

Kur'an'ın Varlığı Şeriatla mı Sağlanır?: Osmanlı Şerh Geleneğinde Bir Tartışma

MEHMET ÇİÇEK

DR., DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Giriş

İslâm düşüncesi dikkate alındığında Tefsir ve şerh bilgi alanlarının arasında ortaya çıkış ve tarihsel gelişim bakımından ciddi benzerlikler mevcuttur. Tefsir ve şerh tabirleri, bir metnin, sözün arka planını, anlamını tanıma ve kavramaya işaret etme¹ anlamında aynı anlamsal düzlemi paylaşmaktadır. Genellikle kapalı olduğu düşünülen bir metni açıklama zemininde gelişmiş şerhlerin iki temel vazifesi vardır: açıklama ve yorumlama. Âyetlerin diğer âyetleri açıklamasını bir yandan tutarsak İslâm literatürü açısından ilk şârih'in Hz. Peygamber olduğunu söyleyebiliriz. İşte biz edebî bir tür olarak “şerh”i, “örneklem” metoduyla Osmanlı bağlamında ele almaya çalışacağız. Osmanlı âlimleri arasında sadece Tefsirde değil, bütün ilimlerde en çok başvurulan telif usûlünün şerh olduğu izahtan vârestedir. Bu arada hemen belirtmeliyiz ki “şerh”i ortaya çıkaran şey, temel olarak “klasikleşmiş” metinlerin ortaya çıkmasıdır. Bu anlamda temel metinlerini oluşturmamış bir yapıda bir “şerh” edebiyatının

1 Bk. İbn Manzur, Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut trs. II, 497 ve V, 55.

varlığından bahsetmek anlamsızdır. Osmanlı dönemi çalışmalarına baktığımızda ise temel metinlerini oluşturmuş bir yapıyla karşı karşıya olduğumuz görülecektir. Nitekim tefsir söz konusu olduğunda Zemahşeri'nin *Keşşâf* ile Beydâvî'nin *Envâru't-tenzîl* adlı çalışmaları, üzerine şerh yapılan tefsirler olarak hemen dikkati çekmektedir. Biz bu çalışmamızda bazı *Keşşâf* şerhleri üzerinden değerlendirmelerde bulunacağız.

Osmanlı döneminde yazılan tefsir çalışmalarının önemli bir yekûnunu tutan şerh geleneğini anlayabilmek adına tek tek şârihlerin şerh yöntemlerinin araştırılması gerektiğini iddia etmemekle birlikte bu konuyla ilgili çalışmaların oldukça yeni olduğu da bilinen bir durumdur.

İncelemeyi hedeflediğimiz konuya girmeden önce bazı noktalara dikkat çekmemiz gerektiği kanaatindeyiz. Öncelikle bir metni açıklamaya/tefsir etmeye çalışmak belli bir bağlamı kabul etmeyi zorunlu kılar. Söz konusu olan metin, Kur'an-ı Kerîm olduğunda, özellikle metnin ilâhîliği, söylemlerinizi metinsel bir zemine oturturmayı gerektirir. Bu duruma ilaveten “şerh” çalışmalarında konu, daha girift hale gelmektedir. Zira Kur'an'ın otoritesi yanında ikincil olarak yorumcunun söylemi de sizi bağlamakta, bunun sonucunda da şerhte önceki metnin konu bütünlüğünü yakalamak bazen zor hale gelebilmektedir. Burada kastedilen şârih'in her söylediğinin aynen kabul edilmesi değil, bilakis tartışma zemini olarak dikkate alınmasıdır. Nitekim şârih, “farklı” görüşleriyle konuyu yeniden ele alma ihtiyacı hisseden kişidir. Müfessirlerin bu konuyu, metnin dil boyutuna vurgu yaparak aştıkları gözükmekle² birlikte “şârih”in birikiminin ön plana çıktığı ve eserin derinliğini belirleyen temel unsur olduğu görülmektedir. Buradaki ikilem dikkatten kaçmamaktadır: Bir taraftan metnin otoritesi, diğer taraftan şârih'in birikimi. Mesele burada da bitmemektedir. Bunlara ilaveten konu, “şerhin şerhi” ise –ki bizim yaptığımız çalışma bu mahiyettedir- daha girift bir hale gelmektedir. Zira okuduğunuz metnin bağlamı, şerhlerde biliniyor farz edildiğinden “anlamsız” bir metinle karşılaşmanız şaşırtıcı olmayacaktır. Ayrıca biraz sonra örnekte de görüleceği gibi yoğun bir metinle karşı karşıya kaldığınızı, bu anlamda merkezî problemlerin “ayrıntılar” üzerinden ele alındığı da görülecektir. Ancak bu durum, bize yeni bir imkânın kapısını aralamaktadır. Bu da şerhler merkezinde düşüncenin ne tür seyir izlediği hakkında bir bilgi oluşturma imkânını vermesidir.

2 Özellikle üzerine şerh yapılan tefsirlerin dil yönünün güçlü olması bunun işaretlerinden biri olarak okunabilir.

Burada bir noktaya da dikkat çekmeliyiz ki günümüzün kültür dünyası, geleneksel söylem biçimlerinden kopmasıyla birlikte “şerh” yöntemlerini yeniden şekillendirme imkânından mahrum kalmış ve bu eksikliğini de Batıya söylem biçimi olarak eklenerek kapatmaya çalışmıştır. Bu da bir taraftan batıya ait söylem biçimlerinin kullanılması, diğer taraftan şerh geleneğine dair çalışmaların azlığı/yetersizliği sebebiyle tarihî mirasın günümüzle bağlantısının kurulamaması gibi bir sonuç ortaya çıkarmıştır. Bu çalışmanın bir hedefi de şerh geleneğindeki bir tartışmadan hareketle günümüz düşünce dünyasına mütevâzî bir katkı sağlamaya matuftur.

Bu ön bilgilerden hareketle muhtevayı nasıl oluşturduğumuza gelince öncelikle ne hakkında konuştuğumuzla ilgili bilgi vermemiz gerektiği kanaatindeyiz. Temel metin olarak Zemahşeri'nin (467-538/1075-1144) *Keşşaf*³ adlı tefsirini alacağız. Devamında ilgili tefsire hâşiye ve şerh yazan Sadeddin Teftazânî⁴ (792/1390) ve Seyyid Şerif Cürçânî'nin⁵ (816/1413) eserleri incelenecektir. Ayrıca Teftazânî'nin hâşiyesine hâşiye yazan Ali Kuşçu'nun⁶ (879/1474) konuyla ilgili görüşleri incelenecektir. Son olarak da Ali Kuşçu'nun ilgili hâşiyesi üzerine ta'lîka yazan Abdülkerim b. Abdülcebbar ed-Dimaşki'nin⁷ görüşleri sunulacaktır. Hedefimiz, ilgili eserlerin değerlendirilmesi olmayıp bir konu etrafında yapılan tartışmaların nasıl işlendiği hakkında bilgi vermektir. Bu da bize “şerh”in içeriğinin nasıl oluştuğunu ve bu anlamıyla ne tür bir tartışma zemini oluşturduğunu verecektir. Dolayısıyla önce Zemahşeri'nin eserinin konuyla ilgisi belirtilip tartışmanın zemini hakkında bilgi sahibi olunacak, devamında Teftazânî'nin ve Cürçânî'nin şerhlerinin bağlamı bir ön bilgi olarak sunulacaktır. Burada Teftazânî ismi özellikle iki açıdan ön plana çıkmaktadır. Birincisi, Seyyid Şerif Cürçânî'nin, isim vermeden de olsa Teftazânî'nin görüşlerini dikkate almasıdır. İkincisi ise Ali Kuşçu'nun, Teftazânî'yi merkeze alırken Cürçânî'yi de değerlendirmesi; buna ilaveten Abdülkerim ed-Dimaşki'nin de Ali Kuşçu'nun eserine ta'lîka yap-

3 Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *Tefsirü'l-Keşşaf an Hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, Matbaa-i Âmire, Kahire 1308/1890, I, 2.

4 Teftazani, Sa'deddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillan, *Hâşiyetü'l-Keşşaf*, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih, nr. 589.

5 Cürçânî, Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *Hâşiyetü'l-Keşşaf*, I-IV, Daru'l-Ma'rife, Beyrut.

6 Alaeddin Ali b. Muhammed Ali Kuşçu, *Hâşiyetü Hâşiyeye-i Keşşaf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehzade Mehmed, nr. 6.

7 ed-Dimaşki, Abdülkerim b. Abdülcebbar, “*Muallakât Mevlânâ Abdülkerim 'alâ Şerhi'l-Keşşaf li Mevlânâ Ali Kuşçi*”, Murat Molla Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 269.

masıdır. Dikkat edilirse burada sadece tarihsel bir sıralamayı nazar-ı itibare olarak konu ele alınmayacaktır. İncelenecek isimler arasında zaten ortak bir tartışma zemini söz konusudur. Burada şunu da belirtmeliyiz ki bu müfessirlerin hepsinin aynı konu hakkında görüş bildirdiğini söylemek mümkün değildir. Nitekim inzalin zamanla olan ilişkisinde Teftazânî'nin konuyla ilgili görüş bildirmemesi sebebiyle Ali Kuşçu'nun, Seyyid Şerif Cürçânî'nin eserinden hareketle değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Bu anlamda müellif, temel olarak tartışmayı düşündüğü bir konuyu Keşşaf'a dair oluşturulan şerh geleneğinden hareketle de başka bir ifadeyle temel aldığı metinden uzaklaşıp başka bir metne bağlanarak da ifade etmekten geri durmamaktadır. Bununla birlikte Ali Kuşçu'nun, temel olarak Teftazânî'nin hâşiyesini dikkate aldığı gözden kaçırılmamalıdır. Ancak biz, özellikle zikrettiğimiz müelliflerin görüş bildirdikleri ortak bir konuyu ele alacağız. Zira ancak böyle bir durum, bizim yukarıda belirttiğimiz düşüncenin tarihsel seyrini takip etmemize imkân sağlar. Bu ön bilgiler ışığında konuya başlayabiliriz.

Kur'an'ın Varlığı Üzerine

Zemahşerî, tefsirine, “Hamd; Kur'an'ı, telif ve tanzim edilmiş bir kelâm olarak indiren Allah'a mahsustur”, ifadesiyle başlamaktadır. Teftazânî, hâşiyesinde, öncelikle cümlede geçen “Kur'an” ifadesini; Nebi'ye indirilen, tevatürle naklolunan, mushafalarda yazılan kelâmı açıkladığını vurgular.⁸ Dikkat edilirse burada Kur'an'ın tanımı, Zemahşerî'nin söylemini doğrular bir mahiyettedir. Öyle anlaşılıyor ki Teftazânî, ortaya çıkan bu benzer söylemin, farklılaştığı noktaya dikkat çekmeyi hedeflemektedir. Bu durum, tartışmanın zeminini oluşturmaktadır. Ancak burada tartışma, Kur'an'ın tanımı üzerinden yapılmamaktadır. Bundan dolayı biz Teftazânî'nin metinde belirtmediği Kur'an'ın tanımına dair bazı noktaları kısaca açıklamayı konunun daha iyi anlaşılması adına zikredeceğiz. Usûl-i Fıkha dair eseri *et-Telvîhte* Teftazânî, zikrettiği Kur'an tanımının mahiyeti tespiti yönelik bir tanım olmadığını özellikle vurgular.⁹ Hatta böyle bir tanımın –her ne kadar kendi tanımı olsa da– “devr”den¹⁰ kurtulamayacağına işaret eder. Zira ona göre Kur'an tanımları “ih-

8 Teftazani, Sa'deddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih, nr. 589; v. 3^a. Ayrıca bk. Sa'deddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh Teftazani, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tezvîh*, İstanbul 1310, s. 26-27.

9 Benzer bir değerlendirme İbn Hacıb'in yaptığı tanıma Sadru's-Şerîa tarafından da yapılmaktadır. Sadru's-Şerîa, Ubeydullâh b. Mes'ud, *et-Tavzîh fî Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, Mektebe ve Matbaa Muhammed Ali Sabih ve Diğerleri, Mısır, s. 27.

10 Bir şeyin var olduğu şey üzere olması. Başka bir ifadeyle yeni bir bilgi vermemesi demektir.

tiyaç” ve “gaye”den hareketle oluşturulmuştur.¹¹ Başka bir ifadeyle kendisi ile Zemahşerî'nin Kur'an'a yönelik kabul ettikleri zemin ortak gibi görünse de bir tarafta mahiyet iddiası, diğer tarafta da ihtiyaç merkezinde oluşan bir tanım gözükmetedir.

Mu'tezile'nin Kur'an'ın Hüdüsü Meselesine Bakışını Değerlendirme

Burada hedefimizin Mu'tezile mezhebinin Kur'an'ın hâdisliği meselesine nasıl baktığını ortaya koymak olmadığını özellikle belirtmeliyiz. Şerhlerde tartışmanın temel bir zemini olarak dikkate alınan Zemahşerî'nin tâbi olduğu Mu'tezile mezhebinin Kur'an'ın hüdüsü meselesine nasıl baktığını “şarihler”den hareketle sunmaya ve değerlendirmeye çalışacağız.

Cürcânî'ye göre Mu'tezile'nin Kur'an'ın hüdüsüyle ilgili aklî ve naklî delilleri vardır. Aklî delil, Kur'an'ın; varlıkta bir araya toplanması imkânsız (mümküni) olan cüzlerden oluşan bir terkip olmasıdır. Buna göre Kur'an'da hem hâdisliğin hem de kadımlığın varlığını ortaya koymak mümkün olmadığından hareketle Mu'tezile, karşımızda bulunan Kur'an'ı dikkate alarak aklen onun mahlûk ve hâdis olduğunu iddia etmektedir. Naklî delil olarak ise “Rablerinden kendilerine gelen her yeni uyarıyı”¹² mealindeki âyeti ileri sürmektedir. Cürcânî, konuyla ilgili açıklamasında ilkinin Kur'an'ın, aklî olarak hâdislikle vasfedilmesini bilmeye ilgili olduğunu belirtir. İkincisi ise şeriatla vârid olan ve Kur'an'ın hâdis olduğuna delalet eden bir delildir.¹³

Cürcânî, Mutezile'nin görüşünün muhtemel sonucuna dair bir açıklama yapma amacıyla şöyle bir soru sorar. Eğer denirse ki: “Onlara (Mutezile) göre Kur'an hâdis ise Allah ile kâim olamaz. Zira O, hâdis olan şeylerin kendisiyle kâim olmasından münezzehtir. Bu durumda da Mu'tezile, Kur'an'ın, Allah kelâmı olmadığını iddia etmiş olur.” Cürcânî, buna cevaben Mu'tezilenin, Allah kelâmının Kur'an dışındaki¹⁴ şeylerle kâim olmasının caizliğini kabul ettiğini ve O'nun, kelâmın mahalli değil, yaratıcısı olma anlamında mütekellim oldu-

Bk. Cürcânî, Ebu'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, “Devr”, *et-Ta'rifât*, Matbaatü'l-Hayriyye, Mısır 1306; s. 47.

11 Teftazânî, *Şerhu't-Telviḥ ale't-Tevziḥ*, s. 52. İlgili değerlendirmeler için bk. Mehmet Çiçek, “Molla Fenari'ye göre Tefsir İlminin Konusu Olarak Kur'an”, *Uluslararası Molla Fenari Sempozyumu*, (4-6 Aralık 2009) ed. Tefvik Yücedoğru vd., Bursa Kültür AŞ, Bursa, Nisan 2010; s. 423-429.

12 Enbiya, 21/2. Burada “yeni” diye tercüme ettiğimiz ifade “muḥdes”e karşılık gelmektedir.

13 Cürcânî, *et-Ta'rifât*, I, 5.

14 Ali Kuşçu'ya göre, Cürcânî'nin belirttiği “Kur'an dışındakiler”den maksat, kutsî hadisler ve diğer semavî kitaplardır. Bk. Ali Kuşçu, *Haşiyetü Hâşiyey-i Keşşaf*, v. 6^a.

ğunu söylediklerini belirtir. Cürçânî'ye göre böylece Kur'an'ın, kelâm-ı nefsinin varlığı üzere olduğu delili (burhan) ortaya konmuş olur.¹⁵ Cürçânî'nin bu değerlendirmesi, Kur'an'ın Allah kelâmı olması anlamında Mu'tezile'nin de bu fikirde olduğunu belirtmesi açısından önemlidir. Ancak Cürçânî, Mu'tezile'nin; Allah'ın, kelâmın mahalli değil de yaratıcısı olması kabulünü eleştirir. Zira dil kuralına göre mütekellim'den kastedilen, kelâmı var kılması değil, kelâmın mütekellimle kâim olmasıdır.¹⁶

Teftazânî'nin ise konuya soru cevap formunda farklı bir bağlamdan katkı olarak katkı sağladığı görülmektedir. Ona göre, Kur'an'ın varlığının şeriatla sağlandığını iddia eden kişi, zâtıyla kadim olan Allah Teala'ya hâdis olanın ilişmesinin mümteni olması sebebiyle “kelâm” sıfatının da kadim olduğunu belirtmiş olur. Ayrıca şeriat sahibinin de bununla “kelânullah'ın yaratılmamış olduğunu ve onun yaratılmış olduğunu ifade edenin de kesin kâfir olduğunu söylemiş olur, derse buna kelâm sıfatının konuşmakla; anlamının da harflerin ve seslerin mahallinde var edilmesiyle mümkün olduğu şeklinde cevap vereceğini belirtir. Dolayısıyla Teftazânî, kendisini; Mu'tezile'nin Kur'an'ın hâdisliği söyleminin tam karşısında kelâmın kadimliğini iddia eden bir kişi olarak sunmaz. Ancak O, Kur'an'ın “mahluk/yaratılmış” olduğu görüşünü temeli olmayan bir söylem olarak niteler. Bununla birlikte ortaya çıkan problem, yukarıda Mu'tezile'nin iddia ettiği üzere hem hâdisliğin hem de kadimliğin bir arada bulunması sonucuyla karşı karşıya kalmadır. Başka bir ifadeyle hâdisliği kabul etme “kelâm”ın, izâfî sıfatlardan olması sonucunu ortaya çıkarır ve kelâm'ın “kadim” olduğu iddiasını ortadan kaldırmış olur. Teftazânî, bu durumdan kurtulmak adına Kelâm'ın mütekellimle kâim olduğunu vurgulayarak kelâmıla “hedeflenen” şeyin herhangi bir yerde var olması durumunda hem kelâmı var kılanın onunla nitelenmesini hem de kelâmın mütekellime olan izafeti gibi bir izafeti gerektirmediğini düşünür.¹⁷ Teftazânî'nin kelâmıla, kelimadan “hedeflenen” şeyi ayırması son derece önemlidir. Dikka edilirse Teftazânî, bu ifadeyle aynı zamanda Mu'tezile'den farklılaştığı noktaya işaret etmektedir.

15 Cürçânî, *et-Ta'rifât*, I, 5.

16 Cürçânî, *et-Ta'rifât*, I, 5.

17 Teftazânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, vr. 3^a. Teftazânî'nin burada Abdullah b. Küllâb'ın söylediği üzere “okuyucuların okurken işittikleri şey, Allah'ın kelâmının ibaresidir” görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eşarî, (324/936) “*Kitabu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* (tsh. Hellmut Ritter), 2. bs., Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963, s. 585. Benzer bir değerlendirme için bk. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri* (çev. Kasım Turhan), Kitabevi, İstanbul 2001, s. 221.

Nitekim Ali Kuşçu, Teftazânî'nin değerlendirmesiyle ilgili bunun, mütekellimin kelâmla kâim olması anlamında değil de kelâmın konuşma eylemiyle (tekellüm) kâim olması anlamında ortaya çıkan durumu bertaraf etmeye yönelik bir söz olduğunu belirtir. Zira kelâm, konuşma eyleminde harflerden telif edilmiş olup hava ve ses gibi arazlardaki keyfiyetlerden meydana gelir. Diğer taraftan kelâm, mütekellimle var olmasaydı en azından onunla mütekellim arasında bir ilişki olmazdı. Ali Kuşçu, konuyu açıklamak için dilcilerin kullanımına başvurur. Buna göre Zeyd'den bir ses çıktığında dilciler, “Zeyd yüksek sesle konuştu” derler. Hâlbuki davula vursa ve bir ses meydana gelse dilciler “Zeyd yüksek sesle konuştu” demezler.¹⁸

Dikkat edilirse Teftazânî, kelâm'ın anlamının Allah'ın kadimliğine engel olduğunu düşünür. Fakat bunun Kur'an'ın “mahluk” oluşunu sağladığı kanaatinde de değildir. Kelâmın mütekellimle kâim olmasını kabul etmekle birlikte O, kelâmın maksadının/hedefinin herhangi bir yerde var olmasını Cenab-ı Allah'a izafe edilmesi olarak okumaz. Ali Kuşçu ise bunu, kelâmın, konuşma eylemiyle (tekellümle) kâim olması anlamında bir izafetten bahsedilemeyeceğiyle açıklamaktadır. O, (Teftazânî) böylece “Kur'an”la bir kitap olarak elimizde bulunan “Kur'an”ı birbirinden ayırmakta ve hâdisliği ikincisine izâfe etmektedir. Mantık diliyle ifade etmek gerekirse bu ikinci durum, zata ait bir özellik olmayıp zatın sonucu olan lazımiyet ilişkisini ifade etmektedir. Böylece Cürçânî'nin biraz önce işaret ettiğimiz itirazı Teftazânî ile ortak bir noktada buluştukları anlamında okunabilir. Aynı zamanda bu nokta, konuyu Mu'tezilenin söyleminin dışına taşıyarak ehl-i sünnet'in bir iç problemi olarak ele almalarını sağlamıştır. Bu anlamda temel problem, kelâm-ı lafzî'nin nasıl anlaşılması gerektiği üzerine yoğunlaşacaktır.

Kur'an'ın Varlığının Ne ile Sağlandığı

Dikkat edilirse mesele, şerhlerde Kur'an'ın hâdisliği tartışmasından çıkıp Kur'an'ın varlığının neyle sağlandığı üzerinde odaklanmaktadır. Teftazânî, Kur'an'ın varlığının şeriatla sağlandığında bunun Kur'an'ın hüdûsunu gerektiren sıfatlarla vasıflandırılması anlamına geleceğini söyler. Nitekim O, Zemahşerî'nin konuya “Kur'an'ı, telif ve tanzim edilmiş bir kelâm olarak indiren Allah'a hamdolsun” cümlesiyle başlamasının, onun Mu'tezile mezhebine mensup olmasıyla alakalı olduğunu, bunun da Kur'an'ın kadîm bir kelâm olduğunu iddia eden kişiye bir cevap taşıdığını belirtir.¹⁹

¹⁸ Ali Kuşçu, *Hâşiyetü Hâşiyeye-i Keşşâf*, v. 6^b-7^a.

¹⁹ Teftazânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, vr. 3^a.

Hem Cürçânî hem de Teftazânî, “Kur’an’ı, telif ve tanzim edilmiş bir kelâm olarak indiren Allah’a hamdolsun” ifadesinin Kur’an’ın hüdüsüne delalet ettiği noktasında hemfikirdirler. Her ikisi de bunu, Zemahşerî’nin Mu’tezile mezhebine mensup olmasına bağlar. Ancak Cürçânî; burada Teftazânî’den ayrılarak Zemahşerî’nin bu ifadesinin; Kur’an’ı, i’câzına uygun vasıflarla vafsettiği kanaatinde. Ayrıca Zemahşerî’nin Allah Teala’nın “kıdem” sıfatında müsterekliğini (ta’addüd-ü kudemâ) ortadan kaldırmak için, “hüdüs” sıfatının Kur’an için söz konusu olduğunu yoksa Kur’an’daki bir noksanlıkla ilişkili olmadığını belirtir.²⁰

Dikkat edilirse Teftazânî ve Cürçânî, Zemahşerî’nin söylediği cümlenin onun Mu’tezile mezhebine mensup olmasıyla ilgili olduğu noktasında hemfikirdirler. Fakat bundan sonra iki müellifin olaya bakışları farklılaşmaktadır. Teftazânî, bunun Kur’an’ın kadîm olduğunu söyleyen kişiye yönelik bir cevaba işaret ettiğini iddia ederken; Cürçânî ise bunun Allah’ın kıdem sıfatındaki ortaklığı reddetme amacıyla Kur’an’ın hâdisliğine vurgu olduğunu ve bunun da Kur’an’da bir noksanlık içermediğini düşünür.

Şerhte Temel Bir Dönemeç: Cürçânî’nin Teftazânî’ye Eleştirisi

Nitekim Cürçânî, burada isim vermeyerek yukarıda zikrettiğimiz Teftazânî’yi eleştirir. Cürçânî’ye göre şöyle denilemez: “Kur’an’ın varlığı şeriat ile. Şeriat ise Kur’an’ın hüdüsünü gerektiren sıfatlar ile muttasıf olduğunu göstermektedir. Zemahşerî’nin tefsirdeki ifadelerinin maksadı bu hüdüsü açıklamaktır. Dolayısıyla musannif, Mûtezile’nin kelâm ilmindeki en önemli hedefini ifade etmek için daha kitabının başında Kur’an’ın hâdis oluşuna delalet eden sıfatları anlatmıştır.”²¹ Cürçânî’ye göre bu görüş iki açıdan mesnetsiz olup değersizdir.

Birincisi, Zemahşerî’ye göre Kur’an’ın bu manzûm ibareler olduğunu belirten Cürçânî, bunun mucize olduğunu belirtir. Mucizenin şartlarından biri ise Allah’tan sâdir olmasıdır. Cürçânî’ye göre bu, kavli tasdîke işaret eden fiilî bir tasdik olup, mucizenin nübüvveti ispat etmediği ve risalet iddiasında bulunmasını tasdik etmediği sürece Allah Teâlâ’dan olduğunun bilinmeyeceği anlamına geldiğine işarettir. Dolayısıyla şeriatın aslı olan nübüvvetin şeriatla var olduğu nasıl caiz olur? Cürçânî’nin vurgulamaya çalıştığı şey, şeriatın sonuç olduğudur. Yoksa mucize olan manzûm ibarelerin şeriatle oluştuğu gibi bir durum ortaya çıkar ki böyle bir durumdan bahsedilemez. Çünkü mucizeyle şeria-

20 Cürçânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, 1, 3.

21 Cürçânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, 1, 4.

tı var kılarız. Yoksa şeriatla mucizeyi var kılmayız.²² Cürcânî'ye göre bunun açıklaması şu şekildedir. İbarelerin varlığı (vücûd) işitmeyle bilinir. İbarelerin i'câzı ise ya selîki (tabîi) veya kazanılmış bir zevkle ya da istidlalle olur. İbarelerin mucizeliği bilindiğinde onun insan kelâmı olmadığı da bilinir. Nitekim Zemahşerî'nin belirttiği gibi Kur'an, güç ve kudreti yaratanın kelâmıdır.²³ Böylece ibareler, nübüvvet iddia edenin doğruluğuna delalet eden Allah katından bir mucize olur. "Şer'iatın varlığıyla bilme" ise ibarelerin sübütunu, i'câzını ve Allah'tan olduğunu bilmeye olur.²⁴ Dolayısıyla ona göre bunlardan hiçbirinin varlığı şeriatle ortaya çıkmaz.

Bu anlamda Cürcânî'ye göre şöyle bir değerlendirme yapılamaz: "(Kur'an dışında) Başka bir mucizeyle şeriatin varlığını sağlarız. Sonra onunla Kur'an'ın veya Kur'an'ın önce bir kısmının sonra da diğer kısmının varlığını sağlarız." Cürcânî'ye göre ilk cümle tamamen bâtıldır. Zira şey, o şeyin dışındaki bir şey üzere bina edilmiştir. Kur'an ise mucizelerin en berrâğı ve delillerin en açığıdır. İkinci cümle ise saf bir hükümdür. Böyle bir cümleye tutunma, denizde boğulan bir kimseye tutunma gibidir. Cürcânî'nin buraya kadar ısrarla vurguladığı nokta, mucizenin şeriatı var kıldığıdır.

İkincisi, Cürcânî'ye göre Kur'an'ın te'lîf, tanzîm ve tencîmle vasıflanması, kendisinden şeriatın delili olarak çıkartılabilecek bir şey olmayıp bilinen açık bir durumdur.²⁵

O, burada bir kayıt koyarak bununla birlikte Kur'an'dan kastın, nefsi kelâm olduğunu düşünenlere göre Kur'an'ın varlığının şeriatla sağlandığını kabul ettiklerini belirtir.²⁶ Öyle zannediyoruz ki Cürcânî, bu ifadeyle ya Kelâm sıfatını kelâmı yaratma anlamında anlayan Mu'tezile'ye bir reddiye olarak ifade eder. Ya da Teftazânî'nin bu ifadeyi kabul etmesinin ancak Mu'tezile'nin söylemini kabul etmesiyle mümkün olabileceğini belirtmek için söylemiştir.

Şerhte Savunma ve Reddiye: Teftazânî'nin Müdâfaası

Cürcânî'nin eleştirilerine cevap Teftazânî şârihi Ali Kuşçu'dan gelir. O; Cürcânî'nin, Teftazânî'ye yönelik ilk eleştirisine cevap olarak Cürcânî'nin söylediği mucizenin şartlarından birinin Allah Teâlâ'dan sâdir olduğunun bilinmesidir, ifadesini verir. Ali Kuşçu'ya göre bununla mütekellimden kelâmın

22 Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, I, 4.

23 Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, I, 10.

24 Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, I, 4.

25 Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, I, 5.

26 Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, I, 4, 5.

sâdır olması kastedilirse bunun bâtıllığı açıktır. Eğer aksine bu ifadeyle bunun mümkünlüğü ve kudreti veya bu ikisinden daha kapsayıcı (umumi) bir şey kastedilirse bu müsellem olup Cürçânî'ye fayda sağlamaz. Nitekim Ali Kuşçu'ya göre Cürçânî'nin "ibarelerin icazıyla onun beşer kelâmı olmadığı; güç ve kudret sahibi yaratıcının kelâmı olduğu bilinir" ifadesi de bunun gibidir. Eğer bununla Allah'ın tekellüm ettiği kelâm kastedilirse bu mümteni'dir. Zira i'caz buna delalet etmez. Eğer bununla, beşer kelâmı olmayıp güç ve kudret sahibi yaratıcının kelâmı olduğu kastedilirse bu da müsellem olup Cürçânî'nin iddiasına fayda sağlamaz.²⁷

Hâsılı Ali Kuşçu'ya göre peygamberin doğruluğuna delalet eden mucize, mucizenin Allah'a has bir sıfat olmasına dayanmaz. Bilakis onun Allah Teâlâ'dan olması yani kudretine ve imkanına işaret etmesi yeterlidir. Ali Kuşçu, Cürçânî'nin aksine Kur'an'ın icazının ve onun doğruluğuna delaletinin Allah Teâlâ'nın mütekellim olmasına dayanmadığını, bunun devr olmaksızın şeriatla sabit olduğunu düşünür. Ona göre Allah Teâlâ'nın mütekellim olması ve kelâmın aklî bir delille ona sıfat olması buna delil kılınmak istenmiştir.²⁸

Nitekim "Tekellüm'ün olmaması kelâmla ilişkili hayy, âlim, kâdir gibi sıfatlarla muttasıf olmaması anlamında bir eksiklik". "Kelâm'ın zıddıyla muttasıf olma, Allah için muhaldır". "Onda noksanlığı münakaşa etme ile kelâma gücü olmasına rağmen sessiz kalması birbirine eşittir". "Mütekellim olanın diğerlerine göre daha kâmil olduğu aşikârdır". "Mahlûkun, hâlıktan daha kâmil olması ise mümtenidir". Ali Kuşçu'ya göre bu cümleler, mütekellim olması "gereken" Allah Teâlâ için söylenmiştir. Aynı şekilde ona göre Allah Teâlâ'nın icma dışındaki sem'î delillere istinaden eksiklik ve kusurla nitelendirilmesi mümkün olmadığına göre, bu delilin dayanağı da şeriata döner. Bunun için Teftazânî'nin "Kur'an'ın varlığı şeriatla olduğunda" sözü, mutlak olarak ifade edilmiştir. Ali Kuşçu'ya göre bu ifade, Allah'ın sıfatı olan "Kelâm"la mütekellim olduğuna da işaret eder.²⁹

Ali Kuşçu, Cürçânî'nin ikinci itirazına yönelik Teftazânî'nin bu sıfatları, şeriattan istifadeyle elde edildiğini iddia etmediğini belirtir. Fakat bu, Ali Kuşçu'ya göre Teftazânî'nin hedefidir. (maksud) Nitekim kişiyi bilgiye götüren yol, Kur'an'ın Allah Teâlâ'nın kendisiyle konuştuğu kelâm olması sebebiyle şeriatıdır. Yani kelâm, Kur'an'ın kendisiyle vasıflandığı şeriatte varid olan

27 Ali Kuşçu, *Hâşiyetü Hâşiyeye-i Keşşâf*, vr. 5^a.

28 Ali Kuşçu, *Hâşiyetü Hâşiyeye-i Keşşâf*, vr. 5^a-5^b.

29 Ali Kuşçu, *Hâşiyetü Hâşiyeye-i Keşşâf*, vr. 5^b-6^a.

bir sıfattır. Onunla vasıflandığına inanılması gerekir. Şeriate varid olan ise hüdüsunu gerektiren bir sıfatla muttasıf olmasıdır. Aynı şekilde buna da inanılması gerekir. Ali Kuşçu'ya göre bununla yetinmek gerekir.³⁰

Bununla birlikte Ali Kuşçu, sonuç olarak Teftazânî'nin Allah Teâlâ'nın kendisiyle konuştuğu kelâmın, şeriatla sabit olduğu halde şeriatın varlığına dayanmasının men edilmesini mücmel bıraktığını kabul ederek Cürçânî'ye hak verir. Fakat O, konunun ayrıntılı olarak *et-Telvihte* ele alındığını belirterek oradaki kanaatinin açık olduğunu söyler.³¹ Teftazânî'ye göre şeriatın varlığı, Allah Teâlâ'nın ilmi, kudreti ve kelâmı üzeredir.³²

Ali Kuşçu'nun Cürçânî'ye yönelik Teftazânî değerlendirmesinde “Telvih”ten hareketle haksızlık yaptığını ima etmesi, şerh mantığı açısından dikkat çekicidir. Zira Ali Kuşçu'ya göre sadece Keşşaf şerhi üzerinden Teftazânî'yi değerlendirmek, müellifin ne söylemek istediğini belirtme açısından yetersiz olabilir. Böylece şerhte sadece şerh edilen metin üzerinden değerlendirme yapmak yanlış anlamalara sebebiyet verebilir. Bu durumdan kurtulmak adına şarihın diğer eserlerini de dikkate almak bir gerekliliktir. Eğer Ali Kuşçu'nun söylediği eleştiriyi doğru olarak kabul edersek bu durumda metin merkezli okuma, “metinlerarası” bir okumayı da gerekli kılmaktadır. Bu da şarihlerin metin “kültürüne” vakıf olmalarını gerektirecek bir birikimin varlığını zorunlu hale getirmektedir.

Şerh'te Yeni Ufuklar

Şunu belirtmeliyiz ki bu başlıkla ifade etmeye çalıştığımız şey, konunun yeni bakış tarzlarıyla farklı mecralara doğru devamlılığını ortaya koymaktır. Yoksa “yepyeni” söylemlerin oluşması değildir. Bu kısımda iki konu ele alınacaktır. Teftazânî'nin zikrettiği, “Kur'an'ın varlığı şeriatle sağlanır” ifadesinin illeti olarak Ali Kuşçu, Allah'ın mütekellim olmasının nebiler katında kesin bir bilgi (tevatür) oluşturmasını verir. İşte ilk konumuz, Abdulkerim ed-Dımaşki'nin Ali Kuşçu'nun bu illet değerlendirmesini tartışmasıdır. İkincisi ise ed-Dımaşki'nin “Allah'ın kelâmla vasıflanması şeriata dayanır” sözü yerine “Şeriatın varlığı, Allah'ın kelâmının varlığına dayanır” ifadesini kullanmayı önermesidir.

30 Ali Kuşçu, *Hâşiyetü Hâşiyeye-i Keşşâf*, vr. 6b.

31 Bk. Teftazânî, *Şerhu't-Telvih ale't-Tevzih*, s. 28.

32 Ali Kuşçu, *Hâşiyetü Hâşiyeye-i Keşşâf*, vr. 6^a-6^b.

Ali Kuşçu, Teftazânî'nin "Kur'an'ın varlığının şeriatla olduğunda" ifadesiyle ilgili, nebiler için Allah Teala'nın mütekellimliğinde tevâtürün olduğunu belirterek doğruluğunun da mucizelerin delaletiyle bilineceğine işaret eder. Ona göre Kur'an'ın doğruluğu, mucizelere değil de tekellüm yoluyla Allah'ın haber verdiği şeylere dayansaydı devr'e sebebiyet verirdi. Nitekim Ali Kuşçu'ya göre hem İ'câz-ı Kur'an, hem de peygamberin doğruluğunun delili, Allah'ın "mütekellim" olması değildir. Zira O, risalet iddiasında olan kişinin "Allah Teâla, benim risaletimin doğruluğuna delil olarak bu kelâmı bana takdir etti. Nitekim ben, onun en kısa sûresini bile bir araya getirme gücünden yoksunum." demesinin yeterli olduğunu düşünür.³³

Abdülkerim ed-Dimaşkî'ye göre şeriatla varolan kelâm, mu'ciz olan Kur'an olup edebi bir tür olan kelâm değildir. Zira Teftazânî ve Cürçânî'nin de belirttiği üzere Zemahşerî, kitabın başında Kur'an'ın hüdûsunu gerektiren sıfatların açıklanmasını hedeflemiştir. Yoksa maksat, bir tür olarak "kelâm"ın hâdisliği değildir. Bu duruma göre şeriatla var kılma, ya Allah Teâlâ'nın ya da onun kelâmının hâdislikle vasıflandırılmasıdır. Birinci görüşün, Zemahşerî'nin (musannif) düşüncesinden hareketle mümkün olamayacağı açıktır. İkinci görüş ise Kur'an'ın i'câzı sebebiyle mümkün değildir. Sonuç olarak ed-Dimaşkî, Teftazânî'nin "Kur'an'ın varlığının şeriatla olması" ifadesine, Ali Kuşçu'nun Allah'ın mütekellimliğine dair nebiler için kesin bir bilginin (tevâtür) olduğunu illet yapmasını, iddiasını ispat anlamında tam olmaması sebebiyle yeterli görmez.³⁴

İkinci konuya geçmeden önce Ali Kuşçu ile ed-Dimaşkî arasındaki tartışmaya işaret etmemiz gerektiği düşüncesindeyiz. Buna göre Ali Kuşçu, Cürçânî'nin işaret ettiği "şeriatın varlığı, kelâma dayanır. Onun,(kelâmın) bununla (şeriatla) ispatı ise devrdir" ifadesinin doğru olmadığını zira kelâmın, mucizenin delaleti üzere olduğunu ve bu anlamda kelâmın Allah Teâlâ'dan olması veya olmamasının eşit olduğunu vurgular.³⁵

Abdülkerim b. Abdülcebbar ed-Dimaşkî, Ali Kuşçu'nun belirttiğinin eksik olduğuna işaret ederek Kur'an'ın mucize ve Allah'ın kelâmı olması şeklinde

33 Alaeddin Ali b. Muhammed Ali Kuşçu, *Hâşiyetü Hâşiyeye-i Keşşâf*, vr. 4^a-4^b.

34 ed-Dimaşkî, Abdülkerim b. Abdülcebbar, *Muallakât Mevlana Abdülkerim 'alâ Şerhi'l-Keşşâf li Mevlânâ*, vr. 178^b-179^a.

35 Ali Kuşçu, *Hâşiyetü Hâşiyeye-i Keşşâf*, vr. 6^a. Ayrıca O, Cüveynî ve diğer âlimlerin, kitaplarında bunu zikrettiğini belirtir. Bk. Ebü'l-Meali İmamü'l-Harameyn Rükneddin Abdülmelik Cüveynî, (478/1085); *Kitâbu'l-İrşâd* (thk. Es'ad Temim), Müessesetü'l-Kütübîs-Sekâfiyye, 3. bs. 1996/1416; Beyrut, s. 114

iki yönünün bulunduğunu belirtir. O, bunlardan ilkinin şeriatı var kıldığını, diğersinin ise iddia edilen şeyi yani şeriatın varlığının kelama dayanmasına sebebiyet verdiğini belirtir.³⁶ Ed-Dımaşki'yi böyle bir ayrım götüren sebep, Teftazânî tarafından dillendirilen “Allah'ın kelâmıla vasıflanmasının varlığı şeriatı dayandır”, sözünü genel bir cümle olarak kabul etmesi ve bunun yerine daha özel bir anlam içeren “şeriatın varlığı Allah Teâlâ'nın kelâmının varlığına dayanır”, ifadesini dikkate almasıdır. ed-Dımaşki'ye göre bu, baştan beri tartıştığımız Teftazânî'nin sözünü olumsuzlamaz/nefyetmez. Ancak tartışmanın genel bir cümleden daha özel bir cümleye kaymasını gerektirir.³⁷ ed-Dımaşki'ye göre daha özel bir anlama işaret eden bu cümleye dayanmayı kabul etme, bir “inatçılık”tır. Zira ona göre genel bir cümleyi kabul edenin daha özel bir cümleyi kabul etmemesi anlamsızdır. Doğru, kelâm sıfatı, şeriat sebebiyle hâdisliği gerektiren sıfatlarla vasıflanmasına neden olur. Bunun anlamı ise Zemahşerinin eserinin başında belirttiği hüdûsa delalet eden sıfatların, şeriaten istifade edilmiş küçük bir parça olmasıdır.³⁸ Fakat bununla birlikte ed-Dımaşki, kelâm'ın hissî (beş duyuya ait) sıfatları var kılmadığına işaret eder. Bu anlamda hem devr'den kurtulmanın mümkün olduğunu hem de onun hâdisliğinin fâilinin kelâm sıfatı olmadığını vurgulamış olur.³⁹

Sonuç

İncelediğimiz örnekte de gördüğümüz üzere şerh, temel/klasikleşmiş metinlerin var olduğu yerde kendisini ortaya koymaktadır. Şerhlere yönelik temel eleştiri olarak zikredilen bir bilginin tekrar edilmesi (hâsılı tahsîl) ise söz konusu değildir. Şerhlerde düşüncenin belli bir silsileyi takip ettiği görülmektedir. Nitekim incelediğimiz “şârihlerde” belli bir bağlamdan hareketle düşüncenin inşa edilmesi ve bu bağlamda meselelere yönelik yeni ufuklar açılması söz konusudur. Bunu oluştururken de özellikle eleştiriler ve sorular merkezinde konunun ele alındığı görülmektedir.

Son olarak “şerh” alanının kendisini açıklayacak/şerh edecek yeni çalışmaları beklediğini, bu anlamda meselelerin çözümüne katkı sağlama noktasında –ki özellikle ortak sorun alanlarında– bir imkân olduğunu belirtmeliyiz.

36 ed-Dımaşki, *Muallakât*, vr. 179^a.

37 ed-Dımaşki, *Muallakât*, vr. 179^a-179^b.

38 ed-Dımaşki, *Muallakât*, vr. 179^b.

39 ed-Dımaşki, *Muallakât*, vr. 179^b-180^a.

BİBLİYOGRAFYA

- Ali Kuşçu, Alaeddin Ali b. Muhammed, *Haşiyetü Hâşîye-i Keşşaf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehzade Mehmed, nr. 6.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *Hâşiyetü'l-Keşşaf*, I-IV, Daru'l-Ma'rife, Beyrut.
- _____, *et-Ta'rîfât*, Matbaatü'l-Hayriyye, Mısır 1306.
- Cüveynî, Ebû'l-Meali İmamü'l-Harameyn Rükneddin Abdülmelik (478/1085); *Kitabu'l-İrşâd* (thk. Es'ad Temim), Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 3. bs. 1996/1416; Beyrut.
- Çiçek, Mehmet, "Molla Fenari'ye göre Tefsir İlminin Konusu Olarak Kur'an", *Uluslararası Molla Fenari Sempozyumu*, (4-6 Aralık 2009) ed. Tefvik Yücedoğru vd., Bursa Kültür AŞ, Bursa, Nisan 2010.
- ed-Dimaşkî, Abdülkerim b. Abdülcebbar, "Muallakât Mevlana Abdülkerim 'alâ Şerhi'l-Keşşaf li Mevlana Ali Kuşçi", Murat Molla Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 269.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, (324/936) "Kitabu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn, tsh. Hellmut Ritter, 2. bs., Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut trs.
- Sadru's-Şerîa, Ubeydullah b. Mesud, *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-tenkih*, Mektebe ve Matbaa Muhammed Ali Sabih ve Diğerleri, Mısır.
- Teftazânî, Sa'deddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh, *Hâşiyetü'l-Keşşaf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 589.
- _____, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tevzîh*, İstanbul 1310.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001.
- Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *Tefsirü'l-Keşşaf an Hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vil*, Matbaa-i Amire, Kahire 1308/1890.