

TEFSİRDE BİD'AT NİTELENDİRMELERİ: ZEMAŞERÎ ÖRNEĞİ

© Güven AĞIRKAYA^a

Öz

Bid'at kavramının İslamî literatürdeki kullanımını sahabe dönemine kadar götürmek mümkündür. Zira bu kavramın Hz. Peygamber'in hadislerinde yer alması başlangıç tarihi için yeterli bir gerekçedir. Ancak kavramın gerek toplum nezdinde yüklendiği anlamları gerekse farklı disiplinler tarafından yapılan tanımlamaları daha sonraki dönemlerdedir. İslamî ilimler alanındaki disiplinler teşekkül ettikçe ilgili kavrama dair bir literatürün de oluştuğu söylenebilir. İslamî ilimler kendi aralarında muhtevalarının ağırlık yönlerine göre farklı kısımlara ayrılmakla beraber hepsinin birçok müşterek konu ve kavrama sahip olduğu bilinen bir husustur. Bunlardan biri de bid'at mevzusudur. Mezkûr kavram çeşitli yönlerden fıkıh, kelam, hadis ve tefsir gibi ilimlerin konusu olabilmektedir. Her ne kadar diğer ilimler kadar olmasa da bid'atin konu olduğu alanlardan biri de tefsirdir. Ancak burada özellikle ifade edilmek istenen husus hadislerde bid'at olarak nitelenen bir meselenin ya da fıkhıta bid'at addedilen bir amelin tefsir kaynaklarında zikredilmesi değil bizzat Kur'an'ın bir âyetine dair yapılan bir tevil veya tefsirin "bid'at bir tefsir" olarak nitelendirilmesidir. Dolayısıyla Kur'an âyetlerini Rasûlullah, selef-i sâlihîn ve ümmetin muteber âlimleri indinde makbul sayılacak manalar dışında birtakım garip lafız ve mefhumlarla anlamlandırmak tefsirde bid'at addedilecek bir durumdur. Tefsir kaynaklarında bid'at konusunun izleri sürüldüğünde bu konunun özellikle Zemahşerî ile başladığı daha doğrusu mezkûr kaynaklarda zikredilen "tefsir bid'ati nitelendirmesi" kullanımının Zemahşerî'ye ait olduğu görülmektedir. Bu araştırmada söz konusu kavramın tefsir kaynaklarındaki kullanımını Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsiri üzerinden bir okuma yapılarak incelenecektir. Bu örnekler tek tek ele alınarak hangi gerekçelerin bu kavramın kullanımını gerekli kıldığı ve mezkûr kavramla ne kastedildiği tespitinin yanı sıra hangi hususların tefsir bid'ati sayılacağı mevzusunda birtakım neticeler de çıkarılmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Bid'at, Zemahşerî, Bid'at Tevil, el-Keşşâf.

^a Arş. Gör. Dr., Adıyaman Üniversitesi, guvenagirkaya@gmail.com



QUALIFICATION OF BIDAT IN TAFSIR: ZAMAKHSHARİ AS OF EXAMPLE

It is possible to trace the usage of the term bidat in the Islamic literature, back to the period of the Shabah. Moreover, the fact that this term has been mentioned in the hadiths of Prophet Mohammad is enough reason to state its beginnings. However, both the meanings given to this term by society and definitions of this term made by different practice, happened in the later periods. It can be said that a literature for the related term has been created in accordance with the creation of the disciplines concerning the Islamic Scholarships. Even though the Islamic Scholarships are divided between themselves in accordance with their contents, it is a fact that they have many common topics and terms. One of those common topics is the subject of bidat. Said term, with its various aspects, can be a subject of scholarships such as fiqh, kalam, hadith and tafsir. Even though it is not as included as it is in the scholarships of fiqh, hadith, kalam, it is also a subject of tafsir. However, the main point which is being tried to told here is not that a subject defined as bidat in hadiths and fiqh being mentioned in the sources of tafsir, it is that an interpretation or tafsir of one of the verses of Qur'an being evaluated as "one of the bidat in tafsir". Therefore, to reinterpret the verses of Qur'an in a curious wording and conception other than the ways which can be considered acceptable in the understanding of the Prophet Mohammad, Salaf-I Salih and respected scholars, can be considered as a bidat in tafsir. When we follow the traces of the subject of bidat in the sources of tafsir, it can be observed that this topic started especially with the Zamakhshari In this research, the usage of the said term in the sources of tafsir, shall be examined by making a reading of the tafsir of Zamakhshari, called *Keshshaf*. By examining these examples one by one, it will be tried to be unearthed as to what reasons made it necessary for this term to be used, what the author meant by using the said term in addition to making some comments as to which examples can be considered as bidat in tafsir.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Genel anlamda düşünüldüğünde, bazı olgular kitleleri peşinden sürüklemeye potansiyeline sahiptir. Bu sürüklemeye bir fikir veya ideoloji merkezli olabildiği gibi bir mezhep veya din eksenli de olabilmektedir. Hedef ve muhtevası bakımından bunların doğru/hak veya yanlış/batıl olması bu olguların toplumu etkileme ve insanları yönlendirme gerçeğini değiştirilmemektedir. Dolayısıyla bir fikir veya mezhep ya da bir dinin toplum

içinde müntesipleri bulunduğu gibi karşıtları da bulunmaktadır. Bu durum görünüşte özellikle ilgili olguya taraf olanlar nezdinde aleyhte gibi algılansa da aslında gelişim ve terakkinin fitratından olduğu müsellemdir. Binâenaleyh hem hayatın hem de düşüncenin asli unsuru durağanlık değil değişim ve gelişimdir.

İslam, elbette bir ideoloji veya bir düşünce değil belki düşüncelerin kendisinden beslenebileceği bir kaynaktır. Bir başka ifadeyle insanlığın kadim sorularının doğru cevaplarını ihtiva eden bir hakikattir. Ancak bu durum onun benzer olguların muhatap olduğu süreçlere (sünnetullah) tabi olmayacağı anlamında değildir. Dolayısıyla her inanç veya düşünce ilk ortaya çıktığında ve ileriki dönemlerde onu benimseyenlerin ihtiyaçlarına cevap vermesi oranında gelişip büyüyecek veya yok olacaktır. Gerek gelişip büyüme gerekse yok olma durumu birtakım süreçlerin sonucudur. Bu süreçlerde mezkûr olgular olumlu veya olumsuz birtakım reaksiyonlarla karşılaşır. Zira her toplumun uygulaya geldiği kendine ait bir örf ve kültür anlayışı vardır. Zayıf ideoloji ve düşünceler güçlü kültürler karşısında varlık gösteremediği gibi doğru/hak bir kaynaktan beslenmeyen kültürler de güçlü olgular karşısında kayda değer bir mukavemet gösteremezler.

Toplumda yaşanan etkileşim ve reaksiyonları, aslında ilgili olguların önermelerine yapılmış dönütler olarak kabul etmek mümkündür. Dolayısıyla güçlü olgular toplumda yayılıp benimsedikçe bir taraftan güç kazanırken diğer taraftan da mevcut birtakım teamüllere itiraz etme sürecine girebilmekte ve toplum, yaşanan bu reaksiyonda mevcut teamüllerini devam ettirmek için onları ilgili olgunun potasında eritme yoluna gidebilmektedir. İslam da insanlığa sunduğu gerek inanç ve ahlak sistemiyle gerekse hukuki düzeniyle topluma yapılmış pozitif yönde bir değişim teklifidir. Toplumlar bir taraftan İslam'ın getirdiği yeniliklere karşı olumlu veya olumsuz bir karşılık verirken diğer taraftan da sahip oldukları kültürel miraslarını ve teamüllerini bırakmakta zorlanmışlardır. İslam, vakıayı göz ardı etmediği için inanç sistemiyle bağdaşmayan kültürel unsurları izale ederken; inanç sistemiyle uyuşma potansiyeli barındıran unsurların yaşamasına bir başka ifadeyle İslamlaşmasına izin vermiştir. Ancak bazı unsurlar tamamen İslamî bir hüviyet kazanırken bazıları ise bunu gerçekleştirememiştir. Bu unsurlar da çeşitli yollarla nesilden nesile aktararak yaşatılmış ve zamanla toplum nezdinde müsamahayla karşılanıp kabul gördükçe onları değiştirmek de zorlaşmıştır. Bu tür unsurlar bid'at, hurafe, batıl inanç, uydurma gibi kavramlarla ifade edilmiştir.

Bid'at ve hurafe konusundaki örnekler daha çok fıkıh konusunda

olduğu izlenimi verse de İslamî ilimlerin her alanında kendi muhtevasına ait bid'at ve hurafelerin olduğunu söylemek mümkündür. Veyahut bir bid'at farklı açılardan değerlendirildiğinde birkaç ilim dalının ilgilendiği konulara dâhil edilebilir. Örneğin bir uygulamanın cevaz yönüyle fikhin; ilgili bir âyetin tevilde kullanılması yönüyle tefsirin; akaitle bir bağının olup olmaması yönüyle kelam ilminin muhtevasına girmesi mümkündür. Bu çalışmada, tefsir alanında görmezden gelinemeyecek bir konumda olan Zemahşerî'nin (v. 538/1144) tefsir kaynaklarında zikredilen bazı teviller hakkında *el-Keşşâf* adlı tefsirinde yaptığı bid'at nitelendirmeleri ele alınıp incelenecektir.

A. Bid'at Mefhumu

Arapça kökenli bir lafız olan bid'at, “b-d-a” kökünden türemiş olup “icat etmek, örneği olmaksızın ortaya koymak” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹ Bid'at kavramı sözlük anlamıyla Kur'an âyetlerinde kullanılmış olsa da (el-Ahkâf 46/9, el-Hadîd 57/27) kavramsal muhtevasıyla âyetlerde yer almamaktadır. Kavram olarak yapılan tanımlamalar daha çok hadis rivayetleri eksenlidir. Zira bid'at konusunda çokça hadis rivayeti ilgili kaynaklarda mevcuttur. Bu konuda en çok kullanılan rivayetlerden biri Hz. Peygamber'in (s) şu hadisidir: “Sözlerin en güzeli Allah'ın kitabı, yolların en güzeli Muhammed'in yoludur. (Dinde) ihdas edilenlerden sakınınız. Zira işlerin en şerlisi sonradan ihdas edilenlerdir. (Sonradan ihdas edilen) her şey bid'attir ve her bid'at dalalettir.”²

Mezkûr kavramın hadislerde yer alması âlimler tarafından çeşitli tanımlamaları da beraberinde getirmiştir. Ancak yapılan tarifler ilgili konunun çeşitli yönlerden değerlendirilmesine göre farklılık arz etmiştir. Dolayısıyla sözlük anlamından hareketle Hz. Peygamber'den (s) sonra ortaya çıkan her şeyi bid'at sayan çok geniş kapsamlı tanımlamalar yapıldığı gibi sadece dini alanla sınırlı dar kapsamlı tanımlamalar da yapılmıştır.³ Ancak dini alanla sınırlı dar kapsamlı tanımlamaların daha çok kabul gördüğünü ifade etmek mümkündür. Farklı tanımlamalara ve konuyla ilgili lafzi ihtilaflara girmeden Hz. Peygamber'den (s) sonra ortaya çıkan ve dinle ilgili

¹ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrâhim es-Samurâî (Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.), 2/54; Muhammed bin Mükerrrem bin Ali Ebü'l-Fadl Cemâleddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 8/6.

² Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut vd. (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Bâbü ictinâbi'l-bida' ve'l-cedel”, 46.

³ Ramazan Altıntaş, “İslam Anlayışında Bid'at ve Hurafenin Çerçevesi”, *Dini Araştırmalar* 6/16 (Ağustos 2003), 113-118.

olup ilâve veya eksiltme özelliği taşıyan her şeyin bid'at olduğu söylenebilir.⁴ Dolayısıyla dinin muhtevâsından olmadığı halde din adına yapılan bir iş bid'at sayılacağı gibi; dinin muhtevâsına ait olan bir uygulamanın değiştirilmesi veya eksiltmesi de bid'atin muhtevâsına dâhil olmaktadır.

Bid'at ile yakın bir anlam ilişkisine sahip olan kavramlardan biri de hurafedir. Sözlükte "bunamak" anlamına gelen hurafeyi kavram olarak "akla ve gerçeğe aykırı düşen aldatıcı söz, din adına ileri sürülüp benimsenen temelsiz inanç ve davranışlar" olarak tanımlamak mümkündür.⁵ Bid'at ile hurafe arasında bir umum-husus ilişkisinden bahsetmek mümkün ise de Türkçe'de yüklendikleri anlamlar itibariyle çok yakın bir anlam ilişkisine sahip oldukları söylenebilir.

B. Tefsir'de Bid'at

Bid'at kavramının İslamî literatürde kullanılmasını Hz. Peygamber (s) dönemine kadar götürmek mümkündür. Zira bu kavramın Hz. Peygamber'in hadislerinde yer alması başlangıç tarihi için yeterli bir gerekçedir. Ancak kavramın gerek toplum nezdinde yüklendiği anlamları gerekse farklı disiplinler tarafından yapılan tanımlamaları daha sonraki dönemlerdedir. İslamî ilimler alanındaki disiplinler teşekkül ettikçe ilgili kavrama dair bir literatürün de oluştuğu söylenebilir. Nitekim mezkûr kavram şeriatta delili olmayan bazı ameller veya bazı helallerin dindarlık kisvesiyle terkedilmesi yönüyle fıkhîta; asr-ı saâdet'ten sonra ortaya çıkmış, şer'î bir delile dayanmayan bazı inanç ve davranışları benimseyen, Rasûlullah ve ashabın izlediği yolu terkeden gruplar⁶ anlamında kelam ve mezhepler tarihinde; küfre düşüren ve fıskâ götüren bid'at şeklinde kısımlara ayrılarak ravinin akidesiyle ilgili bir cerh sebebi sayılması yönüyle⁷ hadis usulünde kullanılmıştır.

Yukarıda ifade edildiği gibi bid'at kavramının çerçevesini ilgili hadis metinleri oluşturmaktadır. Hadis metinlerinden hareketle konu gerek muhteva gerekse tanımlama açısından farklı disiplinlere konu olmuştur. Her ne kadar fıkıh, hadis ve kelam ilimleri kadar olmasa da bid'atin konu olduğu alanlardan biri de tefsirdir. Ancak burada özellikle ifade edilmek istenen husus hadislerde bid'at olarak nitelenen bir meselenin ya da fıkhîta bid'at addedilen bir amelin tefsir kaynaklarında zikredilmesi değil bizzat Kur'an'ın

⁴ Rahmi Yaran, "Bid'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/129.

⁵ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 132.

⁶ Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 75.

⁷ Emin Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkîdi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 119.

bir âyetine dair yapılan bir tevil veya tefsirin “bid’at bir tefsir” olarak nitelendirilmesidir. Dolayısıyla Kur’an âyetlerini Rasûlullah, selef-i sâlihîn ve ümmetin âlimleri indinde muteber sayılacak manalar dışında birtakım garip lafız ve mefhumlarla anlamlandırmak tefsirde bid’at addedilecek bir durumdur.⁸

Tefsir kaynaklarında bid’at konusunun izleri sürüldüğünde bu konunun özellikle Zemahşerî ile başladığı daha doğrusu mezkûr kaynaklarda zikredilen “من يدع التفاسير/tefsir bid’atlerinden(dir)” kullanımının Zemahşerî’ye ait olduğu görülmektedir. Zira Zemahşerî’den önce böyle bir kullanım müfessirler indinde maruf olmadığı gibi sonraki müfessirler de ilgili kavramı kullandıklarında sürekli Zemahşerî’yi referans göstermektedirler.⁹ Bu durum tefsirde bid’at nitelendirmelerinin ilk defa Zemahşerî tarafından yapıldığı tezini güçlendirmektedir. Nitekim tefsirde bid’at mevzuyla ilgili yapılmış çalışmalardan birinin sahibi olan Abdullah Muhammed Sıddîk el-Gammârî de ilgili kavramın Zemahşerî’ye ait olduğunu belirtmektedir.¹⁰

Zemahşerî’nin tefsir bid’ati nitelendirmeleriyle genellikle âyetin zahiri manasına aykırılık teşkil etme, Araplar indindeki dil kurallarına uygun düşmeme, mezhep veya meşrep kaynaklı tevillerde bulunma gibi sebeplerle aslı olmayan yorumları kastettiği anlaşılmaktadır. *el-Keşşâf*’a hâşiye yazan et-Tîbî (v. 743/1343) de Zemahşerî indinde sahih bir tefsirin ancak lafzın istimaline mutabık, zorlama ve gerekçelendirilmemiş keyfi tevillerden beri olmasıyla mümkün olabileceğini ifade etmektedir.¹¹ Bu şartlara riayet etmeksizin yapılan bir tefsir veya tevil, Zemahşerî tarafından tefsir bid’ati

⁸ İbrahim Abdurrahman Halife vd., *el-Mevsû’atu’l-Kur’aniyyetu’l-Mütehassise* (Mısır: el-Meclisu’l-A’la li’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 2002), 297.

⁹ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabîyye, 1999), 21/376, 30/588; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, thk. Ahmet el-Berdûnî ve İbrahim Eттаfeyyîş (Kâhire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1964), 13/285, 16/69; Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, thk. Sıtkı Muhammed Cemil (Beyrut: Daru’l-Fikr, 2000), 2/214, 562, 734, 3/158; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî eş-Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr fi’l-i’âne ‘alâ ma’rifeti ba’zî me’âni kelâmi Rabbine’l-Hakîmi’l-Habîr* (Kâhire: Matbaatu Bulâk, 1285), 1/187, 216, 2/323.

¹⁰ Abdullah Muhammed es-Sıddîk el-Hasenî el-İdrîsî el-Gammârî, *Bida’u’t-tefâsîr* (Dâru’r-Reşâdi’l-Hadîse, 1986), 4.

¹¹ Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Fütûhu’l-gayb fi’l-keşf’an kınâ’i’r-rayb/Hâşiyetü’l-keşşâf* (Dübe: Câizetü Dübe ed-Devliyye li’l-Kur’ani’l-Kerim, 2013), 11/382.

olarak isimlendirilmiştir.¹²

Yukarıda ifade edildiği gibi bid'at tefsir nitelendirmesi Zemahşeri'ye ait olmakla beraber, bazen bu mevzu çok geniş bir pencereden ele alınarak müfessirlerin yaptıkları teviller bid'at tefsir nitelendirmelerine maruz kalmıştır. Dolayısıyla Zemahşeri'nin kendisi de itizali görüşleri sebebiyle bid'at tevillerde bulunmakla itham edilmiştir.¹³ Binâenaleyh konu mezhep çerçevesinde ele alındığında ekoller sınıflandırılırken akide yönüyle ehl-i bid'at sayılan mezhep müntesiplerinin eserleri -bid'at tefsirler olarak isimlendirilmese de- bu meyanda tenkid edilmiştir.¹⁴ Tefsirlerde bid'at sayılan hususlar veya bu çerçeveye dâhil edilebilecek örnekler beraber değerlendirildiğinde şu neticelere varmak mümkündür:

1. Herhangi bir âyetin tefsiri hakkında Rasûlullah'tan gelen sahih rivayetlere muhalefet edilmemesi gerekmektedir. Zira müfessirin bu sahih rivayetlere muhalefet etmesi tefsir bid'ati sayılmıştır.¹⁵

2. Kur'an metninin dili Arapçadır (en-Nahl 16/103; eş-Şuara 26/195; Tâhâ 20/113; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3). Bu sebeple Kur'an tefsiri yapacak kişilerin Arapça dil kaidelerini bir başka ifadeyle Arapçayı lügat, sarf, nahiv ve belagat yönleriyle bilmesi gerekmektedir.¹⁶ Dolayısıyla tefsir yapılırken lafızların muhtevası ister mecazî ister hakikî anlamı yönüyle ele alınsın, nüzûl çağında Araplar indinde maruf olan manalara dikkat edilerek âyetler tefsir edilmelidir. Zira dil kaidelerine riayet etmemek tefsir bid'ati sayılmıştır.¹⁷

3. Tefsir yapılırken bir âyetin gramer veya başka cihetlerden farklı tevillerinin olması mümkündür. Ancak bu teviller arasında bir seçim yapmak gerekirse zayıf ve şaz olanlar tercih edilmemelidir. Zira zayıf ve şaz hususlarla tevil yapmak tefsir bid'ati sayılmıştır.¹⁸

4. Halk arasında bazı sayı, harf veya kelimelere farklı anlamlar yüklenebilmektedir. Örneğin yedi, yetmiş veya kırk rakamının farklı değerlendirilmesi veya uğurlu sayılması buna örnek verilebilir. Dolayısıyla

¹² Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 1/29-30.

¹³ Gammârî, *Bida'u't-tefâsîr*, 4-5.

¹⁴ Muhammed Seyyid Hüseyin ez-Zehebî, *el-İtticâhâtü'l-münharife fi tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerim* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1986), 47-71.

¹⁵ Gammârî, *Bida'u't-tefâsîr*, 12.

¹⁶ Muhammed Seyyid Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, t.y.), 43-44.

¹⁷ Gammârî, *Bida'u't-tefâsîr*, 12.

¹⁸ Gammârî, *Bida'u't-tefâsîr*, 13.

bazı kelime veya harflerin sayısından hareketle birtakım manaların çıkarılması veya bazı hesaplamalarla teviller yapılması da bir tür tefsir bid'ati sayılmıştır.¹⁹

5. İslam düşüncesini günümüze taşıyan unsurlardan biri de mezheplerdir. Mezhepler birçok fikri zenginliğe kaynaklık etseler de kimi zaman taassubî yaklaşımlara da sebebiyet verebilmiştir. Dolayısıyla mezhep esaslarına referans bulma gayesiyle âyetler açıklanırken mezhep kaynaklı zorlama tevellere gidilmemelidir. Zira mezhep odaklı yapılan zorlama teviller bid'at tefsir sayılmıştır.²⁰

6. Tasavvuf erbabının yaşadığı bazı ruhî tecrübeler de âyetlerin tefsirinde kullanılmış ancak bu tefsirin makbul sayılması için bazı şartlara riayet edilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Binâenaleyh bu şartlara riayet edilmeksizin yapılan bazı sûfî teviller bid'at tefsir sayılmıştır.²¹

Bu araştırmada Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirinde bazı teviller hakkında yaptığı bid'at nitelendirmelerinin gerektiğinde kaynaklardan da izleri sürülerek ilgili teviller değerlendirilecektir.

C. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ta Yaptığı Bid'at Nitelendirmeleri

İ'tizalî fikirleri bir tarafa bırakılırsa, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsir çalışmasının İslam toplumu nezdinde gördüğü itibar, tefsir denildiğinde farklı fikirleri savunanların dahi üzerinde ittifak ettikleri ortak konulardan biri olmuştur. Ne Zemahşerî'nin ustaca savunduğu i'tizalî fikirleri ve mensup olduğu itikadî mezhebi ne de kendi itikadından olmayanlar hakkında kullandığı maksadını aşan nitelendirmeleri²² onun tefsirdeki şöhretine mani olmuştur. Öyle ki kendisinden sonraki farklı ekollere mensup otorite sayılabilecek birçok müfessir az veya çok onu referans göstermek zorunda kalmıştır. Hatta kimi müfessirlerin çalışmaları, Zemahşerî'nin i'tizalî savunmalarından arındırılmış *el-Keşşâf*'ın bir muhtasarı hüviyetinde olma ithamlarına maruz kalmıştır.²³

Zemahşerî'nin dil alanında sahip olduğu yetkin konumu tefsir alanında

¹⁹ Abdullah b. Yusuf b. Yakub el-Cüdeyyî' el-'Anzî, *el-Mukaddemâtu'l-esâsiyye fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Britanya: Merkezi'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2001), 391.

²⁰ Gammârî, *Bida'u't-tefâsir*, 11.

²¹ Halife, *el-Mevsû'atu'l-Kur'anîyyetu'l-Mütehassise*, 297; Zehebî, *el-İtticâhâtü'l-münharife*, 20-22.

²² Örneğin Ehl-i sünnet'in mürtekb-i kebîre konusundaki görüşleri sebebiyle Zemahşerî onları "*Bize, ateş sadece sayılı günlerde dokunacak*" (Âl-i İmran 3/24) diyen Yahudilere benzetmektedir. (Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987), 1/349, 2/174).

²³ Mustafa Öztürk, "Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/292.

kullandığı dirayetle beraber onu Müslümanlar nezdinde kabul gören bir şöhrete erdirmişdir. Özellikle mensup olduğu ekolün İslam toplumunun ekseriyeti tarafından benimsenmeyen bazı görüşleri ve Zemahşeri'nin de bunları eserinde ustaca savunması tefsir eseri hakkında birçok şerh ve haşiyenin yazılmasına yol açmıştır. Zira eser hem çokça referans gösterilmiş hem de medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Bu şerh ve haşiyelerle Müslüman ekseriyetin taraf olmadığı itizâlî fikirler de tespit edilerek belirtilmiş, mukayeseler yapılarak problematik noktalar konusunda okuyucuya adeta bir rehberlik yapılmıştır.

Zemahşeri'nin literatüre dâhil ettiği kavramsal kullanımlardan biri tefsir bid'ati nitelendirmeleridir. Müfessir, bu kavramı *Keşşâf*'in yaklaşık yirmi iki farklı yerinde kullanmaktadır. İlgili kavramla ilgili her zaman ayrıntılı bir yorumlama yolunu tercih etmeyen müfessir, tefsir ettiği âyet hakkında problemli gördüğü bir tevili zikredip bunun "من بدع التفاسير/tefsir bid'atlerinden" olduğunu ifade etmekle yetinmektedir. Bu örnekler incelendiğinde mezkûr konudaki gerekçeler dilin gramatik yapısıyla ilgili olabildiği gibi mezhep veya meşrep eksenli bir saik ya da Müslümanlar nezdinde maruf ve makbul olmayan keyfi bir tevil sebebiyle de olabilmektedir. Aşağıda Zemahşeri'nin bid'at nitelendirmelerinde bulunduğu tevil örnekleri konuyla ilgili uygun başlıklar altında toplanarak ele alınacaktır.

1. İlgili Âyetin Siyâkına veya Zahirine Muhalif Olması Sebebiyle Zemahşeri'nin Bid'at Saydığı Teviller

Dilin kullanımı birçok disiplin için son derece önemli bir hüviyet arz etmektedir. Bu anlamda dilin yapısal özelliklerinin yanında ifadeleri oluşturan sözcüklerin anlamı kadar bu sözcüklerin dâhil oldukları sözcük kümeleri de büyük önemi haizdir. Sözcüklerin diğer sözcük ve cümlelerle girdikleri anla(tı)m ilişkileri daha çok siyak-sibak kavramlarıyla ifade edilmektedir. Bu anlamda önceki birime sibâk, sonraki birime siyâk denmektedir.²⁴ Binâenaleyh bütün ile onu oluşturan parçalar arasında dairesel anlamda bir ilişki bulunmaktadır. Bu anlamsal ilişki Türkçe'de daha çok siyak-sibak kullanımıyla ifade edilse de sadece siyak veya bağlam kavramları da kendileriyle kastedilen muhtevayı karşılamaya kâfi gelmektedir.²⁵ Dolayısıyla bağlam veya siyak, düşüncenin düşünce-dışı

²⁴ Mustafa Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyâkın Rolü* (Ankara: Sidre Yayınları, 1996), 52.

²⁵ Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyâkın Rolü*, 53; Ali Bakkal, "Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, ed. Bilal Gökçür vd. (Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Yayınları, 2009), 14.

mekânı olmaktadır, düşünce bu mekândan koparıldığında anlamını da kaybedecektir. Zira ifadeler daima kendi bağlamı içinde ortaya çıkmakta ve kendi bağlamında anlamlı ve değerli olmaktadır.²⁶

Kur'an-ı Kerim, birçok yönden olduğu gibi fesahat ve belagat yönüyle de zirvede olan bir kitaptır. Bu sebeple onun harfleri, kelimeleri, cümleleri, âyetleri hatta sûreleri arasında eşsiz bir ahenk ve bütünlük bulunmaktadır. Siyak kavramı Kur'anla ilgili kullanıldığında bir sözcükteki harfin aynı sözcükteki diğer harflerle, bir cümledeki sözcüğün aynı cümledeki diğer sözcüklerle, bir âyetteki cümlelerin diğer cümlelerle sergilediği ilgi ve irtibat kastedilmektedir. Ancak Kur'an'daki bu siyak ilişkisi sınıflandırıldığında bu anlam bağı bir âyet içinde veya âyetler arasında olabileceği gibi sûreler arasında veya farklı sûrelerdeki farklı konular arasında da olabilmektedir.²⁷

Konumuzla ilişkili olarak Zemahşerî, tefsirinde naklettiği bazı tevilleri tefsir bid'ati saymaktadır. Burada ilgili teviller incelenirken mümkün olduğu kadar gerekçelerinin de zikredilmesine çalışılarak bir değerlendirilmeye gidilecektir.

Örnek-1: el-Bakara 2/187: *“Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı. Onlar, size örtüdürler, siz de onlara örtüsünüz. Allah, (Ramazan gecelerinde hanımlarınıza yaklaşarak) kendinize zulmetmekte olduğunuzu bildi de tövbenizi kabul edip sizi affetti. Artık (bundan sonra geceleri) eşlerinize yaklaşın ve Allah'ın sizin için yazıp takdir etmiş olduğu şeyi arayın...”*

Zemahşerî yukarıdaki âyetin *“فَالَّذِينَ يُشِرُّونَهُمْ وَإِنْتَعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ”* / Artık (bundan sonra geceleri) eşlerinize yaklaşın ve Allah'ın sizin için yazıp takdir etmiş olduğu şeyi arayın” kısmı hakkında “Allah'ın kadınlarınızla yaşayacağınız ilişki sayesinde olacak çocukla ilgili size kısmet ettiği ve Levh-i mahfuz'da sabit kıldığı şeyi talep edin. Dolayısıyla sırf şehvetin tatmini için değil; Allah'ın, nikâhı kendisi için meşru kıldığı neslin bekasını talep etmek için ilişkide bulunun” açıklamalarını yaptıktan ve temriz sıygasıyla bazı kaviller naklettikten sonra bu ifade hakkında şunları dile getirmektedir:

Bu ifadenin “Kadir gecesini arayın ve ona isabet edip onu ibadetle geçirdiğiniz takdirde Allah'ın size takdir ettiği sevabı talep edin” manasına da geldiği söylenmişse de bu tevil, bid'at türü tefsirlere daha yakın

²⁶ Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyâkın Rolü*, 46-47.

²⁷ Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyâkın Rolü*, 73-81; Bakkal, “Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibâkın Önemi”, 11-24.

durmaktadır.²⁸

Zemahşeri'nin hakkında bid'at nitelendirmesi yaptığı bu tevil Fahreddin Râzî (v. 606/1210) de tefsirinde zikretmekte ve müfessirlerin cumhurunun bu yorumu âyetin muhtevâsından uzak bir tevil olarak gördüklerini ancak kendi nazarında bu tevilin bir problem teşkil etmediğini ifade etmektedir. Zira ona göre kalbi, beşeri bir ihtiyaç olan şehvetle meşgul bir insanın ibadet ve kulluğa kendisini vermesi ancak bu ihtiyacı giderdikten sonra mümkün olur. Dolayısıyla âyetin takdiri manası şudur:

Kulluk yapmaktan sizi alıkoyacak ihtiyaçlarınızı gidermek için eşlerinle beraber olun. Bu konudaki ihtiyaçlarınızı giderdikten sonra Allah'ın namaz, zikir, tesbih, kadir gecesini aramak gibi amellere karşılık sizin için yazıp takdir ettiği sevabı arayın.²⁹

Genel itibariyle ele alındığında Zemahşeri'nin bid'at nitelendirmesi yaptığı tevil, âyetin zahirine ve siyakına uygun düşmemektedir. Ancak Râzî'nin yaptığı tevil de uzak bir ihtimal değildir. Zaten Zemahşeri'nin mezkûr tevil hakkında "bid'at tefsir" yerine "bid'at tefsire yakın" kullanımını tercih etmesinin bu esnek durumdan kaynaklanması da mümkündür.

Örnek-2: el-Bakara 2/282: "Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın. Aranızda bir yazıcı adaletle yazsın. Yazıcı, Allah'ın kendisine öğrettiği şekilde yazmaktan kaçınmasın, (her şeyi olduğu gibi dosdoğru) yazsın. Üzerinde hak olan (borçlu) da yazdırsın ve Rabbi olan Allah'tan korkup sakınsın da borçtan hiçbir şeyi eksik etmesin (hepsini tam yazdırsın). Eğer borçlu, akli ermeyen veya zayıf bir kimse ise, ya da yazdıramıyorsa, velisi adaletle yazdırsın. (Bu işleme) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun. Bu, onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir..."

Zamahşeri, bu âyetteki "فَتَدَكِّرْ/(kadınlardan biri unutacak olursa diğeri ona) hatırlatsın" ifadesi hakkında yapılan "kadın şahitlerden biri diğerini 'erkek kılsın' yani kadınlardan iki şahit bir araya geldiğinde bir erkek konumunda olurlar" yorumunun tefsire sonradan dâhil edilmiş bir bid'at olduğunu dile getirmektedir.³⁰ Tenkit edilen mezkûr görüşün ise tebeu't-tâbiin neslinden Süfyân b. Uyeyne'ye (v. 198/814) ait olduğu rivayet edilmiştir.³¹ Müfessirin mezkûr yorumla ilgili yaptığı bid'at nitelendirmesi

²⁸ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/231.

²⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/272.

³⁰ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/326.

³¹ Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin en-Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'an ve regâibü'l-Furkân*, thk. Zekeriyeye Umeyrat (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 2/76.

doğru bir tespit olarak durmaktadır. Zira söz konusu tevil âyetin siyakına ters düşmektedir.³² Ayrıca birçok müfessir de ilgili yorumu uzak veya batıl bir tevil olarak nitelendirmiştir.³³

Örnek-3: en-Nisâ 4/164: “Daha önce kıssalarını sana anlattığımız peygamberler gönderdik. Anlatmadığımız (nice) peygamberler de gönderdik. Allah, Mûsa ile de doğrudan konuştu.”

Zemahşerî, bu âyeti tefsir ederken “وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا/Allah, Mûsa ile de doğrudan konuştu” kısmında geçen “kelleme” fiilinin “yaralamak” anlamındaki “kelm” kökünden kabul edilerek ilgili ifadenin “Allah Teâlâ Hz. Musa’yı türlü türlü mihnet turnakları ve imtihan pençeleriyle yaraladı” şeklinde tevil edildiğini ve bunun da bid’at tefsirlerden olduğunu ifade etmektedir.³⁴ Ayetteki mezkûr ifade aynı zamanda Allah kelamının kadim olup-olmadığı konusunda yapılan tartışmalara da mevzu olmuştur. Zemahşerî, yukarıdaki ayeti tefsir ederken ayrıntıya girmeden “وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى” ifadesindeki Allah lafzını mensup okuyan bir kıraatin de bulunduğunu zikretmekle yetinmektedir. Bu durumda anlam “Musa, Allah ile konuştu” şeklinde olmaktadır. Ancak zikrettiği vecih zayıf bir kıraattir.³⁵ Müfessirin bu tercihi sadece bir rivayeti nakletmek için olmayıp, Allah’ın kelim sıfatıyla ilgili savunduğu görüşleri mezhep prensipleri (usûl-i hamse) doğrultusunda tevil etme gayesine matuftur.³⁶ Nitekim aynı mevzuyla ilgili “Musa, belirlediğimiz yere gelip Rabbi de ona konuşunca...” (el-A’raf 7/143) ayetini tefsir ederken Yüce Allah’ın meleklerle konuştuğu gibi Hz. Musa ile de vasıtasız konuştuğunu ancak bu konuşmanın yaratılan bir kelim ile gerçekleştiğini³⁷ iddia edip mezkûr ifadeyi i’tizâlî prensipler doğrultusunda tevil ederek ayetteki “ben inananların ilkiyim” kısmını ise “Sen’in görülmeyeceğine ve hiçbir duyu organıyla idrak edilemeyeceğine inananların ilkiyim”³⁸ şeklinde yorumlamaktadır.

³² Muhammed Taha Allâm, “Bida’u’t-tefâsîr fi keşşâfi’z-Zemahşerî”, *Mecelletu Külliyyeti’l-Âdâb li Câmiati Bursaid* 1 (Ocak 2013): 69.

³³ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 7/95; Ebû’l-Fida İsmail İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, trc. Sami b. Muhammed Sellâme (Dâru Tayyibe, 1999), 1/725; Nîsâbü’rî, *Garâibü’l-Kur’an*, 2/76.

³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/591.

³⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Gâlib İbn Atiyye el-Endelûsî İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beirut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001), 2/137.

³⁶ Hilmi Kemal Altun, *Zemahşerî’nin Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 118-119.

³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/151-152.

³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/155.

Müfessirin bid'at nitelendirmesinde bulunduğu tevil âyetin umumi siyakına uymamaktadır.³⁹ Nitekim tefsir kaynaklarında bu tevilin tutarsız ve batıl olduğu dile getirilmiştir.⁴⁰ Ayrıca İbnü'l-Müneyyir (v. 683/1284) mezkûr tevilin bazı Mu'tezile mensuplarından nakledildiğini ifade etmektedir.⁴¹ Özellikle kelimelerin konusunda Mu'tezile'nin görüşüne rağmen Zemahşeri'nin bu tevilin tutarsız görmesi son derece dikkat çekicidir. Bu da Zemahşeri'nin bu teville ilgili nitelendirmesinde isabet ettiğini, yaptığı yorumlarda mezhebinin görüşlerini savunsa bile tutarlı tevillerden yana olduğunu göstermektedir.

Örnek-4: eş-Şuarâ 26/89-90: "O gün ne mal fayda verir ne de oğullar. Allah'a arınmış bir kalp ile gelen başka."

Zemahşeri, bu âyetleri tefsir ederken kalb-i selîm ifadesini "kalbin inkâr ve isyanın afetlerinden uzak olması" anlamında tevil ederek, "selîm" lafzı "hakkında yapılan "kalbin Allah korkusu ile yaralanmış olması" tevilinin ise tefsir bid'ati olduğunu zikretmektedir. Aynı şekilde "kalb-i selîm" in sâlim (şirkten, inkâr ve isyandan), müslim (Hakk'a teslimiyet gösteren), müsellim (müslüman), müsâlim (Allah dostlarıyla barışık ve Allah düşmanlarıyla mücadele eden) ve müsteslim (Allah'a boyun eğen) olduğuna dair görüşler de müfessire göre tefsire dâhil edilen bid'atlardendir.⁴² Kalb-i selîm hakkında yapılan "kalbin Allah korkusu ile yaralanmış olması" tevilinin Cüneyd-i Bağdâdî'ye (v. 297/909) ait olduğu rivayet edilmektedir.⁴³

Müfessir. kalb-i selîm ile ilgili iki tevil hakkında bid'at nitelendirmesinde bulunmaktadır. Birincisinde yani "kalbin Allah korkusu ile yaralanmış olması" tevilin lügat açısından olmasa da -zira sözlüklerde "selîm" kavramı için "lediğ/yaralanma" anlamı⁴⁴ zikredilmektedir- âyetin umumi siyakına aykırı düştüğünü söylemek mümkündür.⁴⁵ Ancak ikinci teville ilgili bir gerekçe sunmak zor görünmektedir. Zira kalb-i selîm kullanımının işaret ettiği mana ile müfessirin hakkında bid'at nitelendirmesi yaptığı sâlim (şirkten, inkar ve isyandan), müslim (Hakk'a teslimiyet

³⁹ Allâm, "Bida'u't-tefâsîr", 70.

⁴⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/267; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûreddîn Alî İbn Âdil, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Adil Ahmet Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 7/136.

⁴¹ Ebü'l-Abbâs Nâsîrüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mansûr İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fi mâ tedemmenehü'l-Keşşâf (el-Keşşâfın hamîşinde)* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 1/591.

⁴² Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 3/321.

⁴³ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 4/235-236; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/169.

⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12/292.

⁴⁵ Allâm, "Bida'u't-tefâsîr", 71.

gösteren), müsellim(müslüman), müsâlim (Allah dostlarıyla barışık ve Allah düşmanlarıyla mücadele eden) ve müsteslim (Allah'a boyun eğen) tevilleri arasında bir çelişki görünmemektedir. Nitekim tefsir kaynaklarında bu tevilleri destekleyen çıkarımlar mevcuttur.⁴⁶

Örnek-5: el-Ahzâb 33/27: “Allah, sizi onların topraklarına, yurtlarına, mallarına ve henüz ayak basmadığınız topraklara varis kıldı. Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir.”

Zemahşerî bu âyetin “وَأَرْضًا لَمْ تَطُوعَهَا/henüz ayak basmadığınız topraklara” kısmıyla ilgili olarak kastedilenin “Kurayza kadınları olduğu” şeklindeki tevilin tefsir bid’ati olduğunu dile getirmektedir.⁴⁷

Bu tevilde kadın toprağa/tarlaya benzetilerek vat’ kökündeki cinsel ilişki anlamı ön plana çıkarılmaktadır.⁴⁸ Her ne kadar kadının tarlaya benzetilmesi (Bakara 2/223) ve vat’ kelimesinin kökünde cinsel ilişki anlamı olsa da mezkûr tevil âyetin siyakına uygun düşmemektedir.⁴⁹

Örnek-6: et-Tahrîm 66/12: “Allah, bir de iffetini sapasağlam koruyan ve bizim de kendisine ruhumuzdan üflediğimiz, Rabbinin kelimelerini ve kitaplarını doğrulayan İmran kızı Meryem’i de (inananlara) örnek gösterdi. O itaat edenlerdendi.”

Zemahşerî, yukarıdaki âyetin “وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا/Irzini korumuş olan (Meryem)” kısmındaki “ferc” kelimesinin “gömleğin yakası” anlamında; “أَحْصَنَتْ/iffetini korudu” ifadesinin ise “Meryem, Cebrail’i fercinden men etti” anlamında olduğuna dair tevillerin tefsire sonradan dâhil edilmiş bid’atlerden olduğunu dile getirmektedir. Aynı şekilde et-Tahrîm 66/11 âyetinde Firavun’un hanımı; et-Tahrîm 66/12 âyetinde ise Hz. Meryem inananlara örnek gösterilmektedir. Müfessire göre eşi olan Firavun’un hanımı ile eşi olmayan Hz. Meryem’in bir arada örnek verilmesinden hareketle bunun dul olan hanımları teselli ve gönüllerini yapma gayesine matuf olduğuna dair yapılan teviller de tefsire sonradan dâhil edilen bid’atlerdendir.⁵⁰

⁴⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 24/517; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 15/50; Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî fî tefsiri’l-Kur’ani’l-Azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 10/99.

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/534.

⁴⁸ Ebü’l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, ed. Murat Sülün, trc. Ahmet Alim vd. (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 5/376.

⁴⁹ Allâm, “Bida’u’t-tefâsîr”, 72.

⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/573.

Müfessirin hakkında bid'at nitelendirmelerinde bulunduğu yorumlara bakıldığında bunların aynı âyetin farklı kısımları hakkında yapılmış üç tevil olduğu görünmektedir. Birinci tevil, mezkûr âyetteki “ferc” ifadesiyle ilgilidir. “Ferc” lafzı lügavî olarak “iki şey arasındaki yarık, gedik; sıkıntının gitmesi, ferahlık”⁵¹ gibi anlamlarda kullanılmakla beraber “kadın, erkek ve diğer canlıların üreme organları, edep yerleri”⁵² anlamında da kullanılmaktadır. Zemahşerî her ne kadar âyetteki “ferc” lafzıyla “gömleğin yakası” veya “elbisenin bir boşluğu” olduğu tevilini hakkında bid'at nitelendirmesinde bulursa da kaynaklara bakıldığında birçok müfessirin “ferc” kavramının iügvâî anlamını tercih ettiği yani kinaye yoluyla verilen “üreme organı” anlamını tercih etmediği görünmektedir.⁵³ Kimi müfessirler de daha uzlaşmacı bir yol izleyerek söz konusu nefhanın Cebrail aracılığıyla gömleğin yakasından yapıldığını ancak oradan da üreme organı olan ferce ulaştığını ve böylece Hz. Meryem'in Hz. İsa'ya gebe kaldığını ifade etmişlerdir.⁵⁴ Ayrıca et-Tahrîm 66/12 âyetindeki “ferc” lafzını “elbisenin yakası” olarak tevil eden görüşlere karşı çıkan Zemahşerî, Hz. Meryem'in iffetini korumasıyla ilgili Enbiyâ sûresinde “*İrzini korumuş olan kadını da (Meryem'i de) hatırla. Ona ruhumuzdan üfleştik. Kendisini de, oğlunu da âlemlere (kudretimizi gösteren) birer delil yapmıştık*” (Enbiyâ 21/91) âyetindeki “*وَأَلَيْتُ أَخْصَنَتْ فَرْجَهَا* / *İrzini korumuş olan (Meryem)*” ifadelerini şu şekilde anlamlandırmanın mümkün olduğunu dile getirmektedir: “Meryem'e ruh üfleme işini Cibril vasıtasıyla yaptık. Zira o, Meryem'in elbisesinin yakasından içeri üflemiş ve bu üflemiş de onun içine ulaşmıştır.”⁵⁵ Burada müfessirlerin ihtilafları göz önünde bulundurulduğunda mezkûr âyetteki “ferc” lafzının söz konusu iki manayı da ihtiva etmeye müsait olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Hz. Meryem Kur'an'da bir mucize olarak anlatılmaktadır (Enbiya 21/91; Mü'minun 23/50). Dolayısıyla mezkûr vakianın aşamalarındaki hadiseleri, sebepleri ve kavramları bu çerçevede tahlil etmek daha uygundur.

⁵¹ Muhammed b. Muhammed Ezherî, *Tehzibu'l-luga* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 11/32; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/341.

⁵² Ezherî, *Tehzibu'l-luga*, 11/32; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/342-343.

⁵³ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 5/335; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/575; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsiru'l-Merâgî* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1946), 28/167; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an* (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 2/305.

⁵⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 14/359; Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkadir el-Cekenî el-Himyerî eş-Şinkîtî, *Edvâü'l-beyân fi izâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995), 3/390.

⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/133.

Zemahşerî'nin Tahrîm 66/12 bağlamında bid'at nitelendirmesinde bulunduğu ikinci tevil âyetteki "أَحْصَنَتْ/iffetini korudu" ifadesinin "Meryem, Cebrail'i fercinden men etti" anlamında olduğuna dairdir. Kur'an Cibril'in Hz. Meryem'e tam bir insan sûretinde görüldüğünü (Meryem 19/17); Hz. Meryem'in ilk karşılaşma anında ondan Allah'a sığındığını ve insan sûretindeki Cibril'den kendisine kötülük yapmamasını istediğini (Meryem 19/18) haber vermektedir. Dolayısıyla kendisine insan sûretinde görünen varlığın melek olduğunu bilmediği için Hz. Meryem'in ondan çekinmesi ve kendisinden Allah'a sığınması son derece normal bir tepkidir. Hatta kendisine görünen varlığın Allah'tan gelen bir elçi olduğunu (Meryem 19/19) öğrendikten sonra dahi verilen erkek çocuk müjdesiyle ilgili sorduğu sorular (Meryem 19/20) tedirginlik halinin birden son bulmadığını göstermektedir. Binâenaleyh Hz. Meryem'in iffetli olduğu konusundaki vurguların kendisine insan sûretinde görünen -henüz tanımadığı- bir varlıktan kendisini koruması⁵⁶ veya kendisine yapılan zina isnatlarının iftira olduğunun haber verilmesi⁵⁷ ya da genel itibariyle helal-haram sınırlarına riâyet etmede örnek gösterilecek tam bir korunma ve iffetliliğe⁵⁸ sahip olduğunun ikrarına matuf olması mümkün olmakla beraber her yönüyle iffetli olması ihtimali daha güçlü durmaktadır.⁵⁹ Bu sebeple Zemahşerî'nin et-Tahrîm 66/12 âyetindeki "أَحْصَنَتْ/iffetini korudu" bağlamında yapılan "Meryem, Cebrail'i fercinden men etti" tevili hakkındaki bid'at nitelendirmesini müfessirin bir tercihi olarak görmek daha isabetli durmaktadır.

Zemahşerî'nin et-Tahrîm 66/12 bağlamında bid'at nitelendirmesinde bulunduğu üçüncü tevil ise et-Tahrîm 66/11 âyetinde Firavun'un hanımının; et-Tahrîm 66/12 âyetinde ise Hz. Meryem'in inananlara örnek gösterilmesinden hareketle bunun dul olan hanımları teselli ve gönüllerini yapma gayesine matuf olduğuna dair yapılan yorumdur. Asıl itibariyle iffetli olmak veya iffetliliğin örnek gösterilmesinin dul veya evli üzerinden verilmesinin genel itibariyle pratik bir faydasından bahsetmek zor görünmektedir.⁶⁰ Ancak vakıanın tespiti noktasında böyle bir tevili tercih etmenin problemler doğurmayacağı da aşikârdır. Nitekim bu görüşü tercih

⁵⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22/183.

⁵⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/575.

⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/133.

⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22/183.

⁶⁰ Gammârî, *Bida'u't-tefâsir*, 136.

eden kaynaklar da bulunmaktadır.⁶¹

Örnek-7: ed-Duhâ 93/6: “O, seni yetim bulup barındırmadı mı?”

Zemahşerî, bu âyetteki “yetim” lafzının “eşsiz-benzersiz olma, tek olma, benzeri az bulunma” anlamından hareketle yapılan “O, seni Kureys’in içinde yalnız başına ve benzeri az bulunan (bir inci gibi) iken bulup barındırmadı mı?” tevilinin tefsire sonradan dâhil edilen bid’atlerden olduğunu ifade etmektedir.⁶²

Müfessirin bu âyetle ilgili yaptığı bid’at nitelendirmesini değerlendirebilmek için “yetim” lafzının muhtevasına ve âyetin bağlamına bakmak gerekmektedir. Yetim lafzı kök itibarıyla benzeri nadir bulunan her şey için kullanılan bir kavramdır.⁶³ Buradan hareketle “babası ölmüş olan çocuk” anlamında kullanıldığı gibi “benzeri az bulunan, nadir olan, eşsiz olan” anlamlarında da kullanılmaktadır.⁶⁴ Dolayısıyla lafız, kendisine yüklenen her iki kullanımı da taşımaktadır. Ancak âyetin bağlamına bakıldığında peygamberin nübüvvetten önce korunmaya muhtaç olduğu ve ihtiyaç duyduğu hususların Allah tarafından kendisine verildiği hatırlatılarak nübüvvetten sonra da ona gene lütfedileceği müjdelenmektedir. Binaâenaleyh Hz. Peygamberin putlara tapmama ve cahiliye adetlerinden içtinap ederek Kureys içinde benzeri bulunmayan bir inci gibi olması, mezkûr âyetteki “yetim” lafzına bu mananın verilmesine gerekçe olmaya uygun değildir. Böyle bir mana ancak işârî olarak verilebilecek bir tevidir.⁶⁵ Dolayısıyla yetim lafzı böyle bir manaya imkân verse de mezkûr tevil âyetin zahiri siyakına uygun düşmemektedir.⁶⁶ Bununla beraber mezkûr âyetteki yetim lafzını “benzeri az bulunan inci” manasından hareketle tefsir etmeyi uzak bir tevil olarak gören kaynaklar⁶⁷ olduğu gibi bu tevil vermekte beis görmeyen müfessirler⁶⁸ de bulunmaktadır.

Örnek-8: el-İnşirâh 94/7: “Öyleyse bir işi bitirince diğerine koyul.”

⁶¹ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1999), 10/70.

⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/767-768.

⁶³ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attar (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1987), 5/2064; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12/646.

⁶⁴ Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/387; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12/645.

⁶⁵ Gammârî, *Bida'u't-tefâsîr*, 147.

⁶⁶ Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 4/551; Allâm, “Bida'u't-tefâsîr”, 74.

⁶⁷ Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1993), 5/558; Âişe bint Muhammed Alî Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî li'l-Kur'ani'l-Kerim* (Kâhire: Daru'l-Mearif, t.y.), 1/42; Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 4/551.

⁶⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/196; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 20/96.

Zemahşerî bu âyeti tefsir ederken âyette geçen “فَأَنْصَبَ” ifadesinin Şîa⁶⁹ tarafından (sad harfinin kesresiyle) “فَانصِبَ” şeklinde okunarak “Nübüvvetten sonra Ali’yi imam olarak tayin et” şeklinde yaptıkları tevilin bid’at bir çıkarıma dayandığını ifade etmektedir.⁷⁰

İmamet meselesi, Şîa’nın temel esaslarından bir tanesidir. Zemahşerî’nin bid’at nitelendirmesinde bulunduğu tevil bazı Şîa kaynaklarında da dile getirilmektedir.⁷¹ Lügat yönünden “نصب” lafzı “çalışıp didinmek, yorulmak, gayret etmek”⁷² anlamları yanında “bir makama atamak, birini imam/halife tayin etmek”⁷³ anlamlarını da içermektedir. Ancak lafzın bu manaları muhtevi olması mezkûr âyetin tefsiri için bu anlamlardan istenilenin seçilip kullanılmasının yolunu açmaz. Zira lafızlar mücerret olarak taşıdıkları anlamlardan daha çok içerisinde buldukları bağlam itibariyle yüklendikleri anlamlarıyla ön plana çıkarlar. Bu sebeple mezkûr âyetteki “فَأَنْصَبَ” ifadesinin (sad harfinin kesresiyle) “فَانصِبَ” şeklinde okunarak “Nübüvvetten sonra Ali’yi imam olarak tayin et” şeklinde yaptıkları tevil müfessirler tarafından reddedilmiş ve bu çıkarımın batıl olduğu dile getirilmiştir.⁷⁴ Ayrıca Hz. Peygamber’in kendisinden sonra hiç kimseyi imam tayin etmediği bilinen bir husustur.⁷⁵ Zemahşerî, tefsirinin muhtelif yerlerinde -yukarıdaki örnekte olduğu gibi- Şîa’nın görüşlerini tenkit etmiş ve Şîî müfessirlerce yapıldığını iddia ettiği yorumlar hakkında bid’at nitelendirmesinde bulunmuştur.⁷⁶

Örnek-9: Kureyş 106/4: “O ki onları yedirip açlıktan kurtardı ve onları

⁶⁹ Zemahşerî tefsirinde Şîa yerine “Râfizîler” kavramını kullanmayı tercih etmektedir. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/772.

⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/772.

⁷¹ Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî* (Kum: Müessesetü’l-İmâm el-Mehdî, 2014), 3/1165-1166.

⁷² Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, 7/135; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/225; Zemahşerî, *Esâsu’l-belâga*, 2/273-274; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 1/758; Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005), 138.

⁷³ Zemahşerî, *Esâsu’l-belâga*, 2/274; Reinhart Pieter Anne Dozy, *Tekmilâtü’l-me’âcimi’l-Arabîyye*, trc. Muhammed Selim Nuaymî (Irak: Vizâratü’s-Sekâfe ve’l-İlâm, 1999), 10/229; Ahmed Muhtar Ömer, *Mu’cemü’l-lugati’l-Arabîyyeti’l-mu’âsıra* (Kâhire: Âlemu’l-Kutub, 2008), 3/2216.

⁷⁴ İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 5/498; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, 20/109.

⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, 20/109.

⁷⁶ Hilmi Kemal Altun, “Zemahşerî’nin el-Keşşâf İsimli Eserinde Şîîlere Yönelik Eleştirileri”, *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, 2 (2019), 101.

korkudan güvene kavuştu.”

Zemahşerî, bu âyette geçen “أمنهم من خوف/onları korkudan emin kıldı” ifadelerinden hareketle “hilafetin Kureyş dışından başkalarına verilmeyeceği konusunda onları emin kıldı” şeklinde yapılan çıkarımların bid'at teviller olduğunu ifade etmektedir.⁷⁷ Bu yaklaşımıyla Zemahşerî, soy merkezli itibar taksimatını benimsemediğini ortaya koymuş olmaktadır.⁷⁸

Hakkında bid'at nitelendirilmesi yapılan bu tevili sadece Zemahşerî değil başka müfessirler de reddetmiş veya batıl kabul etmişlerdir.⁷⁹ Nitekim söz konusu çıkarım hem lafız hem de mana olarak âyetin siyakına uygun düşmemektedir.⁸⁰

Örnek-10: el-A'râf 7/118: “Böylece hak yerini buldu ve onların yapmış oldukları şeylerin hepsi boşa çıktı.”

Zemahşerî bu âyette geçen “فوقع الحق/Böylece gerçek ortaya çıktı, hak yerini buldu” ifadelerinin “فأثر فيها/onların kalplerini etkiledi” şeklinde tevil edilmesini tefsir bid'ati olarak nitelendirmektedir.⁸¹

Mezkûr âyetteki “فوقع الحق/Böylece gerçek ortaya çıktı, hak yerini buldu” ifadesiyle ilgili müfessirlerin ekseriyetinin tercihinin⁸² bakıldığında Zemahşerî'nin yapmış olduğu bid'at nitelendirmesinin isabetli olduğu görünmektedir. Ayrıca “فوقع الحق/Böylece gerçek ortaya çıktı, hak yerini buldu” ifadesinin “فأثر فيها/onların kalplerini etkiledi” şeklinde tevil edilmesi âyetin siyakına da uygun düşmemektedir.⁸³ Zira konuyla ilgili pasajda Hz. Musa ile Firavun kıssası bağlamında Firavun'un yanındaki ileri gelenlerin Hz. Musa'yı sihirbazlıkla ithamı (el-A'raf 7/109) ve daha sonraki bir zamanda usta sihirbazlarla delillerini ortaya koyma düellosunda Hz. Musa'nın asası sihirbazların yaptıklarını birer birer yuttuktan (el-A'raf 7/109-117) sonra Hz. Musa'nın getirdiklerinin sihir olmadığı bilakis hak olduğunun ortaya çıktığından bahsedilmektedir. Binâenaleyh sihirbazların kalplerinin etkilenmesi kıssadaki olaylar zincirinde bulunmakta ancak bu etkilenme

⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/772.

⁷⁸ Altun, “Zemahşerî'nin Şiilere Yönelik Eleştirileri”, 102.

⁷⁹ Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'an*, 6/571; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 15/473.

⁸⁰ Gammârî, *Bida'u't-tefâsîr*, 148; Allâm, “Bida'u't-tefâsîr”, 76.

⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/141.

⁸² İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2/440; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 14/436-437; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 5/139.

⁸³ Gammârî, *Bida'u't-tefâsîr*, 48.

“hak zahir olduktan” sonra olmaktadır.⁸⁴

2. Dilin Filolojik Yapısına Aykırılık Sebebiyle Zemahşerî'nin Bid'at Saydığı Teviller

Örnek-1: ez-Zuhuruf 43/15: “Böyle iken (“melekler Allah’ın kızlarıdır” demek sûretiyle) kullarından bir kısmını O’nun parçası saydılar. Şüphesiz insan apaçık bir nankördür.” Zemahşerî bu âyette geçen “جزء” lafzının dişi olarak tevil edilmesini tefsire sonradan dâhil edilmiş bid’atlerden saymaktadır. Ona göre mezkûr lafzın Arap lügatinde dişiler için bir isim olduğunun iddia edilmesi Araplara atılmış bir iftiradır. Zira bu mana daha sonra vazedilmiş isabetsiz bir isnattır. Hatta bu konuda getirilen şiir beyitleri de (sonradan) uydurulmuştur.⁸⁵

Zemahşerî'nin bid'at isnadında bulunduğu bu tevil başka kaynaklarda da zikredilmektedir. Kimi kaynaklar herhangi bir değerlendirme yapmadan tevil ehlinin âyetteki “جزء/parça, kısım” lafzına “dişi” anlamı verdiklerini nakletmekte kimileri ise bu konudaki itirazları da dile getirerek bir değerlendirme yapmaktadır.⁸⁶ Genel itibariyle müfessirler bu konuda Müberred (v. 286/900) ve Zeccâc (v. 311/923) gibi meşhur dilcilerin verdikleri anlamdan hareketle mezkûr ifadenin dişi anlamında olduğunu ifade etmektedirler.⁸⁷ Şınkîti'nin *Edvâ'ü'l-beyân* adlı tefsirinde ifade ettiği açıklamalar konunun vuzuha kavuşturulmasında bütüncül bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Şınkîti özetle şunları ifade etmektedir:

Âyetteki “cüz” lafzına “dişi çocuk” anlamının verilmesi iki sebepten kaynaklanmaktadır: Birincisi bazı Arap dilcilerin şiirlerle istişhad ederek mezkûr lafza “dişi” anlamını vermeleridir. İkincisi ise mezkûr lafzın “bütünün parçası olma” anlamıyla bilinmesidir. Dolayısıyla âyetteki “cüz” lafzı “çocuk” anlamındandır. Nasıl ki fer', aslın bir parçası ise çocuk da babanın bir parçasıdır. Binâenaleyh lafızla kastedilen “çocuk” anlamıdır ancak bu çocuğun dişi olması ise âyetin siyakından anlaşılmaktadır.⁸⁸

Zemahşerî'nin Arap dili konusundaki otoritesi düşünüldüğünde onun özellikle dil konusunda söylediklerinin hafife alnamayacağı müsellemdir.

⁸⁴ Allâm, “Bida'u't-tefâsîr”, 86.

⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/241.

⁸⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, thk. Mecdi Baslum (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 9/154; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 5/48; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 16/69; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 9/362-363.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 9/154; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 16/69.

⁸⁸ Şınkîti, *Edvâ'ü'l-beyân*, 7/88-90.

Özellikle âyetteki “cüz” lafzına “dişi” anlamının verilmesinde Zeccâc’dan nakledilen bir beyit şahit gösterilmektedir. Ancak bu beyit hakkında Zeccâc’ın “cüz lafzının dişi anlamında olduğu konusunda bir beyit naklettim ama bunun sahih mi yoksa uydurulmuş mu olduğunu bilmiyorum” dediği zikredilmektedir.⁸⁹ Dolayısıyla Zemahşerî’nin âyetteki “جزء/parça, kısım” lafzına “dişi” anlamının verilmesi hakkında yaptığı bid’at nitelendirmesinin isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Zira Şinkîti’nin ifade ettiği gibi “cüz” lafzına “çocuk” anlamının verilmesi ve “dişi” anlamının ise âyetin siyakından çıkarılması daha sağlıklı bir tevil olacaktır.

Örnek-2: Âl-i İmrân 3/47: “(Meryem), “Ey Rabbim! Bana bir beşer dokunmamışken benim nasıl çocuğum olur?” dedi. Allah, “Öyle, ama Allah dilediğini yaratır. O, bir şeyin olmasını dilediğinde ona sadece “ol” der, o da hemen oluverir” dedi.” Zemahşerî âyetteki “يا رب/ya Rabbi” ifadesinin Cebrail’e (a) yönelik bir nida olduğu ve “ey efendim” anlamına geldiği şeklindeki yorumu tefsire sonradan dâhil edilen bid’at yorumlarından saymaktadır.⁹⁰

Kaynaklara bakıldığında kimi müfessirler âyetteki “ya Rabbi” ifadesinin “ey efendim” anlamında Cebrail’e yönelik bir nida olduğunu⁹¹ tercih ederken kimileri ise bu yorumu uzak bir tevil olarak görüp nidanın Allah’a yapıldığını kabul etmektedir.⁹² Ancak müfessirlerin ekseriyetinin âyetteki nidanın Allah’a olduğunu kabul ettikleri ifade edilmektedir.⁹³ Binâenaleyh nidanın Allah’a olduğu görüşü daha ağır basmakla beraber âyetin lafzı her iki teville de açık görünmektedir. Ayrıca “nida Allah’a ama muhatap Cebrail’dir” şeklinde uzlaştırıcı bir tevil geliştirmek de mümkündür.⁹⁴

Örnek-3: Kasas 28/32: “Elini kohnuna sok. (Alaca hastalığı gibi) bir hastalık sebebiyle olmaksızın bembeyaz bir hâlde çıksın. Korkudan açılan kolunu kendine çek (toparlan). İşte bunlar, Firavun’a ve ileri gelen adamlarına (göstermen için) Rabbin tarafından (sana verilen) iki delildir. Çünkü onlar fasık bir kavimdirler.” Zemahşerî bu âyette geçen “الرهب” lafzının Himyer

⁸⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/47.

⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/364.

⁹¹ Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes’ûd b. Ferrâ el-Begavî, *Me’âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'an*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1999), 1/437; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 4/92.

⁹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/364; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 3/158.

⁹³ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 2001), 1/283; Allâm, “Bida'u't-tefâsîr”, 85.

⁹⁴ Gammârî, *Bida'u't-tefâsîr*, 36.

dilinde “yen” anlamında olduğu iddiasıyla “من الرهب” ifadesinin “korkudan” anlamı yerine “elbise yeninden” anlamının verilmesini tefsir bid’atlerinden saymaktadır.⁹⁵

Tefsir kaynaklarında daha çok lafzın “korku” anlamı tercih edilmekle beraber lafzın “yen” anlamı da zikredilmektedir.⁹⁶ Ayrıca “الرهب” lafzının lügavî olarak “korku” anlamının yanında (“he” harfinin fethasıyla: “الرَّهْب” veya “ra” harfinin dammesiyle “الرُّهْب” formlarında) Himyer dilinde “yen” anlamını içerdiği de kaynaklarda belirtilmektedir.⁹⁷ Kıraat olarak da “الرهب” lafzının hem sükunlu (الرَّهْب) hem de harekeli (الرُّهْب) olarak farklı vecihleri bulunmaktadır.⁹⁸ Zemahşerî gibi dilde otorite olan bir kişinin bu durumdan haberdar olmaması zor bir ihtimal olarak durmaktadır. Bununla beraber Zemahşerî’nin mezkûr lafza “yen” anlamının verilmesini bid’at olarak nitelendirdiği sözlerinin devamındaki şu cümleleri de onun bu lafızla ilgili birtakım tereddütler yaşadığına işaret etmektedir:

الرَّهْب kelimesinin Himyer lügatinde “yen” manasında olduğu tefsire sokulan bid’atlere dendir. Himyeriler “أعطني مما في رهبي/yaninde olanı bana ver” derlermiş. Keşke bunun dil bakımından doğru olup olmadığını bilseydim! Acaba bu, Arapçalarına güvenilecek fasih ve sağlam kimselerden duyuldu mu? Keşke bunun âyetteki mevkiini ve Kur’an’ın diğer kelimeleri gibi bunun da detaylı uygulamasını bilseydim!⁹⁹

Müfessirin bu ifadelerinden anlaşılıyor ki mezkûr kelimenin lügavî anlamları konusunda kendisinin bazı şüpheleri bulunmaktadır. Özellikle ilgili kelimenin başka bir dilden olması bunun için makul bir gerekçedir. Bu sebeple gerek kaynakların iki anlamı da zikretmeleri gerekse lügat kaynaklarının mezkûr lafzın farklı formlarına göre hem “korku” hem de “yen” anlamının olduğunu ifade etmeleri göz önünde bulundurulduğunda ilgili lafız

⁹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/409.

⁹⁶ Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân fî tefsiri’l-Kur’an*, thk. Muhammed İbn âşûr (Beirut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, t.y.), 7/250; Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 3/534; Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 8/302-303; Şirbinî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 3/98; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 4/197.

⁹⁷ Muhammed b. Abdirezzak el-Hüseynî Ebü’l-Feyz Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs* (Dâru’l-Hidâye, t.y.), 2/539; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 1/436-439; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 92; Ezherî, *Tehzîbu’l-luga*, 6/155-156.

⁹⁸ Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 3/534; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, 13/284; Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 8/302-303.

⁹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/409.

için uzlaştırıcı şu tevili yapmak mümkündür: “الرهب” lafzı farklı kıraat vecihlerine göre hem “korku” hem de “yen” anlamını ihtiva etmektedir. Binâenaleyh kıraat formları göz önünde bulundurulduğunda lafız “korku” anlamıyla “وَأَضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ” kısmı “*korkudan açılmış kolunu-kanadını kendine çek*” anlamında; “yen” anlamıyla “وَأَضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ” kısmı “*elini yeninden çıkar(ıp asanı al)*” anlamındadır. Bununla beraber farklı kıraatlerdeki okuyuşların hepsinin korku anlamında olduğu da zikredilmiştir.¹⁰⁰ Bu ihtilaflarla beraber şunu zikretmek gerekir ki mezkûr lafzın korku anlamı daha çok tercih edilse de “yen” anlamı da uzak bir mana değildir. Arap dil âlimi Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin (v. 370/980) şu ifadeleri bunu teyit etmektedir:

وَأَضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ ifadesindeki الرهب lafzı ‘korku’ anlamında alınmıştır. Şayet seleften bir imamın bu lafza ‘yen’ anlamı verdiğini bulsaydım ben de o anlamı verirdim. Çünkü bu, Arapça’da doğru bir kullanımdır. Ayrıca kelamın siyâkına ve tefsire daha çok uygun düşmektedir.¹⁰¹

Örnek-4: Yûsuf 12/99: “(Mısır’a gidip) Yûsuf’un huzuruna girdiklerinde; Yûsuf ana babasını bağrına bastı ve ‘Allah’ın iradesi ile güven içinde Mısır’a girin’ dedi.” Zemaşerî, bu âyette geçen “ان شاء الله/Allah dilerse, O’nun iradesiyle” ifadesinde bir takdim-tehir olduğu yani bu ifadenin asıl yerinin Hz. Yakub’un (a), “Sizin için Rabbimden bağışlanma dileyeceğim” (Yusuf 12/98) ifadesinden sonrası olduğu şeklindeki yaklaşımı tefsire dâhil edilen bir bid’at saymaktadır.¹⁰²

Müfessirin bid’at olarak nitelediği bu takdim-tehir yaklaşımı ondan önceki tefsir kaynaklarında da zikredilmiş¹⁰³ ve genel itibariyle tenkit edilmiş veya temriz sıygasıyla verilmiştir.¹⁰⁴ Zira apaçık bir delil olmadan Allah kelamında herhangi bir ifadenin yerini değiştirip takdim veya tehirinden bahsetmek mümkün değildir.¹⁰⁵ Nitekim zikredildiği gibi bir

¹⁰⁰ Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 3/534; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, 13/284.

¹⁰¹ Ezherî, *Tehzibu’l-luga*, 6/156.

¹⁰² Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/505-506.

¹⁰³ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 5/258; Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 2/515; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 2/473.

¹⁰⁴ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kâhire: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 16/266; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/505-506; Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 6/326.

¹⁰⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 16/266.

takdim-tehir âyetin umumi siyakına da uygun düşmemektedir.¹⁰⁶

Örnek-5: el-Müddessir 74/36: “İnsanlar için uyarıcıdır” Zemahşerî bu âyetin âmilinin sûrenin ikinci âyetindeki “قم/kalk” fiili olduğu ve böylece âyetin “قم نذيرا للبشر” ve onları uyar” takdirinde olduğu yaklaşımını tefsir bid’ati saymaktadır.¹⁰⁷

Müfessirin kabul etmediği bu tevil kimi tefsir kaynakları tarafından bir yargıda bulunmaksızın zikredilmekte¹⁰⁸ kimileri tarafından ise temriz sıygasıyla¹⁰⁹ veya uygun olmadığı belirtilerek¹¹⁰ verilmektedir. Âyetin yorumuyla ilgili ihtilaflara ve müfessirin yaklaşımına bakıldığında Zemahşerî’nin yaptığı bid’at nitelendirmesi isabetli görünmektedir. Zira ilgili âyetin (el-Müddessir 74/36) sûre başına (elMüddessir 74/36) atfedilerek irablandırılması ve tevil edilmesi dilin filolojik yapısı itibariyle (amil-mamul arası uzaklık sebebiyle) uygun düşmemektedir.¹¹¹

Örnek-6: el-Bakara 2/243: “Binlerce kişi oldukları hâlde, ölüm korkusuyla yurtlarını terk edenleri görmedin mi? Allah, onlara “ölün” dedi, sonra da onları diriltti. Şüphesiz Allah, insanlara karşı lütuf ve ikram sahibidir. Ama insanların çoğu şükretmezler.” Zemahşerî bu âyette geçen “ألف” lafzının “ülfet eden” anlamındaki “الف” lafzının çoğulu olduğu ve âyetteki “هم ألف” ifadesinin “birbirleriyle ülfet peyda edenler” anlamına geldiği şeklindeki yaklaşımı tefsir bid’ati saymaktadır.¹¹²

Mezkûr âyette zikredilen “هم ألف” ifadesiyle ilgili tefsir kaynaklarında genel itibariyle iki yaklaşım ön plana çıkmaktadır. Bunlardan biri “ألف”, “الف/bin” lafzı için çoğulun çoğulu (cem’u’l-cem’) olup kesret ifade etmekte; diğeri ise “ألف” lafzı “الف/ülfet” kökünden “الف” lafzının çoğulu sayılmaktadır.¹¹³ Farklı tercihler olmakla beraber ekser müfessirlerin

¹⁰⁶ Allâm, “Bida’u’t-tefâsîr”, 88.

¹⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/653.

¹⁰⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 24/34; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 4/365.

¹⁰⁹ Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 5/179; Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 4/435.

¹¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, 19/85; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 19/529.

¹¹¹ Gammârî, *Bida’u’t-tefâsîr*, 141.

¹¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/290.

¹¹³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 5/267-279; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 6/496; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 4/251; Ebu’l-Berekât Abdulah b. Ahmed. b. Mahmud Neseî, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi, 1. Bs (Beyrut: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1998), 1/202.

görüşünün mezkûr lafzın kesret anlamından yana olduğu görülmektedir.¹¹⁴

Müfessirlerin ihtilaf ve tercihleri beraber değerlendirildiğinde mezkûr lafzın her iki anlama da müsait olduğunu söylemek mümkündür. Zira lügavî kaynaklarda “ألف” lafzı için tefsir kaynaklarında zikredilen her iki yaklaşımın da dilin filolojik yapısında bulunduğu zikredilmektedir.¹¹⁵ Dolayısıyla şayet lügavî olarak bir mani yoksa ve tayin edici bir delil de bulunmuyorsa müfessirlerin âyetin siyakına uygun düşen tevili tercih etmelerinde bir problem görünmemektedir. Hatta ekseriyet mezkûr lafzın kesret ifade ettiğini tercih etse de diğer anlamın da çok uzak bir tevil olmadığını bilakis âyetin siyâkına da münasip düştüğünü söylemek mümkündür. Zira bu âyette hangi zamanda hangi peygamberin devrinde ve nerede olduğu bildirilmeden Allah Teâlâ “sayıca binleri buldukları halde kendilerini savunmak yerine ölüm korkusuyla yurtlarını terkederek, fakat yine de ölümden kurtulamayan, sonra Allah’ın lütfuyla yeniden hayata dönen ve yaptıklarının yanlış olduğu kendilerine, onların şahsında da bütün insanlığa ve özellikle müslümanlara bildirilen bir topluluğun başından geçenler” özetlenmektedir.¹¹⁶ Durum böyle olunca mezkûr âyetteki “هم ألف” ifadesini sayı yönüyle ele alıp kesret anlamını ön plana çıkarmak âyetin anlamına uygun düşmektedir. Ancak mezkûr lafzı kesret anlamında değil de “ülfet, muhabbet, sevgi” anlamında alıp söz konusu insanların Allah yolunda savaşmak için değil, kalplerinin dünyaya olan bağlılıkları sebebiyle buldukları beldeyi terkettikleri ancak bunun da onları ölümden kurtarmadığı zira Allah için değil de dünyaya olan tutkuları (ve yaşamak) için beldelerinden çıkınca Allah’ın kendilerini helak ettiği şeklinde tevil etmek mümkündür.¹¹⁷ Çünkü onların her birinin dünyaya olan düşkünlükleri Allah Teâlâ’nın el-Bakara 2/96 âyetinde ifade ettiği “yaşamaya bütün insanlardan hatta şirk koşanlardan bile daha düşkünlüler” diye tasvir ettiği boyuttaydı. Allah Teâlâ yaşama bağlılıkları taparcasına olan bu kimseleri helak etti ki insanın dünya hayatına hırsı ve yaşamaya olan düşkünlüğünün kendisini ölümden koruyamadığı bilinmiş olsun. Dolayısıyla âyetin bu şekilde yorumlanması uzak bir tevil değildir.¹¹⁸

¹¹⁴ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Tefsiru'r-Râgıb el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdülaziz Besyûnî (Külliyyetü'l-Âdâb-Câmiatu Tanta, 1999), 1/329; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/562; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1/328.

¹¹⁵ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 15/273; Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam fi'l-luga*, thk. Abdülhamid Hindavî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 10/403-404; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 9/9-11.

¹¹⁶ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 1/381.

¹¹⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/273; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1/328.

¹¹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/496.

Ayrıca bir kıssa veya temsilden sonra müteakip âyette yine “Allah yolunda savaşın” (el-Bakara 2/244) emrinin gelmesi de bu tevili desteklemektedir. Önceki âyetle beraber değerlendirildiğinde “Allah yolunda savaşın, şayet dünyaya ve yaşama olan düşkünlüğünüz sizi savaşmaktan alıkoyup kaçsanız da ölümden kurtulamayacaksınız” tevilini yapmak âyetin siyakına aykırı düşmemektedir. Binâenaleyh Zemahşerî’nin mezkûr lafız konusunda yaptığı bid’at nitelendirmesi yerine lafzın öne çıkan muhtemel manalarından birini tercih etmekle yetinmiş olması daha uygun olacaktır.

Örnek-7: el-İsrâ 17/71: “Bütün insanları kendi önderleriyle birlikte çağıracağımız günü hatırla. (O gün) her kime kitabı sağından verilirse, işte onlar kitaplarını okurlar ve kıl kadar haksızlığa uğratılmazlar.” Zemahşerî, bu âyetteki “الامام” lafzıyla ilgili şunları dile getirmektedir:

Tefsire dâhil edilen bid’at görüşlerden birine göre ‘imam’ ifadesi ‘ümm’ (anne) lafzının çoğulu olup, kıyamet günü insanlar anneleriyle çağrılacaklardır ve babalarıyla değil de anneleriyle çağrılmalarındaki hikmet, Hz. İsa’nın (a) hakkını gözetmek, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in şereflerini ortaya koymak ve veled-i zina olarak dünyaya gelmiş kimseleri rezil etmemektir. Bunlardan hangisinin -görüşün kendisinin mi yoksa gerekçesinin mi- daha uyduruk ve bid’at olduğunu bilemedim!¹¹⁹

Yukarıdaki tevili, “ümm/anne” ve “imam” arasında bir tekil-çoğul ilişkisinin olup olmadığı; lügavî çıkarımlardan hareketle yapılan tevil ve gerekçelerinin sıhhati yönüyle iki açıdan incelemek mümkündür. Zemahşerî’nin bid’at nitelendirmesinde bulunduğu tevil çoğunlukla temriz sıygasıyla veya Zemahşerî’ye atıf yapılarak verilse de tefsir kaynaklarında zikredilmektedir.¹²⁰ Ayrıca bazı lügat kaynaklarında “imam” lafzının “ümm/anne” kelimesinin çoğulu olduğu yine temriz sıygasıyla belirtilmektedir.¹²¹ Bu bilgiler beraber değerlendirildiğinde her ne kadar bazı tefsir kaynakları Zemahşerî’nin bid’at saydığı yukarıdaki tevili nakletseler de mezkûr tevil öncelikle lügat açısından mümkün görünmemektedir. Zira “ümm” lafzı “imam” olarak çoğul yapılmamaktadır.¹²² Dolayısıyla böyle bir tevil uzak bir mana olarak

¹¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/682.

¹²⁰ Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 3/146; Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 21/376; Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 7/87; Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 2/323.

¹²¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 12/26; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, 31/243.

¹²² Ahmed b. Yûsuf es-Semin el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn fî ‘ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrat (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1986), 7/390; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 12/344; Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 2/323; Ebû Abdullâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir er-Râzî, *Muhtâru’s-Sihâh*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut:

durmaktadır.¹²³ Zira gerek lügat kaynaklarında gerekse tefsir kaynaklarında mezkûr yorumu destekleyecek sadra şifa bir bilgi görülmemektedir.

Mezkûr tevilin ikinci bir yönü de “imam” ve “ümm/anne” arasında bir tekil-çoğul ilişkisinden hareketle, kıyamet günü insanların annelerine nispet edilerek çağrılacakları ve babalarına değil de annelerine nispet etme konusunda birtakım hikmetler zikredilmektedir. Öncelikle kıyamet günü insanların annelerine veya babalarına nispet edilerek çağrılacakları konusunda çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Burada rivayetlerin sıhhat derecelerine bakmaksızın şunu ifade etmek gerekir ki herkesin birbirinden kaçtığı ve kendi derdine düştüğü dehşetli bir günde (Abese 80/33-37) kişilerin annesine veya babasına nispet edilerek çağrılmalarının pratik bir faydası görünmemektedir. Elbette Rasûlullah'tan (s) bu konuda sıhhatli bir haber gelmişse ona tabi olmak her Müslümana düşen bir husustur. Şayet bu konuda sıhhatli bir haber yoksa sükût daha isabetli görünmektedir.

Mezkûr teville ilgili anneye nispetin hikmetleri olarak zikredilenlere bakıldığında zaman Hz. İsa Kur'an'da sürekli annesine nispet edilerek anılmış ve babasının olmaması bir mucize olarak zikredilmiştir. Hz. İsa'nın annesine nispet edilmesi onun için bir eksiklik olmadığı gibi biyolojik bir babasının olmaması da bir eksiklik değildir. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in babalarına veya annelerine nispet edilmelerinde onlar için bir eksiklik veya bir katkıdan söz etmek mümkün değildir. Veled-i zina mevzusunda da şayet kişi sâlih bir kimse olmuşsa bu kimsenin annesine veya babasına nispet edilmesinin ona herhangi bir zararı veya faydası söz konusu olmayacaktır.¹²⁴ Ayrıca ilgili âyetin siyakına rehber-önder edinme anlamıyla “imam” lafzı uygun düşerken, anne anlamıyla “ümm” lafzı uygun düşmemektedir. Zaten birçok müfessirin bu yaklaşımı ya temriz sıygasıyla¹²⁵ ya Zemahşeri'nin bid'at nitelendirmesine atıf yaparak¹²⁶ ya da direkt âyetin manasından uzak bir tevil veya batıl bir çıkarım değerlendirmesinde bulunarak¹²⁷ nakletmesi söz

Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 22; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 1176; Ebü'l-Beka el-Kefevî, *el-Külliyât mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugaviyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, t.y.), 186.

¹²³ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3/292.

¹²⁴ Gammârî, *Bida'u't-tefâsîr*, 78-79.

¹²⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/376; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7/87; Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 2/323; Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebussuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.), 5/187.

¹²⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/376; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7/87; Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 2/323.

¹²⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 10/297; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3/292; Şinkîtî, *Evdâü'l-beyân*, 3/176.

konusu tevile ilgili Zemahşerî'nin yaklaşımını da haklı çıkarmaktadır.

3. Mezhep veya Meşrep Kaynaklı Taassup Sebebiyle Zemahşerî'nin Bid'at Saydığı Teviller

Mezhep veya meşrep eksenli teşekküllerin, birey veya toplum ihtiyaçlarının ortaya çıkardığı birer düşünce okulu olarak görülmesi mümkündür. Bu anlamda her mezhep girift birçok problem için aslında farklı çözüm önerileri sunan din-kültür merkezli birer zenginliktir. Mezhebî tefsir kavramı da aynı şekilde genel olarak ele alındığında herhangi bir mezhepten -en azından takip edilen bir usûlden- tamamen bağımsız bir tefsirden bahsetmek son derece zordur. Bu anlamda her müfessirin tefsirini mezhebî bir tefsir olarak addetmek kaçınılmazdır. Ancak birer zenginlik addedilecek farklılıklar kendileri dışındaki ekollerin fikirlerini sadece mezhebî saiklerle yanlışlama yoluna gittiklerinde, mezhebî aidiyetlerini dindaş paydanın üzerinde gördüklerinde veya dini referansları mezhep eksenli yorumlara hapsettiklerinde artık kültürel bir zenginlikten değil taassuba dönüşmüş bir din anlayışından bahsetmek gerekecektir. Aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere Zemahşerî de mezhep veya meşrep eksenli bazı teviller hakkında bid'at nitelendirmesinde bulunmaktadır. Ancak Zemahşerî, *el-Keşşâf*'ta Mu'tezile mezhebinin ilkelerine uygun olan ayetleri muhkem; aykırı olanları ise müteşabih saymakta; müteşabihleri, muhkem sayılanların ışığında tevil etmektedir.¹²⁸ Dolayısıyla Kur'an ayetleri ancak Mu'tezile'nin beş esasına göre tevil edilirse muteber bir tefsir ortaya çıkacaktır. Zira onun mensup olduğu mezhebe göre Kur'an'ı doğru anlamak, Kur'an ayetlerinin tevhid, adl, va'd-va'îd, el-menzile beyne'l-menzileteyn, emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münkerden oluşan beş ilkenin ışığında yorumlanması demektir.¹²⁹ Binâenaleyh Mu'tezile'nin beş ilkesini temel referans kabul eden Zemahşerî'nin bunlarla çelişen nasları müteşabih sayma yoluyla mezhebî ilkelere uygun teviller yapma ısrarı kendisinin de bid'at tevillerde bulunduğu göstermektedir. Bir başka ifadeyle mezhep veya meşrep eksenli bazı teviller hakkında bid'at nitelendirmesinde bulunan Zemahşerî'nin kendisi de bid'at tevillerde bulunmuştur. Nitekim gerek şerh ve hâşiyelerde gerekse müstakil çalışmalarda Zemahşerî de bu ithamdan kurtulamamıştır.¹³⁰

Örnek-1: er-Ra'd 13/13: "Gök gürlemesi O'na hamd ederek tespih eder.

¹²⁸ Ali Özek, "el-Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/329.

¹²⁹ Mustafa Öztürk, "Mu'tezile ve Tefsir", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (Kış 2003), 91.

¹³⁰ Gammârî, *Bida'u't-tefâsîr*, 4-5 vd.

Melekler de O'nun korkusundan tespih ederler. O, yıldırımlar gönderir de onlarla dilediğini çarpar. Onlar ise Allah hakkında mücadele ediyorlar. Hâlbuki O, azabı çok şiddetli olandır." Zemahşerî, bu âyetle ilgili olarak "Gök gürültüsü meleklerin haykırırları; yıldırım, kalplerinin hıçkırıkları ve yağmur da onların ağlamasıdır" şeklinde yapılan yorumun mutasavvıfların tefsire dâhil ettikleri bid'atlerden olduğunu ifade etmektedir.¹³¹

Mezkûr âyetle ilgili tevile bakıldığında, kaynaklarda tasavvuf erbabının böyle bir yoruma gittiği tespiti genellikle Zemahşerî'ye atıf yapılarak verilmekte ve müfessirlerin bu tevili doğrulama veya yanlışıma türünden bir yargıya gitmedikleri görünmektedir.¹³² Müfessirlerin bu konuda yargıda bulunmaktan çekinmelerinin arka planında mevzuyla alakalı nakledilen hadislerin olması mümkündür. Zira hadislerde Hz. Peygamber'e Yahudilerin gök gürültüsünden (ra'd) sordukları ve O'nun da "*Bulutlara nezaret eden (görevli/müvekkel) ve ellerinde ateşten bir kamçıyla bulutları sevk eden bir melektir*" buyurduğu nakledilmektedir.¹³³ Binâenaleyh bu türden hadislerin varlığı birtakım işârî tevillerin yapılmasına kapı aralamaktadır. Bu sebeple Âlûsî (v. 1270/1854), Zemahşerî'nin âyetle ilgili bid'at nitelendirmesine cevap vererek tasavvuf erbabının yaptıkları işârî yorumlarla "âyetin tek manası ancak budur, lafız buna delalet etmektedir ya da Allah'ın muradı bu tevidir" iddiasında bulunmadığını ifade etmektedir. Ona göre işârî yorumları âyet için yegâne mana kabul etmekten tasavvuf erbabı Allah'a sığınmış hatta mutasavvıfların muhakkik âlimleri bu tür iddiaları küfür saymışlardır.¹³⁴ Binâenaleyh mezkûr tevilin işârî bir yorum olduğu tespiti doğru ancak konuyla ilgili hadisler de göz önünde bulundurulduğunda bu tevili tefsir bid'ati saymak isabetli görünmemektedir. Bunun yerine işârî yorum tespitinde bulunup, uygun görülmediğinde onu tercih etmemek daha isabetli olacaktır.

Örnek-2: en-Nahl 16/68: "*Rabbin, bal arısına şöyle ilham etti: Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan (kovanlardan) kendine evler edin*" âyetinin tefsirinde Zemahşerî, "nahl" ile kastedilen mananın Hz. Ali ve evlatları olduğu tevilini Râfızîlerin tefsire dâhil ettikleri

¹³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/519.

¹³² Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 19/23; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 6/365; Nîsâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'an*, 4/147.

¹³³ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *el-Müsned* (Müessesetü'r-Risâle, 2001), 3/124 (hadis no: 2483); Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşar Avvad Maruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1998), "Ebvabu't-tefsiri'l-Kur'an", 14.

¹³⁴ Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, 7/130.

bid'atlerden saymaktadır.¹³⁵ Nitekim Şîf kaynaklarda bu tür bilgiler yer almaktadır.¹³⁶ Müfessirin bid'at tevillere dâhil ettiği bu görüş diğer müfessirler tarafından da dile getirilmiş olup hem nakil hem de akıl ve mantık yönüyle âyetle bağdaştırılacak bir tevil değildir.¹³⁷ Mezkûr çıkarım bir tevil veya tefsirden daha çok mezhep taassubuyla yapılmış bir uydurmaya benzemektedir.

Örnek-3: el-Kehf 18/60: “*Hani Mûsâ, beraberindeki gence şöyle demişti: İki denizin birleştiği yere varıncaya kadar durmayacağım, ya da uzun zaman gideceğim.*” Zemahşerî bu âyette geçen “مجمع البحرين/iki denizin birleştiği yer” ifadesinden hareketle bu iki denizin Hz. Musa ve Hızır olduğu, zira bu ikisinin iki ilim denizi olduğu yorumunun tefsire sokulan bid'at tevillerden olduğunu ifade etmektedir.¹³⁸

Mezkûr tevil birçok tefsir kaynağında zikredilmektedir. Ancak bu kaynakların bir kısmı ilgili tevilini sadece nakletmekle yetinirken bir kısmı ise zayıf veya tuhaf bulmaktadır.¹³⁹ Bununla beraber kaynaklar genellikle temriz sıygası kullanarak nakilde bulunmaktadır. Söz konusu tevil daha çok bâtinîlerin veya mutaassıp sûfilerin görüşlerine benzemektedir.¹⁴⁰ Binâenaleyh böyle konularda doğru olan Râzî'nin ifade ettiği gibi şayet sahih bir haber varsa onunla yetinmek yoksa sükût etmektir.¹⁴¹ Ayrıca âyetin siyakı kastedilen mananın mecazî veya kinevî değil hakiki mana olduğunu göstermektedir.¹⁴²

Örnek-4: el-Mülk 67/10: “*Yine şöyle derler: Eğer kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şu alevli ateştekilerden olmazdık.*” Zemahşerî bu âyetle ilgili yapılan “eğer ehl-i hadis veya ehl-i rey mezhebine mensup olsaydık (şu alevli ateştekilerden olmazdık)” şeklindeki yorumu tefsire dâhil edilen bid'atlerden sayarak bu görüşü şu cümlelerle tenkit etmektedir:

Sanki bu âyet ehl-i hadis ve ehl-i rey ekollerinin ortaya çıkmasından sonra inmiş! Sanki Allah bu iki ekol dışındaki mezhep sahiplerine ve

¹³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/619.

¹³⁶ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/553; Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ud b. Ayyâş b. es-Selemlî el Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî li'l-Matbûât, 1991), 2/285-286; Molla Muhsin Muhammed b. Murtaza Feyz-i Kâşânî, *Kitabu's-sâfi fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. Seyyid Muhsin Hüseyinî el-Emînî (İran: Dârü'l-Kütübî'l-İslamiyye, 1998), 4/333-334.

¹³⁷ Allâm, “Bida'u't-tefâsîr”, 79.

¹³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/731.

¹³⁹ Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 2/391; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/479; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 11/9.

¹⁴⁰ Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7/200.

¹⁴¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/479.

¹⁴² Gammârî, *Bida'u't-tefâsîr*, 84.

müçtehitlere de (indirdiği âyetlerde) azap vadetmiş! Sanki bu mezheplere mensup olanlar kurtuluşu garantilemiş!...¹⁴³

Zemahşeri'nin hakkında bid'at nitelendirmesinde bulunduğu yaklaşım âyetin siyâkına son derece muhalif görünmektedir. Ancak daha da garip olan bir durum şudur ki mezkûr tevil bir iki tefsirde¹⁴⁴ Zemahşeri'ye atıf yapılarak nakledilme dışında kaynaklarda tespit edilememiştir. İbn Âşûr (v. 1973) da mezkûr tevil hakkında Zemahşeri'nin böyle bir tevil zikrettiğini ancak bu âyeti söz konusu yaklaşımla tefsir eden bir kaynak tespit edemediğini ifade etmektedir.¹⁴⁵

4. İsrâiliyat Olması sebebiyle Zemahşeri'nin Bid'at Saydığı Teviller

Örnek-1: Sâd 38/32: "Süleyman, "Gerçekten ben malı, Rabbimi anmamı sağladığından dolayı çok severim" dedi. Nihayet gözden kaybolup gitti." Zemahşeri'nin bid'at nitelendirmesinde bulunduğu tevillerden biri de bu âyetin "توارت بالحجاب/perdenin arkasına gizlendi/gözden kayboldu" kısmındaki "الحجاب" ile ilgilidir. Âyette bu lafızla kastedilenin ne olduğu belirtilmemiştir. Müfessire göre mezkûr lafızla ilgili olarak "Kaf dağının ardında, bir yıllık yürüme mesafesinde olan; güneşin arkasından battığı bir dağdır" şeklindeki yorum bid'at tefsirlerdendir.¹⁴⁶

Söz konusu tevil tefsir kaynaklarında zikredilmektedir.¹⁴⁷ Ancak bu çıkarım bir teviden daha çok efsanelerden alınmış bir isrâiliyata benzemektedir.¹⁴⁸ Bu sebeple bid'at nitelendirilmesi yapılan tevilin batıl olduğunu söylemek mümkündür.¹⁴⁹

Sonuç

Yeryüzündeki her topluluk yaşamını sürdürürken aynı zamanda -doğru veya yanlış- bir kültürel miras da oluşturmuştur. Bu kültürel miras başka yeni olgularla karşılaştığı zaman -oranı farklı olan- bir reaksiyona girmiştir. Karşılıklı reaksiyonda güçlü olanın diğerini değiştirdiği veya dönüştürdüğü bilinen bir husustur. Bu anlamda İslam her dönemde vakiayı

¹⁴³ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4/579.

¹⁴⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/588; Nisâbûrî, *Garâibü'l-Kur'an*, 6/327.

¹⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29/28.

¹⁴⁶ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4/93.

¹⁴⁷ Ebü'l-Hasen Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2002), 4/109; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/83; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 15/195.

¹⁴⁸ Allâm, "Bida'u't-tefâsîr", 81.

¹⁴⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 12/184; Gammârî, *Bida'u't-tefâsîr*, 114.

da dikkate alan en güçlü olgu olmuştur. Onunla ilk karşılaşan halkların örf adet ve kültürel yapıları da İslamla bir reaksiyona girmiş ve İslam temel esaslarına aykırı olmayan unsurların yaşamasına veya İslamî bir hüviyete dönüşmesine izin vermiştir. Ancak kültür diye bahsedilen unsurlar çoğunlukla uzun soluklu bir tecrübenin neticeleridir ve bunları bırakmak da çok kolay olmamıştır. Bu sebeple İslam'ı kabul eden halklar dahi bazı unsurları yaşatmayı sürdürmüşlerdir. Bu unsurlar daha sonra bid'at, hurafe, uydurma gibi isimlerle kaynaklarda zikredilmiştir.

İslamî ilimler kendi aralarında muhtevalarının ağırlık yönlerine göre farklı kısımlara ayrılmakla beraber hepsinin birçok müşterek konu ve kavrama sahip olduğu bilinen bir husustur. Bu ortak hususlardan biri de bid'at mevzusudur ve bid'atin konu olduğu alanlardan biri de tefsirdir. Ancak burada özellikle ifade edilmek istenen husus hadislerde bid'at olarak nitelenen bir meselenin ya da fıkhıta bid'at addedilen bir amelin tefsir kaynaklarında zikredilmesi değil bizzat Kur'an'ın bir âyetine dair yapılan bir tevîl veya tefsirin "bid'at bir tefsir" olarak nitelendirilmesidir. Dolayısıyla Kur'an âyetlerini Rasûlullah, selef-i sâlihîn ve ümmetin âlimleri indinde muteber sayılacak manalar dışında birtakım garip lafız ve mefhumlarla anlamlandırmak tefsirde bid'at addedilecek bir durumdur.

Tefsir kaynaklarında bid'at konusunun izleri sürüldüğünde bu konunun özellikle Zemahşerî ile başladığı daha doğrusu mezkûr kaynaklarda zikredilen "tefsir bid'ati nitelendirmesi" kullanımının Zemahşerî'ye ait olduğu görünmektedir. Zira Zemahşerî'den önce böyle bir kullanım müfessirler indinde maruf olmadığı gibi sonraki müfessirler de ilgili kavramı kullandıklarında sürekli Zemahşerî'yi referans göstermektedirler. Bu durum ve ulaşılan veriler tefsirde bid'at nitelendirmelerinin ilk defa Zemahşerî tarafından yapıldığını göstermektedir.

Zemahşerî'nin bid'at nitelendirmesinde bulunduğu örneklerde müfessir çoğunlukla gerekçelerini zikretmemektedir. *el-Keşşâf*taki örnekler dikkatlice incelendiğinde bu nitelendirmeler için çeşitli gerçekler tespit etmek mümkündür. Bu örneklerde genellikle âyetin siyakına muhalefet, bilinen muteber dil kaidelerine aykırılık, mezhep veya meşrep eksenli yorumlar, yapılan nakillerin isrâiliyat kaynaklı olması gibi hususlardan dolayı bid'at nitelendirmesinde bulunduğunu ifade etmek mümkündür.



KAYNAKÇA

ABDURRAHMAN, Âişe bint Muhammed Alî. *et-Tefsîru'l-beyânî li'l-Kur'ani'l-*

- Kerim*. 2 Cilt. Kâhire: Daru'l-Mearif, t.y.
- ALLÂM, Muhammed Taha. "Bida'u't-tefâsîr fi keşşâfi'z-Zemahşerî". *Mecelletu Külliyyeti'l-Âdâb li Câmiati Bursaid* 1 (Ocak 2013): 63-110.
- ALTINTAŞ, Ramazan. "İslam Anlayışında Bid'at ve Hurafenin Çerçevesi". *Dini Araştırmalar* 6/16 (Ağustos 2003): 111-123.
- ALTUN, Hilmi Kemal. "Zemahşerî'nin el-Keşşâf İsimli Eserinde Şiilere Yönelik Eleştirileri". *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*. 2 (2019): 99-108.
- ALTUN, Hilmi Kemal. *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- ÂLÛSÎ, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. Thk. Ali Abdülbârî Atiyye. 5 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- 'ANZÎ, Abdullah b. Yusuf b. Yakub el-Cüdeyyi' el-. *el-Mukaddemâtu'l-esâsiyye fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Britanya: Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2001.
- ÂŞIKKUTLU, Emin. *Hadiste Ricâl Tenkîdi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- AYYÂŞÎ, Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mes'ud b. Ayyâş b. es-Selemî el. *Tefsiru'l-Ayyâşî*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî li'l-Matbûât, 1991.
- BAKKAL, Ali. "Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. Ed. Bilal Gökür vd. 11-48. Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Yayınları, 2009.
- BEGAVÎ, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Ferrâ el-. *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'an*. Thk. Abdürrezzak el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1999.
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1999.
- CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-. *es-Sihâh tâcu'l-luga ve shâhu'l-Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdülgafûr Attar. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1987.
- DOZY, Reinhart Pieter Anne. *Tekmiletü'l-me'âcimi'l-Arabiyye*. Trc. Muhammed Selim Nuaymî. 4 Cilt. Irak: Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 1999.
- EBU HAYYÂN, Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. Thk. Sıtkı Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2000.
- EBUSSUÛD, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.

- EZHERÎ, Muhammed b. Muhammed. *Tehzîbu'l-luga*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- FEYZ-İ KÂŞÂNÎ, Molla Muhsin Muhammed b. Murtaza. *Kitabu's-sâfi fi tefsiri'l-Kur'an*. Thk. Seyyid Muhsin Hüseyinî el-Emînî. 7 Cilt. İran: Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1998.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- GAMMÂRÎ, Abdullah Muhammed es-Siddîk el-Hasenî el-İdrîsî el-. *Bida'u't-tefâsîr*. Dâru'r-Reşâdi'l-Hadîse, 1986.
- HALİFE, İbrahim Abdurrahman vd. *el-Mevsû'atu'l-Kur'aniyyetu'l-Mütehassise*. Mısır: el-Meclisu'l-A'la li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2002.
- HALİL B. Ahmed, Ebü Abdurrahman. *Kitâbü'l-ayn*. Thk. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrâhim es-Samurâi. 8 Cilt. Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.
- İBN ÂDİL, Ebü Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*. Thk. Adil Ahmet Abdülmevcud- ve Ali Muhammed Muavviz. 20 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İBN ÂŞÛR, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İBN ATİYYE, Ebü Muhammed Abdullah b. Gâlib İbn Atiyye el-Endelûsî. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-Azîz*. Thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İBN HANBEL, Ebü Abdullah Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. 45 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İBN KESİR, Ebü'l-Fida İsmail. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*. Trc. Sami b. Muhammed Sellâme. 8 Cilt. Dâru Tayyibe, 1999.
- İBN MÂCE, Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. Thk. Şuayb Arnavut- ve Adil Mürşid vd. 5 Cilt. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İBN MANZÛR, Muhammed bin Mûkerrem bin Ali Ebü'l-Fadl Cemâleddin. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İBN SÎDE, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam fi'l-luga*. Thk. Abdülhamid Hindavî. 11 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsir*. Thk. Abdürrezzak el-Mehdi. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 2001.

- İBNÜ'L-MÜNEYYİR, Ebü'l-Abbâs Nâsırüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mansûr. *el-İntisâf fi mâ tedemmenehü'l-Keşşâf (el-Keşşâf'ın hamisinde)*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- KARAMAN, Hayrettin. *Kur'an Yolu*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- KEFEVÎ, Ebü'l-Beka el-. *el-Külliyyât mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugaviyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, t.y.
- KUMMÎ, Ali b. İbrahim el-. *Tefsîru'l-Kummî*. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 2014.
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. Thk. Ahmet el-Berdûnî- ve İbrahim Eттаfeyyîş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1964.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. Thk. Mecdi Baslum. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- MERÂĞÎ, Ahmed Mustafa el-. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1946.
- MUKATİL b. Süleyman, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2002.
- NESEFÎ, Ebu'l-Berekât Abdulah b. Ahmed. b. Mahmud. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Thk. Yusuf Ali Büdeyvî. 1. Bs, 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- NÎSÂBÛRÎ, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin en-. *Garâibü'l-Kur'an ve regâibü'l-Furkân*. Thk. Zekeriye Umeyrat. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- ÖMER, Ahmed Muhtar. *Mu'cemü'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'âsıra*. 4 Cilt. Kâhire: Âlemü'l-Kutub, 2008.
- ÖZEK, Ali. "el-Keşşâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 329-330. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- ÖZTÜRK, Mustafa. "Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 292-293. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- ÖZTÜRK, Mustafa. "Mu'tezile ve Tefsir". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (K 2003): 83-108.
- RÂĞIB EL-İSFAHÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-. *Tefsîru'r-Râğib el-İsfahânî*. Thk. Muhammed Abdülaziz Besyûnî. 5 Cilt. Külliyyetü'l-Âdâb-Câmiatu Tanta, 1999.

- RÂZÎ, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999.
- RÂZÎ, Ebû Abdullâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir er-. *Muhtâru's-Sihâh*. Thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- SA'LEBÎ, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-. *el-Kesf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. Thk. Muhammed İbn âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- SEMİN EL-HALEBÎ, Ahmed b. Yûsuf es-. *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. Thk. Ahmed Muhammed el-Harrat. 11 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1986.
- ŞERİF, es-Seyyid Mustafa. *et-Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'ani'l-Kerim*. 10 Cilt. Matbaatu'l-Mushafi's-Şerif, 1992.
- ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî eş-. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1993.
- ŞİNKÎTÎ, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkadir el-Cekenî el-Himyerî eş-. *Edvâü'l-beyân fî îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'an*. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995.
- ŞİRBİNÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî eş-. *es-Sirâcü'l-münîr fî'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zî me'ânî kelâmi Rabbine'l-Hakîmi'l-Habîr*. 4 Cilt. Kâhire: Matbaatu Bulâk, 1285.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- TÎBÎ, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-. *Fütûhu'l-gayb fî 'l-keşf 'an kınâ'ir-rayb/Hâşiyetü'l-keşşâf*. 17 Cilt. Dübey: Câizetü Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'ani'l-Kerim, 2013.
- TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-. *Sünenü't-Tirmizî*, Thk. Beşşar Avvad Maruf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- ÜNVER, Mustafa. *Kur'an'ı Anlamada Siyâkın Rolü*. Ankara: Sidre Yayınları, 1996.
- YARAN, Rahmi. "Bid'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 129-131. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- ZEBÎDÎ, Muhammed b. Abdirrezzak el-Hüseyinî Ebü'l-Feyz Murtaza ez-. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Dâru'l-Hidâye, t.y.

- ZEHEBÎ, Muhammed Seyyid Hüseyin ez-. *el-İtticâhâtü'l-münharife fi tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1986.
- ZEHEBÎ, Muhammed Seyyid Hüseyin ez-. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü Vehbe, t.y.
- ZEMAŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed ez-. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987.
- ZEMAŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed ez-. *Esâsu'l-belâga*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- ZEMAŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed ez-. *Keşşâf Tefsiri*. Ed. Murat Sülün. Trc. Ahmet Alim vd. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- ZERKEŞÎ, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî ez-. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*. 4 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.



QUALIFICATION OF BIDAT IN TAFSIR: ZAMAKHSHARI AS OF EXAMPLE

© Güven AĞIRKAYA^a

Extended Abstract

Islam, both with the belief and ethical system it presents to people and with its legal system, is an offering made to the society for positive change. Societies, while reacting positively or negatively to the changes brought by Islam, they were forced to disown their cultural heritages and practices which they had been preserving since the past. Islam, since it does not ignore activities of the society, while dissolving cultural practices which does not conform to its belief system, allowed the cultural practices which conform to its belief system to survive, in other words, to become Islamised. However, while some of these practices completely embraced Islamic values, some of them were not able to do achieve this. These practices, having survived by being transferred to the next generation with various ways became accepted and tolerated by the society and it became hard to change these practices. These practices have been referenced by terms such as bidat, superstition, false belief and apocrypha.

It is possible to trace the usage of the term bidat in the Islamic literature, back to the period of the Shabah. Moreover, the fact that this term has been mentioned in the hadiths of Prophet Mohammad is enough reason to state its beginnings. However, both the meanings given to this term by society and definitions of this term made by different practice, happened in the later periods. It can be said that a literature for the related term has been created in accordance with the creation of the disciplines concerning the Islamic Scholarships. Even though the Islamic Scholarships are divided between themselves in accordance with their contents, it is a fact that they have many common topics and terms. One of those common topics is the subject of bidat. Said term, with its various aspects, can be a subject of scholarships such as

^a Ph.D., Adiyaman University, guvenagirkaya@gmail.com

fiqh, kalam, hadith and tafsir.

As it is stated above, the framework of the term bidat has been created by the texts of related hadiths. Under the scope of the texts of hadiths, the term has been a subject for various scholarships concerning both its content and definition. Even though it is not as included as it is in the scholarships of fiqh, hadith, kalam, it is also a subject of tafsir. However, the main point which is being tried to told here is not that a subject defined as bidat in hadiths and fiqh being mentioned in the sources of tafsir, it is that an interpretation or tafsir of one of the verses of Qur'an being evaluated as "one of the bidat in tafsir". Therefore, to reinterpret the verses of Qur'an in a curious wording and conception other than the ways which can be considered acceptable in the understanding of the Prophet Mohammad, Salaf-I Salih and respected scholars, can be considered as a bidat in tafsir.

When we follow the traces of the subject of bidat in the sources of tafsir, it can be observed that this topic started especially with the Zamakhshari, more correctly, the usage of "qualification of bidat in tafsir" which has been mentioned by the before said sources, belongs to Zamakhshari. Because there were no such uses of this term belonging to the glossators before Zamakhshari and forthcoming glossators used this term by constantly referencing Zamakhshari. This situation and accessible data empower the thesis claiming that first qualifications of bidat in tafsir has been made by Zamakhshari. Thus, Abdullah Muhammed Siddik el-Gammari who is the owner of one of the works conducted concernins the bidat in tafsir, also states that this term belongs to Zamakhshari. Zamakhshari conducts this qualification with various reasons. These reasons can be in relation to the grammatical structure of the language as well as it can be arbitrary interpretation which is not accepted or valued in the understanding of a sect or a motive resulting from a sect or in the understanding of the Muslims.

Despite his ideas concerning the secession, the prestige of the tafsir work of *Keshshaf* of Zamakhshari, has been one common topics with which even the supporters of different ideas had been in accord. Not even his ideas of secession which the Zamakhshari has defended masterfully, the sect of belief of which he was a member and his excessive comments about the people who are not a member of his sect, prevented his work from becoming famous. Additionally, many or less of the glossators after him who can be considered as authorities of schools different than of Zamakhshari, has referenced him. Therefore, despite his ideas concerning the secession, his fame and expertise in the field of tafsir and Arabic language, is enough evidence for us to attend

what he had said about these topics.

The qualifications of *bıdat* in tafsir which has been first expressed by Zamakhshari in the literature of tafsir, is an important definition in the related field. Following studies handled the same topic by making references to Zamakhshari. These references only, can be enough to attract our attention for the effect of the glossator in the literature of tafsir. In most of the examples where Zamakhshari is making qualifications of *bıdat*, the glossator also states the reasoning of these qualifications. When we carefully examine the examples in the *Keshshaf*, it is possible to detect various reasoning for these qualifications. It is possible to say that, in these examples, generally, *bıdat* qualifications has been made because of reasons such as opposition to the meaning of the verse, inconsistency with the known respected language facts, sects and ideas resulting from the perspective of sects.

In this research, the usage of the said term in the sources of tafsir, shall be examined by making a reading of the tafsir of Zamakhshari, called *Keshshaf*. Zamakhshari uses the before said term in twenty-two different places in his work. By examining these examples one by one, it will be tried to be unearthed as to what reasons made it necessary for this term to be used, what the author meant by using the said term in addition to making some comments as to which examples can be considered as *bıdat* in tafsir.

Keywords: Exegesis, Heresy (Innovation), Zamakhshari, Heretic Interpretation, *al-Kashshaf*.

