

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

OSMANLI TEFSİR GELENEĞİNDE MUKADDİME HAŞİYECİLİĞİ
-ZEYREKZÂDE MUHAMMED B. MUHAMMED'İN *İRŞÂDÜ'L- AKLİ'S-*
SELÎM
MUKADDİMESİ HAŞİYESİ ÖRNEĞİ-

Yüksek Lisans Tezi

ULVİYE SEVDE CAN

İstanbul, 2019

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

OSMANLI TEFSİR GELENEĞİNDE MUKADDİME HAŞİYECİLİĞİ
-ZEYREKZÂDE MUHAMMED B. MUHAMMED'İN *İRŞÂDÜ'L-AKLİ'S-*
SELÎM
MUKADDİMESİ HAŞİYESİ ÖRNEĞİ-

Yüksek Lisans Tezi

ULVİYE SEVDE CAN

Danışman: DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMED COŞKUN

İstanbul, 2019



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı TEFSİR Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi ULVİYE SEVDE CAN'nın OSMANLI TEFSİR GELENEĞİNDE MUKADDİME HAŞİYECİLİĞİ -ZEYREKZÂDE MUHAMMED B. MUHAMMED'İN İRŞÂDÜ'L-AKLİ'S-SELÎM MUKADDİMESİ HAŞİYESİ ÖRNEĞİ- adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 25.07.2019 tarih ve 2019-23/13 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 8 / 8 / 2019

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

			İmzası
1.	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi MUHAMMED COŞKUN	
2.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. MUHAMMET ABAY	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. HİDAYET AYDAR	

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı	: Ulviye Sevide Can
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Programı	: Tefsir
Tez Danışmanı	: Dr.Öğr. Üyesi Muhammed Coşkun
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans-2019
Anahtar Kelimeler	: Zeyrekzade, <i>İrşâdü'l-akli's-selîm</i> , mukaddime, haşiye

ÖZET

OSMANLI TEFSİR GELENEĞİNDE MUKADDİME HAŞİYECİLİĞİ - ZEYREKZADE MUHAMMED B. MUHAMMED'İN *İRŞÂDÜ'L-AKLİ'S-SELÎM* MUKADDİMESİ HAŞİYESİ ÖRNEĞİ-

Tefsir ilminin bir bütünlük içinde değerlendirilmesi için yazım türlerinden biri olan şerh ve hâşiyelerin de dikkate alınması gerekmektedir. Tefsir mukaddimleri, tefsir eserlerinin bir parçası olması dolayısıyla bunlar üzerine kaleme alınan hâşiyeler de tefsir çalışmalarına katkı sağlayan alan olmaktadır. Bu tez çalışmasında Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed'in *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-kerîm*'in mukaddimesi üzerine *Hâşiye alâ dîbâceti tefsîri Ebissuûd* adıyla yazdığı mukaddime hâşiyesi konu edilmiştir.

Araştırma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Zeyrekzâde'nin hayatı ve eserleri hakkında ulaşılan bilgilere yer verilmiş ve *Hâşiye alâ dîbâceti tefsîri Ebissuûd*'un müellife nispeti meselesi ele alınmıştır. İkinci bölümde *İrşâdü'l-akli's-selîm*'e gelinceye kadar tefsir mukaddimelerinde görülen değişim ve dönüşüm tespit edilmiş, Osmanlı döneminde yazılan telif tefsirler ve tefsir hâşiyelerinin mukaddimelerine müracaat edilerek mukaddimelerde muhteva itibarıyla nasıl bir gelişme olduğu takip edilmiştir. Daha sonra *Keşşâf*, *Envâru't-tenzîl* ve *İrşâdü'l-akli's-selîm*'in mukaddimleri üzerine yazılan hâşiyelerin listesi sunulmuş; son olarak *İrşâdü'l-akli's-selîm*'i konu edinen hâşiyeler listelenmiş ve Zeyrekzâde hâşiyesinin bu hâşiyeler arasındaki yeri hakkında fikir teâtisi yapılmıştır. Üçüncü bölümde ise bir mukaddime hâşiyesi olarak Zeyrekzâde'nin *Hâşiye alâ dîbâceti tefsîri*

Ebissuûd'u ilgili olduğu ilimlerin ilkelerinden hareketle tahlil edilerek onun hâşîye yöntemi açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

GENERAL INFORMATION

Name and Surname	:Ulviye Sevde Can
Department	:Basic Islamic Sciences
Programme	:Qur'anic Exegesis (Tafsīr)
Supervisor	:Asts. Prof. Muhammed Coşkun
Type and Date of Thesis	:MA-2019
Keywords	: Zayrakzāde, Irshād al-aql al-salīm, muqaddimah, hāshiya

ABSTRACT

HĀSHĪYA WRĪTERSĪP FOR MUQADDĪMAH ĪN THE OTTOMAN TAFSĪR TRADĪTION -THE EXAMPLE OF ZAYRAKZĀDE MUHAMMAD B. MUHAMMAD'S HĀSHĪYA ON MUQADDĪMAH OF IRSHĀD AL-AQL AL-SALĪM-

In order to evaluate the science of Tafsīr as a whole, it is necessary to take into consideration the sharh and hashiyah written in this field. Since the introduction section of tafsirs are part of the exegesis, the sharh and hashiyahs written on them also contribute to the field of tafsir. In this thesis, the hāshiya written by Zayrakzāde on the introduction of Irshād al-aql al-salīm is examined.

The research consists of three parts. In the first part, information about Zayrakzāde's life and works are given and the issue of the authorship of the author is examined. In the second part, the changes and transformations seen in the exegesis until Irshad al-aql al-salīm are determined. In addition, the introductory sections of the tafsirs and hashiyah written during the Ottoman period were examined. Afterwards, a list of the poems written in the introductory sections al-Kashshâf, Anwār al-Tanzīl and Irshād al-aql al-salīm is presented, and the place of Zayrakzāde's hashiyah among them is examined. In the third chapter, Zayrakzāde's hashiyah method was tried to be revealed by contacting the related sciences.

ÖNSÖZ

Osmanlı dönemi tefsir çalışmalarının önemli bir parçasını şerh ve hâşiye yazıcılığı oluşturmaktadır. Tefsir tarihi ve özellikle Osmanlı tefsir çalışmaları bir bütünlük içinde ele alındığında şerh ve hâşiye türü eserlerin literatüre katkısı göz ardı edilemeyecek seviyededir. Her ne kadar modern dönemde Osmanlı tefsir mirası paranteze alınmaya çalışılsa da son yıllarda bu konuyu ele alan tezlerin nicel ve nitel değerler açısından artış göstermesi bu literatürün tanınması adına önemli bir adımdır. Bu tez çalışmasında Osmanlı dönemi tefsir çalışmalarının bir bölümü olarak mukaddime hâşiyeciliği ele alınmış ve Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed'in Hâşiye alâ dîbâceti tefsiri Ebissuûd adıyla yazdığı dîbâce hâşiyesi kaynakları, muhtevası ve mukaddime hâşiyeciliğine katkısı yönünden incelenmiştir. Tefsir metinleri üzerine kaleme alınan hâşiyeler ile mukaddime hâşiyelerinin metod ve muhteva açısından benzerlik ve farklılıkları saptanmıştır.

Tezin hazırlanması sürecinde gösterdiği ilgi ve sunduğu bakış açılarından dolayı danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Coşkun'a teşekkürü borç bilirim. Ayrıca tez savunmasında sunmuş oldukları katkılarından dolayı Prof. Dr. Hidayet Aydar ve Doç. Dr. Muhammet Abay'a teşekkür ederim. Tezin fikrî alt yapısı konusunda ve yazma eserlerin okunması hususunda yardımını esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi M. Taha Boyalık'a hürmetlerimi sunarım. İlim sevgisini aşılayan annem ve babama hayatımın tüm aşamalarındaki maddi ve manevi katkılarından dolayı teşekkürü borç bilirim. Son olarak ilmî çalışmalarımı desteklemek amacıyla bu yoğun ve yorucu süreci benimle beraber yaşayan, teşviklerini ve yardımlarını her zaman hissettiğim kıymetli eşim ve oğluma en derin muhabbet ve şükranlarımı arz ederim.

Kaynaklara erişim ve çalışma ortamı açısından istifade ettiğim İSAM Kütüphanesi'ne ve yazma eserlere ulaşma konusundaki gayret ve titizliklerinden dolayı Süleymaniye Kütüphanesi ile Topkapı Sarayı Yazma Eserler Kütüphanesi'ne teşekkür ederim.

Bu araştırmanın tefsir çalışmalarına bir katkı olarak değerlendirilmesini niyaz ederim. Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

Ulviye Sevde CAN

İstanbul 2019

KISALTMALAR

a.s.	Aleyhisselâm
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
B.	Bin, İbn
Bk.	Bakınız
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
İFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
Hızl.	Hazırlayan
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
Krş.	Karşılaştırınız
Ktp.	Kütüphanesi
MÜİFD	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Nr.	Numara
Nşr.	Neşreden
Ö.	Ölüm tarihi
S.	Sayı
s.	Sayfa
SBE	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Şrh.	Şerh eden

T.y.	Tarih yok
TDV.	Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	Tahkik eden
Thr.	Tahric eden
Tsh.	Tashih eden
ÜİFD	Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
V.b.	Ve benzeri
V.d.	Ve diğerleri
Vr.	Varak
Y.	Yıl
Yy.	Yüzyıl

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ.....	iv
KISALTMALAR	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
GİRİŞ	1
I. KONU, AMAÇ/ÖNEM, YÖNTEM.....	1
II.KAYNAK DEĞERLENDİRMESİ	3
I. BÖLÜM: ŞAHISLAR.....	5
1.ZEYREKZÂDE MUHAMMED B. MUHAMMED	5
1.1.HAYATI.....	5
1.2.ESERLERİ	5
1.2.1. <i>Hâşiye alâ dîbâceti tefsîri Ebissuûd Efendi</i> ve Eserin Müellife Nispeti Sorunu ..	6
1.2.2. <i>Şerhu Zeyrekzâde alâ evâili tefsîri Ebissuûd</i>	7
1.2.3. <i>Hâşiye ale 'l-eşbâhi ve 'n-nezâir</i>	7
2. ZEYREKZÂDE EMRULLAH MUHAMMED EFENDİ: HAYATI VE ESERLERİ.....	8
2.1. HAYATI.....	8
2.2. ESERLERİ	9
2.2.1. <i>Şekâiku 'n-nu 'mâniyye zeyli</i>	9
2.2.2. <i>Şerhu mesâliki 'l-halâs fî memâliki 'l-havâs</i>	10
2.2.3. <i>Ebüssuûd Efendi tefsirine kelimât</i>	10
2.2.4. <i>Şerhu dîbâceti 'r-risâle fî 'l-istiare</i>	10
2.2.5. <i>Ta 'lîka li keşfi ba 'zı 'l-mevâzî' mine 'l-Keşşâf fî evâili sûreti 'l-A 'râf</i>	10
II. BÖLÜM TEFSİRDE MUKADDİME GELENEĞİ.....	12
1.TANIM ve İŞLEV AÇISINDAN “MUKADDİME”	12
2.TEFSİR MUKADDİMELERİ	13
2.1.OSMANLI ÖNCESİ TEFSİRDE MUKADDİME	14
2.2.OSMANLI TEFSİRİNDE MUKADDİME -İRŞÂDÜ'L-AKLİ'S-SELÎM'E KADAR-	22
2.2.1.Telif Tefsirler ve Mukaddimleri	23
2.2.2.Şerh, Hâşiye ve Ta'lîka Mukaddimleri	32

3. <i>İRŞÂDÜ'L-AKLİ'S-SELÎM</i> MUKADDİMESİ ve HÂŞİYELERİ	42
4. TEFSİR MUKADDİMELERİNE YAZILAN HÂŞİYELER	52
4.1. <i>KEŞŞÂF</i> MUKADDİMESİ HÂŞİYELERİ	54
4.2. <i>ENVÂRÜ'T-TENZÎL</i> MUKADDİMESİ HÂŞİYELERİ	55
4.3. <i>İRŞÂDÜ'L-AKLİ'S-SELÎM</i> MUKADDİMESİ HÂŞİYELERİ	56
III. BÖLÜM: HÂŞİYENİN ANALİZİ	58
1. HÂŞİYENİN TANITIMI	58
1.1. HÂŞİYENİN NÜSHALARI VE ŞEKİLSEL ÖZELLİKLERİ	58
1.2. HÂŞİYE MUKADDİMESİNİN MUHTEVASI	59
1.3. HÂŞİYENİN KAYNAKLARI	61
1.3.1. Dil ve Belâgat Kaynakları	62
1.3.2. Tefsir Kaynakları	63
1.3.3. Kelam Kaynakları	63
1.3.4. Hadis Kaynakları	64
1.3.5. Tasavvuf Kaynakları	64
1.3.6. Felsefe Kaynakları	64
1.4. HÂŞİYENİN YÖNTEMİ	64
1.4.1. Açıklama-Şerh Etme	66
1.4.2. Eleştiri	67
1.4.3. İkmal	68
2. İLİMLER CİHETİNDEN HÂŞİYENİN TAHLİLİ	68
2.1. DİL İLİMLERİ AÇISINDAN HÂŞİYENİN TAHLİLİ	69
2.1.1. Mukaddimenin Lafzî Olarak Anlaşılmasına Yönelik Hâşiye	69
2.1.1.1. Garîp Lafızlar	69
2.1.1.2. Kavramlar	72
2.1.2. Nahiv İlmi	75
2.1.3. Sarf İlmi	78
2.2. BELÂGAT İLİMLERİ AÇISINDAN HÂŞİYENİN TAHLİLİ	80
2.2.1. Meânî İlmi	80
2.2.2. Beyan İlmi	84
2.3. TEFSİR TARİHİ VE TEFSİR USÛLÜ AÇISINDAN HÂŞİYENİN TAHLİLİ	89
2.3.1. Kur'ân Nedir ve Nasıl İndirilmiştir?	89
2.3.2. Tefsir Tarihine Yönelik Katkılar	90

2.3.3.İcâz Nedir, Vecihleri Nelerdir?	95
2.4.KELAM İLMİ AÇISINDAN HÂŞİYENİN TAHLİLİ	96
2.4.1.Kur'ân'ın Mahluk Olup Olmadığı Meselesi	96
2.4.2.Marifetullah'a Nasıl Ulaşılır?.....	99
2.4.3.Cin Nedir? Cinlerin Arasından Peygamber Gönderilmiş Midir?	100
2.4.3.Kaza ve Kader Nedir?	101
2.4.5.Ahiret Hayatının Varlığı.....	103
2.4.6.Hilafet ve İmamet Meselesi.....	104
2.5.FIKİH İLMİ AÇISINDAN HÂŞİYENİN TAHLİLİ	107
2.6.HADİS İLMİ AÇISINDAN HÂŞİYENİN TAHLİLİ	110
2.6.1. Hadis Tenkidi	110
2.6.2. Muhteva İtibariyle Metni Destekleyen Hadislerin Kullanılması	112
SONUÇ	114
KAYNAKÇA	120

GİRİŞ

I. KONU, AMAÇ/ÖNEM, YÖNTEM

Osmanlı Devleti altı asır boyunca dünya üzerinde Müslümanların siyasi, ilmi ve kültürel kimliğini güçlü bir şekilde temsil etmiştir. Buna rağmen modern araştırmacılar genel olarak Osmanlı ilmiyesinin özelde de tefsir ilminin mezkur dönemdeki gelişimini dikkate almamışlar; dahası söz konusu dönemi, dönemin yazım geleneğinden birini oluşturan şerh-haşiye yazıcılığı sebebiyle dini ilimlerin duraksadığı ve kendini tekrar eden bir yapıya büründüğü dönem olarak yargılamışlardır.¹ Bu çalışmamızda söz konusu yargının ilmî tespitlere dayanmayan bir genellemeden ibaret olduğu Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed'in *İrşâdü'l-akli's-selîm*'in mukaddimesi üzerine yazdığı haşiye örnekliliğiyle müdellel hale getirilecektir.

Araştırmada cevabı aranacak iki temel sorudan birincisi “Osmanlı ilmiye sınıfında yazım türleri arasında yaygın olarak kullanılan şerh ve hâşiye yazıcılığının izdüşümlerini tefsir mukaddimleri üzerinde de görmek mümkün müdür, tefsir mukaddimelerine yazılan hâşiyeler gelenek oluşturabilmiş midir?”, ikincisi ise “Tefsir mukaddimleri üzerine kaleme alınan hâşiyeler, hâşiye türü çalışmalar arasında nerede durmaktadır?” bir diğer ifadeyle tefsir ilmi özelinde mukaddimelere yazılan hâşiyeleri tefsir metinleri üzerine yazılan hâşiyelerden ayıran özellikler var mıdır, varsa nelerdir? Bu iki soru tezin temel omurgasını ortaya çıkarmaya yardımcı olan sorular olmuştur. Söz konusu soruların cevabını aramak için on beşinci yüzyılın ikinci yarısıyla on altıncı yüzyılın ilk yarısında yaşadığı düşünülen Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed'in 1003/1594 yılında *İrşâdü'l-akli's-selîm*'in mukaddimesine *Hâşiye alâ dîbâceti tefsîri Ebissuûd* adıyla yazdığı hâşiyesi seçilmiştir. Bu hâşiyenin seçilmesinin sebeplerinden biri, *İrşâdü'l-akli's-selîm*'in yazılmasından çok kısa bir süre sonra telif edilmesidir. Ebüssuûd Efendi ve Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed çok yakın dönemlerde yaşayan ve aynı ilim geleneğini tevarüs eden iki alim olmalarına rağmen, Zeyrekzâde hâşiye kaleme almak üzere neden *İrşâdü'l-akli's-selîm* tefsirini seçmiş olabilir? Zeyrekzâde'nin bu eserini telif etme sebebi hakkında fikir teatisi yapıldıktan sonra ikinci aşamada hâşiyenin metne ve tefsir tarihine katkısı sorgulanacak, mukaddime hâşiyesini tefsir hâşiyesinden farklı kılan yönlerin mevcudiyeti

¹ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaçoğlu (çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996, s.107-109.

araştırılacak ve en başta zikredildiği gibi hâşiye literatürünü hedef alan eleştirilerin gerçeği yansıtıp yansıtmadığı değerlendirilecektir. Bu bağlamda betimleyici bir yöntem takip edilerek normatif bir şekilde hüküm vermek yerine mevcut olan durumun panoraması çizilecektir. *İrşâdü'l-akli's-selîm* üzerinden bir süreç takibi yapılarak Zeyrekzâde'nin yazdığı mukaddime hâşiyesinin literatürdeki yeri tespit edilecektir. Bu süreç takibinden elde edilen veriler bir tasnif çerçevesinde mukayeseli olarak değerlendirilecektir.

Araştırma üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde hâşiyenin yazarı olan Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed'in hayatı ve eserleriyle hâşiyede katkısı olduğu düşünülen Zeyrekzâde'nin akrabalarından Emrullah Muhammed Efendi'nin hayatı ve eserleri incelenecektir. Alimlerin hayatı ve eserlerinin araştırılmasında, bu mahiyetteki bir araştırmanın incelenen hâşiyenin genel eğilimleri ve arka planını anlamaya yardımcı olacağı düşüncesi yatmaktadır. Çalışmamız dışında Osmanlı alimlerinden Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed'i araştırma konusu yapan teze rastlanmamıştır. Zikredilen alim hakkında ilk çalışma olması dolayısıyla çalışmanın bazı eksiklerle malul olması muhtemeldir. Nitekim, Zeyrekzâde'nin gerek sireti gerek ilmi hayatı hakkında detaylı bir araştırma ve soruşturma yürütülmesine rağmen dikkate değer bilgilere ulaşılamamış olması bunun sonuçlarından biridir.

Çalışmanın ikinci bölümünde öncelikle mukaddime kavramı incelenecek, daha sonra erken dönemden itibaren *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*'e gelinceye kadar tefsir ilmine dair oluşan müktesebatta mukaddimenin bir yazım geleneği halini alması ve tarihi süreçte geçirmiş olduğu dönüşüm tespit ve tahlil edilecektir. Muhteva itibariyle mukaddimelerde değişimin yaşandığı sürecin takibinde telif tefsirler ve şerh-hâşiye türü tefsirler arasında temsil kabiliyeti yüksek olan tefsirlerin mukaddimelerine müracaat edilecektir. Osmanlı döneminde yazılan telif ve yazma tefsirlerin mukaddimelerine değinmeden evvel, Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-akli's-selîm*'i telif etmesine ve Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed'in söz konusu mukaddimeye hâşiye yazmasına zemin oluşturmaları bakımından Osmanlı ilim geleneği, bu ilim geleneği içerisinde tefsirin konumu ve bu dönemde tercih edilen yazım türünün şerh ve hâşiye olmasının sebepleri konu edilecektir. Osmanlı döneminde yazım türü olarak şerh ve hâşiyelerin yaygın olması bu dönemde yazılan tefsir mukaddimelerini iki kategoride inceleme imkanını doğurmuştur. Müstakil tefsirlerin mukaddimleri ve tefsir hâşiyelerinin mukaddimleri şeklinde ikili bir tasnif çerçevesinde

mezkur dönemde yazılan tefsir mukaddimelerinin tefsir tarihine katkılarının ne yönde olduğu araştırılacaktır. İkinci bölümün bir diğer önemli meselesi, münhasıran mukaddime bölümü üzerine şerh-hâşiye kaleme alınan tefsirlerin tespiti ve yazılan şerh ve hâşiyelerin künye bilgilerinin verilerek literatüre kazandırılmasıdır.

Çalışmanın üçüncü ve son bölümünde ise *İrşâdü'l-akli's-selîm*'in mukaddimesine Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed tarafından *Hâşiye alâ dibâceti tefsîri Ebissuûd* adıyla yazılan hâşiyenin tanıtımı ve muhteva analizi konu edilmiştir. Müellifin söz konusu hâşiyesi öncelikle nüshaları, kaynakları ve yöntemi açısından incelenerek hâşiyenin ait olduğu geleneğin izi sürülecektir. Daha sonra hâşiyenin muhtevasına nüfuz eden ilimler dikkate alınmak cihetiyle meseleler tasnif edilip tahlile tabi tutulacaktır. Bu minvalde dil ilimleri, belâgat, tefsir, kelâm ve felsefe, ve usûl-i fıkıh ve fûrû-i fıkıh ile hadis ilimlerinin ilkelerinden istifade edilerek bunların hâşiyeye nasıl yön verdiği tahlil edilecektir.

II.KAYNAK DEĞERLENDİRMESİ

Bu çalışmada matbu ve yazma tefsirlerin mukaddimleri başta olmak üzere bibliyografya ve tabakât eserleri, Osmanlı dönemi ilim geleneğini konu edinen kitap, tez ve makale çalışmaları kullanılmıştır.

Tabakât eserlerinden; Taşköprüzade Ahmed Efendi'nin *eş-Şekâiku'n-numânîyye*, Nevîzâde Atâî'nin *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti's-Şekâik* adıyla yazdığı *Şekâik* zeyli, Uşşâkîzâde İbrâhim Efendi'nin Âtâî zeyline yazdığı *Zeyl-i Şekâik* adlı eseri, Mecdî Mehmed'in *Hadâiku's-Şekâik* adlı *Şekâik* tercümesi, İbnü'l-İmâd'ın *Şezerâtü'z-Zeheb*'i, Bağdatlı İsmail Paşa'nın *Hediyyetü'l-ârifîn*'i, Mehmed Süreyyâ'nın *Sicill-i Osmânî*'si, Bursalı Mehmed Tâhir'in *Osmanlı Müellifleri* adlı eserleri başta olmak üzere Âdil Nüveyhiz, Ömer Rıza Kehhâle, Abdülaziz İzzeddin Seyrevân, Âkifzade ve Ömer Nasuhi Bilmen tarafından kaleme alınan tabakâtü'l-müfessirîn eserlerine müracaat edilmiştir. Tabakat eserleri dışında Cahid Baltacı'nın *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri* önemli bir başvuru kaynağı olmuştur.

Tefsir mukaddimelerine yazılan hâşiyelerin belirlenmesi esnasında bibliyografya türü eserlerden Abdullah Muhammed el-Habeşî'nin *Câmiu's-şürûh ve'l-havâşî: Mucemü şâmili'l-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha, fî't-türâsi'l-İslâmi ve beyânü şürûhihâ* adıyla kapsamlı bir şekilde hazırladığı eseriyle Şükrü Maden'in *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzade'nin Envârü't-Tenzîl*

Haşiyesi adıyla yazmış olduğu eseri temel başvuru kaynaklarından olmuştur. Bunların dışında Katip Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*'u, Bağdatlı İsmail Paşa'nın *Keşfü'z-zunûn* zeyli olarak yazdığı *İzâhu'l-meknûn* adlı eserleriyle; Muhammed Abay'ın *Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası* ve Adem Yerinde'nin *Ebussuûd Efendi'nin İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı makaleleri literatür taramasında başvuru kaynakları olmuşlardır.

Tefsir mukaddimelerinin tahlili yapılırken müracaat edilen öncelikli kaynaklar; değerlendirmesi yapılacak olan tefsirlerin mukaddimleri, Ali Bulut tarafından yazılan “Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi” başlıklı doktora tezi, Tahsin Peker'in “Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinde Ulûmu'l-Kur'ân (Kurtubî ve İbn Cüzeyy Örneği)” başlıklı yüksek lisans tezi, İbrahim Hilmi Karşlı'nın “Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme” başlıklı makalesi, Ziya Demir'in *XIII-XVI. YY Arası Osmanlı Müfessirleri* adlı kitabı ve Osmanlı alimleri tarafından yazılan tefsirleri konu edinen tezler² temel referans kaynakları olmuştur.

Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed'in *Hâşiye alâ dîbâceti tefsîri Ebissuûd* adlı eserinin tanıtımı ve muhteva tahlili esnasında kaynakları belirleyen şey hâşiye yazarının atıfları olmuştur. Bu çerçevede Cevherî'nin *es-Sihâh* adlı sözlüğü, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı sıklıkla başvurulmuş eserler olmuştur.

Çalışma boyunca yukarıda bahsedilen eserler dışında gerek müelliflerin ölüm tarihleri gerekse de ilimlerin teknik meseleleri hakkında öz bilgilere ulaşmak amacıyla *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* müracaat kaynağı olmuştur. Zaman zaman zikredilen ayetlerin meallerinde ise komisyon tarafından hazırlanıp Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları tarafından neşredilen *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* isimli çalışmadan istifade edilmiştir.

² Osmanlı müfessirleri ile ilgili makale, yüksek lisans, doktora ve doçentlik tezi olarak hazırlanan çalışmalar için bk. Mustafa Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, s.8-13.

I. BÖLÜM: ŞAHISLAR

Ebüssuûd Efendi (ö.982/1574) *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı tefsirini 973/1566 yılında yazmayı tamamlamıştır.³ Bu tez çalışması *İrşâdü'l-akli's-selîm'in* tamamlanmasından kısa bir süre sonra 1003 yılında Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed (ö. 1003/1594-95) tarafından *Hâşiye alâ dîbâceti tefsîri Ebissuûd* adıyla *İrşâdü'l-akli's-selîm* tefsirinin mukaddimesi üzerine yazılan hâşiye mukaddime geleneği çerçevesinde konu edinecektir. Bu minvalde öncelikle muhaşşinin hayatı ve eserleri, bu eseri niçin kaleme aldığına dair bilgi sunması açısından ele alınacaktır. Burada hâşiye katkısı olduğu düşünülen Zeyrekzâde Emrullah Muhammed b. Muhyiddin el-Hüseynî'nin (ö. 1008/1599-1600) hayatı ve eserlerine de yer verilecektir.

1.ZEYREKZÂDE MUHAMMED B. MUHAMMED

1.1.HAYATI

Biyografi eserlerinde ve kendisinin yazmış olduğu muhtelif eserlerinde hayatı hakkında vefat tarihi dışında hiçbir malumata ulaşamamıştır. İncelemiş olduğumuz hâşiyede 1003 yılında öldüğü kaydedilmiştir.⁴ Zeyrekzâde, yazdığı eserlerin mukaddimesinde dönemin padişahı için övgü dolu ifadelerde bulunmuştur. Bu ifadelerinden yola çıkarak 11. Osmanlı sultanı II. Selim (1566-1574), 12. Osmanlı sultanı III. Murat (1574-1595) ve 13. Osmanlı sultanı III. Mehmet'in (1595-1603) saltanatları döneminde yaşadığı anlaşılmaktadır. Eserlerinden hareketle ilgi alanının tefsir, dil ilimleri ve fıkıh üzerinde yoğunlaştığı anlaşılmaktadır.

1.2.ESERLERİ

Biyografi eserlerinde hakkında herhangi bir bilgi bulunamadığı için yazdığı eserlerin tamamı konusunda bir kanaat edinilememiştir. Araştırmalarımız neticesinde ona ait olduğunu düşündüğümüz eserleri burada zikredeceğiz.

³ Abdullah Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Şeyhulislam Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993, s.90.

⁴ Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed, *Hâşiye alâ dîbâceti tefsîri Ebissuûd*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr.249, vr.2^b.

1.2.1.Hâşiye alâ dîbâceti tefsîri Ebissuûd Efendi ve Eserin Müellife Nispeti

Sorunu

Bu teze konu edilen hâşiye iki nüsha olarak kataloglarda yerini almıştır. Tez boyunca kendisine müracaat edilen nüsha; Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi bölümünde 249 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Bu nüsha 70 varaktan oluşmaktadır. İlk 57 varak *İrşâdû'l-akli's-selîm*'in mukaddimesi üzerine yazılmıştır. Şerhin mukaddime kısmı üzerine yazılan bölümü 1003 yılında tamamlanmıştır. Devamındaki 13 varak tefsirde yer alan Fatıha Suresi'nin ismi ve nerede indiğiyle alakalı bölümün şerhidir. Konu bütünlüğü açısından biz tezimizde sadece mukaddime üzerine yazılan hâşiye bölümünü inceleyeceğiz. Hâşiyenin ikinci nüshası ise *Şerhu dîbâceti tefsîri Ebissuûd* adıyla Topkapı Kütüphanesi III. Ahmed bölümünde 1464 numarada kayıtlıdır. Bu nüsha 106 varak olup yalnızca mukaddime kısmına yazılan hâşiyeyi kapsar.

Bu mukaddime hâşiyesi, Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-zunûn*'unun yanı sıra bu literatürü konu edinen çağdaş araştırmalarda Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed'e nispet edilir.⁵ Ancak araştırmalarımız neticesinde hâşiyeye Zeyrekzâde Emrullah Muhammed b. Zeyrek Muhyiddin el-Hüseynî'nin de katkı sağladığını düşünmekteyiz. Zira bu mukaddime hâşiyesi kütüphane kataloglarında ve hâşiyenin kapak sayfasında Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed'e nispet edilmesine rağmen, el-mevla Emrullah Muhammed b. Zeyrek Muhyiddin el-Hüseynî hâşiyenin ilk sayfasına ta'lik şeklinde otobiyografisini yazmıştır. Bu durum kendisinin hâşiyeye katkısı olabileceği ihtimalini düşündürmektedir. Nevizâde Atâî'nin (ö. 1045/1635), Emrullah Muhammed b. Zeyrek Muhyiddin el-Hüseynî maddesini yazarken “*Ebüssuûd tefsirine kelimâtı vardır.*” şeklinde not düşmesi bu ihtimali güçlendirir.⁶ Kütüphane kataloglarında Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed'e nispet edilen *Şerhu Zeyrekzâde alâ evâili tefsîri Ebissuûd* isimli şerhin kapak sayfasına “*Haze'r-rakîm hattı ceddinâ ve mevlânâ es-seyyid Muhammed Emrullah ve ene es-seyyid Abdurrahman (el-med'uvv) bi-*

⁵Hâşiye alâ dîbâceti tefsîri Ebissuûd isimli hâşiyeyi Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed'e nispet eden eserler için bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, (hızl.)Şerafettin Yaltkaya-Rifat Bilge, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, I, 65; Aydemir, s.259; Muhammed Abay, “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası”, *Dîvân İlmi Araştırmalar*, 1999, C.IV, S.6, s.299; Abdullah Muhammed el-Habeşi, *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî: Mu'cem^{un} şâmil^{un} li-esmâi'l-kutubi'l-meşrûha fi't-turâsi'l-İslâmî ve beyânu şurûhihâ*, Ebûzabî: el-Mecme'u's-sekâfi, 2004, I, 147; Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, s.8.

⁶ Nevizâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti's-şekâik*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, II, 1174.

Zeyrekzâde ”⁷ şeklinde bir not düşülmesi Emrullah Muhammed’in de Ebüssuûd tefsiri üzerine çalışmalar yaptığını göstermektedir.

Bütün bu hususlar eserin müellife nispeti konusunda kesin yargıya varmanın zorluğunu göstermektedir. Ancak bu tezde Kâtib Çelebi’nin, bu hâşiyeyi Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed’e nispet etmiş olması esas alınacaktır. Bununla beraber katkısı olması ihtimalinden dolayı el-Mevlâ Emrullah Muhammed b. Zeyrek Muhyiddîn el-Hüseynî’nin hayatına da kısaca yer verilecektir.

1.2.2. *Şerhu Zeyrekzâde alâ evâili tefsîri Ebissuûd*

Zeyrekzâde bu eserinde Fatiha Suresi’nin ilk iki kelimesi olan *بسم الله*’ın şerhini konu edinmiştir. Ebüssuûd Efendi’nin tefsirinde ilgili yeri şerh ederek eserini oluşturmuştur.⁸ Eser günümüze tek nüsha olarak 57 varak halinde ulaşmıştır; ancak bu eksik bir nüshadır.⁹ Zeyrekzâde’nin bu eserine yazdığı mukaddimesi ile hazırlamakta olduğumuz tez dolayısıyla incelenen *Hâşîye alâ dîbâceti tefsîri Ebissuûd* adlı hâşiyesinin mukaddimesi büyük oranda benzerlik arz etmektedir. Bu hâşiyesinde Zeyrekzâde, müfessirin ifadelerini dil ilimleri açısından sıkı bir tahlile tabi tutmuştur.

1.2.3. *Hâşîye ale’l-eşbâhi ve’n-nezâir*

Kataloglarda *Hâşîye ale’l-eşbâh ve’n-nezâir*, *Şerhu’l-eşbâhi ve’n-nezâiri l’ibn Nüceym*, *Ta’lîka ale’l-eşbâh ve’n-nezâir* olmak üzere farklı şekillerde adı geçmektedir.¹⁰ Zeyrekzâde’nin bu eseri, Hanefî fakihi Zeynüddin İbn Nüceym’in (ö. 970/1563) *el-Eşbâh ve’n-nezâir* adlı eserine yazdığı şerhi konu edinmektedir.

Nevizâde söz konusu hâşiyeyi Emrullah Muhammed el-Hüseynî’nin eserleri arasında zikretmiştir.¹¹ Ancak Kâtib Çelebi bu hâşiyeyi Muhammed b. Muhammed’e nispet etmiştir.¹²

⁷ Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed, *Şerhu Zeyrekzâde alâ evâili tefsîri Ebissuûd*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr.41, vr.1^b.

⁸ Eserin yazma nüshası için bk. Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed, *Şerhu Zeyrekzâde lâ evâili tefsîri Ebissuûd*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr.41.

⁹ Adem Yerinde bu eserin adını *Talîkât ala Tefsîri Ebissuûd* olarak vermiştir. Ancak bu bilgi sehven böyle girilmiş olabilir. Zira kataloglarda Talîkât adıyla yer almamaktadır. Dikkat çekilmesi gereken ikinci husus, eserin katalog kayıdır. Nitekim eser Esad Efendi’de değil Reşid Efendi 41 numarada kayıtlıdır. bk. Adem Yerinde, “Ebüssuûd Efendi’nin İrşâdü’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm’i”, *TALÎD Kur’ân ve Tefsîr İlimleri -II-*, C.9, S.18, (2011), s.357.

¹⁰ Eserin farklı nüshaları için bk: Süleymaniye Ktp., Nafiz Paşa, nr. 255; Laleli, nr. 854; Hekimoğlu, nr. 337.

¹¹ Atâî, II, s.1174.

¹² Kâtib Çelebi, I, s.99.

Eserin yazma nüshası kontrol edildiğinde 12. Osmanlı Sultanı III. Murad devrinde, 1000 yılında Zeyrekzâde olarak meşhur olan Muhammed b. Muhammed tarafından yazıldığı bilgisinin yer aldığı görülecektir.¹³ *Eşbâh ve'n-nezâir*'e yapılan ta'likâtın üslup özellikleri ile incelemekte olduğumuz mukaddime hâşiyesinin üslup özellikleri birbirine çok benzemektedir. Bu durum da eserin Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed'e nispetini güçlendirmektedir.

2. ZEYREKZÂDE EMRULLAH MUHAMMED EFENDİ: HAYATI VE ESERLERİ

2.1. HAYATI

Zeyrekzâde Emrullah Muhammed Efendi, Osmanlı dönemi ilim dünyasına ışık tutan eserlerde Seyrekzâde olarak anılmıştır.¹⁴ Kanaatimizce bu durumun sebebi, Osmanlı Türkçesi'nde س (s) ve ز (z) harflerinin yazımda olmasa da telaffuzda yakın olmalarından kaynaklanmıştır. Zeyrekzâde Emrullah Muhammed Efendi, II. Selim'in ilk hocası olan Zeyrek Muhyiddîn Efendi'nin (ö. 947)¹⁵ oğludur. 945 yılında Zilkade ayının beşinci gecesinde Edirne'de dünyaya gelmiştir.¹⁶ Küçük yaşlarından itibaren ilimle iştigal etmiş ve ilimde parlayacağına dair emareler göstermiştir. 966 yılının Muharrem ayında Taşköprüzade Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) hizmetlerinde bulunmuş ve ondan ilim tahsil etmiştir. Daha sonra Abdülkerimzâde Muhammed Efendi'nin (ö. 974/1566-67) gözetiminde tedrise devam etmiş ve İslamî ilimlerdeki tahsil hayatını tamamlamıştır.¹⁷ 971 yılında başladığı müderrislik hayatına

¹³ Detaylı bilgi için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, nr. 255, vr. 4^a, 5^a. Söz konusu eseri Bağdatlı İsmail Paşa, 1138 vefatlı Seyrekzâde Emrullah'a nispet etmiştir. bk. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn: Esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, (hızl.)İbnülemin Mahmut Kemal İnal, Rifat Bilge, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951, I, s.227; Bağdatlı İsmail Paşa'dan aynen aktaran Ömer Rıza Kehhâle de söz konusu hâşiyeyi 1138 vefatlı Emrullah'a nispet etmiştir. bkz. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimu Musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ, t.y., I, 320; Habeşi de Bağdatlı İsmail Paşa'dan aktararak benzer hataya düşmüştür. Kataloglarda kayıtlı nüshalarda eserin 1000 yılında Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed tarafından yazıldığı bilgisi verilmektedir. Bkz. Süleymaniye Ktp., Nafiz Paşa, nr. 255, vr. 4^a, 5^a. Bununla beraber Kâtib Çelebi de söz konusu ta'likâyı Muhammed b. Muhammed'e nispet eder. Bütün bunlardan hareketle bu ta'likâtın Muhammed b. Muhammed'e ait olduğu kanaatini taşımaktayız.

¹⁴ Atâî, II, 1172; Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV, 2005, II, 606, 731. Zeyrekzâde Emrullah Muhammed'in Taşköprüzade'nin *Mesâlikü'l-halâs fî mehâliki'l-havâs* isimli eserine yaptığı hâşiyenin incelendiği yüksek lisans tezinde Emrullah Muhammed Efendi'nin ismi konusunda hiçbir bilgi verilmemiştir. Hayatı hakkındaki bilgi Atâî'den alınmıştır. Atâî, Seyrekzâde olarak kaydetmiş olmasına rağmen bu bilgi paylaşılmaksızın Zeyrekzâde olarak aktarılmıştır. Bk. Hüseyin Sırrı Sunar, "Emrullah Muhammed b. Zeyrek'in Şerhu Mesâliki'l-halâs fî Mehâliki'l-havâs Adlı Eserinin Edisyon Kritiği", (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE, 2015), s.17.

¹⁵ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.5^a.

¹⁶ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.3^a.

¹⁷ Atâî, II, 1173.

çeşitli aralıklarla Hayrabolu vezir Rüstem Paşa Medresesi'nde, Rodoscuk Rüstem Paşa Medresesi'nde, İznik Orhaniyye Medresesi'nde, Edirne Üç Şerefeli Medresesi ve Dârü'l-Hadîs Medresesi'nde ve Sahn-ı Seman Medresesi'nde devam etmiştir. Emrullah Muhammed b. Zeyrek, müderrislik görevi dışında muhtelif şehirlerde kadılık mesleğini de icra etmiştir. 995 yılında Bağdat kadılığı yapmış, 998 yılında Trablusşam kadısı olmuştur. Aynı yıl Manisa şehri kadılığına tayin edilmiş, ardından tekrar Bağdat kadılığı görevine getirilmiş, 1008/1599-1600 yılında İzmir kadılığı görevini yerine getirirken vefat etmiştir.¹⁸

Zeyrekzâde Emrullah Muhammed Efendi, tasavvuf hayatını eleştirdiği ve bu hayattan uzak durduğu kaydedilir. Bu yüzden evlatlarına kendisini Sultan Muhammed Camisine defnetmelerini ve böylece “erbâb-ı nifâk”ın duasına muhtaç etmemeleri vasiyetinde bulunduğu ifade edilir.¹⁹

2.2. ESERLERİ

Müellifin eserleri Arap dili ve belâgatı ile tefsir alanlarında yoğunlaşmıştır. Osmanlı dönemi âlimlerinin ekseriyetle tercih ettikleri telif tarzı olan şerh ve haşiye yazım türü onun eserleri arasında da yerini alır.

2.2.1. *Şekâiku'n-nu'mâniyye zeyli*

Taşköprüzade Ahmed Efendi'nin bibliyografik eseri olan *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*'ye zeyl yazdığı bilgisi yer almaktadır.²⁰ Atâî bu zeylin hoş olmayan ifadeler içermesi sebebiyle şöhret bulmadığını ifade eder.²¹ Bununla beraber Uşşâkizâde'nin (ö. 1136/1724) *Şekâik*'e yaptığı zeyle daha sonradan eklenen inceleme bölümünde, Emrullah Muhammed'e nispet edilen bu zeyle kütüphane kayıtlarında ve kataloglarda tesadüf edilmediği bilgisi üzerinde durulmuştur.²²

¹⁸ Atâî, II, 1173-1174.

¹⁹ Atâî, II, 1174.

²⁰ Kâtib Çelebi, II, 1058; Atâî, II, 1174.

²¹ Atâî, II, 1174.

²² Uşşâkizâde İbrahim Hasib Efendi, *Zeyl-i Şekâik*, (hızl.) Ramazan Ekinci, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017, s.71.

2.2.2. *Şerhu mesâlikü'l-halâs fî memâlikü'l-havâs*

Kataloglarda *Şerhu mesâlikü'l-halâs fî mehâlikü'l-havâs li Taşköprüzade*, *Şerhu mesâlikü'l-halâs fî mehâlikü'l-havâs fî'l-istiare li Taşköprüzade* ve *Şerhu mesâlikü'l-halâs fî mehâlikü'l-havâs* isimleriyle kayıtlıdır. Cürcânî (ö. 816/1413) ve Taftazânî (ö. 792/1390) arasında Bakara Suresi'nin beşinci ayetindeki istiareyle alakalı olarak geçen tartışmaya²³ hocası Taşköprüzâde'nin yazdığı *Mesâlikü'l-halâs fî mehâlikü'l-havâs* isimli eserine 948 yılında yazılmış olan²⁴ bu şerhin edisyon kritiği Hüseyin Sırrı Sunar tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.

2.2.3. *Ebüssuûd Efendi tefsirine kelimât*

Nevizâde, Zeyrekzâde Emrullah Muhammed'in Ebüssuûd Efendi'nin tefsirine kelimâtı olduğunu söylemiştir.²⁵ Tezimiz çerçevesinde inceleyeceğimiz haşiyenin ilk sayfasında Zeyrekzâde Emrullah Muhammed'in birinci tekil şahıs kipiyle hayatını aktarması, Nevizâde'nin bahsettiği kelimâttan kastın bu hâşiye olabileceği ihtimalini düşündürmüştür. Ayrıca *Şerh ala evâili tefsiri Ebissuûd el-İmâdî* adıyla kataloglarda kayıtlı olan şerhte, Emrullah Muhammed'in ta'likat yazdığı bilgisi yer almaktadır.²⁶ Nevizâde'nin kelimât olarak bahsettiği katkının bu olma ihtimali de mümkündür.

2.2.4. *Şerhu dîbâceti'r-risâle fî'l-istiare*

İstiare konusu başta olmak üzere belagat ilminin problemlerine temas ettiği eseridir. Kendisinden önce kimsenin böyle bir eseri yazmadığını söylemiştir.²⁷

2.2.5. *Ta'lika li keşfi ba'zı'l-mevâzî' mine'l-Keşşâf fî evâili sûreti'l-A'râf*

Kataloglarda Zîrekzâde Muhammed el-Hüseyinî'ye nispet edilen²⁸ bu eserin son sayfasına Zeyrekzâde Muhammed el-Hüseyinî'nin 972 yılında Rüstem Paşa Medresesi'nden

²³ Tartışmanın detayı için bk. Sunar, s.8-10.

²⁴ Kâtib Çelebi, II, 1663. Kâtib Çelebi eserin yazılış tarihi olarak 948 yılını vermektedir; ancak Emrullah Muhammed b. Muhyiddin'in 947 yılında doğduğu dikkate alınırsa bu tarihin hatalı olduğu düşünülebilir.

²⁵ Atâî, II, 1174.

²⁶ Zeyrekzâde, *Şerhu Zeyrekzâde*, vr.1^b.

²⁷ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.3^a. *Şerhu Dîbâceti'r-risâle fî'l-istiare* adlı eserin yazma nüshası için bk: Süleymaniye Ktp., Kasıdecizade, nr. 675.

²⁸ Eserin yazma nüshası için bk: Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 45 Hk 2951/7.

azledildiği bilgisi not edilmiştir.²⁹ Zeyrekzâde Emrullah Muhammed el-Hüseyinî de belirtilen tarihte Rüstem Paşa Medresesi'nde müderrislik yaptığı için bu eseri ona nispet etmek isabetli bir tercih olacaktır.

²⁹ Bk. Zirekzâde Muhammed el-Hüseyinî, *Ta'lika li keşfi ba'zi'l-mevâzi mine'l-Keřşâfî evêili sûreti'l-A'râf*, vr.3^a.

II. BÖLÜM TEFSİRDE MUKADDİME GELENEĞİ

1.TANIM ve İŞLEV AÇISINDAN “MUKADDİME”

Sözlükte öne geçmek anlamındaki *kudûm* mastarının *tef'îl* kalıbından ism-i fâil formu olan “mukaddime” kelimesi istiare yoluyla kitapların ve ilmi bahislerin başında yer alan önsöz, sunuş ve giriş yazılarının ismi olarak kullanılır.³⁰ Cürcânî (ö. 816/1413) mukaddime kelimesinin sonraki kısımların dayandığı bölüm, kıyasın bir parçası olan önerme ve delilin sağlamlığı anlamlarında kullanıldığını kaydetmiştir.³¹ Tehânevi (ö. 1158/1745) ise mukaddimeyi: “Kitabın içinde anlatılanlardan maksadın ve faydanın ne olduğunun kitaba başlanılmadan önce anlatıldığı söz grubuna mukaddime denir.” şeklinde tanımlar.³² Kelime ilk olarak mantık ilminde terim anlamını kazanmıştır.³³ Kıyas ve istidlalde bir sonuç önermesinin ya da çıkarımın kendisine dayandığı öncül önermelerinin her birine mukaddime denmiştir. Daha sonra kalam ve fıkıh usûlü ilimlerinde kullanılmaya başlanmıştır.³⁴ Eserlerin önsöz ve girişlerine mukaddime adı verilmesi ve kelimenin bu anlamı kazanması daha sonradır. Mukaddime olarak ele aldığımız edebî tür farklı metinlerde dîbâce, medhal, fâtiha, temhid, taviye, hutbe, tasdîr, takdim, takdime, sadru'l-kitâb şeklinde birçok terimle ifade edilmiştir.³⁵

Klasik kaynaklarda mukaddimeler mukaddimetü'l-ilm ve mukaddimetü'l-kitab şeklinde ikiye ayrılmıştır. Mukaddimetü'l-ilm giriş anlamını kazanırken mukaddimetü'l-kitab önsöz anlamını kazanmıştır. *Tarîfat*'ta Cürcânî, mukaddimetü'l-kitâbı, kitaba başlamadan önce konuyla irtibatından dolayı zikredilen kısım olarak tanımlamıştır. Mükaddimetü'l-ilm ise başlangıcın dayandığı kısım şeklinde açıklamıştır.³⁶ Mukaddimetü'l-kitâb mahiyetindeki kısımlarda eserin adı, yazılış sebebi, konusu, amacı, önemi ve başlıca muhtevası tanıtılır. Kitabın kime ithaf edildiği belirtilir, telifte izlenen yöntemden ve karşılaşılan güçlüklerden söz edilir. Bazı mukaddimelerde aynı konuda daha önce yazılmış eser ve kaynakların adlarıyla bunların eleştirileri de yer alır. Mukaddimetü'l-ilmde ise telifin ait olduğu ilim dalının tanımı, konusu, amacı, yararı gibi temel bilgiler verilir. Bu tür mukaddimeler bazen müstakil bir kitap

³⁰ İsmail Durmuş, “Mukaddime”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, XXXI, 115.

³¹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü't-tarîfat*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983, s.225.

³² Tehânevi, *Keşşâfu ıstılahâtı'l-fünûn*, II, 1629.

³³ Durmuş, XXXI, 115.

³⁴ Fıkıh usulünde kullanıldığı anlamları görmek için bk. Tehânevî, II, 1629-1630.

³⁵ Durmuş, XXXI, 115.

³⁶ Cürcânî, s.225.

olacak hacme ulaşabildiği gibi bazen bir kitabın ana bölümlerine ve alt başlıklarına mukaddimetü'l-bâb ve mukaddimetü'l-fasl olarak adlandırılan girişler de yazılmıştır.³⁷ Cürcânî, mukaddimetü'l-ilm ile mukaddimetü'l-kitâb arasında umum-husus ilişkisinin bulunduğunu ve mukaddimetü'l-kitâbın daha genel olduğunu ifade etmiştir.³⁸ Klasik dönemde mukaddimetü'l-ilm şeklinde yazılan yazım türüne verilecek en güzel örnek İbn Haldun'un (ö. 808/1406) *el-İber*'in birinci bölümü olarak yazdığı ve müstakil bir kitap hacminde olan *Mukaddime*'sidir.

Hicri ikinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren mukaddime adıyla bir ilmin ana konularını özet halinde anlatan eserler yazılmaya başlanmıştır. Halef b. Ahmer (ö. 180/796), Ebû Ömer el-Celmî (ö. 225/840) ve İbn Fâris'in *el-Mukaddime fi'n-nahv* adlı eserleri, İbn Bâbeşâz'ın (ö. 469/1077) *el-Mukaddimetü'l-muhsibe fi fenni'l-Arabiyye*'si, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *el-Mukaddime fi't-tasavvuf* u, Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî'nin (ö. 593/1197) *el-Mukaddimetü'l-Gazneviyye fi'l-fürûi'l-Hanefiyye*'si, İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *el-Mukaddimetü'l-Cezeriyye fi't-tecvîd*'i bunların arasında zikredilebilir.³⁹

2.TEFSİR MUKADDİMELERİ

Tefsir mukaddimleri, müfessirin tefsir boyunca takip edeceği yöntemini sunduğu ve tefsirini yazma gerekçesini açıkladığı bölüm olması dolayısıyla özel bir öneme sahiptir. Burada müfessir tefsirini yazma gerekçesini açıklarken aynı zamanda tefsir tarihine dair malumatını paylaşır. Daha önce hangi tefsirlerin yazıldığı, yazılan tefsirlerde eksik gördüğü noktaların neler olduğu ve yazdığı tefsirin hangi yönlerden katkı sunacağı hakkında bilgi verir. Tefsir ilminin tarihi seyrine dair vermiş olduğu bakış açısından dolayı tefsir mukaddimleri dikkatle tahlil edilmesi gereken kitap bölümleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tefsir mukaddimelerinde bazen müfessirin lakap ve künyeleri, ilimlerde vardığı mertebeler, takvada ulaştığı dereceler uzun uzadıya anlatılır. Bu tür girişlerin, daha ziyade

³⁷ Tehânevî, II, 1630; İsmail Durmuş, XXXI, 115; Tahsin Peker, Klasik Dönem Tefsir Mukaddimelerinde Ulûmu'l-Kur'ân Kurtubî ve İbn Cüzeyy Örneği (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi SBE, 2010), s.14.

³⁸ Cürcânî, s.225; Halil İbrahim Görgün, "Endülüs Tefsir Mukaddimleri", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi SBE, 2017), s.16.

³⁹ Durmuş, XXXI, 116.

müellifin öğrencileri veya kitabı kaleme alanlar tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Bazen de mütevazi ifadelerle müfessirin kendisini kısaca tanıtarak sözlerine başladığı görülür.

Bütün tefsir mukaddimelerinde hamdele yani Allah’a övgü ifadeleriyle salvele yani Hazreti Peygamber’e dua ifadeleri yer alır. Zira alimler bir yazıda hamdeleye yer verilmemesini o yazının önemli olmadığına işareti saymışlardır.⁴⁰ Tefsir mukaddimelerinin muhtevası kapsamında burada ele alınan hamdele, salvele ve niyaz ifadeleri tüm tefsirlerin ortak yönünü oluşturduğu için mukaddimleri inceleme esnasında bu bölüm hakkında -gerekli olmadıkça- bilgi verilmeyecektir.

2.1.OSMANLI ÖNCESİ TEFSİRDE MUKADDİME

Tefsir literatüründe mukaddime yazma geleneği Mukâtil b. Süleyman’a (ö. 150/767) kadar götürülmektedir. Ancak Mukâtil tefsirinde bulunan mukaddimenin müellif tarafından yazılmayıp daha sonradan tefsiri rivayet eden râviler tarafından derlendiğini gösteren ibareler mevcuttur.⁴¹ Mukâtil ile aynı asırda yaşayan Yahyâ b. Sellam’ın (ö. 200/815) tefsirinin de mukaddimesi olduğu düşünülmektedir. Zira Yahyâ b. Sellam tefsirinin ana kaynak olarak kullanıldığı Huvvârî’nin (ö. 280/893) tefsirinde bir mukaddime bulunmaktadır. Bu mukaddimenin büyük oranda Yahya b. Sellâm’ın tefsirinde bulunduğu var sayılan mukaddimeden mülhem olduğu düşünülmektedir.⁴² Günümüze ulaşan ilk tefsir eserleri Ferrâ’nın (ö. 207/822) *Meâni’l-Kur’ân’ı*, Sanânî’nin (ö. 211/826-27) *et-Tefsîr*’i, Ahfeş’in (ö. 215/830) *Meâni’l-Kur’ân*’ıdır. Dil ağırlıklı tefsirler kategorisinde incelenen bu eserlerde müfessirler tefsirlerine mukaddime yazmaksızın besmele ve Fatiha Suresi tefsiriyle eserlerine başlamışlardır.⁴³ Erken dönem müfessirlerinden Ebû Ubeyde’nin (ö. 209/824) Kur’ân’da geçen garîb kelimelerin filolojik tahlillerini esas aldığı *Mecâzü’l-Kur’ân* adlı eserinde mukaddime bulunmaktadır. Ancak bu mukaddimenin de müellif tarafından yazılmadığı düşünülmektedir. Eseri neşreden Fuat Sezgin bu mukaddimenin, eserin râvîlerinden olan Esrem (ö. 261/874-875) tarafından eklenmiş olabileceğini söylemiştir.⁴⁴ Eklenmiş olduğu düşünülen *Mecâzü’l-Kur’ân*’ın mukaddimesinde Kur’ân kelimesinin Allah’ın kitabının adı olduğu vurgulanmış, bu

⁴⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Hamdele”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XV, 448.

⁴¹ Ali Bulut, “Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi SBE, 2009), s.56-57.

⁴² Bulut, s. 71-74, 217.

⁴³ Görgün, s. 17.

⁴⁴ Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, M.Fuad Sezgin (thk.), Kahire: Muhammed Sâmî Emin el-Hancı, 1954, I, 24.

kelimenin etimolojik ve semantik açıklamaları yapılmıştır. Daha sonra furkan, ayet ve sure terimleri üzerinde durulmuştur. Mecaz anlayışından ve mecaz kapsamına giren hususlardan söz edilmiştir.⁴⁵ Ebû Ubeyde'ye göre sarf ve nahiv ilminin konularından olan kelimelerin etimolojik ve morfolojik tahlilleri ile irabı gibi hususlar mecazın kapsamındadır. Bunların yanında takdim- tehir, ihtisar, izmar, hazif, tekrar, tekid, istiare, kinaye, teşbih, temsil vb. belagat ilminin konularına giren bu hususlar da mecaz kapsamında değerlendirilmiştir. Bu sebeple Ebû Ubeyde'ye göre mecaz, hakikatin karşısı olmaktan çok Arapların Arap dilini kullanım şekli ve ifade tarzıdır.⁴⁶ Mukaddime mecaza bu kadar vurgu yapılması ve mecazın kapsamının genişletilmesi iki önemli çıkarıma ulaşmayı sağlar. Bunlardan birincisi hicri üçüncü asrın başlarında mecaz kavramının henüz terim anlamının istikrara kavuşmamış olmasıdır. İkincisi ise mecaza yapılan bu vurgunun tefsirde kullanılacak olan yöntem hakkında bilgi vermesidir. Her ne kadar bu mukaddime müellif tarafından yazılmayıp râvî tarafından esere eklenmiş olsa da, ravinin hicri üçüncü asırda yaşamış olması önemli bir veri sağlamaktadır. Üçüncü asırda yaşayan râvînin esere mukaddime eklemiş olması, dönemin yazım tarzı hakkında veri sunmakta ve eserlerin girişlerine mukaddime yazılmasının geleneğe dönüşeceğinin habercisi olmaktadır. Nitekim Mukâtil'in *et-Tefsîrû'l-kebîr* isimli tefsirine mukaddime eklediği düşünülen Ebû Salih Huzeyl b. Habîd Zeydânî (ö. 190/806 sonrası) ve Abdülhâlik İbnü'l-Hasen (ö. 356/967) hicrî ikinci asrın sonu ve dördüncü asrın ilk yarısında yaşamışlardır ve bu asırlarda mukaddimeyi eklemişlerdir.⁴⁷

Günümüze ulaşan ve birinci tekil şahıs formunda ifadeler içeren ilk müellif mukaddimesi İbn Kuteybe'ye (ö. 276/889) aittir. İbn Kuteybe'den önce yazılan tefsir mukaddimelerinde, eserde neyin amaçlandığını açıklayan ifadeler yer almazken İbn Kuteybe “...İnsanlara Kur'ân hakkında karıştırdıkları şeyleri açıklamak için bu kitabı yazdım...”⁴⁸ ifadeleriyle eseri telif sebebini açık bir şekilde beyan eder. Her ne kadar İbn Kuteybe kendisini tefsir yazmaya iten sebepleri mukaddimesinde açıklamak suretiyle içerik bakımından mukaddime yazımına önemli bir katkıda bulunmuş olsa da hicri üçüncü asır henüz

⁴⁵ Ebû Ubeyde, I, 1-16.

⁴⁶ Adem Yerinde, “Mecâzü'l-Kur'ân”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2003, XXVII, 255-256.

⁴⁷ Mukâtil tefsirine mukaddimenin kim tarafından eklendiği konusunu detaylı olarak okumak için bk: Bulut, s.54-61.

⁴⁸ İbn Kuteybe, *Tevîlu müşkili'l-Kur'ân*, Seyyid Ahmed Sakr (nşr-şrh.), Kahire: Dârü't-Türâs, 1973, s.23.

mukaddimelerin metodolojik olarak sisteme kavuştuğu ve derli toplu bilgilerin sunulduğu alan olmaktan uzaktır.

İbn Kuteybe'den sonra tefsir ilminde mukaddime yazıcılığına katkı sağlayan müfessir şüphesiz ki Taberî'dir (ö. 310/923). Taberî, *Câmiu'l-beyân'ın* giriş bölümüne açıkça *mukaddime* ismini verir. Diğer taraftan onun bu mukaddimesi, muhteva itibariyle erken dönem tefsirleriyle sonraki dönem tefsirleri arasında mukaddime yazıcılığı açısından bir dönüm noktası sayılır.⁴⁹ Burada Taberî, insanların Kur'ân'ı anlamak için ihtiyaç duydukları her şeyi kapsayan ve kendisinden başka esere ihtiyaç bırakmayan bir eser yazmayı hedeflediğini söyler. Bu eserinde ümmetin ittifak ettiği ve ihtilafa düştüğü meselelerin illetlerini zikredeceğini ve doğru olanını açıklayarak en veciz şekilde eseri yazacağını ifade eder.⁵⁰ Bu amaç doğrultusunda mukaddime Kur'ân'ın fesahat, belagat ve icâz yönüyle beşer sözünden farklılaştığına, Kur'ân'ın tefsir ve tevilinden maksadın ne olduğuna, yedi harf meselesine ve Hz. Peygamber'in tefsirinin miktarı konusuna değinen Taberî⁵¹ özellikle Arap dilini iyi bilmeyenlerin tefsirde karşılaşacakları zorluklara temas eder.⁵² Taberî mukaddimesinde Kur'ân'ın isimleri, sure ve ayetin manası başlığında Kur'ân tarihine dair veriler aktarmış, Kur'ân'da yabancı kelime bulunup bulunmadığı tartışmasına yer vermiş, daha sonra Arap toplumunun dili kullanımı ve bu kullanımın ayetlere tatbiki meselesi üzerinde uzunca durmuştur. Kur'ân'ı anlamaya yönelik mertebelerin olduğuna dikkat çekmiştir. Buna göre birinci mertebe Arap'ın kendi dil bilgisiyle Kur'ân lafızlarından çıkaracağı anlamdır. İkinci mertebe yalnızca Hazreti Peygamber'in bildirmesi üzerine ortaya çıkacak anlamdır. Üçüncüsü ise ilmi yalnızca Allah katında bulunan anlamdır. Bu mukaddimeyi daha önce yazılan tefsir mukaddimelerinden ayıran en önemli husus muarreb kelimeler, Arapların ayetlere yükledikleri mana ile dilde bu kelimelere yüklenen manalar, tefsir- tevil ayrımı ve tevilin tabakaları gibi usûl konularına da yer vererek Kur'ândaki lafız-mana ilişkisine dikkat çekmesi olmuştur.⁵³ Taberî'nin tefsirine yazmış olduğu bu

⁴⁹ Bulut, s.218.

⁵⁰ İbn Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an tevili âyi'l-Kur'ân*, Beşşâr b. Avvâd- İsmâ Fâris el-Hurustânî (thk.), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994, I, 28.

⁵¹ Nizamettin Bayrakçı, Taberî Tefsiri Mukaddimesinin Kur'ân İlimleri Açısından İncelenmesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE, 2010), s.68.

⁵² Taberî, I, 28.

⁵³ İbrahim Hilmi Karşı, "Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.20, 2003, s.235.

mukaddime, tefsir mukaddimelerinin muhteva itibariyle genel çerçevelerini sunması açısından önem arz etmektedir.

Tefsirde mukaddime kelimesinin ilk kullanımlarından birisine Cessâs'ın (ö. 370/981) *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserinde rastlanır. Cessâs, fıkıh usûlü alanına dair yazmış olduğu *el-Fusûl fi'l-usûl* isimli kitabına işaret ederek söz konusu eseri tefsirine bir mukaddime olması için yazdığını ifade etmiştir.⁵⁴ Cessâs'ın ayetlerden hüküm istinbat etmenin yöntemini ortaya koyduğu usûl eserini, *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ın mukaddimesi şeklinde nitelemesi, söz konusu usul eserinin mukaddimetü'l-ilm olarak değerlendirilmesini mümkün hale getirir. Zira burada Cessâs, genel olarak kitap mukaddimelerinde yer verilen konuların dışına çıkmış ve istinbat yöntemi ortaya koymuştur.

Sonuç itibariyle erken dönemde başlayan mukaddime telif geleneği içerisinde tefsirlerin girişlerine mukaddime isminin verilmesi hicri IV. asra uzanmaktadır.⁵⁵ Bu tarihten itibaren kaleme alınan hemen her tefsire mukaddime bölümü yazılmıştır; ancak bu mukaddimeler gerek ele aldığı konular gerekse de mukaddimenin hacmi gibi yönlerden çeşitlilik göstermiştir.

Tefsir mukaddimelerini kapsamlı yazılanlar ve kısa yazılanlar şeklinde iki kategoride incelemek mümkündür. Mukaddimelerin uzunluğu ve kısalığı tefsirin hacmine, yazıldığı döneme ve tefsirin türüne bağlı olarak değişmektedir. Ancak tefsirin hacmiyle mukaddimenin hacmi arasında yahut tefsirin türüyle mukaddimenin uzunluk ve kısalığı arasında doğrudan bir ilişkiden söz etmek mümkün değildir. Taberî öncesinde yazılan tefsirlere ait mukaddimeler genelde küçük hacimlidirler. Çünkü mukaddimeye konu edilen meseleler erken dönemlerde henüz sistematik bir yapıya kavuşmuş değildi. Taberî ve muasırlarıyla beraber tefsir yazımı konusunda bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Bu da tefsirlerin daha kapsamlı olması şeklinde kendini göstermiştir. Tefsir birikimin kapsamlı olarak ele alınması mukaddimelerin hacmi üzerinde de etkili olmuştur. Kur'ân ilimlerinin sistematik bir yapıya bürünmesiyle tefsir mukaddimelerinin hacimlerinde de artış meydana gelmiştir.⁵⁶

⁵⁴ Bulut, s.17-18.

⁵⁵ Bulut, s.20.

⁵⁶ Karslı, s.229.

V. asır müfessirlerden Vâhidî'nin yazdığı (ö. 468/1075) tefsirlerin en kapsamlısı olan *el-Basît*'in mukaddimesi, müfessirin Arap dili kaidelerini inceleyen nahiv ilmini çok iyi bilmesi gerektiğine yaptığı vurguyla öncekilerden ayrılmaktadır.⁵⁷ Rivayet ağırlıklı tefsir geleneğinin önemli isimlerinden olan Begavî (ö. 516/1122) *Meâlimü't-tenzîl* isimli tefsirine kısa bir mukaddime yazmıştır. Burada tefsirde kullandığı rivayetlerin isnad zincirlerini zikretmiş, kıraatler, fezâilu'l-Kur'ân ve rey ile tefsirin zemmi hakkında seleflerinden tevarüs ettiği malzemeyi aktararak Fatiha Suresi'nin tefsirine başlamıştır.⁵⁸ Önemli Matürîdî müfessirlerinden Ömer en-Neseî (ö. 537/1142) de *et-Tefsîr fi't-tefsîr* adlı tefsirine mukaddime yazmıştır. Bu mukaddimede müfessir, öncelikle eseri telif sebebini açıklar, akabindeyse Kur'ân'ın yüz adet ismine yer verir. Daha sonra tefsir ve tevil ayırımına etraflıca ele alır. Ona göre insanlar tefsir ve tevil kelimelerinin anlamı hususunda ifrat ve tefrite düşmüşlerdir. Ona göre tefsirin tanımı şöyledir: “Tefsir, ayetlerin inişini, ortamını, kıssaları, sebab-i nüzulleri ve onlardan kastedilen toplulukları bilmektir.”; tevil ise “ayetin anlamının siyak ve sibaka uygun olarak muhtemel manalardan birine sarf edilmesi” anlamındadır. Ömer Neseî bu tanımlı yaptıktan sonra kısa kısa tefsir ve tevil tanımları vererek Mâtürîdî usulünü takip ettiğini ihsas ettirmektedir. Mukaddimede işlediği bir diğer konu rey ile tefsirin cevazı hakkındaki tartışmalardır. Müfessir burada rey ile tefsirden sakındırmayı tavsiye eden hadislere cevap vermiş ve tefsirin doğru, sahih kurallarla yapılması gerektiğini savunmuş; önemli olanın naslara uygun olan şekilde yapılan rey ile tefsir olduğunu vurgulamıştır. Neseî'nin Fatiha Suresi'nin tefsirinden önce mukaddimede yer verdiği bir diğer konu istiazenin tefsiri ve ayet olup olmadığı meselesidir.⁵⁹ Neseî ile aynı dönemde yaşayan Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâf*'a yazmış olduğu mukaddime küçük hacimli mukaddime örneklerinden biridir. Ancak muhtevası itibariyle tefsir tarihi açısından büyük önemi haizdir. Zira müfessir “*Tefsir yazmak/tefsirle iştigal etmek isteyen kimse Meânî ve Beyan ilimlerini bilmiyorsa fıkıh ilminde akranlarından öne çıksa da, kelamcı söz sanatlarında bütün dünyadakilerin fevkinde olsa da, nahivci Sîbeveyhî'den daha iyi bir dil alimi olsa da, vaiz Hasan-ı Basrî'den daha iyi bir vaiz olsa da, kıssa ve rivayetleri iyi ezberleyen biri İbn Kırriyye'den daha iyi hafız olsa da, bu işin içinden*

⁵⁷ Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basît*, Abdülaziz Sutâm Al-i Suûd- Türkî b. Sehûl el-Uteybî (thk.), İskenderiye: Dâru'l-Musavveri'l-Arabi, t.y., I, 395.

⁵⁸ Ebu Muhammed el-Hüseyn Ferrâ el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, Riyad: Dâru Tayyibe, 1988, I, 33-47.

⁵⁹ Seyfullah Efe, “Ömer Neseî ve Ebû'l-Fütûh er-Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları: Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üni. SBE, 2013), s.35-41.

çıkamaz.”⁶⁰ şeklindeki ifadesiyle tefsir disiplininin belâgat temeline muhkem bir şekilde yerleşmesine yönelik bir dönüşümü temsil etmektedir. Bu yönüyle Zemahşerî mukaddimesi, kısalığına rağmen, tefsir tarihi açısından önemlidir. Zemahşerî mukaddimesine daha sonra detaylı bir şekilde yeniden temas edilecektir. Rivayet ağırlıklı tefsirlerin önde gelen isimlerinden bir diğeri olan İbn Atıyye el-Endelüsî’nin (ö. 541/1147) *el-Muharrerü’l-vecîz*’inde ise uzunca bir mukaddime bulunmaktadır.⁶¹ Bu mukaddimesinde İbn Atıyye Kur’ân’ın tek mushafta toplanması, şekilsel özellikleri ve isimleri, Kur’ân tefsiri karşılığında ücret talep etmek gibi Kur’ân tarihiyle alakalı bilgiler yanında rivayet tefsirinin neliği, müfessir tabakaları gibi tefsir tarihi altında işlenen konulara da yer vermiştir. Ulûmu’l-Kur’ân konularından olan icâzu’l-Kur’ân, Kur’ân lafızlarının Arapça oluşu ve Kur’ân’da muarreb kelimelerin varlığı, Kur’ân’ın irabı ve mana incelikleri meselelerini de tefsirinin mukaddimesinde değerlendirmiştir. İbn Atıyye’nin mukaddimesi, tefsir mukaddimelerinin erken dönem tefsir usûlü eserlerinin birer örneği olduğu tezini güçlendiren muhtevaya sahiptir.

İbn Kesîr’in (ö. 774/1373) *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*’i rivayet malzemelerini titizlikle kullanan önemli tefsirlerden olması dolayısıyla burada zikredilmesi gereken tefsirlerdendir. İbn Kesîr’in tefsiri, rivayet ağırlıklı tefsirlerde olduğu gibi geniş bir hacme sahiptir. Ancak tefsirin hacmine kıyasla kısa denebilecek bir mukaddimeye sahiptir.⁶² Müfessir bu mukaddimesinde tefsir tarihi konularından olan tefsir metotları ve rey ile tefsir meseleleri hakkında rivayetlere dayalı bilgiler vermiştir.

Öte yandan tefsir külliyatı incelendiğinde ağırlıklı olarak dil ve belagat ilmi verilerinden hareketle yazılan tefsirlerin mukaddimelerinin diğer tefsir mukaddimelerine kıyasla veciz olduğu göze çarpmaktadır. Zemahşerî’nin *el-Keşşâf*’ı, Beyzâvî’nin (ö. 685/1286) *Envârü’t-tenzîl*’i, Ebüssuûd Efendi’nin *İrşâdü’l-akli’s-selîm*’i bunlar arasında zikredilebilir. Zemahşerî mukaddimesinde muhkem, müteşabih, nazm, inzal, müneccem, ayet ve sure gibi usul ve tarih kavramlarını kullanmak suretiyle Kur’ân’ın vasıflarını kendi mezhebine uygun bir

⁶⁰ Ebu’l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl ve uyûnu’l-ekâvili fî vücihi’t-tenzîl*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012, s.8.

⁶¹ İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (thk.), Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001, I, 33-59.

⁶² Ebu’l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Mustafa es-Seyyid Muhammed, Muhammed es-Seyyid Reşat v.d. (thk.), Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000, I, 3-20. Burada bir ayrıntıya dikkat çekmekte fayda vardır. İbn Kesîr Fezâilü’l-Kur’ân adında Kur’ân tarihi konularını içeren bir kitap yazmıştır. Bu kitap, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*’in girişine eklenecek basılmıştır. Tefsirin girişinde bulunmasından dolayı Fezâilü’l-Kur’ân’ın mukaddime olarak düşünülebileceği ihtimalini göz önünde bulundurarak bu hususu belirtmenin faydalı olacağını düşündük.

şekilde ifade etmiştir. Kur'ân'ın Araplara tehdidinde bulunduğu ve onların bu tehdidiye misliyle cevap veremediklerinden bahsetmiş ve Kur'ân'ın muciz bir kelim oluşunu vurgulamıştır. Bunları zikrettikten sonra alimler ve ortaya koydukları eserler arasında derecelendirme yapmayı mümkün kılan şeyin derin manalara ve gizli noktalara temas edebilme gücü olduğuna dikkat çekerek Kur'ân'ı tefsir edecek kimsenin Kur'ân'daki derin manaları ve gizli nükteleri anlayıp aktarabilmesi için Meânî ve Beyan ilimlerini bilmesinin zaruri olduğunu ifade etmiştir.⁶³ Zemahşerî'nin tefsir yazımında Meânî ve Beyan ilimlerine başvurma zarureti yapmış olduğu vurgusu kendisinden sonra yazılacak tefsirlerin hemen hepsine yöntem kazandırmıştır. Bu vurgusundan sonra Zemahşerî tefsirini yazma gerekçesini açıklayarak yaşadığı dönemde tefsir ilminin seyrine dair bakış açısı sunmuştur.

Zemahşerî'den yaklaşık bir asır sonra yaşayan Beyzâvî, dil ve belâgat ilminden istifade ederek veciz bir tefsir yazmıştır. *Envârü 't-tenzîl ve esrârü 't-tevîl* adını verdiği tefsirine oldukça muhtasar bir mukaddime yazmıştır. Mukaddimesinde Kur'ân'ın muhatabını mislini getirme konusunda aciz bıraktığından ve bazı usûl kavramlarını kullanarak Kur'ân'ın vasıflarından bahsetmiştir. Daha sonra tefsir ilminin ilimler arasındaki mertebelerinden ve şerefinden söz ederek onun ilimlerin en şerefli olduğunu ifade etmiştir. Eserinde sahabenin büyüklerine, tâbiîn alimlerine, onların dışında kalan selef-i sâlihine ait görüşlerin özünü ihtiva eden ve muteber kurrâdan nakledilen şâz kıraatler de dahil olmak üzere bütün kıraat vecihlerine ve belâgat inceliklerine yer vereceğini belirtmiştir.⁶⁴ Daha sonra telif sebebini açıklayarak mukaddimesini bitirmiştir.

Zemahşerî ve Beyzâvî örneğinde görüldüğü üzere bu tefsirlerin mukaddimleri muhteva ve hacim itibariyle erken dönem tefsir mukaddimelerinden oldukça farklıdır. Erken dönem tefsir mukaddimleri Kur'ân ilimleri konularını işlemelerinden dolayı tefsir usûlü eserlerinin ilk nüveleri olma özelliğini taşıırken incelenen bu iki tefsir yönetsel kaygıyı ön plana çıkararak mukaddime yazım tarzında bir değişimi ortaya koymuştur. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz üzere bu tespit bütün dil ve belâgat tefsirleri için geçerli değildir. Zira Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin (ö. 745/1344) yazdığı *el-Bahrü 'l-muhît* ve geç dönem alimlerinden Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) kaleme aldığı *Rûhu 'l-meânî* tefsirleri dil ve belâgat ilimlerinden ileri

⁶³ Zemahşerî, s.7-8.

⁶⁴ Kâdî Beyzâvî Ebû Said Abdullah, *Envârü 't-tenzîl ve esrârü 't-tevîl*, Beyrut: Daru Sâdır, 2004, I, 9.

düzeyde faydalanan tefsirler arasında zikredilmelerine rağmen mukaddimleri hacimlidir. Her iki müfessir de mukaddimelerinde tefsirde takip edecekleri yöntem ve Kur'ân tarihi, tefsir tarihi ve tefsir usulünün belli başlı konuları hakkında tevarüs ettikleri ilmi birikimi eleştirel bir süzgeçten geçirerek aktarmışlardır. Bu durumun doğal bir sonucu olarak da söz konusu iki tefsirin mukaddimleri kapsamlı mukaddimelerin hacmine ulaşmıştır.

Tefsir mukaddimleri, tefsir ilminin tarihte geçirdiği süreci takip etme imkanını sunan metinlerdir. Mukaddimelerinde ulûmu'l-Kur'ân konularına yer veren müfessirlerin tefsirleri ulûmu'l-Kur'ân'ın tarihi seyrine ve gelişimine ışık tutan belgeler niteliğindedir.⁶⁵ Mukaddimler aynı zamanda tefsir yazımında görülen durağanlaşmanın veya ilerlemenin gözlemlendiği bölümlerdir. Genel olarak müfessirler tefsire başlamadan önce kendilerini tefsir yazmaya iten sebepleri açıklarlar. Bir eksiği kapatmak ya da bir ihtiyacı gidermek adına tefsir yazdıklarını söylerler. Bunun bir örneğini Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'a yazdığı mukaddimede görmek mümkündür. Müfessir, eseri telif sebebini açıklarken Ehl-i adl ve't-tevhîd'e mensup büyük din alimlerinin kendisinden tefsir yazmasını istirham ettiklerini söyledikten sonra “...*Bu isteğe cevap vermenin boynumun borcu olduğunu biliyordum. Çünkü böyle bir işe girişmek farz-ı ayn idi, zira yaşadığım dönemde tefsir ilmi perişan bir duruma düşmüş ve -değil Meânî ve Beyan ilimlerine dayanan Belâğat ilmine vakıf olmak- tefsir için asgarî müktesebâta dahi sahip olmayan kimselerin eline kalmıştı.*”⁶⁶ ifadelerine yer vererek yaşadığı dönemde tefsirin durumuna dair bir tahlil yapmıştır.

Ali Bulut Erken dönem tefsir mukaddimelerini tefsir usûlü açısından değerlendirdiği tezinde, tefsir usûlü ve mukaddime kavramları arasında anlam bakımından bir irtibat bulunduğunu ve her iki kavram kapsamında yazılan eserler arasında muhteva yönünden paralellik olduğunu dile getirmiştir. Ona göre erken dönem tefsir mukaddimleri tefsir usûlünün ana esaslarının zikredildiği kaynaklardan biri olarak karşımıza çıkmakta ve sahip olduğu içerikle sonraki dönem (Taberî sonrası) tefsir usûlü eserlerinin ilk tasniflerini oluşturan bir özellik arz etmektedir. Bundan dolayı mukaddimleri tefsir usulünün ilk nüveleri ve başlangıç eserleri olarak değerlendirmenin mümkün olduğu çıkarımını yapmıştır.⁶⁷

⁶⁵ Peker, s. 147-148.

⁶⁶ Zemahşerî, s.8.

⁶⁷ Bulut, s.221-222.

Genelde eserlerin önsözlerinin, içeriklerine göre edebî yönden üstün oldukları görülmektedir. Fakat bu durumun özellikle tefsir literatüründe daha da önemsendiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda mukaddimelerin tefsir edebiyatının en seçkin bölümlerini oluşturduklarını söyleyebiliriz. Âdeta girişte müellif dili güzel kullanma konusunda bütün maharetini ortaya koymaktadır. Gerek Kur'ân'ın faziletinden ve mucizevi boyutundan gerekse diğer konulardan söz ederken nesir tarzında ancak şiirsel ve akıcı bir üslup aynı zamanda bir o kadar da ağıdalı bir dil kullanmayı tercih etmektedirler. Bu üslupla mukaddime yazımı daha çok dirayet ve dil ağırlıklı tefsirlerde önem kazanmaktadır.⁶⁸ Daha önce de ifade ettiğimiz üzere dil ve belâgat ağırlıklı tefsirlere ait mukaddimeler üslup açısından zor olmakla beraber hacimce de küçük metinlerdir. Bu özelliklerinden dolayı söz konusu tefsirler ve bu tefsirlerin mukaddimleri tarihi süreçte şerh ve hâşiyelere konu olmuştur. Bu tez çerçevesinde incelenen Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed tarafından Ebüssuûd'un *İrşâdü'l-akli's-selîm* adlı tefsirinin mukaddimesine yazılan hâşiye, dil ve belâgat ağırlıklı tefsirlerin mukaddimleri üzerine kaleme alınan hâşiyelerin bir örneğini oluşturmaktadır.

2.2.OSMANLI TEFSİRİNDE MUKADDİME -*İRŞÂDÜ'L-AKLİ'S-SELÎM'E* KADAR-

Osmanlı Devleti, Moğol İstilas ve Haçlı Savaşları'ndan sonra İslam medeniyetinin yeniden toparlanmaya başladığı dönemde Anadolu Selçuklu Devleti ve Beylikler'in bir devamı olarak tarih sahnesinde yerini almıştır. Siyasi ve içtimai açıdan Anadolu Selçukluları ve Beylikler'e gösterdiği devamlılığı ilmi hayatta da sürdürmüştür. Osmanlı Devleti, Anadolu Selçuklular'ından tevarüs ettiği medrese geleneğini yaşatarak ilmi faaliyetlerin kesintisiz bir şekilde devam etmesini sağlamıştır. Bu bağlamda Osmanlı'da ilk medrese Orhan Gazi tarafından 731/1330 yılında İznik'e inşa edilen İznik Medresesi olmuştur. Bu medreseye ilk olarak Dâvud el-Kayserî (ö. 751/1350) müderris olarak tayin edilmiştir. Orhan Gazi döneminde başlayan medrese inşaları diğer Osmanlı hükümdarları döneminde de devam etmiş, Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethetmesiyle başlayan yeni dönem ilmi hayatı ve medrese teşkilatını olumlu yönde etkilemiştir. Bu dönemde yaptırılan Sahn-ı Semân medreseleri imkanları ve müfredatı bakımından medreseler arasında önemli bir yer tutmuştur. Daha sonra Kânûnî Sultan Süleyman'ın, Süleymaniye Medreselerini inşa ettirmesiyle bu canlılık zirve noktasına

⁶⁸ Karslı, s.230.

ulaşmıştır.⁶⁹ Kânûnî döneminde medreselerin geçirmiş olduğu bu yenilik, devletin siyasi anlamda duraklama ve gerileme dönemine girişine paralel olarak eski canlılığını kaybetmiştir.⁷⁰

İlk Osmanlı medreselerinde görev yapan müderrisler daha sonrakiler üzerinde gerek metot gerekse de Osmanlı ilmi zihniyetinin teşekkülü bakımından müessir olmuşlardır.⁷¹ Bu anlamda Dâvud el-Kayserî ve onun öğrencilerinden olan ilk Osmanlı şeyhülislamı Molla Fenârî'nin (ö. 838/1434-35) ilim tahsili için dönemin ilim merkezleri konumundaki Mısır ve Anadolu'daki diğer muhtelif illere seyahatleri medrese eğitimindeki tedrisin yönünü belirlemiştir. Söz konusu alimlerin irfânî epistemoloji şeklinde ifade edilebilecek tasavvuf metafiziği, dini ilimlerden fıkıh ve tefsir, aklî ilimlerden kelam ve felsefe, alet ilimlerinden dil ve mantık ilimleriyle olan irtibatları öğrencileri vesilesiyle Osmanlı düşünce geleneğinin başat aktörü haline gelmiştir. Anadolu'da filizlenmeye başlayan ve giderek Osmanlı ilim zihniyetinin temelini oluşturacak olan medrese-tekke bütünlüğü Molla Fenârî'de temsil etmiş ve mutasavvıf-alim tipinin güçlü temsilcisi olmuştur.⁷² Akli ve felsefi ilimler ile nazari-pratik tasavvufun uyumlu imtizacı Molla Fenârî'nin öğrencilerinden Molla Yegan (ö. 840/1437), onun öğrencisi Hızır Bey (ö. 863/1549) ve onun öğrencisi Hayâlî (ö. 875/1470) ile geliştirilerek Osmanlı ilim dünyasının genel karakteristiğini oluşturmuştur.⁷³

2.2.1. Telif Tefsirler ve Mukaddimleri

Osmanlı ilim geleneğinde tefsir ilmi söz konusu olduğunda işârî tefsir yöntemi ile dil ve belâgat ağırlıklı telif tefsirlerin ve daha ziyade mevcut tefsirlere yazılan şerh ve haşiyelerin merkezi konumda olduğu görülmektedir. İşârî tefsir alanında hazırlanan çalışmaların bir kısmında Osmanlı döneminde işârî yöntemle yazılan tefsirler iki kategoriye ayrılarak incelenmiştir.⁷⁴ Bunlardan ilki İbn-i Arabî'nin (ö. 638/1240) öğrencilerinden Sadreddîn Konevî'nin (ö. 673/1274) Anadolu topraklarına taşıdığı ve Osmanlı alimlerinin de oradan

⁶⁹ Ziya Demir, *XIII.- XVII. YY Arası Osmanlı Müfessirleri*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2006, s.84-87; Mehmet İpşirli, "Medrese", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2003, XXVIII, 328.

⁷⁰ Mustafa Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", (ed.) Bilal Gökçür v.d., *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -1-* içinde (91-160), İstanbul: İlim Yayma Vakfı ve Kur'an Akademisi, 2011, s.101.

⁷¹ M. Hulusi Lekesiz, "Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme (Teşekkül-Gelişme-Çözülme XV-XVII. Yüzyıllar)", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi SBE,1989), s.26.

⁷² Tahsin Görgün, "Molla Fenârî (Düşüncesi)", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2005, XXX, 247.

⁷³ Lekesiz, s.86.

⁷⁴ Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998, s.18; Muhammed Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası: Tefsirler, Haşiyeler, Sure Tefsirleri, Tercümeler", *Dîvan: İlmî Araştırmalar*, 1999, C.4, S. IV (1), s.254.

tevarüs ettiği nazârî tasavvuf yöntemiyle Kur'ân'ı tefsir etmek, ikincisi ise ayetlerin zahiri manasının ötesinde yine zahir mana ile alakalı; ancak sülûk ehline zahir olan birtakım manaların olduğunu söyleyen tasavvuf ekolüdür. Tasavvufun bu ikinci kolu Kemâlüddîn Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) ile Anadolu topraklarına girmiş ve Osmanlı alimlerini son döneme kadar etkilemiştir.⁷⁵ Bir diğer araştırmacı grup ise tasavvufu nazârî ve amelî olarak ikili bir tasnife tabi tutmanın gerçeği yansıtmadığı görüşündedir.⁷⁶ Osmanlı döneminde işârî yöntemle yazılan tefsirler arasında Molla Fenârî'nin Sadreddin Konevî çizgisinin takipçisi olarak Fatihâ Suresi'ni tefsir ettiği *Aynu'l-âyan* adlı tefsirini zikretmek mümkündür. Molla Fenârî bu tefsirine yazdığı mukaddimede tefsir ilminin mahiyetini sorgulayarak dini ilimler arasında tefsir ilminin yeri nedir sorusunu cevaplamıştır.⁷⁷ Nimetullah Nahcivânî (ö. 920/1514) de İbn-i Arabî'nin kurucusu olduğu vahdet-i vücud çizgisinde Kur'ân'ın tamamını kapsayan *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye* adında tefsirini kaleme almıştır.

Osmanlı tefsir geleneğinin ikinci ana kolu olan dil ve belâgat temeline dayanan tefsir çalışmalarına temel teşkil eden en önemli iki eser; Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*ı ile Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-tevîl*'i olmuştur.⁷⁸ Zemahşerî ve Beyzâvî'nin takipçisi olarak dil ve belâgat yöntemini tefsirinde uygulayan Osmanlı alimleri arasında Kemalpaşazâde'yi ve Saffât Suresi'ne kadar yazmış olduğu tefsirini ve Ebüssuûd Efendi ve *İrşâdü'l-akli's-selîm*'ini zikretmek yerinde olacaktır. Osmanlı tefsir geleneğinin dil ve belâgat temeline dayanan ikinci ana kolunun telîf tefsirlerin yanında *el-Keşşâf* ve *Envârü't-tenzîl* üzerine yazılan şerh ve hâşiyeler oluşturmuştur. Nitekim Osmanlı ulemasının yazdığı tefsirle ilgili eserlerin %40'ı bu tefsirler üzerine yazılan hâşiye ve ta'lîk tarzındaki çalışmalardan oluşmaktadır. Bu bakımdan Osmanlı alimlerinin tefsir ilmine katkılarının büyük bir çoğunluğu şerh ve hâşiyelerde kendisini göstermiştir.⁷⁹ Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*ı ve Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'i üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerin bir kısmı tefsirlerin tamamını, bazısı bir veya birkaç sureyi, kimisi de bir ayeti ya da ayetin bir kısmını konu edinmişlerdir.

⁷⁵ Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası", s.254.

⁷⁶ Ercan Alkan, "Abdullah Bosnevî'nin Nas Yorumculuğu: Halu'n-Na'leyn fi'l-vüsûl ilâ hazreti'l-cemayn Örneği -Metin, Tercüme, Değerlendirme-" (ed.) Ercan Alkan v.d., *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf* içinde (527-576), İstanbul: İsar Yayınları, 2018, s.528-529; Ekrem Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkike Doğru Kur'ân-ı Kerîm Yolculuğunun Gelişimi", *Atatürk Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, S.40, s.123.

⁷⁷ Detaylı bilgi için bk. M. Taha Boyalık, "Molla Fenârî'nin Aynu'l-Ayan Adlı Tefsirinin Mukaddimesi (Tahlil ve Değerlendirme)", (Yayınlanmamış YL Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2007).

⁷⁸ Boyalık, "Aynu'l-Ayan Adlı Tefsirinin Mukaddimesi" s.38.

⁷⁹ Maden, s.60.

Osmanlı dönemi müfessirleri üzerinde şüphesiz Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) etkisi de söz konusudur; ancak *Mefâtîhu'l-gayb* Osmanlı tefsirinin hareket zemini olmaktan çok üst bir başvuru kaynağı şeklinde görülmüştür.⁸⁰ Hacı Paşa el-Aydinî (ö. 820/1417), Molla Gürânî (ö. 893/1488), Ebüssuûd Efendi gibi müfessirlerin tefsirlerinde onun etkisi açık bir şekilde görülmektedir; fakat *Mefâtîhu'l-gayb* oldukça mufassal bir tefsir olmasından ve açık bir şekilde yazılmasından dolayı onun üzerine yapılan haşiye çalışmaları nicelik olarak çok sayıya ulaşmamıştır.⁸¹

Osmanlı tefsir geleneğinde şerh ve hâşiye yazıcılığının yaygın olması bu dönemde telif tefsirlerin yazılmadığı anlamına gelmemektedir. Zira bu dönemde azımsanmayacak rakamda telif tefsirler kaleme alınmıştır. Ancak telif tefsirlerin tefsir tarihine katkısı şerh ve hâşiyelerin katkısından daha fazla olmamıştır. Çünkü tefsir ilmi erken dönemde Taberî'nin *Câmiu'l-beyân*'ı, daha sonra Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-gayb*'ı ve Kâdî Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzil*'i yazmalarıyla metot açısından büyük dönüşümlerini ve gelişimini gerçekleştirmiştir. Ana kaynaklar teşekkül ettikten sonra yapılacak olan şey bu kaynakların derinlemesine tahlili, eksik bıraktığı yerlerin ikmali, tevarüs edilen ilim geleneği üzerinden eleştirisi veya mufassal olan bir eserin telhisi olmaktadır. Sözü edilen bu katkılar da şerh, hâşiye ve telhis literatürünün doğmasına zemin teşkil etmiştir.⁸² Bu sebeple Osmanlı döneminin tefsir tarihine katkısı söz konusu olduğunda akla ilk gelen telif türü mevcut tefsirlere yazılan şerh ve hâşiyeler olmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan Ebüssuûd Efendi'nin Kur'ân'ın tamamını kapsayan müstakil tefsiri *İrşâdü'l-akli's-selîm*'i yazmasına kadar geçen dönemde yazılan müstakil tefsirlerden biri Şihâbüddîn es-Sivâsî'nin (ö. 860/1455)⁸³ *Uyûnü't-tefâsîr li'l-fudalâi's-semâsîr* ya da *Tefsîr-i Şeyh* olarak da isimlendirilen tefsiridir. *Uyûnü't-tefâsîr* dört cilt halinde tahkik edilip basılmıştır.⁸⁴ Tefsirin mukaddimesi oldukça kısadır; bu mukaddimesinde Sivâsî, müfessirin Kur'ân'ı tefsir ederken ihtiyaç duyacağı ilimlerin neler olduğunu zikretmiştir. Buna göre bir müfessir Kur'ân'ı tefsir ederken vahiyle alakalı olarak inzâl ve tenzil

⁸⁰ Boyalık, "Aynu'l-Ayan Adlı Tefsirinin Mukaddimesi", s.40.

⁸¹ Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası", s.251.

⁸² Abay, "Osmanlı Dönemi Dirayet Tefsirleri", *TALİD Tükiye'de İslami İlimler: Tefsîr ve Kur'ân İlimleri I*, C.9, S.18, (2011), s.84.

⁸³ Vefat tarihi hakkında farklı görüşler için bk. Demir, s.110.

⁸⁴ Şihâbüddîn es-Sivâsî, *Uyûnü't-tefâsîr li'l-fudalâi's-semâsîr*, Bahattin Dartma (thk.), Beyrut: Dâru Sâdır, 2006.

kavramlarının ne olduğunu ve vahyin Peygamber'e nasıl gönderildiğini bilmeli, tefsir ve tevili ve bunlar arasındaki farkı bilmeli, Kur'ân'ın vahyine şahit olanlardan Arap dilinin vecihlerini ve irabın anlamlarını bilenlerin dışındaki müfessirler rivayet bilgisine sahip olmalı, seleften nakledilen nasih ve mensuhun bilgisine sahip olmalı ve son olarak fesahat ve belâgat ilimlerine vakıf olmalıdır. Fesahat ve belagat bilmenin önemini de ayrıca vurgulayarak bu ikisine vakıf olmayan kimseden Kur'ân'ın inceliklerinin ve hakikatlerinin gizleneceğini söylemiştir.⁸⁵ Özetle es-Sivâsî bu mukaddimesinde bir müfessir için seleften gelen rivayet bilgisine sahip olmanın öneminden ve fesahat ve belâgat bilmenin gerekliliğinden özellikle bahsetmiştir.

Yıldırım Bayezid, fetret dönemi ve I. Mehmed devri alimlerinden Hacı Paşa el-Aydî de *Mecmau'l-envâr fî cemi'l-esrâr* adıyla müstakil tefsir kaleme almıştır. Tefsirin yalnızca birinci ve onuncu cildi günümüze ulaşmıştır. Yazma halinde mevcut olan ciltler incelendiğinde tefsirin mufassal olduğu izlenimini uyandırmaktadır.⁸⁶ Ziya Demir, eserin uzunca mukaddimesi olduğunu söylemiştir. Bu mukaddimesinde Hacı Paşa, çeşitli tefsirlerden derlediği malumatla talebe ve ihlas sahibi kimselere imkan ölçüsünde faydalı olmak için II. Murad zamanında yazdığı bu tefsirine *Mecmau'l-envâr* adını verdiğini belirttikten sonra maksada girmiş, çeşitli ayet, hadis ve haberlerle ilmin kıymeti ve cehlin zararları gibi birtakım fevaide yer vererek istiazenin tefsirine başlamıştır.⁸⁷

Yıldırım Bayezid devrinde yetişip müstakil tefsir yazan bir diğer müfessir de Kutbüddîn el-İznîkî'dir (ö. 821/1418). el-İznîkî'nin *Tefsîru'l-Kur'ân* ya da *Tefsîru Kutbüddîn* isimleriyle anılan tefsirinin yalnızca ikinci cildi yazma olarak günümüze ulaşmıştır. Mevcut olan bu ciltte özellikle sarf, nahiv, lügat ve belâgata dair açıklamalar dikkati çekmektedir.⁸⁸ Ancak birinci cildi henüz bilinmediği için mukaddimesi hakkında herhangi bir bilgi mevcut değildir.

Kutbüddîn İznîkî'den sonra yaşayan Alâeddîn Ali b. Yahya es-Semerkândî (ö. 860/1456) ve muasırı olan Musannifek lakabıyla bilinen Şeyh Ali b. Mecdüddîn eş-Şahrûdî el-Bistâmî (ö. 875/1470) de müstakil tefsirler yazmışlardır. Semerkandî'nin tefsiri *Bahru'l-ulûm* adında olup Fatiha Suresi'nden başlayıp Mücadele Suresi'nin son ayetlerine kadar devam

⁸⁵ Sivâsî, I, 21-22.

⁸⁶ Demir, s.116.

⁸⁷ Demir, s.118.

⁸⁸ Demir, s. 120-121.

etmektedir. Yazma nüshası esas alınarak altı cilt halinde muhtasar bir şekilde Türkçe'ye tercüme edilmiştir.⁸⁹ *Bahru'l-ulûm*'un mukaddimesinde Semerkandî tefsir ilminin şerefinden bahsettikten sonra Kur'ân'ı bütün incelikleriyle tefsir etmeye hiç kimsenin muvaffak olamayacağını ifade etmiştir. Her ne kadar Kur'ân'ın bütün derinliğine vakıf olunamasa da onun tefsir edilebileceğini ve tefsir etmek isteyen kişinin Meânî ve Beyan ilimlerinden müstağni kalamayacağını açıklamıştır.⁹⁰ Zira Kur'ân inzal olduğu dönemin fasih ve belîğ şairlerine fesahat ve belâğatinin derinliğiyle meydan okumuştur. Kur'ân'ın bu özelliğinden dolayı onu tefsir etmek isteyen müfessir konusu fesahat ve belâgat olan Meânî ve Beyan ilimlerini bilmelidir. Görüldüğü üzere es-Semerkandî bu mukaddimesinde erken dönemde yazılan tefsir mukaddimelerinin ana teması olan tefsir tarihi ve Kur'ân ilimleri konularını ele almamıştır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi dil ve belâgatı önceleyen tefsirlerden biri olarak mukaddimesini veciz tutmuş, Meânî ve Beyan ilimlerini bilmenin öneminden bahsetmiştir.

Mülteka'l-bahreyn, Muhammediye yahut *Kitâbu's-şifâ fî tefsiri kelâmillahi'l-münzel mine's-semâ* isimleriyle anılan Musannifek'in tefsiri yazma halinde kütüphanelerde mevcuttur. Eserin tamamlanıp tamamlanmadığı konusunda tartışmalar mevcuttur. Pek çok bibliyografya türü eserde tamamlanmadığı yönünde bilgiler varsa da günümüzde yapılan bazı araştırmalar eserin noksan olmadığını; ancak bugün elimizde olmayan bölümlerinin erken dönemlerden itibaren kayıp olduğunu delilleriyle beraber sunmaktadır.⁹¹ Musannifek, tefsirinin mukaddimesinde de belirttiği üzere bu tefsirini Fatih Sultan Mehmed'in isteği üzerine Farsça olarak kaleme almıştır. Ömer Nasuhi Bilmen bu tefsirin dîbâcesinde tefsir kavaidine dair pek kıymetli malumatların bulunduğunu kaydeder.⁹² Mukaddimesinde, tefsirini telif ederken takip edeceği yöntemi yedi kaideye toplu olarak sunmuştur. Buna göre tefsirinde ilk olarak meseleleri kuşatmış ve tebyin etmiştir. İkinci olarak müşkil meseleleri çözüme kavuşturmuştur. Üçüncüsü kapalı yerleri detaylandırmış, müphemleri açıklığa kavuşturmuştur. Dördüncüsü, her konuda meşhur ve açık meseleleri bir kenara bırakıp garip konulara ihtimam göstermiştir. Beşincisi, önceki müfessirlerin dağınık bir şekilde ele aldığı meseleleri tanzim etmiştir. Altıncısı, selefin uzun uzun açıkladığı konuları ihtisar etmiş, tekrarları kaldırmıştır. Yedincisi ise, kendisinden

⁸⁹ Alâeddîn Ali b. Yahya es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm Tefsiri*, (çev.) Ali Kara, İstanbul: Mutlu Ticaret, 2000.

⁹⁰ Semerkandî, I, 5-11.

⁹¹ Detaylı bilgi için bk. Ersin Çelik, "Fatih Sultan Mehmed Han'ın Emriyle Yazılan Farsça Tefsir Kitâbu's-Şifâ Fî Tefsiri Kelâmillâhi'l-Münzel Mine's-Semâ", *Osmanlı Döneminde Tefsir* içinde, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018, I, 131-160.

⁹² Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-müfessirîn*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974, II, 599.

önce ins ve cin türünden kimsenin erişemediği birtakım sırları açığa çıkarmasıdır.⁹³ Musannifek bu açıklamalarıyla tefsirinde takip edeceği yöntemi ortaya koymuştur. Bununla beraber mukaddimesinde tefsir tarihi ve usûlüne dair açıklamalarda bulunmuştur. Ömer Nasuhi Bilmen'in tespitine göre mukaddimesinde yer alan bilgiler şu şekildedir: Kur'ân'ın nüzulü, inzâlin açıklaması, Kur'ân lafzının manası, Kur'ân'ın kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî itibariyle manası, tefsirin mahiyeti, kıraat vecihleri, sahâbe ile tâbiîn ve müteahhirîn arasındaki müfessirlerin dereceleri; bunların dışında fasl başlığı altında tevile dair ilkeler hakkında bazı noktalara dikkat çekmiştir.⁹⁴

Ebüs-suûd öncesinde yaşayıp müstakil tam tefsir yazan alimlerden biri de Molla Gürânî'dir (ö. 893/1488). Molla Gürânî *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri's-sebi'l-mesânî, Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-keâmî'r-rabbânî*⁹⁵ adlarıyla bilinen tefsirinde metot ve muhteva yönünden Zemahşerî ve Kâdî Beyzâvî'nin takipçisi olmakla beraber bu iki müfessirde hatalı ve eksik gördüğü yerleri eleştirmekten geri durmamıştır.⁹⁶ Gürânî'nin bu tefsiri bir ekip tarafından tahkik edilerek yedi cilt halinde basılmıştır.⁹⁷ Tefsirinin mukaddimesinde Gürânî Kur'ân'ın Arap kabilelerini aciz bırakan fesahatinden, indiriliş keyfiyetinden, anlamlarının tükenmeyişiinden ve bu sebeple sayısız tefsir yazıldığından bahsetmiştir. Daha sonra tefsiri yazma sebebini açıklayarak Fatiha Suresi'nin tefsirine geçmiştir.⁹⁸ Molla Gürânî'nin mukaddimesi de Osmanlı öncesi dönemde yazılan tefsir mukaddimelerinden muhteva ve hacim bakımından ayrılmaktadır. Mukaddimenin hacmi oldukça kısa olup yalnızca tefsirinde öne çıkardığı yöntem doğrultusunda birtakım açıklamalarda bulunmuştur.

Ebüs-suûd öncesinde yaşayarak müstakil tam tefsir yazan bir diğer müfessir Hüsâmüddîn el-Bitlisî'dir (ö.900/1494). Bitlisî mutasavvıf ve müfessir olarak her iki ilmi birden deruhte eden Osmanlı alimi tipinin örneklerinden biridir. Tasavvufun hem nazarî boyutuyla ilgilenmiş ve vahdet-i vücûd anlayışını tefsirinde uygulamış hem de pratik tasavvufa insitap etmiştir. Tefsiri *Câmiu't-tenzîl ve't-tevîl* ismiyle bilinmektedir. Bitlisî'nin tefsiri yazma olarak kütüphanelerde mevcuttur; yalnızca mukaddime bölümü tahkik edilerek bir makale

⁹³ Çelik, "Fatih Sultan Mehmed Han'ın Emriyle Yazılan Farsça Tefsir", s.150.

⁹⁴ Bilmen, II, 599.

⁹⁵ M. Kamil Yaşaroğlu, "Molla Gürânî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2005, XXX, 249.

⁹⁶ Demir, s.133.

⁹⁷ Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-keâmî'r-Rabbânî*, Hamîd b. Ya'kûb el-Ferîh v.d. (thk.), Riyad: Dâru'l-Hadâre, 2018.

⁹⁸ Molla Gürânî, I, 85-88.

şeklinde neşredilmiştir.⁹⁹ Bu tefsirinde Bitlisî, ayetlerin zahirini dil, mantık, fıkıh ve kelim ilimlerinin verilerinden hareketle tespit ettikten sonra batınî açıdan tevîl çabalarına girmiş ve burada vahdet-i vücud bağlamında yorumlar yapmıştır.¹⁰⁰ Bitlisî'nin tefsir faaliyetinde öne çıkan yönü, devraldığı ilmi mirası kendi dönemine tahkik ederek taşıması ve özellikle yorumlarını farklı ilmi disiplinlerin dil ve argümanlarını kullanarak temellendirmesidir. Bitlisî'nin tefsirinin mukaddimesi de Osmanlı döneminde yazılan diğer tefsir mukaddimelerinin hacmi ölçüsünde olup 2,5 varaktır. Mukaddimesinde küçüklüğünden itibaren Kur'ân hakikatlerinin sırlarını açığa çıkarma arzusu taşıdığını ve bunu keşf ve şuhûd sahibi olan ehlullah muhakkiklerin kalpleri diriltten kelimından yapmayı ahdettiğini ifade etmiştir.¹⁰¹ Bitlisî bu cümleleriyle tefsirinin temel karakteristiğini ve irfânî bilgi sistemini kaynak kabul edeceğini hissettirmiştir. Tefsirini yazarken rivayet konusunda dayanak noktasının Begavî'nin *Meâlimü't-tenzîl*'i ve Salebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân* tefsirleri olduğunu; Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ından ve özellikle de Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'inden istifade ettiğini söylemiştir. Ayrıca Ankebut Suresi'nin tefsirine geldiğinde Şihâbüddîn el-Hindî'nin (ö. 1445/849) *el-Bahru'l-mevâc ve's-sirâcü'l-vehc* isimli tefsiriyle karşılaştığını ve bundan çokça yararlandığını sözlerine eklemiştir.¹⁰² Tefsirinin kaynaklarını zikrettikten sonra esere niçin bu ismi verdiğinden bahsetmiş ve her surenin başındaki besmeleyi surenin anlamıyla uyumlu olacak şekilde yeniden tefsir etmesinin yöntemsel bir amaçtan kaynaklandığını belirtmiştir.¹⁰³ Çünkü Bitlisî'ye göre lafız ve manada tekrar abestir ve abes olan bir durum Allah kelâmı için düşünülemez.¹⁰⁴ Bundan dolayı Tevbe Suresi dışında bütün surelerin başında bulunan besmele sureyle irtibatlı olarak yeniden tefsir edilmelidir. Ayrıca Bitlisî mukaddimesinde küçük bir başlık açarak tefsir usûlü kavramlarından olan inzâl ve tenzîl kavramlarını tanımlamış, Kur'ân'ın mahluk olmayan bir kelim olduğunu açıklamış ve Kur'ân'ın ulvî olandan suflî olana nakil ve intikalinin tevîl yapmayı zorunlu hale getirdiğinden bahsederek tefsir ve tevîlin anlamına dair soruşturma yaparak mukaddimeyi bitirmiştir.¹⁰⁵

⁹⁹ Esma Çetin, "Hüsameddîn Ali el-Bitlisî'nin *Câmiu't-Tenzîl ve't-Te'vîl* Adlı Tefsirinin Mukaddimesi: Tahkik ve İnceleme", *Necmeddin Erbakan ÜİFD*, 43, (2017), s.77-85.

¹⁰⁰ Çetin, s.68-72

¹⁰¹ Çetin, s.77.

¹⁰² Çetin, s.78.

¹⁰³ Çetin, s.78.

¹⁰⁴ Çetin, s.78.

¹⁰⁵ Çetin, s.78.

Ebüssuûd öncesinde müstakil tam tefsir yazan bir diğer müfessir Fatih ve II. Bayezid devri alimlerinden Nimetullah Nahcivânî'dir (ö. 920/1514). Tefsirinin adı *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye*'dir ve iki cilt halinde matbu olarak mevcuttur.¹⁰⁶ Ayrıca bu tefsir Farsça'ya da tercüme edilmiştir.¹⁰⁷ Nahcivânî bu tefsirine on altı sayfalık uzun bir mukaddime yazmıştır. Tasavvuf ilminde behre sahibi olan ve bunu tefsirinde tatbik eden Nahcivânî tefsirini kaleme alırken hiçbir tefsirden istifade etmediğini belirtmiştir. İbn Arabî'nin takipçisi olan Nahcivânî mukaddimesinde vahdet-i vücûd açısından mutlak varlığı, marifet ve hakikati, mûkaşefe ve müşahedeyi, emir ve nehyi, vahiy ve ilhamı, nübüvvet ve velayeti açıklamıştır.¹⁰⁸ Bu mukaddime hacim itibarıyla Osmanlı döneminde telif edilen diğer mukaddimelerden farklılık göstermektedir; tefsir ilmine katkısı bakımından değerlendirilecek olursa vahdet-i vücûd öğretisi paralelinde bir tefsir yazımının örneğini sunması bakımından önemlidir. Çünkü mukaddime Nahcivânî mutlak varlığı, kainatın bu varlığın isim ve sıfatlarından ibaret olduğunu, insanın Allah'ın Rahman sıfatının aynası olduğunu, peygamberlik ve veliliğin manalarını, saadet ve selamet için beşeriyetin kitaplara ve peygamberlere itibarının gerektiğini anlatarak vahdet-i vücûd öğretisinin temel kavramlarını öne çıkarmıştır.¹⁰⁹

Buraya kadar Osmanlı döneminde Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-akli's-selîm*'ini telif edinceye kadar geçen süre zarfında yazılan müstakil tam veya tama yakın bazı tefsirler tespit edilmiş ve bu tefsirlerin mukaddimelerinde yer alan malumat tefsir tarihi müktesebatı göz önünde bulundurularak tahlil edilmiştir. Tabiatıyla altı asırlık Osmanlılar döneminde yetişen bütün müfessirleri ve tefsir eserlerini eksiksiz olarak tespit etmek ve bu konuda net bir rakam vererek tamamının mukaddimesini inceleyip değerlendirmede bulunmak mümkün değildir. Bunun başlıca nedenleri; asırları kapsayan bu dönemle ilgili bilgi malzemesinin yeterli seviyeye ulaşmaması, eserlerin tamamının henüz tespit edilmemesi ve tespit edilen eserlerin çoğunun yazma halinde bulunmasıdır. Günümüze ulaşan eserlerin birçoğunun yazma halinde bulunması da Osmanlı dönemi hakkında kanaat edinmeyi zorlaştırmaktadır. Bundan dolayı Osmanlı

¹⁰⁶ Nimetullâh Nahcivânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye*, Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye: Matbaa-i Osmaniye, 1325.

¹⁰⁷ Nimetullah Nahcivânî, *Tefsîru Fevâtihü'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye el-mûdihatu li'l-kelimi'l-Kur'âniyye ve'l-hikemi'l-furkâniyye*, (çev.) Mesûd Ensârî, Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1438.

¹⁰⁸ Bilmen, II, 628.

¹⁰⁹ Demir, s.141.

döneminde tefsirle alakalı olarak yapılan çalışmaların tefsirler hakkında ulaştıkları tespitler ve eser sayısına dair verdikleri sayısal değerler farklılık göstermektedir.¹¹⁰

Osmanlı döneminde yazılan tefsirlerin mukaddimleri, erken dönem tefsir mukaddimelerinden muhteva ve hacim yönüyle farklılık göstermektedir. Bu tefsir mukaddimleri, Taberî sonrası dönemde yazılan tefsir mukaddimelerinin aksine genelde küçük hacimli olarak telif edilmişlerdir. Osmanlı öncesi dönemde yazılan tefsir mukaddimleri tefsir usûlü eserlerinin ilk örneklerini teşkil edecek düzeyde usûl ve tarih konularını incelemiştir. Örneğin İbn Atıyye'nin tefsirine yazdığı mukaddime Kur'ân tarihi, tefsir tarihi ve ulûmu'l-Kur'ân konularının bir kısmını ihtiva etmektedir. Ancak Osmanlı dönemi tefsir mukaddimleri tefsir usûlü eserlerinin bir parçası olmanın dışında müfessirin yöntemsel çabalarına dair düşüncelerini aktardığı yer olmuştur. Dil ve belâgat ağırlıklı tefsir yazan müfessirler mukaddimelerinde Kur'ân'ın muciz bir kelimeler oluşundan, Arapları benzerini getirme noktasında aciz bıraktığından bahsetmişler ve Kur'ân'ın muciz bir kelimeler oluşunun ancak Meânî ve Beyan ilimlerinden faydalanmak suretiyle ortaya konabileceğini vurgulamışlardır. Dolayısıyla Meânî ve Beyan ilimlerini bilmenin önemi üzerinde sıklıkla durmuşlardır. Osmanlı döneminde yazılan tefsirlerin mukaddimelerinde dikkat çeken bir diğer husus da müfessirlerin genelinde tefsir ilminin diğer islamî ilimler arasındaki üstün yerinden ve şerefinden söz etmeleridir. Bu müfessirlere göre bütün dini ilimler Kur'ân'ı anlamaya katkı sağlamaktadır. İlimlerin en şerefli de konusu itibarıyla Allah kelimeleri ile ilgilenmesinden ötürü tefsir ilmi olmaktadır. Osmanlı tefsir mirasının teşekkülündeki temel kaynaklardan bir diğeri olan işârî tefsirlerin mukaddimelerinde ise müfessirler, bağlı bulundukları tasavvuf ekolünün temel öğretilerini ve bu öğretilerin Kur'ân'ı yorumlama noktasında sunduğu katkıları mukaddimelerinde işlemişlerdir. Erken dönem tefsir mukaddimleri ile Osmanlı dönemi tefsir mukaddimelerinin muhteva itibarıyla böyle bir değişikliğe sahne olmasının sebeplerinden biri ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir tarihi konularını kapsayan eserlerin literatürde istikrara kavuşmuş olmasıdır. Bir diğer sebep yukarıda da belirttiğimiz üzere Osmanlı alimlerinin tefsir türleri arasında daha ziyade dil ve belâgat ile işârî ağırlıklı tefsir yazımını tercih etmeleri olmuştur.

¹¹⁰ Detaylı Bilgi için bk. Mustafa Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", *Osmanlı Toplumunun Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -1-*, (2011), s.129.

2.2.2.Şerh, Hâşiye ve Ta'lika Mukaddimleri

Osmanlı tefsir geleneğinin iki ana damardan teşekkül ettiği daha önce mevzu bahis edilmişti. Bunlardan birincisi önceki başlıkta ele alınan dil ve belâgat ağırlıklı telif tefsir yazımı ile işârî tefsir yazımı geleneğidir. Burada bahse konu edilecek iki ana damardan ikincisi ise Osmanlı ulemasının tefsirle ilgili çalışmalarının yüzde kırklık bölümünü oluşturan mevcut tefsirler üzerine kaleme alınan şerh, hâşiye ve ta'lika tarzındaki çalışmalardır. Burada öncelikle şerh, hâşiye ve ta'lika kavramları üzerinde durulacak, söz konusu yazım türünün Osmanlı ilim geleneğinde özellikle de tefsirde niçin tercih edildiği sorusu cevaplanacak ve tefsirde üzerine en çok şerh ve hâşiyenin kaleme alındığı tefsirlerin neler olduğu üzerinde durulacaktır. Daha sonra ise tefsirlere yazılan hâşiyelerin mukaddimleri muhtevaları itibariyle analiz edilecektir.

Şerh sözlükte eti kesmek, bir şeyi genişletip yaymak, sözün kapalı kısımlarını açıklayıp anlaşılır hale getirmek manalarına gelmektedir. Terim anlamı olarak ise kapalı bir sözü, metni veya düşünceyi açıklamaya ve özellikle de bir eserin daha geniş bir biçimde açıklanması amacıyla yazılan kitapları ifade eden telif türüne verilen addır.¹¹¹ Hâşiye sözlük anlamı itibariyle elbisenin bir parçası, kenarı, yan kenar, gereğinden fazla söylenen söz, dolmak, doldurmak, kesik kesik konuşmak anlamlarına gelir. Terim anlamı olarak hâşiyeyi iki aşamada tanımlamak daha doğru görünmektedir. Buna göre genel itibariyle bir yazının ya da kitap sayfasının satır aralarına, altına veya kenarına yazılan açıklayıcı notlara; özel olarak da açıklama, değerlendirme ve eksikleri tamamlama maksadıyla bir eser üzerine kaleme alınan kitaplara hâşiye denmiştir. Hâşiye, önceleri bir eser hakkında kısa açıklayıcı bilgilerden ibaretken daha sonra müstakil kitapların ortaya çıkmasını sağlayan bir telif türüne dönüşmüştür.¹¹² Sayfa kenarındaki not anlamıyla hâşiye tabirinin kullanımı müstakil eser anlamından daha öncedir. Çünkü açıklama yapmak için sayfa kenarlarını kullanmak İslam yazım geleneğinde başlayan bir uygulama değildir. Bizzat terim anlamıyla ise hâşiye yazma geleneği en yaygın şekliyle Memlükler döneminde başlamış, Selçuklular ve Osmanlı zamanında ilmiye tarafından tercih edilen yazım tarzı olmuştur.¹¹³

¹¹¹ Sedat Şensoy, “Şerh”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, XXXVIII, 555.

¹¹² Maden, s.33-35.

¹¹³ Maden, s.35-36.

Şerh ve hâşiyeler birçok yönden benzer karaktere sahiptir. Her ikisi de temelde bir söz, metin ya da düşünce üzerine yapılan açıklamaları ifade eder. Her ikisi de gramer tahlilleri, garîb lafızların tanımlanması, ikmallerde bulunma, tashihler yapma, eleştiri, genişletme, istinsah hatalarına ve nüsha farklılıklarına değinme gibi ortak yöntem ve muhtevalara sahiptir.¹¹⁴ Hatta müellifleri tarafından hâşiyeye diye adlandırılan bazı eserler şerh literatürüne dahil edilebilecek muhteva, dil ve kompozisyon özelliklerine sahiptir.¹¹⁵ Yani hâşiyeye de bir nevi şerhtir. Kimi araştırmacılara göre hâşiyeyi şerhten ayıran özellik şerh ettiği metnin de bir şerh olmasıdır. Şerh bir ana metni şerh ederken, hâşiyeye ana metni şerh eden bir eseri şerh etmektedir. Tefsirler de Kur’ân metnini şerh eden eserler oldukları için tefsir kitaplarını açıklayan eserler için şerh yerine daha çok hâşiyeye tabiri kullanılmaktadır.¹¹⁶ Tefsirler üzerine kaleme alınan şerh çalışmalarının hâşiyeye olarak isimlendirildiği tespitine ihtiyatlı yaklaşmakta fayda vardır. Zira mukaddime metni üzerine yazılan eserlere hâşiyeye dendiği gibi tefsirler üzerine kaleme alınan eserlere ise şerh adı verildiği çok sayıda örnek mevcuttur. Bunlardan bir tanesi Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed’in *İrşâdü’l-akli’s-selîm*’in mukaddimesi üzerine yazdığı *Hâşiyeye alâ dîbâceti tefsîri Ebissuûd Efendi* adlı eseridir. Zeyrekzâde burada tefsir ya da şerh dışında bir metni merkeze almasına rağmen eserini hâşiyeye olarak isimlendirmiştir. Bu durum söz konusu araştırmacıların tespitinin yeniden incelenmesi gerektiğini düşündürmektedir.

Şerh ve hâşiyeye kavramlarıyla irtibatlı olan bir diğer kavram da ta’lîk kavramıdır. Ta’lîk ve ta’lîka kelimeleri alak kökünden türemiştir ve bir şeyi başka bir şeye iliştmek anlamını ifade eder. Talebenin hocasından bir dersi, bir ilmi ve bir kitabı okurken üstadından ve başka kaynaklardan aldığı notları bir aşama sonrası kendine mal ederek düzenlemesine, hatta yer yer hocasının görüşlerini tenkit ve tadil etmesine ta’lîk denmiştir.¹¹⁷ Ta’lîk kavramı, tefsirle ilgili eserlerde bir metnin kenarına iliştirilen notlar anlamında hâşiyeye ile benzer anlamda kullanılmıştır. Hatta bazı müellifler yazdıkları hâşiyeleri büyük bir eser gibi göstermemek için tevazu maksadıyla ta’lîk, ta’lîka ve ta’lîkât olarak isimlendirmişlerdir.¹¹⁸

¹¹⁴ Maden, s.42.

¹¹⁵ Eyüp Said Kaya, “Şerh (Fıkıh)”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, XXXVIII, 560.

¹¹⁶ Muhammed Abay, “Osmanlı Döneminde Tefsir Hâşiyeleri”, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur’ân Tefsirine Hizmetleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012, s.169; Maden, s. 42.

¹¹⁷ İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Hâşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2014, s.26.

¹¹⁸ Abay, “Osmanlı Döneminde Tefsir Hâşiyeleri”, s.169.

İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) *el-Fihrist*'i üzerine araştırma yapan Şaban Abdülazîz Halîfe, hicri dördüncü asrın ilk yarısında Müslümanların eser verdiği telif türlerini tespit etmiştir. Ulaşmış olduğu telif türleri şunlardır: Telif, tasnif, rivayet, sanat, amel, ihtiyar, ihtisar, nakz-red, şerh, teâtî, mecâlîs, muhâsebât, münâzarât, ilhak-tetimme-vasl-ziyâde, nahle-intihal, hıfz, sema, kıraat, tefsir, nakil-tercüme, ıslah, hikaye, mükâtebât, istidrak, tabsira-haşiye-tabassur, intizâât, emâlî, cem' ve tecrîddir.¹¹⁹ İbnü'n-Nedîm bu yazım türlerinin birbirinden farkını ortaya koyacak açıklamalar yapmamıştır; ancak hicri dördüncü asrın ilk yarısında telif türü olarak şerh ve haşiyelere yer vermesi dikkate değerdir.

Bir yazım türü olması açısından haşiye; şerh ve ta'likaya kıyasla daha geç dönemde ortaya çıkmıştır. Ta'lika ve şerhlerin ilk örneklerine III. (IX) ve IV. (X). yüzyıllarda rastlamak mümkündür. Ancak haşiyeler VI. (XII) ve VII. (XIII) yüzyıllarda görülebilmektedir. Hadis şerhçiliği ve fıkıh şerhleri, yazım türü olarak şerh literatürünün ilk örneklerini oluşturmaktadır.

Tefsir ilmi şerh ve hâşiye geleneğinin gelişimine büyük katkı sağlamıştır. Saraç'ın şu ifadesi tefsir ilminin şerhin bir yazım türü ve yöntemi olarak ortaya çıkışına sağladığı katkıyı açıklaması bakımından önemlidir: "...Şerhin bir yöntem halinde ortaya çıkmasında kendisinin icâzını yani bir dil mucizesi olduğunu sürekli vurgulayan ve insanları metni üzerinde düşünmeye çağıran Kur'ân-ı Kerîm'i konu alan tefsirlerin birinci derecede rolü vardır."¹²⁰ Tefsir literatürünü rivayet ve dirayet tefsirleri olarak iki kategoride inceleyecek olursak (her ne kadar bu ayrım gözden geçirilmeye muhtaçsa da) şerh, hâşiye ve ta'likât geleneği daha ziyade dirayet ağırlıklı tefsirlerde kendini göstermiştir. Çünkü dirayet tefsirleri rivayet aktarımı ile münhasır kalmamış; dil, belâgat, fıkıh ve kelam ilimlerinin verilerinden istifade etmiştir. Tefsirlerde başka ilim dallarının mevzularına da yer verildiği için dirayet tefsirleri rivayet tefsirlerine oranla şerh ve hâşiye türü eserlere daha fazla konu olmuştur.¹²¹ Bu durum rivayet tefsirleri üzerine şerh yazılmadığı yönünde bir yargıyı taşımaz. Nitekim sayısı az olsa da rivayet tefsirleri üzerine yapılan hâşiye çalışmaları da mevcuttur.

¹¹⁹ Şaban Abdülazîz Halîfe, "Dirasetun Biyucrafıyyetun Bibliyucrafıyyetun, Bibliyumetriyyetun", *Mecelletü Merkezi'l-Vesâik ve'd-Dirâsêti'l-İnsâniyye*, Katar, 1991, III/3, 165 (142-175).

¹²⁰ M. Yekta Saraç, "Şerhler", (ed.) Talat Sait Halman *Türk Edebiyatı Tarihi* içinde, İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007, II, 122.

¹²¹ Zişan Türkan, "Hadis Literatüründe Şerh Geleneği ve Özellikleri", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2008), s.265.

Tefsir ilminde hâşiyelerin ilk örneği VI. (XII) yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmıştır.¹²² Tefsirde ilk hâşiyeye Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tevîlâtü'l-Kur'ân*'ı okuturken yaptığı açıklamaların talebesi Alâeddîn es-Semerkindî (ö. 539/1144) tarafından *Şerhu Tevîlâtü'l-Kur'ân* adıyla derlenmesi sonucunda oluşmuştur.¹²³ Tefsirde hâşiyeye türünün yaygınlık kazanması Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı yazmasından sonra VIII. (XIV) ve IX. (XV) yüzyıllarda gerçekleşmiş, Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'i yazmasıyla X. (XVI) ve XI. (XVII) yüzyıllarda ise bu eserler zirve noktasına ulaşmıştır. Zikredilen bu asırlarda *el-Keşşâf* üzerine - bugün ulaşılan belgelerden hareketle- 83 adet hâşiyeye, 7 adet ta'likât, 30 adet de *el-Keşşâf* hâşiyesine hâşiyeye yazılmıştır. *Envâru't-tenzîl*'e ise 350 adet hâşiyeye, 58 adet ta'likât, 29 adet de *Envâru't-tenzîl* hâşiyesine hâşiyeye yazılmıştır.¹²⁴

Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirleri dışında hâşiyeye ve ta'lik eserlerine konu olan diğer tefsirler Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Medârikü't-tenzîl*'i, Celâleddîn el-Mahallî'nin (ö. 864/1459) başlayıp Süyûtî'nin (ö. 911/1505) tamamladığı *Tefsîrü'l-Celâleyn*'i ve Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-akli's-selîm*'i olmuştur. Yine İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *Tefsîru Sûreti'l-İhlas* ve *Tefsîru Sûreti'l-Felak* isimli sure tefsirlerine ve Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb*'ına da hâşiyeler yazılmıştır.¹²⁵

Dirayet tefsirlerinin yanında rivayet tefsirlerine sayısı az da olsa hâşiyeler yazılmıştır. Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*'ı ile İbn Kesîr'in *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*'inin ikişer, Begavî'nin *Meâlimü't-tenzîl*'inin ise bir tane hâşiyesi bulunmaktadır.¹²⁶ Öte taraftan literatürde tasavvuf ağırlıklı işârî tefsirlere yazılan hâşiyeler de mevcuttur. Necmeddîn ed-Dâye'nin başlayıp Alâüddevle Ahmed b. Muhammed es-Simnânî'nin tamamladığı *Aynü'l-hayât*, *Bahrü'l-hak'aik ve'l-meânî* ve *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye* isimleriyle anılan işârî tefsiri, Sadreddîn Konevî'nin *İcâzü'l-beyân fî keşfi bazi esrâri Ümmi'l-Kur'ân* adlı Fatiha Suresi'ne

¹²² Maden, s.36.

¹²³ Maden, s.45-46.

¹²⁴ Detaylı bilgi için bk. Maden, s.326-375.

¹²⁵ Maden, s.55.

¹²⁶ Maden, s.53.

yazdığı tefsiri ve Kemâlüddîn Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin kaleme aldığı *Te'vîlâtü'l-Kâşânîyye*'si işârî tefsirler arasında hâşiyeye konu olan bazılarıdır.¹²⁷

Hâşiyе telifinin ortaya çıkması ve bir yazım tarzı olarak benimsenip yaygınlaşmasını sağlayan birtakım sebepler vardır. Kâtib Çelebi *Keşfü'z-zünûn*'un giriş kısmında her yazarın eserini şerhe ihtiyaç duymadan anlaşılması için telif ettiğini; ancak bazı durumlarda metnin şerhe ihtiyacı olduğunu söyler. Kâtib Çelebi'ye göre üç sebepten ötürü bir metne şerh yazılabilir: “(1) Öncelikle eserin müellifi üstün maharet, zeka ve zarîf bir üsluba sahip olduğu için maksadını veciz bir kelamla yeterli bir şekilde ifade eder. Ancak her okuyucu aynı seviyede olmadığından birtakım gizli manaların ortaya çıkarılmasına ve bazı ifadelerin açıklanmasına ihtiyaç duyulur. (2) Başka bir ilmin alanına girmesi sebebiyle eserde bazı bilgilere yer verilmez, bazılarının tertibi ihmal edilir veya bazı hükümlerin illetleri açıkça belirtilmez. Bu eksikliklerin giderilmesi için şerh yazımı söz konusu olur. (3) Mecâzî ifadelerin kullanılması, bazı ibarelerin birden çok manaya ihtimalinin olması, birtakım hata, düşüklük ve tekrarlar açıklama yapma ve okuyucuyu uyarma ihtiyacını doğurur.”¹²⁸ Kâtib Çelebi'nin şerh yazma sebepleri olarak zikrettiği bu hususları ondan önce yaşayan İbn Haldun (ö. 808/1406) eser telif etme sebepleri arasında zikretmiştir. İbn Haldun *Mukaddime* adlı eserinde telifte itimat edilmesi icap eden maksatlardan ve bunların dışında kalanların ilga edilmesinin gerekliliğinden bahsederken eser telif etmenin yedi sebebi olduğunu söyler. Zikretmiş olduğu bu yedi sebep şerh ve hâşiyelerin de yazılma gerekçeleri olarak görülebilir. Özellikle bu yedi maddeden üç tanesi söz konusu yazım geleneğinin oluşmasında büyük önemi haiz olduğundan burada zikredilmelidir. Bu sebepler şöyledir: “(i) (Araştırmacı bir alim) Önceki alimlerin sözlerine, teliflerine vakıf olur. Bunların anlaşılmasını muğlak olarak bulur. Bunları anlama hususunda Allah kendisine bir zihin açıklığı verir. Belki bu hususlar başkalarına da muğlak ve anlaşılmaz gelir diye diğeri için onları beyan etmeye heves eder. (ii) Sonradan gelen bir alim ifadesi itibariyle her tarafa nam salan ve fazileti cihetinden ünlü olan evvelki alimlerden birinin sözleri arasında bir hataya ve galata rastlar. Hiçbir şüpheye yer vermeyen apaçık bir burhana dayanarak bunun hata olduğunu kesinlikle tevsik ve ispat eder. Sonra bu hususu kendinden sonrakilere de ulaştırmak arzusunda olur. (iii) Konusunun kısımlara ayrılması itibariyle bir fennin birtakım meseleleri ve fasılları eksik olabilir. Buna muttali olan alim, o fendeki sözü edilen eksik meseleleri

¹²⁷ Maden, s.56-57.

¹²⁸ Kâtib Çelebi, I, 36-37.

*tamamlamak ister. Meselelerin ve fasılların ikmal edilmesiyle o fen tamamıyet kazanır. Onun için artık bu fende kayda değer eksik bir şey kalmamış olur.”.*¹²⁹ Yani daha önce yazılmış bir eserdeki kapalı ve anlaşılamayan ifadelerin açıklanması, hatalara karşı okurun uyarılması, eserde fark edilen birtakım eksikliklerin ikmali suretiyle eserden istifade edilmesini sağlamak ve eseri daha muhkem hale getirmek şerh ve hâşiyelerin yazılma sebeplerindendir.

İbn Haldun ve Kâtib Çelebi'nin şerhin niçin yazıldığına dair düşünceleri İslam düşünce tarihinde şerh geleneğine yönelik bakış açısını da ortaya koymaktadır. Şerh ve hâşiyelerin yaygın olduğu dönemde yaşamış alimler, bu literatürün yaygın oluşunu ilmin duraklaması ve gerilemesi olarak değerlendirmemişlerdir. Tarihten bugüne gelindiğinde şerh ve hâşiyeye çalışmaları ilmi üst seviyeye çıkaran ve metne kaynak, usul, muhteva ve mesele yönünden müdahale eden ve asıl metni dönemine, dönemin problemlerinin içine çeken eserlerdir.¹³⁰ Bir başka ifadeyle şerh ve hâşiyeye literatürü istikrar ve sürekliliğin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bir düşünce geleneğinin kuruluş döneminde münşi vasıflı alimlere ihtiyaç duyulurken istikrar döneminde bu çerçeveyi muhafaza edip ona derinlik katan alim tipine ihtiyaç duyulur. Şârih ve muhaşşiler düşünce geleneğinin istikrar dönemini nicelik ve nitelik açısından zenginleştiren alimlerdir. İstikrar dönemlerinde farklılıklara ve yeniliklere ihtiyaç duyulmaması, farklılık ve yenilik arayışlarının ayrıntılara yönelmesi gayet tabiidir. Nitekim eleştiri ve orijinalite, ilimlerin sûretinde değil, unsurlarında tezahür ederken, şerh-hâşiyeye geleneği de bu unsurların kılcal damarlarında dolaşan nice yenilik arayışına yataklık etmiştir. Eldeki metinler dikkatlice okunur ve biraz gayret edilip önyargıların da esiri olunmazsa, İslâmî eleştirinin, asırlar boyunca bu yazım tekniği aracılığıyla kendisini dile getirdiği; bu literatürün, sînesinde ciddi tezler sakladığı ve çok canlı bir ilim ve fikir hayatının yaşanmasına zemin teşkil ettiği kolaylıkla fark edilir.¹³¹

İslam düşünce geleneğinde bir yazım türü olarak şerh ve hâşiyecilik yaygın olarak kullanılmasına rağmen modern dönemde söz konusu literatür özgünlükten uzak olmak ve tekrara kaçmak gibi sebeplerle eleştirilmiştir. Şerh ve hâşiyeye literatürünün özgünlük ve orijinalitesini sorgulayan bu düşüncenin arkasında modern aklın ürettiği tarih tasavvuru ve bu

¹²⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2016, s.973-974.

¹³⁰ Kara, s.39.

¹³¹ Dücane Cündioğlu, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası” *İslamiyat Dergisi*, C.2, S.4, s.59.

tarih tasavvurunun ortaya koyduğu özgünlük kriterleri yatmaktadır. Gazzâlî'den sonra başlayan ve I. Dünya Savaşı'na kadar geline yedi asırlık süreç çağdaş tarih tasavvurunun ihmal ve inkar ettiği tarih aralığı olmuştur. Bu ihmalin neticesi olarak söz konusu tarih aralığında varlığını sürdüren Osmanlı Devleti'nin İslam düşünce geleneğine katkısı göz ardı edilmiştir. Bugünden tarihe doğru giden bazı araştırmalarda Osmanlı alimlerinin yazma yöntemi olan şerh ve hâşiye türü eserler, özgün fikir üretme çabalarını istikrarlı bir şekilde yavaşlatan ve bir meselede söyleyeceği hiçbir şeyi olmayan alim tipi üreten çalışmalar olarak değerlendirilmiştir.¹³² Bu tür eleştiriler herhangi bir araştırmaya dayanmayan genel ifadeler barındırdığı için nazar-ı itibara alınacak nitelikte görülmemiştir. Bu görüşü savunanlar özgün düşünce üretmenin tek bir formu olduğu zannına kapılmaktadırlar. Halbuki İslam tarihi boyunca birçok düşünür şerh, tefsir, telif, şiir vb. yazım usullerini kullanarak özgün düşünce üretmişlerdir. Şerh ve hâşiye yazımı özgün düşünce üretiminin önünde bir engel olarak değerlendirilmemeli; bir telif tarzı olarak kabul edilmelidir. Araştırmacıları özgünlük hususunda eleştiri yapmaya sevk eden bir diğer sebep, şerh ve hâşiyeleri tek bir kategoride ele almalarıdır. Halbuki günümüze ulaşan şerh ve hâşiye literatürü bunun aksini söylemektedir. Şerh ve hâşiye yazmanın bir tek yolu, gayesi, muhtevası, üslubu yoktur. Bu yüzden şerh ve hâşiye literatürü hakkında yapılması gereken şey bunların hangi gayeyle niçin yazıldığı, nasıl bir muhtevada olduğu gibi hususlar dikkate alınarak çeşitli açılardan tasnif edilmesidir. Bunlar arasında tamamen öğretim için yazılanlar olduğu gibi metni problemler veya önermeler listesi olarak kabul eden hâşiyeler de vardır. İkinci kategoride değerlendirilen şerh ve hâşiyelerde önce ana metnin müellifinin ne demek istediği açıklanmakta, daha sonra konuyla ilgili görüşler tartışılmakta ve nihayet şârih veya muhaşşînin düşüncelerine, itirazlarına hatta karşı çıktığı ve katılmadığı konulara yer verilmektedir.¹³³

Şerh, hâşiye ve ta'lik türü eserlerin yaygınlaşması ile takip edilen eğitim metodu arasında sıkı bir bağ vardır. Osmanlı ilim geleneğinin medreseler aracılığıyla gelişmesi bu yazım türünü ilzam ettirici etkenlerden olmuştur. Çünkü medrese eğitiminde öğrenciler giriş düzeyinde dersleri alıp araştırma aşamasına geçtiğinde daha çok üzerlerine şerh ve hâşiye yazılmış meşhur kitapları tercih etmiştir. Aynı şekilde müderrislerin bu eserlere yazdıkları şerh ve hâşiyeler ders kitabı ya da yardımcı kitap olarak medreselerde takip edilmiştir. Bununla birlikte bazı hâşiye türü eserler hocanın dersin takriri sırasında eserin kenarına düştüğü

¹³² Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleceğin Değişimi*, (çev.) Alparslan Açıkgenç-M.Hayri Kırbasoğlu, Ankara: Ankara Okulu, 2002, s. 93.

¹³³ Harun Anay, "Bir Osmanlı Düşüncesinden Bahsetmek Mümkün mü?", *DERGAH Dergisi*, C.VII, S.76, (1996), s.12-14, 22.

hâşiyelerin veya talebelerin ders notlarının düzenlenmesiyle meydana gelmiştir. Birçok şerh ve hâşiye dîbâcesinde yer alan; “*Alim bir dostumun/talebelerimin/bu kitabı okuyanların/meslektaşımın/devlet adamının... bu metnin/kitabın meselelerini açmam, zor/muğlak kısımlarını açıklamam, ıstılahlarını tarif etmem istikametindeki ısrarlı arzularını yerine getirmek için bu eseri telif ettim.*” mealindeki sözler şerh ve hâşiyelerle eğitim süreçleri, hoca-talebe münasebetleri ve ilim meclisleri arasındaki doğrudan ve besleyici ilişkiyi açıkça ortaya koymaktadır.¹³⁴ Şerh ve hâşiyeler medresede ders veren müderrislerin görevde yükselmek için eser verdikleri yazım türü olarak da işlev görmüştür. İbrahim b. Mostârî’nin bu kaygıdan hareketle Beyzâvî’nin *Envâru’t-tenzîl*’inin dîbâcesine hâşiye yazdığı düşünülmektedir. Hocası Mustafa Eyyübîzâde’nin (ö. 1119/1707) vefatı üzerine o yıl müderrisliğe tayin olunmuş ve akabinde 1124/1712 yılında bu eserini yazmıştır. Tarihlerin birbirine yakın olması telif sebebinin görevde yükselme arzusu olduğunu akla getirmektedir.¹³⁵

Memlükler döneminden itibaren İslam ilim geleneğinde bir yazım türü olarak nicelik ve nitelik bakımından artış gösteren şerh ve hâşiyeler incelendiğinde bunların bazılarının mukaddime yazılmayıp bir kısmına muhaşşî tarafından küçük hacimli mukaddime yazıldığı görülmektedir. *el-Keşşâf*’a tam hâşiye yazan İbnü’l-Müneyyir (ö. 683/1284) hâşiyesine mukaddime yazmaksızın başlamıştır.¹³⁶ Yine İbn Temcîd (ö. 855/1451) tarafından *Envâru’t-tenzîl*’e yazılan tam hâşiyede de mukaddime bulunmamaktadır. Yalnızca başlamış olduğu hâşiyeyi bitirmesi ve eseri yazma konusundaki niyetini temiz tutması için Allah’a niyazda bulunan ifadeler kullanarak Fatıha Suresi’nin hâşiyesine başlamıştır.¹³⁷ *Envâru’t-tenzîl*’e tam hâşiye yazan isimlerden bir diğeri olan Şeyhzâde Muhyiddîn Kocevî (ö. 951/1544) de hâşiyesine mukaddime yazmaksızın, *Envâru’t-tenzîl*’in mukaddimesine hâşiye yazarak başlamıştır.¹³⁸

Tîbî’nin (ö. 743/1343) *Keşşâf*’a yazmış olduğu *Fütûhu’l-gayb fî’l-keşfi an kınâi’r-rayb* isimli tam hâşiyesini burada zikretmek isabetli olacaktır. Bu eserinde Tîbî *el-Keşşâf* hâşiyesine başlamadan evvel yaklaşık üç sayfalık bir mukaddime kaleme almıştır. Bu mukaddimesinde

¹³⁴ Kara, s.28.

¹³⁵ Gülşen, s.103.

¹³⁶ Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvili fî vücuhi’t-tevîl*, Beyrut: Dâru’l-Marife, t.y., c.1.

¹³⁷ İsmail Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî alâ tefsîri’l-Beyzâvî ve bi hâmişihî hâşiyetu İbnü’t-Temcîd*, İstanbul: Dersaadet Kitabevi, t.y., I, 16.

¹³⁸ Şeyhzâde Muhyiddin Mehmed Kocevî, *Hâşiye alâ tefsîri Kâdî el-Beydâvî*, İstanbul: İhlas Vakfı, 1990, I, 2-10.

Kur'ân'ı ve Kur'ân'ın kendisine gönderildiği Hazreti Peygamber'i tavsif ettikten sonra Kur'ân'ın mümeyyiz vasfı olan kelimada belîğ oluşunu en güzel şekilde açıklayan tefsirin Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı olduğuna vurgu yaparak niçin bu tefsir üzerine hâşiye yazdığını müdellel hale getirmiştir. Tîbî mukaddimesinde metin-şerh ilişkisini değerlendirdikten sonra eserinde nasıl bir yöntem takip edeceğini şöyle açıklamıştır: “*el-Keşşâf*'ın mücmel lafızlarını şerh, kapalı kısımlarını tahlil edeceğini, müşkil yerlerini özetleyeceğini, mübhem olan yerlerde karışıklıkları gidereceğini, anlaşılması güç olan kısımları tefsir edeceğini, düğümleri çözümleyeceğini, tefsirdeki dilin zorluğu ve beyan ile bedi` ilmi kullanılarak ifade edilen anlaşılması güç olan cümleleri mütekaddim ve müteahhir dönem alimlerinden istifade ederek kolay anlaşılır hale getireceğini bildirmiştir.”¹³⁹ Tüm bunlarla da yetinmeyip alimlerin Zemahşerî'ye yönelik itiraz ve eleştirilerini bir araya getirdiğini, hakkında nass olmayan konularda Zemahşerî'nin i'tizâlî yorumlarına karşı Ehl-i sünnet savunusu yaparken taassuba düşmekten kaçınacağını ilave etmiştir. Tîbî'nin mukaddimesinde özellikle üzerinde durduğu konu Kur'ân'ın nazım özelliği olmuştur. Tîbî'ye göre en yüce gaye Kur'an'da mevcut olan nazımın açığa çıkarılmasıdır. Zira ona göre teviller arasında tercih yapmayı mümkün kılan unsur olarak nazma yaptığı vurgudur.¹⁴⁰ İbn Hacer'e (ö. 852/1449) göre Tîbî, Kur'ân'ın beyan özelliklerinin ehl-i sünnete göre yorumlanması gerektiğini savunmuştur.¹⁴¹ İbn Hacer'in Tîbî hakkında böyle bir kanaate varmasında Tîbî'nin nazma yüklediği anlam etkili olmuştur.

Siyâlkûtî (ö. 1067/1657) Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'inin Bakara Suresi 230. ayete kadar olan bölümü üzerine eksik bir hâşiye yazmıştır. Bu hâşiyenin iki sayfalık mukaddimesi vardır. Burada Siyâlkûtî, hâşiyeyi yazma sebebinden bahsederken *Envâru't-tenzîl*'in üslubundaki vecizliğin insanların anlamalarını zorlaştırdığını, bu sebeple kendisinin bu eseri telif ettiğini ifade etmiştir. Mukaddimedede yer verdiği bir diğer husus ilmi ortamı destekledikleri için dönemin devlet adamlarına yönelik övgüdür. Siyâlkûtî, Fahreddîn Razî'nin geliştirdiği muhakkik alim tavrını benimseyen bir alimdir. Muhakkik tavrı ve hâşiye literatürüne kazandırdığı nitelikli eserleri dolayısıyla Osmanlı alimleri kendisine itibar etmiş, Hindistanlı bir alim olmasına rağmen eserleri Osmanlı'ya kadar ulaşmıştır. Her ne kadar Siyâlkûtî'nin *Envâru't-tenzîl* hâşiyesi, hâşiyeler arasında muhteva ve derinlik bakımından önemli bulunsa da

¹³⁹ Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed et-Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fî'l-keşfî an kınâi'r-rayb: Hüve hâşiyeu't-Tîbî ale'l-Keşşâf*, İyâd Ahmed el-Gavc, Cemil Benî Atâ (thk.), Dübey: Câizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 2013, I, 211-212.

¹⁴⁰ et-Tîbî, I, 212.

¹⁴¹ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Düreru'l-kâmine fî a'yânî'l-mietî's-sêmine*, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1993, II, 69.

mukaddimesi, eserin telif sebebi dışında tefsir tarihi ve usûlüne katkı olarak değerlendirilebilecek önemli herhangi bir bilgiyi barındırmamaktadır.¹⁴²

Geç dönemde *Envâru't-tenzîl*'e tam hâşiye yazan bir diğer isim İsmail Konevî'dir (ö. 1195/1781). Hâşiyesine üç sayfalık mukaddime yazmıştır. Burada Kur'ân'ın aciz bırakan vasfı üzerinde durduktan sonra tefsirler arasında *Envâru't-tenzîl*'i tercih etmesinin sebeplerini zikretmiştir. Daha sonra yaşamış olduğu dönemin padişahı olan I. Abdülhamîd Han'a övgü dolu ifadelerde bulunmuştur. Beyzâvî'nin musannefâtını ve vefat tarihi hakkındaki ihtilafları zikrederek mukaddimesini bitirmiştir.¹⁴³

el-Keşşâf ve *Envâru't-tenzîl*'e yazılan hâşiyelerin mukaddimeleri incelendiğinde, genel olarak mukaddimelerinde Kur'ân'ın muciz oluşu, hâşiyeleri yazma gerekçeleri ve dönemin devlet adamlarına yönelik övgüyü konu edindikleri tespit edilmiştir. *el-Keşşâf* muhaşşîleri hâşiye yazma gerekçelerini açıklarken Zemahşerî'nin belâgat tefsiri konusundaki otoritesini teslim etmişler; ancak Mu'tezile mezhebinin tevîl teorisini kullanarak Ehl-i sünnete muhalefet ettiği kısımları tefsirleri boyunca eleştireceklerini açıkça ifade etmişlerdir. *Envâru't-tenzîl* muhaşşîleri ise eserin veciz oluşu, üslubunun kapalılığı ve alanındaki başarısının onları bu tefsire hâşiye yazmaya sevk ettiğini açıkça belirtmişlerdir.

Hâşiyelerin temel karakteristiğini ortaya koyması bakımından mukaddimelerde Kur'ân'ın fesahat ve belâgat açısından eşsiz oluşuna yer verilmesi önemlidir. Nitekim hâşiye türü eserler daha ziyade dil ilimleri ve belâgatten istifade etmektedirler. Hâşiyelerde dil ilimleri çerçevesinde kelimelerin sözlük anlamı, kelime yapısındaki mana değişiklikleri ve kelimelerin cümle içerisindeki konumları incelenmiştir. Belâgat ile ilgili olarak ise sözün muktezây-ı hale uygunluğunu takdim-tehir, hazif-zikir, inşa-haber, fasl-vasl cihetlerinden inceleyen Meânî ilmi ve sözün manaya delaletinin derecelerini hakikat-mecaz, teşbih, istiâre ve kinayeden faydalanarak araştıran Beyan ilminin verileri kullanılmıştır. Şerh ve hâşiyelerde müfessirin kapalı ifadeleri ve belîğ sözleri bu bağlamda açığa çıkarılmaktadır. Tefsir hâşiyelerinin hemen hepsinde dikkat çeken özelliklerden biri olarak eserin sultana ithafı veya ilmi ortamı sunduğu

¹⁴² Siyâlkûtî, *Hâşiyetu'l-Kâdî li abdi'l-hakîm es-Siyâlkûtî*, İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, 1270, s.2-3.

¹⁴³ Konevî, I, s.2-4.

için sultana övgü dolu ifadelerde bulunma, dönemin ilim siyaset ilişkisini ve devlet adamlarının alimlere olan hürmet ve muhabbetlerini ortaya koyması bakımından dikkate değerdir.

3. İRŞÂDÜ'L-AKLİ'S-SELÎM MUKADDİMESİ ve HÂŞİYELERİ

İrşâdü'l-akli's-selîm Ebüssuûd Efendi'nin 973/1566 yılında şeyhülislamlık görevinin devam ettiği tarihlerde yazmayı tamamladığı müstakil tam tefsiridir. Ebüssuûd Efendi daha çok fıkıhçı kimliğiyle meşhur olsa da yazdığı bu tefsiri ulema tarafından övgüyle karşılanmıştır. Dahası onu asıl kaynağı olan *el-Keşşâf* ve *Envâru't-tenzîl*'den bile üstün görenler olmuştur. Çünkü bazılarına göre Ebüssuûd, Kur'ân'ın belagat ve i'caz yönlerini daha önce yazılmış tefsirlerde görülemeyecek seviyede incelemiş ve ehl-i sünnet akidesini en iyi şekilde tetkik edip değerlendirmiştir.¹⁴⁴

Ebüssuûd Efendi mukaddimesinde tefsirini telif etme sürecine uzun uzadıya yer verir. Özellikle kadılık (ö.939/1532-944/1537) ve kazaskerlik (944/1537-952/1545) görevleri sırasındaki yoğun meşguliyetleri, padişahla beraber bazı seferlere katılması ve ülke ülke dolaşmasından dolayı bir türlü telif gibi hayırlı bir işe başlayamadığını ifadeetmiştir. Tefsirine başlamak için sakin ve istikrarlı bir hayata kavuşup uygun fırsatı kollarken, kendisine daha mesuliyetli şeyhülislamlık görevi tevdi edilir (952/1545). Kendi ifadesiyle yağmurdan kaçarken sele yakalanır, sel coştukça coşar, beklediği fırsatı bir türlü yakalayamaz. Zamanla ecelinin yaklaştığını ve hayat güneşinin batmak üzere olduğunu hissedince, artık meşguliyetlerinin yoğunluğuna bakmaksızın niyetlendiği tefsiri yazmaya karar verir.¹⁴⁵ Böylece *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* adını verdiği tefsirinin yazımına Fenârîzâde Muhyiddîn Efendi'den boşalan şeyhülislamlık makamına atanmasından bir yıl sonra yaklaşık olarak 6 Rebiulevvel 953 (7 Mayıs 1546) tarihinde başlar. Yoğun dini, idari ve siyasi meşguliyetleri dolayısıyla ancak 20 yıl 103 gün sonra 3 Receb 973 (24 Ocak 1566) tarihinde bitirebilir.¹⁴⁶

Tefsirini yazmaya Yunus Suresi ile başlayan Ebüssuûd Efendi, bunu bir cilt oluşturacak şekilde Kehf Suresi'nin sonuna kadar tamamladıktan sonra (957/1550) Fatiha Suresi'nden başlayarak Mushaf tertibine göre tefsirini yazmaya devam eder. 1566 yılına

¹⁴⁴ Demir, s.150.

¹⁴⁵ Ebüssuûd el-İmâdî, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Muhammed Subhi Hasan Hallak (thr.), Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001, I, 16-17.

¹⁴⁶ Yerinde, "Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*'i", s.340.

gelindiğinde tefsirini tamamlamıştır.¹⁴⁷ Tefsirini bitirdikten sonra müsvedde nüshaları gözden geçirip tashih ederken sarayın büyük desteğini görür. Yoğun çalışmalar sonucu kısa sürede çoğaltılan tefsir nüshalarından bir takım Kanûnî'ye takdim eder, iki takım Mekke ve Medine'ye gönderir. Birkaç takım da Süleymaniye Medresesi'ne bağışlar. İstinsahı için umumi izin verilen tefsir kısa sürede İmparatorluğun her tarafına ulaşarak hüsnü kabul görür.¹⁴⁸ Bu tefsiriyle Ebüssuûd Efendi “Sultânü'l-müfessirîn, Hatîbü'l-müfessirîn, Ebû Hanîfe es-Sânî, Muallim-i Sâni ve Sâhibu'l-İrşâd” gibi unvanlar kazanır.¹⁴⁹

Ebüssuûd Efendi'nin tefsirine ilk haşiyeye yazanlardan Radiyuddin haşiyesinde bazen Ebüssuûd'un ifadesini Beyzâvî'nin ifadesinden üstün bulurken, sanatkarane bir üslupla kaleme alınan mukaddimesinin birkaç yüz cilde muadil bir kıymet-i belâgate haiz olduğunun ulema tarafından tasdik edildiğini belirtmiştir.¹⁵⁰ Tâhiru'l-Mevlevî (ö. 1951), *İrşâdü'l-akli's-selîm*'in mukaddimesi için muhaşşi Radiyuddîn ile benzer ifadeler kullanarak¹⁵¹ mukaddimede kullanılan dilin inceliği ve ustalığına dikkat çekmiş, burada bolca belagat nükteleri bulunduğu işaret etmiştir. Bu yönüyle Ebüssuûd Efendi'nin tefsirinin mukaddimesi kullandığı dil ve muhtevası bakımından temayüz eden mukaddimelerden birisi olmuştur.

Osmanlı devrinde yazılan diğer tefsir ve hâşiyelerin mukaddimelerinde gelenek haline gelen eseri sultana ithaf etme Ebüssuûd Efendi tarafından da sürdürülmüştür. Saltanatında şeyhülislamlık yaptığı Kânûnî Sultan Süleyman'ı Doğu ve Batı'da yapmış olduğu seferlerden dolayı, Kehf Suresi'nde hikayesi anlatılan İskender-i Zülkarneyn'e atıfla methederek eserini ona ithaf ettiğini mukaddimesinde aktarmıştır.¹⁵²

Ebüssuûd Efendi mukaddimesinde tefsirde takip ettikleri yöntemi esas alarak müfessirleri ikili tasnife tabi tutmuştur. Müfessir bu tasnifiyle tefsir tarihine katkısını ortaya koymuştur. Müttekaddimun ve müteahhirun isimlendirmesiyle yaptığı bu tasnife göre müttekaddimun müfessirler kendilerine ulaşan rivayetler doğrultusunda ayetlerin manalarını, kelimelerin kök ve iştikaklarını ve ayetlerin amele taalluk eden yönlerini araştırmakla iktifa etmişlerdir. Müteahhirun olarak tesmiye ettiği ikinci müfessir tabakası ise, öncekilerden daha

¹⁴⁷ Yerinde, “Ebüssuûd Efendi'nin İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm'i”, s.340.

¹⁴⁸ Yerinde, “Ebüssuûd Efendi'nin İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm'i”, s.340.

¹⁴⁹ Yerinde, “Ebüssuûd Efendi'nin İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm'i”, s.340.

¹⁵⁰ Yerinde, “Ebüssuûd Efendi'nin İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm'i”, s.343.

¹⁵¹ Tâhir Mevlevî, “Şeyhülislam Ebu Suud Efendi Merhumun Tercüme-i Hali”, *Beyânü'l-Hakk*, C.2, S.43, (1909), s.945.

¹⁵² Ebüssuûd Efendi, I, 14-15.

araştırmacı olmalarıyla temayüz etmişlerdir. Onlar mütekaddimun müfessirlerin yorumlama yönteminin yanı sıra Kur'ân'ın mucizevi vasıflarını ve diğer semavi kitaplara olan üstünlüğünü göstermek amacıyla ayetlerin ihtiva ettiği edebi güzellik ve işaretlere yoğunlaşmışlardır.¹⁵³ Müteahhirun döneminde bu yöntemle telif edilen tefsir eserleri arasında Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ile Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'inin üstün bir konumda olduğunu özellikle vurgulamıştır. Söz konusu iki eseri taşımış olduğu üstün meziyetlerinden dolayı kaynak olarak kullandığını söylemiş; bu ikisi dışındaki tefsirlerde gördüğü hakikat ve incelikler ile kalbine doğan birtakım bilgileri de paylaşacağını mukaddimesinde ifade etmiştir.¹⁵⁴ Ebüssuûd Efendi'nin kaynak olarak *el-Keşşâf* ve *Envâru't-tenzîl*'e işaret etmesi eserini bu ilim geleneğinin bir devamı olarak nitelediğini göstermektedir. Zemahşerî ve Beyzâvî, tefsirleri boyunca Abdülkâhir el-Cürcânî'nin geliştirmiş olduğu nazım teorisinden hareketle ayetleri nahvin anlamlarını dikkate alarak yorumlamışlardır. Ebüssuûd Efendi de bu iki tefsire yaptığı vurgusuyla yöntem olarak onların takipçisi olacağını ve mezkur yöntemi onların getirmiş olduğu noktadan ileriye taşıyacağını ifade etmek istemiştir.

Klasik dönem ulemaları her konunun kendine has, muhtevasına uygun bir girişi olması gerektiğini düşünerek mukaddimelerinde beraet-i istihlal sanatına sıkça başvurmuşlardır. Ebüssuûd Efendi de berâat-i istihlal yaparak başladığı mukaddimesine Kur'ân'ın vasıflarını ehl-i sünnet itikadı çerçevesinde Kur'ân ayetlerinden alıntılacağı ifadelerle açıklamıştır. Zemahşerî'nin tefsirinin mukaddimesinde Kur'ân'ın hâdis bir kelâm olduğuna yönelik vurgusuna reddiye olarak Ehl-i sünnet inancı doğrultusunda Kur'ân'ın kadîm olduğuna işaret eden sıfatlara yer vermiştir. Ebüssuûd'a göre Allah Tealâ'nın yüce maksadı olan hakkıyla bilinme ve kendisine ibadet edilmesi ancak ve ancak Kur'ân hükümlerinin doğru anlaşılmasıyla mümkündür. Bunun için her zaman ve mekanda muhakkik ulemâ Kur'ân'ı tefsire, ayetlerini insanlar için anlama noktasında kolaylaştırmaya çalışmışlardır.¹⁵⁵

Osmanlı medreselerinde Ebüssuûd zamanına gelinceye kadar Zemahşerî ve Beyzâvî'nin eserleri çok fazla tutulmuş, tefsir tedrisi bu iki eser üzerinden yürütülmüştür. Ebüssuûd Efendi'nin bu tefsirini telif ettiğinde medreselerde eğitim sistemi istikrara ulaşmış vaziyetteydi. Bundan dolayı Ebüssuûd Efendi'nin tefsiri tedris faaliyetlerinde tercih edilen bir

¹⁵³ Ebüssuûd Efendi, I, 13.

¹⁵⁴ Ebüssuûd Efendi, I, 14.

¹⁵⁵ Ebüssuûd Efendi, I, 13.

eser olmamıştır. Bununla beraber eserin hacminin uzun olması da tedris faaliyetlerine konu edilmemesine sebep olmuştur. *İrşâdü'l-akli's-selîm*, tedris geleneğinde iltifat görmemiş olsa da üslubunun zorluğu ve dil ve belâgat inceliklerine çok yer verdiği için şerh ve hâşîye metinlerinin ilgi odağı olmayı başarmıştır.

Araştırmalarımız neticesinde *İrşâdü'l-akli's-selîm* üzerine yazılan 23 adet hâşîye ve ta'lika tespit ettik. Bunlardan 12 tanesinin yazma nüshasına erişimi sağladık ve yazmalar üzerinden incelemeler yaparak tanıtıcı mahiyette birtakım açıklamalarda bulunduk. 23 adet hâşîyenin dört tanesinin müellifi tespit edilememiştir. Yazma nüshasına erişim sağlanan 12 adet hâşîye ve ta'lik arasında *İrşâdü'l-akli's-selîm*'e yazılan tam bir hâşîye veya ta'likaya rastlanmamıştır. Yazılan hâşîyeler daha çok sure ve ayet hâşîyeleri düzeyinde kalmıştır. Künyesine ulaşılan hâşîye ve ta'likatlar arasında hacimce en uzun olanı Tunuslu alim Muhammed b. Abdullah ez-Zeytûne'ye (ö. 1138/1725-26) nispet edilen hâşîyedir. Habeşî bu hâşîyenin Ebüssuûd tefsirinin yarısını muhtevi olduğunu ve 16 ciltlik hacme ulaştığını kaydetmiştir.¹⁵⁶

İrşâdü'l-akli's-selîm üzerine yazılan hâşîyeleri liste halinde şu şekilde vermek mümkündür:

1.Bostan Efendi Mustafa b. Muhammed el-Aydinî et-Tirevî er-Rûmî (ö.977/1570): *Hâşîye ala Tefsîri Ebissuûd*.¹⁵⁷

2.Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed (ö.1003/1595): *Şerhu Zeyrekzâde alâ evâilî tefsîri Ebissuûd*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr.41; *Hâşîye alâ dibâceti tefsîri Ebissuûd*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr.249; Topkapı Ktp., III. Ahmed, nr.1464.¹⁵⁸ Tezimizin temel konusunu oluşturduğu için bir sonraki bölümde detaylı olarak incelenecektir.

3.Abdülkerîm Efendi el-Vardâri (ö. 1003/1595): *Ta'lika alâ tefsîri Ebissuûd*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr.182; Konya Karatay Yusuf Ağa Ktp.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Habeşî, I, 148.

¹⁵⁷ Habeşî, I, 147; Yerinde, “Ebüssuûd Efendi'nin İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm'i”, s.357.

¹⁵⁸ Topkapı Kütüphanesi'ndeki bu nüsha Ebüssuûd Efendi'ye nispetle kaydedilmiştir. Kataloglama esnasında yapılan bir hata ihtimali söz konusudur. Zira nüshanın mukaddimesinde Zeyrekzâde Muhammed eseri kendisinin yazdığını açıkça ifade eder. bk. *Şerh Dibâceti't-Tefsîr Ebissuûd*, vr. 4^a.

¹⁵⁹ Konya'da bulunan nüshanın künyesi şu şekilde geçmektedir: Abd el-Karim Vardari, *Hayiyat alâ tafsîr abi's-Suûd*, detaylı bilgi için bk. yazmalar.gov.tr., Erişim tarihi: 01.02.2019.

Bu eser kataloglarda *Haşiyetu Mevlânâ Abdülkerîm Efendi el-Vardârî ala tefsîri Ebissuûd* ve *Ta'lika alâ tefsîri Ebissuûd* adlarıyla kayıtlıdır. Abdülkerim Efendi Fatiha Suresi tefsirinin haşiyesi ile eserine başlamıştır. Haşiyeye başlamadan önce on bir satırlık mukaddime yazmıştır. Mukaddimesinde Ebüssuûd Efendi'nin tefsirinin nurunu açığa çıkardığını, takıldığı yerlerde çoğunluğun kavlini tercih ederek rahata erdiğini ifade etmiştir. Vardârî'ye göre düşüncesinde teferrüd ederek hata veya nisyana düşen kimse toplum tarafından eleştiriye muhatap olmaktadır.¹⁶⁰ Vardârî'nin mukaddimesinde yer verdiği bu ifade dönemin ilmi ortamı hakkında önemli bir malzeme sunmaktadır. Osmanlı ilmi ortamı kökü geleneğe dayanmayan ilme itibar etmemiştir.

4.Ömer b. Abdulvehhâb b. İbrahim b. Mahmud el-Kâdirî (ö. 1024/1616), *Haşiyetü alâ tefsîri Ebissuûd*.¹⁶¹

5.Radiyyüddin Muhammed b. Yûsuf b. Ebü'l-Lutf el-Makdisî (ö. 1028/1619), *Hâşiyetün alâ Envârî't-tenzîl ve'l-Keşşâf ve Ebissuûd el-Müftî*, Beyazıt Devlet Ktp, Veliyyüddin Efn., nr.310.

Osmanlı Devleti'nde şeyhülislamlık yapan Radiyyüddîn Muhammed b. Yusuf Kur'an'ın başından En'âm Suresi'nin sonuna kadar haşiyeye yazmıştır. Haşiyeye başlamadan önce iki sayfalık bir mukaddime yazmıştır. Bu mukaddimesinde tefsirlerin özü oldukları için bu üç tefsiri tercih ettiğini ifade etmiştir.¹⁶² Radiyyüddîn Efendi قال الكشاف diyerek Zemahşerî'nin, قال القاضي diyerek Beyzâvî'nin, قال المفتي diyerek de Ebüssuûd Efendi'nin bir meseledeki görüşlerini nakletmiş ve أقول diyerek bu üç görüş arasında muhakeme yürütmüş, tercih ve tenkitler yapmıştır.¹⁶³

6.Taşköprizâde Kemâleddin Muhammed b. Ahmed Efendi (ö. 1030/1621): *Hâşiyetü ala Tefsîri Sûreti'l-Kehf min Tefsîri Ebissuûd*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr.359.¹⁶⁴

¹⁶⁰ Abdülkerim Efendi el-Vardârî, *Ta'lika alâ Tefsîri Ebissuûd*, Süleymaniye Ktp, Şehid Ali Paşa, nr.182, vr.2^a,

¹⁶¹ Habeşi, *Câmiu 'ş-şurûh ve'l-havâşî*, c.1, s. 148.

¹⁶² Radiyyüddin Muhammed b. Yusuf Makdisî İbn Ebü'l-Lütf, *Hâşiyetün alâ Envârî'tenzîl ve'l-Keşşâf ve Ebi's-Suûd*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr.310, vr.1^a.

¹⁶³ Aydemir, s.260.

¹⁶⁴ Habeşi ve Yerinde, Taşköprizâde'nin Ebüssuûd Efendi'nin tefsirine iki adet haşiyeye yazdığını kaydetmişlerdir. Bunlardan biri bizim de incelediğimiz Kehf Suresi Haşiyesi'dir. İkinci olarak *Hâşiyetü ala Tefsîri Ebissuûd* adıyla bir haşiyesinin daha olduğunu belirtmişlerdir. Ancak biz bu haşiyeye erişim sağlayamadık. Bir diğer husus, Taşköprizade İsmâuddîn Ebu'l-Hayr Ahmed b. Mustafa'nın (ö. 968/1560) da aynı isimle bir haşiyesinin olduğunu kaydetmişlerdir. Ancak buna da erişim sağlanamamıştır. Ayrıca bu iki haşiyeye için aynı katalog numarası vermişlerdir. Vermiş oldukları katalog numarası Taşköprizâde Kemaleddîn'in

Taşköprüzade *İrşâdü'l-akli's-selîm*'den Kehf Suresi'nin tefsirine yazdığı hâşiyeye beş sayfalık bir mukaddime eklemiştir. Burada Kur'ân'ın apaçık bir Arapça oluşuna ve gönderiliş gayesine yer vermiştir. Ebüssuûd Efendi'nin islâmî ilimlerdeki yetkinliğinden özellikle de Arap dili konusundaki yeterliliğinden bahsetmiş ve şu ifadeleri kullanmıştır: “Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) Ebüssuûd Efendi'nin *Esrâru'l-belâga* ve *Delâilü'l-i'câz* konusundaki yetkinliğini görseydi hakikat ve mecazı araştırmayı bırakırdı.”.¹⁶⁵ Abdülkâhir el-Cürcânî'nin hakikat ve mecazı araştıran beyan ilminin kurucusu olduğu düşünüldüğünde Taşköprüzade'nin Ebüssuûd Efendi'yi övmek için kullandığı bu ifadeler daha da anlamlı hale gelecektir. Ebüssuûd Efendi'den ders aldığını ve onun hizmetinde bulunduğunu mukaddimesinde işlemiştir. Mukaddimesinde hâşiyeye boyunca Ebüssuûd'un bazı ifadelerini delillendirdiğini, bazı yerlerde sözünü anlaşılır hale getirdiğini, bazı yerlerde de Zemahşeri ve Beyzâvî'ye yöneltmiş olduğu itirazları açıkladığını belirtmiştir.¹⁶⁶

7.Mer'i b. Yusuf b. Ebi Bekr el-Makdisî el-Hanbelî el-Kermî (ö.1033/1624), *Hâşiyeye alâ Tefsîri'l-Keşşâf ve'l-Kâdî el-Beyzâvî ve'l-Müftî*, Süleymaniye Ktp, Hamidiye, nr.163.

Mer'î b. Yusuf bu hâşiyesini tefsirlerin özü olarak nitelediği *el-Keşşâf*, *Envârü't-tenzîl* ve *İrşâdü'l-akli's-selîm* üzerine yazmıştır. Muhaşşî, el-Müftî ifadesiyle Ebüssuûd Efendi'yi kastetmektedir. Hâşiyesinde yer verdiği tefsirler arasında *İrşâdü'l-akli's-selîm* de bulunduğu için hâşiyeye burada yer vermek uygun görülmüştür. Hâşiyenin yaklaşık bir buçuk varaklık mukaddimesi bulunmaktadır. Mukaddimeden sonra, bu üç tefsirin mukaddimesi hakkında herhangi bir bilgi vermeden Fatiha Suresi'nin tefsiriyle hâşiyeye başlanmıştır. Mukaddimesinde tefsir ilminin dini ilimler arasındaki konumundan bahsetmiştir. Bütün dini ilimlerin gayesinin tefsir yapabilme melekesine ulaşabilmek olduğuna yer vermiştir.¹⁶⁷ Daha sonra hâşiyeyi yazma sebebinden ve bu üç tefsiri tercih etme nedenlerinden bahsederek mukaddimesini bitirmiştir.

Kehf Suresi'ne yazdığı hâşiyenin katalog numarasıdır. Bk. Habeşî, I, s.147; Yerinde, “Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm'i*”, s.357.

¹⁶⁵ Taşköprüzade Kemâleddin Muhammed b. Ahmed Efendi, *Hâşiyeye alâ Tefsîri Sûreti'l-Kehf min Tefsîri Ebü's-Suûd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr.359, vr.3^a.

¹⁶⁶ Taşköprüzade, vr.3^b.

¹⁶⁷ Mer'î b. Yusuf b. Ebi Bekr el-Makdisî, *Hâşiyeye alâ Tefsîri'l-Keşşâf ve'l-Kâdî el-Beyzâvî ve'l-Müftî*, Süleymaniye Ktp, Hamidiye, nr.163, vr.1^a.

8.Ahmed b. Mehmed el-Akhisârî er-Rûmî (ö.1041/1631), *Hâşiye alâ Tefsîri Ebissuûd: Ta`lika alâ İrşâdi`l-akli`s-selîm min sûreti`r-Rûm ilâ sûreti`d-Duhân*.¹⁶⁸

9.İbnü`s-Sâîğ Seriiyyüddin Muhammed b. İbrahim ed-Darûrî (ö.1066/1656), *Risâle fi idahi tefsîri Ebissuûd fi kavlihî Teâlâ ete`murûne*, Süleymaniye Ktp, Reşid Efendi, nr.78; *Risale fi idahi kavli Ebissuûd fi tefsir kavlihi Teâlâ ve in*, Süleymaniye Ktp, Yeni Cami, nr.1180.

İbn Sâîğ'e ait olan bu iki risale bir ayetin bir bölümü üzerine yazılan hâşiye örneklerindendir. Muhaşşî burada muhtelif ayetlerin tefsiriyle alakalı Kâdı Beyzâvî ve Ebüssuûd Efendi'nin tefsirinde yer alan bazı açıklamalara ilave açıklamalarda bulunmuştur. Her iki risale de aynı eserin içinde olup ikişer varaktır. Birinci risale, bu eserin içinde 20-21. varaklarda; ikinci risale ise 173-174. varaklarda yer almaktadır.

10.Ebû İshak İbrahim b. Muhammed b. İsa el-Meymûnî (ö.1079/1669): *Hâşiye alâ tefsîri Ebissuûd alâ tefsîri`l-âyeti`s-sâlis min Sureti Sâd*.¹⁶⁹

11.Muhammed b. Muhammed Rodôsîzâde (ö.1113/1701), *Ta`likât alâ tefsiri kavlihi Teâlâ ve yekfurûne bimâ verâehû ve hüve`l-hakk*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 3654.¹⁷⁰

Rodôsîzâde'nin yazmış olduğu ta`lik dört varaktır ve yalnızca Bakara Suresi 91. ayetinin bir kısmını kapsamaktadır. Mukaddimesinde ta`liki yazma sebebi olarak Şeyhülislam huzurunda söz konusu ayet çerçevesinde nahiv kuralları ve bunun manaya delaleti konusunda iki ayrı fikrin ortaya atıldığını ve devlet adamları huzurunda yapılan ilmi tartışmada konuşmanın uygun olmadığını düşündüğü için yazmayı tercih ettiğini kaydetmiştir.¹⁷¹ Yapılan tartışma *يَكْفُرُونَ وَهُوَ الْحَقُّ* ayeti çerçevesinde *هو الحق* ibaresinin *يَكْفُرُونَ* fiilinin failinden mi yoksa mefulünden mi hal olduğu üzerinedir. Zemahşerî ve Beyzâvî şarihlerinin içerisinde olduğu bir grup mefulden hal olduğunu tercih etse de Rodôsîzâde, Ebüssuûd'un da tefsirinde yer verdiği gibi fâilden hal olduğunu düşünmektedir. Hatta Rodôsîzâde Zemahşerî ve Beyzâvî'nin de failden hal olduğunu ifade ettiklerini ancak Zemahşerî şarihi Taftazânî ile

¹⁶⁸ Kâtib Çelebi, I, 65; Habeşi, I, 148.

¹⁶⁹ Habeşi, I, 148.

¹⁷⁰ Eserin tahkikli metni için bk. Mehmet Çiçek-Murat Sula, "Muhammed b. Muhammed Rodôsîzâde ve 'Ta`likatun alâ Tefsîri Kavlihî Teâlâ 'Ve Yekfurûne Bimâ Verâehû ve Hüve'l-Hakk' Adlı Risalesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XVI, S.1, (2012), s.405-426.

¹⁷¹ Muhammed b. Muhammed Rodôsîzâde, *Ta`likât alâ tefsiri kavlihi Teâlâ ve yekfurûne bimâ verâehû ve hüve`l-hakk*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 3654, vr.1^a.

Beyzâvî şarihi Şeyhzâde'nin müfessirlerin metnini yanlış anladıklarını iddia etmiştir. Rodôsîzâde'ye göre bir isim cümlesi failden hal olduğunda ya failin ya da failin haricindeki bir ismin özelliğini yansıtır. Burada Ebüssuûd'un da tercih ettiği failden hal olması ve fail dışında bir ismin özelliğini yansıtmaması durumuna göre mana “*Hak olduğu halde onlar onun dışındakini de inkar ederler.*” şeklindedir. Rodôsîzâde'ye göre onlar ile hak olma arasında bir ilişkiden değil ancak bir tesadüften bahsedilebilir. Bu ise iddia ettikleri üzere onlarda iman olduğunu teyid eden bir durum değil bilakis inkarlarının hak olanı kabul etmemeye yönelik olduğuna bir işarettir.¹⁷²

Rodôsîzâde'nin Ebüssuûd Efendi'nin tefsirine ta'lika yazmasının sebebi, kendi tercih ettiği görüşü Ebüssuûd Efendi'nin de tefsirinde tercih etmiş olmasıdır. Herhangi bir ilmi tartışmada, döneminde otorite sahibi olan bir alimin metni üzerinden yürütülen tartışmaya dahil olmak ulema nezdinde dikkate değer bulunmuştur. Rodôsîzâde de bu sebepten dolayı Ebüssuûd Efendi'ye haşiye yazmış olmalıdır.

12.Hâlid b. Muhammed b. Ömer b. Abdülvehhâb b. İbrâhîm el-Halebî (ö. 1115/1703), *Hâşiye alâ tefsîri Ebüssuûd*.¹⁷³

13.Muhammed b. Abdullah Zeytûne, *Metâliu's-Suûd, Hâşiye alâ tefsîri Ebüssuûd*.¹⁷⁴

Habeşî, bu eserde Muhammed b. Abdullah'ın Ebüssuûd Efendi'nin tefsirinin yarısına 16 cilt haşiye yazdığı bilgisini paylaşmıştır.¹⁷⁵

14.Ebü's-Senâ Mahmud Makdîş (ö.1228/1813), *Hâşiye alâ tefsîri Ebüssuûd*.¹⁷⁶

15.İbnü'l-Hâc Ebu'l-Feyz Hamdûn b. Abdurrahmân es-Sülemî (ö.1232/1817), *Hâşiye alâ tefsîri Ebüssuûd*.¹⁷⁷

16.İbrahim b. Ali b. Hasan es-Sekkâ (ö.1298/1881), *Hâşiye alâ tefsîri Ebüssuûd*.¹⁷⁸ Ahmet Cevdet *Tefsir Tarihi* adıyla yazmış olduğu eserinde Ezher şeyhlerinden İbrahim

¹⁷² Çiçek-Sula, s.417-420.

¹⁷³ Habeşî, s.148.

¹⁷⁴ Habeşî, s.148.

¹⁷⁵ Habeşî, s.148; Yerinde, “Ebüssuûd Efendi'nin İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm'i”, s.357.

¹⁷⁶ Habeşî, s.148.

¹⁷⁷ Habeşî, s.148.

¹⁷⁸ Habeşî, I, s.148-149.

Sekâ'nın Ebüssuûd Efendi'nin tefsirine Enbiyâ Suresi'ne kadar bir hâşiye yazdığını kaydetmiştir. Ahmet Cevdet bu bilgiyi şeyhin derslerinde hazır bulunanlardan işittiğini de sözlerine ilave etmiştir.¹⁷⁹

17.Abdülatif Abdurrahman, *Havâşî, Tefsîr Ebissuûd ev İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-kerîm* içinde.I-VI, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.¹⁸⁰

18.Selâmîzâde, *Hâşiye alâ tefsîri Ebissuûd*, Murad Molla Ktp, Murad Molla, nr.103.

Selâmîzâde 276 varak hacminde olan bu hâşiyesine herhangi bir mukaddime yazmamıştır. Ebüssuûd Efendi'nin Bakara Suresi'ne tefsiri ile hâşiyeye başlamıştır. Sıklıkla gramer izahlarına başvurmuştur.

19.Müellif meçhul, *Ta'lika alâ mâ evradehû Ebüssuûd ale'l-Kâdî Beyzâvî*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr.768-09.

Beş varaktan oluşan bu küçük risalede müellif, Ebüssuûd'un, Kâdî Beyzâvî'nin görüşlerini tercihini ve ona yönelik eleştirilerini Meryem Suresi 17. ayet ve Yusuf Suresi 24. ayet üzerinden açıklamıştır.

20.Müellif meçhul, *Ta'likatün ala Tefsîri Fâtihati'l-Kitâb li Ebissuûd*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr.1050-23.

Bu numarada kayıtlı olan eser hastalıkların tedavisi üzerine yazılmıştır. Kataloglama esnasında hata yapılmış olabilir.

21.Müellif meçhul, *Ta'lika ala Tefsîri'l-Beyzâvî ve Ebissuûd fî evveli âyât Tilke'r-rusul fa'z-zalnâ ba'zahum ilâ âhir*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr.2847-06.

Beş varaklık bu ta'likada müellifine dair bir işaret bulunmamaktadır. Meçhul olan müellif Bakara Suresi 253. ayetin bir kısmını ihtiva eden talika yazmıştır. Söz konusu ayetin tefsirine katkıda bulunmadan evvel bir sayfalık mukaddime yazmıştır. Burada tefsir yazarken alimlerin bütün ilimlerden istifade ettiklerinin altını çizmiştir. Karşılaşmış olduğu tefsirler

¹⁷⁹ Bergamalı Ahmed Cevdet Bey, *Tefsir Tarihi*, İstanbul: Ahmed Kamil Matbaası, 1927, s.142.

¹⁸⁰ Maden, s.381.

arasında özellikle Kâdî Beyzâvî ve Ebüssuûd tefsirlerinin zikretmiş olduğu ilkeye sadık olduklarını gözlemlemiştir. Kur'ân'da aklına takılan bazı hususları bu iki alimin tefsirine müracaat etmek suretiyle tetkik etmek istemiştir. Araştırma konusu yaptığı ayetlerden biri peygamberlerin bazılarının bazılarından üstün olduğunu ifade eden Bakara Suresi 253. ayet olmuştur. İki tefsire müracaat ederek hazırlamış olduğu bu küçük ta'likayı ilim talebelerinin de faydalanması için yazılı hale getirdiğini mukaddimesinde zikretmiştir.¹⁸¹

22. Müellif meçhul, *Ta'lika li def'i l-işkâli l-vâkî fi Tefsîri Ebüssuûd*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr.3466-06.

Altı varaktan oluşan bu küçük risale Ebüssuûd tefsirine yazılan bir ta'lika olarak kaydedilmişse de biz bunun siyer ile alakalı küçük bir çalışma olduğu kanaatindeyiz.

23. Ebüssuud, *Şerh-i Dîbâce-i Tefsîri Ebüssuud*, Vahit Paşa Ktp., nr.5.

Bu eser kütüphane katalog kayıtlarında Ebüssuûd Efendi'ye nispet edilmiştir; ancak bu nispetin hatalı olma ihtimali yüksektir. Eser hakkında künye bilgisi dışında bir malumata ulaşamamıştır.

İrşâdü'l-akli's-selîm üzerine yazılan müellifi bilinen ya da bilinmeyen 23 adet hâşiye tespit edilmiş ve bunlardan bir kısmının yazma metnine ulaşılmıştır. Ancak bunlardan iki tanesi yukarıda da belirtildiği üzere *İrşâdü'l-akli's-selîm* ile alakalı değildir. Kataloglarda bu tefsire yazılan hâşiye olarak yer almış olasalar da yazmalar incelendiğinde muhtevanın tefsir ile alakalı olmadığı ilk anda fark edilecektir. Bu ikisinin dışında yazma metnine ulaşılan hâşiyelerin mukaddimleri incelendiğinde, muhaşşîler burada genel olarak tefsir ilminin diğer islami ilimler arasındaki konumundan bahsettikleri ve tefsirler arasında *İrşâdü'l-akli's-selîm*'i tercih etme sebeplerini açıkladıkları görülmektedir. Daha sonra eseri telif sebeplerini zikrederek hâşiyeleriyle neyi hedeflediklerini ifade etmişlerdir. İncelenen bu hâşiyeler arasında Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed'in yazmış olduğu mukaddime hâşiyesinden başka *İrşâdü'l-akli's-selîm*'in mukaddimesine münhasıran yazılan bir hâşiyeye rastlanmamıştır. Bu hâşiyeler daha çok sure ve ayet hâşiyeleri olarak yazılmıştır. Bu hâşiyelerde Ebüssuûd Efendi'nin ifadeleri sözlük bilgisi, ıstikak ve nahiv ilimleri cihetinden incelenmiş; belâgat

¹⁸¹ Müellif meçhul, *Ta'lika ala Tefsîri l-Beyzâvî ve Ebi's-Suûd fi evveli âyât Tilke'r-Rusul fa'z-zalnâ ba'zahum ilâ âhir*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr.2847-06, vr.1^a.

nüktelerinin bulunduğu cümleleri anlaşılır hale getirilmiştir. Bunun yanı sıra hâşiyelerde Zemahşerî ve Beyzâvî'nin takipçisi olan Ebüssuûd Efendi'nin tercihlerinin bu iki müfessire benzediği ve ikisinden ayrıştığı noktalara vurgular yapılmıştır.

4.TEFSİR MUKADDİMELERİNE YAZILAN HÂŞİYELER

Temsil kabiliyeti yüksek olan eserlerin mukaddimleri, ulemanın dikkatle incelediği ve üzerine hâşiyeye çalışmaları yaptığı bölüm olagelmıştır. Özellikle İslâmî ilimlerin usul geliştirme konusunda müracaat ettikleri alet ilimlerinden mantık ve Arap dili ve belâgatı eserlerinin mukaddimleri önemlerine binaen hâşiyeye çalışmalarının merkezinde yer almıştır. et-Teftâzânî'nin *Muhtasaru'l-meânî* adlı belâgata dair eserinin mukaddimesine Nizâmüddîn Osman b. Abdullah el-Hitâî'nin (ö. 901/1496) *Hâşiyeye alâ Dîbâceti'l-Muhtasar* adında yazmış olduğu hâşiyeyi burada zikretmek mümkündür. Mutarrizî'nin (ö. 610/1213) kelime sonlarındaki değişikliklere sebep olan amil nazariyelerini ve diğer bazı konuları incelediği *el-Misbâh fi'n-nahv* adlı eserinin mukaddimesine Seydî Alizade Ya'kub b. Seydi Ali el-Acemî el-Bursevî (ö. 931/1524) *Hâşiyeye alâ şerhi dîbâceti'l-Misbâh* adında uzunca bir hâşiyeye yazmıştır. Mantık eserleri arasında mukaddimesine hâşiyeye yazılanlardan bazıları Kazvînî'nin (ö.675/1277) *eş-Şemsiyye*'si, Ömer Feyzi Tokâdî'nin (ö. 1263/1849) *İsâgucî*'ye şerh olarak yazdığı *ed-Dürrü'n-nâcî* adlı eserleridir. Bazı kelimelerin mukaddimelerine de hâşiyeye yazıldığı görülmüştür. Kâdî Beyzâvî'nin kelama dair eseri olan *Tavâliu'l-Envâr*'ın mukaddimesine Celâleddîn Devvânî (ö. 908/1502) tarafından yazılan *Hâşiyeye alâ dîbâceti't-Tavâli* bunlardan biridir.

Bir metnin açıklanmaya ihtiyaç duymasının sebepleri olarak Kâtib Çelebi'nin zikrettiği müellifin üstün mahareti ve zekasından dolayı eserini veciz ifadelerle yazması, başka ilim dalının konusuna giren yerleri kısa kesmesi ve eser boyunca kullandığı dilden kaynaklı anlatım zorluğu gibi hususlar mukaddime metinleri için de geçerli olmuştur. Bundan dolayı klasik dönemde telif edilmiş olan veciz tefsirlerin mukaddimleri alimler tarafından şerh ve hâşiyeye çalışmalarına konu edilmiştir.

Dîbâce bölümüne münhasıran hâşiyeye yazılan tefsirler Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, Kâdî Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*'i ve bu tez çalışmasına konu olan Ebüssuûd

Efendi'nin *İrşâdü'l-akli's-selîm* tefsirleridir.¹⁸² Bu üç tefsirin mukaddimeleri diğer tefsirlerin mukaddimelerinden bazı noktalarda ayrıştığı için mukaddime haşiyelerinin odak noktası olmuşlardır.

Zemahşerî *el-Keşşâf*'ın mukaddimesinde Kur'ân'ın hâdis olduğunu veciz bir üslup kullanarak açıklamış, yöntemsel bir kaygının ürünü olarak Kur'ân'ın tefsir edilebilmesi için Meânî ve Beyan ilimlerini bilmenin zaruri olduğunu vurgulamıştır.¹⁸³ Özellikle bu iki sebep ve dönemin tefsir algısını yansıtmak suretiyle tefsir tarihine yapmış olduğu katkılardan dolayı söz konusu tefsirin mukaddimesi ilmiye tarafından dikkate değer bulunarak araştırma konusu haline getirilmiştir.

Zemahşerî, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin sistematik hale getirdiği Meânî ve Beyan ilimlerini Kur'ân'a tatbik ederken mensubu olduğu Mu'tezile mezhebinin görüşlerini tefsirine serpiştirmiştir. Zemahşerî'den sonra belagat yöntemini kullanarak tefsirini yazan Kâdi Beyzâvî, Zemahşerî'nin ifadelerini Ehl-i Sünnet süzgecinden geçirerek yeni bir tefsir yazmıştır. Kâdi Beyzâvî burada önemli bir misyon yüklenerek Kur'ân'ın mu'ciz olma vasfını apaçık şekilde ortaya koyan belagat yöntemini tefsirinde uygulamasıyla Ehl-i sünnet alimlerinin öncüsü olmuştur. Bu özelliğinden dolayı Beyzâvî'nin tefsiri Osmanlı uleması tarafından teveccühle karşılanmıştır.

Ebüssuûd Efendi'nin tefsiri, Meânî ve Beyan ilimlerinin Kur'ân'a tatbikini kusursuz denebilecek seviyede uygulamıştır. Öyle ki Zemahşerî ve Beyzâvî'nin yakalayamadığı bazı belagat nüktelerini tespit etmiştir. Kâtib Çelebi, tefsirin nüshalarının Müslüman ülkelerde yayıldığını, ifade ve üslubunun güzelliği sebebiyle büyük alimlerin kabulüne mazhar olduğunu söylemiş, *el-Keşşâf* ve *Envâru't-tenzîl*'den başka hiçbir tefsirin bu seviyede itibar görmediğinden bahsetmiştir.¹⁸⁴ Ebüssuûd Efendi, Hanefî mezhebi mensubu bir alim olmasına rağmen tefsiri özellikle Arap ülkelerinde ve Mısır'da başvuru kaynağı olmuştur.¹⁸⁵ Tefsirin mukaddimesi de aynı teveccühü görmüş, müstakil hâşiyelere konu edilmiştir.

¹⁸² Maden, s.81.

¹⁸³ Zemahşerî, s.7-8.

¹⁸⁴ Süleyman Ateş, "İrşâdü'l-Akli's-Selîm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2000, XXII, 457.

¹⁸⁵ Ahmed Cevdet Bey, s.142.

4.1. KEŞŞÂF MUKADDİMESİ HÂŞİYELERİ

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ının sadece mukaddime bölümüne yazılan hâşiyeler, Fîrûzâbâdî'nin (ö.817/1414) *Kutbetü'l-haşşâf li halli hutbeti'l-Keşşâf, Nuğbetür'r-raşşâf min hutbeti'l-Keşşâf* ve *Buğyetü'r-reşşâf min hutbeti'l-Keşşâf*¹⁸⁶ isimleriyle anılan hâşiyesiyle Hamîd b. Ali b. İbrahim ed-Dımaşkî el-İmâdî'nin (ö. 1171/1758) *el-İthâf bi şerhi hutbeti'l-Keşşâf*¹⁸⁷ isimli hâşiyesidir. Ayrıca *el-Keşşâf*'ın mukaddimesine *Ta'lîka alâ hutbeti'l-Keşşâf*¹⁸⁸ ve *Nebze min Hâşiyeti Dîbâceti'l-Keşşâf*¹⁸⁹ isimleriyle yazılan müellifi bilinmeyen iki hâşîye daha yazma halinde mevcuttur.

el-Fîrûzâbâdî, *el-Keşşâf*'ın mukaddimesine yazdığı hâşiyede eserini *Nuğbetü'r-raşşâf min hutbeti'l-Keşşâf* olarak isimlendirdiğini açıkça ifade etmiştir.¹⁹⁰ Yine burada belirttiğine göre *Nuğbetü'r-raşşâf*'ı yazmadan evvel Zemahşerî'nin mukaddime bölümünü kapsayan *Kutbetü'l-haşşâf li halli hutbeti'l-Keşşâf* adıyla başka bir hâşîye kaleme almıştır. *Kutbetü'l-haşşâf*'ın eldeki son nüshasının kaybolması üzerine *Nuğbetü'r-raşşâf*'ı yazmıştır.¹⁹¹ Bu mukaddime hâşiyesinde dil ağırlıklı çözümlemeler yapmış, hemen hemen Zemahşerî'nin her kelimesini lügat ilmi açısından ele almış, gerekli gördüğü yerlerde sarf, nahiv ve belâgat tahlilleri yapmıştır. Şârih, Zemahşerî'nin mensubu bulunduğu Mu'tezile mezhebinin görüşleri istikametinde kullandığı sözleri tespit etmiş ve bu lafızları kullanma sebebini ortaya koymuştur. Bu sebeple hâşiyesinde kelimâ problemlere de yer vermiştir.¹⁹²

Hamîd el-İmâdî, *el-İthâf bi şerhi hutbeti'l-Keşşâf* adıyla *el-Keşşâf*'ın mukaddimesine hâşîye yazmıştır. Hâşiyeye başlamadan önce yazdığı mukaddimesinde bu eseri telif etme sebebini açıklamıştır. *el-Keşşâf*'ın mukaddimesinde yer alan belîğ ifadelerin kendisini bu hâşiyeyi kaleme almaya sevk ettiğini ifade etmiştir¹⁹³. Daha sonra Hazreti Peygamber'in “Besmelesiz başlayan her iş ebterdir.”¹⁹⁴ hadisi mucebince besmele ile mukaddimesine başlamıştır. Basmelerin Kur'an'dan bir ayet olup olmadığı konusunda alimlerin görüşlerini bir

¹⁸⁶ Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr.31; Kadızade Mehmed, nr.69; Laleli, nr.3712; Şehid Ali Paşa, nr.331.

¹⁸⁷ Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr.243.

¹⁸⁸ Süleymaniye Ktp., Kasidecizade, nr.712-08.

¹⁸⁹ Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr.693/3.

¹⁹⁰ el-Fîrûzâbâdî, *Nuğbetü'r-raşşâf min hutbeti'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Kadızade Mehmed, nr.69, vr.3^a.

¹⁹¹ Mehmet Selman Malkoç, “Nuğbetü'r-Raşşâf min Hutbeti'l-Keşşâf'ın Tahkiki”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 1990), s.35.

¹⁹² Malkoç, s.35.

¹⁹³ Hamîd el-İmâdî, *el-İthâf bi şerhi hutbeti'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr.243, vr.1^a.

¹⁹⁴ Ebu Davud, Edeb, 21.

araya getirmiş, besmelenin lafızlarından olan rahman ve rahim kelimelerini açıklayarak hâşiyeye başlamıştır.¹⁹⁵ Hâşiyesinde kelimelerin örfi ve lügavî kullanımlarını açıklamak suretiyle sözlükbilim izahlarına çokça yer vermiştir. Zemahşerî'nin mukaddimesinde Kur'ân'ın hüdûsuna delalet eden ifadelerini eleştirmiş, Allah'ın kelam sıfatının kelâm-ı nefîs ve kelâm-ı lafzî olarak ikiye ayrıldığını, hâdis olan kelamın yazı ve seslerden oluşan kelâm-ı lafzî olduğunun altını çizmiştir.¹⁹⁶ Müfessirin anlaşılması güç olan ifadelerini vuzuha kavuşturmuş, ilk bakışta çözümlenemeyen belagat nüktelerini açıklamıştır.¹⁹⁷

4.2. ENVÂRÜ'T-TENZİL MUKADDİMESİ HÂŞİYELERİ

İbn Kâvân Bedreddin Hasan el-Geylânî'nin (ö. 889/1485) *Hâşîye alâ hutbeti tefsîri'l-Beyzâvî*¹⁹⁸, Yusuf b. Abdullah el-Ermiyûnî'nin (ö. 990/1553) *Şerhu dîbâceti tefsîri'l-Kâdî*¹⁹⁹, Bahâeddîn Muhammed b. Hüseyin el-Âmilî'nin (ö. 1031/1621-22) *Hâşîyetün alâ dîbâceti Envâri't-tenzîl li'l-Beyzâvî*²⁰⁰, Şeyhülislam Menteşzâde Abdürrahim Efendi'nin (ö. 1128/1716) *Hâşîye alâ Dîbâceti'l-Beyzâvî*²⁰¹ İbrahim b. İsmail el-Mostârî'nin (ö. 1138/1726) *Hâşîye alâ dîbâceti tefsîri'l-Beyzâvî*²⁰², Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer el-Kalî'nin (ö. 1199/1785) *Şerh alâ hutbeti Envâri't-tenzîl*²⁰³ isimli hâşiyeleri de Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'inin mukaddime bölümüne yazılmışlardır. *Envâru't-tenzîl*'in mukaddimesine *Hâşîye alâ Dîbâceti Envâru't-tenzîl*²⁰⁴ ve *Şerhu Dîbâceti Envâri't-Tenzîl*²⁰⁵ adıyla yazılmış müellifi tespit edilemeyen iki hâşîye daha kataloglarda mevcuttur.

Yûsuf b. Abdullah el-Ermiyûnî *Şerhu dîbâceti tefsîri'l-Kâdî* adıyla *Envâru't-tenzîl*'in mukaddimesine yazdığı şerhte bu eseri telif sebebi olarak Kâdî Beyzâvî'nin tefsirinin bazı yerlerinde ifadelerinin kapalı oluşunu ve muğlaklığını zikretmiştir. Bunları anlaşılır hale

¹⁹⁵ el-İmâdî, vr.1^a-12^a.

¹⁹⁶ el-İmâdî, vr.15^b.

¹⁹⁷ el-İmâdî, vr.15^a.

¹⁹⁸ Habeşî, I, 314.

¹⁹⁹ Yusuf b. Abdullah el-Ermiyûnî, *Şerhu dîbâceti tefsîri'l-Kâdî*, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdai Efendi, nr.102.

²⁰⁰ Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efn., nr.410; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr.221; Şehid Ali Paşa, nr. 195.

²⁰¹ Millet Ktp., Feyzullah Efn., nr.150. Burada bir noktaya işaret etmek gerekiyor. Kütüphane kataloglarında Şeyhülislam Abdürrahim kişisine nispet edilen *Hâşîye alâ Dîbâceti Envâri't-Tenzîl* adında Beyzâvî'nin mukaddimesine yazılan bir hâşîye daha mevcuttur. Söz konusu bu hâşîye Süleymaniye Ktp. Reşid Efendi 70 numarada kayıtlıdır. Şeyhülislam Menteşzâde Abdürrahim Efendi ile *Hâşîye alâ Dîbâceti Envâri't-tenzîl*'in müellifi Şeyhülislam Abdürrahim Efendi'nin aynı kişi olabileceği ihtimalini düşünmekteyiz. Bu benzerliği düşünmemizin sebebi, isimlerinin aynı oluşu, her ikisinin de şeyhülislam oluşu, eserlerin adının ve miktarının benzer oluşu ve eserin yazıldığı yıl olarak 1084/1673-74) kaydının düşülmüş olmasıdır.

²⁰² İbrahim b. İsmail el-Mostârî, *Hâşîye alâ dîbâceti tefsîri'l-Beyzâvî*, Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr.4006.

²⁰³ Habeşî, I, 337.

²⁰⁴ Müellif meçhul, *Hâşîye alâ Dîbâceti Envâru't-tenzîl*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr.24/2.

²⁰⁵ Müellif meçhul, *Şerhu Dîbâceti Envâri't-Tenzîl*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa ve Cami, nr.89.

getirmek için şerhi yazdığını ifade etmiştir.²⁰⁶ Dîbâce hâşiyesinde, Kâdî Beyzâvî'nin ifadelerini gerekli gördüğü yerlerde Ehl-i sünnet mütekellimlerinin görüşleri doğrultusunda yorumlamıştır. Dîbâcenin ilk cümlesinde geçen inzâl kavramını, Allah'ın sıfatlarında intikal ve mekan tutma gibi bir durumun söz konusu olamayacağını göz önünde bulundurarak açıklamıştır.²⁰⁷ Beyzâvî'nin Kur'ân ayetlerinin vasıfları arasında zikrettiği muhkem ve müteşabihliği usûl-ı fıkıh terimlerini kullanarak açıklamıştır. Hanefî fıkına göre mânaya delâleti açık olan lafızlar, açıklık derecesi itibariyle en kuvvetliye doğru zâhir, nas, müfesser ve muhkem şeklinde; mânaya delâleti kapalı olan lafızlar ise en kapalıya doğru hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih şeklinde dörder kısım ve kademedede ele alınır. Şârih, metinde yer alan muhkem ve müteşabihi bu sekizli kategoride yer alan manaya delaleti en açık ve en kapalı olan ifadeler şeklinde anlamıştır. el-Keşşâf'ın mukaddimesinde yer alan muhkem ve müteşabih kavramlarına gönderme yaparak Zemahşerî'nin bu iki kavramı Şâfiî fıkında anlaşıldığı şekliyle manaya delaleti muhtemel olan ve muhtemel olmayan şeklinde daha genel kategorize ettiğini ifadelerine eklemiştir.²⁰⁸ Şârih, Beyzâvî'nin cümlelerinde yer alan belagat inceliklerine de dikkat çekmiş ve bunları ayrıntılarıyla açıklamıştır.²⁰⁹

İbrahim b. İsmail el-Mostârî, *Envâru't-tenzîl*'in dîbâcesine yazdığı *Hâşîye alâ dîbâceti tefsîri'l-Beyzâvî* adlı hâşiyede besmele, hamdele ve salvele bölümünden sonra hâşiyenin sebebi telifini açıklamıştır. Hâşiyesinde dil ve ifade bakımından zor gelen kelimeleri şerh etmeyi amaçladığını söylemiştir. Çalışmasını anlayış ve kemal sahibi kimselere hediye olarak takdim etmiş, cahil ve rezil kimselerin ise bunun dışında olduğunu dile getirmiştir. Hâşiyede sebep-i telifine uygun olacak şekilde dil ve lügat açıklamaları ile belagat nüktelerine yapılan vurgu ön plandadır. Dil ve lügat analizinden başka Beyzâvî'nin ifadelerini fıkıh ve kelam gibi diğer İslami ilimlerin verileri doğrultusunda açıklamıştır.²¹⁰

4.3.İRŞÂDÜ'L-AKLİ'S-SELÎM MUKADDİMESİ HÂŞİYELERİ

Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-akli's-selîm*'inin mukaddimesi üzerine tespit edebildiğimiz kadarıyla Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed'in hâşiyesi dışında müstakil

²⁰⁶ el-Ermîyûnî, vr.2^a-b.

²⁰⁷ el-Ermîyûnî, vr.4^a-b.

²⁰⁸ el-Ermîyûnî, vr.12^a-13^b.

²⁰⁹ el-Ermîyûnî, vr.11^b-12^a.

²¹⁰ Ekrem Gülşen, "İbrâhim Mostârî'nin 'Envâru't-Tenzîl' Dîbâcesi Hâşiyesi", *EKEV Akademi Dergisi*, y.21, S.71, 2017, s.91-93.

mukaddime hâşiyesi yazılmamıştır. Bu haşiyeye III. bölümde inceleneceği için burada detaylı bilgi verilmeyecektir.

III. BÖLÜM: HÂŞİYENİN ANALİZİ

1. HÂŞİYENİN TANITIMI

1.1.HÂŞİYENİN NÜSHALARI VE ŞEKİLSSEL ÖZELLİKLERİ

İncelemekte olduğumuz bu haşiyenin kataloglarda iki nüshası mevcuttur. Bunlardan biri tez boyunca esas alınan ve dipnotlarda kendisine referans verilen Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi bölümü 249 numarada *Hâşiye alâ dîbâceti Tefsîri Ebissuûd* adıyla kayıtlı olan nüshadır. Bu nüsha toplamda 69 varak olup ilk 57 varağı *İrşâdü'l-akli's-selîm*'in mukaddimesine yazılan hâşiye kısmıdır. Kalan 12 varak ise Fatiha Suresi'nin tefsirinden bir bölüm üzerine yazılan hâşiyedir. Bu nüshanın her sayfasında 21 satır vardır. Mukaddime metni kırmızı mürekkeple hâşiye metninden ayrılmıştır. Ancak 35 ve 37. varak arasında ve 39. varakta iki metni birbirinden ayırmak için mukaddime metninin üzerine kırmızı mürekkeple çizgi çekilmiştir. Burada bir hususa daha dikkat çekmekte fayda vardır. Ebüssuûd Efendi, Osmanlı tefsir geleneğinde adet olduğu üzere dönemin padişahı Kanuni Sultan Süleyman ve babası Yavuz Sultan Selim hakkında medh içerikli ifadelerde bulunmuştur. Zeyrekzâde burada metinde olmadığı halde Yavuz Sultan Selim'den önce padişahlık yapmış olan Osmanlı sultanlarını da teberrüken zikretmek istediğini ifade etmiştir. Bu amaç doğrultusunda 46. varak a⁸'den 47. varak b⁹'a kadar metinden olmayan kısmı kendisi eklemiştir. Hicri 1003 senesinin Cemaziyelevvel ayında eserin yazımı tamamlanmıştır.²¹¹

Kataloglardan tespit ettiğimiz ikinci nüsha *Şerhu dîbâceti't-tefsîr Ebissuûd* adıyla Topkapı Kütüphanesi III. Ahmed bölümünde 1464 numarada kayıtlıdır. Söz konusu bu nüsha kayıtlara geçerken Ebüssuûd el-Îmâdî'ye nispet edilmiştir. Burada kataloglamadan kaynaklanan bir hata olduğunu düşünmekteyiz. Zira yazma eserin hemen ilk sayfasında eserin Zeyrekzâde'ye ait olduğu kaydedilmiş; hâşiyenin ilk varağında da eser Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed'e nispet edilmiştir. Bu nüsha 109 varaktır, her sayfada 15 satır bulunmaktadır. Metin ile hâşiyeyi birbirinden ayırmak için metne ait olan cümleler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Müstensihî Ali b. Murad'dır, 1003-1004/1595 yılında istinsah edilmiştir.

²¹¹ Zeyrekzâde, *Hâşiye alâ dîbâceti tefsîr-i Ebissuûd*, vr.57^a.

Şerh ve hâşiyeleri konu edinen bazı araştırmalarda Süleymaniye Kütüphanesi Reşid Efendi Bölümü 41 numarada Zeyrekzâde Muhammed'e nispet edilen ve *Şerh alâ evâli Tefsîri Ebissuûd el-İmâdi* adıyla kayıtlı olan nüsha, *İrşâdü'l-akli's-selîm*'in dîbâcesine Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed tarafından yazılan hâşiyenin bir başka nüshası olarak kaydedilmiştir.²¹² Ancak bu bilgi isabetli değildir. Zira söz konusu yazma eser incelendiğinde onun Fatiha Suresi'nin tefsiri üzerine yazıldığı görülecektir. Kanaatimizce böyle bir yanlış anlaşılmaya sebebiyet veren şey, her iki hâşiyeye yazılan mukaddimenin küçük detaylar dışında birbirinin aynı olmasıdır. Mukaddimeden sonra yazılan kısım iki hâşiyenin her birinde farklılık göstermektedir. Ne var ki bu hâşiyenin tamamı elimize ulaşmamıştır. Eksik bir şekilde mevcut olan nüsha 55 varak olup her sayfasında 17 satır bulunmaktadır. Burada besmelenin er-rahman ve er-rahim kelimelerine gelmeden önceki kısmının tefsirine hâşiyeye yazılmıştır. Bu eserde metin ile hâşiyeyi birbirinden ayırmak için metnin üzerine kırmızı mürekkeple çizgi çizilmiştir.

1.2. HÂŞİYE MUKADDİMESİNİN MUHTEVASI

Zeyrekzâde bu hâşiyesine üç varak hacminde bir mukaddime kaleme almıştır. Bu mukaddimesinde öncelikle Kur'ân'ın fesahat ve belâgat yönüyle i'câzından bahsetmiştir. Kur'ân'ın en kısa sureleri de dahil olmak üzere tamamında görülen i'câzının az lafızla çok anlam ifade etme sanatı olan icâz ve bunun zıddı olan itnâb ile açık bir şekilde ortaya konduğunu vurgulamıştır. Daha sonra Kur'ân'ın tüm sır perdelerini aralayan, gizemlerini açığa çıkaran, az kelamla çok şey anlatan Hazreti Peygamber'e salâtta bulunarak sözlerine devam etmiştir.²¹³

Osmanlı'da yazılan tefsir mukaddimelerinin temel meselelerinden olan tefsirin diğer ilimler arasındaki yeri mevzusu Zeyrekzâde'nin de temas ettiği meselelerden biri olmuştur. Burada tefsir ilminin önemine ve diğer ilimler arasındaki yerine kısaca temas etmiştir. Muhaşşî mukaddimesinde tefsir ilmini, önemi bakımından konusu ve gayesiyle ilişkilendirerek ilimler arasında en muteber noktaya yerleştirmiştir. Zira Kur'ân tefsirinin konusu kelamullah, gayesi insana dünya ve ahiret saadetini kazandırmaktır. Ona göre, araştırma yapmaya ve kendisiyle iştigal edilmeye en layık olan, tasnife en çok ihtiyaç duyan ilim el-alîm ve el-habîr olan Allah'ın

²¹² Maden, s. 379.

²¹³ Zeyrekzâde, *Hâşiyeye*, vr.3^a.

kelamını inceleyen tefsir ilmidir.²¹⁴ Kur'ân'ın bu özelliğinden dolayı onun anlamlarının inkişâfı için ulema çokça çaba göstermişler, bu konuda adeta yarış halinde olmuşlardır. Zeyrekzâde burada müfessirleri Kur'ân'ın sırlarını açığa çıkarma yetkinliğini deruhte edenler ve edemeyenler olarak ikili bir tasnife tabi tutmuştur.²¹⁵ Alimlerin büyük çoğunluğu Kur'ân'ın incilerini sedeflerinden ayırt edebilecek yetkinliğe ulaşamamışlardır. Kur'ân'ın anlamı üzerinde bulunan bu örtüyü çok az alim kaldırabilmiştir.

Zeyrekzâde bu eserin sebep-i telifini zikretmeden önce Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-akli's-selîm*'ini, hakikatlerin keşfinde tenzilin nurundan istifade eden tefsir olarak tanımlamıştır. Ona göre bu tefsir, ayetlerin içermiş olduğu incelikleri tekellüften uzak dahiyaneye bir üslupla ortaya koymaktadır. Zeyrekzâde, mezkur tefsir ve müfessiri övgüde öyle ifadeler kullanmıştır ki; *İrşâdü'l-akli's-selîm*'den önce hiçbir tefsirin ayetlerin üzerindeki kapalılığı gideremediğini söylemiştir. Bu tefsirde müfessirin dili her ne kadar açık olsa da ondaki letâifin anlaşılabilmesi için şerh edilmeye muhtaç olduğunun altını çizmiştir. Kendisinden önce bu tefsirin zor ifadelerini hakkıyla açıklayan bir şerhin yazılmadığının tespitini yaparak eseri yazma sebebini izhar etmiştir.²¹⁶

Zeyrekzâde mukaddimesinde bu eseri yazmaktaki hedefini açıklamış, yazacağı hâşiyenin metinle ilişkisine dair ön bilgiler sunmuş ve hâşîye boyunca uygulayacağı yöntem hakkında malumat vermiştir. Bu doğrultuda muhaşşinin hedefi, tefsirin gizli sırlarını açığa çıkarmak ve tefsirde işaret yoluyla veciz bir şekilde anlatılanı daha geniş ve anlaşılır şekilde aktarmak olmuştur. Zikrettiği bu hedefleri gerçekleştirmek için sahih rivayetlerin desteğiyle telvih ya da işaret yolunu kullanarak kafirlerin şüphelerini ortadan kaldırmış, fayda vermeyen tekrardan kaçınmış ve tefsirde bulunan düğümleri çözüme kavuşturmuştur.²¹⁷

Zeyrekzâde'ye göre tefsirleri birbirinden üstün kılan unsur Meânî ve Beyan ilimlerinin inceliklerini Kurân ayetlerine tatbik edebilme yetisidir. Tefsirler arasında Ebüssuûd Efendi'nin tefsirini seçmesinin gerekçesi bu tefsirin Meânî ve Beyan ilimlerinin inceliklerini barındırmakla temayüz etmiş olmasıdır.²¹⁸

²¹⁴ Zeyrekzâde, *Hâşîye*, vr.3^a.

²¹⁵ Zeyrekzâde, *Hâşîye*, vr.3^a.

²¹⁶ Zeyrekzâde, *Hâşîye*, vr.3^b.

²¹⁷ Zeyrekzâde, *Hâşîye*, vr.3^b.

²¹⁸ Zeyrekzâde, *Hâşîye*, vr.4^a.

Zeyrekzâde mukaddimesinde psikolojik olarak kendisini bu eseri yazmaya hazırlayan süreci paylaşmıştır. Hayalleri ve hedeflerini düşündüğü bir anda yaşlılığını, bitkinliğini, hayatta karşısına çıkan isyan, gam ve kederi, kendisine hep yoldaşlık eden üzüntüyü hatırladığından bahsetmiştir. Tam da bu anda sağ tarafından bir münadi ona eski zamanlarda da fazilet dolu erdemli insanların bir kenarda bırakılıp üzerlerine örümceklerin ağ yaptıklarını, alim insanların sokaklardan kovulduğunu haber vermiştir. Bunun üzerine Zeyrekzâde İmam Şâfiî'nin Divân'ından şu satırları zikredip Allah'ın yardımını umarak eserini yazmaya karar vermiştir: “Görmez misin ki denizi, üzerindeki cesetlerle taşar, ama en dip köşesinde de inciler bulunur.”²¹⁹

Zeyrekzâde eseri yazmaya karar verme sürecini anlattıktan sonra diğer Osmanlı müfessirlerinde görüldüğü gibi dönemin padişahı III. Mehmed'e, III. Mehmed'in babası III. Murad'a övgü dolu ifadeler kullanmıştır. Dönemin fetihleri ve ilim dünyası hakkında bilgiler vermiştir. Daha sonra bu eseri yazma konusunda kendisini muvaffak kılması için Allah'a dua ederek mukaddimesini bitirmiştir.²²⁰

1.3.HÂŞİYENİN KAYNAKLARI

Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed hâşiyeyi kaleme alırken Arap dili ve belâgatı, tefsir, kelam, fıkıh ve hadis ilimleri alanında yazılmış eserlerden istifade etmiştir. Kaynakları arasında özellikle dil ilimleri ve belâgat alanında yazılanlar dikkat çekmektedir. Zeyrekzâde atıf yaptığı alimleri ve eserleri açık bir şekilde zikretmek suretiyle ilmi hassasiyetini ortaya koymuştur. Kimi zaman Râgıb şöyle dedi (*Kâle'r-Râğıb*) örneğinde olduğu üzere ıktıbasta bulunduğu alimin adını zikretmiştir. Kimi zaman da eserine nispetle müellifin adını zikretmiştir. Zemahşerî'yi referans gösterdiği zaman çoğunlukla *Keşşâf* sahibi (*Sâhibu'l-keşşâf*) ifadesini kullanması bunun bir örneğidir. Zeyrekzâde'nin alıntı yaparken kullandığı bir diğer form müellifle beraber eserini zikretmektir. İbn Hümam *Müsâyere*'de şöyle dedi (*Kâle İbnü'l-Hümâm fi'l-müsâyere*) cümlesinde bu atıf yöntemini kullanmıştır. Kimi zaman da *Makâsıd*'da şöyle dedi (*Kâle fi'l-makâsıd*) veya *el-Kâmûs*'ta şöyle dedi (*Kâle fi'l-kâmûs*) örneklerinde olduğu gibi yalnızca eserin adını zikretmekle ıktıfa etmiştir. İktıbastaki bulunduğu kısmın sonuna bitti (*intehâ*) ifadesini koyarak ıktıbası kendi ifadesinden ayırmıştır. Alıntı

²¹⁹ İmam Şâfiî, *Dîvânü el-İmâmî ş-Şâfiî*, Abdurrahman el-Mıstâvî (hızl.), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2013, s.57.

²²⁰ Zeyrekzâde, *Hâşiyeye*, vr.5^a-5^b.

yapmış olduğu alimler ve eserlerini açıkça zikretmesi hem hâşiyesinde müracaat ettiği kaynaklarını en güvenilir haliyle öğrenilmesini hem de XV ve XVI. yüzyılda Osmanlı alimlerinin istifade ettiği düşünce geleneğinin bilinmesine imkan tanımıştır.

1.3.1.Dil ve Belâgat Kaynakları

Zeyrekzâde kelimelerin anlamlarına dair sözlükbilim açıklamalarını yaparken ve bunlar arasındaki nüansları verirken iki önemli lügatten istifade etmiştir. Bunlar Ebû Nasr İbrahim b. Hammâd el-Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) daha çok es-Sihâh adıyla bilinen *Tâcû'l-lüga*²²¹ adlı sözlüğü ve Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V/XI. asrın ilk çeyreği) *el-Müfredât*'ıdır.²²² Kimi zaman Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûsu'l-muhî*²²³ adlı sözlüğünden de *el-Kâmus* kısaltmasıyla iktibaslarda bulunmuştur.

Muhaşşî, kelimelerin anlamlarına dair açıklama yaparken Arap dilinde yazılmış lügatlerden sonra ikinci kaynak olarak Arap şairlerinin şiirlerine başvurmuştur. Şair sahabilerden Ebû Züeyb el-Hüzelî²²⁴ (ö. 28/648-49), muallaka sahiplerinden Müslüman olan tek muhadram sahâbî Lebîd b. Rebî'a²²⁵ (ö. 40-41/660-61), Hazreti Peygamber'in şairi muhadramından Hassan b. Sâbit²²⁶ (ö. 60/680) ve yine muhadram sahâbîlerden olan şair Nâbîga el-Ca'dî²²⁷ (ö. 65/685) bunlardan bazılarıdır.

Basra dil mektebinin en önemli temsilcisi olan Sîbeveyhi (ö. 180/796) ve onun takipçisi Müberred (ö. 286/900), Arap belâgatını edebi zevk unsuru olmaktan edebi tenkit aracı seviyesine çıkartmak suretiyle belâgat alanında çığır açan Sekkâkî²²⁸ (ö. 626/1229) en önemli dil ve belâgat kaynakları arasında zikredilmelidir. Bunlardan başka daha çok hadis alanında meşhur olan ancak Arap dili ve edebiyatı alanında da alimlik seviyesini haiz aynı zamanda Müberred'in hocası Ebû Hâtîm es-Sicistânî (ö. 255/869), *el-Makâmât*'ın yazarı Arap dil alimlerinden Harîrî (ö. 516/1122), Mutarrizî (ö. 610/1213), İbn Hişam en-Nahvî'nin (ö. 761/1360) *Muğni'l-lebîb* adlı eserinin şârihi Ebû Abdullah Bedrüddin Muhammed el-Mahzûmî

²²¹ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.8^a, 20^a, 21^a, 23^a, 23^b, 25^b, 27^a, 27^b, 32^a, 33^a, 39^a, 43^a.

²²² Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.9^b, 23^b.

²²³ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.28^a.

²²⁴ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.14^a.

²²⁵ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.23^a.

²²⁶ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.30^b.

²²⁷ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.52^a.

²²⁸ İsmail Durmuş, "Sekkâkî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, XXXVI, 333.

el-İskenderî ed-Demâmîni (ö. 827/1424) de Zeyrekzâde'nin dil ve belâgat kaynakları arasında yer almaktadır. Muhaşşî, bu alimlerden istifade ederken eser isimlerini zikretmeksizin yalnızca müellif adlarını vermiştir. Zeyrekzâde bu eserlerin bir kısmına eser sahiplerinin sarf ve nahiv konusunda tercih ettikleri görüşlerinden dolayı tenkit maksadıyla yer vermiştir.²²⁹ Bir kısmına da müfessirin dil ve belâgat tercihinin isabetli olduğunu göstermek ve onun görüşünü müdellel hale getirmek için başvurmuştur.²³⁰

1.3.2. Tefsir Kaynakları

Zeyrekzâde müfessir ve eserleri kapsamında *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu* adlı tefsirin sahibi Zeccac'dan²³¹, Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin *Tefsîri Ebi'l-Leys* adlı tefsirinden²³², Begavî'nin *Meâlimu't-tenzîl*'inden²³³, Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ından²³⁴, Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'inden²³⁵, Fahreddîn er-Râzî'nin *et-Tefsîru'l-kebîr*'inden²³⁶, Râgıb el-İsfahânî'nin *Tefsîru Râgıb* adlı tefsirinden²³⁷ ve müellif ve eserinin adını zikretmeksizin *Keşşaf* dîbâcesine hâşiye yazan bir muhaşşîden²³⁸ iktibaslarda bulunmuştur. Bu tefsirlerin arasında en çok müracaat ettiği tefsir ise şüphesiz Zemahşerî'nin tefsiri olmuştur. Zemahşerî'ye atıfları kimi zaman Kelamullah konusundaki düşünceleri ve kavramlara yüklediği manalar çerçevesinde eleştiri mahiyetinde olmuş²³⁹, kimi zaman da nahiv ve belâgat alanında kendi görüşünün tutarlılığı ve geçerliliğini ifade etmek amacını taşımıştır.²⁴⁰ Zemahşerî haricindeki diğer müfessirleri, tefsir tarihini mütekaddim ve müteahhir adlarıyla dönemlendirdiği bölümde konu edinmiştir.²⁴¹

1.3.3. Kelam Kaynakları

Zeyrekzâde kelam alanında Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf*²⁴², Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *el-Makâsıd*²⁴³, Mâtürîdî mütekellimi İbnü'l-

²²⁹ Bk. Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.20^a.

²³⁰ Bk. Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.10^b, 14^a,

²³¹ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.32^a.

²³² Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.32^b.

²³³ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.32^b.

²³⁴ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.34^a, 33^b, 15^b, 14^a, 12^a, 9^b, 9^a, 8^b, 7^a.

²³⁵ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.34^a.

²³⁶ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.34^a.

²³⁷ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.34^a.

²³⁸ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.43^a.

²³⁹ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.6^b, 7^a, 9^b, 15^b.

²⁴⁰ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.9^a, 12^a, 14^a,

²⁴¹ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.32^a-32^b.

²⁴² Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.30^b.

²⁴³ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.39^b.

Hümâm'ın (ö. 861/1457) *el-Müsâyere*²⁴⁴ isimli eserlerine müracaat etmiştir. Ebû Hanîfe'nin de kelam alanındaki görüşlerinden istifade etmiştir.²⁴⁵

Zeyrekzâde eserinde kişi adı belirtmeksizin Eş'ariyye, Hanefiyye, Mâtürîdiyye ve Mu'tezile gibi bazı kelam mezheplerinin çeşitli görüşlerini aktarmıştır.²⁴⁶

1.3.4.Hadis Kaynakları

Zeyrekzâde hâşiyesinde hadis eserlerinden Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-sahîh*'i²⁴⁷ ve İmâm Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmiu's-sahîh*'inden istifade etmiştir.²⁴⁸ *Sahîhayn*'dan başka faydalandığı hadis eserleri olmasına rağmen onların adını açıkça zikretmemiştir.

1.3.5.Tasavvuf Kaynakları

Molla Câmî adıyla bilinen İranlı mutasavvıf Abdurrahman el-Câmî'nin yedi mesnevîden oluşan *Heft Evreng* adlı eserinin ilk mesnevîsi olan *Silsiletü'z-Zeheb*'i Zeyrekzâde'nin kaynakları arasındadır.²⁴⁹

1.3.6.Felsefe Kaynakları

Zeyrekzâde hâşiyesinde kimi zaman el-felâsife şeklinde isim vermeksizin²⁵⁰, kimi zaman da filozof ve eserinin adını vererek felsefecilerden iktibaslarda bulunmuştur. Eser ve müellifinin adını zikrettiği filozoflardan biri İbn Sînâ'dır (ö. 428/1037). Kıyamet sonrası hayatın mevcudiyeti konusunda İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* adlı eserinden istifade etmiştir.²⁵¹

1.4.HÂŞİYENİN YÖNTEMİ

Hâşiye türü eserlerde hangi yöntemin kullanılacağını belirleyen iki unsur vardır. Bunlardan birincisi metnin tabiatı, ikinci ve en önemlisi ise metin karşısındaki şârih/muhaşşînin

²⁴⁴ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.39^b.

²⁴⁵ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.19^b.

²⁴⁶ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.19^b, 20^a.

²⁴⁷ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.39^a, 42^b.

²⁴⁸ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.39^a.

²⁴⁹ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.19^a.

²⁵⁰ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.23^b.

²⁵¹ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.26^a.

metne karşı tutumudur. Metnin tabiatının hâşiyenin yöntemi üzerindeki etkisini şöyle açıklamak mümkündür: Mukaddimeler -özellikle de dil ve belâgat ağırlıklı tefsirlerin mukaddimleri-, müfessirlerin tefsirlerini sergiye çıkardıkları sahne konumunda görülmektedir. Bundan dolayı müfessir dil ve edebiyat alanındaki tüm yetkinliğini veciz bir şekilde tefsirinin mukaddimesinde okuyucuya sunmaktadır. Mukaddimelerin bu özelliklerinden dolayı şârihin/muhaşşînin öncelikli çabası metnin dilini anlaşılır hale getirmek, dil ve belâgat nüktelerinde gizli olan anlamları inkişaf ettirerek diğer ilimlerle irtibatını sağlamak, metnin referanslarını tespit ederek metni ait olduğu düşünce geleneği içinde konumlandırmak ve bütün bunların neticesinde metnin irtibatlı olduğu tüm noktaları açığa çıkarmak suretiyle üst seviyeye taşımaktır.

Şârih/muhaşşînin hâşiyenin yöntemini belirleme noktasındaki etkisine gelince onu da şöyle açıklayabiliriz: Şerh-hâşiye yazarı metin karşısında açıklayıcı, ikmal edici, tasvip edici ve tenkit edici rollerinden herhangi birini ya da daha fazlasını üstlenebilir.²⁵² Şârih ya da muhaşşînin metin karşısında kendisine yüklemiş olduğu rol müvacehesinde ortaya çıkacak olan yeni eserin metodu değişkenlik göstermektedir. Yalnızca açıklayıcı rolü üstlenen bir muhaşşî, metni anlaşılır hale getirmekle yetinecektir. Şerh-hâşiye metinlerinin medreselerde ders kitabı olarak okutulması şârihin açıklayıcı rolü benimsemesinde müessir sebep olagelmıştır. Açıklayıcı ve ikmal edici vazifelerini üstlenen muhaşşî, eserde yer almayan başka ihtimal ve görüşler hakkında okuru bilgilendirmektedir. Ya da ilave edilmesi gerektiğini düşündüğü bazı önemli bilgileri eserine almaktadır. Metni desteklemek amacıyla yazılan hâşiyelerde konuyla alakalı örnekler artırılmakta ve benzer muhtevadaki konular da ele alınarak metne ilavede bulunmaktadır. Şârih ya da muhaşşînin üstlenebileceği bir diğer rol tenkit yaparak düzeltme ve ele aldığı mesele hakkındaki ulema görüşlerini sıraladıktan sonra değerlendirmesini yaparak şahsi kanaatini belirtmedir.

Zeyrekzâde bu hâşiyesinde edebi dil zevki yüksek olan Ebüssuûd'un ifadelerindeki düğümleri önce kelime sonra da cümle düzeyinde açıklığa kavuşturmuştur. İbarelerin taşımış olduğu incelik ve letafeti detaylıca incelemiştir. Bazı noktalarda müfessire eleştiriler yöneltmek farklı tercihlerde bulunmuş, kimi zaman diğer müfessirler karşısında Ebüssuûd'un tercihinin

²⁵² Sultan Ümmügülüm Gündüzalp, "Atûfî'nin Mir'âtü't-Te'vîl Adlı Envârü't-Tenzîl Hâşiyesinde Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2018), s.50-51.

isabetli olduğu yorumunu yapmış, kimi zaman da eserde bulunmayan, eklenmesinde fayda ve bereket gördüğü kısımları haşiyesine eklemek suretiyle tasarruflarda bulunmuştur. İlgili meselelerin doğruluk ve yanlışlığını delilleriyle beraber ortaya koyarak tahkik tavrını hşiyesinde açıkça göstermiştir. Bu durum Zeyrekzâde'nin eseri yazarken hem açıklayıcı ve tasdik edici olduğunu, hem de ikmalde bulunmak ve eleştiri yöneltmekle katkılarını artırdığını ortaya koymaktadır.

1.4.1.Açıklama-Şerh Etme

Zeyrekzâde, Ebüssuûd'un tefsirine yazdığı mukaddimesini öncelikle kelime ve cümle düzeyinde anlaşılır hale getirmiş, daha sonra ilimler cihetinden meseleleri değerlendirirken doğru veya yanlış olduğunu düşündüğü konuları delilleriyle beraber zikrederek metni ileri seviyeye taşımıştır. Mukaddimeyi kelime düzeyinde açıklamak için kelimenin okunuşu, kökü, tekil ve çoğulu hakkında malumatı sıralamış, bundan sonra sözlükler ve Arap şiirine müracaat ederek mana açıklamalarını yapmıştır. Metni kelime düzeyinden sonra ikinci bir adım olarak cümle düzeyinde incelerken cümlenin türü, kuruluş tarzı, hangi öğelerden oluştuğu gibi nahiv konuları çerçevesinde ele almıştır. Zeyrekzâde, Ebüssuûd'un mukaddimesini özellikle kelime ve cümle düzeyinde sarf ve nahiv ilminin verilerinden hareketle anlaşılır hale getirdikten sonra bunların içermiş olduğu edebî nükteleri Meânî ve Beyan ilimlerinden faydalanarak anlaşılır bir şekilde okuyucuya sunmuştur.

Ebüssuûd Efendi'nin Kurân'ın özelliklerini sıralarken kullanmış olduğu والكاشف عن خفايا حظائر القدس²⁵³ vermek ifadesini öncelikle kelimelerin sözlük anlamlarını ve tekil kalıplar ını²⁵³ suretiyle kavramsal olarak izah etmiştir. Buna göre (القدس) kelimesi Cevherî'nin *es-Sihâh*'ında temizlemek ve temizlik olarak hem mastar anlamıyla hem de mastardan elde edilen isim anlamıyla açıklanmıştır.²⁵⁴ (خطائر) kelimesi, (خطيرة) kelimesinin çoğuludur ve hayvanları soğuktan ve rüzgardan korumak için dikenler ve çalılarla kaplı olan toprak parçası anlamındadır. Bu kelime daha sonra anlam genişlemesi yoluyla neşeli ve mutlu bahçeler için kullanılmıştır. (خطيرة) ve (القدس) kelimeleriyle izafet terkibi oluşması sonucunda tamlama cennet bahçeleri anlamını kazanmıştır. (خطائر) kelimesinin çoğul gelmesinin sebebi cennet bahçelerinin sayıca çok olması ya da cennete girenlerin oradaki farklı kısımlarda kalacağına

²⁵³ Ebüssuûd Efendi, I, 12.

²⁵⁴ Cevherî, *Tâcü'l-lüga ve 's-sihâhu'l-Arabiyye*, Şehâbeddin Ebû Amr (thk.), Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1998, I, 760.

işaret etmesi içindir. Bu cennet bahçelerinin (حظيرة القدس) olarak isimlendirilmesinin gerekçesiye söz konusu bahçelerin nezihtliği, temizliği ve güzelliğinden dolayıdır. İzafet terkinin bir diğerkelimesi olan (خفايا), (خفي) kelimesinin çoğuludur, kapalı olma anlamındadır. (خفايا) kelimesinin (خطائر) kelimesiyle birlikte izafet terkihi oluşturmalarının gerekçesine gelince, çalı ve dikenlerle kaplı olan toprağın da içerisinde bir kapalılık ve gizlilik barındırmasındandır. Görüldüğü üzere muhaşşî, kelimeleri öncelikle tekilerini ve sözlük anlamlarını vererek incelemiş, daha sonra izafet sonucunda kazanmış oldukları anlamları ele alarak açıklamıştır. Bundan sonra cümleyi, maksadını tespit etmek amacıyla konu edinmiştir. Ebüssuûd’un burada böyle bir ifadeye yer vermesinin arkasında ahiret hayatının var olduğu inancı ve bu konudaki kapalılığı Kur’ân’ın giderdiği düşüncesi yer almaktadır. Öyle ki; Allah kelamı, akıl sahibi insanlar için ahiret hayatı hakkında kapalı bulunan hususları giderme vasfına sahiptir. Dünya hayatından sonraki yaşamın varlığı ve detayları konusunda insanların bilgisi yalnızca akla dayanmaz. Bu konuda şariat da nakli deliller sunmuştur.²⁵⁵

1.4.2.Eleştiri

Zeyrekzâde’nin bu haşiyesinde az da olsa Ebüssuûd’a yönelik tenkitlerde bulunduğu görülmektedir. Zeyrekzâde’nin tenkitleri teorik olmaktan çok Ebüssuûd’un mana tercihleriyle alakalı olmuştur. Zeyrekzâde eleştirisini yaptıktan sonra kendi görüşlerini ve gerekçelerini de izah etmiştir. Muhaşşî eleştirilerini sunarken nazik üslubunu terk etmemiş, tüm nezaketiyle eleştiride bulunduğunu dile getirmiştir. Her ne kadar eleştiri yöneltmiş olsa da, Ebüssuûd’un tercihinin onun ilimdeki otoritesine dayanarak daha isabetli olduğunu vurgulamıştır.

Ebüssuûd, Kur’ân ayetlerinin özelliklerini tavsif ederken manalarının yüceliği ve ulaşılmazlığını ifade etmek için ²⁵⁶ وأبعد من مناط العيوق²⁵⁶ ibaresini kullanmıştır. Zeyrekzâde, cümledeki kelimelerin sözlük anlamlarını ve dildeki kullanımlarını verdikten sonra Cevherî’nin *es-Sihâh*’ını da delil getirerek Ebüssuûd’un kelime tercihinin dildeki kullanıma uymadığını ifade etmiş ve insanlar arasında mütedavil olan kullanımın ne olduğunu açıklamıştır. Buna göre عيوق kelimesi Süreyya yıldızını takip eden ve ona tekaddüm edemeyen yıldız anlamındadır.²⁵⁷

²⁵⁵ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.25^b-26^a.

²⁵⁶ Ebüssuûd Efendi, I, 12.

²⁵⁷ Cevherî, II, 1163.

مناط ise bu yıldızın gökyüzündeki mekanı, konumu manasındadır. Ancak Zeyrekzâde'nin *es-Sihâh*'tan alıntılanmış olduğu ifadesine göre dilde bir şeyin mekânsal uzaklığı ve kadrinin yüceliğini belirtmek için مناط العیوق terkibi değil مناط الثریا terkibi kullanılmaktadır. Bu yaygın istimale rağmen Ebüssuûd'un böyle bir tercihte bulunmasının sebebi kafiyeeye uygunluk ya da bu konudaki atasözüne telmihte bulunmak olmalıdır. Zeyrekzâde müellife bu eleştirisini yönelttikten sonra onun Arap dilinin tahammülü konusundaki yetkinliğine dikkat çekerek bu kelime tercihinin dilde mümkün olduğunu vurgulamıştır.²⁵⁸

1.4.3. İkmal

Ebüssuûd Efendi Osmanlı döneminde yazılan tefsirlerin hemen hepsinde görüldüğü üzere mukaddimesinde dönemin padişahı Kanunî Sultan Süleyman'ı ve onun babası olan Yavuz Sultan Selim'i övücü nitelikte ifadeler kullanmıştır. Zeyrekzâde, müellifin bu iki padişah hakkında kullanmış olduğu edebi nüktelerle dolu cümleleri izah ettikten sonra mukaddimede yer almayan diğer Osmanlı sultanlarını da tek tek ele almış, onların hayatları, ilim düzeyleri ve saltanatları hakkında bilgi sunmuştur. Böyle bir ikmalin gerekçesini esere başlarken teberrük olması ve ilim meclislerinde padişahların adlarını zikretmenin gerekliliğine bağlamaktadır.²⁵⁹

2. İLİMLER CİHETİNDEN HÂŞİYENİN TAHLİLİ

Kur'ân bütün dini ilimlerin kaynağı²⁶⁰ olduğu gibi, dini ilimler de Kur'ân'da mevcut olan gizli anlamların açığa çıkarılmasında önemli bir rol üstlenmektedir. Bir diğer ifadeyle Kur'ân, dini ilimlerin oluşum zeminiyken; dini ilimler Kur'ân'ın sahih bir şekilde anlaşılmasına imkan tanıyan ön koşullardır. Busebeple dini ilimlerden veri alınmaksızın bir anlama faaliyetinden söz edilemez. Bu düşünceden hareketle Zeyrekzâde, *İrşâdü'l-akli's-selîm*'in mukaddimesi üzerine kaleme aldığı bu eserini, dini ilimlerin ilkelerinden istifade etmek suretiyle bir araya getirmiştir. Zeyrekzâde'nin farklı farklı noktalarda zikrini açtığı meseleleri ilimler ekseninde tasnif edip değerlendirmek haşiyeye yönelik bütüncül ve sistematik bakış kazanmak adına büyük önemi haizdir. Dini ilimlerden olmadığı halde haşiyenin tahlili esnasında dil ilimlerine genişçe yer verilmesinin sebebine gelince, Kur'ân ile dil düzeyinde

²⁵⁸ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.27^b.

²⁵⁹ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.46^a.

²⁶⁰ Tahsin Görgün, *İlâhî Sözü'nün Gücü Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'ân*, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2013, s.141.

karşılaşmış olmamız bunun yeterli izahını verecektir. Kur'ân'ın bir dilde ve bir hitap olarak bize ulaşması, ilmin mâlûma tabi olduğu ilkesinden hareketle, onu anlamaya yönelecek insanın dili ve Kur'ân'ın indirildiği dil olan Arapça'yı bilmeyi zorunlu kılmaktadır.²⁶¹ Bütün bu sebeplerden hareketle Zeyrekzâde'nin haşiyesi dil ilimleri, belâgat, tefsir, kelim, fıkıh ve hadis ilimleri açısından tahlil edilecektir.

2.1.DİL İLİMLERİ AÇISINDAN HÂŞİYENİN TAHLİLİ

2.1.1 Mukaddimenin Lafzî Olarak Anlaşılmasına Yönelik Hâşiye

2.1.1.1. *Garîp Lafızlar*

Tefsir ilmi açısından bakıldığında haşiyelerin hem ana metne katkı hem de ana metinden bağımsız olarak haşiye metni yönüyle birçok işlevi bulunmaktadır. Bu işlevlerin en önemlilerinden biri Kur'ân'da yahut ana metinde yer alan garîb lafızların sözlük anlamları ve varsa terim anlamlarının açıklanması, süreç içerisinde uğramış oldukları anlam genişlemesi ya da anlam daralmalarının belirtilmesidir.²⁶² Zeyrekzâde de haşiyesinde, mukaddimedeki garîb lafızları anlaşılır hale getirmiştir. Kelimelerin anlamları hakkında açıklamalar yaparken Kur'ân ayetlerinden, Arap şiirinden, sözlük olarak Cevherî'nin *es-Sihâh*'ı ve Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûsu'l-muhît*'i ve garîbu'l-Kur'ân konusunda yazılmış olan Râgıb el-İsfehânî'nin *el-Müfredât*'ı istifade ettiği kaynaklar olmuştur. Zeyrekzâde'nin bu haşiyesi metnin lafzî olarak anlaşılmasına katkı konusunda önemli bir değeri haizdir. Haşiyede garîb lafızların izahı büyük bir yekun tutmaktadır. Muhaşşi bu lafızları kimi zaman kök harflerine dikkat çekmek suretiyle sözlük anlamlarıyla açıklamış, kimi zaman da sözlük anlamıyla beraber dini bir terim olarak ele almıştır. Bir diğer ifadeyle kelimeleri kullanım amaçlarını dikkate alarak kimi zaman lügâvî olarak kimi zaman da örfî olarak açıklama gereği duymuştur.

Kur'ân'ın daha iyi anlaşılabilmesi ve nispeten anlamı kapalı bazı garîb veya müşkil kelimelerin açıklanması zarureti erken dönemden itibaren ortaya çıkmıştır. Bu süreçte Arap şiirinden büyük ölçüde yararlanılmıştır. Abdullah b. Abbas ve ondan rivayette bulunan

²⁶¹ Görgün, s.230.

²⁶² Ersin Çelik, "Şeyhu'l-İslâm Sa'dî Çelebi ve el-Fevâhidü'l-Behiyye: Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî Adlı Eserinin Tahlili", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi SBE, 2015), s.71.

talebelerinin garîbu'l-Kur'ân konusunda özel gayretleri olmuştur.²⁶³ İbn Abbas *Garîbu'l-Kur'ân* adlı tefsirinde dil incelikleri ve içtihadı esas alarak Kur'ân'ın nahvî tefsirine öncülük etmiştir.²⁶⁴ Daha sonra hicri ikinci asrın ikinci yarısından itibaren garîbu'l-Kur'ân çalışmaları gelişme kaydetmiştir. Garîbu'l-Kur'ân'ın yanı sıra me'âni'l-Kur'ân, mecâzu'l-Kur'ân ve i'râbu'l-Kur'ân türü eserlerde de Kur'ân'da yer alan garîb lafız ve tabirlerin filolojik tahlilleri yer almıştır.²⁶⁵ Bu alanlarda pek çok dil alimi büyük eserler vermişlerdir. Hicri III. asırda Ebû Muhammed Yahya b. Mübarek el-Yezîdî'nin (ö. 202/817) Kur'ân'daki garîb lafızları açıkladığı muhtasar çalışması,²⁶⁶ Ferrâ'nın (ö.207/822) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsenna'nın (ö. 209/824) *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı, Ahfeş el-Evsat'ın (ö. 221/835) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) dildeki garîb lafızlar için hazırladığı sözlüğü *Garîbu'l-musannefi*, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Gârîbu'l-Kur'ân*'ı, Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh* adlı eseri ve Râgıb el-İsfehânî'nin *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* sözlüğü Kur'ân'daki garîb lafızların incelendiği eserler olmuşlardır.²⁶⁷ Bu eserler aynı zamanda Kur'ân'ı Arap dilinin verilerinden hareketle tefsir eden dilbilimsel tefsirin de ilk örneklerini oluşturmaktadır. Zeyrekzâde'nin haşiyesinde takip ettiği yöntemlerden biri de eserlerini zikrettiğimiz alimler gibi gârib lafızları lügavî ve örfî anlamalarına yer vererek açıklaması olmuştur.

Zeyrekzâde'nin kelimelerin manalarını açıklarken Arap şiirinden istifade ettiğini söylemiştik. Bunun örneği olarak (صمد) ve (فن) kelimelerine yapmış olduğu izah zikre değerdir. Zeyrekzâde, müfessirin Kur'ân'ın özelliklerini sıralarken yer verdiği ²⁶⁸أمرًا بعبادة الصمد المعبود cümlesindeki (صمد) kelimesini ihtiyaçların giderilmesi için kendisine başvurulmuş kişi, seyyid şeklinde açıkladıktan sonra bu kelimenin seyyid anlamında kullanıldığına şu beyti delil getirmiştir:

²⁶³ Suyûtî, *el-itkân*, I, 355. Detaylı bilgi için bk. İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Atâ b. Ebî Rabâh ve İbn Abbas'tan Rivayet Ettiği Garîbu'l-Kur'ân'ı", *A.Ü.İ.F.D.*, 1978, C.XXII, 17-104; Sadreddin Gümüş, "Garîbu'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu", *M.Ü.İ.F.D.*, 1987-88, S.5-6, s.9-26.

²⁶⁴ Gümüş, s.17.

²⁶⁵ Ali Bulut, "Kur'ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 12-13, 2001, s.394.

²⁶⁶ Soner Gündüzöz, "Arap Sözlük Bilimi ve Sözlük Çalışmaları", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, s.35.

²⁶⁷ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2014, s.143.

²⁶⁸ Ebüssuûd Efendi, I, 11.

²⁶⁹ ”علوته بحسام ثم قلت له خذها حذيف فأنت السيد الصمد“

Şair burada (الصمد) kelimesini kavmin seyyidi manasında kullanmıştır. Bundan dolayı Zeyrekzâde bu dizeyle istişhad etmeyi uygun görmüştür.

Ebüssuûd Efendi Kur’ân’ın amelî ve nazarî ilimleri ihtiva eden bir kitap olduğunu açıklarken ²⁷⁰ ifadesini kullanmıştır. Muhaşşî, metinde çoğul vezniyle kullanılan (فن) kelimesinin sözlükte iki farklı manada açıklandığına işaret etmiştir. Buna göre farklı yollar ve çeşitli üsluplarla irad edilen söz çeşitlerine (فن) dendiği gibi konuları ve amaçları bakımından birbirinden ayrışan seçkin ilimlerden her biri de bu isimle tesmiye olunur. (فن) kelimesinin ilim manasına delalet ettiğine şu dizelerle delil getirmiştir:

طويت بإحراز العلوم وجمعها رداء شبابي والجنون فنون، ولما تحصلت الفنون ونلتها تبين لي أن الفنون
جنون.²⁷¹

Zeyrekzâde’nin gârib kelimeleri açıklarken müracaat ettiği bir diğer kaynak sözlükler olmuştur. (تَسَلَّى) kelimesinin değişmek, dönüşmek, şekil almak manalarına geldiğini belirttikten sonra kelimenin sözlük anlamını vermek için Cevherî’nin *Sihâh*’ından²⁷² şahit getirmiştir. “وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ” (el-Hicr 15/26) ayetinde geçen mesnun kelimesinin de şekil almak manasında kullanıldığını ifade ederek kendi görüşünü kuvvetlendirmiştir.²⁷³ Aynı kelime hakkında Fîrûzâbâdî *Kâmûs*’ta değişmek, şekil almak ve kolay olmak manalarını vermiştir.²⁷⁴ Zeyrekzâde, *Kâmûs* sahibinin kelimenin anlamlarından biri olarak kolay olmayı zikretmesini eleştirmiş ve Arapların böyle bir kullanımı olmadığını belirtmiştir.²⁷⁵

Muhaşşî, süreç içerisinde anlam genişlemesine ya da daralmasına uğrayan kelimelere dikkat çekmiş ve kazanmış oldukları yeni anlamları yahut daraltıldıkları manayı sözlük anlamıyla irtibatını kurmak suretiyle ele almıştır. Örnek verilecek olursa (رقيق) ve (سلاطين) kelimelerini uğramış oldukları değişimleri göz önünde bulundurarak açıklamıştır. (رقيق) kalının karşıt anlamlısı olarak ince manasındadır. Daha sonra anlam genişlemesi yoluyla güzellik,

²⁶⁹ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.9^b.

²⁷⁰ Ebüssuûd Efendi, I, 12.

²⁷¹ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.29^a.

²⁷² Cevherî, II, 1734.

²⁷³ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.27^b-28^a.

²⁷⁴ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîr*, Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1986, s.1672.

²⁷⁵ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.28^a.

incelik manalarına hamledilmiştir. Sözün rikkatine gelince bu; kelimelerinin ince seçilmesi, nazımın güzel oluşu, terkinin uyumu ve sözün yumuşaklığı ile sağlanmaktadır.²⁷⁶ Ebüssuûd Efendi mukaddimede (رقيق) kelimesini ilme muzaf kılmıştır. Muhaşşî, söz konusu kelimenin bu terkipte ilmin tahsil ve vuzuh bakımından kolay olması şeklinde anlaşılabileceğini ifade etmiştir.²⁷⁷ (سلاطين) kelimesine gelince fu'lân vezninde gelen kelime sultanın çoğuludur ve üstün gelmek, galip olmak manalarındadır. Sözlük anlamı mutlak olarak galip gelme anlamındayken örfte tahsise gidilerek üstün gelmenin tam olduğu kişiler için kullanılmıştır.²⁷⁸

2.1.1.2. Kavramlar

Müteşabih kavramı, tefsir usûlü konularından biri olmasına rağmen bu kavramın mukaddimenin lafzî olarak anlaşılması çerçevesinde incelenmesinin sebebi muhaşşinin tavrıdır. Zeyrekzâde kelimeyi tefsir usulünde ele alındığı şekilde incelememiş, kelimenin sözlük anlamlarını aktarmış, Ebüssuûd'un kelimeyi terim anlamıyla değil sözlük anlamıyla kullandığının altını çizmiştir. Zeyrekzâde'nin bu kavram üzerinde hassasiyetle durmasının sebebi Zemahşeri'nin *el-Keşşâf*'in mukaddimesinde müteşabih kavramını muhkemin karini şeklinde terim anlamıyla kullanmasından kaynaklanmaktadır.²⁷⁹ Ebüssuûd Efendi tefsirinin mukaddimesinde Kur'ân'ın özelliklerini sıralarken “Allah, kendi içinde uyumlu, gerçekleri tekrar tekrar dile getiren bir kitap olarak sözlerin en güzelini indirdi. Rablerinden korkanların onun etkisiyle tüyleri ürperir.” (Zümer 39/23) ayetinden iktibasla onun müteşabih bir kelim olduğunu ifade etmiştir.²⁸⁰ Zeyrekzâde, burada müfessirin kullandığı ve ayette geçen müteşabih lafzının terim anlamında kullanılmadığını, benzerlik manasındaki sözlük anlamıyla kelimeye yer verildiğini söylemiştir. Muhaşşîye göre ayetler arasında varlığından bahsedilen benzerlik üç farklı düzeyde kendini gösterir. İlk olarak Kur'ân'ın nazım yönüyle ve anlamı itibarıyla ayetlerinin birbirine benzediği hususudur. İkincisi ayetlerin dini ve dünyevi menfaatler konusunda maksatlara delaletinin benzerliğidir. Üçüncüsü ise mu'ciz olma vasfında ayetlerin birbirine üstünlüğünün olmayışı, her ayetin aynı seviyede i'caz özelliği taşımasıdır.²⁸¹ Bütün bu sebeplerden dolayı Kur'ân müteşabih bir kelimadır.

²⁷⁶ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.29^a.

²⁷⁷ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.29^a.

²⁷⁸ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.31^b.

²⁷⁹ Bk. Zemahşeri, s.7.

²⁸⁰ Ebüssuûd Efendi, I, 11.

²⁸¹ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.9^b.

Zeyrekzâde'nin titizlikle üzerinde durduğu bir diğer kavram gayedir. Sözlük anlamıyla gaye iki manaya ıtlak olunur. Birincisi gözün görebildiği en uzak mesafedir. Diğeriyse bu mesafenin kendisine verilen addır. Gaye kelimesi felsefe ve kelim literatüründe başka bir manaya hamledilerek terim olma özelliği kazanmıştır. Terim anlamıyla gaye, ihtiyari fiile başlamadan evvel onda terettüb etmesi beklenen netice, amaçtır. Şayet fiile başlamadan önce sonucuyla alakalı olarak bir beklenti söz konusu ise buna gaye, söz konusu değilse buna da hikmet, maslahat denmiştir. Ehl-i sünnet kelimcilerine göre failin bir gaye ile hareket etmesi ondaki acze ve noksanlığa işarettir. Acziyet ve noksanlık Allah hakkında düşünölemeyeceği için onlar Allah'ın fiillerinin gayesinin olmadığına hükmetmişlerdir.²⁸² Kelim ve felsefe literatüründe gaye kavramı, Allah'ın fiillerinin illetle ma'lûl olup olmaması durumuna atıfla kullanılmıştır. Ehl-i sünnet kelimcileri Allah'ın fiillerinin illete dayandırılmasını reddetmişlerdir. Onlara göre Allah zatıyla hâlik olup onun herhangi bir şeye muhtaç olan konuma düşmesi ya da başka türlü yapmaktan aciz kalması söz konusu değildir. Şu halde fiillerinde onu bağlayan bir illetten söz edilemez.²⁸³ Allah fiillerini bir amaç için yapıyorsa bu amacın mutlaka ve tamamen gerçeklemesi gerekir. Aksi takdirde Allah amacına ulaşamayan aciz bir varlık durumuna düşer. Allah yaptıklarıyla ilgili sorgulanmaz, O mülkünde mutlak tasarruf sahibidir.²⁸⁴ Ehl-i Sünnet kelimcileri bağlayıcı ve zorunlu bir illet ve gayeyi uluhiyet makamına nisbet etmeyi uygun görmedikleri için illet ve gayenin alternatifi olarak hikmet kavramını geliştirmişlerdir. Eş'arîler'in genel tarifine göre fiilde hikmet o fiilin failinin amacına uygun olarak gerçekleşmesi, sefeh ise bunun hilafına vuku bulmasıdır. Mâtürîdî alimler ise hikmeti sonucu iyi olan ve hayırlı bir sonuca ulaşan, sefehî de bunun zıddı olarak açıklamışlardır.²⁸⁵ Ehl-i Sünnet kelimcilerine göre Allah hakîmdir, fiillerinin de hikmetli olduğu, her fiilinde bir anlam ve amacın bulunduğu, bundan dolayı yaptıklarında zulüm ve sefehî söz konusu olamayacağı üzerinde ittifak sağlanan bir konudur.²⁸⁶ Zeyrekzâde'yi ta'lîle karşı çıkmaya sevk eden sebep ta'lîl anlayışının Allah'ı başka şeye muhtaç ve o şeyle yetkinleşen nâkıs bir varlık konumuna düşüreceği endişesidir.²⁸⁷

²⁸² Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.17^b.

²⁸³ İmam Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 2016, s.117-123.

²⁸⁴ Sait Özervarlı, "Hikmet: Kelim", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, s.512.

²⁸⁵ Özervarlı, s.511.

²⁸⁶ Özervarlı, s.512.

²⁸⁷ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.17^b.

Zeyrekzâde'nin kavramsal açıklamalara başvurduğu bir diğer nokta, müfessirin Kur'ân hakkında aşîkar beyyine ve apaçık delil ifadelerini kullanmasıdır. Kur'ân'da bilgi vasıtası olarak hitabet ve burhan kullanılmıştır. Hitabet, makbulat ve zanniyat önermelerinden oluşan bir kıyas türüdür. Burhan ise kesin bilgi veren yakînî önermeler ile yapılan kıyastır. Müfessir Kur'ân'da hıtabî kıyas türü ve burhanın kullanıldığını söylemiş ve hıtabî kıyaslar için beyyine, yakînî önermelerden elde edilen burhan içinse hüccet kelimesini tercih etmiştir. Zeyrekzâde, Ebüssuûd'un buradaki kelime tercihlerinin bir amaca matuf olduğuna işaret etmiştir. Buna göre hitabet türünü beyyine olarak tesmiye etmesinin sebebi, bu tür kıyasların insanlar arasında bilinir ve açık olmalarından kaynaklanmaktadır. Öyle ki beyyine, beyan ifade etmesinden dolayı delilin kendisiyle sabit olduğu şeydir. Yakînî önermelerin hüccet diye tabir edilmesiye muhalife karşı üstünlüğün onlarla sağlanmasından kaynaklanmaktadır. Son kertede beyyinede açıklama ve beyan, hüccette ise üstünlük ve galip gelme manaları mündemiç olduğundan bu kavramları kullanmıştır.²⁸⁸

Ebüssuûd Efendi, mütekaddim ve müteahhir dönem müfessirlerini birbirinden ayıran özellikleri sıralarken her iki dönem müfessirlerinin de telif ve tasnif türü eserler bıraktıklarına değinmiştir.²⁸⁹ Muhaşşi, müfessirin ifadesinde yer alan telif ve tasnif kavramlarına Arap şiirinden ve Cevherî'nin *es-Sihâh*'ından delil getirerek yeni bir yorum kazandırmıştır. Buna göre tasnif, bir şeyin sınıflandırılması ve bölümlerinin birbirinden temyiz edilmesi anlamındadır. Tasnif, temyize itibar etmek suretiyle bilgileri toplamak, bir araya getirmek ve sınıflandırmak manalarını içerir. Temyize itibar edilebilmesi için asıl ve fer' olana işaret edilmeli, eleştiri sunulmalı ve her türlü sorunlu ifade çözüme kavuşturulmalıdır.²⁹⁰ Bir eserin tasnif olarak isimlendirilebilmesi için sıralanan tüm bu özellikleri taşıması gerekmektedir. Şair de şu beytinde tasnifi bu anlamda kullanmıştır:

”صنف من تينه ومن عنبه سقيا لحوان ذي الكروم وما“.

Şair bu dizesinde farklı türler olan incir ve üzümün birbirinden temyiz ederek sınıflandırıldığını anlatmak istemiştir. Bu dizesiyle tasnif kelimesini Zeyrekzâde'nin işaret ettiği şekilde kullanmış oldu.

²⁸⁸ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.7^b.

²⁸⁹ Ebüssuûd Efendi, I, 13.

²⁹⁰ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.32^a.

Telif ise bir konu hakkında selefin düşüncesinin herhangi bir tasarrufa gerek kalmadan nakledildiği eserlerdir.²⁹¹ Cevherî de telif kelimesini açıklarken toplama ve bir araya getirme manalarına zaid bir anlam belirtmemiştir.²⁹² Zeyrekzâde'nin aktardığı gibi fukahâdan bazılarının muhaddisler hakkında söylemiş oldukları “*Onlar telif ettiler ama tasnif etmediler.*” sözü de telifin mahza toplama ve bir araya getirme anlamı taşıdığına bir işarettir.²⁹³

Müfessir, Kur’ân’ın apaçık bir kelimaya olmasına rağmen ondaki bütün manalara ulaşmanın zorluğundan bahsetmiştir. Ona göre bu durumun sebeplerinden biri de Allah kelamının nazari ve ameli ilimleri ihtiva etmesidir.²⁹⁴ Muhaşşî, Ebüssuûd’un bu cümlesinden hareketle ilimler tasnifine dair bazı açıklamalarda bulunmuştur. Öyle ki, nazarî ilimler hakikatlerin marifetine taalluk eden ilim şeklinde açıklanırken amelî ilimler saâdet-i dareyn amacıyla amellerin keyfiyetine taalluk eden ilimler olarak tanımlanmıştır. Alimler saâdet-i dareynin tahsili konusunda ittifak etseler de bunun nasıl gerçekleşeceği ve bu yolun nasıl kolaylaşacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazısı Hazreti Peygamber’i örneklik kabul ederek onun hidayetine ittiba etmiş; kimisi de mücerred aklın yeteceği fikrine giderek hevasını ilah edinmiştir. Hazreti Peygamber’in hidayetine ittiba ederek saâdet-i dareyne ulaşılacağını düşünenler kullanmış oldukları yöntemle göre mütekellim ve sûfî olarak iki gruba ayrılmışlardır. Mütekellimler istidlal yolunu, sûfîler ise kalbin tasfiyesini ve amel yolunu tercih etmişlerdir. Aklın yeterli olduğunu gören ikinci grup da kullanmış oldukları yöntemle göre meşşâî ve işrâkî filozoflar olarak iki kısma ayrılmışlardır. Dünya ve ahiret saâdetine bahs ve nazarla ulaşılacağını düşünenler meşşâî, riyazet ve mücadeleyle ulaşılacağını düşünenlerse işrâkî filozof olarak isimlendirilmişlerdir.²⁹⁵

2.1.2.Nahiv İlmi

Zeyrekzâde, müfessirin veciz ifadelerini Nahiv ilminin kuralları çerçevesinde çözümlemiş, delillendirmiş ve örneklerini artırmıştır. Ele almış olduğu Nahiv kuralı hakkında alimlerin ihtilaf ettikleri hususlar varsa bunlara temas etmiş ve Ebüssuûd’un tercihinin anlama katkısı üzerinde durmuştur. Muhaşşînin metni gramatik olarak çözümlemesi, müfessirin ne

²⁹¹ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.32^a.

²⁹² Cevherî, II, 1021.

²⁹³ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.32^a.

²⁹⁴ Ebüssuûd Efendi, I, 12.

²⁹⁵ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.28^b.

dediğinin lafzen anlaşılmasına ve maksadının tespit edilmesine yardımcı olmuştur. Zeyrekzâde'nin Nahiv ilmi bağlamında metne yapmış olduğu katkılar onun bu ilimde vukufiyet sahibi olduğunu da göstermektedir.

Zeyrekzâde, müfessirin marifetullahı delalet konusunda nakil ve aklın ulaştığı bilginin aynı seviyede değer gördüğünü anlatırken kullandığı ²⁹⁶ *و إن سطر آيات قدرته* ifadesinin irabını yapmış, sonra mazi fiilin başına getirilen şart edatının mana üzerindeki etkisi hakkında bazı mülâhazalarda bulunmuştur. Şart edatıyla başlayan bu cümle *إن لم يسطر آيات قدرته* şeklinde takdir edilen mahzuf cümleye atfedilmiştir. Mahzuf olan cümleyle beraber bu cümle, ibarenin devamında yer alan *يَكلم الناس* fiilindeki failin hali olarak gelmiştir. *يَكلم الناس* fiilindeki failin zamiri ise daha önce zikredilen *الصانع* kelimesidir.²⁹⁷ Buna göre manasını şöyle takdir etmek mümkündür: “(Allah’ın kudretinin delilleri yazılıp çizilmemiştir.) Her ne kadar yazılıp çizilmemiş olsa da yazılıp çizilseydi böyle olurdu.”. Müfessir bu cümleyi şart edatı kullanarak şart cümlesi formunda kurmuştur; ancak cümlede şart manası yoktur. Şart edatının şart anlamını katamamasının sebebi, cümlelerin hali nefyeden istikbal manası taşımasıdır. Bu bağlamda hal cümlesini şart suretinde ifade etmek Allah’ı bilmeye delaleti konusunda akıl ve naklin eşit olduğunu bildirmesi içindir. Allah’ın varlığına delaleti hususunda aklın ulaştığı bilgiyle naklin ulaştığı bilgi eşdeğerdir.²⁹⁸

Zeyrekzâde, müfessirin mukaddimede yer verdiği *العلوم لدقائق* ifadesini gerekçelerini ortaya koyarak irab etmiştir. Buna göre *(كيف)* harf manasını içerdiği için fetha üzerine mebnî olan bir isim olup takdiri *على أي حال* şeklindedir. *(كيف)* soru edatının isim olduğuna bir diğer delil, onun yerine ikame edilecek olan şeyin isim olmasıdır. Öyle ki *كيف أنت* sorusunu *أصحیح أم سقیم* şeklinde sormak da mümkündür. Burada *(كيف)* soru edatının yerine isim olan *(صحیح)* ve *(سقیم)* kelimelerinin getirilmeleri caizdir. Bu durum *(كيف)* soru edatının isim olduğuna işaret etmektedir. *(كيف)* soru edatıdır; ancak burada istifhâm-ı inkârî manasında kullanılmıştır. Devamında yer alan *(و)* harfi hal olarak gelmiştir. *(أن)*’nin ismi ise daha önce zikredilen *“فإن مدار المراد ليس إلا كلام رب العباد”* ifadesindeki *(كلام)* kelimesinin yerini tutarak mansup üzere olan *(ه)* zamiridir. *(مع)* kelimesine gelince o, isim olabilecek asgari

²⁹⁶ Ebüssuûd Efendi, I, 12.

²⁹⁷ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.22^b.

²⁹⁸ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.20^a.

²⁹⁹ Ebüssuûd Efendi, I, 12.

düzeye ulaşamadığı için harfe benzemesi dolayısıyla fetha üzere mebni olan bir isimdir. (مع) kelimesinin isim olduğuna delalet eden başka unsurlar da vardır. Bunlardan bir tanesi, cümle içinde harf-i cer alarak muzaf olarak konumlanabilmesidir. “ذهبت من معه” ifadesinde (مع) kelimesi, harf-i cerden sonra gelerek (هـ) zahirinin muzafı olmuştur. İkinci deliliyse hal konumundayken tenvin ile mansup olabilmesidir. “و أفنى رجالي فبادوا معاً” cümlesinde مع kelimesi toplu olarak manasında hal olduğu için mansup olmuş ve tenvin almıştır. “كيف لا وأنه مع” cümlesindeyse mansup hareke almasının gerekçesi olarak iki ihtimal söz konusudur. Birincisi, (أن)’nin haberi olan “عليه يدور و لك الأوامر و النواهي” cümlesinin zaman zarfı olması açısından lafzen ya da mahallen mansuptur. İkinci ihtimale göreyse, (يدور) fiilinin failinin hali olması dolayısıyla hareke almıştır. Bu iki ihtimalin manaya tesiri de şöyle olmaktadır: “O (Kur’ân) ... emirler öngördüğü halde ...” ya da “O (Kur’ân) ... emirler öngördüğü zaman...” şeklindedir. (كونه) muzaf ve muzâfün ileyhtir. (متضمنا) de hal olduğu için mansuptur.³⁰⁰

Muhaşşinin haşiyesinde yer verdiği bir diğer Nahiv meselesi de istisna olmuştur. Müfessir, Kur’ân’ın açıklayıcı ve anlaşılır olduğuna dikkat çektikten sonra bu özellikleri taşımasına rağmen Kur’ân’ın manalarını idrak etmenin zorluğundan bahsetmiştir.³⁰¹ Bunu ifade ederken المكان خلا أنه أيضا من علو الشأن و سمو المكان ibaresini kullanmıştır. Muhaşşi bu ibare üzerine iki şeyi tartışmıştır. Bunlardan birincisi (لا) manasında olan (خلا) istisna edatının camid fiil mi, mastar mı yoksa harf-i cer mi olduğudur. İkincisiyse istisna edatının camid fiil olması durumunda failinin takdirinin nasıl yapılacağı hususudur. Zeyrekzâde’ye göre istisna edatı olan (خلا) camid bir fiildir; ancak mastar olma ihtimali de söz konusudur. Şayet mastar olursa kendisinden sonra gelen kelimeyi muzafun ileyh yapar ve mecrur olarak harekelendirir. Bazı nahiv üstatlarına göre (خلا) istisna edatı kendisinden sonra gelen kelimenin son harekesinde mecrur olarak amel ederse (خلا)’nın harf-i cer olduğuna hükmedilir. Ancak Zeyrekzâde, Sîbeveyh ve Müberred’den bu yönde bir görüş nakledilmediği için söz konusu tercihi imkan dahilinde bulmamıştır.³⁰² Son kertede (خلا) edatının camid bir fiil olduğunu açıkça ifade etmiştir. Fiilin faili ise ya kendisinden istisna edilen şeye dönen zamirdir ya da kendisinden istisna edilen şeyin fiilini tazammun eden mastara dönen zamirdir. Cümlenin mana olarak takdiri de şöyle olmaktadır: Allah kalamı medâru’l-muraddır. Yani Kur’ân, Allah’ın murat

³⁰⁰ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.28^a-28^b.

³⁰¹ Ebüssuûd Efendi, I, 12.

³⁰² Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.26^b.

ettiği her şeyi, dini hükümlerin tafsilatlarını açıklamak, tekvini ayetlerde mevcut olan müşkil durumları tefsir etmek suretiyle gerçekleştirmiştir. Allah'ın kelamı olan Kur'ân bütün bunları gerçekleştirmiş olsa da onun anlaşılması herkesin ulaşabileceği kolaylıkta değildir.³⁰³

Muhaşşînin istisnaya dikkat çektiği bir diğer nokta, Ebüssuûd'un müteahhir dönem tefsir yazımı yöntemiyle yazılmasına rağmen, bu dönemde yazılan diğer tefsirler arasında eşsiz konuma sahip olması bakımından *Keşşâf* ve *Envâru't-tenzîl*'i zikrettiği لا سيما الكشف و أنوار لا سيما التنزيل³⁰⁴ ibaresidir. Zeyrekzâde, müfessirin bu cümlesi bağlamında birleşik istisna edatı olan لا (لا) hakkında bazı açıklamalarda bulunmuştur. Öncelikle edatın çözümlemesini yapmış, daha sonra birleşik istisna edatından sonra gelen kelimenin irabının nasıl yapılacağını sorgulayarak mana takdirinde bulunmuştur. Buna göre, birleşik edatın ilk harfi olan (لا) cinsinin hükmünü nefyeder. (سي) ise (مثل) manasındadır. (سي), önemli olan durumları belirtmek için kullanılır. Fetha üzerine mebni olan bir kelimedir, bu cümlede (لا)'nın ismi olarak geldiği için mahallen mansuptur. (سي) kelimesine eklenen (ما) için iki ihtimal söz konusudur. Ya (الذي) manasında ism-i mevsûldur ya da zâid bir harftir. Bir bütün olarak (لاسيما) istisna edatı, müstesnanın müstesna minhden önemine binaen istisna edildiği durumlarda kullanılır. (لاسيما) edatından sonra gelen ismin irabı, (ما) harfinin cümle içinde konumlandırılışına bağlı olarak haber ve muzafun ileyh olmak üzere değişkenlik arz eder. (ما), (الذي) anlamında ism-i mevsul olarak kabul edildiği takdirde istisna edatından sonra gelen isim, (ما) harfine dönen mahzuf zamirin haberi olur ve merfu şeklinde hareke alır. Bu durumda cümlenin takdiri şöyledir: لا مثل الذي هو الكشف. Söz konusu harf zaid kabul edildiğinde istisna edatından sonra gelen isim, muzafun ileyh olur. Bunun takdiri de şöyledir: لا مثل كتاب الكشف. Müfessir burada (لاسيما) istisna edatını kullanarak *Keşşâf* ve *Envâru't-tenzîl*'in önemine temas etmek istemiştir. Muhaşşîye göre cümlenin anlamı: “Her ne kadar müteahhirun müfessirler birçok faide ve inceliği câmi olan tefsirler yazmışsalar da *Keşşâf* ve *Envâru't-tenzîl* gibisini yazamamışlardır.” şeklindedir.³⁰⁵

2.1.3.Sarf İlmi

Sarf ilmi bağlamında muhaşşînin temas ettiği hususlar kelimenin kökü, hangi vezinden türetildiği, kelimenin türetilme aşamasında herhangi bir değişikliği uğrayıp uğramadığı gibi

³⁰³ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.27^a.

³⁰⁴ Ebüssuûd Efendi, I, 13.

³⁰⁵ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.33^b.

meseleler olmuştur. Örneğin (أول) kelimesinin hangi kökten türediği, kelimenin türetilmesi esnasında harfler üzerinde meydana gelen değişikliklerin ne olduğu, müennesi, çoğulu, kullanıldığı cümlede hangi vezinde olduğu hakkında bilgiler vermiştir. Buna göre (أول) kelimesinin müennesi (أولى), çoğulu ise (أوائل)'dir. Bu kelimenin çoğulu (ووائل) kelimesinden kalb yoluyla i'lâl yapılması sonucunda (أوائل) halini almıştır.³⁰⁶ Burada kalb ile i'lâl yapılmasının nedeni telaffuzu kolaylaştırmaktır. Kelimenin kökü ise (وال) fiilidir.³⁰⁷ Muhaşşinin bu minvalde ele aldığı bir diğer kelime (أسعد) olmuştur. (أسعد) kelimesinin kökü ve hangi kalıptan geldiğine dair birtakım açıklamalar yapmıştır. Söz konusu kelime mübarek, uğurlu anlamlarındaki (سعود) veya mutlu, bahtiyar anlamındaki (سعد) kelimelerinden ism-i tafdil kalıbında türetilmiştir. Mukaddimede kelimenin kullanılmış olduğu bağlam, her iki manaya da uygundur. Muhaşşîye göre Kanuni Sultan Süleyman, Osmanlı sultanları arasında en uğurlu ve en bahtiyar sultandır. En uğurlu olmasına delil, onun hükümdarlığı döneminde saltanatın en geniş sınırlarına ulaşmasıdır. Bahtiyar bir sultan olmasının gerekçesiye halkı tarafından sevilmesidir.³⁰⁸ Her iki mana da sultan hakkında düşünülebildiği için kelimenin kökü hakkında herhangi bir tercihte bulunmamıştır.

Sarf ilmi bağlamında temas edilen bir diğer husus, lazım olan bir fiilin harf-i cer kullanılarak müteaddi hale getirilmesidir. (تطمئن) fiili normal şartlarda nesne alamayan lazım bir fiildir; ancak (إلى) harf-i cerri ile kullanıldığında müteaddî fiil olarak amel eder. İtmi'nân fiili gönlün sekinet bulması anlamında kullanılmaktadır. Ancak bu cümlede meyletmek anlamında kullanılmıştır. Fiil bu anlamı kazanması için (إلى) harf-i ceri ile müteaddî yapılmıştır ve mana itibariyle (ركن) fiiline benzetilmiştir.³⁰⁹

Muhaşşî sarf ilmi bağlamında cem`-i mükesserin kısımlarından biri olan cem`-i killet sigasının ifade ettiği anlamlar hakkında bazı açıklamalarda bulunmuş, müfessirin bu sigayı tercih etmesinin sebepleri üzerine eğilmiştir. ولقد كان في سوابق الأيام وسوالف الدهور والأعوام أوان اشتغالي³¹⁰ cümlesinde müfessir, kelimelerin çoğul vezinlerinde çekimlerini yaparken kimi zaman cem`-i kesret kimi zaman da cem`-i killet sigalarını kullanmıştır. Zaman anlamındaki (دهر) kelimesi (فعلول) vezninde (دهور) şeklinde cem`i

³⁰⁶ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.50^b.

³⁰⁷ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.50^b.

³⁰⁸ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.39^a.

³⁰⁹ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.38^a.

³¹⁰ Ebüssuûd Efendi, I, 14.

kesret, geçmiş anlamındaki (سابق) ve (سالف) kelimeleriye (فواعل) vezninde (سوابق) ve (سوالف) olarak cem`-i kesret şeklinde çoğul yapılmıştır. Aynı cümle içinde çoğul vezinde kullanılan (يوم) ve (عام) kelimeleriye cem`-i killet ile cem`-i mükesser sigalarında çoğul yapılmışlardır. Her ikisi de (أفعال) vezninde (أيام) ve (أعوام) olarak çoğul hale getirilmiştir. Zeyrekzâde'nin yorumuna göre müfessirin bu şekilde azlık ve çokluk çoğullarını tek cümlede bir arada kullanması okuyucunun dikkatini tekrar manasına çekmek içindir.³¹¹ Yine mukaddimedeki başka bir ifadede (أعراض) ve (أعيان) kelimelerini (أفعال) vezninde cem`-i killet olarak kullanılmıştır. Bunun sebebine gelince Allah'ın kudreti ve azametinin büyük su kütlelerinin her zerresinden daha fazla olduğunu belirtmek içindir. Zira müfessir “ولو أن ما في الأرض من شجرة“ (Lokman 31/27) ayetini tefsir ederken de cem`-i killet sigasının tercih edilme sebebi olarak benzer açıklamalarda bulunmuştur.³¹² Ayette yer alan (أفعل) vezninde (أبحر) ve (أفعل) vezninde (أقلام) şeklinde kullanılan cem`-i killet sigaları, Allah Tealâ'nın ilim ve hikmetindeki genişliğe delalet etmesi için tercih edilmiştir.³¹³

2.2.BELÂGAT İLİMLERİ AÇISINDAN HÂŞİYENİN TAHLİLİ

2.2.1. Meânî İlmi

Zeyrekzâde, mukaddimenin anlamlarını açığa çıkararak eserini inşa ederken belâgat ilminin dallarından bolca istifade etmiştir. Bunlardan biri de şüphesiz Meânî ilmi olmuştur. Abdülkâhir el-Cürcânî *Delâilü'l-i`câz* adlı eseriyle, daha sonra Meânî adını alacak olan Arapça anlambilimini kurmuştur.³¹⁴ Cürcânî bu eserinde Meânî ilmini “Nahiv kurallarının gerektirdiği anlamları kelimelerin anlamlarında aramak” şeklinde tanımlamıştır.³¹⁵ Zeyrekzâde, Cürcânî'nin bu tanımına sadık kalarak Meânî'nin konuları arasında yer alan fasl-vasl ve inşa-haber meselelerine haşiyesinde temas ederek sözün diziliş keyfiyetinin manaya tesiri üzerinde durmuştur.

Fasl- vasl meselesi, kelime ve cümlelerin atıf harfleriyle birbirine bağlanıp bağlanmama durumlarının cümleye anlam yönüyle katkısının ne yönde olduğunu incelemektedir. Bir diğer ifadeyle Nahiv ilminin konusu olan atfın, sözün unsurlarından olan

³¹¹ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.35^a.

³¹² Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.20^a.

³¹³ Ebüssuûd Efendi, V, 374-375.

³¹⁴ Abdülkahir el-Cürcani, *Delailü'l-İcaz: Sözdizimi ve Anlambilim*, trc. Osman Güman, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s.11.

³¹⁵ Cürcânî, s.312.

söyleniş maksadı ve bağlamı dikkate alınarak kullanılması veya terk edilmesinin manaya etkisinin araştırılması şeklinde tarif etmek mümkündür. Bu mesele belâgat alimleri tarafından öyle önemsenmiştir ki; bazıları belagat ilmini fasl ve vasl bilmek şeklinde tarif etmişlerdir.³¹⁶ Abdülkâhir el-Cürcânî de fasl-vasl konusunun önemini belirtmek için benzer ifadeler kullanmıştır: “*Bu konu belâgat ilminde öyle büyük bir yer edinmiştir ki belâgat alimleri, bunu ‘belâgatin ölçüsü’ saymışlardır. Örneğin onlardan birine belâgatin ne olduğu sorulunca ‘fasl ve vasl yapılacak yerleri birbirinden ayırabilmektir’ cevabını vermiştir. Bunun sebebi konunun çok girift ve inceliklerle dolu oluşudur.*”³¹⁷ Fasl-vasl meselesi hakkında genel kanaat böyleyken muhaşşî de bu konudan uzak kalmamış, yeri geldikçe meseleye temas etmiştir.

Ebüssuûd Efendi, Kur’ân’ın mu’ciz olma vasfını açıklarken معجزاً أفحم كل مصقع من مهرة قحطان³¹⁸ ifadesini kullanmıştır. Cümledeki (معجزاً) kelimesi ve (أفحم) fiili arasında fasl ve vasldan hangisinin yer aldığı konusunda farklı görüşler bildirenler olmuştur. Zeyrekzâde, iki kelime arasında atfin terk edildiğini, kemâl-i ittisal ve sıfat veya tekid olan ismin öncesine atıfla bağlanamayacağı kaidelerinden hareketle müdellel hale getirmiştir. (أفحم) kelimesi (معجزاً) fiilinin sıfatı olarak gelmiştir. Burada işkal noktasını oluşturan bir diğer husus (معجزاً) kelimesinin kendisinin sıfat oluşudur. Arap gramerine göre sıfat türü kelimeler sıfat olamazlar; yalnızca isimler sıfat olurlar. Zeyrekzâde bu sıfat terkinin geçerli olduğunu şu şekilde açıklamıştır. Sıfat olan (معجزاً) kelimesi i’câzu’l-Kur’ân meselesinde kullanımının çokluğuna bağlı olarak isim halini almıştır. Aynı durum (واجب) ve (ممکن) kelimelerinde de geçerlidir. Normalde her iki kelime de sıfat kalıbında olmalarına rağmen kesret-i isti’ mâlden dolayı isim olarak kullanılmaları caiz olmuş ve sıfat alır hale gelmişlerdir.³¹⁹ Bundan dolayı her ikisinin aynı cümlelerin öğeleri olarak anlaşılmasına engel teşkil eden veya ikisi arasında atfı gerektiren herhangi bir sebep yoktur. Atfin terk edilmesinin gerekçelerinden bir diğerinin de kemâl-i ittisal olduğu belirtilmişti. Bunun açıklamasına gelince, Ebüssuûd Efendi’nin أنزل عليه أظهر بينات وأبهر معجزاً أفحم كل مصقع من مهرة قحطان³²⁰ ile başlayan cümlesiyle onu takip eden cümleleri ve معجزاً أفحم كل مصقع من مهرة قحطان ifadesi arasında öylesine bir anlam bağı vardır ki; bu cümlelerin içeriği incelendiğinde önceki cümlelerin içeriğinden farklı bir şeyden söz etmediği anlaşılmaktadır. Bu sebeple söz konusu ibareyi ondan öncekilere bağlayacak herhangi bir bağa ihtiyaç yoktur. (el-³²⁰ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ).

³¹⁶ Fatma Serap Karamollaoğlu, *Kur’ân Işığında Belâgat Dersleri Meânî İlmi*, İstanbul: İşaret Yayınları, 2017, s.312.

³¹⁷ Cürcânî, s.197.

³¹⁸ Ebüssuûd Efendi, I, 11.

³¹⁹ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.11^a.

³²⁰ Ebüssuûd Efendi, I, 11.

Bakara 2/2) ayetinde atfın terk edilme gerekçesi de buradakiyle aynıdır. Ayetteki لَا رَبِّ فِيهِ ifadesi, öncesindeki ذَلِكَ الْكِتَابُ cümlesini açıklayan ve pekiştiren bir cümle olup onu zihne iyice yerleştirmektedir. Bu sebeple ayetteki iki ifade arasında atfa ihtiyaç duyulmamıştır.³²¹

(معجزا) kelimesi ile (أفحم) fiili arasında Kur'an'ın i'câzını beyanı münasebetiyle isti'nâftan söz edenler olmuştur. Zeyrekzâde bu görüşün geçersizliğini kurgusal bir diyalog hazırlayarak ortaya koymaktadır. Kurgusal diyalogda Kur'an'ın mu'ciz bir kelim olduğu iddia edenler, kendilerine 'Onun mu'ciz bir kelim olduğuna ne ile hükmettin, bunu nasıl anladın?' sorusunun yöneltileceğini düşündüklerinden sözün devamını buna uygun olarak 'Muarızını susturmasından' şeklinde getirmişlerdir. Muhaşşîye göre kurgusal diyalogdan hareketle bu cümle ile yeni bir başlangıç yapılarak bunun öncesi ile bağlantısının koparıldığını düşünmek isabetli bir tercih değildir. Şayet bundan önceki cümleler Kur'an'ın i'câzını ortaya koyma konusunda yetersiz olsaydı istinaftan söz etmek mümkün olabilirdi. Halbuki önceki cümleler de Kur'an'ın mu'ciz olma vasfını açık bir şekilde ortaya koymuştur.³²² Muhaşşîye göre burada fasldan da söz edilemez. Fasl olabilmesi için bu cümlelerin bir önceki cümlelerin bedeli olması gerekir. Halbuki bu cümle Kur'an'ın icazını ortaya koyma konusunda ilk cümleden daha açık ve uygun değildir. Fasldan söz edilebilmesi için öyle olması gerekirdi.³²³

Ebüssuûd Efendi'nin atıf harfini terk ederek fasl yaptığı bir örnek mukaddimenin başında yer almaktadır. Müfessir söze Allah'ı tesbih ederek başlamış, devamında Kur'an'ın i'câz özelliklerinden bahsetmiştir. Daha sonra mukaddimelerde adet olduğu üzere Hazreti Peygamber'e salât-u selâm getirerek salve bölümünü kapatmıştır.³²⁴ Burada Ebüssuûd Efendi Allah'ı tesbih eden ifadeyi kurarken سُبْحَانَ مَنْ أَرْسَلَ şeklinde isim cümlesi tercih etmiş, onu takip eden cümleleri بِمَنْ يَبْسُرُ بِهِ... وَبِمَنْ يَذُوبُ مِنْهُ... وَبِمَنْ يَبْنَى لَهُ... olmak üzere atıfla birbirine bağlayarak fiil cümlesi formunda kurmuştur. Salve bölümüne geldiğindeyse bu cümleyi diğerlerine atfetmeden fiil cümlesi formunda yazmıştır.³²⁵ Zeyrekzâde, müfessirin burada Hazreti Peygamber'e salat-u selâm getirirken atfı terk ederek fasl yapmasında özel bir anlam olduğunun altını çizmiştir. Muhaşşîye göre müfessirin bu tercihindeki amacı, cümlelerden hasıl olan

³²¹ Zeyrekzâde, *Hâşîye*, vr.11^a, Detaylı bilgi için bk. Cürçânî, s.202.

³²² Zeyrekzâde, *Hâşîye*, vr.11^a.

³²³ Zeyrekzâde, *Hâşîye*, vr.11^a.

³²⁴ Ebüssuûd Efendi, I, 11.

³²⁵ Ebüssuûd Efendi, I, 11.

maksatların farklılığına dikkat çekmektir.³²⁶ Tam bu noktada muhaşşi, Meânî'nin önemli konularından bir diğeri olan inşa-haber ayırımına temas ederek bunun cümleye kazandırdığı anlam üzerinde durmuştur. Arka arkaya sıralanan bu cümleler şekilsel olarak haber cümlesinin özelliklerini taşımalarına rağmen mana olarak inşâî özelliktedirler.³²⁷ Haber cümlelerinin temel amacı muhatabı bilgilendirmek, bir hükmün içeriğini ona aktarmaktır. Bununla birlikte haber cümleleri, sözün bağlamı çerçevesinde, bilgi aktarmanın ötesinde bazı maksatlar için de kullanılırlar. Temel iki amacının dışındaki kullanımlar bağlam ve karineden yararlanılarak tespit edilir. Ebüssuûd Efendi'nin Allah'ı tespit etmek için kurmuş olduğu cümle haberi fiil olmayan isim cümlesi formundadır. Burada kelimelerin maksadı Allah'ın noksanlıklardan tenzih edilmesi gerektiğini muhataba haber vermek değildir. Bunun ötesinde muhatabın zihninde Allah'ın yüceliğini ve tenzihe layık olduğunu yerleştirmektir.³²⁸ Peygambere salât ifade eden cümle ise haberi fiil cümlesi olacak şekilde oluşturulmuştur. Buradaki haberin vermek istediği mecâzî anlam dua manasıdır.³²⁹ Dua, bir nidayı bünyesinde barındırdığı için esasında inşâî bir üsluptur. Fakat Arapça'da dua üslubu için mâzî ve muzâri fiilden yararlanılması, haber görünümlü bir cümlenin dua maksatlı kullanılmasına imkan tanımaktadır.³³⁰ Ebüssuûd Efendi'nin salat cümlesinde de haber, dua anlamında olup "Rabbim! O risaletini tebliğ etti, emanetini yerine getirdi. Sen de onu makâm-ı mahmûda ve havz-ı kevsere ulaştır." açılımındadır.³³¹

Zeyrekzâde'nin inşâ-haber ayırımı kapsamında talebî inşâ türlerinden biri olan istifhama ve bunun birincil anlamının ötesindeki mecâzî anlamlarına temas ettiği görülmektedir. Müfessirin³³² كيف لا و أنه مع كونه متضمنا لدقائق العلوم النظرية و العملية ifadesinde (كيف) soru edatının hangi anlamda kullanıldığını sorgulamıştır. İstifham kalıbı 'bilinmeyen bir şeyi bilmeyi istemek' şeklinde tarif edilse de soru cümleleri çoğu zaman gerçek anlamlarından farklı anlamlar taşıyabilmektedir. Bu tür kullanımlarda söz sahibinin maksadı herhangi bir şeyi öğrenmek değil bir amaca binaen iç dünyasındaki duyguları daha etkili bir şekilde muhatabına aktarmaktır.³³³ İstifhamın birincil anlamının ötesinde taşıdığı mecâzî anlamlardan biri de

³²⁶ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.16^a.

³²⁷ Haber ve İnşâ cümleleri hakkında detaylı bilgi için bk. Mustafa Irmak, *Haber ve İnşâ Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri*, Ankara: İSAM Yayınları, 2017, s.61-81, 135-139.

³²⁸ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.16^a.

³²⁹ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.16^a.

³³⁰ Irmak, s.96.

³³¹ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.16^a.

³³² Ebüssuûd Efendi, I, 12.

³³³ Irmak, s.198.

istifhâm-ı inkârîdir. Burada soru edatı muhatabı uyarma, yadırgama, azarlama, garipseme anlamlarını taşır. Söz sahibinin maksadı bilgilenmek amacıyla muhataba soru sormak değildir. Bunun ötesinde söz konusu hususu yadırgadığını muhatabına iletmeektir. Müfessirin kullanmış olduğu (كيف) soru edatında da istifham, inkar anlamını mündemiçtir. Kur'ân'ın manalarının tüm boyutlarıyla anlaşılabilceğini düşünen kimseye bir uyarı, azarlama ve hayret söz konusudur.³³⁴ Ebüssuûd'a göre Kur'ân'ın mutlak manalarının her yönüyle anlaşılacağını iddia etmek semanın sonunu bulmak veya onun burçlarına çıkıp oturmak kadar imkansızdır. Çünkü Kur'ân, birbirinden farklı konulara temas eder; nazarî ve amelî bilim ve fenlerin birçok inceliklerini, şer'î hükümlerle bunların delillerini içerir; mülk ve melekût âlemlerinden haberler verir; aynı zamanda birtakım emirler ve yasaklar öngörür. Hal böyleyken bu manaların tamamının kuşatılabilceğini söyleyen kişiye taaccüp etmekten başka seçenek yoktur.³³⁵

2.2.2.Beyan İlmi

Beyan, bir anlamı değişik yollarla ifade etmenin usûl ve kaidelerinden bahseden belâgat dalıdır. Beyan ilminin konusunu teşbih, istiare, mecaz ve kinaye oluşturur. Zeyrekzâde, müfessirin farklı delalet türlerini kullanarak edebî hale getirdiği mukaddimesini, Beyan ilminden istifade ederek anlaşılır hale getirmiştir. Muhaşşî Belâgat ilimleri arasında en çok Beyan ilminden istifade etmiştir. Kanaatimizce muhaşşinin bu tercihinde, haşiyesini yaptığı metnin türü etkili olmuştur. Nitekim daha önce de ifade edildiği üzere özellikle dil ve belâgat ağırlıklı tefsirlerin mukaddime bölümleri eserin edebî zevkinin en derin şekilde yoğrulduğu bölümdür. Müellif burada maksadını en belîğ ifadeler kullanarak aktarma gayretindedir. Tefsir mukaddimelerinin bu özelliğinden dolayı bu metinler üzerine yazılan şerh ve haşiyelerde Belâgat ilimlerinden Beyan ilmi ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Zeyrekzâde, manaya delaleti bakımından farklı açıklık derecesinde olan ifadeleri tek tek değerlendirmiş ve muhatabın anlayacağı düzeyde ele almıştır. Burada Zeyrekzâde'nin yöntemini tespit etmek amacıyla Beyan ilminin her bir konusundan kesitler sunulacaktır.

Ebüssuûd Efendi, Hazreti Peygamber'i ve onun mucizesi olan Kur'ân'ı inkar eden inatçıların halini anlatmak için ³³⁶ فقد هام في موامي الردى ifadesini kullanmıştır. Zeyrekzâde, burada

³³⁴ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.28^b.

³³⁵ Ebüssuûd Efendi, I, 12.

³³⁶ Ebüssuûd Efendi, I, 11.

öncelikle garîb kelimelerin açıklamasını yapmış, sonra muhtemel manalara göre inkarcı ve isyankarın halini anlatan teşbihi açıklamıştır. Bu cümlede (هام) fiilini iki şekilde anlamak mümkündür. Her iki manaya göre de cümlede teşbih vardır. Birinci ihtimale göre (هام), (هيمن) masterından fiil olup, sevgisinde aşırıya giderek kendisini helak eden, sevgisindeki aşırılığından dolayı yolunu şaşıracak ne yapacağını bilemeyen kimse için kullanılır. İkinci ihtimale göre ise (هام), (هيام) masterından fiildir. Bu da, aşırı derecedeki susuzluğa verilen addır. Hatta susuzluktan dolayı güçten kesilen deveye de bu isim verilmiştir. Susuz kalan deve öyle bir hastalığa yakalanır ki bundan dolayı yürüyemez ve hayati fonksiyonları sekteye uğrar. İnatçı ve isyankar kişi yolunu şaşırmaması cihetiyle birinci ihtimale göre aşkından deli olup yolunu bulamayan kimseye benzetilmişken ikinci ihtimale göre sahrada su aramak için oraya buraya savrulan kimseye ve susuzluktan hasta olup yolunu bulamayan devenin haline benzetilmiştir.³³⁷ Zeyrekzâde'nin teşbih açıklamalarına bir diğer örnek, Ebüssuûd Efendi'nin Yavuz Sultan Selim'in saltanatının, zamanda zeval bulmaması için dua ederken kullanmış olduğu teşbihli ifadeye getirdiği izahtır. Ebüssuûd Efendi bu niyazını şu şekilde dile getirmiştir: لا زالت سلسلة سلطنته متسلسلة إلى انتهاء سلسلة الزمان.³³⁸ Zeyrekzâde'nin beyanına göre burada Osmanlı padişahların saltanatları arasındaki ilişki, kuvvetli ittisalinden dolayı demir halkaların oluşturduğu zincire benzetilmiştir. Nitekim demir halkaların oluşturduğu zincirde parçalar birbiriyle uyum içindedir ve sağlam bir bütünlük arz eder. Osmanlı saltanatının silsilesi; sultanların uyumu, kesintiye uğramadan devamlılığı ve sağlamlığı hususlarında demir halkalarının oluşturduğu silsileye benzemektedir.³³⁹ Diğer teşbih örnekleri arasında özellikle bunun burada zikredilmesinin sebebi, muhaşşinin yer yer Osmanlı padişahlarını öven sözler sarf ettiğine işaret etmek içindir.

Zeyrekzâde'nin temas ettiği Beyan konularından bir diğeri de mecazdır. Burada haşiyede mecazın nasıl değerlendirildiğine girmeden önce bir konuya temas etmekte fayda vardır. Mecaz, lügavî ve aklî mecaz olarak iki kısımda incelenmektedir. Lügavî mecaz, lafzın sözlükte konduğu mana dışında kullanılmasıdır. Söz konusu kelimenin hakiki manasının düşünülmesine engel olan karine-i mâniya vardır. Lügavî mecazda kelime hakiki anlamının dışında kullanıldığından bu konu Beyan ilminin içinde ele alınmıştır. Mecazın ikinci türü olan aklî mecaz ya da diğer adıyla mecâzî isnad ise Meânî ilminin konuları arasında işlenmektedir.

³³⁷ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.15^a.

³³⁸ Ebüssuûd Efendi, I, 15.

³³⁹ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.47^b.

Çünkü aklî mecazda lafız hakiki lûgat manasında kullanılır. Ancak fiil, hakiki failine ya da mefulüne isnad edilemez. Bundan dolayı mecaz isnadda gerçekleşir. Aklî mecaza, mecaz isminin verilmesinin sebebi, fiil ya da fiil manasına gelen kelimenin kendi failine isnad edilmesine engel bir karine bulunması kaydıyla ve bir ilgi sebebiyle, mütekellimin inancındaki gerçek failinden başkasına isnad edilmesidir.³⁴⁰ Aklî mecaz konusu Meânî ilminin içinde değerlendirilmişse de burada bütünlük kaygısıyla Beyan ilminin konuları arasında ele alınacaktır.

Zeyrekzâde'nin mecaz açıklamalarının tamamına yakını aklî mecaz oluşturmaktadır. Bunlara temas ederken kimi zaman yalnızca iki kelime arasındaki isnadın mecazi olduğunu söylemiş kimi zaman da açık bir şekilde aklî mecazın izahını yapmıştır. Örnek olarak Ebüssuûd Efendi'nin içinden geçmiş olduğu zamanı betimlemesi için aktardığı şiirin bir dizesine yapmış olduğu izahı vermek mümkündür. Şiirde استمرض الأيام ifadesi yer almaktadır.³⁴¹ Zeyrekzâde gün anlamındaki (أيام) kelimesinin hasta olmak manasındaki (استمرض) fiiline nispetinin mecâzî isnad olduğunu söylemiştir.³⁴² Hasta olmak fiilini kendi faili olan gün kelimesine nispet etmeyi engelleyen bir karine-i mânia vardır. Zira hastalık canlı organizmada görülür, gün ise canlı değildir. Bu sebeple hastalığın ona arız olması düşünülemez. Hastalık vasfı günün değil günde yaşayan insanların vasfıdır. Bu sebeple (أيام) ve (لستمرض) kelimeleri arasındaki isnad mecâzî isnaddır. Muhaşşinin dikkat çektiği aklî mecazın bir diğer örneği و به تكتب الملكات الفاخرة³⁴³ ifadesindedir. Burada müfessir Kur'ân'ın kişiye üstün melekeler kazandırdığından bahsederek (الملكات) ve (الفاخرة) kelimeleri arasında bir isnad ilişkisi kurmuştur. Zeyrekzâde'ye göre buradaki mecâzî isnad "فَهُوَ فِي عَيْشَةٍ رَّاضِيَةٍ" (el-Kâri'a 101/7) ayetinde söz konusu olan mecâzî isnadın aynısıdır.³⁴⁴ Gerçekte razı ve hoşnut olmak hayatın değil hayat sahibinin sıfatıdır. Buna rağmen ayette hoşnut olan hayat buyrulması belâgatlı bir nükteyi içermesi içindir. Rızanın tasavvurlar üstünde olan kemalini belâgatle ifade ederek sahibinin o hayata tam ehliyetini, hem razı olan hem razı olunan makamında bulunduğunu belirtmektedir.³⁴⁵ Ebüssuûd'un ifadesindeki mecâzî isnadın açıklamasına gelince (الفاخر) normalde üstünlük sıfatıyla vasıflanan kişinin özelliğidir. Ancak burada cansız varlık olan (الملكة) için kullanılmıştır. Kur'ân'la iştigal eden kimsenin

³⁴⁰ Fatma Serap Karamollaoğlu, *Kur'an Işığında Belâgat Dersleri Beyan İlmi*, İstanbul: İşaret Yayınları, 2013, s.162-163.

³⁴¹ Ebüssuûd Efendi, I, 16.

³⁴² Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.53^b.

³⁴³ Ebüssuûd Efendi, I, 12. Mukaddimede geçen تكتب ibaresi matbu nüshalarda تكتب şeklinde değiştirilmiştir. Krş. Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.26^b, Ebüssuûd Efendi, I, 12.

³⁴⁴ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.26^b.

³⁴⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979, IX, 6034.

ahlakının kemal seviyesine ulaştığına işaret etmesi için bu iki kelime arasında mecâz-i isnad kurulmuştur.

Ebüs-suûd Efendi mukaddimede cümlelerine hususi bir parlaklık katmak, sözünü daha belîğ ifade etmek ve tesirli hale getirmek amacıyla Beyan ilminin bir diğer konusu olan istiâreden bolca istifade etmiştir. Çünkü istiârede mütekellim, muhatabın hayal gücünü harekete geçirmeye çalışır. Bu zihnî hareket şaşırtıcı olduğu ölçüde muhatabı etkisi altına alır. Bu durum da sözün etkisini ve kalıcılığını artırır.³⁴⁶ Müfessir bu gayeden hareketle istiâreden azami ölçüde faydalanmış, Zeyrekzâde de bu istiareleri tespit etmiş ve okuyucular için anlaşılır hale getirmiştir. Muhaşşi bunu yaparken kimi zaman dil alimlerinin kimi zaman da müfessirlerin görüşlerine müracaat etmiştir.

Zeyrekzâde, müfessirin (ناظقا بكل أمر رشيد), (مصدقاً لما بين يديه من الكتاب), (هاديا إلى صراط) (ناظقا بكل أمر رشيد), (مصدقاً لما بين يديه من الكتاب), (العزیز الحمید)³⁴⁷ (أمرًا بعبادة الصمد المعبود), (العزیز الحمید) ibarelerinin her birinde istiâre-i mekniyye-i tahyiliyye ve istiâre-i tasrihiyye seçenekleri üzerinde durmuştur. Burada ilk iki karineden hareketle her iki seçenek de açıklanacaktır. İstiâre-i mekniyye-i tahyiliyye halinde benzetmenin açıkça telaffuz edilmeyip mütekellimin zihninde veya daha önceki ifadelerinde kurgulanarak muhataba aktarıldığı görülmektedir. Öyle ki mütekellim kendi zihninde Kur'ân'ı, geçmiş hakkında verdiği haberler konusunda doğru sözlü olan bir tebliğciye ve anlatmak istediğini en fasih ibarelerle anlatan dili fasih olan kimseye benzetmiştir. Ancak müstear minh olarak ifade edilen bu tarafları hazfetmiştir. Böylece istiâre-i mekniyye vâki olmuştur. Bu istiârenin tahyiliyye olması da hazfedilen müşebbehun bihin (müsteârün minh) lazımı olan (مصدقاً) ve (ناظقا) kelimelerinin müşebbehe (müstear) yani Kur'ân'a isnad edilmesi yoluyladır. Zeyrekzâde istiâre-i mekniyye-i tahyiliyyeye Arap şiirinden ve Zemahşerî'nin tefsirinden de örnekler vermek suretiyle kendi tercihini kuvvetli hale getirmiştir.³⁴⁸ "وَإِذَا الْمَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَرَهَا" dizelerinde ve Keşşâf sahibinin açıklamalarına göre "يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ" (el-Bakara 2/27) ayetinde de istiâre-i mekniyye-i tahyiliyye söz konusudur. Şiir dizesindeki istiâreyi şöyle açıklamak mümkündür: Şair, ölümü yırtıcı bir hayvana benzetmiş, sonra yırtıcı hayvanı hazfederek saklamış, lazımı olan tırnaklarla ona işaret etmiştir. Bu tırnakları da ölüme isnad etmiştir. Yırtıcı hayvanın ölüme

³⁴⁶ Karamollaoğlu, *Beyan İlmi*, s.200.

³⁴⁷ Ebüsuûd Efendi, I, 11.

³⁴⁸ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.9^a.

benzetilmesi meknî istiâre, tırnakların ölüme ispatı da tahyîlî istiâre olmuştur.³⁴⁹ Ayette yer alan istiâre ise şöyledir; sözleşme bir ipe benzetilmiş, sonra ip hazfedilerek saklanmış, lazımı olan bağlanmakla ona işaret edilmiştir. Sözleşme de bağlanmaya isnat edilmiştir. Sözleşmenin ipe benzetilmesi istiâre-i mekniyye, sözleşmenin bağlanmaya ispatı da tahyîlî istiâre olmuştur.³⁵⁰ İkinci seçenek olan istiâre-i tasrihiyyede ise (ناطقا) ve (مصدقاً) kelimelerinden her biri müşebbehun bihin lazımı değil kendisi olmaktadır. (هاديا) ve (أمراً) kelimelerinde de aynı yolla istiâre-i mekniyye-i tahyîliyye ve istiâre-i tasrihiyye olduğunu söylemek mümkündür.³⁵¹

Ebüssuûd Efendi tefsirini yazmaya karar verdiği süreci anlatırken diğer kitaplarda gördüğü incelikli bilgilere eserinde yer vereceğini³⁵² وصادفتهي أصداف العيالم الزاخرة من زواهر الدقائق³⁵³ ibaresiyle ifade etmiştir. Zeyrekzâde, müfessirin burada istiâre-i mekniyye-i tahyîliyye ve mürâşşahayı kullanarak sözünü daha belîğ bir şekilde inşa ettiğinin üzerinde durmuştur. Müfessir, selefin yazmış olduğu tefsir eserlerini sedeflere benzetmiş ve bunların içinde göz alıcı, zarif ve parlak incelikler olduğunu söylemiştir. Zarif olan bu incelikler sedefin içinde yer alması ve parlaklığı dolayısıyla inciye benzetilmiştir. İncelik ve inci arasındaki bu benzetmede müşebbeh (müstear) öge olan incelik (دقائق) zikredilmiş, müşebbehun bih (müsteâr minh) olan inci ise hazfedilmiştir. Böylece istiâre-i mekniyye kurulmuştur. Müşebbehun bihin hazfedilip levazımından olan deniz ve sedef kelimelerinin müşabbehe ispatı ile istiâre-i tahyîliyye kurulmuştur. Müşebbehun bihe anlam bakımından yakın olan (زواهر) kelimesinin zikriyle de istiâre-i mürâşşaha yapılmıştır.³⁵³

Zeyrekzâde, Beyan ilmi kapsamında hâşiyesinde ifade tarzlarından en kapalı olan kinayenin kullanıldığı yerlere de temas etmiştir. Ebüssuûd Efendi, müteahhir dönemde yazılan tefsir eserlerinin özelliklerine yer verirken ibaresini³⁵⁴ يتضمن كل منها فوائد شريفة تقر بها عيون الأعيان³⁵⁵ kullanmıştır. Muhaşşî, ibarede geçen تقر بها عيون kısmının sevinç ve mutluluktan kinaye olduğunu belirtmiştir.³⁵⁵ Bu durumda müfessirin ibaresini “*Basiret sahibi insanlar için*

³⁴⁹ Karamollaoğlu, *Beyan İlmi*, s.232.

³⁵⁰ Zemahşeri, s.60.

³⁵¹ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.9^a.

³⁵² Ebüssuûd Efendi, I, 14.

³⁵³ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.36^a.

³⁵⁴ Ebüssuûd Efendi, I, 13.

³⁵⁵ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.33^a-33^b.

tefsirlerden her biri sevinç ve mutluluğa götüren kıymetli ve faydalı bilgiler tazammun eder.” şeklinde anlamak mümkündür.

2.3.TEFSİR TARİHİ VE TEFSİR USÛLÜ AÇISINDAN HÂŞİYENİN TAHLİLİ

2.3.1.Kur’ân Nedir ve Nasıl İndirilmiştir?

Ebüssuûd Efendi, Kur’ân’ın özelliklerinden biri olarak, onun herhangi bir eğrilik barındırmayan Arapça bir Kur’ân olduğuna dikkat çekmiştir.³⁵⁶ Zeyrekzâde, müfessirin bu cümlesinde tefsir usûlü kavramlarından olan el-kur’ân kelimesinin kökü, sözlük ve terim anlamı ile delaleti hakkında birtakım açıklamalarda yapmış, daha sonra Kur’ân’ın tedricen indirilmesinin hikmeti üzerinde bazı değerlendirmelerde bulunmuştur.

Kur’ân lafzının türemiş olup olmadığı, türemiş bir kelime olduğu kabul edilirse hangi kökten türediği meseleleri hakkında farklı görüşler mevcuttur. Zeyrekzâde el-kur’ân kelimesinin hangi kökten türediği ve anlamının ne olduğu konusunda süregelen tartışmalara temas etmeksizin bu kelimenin (قرأ) fiilinden (فعلان) vezninde masdar olduğunu ifade etmiştir.³⁵⁷ Anlamı konusunda ise Katâde b. Diâme ve Zeccâc ile Cevherî ve Râgıb el-İsfehânî’den gelen rivayetleri mezcetmiş ve el-kur’ân kelimesinin lügatte toplamak ve okumak anlamlarında kullanıldığını belirtmiştir. İstılâhî anlamına gelince Kur’ân, Hazreti Peygamber’e gönderilip okunan ve toplu halde olan kitaptır. Kur’ân isminin kitabın tamamına değil, okunan en kısa suresine de verildiğini vurgulamıştır. Zeyrekzâde’ye göre Ebüsuûd Efendi’nin Kur’ân ile kastettiği Hazreti Peygamber’e gönderilen kitabın tamamı değil teahhidiyi açığa çıkarmayı sağlayan en kısa suresidir.³⁵⁸

Zeyrekzâde’nin Kur’ân çerçevesinde temas ettiği bir diğer mesele de Kur’ân’ın indiriliş keyfiyetidir. Ebüsuûd Efendi, Kur’ân’ın fetret döneminden sonra insanları en doğru yola iletmesi için nazil olduğunu ifade etmiştir.³⁵⁹ Muhaşşi, müfessirin bu ifadesinde öncelikle fetret kavramını açıklamış, daha sonra Kur’ân’ın fetret döneminden sonra vahyedilmesi ile tedricen indirilmesi arasında bir lüzum ilişkisi kurmuştur. Zeyrekzâde fetreti terim anlamıyla

³⁵⁶ Ebüsuûd Efendi, I, 11.

³⁵⁷ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.8^a.

³⁵⁸ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.8^a.

³⁵⁹ Ebüsuûd Efendi I, 11.

iki peygamber arasında şeriatın zayıfladığı, halkın gücünü kaybettiği dönem olarak tanımlamıştır. Hazreti Muhammed fetret döneminden sonra gelen bir peygamberdi. Bundan dolayı Allah'ın vahyi ona tek seferde gönderilmemiş; bilakis parça parça gönderilmiştir. Kur'ân'ın zamana yayılmış şekilde parça parça gönderilmesi tedricilik özelliği olarak literatürde yerine almıştır. Kur'ân'ın tedricen indirilmesinde birtakım hikmetler vardır. Zeyrekzâde bu hikmetlerden muhatapların durumuyla alakalı olan hususu ön plana çıkarmıştır. İlk bakışta fetret dönemini yaşamış bir topluma içinde bulundukları dini ve ahlaki zaafılardan dolayı vahyin tek seferde inmesi beklenebilir. Çünkü dini ve ahlaki bakımdan şiddetli bir zayıflık ve çöküntü içinde bulunan toplum için öncelikli olan şey tebliğ ve irşada olan ihtiyacının giderilmesidir. Ancak bu toplumun yeni şer'î hükümleri kabullenmesi ve uygulaması zaman isteyen bir süreç olacaktır. Bu sebeple ilahi hikmetin bir sonucu olarak vahiy tedrici olarak gönderilmiştir. Vahyin tedrici olarak gönderilmesi ilahi kitabın onları irşad etmek yönündeki amacına daha uygun bir seçim olmuştur.³⁶⁰

2.3.2.Tefsir Tarihine Yönelik Katkılar

İslam toplumunda tefsir çalışmalarını Hazreti Peygamber'e kadar götürmek mümkündür. Hazreti Peygamber yer yer ashabın yanlış anlama ve yorumlamalarını tashih etmekte, bazen bir ayeti veya sureyi yorumlamakta veya kapalı bir noktasını açıklamakta, bazen de sorulara cevap mahiyetinde Kur'ân'ı tefsir etmekteydi.³⁶¹ Resûlullâh, tefsirinde Kur'ân'ın mücmelini beyan, mutlakını takyid, müşkilini tavzih, müphemini beyan, umumunu tahsis ve neshini beyan etmiştir.³⁶²

Sahabenin tefsire katkısı Hazreti Peygamber'den sebab-i nüzul ve nâsih-mensuh hakkında işittikleri haberler, ayetlerdeki kapalı kelimelerin izahı ve İsrailoğulları'ndan gelen haberlerin aktarımı şeklinde olmuştur.³⁶³ Sahabe arasında Kur'ân'ı tefsir etmekten imtina edenler olduğu gibi Kur'ân'ın tamamına yakınına tefsir edenler de olmuştur. Übeyy b. Kab (ö. 30/650), Abdullah b. Mesûd (ö. 32/652-653), Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), Ebû Musâ el-Eşarî (ö. 42/662-663), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665[?]) ve Abdullah b. Abbâs sahabeler arasında tefsirde kendisinden çokça istifade edilen müfessirlerdir. Tefsir ilminde sahabe ile başlayan gelişim

³⁶⁰ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.13^a.

³⁶¹ Bkz. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005, I, 43-44.

³⁶² Abdülhamit Birişik, "Tefsir", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, XL, 284.

³⁶³ Zehebî, I, 43-57.

onların öğrencileri tâbiîn ile devam etmiştir. İbn Abbas'ın öğrencilerinden Said b. Cübeyr (ö. 94/713[?]), Mücâhid b. Cebr (ö. 104/722), İkrime el-Berberî (ö. 105/723), Tâvus b. Keysân (ö. 106/725) ve Atâ b. Ebu Rebâh (ö. 114/732) Mekke'de tefsir ilminin sürekliliğini sağlamışlardır.³⁶⁴ Bunlardan Saîd b. Cübeyr'in tefsiri müstakil olarak elimize ulaşmasa da tefsirlerde ondan aktarılan rivayetler onun lügavi ve tarihi açıklamalar yapan bir tefsiri olduğunu göstermektedir. Mücâhid'in de ilmi neşri yapılan bir tefsiri mevcuttur ve rivayet tefsirinin en önemli kaynaklarından olmuştur.³⁶⁵ Medine'de Übeyy b. Kab'ın öğrencileri Ebû'l-Âliye (ö. 93/711), Muhammed b. Kab el-Kurazî (ö. 118/736), Zeyd b. Eslem (ö. 136/754) gibi tâbiîler tefsir ilmini sahabe kuşağından alıp kendilerinden sonraki kuşağa aktaran köprü vazifesi görmüşlerdir.³⁶⁶ Ebû'l-Âliye'nin Übeyy b. Kab'dan aktarmış olduğu tefsir rivayetleri de büyük bir nüshada toplanmıştır.³⁶⁷ Kûfe şehrinde tefsir ilminin sürekliliği ise tâbiînden Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mesrûk b. Ecda (ö. 63/683), Esved b. Yezîd (ö. 75/694), Mürre el-Hemedânî (ö. 76/695), Âmir eş-Şâbî (ö. 104/722), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Katâde b. Diâme (ö. 117/735) ile sağlanmıştır.³⁶⁸ Tabiîn arasında bunlardan başka tefsir ile ilgilenen pek çok isim vardır. Bu durum da ilk asırlardan itibaren tefsir ilminin diğer ilimlerden ayrıştığını göstermektedir.

II. asrın ilk yarısında tâbiîler ile büyük gelişme kaydeden tefsir ilmi bu asrın ikinci yarısından itibaren Ali b. Ebî Talha (ö. 143/760), Mukâtil b. Süleyman, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777), Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814), Yahya b. Sellâm (ö. 200/815) ve Abdürrezzak b. Hemmâm (ö. 211/827) gibi müfessirlerin tefsirleri ile gelişimine hız katmıştır.³⁶⁹ Bu devirde tabiîn döneminde yürütülen tefsir çalışmalarından tarihî, fikhî ve lügavî bilgiler toplanarak müstakil tefsirler kaleme alınmıştır. Adını zikrettiğimiz tebeu't-tâbiîn alimlerinden Ali b. Ebî Talha'nın tefsir sahifesi; Mukâtil b. Süleyman'ın *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* adlı Kur'ân'ın tamamını kapsayan tefsiri ve *Tefsîrü'l-hamsi mi'e âye mine'l-Kur'ân* adlı ahkam tefsiri; Süfyân es-Sevrî'nin *et-Tefsîr*'i; Yahya b. Sellâm'ın *Tefsîru Yahya b. Sellâm*'ı; Abdürrezzak b. Hemmâm'ın *et-Tefsîr*'i bu dönemde Kur'ân'ı tefsir eden müstakil eserler olarak zikredilebilir.

³⁶⁴ Zehebî, I, 93-104.

³⁶⁵ Boyalık, "Aynu'l-Ayan Adlı Tefsirinin Mukaddimesi", s.37.

³⁶⁶ Zehebî, I, 104-107.

³⁶⁷ Zehebî, I, 105.

³⁶⁸ Zehebî, I, 107-115.

³⁶⁹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014, s.269.

II. asrın sonu ve III. asrın başlarına gelindiğinde bütün tefsir çalışmalarını içine alan tefsirler telif edilmeye başlanmıştır. Şüphesiz ki bu tefsirlerin başında İbn Cerîr et-Taberî'nin *Câmiu'l-beyân*'ı gelmektedir. Bundan sonra İmâm Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı, Begavî'nin *Meâlimu't-tenzîl*'i, Ömer en-Neseî'nin *et-Teysîr fi't-tefsîr*'i, İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz*'i, İbnu'l-Cevzî'nin *Zâdü'l-mesîr*'i, ve İbn Kesîr'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*'i tefsir geleneğinin önde gelen eserleri olmuşlardır. İlk dönemden beri varlığını sürdüren dil ağırlıklı dirayet tefsir geleneği ise Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ile mükemmel bir temsile kavuşmuştur. Daha sonra Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb*'ı ansiklopedik bir tefsir olarak tefsire dair her türlü malumatın derlendiği tefsir olmuştur. Râzî metoduyla Keşşâf çizgisinde Beyzâvî'nin kaleme aldığı *Envârü't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* tefsir ilminin yön veren eserleri olmuştur.

Kur'ân'ı rivayet ve dil merkezli dirayet metoduyla ele alan tefsirlerin yanı sıra fikhî açıdan değerlendiren pek çok eser de verilmiştir. İmâm Şâfîi (ö. 204/819), Tahâvî (ö. 321/933), Cessâs, el-Kiyâ el-Harrâsî (ö. 504/1110) ve Ebûbekir ibnü'l-Arabî (ö. 543/1148)'nin *Ahkâmu'l-Kur'ân* adıyla yazmış oldukları tefsirleri ve Kurtubî'nin *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*'ı ahkam tefsirinin örneklerini oluşturmuştur.

Hicri ikinci asırda ortaya çıkmaya başlayan bir diğer tefsir yöntemi de işârî tefsir metodudur. Hasan Basri, Cafer-i Sâdık (ö. 148/765), Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797) işârî tefsirin ilk temsilcilerinden sayılmaktadır. Tasavvufun henüz oluşum döneminde yaşayan bu zatlar yalnızca Kur'ân'ın bazı ayetlerini sûfî bir anlayışla tefsir etmişlerdir. III. asırda Sehl et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*'i daha sonraki asırda Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin (ö.412/1021) *Hakâiku't-tefsîr*'i yazmalarıyla beraber işârî tefsir yöntemi sistemli bir hale gelmiştir. Gazzâlî'nin *Cevâhiru'l-Kur'ân*'ı ve *Mişkâtü'l-Envâr*'ı ve Muhyiddîn ibn Arabî'nin vahdet-i vücûd çizgisinde yazmış olduğu eserleriyle işârî tefsir zirve noktaya ulaşmıştır. İşârî tefsir basit anlamda zühdî tefsirler değil felsefî tefsirler ve vahdet-i vücûd istikametinde nazârî te'vîllere sahne olmuştur.³⁷⁰

Osmanlı dönemine gelinceye kadar tefsir ilmi gelişimini bu çerçevede sürdürmüştür. Ebüssuûd Efendi'nin mukaddimesinde tefsir tarihine sunmuş olduğu en önemli katkı,

³⁷⁰ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014, s.214-215; Sufilerin Kur'ân yorumundaki tarihi süreci ve değişimi takip etmek için bk. Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi".

tefsirlerinde işlemiş olduğu muhtevayı dikkate alarak müfessirleri mütekaddimîn ve müteahhirîn olarak tasnif etmesi olmuştur. Tefsir ilminde mütekaddimîn terimi daha çok, sonrakilere nispetle üstün olduğu kabul edilen sahabe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesilleri için kullanılmaktadır. Fakat diğer islami ilimlerdeki benzer ullanıma burada da rastlamak mümkündür.³⁷¹ Ebüssuûd Efendi'nin taksimi diğer ilimlerdeki benzer şekilde, müfessirleri dönemlendirmeyi amaçlamaktadır. Müfessirin taksimine göre mütekaddimîn, ayetlerin ve surelerin sebab-i nüzulünün bilinmesi, ayet ve surelerde yer alan kelimelerin anlamlarının tespit edilmesi ve Kur'ân'da zikredilen şer'î hükümlerin çıkarılması gibi hususlarda yalnızca seleften ulaşan rivayetleri bilgi kaynağı olarak dikkate almışlardır.³⁷² Müteahhirîn ise mütekaddimînün rivayete dayalı yöntemlerini aşarak Kur'ân'ın dil ve üslubunun kemalini izhar edecek, gizli kalan manalarını açığa çıkaracak yöntemler geliştirmişler; geliştirmiş oldukları bu yöntemler sayesinde insanlara Kur'ân'ın i'cazını ve diğer semavi kitaplara olan üstünlüğünü açıklama imkanına sahip olmuşlardır. Bu yöntem kullanılarak çok sayıda tefsir yazılmıştır. Ebüssuûd Efendi'ye göre yazılan bu tefsirler arasında özellikle *el-Keşşâf* ve *Envârü't-tenzîl* özel bir önemi haizdir. Her ikisi de muhtevası ve dili kullanma yetisiyle Kur'ân'ın i'cazını ortaya koyan ayna vazifesi görmüşlerdir.³⁷³

Öncekiler anlamındaki mütekaddimîn ve sonrakiler anlamındaki müteahhirîn kelimeleri İslam düşünce ve ilimler tarihinde bazı dönüşümlerin öncesini ve sonrasını belirten bir kavram çifti oluşturmakla beraber bunlarla kastedilen devirler ilim dalları ve kullananlarına göre değişiklik arz eder. Ayrıca mütekaddimîn ve müteahhirîn terimleriyle, iki dönemi ayıran muayyen zaman diliminden çok, uzun bir geçiş sürecinin kastedildiği de görülür. Mütekaddimîn ve müteahhirîn ayrımının, gerçekte dönemlere ayırma ihtiyacının ötesinde bir ilmin mütekaddimîn dönemi içinde yer alan alimlerin ve eserlerinin müteahhirîn dönemindekiler üzerinde kurduğu otoriteye vurgu yapma gibi bir anlam taşıdığı söylenebilir.³⁷⁴ Zeyrekzâde'nin açıklamalarından hareketle Ebüssuûd Efendi'nin bu kavram ikilisiyle öncekiler ve sonrakiler arasında tefsir yazımında görülen metod ve muhteva yönüyle değişim ve dönüşümü kastettiği anlaşılmaktadır. Muhaşşîye göre tefsirde mütekaddim dönemini sona erdirip müteahhir dönemini başlatan müfessir Zeccâc'dır (ö. 311/923). Çünkü Zeccâc *Meâni'l-*

³⁷¹ Murtezâ Bedir, "Mütekaddimîn-müteahhirîn", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2016, XXXII, 186.

³⁷² Ebüssuûd Efendi, I, 13.

³⁷³ Ebüssuûd Efendi, I, 13.

³⁷⁴ Bedir, XXXII, 186.

Kur'ân ve irâbuhû adlı tefsiriyle, hem Kur'ân dilinin letafetine ve inceliğine ilk dikkat çeken müfessir olmuş hem de kendisine ulaşan rivayet bilgisinin yanında dil ilimlerinden istifade eden ilk kişi olmasıyla mümeyyiz bir vasfa sahip olmuştur. Zeyrekzade'nin bu yaklaşımı tefsir tarihi ve yazımı konusunda Zeccâc'ı öne çıkarması yönüyle dikkate değerdir. Zira son dönemde yapılan tefsir araştırmalarında tefsir tarihinin dönüm noktası olarak İbn Cerîr et-Taberî ve tefsiri *Câmiu'l-beyân*'a alternatif olarak Zeccâc ve Zeccâc'ı temel kaynak olarak alan Nişabur tefsir ekolüne yer verilmektedir. Nişabur tefsir ekolü; Ebû İshak es-Salebî, talebesi Ebu'l-Hasen el-Vâhidî ve Salebî'nin tefsirini temel referans olarak alan Ebu'l-Hüseyin el-Begâvî'nin tefsirleri ile oluşan bir ekoldür. Salebî ve talebesi Vahidî dilbilimsel tefsirin en önemli kaynaklarından Zeccâc'ı temel kaynakları arasına alarak genel tefsir geleneğinin en belirleyici öğelerinden biri haline getirmişlerdir.³⁷⁵ Zeyrekzâde'ye göre Zeccâc'ın yöntemini takip eden tefsirler Ebü'l-Leys Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm* ya da *Tefsîri Ebi'l-Leys es-Semerkandî* adıyla bilinen tefsiri ve Begavî'nin *Meâlimu't-tenzîl*'i olmuştur.³⁷⁶ Burada dikkat çeken bir diğer husus, Zeyrekzâde'nin Begavî'nin tefsirdeki yöntemini Zeccâc'ın yöntemine benzetmesidir. Her ne kadar Nişabur tefsir ekolününün varlığından bahseden araştırmacılar Begavî'yi Zeccâc'ın takipçisi olarak zikretseler de modern dönemde yapılan tefsir tasniflerinde Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân*'ı dilbilim tefsirleri arasında zikredilirken Begavî'nin tefsiri rivayet ağırlıklı tefsirler arasında zikredilmektedir. O halde muhaşşinin bu yaklaşımından, modern dönemde yapılan tasnif çalışmalarının yeniden gözden geçirilmeye ihtiyaç duyduğu ve Nişabur tefsir ekolünün daha detaylı araştırılmasının gerekli olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür.

Zeyrekzâde'nin tefsir tarihine dair katkılarından bir diğeri de yaşamış olduğu dönemde tefsir ilminin gidişatı hakkında sarf ettiği cümledir. Zeyrekzade, her asırda tenzilin hikmetini ortaya koymak amacıyla tefsirler yazılmasına rağmen; yaşamış olduğu dönemde müfessirlerin yok denecek kadar az olduğunu ifade etmiştir.³⁷⁷ Muhaşşinin bu ifadesiyle ne kastettiği tam olarak bilinmemekle beraber döneminin tefsir ilminde temsil etmiş olduğu noktayı eleştirdiği açıktır. Öyle ki onaltıncı yüzyıla gelindiğinde Kur'ân'ı, indirilme amacına uygun bir şekilde tefsir eden müfessir sayısının azaldığını ifade etmiştir.

³⁷⁵ Yunus Ekin, "İrşâdü'l-Akli's-Selîm'in Tefsir Geleneğindeki Konumu", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.16 (1), 2016, s.97.

³⁷⁶ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.32^a-32^b.

³⁷⁷ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.31^b.

2.3.3.İcâz Nedir, Vecihleri Nelerdir?

Tefsir mukaddimelerinin müfessirin tefsirde takip edeceği yönetime dair bazı bilgiler içermesi dolayısıyla önemli bölümler olduğu daha önce ifade edilmişti. Ebüssuûd Efendi'nin tefsiri Kur'ân'ın dil inceliklerini ön plana çıkaran bir tefsir olduğundan müfessir, mukaddimesinde Kur'ân'ın muhatabını aciz bırakma vasfından söz açmıştır. Müfessire göre Kur'ân *“Araplar'ın atası Kahtan'dan bu yana gelmiş geçmiş bütün söz ustalarını susturan, şiir ve edebiyat sihirbazlarını şaşkınlık içinde bırakan, insanlar ve cinler benzerini getirme konusunda yardımlaşsalar dahi benzerini getirmekten onları aciz bırakan...”*³⁷⁸ bir kitaptır. Zeyrekzâde, müfessirin bu sözlerine istinat ederek icâzın tanımı ve vecihlerinin neler olduğu konusu ile ve tehaddinin gerçekleştiği miktarın kemmiyeti meselesine temas etmiştir. Muhaşşî icâzı, kelamın insanları benzerini getirmekten aciz bırakacak seviyeye yükselmesi şeklinde tanımladıktan sonra Sekkâkî'nin icâz konusundaki görüşünü paylaşmıştır. Sekkâkî Miftâhu'l-ulûm'da icâzı şöyle açıklamıştır: *“İcâz, idrak edilebilen ancak açıklanamayan bir durumdur; tuzluluk, ölçü ve denge durumlarında olduğu gibi. Zira her ikisi de idrak edilen ancak vasıflandırılması mümkün olmayan şeyler kategorisindedir. İcâzın idrak edildiği nokta tatma duygusudur.”*³⁷⁹ Sekkâkî'nin bu açıklaması ona yöneltilen “Sekkâkî, Arap belâgatını mantiki tanım ve taksimlerle kuru ve cansız kaideler yığını halinde dondurmıştır.”³⁸⁰ İçeriğinde eleştirilerin yersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Sekkâkî, Belâgatı edebî tenkite dönüştürme eylemi olarak algılarken; onu sırf tadılan ancak başkasına aktarılamayan bir ilim olma hüviyetinden kurtarmayı amaçlamıştır. Bunun da yolu Belâgat konularının mantiki tanım ve taksimlerle belirli kurallara dayandırılmasından geçmektedir. Bununla beraber Sekkâkî, Belâgat'a ilmi bir yapı kazandırırken onda zevk ve hissin otoritesini inkar etmemiş, yer yer zevk meselesi ortaya konmadan yapılan tanım, taksim ve kuralların beklenen faydayı sağlamayacağını yukarıdaki cümleleriyle ifade etmiştir.³⁸¹ Zeyrekzâde de icâz tanımıyla alakalı olarak Sekkâkî'den yapmış olduğu bu alıntıyla onun hissi ve zevkî tarafına dikkat çekmek istemiştir.

³⁷⁸ Ebüssuûd Efendi, I, 11.

³⁷⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987, s.416.

³⁸⁰ Ahmed Emin, *en-Nakdu'l-edebî*, Kâhire: Mektebu'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1965, s.451.

³⁸¹ Durmuş, XXXVI, 333.

Tehaddînin kapsamı alimler arasında tartışmalı olan konulardan biridir. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye göre uzunluk-kısalığı fark etmeksizin bütün sureler ve en kısa sure uzunluğundaki ayetler tehaddinin meydana gelmesi için yeterli miktardır. Mu'tezile alimlerine göre ise her sure kendi başına meydan okumaktadır.³⁸² Zeyrekzâde de bu konuda görüş belirtmiş ve tehaddinin en kısa sure veya uzunlukta ona denk olan ayetle gerçekleşeceğini ifade etmiştir.³⁸³

Ebüssuûd Efendi “*De ki: Andolsun eğer insanlar ve cinler bu Kur’ân’ın bir mislini getirmek üzere toplanacak olsalar elbette onun bir mislini getiremeyeceklerdir. Veleve ki bazıları bazılarına yardımcı olsun.*” (İsrâ 17/88) ayetinden iktibasla Kur’ân’ın tehaddisine cevap veren kimse olmadığını vurgulamıştır.³⁸⁴ Zeyrekzâde’ye göre bu ayette icâz vecihlerinden belâgat ve fesahat ile gayba dair haberler içermek mevcuttur. Zira Kur’ân’ın meydan okumasına yıllar geçmesine rağmen karşılık veren olmamış, bunu denemek isteyenler insanlar arasında gülünç duruma düşmüşlerdir.³⁸⁵

2.4.KELAM İLMİ AÇISINDAN HÂŞİYENİN TAHLİLİ

2.4.1.Kur’ân’ın Mahluk Olup Olmadığı Meselesi

İrşâdî’l-akli’s-selîm tefsirinin mukaddimesi سبحانه من أرسل رسوله بالهدى ودين الحق cümlesiyle başlamaktadır.³⁸⁶ Zeyrekzâde’ye göre Ebüsuûd Efendi’nin mukaddimeye “*O, o (Allah-ü Zîşan) dır ki, Peygamberini hidayet ile ve dini hak ile gönderdi.*” (Fetih 48/28) ayetinden iktibasla başlamış olması edebi kaygıdan ziyade mezhebi kaygıdan neşet etmiştir. Öyle ki Zemahşerî *el-Keşşâf*’ın mukaddimesinde Kur’ân’ın hâdis bir kelim olduğu açıkça ifade etmiştir.³⁸⁷ Ebüsuûd Efendi, mukaddimesindeki bu ibareyle Zemahşerî’yi ve mensubu olduğu Mu’tezile mezhebini Kur’ân’ın hâdis bir kelim olduğu yönündeki düşünceleri hususunda eleştirmek istemiştir. Ebüsuûd Efendi, Kur’ân’ın kadîm bir kelim olduğunu açıkça ifade etmemiş onun kıdemine delalet edecek hususları zikretmiştir. Zeyrekzâde’ye göre Ebüsuûd’un muradı açıkça ifade etmek için kullanılan ifade tarzlarından biri olan tansîs yerine tarîz üslubunu tercih etmesinde birtakım işaret ve dokundurmalar mevcuttur. Zira kinayenin en

³⁸² Bâkîllânî, *İ’câzu’l-Kur’ân*, thk. Ahmet Sakr, Mısır: Dâru’l-Maârif, t.y., s.254.

³⁸³ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr. 12^b.

³⁸⁴ Ebüsuûd Efendi, I, 11.

³⁸⁵ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.12^b.

³⁸⁶ Ebüsuûd Efendi, I, 11.

³⁸⁷ Zemahşerî, s.7.

ince ve en güzel türlerinden biri olan tarîz, maksadı açık bir şekilde ifade etmenin yerini dolduran, onu karşılayan bir üsluptur. Manaya delaletinin açıklığı hususunda tarîz ile tansîs arasında bir fark olmamakla beraber tarîz edebî açıdan tansîsten daha belîğdir. Çünkü ta'rîzde insanı iğneleyen bir hava hakimdir.³⁸⁸ Muhaşşîye göre Ebüssuûd Efendi'nin ta'rîz üslubunu kullanmasındaki amaç, Zemahşerî'yi Kur'ân'ın hudûsu görüşünden ötürü iğnelemektir. İfade tarzlarından tarîzin tansîsten daha belîğ olması Ebüssuûd'un tercihini belâgat açısından daha muteber kılmaktadır.

Kelamullah meselesi Kelam ilminde tartışmaların en yoğun olduğu konulardan birini teşkil eder. Kelamullahın en fazla tartışma konusu olan yönü ise hâdis ve kadîm olup olmaması meselesidir. Mu'tezile'nin Allah'ın kelamını dolayısıyla Kur'ân'ı zât-ı ilahiyyenin gayrı, onun yarattığı bir şey olarak görmesi ve bir süre sonra herkesi bu görüşe zorlaması üzerine birçok din alimi özellikle Hanbeliler, bu görüşün karşısında yer almış ve kelamı Allah'ın kadîm bir sıfatı saymışlardır. İki görüş sahipleri arasında süregelen kıyasıya mücadele sırasında hicri III. asrın başlarında, uzlaştırma yoluna giden üçüncü bir görüş ortaya çıkmıştır. İbn Küllâb'ın (ö. 240/854[?]) ortaya attığı ve bilâhare Eş'arî ve Mâtürîdî ulema tarafından benimsenip geliştirilen bu görüş, kelamı nefsî ve lafzî olarak ikiye ayırmıştır. Nefsî kelamın kadîm olduğunu ve hâdis olan lafzî kelamın ise o asıl kelama delalet ve işaret etme işlevi gördüğünü öne sürmüşlerdir.³⁸⁹ Bu konunun tefsir eserlerinde ve tefsir mukaddimelerinde ele alınmasının sebebiyse tefsir ilminin konusunu kelamullahın teşkil etmesidir. Zeyrekzâde burada, kelam-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî ayırımına girmeden önce kelamın mahiyeti, insanların kelam vasfını haiz olmalarından dolayı bütün yaratılmışlara üstünlüğü ve Allah'ın mütekellim oluşu meselelerini aklî ve naklî delilleriyle birlikte işlemiştir. Bunlar müselleme hale geldikten sonra kelâm-ı nefsî meselesini kısaca incelemiştir.

Zeyrekzâde Allah'ın mütekellim oluşunu, peygamberler göndermesi ve onun hakkındaki kemal/yetkinlik düşüncesiyle irtibatlandırarak ele almıştır. Allah'ın kelam sıfatına sahip olması ve peygamberler göndermesi birbirinin varlığını zaruri kılan iki durumdur. Peygamberler, Allah'ın emir, nehiy ve haberlerini insanlara tebliğ etmişlerdir. Peygamberlerin doğru sözlü kimseler oldukları ortaya koydukları mucizelerle sübut bulunca, Allah'ın emreden,

³⁸⁸ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.7^a.

³⁸⁹ Mustafa Altundağ, "Kelâmullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî' Ayırımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.18, 2000, s. 149(149-181).

yasaklayan ve haber veren bir varlık yani mütakellim olduğu müsellemler bir bilgi haline gelir. Zeyrekzâde burada bir parantez açarak emir, nehiy ve haber vermenin ilim ve iradenin değı kelâmın kısımlarından olduğına dikkat çekmiştir.³⁹⁰ Muhaşşî bu ibaresiyle Allah'ın sıfatlarının ilim sıfatına irca ettiğini düşünen Meşşâî filozoflarını eleştirmektedir.

Emir, nehiy ve haber; Allah'ın ilminde mevcut olan manalardır. Allah Te'âlâ kendisinde mevcut olan bu manaları kullarına iletmek için onlara delalet eden lafızları kullanmayı tercih etmiştir. Canlı varlık türlerinden biri olan insan türü kelâm sıfatına sahip olmakla diğerk canlı türlerinden üstün bir konuma yerleşmiştir. Zeyrekzâde mahluk olan insandan yola çıkarak hâlık olan Allah'ın da bu sıfatla muttasıf olacağını ifade etmiştir. Şayet hâlık olan Allah kelâm sıfatına sahip olmasaydı onun hakkında aciziyet ve noksanlık şüphesi ortaya çıkardı. Allah ise aciz olmaktan ve noksanlıktan münezze olduğına göre kemalinin gereğı olarak mütakellim vasfına sahiptir.³⁹¹ Daha önce de ifade edildiğı üzere Ebüssuûd Efendi Allah'ın kelâm sıfatının ezeli oluşunu onun resuller göndermesi öncülüünden hareketle ispat etmiştir. Muhaşşî, Ebüssuûd Efendi'nin bu tercihinin de Zemahşerî'ye ve Mu'tezile mezhebine dönük eleştirisi içerdiğini ifade etmiştir. Çünkü, Ebüssuûd Efendi'nin delil olarak kullandığı resuller gönderme öncülü Zemahşerî'nin ve mensubu olduğı Mu'tezile mezhebinin müsellemler kabul ettiğı bir bilgidir. Ve hatta resuller göndermek ile Kur'an arasında irtibat kuran Mu'tezilî alimler de olmuştur. Zira erken dönem Mu'tezilî alimlerinden Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) *Muğnî* adlı kelâm eserinin XVI. cildinde İ'câzu'l-Kur'an meselesini nübüvvât bahislerinin bir parçası olarak incelemiştir. Bu durum Kâdî Abdülcebâr'ın nübüvvetin ispatı ile Kur'an arasında bir irtibat kurduğunu göstermektedir.³⁹² Durum böyle olunca öncülleri kabul edip öncüllerden meydana gelen sonucu reddetmek aklın uygun gördüğü bir tavır olmamaktadır.³⁹³

Zeyrekzâde Allah'ın mütakellim olduğunu delilleriyle birlikte sunduktan sonra kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî ayırımına kısaca temas etmiştir. Ehl-i sünnet ulemayı takip eden Zeyrekzâde, kelâm-ı nefsiyi kadîm olan kelâm şeklinde tanımlarken kelâm-ı lafzîyi müstakil harflerin birleşmesiyle oluşan hâdis kelâmd şeklinde tanımlamıştır.³⁹⁴

³⁹⁰ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.6^b.

³⁹¹ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.6^b.

³⁹² M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesahat*, İstanbul: Klasik, 2017, s.105-106.

³⁹³ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.7^a.

³⁹⁴ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.7^b.

2.4.2.Marifetullah’a Nasıl Ulaşılır?

Ebüssuûd Efendi mukaddimesinde alemin ve insanların yaratılmasındaki temel gayenin marifetullaha ulaşmak ve Allah’a ibadet etmek olduğunu ifade etmiştir.³⁹⁵ Zeyrekzâde müfessirin bu sözlerinden hareketle mütekellimlerin marifetullaha ulaşma konusunda nazar ve nakle yaptıkları vurguyu derinlemesine tahlil etmiştir. Zeyrekzâde’ye göre okuyucunun Ebüssuûd’un ifadelerinden marifetullaha ulaşmak için yalnızca nazarın yeterli olacağı gibi bir vehme kapılabilmesi mümkündür. Ancak müfessirin bu konudaki bütün cümleleri bir arada değerlendirildiğinde yalnızca nazarı yeterli görmediği açık bir şekilde mülahaza edilecektir.³⁹⁶ Bu çerçevede muhaşşi fetret ehlinin marifetullah ile mükellef olup olmadıklarına da temas etmiştir.

Zeyrekzâde öncelikle marifetullah terkinin delalet ettiği manayı sorgulamakla meseleye giriş yapmıştır. Allah Te’âlâ Kur’ân’da “وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون/İnsanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım.” (Zâriyât 51/ 56) buyurmuştur. Ayette geçen li-ye’budûn ifadesi genel olarak ibadet etsinler diye tercüme edilse de Zeyrekzâde buradaki ibadetten maksadın marifet olduğunu söylemiştir. Buna göre marifetullaha ulaşmak insan ve cinlerin dünyaya gönderilmesindeki temel maksattır. Zeyrekzâde alemin yaratılma sebebini marifetullah olarak açıklayan “Ben gizli bir hazine idim, bilinmek için alemi yarattım.”³⁹⁷ kudsî hadisinin bu konuda delil olarak kullanılmasını eleştirmektedir. Bu hadis ile istişhad edilemeyeceğinin gerekçesi hadisin sıhhat derecesinin yeterli seviyeye ulaşmamasıdır. Zira kudsî hadis olarak rivayet edilen bu ifade sahih hadis kaynaklarının hiçbirinde geçmemektedir. Zeyrekzâde, Molla Câmi lakabıyla bilinen Abdurrahmân el-Câmi’nin, *Silsiletü’z-zeheb* adlı eserinde bu hadis hakkında Allah’ın Dâvud’a (a.s.) gönderdiği vahiyler arasında yer aldığını söylediğini aktarmıştır.³⁹⁸

Marifetullahın vücubiyeti konusunda ittifak eden alimler ona nasıl ulaşılacağı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Muhaşşinin tespitine göre, Allah’ın varlığına ve birliğine ulaşmak konusunda bilgi kaynağı olarak akıl ve nakilden yalnızca birini kabul edip diğerini

³⁹⁵ Ebüssuûd Efendi, I, 11-12.

³⁹⁶ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.19^b.

³⁹⁷ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ’*, Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc (thk.), Dimaşk: Mektebetü’l-İlmi’l-Hadis, 2000, II, 155, nr.2016.

³⁹⁸ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.19^a.

nehyetmek ifrat ve tefrit sınırlarında dolaşmaktır. Eş`arîyye ve Mu`tezile mezhepleri bilgi vasıtalarından yalnızca birini kabul ederek ifrat ve tefrit noktalarını temsil etmişlerdir. Hanefi mezhebinin büyükleri ve Mâtürîdî ulema ise akıl ve nakli aynı anda bilgi kaynağı görerek bu konudaki vasat yolu tercih etmişlerdir.³⁹⁹

Allah'ın varlığı ve birliğinin bilinmesi meselesiyle alakalı bir diğer konu da fetret ehlinin imanla mükellef olup olmama durumudur. İmâm-ı Âzam Ebu Hanîfe, davet ulaşmamış bir kimsenin teklife muhatap olmadığını düşünmektedir. Mezhep içinde tercih edilen görüş ise Ebu Hanife'nin görüşünden farklı olmuştur. Hanefi mezhebine göre fetret ehli hakkında muteber olan akıldır. Akli delilin yeterli gelmediği durumlarda nakli delilin belirleyici olması ulemanın bir kısmı tarafından kabul edilirken bir kısmı tarafından reddedilmiştir. Eş`âriler'e gelince onlar, nakli delilin olduğu durumlarda akla itibar etmemişlerdir. Zeyrekzâde'ye göre Ebüssuûd Efendi'nin, <sup>400</sup> *فإنه عز سلطانه وبهر برهانه* ibaresi Eş`âriler'in bu tutumunu eleştirmeye yöneliktir. Öyle ki Allah Tealâ kullarından dilediği kimseler için nazarî bilgiye ulaşmayı kolaylaştırarak, onun hidayete ermesini sağlayabilir. Zira Allah'ın varlığına delil olan bazı akıl yürütmeler apaçık bir şekilde mevcuttur. Bunun neticesinde herhangi bir nakli delil olmaksızın kişinin iman etmesi mümkün hale gelir.⁴⁰¹

2.4.3.Cin Nedir? Cinlerin Arasından Peygamber Gönderilmiş Midir?

Ebüssuûd Efendi, Kur'ân'ın muciz oluşunu iki delil ile ispat etmiştir. Bunlardan birincisi, Kur'ân'ın tehaddisine muarızlarının cevap verememiş olmasıdır. İkincisi ise; tehaddiye geçmişte cevap verilemediği gibi gelecekte de insan ve cin türü ortak harekt etseler dahi karşılık veremeyecek olmalarıdır. Bu düşüncesini *لواجتمعت الإنس والجن على معارضة ومباراته* ⁴⁰² *لعجزوا عن الإتيان بمثل آية من آياته* ibaresiyle ifade etmiştir. Zeyrekzâde, müfessirin bu cümlesinde geçen cin kelimesinden hareketle onların varlık olarak mahiyetinden ve dünyaya gönderiliş amaçlarından bahsetmiştir. Daha sonra da İslam uleması arasında tartışmalı konulardan biri olan cinlerin arasından peygamber gönderilip gönderilmediği meselesini tartışmaya açmıştır.

³⁹⁹ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.20^a.

⁴⁰⁰ Ebüssuûd Efendi, I, 12.

⁴⁰¹ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.20^a.

⁴⁰² Ebüssuûd Efendi, I, 11.

Cin, oluşumunda yakıcı ateş veya havanın çoğunlukta olduğu, akıl ve şehvetten mürekkep bir varlıktır. Cinler Allah’a kulluk yapmakla teklife muhatap olmuşlardır. Kur’ân’da verilen bilgilere dayanılarak cinlere peygamber gönderildiği konusunda İslam alimleri arasında ittifak sağlanmıştır ancak bu peygamberin insan veya cin türünden oluşu hususunda görüş birliğine varılamamıştır. Zeyrekzâde’nin de içinde bulunduğu çoğunluğu oluşturan görüş, cinlere kendi türlerinden peygamber gönderilmediği, insan türüne gönderilen peygamberlerin aynı zamanda cinlerin de peygamberi olduğu yönündedir. Zeyrekzâde bu düşüncesini “(O gün Allah, şöyle diyecektir:) Ey cin ve insan topluluğu! İçinizden size âyetlerimi anlatan ve bu gününüzün gelip çatacağı hakkında sizi uyaran peygamberler gelmedi mi? Onlar şöyle diyecekler: ‘Biz kendi aleyhimize şahitlik ederiz.’ Dünya hayatı onları aldattı ve kâfir olduklarına dair kendi aleyhlerine şahitlik ettiler.” (En`âm 6/130) ve “O denizlerin her ikisinden de inci ve mercan çıkar.” (Rahman 55/22) ayetleriyle desteklemiştir.⁴⁰³ Rahman Suresi’nde aynı tuzlu sudan iki farklı taş türü olan inci ve mercanın oluştuğu anlatılmıştır. Zeyrekzâde bu misalle yaratılış itibariyle insan türünden ayrışan cinlere insan türünden resûlün gönderilebilmesinin mümkün olduğunu göstermek istemiştir.⁴⁰⁴ En`âm Suresi’ndeki mezkur ayetse insan cinsinden gönderilen peygamberlerin cinlerin de peygamberi olacağına açık delildir. Elmalılı Hamdi Yazır’a göre bu ayette insan ve cinlerin bir toplum olabilmesinden insan toplumuna gönderilen peygamberlerin cin toplumuna da gönderildiği anlaşılmaktadır. Her peygambere insan ve cin şeytanlarının düşman olması bununla ilgilidir. Özellikle peygamberlerin sonuncusu olan Rasûlullâh’ın Rasûlû’s-sekaleyn olarak isimlendirilmesi hem insan türünün hem de cin türünün peygamberi olduğunun delilidir.⁴⁰⁵

2.4.3.Kaza ve Kader Nedir?

Ebüssuûd’un mukaddimesinde yer verdiğine göre Allah’ın ibadete layık vâcibu’l-vücûd olduğu yaratılmışların hepsi için apaçık bir olgudur. Bütün mahlukat Allah’ın kudretinin yüceliğine ve yaratmasının gizemine şahittir. Yeryüzünde ilahi esrara şahit olan insanların bir kısmı şaşkınlık sebebiyle gerçek yaratıcıdan gafil olmuşlardır. Ne var ki yaratılıştaki bütün gizemi görmelerine rağmen bu kimseler arasında ifrat ve tefritten kaçınarak vasatı tercih

⁴⁰³ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.12^a.

⁴⁰⁴ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.12^a.

⁴⁰⁵ Yazır, III, 2055.

edenlerin sayısı oldukça azdır.⁴⁰⁶ Bundan dolayı Ebüssuûd Efendi ezeli inayet ve rahmani letafetin ulaşması sonucunda ilahi sırlardan biri olan kaza ve kaderin gizemini müdrik olan kimseleri define arayıp da onu bulan kimseye benzetmiştir.⁴⁰⁷ Çünkü define bulmak kaza ve kaderin sırrını idrak etmekte olduğu gibi çok az kişinin ulaşabildiği bir durumdur.⁴⁰⁸

Zeyrekzâde burada müfessirin ifadelerinde yer alan kaza ve kader kavramını Cevherî ve Râgıb el-İsfehânî gibi lügat alimlerinden, mütekellim ve filozoflardan iktibaslarla problem olarak ele almıştır. Zeyrekzâde'ye göre kaza ve kaderin ne olduğu konusunda alimler üç gruba ayrılmaktadır. Bunların bir kısmı kaza ve kaderin hikmeti bilinmeyen durumlar olduğunu söylemişlerdir. Bir diğer grup bu ikisinin aynı manaya geldiğini ifade etmişler, üçüncü grupsa her ikisinin de iki farklı şeye delalet ettiğini söylemişlerdir.⁴⁰⁹

Cevherî *es-Sıhâh*'ta kazayı Allah'ın yapması ve takdiri olarak açıklamıştır.⁴¹⁰ Zeyrekzâde'ye göre Cevherî bu tanımlamasıyla kaza ve kaderin bir durumun iki farklı şekilde ifadesi olduğunu söylemek istemiştir.⁴¹¹ Zeyrekzâde, Ebüssuûd Efendi'nin de kaza ve kaderi aynı iki kavram olarak tanımladığını düşünmekte ve Kadir Suresi'nin tefsirinde yaptığı açıklamaları buna delil getirmektedir. Müfessir Kadir Suresi'nin tefsirinde surenin bu isimle tesmiye edilmesinin sebebini açıklamıştır. Bir görüşe göre Ramazan ayının son on gecesinin tekli gecelerinin birinde, çoğunluğun oluşturduğu diğer görüşe göre de Ramazan ayının yirmi yedinci gecesinde işler takdir ve kaza edildiği için sureye bu isim verilmiştir.⁴¹² Zeyrekzâde'ye göre müfessirin bu kullanımı her iki kelimenin aynı manaya geldiğini hissettirmektedir.⁴¹³

Bazı İslam alimleri ve dilciler ise kaza ve kaderi farklı manaya delalet eden iki kavram olarak tanımlamışlardır. Zeyrekzâde'nin burada vermiş olduğu kaza ve kader tanımı Eş'arîler ve filozofların yapmış olduğu tanıma uygun düşmektedir. Buna göre kaza, bütün nesne ve olayların Allah'ın ilminde veya levh-i mahfuzda gerçekleştiği mertebedir. Filozoflar bunu ezeli inayet olarak açıklamışlardır. Kader ise bu nesne ve olayların Allah'ın ilmindeki veya levh-i

⁴⁰⁶ Ebüssuûd Efendi, I, 12.

⁴⁰⁷ Ebüssuûd Efendi, I, 12.

⁴⁰⁸ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.23^b.

⁴⁰⁹ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.23^b.

⁴¹⁰ Cevherî, II, 1789.

⁴¹¹ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.23^b.

⁴¹² Ebüssuûd Efendi, VI, s.567.

⁴¹³ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.23^b.

mahfuzdaki haline uygun olarak gerçekleştiği mertebedir.⁴¹⁴ Râgıb el-İsfehânî'ye göre, Yüce Allah'tan olan kaza, takdirle ilgili nihai ayrımı yapıp işi bitirmek demek olduğundan kaderden daha özel bir anlama sahiptir. Dolayısıyla kader, takdirin kendisidir; kaza ise nihai olarak ayırıp işi bitirmektir. Alimlerden biri kaderin ölçmek için hazırlanan şey mesabesinde, kazanın ise ölçme ve ölçek mesabesinde olduğunu söylemiştir. Buna benzer olarak Hazreti Ömer Şam'daki veba salgınından kaçmak istediğinde Ebû Ubeyde ona 'Kazadan mı kaçyorsun?' diye sormuş, Hazreti Ömer de 'Allah'ın kazasından Allah'ın kaderine kaçıyorum.' cevabını vermiştir. Hazreti Ömer bu ifadesiyle, kader kaza haline gelmedikçe Yüce Allah'tan onu def etmesinin umulabileceğine; kaza haline gelmesi halinde ise artık def edilemeyeceğine dikkat çekmek istemiştir. Yüce Allah'ın şu sözleri de buna şahitlik etmektedir: “وكان أمراً مقضياً / Hem de o, bir kaza edilmiş emir bulunuyor.” (Meryem 19/21), “وكان على ربك حتماً مقضياً / Bu Rabbinin katında kesinleşmiş bir hükümdür.” (Meryem 19/71).⁴¹⁵ Her iki ayette de kaza kelimeleri kesinleşmiş, dönüşü olmayan iş anlamında kullanılmıştır.

Muhaşşî, mukaddimede yalnızca kavram olarak kullanılan kaza-kader terimlerini hâşiyesinde detaylıca incelemiştir. Söz konusu kavramların tanımlarına yer vermiş ve alimlerin bu iki kavram hakkındaki görüşlerini tasnif etmiştir. Bunu yaparken Kur'an'dan, sahabe sözlerinden, dil alimlerinden ve isim vermeksizin bazı mütekellim ve filozofların eserlerinden istifade etmiştir. Zeyrekzâde bu tavrıyla mukaddimenin anlam yelpazesini genişletmiş ve metni müdellel hale getirerek muhkem bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlamıştır.

2.4.5. Ahiret Hayatının Varlığı

Zeyrekzâde'nin mukaddime hâşiyesinde temas ettiği kelam konularından bir diğeri de ahiret hayatının varlığı meselesidir. Daha önce de temas edildiği üzere Ebüssuûd Efendi Kur'an'ın özelliklerini sıralarken, onun ahiret hayatının kapalı olan kısımlarını açığa kavuşturduğunu⁴¹⁶ والكاشف عن خفايا حظائر القدس cümlesiyle ifade etmiştir. Zeyrekzâde, müfessirin bu cümlesini İbn-i Sînâ'nın eş-Şifâ'sını da delil göstererek açıklamıştır. Zeyrekzâde'ye göre Kur'an-ı Kerîm ahiret hayatı hakkında gizli olan sırları inkişaf ettirmektedir. Zira akıl sahibi kimseler, ahiretin varlığına yalnızca nazar ve istidlal yoluyla ulaşmaktan uzaktırlar. eş-Şeyh İbn

⁴¹⁴ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.23^b.

⁴¹⁵ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, Yusuf Türker (çev.), İstanbul: Pınar Yayınları, 2007, 1216.

⁴¹⁶ Ebüssuûd Efendi, I, 12.

Sînâ da *Şifâ* adlı eserinde ahiret bahsinin bir kısmının şeraiatte nakledilenlerle oluştuğunu, diğer bir kısmının da akıl ve burhanî kıyas yoluyla elde edildiğini belirtmiştir.⁴¹⁷ İbn Sînâ'nın bu ifadesi insanların mahza nazar ve istidlalle ahiret hayatı hakkında bilgi sahibi olmasının zorluğundan bahsetmektedir. Şayet akli deliller onun varlığı konusunda ikna edici olmazsa bu noktada bir başka mantık ilkesi devreye girer. Bir şeyin yokluğu hakkında kesin deliller mevcut değilse varlığıyla hükmedilir. Ahiretin yokluğu ispat edilmediğine ve Hazreti Muhammed'in getirmiş olduğu şeriat, ahiret hayatının varlığına ve gerçekleşeceğine delalet eden nasslar içerdiğine göre ahiretin varlığı müsellem bir bilgidir.⁴¹⁸

2.4.6.Hilafet ve İmamet Meselesi

Ebüssuûd Efendi dönemin padişahı Kanûnî Sultan Süleyman'ın hilafetini Hameyn'deki Müslümanlar da dahil olmak üzere bütün Müslümanların geçerli kabul ettiğini ve ona ittiba ettiklerini ifade etmiştir. Onun saltanatı döneminde Osmanlı Devleti'nin sınırlarının Doğu'da ve Batı'da en geniş sınırlarına ulaştığını, fethedilen toprakların gerek kültürel açıdan gerekse de mimari açıdan mamur edildiğini, inşa edilen medreseler ve alimlere gösterilen yüksek teveccüh neticesinde ilmin ilerleme kaydettiğini etraflıca ele almıştır.⁴¹⁹ Ebüsuûd Efendi, yaptığı bu açıklamalarla hilafetin dini ve siyasi otoriteyi bir arada kapsadığını anlatmak istemiştir. Zeyrekzâde, Ebüsuûd'un sultan hakkında kullandığı belîğ ifadeleri kelime ve cümle düzeyinde dil ve belâgat alimlerinin eserlerine müracaat ederek anlaşılır hale getirdikten sonra müfessirin ifadelerinde yer alan hilafet ve imamet kavramlarından hareketle bu iki kavramın anlamını, hilafetin şartlarını ve Osmanlı sultanlarını hilafetinin geçerliliğini konu edinmiştir.

Zeyrekzâde'nin açıklamalarına yer vermeden önce bir noktaya dikkat çekmekte fayda vardır. Kelam ve fıkıh âlimleri, siyasî nazariyelerle ilgili görüşlerini genellikle imamet başlığı altında incelerken tarihçiler, Hz. Ebû Bekir'den başlayıp Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar devam eden tarihî vâkıyı hilafet kelimesiyle karşılamışlardır.⁴²⁰ Bundan dolayı aynı mana için kimi yerde hilafet kimi yerde de imamet kelimesi kullanılmıştır.

⁴¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: İlahiyat Metafizik*, Ekrem Demirli-Ömer Türker (çev.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, II, 593-594.

⁴¹⁸ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.26^a.

⁴¹⁹ Ebüsuûd Efendi, I, 14.

⁴²⁰ Mustafa Öz, Avni İlhan, "İmamet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, XXII, 203.

Zeyrekzâde'nin tanımlamasına göre hilafet, diğerleri hakkında maslahatı ikame etmek için vekil olmak demektir. Yüce Allah esaretten kurtulan kavme şeriatını bildirmek üzere Hazreti Musa'yı kırk günlüğüne Tûr-i Sînâ'ya çağırdığında, Hazreti Musa (a.s.) kardeşi Hazreti Harun'a (a.s.) onun yerine vekil olmasını emrederken şu ifadeleri kullanmıştır: “وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلَحْ /...Mûsâ kardeşi Hârûn'a dedi ki: Kavmimin içinde benim yerime geç, onları ıslah et, bozguncuların yolunu izleme.” (el-A`râf 7/142). Zeyrekzâde hilafet kelimesini vekil olmak şeklinde tanımladıktan sonra Kur'ân'daki bu kullanımı kendisine delil getirmiştir.⁴²¹ Halife ise hilafet makamını üstlenen kimseye verilen addır.⁴²² Cevherî de halifeyi yüce sultan olarak tanımlamıştır.⁴²³

İmamet, Hazreti Peygamber'in vefatından sonra şeriatının korunması, bütün ümmetin ittiba edeceği dini havzanın muhafazası konularında ona vekil olmaktır. İslam dininde imametın şartları Müslüman olmak, hür olmak, erkek olmak ve Kureyşli olmaktır. Zeyrekzâde imameti tanımlayıp şartlarını saydıktan sonra şartlar arasında zikredilen Kureyşli olmayı Hazreti Peygamber'in “İmamlar Kureyş'tendir.”⁴²⁴ ve “Bu iş (imamet) Kureyş'indir. Onlar İslam'ı uyguladıkça kim bu konuda onlara düşmanlık ederse Allah onu yüz üstü süründürür.” hadislerinden ve ulemanın bu hadis çerçevesinde yapmış oldukları tartışmalardan hareketle açıklamıştır. Zeyrekzâde'ye göre şarihler buradaki emir ifadesini Kureyş'ten olmaya değil hilafetin devamına hamletmişlerdir. Bu takdirde halifenin Kureyş'ten olma zorunluluğu ortadan kalkmaktadır. Muhaşşînin aktardığına göre Teftâzânî *Mâkâsıd*'da halifede aranan şartlar arasında Kureyş'ten olma zorunluluğu bulunmadığını şu sözleriyle ifade etmiştir: “Kureyş'ten hilafete aday olacak kimse bulunamazsa Kinane'den biri aday olur. Oradan da bulunamazsa İsmail soyundan birisi aday olur. Oradan da bulunamadığı takdirde acemden birisi aday olur. Hazır bulunan alimler ve yöneticilerden oluşturulacak ehlu'l-halli ve'l-âkdin biatı sonucunda halife seçilmiş olur. Halife seçildikten sonra hazır bulunanların itiraz hakkı, gaib olanların ise seçim hakkı ortadan kalkmış olur.”. İbnu'l-Hümâm da Teftâzânî'de olduğu gibi Kureyşli olmayı hilafetin şartları arasında saymamıştır. Ancak İbnu'l-Hümâm'a göre öncelik adil Kureyşli kimselerindir. O, *Müsâyere* adlı kitabında şu ifadelere yer vermiştir: “Şayet adil

⁴²¹ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.38^b.

⁴²² Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.39^a.

⁴²³ Cevherî, II, 1039.

⁴²⁴ Hadisin tahriri için bk. İsrail Balcı, “İmamlar/Halifeler Kureyş'tendir İddiasının Kritiği”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, S.40, s.7-11.

*Kureyşli bulunamazsa ya da bulunduğu halde o kişinin halife seçilmesiyle fitneye sebep olunacağından endişe edilirse Kureyş dışından kime biat edilirse onun hilafeti geçerli olur. Seçilen halifeye, muhalif olan kimsenin de boyun eğmesi gerekir. Kureyşlilik gibi adalet de imametın şartlarından biri değildir. Zira sahabeler zalim halifelerin hilafetini kabul etmişler ve arkasında namaz kılmışlardır.”*⁴²⁵

Zeyrekzâde'nın çıkarımına göre, Ebüssuûd Efendi de Kureyş'ten olmayı imametın şartları arasında kabul etmemiştir. Nitekim Şeyhülislam Ebüssuûd, 965/1557 yılında oğullarından bazıları Kanuni Sultan Süleyman'a karşı başka sultanlara sığındıklarında halifeye karşı çıkanın isyancı olduğu yönünde fetva vermiştir. İsyancıların nasihat ya da kılıç yoluyla teslim edilmesi gerektiğini ve öldükleri takdirde cenaze namazlarının kılınmayacağını bildirmiştir. Emri altında bulunan bütün kazaskerler de Ebüssuûd'un bu fetvasını kabul etmişlerdir.⁴²⁶ Ebüssuûd Efendi, Kanuni Sultan Süleyman'ın imameti hakkında bütün Müslümanların imamı anlamında '*el-imâmetu'l-uzmâ*' ifadesini kullanmıştır.⁴²⁷ Ebüssuûd Efendi'nin bu tercihi, dönemin siyasi ve ilmi atmosferi içinde düşünüldüğünde bunun bilinçli bir tercih olduğu fark edilecektir.

Osmanlı Sultanlarının hilafeti ne zaman ve nasıl üstlendikleri sorusu henüz net olarak cevaplandırılmış değildir. Kanuni'nin eniştesi ve 1539-1541 yıllarında sadrazamlık yapan Lütî Paşa (ö. 970/1563) bu meseleyi tartışma konusu yaparak Osmanlı hilafetini meşrulaştırma çabası içine girmiştir. Lütî Paşa, 1554'te bu konuyu ele alan *Halâsu'l-ümme fî marifeti'l-eimme* adıyla bir risale yazmıştır. Lütî Paşa'nın bu risalesinin en belirgin katkısı Osmanlı hilafeti meselesinin ortaya çıkışı konusunda önemli ipuçları ihtiva etmesidir. Kanuni'nin tüm Müslümanların halifesi olduğu iddiası bir sorumluluk anlayışı gereği ortaya atılmıştır. Zira Osmanlı sultanları Memlûklüler devletini ortadan kaldırarak Mısır'daki Abbasi halifelerinin siyasi desteğini yok etmiş, kendileri de halifeye sahip çıkmayarak Mûtevekkil'in ölümünden sonra Abbasi ailesinden herhangi birinin hilafeti üstlenmesine imkan vermemiş ve böylece İslam dünyasının halifesiz kalması gibi bir fiili durum oluşturmuşlardır. O zaman yaygın olan inanişâ göre zamanın imamını tanımadan ölenler cahiliye ölümüyle ölmüş olacaklarından ve

⁴²⁵ Kemaleddîn Muhammed b. Muhammed, *el-Müsâmere Şerhu'l-müsâyerefi'l-akâidi'l-münciye fî'l-ahira*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, s.264-271.

⁴²⁶ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.39^b.

⁴²⁷ Ebüssuûd Efendi, I, 14.

son Abbasi halifesinden itibaren bu makamda kimse bulunmadığından Osmanlı sultanı tüm Müslümanların halifesi anlamında hilafet-i uzmâ unvanını üstlenerek Müslümanların halifesiz kalmamasını sağlamıştır.⁴²⁸

Osmanlı devleti siyasi anlamda hilafet makamını üstlenecek ortamı oluştursa da ilmi çevrelerde hilafetin Kureyşliliği meselesinden dolayı çözmesi gereken bir problem daha mevcuttur. Dönemin uleması bu konuyu eserlerine taşıyarak Kureyşliliğin hilafetin olmazsa olmaz şartlarından olmadığı yönünde açıklama yapmışlardır. Lütfi Paşa'nın mezkur risalesindeki temel iddiasına göre, Kureyş kabilesine mensubiyet hilafetin olmazsa olmaz şartlarından değildir ve Osmanlı sultanı Müslümanların meşru imamı ve halifesidir. Lütfi Paşa'dan sonra Ebüssuûd Efendi de Kanuni'nin hilafet-i uzmâ unvanını üstlenmesi konusunda önemli ölçüde destek sağlamıştır. Şeyhülislam konu hakkında müstakil bir eser yazmak yerine kanunlar ve benzeri resmi evraka sultanın Hilafet-i kübra makamında olduğunu ifade eden ibareler koyarak onun hilafetini destekleme yolunu tercih etmiştir.⁴²⁹ İncelemiş olduğumuz tefsirinin mukaddimesinde de Kanuni Sultan Süleyman için imâmeti'l-uzmâ ve hilâfeti'l-kübrâ ifadelerini kullanması desteğini beyan amacına matuftur.

Zeyrekzâde, Kanuni'nin hilafeti ve Ebüssuûd Efendi'nin bu konudaki desteği meselesini uzun tuttuğunun farkındadır. Buna gerekçe olarak, dönemin bazı kesimlerinin şeyhülislama yönelik eleştirilerini göstermiştir. Öyle ki, bir grup Ebüssuûd Efendi'nin Osmanlı hilafetini meşrulaştırmak amacıyla verdiği desteğin kelam kitaplarında yer alan bilgilere aykırı olduğunu beyan etmişlerdir. Zeyrekzâde bu eleştirilerin geçersizliğini ortaya koymak için meseleyi tüm detaylarıyla değerlendirmiş, Ebüssuûd aleyhinde söylenen sözleri de “*Dolunay ortadayken onun aleyhinde konuşulanı dikkate alma.*”⁴³⁰ meseliyle tenkit etmiştir.

2.5.FIKIH İLMİ AÇISINDAN HÂŞİYENİN TAHLİLİ

İrşâdû'l-akli's-selîm'in mukaddimesi hacim olarak kısa bir mukaddime olduğundan burada fıkıh ilmine çokça müracaat edilmemiştir. Müfessir bu mukaddimesinde usûl-i fıkıh ve fûrû-i fıkha dair bazı kavramlar kullanmıştır. Muhaşşi, müfessirin zikriyle yetindiği bu

⁴²⁸ Ş. Tufan Buzpınar, “Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi”, *TALİD*, C.2, S.1, 2004, s.115.

⁴²⁹ Buzpınar, s.116.

⁴³⁰ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.39^b-40^a.

kavramları açıklamış ve fûrû-i fıkıhtan cihadın kapsamı ve hükmüne dair bazı yorumlarda bulunmuştur.

Zeyrekzâde'nin usûl-i fıkıh çerçevesinde açıklamış olduğu kavramlardan biri hüküm diğeri de emir kavramıdır. Ebüssuûd Efendi, Kur'ân-ı Kerîm'in özelliklerini sıralarken onun şer'î ahkamı ihtiva eden bir içeriğe sahip olduğunu belirtmiştir.⁴³¹ Zeyrekzâde, müfessirin burada müracaat ettiği usûl-i fıkıh terimi olan hükmü daha detaylı bir şekilde izah etmiştir. Hükmün tanımını yapmış, şer'î ahkâmın kaynaklarını ifade etmiş ve Kur'ân ayetlerinin manaya delalet tarzını kısaca zikretmiştir. Buna göre hüküm, Allah'ın mükelleflerin fiillerine taalluk eden hitabıdır. Şer'î hükümlerin kaynağı Kitap, sünnet, icmâ ve kıyastır. Zeyrekzâde'ye göre Kur'ân'ın şer'î hükümlerin kaynağı olması apaçık bir olgudur. Sünnetin kaynaklık değeri ise Kur'ân'la sabittir. Nitekim Allah Teâlâ “*Peygamber size ne veriyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin.*” (el-Haşr 59/7) buyurarak Peygamberin dinde hüküm koyma yetkisinin olduğunu ifade etmiştir. İcmâ ve kıyasın kaynaklığına gelince bunlar da ya Kur'ân'dan ya da sünnetten çıkarılmaktadır. Zeyrekzâde şer'î ahkâmın kaynaklarını zikrettikten sonra Kur'ân ayetlerinin hükme delaletinin yolları üzerinde durmuştur. Muhaşşî, Kur'ân lafzının manaya delalet tarzının ya nas ve ibare ya da işaret ve delalet yoluyla olduğunu ifade etmiştir.⁴³²

Zeyrekzâde'nin mefhumu hakkında konuştuğu bir diğer usûl-i fıkıh terimi de emirdir. Zeyrekzâde emri, istilâ yoluyla bir fiilin yapılmasını talep etmek⁴³³, nehyin zıddı⁴³⁴ ve bir fiilin yapılmasını men etmek⁴³⁵ şeklinde üç farklı biçimde tanımlamıştır. Zeyrekzâde'nin tanımında istilâyı zikretmesinin bilinçli bir tercih olduğu düşünülmektedir. Nitekim emirde emredenin emredilene üstün olup olmaması meselesi usûl alimleri tarafından tartışılan bir konu olmuştur.⁴³⁶ Zeyrekzâde'ye göre emir sigası, nedb veya ibaha değil vücut ifade eder.⁴³⁷ Yine burada da emrin ifade ettiği anlam olarak vücutu kesin bir tarzda söyleyerek nedb ve ibaha olmadığını belirtmesi bu mesele hakkında usûl alimleri arasında bir tartışma olduğunu ihsas ettirmek içindir. Zira Mu'tezile usûlcülerinin çoğunluğuna ve bazı fakihlere göre bir işin yapılmasının, terk edilmesinden daha üstün olmasının alt sınırı nedb olduğundan mutlak emir

⁴³¹ Ebüssuûd Efendi, I, 12.

⁴³² Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.29^a.

⁴³³ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.9^b.

⁴³⁴ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.56^a.

⁴³⁵ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.56^a.

⁴³⁶ Detaylı bilgi için bk. Salim Ögüt, “Emir”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, XI, 120.

⁴³⁷ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.9^b.

hakikatte nedb, yani o işin yapılmasının terkedilmesinden evla olduğunu ifade eder. Yeterli ölçüde karine varsa bu üstünlük vücûba dönüşür. İmam Şâfiî'den nakledilen iki görüşten biri de bu yöndedir. İmam Şâfiî'den nakledilen ikinci görüş ve bazı usûlcülere göre ise emir, vücub ile nedb arasında müşterek bir lafızdır. Dolayısıyla her iki manaya da aynı ölçüde delalet eder. Ebû Mansur el-Mâtürîdî ve bir kısım Semerkantlı alime göre emir sîgası vücub, nedb ve ibâha arasında müşterek bir noktayı işaret etmekte olup o da fiilin talep edildiği ya da yapılmasına izin verildiği anlamına gelir. Şâa'nın görüşü de buna yakındır.⁴³⁸ Zeyrekzâde emrin ne ifade ettiği konusunda sürdürülen tüm bu tartışmaları paranteze alarak kendi görüşünü ifade etmiştir. Zeyrekzâde'nin bu tavrı mesele hakkında ulema arasında mevcut olan farklı düşünce tarzlarını bildiğini, bunlar arasında tercih yapabilme donanımına sahip olduğunu gösteren delil niteliğindedir.

Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi, tefsirinin mukaddimesinde tefsirini geç tamamlamasının sebepleri hakkında bazı bilgiler vermiştir. Bu sebeplerden biri sultanla beraber savaş meydanlarına katılmasıdır.⁴³⁹ Zeyrekzâde, Ebüssuûd Efendi'nin savaş meydanlarında bulunma konusundaki memnuniyetsizliği ve sitemkar üslubunun da etkisiyle cihadın kapsamı ve bunun hukukî neticeleri hakkında bazı çıkarımlarda bulunmuştur. Buna göre cihadın farz oluşu Kitap, sünnet ve icmâ ile sabittir. Katılımın beklenen düzeyde sağlandığı durumlarda cihada iştirak etmenin hükmü farz-ı kifâyedir. Ancak bazı durumlarda cihada katılmak, farz-ı kifâye olmaktan çıkar ve müstehap hükmü kazanır. İlim tahsili ile iştigal eden talebeler ile seyr-i sülûkta yol alan müridlerin cihada iştiraki zorunluluk olmaktan çıkar ve müstehap olur.⁴⁴⁰ Zeyrekzâde, Ebüssuûd Efendi'nin savaşa katıldığı yılları ömrünün kayıp yılları olarak nitelemesini cihadın onun için farz hükmünde olmayan bir durum olduğuna bağlamıştır. Ebüssuûd Efendi için savaşa katılmanın hükmü farz değil müstehaptı. Zira o dönemde seferberlik ilan edilmemiş, onun savaşa iştirakini zorunlu kılacak herhangi bir durum hasıl olmamıştı. Ebüssuûd Efendi savaşa katılmak yerine şehirde kalsaydı ilim ile iştigal edecekti. Ancak sultanla beraber seferlere katıldığı için şehirde meşgul olduğu işler kesintiye uğramış, bunun bir neticesi olarak da tefsirini geç tamamlamıştır.

⁴³⁸ Ögüt, "Emir", s.120.

⁴³⁹ Ebüssuûd Efendi, I, 16.

⁴⁴⁰ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.50^a.

Zeyrekzâde durum ve şartlara bağılı olarak cihadın hükmünde meydana gelen değişikliği ele aldıktan sonra cihadın kapsamı hakkında da birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Muhaşşi, cihad kavramını yalnızca gayrimüslime karşı yapılan savaş olarak açıklamamış; nefisle yapılan mücadelenin de cihadın kapsamı içinde olduğunu Kur’ân ayeti ve Hazreti Peygamber’e nispet edilen ancak sıhhatinde noksanlık bulunan rivayetle müdellel hale getirmiştir.⁴⁴¹ Allah Tealâ Kur’ân-ı Kerîm’de “*Ey iman edenler! Kafirlerden öncelikle yakınınızda olanlarla savaşın.*” (et-Tevbe 9/123) buyurmuştur. Bu ayetin istişhad noktası insanı yakınında olan düşman ile savaşa çağırmasıdır. Kişinin düşmanları arasında mesafe olarak kendine en yakın olanı kendi nefsidir. Ayet bu şekilde anlaşıldığında cihadın nefisle mücadele olduğu açık bir hale gelecektir. Zeyrekzâde’nin de ifadelerinde yer verdiğine göre bazı hakikat ehli insanlar bu ayeti nefisle mücadele anlamında cihad şeklinde yorumlamışlardır.⁴⁴² Muhaşşinin bu konuya delil olarak kullandığı Hazreti Peygamber’e nispet edilen rivayet ise şöyledir: “*Küçük cihaddan (savaş) büyük cihada (nefis mücadelesi) döndük.*”⁴⁴³ hadisidir. Bu rivayetten hareketle bazı mutasavvıflar kulun nefsiyle cihadının dış düşmana karşı yürütülen cihada nispetle asıl olduğunu vurgulamışlardır.

2.6.HADİS İLMİ AÇISINDAN HÂŞİYENİN TAHLİLİ

Tefsir mukaddimelerine yazılan hâşiyelerde mukaddimede kullanılan ya da temas edilen hadislerin tahriri ve sıhhati hakkında birtakım değerlendirmeler bulmak mümkündür. Zeyrekzâde de bu hâşiyesinde müfessirin istişhadda bulunduğu ya da temas ettiği bazı hadislerin hangi kaynaklarda yer aldığı, sıhhat durumu ve şerhleriyle ilgili bilgiler vermiştir. Zeyrekzâde, mukaddime metnini daha anlaşılır hale getirmek için Ebüssuûd Efendi’nin aktarmadığı ancak konuyla irtibatlı olan bazı hadisleri de hâşiyesinde zikretmiştir.

2.6.1. Hadis Tenkidi

Zeyrekzâde, Ebüssuûd Efendi’nin sıhhati konusunda ihtilaf bulunan hadisleri delil olarak kullanmasını eleştirmiştir. Müfessiri başka vesilelerle dinleyerek onu imla eden bazı talebeler onun “*Gizli bir hazine idim, bilinmek istedim ve mahlukatı yarattım.*”⁴⁴⁴ kudsî hadisini

⁴⁴¹ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.50^a.

⁴⁴² Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.50^a. Detaylı bilgi için bk. Ekrem Demirli, s.129.

⁴⁴³ Ali el-Kârî, *el-Esrâru’l-merfûa fi’l-ahbâri’l-mevzûa*, Muhammed b. Lütfî es-Sebbâğ (thk.), Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1986, s.211, nr.211; Aclûnî, I, 471, nr.1362.

⁴⁴⁴ el-Aclûnî, II, 155, nr.2016.

marifetullahın gâi illeti olarak açıkladığını ifade etmişlerdir. Burada şunu hatırlatmakta fayda vardır. Kelam ilmi bahsinde söz konusu hadis muhtevası itibariyle zikredilmiş. Burada tekrar edilmesi başka bir amacı gütmektedir. Zeyrekzâde, Ebüssuûd Efendi'nin kudsî hadis olduğu iddia edilen bu hadisi mukaddimesinde zikretmiş olmasa da onu başka vesilelerle marifetullahın vacip oluşu konusunda delil olarak kullanmasını eleştirmektedir. Muhaşşîye göre bu hadis sahih hadis kaynaklarından hiçbirinde yer almamıştır. Bazı hocaları bu sözün hadis değil, Allah Teâlâ'nın Dâvud'a (a.s.) göndermiş olduğu vahiylerden olduğunu söylemişlerdir.⁴⁴⁵ Zeyrekzâde eleştirisini sunduktan sonra alternatif çözümünü de metne eklemiştir. Allah Teâlâ Kur'ân'da “*İnsanlar ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*” (ez-Zâriyât 51/56) buyurmuştur. Daha önce de ifade edildiği üzere İbn Abbas'ın da içinde bulunduğu bazı müfessirler bu ayette yer alan li yabudûn kelimesini ibadet ve kulluk manasında değil marifetullah anlamında yorumlamışlardır. Zeyrekzâde'ye göre müfessir kudsî olduğu söylenen hadisi delil olarak kullanmak yerine benzer manadaki Kur'ân ayetini kullanmış olsaydı daha muhkem bir zemin üzerinde meseleyi tartışmış olacaktı.⁴⁴⁶

Muhaşşî, Ebüssuûd Efendi'yi sıhhati konusunda ihtilaf bulunan hadisleri delil olarak kullanmasından ötürü eleştirmesine rağmen aynı tavrı kendisi de sergilemiştir. Cihadın tanımı hakkında açıklamalarda bulunurken Hazreti Peygamber'e nispet edilen “*Küçük cihaddan (savaş) büyük cihada (nefis mücadelesi) döndük.*” hadisini cihadın kapsamının gayrimüslimle yapılan savaşla sınırlı olmadığına, bunun ötesinde nefisle yapılan mücadelenin en büyük cihad şeklinde düşünülmesi gerektiğine delil olarak kullanmıştır.⁴⁴⁷ Bu rivayet Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) mevzu hadisleri bir araya getirdiği *el-Esrâru'l-merfûa fi'l-ahbârî'l-mevzûa* adlı eserinde ve İsmail b. el-Aclûnî (ö. 1162/1749) tarafından kaleme alınan *Keşfü'l-hafâ*'da yer almaktadır.⁴⁴⁸ Her iki müellif de söz konusu rivayet hakkında ulemanın görüşlerini nakletmişlerdir. Buna göre İbn Hacer, bu rivayetin insanlar arasında hadis olarak dolaştığını ancak onun İbrahim b. Île'nin sözü olduğunu kaydetmiştir.⁴⁴⁹ Ayrıca zayıf bir rivayetle Câbir'den nakledildiği bilgisini de paylaşmışlardır.⁴⁵⁰ Bazı kaynaklarda bu rivayetin uydurma olduğu dahi söylenmiştir.⁴⁵¹ Zeyrekzâde'nin, Kur'ân'daki anlam zenginliğine delil olarak

⁴⁴⁵ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.19^a.

⁴⁴⁶ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.19^a.

⁴⁴⁷ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.50^a.

⁴⁴⁸ Ali el-Kârî, s.211, nr.211; Aclûnî, I, 471, nr.1362.

⁴⁴⁹ Ali el-Kârî, s.212; Aclûnî, I, 472.

⁴⁵⁰ Ali el-Kârî, s.212; Aclûnî, I, 472.

⁴⁵¹ Ahmet Özel, “Cihad”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, VII, 528.

kullandığı “*Kur’ân’ın batnı vardır, batnının da yediye varıncaya kadar -bir rivayette yetmişe varıncaya kadar- batnı [yani aşamaları] vardır...*” hadisinde de aynı durum geçerlidir. Zira bu hadis, sahih hadis kitaplarında yer almamaktadır. İbn Teymiyye’ye bu rivayetin sıhhati hakkında sorulduğunda o şöyle cevap vermiştir: “*Bu, ihtilaf edilen hadislerdendir; ilim ehli alimler tarafından rivayet edilmemiştir ve sahih hadis kitaplarından hiçbirinde nakledilmemiştir.*”⁴⁵² Zeyrekzâde’nin zikrettiği bu hadis etrafında yapılan izahlar işârî tefsir metinlerinde merkezi bir konuma sahip olmuştur.

2.6.2. Muhteva İtibariyle Metni Destekleyen Hadislerin Kullanılması

Ebüssuûd Efendi, mukaddimesinde Kur’ân ayetlerinin insanın ahlakını güzelleştirici ve insana dünya ve ahiret saadeti kazandırıcı yönü olduğuna vurgu yapmıştır.⁴⁵³ Zeyrekzâde’ye göre peygamberlerin sıfatlarından biri olan tebliğin temel gayesi insanları dünya ve ahiret saadetine ulaştıracak güzel ahlakı onlara öğütlemektir.⁴⁵⁴ Hazreti Peygamber’in “*Güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim.*”⁴⁵⁵ şeklinde buyurması da peygamberlerin bu yönlerine dikkat çekmek içindir. Muhaşşi söz konusu hadisi metinle irtibatından dolayı burada zikretmeyi uygun bulmuştur.

Metni tahkik seviyesine çıkarmak adına muhaşşinin anlam bakımından tamamlayıcı olarak görüp zikrettiği bir diğer hadis de Muaz b. Cebel’in rivayet ettiği “*...İnsanları yüzükoyun ve burunları yerde süründürerek cehenneme dolduran dillerin kazandığından başkası değildir.*”⁴⁵⁶ hadis-i şerifidir. Ebüssuûd Efendi mukaddimenin sonunda bulunan niyaz bölümünde söz ve davranışta kendisinden sadır olacak her türlü şerden koruması için Allah’tan yardım dilemiştir.⁴⁵⁷ Zeyrekzâde, müfessirin insandan sadır olacak günahları söz ve davranış şeklinde birbirinden ayırmasını isabetli bulmuş ve insanın dilinden dökülen sözler neticesinde helake düçar olduğuna Muaz b. Cebel’in Hazreti Peygamber’den rivayet ettiği hadisi bu delil getirmiştir.⁴⁵⁸

⁴⁵² İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ: Kitâbu’t-tefsîr*, Medine-i Münevvere: Mücemme’i’l-Meliki Fahdin, 2004, XIII, 230-232.

⁴⁵³ Ebüssuûd Efendi, I, 12.

⁴⁵⁴ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.26^b.

⁴⁵⁵ İmam Malik, *Muvatta’*, Hüsnü’l-halk, nr.8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, nr.381.

⁴⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, V, nr.231; Tirmizî, *es-Sünen*, İman, nr.8.

⁴⁵⁷ Ebüssuûd Efendi, I, 17.

⁴⁵⁸ Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.55^b.

Zeyrekzâde'nin metinde olmadığı halde teberrük maksadıyla Kanûnî Sultan Süleyman'a gelinceye kadar bütün Osmanlı padişahlarının hal tercümelerine yer verdiğini ve saltanatları döneminde siyâsi ve kültürel olarak İslam medeniyetine sundukları katkılardan söz ettiğini daha önce ifade etmiştik. Muhaşşi, bu bağlamda Fatih Sultan Mehmed'in siretinden bahsederken İstanbul'u fetheden padişah olması dolayısıyla Hazreti Peygamber'in müjdesinin onda tecelli ettiğine dikkat çekmiştir. Zira Hazreti Peygamber İstanbul'u fethedecek komutan ve askerleri için Zeyrekzâde'nin sahih hadis kaynaklarında geçtiğini belirttiği şu hadisi tebşir etmiştir: “*İstanbul mutlaka fethedilecektir. Onu fetheden komutan ne güzel komutan, o ordu ne güzel ordudur.*”⁴⁵⁹ Muhaşşinin bu örneklerde metne katkısı ilk metni, Hazreti Peygamber'in hadisiyle irtibatlandırarak şerh etmek yönünde olmuştur.

Zeyrekzâde Hazreti Peygamber'in hadislerini yalnızca muhtevası itibariyle metni delillendirmek için değil aynı zamanda dil kurallarındaki benzer kullanımlardan dolayı da zikretmiştir. Ebüssuûd Efendi mukaddimenin sonundaki dua bölümünde başlamış olduğu tefsiri bitirmesi ve zillate düşmekten koruması hususunda Allah'a niyazda bulunmuştur.⁴⁶⁰ Müfessir bu dua cümlelerini kurarken fî (في) harf-i cerrini kullanmıştır. Muhaşşi bu harf-i cerrin sebep bildirmek amacıyla kullanılan lââm-ı tâlîl anlamında olduğunu söylemiştir. Daha sonra fî harfi cerrinin sebep anlamında kullanımının Arap dilinde yaygın bir durum oluşunu Hazreti Peygamber'in hadisiyle örneklemiştir. İbn Ömer'in rivayet ettiği “*Bir kadın eve hapsedtiği bir kedi yüzünden cehenneme gitti...*”⁴⁶¹ hadisinde de Hazreti Muhammed (s.a.v.) fî harf-i cerrini sebebiyet bildirmesi amacıyla kullanmıştır.⁴⁶²

⁴⁵⁹ Hadisin kaynakları ve senet-metin yönünden tenkidi için bk. Ali Yardım, “Fetih Hadisi Üzerine Bir Araştırma”, *Diyanet İlmi Dergi*, 1974, C.13, S.2, s.116-123; İsmail Lütfi Çakan, “Fetih Hadisi ve Akemseddin'in Fetihteki Yeri”, *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri*, 1990, s.153-163; Mehmet Ali Kulat, “İstanbul'un Fethini Müjdeleyen Hadisin Değerlendirilmesi”, *Diyanet İlmi Dergi*, 2001, C.37, S.2, s.5-23.

⁴⁶⁰ Ebüssuûd Efendi, I, 17.

⁴⁶¹ İmâm Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Bedü'l-halk, nr. 17, Şîrb, nr.9, Enbiya, nr.50; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, Birr, nr.151.

⁴⁶² Zeyrekzâde, *Hâşiye*, vr.55^b.

SONUÇ

Osmanlı Devleti'nin ilmî ve siyasi olarak en parlak dönemlerini yaşadığı XVI. yüzyılda sırasıyla müderrislik, kadılık, kazaskerlik ve nihayet şeyhülislamlık yapan Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574), *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı tefsirinin yazımını 973 yılında tamamlamıştır. Ebüssuûd Efendi'ye sultânü'l-müfessirîn, Ebû Hanîfe es-Sânî gibi unvanlar kazandıran bu tefsir sultanın da desteğiyle istinsah edilerek kısa sürede imparatorluğun her yerine ün salmıştır. Ebüssuûd Efendi'nin bu tefsiri muhtevastaki derinlik ve üslubundaki letafet yönüyle öyle övgülere mazhar olmuştur ki yalnızca mukaddimesinin dahi eserin tamamındaki derinlik ve letafeti ortaya koymada yeterli olacağı alimler tarafından ifade edilmiştir. Bu özelliği sebebiyle yazıldığı tarihten kısa bir zaman sonra bu tefsirin üzerine ayet ve sure düzeyinde hâşiyeler kaleme alınmıştır. Bunlardan biri de Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed'in (ö. 1003/1595) *Hâşîye alâ dîbâceti tefsîri Ebissuûd* adıyla kaleme aldığı dîbâce hâşiyesi olmuştur.

Osmanlı padişahlarından II. Selim, III. Murad ve III. Mehmed dönemlerinde yaşamış olduğu düşünülen Zeyrekzâde'nin hayatı hakkında tabakât türü eserlerde doyurucu bilgilere ulaşılamamıştır. Katalog taramalarından tespit edildiği üzere Zeyrekzâde'nin bu eser dışında iki eseri daha mevcuttur. Bunlardan biri bu eserin devamı niteliğindeki *Şerh alâ evâili tefsîri Ebissuûd* adlı şerh çalışması, diğeri ise İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eserine *Hâşîye ale'l-eşbâh ve'n-nezâir* adıyla yazdığı hâşiyesidir. Eserlerinden hareketle ilgi alanının tefsir, dil ve fıkıh alanında yoğunlaştığı kanısına varmak mümkündür. Bu tez dolayısıyla incelenen hâşiyesinde Zeyrekzâde Emrullah Muhammed'in de katkılarının olabileceği sonucuna varılmıştır. Zira elde edilen veriler değerlendirildiğinde böyle bir ihtimal gündeme gelmektedir. Ancak Kâtib Çelebi'nin de içinde bulunduğu araştırmacılar söz konusu eseri Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed'e nispetle zikrettikleri için bu araştırmada da bu nispet dikkate alınmıştır.

Erken dönemden itibaren müfessirler tefsirlerine başlamadan önce, eserlerinin telif sebebini açıklayan ve eseriyle neyi amaçladığını bildiren bölümler ilave etmişlerdir. Bu bölümlere mukaddime isminin verilmesi ve muhtevası yönüyle değişikliğe uğraması hicri IV. asra kadar uzanmaktadır. Tedvin faaliyetinin başladığı hicri I ve II. asırdan *İrşâdü'l-akli's-selîm*'in mukaddimesine gelinceye kadar tefsir mukaddimelerinde değişmeyen tema; hamdele,

salvele ve sebep-i telifin zikredilmesi olmuştur. Bu üç temanın dışında kalan kısım gerek tefsirin yazıldığı dönem gerekse de tefsirin yazıldığı yöntemle göre değişiklik arz etmiştir. Henüz ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir usûlü eserlerinin verilmediği erken dönemlerde yazılan tefsir mukaddimelerinde ulûmu'l-Kur'ân, tefsir tarihi ve usûlü çerçevesinde oluşan müktesebatın aktarımı müfessirlerin temel gayelerinden biri olmuştur. Taberî'nin *Câmiu'l-beyân*'ı ve İbn Atıyye el-Endelûsî'nin *el-Muharrerü'l-vecîz* adlı tefsirinin mukaddimleri bu tefsir mukaddimelerine örnektir. Bu dönemi takip eden yıllarda Belâgat ilminin tefsire bir yöntem sunması sonucunda mukaddimler de üslup ve muhteva yönüyle bir değişime tanık olmuştur. Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı kaleme almasıyla başlayan bu aşama, Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'i ile devam etmiş ve nihayet Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-akli's-selîm*'i ile zirveye ulaşmıştır. Bu tefsirlerin mukaddimelerinde yöntem kaygısı ön planda tutularak Meânî ve Beyân ilimlerinin tefsirde kullanılmasının lüzûmu üzerinde durulmuştur. Mukaddimelerin muhtevasındaki bu dönüşümün yanı sıra mukaddimelerde kullanılan dil de edebî bir forma bürünmüştür. Tefsir mukaddimelerinin belîğ ve veciz bir şekilde kaleme alınması mukaddime hâşiyeciliğinin oluşmasına zemin teşkil etmiştir. Böylece tefsir mukaddimleri üzerine hâşiyeler kaleme alınmaya başlanmıştır. İlk olarak *Keşşâf* mukaddimesine, daha sonra da sırasıyla *Envârü't-tenzîl* ve *İrşâdü'l-akli's-selîm*'in mukaddimelerine hâşiyeler yazılmıştır. Günümüze ulaşan kayıtlardan hareketle toplamda 14 adet mukaddime hâşiyesi tespit edilmiştir. Bunlardan 5 tanesi *Keşşâf*'ın mukaddimesi üzerine, 8 tanesi *Envârü't-tenzîl*'in mukaddimesine, 1 tanesi de *İrşâdü'l-akli's-selîm*'in mukaddimesi üzerine yazılmıştır. Böylece Osmanlı tefsir geleneğinin ana damarlarından biri olan şerh ve hâşîye literatürüne mukaddime metinleri de dahil olmuştur. Zeyrekzâde'nin *Hâşîye alâ dîbâceti tefsîri Ebüssuûd* adıyla yazdığı eserinin Topkapı Kütüphanesi'ne kayıtlı olan nüshasında müstensih, ferağ kaydına, *Keşşâf* mukaddimesini Teftazânî ve Cürcânî hâşiyeleriyle beraber okuduklarına dair bir not düşmüştür. Müstensih'in bu notu, Osmanlı ilim geleneğinde mukaddime hâşiyeciliğinin önemli bir yeri olduğuna, mukaddimler üzerine yazılan hâşiyelerin okunması için meclisler düzenlendiğine bir delildir. Teftazânî ve Cürcânî'nin *Hâşîye ale'l-Keşşâf* adıyla *Keşşâf* üzerine yazdıkları hâşiyeler ve bu ikisi üzerine kaleme alınan hâşiyelerin de mukaddime hâşiyeciliği kapsamında incelenmesinin önemli veriler kazandıracağı kanaatindeyiz. Zira her iki hâşîye de *Keşşâf*'ın baş taraflarını kapsamaktadır; bu durumun levâzımlarından biri de tefsirin mukaddimesine de hâşîye yazmış olmalarıdır. Bu iki eser üzerine kaleme alınan hâşiyeler de bu açıdan incelenmeye değerdir.

Tez boyunca mukaddime hâşiyelerini tefsir hâşiyelerinden farklı kılan bir yönünün olup olmadığı sorusu zihinde canlı tutulmuştur. Sürdürülen bu araştırma neticesinde, mukaddime hâşiyeleri ile tefsir hâşiyelerinin hedef ve yöntemleri bakımından benzerlik taşıdığı tespit edilmiştir. Tefsir metnine hâşiye yazılmasının gerekçeleri ile tefsir mukaddimelerine hâşiye yazılmasının gerekçeleri ortaklık arz etmektedir. Hâşiyelerin kaleme alınmasındaki temel maksat; metnin irtibatlı olduğu ilimleri ortaya çıkarmak ve bu ilimlerin ilkeleri doğrultusunda metnin muhkem bir zemin üzerinde anlaşılmasını ve tartışılmasını sağlamaktır. Benzer kaygı mukaddime hâşiyelerinin yazılma amacını da oluşturmuştur. Zeyrekzâde'nin bu eserinin sebeb-i telifi olarak *İrşâdü'l-akli's-selîm*'in belâgat ilimlerini tefsirde kullanması açısından eşsiz bir eser olduğuna vurgu yapması, tefsir hâşiyeleri ile tefsir mukaddimesi hâşiyelerinin benzer kaygıların ürünü olduğu tezini desteklemektedir. Muhaşşîler, bir tefsir mukaddimesine neden hâşiye yazılır sorusuna genelde ilk metnin dil ve üslûbunun veciz olması ve letafeti şeklinde cevap vermiş olsalar da kanaatimizce tek sebep bu değildir. Hâşiye yazılmak üzere seçilen tefsir mukaddimeleri *Keşşâf*, *Envâru't-tenzîl* ve *İrşâdü'l-akli's-selîm* hacim itibariyle kısa metinler olmaları ve tefsirde Belâgat ilimlerinin kullanılmasına atıfta bulunmak suretiyle yeni bir yöntem arayışında olmaları yönüyle temayüz etmişlerdir. Bir diğer ifadeyle mukaddimelerin dil ve üslûp açısından belîğ ve vecîz olmalarının yanı sıra hacim itibariyle kısa metin özelliğitaşımaları ve tefsire yeni yöntem kazandırmış olmaları, bu metinler üzerine hâşiye yazılmasının gerekçeleridir.

Osmanlı döneminde yazılan gerek şerh ve hâşiye türü tefsir eserlerinin mukaddimelerinde gerekse de telif tefsirlerin mukaddimelerinde, mukaddimeye yeni temalar eklendiği gözlenmiştir. Bunlardan birincisi devlet ricali-ulema münasebetinin neticesi ve Osmanlı hilafetinin geçerliliği konusunda padişaha destek olmak amacıyla eserin sultana ithafıdır. İkincisi ise tefsir ilminin mahiyetine dair sürdürülen tartışmanın etkisiyle tefsir ilminin diğer İslâmî ilimler arasındaki konumunun tespiti olmuştur.

İrşâdü'l-akli's-selîm üzerine kaleme alınan tek mukaddime hâşiyesi Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed'in *Hâşiye alâ dibâceti tefsîri Ebissuûd* adıyla yazdığı eseridir. Zeyrekzâde, hâşiyesine yazdığı mukaddimesinde tefsirleri üstünlük bakımından birbirinden ayıran kıstasın Meânî ve Beyân ilimlerinden istifade etme düzeyi olduğuna vurgu yapmıştır. Muhaşşînin bu vurgusu kendi eserinde de bu iki ilimden faydalanacağını ihsas ettirmektedir.

Zeyrekzâde hâşîye yazmak üzere bu tefsiri tercih etmesini, Ebüssuûd Efendi'nin her iki ilimden azami ölçüde faydalanmasına bağlamıştır. Tefsir ilminin konusu ve gayesi bakımından diğer dini ilimler arasındaki şerefli mertebesinden bahsetmiştir. Zira tefsirin konusu kelimelerin en seçkini olan Allah'ın keliması Kur'ân iken gayesi de amaçların en yücesi olan, kişiyi dareyn saadetine ulaştırmaktır.

Zeyrekzâde'nin mukaddime hâşîyesi dini ilimler ile alet ilimlerinin ilkeleri dikkate alınarak tahkik tavrı ortaya konmak suretiyle oluşturulmuştur. Bu bağlamda hâşîye; dil ilimleri, belâgat, tefsir tarihi ve usûlü, kelam, fıkıh ve hadis ilimleri çerçevesinde analiz edilmiştir. Muhaşşî, Ebüssuûd Efendi'nin ifadelerini daha ziyade istifade edilen ilimlerin ilkelerinden hareketle anlaşılır hale getirme çabasında olmuştur. Yer yer Ebüssuûd Efendi'ye sözlük bilimindeki anlam tercihlerinden dolayı eleştiriler yöneltilmiş; ancak nihâi kertede müfessirin kullanımının da mümkün olduğunu belirtmiştir. Zeyrekzâde bu hâşîyesinde dil ilimlerinden sözlük bilimi ve belâgat ilimlerinden Beyan ilmine azami ölçüde başvurmuştur. Durumun böyle gerçekleşmesinde ilk metnin türü belirleyici olmuştur. Zira tefsir mukaddimleri, müfessirlerin edebî dil kullanmaya ihtimam gösterdikleri bölüm olagelmıştır. Hal böyleyken Zeyrekzâde de bu edebî dilin çözümlenmesi amacıyla dil ve belâgat ilimlerinden sıklıkla yararlanmıştır. Burada özellikle Cevherî, Râgıp el-İsfahânî ve Fîrûzâbâdî'ye yer vermesi; belâgat noktasında Zemahşerî'ye atıflarda bulunması eserin yönelimini ve ait olduğu geleneği göstermesi açısından büyük önemi haizdir. Her ne kadar itikâdî konularda Zemahşerî'ye tenkitler yöneltilmiş olsa da onun Meânî ve Beyân ilimlerindeki otoritesini görmezden gelmemiştir. Öyle ki, hâşîyesine yazdığı mukaddimesinde Zemahşerî'nin de mukaddimesinde yer verdiği gibi tefsir ilmiyle iştigal edebilmek için Meânî ve Beyân ilimlerini bilmenin önemine vurgu yaparak ait olduğu geleneği açıkça belirtmiştir. Nahiv ilmi söz konusu olduğundaysa Zeyrekzâde için belirleyici olan Sibeveyhî ve Müberred'den gelen nakiller olmuştur.

Haşîyenin tefsir tarihi ve usûlü açısından katkısı, müfessirlerin yöntemleri dikkate alınarak mütekaddim ve müteahhir dönem müfessirleri olarak tasnif edilmesidir. Zeyrekzâde Zeccâc'ı, mütekaddimîn dönemini sonlandıran müteahhirîn dönemini başlatan müfessir olarak görmektedir. Gerekçe olarak Zeccâc'ın tefsirinin yöntemsel olarak öncekilerin tefsirinden farklılık göstermesini zikretmiştir. *Meâni'l-Kur'ân* adlı eserinde Zeccâc, ayetleri tefsir ederken rivayet bilgisine yer verdiği gibi onları dil ve edebî değer yönünden de ele almıştır. Bu yönüyle

Zeccâc tefsir ilminin dönüşümünü gerçekleştiren müfessirlerinden birisi olmuştur. Zeyrekzâde'nin, Zeccâc'ı ve eserini tefsir ilminin değişim noktası olarak görmesi önem arz eden bir konudur. Zira modern dönem tefsir araştırmalarında tefsir ilminin dönüşümü İbn Cerîr et-Taberî'ye dayandırılmaktadır. Ancak Zeyrekzâde'nin bu teklifi, tefsir tarihine yönelik bilgilerin yeniden gözden geçirilmeye ihtiyaç duyduğunu ortaya koymaktadır.

Zeyrekzâde mukaddimesinde ehl-i sünnet akidesinin savunuculuğunu yapmıştır. Fetret ehlinin ahiretteki ahvali, marifetullahı erişme noktasında nazar ve naklin konumu cinler arasından peygamber gönderilip gönderilmediği meselesi gibi konularda Ehl-i sünnet akidesini özellikle de Mâtürîdî akidesini savunmuştur. Ebüssuûd Efendi mukaddimesine başlarken Kur'ân'ın kadîm bir kelim olduğu işaret edecek ifadeler kullanmıştır. Zeyrekzâde, müfessirin bu tercihinin bilinçli olduğunu ve mukaddimesinde Kur'ân'ın hâdis bir kelim olduğunu ifade eden Zemahşerî'ye bir reddiye olduğunu vurgulamıştır. Her ne kadar Zemahşerî'yi Belâgat alanında otorite kabul etse de itikâdî meselelerde onu eleştirmiştir. Zeyrekzâde'nin bu tavrı ilmî dürüstlüğüne ortaya koyması açısından oldukça anlamlıdır.

Zeyrekzâde bu hâşiyesinde fıkıh ve hadis ilimlerinden de istifade etmiştir. Ancak bu iki ilimden istifadesi diğer dini ilimler kadar çok olmamıştır. Zira müfessir Ebüssuûd Efendi fakih kimliğiyle ön plana çıkmış olsa da mukaddimesinde bu yönünü kullanmamıştır. Bundan dolayı muhaşşinin fıkha dair açıklamaları çok sınırlı kalmıştır. Hadis ilmine gelince müfessirin ifadelerini muhteva ve dilin kullanımı yönüyle delillendirmek amacıyla hadislerden istifade etmiştir. Zeyrekzâde, hadislerin sıhhati ve delil olarak kullanılması hususunda ilkesel olarak müteşeddîd davranmıştır. Ebüssuûd Efendi'yi sıhhati konusunda zaafî bulunan hadislerle istişhad etmesi noktasında eleştirmiştir; ancak kendisi de Ebüssuûd Efendi'yi eleştirdiği konuda onun benzerini yapmış ve sıhhati konusunda zaafî bulunan hadisleri delil olarak kullanmıştır.

Bu çalışmanın daha muhkem bir zeminde ele alınabilmesi adına Osmanlı tefsir mukaddimleri muhtevasıyla yeni çalışmalar yapılabilir, mukaddimelerin yönelimlerinde değişim olup olmadığı soruşturulabilir. Tefsir hâşiyelerinin mukaddimleri taranarak bunların hangi amaçla telif edildiğinin tasnifi yapılarak bu literatürün orijinallliği hususunda yeni bulgulara ulaşılabilir.

KAYNAKÇA

Abay, Muhammed, “Osmanlı Dönemi Dirayet Tefsirleri”, *TALİD Türkiye’de İslami İlimler: Tefsir ve Kur’ân İlimleri I*, C.9, S.18, 2011.

_____, “Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri”, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur’ân Tefsirine Hizmetleri*, İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz (hızl.), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

_____, “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası: Tefsirler, Haşiyeler, Sure Tefsirleri, Tercümeler”, *Dîvan: İlmî Araştırmalar*, 1999, C.4, S. IV (1).

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü’l-hafâ’*, Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc (thk.), Dımaşk: Mektebetu’l-İlmi’l-Hadîs, 2000.

Alkan, Ercan, “Abdullah Bosnevî’nin Nas Yorumculuğu: Hal’u’n-Na’leyn fi’l-vüsûl ilâ hazreti’l-cem’ayn Örneği -Metin, Tercüme, Değerlendirme-”, *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*, Ercan Alkan v.d. (ed.), İstanbul: İsar Yayınları, 2018.

Altundağ, Mustafa, “Kelâmullah-Halku’l-Kur’an Tartışmaları Çerçevesinde ‘Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî’ Ayrımı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.18, 2000.

Anay, Harun, “Bir Osmanlı Düşüncesinden Bahsetmek Mümkün mü?”, *DERGAH Dergisi*, 1996, C.VII, S.76.

Askalânî İbn Hacer, Ebu’l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed, *ed-Düreru’l-kâmine fî ayâni’l-mieti’s-sêmine*, Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1993.

Atâî, Nevizâde, *Hadâiku’l-hakâik fî tekmileti’s-şekâik*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Ateş, Süleyman, *İşari Tefsir Okulu*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Aydemir, Abdullah, *Büyük Türk Bilgini Şeyhulislâm Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

Bağdatlı, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn Esmâü'l-müellifîn ve Âsârü'l-musannifîn*, İstinsah ve tsh. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, Rifat Bilge, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *İ'câzu'l-Kur'ân*, Ahmet Sakr (thk.), Mısır: Dâru'l-Maârif, t.y.

Balcı, İsrâfil, “İmamlar/Halifeler Kureyş'tendir İddiasının Kritiği”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, S.40.

Baltacı, Cahid, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.

Bayrakçı, Nizamettin, “Taberî Tefsiri Mukaddimesinin Kur'ân İlimleri Açısından İncelenmesi”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE, 2010.

Bedir, Murtezâ, “Mütekaddimîn-müteahhirîn”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2016, XXXII

Begavî, Ebu Muhammed el-Hüseyn Ferrâ, *Meâlimu't-tenzîl*, Riyad: Dâru Tayyibe, 1988.

Bergamalı, Ahmed Cevdet Bey, *Tefsir Tarihi*, İstanbul: Ahmed Kamil Matbaası, 1927.

Beyzâvî, Ebû Said Abdullah, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te`vîl*, Beyrut: Daru Sâdır, 2004.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-müfessirîn*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.

Birişik, Abdülhamit, “Kur'ân (Tarifi ve İsimleri)”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2002.

_____, “Tefsir”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2011.

Boyalık, M. Taha, “Molla Fenari’nin Aynu’l-Ayan Adlı Tefsirinin Mukaddimesi (Tahlil ve Değerlendirme)”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2007.

_____, *Dil, Söz ve Fesahat*, İstanbul: Klasik, 2017.

Bulut, Ali, “Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi SBE, Isparta, 2009.

Buzpınar, Ş.Tufan, “Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi”, *TALİD*, C.2, S.1, 2004.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *Tâcü’l-lüga ve’s-sihâhu’l-Arabiyye*, Şehâbeddin Ebû Amr (thk.), Beyrut: Dârü’l-Fıkr, 1998.

Cürcani, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman, *Sözdizimi ve Anlambilim: Delailü’l-İcaz*, Osman Güman (çev.), Litera Yayıncılık: İstanbul, 2008.

Çakan, İsmail Lütfi, “Fetih Hadisi ve Akemseddin’in Fetihteki Yeri”, *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri*, 1990.

Çelebi Kâtib, Mustafa b. Abdullah, *Keşfü’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-funûn*, Şerafettin Yaltkaya, Rifat Bilge (hızl.), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.

Çelik, Ersin, “Şeyhu’l-İslâm Sa’dî Çelebi ve el-Fevâhidü’l-Behiyye: Hâşiye `alâ Tefsîri’l-Beyzâvî Adlı Eserinin Tahlili”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi SBE, 2015.

_____, “Fatih Sultan Mehmed Han’ın Emriyle Yazılan Farsça Tefsir Kitâbu’ş-Şifâ Fî Tefsîri Kelâmillâhi’l-Münzel Mine’s-Semâ”, *Osmanlı Döneminde Tefsir içinde*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

Çetin, Esmâ, “Hüsâmeddîn Ali el-Bitlisî’nin Câmiu’t-Tenzîl ve’t-Te`vîl Adlı Tefsirinin Mukaddimesi: Tahkik ve İnceleme”, *Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43, 2017.

Çiçek, Mehmet – Sula, Murat, “Muhammed b. Muhammed Rodôsîzâde ve ‘Ta’lîkatun alâ Tefsîri Kavlihî Teâlâ ‘Ve Yekfurûne Bimâ Verâehû ve Hüve’l-Hakk’ Adlı Risalesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, C. XVI, S.1.

Demir, Ziya, *XIII.- XVII. YY Arası Osmanlı Müfessirleri*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2006.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

_____, *Tefsir Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları: İstanbul, 2014.

Demirli, Ekrem, “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşarî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşarî Yorumdan Tahkike Doğru Kur’ân-ı Kerîm Yolculuğunun Gelişimi”, *Atatürk Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, S.40.

Durmuş, İsmail, “Mukaddime”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, XXXI.

_____, “Sekkâkî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, XXXVI.

Ebû Ubeyde, Ma’mer b. Müsennâ, *Mecâzü’l-Kur’ân*, M.Fuad Sezgin (thk.), Kahire: Muhammed Sâmi Emin el-Hanci, 1954.

Ekin, Yunus, “İrşâdü’l-Akli’s-Selîm’in Tefsir Geleneğindeki Konumu”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.16 (1), 2016.

Efe, Seyfullah, “Ömer Neseî ve Ebû’l-Fütûh er-Râzî’nin Kur’ân Yorumlamaları: Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, 2013.

Emîn, Ahmed, *en-Nakdu’l-edebî*, Kâhire: Mektebu’n-Nahdati’l-Arabiyye, 1965.

Fazlıoğlu, İhsan, “İlim İlim Bilmektir Bilim Neyi Bilmektir”, *DERGAH (Edebiyat, Sanat, Kültür Dergisi)*, C.IX, S.97, 1998.

Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1986.

Görgün, Tahsin, Molla Fenârî (Düşüncesi), *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2005, XXX.

_____, *İlâhî Sözü'nün Gücü Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'ân*, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2013.

Görgün, Halil İbrahim, “Endülüs Tefsir Mukaddimeleri”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi SBE, 2017.

Güler, İsmail (ed.), *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, İSAM Yayınları: İstanbul, 2015.

Gülşen, Ekrem, “İbrâhim Mostârî'nin ‘Envâru't-Tenzîl’ Dîbâcesi Haşiyesi”, *EKEV Akademi Dergisi*, Y.21, S.71, 2017.

Gündüzalp, Sultan Ümmügülsüm, “Atûfî'nin Mir'âtü't-Te'vîl Adlı Envârü't-Tenzîl Hâşiyesinde Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2018.

Habeşî, Abdullah Muhammed, *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî: Mu'cemü şâmilî'l-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyânü şurûhihâ*, Ebûzabî: el-Mecmaü'ssekafî, 2004.

Halîfe, Şaban Abdülazîz, “Dirasetun Biyucrafiyyetun Bibliyucrafiyyetun, Bibliyumetriyyetun”, *Mecelletü Merkezi'l-Vesâik ve'd-Dirâsêti'l-İnsâniyye*, Katar, 1991, III/3.

Herevî, Ebu'l-Hasen Nûrüddîn Ali, *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a*, thk. Muhammed b. Lutfî es-Sebbâğ, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1986.

Irmak, Mustafa, *Haber ve İnşa Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri*, Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, Abdüsselm Abdüşşâfi Muhammed (thk.), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman, *Mukaddime*, Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mustafa es-Seyyid Muhammed v.d (thk.), Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, Seyyid Ahmed Sakr (nşr.), Kahire: Dârü't-Türâs, 1973,

İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn, *Kitâbu's-Şifâ: İlahiyat Metafizik*, Ekrem Demirli-Ömer Türker (çev.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed, *Mecmû'u fetâvâ: Kitâbu't-tefsîr*, Medine-i Münevvere: Mücemme'i'l-Meliki Fahdin, 2004.

İmâdî, Ebüssuûd Muhammed, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Muhammed Subhî Hasan Hallâk (thk.), Beyrut: Dâru'l-Fikir, 2001.

İmâdî, Hamîd, *el-İthâf bi şerhi hutbeti'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr.243.

İpşirli, Mehmet, “Medrese”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2003, XXVIII.

Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.

Karamollaoğlu, Fatma Serap, *Kur'ân Işığında Belâgat Dersleri Beyan İlmi*, İstanbul: İşaret Yayınları, 2013.

_____, *Kur'ân Işığında Belâgat Dersleri Meânî İlmi*, İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.

Karlı, İbrahim Hilmi, “Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.20.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimu Musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ, t.y.

Kemaleddîn, Muhammed b. Muhammed, *el-Müsâmere Şerhu'l-müsâyerefi'l-akâidi'l-münciye fi'l-ahira*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Konevî, İsmail, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî ve bi Hâmişihî Hâşiyetu İbnü't-Temcîd*, İstanbul: Dersaadet Kitabevi, t.y

Kulat, Mehmet Ali, “İstanbul’un Fethini Müjdeleyen Hadisin Değerlendirilmesi”, *Diyanet İlmi Dergi*, 2001, C.37, S.2.

Lekesiz, M. Hulusi, “Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme (Teşekkül-Gelişme-Çözülme XV-XVII. Yüzyıllar)”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi SBE, 1989.

Maden, Şükrü, *Tefsirde Haşîye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Haşîyesi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Makdisî, Radiyyüddîn Muhammed b. Yusuf İbn Ebü'l-Lütf, *Haşiyetün alâ Envâri'tenzîl ve 'Keşşâf ve Ebi's-Suûd*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi, nr.310.

Malkoç, Mehmet Selman, “Nuğbetü'r-Raşşâf min Hutbeti'l-Keşşâf'ın Tahkiki”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 1990.

Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed, *Kitâbü't-tevhîd*, Bekir Topaloğlu (çev.), Ankara: İSAM Yayınları, 2016.

Mevlevî, Tâhir, “Şeyhülislam Ebu Suud Efendi Merhumun Tercüme-i Halî”, *Beyânü'l-Hakk*, C.2, S.43, 1909.

Molla Gürânî, Şemseddin Ahmed b. İsmail, *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-keîlâmi'r-Rabbânî*, Hamîd b. Ya'kûb el-Ferîh (thk.), Riyad: Dâru'l-Hadâre, 2018.

Müellif meçhul, *Ta'lika ala Tefsîri'l-Beyzâvî ve Ebi's-Suûd fî evveli âyât Tilke'r-Rusul fa'z-zalnâ ba'zahum ilâ âhir*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr.2847-06.

Öğüt, Salim, “Emir”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, XI.

Öz, Mustafa - İlhan, Avni, “İmamet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII.

Özel, Ahmet, “Cihad”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VII.

Özervarlı, Sait, “Hikmet (Kelam)”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, XVII.

Öztürk, Mustafa, “Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış”, Bilal Gökçir vd. (ed.), *Osmanlı Toplumunda Kur’ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -1-*, İstanbul: İlim Yayma Vakfı ve Kur’ân Akademisi, 2011

_____, *Osmanlı Tefsir Mirası*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Peker, Tahsin, “Klasik Dönem Tefsir Mukaddimelerinde Ulûmu’l-Kur’ân Kurtubî ve İbn Cüzeyy Örneği”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi SBE, 2010.

Râgıb Isfehânî, Ebu’l-Kâsım Hüseyin, *Müfredât: Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, Yusuf Türker (çev.), İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.

Rodôsîzâde, Muhammed b. Muhammed, *Ta`likât alâ tefsiri kavlihi Teâlâ ve yekfurûne bimâ verâehû ve hüve`l-hakk*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 3654.

Saraç, M. Yekta, “Şerhler”, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Talat Sait Halman (ed.), İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007.

Sekkâkî, Ebû Ya`kûp Sirâcüddîn Yûsuf, *Miftâhu`l-ulûm*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1987.

Semerkindî, Alâeddîn Ali b. Yahya, *Bahru’l-ulûm Tefsiri*, Ali Kara (çev.), İstanbul: Mutlu Ticaret, 2000.

Sezgin, Fuad, *Târihu’t-turâsi’l-Arabi: Fî Ulûmi’l-Kur’ân ve’l-Hadîs*, Riyad: Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1983.

Sivâsî, Şihâbüddîn, *Uyûnü’t-tefâsîr li’l-fudalâi’s-semâsîr*, Bahattin Dartma (thk.), Beyrut: Dâru Sâdır, 2006.

Siyâlkûtî, Abdülhakîm b. Şemseddîn, *Hâşiyetu’l-Kâdî li abdi’l-hakîm es-Siyâlkûtî*, İstanbul: Dârü’t-Tıbbâti’l-Âmire, 1270.

Sunar, Hüseyin Sırrı, “Emrullah Muhammed b. Zeyrek’in Şerhu Mesâliki’l-halâs fî Mehâliki’l-havâs Adlı Eserinin Edisyon Kritiği”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE, 2015.

Süyûtî, Ebu’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr , *el-İtkân fî ulûmi ’l-Kur’ân*, thk.Mustafa Dîb el-Büğâ, Dımaşk: Dâru’l-Mustafa, 2008.

Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed, *Dîvânu el-İmâmi’s-Şâfiî*, Abdurrahman el-Mıstâvî (hızl.), Beyrut: Dâru’l-Marife, 2013.

Şensoy, Sedat, “Ta`likât”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, XXXVI.

Şeyhzâde, Muhyiddin Mehmed Kocevî, *Hâşiye alâ tefsîri Kâdî el-Beydâvî*, İstanbul: İhlas Vakfı, 1990.

Taberî, Ebû Ca`fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu ’l-beyân an te`vîli âyi ’l-Kur’ân*, Beşşâr b. Avvâd- İsmâ Fâris el-Hurustânî (thk.), Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1994

Taşköprizâde, Kemâleddin Muhammed b. Ahmed Efendi, *Hâşiye ala tefsîri Sûreti ’l-Kehf min Tefsîri Ebüssuûd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr.359.

Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin, *Fütûhu ’l-gayb fî ’l-keşfi an kınâi ’r-rayb: Hüve haşiyeu ’t-Tîbî ale ’l-Keşşâf*, İyâd Ahmed el-Gavc, Cemil Benî Atâ (thk.), Dübey: Câizetu Dübey ed-Devliyye li’l-Kur’âni’l-Kerîm, 2013

Topuzoğlu, Tevfik Rüştü, “Haşiye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XVI.

Türcan, Zişan, “Hadis Literatüründe Şerh Geleneği ve Özellikleri”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2008.

Uşşâkizâde, İbrahim Hasîb Efendi, *Zeyl-i Şakâik*, Ramazan Ekinci (hızl.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

Vâhidî, Ebu’l-Hasen Ali b. Ahmed, *et-Tefsîrû ’l-basît*, Abdülaziz Sutâm Al-i Suûd-Türkî b. Sehûl el-Uteybî (thk.), İskenderiye: Dâru’l-Musavveri’l-Arabi, t.y.

Vardârî, Abdülkerim Efendi, *Ta'lika alâ Tefsîri Ebi's-Suûd*, Süleymaniye Ktp, Şehid Ali Paşa, nr.182.

Yardım, Ali, “Fetih Hadîsi Üzerine Bir Araştırma”, *Diyanet İlmi Dergi*, 1974, C.13, S.2.

Yaşaroğlu, M. Kamil, “Molla Gürânî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2005, XXX.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Hamdele”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XV.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Yerinde, Adem, “Ebussuûd Efendi'nin İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm'i”, *TALİD*, C.9, S.18, (2011).

_____, “Mecâzü'l-Kur'an, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2003, XXVII.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005.

Zemahşeri, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûnu'l-ekâvîli fî vücûhi't-tenzîl*, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2012.

_____, *el-Keşşâf*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2012.

Zeyrekzâde, Emrullah Muhammed, *Şerhu dîbâceti'r-risâle fî'l-istiâre*, Süleymaniye Ktp., Kasidecizade, nr.675.

_____, *Ta'lika li keşfi bazı'l-mevâzî mine'l-Keşşâf fî evâili Sureti'l-A'râf*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 45 Hk 2951/7.

Zeyrekzâde, Muhammed b. Muhammed, *Haşiye alâ dîbâceti tefsîri Ebissuûd*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 249; Topkapı Ktp., III. Ahmed, nr.1464.

_____, *Hâşiye ale'l-Eşbâhi ve'n-Nezâir*, Süleymaniye Ktp., Nafiz Paşa, nr. 255; Laleli, nr. 854; Hekimoğlu, nr.337.

_____, *Şerhu Zeyrekzâde alâ evâili tefsîri Ebissuûd*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr.41.