنث قد عدّوه من

---

[43] انظر جلال الدين السيوطي، *الأشباه والنظائر في النحو*، ت .غريد الشيخ (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، 202/1/1.

[44] ابن جني، *الخصائص*، 188/2-189.

[45] انظر ابن جني، *الخصائص*، 190/2.

[46] عثمان ابن الحاجب، *الإيضاح في شرح المفصل*، ت .إبراهيم محمد عبد اللطيف (دمشق: دار سعد الدين، 1425)، 479.

[47] محمد بن يوسف أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*، ت .محمد صدقي جميل (بيروت: دار الفكر، 1420)، 661/4.

[48] السيوطي، *همع الهوامع في شرح جمع الجوامع*، 339/1.

[49] أبو البقاء الكفوي، *الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية*، 379.

[50] انظر العنبكي، *الحمل على المعنى في العربية*، 110-120.

[51] عبد اللطيف، *النحو والدلالة*، 158.

[52] يحيى بن زياد الفراء، *المذكر والمؤنث*، ت .مصطفى الزرقاء (حلب: المطبعة العلمية، 1345).

تمام معرفة النحو والإعراب؛ إذ يقول ابن الأنباري في ذلك: "اعلم أن من تمام معرفة النحو والإعراب معرفة المذكر والمؤنث، لأن من ذكّر مؤنثاً، أو أنّث مذكراً كان العيب لازما له كلزومه من نصب مرفوعاً، أو خفض منصوباً"[56]

وعلى الرغم من عناية العلماء بهذا المبحث وتأكيدهم على أهمية مراعاته واعتبار الخطأ فيه (عيب) كما أسلفنا فإننا نرى أن بعض الألفاظ المؤنثة في القرآن الكريم قد تم تذكيرها؛ وأحيانًا نرى العكس أي أن بعضها قد ورد مذكرًا ولكن عُدّ مؤنثًا، وقد عُدّ هذا من باب ظاهرة الحمل على المعنى لدى العرب إذ هي سنة من سنن تخاطبهم؛ وبما أن تذكير المؤنث عند العرب أخف وأشدّ تمكنًا لديهم كما يقول سيبويه[57]؛ وبما أن هذا الباب في اللغة العربية كما يقول ابن جني " واسع جدّا؛ لأنه ردّ فرع إلى أصل"[58] ارتأينا أن نبتدأ به، وفيما يلي سوف نذكر بعض المواضع التي قال فيها الزمخشري بأنه تم تذكيرها حملًا على المعنى.

2.1. تذكير المؤنث:

تستوقف الآية الكريمة (لَعَلَّ **السَّاعَةَ** تَكُونُ **قَرِيباً**) الإمام الزمخشري ويطرح تساؤلًا عن سبب مجيء (قريبًا) على صيغة المذكر مع أن هذا اللفظ يعود على الساعة فيجيب على هذا التساؤل بقوله: ""إن الساعة في **معنى اليوم**، أو في معنى زمان قريب"[59] والشاهد في هذا الموضع هو أن الزمخشري بقوله (في معنى اليوم) قد حمل الساعة على معنى اليوم أو الزمن. وقد قال بمثل هذا ابن سيده[60] وأبو حيان [61] إلا أن كثيرًا من العلماء قد ذهبوا إلى أن سبب التذكير هو أن لفظة (قريب) قد جاءت على الظرفية ولهذا، فالظرف يجيء على هذه الصورة في المؤنث والاثنين والجميع، فإن أريد بها الصفةُ وَجَبَت المطابقةُ[62].

فيتضح لنا أن الزمخشري قد عوّل على الحمل على المعنى لتأويل سبب عدم المطابقة النوعية في حين أن غيره قد تأوّلَ ذلك على معنى الظرف وقال بأن الظرف يأتي على صورة واحدة في المذكر والمؤنث والمفرد والتثنية والجميع.

ومن باب الحمل على المعنى لدى الزمخشري أنه قال الزمخشري في قوله تعالى: " لِنُحْيِيَ بِهِ **بَلْدَةً مَيْتاً**" إن هذا من باب الحمل على المعنى إذ يعلل مجيء (ميتًا) بصيغة المذكر مع أنها صفة لبلدة فيقول: "وإنما قال مَيْتاً لأنّ البلدة **في معنى البلد**"[63]

ومن المواضع الأخرى التي توقف عندها الزمخشري في مسألة تذكير المؤنث تذكير لفظة (النفوس) في قوله تعالى (وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ **مِنْهَا** شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ **مِنْهَا** عَدْلٌ **وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ**) إذ يعوّل الإمام الزمخشري في هذا الموضع على الحمل على المعنى في تبين وجه مجيء (ولاهم يُنصرون) بصيغة الجمع المذكر مع أنه يعود إلى النفوس وهي مؤنثة ويعلل ذلك التذكير بقوله "والتذكير بمعنى العباد والأناسي، كما تقول: ثلاثة أنفس."[64] واستشهد الزمخشري بصحة ذلك بـ (ثلاثة أنفس) ووجه الشاهد هنا هو أنه قد أُتي بالعدد (ثلاثة) مؤنثًا وقد خالف المعدود إذن فالنفس هنا قد حملت على معنى (الإنسان)؛ وهذا ما نراه عند سيبويه إذ يقول: " وقالوا (أي العرب): ثلاثة أنفس لأن

---

[53] محمد بن يزيد المبرد، *المذكر والمؤنث*، ت .رمضان عبد التواب (مصر: دار الكتب، 1970).

[54] أبو بكر ابن الأنباري، *المذكر والمؤنث*، ت .عبد الخالق عضيمة (مصر: وزارة الأوقاف- المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1981).

[55] أحمد ابن فارس، *المذكر والمؤنث*، ت .رمضان عبد التواب (القاهرة: بدون، 1969).

[56] ابن الأنباري، *المذكر والمؤنث*، 51/1.

[57] سيبويه، *الكتاب*، 22/1.

[58] ابن جني، *الخصائص*، 184/22.

[59] انظر الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، 562/3.

[60] علي ابن سيده، *المحكم والمحيط الأعظم*، ت .عبد الحميد الهنداوي (بيروت: الكتب العلمية، 2000)، 388/6.

[61] أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*، 507/8.

[62] يحيى بن زياد الفراء، *معاني القرآن*، ت .محمد علي النجار) بيروت: عالم الكتب،(.ts ، 381; معمر ابن المثنى، *مجاز القرآن*، ت .فؤاد سزگين (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1381)، 141/2; أحمد السمين الحلبي، *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون*، ت .أحمد محمد الخراط (دمشق: دار القلم، ب،ت)، 346/5.

[63] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، 285/3.

[64] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، 137/1.

النفس عندهم (إنسان). ألا ترى أنهم يقولون: نفس واحد فلا يدخلون الهاء."[65] وهذا ما قال به الزمخشري بقوله "وإنما التذكير بمعنى العباد **والأناسي**) أي ما قال بذلك إلا حملًا للفظة النفس على معنى الإنسان. ومثله أيضا تأويله تذكير لفظة (فئة) في قوله تعالى "وَلَمْ تَكُنْ لَهُ فِئَةٌ **يَنْصُرُونَهُ**" إذ يقول في ذلك "وحمل يَنْصُرُونَهُ على المعنى دون اللفظ."[66]

كما أننا وعند الرجوع إلى تفسير الإمام الزمخشري نراه قد عوّل على الحمل على المعنى من أجل اجتناب الوقوع في شبهة تأنيث الرب إذ يقول ردًا على سؤال يفترضه عن قوله تعالى: "فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ" فإن قلتَ: ما وجه **التذكير** في قوله (هذا رَبِّي) والإشارة للشمس؟ قلت: جعل المبتدأ مثل الخبر لكونهما عبارة عن شيء واحد، كقولهم: ما جاءت حاجتك، ومن كانت أمك وكان اختيار هذه الطريقة **واجبا** لصيانة الرب عن شبهة التأنيث. ألا تراهم قالوا في صفة الله «علام» ولم يقولوا «علامة» وإن كان العلامة أبلغ، احترازا من علامة التأنيث.[67] فبقول الزمخشري بحمل هذا على الخبر الذي فيه التذكير ومن خلال الأمثلة التي أوردها من استخدام العرب "ما كانت حاجتك، ومن كانت أمك" التي نرى أن سيبويه قد أوردهما للدلالة على تأنيث "ما، ومن" حملًا على المعنى[68]، وما عبارة الزمخشري" لكونهما عبارة عن شيء واحد" إلا من هذا الباب؛ فعليه فالإمام الزمخشري قد علل حمل المؤنث على التذكير الوارد في الخبر في هذا الموضع من القرآن الكريم احترازًا من شبه تأنيث الرب؛ بل جعل هذا الحمل واجبًا كما اتضح لنا.

2.2. تأنيث المذكر

تناول الإمام الزمخشري في باب المذكر والمؤنث علامات التأنيث ونوعيه الحقيقي وغير الحقيقي وقد قال في ذلك أن الحقيقي أقوى، ولذلك أُمتنع في حال السعة جاء هند، وجاز طلع الشمس، وإن كان المختار طلعت.[69] فنرى أن الزمخشري أجاز تذكير المؤنث غير الحقيقي على السعة؛ وانطلاقًا من هذه القاعدة التي قال بها نراه عند قوله تعالى: ("فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ) يقوله: "وذكّر فعل الموعظة لأنّ تأنيثها غير حقيقي، ولأنها **في معنى الوعظ**.[70] والشاهد في هذا الموضع هو أن الإمام الزمخشري قد علل تذكير الفعل (جاءه) بسببين الأول هو أن (الموعظة) ليست مؤنثًا حقيقيًا والثاني بحملها على معنى وقد حمل ههنا على معنى (الوعظ).

ولكن الإمام الزمخشري عند قوله تعالى "الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ **فِيهَا** خَالِدُونَ" يرى أن تأنيث الفردوس والإشارة إليها بضمير التأنيث في قوله (لها) إنما هو من باب الحمل على المعنى فيقول في ذلك "وإنما **أنّث** الفردوس على تأويل الجنة، وهو: البستان الواسع الجامع لأصناف الثمر."[71] ومن المواضع الأخرى التي قال فيها الإمام الزمخشري بأن التأنيث فيها حملًا على المعنى كلامه عن قوله تعالى: "وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِذُكُورِنَا" إذ يقول: " وأنث (خَالِصَةٌ) **للحمل على المعنى**، لأنّ (ما) في معنى الأجنة"[72] ومثله ما قاله في قوله تعالى "وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً " النحل هو مذكر كالنخل، وتأنيثه على المعنى"[73]

واعتمادًا على ظاهرة الحمل على المعنى أيضا نرى أن الإمام الزمخشري قد توقف عند قوله تعالى: "مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ" مبينًا سبب تأنيث (أَضَاءَتْ) مع أنه يعود على الذي -ومع ذكره بوجد احتمال أن يكون فيه ضمير يعود على النار-[74] إذ يقول في هذا؛ والتأنيث للحمل على المعنى لأنّ ما حول المستوقد أماكن وأشياء. ويعضده قراءة ابن أبي

---

[65] سيبويه، *الكتاب*، 562/2.

[66] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، 724/2.

[67] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، 41/2.

[68] انظر سيبويه، *الكتاب*، 50/1

[69] الزمخشري، *المفصل في صنعة الإعراب*، 247.

[70] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، 321/1.

[71] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، 178/3.

[72] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، 71/2.

[73] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، 618/2.

[74] ذكر الإمام الزمخشري هذا الوجه الآخر متأخرًا عن الوجه الأول الذي حاول تعضيده وتقوية بذكر قراءة ابن أبي عبلة

عبلة (ضاءت)،[75] وقد اتفق الإمام الزمخشري في قوله هذا مع الإمام الرازي[76] الذي قال بمثل ما قاله الإمام الزمخشري تمامًا؛ وكذلك النسفي[77] الذي ذكر هذا الاحتمال وقال بجوازه؛ بل إن أبا حيان مع قوله بجواز هذا الوجه أشاد بإلمام الإمام الزمخشري له وذكر بأنه أولى من غيره في تأويل (ما) زائدة هنا؛ لأن هذا غير محفوظ على العرب؛ في حين أن الحمل على المعنى محفوظ عنهم، وفي ذلك يقول: "وقد ألم الزمخشري بهذا الوجه، وهذا أولى مما ذكروه لأنه لا يحفظ من كلام العرب: جلست ما مجلسا حسنا، ولا قمت ما يوم الجمعة، والحمل على المعنى محفوظ"[78] ولكن الغريب في الأمر أن الألوسي في روح المعاني قد رجح الرأي الثاني أي أن يكون الفاعل في (أضاءت) عائدًا على النار دون الحاجة إلى الحمل على المعنى إذ يقول في ذلك: "وأولى الوجوه أن تكون أَضاءَتْ متعدية وما موصولة إذ لا حاجة حينئذ إلى الحمل على المعنى، ولا ارتكاب ما قل استعماله لا سيما زيادة ما هنا حتى ذكروا أنها لم تسمع هنا، ولم يحفظ من كلام العرب جلست- ما- مجلسا حسنا ولا قمت- ما- يوم الجمعة. ويا ليت شعري من أين أخذ ذلك الزمخشري؟"[79]

ومما يدلنا على مدى حرص الإمام الزمخشري على المعنى واهتمامه بالعلاقة بين الألفاظ والمعاني كلامه في قوله تعالى: "وهُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا **لِيَسْكُنَ** إِلَيْهَا" إذ استوقفته هذه الآية وأتى بملمح ونكتة قائمة على المطابقة بين اللفظ والمعنى مبينًا سبب تذكير (يسكن) بعد التأنيث إذ يقول في ذلك: "وإنما ذكّر هذا الفعل (لِيَسْكُنَ) بعد التأنيث الذي تقتضيه لفظة (النفس) ليبين أن المراد بها آدم؛ ولأن الذكر هو الذي يسكن إلى الأنثى ويتغشاها، فكان التذكير **أحسن طباقا للمعنى**."[80] فالزمخشري قد بيّن أن التذكير قد أتى هنا مراعاة للمعنى ومن عبارته (التذكير أحسن طباقًا للمعنى) يتضح لنا مدى التفاته إلى المعنى واهتمامه به؛ إذ جاء بملمح قائم على التذكير والتأنيث ليدل على أن التذكير في هذا الموضع هو أنسب وأحسن ليتناسب مع المعنى الذي تقتضيه الآية في هذا الموضع من الذكر الحكيم.

3. صور المخالفة العددية حملًا على المعنى عند الزمخشري.

من عادات العرب وسننها في الكلام أنها تذكر اللفظ المفرد ويكون المراد به الجميع وهذا الأمر كما يقول سيبويه "ليس بمستنكر في كلامهم"[81] بل إن ابن جني قد قال بإن وقوع الواحد موقع الجميع فاشٍ في اللغة[82]، وقد أفرد ابن فارس في كتابه الصاحبي بابًا بعنوان (باب الواحد يراد به الجميع) وقال فيه "ومن سنن العرب ذكر الواحد والمراد الجميع، كقولهم للجماعة (ضيف) و(عدو)"[83] إذن فمن سنن العرب في كلامها وخطابها أن تعدل عن المطابقة العددية اعتمادًا فيها على المعنى وحملًا عليه، وفيما يلي سوف نورد بعض الأمثلة التي قال فيها الإمام الزمخشري أن عدم المطابقة العديدة فيها سببه الحمل على المعنى

3.1. حمل المفرد على معنى الجمع:

من بين المواضع التي توقف عندها الإمام الزمخشري وأشار فيها إلى وقوع المفرد مكان الجمع حديثه عن قوله تعالى "آمَنَ الرَّسُولُ بِما أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لا نُفَرِّقُ **بَيْنَ أَحَدٍ** مِنْ رُسُلِهِ" إذ يطرح سؤالا مفاده إذا قلتَ كيف يكون الواحد أكثر من الجمع؟ ليرد بنفسه على ذلك بقوله "قلتُ: لأنه إذا أريد بالواحد الجنس- والجنسية قائمة في وحدان الجنس كلها- لم يخرج منه شيء. فأما الجمع فلا يدخل تحته إلا ما فيه الجنسية من الجموع ... وأَحَدٍ **في معنى الجمع**، كقوله تعالى: (فَما مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حاجِزِينَ) ولذلك دخل عليه (بين).[84]

---

[75] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، 73/1.

[76] فخر الدين الرازي، *مفاتيح الغيب* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 69/2.

[77] *مدارك التنزيل وحقائق التأويل*، ت .يوسف علي بدوي (بيروت: الكلم الطيب، 1998)، 55/1.

[78] أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*، 128/1.

[79] الألوسي، *روح المعاني*، ت .علي عبد الباري عطية (بيروت: الكتب العلمية، 1415)، 167/1.

[80] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، 185/2.

[81] سيبويه، *الكتاب*، 209/1.

[82] ابن جني، *المحتسب في توجيه القراءات الشاذة*، 202/1.

[83] ابن فارس، *الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها*، 161.

[84] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، 331/1.

فيتضح من ذلك أن الإمام الزمخشري قد حمّل لفظة (أحد) معنى الجمع لدلالتها على معنى الجنس الذي هو أصل للجمع، ويصرح في قوله تعالى على أن لفظة أحد تحمل على المعنى في قوله تعالى" قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ أَنْ يُؤْتَى **أَحَدٌ** مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ **يُحَاجُّوكُمْ** عِنْدَ رَبِّكُمْ" فيقول في عود الضمير في (**يُحَاجُّوكُمْ**)" والضمير في يحاجوكم لأحد **لأنه في معنى الجمع**"[85]؛ فبما أن في الكلام ما يدل على أنه مراد به الجمع فقد جاز الإفراد لأن الغرض منه الدلالة على الجنس والواحد ويحصل به المراد من ذلك.[86] بل إن الإمام الزمخشري يستدل على صحة ما ذهب إليه من أن (أحد) محمولة على معنى الجمع بجواز دخول لفظ بين عليها إذ يقول (ولذلك دخل عليه [بين]).

ومن الأمثلة التي عوّل فيها الإمام الزمخشري على اسم الجنس وحمله على معنى الجمع كلامه عن قوله تعالى " وَما مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلا طائِرٍ يَطِيرُ بِجَناحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثالُكُمْ" ليعود ويفترض السؤال ذاته ويقول: "فإن قلت: كيف قيل: إِلَّا أُمَمٌ مع **إفراد** الدابة والطائر؟ قلت: لما كان قوله تعالى وَما مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلا طائِرٍ **دالا على معنى الاستغراق** ومغنيا عن أن يقال: وما من دواب ولا طير، **حمل قوله إِلَّا أُمَمٌ على المعنى**.[87] والشاهد في هذا الموضع قول الإمام الزمخشري (: لما كان قوله تعالى وَما مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلا طائِرٍ دالا على معنى الاستغراق..... **حمل على المعنى**) وهذا أيضا يتضح في حديثه عن قوله تعالى "خَلَقَ الْإِنْسانَ مِنْ عَلَقٍ" فإن قلت: لم قال مِنْ عَلَقٍ على الجمع، وإنما خلق من علقة، كقوله مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ؟ قلت: **لأن الإنسان في معنى الجمع**[88].

ومثله حديثه عن قوله تعالى (وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ) إذ يبين سبب إتيان الذكر الحكيم بلفظ (الملك) دون الملائكة مع أنه في معنى الجمع بقوله: ": الملك أعمّ من الملائكة، ألا ترى أن قولك: ما من ملك إلا وهو شاهد، أعم من قولك: ما من ملائكة[89]؛ وبهذا يكون الإمام الزمخشري قد عوّل في هذه المواضع على أن اسم الجنس يرد مفردًا ويحمل على معنى الجمع.

ومن الألفاظ التي كان لها نصيب من حمل الإمام الزمخشري لها على المعنى لفظة (من) التي قال عنها في كتابه المفصل: " و(من) توقع على الواحد والإثنين والجمع والمذكر والمؤنث. ولفظها مذكر والحمل عليه هو الكثير. **وقد تحمل على المعنى**."[90] وهذا ما ورد لدى كثير من العلماء[91] وهو ما اعتمد عليه في بيان سبب مجيء (خالدين) في قوله تعالى: " إِلَّا بَلَاغًا مِنَ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ **وَمَنْ** يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ **خَالِدِينَ** فِيهَا أَبَدًا" بصيغة الجمع وقد علل ذلك بقوله وقال (خالِدِينَ) حملا على معنى الجمع في (من).[92] ومثله حديثه عن مجيء (أولئك) في قوله تعالى " يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُناسٍ بِإِمامِهِمْ **فَمَنْ** أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمِينِهِ **فَأُولئِكَ** يَقْرَؤُنَ كِتابَهُمْ وَلا يُظْلَمُونَ فَتِيلاً" إذ يقول" قيل أولئك، لأن **من في معنى الجمع**."[93]

وقريب منه ما قاله في لفظة (ما) التي من الألفاظ المبهمة والتي تقع على المفرد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث[94]، ففي قوله تعالى "أَوَلَمْ يَرَوْا إِلى ما خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُا ظِلالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمائِلِ سُجَّداً لِلَّهِ وَهُمْ **داخِرُونَ**" يعلل الزمخشري سبب ورود (وهم داخرون) بصيغة الجمع إذ يقول فيه (وَهُمْ داخِرُونَ) حال من الضمير في ظلاله، **لأنه في معنى الجمع** وهو ما خلق الله من كل شيء"[95]

3.2. حمل المثنى على معنى المفرد:

ومن المواضع التي وجد الزمخشري في الحمل على المعنى مخرجًا له وتعليلًا لسبب عدم المطابقة العددية، هي عدم المطابقة بين الضمير في عوده على الاثنين وروده بصيغة المفرد ومن هذه المواضع قوله تعالى" الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ

---

[85] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، 373/1.

[86] العنبكي، *الحمل على المعنى في العربية*، 233.

[87] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، 21/2.

[88] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، 775/4.

[89] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، 601/4.

[90] الزمخشري، *المفصل في صنعة الإعراب*، 187.

[91] الفراء، *معاني القرآن*، 35/1-36; ابن جني، *الخصائص*، 422/2/2.

[92] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، 632/4.

[93] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، 682/2.

[94] الفراء، *معاني القرآن*، 99/3.

[95] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، 609/2.

أَلِيمٍ" والشاهد ههنا هو ورود الضمير في قوله تعالى (يُنْفِقُونَهَا) على صيغة المفرد مع أن المذكور شيئان هما (الذهب الفضة)؛ فنرى الزمخشري يجيب عن ذلك بأن هذا من باب حمل الضمير على المعنى دون اللفظ؛ إذ يقول "**وهذا ذهاب بالضمير إلى المعنى دون اللفظ**؛ لأن كل واحد منهما جملة وافية وعدة كثيرة ودنانير ودراهم"[96] وقريب منه أيضا ما يقوله في قوله تعالى" يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذا **دَعاكُمْ** لِما يُحْيِيكُمْ" ففي هذا يقف الزمخشري عند قوله تعالى (دعاكم) ويعلل سبب مجيئه بصيغة المفرد بعد ذكر (الله ورسوله) ويعلل ذلك بان سبب توحيد الضمير هنا يعود إلى الحمل على المعنى لأن استجابة الرسول عليه الصلاة والسلام كاستجابة الله سبحانه وتعالى[97]، ونراه يذهب المذهب ذاته في قوله تعالى: "وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ **يُرْضُوهُ** إِنْ كانُوا مُؤْمِنِينَ" فلفظة (يرضوه) قد جاءت بضمير يعود على مفرد بعد ذلك الله ورسول؛ فيقول الزمخشري في ذلك: "**وإنما وحد الضمير لأنه لا تفاوت** بين رضا الله ورضا رسوله صلى الله عليه وسلم، **فكانا في حكم مرضي واحد**"[98]

وعلى الطرف الآخر نراه يقف عند قوله تعالى (إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى **بِهِمَا**) إذ التفت هنا إلى سبب تثنية الضمير في (بهما) بعد أن كان حقه أن يوحد فيقول: "**قد رجع الضمير إلى ما دل عليه** قوله: (إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيراً) **لا إلى المذكور**، فلذلك ثنى ولم يفرد، وهو جنس الغنىّ وجنس الفقير.[99]

الخاتمة:

بعد هذا العرض لعلة الحمل على المعنى التي تنبه إليها العلماء ووصفهم لها بالباب الواسع وبالبحر الزاخر، وبعد وتحرير هذا المصطلح والوقوف على آراء العلماء في هذه الظاهرة ومحاولة تحديد المعيار الذي عملنا على تحديده وفق ما ورد لدى علماء اللغة يمكن أن نلخص النتائج التي توصل إليها هذا البحث على الشكل الآتي:

1- أولى العلماء علة الحمل على المعنى أهمية كبيرة وقد اتضح لنا هذا الاهتمام من خلال تنبيههم عليها وتعويلهم عليها؛ فكانوا يستعينون بهذه الظاهرة لمعالجة أي مخالفة لظاهر اللفظ.

2- اتضح لنا من خلال هذا البحث أيضا أنه لا بد من توافر شروط ومعايير لضبط ظاهرة الحمل على المعنى، ولا بد من تقديم الحمل على اللفظ على الحمل على المعنى، وأن هناك خلافًا في منع الحمل على اللفظ بعد أن يُحمل الكلام على المعنى وإن كان هناك من يرى بجواز ذلك مع قلته.

3- عوّل الإمام الزمخشري على هذه العلة في تحليلاته وتأويلاته وفي معالجته لاختلاف ظاهر اللفظ في أكثر من موضع من تفسيره الكشاف وإن لم يذكر لها تعريفًا وحدًّا مانع جامع في كتابه المفصل.

4- كانت المواضع التي تناولها هذا البحث تدور على ضربين من ضروب الحمل على المعنى وهما المخالفة النوعية والمخالفة العددية، ولم يتطرق إلى غيرهما مثل العطف على التوهم أو التضمين بسبب الخلاف الحاصل فيهما من جهة وبسبب ضيق المقام من جهة أخرى.

5- كان الزمخشري فيما ذهب إليه من مواضع قد قال فيها أنها من باب الحمل على المعنى متفقًا مع علماء اللغة والمفسرين الذين تم الرجوع إليهم، وإن كان الزمخشري في بعض المواضع التي ذهب إليها متفردًا في الاستدلال على شيء أو ملمح لم يتلفت إليه غيره مثلما رأينا في نفي شبهة التأنيث عن الإله.

المصادر والمراجع:

أبو البقاء الكفوي، أيوب. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية .ت .عدنان درويش. بيروت: مؤسسة الرسالة، ب، ت.

أبو حيان، محمد بن يوسف. *البحر المحيط في التفسير* .ت .محمد صدقي جميل. بيروت: دار الفكر، 1420.

ابن الأنباري، أبو البركات. *الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين*. المكتبة العصرية، 2003.

[96] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، 418/2.

[97] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، 210/2.

[98] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، 285/2.

[99] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، 575/1.

ابن الأنباري، أبو بكر. *المذكر والمؤنث* .ت .عبد الخالق عضيمة. مصر: وزارة الأوقاف- المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1981.

ابن الحاجب، عثمان. *الإيضاح في شرح المفصل* .ت .إبراهيم محمد عبد اللطيف. دمشق: دار سعد الدين، 1425.

ابن المثنى، معمر. *مجاز القرآن* .ت .فؤاد سزين. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1381.

ابن جني، عثمان. *الخصائص* .ت .عبد الحميد الهنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، 3،1429.

ابن جني، عثمان. *المحتسب في توجيه القراءات الشاذة* .ت .علي النجدي ناصف. السعودية: وزارة الأوقاف- المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1999.

ابن سيده، علي. *المحكم والمحيط الأعظم* .ت .عبد الحميد الهنداوي. بيروت: الكتب العلمية، 2000.

ابن عصفور، علي. *شرح جمل الزجاجي* .ت .فواز الشعار. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

ابن فارس، أحمد. *الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها* .ت .محمد علي بيضون. بدون، 1997.

ابن فارس، أحمد. *المذكر والمؤنث* .ت .رمضان عبد التواب. القاهرة: 1969.

ابن فارس، أحمد. *معجم مقاييس اللغة* .ت .عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر، 1979.

ابن هشام، عبد الله. *مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب* .ت .مازن المبارك. دمشق: دار الفكر، 1985.

الألوسي. *روح المعاني* .ت .علي عبد الباري عطية. بيروت: الكتب العلمية، 1415.

البجة، عبد الفتاح. *ظاهرة قياس الحمل في اللغة العربية*. عمان: دار الفكر، 1998.

البغدادي، عبد القادر. *خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب* .ت .عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 4، 1997.

الجرجاني، عبد القاهر. *دلائل الإعجاز* .ت .محمود محمد شاكر. القاهرة: مطبعة المدني، 1992.

الحموز، عبد الفتاح أحمد. *التأويل النحوي في القرآن الكريم*. الرياض: مكتبة الرشد، 1984.

الرازي، فخر الدين. *مفاتيح الغيب*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

الزمخشري، جار الله محمود. *أساس البلاغة* .ت .محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

الزمخشري، جار الله محمود. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. بيروت: دار الكتاب العربي، 1407.

الزمخشري، جار الله محمود. *المفصل في صنعة الإعراب* .ت .علي بو ملحم. بيروت: مكتبة الهلال، 1993.

السمين الحلبي، أحمد. *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون* .ت .أحمد محمد الخراط. دمشق: دار القلم، ب، ت.

السيوطي، جلال الدين. *الأشباه والنظائر في النحو* .ت .غريد الشيخ. بيروت: دار الكتب العلمية، 2،2007.

السيوطي، جلال الدين. *همع الهوامع في شرح جمع الجوامع* .ت .عبد الحميد الهنداوي. مصر: المكتبة التوفيقية، ب، ت.

الصبان، محمد بن علي. *حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

العنبكي، علي عبد الله الحسين. *الحمل على المعنى في العربية*. بغداد: ديوان الوقف السني، 2012.

الفراء، يحيى بن زياد. *المذكر والمؤنث* .ت .مصطفى الزرقاء. حلب: المطبعة العلمية، 1345.

الفراء، يحيى بن زياد. *معاني القرآن* .ت .محمد علي النجار. بيروت: عالم الكتب، ط.2، ب، ت.

الفقراء، سيف الدين طه. "العطف على التوهم بين أصالة القاعدة وتطويع الشّاهد". *المنارة* 6/13 (2006).

المبرد، محمد بن يزيد. *المذكر والمؤنث* .ت .رمضان عبد التواب. مصر: دار الكتب، 1970.

المبرد، محمد بن يزيد. *المقتضب* .ت .محمد عبد الخالق عظيمة. بيروت: عالم الكتب، ب، ت.

سيبويه، عمرو بن عثمان. *الكتاب* .ت .عبد السلام هارون. بيروت: مكتبة الخانجي، ط.2، ب، ت.

عبد اللطيف، حماسة. *النحو والدلالة*. القاهرة: دار الشروق، 2000.

كامل، سلاف مصطفى. "ضوابط استعمال ما يقبل الحمل على اللفظ وعلى المعنى وضعًا". *مجلة مداد الآداب* 16/2019 (2019)، 265-290.

يحيى، كيان أحمد حازم. *الاحتمالات اللغوية المخلة بالقطع*. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2013.

مدارك التنزيل وحقائق التأويل .ت .يوسف علي بدوي. بيروت: الكلم الطيب، 1998.

Zemahşerî'nin Fıkıh Usûlüne Yaklaşımı

Dr. Kazim Yusufoğlu*

GİRİŞ

İnsanın yeryüzündeki varlık amacını belirleyen Kur'an ve onun hayata geçirilmiş şekli olan sünnetin belli bir metod dâhilinde anlaşılması ve yorumlanması, İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren genel kabul gören bir olgudur. Sonraki dönemlerde fıkıh usûlü olarak anılmaya başlanan bu metod, daha çok İslâm hukukçuları tarafından naslardan hüküm çıkarmada kullanılmakla birlikte, genel olarak dinî metinleri farklı yönleriyle anlama ve yorumlama ilkelerini belirlemektedir. Başka bir ifadeyle fıkıh usûlü, sadece hukukî değer ifade eden metinleri değil, inanç ve ahlâk ile ilgili metinleri de anlamanın usûlünü tespit ve tayin etmektedir. Bu yönüyle fıkıh usûlü, nasların belli bir tutarlılık içerisinde anlaşılmasını sağlayan yegâne ilimdir. Bunun için müfessirler, hangi yönünü ön plana çıkarmış olurlarsa olsunlar, Kur'an'ı tefsir ederken bu ilmin kaide ve kurallarına başvurmaktan geri durmamışlardır. Bunun örneklerinden biri Mu'tezilî müfessir Zemahşerî'dir (ö. 538/1144).

Zemahşerî *el-Keşşâf* adlı tefsirinde emir ve nehiy, umum ve husus, mücmel ve mübeyyen, nâsih ve mensûh, sünnet, icmâ, kıyâs ve ictihâd gibi fıkıh usûlünün temel meselelerine dair bazı değerlendirmelerde bulunmuştur.

Bu çalışmada Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* isimli tefsirinde fıkıh usûlüne dair görüşleri tasvir yöntemi kullanılarak tespit edilmeye çalışılacaktır. Tebliğ sınırlarını aşmamak için ilgili meseleler ana hatlarıyla incelemeye tabi tutulacaktır. Ele alınacak konuların daha iyi anlaşılabilmesi için tanımlanması gerekmektedir. Bu sebeple incelenecek her konunun ilk önce tanımı yapılacaktır. Zemahşerî'ye ait bir tanım bulunması halinde bu tanım esas alınacak yoksa kendisi gibi Mu'tezilî olan Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh* adlı eserindeki tanımlara başvurulacaktır. Bununla birlikte başka usûlcülere ait tanımlar da bazen kaydedilecektir.

1. Emir ve Nehiy

Emir kelimesi sözlükte iki farklı anlam grubunda kullanılmaktadır. Birincisi "durum, iş ve hal" anlamındadır. Bu anlamdaki emrin çoğulu *umûr* olarak gelmektedir. İkinci anlam ise *nehiy*in karşıtıdır. Çoğulu *evâmir* olan bu emir, "bir şeyin yapılmasını istemek" anlamına gelir.[1] Bu kelime Kur'an'da daha çok birinci anlamda kullanılmakla birlikte her iki anlamda da kullanılmıştır.[2]

Usûlcüler bazı farklı kayıtlar eklemiş olsalar da emri birbirlerine benzer şekilde tanımlamışlardır. Cüveynî (ö 478/1085) ve Gazâlî (ö. 505/1111) emri, "emre muhatap olanın emredilen şeyi yapmasını gerektiren söz" olarak tanımlarken, Kelvezânî (ö 510/1116) "Kişinin kendisini üstün görerek bir şeyi sözle talep etmesi"[3] olarak tanımlar. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ise emri, "Kişinin kendisinden daha alt seviyede olan birinden bir

---

* Diyanet İşleri Başkanlığı, Malatya, k_yusufoglu@hotmail.com ORCID: 0000-0002-4434-5508.

1 Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 4/27; Salim Öğüt, "Emir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/119.

2 Muhammed Fuâd Abdülbakî'nin (ö. 1968) aktardığına göre emir kelimesi Kur'ân'da yüz elli küsur yerde geçmektedir. bk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Tahran: y.y., ts.), 105-110. Emir Kelimesinin "bir şeyin yapılmasını istemek" anlamıyla kullanıldığı âyetler için bk. el-A'râf 7/77, 150; ez-Zâriyât 51/44; et-Talâk 65/8.

3 İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, thk. Sâlih b. Muhammed b. Avîza (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/63; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997), 2/61; Mahfûz b. Ahmed b. Hasan Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed b. Ali b. İbrahim (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985), 1/124.

şeyi yapmasını istemesi ve 'Yap' demesi" (قَول الْقَائِل افْعَل مَعَ الارادة والرتبة) olarak tanımlamıştır.[4] Zemahşerî, emrin tanımını yapmamış ancak emrin delaleti ve emrin haber şeklinde gelmesi gibi emrin temel konularına dair görüşlerini açıklamıştır.

Emir sîgasının delalet ettiği anlam konusunda usûlcüler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Onlardan bir kısmı emir sîgasının nedb ifade ettiğini, bir kısmı ibâha bildirdiğini, fakihlerin çoğunluğu ve bazı kelâmcılar ise bunun vücûba delâlet ettiğini savunmuşlardır. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, bu son görüşün Basra Muʿtezilesi'nin reislerinden Ebû Ali el- Cübbâî'nin (ö. 303/916) iki görüşünden bir olduğunu belirtir.[5] Muʿtezile imamlarından Ebû Haşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ise emir sîgasının iradeye delâlet ettiğini kabul eder. Ona göre emri veren kişi hikmet sahibi biri ise emir ibâha bildirir. Aksi takdirde sadece ilgili eylemi gerçekleştirme iradesine işaret eder.[6] Usûlcüler arasındaki bu görüş ayrılığı, emrin mutlak olması durumunda söz konusudur. Yoksa emrin neyi ifade ettiği konusunda bir karine varsa, karinenin göstereceği manaya hamledileceği hususunda usûlcüler arasında görüş birliği bulunmaktadır.

Zemahşerî de mutlak emrin vücûbu gerektirdiğini savunmuştur. O, bu görüşünü Bakara Sûresi'nin 196. âyetinin tefsiri bağlamında dile getirmiştir. Bu âyette hac ve umre ibadetinin Allah rızası için yapılması emredilmekte ve buna delalet etmek üzere "*Tamamlayın*" (أَتِمُّوا) sîgası kullanılmaktadır. Bu sîgadan hareketle emrin delalet ettiği anlamı tartışan Zemahşerî, bunun asıl olarak bir işin zorunlu olarak yerine getirilmesini talep etmek anlamına (vücûb) (والأمر للوجوب في أصله) geldiğini vurgular. Ancak ona göre buradaki emrin vücûb olarak yorumlanmasını engelleyen bazı deliller bulunmaktadır. Dolayısıyla delilin gerektirdiği anlamda yorumlanmalıdır.[7]

Karine dâhilinde emrin kaç manaya delalet edeceği usûlcüler tarafından tartışılmıştır. Örneğin Gazâlî bu bağlamda on beş anlam zikretmiştir.[8] Tespit edebildiğimiz kadarıyla Zemahşerî emir kipini beş farklı anlamda kullanmıştır:

1. İbâha. Zemahşerî buna delil olarak Hac Sûresi'nin 28. âyetini göstermiştir. Bu âyette "*Ondan yiyin*" (فَكُلُوا مِنْهَا) denilerek kurbanın etinden yenilmesi emredilmektedir. Zemahşerî'ye göre buradaki emir ibâha (serbestlik) anlamındadır.[9]
2. Nedb. Nisâ Sûresi'nin 8. âyetinde miras taksimi sırasında hazır bulunan akrabalara, yetimlere ve yoksullara bir şeyler verilmesi (فَارْزُقُوهُمْ) emredilmektedir. Zemahşerî buradaki emrin nedbe delâlet ettiğini söyler.[10]
3. İrşâd. Zemahşerî, buna yolculukta alınan bir borca karşılık ipotek bırakma emrini örnek verir. Ona göre, "*Eğer yolculukta iseniz ve yazacak ya da belge düzenleyecek birini bulamazsanız, borcunuza karşılık rehin olarak bir şey alın.*"[11] âyetindeki emir irşâd anlamına gelir.[12]
4. Yüz çevirme ve Önemsememe. İsrâ Sûresi'nin 107. âyetinde "*De ki: ister ona inanın ister inanmayın. Şu bir gerçektir ki bundan önce kendilerine vahiy verilmiş olanlara bu Kur'an okunup anlatıldığı zaman, yüzüstü kapanarak secde ederler.*" buyurulmaktadır. Zemahşerî, bu âyetindeki emrin (آمِنُوا بِهِ) yüz çevirme ve görmezden gelme anlamına geldiğini söyler.[13]
5. Mahrumiyet. Fussilet Sûresi'nin 40. âyetinde kâfirlere "*Dilediğinizi yapın, çünkü Allah bütün yaptıklarınızı görmektedir.*" denilmektedir. Zemahşerî buradaki "dilediğinizi yapın" (اعملوا ما شئتم) emrinin mahrumiyet yani "Allah ahirette sizi rahmetinden mahrum bırakacaktır." manasına geldiğini savunmaktadır.[14]

---

4 Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, *el-Muʿtemed fi usûli'l-fikh*, thk. Halîl el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 1/55.
5 Basrî, *el-Muʿtemed*, 1/50.
6 Basrî, *el-Muʿtemed*, 1/51.
7 Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985), 1/238.
8 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/66-67.
9 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/153.
10 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/477.
11 el-Bakara 2/283.
12 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/328.
13 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/699.
14 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/678. Emrin diğer anlamları için bk. Abdülkerim en-Nemle, *el-Mühezzeb fi ʿilmi usûli'l-fikhi'l-mukâren* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 3/1329-1333.

Zemahşerî, tefsirinde haber kelimesiyle gelen emir konusuna da değinmiş ve bu konuda birkaç örnek de vermiştir. Bakara Sûresi'nin 228. ve 233. âyetleri bunlar arasındadır. Bakara Sûresi'nin 228. âyetinde boşanan kadınların yeniden evlenebilmeleri için (iddet) üç ay hali/üç temizlik süresi beklemeleri gerektiği belirtilmektedir. Burada "beklerler" (يَتَرَبَّصْنَ) haber cümlesi, "beklesinler" şeklinde emir anlamı taşımaktadır.[15] Bakara Sûresi'nin 233. âyetinde ise "*Baba, çocuğunun tam olarak emzirilmesini istiyorsa, anneler çocuklarını tam iki yıl emzirirler.*" denilmektedir. Zemahşerî'ye göre buradaki "emzirirler" (يُرْضِعْنَ) haber cümlesi, "emzirsinler" biçimindeki emir manasına gelmektedir.[16]

Sözlükte "yasaklamak ve önlemek" anlamına gelen nehiy, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî tarafından "bir kimsenin hoşlanmadığı ve yapılmasını istemediği bir fiili, kendini üstün görerek 'Yapma.' demesi" (قَوْلُ الْقَائِلِ لغيره لَا تفعل على جِهَةِ الاستعلاء إِذَا كَانَ كَارِهًا لِلْفِعْلِ وغرضه أَن لَا يفعل) şeklinde tanımlanmıştır.[17] Zemahşerî nehyin tanımını yapmamıştır. Ancak nehyin delaleti ve nehyin, nehyedilen fiilin geçersizliğini bildirip bilmediği gibi bu konunun temel meselelerine bazen açıktan bazen de zımnen değinmiştir.

Nehiy ile emir arasındaki ortak bağların çokluğu nedeniyle usûlcüler emir hakkında geniş açıklamalar yaptıktan sonra nehye dair fazla açıklama yapmazlar ve bazı hususlar dışında nehyin emir gibi olduğunu söylemekle yetinirler. Zemahşerî de bu yöntemi takip etmiş olmalı ki, nehyin asıl anlamını zikretmemiş, onun dışındaki bazı anlamlarını kaydetmiştir. Ahzâb Sûresi'nin 37. âyetinde Hz. Peygamber Zeyd'e "*Allahtan kork! Eşini bırakma.*" ve Müddessir Sûresi'nin 6. âyetinde Hz. Peygamber'e hitaben "*Bunları gözünde büyütüp de gevşeklik gösterme.*" buyurulmaktadır. Zemahşerî, burada yer alan nehyin, tahrîme değil tenzîhe yani kerahete delalet ettiğini söyler.[18] İbrahim Sûresi'nin 42. âyetinde müşriklere şöyle gözdağı verilmektedir. "*Ey Peygamber! Sakın müşriklerin yaptıklarından Allah'ı habersiz zannetme.*" Zemahşerî'ye göre buradaki nehiy, sonun bildirilmesi anlamına gelmektedir.[19] Zemahşerî'nin değerlendirmelerinden nehiy kelimesinin hakiki anlamını tahrîm olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Onun nehiy sîgasının delalet ettiği anlamlar arasında tahrîmi zikretmemesi bu sonucu zorunlu kılmaktadır. Başka bir deyişle Zemahşerî, açıklanması gerekenin aslî değil arızî anlam olduğunu kabul ettiği için bunu açıklama ihtiyacı hissetmemiştir.

Nehiy konusunda usûlcüler tarafından tartışılan konulardan biri de nehyin, yasaklanan fiilin geçersizliğini gerektirip gerektirmediğidir. Mu'tezile usûlcüleri arasında bu konuda iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Birincisi ibadet ve muâmelât arasında ayrım yapmayarak her konudaki yasağın, yasaklanan fiilin geçersizliğine delalet ettiğini savunurken, ikincisi sadece ibadetlerdeki fiilin geçersizliğine delalet ettiğini savunur.[20] Usûlcülerin çoğu buna Cuma Sûresi'nin 9. âyetini örnek olarak gösterirler. Zemahşerî bu âyeti açıklarken âlimlerin genel yaklaşımının, bu yasağın alışverişin geçersizliğini (fesâd) göstermediği yönünde olduğunu söyler. Çünkü bu vakitte alışverişin yasaklanması, alışverişin özü (li-aynihi) itibariyle değil, farz namazın terkini gerektirdiği içindir. Zemahşerî, gasp edilmiş su ile abdest almayı ve gasp edilmiş bir arazide gasp edilmiş bir elbise ile namaz kılmayı örnek vermiştir. Bu fiiller haram olmasına rağmen bu durumda kılınan namaz sahih kabul edilmektedir.[21]

2. Umûm ve Husûs

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, umûmu "sözün elverişli olduğu bütün fertleri kapsaması", hususu ise "sadece bir mana için konulan lafız" olarak tanımlanmıştır. Bu konuda umûm ifade eden lafızlar, umûmun tahsîsi ve onu tahsîs eden deliller gibi temel konular usûlcüler tarafından tartışılmıştır. Zemahşerî de bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak bu konuya değinmiştir.

Zemahşerî, Bakara Sûresi'nin 133. âyetindeki "mâ"[22] edatını ve Âl-i İmrân Sûresi'nin 112. âyetindeki "eyne"[23] edatını umûmî lafızlar olarak değerlendirir. Aynı şekilde Âl-i İmrân Sûresi'nin 26. âyetindeki el ön

---

15 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/270.
16 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/278.
17 Basrî, *el-Mu'temed*, 1/168.
18 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/541; 4/646.
19 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/562.
20 Basrî, *el-Mu'temed*, 1/171-172.
21 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/536.
22 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/193.
23 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/401.

ekli cins ismin,[24] Bakara Sûresi'nin 226. ve Nisâ Sûresi'nin 58. âyetlerindeki el ön takılı dişil çoğulun[25] ve Nûr Sûresi'nin 2. âyetindeki el ön ekiyle gelen eril çoğulun umûm ifade eden kelimeler olduğunu söylemiştir.[26]

Usulcüler bir lafzın çoğul olup olmadığını, kendisinden istisna yapılıp yapılamayacağına göre değerlendirmişlerdir. Kendisinden istisna yapılan kelime/cümle umûm olarak, aksi takdirde ise husûs olarak kabul edilmiştir. Zemahşerî'nin de aynı kriteri kabul ettiğini söylemek mümkündür. İstisnanın zikredildiği bağlamlarda umûma vurgu yapması bunu göstermektedir. Nisa Sûresi'nin 19. âyetinde kadınlara verilen mehrin zina ettiklerine dair bir delil olmadıkça geri alınmaması ve bu konuda onlara baskı yapılmaması gerektiği vurgulanmaktadır. Zemahşerî, "zina ettiklerine dair bir delil olmadıkça" (إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ) istisnası bağlamında buradaki istisnanın zarfın veya mef'ûlün lehin en umûmisinden yapılan istisna olduğunu söyler. Yani onlara hiçbir zaman baskı yapmayın ancak apaçık bir hayasızlık yaparlarsa o başka. Ya da alenen yüz kızartıcı bir suç işlemeleri dışında herhangi bir nedenle onlara baskı yapmayın.[27]

Genel bir ifadenin anlamının bu ifade kapsamındaki bazı kişilerle sınırlandırılması anlamına gelen tahsîs, farklı şekillerde yapılabilir. Zemahşerî, sıfat ile tahsise değinmekte ve buna Bakara Sûresi'nin 221. âyetini örnek göstermektedir. Bu âyette mü'min kadınların mü'min erkeklerle evlenmeleri gerektiği ifade edildikten sonra mü'min bir kölenin müşrik hürden daha hayırlı olduğu vurgulanmakta ve köle mü'min sıfatı ile tahsis edilmektedir.[28]

Umûm ile mutlak arasında yakın bir ilişki vardır. Bu sebeple mütekellimîn usulcüler, mutlakı umûm içinde veya hemen ardından ele almışlardır. Bunun sebebi her ikisinin de lafzın bütün fertlerini (şümûl) kapsamasıdır. Ancak ikisinin fertlerini kapsama mahiyeti birbirinden farklılık arz etmektedir. Umûm, fertlerini vaz'î olarak kapsarken mutlak, bedel yoluyla fertlerini kapsamaktadır.[29] Şevkânî (ö. 1250/1834), umûmun kapsayıcılığının küllî olduğunu ve bütün fertlerini aynı anda içerdiğini, mutlakın kapsayıcılığının ise küllî olmakla birlikte ihtivâ ettiği fertlerin her birine ayrı ayrı delâlet ettiğini ve her seferinde sadece yaygın bir ferdi bünyesine aldığını söyler.[30]

Bu bağlamda usûlcüler tarafından umûma örnek olarak verilen bazı âyetler Zemahşerî tarafından mutlak olarak değerlendirilmiştir. Nûr Sûresi'nin 2. âyeti, Bakara Sûresi'nin 226. âyeti ve Talâk Sûresi'nin 1. âyeti buna örnektir. "*Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun*"[31] âyetindeki "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي" ifadeleriyle ilgili olarak Zemahşerî, bu hükmün bekârlar için verilmiş bir hüküm olduğunu, evliler için verilen hükmün ise recm olduğunu belirttikten sonra şöyle demiştir: Şayet "Âyetin lafzı, hükmün zina eden tüm erkek ve kadınlar için geçerli olmasını gerektirir. Çünkü 'zina eden erkek ve zina eden kadın' ifadesi geneldir ve evli olanları da olmayanları da kapsar." denilirse şöyle derim: "Evet, 'zina eden erkek ve zina eden kadın' ifadeleri iki zıt cinsiyete, 'iffetli erkek ve iffetli kadına atıfta bulunmaktadır. Bu cinsiyet zina yapanların hepsinde ve bazılarında mevcuttur. Müşterek isimlerde olduğu gibi, mütekellim bu ikisinden hangisini kastediyorsa ona delâlet eder.[32]

Bakara Sûresi'nin 226. âyetinde şöyle buyurulmaktadır: "*Boşanmış kadınlar üç ay/üç hayız müddeti beklesinler.*" "Boşanmış kadınlar" (وَالْمُطَلَّقَاتُ) ifadesiyle cinsel ilişkide bulunmuş adet gören kadınların kastedildiğini söyleyen Zemahşerî, bu kelimenin umûm ifade eden bir kelime olmasına rağmen bu şekilde yorumlanmasının, mutlak oluşundan kaynaklandığını belirtir. Mutlak kelime hem cinsin tamamını hem de bir kısmını kapsar. Ona göre bu lafız müşterek isimlerde olduğu gibi kendisi için elverişli olanlardan sadece biri hakkında gelmiştir.[33]

---

24 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/349.
25 Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/270; 1/523.
26 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/209.
27 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/493.
28 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/5.
29 Ferhat Koca, "Mutlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 402.
30 Muhammed Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakk min 'ilmi'l-usûl*, thk. Ebû Hafs Sâmî (Riyâd: Dâru'l-Fadîle, 2000), 1/516-517.
31 en-Nûr 24/2.
32 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/209.
33 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/270.

"Ey Peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde onları, âdet görme hallerini dikkate alarak boşayın ve iddet süresini iyi hesap edin."[34] Zemahşerî, "Kadınları boşamak istediğinizde" (إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ) ifadesinin hayız çağında olan kadınlardan gerdeğe girenleri ve girmeyenleri, menopoza girenleri, küçük yaştakileri ve hamileleri kapsayan genel bir ifade olduğunu, bunun hayız çağında olan kadınlardan gerdeğe girenler ile tahsis edildiğini söyleyenlere şöyle cevap vermiştir: Burada ne umûm ne de husûs söz konusudur. "Kadınlar" (النِّسَاءَ) insan türünün dişilerine mahsus olan cins bir isimdir. Bu da kadınların bütününde ve bir kısmında yer bulabilen bir anlamdır. Buna göre "kadınlar" ifadesiyle şu da öteki de kastedilebilir. Âyette "Onların iddetlerini gözeterek boşayın." denildiğinde, bununla bazı kadınların kastedildiği, bunların da âdet gören ve kendileriyle cinsel ilişkiye girilen kadınlar olduğu anlaşılmaktadır.[35]

3. Mücmel ve Mübeyyen

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, mücmeli "özünde açık olmakla birlikte lafzın belirlemediği anlamlardan birini ifade eden kelime" (مَا أَفَادَ شَيْئا من جملَة أَشْيَاء هُوَ مُتَعَيّن فِي نَفسه وَاللَّفْظ لَا يُعينهُ) beyanı ise "bağımsız olmamakla birlikte sözün maksadını gösteren bir kelime veya fiil" olarak tanımlamıştır.[36]

Basrî de dâhil olmak üzere usûlcülerin çoğu Bakara Sûresi'nin 228. âyetinde geçen el-kuru' (الْقُرُء) kelimesini mücmele örnek olarak zikretmişlerdir. Bu âyette boşanan kadınların yeniden evlenebilmeleri için üç kuru' beklemesi gerektiği belirtilmektedir. Bu kelime mücmel olduğu için anlamı konusunda görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Şafiîler bunun temizlik olduğunu söylerken, Hanefiler hayız olduğunu söylerler.[37] Zemahşerî her ne kadar sarahaten bu kelimenin mücmel olduğunu söylemese de yorumlarından onu mücmel olarak kabul ettiği görülmektedir. Bu bağlamda Hanefîlerin verdiği anlamın daha isabetli olduğunu belirtmiş ve bunu bazı naklî delillerle desteklemeye çalışmıştır.[38]

Zemahşerî, Şuʿarâ Sûresi'nin 146. âyeti ile Nisâ Sûresi'nin 11. âyetinin ilk cümlelerini mücmel olarak değerlendirmiştir. Ona göre *"Allah, çocuklarınızın alacakları miras konusunda size emir vermektedir."* (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ) cümlesi mücmeldir. Onu takip eden ve *"Erkek evlâda kıza verilenin iki katı vardır."* cümlesi ile başlayan âyet bunu açıklamıştır.[39] Zemahşerî, *"Siz bu yerlerde hep güven içinde bırakılacağınızı mı sandınız?"* âyetinin mücmel olduğunu ve peşinden gelen *"Bahçelerde, pınarların başında, ekinlerin ve salkımların olgunlaşıp sarkmış hurmalıkların içinde ve dağlarda ustaca yonttuğunuz şu evlerde şımarıkça yaşayarak"*[40] âyetlerinin bu icmali kaldırdığını belirtir.[41] Zemahşerî'nin mücmel olduğunu düşündüğü âyetleri başka âyetlerle açıklaması, icmalin ancak ilgili sözün sahibi tarafından yapılan açıklamayla giderilebileceğini savunduğu sonucuna varmamıza yol açmaktadır.

4. Nâsih ve Mensûh

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, neshi "sabit olan bir hükmün benzerinin Allah'tan veya resûlünden nakledilen bir söz veya resûlünden nakledilen bir fiil ile ortadan kaldırılması" (إِزَالَة مثل الحكم الثَّابِت بقول مَنْقُول عَن الله أَو رَسُوله أَو فعل مَنْقُول عَن رَسُوله) olarak tanımlamıştır.[42] Hükmü yürürlükten kaldıran delil nâsih, ortadan kardırılan hüküm ise mensûh olarak adlandırılmaktadır.

Zemahşerî'nin tefsirinde en çok üzerinde durduğu fıkıh usûlü konularından biri nesihtir. Zira bu konu tefsir ve fıkıh usûlünün ortak konularından biridir. Bu bağlamda o, neshin tanımı, neshin gerçekleşme sebebi, neshin çeşitleri, Kur'an'ın sünnet, icmâ ve kıyâsla neshedilip edilemeyeceği vb. gibi neshe ilişkin temel meseleleri ele almıştır.

---

34 et-Talâk 65/1.
35 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/554.
36 Basrî, *el-Muʿtemed*, 1/293.
37 Ebû Sehl Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 6/13; Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmûʿ şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 17/176.
38 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/271.
39 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/480.
40 eş-Şuʿarâ 26/146-150.
41 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/327.
42 Basrî, *el-Muʿtemed*, 1/367.

Zemahşerî, Bakara Sûresi'nin 106. âyeti ile Nahl Sûresi'nin 101. âyetini tefsir ederken neshi "bir âyetin yerine başka bir âyet getirerek onu yürürlükten kaldırmak" (ونسخ الآية: إزالتها بإبدال أخرى مكانها) olarak tanımlar[43] ve neshin gerçekleşme sebebini maslahat olarak belirler. Ona göre maslahat sebebiyle şeriatın şeriat tarafından neshedilmesi mümkündür. Başlangıçta maslahat olan mensûh bir hükmün daha sonra maslahat olmaktan çıkması, nâsih bir hükmün de daha sonra maslahat haline gelmesi mümkündür. Allah neyin maslahat neyin mefsedet olduğunu bildiği için hikmeti gereği dilediği hükmü bırakır, dilediğini de yürürlükten kaldırır.[44]

Zemahşerî, Bakara Sûresi'nin 106. âyeti bağlamında neshin çeşitlerini ele almış ve bunu beş kategoriye ayırmıştır: Lafız ve hükmün birlikte neshedilmesi, sadece hükmün neshedilip yerine başka bir hükmün getirilmesi, sadece hükmün neshedilip yerine başka bir hükmün getirilmemesi, sadece tilavetin neshedilip yerine başka bir hükmün getirilmesi ve sadece tilavetin neshedilip yerine başka bir hükmün getirilmemesi.[45]

Zemahşerî, hükmü hafifletme ve zorlaştırma açısından da neshe değinmiştir. Nahl Sûresi'nin 101. âyetinde "*Biz bir âyetin yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi ne zaman indireceğini çok iyi bilir- kâfirler Peygamber'e: 'Sen yalancısın, bu dini sen uydurdun' dediler. Hayır! Hiç de öyle değil! Onlar bilmiyorlar.*" buyrulmaktadır. Zemahşerî, Mekkelilerin Muhammed'in ashabıyla alay ettiği ve onlara bir şey emredip sonra onu daha kolay bir şeyle değiştirdiği iddialarını aktardıktan sonra neshi dört kısma ayırmıştır: Ağır olan hükmün hafif olanla, hafif olanın ağır olanla, hafif olanın hafif olanla ve ağır olanın ağır olanla neshedilmesi.[46]

Zemahşerî, yukarıdaki âyette yer alan "Biz bir âyetin yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman" cümlesi bağlamında Kur'an'ın kendi dışındaki şer'î bir delil ile neshedilip edilmeyeceğini de ele almıştır. Ona göre bu ifade, âyetin âyetle neshedilebileceğini göstermekle birlikte âyetin âyetten başka bir şeyle neshedilemeyeceğini göstermemektedir. Zira mütevâtir ve delaleti açık olan bir sünnet, bilgi ifade etmesi bakımından Kur'an gibidir ve böyle bir sünnetin bir âyeti neshetmesi, bir âyetin bir âyeti neshetmesi gibidir.[47] Zemahşerî bunu teorik olarak savunmakla kalmamış aynı zamanda örneklendirme yoluna da gitmiştir. Örneğin Bakara Sûresi'nin 180. âyeti mirasta vasiyeti emretmektedir. Zemahşerî bu âyetin, mirasçıların hissesini belirleyen Nisâ Sûresi'nin 11. âyeti ile birlikte "Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Dikkat edin, mirasçıya bir vasiyet yoktur." (إنّ الله أعطى كلّ ذى حق حقه ألا لا وصية لوارث)[48] hadisiyle neshedildiğini söyler. Bu haberin âhâd haber olduğuna dikkat çeken Zemahşerî, ümmetin onu kabul etmesiyle tevatür derecesine ulaştığını söyler.[49]

Zemahşerî icmâ, kıyâs ve delaleti kesin olmayan sünnetin âyeti neshedemeyeceğini özellikle vurgulamaktadır.[50]

Nesih konusunda usûlcüler tarafından tartışılan konulardan biri de bir hükmün uygulanmadan önce kaldırılmasının caiz olup olmadığıdır. Zemahşerî'ye göre bir hükümle amel edilmeden önce onun neshedilmesi caizdir. Ancak amel edilebilecek kadar bir zaman geçmeden bir hükmün yürürlükten kaldırılması caiz değildir.[51]

5. Sünnet

Sözlükte "iyi olsun kötü olsun takip edilen yol" [52] anlamına gelen sünnet, fıkıh usûlünde, "Hz. Peygamber'den nakledilen söz, fiil veya takrir" (ما صدر عن النبي من قول أو فعل أتقرير) şeklinde tanımlanmıştır.[53]

---

43 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/176.
44 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/634.
45 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/176.
46 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/634.
47 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/634.
48 Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Râid b. Sabrî (Riyâd: Dâru'l-Hadâre, 2015), "Kitabü'l-Vesâyâ", 6.
49 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/224.
50 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/634. Zemahşerî'nin mensûh kabul ettiği âyetler ve onların yorumu için bk. Faruk Çelik, *ez-Zemahşerî ve er-Râzî Tefsirlerinin Nesh Meselesi Açısından Mukayesesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 21-32.
51 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/154.
52 Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rîfât* (Kahire: Daru'l-Fadîle, ts.), 105.

Sünnetin şer'î hükümlerin kaynağı olduğu konusunda Müslümanlar arasında herhangi bir görüş ayrılığı olmadığı gibi vahiy ürünü olduğu konusunda da herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Bu konuda Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'taki ifadelerinden hareketle onun da sünnetin vahiy ürünü olduğunu savunduğunu söylemek mümkündür.

Bu bağlamda o, Âl-i İmrân Sûresi'nin 79. ve Kasas Sûresi'nin 14. âyetlerinde geçen "hüküm" kelimesini ve Âl-i İmrân Sûresi'nin 164. âyetinde yer alan "hikmet" kavramını sünnet olarak açıklamıştır. Ona göre *hüküm* ve *hikmet* Allah tarafından Peygamber'e (s.a.s.) verildiği için sünnet vahiy kaynağı olarak kabul edilmelidir. Aynı şekilde A'râf Sûresi'nin 3. âyetinde yer alan "*Rabbinizden size indirilene tabi olunuz.*" (**اتَّبِعُوا ما أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ**) cümlesini kitap ve sünnet olarak açıklamıştır. Bu da onun sünneti vahiy mahsulü olarak kabul ettiğini göstermektedir.

Zemahşerî, tefsirinin farklı yerlerinde sünnetin bağlayıcılığından bahsetmiştir. Örneğin Nahl Sûresi'nin 89. âyetinde Kur'an'ın her şeyi açıkladığı ifade edilmektedir. Zemahşerî sünneti de bu kapsama dâhil ederek bu âyeti tefsir etmiştir.[54] Zemahşerî, sünnetin bağlayıcılığını sadece teorik olarak ele almamış, tefsirinde yeri geldikçe sünnete başvurmaktan da geri durmamıştır. Bu bağlamda muamelat, ibadet ve ahlâk ayrımı yapmaksızın her konuda hadislere başvurmuştur.[55]

6. İcmâ

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî icmaı "bir grubun bir şeyin yapılmasına ya da yapılmamasına yönelik görüş birliğine varması" (**اتِّفَاق من جمَاعَة على أَمر من الْأُمُور إِمَّا فعل أَو ترك**) olarak tanımlamıştır. İcmâı delil olarak kabul eden usûlcülerin büyük çoğunluğu buna Nisâ Sûresi'nin 115. âyetini delil göstermiştir. Bu âyette Cenab-ı Hakk şöyle buyurmaktadır: "*Kim kendisine doğru yol gösterildikten sonra Peygamber'e karşı çıkar ve mü'minlerin yolundan başka bir yol tutarsa, onu dünyada kendi haline bırakırız, ahirette de cehenneme sokarız. O ne kötü bir yerdir!*" Usûlcüler "Müminlerin yolundan başka bir yol tutarsa" cümlesini icmâın hücciyetine delil olarak kabul ederler.[56]

Zemahşerî de mezkûr âyeti icmâa delil göstermiştir. Ona göre bu ifade Kur'an ve sünnete muhalefetin caiz olmadığına delalet ettiği gibi ümmetin icmâına da muhalefetin caiz olmadığına delalet etmektedir. Çünkü şart cümlesinde müminlerin yolundan başkasına uymaktan ve Peygambere muhalefet etmekten birlikte bahsedilmekte, ceza cümlesinde ise şiddetli bir azaptan söz edilmektedir. Dolayısıyla Peygambere uymak zorunlu olduğu gibi müminlerin yoluna uymak da zorunludur.[57]

Nahl Sûresi'nin 89. âyeti de Zemahşerî tarafından icmâa delil gösterilen âyetlerdendir. Ona göre bu âyetteki "*Biz sana her şeyi açıklayan Kur'an'ı indirdik.*" (**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ**) cümlesi icmâı teşvik etmektedir.[58]

7. Kıyâs

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, kıyâsı "illet sebebiyle bir şeyin hükmünü başka bir şeye döndürerek ortaya koymak" (**إِثْبَات الحكم فِي الشَّيْء بِالرَّدِّ إِلَى غَيره لأجل عِلَّة**) şeklinde tanımlamıştır.

Usûlcüler genellikle kıyâsın geçerliliğine Haşr Sûresi'nin 2. âyetini delil olarak gösterirler. Zemahşerî ise bu âyeti doğrudan delil göstermek yerine dolaylı olarak delil göstermiştir. Onun kıyâsın geçerliliğine doğrudan delil olarak zikrettiği âyet ise Vâkıa Sûresi'nin 62. âyetidir. Bu sûrenin 57. âyetinden 61. âyetine kadar âhiretin varlığına dair deliller zikredildikten sonra 62. âyette Cenâb-ı Allah şöyle buyurmuştur: "*Siz ilk defa*

---

53 Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kāsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdullah b. Ali eş-Şehrânî vd. (Riyâd: Daru'l-Fadîle, 2016), 1/384; Muhammed b. Hasan Hîtû, *el-Vecîz fî usûli't-teşrî'il-İslâmî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2009), 263.

54 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/628.

55 Bu konuda geniş bilgi için bk. Hasan Yerkazan, *Zemahşerî ve Hadis* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 37-220.

56 Örnek için bk. Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Lum'a fi usûli'l-fikh*, thk. Muhyiddin Dîb Mıstu, Yusuf Ali Bedivi (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995), 180; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 1/328; Fahreddin Muhammed b. Ömer. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi-usûli'l-fikh*, thk. Taha Câbir Feyyâz Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 4/350-351.

57 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/565.

58 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/628.

nasıl yaratıldığınızı ve dünyaya nasıl geldiğinizi çok iyi biliyorsunuz, öyleyse (bizim diriltmeye kadir olduğumuzu) niçin düşünmüyorsunuz?" Burada Allah, ahiretteki yeniden yaratılışı ilk yaratılışa kıyâs etmeyi reddedenleri cahillikle nitelemiştir. Bu noktaya dikkat çeken Zemahşerî, bunun kıyâsın geçerliliğine delil olduğunu vurgulamıştır.[59]

Zemahşerî, Mâide Sûresi'nin 3. ve 4. âyetleri ile Nahl Sûresi'nin 89. âyetinden de hareketle kıyâsın hücciyetini savunmaya çalışmıştır. Mâide Sûresi'nin 4. âyetinde dinin tamamlandığından bahsedilmektedir. Zemahşerî, dinin tamamlanmasını; dini yükümlülükler bağlamında helal ve haramı öğretmek, şeriatın kuralları hakkında tam bir bilgi vermek ve kıyâs için gerekli ilke ve esaslar gibi metodoloji açısından ihtiyaç duyulan her şeyi verme şeklinde yorumlayarak kıyâsın meşruiyetini savunmaya çalışmıştır.[60]

Zemahşeri, Mâide Sûresi'nin 4. âyetinde geçen "*Temiz şeyler size helal kılındı.*" cümlesini tefsir ederken kıyasın geçerliliğinden bahseder. Buradaki "helal kılındı" cümlesini "kötü olmayan" şeklinde açıkladıktan sonra bunun hangi yolla bilinebileceğini açıklarken kıyasa vurgu yapmıştır. Buna göre Kur'an, sünnet ve kıyasta haram olduğuna dair bir delil bulunmayan gıdalar temiz kabul edilir.[61]

Nahl Sûresi'nin 89. âyetinde Kur'an'ın her şeyi açıkladığı belirtilmektedir. Zemahşerî, bununla kastedilenin "Kur'an'ın dinle ilgili her şeyi açıklaması" olduğunu söyler. Zemahşerî'ye göre bu, Kur'an'ın bazı hükümleri bizzat açıklaması, bazılarını sünnete, bazılarını da kıyasa bırakması şeklinde gerçekleşir. Dolayısıyla sünnet ve kıyas, Allah'ın kitabı Kur'an'a dayanmaktadır ve bu nedenle Kur'an her şeyi açıklayan bir kaynak niteliğine sahiptir.[62]

Bazı usûlcüler Nisâ Sûresi'nin 83. âyetini kıyasa delil olarak göstermişlerdir. Bu âyette bazı kişilerin, Müslümanların geleceği ile ilgili kritik bazı bilgiler elde ettikleri ve ulaşılması gereken kişilere haber vermek yerine bunu ulu orta yerlerde konuştukları belirtildikten sonra şöyle buyrulmaktadır: "*Eğer onlar bu bilgileri Peygamber'e ve yetkililere iletmiş olsalardı, onlar haberin kaynağına giderler, işin doğrusunu öğrenirler ve gerçeği ortaya koyarlardı.*" (وَلَوْ رَدُّوهُ اِلَى الرَّسُولِ وَاِلَّى أُوْلِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذُوهُ اِلَى الرَّسُوهُ اِلَى الرَّسُولِ وَاِلَّى أُوْلِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ) Zemahşerî bu âyeti doğrudan kıyasa delil olarak zikretmese de istinbât kelimesine ilişkin analizinden bunu kıyasa delil gösterdiği anlaşılmaktadır. Ona göre istinbât kelimesinin kökü olan nebat, kuyu ilk kazıldığında çıkan su anlamına gelir. Bu, suyu inbât veya istinbât etmek, onu çıkarmak ve çıkarmaya çalışmak anlamına gelir. Bu kelime, isti'âre yoluyla anlaşılması zor ve önemli konularda, kişinin üstün zekâsıyla anlamlar ve ölçüler çıkarmasını anlatmak için kullanılır.[63]

Zemahşerî, kıyas ile nassın çelişmesi durumunda nasıl bir tavır sergilenmesi gerektiğine de işaret etmiştir. Bakara Sûresi'nin 275. âyetinde Mekkeli müşriklerin alışveriş ile ribâyı eşit gördükleri ancak ikisinin farklı olduğu ve alışverişin helal, ribânın haram kılındığı belirtilmektedir. Zemahşerî'ye göre, "Allah alışverişi helal, faizi haram kılmıştır." ifadesi, müşriklerin faizi alışverişle bir tutmalarını reddetmekte ve nassın karşısında kıyasın geçerli olmayacağına delalet etmektedir. Burada Allah'ın alışverişi helal, ribâyı haram kılması onların kıyaslarının geçersizliğinin bir delilidir.[64]

8. İctihâd

Sözlükte "çaba sarf etmek, bütün gücünü kullanmak, sebat etmek, sıkıntıya katlanmak" gibi anlamlara gelen ictihâd, Ebü'l-Hasan el-Mâverdî (ö. 450/1058) tarafından "hakikate, ona götüren emârelerle ulaşmaya çalışmak" (طَلَبُ الصَّوَابِ بِالْأَمَارَاتِ الدَّالَّةِ عليه) şeklinde tanımlanmıştır.[65]

Zemahşerî, tefsirinde ictihâdın caiz olup olmadığı, Hz. Peygamber'in huzurunda ictihâd yapılıp yapılamayacağı, peygamberlerin ictihâd yapıp yapamayacağı gibi ictihâdın temel meselelerine dair bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. İctihâda delil olarak doğrudan zikrettiği âyet, Kehf Sûresi'nin 19. âyetidir. Bu âyet-

---

59 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/465.
60 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/605.
61 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/606.
62 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/628.
63 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/541.
64 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/321.
65 Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1971), 1/490.

te Kehf ashâbı arasında mağarada kaldıkları süreye dair geçen diyalog anlatılırken içlerinden birinin "*Bir gün veya birkaç saat kalmış olmalıyız*" dediği aktarılmaktadır. Zemahşerî, bu cevabın güçlü kanaate (zann-ı gâlib) dayalı bir cevap olduğunu, bunun da ictihâdın ve güçlü kanaate dayalı görüş bildirmenin caiz olduğuna ve hata ihtimali bulunsa da ictihâdın ve güçlü kanaatin yalan sayılmayacağına delalet ettiğini belirtir.[66]

Zemahşerî, ictihâdı kabul etmeyenlerin delil olarak gösterdikleri İsrâ Sûresi'nin 36. âyeti bağlamında da ictihâdı savunmaya çalışmıştır. Bu âyette Cenab-ı Hakk, "*Bilmediğin şeyin peşine düşme. Çünkü göz, kulak ve kalp (akıl) ondan sorguya çekilecektir.*" buyurarak sağlam ve inandırıcı delillere dayanmadan kesin yargıda bulunulmamasını emretmektedir. Zemahşerî'ye göre ictihâdı kabul etmeyenlerin, görüşlerine bu âyeti delil göstermeleri doğru değildir. Zira ictihâd da bir tür ilimdir. Nitekim şeriat kesin bilgi düzeyinde olmayan zann-ı gâlibi de bilgi olarak kabul etmiş ve onunla amel etmeyi emretmiştir.[67]

Mâide Sûresi'nin 4. âyeti de Zemahşerî'nin ictihâda dair argümanları arasındadır. Bu âyette dinin tamamlanmış olduğundan bahsedilmektedir. Zemahşerî, bunun bütün hükümlerin Kur'an'da ayrıntılı olarak ortaya konduğu anlamına gelmediğini, bir kısmının Kur'an'la diğer bir kısmının ise sünnet, icmâ ve kıyasla birlikte ictihâdla belirlendiğini, bunun da dinin tamamlanması anlamına geldiğini ifade eder.[68]

Zemahşerî, Şûrâ Sûresi'nin 10. âyeti bağlamında içtihadın Hz. Peygamber'in huzurunda yapılamayacağını savunmuştur. Bu âyette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "*İhtilaf ettiğiniz şeylerde doğru hükmü verecek olan Allah'tır.*" Zemahşerî, "Bu âyetteki ihtilafı, müctehidlerin şer'î hükümler konusundaki ihtilafına hamletmek mümkün müdür?" sorusunu sorar ve buna olumsuz cevap verir. Bunu da Hz. Peygamber'in huzurunda ictihâd yapmanın caiz olmadığını söyleyerek gerekçelendirir.[69]

Zemahşerî, bu konuda aksi görüşü savunanların argümanlarına da değinmiştir. Ona göre, peygamberin huzurunda içtihat etmenin caiz olduğunu savunanlar buna delil olarak Haşr Sûresi'nin 5. âyetini göstermişlerdir. Burada Allah, "*Ey müminler! (Savaş esnasında) onların hurma ağaçlarını kesmeniz veya onları olduğu gibi bırakmanız Allah'ın izniyledir. Bunun amacı, haddi aşan fâsıkları cezalandırmaktır.*" Zemahşerî, bu âyetin hem ictihâda hem de ictihâdın Hz. Peygamber'in huzurunda yapılmasının cevazına delil gösterildiğini söyler. Çünkü ağaçların kesilmesi ya da bırakılması ictihâd ile gerçekleştirilmiştir. O, bu âyetin her müctehidin ictihâdında isabetli olduğunu savunanlar tarafından delil olarak gösterildiğini de vurgular.[70]

SONUÇ

Dini metinlerin belli bir tutarlılık içerisinde anlaşılmasını sağlayan fıkıh usûlü, sadece fakihlerin değil müfessirlerin de ilgisini çekmiştir. Müfessirler, Kur'an'ın hangi yönüne ağırlık verirlerse versinler, tefsirlerinde fıkıh usûlünün ilke ve kurallarını kullanmaktan geri durmamışlardır. Zemahşerî de tefsirinde bu ilmin ana konularını ele almış ve bazı ayetlerle onları savunmuştur. O, bu konudaki görüşlerini iki farklı şekilde sunmaya çalışmıştır: Doğrudan fıkıh usûlü kavramlarını kullanarak ayetleri açıklamak ve bu ilmin ilke ve kurallarını dikkate alarak ayetleri yorumlamak.

Zemahşerî, Kur'an'ı ağırlıklı olarak dil ve belagat ilkelerine göre yorumlasa da fıkıh usûlünün kaide ve kurallarına kayıtsız kalmamış, bu ilmin ilkeleri doğrultusunda bazı yorumlar yapmıştır. Bu da nassları yorumlayanların fıkıh usûlünden bigâne kalamayacağını göstermektedir.

KAYNAKÇA

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Tahran: y.y., ts.

Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kāsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdullah b. Ali eş-Şehrânî vd. 5 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Fadîle, 2016.

Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*. thk. Halîl el-Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

[66] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/710.
[67] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/667.
[68] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/605.
[69] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/212.
[70] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/501.

Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemü't-Ta'rîfât*. Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Sâlih b. Muhammed b. Avîza. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Çelik, Faruk. *ez-Zemahşerî ve er-Râzî Tefsirlerinin Nesh Meselesi Açısından Mukayesesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Râid b. Sabrî. Riyâd: Dâru'l-Hadâre, 2015.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

Hîtû, Muhammed b. Hasan. *el-Vecîz fî usûli't-teşrî'il-İslâmî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.

Kelvezânî, Mahfûz b. Ahmed b. Hasan. *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed b. Ali b. İbrahim. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985.

Koca, Ferhat. "Mutlak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 402-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *Edebü'l-kâdî*. thk. Muhyî Hilâl es-Serhân. 2 Cilt. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1971.

Nemle, Abdülkerim. *el-Mühezzeb fî 'ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâren*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.

Nevevî, Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Öğüt, Salim. "Emir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/119-120. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. Hüseyin. *el-Mahsûl fî 'ilmi-usûli'l-fikh*. thk. Taha Câbir Feyyâz Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Serahsî, Şemsüddin Ebu Sehl Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

Şevkânî, Muhammed Ali. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakk min 'ilmi'l-usûl*. thk. Ebû Hafs Sâmî. 2 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Fadîle, 2000.

Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali. *el-Lum'a fi usûli'l-fikh*. thk. Muhyiddin Dîb Mıstu, Yusuf Ali Bedivi. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995.

Yerkazan, Hasan. *Zemahşerî ve Hadis*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.

التأصيل الفقهي عند الإمام الزمخشري

Dr. Shavish Murad*

المقدمة:

ظهر نجم عالم في أُفُقِ خوارزم منذ القديم وألّق وهو محمود بن عمر الزمخشري وذاع صيته واشتهر في فنون كثيرة كالتفسير والحديث والنحو واللغة وعلم البيان، وكثرت مصنفاته في كل علم منها، وتكلم العلماء في حقه ما بين مادح أو ذام، ولكنهم جميعاً اتفقوا أنه عالم في فنون عديدة، بعيداً عن العقيدة التي يؤمن بها ويدافع عنها وهي الاعتزال.

وهنا حيث ظهرت رغبة منا في معرفة الزمخشري بكونه فقيهاً يُأصِّل للمسائل الفقهية والقضايا الخلافية، وبعد الدراسة والمراجعة فيما كتبه في المسائل من الفقه وقضايا الخلاف تبين أن هذا العالم لا بدَّ من البحث في هذا الجانب من جوانب حياته العلمية التي أبدع فيها، لنرى مدى تمكنه من استنباط الأحكام وتأصيله وتدليله لما يقرره من تلك الأحكام أو ينقل من مسائل الخلاف والتدليل لأصحابها، وفي سبيل هذه الغاية فقد قسمنا البحث إلى مقدمة وتمهيد نتكلم فيه عن مفهوم التأصيل الفقهي، ثم نتحدث عن نبذة في التعرف به، وكونه فقيهاً والدليل على ذلك، ثم نتكلم عن منهج الزمخشري في عرضه المسائل الفقهية، لنفصل بعد ذلك في الطريقة التي سار عليها وانتهجها في تأصيله وتدليله لمسائل الفقه وكيفيه استدلاله بالأدلة التشريع الإسلامي المختلفة، لنصل في نهاية البحث إلى نتائج تُذكر في محلها.

فالهدف من هذه الدراسة إذاً هو استخراج بعض كنوزه الفاخرة من بحور علومه الغنية العميقة، وإظهار أهم أفكاره النيرة من اجتهاداته الكثيرة، وبعض تأصيلاته الفقهية ومنهجه في ذلك عند تدليله على الأحكام الشرعية والقضايا الخلافية، متبعين في ذلك منهج الاستقرائي التحليل من خلال النظر فيما كتب في كتابه" رؤوس المسائل: المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية" وكتابه:" الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل" وهما ما وقعا تحت أيدينا من مؤلفاته الفقهية، وكيفيه انتهاجه في تدليله للأحكام، والله أسأل أن يعيني على ذلك، وفيما يلي نبدأ بـــ:

مفهوم التأصيل الفقهي

1. التأصيل في اللغة: مصدر من" أَصَلَ" وهي الهمزة والصاد واللام، مكونة من ثلاثة أصول متباعدة بعضها عن بعض:

- أحدها: أساس الشيء وأسفله، يقال:" لا أصلَ له ولا فصل له" والأصل هنا الحسب والفصل اللسان. أو يقال: استأصلت هذه الشجرة؛ أي ثبت أصلها، وفلان أصل الرأي وقد أصل رأيه أصالة.

- الثاني: الحيَّة، ففي الحديث عن الدَّجَّال:" أعور جعد كأن رأسه أَصَلَةٌ"،[1] والأصلة الحية العظيمة وهي أخبث أنواعها.

- الثالث: ما كان من النهار بعد العشي، قال تعالى: ﴿وَاذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ الْغَافِلِينَ﴾ [الأعراف 205/7]، فالأصيل من الزمان هو بعد العَشيِّ؛ أي: الوقت بعد العصر إلى المغرب، وجمعه أُصُلٌ ، وأُصْلان وآصَالٌ.[2]

التأصيل في الاصطلاح: عند النظر في المؤلفات الفقهية والأصولية نرى أن معنى التأصيل في الاصطلاح لا يخرج عن معناه اللغوي، مع أننا لم نجد تعريفاً خاصاً للتأصيل عن الأصوليين، ولكن عباراتهم تدل على أن التأصيل يطلق على أصل الشيء وأساسه، وهو ما يستند

---

* Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati, murad1980m1980@gmail.com ORCID: 0000-0001-7872-9705.

[1] أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م)، مسند ابن العباس، 48/4، برقم: 2148؛ وسليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي السلفي (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط2، 1994م)، عكرمة عن ابن عباس،273/11، برقم: 11711.

[2] أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر، 1979م)، باب أصل، 1/ 109، 110؛ ومحمد بن مكرم ابن المنظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط3، 1993م)، فصل الألف، 11/ 16، 17.

وجود ذلك الشيء إليه، لهذا قال الفيومي:" أصلته تأصيلاً: جعلت له أصلاً ثابتاً يُبنى عليه"،[3] والأصل يأتي أيضاً في الاصطلاح بمعنى الدليل، فيقال: أصل هذه المسألة الكتاب والسنة، أي: دليلها، ومنه أصول الفقه أي أدلته،[4] والأصل: هو ما ابتنى عليه غيره.[5]

فالتأصيل إذن هو: إقامة الأدلة والأسس التي تبنى عليها المسألة، وهو بهذا المعنى يكون مرادفاً لكلمة التدليل.[6]

2. تعريف التأصيل الفقهي: إن تعريف التأصيل بعد إسناده إلى الفقه، والفقه كما هو معلوم في الاصطلاح:" العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية".[7] وبهذا يمكن لنا أن نعرف التأصيل الفقهي بقولنا: هو إقامة الأدلة التي بنيت عليها الأحكام الشرعية العملية في المسألة التي يُبحث فيها، أي: تحقيق معنى الفقه في الاصطلاح في المسألة موضع التحقيق والتنفيذ. وهو بهذا المعنى يكون التأصيل من أهم مهام الفقيه؛ لأنه لا يسمى المرء فقيهاً إلا بمعرفته الأحكام الشرعية بأدلتها التفصيلية.

نُبذة عن الإمام الزمخشري

الزمخشري هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن أحمد، ولد بزمخشر خوارزم سنة 476هـ/1075م، طلب العلم وارتحل في سبيله إلى كل من بخارى وبغداد ونيسابور ومكة وبلاد كثيرة، حتى قال عن نفسه:" وطئت كل تربة في أرض العرب".[8]

ولقب بـ" جار الله" لطول مجاورته مكة المكرمة، من شيوخ الزمخشري أبي مضر الضبي الأصفهاني" ت.507هـ"، وأبي منصور الحارثي، وأبي سعد الشقاني، وأبي الحسن علي المظفر النيسابوري، والفقيه الحنفي قاضي القضاة أبو عبد الله محمد بن علي الدامغاني" ت.478هـ"، وهبة الله بن علي المشهور بابن الشجري، وغيرهم.

ومن تلامذته أبي المحاسن إسماعيل بن عبد الله الطويل، وأبي سعد أحمد الشاشي، وأبي المعالي يحيى الشيباني، وأبي طاهر بركات الخشوعي، وأبي الطاهر أحمد السلفي، وغيرهم كثير، واشتهر ذكره في الآفاق، ووفد عليه الطلبة من كل حدب وصوب،[9] قال عنه ابن خلكان" ت.681هـ":" الإمام الكبير في التفسير والحديث والنحو واللغة وعلم البيان، كان إمام عصره من غير مُدافع تُشد إليه الرحال في فنونه".[10]

له تصانيف بديعة منها: الكشاف في التفسير، والفائق في غريب الحديث، وأساس البلاغة، وربيع الأبرار ونصوص الأخبار في الحكايات، ومتشابه أسماء الرواة والرائض في الفرائض والمنهاج في الأصول والمفصل في النحو، والأنموذج فيه مختصر، والأحاجي النحوية وغير ذلك.[11]

كان الإمام الزمخشري حنفي المذهب، معتزلي العقيدة، متظاهراً به، قال عنه السيوطي" ت.911هـ":" كان واسع العلم، كثير الفضل، غاية في الذكاء وجودة القريحة، متفنناً في كل علم، معتزلياً قوياً في مذهبه، مجاهراً به حنفياً".[12]

توفي الزمخشري ليلة عرفة سنة 538هـ/1144م بحرجانية خوارزم بعد رجوعه من مكة، وأوصى أن يكتب على قبره هذين البيتين:

إلهي قد أصبحت ضيفك في الثرى ... وللضيف حق عند كل كريم

فهب لي ذنوبي في قراي فإنها ... عظيم ولا يفرى بغير عظيم.[13]

---

[3] أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير (بيروت: المكتبة العلمية، بدون ت)، باب أصل، 1/ 16.

[4] محمد بن عبد الله الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (عمان: دار الكتبي، ط1، 1994م)، 1/ 26.

[5] علي بن عقيل البغدادي، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1999م)، 3/ 17.

[6] التدليل: إقامة الدليل على صحة المسألة، أو إثباتها بالدليل، يقال: دلَّل على المسألة: أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (بيروت: عالم الكتب، ط1، 2008م)، باب دلل، 1/ 763.

[7] عبد الوهاب بن علي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق: أحمد الزمزمي (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط1، 2004م)، 2/ 72؛ وعبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1979م)، 1/ 50؛ والزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، 1/ 34.

[8] محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: محمد عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998م)، 1/ 92.

[9] السيوطي، بغية الوعاة، 2/ 279؛ ومحمد بن أحمد الفاسي، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تحقيق: محمد عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998م)، 37/6 - 44.

[10] أحمد بن محمد ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ط1، 1994م)، 5/ 168.

[11] عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، طبقات المفسرين العشرين، تحقيق: علي محمد عمر (القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1396هـ)، 1/ 121.

[12] عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية، بدون ط، ت)، 2/ 279.

[13] ابن حلكان، وفيات الأعيان، 5/ 173.

فقه الإمام الزمخشري

عُرِفَ الإمام الزمخشري عالماً في عدة فنون التفسير والحديث واللغة والأدب والشعر ، أما كونه فقيهاً فهو ما لم يُشتهر به، ولكن الذي يدقق في نتاجه الفقهي يرى أنه صنف كتاب" رؤوس المسائل: المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية" ويعد هذا كتاباً دقيقاً ومحرراً في علم الخلاف، كشف مؤلفه فيه مدى سعة علمه وبُعد أفقه الفقهي، وتأصيلاته الفقهية من خلال ذكره أدلة كل فريق فيما ذهب إليه، وإلى جانب هذا الكتاب هناك كتاب" معجم الحدود" في الفقه، وكتاب" الرائض في الفرائض"، وإلى جانب هذا كله فإن كتابه" الكشاف في التفسير" يعد موسوعة فقهية عرض فيه إلى تفسير الآيات الأحكام، وذكر اختلاف الفقهاء في كل مسألة منها مع أدلة كل فريق باختصار ومهارة عجيبة، دلت على سعة اطلاعه الفقهي وملكته ناصية الفقه وأصوله، ولهذا نرى الإمام أبو الحسنات اللكنوي" ت.1304هـ" يقول فيه:" كان إمام عصره بلا مُدافع نحوياً زكياً فقيهاً مناظراً ... من أكابر الحنفية".[14]

وقد شهد له علماء الحنفية في طبقاتهم وعدوه من كبار الحنفية كاللكنوي كما مرَّ، وعبد القادر القرشي" ت.775هـ" حيث شيّد بذكره في طبقات الحنفية في كتابه" الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية"،[15] وذكره ابن قطلوبغا "ت.879هـ" ونقل عن العلماء بأنهم عدوه من الحنفية في كتابه" تاج التراجم"،[16] كما أن الزمخشري نفسه يفتخر بالانتساب إلى المذهب الحنفي ويقول:

وأسند ديني واعتقادي ومذهبي إلى حنفاء اختارهم حنائفا

حنيفية أديانهم حنفية مذاهبهم لا يبتغون الزعانفا[17].

لهذا يمكن لنا القول: إن الإمام الزمخشري كان فقيهاً مُتْقناً متفنناً في عرضه لمسائل الفقه وقضايا الخلاف، ناقشها بحكمة وبين تأصيلاتها بدقة. وهذا ما سوف نتبينه فيما يأتي:

منهج الزمخشري في عرضه المسائل الفقهية

بالنظر في منهج الإمام الزمخشري في عرضه المسائل الفقهية والقضايا الخلافية، وبالتدقيق في كتابه التفسير: المسمى" الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل" نرى أنه يتعرض للمسائل الفقهية التي تتعلق بالآيات القرآنية باختصار، فيذكر مذاهب الفقهاء بشكل مبسط ومختصر في الأغلب ويقدم المذاهب بالتسلسل التاريخي فيقدم رأي أبي حنيفة ثم مالك ثم الشافعي حسب الاستدلال بالآية، وفي أكثر يقتصر على ذكر مذهبي أبي حنيفة والشافعي دون غيرهما، ويذكر أدلة المذاهب أحياناً وربما أغفل أحياناً أخر، ففي مسألة السعي بين الصفا والمروة وعند قوله تعالى:﴿ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ﴾ [البقرة 158/2] قال:" فمن قائل: هو تطوع بدليل رفع الجناح وما فيه من التخيير بين الفعل والترك ...، وعن أبي حنيفة رحمه الله أنه واجب وليس بركن وعلى تاركه دم...، وعند مالك والشافعي: هو ركن". ثم ذكر أدلتهم:" لقوله عليه السلام:" اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي"[18] وقرئ: ومن يطوّع بمعنى: ومن يتطوع، فأدغم، وفي قراءة عبد الله: ومن يتطوّع بخير".[19] فقد ذكر هنا أدلة الفرقاء كلهم.

وربما قدم رأي بعض المذاهب على بعض بناء على أقرب المعاني لاستدلال بالآية، كما في مسألة الرِّدة عند قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ [البقرة 217/2] بعد أن ذكر تفسيرها، قال:" وبها احتج الشافعي على أن الردّة لا تحبط الأعمال حتى يموت عليها. وعند أبي حنيفة أنها تحبطها وإن رجع مسلماً".[20]

قد يُرجح بعض أقوال المذاهب على بعض حسب قوة دلالة تفسير الآية ووضوحها لما ذهب إليه ذلك المذهب، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة 222/2] قال:" فذهب أبو حنيفة إلى أن له أن يقربها في أكثر الحيض بعد انقطاع الدم وإن لم

---

[14] محمد عبد الحي اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، تحقيق: محمد النعساني (القاهرة: دار السعادة، ط1، 1324هـ)، 1/ 209.

[15] عبد القادر بن محمد القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية (كراتشي: مير محمد كتب خانه، بدون ط، ت)، 2/ 160.

[16] أبو الفداء زين الدين قاسم بن قُطلُوبغا، تاج التراجم، تحقيق: محمد خير يوسف (دمشق: دار القلم، ط1، 1992م)، 1/ 291.

[17] أحمد محمد الخوفي، الزمخشري (القاهرة: دار الفكر العربي، ط1، 1966م)، 91.

[18] أحمد، مسند أحمد، حديث حبيبة بنت أبي تجراة، 45/ 363، برقم: 27367؛ والطبراني، المعجم الأوسط، من اسمه محمد، 188/5، برقم: 5032.

[19] محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ)، 1/ 208.

[20] الزمخشري، الكشاف، 1/ 259.

تغتسل، وفي أقل الحيض لا يقربها حتى تغتسل أو يمضي عليها وقت صلاة. وذهب الشافعي إلى أنه لا يقربها حتى تطهر وتطهر، فتجمع بين الأمرين، وهو قول واضح. ويعضده قوله: (فَإِذا تَطَهَّرْنَ)" .[21] هذا دليل على عدم تعصبه لمذهبه الفقهي.

وقد يوضح الحِكْمَةَ من حُكم المسألة وفائدته، ففي مسألة الإشهاد على رجعة الزوجة ذكر قول أبي حنيفة وأنه مندوب وعند الشافعي أنه واجب، ثم قال:" وفائدة الإشهاد ألَّا يقع بينهما التجاحد، وألَّا يتهم في إمساكها، ولئلا يموت أحدهما فيدعي الباقي ثبوت الزوجية ليرث منهم".[22]

وربما ذكر المسألة بأسلوب الاستفهام، واجتهد في الإجابة عنها، أو ربما ذكر حكمها دون ذكر المذاهب الفقهية فيها، كما في قوله:" فإن قلت: هل يقع الطلاق المخالف للسنة؟ قلت: نعم، وهو آثم، لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنّ رجلاً طلق امرأته ثلاثاً بين يديه، فقال، أتلعبون بكتاب الله وأنا بين أظهركم»[23]...".[24]

وبالنظر في كتابه المخصص في المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية المسمى بـ:" رؤوس المسائل" نرى أنه اتبع أسلوب المباشرة في الغالب وباختصار وبأسلوب سهل إذ يذكر المسألة الفقهية ويعرض حكمها ببيان رأي أبي حنيفة أولاً ويعقبه بعد ذلك برأي الإمام الشافعي ومذهبه، كما في مسألة أقل المهر، قال:" الصداق، عندنا: لا يجوز أن يكون أقل من عشرة دراهم، وعند الشافعي: لا يكون مقدرًا، حتى لو تزوجها بقليل المهر، فإنه يجوز"[25]

وربما في بعض المسائل يوضح المسألة إذا احتاج إلى التوضيح بحيث يبين المراد منها ويطلق عليها عبارة:" صورته- المسألة-" أو" بيانه- المسألة-"، كما في مسألة ضمان منافع الغصب، حيث قال:" وصورته: إذا غصب دابة أو عبدًا، فاستخدمه أو آجره حتى استوفى منافعه".[26]

ثم يذكر دليل كما هو مقرر لكل مذهب وبالترتيب السابق مقدماً دليل أبا الحنيفة ثم الشافعي دون تعرضه لمناقشة الأدلة، وقال في المسألة السابقة:" دليلنا في المسألة: بما روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: "لا مهر أقل من عشرة".[27] احتج الشافعي في المسألة وهو: أن النكاح عقد معاوضة، فكان تقدير البدل مفوضًا إلى المتعاقدين، ولا يكون مقدرًا شرعًا، كما في البيع".[28]

وقد يذكر أقوال غير مذهبي الحنفية والشافعية كذكره قول مالك كما في مسألة: المضمضة والاستنشاق في الطهارة، حيث قال:" المضمضة والاستنشاق: نفلان في الوضوء، فرضان في غسل الجنابة عندنا، وعند الشافعي: نفلان فيهما جميعًا، وعند مالك: فرضان فيهما جميعًا"[29]

وربما قدم على الندرة دليل الشافعي على أبي حنيفة كما في مسألة أذان الصبح قبل الفجر حيث قال:" أذان الصبح قبل الفجر، لا يجوز عندنا، وعند الشافعي: أذان الصبح قبل الفجر يجوز. احتج الشافعي بما روى: (أن بلالًا يؤذن لصلاة الفجر نصف الليل)[30]"[31]

وربما ذكر الإمام الزمخشري سبب الخلاف في المسألة الفقهية ويعبر عنه بعبارة:" المسألة مبنية" أو" حاصل الخلاف"، كما في مسألة عدد تكبيرات صلاة العيدين، حيث قال:" والمسألة مبنية على اختلاف الصحابة".[32] وقد يذكر فائدة الخلاف، كما في مسألة هل تحيض الحامل؟ حيث قال:" فائدة المسألة: أن الحامل إذا رأت الدم، لا تدع الصلاة والصوم عندنا، وعند الشافعي: تدع".[33]

---

[21] الزمخشري، الكشاف، 1/ 266.

[22] الزمخشري، الكشاف، 4/ 555.

[23] أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، تحقيق: حسن شلبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م)، 252/5، برقم: 5564.

[24] الزمخشري، الكشاف، 4/ 553.

[25] الزمخشري، محمود بن عمر، رؤوس المسائل، تحقيق: عبد الله أحمد (بيروت: دار البشائر، ط1، 1987م)، 1/ 399.

[26] الزمخشري، رؤوس المسائل، 1/ 351.

[27] علي بن عمر الدارقطني، سنن الدار قطني (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2004م)، 359/4، برقم: 3606؛ وأحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 2003م)، 393/7، برقم: 14387.

[28] الزمخشري، رؤوس المسائل، 1/ 399، 400.

[29] الزمخشري، الكشاف، 1/ 101.

[30] لم أجده بهذا اللفظ، وإنما ورد بلفظ:" إن بلالاً يؤذن بليل": محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 2001م)، باب الأذان قبل الفجر، 127/1، برقم: 622؛ ومسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون ط، ت)، باب بيان أن الدخول في الصوم، 768/2، برقم:1092.

[31] الزمخشري، رؤوس المسائل، 1/ 135.

[32] الزمخشري، رؤوس المسائل، 1/ 186.

[33] الزمخشري، رؤوس المسائل، 1/ 439.

وقد يذكر المسألة بأسلوب الاستفهام ثم يجيب عنها مخالفاً بذلك أسلوبه في ذكر المسألة بطريق المباشرة كما في هذه المسألة الأخيرة. وكما نرى فيما مضى من المسائل هذا الكتاب أنه لا يذكر المراجع والمصادر للأقوال الفقهية، وربما أغفل دليل أحد المذهبين أو دليلهما في المسألة، كما في مسألة العشر في الأرض المستأجرة،[34] حيث ذكر الآراء وسبب الخلاف ولم يذكر دليل كلا الطرفين.

التأصيل الفقهي عند الإمام الزمخشري

مما لا غموض فيه أن أصول جميع الأئمة هو الأخذ بالأدلة الشرعية المعتبرة عندهم، والتدليل أو التأصيل كما فُهِمَ معناه ردُّ كل مسألة من مسائل الفقه إلى أساسه الذي بُني عليه، وأساس التدليل والبناء في الشريعة الإسلامية هي مصادر التشريع المعتبرة المتمثلة في الكتاب والسنة والإجماع والقياس وآثار الصحابة وغيرها من الأدلة المعتبرة في كل مذهب، وبناء على هذا الأصل العام فإن مسالك التأصيل التي يبتغي الفقيه إرجاع حكم المسألة المراد البحث فيها إليها هي هذه المصادر المتفق عليها. قال الزركشي:" عدد الأصول التي يُبنى الفقه عليها ثم اختلفوا في عدد الأصول، فالجمهور على أنها أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس"[35]

وكذلك بيَّن الإمام الزمخشري أن الأصول الأربعة راجعة في الحقيقة إلى الكتاب وذلك عند تفسيره هذه الآية: ﴿وَنَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل 89/16] قال:" فإن قلت: كيف كان القرآن تبياناً لكل شيء؟ قلت: المعنى أنه بين كل شيء من أمور الدين، حيث كان نصاً على بعضها وإحالة على السنة، حيث أمر فيه باتباع رسول الله- صلى الله عليه وسلم- وطاعته. وقيل: وما ينطق عن الهوى. وحثاً على الإجماع في قوله: وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ، وقد رضى رسول الله- صلى الله عليه وسلم- لأمته اتباع أصحابه، والاقتداء بآثارهم في قوله- صلى الله عليه وسلم-: «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»،[36] وقد اجتهدوا وقاسوا ووطئوا طرق القياس والاجتهاد، فكانت السنة والإجماع والقياس والاجتهاد، مستندة إلى تبيان الكتاب، فمن ثمّ كان تبياناً لكل شيء".[37] فيما يلي نرى كيفية ومنهج التأصيل الفقهي عند الإمام الزمخشري:

استدلاله بالكتاب

القرآن الكريم هو المصدر الأول الذي يرجع إليه الفقيه في استنباطه الحكم الشرعي؛ ولهذا كان أول طريق من طرق الاحتجاج للتدليل على المسألة الفقهية هو الكتاب، وقد اعتمد الزمخشري في تأصيله للمسائل الفقهية بدلالات القرآن الكريم ومفهوماتها، فمن الأمثلة الفقهية التي استدل بها مسألة كفارة الإظهار ، فقد قرر الزمخشري أن الرقبة تجزئ فيها المسلمة والكافرة جميعاً؛ واستدل لذلك بمطلق من الآية الكريمة التي تقول:﴿ وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا﴾[المجادلة 3/58][38]

وربما استدل بمفهوم الخطاب الخاص الوارد في الآية وبما خصصته، كما في استدلاله لرأي الحنفية أن المسلم إذا أراق خمر ذمي ضمن قيمته، واستدل على ذلك بأن خطاب حرمة الخمر خاص في حق المسلم، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة 90/5] وقال:" علمنا بهذا أن الخطاب خاص في حق المسلم، بقي الخمر حلالًا في حق الكافر" فكان الخمر في حق الذمي كالخل في حق المسلم؛ فإذا أراقه وجب ضمانه.[39]

ومن منهج استدلال الزمخشري بدلالات الألفاظ، كدلالة النص في قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة2/ 197] وجعله كدليل على صحة نكاح المحرم؛ وذلك لأن الشرع إنما حرم على المحرم الجماع بدلالة هذه الآية، والنكاح ليس بجماع؛ لهذا وجب ألا يكون منهياً عنه.[40]

---

[34] الزمخشري، رؤوس المسائل، 215/1.

[35] الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، 1/ 27.

[36] الحديث" رواه البيهقي، وأسنده الديلمي عن ابن عباس بلفظ أصحابي بمنزلة النجوم في السماء بأيهم اقتديتم اهتديتم": قاله إسماعيل بن محمد العجلوني، كشف الخفاء (القاهرة: مكتبة القدسي، 1932م)، 1/ 132، برقم: 381.

[37] الزمخشري، الكشاف، 2/ 628.

[38] الزمخشري، الكشاف، 4/ 488.

[39] الزمخشري، رؤوس المسائل، 348/1.

[40] الزمخشري، رؤوس المسائل، 397/1.

ومن منهج استدلال الزمخشري بالكتاب عن طريق دلالة سياق الآيات، فقد استدل للمذهب الشافعي على طهورية الماء وإزالته للنجاسة دون غيرها من المائعات لقوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُم بِهِ﴾ [الأنفال 11/8] وقد وجّه الاستدلال بالآية: بأن الله تعالى منّ علينا بإنزال الماء الطاهر، فلو قلنا: إن غير الماء يقوم مقام الماء لبطل معنى الامتنان.[41] ولعل الإمام الزمخشري يشير بهذا الاستدلال لمذهب الشافعي بما هو معلوم من القواعد الأصولية أن" النكرة في سياق الإثبات إن كانت للامتنان عمت".[42]

واستدل الزمخشري لمذهب الإمام الشافعي بعموم ألفاظ القرآن الكريم، فقد ذهب الإمام الشافعي إلى أن شهادة القابلة وحدها لا تقبل، واحتج له الزمخشري بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة 282/2] ووجّه الاستدلال بها بأن الآية جعلت شهادة رجل بامرأتين في جميع الحكومات، ولم يفصل بين الأموال وغيرها.[43] وذلك لأن العام يجري على عمومه إلا ما خصه الدليل، ولم تثبت لغير الأموال بشهادة النساء وحدهن لظاهر الآية، كما أن الله تعالى أخبر في هذه الآية أن شهادة امرأتين بشهادة رجل، وقد ثبت أن هذه الحقوق لا يقبل فيها من الرجال إلا رجلين، فثبت أنه لا تقبل فيها من النساء إلا أربع.[44]

هكذا رأينا تعدد الأساليب التي اتبعها الإمام الزمخشري في تدليله وتأصيله للمسائل الفقهية وآراء المذاهب المتعدد من خلال دلالات ألفاظ القرآن الكريم ومفهوماتها كدلالة اللفظ المطلق والعام وبمفهوم خطاب الخاص، وبدلالة النص وبدلالة سياق الآيات، وغيرها من الأساليب التي اتبعها في سبيل الوصول إلى تأصيل الحكم الشرعي والتدليل لآراء الفقهاء.

استدلاله بالسنة

السنة المطهرة هو المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، وقد اتفق الفقهاء على الأخذ والاحتجاج به في استنباط الأحكام الفقهية وتوجيه الأقوال وبناء المسائل عليه،[45] وقد استدل به الإمام الزمخشري في تدليله للأحكام الفقهية وقضايا الخلافية وتوجيه أقوال الأئمة وآرائهم، وقد تنوع أسلوبه ومنهجه في ذلك فقد استدل للإمام الشافعي مثلاً في مسألة مس الفرج وأنه ينقض الوضوء إذا مس بباطن الكف بحديث:" من مس ذكره فليتوضأ" [46]وقال: وهذا نص.[47] أي أن هذا الحديث دل بدلالة النص على وجوب الوضوء على من مس ذكره.

وأصّل الزمخشري رأي الحنفية فيما ذهبوا إليه من القول بطهارة جلد الكلب إذا دبغ بدلالة لفظ العام في الحديث الشريف: القائل:" أيما إهاب دبغ فقد طهر، كالخمر تخلل فتحل"[48] ووجّه القول به بأن الحديث لم يفصل بين الكلب وغيره.[49] فدل على طهارة جلد الكلب إذا دبغ.

واستدل الزمخشري لرأي مالك والشافعي[50]بدلالة فعل الأمر الدال على وجوب السعي بين الصفا والمروة وأنه ركن بدلالة قول رسول الله عليه الصلاة والسلام:" اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي".[51]

أصّل الزمخشري في ذهاب الحنفية إلى أن الحكم بالقافة- بالشبه- باطل بدلالة الحصر المتمثلة في لفظ العموم المستفاد باللام الاستغراقية في حديث النبي- صلى الله عليه وسلم- أنه قال:" البينة على المدعي واليمين على من أنكر"،[52] فالحديث جعل الحجة شيئين: البينة، واليمين، فمن جعل الشبه حجة، فقد جعل بينهما ثالثاً، وهذا لا يجوز.[53]

---

[41] الزمخشري، رؤوس المسائل، 94/1.

[42] علي بن محمد البعلي، القواعد والفوائد الأصولية، تحقيق: عبد الكريم الفضيلي (القاهرة: المكتبة العصرية، 1999م)، 1/ 277.

[43] الزمخشري، رؤوس المسائل، 529/1.

[44] يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب (بيروت: دار الفكر، بدون ط، ت)، 20/ 256، 257.

[45] Charif Murad, "Hadis ve İslami İlimler," *Güncel Hadis Meselelerinin Anlaşılması ve Yorumlanması*, ed. İbrahim Özcoşar vd. (Ankara: Divan Yayınları, 2022), 193-215.

[46] ابن ماجه محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، بدون ط، ت)، 1/ 161، برقم: 479؛ وأبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: محمد عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، بدون ط، ت)، 1/ 46، برقم: 181؛ وأبو عبد الله الحاكم، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1990م)، 1/ 231، برقم: 475.

[47] الزمخشري، رؤوس المسائل، 111/1.

[48] الدارقطني، سنن الدار قطني، 1/ 72، برقم: 125. بلفظ:" إِنَّ دِبَاغَهَا يَحِلُّ كَمَا يَحِلُّ خَلُّ الْخَمْرِ" وقال: تفرد به فرج بن فضالة وهو ضعيف.

[49] الزمخشري، رؤوس المسائل، 97/1.

[50] الزمخشري، الكشاف، 1/ 208.

[51] الدار قطني، سنن الدار قطني، 3/ 290، برقم: 2583؛ والحاكم، المستدرك، 4/ 79، برقم: 6943.

ومن طرق تأصيل الحكم الشرعي عند الزمخشري من خلال الاعتماد على حروف المعاني، فقد أكد الزمخشري أن المسح المجزئ من الرأس في الوضوء عند أهل مذهبه هو ربع الرأس بدليل فعل النبي- صلى الله عليه وسلم- أنه مسح بناصيته،[54] وهو ربع الرأس.[55] وذلك أن باء تأتي للإلصاق أي ألصق كفه بناصيته والكف يقوم مقام الربع عند إلصاقه بالرأس.

استدلاله بالإجماع

الإجماع هو المصدر الثالث من مصادر التشريع للأحكام على العموم بعد الكتاب والسنة، والإجماع في الأصل يستند إلى أصل من الكتاب أو السنة، وهو حجة قاطعة عند الفقهاء ويتعرض منكره إلى أشد إنكار على من يخرج عن إجماع المجتهدين من السلف.[56]

وقد استدل الإمام الزمخشري بالإجماع في التدليل على الأحكام الفقهية والقضايا الخلافية، وقد تنوع أسلوبه ومنهجه في ذلك فقد استدل الزمخشري للإمام الشافعي بأن المجامع في نهار رمضان إذا تعدد المسيس فقد وجب عليه لكل جماع كفارة، واستدل على ذلك بالإجماع.[57]

ومن منهج الزمخشري في استدل بالإجماع أن يستدل لحكم بناء على حكم آخر مجمع عليه، كما استدل على أن وطء الثيب يمنع الرد بالعيب عندهم؛ وحجته: أن الوطء قام مقام استيفاء الجزء، كما لو قطع يدها أو رجلها، فوجب أن يمنع الرد بالعيب، كما لو كانت بكراً فافتضها؛ فإنه يمنع الرد بالعيب بالإجماع.[58] ومن هذا القبيل قوله بأن الحامل المتوفى عنها زوجها لا نفقة لها عند الأكثر، واستدل على ذلك بأن الإجماع واقع على أن من أجبر الرجل على النفقة عليه من امرأة أو ولد صغير لا يجب أن ينفق عليه من ماله بعد موته، فكذلك الحامل.[59]

ومن هذا القبيل أيضاً استدلاله لمذهب الإمام الشافعي وقوله بأن المبتوتة لا ترث، واستدل لذلك بأن المرأة إنما ترث إذا مات الزوج عند قيام النكاح، فإذا طلقها ثلاثاً صارت أجنبية، فوجب ألّا ترث كما بعد انقضاء العدة وموت الزوج؛ فإنها لا ترث بالإجماع.[60]

استدلاله بالقياس

القياس هو المصدر الرابع من مصادر التشريع الإسلامي، به يعرف حكم الفرع بناء على مساواته للأصل في علة حكمه، وهو حجة شرعية يجب العمل به، ويستدل به ويلجأ إليه الفقيه في معرفة الأحكام الشرعية التي لم يرد فيها نص من الكتاب والسنة أو الإجماع، ولقد لجأ الإمام الزمخشري إلى القياس كدليل ومصدر شرعي لتأصيل المسائل الفقهية والقضايا الخلافية والتدليل لها، وكان له طرق عدة في انتهاجه في الاستدلال به، فمما استدل به الزمخشري وأورده من باب القياس:

مسألة قياس الصلاة على غير النبي قياساً على الصلاة على النبي في الصلاة، فقد رأى أن القياس يجيز الصلاة على كل مؤمن؛[61] وبيَّن أن تأصيل هذا القياس هو قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ﴾ [الأحزاب 43/33] وقوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ [التوبة 103/9] وقوله صلى الله عليه وسلم: «اللهم صل على آل أبى أوفى»،[62] ففي هذه المسألة قاس الزمخشري ما لم يرد فيه نص على الذي ورد فيه نص وبيّن في تدليله لجواز الصلاة على كل مؤمن بآتين وحديث.

كشف الإمام الزمخشري أنه إذا قام دليل بإخراج صورة من الصور عن قياس، وكانت الصورة أيضاً بدليل شرعي فعندها ما زاد على ذلك يبقى على أصل القياس، وهذا واضح من خلال ما استدل به الزمخشري لرأي الشافعي من ذهابه إلى أن شرط الخيار لأكثر من ثلاثة أيام

---

[52] محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998م)، 3/ 19، برقم: 1342؛ والدارقطني، سنن الدارقطني، 5/ 276، برقم: 4311.

[53] الزمخشري، رؤوس المسائل، 538/1.

[54] أحمد، مسند الإمام أحمد، 30/ 59، برقم: 18134؛ والنسائي، السنن الكبرى، 1/ 141، برقم: 168؛ والبيهقي، السنن الكبرى، 1/ 430، برقم: 1363.

[55] الزمخشري، رؤوس المسائل، 103/1.

[56] عبد الملك بن عبد الله الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997م)، 1/ 262؛ والزمخشري، الكشاف، 1/ 565.

[57] الزمخشري، رؤوس المسائل، 232/1.

[58] الزمخشري، الكشاف، 3/ 286.

[59] الزمخشري، الكشاف، 4/ 559.

[60] الزمخشري، رؤوس المسائل، 419/1.

[61] الزمخشري، الكشاف، 3/ 558.

[62] البخاري، صحيح البخاري، باب صلاة الإمام، 2/ 129، برقم: 1497؛ ومسلم، صحيح مسلم، باب الدعاء لمن أتي بصدقته، 2/ 756، برقم: 1078.

يكون الشرط فاسداً والعقد باطل، واحتج له على ذلك بالقياس القائم على الحديث أنه:" نهى عن بيع وشرط"[63] ووجه القياس به: بأنه لو خلينا القياس لكنا نقول: كل شرط إذا دخل في العقد يوجب فساد العقد، إلا أنه قام الدليل في شرط الخيار إذا كان ثلاثة أيام، وما زاد على ذلك بقي على أصل القياس.[64]

ومن منهج الزمخشري في الاستدلال والتأصيل للمسألة بناء على القياس أو تركه فيما احتج للإمام الشافعي بأن الواحد إذا قتل جماعة فإنه يقتل بالأول والباقون ينتقلون إلى الدية، فقد بيّن أن القصاص عبارة عن المساواة، ولا مساواة بين الواحد والعشرة؛ لأنا لو خلينا والقياس، لكنا نقول: إن العشرة لا تقتل بالواحد، إلّا أنا تركنا القياس بحديث عمر- رضي الله عنه- أنه قال:" لو تمالأ عليه أهل الصنعاء لقتلتهم"[65] حينما اجتمع سبعة فقتلوا واحداً بصنعاء، وكأن المعنى فيه: أن الجماعة قتلوا الواحد فجعلنا كل واحد منهم قاتلاً على الكمال باعتبار أن الروح لا يتجزأ، فلم تعتبر المساواة بهذا القدر، وهذا المعنى في هذا الجانب معدوم[66]. فالإمام الزمخشري يقرر هنا من خلال هذا الاستدلال بأن القياس يُترك إذا عارض نصاً، لأن النص ورد في عين المسألة، ويأخذ بحكم النص، فإن من شروط الفرع ألّا يكون منصوصاً عليه-.[67]

استدلاله بالمصادر المختلف فيها

مما استدل به الإمام الزمخشري في سبيل تأصيله الأحكام الفقهية والمسائل الخلافية ببعض المصادر المختلف فيها كفعل الصحابة والسلف، فقد استدل على ما ذهب إليه من أن الاقتناء المال وادخاره إذا أدى زكاته مباح موسع لا يذم صاحبه، واستدل على ذلك بفعل كثير من الصحابة كعبد الرحمن بن عوف وطلحة بن عبيد الله وعبيد الله- رضي الله عنهم- يقتنون الأموال ويتصرفون فيها، وما عابهم أحد ممن أعرض عن القنية؛ لأن الإعراض اختيار للأفضل، وإلا دخل في الورع والزهد في الدينا.[68]

واحتج للشافعي في ذهابه إلى وجوب التغريب في حد البكر وذلك بما روي عن الصحابة أنهم جلدوا ونفوا.[69]

ومن تلك المصادر المختلف فيها واستدل بها الزمخشري شرع من قبلنا، فقد احتج لمذهبه بأن المسلم يُقتل بالذمي، مستدلاً ومدللاً على ذلك قائلاً: بأن شرع من قبلنا شرع لنا، إذا نص علينا من غير نكير، قال تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة 45/5] من غير تفصيل بين المسلم والذمي.[70]

ومن تلك الأدلة العرف فقد احتج الزمخشري لقول أبي يوسف ومحمد والشافعي فيما ذهبوا إليه من أن الوكيل المطلق لا يملك إلا بمثل ثمنه بالنقد، ولو باعه بالنسيئة لا يجوز، ودليلهم في المسألة هو: أنه وكله بالبيع، فقد وكله بشيء لا يلحق فيه ضرر، فوجب أن يتقيد هذا التوكيل بالعرف؛ لأن الظاهر من حال الموكل ما رضي بيعه إلا بمثل ثمنه، مثله: كما لو وكّل إنساناً بشراء الخضر، فإنه يتقيد هذا التوكيل بالصيف، ولو وكّله بشراء الفحم مطلقاً، لتقيد بالشتاء، وما كان ذلك إلا لاعتبار العرف، فكذلك ها هنا.[71]

ومن ذلك ما ذهب إليه الحنفية بأن الرجل إذا قال: لفلان على ثوب في منديل فالمنديل يدخل تبعاً للثوب، واستدل على ذلك بالعرف والعادة، فقال: دليلنا في المسألة؛ لأنه لما أقر بثوب في منديل، فالظاهر: أن المنديل لصاحب الثوب، باعتبار العرف والعادة، فوجب أن يدخل تحت الإقرار، كما لو أقر بثوبين.[72]

---

[63] سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق محمد (القاهرة: دار الحرمين، بدون ط، ت)، 4/ 335، برقم: 4361؛ والحسين بن مسعود البغوي، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط (بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1983م)، 8/ 147.

[64] الزمخشري، رؤوس المسائل، 278/1.

[65] الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب الحدود والديات، 4/ 279، برقم: 3463؛ والبيهقي، السنن الكبرى، باب النفر يقتلون الرجل، 8/ 73، برقم: 15973.

[66] الزمخشري، رؤوس المسائل، 463/1، 464.

[67] علي بن إسماعيل الأبياري، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، تحقيق: علي الجزائري (الكويت: دار الضياء، ط1، 2013م)، 3/ 462.

[68] الزمخشري، الكشاف، 2/ 267.

[69] الزمخشري، الكشاف، 3/ 210.

[70] الزمخشري، رؤوس المسائل، 454/1.

[71] الزمخشري، رؤوس المسائل، 336/1.

[72] الزمخشري، رؤوس المسائل، 339/1.

استدلاله باللغة العربية ومفهوماتها

لقد استدل الإمام الزمخشري في تدليله وتأصيله للأحكام الفقهية وآراء الفقهاء بدلالات اللغة العربية؛ لأنها اللغة التي نزلت بها القرآن الكريم وبدلالاتها تم وضع قواعد لتفسير النصوص، ومعظم الأمثلة التي مرت فيما سبق كانت بسبب دلالات اللغة العربية لها ومفهوماتها، ونزيد هنا بمثال واحد، وهو أن الزمخشري احتج للإمام الشافعي فيما ذهب إليه بأن قال الرجل لأمته: أنت طالق، إن نوى به العتاق عتقت عنده، ولذلك قال؛" أجمعنا على أنه يجوز استعمال لفظ العتاق في باب الطلاق، فكذلك يجوز استعمال لفظ الطلاق في باب العتاق؛ لأن كل واحد منهما ينبئ عن معنى واحد وهو: الإطلاق ورفع القيد".[73] فهنا استدل الزمخشري لقول الإمام الشافعي بمفهوم اللغة العربية ومدلولاتها.

استدلاله بالمقاصد التشريع

إن الغايات والأهداف التي شرعها الإسلام في تشريعه للأحكام من أهمية بمكان، لذلك فمعرفة الفقيه لهذه المقاصد والغايات أهمية عظيمة عند تتبعه لعلل الأحكام وحكم التشريع في المسائل لكي يتعرف من خلالها على ما لم ينص عليها قياساً فما نص عليه، وقد كان من طرق تأصيل الأحكام وتدليل على أقوال الفقهاء بمقاصد التشريع الإسلامي مما سار عليه الإمام الزمخشري وانتهجه، فنراه حين ذكر قول الإمام الشافعي في فرضية الختان للرجال والنساء على السواء، واحتج له بالمقصد التشريع منه وهو:" أن الختان إنما شرع للتطهير ولما فيه منفعة التي أباحها الشرع، وهذا المعنى الرجل والمرأة يستويان فيه، كما في سائر الفرائض والسنن".[74]

ومن استدلاله بالمقصد من تشريع الحكم ما ذهب إليه مذهبه من جواز إزالة النجاسة بالمائعات كلها دون الوضوء بها، محتجاً بقوله:" وهو أن المقصود من إزالة النجاسة: الطهارة، وهذا المعنى يحصل بالمائعات كما يحصل بالماء، بخلاف الوضوء، لأن الوضوء إنما شرع لرفع الحدث حكماً، فإنما يرفع بالماء المطلق".[75] فالمقصد من إزالة النجاسة غير المقصد من وجوب الوضوء، لذا جاز إزالة النجاسة بالمائعات ولم يجز الوضوء بغير الماء من المائعات.

وفي بيان وجوب الاستئذان في دخول البيوت المسكونة استدل على ذلك بناء على ما قصد إليه الشرع في تشريعه هذا الحكم وهو:" ذلك أنّ الاستئذان لم يشرع لئلا يطلع الدامر على عورة، ولا تسبق عينه إلى ما لا يحل النظر إليه فقط، وإنما شرع لئلا يوقف على الأحوال التي يطويها الناس في العادة عن غيرهم ويتحفظون من اطلاع أحد عليها، ولأنه تصرف في ملك غيرك فلا بدّ من أن يكون برضاه، وإلا أشبه الغصب والتغلب".[76]

وفي استدلاله فيما ذهب إليه الحنفية- مذهبه- بأن السارق لا يؤتى على أطرافه الأربع بتكرار السرقة، واحتج لذلك بالمقصد من تشريع القطع في حق السارق بقوله:" إن القطع إنما شرع للزجر مع الإبقاء، فلو قلنا: إنها تقطع في المرة الرابعة؛ فإنه يؤدي إلى الهلاك، وهذا غير مشروع".[77] وهناك أمثلة كثيرة جداً تدل على استخدام الزمخشري للمقصد من تشريع الحكم للتدليل وللتأصيل على حكم المسائل التي ذكرها وناقشها وبينها.

استدلاله بالأصل من أصول المذهب

إن لكل مذهب من المذاهب الفقهية أصول تخصه وإن كانت هناك أصول عامة اتفق عليها الفقهاء، وقد عبر كل منهم عن منهج الذي انتهجه وسار عليه، ولذا تجد هناك قواعد تخص كل منهم يطبق ويسير عليه للوصول إلى استنباط الحكم الشرعي من دليله، وقد وجدنا أن الإمام الزمخشري ينتهج في تأصيلاته للإحكام الفقهية وآراء كل مذهب بأصول صاحب ذلك المذهب، فمثلاً عند بيانه اختلاف الفقهاء في المراد من قوله تعالى:﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ ما دُمْتُمْ حُرُماً﴾ [المائدة 96/5] واختلاف في المراد من صيد البر، وبيَّن أن مذهب أبي حنيفة وأصحابه أنهم أجازوا للمحرم أكل ما صاده الحلال، وإن صاده لأجله، إذا لم يدل ولم يشر وكذلك ما ذبحه قبل إحرامه، وهنا طرح الإمام الزمخشري سؤالاً مفاده:" فإن قلت: ما يصنع أبو حنيفة بعموم قوله: صيد البر؟" فأجاب بأنه:" قد أخذ أبو حنيفة رحمه اللّه بالمفهوم من قوله: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ

[73] الزمخشري، رؤوس المسائل، 414/1.

[74] الزمخشري، رؤوس المسائل، 505/1.

[75] الزمخشري، رؤوس المسائل، 94/1.

[76] الزمخشري، الكشاف، 3/ 228.

[77] الزمخشري، رؤوس المسائل، 496/1.

ما دُمْتُمْ حُرُماً﴾ لأن ظاهره أنه صيد المحرمين دون صيد غيرهم، لأنهم هم المخاطبون فكأنه قيل: وحرم عليكم ما صدتم في البر، فيخرج منه مصيد غيرهم، ومصيدهم حين كانوا غير محرمين".[78] فقد بيَّن الزمخشري أصولاً من أصول مذهب أبي حنفية وأصحابه عند تدليله إلى ما ذهبوا إليه في هذه المسألة.

ومن المسائل التي استدل بها الزمخشري في سبيل التدليل والتأصيل لما ذهب إليه الإمام الشافعي من أنه يجيز بيع المدبر المطلق، واحتج له في سبيل ذلك بقاعدة التي تقول:" المعلق بالشرط قبل وجود الشرط بمنزلة العدم"، ثم قال:" ألا ترى أنه لو قال لعبده: إن دخلت دارًا فلان فأنت حر، فقبل أن يدخل الدار باعه، فإنه يجوز، ولا يقال إنه انعقد له سبب الحرية؛ لأنه معلق بالشرط فجعلناه كالعدم".[79]

وفي استدلاله للإمام أبي حنفية في ذهابه إلى منعه أن يتزوج امرأة بأن يخدمها سنة، وجوّز أن يتزوجها بأن يخدمها عبده سنة، أو يسكنها داره سنة، وقد بنى هذا الحكم على أصول من أصول مذهب أبي حنيفة من عدم صحة أن تكون المنفعة مهراً؛ فقال في ذلك؛ لأنه في الأول: مسلم نفسه وليس بمال، وفي الثاني: هو مسلم مالاً وهو العبد أو الدار، ثم نوه بأن هذا أصل من أصول مذهبه فقال: الأمر على مذهب أبي حنيفة على ما ذكرت.[80] والدليل على أن هذا من أصل مذهب أبي حنيفة ما قاله الكاساني" ت.587هـ":" إن المنافع ليست بأموال متقومة على أصل أصحابنا".[81]

الخاتمة

بعد البحث في الذخائر الفاخرة من كنوز الإمام الزمخشري الفقهية والذي سميناه بـ" التأصيل الفقهي عند الإمام الزمخشري" توصل بنا البحث إلى النتائج التالية:

- نقصد بالتأصيل الفقهي في مجال بحثنا هذا بأنه: إقامة الأدلة التي بنيت عليها الأحكام الشرعية العملية في المسألة التي يُبحث فيها، أي: تحقيق معنى الفقه في الاصطلاح في المسألة موضع التحقيق والتنفيذ.

- يعد الإمام الزمخشري من كبار فقهاء الحنفية، ويدل إنتاجه الفقهي دليلاً على سعة اطلاعه الفقهي وملكته ناصية الفقه وأصوله، وشهد له بذلك أصحاب الطبقات الحنفية.

- استدلال الإمام الزمخشري في سبيل تأصيله لمسائل الفقه وقضايا الخلاف بالقرآن الكريم والسنة المطهرة ودلالات ألفاظهما ومفهوماتهما، كدلالة اللفظ المطلق والعام وبمفهوم خطاب الخاص، وبدلالة النص وبدلالة السياق وغيرها من الأساليب.

- استدل الإمام الزمخشري بالإجماع والقياس واعتمد عليهما في التدليل والتأصيل فيما كتب من المسائل الفقهية والقضايا الخلافية وتنوع منهجه في استدلال بهما.

- مما استدل به الإمام الزمخشري في سبيل تأصيله الأحكام الفقهية والمسائل الخلافية بعض المصادر المختلف فيها كفعل الصحابة والسلف الصالح وشرع من قبلنا والعرف والعادة وغيرها.

- استدل الإمام الزمخشري باللغة العربية ومفهوماتها في فهم الكتاب والسنة والاستدلال لتأصيل الأحكام كذا بمقاصد التشريع الإسلامي وبقواعد أصول كل مذهب من المذاهب الفقهية وقواعدهم.

- يمكن لنا القول: إن الإمام الزمخشري كان فقيهاً متقناً متفنناً في عرضه لمسائل الفقه وقضايا الخلاف، ناقشها بحكمة وبين تأصيلاتها بدقة.

المصادر والمراجع

ابن خلكان، أحمد بن محمد. *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ط1، 1994م.

ابن فارس، أحمد بن فارس. *معجم مقاييس اللغة*. تحقيق: عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر، 1979م.

ابن قُطلُوبغا، أبو الفداء زين الدين. *تاج التراجم*. تحقيق: محمد خير يوسف. دمشق: دار القلم، ط1، 1992م.

ابن ماجه، محمد بن يزيد. *سنن ابن ماجه*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء الكتب العربية، بدون ط، ت.

[78] الزمخشري، الكشاف، 3/ 681.

[79] الزمخشري، رؤوس المسائل، 544/1.

[80] الزمخشري، الكشاف، 3/ 404.

[81] أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1986م)، 2/ 278.

أبو الوفاء البغدادي، علي بن عقيل. *الواضح في أصول الفقه*. تحقيق: عبد الله التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1999م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث. *سنن أبي داود*. تحقيق: محمد عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية، بدون ط، ت.

أحمد. أحمد بن حنبل. *مسند الإمام أحمد*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م)

الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن. *التمهيد في تخريج الفروع على الأصول*. تحقيق: محمد حسن هيتو. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1979م.

البخاري، محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. تحقيق: محمد الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 2001م.

البعلي، علي بن محمد. *القواعد والفوائد الأصولية وما يتبعها من الأحكام الفرعية، تحقيق: عبد الكريم الفضيلي*. القاهرة: المكتبة العصرية، 1999م.

الترمذي، محمد بن عيسى. *سنن الترمذي*. تحقيق: بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998م.

التلمساني، محمد بن أحمد. *مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول*. تحقيق: محمد علي فركوس. بيروت: مؤسسة الريان، ط1، 1998م.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله. *البرهان في أصول الفقه*. تحقيق: صلاح عويضة. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997م)

الحاكم، محمد بن عبد الله. *المستدرك على الصحيحين*. تحقيق: مصطفى عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1990م.

الخوفي، أحمد محمد. *الزمخشري*. القاهرة: دار الفكر العربي، ط1، 1966م.

الدارقطني، علي بن عمر. *سنن الدار قطني*. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2004م.

الزركشي، محمد بن عبد الله. *البحر المحيط في أصول الفقه*. عمان: دار الكتبي، ط1، 1994م.

الزمخشري، محمود بن عمر. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ.

_____. *رؤوس المسائل*. تحقيق: عبد الله أحمد. بيروت: دار البشائر، ط1، 1987م.

_____. *أساس البلاغة*. تحقيق: محمد عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998م.

السبكي، عبد الوهاب بن علي. *الإبهاج في شرح المنهاج*. تحقيق: أحمد الزمزمي. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط1، 2004م.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. *بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة*. تحقيق: محمد إبراهيم. بيروت: المكتبة العصرية، بدون ط، ت.

_____. *طبقات المفسرين العشرين*. تحقيق: علي محمد عمر. القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1396هـ.

العجلوني، إسماعيل بن محمد. *كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس*. القاهرة: مكتبة القدسي، 1932م.

عمر، أحمد مختار. *معجم اللغة العربية المعاصرة*. بيروت: عالم الكتب، ط1، 2008م.

الفاسي، محمد بن أحمد. *العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين*. تحقيق: محمد عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998م.

الفيومي، أحمد بن محمد. *المصباح المنير*. بيروت: المكتبة العلمية، بدون ت.

القرشي، عبد القادر بن محمد. *الجواهر المضية في طبقات الحنفية*. كراتشي: مير محمد كتب خانه، بدون ط، ت.

الكاساني، أبو بكر بن مسعود. *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1986م.

اللكنوي، محمد عبد الحي. *الفوائد البهية في تراجم الحنفية*. تحقيق: محمد النعساني. القاهرة: دار السعادة، ط1، 1324هـ.

محمد بن مكرم بن علي ابن المنظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط3، 1993م).

مسلم، مسلم بن الحجاج. *صحيح مسلم*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون ط، ت.

النسائي، أحمد بن شعيب. *السنن الكبرى*. تحقيق: حسن شلبي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م.

النووي، يحيى بن شرف. *المجموع شرح المهذب*. بيروت: دار الفكر، بدون ط، ت.

Murad, Charif. "Hadis ve İslami İlimler". *Güncel Hadis Meselelerinin Anlaşılması ve Yorumlanması*. ed. İbrahim Özcoşar. 193-215. Ankara: Divan Yayınları, 2022.

Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetleri Bağlamında Hanefî Mezhep Dışı Fıkhî Tercihleri Hakkında Genel Bir İnceleme -*el-Keşşâf Örneği*-

Dr. Şerif Gedik*

GİRİŞ

Yaşadığı bölgenin övünç kaynağı sayılmasından dolayı "Fahr-i Hârizm", uzun yıllar Kâbe yakınlarında ikamet ettiği için de "Carullâh" lakaplarıyla meşhur olan Zemahşerî'nin asıl adı Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî olup, künyesi Ebü'l-Kâsım'dır.[1] 27 Recep 467 (1075) yılında Hârizm bölgesinin Zemahşer köyünde dünyaya gelmiş olan Zemahşerî, 538 (1144) yılında Hârizm'in Cürcân kasabasında Arefe günü 71 yaşındayken vefat etmiştir.[2]

Kaynaklarda mütedeyyin bir ailede yetiştiği ifade edilen[3] Zemahşerî'nin küçükken yaşamış olduğu talihsiz bir olaydan dolayı bir ayağının kesildiği ve hayatını topal olarak sürdürmek mecburiyetinde kaldığı ifade edilmiştir. Bu üzücü hadisenin nasıl gerçekleştiği konusunda kaynaklarda farklı görüşler aktarılmıştır.[4] Sakatlığı ve ailesinin içerisinde bulunduğu ekonomik sıkıntılar sebebiyle terzilik mesleğine verilen Zemahşerî, ilme olan düşkünlüğü nedeniyle daha sonra medresede eğitim almaya başlamıştır.[5] Küçük yaştan itibaren ilimle meşgul olan Zemahşerî, ilim tahsili için Buhara, Hârizm ve Bağdat gibi dönemin önemli ilim merkezlerine giderek Arap dili, tefsir, fıkıh, usûl-i fıkıh, hadis, kelam, felsefe ve kıraat gibi alanlarda eğitim almış ve birçok âlimin ders halkasına katılmıştır.[6] Nahiv, lügat ve tıp alanlarında dönemin en büyük âlimlerinden kabul edilen Mu'tezilî âlim Cerîr ed-Dabbî'yi Zemahşerî'nin ilmi ve fikri gelişiminde büyük bir pay sahibi olmasının yanı sıra onun i'tizâlî görüşleri benimsemesinde de etkili olmuştur.[7] Zemahşerî, Mutezile mezhebinin önemli kelamcılarından Rükneddîn İbnü'l-Melâhimî'den kelam okumuş, bu zata tefsirde ise hocalık yapmıştır.[8] Zeydî-Mu'tezilî müfessir aynı zamanda kelam ve fıkıh âlimi Hâkim el-Cüşemî'nin derslerine

---

* Diyanet İşleri Başkanlığı Bilecik Pazaryeri Müftülüğü, hacegan85@hotmail.com ORCID: 0000-0002-2032-119X

1 Zemahşerî'nin isim, künye ve lakabı konusunda detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru's-Sâdır, ts.), 5/168; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1985), 2/87; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* nşr. Şerafettin Yaltkaya-Muallim Rifat (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 2/1475; Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-mesâ'il*, nşr. Abdullah Nezîr Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987), 29. (Neşredenin girişi); Ahmed Muhammed el-Havfî, *ez-Zemahşerî* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1966), 35; Mustafa Öztürk-M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/235.

2 Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahman b. el-Muallimî (Haydarâbâd: Dâritü'l-Maârifi'l-Osmânî, 1977), 6/316; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 183; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fi tehzîbi'l-Ensâb* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsnâ, ts.) 2/74; Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dımaşk; Dâru'l-Kalem, 1992), 292.

3 Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-mesâ'il*, 30; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 264. Zemahşerî *Dîvân*'ında ebeveynlerinin salih kimseler olduğuna işaret eden şu beyti zikretmiştir: "*(Rabbim) beni sadakat ve namus timsali bir babanın ve iffet ve şerefi herkesçe bilinen bir annenin (eliyle) büyüttü*" Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Dîvânü'ş-şi'r*, şrh. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî (Beyrut: Dâru's-Sadr, 2008), 371.

4 Bir seyahat esnasında soğuk kış şartlarından dolayı ayağının donması, binek hayvanından veya yüksek bir yerden düşmesi veyahut küçükken bir serçenin ayağını kopardığı için annesinin bedduasını alması gibi gerekçelere binaen ayağının topal kaldığı ifade edilir. Ebû Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 6/2688.

5 Öztürk-Mertoğlu, "Zemahşerî", 235.

6 Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-mesâ'il*, 33; Murtazâ Ayetullahzâde eş-Şirâzî, *Zemahşerî lüğâviyyen ve müfessiran* (Kahire: Dâru's-Sekâfeh, 1977), 97-98.

7 Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-mesâ'il*, 38; İsmail Cerrahoğlu, "Zemahşerî ve Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (1984), 60; el-Havfî, *ez-Zemahşerî*, 48.

8 Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/89; Orhan Şener Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmli Mutezili İbnü'l-Melahimi'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 49.

katılmıştır.[9] Uzun yıllar Bağdat'ta kadılık yapmış Hanefî fakihi Ebû Abdillâh ed-Dâmegânî[10] ve Şeyh es-Sedîd el-Hayâtî'den[11] fıkıh; Ebû Nasr el-İsfahânî ile Ebü'l-Hasan en-Nîsâbûrî'den edebî ilimler alanında dersler almıştır.[12] Zemahşerî, altmış altı yaşında Bağdat Nizamiye Medresesi müderrisi Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikî'den icazet almıştır.[13] İlerlemiş yaşına rağmen Zemahşerî'nin ders halkalarına devam etmesi ilme ne kadar düşkün olduğunu göstermektedir.

İlim tahsili için çıktığı yolculukta Mekke, Bağdat ve Hârizm gibi beldelere uğrayan ve orada ikamet eden Zemahşerî, farklı ilim meclislerinde birçok talebeye ders vermiş ve önemli ilim adamlarının yetişmesini sağlamıştır. En önemli talebelerinden birisi Zemahşerî'nin vefatından sonra onun yerine geçen, Hanefî fakihi, aynı zamanda tefsir ve nahiv âlimi Bakkâlî'dir.[14] Abdullah et-Tavîlî, Abdullah el-Bezzâr, Hasan es-Simsâr, Mahmûd eş-Şâşî, Sâmân b. Abdülmelik el-Fakih öğrencilerinden bazılarıdır.[15] Zeyneb bint Şi'râ, Ebû Tâhir es-Silefî, Ebû Tâhir el-Husûî ve Reşîdüddîn el-Vatvât gibi âlimler Zemahşerî'den icazet almışlardır. [16]

Müfessir, mütekellim, şair, edîp ve fakih kimliğiyle öne çıkan farklı alanlarla ilgili birçok eser kaleme alan, döneminin en büyük âlimlerinden biri olan Zemahşerî'nin telif ettiği önemli eserlerinden bazıları şunlardır:[17] 1- Keşşâf, 2- el-Fâ'ik fî garîbi'l-hadîs, 3- Esâsü'l-belâga, 4-Ru'ûsü'l-mesâ'il, 5- el-Ünmûzec, 6- Dîvânü'ş-şi'r.

Birçok müfessir nezdinde eşsiz kabul edilen, "ümmü't-tefâsîr" (tefsirlerin anası) olarak adlandırılan,[18] müellifine tefsir sahasında ulaşılması zor bir şöhret kazandıran,[19] kendisinden sonra bu alanda yazılan birçok eseri etkileyen ve hakkında birçok çalışma yapılan,[20] dönemi ve sonrası için vazgeçilmez temel kaynaklardan biri olan *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl* adlı eser Zemahşerî'nin ahkâm âyetler bağlamında fakih kimliğini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Zira ahkâm âyetleri tefsir ederken Zemahşerî'nin müfessir kimliğinden ziyade fakih kimliği ve fıkhî yorumları ön plana çıkmaktadır. Zemahşerî'nin fıkıh alanındaki yetkinliği konusunda Kâtip Çelebi, "ahkâm ve fetvâ ilminde akranlarından daha üstün olduğunu" naklederken; Leknevî, "Hanefî mezhebin büyük fakihlerinden olduğunu"[21], İbn Kutluboğa ise "asrının imamı" olduğunu ifade eder.[22]

Alâeddîn es-Semerkandî, Gazzâlî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, el-Bâcî ve İbn Akîl gibi büyük fakihlerle muasır olan Zemahşerî'nin fakih kimliğinin yanı sıra mezheplere karşı tutum ve davranışını yansıtan bu çalışma da Zemahşerî'nin ahkâm âyetler bağlamında Hanefî mezhep dışı fıkıh tercihleri örnekler ışığında incelenmiştir.

1. Zemahşeri'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlarken Takip Ettiği Usûl

Muâmelât, ukûbât ve ibâdâta yönelik hükümleri ihtiva eden âyetler, ahkâm âyetleri olarak nitelendirilir. "Ahkâm âyetlerin tefsirini konu alan ilim dalı ve bu alanda yazılan eserlerin ortak adına Ahkâmü'l-Kur'ân" denilmektedir.[23] Her ne kadar ahkâm âyetlerini konu alan özel tefsirler kaleme alınmışsa da bu âyetlerin sayısı konusunda âlimler arasında bir ittifak söz konusu olmamıştır. Ahkâm âyetlerin sayısının iki yüz civarında olduğunu belirtenler olduğu gibi bu sayıyı sekiz yüze kadar çıkaranlar da olmuştur. Ancak bu âyetlerin sayısının beş yüz olduğu konusunda genel bir kanaat hâkimdir.[24] Ahkâm âyetlerinde genel hüküm-

---

9 Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-mesâ'il*, 39; Öztürk-Mertoğlu, "Zemahşerî", 235.
10 Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-mesâ'il*, 39; Havfî, *ez-Zemahşerî*, 50; Öztürk-Mertoğlu, "Zemahşerî", 235.
11 Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/89.
12 Nuri Yüce, "Zemahşerî (Hayatı ve Eserleri)", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 26 (1993), 292.
13 İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısri, 1950), 3/270; Yüce, "Zemahşerî (Hayatı ve Eserleri)", 293; Öztürk-Mertoğlu, "Zemahşerî", 235.
14 Tayyar Altıkulaç, "Bakkalî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/444-445.
15 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 6/316; Havfî, *ez-Zemahşerî*, 52-55.
16 Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-mesâ'il*, 41-42.
17 Eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 168-169; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 292; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifîn esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, nşr. Kilisli Rifat Bilge-İbnül Emin Mahmud Kemal (İstanbul: Maarif Basımevi, 1955), 2/402-403; Havfî, *ez-Zemahşerî*, 58-63; Cerrahoğlu, "Zemahşerî ve Tefsiri", 63-65.
18 Bedreddin Çetiner, "Zemahşerî", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, 8/342.
19 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi II* (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1955), 2/288-289.
20 Ali Özek, "el-Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2022), 25/330.
21 Abdülhay Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* nşr. M. Bedreddin Ebû Firâs (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 209.
22 İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 291.
23 Bedreddin Çetiner "Ahkâmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/551-552.
24 Abdullah Kahraman, "Din-Hukuk İlişkisi ve Kur'ân'da Hukukî Âyetler (Ahkâm Âyetleri)" *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 5/1 (2021), 73.

lere yer verildiği gibi bazan çok özel meselelere de atıfta bulunulmuştur. Devletler arası ilişkiler ve borçlarla ilgili hukukî meselelerin ele alındığı âyetlerde genel hükümlere vurgu yapılmışken; kadınların iddet süresi, evlenilmesi yasak olanlar ve mirasla ilgili âyetlerde ise özel hükümlere işaret edilmiştir.

Zemahşerî, *el-Keşşâf* tefsirinde ahkâm âyetleri yorumlarken öncelikle Kur'ân[25] ve Resullullah'ın sünnetine[26] daha sonra ise sahabe ile tabiînden gelen rivâyetlere[27] müracaat etmiştir. *el-Keşşâf*'da *Sahîh-i Müslim*'in dışında sarahaten herhangi bir hadis kaynağı zikredilmemiştir.[28] Ancak Zemahşerî'nin eserlerinde naklettiği hadislerin kaynaklarının tespiti üzerine yapılan bir araştırmada *el-Keşşâf*'daki hadislerin en fazla yer almış olduğu birinci kaynağın Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân* isimli tefsiri, ikinci ve üçüncü kaynakların ise İmam Müslim ile İmam Buhârî'nin *Sahîh*'lerinin olduğu belirtilmiştir. Tirmizî, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin *es-Sünen*'leri ile Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i de *el-Keşşâf*'ın en önemli hadis kaynaklarının başında gelmektedir.[29]

Zemahşerî, ahkâm ayetleri yorumlarken Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Aişe, Abdullah b. Mesûd ve Ubeyy b. Ka'b gibi sahabeler ile Kâdî Şüreyh, Saîd b. Müseyyeb, İbrahim en-Nehâi, İkrime, Hasan-ı Basrî ve Şa'bî gibi tâbiînin büyük fakihlerinden çok sayıda nakilde bulunmuştur.[30] Genellikle yaptığı nakiller hakkında bir tercih veya tenkitte bulunmaz. Yapılan nakiller âyetlerin anlaşılması ve yorumlanmasında müfessirin işini önemli ölçüde kolaylaştırmaktadır.

Osman el-Bettî, Evzâî, İbn Cüreyc ve İbn Ebû Leylâ gibi müçtehid âlimlerin[31] yanı sıra günümüze kadar varlığını sürdüren mezhep imamlarının görüşlerine yer veren Zemahşerî özellikle Ebû Hanîfe ile İmam Şâfiî'nin görüşleri ve bu görüşlere mesnet teşkil eden delilleri aktarmıştır. Ahmed b. Hanbel ile İmam Malik'in görüşlerine de zaman zaman işaret etmiştir.[32] Fakihlerin görüşlerini sadece nakletmekle kalmamış, bazan görüşler arasında tercihlerde de bulunmuştur.

el-Keşşâf'da ahkâm âyetler tefsir edilirken bazı meşhur kıraat âlimlerinin farklı okuyuşlarına yer verilmiş, ancak kıraatler konusunda genel olarak sahih ve şaz ayrımına gidilmemiştir. Kıraat farklılıklarından kaynaklı anlam değişikliğine ve farklı fıkhî hükümlere ise işaret edilmiştir.[33]

Zemahşerî bazı fıkhî kavramların açıklanması ve yorumlanmasında "Arap şiirlerine" müracaat ederek, şiirleri bir istişhâd aracı olarak kullanmıştır.[34] Neshi "bir ayetin başka bir âyetle değiştirilmesi" şeklinde tanımlayan Zemahşerî, neshin varlığını kabul eder ve neshe konu olan hükümlerin dayanağının maslahat olduğunu belirtir. Zira ona göre dün yararlı olan bugün için zararlı olabileceği gibi daha önce zararlı olan bir şey bugün için yararlı olabilir. Allah neyin yararlı neyin ise daha zararlı olduğunu en iyi bilen olduğundan dileği hükmü kaldırır dilediğini ise hikmeti gereği devam ettirir.[35] Ahkâm ayetlerinin tefsir ve yorumlanmasında Zemahşerî, nâsih ve mensûh âyetlerin varlığına işaret etmiş ve bazı hükümlerin kaldırıldığını ifade etmiştir.[36]

Zemahşerî'nin akılcı kimliğini ön plana çıkaran genelde bütün âyetlerde özelde ise ahkâm âyetlerin tefsirinde benimsemiş olduğu yöntemlerden birisi "şunu dersen", "derim ki" şeklindeki soru-cevap yöntemidir.[37] Bu yöntemle hem okuyucunun dikkatini çekmek hem de muhatabın zihnini meşgul edecek birtakım sorunları çözüme kavuşturma gayesi vardır. Ayrıca bu yöntemle muarız olan kişilerden gelebilecek bazı itiraz ve eleştirilere bir nevi cevap verme de sağlanmış olmaktadır. Zemahşerî bu yöntemle dirayet tefsirinin en

---

25 Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'ıkı gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2009), 118; (Bakara 2/196).

26 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 112, 120, 139, 222; (Bakara 2/184, 197, 238; Nisâ 4/9)

27 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 139, 1106; (Bakara 2/237; Cum'a 62/9)

28 Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî fi tefsîri'l-Kur'ân ve beyânü i'câzih* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1119), 89.

29 Hasan Yerkazan, "Zemahşerî'nin Eserlerinde Bulunan Hadîslerin Kaynakları", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2017) 8/279-280.

30 Nakilde bulunulan sahabe, tâbiîn ve müçtehid imamlar hakkında detaylı bilgi için bk. Fatma Solaker, *Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsirindeki Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Metodu* (Eskişehir: Osman Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 106-109.

31 Solaker, *Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsirindeki Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Metodu*, 108-109.

32 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 109-110, 221; (Bakara 2/178; Nisa 4/6)

33 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 112, 118, 139-140; (Bakara 2/184, 196, 238)

34 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 220, 307; (Nisâ 4/6; Maide 5/89)

35 Detaylı bilgi için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 584; (Nahl 16/101)

36 Nâsih-mensûh âyetler hakkında bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 111, 140; (Bakara 180, 240)

37 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 229-230, 402, 729; (Nisa 4/23; Enfâl 8/1; Nûr 24/33)

önemli özelliğinden biri olan akılcı yaklaşım ve bireysel çıkarımlarını en iyi şekilde ortaya koyan müfessirlerden birisidir.

Arap dili ve edebiyatı alanında yetkin bir şahsiyet olan Zemahşerî, bu dilin zenginliği ve inceliklerinden üst düzeyde istifade etmiş ve ahkâm âyetlerinin tefsirindeki fıkhî yorumlarında da bunun en güzel örneklerini ortaya koymuştur. Kelimelerin hangi kökten türediği, kelimeler arasındaki anlam farklılığı, başka dillerden Arapçaya hangi kelimelerin geçmiş olduğu ve zamanla nasıl bir anlam kayması yaşandığı, yaygın olan deyimler ve kavramların nasıl kullanılması gerektiğini kısa ve veciz bir üslupla göstermiştir.[38]

2. Zemahşerî'nin Âhkam Âyetler Bağlamında Hanefî Mezhep Dışı Fıkhî Tercihleri

Hanefî mezhebinin dışına çıkılarak diğer mezheplerin görüşlerinin tercih edilmesinden kastımız Zemahşerî'nin Şâfiî, Malikî ve Hanbelî mezhep imamlarının veyahut fakihlerinin görüşlerini Hanefîlerin görüş ve fetvâlarına tercih etmesidir. Burada "tercih" kavramı fıkıh usulündeki gibi "birbiriyle çelişen iki delilden birini diğerine üstün kılmak"[39] anlamında kullanılmamış; bilakis fetvâ usulündeki "mezhepler arasında veya mezhep içinde bir mesele hakkında bulunan farklı görüş veya hükümlerden daha uygun birisini seçmek"[40] anlamı esas alınmıştır.

Hanefî mezhebine müntesip olan Zemahşerî *el-Keşşâf*'da fıkhî meseleleri açıklarken mezhebi bir taassup içerisine girmez. Fıkhî meseleleri izah ederken i'tizâlî fikirleri savunduğu gibi tavır takınmaktan oldukça uzaktır. Mezheplerin görüş ve fetvâlarını aktarırken oldukça müsamahakâr davranmış ve mezhepsel taassubu eleştirmiştir. Hatta bir şiirinde döneminde yaşanan mezhepsel taassubu tenkid etmiş ve insanların bu konudaki tutum ve davranışlarını şu şekilde dile getirmiştir:[41]

> *"Mezhebimi sorduklarında açıklamadım. Onu gizledim, zira mezhebimi gizlemek benim için en sağlıklısı. Eğer Hanefi'yim desem, diyecekler ki ben şarabı (kımız) mübah sayıyorum. Hâlbuki o haram kılınmış bir içecektir. Eğer Mâliki'yim desem, diyecekler ki ben köpek eti yemeyi onlara mübah kılıyorum. Asıl bunu diyenler köpektir. Eğer Şâfiî'yim desem, diyecekler ki ben (anasından sonra) kızını nikâhlamayı mübah kılıyorum. Hâlbuki (anasından sonra kızını nikâhlamak) haram kılınmıştır. Eğer Hanbeli'yim desem, diyecekler ki ben berbat bir hulülcü (Allah'ı tecsim edici) ve mücessime (Allah'ı cisim olarak kabul edenlerin) savunucuyum. Eğer Ehl-i Hadis taraftarıyım desem, diyecekler ki, sen keçi sakallı hiçbir şey anlamayan ve bilmeyen birisin. Ben bu zamandan ve bu insanlardan dolayı hayretler içerisindeyim. Onların dilinden (dedikodularından) ve (yerli yersiz) eleştirilerinden kimse emin olamaz."*

Mutedil bir fakih olan Zemahşerî birçok yerde Hanefilerle birlikte Şâfîlerin görüşlerini aktarır, zaman zaman Mâlikîler ile Hanbelilerden de nakilde bulunur. Genel itibarıyla mezhepler arasında müntesibi olduğu Hanefî mezhebinin görüşlerini benimser. Bazan Şâfiîler ile Mâlikîler'in görüşlerini Hanefîlerin görüşlerine tercih ettiği de olmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ahkâm âyetler bağlamında Zemahşerî'nin Hanefî mezhep dışı tercihlerine örneklik teşkil edecek meseleler şunlardır:

2.1. Hayızdan temizlenme

"وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحيضِ ۖ قُلْ هُوَ اَذًى ۙ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحيضِ ۙ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ ۚ فَاِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللهُ ۚ اِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرينَ"[42]

Zemahşerî, âdet dönemindeki kadınlarla cinsel ilişkiye girilmemesi gerektiğini beyan eden âyetin tefsirinde kıraat farklılıklarına işaret ettikten sonra âdetli kadının hayız kanı kesilince hangi şartlar çerçevesin-

---

[38] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 109-110, 118-119, (Bakara 2/178, 196)

[39] Tercih kavramı hakkında detaylı bilgi için bk. Şemsüleimme es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-M'arife, 1973), 2/249-250.

[40] Osman Keskioğlu, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku* (Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, 1980), 140.

[41] Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Fâ'ik fî garîbi'l-hadîs*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: 1945), 1/9; Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Dîvânü'z-Zemahşerî*, nşr. Abdüssettâr Dayf (Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2004), 608.

[42] "*Sana kadınların âdet dönemi hakkında soru soruyorlar. De ki: O sıkıntılı bir haldir. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın. İyice temizlendiklerinde onlara Allah'ın emrettiği şekilde yaklaşın. Allah çok tövbe edenleri sever ve içi dışı temiz olanları sever.*" (Bakara 2/222)

de kendisiyle cinsel birlikteliğin sağlanabileceği konusunda Ebû Hanîfe ile İmam Şâfiî'nin görüşlerini nakleder. Fakihlerin görüşlerini naklettikten sonra konuyla ilgili kendi kanaatini ifade eder. Zemahşerî'nin konumuz bağlamında âyetin tefsirine yönelik görüş ve yorumları kısaca şöyledir:

Zemahşerî يَطْهُرْنَ kelimesinin يَطَّهَّرْنَ (yettahherne) şeklinde okunabileceğini ve âyetin devamında gelen فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ifadesinin bu şekilde okunabileceğinin delili olduğunu belirtir. İbn Mes'ûd'un (r.a.) da âyetin ilgili kısmını حَتّٰى يَتَطَهَّرْنَ şeklinde okuduğunu ifade eder. Her iki kıraatle (يَطَّهَّرْنَ/يَطْهُرْنَ) amel edilebileceğini belirten Zemahşerî, التطهر (tatahhur) kelimesinin "yıkanmak" الطهر (tuhr) kelimesinin ise "hayız kanının kesilmesi" anlamına geldiğini ifade eder. Ebû Hanîfe'ye göre hayızın azami süresinde (on günün bitiminde) kan kesildikten sonra kadın yıkanmasa dâhi kocasıyla cinsel ilişkiye girebilirken; hayızın en asgari müddeti içerisinde kan kesildikten sonra kadın yıkanmadıkça veya üzerinden bir namaz vakti geçmedikçe kocasıyla cinsel ilişkiye giremez. İmam Şâfiî'ye göre ise kadın hem yıkanma hem de kanın kesilmesi olmak üzere iki temizliği birlikte gerçekleştirmedikçe kocasıyla ilişkiye giremez.[43] Âyetin zahir manasının bu (iki temizliği cem etmek) olduğunu belirten Zemahşerî, فَإِذَا تَطَهَّرْنَ "iyice temizlendiklerinde" ifadesinin de bu görüş ve manayı desteklediğini belirtir.[44] Zemahşerî burada İmam Şâfiî'nin görüşünü tercih etmiş, bu görüşün âyetin zahirine daha uygun olduğunu ve âyetin son kısmının da bu görüşü desteklediğini belirtmiştir.[45]

2.2. Zifaftan Önce Gerçekleşen Boşanmadan Kaynaklı Mehrin Bağışlanması

"وَاِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ اِلَّا اَنْ يَعْفُونَ اَوْ يَعْفُوَا الَّذي بِيَدِه عُقْدَةُ النِّكَاحِ ۖ وَاَنْ تَعْفُّوا اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى ۖ وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ۖ اِنَّ اللهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصيرٌ"[46]

Zemahşerî'ye göre âyetteki (اِلَّا اَنْ يَعْفُونَ) "*kendileri bağışlarsa…*" ifadesiyle Allah Teala boşanmış kadınları kastetmiştir. Ayrıca âyette geçen "*nikâh bağı elinde olan*" ifadesiyle kastedilen kişi de velidir. Zifaftan önce boşanan kadın kocası hakkında;"*Ne o beni gördü ne ben ona hizmet ettim ne de benden faydalandı! Ben ondan nasıl bir şey alırım*" diyerek hakkı olan mehri bağışlayabileceği gibi; kadının nikâh akdini üstlenen veli de mehri bağışlayabilir. Bu görüş Şâfiî mezhebinin görüşüdür. Hanefî mezhebine göre mehri bağışlayacak kişinin koca olduğu söylenmiştir ki; kocanın bağışlamasından kasıt mehrin tamamını kadına vermesidir. Zemahşerî ilk görüşün sıhhatinin zâhir (açık) olduğunu belirtir.[47] Ayrıca Zemahşerî Hanefîlerin görüşünü (قيل) kalıbıyla aktarmış, genelde bu şekilde aktarmış olduğu görüşleri nispeten daha zayıf bir görüş olarak görmektedir. Zemahşerî'nin açıklamalarından anlaşılacağı üzere bu konuda Şâfiî mezhebinin görüşü tercihe daha uygundur.

2.3. Yetimlerin Malları Teslim Edilirken Şahit Tutulması

"فاِذَا دَفَعْتُمْ اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ فَاَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ ۖ وَكَفٰى بِاللهِ حَسيبا"[48]

Zemahşerî yetim mallarının sorumluluklarını üstlenen kimselerin (vasîlerin) yetimlere mallarını teslim ederken, malların sorumluluğunun kendi zimmetlerinden çıktığına dair şahit tutmalarının çekişme ve tartışmadan uzak kalmaya, malı teslim edenin güvenilir olarak bilinmesine ve sorumluluktan kurtulmaya daha uygun olduğunu ifade etmiştir. Ebû Hanîfe ve arkadaşlarına göre şahit tutulmaz ve yetimler büyüdükten sonra mallarının kendilerine teslim edilmediğini iddia ederse, malı teslim etmemekle suçlanan kişi, yetime malını verdiğine dair yemin etmekle ancak haklılığını ispatlayabilir. İmam Şâfiî ve İmam Mâlik'e göre bu ki-

---

43 İmam Şâfiî hayızlı kadının temizlenmesinin ancak hayız halinin son bulması ve guslün gerçekleşmesiyle mümkün olabileceğini belirtir. Ona göre cünüp kimse gusletmedikçe namaz kılamayacağı gibi herhangi bir müddetin geçmesi de onu temiz kılmaz. Cünübün temiz sayılabilmesinin tek şartı nasıl ki gusletmesi ise hayızlı kadın da ancak gusletmekle temizlenebilir. İlgili ayet ve birçok hadis hayızlı kadının ancak yıkanmak suretiyle temiz sayılabileceğine işaret etmektedir. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 1994), 1/53.

44 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 129.

45 Zemahşerî aynı konuyu *Ru'ûsü'l-mesâ'il*'de ele almış ancak her iki mezhebin görüşü hakkında bir yorum yapmamış, sadece mezheplerin delillerini zikretmekle yetinmiştir. Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-mesâ'il*, 128.

46 "*Bir mehir belirlediğiniz halde onlarla birleşmeden kendilerini boşarsanız, belirlediğiniz mehirin yarısını ödemek size borçtur; ancak kadınların bağışlaması veya nikâh bağı elinde olanın hoşgörülü davranması müstesnadır. Hoşgörülü davranmanız takvâya daha uygundur. Aranızda lütufkâr davranmayı unutmayın. Allah bütün yaptıklarınızı görmektedir*." (Bakara 2/237)

47 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 139.

48 "*Mallarını kendilerine (yetimlere) verdiğiniz zaman yanlarında şahit bulundurun; hesap sorucu olarak da Allah yeter*." (Nisâ 4/6)

şinin haklılığını ispatlayabilmesinin tek yolu yetime malını teslim ettiğine dair şahit getirmesidir. Zemahşerî, kişinin kendisini töhmet altında bırakacak bir yemine mecbur kalmasından ve şahit getiremediği için tazminle sorumlu tutulmasından ancak şahit tutarak kurtulabileceğini belirtir.[49] Zemahşerî'nin İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'ye nispetle aktarmış olduğu bu görüş, malları teslim edecek kişinin/vasînin maslahatına daha uygun olduğu gibi taraflar arasında çıkabilecek bazı tartışmaların da önüne set çekmektedir. Kendisi açıkça ifade etmese de yapmış olduğu açıklamalar İmam Şâfiî ile İmam Mâlik'in görüşünü tercih ettiğine işaret etmektedir. Zira ilgili âyetin son kısmı[50] da onların görüşünün doğruluğunu destekler mahiyettedir.

2. 4. Seferilikte Namazı Kısaltmanın Hükmü

"وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلٰوةِاِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذينَ كَفَرُواۜ اِنَّ الْكَافِرينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُواً مُبيناً"[51]

Zemahşerî bu ayeti tefsir ederken bir kimsenin seferi sayılabilmesi için kat etmesi gereken en az mesafenin ne kadar olması gerektiği konusunda Ebû Hanîfe ile İmam Şâfiî arasındaki görüş ayrılığına değinir. Daha sonra yolculuk esnasında namazı tam mı yoksa kısaltarak mı kılmak gerektiği konusunda her iki mezhep imamının görüşüne ve delillerine yer verir.

Yolculukta namazı kısaltmayı gerektiren en az müddet Ebû Hanîfe'ye göre deve veya normal bir yaya yürüyüşüyle üç gün üç gecelik mesafedir. Belirtilen mesafenin hızlı veya yavaş şekilde gidilmesi hükmü değiştirmez. Bir kimse üç gün üç gecelik mesafeyi bir günde gidecek olsa namazını kısaltır. Başka bir kimse gideceği bir günlük mesafeyi üç günde gitse namazını tam olarak kılar. İmam Şâfiî'ye göre seferiliğin en asgari süresi iki günlük yürüyüş mesafesidir.[52]

Zemahşerî'ye göre "*Namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur*" âyetinin zahirinden namazı tam kılma ile kasretme arasında bir muhayyerlik hakkının olduğu ancak tam kılmanın ise daha efdal olduğu anlaşılmaktadır. İmam Şâfiî, seferi kimsenin namazı tam veya kısa kılma konusunda muhayyer olduğu görüşünü benimser. Zira Hz. Peygamber'in (a.s.) seferde namazı tam kıldığı rivayet edilmiştir. Hz. Aişe'nin (r.a.) bu konu hakkında "*Ben Resulullah (a.s.) birlikte umre yapmak üzere Medine'den Mekke'ye gittim Mekke'ye vardığımızda 'Ya Resulullah! Anam babam sana feda olsun! Namazı kısa da kıldım, tam da kıldım; oruç tuttuğum oldu tutmadığım da' dedim. Resulullah 'Ey Aişe! Güzel yapmışsın' dedi ve beni ayıplamadı*."[53] dediği rivayet edilir. Ayrıca Hz. Osman'ın (r.a.) seferde namazı tam kıldığı da kısalttığı da nakledilmiştir.[54] Anlaşılacağı üzere bu nakiller İmam Şâfiî'nin görüşüne dayanak oluşturan hadislerdir.

Ebû Hanîfe'ye göre seferde namazı kısaltarak kılmak ruhsat değil azimettir. Başka şekilde kılmak ise caiz değildir. Hz. Ömer (r.a.) "*Peygamberinizin söylediğine göre, yolculukta iki rekât namaz kılmak kısa değil tamdır*." [55] Hz. Aişe'nin (r.a.) ise "*Namaz ilk farz kılındığında ikişer rekât olarak farz kılındı sonra yolculukta öyle bırakıldı, yolculuk dışında ise artırıldı*."[56] dediği rivayet edilmiştir.

Zemahşerî her iki mezhep imamının görüşlerini ve delillerini aktarmıştır. Âyetin zahirinden anlaşılan manadan hareketle yapmış olduğu yorumlar kendisinin İmam Şâfiî'nin görüşünü tercih ettiğini göstermektedir. Zira âyetin zahirinin seferi olan kişiye muhayyerlik hakkı tanıdığını beyan etmesi ve seferîlikte namazı tamamlamanın daha faziletli olduğunu ifade etmesi buna işaret etmektedir.

2.5. İffetli Kadına İftirada Bulanan Kişinin Şahitliğinin Reddedilmesi

---

[49] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 221.

[50] "*Mallarını kendilerine (yetimlere) verdiğiniz zaman yanlarında şahit bulundurun*" (Nisâ 4/6)

[51] "*Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin sizi gafil avlamalarından korkarsanız namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur. Şüphesiz kâfirler sizin apaçık düşmanınızdır*." (Nisâ 4/101)

[52] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 256.

[53] Ebû Abdirrahman Ahmed en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Hasan Abdülmün'im eş-Şelbî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), "Kasrü's-salâh fi's-sefer", 835 (No 1927)

[54] Ebül-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîh-i-Müslim* (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 2006), "Kasrü's-salâh" 2 (No 694)

[55] Ebû Abdillâh Muhammed b. Mâce, *Sünen-i İbn Mâce* (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, ts.), "Taksîrü's-salâh", 73 (No 1064)

[56] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), "Namaz", 1 (No.350).

"وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ"[57]

Zemahşerî'ye göre kazif, zina veya zinanın dışında başka bir şeyin isnadıyla olabilir.[58] Ancak yukarıda zikredilen âyette zina isnadından kaynaklı kaziften bahsedilmiştir. Çünkü zinakâr kadınların anlatılmasının hemen ardından iffetli olan kadınlardan bahsedilmiş ve zina dışındaki suçların isnadında iki şahit yeterliyken âyette dört şahit getirilmesi istenmiştir. Zemahşerî, âyetin tefsirinde zina isnadının nasıl ve hangi cümlelerle gerçekleşeceğine, iftiraya uğrayanın hangi durumlarda muhsan sayılacağına,[59] kocanın dört şahitten biri olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceğine[60] ve iftiracıya uygulanacak sopa cezasının nasıl olması gerektiğine değindikten sonra iftiracının şahitliğinin reddedilmesi meselesini ele almıştır.[61]

Ebû Hanîfe'ye göre iftiracının şahitliğinin reddedilmesi belirtilen had cezasının tamamen uygulanmasına bağlıdır. Şayet had cezası uygulanmadan veyahut tamamlanmadan önce iftira eden şahitlik ederse (kazif isnadından vazgeçerse) şahitliği kabul edilir. Had cezası tamamlandıktan sonra kişi tövbe edip, muttaki kimselerden olsa bile şahitliği ebediyen reddedilir. İmam Şâfiî'ye göre iftiracının şahitliğinin reddi sadece o iftira ile ilgilidir. Kişi şayet iftirasından vazgeçer ve tövbe ederse şahitliği kabul edilir. Her iki mezhep imamı da görüşünü bu ayette dayandırmaktadır. Zemahşerî her iki mezhep imamının gramer kurallarından hareketle -müstesna, şart ve ceza cümleleri çerçevesinde- yapmış oldukları yorumları aktardıktan sonra âyetin nazmı ve zahirinin şöyle bir manayı gerektirdiğini ifade etmiş ve sanki âyette şöyle denildiğini belirtmiştir: "Kim muhsan kadınlara iftira atarsa onlara sopa vurun, şahitliklerini reddedin ve fâsık olduklarına hükmedin. Yani sopa vurma, şahitliğin reddi ve fasıklık hükmünü birleştirin. Ancak iftiralarından dönüp tövbe eden ve hallerini düzeltenler müstesna Allah onları bağışlar, böylece kendilerine sopa vurulmamış, şahitlikleri reddedilmemiş ve fasıklıklarına hükmedilmemiş gibi olurlar."[62]

Zemahşerî'nin bu yorumu kendisinin Şâfiî mezhebinin görüşüne daha yakın bir tutum sergilediğini göstermektedir. Zira Ebû Hanîfe'ye göre kendisine had cezası uygulanan kişinin şahitliği hayatı boyunca reddedilir. Zemahşerî'nin iftirasından dönüp halini düzeltenlerin had cezasına çarptırılmamış ve şahitlikleri reddedilmemiş gibi olduğunu belirtmesi Ebû Hanîfe'nin görüşüne aykırı gözükmektedir.

3. Hanefî Mezhep Dışı Tercihler Hakkında Genel Değerlendirme

Zemahşeri'nin yukarıda zikredilen ahkâm âyetler çerçevesinde yapmış olduğu yorumlar ve tercihler incelendiğinde görüşlerine öncelikle tefsir ettiği âyetlerin kendisinin kaynaklık ettiği müşahede edilir. Zira kendisi âyetleri yorumlarken "âyetin zahiri bu manayı gerektirmektedir" veyahut "âyetin son kısmı da bu manayı desteklemektedir" gibi ifadelere yer vermekte ve bu tarz kullanımlarla öncelikle âyetin kendisinden istifade ettiğini göstermektedir. Yani fıkhî görüş ve tercihlerinin birinci kaynağı yine tefsir ettiği âyetlerin bizatihi kendisidir.

Mezhep imamlarının görüş ayrılıklarına değinen Zemahşerî, özellikle Hanefîlerle Şâfiîler'in görüşlerine mesnet teşkil eden hadisleri zikretmiş, ancak ne hadislerin sıhhat derecesine ne de hangi hadislerle amel edilmesi gerektiğini belirtmemiştir. Mezhepler tarafından delil olarak kullanılan hadisler genellikle yorumsuz olarak nakledilmiştir.

---

[57] "*İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkanların ta kendileridir Bundan sonra tövbe edip hallerini düzeltenler müstesna. Allah çok bağışlayıcıdır, çok esirgeyicidir*." (Nûr 24/4-5)

[58] "Ey zinakâr kadın/adam, Ey veled-i zina!, Ey zinakâr adamın oğlu", gibi ifadeler zina isnadı için kullanılırken; "Ey rüşvetçi, Ey faiz yiyen, Ey Yahudi, Ey fasık" gibi tabirler ise zina dışı suç isnatları için kullanılır. Her iki kullanım ispatı mümkün değilse kazif suçu olarak değerlendirilir. Zina isnadından kaynaklı kazif suçu için celde (seksen sopa), diğer suç isnatlarından kaynaklı iftiralarda ise tazir cezası uygulanır. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 719.

[59] İftira edilen kimsenin muhsan sayılabilmesi için; hür, iffetli, akıl-baliğ ve Müslüman olma şartlarını taşıması gerekir. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 719.

[60] Ebû Hanîfe'ye göre zina isnad edilen kadının kocasının şahitlerden biri olması caizken, İmam Şâfiî'ye göre caiz değildir. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 719.

[61] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 719-720.

[62] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 720.

Kıraat farklılıklarından hareketle âyette hangi mananın kastedildiğine işaret eden Zemahşerî, kıraat farklılıklarından istifade ederek mezhep imamlarının görüşleri arasında kanaatince daha isabetli olan görüşe işaret etmiştir.

Arap dil ve belagatinin inceliklerinden istifade eden Zemahşeri, mezhep imamlarının gramer kurallarından hareketle âyetleri yorumlama şekillerine ve nasıl bir çıkarımda bulunduklarına değinmiştir. Gramer kurallarına bağlı olarak fakihlerin farklı yorumları doğal olarak farklı hükümlere ulaşmayı gerektirmektedir.

Zemahşerî'nin ahkâm âyetleri bağlamında yapmış olduğu açıklama ve tercihlere bakıldığında kendisinin genellikle kıyas, icmâ, istihsân ve istishâb gibi şer'î delillere müracaat etmediği gözlemlenir.

SONUÇ

Büyük bir âlim olan Zemahşerî, özellikle Arap dili ve belâgatı ve tefsir alanında temayüz etmiş, yaşadığı döneme ve sonrasına damga vurmuş ve tarihi seyir içerisinde ulaşılması zor bir şöhret elde etmiş önemli bir ilim adamıdır. *el-Keşşâf* tefsiriyle ilim dünyasında elde edilmesi zor bir konuma ulaşan Zemahşerî, bu eserinde rivayet ve dirayet metodunu mezc etmiş, aklî çıkarımları öncelemiş, Arap dilinin inceliklerinden en üst seviyede istifade etmiş ve ahkâm âyetlerini bir fakih edasıyla tahlil etmiştir. Gerek ahkâm âyetlerin tefsirinde gerekse fıkıh alanında yazmış olduğu eserlerle fıkıh alanında da söz sahibi olduğunu gösteren Zemahşerî'nin fakih kimliği müfessir, şair ve edîp kimliğine nispeten arka planda kalmıştır. Ahkâm âyetleri tefsir ederken yapmış olduğu açıklamalar, konuları ele alış tarzı, yorum ve tercihleri incelendiğinde kendisinin fıkıh alanında da ne kadar yetkin ve büyük bir fakih olduğu görülmektedir.

Zemahşerî ahkâm âyetlerini tefsir ederken Hanefî mezhep imamlarının mezhep içi görüş ayrılıklarına vurgu yaptığı, özellikle Hanefiler ile Şâfiîler arasındaki ihtilaflara değindiği, Mâlikîler ile Hanbelilerin görüşlerini ise zaman zaman aktardığı görülür. Mezheplerin görüşlerini aktarırken onların görüşlerine mesnet teşkil eden hadislere sıklıkla müracaat ettiği, sahabe ve tâbiûnun görüşlerini naklettiği, soru-cevap yönteminin bir sonucu olan aklî çıkarımlara yer verdiği, kıraat farklılıklarına, kavramların dil ve gramer açısından taşıdığı anlamlara, sarf-nahiv ilminin gerektirdiği inceliklere de değindiği müşahede edilmektedir. Mezhepsel görüş ve fetvâlar çerçevesinde yapmış olduğu tercihler incelendiğinde genellikle müntesibi olduğu Hanefî mezhebinin görüşlerini tercih ettiği nadiren de olsa kendi mezhebinin dışına çıkarak başka mezheplerin görüşlerini benimsediği de olmuştur. Diğer mezhep görüşleri içerisinde tercihte bulunurken genellikle Hanefilerin karşısında Şâfiîlerin görüşünü benimsemiş ve delilliler çerçevesinde onların görüşlerinin daha tutarlı olduğuna işaret etmiştir.

İnançla ilgili âyetlerin tefsirinde i'tizâlî görüşlerin koyu taraftarlığını yapan Zemahşerî, ahkâm âyetlerini tefsir ederken müntesibi olduğu Hanefî mezhebinin tarafgirliğine soyunmaz ve mezhebi bir taassubun içerisinde olmaz. Zemahşerî'nin ahkâm âyetler çerçevesinde Hanefî mezhep dışı tercihlerinin sayısı sınırlı olsa da Hanefî bir âlimin kendi mezhebinin dışına çıkarak başka mezheplerin görüşünü benimsemesi veyahut onların görüşlerinin daha tutarlı olduğuna işaret etmesi mezhep taassubundan uzak olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca mezheplerin görüşlerine mesnet teşkil eden delilleri tarafsız bir şekilde inceleyerek görüş beyan etmesi ve ahkâm âyetlerini yorumlaması da fıkıh alanında kendisinin ne kadar yetkin olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

Altıkulaç, Tayyar. "Bakkalî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/444-445. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-'ârifîn esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. nşr. Kilisli Rifat Bilge-İbnül Emin Mahmud Kemal. İstanbul: Maarif Basımevi, 1955.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi II*. Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1955.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.

Cerrahoğlu, İsmail. "Zemahşerî ve Tefsiri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 26/1 (1984). 59-96.

Cüveynî, Mustafa es-Sâvî. *Menhecü'z-Zemahşerî fi tefsîri'l-Kur'ân ve beyânü i'câzih*. Mısır: Daru'l-Me'ârif, 1119.

Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn*. nşr. Şerafettin Yaltkaya-Muallim Rifat. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.

Çetiner, Bedreddin. "Ahkâmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/551-552. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Çetiner, Bedreddin "Zemahşerî". *Şamil İslam Ansiklopedisi*. 8/342.

Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkût. *Mu'cemü'l-üdebâ'*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.

Havfî, Ahmed Muhammed. *ez-Zemahşerî*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1966.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru's-Sâdr, ts.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *Sünen-i İbn Mâce*. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif. ts.

İbnü'l-Kıftî. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Ebü'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısri, 1950.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Lübâb fi tehzîbi'l-Ensâb*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsnâ, ts.

Kahraman, Abdullah. "Din-Hukuk İlişkisi ve Kur'ân'da Hukukî Âyetler (Ahkâm Âyetleri)". *Kocaeli İlahiyat Dergisi*. 5/1 (2021). 69-79.

Keskioğlu, Osman. *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*. Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, 1980.

Koloğlu, Orhan Şener. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmli Mutezili İbnü'l-Melahimi'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım. *Tâcü't-terâcim*. nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dımaşk; Dâru'l-Kalem, 1992.

Leknevî, Abdülhay. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. nşr. M. Bedreddin Ebû Firâs. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Müslim Haccâc. *Sahîh-i-Müslim.* Riyad: Dâru't-Tayyibe, 2006.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed. *es-Sünenü'l-kübrâ*. nşr. Hasan Abdülmün'im eş-Şelbî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Özek, Ali. "el-Keşşâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/329-330. İstanbul: TDV Yayınları, 2022.

Öztürk, Mustafa-Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 44/235-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. nşr. Abdurrahman b. el-Muallimî. Haydarâbâd: Dâritü'l-Maârifi'l-Osmânî, 1977.

Solaker, Fatma. *Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsirindeki Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Metodu*. Eskişehir: Osman Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Şâfiî, Muhammed b. İdris. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994.

Şemsüleimme es-Serahsî. *Usûlü's-Serahsî*. nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-M'arife, 1973.

Şirâzî, Murtazâ Ayetullahzâde *Zemahşerî lüğâviyyen ve müfessiran* (Kahire: Dâru's-Sekâfeh, 1977), 97-98.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1985.

Yerkazan, Hasan. "Zemahşerî'nin Eserlerinde Bulunan Hadîslerin Kaynakları". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8 (2017). 273-310.

Yüce, Nuri. "Zemahşerî Hayatı ve Eserleri". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. 26 (1993). 289-316.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *Dîvânü'ş-şi'r*. şrh. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî. Beyrut: Dâru's-Sadr, 2008.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *Dîvânü'z-Zemahşerî*. nşr. Abdüssettâr Dayf. Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2004.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Fâ'ik fi garîbi'l-hadîs*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: y.y., 1945.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'ıkı gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2009.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *Ru'ûsü'l-mesâ'il*. nşr. Abdullah Nezîr Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987.

Zemahşerî Tefsirinde Talâk ve İddet Ayetlerindeki Hükümlerin Fıkhî Açıdan Yorumu

Dr. Taha Yılmaz*

GİRİŞ

Allah (c.c.) insanları yarattıktan sonra nebileri vasıtasıyla onları ilahi hitaba muhatap tutmuştur.[1] Nübbüvvet müessesinin ilk temsilcisi Hz. Âdem (a.s.) son temsilcisi de Hz. Muhammed (a.s.) dir.[2] Bu ilahî hitabın kemâle ermesi Kur'ân-ı Kerim'in yirmi üç yıl içerisinde Hz. Peygamber'e nüzûlüyle olmuştur.[3] Kur'ân-ı Kerim nâzil olduğu ilk andan itibaren kendine inanan Müslümanlara birtakım görev ve sorumluluklar yüklemiştir. Müslümanlara yüklediği bu görev ve sorumlulukların başında bir olan Allah'a iman ve O'na ibadet gelmektedir. İman ve ibadet emirlerinin dışında ise insanlar arası ve toplumlar arası ilişkilere İslâmi bir boyut kazandıran muâmelât hükümleri gelmektedir. Bu hükümlerin bir kısmı da helal dairede evlenip nesiller yetiştirmeği, aile kurmayı öğütleyen ayetlerdir.[4] Bu ayetler aile hukuku doğrultusunda Allah'ın muradını ifade eder. Müslümanlar ise murad-ı ilahiyi anlamak ve yerine getirmek için var güçleriyle çalışmış ve Kur'an-ı Kerim'i tefsir etmişlerdir. Bu amaçla bir çok ilim dalı ortaya çıkmıştır. Kur'an-ı Kerim'i anlamak uğruna ortaya çıkmış olan ilim dallarından birisi de tefsirdir.[5] İlk dönem İslâm âlimlerinin bir kısmı nüzûl sebepleri, tarihi vakıalar, sünnet ve sahabe sözleri çerçevesinde oluşturulan rivayet tefsirleri ile Kur'an'ın ayetlerini anlamaya ve tatbik etmeye çalışmışlardır. Diğer bir kısmı ise dil, edebiyat, dinin genel prensipleri ve diğer genel bilgilere dayanarak rey ve makûlu'l mana özellikleri ile dirâyet tefsiri bağlamında Kuran-ı Kerim'i anlamaya ve yorumlamaya çalışmıştır.[6] Bu yönde asr-ı saadetten itibaren gerek sahabîler sahifeler şeklinde gerek tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn tefsir külliyatı ile Kur'an'a hizmet etmişler, sadaka-i cariye olgusuyla bir çok eser ortaya koymuşlardır. Kur'an-ı Kerim'e hizmet eden, onun taşıdığı manayı yeniden yorumlayan âlimlerden birisi de Zemahşerî'dir. Zemahşerî 467/1075 tarihinde Hârizm bölgesinde dünyaya gelmiştir. Yaşadığı dönemde mutezili âlimlerden ders almış[7] ve o dönemde ilmi faaliyetlerin ençok yapıldığı şehirler olan Mekke, Medine ve Bağdat'ta bulunmuştur. Zemahşerî'nin, tefsir alanında kaleme aldığı, ağırlıklı olarak dirâyet metodunu kullandığı eserinin adı el-Keşşâf'tır.[8] Eserin tam adı "el-Keşşâf 'an hakâ'ıkı gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vil" dir. Zemahşeri hayatının son döneminde Mekke'de mücâvir olarak bulunduğu sırada Emîr Ebü'l-Hasan İbn Vehhâs'ın da isteği üzerine 526 (1132) yılında bu eserini yazmaya başlar ve iki yılda tamamlar. Müellif Kâbe'nin feyziyle eserini kısa zamanda tamamladığını ifade eder. Kâbe'de bulunduğu sırada eserini yazdığı için kendisine "Cârullah" sıfatı ve mensub bulunduğu bölgenin övünç kaynağı sayılmasından dolayı "Fahr-i Hârizm", Arap olmamasına rağmen "Atalarınızın dilini benden öğrenin." dediği için de "Şeyhü'l-Arabiyye" lakapları verilmiştir. Zemahşerî, eserini Arap dili ve belağatı, bedî', beyân ve diğer müsbet ilimler çerçevesinde daha önce yazılan belli başlı tefsir, kıraat ve belâğat kitaplarına başvurarak kaleme almıştır.[9]

---

* Ardahan Üniversitesi, Temel İslami Bilimler Bölümü, Fıkıh Anabilim Dalı, tahayilmaz@ardahan.edu.tr ORCID: 0000-0001-9503-3937

1 Mustafa Sinanoğlu, "Teklif", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/385-387.

2 Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/286-291.

3 Abdulhamit Barışık, "Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları), 26/383-388.

4 Tahsin Görgün, "Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/388-389.

5 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 10-13.

6 İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller* (Ankara: 1968), 23-25.

7 İlyas Çelebi, "Mu'tezile" *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/391-401.

8 Ali Özek, "el-Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/329-330.

9 Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1977), 1/3-4.

Zemahşerî, hadis, fıkıh ve kelam gibi ilimlerde de geniş bilgiye sahiptir. Arap dili ve edebiyatı alanında sahip olduğu ilmi müktesebatla zikredilen alanlarda bir çok eser ortaya koymuştur. Çalışmalarında itikadi olarak Mu'tezile mezhebine, fikhî açıdan da Hanefi ekolüne mensup olduğu yönünde bir çizgi ortaya koymuştur. Mutezili bir alim olarak oraya koyduğu eserlere ehl-i sünnet âlimleri tarafından temkinli olarak yaklaşılmıştır. Müteşabih ayetleri muhkem ayetler çerçevesinde tefsir etmiştir. Bununla birlikte ayetleri yorumlarken mensub olduğu düşünce çerçevesinde çok fazla te'vile girdiği de olmuştur. Buna rağmen oldukça samimi bir dille ortaya koyduğu eserleri İslam alimlerince tetkik edilmiş ve eserleri üzerine bir çok eser telif edilmiştir.[10]

Kur'an-ı Kerim ana konuları açısından tevhid, nübüvvet, ahiret hayatı, Allah-insan, insan-çevre ve insan-insan hukuku çerçevesinde bir perspektif ile ele alınır. Bu bağlamda Zemahşerî el-Keşşâf adlı eserinde ayetleri ele alıp işlerken, zikredilen tüm bu konuları kendi zaviyesinden işlemiştir. Kur'an'da üzerinde önemle durulan konulardan birisi de aile hukukunun ahkâmlarıdır. Bu hükümlere göre ailenin kuruluşu nikâh akdiyle gerçekleşmektedir.[11] Nikâh kıyıldıktan sonra karı koca Allah'ın emriyle birbirlerine helal olurlar. Nikâhta devamlılık esastır.[12] Fakat bazı sebeplerden dolayı boşanabilirler. Boşanma Allah'ın sevmediği fakat helal kıldığı bir şeydir. Evlilik akdinin çerçevesi Kitap ve Sünnetle belirlendiği gibi evlilik sonrasında taraflar açısından hayat çekilmez olursa bu durumda boşanmaya izin verilmiş ve boşanmanın da çerçevesi Kitap ve Sünnetle çizilmiştir.[13] Çalışmamızda Zemahşerî'nin el-Keşşâf adlı eserinde aile hukuku çerçevesinde talak ve iddet ayetlerini nasıl yorumladığını ve nasıl ele aldığını ortaya koyduk. Naslar her ne kadar bir olsa da alimlerin bu delilleri ele alma açısı ve değerlendirmesi her zaman birbirinden farklı olmuştur. Nitekim ihtiyaç olgusu da bunu gerekli kılmaktadır. Konu bu yaklaşımla ele alınarak irdelendi.

1.1. Talâk/Boşanma ve İddetin Kavramsal Çerçevesi

Sözlükte talâk; bağı çözmek, serbest bırakmak anlamlarına gelmektedir.[14] İstılahta ise nikâh sözleşmesini, hemen veya gelecekteki bir zaman dilimi içinde belli lafızlar kullanarak bozmak demektir.[15] Özel anlamda ise talâk, boşanma ehliyetine sahip olan kocanın, tek taraflı irade beyanıyla evli olduğu hanımını belli lafızları kullanarak, hemen veya gelecekte belirttiği bir zaman diliminde boşamasıdır.[16] Talâk boşama yollarından biri olup daha çok erkeğin kullandığı bir yöntemdir. Talâk, nikâh bağını bozmak, "mülk-i müt'ayı izâle etmek" demektir.[17] Talâk Allah'ın helal kıldığı fakat sevimsiz gördüğü bir fiildir. Talâkın eşlerin geçimsizliği durumunda en son bir çare olarak görülmesi gerektiği de yine Allah ve resulü tarafından ayet ve hadislerde şu şekilde dile getirilmiştir: "İslam'da ailenin devamı matlubdur."[18] "Allah'a en sevimsiz olan helâl, talâktır".[19] "Mücerret zevk için çok karı alıp boşayanlara Allah lânet etsin."[20] "Evlenin, boşanmayın, çünkü boşanmada arş titrer."[21] "Onlarla ya iyilikle geçinin yahut onları iyilikle bırakın. Onlara eziyet etmek için alıkoymayın, haddi tecavüz etmiş olursunuz, bunu yapan zulmetmiş olur."[22] Zikredilen naslar İslam dininin talâk hakkındaki görüşünü ortaya koyması açısından önemlidir.

İslam hukukunda talâk, hem tek taraflı irade beyanıyla yapılan boşanmayı, hem tarafların anlaşarak evlilik birliğine son vermelerini hem de mahkeme kararıyla meydana gelen boşanmayı kapsar. Kadının malî bir ödeme yapması veya malî bir hakkından feragat etmesi biçiminde tarafların karşılıklı anlaşarak evlilik birliğine son vermelerine hul' denir.[23] Mahkeme kararıyla meydana gelen boşanmaya ise tefrik denir.[24]

---

10 İsmail Cerrahoğlu, "Zemahşeri ve Tefsiri", *AÜİFD* 26 (1983), 68-95.
11 Mehmet Selim Aslan, *İslâm Aile Hukuku* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 28.
12 Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Kahire: 1324), 4/192-195.
13 H. İbrahim Acar, "Talâk", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/496-500.
14 Muhammed b. Mükerrem İbn Manzur, *Lisanü'l-Arap*, Beyrut: 1990, 10/226.
15 M. Âkif Aydın, "Evlilik Birliğinin Sona Ermesi", *İlmihal* (İstanbul: 1999), 2/223-239.
16 Abdülganî b. Talib b. Hammâde Meydânî, *el-Lübâb* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.), 3/37.
17 Fahrettin Atar, "Nikâh", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/112-117.
18 Ebû Dâvûd, "Nikâh", 1, 19, 32.
19 Buhârî, "Talâk", 1, 15, 36, 67, 68, 71.
20 Nesâî, "Talâk", 34.
21 Ebû Dâvûd, "Talâk", 3, 9, 33.
22 el-Bakara, 2/231.
23 Fahrettin Atar, "Muhâlea", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/397-401.

İslam hukukunda boşanıp tekrar evlenmeler suistimal edilmesin diye boşamaya azami bir sınır getirilmiştir. Ayrı ayrı veya aynı anda karısını üç defa boşayan bir kimsenin aynı hanım ile iki taraf isteseler bile yeniden nikâh yapabilmesi çeşitli şartlara bağlanmıştır. Üç talakla boşanılmış bir kadının başka bir kişi ile hileli olmayan bir evlilik yapmadıkça ve bu evlilik ölüm veya boşama ile son bulmadıkça kendisini boşayan erkek ile tekrar bir araya gelmesine imkân tanınmamıştır.[25] Öte yandan özellikle kocaların boşama haklarını süistimal ettikleri durumlarda mehrin hemen ödenmesi istenerek ve sonraya bırakılan kısmı (mehr-i müeccel) yüksek tutularak boşanmaların önüne geçilmeye çalışılmıştır. İslam hukukuna göre boşanma/talâk iddet içerisinde kocaya tekrar hanımına dönüş imkânı verip vermemesi yani evlilik birliğini tekrar tesis etmeye imkân sağlaması açısından ric'î/dönülebilir ve bâin/kesin boşanma, İslam'ın boşama konusundaki genel prensiplerine yani Kur'ân ve sünnete uygun olup olmayışına göre ise sünnî ve bid'î boşanma diye ikili bir ayrıma tabi tutulmuştur.[26]

Boşanma, evliliğin feshi ve ölüm gibi bir nedenle evliliğin sona ermesi halinde kadının yeni bir evlilik yapmadan önce beklemesi gereken süreye iddet denir. İddeti esas itibariyle evliliği sona eren kadın beklemekteyse de dört karısı olup da bunlardan birisini boşayan veya boşadığı karısının/onunla tek nikâh altında birleştirilemeyecek derecede yakın bir akrabasıyla evlenmek isteyen erkek de evlenmeden önce boşadığı karısının iddetinin bitmesini beklemek zorundadır.[27]

Geçerli/sahih evlenmeden sonra zifaf veya sahih halvet, fâsid evlenmeden sonra zifaf gerçekleşir, daha sonra eşler ayrılırlarsa kadının iddet beklemesi gerekir. Fakat geçerli bir evlenmeden sonra koca ölürse zifaf veya sahih halvet şartı aranmaksızın kadın ölüm iddeti beklemek zorundadır. İddet kadının önceki kocasından hamile olup olamadığının anlaşılması, buna ek olarak ölüm iddetinde ölen kocasına hürmet ve ric'î talâkta kocaya yeniden düşünme fırsatı verilmesi düşünceleriyle emredilmiştir.[28]

İddet, ölüm iddeti, boşanma ve fesih sebebiyle gerekmektedir. Ölüm iddeti: Kocası ölen kadınların bekledikleri iddettir. Bu kadınlar kocası öldüğünde hamile iseler, iddetleri doğumla biter. Bu doğum olayı kocasının ölümünden kısa bir süre sonra gerçekleşse bile kadın iddetini tamamlamış olur. Evli kadın kocası öldüğünde eğer hamile değilse iddet süresi dört ay on gündür. Fâsid/geçersiz (bozuk) bir nikâhla evli olanlar ölüm iddeti beklemezler.[29]

Hamile olmayan kadın ric'î talâk iddeti beklerken koca ölürse boşanma iddetini terk ederek ölüm iddetini beklemeye başlar. Bâin tâlak iddeti bekleyen kadın ise ölüm iddeti beklemez; daha önce başlamış olduğu boşanma iddetini tamamlar.[30]

Kuran-ı Kerim'de Talâk/Boşanma ve İddet ile İlgili Ayetler

Allah Kur'an-ı Kerim'de insanın, dünya ve ahiret hayatını ele alarak bunlarla ilgili bir takım bilgi ve hükümler ortaya koymuştur. İnsan Kur'an'ın ortaya koyduğu bu perspektif çerçevesinde hareket ettiği sürece iki cihan saadetini temin edebilir. Kur'an'ın insana dünya hayatı ile ilgili sunmuş olduğu tavsiyelerden birisi de nesil yetiştirmek ve bazı fizyolojik ve duygusal ihtiyaçlarını karşılamak üzere evlenmektir. İnsan evlenerek aile kurar. Kurduğu bu aile yuvasıyla maddi ve manevi gelişimini tamamlar. Kadın ve erkeğin kemale erip fiziksel ve ruhsal gelişimini tamamlaması helal manada nikâh ile mümkündür. Bu çerçevede Kur'an'ı Kerim ve Sünnet aile ile ilgili birçok hüküm ortaya koymuştur. Ailede esas olan devamlılıktır. Fakat bazı durumlarda taraflar boşanabilir. Bu sonucu öngören Kur'an'ı Kerim tarafların birbirinden ayrılırken hangi hususlara dikkat etmesi gerektiğini de önemle vurgulayarak beyan etmiştir. Tarafların birbirlerine zulmetmemeleri istenmiş, güzellik ve ihsan ile ayrılmaları da emredilmiştir. Talâk sonucunda boşanan ka-

---

[24] H. İbrahim Acar, "Tefrik", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/277-279.
[25] Ali Bardakoğlu, "Hukukî ve Sosyal Açıdan Boşanma", *Türk Aile Ansiklopedisi* (İstanbul: 1991), 1/203.
[26] Abdülvehhâb Hallâf, *Ahkâmü'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye,* Küveyt: 1990, 164-165, 267.
[27] Ebu Zehra, *el-Ahvâlü'ş-Şahsiyye*, 372.
[28] Ömer Ferruh, *İslam Aile Hukuku*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı (İstanbul: 1969), 139-140, 186.
[29] H. İbrahim Acar, "İddet", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/466-471.
[30] Orhan Çeker, "Beynûnet", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 19929, 6/79-80.

dının iddet beklemesi gerektiği de ayrıca vurgulanmıştır. İddet süresince kadının nerede ve nasıl bekleyeceği bu ayetler çerçevesinde ortaya konulmuştur.[31]

İslam hukukuna göre kocanın hanımıyla üç talâk bağı bulunmaktadır. Koca talâk lafzını kullanarak tek taraflı irade beyanıyla ayrılmak isteyip, bu düğümleri çözdüğü takdirde kendisine iddet süresi içinde hanımına yeniden dönüş imkânı sağlayıp sağlamaması bakımından talak ric'î/dönülebilir ve bâin/dönülemez şeklinde ikiye ayrılır. Ayrıca bain talak için de şartları gerçekleşmeden çiftlerin bir araya gelmesine imkân vermeyen (beynunet-i kübrâ) veya yeni bir nikâh ve mehirle dönülmesine imkân veren (beynunet-i suğrâ) talâk, şeklinde bir ayırım söz konusudur.[32]

Boşanma/talâk ile ilgili ayetler el-Bakara 227-237, 241; en-Nisa, 21, 35; el-Ahzab, 28-29, 49, 52; et-Talâk, 1-6 ve et-Tahrim suresinin 5. ayetinde ele alınmaktadır. Bu beş surede talâkla ilgili ayetler genel olarak şu şekildeki ifadelerle ortaya konulmaktadır: "Eğer boşamaya karar verilirse, artık muhakkak ki Allah semî' (hakkıyla işiten) dir, alîm (her şeyi bilen) dir.[33] hakkıyla (ric'î dönüşü mümkün) boşama iki defadır; bundan sonra ya iyilikle tutmak veya güzellikle salıvermektir. Fakat onlara (mehir olarak) verdiklerinizden bir şey almanız size helâl olmaz..."[34] "Eğer erkek hanımını (üçüncü defa) boşarsa, kadın onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helal olmaz."[35] "Kendilerine mehir belirleyerek evlendiğiniz kadınları el sürmeden (cinsel birleşmeden) önce boşarsanız, belirlediğiniz mehrin yarısı onlarındır."[36] "Ey İman edenler! Mümin kadınları nikâhlayıp sonra onlara dokunmadan (cinsel ilişkide bulunmadan) onları boşadığınızda, onlar üzerinde sayacağınız bir iddet yoktur."[37] "Ey Peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde onları, iddetlerini dikkate alarak (temizlik halinde) boşayın ve iddeti sayın."[38] Kur'ân-ı Kerim talâk ve iddet ayetlerini ele alarak ailenin öneminden dolayı detaylı bir bilgi ortaya koymaktadır. Özetle evlenmenin önemine değindiği gibi aile hayatının karı koca açısından çekilmez hale gelmesi durumuna karşı da bazı çözüm yoları ortaya koymuştur. Önce tarafları temsilen hakemlerin devreye girmesini ön görmüş bunun çözüm için yetersiz kalması durumunda ise boşanmanın iki kere olduğunu üçüncüsünde ise güzellikle tarafların ayrılması gerektiğini beyan etmiştir. Talâk sonucunda kadının yeni bir evlilik yapması için iddet beklemesi gerektiğini de ayrıca ifade etmiştir.[39] Bu ayetleri hükümlerine mesnet kabul eden İslam hukukçuları da evlenme ve boşanmaya dair görüşlerini telif ettikleri eserlerinde ortaya koymuştur. Bu müelliflerden birisi de Zemahşerî'dir. O ortaya koyduğu el-Keşşâf tefsiriyle murad-ı ilahiyi anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır. Bu çalışmasını ortaya koyarken de öncelikle Kur'an ikinci olarak da sünnet ve diğer ilimlerden yararlanmıştır.

Zemahşerî'nin Talâk ve İddet Ayetlerini Fıkhî Açıdan Değerlendirmesi

Zemahşerî dirayet metoduna göre yazdığı tefsirinde ayetleri genel manada tefsir ederken çeşitli hadisler nakletmiştir. Naklettiği hadisler ile ilgili Müslim'in el-Câmi'u's-Sahîh'i dışında kaynak zikretmez.[40] Ayetleri öncelikli olarak dil ve belâğat kaideleriyle ve eski Arap şiirlerini dikkate alarak aklın ilkeleri ışığında tefsir etmeye çalışır. Bununla birlikte tefsirini kaleme alırken nüzul sebepleri üzerinde de durur. Bu konuda düşüncelerini temellendirmek için sahâbe sözlerine başvurur. Böylece ayetlerle ilgili ince tahliller ortaya koyar. Ahkâm ayetlerini fıkıhta mensup olduğu Hanefî mezhebine uygun hükümlerle ortaya koymaya çalışır. Gerekli gördüğünde Şâfiî mezhebine ait görüşlere de yer verir. Bazı ayetleri te'vil eder. İtikadî olarak Mu'tezili bir görüşe sahip olmasından dolayı bu te'villeri bazen oldukça uzatmaktadır.[41]

---

31 Mehmet Âkif Aydın, "Aile", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1989), 2/196-2000.
32 Çeker, "Beynûnet", 6/79-80.
33 el- Bakara 2/227.
34 el-Bakara 2/229.
35 el- Bakara 2/230.
36 el- Bakara 2/237.
37 el-Ahzab 33/49.
38 et-Talâk 65/1.
39 en-Nisa 4/35. Nihat Dalgın, *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi* (İstanbul: 2001), 45-49.
40 Ali Özek, "el-Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2022), 25/329-330.
41 Celil Kiraz, "Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Allah'ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsîl, Mecâz ve İstiâre Algılamaları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2, (2008), 519-568.

Zemahşerî'nin el-Keşşâf adlı tefsirinde talâk ve iddet ayetleri çerçevesinde ortaya koyduğu fikhî görüşleri şu şekildedir: "Şayet boşamaya karar verirlerse, Allah gerçekten işitir, mutlak ilim sahibi'dir. (Semî', Âlim)" "Şayet boşamaya karar verir" de müddetin bitmesine kadar beklerlerse" Allah gerçekten işitir; mutlak ilim sahibidir.[42] Bu ifade erkeklerin dönme ısrarlarına ve dönmeyi terk etmelerine yönelik bir tehdittir. "Allah gerçekten işitir; mutlak ilim sahibidir" ifadesi hakkında da boşanmaya, karısına dönmeyi terk etmeye ve zarar vermeye kararlı kişi mutlaka ya konuşur ya da mırıldanır, yani kendi kendine gizli kapaklı konuşması kaçınılmazdır. İşte bu da Allah'tan başkasının işitemeyeceği bir söz türüdür, tıpkı şeytanın vesvesesini işittiği gibi.[43] Zemahşerî, bu ayeti yorumlarken insanın psikolojik yönüne değinerek konuyu açıklamaktadır. Bu noktadan yola çıkıp kocanın niyetine vurgu yaparak boşanmanın niyetle bağını kurmaktadır. Bu vesileyle hükmün hukukî ve fetva yönüne değindiği gibi hükmün, ahlaki ve takva yani diyanî yönüne de değinmektedir. Modern çağda ortaya çıkan hukuk psikolojisi çerçevesinde ayeti ele almaktadır. Böylece hermenötik ve semantik bağlamında doğrudan kavrayıştan daha ziyade bir anlam ortaya koymaktadır.

"Boşanmış kadınlar" lafzından cinsel ilişkide bulunulmuş âdet gören kadınların kastedildiğini vurgulamaktadır. Lafız cins anlamını içermede mutlak olup bu cinsin bütününü de bir kısmını da ifade etmeye uygundur. Dolayısıyla bu lafız müşterek isimlerde olduğu gibi kendisi için elverişli olan manalardan sadece biri hakkında gelmiş olmaktadır. "Boşanan kadınlar üç kur' beklesinler; ifadesini aslında kendi kendilerine üç âdet beklerler…" şeklinde beyan etmiştir. "el-İhbâr mine'ş-Şâri' câre mecra'l-emr"[44] usul kuralınca lâfzen ihbar olan, manaca inşa olabilir. Bu emir mânasına gelen bir haberdir. Dolayısıyla bu ayetin ibaresi emir anlamına geldiğinden vücûb biçiminde bağlayıcı bir hüküm ortaya koymaktadır. Ayette geçen "dört ay beklemeleri gerekir" şeklinde değil de "üç âdet müddeti beklerler" formunda ifade edilmesinde kadınların psikolojik tabiatlarına bir vurgu vardır. Zira Allah bu şekilde bir beyanla kadınların çekindiği bir hususta onları beklemeye motive etmiştir.

"Kur" kelimesi âdet görmek anlamındaki "el-kur'" lafzının çoğulu olup, bunun delili Hz. Peygamber'in Fatıma Ebî Hubeyş'e "kar'/âdet günlerinde namazı terk et" buyurmasıdır. Ayrıca "Cariyenin talâkı iki boşama, iddet beklemesi ise iki hayız suresidir."[45] deyip iki temizlik süresidir dememiş olması da bunun delilidir. Yine Allah Teâla'nın "Şüphe etmekteyseniz hayızdan-nifastan kesilmiş bulunan kadınlarınızın ve henüz âdet görmemiş olanların iddeti üç aydır"[46] buyurarak, ayları temizlik sürelerinin değil de âdet görmenin yerine koymuş olmasıdır. Bir de iddetteki asıl maksat ibra/rahmin temizlenmesidir. Rahmin temizlenmesini sağlayan şey ise temizlik müddeti değil, âdet görmedir. İşte bu yüzden cariyenin temizlenmesini de âdet görme ile ifade etmiştir. Temizlik süresi içerisinde verilen talâk meşru sayılır hükmü et-Talâk suresinin birinci ayetinde boşanan kadınlar sürelerini saysın, ifadesi tamlığı gözetmek için zikredilmiştir. Bu anlam tıpkı ayın bitimine üç gün kala ona rastladım demen gibidir ki, "üç günü karşılayarak" demektir. O yüzden kadınların iddetinin üç hayız/âdet olduğunu ifade etmektedir. Kadının yalnız olma ihtimalini ve maddi ihtiyaçlarını karşılamadaki zorluklarını gözeterek talak ile ilgili ilk ifadelerde geçen dört ay on gün beklerler formunu kadını psikolojik olarak hazırlayarak sonradan zikretmiştir. Zemahşerî, ayette geçen "selasete kur'un" ifadesini Hanefilerdeki gibi has lafız olan "selase" kelimesi üzerinde açıklamaya çalışmamıştır. "Kur' kelimesinin kadının rahminin erkekten tamamen temizlenmesi olan hayız ile açıklamıştır. Dolayısıyla ayette zikredilen kur' kelimesinin temizlik olarak değerlendirilemeyeceğini hayız olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[47]

Selâm, teslim (selamlama) manasına geldiği gibi, talâk da tatlîk (boşama) anlamına gelmektedir. Yani meşru boşama toptan, bir defada salıvermek değil de ayrı ayrı olmak üzere üç defada talâk vermektir. İki defadır derken, Allah Teâlâ bununla ikilemeyi değil, tekrarlamayı kast etmiştir.[48] Ya iyilikle tutmak ya da

---

42 el-Bakara 2/227.
43 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/717-718.
44 Muhammed Alauddin Haksefî, *İfâdetü'l-Envâr ala Usuli'l-Menâr* (Dımeşk: 1992), 247.
45 Tirmizî, "Talâk", 7.
46 et-Talâk 65/4.
47 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/722.
48 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/725-726.

güzellikle salıvermek ifadesi onlara nasıl boşayacaklarını öğretmenin ardından kendilerini ya güzelce geçinecek ve yaşamlarını sağlayacak şekilde kadınları yanlarında tutmaları ya da kendilerine öğrettiği şekilde onları güzelce salıverme arasında muhayyer kılmaktadır. Bu ifadeler ric'î talâk anlamında kullanılmıştır. Çünkü üçüncü boşamadan sonra dönmek mümkün değildir. Ayette gecen "ya da güzellikle salıvermeyi" üçüncü talak olarak kabul etmektedir. Bu ayetler muvacehesinde, "Abdullah b. Ömer hanımını hayızlı iken boşamıştı. Hz. Ömer durumu Hz. Peygamber'e bildirdi. Hz. Peygamber, "Abdullah hanımına dönsün[49] buyurmuştur." hadisini de bu ayet bağlamında zikretmektedir. Böylece Zemahşerî, koca tarafından kadının bir defada üç talak ile değil de temizlik döneminde ayrı ayrı olmak üzere boşanması gerektiğinin vurgusunu yapmaktadır.[50]

"...onlar da iddetlerini bitirdiklerinde..."[51] yani iddetlerinin sonuna ulaşıp, iddetin nihaî sınırına yaklaştıklarında ecel (iddet) bütün bir süreye ve sürenin sununa denk düşen isimdir. İnsanın ömrüne ecel denildiği gibi, bu ömrün, son bulduğu ölüme de ecel denir. Gâye ve emed/son kelimeleri de bunun gibidir. Nahiv âlimlerinin "min, ibtidâ-i gaye, ilâ ise intihâ-i gâye içindir" demeleri gibidir. "...onlar da iddetlerini bitirdiklerinde onlara engel çıkarmayın..."[52] Bu hitaba haksızlık ederek, ezerek Câhiliye taassubuyla kadınlarına iddet bittiği halde engel çıkartan, dilediği biriyle evlenmesine engel olan kocalar muhatap olmaktadır ki buna göre ayetin manası "arzu ettikleri ve kendilerinin maslahatını gözeten kocalarla evlenmeleri konusunda engel çıkarmayın."[53] şeklindedir.

SONUÇ

Zemahşerî el-Keşşaf adlı tefsirinde fıkhî hükümleri rasyonel bir zemine oturtmak için oldukça gayret göstermektedir. Bu bağlamda talâk ve iddet hükümlerini de aklî olarak izah etmeye çalışmaktadır. İslam dünyasında fıkhî açıdan bütün hükümleri aklî bir zeminde izah etme gayesi taşıyan Mu'tezile ve onun temsilcilerinden olan Zemahşerî de aynı yöntemi takip etmektedir. Tefsir ilmini kullanarak Kur'an'da geçen bütün fıkhî hükümleri akıl çerçevesinde tartışıp anlamaya çalışan tefsircilerin başında bu özelliğiyle Zemahşerî gelmektedir. Zemahşerî, fıkhî açıdan Hanefî mezhebinin ortaya koyduğu hükümlere benzer hükümler ortaya koymaktadır. Fakat yöntem olarak bu hükümlerin sonuçlarına varması konusunda, Hanefî mezhebi ile aralarında bazı farklılıklar vardır. Zemahşerî her ne kadar fıkhî açıdan Hanefî mezhebi ile aynı sonuçlara varsa da İslam dininin taabbudi olan alanını, rasyonel bir zeminde tartışmaya çalışır. Zemahşerî hükümleri aklî zemine oturtmak için metot olarak daha çok Arap dilinin özelliklerini ve gramer yönünü kullanır. Arap şiirden deliller getirir. Hadisleri ve esbâb-ı nüzûlleri de bu amaçla zikreder. O'na göre "Talâk iki keredir" ifadesinde talâk kelimesi, her ne kadar ayette isim formunda kullanmışsa da aslında "tatlik" yani fiil formundaki anlamı kast edilmiştir. Yine iddetteki maslahatı aklî olarak ortaya koyarken "asıl olan rahmin temizlenmesidir." der. Bunun ise âdet ile yani hayız haliyle gerçekleşeceğini ifade eder. Kur' kelimesini Hanefîlerin açıkladıkları "selase" sayısı üzerinden belirlemeye çalışmaz. Hanefîler "kur" kelimesinin tuhur değil de hayız olduğunu selase lafzının has lafız olduğu üzerinden bir değerlendirmeyle gerekçelendirmektedir. Yine Zemahşerî iddeti, İslam hukukçularının "Kadının yas tutması süslenmemesidir." şeklindeki ifadesiyle açıklar. Ayrıca iddet, psikolojik ve fizyolojik olarak kadının yeni bir ilişkiye hazır olması için olan beklemedir. Bunun gerekçesinin zikrine ise neredeyse hiç değinmez. İhdâd ve hıdâd/iddet bekleyen kadının güzel giyinmekten ve güzel koku sürmekten uzak durması olgusunu gündeme getirmez. Talâk ve iddet kavramlarını ayetler bağlamındaki ifadelerin dilsel formlar üzerinden tartışarak rasyonel zemine oturtmaya çalışmaktadır.

Zemahşerî, Kâbe civarında iki yıl süreyle bu çalışmasını ortaya koymuş ve bunun adeta Hz. Ebû Bekir'in döneminde yapılan çalışmalar gibi olduğunu ifade etmektedir. Bu çalışmasını Haremin bereketi saye-

---

49 Buhârî, "Talâk", 2.
50 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/726-727.
51 el-Bakara 2/231.
52 el-Bakara 2/232.
53 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/730-731.

sinde ortaya koyduğunu beyan etmektedir. Ömrünün sonunda yapılan bu çalışma tüm dil bilgisi kuralları işlettirilerek yapıldığı için fıkhî hükümleri de bu şekilde bir değerlendirmeyle ortaya koymuştur. Ayetlerde yer alan Talâk ve iddet kavramlarını da tefsirinde bu şekilde ortaya koymuştur. Fıkhî hükümlerin neredeyse bütününü bu şekilde ortaya koyması onu kendi alanında özgün bir metodolojiye sahip kılmakta ve İslam dünyasında fıkhî hükümleri rasyonel zemine taşıdığı için de çok büyük bir ilgiye mazhar olmuştur. Ayrıca Mu'tezile âlimlerinden sayılması onun çalışmalarına şüpheyle yaklaşılmasını da beraberinde getirmiştir. Ancak samimi bir yaklaşım ortaya koymasıyla ehl-i sünnet âlimlerinin de bazen kendisine müracaat etmesine vesile olmuştur.

KAYNAKÇA

Acar, H. İbrahim. "İddet". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 21/466-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Acar, H. İbrahim. "Talâk". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 39/496-500. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Acar, H. İbrahim. "Tefrik". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 40/277-279. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Aslan, Mehmet Selim. *İslâm Aile Hukuku*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.

Atar, Fahrettin. "Muhâlea". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 30/397-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.

Atar, Fahrettin. "Nikâh". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 33/112-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Aydın, M. Âkif. "Evlilik Birliğinin Sona Ermesi". *İlmihal*. İstanbul: 1999.

Aydın, Mehmet Âkif. "Aile". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 2/196-2000. İstanbul: TDV Yayınları,1989.

Bardakoğlu, Ali. "Hukukî ve Sosyal Açıdan Boşanma". *Türk Aile Ansiklopedisi*. 1/199-206. İstanbul: 1991.

Barışık, Abdulhamit. "Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 26/383-388. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Cerrahoğlu, İsmail. "Zemahşeri ve Tefsiri". *AÜİFD* (1983), 26/68-95.

Cerrahoğlu, İsmail. *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*. Ankara: 1968.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

Çeker, Orhan. "Beynûnet". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 6/79-80. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 31/391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.

Dalgın, Nihat. *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi*. İstanbul: 2001.

Ebu Zehra, Muhammed. *el-Ahvâlü'ş-Şahsiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikr el-Arabî, 2005.

es-Serahsî. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebû Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Kahire: 1324/1906.

ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1977.

Ferruh, Ömer. *İslam Aile Hukuku*. çev. Yusuf Ziya Kavakçı, İstanbul: 1969.

Görgün, Tahsin. "Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 26/388-389. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Haksefî, Muhammed Alauddin. *İfâdetü'l-Envâr ala Usuli'l-Menâr*. Dımeşk: 1992.

Hallâf, Abdülvehhâb. *Ahkâmü'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye.* Küveyt: Dârü'l-Kalem, 1990.

İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrem. *Lisanü'l-Arap*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.

Kiraz, Celil. "Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Allah'ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsîl, Mecâz ve İstiâre Algılamaları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2, 2008, 519-568.

Meydânî, Abdülganî b. Talib b. Hammâde. *el-Lübâb*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.

Özek, Ali. "el-Keşşâf". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 25/329-330. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Özek, Ali. "el-Keşşâf". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 25/329-330.İstanbul: TDV Yayınları, 2022.

Sinanoğlu, Mustafa. "Teklif". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 40/385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Nübüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 33/286-291. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Zemahşerî'nin *Ruûsü'l-Mesâil*'inde Zikrettiği Fıkhî Deliller Üzerine Bir İnceleme

Dr. Yasin Erden*

GİRİŞ

İlm-i Hilâf alanında kaleme alınmış eserlerin fıkıh ilmi içerisindeki öne çıkan özelliği, mezheplere ait hükümlerin karşılaştırmalı şekilde incelenmesidir. Bu faaliyet, kimi eserlerde iki mezhep temel alınarak ortaya konmaktayken bazılarında daha fazla mezhep arasında yapılmaktadır. Öte yandan birçok İlm-i Hilâf kitabının, kendi mezhebinin diğer(ler)inden üstün olduğunu temellendirmek için telif edildiği ifade edilebilir. Ancak mezheplerin birbirlerini eleştirirken öne sürdükleri delillerin gözden geçirilmesi sonucunda -en azından Cârullah Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Ruûsü'l-mesâil*'inin incelenmesinden hareketle- objektif olarak yaklaşılırsa birinin, diğerine delil açısından tüm konularda mutlak üstünlüğünden söz etmek mümkün değildir. Bununla beraber mezhep olgusu, sadece İlm-i Hilâf eserlerinden hareketle anlaşılabilecek düzeyde oluşmuş basit bir sistem değildir. Çünkü mezhebi doğru anlamak, füru-ı fıkıh-usûl-i fıkıh eserleri, risaleler, fetva mecmuaları, mahkeme kayıtları vb. tüm kaynaklarını detaylı inceleme ve değerlendirme sonucu mümkün olabilir.

Zemahşerî'nin *Ruûsü'l-mesâil* isimli kitabı, İlm-i Hilâf alanında ilklerden olması açısından oldukça önemlidir. Bu tebliğde evvelen zikri geçen eser çerçevesinde bir literatür taraması yapılmıştır. Sonrasında Zemahşerî'nin aktardığı delillerin içeriği hakkında birtakım bilgiler zikredilmiş ve şu soruların cevaplanmasına yönelik bazı tespit ve değerlendirmeler kaleme alınmıştır:

1. Zemahşerî, Hanefî mezhebine mi mensup?
2. Zemahşerî, bu kitabında mezhebini müdafaa amacı taşıyor mu?
3. Eserin İlmi Hilaf taksimindeki yeri nedir?

Literatür Taraması

Bu başlık altında evvelen zikredilmesi gereken, tebliğimizin konusunu oluşturan Zemahşerî'nin *Ruûsü'l-mesâil* isimli eserinin tercüme edilmiş olmasıdır. Bu çalışmayı yaparken metnin anlaşılmasında özellikle arka plan bilgisinin lazım olduğu yerlerde tercümeye müracaat ettiğimizi belirtmek gerekmektedir. Bu bağlamda Selman Baktı'nın *Hanefî ve Şâfiîler Arasındaki Başlıca İhtilaflı Meseleler (Ruûsü'l-mesail)* isimli çevirisini kullandık.[1]

Abdurrahim Bilik, "Fıkhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmu'l-Hilaf" isimli doktora tezinde İlm-i Hilâf hakkında geniş çaplı bir literatür incelemesi yapmaktadır. Ayrıca bu tezde çalışmamızın konusunu oluşturan *Ruûsü'l-mesâil*'in söz konusu ilim dalında telif edilen eserler arasındaki yeri hakkında bazı tespitler aktarılmaktadır.[2] Bilik, ilaveten bu tezinden üretilmiş "Hilaf Literatürü İçin Bir Taksim Önerisi" isimli bir makale kaleme almıştır.[3] Bilik, yüksek lisans tezinde ise Zemahşerî'nin hayatı, eserleri hakkında birtakım malumatlar sunmakta ve önemli bir İlm-i Hilâf kitabı olan *Ruûsü'l-mesâil*'in nikah bölümünü incelemektedir. Bununla birlikte *Ruûsü'l-mesâil* ile ilgili bazı değerlendirmeler zikretmektedir.[4]

---

* Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Fıkıh, yasinerden@odu.edu.tr ORCID: 0000-0001-7681-229X

1 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail (Hanefi ve Şâfiiler Arasındaki Başlıca İhtilaflı Meseleler)*, çev. Selman Baktı (Ordu: Ordu Üniversitesi Yayınevi, 2019).

2 Abdurrahim Bilik, *Fıkhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmu'l-Hilaf* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 63-81. Bu tezde aktarılan bahsi geçen tespitlerin değerlendirilmesi sadedinde bu tebliğimizde birtakım bilgiler yer almaktadır.

3 Abdurrahim Bilik, "Hilaf Literatürü İçin Bir Taksim Önerisi", *Usûl İslam Araştırmaları* 30 (2018), 109-132.

4 Abdurrahim Bilik, *Zemahşerî'nin Ruusu'l-mesail İsimli Eserinde İlm-i Hilaf (Kitabu'n-Nikah Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

Hasan Hayri Çırak, Zencânî'nin İlm-i Hilâf alanındaki eseri üzerine *Mahmûd b. Ahmed ez-Zencânî ve "Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl" (Mukayeseli İslâm Hukuk Usûlü Açısından Önemi)* adlı bir yüksek lisans tezi kaleme almıştır. Bu tezde zikri geçen eserin *Ruûsu'l-Mesâil'*deki bazı konularla mukayesesi yer almaktadır.[5] Tebliğimizde ise bunlardan farklı olarak Zemahşerî'nin *Ruûsü'l-mesail'*inde kaydedilen fıkhî deliller üzerine bir inceleme yapılacaktır.

1. Delillerin İçeriği

Zemahşerî, zikri geçen kitabında temel olarak Hanefîler ile Şâfiîler arasında tartışmalı olan füru-ı fıkıh meselelerinin mukayesesini yapmaktadır. Öte yandan üç yerde Malikilerin görüşü nakledilmektedir.[6] Bazı yerlerde ise Hanefîler ile Şâfiîler arasında ihtilaflı olmayan konuların bulunduğu ifade edilmektedir.[7]

Bu eserde zikredilen Hanefîlere ait bazı delillerin, eksik aktarıldığı ifade edilmektedir. Şöyle ki Davut İltaş, Zemahşerî'nin ribânın illeti hususunda belirttiği delilin, mezhebin diğer kaynaklarıyla mukayese edildiğinde eksik olduğu yönünde bir tespit ortaya koymaktadır. İltaş'ın ifade ettiğine göre Zemahşerî, ribânın illetinin ölçülebilir şeylerde ölçü, tartılabilir şeylerde ise tartı olduğunu anlatmaktadır. Ancak *el-Hidâye* gibi mezhebin temel eserlerine bakıldığında ribânın illeti olarak bunların yanında cins birliği kriterinin söylenmesi gerektiği kaydedilmiştir.[8]

Zemahşerî'nin aktardığına göre bazı meselelerde Hanefîlerle Şâfiîlerin aynı delile tutunmalarına rağmen farklı yorumlar ileri sürdüklerinden ötürü farklı hükümler verdikleri görülmektedir. Mesela mesh ayetinin delil alındığı yerde farklı bakış açısı neticesinde bir konuda iki mezhebin farklı hüküm verdiği anlaşılmaktadır.[9]

Bu kitapta meselelere getirilen deliller içerisinde ayet-i kerimeler ile hadis-i şeriflerin kuvvet açısından en üstte yer aldığı söylenebilir. Diğer taraftan bu eserde delil olarak mezkûr bazı nasların, ilgili ahkama delaletinin açık olduğu, başka manaya ihtimali olmadığı anlaşılmakla beraber birçok hükmün delili olduğu belirtilen nasların ise (ayet-hadis), yorum sonucu delil kabul edilebileceği anlaşılmaktadır. Öyle ki bazı konularda değişik açılardan yorumlanan aynı nass delili, farklı hükümlerin meşruiyet kaynağı olarak zikredilmektedir. Bu da müellifin, eserinde ehl-i hadis ekolünü gösteren bir yaklaşımı yansıttığını göstermekle beraber çoğunlukla ehl-i rey' ekolünü yansıtan delillere tutunduğuna işaret etmektedir.[10] Eserin bazı sayfalarında icmâ delilinin öne sürüldüğü tespit edilmektedir. İcmâ edildiği ifade edilen konularda mezhebin ortak kanaatinin var olduğunu vurgulama ihtiyacı hissedildiği belirtilebilir. Bir yerde kıyas delili hakkında bilgi veren[11] Zemahşerî, çoğu defa delil olarak hükümlerin, ilgili genel kuralların ya da benzerlerinin kapsamında değerlendirildiğini ifade ederek delilin, önceden ortaya konmuş genel kurallar ya da benzerleri hakkında

---

5 Hasan Hayri Çırak, *Mahmud b. Ahmed ez-Zencânî ve Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl" (Mukayeseli İslâm Hukuk Usûlü Açısından Önemi)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.) Çırak, tezinde şu konularda karşılaştırma yapmıştır: İkrar bahsinde bir mesele (56. sayfa), Kitabu's-Siyer'den bir mesele (57-58), Nikah kitabından bir konu (59), Lian'la ilgili bir konu (60), canlı hayvan karşılığında et satımı (61-63), efendinin ticaret yaptığını gördüğü kölesinin bu hareketine sükûtunun izin sayılmasını anlatan mesele (66), nikahın feshi (66). Çırak, devamında Zemahşerî'nin, bazı fıkhî meselelere değinmekte ve Zemahşerî'nin istidlâl metotlarına dair birtakım açıklamalar nakletmektedir. Ayrıca bu tezde Zemahşerî ile Zencânî'nin kitaplarında yer verdiği ayet-hadis sayıları tablo halinde aktarılmaktadır. Son olarak zikri geçen iki eserin birtakım özellikleri sunulmaktadır.

6 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 101, 257, 450. Müellif, 450. sayfada ayrıca Maliki mezhebinin delilini de zikretmektedir. Diğer ikisinde ise o, sadece Maliki mezhebinin görüşünü aktarmaktadır.

7 Mesela niyetin teyemmümde bir şart sayılmaması, ihtilaf edilmeyen konulardandır. Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*: *el-Mesâilü'l-hilâfiyye beyne'l-Hanefiyye ve'ş-Şâfiîyye*, nşr. Abdullah Nezîr Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1407/1987), 100.

8 Zencâni, *Tahrîcü'l-fürû ale'l-Usûl (Fıkhî Hükümlerin Usulî Dayanakları)*, çev. Davut İltaş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 129-130.

9 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 103.

10 Burada Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey' ayrımı, Mansur Koçinkağ'ın ortaya koyduğu tespit üzerinden takip edilmektedir. Şöyle ki; Koçinkağ, bu konuda şunları söylemektedir: "Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis kavramlarının, iki farklı üslup ve yöntemi karşılamak için kullanılması durumunda konunun daha makul bir zeminde tartışılması söz konusu olacaktır. Zira ahkâma dair meseleler, rivâyetler ışığında ele alınıp şahsî yorumlardan kaçınılmışsa buna hadis ehlinin yöntemi, fakat müellifin şahsî ifadeleriyle ve hukûkî gerekçelerle meseleler ele alınmış ve rivâyetlere ancak konunun temellendirilmesi bağlamında yer verilmişse buna da re'y yöntemi denilecektir." Mansur Koçinkağ, *Re'y ve Hadis: Fıkıh Düşüncesinde İlk Yöntemsel Ayrışmanın Edebî Kaynaklarına Dair Bir Analiz* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 61.

11 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 175.

verilmiş hükümlere benzetme yöntemi olduğunu ima etmektedir. Kimi yerlerde ise birtakım aklî yorumlar, fıkhî ahkâma delil olarak eklenmektedir.

Zemahşerî'nin *Ruûsü'l-mesail*'inde yer alan delilerden ayetlere bakıldığında bazen bir şeyin fıkhen şart olması için ayette zikredilmesinin gerekli olduğu anlaşılmaktadır. Mesela abdest konusunda Hanefîler, ayette niyete yer verilmemesinden hareketle niyetin abdestte bir şart olamayacağı hükmüne ulaşmışlardır. Bu, niyetin abdestte şart kabul edilmeyeceği noktasında ayetten açık olarak anlaşılabilen bir delil olarak değerlendirilebilir. Şâfiîler ise başka bir ayette zikredilen ibadette ihlaslı olma koşulundan hareketle abdestte niyetin bir şart olduğu hükmünü çıkarmışlardır.[12] Bir diğer örnekte Şâfiîler, gusül hükmü için kullandıkları ayette mazmaza ve istinşakın şart koşulmamasından hareketle benzer bir şekilde bunların gusülde bir şart olamayacağı hükmüne ulaşmışlardır. Hanefîler ise hadisten hareketle bunların farziyyeti yönünde bir hüküm çıkarmışlardır.[13] Bazı konularda ise ayette zikredilen konunun delalet bakımından kesinlik taşımamasından ötürü Hanefilerle Şafiler arasında farklı hükümlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Örnek olarak Zemahşerî, kölenin temliki meselesine yönelik bir ayet[14] zikretmektedir. Fakat ayet sarahaten ilgili konuya delalet etmemektedir. Burada Hanefîlerin, kölenin temlikle bir şeyi mülk edinmesinin mümkün olmadığını ifade eden bir görüşü bulunmaktadır. Şâfiîler ise aksi yönde bir kanaate sahiptirler. Ancak ayetin anlamına bakıldığında kölenin, bir sahibi olduğu zikredilmekte yoksa onun bir şeye sahip olmasının meşru olmayacağı belirtilmemektedir. Şâfilerin burada söz konusu ayetle istidlal etmeyerek aksi yönde hüküm vermiş olmaları da ayetin delaleten bir katilik taşımadığına işaret etmektedir.[15]

Hadislere bakıldığında ise örnek olarak bir yerde Hanefîlerin hükme delil olarak hadisle istidlal ettikleri fıkhî meselenin, gerideki ayet örneğinde yer aldığı gibi hadiste zikredilenin dışında olduğundan hareketle hadisteki yasak kapsamına girmediğini ifade ettikleri haber verilmektedir. Mesela etin hayvan mukabilinde satılmasının meşru olup olmadığı hususunda delil olarak Hanefîlere atfen hayvanın hayvan karşılığında satılmasının yasak kabul edildiğini ifade eden bir hadis nakledilmektedir. Bu delilde hayvanın et karşılığında satılmasının meşru olmadığının zikredilmemesinden ötürü hayvanın et karşılığında satılmasının ibâha hükmünde kalacağı ima edilmektedir.[16] Bir yerde Zemahşerî, çıkardığı hükme delalet ettiğini söylediği hadisin "Bu bir nastır." diyerek nas olduğunu vurgulu bir şekilde yansıtmaktadır.[17] Bazen Hanefîlerin, meseleyi hadisin umumundan istidlalle cevapladığı Şâfiîlerin ise ayetin umumundan hareket ederek hüküm verdikleri ifade edilmektedir. Örnek olarak köpeğin derisi Hanefîlere göre tabaklama sonucu temiz hale gelirken Şâfiîlere göre temiz hale dönüşmemektedir. Burada Hanefîlerin delili umum bildiren bir hadistir. Şöyle ki köpek, hadiste mezkur "eyyümâ ihâbin" şeklindeki umum bildiren lafza dahildir. Şâfiîler ise burada meytenin haram kılındığını ifade eden ayete yaslanmaktadırlar.[18] Bazen mezheplerin istidlal ettikleri hadisin delaletinin kesin olmayabileceği görülmektedir. Mesela Zemahşerî, Hanefilere atfen miktarı az olan şeylerde faiz gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusu hakkında bir hadis nakletmektedir. Fakat ilgili hadis, onun söylediği tespite sarahaten delalet etmemektedir. Bilakis söz konusu hadisin, hükme delaletinin bir çıkarım olduğu söylenebilir. Şâfiîlerin, bu hadisi dikkate almayarak bahsi geçen konuda Hanefîlerin çıkardıkları hükmün

---

12 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 100.

13 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 101.

14 Söz konusu ayet-i kerime şöyledir: "Allah size, hiçbir şeye gücü yetmeyen, başkasının mülkü konumundaki köle ile katımızdan kendisini güzel bir şekilde rızıklandırdığımız ve bundan gizli-açık başkalarını da yararlandıran kişiyi örnek veriyor: Bunlar hiç eşit olur mu?" *Kur'an yolu: Türkçe meal ve tefsir*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023), en-Nahl 16/75.

15 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 287.

16 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 283-284. Zemahşerî, başka bir örnekte görmeden satın alma ve satmak bahsinde zikrettiği hadisi herhangi bir yorum yapmadan aktarmaktadır. Bu hadisten ilgili hükmün sarih olarak elde edilebileceğini söylemek mümkün gözükmektedir. Bir başka yerde verilen hüküm ise hadisten yine açık olarak anlaşılmaktadır. Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 129, 273-274.

17 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 289-290. O zaman bu açıdan Hanefilerin, bazı konularda Ehl-i Hadis yöntemini takip etmiş oldukları söylenebilir. Burada anlatılan konu, azat etme şartını ileri sürerek köle alınması hakkındadır. Hanefiler, burada "Hz. Peygamber, bey' ve şartı yasakladı." hadisiyle istidlal etmektedirler. Ancak Hanefilerin, benzer bir konu olan şart muhayyerliği yetkisi ele alınarak gerçekleşen satım akdinde bu hadisi delil olarak kabul etmeyip söz konusu satım akdini meşru görmeleri, kendilerine ait öne sürdükleri diğer delillerin görülmesi sonucu değerlendirilmesi gereken çetrefilli konulardan birisi olarak kabul edilebilir. Şâfiîlerin de zikri geçen hadisi Hanefilerin dikkate almadığı şart muhayyerliği konusunda delil olarak görmeleri de aynı minvalde değerlendirilmelidir. Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 276-277.

18 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 97.

aksini anlamış olmaları da tespitimizi desteklemektedir.[19] Kimi hükümlerde Hanefîler, verdikleri hükmün hadisten çıkarılabileceğini, Şâfiîler ise çıkarılmayacağını düşünmektedirler. Örnek olarak Hanefîler, eti yenilmeyen hayvanı kesmekle derisinin temiz hale geleceğini söylerken Şâfiîler, burada ayriyeten tabaklamanın yapılması gerektiğini zikretmişlerdir. Görüldüğü üzere Hanefîler, delil olarak hadisi dikkate alırlarken Şâfiîler, kesim işleminin, eti temiz hale getirdiğinin hadiste anlatılmadığına binaen derisinin temiz olduğuna hükmetmenin yanlış olduğunu belirtmektedirler.[20]

Bazı konularda Zemahşerî'nin delil olarak icmâyı kullandığı ifade edilmektedir. Mesela *Ruûsü'l-mesail*'de anlatıldığına göre, içerisine birkaç yaprak düşmesine rağmen akıcılık özelliği dışında bir vasfı değişen su ile abdest almanın geçerli olduğuna yönelik Hanefîler icmâ etmişlerdir. Buradan hareketle Hanefîler, içerisine Safran karışmış su ile abdest alması sonucunda kişinin abdestli sayılacağı doğrultusunda bir hüküm vermektedirler.[21]

Zemahşerî'nin, kıyas delilini/yöntemini[22] kullandığı örnekler incelendiğinde ise onun bir yerde kıyastan bahsettiği anlaşılmaktadır. Zemahşerî, kitabının bir yerinde miktarlarla ilgili fıkhî konularda kıyasla hüküm verilemeyeceğini, bilakis nas ve icmâ ile hareket edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.[23]

O, ayrıca eserinde "Tahricu'l-furu' 'ale'l-furu'"[24] yöntemini oldukça fazla kullanmaktadır. Bu yöntemde hükmü önceden belirlenmemiş meselenin hükmü için benzer olanın hükmünün bulunması halinde benzerdeki hükmün yeni çıkan meseleye verilme işlemi gerçekleşmektedir. Örnek olarak İftitah tekbirinde kullanılacak lafızların neler olabileceği konusunda Zemahşerî, Hanefîlerin "Allahü Ekber" dışında, Allah'ın diğer isimlerini zikrederek[25] iftitah tekbirinin geçerli olduğuna yönelik hüküm verdiklerini nakletmektedir. Diğer taraftan Zemahşerî, bu konuda Arapça dışında bir kelime kullanılmasının, hükmü değiştirmeyeceğini ifade etmektedir. Delil olarak ise Hanefîlerin ayet-i kerime[26] ile Müslüman olmak için kişinin İslam ya da İman vb. kelimeleri kullanmasının hüküm açısından herhangi bir fark ortaya çıkarmayacağını ifade eden bir hüküm zikretmektedir. Burada görüldüğü üzere Hanefîler, iftitah tekbiri hususunda nass delilinin yanında başka konuda verilmiş hükme benzerliği delil olarak kullanmışlardır.[27] Zemahşerî, bunun dışında genel kuralın dikkate alınarak değerlendirilmesi gereken meselelerin var olduğunu da söylemektedir. Örnek olarak o, imamın cünüp olduğunu bilmeyen cemaatin, böyle bir imamın arkasında kıldıkları namazların geçerliği hususunda gündeme gelen Hanefîlerle Şâfiîler arasındaki tartışmanın, cemaatin namazının imamın namazına bağlı olup olmadığı yönündeki bir genel kurala bağlı olduğunu haber vermektedir. Söz konusu meselenin halline yönelik Zemahşerî, Hanefîlerin, cemaatin namazının imamın namazına bağlı olduğu şeklindeki kurala dayanarak onların böyle bir namazı iade etmeleri gerektiği şeklinde hüküm verdiklerini aktarmaktadır.[28]

Zemahşerî'nin bu kitabında yorum faaliyetine delil olarak yer verdiğini gösteren ifadelerle de karşılaşılmaktadır. Mesela şart muhayyerliğinin miras sonucu varislere intikali konusunda o, delil olarak herhangi bir nas nakletmemekte, bilakis meseleyle ilgili farklı kanaatleri olan Hanefîlerle Şâfiîlerin, aklî yorumlarını aktarmaktadır.[29] Bu gibi yerlerde onun sadece yorum deliline itibar ettiği anlaşılmaktadır. Bir başka yerde Zemahşerî, Hanefîlerin, temizliğin su dışındaki diğer sıvılarla gerçekleşip gerçekleşmeyeceği meselesinde akli delille hareket etmelerine rağmen Şâfiîlerin, ayeti kerimeyi esas alıp ayetin kendi çıkar-

---

19 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 280-281.

20 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 98.

21 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 96.

22 Yunus Apaydın, birçok fıkıh usulü eserinde delil olarak incelenen kıyasın aslında yöntem mahiyetli bir delil olduğunu vurgulamaktadır. bkz. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 76-79.

23 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 175.

24 Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Selim Aslan, "Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği", *İslâmî Araştırmalar* 25/2, (2014), 112-113.

25 Sübhânallâh kelimesi, buna bir örnek olarak değerlendirilebilir.

26 Zikri geçen ayet-i kerime şu şekildedir: "De ki: "İster Allah diyerek, ister Rahmân diyerek yakarın; hangisiyle yakarsanız olur, çünkü bütün güzel isimler O'na mahsustur." el-İsrâ 17/110.

27 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 147. Zemahşerî'nin bu kitabındaki benzer örnekler için bkz. 96, 148, 157, 165, 200, 207.

28 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 170.

29 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 274-275.

dıkları hükme delil olduğunu öne sürdüklerini nakletmektedir. Burada belirtildiğine göre su dışındaki sirke ve gül suyu gibi sıvılarla necasetin giderilmesini Hanefîler kabul etmekteyken Şâfiîler kabul etmemektedirler. Buna rağmen Hanefîlere göre böyle sıvılarla abdest almak geçerli değildir. Hanefîler, bu hükme delil olarak necasetin izalesinden maksadın temizlik olduğunu, temizliğin de su dışındaki diğer sıvılarla sağlanabileceğini söylemekle beraber abdestte durumun farklı olduğunu ifade etmektedirler. Zira abdest, sadece su ile gerçekleştirilebilecek hükmi kirliliği kaldırmak için meşru kılınmış bir ibadettir. Görüldüğü üzere Hanefîler, hakiki kirlilik manasına gelen necasetle hükmi kirliliği ifade eden abdestin ayrı şeyler olduğunu değerlendirerek böyle bir hüküm vermektedirler. Şâfiîler ise burada kirliliği temizleyecek şeyin mahiyetini temel alarak su dışındakilerin, su yerine geçmesini uygun görmüşlerdir. Bu hususta da ayette meseleye cevap bulduklarını söylemişlerdir. Zikri geçen ayet şöyledir: "*Sizi suyla temizlemek için gökten üzerinize su indirir.*"[30] Fakat bu ayette Yüce Allah'ın temiz su indirmekle bizlere nimet ihsanında bulunduğu anlatılmaktadır. O zaman Şâfiîlerin kabul ettiği gibi şayet suyun dışındakilerin, su yerine geçmesi uygun görülecek olursa ayette hususi olarak zikredilen sadece su ile gerçekleşen nimet ihsanı manası dikkate alınmamış olacaktır.[31] Diğer taraftan Hanefîler, kemik ve tüyün canlı olmadığından hareketle ruh taşıyan canlının ölümü sonucu bunları necis kabul etmedikleri yönünde bir hüküm vermektedirler. Şâfiîler ise bunların necis olduğunu söylemektedirler. Hanefîler, burada canlıdan ayrılan şeyin ölü kabul edildiğini anlatan hadise yaslanmaktadırlar. Hanefîler, hadisi destekleyici olarak tüyün canlı olması ihtimalini kabullendiğimizde kesilmesiyle ondan acı duyulması gerektiğini halbuki bundan acı duyulmadığını söyleyerek hadisi akılla teyit etmektedirler. Şâfiîler ise "*Şu çürümüş kemiklere kim can verecekmiş.*" ayetinden hareketle kemiğin canlı olduğunu iddia etmektedirler. Görüldüğü üzere burada Şâfiîler ayete Hanefîler ise hadis ile akli yoruma dayanmaktadırlar.[32]

Son olarak bu eserde aktarıldığı kadarıyla Hanefîlere ait delillerin bazı konularda Şâfiîlere nispetle daha fazla kulların zorlanması yönünde hüküm vermeye götürdüğü anlaşılmaktadır. Buna göre fıkhî ahkamı inceleyen kişilerin bir genelleme yaparak Hanefîlerin istihsanı çok kullandıklarından kolaylık yönünde hüküm verirlerken Şâfiîlerin ise nasların literal anlamlarına yaslanarak hükümlerde insanların hayatlarını zorlaştıran hükümler verdikleri gibi bir söylemde bulunması doğru kabul edilmeyecektir. Örnek olarak piyasada cinsi bulunmayan mallarda selem akdinin meşruiyeti hususunda Şâfiîlerin söyledikleri cevaz hükmüne rağmen Hanefîlerin ortaya koydukları adem-i cevaz hükmü, Şâfiîlerin kolaylık doğuran bir hüküm Hanefîlerin ise zorluk yönünde bir hüküm verdikleri sonucunu göstermektedir.[33] Mevsimi gelmiş üründe selem akdi[34] ile hayvanda selem konusunda da söz konusu iki mezhebe nispet edilen ahkamın karşılaştırılmasında aynı sonucun ortaya çıktığı görülmektedir.[35]

2. Delillerden Çıkan Bulgular

2.1. Zemahşerî'nin Mezhebi

Zemahşerî'nin Hanefî mezhebine müntesip olduğuna yönelik *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nde İbn Kutluboğa'ya atfen bazı tespitler aktarılmaktadır.[36] Davut İltaş da *Zencânî'nin "Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl" İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme* isimli makalesinde Zemahşerî'nin Hanefî olduğunu ifade etmektedir.[37]

---

[30] el-Enfâl 8/11. Zikri geçen ayetin tamamı şu şekildedir: "O zaman katından bir güven olsun diye sizi hafif bir uykuya daldırıyordu. Sizi onunla temizlemek, şeytanın pisliğini üzerinizden gidermek, cesaretinizi arttırmak ve o sayede ayaklarınızı yere sağlam bastırmak için gökten üzerinize su indiriyordu."

[31] Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 93-94.

[32] Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 99. Fakat *Ruûsü'l-mesail*'in bu konudaki dipnotunda aktarıldığına göre Zemahşerî'nin Şâfiîlere nispet ettiği bu görüş, mezhebin tek görüşü değildir. Zira burada belirtildiği kadarıyla Nevevî, bahsi geçen ayetin iddia edilen şeyi anlatmadığını ve necis olduğuna yönelik hükmün İbn Ömer'den rivayet edilen esere istinaden verilmesi gerektiğini zikretmektedir.

[33] Krş. Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 297-298; Zencâni, *Tahrîcü'l-fürû ale'l-Usûl*, nşr. Doktor Muhammed Edip Salih (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1402/1982), 198-199.

[34] Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 298-299, Zencâni, *Tahrîcü'l-fürû ale'l-Usûl*, 198-199.

[35] Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 299-300, Zencâni, *Tahrîcü'l-fürû ale'l-Usûl*, 199.

[36] Mustafa Öztürk, Mehmet Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/236.

[37] Davut İltaş, "Zencânî'nin "Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl" İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", *Bilimname* XIII (2007/2), 68.

Müellifin *Divân*'ında zikrettiği "Dinimi, itikadımı ve mezhebimi, hanîfler olarak seçtiğim insanlara, Hanefîlere dayandırıyorum." şeklindeki nakil de onun Hanefî olduğunu göstermektedir.[38] Zemahşerî'nin *Dîvân*'ında geçen aşağıdaki cümlelerden hareketle onun zamanında yaşamış kimi insanların mezheplere bakışları hakkında birtakım bilgiler aktarılmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla muasırı olduğu bazı insanlar, mezhebe tabi olan kişilerle alay ediyorlardı ve müellif bundan rahatsızlık duymaktaydı. Diğer taraftan söz konusu metinde îma edildiği üzere kimileri, mezheplerde yer alan bazı görüşlerin, mezheplerin değişmez tek mutlak görüşleri olduğunu düşünmekteydi ve Zemahşerî, bunun hatalı olduğunu biliyordu:

> *"Mezhebimi sorduklarında açıklamadım. Onu gizlerim, zira mezhebimi gizlemek benim için en sağlıklısı. Eğer Hanefi'yim desem, diyecekler ki ben şarabı (kımız) mübah sayıyorum. Hâlbuki o haram kılınmış bir içecektir. Eğer Mâliki'yim desem, diyecekler ki ben köpek eti yemeyi onlara mübah kılıyorum. Asıl bunu diyenler köpektir. Eğer Şâfiî'yim desem, diyecekler ki ben (anasından sonra) kızını nikâhlamayı mübah kılıyorum. Hâlbuki (anasından sonra kızını nikâhlamak) haram kılınmıştır. Eğer Hanbeli'yim desem, diyecekler ki ben berbat bir hulülcü (Allah'ı tecsim edici) ve mücessime (Allah'ı cisim olarak kabul edenlerin) savunucuyum. Eğer Ehl-i Hadis taraftarıyım desem, diyecekler ki, sen keçi sakallı hiçbir şey anlamayan ve bilmeyen birisin. Ben bu zamandan ve bu insanlardan dolayı hayretler içerisindeyim. Onların dilinden (dedikodularından) ve (yerli yersiz) eleştirilerinden kimse emin olamaz."*[39]

İncelediğimiz *Ruûsü'l-mesâil* isimli eserinde de müellifin, Hanefî olduğuna dair birtakım işaretler kaydedilmiştir. Mesela bu kitabın birçok yerinde fıkhî deliller aktarılırken "Delîlünâ" kelimesinin zikredildiği görülmektedir.[40] Bu minvalde o bazen, "Lena",[41] "Delîlünâ fî zâlik ve hüve ennâ ecmaʿnâ"[42] şeklinde kendi mezhebinin delillerini nakletmek üzere başka bazı ifadelere de yer vermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Zemahşerî, bu ifadeleri Hanefî mezhebini kastederek kullanmaktadır. Zira o, bu eserinde genel olarak Şâfiî mezhebi ile Hanefî mezhebini karşılaştırmaktadır. Ayrıca kaleme aldığı bir diğer cümle olan "Ashâbünâ ihteccû" ifadesi de aynı şekilde kendisinin mensup olduğu Hanefî mezhep ashabının ilgili hükümlere dair getirdikleri birtakım delillere işaret etmektedir. Zemahşerî'nin, bazı sayfalarda benzer şekilde "İhtecce'ş-Şâfiî" diyerek karşı mezhebin deliline de yer veriyor olması da söz konusu tespiti doğrulamaktadır.[43] Öte yandan aşağıdaki başlıkta aktarılacak bazı örneklerde de onun Hanefî mezhebine müntesip olduğuna birtakım bilgiler zikredilmektedir.

2.2. Mezhebini Müdafaa Amacı

Birkaç örnek dışında Zemahşerî'nin, tüm delillerde ve hükümlerde ilk olarak Hanefî mezhebinin görüşünü zikretmesi, onun Hanefî müdafaası taşıdığına bir ipucu olarak yorumlanabilir.[44] Abdurrahim Bilik ise, Zemahşerî'nin bu eserinin İlm-i Hilâf literatürünün taksimi açısından yalnızca meselelerin delillerinin sunulduğu çalışmalar arasında kabul edildiğini ifade etmekte ve mezhep müdafaası taşımadığını zikretmektedir.[45] Bununla beraber Bilik, İlm-i Hilâf eserlerinde müdafaanın var olup olmadığını tespit etmenin zor bir çıkarım olduğunu eklemekte ve İlm-i Hilâf alanında telif edilmiş kitaplarda son sırada kaydedilen delilin tercih edilen bir delil olabileceğini ifade etmektedir.[46] Fakat Zemahşerî'nin bu eserinin tamamını inceleme

---

38 Hüseyin Avcı, *Zemahşerî Divanı (İnceleme-Tercüme-Dizin)* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 36. Ayrıca bkz. Abdülkadir Tekin, "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği - El-Keşşâf Örneği-" *AUID* 6/10 (Haziran 2018), 223.

39 Avcı, *Zemahşerî Divanı*, 37-38.

40 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 100, 101, 375, 376, 500, 501 …

41 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 95.

42 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 96.

43 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 133.

44 Bu bağlamda bir Şâfiî fakihi olan Zencâni de ilk olarak kendi mezhebi olan Şâfiîlerin görüşünü nakletmektedir. Zencâni, *Tahrîcü'l-fürû ale'l-Usûl*, 75, 79, 257, 260, 376…

45 Bilik, *Fıkhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmu'l-Hilaf*, 79; Bilik, "Hilaf Literatürü İçin Bir Taksim Önerisi", 125.

46 Bilik, konu hakkında şunları söylemektedir: "Esasında hilaf eserleri arasında böyle bir türün olduğuna itiraz edilebilir. Çünkü her mezhep, tüm meselelerde kendi görüşlerini olabildiğince fazla ve farklı delillerle ispat etmeye çalışmaktadır. Durum böyleyken müellif, deliller arasından neye göre bazılarını zikredip bazılarını zikretmemektedir. Yani müellif, kendisinin doğru bulduğu görüşün veya mensup olduğu mezhebin görüşünün kuvvetli bir delilini karşı görüşün ise nispeten daha az ikna edici bir delilini zikretmiş olabilir.

neticesinde biz onun temas ettiği ahkâm ve delillerde ilk olarak Hanefîlere ait nakilleri aktarmasının zımnî de olsa bir mezhep müdafaası taşıdığını düşünmekteyiz.[47] Ayrıca Zemahşerî, eserinin dokuz yerinde anlattığı hükümlere yönelik Hanefîlerin delilini zikretmesine rağmen Şâfiî mezhebinin delillerini nakletmemektedir.[48] Bu da onun Hanefîlik müdafaasını amaçladığına bir başka kriterdir.

Öte yandan Zemahşerî, Zencânî'nin eserinde yaptığı gibi[49] bazı yerlerde diğer mezhebin delilini çürütme çabası içerisindedir. Mesela, bir yerde o, Hanefîlerin delini aktarmak üzere giriş olarak zikrettiği "delîlünâ" ifadesinin akabinde "ve'ş-Şâfiî ihtecce" cümlesini kaydetmekte ve onların deliline yer vermektedir. Devamında ise Şâfiîlerin delilinin doğru olmadığını anlatmak üzere onların deliline karşılık olarak "ve'd-delîlü aleyh" şeklinde bir itiraz getirmektedir.[50] Zemahşerî, bir başka yerde mukimlik hükmü için ileri sürülen on beş günlük zaman dilimi konusuna yönelik Hanefîlerin hadis deliline tutunduklarını söylemekte, Şâfiîlerin ise nas ve icmâ deliline yaslanarak başlangıç ve ayrılış günü hariç dört günlük bir sürenin mukimlik için yeterli olacağını kabul ettiklerini aktarmaktadır. Bununla beraber ilerleyen satırlarda Zemahşerî, Şâfiîlerin söylediğinin aksine nas ve icmâ delilinin bu konuda mevcut olmadığını ve Şâfiîlerin kendileri açısından böyle bir delilin var olduğunu öne sürdüklerini ifade ederek kendi mezhebine karşı delil getiren Şâfiîlerin delilinin muteber olmadığını anlatmaya çalışmakta; kendi mezhebinin hakikate daha yakın olduğu izlenimini ortaya koymaktadır.[51]

Tebliğimizin konusunu oluşturan Zemahşerî'nin *Ruûsü'l-Mesâil*'i üzerine bir araştırma kaleme almış olan Abdülkadir Tekin ise, Zemahşerî'nin Mutezile mezhebini savunma hususunda geri durmamasına rağmen onun, amele dair meseleleri içeren fıkıh mezhebini müdafaa konusunda hoşgörülü davrandığı şeklindeki bir tespitini şu sözleriyle anlatmaktadır:

"Diğer eserlerinde itikâdî olarak Mu'tezilî taraftarlığı dikkat çeken ve bu yönde muhaliflerini sert bir dille eleştirdiği göze çarpan Zemahşerî'nin, bu eserinde amelde mensubu olduğu Hanefî mezhebi noktasında aynı üslubu takip etmediği ve daha müsamahakâr bir çizgi izlediğini görmekteyiz. Müellifin bu yönüyle okuyucuya fürû-i fıkıhta mezhep taassubundan uzak çok yönlü bir fıkıh düşüncesi kazandırmayı amaçladığını söylemek mümkündür."[52]

Tekin'in ifade ettiği üzere Zemahşerî, amelle ilgili konularda karşı tarafın görüşünü keskin ifadelerle çürütme amacını her satırında ileri süren bir Hanefî fakihi değildir. Ancak geride detaylıca açıklandığı üzere Zemahşerî, kendi mezhebi olan Hanefîlerin delillerini genel olarak daha makul kabul ettiğini, hatta birkaç yerde Şâfiî mezhebinin sahip olduğu delillerin itiraz edilebilir taraflarının bulunduğunu ortaya koymaktadır.

2.3. Eserin İlm-i Hilâf Taksimindeki Yeri

Bilik, İlm-i Hilâf alanında kaleme alınmış eserleri taksim ederken Zemahşerî'nin *Ruûsü'l-mesâil*'ini yalnızca meselelerin delillerinin zikredildiği hilaf eserleri içerisinde sunmaktadır. Bu bağlamda o şöyle demektedir:

Ayrıca kullandığı dil ve üslup ile de bir görüşün daha doğru olduğunu dolaylı yoldan ifade edebilir. Bunun haricinde tarafsız gibi görünen hilaf eserlerinde müellif, metin kurgusu ile bir görüşü tercih ettiğini ifade etmiş olabilir. Nitekim müellifin karşı deliller arasında son zikrettiği delili tercih ettiği hilaf eserlerinde kabul görmüş bir üslup olarak bilinmektedir." Bilik, *Fıkhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmu'l-Hilaf*, 79-80.

47 Öte yandan Zemahşerî'nin bu eserinin on iki yerinde Hanefilerin delilinin Şâfiîlerinkinden sonra verildiği görülmektedir. Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 118, 133, 134, 135, 136, 143, 145, 146, 214, 215.

48 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 140-141, 144, 159, 176, 197, 200-201, 256, 264-265, 546. Buna rağmen Zemahşerî, eserinin sadece üç yerinde Hanefilerin delilini zikretmezken Şâfiîlerin delilini zikretmektedir. Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 121-122, 209, 332.

49 Zencânî, eserinde kölesinin ticaret yaptığını gören efendinin, bu durumda susmasının köleye yönelik bir ticaret izni sayılıp sayılmaması konusunda kendi mezhebi olan Şâfiîlerin delilini naklettikten sonra Şâfiîlerin, Hanefilerin deliline yönelik bir itirazını zikretmektedir. Ayrıca Zencânî, kitabında Hanefilerin çelişkiye düştükleri bazı hususları tespit etmektedir. Şöyle ki; o, kuru hurmanın yaş hurma karşılığında satımını meşru kabul eden Ebu Hanîfe'nin, sevîk ve kavurga karşılığında kuru hurma satışı konusunda aksi yönde kanaat belirtmesinden hareketle bir tutarsızlık ortaya çıktığını îmâ etmektedir. Öte yandan Zencânî, selem fi'l-munkatıyı meşru görmeyen Hanefilerin, benzer konuda selemi meşru kabul ettiklerini ve dolayısıyla çelişkiye düştüklerini belirtmektedir. Zencâni, *Tahrîcü'l-fürû ale'l-Usûl*, 158, 199, 243.

50 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 160.

51 Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesail*, 175.

52 Abdülkadir Tekin, "Zemahşerî'nin 'Ruûsu'l-Mesâil' İsimli Hilâf Türü Eserinin Tahlil Edilmesi" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Aralık 2019), 468-469.

"Bu türe ait hilaf eserlerinde müellif, mezhebi müdafaa etmeden, karşı görüşü eleştirmeden ve farklı görüşler arasından tercihte bulunmadan sadece farklı görüşlerin delillerini sunmaktadır. Mesela Zencanî'nin Tahricü'l-füru ale'l-usul isimli eseri ve Zemahşerî'nin Ruûsu'l-mesâil isimli eseri bu türe ait eserlerdendir."[53]

Halbuki Zemahşerî'nin *Ruûsü'l-mesâil*'i, geride zikredildiği üzere kısmen de olsa mezhep müdafaası taşımaktadır. Ayrıca bazı meselelerinde sarih olarak diğer mezhebin delilinin hatalı olduğu ifade edilmektedir. Buna göre İlm-i Hilâf eserleri taksim edilirken bir kısım kitapların mezhep müdafaası hususunda daha öne çıktığının belirtilmesi, Zemahşerî'nin bu eseri gibi bazı kitapların ise hiç mezhep müdafaası taşımadığı değil de kimi yerlerde mezhep müdafaasını amaçladığı görülen eserler grubu gibi ara bir kısım altında yer verilmesi daha makul gözükmektedir.

Diğer taraftan Bilik, İlm-i Hilâf alanında kaleme alınmış eserlerin, ele aldığı meseleler açısından hilaf eserleri, müelliflerinin görüşler arasında tercihte bulunup bulunmamaları açısından hilaf eserleri ve içerikleri açısından/delillerin mahiyeti açısından hilaf eserleri şeklinde bir başka sınıflandırılmaya tabi tutulması gerektiği yönünde bir tespit ortaya koymaktadır.[54] Devamında ise o, "İçerikleri Açısından/Delillerin Mahiyeti Açısından Hilaf Eserleri" isimli başlığında rey ve nassın birlikte ele alındığı hilaf eserleri içerisinde Kudûrî'nin *et-Tecrid*'ini, Sem'ânî'nin *el-İstilâm*'ını, Debusî'nin *el-Esrâr*'ını ve Şîrâzî'nin *en-Nüket*'ini örnek vermektedir.[55] Söz konusu eserleri zikrederken bir sınırlandırma değil örnek verme amacı taşıdığı anlaşılan Bilik, burada Zemahşerî'nin zikri geçen kitabına temas etmemektedir. Onun çalışmasına bir katkı olarak Zemahşerî'nin *Ruûsü'l-mesâil*'inin de bu grupta değerlendirilmesinin doğru olacağı söylenebilir. Çünkü "Delillerin İçeriği" başlığı altında mezkûr birçok örnekte görüldüğü üzere bu kitap, içerikleri ve delillerin mahiyeti açısından rey ve nassın beraber kaydedildiği hilaf eserleri arasında yer almalıdır.

SONUÇ

İlm-i Hilâf alanında Zemahşerî'nin kaleme almış olduğu *Ruûsü'l-mesâil* isimli esere yönelik birkaç çalışma dışında akademik yazı tespit edilememiş olmakla beraber bizden önce *Ruûsü'l-mesâil*'in delillerini inceleyen müstakil bir araştırmanın ilim dünyasına sunulmadığı anlaşılmaktadır. *Ruûsü'l-mesâil*'de temel olarak Hanefîlerle Şâfiîlerin fıkhî konulardaki hükümleri karşılaştırılmakta ve Malikîlere ait üç görüş aktarılmaktadır.

Bu kitaptaki deliller içerisinde ayet ve hadislerin birçok konuda istidlal aracı olarak zikredildiği görülmekle beraber söz konusu nasların, birkaç mesele dışında sarih olarak doğrudan hükme delil kılınmasının herkes tarafından bağlayıcılık taşımadığı, yorum faaliyeti neticesinde ilgili ahkama delil olarak sunulduğu anlaşılmaktadır. Bunu İlm-i Hilâf literatürünün teşekkülü ve gelişimi için bir sebep kabul etmek de mümkün gözükmektedir.

Bu kitapta zikredilen deliller içerisinde icmânın yanı sıra genel kural, önce verilmiş hükümler ve yorum faaliyetinin olduğu tespit edilmektedir. Öte yandan bu kitapta meselelerin birbirlerine benzetilerek yeni çıkan meseleye cevap verilmesi için bir önceki meseledeki hükmün, yeni meseleye adeta bir delil kabul edildiği yahut bir önceki meselenin cevaplanmasında dikkate alınan genel kuralın delil görüldüğüne dair oldukça fazla örnek bulunmaktadır. Literatürde bu faaliyete "Tahricu'l-furu' 'ale'l-furu'" terimi kullanılmaktadır.

Öte yandan başta bu kitapta yer verilen ifadelerden olmak üzere bazı biyografi eserlerinden ve müellifin *Dîvân*'ından hareketle Zemahşerî'nin Hanefî mezhebine mensup olduğu tespitinde bulunmak mümkündür. Ayrıca bu kitabın bazı yerlerinde örtülü bir şekilde olsa da kendi mezhebini Şâfiî mezhebi karşısında müdafaa etme amacının var olduğu anlaşılmaktadır.

Son olarak eserin İlm-i Hilâf taksimindeki yerine dair ifade edilecek olunursa bu kitabın birçok yerinde Hanefî mezhebinin Şâfiî mezhebine karşın daha üstün olduğunu gösterme gayretinin anlaşılmasından ha-

---

[53] Bilik, *Fıkhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmu'l-Hilaf*, 79; Bilik, "Hilaf Literatürü İçin Bir Taksim Önerisi", 125.

[54] Bilik, *Fıkhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmu'l-Hilaf*, 63-81; Bilik, "Hilaf Literatürü İçin Bir Taksim Önerisi", 111-129.

[55] Bilik, *Fıkhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmu'l-Hilaf*, 81; Bilik, "Hilaf Literatürü İçin Bir Taksim Önerisi", 127-128.

reketle eserin, kısmen mezhep müdafaası taşıyan İlm-i Hilâf eserleri başlığı altında değerlendirilmesi doğru olmalıdır. Ayrıca bu kitabın, delil olarak rey ve nassın birlikte yer verilen İlm-i Hilâf eserleri grubunda yer alması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.

Aslan, Mehmet Selim. "Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği". *İslâmî Araştırmalar* 25/2, (2014), 108-135.

Avcı, Hüseyin. *Zemahşerî Divanı (İnceleme-Tercüme-Dizin).* Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Bilik, Abdurrahim. *Zemahşerî'nin Ruusu'l-mesail İsimli Eserinde İlm-i Hilâf (Kitabu'n-Nikah Örneği).* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Bilik, Abdurrahim. *Fıkhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmu'l-Hilaf.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Bilik, Abdurrahim. "Hilaf Literatürü İçin Bir Taksim Önerisi". *Usûl İslam Araştırmaları* 30 (2018), 109-132.

Çırak, Hasan Hayri. *Mahmud b. Ahmed ez-Zencânî ve Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl" (Mukayeseli İslâm Hukuk Usûlü Açısından Önemi).* Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.

İltaş, Davut. "Zencânî'nin "Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl" İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme". *Bilimname* XIII (2007/2), 67-109.

Koçinkağ, Mansur. *Re'y ve Hadis: Fıkıh Düşüncesinde İlk Yöntemsel Ayrışmanın Edebî Kaynaklarına Dair Bir Analiz*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Kur'an yolu: Türkçe meal ve tefsir. çev. Hayreddin Karaman vd. . Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2023.

Öztürk, Mustafa. Mertoğlu, Mehmet Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/235-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Tekin, Abdülkadir. "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -El-Keşşâf Örneği-". *AUID* 6/10 (Haziran 2018), 213-260.

Tekin, Abdülkadir. "Zemahşerî'nin 'Ruûsu'l-Mesâil' İsimli Hilâf Türü Eserinin Tahlil Edilmesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Aralık 2019),463-496.

Zemahşerî. *Ruûsü'l-mesail*: *el-Mesâilü'l-hilâfiyye beyne'l-Hanefiyye ve'ş-Şâfiîyye*. nşr. Abdullah Nezîr Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1407/1987.

Zemahşerî. *Ruûsü'l-mesail (Hanefi ve Şâfiiler Arasındaki Başlıca İhtilaflı Meseleler)*. çev. Selman Baktı. Ordu: Ordu Üniversitesi Yayınevi, 2019.

Zencâni. *Tahrîcü'l-fürû ale'l-Usûl*. nşr. Doktor Muhammed Edip Salih. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1402/1982.

Zencâni. *Tahrîcü'l-fürû ale'l-Usûl (Fıkhî Hükümlerin Usulî Dayanakları)*. çev. Davut İltaş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

أسس الاجتهاد الفقهيّ عند الزّمخشريّ في تفسير الكشّاف

Dr. Yusuf Alhamoud*

GİRİŞ

المقدّمة:

من المقرّرات الشّائعة في المعرفة الإسلاميّة أنّ علم الفقه الإسلاميّ وقواعده الاجتهاديّة المسمّاة بعلم أصول الفقه هما أخصب وأعمق حقول الثّقافة الإسلاميّة، لأنّ المعرفة الفقهيّة والأصوليّة تمثّل خلاصة العلم الشّرعيّ، وأصول الفقه تعبير عن الأسس المرجعيّة لعمليّة الاستنباط وأدوات الاجتهاد والاستدلال، وهذه الأدوات والوسائل لابدّ منها في عمل واختصاص الفقيه في كيفيّة فهم واستنباط الأحكام، وقد اصطبغ الفقهُ بقواعده وأسسه القائمة على تحرير مفاهيم النّصوص ودلالاتها المختلفة، وبهذا الاعتبار تكون العلاقةُ وثيقةً بين مصادر التّشريع وقواعده وبين علم الاستدلال الأصوليّ، وبغير هذه الحالة من التّكامل والتّزامل بين علمي الفقه والأصول لا يمكن الوصول إلى الأحكام الشّرعيّة، سواء في العلاقة مع المنصوص عليه أو المسكوت عنه، فكلاهما يساعد ويؤازر الآخر في معرفة حكم الله عزّ وجلّ، وعلى أساس هذا التّوازن والتّقارن تكون علاقة الأصول بالفقه، وأسس الاستنباط بالشّريعة، وتعدّدُ المدارس والاتّجاهات الفقهيّة والأصوليّة هي ظاهرة غنى وثراء في الحقل الفقهيّ، رغم تنوّع مذاهب ومَنازع المجتهدين، لأنّ الاجتهاد هو آليّة المعرفة وهو منهج وطريق استخراج الأحكام من قواعد التّشريع الإلهيّ، لأنّه ليس هناك طريق آخر لتحقيق أبعاد الشّريعة الّذي جاءت رحمةً ومصلحةً للاجتماع الإنسانيّ، وعلى قدر ما يمتلك الفقهاء من تعمّق ورسوخ في أدوات ووسائل الاستنباط تكون المصلحة والسّعادة، وتتحقّق القيم والمقاصد المبتغاة من الشّريعة الحنيفيّة السّمحاء.

1. الزّمخشريّ: حياته وشخصيّته، منهجه وآثاره:

1.1. حياته وشخصيّته: هو محمود بن عمر بن محمد أبو القاسم الزّمخشريّ الخوارزميّ، ولد في سنة (467ه- 1074م) في زمخشر ونسبته إليها "الزّمخشريّ" كنسبته إلى بلده خوارزم "الخوارزميّ"[1] ولقّب بجار الله الزّمخشريّ وذلك لمجاورته في الحرم المكيّ سنوات طويلة[2]، وذلك في فترتين منفصلتين كانت المرّة الثّانية فيه سنة (526ه)، حيث مكث ثلاث سنوات ألّف خلالها تفسيره المشهور "الكشّاف"، ثمّ رجع إلى بلاده ومرّ ببغداد وانتهى به المطاف في بلده خوارزم حيث وافته المنيّة سنة (538ه-1143م)، وكلّ ذلك في عصر ازدهار السّلاجقة وقوّتهم وحضور شخصيّة نظام الملك الوزير العالم، والّذي كان للزمخشريّ به وبولده صلةٌ وعلاقةٌ ومدائحُ شعريّةٌ[3]. اكتسب الزّمخشريّ صفة الاعتزال من مذهبه العقديّ حتّى عُرف به في عصره وبعد عصره كما قال الذّهبي (748ه- 1347م) عنه: "الزّمخشريّ شيخ العربيّة والأدب، وختم بقوله: كان داعية للاعتزال الله يسامحه "[4]، ومن الشائع في حياة الزّمخشريّ أنّه كان شديد المفاخرة والاعتداد بانتسابه إلى الاعتزال سواء في حياته أم في كتاباته، وهذا شيء ظاهر في تفسيره وسائر مصنّفاته اللّغويّة والدّينيّة، فصبغة الاعتزال ظاهرة جليّة لا تفارق منهج الزمخشريّ ونزوعه العلميّ في تآليفه ومدوّناته الصّغيرة والكبيرة. تتلمذ الزّمخشريّ على أعلام كبار من المفسّرين والمحدّثين واللّغويين وكان من أهمّهم: المحُسن بن محمد بن كرامة الجشميّ المعروف بالحاكم الجشميّ الّذي توفّى سنة (494ه- 1101م)، وكان معتزليّاً زيديّاً متّفقاً مع الزّمخشريّ في الاعتقاد، وهو مفسّر وعالم بالكلام، كما افتتن الزّمخشريّ كثيراً بشيخه أبي مضر محمود بن جرير الضّبيّ الأصفهانيّ النّحويّ (507ه- 1113م) ومدحه بشعر معروف في كتبه، وهو من رؤوس الاعتزال في خوارزم، والحقّ أنّه مرجع في علوم اللّغة والنّحو والعربيّة، كما انتفع بشيخه في مكّة عليّ بن حمزة الحسنيّ (506ه- 1112م)، وهو الّذي ألّف الكشّاف لأجله وهو بمكّة المشرّفة، كما استفاد الزّمخشريّ من مروره ببغداد بالعالم اللّغويّ الكبير الّذي يعتبر من أفذاذ علماء العربيّة في عصره أبي منصور موهوب بن أبي طاهر الجواليقيّ (539ه- 1144م) وآخرين يطول ذكرهم من المفسّرين والمحدّثين واللّغويين[5]. وقد ذكر العلماء نخبةً ممن أخذ عن الزّمخشريّ من تلامذته المشهورين كالفقيه عليّ بن إسماعيل الغزنويّ (502ه- 1108م)، والشّريف عليّ بن حمزة الحسنيّ وكان أميراً ورأساً للزيديّة في مكّة وهو عالم وأديب توفّى سنة (556ه- 1161م)، ومن تلاميذه شيخ المشايخ عليّ بن محمد العمرانيّ (560ه- 1165م) وهو من أكبر النّابهين من أصحاب الزّمخشريّ، ومن تلاميذه المعروفين الموفّق المكيّ أحمد بن محمد (568ه- 1172م) مؤرّخ الحنفيّة وخطيب خوارزم وصاحب كتاب "مناقب الإمام الأعظم"، والشّيخة الجليلة أم المؤيّد زينب بنت الحسن الشّعريّة الجرجانيّة الفاضلة المتوفّاة سنة (615 ه- 1218م)، ونخبة كاثرة من العلماء والفقهاء والأدباء واللّغويين.

---

* University of Tripoli, Fıkıh, yusuf.aldeb@gmail.com ORCID: 0000-0003-0516-5632.

1 وتقع خوارزم اليوم غرب أوزبكستان وفي حدود تركمانستان ونسب إليها أعلام كثيرون في التّاريخ الإسلاميّ.

2 ياقوت الحمويّ أبو عبد الله بن عبد الله الرّوميّ، معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عبّاس (دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، 1993م)، 6/ 2687- 2689. وابن خلّكان: أحمد بن إبراهيم، وفيان الأعيان، تحقيق: إحسان عبّاس (بيروت، طبعة دار صادر 1994م)، 5/ 178- 174. وانظر ترجمته أيضاً في: القرشيّ: عبد القادر الحنفيّ، الجواهر المضيّة في طبقات الحنفيّة (كراتشي، نشر مير محمد كتب خانة، بلا تاريخ (2/ 160).

3 ياقوت الحمويّ أبو عبد الله بن عبد الله الرّوميّ، معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عبّاس (دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، 1993م)، 6/ 2687- 2689. وابن خلّكان أحمد بن إبراهيم، وفيان الأعيان، تحقيق: إحسان عبّاس، (بيروت، طبعة دار صادر، 1994م)، 5/ 178- 174. وانظر ترجمته أيضاً في: القرشيّ: عبد القادر الحنفيّ، الجواهر المضيّة في طبقات الحنفيّة (كراتشي، نشر مير محمد كتب خانة، بلا تاريخ 2/ 160.

4 الذّهبيّ محمد بن أحمد، سير أعلام النّبلاء، (القاهرة، دار الحديث، 2006م) 5/ 17-18.

5 ابن خلّكان أحمد بن إبراهيم، وفيات الأعيان، 2687/6. والذّهبيّ محمد بن أحمد، سير أعلام النّبلاء، 5/ 17-18.

2.1. منهجه وآثاره: عاش الزّمخشريّ في خوارزم وكانت مشهورة بالاعتزال بسبب كثرة المعتزلة فيها، وعلى رأسهم شيخه أبو مضر الضّبيّ الأصفهانيّ (507ه- 1113م) والّذي كان من أعمدة الاعتزال وأقطابه كما ذكر ذلك كثير من الّذين ترجموا لتلميذه الزّمخشريّ ومنهم ياقوت الحمويّ بقوله: " كان يلقّب بفريد عصره ووحيد دهره في علم اللّغة والنّحو أقام بخوارزم ... وهو الّذي أدخل عليها مذهب الاعتزال ونشره فاجتمع عليه الخلق وأخذوا عنه لجلالته وتمذهبوا بمذهبه"[6]، حتّى أصبح هناك تلازم بين الانتساب إلى خوارزم والانتساب إلى الاعتزال باعتبارهما شيئاً واحداً، فكلّ خوارزميّ معتزليّ وكلّ معتزليّ خوارزميّ، وخاصّةً منذ استقرار نفوذ البويهيّين في المشرق وتأثيرهم في الحياة الفكريّة والثّقافيّة والسّياسيّة، وهو ما ذكره المؤرّخ المقريزيّ (845ه- 1441م) في قوله: "إنّ مذهب الاعتزال فشا تحت ظلّ البويهيّين في العراق وخراسان وما وراء النّهر"[7]، ولم يتغيّر الحال بعدهم إلاّ ببطء شديد، إذ بقيت نزعة الاعتزال طاغية على هذا البلد، وهو ما أكّده الرّحّالة المشهور ابن بطّوطة (779ه- 1377م) بقوله: "والغالب على مذهبهم الاعتزال، ولكنّهم لا يظهرونه لأنّ السّلطان أوزبك وأميره على هذه المدينة قطلودومور من أهل السّنّة"[8]، وهم في مذهبهم الفقهيّ على مذهب أبي حنيفة وأصحابه وعلى ذلك عموم أهل المشرق ماعدا الشّيعة، وهو الّذي رآه وعاينه الرّحالة المقدسيّ (380ه- 990م) بقوله: "بأنّهم في مذهبهم الفقهيّ على مذهب أصحاب الرّأي والقياس"[9]، وأقوال الزّمخشريّ في كتبه الدّينيّة والأدبيّة ورسائله واضحة الدّلالة على مدى اعتداده بالاعتزال حتّى إنّه كان إذا زار أحداً واستأذن بالدّخول يقول لهم: قولوا له: بأنّ أبا القاسم المعتزليّ بالباب[10]، هذا من جانب ومن الجانب الفقهيّ هو على مذهب الحنفيّة مذهب أهل بلده، بل شديد التّعصّب بالانتساب إلى مذهب الأحناف، وهو ما كان دائم التّصريح به في أقواله كقوله: "وتّد الله الأرض بالأعلام المنيفة كما وطّد الحنيفيّة بعلوم أبي حنيفة" وكذلك قوله الآخر: "الدّين والعلم حنيفيّ وحنفيّ"[11]، وبهذا يتجلّى لنا أنّ الزّمخشريّ كان شديد التّعصّب لمذهب الحنفيّة، وذلك كونه مذهبَ أهل خوارزمَ وما وراء النّهر، ومن خلال ذلك كلّه يتّضح أنّ الزّمخشريّ ليس متعصّباً وملتزماً بالاعتزال فحسب بل هو ملتزم بالمذهب الحنفيّ التزاماً فقهيّاً ومنهجيّاً رغم مخالفته القليلة له عندما يُحوجه الدّليل ويدفعه البرهان، وهو في بحثه الفقهيّ على العموم ملتزم بأصول الحنفيّة واتّجاههم في الفروع كما هو ملتزم بقواعد المعتزلة في المنهج العقديّ في الأصول، وبذلك تتحدّد الملامح الكبرى لأصول الاجتهاد والاستدلال عند الزّمخشريّ، وهذا ما سيبيّنه البحث الآتي بالتّفصيل. لقد أثنى عليه كلّ من ترجم له وأشادوا بتبحّره وعبقريّته في العربيّة والمعاني والتّفسير، وهناك اتّفاق بين المؤرّخين وعلماء التّراجم على أنّ الزّمخشريّ كان إمام عصره غير مدافع، وكانت تشدّ إليه الرّحال في فنون العربيّة والتّفسير ومسائل الاعتزال، وقد قال ياقوت الحمويّ معدّداً مناقبه وعلومه: " كان إماماً في التّفسير والنّحو واللّغة والأدب واسع العلم كبير الفضل متفنّناً في علوم شتّى "[12]، وبذا نستبين أنّ الزّمخشريّ رحمه الله كان من أعظم أعلام العربيّة والتّفسير في عصره، بل كان مشاركاً بعلوم الفقه والحديث والرّواية على سنن العلماء الكبار من ذوي المنهج الاستدلاليّ التّرجيحيّ، إن تبيّن له الدّليل ولاح له البرهان أخذ به ورجّحه على ما سواه، ولو أنّه حنفيّ المذهب والاتّجاه الفقهيّ، وعلى هذا الأساس من السّعة في العلم والتّعدّد في المصنّفات نقل العلماء كتب ومدوّناتِ الزّمخشريّ فقالوا: إنّ كتبه كثيرةٌ قد قاربت الخمسين كتاباً في علوم الدّين والفقه واللّغة والأدب منها: تفسير الكشّاف، أطواق الذّهب في علم الأدب، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، الأنموذج في النّحو، وكتاب آخر هو الأمالي في النّحو، أساس البلاغة، شرح أبيات سيبويه، الفائق في غريب الحديث، والمفصّل الّذي شُرح شروحاً كثيرةً، وفي الفقه: الرّائض في الفرائض، رؤوس المسائل الخلافيّة بين الحنفيّة والشّافعيّة وهو مطبوع، شقائق النّعمان في حقائق النّعمان، وغير ذلك من كتبه المهمّة [13]، ولو صلت إلينا كتبه الفقهيّة المذكورة كاملةً وهي الّتي ذكرها ياقوت الحمويّ وغيره لأصبح لدينا منهل خصب ومعين دالٌّ على النّزعة الاجتهاديّة التّفصيليّة عند الزّمخشريّ إضافةً لموسوعته التّفسيريّة الموجودة بين أيدينا في الكشّاف، ولتعزّزت الرّؤية الاجتهاديّة وأصول الاستدلال بشكل أتمّ وأكثر وضوحاً وجلاءً.

2. الاجتهاد في المنهج الإسلاميّ:

الاجتهاد في المفهوم الإسلاميّ هو تفاعل العقل مع النصّ فهماً واستنباطاً وتحقيقاً، وذلك للبحث عن حكم الشّارع في القضيّة المطروحة لأنّه ما من حادثة وواقعة إلاّ ولله فيها حكم، وواجب على الفقيه تحقيق مقاصد التّشريع في العدل والمصلحة في المسكوت عنه من الأحكام، وذلك من خلال الأدلّة الأخرى المعتبرة كالقياس والمصلحة والعرف والاستحسان وبقيّة قواعد التّشريع، وقد أوصلها بعضهم إلى عشرين دليلاً كالقرافيّ (684ه- 1285م) في كتاب "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام"[14]، ولذلك فسّر كثير من العلماء مقولة "لا اجتهاد في مورد النّصّ" تفسيراً معمّقاً على أساس أنّ الاجتهاد له مناطان؛ مناط النصّ في الكتاب والسّنّة، ومناط آخر هو المصلحة المرسلة، والاجتهاد داخلٌ في البُعدين والقاعدتين في داخل النّصّ وخارج النصّ[15]، لأنّ النّصوص كما يقولون متناهية والأحكام غير متناهية، ولا يمكن أن يحيط ما يتناهى بما لا يتناهى، ولذلك طفق علماء اللّغة والشّريعة يعرّفون الاجتهاد بهذا الاعتبار كما قال أبو البقاء الكفويّ (1094ه- 1683م) في شرحه لمعنى الاجتهاد الشّرعيّ: "الاجتهاد من افتعال من جهد يجهد إذا تعب، وهو بذل المجهود في إدراك المطلوب"، وأمّا في التّعريف الاصطلاحيّ فقد جاءت أكثر تعريفات الأصوليّين في تحديد المفهوم بقولهم: "هو استفراغ الجهد في درك الأحكام الشّرعيّة"، ولذلك كان الصّحابة ٪ إذا حدثت لهم حادثة شرعيّة من حلال أو حرام فزعوا إلى الاجتهاد إذا لم يجدوا نصّاً أو خبراً في الكتاب أو السّنّة، وهذه حقيقة تاريخيّة واضحة نقلها كثير من العلماء والمؤرّخين

---

6 ياقوت الحمويّ، أبو عبد الله بن عبد الله الرّوميّ، معجم الأدباء، 6/ 2687- 2689.

7 المقريزيّ: تقيّ الدّين أحمد بن عليّ، خطط المقريزيّ (القاهرة، طبعة دار الحياة المصريّة، بولاق، 1270 هـ)، 4/ 184.

8 ابن بطوطة محمد بن عبد الله الطّنجيّ، رحلة ابن بطّوطة: تحفة النّظار في غرائب الأمصار، (المطبعة الأهليّة بباريس، بلا تاريخ)، 8/3.

9 المقدسيّ محمد بن أحمد، أحسن التّقاسيم في معرفة الأقاليم (طبعة أوربا، بلا تاريخ)، 322.

10 ابن خلّكان، وفيات الأعيان، 6/ 2687. والسّمعانيّ عبد الكريم بن محمد، الأنساب (أوربا، طبعة ليدن، 1912م) 277.

11 الزّمخشريّ محمود بن عمر، نوابغ الكلم (بغداد، مخطوط بمكتبة المتحف العراقيّ ببغداد)، 5، نقله فاضل السّامرّائيّ في كتابه: الدّراسات النّحويّة واللّغويّة، (جامعة بغداد، دار الإرشاد، 1941 م) 1.

12 ياقوت الحمويّ أبو عبد الله بن عبد الله الرّوميّ، معجم الأدباء 6/ 2687- 2689.

13 انظر المصدر السّابق نفسه، 6/ 2687. وابن خلّكان أحمد بن إبراهيم، وفيان الأعيان، 5/ 178- 174. وكارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربيّ (طبعة ليدن، بلا تاريخ)، 290/1 ومابعدها. وانظر دراسة فاضل السّامرّائيّ، الدّراسات النّحويّة واللّغويّة (جامعة بغداد، مكتبة الإرشاد، 1971م)، 85.

14 القرافيّ أحمد بن إدريس، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، تحقيق: عبد الفتّاح أبو غدّة (حلب، دار البشائر،1967م) 128. وكذلك القرافيّ أحمد بن إدريس، الفروق " أنوار البروق في أنواء الفروق "(بيروت، دار إحياء الكتب، 1346ه)، 1/ 128- 129، الفرق رقم:16.

15 فتحي الدّرينيّ، المناهج الأصوليّة في الاجتهاد في الرّأي (بيروت، مؤسّسة الرّسالة، 2113 م) 15.

16 الكفويّ أيّوب بن موسى، الكلّيات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصريّ (بيروت، مؤسّسة الرّسالة، 1998 م)، 77.

17 الإسنويّ جمال الدّين محمد بن عبد الرّحيم، نهاية السّول: شرح الإسنويّ على المنهاج (القاهرة، مطبعة صبيح، بلا تاريخ)، 232/2.

الإسلاميّين في كتب تاريخ التّشريع، لأنّ الاجتهاد كان عند المتقدّمين من السّلف أمراً طبيعيّاً وضروريّاً لاستكناه واستخراج الحكم الشّرعيّ من مظانّه المنصوص عليها أو المسكوت عنها، ولكن ما حدث بعد ذلك هو تحديد وتدوين شروط التّفسير والاجتهاد، وذلك لأجل ضبط عمليّة التّفسير المتعلّقة بالنّصوص والاجتهاد المتعلّق بالأحكام بضوابط منهجيّة تثبّت القواعد اللّازمة للاجتهاد والتّأويل، وكلّ ذلك لحماية الدّين والأمّة من الاستغلال والانحراف في الاستنباط التّأويل، وكذلك لمحاربة حركة الجمود الّتي تطرأ على المفاهيم والأفكار، وإعادة التّجديد والاجتهاد ضمن التّطوّر الطبيعيّ للأحكام والآراء، فهُرع الفقهاء والعلماء إلى تأصيل الشّروط اللّازمة للتّفسير والاجتهاد، وما ذاك إلا لصيانة كتاب الله وشريعته من العبث والفوضى، وقالوا بأنّ الاجتهاد في كلّ عصر فرض، وهو عنوان كتاب للسّيوطيّ (911ه- 1505م) في كتابه: "الردّ على من أخلد إلى الأرض وجهل أنّ الاجتهاد في كلّ عصر فرض"، لأنّ الشّريعة موضوعة لكلّ خلق الله تعالى، ولكلّ زمان ومكان، وهذا هو ما يسمّونه خلود الشّريعة وصلوحيّتها لكلّ زمان ومكان، وعلى أساس هذا الاعتبار قال الشّوكانيّ (1255ه- 1839م): " من حصر فضل الله على بعض خلقه، وقصر فهم الشّريعة على ما تقدّم عصره فقد تجرأ على الله عزّ وجلّ، ثمّ على شريعته الموضوعة لكلّ عباده الّذين تعبّدهم بالكتاب والسّنّة "[16]. وعلى أساس هذا الفهم والإدراك وضع هؤلاء العلماء شروطاً للاجتهاد تقوم على ضرورة امتلاك هذه الأدوات المعرفيّة في عمليّة الاستنباط والاجتهاد، فالغزاليّ (505ه) يشترط شرطين أساسيّين في الفقيه المجتهد:

1.2. أن يكون محيطاً بمدارك الشّرع، متمكّناً من استثارة الظّنّ بالنّظر فيها.

2. 2. أن يكون متجنّباً للمعاصي القادحة في العدالة، وهذا الشّرط للاعتماد على فتواه.

والواضح أنّها شروط عامّة دون تخصيص وتفصيل، أوّلهما علميّ اعتباريّ، والثّاني أخلاقيّ ذاتيّ وهو العدالة، ثمّ درج بعد ذلك إلى التّفاصيل الدّقيقة والمعمّقة لملكة الاجتهاد والقدرة على تحصيلها[17]، ولكنّ المتأخّرين اشترطوا شروطاً تفصيليّةً لازمةً في المجتهد كما فعل الشّوكانيّ في شروطه التالية حيث قال: "العلم بالكتاب والسّنّة من حيث الرّواية والدّراية، ومعرفة الأسانيد، والبحث في الجرح والتّعديل، واشترط المعرفة بالنّاسخ والمنسوخ، ومعرفة مسائل الإجماع، ووجوه القياس والعلل، وأن يعلم علوم العربيّة إفراداً وتركيباً وأن يقتصر على القدر الّذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال ودرك المقاصد، ثمّ العلم بأصول الفقه وخَتمَ بالعلم بمقاصد الشّريعة"[18]، ولكن بعض هذه الشّروط خاضع لفقه الحالة والخصوصيّة في البحث عن المطلوب كتصحيح الحديث والجرح والتّعديل والبحث في أحوال الرّواة، فهي مقيّدة بالبحث والاستخراج اللّازم عند الضّرورة للحديث والأثر المطلوب تحقيقه، وليس بالملكة الدّائمة كعلوم العربيّة وفهم النّصوص والدّلالات والمقاصد، ولابدّ من التّفريق بين الشّرط اللّازم والدّائم، وبين الشّرط الثّابت والآنيّ المؤقّت في جزئيّات عمليّة الاجتهاد، وفي كلّ الاعتبارات لا مخرج للمجتهد من تمكنّه ورسوخه في أصول العربيّة وأصول الفقه ومقاصد الشّريعة رسوخاً ذاتيّاً لاستحصال الملكة الفقهيّة، وذلك كي يصبح قادراً على الإدراك والاستنباط وتنزيل الحكم على مناطه وواقعه الّذي يتطلّبه الحكم، وهي حالة مواءمةٍ وتزاملٍ بين الحكم وظرفه ومناطه زماناً ومكاناً وتعيّناً. ومن الملاحظ أنّ علماء القرآن والتّفسير اشترطوا في المفسّر شروطاً متقاربةً ومتداخلةً مع شروط المجتهد، ولكن منهم من أطال كالزّركشيّ (794ه- 1392م) في كتابه المشهور "البرهان في علوم القرآن" والسّيوطيّ (911ه- 1505م) في كتابه "الإتقان في علوم القرآن"، ومنهم من اختصر واقتصر كالرّاغب الأصفهانيّ (502ه- 1189م) في مقدّمة كتابه المشهور "مقدّمة جامع التّفاسير" والّذي جاء فيه أنّ شروط المفسّر الّتي هي كالآلة للمفسّر عشرة شروط: "علم اللّغة، الاشتقاق، والنّحو، والقراءات، والسّير، والحديث، وأصول الفقه، وعلم الأحكام، وعلم الكلام، وعلم الموهبة، فمن تكاملت فيه هذه العشَرة واستعملها خرج عن كونه مفسّراً للقرآن برأيه"[19]. وهذا ما كان بيّناً بقوّة في شخصيّة الزّمخشريّ المفسّر العالم من خلال مقارناته ومقارباته الفقهيّة والاستدلاليّة في تفسيره الكشّاف، حيث يميل إلى الرّأي الأقوى بعد تحرير قاعدته المعرفيّة والاجتهاديّة والنّظر إلى أرجحيّة الدّليل الفقهيّ والأصوليّ، رغم انتمائه لمدرسته الحنفيّة في خطّه العامّ، لأنّ شروط المفسّر قريبة ومتداخلة مع شروط المجتهد في المفهوم الإسلاميّ إلى حدّ كبير، بل هي باب إلى الاجتهاد، ولا يمكن الفصل بين شروط المفسّر وشروط المجتهد وكأنّها شيء واحد، تتّحد شروطه وتختلف حقول تطبيقه بين التّفسير والفقه، لأنّ المفسّر المتبحّر في علوم العربيّة وأصول الفقه وعلم الرّواية والحديث والأحكام لابدّ أن يكون قادراً على الاجتهاد والتّرجيح بين الآراء الأقوال، وهذا ما بدا جليّاً في آراء الزّمخشريّ واتّجاهه الاستدلاليّ، ولو وصلت إلينا كتبه الفقهيّة الأخرى الّتي ذكرها ياقوت الحمويّ ككتاب الرّائض في الفرائض، والمنهاج في الأصول، وكتاب شقائق النّعمان في حقائق النّعمان في مناقب أبي حنيفة، إضافةً لموسوعته التّفسيريّة في الكشّاف لأصبحت الرّؤية الفقهيّة الاستدلاليّة ظاهرةً ولأمكن إظهار النّزعة الفقهيّة للزّمخشريّ بشكل أتمّ وضوحاً وأكثر جلاءً.

3. المرجعيّة الاجتهاديّة عند الزّمخشريّ:

يمكن تحديد الشّروط العامّة للتّفسير والاجتهاد والتّأويل عند الزّمخشريّ بقاعدتين كبيرتين؛ إحداهما: العلوم اللّغويّة والشّرعيّة المقرّرة والمتّفق عليها عند علماء القرآن والأصول، وهي الّتي تمّ ذكرها عند الرّاغب الأصفهانيّ ومن بعده الشّوكانيّ.

وثانيهما: أسس الاجتهاد الفقهيّ في المذهب الحنفيّ والالتزام بأصوله المعتبرة، ومدى علاقة هذه الأصول بالنّزعة الاعتزاليّة. ودراستيّ سوف تأخذ هذا المنحى الّذي لم يأخذ نصيبه من البحث والدّراسة وهو الاتّجاه الاستدلاليّ الأصوليّ عن الزّمخشريّ، وما هي الأسس والقواعد المعرفيّة الّتي يعتمدها في عمليّة الاستنباط والبحث الفقهيّ، وكيف يجمع بين قواعد الاجتهاد الأصوليّة عند المعتزلة وقواعد النّظر الفقهيّ عند الحنفيّة، فمن المعلوم أنّه توجد قواعد ووشائج مشتركة بين أسس النّظر عند الحنفيّة وبين كثير من قواعد الاجتهاد عند المعتزلة، وهذا ما ظهر جليّاً عند الزّمخشريّ في نزعته الفقهيّة الجامعة بين المدرستين، وذلك من حيث الأصول والمصادر كالعقل والكتاب والسّنة والإجماع والقياس والاستحسان والعرف، أو من حيث المباحث والقواعد الأصوليّة التّفصيليّة عند المعتزلة وعند الحنفيّة، وهي حالة

---

[16] الشّوكانيّ محمد بن عليّ، إرشاد الفحول (القاهرة، مطبعة صبيح، 1349ه)، 224.

[17] الغزاليّ: محمد بن محمد، المستصفى في (القاهرة، طبعة مصطفى محمد، 1356ه)، 2/ 102.

[18] الشّوكانيّ محمد بن عليّ، إرشاد الفحول، 222.

[19] انظر بتصرّف إلى الرّاغب الأصفهانيّ الحسين بن محمد، مقدّمة جامع التّفاسير، تحقيق: أحمد فرحات (دار الدّعوة، بلا مكان، 1984م)، 49-96. وانظر شروط المفسّرين عند كثير من المعاصرين مثل كتاب فهد الرّوميّ، دراسات في علوم القرآن (بلا مكان، الطبعة الثّانية عشرة، 2003م) 168.

من المقاربة والمواءمة استطاع الزّمخشريّ الاعتماد عليها كمرجعيّة علميّة مقترنة وواضحة المعالم في عمليّة الاستدلال وفهم الأحكام. وعلى ضوء هذا المنهج سيتبيّن لنا جليّاً ما هو منحى واتّجاه الزّمخشريّ في الاجتهاد الفقهيّ في كتابه المشهور "الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل". وخاصّةً في قواعد وأصول الاجتهاد المقرّرة عند الحنفيّة والّتي تتلخّص في الأصول والمصادر الآتية:

1.3. الكتاب الكريم.
2.3. السّنّة المتواترة والمشهورة، أمّا خبر الآحاد فيُعتمد عليه ما لم يكن مخالفاً لقياس راجح. 3.3. الإجماع.
4.3. رأي الصّحابة في الأمور الّتي لا مجال للرأي فيها.
5.3. القياس بمعناه الواسع ليشمل الاستحسان والعرف.[20]

وهذه الأصول هي المعتبرة في الاجتهاد عند الحنفيّة خصوصاً، وعند بعض الفقهاء عموماً، وأصول الحنفيّة أصول متقاربة ومتّسقة مع النزّعة العقليّة عند المعتزلة، وكثير من الأصوليّين المتقدّمين من الحنفيّة هم من المعتزلة، وهم الّذين يقدّمون القياس العقليّ على أخبار الآحاد، وكذلك يقدّمون عمومات الكتاب على خصوص السّنّة، لأنّ الحنفيّة لا يرون تخصيص الكتاب بالسّنّة الآحاديّة، لأنّ دلالة العامّ عند الجمهور ظنيّة وعند الحنفيّة دلالة قطعيّة، ولهذا يكون العامّ الوارد في القرآن لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد أو القياس لأنّهما ظنّيان، ولا يصحّ من وجهة نظرهم أن يخصّص الظنيُّ القطعيَّ وهذا شائع في أصول الحنفيّة،[21] وهو ما اتّفق فيه بعض المتكلّمين المعتزلة مع الحنفيّة وقالوا: لا يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد، وهو ما نقله ابن السّمعاني في القواطع عن بعض المعتزلة،[22] والحقيقة أنّ هناك أئمةً كباراً من الحنفيّة كانوا معتزلةً في الأصول حنفيّة في الفروع كالقاضي عيسى بن أبان (221ه- 836م) وهو من المتقدّمين من تلاميذ محمد بن الحسن الشّيبانيّ، وله كتب في أصول الفقه والاستدلال كإثبات القياس، وخبر الواحد واجتهاد الرأي، ومنهم أبو الحسن الكرخيّ (340ه- 951م) الّذي كان رأساً في الاعتزال كما ذكر الذّهبيّ،[23] وكذلك كان تلميذه أبو بكر الرّازي المشهور بالجصّاص (370ه-980م) صاحب تفسير القرآن، والفصول في الأصول، وهو الّذي قال عنه الذّهبيّ: " كان يميل إلى الاعتزال"،[24] ومنهم أيضاً أبو زيد الدّبوسيّ (430ه- 1039م) صاحب تقويم الأدّلة في أصول الفقه، وتأسيس النّظر، وغير ذلك من أعلام الفقهاء والأصوليّين، ومن الرّاجح أن يكون الزّمخشريّ بحكم المذهب والاتّجاه قد اطّلع على هذه التّصانيف والكتب، وجدير به أنّه قد اطّلع على تصانيف أخرى غيرها شاعت وانتشرت عند الأصوليين المعتزلة وغيرهم ككتاب "العُمد" للقاضي عبد الجبّار بن أحمد (415ه- 1024م)، وكذلك "المعتمد في أصول الفقه" لأبي الحسين البصري (436ه- 1044م)، وهذه كتب قد تهيّأت للزّمخشريّ لشيوعها وانتشارها في الحقل التّداوليّ الأصوليّ عند المعتزلة والأشاعرة وغيرهم، وخاصّةً في بدايات القرن الخامس الهجريّ، وبهذه الاعتبارات يمكننا استقراء آراء الزّمخشريّ الأصوليّة والاستدلاليّة الّتي وردت في مباحث تفسيره الكشّاف، ومعرفة الطّريق المنهجيّ في علاقته مع النّصوص والقواعد الشّرعيّة في عمليّة الاجتهاد والفهم والاستنباط، وهذا ما يسهّل لنا إدراك النّزعة الاستدلاليّة الأصوليّة عنده، ومدى الموافقة والمخالفة للآراء والقواعد الأصوليّة المشهورة عند الحنفيّة والجمهور من الأصوليّين والفقهاء.

4. **الأسس الأصوليّة في استدلالات الزّمخشريّ الفقهيّة:** من المعلوم أنّ الأدلّة المتّفق عليها عند أهل السّنّة والمعتزلة من الفقهاء والأصوليّين هي أربعة: الكتاب، والسّنّة، والإجماع، والقياس عند الجمهور ما عدا الظّاهريّة، أمّا ماعدا ذلك فهو مظنّة ومحلّ الخلاف، وكما دخل الاختلاف في الأدلّة الشّرعيّة الأخرى فقد دخل في مباحث الدّلالات الأصوليّة و كيفيّات الاستدلال بها، ممّا أظهر الاختلاف الفقهيّ بين المذاهب، وذلك بحسب اعتبارات القواعد المنهجيّة المؤسّسة للمنحى الاجتهاديّ عندهم، والكتاب الكريم ليس محلاّ للخلاف لأنّ المسلمين متّفقون على حجيّة القرآن، وأنّه لا يجوز العدول عنه إلى غيره إلاّ إذا لم يرد فيه حكم الحادثة المبحوث عنها، وإنّما جرى الخلاف بين الحنفيّة والجمهور في دلالة العامّ والخاصّ كما تمّ توضيحه من قبل، وأنّ الخاصّ الظنّي من الآحاد والقياس لا يقوى من وجهة نظرهم على تخصيص العامّ القطعيّ، وخالفهم الجمهور في ذلك كما هو واضح، والحنفيّة قد نظروا إلى المسألة من خلال التّفاوت في قوّة الثّبوت، والجمهور قد نظروا إلى اعتبار النّصوص الواردة بكثرة في التّخصيص لكثير من العمومات، وعمدة المبحث الآتي هو المنحى الاستدلاليّ عند الزّمخشريّ ومقاربته مع آراء الحنفيّة والمعتزلة والجمهور.

1.4. **حديث الآحاد**: يرى أكثر المعتزلة والحنفيّة والأصوليّون العمل بخبر الواحد، على خلاف الجبّائي الّذي لا يقبل خبر الواحد إلاّ من اثنين وأكثر قياساً على الشّهادة،[25] والصّحابة في اشتراطهم لاثنين في الرّواية طلبوا الزّيادة في الاحتياط لا في الاشتراط، إلاّ أنّ الحنفيّة لهم شروط ثلاثة في العمل في حديث الآحاد؛ الأوّل: ألاّ يعمل الرّاوي بخلاف ما يروي، والثّاني: ألاّ يكون موضوع الحديث فيما تعمّ به البلوى لأنّه يحتاج للتّواتر أو الشّهرة، وطريق الآحاد يورث الشكّ، والشّرط الأخير: ألاّ يكون الحديث مخالفاً للقياس والأصول الشّرعيّة المعتبرة،[26] ولذلك لم يخرج الزّمخشريّ في استشهاده بخبر الآحاد عمّا هو مقرّر عند عموم المعتزلة والحنفيّة فاستشهد في مواضع كثيرة من كتابه بأخبار الآحاد معتمداً عليها في مساق تأكيد الأخبار أو في الحكم الشّرعيّ كالحديث الصّحيح الوارد في البخاريّ: "سألت الله ألاّ يبعث على أمّتي عذاباً من فوقهم ...."، وكذلك اعتماده على حديث البراء بن عازب: " كنّا نتذاكر السّاعة إذ أشرف علينا رسول الله، فقال: ما تتذاكرون؟ فقلنا: نتذاكر

[20] السّرخسيّ محمد بن أحمد، أصول السّرخسيّ، تحقيق: أبو الوفا الأفغانيّ (بيروت، دار المعرفة، 1431ه)، 279/1. وما بعدها، و2/ 105- 110. والكوثريّ محمد زاهد، فقه أهل العراق وحديثهم، تحقيق: عبد الفتّاح أبو غدّة (بلا مكان، النّاشر: المكتبة الأزهريّة للتراث، بلا تاريخ)، 33- 39.

[21] البخاريّ عبد العزيز علاء الدّين، شرح كشف الأسرار للبزدويّ (بيروت، دار الكتاب الإسلاميّ، بلا طبعة، 1431هـ)، 1/ 306.

[22] ابن السّمعانيّ أبو المظفّر منصور بن محمد، أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن الشّافعيّ (بيروت، دار الكتب العلميّة، 1999م)، 1/ 174-185.

[23] الذّهبيّ: محمد بن أحمد، سير أعلام النّبلاء، 5/ 427.

[24] المصدر السّابق نفسه، 16/ 341.

[25] القاضي عبد الجبّار الهمدانيّ، المغني (القاهرة، الدّار المصريّ للنّشر والتّرجمة، مطبعة عيسى البابيّ، 1965م)، 17/ 380. وكذلك أبو الحسين البصريّ محمد بن عليّ، المعتمد في أصول الفقه، (بيروت، دار الكتب العلميّة، 1983م)، 138/2.

[26] محمد نظام الدّين الأنصاريّ، فواتح الرّحموت مطبوع مع المستصفى للغزاليّ (بيروت، دار إحياء التّراث، بلا تاريخ)، 128/2.

السّاعة، قال: إنّها لن تقوم حتّى تروا قبلها عشر آيات ....."، وهو حديث آحاد معروف ومرويّ في الصّحاح، وكذلك اعتمد على حديث الفرق وهو قولهρ: "افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة ..." وهو حديث شائع في كتب السّنن والفرق الإسلاميّة، وذكر حديث الصّحيحين: "لعن الله الواشرات والمتنمّصات والمستوشمات المغيّرات لخلق الله"، وممّا ذكر حديث في صحيح مسلم: "ما نقصت صدقة من مال"،[27] واعتماد الزّمخشري على أحاديث الآحاد طافح وكثير في تفسيره ممّا يوضّح بصورة بيّنة مذهبه الّذي يتّسق مع جمهور العلماء والفقهاء في هذا المنحى المهمّ باعتباره من أكبر قواعد ومصادر الأدلّة الشّرعيّة.

2.4. **الإجماع:** يرى المعتزلة والأصوليّون من الجمهور أنّ الإجماع بذاته حجّة واجبة الاتّباع في الشّريعة، ويرى النّظّام كما نُقل عنه أنّه ليس بحجّة مخالفاً الجمهور والعلماء، وأمّا طريقة إثبات الإجماع فهل يصحّ أن يثبت بخبر الواحد؟، يعني؛ إذا كان منقولاً بخبر الواحد غير المتواتر والمستفيض، فقال الفقهاء والأصوليّون: بأنّ الإجماع المنقول بأحاديث الآحاد صحيح وحجّة، ويرى أبو عبد الله البصريّ أنّ الإجماع يثبت بخبر الواحد، على عكس ما نُقل عنه، حيث قال: "وأمّا نقل الإجماع بخبر الواحد فمن النّاس من لم يعمل به، ومنهم من عمل به وهو الصّحيح، لأنّ قولهم حجّة كما أنّ كلام النبيّ حجّة"،[28] وبهذا الاعتبار المنهجيّ قَبِلَ الزّمخشريّ الإجماع ونقله بخبر الواحد وأيّد ونقل بعض هذه الإجماعات في تفسيره مؤازراً مذهب واتّجاه الجمهور في إثبات الإجماع ونقله بخبر الواحد، فقال في شرحه لقوله تعالى في الشّهادة ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: 282]. الحريّة والبلوغ الإسلام شرط عند عامّة العلماء – يقصد إجماعاً –، وأفرد قول أبي حنيفة في قبول شهادة الكفّار بعضهم على بعض، وقبول شهادة النّساء مع الرّجال فيما عدا الحدود والقصاص،[29] وقد وضّح تأييده للإجماع بشكل جليّ في تفسيره لقوله تعالى ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النّساء:115]. فقال: الّذين هم عليه من الدّين الحنيفيّ، وهو دليل على أنّ الإجماع حجّة لا تجوز مخالفتها، كما لا تجوز مخالفة الكتاب والسنّة، لأنّ الله جمع بين اتّباع غير سبيل المؤمنين وبين مشاقّة الرّسول في الشّرط، وجعل جزاءه الوعيد الشّديد."،[30] وقال في موضع آخر معتبراً الإجماع من دعائم الدّين والشّريعة ومادحاً الصّحابة الكرام ⁒: "وقد اجتهدوا وقاسوا ووطئوا طرق القياس والاجتهاد، فكانت السّنّة والإجماع والقياس مستندةً إلى تبيان الكتاب ".[31] وبهذا التّأسيس يكون الزّمخشريّ قد رتّب أدلّة الشّريعة كما هي عند عموم الفقهاء وأكثر المعتزلة القائلين بذلك الاعتماد والتّرتيب لمصادر التّشريع، وذلك بعد الكتاب الحكيم الّذي هو موضع اتّفاق المسلمين جميعا دون خلاف أو نزاع.

3.4. **القياس:** يرى النّظّام وبعض المعتزلة وابن حزم والشّيعة أنّ القياس ليس بحجّة شرعيّة، ويرى الفقهاء والأصوليّون والمتكلّمون من أهل السّنّة وأكثر المعتزلة أنّ القياس حجّة شرعيّة معتبرة، وقد قال أبو الوليد الباجي (474ه- 1082م): "أجمع الصّحابة والتّابعون ومن بعدهم من الفقهاء والمتكلّمين وأهل القدوة على جواز التّعبّد بالقياس، وأنّه قد ورد التّعبّد بالصّحيح منه"،[32] وقال القاضي عبد الجبّار (415ه- 1024م): " إنّه تعالى تعبّد بالقياس والاجتهاد في السّمعيّات"[33]، وهذا ما أكّده أبو الحسين البصريّ (436ه- 1044م) بقوله: "إنّا متعبّدون بالقياس"،[34] إلاّ أنّ أبا الهذيل العلاّف يرى أنّ القياس لا يُسمّى ديناً لأنّه من فعل المكلّف، ويرى المعتزلة والأصوليّون أنّه يسمّى ديناً لأنّ القياس والاجتهاد من الدّين، وهذا ما يراه الزّمخشريّ الّذي اعتمد القياس كمنهج مقرّر في أقواله واجتهاداته الفقهيّة فقال في معرض كلامه عن النبيّ ρ: " وكانت قريش تقول لرسول الله ρ: يتيم أبي طالب إمّا على القياس، وإمّا حكايةً للحال التّي كان عليها في حجر عمّه"، وقال في معرض تسمية البالغين يتامى في قوله تعالى: ﴿وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النّساء: 2]. إمّا أن يراد الكبار تسميةً لهم باليتامى على القياس، وإمّا لقرب عهدهم إذا بلغوا بالصّغر"،[35] وقال عن شرعيّة القياس كقاعدة معتبرة في الدّين في تفسير قوله تعالى: ﴿اليوم أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة:3]. أكملت لكم ما تحتاجون إليه في تكليفكم من تعليم الحلال والحرام والتوّقيف على الشّرائع وقوانين القياس وأصول الاجتهاد"،[36] وهذا نصّ صريح من الزّمخشريّ في اعتماده القياس كآليّة شرعيّة معتمدة في قوانين الشّريعة، ولذلك ذكر في سياق مدحه للصّحابة ⁒: "وقد اجتهدوا وقاسوا ووطّئوا طرق القياس والاجتهاد، فكانت السّنّة والإجماع والقياس مستندةً إلى تبيان الكتاب"،[37] والزّمخشريّ يعتمد القياس كحجّة عقليّة في البرهان على العقائد أيضاً وليس في الحقل الفقهيّ وحده، وقد ذكر ذلك في عدّة مواضع من كتابه، وبهذا يصبح القياس العقليّ والفقهيّ حجّة أساسيّة في الاستدلال عند الزّمخشريّ في المنحى الفقهيّ والكلاميّ البرهاني على حدٍّ سواء.[38]

4.4. **تكليف المعدوم:** يرى المعتزلة أنّ المأمور به لا يجوز أن يكون معدوماً، ويرى جمهور الأصوليّين المخالفين للمعتزلة في هذه المسألة أنّه يجوز توجّه الأمر إلى المعدوم، قال السّرخسيّ (490ه- 1097م): "انعدام المأمور لا يمنع صحّة الأمر"،[39] وهو ما قاله كثيرون منهم ابن الحاجب (646ه- 1249م): "الأمر يتعلّق بالمعدوم الّذي علمَ الله أنّه يُوجد بشرائط التّكليف"،[40] واستدلّ الجمهور بأدلّة من النّقل والعقل يضيق المقام والسّياق عن ذكرها، وقد قال الزّمخشريّ في هذا

---

[27] الزّمخشريّ محود بن عمر، الكشّاف، تحقيق: عادل عبد الموجود وعليّ معوّض، (الرّياض، مكتبة العبيكان، 1998م) الصّفحات بالتّوالي: 358/1، 415، 416، 507. وكذلك 150/2. وهذه الأحاديث مخرّجة في نفس الصّفحات في حاشية تفسير الزّمخشريّ عند المحقّقين.

[28] أبو الحسين البصريّ محمد بن عليّ، المعتمد في أصول الفقه، 67/2.

[29] الزّمخشريّ محمود بن عمر، الكشّاف، 1/ 512- 513.

[30] المصدر السّابق نفسه، 2/ 149.

[31] المصدر السّابق نفسه، 3/ 462.

[32] سليمان بن خلف الباجي، إحكام الفصول، تحقيق: عبد المجيد التّركيّ (بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، طبعة أولى، 1986م)، 531.

[33] القاضي عبد الجبّار الهمدانيّ، المغني، 296/17.

[34] أبو الحسين البصريّ محمد بن عليّ، المعتمد في أصول الفقه، 215/2.

[35] الزّمخشريّ محمود بن عمر، الكشّاف، 9/2-10.

[36] المصدر السّابق نفسه، 196/2.

[37] المصدر السّابق نفسه، 3/ 462.

[38] المصدر السّابق نفسه في تفسير الآية رقم: 60 من سورة ق، والآية رقم: 63- 67 من سورة الواقعة.

[39] محمد بن أحمد السّرخسيّ، أصول السّرخسيّ، تحقيق: أبو الوفا الأفغانيّ (الهند، حيدر آباد الدّكن، توزيع مكتبة المعارف بالرّياض، بلا تاريخ)، 66/1.

[40] أبو عمرو عثمان بن الحاجب، منتهى الوصول الأمل (مكّة المكرّمة، دار الباز، 1985م)، 44

الموضوع في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا ۖ إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴾ [المؤمنون:51]. هذا الخطاب والنّداء ليس على ظاهره، كيف والرّسل قد أرسلوا متفرّقين في أزمنة مختلفة، وإنّما المعنى: الإعلام بأنّ كلّ رسول في زمانه نودي بذلك ووصّى به، ليعتقد السّامع أنّ أمراً نودي له جميع الرّسل ووصّوا به حقيقٌ أن يؤخذ به ويعمل عليه"،[41] ورأي الزّمخشري هنا واضح في اشتراط وجود المخاطب في تحقّق الأمر في المأمور به، لأنّ المعتزلة يرون من شرط الأمر وجود المأمور ومن شرط القدرة وجود المقدور، والقدرة لا تكون مع عدم المقدور، وكذلك الأمر لا يكون مع عدم وجود المأمور، وهذا الأصل مبنيّ على قاعدتهم في حدوث كلام الله جلّ وعلا وأنّه ليس بأزليّ، لأنّه لو كان أزليّاً لتعلّق بالمخاطب في عدمه، وبناءً على هذا الأصل منعوا توجّه الأمر للمعدوم، وموقف أهل السّنّة جليّ بأنّه يصحّ تكليف المعدوم بشرط الوجود.

5.4. **النّسخ:** من المعلوم في دراسات الأصول والشّريعة أنّ الجمهور من الأصوليّين ومن المعتزلة قالوا بجواز النّسخ وخالف في ذلك أبو مسلم الأصفهانيّ من المعتزلة، وقد نقل الباجيّ إجماع المسلمين الآخرين على القول بهذا النّسخ المعتبر في الشّريعة فقال: "كافّة المسلمين على القول بالنّسخ"،[42] واستدلّوا بأدلّة عقليّة ونقليّة وكذلك بالإجماع، وهي أدلّة لا يتّسع لها مجال بحثنا، والزّمخشريّ يقول بالنّسخ ويقرّ به في مواضع عديدة من تفسيره عملاً بمذهب المعتزلة والحنفيّة والجمهور، فقال في شرح قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 106]. "المعنى: أنّ كلّ آية يُذهب بها على ما توجبه المصلحة من إزالة لفظها وحكمها معاً، أو من إزالة أحدهما إلى بدل أو دون بدل"،[43] وقد ذكر النّسخ في تفسيره لآيات تحويل القبلة وقال: " لأنّ النّسخ من مظانّ الفتنة وتسويل الشّيطان – أي: فيه اختبار للمؤمنين بتغيير القبلة – فهو بحاجة إلى تفصيل للتّفريق بينه وبين البَداء فكرّر عليهم ليثبتوا ويعزموا"، وردّ على اليهود القائلين بعدم النّسخ في معرض شرحه للتّحول إلى جهة القبلة فقال في شرحه لقوله تعالى: ﴿ سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ﴾ [البقرة: 142]. هم السّفهاء خفاف الأحلام، وهم اليهود لكراهتهم التّوجّه للكعبة لأنّهم لا يرون النّسخ.[44] وقال في تفسير سورة المائدة: "سورة المائدة كلّها ثابتة لم يُنسخ منها شيء قطّ، وهو قول ابن عباس والأوزاعيّ"،[45] وبهذه النّقول نرى أنّ الزّمخشريّ لم يخرج عن إطار مذهب الجمهور من أهل السّنّة والمعتزلة في مسألة النّسخ، وهي مسألة مهمّة من أعظم وأدقّ مسائل القرآن وأصول الاستدلال في الشّريعة لما يترتّب عليها من أحكام وآثار كبيرة تحدّد طبيعة الحكم النّهائيّ المقرّر في التّشريع.

6.4. **الحسن والقبح العقليّان:** من أهمّ إشكالات وقواعد الاختلاف والاستدلال في مباحث الحكم والحاكم عند الأصوليّين مبحث الحسن والقبح العقليّين، إذ يذهب المعتزلة ومتقدّمو الماتريديّة إلى ترتّب آثار الحسن والقبح عليها من حيث العقوبة والمثوبة، مع اتّفاق الأشاعرة معهم على إدراك العقل للحسن والقبح من حيث إدراك كمال الحسن وملائمته للطبع السّليم، وكراهة القبح والنّفور منه، ولكن لا يتعلّق بهما حكم على المكلّفين من وجهة نظرهم فيمن لم تبلغه الدّعوة والشّريعة، لأنّ العقل ليس مثبتاً للأحكام بل هو كاشف عنها بعد نزول الشّريعة، وبلوغ الخطاب شرط التّكليف، وهنا يكمن مناط الخلاف والنّزاع بين هذه المذاهب،[46] والزّمخشري قد تعرّض كثيراً في آرائه التّفسيريّة والاجتهاديّة لهذا المبحث في مواقع مختلفة فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة:38]. "وإتيان الهدى كائن لا محالة لوجوبه، للإيذان بأنّ الإيمان بالله والتّوحيد لا يشترط فيه بعثة الرّسل وإنزال الكتب، وأنّه وإن لم يبعث رسولاً ولم ينزل كتاباً كان الإيمان به وتوحيده واجباً، لما ركّب فيهم من العقول، ونصب لهم من الأدلّة، ومكنّهم من النّظر والاستدلال"[47]، وقال في موضع آخر في تفسيره لقوله تعالى من سورة الأعراف بخصوص كشف العورة: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْآتِهِمَا﴾ [الأعراف:20]. "وفيه دليل على أنّ كشف العورة من عظائم الأمور، وأنّه لم يزل مستهجناً في الطّباع مستقبحاً في العقول"،[48] وهذا دليل واضح وكافٍ على التّقبيح والتّحسين العقليّين عند الزّمخشريّ مؤيّداً أصول مذهبه ومنهجه بأنّ ما قبّحه واستهجنه العقل فهو قبيح مرفوض، وزاد الأمر إيضاحاً وبياناً في شرحه لقوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النّساء:165]. فقال: " فإن قلتَ كيف يكون للنّاس حجّة على الله قبل الرّسل وهو محجوجون بما نصبه الله من الأدلّة الّتي النّظر فيها موصل إلى المعرفة، والرّسل أنفسهم لم يتوصّلوا إلى المعرفة إلاّ بالنّظر في تلك الأدلّة، ولا عُرف أنّهم رسل الله إلاّ بالنّظر فيها؟ قلتُ: الرّسل منبّهون عن الغفلة، وباعثون على النّظر كما ترى علماء أهل العدل والتّوحيد ... فكان إرسالهم إزاحةً للعلّة وتتميماً لإلزام الحجّة، لئلّا يقولوا لولا أرسلت إلينا رسولاً فيوقظنا من سنة الغفلة وينبّهنا لما يجب الانتباه له"،[49] والحقيقة أنّ المواضع الّتي ذكرها الزّمخشريّ في كتابه كثيرة ووفيرة، لا يفتأ يذكرها ويكرّرها في كلّ مناسبة وسياق ليثبت هذه القاعدة المتّفق عليها عند المعتزلة كما تبيّن، وبهذا العرض يتجلّى لنا مذهب الزّمخشريّ الفقهيّ والاستنباطيّ، ومنزعه الحنفيّ الاعتزاليّ، وأنّه يحاكم الأقوال على أصول مدرسته العقليّة في نزعة اعتزاليّة شديدة الوضوح في القضايا العقليّة المقرّرة عندهم، بيد أنّه يميل لرأي الجمهور عامّة والحنفيّة خاصّةً في عموم المشتركات الأصوليّة الأخرى، من حيث الأدلّة المعتبرة في التّشريع وكيفيّة ترتيبها والاستدلال بها، وبذلك يبرز الزّمخشريّ كواحد من العلماء الأفذاذ الرّاسخين في العربيّة والمشاركين في النّظر والاجتهاد الفقهيّ من خلال هذا المنهج الّذي يجمع فيه بين النّزعة الاعتزاليّة والأصول الحنفيّة الاستدلاليّة، والّتي كان شديد الاعتداد والالتزام بها في منهجه وطرحه الفقهيّ والأصوليّ، وهو ما حدّد معالمه وأركانه بوضوح وبيان دون مواربة ومحاباة فيما يعتقده ويجتهد فيه، والمجتهد له سعيه وأجره ولو لم يكن مصيباً في فكره واجتهاده، وهذا هو مناط التّكليف في حقّه من جهة الشّريعة الحنيفيّة السّمحاء.

---

41 الزّمخشريّ محمود بن عمر، الكشّاف، 234/4.

42 سليمان بن خلف الباجيّ، إحكام الفصول، 391.

43 الزّمخشريّ محمود بن عمر، الكشّاف، 309/1.

44 المصدر السّابق نفسه، 337/1 وكذلك 346/1.

45 المصدر السّابق نفسه، 431/1.

46 محمد بن عمر الرّازي، المحصول من علم الأصول، تحقيق: طه جابر العلوانيّ (الرّياض، طبع جامعة محمد بن سعود، 1981م)، 159/1-160. وانظر: أبو الحسين البصريّ محمد بن عليّ، المعتمد في أصول الفقه، 15/2.

47 الزّمخشريّ محمود بن عمر، الكشّاف، 257/1.

48 المصدر السّابق نفسه، 431/2.

49 المصدر السّابق نفسه، 180/2.

الخاتمة:

تبيّن لنا ممّا سبق بأنّ هذه الإنجازات الفقهيّة والفكريّة الهائلة هي نتاج عقول مبتكرة مبدعة، والزّمخشريّ إمام مبتكرٌ مهمّ، استطاع أن يؤسّس لبناء بيانيّ وفقهيّ واضح المعالم والصّوى في تفسيره، وذلك من خلال النّظر والبحث العقليّ والاجتهاديّ وصولاً إلى ما وراء النّصوص والرّوايات من المقاصد والأهداف، واستجلاءً لأبعاد الخطاب القرآنيّ والنّبويّ من خلال طاقة معرفيّة قادرة على التّحليل والتّعليل واستنباط الأحكام بمنهجيّة فذّة أسّس لها العقل الفقهيّ والأصوليّ، لينتج بعد ذلك هذه الأحكام والآثار الفقهيّة والفكريّة الهائلة في الحضارة الإسلاميّة، وفي خاتمة هذا المبحث لابدّ لنا من رصد وتحديد بعض التّوصيات في عمليّة البحث الفقهيّ والأصوليّ:

أوّلاً: وجوب البحث في أعماق التّراث التّفسيريّ والتّراثيّ عن دراسات مماثلة ومتجاوزة معرفيّاً ومنهجيّاً كما هي عند الزّمخشريّ في تفسيره الكشّاف.

ثانياً: الاجتهاد الدؤوب في التّركيز على عمليّة التّكامل في الرّؤية المعرفيّة بين المدارس والمذاهب الإسلاميّة المختلفة، وذلك لإغناء البحث الفقهيّ والأصوليّ والمعرفيّ بمزيد من الاجتهادات والآراء، والاستفادة من هذا المخزون المعرفيّ الكبير.

ثالثاً: إعطاء الاختلاف والتّنوّع في التّجديد والابتكار الفقهيّ والأصوليّ أولويّة معرفيّة تتقدّم على الكمّ المتكرّر في الدّراسات التّقليديّة الشّائعة.

فهرس المصادر والمراجع

- ابن السّمعانيّ أبو المظفّر منصور بن محمد، أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن الشّافعيّ، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1999م.
- ابن بطوطة محمد بن عبد الله الطّنجيّ، رحلة ابن بطّوطة: تحفة النّظار في غرائب الأمصار، المطبعة الأهليّة بباريس، بلا تاريخ.
- ابن خلّكان: أحمد بن إبراهيم، وفيان الأعيان، تحقيق: إحسان عبّاس، بيروت، طبعة دار صادر 1994م.
- أبو الحسين البصريّ محمد بن عليّ، المعتمد في أصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1983م.
- أبو عمرو عثمان بن الحاجب، منتهى الوصول الأمل، مكّة المكرّمة، دار الباز، 1985م.
- الإسنويّ جمال الدّين محمد بن عبد الرّحيم، نهاية السّول: شرح الإسنويّ على المنهاج، القاهرة، مطبعة صبيح، بلا تاريخ.
- البخاريّ عبد العزيز علاء الدّين، شرح كشف الأسرار للبزدويّ، بيروت، دار الكتاب الإسلاميّ، بلا طبعة، 1431هـ.
- الذّهبيّ محمد بن أحمد، سير أعلام النّبلاء، القاهرة، دار الحديث، 2006م.
- الرّاغب الأصفهانيّ الحسين بن محمد، مقدّمة جامع التّفاسير، تحقيق: أحمد فرحات، دار الدّعوة، بلا مكان، 1984م.
- الزّمخشريّ محود بن عمر، الكشّاف، تحقيق: عادل عبد الموجود وعليّ معوّض، الرّياض، مكتبة العبيكان، 1998م.
- السّرخسيّ محمد بن أحمد، أصول السّرخسيّ، تحقيق: أبو الوفا الأفغانيّ، بيروت، دار المعرفة، 1431ه.
- الشّوكانيّ محمد بن عليّ، إرشاد الفحول في علم الأصول، القاهرة، مطبعة صبيح، 1349هـ..
- الغزاليّ: محمد بن محمد، المستصفى في أصول الفقه، القاهرة، طبعة مصطفى محمد، 1356ه.
- القاضي عبد الجبّار الهمدانيّ، المغني، القاهرة، الدّار المصريّ للنّشر والتّرجمة، مطبعة عيسى البابيّ، 1965م.
- القرافيّ أحمد بن إدريس، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، تحقيق: عبد الفتّاح أبو غدّة (حلب، دار البشائر،1967م.
- القرافيّ أحمد بن إدريس، الفروق، أنوار البروق في أنواء الفروق، بيروت، دار إحياء الكتب، 1346ه.
- الكفويّ أيّوب بن موسى، الكلّيات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصريّ، بيروت، مؤسّسة الرّسالة، 1998 م.
- الكوثريّ محمد زاهد، فقه أهل العراق وحديثهم، تحقيق: عبد الفتّاح أبو غدّة، بلا مكان، النّاشر: المكتبة الأزهريّة للتراث، بلا تاريخ.
- المقدسيّ محمد بن أحمد، أحسن التّقاسيم في معرفة الأقاليم، طبعة أوربا، بلا تاريخ.
- المقريزيّ: تقيّ الدّين أحمد بن عليّ، خطط المقريزيّ (القاهرة، طبعة دار الحياة المصريّة، بولاق، 1270 هـ.
- سليمان بن خلف الباجيّ، إحكام الفصول، تحقيق: عبد المجيد التّركيّ، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، طبعة أولى، 1986م.
- فاضل السّامرّائيّ في كتابه: الدّراسات النّحويّة واللّغويّة، جامعة بغداد، دار الإرشاد، 1941 م.
- فتحي الدّرينيّ، المناهج الأصوليّة في الاجتهاد في الرّأي، بيروت، مؤسّسة الرّسالة، 2113 م.
- كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربيّ، طبعة ليدن، بلا تاريخ.
- محمد بن أحمد السّرخسيّ، أصول السّرخسيّ، تحقيق: أبو الوفا الأفغانيّ، الهند، حيدر آباد الدّكن، توزيع مكتبة المعارف بالرّياض، بلا تاريخ.
- محمد بن عمر الرّازي، المحصول من علم الأصول، تحقيق: طه جابر العلوانيّ، الرّياض، طبع جامعة محمد بن سعود، 1981م.
- محمد نظام الدّين الأنصاريّ، فواتح الرّحموت مطبوع مع المستصفى للغزاليّ، بيروت، دار إحياء التّراث، بلا تاريخ.
- ياقوت الحمويّ أبو عبد الله بن عبد الله الرّوميّ، معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عبّاس، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، 1993م.

Ahkâm Ayetlerinin Tefsiri Bağlamında Zemahşerî'nin Fıkhî Görüşleri (Keşşâf Tefsiri Örneği)

Dr. Yusuf Yurt*

GİRİŞ

Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî 467/1075 yılında, Hârizm bölgesi şehirlerinden Zemahşer'de dünyaya geldi. Zemahşerî nisbesinin yanında uzun süre Mekke'de ikameti nedeniyle Cârullah; doğduyu bölgeye nisbetle Fahr-ı Hârizm ve çok sıkı taraftarı olduğu itikadi mezhebi dolayısıyla da Hâtemü'l-Mu'tezile gibi lakaplarla da anılır. Dindar bir aileden geldiği; babasının ilim ve takvâ sahibi bir mahalle imamı olduğu ve muhtemelen siyasi sebeplerle Selçuklu Veziri Müeyyidülmülk tarafından hapse atıldığı ve hapiste iken öldüğü nakledilir.[1]

Müellifin doğum yeri Zemahşer bugün Türkmenistan devleti sınırları içerisinde kalmaktadır. Ülkenin kuzeyinde, Özbekistan sınırına yakın Daşoğuz ilinin Köroğlu ilçesine yer alır. Hârizm bölgesi tarih içerisinde coğrafi konumu itibarıyla tarıma ve hayvancılığa elverişli oluşu; bunun yanında sahip olduğu su yolları nedeniyle de ticaret ve mal nakline uygun kavşak bir yerde bulunması gibi nedenlerle insan popülasyonu açısından kalabalık; ticari açıdan canlı bir bölge olagelmiştir. Müellifin doğduğu h.5 /m.11. asırda da durum böyleydi; yani bölge bir ticaret, ilim ve kültür merkeziydi. Hârizm bölgesinde siyasi olarak zaman zaman bağımsız idareler tesis edilmişse de müellifin babasının başına gelen hapsedilme olayından da anlaşıldığı gibi, Zemahşerî'nin doğduğu zaman diliminin biraz öncesi ve sonrası itibarıyla bölge Sâmanîler, Gazneliler ve Selçuklular gibi güçlü devletlerin atadığı valiler tarafından yönetilmiştir.[2]

Zemahşerî'nin hangi milletten olduğuna dair iki farklı rivayet vardır. Bazı kaynaklarda Türk olduğu ileri sürülürken diğer bazı eserlerde Fars kökenli olduğu belirtilir. Örneğin Bilmen onun hakkında:"*...işte böyle bî-nazîr muvaffakiyetlere mazhar olan Türk zekasının en mükemmel mümessillerinden biri de Zemahşerî'dir. Bu zâtın ilmindeki vüs'at, yazılarındaki belâgat, üslûbundaki azamet, fikrindeki metanet her türlü takdirlerin fevkindedir.*"[3] ifadelerini kullanırken diğer bazı müellifler de kendisinden *"kendi deha ve özelliklerinin farkında olan bu büyük Türk"* şeklinde söz etmişlerdir.[4]

Zemahşerî, çocukluğundan itibaren ilim tahsiline düşkünlüğü nedeniyle babası tarafından medreseye verilmiştir. Başta Hârizm, Buhara, Bağdat ve Mekke gibi şehirlerde ilim tahsil etmiş, aynı zamanda ilim öğretmiştir. Vefatından birkaç yıl öncesine kadar ilim tahsil etmeye ve icazet almaya devam etmiş olması onun ilme olan düşkünlüğünün bir göstergesi kabul edilir. Hiç evlenmemiş olmasını da bunun bir neticesi olarak değerlendirmek mümkündür.[5]

Zemahşerî fıkıhta Hanefî; itikatta ise Me'tezile mezhebine mensuptur.[6] İlmi kişiliğinin oluşmasında Hârizm'de Mu'tezile mezhebinin görüşlerini yayan Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî'nin etkili olduğu söylenir. Bu mezhebin Hârizm'de yayılmış Behşemiyye ve Hüseyniyye kollarından hangisine mensup olduğu net olmasa da onun bu tarafı kaynakların ittifakla vurguladığı ve eserlerinde de çok açık olan bir durumdur.

Zemahşerî iki defa Mekke'ye seyahat etmiş orada belli süreler kalmıştır. İlk seyahatinde Bağdat üzerinden Mekke'ye gitti ve orada iki yıl kaldı sonra Hârizm'e geri döndü. Bu süreçte Emîr Îsâ b. Vehhâs ile tanıştı

---

* Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, yusuf.yurt@giresun.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2512-4141

1 Öztürk, Mustafa, Mertoğlu, M. Suat, "Zemahşerî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2013), 44/235.

2 Özaydın, Abdulkerim, "Hârizm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 16/217.

3 Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l- Müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974).

4 Ebu'l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hārizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâikı ğavâmidı't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1/18.

5 Öztürk, Mustafa, Mertoğlu, M. Suat, "Zemahşerî".

6 Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l- Müfessirîn*, 2/467.

ve yarımadada yaşayan Arap kabilelerinin lehçeleri ile Arapçanın dil incelikleri üzerine araştırmalar, incelemeler yaptı. İkinci defa gidişi ise yaklaşık on yıl sonra oldu. Bu sefer Şam üzerinden Mekke'ye gitti. Muhtemelen Şam'da birkaç yıl kaldı. Daha sonra Mekke'ye gitti. Mekke'deki ikameti sırasında gelen talepler ve teşvikler üzerine el-Keşşâf'ı yazmaya başladı. Kendi ifadesiyle Hz. Ebû Bekir'in hilafeti kadar bir sürede, yani iki yıl dört ay gibi bir zamanda bu eserini tamamladı. Bir süre sonra bu sefer Bağdat üzerinden memleketine döndü. Dönüş yolunda uğradığı Bağdat'a hem dersler verdi hem de Nizâmiye Medresesi müderrislerinden Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī'nin derslerine katıldı ve kendisinde icâzet aldı. Bu sırada altmış altı yaşında olduğu kaydedilmektedir. Bağdat'tan Hârizm'e gitti. Bugün Özbekistan'da Harezm ili'nin yönetim merkezi olan Ürgenç'e yerleşti. 9 Zilhicce 538/13 Haziran 1144 tarihinde burada vefat etti.[7]

Eserlerine bakıldığında Zemahşerî, çok yönlü bir alim olduğu görülür. Tefsir, hadis, fıkıh, kelam, dil, lügat ve edebiyat sahalarında eserler vermiştir. Ancak daha çok dil ve tefsir alanlarında tanındığı da bir gerçektir. Mesela kelam ilmide sadece *el-Minhâc* isimli özet bir eseri vardır. Bu açıdan güçlü taraftarlığına rağmen Mu'tezile kelâmı açısından etkili bir isim olarak görülmez. Ancak dilciliği itibarıyla kendisine *şeyhü'l-Arabiyye* lakabı verilmiştir. Tefsiri de itizâlî görüşleri hakkında getirilen bütün eleştirilere rağmen ehl-i sünnet müfessirler tarafından görmezlikten gelinmemiştir.[8] Hatta kimileri onun bu yönünü önemsiz addetmiştir. Mesela Ömer Nasuhi Bilmen şöyle der: *"Keşşâf'ın bedr-i münîr kadar nûranî olan çehre-i mehâsininde bu gibi i'tizal kavâid ve mesâili, kelefü'l-bedr mesâbesinde birer leke teşkil etmektedir. Bununla beraber tefekkür3at ve tetebbüâtın parlak birer tecelliğâhı olan, esrâr-ı belâgatın en latif bir tercümanı bulunan bu mühim eserden ehl-i ilim için istiğnâ kâbil değildir."*[9]

Kaynaklarda fıkha dâir eserler verdiği eserler şöyle sıralanır: Miras hukuku ile ilgili: *er-Râid fi'l-ferâiz*, Hanefî âlimlerinden Kudûrî'nin *el-Muhtasar* adlı eserinin şerhi *Şerhu muhtasari'l-Kudûrî fi furû'i'l-Hanefiyye*; Hac ibadetine dair *Menâsiku'l-hac*; Şafiî'nin sözlerini ve bir takım fıkhî görüşlerini ele aldığı; *Şâfiu'l-'ayn min kelâmi'l-İmâmi'ş-Şâfi'î*; Ebû Hanife'nin menkıbelerine dair *Şekâiku'n-nu'mân fî hakâiki'n-Nu'mân* ve Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında füru fıkha dair ihtilâflı konular hakkında *Ruûsü'l-mesâil fi'l-fıkh* isimli eserleri, fıkıh sahasında verdiği eserlerdir.[10]

Müellif Ru'ûsü'l-mesâ'il adlı eserinde fıkhî konuları fıkıh kitabı tertibinde düzenlenmiştir. Örneğin ilk konu Kitâbu't-tahare'dir. Akabinde Kitabu's-salât, Kitabu'z-zekât, Kitâbu's-sıyâm, Kitâbu'l-hacc…vd. şeklinde konular sıralanır. En son konu ise Kitâbu'l-mükâteb'dir. Her bölüm içerisinde de "mes'ele" başlıkları altında bölümle alakalı konulara yer verilmiştir. Mes'eleler açıklanırken Hanefilerden "***indenâ***" ifadesiyle söz edilirken Şafiî mezhebine ait görüşlere "***indeş'ş-Şâfiî***" formuyla verilir.[11]

Bu çalışmada fıkha dair eserleri üzerinden değil, Keşşâf'ta ahkâm ayetlerine getirdiği tefsirler üzerinden müellifin fıkhi görüşleri incelenecektir. Ancak bütün ahkam ayetlerine tek tek ele alınmayacak, örnekleme yoluyla farklı konularda seçilen bazı ahkâm ayetlerinin tefsirlerine bakılacak ve bu yol ile müellifin fıkhi görüşleri tespit edilmeye çalışılacaktır.

Zemahşerî'nin Fıkhi Görüşlerinin Örneklerle Anlatımı

İlk olarak besmelenin Fatiha suresinden bir ayet olup olmadığı meselesine yer vermek istiyoruz.

1-Besmele ve Fatiha Suresi

Müfessirler Fatiha suresinin yedi ayet olduğu konusunda ittifak içerisindedir. Ancak ayetlerin sayımında, diğer bir ifadeyle ilk ve son ayetlerin hangi ayetler olduğu konusunda aynı birliktelik oluşmamıştır.

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ١ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ٢ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ٣ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ٤ إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ٥ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ٧

---

7 Öztürk, Mustafa, Mertoğlu, M. Suat, "Zemahşerî", 44/236.

8 Öztürk, Mustafa, Mertoğlu, M. Suat, "Zemahşerî", .

9 Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l- Müfessirîn*, 2/469.

10 Öztürk, Mustafa, Mertoğlu, M. Suat, "Zemahşerî", 44/236-237.

11 Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-, *Ru'ûsü'l-mesâ'il*, ed. Abdullah Nezîr Ahmed (Beyrut, Lübnân: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1407), 369.

"Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla.. Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur. Rahmân ve rahîm. Ödül ve ceza gününün tek hâkimi. (Rabbimiz!) Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz. Bizi dosdoğru yola ilet; Nimetine erdirdiklerinin yoluna; gazaba uğramışların yoluna da, dalâlete sapmışların yoluna da değil! Âmin!"[12]

Bu konuda benimsenen iki ana yaklaşımdan birincisine göre بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ besmele Fatiha'nın ilk ayetidir. Bu görüş sahipleri surenin٧ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ifadelerini surenin yedinci ayeti sayarlar. Diğer yaklaşıma göre ise surenin ilk ayeti ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ cümlesidir. Yedinci ayet ise غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ cümlesidir. Bu yaklaşımların fıkhi sonucu ise cehri namazlarda Fatiha suresi okunurken imamın besmeleyi cehri okuması yada okumaması şeklinde tezahür etmiştir. Zemahşerî de diğer müfessirler gibi bu meseleye Keşşâf'ta yer vermiştir. Konuyla ilgili yaptığı açıklama şöyledir:

"Medine, Basra ve Şâm kıraat imamları ve fakihlerine göre; Besmele Fâtiha sûresinin bir âyeti olmadığı gibi diğer sûrelerden de bir âyet değildir. Her önemli işe başlanırken Besmele çekildiği gibi, bereketinden yararlanmak ve sûreleri birbirinden ayırmak için sûrelerin başına da Besmele yazılmıştır. Bu, Ebû Hanîfe Rahimehullah ve takipçilerinin görüşüdür. Bu sebeple, Hanefî mezhebinde namazda Fâtiha'nın başında Besmele sesli olarak okunmamaktadır. Mekke ve Kûfe kıraat imamlarına ve fakihlerine göre ise gerek Fâtiha'nın gerekse diğer sûrelerin tamamının başında bulunan Besmele âyettir. Şâfi'î Rahimehullah ve takipçileri de bu görüştedir. Bu sebeple Şâfi'îler namazda Besmele'yi sesli olarak okurlar."[13]

Müfessirin bu ifadelerinden kendisinin görüşler arasında bir tercihte bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca her iki görüşe ait delillere de eserde yer verilmiştir. Ancak müellifin Ebû Hanife'ye ait görüşü ilk sırada vermiş olması zımnî bir tercih sayılabilir.

2-Abdest

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ

"Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın)..." 14

"Başlarınızı meshedin" ifadesinden maksat, meshin başa ilsakı yani ıslak elin başa değdirilmesidir. Islak elle başın bir kısmını mesheden de başın tamamını mesheden de değdirme şartını yerine getirmiş olur. İmam Mâlik ihtiyat ilkesinden hareketle başın tamamının meshedilmesi -ya da rivayetteki ihtilâfa göre- çoğunluğunun meshedilmesi hükmünü benimsemiştir. Şâfi'î kesin olanı alma ilkesinden hareketle alt sınırı almış ve mesh denilebilecek kadar bir teması yeterli görmüştür. Ebû Hanîfe ise Peygamber (s.a.)'in beyanını esas alarak -ki rivayet onun "abdest aldığı ve perçemini meshettiği"[15] şeklindedir perçem miktarı meshi gerekli görmüş ve bunun da başın dörtte biri kadar olduğunu söylemiştir.[16]

Görüldüğü üzere Zemahşerî abdest ayetinin başı mesh kısmını açıklarken İmam Mâlik, İmam Şâfî ve Ebû Hanife gibi mezhep imamlarının görüşlerini sıralamış fakat açık bir tercihte bulunmamıştır.

3-Hac

Üçüncü olarak hacca güç yetirmeyle ilgili ayete yer vermek istiyoruz. Konu Âl-i İmrân suresi 97 ayette yer alır. İlgili ayetin metni ve meali şöyledir:

فِيهِ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٞ مَّقَامُ إِبۡرَٰهِيمَۖ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنٗاۗ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ

"Orada apaçık deliller, İbrâhim'in makamı vardır. Oraya giren emniyette olur. Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse bilmelidir ki, Allah hiçbir şeye muhtaç değildir."[17]

---

[12] Fatiha 1/1-7.

[13] Ebu'l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hārizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâikı ğavâmidı't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1/66.

[14] el-Mâide 5/6.

[15] Müslim, "Tahâre", 83.

[16] Zemahşerî, *el-Keşşâf* , 2/382.

[17] Âl-i İmrân 3/97.

Zemahşerî ayetin tefsiri bağlamında şöyle demektedir:

"Peygamber (s.a.)'in "gücü yetmek / imkân bulmak" istitâ'at fiilini yiyecek ve binek olarak açıkladığı rivayet edilmiştir[18]. İbn Abbâs, İbn Ömer ve âlimlerin ekserisinin de istitâ'atı bu manada anladıkları nakledilmiş; İbnü'z-zübeyr'in "Bu, kişinin gücüne göre demektir"; Mâlik'in bir rivayette "kişi gücüne güvenirse haccetmesi gerekir"; diğer bir rivayette de "bu, insanın takatine göredir; insan bazen yol ve yiyecek masrafını karşılayacak güce sahip olduğu halde yolculuk yapamayacak bir durumda olabildiği gibi, bazen de binek ve yiyecek imkânı olmayan biri yolculuk yapacak bir durumda bulunabilir" dediği nakledilmiştir. Konuyla ilgili olarak Dahhâk da "Kişi ücretli çalışarak buna kadir oluyorsa hac istitaatına sahiptir" demiştir. Bu konuda itirazvari sorular sorulunca da "Birine Mekke'de bir miras kalmış olsa, onu orada bırakır mı? Sürünerek de olsa gider; onu alır, değil mi? İşte onun gibi, böyle birine de hac gereklidir" demiştir"[19]

Görüleceği üzere Zemahşerî ayeti açıklarken hadis, sahabi kavli, tâbiin selef alimlerinin görüşü ile İmam Malik gibi zevatın görüşlerine yer vermiş kendisi bir tercihte bulunmamıştır.

Benzer bir şekilde Zemahşerî hac ayları konusunda da bir tercihte bulunmadan mezhep imamlarının görüşünü aktarır. Şöyle ki:

ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلْحَجِّ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ ۗ وَتَزَوَّدُوا۟ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ ۚ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُو۟لِي ٱلْأَلْبَٰبِ

> *"Hac bilinen aylardadır. Kim o aylarda hacca karar verip niyet ederse, bilsin ki hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapmak ve tartışıp çekişmek yoktur. Ne hayır işleseniz Allah onu bilir. Azık edinin; kuşkusuz azığın en hayırlısı takvâdır. Öyleyse bana saygı duyun, ey akıl sahipleri!"*[20]

Ayetin tefsirinde şu ifadeleri görmekteyiz: *"Yani hac vakti bilinen aylardır."* Bu ifade senin "Soğuk iki aydır" demene benzer. Bu bilinen hac ayları Şevval, Zilka'de ve -Ebû Hanîfe'ye göre - Zilhicce'nin on günü iken, Şâfi'î'ye göre Zilhicce'nin dokuz günüyle kurban bayramının gecesi, Mâlik'e göre ise bütün bir Zilhicce ayıdır."[21]

Burada da mezhep imamlarının görüşüne yer vermekle beraber kendisi bir tercihte bulunmamaktadır.

Şimdi de hac ibadetiyle ilgili Bakara 196. ayette bulunan bazı meselelere yer vermek istiyoruz.

وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ۖ وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْيُ مَحِلَّهُۥ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ۚ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِي ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ

İlk olarak, bu ayette sözü edilen ihsar'ın çerçevesi konusunda mezhepler arasında farklılık vardır. Şöyle ki Şafiler[22] ve Malikiler sadece düşmanın engellemesini ihsar sayarken Hanefîler ise ister düşman tarafından yapılsın isterse de hastalık ve düşman dışında başka bir nedenle olsun bütün engellemeleri ihsar hükmüne dahil ederler. Hatta Zemahşerî Hanefilerin bu görüşünü teyit için *"Kimin bir yeri kırılır veya topallarsa o kişi ihramdan çıkmış sayılır ve ertesi sene haccetmesi gerekir"*[23] anlamındaki hadise yer verir.[24]

İkinci olarak ihsar durumunda kalan hacı adayının saçını tıraş etmeden önce keseceği hedy'in (Kâbe'ye hediye olarak kesilen kurban) mahiyeti hakkında ihtilaf edilmiştir. Şafi mezhebine mensup müfessirlerce **hedy, şatün**, yani bir koyun olarak tefsir edilirken Zemahşerî ise Hanefi mezhebinin görüşüne uygun olarak **hedy**'i *"hac veya umre için ihrama girmiş olarak Beytullah'a varmanız engellenirse, ihramdan çıkıp haccı sonlandırmak istediğinizde size deve veya sığır yahut koyun cinsinden kolayınıza gelen bir kurban gerekir"* şeklinde Hanefî mezhebinin görüşü doğrultusunda, yani büyükbaş ve küçükbaş hayvanlar diye tefsir eder.[25]

Üçüncü olarak ayette yer alan مَحِلَّهُ ifadesi, yani hedy kurbanının kesileceği yer ve zaman konusunda da mezhepler arasında farklılıklar vardır. Mesela, Şafi mezhebine mensup müfessirlerden Suyûtî bu ifadeyi

---

18 Tirmizî , "Hacc", 4.

19 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/1012.

20 Bakara 2/197.

21 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/654.

22 Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed Mahallî-Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn el-Muyesser*, ed. Fahrüddin Kubâde (Kâhire: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 2003), 30.

23 Tirmizî , "Hac" 96.

24 Ebul'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâikı ğavâmidı't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407), 1/240.

25 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/240.

"Hediy kurbanının kesilmesinin câiz olduğu yer, ihsâr'ın gerçekleştiği yerdir. Kurban bu ihsarın gerçekleştiği mekanda tehallül niyetiyle kesilir. Kurbanın eti, kesildiği yerin fakirlerine dağıtılır. Muhsir kimse tıraş olur. Böylece tehallül, yani ihramdan çıkma gerçekleşmiş olur" [26] ifadeleriyle tefsir eder. Zemahşerî ise bu ifadeyi Hanefî mezhebinin içtihadına uygun olarak kurbanın kesim yerinin harem bölgesi olduğunu söyler. Bu nedenle ihsâr durumunda kesilecek hedy kurbanının harem bölgesine gönderileceğini ve Kurban Bayramı günlerinde kesileceğini, o gün gelip kurbanın kesildiği tahmin edilince de ihramdan çıkılacağını söyler.[27]

Dördüncü olarak, temettü haccı yapan kişi bir kurban keser. Kesilecek kurbanın şükür yada ceza kurbanı olması konusunda da mezhepler arasında farklılıklar vardır. Bu farklılıklara değinen Zemahşerî: *"Bu kurban umre ile faydalanma kurbanı olup, Ebû Hanîfe'ye göre nüsük kurbanı olduğu için kesen kişi bundan yiyebilir. Şâfi'î'ye göre ise bu kurban cinayetlere terettüp eden cezalar yerine geçtiği için, yiyemez."* dedikten sonra, *"Bize göre kişi bu kurbanı kurban bayramı günü keser. Şâfi'î'ye göre kişi haccetmek üzere ihrama girdiği vakit bu kurbanın kesilmesi caizdir."* demektedir.[28] Müfessirin burada Hanefîlerden ***"biz"*** diye söz etmesi ve iki mezhep arasında mukayese yapması, mezhepsel aidiyetini göstermenin yanında her iki mezhebin fıkhına olan vukufiyetini de gösterir.

Beşinci olarak, ayetin hükmüne göre temettü haccı yapan kişi herhangi bir nedenle kesmesi gereken kurbanı bulamaz ise bu durumda üç artı yedi, toplamda on gün oruç tutması gerekir. İşte kurbana bedel olarak tutulacak bu orucun فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلۡحَجِّ ayetinde ifade edilen üç günlük kısmının ne zaman tutulacağı mezhepler arasında ihtilaflıdır. Zemahşerî durumu şöyle açıklar: Hanefiler göre bu üç gün, umre ve hac ihramları arasında kalan hac aylarıdır. Diğer bir ifadeyle *"hacc'da"* demek hac aylarında demektir.[29] Şâfi'îlere göre ise, ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلۡحَجِّ ifadesininde *"hacc'da"* demek hac ihramına girmiş olmak demektir. Bu nedenle üç günlük oruç hac ihramına girildikten sonra tutulmalıdır. [30] Bu da şöyle uygulanır: Arefe günü oruçlu olmak mekruh; bayram günleri de câiz olmadığından, bu günleri oruçlu geçirmemek adına, tercihen Zilhicce'nin altısı gibi ihrama girilerek üç güne başlanmalı ve Arefe veya bayram günlerinden önce bitirilmelidir.[31] Sonuç olarak, Hanefilere göre üç günlük oruç hac aylarında tutulacağından zamanı daha geniştir. Şafiilerde bu zaman görece olarak daha kısıtlıdır. Ayrıca, kalan yedi günlük oruç ise daha sonra tutulacaktır. Ancak zaman olarak Şafiiler bu orucun kişinin vatanına, ailesine döndükten sonra tutulacağını söylerken, Zemheri, Hanefi mezhebinin görüşü doğrultusunda, yedi günlük orucun hac vazifelerinin ifasından sonra tutulacağını söyler.[32]

Altıncı olarak, ذَٰلِكَ لِمَن لَّمۡ يَكُنۡ أَهۡلُهُۥ حَاضِرِي ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۚ, *"Bu, ailesi Mescid-i Harâm civarında oturmayanlar içindir."* Şafilere göre ayetteki ذَٰلِكَ "bu" sözü, *"temettü yapan kişinin kesmesi gereken kurbana veya onun bedeli olan on günlük oruç hükmüne"* işaret eder. Hanefiler e göre ise *"bu"* sözü *"temettü yapmaya"* işaret eder. Diğer bir ifadeyle ayet, *"temettü haccı yapmak, ailesi mescid-i haram civarında yaşamayanlara mahsustur"* demektedir. Bu nedenle Hanefilere göre *Mescid-i Harâm civarında otururanlar* ne temettü ve ne de kıran haccı yapabilirler. Eğer yaparlarsa kendilerine ceza kurbanı gerekir. Temettü tarzında haccı ifa etmek, sadece dışarıdan gelenlere, yani afakilere mahsustur. Diğer taraftan, Şafiler ise *"bu"* sözünün, *"kurbana veya orucun vücûbuna işaret"* kabul ettiklerinden, ayete şu anlamı verirler: *"Kurban kesmek veya onun yerine oruç tutma hükmü, ailesi Mescid-i Haram civarında yaşamayanlar için geçerlidir. Ailesi Mescid-i Haram civarında, yani namazın kısaltılmasını gerektirmeyecek kadar Mescid-i harama yakın yaşayanlar temettü veya kıran haccı yaparlarsa kendilerine kurban veya oruç gerekmez"*[33]

---

[26] Mahallî - Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn el-Muyesser*, 30.

[27] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/240. Buradaki "Mahil" kelimesini "mekân" anlamında alan Ebû Hanîfe'ye göre âyette söz konusu edilen kurbanın kesim yeri Harem bölgesi olup hacca gitmesine engel çıkanlar, birer kurban alıp Harem'e gönderirler ve kurbanları kesilinceye kadar ihramdan çıkmazlar. "Mahil" kelimesini zaman ismi olarak alan İmam Şâfiî ve ona uyanlara göre kurban kesme yeri engellenenlerin bulundukları yerdir, dolayısıyla kurbanlarını Harem'e göndermelerine gerek yoktur; bulundukları yerde keser, ihramdan çıkarlar (Kur'an Yolu Tefsiri; 1/*303-309*).

[28] Ebu'l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hārizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâikı ğavâmidı't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1/650.

[29] Şevvâl, Zülkâde, Zülhicce'nin ilk on günü veya tamamı. (Bk. Celaleyn Müyesser, s. 31.

[30] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/241.

[31] Mahallî - Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn el-Muyesser*, 30.

[32] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/241; Mahallî - Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn el-Muyesser*, 30.

[33] Zemahşerî, *el-Keşşâf;* 1/242; Mahallî - Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn el-Muyesser*, 31.

Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Zemahşerî hac ile ilgili bu ayeti mensubu bulunduğu Hanefî mezhebinin anlayışlarına uygun olarak tefsir etmektedir.

4-Mehir

Nikah kıyılırken mehirleri belirlenmiş kadınların zifaftan önce boşanması durumunda kendileri için belirlenen mehrin durumundan söz eden ayette şöyle denir:

وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ وَأَن تَعْفُوٓاْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۚ وَلَا تَنسَوُاْ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

> *"Bir mehir belirlediğiniz takdirde, temasta bulunmadan önce onları boşarsanız; takdir ettiğiniz mehrin yarısı onlarındır. Kendileri bağışlar-veya nikâh düğümü elinde bulunan kimse bağışlarsa- başka... Ki bağışlamanız takvaya daha yakındır. Aranızda lütufkâr davranışlar sergilemeyi unutmayın. Yaptıklarınızı Allah gerçekten görmektedir."*[34]

Ayet mihri belirlenmiş bir kadının zifaftan önce boşanması durumunda belirtilen mehrin yarısını hak edeceğini, kocanın bunu ödemekle yükümlü olduğunu ifade eder. Ancak iki istisna yapılır. Bunların ilki kadının lütufkar davranarak hakettiği mehrin yarısını erkeğe bağışlama durumu, ikincisi ise *nikah düğümü elinde bulunan* ifadesiyle söz edilen kişinin, koca veya velinin bağışlaması durumudur.[35] Zemahşerî ikinci durumla ilgili olarak şöyle der: "*Nikah düğümü elinde bulunan ifadesiyle kastedilen kişi velidir. Veli kadının almaya hak kazandığı yarı mehri bağışlar ki bu Şâfi'î'nin mezhebidir. Nikah düğümü elinde bulunan ifadesiyle kastedilen kişinin koca olduğu da söylenmiştir; kocanın bağışlaması ise mehri tamamen kadına vermesidir ki, bu da Ebû Hanîfe'nin mezhebidir. Fakat evvelki görüşün sıhhati açıktır."*[36]

Müellifin ayetin tefsiriyle ilgili "*Fakat evvelki görüşün sıhhati açıktır*" ifadesinden onun Şafiî mezhebinin görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır.

5-Âdet hali ve bağlı hükümler:

Bakara suresi 222. Ayeti kadınların adet halinden söz eder. *"Yes'eluneke", sana soruyorlar* ifadesiyle başlayan ayetin metin ve meali şöyledir

وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ

> *"Sana âdet halinden de soruyorlar. De ki: O, bir eziyettir. Onun için, âdet halinde kadınlarınız(a cinsel temas)tan uzak durun; temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. İyice temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara varın. Allah elbette tevbekârları sever, tertemiz olanları sever."*[37]

Zemahşeri bu ayette ilk olarak *i'tizâl* edilecek, yani kaçınılacak şey; ikinci olarak da temizliğin mahiyeti olmak üzere iki nokta üzerinde durur.

Birinci konuyla alakalı olarak önce ayetin sebeb-i nüzulüne dair bedevi Arapların sorusuna, akabinde kitap ehlinin adetli kadınlarla ilişkilerine dair rivayetlere yer verdikten sonra sözü uzak durmanın (itizaîl) mahiyetine getirir ve şöyle der:

"Ayetin söz ettiği uzak durmanın keyfiyeti hususunda fıkıhçılar arasında ihtilâf vardır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf "etek" kapsamına giren neler varsa onlardan uzak durulması gerektiğini söylerken, İmam Muhammed uzak durulacak şeyin sadece kadının cinsel organı olduğunu, onun dışında uzak durulacak bir şey bulunmadığını söyler. İmam Muhammed, bu görüşünü Hz. Âişe'den nakledilen rivayete dayandırır. Anılan rivayete göre Abdullah b. Ömer, Hz. Âişe'ye kişinin âdet gören karısıyla elbisesi üzerinden sevişip sevişemeyeceğini sormuş, Hz. Âişe de *"Kadın aşağı bölgesine peştemalını bağlar; sonra da adam istediği takdirde onunla peştamalı üzerinden sevişir"* demiştir. [38] Zeyd b. Eslem'in rivayet ettiği bir hadiste ise adamın biri Peygamber'e (a.s.) *"Âdetliyken karımdan benim için helâl olan şey nedir?"* diye sorması üzerine, Hz. Peygamber; *"Üze-*

---

[34] Bakara 2/237.

[35] Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî Râzî, *Mefâtîhu'l-ġayb* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1420), 6/479.

[36] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/758; .

[37] Bakara 2/222

[38] Muvatta', "Tahâret", 95.

rine peştemalını bağlasın, sonra da sen onun üstünden faydalanıver!" buyurmuştur.[39] Bunu rivayeti nakleden Zeyd: "Bu Ebû Hanîfe'nin görüşüdür" demiştir. Aslında Hz. Âişe'den bundan daha fazlasına ruhsat tanıyan türde rivayet de vardır. Şöyle ki: *"Kanın geldiği 'yer'den [şi'âru'd-dem] uzak durur; bundan ötesi onundur."* [40] demiştir. [41]

İkinci olarak حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَ (*temizleninceye kadar*) kelimesinin kıraati üzerinde durur ve şöyle der: "Ayetin bu kelimesi bazı karilerce حَتَّىٰ يطَّهَّرْنَ *(tertemiz oluncaya kadar)* şeklinde şeddeli olarak da okunmuştur. Bu kelimenin açılımı da حَتَّىٰ يَتَطَهَّرْنَ şeklinde olmaktadır. Nitekim İbn Mes'ûd bu kelimeyi hem حَتَّىٰ يَتَطَهَّرْنَ şeklinde şeddeli, hem de حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَ şeklinde şeddesiz olarak okumuştur. Bu kıraatlerde görülen *tatahhur* yıkanmak, *tuhr* ise "âdet kanının kesilmesi" anlamındadır.[42] Her iki kıraat de amel edilmesi gereken türdendir. Şöyle ki Ebû Hanîfe hayzın süresine bağlı olarak azami sürenin -on gün[43]- sonunda, kan kesilince, kadın yıkanmasa dahi eşiyle cinsel temasta bulunabileceğini söyler. Ki bu durumda حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَ kıraatiyle amel edilmiş olmaktadır. Hayzın en az müddeti olan üç günün bitiminde ise kadın yıkanmadıkça veya üzerinden bir namaz vakti geçmedikçe kocasının onunla ilişkiye giremeyeceği görüşündedir. Ki bu durumda حَتَّىٰ يطَّهَّرْنَ kıraatiyle amel edilmiş olmaktadır. Şâfi'î'ye göre ise kadın; hem kanın kesilmesi hem de yıkanma olmak üzere iki temizliği birleştirmedikçe kocasıyla ilişkiye giremez. Âyetin zahiri bu olup, "İyice temizlendikleri vakit..." ifadesi de bunu desteklemektedir.[44]

Zemahşeri'nin *"Âyetin zahiri bu olup, "İyice temizlendikleri vakit..." ifadesi de bunu desteklemektedir"* sözleri kendisinin bu konuda Hanefilerin değil Şafilerin görüşünü benimsediği şeklinde anlaşılmış ve mezhep taassubundan uzak olduğu şeklinde yorumlanmıştır. [45]

6-Talak

Dinin cevaz verdiği bir uygulama olan talak Kur'an ve sünnete uygun olarak gerçekleştirilip gerçekleştirilmemesine göre sünnî ve bid'î gibi isimler alır. Kur'an'a uygun boşanmanın nasıl olacağına dair ayetlerden birisi de Talak suresi birinci ayettir. Ayetin metin ve meali şöyledir:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحۡصُواْ ٱلۡعِدَّةَۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ رَبَّكُمۡۖ لَا تُخۡرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخۡرُجۡنَ إِلَّآ أَن يَأۡتِينَ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖۚ وَتِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدۡ ظَلَمَ نَفۡسَهُۥۚ لَا تَدۡرِي لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحۡدِثُ بَعۡدَ ذَٰلِكَ أَمۡرٗا

> *"Ey peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman iddetlerini gözeterek boşayın ve bekleme sürelerini iyice hesap edin. Rabbiniz Allah'a saygısızlıktan sakının. Apaçık bir hayâsızlık yapmış olmadıkça onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar. Bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır. Kim Allah'ın koyduğu sınırları aşarsa kendisine yazık etmiş olur. Bilemezsin ki; belki Allah bundan sonra yeni bir durum ortaya çıkarıverir."*[46]

Ayet-i kerime boşanma sırasında kadının iddetine uygun olarak yapılmasını, iddetlerin sayılmasını ve bu durumun ciddiye alınmasını istemektedir. Hitap, ümmetin önderi ve rehberi olduğu için ayet Hz. Peygamber'e yönelik olarak yapılmıştır. Bu insanlar arasında da rastlanan bir hitap şeklidir. Şöyle ki bir toplumun önderine tüm toplumu kastederek "Ey falanca! Şöyle şöyle yapın!" denir. *"Kadınları boşayacağınız zaman..."* ifadesi onları boşamak isteyip buna yöneldiğinizde demektir. فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ cümlesi ise *"onları iddetlerini karşıladıkları hâlde boşayın!"* demektir. Bu ifadeyle de şu kastedilir. Boşanma bir süreçte gerçekleşir. Bu süreçte adetler sayılır. İşte bu süreçte sayılacak olan adetlerin ilkinden önceki temizlik halinde boşanma gerçekleşirse, kadın iddetni karşılar halde boşanmış olur. Bununla kastedilen durum kadının, kendisiyle cinsel ilişkide bulunulmamış bir temizlik müddetinde boşanması ve sonrasında da iddeti bitinceye kadar kendisiyle ilişkide bulunulmamasıdır. Talâkın en güzeli, sünnete en uygun ve pişmanlıktan en uzak olanı budur. İbrâhim en-Naha'î'den gelen şu rivâyet de buna delildir: Peygamber'in (s.a.) ashabı, eş-

---

39 Muvatta', "Tahâret", 93.
40 Dârimî, "Tahâret", 107.
41 Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâikı ğavâmidı't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, 1/706.
42 Muhammed Ali Es-Sâbûnî, *Ravâiu'l-beyân tefsiru âyâti'l-ahkâm* (Dımeşk: Mektebetu'l-Gazzâlî, 1400), 1/292.
43 Hanefi mezhebine göre hayzın azami süresi geceler dahil on gün asgari müddeti de geceler dahil üç gündür. (Bk. İhtiyar, 1/26)
44 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/708; Muhammed Ali Es-Sâbûnî, *Ravâiu'l-beyân tefsiru âyâti'l-ahkâm*, 1/298, 301.
45 Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetu Vehbe el-Kâhire, ts.), 1/336.
46 Talak 65/1.

lerini sünnete uygun olarak; sadece bir tek talâkla boşamayı, sonrasında da iddet bitinceye dek bundan başka talâk vermemeyi benimserlerdi. Böylece onlara göre en güzel boşama, kişinin üç temizlik müddetinde (ayrı ayrı) üç kez boşamasıydı. Mâlik b. Enes "Ben bir tek boşamanın dışında sünnî talâk tanımıyorum." dermiş ve ister birlikte, ister ayrı ayrı üç talâkla boşamayı çirkin görürmüş. Ebû Hanîfe ve arkadaşları ise sadece bir temizlik müddetinde birden fazla talâk verilmesini mekruh görmüşlerdir. Fakat temizlik müddetlerinde (her bir temizliğe bir talâk tekabül edecek şekilde) ayrı ayrı verilecek (üç) talâkı mekruh görmemişlerdir; çünkü rivâyete göre Peygamber (a.s.), hayız hâlindeki karısını boşayan İbn Ömer'e "Allah sana bu şekilde emretmemiştir! Sünnete uygun olan, kadının temizliği tam olarak karşılaması ve senin onu her bir hayıza bir talâk düşecek şekilde boşamandır!" demiştir. Yine rivâyete göre Hazret-i Peygamber, Hazret-i Ömer'e: "Oğluna emret, o kadına dönsün! Sonra hayız olup temizleninceye kadar onu bıraksın! Daha sonra dilerse onu boşar! Allah'ın, kadınların boşanmalarıyla ilgili emrettiği iddet budur." demiştir. [47]. Şâfi'î'ye göre üç talâkı birden vermekte sakınca yoktur. O, "Ben talâkın sayısına dair ne bir sünnet biliyorum ne de bir bid'at; o mubahtır." demiştir. Demek ki; İmam Mâlik sünnet talâkta bir talâkı ve vakti; Ebû Hanîfe talâkın ayrı ayrı verilmesini ve vakti; Şâfi'î ise sadece vakti dikkate almaktadır. Şayet "Sünnete muhalif bid'î talâkın geçerliliği var mı?" dersen şöyle derim: Evet; fakat o kimse günahkâr olur; çünkü rivâyete göre bir şahıs karısını Peygamber'in huzurunda üç talâkla boşadığında Peygamber ona: "Ben sizin aranızdayken Allah'ın kitabıyla oyun mu oynuyorsunuz!?" demiştir.[48] İbn Ömer hadisinde ise bahsi geçen zat "Yâ Resûlallah! Şayet onu üç talâkla boşasaydım, ne öngörürdünüz?" deyince, Peygamber "O vakit asi olurdun; fakat karın senden ayrılıp boş olurdu." buyurmuştur. Yine rivâyete göre, Hz. Ömer'e karısını üç talâkla boşayan biri getirildiğinde, mutlaka önce onun canını yakar, sonra da bu boşamasını onaylardı. Sa'îd b. el-Müseyyeb ve bir grup tâbi'îden rivâyet edildiğine göre kim talâk konusunda sünnete aykırı davranıp, bunu hayız hâlinde uygular veya üç talâk birden verirse geçerli olmaz. Onlar bunu, kendi karısını sünnî talâk ile boşama konusunda birini vekil tayin edip, o kişinin de buna muhalif davranmasına benzetmişlerdir.[49]

Zemahşerî Talak suresi birinci ayetin tefsirinde her üç mezhebe ait görüşe tercihsiz olarak yer verdiği görülmektedir.

7-Müt'atü't-talâk: Boşanmış Kadınlara Verilecek Meta'

Evlilik esnasında kadına ödenen mala mehir denilir. Mehr-i müsemma ve mehr-i misil gibi çeşitleri vardır. Ancak bu nikahın şartlarından biri değildir. Mehir belirlenmeden kıyılan nikahlar da geçerlidir. Bakara 236. Ayeti böyle bir durumdan söz eder:

لَّا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ إِن طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمۡ تَمَسُّوهُنَّ أَوۡ تَفۡرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةٗۚ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلۡمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلۡمُقۡتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلۡمَعۡرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلۡمُحۡسِنِينَ

"Kadınları boşarsanız, onlarla birleşmemiş ve mehir de belirlememiş olursanız malî bir sorumluluğunuz yoktur. Zengin gücü yettiği kadar, eli darda olan da gücü yettiği kadar olmak üzere, onlara mâkul, gönül alıcı bir şeyler verin; iyiler için bu bir borçtur."[50]

Ayette, mehri belirlenmemiş ve zifaftan önce boşanmış kadınlara gönüllerini almak için verilecek müt'atü't-talâk'tan söz edilmektedir. Zifaftan önce boşanmış kadına mehir konuşulmuşsa bu mehrin yarısı; konuşulmamış ise bir miktar eşya, mal, geçimlik verilir ki verilen bu eşyaya mut'a denilir. Ebû Hanîfe'ye göre mut'a ferace, çarşaf / manto ve başörtüsüdür. Yalnız kadının mehr-i misli bundan da az ise o takdirde mehr-i misilin yarısına ve mut'a olarak verilecek mala bakılır, bu ikisinden daha az olanı verilir. Ancak mehrin asgari miktarı on dirhem olduğundan, verilecek miktar onun yarısından, yani beş dirhemden daha düşük olamaz."[51]

Hz. Peygamber'in hadislerinde de bu uygulamadan söz edilir. Şöyle ki Hz Peygamber (a.s.) mehir belirlemeksizin bir kadınla nikah kıyan ancak onu zifaftan önce boşayan Ensâr'dan birine, kadına mut'a verip

---

47 Buhārî, "Talâk", 1; Müslim "Talâk", 1.

48 Nesâî, "Talâk", 6 (benzer lafızlarla).

49 Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâikı ğavâmidı't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl.*, 6/764, 766.

50 Bakara 2/236.

51 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/756.

vermediğini sormuş, verecek birşeyi olmadığını söyleyen bu şahsa "en azından külahını mut'a olarak ona ver buyurmuştur."[52]

Bu hususları anlatan Zemahşerî sözü şuraya getirir: *"**Bizim Hanefî âlimlerine göre** mut'a ancak ve sırf âyetteki (mehri belirlenmemiş) kadın için gerekli olup, diğer boşanmış kadınlar için vacip değil, müstehaptır."*[53] der. Ancak ayetin izahında diğer mezheplerin bu konudaki görüşüne yer vermez.[54]

8-Nasih-Mensuh Ayetler

Örnek 1: Cihat

Dini bir hükmün daha sonra gelen bir hüküm ile ortadan kaldırılmasına nesih denilmektedir. Konu ahkam ayetleriyle ilgili olduğundan Zemahşerî'nin nesih konusundaki yaklaşımına dair iki örnek vermek istiyoruz. İlk olarak Bakara 190. Ayete bakacağız.

وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ١٩٠

"Size karşı savaşanlarla siz de Allah yolunda savaşın, fakat aşırılığa sapmayın; Allah aşırılığa sapanları sevmez."[55]

Zemahserî bu ayette yer alan "*Size karşı savaşanlarla siz de Allah yolunda savaşın"* emrinin Tevbe suresinin *"…Müşrikler sizinle topyekün savaştıkları gibi siz de onlarla topyekün savaşın.."* mealindeki ayetiyle mensuh olduğunu söyler.[56] Benzer bir şekilde Şafiî mezhebine mensup bir müfessir olan Suyutî de bu ayetin hükmünün Berae suresiyle veya Bakara suresinin وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡ وَأَخۡرِجُوهُم مِّنۡ حَيۡثُ أَخۡرَجُوكُمۡ *"Onları yakaladığınız yerde öldürün; sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın."*[57] ayetinin hükmü ile mensuh olduğunu söyler.[58]

Örnek 2: Vasiyet:

İkinci olarak varise vasiyet yapmayla ilgili olarak yine Bakara suresi 180. Ayetin tefsirini örnek vereceğiz:

كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ إِن تَرَكَ خَيۡرًا ٱلۡوَصِيَّةُ لِلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَ بِٱلۡمَعۡرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلۡمُتَّقِينَ

"Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınanlara bir borç olmak üzere yazıldı."[59]

Zemahşeri de bu ayetin hükmünün miras ayetleriyle ve Hz. Peygamber'in *"Şüphesiz Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Dikkatinizi çekerim ki varis lehine vasiyet etmek yoktur"*[60] ifadeleriyle neshedildiğini söyler.[61] Benzer bir şekilde Şafiî müelliflerce yazılmış Celaleyn tefsirinde de bu ayetin hükmünün miras ayetiyle nesh edildiği bilgisi yer alır.[62]

SONUÇ

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf an hakâikı ğavâmidı't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl* adlı eserinde ahkam ayetlerinin tefsiri bağlamında müellifin fıkhi görüşlerine dair örnek konular olarak seçilip incelenen Besmele ve Fatiha suresi, abdest, hac, mehir, âdet hali ve bağlı hükümler, talak, müt'atü't-talâk ve nesih gibi konulara dair yapılan çalışmasında şu sonuçlara ulaşılmıştır.

Öncelikle Zemahşerî mezkur eserinde ahkam ayetlerinin tefsirine yer verir. Yapılan açıklamalar Taberî, Kur'tubî ve Râzî gibi geniş tefsirlerle kıyaslandığında görece daha kısa olsa da yeterli ve açıklayıcıdır.

---

52 Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâikı ğavâmidı't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, 1/756.
53 Zemahşerî, *el-Keşşâf* , 1/758.
54 Bu konudaki farklı görüşler için bkz. Muhammed Ali Es-Sâbûnî, *Ravâiu'l-beyân tefsiru âyâti'l-ahkâm*, 1/379.
55 Bakara 2/190.
56 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/235;
57 Bakara 2/191.
58 Mahallî - Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn el-Muyesser*, 29.
59 Bakara 2/180.
60 Ebû Dâvûd, "Vesāyâ" 6; Tirmizî, "Vesâyâ" 5.
61 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/224.
62 Mahallî - Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn el-Muyesser*, 27.

Ahkam ayetlerini tefsir ederken konuyla ilgili ayet, hadis, sahabe sözü ve selef alimlerinin görüşlerine yer verir. Diğer taraftan ayetle ilgili Ebû Hanîfe, İmam Şafiî ve İmam Malik gibi müçtehit imamların göürşlerine de kısa kısa yer verir.

Fıkıh mezhepleri bağlamında Zemahşerî Hanefî mezhebinin görüşlerine diğer mezheplere oranla ağırlıklı olarak yer verir. Okuyucu müellifin mezhep aidiyeti konusunda şüphe duymaz. Bu mezhebe ait görüşleri aktarırken Bakara 236'nın tefsirinde görüldüğü üzere bazen Hanefiler dışında diğer mezheplerin görüşlerine hiç değinmez. Bazen Bakara 222'nin tefsirinde olduğu gibi Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî gibi Hanefi mezhebinin ileri gelir imamlarının farklı görüşlerine yer verir.

İncelenen örnekler çerçevesinde eserde ağırlıklı olarak Hanefi ve Şafi mezhebinin görüşlerine yer verilirken Maliki mezhebinin görüşlerine ise diğer iki mezhebe göre daha az yer verildiği görülmüştür.

Diğer taraftan Zemahşerî Hanefî mezhebi imamlarından *"Ashabımız"* gibi sahiplenici ifadelerle söz eder. Bu durum onun amelde Hanefi olduğunu gösterir. Ancak tefsirinde başka mezheplerin görüşlerine de yer vermesi; zaman zaman diğer mezheplerin görüşlerini ayetin zahirine daha uygun bulduğunu ifade etmesi kendisinin müteşeddit bir mezhep taraftarı olmadığını ortaya koyar.

Müellifin fıkhi yönünü daha kapsamlı olarak ortaya koyma adına Keşşâf'ın üzerinde farklı akademik çalışmaların yapılması faydalı olacaktır.

KAYNAKÇA

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l- Müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.

Mahallî, Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed - Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Tefsîru'l-Celâleyn el-Muyesser*. ed. Fahrüddin Kubâde. Kâhire: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 2003.

Muhammed Ali Es-Sâbûnî. *Ravâiu'l-beyân tefsiru âyâti'l-ahkâm*. 2 Cilt. Dımeşk: Mektebetu'l-Gazzâlî, 2.Baskı., 1400.

Özaydın, Abdulkerim. "Hârizm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/217-220. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997. https://islamansiklopedisi.org.tr/harizm

Öztürk, Mustafa, Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşerî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/235-238. İstanbul, 2013. https://islamansiklopedisi.org.tr/zemahseri

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-ġayb*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1420.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu Vehbe el-Kâhire, ts.

Zemahşerî, Ebu'l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hārizmî ez-. *el-Keşşâf 'an hakâikı ğavâmidı't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. ed. Murat Sülün. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016. http://ekitap.yek.gov.tr/urun/kessaf-tefsiri--cilt-1-5--_685.aspx?CatId=270

Zemahşerî, Ebul'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâikı ğavâmidı't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *Ru'ûsü'l-mesâ'il*. ed. Abdullah Nezîr Ahmed. 1 Cilt. Beyrut, Lübnân: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1.Baskı., 1407.

Socio-political and Cultural Environment of Zamakhshari Life Period

Assoc. Prof. TadjievaFeruza Jumabaevna*

ANNOTATION

In this article, the period in which Muhammad ibn Ahmad Zamakhshari lived and worked (XI-XII works), the socio-political and cultural environment of this period is mentioned as a continuation of the great scientific development created during the Mamunids period. At the same time, religious sciences such as Muslim jurisprudence, exegesis, and theology developed during the Khorezmshah period. It was mentioned that the appearance of Jar Allah Zamakhshari's "al-Kashshaf" tafsir is an undeniable proof of the development of Muslim tafseer and linguistics during the Khorezmshahs period.

Keywords: political, social, cultural, science, literature, Muslim jurisprudence, interpretation, theology.

Abul Qasim Mahmud ibn Umar Muhammad ibn Ahmad Zamakhshari is one of the most prolific scholars and famous commentators of the 12th century, and is respectfully referred to as “Jar Allah”. He is also “undoubtedly, a great leader in the field of tafseer and hadith, nahw and dictionary, art of speech, and one of the founders of tafseer in Persian-Tajik, Arabic language. It is also called “Pride of Khorezm” [1].

He is mentioned by the names “Jar Allah”, “Pride of Khorezm”, “teacher of the whole world”, “teacher of Arabs and Persians” [2]. Zamakhshari’s contemporary Abdul al-Samad Muhammad Samani (1179-1229), in the book “al-Ansab” by Yakut Hamavi (1179-1229), in the book “Irshad al-AribilaMaorifat al-Adib” of Jamal al-Din Kifti (1167- 1248) and in in the book “Inbah al-Ruvatalaanba Al-Nukhat” he is a leader of writers and is called a unique scholar in the field of language and literature [3].

The great scientist was born on 27 Rajab 467 AH (18 March 1075 AD) in Khorezm in the village of Zamakhshar.

The Khorezm region is located on both banks of the Jayhun (Amu Darya) river, currently belongs to the Republic of Uzbekistan and is considered one of the most fertile regions.

In the ancient book of human history, “Avesta”, Khorezm is mentioned as “Khwarizam”, in Latin and Greek “Khorazmia”, in ancient Persian “Khwarzmish”, in Arabic “Khwarizm”. The name “Khwarzm” was minted on coins of the 7th century. Some scientists associate this name with the Persian word “land”, “fertile land”, and “bottom land”. The Russian orientalist P. S. Saveliev gives the following more reliable and logical interpretation of the word “khur” - sun, “zam” - lush land.

Academician S.P. Tolstov calls Khorezm as “Egypt of Middle Asia” [4]. Geographical scientists of the 11th century provided a lot of information about Khorezm. This region is bordered on the west and north by the lands of the Oghuz, and on the southeast by Khorasan and Transoxiana (Mawara al-nahr). The first city of Khorezm in the south, Tahiriya, was a days' journey from Amulshatt (now Chorjou) on the Khorasan and Bukhara caravan route.

The Amu Darya River had a special place in the life of the Khorezm people, therefore "in the history of Khorezm... the Khorezmian people could not subjugate the Amu Darya, and maybe the Amu Darya subjugated them, changed its direction and opened new directions for it, regardless of the wishes of the people. “Khorezm, how strong this land has grown rebellious and warlike people, skillful and famous com-

* Department of History and Psychology, Mamun University, Uzbekistan, Email-ftj85@mail.ruORCID: 0000-0002-9320-471X

manders. Security related to the development of the military force also determined the development of economic relations. Khorezm was the center of trade between Turkic, Khazar, and Slavic peoples. According to “Hudud al-Alam”, Kat is the city of Khorezm, which was called the gates of Turkestan of Oghuz, it was a trade center for Turks, Khazars, trade caravans went to Khorasan, Ghazna, Khazar, Jurjan.

Khorezm merchants in the south of Russia, in the east of Europe, and partly in Khorasan confirm what has been said. The author of “AmiraniSamani” notes that “Khorazm is the name of the region and its original name is Jurjania”.

In his work, the Arab geographer and historian Al-Maqdisi mentions that Zamakhshar was a strong, guarded settlement with iron gates, dungeons, a bridge, and a beautiful Juma mosque. This city is also mentioned in “Ahsanu-t-takasim fi marifati-l-akalim”. “People are wise, well-versed in theology, talented and skillful, every prominent theologian and writer I have met had a student from Khorezm. Today, the ruins of this village are preserved not far from the old Urganch. Al-Maqdisi notes that “... there were deep trenches in the cities of Khorezm, such as Nuzwar and Zamakhshar” [5].

Historical-geographical sources say the following about the people of Khorezm: “They noted that it is a beautiful city with a lot of cheap food, fabrics, and fruits. And in all Khorasan, there is no city bigger than it, besides, Khorezm has a large population and they live permanently” [5].

Al-Maqdisi pointed out the difference in the behavior, language, and customs of the people of Khorezm and the people of Transoxiana, Khorasan, and Haytal, noting that they have intelligence and knowledge, are familiar with theology and literature, and says: “Allah The Almighty gave them a cheap price, fertile land, created their wise and learned” [5].

Two important cities of Khorezm located on the right and left banks of the Amu Darya - Kath (Kat - now the village of Sheikh Abbas Vali) and the small city of Gurganch (in Arabic - Jurjania and during the Mongol invasion - Gurganch) which was the capital of the Emir of Mamunids. Although before that this city was under the rule of Khorezmshah Afrighids.

Before the Mongol invasion of Khorezm and its surrounding lands, the state of Khorezmshahs was established, and its founder was Anushtegin. The state of Khorezmshahs is also called the state of Anushteginids. The history of this country is dedicated to academician Z. Buniyatov[6]. The Khorezmshah state ruled from 1097 to 1231 and ended with the Mongol invasion and the death of the last representative of the Khorezmshah dynasty, Jalal ad-dinManguberdi.

Nasr ibn Ahmad ibn Ismail Samani was the ruler of Khorezm during the reign of Muhammad ibn Iraq, whose ancestors are known as the Iraqi dynasty. According to Al-Maqdisi, during this period Khorezm did not show respect to Bukhara, but Khorezmian people read the sermon in their prayers for the Samani dynasty, Khorezmshah sent them gifts, and there were friendly relations between the countries.

Then came disastrous times for the Khorezmshah dynasty. In the month of Ramadan 995, Abu Ali Simdjuri, who went to Gurganch after being pardoned by the instructions of Nuhibn Mansur Samani, was captured by the soldiers of Khorezmshah in Hazorasp, and this angered the governor of Gurganch, Mamunibn Muhammad. He sent commander Elmangka to Kath where he freed Abu Ali Simdjuri from captivity, captured Khorezmshah, and brought them both to Gurganch. Khorezmshah was executed by the order of Mamun. He appointed his governor in his place and thus annexed Khorezm, and the title of Khorezmshahs began to belong to the emirs of Gurganch (Mamunids). After the execution of Mamunibn Muhammad in 997, his son AbulHasan Ali ibnMamun began to rule, and Khorezm began to flourish again. Al-Maqdisi mentioned the magnificent palace of Mamun and his son Ali’s palace in Gurganch.

Socio-political and cultural environment of Zamakhshary life period

Annotation:In this article, the period in which Muhammad ibn Ahmad Zamakhshari lived and worked (11th-12th works), the socio-political and cultural environment of this period is mentioned as a continuation of the great scientific development created during the Ma'muni period. At the same time, reli-

gious sciences such as Muslim jurisprudence, exegesis, and theology developed during the Khorezmshah period. It was mentioned that the appearance of JarullahZamakhshari's "al-Kashshaf" tafsir is an undeniable proof of the development of Muslim tafsir and linguistics during the Khorezm Shahs period.

Keywords: political, social, cultural, science, literature, Muslim jurisprudence, interpretation, theology.

1010-1011 Sultan Mahmud attacked the province of Ghur (now Afghanistan) and captured part of it after heavy losses. After the execution of KhorezmshahMamun in 1017, Sultan Mahmud conquered Khorezm and annexed it to his state.

With the establishment of the Ghaznavid state, Khorezm was officially under the rule of the Ghaznavids, but in reality, it was an independent state and played a huge role in the fate of the Ghaznavids.

Before the Mongol invasion, Khorezm was a country with a strong economy. Arab geographer Yakut al-Hamawi, who came to Khorezm before the Mongol invasion, shared his impressions of the city: “I think there is no other country in the world like Khorezm, such a large area and a large population, inhabitants are used to this place. Living conditions are very difficult, but despite everything, a peaceful and safe atmosphere reigned there”[7].

The Jayhun River (Amu Darya) reaches the Aral Sea in its lower reaches and irrigates the deserts and thirsty lands of the Karakum and Qizilkum deserts with its waters. The people of Khorezm built cities and settlements on its fertile coastal lands, and life was lively on both banks. The river was important for Khorezm, which is a desert land. Istakhri wrote: “Khorazm is a country that fully uses Jayhun for its benefit”. Its current name “Amu” comes from “Amuy”. In the 10th-11th centuries, Khorezm developed rapidly, cities were built, and a clear development of social relations was observed. According to Al-Maqdisi, there were 32 cities in Khorezm in 985. AbulQasimJayhani mentions 12 cities and notes that: - “In addition to small cities and Jurjania, there are also cities such as Dargan, Hazorasp, Khiva, Rakhshmit, Savarzan, Zamakhshir, Navkhash, Barankin, Nadina, Maradikhan in Khorezm” [5].

The city of Kath or Koth was larger than Bukhara. Arab geographer Yakut al-Hamawi writes about Gurgench: “I have never seen a more beautiful and rich city in my life. In my opinion, there is no city in the world equal to Gurganch in terms of its wealth, size, population, and unforgettable beauty”. Ibn Battuta notes: “Many inhabitants of Gurganch fill the city like ocean waves”. It should be noted that cleanliness and hygiene were observed in the cities, for example, according to the sources, “There is a steam room in the village of Nuzvar, there is no equal in the Khorezm region at all”[8].

Iranian scholar Mas'ud Ansari, the author of the Persian translation of “al-Kashshaf”, notes that “although most of “al-Kashshaf” was written in the 2000s, near the Kaabah, you can feel the fragrance and shadows of the lower reaches of the Amu Darya, that is, Khorezm”.

Al-Maqdisi describes the Khorezm in the preface of “Ahsan al-Taqasim fi marifati al-akalim”: “The people there are wise, knowledgeable, talented and skillful, and every famous theologian and writer and Quran scholar is with him. I saw that he is a Khorezmianstudent. Zamakhshar is also one of the suburban villages of Khorezm”.

The medieval history of Khorasan, Transoxiana, and Khorezm tells about the development of weaving in urban and rural communities. Weaving looms produced woolen, silk thread, and cotton gauzes and sold them in neighboring cities and abroad. In Khorezm, karbos, kazaghand (military uniforms), namat, and qarakul fabrics, high-quality silk, cotton, and woolen fabrics were produced in abundance and served as good products for local and foreign trade. The famous historian scientist S.Abdullayev states: “Khorezm has fertile soil, cotton and sheep’s wool, which are the main export goods, are grown in abundance, they are exchanged for food products, fruit, and wheat. Large and small cattle were raised in the pastures, and dairy products were obtained from them. Geographical sources contain interesting information about the abundance of goods in the markets, and the popularity of the markets of Khorezm, where thin cashmere fabrics brought from Bulgaria and the Volga were sold. From these places, lynx, and fox skins, as well as

two types of beaver, squirrel, ermine skin, fox skin, selected fox skin, goat skin, and wild horse skin were brought, and various outer garments were made from them.

Other Khorezm exports were wood glue and birch bark called ache, which was used to cover shields. Also, foreign traders purchased animal glue, fish bones, amber and shim, honey, hazelnuts, swords, chains, and bows, hunting falcons, grapes and unabi, sesame, carpets, sheets, silk clothes, women's outerwear, woven and silk blankets, colorful fabrics, and ships. However, one of the important types of trade in Khorezm was the slave trade [6]. There were large slave markets in Gurganch, where Slavic slaves and maids were brought from Eastern and Central Europe. The Khorezmians themselves often attacked the countries of Eastern and Central Europe and the Bulgarians and brought many captives from there.

During the period of state independence in the 10th century, the development of sciences continued in the 11th century. The peace that occurred during the reign of Khorezmshahs and Ghaznavids led to the rapid development of science and culture. To leave a mark in history, the rulers of these dynasties, in pursuit of fame, because of their love for science and literature, organized many gatherings of scientists, poets, and writers in the palaces, and historians and provided all kinds of support for their development.

Academician Z. Buniyatov, the most turbulent period in the development of science, literature, and culture coincided with the reign of Sultans Takash and Alaad-din Muhammad. The rulers of the Khorezmshah dynasty made a great contribution to the development of science and literature. Along with the Samani dynasty, Khorezmshahs also had an incomparable contribution to the formation and development of many sciences of that period, as well as to the support of science and education. The reign of the Khorezmshah dynasty became a period of glory and prosperity for many scientists and writers.

Among the famous scientists of that time, we can mention Abu Abdullah Muhammad Ahmad ibn Yusuf Khorazmi (d. 997), a scientist from Khorezm who wrote “Mafatih al-ulum” in Arabic, a treatise on various sciences. In this work, information is given in 15 chapters and 93 sections about such sciences as Encyclopedia, chemistry, lexicology, theology, metrics, philosophy, and scientists of that time. He wrote a work in honor of AbulhasanSahli (Suhayli), a prominent minister in the court of Abul Abbas MamunibnMa'munKhorezmshah (reigned 1008-1017), and studied various subjects of that time from him. Scholars who have studied this work express the opinion that AbusahlMasihi's classification is more correct and provides more complete information about the sciences of that time. According to AbusahlMasehi, science is divided into two types: general sciences and special sciences. General subjects include theology and natural sciences. According to him, the group of special sciences includes: 1) geometry, 2) numbers (mathematics), 3) astronomy, 4) music, 5) cosmology; 6) medicine.

The most important source science aspect of the work he created is the information obtained from various ancient works, which, as mentioned above, are presented as sources for each discipline.

It should be said that the scientists of this period did not have any narrow direction, but had extensive knowledge in many fields, and made a worthy contribution to the formation and development of many sciences. Scientists became famous as historians, tourists, and geographers, mathematicians, astronomers, doctors, talented poets and writers, real researchers, experts in their field. Among them are Abu Ali ibnSina, Abu RaikhanBeruni, Abu Nasr Farabi, Abu SahlMasihi, Jurjani. During the Arab caliphate, Khorezm scientists were considered the founders of “Arab science”. During the reign of Khorezm ruler Abu Ali MamunibnMamun, he established the Mamun Academy (1004-1010) under Beruni’s leadership and made a great contribution to the further development of sciences [4].

Detailed information is given about the development of science, education, philosophy, literature, mysticism, exact sciences, astronomy, geography, and applied sciences during the time of the Khorezmshahs. During this period, the main part of scientific and literary works was written in two languages - Arabic and Persian, which is a fact that confirms the great contribution of Central Asian scientists and writers not only to various sciences but also to the development of the Arabic language and scientific research in the Arabic language.

Jar Allah Zamakhshari lived at a time when science, enlightenment, literature, Quranic sciences, mysticism and mysticism, philosophy, and science were at the stage of rapid development. It is especially noteworthy that the era of the Samanid dynasty became a real era of the Renaissance, with its unique perfection of thought, and great changes in the field of science and education. The greatest contribution of Khorezm theologians to the development of religious sciences, especially Muslim interpretations, which developed during the golden age of national culture - the Samanid dynasty, continued in this period. With the aspirations and efforts of the ruling dynasties during the Ghaznavids and Seljuks, and especially during the Khorezmshah era, as well as the scientists of that time, especially the Khorezmian scientists, science and literature became one in Transoxiana. A steady development took place. This gave impetus to the development of science and literature in two languages - Persian and Arabic. Zamakhshari's life was spent in Khorezm, one of the scientific and literary centers in general, and it should be noted that all literary traditions and scientific schools, in particular, the Tafsirschool founded by the Samanids, flourished rapidly. experienced a period of living.

REFERENCE

Bokir, Ali Rizo. Faxri Xorazm – murure ba zindagi va osori Djorullox Zamaxshari. -Tegeran: Xamshaxri, 1388. - 194 s.

Xorazm farzandi. 930 yilligi munosabati bilan Zamaxshariy.Toshkent: 2005. - 38.

Rustamov A. Mashhur kishilar hayoti «Maxmud Zamaxshariy». - Toshkent, «Fan», 1971, 106 -S. 32-40.

Djabborov, Isa. Drevniy Xorezm - strana visokoy kulturi i unikalnoy duxovnosti (Etno-istoricheskiye ocherki). - M.: RIA, 2014. -304 s.

Mukaddasi, Shamsaddin Abdullax. Axsanu-t-takasim fi ma'rifati- l-akalim.Kair: Doru-l-fikr, 1954. -518 s

Buniyatov, Z.M. Gosudarstvo Xorezmshaxov-Anushteginidov. -M.: Nauka, 1986. -251 s

Xamavi, Yakut. Mu'djam-ul-buldon. T.2. - Beyrut: Doru-s-sodir, 1995.

Abdulloyev, Sa'dullo. AmironiSomony. - M. :Voyenizdat, 1998. - 425 s.

Zemahşerî'nin Yetiştiği Siyasi, Sosyal ve Kültürel Çevre

Doç. Dr. Gencal Şenyayla*

GİRİŞ

Her insan yetiştiği sosyal ve kültürel çevrenin ürünüdür. Bu anlamda Zemahşerî'yi (ö. 538/1144) yetiştiren çevre de bütün yönleriyle onun üzerinde etkili olmuştur. O, ömrünün büyük bölümünü canlı bir ilim ve kültür merkezi olan Hârizm bölgesinde geçirmiştir. Hârizm, genel anlamda Aral gölünün güneyinde uzanan topraklar için kullanılan coğrafi bir isimlendirmedir. Batıda Oğuz Türkleri'nin ülkesi, güneyde Horasan, doğuda Mâverâünnehir, kuzeyde yine Türk topraklarıyla çevrili bir bölge olup merkez şehri Gürgenç'tir. Sahip olduğu stratejik konumu ve verimli topraklarıyla Hârizm, Zemahşerî'nin yaşadığı dönemde kalabalık insan topluluklarını barındırmaktaydı. Emevîler döneminde başlayan fetih hareketleri sonucunda çok geçmeden bölgenin Müslümanların hakimiyetine geçmesinden sonra İslâmiyet Hârizm'de süratle yayılmış, bölgede İslâm kültür ve medeniyeti önemli gelişmeler kaydetmiştir.

Kaynaklarda Hârizmliler'in dindar, misafirperver, güzel ahlak sahibi faziletli insanlar oldukları belirtilmektedir. Halkı Sünni olup fıkhi bakımdan Hanefi mezhebine bağlı olmakla birlikte itikadi açıdan büyük oranda Mu'tezili düşünceye sahipti. İslâmiyet'in kabulünden sonra bölgede ilmî ve edebî faaliyetlerde büyük gelişme olmuştur. Halkın ilme düşkün olduğu, zenginlerin medrese ve kütüphaneler yaptırarak ilim ve kültürün gelişmesine katkıda bulundukları belirtilmektedir. Aynı zamanda bölgede önemli düzeyde düşünce özgürlüğünün varlığı da bilinmektedir.

Zemahşerî, Hârizm bölgesi şehirlerinden Zemahşer'de dünyaya gelmiş, çocukluğu ve gençliğinin bir bölümünü burada geçirmiştir. İlmi ve kültürel faaliyetlerin yoğun olduğu bir mıntıkada doğup büyümesi, ilim ehli ve dindar bir ailede yetişmesi ve en önemlisi de ilim merakı ile İslam dünyasının önemli merkezlerine yaptığı seyahatler sayesinde önemli bir birikime sahip olmuştur. Bu sayede özellikle Arapça bilgisi, bu dilin incelikleri ve tefsir kabiliyeti bakımından İslam ilim tarihinde aşılamayan köşe taşlarından birisi haline gelmiştir.

Küçük yaşta bir bacağının kesilmiş olmasından dolayı hayatının büyük bölümünü ortopedik engelli olarak yaşamıştır. Bu fiziksel engel Zemahşerî'nin kendisini ilme adamasında psikolojik açıdan önemli bir etken olmuştur. Maruz kaldığı bu fiziki eksikliği engel olarak görmeyen müellif, zamanla engelsiz insanların bile ulaşamadığı önemli bir ilmi birikime sahip olmayı başarmıştır. Yüzyıllar boyunca aşılamayan eserler ortaya koymuş olması onun sahip olduğu ilmi mertebenin büyüklüğünün bir kanıtıdır.

İslam dünyasının önemli bir bölümünde siyasi hakimiyeti elinde bulunduran Büyük Selçuklular döneminde yaşayan bu büyük alim, her türlü talep ve girişimlerine rağmen Selçuklu devlet adamlarından yakın ilgi görememiştir. Buna kendisini çok fazla methetmesi, mu'tezilî düşünceye sahip olması ve bu özelliğini iftiharla dillendirmesinin neden olduğu düşünülebilir. Zira Selçuklular hâkim oldukları dönemde Sünni İslam anlayışına sahiptiler ve Sünnilik karşıtı düşüncelere müsamaha göstermiyorlardı.

Dindar ve ilim ehli bir ailede dünyaya gelmesi, hayatının büyük bölümünü Hârizm gibi ilmi ve kültürel açıdan oldukça mümbit bir bölgede geçirmesi, çevresindeki sosyal, ekonomik, siyasi ve dini gelişmeler, hayır sahipleri ile vakıfların eğitim öğretim için yapmış olduğu yatırımlar ve en önemlisi de ilme olan düşkünlüğü Zemahşerî'nin hayatını şekillendiren başlıca etkenler olmuştur. Bu çalışmada Zemahşerî'yi yetiştiren söz konusu ortam farklı başlıklar altında ele alınıp incelenecektir.

---

* Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı gsenyayla@pau.edu.tr Orcid: 0000- 0003-1590-9498

1. Hayatı ve Kişiliği

Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî 27 Receb 467 (18 Mart 1075) tarihinde Hârizm bölgesi şehirlerinden çok fazla bilinmeyen ve müellif sayesinde şöhreti arttığı anlaşılan Zemahşer'de dünyaya geldi. Mekke'ye gittiğinde Kâbe'ye çok yakın bir bölgede yaşamış olmasından dolayı kendisine Cârullah (Allah'ın komşusu), Hârizm bölgesinin övünç kaynağı görüldüğü için de Fahr-i Hârizm (Hârizm'in kendisiyle övündüğü kimse) şeklinde lakaplar verilmiştir.[1] Cârullah lakabını şahsı için bizzat kendisinin yakıştırıp kullandığı ve zamanla bu lakabın onunla özdeş hale geldiği, Fahr-i Hârizm lakabının ise ilminden istifade etmeye başladıktan sonra insanların ona yakıştırdığı bir lakap olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra doğduğu ve ömrünün büyük bölümünü geçirdiği şehre nispet edilerek Zemahşerî nisbesiyle meşhur olmuştur.[2] Kendisinin de eserlerinde şahsını genellikle Zemahşerî diye andığı görülmektedir.[3]

İlk eğitimini doğduğu şehirde babası ve şehirdeki alimlerden alan müellif daha sonra ilmini artırmak maksadıyla değişik bölgelere seyahatlere çıkmıştır. Önce Buhara ardından da Horasan bölgesine seyahat etmiştir. Horasan'da iken bölgeye hâkim olan Selçuklu devlet adamlarıyla görüşüp onlara methiyeler yazmıştır. Daha sonra İsfahan'a gitmiş ve orada da Selçuklu sultanı Melikşah için aynı şekilde methiyeler kaleme almıştır. Oradan Bağdat'a geçerek bölgenin önde gelen alimlerinden ilim almış, burada bir müddet kaldıktan sonra da Mekke'ye geçmiştir. Mekke'de iki yıl kaldıktan sonra memleketi Zemahşer'i özleyince geri dönmüştür. Memleketinde bir müddet kaldıktan sonra bu sefer Mekke'ye özlem duymuş ve tekrar oraya gitmiştir. Hicaz bölgesinde bulunduğu bu dönemlerde Arap yarımadasının birçok bölgesini dolaştı. Ziyaretleri esnasında Arap kabileleri ve Arapçanın incelikleri hakkında geniş bilgi sahibi oldu. İkinci Mekke seyahati esnasında Şam'a uğradı ve burada bir müddet kaldı. Burada bulunduğu dönemde Şam emiri Tâcü'l-Mülûk Börî Tuğtekin ve oğlu Şemsü'l-Mülûk ile görüşerek Haçlılar ve Bâtınîlerle mücadelelerinden dolayı onlar için övgüler yazdı. Mekke'ye gittiğinde şehrin emiri İsa b. Vehhâs kendisine yakın davranıp ona destek oldu. Mu'tezili alimlerin talepleri ve Mekke emirinin teşvikiyle en ünlü eseri *Keşşâf*'ı yazmaya başladı ve iki buçuk yıla yakın bir zaman diliminde eserini tamamladı. Mekke'de yaklaşık iki buçuk yıl kaldıktan sonra 533 yılında Hârizm'e dönmeye karar verdi. Hârizm bölgesine geldikten sonra doğduğu şehir Zemahşer'e değil de Hârizm'in merkezi şehri Cürcâniye'ye (Ürgenç/Gürgenç) yerleşti ve vefat edinceye kadar burada yaşadı. 9 Zilhicce 538 (13 Haziran 1144) yılının arefe gecesinde yerleştiği bu şehirde vefat etti.[4]

Bir bacağının sakat olduğu ve ahşaptan yapılmış takma protez bir bacakla yürüdüğü, bacağındaki bu engelin görünmemesi için uzun elbiseler giydiği belirtilmektedir. Bacağının neden sakat olduğu sorulduğunda ise; çocukluk yıllarında duvar arasına girmiş bir kuşu oradan çekip çıkarmak için uğraşırken kuşun bacağını kopardığını, bu sebeple annesinin kendisine beddua ettiğini ve bu bedduanın tesiriyle meydana geldiğine inandığı bir kazadan dolayı bacağının kesilmek mecburiyetinde kaldığını söylemiştir. Başka rivayetlerde ise soğuktan donarak kesildiği,[5] binitinden düştüğü için kırıldığı ve bunun sonucunda bacağının kesildiği belirtilmektedir.[6] Kesik bacağı sebebiyle insanların onun hakkında yanlış bir düşünceye kapılmalarından endişe ettiğinden dolayı bacağının işlediği bir suçtan dolayı değil de şiddetli soğuktan donması sonucu kesildiğine dair çok sayıda insanın şahitliğini içeren bir belge düzenlemiş ve onu yanında taşımıştır.[7]

---

1 Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bermekî el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zamâAn*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 5/171; Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmud b. Muhammed b. Ali, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi Lil-melâyîn, 2002), 7/178.

2 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Dîvânü'z-Zemahşerî*, nşr. Fâtıma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1429/2008), 39; İbn Yaîş, Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Ali el-Esedî el-Halebî, *Şerhu'l-mufassal*, nşr. Emîl Bedî' Ya'kûb (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/6.

3 Zemahşerî, *Dîvân*, 373.

4 Zemahşerî, *Dîvân*, 197, 253, 283, 389; İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 1/6-7; İmâdü'd-Dîn İsmail b. Ali b. Mahmud Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer* (Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye, t.y.), 3/16; Mustafa Öztürk-M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/235-238.

5 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/340, 5/169.

6 İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 1/9.

7 İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 1/9.

Yapılan araştırmalara göre sosyal hayatta dışlanan engelli bireylerin çevrelerinde kabul görmeleri onların iyi oluş seviyesini yükseltmektedir. Çünkü bu bireyler çevreleri tarafından kabul gördükçe ve çevrelerine uyum sağladıkça kendilerini daha iyi hissetmektedirler. Bireylerin kendilerini iyi hissetmeleri için doyum sağlayıcı yaşantılara sahip olabilmeleri; açlık, susuzluk gibi biyolojik ihtiyaçların yanı sıra sevgi, ilgi, yakınlık vb. duygusal ihtiyaçların da karşılanması gerekmektedir.[8] Bu tespit doğrultusunda hayat seyri göz önüne alındığında, ortopedik engeli olan Zemahşerî'nin de benzer psikoloji çerçevesinde hareket ettiği söylenebilir. Muhtemelen bedensel engeli dolayısıyla sosyal hayatta dışlanmasının verdiği eksiklik duygusunu telafi edip çevresinde kabul görme isteği ile sevgi, ilgi, yakınlık gibi duygusal ihtiyaçlarını karşılama arzusu onun ilim alanında kendini ispat etme içgüdüsünü harekete geçirmiş olmalıdır.

Kendisinin hırslı, azimli ve kıskanç bir yapıda olduğu yaşanan bazı gelişmelerden anlaşılmaktadır. İlme düşkünlüğü ve bu alandaki maharetiyle öne çıkan Zemahşerî'nin zaman zaman bazı alimlere karşı kıskançlık duygusuyla hareket etmiş olduğu görülmektedir. Nitekim kendisiyle muasır olan Arap dili ve edebiyatı alimi Meydânî'nin Arap atasözlerine dair kaleme aldığı *Mecmau'l-emsâl* isimli eserini görünce Zemahşerî'nin onu kıskandığı ve bundan dolayı da ikili arasında oldukça kaba nazirelerin yaşandığı görülmektedir.[9]

Zemahşerî gerek sakatlığı gerekse ailesinin geçim sıkıntısı çekmesi yüzünden gençlik yıllarında babası tarafından önce terzilik mesleğine verilmiş fakat onun ilim tahsili hususundaki ısrarı üzerine medreseye gönderilmiştir.[10] Vefat edinceye kadar ilim tahsilini sürdüren Zemahşerî gençlik yıllarından itibaren Hârizm, Buhara, Şam, Bağdat ve Mekke gibi ilim merkezlerine seyahat ederek birçok âlimin dersine katılmış ve onlardan icâzet almıştır.[11] Aynı zamanda bu bölgelerde birçok öğrenci de yetiştirmiştir.[12]

Zemahşeri'nin evlenip evlenmediği konusu tartışılmıştır. Hayat seyri göz önünde bulundurulunca onun ya evlenip kısa süre sonra ayrıldığı ya da hiç evlenmediği sonucuna varılmaktadır. Kendisini aile ve çocuk sahibi olmamakla eleştirenlere karşı çocuk sahibi olmayı düşüncesinden çıkarıp attığını söylemesi, çocuk büyütmek ve terbiye etmenin zorluğundan bahsetmesi, evlenilecek kadının saliha olmama ihtimali gibi bazı sebeplerle kendisini savunmuştur.[13] Onun bu ifadelerine bakarak hiç evlenmemiş olduğu sonucuna varılabilirse de bazı ifadelerinde evliliğin kötülüğünden bahsetmesi, keşke evlenmeseydim, evleneceğime keşke ölseydim gibi ifadeler kullanması,[14] ayrıca kadınları hem aklî melekeleri bağlamında hem de bazı ahlaki konularda eksik gördüğünü belirtmesi[15] kendisinin kısa süren talihsiz bir evlilik yapmış olabileceği yönündeki kanaati öne çıkarmaktadır.

Hayatının ilk kırk beş yılında makam ve mevki peşinde koşan, şöhret düşkünü, kendini beğenmiş ve hırçın bir şahsiyet olduğu görülmektedir.[16] Rahat bir yaşam sürmek arzusuyla devlet adamlarına çokça methiyeler yazması[17] fakirlik içinde büyümüş olmasıyla açıklanabilir. Ayrıca sakatlığının kendisi için hem bir mahcubiyet hem de büyük bir hırs ve azim kaynağı olduğunu, birçok şiirinde kendisinden ve eserlerinden övgüyle söz etmesinin bunlardan kaynaklanmış olabileceğini düşünmek mümkündür. Kırk beş yaşında iken yakalandığı hastalıktan sonra ve aynı dönemde gördüğü bir rüya ile dünya hırslarından arınmış, bun-

---

8 Alaattin Ciminli vd., "Ortopedik Engelli Bireylerde İyi Oluş ve Sosyal Dışlanma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/37 (2023), 242-244.

9 Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslam ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 11/286.

10 Abdüsselâm b. Muhammed Enderesbânî, *Fî Sîreti'z-Zemahşerî Cârullah*, nşr. Abdülkerim el-Yâfî (Dımeşk: Mecelletü'l-Mecme'i'l-Arabiyye bi Dımeşk, 1982), 368.

11 İcâzet: İslâmî eğitim ve öğretimde akademik diplomaları, sanat ve meslekte yeterlilik için gerekli izin ve onayı ifade eden bir terim. Cemil Akpınar, "İcâzet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/393-400.

12 Abdülkerim b. Muhammed Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahman b. Yahya (Haydarâbâd: Meclisu Dâirati'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1962), 6/315; Şemsüddîn Ebû'l-Muzaffer Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zemân fî tevârîhi'l-a'yân*, nşr. Muhammed Berakât-Kâmil Muhammed el-Harrât (Dımeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013), 20/347.

13 Zemahşerî, *Dîvân*, 113, 132, 425.

14 Zemahşerî, *Ruûsu'l-mesâil*, nşr. Abdullah Nezîr Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1407/1987), 35-36.

15 Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni't-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, nşr. eş-Şirbînî Şerîde (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012), 1/108, 2/461, 4/128-129.

16 Zemahşerî, *Dîvân*, 60.

17 Zemahşerî, *Dîvân*, 45, 74, 93, 265, 436, 458, 517.

dan sonra da bir durulma ve olgunlaşma sürecine girmiştir. Bu minval üzere ömrünün sonuna kadar kanaatkâr ve mütevazi bir âlim olarak yaşamıştır.[18]

Zemahşerî'nin sahip olduğu geniş ilmi sayesinde büyük bir özgüvene sahip olduğu anlaşılmaktadır. Onun bu hâlleri şiirlerindeki bazı beyitlerde açık olarak görülmektedir.[19] Fakat onun bu özgüveni ve inandığı değerlere sıkıca bağlı olması hakka ve doğruya yönelmesine asla engel olmamıştır.[20]

Bazı Şiî müellifler kendisini Şia ulemasından göstermeye çalışmışsa da[21] Zemahşerî'nin Şiî olduğunu söylemek abartılı bir iddiadır. Eserlerinde her ne kadar Hz. Ali, Hz. Fâtıma ve Hz. Hüseyin başta olmak üzere Ehl-i Beytten övgüyle bahsetmiş olsa da[22] bu durum onun Şiî olduğunu göstermez. Özellikle *Dîvân*'ında Râşit Halifeler arasında ayrım yapmadan hepsini saygı ve hürmetle anması[23] onun Şiî olamayacağının en önemli kanıtıdır. Burada en iyi ihtimalle Zemahşerî'nin hayranlıkla andığı ve mezhebine bağlı olduğu Ebû Hanîfe gibi Ehl-i Beyt hayranı bir alim olduğu söylenebilir.

2. Yetiştiği Çevre

Her insan gibi Zemahşerî de yetiştiği bölge ve yaşadığı dönemin bir eseridir. Yaşadığı asır, doğup büyüdüğü şehir, aile ortamı ve aldığı eğitim, dönemindeki siyasi, sosyal ve ekonomik çevre, dini ve kültürel ortam gibi faktörler onun yetişmesinde, sahip olduğu ilmi kariyere ulaşmasında doğrudan etkili olmuştur. Aşağıda onu yetiştiren söz konusu unsurlara başlıklar halinde değinilecektir.

2.1. Zemahşer

Müellif; Zemahşer şehrinde dünyaya gelmiş, çocukluğu, gençliği ve hayatının önemli bir bölümünü burada geçirmiştir. Zemahşerî'nin doğumundan yaklaşık bir asır öncesi döneme dair bu şehir hakkında meşhur coğrafyacı Mukaddesî'nin verdiği bilgiye göre Zemahşer; içerisinde bir kale ve bir hapishane olan, özel kapıları bulunan, etrafına hendekler kazılmış, geceleri kullanıma kapatılan köprüleri ve şehri ikiye ayıran caddesi ile çarşısı içerisinde şirin bir caminin yer aldığı küçük bir şehir görünümündeydi.[24]

O dönemde Zemahşer ilim ve kültür merkezi olan Hârizm bölgesinin yakınında bulunuyordu. Tarihi süreçte imar faaliyetleri gelişip şehir büyümeye devam edince zamanla Hârizm denilen bölge ile birleşmiş ve adeta onun bir mahallesi haline gelmiştir.[25] Zemahşerî'nin vefatından on yıl sonra, Hârizm bölgesine doğru ilmi seyahate çıkan tarihçi ve hadis hafızı Sem'ânî'nin[26] gidişi ve dönüşü esnasında bu beldede konaklamasına[27] bakılırsa buranın önemli yol güzergâhında yer alan merkezi bir şehir hâline geldiği söylenebilir. Hârizm gibi kültürel bakımdan canlı bölgede ve önemli yol güzergâhında bulunması şehrin ilmi ve kültürel bakımdan canlanmasına vesile olmuş, böyle bir şehirde ömrünün büyük bölümünü geçirmiş olması da Zemahşerî'ye önemli katkılar sağlamıştır.

Hem Sem'ânî'nin hem de ondan yaklaşık bir asır sonra İbnü'l-Esîr'in, Zemahşer'den büyük bir şehir diye bahsetmeleri ve yine İbnü'l-Esîr ile aynı dönemde yaşayan Yâkût el-Hamevî'nin bu şehri "Hârizm bölgesindeki merkezi şehirlerden biri" olarak nitelemesi[28] buranın Zemahşerî'den sonra tarihi süreçte büyüyüp gelişerek gölgenin merkezi şehirlerinden biri hâline geldiğini göstermektedir.

---

18 Onun bu durumu kendisine hitaben kaleme aldığı dinî ve ahlakî nasihatler içeren Makâmât isimli eserinden açıkça anlaşılmaktadır. Zemahşerî, *Makâmât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1402/1982), 9-15.

19 Zemahşerî, *Dîvân,* 113, 206, 372, 374; Enderesbânî, *Fî sîreti'z-Zemahşerî,* 368; Öztürk-Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/235-238.

20 Murat Kaya, Zemahşerî'de Tasavvufî Kavramlar (Makâmât Örneği) (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 7.

21 Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Ca'fer el-Mûsevî el-Hânsârî, *Ravdâtü'l-cennât*, nşr. Esedullah İsmâ'îliyyân (Kum: Mektebetü İsmâ'îliyyân, t.y), 8/123,124.

22 Zemahşerî, *Dîvân*, 134, 303, 313, 584.

23 Zemahşerî, *Dîvân*, 331, 547.

24 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Mukaddesî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1987), 230.

25 İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 1/6; İbnü'l-Kıftî, Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Ali b. Yusuf b. İbrahim el-Kıftî, *İnbâhü'r-rüvât alâ enbâhi'n-nuhât,* nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982), 3/265.

26 Mehmet Efendioğlu, "Sem'ânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/462.

27 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 6/315.

28 Ebû Abdillah Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 3/147.

Yukarıda zikredilen üç kaynakta ve diğer kaynakların çoğunluğunda şehirden bahsedilirken şehrin Zemahşerî ile özdeşleştirilmiş olduğu görülmektedir.[29] Zemahşerî'den yaklaşık bir asır önce Mukaddesî'nin Zemahşer'den "küçük bir şehir" diye bahsetmesine karşılık daha sonraki asırlarda büyük ve merkezi bir şehir niteliğine ulaşmış olmasında değişik etkenlerle birlikte Zemahşerî'nin ilmi şöhretinin de etkili olduğu düşünülebilir.

2.2. Aile Ortamı ve Aldığı Eğitim

Ailesi hakkında detaylı bilgi bulunmamaktadır. Fakat şiirlerindeki bazı ifadelerden onun dindar bir ailede dünyaya gelip onların gözetiminde ilk terbiye ve eğitimini aldığı anlaşılmaktadır. İlk ilmini mahalle imamı[30] olan babası Ömer b. Muhammed b. Ahmet ez-Zemahşerî'den almıştır. Dedesi, büyükannesi, babası ve annesinin ahlaklı, edepli ve kötülüklerden uzak insanlar olduğunun herkes tarafından bilindiğini söyleyerek bu durumu hamd ile anması onun nasıl bir ailede yetişmiş olduğuna dair önemli ipuçları vermektedir. Özellikle babasının ilim ve ahlak sahibi olduğunu ayrıca belirtmesi, onun vefatıyla yaşadığı büyük üzüntüyü dile getirmesi ise kendisinin aile şefkatiyle büyüdüğünü ve babasını çok sevdiğini göstermektedir.[31]

Babası tam olarak bilinemeyen ama siyasi olduğu düşünülen bazı sebeplerden dolayı hapse atılmıştır. Zemahşerî, dönemin büyük veziri Nizâmülmülk'ün oğlu Müeyyidülmük'e babasının affedilmesi için şiir yazmış ve bu şiirinde; babasına gençliğinden ve faziletinden dolayı merhamet etmesini, çocukları hürmetine onu bağışlamasını duygusal bir dille anlatmıştır. Fakat babası hapisten kurtulamamış ve orada vefat etmiştir.[32]

Zemahşerî'nin etnik kökeni tartışmalıdır. Fars kökenli sayanların yanında Türk nüfusun yoğun olarak yaşadığı Hârizm bölgesinde doğup burada yaşamış olması hasebiyle kendisini Türk kabul edenler de vardır. Kâmil el-Ğazzî, Türkistan bölgesi şehirlerinden Zemahşer'den olması sebebiyle tartışmasız olarak Zemahşerî'nin Türk olduğunu ileri sürmektedir.[33] İlmi seyahatler için vatanını terk ettiği sınırlı zaman dilimleri haricinde hayatının büyük bölümünü Türkistan bölgesinde geçirmesi, özellikle şiirlerinde Türklerden sıklıkla söz etmesi, Türklerin cesaret, vefa, kahramanlık ve bazı erdemli yönlerinden övgüyle bahsetmesi[34] kendisinin Türk olması ihtimalini güçlendirmektedir.

Arap olmadığı kesin olan Zemahşerî ya Türk ya da Fars kökenlidir. Ailesinin Türk nüfusun yoğun olduğu bir bölgede bulunması ve Türklerden övgüyle bahsetmesinin yanında Kur'an indikten sonra Kisra ve Kayser'in zelil olduğunu söyleyerek Fârisî geleneği zelil görmesi[35], Arapçayı ve Arapları çok sevmesi[36] de yine bu bağlamda onun Türk olabileceğine delil kabul edebilir. Zira eski İran'ın güçlü bir kültür ve medeniyet birikimine sahip olması bu kültürden gelen insanları zaman zaman kendi kültürlerini büyük görmeye ve diğer kültürleri önemsiz addetmeye itebilmektedir. Buna rağmen bu dönemde Zemahşerî'nin Arapça sevgisi, kendisiyle aynı dönemde yaşayan Firdevsî'nin *Şehnâme* isimli eserinde İran ve Turan rekabetini eserin kurgusuna oturtması ve Türklerden kötü ve olumsuz olarak bahsetmiş olması da[37] göz önünde bulundurulunca Fars kültüründe yetişmiş bir insanın Türkleri övmesi ve Arapçayı bu kadar çok sevmesi uzak bir ihtimal gibi gözükmektedir.

Zemahşerî, ailesinden ayrı olarak ilim öğrenebilecek olgunluğa ulaştığında ilk önce Mâverâünnehir bölgesinde bulunan Buhara[38] olmak üzere o bölgedeki ilim merkezleri ile Hârizm bölgesindeki büyük alimlerden dersler almıştır. İlme olan düşkünlüğü sayesinde zamanla öyle bir birikime sahip oldu ki tefsir, edebiyat ve Arapça başta olmak üzere Hârizm bölgesinde İslami ilimlerde otorite haline gelmiştir. Daha sonra

---

[29] Sem'ânî, *el-Ensâb*, 6/315; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 3/147; İzzüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb* (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y), 2/74.

[30] Enderesbânî, "*Fî sîreti'z-Zemahşerî*", 367.

[31] Zemahşerî, *Dîvân*, 341, 371.

[32] Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî fî tefsîri'l-Kur'ân ve beyânü icâzihi* (Kahire: Dâr'ul-Meârif, ts.), 25.

[33] Kâmil b. Hüseyin b. Muhammed b. Mustafa el-Ğazzî, *Nehru'z-zeheb fî târîhi Haleb* (Haleb: Dâru'l-Kalem, 1419/1998), 3/124.

[34] Zemahşerî, *Dîvân*, 9, 10, 11, 287, 425, 446, 539, 540, 584.

[35] Zemahşerî, *Dîvân*, 452.

[36] Zemahşerî, *Dîvân*, 27, 94, 389.

[37] Mehmet Kanar, "Şehnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/289-290.

[38] Ebû Abdillah Şihâbüddin Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, nşr. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414/1993), 6/2688.

Mekke başta olmak üzere değişik dönemlerde İslam coğrafyasının merkezi bölgelerini ziyaret ederek o bölgelerin önde gelen alimlerinden hadis, fıkıh ve tefsir dersleri aldı. O dönemde İslam dünyasının merkezi konumunda olan ve dünyada bir benzerinin bulunmadığını söylediği Bağdat'a birkaç defa seyahat etti.[39]

Şöhreti İslam coğrafyasında yayıldığı için bulunduğu her yerde ilme meraklı insanların onun etrafında toplanarak ilminden istifade ettiği belirtilmektedir. Sahip olduğu geniş ilmi dolayısıyla edebiyat ve dil alanlarında geniş ilim sahibi kişiler için ismi darbımesel olarak kullanılmıştır. Çok sayıda eser telif etmiş olup bunlar içinde Mekke'de iken kaleme aldığı *el-Keşşâf* isimli tefsiri en meşhur olanıdır. Döneminin tartışmasız en önemli ilmi otoritesi olduğu kaynaklarda özellikle belirtilmektedir.[40]

İslami ilimlerde otorite sahibi alimlerden birisi olduğu genel olarak kabul edilen Zemahşerî özellikle tefsir ve Arapça bilgisi ve bu alanlara hakimiyeti noktasında tartışmasız en önemli kişi idi. Muasırlarından Rükneddin Mahmud ile Ebû Mansûr adlı alimlere tefsir okutmuş, kendisi de onlardan kelâm okumuştur.[41] Uzman olduğu ilim dallarında çok sayıda öğrenci yetiştirdiği gibi kırktan fazla eser telif ettiği belirtilmektedir.[42]

Zemahşerî, Arap olmamasına rağmen Arap dili ve edebiyatı konusunda otorite kabul edilmiş bir şahsiyettir. Arapça yazmış olduğu metinleri öyle öz ve veciz bir şekilde yazıyordu ki şayet onun kelimelerine tek harf eklense veya tek harf çıkarılsa anlamın çökeceği belirtilmiştir.[43] Ayrıca yaşadığı dönemde Arap olmadığı hâlde en çok Arapça eser telif eden kişinin de Zemahşerî olduğu söylenmiştir.[44]

Muhtemelen Hicaz bölgesindeki uzun süreli ikametinin ardından memleketi Hârizm'e dönüşü esnasında ve altmış altı yaşındayken Bağdat'a uğramış ve buradaki Nizâmiye medresesi müderrislerinden Ebû Mansûr Mevhûb b. el-Cevâlîkî'den (ö. 539/1144) icâzet almıştır.[45] Bağdat'tan sonra muhtemelen yolu üzerindeki başka ilim merkezlerine de uğrayarak memleketine son defa dönüş yapmıştır.[46]

2. 3. Sosyal Ortam

Zemahşerî yirmili yaşlara geldiğinde ilmi çalışmalar yapmak üzere İslam dünyasının önemli ve büyük merkezlerine seyahatler yapmıştır. Bu kapsamda hem hac farizasını yerine getirmek hem de orada uzun süre ikamet edip ilmi çalışmalar yapmak üzere birkaç defa Mekke'ye gitmiştir. Mekke'ye yaptığı bu seyahatlerin onun için çok özel bir değere sahip olduğu söylenebilir. Zemahşerî, İslam dünyasının ilmi bakımdan oldukça ileri düzeyde olduğu bir dönemde bu seyahatlere çıkmış ve Mekke, Bağdat, Şam, Horasan gibi önemli ilim merkezlerine uğrayarak dönemin önde gelen alimlerinden farklı dersler almıştır. İlmi bakımdan önemli olan bu merkezleri ziyaret etmesi ve bu seyahatlerinin sonucunda elde ettiği deneyim ve birikim onun ilimde otorite haline gelmesindeki en önemli köşe taşlarıdır. İlmi açıdan kendini çok beğenen ve büyük gören Zemahşerî, kendilerinden ilim aldığı bütün hocalarını saygı, hürmet ve minnetle anmış, sahip olduğu ilmi onlara borçlu olduğunu belirtmekten çekinmemiştir.[47]

Özellikle siyasi, dini ve kültürel bakımdan o dönemde İslam dünyasının kalbi mesabesinde olan Bağdat'a birkaç defa seyahat etmiştir. Bu seyahatlerden birinde Ebû Hanîfe'nin kabrini ziyaret ederek ona dua etmesi ve yine Tâif ziyareti esnasında tefsir ilminin en büyük ismi Abdullah b. Abbâs'ın kabri başında bazı ilmi konuları yazıya geçirmesi[48] onun ilmin öncülerine ve alimlere karşı sergilemiş olduğu saygıyı göstermesi yönüyle oldukça anlamlıdır.

---

[39] Zemahşerî, *Dîvân*, 197.

[40] Zemahşerî, *Dîvân*, 197, 283, 392; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 6/315; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zemân*, 20/347; İbn Kutluboğa, Ebû'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa es-Sûdûnî el-Cemâlî, *Tacü't-terâcim*, nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992), 292.

[41] Enderesbânî, *Fî sîreti'z-Zemahşerî*, 368.

[42] Enderesbânî, *Fî sîreti'z-Zemahşerî*, 379; Öztürk-Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/235-238; Mehmet Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Terfsir Klasiğinin Etki Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 25.

[43] Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-'ibâd* (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.), 533.

[44] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/340.

[45] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* 2/340.

[46] Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 25.

[47] Zemahşerî, *Dîvân*, 371.

[48] Zemahşerî, *Dîvân*, 377, 380.

Zemahşerî'nin yetiştiği çevre olan Hârizm'de her dönemde düşünce özgürlüğünün olduğu, cami ve medreselerde kelâm meselelerine dair birçok münazara ve ilmî tartışmanın yapıldığı belirtilmektedir. Hârizmliler, özgür fikirlere gösterdikleri hoşgörü ile birçok insanı kendilerine hayran bırakmışlardır. Bu nedenle Hârezm'de gerçek anlamı ile Mu'tezile mezhebi yayılmış ve bu mezhebe mensup büyük fakih ve müfessirler ile kelâm âlimleri yetişmiştir. Zemahşerî ve onun birçok öğrencisi bunun en büyük kanıtıdır.[49]

O dönemde Hârizm sosyal yönden de hayli gelişmiş durumda idi. Düşünce özgürlüğü ve sosyal gelişmişliğin bir sonucu olarak bölgede farklı mezhep ve inanç mensupları bir arada yaşamaktaydı. Müslümanların dışında Yahudi ve Hıristiyanlar da mevcut idi. Bölgede özellikle kelâmi konularda şiddetli tartışmaların yaşandığı ve zamanla Hârizm'in Mu'tezilenin en önemli merkezlerinden birisi haline geldiği belirtilmektedir. Nitekim Mu'tezilî olmayan bir Hârizmli bulmak neredeyse mümkün değildi. Bundan dolayı da Hârizm âlimlerinin geneli Mu'tezile mezhebini benimsemiştir. Hatta zamanla Hârizmî ve Mu'tezilî aynı anlamda (eş anlamlı) kullanılmış ve Hârizm denilince akla Mu'tezile gelmeye başlamıştır.[50]

Zemahşerî, Hârizm'de doğup büyüdüğü ve ilk eğitimini bu bölgedeki hocalardan aldığı için itikadi açıdan Mu'tezile düşüncesine meyletmiştir. Gerek kendisinin Ebû'l-Kâsım el-Mu'tezilî şeklinde takdim edilmesini istemesi[51] gerekse "Hâtemü'l-Mu'tezile" diye anılması bu mezhebe bağlılığının çok güçlü olduğunu göstermektedir. İtikadî açıdan Mu'tezilî düşünceye sahip olsa da fıkhı açıdan Hanefidir ve aynı zamanda Hanefi fukahasından kabul edilmiştir.[52] Kendisinin Ebû Hanife'ye karşı büyük hayranlığının olduğu ve ondan sitayişle bahsettiği görülmektedir. Mu'tezilî olmakla iftihar ettiği gibi Hanefî oluşunu sürekli vurgulamasıyla da bu mezhebe aidiyetiyle aynı şekilde iftihar ettiği görülmektedir.[53]

Zemahşerî, mezhebi kanaatini saklamadığı gibi özellikle bu durumu bir övünç kaynağı olarak sürekli dile getirmiştir.[54] Bir yere girmek için kapıyı çalıp izin istediği zaman kim olduğu sorulunca kendisini "Ben Ebû'l-Kâsım el-Mu'tezilî'yim" diye tanıtırdı.[55] Mu'tezilî düşünceye sahip olması zaman zaman Sünnî inanca sahip Müslümanlar tarafından ağır bir şekilde eleştirilmesine sebep olmuş olmalı ki bazı beyitlerinde Ehl-i Sünnet mensuplarını çok ağır ifadelerle itham edip eleştirmiştir.[56] Mezhebi ve meşrebiyle övünmesi onun katı bir mezhep taassubuna sahip olduğuna yorumlanmıştır.[57]

Önemli ölçüde bedensel engeline rağmen binlerce kilometrelik mesafeleri kat etmiş ve bu kapsamda ilim merkezleri ile alimlerin bulunduğu bölgelerle bağını güçlü tutmayı başarmıştır. 2023 yılı şartlarında düşünüldüğünde bile bu kadar geniş bir coğrafyaya seyahat etmek oldukça zor gözükmektedir. Buna rağmen engelli bir insan olarak dönemin şartlarında geniş coğrafyalara seyahat edebilmesi onun mücadeleci karakteri ve ilme düşkünlüğü ile açıklanabilir.

Zemahşerî'nin, toplumun genelinde İslâm dininin belirleyici, ilim havzalarında ise Arap dili ve edebiyatının hâkim olduğu bir çevrede yaşadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Dolaysıyla Zemahşerî'nin, mevcut kültürel atmosfere intibakı da zor olmamıştır. Çünkü sosyal bir varlık olan insanın, çevre faktöründen olumlu ya da olumsuz etkilenmesi pek tabiidir.[58] Arapçaya karşı sevgisini sürekli vurgulayan müellif; Hârizmce, Farsça, dillerini de bilmesine rağmen eserlerinin tamamına yakınını Arapça yazmıştır. Arapça konuşup yazabilmekle iftihar etmiş ve kendisine bu ilmi birikimi bahşeden, bununla birlikte kendisini Arapçılık ve asabi-

---

[49] Zeki Velidi Togan, "Harizm", *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayınları, 1997), 5/246.

[50] Muhammed Hüseyin Ebû Mûsa, *el-Belâğatu'l-Kur'âniyye fî tefsîri'z-Zemahşerî ve eseruhâ fi dirâsâti'l-belâğiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ty.), 31; Ali Özek, *Zemahşerî ve Arap Lugatçılığındaki Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 12; İmran Arslan, *ez-Zemahşerî ve el-Unmûzec Adlı Eseri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 9.

[51] İbn Hallikân, *vefeyât,* 5/170.

[52] Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar*; 3/16; Kureşî, Abdülkâdir b. Muhammed b. Nasrullah el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabkâti'l-Hanefiyye,* nşr. Mîr Muhammed Kütüphane (Karaçî: t.y), 2/312; Öztürk-Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/235-238.

[53] Zemahşerî, *Dîvân*, 371, 380, 580.

[54] Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3/16.

[55] İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/170.

[56] Zemahşerî, *Dîvân*, 375.

[57] Nûreddîn Muhammed Itr, *'Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dımeşk: Matbatü's-Sabâh, 1414/1993), 89.

[58] Hacı Çiçek, *Zemahşerî ve Atwâqu'z-Zeheb fi'l-Mewâ'izwe'l-Hutab Adlı Eseri* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 15.

yete karşı olanlardan kılan Allah'a hamdetmiştir. Ayrıca Arapça bilgisi konusunda kendisi kadar donanımlı olan bir Arap alimin olmadığından bahsederek bu alanda kendisini üstün bir noktada görmüştür.[59]

Zemahşerî'nin hayatı ekonomik zorluklar ve yokluklar içerisinde geçmiştir. Babasının ölümünden sonra hem yetim olarak büyümüş hem de maddî sıkıntılar çekmiştir. Özellikle gençlik yıllarını akrabalarının yardımı ile sürdürebilmiştir. Bundan dolayı şiirlerinde sıklıkla devlet yöneticilerine seslenmiş, içinde bulunduğu durumunu onlara arz etmiştir.[60] *el-Keşşâf* isimli eseri tefsir geleneğinin zirvesi sayılsa da o, hayatını refah içinde geçirmemiş, aksine maddî zorluklarla birlikte ilim tahsil etmeye çalışmış, eserler telif etmiş ve öğrenciler yetiştirmiştir. Bedensel engelli oluşu, yetim olarak büyümesi, fakirlik içindeki yaşamı, devlet adamlarının onu bir ilim adamı olarak desteklememesi, geçirdiği hastalık, onun hayatını çevreleyen temel olumsuzluklar olarak öne çıkmaktadır. Bu durumlar, onun kendini ilme adayarak varlığını kanıtlamaya çalışması, zorlu yaşam koşullarından yorularak ileriki yaşlarında mal ve evlat gibi dünya nimetlerine karşı tabir yerindeyse zorunlu bir züht göstermesi ve takvaya yönelmesi sonucunu doğurmuştur.[61]

2.4. Siyasi Ortam

Zemahşerî'nin yaşadığı dönemde İslam dünyası karmaşık bir görünüm arz etmekteydi. Nitekim Abbâsî halifeliği siyasi ve askeri etkinliğini yitirerek önce Şiî ideolojiye sahip Büveyhîlerin ardında da Büyük Selçukluların hakimiyeti altına girmiş dudumdaydı. Hârizm bölgesinde Harzemşahlar devleti ortaya çıkmış, Mısır ve Şam bölgesinde Şiî Fâtımîler varlıklarını hissettirmeye başlamıştı. Endülüs ve Kuzey Afrika'da ise Murâbıtlar hüküm sürmekteydi. Bütün bunlarla birlikte İslam dünyasına yönelik Haçlı seferleri başlamış ve Kudüs Haçlıların eline geçmişti.[62]

Zemahşerî, Büyük Selçuklu Devletinin zanaat, sanat, ticaret, edebiyat ve birçok ilim alanında oldukça iyi bir dönemde olduğu Sultan Melikşah'ın hükümdarlığı sırasında dünyaya gelmiştir. Zemahşerî'nin çocukluk ve gençlik yılları, dönemin en önemli devlet adamı kabul edilen ünlü Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün devlet idaresinde etkinliğinin zirvede olduğu döneme tekabül etmektedir. Bu ünlü vezirin görevde olduğu uzun yıllar içinde ulema ve edebiyatçılara sunduğu destek sayesinde Hârizm bölgesi ve Selçukluların hüküm sürdüğü coğrafyalarda ilim ve sanat alanında önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Zemahşerî de işte böyle mümbit bir coğrafyada yaşamıştır.

Söz konusu dönemlerin Selçukluların hâkimiyetiyle siyasal bağlamda sükûnet içinde olması ve Nizamiye Medreseleriyle ilmin ve ilim erbabının desteklenmesi; Zemahşerî için ilim tahsili noktasında çok önemli imkânlar sağlamıştır. Dolayısıyla bu koşullar onun farklı bölgelerde ve değişik ilim adamlarından ilim tahsil etmesine fırsat vermiştir. Böylelikle ilme adadığı hayatının meyvesi olarak farklı alanlarda birçok eser kaleme alan Zemahşerî, beraberinde çok sayıda seçkin talebe de yetiştirebilmiştir.[63]

Zemahşerî'nin siyasi gelişmeleri yakından takip ettiği ve Abbâsi hilafeti, Selçuklu Devleti ile Harzemşahlı yöneticiler üçgeninde dönemin önde gelen siyasi figürleriyle irtibat hâlinde olduğu anlaşılmaktadır. Zira o, Büyük Selçuklu Devleti hakimiyetindeki Hârizm, Horasan, İsfahan bölgeleri ve ayrıca Irak ve Şam bölgelerine giderek siyasi hareketliliğin oldukça canlı olduğu bu bölgelerde devlet adamlarıyla irtibata geçmiştir.[64]

---

[59] Zemahşerî, *Dîvân*, 94, 372-374; Zemahşerî, *el-Mufassal fi san'ati'l-i'râb*, nşr. Ali Ebû Melham (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 1/17-19.

[60] Zemahşerî, *Dîvân*, 341, 458, 485.

[61] Şeyma Altay, "Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Tasavvufa Yaklaşımı", *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 523.

[62] Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 212-229, 351-355; Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/31-40; Faruk Sümer, "Selçuklular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/365-370; İsmail Yiğit, "Murâbıtlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/152-155.

[63] İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 60; M. Ragıp Kaplan, *Zemahşerî'nin el-Minhâc fi Usûli'd-Dîn Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 12.

[64] Zemahşerî, *Dîvân*, 283, 458, 517; Ahmed b. Muhammed el-Hûfî, *ez-Zemahşerî* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1966), 14.

Zemahşerî, Harzemşahlar Devleti sultanı Atsız döneminin (m. 1127-1156) büyük bir bölümüne tanıklık etmiştir. Sultan Atsız, hayatının çoğunu savaşlar ve siyasi mücadelelerle geçirmesine rağmen, ilme ve alimlere karşı büyük ilgi göstermiştir. Ayrıca güçlü bir edebi kültüre sahip olan Atsız, dönemin dili olan Arapçadan etkilenmiştir. Bundan dolayı da Zemahşerî'den, saray kütüphanesi için bir Arapça sözlük kitabı yazmasını istemiştir. Zemahşerî de onun bu isteğini kırmayarak ölümünden birkaç yıl önce *Mukaddimetü'l-Edeb* adlı meşhur sözlük çalışmasını kaleme almıştır.[65]

2.5. Dinî ve Kültürel Ortam

Zemahşerî, İslam dünyasında cebir ilminin kurucusu kabul edilen matematikçi, astronom ve coğrafyacı Hârizmî'nin[66] yetiştiği bölgede dünyaya gelmiş ve ömrünün büyük bir bölümünü bu mıntıkada geçirmiştir. Harizmî gibi bir dehayı yetiştiren bir bölgenin kültürel bakımdan oldukça ileri düzeyde olduğu düşünülebilir. Zemahşerî zaman zaman sitem edip eleştirmiş olsa da[67] Hârizm hakkındaki övgülerinden[68] buranın kültürel açıdan ileri düzeyde olduğu sonucu çıkarılabilir. Zemahşerî gibi bir alimin, Mekke'ye ikinci seyahatinden sonra başka bir bölgeye seyahat etmeyerek Hârizm bölgesinin önemli şehirlerinden Cürcân'a yerleşmeyi tercih etmesi ve burada yaşarken vefat etmiş olması da bu bağlamda bölgenin ileri bir düzeyde olduğunu göstermektedir.

Zemahşerî'nin yaşadığı dönem ilim ve edebiyatta önemli gelişmelerin meydana geldiği bir dönemdir. O dönemde Hârizm bölgesinde birçok edib, şair ve alim yetişmiştir. Devlet adamları alimlere destek vererek onlara itibar etmekte ve onları meclislerine dahil etmek için birbirleriyle yarışmaktaydı. Özellikle medreselerin yaygınlaşmaya başladığı bu dönemde devlet adamları ve hayırseverlerin destekleriyle çeşitli bölgelerde medreseler yaptırılarak eğitim öğretim faaliyetlerinin gelişmesi sağlanmıştır. Gazzâlî (ö. 505/1111), Şehristânî (ö. 547/1179), İbnu't-Tufeyl (ö. 581/1186), Abdulkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1079), Râğıb el-İsfehânî (ö. 502/1109) ve el-Cevâlikî (ö. 540/1146) gibi önemli ilim adamlarının bu dönemde yetişmiş olması da dönemin ilim ve kültür bakımından ne kadar ileride olduğunun en önemli göstergesidir.[69]

Zemahşerî; İslam dünyası genelinde dini ve kültürel hayatın çok canlı olduğu, buna paralel olarak mezhep tartışmalarının ileri düzeyde görüldüğü bir dönemde yaşamıştır. Her fırsatta Mu'tezili oluşunu ifade etmekle birlikte özellikle fıkhi mezhepler bağlamında taassup düşüncesinin hissedildiği ortamlarda mezhebi kanaatin gizlenmesinin daha doğru olacağına dair ifadeler kullanmıştır.[70]

Zemahşerî fıkhi açıdan Hanefi mezhebine mensup olduğu gibi aynı zamanda kendisinin Ebû Hanife hayranı olduğu anlaşılmaktadır.[71] Bununla birlikte itikadi mezhep konusundaki katı ve mutaassıp duruşunu ameli mezhebi bağlamında göstermemiştir. Her ne kadar Şâfî mezhebine hiç meylinin olmadığını özellikle belirtmişse de eserlerinde zaman zaman İmam Şâfîî'den delil getirerek onun görüşünü tercih etmiş ve onu övmüştür.[72] Fıkhi meselelerde kendi mezhebi dışındaki görüşleri müsamaha ile karşılarken itikadi konularda muhaliflerine müsamahasız davranmasına sebep olarak Ehl-i Sünnet mensubu Müslümanların kendisine karşı uyguladığı sosyal baskılar gösterilebilir.

O dönemde Hârizm bölgesinde tasavvuf ve felsefi düşünce hareketleri de yayılmış durumdaydı.[73] Bu meyanda Zemahşerî'nin tasavvufa karşı tutumu ise dikkat çekicidir. Özellikle *el-Keşşâf* isimli meşhur tefsi-

---

[65] Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *ed-Dirâsâtu'n-nahviyye ve'l-lugaviyye 'inde'z-Zemahşerî* (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1971), 7; Arslan, *ez-Zemahşerî ve el-Unmûzec adlı eseri*, 9-11; Nuri Yüce, "Mukaddimetü'l-Edeb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/120.

[66] İhsan Fazlıoğlu, "Hârizmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16, 224.

[67] Zemahşerî, *Dîvân*, 33,59.

[68] Zemahşerî, *Dîvân*, 256.

[69] Arslan, *ez-Zemahşerî ve el-Unmûzec adlı eseri*, 9-11.

[70] Zemahşerî, *Dîvân*, 522-523.

[71] Zemahşerî, *Dîvân*, 37, 380.

[72] Zemahşerî, *Dîvân*, 42; Ebû Muhammed Afîdüdîn Abdullah b. Es'ad el-Yâfiî, *Mirâtü'l-cinân ve 'ibretü'l-yekazân*, nşr. Halil el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997), 2/14.

[73] Kasım Yaşar, *"Zemahşerî'nin el-Mufassal fi San'ati'l-İ'râb" Adlı Eserinde İstişhad Ettiği Ayetler* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 13.

rinde sufilere karşı sert eleştiriler yöneltmiş olmasından hareketle[74] onun tasavvufa karşı olduğu yönünde bir kanaat oluşmuştur. Fakat hayatının bütünü ve eserlerinin geneli göz önünde bulundurulduğunda aslında onun tasavvufun felsefesinden ziyade cehalet ve yanlışlarından hareketle bazı sufi topluluklarını eleştirmiş olduğu görülmektedir. Zira oluşum sürecinde çeşitli aşamalardan geçen tasavvuf ilmi, Zemahşerî'nin yaşadığı dönemde tarikatlar şeklini alarak kurumsallaşma sürecine girmiştir. Tasavvufun bu döneminde İslam coğrafyasında farklı meşrep ve ritüellere sahip tarikat gelenekleri mevcuttu. Zira tasavvuf, tarikatlardan ibaret olmadığı gibi sufîlerin de çok farklı düşünceleri bulunmaktaydı. Zemahşerî de kendi bölgesindeki bazı tarikatların anlayış ve tavırlarına şahit olarak, bunlardan bir kısmını eleştirmiştir. Özellikle ilahi aşk mefhumuna ve bu mefhum doğrultusunda ortaya konan ritüellere, sekr ve vecd hâllerine ağır tenkitler yöneltmiştir. Bu tenkitlerin arka planında Mu'tezile'nin tevhid inancının bir uzantısı olarak teşbîh düşüncesine karşı geliştirdiği tenzîh akidesinin etken olduğu fark edilmektedir. Nitekim Zemahşerî'nin eleştirdiği tasavvufi ritüellerden bazılarını sufîler de eleştirmiştir. Dolayısıyla Mu'tezilî Zemahşerî'nin, kendi düşünce bütünlüğü içerisinde bütünüyle tasavvufa karşı olmadığı, tasavvufun kavramlarını kendisinin de kullandığı, tutarlı bir tasavvuf yaklaşımı sergilediği ve dinin manevi boyutu olan tasavvufu Mu'tezile'nin düşünce yapısına uygun olarak bireysel düzeyde yaşadığı söylenebilir.[75]

SONUÇ

İnsanoğlu, çevresiyle etkileşim içerisinde olduğundan dolayı içinde bulunduğu çevre, hayatının seyrinde, görüş ve düşüncelerinin oluşmasında, büyük bir etkiye sahiptir. Zemahşerî'nin yaşadığı ortam da onun şahsiyetinin ve ilmi yönünün şekillenmesindeki en büyük etkendir. Her şeyden önce kendisinin ilme olan merakı, ilim ehli, ahlaklı ve dindar bir ailede dünyaya gelmesi, ilmiye geleneğinin güçlü olduğu bir şehirde doğup büyümesi bu meyanda zikredilecek öncelikli etkenlerdir.

Yine Hârizm, Horasan, Irak, Şam ve Hicaz gibi dönemin ilim merkezlerine yaptığı seyahatler, buralarda farklı hocalardan dersler alması kendisinin büyük bir ilmi birikime ulaşmasına katkı sağlayarak, taklitten uzak ve kendisine özgü görüşler içeren eserler yazmasına zemin hazırlamıştır.

Yazdığı eserler sayesinde henüz hayattayken İslam coğrafyasında şöhreti yayılmıştır. Aynı zamanda sahip olduğu geniş ilmi Zemahşerî'ye büyük bir özgüven kazandırmıştır. Müellif bu yönüyle bilginin insanı güçlü kıldığının en güzel örnekliğini sergilemiştir. Onu ilim yolunda darbımesel olabilecek konuma getiren en önemli etken ise ilim sevgisidir.

Zemahşerî, bedensel engellerin başarının önünde bir engel olmadığını, asıl engelin insanın kendi zihnine ördüğü manevi engeller olduğunun örneğidir. Önemli ölçüdeki bedensel engeline rağmen onun ilim yolunda çok az insana nasip olabilecek bir seviyeye ulaşmış olması bunun kanıtıdır. Maruz kaldığı bedensel engeli kendisini daha hırslı ve azimli bir duruma getirmiştir. Çok kısa sürdüğü anlaşılan talihsiz bir evlilikten sonra yeniden evlenip aile sahibi olmamış ve kendisine ilme vermiştir. Aile meşguliyetinin olmaması kendisini ilme adamasına ve bu alanda çok az insanın ulaşabileceği bir merhaleye ulaşmasına katkı sağlamıştır.

Arapçayı çok sevmesi, bu dili öğrenmek için dilin konuşulduğu mıntıkaları gezip yerinde gözlemler yapması bu alanda kendisini başarılı kılmıştır. Kendisi Türk olmasına rağmen eserlerinin tamamına yakınını Arapça yazmış ve bu dile hakimiyetini şükür vesilesi saymıştır. Onun bu başarısı bir dili en güzel şekilde öğrenmenin yolunun o dili sevmekten ve ona saygı duymaktan geçtiğini göstermektedir.

Zemahşerî kültürel bakımdan birçok gelişim ve değişimin meydana geldiği bir dönemde, ilmi, siyasi ve sosyal bakımdan oldukça verimli bir çevrede doğup büyümüş böylece bütün ömrü ilim ve kültür atmosferinde geçmiştir. Bu atmosfer içerisinde döneminin çok meşhur dil alimlerinden dersler almış, yetmiş bir yıllık ömrüne dil, belagat ve tefsir alanlarında kırktan fazla eser sığdırmıştır. Zemahşerî'nin yaşadığı sosyal ve kültürel muhitlerin bu şekilde ileri düzeyde olması kendisine önemli katkılar sağlamıştır. Özellikle ömrünü-

---

[74] Ziriklî, *el-A'lâm,* 7/178.

[75] Altay, "Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Tasavvufa Yaklaşımı", 539.

nü büyük bölümünü geçirdiği Hârizm bölgesinde düşünce özgürlüğünün geniş oranda var olması bu bölgede Zemahşerî ve onun gibi çok sayıda alimin yetişmesine zemin hazırlamıştır.

KAYNAKÇA

Alaattin Ciminli vd. "Ortopedik Engelli Bireylerde İyi Oluş ve Sosyal Dışlanma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/37 (2023), 241-257.

Akpınar, Cemil. "İcâzet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/393-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Altay, Şeyma. "Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Tasavvufa Yaklaşımı". *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 519-542. https://doi.org/10.33931/abuifd.911893

Arslan, İmran. *ez-Zemahşerî ve el-Unmûzec Adlı Eseri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Bolayık, Mehmet Taha. *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Terfsir Klasiğinin Etki Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.

Cerrahoğlu, İsmail. *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.

Cüveynî, Mustafa es-Sâvî. *Menhecü'z-Zemahşerî fi tefsîri'l-Kur'ân ve beyânü icâzihi*. Kahire: Dâr'ul-Meârif, ts.

Çiçek, Hacı Çiçek. *Zemahşerî ve Atwâqu'z-Zeheb fi'l-Mewâ'izwe'l-Hutab Adlı Eseri*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Ebû Musa, Muhammed Hüseyin. *el-Belâğatu'l-Kur'âniyye fi tefsîri'z-Zemahşerî ve eseruhâ fi dirâsâti'l-belâğiyye.* Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.

Ebû'l-Fidâ, İmâdü'd-Dîn. *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*. Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye, t.y.

Efendioğlu, Mehmet. "Sem'ânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/462-463. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Enderesbânî, Abdüsselâm b. Muhammed. *Fî sîreti'z-Zemahşerî Cârullah*. Nşr. Abdülkerim el-Yâfî. Dımeşk: Mecelletü'l-Mecme'i'l-Arabiyye bi Dımeşk, 1982.

Fazlıoğlu, İhsan. "Hârizmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/224-227. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Ğazzî, Kâmil b. Hüseyin b. Muhammed b. Mustafa. *Nehru'z-zeheb fi târîhi Haleb*. Haleb: Dâru'l-Kalem, 1419/1998.

Hânsârî, Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Ca'fer el-Mûsevî. *Ravdâtü'l-cennât*. nşr. Esedullah İsmâ'îliyyân. Kum: Mektebetü İsmâ'îliyyân, ts.

Hûfî, Ahmed b. Muhammed. *ez-Zemahşerî*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1966.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zamân*. Nşr. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.

ف bn Kutluboğa, Ebû'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsm b. Kutluboğa es-Sûdûnî el-Cemâlî. *Tacü't-terâcim*. Nr. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dmek: Dâru'l-Kalem, 1413/1992.

ف bn Yaî, Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaî b. Ali el-Esedî el-Halebî. *ق erhu'l-mufassal.* Nr. Emîl Bedî' Ya'kûb. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ف lmiyye, 2001.

ف bnü'l-Esîr, ف zzüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Lübâb fi tehzîbi'l-ensâb.* Beyrut: Dâru Sâdr, t.y.

ف bnü'l-Kftî. Ebu'l-Hasen Cemâlüddîn Ali b. Yusuf b. ف brahim el-Kftî. *ف nbâhü'r-rüvât alâ enbâhi'n-nuhât.* Nr. Muhammed Ebû'l-Fadl ف brahim. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982.

Kanar, Mehmet. "ق ehnâme". *Türkiye Diyanet Vakf ف slam Ansiklopedisi*. 38/289-290. ف stanbul: TDV Yaynlar, 2010.

Kaplan, M. Ragp. *Zemaherî'nin el-Minhâc fi Usûli'd-Dîn Eseri Bağlamnda Kelâmî Görüleri.* Van: Yüzüncü Yl -niversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Kaya, Murat. Zemaherî'de Tasavvufî Kavramlar (Makâmât ض rneği). Van: Yüzüncü Yl -niversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Kazvînî, Zekeriyyâ b. Muhammed. *ğârü'l-bilâd ve ahbârü'l-'ibâd*. Beyrut, t.y.

Kureî, Abdülkâdir b. Muhammed b. Nasrullah. *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabkâti'l-Hanefiyye.* Nr. Mîr Muhammed Kütüphane. Karaçî: t.y.

Mukaddesî, ق emsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Mukaddesî. *Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*. Beyrut: Dâru ف hyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1987.

Nûreddîn Muhammed Itr. *'Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dmek: Matbatü's-Sabâh, 1414/1993.

ضzek, Ali ضzek. *Zemaherî ve Arap Lugatçlںndaki Yeri*. فstanbul: Ensar Neriyat, 2006.

ضztürk, Mustafa-Mertoںlu, M. Suat. "Zemaherî". *Türkiye Diyanet Vakf فslam Ansiklopedisi*. 44/235-238. Ankara: TDV Yaynlar, 2013.

Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed. *el-Ensâb*. Nr. Abdurrahman b. Yahya. Haydarâbâd: Meclisu Dâirati'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1962.

Sâmerrâî, Fâdl Sâlih. *ed-Dirâsâtu'n-nahviyye ve'l-lugaviyye 'inde'z-Zemaherî*. Baںdat: Matbaatü'l-فrâd, 1971.

Sibt فbnû'l-Cevzî, قemsüddîn Ebû'l-Muzaffer. *Mirâtü'z-zemân fî tevârîhi'l-a'yân*. Nr. Muhammed Berakât-Kâmil Muhammed el-Harrât. Dmek: Dâru'r-Risâleti'l-ٮlemiyye, 2013.

Sümer, Faruk. "Selçuklular". *Türkiye Diyanet Vakf فslam Ansiklopedisi*. 31/365-371. فstanbul: TDV Yaynlar, 2009.

Togan, Zeki Velidi. "Harizm", *Milli Eںitim Bakanlںı فslam Ansiklopedisi*. 5/245-247. Eskiehir: Anadolu ـniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yaynlar, 1997.

Yâfiî, Ebû Muhammed Afîdüdîn Abdullah b. Es'ad. *Mirâtü'l-cinân ve 'ibretü'l-yekazân*. Nr. Halil el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-فlmiyye, 1417/1997.

Yâkût el-Hamevî, Ebu Abdillah قihâbüddîn. *Mu'cemu'l-buldân*. Beyrut, 1995.

…….. *Mu'cemü'l-üdebâ*. Nr. فhsan Abbâs. Beyrut: Dâru'l-ذarbi'l-فslâmî, 1414/1993.

Yaar, Kasm. "*Zemaherî'nin el-Mufassal fî San'ati'l-فrâb" Adl Eserinde فstihad Ettiںi Ayetler*. Mardin: Mardin Artuklu ـniversitesi, Lisansüstü Eںitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Yazc, Nesimi. *فlk Türk-فslam Devletleri Tarihi.* Ankara: TDV Yaynlar, 2009.

Yldz, Hakk Dursun. "Abbâsîler". *Türkiye Diyanet Vakf فslam Ansiklopedisi*. 1/31-48. فstanbul: TDV Yaynlar, 1998.

Yiںit, فsmail. "Murâbtlar". *Türkiye Diyanet Vakf فslam Ansiklopedisi*. 31/152-155. Ankara: TDV Yaynlar, 2020.

Yüce, Nuri. "Mukaddimetü'l-Edeb". *Türkiye Diyanet Vakf فslam Ansiklopedisi*. 31/120121. Ankara: TDV Yaynlar, 2020.

Zehebî, قemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-فslam ve vefeyâtü'l-meâhiri ve'l-a'lâm*. Nr. Beâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-ذarbi'l-فslâmî, 2003.

Zemaherî, Ebû'l-Kâsm Mahmûd b. ضmer b. Muhammed el-Hârizmî. *Dîvânü'z-Zemaherî*. Nr. Fâtma Yusuf el-Haymî. Beyrut: Dâru Sâdr, 1429/2008.

…… *Makâmât.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-فlmiyye, 1402/1982.

…….. *Ruûsu'l-mesâil.* Nr. Abdullah Nezîr Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Beâiri'l-فslâmiyye, 1407/1987.

……. *el-Keâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni't-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl.* Nr. e-قirbînî قerîde. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012.

……. *el-Mufassal fî san'ati'l-i'râb*. Nr. Ali Ebû Melham. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.

Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmud b. Muhammed b. Ali. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-فlmi Lilmelâyîn, 2002.

Ahzâb Sûresi'nden Hareketle Zemahşerî'nin Keşşâf'ında Siyer

Dr. Ahmet Acarlıoğlu*

GİRİŞ

İslâm düşünce tarihinde önemli bir yeri olan Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) dil bilimleri, tarih, tefsir, hadis, fıkıh, kelam ve felsefe birçok alanda katkıları bulunmaktadır. Tefsirde "akılcı söylemin temsilcisi" olarak kabul edilir.[1] Sorunlu rivayetleri hiç akıl ve ilim süzgecinden geçirmeden olduğu gibi vermesi nefret uyandıran diğer bir yönü olmuştur.[2] T[3] Medenî bir sûre olan Ahzâb sûresi'nde kabaca Hendek ve Hayber savaşları, İslâm'da evlatlık müessesesinin kaldırılması, Hz. Peygamber'in, evlatlığı olarak görülen Hz. Zeyd'in boşadığı Hz. Zeyneb bint Cahş ile evlendirilmesi, Resûlullah'a (sas) çok kadınla evlenme hususunda sınırlama getirilmesi, Müslümanların savaş ve barış zamanında gerek münafıklardan gerekse de kafirlerden gelecek maddi manevi tehlikelere karşı uyarılması konuları ele alınmaktadır. Zikredilen bu konularla birlikte Ahzâb Sûresi'nde nesep, miras, nikâh, boşanma, giyim kuşam, görgü ve eğitim gibi hukuk ve ahlâkla ilgili hususlara yer verilmektedir. Bu surenin tefsirinden hareketle Zemahşerî'nin siyer rivayetlerinden ne derece istifade ettiğini anlamaya çalışacağız.

Zıhâr ile İlgili Hüküm

Zıhâr câhiliye döneminde Arapların en çok tercih ettikleri boşanma türlerinden biriydi. Hanımını boşamak isteyen erkek karısını kendisine evlenmenin haram olduğu mahrem bir yakınına benzetirdi. Burada kocalar hanımlarını genellikle annelerinin sırtına benzettiklerinden bu boşama türüne zıhâr ismi verilmişti. Kişinin hanımını annesi dışında kendisine evlenmenin haram olduğu hala, teyze, kız kardeş gibi karşı cinsten başka yakınlarına benzettiği de olurdu. Benzetme yaparken sırt dışında baldır, ferç gibi başka organlar da söylenebilirdi. Zıhâr bâin talak kabul edilir, o kişi hanımına bir daha dönemezdi. Zıhârın tercih edilmesi pervasızca, hızlı bir şekilde boşanmanın gerçekleşmesindendi.[4]

Zemahşerî zıhârın câhiliye döneminde Arapların hanımlarını boşamak için başvurdukları yaygın bir yöntem olduğunu ifade eder. Zıhâr yapan kişinin cinsel olarak bir daha hanımına yaklaşmadığını söyler. O zıhâr'ın kişinin karısını "Sen benim için annemin sırtı gibisin!" diyerek gerçekleştiğini söyler. Zıhâr yaparken sırt kelimesinin kullanılması ise kadının cinsel organının doğrudan söylenmesinin uygun bulunmamasından dolayıydı. Cinsel organı söylenmiyorken onun yerine cinsel organına yakın olan sırt, karın veya baldır gibi kelimeler tercih ediliyordu. Araplar kadının bir organını söylemekle kalmıyor, mübalağayı şiddetlendirmek maksadıyla onu bir de annesine benzetiyordu. Bu şekilde o kadına bir daha yaklaşılması mümkün olmuyordu.[5]

---

* Sütçü İmam Üniversitesi, İsmail Kurtul İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Siyer-i Nebî Ana Bilim Dalı. e-mail: ahmetacarlioglu@ksu.edu.tr.

1 Mustafa Öztürk-M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/235.

2 Ebu'l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hārizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakā'ıkı Ğavâmidı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekāvîl fi Vucûhi't-Te'vîl Keşşâf Tefsiri*, thk. Murat Sülün, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 1/18-20.

3 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/18-24.

4 Cevad Ali, *el-Mufassal fi Tarihi'l Arab Kable'l İslâm* (Bağdat: Bağdat Üniversitesi, 1992), 5/550-551.

5 Ebû'l-Ḳâsım Maḥmûd b. ʿAmr ez-Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1407), 3/519.

İslâm'ın gelişinden sonra câhiliye kültürünün etkisiyle karısına zıhâr yapmak isteyenler oldu. Evs b. es-Sâmit el-Ensari Benî Avf b. Hazrec'ten olan hanımı Havle'yi boşama niyeti olmasa da ona "anamın sırtı gibisin" dedi.[6] Bu olayın üzerine el-Ahzâb 33/4 ayeti kerimesi nazil oldu ve zıhâr haram kılındı.

Zemahşerî'ye göre bir kişide iki kalp benzetmesiyle bir kadının kişinin hem annesi hem de hanımı olamayacağı ifade edilmiştir. Anne kendisine saygı duyulması, kendisine hizmet edilmesi gereken biriyken, eş ise koçanın cinsellik ve diğer konularda hizmet beklediği kişidir, diyerek ayette yapılan teşbihe izah getirmiştir. O bir kişide iki kalp olması olayını câhiliye'den bir örnekle tefsir eder. Cemil b. Esed el-Fihrî Arapların hafızası en kuvvetli olduğu iddia edilen kişiydi. Bu adam iki kalbi bulunduğunu, bunlardan biriyle dahi Hz. Peygamber'den anlayışının daha fazla olduğunu iddia ediyordu. Bedir Savaşı'ndan sonra Ebû Süfyân onunla karşılaşmış ve savaşta neler olduğunu kendisine sormuştu. Bu adam o kadar şaşkındı ki çarığının birinin elinde olduğunun farkında bile değildi. Ebû Süfyân çarığının elinde ne işi olduğunu sorunca "Ben ikisinin de ayağımda olduğunu sanıyordum." dedi. Allah böylece onun ve diğer insanların iddialarının boş olduğunu ifade ederken ayette de konunun anlaşılması için bu olaydan misal verildi. İbn Abbâs, münafıklar "Muhammed'in iki kalbi vardır" derlerdi. Bu ayetle Allah onları yalanladı" dedi. Yani Muhammed iki yüzlü ashâbına vaatlerde bulunurken müşriklere ayrı konuşuyor demeye getiriyorlardı. [7]

Evlat Edinmenin Kaldırılması

Câhiliye Arap toplumunda çeşitli sebeplerle erkek çocuklarının evlat edinilmesi yaygındı. Bu çocuk üvey olsa da kişinin öz çocuğu gibi algılanır, babasına mirasçı olur, babası geride başka çocuk bırakmazsa mirasının tamamına sahip olabilirdi. Evlat edinilen çocuk kişinin öz çocuğu kabul edildiğinden onun boşadığı hanımıyla üvey babalarının evlenmesi toplumda hoş karşılanmazdı.[8]

İslâm "*Evlâtlıklarınızı babalarının soy adlarıyla anın. Bu Allah katında adalete daha uygun bir davranıştır. Eğer onların babalarını bilmiyorsanız o zaman kendileri sizin din kardeşleriniz ve dostlarınızdır. Yanıldığınız hususta size günah yoktur, fakat bilinçli ve kasıtlı olarak yaptıklarınızdan sorumlusunuz. Allah çok bağışlayıcı ve ziyadesiyle esirgeyicidir.*"[9] Ayetiyle o güne kadar üvey babalarına nispet edilen kişilerin öz babalarının adlarıyla çağrılmalarının adalete daha uygun olduğunu ifade ederek evlat edinmenin hükmünü kaldırdı.[10]

Müslümanlar arasında evlat edinilmişlerin en meşhuru Zeyd b. Harise idi. Zemahşerî Hz. Zeyd'in nasıl köleleştirildiğini ve Hz. Peygamber tarafından nasıl evlat edinildiğini anlatarak ayeti tefsir eder. Hz. Zeyd Kelb kabilesine mensup bir çocukken bir kabile baskını sonucu esir edilmiş ve köle pazarında Hz. Hatice'nin yeğeni Hakîm b. Hizâm tarafından satın alınmıştı. Hakîm onu halası Hz. Hatice'ye hediye etti. Hz. Hatice ise yeni evlendikleri kıymetli eşi Hz. Muhammed'e hediye etti. Hz. Zeyd, Hz. Muhammed'i o kadar sevmiş ve ona o kadar bağlanmıştı ki yerini öğrenip de kendisini teslim almaya gelen baba ve amcasına Hz. Muhammed'i tercih ettiğini söylemişti. Kendisine olan bağlılığını gören Hz. Peygamber Kabe'ye götürüp insanlara onu evlat edindiğini ilan etmişti. O bundan sonra bu ayeti kerimenin nüzulüne kadar Zeyd b. Muhammed diye çağrıldı. Bu ayetle beraber Hz. Peygamber'in kendi çocukları dışında kimsenin babası olmadığı vurgulanmış oldu.[11]

Keşşâf'ta bazı konular doğrudan geçilirken bazı konularda ise satır aralarında siyerden önemli ayrıntıların verildiği görülür. Zemahşerî evlat edinilen kişiye "ed-Dâî" denildiğini söyledikten sonra evlat edinilen çocukta zekâ, güç, akıl gibi bazı meziyetlerin arandığını ifade eder. Evlat edinilen çocuk üvey babasından yaşça küçükse onun nesebine dahil edilirken, köleyse azat edilmiş olurdu.[12] Ahzâb sûresinin 33/6 ayetinde "*Peygamber müminlere kendilerinden daha yakındır, eşleri de onların anneleridir. Aralarında kan bağı bulunanlar Allah'ın kitabında (mirasçılık bakımından) birbirlerine, diğer müminlerden ve muhacirlerden daha ya-*

---

6 Muhammed b. Sa'd b. Meni' Zühri, *Kitâbü't-et-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebe Hancı, 2001), 3/507; Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), "Talâk", 17; Cevad Ali, *el-Mufassal*, 5/551; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es_Sülemi Tirmizî, *Câmiü't-Tirmizî* (Istanbul: Çağrı Yayınları, ts.), "Talâk", 20.

7 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 3/520.

8 Cevad Ali, *el-Mufassal*, 5/559.

9 el-Ahzâb 33/5.

10 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/148.

11 el-Ahzâb 33/40; Buhârî, "Nikâh", 16; Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 5/340.

12 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 5/340.

kındırlar; dostlarınıza lutufta bulunmanız başkadır. Bu hüküm kitapta kayıt altına alınmıştır." buyurularak Ümmet-i Muhammed için Hz. Peygamber'in ne kadar kıymetli olduğu ifade edildi.

Zemahşerî Hz. Peygamber'in hem dinî hem de dünyevî meselelerde müminlerden kendilerine daha yakın olduğunu ifade eder.[13] Konunun mutlak bir şekilde ele alındığını bundan dolayı Hz. Peygamber'in Müslümanlar için hem dünyevi hem de uhrevî meselelerde onlara daha yakın olduğunu söyler. Hz. Peygamber bir gün "Aranızda bir kişi ölür de geride mal bırakırsa bu mirasçılarınındır. Geriye mal bırakmaz, bunun yanında bir borç bırakırsa bu borçlar bana aittir." diyerek adeta kendisinin ümmeti için bir baba mesabesinde olduğunu ifade etti.[14]

Kur'ân'ın ifadesiyle tüm peygamberler ümmetleri için baba konumundaydılar. Onlar bir babadan daha fazla ümmetlerinin dünya ve ahiret işlerini düşünürlerdi. Nitekim Hz. Lut (as) ümmetinden ahlaksızlığa düşmüş bazı kişilere "*"Ey Kavmim! İşte kızlarım. Onlar(la nikâhlanmanız) sizin için daha temizdir..."*[15] buyururken aslında kendi kızlarını değil ümmetinden kızları kastetmekteydi.[16]

Îlâ ve Tahyir Hadisesi

"Ey peygamber! Eşlerine şöyle de: "Dünya hayatını ve güzelliklerini istiyorsanız gelin size bir şeyler vereyim sonra da güzellikle sizi serbest bırakayım. Yok eğer Allah'ı, Resûlünü ve âhiret yurdunu istiyorsanız şunu bilin ki Allah, içinizden güzel davrananlara büyük bir ödül hazırlamıştır."[17]

el-Ahzâb 33/28, 29 ayetlerinde Allah Resûlü'nün eşlerine karşı uyguladığı ve onlara hicri bir ay boyunca yaklaşmadığı îlâ hadisesi ile alınır. Bu olayın akabinde gerçekleşen ve Allah'ın ezvâc-ı tâhirât'ı Hz. Peygamber ile evli kalmak ya da boşanmak arasında tercihte bıraktığı tahyir hadisesine de yer verilir. Zemahşerî olayı şöyle anlatmaktadır: Hanımları Hz. Peygamber'den giyim kuşam, daha iyi beslenme gibi dünyevi şeyler istemeye başlamışlardı. Onların aralarında kıskançlık bulunmaktaydı ki Resûlullah onların bu durumuna üzülüyordu. Bu ayetin bir gereği olarak Hz. Peygamber ilk önce en çok sevdiği eşi Hz. Âişe ile görüştü ve onu boşanma veya kendisi ile evli kalma hususunda tercihte bıraktı. Hz. Âişe "Allah ve Resûlü ile ahiret yurdunu tercih ediyorum" dedi. Hz. Peygamber'in yüzünde bir sevinç belirdi. Hz. Peygamber'in diğer hanımları da aynı şekilde Allah ve Resûlü'nü tercih ettiler. Onların bu tercihinden sonra Allah el-Ahzâb 33/52 ayetini inzal buyurarak Hz. Peygamber'in başka kadınları nikahlamasını, onları başka eşlerle değiştirmesini haram kıldı.[18]

Zemahşerî'nin de aktardığı başka bir rivayette Allah Resûlü Hz. Aişe'ye bu konuda acele etmemesini, annesi ve babasına danışıp karar vermesini söyledi. O ise "Bu konuda mı anneme babama danışacağım? Allah ve Resûlü ile ahiret yurdunu tercih ediyorum!" dedi. Hz. Aişe Hz. Peygamber'e "Benim seni tercih ettiğimi diğer hanımlarına söyleme!" dedi. Resûlullah ise "Allah beni zorluk çıkartan biri olarak değil sadece tebliğci olarak gönderdi." diyerek cevap verdi.[19]

Zemahşerî'nin Îlâ ve Tahyîr hadiselerini yine okuyucunun ayetin tefsirini anlayabilecekleri düzeyde siyerden ayrıntılara girmeden yapmaya çalıştığı görülmektedir. Olay siyer-i nebi açısından incelendiğinde Îlâ hadisesi yaşanana kadar Hz. Peygamber'in hanımları arasında gruplaşmaların ve akabinde kıskançlıkların yaşandığı görülür. Onların bu kıskançlıkları yer yer Resûlullah'a olan davranışlarına da yansımıştır. Örneğin Resûlullah'ın kendi odasında cariyesi Hz. Mariye ile yalnız kaldığını gören Hz. Hafsa "Bunu nasıl yaparsın deyince Resûlullah "O bana haram olsun. Ama sen de bu olayı kimseye anlatma!" demesine rağmen Hz. Peygamber ile aralarında sır olan bu meseleyi Hz. Âişe'ye anlatmıştı. Allah Cebrail vasıtasıyla bu olaydan Resûlullah'ı haberdar etmişti.[20]

---

[13] Ebû Abdullah Muhammmed b. İsmail Buhârî, *Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), "Tefsir", 33.

[14] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 3/523.

[15] Hûd 11/78.

[16] Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. el-Münzir et-temimi İbn Ebî Hâtim el-Hanzali er-Râzi, *Tefsirü Kurâni'l Azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tabib (Suudi Arabistan: Nezâr Mustafa Yayınları, 1419), 6/2062.

[17] el-Ahzâb 33/28, 29. İlgili ayetlerin mealleri için https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir adresinden istifade edilmiştir.

[18] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 3/534.

[19] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 10/181; Buhârî, *Sahîh*, "tefsir", 65.

[20] Tahrîm 66/1-4.

Îlâ'ya giden yolda yaşanan bir diğer hadise bal şerbeti meseleydi. Hz. Âişe'den yapılan rivayette bir gün Hz. Hafsa'ya akrabalarından bal gelmişti. O da bal şerbeti yaparak bunu Resûlullah'a ikram etmişti. Hz. Peygamber nasıl geceleri hanımlarında kalma hususunda nöbet uyguluyorsa gündüzleri ziyaret hususunda da ayırdığı vakte dikkat ediyordu. Bu vesileyle o hanımının yanında biraz fazla kalınca Hz. Âişe'de bunun sebebini araştırmış ve bulmuştu. Hz. Sevde ile anlaşarak Resûlullah yanına gelince ona "Ya Resûlullah! Meşe ağacının zamkını mı yedin?" dersin dedi, o da bunu yaptı. Resûlullah "Hayır" deyince "Peki ağzındaki bu kötü koku nedir?" diye sordu. Hz. Âişe Hz. Safiyye'yi de tembihledi o da aynı şeyleri söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber bir daha bal şerbetinden içmemiş ve bir nevi kendine haram kılmıştı.[21] Bunun üzerine de Tahrim suresinin 66/1 ayeti nazil olmuştu.[22]

Îlâ'ya giden yolda yaşanan hadiselerden bir diğeri de Hz. Zeyneb'in Allah Resûlü'nün Hz. Aişe ile pay ettikleri bir kurban etini kendisine iki kez göndermelerine rağmen iki defa iade etmesi de bulunmaktaydı. Hz. Peygamber'in vefat ettiği sırada dokuz hanımı bulunmaktaydı.[23] Müslümanlar Medine'de devletlerini kurduktan sonra Hz. Peygamber ve ailesi için belirlenen gelir kalemleri arasında savaşlarda elde edilen ganimetlerin 1/25'i, kendisine ve ailesine tahsis edilen araziler (fedek arazisi gibi), takdim edilen hediyeler sayılabilirdi. Bunlar düşünüldüğünde Resûlullah'ın ve ailesinin Medine'nin en zengini olması müreffeh bir hayat yaşaması beklenirdi. Fakat Hz. Peygamber ümmetinin fakirlerini ve ihtiyaç sahiplerini kendi ailesine tercih ediyor,[24] aile fertlerinden de aynı fedakarlıkları bekliyordu. Özellikle Hayber Savaşı'ndan sonra Medine'de görülen refah artışı peygamber hanesine yansımamıştı. Ezvâc-ı tâhirât'ın istekleri çok olmasa da Resûlullah'a yine de ağır gelmiş, eşleri adına üzülmüş ve onlardan uzaklaşmıştı.[25]

Ezvâc-ı tâhirât'ın arasında zaman zaman kıskançlıklar vuku bulmaktaydı. Onlar arasında en iddialısı Hz. Aişe iken ona kendini ona rakip gören ise Hz. Zeyneb bint Cahş idi.[26] Îlâ câhiliye döneminde Arapların boşamak istedikleri hanımlarına uyguladıkları bir yöntemdi. Onlar eşlerine yaklaşmayarak zamanla onları boşamış oluyorlardı. Hz. Peygamber özellikle hanımları arasında adaleti sağlama adına yürütmekte olduğu nöbet meselesinden, kendisine rızık, iaşe ile ilgili gelen talep ve şikayetlerden dolayı hanımlarından hicri bir ay, yirmi dokuz gün boyunca uzak kalmıştı.

Hz. Peygamber'in Hanımlarına Nöbet uygulaması

Hz. Peygamber'in aile hayatında tahyir hadisesi bir dönüm noktası oldu. Bu ayet-i kerimeden önce Hz. Peygamber (sas) eşleri arasında tam bir nöbet sistemi uyguluyordu. O en sevdiği eşi Hz. Aişe olmasına rağmen onun odasında ancak sekiz günde bir geceleyebiliyordu. Gündüzleri de vaktini tanzim ediyor tüm hanımlarını dolaşıyor; onlarla sohbet ediyor hal ve hatırlarını soruyordu.

Ahzâb 33/51-52 ayetleri ile Allah, Hz. Peygamber'e istediği hanımlarına nöbete devam etme, istemediği hanımlarını ise nöbetten çıkarma özgürlüğü tanımış oldu. Bu ayet ile Allah, aile hayatında Hz. Peygamber'in önündeki birçok engeli kaldırmış oldu. Bir nevi kendisine sıkıntı veren hanımlarına kendilerini düzeltmeleri için bir uyarı gerçekleşmiş oldu.

Zemahşerî ayetin tefsirini şöyle yapmaktadır: Müminlerin anneleri Hz. Peygamber'den dünyalık isteyip de onu kızdırdıklarında hanımlarına karşı bir ay îlâ uygulamıştı. Bundan sonra da tahyir ayeti nazil olmuştu. Bu durum karşısında bazı hanımları onun boşamasından korkarak "Ya Resûlallah! Gerek nefsinden gerekse malından kendi istediğin kadarını bize verebilirsin"[27] demişlerdi. Hz. Aişe bu durum karşısında "Ya Resûlallah! Bakıyorum da Rabbin senin arzunu yerine gelsin diye koşturuyor!"[28] demişti.

---

[21] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 10/83, 163, 173; Ebi'l Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidi en- Nîsabûrî, *Esbâbü'n Nüzûl en-Nâsih ve'l-Mensûh* (Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, ts.), 325-326.

[22] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 10/177.

[23] Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberi, *Câmiü'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Müessesetü'r-Risâle, 2000), 20/251.

[24] Buhârî, *Sahîh*, "Rikâk", 17, "Mevâkitü's-Salât", 41; Mustafa Baktır, "Suffe" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 37/469.

[25] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 10/179-180; Taberi, *Tefsir*, 20/253.

[26] Aişe Abdurrahman bt. Şatı, *Resûlullah (sav)'in Hanımları (Annelerimiz)* (Konya: Uysal Kitabevi, 1987), 58.

[27] Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), "talak", 29.

[28] Buhârî, *Sahîh*, "nikah", 29.

Ayette gecen "türci" (bekletirsin) ifadesi kadınlardan dilediği ile yatmaya, dilediğini boşamaya, dilediğini ise yanında tutmak için ona yetki vermektedir. Bu ayet dilediği hanımlarına geceleri pay verir dilediğine de pay vermez anlamına da gelir. Ya da ümmetin hanımlarından dilediğinle evlenirsin dilediğinle de evlenmezsin manasına gelir. Bu durumla alakalı Hasan-ı Basrî "Hz. Peygamber bir kadınla evlenmek istediği zaman kendisi kadından vazgeçmediği sürece kimse o kadına talip olmazdı." diyerek duruma açıklık getirmişti. Bizim değerlendirmemize göre bu durum Hz. Peygamber'e has değildir. Zira İslâm hukukuna göre bir kişi bir kadına talip olursa o vazgeçene kadar başkasının o kıza talip olması zaten doğru değildir.[29]

Bu ayetin inişinden sonra Hz. Peygamber'in hanımlarından Sevde, Cüveyriye, Safiyye Meymûne ve Ümmü Habîbe'ye belli bir sıra vermemiştir. Bunlara gece nöbetinde yer vermezken dilediği zaman yanlarına uğramaktaydı. Kendisi için alıkoyduğu (nöbetinde yer verdiği) hanımları ise Aişe, Hafsa, Ümmü Seleme ve Zeyneb idi. Böylece hanımlarından beşini kendi haline terk etmiş dördünü ise yanında alıkoymuştu. Başka bir rivayet göre ise Sevde hariç diğer hanımlarına eşit muamele ediyordu. Sevde kendi gece hakkını Âişe'ye vermiş ve "Ya Resûlallah! Beni boşama kıyamet günü hanımlarından biri olarak haşrolunayım" demişti.

Zemahşerî'nin tefsiri dışında konuyla ilgili rivayetlerde Hz. Peygamber'e eşlerine karşı nöbet uygulamasında serbestlik tanındıktan sonra Hz. Sevde, Hz. Ümmü Habibe ve Hz. Meymune'yi gece nöbetine dahil etmediği söylenmektedir. Allah Resûlü'nun nöbetinde yer verdiği hanımları Hz. Aişe, Hz. Ümmü Seleme, Hz. Zeyneb ve Hz. Hafsa idi.[30] Hz. Peygamber'in bu olaydan önce Hz. Sevde'yi bir boşama girişimi olmuş, Hz. Sevde'de Resûlullah'ın nikahında kalabilmek için kendi gecesini Hz. Aişe'ye bağışlamıştı.[31] Tahyir hadisesinden önce Resûlullah'ın boşamaya teşebbüs ettiği hanımlarından bir diğeri de Hz. Hafsa idi. Hz. Peygamber Cebrâil (as)'ın "İster boşa istersen de boşama, Şüphesiz ki Hafsa çok oruç tutup çok namaz kılan biridir. O senin Cennetteki eşlerindendir."[32] ve başka bir seferinde "Allah Ömer'e merhametinin bir eseri olarak Hafsa'ya dönmeni emrediyor." demesinden sonra Hz. Ömer'in incinmesinden çekindiği için onu boşamaktan vazgeçmişti. Zira Hz. Ömer boşama haberini alınca çok üzülmüş, başına toprak saçmış, helak olmaktan korkmuştu.[33]

Allah Resûlü'ne İtaatin Gerekliliği

Hz. Peygamber ashâbının tüm işleriyle yakından ilgilenmekteydi. Bu bağlamda onların evliliklerine de aracılık etmeye çalışıyordu. İlgili ayet gelene kadar evlatlığı olarak kabul edilen Zeyd b. Harise'nin evliliklerine de aracılık etmişti. Hz. Zeyneb, Resûlullah'ın halası Ümeyme bint Abdülmüttalib'in kızıydı. Halasına giderek Hz. Zeyneb'i Hz. Zeyd'e istemişti. Onun ailesini ilk önce Resûlullah kendisi evlenmek için istiyor sanmışlar, sonrasında olayın aslını öğrenince hayal kırıklığına uğramışlardı. Bu olayın akabinde indiği anlaşılan ayeti kerimeyi duyduktan sonra ise bu evliliğe hem Hz. Peygamber'in halası Ümeyme hem de kocası Abdullah razı olmuştu. Resûlullah, Hz. Zeyneb'i Hz. Zeyd ile altmış dirhem mehir belirleyerek evlendirmişti. Onların çeyizinde bir örtü yorgan, bir ev giysisi, bir etek elli ölçek buğday ve elli ölçek de hurma bulunmaktaydı.[34]

Başka bir rivayette ayetin inmesine sebep olaya mevzu bahis olan kişi Ümmü Gülsüm bint Ukbe b. Ebû Muayt idi. İlk kadın muhacir olan Ümmü Gülsüm kendisini Resûlullah'a hibe etmişti. O da onu Hz. Zeyd ile evlendirmişti. Bu kadın sahâbîye ve kardeşine bu evlilik pek cazip gelmemiş ve "Biz Allah Resûlü'nü istiyoruz o bizi azatlı kölesiyle evlendiriyor!" demişlerdi.[35] Zemahşerî'nin bu ayetin tefsirinde özellikle Hz. Zeyneb'in mehrinin ne kadar olduğu ve çeyizinde neler bulunduğu gibi meselelere açıklık getirerek siyer rivayetlerinden istifade ettiği görülmektedir.

---

[29] Buhârî, *Sahîh*, "Nikâh", 45; Müslim, *Sahîh*, "Nikâh", 49-66; Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 3/549.

[30] Ebû Abdullah Muhammed b. Yesar İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi (Beyrut: Dar el-Kütüb el-İlmiyye, 2004), 1/287; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 10/162.

[31] İbn İshâk, *Sîre*, 1/279; İbn Sa'd, e*t-Tabakât*, 10/54, 179.

[32] İbn Sa'd, e*t-Tabakât*, 10/82.

[33] İbn İshâk, *Sîre*, 1/281; Aişe Abdurrahman bt. Şatı, *Resûlullah (sav)'in Hanımları*, 117.

[34] el-Ahzâb 33/36; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/212, 10/98; Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 3/549.

[35] Ebu'l Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el Askalânî İbn Hacer, *Sahâbe-i Kiram Ansiklopedisi*, çev. Naim Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 2/260.

Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile Evlenmesi

Ahzâb suresi 33/37 ayetinin tefsirinde Zemahşerî Hz. Peygamber ile Hz. Zeyneb'in evlenme süreçlerini anlatmaktadır. Hz. Zeyd ile Hz. Zeyneb'in evlenmelerine aracılığı bizzat Resûlullah yapmıştı. Allah Resûlü daha öncesinde halasının kızı olan Hz. Zeyneb'i hiç görmemişti. Resûlullah onu ilk gördüğünde onu beğenir gibi oldu. Bunun üzerine "Sübhânallâh" dedi. Onun bu sözünü duyan Hz. Zeyneb de durumu Hz. Zeyd'e anlattı. Bu olaydan sonra Hz. Zeyd eşiyle birlikte olmaktan hoşlanmaz olmuş ve bir ara Hz. Peygamber'e gelip "eşimden ayrılmak istiyorum" demişti. Hz. Peygamber ise bunun sebebini ondan bir kötülük mü gördün diyerek sormuştu. Bunun üzerine Hz. Zeyd "Hayır vallahi ondan güzellikten başka bir şey görmedim. Ancak o şeref ve itibarı ile beni eziyor, rahatsız ediyor." demiş, bir süre sonra da onu boşamıştı.[36]

Hz. Zeyneb iddet süresini doldurunca Hz. Peygamber Hz. Zeyd'i çağırarak "Senden daha fazla güvendiğim bir kimse yok. Zeyneb'i bana iste!" dedi. Hz. Zeyd onun yanına gitti, sırtı Hz. Zeyneb'e dönük bir şekilde "Zeyneb! Müjde Hz. Peygamber seni istiyor." dedi. Bunu duyan Hz. Zeyneb sevindi ve "Ben rabbime danışmadan iş yapmam" dedi ve kalkıp seccadesinin başına geçti. Bunun üzerine "onu senin eşin kıldık" ayeti nazil oldu. Hz. Peygamber onunla düğününde hiçbir düğününde vermediği velîmeyi verdi. Bir koç kesti ve gün boyu insanlara ekmek ve et ikram etti.[37]

Zemahşerî'nin tefsirinde soru cevap metodunu kullandığı görülür. Hz. Peygamber Allah'tan kork sözüyle neyi ifade etmiştir sorusuna "Zeyd'e hanımını boşamamasını" demiştir. Zira bunun haram olmamakla birlikte tenzih ifade eden bir nehiy olduğunu ifade etmişti. Şayet "Peygamber'in içinde gizlediği şey nedir?" diye sorarsan gönlünün ona kaymasıdır. Ya da Zeyd'in ondan ayrılmasını arzu etmesi olduğunu söylemiştir. Zeyd'in onu boşayacağını ve ileride onunla kendisinin evleneceğini bilmesi olduğunu da söylemiştir. Çünkü Allah bunu kendisine bildirmişti. Hz. Aişe de "Hz. Peygamber kendisine nazil olan herhangi bir vahyi gizleyecek olsaydı bu ayeti gizlerdi."[38] diyerek üvey evladının boşadığı hanımıyla evlenmenin ona ne kadar ağır geldiğini ifade etmişti. Hz. Zeyd boşama niyetini söylediğinde Resûlullah'ın "Onu boşa, onunla ben evlenmek istiyorum demesi çirkindi. Muhtemelen Allah ondan "Sen kendi durumunu daha iyi bilirsin." demesini istemiştir. Çünkü Allah içlerinin ve dışlarının bir olmasını ve tutarlı davranmalarını ister.

Hz. Peygamber'in tutarlılığı hususunda Zemahşerî Mekke fethedildiğinde öldürülecekler listesinde yer alan Hz. Osman'ın süt kardeşi Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh örneğini verir. Hz. Osman onun için ricacı olmaya geldiğinde bir sahâbî Resûlullah'ın gözüne bakmış ve öldürmek için bir işaret vermesini beklemişti. Fakat Hz. Peygamber "peygamberler işaret etmezler onların içi dışı birdir. Sen onu öldürseydin ya!" diyerek konuya açıklık getirmişti.

Zemahşerî konunun tefsirinde Allah, Resûlullah'ın Zeyneb'e olan hislerini bildiği halde ondan bu duygularını sonlandırmasını istemiştir. Neden peki peygamberini kendisi için çirkin bulunarak hakkında ileri geri konuşulacak bir durumdan korumamış dersen şöyle derim diyerek mevzuyu başka bir boyuta taşımıştır.[39]

Câhiliye döneminde Araplar evlat edindikleri kişileri kendi öz çocukları gibi görür öyle muamele ederlerdi. Onların hanımları da kendi gelinleri olur ve onlarla evlenmeleri haram kabul edilirdi. Böyle yapanlar da ayıplanırdı. Nitekim bu evliliği duyan bazı müşrikler Muhammed insanları sakındırıyor ama kendisi oğlunun hanımıyla evleniyor diyerek Hz. Peygamber'i kınamışlardı.[40]

Nice durumlar vardır ki Allah tarafından günah kabul edilmediği halde insan başkalarının bu duruma nail olmalarına ve bu durum hakkında konuşmalarını istemez. Bazen Resûlullah'ın evine yemek yemeye veya sohbet etmeye gelenler uzun oturuyorlardı. Resûlullah ise onlara hayasından dolayı kalkın gidin diyemiyordu. Fakat Allah ayetiyle böyle bir duruma düşmekten insanları sakındırıyordu.[41] Şayet o insanlara kalkın gidin deseydi belki de insanlar bunu farklı yorumlayacak ve aralarında bu durumu konuşacaklardı.

---

36 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 3/540.
37 Müslim, *Sahîh*, "Nikah", 89.
38 Müslim, *Sahîh*, "İman", 287.
39 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 3/541.
40 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/41.
41 el-Ahzâb 33/53.

Resûlullah bu şekilde anılmaktan hoşlanmıyordu. Bu durum diğer duruma benzemektedir. Bir insanın kalbinden geçen duygular, bir şeyi arzu etmesi ne aklen ne de dinen çirkin görülebilecek bir davranış değildir. Zira bu durum onun elinde değildir. Hz. Peygamber'in Hz. Zeyd'in boşadığı hanımına talip olup onunla evlenmesi de böyle bir şeydir.

O dönemde Arap aile yapısında bir insan Sa'd b. Rebî gibi din kardeşine "Benim iki hanımım var senin ise hanımın yok. Sen bak beğen, beğendiğini boşayayım. İddetini bekle ve onunla evlen." diyebiliyordu. Bu açıdan bakıldığında Resûlullah'ın her açıdan onunla evlenmesi mübah olduğu gibi çirkin ve kötü de değildi. Zeyd'e ya da bir başkasına zararı yoktu. Aslında bu hususta birçok maslahat bulunmaktaydı. Bu evlilikle Ahzâb 33/37 ayetinde zikredilenler dahil birçok kamu yararı bulunmaktaydı. Bunun için Allah'ın toplum baskısından korkarak Hz. Zeyd'e "eşini elinde tut ve Allah'tan kork!" diyerek peygamberine sitem etmesi ve Resûlü'nün içinin dışının bir olmasından doğru olanda sebat etmesinden başka bir şeye razı olmaması normaldir.

Ayetin sonundaki ifadeyle ilgili, "Kadâ Vataran" ifadesi bir mesele hakkında hükmün verildiği, değişmeyeceği anlamındadır. Zeyd ondan tamamen vazgeçtikten ya da onu boşadıktan sonra onu seninle evlendirdik demektir. Burada Allah'ın emrinin muhakkak yerine getirileceğine vurgu yapılarak bu evliliğin peygamberin isteğinden daha ziyade Allah'ın bir emri olduğu vurgulanmıştır. Bu şekilde Allah evlatlığın kişinin kendi öz evladı gibi olamayacağını ifade etmiştir.[42]

Allah daha önceki peygamberlerin de bu şekilde çok kadınla evlendiklerini ifade ediyor. Onlara Allah'ın kolaylık gösterdiği gibi kendisine de kolaylık gösterdiğini söylüyor. Hz. Dâvûd'un yüz hanımı ve üç yüz cariyesi, Hz. Süleyman'ın ise üç yüz hanımı ve yedi yüz cariyesi vardı.[43] Hz. Peygamber'e Allah ilgili ayetle bu hususta hiç kimseden çekinmemesi gerektiğine özellikle vurgu yapılmaktadır.

Hz. Peygamber ashâb-ı kirâmdan hiç kimsenin öz babası değildir ve aralarında baba evlat ilişkisi yoktur.[44] Aslında bir peygamber ümmetinin babası mesabesindedir. Ancak bu onların peygambere karşı saygı ve itaat, peygamberin ise onlara karşı şefkat ve nasihat yükümlülüğü anlamındadır. Dolayısıyla Zeyd'in peygamber ile olan hukuku sizinki gibidir. O son peygamberdir. Onun büluğ çağına eren bir oğlu olsaydı; o da muhakkak peygamber olurdu. Nitekim Hz. Peygamber oğlu İbrahim vefat edince "yaşasaydı peygamber olurdu" demişti.[45]

Kadınların Örtünmesi

"Evlerinizde oturun ve daha önce Câhiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın, namazı güzelce kılın, zekâtı verin, Allah'a ve Resûlüne itaat edin. Ey Peygamber ailesi! Allah sizi sadece günah kirlerinden arındırmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor."[46]

Zemahşerî ilk câhiliye döneminin ne zaman olduğunu açıklamıştır. "el-Câhiliyyetü'l-cehlâ" "zifiri câhiliye" Hz. İbrahim'in doğduğu dönem olarak kabul edilir. Bu dönemle ilgili Hz. Adem ile Hz. Nuh, Hz. İdris ile Hz. Nuh diğer bazılarına göre ise Hz. Davut ile Hz. Süleyman arasındaki dönemdir. Son câhiliye döneminin ise Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasındaki dönem olduğu ifade edilir. Ayrıca ilk câhiliye döneminin İslâm'dan önceki küfür câhiliyesi iken son câhiliye döneminin İslâm dönemindeki fısku fucur câhiliyesi olma ihtimali vardır. Bu ayetle İslâmî dönemde kendinizi sergilemek suretiyle küfür dönemi câhiliyesine benzeyen bir câhiliye çıkarmayın denilmektedir. Hz. Peygamber Ebü'd-Derdâ'ya "Sende gerçekten câhiliye var!" demiştir. Ebü'd-Derdâ "Küfür câhiliyesi mi İslâm câhiliyesi mi?" diye sormuştu. Resûlullah ise "küfür câhiliyesi küfür" diyerek cevap vermişti.[47]

İslâm'dan önce kadınlar karşı cinsten ilgi görmek adına açık saçık giyinirlerdi.[48] Kur'ân-ı Kerîm'de bu durum "teberrüc" kelimesi ile ifade edilmektedir.[49] Hz. Nuh ile Hz. İdris arasında bin sene bulunmaktaydı.

---

42 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 3/543.
43 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 3/544.
44 Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Cenâiz", 53.
45 el-Ahzâb 33/40; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Cenâiz", 53; Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 3/537.
46 el-Ahzâb 33/33.
47 Buhârî, *Sahîh*, "iman", 20.
48 Ebû Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-Ferrâʾ, *Meʿânî'l-Ḳur'ân*, thk. Aḥmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr. (Mısır: y.y., ts.), 2/342.

Bu dönemde insanlar dağlarda ve ovalarda yaşamaktaydılar. Bir süre sonra kadınlar erkeklere kendilerini beğendirmek için açıldılar ve aralarında fuhuş yayıldı.[50]

Zemahşerî Hz. Peygamber'in ehl-i beytine kimlerin dahil olduğu üzerinde de durmuştur. Ona göre ezvâc-ı tâhirâtın tamamı ehli beyte dahildir.[51]

"Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle, dış giysilerini üzerlerine bürünsünler. Bu, tanınıp rahatsız edilmemeleri için en uygun olanıdır. Allah ziyadesiyle bağışlamakta ve çok esirgemektedir."[52]

Zemahşerî ayetin tefsirini şöyle yapar. Cilbâb başörtüsünden daha geniş şaldan ise daha küçük bir kıyafettir. Kadınlar onu başına koyar kenarlarını da göğüslerinin üzerine salar. İbn Abbâs onun baştan aşağıya bütün vücudu örten bir üst giysi olduğunu söylemiştir. Üst elbise ve kendisiyle vücudun örtüldüğü fistan benzeri bütün kıyafetler olduğunu söylemiştir.

Ayette "Üzerlerine bir dış giysi alsınlar." Yani onu üzerlerine alıp onunla yüzlerini ve koltuklarını örtsünler. Arapça'da kadının peçesi yüzünden düştüğü zaman "edni sevbeki ala vechiki" (peçeni yüzüne al) denir. Kadınlar İslâm'ın ilk döneminde açıktılar. Normal bir ev kıyafeti ve başında bir örtü ile dışarı çıkarlardı. Bu açıdan hür bir kadınla bir cariye arasında fark bulunmuyordu. Ahlaksız gençler ve serseri zamparalar tuvalet için hurmalık ve boş alanlara çıkan cariyelere ilişirlerdi. Bazen hür kadınlara da sataşır, o zaman da biz onları cariye sandık derlerdi. Böylece Müslüman hür kadınlara rida ve şal takarak başlarını ve yüzlerini örtmek suretiyle cariyelerden fark edilmeleri sağlandı.

Ayette geçen "min celebibihinne" ifadesinde min ne anlamda kullanılmıştır? Bu kısmilik ifade eder, ancak bu kısmilik şu iki anlamdadır. İlki dış giysilerden biriyle örtünmedir. Bu şekilde hür kadın evinde üzerinde iki üç parçadan ibaret bir içi kıyafet ve örtü içindeki cariye ve hizmetçi gibi korumasız bir şekilde olmaması murat edilir. İkincisi kadının dış giysisinin bir kısmını üzerine alması ve diğer kısmını yüzüne doğru indirip cariyeden ayırt edilmesi için örtmesidir. İbn Sirin (ö. 110/729) başörtüsünü kaşlarının üzerine koyması sonra onu dolandırıp burnuna kadar indirmesidir" derken, Süddî (ö. 127/745) kadının iki gözünden birini ve alnı ile bir gözü dışında diğer tarafını örtmesi olarak tarif eder.[53]

Kur'ân-ı Kerim'de başörtüsü ile ilgili "*Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Dışarıda kalanlardan başka ziynetlerini göstermesinler. Başörtülerini yakalarının üzerinden bağlasınlar….."*[54] buyurulmaktadır. O dönem Medine'de evlerde tuvalet olmadığı için insanlar tuvalet ihtiyaçları için gece açık alana gitmekteydiler. Bazı münafıklar ve kendini bilmez gençler de kadınlara musallat olmakta onları taciz etmekteydiler. Fasık kişilerin böyle bir olaya cesaret edebilmeleri karşıdaki kadınları cariye zannetmelerinden ileri gelmekteydi. Onlar kadının hür ve iffetli olduğunu anladıklarında yaklaşmıyorken cariyelere musallat olmakta, kabul ederlerse de ecirlerini vererek onlarla birlikte olmaktaydılar. Kadınlar bu durumdan kocalarını onlar da Hz. Peygamber'i haberdar ettiler. Allah bu durum üzerine ilgili ayeti kerimeyi indirdi. Bu ayetin gereğini uygulayarak örtünen kadınlara kötü niyetli fasık kişiler bir daha yaklaşamadılar.[55]

Hz. Peygamber'in hanımları da diğer Müslüman kadınlar gibi tuvalet ihtiyaçları için geceleri dışarı çıkmaktaydı. Serseriler bazen hür kadınlara sataşıp onları taciz ettikleri gibi Resûlullah'ın hanımları da bundan payını alıyorlardı. Münafıklara ve serserilere bu durum sorulduğunda onları da cariye zannettiklerini söylüyorlardı. Hz. Ömer onların bu durumuna şahit olmuş ve "Ya Resûlallah! Onların yanlarına insanların temizleri gibi bozuk olanları da girip çıkıyor. Söyleseniz de örtünseler." demişti.[56] Hz. Ömer'in bu tale-

---

[49] Nur 24/60; Buhârî, *Sahîh*, "Tefsir", "Ahzâb", 4.

[50] Cemâlü'd Din Ebü'l Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l Ümemi ve'l Mülûk*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Darü'l Kütüb el İlmiyye, 1992), 1/235.

[51] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 3/540.

[52] el-Ahzâb 33/59.

[53] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 3/559.

[54] Nûr 24/31.

[55] Ebu'l Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdi el-Belhi, *Tefsîrü Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehade (Beyrut: Darü İhyaü't Türâs, 1423), 3/507; Taberi, *Tefsir*, 20/324; Vâhidi, *Esbâbü'n Nüzûl en-Nâsih ve'l-Mensûh*, 273.

[56] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 10/168-169; Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe b. Abide Nemeri, *Tarihü'l-Medîneti'l-Münevvere, Ahbarü'l-Medineti'l-Münevvere*, thk. Fehim Muhammed Şeltu (Cidde: Dârü'l-İsfahani, 1973), 3/860.

bine Resûlullah hanımlarının ihtiyaç için geceleri çıkmalarında bir beis olmadığını söyledi. Bu olayın akabinde el-Ahzâb 33/6 ayeti nâzil oldu.[57]

Hz. Peygamber'in Evlenmesinin Sınırlandırılması ve Hanımlarını Boşamasının Haram Kılınması

Zemahşerî el-Ahzâb 33/50. ayetinin tefsirini şöyle yapar. Ayetin metninde geçen "ücürahünne/ecirleri" kadınlara verilen mehirleridir. Bu kadının cinsel organının karşılığıdır. Zemahşerî'nin yaşadığı dönemin ve kültürünün etkisiyle günümüzde kaba denilecek uygun olmayan ifadelerle konuyu tefsir ettiği görülür.

Burada mehirlerini verdiğin, Allah'ın sana fey olarak verdiği ve seninle hicret edenler denilmiş. Allah teala aile hayatı noktasında peygamberine hususi muamele etmektedir. Bu sebeple onun için evla ve efdal olanı tercih etmiş; hoş ve tertemiz olanı istemiştir. Evlenirken başta mehirlerin belirlenmesi sonraya bırakılmasından daha iyidir. Mehri baştan ödemek ilk Müslüman neslin yoludur, onlar başka türlü davranmamışlardır.

Cariye efendisi olan kişinin bizzat kılıç hakkı olarak kazandığı ve Allah'ın izniyle kendisine savaştan fey olarak lütfettiği ise bu cariye pazarda satılan celep malı gibi olan bir cariyeden daha hayırlıdır. Esir iki çeşittir. Birincisi tayyib ikincisi ise habis olarak kabul edilir. Kişinin kılıç hakkı olarak savaştan elde ettiği tayyib iken anlaşmalı kişilerden alınan esir ise habistir. Allah'ın verdiği fey tabiri habis olan için değil tayyib olan esir için kullanılır. Benzer bir şekilde Allah'ın verdiği rızık denildiğinde helal olan rızık anlaşılır.

Hz. Peygamber'in kendisiyle beraber hicret eden akrabaları, hicret etmeyenlerden daha efdaldir. Hz. Peygamber amcası Ebû Talib'in kızı Ümmü Hani ile bekarken evlenmek istemişti. Amcası ise kızını Mahzûm oğullarından başka bir genç ile evlendirmişti. Ümmü Hani bununla ilgili "Hz. Peygamber benimle evlenmek istemişti. Fakat ben özür beyan ettim, o da özrümü kabul etti. Daha sonra ayet nazil oldu ve ona helal kılınmadım. Çünkü onunla hicret etmemiştim ve Tulekâ'dan idim.[58] Tulekâ esirken azat edilmiş kişilere verilen isimdi. Arap örfüne göre hürler tülekâdan üstün kabul edilirdi.

Hz. Peygamber'in hicret etmemiş, Allah'ın kendisine evlenmeyi uygun görmediği, haram kıldığı bir kadına evlenme teklif etmesi nasıl mümkün olabilir diye bir soru akla gelmektedir. Burada konu Ümmü Hani bu kapsamın dışında olmalı, yoksa Resûlullah ona evlenme teklif etmezdi şeklinde açıklanmaya çalışılmıştı. Zemahşerî "bu ayet Hz. Peygamber'in onu istemesinden sonra geldi" diyerek duruma açıklık getirmiştir.[59]

Mehir İstemeden Kendisini Hz. Peygamber'e Bağışlayanlar

Mehir istemeden kendini sana bağışlayan bir mümin kadın olursa onu da sana helal kıldık. Burada nekre bir ifade vardır ki ihtimal bildirir. Alimler böyle bir şey olmuş mu olmamış mı ihtilafa düşmüşlerdir. İbn Abbâs Hz. Peygamber'in hanımları içinde kendini ona bağışlamış bir kadın olmadığını söyler. Bazı alimler ise hanımları içinde dördünün Meymûne bint Haris, Zeyneb bint Hüzeyme, Ümmü Şerik (Guzeyye) bint Cabir ve Havle bint Hakim'in kendilerini Hz. Peygamber'e bağışladıklarını ifade ederler.

Ayette birinci şart cümlesini ikinci şart cümlesi takip eder. Birinci şart kadının kendisini Allah Resûlü'ne bağışlaması iken ikinci şart ise Hz. Peygamber'in bunu kabul etmesidir. Ayette kendisini peygambere hibe eder peygamber de onunla evlenmeyi isterse kısmında bir anda muhataptan gaip sigasına geçilmesi bu hükmün sadece Hz. Peygamber'e has olduğunu gösterir. Bu hükümlerin ona peygamberlikten dolayı ikram edildiği anlaşılır. Müminlerden ayrı olarak denilmesi ayette bunun diğer Müslümanlar için geçerli olmadığını ifade eder. Allah peygamberine mahsus kılınan hususların maslahatını çok iyi bilmekte ve ona göre hüküm vermekteydi. Peygambere has hükümler koymak Hz. Peygamber'in dini hayatı için bir sıkıntı olmaması ve dünyevi hayatında da sıkıntı yaşamaması içindi. Ayetteki "hâlisaten" kelimesi bu kadın diğer müminlere değil sadece sana helaldir " şeklinde anlaşılır.[60] Zemahşerî'nin ayetin tefsirini yaparken siyer rivayetlerinden yeterli miktarda istifade etmediği görülür.

---

[57] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 10/167.
[58] Ebû Dâvûd, *Sünen*, "tefsir", 34.
[59] Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 3/549.
[60] Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 3/549.

Hz. Peygamber Kimlerle Evlenebileceği ve Hz. Peygamber'in Hanımları ile Evlenme Yasağı

"Artık bundan sonra sana kadınlar helâl olmaz; sahip olduğun câriyeler dışında kadınlarını, güzellikleri hoşuna gitse bile başka eşlerle değiştirmen de helâl olmaz. Allah her şeyi görüp gözetmektedir."[61]

Zemahşerî bundan sonra ifadesinin o sırada nikahı altında bulunan dokuz hanımını dışında anlamına geldiğini ifade eder. Bu şekilde ümmetinin evlenebileceği kadın sayısı dört iken peygamberin dokuzdur. Dolayısıyla o nisabı aşması helal değildir. Bu kadınlardan bazılarını veya tamamını başka kadınlarla değiştirmen de caiz değildir. Bununla Allah, peygamber kadınlarını Hz. Peygamber'i tercih etmeleri sebebiyle kendilerine verdiği değeri göstermiş, onlara ödül takdir etmiştir.

Peygamberin bahsi geçen dokuz hanımı: Aişe bint Ebû Bekir, Hafsa bint Ömer, Ümmü Habibe bint Ebû Süfyân, Sevde bint Zem'a, Ümmü Seleme bint Ebû Ümeyye, Hayberli Safiyye bint Huyey, Hilal kabilesinden Meymûne bint Hâris, Esed kabilesinden Zeyneb bint Cahş ve Mustalikoğullarından Cüveyriye bint Haris'tir.[62]

Bu ayetle Hz. Peygamber'in hangi kadınlarla evlenebileceği ifade edilmiştir. Müslüman bir erkek ehl-i kitap bir kadınla evlenebilirken Allah Resûlü'nün evlenmesi ise caiz değildir; ona sadece mümin kadınlarla evlenmek helaldir. Zira Hz. Peygamber'in faziletli ve kıymetli işlerden hakkı daha fazladır. Başka bir açıdan o eksiklik ve noksanlıklardan münezzehtir, uzaktır.[63]

Hz. Peygamber'e ve Ailesine Karşı Âdâb-ı Muâşeret

Zemahşerî el-Ahzâb 33/53-55 ayetlerinin tefsirinde peygamberin evine ancak izin verildiği zaman girin denilmiştir der. Burada kastedilenler peygamberin vereceği yemeğin vaktini kollayarak içeri girip oturan ve yemeği kaçırmamak için bekleyen gruptu. Hz. Peygamber Zeyneb bint Cahş ile evliliklerinde hurma, çorba ve etten oluşan bir düğün yemeği vermişti. Hz. Peygamber Hz. Enes'e herkesi davet etmesini söylemişti. Bir grup içeri girip yemeğini bitirince diğer grup gelmiş yemeğini yedikten sonra çıkmıştı. Bu şekilde herkes düğün yemeğinden yemişti.

Hz. Peygamber herkesin yemeğini yediğini yemeyen kimse kalmadığını öğrenince sofrayı kaldırın demişti. Buna rağmen bir grup kalkmamışlar lafa dalmışlardı. Hz. Peygamber nasıl olsa kalkarlar deyip hanımlarını tek tek ziyaret etmiş hallerini sormuştu. Döndüğünde onların yine oturduklarını görünce kendilerine bir şey demeden dışarı çıkmıştı. Hz. Peygamber onların çıktıklarını görünce evine geri dönmüştü.[64]

Hz. Peygamber Zeyneb bint Cahş ile nikahında velime için koyun kesmiş, misafirlere ekmek ve et ikram etmişti. Hz. Zeyneb'ten önceki nikahlarının hiçbirinde koyun kesmemiş, velimelerinin hiçbiri bu kadar güzel olmamıştı. Yemeği el becerisi ile bilinen Hz. Zeyneb'in kendisi hazırlamıştı. Hz. Enes'in annesi Ümmü Süleym yağ ve acve hurmasını karıştırarak Hays denilen bir yemek yapmıştı. Hz. Enes yemeği Resûlullah'a götürünce ondan önce Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'yi ve başka sahâbîlerin de ismini saydı, onları çağırmasını söyledi. Onlardan sonra da mescitte kim varsa hepsini çağırmasını istedi. Mescittekiler bitince de yolda kimi gördüyse davet ettirdi; yemeğe gelmeyen hiç kimse kalmamıştı. Buna rağmen yemek arttı. Hz. Enes'e yemeğe kaç kişinin katıldığı sorulduğunda yetmiş bir veya yetmiş iki dedi.[65]

Zemahşerî hicâb ayetinin tefsirini şu şekilde yapar. Hz. Ömer peygamber hanımlarının örtünmelerini arzu ediyor, bu isteğini de sık sık dile getiriyordu. "Ya Resûlallah! Evinize herkes giriyor. Müminlerin annelerine emretseniz de perde arkasına çekilseler." diyordu. Ayet onun bu konuşmalarından sonra indi.[66]

Hz. Ömer bir keresinde mescide uğradığında peygamber hanımlarının başka kadınlar ile konuştuklarını görmüş ve onlara "Örtünseydiniz diğer kadınlara karşı bir üstünlüğünüz olurdu. Sizin kocanız diğer er-

---

61 el-Ahzâb 33/52.

62 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 3/553.

63 Muhammed Halef, *Nizâmül Üsra ve'l Müctema' fi'l İslâm* (Amman: Daru'l Fikir, 1436), 91; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 1/314.

64 Buhârî, *Sahîh*, "tefsir", 33; Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 3/554.

65 İbn Sa'd, e*t-Tabakât*, 10/101-104.

66 Buhârî, *Sahîh*, "tefsir", 2.

keklerden üstündür.” demişti. Bunun üzerine Hz. Zeyneb “Ey Hattabın oğlu! Sen bizi insanlardan kıskanıyorsun, ama bizim evimizde vahiy nazil oluyor.” diye cevap vermişti. Çok geçmeden de ayet inmişti.

Hicâb Hükmünün Kapsamı

Bu ayetin inişinden sonra baba oğul ve diğer akrabalar, “Ya Resûlallah! Biz de mi onlarla perde ardından konuşacağız?” diye sordular. Bu kişilerden saklanmamalarında bir sakınca bulunmadığı açıklandı. Amca ve dayı baba hükmündü oldukları için zikredilmemiştir. Allah ataların İbrâhim, İsmâil ve İshâk diye sıraladığında (Bakara 2/133) amcayı da baba olarak zikretmişti. Çünkü Hz. İsmail, Hz. Yakub’un amcası idi. Ancak alimler dayı ve amcaların kendi evlatlarına anlatma (yeğenleri olan kadınları) düşüncesiyle onlara karşı saklanmamayı mekruh görmüşlerdir. Çünkü çocukları mahremdir.[67]

Hz. Peygamber’in eşleri sıradan kadınlar değildi. Resûlullah’ın temsil keyfiyeti olduğu gibi onların da bulunmaktaydı. Bu sebeple onların hayatlarında daha dikkatli olmaları gerekmekteydi. hüküm gelmeden evvel Hatta sahâbîlerden çekinmezler bazen beraber yemek de yerlerdi. Rivayete göre bir gün Hz. Ömer de Hz. Peygamber’in sofrasına misafir olmuş, yemek yerken eli Hz. Âişe’nin eline değmişti. Allah’ın Resûlü kıskanç bir insandı.[69] Hem bu olayda hanımını kıskanmış hem de üzülmüştü.[70] Hz. Peygamber’in hanımları için hicâb bu olaydan sonra farz kılınmıştı.[71]

Hz. Peygamber’in Hanımları ile Evlenme Yasağı

Zemahşerî ayetin Hz. Peygamber’in hanımları ile evlenme yasağı kısmını şöyle açıklar. Sahâbîlerden birisi vallahi Muhammed öldüğünde falanca (Aişe) eşiyle evleneceğim” demişti. Allah bunun haram olduğunu peygamberine bildirmişti. Ayetin devamında size yakışmaz uygun değildir! denilmiştir. Yani sizin ölümünden sonra onun eşleriyle evlenmeniz ona rahatsızlık verir. Allah peygamberin hanımlarıyla vefatından sora evlenilmesini büyük bir saygısızlık olarak nitelendirdi. Allah Resûlü’nün gönlünün hoş ve kalbinin mesrur olması hedeflendi. Böylece onun şükrü arttırıldı. Nitekim o dönemde kıskanç bazı insanlar vardı. Onlar kendilerinden sonra hanımlarının başka biriyle evlenmesin diye hanımının kendisinden önce ölmesini isterdi.[72]

Bu ayetle Hz. Peygamber’in hanımları ile evlenmek Allah tarafından Müslümanlara o hayattayken ve vefatından sonra haram kılındı. Ayet-i kerimede Resûlullah’ın hanımları Müslümanların anneleri olarak tavsif edildi.[73] Hz. Âişe biz Müslüman kadınların değil, Müslüman erkeklerin anneleriyiz diyerek konuya açıklık getirdi.[74] Bir insan kendi annesiyle evlenemeyeceğine göre annesi konumunda olan Allah Resûlü’nün hanımlarıyla da evlenmesi mümkün değildir.

Hz. Peygamber döneminde dul kalan kadınların büyük çoğunluğu tekrar evlenmekteydiler. Hal böyle iken vefatından sonra birçok kişinin Hz. Peygamber’in hanımlarıyla evlenme isteği gündeme gelebilirdi. Talha b. Ubeydullah “Allah Resûlü vefat ettikten sonra Âişe ile evleneceğim.” demişti. Başka sahâbîlerin aklına da Resûlullah’ın hanımlarıyla evlenme düşüncesi gelebilirdi.[75] Bu sebeple Hz. Peygamber daha hayatta

---

67 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi’t-Tenzîl*, 3/554.

68 Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberi, *Tarihi’r-Rüsûl ve’l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebu’l Fadl İbrahim (Mısır: Daru’l Marife, ts.), 2/575.

69 Ahmet Acarlıoğlu, *Hz. Peygamber (s.a.s.) Döneminde Aile Hayatı* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019), 79.

70 Ebul Hasan Nuriddin Ali b. Ebi bekir b. Süleyman Heysemî, *Mecmü’z-Zevâid ve Menba’ü’l Fevâid*, thk. Hüsâmüddin el-Kudusî (Kahire: Mektebetü’l Kudusî, 1994), 7/93; Süleyman b. Ahmed b. Eyyub b. Matir el-Lahmî Ebü’l Kâsım Taberânî, *el Mu’cemü’s Sağir (er-Ravdu’d Dânî)*, thk. Muhammed Şekûr Mahmud (Beyrut: Dârü Ammar, 1985), 1/149 (227); Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb b. Matir el-Lahmî Ebü’l Kâsım Taberânî, *Mu’cemü’l Evsât*, thk. Tarık b. Avzullah b. Muhammed (Kahire: Darü’l Haremeyn, ts.), 3/212 (2947); Ahmet Acarlıoğlu, “Hz. Peygamber (s.a.v.) Döneminde Başörtüsü”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2018), 54.

71 İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 10/167.

72 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi’t-Tenzîl*, 3/556.

73 el-Ahzâb 33/6.

74 İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 10/190.

75 İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 10/191; Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud Belazûrî, *Ensâbü’l Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkar (Beyrut: Darü’l Fikir, 1997), 10/123.

iken onun eşleriyle evlenmek haram kılındı. Bu şekilde ailesine karşı kıskanç olan Allah Resûlü'nün dünyada ve ahirette rahat etmesi hedeflendi. Ahzâb suresi'nin altıncı ayetinde Allah Resûlü'nün eşleri Müslümanların anneleridir diye tavsif edilip onlarla evlilik yasaklanırken bu ayette ise bunun sebebi açıklanmış oldu.[76]

SONUÇ

Zıhâr ile ilgili bölümde Zemahşerî, siyer rivayetlerinden yeterli düzeyde istifade ederek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Evlat edinmenin kaldırılması bahsinde siyer rivayetlerine özellikle Hz. Zeyd'in nasıl köleleştirildiği ve Resûlullah tarafından nasıl evlat edinildiği hususlarında geniş bir şekilde siyer rivayetlerinden faydalanır. Hendek savaşı ile ilgili ayetlerin tefsirinde siyer rivayetlerini kullanır. Bu da konunun okuyucunun zihninde canlanmasını ve daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Böyle olmakla birlikte Hendek, onun yanında Hayber savaşlarını genel hatlarıyla ele aldığı ayrıntılara girmediği; Hz. Peygamber'in Kurayza oğullarının lideri Huyey b. Ahtab'ın kızı Safiyye bt. Huyey b. Ahtab ile evlenmesine dahi yer vermediği görülür.

Zemahşerî'nin Îlâ ve Tahyîr hadiselerini bu hadiselere giden süreci geçerek, siyer rivayetlerinden yeterince istifade etmeden izah eder. Hz. Zeyd ile Hz. Zeyneb'in evlilikleri meselesinde ne kadar mehir verildiği, çeyizin içeriğinin neler olduğuna kadar ayrıntılara yer verdiği görülür.

Müslüman kadınlara başörtüsünün farz kılınması hususu siyerden istifade edilerek ayrıntılı bir şekilde ele alınır. Okuyucu bu şekilde konunun derununa vakıf olur. Zemahşeri'nin Hz. Peygamber'in aile hayatı ile ilgili meseleleri anlatırken gençliğinde amcası Ebû Tâlib'in kızı Ümmü Hani'yi istemesi gibi ayrıntılara yer verdiği, Zeyneb bint Cahş'ın düğün yemeğinde nelerin ikram edildiği, hicâb meselesinin sebeb-i nüzulü ile siyerden örneklerle anlatıldığı görülür. Yine Keşşâf'ta Allah Resûlü'nün eşlerinin mü'minlerin anneleri olmasının hikmetleri açıklanır. Zemahşerî'nin ilgili ayetlerin tefsirini yaparken siyerden etraflıca istifade ettiği, yer yer de hadislerle konuya izah getirdiği görülür. Genel bir değerlendirme yapıldığında Zemahşerî'nin Keşşâf isimli eserinin siyer kitabı olmayıp bir Kur'an tefsiri olduğu düşünüldüğünde siyer rivayetlerinden yeterince, hatta bazı hususlarda birçok müfessirden daha fazla istifade ettiği görülmüştür.

KAYNAKÇA

Acarlıoğlu, Ahmet. *Hz. Peygamber (s.a.s.) Döneminde Aile Hayatı*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.

Acarlıoğlu, Ahmet. "Hz. Peygamber (s.a.v.) Döneminde Başörtüsü". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2018), 47-67.

Aişe Abdurrahman bt. Şatı. *Resûlullah (sav)'in Hanımları (Annelerimiz)*. Konya: Uysal Kitabevi, 1987.

Baktır, Mustafa. "Suffe". 37/469-470. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.

Belazûrî, Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud. *Ensâbü'l Eşrâf*. thk. Süheyl Zekkar. 13 Cilt. Beyrut: Darü'l Fikir, 1997.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammmed b. İsmail. *Sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.

Cevad Ali. *el-Mufassal fî Tarihi'l Arab Kable'l İslâm*. 10 Cilt. Bağdat: Bağdat Üniversitesi, 1992.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.

Ferrâʾ, Ebû Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-. *Meʿânî'l-Ḳurʾân*. thk. Aḥmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr. Mısır: y.y., ts.

Heysemî, Ebul Hasan Nuriddin Ali b. Ebi bekir b. Süleyman. *Mecmü'z-Zevâid ve Menba'ü'l Fevâid*. thk. Hüsâmüddin el-Kudusî. Kahire: Mektebetü'l Kudusî, 1994.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. el-Münzir et-temimi, el-Hanzali er-Râzi. *Tefsirü Kurâni'l Azîm*. thk. Esad Muhammed et Tabib. Suudi Arabistan: Nezâr Mustafa Yayınları, 3. Basım, 1419.

İbn Hacer, Ebu'l Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el Askalânî. *Sahâbe-i Kiram Ansiklopedisi*. çev. Naim Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed b. Yesar. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Ahmed Ferid el-Mezidi. Beyrut: Dar el-Kütüb el-İlmiyye, 2004.

[76] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 3/556.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni' Zühri. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 10 Cilt. Kahire: Mektebe Hancı, 2001.

İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe b. Abide Nemeri. *Tarihü'l-Medîneti'l-Münevvere, Ahbarü'l-Medineti'l-Münevvere*. thk. Fehim Muhammed Şeltu. 4 Cilt. Cidde: Dârü'l-İsfahani, 2. Basım, 1973.

İbnü'l Cevzî, Cemâlü'd Din Ebü'l Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fi Târîhi'l Ümemi ve'l Mülûk*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Darü'l Kütüb el İlmiyye, 1992.

Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 7. Basım, 2001.

Muhammed Halef. *Nizâmül Üsra ve'l Müctema' fi'l İslâm*. Amman: Daru'l Fikir, 1436.

Mukâtil, Ebu'l Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdi el-Belhi. *Tefsîrü Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehade. Beyrut: Darü İhyaü't Türâs, 1423.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.

Öztürk, Mustafa-Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/235-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub b. Matir el-Lahmî Ebü'l Kâsım. *el Mu'cemü's Sağir (er-Ravdu'd Dânî)*. thk. Muhammed Şekûr Mahmud. Beyrut: Dârü Ammar, 1985.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb b. Matir el-Lahmî Ebü'l Kâsım. *Mu'cemü'l Evsât*. thk. Tarık b. Avzullah b. Muhammed. Kahire: Darü'l Haremeyn, ts.

Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiü'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Tarihi'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim. Mısır: Daru'l Marife, 2. Basım, ts.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es_Sülemi. *Câmiü't-Tirmizî*. 8 Cilt. Istanbul: Çağrı Yayınları, ts.

Vâhidi, Ebi'l Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidi en- Nîsabûrî. *Esbâbü'n Nüzûl en-Nâsih ve'l-Mensûh*. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, ts.

Zemahşerî, Ebu'l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hārizmî. *el-Keşşâf 'an Hakā'ikı Ğavâmidı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekāvîl fi Vucûhi't-Te'vîl Keşşâf Tefsiri*. çev. Muhammed Coşkun vd. thk. Murat Sülün. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı., 2016.

Zemaḫşerî, Ebû'l-Ḳâsım Maḥmûd b. ʿAmr. *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1407.

İcâzetnameler'de Zemahşerî', Öğrencileri ve Eserlerinin Râvîleri

Dr. Seyid Muhammed Taki Hüseyni*

وحسبي تصانيفي وحسبي رواتها بنين بهم سبقت الى مطالب

GİRİŞ

Biyografi araştırmalarının temel kaynaklarından bazılarını tezkireler, terâcim ve tabakat gibi klasik eserler oluşmaktadır. Bu eserler, *telif* eserler mahiyetinde oldukları için zaman içerisinde geniş bir alana yayılmış ve başka eserlere de kaynaklık etmişlerdir. Neticede "birincil kaynaklar" olarak adlandırılan bu eserlerin ihtiva ettikleri bilgiler, daha sonraki dönemlerde kaleme alınan "ikincil kaynaklar"ı oluşturmuşlardır.

Bu klasik kaynakların dışında müellifler hakkında edinebileceğimiz bilgiler ise, nüshaların/eserlerin üzerinde kaydedilen icazetnameler, kıraât, semâ' gibi kayıtlardan mümkün olmaktadır. İcâzetnâmeler başta olmak üzere diğer kayıtlar, birincil kaynaklar gibi derli toplu olmadıklarından dolayı, bulunduğu nüshalarda sınırlı kalmış, kapsadıkları bilgiler de nadiren birincil ve ikincil kaynaklara aktarılmıştır. Allâme-i Hârezm, Cârullah Zemahşerî'nin biyografi araştırmalarında da zikredilen bu hususlar geçerli olarak birincil kaynaklarda kaydedilmeyen birçok bilgi bu kayıtlardan bulunmuştur. Özellikle Zemahşerî'nin hoca-talebe ilişkisi, eserlerinin ravileri ve okunmasıyla ilgili gibi birçok bilgi kendisinden alınan icazetnamelerden tespit edilebilmektedir.

1. Zemahşerî'nin Hayatı Hakkında Bilgi Veren Bazı Kaynaklar

Zemahşerî'nin hayatıyla ilgili elimize ulaşan klasik kaynaklar, "birincil kaynaklar" ve "ikincil kaynaklar" olmak üzere iki ana başlık altında sınıflandırarak bunları açıklamaya çalışacağız.

1.1. Birincil Kaynaklar

Zemahşerî'nin hayatı, görüşleri, hocaları ve talebeleri gibi konular hakkında bilgi edinebileceğimiz birincil kaynakların arasında ilk başta kendi yazdığı eserler gelmektedir. Zemahşerî'nin *Divân*, *Keşşâf* ve *Atvâku'z-zeheb* gibi eserleri başta olmak üzere, çağdaşı olup kendisini veya talebelerini ziyaret eden müelliflerin eserleri de yine birincil kaynaklar içerisinde yer almaktadır.

Zemahşerî ile çağdaş olup aynı coğrafyalarda yaşayan Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî (ö. 562/1166), Zemahşerî ve talebeleriyle alakalı *el-Ensâb*' adlı eserinde önemli bilgiler aktarmıştır.[1] Zahîrüddîn Alî b. Zeyd b. Muhammed el-Beyhakî (ö. 565/1169) de Zemahşerî ile çağdaş bir âlim olup *Târîh-i Beyhak* adlı kitabında Zemahşerî'nin bazı hocaları hakkında bilgiler vermiştir. Yine Zemahşerî ile ilgili birincil kaynak niteliğinde olup elimize ulaşan en önemli kaynaklarımızdan biri de Ebu'l-Kerem Zeynü'l-Eimme Abdüsselam b. Muhammed el-Enderesbânî el-Harizmî'nin (578/1182 hayatta) *Fî Sireti ez-Zemahşerî Cârullah* adlı eseridir. Endersbânî, bu eserinde Zemahşerî'nin hayatı, hocaları ve talebeleriyle alakalı bilgiler aktarmıştır. Zemahşerî ile değil talebeleri ile çağdaş olan birincil kaynaklarda Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) *Mu'cemü'l-Üdebâ*'sı, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233) *el-Lübab fi tehzibi'l-Ensâb*'ı zikredilebilir.

---

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları, ORCİD: 0000-0003-2709-2315 , e-mail: mthuseyni@gmail.com

1 Mehmet Efendioğlu, "SEM'ÂNÎ, Abdülkerîm b. Muhammed", (TDV İslâm Ansiklopedisi 36, 2009), 462.

1.2. İkincil Kaynaklar

Zemahşerî ile ilgili ikincil kaynaklar niteliğinde olan eserlerde genellikle birincil kaynaklarda olan bilgiler tekrarlanmıştır. Ama yine de birincil kaynaklarda bulunmayan bilgilere rastlanmak mümkündür. Bu kaynakları kronolojik olarak bu şekilde sıralayabiliriz:

Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıftî (ö. 646/1248) *İnbâu'r-ruvât 'ala anbâhi'n-nühât*'ı, İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*'ı, İbni'l-Fuvâtî'nin (ö. 723/1323) *Mecmeu'l-âdâb fî mu'cemi'l-elkâb*'ı, Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Mizanu'l-itidal fî nakdi'r-recâl, el-Muntaka min minhaci'l-itidal, Târihu'l-İslâm* ve *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* adlı eserleri, Salâhuddîn es-Safedî'nin (ö. 764/1363) *el-Vâfî bi'l-vefiyat*'ı, Celâlüddîn es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât* ve *Tabakâtu'l-müfessirin* adlı eserleri, Ahmed b. Muhammed el-Makarrî'nin (ö. 1041/1631) *Ezhâru'r-Riyâd fi Ahberi İyâd*'ı, el-Müeyyed Billah, İbrahim b. el-Kâsım'ın (ö. 1054/1644) *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*'sı.

Zemahşerî'nin hayatı, seyahatleri, hocaları ve talebeleri ile ilgili bilgiler, yukarıda zikredilen kaynaklardan öğrenilmiştir.

2. Zemahşerî'nin Seyahatleri, Hocaları ve Öğrencileri

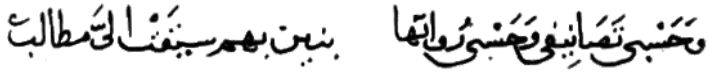
Zemahşerî, hayatını ilime adamış, büyük bir ihtimalle de hiç evlenmemiştir. Nitekim eserlerinde, özellikle *Divan*'ında buna işaret etmiştir. Zemahşerî'nin evlilik ve evlat sahibi olmaya olan bakışını *Divân*'ındaki bazı beyitlerinden öğrenilebilir:[2]

> *"Halkın evlatlarını gözlemledim, anne ve babalarını rezil etmeyen bir çocukla bile rastlanmadım,*
> *Evladının asaletli ve gözde olması için yetiştirmesinde meşakkatler çeken ebeveynler gördüm,"*[3]

Başka bir şiirinde evlatlarını şu şekilde zikretmiştir:

> *"Oğlum ilimdir ve kızım fikrim. Bunların atları da tahsil sahasında koşar,*
> *Sadık evlatların (ilim ve fikir) ruhu olur ve fazilet ve nefaset ile sıfatlanırlar"*[4]

Eserleri ve eserlerinin râvîleri kendisine yeterli olduğunu ve bunlar ise evlatları gibi görerek kendisini arzularına ulaştıracağını bu beytinde dile getirmiştir:



Şekil 1: *Zemahşerî,* ***Divan****, İstanbul: Süleymaniye Ktp, Aşir Efendi, nr. 330, vr. 14a*

Zemahşerî, Harizm'de ilk tahsilini babası ve Harizm âlimlerinden aldıktan sonra Cürcâniye'ye ve oradan da Buhara'ya gitti.[5] Genç yaşında büyük bir ilmî mertebeye ulaşan Zemahşerî, ilk Buhara seferinden sonra tekrar vatanı Harizm'e döner. Zemahşerî hayatının bu dönemini devlet erkânına yanaşmak amacıyla kasideler yazmaya başlamıştır. Bu çağda Harizm, Selçuklular ve vezir Hace Nizamü'l-mülk Tûsî (ö. 485/109) tarafından yönetiliyordu. Zemahşerî, Harizm'den Horasan'a giderek Nizâmülmülk'e yazdığı bir şiirde değersiz kişilerin yüksek makamlara geçtiğinden şikâyette bulunup kendisinin üstün meziyetlerinden dolayı lâyık olduğu makama getirilmesini istedi.[6] Zemahşerî, Nizâmülmülk'ten beklediği karşılığı görmeyince Sel-

---

[2] Zemahşerî, *Atvaku'z-zeheb* adlı eserinde de bu konuya değinerek evlenilecek kadının zor bulunmasına bir nevi işaret etmiştir, Carullah Zemahşerî, *Atvaku'z-zeheb*, (Mısır: Dâru'l-fazilat. 1977), 189.

«لا تخطب المرأة، لحسنها، ولكن لحصنها، فإن اجتمع الحصن والجمال، فذلك هو الكمال، وأكمل من ذلك أن تعيش حصوراً، وإن عُمِّرت عصورا»

[3] Carullah Zemahşari, *Divani'z-Zemahşari*, (Kahire: Müessesetü'l-muhtar. 2004), 8.

تصفحت أولاد الرجال فلم أكد أصادف من لا يفضح الأم والأبا
رأيت أبا يشقى لتربية ابنه ويسعى لكي يدعى مكبا ومنجبا

[4] Muhammed İvayda, *A'lâmi'l-fukahâi ve'l-muhaddisîn, ez-Zemahşarî el-müfessiri'l-belîğ*, (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye. 1994), 12

بنى فاعلم بنات فكري حصانهم أمة الدراسه
أبناء صدق لهم نفوس وصفن بالفضل والنفاسه

[5] Abdüsselam b. Muhammed Endersbânî, *"Fî Sireti ez-Zemahşerî Carullah"*, (Mecmeu'l-lugati'l-Arabiyye 57/3, 1982), 371.

[6] Zemahşarî, *Divani'z-Zemahşari*, 98-99.

çuklu Devleti'nin bir diğer veziri ve zamanın ediplerinden olan Mücîrüddevle el-Erdistânî'nin yanına gider ve bir kaside ile telif ettiği *Şerhu Ebyâti Kitâbi Sîbeveyh*'i ile *el-Unmûzec* adlı eserlerinin okumasını ister.[7] Mücîrüddevle, Zemahşerî'nin bu çalışmalarını karşılık bir at ve bin dinar ile ödüllendirir.[8] Ancak Zemahşerî'nin arzuları dilediği gibi karşılanmayınca İsfahan'a giderek Sulatan Muhammed b. Melikşah (498-511/1105-1118) ve Sultan Sencer'i (511-522/1118-1157) öven şiirler yazar.

Zemahşerî, İsfahân'dayken 512 (1119) yılında bir hastalığa yakalanır ve iyileştikten sonra Hacc'a gitmek üzere yolculuğa çıkar. Mekke'ye gitmek üzere yola çıktı; Bağdat'a uğrayıp buradaki âlimlerle görüştü ve ilim meclislerine katıldı. Birçok âlimden ders aldığı gibi birçok talebe de ders verdi.[9] Zemahşerî, vatan özleminden dolayı Mekke'den Harizm'e dönmek üzere yola çıktı. Yolda da ilim tahsili için birçok şehirlere seyahatler gerçekleştirdi.[10] Zemahşerî, Harizm'e ulaşınca Sultan Kutbüddin Muhammed Hârezmşâh (ö.521/1127)'ı öven kasideler yazdı. Harzemşah Muhammed'in yerine geçen Ebu'l-Muzaffar Atsiz (ö. 551/1156) tarafından büyük bir saygıyla karşılanan Zemahşerî, Atsız'ın ilime olan rağbetinden ve cömertliğinden söz ederek onun adına *Mukaddiemtu'l-edeb* isimli Arapça-Farsça sözlüğünü yazdı[11].

Zemahşerî, bir müddet Harizm'de kalarak rûhî inkılâba uğrayarak dünyevî işlerden uzaklaşarak inzivaya çekildi. Zemahşerî'nin çağdaşı olan ve hayatını yazan Abdüssselam Enderesbânî'nin rivayetine göre ve Zemahşerî'nin *Nesâyihu'l-kibâr* adlı eserinin mukaddimesinde yazdığı bilgilere göre Zemahşerî 41 yaşındayken bir rüya görür ve bunun üzerine devlet adamlarına bir daha methiye yazmamaya, onlardan ihsan ve makam talep etmemeye karar verdi.[12] Zemahşerî, tekrar Mekke özlemini yaşayarak Hicaz'a doğru yola koyuldu. Hicaz'a giderken yol üzerindeki şehirlere uğrayarak çeşitli âlimlerden ders ve icâzet aldı ve kendisi de dersler ve icazetnameler verdi. 523 (1128) yılı civarında Şam'a uğrar ve Şam emiri Tâcülmülûk Böri b. Tuğtegin'i (ö. 526/1132) ve oğlu Şemsülmülûk'le görüştü; onları Bâtınîler'e ve Haçlılar'a karşı mücadelelerinden dolayı övdü.[13] Zemahşerî, 526 (1132) yılından sonra ikinci defa olarak Mekke'ye gitti ve Mekke emiri ve Zeydî imamlarından Emîr Îsâ b. Vehhâs (ö. 556/1160) tarafından büyük bir hürmetle ağırlandı. Aralarında dostluk ve muhabbet bağı kuruldu ve birbirlerinden ders aldılar. Zemahşerî de *el-Keşşâf*'ını ve *el-Muhâcât (el-Muhâccât) bi'l-mesâ'ili'n-nahviyye* adlı eserlerini ona ithafen kaleme aldı.[14] Birçok eserini hayatının bu dönemlerinde telif eden Zemahşerî, tekrar vatanına dönmek üzere Mekke'den ayrıldı. Kıftî'nin rivayetine göre Zemahşerî bu dönüşünde 533 (1139) yılında Bağdat'ta bulunmuş ve Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkî'den (ö. 540/1145) ders ve icâzet almıştır.[15]

Zemahşerî, Hârizm'e ulaşınca Cürcaniye'ye yerleşerek hayatının sonuna kadar bu şehirde ilim ve tedris ile meşgul oldu. 71 yaşındayken 9 Zilhicce 538'de (14 Haziran 1143) vefat etti.[16]

2. 1. Zemahşerî'nin Hocaları

Yukarıda anllatığımız gibi Zemahşerî ilim tahsili için birçok şehir gezmiş ve zamanın meşhur âlimlerinden ders aldığı gibi büyük talebeler de yetiştirmiştir.

---

7 Zemahşarî, *Divani'z-Zemahşari*, 85-88; Abdürrezzâk b. Ahmed İbnü'l-Fuvâtî, *Mecmeu'l-âdâb fi mu'cemi'l-elkâb*, (Tahran: Müessesetü'-tıbâ'a e'n-neşr. 1995), 4/576.

8 Ali b. Yusuf Kıftî, *İnbâu'r-ruvât 'ala anbâhi'n-nühât*, (Kahire - Beyrut: Dârül-fikri'l-'Arabî ve Müesseti'l-kutubi's-sakâfiyye. 1986), 3/267.

9 Yakut Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*. (Beyrut: Dâru'l-Ğaribi'l-İslâmî. 1993), 6/2688.

10 Kıftî, *İnbâu'r-ruvât 'ala anbâhi'n-nühât*, 3/266.

11 Carullah Zemahşerî, *Mukaddiemtu'l-edeb* (Tahran: İntişarat-ı Danişgah-ı Tahran. 2007), 2; Endersbânî, *"Fî Sireti ez-Zemahşerî Carullah"*, 369.

« وقد رسم لى أمره العالى زيد علوّاً بتحرير نسخة من كتاب مقدمة الأدب لخزانة كتبه المعمورة ففعلتُ على رسمه وجعلت الكتاب موسوماً باسمه»

12 Endersbânî, *"Fî Sireti ez-Zemahşerî Carullah"*, 368; Carullah Zemahşerî, *Nesâyihu'l-kibâr*, (İstanbul: Süleymaniye kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 1210), vr. 22b-23b.

« **والذي ندبه لإنشائها** أنّه أُرِيَ في بعض إغفاءات الفجر كأنّما صوت به من يقول له: يا أبا القاسم أجل مكتوب وأمل مكذوب»

13 Mustafa Cuveynî, *Menhecu'z-Zemahşerî fî Tefsîri'l-Kur'ân ve Beyâni İ'câzihi*, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif. 1984), 39-40.

14 Abdüsselam b. Abbas Vecih, *A'lamü'l-Müellifini'z-Zeydiyye*, (Amman. 1999), 703; Ahmed b. Alî İbn 'İnebe, *Umdetü't-tâlib fî ensâbi Âli Ebî Tâlib*, (Necef: Menşûrâtı el-Matba'ati'l-Haydariyye. 1961), 125; Carullah Zemahşerî, *el-Muhacat bi'l-mesâili'n-nehviyye*, (Bağdad: Matbaat Esad, 1973), 49.

15 Kıftî, *İnbâu'r-ruvât 'ala anbâhi'n-nühât*, 3/270; Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, (Dâru's-Sadr, Beyrut. 1977), 2/340.

16 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, 5/173; Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 6/2688.

Kaynaklara göre Zemahşerî, Kâdi'l-kudât Ebû Abdillah Muhammed b. Ali ed-Dâmeğânî'den (ö. 478/1085) fıkıh[17]; Ebu's-S'ad el-Muhsin b. Muhammed el-Beyhakî el- Mu'tezilî'den (ö. 494/1101) tefsir[18]; Nasr b. Ahmed b. Abdullah b. el-Bıtr el-Bağdadi el-Bezzaz el-Kârî'den (ö. 494/1101) Bağdat'tayken ders ve icâzet aldı.[19] Ebû Mudâr Mahmud b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfahânî'den (ö. 507/1113) nahiv, lugat ve edebiyat[20]; Mekke'de Ebû Bekir Abdullah b. Talha el-Ya'bürî'den (ö. 515/1121) nahiv, fıkıh usulü ve Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ını Mekke'de okuyup icazet almıştır.[21] Zemahşerî, Hacc'a gitmek üzere Bağdat'ta bulunduğu sırada Hatîb et-Tebrîzî'nin (ö. 502/1109) önde gelen talebelerinden İbnü'ş-Şecerî Ebu's-Se'âdât Ziyâuddîn Hibetullâh b. 'Ali eş-Şecerî (ö. 542/1148) tarafından ağırlandı ve kendisinden nahiv ve edebiyat dersleri aldı, [22] (Zehebî, 2006:15/17). Yine Bağdat'ta 533'de (1139) Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikî'den (ö. 540/1145) bazı lugat, nahiv ve edebiyat kitaplarını okudu ve icâzetnâme aldı.[23]

Zemahşerî, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî el-Mu'tezilî'nin (ö. 436/1044) talebelerinden İbnu'l-Melâhimî Ruknedden Mahmûd b. Ubeydullah el-Usûlî (ö. 536/1141) ve Ebu Mansur Sa'id Câmekî'den (ö. 525/1130) kelam dersleri alarak tefsir dersleri verdi.[24] Zemahşerî diğer Mu'tezile âlimlerden olan Şeyhu'l-İslâm Ebu Mansur Nassr Hârisî ve Ebu S'ad Hâkim el-Cüşemî'nin (ö. 494/1101) talebesi Ebu S'ad Abbas b. Ahmed el-Şakkânî en-Nişâbûrî'den (ö. 506/1112) hadis ve edebiyat[25] ve Sedid el-Hyyâtî'den fıkıh dersleri aldı.[26]

Zemahşerî, *A'cabu'l-'Aceb* adlı eserinde de iki yerde nahiv ve sarf konularıyla ilgili hocasını rahmetle anarak "Şeyhimiz dedi" ibaresi ile Şeyh Muhibbu'd-din isimli hocasının adını zikretmiştir.[27]

Zemahşerî, kendi çağındaki birçok âlim ile mubahase, münazara ve mürâsele yaptığını kaynaklardan öğrenmekteyiz. Zemahşerî, *er-Risâletü'z-Zâcire li'l-siğâr 'ani'l-kibâr* adlı eserinde Hayyâmî namında bir filozof ve hekim ile yazışmaları ve sohbetleri olduğunu kaydetmiştir ki bu filozof, meşhur Hekim Ömer-i Hayyâm'dır (ö. 526/1132).[28]

2.2. Zemahşerî'nin Öğrencileri

Zemahşerî, ilim tahsili için Buhara, Merv, Nişabur, Horasan, İsfahan, Bağdat, Yemen, Mekke ve Medine gibi birçok şehirde bulunmuştu (Vefiyat, 2/110). Talebelik özelliğini kaybetmeden hem ilim tahsil etmiş hem de bir taraftan talebeler yetiştirmiştir. Gittiği her şehirde ilim âşıkları etrafında halaka oluşturup kendisinden kesb-i ilm ederlerdi.[29] Kaynaklar, Zemahşerî'nin bazı talebelerinden bahsetmişlerdir ki bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

Zemahşerî'nin önde gelen talebelerinden Zeynü'l-Meşâyih Huccetu'l-Efâzil ve Fahru'l-Meşâyih Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali el-'İmrânî el-Hârizmî (ö. 560/1166). Yakut Hemevî'nin aktardığı bilgilere göre, Harizm'de Zemahşerî'den Arap edebiyatı, hadis ve kendisine ait *el-Muhâcât (el-Muhâccât)* kitabını okumuştur.[30]

---

17 Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 6/2688.

18 İbrahim b. el-Kasım Müeyyid Bi'llah, *Tabakâti'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, (Umman: Müesseseti'l-İmâm Zeyd es-Sakâfe. 2001), 2/891-895.

19 Şemseddin Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l- 'Arabîyye. 1993), 19/46.

20 Ferîdu'l-'asr lakabıyla meşhur olan Ebû Mudâr, Yakut Hamevî'nin ifadesine göre lügat, nahiv ve tıp ilimlerinde zamanın âlimi idi. Zemahşerî kendisinden nahiv, lugat ve edebiyat dersleri aldı. Mu'tezile düşüncesini Harizm'de ilk neşreden Ebû Mudâr, Zemahşerî'nin maddî ve manevî hamisi olarak üzerinde büyük bir tesir bırakmıştı. Nitekim Ebû Mudâr'ın Merv'de vefat ettiğini duyunca mersiye inşâd etmişti, Kıftî, *İnbâu'r-ruvât 'ala anbâhi'n-nühât*, 3/267; Hamevî, 1993: 5/487; Beyhakkî, 1988: 139; Cuveynî, 1984: 28)

21 Fâdıl Salih Sâmerrâî, *ed-Dirâsâtu'n-Nahviyye ve'l-Lugaviyye 'inde'z-Zemahşerî*, (Bağdad: Matba'ati'l-irşâd. 1971), 16; Celâlüddîn Abdurrahmân Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, (Beyrut: Dâru'l-fikr. 1979), 2/46.

22 Endersbânî, *"Fî Sireti ez-Zemahşerî Carullah"*, 381.

23 Kıftî, *İnbâu'r-ruvât 'ala anbâhi'n-nühât*, 3/270.

24 Endersbânî, *"Fî Sireti ez-Zemahşerî Carullah"*, 382; Ahmed Taşköprizâde, *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzû'âti'l-'Ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmî. 1985), 2/89; Mu'inî, Muhsin, 2016

25 Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 6/2688; Celâlüddîn Abdurrahmân Suyûtî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, (Kahire: Mektebe Vehbe. 1976), 2/279.

26 Endersbânî, *"Fî Sireti ez-Zemahşerî Carullah"*, 368.

27 Carullah Zemahşerî, *A'cabu'l-'Aceb*, (Mısır: Nezâreti'l-iştigâl. 1906), 57, 63.

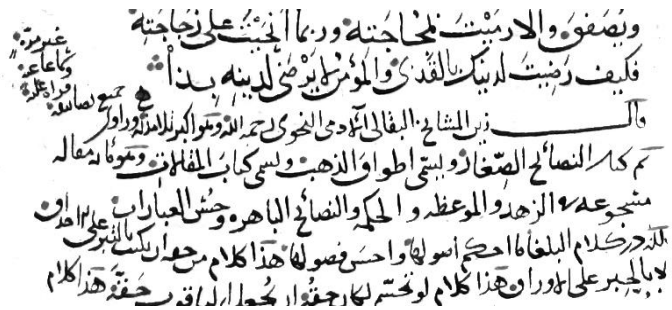
28 Carullah Zemahşerî,. *"er-Risâletü'z-Zâcire li'l-siğâr 'ani'l-kibâr"*, (Kom: Kitabhane-i Ayetullah Necefi, 1997), 633-634.

29 Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 19/128; Kıftî, *İnbâu'r-ruvât 'ala anbâhi'n-nühât*, 3/266.

«وما دخل بلداً إلا واجتمعوا عليه وتتلمذوا له، واستفادوا منه»

30 Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 2/269; Abdülkerim Sem'ânî, *el-Ensâb*, (Haydarabad: Dâiretü'l-maârifi'l-Osmâniyye. 1962), 6/298.

Nahiv ve Arap edebiyatı âlimlerinden olan Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ebi'l-Kāsım b. Bâbcûk (Baycûk) el-Hârizmî el-Bakkâlî (ö. 562/1167)[31], Zemahşerî'den lugat, i'rab ve hadis dersleri almıştır. Ayrıca el yazmalarında düşürülen kayıtlardan anlaşıldığına göre hocası Zemahşerî'nin tüm eserlerini kendisinden okumuş ve rivayet icazetini almıştır. (Fazıl Ahmed ktp., nr. 1210, vr. 20a).



Şekil 2: *Fazıl 1210, nr. 1210, vr. 20a*

Bakkâlî, *Kitabu'l-âdemî fi'n-nahv*'ı ezberlediği için "Âdemî" lakabi ile de meşhur olmuştu. Bakkâlî'nin *Miftahu'l-lisân*, *Şerhi'l-esmâ-il-hüsnâ*, *Esrâru'l-kutub*, *Miftâhi't-tenzil*, *et-Tergib fi'l-ilm*, *Ezkâri's-salât*, *el-Hidâye fi'l-ma'ânî ve'l-beyân*, *et-Tenbih ala i'câzi'l-Kur'ân ve Tefsiri'l-Kur'ân*, *Kâfiyu't-terâcim bi-lisâni'l-A'âcim* adlı eserleri kaynaklarda zikredilmiştir.[32]

Uzun zaman Harizm'de hitâbet kürsüsünde vaaz yaptığı için "Ahtab-i Harezm" lakabı kendisine verilen Ebu'l-Müeyyed el-Muvaffak Ahmed b. Ebi Sa'id Ziyâuddin el-Mekkî (ö. 568/1173), Zemahşerî'den fıkıh ve edebiyat dersleri aldı ve hocasının *Enmuzec*'ine *Kifâyetü'n-Nahvi fi ilmî'l-İ'râb* adıyla bir şerh yazdı[33]. Ahtab-i Harezm, kendi çağında Ebu'l-Feth Nasr el-Mutarrizî (ö. 626/1213) gibi büyük âlimleri de yetiştirdi. Zemahşerî'nin yetiştirdiği, mezun ettiği ve zirveye ulaştırdığı talebelerinden Edîbü'l-Mülûk el-Kâdi Ebu İsmâil Cemaleddin Yakup b. Şirin el-Cenedî (548/ hayatta), Makarrî'nin (ö. 1041/1631) Zemahşerî'den nakline göre Ebu İsmâil Cemaleddin Yakup kendi çağının en faziletli, en zeki, en akıllı ve en dâhî gençlerden idi. Harizmîler devletinde makam sahibi olarak Farsça ve Arapça mektupları yazan Cenedî, daha sonra devlet görevliliğinden istifa ederek hayatını ilime adadı ve Zemahşerî'nin yanında *Mufassal*'ı okudu ve hocasının etkisi ile mutezile mezhebine girdi.[34]

Cenedî'nin devlet görevinden ayırılıp Zemahşerî'nin talebesi olduğu tarihle ilgili şu şekilde açıklama yapılabilir:

Cenedî'nin yerine çağdaşı olan ve aynı zamanda Zemahşerî'nin bir diğer talebesi ve kendisine çok hürmet eden Reşidüddin-i Vatvât (ö. 573/1177) geçer.[35] Sultan Atsız, 548 (1153) yılında Vatvât ile olan ilişkisi bozulunca Vatvât'ı görevinden alır. Vatvât da bir kaside ile hizmetlerini hatırlatarak otuz yıldır hizmetinde bulunduğunu açıklar:[36]

خدایگانا، سی سال مدح خان توام ز مدحت تو شدم در همه جهان مذکور

---

31 İbn Kutluboğa vefat tarihini 572 yazmıştır (İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 1/272-273)

32 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/282; Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 39/139; Suyûtî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 117; Kāsım b. Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, (Dımaşk: Dârul'l-kalem. 1992), 272-273; Kemal Cebri 'Abherî, *ez-Zemahşerî Siratuhû Esâruhû Mezhebuhü'n-Nahvî*. (Ürdün: Dâru'l-Cenân, 2014), 72.

33 Ahtab-i Harizm'in diğer eserleri *Menakibi İmam Ebu Hanife* ve *Menakıbı İmam Ali* olarak zikredilmiştir, Kıftî, *İnbâu'r-ruvât 'ala anbâhi'n-nühât*, 3/332;
Abherî, 2014: 72; Zirikli, 2002: 7/333; Kâtip Çelebi, 2008: 2/1498). Zehebî ve İbn Hacer, Ahtab-i Harizm'i Rafızilik ile itham ederek sert bir şekilde reddetmişlerdir.
Zehebî, 1992: 477,

«وقد حشا تأليفه بالموضوعات»

Zehebî, 2009: 3/467,

« ولقد ساق أخطب خوارزم من طريق هذا الدجال ابن شاذان أحاديث كثيرة باطلة سمجة ركيكة في مناقب السيد علي رضي الله عنه من ذلك بإسناد مظلم »

34 Makarrî, 1939: 3/287

« أفضل الفتيان في عصره وأعقلهم وأذكاهم وأدهاهم وكان كاتب سلطان خوارزم فاستعفى وهو يكتب باللسانين العربية والفارسية ويحسن وهو ممن ربيت وخرجت وبلغت تلك الذروة وهو أوثق سهم من كنانتي »

35 Reşidüddin Vatvât, *Macmuatü'r-resâil Reşidüddin el-Vatvât*, (Kahire: Mtabaatu'l-ma'ârif. 1897), 1/52-53.

36 Reşidüddin Vatvât, *Divan*, (Tahran: Kitabhane-i Bârânî, 1339), 265; Atâ Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihangüşa*, (Tahran: İntişârât-ı Bâmdâd. 1988), 2/112.

Dolayısıyla Vatvât, 548 (1153) yılından otuz yıl önce yani 518'de (1124) divana girdiği ve münşî olduğu düşünülebilir. Bu şekilde Cendî 518'de (1124) görevden istifa ettiği ve Zemahşerî'nin talebeleri arasına girdiği ihtimalini güçlendirir (Bâvefâ, 2009: 9). Cenedî'nin vefat yılı bilinmemektedir. Ancak İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) ifâdesine göre Cenedî'nin 548'de (1153) Harizm'de bulunduğuna göre bu tarihte hayatta olduğu denilebilir, (İbnü'l-Esîr, 1994: 1/296).

Mekke hâkimi ve Zeydî imamlarından İbn Vahhâs Ebu'l-Hasen Ali b. İsa b. Hamza b. Vahhâs eş-Şerif el-Hasenî (ö. 556/1160) Zemahşerî'nin bir diğer talebesidir.[37] Zemahşerî, *Keşşâf*'ını onun için kaleme almıştır.[38]

Zemahşerî'nin çağdaşı Sem'ânî, *el-Ensâb* kitabında Merv'deyken Zemahşerî de Merv'e geldiğini kaydetmiştir. Sem'ânî, Zemahşerî'nin ders meclislerine katılmaya her ne kadar istekliyse de meşguliyetlerinden dolayı katılamamış ve Zemahşerî ile görüşememişti. Ancak Sem'ânî, daha sonraki yıllarda Zemahşerî'nin çeşitli şehirlerde talebelerinden hadis başta olmak üzere ders aldığını zikretmiştir. Sem'ânî'nin ifadesine göre Taberistân'da Ebu'l-Mehâsin İsmail b. Abdullah et-Ta'vîlî'den, Ebiverd'de Abdürrehim b. Abdullah el-Bezzâz'dan, Zemahşer'de Zemhaşerî'nin Kız kardeşinin oğlu Amir b. Hasan es-Simsâr'dan, Semerkand'da Ebu's-Sad Ahmed b. Mahmud eş-Şâşî'den ve Harizm'de Ebu Tâhir Sâmân b. Abdülmelik b. el-Hüseyin es-Sâmânî'den ders almıştı.[39]

Zemahşerî'nin kaynaklardan öğrenilen diğer talebeleri ise Kâdi İyâd b. Mûsa es-Sebîtî (ö. 554/1158), Ali (Âlî) b. İbrahim el-Gaznevî el-Hanfî (ö. 582/1186),[40] Zemahşerî'nin vasfını duyup Harizm'e giderek Zemahşerî'den ders alan Mâlikî fakihi, kıraat, hadis, nahiv ve lugat âlimi Ziyâuddin Ebu Bekr Yahya b. Sa'dûn el-Ezdî el-Kurtubî (ö. 567/1172), (Nüveyhaz, 1983: 3/730; İbn Hallikan, 1977: 8/796; Zehebî, 2006: 20/547) ve Yakut Hamevî'nin ifadesine göre edebiyat ve nahiv ilimlerin âlimi ve Zemahşerî'nin halifesi olan Ebu Yusuf Yakub b. Ali b. Mahmud el-Belhî olarak zikredilebilir.[41]

Bir çok âlimden icâzetnâme alan Ümmü'l-Mu'eyyed Zeynep bint Abdurrahmân b. Hasan el-Curcânî eş-Şa'rî (ö. 615/1218), Zemahşerî'den hadis dersleri alarak hadis rivayetine dair icâzetnâme almıştı.[42]

Zemahşerî'ye mektup yazarak kendisinden icâzetnâme isteğinde bulunan iki örnek de elimizde mevcuttur. Birincisinde Ahmed b. Muhammed es-Selife (Silefî) el-İsfahanî (ö. 576/1181), İskenderiye'den Zemahşerî'ye Mekke'deyken bir mektup yazarak kendisinden icâzetnâme talep eder. Zemahşerî de edebi bir uslupla bir mektup kaleme alarak kendisine icâzetnâme verir,[43] (Fazıl Ahmed Paşa Ktp., nr. 1210, vr. 148b-149a; İbnü'l-esîr, 1994: 1/551).[44] Reşidüddin Vatvât da Zemahşerî'ye bir mektup yazarak derslerine katılmak istediğini ancak birtakım nedenlerden dolayı bu nimetten mahrum kaldığını ve kendisinden ömür boyu sürecek şeref ve gururuna sebep olan kendi el yazısıyla bir işâret (İcâzet) temenni ettiğini yazmıştır.[45]

3. İcazetnamelerden Zemahşerî'nin Hocaları, Öğrencileri ve Eserlerinin Ravileri

Daha önce zikredildiği gibi klasik kaynaklarda kaydedilmeyen birçok bilgi icazetnamelerden öğrenilebilmektedir.

3.1. Zemahşerî'nin İsfahânî'ye verdiği İcazetnamesindeki Tam İsmi

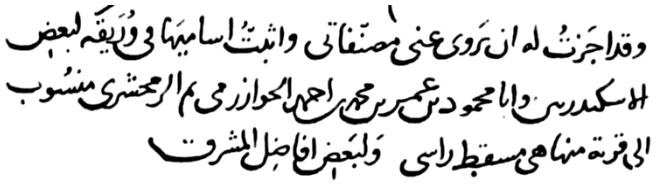
Zemahşerî, kendi eserlerinde ismini "Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî" şeklinde kaydetmiştir (Zemahşerî, 1998: 15).[46] Yazma Eserler Kurumu tarafından yayımlanan *Envâru'n-tenzîl* baskısında Zemahşerî'nin ismi iki farklı şekilde kaydedilmiştir. Bir yerde Zemahşerî'nin dedesi Ahmed yazmışken diğer yerde Muhammed olarak kaydedilmiştir, (Zemahşerî, 2020: 1/ 14, 55).

---

37 Vecih, *A'lamü'l-Müellifini'z-Zeydiyye*, 703.
38 İbn 'İnebe, *Umdetü't-tâlib fî ensâbi Âli Ebî Tâlib*, 125.
39 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/163-164.
40 İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 1/228; Selahuddîn Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî. 2000), 16/327.
41 Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 6/2844; Sâmerrâî, *ed-Dirâsâtu'n-Nahviyye ve'l-Lugaviyye 'inde'z-Zemahşerî*, 19.
42 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, 2/344; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 11/698-699.
43 Zemahşerî'nin bu mektubu ve icazetnamesi Behice Hasani tarafından neşredilmiştir, (Hasani, 1973: 177-192).
44 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, 1/105.
45 Vatvât, *Macmuatü'r-resâil Reşidüddin el-Vatvât*, 2/28-29
46 Zemahşari, *Divani'z-Zemahşari*, 21.

Zemahşerî'nin eserlerinin nüshalarının zahriyelerinde genellikle Zemahşerî'nin ismi kısa bir şekilde kaydedilmiş. Ancak Kastamonu kütüphanesinde (nr. 902, vr. 1a) bulunan *el-Mufassal* nüshanın zahriyesinde ismi "Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî" şeklinde kaydedilmiştir.

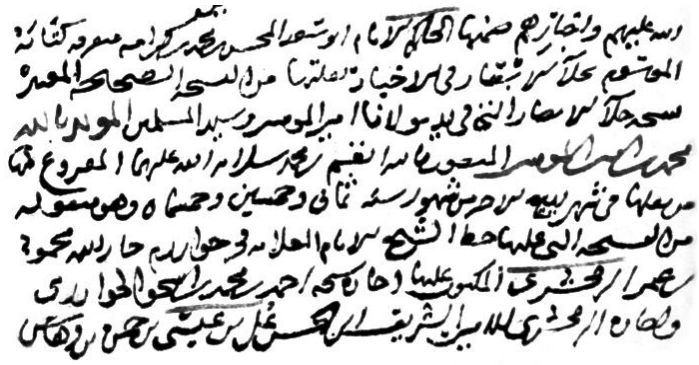
Zemahşerî'nin kendisi tarafından geniş çapta olarak açıklanan ismine, İskenderiye'den kendisine bir mektup yazarak icâzetnâme talebinde bulunan İbni's-Selife (Silefî) el-İsfahani'ye verdiği icazetnamesinde rastlanmıştır. Zemahşerî verdiği bu icazetnamesinde ismini şu şekilde kaydetmişti: "Mahmud b. Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Harizmî ez-Zemahşerî", (Zemahşerî, Fazıl Ahmed ktp., nr. 1210, vr. 149a).



Şekil 3: *Zemahşerî, Fazıl Ahmed ktp., nr. 1210, vr. 149a*

3.2. Zemahşerî'nin Zeydîler ile İlişkisi ve Hocası Ahmed el-Harizmî

Zeydiyye âlimlerinden Ahmed b. Sadedin el-Messûrî (ö. 1079/1668), Hâkimi'l-Cüşemî Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Beyhakî'nin (ö. 494/1101) *Cilâ'ü'l-ebsâr fi mütûni'l-ahbâr* adlı eserini *Tuhfetü'l-ebrâr min ahbâri'l-ıterti'l-athâr* adıyla yaptığı muhtasarında *Cilâ'ü'l-ebsâr*'ın rivâyet silsilesini girişte kaydetmiştir. Ayrıca Messûrî, mukaddimesinde *Cilâ'ü'l-ebsâr*'ın Rebiu'l-âhir 558 (Mart 1163) yılında istinsah edilen bir nüshasını Emire'l-müminin el-Müeyyid Billâh Muhammed b. el-Mensur Billâh el-Kâsım b. Muhammed'in (ö. 1054/1644) nezdinden gördüğünü kaydederek gördüğü nüshanın üzerindeki eserin icâzet silsilesini de aynen nakleder. Bu icâzet silsilesine göre Zemahşerî, Ahmed b. Muhammed b. İshak el-Harizmî'nin yanında *Cilâ'ü'l-ebsâr*'ı okumuş ve kendisinden kitabın rivâyetine dâir 15 Cemaziyelevvel 525 (15 Nisan 1131) yılında icâzet almıştır. Emir Şerif İbn Vehhâs da bu kitabı Zemahşerî'nin yanında okumuş ve kendisinden icâzet almıştır, (el-Messûrî, Prinston ktp., nr. 41, vr. 3a-3b, 6a; Şehârî, 2001: 1/515-518, 2/1081).



Şekil 4: *Messûrî, Prinston ktp., nr. 41, vr. 6a*

نقلتها من النسخة الصحيحة المعتبرة نسخة جلاء الابصار التى فى يد مولانا امير المؤمنين وسيد المسلمين المؤيد بالله محمد بن امير المؤمنين المنصور بالله القسم بن محمد سلام الله عليهما المفروغ منها من نقلها فى شهر ربيع الاخر من شهور سنة ثمانى وخمسين وخمسمائة وهو منقوله من النسخة التى عليها خط الشيخ الامام العلامة فخر خوارزم جار الله محمود بن عمر الزمخشرى المكتوب عليها اجازة شيخه احمد بن محمد بن اسحق الخوارزمى واجازه الزمخشرى للامير الشريف ابى الحسن على بن عيسى بن حمزة بن وهاس الحسنى واجازها السيد على بن حمزة لحى القاضى العلامة جعفر بن احمد بن ابى يحيى رضوان الله عليه ولغيره.

3.3. İcazetnamelerden Zemahşerî'nin Öğrencileri ve Eserlerinin Ravileri

Zemahşerî'nin kaleme aldığı eserler, adeta bir kaynak ve ders kitabı olarak tüm İslâm âlemindeki ilmî merkezlerinde ve medreselerinde okunmuş, okutulmuş ve üzerinde şerh ve haşiyeler gibi pek çok çalışmalar yapılmıştır. Bu konuyla ilgili el yazmaların genellikle son varaklarında ister icâzet veren müderris ister icâzet alan öğrenci tarafından yazılan icazetnamelerden yeni bilgilere ulaşmak mümkündür.

3.3.1. Sivas'ta Zemahşerî'nin *el-Mufassal fî sınâʿati'l-iʿrâb*'ı ve İcazetnameleri

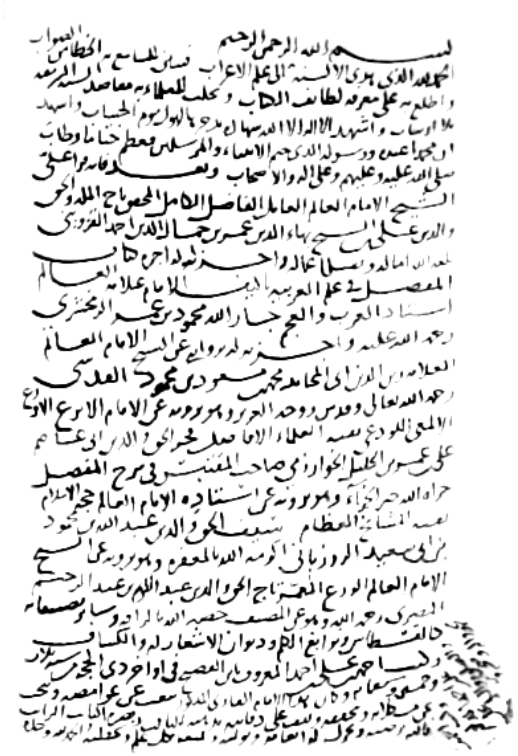
Sivas'ın 11-13. Yüz yıllarında yaşadığı altın çağında birçok eserin okuduğu gibi Zemahşerî'nin eserleri de okunmuştu. Muhammed b. Abdullah el-Kırşehrî tarafından Sivas'ta 7./13. yüzyılda İstinsah edilen Zemahşerî'nin *el-Mufassal fî sınâʿati'l-iʿrâb*'ı bu hususa dair kaynak gösterilebilir. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Hekimoğlu koleksiyonunda (nr. 899) bulunan bu nüshasının sonunda iki icâzetnâme kaydedilmiştir.

İcazetnamelerin birincisinde Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî tarafından Safer 682 (Mayıs 1283) tarihinde Şemseddin Ebu Bekr b. Muhammed b. Ahmed et-Tiflisî'ye *Mufassal*'ı yanında baştan sona okuduğu ve eseri rivayet iznine sahip olduğuna dair icâzet vermiştir.

Şekil 5: *Zemahşerî, el-Mufassal, Hekimoğlu ktp., nr. 899, vr. 125b-126a*

İkinci icazetnamede İbnü'l-Fesîh Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Hemedânî el-Kûfî (ö. 755/1354) tarafından Zilhicce 753 (Ocak 1353) tarihinde Tâcüddin Ali b. Bâhaeddin Ömer b. Cemâleddin Ahmed el-Kazvinî'ye vermiştir. İbnü'l-Fesîh, verdiği icazetnamesinde kendi icâzet silsilesini de şu şekilde kaydetmiştir:

Kendisi hocası Zeynüddin Ebi'l-Mehâmid Muhammed b. Mesud b. Mahmud el-Kudsî'den icazetnamesini almış; hocası da *el-Mufassal*'a *el-Muktebes fî tavzîhi me'ltebe* adıyla şerh yazan Ali b. Ömer b. el-Celil el-Harizmî'den; o da Seyfeddin Abdullah b. Mahmud b. Ebi Said el-Ruzbânî'den; o da Tâcüddin Abdülkerim b. Abdürrahim el-Basrî'den; Abdülkerim el-Basrî de *el-Mufassal* ile beraber Zemahşerî'nin diğer eserlerinin rivayet icazetini hocası Zemahşerî'den almıştır.



Şekil 6: *Zemahşerî, el-Mufassal, Hekimoğlu ktp., nr. 899, vr. 126b*

3.3.2. Tebriz'de Zemahşerî'nin *Keşşâf'ı* ve İcazetnameleri

Zemahşerî'nin eserlerinin en çok okutulan ve üzerine yapılan çalışmalar, Tebriz şehri ve medreselerinde gerçekleşmiş. 13. Ve 14. yüzyıllarında Tebriz'de Beyzâvî (ö. 685/1286), Kutbüddîn-i Şîrâzî (ö. 710/1311), Şerefüddîn Hüseyn el-Tîbî (ö. 743/1343), Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355) gibi büyük âlimler tarafından Zemahşerî'nin eserleri ders verildi ve üzerinde haşiyeler yazıldı. Bu âlimlerden birisi de Ebü'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf el-Çârperdî et-Tebrîzî'dir (ö. 746/1346).

Elimize ulaşan *Keşşâf*ın 29 Zilhicce 679'da (20 Nisan 1281) istinsah edilen nüshada (Fatih ktp, nr. 369, vr. 279b)[47], Mevlânâ Bedreddin Dâvûd b. Kutluğbek b. İslâm er-Rûmî'ye *Keşşâf*ın kıraatine ve rivayetine dair verilen iki icâzetnâme kaydedilmiştir.

Bedreddin er-Rûmî'ye verilen bu icazetnamelerin birincisi Fahruddîn el-Çârperdî"ye ve ikincisi Muhammed b. el-Hasen el-Hemedânî'ye (ö. 8./14. yy.) aittir. *Keşşâf* şârihi olan Çârperdî, kendi eli ile yazdığı icazetnamesinde silsilesini ve verdiği icâzet tarihini kaydetmemiştir. Ancak Hemedânî, verdiği icazetnamesinde, kendisinin icâzet aldığı hocasını Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Kişî (ö. 694/1295) ve verdiği icâzet tarihini 6 Ramazan 716 (22 Kasım 1316) olarak kaydetmiştir.

Hemedânî, kendisi *Keşşâf* şârihlerinden olarak *Tavdîhu Müşkilâti'l-Keşşâf* adlı eseri kaleme almıştır ki günümüze ulaşan nüshası icâzet verdiği öğrencisi Mevlâna Bedreddin er-Rûmî tarafından istinsah edilmiştir, (Manisa, ktp., nr. 103, vr. 116b). Hemedânî'nin hocası, daha çok kelam, tıp, matematik ve felsefe ilimleri ile bilinen Şemsüddîn Kişî de bu icazetnameden Zemahşerî'nin eserlerinin ravilerinden olduğu anlaşılabilir. Ayrıca Kişî *İrşâd ilâ İlmi'l-İ'râb* adlı eserini Zemahşerî'nin *el-Mafassal*'ından faydalanarak kaleme almıştır.[48]

***Şekil** 7: Fatih ktp, nr. 369, vr. 280a*

3.3.2. Kaşgar'da Zemahşerî'nin *Atvâku'z-zeheb'ı* ve İcazetnameleri

Zemahşerî'nin eserleri, hemen hemen tüm İslâm âleminde rağbetle karşılanmıştır. Kaşgâr'ın ilmî merkezlerinde de Zemahşerî'nin eserleri okunmuştur. Ebi'l-İz İsmail b. Reşid el-Pûlâdî tarafından istinsah edilen Zemahşerî'nin *Atvâku'z-zeheb*'ın nüshasında kendisinin bu eseri dört hocadan okuduğuna dair hocalarının icâzet silsileleri ile beraber kayıtlar düşürmüştür, (Fazıl Ahmet Paşa ktp., nr. 1210).

Ebi'l-İz İsmail el-Pûlâdî, *Atvâku'z-zeheb*'ı ilk olarak 666 (1267) yılında Kaşgar'da Kemâlüddin Hüseyin b. Ebi'l-Muzaffar b. Hüseyin el-Beldî el-Şeybânî'den ders almış ver kendisinden icâzet almıştır. Pûlâdî, hocası Şeybânî'nin icâzet silsilesini de şu şekilde kaydedilmiştir:

---

47 Fatih ktp, nr. 369, vr. 279b

«فرغ من نسخه فی یوم الاثنین سلخ ذی الحجة من سنة تسع وسبعین وستمیة وصلی الله علی سیدنا محمد النبی وآله وسلم تسلمیا کثیرا رب اختم بخیر فانك اهل التقوی واهل المغفرة»

48 Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 2/100; Necef Cevkar, *"Negahi be zendegi, asar ve endişe-i şemseddin muhammed kişi"*, (Ayine-i Miras-ı Maktoob 36-37, 2007), 81-97.

Hocası Şeybânî, Şemseddin el-Melcî el-Harizmî'den icâzet almış, o da Arap belagatında ünlü âlim Sirâceddin es-Sekkâkî'den; o da Sedid b. Emir Nasr el-Hâtmî'den; o da Ebi'l-menâkıb Ali b. Muhammed b. Ali el-Edibî el-Müezzinî'den; o da Serâceddin Ebi'l-fazl Muhammed el-Bakkâlî'den ve o da Zemahşerî'den icazetini almıştır. Ayrıca el-Müezzinî, Zemahşerî'den de icâzet almıştı.

Pûlâdî'nin bu kaydına göre, Bakkâlî hangi eseri Zemahşerî'den ders aldığı ve Ebi'l-Menâkıb Ali b. Muhammed b. Ali el-Edibî el-Müezzinî de Zemahşerî'nin öğrencileri halkasında yer aldığı bilgisi ortaya çıkmış oldu.

Pûlâdî, *Atvâku'z-zeheb*'ı ikinci defa olarak yine Kaşgâr'da Şemsü'l-afâzil el-Mu'izzî el-Edibî'den okumuş ve icazetini almış. İcazetnamenin silsilesine göre Edibî de Alaeddin el-Tercümânî'den (Türkemânî), o da Burhâneddin el-Mutarrazî'den, o da Sadru'l-eimme el-Mekkî'den ve o da Zemahşerî'den icazetini almış.

Pûlâdî, üçüncü kez bu eseri Zeynüddin Mahmud b. Muhammed el-Fahrî el-Harizmî'den okumuş ve icazetini almış. İcazetnamenin silsilesine göre Zeynüddin Harizmî, Necmeddin Tâhir b. Muhammed el-Hafsî'den icâzet almış, o da Alâeddin Muhtaseb-i Harizm Sedid b. Muhammed el-Hayyâtî'den, o da Zeynü'l-Meşâyih el-Bakkâlî'den o da Zemahşerî'den icazetnamesini almıştı.

Pûlâdî, dördüncü icazetini Reşidüddin el-Şebzî'den almıştı. İcâzet silsilesine göre Reşidüddin el-Şebzî de Burhâni'l-İslâm'dan, o da iki hocasından yani Fahreddin el-Enmâtî ve Reşidüddin Vatvât'tan icazetlerini almıştı. Bu iki şahıs da Zemahşerî'den icazetlerini almışlardı.

Bu icazetnameden, Fahreddin el-Enmâtî de Zemahşerî'nin öğrencilerinden olduğu anlaşılır.

Daha önce zikredildiği gibi, Reşidüddin Vatvât (ö. 573/1177), Zemahşerî'den yazdığı bir mektupta ders meclislerinde bulunmak istediğini ancak bir türlü mümkün olmadığını dile getirerek kendisinden icâzetnâme talep etmişti[49]. Pûlâdî'nin bu icazetnamesinden, Vatvât sonunda Zemahşerî ile görüştüğü, ders meclislerine katıldığı ve kendisinden icâzetnâme aldığı bilgileri gün ışığına çıkmış oldu.

Bu icazetnameler bu şekildedir:

اطواق الذهب وتسمى النصائح الصغار

من انشاء استاذ الزمان، رئيس الافاضل، شيخ العرب والعجم، جار الله العلامة، فخر خوارزم، ابى القاسم محمود بن عمر بن محمد الزمخشرى ـ رضى الله عنه ـ انشاءه فى جوار الكعبة ـ عظم الله حرمتها ـ حين كان مجاوراً بعد ما فرغ من تصنيف كتاب *الكشاف عن حقائق التنزيل*[50]، وكتبته شكر الله سعيه وبرد مضجعه ونور مهجعه آمين.

اخبرنى بهذا الكتاب الاستاد البارع الكامل رئيس الافاضل كمال الملة والدين الحسين بن ابى المظفر بن الحسين محمد البلدى الشبانى قراةً عليه غير مرة بمدينة كاشغر سنة ست وستين وستمائة؛ قال اخبرنى بها الامام الاجل شمس الملة والدين الملجى الخوارزمى عن استاد الزمان سراج الملة والدين السكاكى عن شرف الافاضل سديد بن امير نصر الحاتمى عن فخر المشايخ ابى المناقب على بن محمد بن على الاديبى العمرانى المؤذنى وعن زين المشايخ سراج الملة والدين ابى الفضل محمد بن ابى القسم البقالى الآدمى كلاهما عن جار الله العلامة رضى الله عنه. واخبرنى به ايضا فى هذه السنة الاستاد ولى النعم ملك الادبا سيبوية الزمان شمس الافاضل المعزى الاديبى سلمه الله قراءة عليه بمدينة كاشغر عن القاضى العلامة علاء الدين الترجمانى عن برهان الدين المطرزى صاحب المعرب والمعرب عن صدر الائمة المكى عن جار الله العلامة رحمه الله. كتبه **ابوالعز الپولاذى**.

اخبرنى بهذه الاجازة الشيخ الامام مفتى الامة ملك المناظرين زين الملة والدين محمود بن محمد الفخرى الخوارزمى عن نجم الملة والدين طاهر بن محمد الحفصى عن شيخ الاسلام علاء الدين محتسب خوارزم سديد بن محمد الخياطى عن زين المشايخ البقالى النحوى عن جار الله العلامة رضى الله عنه.

واخبرنى بها الاستاد رشيد الدين الشبذى عن برهان الاسلام عن الامامين شيخ الخطباء فخر الدين الأنماطي وعن رشيد الدين الكاتب العمرى كلاهما عن جار الله العلامة.

---

[49] Vatvât, *Macmuatü'r-resâil Reşidüddin el-Vatvât*, 2/28-29.

أنا منذ لفظتني الأقدار من أوطاني، ومعاهد أهلي وجيراني، إلى هذه الخطة التي هي اليوم **بمكان جار الله** ... ، كانت قصوى منيتي وقصارى بغيتي أن أكون أحد الملازمين لسدته الشريفة ...، ولكن سوء التقصير أو مانع التقدير حرمني تلك الخدمة، وحرم علي هذه النعمة، ... ، فقد أجد في نفسي نورا مجددا يهديني إلى جنته، ... ومع هذا أرجو **إشارة** تصدر من مجلسه المحروس، إما بخطه الشريف فإن في ذلك شرفا لي يدوم مدى الدهر والأيام، وفخرا يبقى على مر الشهور والأعوام.

[50] Nüshanın bu kaydına göre, Zemahşerî, *Atvâku'z-zeheb fi'l-mevâ'iz ve'l-hutab*'ını *el-Keşşâf*'ından sonra kaleme almıştır. Ancak ismini zikretmeyen bir zat tarafından bu ibâre üzerine çizilerek *Atvâku'z-zeheb* kitabından bazı ibârelerin *Keşşâf*'ta nakledildiği gerekçesiyle bu eser *Keşşâf*'tan sonra değil*Keşşâf*'tan önce telif edildiği ibâreler nüshanın derkenarında yazılmıştır, (Fazıl Ahmed ktp., 1210, vr. 1a):

هذا الكتاب، مقدم تأليفه على تأليف *الكشاف* لأن العلامة رحمه الله نقل بعض عبارات كتابه فى الكشاف فى سورة البقرة فلا تقرر بما فى هذه الصحيفة

Şekil 8: *Fazıl Ahmet Paşa ktp., nr. 1210*

SONUÇ

Klasik kaynaklar ile beraber, el yazmalarında istinsah edilen icazetnameler ve kıraat gibi kayıtlar, araştırma konularında barındırdıkları bilgiler açısından önem arz etmektedir. Zemahşerî'nin hayatı, hocaları, öğrencileri ve eserlerinin ravileri hususunda, klasik kaynaklarda rastlanmayan pek çok bilgi bu icazetnamelerden edinebilmektedir. Bazen klasik kaynaklarda bilgiler genel bir şekilde aktarırken icazetnamelerde daha detaylı olarak aktarılmıştır.

Çalıştığımız makalede Zemahşerî'den alınan icazetnamelerin bir kısmı açıklandığını beyân ederek, bu icazetnamelerden Zemahşerî'nin eserlerinin Sivas, Tebriz ve Kâşgar gibi pek çok İslâm âlemin ilmî merkezlerinde okutulduğu, eserlerinin ravileri, bazen Şemsüddîn Kişî gibi matematik, tıp ve felsefe ilimleri ile meşhur olan âlimlerin de Zemahşerî'nin eserlerinin ravilerinden olduğu ve Zemahşerî'nin Tacüddin Abdülkerim b. Abdürrehim el-Basrî, Ebi'l-menâkıb Ali b. Muhammed b. Ali el-Edibî el-Müezzinî, Sadru'l-eimme el-Mekkî ve Fahreddin el-Enmâtî gibi daha önce bilinmeyen öğrencileri bilinmiş oldu. Ayrıca Zemahşerî'nin meşhur öğrencisi Serâceddin Ebi'l-fazl Muhammed el-Bakkâlî, *Atvâku'z-zeheb*'ı ile beraber hocasının tüm eserlerini okuduğu ve icâzet aldığı da yine bu icazetnamelerden öğrenmekteyiz. Son olarak da Reşidüddin Vatvât ile Zemahşerî ilişkileri başta bir mektupla sınırlıyken bu icazetnamelerden Vatvât sonunda Zemahşerî ile görüştüğü, ders meclislerine katıldığı ve kendisinden icâzetnâme aldığı bilgisine varılmıştır.

KAYNAKÇA

‘Abherî, Kemal Cebri. *ez-Zemahşerî Siratuhû Esâruhû Mezhebuhü’n-Nahvî*. Ürdün: Dâru’l-Cenân, 2014.

Bâvefâ, İbrahim. “Divan-ı Resâlet ve nakş-i ân de Divân-sâlârî-i Hârezmşâhiyân”. *Pejuhişname-i Târih-i Dânişgâh-ı Azad-ı Bocnurd 14*, (2009), 1-25.

Beyhakkî, Zahirüddin. *Tarihi’l-Beyhakkî*. Dımaşk: Matba’atı’t-terakk, 1988.

Cevkar, Necef. “Negahi be zendegi, asar ve endişe-i şemseddin muhammed kişi”, *Ayine-i Miras-ı Maktoob 36-37*, (2007), 81-97.

Cuveynî, Mustafa. *Menhecu’z-Zemahşerî fî Tefsîri’l-Kur’ân ve Beyâni İ‘câzihi*. Kahire: Dâru’l-Me‘ârif, 1984.

Cüveynî, Atâ Melik. *Tarih-i Cihangüşa*, thk. Kazvini, Muhammed. Tahran: İntişârât-ı Bâmdâd, 1988.

Ebû Mûsa, Muhammed Hüseyin. *el-Belâğatu’l-Kur’âniyye fî Tefsîri’z-Zemahşerî ve Eseruhâ fi Dirâsâti’l-Belâğiyye*. Mısır: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, ts.

Efendioğlu, Mehmet. “SEM‘ÂNÎ, Abdülkerîm b. Muhammed”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* 36, (2009), 461-462.

Makarrî, Ahmed b. Muhammed. *Ezhâru’r-Riyâd fi Ahberi İyâd*, thk, es-Sakkâ, Mustafa. Kahire: İhyâu’t-Tirâsi’l-İslamî, 1939.

Messûrî, Ahmed b. Sadedin. *Tuhfetü’l-ebrâr min ahbâri’l-ıterti’l-athâr*. Prinston: Prinston Üniversitesi Kütüphanesi, 41.

Endersbânî, Abdüsselam b. Muhammed. “Fî Sireti ez-Zemahşerî Carullah”, thk. Yâfî Abdülkerim. *Mecmeu’l-lugati’l-Arabiyye 57/3*, (1982), 365-382.

Hamevî, Yakut. *Mu’cemü’l-Üdebâ*. nşr. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru’l-Ğaribi’l-İslâmî. 1993.

Harizmî, Sadru’l-afazil Kasim b. Hüseyin. *et-Tahmir Şerhi’l-Mafassal*, thk. el-Asiman Abdurrahman. Beyrut: Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 1990.

Hasani, Behice. “İsticâze el-Hâfız es-Selefî eş-Şeyh ez-Zemahşerî”, *Mecelle el-Mecme’i’l-ilmi el-Irakî* 23/1 (1973), 177-192.

Hemedânî, Muhammed b. el-Hasen. *Tavdîhu Müşkilâti’l-Keşşâf*. Manisa: Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, 103.

İbn ‘İnebe, Ahmed b. Alî. *Umdetü’t-tâlib fî ensâbi Âli Ebî Tâlib*. nşr. Âl Talekânî, Muhammed Hasan. Necef: Menşûrâtı el-Matba’ati’l-Haydariyye, 1961.

İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtu’l-A‘yân ve Enbâu Ebnâi’z-Zamân*, nşr. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru’s-Sadr, 1977.

İbn Kutluboğa, Kāsım b. Kutluboğa. *Tâcu't-terâcim*, thk. Ramazan Yusuf. Dımaşk: Dârul'l-kalem, 1992.

İbni’-Selife el-İsfahânî, Ahmed b. Muhammed. *İsticâze ilâ Fahri Harizm Carulla el-Allame*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşai 1210, vr. 148b-149a.

İbnü'l-Fuvâtî, bdürrezzâk b. Ahmed. *Mecmeu'l-âdâb fî mu'cemi'l-elkâb*. thk. Muhammed el-Kazim. Tahran: Müessesetü'-tıbâ'a e'n-neşr, 1995.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Alî b. Muhammed. *el-Lübab fi tehzibi’l-Ensâb*. Beyrut: Dâri Sâdır, 1994.

İvayda, Muhammed. *A'lâmi'l-fukahâi ve'l-muhaddisîn, ez-Zemahşarî el-müfessiri'l-belîğ*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, 1994.

Kalayci, Mehmet, Tan, Muzaffer. “Tebriz-Maveraünnehir Hattında Bir Beylikler Dönemi Âlimi: Bedru’r-Rûmî Dâvud b. Kutluğbek b. İslâm b. Receb el-Kânî.” *Darulfunun İlahiyat 33/2,* (2022), 345–382.

Kâtip Çelebi. *Keşfü’z-Zunûn ‘an Esâmi’l-Kütübi ve’l-Funûn*, nşr. Yaltekaya. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2008.

Kıftî, Ali b. Yusuf. *İnbâu'r-ruvât 'ala anbâhi'n-nühât*, thk. İbrahim, Muhammed. Kahire - Beyrut: Dârül-fikri'l-‘Arabî ve Müesseti'l-kutubi's-sakâfiyye, 1986.

Mu’inî, Muhsin. “Zemahşerî”, *Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm 21*. Tahran: Dâiretü’l-ma’ârif-i İslâmî. 2016.

Müeyyid Bi'llah, İbrahim b. el-Kasım. *Tabakâti'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ.* thk. el-Vecih, Abdüsselam. Umman: Müessese-ti'l-İmâm Zeyd es-Sakâfe, 2001.

Nüveyhaz, Adil. *Mu’cemu’l-mufessirin min sadri’l-İslam hatta’l-‘asri’l-hâzır*, 3. Baskı. Beyrut: Müessese Nüveyhas es-Sakafe li’t-telif ve’t-tercüme ve’n-neşr, 1983.

Safedî, Selahuddîn. *el-Vâfî bi’l-Vefeyât*, thk. el-Arnavût, A. ve Türkî M. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2000.

Sâmerrâî, Fâdıl Salih. *ed-Dirâsâtu’n-Nahviyye ve’l-Lugaviyye ‘inde’z-Zemahşerî*. Bağdad: Matba’ati’l-irşâd, 1971.

Sem'ânî, Abdülkerim. *el-Ensâb*, Haydarabad: Dâiretü'l-maârifi'l-Osmâniyye. 1962.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *Tabakâtu'l-müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebe Vehbe, 1976.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, nşr. İbrahim, M. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979.

Şehârî, İbrahim. *Tabakâtu'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*. thk. Vecih, A. Ürdün: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sakâfiye, 2001.

Taşköprizâde, Ahmed. *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevzû'âti'l-'Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmî, 1985.

Vatvât, Reşidüddin. *Divan.* thk. Nefisi, Said. Tahran: Kitabhane-i Bârânî, 1339.

Vatvât, Reşidüddin. *Macmuatü'r-resâil Reşidüddin el-Vatvât*. nşr. Fehmi, Muhammed. Kahire: Mtabaatu'l-ma'ârif, 1897.

Vecih, Abdüsselam b. Abbas. *A'lamü'l-Müellifini'z-Zeydiyye*. Amman: y.y., 1999.

Zehebî, Şemseddin. *el-Muntaka min minhaci'l-itidal*. thk. Al-Hatib, M. Riyad: er-Riyaseti'-'âmme li-idarati'l-buhusi'l-ilmiyye, 1992.

Zehebî, Şemseddin. *Târihu'l-İslâm*. thk. Ömer Abdusselam. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l- 'Arabîyye, 1993.

Zehebî, Şemseddin. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Kahire: Dâru'l-hadis, 2006.

Zehebî, Şemseddin. *Mizanu'l-itidal fi nakdi'r-recâl*. thk. el-Becâvî. Ali Muhammed. Beyrut: Dâru'l-marife, 2009.

Zemahşari, Carullah. *Divani'z-Zemahşari*, thk. Dayf, Abdüssettar. Kahire: Müessesetü'l-muhtar, 2004.

Zemahşerî, Carullah. *A'cabu'l-'Aceb*, nşr. Mahmud Ahmed. 3. baskı, Mısır: Nezâreti'l-iştigâl, 1906.

Zemahşerî, Carullah. *el-Muhacat bi'l-mesâili'n-nehviyye*. thk. el-Hasani, Behice. Bağdad: Matbaat Esad, 1973.

Zemahşerî, Carullah. *Atvaku'z-zeheb*. thk. Ahmed Abdü'l-tavvâb Avaz. Mısır: Dâru'l-fazilat, 1977.

Zemahşerî, Carullah. "er-Risâletü'z-Zâcire li'l-siğâr 'ani'l-kibâr", *Mirâs-ı İslâmî-i İran 4*, thk. Ensâri-i Komî. Kom: Kitabhane-i Ayetullah Necefî, 1997.

Zemahşerî, Carullah. *Esâsu'l-belâga*, haz. Uyunu's-süvad, M.B. Beyrut: Dâru'l-kutub'l-ilmiyye, 1998.

Zemahşerî, Carullah. *Mukaddiemtu'l-edeb* (nşr. Muhakkıki Mehdi), Tahran: İntişarat-ı Danişgah-ı Tahran. 2007.

Zemahşerî, Carullah. *eL-Keşşâf, Keşşâf Tefsiri*, (haz. Murat Sülün), II. Baskı, İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. 2020.

Zemahşerî, Carullah. *Divan*, İstanbul: Süleymaniye kütüphanesi, Aşir Efendi, 330.

Zemahşerî, Carullah. *el-İcaze ilâ İbni'-Selife*, İstanbul: Süleymaniye kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 1210, vr. 149a-149b.

Zemahşerî, Carullah. *el-Mufassal fi sınâ'ati'l-i'râb*, İstanbul: Süleymaniye kütüphanesi, Hekimoğlu, 899.

Zemahşerî, Carullah. *el-Mufassal fi sınâ'ati'l-i'râb*, Kastamonu: Kastamonu kütüphanesi, 902.

Zerikli, Hayraddin. *el-A'lâm*, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyin. 2002.

Zemahşerî'de İnanç-Güzellik İlişkisi

Prof. Dr. Emine Öğük*

GİRİŞ

Her bir konu insan zihninde mevcut bir sorunsalı ve çözüme dair yaklaşımları içinde barındırmaktadır. "Zemahşerî'de İnanç-Güzellik İlişkisi" başlıklı konuyu da diğerlerinden farklı kılan bazı hususiyetler vardır. Bunlardan biri inanç ve güzellik ilişkisi gibi aslında çok manidar ve aynı zamanda bir o kadar da ihmal edilen bir meseleye ve dikkate değer bir araştırma alanına yer vermesi, diğeri de bu konunun Zemahşerî gibi kendisinden sonra yazılan tefsirlere mesnet teşkil eden, pek çok müfessir tarafından takdir edilen, İbn Haldun tarafından tefsiri dirayet tefsirlerinin en üstünü sayılan ve yine eseri Osmanlı medrese programının vazgeçilmezleri arasında yer alan Keşşaf sahibi güçlü bir alimin perspektifinden incelenmesidir. Daha sonra gelen pek çok müfessirin kendisine atıfta bulunma ihtiyacı hissettiği önemli şahsiyetlerden birisi olan Zemahşerî, pek çok görüşüyle sonraki nesillere kaynaklık etmeyi başaran bir alim olduğu için onun değerlendirmeleri ayrı bir öneme sahiptir. İnanç-güzellik ilişkisine dair Zemahşerî'nin Keşşâf adlı meşhur eserinde büyük ölçüde cevaplandığı tespit edilen bazı sorular vardır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Güzel ve güzellik nedir? Güzel olarak nitelenen şeylerin sahip olduğu özellikler nelerdir?
2. Güzellik sadece estetik bir değer olarak mı kabul edilmelidir, yoksa etik bağlamda da ele alınmalı mıdır?
3. Güzel olan şeylere meyletmenin insan tabiatına nakşedilen bir özellik olduğunu, güzel bir şeye bakan kişinin tekrar tekrar bakmak isteyeceğini dile getiren Zemahşerî'ye göre güzellik duygusuyla fıtrat arasında nasıl bir ilişki vardır? Eğer bu ikisi arasında olumlu bir ilişki varsa, o taktirde dünyadaki güzelliklere dalıp gitmenin kınanmasını nasıl anlamak gerekir?
4. Zemahşerî tarafından bütün iyilik ve güzelliklerin kaynağı olarak tasvir edilen iman ile güzellik arasında nasıl bir ilişki mevcuttur?
5. Güzellik türleri nelerdir? Güzelliği bir mü'minin yerine getirmesi beklenen salih amellere teşmil etmek mümkün müdür?
6. Güzelliği sadece uhrevî kazanımlara vesile olan ameller için mi düşünmek gerekir, yoksa dünyevî imkân ve süsler için de bu kavramın kullanılması uygun mudur? Eğer her ikisi içinde uygun olduğu değerlendiriliyorsa dünyevî ve uhrevî güzellikler neler olabilir?
7. Tabiatta çirkin ve kusurlu olan varlıklar var mıdır? Eğer varsa, bütün güzelliklerin kaynağı olarak kabul edilen yaratıcının bu çirkin şeyleri yaratması ve ayrıca insanı kötülük işleyebilen bir varlık olarak yaratması O'nun iyilik sahibi olma vasfına halel getirmez mi?
8. Ayetlerde güzellikle bağlantılı olarak temas edilen "Allah katında mevcut en güzel sevap", "Allah'ın güzel iş yapanlara vadettiği 'en güzel', "Allah'a güzel bir borç verme", Rabden indirilenin en güzeline tâbi olma", "insanın en güzel biçimde yaratılması"... ve benzeri ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği ve Zemahşerî'nin bu kapsamda yaptığı izahları merak konusudur.
9. Güzel tutum geliştirmede dinin önemi nedir?

Makalede Zemahşerî'nin *Keşşâf* adlı tefsir eserindeki değerlendirmeleri ışığında, zikri geçen konuların vuzuha kavuşmasına gayret gösterilecek ve bu sayede iman ile güzellik arasındaki ilişkinin boyutları dikkatlere sunulmaya çalışılacaktır.

* Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, emine.oguk@gop.edu.tr, https://orcid.org/ 0000-0001-6306-1730.

Güzel ve Güzelliğin Mahiyeti

İslam inancında hüsn, ihsan ve cemil gibi kavramlarla ifade edilen güzel ve güzellik kavramları sadece estetiğin konusu değildir, aynı zamanda ve aslında dinin ve insanın bütün alanlarını ilgilendiren bir mevzudur. En başta yaratıcıdan başlayarak mevcut olan her şeye rengini veren ve her şeye değer ve anlam katan güzellik ifadesinin[1] sistematik kelamın bazı temel konularıyla yakından ilişkili olduğu dikkat çekmekte, bu konular arasında hüsün ve kubuh meselesi, ilahî sıfatlar, âlemdeki gayelilik ve nizam, tüm canlıların sahip kılındığı özellikler, kötülük problemi gibi önemli itikadi meseleler yer almaktadır.

İnancın duygu, düşünce ve eylem gibi çeşitli boyutları vardır ve bu boyutlar arasında estetik boyut diğerlerine kıyasla daha fazla ihmal edilen yönünü oluşturur. Güzellik sadece insanın subjektif değerlendirmesine bağlı bir şey değildir, insandan bağımsız nesnel bir karakteri vardır, dolayısıyla insan algısının dışında bir gerçekliğe sahiptir.[2] Bu da "kendinde güzel" olarak nitelenebilecek şeyler olduğunu gösterir ve daha yaratılışta güzelliğin varlığın tabiatına nakşedildiği anlamına gelir. En başta insan ve diğer varlıkların güzelliğin cazibesine doğru sevk olmaları güzelliğin aynı zamanda fıtrî olduğunu göstermektedir. İnsanlar sahip oldukları fıtratı muhafaza ettikleri sürece, güzel olan şeylere meylederler. Dolayısıyla her yerde ve her şeyde mevcut olan güzellikler, insanlar tarafından fark edilmeyi bekler. Bu yönüyle güzel aslında güzel olana yüklenen bir değer haline dönüşür. Güzelliğin kendinde bir değer olması, insan aklı tarafından keşfedilme özelliğinin olduğu anlamına gelir.[3] Ancak bu yetenek zaman zaman körelebilir. Köreldiği durumda artık doğru değerlendirme yapma imkânı ortadan kalkar. Bu hali Zemahşerî "temyiz melekesinin kaybolması" olarak tanımlar. Zemahşerî'ye göre güzelliğin keşfi için temyiz melekesinin kaybedilmemiş olması gerekir. Temyiz melekesinin kaybolması artık insanın iyi ile kötü arasını ayıramaz bir hal alması demektir. Kişi temyiz melekesini kaybedince güzeli çirkin, çirkini de güzel görmeye başlar.[4]

Kendinde güzel olanın değerini algılayıp keşfetmek, o şeydeki güzelliğin açığa çıkmasına vesile olur. Güzellik karşısında herkes aynı tepkiyi göstermez, bazı insanlar onu görüp geçebilir. Bazıları hiç görmeyebilir. Bazıları gördüklerinde yanılabilir ve güzeli çirkin, çirkini de güzel zannedebilir. Zemahşerî bu hali şu şekilde bir ifadeye büründürür: *"Görünüşte çirkin olan fiillerin iç yüzü güzel olabilir, iç yüzü bilinemeyen hususlarda dış görünüşe göre hüküm vermek yanlıştır."*[5] Gerçek güzelliği fark edebilen bir insan, ona karşı duyarsız kalabilir mi? Yuvasını yapmak için büyük bir çaba harcayan kuşu seyretmek, akan suyun şırıltısını dinlemek, mis gibi kokan bir çiçeğin üzerinde uçuşan kelebeğin hareketlerini izlemek, kabaran ve adeta coşan deniz dalgalarının ihtişamını seyretmek, geceleyin ışıldayan yıldızları gözlemek... Bu tecrübeleri yaşarken duyulan sesler, görüntüler, kokular… Her birinin ayrı ayrı insana hissettirdiği ulvi duygular, tarifi imkânsız hissiyatlardır. Burada seyredilen güzellikler, seyredenin hayreti, sevinci, mutluluğu ve huzur duygularıyla bütünleşerek anlam kazanır. Yani kendindeki bu gerçeklikler güzellik vasfına haiz olmakla birlikte insanın o şeye olan bakışı ile birlikte tecrübeye dönüşür. İşte tabiatta mevcut olan bu güzellikler, bunları vücuda getiren en büyük sanatkâra işaret eder ki, bu şekilde yaratıcının varlığını ispatlama biçimine kelam ilminde "estetik delil" ismi verilmektedir.[6] Allah ayetlerde yer alan "ahsene", "zeyyene" ve "ibda" kelimeleriyle tabiatta yarattığı ve adeta mevcut varlıkların ayrılmaz bir parçası kıldığı estetik güzelliğin işaretlerini vermektedir. Bu güzellikler iman için bir fırsat ve imkân oluşturabilecek donanımda ve mükemmelliktedir.

Diğer taraftan her varlığın güzel yönünden bahsetmek mümkündür. Her şeyin güzelliği kendine münhasırdır ve kendindeki yetkinlik ve mükemmellik halini ifade eder. Hayvanın sahip olduğu güzellikle insan bütünleşse dahi, o vasıf insanda güzel olmaz. Çiçekteki, kuştaki, attaki güzellik onlara özgü bir güzelliktir.

---

1 Gazzâlî her şeyin güzelliğinin kemâlinde olduğunu dile getirmiştir. (Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn,* çev. Ali Arslan (İstanbul: Merve Yayınları, 2014), 4/624).

2 Turan Koç, *İslam Estetiği* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 78.

3 Mâtürîdî insan aklında güzeli güzel, çirkini de çirkin görme yeteneğinin olduğuna dikkat çekmiştir (Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 157).

4 Ebü'l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hārizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakā'ıkı ğavâmidı't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekāvîl fi vucûhi't-te'vîl,* ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 5/554.

5 Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/96.

6 bk. Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 43-49.

Zemahşerî "aklen ve dinen güzel olan şeylere gönül ısınır ve sever, işte bunlar maruftur"[7] diyerek aklî ve dinî güzellik ayrımı yapmakla birlikte hem aklen hem de dinen güzel olan şeyin gerçek güzellik olduğunun altını çizer. Aklen güzel olan şeyler her zaman dinen güzel olanla imtizaç etmese de dinen güzel olanlar büyük ölçüde aklî güzellikle örtüşmektedir. Zira insan aklını muhatap alan dinin öğretileri onunla tezat teşkil etmez.

Zemahşerî güzel olan fiiller içinde imanı öne çıkarmaktadır. O imanı iyilik ve güzelliklerin temeli ve dayanağı olarak tasvir eder.[8] İmanın iyiliklerin temeli ve dayanağı olarak vakfedilmesi, iyiliklerin kaynağının iman olduğuna ve türlü güzelliklerin ondan neşet ettiğine işaret etmektedir. Burada söz konusu olan iyilik, en başta insanın kendisine karşı iyiliğidir. Zira iman öncelikle kişinin kendisine değer katar. İman eden kişi insanlık onuruna yaraşır bir hayat yaşamaya adım atmış demektir. Allah insanı en güzel şekilde yaratmış[9] ve ona yaratıcısını tanıyıp bilme ve sevme kabiliyeti vermiştir. Yine ona iyi, doğru ve güzel olanın ardına düşmesi, kötü ve çirkin olan şeylerden uzaklaşması için akıl ve irade, merhamet, erdem ve iyiliğe yatkınlık, hak ve adalet duyguları gibi bir dizi kabiliyetler bahşetmiştir. Bu yetenekleri sayesinde insan Allah'ın halifesi kılınmış,[10] onurlu ve saygın bir varlık olmuş,[11] göklerin ve yerlerin taşımaya cesaret edemediği emaneti sahiplenmiştir.[12] Bu yeteneklerini kullanarak iyi, doğru ve güzel olanı bulmak aynı zamanda ahlâkın da bir gereğidir. Ayrıca iman bireysel ve toplumsal çeşitli hayırlara vesile olur. Bunlar arasında ibadetler ve ahlak başta olmak üzere her türlü paylaşım, yardımlaşma, dayanışma gibi güzellikleri saymak mümkündür. Bu yolla iyilikler çoğalma imkânı bulur.

İman iyilik doğurduğu gibi, aynı zamanda ibadetlerin geçerliliğinin de şartını oluşturur. Ahlak da adeta inancın eyleme dönüşmüş şeklidir. İyilik sahibi insan hem kendisine hem de topluma yararlı olan insan demektir. Bu özellikler "ihsan" kavramına işaret eder. Güzellik anlamına gelen "hüsn" kökünden türeyen "ihsan" kavramı her türlü iyilik, hayır ve güzel iş anlamlarına gelmektedir. Peygamber Efendimizin dile getirdiği *"Allah her konuda ihsanı emretmiştir…"*[13] buyruğu, Allah'ın insanlara içinde erdemi ve iyiliği barındıran güzelliği farz kıldığını ve insanları işlerini ihsan kalitesinde yapmaya davet ettiğini gösterir. Güzel olanı güzel bir şekilde yapmayı ifade etmesi ve tüm güzellikleri kendisinde toplaması itibariyle ihsan, insanî kemali ifade eder ve bütün işlerde güzeli yakalamış olmanın adıdır. Günlük işlerden ibadetlere varıncaya kadar her türlü amelde dinimizin aradığı şey ihsan kalitesinde olmasıdır. Zira yüce Allah her şeyin en güzel halini meydana getirmiş, kullarından da her zaman ihsana dayalı amellerde bulunmalarını istemiştir. Zemahşerî güzelliği tüm yönlerden ifade eden ihsan kavramını "doğruluk-dürüstlük, namazları hakkıyla kılmak, azgınlığa ve zulme meyletmeye son vermek, sabır ve diğer güzellikler"[14] şeklinde tanımlamıştır. Dolayısıyla ihsan üzere yapılan işler insanın kendisini ve çevresini güzelleştirir. Kalp, ruh, huy ve nefis güzelliği gibi iç güzelliklerle, çevre ve biçimsel güzelliği ifade eden dış güzelliğin kendi içindeki uyumu da ihsan olarak nitelendirilir. İhsan, iyi, doğru ve güzel kavramlarını içinde barındıran bir sözcük olduğu için buna "gerçek iyi" demek de mümkündür. Gerçek iyiliğin ilmi olan ahlâk ilmi, bu özelliği nedeniyle "hayrın ilmi" olarak tanımlanır.[15] *"Güzel olan adil olandır, zulümden uzak olandır, hayırlı olandır, faydalı olandır, gerçekle mutabık ve yerli yerinde olandır"*[16] diyen Zemahşerî'nin de bu bütünlüğü dikkate aldığı görülür. O öde-

---

7 Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/37.

8 Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/140. Mâtürîdî de Zemahşerî'ye benzer şekilde imanı "iyiliklerin en üstünü" olarak vasfetmiş ve iman için ayrıca "en büyük hayır" nitelemesinde bulunmuştur (bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 544).

9 Tîn 95/5.

10 Bakara 2/30.

11 İsrâ 17/70.

12 Ahzab 33/72.

13 Müslim, "Sayd" 57; Ebû Dâvûd, "Edâhî", 11; Tirmizî, "Diyât", 14; Nesâî, "Dahâyâ", 22, 26, 27; İbn Mâce, "Zebâih", 3.

14 3/ 506.

15 Mehmed Ali Aynî, *Ahlâk Dersleri*, haz. İsmail Dervişoğlu, Emir Hüseyin Yiğit (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 23.

16 Zemahşeri güzel olanın sahip olduğu vasıfları özetler mahiyette şu tespitlere yer vermektedir: "O'nu (Allah'ı) güzel isimlerle isimlendirin. O'nun isimlerini eğip bükenleri bırakın" (A'râf 7/180) ayetinde isimleri eğip bükenlerin Allah'ı isimlendirme konusunda haktan ve doğrudan sapan ve onu en güzel isimler dışında başka isimlerle isimlendiren kimseler olduğunu ve bu kimselerin verdiği isimleri terk etmek gerektiğini, çünkü onların ya Allah'ı hakkında câiz olmayan şeylerle isimlendirdiklerini; nitekim bedevilerin cehaletlerinden dolayı, Allah'a "ya ebe'l-mekârim (ey ikramların babası)", "ya ebyeda'l-vechi (Ey ak yüzlü)" şeklinde isimler verdiklerini ya da

medeki güzelliğin adalet ve eşitlikle gerçekleşeceğini söyleyerek[17] bazı şeylerin güzelliğini o şeyi yapma usulünden aldığına işarette bulunmuştur. Ona göre bazı şeyler de güzelliğini sonucunun güzelliğinden almaktadır. Mesela o "saîd" kavramını *"dünyada iken güzel iş yapması sebebiyle cenneti hak eden kişi"* [18] olarak tanımlamıştır.

Alimler iyi ve kötünün ilahî kanunla belirlenmiş olmakla birlikte akıl tarafından da bilinebileceği hususunda hemfikir olmuşlardır.[19] Buna göre iyilik ve güzellik aklen ve dinen hoş görülen şey olarak tanımlanabilir. *İn*sandaki asıl güzellik ahlaki meziyetlerdir, ancak bundan ibaret değildir. Onun güzelliği bir taraftan iyilik sahibi olup iyi amellerle bezenme anlamına gelirken, diğer taraftan da kötü olma ve kötü amellerde bulunmaktan uzak kalma manasına gelir. Kur'an'da tavsiye edilen "kötülüğü iyilikle savma"[20] yönteminin nasıl olacağına ilişkin de açıklamalar yapan Zemahşerî'ye göre kötülüğü nezaket, yumuşaklık, teenni, sükûnetle savmak gereklidir.[21] Zemahşerî dünyada insan haricindeki güzelliklere de yer verir. Hayvanların güzelliği gibi[22], güzel bahçeler gibi,[23] insanın yaratılışı ve güzelliği gibi, dünyadaki rızıklar ve çeşitli nimetler gibi...

Güzellik-Fıtrat İlişkisi

İnsan fıtratında güzel olan şeylere karşı bir meyil olduğunun altını çizer Zemahşerî. İnsan güzelliklere bakmak ister. Bu güzellikler bazen tabiattaki bir bitki, bazen bir hayvan, bazen de insan olabilir. "*Bazısına sırf denemek için verdiğimiz dünya hayatının güzelliğine sakın gözlerini dikme. Rabbinin rızkı daha hayırlıdır, daha kalıcıdır*"[24] ayetinin tefsirini yaparken ayette geçen "bakışları dikmek" ifadesinin "bakılan şeyden çok hoşlanmak, ona sahip olma arzusuna kapılarak gözünü alamamak" anlamına geldiğini ifade ettikten sonra ayette "bakıp geçme"nin meşru kabul edildiğini, zira güzel şeylere bakmanın insan tabiatına nakşedilen bir özellik olduğunu dile getirir. Ancak insanın bazen bu kadar bir nazarla yetinmediğini ve daha fazlasını talep ettiğini ima ederek, güzel bir şeye bakan kimsenin ona uzun uzun bakmak isteyeceğini, o şeyin de onun gözlerini dolduracağı için Allah'ın "sakın gözlerini dikme" buyurduğunu dile getirmiştir.[25] Burada Zemahşerî insan fıtratını tahlil ederek onda bulunan güzelliğin cazibesi karşısında tepkisiz kalamama ve ona meyletme isteğine dikkat çekmiş, bu sebeple bir kere bakıp geçmekte bir sakınca olmadığını vurgulamıştır. Bu yorum, insan tabiatında mevcut temayüllerin Zemahşerî tarafından dikkate alındığını gösterir. Burada güzelliği sebebiyle bakılan şeyin ne olduğuna odaklanmak gerekir. Zikri geçen ayette "bazılarına denemek için verilen güzelliklere bakmanın yanlışlığına" dikkat çekilmekte, dolayısıyla başkasına ait olan bir şeye sahip olma arzusuyla bakışları dikmemek gerektiğine işaret edilmektedir. Tabiattaki güzelliklere tekrar tekrar bakmak, bunları keşfedip Allah'ın nimetini hatırlamaya vesile olacağı için bunda bir sakınca görülmemiştir.

müşriklerin "ya Allah" dedikleri halde "ya Rahmân" demeyerek bazı güzel isimleri kullanmaktan kaçındıklarını, bundan dolayı da ayette *"De ki: ister Allah diye çağırın, ister Rahman diye çağırın; hangisi ile çağırırsanız çağırın; en güzel isimler O'na aittir"* (İsrâ 17/110) buyrulduğunu ifade etmiştir. Yine bu ayette "Allah'a ait olduğu ifade edilen en güzel nitelikler "in adalet, hayır, ihsan, mahlûkata benzememe gibi sıfatlar olduğunu ve Allah'ı bu güzel vasıflarla anmak gerektiğini dile getirmiştir. Allah'ın sıfatları konusunda eğriliğe sapanların "O'nun çirkin işleri dilediğini, kötülükleri ve fuhşiyatı yarattığını söyleyen ve teşbih kapsamına girecek görülme ve benzeri niteliklerle vasfedenler" olduğuna işaret ederek ayette "bu söylemleri bırakın" anlamının kastedilmiş olmasının da mümkün olduğunu dile getirmiştir (Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/1045).

17 Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/462.

18 Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/490.

19 Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Hızır Bey ve Kaside-i Nuniyyesi: Mâtürîdî Kelamında Ana Temalar* (Ankara: Biyografi Net Yayıncılık, 2022), 66. Mutezile kelamcıları ile Mâtürîdî âlimler iyi ve kötüyü bilmede aklın belirleyici bir role sahip olduğunu, dine göre güzel olan şeyin aklen de güzel olduğunu savunmuşlardır. (Altıntaş, *Tevhid ve Estetik İlişkisi,* 59).

20 el-Mü'minûn 23/96.

21 Zemahşerî, *Keşşâf,* 5/171.

22 Nahl 16/6.

23 Neml 27/60.

24 Tâ-hâ 131. Bu ayette "daha kalıcı" olana atıf yapılmış, geçici olan güzelliğin değil, kalıcı olanın ardına düşmek gerektiği vurgulanmıştır. Gazzâli ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi İslam âlimleri de suret yerine sîret güzelliğini öne çıkarmışlar, geçici olan güzelliğin değil kalıcı güzelliğin önemini vurgulamışlardır. (bk. Gazzâlî, *İhyâu Ulûmiddîn,* 4/623-626; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ravzatü'l-muhibbîn ve nüzhetü'l-müştâkîn,* nşr. Sabir Yusuf (Kahire: y.y., 1974), 221.

25 Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/390.

Güzelliğin Yansıması/ Dışavurumu: Sanat

İslam toplumlarının güzellik anlayışını en güzel şekilde yansıtan alanlardan biri de güzelliğin dışa vurumu olan sanattır. Minyatür, hüsn-ü hat, tezhip, mimari, musiki, resim, cilt, ebru, halı kumaş işleme, taş, çini, ahşap metal ve kalemişi gibi pek çok özgün sanat türü İslam toplumlarında güzelliğin kendilerinde sembolize edildiği alanları oluşturur. Estetik duygu ve duyarlılığın irade gücüyle birleşmesi sonucu ortaya çıkan sanat alanı metafizikle ilişkilidir. Zira İslam dünyasında tarih içinde derinleşerek gelişen sanat eserleri mutlak güzele ulaşmanın vasıtası olarak kabul edilmiş,[26] İslam toplumunun ortak inancını terennüm eden yapıtlara dönüşmüştür.[27] Müslüman sanatçı, sanatı Allah'ın yarattığı güzellikleri aşikâr kılmak olarak görür. Ancak bunu yaparken Tanrı'yla özdeşleşebilecek her türlü benzetmeyi bertaraf etmek adına soyuta yönelir.[28] Yine İslam'da sanatın ilham aldığı eserin mahiyetine uygun şekilde yapılması esas kabul edilmiştir.[29]

Zemahşerî de bu kapsamda Kur'an'daki delillendirme ve yöntemlerin onun bir beşer sözü olamayacağını dile getirdikten sonra şu gerçeği haykırdığını ifade eder: *"Ne zengin ve cömerttir sanatkârların en güzeli olan Allah!"*[30] Sanatkârların en güzelinin sanatına bakmadan ve onları görmeden insanı, yaratılışı ve hayatın kendisini konu edinen sanatın inceliklerine nasıl vakıf olabilir ki insan. Aliya İzzetbegoviç din, ahlak ve sanatın aslında aynı hakikatin farklı ifade şekilleri olduğunu ifade etmiştir. [31] Buradaki müşterek hakikat konudur, pek çok sanat eserinin konusu dini umdelerdir. Din, ahlak ve sanatın özündeki ortak hakikatin saf insaniyet olduğu değerlendirilmiştir. Sanat aynı zamanda bir arayıştır. Bu arayış nihayette yaratıcıya uzanır, insanlara ilahî güzelliği anlatır. Dolayısıyla insanı varlık gayesi ile buluşturur ve ona huzur aşılar. Bu itibarladır ki İslam sanatının bağlı olduğu dünya görüşünün özlü ifadesi tevhittir. Sanat da iman gibi hayatın pek çok evresini kuşatır. Sanat İslam mabetlerini hüsn-ü hat'la, tezhiple süslerken, bütün sanatçıların ilham kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim belagat ve fesahat itibariyle güzel bir nazma bürünmüştür.[32]

Sanatın inceliklerini keşifte bakma şekli devreye girer: *"Gözünü çevir de bir bak. Rahman'ın yaratışında bir uyumsuzluk görebilir misin? Sonra gözünü tekrar tekrar çevir de bak. Göz aradığını bulamadan bitkin olarak sana geri dönecektir".*[33] Zemahşerî bu ayette gözün yorgun ve bitkin düşmesinin nedeninin sadece iki kere değil, tekrar tekrar bakmasından kaynaklandığını, dolayısıyla burada gözler bitkin düşünceye kadar bakmanın emredildiğini, ne kadar bakılırsa bakılsın bir bozukluk ve düzensizlik emaresine rastlamanın mümkün olamayacağını dile getirmiştir.[34] Dış güzelliğin fark edilme yolu gözdür, biçim ve şekil güzelliği ancak göz ile fark edilir. Ancak bu ayette bakma sadece göz ile bakmayı ifade etmez. Zira görülmesi gereken şey sadece dış güzellik değildir. İç güzelliğin de görülmesi gerekir ki onun da tanınma yolu basirettir. Bilgi, akıl, takva, cömertlik, iffet, hikmet gibi manevi meziyetler ve ahlaki güzellikler basiret denen yeti ile müşahede edilir.

Şairlik, nakkaşlık, edebiyat gibi türleri içinde bulunduran sanat bilinci, insanın kendisini vererek ve ruhunu katarak içindeki güzelliği keşfe çıktığı bir süreci ifade eder. İnsan bir gülü, bir çiçeği, bir kuşu çeşitli yöntemler kullanarak resmederken aslında tabiatı taklit eder. Bir kişi yaptığı eserlerde ne kadar öze inmeyi başarırsa ve ne ölçüde gerçek örneklerinden izler taşırsa, o ölçüde çeşitli ve güzel sanat eserleri ortaya çıkar. Bu itibarladır ki sanatçı olabilmek için öze inmek, arınmak ve saflaşmak gerekir. Şair kalbinin derinliklerindeki incelikleri dile getirir. Bütün bunlar aslında insanın kendi içinde de tekamüle vesiledir. Sanat dışında başka yol ve imkânlarla da gelişme imkanına sahip olan bireysel tekâmül, dinî olduğu kadar aynı zamanda insanî bir sorumluluktur. Toplumda iyi insanların ve sanatkârların sayısının artması yoluyla iyilikler çoğalıp yayılma imkânı bulmaktadır.

---

[26] Özgür Kıyçak, "Bir Metafizik Estetik Söylemi Olarak Klasik Türk Şiirinde Rûh-i Musavver", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi:* KAUJISS, 2020, 25/97.

[27] *İslama Giriş: Gençliğin İslam Bilgisi,* ed. Hayati Hökelekli (İstanbul; Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 234.

[28] Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı,* çev. Ahmet Demirhan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 233.

[29] Turan Koç, *İslam Estetiği,* 23.

[30] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/768.

[31] Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam,* çev. Edina Nurikiç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 161-169, 191.

[32] Turan Koç, *İslam Estetiği,* 35.

[33] Mülk 67/3-4.

[34] Zemahşerî, *Keşşâf,* 6/826.

Zemahşerî'nin Güzelleri /En Güzelleri

Zemahşerî'nin "güzel" ve "en güzel" nitelemeleriyle dikkat çektiği konuları dinî, ahlaki ve fizikî güzellikler olmak üzere üç başlık altında toplamak mümkündür.

1. Dini Güzellikler

Zemahşerî'ye göre en güzel olan isimlerin sahibi Allah'tır. Zemahşerî Allah'ın muazzam fiillerinin ve güzel sıfatlarının olduğunu söyler.[35] Onun bu yorumu ayetlerde de desteklenmektedir: "*O sözün en güzelini... indirmektedir*".[36] *"Allah insanlara güzel öğüt verir."*[37] *O ne güzel Mevla ve ne güzel yardımcıdır.*[38] *Allah yarattığı her şeyi güzel yapar.*[39] *En güzel isimler Allah'ındır.*[40] Esmâ-i hüsnânın her biri içinde ayrı bir güzellik barındırır ve hepsi de en güzel olma vasfına sahiptir. Zemahşerî Allah'a ait olan en güzel nitelikler arasında adalet, hayır, ihsan, mahlûkata benzememe gibi sıfatların olduğunu ve bu niteliklerle Allah'ı zikretmek gerektiğini, O'nun sıfatları konusunda eğriliğe sapanların, O'nun hakkında çirkin işleri dilemek, kötülükleri ve fuhşiyatı yaratmak ve teşbih kapsamına girecek görülme ve benzeri niteliklerle vasfetmek gibi yanlış nitelemelerde bulunduklarını ifade etmiştir.[41] Zemahşerî Allah'ın isimlerini diğer isimlerden daha güzel kılan şeyin bu isimlerin kutsallık, şan, azamet ve rablık manalarına daha uygun olması ve güzellikte zirve olan fiillere delalet etmesi olduğunu ifade eder.[42] Onun Allah'ın fiillerini sadece "hikmetli" olmakla yetinmeyip aynı zamanda "güzel" olmakla nitelemesi bu kavrama verdiği değeri göstermesi bakımından önemlidir. Yaratıcı söz konusu olduğunda isim ile müsemma arasında net bir ayırım yapmak mümkün değildir. Zira her bir isim neticede zatı anlatır. Dolayısıyla Allah'ın isimlerinin güzelliği O'nun da güzel olduğuna işaret eder. Buradan hareketle mutlak manada güzel olanın, eşi, ortağı, dengi bulunmayan, kemal sahibi olan Allah olduğu ifade edilmektedir.[43] Ancak Allah'ın sahip olduğu güzelliğin mahiyetini tam olarak idrak etmenin mümkün olmadığını, Cenâb-ı Hakk'ın esmâ-i hüsnâsıyla insanlara bildirdiği güzelliğin insan idrakinin fevkinde olduğunu söylemek gerekir.

Zemahşerî en güzel nitelemeye sahip olan Allah'ın isimleri hakkında *"En güzel isimler Allah'ındır; bu güzel isimlerle O'na dua edin, O'nun isimleri konusunda doğru inançtan sapanları kendi başlarına bırakın"* [44] ayetine atıfta bulunarak, Allah'ı isimlendirme konusunda haktan sapan ve onu layık olduğu en güzel isimler dışındaki başka isimlerle isimlendiren kimselerin O'na nispet ettiği isimleri terk etmesi gerektiğini, zira bu kimselerin ya Allah'ı hakkında câiz olmayan şeylerle isimlendirdiklerini; nitekim bedevilerin cehaletlerinden dolayı, ya ebe'l-mekârim (ey ikramların babası), ya ebyeda'l-vechi (ey ak yüzlü), ya nahiyyü (ey kibriya sahibi) şeklinde ifadeler kullandıklarını ifade etmiş, ya da onların [Müşrikler] "Ya Allah" dedikleri halde "ya Rahmân" demeyerek bazı güzel isimleri kullanmaktan kaçındıklarını dile getirmiştir. Bunun üzerine *"De ki: ister Allah diye çağırın, ister Rahman diye çağırın; hangisi ile çağırırsanız çağırın; en güzel isimler O'na aittir"* [45] buyrulduğunu söylemiştir.

Zemahşerî'ye göre iyilik ve güzelliklerin merkezinde iman ve tevhit vardır.[46] Bir insanın sahip olacağı en güzel hasletin iman olduğunu söyler Zemahşerî.[47] Çünkü ona göre güzellik en kâmil şeklini ancak imanla elde etmektedir. Bu hayırlardan nasiplenebilmek için şuurlu bir imana ihtiyaç vardır. İmanın güzellik oluşu iman tecrübesinin estetik bir yönünün olduğuna işaret eder. Estetik güzelliklerin imanla taçlanması ile daha güzele dönüştüğünü söylemek mümkündür. Buna göre içinde Allah'a imanın ve teslimiyetin yer almadığı

---

35 Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/344; 3/918.
36 Zümer 39/23.
37 Nisa 4/58.
38 Enfal 8/40.
39 Secde 32/7.
40 A'râf 7/180; İsrâ 17/110; Taha 20/8.
41 Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/1044-1045.
42 Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/270.
43 Gazzâlî, *İhya,* 4/627-8.
44 A'râf 7/180.
45 İsra 17/110.
46 Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/140.
47 Zemahşerî, *Keşşâf,* 6/ 1328.

ibadetler "en güzel" olma vasfını hak etmiş değildir. Zira gerçek kulluk için kulluğun sahibini bilmek ve ona teslim olmak gerekir. Bu da güzelliğin bilincine varmayı ve güzel olanı ortaya koymayı ifade eder.[48] Kime, niçin ibadet ettiğini bilmeyen bir kişinin ibadeti geçerli olmaz. Bu itibarladır ki, Zemahşerî insanı küfrün pisliklerinden temizleyen en güzel boyanın iman boyası olduğunu ifade etmiş,[49] imanı iyiliklerin temeli ve dayanağı saymıştır.[50] Zemahşerî kelime-i tevhid başta olmak üzere tesbih, hamd, istiğfar, tövbe, davet gibi sözlerin güzel söz kapsamına girdiğini söylemek suretiyle,[51] tevhidin insan hayatına yansıma biçimleri ve davranış modellerine dikkat çekerek görüşlerini pekiştirmiştir.[52] Güzelliğin tevhitle olan bağı, onun İslam'ın kendi özünde olan bir şey olduğunu gösterir. Tevhidin güzelliği sadece her şeyin yegâne sahibi olan Allah'a inanmakla seçkinleşmekten ibaret bir güzellik değildir. Tevhit aynı zamanda ibadeti sadece Allah'a has kılarak ve sadece O'nun rızasını kazanmak için salih amellerde bulunarak yetkinleşmeyi de ifade eder.

Zemahşerî'ye göre insana verilen secde emri güzel bir fiildir, çünkü Allah'ın emrine itaat edip sevabına nail olmak için bir fırsattır. İblis secde etmekten kaçıp kibirlenmeyi tercih etmiş ve helak olmuştur. Bu tercih İblis'in kendi tercihidir. Zira Allah onu saptırmaktan, bunu irade etmekten ve sapmasına rıza göstermekten beridir.[53]

Müslümanların temel kaynağı olan Kur'an da "güzel" olmakla nitelenmeye layıktır. Zemahşerî Kur'an'ın kinayelerinden ve edebi ifadelerinden daha latif, daha güzel ve insanın içine daha çok işleyeni yoktur" der.[54] Kur'an'ın güzelliği elbette buyruklarının güzelliğinden kaynaklanır. O lafız ve manasıyla, içindeki ahengiyle, verdiği mesajlarıyla bütün olarak bir mucize olma özelliği taşır. Güzelliği sebebiyle Peygamberimiz döneminde inkarcılar da dahil olmak üzere, bilginleri ve okuyan herkesi kendisine hayran bırakmış, insanların akıllarını ve kalplerini fethetmiştir. Onu okuyanlar mutluluk duyup hayretler içinde kaldıklarını, belagati ve akıcı güzelliği karşısında mest olduklarını, tekrar tekrar okumak istediklerini dile getirmişlerdir. Onun için inkârcılar insanları Kur'an'la buluşturmayı istememişler ve bu buluşmaya engel olmak istemişlerdir.

Güzellikte öne çıkan kişiler arasında Peygamberler ilk sırada yer alır. Hz. Peygamber güzelliğini, üstün ve güzel bir ahlâka sahip olmasından,[55] her alanda iyi ve güzel davranışları sergilemesinden, zayıfları koruyup kollamasından, haksızlığa uğrayanlara yardım etmesinden, doğru sözlü ve doğru davranışlı olmasından, asla yalan söylememesinden, güvenilir olmasından, herkese karşı adaleti gözetmesinden, işleri zorlaştırmayıp kolaylık yolunu tercih etmesinden, insanlara, hayvanlara ve tabiata karşı merhametinden, Allah'tan gelen her şeye rıza göstermesinden, tüm canlılara karşı tevazu gösterip rıfk ve yumuşaklıkla muamele etmesinden, sahip olduklarını ihtiyaç sahipleriyle paylaşmasından, güler yüzlü ve tatlı dilli oluşundan, öfkesine hükmetmesinden ve daha başka sayısız güzel hasletlerinden almaktadır.

Hz. İbrahim ise büyük bir hata ve isyan içinde olan babasına öğüt vermek istediğinde sözün en güzelini, dengeli, zarif ve titiz ifadeleri seçmiş, lütuf, incelik, yumuşaklık, güzel edep, güzel ahlak ve güzel muamele gibi özellikleri kendisine ilke edinmiş, bütün bunlarla süslediği sözleriyle babasına öğütte bulunmuştur.[56] Benzer güzellikleri diğer peygamberlerde de görmek mümkündür. Zemahşerî elçilerin Allah'ın insanları güzel işlere teşvik edip muvaffak kıldığını, çirkin işlerden menedip tehdit ettiğini bildirdiklerini söyleyerek,[57] güzelliği bütün insanlara yayma konusunda gayretli olduklarını ifade etmiştir.

---

48 Turan Koç, *İslam Estetiği*, 20.

49 Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/534.

50 Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/140.

51 Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/826.

52 Bu konuda Mâtürîdî de Zemahşerî ile benzer bir düşünceye sahiptir. O da tevhidden daha güzel ve onu canı gönülden benimsemekten daha değerli bir şey olmadığını, çünkü tevhidi akılların doğru ve güzel bulduğunu söylemiştir. Yine Mâtürîdî fıtrî güzellik ile aklî güzellik arasında bir ayırım yaparak, akılların güzel bulduğu bir şeyin fıtrî güzellikten daha önde olduğunu, çünkü akılların güzel bulduğu şeyde kişiden kişiye bir değişiklik olmadığını dile getirmiştir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 125).

53 Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/892.

54 Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/228.

55 Kalem 68/4. Hz. Peygamber'in güzel ahlak örnekleri için bk. Buhârî, "Edeb", 112; Müslim "Mesâcid", 267; Ebû Davud, "Edeb", 1; Tirmizî, "Birr", 69.

56 Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/184.

57 Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/962.

"Salih amel işleyenlere güzel mükâfat vardır"[58] ayetinde vadedilen güzel mükafatın cennet olduğunu söyler Zemahşerî.[59] Ona göre en güzel karşılık (sevap) cennettir.[60] Cennetten daha güzeli hayal dahi edilemez. Allah'ın insanlara yaptıkları güzel amellerin karşılığı olarak bahşettiği cennet nimetleri sonsuz ve sınırsız mükâfatları içinde barındırır. Cennetteki nimetleri vasfeden bir ayette *"Orada canlarının istediği, gözlerinin hoşlandığı her şey vardır"*[61] buyrulmaktadır. Bu ayette özellikle "gözlerinin hoşlandığı" nitelemesiyle cennetin estetik yönünden bahsedilir. Zemahşerî cennet nimetlerinin ya insanın canının çektiği ya da gözüne hoş görülen şeylerden müteşekkil olduğunu söyler.[62] İnsan için sonsuz mükâfat yeri, istenilen her şeyin anında gerçekleşmesi, arzu edilen her şeye nail olma, dünyada insana kapalı kalan her şeyin bilgisine sahip olma, içinde boş sözün[63] ve yalanın olmadığı,[64] fazla soğuk ve sıcağın bulunmadığı[65] ve fakat pınarların, ibriklerin, kadehlerin, çeşit çeşit yiyecek ve meyvelerin bulunduğu,[66] koltuk ve köşklerin olduğu, ırmakların aktığı ve ebedi kalınacak olan,[67] çeşit çeşit nimetlerin ve mülkün olduğu,[68] taht ve kadehlerin bulunduğu,[69] sadece maddi değil, aynı zamanda manevi nimetlerin de yer aldığı, kin ve haset yerine muhabbetin olduğu,[70] meleklerin selamına mazhar olma[71] ve en büyük nimet olan yaratıcıyla mülaki olma gibi imkanların bulunduğu, korku ve üzüntü yerine sevinç ve mutluluğun, ebediyetin olduğu[72] mükemmel bir hayat. Böylesinden daha güzeli nasıl düşünülsün ki... *"Cennetteki bahçeler manzarası en güzel ve nezih olan ağaçların gölgelediği, aralarından da nehirlerin aktığı bahçelerdir. Doğrusu akarsular büyük bir nimet ve mutluluk verir. Bir bahçe ne kadar güzel olursa olsun, içinden su geçmedikçe, güzel manzarasıyla insanın içini alan, gönlünü okşayan, ruhunu cezbeden bir mekân olamaz"*[73] diyerek Allah'ın cenneti vasfederken, mutlaka "altlarından ırmaklar akan bahçeler" nitelemesiyle suya atıfta bulunmasını hayat kaynağı olan su olmadan güzelliğin tamamlanmasının mümkün olmadığı şeklinde tavsif etmektedir.[74]

Zemahşerî ahiret mükâfatının da "üstün ve öncelikli olması" ve "Allah nezdinde önemli bir hususiyeti olması" itibariyle güzel olarak nitelendiğini söylemiştir.[75] Bu bilgiyi teyit eden ayetler vardır: Allah cennette iyi amel sahiplerine güzel bir karşılık verir.[76] En güzel sevap Allah katındadır.[77] Cennet mükâfatı insanın başına gelebilecek en büyük güzelliktir. Zira artık dönüşü olmayan bir yolun, içinde çeşit çeşit nimetlerin, bol bol ikramların olduğu bir yer olması bir insanın isteyebileceği nihai güzelliktir.

2. Ahlaki Güzellikler

Allah insanları güzel bir hayat yaşamaya güzel rızıklar elde etmeye davet etmiştir. Zemahşerî salih amel sahibi olan bir müminin zengin de olsa fakir de olsa güzel bir hayat yaşadığını, dünyada güzel hayat yaşayanların ahiretteki sevabın da güzel olanını hak ettiklerini dile getirir.[78] *Allah güzel iş yapanlara (ahsenû) en güzel olanı (hüsnâ) vadetmiştir*.[79] *"...Bu dünyada güzel davranışlarda bulunanlara güzellik vardır; ahi-*

---

58 Kehf 18/1-3.
59 Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/10.
60 Zemahşerî, *Keşşâf,* 6/1328.
61 Zuhruf 43/71.
62 Zemahşerî, *Keşşâf,* 6/ 69.
63 Meryem 19/62.
64 Nebe 78/35.
65 İnsan 76/13.
66 Vakıa 56/17-21.
67 Tevbe 9/72.
68 İnsan 76/20.
69 Ğâşiye 88/13.
70 Hicr 15/45-48.
71 Meryem 19/62.
72 Zuhruf 43/68-70.
73 Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/298.
74 Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/300.
75 Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/1090.
76 Âl-i İmrân 3/148.
77 Âl-i İmrân 3/195.
78 Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/1028.
79 Yunus 10/26.

ret yurdu ise daha hayırlıdır. Takva sahiplerinin yurdu ne güzeldir."[80] Bir başka ayette Yüce Allah'ın *"Güzel davranın, zira Allah güzel davrananları sever"*[81] buyruğu her türlü iyilik ifadesini kuşatıcı bir özellik arz etmektedir. İslam düşüncesinde güzelliği en kapsamlı şekilde ifade eden bir erdem olan ihsan, insanın başta ana-babası olmak üzere akraba, yoksul, yetim, arkadaş, yolcu ve komşulara karşı yaklaşımında özverili tutumu anlamına gelir. Bu bakımdan her güzel iş ve davranış iyilik (ihsan) hüviyetindedir. İhsan asli güzelliğin hayata yansıması olarak da tanımlanmıştır. Bu nedenle Hz. Peygamber ihsanı, Allah'ın razı olacağı güzel fiilleri ihata eden yüksek bir erdem olarak nitelemiş,[82] her işte ihsan üzere olmayı tavsiye etmiştir.[83] Dolayısıyla ihsan sahibi olmaya aday olan insan yaptığı işinde, ibadetlerinde, kazanç ve harcamalarında, insanlarla kurduğu diyaloglarında, oturup kalkmasında, yiyip içmesinde, kısaca söylediği sözlerinde ve yapıp ettiği tüm işlerinde daima en iyiyi ve en güzeli yapmaya çalışmalıdır.

Zemahşerî'ye göre müminlerin birbirlerine güzel dua etmesi teşvik edilmiştir.[84] Duanın da güzeli ve çirkini vardır. İnsanların hayrına ve iyiliğine olan dualar güzel dua statüsündedir. İnsanlara sabrın da güzel olanı tavsiye edilmiştir. Oğlu Yusuf'un kanlı gömleği Hz. Yakup'a getirildiğinde "bana düşen güzelce sabretmektir"[85] demiştir. Zemahşerî buradaki sabrı sadece Allah'a yönelip halini Allah'a arz etmesi ve yapılması gereken en doğru şeyi yapması, güzel olmayan bir davranışa meyletmekten kendini alıkoyması ve kendine hâkim olması şeklinde değerlendirir.[86] Zor anlarda sabretmek çok kolay değildir, bu itibarla o anlarda sükûneti korumak ve yapılması gereken en doğru şeyi yapmak büyük bir güzellik olarak nitelenmeye müsaittir.

Ayette "Rabbin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet etmek ve onlarla en güzel şekilde tartışmak" tavsiye edilmiştir.[87] Zemahşerî bu ayette geçen güzel öğüdü "onların iyiliğini istediğini ve menfaatlerini gözettiğini belirtir şekilde" diyerek tefsir etmiş; en güzel tartışmayı ise, "tatlı dil ve yumuşaklıkla, içinde şiddet ve kabalık olmaksızın" şeklinde yorumlamıştır.[88] Dinimiz insan ilişkilerini bozan kul hakkı yeme, gönül kırma, insanları ayıplama, cimri olma, hafife alma, alay etme, yalan söyleme, kendini beğenme, kan dökme, çıkarcı olma, ikiyüzlü davranma, kıskanma, yetimin malına yaklaşma türünden kötü davranışları yasaklamış,[89] hak ve adaleti gerçekleştirmeyi, yararlı işler yapmayı, iyilik, huzur ve barış için çalışmayı, insan onurunu korumayı ve insanlara iyi davranmayı teşvik etmiştir.[90]

Güzellikle bağlantılı kelimelerden birisi de sevgidir. Zemahşerî'ye göre güzel davranış öncelikle sevgiyi kapsar, diğer güzellikler sevginin ardından gelir.[91] Sevgi, bir şey hakkında bilgi ve idrak yeteneğinin gelişmesiyle paralel olarak ortaya çıkar. İnsan bir varlığı bildiği ve kavradığı nispette sever. Bilip anlamadan sevmek pek mümkün değildir. İman da bir tür sevgi işidir, çünkü imanın merkezinde sevgi vardır. *Allah size imanı sevdirdi ve kalplerinize süslü gösterdi*[92] ayeti bu gerçeği ifade eder. Yine O, güzel olanları ve işini güzel yapanları (muhsinleri) sevdiğini beyan etmiştir.[93]

Güzellik kavramını iyilik sözcüğünden ayırmak mümkün değildir. İyilik (birr) sözcüğünü her türlü hayrı, güzelliği ve hoşnut olunan her türlü fiili ifade eden bir kavram olarak tanımlayan Zemahşerî'nin de[94] bu kavramı ahlâkî güzelliğe işaret etmek üzere kullandığı dikkat çekmiştir. Zemahşerî en güzel meziyetin hayır ve şerefin artması olduğunu ifade eder.[95] Hayır iyilik ve güzellik vesilesidir. Ancak hayırların artması daha

---

80 Nahl 16/30.
81 Bakara 2/195.
82 Müslim, "İmâre", 18.
83 Müslim, "Sayd", 57; Ebû Davûd, "Ed'ahî", 11.
84 Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/208.
85 Yûsuf 12/18.
86 Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/552, 674.
87 Nahl 16/125.
88 Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/1054.
89 Konuyla ilgili âyetler için bk. Bakara 2/30; Nisa 4/135, 140, 145; Tevbe 9/67; Hûd 11/9; İsrâ 17/ 11, 34, 67, 83, 100; Enbiyâ 21/37; Hac 22/60; Hucurât 49/11, 12, 68; Âdiyât 100/6-8; Felak 113/5. Hadisler için bk. Buhari, "Edeb", 52, 69; Müslim "Birr", 23, 30,72.
90 Nahl 16/90.
91 Zemahşerî, *Keşşâf,* 5/1186.
92 Hucurât 49/7.
93 Âl-i İmrân 3/148.
94 Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/592.
95 Zemahşerî, *Keşşâf,* 6/1338.

büyük iyilik ve güzelliklerin kapısını aralayacağından Zemahşerî tarafından "en güzel meziyet" olarak nitelenmiştir.

Zemahşerî, güzel amellere örnek olarak sıla-i rahim, çaresizin imdadına koşma, misafire ikram etme, esire yardım etme, cömertlik,[96] iyilik yapma, yumuşak huyluluk, sabır, yiğitlik[97] gibi salih amellerden bahseder. Allah iyilik yapanlara mükafat vereceğini vadederek[98] iyilik yapmayı ve iyiliği kitlelere yaymayı özendirmektedir. Bunun nedeni bir başka ayette özetlenmekte ve "*iyilikler kötülükleri yok eder*" buyrulmaktadır.[99] Bu demektir ki samimiyetle yapılan iyilikler çirkin ve fesadı ortadan kaldırma potansiyeline sahiptir.

Zemahşerî *...Allah'a güzel bir borç verin...*[100] ayetinde geçen "Allah'a borç verme" ifadesinin anlamını, "sadakaları en güzel şekilde vermek, yani malın en güzelinden ve fakirlere en faydalı olanından güzel bir niyetle, Allah rızası için ve hak eden kimselere vermek" şeklinde açıklamıştır.[101] Bu da yapılan işin Allah rızası için yapıldığında nasıl da güzelleştiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bir ayette *"iyilikler kötülükleri yok eder"*[102] buyrulmak suretiyle samimiyetle yapılan iyiliklerin çirkin ve fesadı ortadan kaldırma ve güzellikleri hâkim kılma potansiyeline sahip olduğu dikkatlere sunulmaktadır. Bu prensiplerin bilincine varan ve bunlara dikkat eden kişi sayısının toplumda artması toplumun güzelleşmesine, zengin ve fakir arasındaki uçurumun bir miktar azalmasına vesile olacaktır.

Zemahşerî'nin insanın niçin güzele yönelmesi gerektiğini net şekilde ortaya koyan şu sözü dikkat çekicidir: *"Allah her türlü iş, söz ve amellerin güzel olanından razı olur"*.[103] Yine Allah insanlardan güzel iş yapmayı ve yaptığı her işi güzel yapmalarını ister. Evliliğin iyilikle devam ettirilmesi ve boşanmanın güzellikle olması[104] salık verilmiştir. "Güzellikle salıvermeyi" Zemahşerî sünnete uygun şekilde ve herhangi bir zarara meydan vermeden boşamak olarak tefsir etmiştir.[105] Maalesef günümüzde boşanma esnasında ve sonrasında tahripkâr durumlar ortaya çıkmakta ve çoğunlukla "güzellikle salıverme" tavsiyesine uygun hareket edilmemektedir. Boşanma sonrası boşanmaya bağlı kavga, şiddet ve cinayetlerin olması bunun bir göstergesidir. Ayetlerde bu nahoş durumlarla karşılaşmama adına çok güzel tavsiyeler vardır. *"Allah kötülükten sakınanlar ve güzel amel edenlerle beraberdir."*[106] *"Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır."*[107]

Zemahşerî'ye göre en güzel millet İslam milletidir.[108] İslam üzere olmak güzel vasıflarla bezenmeyi beraberinde getirdiği için bu vasıfları kendinde taşıyan en güzel millet olma keyfiyeti kazanır. Müslüman zalim olamaz, gaddar olamaz, merhametlidir, başkasının alanına tecavüz etmez. Kimseye kötülük yapmaz, kimsenin malına ve canına zarar vermez, herkesle yardımlaşma ve dayanışma içindedir. Bu bilgiler ayet ve hadislerle teyit edilmiştir. Bu özellikleri kendisinde taşıyan en güzel millet İslam milletidir.

Zemahşerî *"Sizi yaratan O'dur; ama kiminiz inkârcı kiminiz nankör, kiminiz mü'min! Yaptıklarınızı Allah görmektedir."*[109] ayetini açıklarken bir eleştiriye dikkat çeker. Bu eleştiri sahipleri şu soruyu sormaktadır: *"İnkâr fiilinin faili kullardır ama Allah onları yaratırken inkardan başka bir şey yapmayacaklarını ve bunun dışında bir seçimleri olmayacağını biliyordu. Bu durumu bile bile niçin yarattı?"* Zemahşerî bu soruya cevaben: Allah'ın bütün fiillerinin güzel olduğunu ve O'nun hikmet sahibi/hakîm olduğunu dile getirir. Allah güzelin güzelliğini bildiği gibi, çirkinin çirkinliğini de bilir. Çirkin fiili işleyen kişiyi yaratması da O'nun fiilidir. Ancak çirkin fiili işleyen kişiyi yaratması O'nun çirkin olduğunu göstermez. Pek çok mahlukatını yaratışın-

---

96 Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/839.
97 Zemahşerî, *Keşşâf,* 5/274.
98 Bakara 2/158; Nisa 4/40.
99 Hûd 11/114.
100 Müzzemmil 73/20.
101 Zemahşerî, *Keşşâf,* 6/1004.
102 Hûd 11/114.
103 Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/140.
104 Bakara 2/229.
105 Zemahşerî, *Keşşâf,* 5/380.
106 Nahl 16/128.
107 Yûnus 10/26.
108 Zemahşerî, *Keşşâf,* 6/1328.
109 Teğabün 64/2.

daki hikmeti bilemeyişimizin onun güzelliğine halel getirmemesi gibi.[110] Zemahşerî burada bir ayırım yapar. Ona göre çirkini yaratmakla çirkinin failini yaratmak aynı şey değildir. Diğer taraftan Allah çirkin fiil işleyen insanı buna mahkûm etmiş değildir. Fail kendi iradesiyle çirkini tercih etmiştir. Mesela Allah üzümü yaratmıştır ve üzüm kendinde güzeldir, çünkü onda vücuda gıda veren pek çok vitamin ve mineraller vardır. Ancak üzümden aynı zamanda şarap yapılmakta ve bu şarap vücuda ağırlık ve zafiyet vermektedir.[111] Ancak üzümü şaraba çeviren insanın kendisidir. Üzümden şarap yapılıyor diye üzümün yaratılması iyi olmamıştır şeklinde bir değerlendirme yapmak isabetli olmaz.

"Nefse günahkarlık ve takvanın ilham edilmesini"[112] bu ikisinin ona bildirilerek akılla idrakinin sağlanması şeklinde yorumlamış; *"nefsini arındıranın felaha erdiği, onu gömüp karartanın ziyanda olduğu"*[113] beyanlarını da nefis sahibine bunlardan dilediğini seçme imkânı tanındığı, günaha gömülüp karartma fiilinin sahibinin insan olduğu şeklinde izah etmiştir.[114] Yukarıda yer alan açıklamaları, Zemahşerî'nin kulların fiillerinde özgür oldukları görüşünü benimsediğini göstermektedir.

3. Fizikî Güzellikler

Zemahşerî yaratılan şeylerin tamamının güzel olduğunu söyler. Ona göre evrende hikmet ve maslahatın dışında hiçbir şey yoktur.[115] Bu izaha göre güzel olmanın ölçütü hikmet ve maslahata uygun olmasıdır. Bu çerçevede yaratılmışlar içinde yer alan insanın özel bir statüsü vardır ve ayette "*Biz insanı en güzel biçimde/kıvamda yarattık.*"[116] buyrulmaktadır. Zemahşerî burada insanın yaratılışına dair zikredilen "ahsen-i takvim: en güzel biçim" den kastın hilkat ve yaratılış özelliği, şekli ve formu, uzuvlarının düzeni, güzel, kıvamlı ve düzgün oluşu[117] eğik değil dimdik yaratılmış olması, tüm canlıların en değerlisi olması, herkesin sahip olduğu şekilden memnun olması ve başka bir canlıya benzemeyi arzu etmemesi olduğunu beyan etmiştir. Dolayısıyla "ahsen-i takvimi" sadece suret olarak değil aynı zamanda sîret ve hilkat özellikleri olarak değerlendirmiştir. İnsanlar arasında çirkin ve kusurlu olanların bulunduğu yönündeki itirazlara cevaben Zemahşerî orada yaratılıştaki bir çirkinlikten bahsedilemeyeceğini, güzelliğin de derece ve mertebelerinin olduğunu, güzelliğin görece olduğunu, bazen beğenilen bir suretten sonra daha güzeliyle karşılaşınca ondan uzaklaşıp yenisinin daha güzel olduğunun ifade edilebildiğini söylemiştir. Dolayısıyla güzellik karşısında herkes aynı tepkiyi göstermez, bazı insanlar onu görüp geçebilir. Bazıları hiç görmeyebilir. Bazıları gördüklerinde yanılabilir ve güzeli çirkin, çirkini de güzel zannedebilir ancak bu zan o şeyin gerçekte çirkin olduğu anlamına gelmez. Zemahşerî bu hali şu şekilde bir ifadeye büründürür: Güzelliğin bir sınırı ve kesin hatları yoktur.[118]

Zemahşerî dünyevî güzelliklere ilişkin Nahl Suresi'nin 6. ayetini örnek gösterir: Cenâb-ı Hak, "*Akşamleyin hayvanları otlaktan getirirken ve sabahleyin yayarken oluşturdukları manzarada sizin için bir güzellik vardır*" buyurmaktadır.[119] Zemahşerî Allah'ın bu ayette hayvanların ve tabiatın güzelliklerinden zevk almayı bir nimet olarak zikrettiğini söyler.[120] Tabiattaki güzellikler seyredildiğinde Allah'ın tabiatta yarattığı varlıkların temaşa edilmesine imkân bulunmuş olmaktadır.

Zemahşerî hayvanların güzelliği gibi, güzel bahçeler gibi, dünyadaki rızıklar ve çeşitli nimetler gibi güzelliklerden de bahseder ve en güzel nimetlerden birinin su olduğunu dile getirir. Ona göre su olmadan güzelliğin tamamlanması mümkün değildir.[121] Su hem görselliği hem de insana sağladığı faydaları itibariyle en

---

110 Zemahşerî, *Keşşâf,* 6/750.

111 *Hurma ağaçlarının ve üzüm asmalarının ürünlerinden hem içki hem de güzel besinler elde edersiniz. Bunda da aklını kullanan bir topluluk için açık delil vardır* (Nahl 16/67).

112 Şems 91/8.

113 Şems 91/9-10.

114 Zemahşerî, *Keşşâf,* 6/1320.

115 Zemahşerî, *Keşşâf,* 5/310.

116 Tîn 95/4.

117 Zemahşerî, *Keşşâf,* 6/1356.

118 Zemahşerî, *Keşşâf,* 6/752.

119 Yine aynı surenin 11. ayetinde *"Allah su ile size ekin, zeytin, hurma, üzüm, ve daha türlü türlü ürünler bitirir. İşte bunda düşünen topluluk için ibret vardır"* buyrulmakta ve tabiatın insana sunduğu çeşitli güzelliklere işaret edilmektedir. (Nahl 16/11)

120 Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/936.

121 Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/300.

güzel nimetler içinde öne çıkmaktadır. Hayat kaynağı olan insanın yaratılışından itibaren pek çok alanda istifade ettiği ve ahirette de cennet nimetlerinin en önemlilerinden olan su çok özel bir kaynaktır. Hayat kaynağı olanı insanın yaratılışından itibaren pek çok alanda istifade ettiği[122] ve Zemahşerî'nin "o olmadan güzelliğin tamamlanması mümkün değildir" diyerek işaret ettiği su[123] ahirette de cennet nimetlerinin en önemlilerindendir. Bu nimetin hem insanın hayatiyetinin devamı için vazgeçilmez bir rızık oluşu, her gün ve hatta günde birkaç defa içme, temizlenme, namaz ibadetine hazırlanmak üzere abdest alma gibi çeşitli saiklerle su ile buluşulması[124] ve suyun sadece insanlara has olmayıp, bütün bitkilerin yetişmesi[125] ve hayvanların en önemli gıdası olması ve yine suyun sesi, şırıl şırıl akışı, gürül gürül dalgaya dönüşüp kıyılara vurması, dağlardan ovalardan geçip akan nehirlerin şifa kaynağı olması, kuru ovalara, çayırlara yeşillik ve umut getirmesi, içinde balık, kurbağa, kuş, böcek ve su samuru gibi pek çok canlının yaşamasına ev sahipliği yapması, uğradığı bozkırları mamur etmesi, durmadan dinlenmeden akması, pınarlara dönüşüp coşması, menderesler olup kıvrım kıvrım yarıklara yoldaşlık yapması, göl olup balıklara ev sahipliği yapması ve tabiattaki bir arazinin içinde o olduğunda gerçek manzaraya dönüşmesi, velhasıl-ı kelam her halinin insana dinginlik vermesi gibi nedenlerle, bu özel ve muhteşem kaynağın dünya nimetleri içinde "en güzel" olmayı hak eden eşsiz bir kaynak olduğunu söylemek abartı olmasa gerektir. Aynı su toprağa verilir, ama toprağa bırakılan tohumlardan tatları birbirinden çok farklı gıdaların yetiştiği görülür. Erik ekşidir, portakal, kiraz, şeftali ve dut gibi meyveler tatlı olmakla birlikte hepsinde ayrı ayrı lezzetler vardır. Etrafımızda her an şahitlik ettiğimiz bütün bu mucize olaylar, Allah'ın varlığının delilleri arasında zikredilmektedir.[126]

Güzellikleri tek tek örnekler ve fiiller üzerinden ifade etmek, güzel olan şeylerin alanını daraltmak anlamına gelir. Halbuki güzellik her alana yansıtılabilme potansiyeline sahip olan daha genel bir kavramdır. Bu genelleme ayette de dikkat çekmekte ve Allah iyi ve güzel şeyleri en güzel şekilde yapanlara mükafat vadetmektedir.[127] Her işin güzel olanından bahsedildiği durumda, yapılan iş ve davranışların tamamının içinde güzelliği yakalamak mümkün olmaktadır. İş ve eylemlerdeki bu güzellikleri takip eden kişiler, kemale doğru yol alma imkanına kavuşacak, bu kemal bütün ilişkilere yansıyacağı için çoğalacak ve daha da güzelleşmenin yolu açılmış olacaktır.

Zemahşerî gerçek güzelliğe nail olanların hem dünyevî hem de uhrevî güzelliklerle buluştuklarını şu ayet örnekliğinde dile getirir: *"Allah da onlara hem dünyevî karşılığın hem de Ahiretteki karşılığın güzelini vermiştir. Allah ihsan üzere hareket edenleri sever."*[128] Zemahşerî bu ayette dünyevi güzellik olarak zafer, ganimet, şeref ve izzet gibi güzelliklerden bahsedildiğini söylemiştir. Buna göre dünyanın güzelliklerinin kişinin gönlünü hoşnut eden ve bu güzellikleri kitlelere yayma imkânının içinde olduğu çeşitli başarı, statü ve imkânlar olduğu dikkat çekmektedir. Buna göre güzellikler dünyada var diye aynı kişi için ahirette yok olup gitmez. Tam tersine dünyada güzelliğe sahip olan kişi, ahiret hayatında da hakiki güzelliklere nail olur. Bu nedenle güzellik, sahibini her bakımdan ihya eder.

SONUÇ

Zarafet, azamet ve yücelik gibi bir ölçü ve ahengi dile getiren ve insana güzel bir zevk veren etik ve estetik değerlerden oluşan güzelliğin hem zihni hem de gönlü tatmin eden ahengini yakalamak, yani güzel olanı fark etmek güzellik sebebi olmakta ve başka güzelliklere kapı aralamaktadır.

Zemahşerî'nin değerlendirmeleri çerçevesinde tüm güzelliklerin Allah tarafından yaratılışın özünde mevcut kılındığı ve buradan da tüm kâinata yayıldığı görülmüş, gerçek güzelliğin İslam'ın özünde yatan bir değer olduğu dikkat çekmiştir. Bu nedenledir ki, İslam'ın güzellik anlayışını yalın bir kavram olarak ele al-

---

122 Kehf 18/37; Necm 53/46; Kıyamet 75/37; İnsan 76/2; Abese 80/19.

123 Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/300.

124 *... Sizi kendisiyle tertemiz kılmak, sizden şeytanın pisliklerini gidermek, kalplerinizin üstünde (güven ve kararlılık duygusunu) pekiştirmek ve bununla ayaklarınızı (arz üzerinde) sağlamlaştırmak için size gökten su indiriyordu.* (Enfal 8/11).

125 *"... ölmüş bir şehre su indiririz ve onunla bütün ürünlerden çıkarırız* (Araf 7/57).

126 *"Yeryüzünde birbirine komşu parçalar, üzüm bağları, ekinler, sürgünlü-çatallı ve tek gövdeli hurma ağaçları vardır, hepsi bir tek su ile sulanır. Böyle iken üründe bir kısmını bir kısmına üstün kılarız. İşte bunlarda akıllarını kullanan insanlar için ibretler vardır."* (Ra'd 13/4).

127 Ahkâf 46/12.

128 Âl-i İmrân 3/148.

mak yerine hem yatay hem de dikey boyutlarıyla birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Bu çerçevede güzellik bahsini yakın ilişki içinde olduğu Allah, kâinat ve insan konularından bağımsız şekilde ele almak ve yine bilgi, sevgi, hakikat, kemal, iyi ve doğru kavramlarından soyutlayarak incelemek mümkün görülmemektedir. Diğer taraftan güzelliğin değerini vakıaya uygunluktan aldığı, ayrıca onun hak hakikatle bağdaşır bir özellik taşıdığı ortaya çıkmıştır.

Çeşitli güzelliklerin herkes tarafından değil de sadece belli kişiler tarafından fark edilmesi, subjektif bir mahiyet arz ettiği yönünde çeşitli değerlendirmelere konu olsa da Zemahşerî'nin yaklaşımından da istifade ile aslında onun objektif bir özellik arz ettiği, kendinde bir gerçeklik değerine sahip olduğu ve fakat fark edilme durumlarının kişiden kişiye farklılıklar arz ettiği tespiti konunun vuzuha kavuşması açısından anlamlı olmuştur.

Güzellik, ahlâkın vazgeçilmez kavramlarından biridir. Ahlaklılık sadece iyi ve güzel olanla yetinmeyip daha iyi ve daha güzele doğru kucak açmayı beraberinde getirir. Zira o her zaman daha iyi olma ve iyiyi hayata geçirme talebini içinde barındırır. Yine ahlaklılık salt iyi ile yetinmeyip doğru ve güzeli de esas almak ve bir hayat düsturu haline getirmek demektir. Yapılan işlerin güzel sonuçlanması her zaman mümkün olmamaktadır. Bu genellikle niyetle alakalı bir probleme işaret eder. Ancak niyetteki iyilik de her zaman iyi sonucu ortaya çıkarmaz. Güzel olduğu zannıyla da çirkin fiiller yapılabilmektedir. Ayette güzel bir iş yaptıklarını zannederken dünya hayatındaki bütün çalışmaları boşa giden kimselerden bahsedilir. Dolayısıyla iyi niyetin arzu edilen neticeyi vermesi için doğru ile buluşması gerekir. İyi, doğru ve güzel kavramlarını kendinde toplayan sözcük ise hikmettir. Hikmetli düşünmek varlığa iyi, doğru ve güzel yönlerden bakmak demektir. İyi sözcüğünün sadece ahlâkî alana indirgenerek yalnızlaştırıldığı günümüzde birbirinden koparılan bu üç kavramın yeniden bir araya getirilerek güçlendirilmesine ihtiyaç vardır.

Güzellik var olanlardan bağımsız tek başına varlık kazanan bir değer değildir, ortaya konan işin kalitesiyle ilgili bir özellik arz eder. Dış dünyada var olanlardan bağımsız bir güzellik yoktur. Güzel ağaç, güzel kuş, güzel hayvan ve güzel insan, güzel sabır, güzel ecir, güzel hayat vardır. Bütün bu örneklerde güzellik bağlı bulunduğu konunun sıfatı olmaktadır. Bu da demektir ki insanın kendi edinimleriyle alâkalı olduğu durumda güzellik, yapılan her işte kendisine ulaşılabilecek bir mahiyet arz eder. İnsana düşen bu çabayı göstermektir.

Zemahşerî'nin "en güzel millet İslam milletidir" diyerek teyit ettiği İslam dünyasında insanlık onurunu inciten katliamlar, açlıktan ölümler, sonu gelmeyen savaşların verdiği yıkımlar, büyük haksızlıklar ve şiddet türünden görüntülerin ortadan kalkması için, hak ve adaletin tesis edilerek sulh ve sükunun sağlanması için yararlı işlerin, iyilik ve huzurun çoğalmasına, güçlünün haklılığı yerine haklının güçlülüğünün sağlanmasına, iyilerin ve iyinin egemen olması için kötülük ve çirkinliklerin frenlenmesine ve en nihayette iyilik ve güzelliklerin kitlelere hakim kılınmasına ihtiyaç vardır.

KAYNAKÇA

Aliya İzzetbegoviç. *Doğu Batı Arasında İslam.* çev. Edina Nurikiç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.

Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi.* İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.

Aynî, Mehmed Ali. *Ahlâk Dersleri*. haz. İsmail Dervişoğlu, Emir Hüseyin Yiğit. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.

Düzgün, Şaban Ali. *Dini Anlama Kılavuzu.* Ankara: Otto Yayınları, 2019.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâu Ulûmi'd-dîn.* çev. Ali Arslan. 1-4. İstanbul: Merve Yayınları, 2014.

İbn Kayyim el-Cevziyye. *Ravzatü'l-muhibbîn ve nüzhetü'l-müştâkîn.* nşr. Sabir Yusuf. Kahire 1974.

İslama Giriş: Gençliğin İslam Bilgisi. ed. Hayati Hökelekli. İstanbul; Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.

Kıyçak, Özgür. "Bir Metafizik Estetik Söylemi Olarak Klasik Türk Şiirinde Rûh-i Musavver". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi:* KAUJISS, 2020, 25/ 95-116.

Koç, Turan. *İslam Estetiği.* Ankara: TDV Yayınları, 2017.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd.* nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam Sanatı ve Maneviyatı.* çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. *Hızır Bey ve Kaside-i Nuniyyesi: Mâtürîdî Kelamında Ana Temalar*. Ankara: Biyografi Net Yayıncılık, 2022.

Zemahşerî, Ebu'l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hārizmî. *el-Keşşâf 'an hakā'iki ğavâmidı't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekāvîl fi vucûhi't-te'vîl.* ed. Murat Sülün. 1-6. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

Zemahşerî'nin Keşşâf'ında Mucize ve Kerametlere Yaklaşımı

Doç. Dr. Ahmet Özdemir*

GİRİŞ

Allah, kâinata bir düzen koymuş ve onda istisnai olarak gelişen bazı olağanüstü olaylar dışında değişiklik meydana getirmemiştir. Bu olağanüstü hallerin başında mucize ve keramet gelmektedir. Allah'ın, kâinatta var ettiği düzene aykırı bir durumun gerçekleşemeyeceği düşüncesiyle bunları inkâr eden anlayışlar da ortaya çıkmıştır. Genel kabul ise bu gibi olağanüstü durumların varlığının inkâr edilemeyeceğidir.

Mutezile mezhebine mensubiyetiyle bilinen Zemahşeri, ayetleri, genel anlamda bu mezhebin ilkeleri çerçevesinde yorumlamayı tercih etmiştir. Fakat onun, ayetleri tahlilleri, farklı anlayışlara sahip olmalarına rağmen sonraki müfessirler için en önemli kaynaklar arasında gösterilmiş ve onlardan azami ölçüde istifade edilmiştir. Çünkü ayetlere getirdiği orijinal yorumlar, dil yönünden güçlü bir kaleme sahip olması, mezhebî anlayışının geri planda kalmasını sağlamıştır.

Tebliğimizde onun mucize ve kerametlere yaklaşımı, Mutezile mezhebi ilkeleri de dikkate alınmak suretiyle ele alınacaktır. Çünkü mucize Mutezile mezhebinde, bir peygamberin, peygamberlik iddiasında doğruluğunun ispat edilmesi anlamında önemli bir yere sahiptir.[1] Mucizelerin tamamı değil bir kısım örneklemelerden yola çıkılarak sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır. Bu olağanüstü olayları akli çerçevede nasıl değerlendirdiği, peygamberlerin, toplumlarını ikna etmek için kullandığı tebliğ yöntemleri, Allah'ın veli kullarının, diğer insanlardan hangi özellikleriyle farklı bir konumda bulunduğu gibi durumlara da bu çerçevede değinilecektir.

1. Kavramsal Tahlil

1.1. Mucize

Mucize kelimesi, dil bakımından bütün olağanüstü durumları ifade etmek üzere kullanılmaktadır.[2] Kur'an'da bildiğimiz anlamda mucize kavramını açıklamak üzere daha çok اية/ayet kelimesi kullanılmaktadır. Çünkü mucize kelimesi acizlik, bir şeyden geri kalmak,[3] azim eksikliği, bir işte kusurlu olmak[4] anlamlarına gelen عجز/aceze kökünden türemiştir. Dolayısıyla peygamberlerin gösterdikleri mucizeler, farklı bir gayeye yönelik olarak izhar edildiği için onları karşılamak üzere ayet kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.[5] Zaten ayet kelimesinde Kur'an'da görüldüğü üzere[6] insanları aciz bırakan olağanüstü bir durumun gerçekleşmesi anlamında peygamberlerin gösterdiği mucizeleri ifade edecek bir anlam örgüsü bulunmaktadır.

Sözünü ettiğimiz اية/ayet kelimesi farklı görüşler olmakla birlikte genel kabule göre تَأَيّ/teeyye kökünden türemiş olup açık alamet, her şeyin hakikati,[7] alamet,[8] anlamlarına gelmektedir. Kur'an'da ise gerek Allah'ın büyüklüğüne, tevhidine[9] gerekse peygamberlerde gerçekleşen olağanüstülüklere işaret eder bir tarzda kul-

---

* Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri/Tefsir ahmet.aozdemir@gop.edu.tr ORCID: 0000-0002-2389-6693

1 Kâdî Abdülcebbâr, el-Muğnî fî Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl, thk. Mahmud Muhammed Kasım (Kâhire: y.y., 1962), 15/286.

2 Takıyyüddin İbn Teymiyye, el-Mu'cize ve keramâtü'l-evliya, nşr. M. Abdülkâhir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 27.

3 İsmail b. Hammâd el- Cevherî, es-Sıhâh tâcü'l-luğa, thk. Ahmed Abdulgafur Attar (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin. 4. Basım, 1990), 3/883; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât (Beyrut: Dâru'l-Marife, 4.Basım, 1426/2005), 325.

4 Cemalüddin İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119), 31/2816-2817.

5 İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, 31/2817.

6 A'râf 7/106; Tâhâ 20/23.

7 İsfahânî, el-Müfredât, 41.

8 Cevherî, es-Sıhâh, 6/2275; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, 1/185; Muhammed Ali Tehânevî, Mevsûatu Keşşâfi Istılâhâti'l-funûn ve'lulûm, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/75.

9 İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, 1/185.

lanılmaktadır. Kur'an ayetlerine verilen ismin[10] yanısıra farklı anlamlarda da kullanılmıştır. Sözlük anlamıyla uyumlu bir şekilde vahyi getirenin doğruluğuna, meydan okunan kişilerin de acizliğine alamet olması açısından ayetlere bu ismin verildiği[11] söylenmiştir. Kainatta Allah'ın varlığına işaret eden delillere ve önceki ümmetlere gösterilen işaretlere de bu isim verilmektedir.[12]

Terim anlamı ise, hayra ve mutluluğa çağıran, peygamberlik iddiasıyla birlikte olup onların doğruluğunu ve Allah'ın elçisi olduğunu göstermeyi amaçlayan olağanüstü hallerdir.[13] Mucize kavramına ayetlerde farklı anlamlar yüklendiği için muhtemelen ilk dönemlerde bu kavramın net bir tanımı yapılmamıştır.[14]

Aslında etrafımıza baktığımızda hayatın kendisi mucizedir. Fakat birçok şey adet haline geldiği için onun dışında cereyan eden olaylar insana sıra dışı gelmektedir.[15] İnsanın yapısı, yeryüzünün her mevsim başka bir şekle bürünmesi, kâinatın işleyişi, bütün bunlar iyi düşünüldüğünde olağanüstü durumlardır. Fakat insanlar, bunları kanıksadığı için aksi bir durum bunları yaratan tarafından meydana getirildiğinde şaşkınlık yaşamaktadır.

1.2. Keramet

Keramet kelimesi, cimriliğin zıttı, buğday tanesinin üzerine örtülen örtü.[16] Allah için sıfat olarak kullanıldığında ise O'nun her zaman kullarına nimet vermesi, iyilik yapması,[17] bol hayır,[18] anlamlarına gelen كرم kökünden türemiştir. Kerametler de kişinin hayra yöneltilmesi gayesiyle ortaya çıkan bir nevi nimet kabilinden hadiselerdir.

Terim anlamı ise nübüvvet iddiasında bulunmaksızın mümin ve salih kimselerde ortaya çıkan olağanüstü haller,[19] Allah'ın veli kullarında istidraçtan farklı olarak meydana gelen sıra dışı durumlar[20] şeklindedir. Kerametin inkârcı ve günahkâr kişilerden değil Allah'ın emir ve yasaklarına uyma konusunda titizlik gösteren salih insanlardan sadır olacağı konusunda görüş birliği vardır.[21] Bununla birlikte istikamet üzere olmak, keramet istemekten daha faziletli görülmüştür.[22] Çünkü bu tür hallerin istidraçtan ayrılması için kendisinde ortaya çıkan kişinin dini yaşantısısın doğru istikamette olması gerekir.

Kerametle ilgili örnekler çok fazla olmakla birlikte Kur'an'da geçen Hızır kıssası,[23] Hz. Meryem'e Allah tarafından yemek gönderilmesi,[24] rivayetlerde geçen Hz. Ömer'in bir savaşta komutan olan Sariye'ye Medine'den sesini duyurması hadisesi[25] bu anlamda dikkat çeken hadiseler olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. Zemahşeri Mucize

2.1. Hz. Peygamber ve Mucize

Ulemadan bir kısmı[26] bazı ayetlerden[27] hareketle Hz. Peygamber'in Kur'an'dan başka mucizesi olmadığını iddia etse de başta miraç hadisesi olmak üzere onun birçok mucizesi olduğuna dair genel bir kanaat mevcuttur.

---

10 Cürcânî, Ta'rifât, 38; Tehânevî, Mevsûat, 1/75.
11 Tehânevî, Mevsûat, 1/76.
12 İsfahânî, el-Müfredât, 42.
13 Seyyid Şerîf Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.), 184.
14 İsrafil Balcı, *Hz. Peygamber ve Mucize* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 20.
15 Şerafeddin Gölcük – Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya: Tekin Kitabevi, 4. Basım, 1998), 337.
16 Cevherî, *es-Sıhâh,* 5/2019, 2021.
17 İsfahânî, *el-Müfredât,* 430-431.
18 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* 42/3861.
19 Cürcânî, *Ta'rifât*, 154.
20 Tehânevî, *Mevsûat,* 2/1360.
21 Halil İbrahim Bulut, "Hârikulâde Olması Açısından Kerâmet ve Mûcize ile İlişkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2001), 335.
22 İbn Teymiyye, *el-Mu'cize ve keramâtü'l-evliya*, 40.
23 Kehf 16/60-82.
24 Âl-i İmrân 3/37.
25 Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1413/1992), 7/131.
26 Abdülaziz Bayındır, *Kur'an Işığında Tarikatçılığa Bakış* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2015), 119.
27 Ankebût 29/50-51.

İsrâ sûresinde[28] geçen hadiseyle ilgili Kur'an'da yer aldığı için İsrâ kısmını kabul edip miraç bölümünü reddedenler olmuştur.[29] Oysa her ikisi de o günün şartlarında sıra dışı bir durumdur. Birinin kabulünün diğerini de kabullenmeyi gerektirmesi gerekir. Zemahşerî, kabul ya da ret cihetinden ziyade miraç hadisesinin ne şekilde gerçekleştiği tartışmalarına girmiştir. Ona göre her ne kadar bu olayın rüyada ya da ruhen gerçekleştiğine dair görüşler olsa da ulemanın görüşlerinin ekseriyeti bunun aksi yöndedir.[30] Zaten olayın ruhen ya da rüyada gerçekleşmiş olması ona olağanüstü bir nitelik kazandırmaz. Onu sıra dışı kılan bedenen gerçekleşmiş olmasıdır. Muhtemelen Zemahşerî de bu gerçeklikten hareketle bir sûrenin giriş ifadesi olan, sûreye adını veren ve o günün toplumunda büyük ses getiren bu hadisenin bedenen gerçekleşmiş olmasının onu bu kadar etkili kıldığı kanaatini paylaşmıştır.

Ayın ikiye yarılması da Hz. Peygamber'in bir diğer mucizesidir. Genel kanaate göre[31] Kamer sûresinin ilk ayetinin[32] bu olaya işaret ettiği, Zemahşerî'nin de bu görüşte olduğu görülmektedir. Ona göre ayın ikiye yarılması Hz. Peygamber'in, en büyük mucizelerinden bir tanesidir. Bu olay, İnkarcıların, Hz. Peygamber'den mucize istemeleri üzerine iki defa gerçekleşmiştir. Ay'ın kıyamet günü yarılacağına dair görüşün[33], aynı sûrenin ikinci ayeti[34] nedeniyle yanlış olduğu kanaatindedir. Nitekim inkarcılar, Hz. Peygamber'in peşpeşe gerçekleşen mucizelerini gördüklerinde ikinci ayetteki tepkiyi göstermişlerdir.[35] Kabul etmek gerekir ki bu ikinci ayet görülen bir olağanüstü duruma verilen tepki mahiyetindedir. Ayetleri bağlamıyla birlikte değerlendirmek gerektiğinden bu iki ayet arasında sıkı bir bağ olduğu inkâr edilemez. Bu örnek, Mutezile mezhebi alimlerinden Kadı Abdülcebbar'da olduğu gibi[36] Zemahşerî'nin de ayetlerin bağlamına verdiği önemin bir göstergesidir.

Hz. Peygamber'in, rivayetlerde geçen suyun bereketlenmesi,[37] Yahudi kadının ikram ettiği etin zehirli olduğunu bilmesi,[38] Bedir Savaşı'nda müşriklerin nerede öleceğini haber vermesi[39] gibi birçok mucizesinden bahsedilmiş olmasına rağmen biz meseleyi sadece Kur'an perspektifinden ele aldığımız için orada yer alan Hz. Peygamber'in bu iki büyük mucizesinin varlığının birçok müfessir de olduğu gibi Zemahşerî tarafından da kabul edildiği görülmektedir.

2.2. Diğer Peygamberler ve Mucize

2.2.1. Hz. Nuh

Tufan hadisesiyle hatırlanan Hz. Nuh, insanlığın Hz. Adem'den sonra ikinci atası olarak kabul edilmektedir. Çünkü bu olayda inkarcılar yok olmuş ve ona inanan insanlarla nesiller devam etmiştir. Elbette ki toplumunun başına gelen bu felaket, onun çok uzun süre tebliğ görevini yerine getirmesine rağmen toplumda herhangi bir değişimin ve iyileşmenin olmamasından ve kavminin düşmanca hareketlere başvurmasından kaynaklanmıştır.

Konumuzla ilgili kısmı ise onun, uzun süre yaşamış olmasıdır. Ayette[40] de bu durum anlatılmaktadır. Zemahşerî, Hz. Nuh'un 1050 sene ömrü olduğunu, kırk yaşında peygamberlik geldiğini, dokuz yüz elli sene toplumuna tebliğde bulunduğunu, tufandan sonra da bir altmış sene bu tebliğe devam ettiğini söylemiştir.

---

[28] "*Bir gece, kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye (Muhammed) kulunu Mescid-i Harâm'dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah noksan sıfatlardan münezzehtir; O, gerçekten işitendir, görendir.*" (İsrâ 17/1).

[29] Fazlur Rahman, *İslam* (İstanbul: Selçuk Yayınları, 3. Basım, 1993), 19.

[30] Ebu'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaikı gavamizi't-tenzîl ve uyuni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998), 3/493.

[31] Nâsırüddîn Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk, Muhammed Ahmed el-Etraş (Beyrut/Dımeşk: Dâru'r-Reşîd/Müessesetü'l-Îmân, 2000), 3/344; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed (Kahire/Gize: Mu'essesetu Kurtuba, Mektebetu'l-Evlâdi'ş-Şeyh li't-Turâs, 2000), 13/286-287.

[32] "*Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı.*" (Kamer 54/1).

[33] Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meâl-Tefsir*, çev. Ahmet Ertürk ve Cahit Koytak (İstanbul: İşaret Yayınları, 1420/1999), 3/1087.

[34] "*Onlar bir mucize görürlerse hemen yüz çevirirler ve: Eskiden beri devam edegelen bir büyüdür, derler.*" (Kamer 54/2).

[35] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 5/651-652.

[36] İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2012), 100.

[37] Buhârî, "Menâkıb", 25 (No. 3571).

[38] Ebû Dâvûd. "Diyât", 6 (No. 4512).

[39] Müslim, "Cennet", 17 (No. 2873).

[40] "*Andolsun ki biz Nuh'u kendi kavmine gönderdik de o bin yıldan elli yıl eksik bir süre onların arasında kaldı. Sonunda onlar zulümlerini sürdürürken tufan kendilerini yakalayıverdi.*" (Ankebût 29/14).

Hatta Vehb b. Münebbih'ten gelen bir rivayete göre bin dört yüz sene yaşadığını aktarmıştır. Bu kadar uzun bir süre ömürden bahsedilmesinin, Hz. Peygamber'in sabır ve metanetini artırma amacına yönelik olduğunu bildirmiştir.[41] Bu yorumlarında hareketle onun, israiliyyat türünden bilgilere itibar ettiği söylenebilir. Çünkü bu kadar ayrıntılı bir şekilde zaman ve mekâna yer veren bilgiler daha çok İsrailî nakillerde yer almaktadır. Zemahşerî, uzun süre yaşamanın mucizevi yönüne değinmemiştir. Oysa Hz. Nuh'un bu kadar uzun süre yaşaması daha önce örneği görülmemiş en azından bize bilgisi gelmemiş bir durumdur.

2.2.2. Hz. İbrahim

Hz. İbrahim'le ilgili Kur'an'da birçok hadiseden bahsedilmesine rağmen mucizevî bir durum olarak putlarını kırdığı toplumu tarafından ateşe atılması ve ateşin onu yakmaması kendini göstermektedir. Ayette[42] de belirtildiği üzere bu olay Allah'ın emriyle gerçekleşmiştir.

Zemahşerî, bu ayetteki *serinlik ve esenlik ol* ifadesi üzerinde durmaktadır. Yani ona soğukluğuyla zarar vermeyecek derecede serin olmanın kastedildiğini İbn Abbas'tan bir görüş olarak nakletmiştir. Ateş'in yakıcı özelliğini kaybederek serin olmasını ise Allah'ın, başlangıçta ateşe verdiği sıcak ve yakıcı olma özelliğini ondan alarak aydınlatma ve tutuşturma özelliğini bırakması olarak yorumlamaktadır. Allah'ın bunu yapmaya gücü yeten olduğunu dile getirmektedir. Bu olayı cehennemde görevli melekleri ateşin yakmamasına benzetmektedir.[43] Bu değerlendirmesinde Allah'ın, zaman zaman eşyada var olan tabiatı aksi bir istikamete çevirerek ona yeni özellikler yükleme ya da yarattığı bazı varlıklara diğerlerinde olmayan üstün vasıflar yerleştirme durumu kendini göstermiştir.

2.2.3. Hz. Yunus

Kur'an'da[44] toplumuna karşı davet görevini yerine getiren Hz. Yunus'un, bu davetinden bir sonuç alamaması nedeniyle bulunduğu şehri terk etmesi ve balığın karnında bir süre kaldıktan sonra tekrar hayata dönmesi gibi olağanüstü bir durumdan bahsedilmektedir.

Zemahşerî, Hz. Yunus'un şehri terk etmesini, bunun caiz olduğunu düşünerek ve toplumuna kızarak yaptığı kanaatindedir. Balığın karnında karanlıklar içerisinde kalmasını da onu yutan balığı daha büyük bir balığın yutması bir de denizin karanlığı ile birlikte üç karanlık içerisinde kalma olarak yorumlamıştır.[45] Dolayısıyla ona göre Yunus peygamber, bilinçli bir şekilde günah işlememiş, bu hatası nedeniyle korku dolu bir ortamda kalmak suretiyle cezasını çekmiştir. Bu değerlendirmesinde peygamberlerde bulunan ismet sıfatının önemine vurgu yaptığı görülmektedir. Zaten Mutezile mezhebinde peygamberlerin ismet sıfatına sahip olmalarına büyük önem verdikleri malumdur.[46] O nedenle Zemahşerî'nin de bu konuya vurgu yaptığı anlaşılmaktadır.

2.2.4. Hz. Salih

Salih peygamberle ilgili olarak Kur'an'da anlatılan ve dikkat çeken en önemli konu toplumunun isteği üzerine kayanın içerisinden bir devenin çıkması mucizesidir.[47] İstedikleri bu mucize gerçekleşmesine rağmen toplumu ona inanmamış ve bunun sonucunda azabı hak etmiştir.

Zemahşerî, bu devenin, normal döllenme yoluyla değil de Allah'ın bir mucizesi olarak yaratılması üzerinde durmaktadır. Toplumunun mucize istemesi üzerine Hz. Salih dua etmiş ve kaya bir devenin, yavrusunu doğururken çıkardığı gibi ses çıkararak yarılmış ve deve oradan çıkmıştır. Sonrasında o devenin bir de yavrusu olmuştur. Semud kavminin diğer hayvanları ondan korktuğu ve içecekleri suyu tükettiği için onu

---

41 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/540.

42 "«*Ey ateş! İbrahim için serinlik ve esenlik ol!» dedik*." (Enbiyâ 21/69).

43 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/155.

44 "*Zünnûn'u da (Yunus'u da zikret). O öfkeli bir halde geçip gitmişti; bizim kendisini asla sıkıştırmayacağımızı zannetmişti. Nihayet karanlıklar içinde: «Senden başka hiçbir tanrı yoktur. Seni tenzih ederim. Gerçekten ben zalimlerden oldum!» diye niyaz etti.*" (Enbiyâ 21/87).

45 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/161-162.

46 Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/279.

47 "*Semûd kavmine de kardeşleri Salih'i (gönderdik). Dedi ki: Ey kavmim! Allah'a kulluk edin; sizin O'ndan başka tanrınız yoktur. Size Rabbinizden açık bir delil gelmiştir. O da size bir mucize olarak Allah'ın şu devesidir. Onu bırakın, Allah'ın arzında yesin, (içsin); ona kötülük etmeyin, sonra sizi elem verici bir azap yakalar*." (A'râf 7/73. Bkz. Hûd 11/64; İsrâ 17/59; ŞuarÂ 26/155).

öldürmüşlerdir.[48] O devenin toplum içerisinde yaşamına devam etmesi onlar için bir korku ve endişe sebebi olmuş gibidir. Zemahşerî'nin burada da olayın işleyişiyle alakalı olarak bazı nesnelere asıllarında olmayan yeni özellikler verilmesine değindiği görülmektedir. Dolayısıyla ona göre burada sıra dışı olan sadece devenin çıkması değil o esnada gerçekleşen diğer hadiselerdir.

2.2.5. Hz. Musa

Kıssası Kur'an'da geniş yer kaplayan Hz. Musa ile ilgili mucizelerden bir tanesi asasının yılana dönüşmesidir.[49] Zemahşerî, bu yılanın sihir yapanlarınkinden çok farklı bir şekilde apaçık bir yılan olduğunu, yukarı doğru bir miktar yükselerek Hz. Musa'ya ne isterse onu yapacağını söylediğini, sonrasında Firavun'un üzerine doğru indiğini, Hz. Musa'nın onu tekrar asaya dönüştürdüğünü haber vermektedir.[50] Onun izahından anlaşılan, gösterilen bu mucizenin, sadece insanları hak yola uyma konusunda ikna etmek değil aynı zamanda zalim Firavun'u korkutma amacına yönelik olduğudur.

Bir diğer mucizesi ise elinin bembeyaz olmasıdır.[51] Zemahşerî, Hz. Musa'nın elinin bembeyaz görünmesinin sıradışı bir olay olduğu kanaatindedir. Çünkü Hz. Musa esmer tenli bir kişidir. Bu olayın cereyan edişini insanların, önemli bir şeyi izlemek için toplandığı duruma benzetmektedir. Yani insanlar, güneş ışığından daha parlak olan Hz. Musa'nın elinin beyazlığını görmek için toplanmışlardır.[52] Her ne kadar bu konuda bir bilgiye sahip olmasak da öncesinde yine kendisinden bir mucize talep edilmiş olmalı ki insanlar bunu görmek için bir araya gelmiş olsunlar.

Denizin yarılarak Hz. Musa'ya inananların oradan geçmesi, Firavun ve taraftarlarının ise boğulması da yine ona atfedilen mucizelerdendir.[53] Zemahşerî, İsrailoğullarından her bir kol için denizde ayrı bir yol açıldığı kanaatindedir. Hatta onlar, diğer boyları göremedikleri için Hz. Musa'ya itirazda bulunmuşlar, o da aralarındaki duvarlara asasıyla vurarak diğer kolları bir araya getirmiştir.[54] Yani ona göre mucize üstüne mucize gerçekleşmiştir. Olayın bir başka veçhesi olarak Firavun'dan kurtulmuşlar ama Hz. Musa'nın İsrailoğullarıyla, onların itiraz ve isyanlarıyla mücadelesi daha yeni başlamıştır.

2.2.6. Hz. İsa

Hz. İsa da Kur'an'da en çok anlatılan peygamberlerdendir. Tabilerinin çok olması ve ona olan bağlılıklarını ilah seviyesine çıkarmaları bu anlatımda etkili olmuştur diyebiliriz. Dünyaya gelişi büyük bir mucize olduğu gibi daha başka mucizeleri de mevcuttur. Onunla ilgili mucizelerden bir tanesi beşikte bir bebek iken konuşmasıdır.[55] Zemahşerî, ayette geçen في المهد/beşikte iken ifadesini, Hz. İsa'nın beşikte iken konuşması ile yetişkinlik halindeki konuşması arasında bir farkın olmaması şeklinde anlamıştır. Yani o, henüz beşikte iken akli melekeleri ve güç/kuvvet yönünden kemale ermiş bir kişiliktir.[56] Aslında beşikte iken konuşturulması, annesine atılan iftiraya cevap verme amacına matuftur. Fakat Zemahşerî, konuşmasının gerekçesi üzerinde durmak yerine konuşmanın keyfiyeti üzerinde durmayı tercih etmiştir.

Diğer bir mucizesi çamurdan bir kuş yapıp onu canlandırmasıdır.[57] Zemahşerî, Allah'ın bu işi ona kolaylaştırması sayesinde Hz. İsa'nın bir kuş meydana getirmesine vurgu yapmaktadır. Kuşa değil kuş gibi olan şeye onun üfleyip canlandırdığını, dolayısıyla bu canlılık verdiği kuşun normal bir kuş olarak düşünülmesinin doğru olmadığını söylemektedir. Bu görüşünü ayette geçen فيها daki zamirin كهيئة kelimesindeki ك harfine döndüğünü söyleyerek delillendirmeye çalışmıştır.[58] Sadece yarasaya benzer bir kuş meydana getirdiğine dair bir rivayete de yer vermiştir.[59] Dolayısıyla ona göre burada normal bir kuş değil ona benzer bir

---

48 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/462-463.

49 "*Bunun üzerine Musa asâsını atıverdi; bir de ne görsünler, asâ apaçık koca bir yılan (oluvermiş)!*" (Şuarâ 26/32).

50 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/388.

51 "*Ve elini (cebinden) çıkardı. Birdenbire o da seyredenlere bembeyaz görünüverdi.*" (A'râf 7/108).

52 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/485.

53 "*Bir zamanlar biz sizin için denizi yardık, sizi kurtardık, Firavun'un taraftarlarını da siz bakıp dururken denizde boğduk.*" (Bakara 2/50).

54 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/268.

55 "*…sen beşikte iken de yetişkin çağında da insanlarla konuşuyordun…*" (Mâide 5/110).

56 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/312.

57 "*…Benim iznimle çamurdan, kuş şeklinde bir şey yapıyordun da ona üflüyordun…*" (Mâide 5/110).

58 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/312.

59 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/560.

varlık meydana getirdiği anlaşılmaktadır. Buna vurgu yapmasının sebebi, Allah ile kul arasındaki mesafeye dikkat çekmektir. Kul ancak kendisine Allah tarafından güç verilirse bir mucizeyi veya kerameti gerçekleştirebilir. Aksi takdirde yalnızca kendi gücüyle sıra dışı bir davranış meydana gelmez.

Başka bir mucize ise ölüleri diriltmesidir.[60] Zemahşerî, bu bağlamda Hz. İsa'nın, Nuh peygamberin oğlu Sam ve iki erkek, bir kadın, bir de cariyeyi dirilttiğini söylemektedir.[61] İncil'de bir erkeği[62], bir erkek çocuğu[63] ve bir kızı[64] dirilttiğine dair ifadeler mevcuttur. Elbette ki burada kimin diriltildiğinden ziyade böyle bir gücün kendisine verilmiş olması önem arz etmektedir. Öte yandan herkesin şeklen tanıdığı ve bildiği bir simanın diriltilmiş olması muhatap kitleyi ikna etme açısından daha büyük bir fayda temin edecektir. O nedenle çok önce yaşamış ve tanınmayan birinin diriltilmesinin insanlar tarafından kabulü çok daha zor gözükmektedir.

Hastaları iyileştirmesi de onun mucizelerindendir.[65] Zemahşerî, ayette geçen *ekmeh* kelimesi üzerinde durmaktadır. Ona göre bu kelime, göz çukuru hiç olmayan anlamındadır. Müfessirlerden Katâde b. Diâme'nin bu şekilde olduğunu dile getirmektedir. Hz. İsa'nın yanına elli bin hastanın geldiğini, gelemeyenlerin yanına bizzat kendisinin gittiğini söyler. Dikkat çektiği bir husus vardır. O da Hz. İsa'nın, tedaviyi sadece dua ederek gerçekleştirdiği, insanlar ona uluhiyyet isnadında bulunmasınlar diye her defasında Allah'ın izniyle ifadesini kullandığıdır.[66] Hz. İsa, bu mucizeleri Allah'ın yardımı sayesinde gerçekleştirdiğini zaten her seferinde dile getirmektedir. Ölüleri diriltme mucizesine göre bunun gerçekleşmesi çok daha kolaydır. Ona inanan bir kitle bu mucizeye de kolaylıkla inanabilir.

3. Zemahşeri Keramet

3.1. Hz. Meryem'e Yiyecek İkramı

Ayette geçtiği üzere[67] Zekeriya peygamberin himayesinde bulunan Hz. Meryem'e Allah tarafından yiyecek gönderilmesi Kur'an'daki kerametlerden biri olarak kabul edilmektedir. İnsanlardan uzak münzevi bir hayat yaşayan Hz. Meryem, sonraki yıllarda kendisi hakkında atılacak iftiraya zemin kalmaması açısından böyle bir hayatı yaşamaya sevk edilmiş ve görüldüğü üzere ihtiyaçları Allah tarafından karşılanmıştır.

Zemahşerî, Hz. Meryem'e gelen yiyeceklerin cennetten geldiğini söylemektedir. Yaz mevsiminde kış meyveleri, kış mevsiminde ise yaz meyveleri gelirdi. Üstelik bu yiyecekler Hz. Meryem'in kapısı kapalıyken ona ulaşırdı. Hz. Meryem de kendisine bu yiyeceklerin Allah tarafından gönderildiğini söylerdi. Zemahşerî, onun hiç anne sütü emmediğini ve bu sözü de beşikteyken söylediğini aktarmıştır. Bu olayla bağlantılı olarak Hz. Fatıma'nın yiyeceğinin bereketlenmesi ve Hz. Peygamber'in, bu durum nedeniyle Hz. Fatıma'yı Hz. Meryem'e benzetmesi rivayetine de yer vermiştir.[68] Neticede olayın Kur'an'da geçmesi ve buna bir peygamberin şahitlik etmesi hem bu ümmetin hem de önceki ümmetlerin olayı kabullenmesi açısından önemli bir durumdur.

Burada üzerinde durulması gereken bir başka husus da Hz. Meryem'in çok zor bir hayat yaşamış olduğudur. Çocukluğundan itibaren Hz. İsa'yı dünyaya getirinceye kadar münzevi bir hayat yaşaması, Hz. İsa'nın doğumundan sonra da türlü iftiralara maruz kalması onun açısından oldukça ızdıraplı bir yaşamın meydana geldiğinin göstergesidir.

3.2. Talut'un Sandığı

Kur'an'da[69] Hz. Musa'dan sonra gelen bir peygamberin tayin ettiği hükümdar olan Talut'un hükümdarlığının belirtisi olarak bir sandıktan bahsedilmektedir. Peygamber olmayan Talut'la ilgili bu durum keramet olarak kabul edilmiştir.

---

60 "*…Ölüleri benim iznimle (hayata) çıkarıyordun…*" (Mâide 5/110).
61 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/312.
62 Yuhanna 11/35-39.
63 Luka 7/11-16.
64 Luka 8/40-42.
65 "*…Yine Allah'ın izni ile körü ve alacalıyı iyileştiririm…*" (Âl-i İmrân 3/49).
66 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/560.
67 Âl-i İmrân 3/37.
68 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/554.
69 Bakara 2/248.

Zemahşerî, bu sandığa Tevrat'ın, Hz. Musa'ya verilen levha parçalarının, Hz. Musa'nın asasının, elbisesinin konulduğunu, Hz. Musa'nın, savaşta bu sandığı en öne aldığını, bu sayede İsrailoğullarının huzur bulup savaştan kaçmadıklarını dile getirmektedir. Sandığın insana benzeyen bir suratı olduğunu, diğer bir rivayete göre kediye benzeyen bir kafası, kuyruğu ve kanadı bulunup savaş esnasında önden düşmana doğru hızlıca gittiğini, o hareket ettiği zaman askerler de hareket edip durduğu zaman onların da durduğunu, bu esnada Allah'ın yardımının geldiğini aktarmıştır.[70] Görülen odur ki bu, sıradan bir sandık olmayıp insanların kutsallık atfettiği, adeta canlı gibi hareket eden bir nesne görünümündedir. Zemahşerî'nin, bu anlatımında da israiliyyat izleri görmek mümkündür. Çünkü bu kadar ayrıntı ancak Tevrat'ta yer almaktadır.

3.3. Ashab-ı Kehf'in Uzun Süre Uyutulması

Kur'an'da anlatılan[71] Ashab-ı Kehf kıssası birçok yönden ibretlik hadiselerdendir. İbret alınacak asıl nokta ise gençlerin uzun süre uyuyakalmalarıdır. Çünkü ayette[72] üç yüz dokuz sene uyutulduklarından bahsedilmektedir. Uyuma süresinin uzun olması nedeniyle bu olay ölümden sonra dirilişe delil olması açısından önem arz etmektedir.

Zemahşerî, onların durumlarının ve onlar hakkında anlatılanların ibretlik hadiselerden olduğu kanaatindedir. Ona göre bu olay, Allah'ın gücünü, kuvvetini gösteren bir yapı arz etmektedir.[73] Dolayısıyla bu kadar uzun süre yemeden içmeden ve bedenleri zarar görmeden uyumaları bu olayın sıra dışı olduğuna ve Allah'ın, istediği zaman hayatın olağan akışını değiştirdiğine işaret etmektedir.

Keramet olan kısmı bu olmakla birlikte kıssanın asıl anlatılış gayesini gözden kaçırmamak gerekir. Şöyle ki bu gençler, hak dava uğruna, halkı Allah'a şirk koşmaya zorlayan zalim krala büyük bir cesaret örneği göstererek başkaldırmışlar, bu uğurda canlarını ortaya koymuşlardır. Bunun sonucunda da Allah'ın lütfuna mazhar olmuşlardır.

3.4. Belkıs'ın Tahtı

Kur'an'da,[74] Hz. Süleyman'ın yanında bulunan ilim sahibi bir kişinin, Belkıs'ın tahtını Yemen'den Şam'da bulunan Hz. Süleyman'ın yanına çok kısa sürede getirmesi hadisesinden bahsedilmektedir. Sürenin çok kısa olması bu olayı sıra dışı hale getirmektedir.

Zemahşerî, öncelikle tahtı getiren kişinin kimliği üzerinde durmakta ve bu konudaki farklı görüşlere yer vermektedir. Ona göre bu kişinin, Cebrail ya da Hz. Süleyman'ı destekleyen başka bir melek, Hızır, Hz. Süleyman'ın kâtibi ilim sahibi bir zat olan Âsaf b. Büreyha, başka bir görüşe göre ismi Estûm, Hz. Süleyman'ın kendisi olduğuna dair çeşitli görüşler vardır.[75]

Tahtın getirilmesi hadisesine gelince rivayete göre Âsaf, Hz. Süleyman'a, en uzak mesafeye bakmasını istemiş, o da Yemen tarafına bakmış, sonrasında Âsaf dua etmiş ve Yemen'de Me'rib şehrindeki taht göz açıp kapayıncaya kadar Şam'a gelmiştir. O, ayette geçen göz açıp kapayıncaya kadar ifadesinin tahtın getirilme süresinin kısalığına işaret olmak üzere bir darbı mesel olabileceğini de söylemiştir.[76]

Zemahşerî'nin konuyu izahında da yine isimlere ve olayın ayrıntısına yer verdiği görülmektedir. Olayın çok hızlı cereyan ettiğine de bir vurgu göze çarpmaktadır. Bir önceki ayetle birlikte düşünüldüğünde tahtı cinlerin getirmek istediği, Hz. Süleyman'ın onların bu talebini kabul etmediği, onlardan daha değerli ve güçlü olan bir kişinin tahtı getirdiği anlaşılmaktadır. Getiren kişi bir melek olabileceği gibi insan da olabilir. Orası kapalı bir konudur.

SONUÇ ve ÖNERİLER

Allah'ın, bir kuluna mucize ya da keramet lütfetmesi, onlar için değil onların muhatapları için daha çok fayda temin edecek yapı arz etmektedir. Çünkü gerek peygamberler gerekse Allah'ın veli kulları inanç bakımından yakîn derecesine ulaşmışlardır. Bu tür olağanüstülüklere onların muhataplarının ihtiyacı vardır.

---

70 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/473.
71 Kehf 18/9-26.
72 Kehf 18/25.
73 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 3/570-572.
74 Neml 27/40.
75 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/455.
76 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/456.

Zemahşerî'nin, mucize ve kerametlerin gerçekliği noktasında herhangi bir aykırı görüşünün olmadığı, Kur'an'da geçen bu olağanüstü hadiselerin varlığına inandığı görülmektedir. Bunun en önemli sebeplerinden bir tanesi Mutezile mezhebinde mucizelerin önemli bir yere sahip olmasıdır denebilir.

Zemahşerî'nin çoğu zaman herhangi bir tevile başvurmadan o mucizelerdeki hikmeti ortaya çıkarma, gayesinin ne olduğunu belirleme, nasıl ki Allah bir eşyaya başlangıçta bir özellik yüklemişse daha sonraki bir dönemde ondan daha farklı bir özelliği yükleyebileceği, bunun Allah'ın gücü dahilinde gerçekleştiği konusuna vurgu yaptığı görülmektedir.

Bu bağlamda yorumlarında mucizeler konusunda Allah'ın gücüne ve bunun karşısında insanın acizliğine yer vermektedir. Bunu yaparken, peygamber dahi olsa kulun bu mucizeyi gerçekleştirmek için Allah'ın yardımına muhtaç olduğu, bunu kendiliğinden yapamayacağı konusu onun önem verdiği unsurlardandır.

Zemahşerî'nin, mucizeleri, Allah'ın ona benzer başka yaratmalarından örnekler vermek suretiyle izah ettiği de görülmektedir. Yani Allah, kainattaki işleyişe aykırı bir yaratma ortaya koyabiliyorsa bunu mucize, keramet gibi başka yerlerde de uygulayabilir. Ayrıca anlatımlarında çok fazla ayrıntıya girmek suretiyle israiliyyata başvurduğu da bir gerçektir.

Neticede mucizeler ve kerametler gerek naslarda bulunması gerekse hayatta birçok kişinin karşılaşabileceği bir gerçek olmaları nedeniyle bazı gerekçeler öne sürerek varlığı inkâr edilebilecek şeyler değildir. Zemahşerî'nin de yaptığı budur. O, bunları inkar etmek yerine, onları izah etmeye, ortaya konuluş gerekçelerini anlamaya ve yorumlamaya çalışan bir müfessir olmuştur.

KAYNAKÇA

Abdülcebbâr, Kâdî. *el-Muğnî fî Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl*. thk. Mahmud Muhammed Kasım. Kâhire: y.y., 1962.

Balcı, İsrafil. *Hz. Peygamber ve Mucize*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Bayındır, Abdülaziz. *Kur'an Işığında Tarikatçılığa Bakış*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2015.

Beyzâvî, Nâsırüddîn. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk, Muhammed Ahmed

Etraş. Beyrut/Dımeşk: Dâru'r-Reşîd/Müessesetü'l-Îmân, 2000.

Bulut, Halil İbrahim. "Hârikulâde Olması Açısından Kerâmet ve Mûcize ile İlişkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2001), 329-350.

Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sıhâh tâcü'l-luğa*. thk. Ahmed Abdulgafur Attar. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin. 4. Basım, 1990.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Mu'cemu't-ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.

Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2012.

Gölcük, Şerafeddin – Toprak, Süleyman. *Kelam*. Konya: Tekin Kitabevi, 4. Basım, 1998.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1413/1992.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed. Kahire/Gize: Mu'essesetu Kurtuba, Mektebetu'l-Evlâdi'ş-Şeyh li't-Turâs, 2000.

İbn Manzûr, Cemalüddin. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Mu'cize ve keramâtü'l-evliya*. nşr. M. Abdülkâhir Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 4.Basım, 1426/2005.

Rahman, Fazlur. *İslam.* İstanbul: Selçuk Yayınları, 3. Basım, 1993.

Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsûatu Keşşâfi Istılâhâti'l-funûn ve'lulûm*. thk. Ali Dahruc. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakaikı gavamizi't-tenzîl ve uyuni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998.

Zemahşerî'nin Akıl Anlayışı ve Güncel Değeri

Doç. Dr. Harun Çağlayan*

GİRİŞ

Tüm kültür ve medeniyetlerin temel düşünce sistemleri, onların varlık (ontoloji) ve bilgi (epistemoloji) anlayışı üzerine inşa edilmiştir. Müslüman kültüründe varlık ve bilgi hakkındaki analizler, ağırlıklı olarak kelamcılar tarafından ele alınmıştır. Bu kelamcılardan biri olan Ebü'l-Kâsım Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), özellikle akıl ve nakil arasındaki ilişkileri ele alması bakımından özgün eser ve fikirleri olan bir bilgindir.[1]

Tefsir ve dil konusunda da otorite sayılan Zemahşerî, eserlerinde dirayet ve rivayet yöntemlerini kullanarak teolojik konuların yanı sıra bunların anlaşılır ve mantığa uygun bir şekilde nasıl beyan edilmesi gerektiğiyle ilgili önemli bilgiler vermektedir. O, eserlerindeki güçlü mantıksal muhakemeler ve derin bilimsel analizler içeren yapısıyla kendisinden sonraki akla önem veren birçok bilgine mihmandarlık yapmıştır. Akla verdiği önem nedeniyle çok eleştirilse de Zemahşerî'nin akıl hakkındaki yorumları, Müslüman kültürü üzerinde derin izler bırakmıştır. Nitekim kendisinden sonra birçok bilginin rasyonalizmi övmek veya yermek istediğinde bunu, onun eserlerine şerh ve haşiyeler yazarak yaptıkları görülmektedir.[2]

Çalışmada tümevarım yöntemi kullanılarak Müslüman kültüründeki akıl anlayışıyla karşılaştırılarak Zemahşerî'nin akıldan ne anladığını ve akılcılığı nasıl kullandığı hakkında örnekler verilmeye çalışılmıştır. Ayrıca sonuç kısımlarında rasyonalizmin güncel değeri açısından onun görüşlerinin ne anlam ifade ettiğine dair bir deneme girişiminde bulunulmuştur.

1. Zemahşerî ve Akıl

Genel olarak kelamcıların özel olarak ise Mu'tezile'nin akıl anlayışına yakın bir akıl anlayışına sahip Zemahşerî'nin akıl hakkındaki düşünceleri, birey ve toplum olarak günümüzde etkin bir rol oynamak isteyen Müslüman dünyası için önemli fırsatlar sunmaktadır.

Aklın sözlük anlamları arasında kontrol etmek ve kavramak anlamlarının baskın olmasından olsa gerek aklın terim anları içerisinde en fazla bu manalar üzerinden tanımlar rastlanmaktadır. Müslüman kültürü açısından selefî, şiî, sûfî ve sofî disiplinlerden her biri kendi ilkelerine göre akıl tanımları geliştirmişlerdir.[3] Kelamcıların akıl tanımları, diğer alanlardaki tariflere benzer. Şu kadar var ki, onların tanımlarında akla isnat edilen eşyanın hakikati Allah'ın bilinmesine (marifet), etik görev bilinci dinî sorumluluğa (teklif) dönüşmektedir. Konunun netlik kazanması açısından genel olarak kelamcılara göre aklın nitelik ve işlevi hakkında genel olarak şunu söylemek mümkündür: Akıl, doğuştan sahip olunan sadece insana özgü bir yetenek olup kişi, onunla bilim elde etme ve idrak gücüne sahip olur. Böylece insan, aklı sayesinde gaybı dolaylı yoldan, şâhidi ise doğrudan bilebilir.[4]

Mu'tezile mensubu bir bilgin olmaktan duyduğu övüncü, sıklıkla dile getiren Zemahşerî'nin düşünce dünyasında aklın önemi ve sahip olduğu anlam aralığı hakkında çok fazla malumat vermeye gerek olmasa gerektir. Ancak Zemahşerî'nin dini açıdan aklın konum ve sınırlarının neler olduğuna ilişkin daha fazla bilgi sahibi olmak için onun akla vurgu yapan ayetleri nasıl yorumladığını bilmek faydalı olacaktır.

---

* Kırıkkale Ünv, İslami İlimler Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, caglayanharun@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0228-5164

1 Nuri Yüce, "Zemahşeri (Hayatı ve Eserleri)", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 26/ (1993), 295-314.

2 Enver Arpa, "Zemahşerî'nin Tefsir İlmine Katkısı", *Uluslararası Sempozyum: Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları, 10-12 Ekim 2018*, ed. Muhittin Düzenli vd (Bishkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları, 2019), 7331, 732.

3 bk. Harun Çağlayan, *Kelâm'da Bilgi Kaynakları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 24-43.

4 Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer Teftâzânî, *Şerḥu'l-'Aḳâ'idi'n-Nesefiyye*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye lit-Türâs, 2000), 30.

1.1. Aklın Nitelik ve Görevleri

Zemahşerî, aklı konu edinen ayetleri yorumlarken aklın görev ve işlevleri hakkındaki farklı yaklaşımlar sergilemiştir. Bunların neler olduğunu tespit etmek açısından konuyu belli ölçülere göre sınıflandırmak ve bunlarla ilgili Zemahşerî'nin meseleyi nasıl ele aldığıyla ilgili genel bir hükme varmak daha uygun olacaktır.

1.1.1. Aklın En Büyük Nimet Olması

Allah'ın varlığını ve birliğini kanıtlamada aklı bir araç olarak gören Zemahşerî, taklide şiddetle karşı çıkar. Doğasına uygun olarak davranan her insan, başta kendi zatı olmak üzere varlık hakkında düşünmesi halinde dini teklife de açık bir durumdadır. Nitekim sürekli değişime ve harekete hazır olan evren, açıkça belirleyici ve düzenleyici bir muktedir yaratıcıya muhtaç olduğunu göstermektedir. [5]

Akla her fırsatta övgüler sunan Zemahşerî, özellikle aklın insanlar için ayırt edici bir lütuf olduğunu ifade eden ayetlerde, bu konu üzerinde geniş açıklamalar yapmıştır. Bu ayetlerden bazıları ve Zemahşerî'nin konu hakkındaki yorumları aşağıdaki gibidir:

> *"Şüphesiz Allah katında canlıların en kötüsü, düşünmeyen sağırlar ve dilsizlerdir."*[6]

Allah'ın düşünmeyenler için arzda gezen 'canlıların en kötüsü' veya canlıların en kötüsü olarak 'akletmeyen', hakikate kulaklarını tıkamış 'sağır' olanlar şeklinde ifadeler kullanması, onları şuursuz hayvan cinsine dâhil ettiğinin bir işaretidir. Öyle ki özünü hakikatin bilgisine kapatmış kimseler, kendilerinde hiç bir hayr kalmadığından dolayı değerlerini yitirmişlerdir. Bu kimselerin özelde Abduddâr b. Kusay'ın oğulları olduğu rivayet edilmiştir ki; içlerinden Mus'ab b. Umeyr ve Süveyd b. Harmele hariç hepsi küfürde ısrar ederek şöyle demişlerdir: "Biz, Muhammed'in getirdiklerine karşı sağır, dilsiz ve körüz. Onları ne işitiyor ne de cevap veriyoruz!" demişlerdir. İbn Cureyc, ayette kendilerinden bahsedilen kimselerin münafıklar olduğunu naklederken; Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ayetin Ehl-i Kitapla ilgili olduğunu söyler.[7]

> *"Ey insanlar! Ben size ahd vermemiş miydim; şeytana tapmayın; şüphesiz o sizin apaçık düşmanınızdır, diye; Bana kulluk edin; bu dosdoğru bir yoldur, diye. Şeytan sizden pek çok milleti kandırıp saptırdı. Hâlâ akıl erdiremiyor musunuz?"*[8]

Allah, inanan kimselere olan ahdi, onların içlerine yerleştirdiği akıl ve üzerlerine indirdiği vahiy nimetindeki delillerdir. İnsanlar, yaratılışları (fıtrat) gereği sahip oldukları akıl yeteneğine ve kendilerine verilen haberlere uygun davranmaları halinde doğruluktan ayrılmadıkları gibi şeytanın cazip görünen aldatmacalarına prim vermeyeceklerdir.[9]

> *"De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Doğrusu ancak akıl sahipleri bunları hakkıyla düşünür."*[10]

Allah, akıl sahibi kimseleri bildikleriyle amel eden kimseler olarak nitelediği için Zemahşerî'ye göre ilmiyle amel etmeyen kimseler âlim olarak sayılmayabilir. Çünkü bu kimseler, diğer insanlarda olmayan ilme sahip oldukları halde, dünya işlerine kendilerini kaptırmışlar ve Allah'a karşı görevlerini hakkıyla yerine getirmemişlerdir. Böyleleri, ilim sahibi olmalarına rağmen Allah katında cahil olarak kabul edilip âlimlerle eşit kabul edilmez. Konuya teşbih açısından yaklaşılacak olursak nasıl ki bilenlerle bilmeyenler aynı değildir; aynı şekilde gerçekten iman edenlerle günahkâr olanlar da aynı değildir.[11]

Yukarıdaki ayetleri tefsir ederken Zemahşerî, genel olarak aynı konular üzerinde durmuş ve farklı açılardan aklın önemine dair kendi dönemine göre öne çıkan hususlara değinmiştir. Zemahşerî'nin, akıl yürütmekle onun gerektirdiği işleri yapmak arasında doğrudan bir ilişki kurulduğu görülmektedir. Bu bağ-

---

[5] Emrullah Ülgen, "el-Keşşâf Tefsiri Bağlamında Zemahşerî'nin Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib) Konusuna Yaklaşımı", *EKEV Akademi Dergisi* 22/73 (2018), 569, 570.

[6] el-Enfâl Sûresi, 8/22.

[7] Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi'ṭ-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fi vücûhi'ṭ-teʾvîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Kahire: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998), 2/568, 569.

[8] Yâsîn Sûresi, 36/60-62.

[9] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/185.

[10] ez-Zümer Sûresi, 39/9.

[11] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/293.

lamda onun için akıldan anlaşılması gerekenin, isim olarak salt düşünmenin kendisi değil, fiil olarak onun aktif kullanımı olduğunu söyleyebiliriz.

1.1.2. Akıl ve Düşünüp İbret Almak

Kur'an'da insanın etrafına kuşatan evren ve doğa yasaları üzerinde düşünmek ve akledip ibret almakla ilgili birçok ayet bulunmaktadır. Genel bir değerlendirmeye imkân vermesi ve toparlayıcı olması açısından bunlardan birkaçını vermek mümkündür:

> *"Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah'ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için birçok deliller vardır."*[12] *"Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde aklıselim sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır."*[13]

Ayetlerde bahsi geçen konularda akıl yürütenler (istidlâl) ve tefekkür sahipleri için deliller olduğunu söyleyen Zemahşerî, yaratılış hakikatinden haberi olmayan hayvanlar gibi bakılmaması durumunda insanların Allah'ın varlığına, kudretinin yüceliğine ve hikmetinin aydınlığa rahatlıkla ulaşabileceklerini söyler. Nitekim Hz. Peygamber'in geceleri ibadet ederken sıklıkla gökyüzüne bakıp; *"Göklerin ve yerin yaratılışında.."* ayetini okuduğu rivayet edilmektedir. Örneğin bir keresinde Hz. Bilal, sabah namazını haber vermek için Hz. Peygamber'e uğradığında onu ağlıyor halde görünce; 'Ya Resûlâllah! Senin geçmiş ve gelecek bütün günahlarını bağışlandığı halde niçin ağlıyorsun? der. O ise; 'Ey Bilal! *"Göklerin ve yerin yaratılışında.."* ayeti bana indirilmişken ben şükreden biri olmayayım mı? Onu okuyup da üzerinde düşünmeyene etmeyene yazık!' der.[14]

> *"Yeryüzünde birbirine komşu kıtalar, üzüm bağları, ekinler, bir kökten ve çeşitli köklerden dallanmış hurma ağaçları vardır. Bunların hepsi bir su ile sulanır. Yemişlerinde onların bir kısmını bir kısmına üstün kılarız. İşte bunlarda akıllarını kullanan bir toplum için ibretler vardır."*[15] *"Görmedin mi? Allah gökten bir su indirdi, onu yerdeki kaynaklara yerleştirdi, sonra onunla türlü türlü renklerde ekinler yetiştiriyor. Sonra onlar kurur da sapsarı olduklarını görürsün. Sonra da onu kuru bir kırıntı yapar. Şüphesiz bunlarda akıl sahipleri için bir öğüt vardır."*[16]

Birbirleriyle sınır komşusu olan çeşitli muhtelif bölgelerden bazılarının yumuşak, yaş ve verimli iken diğerlerinin sert, kuru ve verimsiz olması, Allah'ın kudretini göstermektedir. Çünkü kıtaların hepsi aynı toprak ve suya sahipken üzerlerinde bu kadar çeşitli renk, koku, tat ve şekillere sahip meyvelerin yetişmesi, onların yaratıcısının kudret ve iradesiyle birbirinden farklı işler yapmaya yetkin bir güç olduğunu gösterir.[17]

Yukarıda verilen bilgiler ışığında anlaşıldığı kadarıyla Zemahşerî'ye göre göre aklın görevleri arasında çevresini kuşatan evren hakkında düşünmek ve ibret alarak hakikatin ardından gitmenin özel bir yeri vardır. Çünkü insanın aklı sayesinde faydasına olan durumların peşine takılıp zararına olan durumlardan sakınması, kendisi için yapabileceği en hayırlı iştir.

1.2. Delil Olarak Aklın Konum ve Önemi

Müslüman kültüründe delil olması açısından akıl ve naklin birlikte çalıştığı eklektik bir yapının ürünü oldukları görülmektedir. Bu durumun oluşmasında hangi unsurun daha öne çıktığı tartışmalı olsa da genel olarak süreçte dinsel beklentilerden daha çok sosyal ve bilimsel ihtiyaçların etkin olduğu görülmektedir. Hangi şekilde olursa olsun kesin olan şu ki, Müslüman dünyasının tüm dönemlerinde az veya çok akıl ve nakil arasındaki sürekli bir ilişki olmuştur.[18]

---

[12] el-BakaraSûresi, 2/164.
[13] Âl-i İmrân Sûresi, 3/190.
[14] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 61/353, 674, 675.
[15] er-Ra'd Sûresi, 13/4.
[16] ez-Zümer Sûresi, 39/21.
[17] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/333.
[18] Harun Çağlayan, "Akıl-Nakil İlişkisi: Rey ve Hadis Ehlinin Yaklaşımları", *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 87.

1.1.1. Akıl-Nakil İlişkisinde Aklın Yeri

Akıl, haberin doğru ve yanlışlığını belirlemedeki rolü nedeniyle esasen temel bir değerlendirme gücüne sahiptir. Onun bu gücünü hakkıyla kullanabilmesi için dili çok iyi kullanabilmesi ve analitik mantık kurallarına olabildiğince uyum göstermesi gerekir. Bu durum, sadece aklın konumu için değil aynı zamanda naklî bilginin de kabul edilebilirliği ve geleceği açısından da önemlidir.

Müslüman kültüründe akıl ve nakîl arasındaki ilişkinin dil üzerinden kurulduğu söylenebilir. Zemahşerî, dili etkili kullanma konusunda edebi sanatlara hakim bir bilgin olarak, beyan ilmi açısından Kur'an ayetleri üzerinde çok fazla tahlil yapmıştır.[19] O, din dilinin temel anlatım biçimlerinden olan mecâzın, Kur'an'da teşvik ve ikaz maksadıyla, aklî mecaz olarak veya kendisinin değimiyle isnâdî mecâz[20] olarak kullanıldığı kanaatindedir. Ancak şu kadar var ki Kur'an'da bilinen dil kaidelerinin muhalifine olarak aşırı yoruma kaçan mezhep odaklı görüşler ve israiliyat temelli rivayetlere yönelmek, Zemahşerî'nin ifadesiyle tefsir bidatine[21] neden olabilir.[22] Dolayısıyla farkındalık konusunda aklın hazır olması gerekir.

Zemahşerî'nin düşünce dünyasında akletmek kavramının düşünerek doğruyu bulmanın yanı sıra hakikati bulup ona teslim olmak anlamını da içerdiği hakkında; *"Derler ki: 'Şayet işitseydik veya akletmiş olsaydık, bu çılgın ateşin sahipleri arasında olmazdık!'"*[23] ayetin tefsirinde değerli bilgiler vermektedir.

Zemahşerî, ayette (67/10) geçen işitmek (*sem')* ve akletmek (*'akl*) ifadelerinin birlikte zikredilmesini dini teklife muhatap olan mükelleflerin naklî ve aklî delillere göre sorumlu tutulacaklarının bir göstergesi olarak yorumlar. Ancak o, bu ifadelerden yola çıkarak ayetin, 'Ehl-i Hadis veya Ehl-i Rey ekollerinden birine mensup olsaydık" şeklinde yorumlanmasının tefsircilerin bir bidat olacağını söyler. Zemahşerî, anakronizme sebep olan böylesi bir yorumun sanki ayetin Ehl-i Hadis veya Ehl-i Rey ekollerinin ortaya çıkmasından sonra inmiş de, sadece bu ekollere mensup olanların kurtulmasının mümkün olduğu diğer ekollerin ise cezalandırılmakla tehdit edildikleri gibi anlaşılması anlamına geleceğini savunur. Aynı şekilde ayette geçen 'işitseydik' ibaresini, hakikati bilmek isteyen kişiler olarak 'gerçekten uyarılara kulak vermiş kimseler olsaydık' şeklinde anlamak gerekir.[24]

Görüleceği üzere Zemahşerî'ye göre ayetteki işitmek tarzındaki kullanım biçimi, peygamberler aracılığıyla yapılan dini teklife muhatap olmayı değil, bu teklif veya daveti kabul edip iman etmeyi ifade etmektedir. Zemahşerî açısından akıl ile doğruyu bulmak veya hidayet ermek arasında ilişki kurulan diğer bir kavram ise hikmettir.

"Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir. Ancak akıl sahipleri düşünüp ibret alırlar."[25] Ayetinin tefsirinde Zemahşerî'ye göre kimi hikmet verilirse ona çok büyük bir nimet verilmiştir. Ancak ayette haber verilen; sadece vicdan sahiplerinin düşünüp ders çıkarabilecekleri kaydı, bunların yalnızca ilmiyle amel eden hikmet sahibi kimseler için söylenmiş olduğuna işarettir.[26] Zemahşerî, aşağıdaki gibi başka ayetleri tefsir ederken de bu konuyu gündeme getirir.

> *"Sizler Kitap'ı okuduğunuz halde, insanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz? Aklınızı kullanmıyor musunuz?"*[27]

Akıl, insanları kötü ve çirkin işleri yapmaktan alıkoymalıdır. Ancak kendi menfaatleri uğruna dinin emirlerini istismar eden kimseler, yaptıkları işlerin çirkin olduğunu bildikleri halde akıllarının örtülü olması nedeniyle yaptıklarından vazgeçmezler. Oysa ellerindeki kitabın emirlerine öncelikle kendilerinin uyması gerekirdi. Bunu yapmaktan geri durduklarına göre akıllarını kullanmadıkları anlaşılmaktadır.[28]

---

[19] Enes Erdim, "Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Beyân İlminin Yeri", *Hikmet Yurdu* 4/8 (2011), 95.
[20] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/225, 231.
[21] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/388, 513; 2/179.
[22] Güven Ağırkaya, "Tefsirde Bid'at Nitelendirmeleri: Zemahşerî Örneği", *Bilimname* 41 (2020), 894.
[23] el-Mülk Sûresi, 67/.
[24] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/173.
[25] el-Bakara Sûresi, 2/269.
[26] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/450.
[27] el-Bakara Sûresi, 2/44.
[28] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/260, 261.

Görüleceği üzere nakli bilgiler, sadece insanların arzu etmeleri şartıyla onlara faydalı olabilir. Menfaat ve korku gibi çeşitli gerekçelerle nakli bilgilerden uzaklaşan kimseler, hem akıllarını kullanmadıkları hem de sahip oldukları nakli bilgilerin gereğini yerine getirmedikleri için ayetlerde açıkça eleştirilmiştir.

1.1.2. Aklı Kullanmanın Önemi

Zemahşerî'nin aklı kullanmanın önemine dair teolojik bilgilerin yanı sıra pratikte de fıkhî bazı konular hakkında görüş bildirdiği görülmektedir. Özellikle ahkâm ayetlerinin yorumunda bazen nadirattan olan görüşlere yer yermesi, bazen muhalif görüşleri benimsemesi, bazen de kendisinin hüküm istinbât etmesi, Zemahşerî'nin hukuk konularında kesin düşünceli olmayıp delillerini sunduktan sonra farklı görüşlere açık bir ruh halinde olduğunu göstermektedir.[29] Onun bu tavrından tüm görüşlere karşı anlayışlı bir tutum içinde olduğu sonucu çıkarılabilir.[30]

Aklın nitelik ve işlevleriyle ilgili bahiste de değinildiği gibi Allah, düşünüp öğüt almaları için insanları kendileri ve çevreleri hakkında gözlemler yaparak düşünmeye çağırmaktadır. Bununla amaçlanan insanın doğayı tanıması ve onun ardındaki yaratıcı irade hakkında, aklını kullanarak bilgi sahibi olmasıdır. Kur'an ayetlerinde bu durum, aşağıda görüleceği üzere çeşitli şekillerde ifade edilmiştir.

> *"İşte biz, bu temsilleri insanlar için getiriyoruz; onları ancak bilenler düşünüp anlayabilir."*[31] *"Sana bu mübarek Kitab'ı, âyetlerini düşünsünler ve aklı olanlar öğüt alsınlar diye indirdik."*[32]

Allah, birçok şekilde insanlara hakikatin bilgisini vermektedir. Ayetlerde doğruluğunda şüphe olmayan bilgiler, onların seviyesine inilerek düşünüp öğüt almaları için birtakım temsil ve teşbihlerle anlatılır. Çünkü bu misaller yoluyla gizli bazı hakikatler, daha anlaşılır bir şekilde açığa çıkar.[33] Dolayısıyla ayetlerde örnek verilen olaylar üzerinde derin düşünmek (tedebbür), onların ardında gizlenmiş olan faydalı manalara ulaşmak anlamına gelir. Bu bağlamda okuduğu ayetlerin sadece zahirlerinde kalan ve derinlere inmeyen kimseler, bu inceliklerden mahrum kalır. Bu tıpkı, çok süt olan bir deveye sahip olup da onu sağmayan kimsenin hali gibidir. Böylesi kimseler hakkında Hasan-ı Basrî'nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Köleler ve çocuklar, te'vilini bilmeksizin Kur'an'ı okur ve lafızlarını ezber ederler; ancak anlamlarını zayi ederler. Cahil kimseler yemin ederek; 'Tek bir harfini bile noksan bırakmadan Kur'ân'ı okudum!' derler; oysa onu noksan okumuşlardır. Çünkü Kur'an'ı hakkıyla okuyanların ahlak ve eylemlerinde ancak vahyin etkileri görülebilir.[34]

Zemahşerî'nin, Kur'an'da bildirilen hakikatlerin doğru ve çok yönlü bir şekilde anlaşılabilmesi için mesaj odaklı bir okumayla birbiriyle çelişkili gibi görünen bilgilerin rahatlıkla uzlaştırılabileceği kanaatinde olduğu görülmektedir.[35]

> *"Onlara: 'Allah'ın indirdiğine uyun!' denildiğinde zaman onlar: 'Hayır! Biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız' dediler. Ya ataları bir şey anlamamış, doğruyu da bulamamış idiyseler?"*[36] *"O, akıllarını kullanmayanları murdar kılar."*[37]

Zemahşerî'ye göre işin aslını bilmeden her şeyin ardından giden mukallitten daha şaşkın bir kimse yoktur. Ayette kastedilen bu kimselerin bazen insanların hepsi bazen de inkârcılar olduğu rivayet edilmiştir. İmana çağrıldıklarında onlar, atalarının daha akıllı olduklarını ima ederek; 'Hayır! Doğrusu biz atalarımızın yoluna uyarız!' derler. Allah, onların içinde bulundukları şaşkınlığı yüzlerine vurmak için cevaben; 'Peki, ataları dine dair hiçbir şey anlamayan ve doğruyu bulamamış kimseler olsalar da mı?' denilmiştir. Bu sorudaki dışlama ve taaccüp, aklını kullanmadan taklit etmenin ne kadar yanlış bir davranış olduğunu göster-

---

[29] Abdülkadir Tekin, "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği-", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2018), 253, 254.

[30] Fatma Solaker - Abdullah Acar, "Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsiri'nde İbâdât Konusunda Mezheplerden Bağımsız Görüşleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2020), 125.

[31] el-Ankebût Sûresi, 29/43.

[32] Sâd Sûresi, 38/29.

[33] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/550.

[34] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/262.

[35] Veysel Gengil, "Zemahşerî'nin Müşkil Denilen Âyetlere Dair Çözümlemesi", *Diyanet İlmi Dergi* 57/2 (2021), 556, 557.

[36] el-Bakara Sûresi, 2/170.

[37] Yûnus Sûresi, 10/100.

mektedir.[38] Böylesi kimselerin üzerine Allah, murdarlık verir ve onları içlerinde bulundukları pislik içinde yardımsız bırakır (hızlân); çünkü onlar akıllarını kullanmamıştır.[39]

2. Zemahşerî ve Akılcılığın Güncel Değeri

İnsanların sahip olduğu en büyük nimet olan akıl sayesinde iyi ve doğru şeylere meyledilir, kötü ve yanlış şeylerden ise uzak durulur. Böylece akıllı insanlar, dünya ve ahirette zararına olan işlerden kurtulup hayat bulacağı işlere yönelebilirler. Bu bağlamda ayetlerde insanlar, çevrelerini kuşatan evren hakkında düşünmek, araştırmak, incelemek ve ibret almak konusunda teşvik edilmiş; bunun aksini yapanlar ise eleştirilmiştir.[40]

Zemahşerî, sadece kelâm eserlerinde değil, dil ve tefsir çalışmaları başta olmak üzere diğer alanlarda da akla önem vermiştir. Ancak onun akla fazla vurgu yapması ve itizâlî görüş sahibi olması, sünnî ve şiî tüm kesimlerce rağbet edilen bir bilgin olduğu gerçeğini değiştirmemiştir. Zemahşerî, mantık ve dil bilgisi alanlarındaki yetkinliğini fikirlerine yansıtabilmiş nadir araştırmacılardan biri olarak saygı duyulmayı hak etmektedir.[41]

Mu'tezile mensubu olduğunu sıklıkla övünerek söyleyen Zemahşerî'nin akıl-nakil ilişkileri bağlamında akla verdiği statü, doğal olarak itizâlî yaklaşımın genel yaklaşımıyla bir paralellik arz eder. Bilindiği üzere Mu'tezile, doğru-yanlışın bilinmesi ve iyi-kötünün tespitinde belirleyici etkenin akıl olduğunu savunmaktadır. Onlar için naklî bilgilerin akla muhalif olması mümkün olamayacağına göre yorumunun da akla aykırı olması düşünülemez.[42]

Müslüman kültüründe evrenin yaratılmış olduğundan onun yaratıcısının tek, kâdim ve ezelî sıfatlarının olduğuna kadar metafizik birçok konunun anlaşılabilmesi için akla ihtiyaç vardır. Aynı şekilde Allah'ın elçiler göndermesinin mümkün olduğunu ve böylece insanlara dilediği şekilde teklifte bulunmasının caiz olduğunun anlaşılması için de akıl gereklidir. Bu bağlamda aklın vacip olduğunu delalet ettiği Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarını bilmenin ve O'nun nimetlerine şükretmenin gerekliliği gibi hususlar, insanların tamamı için her dönem aynı kalmaya devam eder.[43]

İnsan, zihnen ve bedenen en yetkin olduğu dönemlerinde bile kendi mahiyetini bir halden başka bir hale taşıyamadığı ve doğuştan ödünç aldığı organlarını hastalanması veya kaybetmesi durumunda yenisiyle değiştiremediğini görmektedir. İnsanın olgunluk zamanlarında bile yoktan yaratma veya şekil verme gibi işleri yapamadığı ortadadır. Bu durumda akıl, tüm bunları yapabilecek kendinden bile üstün başka bir gücün mevcut olduğuna hükmeder. İşte bu hükme kişiyi ulaştıran akıldır.[44] Kur'an'da bahsi geçen Hz. İbrahim ve Ashâb-ı_Kehf gibi kişi ve grupların imanları akıl yürütmeyle ulaşılan iman çeşitlerindendir. Kur'an'da bunların haber verilmesi, kendilerine vahiy gibi dıştan bir destek gelmese de insanların akılları nedeniyle dinî teklife muhatap olduklarının bir kanıtıdır.[45]

Söz konusu fıtrat ve dinî temayüller olduğunda insanların tarihi boyunca hep aynı oldukları görülmektedir. Zaman ve zemine göre değişiklik gösterse de onlar, çıkarları uğruna doğru bildikleri ilkelerden çeşitli gerekçelerle vazgeçebilirler. Modern zamanlarda bu durumun göreceli olarak daha fazla olduğu söylenebilir. Bu bağlamda sorunun doğru bilgiye ulaşmada değil, onu uygulamasında ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu hususa dikkat çeken bazı Kur'an ayetlerinde şöyle buyrulmaktadır:

---

38 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/356.

39 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/176.

40 Harun Çağlayan, "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 236, 237.

41 Mustafa Öztürk - Mehmet Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/235, 236.

42 Ebu'l-Hasen b. Ahmed Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ed. Abdulkerîm Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), 1/48, 49.

43 Abdülkâhir b. Muhammed Bağdâdî, *Uṣûlu'd-dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 24, 25.

44 Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl Eş'arî, *el-Lümaʿ fi'r-red ʿalâ ehli'z-zeyġ ve'l-bidaʿ*, thk. Hamûde Gurâbe (Mısır: Matbaatu Mısr Şirketu Musâheme Mısrıyye, 1955), 18.

45 Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Nesefî, *Baḥru'l-kelâm fi ilmi't-tevḥîd*, thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Farfûr (Dımeşk: Mektebetu Dâru'l-Farfûr, 2000), 64, 65, 82.

> *"Yoksa sen, onların çoğunun gerçekten dinleyeceğini yahut düşüneceğini mi sanıyorsun? Hayır, onlar hayvanlar gibidir, hatta onlar yolca daha da sapıktırlar."*[46] *"Şimdi onların size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Oysaki onlardan bir zümre, Allah'ın kelâmını işitirler de iyice anladıktan sonra, bile bile onu tahrif ederlerdi."*[47] *"Onlardan seni dinleyenler vardır. Fakat sağırlara -üstelik akılları da ermiyorsa- sen mi duyuracaksın?"*[48]

İnsanlar, akıllarına rağmen sahip oldukları konumları kaybetmemek için doğruları görmezden gelmeye veya hırsları uğruna gerçekleri anlamaktan uzak olmaya meyilli duygusal ve aciz varlıklardır. Dahası ayette bazı durumlarda onların akıldan yoksun hayvanlardan bile daha bilinçsiz olabilecekleri haber verilmektedir. Çünkü hayvanlar, akılları olmadığı halde kendilerini besleyen sahiplerine karşı itaatkâr ve zararlarına olan işlerden kaçar haldedir. Hayvanların faydalarına olan işlerin peşinden gidip zararlarına olanlardan uzak durmalarına rağmen, isyankârların iman ve sevaptan kaçıp şeytanın kötülük ve helak yoluna girmelerinin nedeni, akıllarına değil duygularının peşine gitmeleridir.[49] Onlar, bu noksanlıklar nedeniyle mutlu olamadıkları gibi[50] tanıyıp bildikleri halde ne Allah'a ne de elçisine uymazlar.[51]

Akla verdiği değerden dolayı Zemahşerî'nin aklı yegâne ölçü kaynağı olarak kabul ettiği düşünülebilir. Hatta daha da ileri gidilerek güncel tartışma alanlarından deizmin peygamberiz din anlayışına prim verdiği iddia edilebilir. Ancak bunun yanlış bir yaklaşım biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim diğer Mu'tezile kelamcıları gibi Zemahşerî'nin de aslah anlayışından dolayı nakli bilginin zorunlu olmasını ve aklı terk etmenin bir mazeret nedeni olmaması için nübüvvetin gerekli olduğunu savunduğu görülmektedir.[52]

Akıllarının onaylamasına rağmen insanların inanmasına engel olan diğer bir konu ise büyüklenmedir. Kur'an'da bu hususta şöyle buyrulmaktadır:

> *"Onlara: İnsanların iman ettiği gibi siz de iman edin, denildiğinde; 'Biz hiç, sefihlerin iman ettikleri gibi iman eder miyiz!' derler. Biliniz ki, sefihler ancak kendileridir ama bunu bilmezler."*[53]

Zemahşerî'ye göre inanan kimselerin çok akıllı kimseler olmalarına rağmen inkârcılar ve münafıklar tarafından akılsız ve sefih şeklinde adlandırılmalarının nedeni, inkârcıların kendilerini inananlara oranla daha zengin gördüklerinden dolayı fikirlerinin de daha üstün olacağını düşünmeleridir. Aslında onlar, Müslüman kimselerin akıllı kişiler olduğunu bildikleri halde içlerindeki nefret ve kin, sağlıklı düşünmelerine engel olduğundan dolayı inananlara karşı alaycı bir tutum sergilemektedirler. Şu halde inananların basiretsiz ve akıl yoksunu sefeh kimseler olduğu iddiası, asılsızdır. Asıl sefeh olanlar, bu açık hakikati görmek istemeyenlerdir. Nitekim ayetin sonunda gelen 'bilmezler' ifadesi de buna işarettir.[54]

SONUÇ

Müslüman dünyasında Mihne olaylarıyla başlayan akılcılığa karşı mesafeli tutum, günümüzde de halen devam etmektedir. Ancak on dokuzuncu asırda aklı önceleyen çevrelerin ulaştığı dereceler, aydınlar başta olmak üzere, Müslüman dünyasında rasyonalizmin yeniden tesisi için bir gerekçe olarak görülmeye başlamıştır.

Rasyonalizme yönelmek, gelenekte akla önem veren ekol ve bilginleri gündeme gelmesine neden olduğundan rasyonalist görüşleriyle tanınan Zemahşerî'nin önem kazandığı söylenebilir. Özellikle onun temsil ettiği akılcılığın sınırlarını oluşturan ayetlerdeki tasvir, temsil ve mecazlarla ilgili tutarlı ve aklın ilkeleriyle uyumlu görüşleri öne çıkarılmıştır. Zemahşerî'nin akılcılığı, Mu'tezile taraftarı olmasına rağmen çoğu tefsir ve kelâm bilginince anlayışla karşılanmış ve eserlerine sıklıkla müracaat edilmiştir.

---

46 el-Furkân Sûresi, 25/44.
47 el-Bakara Sûresi, 2/75.
48 Yûnus Sûresi, 10/42.
49 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/353.
50 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/287, 288.
51 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/138, 139.
52 Selçuk Gezgin, "Zemahşerî'nin Nübüvvet Anlayışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021), 805, 809, 833.
53 el-Bakara Sûresi, 2/13.
54 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/182, 183.

Zemahşerî'nin çalışmalarının hemen tamamına sirayet etmiş olan akılcılığı, ayetleri yorumlarken açıkça görülmektedir. Onun akla yaklaşımında öne çıkan hususların, aklın mahiyet ve işlevsel açıdan görevleri neler olduğu ile delil olarak aklın hakikati bulmadaki önem ve yeri hakkındaki değerlendirmeler olduğu görülmektedir. Zemahşerî'ye göre akıl, insanlara verilmiş en büyük nimettir ve başlıca görevi, insanın içinde bulunduğu evreni ve ardındaki yaratıcıyı bulmasıdır. İnsan, kendisine bahşedilen akıl sayesinde her vakit hakikatin bilgisine ulaşabilir; ancak sadece kibir ve hırstan uzak kaldığı zaman gerçeği kabul edebilir.

Zemahşerî'nin yaklaşımlarından aklı kullanmanın, özellikle günümüz açısından, nasihat değil, bir zorunluluk olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Ayrıca akılla doğruyu bulmak kadar kalple ona teslim olmak da önemlidir. Çünkü tarihsel veya güncel olmasına bakmaksızın tüm birey ve toplumların, ancak aklın doğruları öncelemeleri durumunda başarılı oldukları ve varlıklarını devam ettirdikleri görülmektedir.

KAYNAKÇA

Ağırkaya, Güven. "Tefsirde Bid'at Nitelendirmeleri: Zemahşerî Örneği". *Bilimname* 41 (2020), 863-902.

Arpa, Enver. "Zemahşerî'nin Tefsir İlmine Katkısı". *Uluslararası Sempozyum: Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları, 10-12 Ekim 2018*. ed. Muhittin Düzenli vd. 703-733. Bishkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları, 2019.

Bağdâdî, Abdülkâhir b. Muhammed. *Uṣûlu'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.

Çağlayan, Harun. "Akıl-Nakil İlişkisi: Rey ve Hadis Ehlinin Yaklaşımları". *Sistematik Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. 85-102. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.

Çağlayan, Harun. "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 233-262.

Çağlayan, Harun. *Kelâm'da Bilgi Kaynakları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Erdim, Enes. "Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Beyân İlminin Yeri". *Hikmet Yurdu* 4/8 (2011), 83-96.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-Lümaʿ fi'r-red ʿalâ ehli'z-zeyġ ve'l-bidaʿ*. thk. Hamûde Gurâbe. Mısır: Matbaatu Mısr Şirketu Musâheme Mısrıyye, 1955.

Gengil, Veysel. "Zemahşerî'nin Müşkil Denilen Âyetlere Dair Çözümlemesi". *Diyanet İlmi Dergi* 57/2 (2021), 525-559.

Gezgin, Selçuk. "Zemahşerî'nin Nübüvvet Anlayışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021), 795-835.

Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. ed. Abdulkerîm Osman. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Baḥru'l-kelâm fi ilmi't-tevḥîd*. thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Farfûr. Dımeşk: Mektebetu Dâru'l-Farfûr, 2000.

Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, Mehmet Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/235-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Solaker, Fatma - Acar, Abdullah. "Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsiri'nde İbâdât Konusunda Mezheplerden Bağımsız Görüşleri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2020), 102-127.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerḥu'l-ʿAḳâ'idi'n-Nesefiyye*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye lit-Türâs, 2000.

Tekin, Abdülkadir. "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği-". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2018), 213-260.

Ülgen, Emrullah. "el-Keşşâf Tefsiri Bağlamında Zemahşerî'nin Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib) Konusuna Yaklaşımı". *EKEV Akademi Dergisi* 22/73 (2018), 557-571.

Yüce, Nuri. "Zemahşeri (Hayatı ve Eserleri)". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 26/ (1993), 289-316.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf ʿan ḥaḳā'iḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fi vücûhi't-teʾvîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Kahire: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.

Zemahşerî'nin Âhiret İnancını Temellendirmesi

Doç. Dr. Murat Akın*

GİRİŞ

İslâm inancında insanoğlunun dünya hayatından sonra ölümle başlayan ve yeniden dirilişe kadar devam edecek olan *kabir hayatı* ve devamında da yeniden dirilme ile başlayan ve sonsuza kadar devam edecek olan *âhiret hayatının* varlığı kabul edilmektedir.[1] "Son, sonra olan, son gün" anlamlarına gelen âhiret, dünya hayatından sonra başlayıp ebediyen devam edecek olan ölüm sonrası hayat olarak ifade edilmektedir.[2] Bu inanç esası Kur'ân-ı Kerîm'de birçok ayette açıkça vurgulanmakta,[3] Hz. Peygamber tarafından da İslâm dininin temel bir prensibi olduğu belirtilmektedir.[4]

Âhirete iman, kelâm kitaplarında ulûhiyet ve nübüvvet konularından sonra gelen sem'iyyât bölümünde incelenmektedir. Âhiret konularıyla bağlantılı olarak ölüm, kıyametin kopması, cennet, cehennem, kabir hayatı, hesap, kitap ve mizan gibi merhaleler de âhiret konuları içerisinde kelâm kitaplarında ele alınmaktadır. Bu da âhiret ve aşamalarıyla ilgili konuların kelâm ilminin ilgilendiği temel meseleler arasında yer aldığını göstermektedir. Kelâm ekolleri, âhirete iman esasını ittifakla kabul etmekle beraber âhiretin merhaleleri, mahiyeti, tasviri ve keyfiyeti hakkında, özellikle de vahyin açıkça belirtmediği hususlarda görüş ayrılığına gitmişlerdir. İslâm inancında âhiret hayatının gerçekliğinin ve gerçekleşeceğinin izah ve ispat edilmesi anlamında kullandığımız "âhiret hayatının temellendirilmesi" mezhepler ve müntesipleri tarafından farklı argümanlar ve delillerden istifade edilerek incelenmiştir. Bu bağlamda âhiret inancı temellendirilirken çeşitli fırkalar ve şahıslar nakli delilleri, kimileri de akli delilleri öncelemişlerdir. Bazı fırka ve şahıslar da aklî ve naklî delilleri dengeleyerek âhiret inancını temellendirmeye çalışmışlardır.[5]

Âhiret inancını hem akıl hem de nakilden hareketle temellendirmeye çalışan ve bu bağlamda naklî delillere daha çok yer veren âlimlerden biri, tebliğimize konu olan Zemahşerî'dir (ö. 538/1144).[6] Zemahşerî, Mu'tezile mezhebinin son temsilcilerinden birisidir. Onun ilmî hayatına katkısı olan âlimler bir hayli fazladır.[7] Özellikle i'tizalî düşünce açısından bakıldığında onun hayatında etkili olan üç Mu'tezilî âlimden bahsedilmektedir. Bunlardan ilki Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfahânî'dir (ö. 507/1114). Hârizm bölgesinde Mu'tezile mezhebinin görüşlerini yayan Dabbî, Zemahşerî'ye nahiv, lügat ve i'tizalî fikirler öğretmesinin yanı sıra ona her türlü maddî ve mânevî yardımda da bulunan bir şahsiyettir.[8] Zemahşerî'nin yetişmesinde önemli katkısı olan ikinci kişi ise Mu'tezile'nin Basra ekolüne mensup Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) ilmî birikiminden istifade etmiş olan Hâkim el-Cüşemî'dir (ö. 494/1101).[9] Diğeri ise Mu'tezile'nin son dönem kelâmcılarından olup Hârizm bölgesinde yetişen İbnü'l-Melâhimî'dir (ö. 536/1141).[10] Zemahşerî ile İbnü'l-Melâhimî, ho-

---

* Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, makin11@hotmail.co.uk ORCID: 0000-0003-1276-9215

1 Bekir Topaloğlu, "Âhiret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/543-547.

2 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 4/12; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 18.

3 bk. el-Bakara 2/4, 62, 86, 102, 177, 232; Âli İmrân 3/56; en-Nisâ 4/39; el-Mâide 5/5, 33; el-A'râf 7/147; et-Tevbe 9/45.

4 Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: y.y., ts.), "İman", 1; Ebu'l-Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî el-Müslim, *Sahîhu Müslim* (İstanbul: b.y., ts.), "İman", 1.

5 bk. Murat Akın, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Âhiret İnancını Temellendirmesi", *Sakarya İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 93-116.

6 Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Öztürk-M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/235-238.

7 bk. Mustafa Öztürk – M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/235-238.

8 Ahmed Muhammed Hûfî, *ez-Zemahşerî* (Mısır: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1966), 48.

9 Ramazan Yıldırım, *Mu'tezile'nin Kelamî Polemikleri Hakim el-Cüşemî Örneği* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2012), 31.

10 Orhan Şener Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/615-618.

ca-talebe ilişkisinden ziyade birbirlerinin çağdaşıdırlar. Bunun için de bu iki âlime, aynı dönemde yaşamış ve birbirlerini ilmî açıdan etkilemiş iki kişi olarak bakmak daha makul görülmektedir.

Zemahşerî'nin Mu'tezilî düşünceye mensup olmasını onun kelâm sisteminde aklın ve naklin hak ettikleri ölçülerde kullanılmış ve örneklerle sunulmuş olmasından anlamak mümkündür. Onun bu yönünü, âhiret inancını temellendirirken de görmekteyiz. Âhirete imanın, mümin olabilmek için gerekli olduğunu belirten Zemahşerî, âhiret kelimesinin "evvel" kelimesinin zıttı olan "âhirin" müennes formunda olduğunu belirterek onu dünyanın yani daha önce olanın (الاول) yerine geçecek (نقيض) olan hayat olarak ifade etmektedir.[11] *el-Minhâc* isimli eserinde de i'tizâlî sistematiğe uygun olarak ahiret inancını *va'd ve'l-va'îd* prensibi çerçevesinde ele almaktadır.[12] Âhireti inkârın kişiyi küfre götüreceğini, müşriklerin de buna inanmadıklarını belirten Zemahşerî, bu meseleyi din açısından aslî bir unsur kabul etmektedir.[13] Dolayısıyla ona göre âhirete iman, itikadın aslî konularından olmaktadır. O, âhirete imanı İslâm dininin temel sabitelerinden biri sayarken onun ispatı için de Kur'ân ayetlerinden kevnî olanları sıklıkla delil olarak zikretmektedir. Zemahşerî, âhirete iman konusunun içeriğine sûra üflenilmesi, kitapların verilmesi, mîzan, sual, havz, şefaat, sırat, cennet-cehennem ve kabir hayatı gibi konuları dâhil ettiğini söylemek mümkündür. Çalışmamızda ahiretin aşamalarından ziyade onun itikadi bir prensip olarak temellendirilmesini ele alacağımızdan dolayı bu konuların ayrıntılarına girilmeyecektir.

Tebliğ metnini hazırlarken Zemahşerî'nin *Tefsîrü'l-Keşşâf ʿan hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyuni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl* ve *el-Minhâc fî usûli'd-dîn* adlı eserleri başta olmak üzere diğer eserlerinden de hareketle konuyu ele almaya çalışacağız. Naklen sabit olan âhiret inancının, Zemahşerî tarafından kevnî âyetlerden hareketle aklen de temellendirilmiş olması bu konunun çalışılmasını ayrıcalıklı kılmaktadır. Zemahşerî, yer yer aklî temellendirmelerde bulunmakla beraber naklî delilleri daha çok öncelemektedir.

Zemahşerî, konuyu temellendirirken kullandığı deliller, genel manada aklî ve naklî olmak üzere iki kısımda toplanabilir. Bu bağlamda Zemahşerî, Kur'ân-ı Kerîm'i ve hadisleri itikadî hükümlerin kaynağı ve birer naklî delili olarak gördüğünü ifade etmek gerekir. Ayrıca meseleyi adalet ve hikmet açısından da aklî delillerle temellendirerek izah etmektedir.

1. Meselenin Naklî Delillerle Temellendirilmesi

Kelâm âlimleri mârifetullaha ulaştıracak kaynakların neler olması veya olmaması gerektiğini tespit etmeye çalışmışlardır. Nihayetinde kelâm ilminde bilgiye ulaştıran kaynaklar; sağlam duyular, doğru haber ve akıl olarak kabul edilmiştir.[14] Zemahşerî, âhiret inancını öncelikle bilgiye ulaştıran yollardan birisi olan haberle temellendirmeye çalışmıştır. Bu da muhtemelen konunun sem'iyyât içerisinde olmasından kaynaklanmaktadır. Zira genelde haber, duyuların ve aklın ulaşamayacağı hususlarda bir bilgi kaynağı olmasının ötesinde bu durum aklî bir zorunluluk olarak telakki edilmiştir.[15] Zira insanlar yaşantılarına dair birçok bilgiyi haberler vasıtasıyla öğrendikleri gibi bazen de aklın bilemeyeceği veya ulaşamayacağı konularda da haber vasıtasıyla bilgi elde edebilmektedirler. Bu yönüyle peygamberlere verilen vahiyler/haberler son derece önem arz etmektedir. Bundan dolayı da Cenâb-ı Allah, peygamberlerine ve onların getirdiklerine inanılmasını şu âyetle emretmektedir: *"Ey iman edenler! Allah'a, peygamberine, peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin. Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhiret gününü inkâr ederse derin bir sapıklığa düşmüş olur."*[16] Zemahşerî de ilgili ayeti izah ederken Kur'ân ve ondan önceki diğer kutsal kitapların tamamına imanın gerekli olduğunu vurgulayarak

---

[11] Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l- ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1429/2008), 1/48.

[12] Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Minhâc fî usûli'd-dîn*, thk. Abbâs Hüseyîn Îsâ Şerefüddîn (San'a: Mektebetü Merkezi Bedri'l-İlmî ve's-Sekâfî, ts.), 17.

[13] Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 1/129; Zemahşerî, *el-Minhâc*, 17.

[14] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru Sâder, 2010), 69 vd. ; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Kelâm'a Giriş*: *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 7.

[15] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 71.

[16] en-Nisa 4/136.

daha önce bazısına inanıp bazısına inanmayanların imanlarının geçerli olmadığını "bir kısmını inkâr tamamını inkârdır" ifadesiyle belirtmektedir.[17] Aslında Zemahşerî, yukarıdaki âyetten hareketle haberin bilgi kaynağı olduğunu ifade ederek aynı âyetin devamında âhiretin varlığına dair verilen habere imanın gerekliliğini de vurgulamış olmaktadır. Zemahşerî'nin başka bir yerde âhiretin peygambere gerçek iman ve samimi bir sevgi sayesinde istenildiğine dolayısıyla iman edilmesi gerektiğine yaptığı vurgu da konunun peygamber ve haberle irtibatlandırılması açısından önem arz etmektedir.[18] Yine Zemahşerî, bazı eserlerinde ele aldığı konuları nakille temellendirdiğinden muhakkiklerin de bu tür yerler için "naklî delil" diye bazı başlıklar oluşturması[19] onun meseleleri temellendirmede naklî, önemli bir delil olarak kullandığını göstermektedir. Dolayısıyla Zemahşerî öncelikle âhirete imanın, Kur'ân'da Allah tarafından peygamberine haber verildiğine dikkat çekerek âhirete imanı nakille temellendirmektedir. Bunu Kur'ân'da âhiretle ilgili tüm âyetlerin izahında görmek mümkündür.

Zemahşerî, Kur'ân'dan ayrı hadislerden de gerek âhiret gerekse âhiret aşamaları hakkında naklî delili kullanmıştır. Anlatılan haberin mütevâtir seviyesinde olmasının müşahede makamında bir bilgi niteliği taşıdığını ifade etmektedir. Buna Fil suresinde anlatılan vakıayı örnek göstererek bu haberin tevatür seviyesinde olduğunu belirtmektedir.[20] Hadis kullanımında ele alınan konunun mahiyetine uygun olarak fazlaca yer verildiği görülmektedir. Mesela şefaat konusunda Hz. Peygamber'in ümmeti için şefaatte bulunacağını bunun da derecelerinin yükseltilmesi şeklinde olacağını belirttikten sonra "benim şefaatim ümmetimden büyük günah işleyenler içindir" rivayetinin büyük günahlarından tövbe edenleri kapsadığını belirtmektedir.[21] Bu da hadislere yer verdiğini ancak farklı tevillerde de bulunduğunu göstermektedir. Aynı şekilde kabir azabı konusunda da bazı ayetlerin izahından hareketle varlığını kabul etmiş ve bazı rivayetlere de yer vermiştir.[22] Bu bağlamda sadece kutsal kitaplar vasıtasıyla kendilerinden haberdar olduğumuz geçmiş peygamberlerin, meleklerin, cinlerin, kıyamet gününün, öldükten sonra dirilmenin, hesap, kitap, ceza ve mükâfatın, kısaca âhiret hayatının varlığı tamamen sem'î durumlar olduğundan bunlar hakkında sadece aklî delil istenmemelidir. Buralarda hem aklî hem de naklî delil beraber istenmelidir. Çünkü aklî olarak düşünüldüğünde tamamen sem'î olan bir mesele yalnız aklî delille ispatlanamaz. Bundan dolayı bu tür meselelerde akıl, sahih naklî delillerle irtibata geçmelidir.[23] Âhirete iman konusu da Mu'tezile'nin aklı bir otorite olarak kabul ettiği mârifetullah konusunun dışında olduğundan burada nakilci davranıldığını söylemek mümkündür. Zemahşerî de sem'iyyât konularında hadislere fazlaca yer vermektedir. Tabi bu durum Zemahşerî'nin, hadisleri herhangi bir tahkike tabi tutmadan aldığı anlamına gelmemelidir. Zira onun yaptığı izahlarda, naklî delillerin aklî delillerle, aklî delillerin de naklî delillerle desteklenebileceğini ve bunun da itikadi konularda daha büyük bir önem arz ettiğini anlamak mümkündür. Ayrıca naklî deliller eğer aklî bazı çıkarımlara aykırı değerlendirilmişse bu durumda naklin kullanılmadığı da görülmektedir. Mesela rü'yetullâh konusunda farklı nakiller bulunsa da Zemahşerî, bunların aklî bazı çıkarımlara aykırı olduğunu düşündüğünden kabul etmemiştir. Zira ona göre cisim ve araz olmayan bir şeyin duyu organlarıyla idraki mümkün değildir. İdrak edilemeyen ise görülemez diyerek buradaki naklî delilleri dikkate almamaktadır.[24]

Nihayetinde haberin âhiretin varlığına dair bir bilgi değeri taşıdığını kabul eden Zemahşerî, âhiret aşamalarına dâhil ettiği hususları da çoğunlukla naklî delillerden hareketle temellendirmektedir. Sonuç itibarıyla Zemahşerî, ahirete iman konusunu hem âyetler hem de bu ayetleri destekleyen bazı hadislerle temellendirdiğini söylemek mümkündür. Hadisler konusunda kendi ilmî bütünlüğü içerisinde bazı kriterler uyguladığını ve bu doğrultuda delil olarak kullandığı görülmektedir.

---

17 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf,* 1/442-443. (لأن الكفر ببعضه كفر بكله)

18 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf,* 1/192.

19 Zemahşerî, *el-Minhâc fi usûli'd-dîn*, 7.

20 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf,* 4/605.

21 Zemahşerî, *el-Minhâc*, 19.

22 bk. Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf,* 1/343; 4/468.

23 bk. Akın, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Âhiret İnancını Temellendirmesi", 93-116.

24 Zemahşerî, *el-Minhâc*, 6.

2. Meselenin Aklî Delillerle Temellendirilmesi

Akıl, bilginin kaynağı olması yönüyle önemli bir konuma sahiptir. Kendi başına bilgi kaynağı olma özelliğini taşıyan akıl, aynı zamanda diğer bilgi kaynaklarının kullanımında da temel teşkil etmektedir. Adeta bilgi kaynaklarının denetleyicisi olarak görev yapan akıl sayesinde ilim elde edildiği ve aklın bilginin kaynakları içinde son derece önemli bir konumda olduğu âlimler tarafından kabul edilmektedir. Kur'ân'da da birçok defa inanç esasları aklî çıkarımlarla temellendirilmektedir.[25] Kur'ân'ın aklî yöntemlerle iman esaslarına yaptığı vurgular, Zemahşerî tarafından genişçe izah edilmiştir. Zemahşerî, inanç esaslarından birisi olan âhiret hayatına imanı nakille beraber akılla da temellendirmektedir. Bunu ise âhiretin mümkün olması, ilâhî adalet ve hikmet açısından dünya denilen hayattan sonra âhiretin varlığının gerekliliğinden hareketle yapmaktadır.

Kelâm ilminde başta âhiret hayatının varlığı olmak üzere sem'iyyât konularının neredeyse tamamı izah edilirken naklî delillerden sonra öncelikle bunların akla aykırı bir durum olmadığı teknik açıdan "mümkin/caiz"[26] olduğu üzerinde durulur. Zira bir meselenin varlığını ispattan önce onun mümkün olduğunu ortaya koyma kanaati kelamcıların genel bir tavrı olarak görülmektedir.[27] Zemahşerî de öncelikle âhiret hayatını aklî açıdan mümkün olarak değerlendirip bunu akla aykırı bir durum olarak görmemektedir.[28] Teknik açıdan meselenin imkân dâhilinde değerlendirilmesi âhiretin ispatından ziyade akıllara olabilirliğini yaklaştırma olduğu söylenebilir. Bunu da Zemahşerî, Kur'ân'da zikredilen bazı örneklerden hareketle yapmaktadır.

Aklen düşünüldüğünde bir fiilin var olabilme olanağı ilk kez var olmasına dayandırılabilmektedir. Buradan hareketle insanoğlu varlık sahasında yok iken ilk defa var edilmesi onun ikinci defa da var edilebilirliğine temel teşkil etmektedir. Genel manada kelâm alimlerinin yapmış olduğu bu çıkarım Zemahşerî'de de görülmektedir. O, bunu Hz. Peygamber ile Übey b. Halef'in de aralarında olduğu müşrikler arasında geçen şu diyaloglara dayandırmaktadır: Übey b. Halef, eline çürümüş bir kemik parçası alarak Hz. Peygamber'in huzuruna gelir ve elindeki kemik parçalarını ufalayarak "Bu ufalanmış çürük kemiği kim diriltecek?" der. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Onu Allah diriltecek, seni de diriltecek ve seni bu inkârından dolayı cehenneme koyacak." Şeklinde cevap verir. Bu olay üzerine daha sonra şu ayetler nazil olur: *"İnsan kendisini bir nutfeden yarattığımızı görmez mi? Oysa bak, şimdi o, açıktan açığa bize karşı duran biri olmuştur. Kendi yaratılışını unutup bize örnek getirmeye kalkışıyor ve "Şu çürümüş kemiklere kim can verecekmiş?" diyor. De ki: "Onları ilk başta yaratmış olan diriltecek. O yaratmanın her türlüsünü bilir."*[29] Görüldüğü üzere burada öldükten sonra bir hayatın varlığı konusunda şüphe edenlere ilk yaratılışları hatırlatılıp tefekküre sevk edilmektedirler. Dolayısıyla ilk yaratılış sonraki yaratılışlara temel dayanak olmaktadır. Nihayetinde ilk yaratılıştan hareketle yeniden/tekrar yaratılmanın olabileceğini dikkatlere sunan Zemahşerî bununla âhiret inancını temellendirmeye çalışmıştır.

Ölümden sonra bir dirilmenin olacağına değinen Zemahşerî, bunun nasıl olacağı noktasında da farklı iki görüşe yer vermektedir. Bunlardan ilki yeniden yaratmanın varlıktan geriye kalan cüzlerin bir araya getirilmesiyle gerçekleşeceği söylemidir ki bunu kabul edenler ilk yaratmadan sonra eşyanın varlık sahnesin-

---

[25] bk. Hülya Terzioğlu, "Kur'ân'da İnanç Esaslarının Aklî Yöntemle Temellendirilmesi", *Kelam Araştırmaları* 10/2 (2012): 203-220.

[26] Bu bağlamda üç kavramı hatırlamamız faydalı olacaktır. Bunların birincisi, aklın gerekliliğine veya kaçınılmazlığına hükmettiği vacip/gereklilik kavramı, aklın imkânsızlığına hükmettiği durum için kullanılan mümteni'/imkânsızlık kavramı ve aklın gerekliliği ve gereksizliğine dair hükmedebileceği, diğer bir ifadeyle varlığı da yokluğu da düşünülebilen durum için kullanılan mümkün/imkânlılık kavramıdır. bk. Eşref Ali et-Tehânevî, *el-İntibâhâtü'l-müfîde fî halli'l-iştibâti'l-cedîde,* çev. Nûrü'l-Beşer Muhammed Nûrü'l-Hak (Karaçi: Dâru'l-Ulûm, 1418), 57; Şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi* (Ankara: Beyaz Kule Yayınları, 2008), 18, 22. Bir örnek üzerinden ifade edecek olursak "iki, dördün yarısıdır" bilgisi bir gereklilik ifade etmektedir ki bu vacip olarak değerlendirilir. "İki, dörde eşittir" bilgisi aklen imkân dâhilinde olmadığından mümteni' olarak ifade edilir. Bunların dışında olabileceğine veya olmayacağına dair bilginin bulunmadığı bir durumda akıl araştırma içerisine girer veya sahih bir naklî delil aramaya başlar. Ancak bu kısım imkânsız bir durum değildir. Mesela "Karadeniz'in bir anda süte dönüşebilmesi" imkân dâhilinde olup, mümkün olarak ifade edilir. Bu kavramların anlamları üzerinden hareketle insanların öldükten sonra dirilecek olmaları ve âhiret denilen yeni bir hayatın başlayabilecek olması mümkündür, imkânsız değildir.

[27] bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 462-470; Mehmet Malkoç, "Mâtürîdî'de Âhiret Âlemi İnancının Temellendirilmesi", *Diyanet İlmî Dergi* 48/4 (Aralık 2012), 7-22.

[28] Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 2/494.

[29] Yâsîn 36/77-79; Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf,* 4/24.

de bulunmaya devam ettiğini yok olmayacağını (ademiyyet) kabul etmektedirler. İkinci görüş ise ilk yaratılış nasıl olduysa ikinci defa da aynı şekilde bir yaratılmanın olacağını kabul etmektedir. İkinci görüşü kabul ettiği anlaşılan Zemahşerî, bu durumu temellendirmede *"O dehşet günü gökleri yazılı kâğıt tomarlarını dürer gibi düreriz. Yaratmaya başlamadan önceki hale döndürürüz. Sözümüz sözdür; biz bunu mutlaka yaparız."*[30] Âyetini delil olarak kullanmaktadır.[31] Yeniden dirilmeden sonra azap çekeceklerin ruh beden birlikte olacağına değinen Zemahşeri, konuyla ilgili âyeti[32] izah ederken azabın bütün duyulara olacağını söyleyerek asi olanın sadece cilt veya ruh olmadığına her ikisinin birlikte olduğuna işaret etmektedir.[33]

Zemahşerî, bazı ayetlerin izahından hareketle şöyle bir çıkarımda bulunur. "Zor bir şeyi yaratan kolay olanı elbette yaratır." Yokluktan varlık sahasına bir şeyi çıkarmak var olan bir şeyin önce cansız, sonra tekrar canlı hâle getirilmesinden zordur. Aynı şekilde herhangi bir örnek olmadan yaratmak ile var olan bir örnekten hareketle yaratmak karşılaştırıldığında ikincisi daha kolay olacaktır. Bu durumda Allah'ın bizleri öldükten sonra yeniden diriltmesi, bizler yokken bizleri yaratmasından daha kolaydır. İnsanın da ilk yaratılışı ikinci yaratılışına göre daha zordur. Mesela *"Varlığı ilkin yaratan, sonra bunu tekrar eden O'dur ve bu O'nun için pek kolaydır. Göklerde ve yerde en yüce sıfat O'nundur. O mutlak galiptir, hikmet sahibidir."*[34] Âyetinin tefsirinde bu izahları görmek mümkündür. Zemahşerî, "Yaratan için kolay veya zor diye bir durum yoktur" diyerek farklı izahlara işarette bulunarak bunun insanın anlayabilmesi için kullanıldığını belirtmektedir.[35] Nihayetinde burada insanoğlunun meseleyi anlayabilmesi için ona, onun zihin dünyasındaki kavramlarla aklî bir delil sunulmaktadır. O da bir şeyin ilk defa yaratılmasının ikinci defa yaratılmasından daha zor olduğudur.

Benzer izahlar Kur'ân'da kozmik âlemdeki işleyişin ve karmaşıklığın, insanın âhiret denilen bir dönemde yaratılmasına nazaran daha zor olduğu üzerinden de anlatılmaktadır.[36] Zemahşerî de göklerin, yerlerin ve okyanusların yaratılması insanın yaratılmasından daha zor olduğunu belirterek bunları yaratanın insanı da yeniden yaratabileceğine dair aklî delillere işarette bulunmaktadır.[37]

Zemahşerî, *"Ey insanlar! Öldükten sonra dirileceğinizden kuşku duyuyorsanız şunu unutmayın ki, biz sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra alakadan, sonra belli belirsiz et parçasından yarattık ki size (kudretimizi) açıkça gösterelim ve biz dilediğimizin rahimlerde belirli bir vakte kadar kalmasını sağlarız, sonra sizi bebek olarak çıkarırız ki daha sonra yetişkinlik çağınıza erişesiniz. İçinizden kimi erken vefat ettirilirken kimi de önceden bildiklerini bilmez hale gelinceye kadar ömrün en düşkün çağına eriştirilir. Öte yandan yeryüzünü kupkuru ve cansız görürsün; üzerine yağmur indirdiğimizde ise (bir de bakarsın) canlanıp kabarır ve her cinsten güzel bitkiler çıkarır. Bu böyledir, çünkü Allah hakkın ta kendisidir, O ölüleri diriltir ve O'nun her şeye gücü yeter. Kıyamet vakti şüphe yok ki gelip çatacaktır ve Allah kabirde yatanları diriltecektir."*[38] Âyetlerin tefsirinde; yaratılışımızın başlangıcının nasıl olduğunun bize hatırlatıldığını belirterek devamında da yaşadığımız âlemde günlük hayatta şahit olduğumuz mevsimsel değişikliklerle beraber tabiatta meydana gelen değişiklikler ile âhiret hayatının varlığı arasında bir ilişki kurmakta ve bunu zihinlere sunmaktadır.[39] Düşünüldüğünde kurumuş yeryüzünü yağmurlar ile canlandıran Allah'ın, insanları da öldürdükten sonra yeniden diriltmesinin imkânsız bir durum olmaması aklî bir çıkarım olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda Kur'ân'da birçok âyet aynı hakikate işaret etmektedir.[40]

---

30 el-Enbiyâ 21/104.

31 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf,* 3/104; Daha geniş bilgi için bk. Hilmi Kemal Altun, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 246.

32 "*Şüphe yok ki, âyetlerimizi inkâr edenleri gün gelecek bir ateşe sokacağız; onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka deriler ile değiştiririz ki acıyı duysunlar. Allah daima üstündür ve hikmet sahibidir.*" en-Nisa 4/56.

33 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf,* 1/401.

34 er-Rûm 30/27.

35 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf,* 3/359-360.

36 "*Gökleri ve yeri yaratan, kendilerinin benzerini yaratmaya kadir olmaz mı? Elbette olur; çünkü O, yaratan ve bilendir.*" Yâsîn 36/81.

37 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf,* 4/24-25.

38 el-Hac 22/5-7.

39 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf,* 3/109-110.

40 *"O, ölüden diri, diriden ölü çıkarır; yeryüzünü ölümünden sonra O canlandırır. (Ey insanlar!) işte siz de (kabirlerinizden) böyle çıkarılacaksınız."* er-Rûm 30/19.

2.1 İlâhî Adalet Gereği Âhiret İnancı

İslâm inancına göre âhiret bir açıdan dünyada yapılan haksızlıklar ve her türlü zulüm için cezanın, yapılan iyiliklerin de mükâfatının verileceği aşamadır. Zemahşerî de buradan hareketle âhirete imanı ilâhî adaletin bir neticesi olarak kabul etmektedir. Şöyle ki bu dünyada maruz kalınan haksızlıklar âhirette nihayete erecek Allah'ın mutlak adaleti gerçekleşmiş olacaktır. Âhiret inancını ilâhî adalete dayandırarak temellendiren Zemahşerî, mazlumun zalimden hakkını aldığı ve adaletin tecelli edeceği bir zamanın gerekli olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda ilahî adalet gereği kurulacak terazilerin varlığını beyan eden ayetleri[41] de uzunca izah eden Zemahşerî, araz olan amellerin nasıl tartılacağına dair de ya amellerin yazıldığı sayfaların ya da bu amellerden iyilerin beyaza kötülerin de siyaha dönüştüğü cevherler halinde tartılabileceğini izah etmektedir. Diğer taraftan çoğu Mu'tezilî gibi Zemahşerî de Kur'ân'da belirtilen terazinin adalet anlamında kullanıldığını belirterek bunun da adaletle hükmetmek manasına geldiğini söylemiştir.[42]

2.2. İlâhî Kudretin Neticesi Olarak Âhiret İnancı

Zemahşerî, yeniden dirilmenin beyan edildiği ayetlerde meseleyi ilâhî kudret açısından değerlendirdiği görülmektedir. Mesela *"Biz kemik ve ufalanmış toprak olduğumuz zaman, yeniden mutlaka dirilecek miyiz? derler. De ki: 'İster taş veya demir ya da kalbinizde büyüttüğünüz başka bir yaratık olun, yine de dirileceksiniz.' 'Bizi tekrar kim diriltir?' derler; de ki: 'Sizi ilk defa yaratan'..."*[43] ayetlerini ve benzer âyetleri tefsir eden Zemahşerî, ölümden sonra dirilmenin yüce bir kudret sahibi olanın eseri olarak gördüğünü vurgulamaktadır.[44]

Zemahşerî; Kâdir olanı, bir şeyi yapıp yapmamakta iradesi ve ihtiyarıyla muamelede bulunan ve herhangi bir zorlama altında olmayan olarak ifade eder. Bunun da mutlak manada âlemin yaratanı olan Allah'ın olduğunu belirtir.[45] Aklen mutlak kudret sahibi olan her şeyi yapabildiğine göre âhiret denilen yeni bir hayatın var edilebilmesine de gücü yetebilmektedir. Kudretinin sınırı olmayan Allah için gelecekte âhiret hayatını meydana getirmesi imkânsız bir durum olmamalıdır. Zemahşerî, Allah'ın semadan suyu indirerek, çorak/ölü toprağı diriltmesi örneği üzerinden ahiretin varlığını ilâhî kudretle temellendirmektedir. Kurumuş toprağın, Allah tarafından indirilen suyla canlanması O'nun eşsiz bir kudrete sahip olduğunu göstermektedir. Cansız olan toprağı yeniden diriltme kudretine sahibi olan Allah, insan öldükten sonra onu da yeniden diriltmeye kadirdir.[46] Zemahşerî'nin benzer izahlarını *"Hayatı veren de alan da O'dur; sonunda O'na döndürüleceksiniz."*[47] âyetin tefsirinde de görmekteyiz. Orada Zemahşerî, kişinin yaptıklarını bilmesi ve karşılığını alması için yeniden dirilmesi gerektiği ve bunu da ancak her şeye kâdir olan Allah'ın yapacağını belirtmektedir.[48]

2.3. İlahî Hikmet Açısından Âhiret İnancı

Zemahşerî, ahiretin varlığını ilâhî adalet ve kudretle irtibatlandırdığı gibi ilâhî hikmetle de irtibatlandırmaktadır. Zira ona göre yapılan iyilikler ve kötülüklere karşılık mükafat veya ceza vermek için onların yeniden diriltilmeleri en büyük hikmettir. Diğer açıdan bu dünyada işlenilen amellerin karşılıksız bırakılması akıl açısından uygun görülmeyip yadırganacak bir husus olmaktadır.[49] Dolayısıyla hikmete aykırı olmuş olacaktır.

Zemahşerî, meseleyi Mu'tezile'nin temel prensiplerinden biri olan va'd ve'l-va'îd'le de irtibatlandırarak; kişinin Allah'a itaat edip O'na yakın olmaya çalıştığında övgüyü, isyan ettiğinde de yerilmeyi hak ettiğini belirtir.[50] Diğer taraftan bir vaatte bulunup onu yerine getirmemenin acziyet veya hikmete aykırı hâle işaret

---

41 *"Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız; artık kimseye hiçbir şekilde haksızlık edilmez. Yapılan, bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu getirir ortaya koyarız. Hesap görücü olarak biz yeteriz."* el-Enbiyâ 21/47.

42 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf,* 3/90.

43 el-İsrâ 17/49-51.

44 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 2/494; 3/109-110; 4/24.

45 Zemahşerî, *el-Minhâc*, 8.

46 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf,* 3/109-110.

47 Yûnus 10/56.

48 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 2/262.

49 Zemahşerî, *el-Minhâc*, 10; Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf,* 2/217.

50 Zemahşerî, *el-Minhâc*, 17.

olarak değerlendirilebileceğini belirtmektedir. Buradan hareketle insanlar öldükten sonra onların yeniden diriltileceği ve âhirette mükâfat veya ceza alacakları vadedilmektedir. Eğer âhiret denilen hayat olmazsa ve bu vaatler gerçekleşmezse, o zaman bunları vadedenin acziyeti söz konusu olabilir. Hâlbuki Allah, bu tür eksik sıfatlardan münezzehtir. Nihayetinde Allah, vaadini ve va'îdini kudret-i azametiyle gerçekleştirecektir. Bu da hikmete uygun olandır.[51] Aynı zamanda şu an var olup olmaması ve devamlılığı konusunda tartışmaların olduğu cennet ve cehennemin, şu an var olduğuna işaret eden yorumlarının yanı sıra ebediliğini de açıkça ayetler üzerinden izah etmektedir.[52] İnsanoğlunun hayatı bu dünyadan ibaret görmesi hikmete aykırı görülmektedir.[53] Çünkü âhireti olmayan dünya anlamsızlaşmakta ve insanın yaratılış gayesi makes bulmamaktadır.

Zemahşerî, bu fikrini, *"Göğü, yeri ve ikisinin arasında bulunanları beyhude yere yaratmadık. Bu, küfre düşenlerin zannıdır. Artık küfre düşmüş olanlara ateşten azîm bir helak vardır."*[54] âyetiyle de temellendirmektedir. Bu ayet, göğün, yerin ve ikisi arasındakilerin boşuna yaratılmadığını belirterek böyle düşünmenin de yanlış ve hikmet-i ilâhiyeye aykırı bir düşünce olduğunu göstermektedir.[55] Mükemmel bir şekilde yaratılan kâinat ve içindekilerin muazzam birer gayeleri bulunmaktadır. Nihayetinde biz insanların fiil ve eylemlerinde bile bir sebep sonuç bağlantısı aranırken, Yüce Yaratıcı'nın fiillerinde bir hikmetin olmamasını düşünmek aklî açıdan doğru karşılanmamaktadır. İşte dünya ve içindekilerin var olmalarındaki hikmet ise âhiret hayatıyla bir netlik kazanacaktır.

SONUÇ

Zemahşerî'nin sem'iyyât konularını temellendirmede genel manada bir yöntem olarak nasların zahirine bağlı kaldığı görülmektedir. Âhirete iman konusu sem'iyyâtın ana kısmını oluşturduğundan müşâhede veya te'vil metodu ile değil, şer'î delil ile ispatlanması gerektiği düşüncesi daha hakim olmaktadır. Nihayetinde Zemahşerî çoğunlukla ahiret konularında temel dayanak olarak nassı kabul ettiği söylenebilir. Yaptığı aklî izahların da sonuçta âyetlere dayandırıldığı ve oradan temellendirmelerin yapıldığı görülmektedir.

Müslüman kültürün çoğunlukla yalnız nakille şekillendirdiği uhrevî hayatın varlığını ve ona imanı, Zemahşerî hem nakille hem de aklî bazı delillerle temellendirmektedir. Zemahşerî, Kur'ân'da sıklıkla fizikî delillerden hareketle ölümden sonra dirilmenin imkânı üzerinde duran âyetlerden hareketle insanın ilk ve örneksiz bir şekilde yaratılışını, âhiret hayatı için bir delil olarak kabul etmektedir. Nasıl ki Allah, insanı yokluktan varlığa çıkardı ise aynı şekilde bedenler yok olduktan sonra onları yeniden diriltecektir. Buna en önemli delil Allah'ın ilk yaratmadaki kudretidir. Zira kudreti sonsuz ve sınırsız olan için ölümden sonra yeniden bir hayatı meydana getirmek kolaydır.

Ayrıca meseleye adl-i ilâhî, kudret-i ilâhî ve hikmet-i ilâhiyye açısından bakan Zemahşerî, kâinat ve içindekilerinin yaratılışını lüzumsuz ve boş görmemektedir. Tüm bunların bir gayesinin ve yapılan eylemlerin de bir karşılığının olduğunu düşünmektedir. Son tahlilde Zemahşerî, bu dünyadan sonra ahiret denilen âlemin olmasını naklî açıdan sabit, aklî açıdan da mümkün ve gerekli olduğunu düşünmekte ve bunu farklı delillerle temellendirmiş olmaktadır.

KAYNAKÇA

Altun, Hilmi Kemal. *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Akın, Murat. "Ömer Nasuhi Bilmen'in Âhiret İnancını Temellendirmesi". *Sakarya İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 93-116.

Buhâri, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil. S*ahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: y.y., ts.

Düzgün, Şaban Ali. *Varlık ve Bilgi.* Ankara: Beyaz Kule Yayınları, 2008.

---

51 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf,* 2/217.

52 bk. Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf,* 4/11, 17, 317; 2/50, 317.

53 Zemahşerî, *el-Minhâc*, 10.

54 Sâd 38/27.

55 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf,* 4/67; Zemahşerî, *el-Minhâc*, 10.

Hûfî, Ahmed Muhammed. *ez-Zemahşerî.* Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1966.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341.

Karadaş, Cağfer. *İslâm Düşüncesinde Âhiret.* Bursa: Emin Yayınları, 2008.

Kılavuz, A. Saim. *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993.

Koloğlu, Orhan Şener. "İbnü'l-Melâhimî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Ek-1/615-618. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Malkoç, Mehmet. "Mâtürîdî'de Âhiret Âlemi İnancının Temellendirilmesi". *Diyanet İlmî Dergi* 48/4 (Aralık 2012): 7-22.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru Sâder, 2010.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim.* İstanbul: b.y., ts.

Özarslan, Selim. *İslâm'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi.* Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013.

Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi.* İstanbul: İFAV Yayınları, 1998.

Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 44/235-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn. *Kelâm'a Giriş/el-Muhassal.* çev. Hüseyin Atay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.

Tehânevî, Eşref Ali. *el-İntibâhâtü'l-müfîde fî halli'l-iştibâti'l-cedîde.* çev. Nûrü'l-Beşer Muhammed Nûrü'l-Hak. Karaçi: Dâru'l-Ulûm,1418.

Terzioğlu, Hülya. "Kur'ân'da İnanç Esaslarının Aklî Yöntemle Temellendirilmesi". *Kelam Araştırmaları* 10/2 (2012), 203-220.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Topaloğlu, Bekir. "Âhiret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 1: 543-547. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Türcan, Galip. *Kur'ân'da Âhiret İnancı.* Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2006.

Yıldırım, Ramazan. *Mu'tezile'nin Kelamî Polemikleri Hakim el-Cüşemî Örneği.* İstanbul: işaret Yayınları, 2012.

Zemahşerî, Muhammed b. Ömer ez-. *Tefsîrü'l-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyuni'l- ekâvîli fî vucûhi't-te'vîl.* Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1429/2008.

Zemahşerî, Muhammed b. Ömer ez-. *el-Minhâc fî usûli'd-dîn.* thk. Abbâs Hüseyîn Îsâ Şerefü'd-dîn. San'a: Mektebetü Merkezi Bedri'l-İlmî ve's-Sekâfî, ts.

Zemahşerî'nin Kelamî Görüşlerinin Şiirine Yansımaları

Dr. Fikrullah Çakmak*

GİRİŞ

Orta Asya'nın bir yerleşim yeri olan Zemahşer'de doğan Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed b. Ahmed ez-Zemahşerî el-Hârizm (467/1075), Türk kökenli bir ailede doğmuştur. Zemahşerî, İslam ilimleri, edebiyat ve Arap dili alanlarında büyük etkiler bırakmış, eserleri günümüze kadar iz bırakan muazzam çalışmalara imza atmış bir ilim adamıdır. Edebiyattan dile, dini ilimlerden şiire kadar birçok alanda eser vermiş ve hem kendi dönemine hem de sonraki dönemlere rehberlik etmiştir. Şiirlerini bir araya getirdiği divanıyla da şiir ve retorik alanlarında öne çıkan bir kişilik olmuştur.

Şairin düşünceleri, şiirin temel taşlarından biridir. İç dünyasındaki duygusal ve düşünsel deneyimleri, gözlemleri ve hayatının farklı yönlerini şiir aracılığıyla ifade eder. Şiir, şairin bakış açısını, inançlarını, değerlerini ve dünya görüşünü yansıtan bir ayna gibidir. Şair, yaşadığı duygusal anları, düşünce patlamalarını veya gözlemlerini fark eder ve bu deneyimleri ifade etme ihtiyacı duyar. Düşüncelerin şiire yansıması, bu içsel deneyimlerin ifade edilebilir bir dil haline getirilmesi sürecini içerir. Şair, düşüncelerini ifade etmek için kelimeleri seçer. Kelimeler, şairin düşünce dünyasını aktarmada kullandığı en temel araçlardır. Şair, kelimelerin ses, anlam, ritim ve yapısal özelliklerini ustaca kullanarak düşüncelerini şiirsel bir biçimde ifade eder. Şairin düşünceleri, şiirin tema ve motiflerini belirler. Şair, iç dünyasındaki belirli düşünce veya duygu temalarını seçer ve bu temalar etrafında şiirini inşa eder.

Mu'tezile mezhebinin önde gelen isimlerinden Zemahşerî'nin şiirleri de onun iç dünyasını, deneyimlerini ve düşüncelerini paylaşma ve ifade etme sanatının zengin bir örneğini içermekte, hayatına dair birçok önemli bilgiyi de bulundurmaktadır. Özellikle fakir bir ailede büyümesi, sakatlık gibi yaşamış olduğu fiziksel zorluklar,[1] babasının siyasi olaylar neticesinde hapsedilmesi[2], ileriki yaşlarda yaşadığı hastalıklar vb. zor durumlar anlaşıldığı kadarıyla Zemahşerî'nin şiirlerine de aksetmiştir. Zemahşerî; şiirlerini, içsel deneyimlerini anlamlandırmak ve ifade etmek için bir araç olarak kullanmıştır. Yaşamının ve düşüncelerinin bir biyografisini ve içsel dünyasını yansıttığı bu divan, çocukluk döneminden itibaren yaşadığı deneyimleri, karşılaştığı zorlukları, keyifli ve sıkıntılı anıları, hedefleri, değerleri, mutlulukları, üzüntüleri, aşkları, ayrılıkları, din ve dünya görüşünü, haksızlıklara ve zulme verdiği tepkileri içeren samimi ve etkili bir dil kullanarak ifade ettiği eseri olarak kabul edilebilir. Zemahşerî şiirlerinde duygularını aktardığı gibi aynı zamanda fikirlerini de aktarmıştır. Bu bağlamda şiirlerinde kelamî düşüncelerinin de izlerini bulmak mümkündür. Bu divan, Zemahşerî'nin yaşamını ve düşüncelerini anlamamız için vazgeçilmez bir kaynak olarak önem taşımaktadır.

Zemahşeri'nin elimizde bulunan divanın altı nüshası olduğu bilinmektedir. En eski nüsha Amerika'da Yale Üniversitesinde bulunmaktadır. Bunun yanında "Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye"de üç nüsha, Şam'da Dâru'l-Kutubi'z-Zahiriyye'de bir nüsha ve Türkiye'de Süleymaniye Kütüphanesinde bir nüsha bulunmaktadır.[3] Divanında birçok türde şiirler bulunmakta özellikler methiye, fahr, gazel, şekva, mersiye, hiciv türü şiirler ön plana çıkmaktadır. Söz konusu türlerdeki şiirlerinde türün özelliğine ait unsurlar ön plana çıktığı gibi aynı zamanda bu şiirlerde kendi dini görüşünü de yansıtan birçok ifade kullanmıştır.[4] Çalışmada Zemahşerî'nin

---

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı. fikrullahcakmak@atauni.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4559-7117

1 Ebû'l-ʿAbbâs Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Ḫallikân el-İrbilî İbn Ḫallikân, *Vefiyâtu'l-aʿyân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İḥsân ʿAbbâs (Beyrut: Dâru Ṣâdır, 1391/1971-1415/1994), 5/169.

2 İsmâil Cerrahoğlu, "Zamahşerî ve Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1983), 59.

3 Hüseyin Avcı, *Harezmi Türk Şair Zemahşeri ve Arapça Divanı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 59-61.

4 Hüseyin Avcı, "Zemahşerî Şiirlerinde Mersiye", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 455.

5000 beyitin üzerinde şiir içeren divanı tetkik edilip ilmi eserleri ile karşılıklı okunarak özellikle kelam konularındaki düşüncelerinin örnekler tespit edilmeye çalışılmıştır.

1. Mu'tezili-Hanefi Olması ve Diğer Mezheplere Bakışı

Zemahşerî, Harizm bölgesinde doğmuş ve Mu'tezile mezhebinin ilmî temellerini bu bölgedeki Mu'tezilî alimlerden edinmiştir. Bununla birlikte, Zemahşerî aynı zamanda Zeydî ve Hanefî alimlerden de eğitim almıştır, ancak itikadi inançları açısından Mu'tezilî doktrinlere daha yakın durmuştur. Zemahşerî'nin yaşadığı dönemde Harizm bölgesinde Mu'tezile'nin etkisi vardı, ancak zamanla bu bölgedeki dini yapı Sünnilik yönünde değişmiştir. Zemahşerî'nin Mu'tezilî inançlara sahip olmasına rağmen, yaşadığı dönemde hala Mu'tezilî etkilerin olduğu görülmektedir. Bu nedenle Zemahşerî, Mu'tezilî geleneği devam ettiren bir dönemin önemli bir figürü olarak kabul edilir. Ayrıca mezhebi itibariyle Mu'tezilî inançlara sahip olmasına rağmen amelde Hanefi mezhebine bağlıdır.[5]

Zemahşeri şiirlerinde Mu'tezili-Hanefi olduğunu açıkça dile getirmiş ve özellikle Mu'tezili düşüncenin fikirlerini desteklediğini ifade etmiştir:

Aslen Yemenli olan Mekke'deki Zeydi imamlarından ve Zemahşeri'ye öğrencilik yapmış olan İbn Vehhâs'a[6] yazdığı methiyede onun üzerinden Mu'tezile savunuculuğu yapmaktadır:

زَأَرْتَ وراءَ دينِ الْعَدْلِ زَأْراً وقد تَبَحَثْ كِلاَبُ المَغْرِبِيّ

Adalet mezhebini (doğru mezhebini) savunmak için arslanlar gibi kükredin
Mağribin köpekleri (adamları) havlarken.[7]

Mekke ehline methiyeler düzdüğü şiirinde de Hanefi fıkhına bağlı olduğunu şu dizelerle ifade eder:

تدورُ رَحَى الدينِ الحنفيِ منهم على خيرِ قُطْبٍ شَدَّهُ اللهُ من قُطبِ

Hanefi İslam dininin ahkamı onlardan bilinir.
Allah'ın kutup olarak açıkladığı (peygamberin) sünneti de onlardan alınır.[8]

Zemahşeri Hanefî olmakla birlikte diğer fıkhi mezheplere karşı oldukça ılımlı bir tavır sergilemektedir. Harezmi bölgesinde kadılık yapmış bir alim olan Ahmed eş-Şarîî'e yazdığı methiyede Şafiî olmadığını özellikle ifade etmekle birlikte onun görüşlerine bağlı olduğunu, saygı gösterdiğini de açıkça belirtir:

إني بدينِ ولائِهم مُتَشَيّعٌ لهم ولست بشافعِيِّ المَذهبِ

Ben daima onların görüşleri ve vilayeti üzerineyim.
Ancak hiçbir gün Şafii mezhebinde olmadım.[9]

İtikadi mezhepler içerisinde özellikle Cebriyye, Müşebbihe ve Hariciler gibi gruplara karşı eleştirilerini de şiirlerinde dile getirmiştir:

وليْسَ الْجَبْرُ والتَّشْبيهُ إلاَّ بَقِيَّةَ إرْثِ دينٍ جاهِلِيِّ

Cebriyye ve müşebbihe hiçbir şey değildir.
Ancak Cahiliyye dininin mirasıdır.[10]

أَفي دَوْلَةِ الْخارِجِيّنَ تَرْجو فَلاحاً؟ رَجَوْتَ الذي لا يكونُ

Ey amacını Harici cemaatinin başarısı üzerine kuran kişi
Bilki sen gerçekleşmeyecek bir temenni üzerine amacını kurdun.[11]

Zemahşerî divanında Emevilere yönelik birçok eleştirilerde bulunmaktadır. Onun Emevîler hakkındaki eleştirilerine ve hakaret içeren ifadelerine dayanak gizli bir Şiî olduğu iddia edilmektedir.[12] Ancak Zemah-

---

5 Hilmi Kemal Altun, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 2-11.

6 Ebû'l-Meḥâsın Yûsuf b. Tağrîberdî b. ʿAbdullâh İbn Tağrîberdî, *en-Nucûmu'z-zâhira fi mulûki Mışr ve'l-Ḳâhira* (Mısır: Vezâratu'ş-Şeḳâfe ve'l-İrşâdi'l-Ḳavmî; Dâru'l-Kutub, ts.), 5/274.

7 Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, thk. Şrh. Fâtıme Yûsuf el-Hıyemî (Beyrut: Dâru Sadr, 2008), 583.

8 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 37.

9 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 42.

10 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 584.

11 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 585.

şerî Mu'tezile'ye bağlıdır ve Şii değildir. Onun Hz. Ali'ye karşı gösterdiği sevgi dolu yaklaşımın yanında diğer raşid halifelere yönelik de benzer ifadeler kullandığı şiirinde görülmektedir:

Abbasi halifesi Ebü'l-Abbâs el-Müstazhir-Billâh'a yazdığı methiyyesinde Emevileri şöyle kötülemekteydi:

أقامتْ بلا حقٍّ ثمانين حِجَّةً يُعالجُها منْ نسلِ مروانَ أعْلَجُ

Haksız bir şekilde 80 yıl (devlete) hükmettiler.
Kafir Mervan'ın soyundan olanlar.[13]

ربأْتُ بناري أَنْ تناظِرَ نارَهم وأَبْغَضْتُهُمْ بغضَ الحُسَيْنِ بنى صَخْرِ

Ben nurumun zalimlerin nuruyla beraber olmasına razı değilim.
Hüseyin'in Benî Sahr'dan nefretiyle nefret ediyorum.[14]

صَكَكْتُهُ عَنِّي فانْحاصا كَصضكَّةِ الصِّدِّيقِ فِنْحاصا

İşte bu benim. Böylelerine çok vurdum ve onları geri gönderdim (emellerinden vazgeçirdim)
(Ebû Bekir) Sıddık'ın Finhas'a vurduğu gibi.[15]

2. Ulûhiyyet Konuları

2.1. Sıfatların Allah'a Nispeti

Bütün dinlerin teolojisinde olduğu gibi İslam kelamında da ilahi sıfatlar daima tartışılmış, bu tartışmalar mezhepler arasındaki temel ayrılık noktalarını oluşturmuştur. Mu'tezili bir alim olarak Zemahşerî, varlık ile sıfat arasında zorunlu bir ilişki olduğunu savunmuş ve Allah'ın birtakım sıfatlara sahip olduğunu aklen kabul etmenin gerekliliğini vurgulamıştır. Bu nedenle, özelde Zemahşerî'nin genel olarak Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatlarını inkâr etmedikleri, ancak bazı sıfatları farklı yorumladıkları söylenebilir. Özellikle Allah'ın kıdemi konusundaki hassasiyetleri, bu mezhebin mensuplarının bazı sıfatları diğerlerinden farklı değerlendirmelerine neden olmuş olabilir.[16]

Zemahşerî Allah'ın varlığının başlangıcı olmayan kadîm olduğunu vurgular. Bunun yanında hayy, kâdir ve âlim gibi sıfatları zorunlu sıfatlar olarak kabul eder. Ancak söz konusu sıfatları zatıyla ilişkilendirerek zatıyla alim, zatıyla kadir ifadesini kullanır.[17] Bu durum temelde mezhebinin sıfatlar konusundaki görüşleriyle uyumluluk arz etse de şiirlerinde Allah'ın kudret ve ilim sıfatlarını mastar haliyle sıkça kullanmış ve bu sıfatların Allah'a atfedilmesinde bir sakınca görmemiştir.[18] Bu yaklaşım, Zemahşerî'nin Allah'ın sıfatlarına yaklaşımını noktasında Mu'tezile'den farklılaştığını göstermektedir:

واللهُ أَكبَرُ رحْمَةً واللهُ اكْ ثَرُ نِعْمَةً, وهو الكريمُ القادِرُ

Allah rahmeti büyük
Nimeti çok kerim ve kadir olandır.[19]

فعسى المليكُ بفضلِهِ وبِطَوْلِهِ يَكسُو لِبَاسَ البَرِّ مَنْ هو فاجرُ

Umulur ki Allah kerem ve kudretiyle
Facire hayır elbisesini giydirir.[20]

2.2. İlahi İrade, Hüküm, Kudret Vurgusu ve İnsanın Özgürlüğü

Kur'ân-ı Kerim'de var olan ilahi irade ve kudret vurgusu İslam kelamında farklı tartışmaların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. İslam düşüncesinde ilahi iradenin mutlakiyeti noktasında vurgular;[21] aynı

---

12 Altun, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*, 33.
13 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 94.
14 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 260.
15 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 321.
16 Altun, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*, 91-92.
17 Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Minhâc fi usûlu'd-dîn*, thk. Abbâs Hüseyin Îsa Şerefüddîn (Sana: Mektebetü Merkezi Bedri'l-İlmî ve's-Sekafî, 2004), 5-6.
18 Ebû'l-Ḳâsım Maḥmûd b. ʿAmr ez-Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan haḳâîḳı ğavâmiḍi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1407), 1/353.
19 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 225.
20 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 225.

zamanda irade-meşiet ilişkisi,[22] hidayet dalalet, iyi-kötü fiiller ve ilahi iradenin bu konulardaki etkisi tartışmalarını da beraberinde getirmiştir.[23] Bunun yanı sıra Allah'ın iradesinin kulun iradesine etkisi[24] gibi konularda kader bağlamında tartışılmıştır. Zemahşerî pek çok beytinde tevhid ilkesi gereği ilahi iradenin mutlakiyetine vurgu yapmış ve bu iradenin karşısında gücün olamayacağını dile getirmiştir. O, mensup olduğu mezhebin görüşüne uygun olarak, insanın iradesini özgür ve bağımsız olarak savunurken bunun yanında Allah'ın iradesinin mutlaklığını da şiirlerinde her daim zikretmiştir.

إِنَّ الذى لم يَقْضِ رَبْ بُكَ أَنْ يَنالَكَ لَنْ يَنالَكْ
لَوْ شاء في سفرٍ وفي حَضَرٍ, أَعَزَّكَ, أوْ أَذالَكْ

Allah'ın seninle ilgili olmasını hükmetmediği bir şey asla olmayacak
Şayet O, yolculukta ve ikamette senin izzetini ve zilletini dilerse (o olur).[25]

المُلْكُ للهِ أَيُّها الْمَلِكُ ما دارَ إِلاَّ بِأَمْرِهِ الْفَلَكُ

Ey Melik, mülk Allah'ındır.
Yerde ve gökte her şey onun emriyle hareket eder.[26]

وما يَعرِفُ الحسادُ مالله صانِعٌ لقَدْ نامَتِ الحُسَّادُ, واستَيْقَظَ القَدَرْ

Hasetçiler Allah'ın ne yapacağını bilmez
Muhakkak hasetçiler uyudu ve kader uyanık kaldı.[27]

والْعَبْدُ يَحْرِصُ أَنْ يُنَفِّذَ عَزْمَهُ ووَراءَ عَزْمِ الْعَبْدِ حُكْمٌ قاهِرٌ
هلْ في قَضَاءِ اللهِ أَنِّي قادِمٌ أُمَّ القُرَى, فَإِلَى البَيْتِ ناظِرُ؟

Kul emelini gerçekleştirmek için hırs eder
Kulun azminin arkasında kahredici bir hüküm vardır.
Allah'ın hükmünde benim gideceğim var mıdır?
Ümmü'l-Kura'ya ve orada (Kabe'yi) seyredeceğim?[28]

Zemahşerî'nin ilahi irade ve kudrete yönelik bu ifadeleri Mu'tezile ekolünün kudret konusundaki görüşleriyle çelişmektedir. Çünkü beyitlerde ilahi irade ve kudret sıfatları, yalnızca belirli varlıkları değil, kudretin kapsamına giren her şeyi kapsamaktadır. Mu'tezile'ye göre ise insanın fiilleri kendi eseri olduğu için ilahi kudretin dışında meydana gelen olaylardır. Ancak Zemahşerî, beyitlerinde Allah'ın kudretinin, hükmünün tüm varlıkları kapsadığını ima ederken bunun yanında insanın fiillerinde de hâkim güç olduğunu ifade eden beyitler sunmuştur.

Zemahşerî beyitlerinde de ilahi irade, kudreti her ne kadar mutlak olarak ifade etse de bu iradenin ve kudretin hareketi sınırsız ve ölçüsüz bir güç şeklinde cereyan etmez. Bu güç bir hikmet çerçevesinde hareket eder. O, hikmeti Allah'ın iradesini belirleyen veya sınırlayan bir etken olarak görür. Bu nedenle, Allah'ı sadece hayrı dileyen ve hayır işleyen bir varlık olarak kabul eder. Allah, sadece hikmet gerektiren şeyleri tasarlar ve gerçekleştirir. Allah'ın hata yapması veya kötü bir eylemde bulunması mümkün değildir.[29] O'nun fiilleri her zaman hikmete uygun olarak gerçekleşir ve insanların bunları her daim anlaması mümkün olmayabilir.[30] Beyitlerinde hikmeti açıkça zikretmemiş olsa bile "Allah'ın iş yapanların en hayırlısı olması, O'nun yaptığı işin uygun bir vaktinin bulunması" gibi ifadeler hikmete yönelik ifadeler olarak düşünülebilir:

---

21 Yusuf Şevki Yavuz, "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/380.

22 Abdulhamit Sinanoğlu, "Kur'an-ı Kerim'de Allah'a İzafe Edilen İrade ve Meşîet Kavramlarına Yüklenen Geleneksel Anlamlar Hakkında Teolojik Bir Değerlendirme", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2009), 27.

23 Ebû Manşûr Muḥammed b. Muḥammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehli's-sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1426/2005), 1/407.

24 Ebû ʿAbdillâh Faḫrüddîn Muḥammed b. Ömer b. Ḥüseyn er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâşi'l-ʿArabî, 1420), 30/762.

25 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 459.

26 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 443.

27 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 290.

28 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 227.

29 Zemahşerî, *el-Minhâc*, 10.

30 Zemaḫşerî, *el-Keşşâfl*, 1/234.

فاللهُ وَفَّقَهُ لها, وأعانَهُ واللهُ خيرُ مُوَفِّقٍ ومُعينِ

Allah (şereflileri) muvaffak kılmış ve yardım etmiştir.
Allah en hayırlı muvaffak kılan ve yardım edendir.[31]

Nizâmülmülk'ün oğlu Ebû Nasr Ahmed'i övdüğü şiirinde ilahi fiillerden bahsetmekte ve bu fiillerin bir vaktinin olduğunu ifade etmektedir:

ولله في أفْعاله أجلٌ إذا أتى, لم يُؤخَّرْ عنه حكمُ كتابه

Yemin olsun Allah'ın fiillerinin bir zamanı vardır.
O zaman geldiğinde kitabındaki hüküm geciktirilmez.[32]

Başka bir beytinde ise beyan ilmini ifade ederken şöyle demektedir:

حتى أتاحَ اللهُ إحياءً لها إنّ الامورَ كما يشاءُ مُوَقَّته

(Beyan ilminin) dirilmesine Allah fırsat verdi.
İşler (Allah'ın) dilediği vakitlerde gerçekleşir.[33]

2.2.1. Rızık

Kelam mezhepleri tarafından ilahi adalet, insanın sorumluluğu ve ilahi irade bağlamında tartışılan rızık konusu; haramın rızık olup olmaması, artıp artmaması gibi konu başlıklarıyla şekillenmiştir. Mu'tezile'ye göre, rızık, bir canlının başkasının engel olmadan faydalandığı şeydir. Bu tanımlamadaki genel maksat haramın rızık kavramının dışında tutulmasıdır. Mu'tezile'ye göre Allah, kötülükleri bilir ve yapmaz. Dolayısıyla haram yollarla kazanç sağlamak da kötü bir şey olduğundan, Allah kimseyi haram yollarla rızıklandırmaz. Çünkü haram olan şey mülkiyete dahil edilemediği gibi, ondan infak da yapılmaz.[34] Mu'tezile'de mülk ve rızk arasındaki ilişki konusunda farklı görüşler bulunsa da Allah'ın mutlak olarak Rezzak olduğu ve insanlar için rızıkların kaynağının Allah olduğu fikri her daim dile getirilmiştir. Mu'tezile'nin rızık konusundaki bu tavrı Zemahşerî'de de görülmekte ve şiirlerine yansımaktadır:

إنَّ الذي في عبادِه قَسَمَ الرْ رِزْقَ لقد صَيَّرَ العُلا قِسَماً

Kulları arasında rızkı taksim eden Allah
İzzeti onlara rızk olarak pay etmiştir.[35]

مَنْ يُعْطِهِ اللهُ حُكْمُ اللهُ دُولَةً مَثُلَتْ لَهُ اللَيالي بِرَغْمِها خدَما
والدَّهْرُ طَوْعٌ له يُشايِعُهُ مُمْتَثِلاً أَمْرَهُ و مُرْتَسِماً

Allah kime devlet hükmünü verirse
Gece ve gündüzü ona itaatkâr kılar.
Zaman onun emrindedir
Ondan razı olacak ve baki kaldığı müddetçe ona duacı olacaktır.[36]

وما الرِزْقُ إلاَّ قِسْمَةٌ بَيْنَ أَهْلِها فقابِضُ ما يَمْلَأُ يَدَيْهِ وقابِضُ

Rızık dünya ehli arasında pay edilmiştir.
Kimi avuç dolusu alır kimi parmak uçlarıyla.[37]

2.2.2. İmtihan, Felek, Ezeli Yazgı ve Ecel

Mu'tezile, Allah'ın adaletine dayalı bir tanrı tasavvuru benimser. Bu anlayışa göre, Tanrı mutlak adaletiyle hareket eder ve fiillerinde maslahatı esas alır. Tanrı, her fiilinde adaleti gözetir ve kötü işler yapmaz. Bu adalet ilkesi, sadece Tanrı'nın zatını değil, aynı zamanda yaratılmış varlıkları da kapsar. Tanrı, insanların ve diğer varlıkların yaşamlarında adalet ve hikmeti esas alarak fiil ortaya koyar. Mu'tezile'ye göre, bir varlı-

---

31 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 552.
32 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 51.
33 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 77.
34 Muhammed Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/741-742.
35 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 513.
36 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 513.
37 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 324.

ğın işlediği fiilin hikmetli olması, bu fiilin anlam ve amaç taşıdığı ve kötü bir şeyi gerçekleştirmediği anlamına gelir. Bu nedenle, Tanrı'nın tüm fiilleri insanların yararına olmalıdır ve O, adaletle hareket etmelidir. İnsanlar için adalet ve fayda sağlama amacıyla Tanrı, her türlü fiili gerçekleştirir.[38] Mu'tezile'ye göre, hastalık, deprem, yangın gibi felaketler insanlar aracılığıyla meydana geliyorsa bu kötüdür, ancak Allah'ın izniyle gerçekleşiyorsa bu, insanların imtihan edilmesi için bir deneme olarak kabul edilir. Bu, özellikle açık bir sebep olmadan meydana gelen hastalıklar için geçerlidir.[39] Allah insanı bir takım zor durumlarla imtihan edebilir ki bu temelde insanın maslahatına uygun olandır. Çünkü Allah bu durumların karşılığını vereceğinden bu durumlar bir kötülük olarak düşünülemez.[40] Mu'tezile'nin imtihan ve imtihan çerçevesinde gerçekleşen olumsuz durumlara bakışı Zemahşerî'de de görünmektedir. O, hayatın sıkıntılarla dolu bir imtihan merkezi olduğu kabul etmekte bunun yanında Allah'ın adaleti gereği söz konusu imtihanın zorluklarının karşılığının mutlaka verileceğini düşünmektedir:

زينَ الأَئِمَّةِ بعضَ الحزنِ و الكمدِ فإنما خُلِق الانسانُ في كبدِ

Ey imamların süsü hüznünü ve kederini hafiflet
(Allah'ın) "İnsan sıkıntı, zorluklarla (imtihan edilmek için) yaratıldı" (sözünü hatırla).[41]

والله إنْ يقْضِ بعضَ العُسرِ أتبعَه قضاءَ يُسْرَينِ لولا ذالك لم يعِدِ
وكم ترى غَمَراتِ البؤسِ يرسلُها في السبتِ ثم يُجَلِّينَّ في الاحدِ

Allah şayet bir zorluk hükmederse onu takip eder
İki kolaylık. Şayet böyle olmasaydı vadetmezdi.
Allah sana nice şiddetli musibetler
Cumartesi gönderdi de sonra Pazar onları defetti.[42]

2.2.3. Kader ve Felek

Zemahşerî insanın kaderi ve yaşamın zorlukları hakkında birçok derin ve duygusal beyit yazmıştır. Bu beyitlerde, hayatta karşılaştığı güçlükleri, kaderin cilvesini ve hayatın iniş çıkışlarını dile getirir. Ancak bu olumsuz durumlar eğer bir hayra dönmemişse hiçbir zaman bu durumların faili olarak Allah'ı görmez. Felek, zaman bu olumsuz olayların baş müsebbibidir.[43] Zemahşerî'nin Allah'ın çirkin fiilleri yaratmasının imkansızlığını kabul etmesi[44] onun bu beyitlerdeki düşüncesinin temel saiki olmuş olabilir. Allah'ın mutlak meşiet ve iradesine vurgu yapmasının yanında feleğin etkin bir güç olarak zikretmesi üzerinden, determinist bir anlayışa sahip olduğu ve bazı ifadelerinin tutarsızlık içerebileceği de öne sürülebilir:

Öğrencisi Ebü'l-Mehasin İsmail b. Abdillah et-Tuveyli'ye yazdığı şiirinde:

فراقُكَ اسماعيلُ خطبٌ, ولم تَزَلْ يدُ الدهرِ, ترمي جانبي بِخُطوب

Ey İsmail seni bizden uzaklaştıran büyük bir iştir
Zamanın eli, (felek) bizi böyle durumlarla imtihan etmeye devam eder.[45]

Yine hayatındaki zorlukları ifade ettiği beyitinde:

طلبتُ بهمْ حقًّا زواهُ إلى السُّهَى عنِ الفرقَدينِ الدهرُ, والدهرُ أهوجُ

Kutup yıldızından Süha yıldızına kadar uzağa attığı hakkımı istedim onlardan
Zalim kaderin beni uzaklaştırdığı.[46]

---

38 Ayşe Barış Bayraktar, *İslam Kelâmı'nda İmtihan Problemi* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 249 y./65 vd.

39 Ebü'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed Hayyâ, *el-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid,* thk. Niberc (Beyrut: Mektebetü Dâru'l-ʿArabiyye, ts.), 44.

40 Hulusi Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi* (Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 111.

41 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 167.

42 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 169.

43 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 49, 69.

44 Altun, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*, 115.

45 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 40.

46 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 92.

ومَنْ لي بِحَقِّي بَعْدَما وَفَّرَتْ على أَرْذالِها الدُّنْيا حُقوقَ الأَماثِلِ
كذا الدَّهْرُ كَمْ شَوْهاءَ في الحَلْيِ جِيدُها وكَمْ جِيدِ حَسْناءِ المُقَلِّدِ عاطِلِ

Benim hakkımı kim verecek
Dünya kerem sahiplerinin hakkını rezillerin eline bıraktığında?
Bu kaderin hükmüdür ki mücevherleri rezillerin boynuna takar
Nice güzellerin boynunu ise mahrum bırakır.[47]

أعينوا على بَرْحٍ أقاسيه بارحٍ لسانِحِ هَمٍّ يعتريني وبارحِ

"Bana yardım edin bahtsızlık sonucu başıma gelen kaygı ve kederden
(Kurtulmam) ve uygun bir çıkış yolu bulmam konusunda bana yardım edin."[48]

لئنْ جَرَحَتْني عَضَّةٌ من نوائبٍ رمى الله في أنيابها بالقوادح

Şayet felaketlerin ısırıkları beni yaraladıysa
Allah'tan niyaz ediyorum o ısırıklara (dişlere) kurtçuklar salsın.[49]

Müntecebülmüluk Muhammed b. Arslan'a yazdığı methiyesinde başa gelen musibetleri Allah'a değil zamana nispet etmiş ve Allah'ın o insanı bundan koruyacağını söylemiştir:

حاطَهُ اللهُ بِعِزٍّ شامخٍ إنْ دعاهُ ريبُ الدهرِ لم يُجَبْ

Allah onu korur, izzetini ve şanını (yüceltir).
Zamanın felaketleri ona isabet edecek olsa.[50]

2.2.4. Ezeli Yazgı ve Ecel

Zemahşerî, ecel konusunda Bağdat ekolünün etkisi altında kalmış gibi görünmektedir. Ona göre ecel ezelî ilme uygun olarak belirlenmiş ve Levh-i Mahfuz'da kayıtlıdır. Allah tarafından ezelde tayin edilmiş olan dünya eceli tek ve değişmezdir. Ezelî yazgı anlayışında, insanların ve milletlerin yaşamları için özel bir ecelin kayıtlı olduğunu savunur. Bu ecel, iyi amellerle ertelenebilir veya kötü amellerle öne alınabilir. Ölüm sürelerinin sınırlarını Levh-i Mahfuz'da kayıtlı olduğuna inanan Zemahşerî, uzun veya kısa ömürlerin sadece Allah tarafından belirlendiğini kabul eder. Bu, insanların yaşam süresini biyolojik değişimlerle uzatamayacakları anlamına gelir. Ancak, gelecekteki değişimleri göz önünde bulunduran bir bakış açısı da benimser.[51] Ancak, şiirlerinde bu noktada tutarlı olmayan ifadeler kullanmıştır.

كُلُّ النُّفوسِ إلى المِقْدار مَطْرودَهْ شريعةٌ لِجَميعِ الخَلْقِ مَوْرودَهْ

Her nefis takdir edilmiş bir sona doğru gider.
Bu Allah'ın bütün mahlukat için koymuş olduğu şeriattır.[52]

O, ölümü ilahi yargıya bağlamakla birlikte bazen de zamana bağlamıştır:

يا حادثات الدهرِ أُمِّي بعدَما أدركْتِ أُمِّي بالردَّى مَنْ شيتِ

Ey zamanın olayları (musibetleri, ölüm)
Annemi (aldın ya) artık dilediğini alabilirsin.[53]

تَخَطَّفَ رَيْبُ الْمَنُونِ ولم يَزَلْ مَخَالِبُهُ في أَعْنَقِ الطَّيْرِ

(Ölüm geldi) Felaketler onu bizden aldı
O henüz annesine pençeleriyle tutunan kuş gibiydi.[54]

---

47 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 501.
48 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 122; Tercüme için bk. Avcı, *Harezmi Türk Şair Zemahşeri ve Arapça Divanı*, 138.
49 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 123.
50 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 57.
51 Namık Kemal Okumuş, "Ezelî Yazgı Bağlamında Mu'tezile Düşünce Okulu'nun Ecel, Ömür ve İlim Anlayışı", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2015), 69.
52 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 152.
53 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 71.
54 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 420.

2.2.5. Amellerin Yazılması

Mu'tezilî düşünürler, Allah'ın ezelî ilminin insanın hür iradesi sonucu ortaya koyduğu fiillerinde zorlayıcı bir karakter taşımadığını ve kaderin ahlaki açıdan değerlendirilmesi gerektiğini savunurlar. Onlara göre, ilahi ilmin ezeliliği gereği insanların fiilleri önceden Allah tarafından bilinir. Ancak bu bilgi insanın ihtiyari fiillerinde zorlayıcı bir etkiye sahip değildir. Bu nedenle insanlar, kendi iradeleriyle yaptıkları eylemlerden mutlak olarak sorumludur. Mu'tezilî düşünce okulu, Allah'ın ezeldeki bilgisinin, insanların bilgisine göre öncelikli olduğunu ve bu nedenle Levh-i Mahfuz'daki kayıtların dünya hayatındaki değişikliklerden etkilenmeyeceğini öne sürer. Bu görüş, Mu'tezilî doktrinin temelini oluşturur. Ancak söz konusu bilginin var olması ve yazılması insan fiilleri açısından ızdırari bir etki oluşturmadığından insan hürriyeti açısından bir eksiklik olarak görülmez. Bu anlayış, insanların kendi eylemlerinin sonuçlarından sorumlu olduğu ahlaki bir perspektifi yansıtır.[55] Zemahşerî'de şiirlerinde Levh-i Mahfuz'daki yazgıyı kabul eder. Ancak bu yazgı insanların sorumluluğunu ortadan kaldıracak bir durum arz etmez:

Harezmi bölgesinde kadılık yapmış bir alim olan Ahmed eş-Şariî'e yazdığı methiyede yazgıdan bahseder:

قد خَطَّ في اللَّوحِ الذى ما مَسَّهُ إلاَّ يدا ملَكٍ هناك مُقرَّبِ

(Senin kadı oluşun) Levh-i Mahfuz'da yazılmıştı
Sadece mukarreb meleklerin elinin dokunduğu.[56]

Diğer beyitlerinde ise:

ويا رُبَّ مَعْفُوّ الخُطا بين قومِهِ طريقُ نجاةٍ مُسْتَوٍ عندهم نَهْجُ
ولو قرؤوا في اللَّوحِ ما خُطَّ فيه منْ بيانِ اعواجٍ في طريقته, عَجُّوا

Nice adamlar vardır ki topluluklar arasında adımları takip edilir
Onları kurtuluşun yolu ve metodu olarak kabul ederler.
Şayet Levh-i Mahfuz'da onun hakkında yazılanı okuduklarında
Yolunun yanlışlığı ve eğriliği hakkında, bağırıp çağırırlar.[57]

وَلَنْ يَمْحُو الانْسانُ ما خُطَّ حكمُهُ بالقَلَمِ المَشَّاقِ في اللَّوْحِ رُقِّشا

Kişi kendisi hakkında yazılan hükmü silemez
(Onun hükmü) Levh-i Mahfuz'da bağlı kalemlerle yazılmıştır.[58]

2.2.6. Hidayet ve Dalalet

Zemahşerî, Allah'ın kudretini ve insan iradesini uyumlu bir şekilde açıklamaya çalışır. Ona göre, Allah her şeyi bilir ve her şeyi yapabilir. Ancak bu, Allah'ın kötülüğü yarattığı anlamına gelmez. Bu bağlamda Zemahşerî, Allah'ın kulları saptırması ve dalalete sevk etmesi gibi yorumları kabul etmez. Ona göre, bu tür eylemler Allah'a zulüm isnad etmek anlamına gelir ve bu imkansızdır. Allah, her şeyi bilen bir varlık olduğundan bilerek çirkin fiiller işlemesinin hikmete aykırı ve mümkün olamayacağını savunur. Zemahşerî, hidayet ve dalâletin Allah'ın kontrolünde olduğunu, ancak Allah'ın insanların kalplerinde imanı doğrudan yaratmadığını kabul eder. İman etmek insanın kendi iradesine bağlıdır. O, "saptırma" eylemini Allah'a atfetmek yerine, bu eylemin sebeplere isnad edilmesi gerektiğini savunur. Ona göre, bu tür kötü eylemleri Allah'a doğrudan isnat etmek, inkâr edilmesi gereken bir şeydir. Kur'an'da verilen örnekler sebebiyle bazı insanlar hidayete ulaşırken, diğerleri sapabilir. Bu nedenle, bu tür eylemlerin Allah'a isnat edilmesi yerine, sebep ve etkileşimler arasındaki ilişkilere odaklanılmalıdır. Bu yaklaşım, kötü eylemleri Allah'a isnat etme konusunda bir tenzih girişimidir.[59] Zemahşerî'nin hidayet ve dalalet noktasındaki bu yaklaşımı şiirlerinde görülmektedir. O sapmayı, kalbin katılaşmasını insanın kendi fiillerinde görürken aynı zamanda hidayet etmeyi de rehberlik olarak algılar:

---

55 Okumuş, "Ezelî Yazgı Bağlamında Mu'tezile Düşünce Okulu'nun Ecel, Ömür ve İlim Anlayışı", 46.
56 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 42.
57 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 87.
58 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 316.
59 Altun, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*, 159-161.

وطَوَى على حَسَدٍ قُلوباً رَيْنُها للدِّينِ و الحَقِّ المُنيرِ مُنافِ

Hırsları, kalplerini haset üzerine karartı
Onlar dine ve aydınlatıcı hakka muhaliftirler.[60]

هَدَيْتَ قومًا غَوَوْا عن كُلِّ مَكْرُمَةٍ وكُلُّ قومٍ لهم عن غَيِّهِم هادي

Sen her türlü asil iyi doğru işten sapmış bir kavme hidayet ettin
Yoldan çıkan her topluluk için bir hidayetçi (rehber) vardır (Allah görevlendirir).[61]

2.2.7. İvaz

"Bedel" veya "karşılık" anlamına gelen ivaz kavramı İslam kelamında tartışılan hususlardan biri olmuştur. Özellikle hadislerde, müminlerin dünyadaki musibetlere veya hastalıklara karşı sabırla Allah'tan mükafat istemeleri durumunda, ahirette bunun karşılığının verileceği belirtilir. Mu'tezile düşünürleri, adalet ilkesini vurgularlar ve ivazı, kötü olaylara maruz kalan kişilere verilmesi gereken bir tür tazminat olarak görürler. Onlara göre, Allah'ın yarattığı her şey kulun yararınadır, bu nedenle dünyada çekilen zorluklar ahirette mükafatla telafi edilmelidir. Ayrıca, insanların kendi iradeleri dışında çektikleri zorluklar sebebiyle Allah'ın adaletine inanmak önemlidir.[62] Ehl-i sünnet düşünürleri ise genellikle ivazın Allah'a vâcip olmadığını savunurlar. Onlara göre, Allah'ın iradesini ve kudretini sınırlamak, O'nu güçsüz bir varlık gibi görmek anlamına gelir. İvaz, insanların iradeleri dışında çektikleri zorluklar için değil, kendi iyi veya kötü fiillerinin sonuçlarına karşı verilir. Bu nedenle, ivazın Allah'ın zorlama veya zulme dayalı bir uygulaması olarak görülmemesi gerekir.[63] Zemahşerî mezhebinin düşüncesi üzerinden hareket ederek dünyada insanın kendi eliyle oluşturmadığı sıkıntılardan dolayı mükafat alacağını şiirlerinde birçok defa ifade etmiştir:

فلِلَّه وقتٌ لم يُلِمَّ بِلِمَّتي مَشيبٌ, سربالُ الشبابِ قَشيبُ

"Ben şakaklarıma ihtiyarlık alameti aklar henüz düşmemiş ve gençlik elbisesini daha yeni giymişken,
Başıma gelen (onca bela ve musibetin) sevabını, mükafatını vermek Allah'a aittir."[64]

وقد ومَرَنَتْ نفسي على شِدَّةْ البعدِ وعَوَّضني اللهُ عز جل بِنِسْيان الحُزْنِ

Nefsim uzak olmanın (vatandan) acısına alıştı
Allah bana hüznü unutturarak ivaz (bedel) verdi.[65]

مأثَمٌ رُكِبَتْ حتى أُسْتُحِقَّ بها ما حَلَّ بالناسِ مِنْ شُؤْمٍ ومِنْ نَكَدِ

Yüklendikleri günahlar (bu dertleri) hakettirdi.
(Elleriyle yaptıklarından dolayı) üzüntü ve sıkıntıdan kurtuluşları da yoktur.[66]

2.2.8. Lütuf

Zemahşerî, mükellef bir kişinin sorumluluklarını yerine getirmesi için fayda sağlayan bir şey veya yardım olarak lütuf kavramını tanımlar. Bu tanımlama, "vücup alellah/aslah alellah" terimine dayanır. Zemahşerî'ye göre lütuf, ilahi bir destek veya yardım şeklinde tezahür eder, bu da mükellefin Allah'ın istediği şekilde hareket etmesine olanak sağlar. Lütuf, ilahi iradenin belirlediği sınırlar içinde gerçekleşmelidir. Yani, kul sorumluluklarını yerine getirirken ilahi iradeye aykırı bir şekilde hareket etmemesi gerekmektedir. Aksi takdirde, Allah'ın kulun zararına olan bir fiile yardım ettiği şeklinde yanlış bir anlam çıkartılabilir. Sonuç olarak, Zemahşerî'ye göre lütuf, kulun sorumluluklarını yerine getirmesine yardımcı

---

60 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 394.
61 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 181.
62 Hüseyin Maraz, "Mu'tezile Kelâmında Bir Hak Ediş Olarak İvazın İlahî ve İnsanî Yönü", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2018), 110.
63 Mustafa Akman, "Kelâm'da İvaz Tartışması ve İvaz Bağlamında Devvânî'nin Mu'tezile Eleştirisi", *I.Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (USBK-2022) Tam Metinler Kitabı, 8-10 Haziran 2022*, (2022), 275-277.
64 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 18; Tercüme için bk. Avcı, *Harezmi Türk Şair Zemahşeri ve Arapça Divanı*, 83.
65 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 36.
66 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 170.

olan ilahi bir destek veya yardımdır ve bu destek, kulun ilahi iradeye uygun olarak hareket etmesine olanak tanır.[67] Bu bağlamda Zemahşerî şiirinde de kulun faydasına olan ilahi yardımları lütuf olarak adlandırılmış ve beytinde dile getirmiştir:

فَأَيُّ لُطْفٍ إِلهِيٍ وِزارَتُهُ؟ وأَيُّ ظِلٍّ على الاِسْلامِ مَمْدود

Hangi ilahi lütuf onun vezir yaptı
(Bu nasıl bir hükümdür ki) İslam'ı onun gölgesinde kıldı.[68]

2.2.9. Şefaat

Mu'tezile, şefaati usûl-i hamse çerçevesinde düşünmüş, şefaati tamamen inkâr etmeden farklı bir perspektiften ele almıştır. Şefaat, Mu'tezile için peygamberin ümmetine bir ikram olarak değerlendirilmiştir. Şefaat, prensipte kabul edilmekte ancak büyük günah işleyenler için söz konusu olmadan sadece cennetteki insanların derecelerini yükseltmeye yönelik bir uygulama olduğu vurgulanmaktadır. Bu nedenle Mu'tezile, şefaatin kapsamı konusunda Ehl-i Sünnet'ten farklı bir görüş benimsemiştir.[69] Zemahşerî'de mezhebine uygun olarak günahların affedilmesi için şefaat yoluyla talepte bulunmanın aklen mümkün olduğunu ancak semavi kaynaklara göre bu şefaat yolunun sınırlı olduğunu savunur. Ayrıca şefaatin herkes için geçerli olmadığını ve Allah'ın izni olmadan şefaat edilemeyeceğini ifade eder.[70] Zemahşerî'ye göre, şefaat günü sadece Allah'ın izin verdiği kimselerin şefaat edebileceği bir gündür. Şefaatçi ve şefaat edilen kişiler Allah'ın izniyle belirlenir. Şefaatçi olarak kabul edilenler, Allah'ın razı olduğu ve sevdiği kimselerdir. Ancak bu izin tamamen Allah'ın tasarrufundadır. Beyitlerinde de özellikle Hz. Peygamber'in şefaatini kabul ederken günahların affedilmesi hususunda bir şefaatten bahsetmez günahların affını Allah'a havale eder:

وأَحَقُّ ما يَشْكو ابنُ آدَمَ ذَنْبُهُ وأَحَقُّ مَنْ يَشْكوا إليه الغافِرُ

Ademoğlunun şikâyet ettiği (sıkıldığı) şey günahlarıdır.
(Günahlardan dolayı dua etmeye ve sığınmaya) en layık olan da affedici Allah'tır.[71]

فهَلْ تَتَلَقَّاني شفاعةُ أحمَدَ وعَفْوُ كريمٍ لِلْإِساءَةِ ماحِصُ؟

(Öldüğümde) Hz. Peygamber'in şefaati karşılar mı
Ve her hatayı silen kerim Rabbimin affı?[72]

ياخاتَمَ الرُّسلِ إِنَّ الطَّوْلَ مِنْك على راجِي الشَّفاعَةِ يومَ الحَشْرِ مَأْمولُ

Ey Rasullerin sonuncusu senden arzum
Mahşer günü şefaatindir.[73]

SONUÇ

Bu çalışma Zemahşeri'nin kelâmi görüşlerini, şiirleri üzerinden analiz etmek ve örnekler sunmak amacıyla ortaya konulmuştur. Bu noktada düşünürün Mu'tezile mezhebi içerindeki konumu, fikirlerinin söz konusu mezheple bağlantısı şiirleri aracılığıyla tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Zemahşerî'nin kendisini Hanîfî olarak adlandırdığı bunun yanında Mu'tezile mezhebinin görüşlerini şiirlerinde yansıttığı görülmüştür. Şiî vb. mezhepsel bağının olduğu noktasındaki görüşler şiirlerinde tespit edilmemiş bilakis şiirlerinde hulefa-i raşidine yönelik övgü sözleri tespit edilmiştir. Bunun yanında özellikle Emevî iktidarına yönelik eleştirileri ki şiirlerinde bu durum birçok defa görülmektedir onun Şiî olarak düşünülmesine sebebiyet vermiş olduğu düşünülmektedir.

---

67 Zemahşerî, *el-Minhâc*, 14.
68 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 190.
69 Mehmet Taşdelen, "Mu'tezile'de Şefaat Anlayışı", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (2015), 96.
70 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/136-137.
71 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 225.
72 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 326.
73 Zemahşerî, *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*, 474.

Sıfatlar konusunda her ne kadar bağlı bulunduğu mezhebin birtakım görüşlerini diğer eserlerinde ifade etmiş olsa da şiirleri üzerinden bir okuma yapıldığında Mu'tezileden farklı olarak birtakım fikirlere sahip olduğu ifade edilebilir. Özellikle ulûhiyyet bahislerinde Sünni düşünceye benzer görüşler serdettiği şiirlerinde tespit edilmiştir. Şiirlerinde ilahi irade, rızık, imtihan, ezeli yargı, hidayet, dalalet, ivaz, şefaat gibi kelam alanında tartışmalı konular ön plana çıkmıştır.

Zemahşerî'nin şiirlerinden yola çıkılarak fikirlerinin tespitine yönelik yapılan bu çalışmada söz konusu tespitlerin artırılması mümkündür. Ancak çalışmanın hacminin genişleyeceği düşünüldüğünden sadece belli beyitler örnek olarak seçilmek zorunda kalınmıştır. Bu nedenle Zemahşerî'nin fikirlerini, düşünce dünyasını tespit etmek maksadıyla söz konusu şiirleri üzerinden daha geniş çaplı bir çalışma yapmak mümkündür.

KAYNAKLAR

Akman, Mustafa. "Kelâm'da İvaz Tartışması ve İvaz Bağlamında Devvânî'nin Mu'tezile Eleştirisi". *I. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (USBK-2022) Tam Metinler Kitabı, 8-10 Haziran 2022*, 257-296.

Altun, Hilmi Kemal. *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.

Arslan, Hulusi. *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*. Erciyes Üniversitesi, Doktora, 2000.

Avcı, Hüseyin. *Harezmi Türk Şair Zemahşeri ve Arapça Divanı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Avcı, Hüseyin. "Zemahşerî Şiirlerinde Mersiye". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 453-479.

Barış Bayraktar, Ayşe. *İslam Kelâmı'nda İmtihan Problemi*. Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.

Cerrahoğlu, İsmâil. "Zamahşerî ve Tefsiri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1983), 59-96.

Hayyâ, Ebü'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed. *el-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid,*. thk. Niberc. Beyrut: Mektebetü Dâru'l-ʿArabiyye, 1993. Basım, ts.

İbn Ḫallikân, Ebû'l-ʿAbbâs Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Ḫallikân el-İrbilî. *Vefiyâtu'l-aʿyân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İḥsân ʿAbbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Ṣâdır, 1391/1971-1415/1994.

İbn Tağrîberdî, Ebû'l-Meḥâsın Yûsuf b. Tağrîberdî b. ʿAbdullâh. *en-Nucûmu'z-zâhira fi mulûki Mıṣr ve'l-Ḳâhira*. 16 Cilt. Mısır: Vezâratu'ş-Şeḳâfe ve'l-İrşâdi'l-Ḳavmî; Dâru'l-Kutub, ts.

Kâdi Abdülcebbar, Muhammed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Maraz, Hüseyin. "Mu'tezile Kelâmında Bir Hak Ediş Olarak İvazın İlahî ve İnsanî Yönü". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2018), 101-138.

Mâturîdî, Ebû Manṣûr Muḥammed b. Muḥammed. *Teʾvîlâtu Ehli's-sunne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1426/2005.

Okumuş, Namık Kemal. "Ezelî Yazgı Bağlamında Mu'tezile Düşünce Okulu'nun Ecel, Ömür ve İlim Anlayışı". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2015), 43-79.

Râzî, Ebû ʿAbdillâh Faḫrüddîn Muḥammed b. Ömer b. Ḥüseyn. *Mefâtîḥu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṣi'l-ʿArabî, 1420.

Sinanoğlu, Abdulhamit. "Kur'an-ı Kerim'de Allah'a İzafe Edilen İrade ve Meşîet Kavramlarına Yüklenen Geleneksel Anlamlar Hakkında Teolojik Bir Değerlendirme". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2009), 25-56.

Taşdelen, Mehmet. "Mu'tezile'de Şefaat Anlayışı". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (2015), 81-101.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İrade". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/46-47. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Zemahşerî, Ebû'l-Ḳâsım Maḥmûd b. ʿAmr. *el-Keşşâf ʿan haḳâîḳı ğavâmiḍi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1407.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Dîvânu Cârallah ez-Zemahşerî*. thk. Şrh. Fâtıme Yûsuf el-Hıyemî. Beyrut: Dâru Sadr, 2008.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Minhâc fi usûlu'd-dîn*. thk. Abbâs Hüseyin Îsa Şerefüddîn. Sana: Mektebetü Merkezi Bedri'l-İlmî ve's-Sekafî, 2004.

Zemahşerî'nin Keşşaf'ında Nüzûl-i Îsâ Meselesi

Dr. Mikail İpek*

GİRİŞ

Hz. Adem'den günümüze birçok peygamberin Allah tarafından görevlendirildiği bilinmektedir. Peygamberler her şeyden önce birer insandır. Ancak onları diğer insanlardan farklı ve üstün kılan birtakım nitelikler söz konusudur. Bunların başında hiç şüphesiz onların Allah'tan vahiy almaları gerekmektedir. Günahsız, güvenilir ve doğru söz olmaları ayrıca Allah'tan aldıkları mesajları insanlara tebliğ etmeleri, peygamberleri insanlardan farklı kılan diğer özellikler arasında zikredilebilir. Ancak nübüvvetin en önemli nişanesi mucizedir. İslâm dünyasında bazı âlimleri istisna kılacak olursak neredeyse hepsinin, mucizeyi nübüvvet için şart kabul ettiği bilinmektedir. Her peygamberin kendine has özellikleri ve Allah'ın kendilerine verdiği mucizeler söz konusudur. Hz. İsa, Kur'an'da mucize sahibi bir peygamber olarak takdim edilmektedir. Hatta Hz. İsa'nın birçok mucizesinden bahsedilmektedir. Babasız dünyaya gelmesi, Allah'ın izniyle ölüleri diriltmesi, alaca hastalarını iyileştirmesi, ölmeden Allah'ın katına yükseltilmesi gibi birçok mucize Kur'an'da beyan edilmiştir. Hz. İsa'nın babasız dünyaya gelmesi, o dönemde birçok fitnenin ortaya çıkmasına ve Hz. Meryem'in iffetine dil uzatılmasına sebebiyet vermiştir. Kezâ söz konusu olay alışıldık bir durum değildi. Sonuç olarak Kur'an'ın bildirdiğine göre Hz. İsa babasız dünyaya gelmiş, ölmeden Allah katına yükseltilmiştir. Ayrıca onun yeniden yeryüzüne zuhur edeceğine, dünyada adaleti sağlayıp zulmü bertaraf edeceğine ilişkin rivayetler de söz konusudur. Kur'an'da Hz. İsa'nın yeryüzüne tekrar zuhur edeceğine dair net bir beyan yoktur. Nüzül-i İsa meselesine inananlar genellikle hadis rivayetlerini öne sürmektedir. Kur'an'a bakıldığı zaman Hz. İsa'nın gerek dünyaya geliş gerekse dünyadan ayrılışı olağan değildir. Bu da onun sıradan bir insan olmadığı, onun birtakım ilahi vasıflar taşıdığı ve bundan dolayı da normal bir şekilde dünyaya gelip ayrılmadığı yönünde fikirler ortaya atılmasına neden olmuştur. Dolayısıyla onun tekrar yeryüzüne inmesi ve bozulmuş olan düzeni tekrar inşa etmesiyle ilgili fikirler, bu teoriyle desteklenmiş olmaktadır.

Bu çalışmada ünlü belâgat ve kelam âlimi Zemahşerî'nin el-Keşşâf isimli tefsirinden hareketle, onun Nüzül-i İsa meselesine bakışı tespit edilmeye çalışılacaktır. Çalışmada öncelikle konunun hermenötik analizini yapmak amacıyla "logos" kavramı ele alınacaktır. Daha sonra Nüzül-i İsa meselesine ilişkin İslâm dünyasındaki genel yaklaşımlar incelecek ve son olarak Zemahşerî'nin konuya dair görüşleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Şimdi "logos" kavramı ele alınarak, meseleye bakan yönü irdelenecektir.

2. Logos Kavramı

Logos, "kelime" anlamına gelmektedir. Bu kavram İslâm düşüncesi içerisinde kullanılmakla birlikte, diğer semavî dinlerin ve eski kültürlerin bünyesinde barındırdığı bir kelimedir. Bilhassa Babil havzasında hayat bulan bütün din ve kültürlerde *ilk yaratılan varlık* anlayışına rastlamak mümkündür.[1] Eski Yunan kültüründe bütün varlığın kendisine itaat edip boyun eğdiği ilahi irade, bütün varlıklarda kendini hissettiren düşünme gücü ve hayatın bizatihi kaynağı olarak telakki edilen mana logos kavramıyla nitelenmiştir. Öte yandan Yahudi geleneğinde Tanrı'nın özelliklerinden biri de yaratmadır ve Tanrı'nın yaratması kelime yani logos ile ifade edilmektedir.[2] Yunan ve Yahudi düşüncesindeki *kelime* mefhumları birbirine paralel manalar ihtiva etmektedir. *Kelime* kavramı "Allah'ın kendi sureti üzerine yaratmış olduğu ilk insan, ilk halife ve hakikatü'l-hakâik" şeklinde nitelendirilmiştir.[3]

---

* Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi, mikailipek@klu.edu.tr ORCID: 0000-0001-7594-0230

1 Mahmut Çınar, *Nûr-i Muhammedî İnancının Ortaya Çıkışı ve Kaynakları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 15.

2 İsmail Bulut, *İmam Mâturîdî Perspektifinde Hz. İsa*, 2017, 514.

3 Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 182.

Hıristiyan düşüncesinde *kelime öğretisi*, diğer bir öğreti olan teslisin ikinci unsuruyla (oğul) yakından ilişkilidir. Bilindiği gibi *söz* kavramı İncil'de önemli bir yere sahiptir. Yuhanna İncil'inin giriş kısmında "Önce söz vardı." Mesajında geçen *söz* ile kastedilen *kelime/logostur*. Yani burada Hz. İsa'nın bir anlamda bedene bürünmüş logos (Allah'ın kelimesi) olduğu ima edilmiştir. Diğer bir ifadeyle Hıristiyanlara göre Hz. İsa, insan şeklinde bedenlenmiş ve bir anlamda 'kelime'nin cesedine hulûl etmiş Tanrı'nın mesajı ve sözüdür. Hz. İsa, Tanrı'nın manasının somutlaşmış şekli ve onun en önemli işaretidir.[4] Erken dönem Hıristiyan teologları Tanrı-İsa-kelime formülasyonunu kendi sistemlerinin merkezine yerleştirmiş, dinin diğer esaslarını da buna göre inşa etmiştir.[5] Logos mefhumu birçok dinî ve felsefî sistemin radarına girmiş ve dolayısıyla girdiği her sistemin içinde farklı bir anlam kazanmıştır. Bu farklı yaklaşımlar bir zaman sonra "kelime"nin tamamen farklı bir formatta ele alınmasına sebebiyet vermiştir. İslâm düşüncesi içerisinde bilhassa Tasavvufçuların ilgilendiği *kelime öğretisi* Hıristiyanlığın benimsediği anlayışın aynısı olmamakla birlikle aralarında birtakım benzer yönlerin olduğu görülmektedir. Bilhassa hicrî üçüncü asırdan sonra Şîa kanalıyla İslâm'a giren bu düşünce kendini *Nur-i Muhammedî* veya *Hakikat-ı Muhammedî* şeklinde göstermiştir. Söz konusu düşünce Hz. Peygamber'e isnad edilen "Sen olmasaydın ben kâinatı yaratmazdım." veya "Ben yaratılışta insanların ilkiyim." gibi rivayetlerden hareketle ortaya atılmıştır. Buradan da Allah'tan başka hiçbir şey yokken Hz. Peygamber'in yaratıldığı ve diğer bütün mahlukatın da onun için yaratıldığı gibi bir sonuç çıkarılmıştır.[6] Hristiyan geleneğinde Hz. İsa'ya atfedilen konumun, İslâmiyet'te Hz. Peygamber'e tekabül ettiği ve bu düşünceyi bilhassa sûfîlerin geliştirip desteklediği belirtilmiştir. Meselenin aslını teşkil etmediği için bu konuya detaylı olarak girmek istemiyoruz. Şimdi Nüzül-i İsa meselesi hakkındaki genel görüşler ve kullanılan naslar değerlendirilecektir.

2. Genel Çerçevede Nüzül-i İsa Meselesi

Nüzül-i İsa meselesi bilindiği gibi i'tikâdî bir alanı ihtiva etmektedir. Kelamcılar inanç konularında bir yargıda bulunurken genellikle naslara başvurmayı tercih etmiş, zaman zaman da akla müracaat etmiştir. Hatta Mu'tezile gibi ekollerin akla daha fazla teveccüh ettiği söylenebilir. Ancak burada asıl önemli nokta naslarla ilgilidir. Kelamcıların başvurduğu kaynaklar genellikle Kur'an ayetleri ve mütevâtir haberlerdir. Bunların dışındaki ahad, zayıf vb. tarzdaki haberler inanç açısından bir delil mahiyeti taşımamıştır. Durum böyle olunca Nüzül-i İsa meselesi ihtilaflı bir konu haline gelmiştir. Çünkü Kur'an ayetlerine ve mütevâtir haberlere bakıldığında konuya dair net bir hüküm vermek mümkün görünmemektedir. Kur'an'da geçen ve Nüzül-i İsa meselesine değinen ayetleri şöyle sıralamak mümkündür:

"Bir de inkârlarından ve Meryem'e büyük bir iftira atmalarından ve "Biz Allah'ın peygamberi Meryem oğlu İsa Mesih'i öldürdük" demelerinden dolayı kalplerini mühürledik. Oysa onu öldürmediler ve asmadılar. Fakat onlara öyle gibi gösterildi. Onun hakkında anlaşmazlığa düşenler, bu konuda kesin bir şüphe içindedirler. O hususta hiçbir bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Onu kesin olarak öldürmediler. Fakat Allah onu kendisine yükseltmiştir. Allah, üstün ve güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir."[7] Anlaşıldığı kadarıyla söz konusu ayette Hz. Îsâ'nın Beni İsrailoğulları tarafından katledilmediği ve asılmadığı açık bir şekilde belirtilmektedir. Hıristiyan ve Yahudiler bu konuda tartışma içinde olsalar da durumun böyle olduğu ve Hz. Îsâ'nın Allah'ın katına ref' edildiği ifade edilmektedir.

Konuyla ilişkin başka bir ayette ise *"Hani Allah şöyle buyurmuştu: "Ey İsa! Şüphesiz, senin hayatına ben son vereceğim. Seni kendime yükselteceğim. Seni inkâr edenlerden kurtararak temizleyeceğim ve sana uyanları kıyamete kadar küfre sapanların üstünde tutacağım. Sonra dönüşünüz yalnızca banadır. Ayrılığa düştüğünüz şeyler hakkında aranızda ben hükmedeceğim."*[8] İfadesi geçmektedir. Bu ayette Hz. Îsâ'nın vefat ettirileceği ve Allah'ın katına ref' edileceği belirtilmektedir. İki ayet birlikte değerlendirildiğinde Hz. Îsâ'nın ref' edildiği konusunda herhangi bir ihtilaf görünmemektedir. Buradaki esas mesele Hz. Îsâ'nın vefat ettikten sonra mı yoksa vefat etmeden mi Allah'ın katına yükseltildiği ile ilgilidir. Vefat ettikten sonra yükseltildiğine iman

---

4 Robert King, *Tanrı'nın Anlamı*, çev. Temel Yeşilyurt (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 34.

5 Sinan Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 221.

6 Bulut, *İmam Mâturîdî Perspektifinde Hz. İsa*, 515.

7 en-Nisâ 4/157-158.

8 Âl-i İmrân 3/55.

edenler ref'in sadece ruhen, vefat etmeden yükseltildiğine iman edenler ise ruh-beden birlikteliği içinde ref' edildiği fikrini benimsemiştir.

Diğer bir ayette ise "*Allah, "Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara Beni ve annemi Allah'tan başka iki tanrı olarak benimseyin dedin?" demişti de "Haşa, hak olmayan sözü söylemek bana yaraşmaz; eğer söylemişsem, şüphesiz Sen onu bilirsin; Sen, benim içimde olanı bilirsin; ben Senin içinde olanı bilmem; doğrusu görülmeyeni bilen ancak Sensin" demişti, "Ben onlara sadece 'Rabbim ve Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin' diye bana emrettiğini söyledim. Aralarında bulunduğum müddetçe onlar hakkında şahiddim, beni aralarından aldığında onları Sen gözlüyordun. Sen her şeye şahidsin."*[9] buyrulmaktadır. Ayette dikkat edilmesi gereken bölümün altı çizilmiştir. Ayette Hz. Îsâ'nın vefatı ya da dünyadan ayrılışı mazi sîgası ile ifade edilmiştir. Ayette "*beni vefat ettirince*" ibaresi "Teveffi" kelimesiyle ifade edilmiştir. Kur'an'da Hz. Îsâ'nın vefatı ve dünyaya yeniden zuhuruna ilişkin ihtilaflarda en çok müracaat edilen ayetler bunlardır. Ayrıca meseleye ilişkin mütevâtir olduğu ifade edilen[10] bazı rivayetler de mevcuttur. Bu rivayetlerin adedi oldukça fazladır. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir:

- "Sizler on alameti görmedikçe hiçbir zaman Kıyamet kopmaz… Biri de İsa (as)'ın inmesi…"[11]
- "Vallahi Meryem oğlu (Hz. İsa Aleyhisselam), …hacc yapmak veya umre yapmak yahut da her ikisini de yapmak için icabet edecektir."[12]
- "Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, Meryem oğlu İsa'nın adalet sahibi olarak inmesi yakındır…"[13]

Anlaşıldığı kadarıyla tevâtür derecesinde olduğu iddia edilen rivayetler Hz. Îsâ'nın kıyamet kopmadan önce tekrar dünyaya zuhur edeceği düşüncesini desteklemektedir. Hatta rivayetlere göre İsa'nın dünyaya yeniden gelişi kıyamet alâmetlerinden biridir. Bu durum gerek klasik İslâm kitaplarında gerekse çağdaş dönem akaid kitaplarında kıyamet alâmetlerinden biri olarak benimsenmiştir. *Kütüb-i Sitte*'de geçen rivayetlerin genel çerçevesine bakıldığında Hz. Îsâ'nın Deccal ortaya çıkmasının akabinde iki eli iki meleğin kanatları üstünde olacak şekilde Dımaşk'ın doğusunda yer alan beyaz minareye sabah vaktinde nüzul edecek, İslâm dünyasında yok olmaya yüz tutmuş adaleti yeniden tesis edecek, haçı kırarak, domuzu öldürecektir. Ayrıca cizyeyi yasaklayacak, nefesi kafirleri öldürecek, hac ve umre görevini yerine getirecek, deccali öldürdükten sonra kırk yıl ömür yaşayacak ve sonra bütün inananlarla birlikte ruhunu teslim edecektir. Sonuç olarak, ilgili ayetler Hz. Îsâ'nın ne şekilde öldüğü ve nüzulü konusunda açık bir ifade içermemektedir. Konuyla dair mütavâtir derecesinde kabul edilen rivayetler ise Hz. Îsâ'nın *ruh maʿal cesed* tarzında Allah'ın huzuruna yükseltildiğini ve kıyametten önce nüzul edeceğini belirtmektedir.

3. Konuya İlişkin Farklı Görüşler

Hz. Îsâ'nın kıyamet kopmadan önce zuhur edeceğini kabul edenler arasında Başta Ehl-i Sünnet, Selefiye[14] ve Şîa âlimleri zikredilebilir.[15] Örneğin Mâtürîdî (öl. 333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*'inde bu meseleye yer vermiş, Hz. Îsâ'nın "ruh meal cesed" tarzda göğe yükseltildiğini ifade etmiştir.[16] Buradan da anlaşılmaktadır ki Mâtürîdî, Nüzûl-i Îsâ mevzusunu kabul etmiştir. Eşʿarî kelamcılardan Fahreddin Râzî (öl. 606/1210) de aynı düşünceyi benimsemiştir. Ona göre normal insanlar biyolojik ve ruhsal manada belli ilkelere tâbidir. Fakat Hz. Îsâ için aynı şey söylenemez. Râzî'ye göre "Onun ruhu kutsal, yüce, ilahi nurlar ile parlaklığı çok fazla, meleklerin ruhuna çok yakın bir ruh idi. Böyle bir ruh taşıyanın da vücudunun öldürülüp tahrip edilmesiyle büyük bir acı duyması beklenmez."[17] İbn Haldûn (öl. 808/1406), Şîa düşüncesinde Hz. Îsâ'dan ziyade on ikinci imam olan Muhammed el-Mehdi'nin beklendiğini ifade etmiştir. Fakat Şii kitaplarında, onların Mehdi öğretisi yanında Hz. Îsâ'nın tekrar zuhur edeceğine ilişkin bir beklentisi olduğu da kaydedilmiştir.[18]

---

9 el-Mâide 5/117.
10 İlyas Çelebi, "Îsâ", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/472-473.
11 Müslim, "Fiten", 39.
12 Müslim, "Hacc", 216, 1252.
13 Buhari, "Büyû'", 102.; "Enbiya", 49.; Müslim, "İman", 242.; Tirmizî, "Fiten" 54.
14 Mehmet Kılıçarslan, "Hz. Îsâ'nın Ölümü ve Ref'inin Naslar Bağlamında Tetkiki", *Uluslararası Sosyal Bilimler Eğitimi Dergisi* 2/5 (2019), 208.
15 Süleyman Aydın, "Kur'an Lügatı İlmi Açısından Hz. Îsâ'nın Ref'i ve Nüzûlü", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* Yıl: 5/9 (ts.), 53-112.
16 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtüridî, *Kitâbü't-Tevhîd* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 304-311.
17 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (Ankara: Akçağ Yayınları, ts.), 3/56.
18 İlyas Çelebi, "Îsâ", 22/472.

İslâm dünyasında Nüzül-i İsa meselesini kabul edenlerin yanı sıra reddedenler de mevcuttur. Bu görüşte olanlar genellikle Muʿtezile'nin ilk dönem kelamcılarıdır.[19] Fakat Muʿtezile alimlerinden Zemahşeri (öl. 538/1144) Hz. Îsâ'nın yeniden zuhur edeceğini ve Hz. Muhammed'in şeriatına tâbi olacağını ifade etmiştir.[20] Diğer taraftan Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025) konuya ihtiyatla yaklaşarak Hz. Îsâ'nın vefat ettiğine ilişkin herhangi mütevâtir bir hadisin olmayışına dikkat çekmiştir. Hz. Îsâ vefat etmiş olsaydı Hz. Muhammed bunu net bir şekilde söylerdi. Kezâ bu durum gerek Hz. Îsâ'ya ilahlık yakıştıran Hıristiyanları gerekse onu öldürdüğü iddia edilen İsrailoğullarını zor durumda bırakırdı.[21] Mu'tezile'den başka bazı çağdaş Ehl-i Sünnet âlimleri de bu paralelde fikirler ileri sürmüştür. Ahmed Emîn (1886-1954), Ebû Reyye (1889-1970), Abdülkerîm el-Hatîb (1882-1963) ve Muhammed İzzet Derveze (1888-1984) bunlar arasında zikredilebilir.[22] Mu'tezile'nin ekseriyetine göre Hz. Îsâ'nın asılmadığı ve Yahudiler tarafından katledilmediği, Kur'an ayetlerinden ve mütevâtir hadislerden bilinmektedir. Bu da Hz. Îsâ'nın Yahudilerin elinden, şerlerinden, iftiralarından ve kötü komşuluklarından kurtarmaya yönelik bir hamledir.[23] Hz. Îsâ'nın vefat ettiğini ve nüzûl etmeyeceğini kabul edenlerin ve etmeyenlerin öne sürdükleri birtakım deliller vardır. Ancak çalışmanın muhtevası gereği bunun ayrıntısına girilmeyecektir. Şimdi ise Zemahşerî'nin meseleye yaklaşımı ele alınacaktır. Konu işlenirken çoğunlukla onun *Keşşâf* adlı eserine müracaat edilecektir.

4. Zemahşerî'nin Keşşâf'ında Nüzül-i İsa Meselesi

Zemahşeri'nin konuyla ilgili görüşlerinin anlaşılabilmesi için, yukarıda zikredilen ayetleri nasıl yorumladığı önem arz etmektedir. Şimdi söz konusu ayetler Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı açısından ele alınacaktır.

> *"Bir de inkârlarından ve Meryem'e büyük bir iftira atmalarından ve "Biz Allah'ın peygamberi Meryem oğlu İsa Mesih'i öldürdük" demelerinden dolayı kalplerini mühürledik. Oysa onu öldürmediler ve asmadılar. Fakat onlara öyle gibi gösterildi. Onun hakkında anlaşmazlığa düşenler, bu konuda kesin bir şüphe içindedirler. O hususta hiçbir bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Onu kesin olarak öldürmediler. Fakat Allah onu kendisine yükseltmiştir. Allah, üstün ve güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir."*[24]

Zemahşerî Hz. İsa'nın vefat etmesi ile ilgili muhtelif rivayetleri zikretmektedir. Onun bildirdiği bir rivayete göre bir grup Yahudi Hz. İsa'nın annesine dil uzatıp sövmüştü. Hz. İsa da bunun üzerine "Ey Allah'ım beni kelimenle yarattın. Bana ve anneme sövenlere lanet eyle" demek suretiyle Allah'a niyazda bulunmuştur. Allah da sövenleri domuz ve maymuna çevirmiştir. Buna karşı Hz. İsa'ya bildirilmiş ve Allah'ın onu göğe yükselteceği mesajı gelmiştir. Hz. İsa'da havarilerini toplayarak durumu izah etmiş ve birinin kendisinin kılığına girmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ancak bu kişinin çeşitli işkencelere maruz kalacağını ve sonunda çarmıha gerilerek öldürüleceğini, ahirette de cennete gireceğini belirtmiştir. Bunun üzerine Yahuda Iskariyot isimli havari söz konusu vazifeyi kabul etmiş ve çarmıha gerilerek öldürülmüştür. Diğer bir rivayete göre ise havariler arasında iki yüzlü münafık bir şahıs vardı. Yahudiler Hz. İsa'yı öldürmeyi kararlaştırdıktan sonra kendisi onlara giderek Hz. İsa'nın gizlendiği yeri bildiğini ve söyleyebileceğini ifade etmiştir. Daha sonra o şahıs Hz. İsa'nın yanına gittiğinde Allah Hz. İsa'yı göğe yükseltti ve iki yüzlü adamı da Hz. İsa'nın kılığına soktu. Bunun üzerine Yahudiler Hz. İsa'ya çok benzeyen bu şahsı yakalayarak çarmıha gerdiler ve neticede öldürdüler. Tam bu noktada birçok tartışma ortaya çıkmıştır. Bazılarına göre Hz. İsa Tanrı'nın oğludur ve ölmesi imkânsızdır demiştir. Başka bir grup ise Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek öldürüldüğünü kabul etmiştir. Diğer bir grup "Eğer bu İsa ise arkadaşımız nerede? Eğer bu arkadaşımız ise İsa nerede? demek suretiyle ortada bir belirsizlik olduğunu ima etmiştir. Son olarak başka bir grup ise Hz. İsa'nın göğe yükseltildiğini savunmuştur.[25]

Zemahşerî'ye göre Hz. İsa'nın öldürülmesi ile ilgili insanlarda bir kafa karışıklığı meydana gelmiştir. Onların doğrusunu öğrenmeleri de çok zordur. Ehl-i Kitap'tan olup, Hz. İsa'ya iman etmeden ölmeyecek kimsenin

---

[19] Muʿtezile'nin konuya dair görüşleri için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâili'n-nübüvve*, ed. Hüseyin Hansu, çev. M. Şerif Eroğlu ve Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017), 242-270; Ebu'l-Kâsım Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan hakâiki ğavâmidi't-tenzîl*, ed. Murat Sülün (İstanbul: TYEKBY, 2018), 1/950-952, 326-328.

[20] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/404.

[21] Abdülcebbâr, *Tesbît*, 250-260.

[22] Çelebi, "Îsâ", 22/473.

[23] Abdülcebbâr, *Tesbît*, 242-265.

[24] en-Nisâ 4/157-158.

[25] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/326.

olmayacağını haber veren ayetle[26] ilgili olarak Zemahşerî şunları kaydetmektedir: "Yahudi ve Hıristiyanlardan hiçbir fert yoktur ki ölümünden önce İsa'ya, onun Allah'ın kulu ve elçisi olduğuna kesin olarak inanmasın." Zemahşerî'ye göre söz konusu Yahudi veya Hıristiyan kimsenin ruhu bedenden ayrılmadan önce hakikati görecektir. Ancak mükellefiyet zamanı bittiği için iman bir fayda vermeyecektir. Konuyla ilgili olarak Şehr b. Havşeb'in şu ifadeleri kullandığı nakledilmiştir: "Haccâc bu ayeti kastederek şunları söylemiştir: Bir ayet var ki onu her okuduğumda ona ilişkin içimde bir kuşku uyanır. Bana Yahudi ve Hıristiyan esirler getirilir ve ben onların boynunu vururum. Ancak hiçbiri bu ayette belirtilen şehadeti zikretmemiştir." Zemahşerî bu örneğe istinaden Yahudi ve Hıristiyanların ölmek üzere olduğu anda melekler gelerek kişinin sırtına ve yüzüne vurur, ona "Ey Allah'ın düşmanı! Sana İsa geldi onu yalanladın" der. Bunun üzerine şahıs "Şu anda onun Allah'ın kulu ve elçisi olduğuna iman ediyorum der." Ancak son anda hakikati görmek ve iman etmek işe yaramaz. Esas olan imtihan ve mükellefiyet varken bunu söyleyebilmektir.[27] Anlaşıldığı kadarıyla Zemahşerî bu ayetten Hz. İsa'nın zuhur edeceğine ilişkin düşünceyi destekleyen noktalar yakalamıştır. Çünkü ayetin devamında geçen "...Kıyamet günü o (İsa) da aleyhlerinde şahit olacaktır."[28] ifadesindeki kıyamet kelimesi bazı tefsirlerde ahiret şeklinde yorumlanmış ve söz konusu şehadetin ahirete dair bir mana içerdiği ima edilmiştir. Böyle olunca da Hz. İsa'nın zuhur etmesi inancı desteklenmemiş olmaktadır. Ancak Zemahşerî burada her ne kadar açıkça ifade etmese de Hz. İsa'nın zuhur edeceğine yönelik beyanlarda bulunmaktadır.

Zemahşerî'nin bildirdiğine göre ayette geçen ve Hz. İsa'ya inanacak olanlar, Hz. İsa kıyamete yakın bir zamanda dünyaya nüzül ettiğinde yaşayacak olanlardır. Zemahşerî konuya ilişkin görüş ihtimallerini zikretmektedir. Bir rivayetten hareketle söz konusu ayetten şöyle bir mananın çıkabileceğini ima etmektedir: Ahir zamanda İsa nüzül edecek, Ehl-i Kitabın bütün mensupları ona iman edecektir. Din olarak İslâm hüküm sürecek, Deccal helak edilecek, mükemmel bir adalet ve güvenlik ortamı olacaktır. O kadar ki vahşi hayvanlarla koyun-kuzular birlikte yayılacak, çocuklar yılanlarla oynayacaktır. Hz. İsa yeryüzünden kırk yıl hüküm sürdükten sonra vefat edecektir. Onun mezarını Müslümanlar kaldıracak ve namazını onlar kılacaktır. Zemahşerî başka bir ihtimali de zikrederek şunları söylemiştir: Hz. İsa nüzül ettiğinde Yahudi ve Hıristiyanlar mezarlarından dirilerek kalkacak, hepsi Hz. İsa'ya iman edecektir. Hz. İsa ise neden zuhur ettiğini Ehl-i Kitaba bildirecektir. Onlar ise imamın fayda vermediği bir zamanda hakikati görüp iman etseler de iman kendilerine fayda vermeyecektir.[29] Anlaşıldığı kadarıyla Zemahşerî, rivayetlerden de hareketle şöyle bir tablo ortaya koymaktadır: Hz. İsa kıyamete yakın mutlaka zuhur edecektir. Ehl-i Kitap ise iki kategoride ele alınmıştır. Birincisi Hz. İsa zuhur ettiğinde yaşayacak olanlar ikincisi ise daha önce yaşamış olanlardır. Daha önce yaşamış olanlarla ilgili iki ihtimal söz konusudur. Birincisi vefat etmeden önce meleklerin gelip onlara Hz. İsa hakkındaki hakikati söylediklerinde iman etmeleridir. İkinci ihtimalde ise Hz. İsa zuhur ettiğinde onlar kabirlerinden kalkıp Hz. İsa'nın dünyaya tekrar geldiğini görecek ve iman edecektir. Ancak her iki ihtimalde de iman fayda vermeyecektir. Hz. İsa zuhur ettiğinde hayatta olacak olanlar da yine Hz. İsa hakkındaki gerçeği görünce iman edecekler ancak bu iman da kendilerini kurtarmayacaktır.

Diğer bir ayette *"Hani Allah şöyle buyurmuştu: "Ey İsa! Şüphesiz, senin hayatına ben son vereceğim. Seni kendime yükselteceğim. Seni inkâr edenlerden kurtararak temizleyeceğim ve sana uyanları kıyamete kadar küfre sapanların üstünde tutacağım. Sonra dönüşünüz yalnızca banadır. Ayrılığa düştüğünüz şeyler hakkında aranızda ben hükmedeceğim."*[30] buyrulmaktadır. Zemahşerî söz konusu ayetle ilgili olarak birçok rivayetten hareketle birbirini destekleyecek, paralel manalar ortaya çıkarmıştır. Zemahşerî, Allah'ın Hz. İsa'yı kafirlerin elinden kurtaracağını, kendi yazdığı ecele kadar ölümünü öteleyeceğini ve Hz. İsa'nın ölümünün kafirlerin eliyle değil Allah'ın eceliyle gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Zemahşerî, Hz. İsa'nın tertemiz bir şekilde kafirlerin elinden ve şerrinden kurtulacağını ve meleklerin mekânı olan semaya yükseleceğini belirtmektedir. Zemahşerî başka bir rivayeti dikkate alarak, Hz. İsa'nın göğe yükseltildiğini ve tekrar dünyaya zuhur edip Allah'ın eceliyle ruhunu teslim edeceğini ifade etmiştir. Hz. İsa'nın bu olayların hiçbir aşamasında korku

---

26 en-Nisâ 4/159.
27 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/328.
28 en-Nisâ 4/159.
29 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/332.
30 Âl-i İmrân 3/55.

duymayacağı ve bunun kendisine uyku gibi geleceği kaydedilmiştir.[31] Zemahşerî Hz. İsa'nın ahir zamanda zuhur edeceğini ve Hz. Peygamber'in şeriatına göre ibadet edeceğini söylemektedir.[32]

SONUÇ

Zemahşerî, Mu'tezile kelamı içerisinde özel bir yere sahiptir. Bilhassa son dönem kelamcılarından olması ve belagat konusunda üstat olması onu mezhep içerisinde farklı bir statü kazandırmıştır. Günümüzde Ehl-i Sünnet camiası içinde Muʿtezile'ye karşı birtakım önyargı ve eleştirel tutum olmakla birlikte Zemahşerî'nin bilhassa *Keşşâf* adlı tefsiri birçok sünnî medresede okutulmuş ve okutulmaktadır. Zemahşerî'nin fıkıhta Hanefi çizgiyi takip etmesi elbette bunun önemli nedenlerindendir. Ancak Zemahşerî'nin i'tikâdî konularda da Ehl-i Sünnet'e yakın duran görüşleri vardır. Aslında bu durum son dönem Muʿtezile âlimlerinin genel olarak değişimiyle de açıklanabilir.

Zemahşerî'nin öne çıkan görüşlerinden biri de Nüzül-i İsa hakkındadır. Bilhassa ilk dönem Mu'tezile kelamcılarının başlattığı ve Hz. İsa'nın nüzül etmeyeceğine paralel görüşler, Ehl-i Sünnet kelamcıları tarafından eleştirilmiştir. Kezâ onlara göre Hz. İsa kıyamete yakın bir zamanda zuhur edecek ve dünyaya adaleti getirecektir. Bu görüş özellikle Şîa çevrelerince özel bir ilgi görmüş, imamet teorisinin meşruiyeti için hususi bir hüviyet kazanmıştır. Sünnî kelamcılar ise imamet teorisini kabul etmekle birlikte meseleye Şîa gibi bakmamaktadır. Ancak onlara göre Hz. İsa'nın nüzülü haktır. Burada gerek Sünnî kelamcıların gerekse son dönem Mu'tezile kelamcılarının mevzuyu rivayetler üzerinden anlamaya çalıştığı müşahede edilmektedir. Çünkü Kur'an ayetlerinden Hz. İsa'nın tekrar yeryüzüne ineceğine dair net bir hüküm çıkarmak kelamî açıdan mümkün görünmemektedir. Burada tevatür derecesine ulaşmış hadislere ihtiyaç hasıl olmaktadır. Ancak konuya ilişkin hadislerin daha çok ahad oldukları kabul edilmektedir.

Zemahşerî ayetlerden aldığı destekle ortaya koyduğu tabloyu desteklemek için rivayetlere başvurmuştur. Bilindiği gibi hadis rivayetlerinin hiçbirinde Hz. İsa'nın vefat ettiğine dair bir haber yoktur. Bu meseleyle ilgili rivayetlerin hepsi Hz. İsa'nın vefat etmediğini, Allah'ın katına yükseltildiğini ve kıyametten önce tekrar zuhur edeceğini ima etmektedir. Kanaatimizce Zemahşerî'nin benimsediği metot isabetlidir. Kezâ hadis rivayetlerine başvurulmadığı taktirde mesele çözüme kavuşmamaktadır. Kelam ilminde yöntem olarak tevatür derecesine ulaşamamış haberlere başvurmak çok rastlanan bir durum değildir. Ancak ayetler net bir hüküm verecek kadar imkân sağlamıyor ve konuya ilişkin bütün hadis rivayetleri aynı paralelde ifadeler içeriyorsa, bunlara başvurmak üzerinde tartışılan meseleye ışık tutacak, kelamcıya fikir verecektir. Anlaşıldığı kadarıyla Zemahşerî de bu anlayışla hareket ederek sonuca gitmeye çalışmıştır.

KAYNAKÇA

Abdülcebbâr, Kâdî. *Tesbîtü delâili'n-nübüvve*. ed. Hüseyin Hansu. çev. M. Şerif Eroğlu ve Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.

Aydın, Süleyman. "Kur'an Lügatı İlmi Açısından Hz. İsa'nın Ref'i ve Nüzûlü". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* Yıl: 5/9 (ts.), 53-112.

Bulut, İsmail. *İmam Mâturîdî Perspektifinde Hz. İsa*, 2017.

Çelebi, İlyas. "Îsâ". *İslâm Ansiklopedisi*. 22/472-473. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Çınar, Mahmut. *Nûr-i Muhammedî İnancının Ortaya Çıkışı ve Kaynakları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.

Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

Kılıçarslan, Mehmet. "Hz. İsa'nın Ölümü ve Ref'inin Naslar Bağlamında Tetkiki". *Uluslararası Sosyal Bilimler Eğitimi Dergisi* 2/5 (2019), 298-215.

King, Robert. *Tanrı"nın Anlamı*. çev. Temel Yeşilyurt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.

Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2018.

Öge, Sinan. *İlâhî Kelâmın Yapısı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, ts.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım. *el-Keşşâf ʿan hakâiki ğavâmidi't-tenzîl*. ed. Murat Sülün. İstanbul: TYEKBY, 1. Basım, 2018.

[31] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/950.

[32] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/404.

Zemahşerî'nin Nazzâm'ın Sarfe Teorisine Yaklaşımı

Dr. Ömer Fidanboy*

GİRİŞ

1. Sarfe Teorisi

Sarfe teorisi, sözlükte "geri çevirmek, engel olmak" anlamına gelen *sarf* kökünden türetilen bir kavramdır. Bu teori, belâğat yönünden Kur'ân'ın benzerini meydana getirme gücünün insanlarda var olduğunu, ancak inkârcıların bu gücü kullanmalarının Allah tarafından engellendiği tezine dayanır. Sarfe teorisi, Kur'ân'ın benzersizliğini ve i'câzını vurgulayan bir yaklaşımı ifade etmektedir. Bu teoriye göre, insanlar potansiyel olarak Kur'ân'ın benzerini oluşturabilecek yeteneklere sahip olsalar da, Allah'ın müdahalesiyle bu yetenek engellenmiştir. Bu engelleme, Kur'ân'ın i'câzının bir kanıtı olarak görülmekte ve insanların Kur'ân'la yarışma gücünün sınırlanmasının özel bir hikmeti olduğu düşünülmektedir.

Sarfe teorisiyle ilgili olarak, bazı müellifler Vâsıl b. 'Atâ (öl. 131/748) veya 'Îsâ b. Sabîh el-Murdâr'ı (öl. 226/841) bu teorinin ilk temsilcisi olarak gösterse de, kaynakların çoğunluğu bu teorinin asıl olarak Nazzâm tarafından ortaya konulduğunu belirtmektedir. Nazzâm, sarfe teorisini ilk kez geliştirerek Kur'ân'ın benzerini getirme gücünün insanlarda olduğunu, ancak bu gücün Allah tarafından engellendiğini ifade etmiştir. Onun çalışmaları, sarfe teorisinin önemli bir kaynağı olarak kabul edilir ve bu teori üzerine daha sonraki düşünürlerin çalışmaları da Nazzâm'ın fikirlerine dayanır. Her ne kadar teorinin kökenleri ve ilk temsilcisi konusunda farklı görüşler bulunsa da, genel olarak Nazzâm'ın bu teoriye öncülük ettiği kabul edilmektedir. Buna göre, Kur'ân'ın edebi özellikleri, Hz. Peygamber'in peygamberliğini kanıtlayan bir mu'cize olmaktan ziyâde, Allah'ın insanlara ilettiği emirler ve ğayba dair haberler içeren diğer ilâhî kitaplar gibi bir yapıya sahiptir. Fesâhat ve belâğat açısından, Arap ediplerinin Kur'ân'dan daha üstün hatta ona benzer bir kitap ortaya koyması aklen mümkündür. Ancak Allah, inkârcılardan Kur'ân ile yarışma cesaretini ve bilgisini alarak onları bu işi gerçekleştirmekten engellemiştir. Bu nedenle Kur'ân'ın mu'cizevî niteliği, aslında bu işi yapma güçlerine sahip oldukları halde inkârcıların geri çevrilmesi eylemiyle ilişkilidir.[1]

Sarfe teorisi sadece Mu'tezile çevrelerinde değil, farklı mezheplere mensup düşünürler arasında da kabul görmüştür. Ebû Mansûr el-Eyyûbî (öl. 421/1030), İbn Hazm (öl. 456/1064), Cüveynî (öl. 478/1085), Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Fahrüddîn er-Râzî (öl. 606/1210) gibi önemli Sünnî âlimler, sarfe teorisini destekleyen düşünürler arasında yer almaktadır. Ayrıca İbn Sinân el-Hafâcî (öl. 466/1073), Şerîf el-Murtazâ (öl. 436/1044) ve Müeyyed Billâh Yahyâ b. Hamza (öl. 749/1348) gibi Şi'î düşünürler de bu teoriyi kabul eden isimlerdendir.

Sarfe teorisi, Kur'ân'ın edebi özellikleri bağlamında Hz. Peygamber'in peygamberlik iddiasını kanıtlayan bir mu'cize olmadığını, bunun yerine geçmiş ilâhî kitaplarda olduğu gibi Allah'ın insanlara emirleri ve gizli bilgileri aktardığı bir kitap olduğunu öne sürmektedir. Bu teoriye göre, Arap ediplerinin o dönemde edebiyat alanında üstün eserler üretebildiği göz önüne alındığında, en azından bazı metinlerin benzerini üretebilecekleri anlaşılmaktadır. Kur'ân'da, belâğat açısından üstünlük taşımayan ifadelerin yanı sıra, insanlar tarafından söylenmiş bazı sözlerin de yer aldığı bilinmektedir. Ancak, inkârcı Araplar, Kur'ân'a benzer bir sûre meydana getirmek için girişimde bulunmamışlardır. Bu durum, onların kendi iradelerine dayalı bir olay olarak açıklanamaz. Çünkü onlar dinlerini terk etmeyi arzulamamakta ve Hz. Muhammed'in (a.s.)

---

* Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İslam Mezhepleri Tarihi, omerfarukfidanboy@gmail.com ORCID: 0000-0002-0708-7853

1 Ahmed Âmir Fethî, *Fikretü'n-nazm beyne vücûhi'l-i'câz fi'l-Kur'ân* (İskenderiye: y.y., 1991), 29, 276; Ali Mehdî Zeytûn, *İ'câzu'l-Kur'ân ve eseruhû fi tetavvüri'n-nakdi'l-edebî* (Beyrût: y.y., 1992) 49; M. Ömer Bâhâzık, *Şerhu risâleti beyâni i'câzi'l-Kur'ân li'l-imâm el-Hattâbî* (Dımaşk: y.y., 1995), 31-33.

peygamberlik davasında başarılı olup kendilerini mağlup etmesini istememektedirler. Dolayısıyla, inkârcı Araplar'ın güçlerine rağmen Kur'ân'a benzerlik göstermeye girişmemeleri, farkına varmadıkları gizli bir müdahalenin sonucu olarak kabul edilmelidir. Bu noktada, sarfe teorisi hissî bir mu'cize olarak değerlendirilebilir.[2]

Sarfe teorisiyle ilgili olarak farklı görüşler öne sürülmüştür:

1. Sarfe, inkârcı Arap ediplerinin aslında Kur'ân'ın benzeri bir eseri ortaya koyabilecek güce sahip olmalarına rağmen, Allah'ın bu gücü onlardan almasıdır. Nazzâm ve Rummânî (öl. 384/994) gibi düşünürler, bu görüşü savunmuşlardır. Bu perspektife göre sarfe, Arap ediplerinin Kur'ân'a benzer bir metin oluşturma amacını gerçekleştirmelerini engelleyen Allah'ın iradesiyle ortaya çıkar.

2. Sarfe, Arap ediplerinin Kur'ân'a benzer bir metin üretmeyi düşündükleri ve bu yönde çaba gösterdikleri halde amaçlarına ulaşmalarını sağlayacak gerekli bilgi ve birikimi kendilerinde bulamadıklarını fark etmeleridir. Şi'î âlimlerden İbn Sinân el-Hafâcî bu görüşü benimsemiştir. Bu perspektife göre sarfe, Arap ediplerinin hayretle karşıladıkları, istedikleri eseri ortaya koyamama durumunu ifade etmektedir.

Her iki görüş de sarfe teorisinin mahiyeti konusunda farklı açıklamalar sunmaktadır. İlk görüşte, sarfe Allah'ın müdahalesi olarak değerlendirilirken, ikinci görüşte Arap ediplerinin kendi sınırlılıklarıyla ilişkilendirilmektedir. Bu farklı görüşler, bu fenomenin kökeni ve etkileri konusunda akademik tartışmaların devam etmesine neden olmuştur.[3]

Ehl-i sünnet âlimlerine göre, Kur'ân'ın mu'cizevi niteliği sadece dil ve edebiyat açısından değil, aynı zamanda içerdiği ilahi mesaj, hükümler ve tevhidî öğretilerden kaynaklanır. Dolayısıyla, sarfe teorisi Kur'ân'ın gerçek mu'cizesini tam olarak açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Sarfe'ye yönelik eleştiriler ve teorinin Kur'ân'ın doğasıyla uyumsuzluğu, V. (XI.) yüzyıldan itibaren önde gelen âlimler arasında yaygın bir şekilde dile getirilmiştir. Özellikle Ebû Bekr el-Bâkıllânî (öl. 403/1013) gibi âlimler, sarfe teorisini eleştirerek Kur'ân'ın mu'cizevî niteliğini daha geniş ve kapsamlı bir şekilde anlamak gerektiğini savunmuşlardır. Bu eleştirilerin etkisiyle sarfe teorisi, genel olarak destek bulamamış ve yaygın kabul görmemiştir.

2. Sarfe Teorisine Yönelik Eleştiriler

Sarfe teorisine yönelik eleştiriler, aşağıdaki noktalarda yoğunlaşmaktadır:

1. Tehaddî ayetlerinde, inkârcı Arapların Kur'ân'ın bir benzerini yapmaya açıkça davet edilmeleri, Kur'ân'ın Allah kelâmı değil insan sözü olduğunu iddia eden inkârcı Araplara karşı bir meydan okumadır. Bu durum, inkârcıların iradelerinin kendilerinden alınmadığını gösterir. Aksi takdirde, güçlerinden yoksun bırakılmış insanların Kur'ân'la yarışmak üzere bir araya gelmeleri ve birbirlerine yardım etmeleri anlamsız olurdu.

2. Müslümanlar arasında Kur'ân'ın i'câz özelliği taşıdığı konusunda icmâ'ı bulunmaktadır. Eğer Kur'ân'ın benzerinin meydana getirilememesi Allah'ın engellemesine bağlıysa, bu durumda Kur'ân'ın kendi özünde i'câz özelliği bulunmadığı anlamına gelir. Bu ise Kur'ân'ın temel niteliklerini sorgulayan inkârcıların iddialarını destekler.

3. Sarfe, Kur'ân'ın i'câzı etrafında ileri sürülen bir tarz veya teori değil, zayıf bir delildir. Çünkü bu teori, Kur'ân'ın dil özellikleri ve içerdiği bilgiler açısından insan sözlerinden üstün bir yanının olmadığını iddia etmektedir. Bu ise inkârcıların temel iddiasıdır ve Kur'ân'ın benzersizliğiyle çelişir. Bu eleştiriler, sarfe teorisini Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından zayıf ve kabul edilemez kılmıştır. Sarfe teorisi, Kur'ân'ın mu'cizevî niteliğini tam olarak açıklayamadığı ve Kur'ân'ın gerçek i'câzını göz ardı ettiği için itibar görmemiştir.

4. Müseylimetülkezzâb (öl. 12/633), İbnü'l-Mukaffa'(öl. 142/759) ve Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî (öl. 449/1057) gibi şahısların Kur'ân'a nazire yazdıklarına dair rivâyetler bulunmaktadır. Bunlar, Kur'ân'a benzer bir edebi eser yazma girişiminde bulunan bazı kişilerin var olduğunu gösterse de, bu eserlerin Kur'ân'ın dengi veya benzeri olmadığı açıktır. Dolayısıyla, bu rivâyetler sarfe teorisinin geçersizliğini kanıtlamaktadır.

---

[2] Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/140-141.

[3] Salâh Abdülfettâh Hâlidî, *el-Beyân fî i'câzi'l-Kur'ân* (Ammân: y.y., 1989), 81, 82-83, 108.

5. Hz. Peygamber'in peygamberliği Kur'ân'ın benzersiz ve eşsiz bir kitap olduğu temeline dayanmaktadır. Eğer Kur'ân'ın edebi yönü ve içeriği açısından benzerinin meydana getirilebileceği ileri sürülürse, Hz. Peygamber'in peygamberliği temel dayanağından yoksun bırakılmış olur ve sarfe teorisi tek kanıt olarak ortaya çıkar. Ancak Kur'ân'da sarfe kelimesi geçmemesi ve Hz. Peygamber'e atıfta bulunulmaması, bu teorinin zayıf olduğunu göstermektedir.

6. Resûl-i Ekrem döneminde Arap edebiyatının en üst seviyede olduğu ve bazı şâir ve ediplerin Kur'ân'ın fesâhat ve belâğat yönünden kendi eserlerinden üstün olduğunu itiraf ettikleri rivâyet edilir. Ayrıca, bazı inkârcıların da Kur'ân'ı gizlice dinledikleri aktarılmaktadır. Bu rivâyetler de sarfe teorisinin yanlışlığını kanıtlar çünkü bu durumda Kur'ân'ın edebi üstünlüğü tartışmasız bir şekilde ortaya çıkar ve onun benzerinin meydana getirilemeyeceği açıkça anlaşılır. Bu eleştiriler, sarfe teorisinin Kur'ân'ın benzersizliği ve mükemmelliğiyle çeliştiğini ve geçerli bir argüman olmadığını ortaya koymaktadır. Ehl-i sünnet âlimleri, bu eleştirileri dikkate alarak sarfe teorisini zayıf ve kabul edilemez olarak değerlendirmiş ve itibar görmemesine sebep olmuştur.[4]

Sonuç olarak sarfe teorisi, Kur'ân'ın mükemmelliğini sadece dilbilgisi ve retorik açısından açıklamaya çalışan bir yaklaşımdır. Ancak bu teorinin temelinde, Allah'ın insan iradesine ve bilgisine müdahale ettiği iddiasını savunmak oldukça güçtür. Çünkü iman ve itaat, düşünce özgürlüğü ve irade özgürlüğünü gerektirir. Ayrıca, Hz. Peygamber'in peygamberlik dönemiyle birlikte hissî mu'cize devrinin sona erdiği[5] ve Kur'ân'ın sadece dilbilgisi ve retorik özellikleriyle sınırlı olmadığı göz önüne alındığında sarfe teorisinin insanların çoğunluğuna hitap etmekten uzak ve zayıf bir teori olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hazm gibi bazı sarfe taraftarları, Kur'ân'ın sarfe dışında da mu'cizevî yönleri olduğunu iddia etmiş olsalar da, bu görüşe göre bile i'câzın merkezinde sarfe bulunmaktadır. Bu bağlamda, Kur'ân'ın mükemmelliği ve benzersizliği konusunda sarfe teorisinin yetersiz kaldığı açıkça görülmektedir. Kur'ân'ın mu'cizevî özellikleri sadece dilbilgisi ve retorik yetenekleriyle sınırlı değildir. Onun içeriği, muhtevası, bilgisi ve ilhamı da ayrıca dikkate alınmalıdır. Sarfe teorisi, Kur'ân'ın kapsamlı mu'cizevî niteliğini tam olarak yansıtmaktan uzak kalmaktadır. Dolayısıyla, Kur'ân'ın mükemmelliğini ve benzersizliğini anlamak için daha geniş bir perspektifin gerekliliği ortaya çıkmaktadır.[6]

3. Zemahşerî'nin Sarfe Teorisi'ne Yaklaşımı

Nazzâm (öl. 231/845) tarafından ilk defa ortaya konulduğu kaynaklarda ifade edilen Sarfe Teorisi, belâğat ve fesâhat açısından Kur'ân'ın benzerini oluşturma potansiyelinin insanlarda mevcut olduğunu, ancak bu potansiyelin Allah tarafından engellendiğini savunur. Teoriye göre, Kur'ân'ın kelime ve cümle yapısı mu'cizevi bir fonksiyona sahip değildir ve Arap edebiyatçıları, akıl yoluyla onun benzerini hatta daha üstününü oluşturabilme yetisine sahiptir. Ancak Allah'ın bu yeteneği engellediği ve benzersizliğini koruduğu düşünülmektedir. Bu durum Kur'ân'ın kusursuzluğuna vurgu yaparken, insanların potansiyel yeteneklerinin sınırlılığını da ortaya koymaktadır.

Sarfe teorisini savunanlara göre, insanlar Kur'ân'ın benzerini potansiyel olarak ortaya koyabilme yeteneğine sahip olsalar da, Allah tarafından bu yeteneğin kullanılması engellenmiştir. Bu bağlamda, Kur'ân'ın lafzının mu'cizevi bir özelliği olmadığı ve Hz. Peygamber'in peygamberliğine delil teşkil etmediği savunulur. Dolayısıyla, Kur'ân'ın benzerinin hatta belâğat ve fesâhat yönünden daha üstün bir eserin oluşturulması mümkündür. Ancak bu durumun imkân açısından bir sorun olmamasına rağmen, Yüce Allah inkârcıların Kur'ân'la yarışma cesaretini ve bilgisini alarak onları bu görevi yerine getirmekten âciz kılmıştır.[7]

---

4 Bkz. Kâdî 'Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in* (Beyrût: Dârü'n-Nehdati'l-Hadîse, 232-233; Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah ez- Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl (Kâhire: y.y., 1376-1378/1957-1958), 2/94-95; Ahmed Cemâl Ömerî, *Mefhûmü'l-i'câzi'l-Kur'ânî hatte'l-karni's-sâdisi'l-hicrî* (Kâhire: y.y., 1984), 254-258; Fethî, *Fikretü'n-nazm,* 29, 276; M. Hasan Heyto, *el-Mu'cizetü'l-Kur'âniyye* (Beyrût: 1994), 79.

5 İsrâ, 17/59.

6 Yavuz, "Sarfe", 36/140-141.

7 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak* (Beyrût: Dâru'l-Âfâk, 1977), 114; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü fazli'l-i'tizâl*, thk. Fuâd Seyyid (Tûnus: y.y., 1974), 70; Yavuz, "Sarfe", 36/140-141.

Zemahşerî, sarfe teorisi konusunda özgün bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre, Arapların fesâhat ve belâğat alanında Kur'ân'ın benzerini getirememeleri Allah'ın onları engellediği anlamına gelmez. Tam tersine, bu durum Arapların kendi çabalarının yetersizliğini ve Kur'ân'ın eşsizliğini vurgular. Bu bağlamda Kur'ân'ın benzersizliği, Arapların çabalarını aşan bir güce sahip olduğunu gösterir. Kur'ân'ın dil, üslup ve anlatımındaki üstünlük, insanların sınırlı yeteneklerini aşar ve onları i'câzıyla âciz bırakır. Dolayısıyla Zemahşerî, sarfe meselesine retçi bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre, Kur'ân'a meydan okumaya çalışanların başarılı olamamaları, henüz başarılı bir mu'âraza örneğinin ortaya çıkmadığını göstermektedir. Onun bu retçi yaklaşımı, Mu'tezile'nin başka bir kolunu oluşturan Behşemîyye'nin kurucusu Ebû Haşim'in düşüncesini paylaştığını gösterir. Bu durum, Zemahşerî'nin genel olarak Mu'tezile içindeki konumunu belirlemek açısından önemlidir. Özellikle sarfe meselesinde, Zemahşerî'nin Ebû Haşim'in düşüncesini benimsemesi, onun özgün bir yaklaşım sergilediğini ve kendi fikirlerini ortaya koyduğunu gösterir.[8]

Zemahşerî, sarfe konusunu ele alırken temelini aklî çıkarımlara dayandırmış ve Kur'ân'ın benzerini ortaya koymaya çalışanların içinde bulundukları ruh halini ve sahip oldukları dilbilgisi yeteneğini ifade etmek için "*Kimse bu konuda onların eline su dökemez/kimse onları geçemez*" şeklinde bir ifade kullanmıştır. Bu ifadeyle, sarfe teorisini destekleyenlerin iddialarının karşısında kendilerini üstün gördüklerini ve başkalarının bu alanda onları geçemeyeceğini ima etmektedir. Zemahşerî'nin bu ifadesi, sarfe teorisinin zayıflıklarını vurgulayarak, benzer bir eser ortaya koyma iddiasının gerçekçi olmadığını ve Kur'ân'ın eşsizliğinin ötesine geçilemeyeceğini beyân etmektedir.

Zemahşerî, Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koyabilme iddiasında olanların bu iddialarını gerçekleştiremediklerini ifade ettikten sonra, "*Eğer yapabilselerdi, bu sabahın ilk ışıkları gibi ayan beyan ortada olurdu/gizli kalmazdı*" deyimini kullanmıştır. Bununla, Kur'ân'ın benzerini üretebilmek için çaba gösterenlerin başarısızlığını vurgulamakta ve eğer gerçekten böyle bir yetenekleri olsaydı, bu durumun açık bir şekilde ortaya çıkacağını ve gizli kalmayacağını ifade etmektedir. Onun bu deyimi, Kur'ân'ın eşsizliğini ve benzersizliğini vurgulayarak, insanların Kur'ân'ın benzerini üretmekte başarısız olduklarını ve bu iddialarının temelsiz olduğunu belirtmektedir.[9]

Hz. Peygamber'den sonra başka peygamber gelmeyeceği kesinleştiği için, insanlığın sonuna kadar şahit olacağı tek mu'cize Kur'ân-ı Kerim'dir. Kur'ân, Allah'ın kelâmı olarak insanlara gönderilmiş eşsiz bir mu'cizedir. İçerdiği muhteşem dil ve derin anlamlarla, her çağda ve her toplumda insanların akıllarını ve kalplerini etkilemeyi başarmıştır. Kur'ân'ın benzersizliği, onun kıyamete kadar insanların üzerindeki etkisini ve insanların hayranlıkla okuyup anlamaya çalıştığı özel bir kitap oluşunu gösterir. İnsanlar, Kur'ân'ın mu'cizeliğini keşfetmeye devam ettikçe, onun eşsizliği ve özgünlüğü daha da açık bir şekilde ortaya çıkacaktır.[10]

Zemahşerî'ye göre Kur'ân'ın mu'cizeliği iki temel şekilde kendini göstermektedir.

1. Ehl-i fesâhati âciz bırakan nazmındaki i'cazı; Zemahşerî buna Kûr'an'ın, inanmayanları muarazaya davet eden şu ayetini delil olarak getirir: "…ki hiçbir zaman yapamayacaksınız…"[11] Kur'ân'ın olağanüstü ve insana meydan okuyan bir dil ve üslup kullanması, onun Allah kelâmı olduğunu kanıtlar.

2. Kûr'an'ın ğaybdan haber vermesidir. Zemahşerî buna da şu âyetleri delil olarak getirir; "*…yakında (Bedir'de) bozguna uğrayacaklar*"[12] "*… dinini, bütün dinlere üstün kılmak için*"[13] "*…Allah seni insanlardan korur.*"[14] Kur'ân, gelecekte gerçekleşecek olaylar hakkında önceden haber verir ve bu haberlerin zamanla gerçekleşmesi, Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğunu gösterir.

---

8 Hilmi Kemal Altun, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 227-228.

9 Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Minhâc fi usûli'd-dîn*, thk. Abbas Hüseyn 'Îsâ Şerefüddîn, (San'â: Mektebetü Merkezi Bedri'l-'İlmî ve's-Sekâfî, 2004), 22.

10 Halil İbrahim Bulut, *Kur'an Işığında Mucize ve Peygamber* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 195-196.

11 el-Bakara 2/24.

12 el-Kamer 54/45.

13 et-Tevbe 9/33.

14 el-Mâide 5/67.

Dolayısıyla Zemahşerî'ye göre Kur'ân'ın bu iki temel mu'cizesi, onun eşsizliğini ve Allah'ın kelâmı olarak kıyamete kadar sürecek olan önemini vurgular. Hem dil ve üslubundaki üstünlüğüyle insanları hayrete düşüren hem de ğaybdan haber verme özelliğiyle geleceği bildiren Kur'ân, insanlara en güçlü delil olarak sunulur ve onların imanlarına rehberlik eder.

Zemahşerî, tefsirinde sürekli olarak Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu vurgulamaya çalışır. Nitekim tefsirinin ilk cümlesinin "*Kur'ân'ı yaratan Allah'a hamd olsun* (الحمد لله الذي خلق القرآن)" şeklinde olduğu bilinir, ancak bu ifadenin Müslümanların itirazına maruz kaldığı ve bu nedenle Keşşâf'ın 1966'da Kâhire'de yapılan bir baskısında ifadenin "*Kur'ân'ı indiren Allah'a hamd olsun* (الحمد لله الذي أنزل القرآن)" şeklinde değiştirildiği söylenmektedir. [15]

Bu hususta âyetler üzerinde tahlillerde bulunan Zemahşerî: "*De ki: Bu Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak üzere insanlar ve cinler bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, asla onun benzerini ortaya koyamazlar*"[16] âyetini ele alırken, "*nevâbit*"[17] olarak nitelendirdiği kişilerden bahseder. Bunlar hem Kur'ân'ın mu'cize olduğunu hem de kâdim olduğunu savunan kimseleri ifade eder. Ancak Zemahşerî'ye göre bu tam bir tutarsızlıktır, zira bir şeyin mu'cize olabilmesi için meydan okuduğu kitle için bu meydan okumaya karşılık verebilecek bir imkân ve ihtimalin olması gerekir. Oysaki kâdim dediğinizde, baştan haksız bir meydan okumada bulunmuş olursunuz. Zira insanların ulaşamayacakları bir alanda karşılık vermelerini istediğinizde, muhatap bunu yapamadığı için âciz sayılamaz. Zemahşerî daha da ileri giderek, bunu kabul edenlerin kibirli olduklarını, hakikatleri ters yüz ettiklerini ve gerçekleri yanlış bir şekilde çarpıttıklarını ifade eder.[18]

Zemahşerî'ye göre Mu'tezile'nin en çok zorlandığı ve kendi tezlerini savunabilmek için te'vîl yapmak zorunda kaldıkları âyetlerden biri "*Bir kısım peygamberleri sana daha önce anlattık, bir kısmını ise anlatmadık. Allah Mûsâ ile gerçekten konuştu*"[19] âyetidir. Burada, Yüce Allah'ın Hz. Mûsâ (a.s.) ile gerçekten konuştuğu vurgulanırken, Mu'tezile'nin halku'l-Kur'ân (Kur'ân'ın yaratılmışlığı) konusunda sıkıntı yaşadığı ifade edilir. Zemahşerî, bu âyet bağlamında Mu'tezile'nin genel anlayışına değinmeksizin bazı âlimlerin وَكَلَّمَ اللهُ ifadesindeki lafzatullâh'ı mensûb okuduklarını belirtir, ancak bu konuda kendi görüşünü beyân etmez. Ayrıca كلم kökünün asıl anlamının "*yaralamak*" olduğunu iddia eden bazı Mu'tezilîler'in, âyeti "*Allah Hz. Mûsâ'yı fitne ve mihnelerin pençeleriyle yaralamıştır*" şeklinde yorumlamalarını eleştirir. Zemahşerî, böylesine bir yorumun tamamen bid'at olduğunu ve âyetin anlamını tahrîf etme eğiliminde olanların uydurmaları olduğunu söyler.[20]

Zemahşerî, Hz. Mûsâ'nın Allah ile olan konuşmasını açıklarken, "*Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte gelip Rabbi onunla konuşunca, Mûsâ: 'Rabbim! Bana Kendini göster, Sana bakayım' dedi. Allah: 'Sen Beni göremezsin ama dağa bak, eğer o yerinde kalırsa sen de Beni göreceksin' buyurdu, Rabbi dağa tecelli edince onu yerle bir etti ve Mûsâ da baygın düştü; ayılınca: 'Yarabbi, münezzehsin, Sana tövbe ettim, ben inananların ilkiyim' dedi*"[21] şeklinde âyette geçen "*Rabbi onunla konuşunca* (وَكَلَّمَهُ رَبُّهُۥٓ)" ifadesinin, Allah'ın kelâmının levha üzerine yazılması gibi, herhangi bir nesne üzerinde Allah'ın kelâmını yaratması şeklinde gerçekleştiğini ifade eder. Dolayısıyla ona göre kelâmullâh yaratılmıştır.[22] Nitekim İbn el-Müneyyir'e (öl. 683/1284) göre

---

15 J.J.G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Acar (Ankara: y.y., 1993), 119.

16 el-İsrâ 17/88.

17 "*Nevâbit*" terimi, sözlük anlamı olarak "yeni yetişen, sonradan zuhur eden, tecrübesiz" anlamına gelir. Terim olarak ise, inanç konularını akli olarak temellendiremeyen, çağlarının gelişmelerinden habersiz, olayları değerlendirecek birikime sahip olmayan veya dinî metinleri sadece yüzeyine odaklanarak kabaca anlam çıkaran kesimleri tanımlamak için özellikle Mu'tezile tarafından kullanılmıştır. Bu terim, Mu'tezile kelâmcılarının, aklî delillendirmeye büyük önem veren yaklaşımlarının bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve bazı âlimleri küçümsemek veya eleştirmek amacıyla kullanılmıştır. Nevâbite terimi, bu anlamıyla Mu'tezile düşüncesinin temel ilkelerine bağlı olmayan veya aklî argümanlara dayanmayan inanç anlayışlarını nitelendirmek için kullanılmıştır. Bkz. İlyas Üzüm, "*Nâbite*" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/263-264.

18 Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'ıkı ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2003), 2/647-648.

19 en-Nisâ 4/164.

20 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/624.

21 el-A'raf 7/143.

22 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/142-143.

söz konusu yorum, kelâmın yaratılmış olduğunu net bir şekilde göstermektedir.[23] Yine Zemahşerî حٰمٓ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِۙ اِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَۚ *"Hâ, Mîm, Apaçık Kitab'a andolsun ki, iyice anlayasınız diye biz, onu Arapça bir Kur'ân yaptık"*[24] âyetindeki "جَعَلْنَاهُ (*onu yaptık*)" ifadesinden hareketle Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyler. Ayrıca bu ifade, "صيَّرْناه (*bir şey haline soktuk*)" anlamına gelebilir ve iki mef'ûl alır veya "خَلَقْناه (*onu yarattık*)" anlamına gelebilir ve tek mef'ûl alır. Bu temel üzerine âyetin anlamı, "*Biz onu yabancı bir dille değil Arapça Kur'ân olarak yarattık*" şeklinde olur.[25]

SONUÇ

Zemahşerî'nin analizleri Kur'ân'ın benzersizliğini ve mucizeliğini desteklemektedir. Kur'ân, insanların sınırlı yeteneklerinin ötesinde bir güce sahiptir. Belâğat, fesâhat ve ğaybdan haber verme gibi yönleriyle Kur'ân, insan zekâsının sınırlılıklarını aşan bir mucizedir. Zemahşerî'nin eleştirel yaklaşımı ve bağımsız düşünme yeteneği, sarfe teorisinin sınırlılıklarını göstermektedir. Kur'ân'ın ilâhî kaynağından gelen eşsiz bir eser olduğunu ve insan iradesinin sınırlılıklarını aşan bir mucize olduğunu vurgulamaktadır. Bu analizler, Kur'ân'ın önemini ve değerini daha da güçlendirmektedir.

Zemahşerî'nin Nazzâm'ın görüşüne karşı Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşünü benimsemesi, onun analitik ve eleştirel düşünme yeteneğini gösterir. Bu, onun bağımsız bir âlim olduğunu ve farklı düşünce akımlarını dikkate alarak kendi özgün yaklaşımını ortaya koyduğunu gösterir.

KAYNAKÇA

Altun, Hilmi Kemal. *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Bâhâzık, M. Ömer. *Şerhu risâleti beyâni iʿcâzi'l-Kurʾân li'l-İmâm el-Hattâbî*. Dımaşk: y.y., 1416/1995.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrût: Dâru'l-Âfâk, 1977.

Bulut, Halil İbrahim. *Kur'an Işığında Mucize ve Peygamber*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.

Fethî, Ahmed Âmir. *Fikretü'n-nazm beyne vücûhi'l-iʿcâz fi'l-Kurʾân*. İskenderiye: y.y., 1991.

Hâlidî, Salâh Abdülfettâh. *el-Beyân fî iʿcâzi'l-Kurʾân*. Ammân: y.y., 1989.

Heyto, M. Hasan. *el-Muʿcizetü'l-Kurʾâniyye*. Beyrût: y.y., 1994.

İbn el-Müneyyir, Ebü'l-'Abbâs Nâsirüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-İntisâf mine'l-Keşşâf*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2003.

Jansen, J.J.G. *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*. çev. Halilrahman Acar. Ankara: y.y., 1993.

Kâdî 'Abdülcebbâr. *Tenzîhü'l-Kurʾân ʿani'l-metâʿin*. Beyrût: Dârü'n-Nehdati'l-Hadîse, ts.

Kâdî 'Abdülcebbâr. *Kitâbu fadli'l-i'tizâl*. thk. Fuâd Seyyid, Tunus: y.y., 1974.

Ömerî, Ahmed Cemâl. *Mefhûmü'l-iʿcâzi'l-Kurʾânî hatte'l-karni's-sâdisi'l-hicrî*. Kâhire: y.y., 1984.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Sarfe". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/140-141.

Üzüm, İlyas. "*Nâbite*". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/263-264.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf 'an hakâʾikı ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2003.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd, *el-Minhâc fî usûli'd-dîn*. thk. Abbas Hüseyn 'Îsâ Şerefüddîn, San'â: Mektebetü Merkezi Bedri'l-'İlmî ve's-Sekâfî, 2004.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Kurʾân*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl. Kâhire: y.y., 1376-1378.

Zeytûn, Ali Mehdî. *İʿcâzu'l-Kurʾân ve eseruhû fî tetavvüri'n-nakdi'l-edebî*. Beyrût: y.y., 1992.

[23] Ebü'l-'Abbâs Nâsirüddîn Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf mine'l-Keşşâf* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2003), 2/143.

[24] ez-Zuhruf 43/1-3.

[25] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/240-241.

Zemahşerî'nin Akılcılığına Bütüncül Yaklaşım

Dr. Şeyma Altay*

GİRİŞ

Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî (öl. 538/1143) itikatta Mu'tezile mezhebine mensup bir müfessir ve Arap dilcisidir. Kaleme aldığı *Keşşâf* isimli meşhur tefsiri kendisinden sonra gelen farklı mezhep müntesibi müfessirleri etkilemiş ve temel bir kaynak halini almıştır. *Keşşâf,* tefsir ve Kur'ân'ın belâğat incelikleri bakımından önemli olmasının yanı sıra Zemahşerî'nin Mu'tezilî düşüncelerini yansıtması ve çeşitli konulara yaklaşımını ortaya koyması bakımından da son derece önemlidir. Bu bildiride İslam düşüncesinde akılcılığı temsil eden Mu'tezile[1] mezhebine mensup bir müfessir olarak Zemahşerî'nin akılcılığa yaklaşımı incelenecektir. Çalışmada temel amaç, Zemahşerî'nin *Keşşâf* tefsiri bağlamında akıl konusuna bakışını hem teorik hem de pratik yönden inceleyerek bütüncül bir portre çizmektir.

Zemahşerî'nin Akla Yaklaşımı

Akıl, kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunabilen ve kıyas yapabilen bir güç olarak tanımlanmaktadır.[2] Mu'tezilî düşünürlerden Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'a göre (öl. 235/849) akıl, insanın kendisi ile çevresinde bulunan canlı ve cansız varlıkları birbirinden ayırt edebildiği zorunlu bilgi; bilgi elde etme kuvveti ve histir.[3] Ebû Alî el-Cübbâî (öl. 916/303) ise aklı "ilim" olarak anlayarak insanı bir delinin yapmaktan kendini alıkoyamadığı şeylerden engelleyen bir meleke görmektedir.[4] Mu'tezile akılcılığı sadece kognitif (bilişsel) değil aynı zamanda ahlakî niteliklere de sahiptir.[5] Bu yönüyle akıl insanı hayvandan ayırarak, ona amelî ve ahlakî sorumluluklar yüklemektedir.[6]

Zemahşerî'ye göre akıl ilim elde etme, nazar ve istidlâlde bulunma melekesi olarak tanımlanabilir. Nazar ve istidlâl; aklın eylemleri olarak elde edilen ilmî verilen işlenmesi ve çıkarımlara ulaşılmasını sağlayan yetilerdir. Müfessir Hacc sûresinde geçen *"İnsanlardan öylesi de vardır ki ne bir ilme ne bir rehbere ne de aydınlatan bir kitaba sahip olmaksızın Allah hakkında tartışır."* (Hacc 22/8) ayetinde bahsedilen ilmin; zarûrî ilim, rehberin; istidlâl ve nazar,[7] aydınlatıcı kitabın ise vahiy olduğunu belirtmiştir.[8] Zemahşerî'nin nazar ve istidlâl olarak tefsir ettiği "rehber"den maksat akıldır. Zarûrî ilim ise duyu organlarıyla sağlanan ve kendisinde şüphe olmayan ilimdir.[9] Bu ayetin tefsirinde bilginin kaynakları olan duyu organları, akıl ve vahye işaret etmiştir.

---

* Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri, seyma.altay@ibu.edu.tr , ORCID:0000-0002-9381-6900

1 İbrahim Aslan, "Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine", İslami İlimler Dergisi 12/2 (2017), 81-102; Osman Nuri Demir, "Mu'tezile Akılcılığı ve Aydınlanma Aklı: Akıl ve Ahlâk İlişkisi Temelinde Bir Mukayese", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran/June 2023) 22/1, 175.

2 Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'l-fünûn ve'l-'ulûm,* "aḳl" md. Thk. Ali Dahrûc, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996). 2/1194.

3 Ramazan Altıntaş, "Mu'tezilede Akıl Anlayışı", *Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, (Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2014), 312.

4 Demir, "Mu'tezile Akılcılığı", 186.

5 Demir, "Mu'tezile Akılcılığı", 179.

6 İbrahim Agah Çubukçu, "Mu'tezile ve Akıl Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1964), 58.

7 Nazar; marifetullaha ulaşmak ve hasımların şüphelerini yanıtlamak için tefekkür ve akıl yürütmede bulunmaktır. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev: İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/75). İstidlâl; medlulün ispatlanması için delil getirmek anlamına gelir. (Ali b. Muhammed Şerîf Cürcânî, *Kit'âbü't-Ta'rifât*, (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1983), 1/17).

8 Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni't-Te'vîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, tah: eş-Şirbînî Şerîde, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012), 3/133.

9 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/342.

Zemahşerî akıl ile elde edilen bilginin istidlâlî bilgi olduğunu ve bunun zarûrî bilgi gibi kesinlik içermeyip şüphe barındırdığını düşünmektedir. Bu, onun aklı yanılmaz bir insanî meleke görmeyerek mutlaklaştırmadığına işaret etmektedir: *"Hani İbrahim, 'Rabbim, bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster.' demişti. (Allah ona) 'İnanmıyor musun?' deyince, 'Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için' demişti."* (Bakara 2/260) ayetinde Hz. İbrahim'in diriltme konusunda kalbinin tam ikna olması ve yakînî bilgiye ulaşmak için istidlâle dayanan bilmenin yanı sıra, duyulara dayanan zarûrî bilgiyi eklemek istediğini belirtmiştir. Zemahşerî istidlâlî bilgide, zarûrî bilginin aksine şüphe olmasını caiz görmektedir. Bu nedenle Hz. İbrahim, kalbinin tatmin olması için şüphe barındırmayan zarûrî bilgi istemiştir.[10]

Zemahşerî, zarûrî bilginin şüphe içermediği ve bu yüzden yakinî bilgi sağladığını ifade etmekle birlikte, Allah'a iman etmenin ancak istidlâl ile elde edileceğini savunmaktadır: *"Arşı yüklenen ve çevresinde bulunanlar, Rablerini överek tesbih ederler; O'na iman ederler."* (Mü'min 40/7) ayetinin tefsirinde şayet meleklerin Mücessimenin dediği gibi Allah'ı doğrudan görselerdi iman etmekle vasıflanamayacaklarını söylemiştir. Çünkü ona göre sadece gâip olan şeye inanmak, iman olarak ifade edilir. Bütün inananların imanı da ancak nazar ve istidlâl yöntemiyle olmaktadır. Allah'ı bilmenin başka bir yolu bulunmadığını düşünmektedir.[11]

Zemahşerî'nin akıl anlayışını ortaya koyan bir başka örnek "*onun bazı ayetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir."* (Âli İmrân 3/7) ayetidir. Bu ayet bağlamında Kur'ân'ın tamamının neden muhkem olmadığına değinmiştir. Ona göre şayet tamamı muhkem ayetlerden oluşsaydı, insanlar Kur'ân'ı kolayca anlar ve araştırmak, düşünmek, nazar ve istidlâl yapmak gibi eylemlerden uzak dururlardı. Aklî melekeler kullanılmadan ulaşılan bu kolay anlama, marifetullaha ve tevhide ulaştıran tek yol olan aklın işlevsiz kalması anlamına gelirdi. Bu vesileyle müteşâbihleri anlamak için akla başvuran alimlerin değerli ilimler kazandıklarını ve Allah katında yüksek derecelere ulaştıklarını ifade etmiştir.[12]

Zemahşerî'nin yukarıdaki açıklamalarında aklı, nazar ve istidlâl kabiliyeti olarak kabul ettiği ve bu kabiliyetler ile istidlâlî bilginin elde edildiğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Aklı, bir bilgi edinme melekesi görmesinin bir sonucu olarak taklide karşı çıkmaktadır: *"Onlar bir kötülük yaptıkları zaman 'babalarımızı bu yolda bulduk. Allah da bize bunu emretti' derler."* (A'râf 7/28) Bu ayette inkarcıların babalarının taklit ettikleri şeklindeki mazeretlerinin batıl sayıldığına dikkat çekmiştir. Zemahşerî de Mu'tezilenin önde gelenlerinden Kâdî Abdulcebbâr gibi[13] taklidin bilgi vasıtalarından biri olmadığını düşünmektedir.[14]

Zemahşerî taklit konusunda alim olmayanlara da uyarı yapmıştır: *"Onlardan ümmi olanlar vardır... Bir de elleriyle kitabı yazıp sonra az bir pahaya satanlara yazıklar olsun."* (Bakara 2/78-79) ayetlerinde doğruyu bilen ancak onu tahrif edenlerden ve körü körüne tahrifçileri taklit edenlerden bahsedilmiştir. Zemahşerî bu iki grubun da günahta eşit olduklarını belirtmiştir. Alimin ilmiyle amel etmesi gerektiği gibi avamın da taklit ve zanna razı gelmemesi gerekmektedir. Bunun da ancak ilimle mümkün olduğunu belirtmiştir.[15]

Zemahşerî, aklî delilleri diğer delillerin önünde ilk sıraya koymaktadır. *"Kur'ân, uydurulabilecek bir söz değildir. Fakat kendinden öncekileri tasdik eden, her şeyi ayrı ayrı açıklayan bir kitaptır."* (Yûsuf 12/111) ayetinin tefsirinde Kur'ân'ın, dinî alanda ihtiyaç duyulan her şeyi açıklayan kitap ve aklın delillerinden sonra sünnet, icmâ' ve kıyasın kendisine dayandığı kanun olduğunu ifade etmiştir "[16]

Müfessir bu ifadeleriyle, Kur'ân'ın kapsam alanını dinî konular ile sınırlandırmış ve onu akıldan sonra ikinci kaynak olarak göstermiştir. Sırasıyla sünnet, icmâ' ve kıyası Kur'ân'a dayandırması şeklindeki hiyerarşi, ihtilaf durumunda sünnetin Kur'ân'a arz edileceği ve Kur'ân'ın ise aklın çıkarımlarına uygun te'vil edileceği anlamına gelmektedir. Nitekim Mu'tezilenin aklî bilgiyi naklî bilginin önüne geçirdiği bilinmektedir.[17] Bununla birlikte Mu'tezile mezhebine göre aklın fonksiyonu inanca taalluk eden konularla sınırlıdır. Amelî konularda nakil geçerli olup, aklın bu konuda hüküm verme yetkisi bulunmamaktadır.[18]

---

[10] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/ 289.
[11] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/44; Ayrıca bkz. Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 88-90.
[12] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/316.
[13] Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 99-100.
[14] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/93-94.
[15] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/149-150.
[16] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/467.
[17] Hansu, Hüseyin, *Mu'tezile ve Hadis*, (Ankara: Otto Yayınları, 2018) 86, Altıntaş, "Mu'tezilede Akıl Anlayışı", 312.
[18] Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk: Mahmud Muhammed Kâsım, (Kahire: b.y, 1960-1965), 15/27.

Aklı, bilgi kaynakları içerisinde ilk sıraya koyan Zemahşerî, bu düşüncesinin bir neticesi olarak insanların şeriat gelmeden önce aklî yetenekleri ölçüsünde mükellef olduğunu söylemektedir. *"Doğru yola ilettikten sonra, sakınacakları şeyleri kendilerine apaçık bildirmedikçe, Allah bir toplumu saptıracak değildir."* (Tevbe 9/115) ayetinde akıl ile bilinebilecek meselelerde vahyin gerekli olmadığını söylemiştir. Vahiyle bildirilenler; insanların akıl ile bilemeyecekleri ve onlara yasaklanmış meselelerdir.[19] Bu düşüncesinin bir başka yansıması *"Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın."* (en-Nisâ 4/164) ayetinin yorumunda görülmektedir. İnsanların içlerine yerleştirilmiş olan nazar kudreti ile imana ulaşabileceklerini düşünen müfessir, ayette peygamberlerin insanların Allah'a karşı bahaneleri kalmaması için gönderildiğinin belirtilmesini, "peygamberlerin kendisine vahyedileni tebliğ etmenin yanında, insanları gafletten uyandırmak ve düşünmeye teşvik etmek için gönderilmesiyle" izah etmiştir. Ehl-i Adl ve Tevhid alimleri olarak nitelendirdiği Mu'tezilî mensuplarının da tıpkı peygamberler gibi uyarıda bulunduklarını ifade etmiştir.[20]

Zemahşerî'nin aklı tek başına yeterli gördüğü alan, Allah'ın uluhiyet ve vahdaniyetini bilme konusudur. Allah'ı bilmenin, yalnızca nazar ve istidlâle dayanan istidlâlî bilgi ile mümkün olduğunu düşünmektedir. Bu konuda diğer delillerde yer alan bilgiler ise aklın istidlâl ile ulaşacağı neticeleri desteklemek amacıyla gelmiştir. Bu tavır, dinî delilleri göz ardı eden ya da aklı mutlaklaştıran bir tavır olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü *"Dini Allah'a has kılarak ona ibadet etmekle emrolundum."* (Zümer 39/11) ayetinde dini Allah'a has kılmayı; akıl ve vahiy delilleriyle dini şirkten ve riyadan arındırmak şeklinde ifade etmiştir.[21] Benzer şekilde *"Allah'tan başkasına kulluk etmem yasaklandı."* (En'âm 6/56) ayetini ise "varlığıma yerleştirilmiş aklî deliller ve bana verilmiş sem'î delillerden ötürü Allah'tan başkasına kulluk etmekten men edildim." sözleriyle açıklamıştır.[22] Bu örneklerde Zemahşerî'nin akıl ile bilenebileceğini ifade ettiği marifetullah ve tevhid konusunda dahi akıl-nakil dengesini kurduğu ve mutedil bir akılcılığa sahip olduğu açıkça görülmektedir.

Mezhep Düşüncesi Bağlamında Akılcılığı

Mutaassıp bir Mu'tezilî olan Zemahşerî tefsirinde sıklıkla diğer mezhep düşüncelerini ve bu düşünceleri savunan mezhep mensuplarına eleştiriler yöneltmiştir. Kendilerini ise derin düşünen, muhakkik ve ilim ehli olarak nitelendirmektedir. Örneğin; Ayetü'l-Kürsi'nin faziletli oluşunun tevhid, ta'zîm gibi Allah'ın yüce sıfatlarından bahsetmesinden kaynaklandığını belirtmiştir. Çünkü izzet sahibi Allah'ı anmaktan ve zikretmekten daha değerli bir konu bulunmamaktadır. Bundan dolayı, Allah katında ilimlerin en değerlisi ve en yüksek derecede olanının tevhid ve adalet ehlinin ilgilendiği ilimdir.[23] Zemahşerî'nin bu açıklamasında Mu'tezilenin kelam ilminin alanına giren inanç meseleleriyle ilgilenmeleri, aklı ilmi elde etme melekesi görmelerinden kaynaklanmaktadır.

Zümer sûresindeki *"Sonra şüphesiz, siz de kıyamet günü, Rabbinizin huzurunda davalaşacaksınız"* (Zümer 39/31) ayetinde birbirleriyle davalaşacakları belirtilen kimselerin ehl-i kıble olan Müslümanlar olduğunu söylemiştir. Sıffîn savaşı ile karşı karşıya gelen Müslümanların, bu ayetin kendileri hakkında nazil olduğunu idrak ettiklerini belirtmiştir. Hemen devamında gelen *Allah'a karşı yalan uyduran ve kendisine geldiğinde, doğruyu yalanlayandan daha zalimdir?"* (Zümer 39/32) ayetinin ise Müslümanların arasında gerçekleşecek davalaşmayı tefsir ettiğini ve tartışma konusunun Allah'ın kelamı hakkında olacağını söylemiştir. Zemahşerî'ye göre bunun sebebi bazı Müslümanların, ehlü'n-Nesâfe yani Mu'tezilîler gibi yapmayarak, kendilerine gelen bilgiler üzerinde derinlemesine düşünmeyip, hak veya batıl olup olmadığını ayırt etmeksizin yalanlamalarıdır.[24] Bu açıklamalarda Zemahşerî, kendi mezhebinin akla dayanarak olayları değerlendirdiğini, diğerlerinin böyle yapmadığına dikkat çekmiştir. Benzer şekilde *"Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şâhitlik ettiler. O'ndan başka ilâh yoktur. O, azîz ve hakîm'dir. Allah katında din*

[19] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/293.
[20] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/551.
[21] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/13.
[22] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/29.
[23] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/283-284.
[24] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/20-21.

İslam'dır." (Âli İmrân 2/18-19) ayetlerinin tefsirinde ise Allah'ın "azîz" ve "hakîm" sıfatları üzerinde durmuştur. Ona göre bu iki sıfat Allah'ın, tevhid ve adalet vasıflarına sahip olduğu anlamına gelmektedir. Bu te'vile göre ayet, meleklerle birlikte anılan ve son derece övülen ilim ehli kimselerin; Allah'ın vahdaniyetini kesin delillerle ispat eden "adalet ve tevhid ehli olan Mu'tezile mensuplarına işaret etmektedir.[25] Zemahşerî'nin bu yorumda hem mezhebinin yöntemini hem de mezhep üyelerini aklı kullanma yetenekleri sebebiyle taltif ettiği görülmektedir.

Mezhebi Mu'tezilenin son derece akılcı ve doğru bir metoda sahip olduğunu düşünen Zemahşerî diğer mezhepleri de bu alanlardaki yetersizlikleri sebebiyle eleştirmektedir. Örneğin; *"Ey oğullarım! Bir kapıdan girmeyin, ayrı ayrı kapılardan girin."* (Yûsuf 12/67) ayetinin tefsirinde, Hz. Yakup'un bu tavsiye ile amacının, evlatlarının dikkat çeken dış görünüşlerinin yanı sıra kral yakın olmaları sebebiyle diğer grupların nazar etmesinin ya da başka bir kötülüklerinin dokunmasından onları korumak olduğunu söylemiştir. Zemahşerî'ye göre nazar, Allah'ın bir kimsenin bir şeye beğeniyle bakması sırasında, o şeyde bir noksanlık yaratabilmesidir. Nazarın, derin düşünenler [muhakkikûn] ile ehl-i Haşviyye'nin ayırt edilmesi için Allah'ın kullarını imtihan etmesi olduğunu düşünmektedir. Böyle bir imtihanda muhakkik kulun; "Bu, Allah'ın fiilidir." derken, Haşvînin; "Bu, gözün etkisidir." dediğini belirtmiştir.[26] Bu yorumda muhakkik ifadesi ile Mu'tezilîleri kastetmektedir. Mu'tezile mensuplarının derin düşünen, araştıran kimseler olarak akılcılıklarını öne çıkarmış, haşvîleri ise aklı kullanmayan, yeterince araştırıp düşünmeyen kimseler olarak ifade etmiştir.

Zemahşerî, kendisi akılcı olduğu gibi aklı kullanmayanlara da tepki göstermektedir. *"Şüphesiz ben Rahmân'a susmayı adadım. Bugün hiçbir insan ile konuşmayacağım."* (Meryem 19/26) ayetinin tefsirinde susma orucunun iki anlamı olduğunu söylemiştir. İlki; Hz. İsa'nın konuşmasının, annesini çevresindekiler nezdinde temize çıkarmak için yeterli olmasıdır. İkincisi; akılsızlarla mücadele etmenin ve konuşmanın kerih görülmesidir. Bu ayetin, akılsızlara karşı susmanın vacip olduğunu gösterdiğini düşünmektedir. Ona göre insanların en değersizi kendisiyle aynı seviyede bir akılsız bulamayan sefih kimselerdir.[27]

Felsefe ve Tasavvuf Eleştirileri Bağlamında Akılcılığı

İslam mezhepleri arasında rasyonalistliği ile öne çıkan Mu'tezile, Abbasiler döneminde gerçekleşen tercüme hareketi sonucu ortaya çıkan felsefî düşüncelerden etkilenmiş ve beslenmiş akılcı bir itikâdî mezhep olarak bilinmektedir. Mu'tezilî olan Zemahşerî'nin de Kur'ân'a felsefî bir yaklaşım sergilediği iddia edilmiştir.[28] Ancak tefsirinde yaptığı açıklamalar bu iddiayı desteklememektedir.

İnsanlara imtihan etmek amacıyla sihir öğretmek için gönderilen Hârût ve Mârût isimli iki meleği konu edinen ayet şöyledir: *"Bu ikisi, 'Biz sadece imtihan ediyoruz, sakın inkâr etme.' demedikçe kimseye bir şey öğretmezlerdi. Onlar kendilerine zarar verecek, faydalı olmayacak şeyler öğreniyorlardı."* (Bakara 2/102) Zemahşerî'ye göre bu ayet; insanlara fayda sağlamadığı gibi aksine zarar veren sihirden uzak durmanın onlar için en doğru tavır olduğunu anlatmaktadır. Zemahşerî, bu ayette bahsedilen sihri, felsefeye benzeterek felsefe öğreniminin sihirde olduğu gibi bazı sakıncalar içerdiğini ve insanı doğru yoldan çıkarmayacağından emin olunamayacağını belirtmiştir. Bu tehlikeden ötürü felsefeden sakınmak gerektiğini de söylemiştir.[29]

Felsefe konusunda başka bir açıklaması, *"Peygamberleri onlara apaçık deliller getirince, sahip oldukları bilgi ile şımardılar.* (Mü'min 40/83) ayetinin tefsirinde yer almaktadır. Zemahşerî bir yoruma göre ayette "bilgilerine dayanarak şımaranlar" şeklinde bahsedilen kimselerin; Yunan oğullarından Dehriyyûn ve filozoflar olabileceğini söylemiştir. Bazı felsefecilerin vahyi duyduklarında onu kabul etmediklerini ve peygamberlerin ilimlerini kendi felsefî bilgilerinden değersiz gördüklerini ifade etmiştir. Bu duruma örnek olarak Sokrat'ın (mö. 399), Hz. Musa'yı işittiği zaman "Sen de ona katılsana!" diyenlere, "Biz eğitimli bir toplumuz, bizi eğitecek bir kimseye ihtiyacımız yok." diyerek cevap verdiğini nakletmiş ve filozofların kendi bilgi-

[25] Zemahşerî, *Keşşâf* 1/322-324.
[26] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/447.
[27] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/14.
[28] Hodgson, Zemahşerî'nin Kur'ân'daki felsefî yönleri araştırdığını iddia etmiştir. (Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni,* çev. Berkay Ersöz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 2/337).
[29] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/162.

lerini vahiyden daha üstün gördüklerini ifade etmiştir.[30] Başka bir yerde ise tevhid inancına sahip olmayan insanın, bütün hikmet sahiplerine üstün gelecek, hatta başı göğe erecek kadar hikmeti ve bilgisi olsa dahi, bundan fayda görmeyeceğini belirtmiştir. Filozofların hikmet dolu kitapları olmasına rağmen onlar bu bilgilerden fayda göremeyecek kimselerdir. Çünkü filozofların bilgilerine rağmen Allah'ın dininden uzak olmada, hayvanlardan daha sapkın durumda olduklarını belirtmiştir.[31]

Zemahşerî'nin felsefe ve filozoflara ilişkin bu açıklamalarında onun akıl anlayışının filozoflardan farklı olduğu görülmektedir. Ona göre insanlara akıl verilmesinin amacı tevhide ulaşmaktır. Akıl, filozofların da hikmetli bilgilere sahip olurken kullandığı gibi ilim elde etme vasıtasıdır. Ancak ilim elde etmek ve bu ilim üzerinde istidlâl ile çıkarımlara ulaşmak tevhid inancına ulaştırıyorsa bir değere sahiptir ve işlevini yerine getirmiş sayılır.

Zemahşerî felsefeye olduğu gibi tasavvufa da bazı noktalarda eleştiri yapmıştır. Bu tavrı, rasyonalist olmasıyla ilişkilendirilmiştir.[32] Ancak tek başına ne felsefe eleştirileri mistik olmasıyla ne de tasavvuf eleştirileri rasyonalist olmasıyla izah edilebilir. Örneğin, tasavvuf terminolojisinde ilahî aşk olarak isimlendirilen Allah'a duyulan sevgiyi Zemahşerî, *"De ki: "Allah'ı seviyorsanız bana uyun. Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın."* (Âli İmrân 3/31) ayeti bağlamında şöyle açıklamıştır:

"Kulun Allah'ı sevmesi, ibadetlerini bir başkasına değil yalnızca Allah'a has kılması ve ona yönelmesinden mecâz olarak kullanılmıştır. Allah'ın kulunu sevmesi ise ondan razı olması ve fiillerini beğenmesidir. Hasan Basrî'den rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber döneminde bir grup Allah'ı sevdiğini iddia etmiştir. Bunun üzerine Peygamber (sas), bunu fiilleri ile tasdik etmelerini söylemiştir. Çünkü kim, Allah'ı sevdiğini söyleyip, Hz. Peygamberin sünnetine muhalefet ederse o, yalancıdır, Allah'ın kitabı onu yalanlamaktadır. Kim Allah'ı sevdiğini söyleyip bunu göstermek için ellerini çırpar, bağırır çağırırsa, onun Allah'ı tanımadığından ve Allah sevgisi nedir bilmediğinden şüphen olmasın. Onun el çırpması, çığlıklar atması, kendinden geçip bayılması, kendi çirkin zihinlerinde âşık oldukları güzel bir sureti, cehalet ve ahlaksızlıkları sebebiyle "Allah" olarak isimlendirmelerinden başka bir şey değildir. Çevresindeki ahmaklar ise onların bu halinden etkilenip gözyaşlarına boğulurlar."[33]

Yine Allah sevgisini konu alan *"Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, (bilin ki) Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler."* (Mâide 5/54) ayetinin tefsirinde sûfîlerin ilahî aşk anlayışları hakkında şu açıklamaları yapmıştır:

"Kulun Rabbini sevmesi; ona itaati ve onun rızasını arzulaması, rabbinin öfkesini ve cezasını gerektiren şeyleri de yapmamasıdır. Allah'ın kulunu sevmesi, onun itaatine karşılık en güzel sevaplarla ödüllendirmesi, ona değer vermesi ve razı olmasıdır. İnsanların en cahil olanı, ilme ve onun ehline en çok düşmanlık besleyeni, şeriatten en çok hoşlanmayanı ve en kötü yolda olanlarının inançlarına gelince- her ne kadar bunlara kendileri gibi cahil ve akılsız kişiler itibar etse de- onlar sûf kelimesinden türemiş (tasavvuf adlı), uyduruk bir tarikata mensupturlar. Bunların din edindikleri muhabbet ve aşk; yıkılasıca kürsülerinde şarkılar söylemeleri, telef olasıca raks hallerinde, şahitler[34] olarak isimlendirdikleri delikanlılara yazılan beyitleri okurken, bayılıp kendilerinden geçmelerinden ibarettir. Musa'nın Tûr dağının parça parça oluşu esnasında bayılması, bunların raks halinde bayılmaları yanında hiçbir şey değildir."[35]

Zemahşerî bu iki açıklamasında bazı sûfî ritüellerini eleştirmiş ve bu sûfilere itibar edenleri akılsızlıkla itham etmiştir. Bu eleştirilerin arka planında Mu'tezilenin çok hassas davrandığı tenzih inancı yatmaktadır. Sonraki dönem tasavvuf tarikatlerinde görülen şahit ritüeli, raks halinde kendinden geçme gibi durumlar sûfi alimler tarafından da eleştirilmiştir.[36] Bundan dolayı bu eleştirileri katı akılcılık ya da mistisizme bütünüyle bir tepki olarak değerlendirmek doğru olmayacaktır.

---

[30] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/72.
[31] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/609-610.
[32] Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 101.
[33] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/330.
[34] Kalbin kendisiyle beraber olduğu şey, sevgili, alem, vecd. Mahir İz, *Tasavvuf -Mahiyeti, Büyükleri ve Tarikatler-* (İstanbul: Kitabevi, 2012), 158.
[35] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/603-604.
[36] Şeyma Altay, "Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Tasavvufa Yaklaşımı", *Dergiabant*, 9/1 (2020), 518-542.

SONUÇ

Mu'tezilî müfessir Zemahşerî'nin *Keşşâf* isimli tefsirinden hareketle akıl anlayışını ortaya koymaya çalıştığımız bu bildiride şu sonuçlara ulaşılmıştır: Zemahşerî'ye göre akıl ilim elde etme, nazar ve istidlâlde bulunma kabiliyetidir. Aklı, insanlar için bir rehber olarak onları tevhide ve marifetullaha ulaştıran yegâne yol kabul etmektedir. İnsanlar ilim elde ederek ve bu ilimle istidlâlî bilgi edinerek yüksek derecelere ulaşırlar.

Zemahşerî insanların şeriat gelmeden önce akılla Allah'ı bilebileceklerini düşünmektedir. Nitekim Allah'a iman da dahil olmak üzere bütün ğaybî meselelerin akılla kavranabileceği kanaatini taşımaktadır. Ona göre akıl, deliller hiyerarşisinde ilk sırada yer almaktadır. Ancak o, akılla bilenemeyecek meselelerde naklin gerekli olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte onun katı bir akılcılığı yoktur, akıl ve nakil dengesini makul bir zemine oturttuğu ifade edilebilir.

Zemahşerî, filozoflara aklî bilgiyi yüceltip vahyi küçümsemeleri sebebiyle eleştiriler yöneltmiştir. Çünkü o, aklı mutlaklaştırmayarak bilginin anlamlı bir değere sahip olması için tevhid inancına götürmesini şart koymaktadır. Bazı tasavvufî ritüllere de yine tevhid kaygısıyla tepkiler göstermesi rasyonalist olmasıyla ilişkilendirilmiştir. Ancak onun amacı, Allah'ı tenzih etmek ve bu amaçla her türlü teşbihî düşünceyi reddetmektir. Akıl ile Mu'tezilenin sahip olduğu tevhid inancını sıkı sıkı birbirlerine bağlı gören müfessir, aklı adeta tevhide ulaştıran bir araç olmakla özdeşleştirmiştir.

KAYNAKÇA

Altay, Şeyma. "Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Tasavvufa Yaklaşımı", *Dergiabant*, 9/1 (2020), 518-542.

Altıntaş, Ramazan. "Mu'tezilede Akıl Anlayışı", *Kelam ilmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (2014) 311-322.

Aslan, İbrahim. "Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine", *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 81-102.

Cürcânî, Ali b. Muhammed Şerîf. *Kit'âbü't-Ta'rifât*, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1983.

Çubukçu, İbrahim Agâh. "Mu'tezile ve Akıl Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1964) 51-61.

Demir, Osman Nuri, "Mu'tezile Akılcılığı ve Aydınlanma Aklı: Akıl ve Ahlâk İlişkisi Temelinde Bir Mukayese", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2023) 22/1, 169-198.

Hansu, Hüseyin, *Mu'tezile ve Hadis*, Ankara: Otto Yayınları, 2018.

Hodgson, Marshall G. S., *İslam'ın Serüveni,* 3 Cilt. Çev. Berkay Ersöz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.

İz, Mahir. *Tasavvuf -Mahiyeti, Büyükleri ve Tarikatler-* İstanbul: Kitabevi, 2012.

Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım, Kahire: b.y, 1960-1965.

Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. 2 Cilt. çev: İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. 2 Cilt. thk. Ali Dahrûc, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni't-Te'vîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, 4 Cilt. thk. eş-Şirbînî Şerîde. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012.