

# Osmanlı İlim Geleneğinde

## Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı

### -Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği-

Mesut Kaya

Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tefsir Ana bilim dalı Öğretim Üyesi

mesudkaya@hotmail.com

Öz

*Osmanlı ilim geleneğinin kodlarını çözmek için öncelikle şerh ve hâşiye yazım türünün mantığını kavramak gerekir. Zira Osmanlı döneminde İslâmî ilimler sahasında verilen ürünler, önemli ölçüde şerh ve hâşiyelerden oluşur. Şerh ve hâşiyeler, geçmişin kuru bir tekrarından ibaret görüldüğü takdirde, beş altı yüzyıllık bir ilmi birikim peşinen mahkûm edilmiş olur. Hâlbuki şerh ve hâşiyeleri, kendi alanında yetkinliği kabul edilmiş kurucu bir metin üzerine tahlil, tenkit, mukâyese, muhâkeme gibi yöntemlerin uygulandığı eserler olarak görmek; bu çalışmalarla ilmi sürekliliğin ve canlılığın sağlandığını, belli geleneklerin temsil edildiğini, bunun da yapılan ilmi çalışmalara bir meşrûiyet kazandırdığını düşünmek, Osmanlı ilim hayatını araştırmaya giriş için iyi bir başlangıç olacaktır. Tefsir ilminde telif edilen eserlere de bu noktadan bakmak daha sağlıklı sonuçlar ortaya çıkaracaktır. Nitekim Ahmed b. Mahmûd el-Karamânî'ye ait olan tefsir / Zemahşerî şerhi, bu yazım türünün temsil gücü yüksek bir örneğini oluşturur.*

*Anahtar kelimeler: Osmanlı ilim geleneği, şerh ve hâşiye, tefsir, Zemahşerî, Karamânî*

#### **Sharh and Hashiya Historiography in the Ottoman Science Tradition**

##### **-Evaluation of the Tafsir of Ahmad al-Karamani / His Hashiya on Zemahşeri-**

*One must grasp the logic of the hashiya and sharh genre, to correctly decode the Ottoman scholarly tradition. This is due to the fact that the academic products in the field of Islamic sciences during the Ottoman period substantially consist of sharhs and hashiyas. When sharh and hashiya works are regarded as sole repetitions of the past knowledge, the accumulation of five or six centuries of scientific advance would be regarded in advance as condemned. Whereas it is a better way to see these commentaries and hashiyas as works who apply analysis, criticism, comparison and judgments on founding texts whose competence in their field has been assured. It would be a good start to enter Ottoman research life by thinking that what justifies these scholarly works is that via these works scientific continuity and vitality is provided and certain traditions are represented. It would end in better results if we look also at Tafsir works from this viewpoint. Indeed, the commentary belonging to Ahmad b. Mahmûd al-Karamânî which is a hashiya on al-Zamakhshari's Tafsir, is one of the best examples of this powerful genre.*

*Keywords: The Ottoman scholarly tradition, sharhs and hashiyas, Tafsir, al-Zamakhshari, al-Karamani*

Atıf

*Mesut Kaya, Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı -Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri / Zemahşerî Şerhi Örneği-, Marife, Yaz 2015, 15/1, ss. 9-31.*

## Giriş

Osmanlı dönemine ait eserlerin, büyük oranda derleme, özetleme, şerh ve hâşiyelerden oluştuğu dile getirilen bir husustur.<sup>1</sup> Bu tespiti genellikle Osmanlı ilim ve kültür hayatına, orijinalite ve yaratıcılıktan yoksun, şerh ve hâşiyelere boğulmuş, taklit ruhunun, ezber ve tekrara dayalı bir anlayışın hâkim olduğu iddiaları da eklenmiştir. Osmanlı ilim geleneği hakkındaki araştırmaların yakın bir zamana kadar yetersiz oluşu,<sup>2</sup> konuyla ilgili bu tür önyargılı yaklaşımların uzun süre tedavülde kalmasına yol açmıştır. Ancak Osmanlı ilim ve telif anlayışının felsefi ve teorik arka planını ortaya koyan yetkin çalışmalar ve gün ışığına çıkarılmaya başlanan eserler, söz konusu önyargıların yavaş yavaş yıkılmasını beraberinde getirmektedir.

Esasen Osmanlı ilim ve telif anlayışı hakkındaki ön yargılı yaklaşımlar, sadece bu alandaki çalışmaların yetersizliğiyle izah edilemez. Meselenin ciddi bir ideolojik arka planı vardır. Bu ideolojik arka plan artık geriye dönüp bakıldığında iyice belirginleşen iki etkene dayanmaktadır. Birincisi, oryantalizmin İslam ve Müslümanlar hakkında ortaya attığı söylemlerdir ki, bu söylemlerin merkezinde bulunduğu üzere Gazzâlî (VI/XII. yüzyıl) sonrası İslamî ilimlerin duraklamaya başladığı ve Moğol istilasıyla birlikte de çöküş dönemine girdiği iddiası yer alır.<sup>3</sup> Bu iddiaya göre Selçuklu ve Osmanlı dönemlerine, bir başka deyişle İslam dünyasında Türklerin hâkimiyetlerine denk düşen bu dönemlerdeki ilmî faaliyet ve telifler, önemli ölçüde Câbirî'nin deyişiyle "geviş getirmekten",<sup>4</sup> teşekkül döneminde ortaya konulan özgün eserlerin çeşitli şekillerde tekrar üretilmesinden (şerh, hâşiye, ta'lik, ihtisar, tekmile vb.) ibarettir. Şimdiye kadar çokça dile getirildiği gibi, bu iddialar, ilmî araştırma ve incelemelere dayanmaktan çok, Batı Avrupa'nın İslam dünyasıyla girdiği ilişkilerin beraberinde getirdiği siyasal ve ideolojik etkenlere dayanmaktadır. Bu etkenlerin başında da, Hıristiyan Batı tarafından, askerî bir zihniyete sahip oldukları için felsefe ve bilim üretmedikleri iddia edilen,<sup>5</sup> gerçekte ise yüzlerce yıldır Haçlı saldırılarına karşı duran Selçuklu ve Osmanlılardan dolayı bir intikam alma duygusu olmalıdır.<sup>6</sup>

Oryantalizmle yakından ilişkili ikinci etken ise, Batı Avrupa'da gelişen felsefe, bilim ve teknolojinin, Avrupa dışındaki ülkelerde neden olduğu modernleşme olgusudur. Modernleşmenin kendini dayatmasıyla birlikte geleneksel kurumlar, otoriteler, bilimlerle, modernleri arasında bir gerilim alanı doğmuş; bizim gibi kendine özgü ilim, sanat, edebiyat ve eğitim anlayışları olan toplumlarda ciddi bir kırılma meydana gelmiştir. Modernleşmenin üç temel sacayağı akıl-bilim-ilerleme

<sup>1</sup> İnalçık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, YKY, İstanbul 2012, s. 181.

<sup>2</sup> İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu*, s. 181.

<sup>3</sup> Bk. Goldziher, Ignaz, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er, Ankara 1993, s. 155, 156; Watt, M., *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburg University Press, 1985, s. 133.

<sup>4</sup> Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Akılının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul 2001, s. 57; benzer ifadeler için bk. Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç-Hayri Kırbaçoğlu, Ankara Okulu, Ankara 1998, ss. 91-93.

<sup>5</sup> Bu yargının Nasr Hâmid Ebu Zeyd tarafından dile getiriliş biçimi için bk. Ebu Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabin Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 33.

<sup>6</sup> Bk. Kâtib Çelebi, *İrşâdü'l-hayârâ*, nşr. Bilal Yurtoğlu, AKM, Ankara 2012, s. 37, 38, 103, 104.

doktrinleri, bizdeki geleneksel ilim ve eğitim anlayışını bir anda hedef haline getirmiştir. İşte bu süreçte geçmiş ve gelenekle keskin bir hesaplaşmanın içine girilmiş; sadece devlet, askeriye, yönetim biçimi ve diğer kurumlar değil, âlimler, âlimlerin telif tarzları, eğitim-öğretim anlayışları, toplum üzerindeki etkinlikleri, fıkıh (ve hukuk), kalam, tefsir gibi ilimler bütünüyle eleştiri konusu yapılmıştır. Yenilik, uyanış, içtihat, orijinalite, özgür ve özgün düşünce gibi kavramlar önem kazanırken, bunların karşısında yer alan kadim, taklit, intisap, şerh, hâşiye, ezber gibi kavramlar alabildiğine yerilmiştir.

Bu makalede bahse konu ideolojik arka plan ve önyargıların sorgulanmasından çok –ki zaten bu tür sorgulamalar yapılmıştır-<sup>7</sup> şerh ve hâşiye türü eserlerin dayandığı mantık üzerinde durulacaktır. Sonra da hâlen el yazması halindeki, “müstakil tam bir tefsir” olarak bilinen ama aslında Osmanlı döneminin telif tarzına uygun olarak “mufassal bir Zemahşerî şerhi olan” Ahmed b. Mahmûd el-Karamânî’nin (ö. 971/1564) tefsir çalışmasının tahlil ve değerlendirmesi yapılacaktır; bu eser üzerinden şerh ve hâşiye yazıcılığının kodları çözülmeye çalışılacaktır.

## 1. Şerh ve Hâşiye Yazıcılığının Mantığı

Aslında modernleşme döneminde şerh ve hâşiyelerin eleştirilere konu edilmesindeki temel problem, farklı bir coğrafya ve kültür ikliminde gelişen, farklı etkenlerle ortaya çıkan değerler dizgesiyle, bir başka coğrafyada üretilen ilim ve kültür ürünlerinin sorgulanmasıdır. Bir başka deyişle, konuya kendi tarihi ve bağlamı içinde bakıp o zaviyeden değerlendirmek yerine, başka bir dünya görüşünün penceresinden bakıp hüküm vermek söz konusudur. Fazlhoğlu tarafından da dile getirildiği üzere, “Osmanlı’da şu var mıydı, bu var mıydı?” diye sorarak işe başlamak, önceden verili bir şeyi aramaya çıkmak, başlangıç noktası itibarıyla bir dizi yanlışı beraberinde getirmektedir. Esasen meseleye “Osmanlı’da ne vardı?” diye bakmak ve o dünyaya girerek işe başlamak çok daha anlamlı cevapları beraberinde getirecektir.<sup>8</sup>

Tıpkı bunun gibi “Osmanlı’da özgün eserler var mıydı?” sorusuyla işe başlamak, pek çok yanlışı yargıya neden olmaktadır. Bunun yerine “Osmanlı’da ne vardı?”, “Osmanlı’da ilim tasavvuru nasıldı?” gibi sorularla başlayıp şerh, hâşiye kültürünü kendi tarihsel bağlamında anlamak, onun dayandığı felsefe ve arka planı kavramaya çalışmak daha sağlıklı sonuçlar doğuracaktır. Zira Osmanlı düşüncesi, nevezuhur bir düşünce değildir ki, yeni bir muhteva, yeni bir yöntemle yazılmış özgün eserler bulunabilsin. Osmanlı ilim hayatı, geçmişini yedi sekiz asra uzanan bir ilim geleneğine yaslanmaktadır ve bu geleneğe sıkı sıkıya bağlıdır. Çünkü söz konusu gelenek, o güne kadar kurucu metinlerini, otorite âlimlerini çoktan çıkarmış, bilimsel yöntemlerini yerli yerine oturtmuş, eğitim kurumlarını yerleştirmiş ve olgunluk çağına ulaşmış bir gelenektir. Dolayısıyla verilecek bütün eserler ne kadar özgün olurlarsa olsunlar, söz konusu geleneğin bir devamı, yatağını çoktan

<sup>7</sup> Bk. Cündioğlu, Düccane “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası -Bir Histogramik Eleştiri Denemesi-”, *İslâmiyât*, 2/4 (1999): 51-73. ss. 51-73; Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, Dergâh Yay., İstanbul 2011, s. 57-106.

<sup>8</sup> Fazlhoğlu, İhsan, *Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, ed. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2010, s. 204.

bulmuş olan suyun akışını bir biçimde sürdürecektürden eserler olacaktır.<sup>9</sup> Kaldı ki o günün dünyasında, ilim, düşünce ve edebiyat tasavvurunda yeni, daha önce bilinmedik, günümüzde çokça kullandığımız şekliyle orijinal bir eser, bir anlayış, bir özellik getirmek makbul bir şey olarak görülmemektedir. Tam aksine makbul olan geleneksel ve de insanların kendi zihinsel dünyalarında bir karşılığı bulunan meselelerin daha derinliğine tartışılması, belki yeni bir üslup ve yaklaşım tarzıyla yorumlanmasıdır. Bu bakımdan İslam ilim ve sanatlarında önemli olanın orijinal konu değil, orijinal kompozisyon ve söyleyiş olduğu dile getirilmektedir.<sup>10</sup>

Böylelikle şerh ve hâşiye türü eserlere niçin ihtiyaç duyulduğu sorusunun ilk cevabını da bulmuş oluyoruz: İslamî ilimlerin kurucu metinlerinin, ilim ve düşünceye yön veren büyük simalarının İslam tarihinin belli bir kesiminde bütünüyle ortaya çıkmış olması. Nitekim Batı Avrupa Aydınlanmasını ortaya çıkaran Descartes, Kant, Hegel, Marks gibi bilim ve düşünce insanlarının Aydınlanma dönemi sonrası çıkmadıkları, ortaya atılan görüş ve düşüncelerin büyük oranda bu filozofların düşünceleri çerçevesinde şekillendiği bilinen bir husustur.<sup>11</sup> Dolayısıyla geç dönem âlimlerinin yapacakları en önemli ilmî faaliyet, mevcut metinleri anlamak, açıklamak, delillerini tartışmak, pekiştirmek, dönemsel ihtiyaçlara cevap verecek tarzda işlemek, yeniden tasnif etmek ve de sağlıklı bir şekilde bir sonraki kuşağa aktarmak -ki bu son derece önemlidir- vb. hususlardır. Bu noktada şerh, hâşiye, ta'lik, ihtisar gibi yöntemler önem arz etmektedir.

Hicrî VIII. yüzyılın Kur'an ve hadis ilimleri âlimi Zerkeşî (ö. 794/1392), şerhe niçin ihtiyaç duyulduğu meselesini üç maddede ele alır:

"Şu bir kaidedir ki, bir insan bir kitap yazarken, o kitabın herhangi bir şerhe ihtiyaç olmaksızın kendi kendine anlaşılabilmesini hedefler. Bununla birlikte şerhlere şu üç nedenden ötürü ihtiyaç duyulur:

1. Müellifin yetkinliği; çünkü o, ilmî dirayeti sebebiyle ince ve derin anlamları veciz bir cümlede bir araya getirebilir. Muhtemelen maksadı zor anlaşılır. Bir şerh yazarak söz konusu gizli anlamları ortaya çıkarmak ister. Bu nedenle, bazı âlimler kitaplarına bizzat şerh yazmışlardır. Kendi şerhleri de başkalarının o kitapları şerhlerinden daha çok açıklayıcı niteliktedir.

2. Müellif kıyasların bazı öncüllerini hafızetmiş yahut yeterince açık olduklarını düşünerek bazı şartları ihmal etmiş ya da bu şartlar başka bir ilim dalını ilgilendiriyor olabilir. Bu durumda da şârih, hafzedilen konuları ve derecelerini açıklama gereği duyar.

3. Mecaz ve ortak anlamlı (eş sesli) kelimelerde olduğu gibi, cümlenin üçüncü bir anlama gelme ihtimali olabilir. Bu durumda da şârih, müellifin maksadını ve tercihini açıklama gereği duyar. Her eserde mutlaka beşer ürünü unutma, yanılma,

<sup>9</sup> İbn Teymiyye'nin ihya hareketinin klasik dönemde niçin başarılı olamadığı sorusunun cevabı tam da burada gizlidir. Zira o döneme kadar İslamî ilimler çoktan yerine oturmuş, Gazzâlî düşüncesi bütünüyle ilmî hayata hâkim olmuştur. Bk. Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 372.

<sup>10</sup> Konunun ayrıntıları için bk. Ayvazoğlu, Beşir, *Aşk Estetiği - İslâm Sanatlarının Estetiği Üzerine Bir Deneme*, Ötüken Neş., İstanbul 1993, s. 102.

<sup>11</sup> Davutoğlu, Ahmet, "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Divan*, 1996/1: 24; Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası", s. 59.

tekrar, önemli bir konuyu atlama gibi hususlar olur. İşte şârih bunlara dikkat çeker.”<sup>12</sup>

Aynı dönemin bir başka ismi İbn Haldûn (ö. 808/1406), Aristo'ya dayandığını ifade ederek, kitap yazmaktan maksadın ne olduğu sorusuna yedi maddede cevap verir. Bu maddelerden üçü konumuz açısından önem arz etmektedir:

1. Bir ilmin konu, kısım ve fasıllarını, problemlerini araştırıp çıkarmaktır. Şâfi'î *Risâle*'yi tedvin ederken bu maksadı gözetmiştir.

2. Önceki âlimlerin söz ve kitaplarına sahip olan bir kimse, o kitaplarda anlamı kapalı noktalar görebilir. Allah Teâlâ ona o kitabın kapalı noktalarını açar, o da bunu başkalarına açıklama arzusuna düşer. Bu, ma'kûl (felsefî) ve menkûl (dinî) kitapların açıklanmasında [şerhinde] bir yöntem ve değerli bir fasıldır.

3. Sonraki kuşaklardan biri, meşhur bir âlimin bir yanlısını fark ettiği zaman, onun kadrini dile getirdikten sonra, güçlü delillerle söz konusu yanlışı tespit eder ve bunu sonrakilere ulaştırmak ister. Böylelikle o âlimin şöhreti ve ilmüne olan güven nedeniyle bir yanlısın yaygınlık kazanması engellenmiş olur.<sup>13</sup>

Burada her iki âlimin de hem kurucu metinlere hem de bunların kurucu metin olmalarının getirdiği bir dil ve üsluba sahip olmalarının bir sonucu olarak şerhlere ihtiyaç duyacaklarına dikkat çekmeleri oldukça anlamlıdır. Nitekim pek çok âlim, kendi yazdığı esere, yine bizzat kendisi şerh yazmak suretiyle eserini daha anlaşılır kılmak istemiştir.<sup>14</sup> Bunun yanı sıra bir diğer amaç, ilmî yetkinliği ve şöhreti olan bir âlimin ortaya koyduğu bir eserin hem daha iyi anlaşılması hem de hata ve kusurlardan uzak *mükemmel bir seviyeye gelmesi* için üzerinde tekrar çalışmaktır.<sup>15</sup> Bu da şerhler ve hâşiyeler vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir.

Esasen çağdaş dönemde sıklıkla dile getirildiği gibi,<sup>16</sup> önem bakımından ilk sırada gelmekle birlikte, şerh ve hâşiye yazmanın tek amacı “açıklama” değildir. Metnin anlaşılmayan noktalarını açıklama, şerh ve hâşiye yazmanın “en alt düzeyi”dir.<sup>17</sup> Bunun ötesinde daha başka amaçlardan söz etmek mümkündür.

Metinler, onları “doğru ve yerinde”<sup>18</sup> anlayan kimselerin varlığıyla bir değer kazanırlar. Eğer bu gerçekleşmiyorsa ya da kasıtlı –ki bunun adı tahriftir- veya kasıtsız yanlıs anlaşılıyorsa, o metinler, deyim yerindeyse ademe mahkum edilmiş demektir. Dolayısıyla metinlerin anlaşılması ve sonraki kuşaklar için bu anlaşılabilirliğin, metnin yanı başında kayıt altına alınması (şerh, hâşiye, ta'lik), ilmin muhafazası, doğru bir biçimde aktarılması ve sürekliliğinin sağlanması bakımından çok

<sup>12</sup> Zerkeşi, Bedreddin, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1376/1957, I, 14; krş. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat-M. Şerefeddin Yaltkaya, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1362/1942, I, 36-38.

<sup>13</sup> İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime, Divânü'l-mübtede' ve'l-haber fî târihi'l-Arab ve'l-Berber*, thk. Halil Şehhâte, I-VIII, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1408/1988I, 731, 732; krş. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 35.

<sup>14</sup> Bk. Şensoy, Sedat, “Şerh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVIII, 555.

<sup>15</sup> Krş. Humphreys, R. Stephen, *İslam Tarih Metodolojisi*, çev. Murtaza Bedir-Fuat Aydın, Litera Yay., İstanbul 2004, ss. 243, 244.

<sup>16</sup> Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 93.

<sup>17</sup> Kara, *İlim Bilmez*, s. 29.

<sup>18</sup> Kara, *İlim Bilmez*, s. 19.

önemlidir. Böylece “bir metin, bir gelenek kendi içinde muhafaza edilmiş, bir yandan da ölü metinler topluluğu haline gelmesi önlenmiş olmaktadır.”<sup>19</sup>

Şerh ve hâşiye yönteminin mantığını ve geleneksel dünyadaki yerini tespitte belki de en önemli madde, “aidiyet-meşruiyet” meselesidir. İslam geleneğinde, Batılı ve Aydınlanmacı anlamda “bireyin kendi kendine var olma ve yapıp etme, tek başına düşünüp ortaya koyma çabası” (sapere aude) değil, insanın kendini bir mezhebe, bir ekole ait görmesi ve o sistem içinde bir bilgi, değer, sanat eseri üretmesi esastır. Bir başka deyişle, burada söz konusu olan İslam kültüründe, hatta bütün kadim kültürlerde bir geleneğe yaslanmak, bir geleneğin temsilcisi olmaktır. Eğitim-öğretim faaliyeti, hoca-talebe ilişkisiyle yürütülür. Doğal olarak kitap teliflerinde de bu hoca-talebe münasebeti korunur. Dolayısıyla telif belli bir adap dairesinde yapılır ki, şerh ve hâşiye yazımı mesleğin üstatlarına duyulan saygının da bir ifadesidir. Bu aynı zamanda, kurucu bir metin üzerine yapılan bir çalışma olması yönüyle, hem esere bir kıymet hem de meşruiyet kazandırmaktadır.

Bu maddenin biraz daha derinleştirilmesiyle, aslında geleneğe düşüncenin böyle bir silsile içinde sürdürüldüğü, bir konu üzerindeki tartışmanın, bir metin üzerinden yürütüldüğü görülür. Bunu mesela, Zemaşerî tefsiri üzerine yapılan çalışmalarda rahatlıkla görmek mümkündür. Diğer başlıkta söz konusu edileceği gibi, Zemaşerî tefsiri, Beyzâvî tefsirinin yanı sıra, Osmanlı dönemi medreselerinde çokça okutulan ve üzerine şerh ve hâşiye yazılan tefsirdir. Çünkü kurucu diğer metinler gibi Zemaşerî'nin bu eseri de okutulmaya elverişli olmak (ta'limîlik), tasnif ve dilinin muhkemliği (dilinin zorluğu/edebîliği), sistematiklik, müellifin ve kitabın bereketli kabul edilişi (maneviyatı),<sup>20</sup> kendi sahasında tartışılmaz bir üstünlüğe sahip oluşu gibi yönlerden şerh edilmeye değer görülmüştür. Bu tefsir üzerine Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Cürcânî (ö. 816/1413) ayrı ayrı hâşiyeler yazmışlardır. Ali Kuşçu (ö. 879/1474) Teftâzânî'nin şerhi üzerine bir hâşiye kaleme almış, ancak yeri geldikçe Teftâzânî ve Cürcânî'nin görüşleri arasındaki ihtilafı noktalara girerek aralarında tercihlerde bulunmuştur. Daha sonra Molla Abdülkerim, Ali Kuşçu'nun hâşiyesi üzerine ta'lik yazarak onların tartışma konusu yaptıkları meseleleri bir adım ileriye götürmüştür.<sup>21</sup> Dolayısıyla şerh ve hâşiye yazımı, kuru bir tekrardan ibaret değil; ilme canlılık ve zenginlik kazandıran bir süreçtir. Bu süreçte her âlim kendi yetenek, birikim ve döneminin ilmî şartlarına göre metni yorumlamış olur. Ülken'in de ifade ettiği üzere, şerhlerde aynı esastan hareket edilmesine rağmen, bazen birbirinden çok farklı neticelere varılmıştır. Bundan dolayı bazı şerhleri ayrı bir eser olarak görmek mümkündür.<sup>22</sup> O halde şerhlerin orijinal fikirler ortaya koymaya mani olmadığını, klasik dönemde müstakil bir eser telif etmekle şerh, hâşiye yazmak arasında bir fark görülmediğini tekrar vurgulamak gerekir.

<sup>19</sup> Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, s. 102.

<sup>20</sup> Kara, *İlim Bilmez*, s. 33.

<sup>21</sup> Bk. Çiçek, Mehmet, “Kur'an'ın Varlığı Şeriatla mı Sağlanır?: Osmanlı Şerh Geleneğinde Bir Tartışma”, *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*, ed. Bilal Gökçür vd. İlim Yayma Vakfı, İstanbul 2011, ss. 315-328.

<sup>22</sup> Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkürü Tarihi*, YKY, İstanbul 2007, s. 291. Bu tür bir metin ve şerhi için bk. Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yay., İstanbul 1981, s. 134.

Bu noktada şerh ve hâşiyelerin yeni bir işlevi daha gündeme gelmiş oluyor ki, o da bilginin güncelleştirilmesi, yerelleştirilmesi, belli bir mekân ve coğrafyaya uyarlanmasıdır. İbn Rüşd'ün Aristo şârihliği özelinde söylendiği gibi, şerhler bir yanda felsefi geleneğin kendi sürekliliğini aksettirir mahiyette Aristo metinlerinin sürekli ve yoğun biçimde yorumlanmasından oluşan bir evrim iken, diğer yandan orijinal metinlerin sınırlarının ötesinde kendi kültür havzasından kaynaklanan felsefi sorunlara çözüm arayan felsefi ve dinamik bir çabayı yansıtır.<sup>23</sup> Benzer bir değerlendirmeyi Hasan Hanefî de yaparak, şerhlerde benzer lafızlarla metni tekrar inşa etmekten çok, tarihten bağımsız bir mananın kazandırılması gayesiyle metnin yeniden canlandırılması ve özümsemesi olduğunu ifade eder.<sup>24</sup> Bu tespitler Aristo metinleri ve İbn Rüşd şârihçiliği için geçerli olduğu kadar, İslâmî ilimlerin kurucu metinleri üzerine sonraki yüzyıllarda yazılan şerh ve hâşiyeler için de geçerlidir.

Şerh ve hâşiye kültürünün mantığını ve yazılma süreçlerini anlamaya imkân veren diğer bir husus da, İslam dünyasında medreselerin ortaya çıkışı ve tedris tarzıdır. Bilindiği gibi medreseler hoca merkezli bir eğitim faaliyeti yürütürlerdi. Öğrenciler de sınıf geçmez, belli aşamalarda belli başlı kitapları okuyarak eğitim hayatlarını tamamlarlardı. Bir yandan bir kitabı okurlarken, diğer yandan daha önce kendilerine okutulan kitapları daha alt seviyedeki öğrencilere okutur, tekrar ettirirlerdi.<sup>25</sup> Dolayısıyla talebe okuduğu metni okutarak, o metne ciddi bir aşinalık ve metin üzerinde derin bir vukufiyet kazanırdı. Bu kimse, önce “tekrar edici”, “belletici” (mu’îd), daha sonra da “müderris” olarak söz konusu kitabı uzun yıllar okutmuş olmanın getirdiği bir birikimle, o kitabın bütün mantığını, sistematiğini, anlaşılmayan noktalarını, inceliklerini kavrar, onu bütününüyle hazmederdi. Onun bundan sonra yapması gereken, metin üzerine yazdığı şerh, hâşiye, ta’lik türü eserlerle hem kitabın anlaşılmayan noktalarını açıklamak, mesleki formasyonu ve müktesebatı nispetinde eserin zayıf noktalarını tespit etmek hem de mezhep ve mesleğin genel prensiplerine uymayan hususlarını tenkit etmek, itirazlarını dile getirmek ve eksik noktalarına ilavede bulunmak olacaktır.<sup>26</sup> Dolayısıyla da yazdığı eserde aktif bir katılımçılık, bir derinlik gündeme gelecektir. Bir başka deyişle, şerh, hâşiye ve ta’lik yazarları birer nâkil veya mukallit olmaktan çıkıp, kurucu metni yakından tanıyan, metnin ara sokaklarını, çıkmazlarını bilen ve onu tanıyıp özümsemeye rehber işlevi gören bir kişi hüviyetine bürünecektir.

## 2. Tefsir İlminde ve Osmanlı İlim Hayatında Zemahşerî Tefsiri

Müfessirler arasında Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) yeri ve değeri erbabınca müsellemdir. Tabakât müellifleri onu genellikle, çeşitli ilim ve sanatlarda, özellikle de tefsir, nahiv, lügat ve edebiyatta eşsiz bir âlimdi, pek çok

<sup>23</sup> Arkan, Atilla, “Klasik Bir Eser Okuyucusu ve Şârih Olarak İbn Rüşd”, *Medeniyet ve Klasik*, Klasik Yay., İstanbul 2007, s. 246.

<sup>24</sup> Hanefî, Hasan, *İslâmî Araştırmalar*, çev. İ. Aydın-A. Durusoy, İnsan Yay., İstanbul 1994, s. 18.

<sup>25</sup> Bk. Makdisi, George, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev. H. Tuncay Başoğlu, Klasik Yay., İstanbul 2007, s. 213, 214, 260, dn. 57.

<sup>26</sup> Suyûtî, Beyzâvî hâşiyesi olan *Nevâhidü'l-ebkâr* adlı kitabını böyle bir sürecin eseri olarak yazdığını ifade eder. Bk. Suyûtî, Celâleddin, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*, thk. Ahmed Hâc Muhammed, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1423-1424, I, 13, 14.

ilimde yetki sahibiydi; geniş bir ilmi, faziletli bir şahsiyeti vardı; Mutezilî idi ve bu-  
na açıkça dile getirirdi” şeklinde nitelendirirler.<sup>27</sup>

Ferrâ (ö. 207/822), Ebu Ubeyde (ö. 209/824), Zeccâc (ö. 311/924) ve Rummânî (ö. 384/994) gibi Kur’an’ı filolojik yönden tefsir eden âlimlerin attığı temeller üzerine Zemahşerî, tefsir ilminin en benzersiz eserlerinden birini bina etmiştir. Bu tefsirin en bariz özelliği, Kur’an’ın dil, nahiv ve belagat inceliklerini, i’câzını ve edebî güzelliğini güçlü ve muhkem bir dil, eşsiz bir üslupla işlemesidir. İlmi bir şehre benzeten Zemahşerî, bu şehrin bir kapısının dirayet, diğer kapısının da rivayet olduğunu söyler. Her ne kadar her ikisinde de azığının kıt olduğunu ifade etse de,<sup>28</sup> özellikle tefsirinde gösterdiği dirayet kendisinden sonraki çoğu ule-mayı cezbedecek niteliktedir.

Kuşkusuz Zemahşerî belagat ilimleri denince, nahiv ilmini daha ileri bir noktaya taşıyarak beyân ve meânî ilimlerini sistemleştiren ve ona dinamizm kazandıran Abdulkâhîr el-Cürcânî (ö. 471/1078) ile belagat ilimlerinin çerçevesini çizen ve ıstıhlara tarifler getiren Sekkâkî (ö. 626/1229) arasında yer almaktadır.<sup>29</sup> Bir başka deyişle Zemahşerî, belagat ilimlerinin İslam ilim geleneğinde zirveye çıkmasında önemli bir kilometre taşıdır. Zira o, tefsirinin mukaddimesinde, meânî ve beyân ilimlerini bilmeyi Kur’an’ın tefsiri için olmazsa olmaz bir şart olarak görmüş ve bir âlimin sözü geçen ilimlerde derinleşmedikçe Kur’an’ın inceliklerini anlayamayacağını vurgulamıştır.<sup>30</sup> Tefsiri boyunca da iddiasını ispat etmiş, Kur’an’ın ifade güzelliklerini ortaya koymada kendinden önceki müfessirlerin oldukça ötesinde bir başarı yakalamış ve dil ve belagat sanatının özelliklerini şaşılacak bir biçimde sergilemiştir.<sup>31</sup> Böylelikle Zemahşerî, Kur’an tefsirinde sonrakilere yol yöntem gösterecek kıymetli bir eser, üzerine asırlarca çalışılacak kurucu bir metin bırakmıştır. Nitekim eserin kendi sahasının sultanı olduğunu düşünen Suyûtî, “*Keşşâf*, doğunun ve batının en uzak ufuklarında kanat çırpmıştır” demiştir.<sup>32</sup>

Bilindiği gibi Zemahşerî, itikatta Mutezilî’dir ve Kur’an’ı bu düşünce sistemi çerçevesinde tefsir etmiştir. Fakat bunu gizliden gizliye ve ince bir üslupla yapmış olmakla eleştirilmiştir.<sup>33</sup> Buna rağmen eser, söz konusu ettiğimiz özellikleri ve bu alandaki öncülüğü nedeniyle, haklı bir şöret kazanmış, çoğu Ehl-i sünnet âlimi, hatta onun en sert muhalifi İbnü’l-Müneyyir (ö. 683/1284) bile yeri geldikçe onun Kur’an tefsirindeki başarısını itiraf etmekten geri kalmamıştır.<sup>34</sup> Dolayısıyla *Keşşâf*,

<sup>27</sup> İsfahânî, Ebu Tâhîr, *el-Vecîz fî zikri’l-mecâz ve’l-mücîz*, thk. Muhammed Hayr, Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 1991, s. 135; Hamevî, Yâkût, *İrşâdü’l-erîb ilâ ma’rifeti’l-edîb*, thk. İhsan Abbas, Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 1993, VI, 2688.

<sup>28</sup> Hamevî, *İrşâdü’l-erîb*, VI, 2690, 91.

<sup>29</sup> Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 732, 761; krş. Cürcânî, Abdülkâhîr, *Delâilü’l-i’câz*, çev. Osman Güman, Litera Yay., İstanbul 2008 (Ahmet Turan Arslan’ın Sunuşu), s. 9, 10.

<sup>30</sup> Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi’t-tenzil*, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1407, I, 2. Onun bu görüşünün değerlendirmesi için bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II, 1476-1477.

<sup>31</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 762; krş. Goldziher, Ignaz, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Brill, Leiden 1920, s. 121, 122.

<sup>32</sup> Suyûtî, *Nevâhidü’l-ebkâr*, I, 3; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II, 1476.

<sup>33</sup> Bk. İbnü’l-Müneyyir, *İntisâf*, II, 402; İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 35, 36, 37; İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 762. Bazı ayetlerin Mutezile’nin temel prensiplerine göre tefsirinin örnekleri için bk. Goldziher, *Richtungen*, s. 124, 126.

<sup>34</sup> Bk. Goldziher, *Richtungen*, s. 126, dn. 3.



kimi zaman Beyzâvî, Nesefî tefsirleri gibi çalışmalara kaynaklık etmesi, kimi zaman Mutezilî fikirlerinin çürütülmesi, kimi zaman şiir ve şahitlerinin şerh, hadislerinin tahrîç edilmesi, çoğu zaman da geç dönem âlimlerinin ilmî anlayışlarının genel çerçevesine uygun olarak üzerine şerh ve hâşiye yazılmasıyla şöhretini hep korumuştur.

Zemahşerî'nin eserine öncelikle, bir Eş'arî kelamcısı olan İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284) *el-İntisâf* adıyla bir reddiye yazmış, onun Mutezilî fikirlerini çürütme çalışmıştır. İbnü'l-Müneyyir'in eseri üzerine Alemüddin Abdülkerîm b. Ali el-İrâkî (ö. 704/1304), *el-İnsâf ale'l-Keşşâf* adıyla bir eser kaleme alarak Zemahşerî ile İbnü'l-Müneyyir arasında hakemlik yapmıştır. İrâkî'nin bu eseri reddiyenin reddi şeklinde İbnü'l-Müneyyir'e karşı Zemahşerî'yi savunmak için yazdığı da söylenmiştir.<sup>35</sup>

*Keşşâf* üzerine yapılan şerh ve hâşiye türü çalışmalara gelince, kuşkusuz yüzyıllar boyu bilimsel çalışmaların bir aynası konumundaki bu eserlerin uzun bir listesi vardır.<sup>36</sup> Ancak biz çoğu hala yazma halinde bulunan ve ilimler tarihi ve ele aldığımız konu açısından önemli gördüğümüz bazı çalışmalara kısaca değinmekte fayda görüyoruz.

Bilebildiğimiz kadarıyla *Keşşâf* üzerine ilk çalışma, *el-Kâff'ş-Şâf min Kitâbi'l-Keşşâf* adıyla Zemahşerî'nin hemen hemen çağdaşı olan Şîî müfessir Fadl b. Hasan et-Tabersî (ö. 548/1154) tarafından, eserin edebî özelliklerini bir araya getirmek üzere yazılmıştır.<sup>37</sup> *Keşşâf'a* en kayda değer şerhi ise, Şerefüddin Hasan b. Muhammed et-Tîbî (ö. 743/1343) yazmıştır. Tîbî, *Fütûhu'l-Gayb fi'l-Keşfi an Kınâ'r-Rayb* adlı bu eserinde Zemahşerî'nin ifadelerini bir bir ele alıp şerh etmiş, onun gizli Mutezilî fikirlerine dikkat çekerek delillerini çürütmeye çalışmıştır.<sup>38</sup>

Zemahşerî üzerine çalışmalar, asırlarca bir silsile halinde devam etmiştir. Kutbeddin Şîrâzî (ö. 710/1311), Fahreddin Çârperdî (ö. 746/1346), Ömer b. Abdurrahman el-Fârisî el-Kazvînî (ö. 750/1349), el-Fâdil el-Yemenî (ö. 750/1349), Kutbeddin Râzî (ö. 766/1365), Ekmeleddin Bâbertî (ö. 786/1384), Sadeddin Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerif Cürçânî, Fîrûzâbâdî (ö. 816/1413) (ö. 817/1415) ve Musannifek (ö. 875/1470) *Keşşâf* üzerine çalışma yapan hatırı sayılı âlimlerdendir.<sup>39</sup>

Zikri geçen şerhlerden sonra bunlar üzerine yazılan hâşiyeler gelmektedir. Cemâleddin Aksarâyî (ö. 791/1388), Râzî'nin şerhi üzerine *İ'tirâzât'ı*, Abdülkerim

<sup>35</sup> İbn Hacer, Şihâbüddin el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi'l-a'yânî'l-mietî's-sâmine*, thk. M. Abdülmuîd Hân, Meclisü Dâireti'l-Meârifî'l-Usmâniyye, Haydarâbâd 1392/1972, III, 201; krş. Polat, Fethi Ahmet, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İz Yay., İstanbul 2007, ss. 130-133.

<sup>36</sup> Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1475-1484; *el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabî el-İslâmî el-mahtût: ulûmu'l-Kur'ân, mahtûtâtü't-tefsîr ve ulûmih*, el-Mecmau'l-Melikî, Amman 1989, I, 182-189; Habeşî, Abdullah Muhammed, *Câmiu's-şürûh ve'l-havâşî*, el-Mecmau's-Sekâfî, Ebu Dabi 2004, III, 1454-1468; Maden, Şükrü, "Tefsirde Şerh Hâşiye ve Ta'lîka Literatürü", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (2014): 187-191.

<sup>37</sup> Kohlberg, "al-Tabrisi (Tabarsi)" *El<sup>2</sup>*, X, 40; Öz, "Tabersî", *DİA*, XXXIX, 324.

<sup>38</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 762; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1477. Eser aynı adla Muhammed Abdurrahim vd. tarafından XVII. cilt olarak yayımlanmıştır, Câizetü Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, Dübai 1434/2013.

<sup>39</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1478-1480.

b. Abdülcebbar (ö. 825/1422[?]) da onun üzerine *Muhâkemât'ı*, *Muhâkemât'a* da [Bedreddin] İbn Simavna (ö. 823/1420) bir cevap yazmıştır. Cürcânî'nin hâşiyesi üzerine Bulkînî (ö. 824/1421), Molla Abdülkerim [b. Nurullah] (ö. 874/1470), Hasan Çelebi Fenârî (ö. 886/1481), Alâeddin Ali et-Tûsî (ö. 887/1482), Muhyiddîn Hatîbzâde (ö. 940/1534), İbn Kemâl (ö. 940/1534) ve Taşkoprîzâde (ö. 968/1561) hâşiyeler yazmışlardır. Cürcânî, söz konusu eserinde Teftâzânî'ye çeşitli eleştiriler yöneltmiş, bu eleştirilere cevap vermek üzere, Teftâzânî'nin öğrencisi Burhâneddin Haydar el-Herevî (ö. 830/1427), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Teftâzânî'nin torunu Yahya el-Herevî (ö. 906/1500) Teftâzânî hâşiyesine birer hâşiyeler yazmışlardır. Ebussuud Efendi (ö. 982/1574) de, Fetih suresinin tefsiri üzerine bir *Ta'lik* yazmıştır. Ayrıca *Keşşâf*'ın pek çok muhtasarı, hadis ve şâhitlerinin tahric ve şerhleri de yapılmıştır.<sup>40</sup>

Görüldüğü gibi Zemahşerî tefsiri çeşitli çalışmalara konu edilmiş; tefsir, belagat gibi ilimlerle uğraşanlarca ona bir şekilde referansta bulunma zorunluluğu duyulmuş; söz konusu alanlardaki bilimsel ve entelektüel tartışmalar önemli ölçüde Zemahşerî tefsiri gibi temel kitaplar üzerinden şerh, hâşiyeler, ta'lik türü eserler yoluyla yürütülmüştür. Osmanlı döneminde de *Keşşâf* üzerine yapılan çalışmalar, tefsir faaliyetlerinin yürütüldüğü önemli bir çizgiyi oluşturmuştur.<sup>41</sup> Şimdi ele alacağımız Ahmed b. Mahmûd el-Karamânî'ni tefsiri de böyle bir ilmî zeminde; *Zemahşerî* ve *Beyzâvî* tefsirlerinin yanı sıra, o döneme kadar bu eserler üzerine yazılan çalışmaların da göz önünde bulundurulup özümsemiği bir karakterde ortaya çıkmıştır.

### 3. Ahmed b. Mahmûd el-Karamânî ve Tefsiri

Osmanlı tefsir literatüründe müstakil bir tefsir olarak yer verilen ve çoğunlukla eksik olarak nitelendirilen Ahmed b. Mahmûd el-Karamânî'nin tefsiri hakkında tashih edilmesi gereken bazı hususları burada maddeler halinde ele almak istiyoruz.

*a. Müellifin Kimliği:* Müellifin tam adı Ahmed b. Mahmûd el-Asam el-Karamânî el-Lârendî'dir. Tefsirin bir nüshasının başında, "Tefsiru'l-Fâdil el-Âlim er-Rabbânî el-Ma'rûf bi-Sağır Ahmed Çelebi el-Karamânî" diye anılırken, bir başka nüshasında, "el-Merhûm Ahmed Çelebi el-Müfessir el-Vâiz el-Karamânî" diye anılmaktadır. Kâtib Çelebi, Ahmed b. Mahmûd el-Karamânî'nin, Şemseddin Muhammed es-Semerkandî'nin *es-Sahâif fi't-Tefsîr*'ini tamamladığı ve 971/1564'te vefat ettiği bilgisini verir.<sup>42</sup> Bir başka yerde adını Ahmed (Hamza) b. Mahmûd (ö. 971/1564) şeklinde zikrederek ona 12 ciltlik bir tefsir nispet eder ve eserin ta-

<sup>40</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1478-1481; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara 1960, s. 291-293.

<sup>41</sup> Yıldız, Sâkıp, "Osmanlı Tefsir Hareketine Toplu Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 2, 1987, s. 6.

<sup>42</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1075. Bu eser ve müellifi hakkında da çeşitli karışıklıklar söz konusudur. Ancak Demir tarafından bu bilgiler önemli ölçüde tashih edilmiştir. Yazar, tekmile yazılan kitabın Alâeddin Ali es-Semerkandî'nin (ö. 860/1456) *Bahrü'l-ulûm* adlı eseri olduğunu ifade etmektedir. Bk. Demir, Ziya, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*, Ensar Neş., İstanbul 2006, s. 163, 164; krş. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 419, 420; Yazıcı, "Bahrü'l-Ulûm", *DİA*, IV, 517, 518.

mamlanmadığını söyler.<sup>43</sup> Ayrıca ona *Takşîru't-Tefsîr* adı altında bir Beyzâvî Hâşiyesi nispet eder ki, burada da ismini Ahmed (Hamza) b. Mahmûd (ö. 971/1564) şeklinde verir.<sup>44</sup> Bir başka yerde ise aynı eseri Hamza b. Mahmûd el-Karamânî'ye (ö. 871/1466) nispet eder.<sup>45</sup>

Burada Hamza b. Mahmûd el-Karamânî ile Ahmed b. Mahmûd el-Karamânî'nin karıştırıldığı görülmektedir. Birincisi II. Murâd ve Fâtih devri âlimlerindendir. Hamza el-Karamânî adıyla meşhur olmuştur. Kâtib Çelebi'nin de ifade ettiği üzere kendisinin *Takşîru't-Tefsîr* adında Beyzâvî'nin Bakara ve Âl-i İmrân surelerinin tefsiri üzerine yazdığı bir hâşiyesi vardır.<sup>46</sup> İkincisi Ahmed b. Mahmûd el-Karamânî ise, Kânûnî dönemi âlimlerinden biridir. Memleketi Lârende'de (günümüzdeki Karaman) doğmuş, tahsilini İstanbul'da tamamlamış, yevmiye 15 akçe maaşla Ahaveyn Mescid'inde vaaz etmiş, Cuma günleri de Fatih Camii'nde hadis ve tefsir okutmuştur. Daha sonra memleketine dönerek kalan ömrünü tedris, irşad ve telif çalışmalarıyla geçiren müellif, çoğu kaynağın verdiği bilgiye göre 971/1564, bazı kaynaklara göre ise 981/1574'te memleketinde vefat etmiştir.<sup>47</sup> Ayrıca belirtmek gerekir ki, Hamza el-Karamânî'nin hâşiyesi Ahmed b. Mahmûd'un sık sık, "Kâle Mevlânâ Hamza" diye atıfta bulunduğu önemli tefsir kaynaklarından biridir.<sup>48</sup> Buna, eserin Carullah nüshasının zahriyesinde Ebu Abdullah Veliyyüddin Carullah (ö. 1151/1738) da işaret etmektedir.<sup>49</sup>

*b. Eserin Mahiyeti:* Üzerinde durulması gereken ikinci husus, eserin müstakil bir tefsir mi yoksa Zemahşerî üzerine yazılmış bir şerhi mi olduğu meselesidir. Başta Kâtib Çelebi olmak üzere, *Tabakâtü'l-Müfessirîn* müellifi Edirnevî ve daha sonra yapılan hemen bütün çalışmalarda eserin müstakil bir tefsir çalışması olduğu söylenmiştir.<sup>50</sup> Nitekim yukarıda yer verildiği üzere, nüshaların hemen tamamının zahriyesinde Tefsîru'l-Vâiz el-Karamânî şeklinde bir isimlendirme vardır. Bunun tek istisnasını ise Kılıç Ali Paşa 151 numarada kayıtlı olan ilk cildin başında yer alan "Mimmâ cemaah Ahmed Çelebi el-merhûm el-ma'rûf bi-Vâiz Çelebi el-Lârendî, el-Haşiyyetü'l-Keşşâf ma'a'l-Beyzâvî" kaydı oluşturur.

Esasen tefsirin en başında yer alan "kavlühû" ibaresi onun bir şerh veya hâşiye olduğu izlenimi uyandırmaktadır. "Kavlühû" sözünden sonra verilen ve çalışmaya esas olan ibareler, Zemahşerî'ye aittir ve müellif onun tefsirlerini, çoğu zaman Beyzâvî'nin ibareleri ile birlikte şerh etmektedir. Mesela ilk satırda yer alan "Kavlühû 'Sûretü fâtihati'l-kitâb'", ibaresi Zemahşerî'ye ait olup, şârih bunu "fâtihatü'l-kitâbi fâtihatü's-şey'i..." şeklinde şerh etmeye başlar. Her ne kadar ortak bir tanımlama olan bu ve "Mekkiyye" ibareleri, bunların ilk bakışta Zemahşerî'ye

<sup>43</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 456.

<sup>44</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 467.

<sup>45</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 190.

<sup>46</sup> Bu karışıklık günümüzde yapılan bazı çalışmalarda da sürdürülmüştür. Bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 472; Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Süleymaniye Kütüphanesinde Bulunan Yazma Tefsirler*, Süleymaniye Vakfı, İstanbul 2002, s. 365.

<sup>47</sup> Hayatı hakkında bilgiler ve kaynaklar hakkında bk. Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 157, 158.

<sup>48</sup> Karamânî, Ahmed b. Mahmûd, *Tefsîru'l-Karamânî*, Süleymaniye Ktp., Carullah, Nu. 109, vr. 4<sup>a</sup>, 5<sup>a</sup>, 6<sup>b</sup>, 7<sup>a</sup>.

<sup>49</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 2<sup>b</sup>.

<sup>50</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 456; Edirnevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel-Muammer Erbaş, Birleşik Matbaacılık, İzmir 2005, s. 213.

ait olduğu fikrini vermiyorsa da, daha sonra gelen, “Kavluhû ‘ve tusemmâ ümme’l-Kur’ân li-iştimalihâ ‘ale’l-ma’ânî” ve diğer ibareler bu durumu tebarüz ettirmektedir. Şârihin metin içinde sık sık “musannif” şeklindeki referansları ve şerh ettiği metnin ibarelerini ayırmak için “İbâratü’l-Beyzâvî” şeklindeki kullanımları, çalışmada bir metnin esas alındığının diğer bir göstergesidir. Nitekim eserin zahriyesinde müstensih, bu kitabın *Keşşâf* hâşiyesi gibi olduğunu, zira müellifin “kavluhû” diyerek *Keşşâf*’ın ibarelerini verdiğini, ayrıca Beyzâvî üzerine yazılan hâşiyelerden istifade ettiğini, “Kâle’l-musannif” türü beyanlarında da Zemahşerî’yi kastettiğini söylemektedir.<sup>51</sup>

Eserin ilk cildinin sonuna doğru müellif, ayetleri kimi zaman Zemahşerî’nin metinlerinden bağımsız tefsir etmeye başlamış olsa da, bu bölümlerde de onun ibarelerini şerh etmeyi sürdürmüştü,<sup>52</sup> görebildiğimiz kadarıyla bu hususiyet eserin sonuna kadar bu şekilde devam etmiştir. Eserin son ciltlerinde de müellif, bu kez ilk ciltte görünmediği şekilde “Kâle’z-Zemahşerî” diyerek açıkça isim zikretmiş, daha sonra da “kavluhû” ibaresiyle Zemahşerî’nin sözlerini şerh etmiştir.<sup>53</sup> Bu özellik Nâs suresinin son ayetine kadar devam etmiş, müellif Zemahşerî’nin Felak ve Nâs surelerinin faziletine dair naklettiği hadisi ve bu hadisin açıklaması olarak Zemahşerî’nin yer verdiği “el-mukaşşatân” ibaresini şerh ederek eserine noktayı koymuştur.<sup>54</sup>

Kanaatimizce bu çalışmanın müstakil bir tefsir olarak nitelendirilmesinin öncelikli sebebi, elde müellifin tefsirinin hususiyetlerini ortaya koyan bir mukaddimesinin bulunmamasıdır. Müellifin söz konusu ettiğimiz şekilde zaman zaman ayetleri müstakil olarak tefsir etmesi, -Fâtihâ’da bulunmamakla birlikte- her surenin başına bir takdim yazması, Sa’lebî, Kurtubî gibi klasik tefsirlere çokça referanslarda bulunması, Zemahşerî ve Beyzâvî üzerine yapılan şerh ve hâşiyelerden istifade etmesi, bir şerh olduğunu hatıra getirmeyecek kadar geniş dil ve belagat tahlillerine girmesi gibi özellikleri, eserin *Tefsîru’l-Karamânî* şeklinde isimlendirilmesinin ve hep müstakil bir tefsir olarak anılmasının diğer sebepleri olmalıdır. Nitekim Edirnevî’nin (ö. 1095/1684) eserin ismini *Lübâbü’t-tefâsîr*<sup>55</sup> diye vermesi herhalde bu özellikleri nedeniyle dir.

*c. Eserin Tam Olup Olmadığı:* Kâtib Çelebi ve daha sonraki kaynaklar eserin tamamlanmamış olduğunu, Mücâdele veya Münâfikûn suresine kadar gelebilmiş olduğunu dile getirirler.<sup>56</sup> Ancak eser, yukarıda söz konusu ettiğimiz gibi tamam-

<sup>51</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 2b; krş. Abay, “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası”, s. 255; “Osmanlı Döneminde Tefsir Hâşiyeleri”, s. 189.

<sup>52</sup> Sözelimi Tevbe ve Yusuf surelerinin tefsirlerinde de “Kâle’l-Musannif” ibaresini kullanır. Bk. Karamânî, *Tefsîr*, Beyazıt, Nu. 482, vr. 222; Nu. 483, vr. 207.

<sup>53</sup> Secde-Zümer, Mü’min-Muhammed surelerinin tefsirlerinin yer aldığı muhtemel IX ve X. ciltteki bazı örnekler için Bk. Karamânî, *Tefsîr*, Beyazıt, vr. 8b, 9a, 10ab; Nu. 490, vr. 2a, 4b, 5a, 5b, 8b, 9b, 10a, 11a, 12ab, 17ab, 18ab.

<sup>54</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesi (DZGYE), Nu. 338, vr. 197a.

<sup>55</sup> Edirnevî, *Tabakâtü’l-müfessîrîn*, s. 213. Ancak bu isimdeki tek eser, Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî’ye nispet edilmektedir. Zirikî, Hayreddin, *el-A’lâm*, Dârü’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 2002.

VII, 168.

<sup>56</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 456; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü’l-ârifîn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat-İbnülemin Mahmûd Kemal, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1951, I, 145; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 163. Demir maddeye kitabın basımından önce düştüğü notta, tefsiri önce eksik tefsirler arasında

lanmıştır ve Münâfikûn suresinden sonraki surelerin tefsirini içeren son iki cildi elimizde bulunmaktadır. Bu yanlış, muhtemelen Carullah 109-116 ve Kılıç Ali Paşa 53-58 numaralarda kayıtlı nüshaların her ikisinde de son ciltlerin bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Zira Carullah nüshası Münâfikûn suresinin 8,<sup>57</sup> Kılıç Ali Paşa nüshası ise Rahmân suresinin 17. ayetlerine kadardır.<sup>58</sup> Tefsirin Mücâdele suresine kadar olduğu bilgisi ise her halükarda yanlıştır ve muhtemelen Karamânî'nin tekmile yazdığı Semerkandî'ye ait olan ve Mücâdele suresine kadar olduğu belirtilen tefsirle karıştırılmıştır.

Eserin tam olduğu, öncelikle Carullah koleksiyonunda bulunan ilk cildin zahriyesinde, Veliyyüddin Carullah'ın notlarından anlaşılmaktadır. Burada eserin 12 cilt olduğu, ne var ki Bakara suresi 124-Nisâ suresi 83. ayetlerin tefsirini içeren 2. ve 12. ciltlerin, ayrıca Yusuf suresinin başından 20 varak, Fetih suresinin başından 8 varağın kayıp, bunun dışındakilerin mevcut olduğu bilgisi verilir. Bazı ziyade ve eksiklerle birlikte Kılıç Ali Paşa nüshasının da aynı ciltleri kayıptır.<sup>59</sup> Ayrıca Kılıç Ali Paşa 151 numarada Fatiha-Bakara 21; Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Saraççioğlu 132 numaradaki nüsha ise, Bakara Suresi 22-121. ayetlerin tefsir ve haşiyesini içermektedir. Eserin bu iki nüshası dışında, Beyazıt 477-492 numaralarda kayıtlı birkaç nüshası daha vardır.<sup>60</sup> Yukarıda söz konusu ettiğimiz eksikler önemli ölçüde bu nüshalarla tamam olmaktadır.<sup>61</sup> Mesela Beyazıt 480 numarada Bakara suresi 142-Nisa suresi 23 arası ayetlerin tefsirinin bulunduğu bir cilt vardır. Aynı şekilde 484 ve 486 numaradaki ciltlerde Yusuf suresinin, 489 numaradaki ciltte de Fetih suresinin tefsiri bütünüyle yer almaktadır. Söz konusu nüshalar arasında yer almayan 11. cilt de, Beyazıt 492 numarada eserin diğer ciltleri ile birlikte kayıtlıdır ve Münâfikûn suresi 8. ayetin tefsiri ile başlayıp, Kıyame suresi 10. ayetin tefsiri ile bitmektedir. İnsan-Nâs surelerini içeren 12 ve son cilt ise Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesi, 338 numarada kayıtlıdır. Bu cildin zahriyesinde “Tefsîru'l-Vâiz el-Karamânî” ifadesi yer almakta, Kanûnî Sultân Süleyman dönemi, hicri 986'da müellif nüshasından kopya edildiği belirtilmektedir.<sup>62</sup>

→

değerlendirdiğini ancak sonradan tam olduğunu tespit ettiğini söylemiştir. Ancak ayrıntılı bir bilgi vermemiştir. Bk. *aynı eser*, s. 157.

<sup>57</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, Nu. 117.

<sup>58</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, Nu. 58.

<sup>59</sup> Mesela Kılıç Ali Paşa nüshasının baştan Bakara suresinin 164. ayetine kadar olan kısım kayıptır. Carullah'ta bulunmayan Bakara 164-219. ayetlerin tefsiri ise bu nüshada vardır. Kılıç Ali Paşa nüshasında bunun dışında bazı eksikler de bulunmaktadır. Krş. Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsirleri*, s. 367; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 161.

<sup>60</sup> Bk. Abay, “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası”, s. 292.

<sup>61</sup> Bu nüsha katalogda yanlışlıkla Hamza b. Mahmûd el-Karamânî'ye (ö. 871) *Takşîru't-Tefsîr* adıyla kaydedilmiştir. Ancak eserin iki ayrı nüshasının 1. ciltlerinde de (Nu. 477) *Tefsîru'l-Vâiz el-Karamânî*, eş-Şeyh Ahmed b. Mahmûd el-Esam (müteveffa 971); (Nu. 481) *Tefsîru'l-Vâiz el-Karamânî* yazılıdır. Birkaç nüsha dememizin sebebi, nüshalar arasında mükerrer ciltlerin bulunmasıdır. Bu mükerrer ciltlerle Kılıç Ali Paşa'daki ciltler bir araya getirildiğinde, bir önceki dipnotta sözünü ettiğimiz eksikler önemli ölçüde giderilmektedir.

<sup>62</sup> Bk. Karamânî, *Tefsîr*, DZGYE, Nu. 338, vr. Fihrist, 1. Carullah'taki nüshadan sarf-ı nazar edilerek, Kılıç Ali Paşa'daki (KAP) nüshalarla, Beyazıt'taki (BYZ) ziyade nüshalar ve söz konusu ettiğimiz son cilt şu şekilde bir araya getirildiğinde eserin bütünü ortaya çıkmaktadır: BYZ 477/481 (1-11<sup>b</sup> varaklar), 478, 479/480, 481 (11b-101a varaklar), KAP 54, BYZ 482/483 KAP 55, BYZ 484, KAP 56, 53, 57, 58/BYZ 488, 489, 492, DZGYE 338.

Eserin besmeleden sonra doğrudan doğruya şerhle başlaması, bir başka deyişle *hamdele* ve *salvele* gibi giriş cümlelerinin bulunmaması, ayrıca müellifin eserin muhtevasıyla ilgili bilgiler vermemesi, eserin dibacesinin de kayıp olduğu düşüncesini uyandırmaktadır. Zira *el-Keşşâf*'ın mukaddimesi çok önemsenmiş ve üzerine Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *Nuğbetü'r-Raşşâf min Hutbeti'l-Keşşâf* adlı eseri gibi müstakil şerhler yazılmıştır. Üstelik bu kadar mufassal bir Zemahşerî şerhinde, mukaddimenin şerh edilmemesi çok makul görünmemektedir. Nitekim Carullah nüshasının müstensihisi de bu hususa dikkat çekmek amacıyla olmalı, mülâhazalarının sonunda eserin dibacesine rastlamadığını ifade etmektedir.<sup>63</sup>

#### 4. Şerhin Yöntemi, Tefsir Kaynakları ve Bilimsel Değeri

*a. Şerhin Yöntemi:* Eserin genel yapısına bakıldığında, biraz önce de ifade ettiğimiz gibi merkezde Zemahşerî'nin tefsiri olduğu görülür. Bununla birlikte Osmanlı medrese sisteminde en çok revaç gören diğer bir eser Beyzâvî tefsiri de ikinci bir başvuru kaynağı olarak bu eserdeki yerini almaktadır. Böylelikle müelliflerin Kur'an'ı anlama yöntemleri, ifade güzelliği, mezhep farklılıkları mukayeseli bir okuma yöntemiyle ortaya çıkarılmaktadır. Bu durum eserin en temel karakteristiklerinden birini oluşturmaktadır. Mesela Zemahşerî Fâtiha suresinin tefsirinde “[Ve tüsemmâ] Sûrete's-Şifâi ve's-Şâfiye”<sup>64</sup> derken, Beyzâvî, “[Ve tüsemmâ] eş-Şâfiyete ve's-Şifâ'e”<sup>65</sup> demiştir. Şârih, musannifin tertibinin daha uygun olduğunu, çünkü “eş-Şifâ”nın sureye izafetle mecrur olduğunu hâlbuki şâfiyenin sureye matuf olduğunu ifade etmektedir. Beyzâvî'nin tertibi ise, sureye izafet içermemektedir. Zira hadiste Fâtiha'nın bizzat şifa olduğu buyrulmuştur (Hiye ümmü'l-Kur'ân ve hiye şifâ'un min külli dâ').<sup>66</sup>

Bu tür mukayeseli okumaların, özellikle ihtilafli meselelerde daha geniş perspektiften ele alındığı görülmektedir. Mesela Zemahşerî'nin “[ve tüsemmâ] sûrete's-salâti liennehâ tekûnü fâdîlaten ev müczi'eten bi-kırâetihâ fihâ”<sup>67</sup> (Fâtiha, “Namaz Suresi” diye adlandırılmıştır; çünkü namazda Fâtiha okumak faziletli görülmüş ya da okuyana mükâfat verileceği ifade edilmiştir), ibaresinden maksadının ne olduğu değerlendirilmektedir. Musannifin kıraatin sebebini bildiren birinci beyanının (*fâdîlaten*) Hanefî mezhebine göre namazda Fâtiha okumanın fazilet, ikinci beyanının ise (*müczi'eten*) Şâfiî mezhebinin namazda Fâtiha okumanın eda sebebi olduğu görüşüne dayandığı ifade edilmektedir. Netice itibarıyla, musannif bu ibareleriyle namazı müsebbep, Fâtiha'yı ise sebep olarak görmüş, müsebbebi sebebin varlığına dayandırmıştır. Bu ibareler, dilcilerin yöntemleri açısından bakıldığında mezheplerin görüşünü ifadeye yetecek miktardadır. Ancak tabii ki istidlal açısın-

<sup>63</sup> Carullah ve Kılıç Ali Paşa'daki nüshalara ilaveten Beyazıt'taki iki nüshada da mukaddimenin bulunmaması bu ihtimali zayıflatmaktadır. Kılıç Ali Paşa 151 numaradaki birinci cildin ilk sayfasında tek sayfalık, hitap-muhatap konusunda Cürçânî, Teftâzânî, İbn Kemal ekseninde yürütülen bir tartışma faslı varsa da bunun bir mukaddime olmadığı anlaşılmaktadır.

<sup>64</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 21.

<sup>65</sup> Beyzâvî, Nâsiruddin Abdullah b. Ömer, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, 5.

<sup>66</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 6<sup>a</sup>.

<sup>67</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 21.

dan yeterli değildir. Şârih bu değerlendirmelerinden sonra Beyzâvî'nin “[ve tüsem mâ sûrete's-] salâti li-vücûbi kırâatihâ ev istihbâbihâ fihâ”<sup>68</sup> (Namazda Fâtiha okumak vâcip ve müstehap görüldüğü için “Namaz Suresi” diye adlandırılmıştır) ibaresini nakleder. Bunu da şöyle şerh eder: “Vâcip Şâfiilerin görüşüdür, onlara göre bu ıstılah farzı ifade eder. Müstehap ise Hanefilerin görüşüdür, müstehap mendûp anlamındadır. Şâfiilere göre bu ıstılah da vâcip ve sünneti içine alır.” Şârih konuyla ilgili Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) görüşüne de başvurarak onun Zemahşerî, Beyzâvî ve Neseffî'ye ait ibareler arasında yaptığı kıyasa yer verir. Molla Hüsrev, “*Medârik*'in “[ve tüsem mâ] sûrete's-salâti liennehâ tekûnü vâcibeten ev farîzaten”<sup>69</sup> (“Namaz Suresi” diye isimlendirilmiştir, çünkü Fâtiha'yı namazda okumak vacip yahut farzdır), şeklindeki ibaresi bundan [Beyzâvî'nin ibaresinden] daha güzeldir; bu ibare [Beyzâvî'nin ibaresi] ise musannifin [Zemahşerî'nin] ibaresinden daha güzeldir” demiştir.<sup>70</sup> Zira Neseffî'nin ibaresi mezheplerin maksadını daha açık bir şekilde ifade etmektedir. Beyzâvî'nin “müstehap” ifadesi Hanefilerin görüşünü tam yansıtmazken, Zemahşerî'nin ifadeleri daha kapalıdır.<sup>71</sup>

Eserde izlenen mukayeseli okuma yöntemine şu örnek de zikredilebilir: Şârih, “Hâza'llezî ruziknâ min kablü ve 'utû bihî müteşâbihen”<sup>72</sup> ayetinin tefsirini şerh ederken, ayetin *Keşşâf*'ta bulunmayan fakat Beyzâvî'nin dile getirdiği diğer bir yorumunu da zikreder. Beyzâvî'nin ayete getirdiği bu yorum, cennetliklerin dünyada mazhar oldukları bilgi ve ibadetlerden duydukları lezzetleri, ahirette alacakları sevaplarla da duyacaklarıdır. Ancak dünyada bilgi ve ibadette birbirlerinden nasıl farklı iseler, ahirette alacakları sevap ve duyacakları lezzet de ona göre farklı olacaktır. İkisi arasındaki benzerlik ise, şeref, meziyet ve yüksek mertebe yönüyle birbirlerine benzerlikleri dolayısıyladır.<sup>73</sup> Şârih burada sadece Beyzâvî'nin ibarelerini nakletmekle yetinmez, daha etraflı bir değerlendirmeyle onun görüşlerini ele alır. Şârihe göre Beyzâvî bu anlama, ayette geçen “*hâzâ*” ifadesinin haberine mahzûf bir muzaf takdir etmekle (sevâbü mâ “ruziknâ”) ulaşmıştır ki, bu durumda anlam şöyle olur: “Şu anda bizim nail olduğumuz bu nimetler, dünyada nail olduğumuz aklî kuvvetten kaynaklanan mükemmel bilgilerin, amelî kuvvetten kaynaklanan mükemmel ibadetlerin bir sevabıdır.” Ahirette kendilerine verilen nimetlerin dünyadakilere benzemesi ise, namaz, zekât, oruç, hac gibi ibadetlerden azlık veya çokluk yönüyle ve ona göre bunlardan duydukları huşu, huzur, ihlâs da farklı olacağı gibi, cennette nail olacakları sevap ve mükâfatlar da farklı farklı olacaktır. Amellerin derecesi ne kadar yüksek olursa, cennetteki mertebeler de o kadar yüksek olacaktır.<sup>74</sup>

*b. Şerhin Tefsir Kaynakları:* Şerhin temel tefsir kaynaklarını ise tahmin edilebileceği gibi, Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413) ve Sadeddin Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Keşşâf* hâşiyeleri oluşturur. Bilindiği üzere bu âlimler Osmanlı ilim ve

<sup>68</sup> Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, I, 5.

<sup>69</sup> Neseffî, Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, Dârü'l-Kalem, Beyrut 1989, I, 16.

<sup>70</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 5<sup>b</sup>, 6<sup>a</sup>.

<sup>71</sup> Bk. Hafâcî, Şihâbüddin, *Hâşiyetü's-Şihâb ale'l-Beyzâvî*, Dârü Sâdır, Beyrut ty., I, 22.

<sup>72</sup> Bakara 2/25.

<sup>73</sup> Bk. Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, I, 42.

<sup>74</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 169<sup>a</sup>.

entelektüel sistemine önemli ölçüde rengini veren kimselerdir. Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*, *Şerhu'l-Akâid*, *et-Telvîh* ve *el-Mutavvel* gibi, Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Hâşiye ale't-Telvîh*, *Şerhu'l-Mutavvel* ve *et-Ta'rîfât* gibi müteahhir dönemin en önemli kelâm, dil ve mantık eserleri, Osmanlı medrese sisteminin önemli başvuru kaynakları olagelmıştır. Onların eserleri önemli ölçüde şerh ve hâşiye türlerinden oluşmasına rağmen sonraki âlimler bunları asıl metinler kadar hatta çoğu zaman onlardan daha önemli görmüş,<sup>75</sup> bunlar üzerine çeşitli çalışmalar yapmışlardır.

Teftâzânî *Keşşâf* üzerine Fetih suresine kadar, Cürcânî ise oldukça teferruatlı ve fakat sadece Bakara suresinin 25. ayetine kadar getirebildiği birer *Keşşâf* hâşiyesi yazmışlardır. Ahmed b. Mahmûd el-Karamânî, eserinin ilk cildinde Cürcânî'den, ilerleyen bölümlerde ise Teftâzânî'den önemli ölçüde istifade etmiştir.

Eserin baş kısmında, ağırlığı hissedilecek derecede Cürcânî'den alıntılar yer alır. Bu kısımlar, Cürcânî'nin ibarelerindeki kimi telmihlerin açılımı, bazı kapalı hususların ta'lil ve şerh edilmesi ve çeşitli genişletmelerden oluşur. Mesela Cürcânî bir yerde şahit olarak sadece Lokman suresine işarette yetinmiş, şârih ise ayetin metnine yer vererek, onun o ayete hangi yönüyle işarette bulunduğunu okuyucuya izah etmiştir.<sup>76</sup> Benzer örnekleri çoğaltabiliriz: Bakara suresi tefsirinin başında Zemahşerî'nin hurûf-u mukattaayı tefsirinde kullandığı "yeteheccâ bihâ"<sup>77</sup> ibaresini şerhinde Cürcânî, Zemahşerî'nin "bihâ" ibaresini "tazmîn"le açıklayan Kazvîni'ye "Kâle" diye atıfta bulunur ve fakat isim vermez. Karamânî Cürcânî'nin ibaresinin "Kâle Sâhibü'l-Keşf" diye açarak görüşün sahibine işaret eder. Aynı şekilde Karamânî, Kazvîni'ye itiraz ederek bunun bir sehv olduğunu söyleyen ve Cürcânî tarafından görüşü "kîle" diye verilen kimsenin de Teftâzânî olduğunu ifade eder. Karamânî burada Cürcânî'nin itirazlarını, bu defa "Kâle's-Şerîf" diyerek bütünüyle verir. Daha sonra da Molla Hüsrev'in Teftâzânî'yi savunan görüşlerini zikreder.<sup>78</sup> Şârih, Cürcânî'nin ibarelerini zaman zaman da bazı tasarruflarla vermiştir.<sup>79</sup> Cürcânî'den nakilde bulunduğu yerlerde genellikle onun Zemahşerî'den seçtiği, zaman zaman onda bulunmayan ibareleri şerh etmiştir.<sup>80</sup>

Karamânî'nin Teftâzânî'den nakilleri ise daha çok Cürcânî'nin hâşiyesi bittikten sonra görülür. Bu nakiller bazen aynı ibarelerle verilirse de çoğu zaman Cürcânî'den yapılan nakillerde görüldüğü gibi çeşitli tasarruflar içerir. Mesela Zemahşerî'nin şahit olarak getirdiği şiirin şerhi Teftâzânî ile Karamânî'de aynıdır.<sup>81</sup> Musannifin "et-Tefsîru'l-evveli hüve hüve"<sup>82</sup> ibaresinin şerhi, önemli ölçüde

<sup>75</sup> Bk. Gümüş, Sadrettin, "Cürcânî", *DİA*, VIII, 135.

<sup>76</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 2<sup>a</sup>; krş. Cürcânî, Seyyid Şerif, *Hâşiyetü Seyyid Şerif ale'l-Keşşâf*, Riyad Ktp., Nu. 2809, vr. 11<sup>b</sup>.

<sup>77</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 33.

<sup>78</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 51<sup>a-b</sup>; Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, vr. 35<sup>a-b</sup>.

<sup>79</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 9<sup>a-b</sup>; krş. Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, vr. 13<sup>b</sup>, 14<sup>a</sup>.

<sup>80</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 48<sup>a</sup>.

<sup>81</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 169<sup>b</sup>; Teftâzânî, Sadeddin, *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Keşşâf*, Konya Yusuf Ağa Ktp., Nu. 7480, vr. 58<sup>b</sup>. Diğer bazı örnekler için bk. Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 303<sup>b</sup>; Teftâzânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, vr. 89<sup>a</sup>.

<sup>82</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 88.



Teftâzânî'nin lafızlarıyla ama biraz daha genişletilerek verilmiştir.<sup>83</sup> Şârih, Cürçânî'nin aksine, kendini Teftâzânî'nin şerh ettiği ibarelerle sınırlandırmamıştır.<sup>84</sup>

Yukarıda sözünü ettiğimiz gibi Karamânî, Beyzâvî ve Zemahşerî arasında karşılaştırmalı bir okumanın ürünüdür. Bu bakımdan şârih, iki müellif arasındaki görüş farklılıklarını tartışırken, Beyzâvî şârihlerinin görüşlerine de başvurur. Bu şerhler arasında “Kâle Mevlânâ Hamza” diye atıfta bulunduğu Nureddin Hamza b. Mahmûd (ö. 871/1466) ve “Kâle Mevlânâ Hüsrev” diye atıfta bulunduğu Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) hâşiyeleri gelir. Görebildiğimiz kadarıyla bu alıntılar, Molla Hamza'nın Beyzâvî'ye yönelik itirazları ile Molla Hüsrev'in bu tür itirazlara yönelik cevaplarından oluşur. Mesela besmelenin Fâtîha'dan olup olmadığı meselesinde Beyzâvî, konu hakkında Ebu Hanife'den gelen bir nas bulunmadığını, ona göre sureden olmadığı görüşüne varıldığını, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye (ö. 189/805) konu sorulduğunda, onun “Şu iki kapak arasındakiler Allah kelimadır” diye cevap verdiğini söyler. Karamânî ise Molla Hamza'nın, bir konuda bir kimse-den nakledilen bir söz yoksa o kimsenin o konuyla ilgili müspet veya menfi bir görüşte olduğu sonucu çıkarılamaz. Ancak Ebu Hanife'den namazda besmelenin gizli okunması gerektiğine dair görüşü bulunduğunu, şayet ayet olsaydı açıktan okunması gerekeceği biçimindeki itirazına yer verir. Molla Hüsrev ise çeşitli delillerle Beyzâvî'yi müdafaa eder.<sup>85</sup>

Karamânî'nin sık sık referansta bulunduğu isimlerden biri de İbn Kemâl'dir (ö. 940/1534).<sup>86</sup> Ancak eserde İbn Kemâl sadece görüşlerine referansta bulunulan bir kaynak değil, zaman zaman görüşlerine itirazlarda bulunulan bir muhaliftir. Sözelimi Yahudilere yönelik “Namazı kılın, zekâtı verin”<sup>87</sup> ayetini Zemahşerî, yani Müslümanların namazını kılıp zekâtını verin şeklinde anlamış, her iki kelimedede yer alan lam-ı tarifleri söz konusu ibadetlere işaret olarak okumuştur. Beyzâvî ise lam-ı tariflerin cins olabileceğini, zaten Müslümanların namazı ve zekâtı dışında herhangi bir namaz ve zekâttan sorumlu olunamayacağını, bu ayette kâfirlerin namaz ve zekâta muhatap olduklarına delil olduğunu ifade etmiştir. Karamânî, Beyzâvî'nin bununla kâfirlerin namaz ve zekât gibi ibadetlerden sorumlu olduklarına delil getirdiğini, buradaki ihtilaf noktasının kâfirlerin küfür halindeyken namaz ve zekâttan sorumlu olup olmadıkları konusunda değil, ahirette iman yanında namaz ve zekât gibi ibadetleri yerine getirmediikleri için ceza görüp görmeyecekleri konusunda olduğunu söylemektedir. İbn Kemâl, Allah Teâlâ'nın onlara iman etmeyi emrettikten sonra, imanın furuu olan namaz, zekât gibi ibadetleri emrettiğini, muhtemelen ikinci emrin olabilmesi için, birinci emre imtisalin şart koşulduğunu, ayetin kâfirlerin furuu muhatap olduklarını kabul etmeyenler için bir hüccet teşkil etmeyeceğini söylemiştir. Karamânî ise ona muhalefet ederek ayetin kâfirlerin furuu muhatap olduklarını kabul etmeyenler için hüccet olduğunu ileri

<sup>83</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 169<sup>a</sup>, Yusuf Ağa, vr. 58<sup>a</sup>. Diğer bazı örnekler için bk. Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 170<sup>a-b</sup>; Teftâzânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, vr. 58<sup>b</sup>.

<sup>84</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 169<sup>b</sup>; Teftâzânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, vr. 58<sup>a</sup>.

<sup>85</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 6<sup>b</sup>, 7<sup>a</sup>. Diğer bir örnek için bk. Carullah, vr. 4<sup>a</sup>, 5<sup>a</sup>, 7<sup>a-b</sup>, 12<sup>b</sup>, 13<sup>a</sup>, 21<sup>b</sup>.

<sup>86</sup> Bk. Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 14<sup>a-b</sup>, 48<sup>a</sup>, 222<sup>a</sup>, 227<sup>a</sup>, 229<sup>a-b</sup>; 249<sup>b</sup>, 250<sup>a-b</sup>, 254<sup>a</sup>, 260<sup>b</sup>, 264<sup>a</sup>.

<sup>87</sup> Bakara 2/43.

sürmüş, bunu çeşitli delillerle de destekleme yoluna gitmiştir.<sup>88</sup> İbn Kemâl'in Zemahşerî ve Beyzâvî'ye yönelik başka itirazları da vardır. Karamânî bu itirazlara yerinde ve derinlikli cevapları yöneltmiştir. Onun tefsirdeki dirayetini özellikle bu tür itiraz ve karşı delillerinde görmek mümkündür.<sup>89</sup>

Zemahşerî üzerine yapılan çalışmalardan Kazvî'nin (ö. 750/1349), *el-Keşf 'an müşkilâtî'l-Keşşâfı* ve el-Fâdil el-Yemenî'nin (ö. 750/1349) *Keşşâf* hâşiyesi, eserin diğer kaynakları arasında zikredilebilir. Karamânî ilk esere "Kâle Sâhibü'l-Keşf", ikinci esere ise "Kâle'l-Fâdil" biçiminde atıfta bulunur.<sup>90</sup> Onun görüşlerine başvurduğu diğer bir kaynak da, *Bahrü'l-Ulûm* adlı eserine tekmile yazdığı Alâeddin Ali es-Semerkandî'dir (ö.860/1456).<sup>91</sup> Bunların yanı sıra şârih, Sa'lebî, İbn Atıyye, Kurtubî, İbn Cinnî, Cevherî (Sâhibü's-Sihâh), Abdülkâhir Cürcânî, İsfahânî, Sekkâkî (Sâhibü'l-Miftâh) gibi klasik dönemin özellikle tefsir, hadis, dil ve belagat âlimlerini;<sup>92</sup> Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Kuşeyrî, Gazzâlî, İbn Arabî, Kâşânî gibi mutasavvıfları sarahaten isim zikrederek referans gösterir.<sup>93</sup> Bu tür açık isimlerin yanında zaman zaman allâme, allâmeteyn, seyyidü'l-muhakkıkîn, eş-şârih el-merhûm, ba'zu's-şürrâh, şeyhu'l-ekber, sadru's-sûfiyye ve reîsü'l-berıyye, ba'zu'l-ârifin gibi ifadeler de kullanılmaktadır.<sup>94</sup>

*d. Şerhin Bilimsel Değeri:* Burada özellikle söz konusu edilmesi gereken husus, elbette ki müellifin ilmî dirayeti, tercih ve değerlendirmeleridir. Hemen belirtmeliyiz ki, şârihin Zemahşerî ve Beyzâvî tefsirleri ve bunların şerh ve hâşiyeleri arasındaki karşılaştırmalı yöntemini, onun meseleyi çok geniş bir daireden ihata etme çabası olarak görmek gerekir. Zira o, bütün bu nakillerini, nakillerindeki meseleleri kendi dirayet ve muhakemesiyle ta'lil ve tahlil etmeye gayret göstermektedir.

Öncelikle şârihin şerh ve hâşiyelerine geleneğinin amacına uygun olarak musannifin muradını tam olarak anlamaya, onun tefsir ve tercihlerini gerekçelendirme çalıştığı görülür. Mesela Zemahşerî, besmeledeki "bâ" harfinin hangi fiile taalluk ettiği sorusunu sorar ve mahzuf bir "ekrau ve etlû" fiili takdir eder. Şârih burada, "bâ" harfinin fonksiyonlarını anlatır, eğer bir cümlede kullanılır ve kendisiyle alaka kuracak bir fiil de bulunmazsa, o zaman genel bir fiil takdir etmek gerektiği gibi teknik bilgiler verir.<sup>95</sup> Şârih buna benzer pek çok dilsel tahliller yapar ve bu tahlillerini genellikle "İlem" diyerek ortaya koyar.<sup>96</sup>

Karamânî'nin ihtilafli meselelerdeki tahlil ve değerlendirmelerine besmelelerin Fâtiha'dan olup olmadığı meselesindeki tavrını zikredebiliriz. Şârih konuyla

<sup>88</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 225<sup>a-b</sup>.

<sup>89</sup> Diğer bazı itirazlar için bk. Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 46<sup>b</sup>, 220<sup>a-b</sup>, 223<sup>b</sup>.

<sup>90</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 4<sup>a</sup>, 5<sup>a</sup>.

<sup>91</sup> Bk. Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 8<sup>a</sup>; Beyazıt, vr. 490, 4<sup>a-b</sup>, 15<sup>a</sup>. Şârihin referansta bulunduğu Semerkandî'nin Abdülkâhir Cürcânî'ye (ö. 471/1078) dayanarak bir görüş serdetmesi, onun Ebu'l-Leys Semerkandî (ö. 373/983) olmadığını bir kanıttır, bk. Carullah, vr. 46<sup>b</sup>; karşı. Yazıcı, "Bahrü'l-ülûm", *DİA*, IV, 517.

<sup>92</sup> Bk. Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 4<sup>b</sup>, 5<sup>a</sup>, 10<sup>a</sup>, 11<sup>a</sup>, 12<sup>a</sup>, 13<sup>a-b</sup>, 14<sup>a</sup>, 219<sup>b</sup>, 300<sup>a</sup>.

<sup>93</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 20<sup>a</sup>, 22<sup>a</sup>, 225<sup>b</sup>, 226<sup>a</sup>, 227<sup>a</sup>.

<sup>94</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 1<sup>a</sup>, 219<sup>b</sup>, 264<sup>a</sup>, 307<sup>b</sup>.

<sup>95</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 8<sup>b</sup>.

<sup>96</sup> Bk. Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 46<sup>a</sup>. Diğer bir örnek için bk. Carullah, vr. 303<sup>a</sup>.

ilgili farklı görüşleri Zemahşerî ve Beyzâvî'nin ibareleri üzerinden naklettikten sonra şunları söyler: “Bildığınız gibi bir konu hakkındaki en küçük bir ihtilaf, o konu hakkında şüphe doğurur. Bu nedenle hiç kimse o konu hakkında kesin bir hükme varamaz ve onu inkâr eden küfürle itham edilemez. Ancak onun küfürle itham edilememesi Neml suresi dışındaki besmeleler için geçerlidir. Burada ise güçlü bir şüphe vardır. Böylelikle *Keşşâf* şârihinin, her surenin başındaki besmelenin Kur'an'dan bir ayet olduğunun kesinlik ifade ettiği görüşünün zayıflığı ortaya çıkar.” Şârih bundan sonra besmele hakkındaki esas hükmün ne olduğu sorusuna cevaben, sure başındaki besmelelerin Kur'an'dan bir âyet olmadığını, bunun delilinin de, Kur'an'dan olduğuna dair bir tevatürün bulunmadığını ifade eder.<sup>97</sup>

Şârihin “ve ente habîrun” diye başlayarak eser boyunca pek çok meseledeki itirazlarını ve tahlillerini dile getirdiğini görmek mümkündür. Sözelimi Zemahşerî, Nâs suresi 5. ayetteki “ellezî yüvesvisü” ayetinin mahallen üç ayrı irabının yapılabileceğini, mecrur olursa bir önceki ayetin sıfatı olacağını, merfu ve mensup olması durumunda ise “şetm” (yergi) ifade edeceğini söylemektedir. Karamânî, Zemahşerî'nin ayetin irabının mahallen merfu ve mensup olacağı görüşünü el-Fâdil [el-Yemenî'nin] caiz görmediğini dile getirerek, konuyla ilgili Teftâzânî'nin de görüşünü nakleder. Şârih, delillerini de ortaya koyarak tercihini musanniften yana koyar.<sup>98</sup>

Şârih yeri geldikçe Zemahşerî'nin tefsirindeki hususiyetleri tespit eder. Mesela “Vezkürü ni'metiyelletî en'amtü aleyküm”<sup>99</sup> ayetini tefsirinde Zemahşerî, Allah'ın Yahudilere, Firavun'un zulmünden, boğulmaktan kurtarmak gibi hem atalarına verdiği nimetleri hem de Tevrat ve İncil'de müjdelenen Peygamber'in zamanına yetiştirmek gibi bizzat kendilerine verdiği nimetini hatırlattığını söylemektedir. Karamânî, bunun güzel bir anlam olduğunu, ayetin böyle anlaşılmasıyla bu ayetin önceki bütün insanlık üzerine Allah'ın nimetini hatırlatan ayetle güzel bir bağlantı kurduğunu ifade etmektedir.<sup>100</sup>

Zaman zaman Zemahşerî'nin i'tizâlî fikirlerine dikkat çekildiği ve bunların tenkit edildiği de görülür. Mesela Zemahşerî'nin “vehum fihâ hâlidûn”<sup>101</sup> ayetini “el-Huldü es-sâbitü'd-dâimü”<sup>102</sup> şeklinde tefsirini verebiliriz. Şârih ibareyi, “Hâzâ alâ mezhebihi” şeklinde şerh ederek, müfessirin “huld” kelimesine bu anlamı vermesinin kendi mezhep görüşü olduğuna işaret eder. Sonra da gerek Teftâzânî'den yaptığı nakillerle gerekse Beyzâvî'nin ibareleri üzerinden yaptığı değerlendirmelerle Zemahşerî'nin görüşünü çürütmeye çalışır.<sup>103</sup>

Şârihin tahlil ve değerlendirmelerinin yanı sıra, çeşitli tercihlerde de bulunduğu görülür. Zemahşerî, “Bismillahi” ibaresindeki mahzufun takdirini, “Bismillâhi ekraü ve etlû” şeklinde; çünkü besmeleyi tilavet eden okumuştur<sup>104</sup>

<sup>97</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 8<sup>b</sup>.

<sup>98</sup> Karamânî, *Tefsîr*, DZGYE, vr. 196<sup>a</sup>.

<sup>99</sup> Bakara 2/40

<sup>100</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 220<sup>a</sup>.

<sup>101</sup> Bakara 2/25.

<sup>102</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 89.

<sup>103</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 170<sup>a</sup>; Teftâzânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, vr. 58<sup>b</sup>.

<sup>104</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 21.

şeklinde izah ederken, Beyzâvî, “Bismillâhi ekraü” şeklindedir; çünkü onu tilavet eden okumuştur”<sup>105</sup> diye izah eder. Karamânî, “Beyzâvî'nin ibaresi musannifin ibaresinden daha güzeldir; çünkü tesmiyeden muradın mastar anlamında olduğunu hissettiriyor” görüşünü nakleder. Ardından da buna itiraz ederek, Zemahşerî'nin ibaresinin anlamı ortaya koymadaki başarısının gerekçesini ortaya koyar.<sup>106</sup>

Müellifin yeri geldikçe kimi tasavvufî ve hikemî olmak üzere pek çok rivayet naklettiği görülür.<sup>107</sup> Şerh bu yönüyle işârî bir tefsir hüviyetindedir ve Osmanlı tefsirciliğinin önemli bir motifini oluşturan tasavvufî-işârî tefsir anlayışını yansıtır.<sup>108</sup> Mesela vaaz üslubuyla Fâtiha'daki ayetlerin birbiriyle irtibat noktalarını gösteren, kendi ifadesiyle “güzel bir söz”e yer verir ki, bu nakle işârî ve tasavvufî bir üslubun hâkim olduğu görülür.<sup>109</sup> Aslında dilsel tahlillerin ve ihtilaflı meselelerin yoğun bir şekilde yer aldığı bir tefsirin bünyesinde, işârî tefsir boyutunu da taşıması ayrıca dikkate değer bir özelliktir. Zira bu tür tahliller ve ihtilaflı meseleler böyle bir zeminden uzaklaşmaya neden olur. Eser bu boyutuyla da bir farklılığı içinde barındırmaktadır.

Şerhin bir özelliği de, Zemahşerî ve Beyzâvî tefsirlerinde, Teftâzânî ve Cürçânî hâşiyelerinde bulunmayan, her tefsirin başına bir mukaddimenin yazılması ve surenin genel hususiyetlerinin ve o surede ağırlıklı olarak işlenen konuların özetlenmesidir. Müellif bu mukaddimelerde surenin kendisinden önceki sureyle münasebetini (intizâmühâ bimâ kablehâ) kurmaktadır ki, eserde bu yönüyle bir şerhten beklenenden daha fazlası yapılmıştır.<sup>110</sup>

Şerhin diğer bir özelliği de, Zemahşerî eğer ayetlerin bazı kısımlarını tefsir etmemişse, şârih o kısımları, başta Beyzâvî gibi kaynaklara dayalı olarak tefsir etmiştir. Bakara suresi 133. ayette geçen “İz kâle libenîhi”<sup>111</sup> ve İnsan suresinde geçen “İnnâ hedeynâhû's-sebîle”<sup>112</sup> ifadelerinin tefsirini buna örnek olarak zikredebiliriz.

Sonuç olarak müellif, bahse konu eserini telif ederken Zemahşerî tefsiri gibi önemli bir metni şerh, bu tefsirle de Beyzâvî'yi mukayese etmiştir. Bu metinler üzerine yazılan önemli şerh ve hâşiyelerden istifade ederek dil, belagat, tefsir, fıkıh, kelim gibi İslâmî ilimlerin kadim meselelerini, alanın otorite isimlerine de referansta bulunarak tartışmış, kendi tenkit, tahlil ve tercihlerini yeri geldikçe ortaya koymuş, böylelikle değerli bir eser vücuda getirmiştir. Yukarıda tasvir etmeye çalıştığımız özelliklerine bir bütün olarak bakıldığında, eserin, uzun ve canlı bir ilmî gelenekten beslenmiş olmasının da getirdiği oldukça zengin bir içeriğe, çok renkli ve işlek bir yapıya sahip olduğu görülür. Hep müstakil bir tefsir olarak takdim edilmesinin de gösterdiği gibi, müellif kendi döneminin anlayışına uygun olarak eserine şerh niteliğinde başlamışsa da, ayetleri tefsir, özellikle sarf, nahiv, belagat

<sup>105</sup> Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, 5.

<sup>106</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 9<sup>a</sup>.

<sup>107</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 1<sup>a</sup>.

<sup>108</sup> Bk. Abay, “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası”, s. 254.

<sup>109</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 49<sup>a</sup>.

<sup>110</sup> Bakara suresinin Fâtiha ile münasebeti için bk. Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 50<sup>b</sup>, 51<sup>a</sup>.

<sup>111</sup> Karamânî, *Tefsîr*, Carullah, vr. 303<sup>b</sup>.

<sup>112</sup> Karamânî, *Tefsîr*, DZGYE, vr. 3<sup>b</sup>.

meselelerini tahlilleriyle kendi ilmî dirayetini ortaya koyabilmıştır. Bu eser, Osmanlı ilim ve tefsir geleneğinin, meseleleri geniş bir perspektiften ele alıp değerlendiren karakterini yansıtmaya ve özellikle Osmanlı ilim ve kültür hayatının en zirve döneminde kaleme alınması yönüyle de ciddi bir değeri haizdir. Bu bakımdan, klasik İslâmî ilimler ve tefsirlerle ilgilenen araştırmacıların kayıtsız kalmaması gereken bir eserdir.

## Sonuç

İddia edildiğinin aksine Osmanlı ilim hayatında kısır bir döngünün ve kuru bir tekrarın ötesinde, zirveye ulaşmış bir ilim ve düşünce hayatının getirdiği bir olgunluktan söz etmek gerekir. Bu olgunluğun izlerine, kurucu metinler üzerine yazılmış, şerh, hâşiye türü eserlerin telifinde esas alınan derinlemesine tahlil, tenkit, mukayese, muhakeme, itiraz ve karşı itirazlarda rastlanır. Bu bakımdan müellifler, o günün dünyasında yeni bir eser inşa etmekten çok, mevcut eserleri anlayıp yorumlama, ilmî faaliyetleri o metinler üzerinden sürdürmeyi tercih ederler. Bu tercihle birlikte, ilmî sürekliliği sağlama ve ilim zincirinin bir önceki halkasına mahir bir biçimde eklenme gerçekleşmiş olur.

Kur'an tefsiri açısından meseleye bakıldığında, Zemahşerî, Beyzâvî gibi müfessirler, geçmişin getirdiği birikimi en üst düzeyde kullanarak son derece muhkem tefsirler ortaya koymuşlardır. Osmanlı medrese sisteminde özellikle tercih edilen Beyzâvî, Zemahşerî'nin eleştirilen hatalarına düşmemiş olması yönüyle daha çok tercih edilmiş, üzerine en çok çalışma yapılan tefsir olma niteliğini kazanmıştır. Ancak Zemahşerî tefsiri üzerine de bir o kadar şerh ve hâşiye yazılmıştır. Osmanlıya tekabül eden dönemde gerek müstakil şerh ve hâşiyeler gerekse Teftâzânî, Cürçânî gibi muhakkik âlimlerin hâşiyeleri üzerine çok ciddi çalışmalar yapılmıştır. Bu yönüyle Osmanlı tefsir mirasında *Keşşâf* üzerine hâşiye yazmanın yaygın bir teamül olduğu görülmektedir.

Yukarıda incelemeye çalıştığımız eserin müellifi, Ahmed b. Mahmûd el-Karamânî de Zemahşerî'nin muhalled eseri üzerine ciddi bir şerh çalışması yapmıştır. Osmanlı medrese sistemi içinde yetişmiş, vâzlik, müderrislik yapmış bu âlim, daha önce büyük ihtimalle okuduğu, okuttuğu ve muhtevası hakkında derinlikli bir müktesebata sahip olduğu *Keşşâf* üzerine yaptığı bu çalışmasıyla, döneminin ilmî ve entelektüel hayatına katkıda bulunmak istemiştir.

Eserde tahlil, tenkit, mukayese, muhakeme gibi şerh ve hâşiye türü eserlerin genel karakterini gösteren bütün öğelere rastlamak mümkündür. Müellif, tefsirinde Zemahşerî ile Beyzâvî arasında mukayeseler yapmış, onun da ötesinde bu eserler üzerine şerh ve hâşiye yazan müelliflerin metinleri anlama konusundaki doğruluk ve yanlışlıklarını, meselelere yaklaşımlarındaki haklılık ve haksızlıklarını eserinde değerlendirmeye almıştır. On iki cildi bulan eser, bu yönüyle kendi döneminin bilimsel anlayışını ve seviyesini yansıtan bir ayna gibidir. Nitekim eser, bir şerh niteliğinde telif edilmesine rağmen, müstakil bir tefsirde aranan önemli niteliklere sahip olması ve sonraki ciltlerde bu niteliklerin artması sebebiyle müstakil bir tefsir gibi telakki edilmiştir. Bu da aslında bizi, bağımsız bir eser telif etme kudret ve dirayetine sahip olan müelliflerin, bilinçli bir şekilde kendi ilim ve düşüncelerini

şerh ve hâşiye adı altında sergiledikleri ve bunu da bir nakısa olarak addetmedikleri sonucuna götürmektedir.

## Kaynakça

- Abay, Muhammed, "Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Katkıları*, Ensar Neş., İstanbul 2012.
- , "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası, Tefsirler, Haşiyeler, Süre Tefsirleri, Tercümeleler", *Divan*, 1991/1: 249-303.
- Arkan, Atilla, "Klasik Bir Eser Okuyucusu ve Şârih Olarak İbn Rüşd", *Medeniyet ve Klasik*, Klasik Yay., İstanbul 2007.
- Ayvazoğlu, Beşir, *Aşk Estetiği - İslâm Sanatlarının Estetiği Üzerine Bir Deneme*, Ötügen Neş., İstanbul 1993.
- Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, nşr. Kilisli Muallim Rıfat-İbnülemin Mahmûd Kemal, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1951.
- Beyzâvî, Nâsiruddin Abdullah b. Ömer, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara 1960.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul 2001.
- Cündioğlu, Düccane "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası -Bir Histogramik Eleştiri Denemesi-", *İslâmîyât*, 2/4 (1999): 51-73.
- Cürcânî, Abdülkâhîr, *Delâilü'l-i'câz*, çev. Osman Güman, Litera Yay., İstanbul 2008.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Hâşiyetü Seyyid Şerif ale'l-Keşşâf*, Riyad Ktp., nr. 2809.
- Çiçek, Mehmet, "Kur'an'ın Varlığı Şeriatla mı Sağlanır?: Osmanlı Şerh Geleneğinde Bir Tartışma", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*, ed. Bilal Gökçür vd. İlim Yayma Vakfı, İstanbul 2011, s. 315-328.
- Davutoğlu, Ahmet, "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Divan*, 1996/1: 1-44.
- Demir, Ziya, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*, Ensar Neş., İstanbul 2006.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel-Muammer Erbaş, Birleşik Matbaacılık, İzmir 2005.
- Endelüsî, Ebu Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr fi't-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Celil, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1420.
- Fazlıoğlu, İhsan, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, ed. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2010, s. 201-255.
- Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç-Hayri Kırbaoğlu, Ankara Okulu, Ankara 1998.
- , *el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabî el-İslâmî el-mahtût: ulûmu'l-Kur'ân, mahtûtâtü't-tefsîr ve ulûmihi*, el-Mecmau'l-Melikî, Amman 1989.
- Goldziher, Ignaz, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Brill, Leiden 1920.
- , *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er, Ankara 1993.
- Gümüş, Sadrettin, "Cürcânî", *DİA*, VIII, 134-136.
- Habeşi, Abdullah Muhammed, *Câmiu's-şürûh ve'l-havâşî*, el-Mecmau's-Sekâfi, Ebu Dabi 2004.
- Hafâcî, Şihâbüddin, *Hâşiyetü's-Şihâb ale'l-Beyzâvî*, Dâru Sâdır, Beyrut ty.
- Hamevî, Yâkût, *İrşâdül-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsan Abbas, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1993.
- Humphreys, R. Stephen, *İslam Tarih Metodolojisi*, çev. Murtaza Bedir-Fuat Aydın, Litera Yay., İstanbul 2004.
- Haneffî, Hasan, *İslâmî Araştırmalar*, çev. İ. Aydın-A. Durusoy, İnsan Yay., İstanbul 1994.
- İbn Hacer, Şihâbüddin el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi'l-a'yânî'l-mietî's-sâmine*, thk. M. Abdülmuîd Hân, Meclisü Dâireti'l-Meârifî'l-Usmâniyye, Haydarâbâd 1392/1972.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime, Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi târihi'l-Arab ve'l-Berber*, thk. Halil Şehhade, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1408-1988.
- İbn Teymiyye, Ahmed, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, yy. 1399.
- İbnü'l-Müneyyir, Ahmed, *el-İntisâf fimâ tedammanehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl*, (el-Keşşâf'ın dipnotunda) Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2008.
- İnalçık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, YKY, İstanbul 2012.
- İsfahânî, Ebu Tâhir, *el-Vecîz fi zikri'l-mecâz ve'l-mücîz*, thk. Muhammed Hayr, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1991.
- Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, Dergâh Yay., İstanbul 2011.
- Karamânî, Ahmed b. Mahmûd, *Tefsîrü'l-Karamânî*, Süleymaniye Ktp. Carullah, nr. 109, Kılıç Ali Paşa, nr. 58; Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 338.

- Kâtib Çelebi, *İrşâdü'l-hayârâ*, nşr. Bilal Yurtoğlu, AKM, Ankara 2012.
- , nşr. Kılıslı Muallim Rifat-M. Şerefeddin Yaltkaya, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1362/1942.
- Kohlberg, E., "al-Tabrisi (Tabarsi)" *EI<sup>2</sup>*, X, 40, 41.
- Maden, Şükrü, "Tefsirde Şerh Hâşiye ve Ta'lîka Literatürü", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (2014): 183-220.
- Makdisi, George, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev. H. Tunçay Başoğlu, Klasik Yay., İstanbul 2007.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Süleymaniye Kütüphanesinde Bulunan Yazma Tefsirler*, Süleymaniye Vakfı, İstanbul 2002.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, Dârü'l-Kalem, Beyrut 1989.
- Öz, Mustafa, "Tabersi", *DİA*, XXXIX, 324, 325.
- Özek, Ali, "el-Keşşâf", *DİA*, XXV, 329, 330.
- Polat, Fethi Ahmet, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İz Yay., İstanbul 2007.
- Şensoy, Sedat, "Şerh", *DİA*, XXXVIII, 555-558.
- Suyûtî, Celâleddin, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*, thk. Ahmed Hâc Muhammed, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1423-1424.
- Teftâzânî, Sadeddin, *Hâşiye alâ tefsîri'l-Keşşâf*, Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, nr. 7480.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yay., İstanbul 1981.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkürü Tarihi*, YKY, İstanbul 2007.
- Watt, M., *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburg University Press, 1985.
- Yazıcı, İshak, "Bahrü'l-Ulûm", *DİA*, IV, 517, 518.
- Yıldız, Sâkıp, "Osmanlı Tefsir Hareketine Toplu Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2 (1987): 1-8.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidü't-tenzîl*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407.
- Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. M. Ebu'l-Fazl İbrahim, İhyâü'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1957.
- Zirikî, Hayreddin, *el-A'lâm*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 2002.

