

***El-Keşşâf*'ta Gizli *İ'tizâl*: ez-Zemaḥşerî'nin Tefsir Mukaddimesi Üzerinden *Halku'l-Kur'ân* Tartışmaları**

MESUT KAYA

Şırnak Üniv. İlahiyat Fakültesi
mesudkaya@hotmail.com

Öz

Hicrî 7. ve 8. yüzyıl ilmi çevrelerinde dile getirilen iddialardan biri, Mu'tezile'nin geç dönem temsilcilerinden ez-Zemaḥşerî'nin, *el-Keşşâf* adlı tefsirinde *i'tizâlî* fikirleri gizli bir şekilde işlediğidir. Bu iddia, tefsir faaliyetleri içinde, ez-Zemaḥşerî'nin gizli *i'tizâlî* fikirlerini açığa çıkarmak ya da tefsiri bu fikirlerden tecrit etmek gibi bir uğraşığı ortaya çıkarmış; ayrıca *el-Keşşâf* üzerine yazılan şerh ve haşiye eserlerinde, ez-Zemaḥşerî'nin *i'tizâlî* fikirleri tartışılmıştır. Benzer bir tartışmada, ez-Zemaḥşerî'nin *el-Keşşâf*'ın mukaddimesinin ilk cümlelerine Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrine referansla Mu'tezilî öğretiyi veciz bir üslupla yerleştirdiği iddia edilmiş; ayrıca ilk cümlede Kur'an'a atıfla *haleka* fiilini kullandığı ve daha sonra o fiili değiştirdiği rivayeti dillendirilmiştir. Bu makale, şarihlerin görüşleri üzerinden ez-Zemaḥşerî ve *el-Keşşâf*'ın mukaddimesi hakkında ileri sürülen söz konusu iddiaları tetkik etme amacındadır.

Anahtar Kelimeler: ez-Zemaḥşerî, *i'tizâlî* görüşler, *el-Keşşâf* mukaddimesi, *halku'l-Kur'ân*, *el-Keşşâf* şerhleri, Kur'an'ın yaratılmışlığı

Abstract

Disguised *İ'tizâl* in *al-Kashshâf*: Discussions on the Createdness of the Qur'an through al-Zamakhsharî's Introduction to His *Tafsîr*

One of the discussion topics that found a place in the scholarly circles in the 7th and 8th centuries of Hijra was whether or not Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsharî, a supporter of Mu'tazilite thought in later periods, had covertly promoted Mu'tazilite doctrines in his *tafsîr*, *al-Kashshâf*. This claim started new scholarly endeavors towards either uncovering the alleged subtle allusions in the *tafsîr* or exonerating it from such accusations. A similar debate revolved around the introduction of *al-Kashshâf*, where it is claimed al-Zamakhsharî tersely placed the Mu'tazilite doctrine of the createdness of the Qur'an. Reportedly he had first used in the initial sentence the verb *khalāqa* in reference to the Qur'an, but later he changed the verb. The purpose of this article is to examine those allegations about al-Zamakhsharî and his *tafsîr* by focusing on the views of the commentators.

Keywords: Al-Zamakhsharî, *i'tizâl*, Mu'tazilite doctrines, Introduction of *al-Kashshâf*, the createdness of the Qur'an, glosses and commentaries on *al-Kashshâf*

Giriş

Halku'l-Kur'an (Kur'an'ın yaratılıp yaratılmadığı) meselesi, Mu'tezile mezhebinin genel karakterini ve İslam düşünce tarihi içindeki temel çizgisini belirleyen önemli bir konudur. Yine denilebilir ki bu mesele Ehl-i Sünnet'le Mu'tezile arasındaki ayrışmaya neden olan en önemli hususlardan biridir. Mu'tezile kelamcıları, Kur'an'ı *mu'ciz* bir *kelām* olarak kabul etmekle birlikte, onu önceden olmayıp sonradan var olan, Allah'ın zatından ayrı, *mahlūk*, *muħdeş* ve *mef'ul* bir *kelām* olarak görüp Allah Teâlâ'nın onu kulların faydası için *iħdās* ettiğini düşünürler.¹ Ehl-i Sünnet kelamcıları ise Allah *kelāmını mahlūk* ve *muħdeş* olmayan ve –her ne kadar Allah, *kelāmını kadīm* ya da *ħādīs* olmakla nitelendirmemişse de– O'nun *kıdem*le *kadīm* bir *kelām* olarak görürler. Zira *kadīm*, zatıyla *kā'im* olan bir *kıdem*le *kadīm* olmalıdır. *Kıdem*in sıfatla *kā'im* olması caiz değildir. Buna göre, kelāmullāh hakkında, o, Allah'ın dışındadır; O'nun *ba'çı*dır; o, O değildir denilmez.²

İlmî/kelamî olduğu kadar siyasî bir vechesi de bulunan *halku'l-Kur'an* meselesi, el-Me'mūn (hs.813-833) ve onu izleyen el-Mu'taşim (hs.833-442) ve el-Vāşik (hs.842-847) dönemlerinde yaşanan *miħne* (resmî soruşturma ve baskı) hadisesi ile birlikte Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki makasın iyice açıldığı bir dönüm noktası olmuştur. El-Mutevekkil (hs.847-861) döneminde *miħne* hadisesinin sona ermesinden sonraki süreçte Ehl-i Sünnet daha güçlü kelamcıları çıkarırken, Mu'tezile yavaş yavaş sönmeye yüz tutmuştur.³

Mu'tezile taraftarlarının artık iyice azaldığı ve Sünnî kelamın çok güçlü hale geldiği bir süreçte, Mu'tezile'nin hâlâ varlığını sürdürdüğü Harezmi bölgesinde yetişen Ebū'l-Kāsim Maħmūd b. 'Umer ez-Zemaħşerī (ö.538/1144), telif ettiği Kur'an tefsiriyle bu mezhebin etkin bir savunucusu

¹ El-Kādī 'Abdulcebbar, *el-Muğnī fī Ebvābi't-Tevħid ve'l-Adl*, tah. İbrāhim el-İbyārī ([Kahire]: Dāru'l-Kutub, 1961), c.7, ss.3-4. Konunun ayrıntısı için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an," *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi (DİA)*, c.15, ss.371-375; Mustafa Öztürk, "Mutezile ve Tefsir," *Marife* 3:3 (2003), ss.87-90; Fethi Ahmet Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler: Mu'tezilî Zemaħşerî'ye, Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), ss.47-51; Harun Ögmüş, "Halku'l-Kur'an Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi," *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2009), ss.17-44.

² Bkz. el-Kādī 'Abdulcebbar, *el-Muğnī*, c.7, s.3-4; el-Gazzālī, *el-İktişād f'l-İtikād* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), ss.73-74; el-Gaznevî, *Uşulu'd-Dīn*, tah. 'Umer Vefik Dā'ük (Beyrut: Dāru'l-Beşā'iri'l-İslāmiyye, 1998), s.104; Faħruddin er-Rāzī, *Me'ālimu Uşuli'd-Dīn*, tah. Tāhā 'Abdurra'if Sa'd (Beyrut: Dāru'l-Kitābi'l-'Arabī, tsz.), ss.65-68.

³ Bkz. Ahmed Emīn, *Duħā'l-İslām* (Kahire: Mektebetu'n-Nehdāti'l-Mişriyye, tsz.), c.2, ss.202, 205; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi: Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2011), ss.172-173; Öztürk, "Mutezile ve Tefsir," s.87; Muhit Mert, *Kelam Tarihinin Problemleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), s.51.

olarak ortaya çıkmıştır.⁴ Her ne kadar Mu'tezilî fikirleri tefsirine üstü kapalı bir biçimde yedirdiği söylene de⁵ *ṭabaḳāt* kitaplarında onun Mu'tezilî olduğunu açığa vurmaktan kaçınmadığına dair bilgiler nakledilmektedir.⁶ Bu tavrına uygun olarak onun, Mu'tezile'nin prensipleri doğrultusunda ele aldığı ayet tefsirlerini ve zaman zaman açıkça Ehl-i Sünnet'e yönelik eleştirel ifadelerini görmek mümkündür.⁷ Ancak onun *i'tizālî* fikirlerini büyük bir ustalıkla ve çoğu zaman muhatabına hissettirmeden dile getirdiği doğrultusunda çoğu Ehl-i Sünnet âliminin dillendirdiği iddia, gerçeğin bir ifadesi olmalıdır. İbn Teymiyye (ö.728/1328) gibi selefi âlimlerin *el-Keşşâf*'a eleştiri oklarını yöneltmelerinin en önemli nedeni de budur.⁸

Ez-Zemaḫşerî'nin *el-Keşşâf*'ta *i'tizālî* fikirleri gizlice işlediği iddiaları, onun bu fikirlerini ortaya çıkarma yönünde girişimlere sebebiyet vermiş ve bu da ez-Zemaḫşerî sonrası tefsir faaliyetlerinde önemli bir çalışma alanı meydana getirmiştir. İbnu'l-Muneyyir (ö.683/1284) gibi kimi âlimler onun Mu'tezilî fikirlerini doğrudan reddederken, el-Beydâvî (ö.685/1286), eṭ-Ṭıḫbî (ö.743/1342), el-Ḳazvî (ö.745/1345) ve et-Teftâzânî (ö.792/1390) gibi

⁴ Ignaz Goldziher, *el-Mezâhibu'l-İslâmiyye fî Tefsiri'l-Kur'an*, terc. 'Alî Ḥasen 'Abdulkâdir ([Kahire]: Maḩba'atu'l-'Ulüm, 1363/1944), s.117; W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), ss.107-108; Muḩarrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), ss.235, 276; Andrew J. Lane, "You Can't Tell a Book by Its Author: A Study of Mu'tazilite Theology in al-Zamakhshari's (d. 538/1144) *Kashshaf*," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 75:1 (2012), s.50.

⁵ İbn Teymiyye, *Mecmū'u'l-Fetāwā*, tah. 'Abdurrahmān b. Muḩammed (Riyad: Mecma'u'l-Melik Fehd, 1416/1995), c.13, ss.356-361, 385-387; *Muḩaddime fî Uşūli't-Tefsir*, tah. Muḩibuddīn el-ḩaṭīb (Byy, 1399), s.37; ez-Zehabî, *Tezkiratu'l-Huffāz* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), c.3, s.213; İbn Keşir, *el-Bidāye ve'n-Nihāye*, tah. 'Alî Şīrî (Beyrut: Dāru'l-İḩyā'i't-Turāşî'l-'Arabî, 1408/1988), c.12, s.272; İbn ḩacer, *Lisānu'l-Mizān* (Beyrut: Mu'essesetu'l-'A'lemî, 1390/1971), c.8, s.8; es-Suyūtî, *Nevāhidu'l-Ebkār ve Şevāridu'l-Efkār*, tah. Ahmed ḩacc Muḩammed (yayınlanmamış doktora tezi, Cāmî'atu Ummi'l-Ḳurā, Mekke, 1423-1424) içinde, c.1, s.4, dn.3; Kātib Çelebî, *Keşfu'z-Zunūn 'an Esāmî'l-Kutub ve'l-Funūn*, nşr. M. Şerefettin Yalḩkaya & Kilisli Rifāt Bilge (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1362/1942), c.2, ss.1482-1484; Mustafa Bilgin, "Tefsirde Mu'tezile Ekolü" (yayınlanmamış doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 1991), ss.223, 234.

⁶ İbn ḩallikān, *Vefeyātu'l-A'yān ve Enbā'u Ebnā'iz-Zamān*, nşr. İḩsān 'Abbās (Beyrut: Dāru Şādir, 1994), c.5, s.170; ez-Zehabî, *Tāriḩu'l-İslām*, tah. Beşşār 'Avvād Ma'rūf (Beyrut: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmî, 2003-2004), c.11, s.697.

⁷ Bazı örnekler için bkz. Goldziher, *el-Mezâhibu'l-İslâmiyye*, ss.123-130; Watt, *ez-Zemaḩşerî'nin Mu'tezile mezhebinin temel görüşleri çerçevesinde tefsir ettiği ayetlerin oldukça az olduğu görüşündedir*. Bkz. Watt, *Islamic Philosophy*, s.108; Lane, *el-Keşşâf*'ın Mu'tezilî bir Kur'an tefsiri olarak bilindiğini fakat 44/ed-Duḩān ve 54/el-Ḳamer surelerinin tefsirlerinde ez-Zemaḩşerî'nin pek çok ayeti Mu'tezile'nin temel görüşleri doğrultusunda yorumlayabileceken bunu yapmadığını, onun bu surelerde sadece bir kez Mu'tezile'nin görüşlerine referansta bulunduğunu söylemektedir. Bkz. "A Study of Mu'tazilite Theology in al-Zamakhshari's *Kashshaf*," ss.51-57.

⁸ İbn Teymiyye, *Mecmū'u'l-Fetāwā*, c.8, ss.356-361, 385-387; *Muḩaddime fî Uşūli't-Tefsir*, s.37; Taḩiyuddīn es-Subkî, *Sebebu'l-İnkıfāf 'an İkrā'iz-Keşşâf* adıyla yazdığı risalede, *el-Keşşâf*'ta var olan Ehl-i Sünnet karşıtı ifadelerden hareketle eseri niçin okutmaktan vazgeçtiğini anlatmaktadır. Bkz. Walid A. Saleh, "The Gloss as Intellectual History: The *Hāshiyahs* on *al-Kashshaf*," *Oriens* 41 (2013), ss.220-229. Eserin Saleh tarafından yapılan tahkikli neşri için bkz. aynı makale, ss.251-252.

kimi âlimler de onun tefsirini özetleyip *i'tizālî* fikirlerden tecrit etmişler veya tefsiri üzerine şerh ve haşiye türü çalışmalar yazmışlardır.⁹ Her halükarda, Sünnî ilim çevresi hiç bir zaman *el-Keşşâf*'ı gözden çıkarmamış; bir yandan ondan son derece yararlanma yoluna giderken, diğer yandan asırlarca ondaki *i'tizālî* fikirleri tartışma konusu yapmayı sürdürmüştür.

Ez-Zemaḥşerî'nin mukaddimesi, mukaddime içinde de hamdelesi hem müellifinin *i'tizālî* fikirlerini edebî bir üslupla ortaya koyması hem de şarihlerin bu ifadelerin *i'tizālî* fikirlere delâlet eden yönlerini açığa çıkarma çabaları bakımından oldukça dikkat çekicidir. Şarihlerin genel kanaatine göre müfessir burada, Kur'an'ın niteliklerini sıraladığı cümleleriyle *ḥalku'l-Kur'an* konusuna üstü kapalı bir şekilde temas etmiştir.

Bu çalışmada, öncelikle *ṭabakāt* kitaplarında yer alan, ez-Zemaḥşerî'nin tefsirine açıkça Kur'an'ın yaratılmışlığını ifade eden *el-ḥamdu li'llāhi'lleẓī ḥaleka'l-Kur'an* cümlesiyle başladığı ve fakat daha sonra bunu tashih ettiği şeklindeki iddia, ardından da hâl-i hazırda tefsirinde yer alan hamdele cümlesinin *ḥalku'l-Kur'an*'a delâleti tartışılmaktadır. Bu tartışmada önemli ölçüde *el-Keşşâf*'ın birinci derecedeki şerh ve haşiyelerine müracaat edilmektedir. Böylelikle bir yandan ez-Zemaḥşerî'nin tefsirinde *i'tizālî* fikirleri nasıl ifade ettiği ortaya konurken, diğer yandan şerh ve haşiye geleneğinin, meseleleri tahlil ve tenkit ederek ilme bir süreklilik kazandırmaktaki işlevinin tebarüz ettirilmesi amaçlanmaktadır.

Kuşkusuz *el-Keşşâf*, tefsir tarihi boyunca üzerine en çok şerh-haşiye türü çalışmaların yapıldığı eserlerden biri olagelmıştır. Bu çalışmaların başında da Şerafuddîn el-Ḥasen b. Muḥammed eṭ-Ṭîbî'nin (ö.743/1342) *el-Keşşâf*'ın en kapsamlı ve derinlikli şerhi olarak görülen¹⁰ ve sonraki şerhlere önemli ölçüde kaynaklık eden *Futūḥu'l-Ġayb fî'l-Keşf 'an Kınā'ir-Rayb* adlı eseri gelmektedir. Bu eseri, *el-Keşşâf* şarihleri arasında önemli bir yeri bulunan 'Umer b. 'Abdurrahmân el-Fârisî el-Kazvî'nin (ö.745/1345) *el-Keşf 'an Muşkilâti'l-Keşşâf*'ı ile el-Fâdil el-Yemenî'nin (ö.750/1349) *Tuḥfetu'l-Eşrâf fî Keşfi Ġavâmiđi'l-Keşşâf* adlı eserleri izlemektedir. Özellikle kelim ve

⁹ Lane, "A Study of Mu'tazilite Theology in al-Zamakhshari's *Kashshaf*," ss.48-49. *el-Keşşâf* üzerine bir şerh yazan 8./14. yüzyıl âlimlerinden el-Bâbertî tarafından ez-Zemaḥşerî'nin *i'tizālî* fikirlerine yöneltilen eleştiriler için bkz. Mehmet Dağ, "Zemaḥşerî Özelinde Kur'an'ın Mutezili Yorumuna Eleştiriler: Ekmeldüddin Bâbertî Örneği," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), ss.67-91.

¹⁰ İbn Ḥaldūn, İbn Hacer, es-Suyūfî ve eş-Şevkânî gibi âlimler eṭ-Ṭîbî şerhinin en kapsamlı ve en güzel *el-Keşşâf* şerhi olduğunu, şerhte Ehl-i Sünnet'e muhalif olan görüşlerin ayrıntılı bir biçimde cevaplandırıldığını söylemişlerdir. Bkz. İbn Ḥaldūn, *Muḥaddime: Dīvānu'l-Mubtede' ve'l-Ḥaber fî Tārīhi'l-'Arab ve'l-Berber*, nşr. Ḥalîl Şehâde (Beyrut: Dāru'l-Fikr, 1408/1988), c.1, s.556; İbn Hacer, *ed-Duraru'l-Kâmine fî A'yāni'l-Mi'eti's-Şâmine*, tah. M. 'Abdulmu'îd Ḥān (Haydarābād: Meclisu Dâ'ireti'l-Ma'arifî'l-'Uşmāniyye, 1392/1972), c.2, s.186; es-Suyūfî, *Nevāhidu'l-Ebkār*, c.1, s.23; eş-Şevkânî, *el-Bedru'l-Ṭālî' bi-Mehāsini Men ba'de'l-'Qarni's-Sābi'* (Beyrut: Dāru'l-Ma'rife, tsz.), c.1, s.229.

belagat merkezli tartışmalardaki yetkinlikleriyle bilinen Sa'duddîn et-Teftâzânî (ö.792/1390) ve es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî'nin (ö.816/1413) yazdıkları şerhler, *el-Keşşâf* üzerine yapılan çalışmaların en çok dikkat çekenleridir. Nitekim Kâtib Çelebî (ö.1067/1657) et-Teftâzânî'nin şerhi için, "Tahkik, tetkik vb. bakımdan eşi benzeri olmayan bir eserdir" derken,¹¹ Kınalızâde 'Alî Efendî (ö.979/1572), el-Curcânî'nin yazdığı şerh için "Âlemin kulaklarında bıraktığı yankı sebebiyle, niteliklerini tek tek sayma ihtiyacı hissedilmeyen; doğuşuyla yıldız ve gezegenleri ışısız bırakan güneş, gelişiyse devletlüyu susturan sultan" gibi mübalağalı ifadeler kullanmaktadır.¹² El-Curcânî'nin şerhi, başından 2/el-Bakara suresinin 26. ayetinin tefsirine kadar olsa da kendinden sonrakiler üzerinde derin izler bırakmış bir eserdir.¹³ Son iki şarih, önceki şarihlerin tartışma konusu yaptıkları hemen bütün meseleleri ele alıp tetkik ve tenkit etmişler ve ele alacağımız konuyla ilgili de oldukça verimli tartışmalar yürütmüşlerdir.

Ez-Zemaşşerî'nin mukaddimesiyle ilgili bütün şarihlerin görüşlerini ele almak, elbette ki bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Bu nedenle biz, yukarıda sözü edilen şerhler üzerinden tartışmayı sürdürmenin konunun açıklığa kavuşturulması için yeterli olacağı kanaatindeyiz.

1. Ez-Zemaşşerî *Haleka*'yı *Ce'ale* ile Değiştirdi mi?

İbn Hâllikân (ö.681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân*'da şunları söylemektedir:

Ez-Zemaşşerî, itikatta Mu'tezilî idi ve mezhebini destekledi. Rivayet edildiğine göre, bir arkadaşını ziyarete gittiği zaman, kendisini takdim edecek kişiye: 'Ebû'l-Kâsim el-Mu'tezilî geldi, de!' derdi." *El-Keşşâf* kitabını ilk yazdığında mukaddimenin başlangıç cümlesini, الحمد لله الذي خلق القرآن diye yazmıştır. Denildiğine göre, ona: 'Bu hâliyle bıraktığım sürece insanlar ondan uzak duracak, hiç kimse ona rağbet etmeyecek' denildi. Bunun üzerine, [ifadeyi] جعل الحمد لله الذي جعل القرآن diye değiştirdi. جعل onlara göre خلق anlamındadır. Bu, uzun bir bahistir. Pek çok nüshada أنزل القرآن الحمد لله الذي ibaresini gördüm. Bu insanların düzeltmesidir, musannifin düzeltmesi değil.¹⁴

¹¹ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, c.2, s.1479.

¹² Kınalızâde 'Alî Efendî, "*el-Muḥâkemâtu'l-'Alîyye fî'l-Ebhâşî'r-Radavîyye fî İ'râbi Ba'di'l-Âyi'l-Kur'ânîyye*," Walid A. Saleh, "The Gloss as Intellectual History," içinde, ss.253-257.

¹³ *El-Keşşâf* üzerine yapılan çalışmalar için bkz. es-Suyûtî, *Nevâhidü'l-Ebkâr*, c.1, ss.3-13; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, c.2, ss.1475-1484; Saleh, "The Gloss as Intellectual History," ss.217-259.

¹⁴ İbn Hâllikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, c.5, s.170; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c.12, s.697; krş. Polat, *Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, ss.99-100; Lane, "A Study of Mu'tazilite Theology in al-Zamakhsharî's *Kashshâf*," ss.74, 75. Jansen, "Bu kızdırıcı ifade, 1966 yılında Kahire'de yapılan baskıda 'Hamd Kur'an'ı

İbn H allik n'ın rivayetinin ikinci kısmı, bir dizi problemi içinde barındırmaktadır. *El-Ke ş af*  arihleri bu problemlere dikkat  ekmi ler ve rivayetin doğruyu yansıtmadığını çeşitli delillerle ortaya koymaya  alı mı lardır. E -T b , ez-Zema  er 'nin mukaddimede *enzele* fiili yerine daha önce Mu'tezile'nin Kur'an'ın *ma l k* olduğu g r  u doğrultusunda *haleka* fiilini yazdđını, fakat sonra bundan vazgeçtiği bilgisinin gerçek olmadđını söylemektedir. Buna gerekçe olarak da ez-Zema  er 'nin önce *enzele*, sonra *nezzele*, sonra da *ce'ale* fiillerini kullanmakla,¹⁵ Kur'an'ın önce toptan, sonra hadiselere göre peyderpey indirili ine, daha sonra da mushaflarda *te if* ve *tanz m* edildiğine işaret ettiğini ileri sürmektedir. Ona göre, müellif bu cümlede aynı zamanda cinas sanatını g zetmi tir. Zaten ez-Zema  er  bir sonraki cümlede *hal u'l-Kur'an*'la ilgili g r  n  açıkça dile getireceği için böyle bir şey söylemeye ihtiyaç duymayacaktır.¹⁶

E -T b 'nin açıkça dile getirdiği gibi, ez-Zema  er 'nin sırasıyla *enzele*, *nezzele* ve *ce'ale* fiillerini kullanması, Kur'an'ın n z l  ve kitapla ması sürecini ifade eden bilinçli bir tercihin ürünüdür. Zira ez-Zema  er , Kur'an'ın kendisini pek çok ayette tanımladığı şekliyle *enzele* fiilini kullanmanın, Kur'an'ın hiçbir yerinde Kur'an'ı nitelendirmek üzere söz konusu edilmeyen *haleka* fiilini veya türevleri olan *ma l k* gibi nitelendirmelerini kullanmaktan çok daha isabetli olacağını d  nm   olmalıdır.¹⁷ *Enzele* fiilinin bilinçli bir tercihin ürünü olduğunu gösteren diğer bir delil de ez-Zema  er 'nin, cümlenin devamında yine Kur'an'ın kendi beyanlarına dayanan *nezzele* fiilini kullanmasıdır.

Haleka fiilinin yerine *ce'ale* fiilini kullandığı iddiasını geçersiz kılan en g cl  delil ise müellifin   nc  sırada zaten *ce'ale* fiilini, Kur'an'ın *hamd* ile ba layıp *isti' ze* ile bittiğini belirtmek üzere kullanmış olmasıdır.¹⁸ Sıradan bir metinde bile tekrar hoş görülmezken, ez-Zema  er  gibi bir dil ve belagat ustasının, eserinin girizg hını böylesi bir rek ketle mal l bırakmasını izah etmek g c olurdu. Dolayısıyla İbn H allik n'ın iddia ettiği gibi, eserin

indiren Allah'adır' şeklinde değiştirildi" diyerek ciddi bir yanlığya d  m  t r. Bkz. J. J. G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, terc. Halilrahman Açar (Ankara: Fecr Yayınevi, 1993), s.119.

¹⁵ Ez-Zema  er , *el-Ke  af 'an Ha ak ki Gav mi i't-Tenz l* (Beyrut: D ru'l-Kit bi'l-'Arab , 2008), c.1, s.17.

¹⁶ E -T b , *Fut hu'l-Gayb fi'l-Ke  f 'an K n 'i'r-Rayb*, tah. Mu ammed 'Abdurra  im ve diğerleri (Dubai: C 'izetu Dubey ed-Devliyye li'l-Kur' ni'l-Ker m, 1434/2013), c.1, ss.616-617; kr . Lane, "A Study of Mu'tazilite Theology in al-Zamakhshari's *Kashshaf*," s.79.

¹⁷ Kur'an'da *ma l k* ifadesinin yer almamasının doğurduğu tartışmalar için bkz. H. Austryn Wolfson, *Kel m Felsefeleri*, terc. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), ss.223-227.

¹⁸ Ez-Zema  er , *el-Ke  af*, c.1, s.17.

mevcut giriş cümlesi sonraki müstensihlerin bir tashihi değil, bizzat müellifin yazdığı orijinal hâli olmalıdır.

Kâtib Çelebî'de ifade edildiği üzere, ez-Zemaḥşerî'nin mukaddimesine *Nuğbetu'r-Raşşâf min Huḫbeti'l-Keşşâf* adıyla bir şerh yazan *el-Ḳāmüsu'l-Muḫîṭ* müellifi el-Fîrûzâbâdî (ö.817/1414),¹⁹ konuyu daha farklı bir perspektiften ele alarak şunları söylemektedir:

Bu gerçekten çok çirkin bir söz. Ben bu meseleyi üstadıma arz ettim, o da bunu son derece çirkin gördü ve bunun iki açıdan doğru olamayacağını ifade etti. Birincisi, ez-Zemaḥşerî'nin sözünün başında yer alan *enzele* ve *nezzele*'deki söz konusu incelikler, böyle bir değişimi ve bunlardan yoksun olmayı kabul etmez. İkincisi ez-Zemaḥşerî, Mu'tezile'ye eğilimini hiçbir zaman gizlememiştir; aksine o mezhebiyle her zaman iftihar etmiştir. Aynı şekilde o, cümlenin devamında [*halku'l-Kur'an*'a işaret eden] daha açık anlamlı cümleler yazmış, bunların çirkin olmasına aldırmaz etmemiştir.²⁰

El-Fîrûzâbâdî, bu itirazlara ek olarak, Medînetu's-Selâm'da (Bağdat) bulunan Ebû Ḥanîfe türbesinde gizli bir müellif nüshasını gördüğünü, burada ne bir kazıma ne de bir düzeltme izine rastladığını söyler.²¹

El-Fîrûzâbâdî'nin yer verdiği ikinci itiraz, meselenin aydınlanması açısından önem arz etmektedir. Zira çalışmanın ikinci bölümünde ayrıntılarıyla tartışılacağı gibi, ez-Zemaḥşerî söz konusu mukaddimede Mu'tezile'nin ve dolayısıyla kendinin benimsediği şekliyle Kur'an'ın *maḥlûk* olduğunu ima eden ifadeler kullanmıştır. Konuya delâletleri bakımından çok açık olmayan bu ifadeleri hemen bütün şarihler *halku'l-Kur'an*'a işaret olarak okumuşlardır.

El-Curcânî, ez-Zemaḥşerî'nin böyle bir tashihi yapmakla yedi açıdan faydalı bir iş yapmış olduğunu söylemektedir:

1. *Haleka* fiili özünde *iḥteleka* anlamı taşır ki bu da “uydurdu” demek olur. Her ne kadar niyet bu olmasa da, bu makamda kullanılması güzel olmazdı.
2. Kur'an'ın *ḥādîş* oluşu karşı tarafın bakış açısına göre çirkin bir durumdur. Bu nedenle önce onu gizlemeyi, sonra da karşı tarafın kabul ettiği ve aynı zamanda *ḥādîş* oluşu gerektiren öncülleri ortaya koyduktan sonra bunu açıklamayı istemiştir. Aşama aşama ve fark ettirmeden kabul

¹⁹ Fethi Ahmet Polat, “Nuğbe / Nağbetü'r-Raşşâf min Hutbeti'l-Keşşâf,” *Marife* 10:1 (2010), ss.211-215.

²⁰ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, c.2, s.1482.

²¹ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, c.2, s.1482; krş. Polat, *Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, ss.100-101. El-Fîrûzâbâdî'nin bu ifadeleri farklı şekillerle daha sonraki *el-Keşşâf* nüshalarının kenarlarına düşülen notlarda yer bulacak, ez-Zemaḥşerî'nin *haleka* ifadesini kullanıp kullanmadığı tartışması sürdürülecektir. Bkz. Lane, “A Study of Mu'tazilite Theology in al-Zamakhsharî's *Kashshâf*,” ss.75-78.

ettirmesi yönüyle bu yöntem daha güçlüdür. 3. Tekrardan kaçınmıştır, çünkü daha sonra Kur'an'ın *hādīs* oluşuna hükmedecektir. 4. *İnzāl* Kur'an'ın bizim için nimet olduğu anlamına gelir ve bize *haleka* fiilinden daha çok yakındır. 5. *Hamd* Kur'an'ı yarattığı için değil, onu indirdiği için olur. 6. *Enzele* fiili kendinden sonra gelecek olan *nezzele* fiiliyle aynı kökten gelmesi dolayısıyla daha uyumludur. 7. *İnzāl* ve *tenzīl* arasındaki beraberlikte, Kur'an'ın *levh-i mahfūz*'dan toptan dünya semasına indirilişine ve yazıcı meleklerin onu kaydedişine, sonra da yeryüzüne 23 yılda peyderpey inişine bir işaret vardır.²²

Görüldüğü gibi el-Curcānī *haleka* fiiliyle başlamanın, bu fiilin çağrışımları itibariyle muhteşem bir tefsirin giriş cümlesi olamayacağını, bunun hem tartışma yöntemi hem de belagat açısından uygun düşmeyeceğini düşünmektedir. Er-Rāğib el-İşfahānī (ö.5./11. yüzyılın ilk çeyreği), diğer bazı ayetlerden hareketle *enzele*'nin “ihsan etmek, bahşetmek” gibi anlamları olduğuna dikkat çekmektedir.²³ Bu itibarla el-Curcānī, *enzele*'nin Kur'an'ın indiriliş amacına ve ruhuna çok daha uygun olduğunu söylemektedir. Ona göre, Kur'an kullar için hidayettir. Bu bakımdan burada onun “yaratılmış” olmasından söz etmenin hiçbir anlamı yoktur. “İndirilmiş” olmasından söz etmek ise çok daha makuldür.²⁴ El-Curcānī her ne kadar, ez-Zemaḥşerī'nin böyle bir tashih yaptığını kabul ediyor gibi bir üslup kullansa da üstü kapalı bir biçimde bunun mümkün olmadığını ifade etmektedir.

Öte yandan Mu'tezile, Kur'an'ın *inzāl* vasfını, onun yaratılmışlığına bir delil olarak görmekte ve *munzel* bir kitabın *kadīm* olmasının imkânsız olduğunu, böyle bir vasfın ancak *muhdes* bir varlık için söz konusu olabileceğini iddia etmektedir.²⁵ Onların bu iddia için öne sürdükleri Kur'anî delilleri, Allah'ın demiri de indirdiğinden söz etmiş olmasıdır.²⁶ Demir ise *mahlūktur*. Aynı şekilde Allah Kur'an'ı da indirmiştir. Dolayısıyla o da

²² El-Curcānī, *Hāşīye 'alā'l-Keşşāf* ([Kahire]: Matba'atu Muḥtafā el-Bābī el-Halebī, 1385/1966), s.4; krş. Hāmid b. 'Alī el-İmādī, *el-İthāf bi-Serhi Huḫbeti'l-Keşşāf* (Yazma), Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, no.393, v.8a; Lane, “A Study of Mu'tazilite Theology in al-Zamakhshari's *Kashshāf*,” ss.80-81.

²³ Er-Rāğib el-İşfahānī, *Mufredātu Elfāz'l-Kur'ān*, tah. Şafvān 'Adnān ed-Dāvūdī (Dimeşk: Dāru'l-Kalem; Beyrut: ed-Dāru's-Şāmiyye, 1412), s.799.

²⁴ Konu hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Polat, *Akılci Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, ss.99-102. *El-Keşşāf* üzerine çalışma yapan hemen bütün Sünnî âlimler, ez-Zemaḥşerī'nin tefsirine böyle bir cümleyle başladığını kabul etmemişlerdir. Bunlardan biri de el-Bābertī'dir. Bkz. Dağ, “Zemaḥşerī Özelinde Kur'an'ın Mutezili Yorumuna Eleştiriler,” ss.80-81.

²⁵ El-Kādi 'Abdulcebbār, *Muteşābihu'l-Kur'ān*, nşr. 'Adnān Zerkūr (Kahire: Dāru't-Turās, 1969), s.389; Öztürk, “Mutezile ve Tefsir,” s.89.

²⁶ 57/el-Hādīd:25.

mahlûktur.²⁷ İmdi ez-Zemaşşerî, eğer isteseydi *haleka*'ya gerek duymaksızın *enzele* ile de mezhebinin görüşünü ortaya koyabilir, *enzele*'yi *halku'l-Kur'an*'ı ihsas edecek bir bağlamda kullanabilirdi. Nitekim et-Teftâzânî, aşağıda ayrıntılarıyla işleneceği üzere, böyle bir yorum benimseyerek ez-Zemaşşerî'nin “yukarıdan aşağıya hareket” anlamındaki *inzâl* ile tam anlamıyla Kur'an'ın *hudûsuna* işaret etmek istediğini söylemiştir.²⁸ Ancak ez-Zemaşşerî'nin cümlesinin siyakından böyle bir çıkarımda bulunmak uzak bir te'vil gibi görünmektedir.

Andrew Lane'e göre *el-Keşşâf* yazmaları da ez-Zemaşşerî'nin kesinlikle “... *haleka'l-Kur'an*” ifadesini yazmadığı fikrini desteklemektedir. O, *el-Keşşâf*'ın –erken döneme ait olanlar da dâhil– 110 adet yazması üzerinde yaptığı çalışmada, nüshaların hiç birinin herhangi bir silme ve değiştirme gibi bir oynama izi taşımadığı sonucuna varmaktadır. Sınırlı sayıdaki bu nüshaların meseleyi temellendirmek için çok küçük bir sayı olarak görülebileceğini ve fakat daha fazla delilin *tabakât* kitaplarında bulunabileceğini; bu kitaplarda bir değiştirmeden söz edilse bile, “... *haleka'l-Kur'an*” ifadesinin “... *enzele'l-Kur'an*” şeklinde değiştirildiği yönünde bir ittifak bulunmadığını söylemiştir. Lane'e göre, *hâşiye* yazarları bu meseleyi dile getirmeyip sükût etmekle ez-Zemaşşerî'nin “... *haleka'l-Kur'an*” ifadesini kesinlikle yazmadığı görüşünü teyit etmişlerdir. Ayrıca, orijinal metinde bu ifadenin yazıldığını söyleyenler çok azdır ve delilleri de çok zayıftır. *El-Keşşâf*'ın en önemli şarihleri de ez-Zemaşşerî'nin “... *haleka'l-Kur'an*” şeklinde yazdığını kesinlikle reddetmişler ve buna dikkat çekmeye özen göstermişlerdir. Netice itibarıyla, kaynaklarda ez-Zemaşşerî'nin tefsirine böyle bir başlangıç yapmış olduğu iddiası kabul edilmemektedir.²⁹

2. Mukaddimede *Halku'l-Kur'an*'ı Çağrıştıran İfadeler

Ez-Zemaşşerî'nin, mukaddimesinde açıkça *halku'l-Kur'an*'dan söz ettiği bir cümleyle rastlanmaz.³⁰ Bununla birlikte şarihler belli başlı ifadelerin *halku'l-Kur'an*'a işaret ettiğini belirtirler. *El-Keşşâf* üzerine yazılan ilk çalışmalarda gündeme gelmemiş olsa da mukaddimedeki ifadelerin *halku'l-*

²⁷ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne 'an Uşûli'd-Diyâne*, tah. Fevkiyye Hüseyin Maḥmūd (Kahire: Dâru'l-Enşâr, 1397), ss.103-104.

²⁸ Bkz. Sa'duddîn et-Teftâzânî, *Hâşiye 'alâ'l-Keşşâf* (Yazma), Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, no.9085, vv.3b-4a.

²⁹ Lane, “A Study of Mu'tazilite Theology in al-Zamakhsharî's *Kashshâf*,” s.81.

³⁰ Ancak ez-Zemaşşerî *el-Keşşâf*'ın bütününde, Kur'an'ın *mahlûk* oluşunu ve Allah'ın *kelâm* sıfatının ezeli olmadığını, Mu'tezile'nin genel fikirleri doğrultusunda açıkça dile getirir. Bkz. Celil Kiraz, “Zemaşşerî'nin el-Keşşâf'ında Allah'ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsil, Mecâz ve İstiâre Algılamaları,” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17:2 (2008), ss.552-557.

Qur'an'a delâlet ettiği sonraki şarihlerce sürekli gündemde tutulan bir husus olmuştur. Mesela, ez-Zemaşşerî'nin Eş'arî muhalifi İbnu'l-Muneyyir'in onun mukaddimesine hiç şerh düşmemiş olması dikkat çekicidir. Bu durum, mukaddimeyle ilgili bahse konu görüşlerin o dönem henüz gündeme gelmemiş olduğunu düşündürmektedir. Çeşitli ilave ve tasarruflarla *el-Keşşâf*'ın en güzel ihtisarını yapmış olan el-Beydâvî'nin,³¹ müellifin mukaddimedeki bu tür ifadelerine bütünüyle yer vermemiş olması buna bir delil teşkil etmese gerektir. Zira el-Beydâvî'nin mukaddimesi ez-Zemaşşerî'den alıntılar taşımakla birlikte özgün bir karaktere sahiptir.

Görüldüğü kadarıyla mukaddimede *halku'l-Kur'an*'a işaretler olduğu fikri ilk kez, 'Umer b. Muhammed es-Sekûnî (ö.717/1317) tarafından ortaya atılmıştır. Es-Sekûnî, *et-Temyiz li-mâ Evde'ahu ez-Zemaşşerî mine'l-İtizâl fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz* adıyla yazdığı kitapta, ez-Zemaşşerî'nin tefsirinde yer alan *i'tizâlî* fikirlerini tesbit etmeyi ve bunlara Eş'arîlik çerçevesinde cevap vermeyi hedeflemiştir.³² Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (ö.324/935-6), Ebû't-Tayyib el-Bâkillânî (ö.403/1013), İbn Fûrak (ö.406/1015) ve Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö.418/1027) gibi âlimlerin görüşlerine muhalefet ettiği gerekçesiyle Faḥruddîn er-Râzî'ye (ö.606/1210) sert eleştiriler yönelten, bu sebeple de âlimlerin tepkisini üzerine çeken es-Sekûnî,³³ ez-Zemaşşerî'yi tenkit ederken de çok sert bir üslup kullanmaktadır.³⁴ Es-Sekûnî mukaddimeden başlayarak tefsirdeki bütün *i'tizâlî* noktaları incelemekte ve bu bağlamda ez-Zemaşşerî'nin mukaddimesinde de *halku'l-Kur'an*'a işaret eden noktaların bulunduğunu dile getirmektedir.³⁵

Es-Sekûnî'ye göre müfessirin ilk cümleleri olan الحمد لله الذي أنزل القرآن مؤلفا منظما (Kur'an'ı *te'lif* ve *tanzîm* edilmiş bir *kelâm* olarak indiren Allah'a hamdolsun) gibi ifadeler, Mu'tezile'nin temel savlarından biri olan *halku'l-Kur'an*'a işaret etmektedir. Müfessir bunlara, وما هي الا صفات مبتدا مبتدع وسمات منشئ (Söz konusu edilenler ancak başlangıcı olan, *ibdâ'* edilen şeyin sıfatları; *inşâ'* ve *icâd* edilmiş şeyin özellikleridir)³⁶ ifadelerini de ekleyerek Kur'an'ın yaratılmış olduğunu tasrih etmiştir.³⁷ Ancak şunu belirtmeliyiz ki es-Sekûnî,

³¹ Es-Suyûtî, *Nevâhidü'l-Ebkâr*, c.1, s.13.

³² Bkz. Mustafa Akçay & Ömer Türker, "Sekûnî," *DİA*, c.36, s.336.

³³ Es-Subkî, *Ṭabaḳātu's-Şāfi'yyeti'l-Kubrā*, nşr. Maḥmūd Muḥammed et-Ṭanāhî & 'Abdufettāh Muḥammed el-Ḥulv (Cîze: Hecl li't-Ṭibā'a ve'n-Neşr, 1413), c.8, s.121; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, c.2, s.1482.

³⁴ Bkz. es-Sekûnî, *et-Temyiz li-mâ Evde'ahu ez-Zemaşşerî mine'l-İtizâl fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, tah. Yûsuf Aḥmed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), c.1, ss.183-184.

³⁵ Bkz. es-Sekûnî, *et-Temyiz*, c.1, ss.185-198.

³⁶ Ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, c.1, s.1.

³⁷ Es-Sekûnî, *et-Temyiz*, c.1, s.185.

tartışmayı ez-Zemaḥşerî'nin mukaddimesinde yer alan *mu'ellef*, *munazzam*, *muftetaḥ* ve *muḥtetem* gibi sözlerinden hareketle başlatsa da daha sonraki şarihlerde görüleceği gibi bu sözlerin Kur'an'ın yaratılmışlığına hangi yönden delâlet ettiğiyle ilgili herhangi bir açıklama yapmamakta, tartışmayı genel anlamda *halku'l-Ḳur'ân* üzerinden yürütmektedir.

Es-Sekûnî daha sonra ez-Zemaḥşerî'nin *فسيحان من استأثر بالأولية والقدم* (Önceliği ve *kıdemi* kendine has kılan Allah'ın şanı yücedir)³⁸ şeklindeki diğer bir ifadesinin tahliline geçmekte ve burada affedilmez iki hatanın yapıldığını söylemektedir. Birincisi, lafızda yapılan bir hatadır ki Araplar *أثرت فلانا بكذا* (falani bu işe seçtim) ve *استأثرت نفسي بكذا* (şunu kendime seçtim) derler. Ona göre, ez-Zemaḥşerî burada, ilkinin kullanması gerekirken hatalı olarak ikincisini kullanmıştır. İkinci hata ise bu sözleri *halku'l-Ḳur'ân*'a işaret olarak düşünmekle işlediği hatadır. Şöyle ki Allah'ın *kıdemi*, *beḳâ'sı* ve *kemâli vâcibdir*; *vâcib* ise ne *taḥşîşî* ne de *muḥâli* kabul eder; dolayısıyla da ez-Zemaḥşerî'nin sözü kabul edilemez. Es-Sekûnî, “Biz onun delille ileri sürdüklerini geçersiz kıldık, işaretlerini geçersiz kılmamız işten bile değil!” diyerek ez-Zemaḥşerî'nin bu ifadeleriyle *halku'l-Ḳur'ân*'ı işaret yoluyla belirttiğini söylemiş olmaktadır.³⁹

Es-Sekûnî, ez-Zemaḥşerî'nin yine ilk cümlelerinden biri olan, *ووسم كل شيء* ووسم كل شيء (Zatı dışındaki her şeyi yoktan yaratılmış olarak nitelendiren Allah'ın şanı yücedir)⁴⁰ sözünün de *halku'l-Ḳur'ân*'a işaret ettiğini, ancak kendisinin ortaya koyduğu delillerle onun görüşünü de Mu'tezile'nin görüşünü de geçersiz kıldığını söylemektedir. Zira Allah Teâlâ'nın sıfatları onun gayrı ya da onun dışında (سواه) değildir.⁴¹

Es-Sekûnî'nin *halku'l-Ḳur'ân*'a işaret hatta açık bir beyan olarak gördüğü ve geçersiz kıldık dediği bir diğer ifade, *أنشأه ككبا ساطعاً تبيانه* (Kur'an'ı, açıklık ve anlaşılabilirliği güneş gibi parlak bir kitap olarak *inşâ*' eden Allah'a hamdolsun)⁴² cümlesinde geçen *enşe'e* fiilidir. Es-Sekûnî, sonuç olarak, işaret yollu veya açıkça söylenen bu sözlerle *halku'l-Ḳur'ân* görüşünün teyit edilmek istendiğini, bütün bunların *i'tizâlî* fikirler olduğunu ifade etmektedir.⁴³

³⁸ Ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, c.1, s.1.

³⁹ Es-Sekûnî, *et-Temyîz*, c.1, s.196.

⁴⁰ Ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, c.1, s.1.

⁴¹ Es-Sekûnî, *et-Temyîz*, c.1, s.196.

⁴² Ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, c.1, s.17.

⁴³ Es-Sekûnî, *et-Temyîz*, c.1, s.197.

Görünen o ki es-Sekūnī'nin bu çalışması, bir yandan –yukarıda İbn Teymiyye özelinde söz konusu edilen– selefi kesimde *el-Keşşāf* karşıtlığının yükselişine hız verirken, diğer yandan ilmî çevrelerin dikkatini *el-Keşşāf* in mukaddimesindeki *halku'l-Ḳur'ān*'a işaret eden noktalar üzerine çekmiştir.

2.1. Kur'an: *Te'lîf* ve *Tanzîm* Edilmiş Bir *Kelām*

Es-Sekūnī'nin de dikkat çektiği gibi, ez-Zemaḥşerī'nin mukaddimesinde *halku'l-Ḳur'ān*'a işaret eden ifadelerin ilki, ez-Zemaḥşerī'nin de ilk cümlesi olan الحمد لله الذي أنزل القرآن كلاماً مؤلفاً منظماً (Kur'an'ı *te'lîf* ve *tanzîm* edilmiş bir *kelām* olarak indiren Allah'a hamdolsun) ifadesinde geçen *mu'ellef* ve *munazzam* kelimeleridir.

Mukaddimenin bilinmeyen kelimelerini ve nüktelerini önce özetle sonra da ayrıntılarıyla izaha girişeceğini söyleyen eṭ-Ṭībī, özeti verirken, ez-Zemaḥşerī'nin, mezhebinin görüşünü beyan etmek ve Kur'an'ın *hādīs* oluşunu ortaya koymak amacıyla bazı sözler sarf ettiğini söylemektedir.⁴⁴ Eṭ-Ṭībī, ilerleyen sayfalarda “ez-Zemaḥşerī Kur'an hakkında onun *hādīs* oluşunu gösteren, *mu'ellef* ve *munazzam* ve benzerlerinde olduğu gibi bazı niteliklerden söz etmiştir; ne var ki bunların maksada delâletleri açık değildir” şeklinde bir beyanda bulunmaktadır.⁴⁵ Böylelikle eṭ-Ṭībī, yukarıdaki ifadelerle müfessirin açıkça Kur'an'ın yaratılmışlığından söz etmediğini düşünse de onun Kur'an'ın niteliklerini anlatırken bu anlama gelen bir üslup kullandığını ifade etmektedir.

El-Yemenī, ez-Zemaḥşerī'nin mukaddimesinde *inzāl*, *tenzīl*, *te'lîf*, *tanzîm*, *tencīm*, *iḥkām* ve *teşābuh* gibi kelimelerle, *adl* mezhebinin (Mu'tezile) görüşüne uygun bir biçimde, Kur'an'ın işitilebilir harflerden müteşekkil (*mu'ellef*) ve *muḥdeş* olduğunu kastettiğini söylemektedir. O, ez-Zemaḥşerī'nin tefsirine “...*haleka'l-Ḳur'ān*” ifadesiyle başladığı iddiası hakkında, böyle bir şeyin doğru olmadığını; zira ez-Zemaḥşerī'nin mukaddimesinin tamamında mezhebinin görüşlerini ifade ettiğini, mezhebini gizlemek şöyle dursun çeşitli delillerle onu desteklediğini dile getirmektedir.⁴⁶ El-Yemenī, *mu'ellef* ve *munazzam* kelimeleriyle ilgili olarak “Nitekim müfessir, söz konusu nitelikleri peş peşe getirmekle, ‘bunlar ancak *hādīs* bir şeyin nitelikleri olabilir’, demek istemiş, böylelikle Kur'an'ın *hādīs* oluşuna işaret etmiştir” demektedir.⁴⁷

⁴⁴ Eṭ-Ṭībī, *Futūḥu'l-Ġayb*, c.1, s.613.

⁴⁵ Eṭ-Ṭībī, *Futūḥu'l-Ġayb*, c.1, ss.628-629.

⁴⁶ Krş. Lane, “A Study of Mu'tazilite Theology in al-Zamakhsharī's *Kashshāf*,” s.80.

⁴⁷ İmāduddīn Yaḥyā b. Kāsim el-'Alevī el-Fāḍil el-Yemenī, *Tuḥfetu'l-Eşrāf fī Keşfi Ġavāmiḍi'l-Keşşāf* (Yazma), Mektebetu Cāmi'ati'l-Melik Su'ūd, no.2165, v.1a-b.

El-*Qazvînî*, *el-Keşf 'an Muşkilâti'l-Keşşâf* adlı eserinde, öncelikle *enzele* ve *nezzele* fiillerine ez-Zemaḥşerî tarafından yüklenen anlamı ele almakta ve kendi görüşünü ise şöyle ifade etmektedir:

Bir mecazın varlığı gerekli olduğuna göre, öncelikle *kelâm-ı nefsi* sabit olur. Çünkü ilk olarak Allah Teâlâ'nın [*kelâm*] sıfatının nüzülü (*nuzûlu şifâtihi*), ikinci olarak da bu sıfatın hareketi imkânsızdır. Bu bakımdan daha doğru olan *inzâl*den maksadın Kur'an'ın *levh-i mahfûz*'da görünür kılınması (*izhârî*) olmalıdır. Çünkü bu aslında yüksekte aşağıya bir harekettir. Buradaki hareket ise manevidir. Yani gizlilikten (*kumûn*) çıkıp görünür olmak, zamansal değil, zatîdir. Allah Teâlâ'nın ve kalemin *levh-i mahfûz*'a olan üstünlüğü tartışmasızdır. *Tenzîl* ile kastedilen ise onun taşıyıcısını nitelendirmektir. Yani Cebrâ'îl'in onu çeşitli kereler Hz. Peygamber'e (s.a.v.) indirmesidir.⁴⁸

Bu ifadelerinde el-*Qazvînî*, Ehl-i Sünnet tarafından dile getirildiği şekliyle *kelâm-ı nefsinin* varlığını kabul etmekte, ancak *inzâl* ve *tenzîl* kavramlarına bilinenlerden farklı anlamlar yüklemektedir. Nitekim onun bu yorumları et-Teftâzânî gibi şarihlerce eleştiri konusu yapılacaktır.

El-*Qazvînî* diğer müelliflerin aksine, *mu'elles* ve *munazzam* ibarelerini şerh ederken *halku'l-Kur'an*'dan söz etmemekte ve *te'lîf*'i, dağınık şeylerin, aralarındaki bir uygunluk sebebiyle bir araya getirilmesi olarak görmektedir. *Tanzîm* ise bunun üstündedir. Çünkü incileri *tanzîm* eden kimse uygunluğun yanı sıra cinsi de gözetir ve onları üstünlük, kalite ve güzelliğe göre dizer.⁴⁹

Et-Teftâzânî *el-ḥamdu li'llâh* sözünü şerh ederek başladığı *el-Keşşâf Şerḥ*'inde, Kur'an'ın tarifini vermekte ve bu tarif üzerine, müfessirin mantığını şöyle anlatmaktadır:

Kur'an'ın ispatı şeriatla sabit olduğu ve şeriat da Kur'an'ın *ḥadîs* oluşunu gerektiren niteliklere işaret ettiği için –ki tefsirine kalkışılan bu *ḥadîs* kitaptır– müellif kitabına, etkili bir girişi (*berâ'at-i istihlâlî*)⁵⁰ gözetmenin yanı sıra, Mu'tezile açısından kelam ilminin en tartışmalı ve meşhur konusuna işaret olması için Kur'an'ın *ḥadîs* oluşunu ima eden bazı niteliklerden söz ederek başlar.⁵¹

⁴⁸ El-*Qazvînî*, *el-Keşf 'an Muşkilâti'l-Keşşâf* (Yazma), Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, no.7543, v.1b.

⁴⁹ El-*Qazvînî*, *el-Keşf*, v.1b.

⁵⁰ “*Berâ'atu'l-istihlâl*: Sözün başlangıcının maksada uygun olmasıdır. Çokça kitapların dibacelerinde görülür.” Bkz. el-Curcânî, *et-Ta'rifât*, tah. 'Âdil Enver Ḥadır (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2007), s.45.

⁵¹ Et-Teftâzânî, *Hâşiye 'alâ'l-Keşşâf*, vv.3b-4a.

Et-Teftāzānī daha sonra kısaca *ḥalku'l-Kurʾān* tartışmalarının tarihinden, *miḥne* hadisesinden ve Muʿtezile'nin konu hakkındaki görüşlerinden söz etmektedir:

Muʿtezile, Allah'ın kelamının *ḥādīṣ* oluşunun şeriatle sabit olduğunu, dolayısıyla bir kimse onun *ḳadīm* olduğunu iddia eder ve *ḥudūṣa* delâlet eden olguları (*zevāhir*) te'vil ederse, bu iddiasına delil getirmesi gerektiğini söyler. 'Şeriat Allah'ın *kelām* sıfatının var olduğunu, bu sıfatın da *ḳadīm* olduğunu, Allah'ın zatıyla *ḳāʾim* olan bu sıfatın *ḥudūṣunun* zarurî olarak imkânsız olduğunu kabul eder. Bu sebeple Şārī', Kur'an Allah'ın *kelām*dır, *maḥlūk* değildir, kim onun *maḥlūk* olduğunu söylese Allah'ı inkâr etmiş olur buyurmuştur' denirse buna [Muʿtezile] şöyle cevap verir: 'Kelām sıfatı konuşmadır (*tekellum*). Konuşmanın anlamı, seslerin ve harflerin konuşulan yerde yaratılmasıdır. Dolayısıyla bu, izafî sıfatlardan olur'.⁵²

Et-Teftāzānī, Muʿtezile'nin yukarıdaki itirazı verdiği cevabı şöyle reddetmektedir: "Konuşandan (*mutekellim*) bizzat sözü söyleyen kimse anlaşılır. Ses ve harf gibi arazların bir yerde yaratılması, yaratanın onunla nitelendirilmesini ya da sözün ona aidiyetini gerektirmez. Sözün aidiyeti konuşandır."⁵³

Yukarıda Muʿtezile'ye karşı dile getirilen itiraz, Ehl-i Sünnet'in Allah'ın kelam sıfatı konusunda "Allah kendisinin ezeli sıfatı olan bir sıfatla mütekellimdir" görüşünün bir ifadesi ve "Kur'an anlamında Allah'ın *kelāmının* bir mahalde yaratılmış bir şey" olduğunu söyleyen genel Muʿtezilî görüşün doğrudan reddidir.⁵⁴

Et-Teftāzānī bu bağlamda, el-Ḳazvīnī'nin *inzālın* manevi olduğu görüşüne de temas etmektedir. Ona göre, telaffuz edilen ve işitilen harflerden oluşan *kelāmın* bir mahalden indirilmesi demek, onun hakikî anlamda indirilmesi demektir. Nitekim ez-Zemahşerî de hem *inzāle* hem de Kur'an'a hakikat anlamı vermekte, *mu'ellef* ve *munazzam* kelimelerini de hakikî anlamda alarak *ḥudūṣa* işaret etmek istemektedir. Ne var ki, *inzālın* mecazî olarak Allah Teâlâ'nın Kur'an'ı *levḥ-i maḥfūz*'da görünür kılmasını ve icad etmesini ya da orada korunmuş ve yazılmış suretleri ifade ettiğini ileri sürmek doğru değildir.⁵⁵

⁵² Et-Teftāzānī, *Hāṣiye 'alā'l-Keṣṣāf*, vv.3b-4a.

⁵³ Et-Teftāzānī, *Hāṣiye 'alā'l-Keṣṣāf*, vv.3b-4a.

⁵⁴ Bkz. Wolfson, *Kelām Felsefeleri*, s.216.

⁵⁵ Et-Teftāzānī, *Hāṣiye 'alā'l-Keṣṣāf*, vv.3b-4a.

Et-Teftâzânî *mu'ellef* ve *munazzam* kelimelerini *i'râb* yönünden tahlil ettikten sonra, bu kavramları “*Kelâm*, seçilmiş, işitilebilir seslerden düzenlenmiş (*munazzam*) olandır. *Kelâmın te'lîf*le nitelendirilmesi, kelime ve cümlelerden terkip edilmesi demektir. *Kelâmın tanzîm* ile nitelendirilmesi ise konuşmada kelime ve cümlelerin birbirinin peşi sıra sıralanması değil, bunların anlamlı ve delâletleri ahenkli bir şekilde, aklın gereğine göre düzenlenmesidir” şeklinde tarif etmektedir.⁵⁶ Et-Teftâzânî, bu tarifıyla *mu'ellef*, *munazzam* sıfatlarının, Eş'arîlerce kabul edilen, Allah'ın *kelâmının* değil fakat harflerden ve seslerden oluşan Kur'an'ın *mahlûk* ve *hâdis* olduğu düşüncesi bakımından problem teşkil etmediğini ifade etmektedir. Zira o, en-Nesefî'nin (ö.537/1142) *Akâ'id*'ine yazdığı *Şerh*'inde, “[Mu'tezile tarafından ileri sürülen] Kur'an'ın, *te'lîf*, *tanzîm*, *inzâl* ve *tenzîl* gibi; Arapça, işitilebilir, fasih ve mucize olmak gibi yaratılmışların niteliklerini ve *hâdis* oluşu gerektiren sıfatlarla anılması, bize karşı değil, Hanbelîlere karşı bir delildir. Zira biz Kur'an nazımının *hâdis* olduğunu düşünmekteyiz”⁵⁷ diyerek Kur'an'ın bu niteliklerle anılabileceğini dile getirmektedir. Et-Teftâzânî'nin de belirttiği gibi Hanbelîler, seslerden ve harflerden müteşekkil olan Kur'an'ın *kadîm* olduğunu iddia etmektedirler. Halbuki Eş'arîler ‘Allah'ın *kelâmı* olan Kur'an *gayr-i mahlûktur*’ derler; Hanbelîlerin dedikleri gibi ‘Kur'an *gayr-i mahlûktur*’ demezler.⁵⁸

El-Curcânî de şerhine, et-Teftâzânî'nin girişine benzer bir giriş yapar. Ez-Zemaşşerî'nin, ilk cümleleriyle *berâ'at-i istihlâli* gözetmenin yanı sıra, Allah'ın Kur'an'ı *inzâl* ve *tenzîl* etmesinin övgüye değer bir nimet olduğunu ve Kur'an'ın *i'câzını* anlatan mükemmel sıfatları dile getirdiğini söylemektedir. Bununla birlikte bunlar aynı zamanda, müellifin mezhebi doğrultusunda Kur'an'ın *hâdis* oluşuna işaret eden sıfatlardır. Ne var ki o, mezhep görüşünü belirtmeye özen gösterdiği ve bununla iftihar ettiği halde, meseleye sadece bir ara cümle ile işaret etmekte ve *hudûştan* maksadın Allah Teâlâ'nın zatını *kıdem* sıfatı konusunda şirkten tenzih etmek olduğuna ve bunu Kur'an'ın bir eksikliği olarak görmediğine dikkat çekmektedir.⁵⁹

El-Curcânî bu veciz girişinden sonra et-Teftâzânî tarafından dile getirilen, “Kur'an'ın ispatı şeriatla sabit olduğu ve şeriat da onun *hâdis* oluşunu gerektiren niteliklere işaret ettiği için ...” sözünün hiçbir değeri

⁵⁶ Et-Teftâzânî, *Hâşiye 'alâ'l-Keşşâf*, v.4a.

⁵⁷ Et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id* (İstanbul: Matba'a-i Mektebi'l-Harbiyye, 1279), s.28.

⁵⁸ Et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, s.28; krş. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, ss.216-217.

⁵⁹ El-Curcânî, *Hâşiye 'alâ'l-Keşşâf*, s.3; ayrıca bkz. Sadreddin Gümüş, “Cürcânî ve Hâşiye ale'l-Keşşâf": Keşşâf Tefsiri Üzerine Haşiyesi,” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1987-1988), ss.181-183.

olmadığını ileri sürmektedir. El-Curcānī'nin bu iddiaya yönelik ilk itirazı, ez-Zemaḥşerī'ye göre Kur'an'ın bu *tanzīm* edilmiş ibarelerden oluşması ve bunun da ittifakla mucize kabul edilışıdır. El-Curcānī şöyle demektedir:

Mucizenin şartı Allah Teâlâ'dan sadır olmasıdır. Kur'an'ın kendisi mucizedir; Hz. Peygamber'in risaletinin tasdikçisidir. Mucize bilinmedikçe şeriatın üzerine kurulduğu nübüvvet sabit olmaz. Böyleyken mucizenin şeriatla sabit olması nasıl mümkün olabilir?

El-Curcānī'nin bu ilk itirazı et-Teftāzānī'nin cümlesinin birinci kısmına yani “Kur'an'ın ispatı şeriatla sabittir” öncülüne yöneliktir.⁶⁰

Diğer itirazı ise cümlenin ikinci kısmına yani “şeriatın Kur'an'ın *hādīs* oluşunu gerektiren niteliklere işaret ettiği” öncülüne yöneliktir. Kur'an'ın *te'līf*, *tanzīm* ve *tencīm* gibi şeylerle nitelendirilmesi, açık ve anlaşılabilir bir olgudur; şeriatın bunlara delâletinden çıkarılmış şeyler değildir. Mu'tezile'nin Kur'an'ın *hādīs* oluşuna aklı bir delili de vardır, o da Kur'an'ın varlıkta birleşmesi imkânsız olan parçalardan mürekkep olmasıdır. Mu'tezile'nin bir de *sem'î* delili vardır; o da “Onlara Rablerinden ne zaman yeni (*muḥdes*) bir uyarı gelse ...”⁶¹ ayetidir. Böylelikle, Kur'an'ın yaratılmışlığı ilk olarak aklın bilebildiği şeylerle ispatlanmaya çalışılmıştır. İkinci olarak, bu ayet, yukarıdaki sözü söyleyen kimsenin (et-Teftāzānī'nin) zannettiği gibi Kur'an'ın *hādīs* oluşunu gereklilikle değil, işaretle beyan etmiştir; yani ayet Kur'an'ın *hādīs* oluşuna işaret etmiştir, *hādīs* olmakla nitelendirmesi gerektiğine değil.⁶²

El-Curcānī, el-Ḳazvīnī tarafından dile getirilen, fakat et-Teftāzānī'nin kabul etmediği *inzāl* tanımına da değinmektedir. *Şerh*'inde el-Ḳazvīnī'ye sık sık “*kāle raḥimehu'llāh*” diye atıf yapan ve et-Teftāzānī'nin eleştirileri karşısında el-Ḳazvīnī'nin görüşlerinin yanında yer alan el-Curcānī'nin burada istisnai bir biçimde onun görüşünü eleştirdiği görülmektedir.⁶³ El-

⁶⁰ El-Curcānī, *Hāşīye 'alā'l-Keşşāf*, s.4; krş. Gümüş, “Cürcānī ve Hāşīye ale'l-Keşşāf'ı,” ss.184-186.

⁶¹ 21/el-Enbiyā':2.

⁶² El-Curcānī, *Hāşīye 'alā'l-Keşşāf*, s.5 (ve delle 'alā ḥudūsihi lā 'alā ittişāfihi bi-mā yücibu ḥudūsihi). Et-Teftāzānī, el-Curcānī ve sonraki *hāşīye* yazarlarının meseleye yaklaşımlarının ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Mehmet Çiçek, “Kur'an'ın Varlığı Şeriatla mı Sağlanır?: Osmanlı Şerh Geleneğinde Bir Tartışma,” Bilal Gökür ve diğerleri (ed.), *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2011) içinde, ss.322-327.

⁶³ Nitekim Taşköprizāde, el-Curcānī'nin bu cümleleri yeni nüshada çıkarıp *hāşīyeler* arasına not düştüğünü, bunun da muhtemelen kendi düşüncesindeki bir zaafıtan kaynaklandığını söylemektedir. Bkz. Taşköprizāde, *Hāşīye 'alā Şerhi Dībāceti'l-Keşşāf li's-Seyyid eş-Şerīf el-Curcānī* (Yazma), Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, no.553, v.11a. Bize göre ise el-Curcānī, şerhi boyunca el-Ḳazvīnī'nin görüşlerine duyduğu bir saygı ve sadakatın göstergesi olarak eserinin başındaki bu eleştiriyi göz ardı etme amacı gütmüş olmalıdır. El-Curcānī'nin el-Ḳazvīnī'ye atıflarına bazı örnekler: ez-Zemaḥşerī'nin ركاكة رجاله وركاكة رجااله şeklinde izah ibaresini, el-Ḳazvīnī'nin ذما للاعيان وتستعار للاقوال والمعاني والاقوال والرقعة من باب واحد غلبت الركة في الدم في المعاني والاقوال وتستعار للاعيان ذما şeklinde izah

Curcânî, el-*Qazvîni*'nin *inzâlî* Kur'an'ın *levh-i mahfûz*'da *izhârı* olarak gördüğünü, böylelikle Kur'an'ın manevi bir hareketinin olduğunu, bunun da zamansal değil de zatî olarak gizlilikten sonra ortaya çıkış olduğunu iddia ettiğini söylemektedir. El-*Qazvîni*'ye göre buradaki hareket yukarıdan aşağıya rütbe ve şeref yönüyledir. Çünkü *vâcibu'l-vucûd*'un ve yüce kalemin *levh-i mahfûz*'a rütbe bakımından üstünlüğü gizli değildir. El-*Qazvîni*'den nakledildiğine göre onun bu konudaki yorumu şöyledir:

Kur'an *'ilm-i ilâhîde* gizlidir. Sonra Allah onu *'akl-ı evvel* olan kalem vasıtasıyla *nefs-i kull* olan *levh-i mahfûz*'da görünür kılmıştır. Bu görünürlük zamansal değildir. Çünkü zaman büyük feleğin hareketinin ölçüsüne göredir. Bu (feleğin hareketi) ise sözü edilen (Kur'an'ın *levh-i mahfûz*'da görünürlüğünden) merite olarak sonradır.⁶⁴

El-Curcânî şöyle demektedir:

Bu görüş felsefî prensiplere dayanması yönüyle reddedilmelidir. Kur'an'ın *'ilm-i ilâhîde* olması ezeli olmasını gerektirir. Eğer Kur'an'ın *levh-i mahfûz*'da görünürlüğü zamansal olarak değil de zatî olarak sonra olsaydı, o zaman o yine ezeli olurdu. Şayet *hâdis* olsaydı ittifakla zaman olarak sonra olurdu. Bu *levh-i mahfûz*'un da *kalem* de *kadîm* olmasını gerektirirdi ki, bu kesinlikle batıldır.⁶⁵

El-Curcânî, anlaşıldığı kadarıyla öncelikle konunun *'akl-ı evvel*, *nefs-i kull* gibi felsefî kavramlarla izah edilemeyeceği kanaatindedir. El-Curcânî, daha sonra da *inzâl* kelimesine Kur'an'ın *levh-i mahfûz*'da görünür olması anlamının yüklenemeyeceğini, bu şekilde Kur'an'ın *kadîm* olmasının açıklanamayacağını söylemektedir. Çünkü bizzat veya zamansal olarak sonradan olmak birbirinden ayrılamaz. Kur'an'ın *levh-i mahfûz* ya da *kalem* vasıtasıyla ortaya çıktığını düşünmek ona *hâdis* olma niteliği kazandırır. Bu bakımdan el-Curcânî bu görüşü kabul edilir bulmaz.

El-Curcânî, bir varlığın başlangıcının ve sonralığının ne anlama geldiğini dile getiren bir dizi aklî çıkarsamadan sonra, ez-Zemaşşerî'nin bu cümlelerden esas maksadının bizatihi Kur'an'ın *hâdis* oluşuna işaret etmek değil, onun mucizevî yönünü vurgulamak olduğu görüşünü tekrar

etmektedir. El-Curcânî bunu bazı küçük lafız değişiklikleriyle nakletmektedir. Bkz. el-*Qazvîni*, *el-Keşf*, v.3a; el-Curcânî, *Hâşiye*, s.19. El-*Qazvîni*, ez-Zemaşşerî'nin, *كل سورة بيعة*, şahidinin ve devamının Ru'be b. el-'Accâc'a (ö.145/762) ait olduğunu söylemiştir. Bkz. el-*Qazvîni*, *el-Keşf*, v.5a; el-Curcânî, *Hâşiye*, s.24; bir başka nakil için bkz. el-*Qazvîni*, *el-Keşf*, vv.5b-6a; el-Curcânî, *Hâşiye*, s.39. El-Curcânî'nin "*kâle rahimehu'llâh*" diye el-*Qazvîni*'ye atıfta bulunduğu yerler için bkz. *Hâşiye*, ss.49, 62, 64, 69, 81, 84, 87, 93, 97, 101, 102, 117, 121, 124, 130, 131, 135, 138.

⁶⁴ El-Curcânî, *Hâşiye 'alâ'l-Keşşâf*, s.4.

⁶⁵ El-Curcânî, *Hâşiye 'alâ'l-Keşşâf*, s.4; krş. Gümüş, "Cürcânî ve Hâşiye ale'l-Keşşâf'ı," s.184.

etmektedir. Onun bu düşüncesinde, ez-Zemaḥşerī'nin bu beyanlarını neredeyse hiçbir ihtimale yer vermeksizin, Kur'an'ın *ḥudūsu*na işaret olarak okuyan et-Teftāzānī'ye bir reddiye vardır. El-Curcānī bu bağlamda şöyle söylemektedir:

Daha önce de bütün bu niteliklerin, Kur'an'ın mükemmelliğini, icazla alakasını ve bu sebeple hamdı gerektirdiğini dile getirdiğini, doğrudan maksadın *ḥudūsu* ispat etmek olmadığını söylemiştik. Bu nedenle de bunu bir ara (*i'tiradī*) cümle ile ifade etmiş herhangi bir ekleme yapmamıştır.⁶⁶

El-Curcānī'ye göre ez-Zemaḥşerī, daha önceki şarihlerin iddialarının aksine, bu ifadeleriyle doğrudan Kur'an'ın *ḥādīs* olduğunu ispat etme amacı gütmemiştir. Onun söz konusu sıfatları zikrederken öncelikli amacı, Kur'an'ın büyük bir nimet olduğunu, bu nimetin hamdı gerektirdiğini; bir mucize olduğunu, bu mucize ile Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat ettiğini izah etmektir. Mu'tezile'nin, Kur'an'ın surelere, ayetlere bölünmesini, başlangıç ve bitişlerinin bulunmasını onun maḥlūk oluşuna delil olarak getirdiği biliniyorsa da⁶⁷ ez-Zemaḥşerī'nin yukarıdaki ifadeleriyle, doğrudan mezhep kaygılarını öne çıkarmaya ve Kur'an'ın *maḥlūk* olduğu fikrini hissettirmeye çalıştığını söylemek biraz zorlama gibi görünmektedir.

2.2. *İbdā'* ve *İcād* Edilmiş Nitelikleriyle Kur'an

Ez-Zemaḥşerī'nin mukaddimesinde *ḥalku'l-Ḳur'ān*'a işaret ettiği ileri sürülen ikinci cümle, *وما هي إلا صفات مبتدئ مبتدع، وسمات منشى مخترع* (Söz konusu edilenler ancak başlangıcı olan, *ibdā'* edilen şeyin sıfatları; *inşā'* ve *icād* edilmiş şeyin özellikleridir) ibareleridir.⁶⁸

Eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī'nin tefsirine niçin "... *ḥaleka'l-Ḳur'ān*" sözüyle başlamış olamayacağını izah ederken, "Zaten sonraki cümlede bunu açıkça söyleyecektir" diyerek yukarıdaki cümleye atıf yapmıştır. O, müellifin "*mu'ellef*, *munazzam*, başlangıcı olmak, sonu bulunmak gibi nitelikler, ancak *ḥādīs* bir şeyin nitelikleridir; niteliklerin *ḥādīs* oluşu da nitelenenin *ḥādīs* oluşunu gerektirir" demek istediğini,⁶⁹ bunun bir ara cümle olduğunu, müellifin bu cümleyle mezhep görüşünü beyan etmek üzere söylediği önceki sözleri tekid amacı güttüğünü söylemektedir. Eṭ-Ṭībī, ardından "Bil ki mezhebini desteklemek üzere dile getirdiği bu tür sözler, öncelikle *kelāma*, sonra da mütekellime karşı bir cüretkârlıktır. Zira *kelāmın* yüceliği,

⁶⁶ El-Curcānī, *Hāşiye 'alā'l-Keşşāf*, s.7; krş. Gümüş, "Cürcānī ve Hāşiye ale'l-Keşşāf'ı," s.186.

⁶⁷ Bkz. el-Mâturidī, *Kitābu't-Tevhīd*, tah. Feṭḥullāh Ḥuleyf (İskenderiye: Dāru'l-Cāmi'ati'l-Mişiyye, tsz.), s.54; el-Gazzālī, *el-İkṭiṣād*, s.73.

⁶⁸ Ez-Zemaḥşerī, *el-Keşşāf*, c.1, s.17.

⁶⁹ Eṭ-Ṭībī, *Futūḥu'l-Ġayb*, c.1, s.626.

mütekellimin yüceliği ölçüsündedir; Allah'ın *kelāmı* onun yüceliğiyle yücedir” demektedir. Daha sonra eṭ-Ṭibī, “şeyhimiz” diye nitelendirdiği Ebū Hafş es-Suhraverdī'den (ö.632/1234), sahâbenin meşru görmediği tartışmalara dalmanın uygun olmadığı, Kur'an'ı tedebbür ederek okuyup onun hükümleriyle amel etmek gerektiğini nakleder.⁷⁰ El-Yemenî'ye göre, yukarıdaki ifadelerle musannif, “Bu sıfatlar *hâdis* bir şey'in sıfatlarıdır” demek istemektedir.⁷¹

El-Ḳazvînî, ez-Zemaḥşerî'nin ifadesinde geçen *mubtede'* ve *mubtedâ'* sözcüklerini şöyle açıklamaktadır:

Mubtede', zaman itibariyle başlangıcı olan demektir. *Mubtedâ'* ise öncesi yokluk olan ve bir *bed'â* muhtaç olan, yani mümkünler arasından çekip çıkarılmış demektir. *İbdâ'* ile kastedilenin karşılığı *halekâd*ır. Çünkü bu, ez-Zemaḥşerî'nin ıstılahına göredir ve luğavî örfte aslında böyle değildir. *Munşe'* ibaresi ise *muḥdes* demektir.⁷²

El-Ḳazvînî, kelimeler üzerinde yaptığı bu tahlillerden sonra, bunların zorlama, şüphe ve ön yargıya dayanan bir açıklama olduğu görüşünü dile getirmektedir.⁷³ Böylelikle o, ez-Zemaḥşerî'nin yukarıdaki cümlesini, Mu'tezile'nin ıstılahları doğrultusunda Kur'an'ın yaratılmışlığına işaret olarak görmektedir.

Et-Teftâzânî ise bunu açıkça vurgulamakta ve bu ibareleri Kur'an'ın *hâdis* oluşuna yormaktadır:

Bu, ‘Kur'an sözü edilen niteliklerden ibarettir’ demekten başka bir şey değildir. O zaman niyet şunu söylemektir: Sözü edilen şeyler, mekânsal hareketin cisme mahsus olması ve diğer niteliklerin, imkânı ve *hudûsu* gerektiren parçalanma (*tecezzi'*) ve bölünmeye (*inḳisâm*) delâleti nedeniyle *muḥdes* şeylerin sıfatlarıdır, *kadîm* olan şeylerin değil. Binaenaleyh *vâcib-i muṭlak* olan Allah Teâlâ'dan başka *kadîm* yoktur. *Hâdis* demek önceden yok olup (da sonradan var olan) demektir.⁷⁴

Et-Teftâzânî, müellifin maksadını bu şekilde dile getirdikten sonra, tartışmanın *hudûsa*, “önceden olmayan” anlamının verilmesinden ötürü çıktığını; onun “Mademki söz konusu nitelikler *kadîm* olanın nitelikleri

⁷⁰ Eṭ-Ṭibī, *Futūhu'l-Gayb*, c.1, s.629.

⁷¹ El-Yemenî, *Tuhfetu'l-Eşrâf*, vv.1b-2a.

⁷² El-Ḳazvînî, *el-Keşf*, v.2a.

⁷³ El-Ḳazvînî, *el-Keşf*, v.2a.

⁷⁴ Et-Teftâzânî, *Hâşiye 'alâ'l-Keşşâf*, v.4b.

değildir, şu halde *hudūs* taayyün etmiştir⁷⁵ düşüncesinde olduğunu söylemektedir. Hasımın her mümkünü *hādīs* olarak gördüğünü, *vācib* olandan başka, hatta *vācib*in dışındaki sıfatlarının bile *kadīm* olmadığını iddia ettiğini de ilave etmektedir.⁷⁶

Görüldüğü gibi et-Teftāzānī, ez-Zemaḥşerī'nin ezelîliği sadece *vācibu'l-vucūd* olan Allah'a hasrettiği düşüncesinde olduğunu dile getirmektedir. Bu nedenle, ona göre, O'nun dışındaki mümkün bütün varlıklar *hādīs*tir. Çünkü Allah'ın dışındaki varlıklar önceden olmayıp sonradan var olmuşlardır. Allah'ın *kelāmı* da *muḥdeş*tir; şayet Allah'ın *kelām* sıfatı ve Allah'ın *kelāmı kadīm* olsaydı, bu *kadīm*lerin çokluğunu (*te'addudu'l-kudemā*) gerektirirdi. İşte bu sebeple, *hādīs* olan *kelāmullāh*, *hudūsa* işaret eden *inzāl*, *tenzīl* gibi niteliklere sahiptir.

Et-Teftāzānī, sözünün devamında *hudūsa* işaret eden diğer nitelikleri zikreder. Buna göre Kur'an'ın el-Fātiha ile başlayıp *isti'āze* ile son bulması, başı ve sonu bulunan her şeyin zorunlu olarak *hādīs* olduğu anlamına gelir. *Mubtede'* zamansal başlangıcı olan, *mubteda'* bir hikmet nedeniyle seçilerek yokluktan çıkarılan, *munşe'* *hādīs* olan, *muḥtera'* daha fazla güç istemesi yönüyle yokluktan çıkarılmış olan demektir. Aslında hepsi birbirine yakın anlamdadır, müellif *hudūs* konusunu pekiştirmek için hepsini bir araya getirmiştir.

El-Curcānī, et-Teftāzānī'nin yukarıdaki cümlelerini aktardıktan sonra, cisimlerin ittifakla *hādīs* olduğunu, ez-Zemaḥşerī'nin her mümkünü *hādīs*, *kadīm*lerin çokluğunu da caiz görmediğini dile getirmektedir. Sonra da et-Teftāzānī'nin, bahse konu delillerin Allah Teâlâ'nın zatıyla *kā'im* bir *kelām-ı nefsinin* varlığını kabul edip Kur'an lafızlarının *muḥdeş* olduğunu dile getiren ve bunları *kelām-ı lafzī* diye adlandıran kendilerine karşı değil, Kur'an'ın kendi zatıyla *kā'im* bir *kadīm* olduğuna inanan Hānbelîlere karşı olduğu görüşüne yer vermektedir. El-Curcānī buna da "*hudūsa* delâlet ettiği öne sürülen söz konusu niteliklerin, *lafzī* Kur'an'a mahsus olduğu ve *kelām-ı nefsi* anlamındaki Kur'an tasavvurunu ortadan kaldırmadığı (*nefy*) aşıkardır"⁷⁷ şeklinde bir itiraz yönelir. El-Curcānī, bu itirazıyla 'madem ki ez-Zemaḥşerī ile *lafzī* Kur'an'ın *hādīs* olduğunda ortak bir görüşe sahipsiniz ve onun *hudūsa* işaret eden delilleri, sizin *kelām-ı nefsi* iddianıza karşı değildir, o halde niçin bu niteliklerin Kur'an'ın *hādīs* olduğuna işaret ettiği fikrinde ısrarcı olmaktadır' demek istemektedir.

⁷⁵ Et-Teftāzānī, *Hāşiyeye 'alā'l-Keşşāf*, v.5a.

⁷⁶ Et-Teftāzānī, *Hāşiyeye 'alā'l-Keşşāf*, v.5a.

⁷⁷ El-Curcānī, *Hāşiyeye 'alā'l-Keşşāf*, s.7.

El-Curcânî'nin diğer bir itirazı da, et-Teftâzânî'nin ez-Zemaşşerî'ye ait yukarıdaki cümleye verdiği “Kur'an söz konusu niteliklerden ibarettir” anlamına yöneliktir. El-Curcânî, böyle bir iddia ile sanki “Bu sıfatlar sadece *hâdişe* mahsustur, başkasında bulunmaz, söz konusu bütün nitelikler *hâdiştir*” demek istendiğini ileri sürmektedir. El-Curcânî bunu da şöyle reddetmektedir: “Aksini değil de mevsufu sıfata hasretmek, ibarenin mefhumunun ilk akla gelen anlamına (*zâhir*) dönük eksik bir bakış açısıdır.”⁷⁸ El-Curcânî, daha önce de dile getirdiğimiz şekilde, et-Teftâzânî'nin söz konusu niteliklerin Kur'an'ın *hâdiş* oluşuna yorulmasından başka bir ihtimali olmadığını düşündüğünü, aslında tam tersine kendisinin, Kur'an'ı söz konusu sıfatlara indirgemek gibi bir hata yaptığını, üstelik de ez-Zemaşşerî'nin *mubtede*⁷, *muhtera*⁶ gibi ifadelerini ilk akla gelen anlamlarına göre anlamadığını ifade etmektedir.⁷⁹ El-Curcânî bu itirazından sonra, müellifin sözünü ettiği sıfatların ilk akla gelen anlamlarını verir: *Mubtede*⁷, başlangıç zamanı olan yani varlık zamanının öncesi olan demektir. *Mubteda*⁶, orijinal olarak yokluktan çıkarılan yani kendisindeki bir hikmet nedeniyle nev'i arasından seçilen demektir. *Munşe*², *neş*² kelimesinden türetilmiş ve *muhtes* anlamına gelmektedir. *Muhtes* de ortaya çıkış ve yükseliştir. *Muhtera*⁶, yokluktan çıkarılırken üzerinde düşünülüp çalışılmış demektir. “Parçalanma” anlamındaki *hara'a* kelimesinden gelir. Allah Teâlâ'ya nispetle kullanıldığında, zorlama ve talebe işaret etmez. Zorunlu olarak sanatın ve eserin mükemmelliğine işaret eder. Çünkü o, düşünüp çalışmaktan münezzehtir.⁸⁰

Teknik açıdan *mubtede*⁷, *mubteda*⁶ vb. kelimeleri *ism-i mef'ûl* değil de *ism-i fâ'il* olarak da okunmaktadır. Bu takdirde anlam, “ilk kez yaratan” (*mubtedi*⁷), “yoktan var eden” (*mubtedi*⁶), “inşâ ve icad eden” (*munşi*² ve *muhteri*⁶) biçiminde olur. Böylelikle söz konusu sıfatlar Kur'an'ı değil Allah Teâlâ'yı nitelendirir ve cümlelerin Kur'an'ın *hudûs*unu ima ettiği yorumları ortadan kalkar.

Ancak belirtmek gerekir ki bu anlama temel şerhlerde rastlanmaz. Görüldüğü kadarıyla bu anlama sadece el-Curcânî'nin haşiyesi üzerine haşiyeye yazan *Mevdû'ātu'l-Ulûm* yazarı Tâşkoprîzâde (ö.968/1561) yer vermektedir. Tâşkoprîzâde söz konusu sıfatların ya Allah Teâlâ'yı ya da Kur'an'ı nitelendirebileceğini, el-Curcânî'nin ikinci anlamı tercih ettiğini ve fakat bunları açıkça *hudûsa* delâlet eden kelimeler olarak görmediğini söyler.

⁷⁸ El-Curcânî, *Hâşiyeye 'alâ'l-Keşşâf*, s.7.

⁷⁹ El-Curcânî, *Hâşiyeye 'alâ'l-Keşşâf*, s.7.

⁸⁰ El-Curcânî, *Hâşiyeye 'alâ'l-Keşşâf*, s.7.

Tâşköprizâde'ye göre de el-Curcânî'nin yorumuna uygun bir biçimde “*ve mâ hiye*” ibaresi mutlak anlamda Kur'an'ın sıfatlarına delalet etmektedir; söz konusu edildiği şekilde bir anlama gitmenin zorlama olduğu çok açıktır.⁸¹

2.3. *Qadīm Olmak Allah'a Özgüdür*

Ez-Zemaḥşerî'nin mukaddimesinde *ḥalku'l-Kur'ân*'a işaret ettiği öne sürülen ifadelerden biri de şudur: فسبحان من استأثر بالأولية والقدم، ووسم كل شيء سواه بالحدوث عن العدم. (Önceliği ve *kıdemi* kendine has kılan, zatı dışındaki her şeyi yoktan yaratılmış olarak nitelendiren Allah'ın şanı yücedir.)⁸²

Eṭ-Ṭībī, el-Cevherî'den kelimelerin luğavî anlamlarını alıntıladıktan sonra şunları söyler:

Bütün her şeye önceliği gerektiren evveliyyet, *kıdemi* çağrıştırmaktadır; çünkü *muḥdes* kendini *iḥdāş* edecek bir önceliği olana gereksinim duyar. “*Kıdem*”in “evveliyyet”e atfedilmesi *ʿaṭf-ı beyān*dir. *Veseme* fiilinin *isteşera*'ya atfı ise iki zıddın diğeri üzerine atfıdır ki amaç birbirine aykırı olan şeyleri göstermektir.⁸³

Eṭ-Ṭībī söz konusu cümle ile ilgili olarak bu açıklamayla yetinmiş, ez-Zemaḥşerî'nin şimdiye kadar değerlendirilen cümlelerinin tamamını kast ederek, bu gibi ifadelerin Kur'an'a ve Allah'a yapılmış bir cüretkârlık olduğu görüşünü dile getirmiş; dolayısıyla bu cümleleri *ḥalku'l-Kur'ân*'a bir işaret olarak değerlendirmiştir.

El-Yemenî ise bu başlıklar altında, ez-Zemaḥşerî'nin *şey*' hakkındaki görüşlerini nakletmiştir. Ona göre müfessir burada *şey*' ile *mevcūd*u kastetmiş, bunun zıddı olan *ma'dūm*un *şey*' olduğunu söylememiştir. Bu, Mu'tezile âlimlerinden Ebū'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö.436/1044) görüşüdür.⁸⁴ Ez-Zemaḥşerî, bunu kelimî görüşlerinde açıkça belirtmektedir. Ancak o, *el-Keşşâf*'ın bazı yerlerinde *şey*'e, ‘ister *ma'dūm* ister *mustahîl* olsun, sabit olmasa bile bilinmesi ve kendinden haber verilmesi sahih olan’ anlamını vermiştir. Maksat, “önceden, Allah'ın sıfatları gibi ne *şey*ler ne de bir *mevcūd* vardır” demektir.⁸⁵

⁸¹ Tâşköprizâde, *Hâşiye*, v.49b. Nitekim Cerrahoğlu, ez-Zemaḥşerî'nin bu ifadelerini Türkçe'ye çoğunluğun anladığı şekilde çevirmiştir. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), c.1, s.321.

⁸² Ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, c.1, s.17.

⁸³ Eṭ-Ṭībī, *Futūhu'l-Gayb*, c.1, s.628.

⁸⁴ Bkz. Ahmet Akgündüz, “Ebū'l-Hüseyn el-Basrî,” *DİA*, c.10, ss.327-328.

⁸⁵ El-Yemenî, *Tuhfetu'l-Eşraf*, v.2a; krş. Polat, *Akılci Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, ss.296-300; İlhan Kutluç, “Şey,” *DİA*, c.38, ss.34-36; Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, ss.278-281.

El-*Qazvîni*, evveliyyetin, mefhum açısından değil de delil açısından *kıdemi* gerektirdiğini söylemektedir. O, müellifin evveliyyetten sonra *kıdeme* yer vermesini söz sanatındaki tedricilik olarak değerlendirmektedir. Ona göre *fe-subhâne* sözündeki *fe*, *قالوا: خراسان أقصى ما يراد لنا / ثم الرجوع، فقد جئنا خراسانا*, *fe* şiirinde geçen “*fe-kad ci'nā Hurāsāne*” sözündeki gibidir. Yani Kur'an şanı yüce olmakla birlikte *muḥdeştir*; şu halde Allah Teâlâ'nın *kıdemi* kendine özgü kılmasına ve kendi dışındaki şeyleri (ya da kendisinin aksine)⁸⁶ *'adem* eksikliğiyle nitelemesine taaccüp edilmelidir.⁸⁷ El-*Qazvîni* cümlelerin ikinci kısmıyla ilgili olarak ise el-Yemenî gibi ez-Zemaḥşerî için şey'in ne anlama geldiği konusuna değinmektedir. Bu arada İbnu'l-Muneyyir tarafından ez-Zemaḥşerî'nin ne Ehl-i Sünnet ne de Mu'tezile tarafından benimsenmeyen bir görüşe meylettiği⁸⁸ itirazına cevap vermekte ve onun tefsirde yer verdiği esas görüşünün Mu'tezile'nin görüşü olduğunu, burada ise “*innallāhe 'alā kulli şey'in kadîr*”⁸⁹ ayetinin tefsirinde olduğu gibi özel bir anlama meylettiğini ifade etmektedir.⁹⁰

Et-Teftāzānî, önceki hususlarda olduğu gibi bu ifadelerin de *halku'l-Kur'an*'a bir işaret olduğundan kuşku duymamaktadır. Ez-Zemaḥşerî'nin lafızdaki *fe* ile vermek istediği anlamı şöyle takdir etmektedir: “Madem ki ona nispetle şey'lerin en yakını ve en özeli olan Kur'an *ḥādîstir*, o halde kendi dışında *kadîm* olmayan ve zatı dışındaki her şeyin *ḥādîs* olduğu kimseyi her türlü noksanlıktan tenzih ederim.” Daha sonra et-Teftāzānî, *evveliyyet* ve *kıdem* kelimelerini ve yukarıdaki şarihler gibi ez-Zemaḥşerî'nin şey'den ne anladığını izah eder. Şey' ona göre –ki bazı Mu'tezilîler böyle düşünmektedir– *mevcūd* olandır. *El-Keşşâf*'ta ise o, şey'i ‘ister *muḥāl* ister *mustakîm* olsun bilinebilen ve kendinden haber verilebilendir’ şeklinde anlamıştır. Burada ise “*ve huve 'alā kulli şey'in kadîr*” ayetini *mustakîm*le tefsir ettiği gibi, *mevcūdu* kastetmiştir.⁹¹ “... *bi'l-ḥudūs 'ani'l-'adem*” sözüyle, Kur'an'ın *ḥudūs*'una artı bir tekidde bulunmuş, sıfatların *kadîm* olduğunu iddia edenleri de reddetmiştir.⁹²

El-Curcānî ise cümleye, el-*Qazvîni*'nin açıklamasını biraz daha açarak, “Madem ki Kur'an şanının yüceliğine, konumunun yüksekliğine rağmen *muḥdeştir*, şu halde, taaccüp edenler, *kıdem* sıfatını kendine özgü kılan, zatı

⁸⁶ El-*Qazvîni*, *el-Keşf*, v.2a.

⁸⁷ El-*Qazvîni*, *el-Keşf*, v.2a.

⁸⁸ Bkz. ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, c.1, s.74, dn.1.

⁸⁹ 2/el-Bakara:20.

⁹⁰ El-*Qazvîni*, *el-Keşf*, v.2a.

⁹¹ Ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, c.1, ss.74-75.

⁹² Et-Teftāzānî, *Hāşiye 'alā'l-Keşşâf*, v.5a.

dışındaki her şeyi öncesi ‘adem olma eksikliğiyle nitelendiren zata taaccüp etsinler” anlamını vermekte ve alternatif olarak da et-Teftāzānī’nin anladığı şekilde tenzih anlamını zikretmektedir. El-Curcānī’ye göre, burada Allah Teâlâ’yı *kıdem* sıfatı konusunda bütün ortaklardan tenzih etmek gerektiği için *hudūstan* söz edilmiştir. Kur’an bu bakımdan *hādīstir*. Yoksa *hādīstir* olmak Kur’an için bir eksiklik değildir.⁹³

El-Curcānī, el-Ḳazvīnī’nin “evveliyet, mefhum açısından değil de delil açısından *kıdem* gerektirir” sözünü şöyle şerh eder:

Evveliyet, kendi dışındakilere önceliği olandır. *Kıdem* ise öncesi ‘adem olmayandır. Bunlar birbirlerinin varlık olarak lâzımesidir, mefhum olarak değil. Çünkü kendi dışındaki her şeye önceliği olan *şey*, *kadīm*dir; *hādīstir* olsaydı, *kadīm*in varlığı dolayısıyla mutlak bir önceki olmazdı. *Kadīm* olan ise *kadīm*lerin çokluğunun imkânsız oluşu dolayısıyla, kendi dışındaki bütün her şeye önceliği olandır. Mademki esas maksat *kıdem*dir, o halde müellif evveliyeti *kıdem*e bir hazırlık ve bir tedricilik olarak koymuştur.⁹⁴

Şey’ konusunda et-Teftāzānī’ye bir eleştiri yöneltmeyen el-Curcānī, onun “Kur’an’ın *hudūsunu* artı bir tekid ve Allah’ın sıfatlarını *kadīm* olarak görenlere bir reddiye olduğu” görüşüne ise itibar edilmemesi gerektiğini söylemektedir. El-Curcānī’ye göre, öncelik (*sebķ*), *kıdem* ve *hudūstan* maksat, zamana göredir; çünkü bu kelimelerden ilk akla gelen budur. “... *Bi’l-hudūstani ‘ani’l-‘adem*” ise hem anlamı ortaya koyduktan sonra bir vurgu hem de metindeki seciye dikkat çekme amacını taşır.⁹⁵

2.4. İnşā?: Kur’an’ın Yaratılmışlığı Fikrinin En Açık İfadesi

Şarihlerin tartışma konusu yaptıkları ve onlara göre *halku’l-Ḳur’an’a* en açık vurguyu oluşturan ibare ise şudur: *أُنشأَهُ كَكَلِمَاتٍ سَاطِعًا بَيَانَهُ* (Kur’an’ı, açıklık ve anlaşılabilirliği güneş gibi parlak bir kitap olarak inşa eden Allah’a hamdolsun).⁹⁶

Eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī’nin *enşe’ehu* ifadesini, “onun itikadına göre *haleķahu* demektir” şeklinde açıklamaktadır. Eṭ-Ṭībī, el-Cevherī’nin (ö.400/1009’dan önce) “*neşe’ehu’llāh*” ifadesini “*haleķahu*” şeklinde anladığını, bu kelimenin bir şey yapmaya başlamak ya da hadis uydurmak (*vad’*) anlamında da kullanıldığını söylemektedir. Eṭ-Ṭībī’ye göre, müellif maksadını daha iyi açıklamak üzere ilk cümleyi bir ara cümleyle kesmiş,

⁹³ El-Curcānī, *Hāşīye ‘alā’l-Keşşāf*, s.8.

⁹⁴ El-Curcānī, *Hāşīye ‘alā’l-Keşşāf*, s.8.

⁹⁵ El-Curcānī, *Hāşīye ‘alā’l-Keşşāf*, s.8.

⁹⁶ Ez-Zemaḥşerī, *el-Keşşāf*, c.1, s.17.

bununla da *mu'ellef* ve *munazzam* gibi Kur'an'ın *hudûsuna* işaret eden nitelikleri getirmeyi amaçlamış, fakat bunlarla da maksadını tam olarak belirtmemiştir. *Enzele*'den *bedel* olarak getirdiği *enşe'e* fiiliyle de asıl düşüncesini açıkça ortaya koymuştur.⁹⁷ El-Yemenî'nin de eṭ-Ṭıbbî'nin bu görüşlerini aynıyla naklettiği görülmektedir.⁹⁸

El-Ḳazvî'nî ise *enşe'e*'nin "... *emeddekum bi-mâ ta'lemûn, emeddekum bi-en'âmin ve benîn*"⁹⁹ ayetlerinde olduğu gibi *enzele*'den *bedel* olduğunu; ez-Zemaḥşerî'nin burada daha önce özetle verdiği *te'lîf, tanzîm, tencîm, tafşîl* ve *tetmîm* gibi nitelikleri açtığını söylemekte, fakat cümlelerin *halku'l-Kur'an*'a delâletinden söz etmemektedir.¹⁰⁰ Et-Teftâzânî de cümlelerin anlam bütünlüğü içindeki konumuna değinerek, *enşe'e*'nin *enzele*'den *bedel* olduğunu; bu ifadeyle müellifin meramını ortaya koymak üzere artı bir açıklama yaptığını ve önce veciz olarak söylediklerini ayrıntılarıyla açıkladığını söyler. Ona göre esasen Kur'an'ın *inzâlî* ve benzeri nitelikleri, varlık bakımından *inşâ'* edilmiş olmasından daha sonradır. Ancak bu nitelikler, *inzâl* edilmeksizin sadece *inşâ'* edilmiş olmasına göre daha büyük nimet olduğu için öne alınmaya layık görülmüştür. Dolayısıyla et-Teftâzânî'ye göre, ez-Zemaḥşerî bu cümlesiyle Kur'an'ın *hudûsunu* daha açık ve daha ayrıntılı bir biçimde dile getirmiştir. Ez-Zemaḥşerî bunu sonradan söylemiş olmakla birlikte, yaratılmış olan Kur'an ancak indirilmekle gerçek amacına ulaşmış olacağı için, indirilme gibi nitelikleri önce zikretmiştir.¹⁰¹

El-Curcânî, müellifin Kur'an'ın *hudûsunu* ispat eden ve buna bağlı olarak Allah Teâlâ'yı tenzih eden ifadelerden sonra, bu cümleyle birlikte Kur'an'ı mükemmel sıfatlarla nitelendirdiği açıklamalarına geri döndüğünü söylemektedir. Ona göre, ez-Zemaḥşerî cümleyi böyle sürdürmekle, Kur'an'ın sözdiziminin (*naẓm*) anlamı ifade etmede güneş gibi parlak bir mükemmellikte olduğunu, gayesini beyan etmede sağlam deliller getirdiğini vb. ortaya koymak istemiştir. El-Curcânî'ye göre, müellifin esas niyeti, Kur'an'ın *muḥdeş* olduğunu değil de yukarıda sözü edilen nitelikleri vurgulamak olmakla birlikte, *enşe'e*, *aḥdeşe* demek olduğu için o, mezhep görüşünü ispatlama amacını da gütmüştür.¹⁰²

⁹⁷ Eṭ-Ṭıbbî, *Futūḥu'l-Ġayb*, c.1, s.628.

⁹⁸ El-Yemenî, *Tuhfetu'l-Eşrâf*, v.2a.

⁹⁹ 26/eş-Şu'arâ':132-133.

¹⁰⁰ El-Ḳazvî'nî, *el-Keşf*, v.2a.

¹⁰¹ Et-Teftâzânî, *Hâşiye 'alâ'l-Keşşâf*, v.5a.

¹⁰² El-Curcânî, *Hâşiye 'alâ'l-Keşşâf*, s.8.

Görüldüğü üzere, et-Ṭibī ve el-Yemenī *enşe'e* fiilinde de *haleka* anlamının bulunduğunu düşünmekte ve bunu müellifin mezhep görüşüne yorumlamaktadırlar. Et-Teftāzānī, ez-Zemaḥşerī'nin diğer cümlelerinde olduğu gibi, bu cümlesinde de mezhebi görüşünü ispat amacı güttüğünde ısrarcıdır. Önceki açıklamalarında da görüldüğü gibi el-Curcānī, onun gerçek niyetinin kendi düşüncesini ön plana çıkarmak olmadığını, her ne kadar kullandığı ifadelerin Kur'an'ın *hudūsu* konusunu çağırırsa da onun mükemmel sıfatlarını vurgulamak olduğunu düşünmektedir.

Sonuç

Mu'tezile'nin geç dönem temsilcilerinden biri olan ez-Zemaḥşerī, yeri geldikçe mezhep görüşlerini tefsirinde dile getirmekten ve delillerini ortaya koymaktan çekinmemiştir. Bu bakımdan, onun tefsir mukaddimesinde yer alan *enzele* fiili yerine başlangıçta *haleka* fiilini kullandığı ve fakat eserine iltifat edilmeyeceği endişesiyle bunu değiştirdiği iddiası gerçeği yansıtmamaktadır. Bu iddia, İbn Hallikān öncesi *ṭabaḳāt* kitaplarında geçmemekte, eserin yazma nüshalarında da bu tür bir değişikliğe rastlanmamaktadır. Üstelik, şarihlerin de belirttiği gibi, *enzele* fiili müellifin maksadına ve mukaddimenin bağlamına daha uygundur.

Buna rağmen, ez-Zemaḥşerī'nin tefsirinde yer alan *i'tizālī* fikirlerine dikkat çekmek ve bunlara cevap vermek için pek çok âlim reddiye yazmış ya da şerh ve haşiye türü çalışmalar arasında bu tür fikirlere değinmişlerdir. En başta tartışma konusu yapılan husus ise onun mukaddimedeki *halḳu'l-Kur'an*'a delâlet ettiği düşünülen ifadeleri olmuştur. İlk kez es-Sekūnī, mukaddimedeki bahse konu ifadeleri *halḳu'l-Kur'an*'la ilişkilendirmiş; et-Ṭibī, el-Ḳazvīnī, el-Yemenī gibi âlimler de farklı biçimlerde mukaddimedeki ifadelerin Mu'tezile'nin temel prensiplerine işaret ettiği şeklindeki görüşlerini dile getirmişlerdir.

Et-Teftāzānī, önceki şarihlerin, deyim yerindeyse, cılız bir biçimde öne sürdükleri görüşleri, daha güçlü bir şekilde tekrarlamıştır. Et-Teftāzānī'nin en büyük rakibi ve el-Ḳazvīnī'nin takipçisi diyebileceğimiz el-Curcānī ise et-Teftāzānī'nin müellifin ifadelerini okurken isabetsiz yorumlara kaçtığı ve çeşitli zorlamalara gittiği şeklinde değerlendirmelerde bulunmuştur.

Kanaatimizce, ez-Zemaḥşerī'nin cümlelerini okumada el-Curcānī daha isabetli bir yaklaşım ortaya koymuştur. Zira *el-Keşşāf*'ın cümleleri ilk akla gelen anlamlarına göre okunduğunda, müellifin Kur'an'ın eşsiz niteliklerini ve mucize oluşunu son derece mahir bir biçimde dile getirdiği görülmektedir. El-Curcānī'nin de söz konusu ettiği gibi, her ne kadar müellifin mukaddimedeki bazı ifadeleri Kur'an'ın *hudūsu*nu çağırıyor olsa

da, bunlar Kur'an'ın üstün niteliklerine yapılan vurgunun gölgesinde kalmaktadır. Et-Teftâzânî'nin tavrında ise daha çok İbnu'l-Muneyyir gibi, Mu'tezile muhalifi bir Eş'arî bakış açısı kendini hissettirmektedir.

KAYNAKÇA

- Akçay, Mustafa & Ömer Türker. "Sekûnî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.36, s.336.
- Akgündüz, Ahmet. "Ebü'l-Hüseyn el-Basrî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.10, ss.326-328.
- Akoğlu, Muharrem. *Mihne Sürecinde Mu'tezile*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Bilgin, Mustafa. "Tefsirde Mu'tezile Ekolü," Yayınlanmamış doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 1991.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- el-Curcânî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Hâşiye 'alâ'l-Keşşâf*. Mısır: Matba'atu Muştafâ el-Bâbî el-Halebî, 1385/1966.
- *Et-Ta'rîfât*. Tah. 'Âdil Enver Hâdir. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.
- Çiçek, Mehmet. "Kur'an'ın Varlığı Şeriatla mı Sağlanır?: Osmanlı Şerh Geleneğinde Bir Tartışma," Bilal Gökür, N. Yılmaz, N. Gökür, Ö. Kara, M. Abay, M. Karagöz (ed.), *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2011) içinde, ss.322-327.
- Dağ, Mehmet. "Zemahşerî Özelinde Kur'an'ın Mutezilî Yorumuna Eleştiriler: Ekmelüddîn Bâbertî Örneği," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), ss.67-91.
- Emîn, Ahmed. *Duhâ'l-İslâm*. Kahire: Mektebetu'n-Nehdati'l-Mişriyye, tsz.
- el-Eş'arî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl. *el-İbâne 'an Uşûli'd-Diyâne*. Tah. Fevkiyye Hüseyn Maḥmūd. Kahire: Dâru'l-Enşâr, 1397.
- el-Ġaznevî, Cemâluddîn Ahmed b. Muhammed. *Uşûlu'd-Dîn*. Tah. 'Umer Vefîk Dâ'ûk. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1998.
- el-Ġazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fî'l-İtikâd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Goldziher, Ignaz. *el-Mezâhibu'l-İslâmiyye fî Tefsiri'l-Kur'an*. Terc. 'Alî Hasan 'Abdulqâdir. [Kahire]: Matba'atu'l-'Ulûm, 1363/1944.
- Gümüş, Sadreddin. "Cürcânî ve Hâşiye ale'l-Keşşâf'ı: Keşşâf Tefsiri Üzerine Hâşiyesi," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1987-1988), ss.177-190.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebü'l-Faḍl Şihâbuddîn Ahmed b. 'Alî. *ed-Duraru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mi'ti's-Şâmine*. Tah. M. 'Abdulmu'îd Hân. Haydarâbâd: Meclisu Dâ'ireti'l-Ma'ârifî'l-'Uşmâniyye, 1392/1972.
- *Lisânu'l-Mizân*. Beyrut: Mu'essesetu'l-A'lemî 1390/1971 (Haydarâbâd: Dâ'iretu'l-Ma'ârifî'n-Nizâmîyye, 1911'in tıpkıbasımı).
- İbn Haldûn, Ebü Zeyd Velîyyuddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime: Dîvânu'l-Mubtede' ve'l-Haber fî Târîhi'l-'Arab ve'l-Berber*. Nşr. Hâlîl Şehâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.
- İbn Hâllikân, Ahmed b. Muhammed el-Bermekî. *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'iz-Zamân*. Tah. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Dâru Şâdir, 1994.

- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl. *el-Bidāye ve'n-Nihāye*. Tah. 'Alî Şîrî. Beyrut: Dâru İhyā'i't-Turāşî'l-'Arabî, 1408/1988.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbās Taķiyyuddîn Aħmed b. 'Abdulħalîm el-Ĥarrānî. *Mecmû'û'l-Fetāwâ*. Tah. 'Abdurrahmân b. Muħammed. Riyad: Mecma'û'l-Melik Fehd, 1416/1995.
- . *Muħaddime fî Uşûli't-Tefsîr*. Tah. Muħibbuddîn el-Ĥaĥĥîb. Byy, 1399.
- el-'İmādî, Hâmid b. 'Alî. *el-İthāf bi-Şerħi Ĥuĥbeti'l-Keşşâf* (Yazma). Konya Yusuf Aġa Kütüphanesi, no.393.
- Jansen, J. J. G. *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşım*. Terc. Halilrahmân Açar. Ankara: Feer Yayınevi, 1993.
- el-Ķādî 'Abdulcebbar b. Aħmed Ebû'l-Ĥasen el-Hemedânî. *el-Muġnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*. Tah. İbrâhîm el-İbyârî. [Kahire]: Dâru'l-Kutub, 1961.
- . *Muteşâbihu'l-Kur'ân*. Nşr. 'Adnân Zerzûr. Kahire: Dâru't-Turâş, 1969.
- Kâtib Çelebî. *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kutub ve'l-Funûn*. Nşr. M. Şerefettin Yaltekaya & Kilisli Rifat Bilge. İstanbul: Millî Eġitim Bakanlıġı Yayınları, 1362/1942.
- El-Ķazvînî, 'Umer b. 'Abdurrahmân el-Fârisî. *el-Keşf 'an Muşkilâti'l-Keşşâf* (Yazma). Konya Yusuf Aġa Kütüphanesi, no.7543.
- Ķınalızâde 'Alî Efendî. "El-Muħâkemâtu'l-'Aliyye fî'l-Ebhâşî'r-Raġaviyye fî İ'râbi Ba'đi'l-'Âyi'l-Kur'âniyye," Walid A. Saleh, "The Gloss as Intellectual History: The *Hâshiyahs* on *al-Kashshâf*," *Oriens* 41 (2013) içinde, ss.253-257.
- Kiraz, Celil. "Zemahşerî'nin Keşşâf'ında Allah'ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsil, Mecâz ve İstiâre Algılamaları," *Uludaġ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), ss.552-564.
- Kutluer, İlhan. "Şey," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.38, ss.34-36.
- Lane, Andrew J. "You Can't Tell a Book by Its Author: A Study of Mu'tazilite Theology in al-Zamakhsharî's (d. 538/1144) *Kashshâf*," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 75:1 (2012), ss.47-86.
- Malkoç, Mehmet Selman. "Nuġbetü'r-Raşşâf min Hutbeti'l-Keşşâf'ın Tahkiki,"Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1990.
- el-Mâturîdî, Ebû Manşûr Muħammed b. Muħammed. *Kitâbu't-Tevhîd*. Tah. Fethullâh Ĥuleyf. İskenderiye: Dâru'l-Câmi'ati'l-Mişriyye, tsz.
- Mert, Muhit. *Kelam Tarihinin Problemleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Öġmüş, Harun. "Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi," *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2009), ss.17-44.
- Öztürk, Mustafa. "Mutezile ve Tefsir," *Marife* 3:3 (2003), ss.87-103.
- Polat, Fethi Ahmet. *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler: Mu'tezilî Zemahşerî'ye, Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- . "Nuġbe / Naġbetü'r-Raşşâf min Hutbeti'l-Keşşâf," *Marife* 10:1 (2010), ss.211-215.

- er-Râgib el-İşfahânî, Ebû'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed. *Mufredātu Elfâzi'l-Kur'ân*. Tah. Şafvân 'Adnân ed-Dāvūdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem; Beyrut: ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1412.
- er-Râzî, Ebû 'Abdillâh Faḥruddîn Muhammed b. 'Umer. *Me'âlimu Uşûli'd-Dîn*. Tah. Ṭâhâ 'Abdurra'uf Sa'd. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, tsz.
- Saleh, Walid A. "The Gloss as Intellectual History: The *Hâshiyahs* on *al-Kashshâf*," *Oriens* 41 (2013), ss.217-259.
- es-Sekûnî, Ebû 'Alî 'Umer b. Muhammed. *et-Temyîz li-mâ Evde'ahu ez-Zemaḥşerî mine'l-İ'tizâl fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Tah. Yûsuf Aḥmed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2005.
- es-Subkî, Ebû Naşr Tâcuddîn 'Abdulvehhâb b. 'Alî. *Ṭabaḳātu'ş-Şâfi'yyeti'l-Kubrâ*. Nşr. Maḥmûd Muhammed eṭ-Ṭanâhî & 'Abulfettâh Muhammed el-Ḥulv. Cîze: Hecl li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1413.
- es-Suyûfî, Ebû'l-Faḍl Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Nevâhidu'l-Ebkâr ve Şevâridu'l-Efkâr*. Tah. Aḥmed Hâcc Muhammed (Yayınlanmamış doktora tezi, Câmî'atu Ummi'l-Kurâ, Mekke, 1423-1424) içinde.
- eş-Şevkânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Alî. *el-Bedru't-Ṭâlî' bi-Mehâsini Men ba'de'l-Ḳarni's-Sâbi'*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, tsz.
- Ṭâşkoprîzâde, Aḥmed b. Muştafâ. *Hâşiye 'alâ Şerḫi Dîbâceti'l-Keşşâf li's-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî* (Yazma), Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, no.553.
- et-Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Umar. *Hâşiye 'alâ'l-Keşşâf* (Yazma), Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, no.9085.
- . *Şerḫu'l-Aḳâ'id*. İstanbul: Maṭba'a-i Mektebi'l-Harbiyye, 1279.
- eṭ-Ṭîbî, Şerafuddîn Huseyn b. 'Abdullâh. *Futūḫu'l-Ġayb fî'l-Keşf 'an Ḳinā'i'r-Rayb*. Tah. Muhammed 'Abdurrahîm ve diğeri. Dubai: Cā'izetu Dubey ed-Devliyye li'l-Ḳur'âni'l-Kerîm, 1434/2013.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmi: Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2011.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. Terc. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'ân," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.15, ss.371-375.
- el-Yemenî, 'Imâduddîn Yahyâ b. Kâsım el-'Alevî el-Fâdil. *Tuḥfetu'l-Eşrâf fî Keşfi Ġavâmiḍi'l-Keşşâf* (Yazma), Mektebetu Câmî'ati'l-Melik Su'ûd, no.2165.
- ez-Zehabî, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Aḥmed. *Târîḫü'l-İslâm*. Tah. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2003-2004.
- . *Tezkiratu'l-Ḥuffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419/1998.
- ez-Zemaḥşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Maḥmûd b. 'Umer. *el-Keşşâf 'an Ḥaḳâ'iki Ġavâmiḍi't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2008.

