

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ
İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ DERGİSİ

JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY ISLAMIC RESEARCH CENTER

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY ISLAMIC RESEARCH CENTER

ISSN: 2148-922X

Dergimiz, uluslararası hakemli bir dergi olup, uluslararası
Research Databases veri indeksi ve İSAM İslam Araştırmaları Merkezi
ve dergipark tarafından taranmaktadır.

Yakın Doğu Üniversitesi Adına Sahibi
Owner on Behalf of Near East University
Dr. Suat İrfan GÜNSEL

Onursal Editör | Honorary Editor
Prof. Dr. Ümit HASSAN (Rektör/President)

Editörler | Editors
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ & Doç. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ
mehmet_mahfuz@yahoo.com; ahmetsekerici@gmail.com

Yayın Kurulu | Editorial Board
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ,
Doç. Dr. Ümit Horozcu, Yrd. Doç. Dr. Muhammet Mucahit ASUTAY,
Dr. Öğr.Üy. Fethullah ZENGİN, Ar.Gör. Zeynep Münteha KOTAN

Danışma Kurulu | Advisory Board
Prof. Dr. Mümtaz ALİ (International Islamic University, MALEZYA)
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi Öğretim Üyesi, KKTC)
Prof. Dr. Talip ATALAY (K.K.T.C. Din İşleri Başkanı, KKTC)
Prof. Dr. Muhammed BABAAMMİ (Metodoloji Enstitüsü Müdürü, CEZAYİR)
Prof. Dr. İsmail BARDHI (Dean School of Islamic Theology of Skoplje, ABD)
Prof. Dr. Şenol BEKTAŞ (Yakın Doğu Üniversitesi Rektör Yardımcısı, KKTC)
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı, KKTC)
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (Uluslararası Balkan Üniversitesi Rektörü, MAKEDONYA)
Prof. Dr. Enis HURŞİT, (Refah Üniversitesi Rektörü, PAKİSTAN)
Prof. Dr. Ali KARADAĞI, (Katar Üniversitesi, KATAR)
Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ömer ÖZSOY (Frankfurt Üniversitesi ALMANYA)
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Doç. Dr. Recep DURAN (Yakın Doğu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, KKTC)
Doç. Dr. Muhammed REYYAN, (Ürdün Üniversitesi, ÜRDÜN)
Doç. Dr. Mehmet ÜMIT (Yakın Doğu Üniversitesi Öğretim Üyesi, KKTC)
Yrd. Doç. Dr. Yusuf SUIÇMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yönetim Yeri | Head Office
Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
email: mehmetmahfuz@gmail.com
mehmet.mahfuz@neu.edu.tr

ISSN: 2148-922X

Mizanpaj: Ankara Dizgi Evi

Baskı/Printing: Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası/Haziran 2019

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN.....	5
Fettah AYKAÇ ES-SEYYİD KADIASKER MUSTAFA İZZET EFENDİ’NİN TALEBELERİNDEN OSMANLI’NIN SEYYAH HATTATI MEHMED ŞEFİK BEY	7
Ümit HOROZCU İLAHİYATÇILARA YÖNELİK ALGI ÖLÇEĞİNİN GELİŞTİRİLMESİ GÜVENİRLİK VE GEÇERLİK ÇALIŞMASI.....	27
Murat SÜLÜN EBU MANSÜR EL-MÂTÜRİDÎ’NİN TE’VİLÂTÜ’L-KUR’ÂN ADLI ESERİNİN TENKİTLİ NEŞİRLERİ	41
Fikret SOYAL MUTEZİLE ÂLİMİ KÂ’BÎ’NİN KELÂMCILIĞI VE TEVHÎD KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME	57
Mahsum AYTEPE MU’TEZİLE’NİN ASLAH TEORİSİ VE BASRA MU’TEZİLE’SİNİN ASLAH ANLAYIŞININ TAHLİLİ	85
Ali KARAKAŞ ŞAFİÎ “DİVÂN”ININ HADİS KÜLTÜRÜ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ	105
Cahit KARAALP YENİ BİR TEFSİR TARİHİNİN NİTELİĞİNE DAİR BAZI MÜLAHAZA VE ÖNERİLER	137
YAZIM KURALLARI, KISALTMALAR VE SAYFA DÜZENİNDE UYULMASI GEREKEN KURALLAR.....	173

EDİTÖRDEN

Sevgili okurlarımız;

Yeni bir sayı ile huzurlarınızdayız. Bu sayı ile birlikte beşinci yaşına giren dergimiz, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde interdisipliner bir anlayış ve sizlerin desteğiyle yayın hayatına devam ediyor. Bu beşinci sayımızda, birbirinden değerli yedi tane makale ile huzurlarınızdayız. Bu sayının ilk makalesi Dr. Fettah AYKAÇ'ın "Es-Seyyid Kadıasker Mustafa İzzet Efendi'nin Talebelerinden Osmanlı'nın Seyyah Hattatı Mehmed Şefik Bey" isimli makalesidir. Kendisi de bir sanatkar olan müellif, bu çalışmasıyla Osmanlı son dönemine damgasını vuran ve seyahat hattatı olarak maruf, Mehmet Şefik Bey'e dair oldukça önemli ve detaylı, deskriptif bir çalışma ortaya koymaktadır. Bir Osmanlı hat üstadının, öğrencilikten zirveye çıkışını ortaya koymaya çalışan müellifimiz, ayrıca onun hattatlık dışındaki özelliklerine de değinmeye çalışmıştır. İslam kültür ve medeniyetinin en önemli alanlarından biri olan İslam Sanat Tarihi'ne dair kaleme alınan bu çalışmanın başta alana ilgi duyan uzmanlar olmak üzere, medeniyetimizin ne denli derinlikli bir yapıda olduğunu görmek isteyen gençlerimize de ufuklar açacağını umuyoruz. İkinci makalemiz Doç. Dr. Ümit HOROZCU'nun "İlahiyatçılara Yönelik Algı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması" başlığını taşımaktadır. Din psikolojisi alanında yaptığı ölçeklendirmelerle alana katkı sağlayan müellifimizin, bu çalışması da İlahiyatçılar arasında oldukça dikkati çekeceğini umuyoruz. Ülkemizde dine, ilahiyat eğitime verilen önemin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan bazı doğru yada yanlış algıların bu çalışmayla birlikte ne ölçüde, camia içindeki bireyler tarafından kanıksandığı yada eleştirildiği de belli bir oranda ortaya konulmaya çalışılmıştır. Alana yada daha doğrusu dine/ilahiyata ilgi duyan herkesin dikkatini çekecek verileri bu çalışmada bulabileceğini tahmin ediyoruz. Dergimizin üçüncü makalesi Prof. Dr. Murat SÜLÜN'ün "Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinin Tenkitli Neşirleri" başlığını taşıyan çalışmasıdır. İslam Dünyası'nın iki ana itikadi mezhep imamından birisi olan Mâtürîdî'nin en temel eseri olan Te'vîlâtü'l-Kur'ân'a dair son zamanlarda yapılan çalışmalar artmıştır. Müellif bu makalesinde, bu eserin son zamanlarda yapılan edisyon kritiklerini titiz bir şekilde ele almaktadır. Makale, hem usul hem de içerik bakımından alana ilgi duyan araştırmacıların önemli ölçüde istifade edeceğini umduğumuz bir çalışmadır. Dördüncü makalemiz Dr. Fikret SOYAL'ın "Mutezile Âlimi Kâ'bî'nin Kelâmcılığı ve Tevhîd Konusundaki Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme" isimli taşımaktadır. Bu çalışmada,

bir Mutezile alimi olarak Ka'bî'nin kelim ilmi bakımından yeri tartışılarak, Tevhid kavramı konusunda ortaya koyduğu görüşlere dair kapsamlı bir değerlendirme sunulmaktadır. Beşinci makalemiz Dr. Masum AYTEPE'nin " Mu'tezile'nin Aslah Teorisi ve Basra Mu'tezile'sinin Aslah Anlayışının Tahlili" başlıklı makalesidir. Makale'de Mu'tezile'nin en merkezi kavramlarından birisini teşkil eden aslah teorisi, mezhebin Basra ekolü çerçevesinde tahlil edilmeye çalışılmaktadır. İçerik bakımından Allah, tabiat ve insan arasındaki ilişkiyi rasyonel temeller üzerinden inşa etme ve açıklama çabasının ifadesi olan aslah kavramı düşünce dünyası içinde oldukça etkili olmuş bir kavramdır. Mümkün bir varlık olan insanın vacip bir varlık olan yaratıcıyı anlama çabasını, yine yaratılmış bir akıl çerçevesinde ortaya koyması oldukça dikkate değerdir. Müellifin yaratıcıyı zorunlu kılan bir aslah düşüncesi yerine, temelini Kur'an'dan alan ve koşullara bağlı bir açıklama çabasını barındıran lütuf kavramı çerçevesinde konuya yaklaşımı ve ortaya koyduğu fikirlerin siz okuyucularımızın dikkatini çekeceğini umuyorum. Altıncı makalemiz Dr. Ali KARAKAŞ'ın "Şafiî 'Divân'ının Hadis Kültürü Açısından Değerlendirilmesi" başlığını taşımaktadır. İslam Düşüncesi'nin en önemli baskın figürlerinden olan İmam Şafiî'nin fakihliği, muhaddisliği ve dilticiliğinin yanında edip ve şair yönünü gösteren bir eseri olan Divan'ı bu makalenin konusunu teşkil etmektedir. Fakihlik yönü ağır basan bir düşünür olarak İmamı Şafiî, bu eserinde özellikle edebi bir dil ile hadise olan hayranlığını ortaya koyması oldukça dikkate değerdir. Müellif bu çalışmasında imamı Şafiî'nin Divan'ında karşımıza çıkan beyitlerdeki hadise dair yansımaları ele alarak bunları kaynak ve metin olarak tespit etmeye çalışması oldukça dikkate değerdir. Zira İslam kültür coğrafyasında üretilmiş çoğu edebi eserde dinin iki ana kaynağından ilham alarak inşa edildikleri görülmektedir. Bu da inancın hayatın tüm alanlarında, ana kaynaklarıyla birlikte bizi kuşatması bakımından önemlidir. Titiz bir tahlili içeren bu çalışmanın siz okuyucularımızın da dikkatini çekeceğini umuyoruz. Bu sayımızın yedinci ve son makalesi Dr. Cahit KARAALP'in "Yeni Bir Tefsir Tarihinin Niteliğine Dair Bazı Mülâhaza ve Öneriler" başlığını taşımaktadır. İslam dininin birincil ana kaynağı olan Kur'an'ı anlamak çabasını ifade eden Tefsir ilmine dair, tarihi serencam dikkate değer bir şekilde ele alınmaktadır. Ayrıca geleceğe yönelik Tefsir Tarihine dair yazım çalışmalarının içerik ve niteliğine yönelik önemli mülâhaza ve önerileri barındıran bu çalışmanın alana emek veren araştırmacıların dikkatini çekeceğini umuyoruz.

EDİTÖR

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

Es-Seyyid Kadıasker Mustafa İzzet Efendi'nin Talebelerinden OSMANLI'NIN SEYYAH HATTATI MEHMED ŞEFİK BEY

Fettah AYKAÇ*

Makale Geliş:23.03.2019

Makale Kabul: 14.05.2019

ÖZET

Mehmed (Muhammed) Şefik Bey (ö.1880), 19. Yüzyılda İstanbul'un en büyük hattat ve musikişinası Kazasker (Kadıasker) Seyyid Mustafa İzzet Efendi'nin en sevdiği, en başarılı talebelerindedir. O, genç yaşta icazetini almış olmasına rağmen Mustafa İzzet Efendi'ye duyduğu sevgi ve saygıdan dolayı yanından hiç ayrılmamış ve üstadı vefat edinceye kadar yazılarını onunla müzakere etmiş, Sultan Abdülmecid'in sipariş ettiği bir çok büyük yazı işlerinde ona yardımcı olmuştur. Onun üstün kabiliyetini takdir eden üstadının yardımı ile kalem memurluğundan Enderun hat hocalığına yükselmiştir.

Mehmed Şefik Bey, üstadı Kazasker Mustafa İzzet Efendi ve arkadaşı Hattat Abdülfettah Efendi ile birlikte ekip olarak İstanbul Üniversitesi taç kapısının, Sultan Abdülmecid ve Abdülaziz'in inşa ettirdikleri büyük camilerin yazı işleri ile Bursa Ulucamii'nde henüz benzerleri yapılamamış muhteşem hat eserlerini ortaya koymuşlardır.

Bu makalede Mehmed Şefik Bey'in üstadı Kazasker Mustafa İzzet gibi hem sanat açısından hem de fiziki açıdan büyük eserler vermek için gösterdiği gayret, İstanbul dışındaki uzak vilayetlere gidip oralarda uzun süreler kalıp yazılar yazmak şeklindeki çabaları gündeme getirilip sonunda bunu nasıl başardığı konusu müzakere edilecektir. Ayrıca Mehmed Şefik Bey Bursa Ulucamii'ndeki muhteşem, aynı zamanda devasa ölçülerdeki eserleri, İstanbul Üniversitesi'nin taç kapısı ve Kubbetü's Sahra'nın 8 cephesine yazdığı Yasin-i şerif ile dünya çapında bir üne kavuşmuştur. Son olarak üstadının vefatıyla M. Şefik Bey'e karşı yapılan vefasızlığa ve eserlerinin imzası çıkartılarak kopya edilmesine günümüz hat sanatı camiasının göz yumması ile Yahya Efendi Dergahı'ndaki mezarına dahi sahip çıkılmaması şeklinde devam eden ilgisizlik konularına dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kazasker Mustafa İzzet Efendi, Abdülfettah Efendi, Hat Sanatı Sulatan Abdülmecid

ABSTRACT

Mehmed (Muhammed) Şefik Bey (d.1880) was the most loved and succesfull student of Kazasker (Kadıasker) Mustafa İzzet Efendi, a most famous of all calligraphers musicians in 19th century of

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Istanbul. Mehmed Şefik Bey after acquiring his licence (ijazat) from his master to practice and teach the art of Islamic calligraphy, out of his love and respect he did part from his master and carried on practising calligraphy (meshk) under guidance and advice of his much loved master until his death and helped him producing his materpeices commisioned by Sultan Abdulmejid. His master also admired his talent and helped him to move to be a calligraphy teacher at the special Ottoman state colleges called Andarun inside the royal palace in Istanbul.

Mehmed Şefik Bey worked as a part of the team, made up of his master Mustafa İzzet Efendi and his close friend and famous calligrapher Abdulfettah Efendi. They as a team produced many great and unpresidented calligraphic masterpieces at the portal of Istanbul University and Great Mosque of Bursa (1857-1860) as well as in many mosque buildings suponsored by Ottoman Sultan Abdulmajid and Abdulaziz.

Mehmed Şefik Bey always wished to produce as beautiful and grand masterpieces (like his master did) and went through great struggle and sacrifices to achieve this.

In this article, we will look into how he managed to achieve his ambition through his famous calligraphies in İstanbul, Great Mosque of Bursa and Kubbetu's-Sakhra in city of al-Quds (province of Ottoman Empire then).

We will also discuss the issues around how his fortune changed following the death of his master in 1876 and how he was treated badly by his employers against his loyalty, as well as calligraphy art circles of Istanbul not caring about his artworks being reproduced through removing his signature, and not taking the necessary steps to stop his grave (located in the cemetery of Yahya Efendi Dargah in Istanbul) from being dismantled and lost.

Keywords: Mehmed Şefik Bey, Kadiasker M. İzzet Efendi, Abdulfettah Efendi, Islamic Calligraphy, Sulatan Abdülmejid

Mehmed Şefik Bey'in Gençlik Yılları ve Hat Eğitimi

Mehmed Şefik Bey'in hayatı hakkındaki bilgilere Osmanlı'nın son dönem hattatları hakkında bilgi veren tüm kaynaklarda rastlanmaktadır. Bu kaynaklardan en meşhuru İbnülemin Mahmud Kemal'in (ö.1957) *Son Hattatlar* isimli eseridir. Bu eserde Mehmed Şefik Bey'in hayatının ilk yılları hakkında: "Devrinin en kıymetli ve gözde hattatı olan Mehmed Şefik Bey, Divan-ı Hümayun dairesinde Tahvil Kisedarı (Tahvil Kalemi) hulefasından Sebzizade Süleyman Mahir Bey'in oğlu olarak Kılıç Ali Paşa Mahallesi'nde (Beşiktaş, İstanbul) 1819'da doğdu. İlk rüşdiye tahsilini tamamladıktan sonra babasının memur olduğu (Divan-ı Hümayûn aklâ-

mında usulden olduğu üzere) çok genç denecek yaşta, Babıâli'deki Tahvil Kalemi'ne devam ettirilerek büyük babası gibi 'Sebzi' mahlası verildi"¹ şeklinde bilgiler aktarılmıştır.

Mehmet Şefik Bey, Tahvil Kalemi'nde çalışmaya başladıktan sonra (yeni şeyler öğrenme, araştırma, keşfetme halet-i ruhiyesine sahip sanat-kârlar gibi) memuriyet hayatının tekdüzeliğinden sıkılıp yeni arayışlara girmiştir. Bu arayışları, onu önce Ali Haydar Bey'den, sonra da çok iyi bir hattat olan Ali Vasfi Efendi'den tâlik dersi almaya sevk etmiştir. Ali Vasfi Efendi, dersleri sırasında üstün kabiliyetini ve azmini farketdiği genç Mehmed Şefik'i ilave olarak, (genç yaşta zamanının en iyi musikişinaslarından ve hattatlarından olarak şöhreti tüm İstanbul'da duyulmaya başlamış olan)² Kastamonu'lu (Kazasker) Mustafa İzzet Efendi'den sülüs ve nesih dersleri almaya teşvik etmiştir.

Genç Mehmed Şefik hocasının bu tavsiyesinin ardından (ailece de yakından tanıştıkları)³, Mustafa İzzet Efendi'den de sülüs-nesih dersleri almaya başlamıştır. Bir süre sonra ilk yazı hocası Ali Vasfi Efendi'nin vefat etmesiyle (1836), tüm boş zamanını Mustafa İzzet Efendi'den devam ettiği hat derslerine hasretmiştir. Bu heves ve azminin yanı sıra üstün yeteneği sayesinde, 1255'de (1839) henüz 19-20 yaşındayken Mustafa İzzet Efendi'den nesih ve sülüs yazı stillerinde icazetini almayı başarmıştır.

Mehmed Şefik Bey, çok genç sayılacak bir yaşta Mustafa İzzet Efendi'den icazetini almış olmasına rağmen, üstadı ile ilişkisini koparmamış ve hat çalışmalarını üstadına göstererek onun kıymetli fikir ve tavsiyelerini almaya devam etmiştir.⁴ Bu durum kaynaklarda "Mehmed Şefik Bey, Kadiasker Mustafa İzzet Efendi'nin hanesine 30 sene devam ve yazıda tekamüle ikdam itdi" şeklinde nakledilmiştir.⁵

Mehmed Şefik Bey'in Üstadına Sadakati ve Enderun Hocalığına Yükselişi

Mehmed Şefik Bey'in babasını ne zaman kaybettiği hakkında, kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır. Onun üstadı ile aralarındaki bu muhabbet ve yakınlığın usta-talebe ilişkisini de aşır bir baba-oğul bağlılığı şeklinde devam ettiği dikkat çekmektedir. Mehmed Şefik Bey hakkında

1 Süheyl Ünver, *Hattat Şefik Bey*, İstanbul 1956, s.3.

2 Kendisinin o dönemde "Hattatlar arasından en iyi musikişinas, musikişinaslar arasından en iyi hattat" olarak meşhur olduğu nakledilmiştir (Bkz. Kadiasker Mustafa İzzet, *Kök*, c.2, sayı.14, 1982, s.14-19).

3 Kazasker Mustafa İzzet M.Şefik Bey'in teyzesinin de kocası olmaktadır.

4 Ünver, *Hattat Şefik Bey*, s.3; Muhittin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1999, s.149-151.

5 İbnülemin, Mahmut Kemal, *Son Hattatlar*, s. 384, MEB, 2. Baskı, Ankara 1970.

yazılan kaynaklarda zikredilen “onun sadık bir evlat gibi üstadına büyük saygı duyup bağlanmış olmasının”⁶ bir nedeni olarak onun genç yaşta babasını kaybetmiş olduğunu düşünmek mümkündür.

Mehmed Şefik Bey’in üstadından kopamamasının nedeni ne olursa olsun, Mehmed Ataullah ve Tevfik isimli iki oğlu olduğu bilinen Mustafa İzzet Efendi’nin de onu kendi çocuklarından hiçbir zaman ayırmadığı, öz evladı gibi koruyup kolladığı da yine kaynaklarda aktarılmıştır. Ayrıca Mustafa İzzet Efendi’nin de Mehmed Şefik Bey’in diğer öğrencilerinde bulunmayan farklı ve üstün kabiliyetlere sahip olduğunu görüp takdir ettiği, hatta “Şefik, Allah beni sensiz cennetine koymasın” diyecek kadar onu sevdiği ve sürekli yakınında olmasını istediği, bu konuda yapılmış nakillerden anlaşılmaktadır.⁷

Kazasker Mustafa İzzet Efendi’nin Mehmed Şefik Bey’i evladı gibi koruyup kollamış olduğunu, İbnülemin Mahmut Kemal “Kendisinin Eyüp Camii hatibi ve Musika ve Hademe-i Hümayun Hutut Muallimi iken 1845 yılında Sultan Abdülmecid tarafından ikinci imamlığa intihab ve tâyin olunmasıyla⁸ Kazasker Seyyid Mustafa İzzet Efendi, uhdesinde bulunan muallimliklere en değerli tilmizi olan Şefik Bey’i tayin ettirmiştir”⁹ cümleleriyle tarif etmiştir. Bir süre sonra da Mehmed Şefik Bey’in memuriyeti Enderun’da hâcegânlığa (hat hocalığına) yükseltilmiştir (1849).

Mehmed Şefik Bey ve Abdülfettah Efendi’nin Üstadları Kadıasker Mustafa İzzet Efendi ile Ekip Olarak Çalışmaları

Mehmed Şefik Bey ile üstadı Kazasker Mustafa İzzet Efendi arasında adeta baba-oğul gibi yakın ve samimi hoca-talebe ilişkisi devam ederken bir süre sonra bu daire içine Abdülfettah Efendi de dahil olmuştur.¹⁰

6 Nurcan Toprak, *Hattat Kazasker Mustafa İzzet Efendi ve Eserleri*, TC. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens. İlahiyat Ana Bilim Dalı, İslâm Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, İstanbul 2004, s.30.

7 Toprak, *Hattat Kazasker Mustafa İzzet Efendi ve Eserleri*, s.30.

8 Sarayda haftalık olarak devam eden Sultan II. Mahmud’un musikî meşklerinin önemli isimlerinden Mustafa İzzet Efendi, II. Mahmud’dan sonra 1839’da tahta çıkan genç Padişah Abdülmecid’den Eyüp Sultan Camii hatipliğine tayinini isteyince bu isteği kabul edilmiş, bir süre sonra kendisine Anadolu Kazaskerliği payesi de verilmiştir. Sultan Abdülmecid, 1845’in ilk aylarında cuma namazı için geldiği Eyüp Sultan’da Mustafa İzzet Efendi’nin verdiği hutbeyi dinleyip etkilenmiş ve onu (vefat etmiş olan Hafız Mahmud Efendi’nin yerine) ‘İmam-ı Sâni Şehriyarî’ olarak sarayda vazifelendirmiş, ayrıca İstanbul müderrisliği vazifesi ile de Tarîk-i İlmîyye’ye dahil edip, huzur derslerine de devam etmesini istemiştir.

9 İbnülemin, “Mehmed Şefik Bey”, *Son Hattatlar*, s. 384.

10 Abdülfettah Efendi Sakız Adası’ndaki köle ailesinden satın alınarak İstanbul’a getirilmiş olması hasebiyle babasız büyümüştür. İstanbul’da Daru’l Umur-i Askeriyye’de aldığı dil, hendesî ve sanat gibi tüm derslerde üstün başarı göstermiştir. Ayrıca dışardan da Hafız Mustafa Şakir Efendi ve Yezarizade Mustafa İzzet Efendi gibi dönemin büyük üstadlarından divanî, rika, sülûs, celi-sülûs, talik, nestalik icazetlerini alıp başarılı bir hattat olup Hüsrev Paşa’nın gözüne girmiştir. Pa-

Abdül Fettah Efendi, genç yaşta Sakız adasından köle olarak getirildiği İstanbul'da (hizmetçilerine eğitim aldirmekle meşhur) sahibi Hüsrev Paşa'nın ona sağladığı imkanlarla Daru'l Umur-i Askeriyye'de diğer derslerin yanı sıra hüsn-i hat derslerinde de çok başarı göstermiş ve okul dışındaki meşhur hocalardan da hat dersleri almış birisidir. Ayrıca o yıllarda Abdül Fettah Efendi de (Mehmed Şefik Bey gibi) üstadı Yesarizade Mustafa İzzet'den 1847'de icazetini almış olmasına rağmen her fırsatta üstadı ile hat meşklerine devam etmekte idi. Ancak üstadı Yesarizade'nin 1849'da aniden vefat etmesi, onu da (Yesarizade'nin de talebesi olan) Kazasker Mustafa İzzet Efendi'ye yönlendirmiştir. Abdül Fettah Efendi'nin de aralarına katılmasıyla Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin yazıhanesi adeta üstün yetenekli sanatçıların sürekli musikî, yazı ve sanattan konuşup meşk yaptığı bir merkeze dönüştüğü anlaşılmaktadır.

Tahta çıktıktan birkaç yıl sonra artık kendi ismiyle anılacak imar-inşa faaliyetlerine başlayan Sultan Abdülmecid'in¹¹ tamir ettirdiği önemli yapılardan birisi de şüphesiz Ayasofya'dır. Genç padişah Ayasofya Camii'nin tamir ve restore işlerini 1263/64 (1846/47) yılında İsveçli Mimar G. Fosati'ye vermiştir. 1858 yılına kadar devam edecek olan bu büyük restorasyon sürecinde¹² camideki eski cihâri yâr-i güzün levhalarının¹³ caminin ve padişahın ihtişamına yakışan özellik ve güzellikte yeniden yazılmalarını istemiştir. Bu işi de saraydaki huzur derslerinden de yakından tanıdığı ve zamanının en iyisi kabul edilen Kazasker Mustafa İzzet Efendi'ye havale etmiştir.

Kendi adına önemli imar faaliyetleri yapmaya devam eden Sultan Abdülmecid, oldukça yıpranmış durumdaki Hırka-i Şerif hücreni¹⁴ etrafındaki birçok yapıyla birlikte satın alıp yıktırması ve bugün Hırka-i Şerif Camii olarak bilinen binalar grubunu Balyan ailesinden Garabet Amira Balyan'a inşa ettirmiştir.¹⁵ İnşaatın tamamlanmasının ardından (Teşvikiye Camii'nde olduğu gibi), Hırka-i Şerif Camii'nin iç ve dış kısımlarındaki yazılar da yine Kazasker Mustafa İzzet Efendi tarafından hazırlanmıştır.

şasının sadarete ulaşmasının ardından da Şehzade Mehmed Camii'nin vakıflarının kaymakamlığına tayin edilerek bürokratlığa adım atmıştır (Bkz. İbnülemin, Mahmut Kemal, *Son Hattatlar*, 1970, s.24-28).

11 Cevdet Küçük, "Abdülmecid", *DİA*, c.1, 1987, s.259-261.

12 <http://bilig.yesevi.edu.tr/yonetim/icerik/makaleler/2749-published.pdf> (e.t. 03.03.2018).

13 Ayasofya'da daha önce 1651 tarihli Hattat Teknecizâde İbrahim Efendi'nin oval veya kare şekilli 6'lı büyük cihâri yâr-i güzün levhaları bulunduğu nakledilmiştir (Bkz. Hadikatü'l Cevami'den aktaran Semavi Eyice, "Ayasofya", c.4, *DİA*, 1991, s.208; Rado, *Türk Hattatları*, 1976, s.1).

14 Burada önceden Çorlulu Ali Paşa, sonra da I. Abdülhamid tarafından 1780'de inşa ettirilmiş bazı yapılar bulunmakta idi. Bkz. M. Baha Tanman, "Hırka-i Şerif Camii", *DİA*, c.17, 1998, s.378.

15 Garabet Amira Balyan Dolmabahçe Sarayını da yapmıştır (Bkz. Tanman, "Hırka-i Şerif Camii", s.378).

Ayasofya ve Hırka-i Şerif Camii'ndeki bu hummalı yazı işleri devam ederken, Abdülfettah Efendi'nin de aralarına katılması, padişahın Mustafa İzzet Efendi'den hazırlamasını istediği tüm yazı işlerinin ekip halinde daha da hızlı ve en güzel şekilde yerine getirilmesini mümkün kılmış görünmektedir.¹⁶

1855'de Bursa'da meydana gelen ve "küçük kıyamet" olarak anılan depremde Bursa Ulucamii'nin tüm kubbelerinin yıkılması, camide büyük bir tamirat yapılmasını gerekli kılmıştır. Sultan Abdülmecid'in desteği ile Ulucamii'nin tamiri 1858-1859 arasında tamamlanmıştır. Devamında padişahın camideki paye ve duvarların üzerinde bulunan levha ve kalemişi hatlardan bozulanların onarımı ve ilave yazıların hazırlanma işinin Mehmed Şefik Bey'in öncülüğünde yine Kazasker Mustafa İzzet Efendi ve ekibine verdiği, camide mevcut olan ve her birisinin ayrı ayrı imzasını taşıyan muhteşem, devasa hat levhalarından anlaşılmaktadır (Resim 1-17).¹⁷

Ayasofya'daki devasa cihâri yâr-i güzün levhalarının, Hırka-i Şerif Camii ve Teşvikiye Camii'nin yazılarının çok güzel bir şekilde yazılması, Bursa Ulucamii'nin adeta bir hat galerisi gibi muhteşem hat eserleriyle donatılması kendisi de bir hattat olan (Resim 25) Sultan Abdülmecid'i oldukça memnun etmiş olsa gerek ki, (Beyazıt meydanındaki) eski Bab-ı Seraskerî'nin (günümüzde İstanbul Üniversitesi) taç kapısının ön ve arka cephelerinin kitabe yazılarını da yine bu ekibe yaptırmıştır. (Resim 18-24, 26).¹⁸

Mehmed Şefik Bey'in Üstadı Gibi Büyük Eserler Verme Gayreti

Hat sanatında çok muhteşem eserlere imza atmış olan Mehmed Şefik Bey yeni nesil hat sanatı meraklıları ve hat öğrencileri arasında lâıyk olduğu kadar tanınmamakta ve bilinmemektedir. Bu durumun en önemli sebebi olarak onun İstanbul'da üstadı Kazasker Mustafa İzzet'in Ayasofya'daki devasa (cihâri yâr-i güzün) levhalarıyla veya Mustafa Rakım'ın Nusretiye Camii'ndeki sülûs istifleriyle yarışacak ebatlarda eserlerinin bulunmamasını göstermek daha doğru olur. Çünkü önünde üstadının var olması onun tek başına İstanbul'da bu tür büyük ve önemli eserler ortaya koymasına imkan bırakmamıştır.

16 Üç beş yıl içinde payitahta yapılan bu büyük imar işlerinde en fazla Mustafa İzzet Efendi'nin yazıları görülse de, Ayasofya, Teşvikiye camileri ve diğer resmi yapılarda Mehmed Şefik Bey, Abdülfettah Efendi'nin imzalarını taşıyan yazıların bulunması, yazı işlerinde bu hattatların da üstadları Mustafa İzzet Efendi'ye yardımcı olduklarına işaret etmektedir.

17 Bu sebeple Bursa Ulucamii'nde Kadıasker Seyyid Mustafa İzzet (Resim 6-9) ve Abdülfettah Efendi tarafından yazılmış (Resim 16-17) muhteşem büyük hat levhaları mevcuttur.

18 İbnülemin, "Mehmed Şefik Bey", *Son Hattatlar*, s. 388

Küçük Mecidiye, Hırka-i Şerif ve Teşvikiye Camileri gibi Sultan Abdülmecid'in yaptırdığı camilerin yazıları da yine üstadı Mustafa İzzet Efendi'nin önderliğinde ve onun imzası ile ortaya konulduğu için İstanbul'da Mehmed Şefik Bey'in önüne sanatkârlığını gösterebileceği başka büyük bir fırsat çıkmamıştır. Ancak Şefik Bey için bu tür fırsatlar İstanbul dışındaki camilerin restorasyonu vesilesiyle doğmuştur. O da İstanbul'dan Bursa'ya, Sakız Adası'na ve Kudüs'e kadar (Resim 46-48) uzak yakın demeden o günün zor şartlarına rağmen hat-sanat aşkı uğruna her istenilen yere memnuniyetle gitmiş ve kısa ömrünün önemli bir bölümünü bu şekilde yollarda ve evinden uzakta geçirmek suretiyle hayatının en önemli eserlerini ortaya koyabilmiştir.

Bu tür fırsatlardan birisi de Sultan Abdülmecid Sakız Adası'ndaki Mecidiye Camii için hat levhaları hazırlatmak istediği zaman ortaya çıkmıştır. Mehmed Şefik Bey'in Ada'ya gönderilmesi olayı¹⁹ kaynaklarda "Sultan Abdülmecid, Sakız Adası'nda ihya eylediği camii şerif için zamanın büyük hattatlarının eserlerinin yanı sıra kendisinin de yazdığı levhaların bizzat yerlerine konulmasına ve icap ederse yenilerinin yazılmasına Şefik Bey'i memur ve huzuruna kabul ederek, yazılar hakkında tenbihatta bulunup onu bu maksat için hazırlanan bir vapurla Sakız Adası'na göndermiştir. Ayrıca Sultan Abdülmecid, hizmetinden çok memnun kaldığı için, bu memuriyetten dönüğünde Mehmed Şefik Bey'i kendi cebindeki pırlantalı saati ile taltif etmiştir"²⁰ sözleriyle aktarılmıştır.

Mehmed Şefik Bey ve Abdülfettah Efendi'nin yazı çalışmalarında, üstadları Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin hat sanatında ortaya koyduğu devasa ve muhteşem eserleri ayarında²¹ yazılar yazmaya gayret ettikleri dikkat çekmektedir. Bursa Ulucamii'nde Abdülfettah Efendi'nin celî sülüs ve celî talik yazıları, Mehmed Şefik Bey'in de celî sülüs ve celî divanî yazılarıyla kısmen de olsa bunu başardıkları kabul edilebilir. Ancak Mehmed Şefik Bey'in Ulucamideki devasa "Hz. İbrahim'in Duası" olarak bilinen (Resim 14-15) eseri ile Kazasker'in istiflerinde mevcut olan o nazık kıvraklığı yakalamakta Abdülfettah Efendi'yi geride bıraktığı görülmektedir.

19 Sakız Adası'nın kayıpla elden çıkan ve günümüzde Bizans Müzesi olarak kullanılan bu caminin içindeki kıymetli hat eserlerine ne olduğu hakkında bilgiler ile bu eserlerin fotoğrafları henüz gün yüzüne çıkartılmayı beklemektedir.

20 İbnülemin, *Son Hattatlar*, s.384. İbnülemin bu olay için tarih belirtmemiş, ancak Şevket Rado *Türk Hattatları*, s.220'de bu olayın tarihini 1855 olarak vermiştir.

21 Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin istiflerinde (belki onun çok iyi bir müzisyen olmasından kaynaklanan) emsallerinde görülmeyen bir özelliğin onun harflerinin adeta bir mevlevi semazeni gibi fark ettirmeden kıvrılarak birbirine bağlanması olduğunu söyleyebiliriz.

Bu durumu ayrıca, onun yaklaşık 150 yıldır İslâm coğrafyasında gerek yüzlerce yayında, gerekse iç-dış mekan süslemelerinde kullanılan (çoğu imzası çıkartılarak) kartpostal, poster vb. ticari maksatlarla çoğaltılmış ancak temaşa edenlere kıvrak ve gülümseyen üslubuyla Şefik Bey'in elinden çıktığını aşikar eden eserleri de teyit etmektedir (Bkz. Resim 5, 27-40).

Mehmed Şefik Bey'in geriye bıraktığı eserlerinden konuya aşına çevrelerce en çok tanınan ve bilinenleri, İstanbul Üniversitesi kapısı yazılarıyla (Resim 23-24, 26) Bursa Ulucamii'ndeki devasa ebatlardaki (7.40m X 3.5m) levhalarıyla (Resim 10, 15) sütun ve duvarlara kalemişi olarak yazdığı ve hepsi birer şaheser olan istifleri (Resim 10-14, 16-17), Ayasofya'nın mihrabı içindeki madalyon hattı (Resim 41-42)²², Sultan Abdülmecid'in sekizgen türbesinin iç duvarlarındaki celî sülüs levhaları ile 8'li cihâr-ı yâr-i güzün levhalarıdır (Resim 44).

Şefik Bey'in çok sayıda yazdığı hat istiflerine ilave olarak (birisi Türk İslam Eserleri Müzesi'nde diğeri de Beyazıt'taki Hat Eserleri Müzesi'nde olduğu rivayet edilen) iki Kur'an-ı Kerim, çok sayıda Hilye-i Şerif ve Delâil-i Hayrat yazdığı da kaynaklarda zikredilmektedir.²³

1854 Bursa depreminin ardından bu caminin yazı işlerinin Mehmed Şefik Bey öncülüğünde Kazasker Mustafa İzzet Efendi ve Abdülfettah Efendi ekibi tarafından 1857-1861 yılları arasında tamamlandığından yukarıda bahsedilmişti. Mehmed Şefik Bey'in Bursa Ulucamii'nde celî olarak ortaya koyduğu sülüs, talik, divani ve kuffi stillerdeki devasa hat levhaları, duvar ve payelere yazdığı muhteşem müsenna yazılar onun sanatını ve sanatçılığını göstermesi açısından büyük bir fırsat olmuştur. Bu durum kaynaklarda: "Mehmed Şefik Bey, daha sonra 1854-55'te meydana gelen büyük Bursa depremini müteakip Ulucamii'nin yeniden imarından sonra eski yazıların tamiri ve bazı yeni levhaların tahriri için Sersikkeken Abdulfettah Efendi ile birlikte Bursa'ya izam olundu. Üç buçuk yıl kadar devam eden bu memuriyet sırasında eski yazıları ıslah ve hayli yeni yazı ilave eyledi."²⁴ şeklinde nakledilmiştir

Bu müddet içinde Şefik Bey'in ailesiyle birlikte Bursa'ya taşındığı ve 3-4 yıl Ulucamii içinde çok uzun saatler çalışması (Abdülfettah Efendi'nin de zaman zaman Bursa'ya gelip çalışması) sonucu bu yazıların tamamlandığı nakledilmiştir.²⁵ Mehmed Şefik Bey'in Bursa Ulucamii'ndeki 7 met-

22 Şefik Bey'in Bursa Ulucamii'nin mihrabı içindeki armudî (madalyon) istifi de (Resim 4-5) daha sonra pek çok hattat tarafından kopya edilegelmiş, hatta Bursa Orhan ve Yıldırım camileri gibi pek çok caminin mihraplarının iç kısmına da kopya edilmiştir.

23 M. Uğur Derman, "Mehmed Şefik Bey", *DİA*, c.28, 2003, s.531.

24 Derman, "Mehmed Şefik Bey", *DİA*, s.531

25 Her ne kadar M. Şinasi Acar, *Ünlü Hattatların Mezarları, Gelimli Gidimli Dünya*, İstanbul 2004, s.98'de Bursa Ulucamii'ndeki yazıların 1855 yılında yazıldığı belirtilse de, 1854-55 yılına denk

relik muhteşem “Hz. İbrahim’in Duası” isimli levhası da hem duanın baş kısmının hangi kaynakta geçtiğinin bulunamaması etrafındaki sır²⁶, hem de bu duanın adeta duada bahsi geçen meleklerin gökten iniş ve yükselişinin harflerin yukarı kıvrılan hareketleriyle gösterilmek isteniyormuşçasına yazılmış olması gibi sebeplerle, bugün dünya çapında ilgi ve merak uyandıran ve beğenilen bir eser konumuna ulaşmıştır (Resim 14, 15).

M. Şefik Bey’e İstanbul dışından sanatını ve sanatkârlığını ortaya koyma imkanı veren bir başka fırsat da kutsal şehir Kudüs’ten gelmiştir. Sultan Abdülaziz döneminde İslam’ın üç kutsal mabedinde başlatılan resmi ve önemli binaların tamir ve tezyini programı dahilinde Kudüs, 1863 yılında belediyeliğe dönüştürülmüştür.²⁷ Devamında, Beytülmakdis alanındaki Kubbet’üs-Sahra’nın dış cephesindeki Kanuni Sultan Süleyman zamanından kalma bazı eskimiş çiniler yenilenmiştir. Bu esnada Kubbet’üs-Sahra’nın 8 cephesinin üst alınlarına çini tabakalara aktarılmak üzere Mehmed Şefik Bey’in hazırladığı celi sülüs stilde Yasin suresi İznik çinilerine uygulanmıştır (Resim 46-48). Şefik bey bu muhteşem istifi ile tüm dünyanın hayranlığını kazanmıştır.²⁸

Bu durum bizler için büyük sevinç ve gurur kaynağı olmasına rağmen bu iş için Şefik Bey’in Kudüs’e gidip gitmediği, çinilerinin hangi atölyelerde üretildiği gibi konularda Osmanlı arşivleri yoluyla henüz ciddi araştırmalar yapılmamıştır. Bu konu sadece Şefik Bey’in hayatı ile ilgili kaynaklarda bir satır halinde Kubbet’üs-Sahra’nın 8 cephesine Mehmed Şefik Bey’in Yasin-i Şerif’i yazdığından bahsedilerek kitapların sayfaları arasına terkedilmiştir.²⁹

Mehmed Şefik Bey’in Hayatında Büyük Önem Taşıyan 1876-77 Yılı

1876-77 yıllarında İstanbul’da Mehmed Şefik Bey’in hayatında büyük önem taşıyan dört önemli olay meydana gelmiştir. Bunlardan ilki velini-

gelen ve “küçük kıyamet” olarak adlandırılan büyük depremde 20 küçük kubbesinin hepsi yıkılmış olan ulucaminin tamiratının en az 2 yıl sürdüğü bilinmektedir. Dolayısıyla Mehmed Şefik Bey’in de ancak caminin tamirinin tamamlanmasından sonra duvar ve payelere yazılarını yazmaya başladığı ve bu işin 3 yıldan fazla sürdüğü nakledilmiştir. (Bk. İbnülemin, *Son Hattatlar* s.386).

26 Zafer İhtiyar’ın “*Bir Hüsn-i Hat Sergisi Bursa Ulucamii*” kitabının (Kaynak Yayınları, İstanbul 2005) 56 ve 57. sayfalarında “Hz. İbrahim’in Duası” için İmam Gazali’nin *Alemlerin Sırrı* isimli kitabının 66. sayfası kaynak gösterilmektedir. Kitapta bu dua levhada yazılı olduğu haliyle mevcut olmayıp sadece 66. sayfasında bu duanın nasıl ortaya çıkmış olabileceği ihtimalini anlatan bir olaydan bahsedilmektedir.

27 Kamil Cemil el-Aseli, Kudüs, “Osmanlı Dönemi ve Sonrası”, *DİA*, c.26, 2002, s.334-338.

28 İbnülemin, “Mehmed Şefik Bey”, *Son Hattatlar*, s.388; Derman, “Mehmed Şefik Bey”, *DİA*, s.531.

29 Bu bilgilere ulaştıktan ve Mehmed Şefik Bey’in Bursa Ulucamii’ndeki eserlerini dünya gözüyle 2008 yazında ilk defa gördükten sonra Şefik Bey’e olan hayranlığım doruk noktaya ulaşmıştı. Şubat 2009’da şartları zorlayıp Ürdün, Amman, Kudüs ve Suriye gezilerine çıkarak pek çok fotoğraf çektim. Bunların arasında en ilginç, yakın ölçekli olarak tamamı henüz Türkiye’de yayınlanmamış olan Kubbet’üs-Sahra’nın sekiz cephesindeki (20 X 8m: 140m uzunluğundaki) Yasin suresinin fotoğrafları olmuştur.

meti Sultan Abdülaziz'in Haziran ayının ilk günlerinde meydana gelen şaibeli vefat olayıdır.³⁰ İkincisi 31 Ağustos 1876'da Sultan II. Abdülhamid'in tahta çıkması³¹, üçüncüsü (Sultan Abdülaziz'in vefatından 6 ay kadar sonra) 27 Şevval 1293/15 Kasım 1876 tarihinde babası gibi sevdiği üstadı Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin vefatıdır.

Dördüncü önemli olay ise Şefik Bey'in henüz anlaşılabilen bir sebeple³², sarayda 30 yılı aşkın süre severek ve büyük bir aşk ile yaptığı Musika-i Humayûn ve Hademe-i Hümayûn hat hocalığı görevlerinden II. Abdülhamid'in tahta çıkması akabinde (kendi isteği dışında) emekliye sevk edilmiş olmasıdır.

Mehmed Şefik Bey'in emekliye sevk edilmesinin nedenleri ve emekli olduktan sonra vefat edeceği 1880 yılına kadar neler yaptığı konusunda henüz bir araştırma yapılmadığı için bu konunun detayları bilinmemektedir. Ancak onun rızasına muhalif olarak kendisine yapılan bu muameleyi kabullenmekte oldukça zorlandığını düşünmemiz mümkündür. Belki de bu olayların verdiği üzüntü sonucu Mehmed Şefik Bey 1880 yılında, emsallerine göre erken denecek bir yaşta, 60'ında bu vefasız dünyaya gözlerini yummuştur.

Her ne kadar meşikleri sırasında Kazasker'in "Şefik, Allah beni sensiz cennete sokmasın"³³ şeklindeki onu ne kadar çok sevdiğini ifade eden dua ve niyazı kayıtlara geçmiş olsa da ne yazık ki aynı şehirde 4 yıl arayla vefat etmelerine rağmen kader onların aynı mezarlığa defnedilmelerine bile müsaade etmemiştir. Bu yetmezmiş gibi bir de Şefik Bey'in, Yahya Efendi Dergahı (Beşiktaş) haziresinde bulunan mezarından kopmuş ve diğer taşların arasında kaybolmaya terk edilmişliğine müsaade edecek kadar hak etmediği bir vefasızlık kendisine reva görülmüştür (Resim 49-50):

30 Sultan Abdülaziz'in "kendi bileklerini keserek intihar etmesi" sonucu kan kaybından vefat ettiğini belirten raporda Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin onayı bulunmaktadır. Ancak daha sonra bu konuda pek çok tartışma yaşanmıştır. Kazasker'in bu kanaate nasıl ulaştığı konusu arşivlerden üzerinde araştırma yapılmayı beklemektedir (Bkz. Toprak, *Hattat Kazasker Mustafa İzzet Efendi ve Eserleri*, s.16).

31 Sultan Abdülaziz'in de şaibeli vefatı ve akabinde V. Murad'ın kısa süreliğine tahta çıkartılıp indirilmesi sırasında ortaya çıkan kargaşa ortamı 31.08. 1876'da II. Abdülhamid'in tahta geçmesiyle son bulmuştur. Sultan II. Abdülhamid'de ilk biat eden bürokratin Kazasker Mustafa İzzet Efendi olduğu nakledilmiştir (Bkz: "Mustafa İzzet Efendi", *Yeni Türk Ansiklopedisi*, c.7, İstanbul 1985, s.2516 Toprak, *Hattat Kazasker Mustafa İzzet Efendi ve Eserleri*, s.17 yoluyla).

32 Bu durum Şefik Bey'in Enderun'da hat hocalığı yapması hasebiyle genç şehzade ile aralarında bir anlaşmazlık yaşanmış olması veya kendisini çekemeyen kişilerin sebep olduğu bir vefasızlık-tan dolayı ortaya çıkmış olması mümkündür ki bu konu da arşivlerden araştırılmayı beklemektedir.

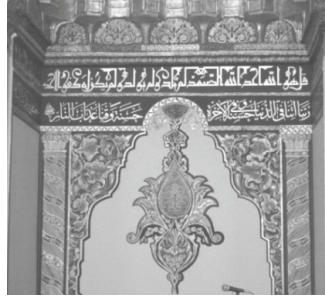
33 İbnü'l Emin, *Son Hattatlar*, s.385; Ünver, *Hattat Şefik Bey*, s.4

Mehmed Şefik Bey'in Hat Eserleriyle İlgili Bazı Önemli Görseller



Resim 1 Bursa Ulucami'nin üzerinde Mehmed Şefik Bey ve Abdülfettah Efendi'nin yazıları bulunan mihrap ve çevresinin görünüşü

Resim 2 Mehmed Şefik Bey'in Bursa Ulucami içinde duvarlara ve payelere yazdığı müsenna Esmai'l Hüsna kompozisyonlarından bazılarının görünüşü



Resim 3 Ön cephesinde M. Şefik Bey'in sülüs Ayete'l Kürsî yazısı bulunan Bursa Ulucami'nin mihrabı

Resim 4 Bursa Ulucami mihrabının iç duvarında M. Şefik Bey'in kandil formundaki ayet istifi

Resim 5 Mihrap içindeki Mehmed Şefik Bey'in kandil formundaki ayet istifi



Resim 6-7 Bursa Ulucami'nde Mustafa İzzet Efendi'nin 7 X 3.5m ebatlarındaki "Vallahu Galibu'n Ala Emr" yazılı muhteşem celi sülüs levhası ve bu levhadaki MUSTAFA imzası



Resim 8 Bursa Ulucamii'nde Mustafa İzzet Efendi'nin
Kelime-i Tevhid istifli devasa levhası
Resim 9 M. İzzet Efendi'nin bu levhadaki H.1259 tarihli ve
sadece "İZZET" yazılı farklı istifli imzası



Resim 10 Bursa Ulucamii'nde Mehmed Şefik Bey'in 7 X 3.5m ebatlarındaki
"Allahu Veliyyü't Tevfik" yazılı levhası ile
diğer istiflerinden bazılarının uzaktan görünüşü
Resim 11 Mehmed Şefik Bey'in bu levhadaki "Ketebehu Şefik" yazılı
muhteşem imzası



Resim 12 Mehmed Şefik Bey'in Bursa Ulucamiindeki 1275 / 1859 tarihli ve
"Ketebehu es-Seyyid Muhammed Şefik" imzalı çiçekli küfî stildeki
muhteşem Kelime-i Tevhid yazısı



Resim 13 Mehmed Şefik Bey'in Bursa Ulucamii'ndeki çok hareketli
Nur'un Alâ Nur yazısı



Resim 14 Mehmed Şefik Bey'in Bursa Ulucamii'ndeki 7m X 3.5m ebatlarındaki
Hiz. İbrahim'in Duası muhteva muhteşem eserinin uzaktan görünüşü



Resim 15 M. Şefik Bey'in Bursa Ulucamii'ndeki 1875 (1859) tarihli
7m'lik *Hiz. İbrahim'in Duası*



Resim 16 Mehmed Şefik Bey'in birçok eserde birlikte çalıştığı arkadaşı
Abdülfettah Efendi'nin Bursa Ulucamii kuzey kapı girişi üzerindeki bir levhası ile
bazı istiflerinin görünüşü



Resim 17 Mehmed Şefik Bey'in arkadaşı Abdülfettah Efendi'nin
Bursa Ulucamii kible cephesindeki muhteşem Besmele-i Şerif levhası



Resim 18 İç ve dış cephesinde üstad Kadıasker Mustafa İzzet Efendi ile birlikte talebeleri Mehmed Şefik Bey ve Abdülfettah Efendinin hat yazıları bulunan
İstanbul Üniversitesi taç kapısı

Resim 19 İstanbul Üniversitesi taç kapısındaki Abdülfettah Efendinin
Sultan Abdülmecid tuğrasının bir gravürü

Resim 20 İstanbul Üniversitesi taç kapısında tuğralı kısmın üzerine 1940'larda
T.C. harfleri bulunan mermer levha yerleştirilmiş görünüşü



Resim 21 İstanbul Üniversitesi taç kapısının iç kısmındaki
Mustafa İzzet Efendinin talik yazısı

Resim 22 İstanbul Üniversitesi taç kapısının iç kısmındaki
1272 (1856) tarihli M. İzzet Efendinin imzası



Resim 23-24 İstanbul Üniversitesi Taç kapısının dış cephesindeki
1272 (1856) tarihli Mehmed Şefik Bey'in iki kartuş içine yazdığı
Fetih Suresi başlangıç ayetleri kısmı



Resim 26 İstanbul Üniversitesi Taç kapısının dış cephesindeki Mehmed Şefik Bey'in
meşhur "Daru'l Umur-i Askeriyye" yazılı celif sülüs yazıları



Resim 27 M. Şefik Bey'in pekçok defa imzasız kopya edilen
Maşaallah La Kuvvete İlla Billah yazısı

Resim 28 M. Şefik Bey'in pekçok defa imzasız kopya edilen
Bursa Ulucamii'ndeki 4 VAV'lı kompozisyonu.



Resim 29 Mehmed Şefik Bey'in imzalı (armudî)
Mürüvvet Ya Seyyidine'l Evvelîn ve'l Ahirîn istifi

Resim 30 Mehmed Şefik Bey'in *Euzu Besmele ve Allahümme, Ya Müfettiha'l ebvâb...*
yazılı gemi formunda hazırladığı 1291(1872) tarihli muhteşem divanî stildeki istifi

Resim 31 M. Şefik Bey'in imzası çıkartılıp "Derya" imzasıya kopya edilen
Men Sabere Zafere istifi



Resim 32 Şefik Beyin imzası çıkartılarak kopya edilen
Mürüvvet Ya Seyyidine'l Evvelîn ve'l Ahirîn istifi

Resim 33 Mehmed Şefik Beyin imzası çıkartılarak ticari maksatla pazarlanan
Ya Müfettiha'l Ebvâb istifi

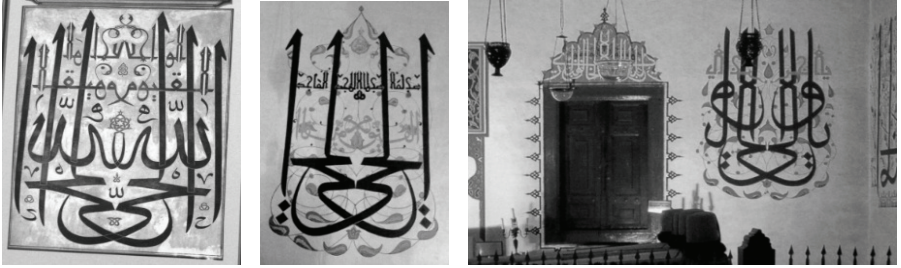
Resim 34 Mehmed Şefik Beyin imzası çıkartılarak kopya edilen
Ve Hüve Ala Külli Şey'in Kadîr istifi



Resim 35 Şevket Rado'nun *Türk Hattatları* kitabına kapak olarak kullandığı Mehmed Şefik imzalı istifi

Resim 36 (a-b) M. Şefik Bey'in imzalı aslı ve kopya edilmiş meşhur *Ve Hüve Ala Külli Şey'in Kadîr* istifi

Resim 37 Mehmed Şefik Bey'in sıkça kopya edilen *Ya Hazreti Mevlana K. S.* istifi



Resim 38 Şefik Bey'in Bursa Ulucamii duvarlarına yazdığı Esmâ'lardan *el-Evvel, Allah, Ya Hayy, Ya Kayyum* istifi

Resim 39-40 Şefik Bey'in Bursa Ulucamii'ndeki (aynalı) Esmâ'ül Hüsnâ istiflerinin Konya Mevlana Müzesi duvarlarındaki kopyaları



Resim 41 Ayasofya Mihrabının üst yarım küresindeki Mehmed Şefik Bey'in istifi

Resim 42 Ayasofya Mihrabının üst yarım küresindeki Mehmed Şefik Bey'in yazısı (Hac, 299)

Resim 43 Kazasker Mustafa İzzet'in Ayasofya levhalarında bulunan 1265 (1849) tarihli armudî imzası



Resim 44 Mehmed Şefik Bey'in velinimet-i Abdülmecid'in Fatih'teki türbesi içindeki celi sülüs levhaları ile cihâr-i yâr-i güzîn levhalarından bazıları

Resim 45 M. Şefik Bey'in Allah, Muhammed, Ebubekir, Ömer, Osman, Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin istifi



Resim 46 Mehmed Şefik Bey'in 8 cephesinde (20 X 8m) uzunluğunda Yasin suresini hazırladığı ve ustalar tarafından İznik çinilerine aktarılan Kudüs Beytülmakdis alanındaki Kubbetü's-Sahra yapısı



Resim 47 Mehmed Şefik Bey'in yazdığı Yasin suresinin kible cephesindeki imzası ve "maşaallah" yazısı



Resim 48 Mehmed Şefik Bey'in hazırladığı Yasin suresinin kible cephesindeki başlangıcı ve imzalı son kısmı



Resim 49 Mehmed Şefik Bey'in Yahya Efendi haziresindeki artık kaybolan kabrinden kopmuş ve kenara atılmış malzemeler için ayakta kalmış, kaybolmamak için direnen mezarının baştaşı

Resim 50 Mehmed Şefik Bey'in baştaşında ismi ve ölüm tarihinin geçtiği son (Hattat Şefik Beg, Ruhîçün el-Fatiha) kısmı

1296 (1880) yılında vefat eden Mehmed Şefik Bey'in mezar taşında yazılı olan talik kitabesi:

Çün ecel geldi ana olmaz eman,
Cürmünü afv eyle yâ Rabbülmenan,³⁴
Mağfiret kıl olmasun hali yeman,
Mazharı nuri şefa'at kıl her zeman.

Musikai hümayun hocası Hattat Şefik Beg Ruhîçün el-Fatiha, sene 1296^{35*}

* * *

34 İbnülemin baştaşı kitabesinin ikinci mısraında geçen "menan" kelimesinin aslında mennan olması gerektiğini, kafiye uydurmak için böyle yazılmasının yanlış olduğuna dikkat çekmiştir.

35 İbnülemin *Son Hattatlar*, s.389'da "Eyüp Camii kayyımlarından Ali Cemal Efendi'nin evinde sü-lüs yazı ile: *Ya Rab, Meta-ı lütufuna paha ne gerek, Ana paha ne oluri ana bahane gerek. Ya İlahi eyle tevfikin refik, Abdi mücrim asiyim ismim Şefik.* 23 Recep 1296 şeklinde yazılı ve imzalı bir levha gördüğünü" de bildirmiştir.

KAYNAKÇALAR

- Cevdet Küçük, "Abdülmeçid", *DİA*, c.1, s.259-261, 1987
- İbnülemin, Mahmut Kemal İnal, *Son Hattatlar*, MEB, Ankara 2. Baskı, 1970
- K. Susheim, "Ayasofya", *İslâm Ansiklopedisi*, II, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1970, s.47-53
- "Kadiasker Mustafa İzzet", *Kök*, c.2, sayı.14 (1982), s.14-19
- M. Baha Tanman, "Hırka-i Şerif Camii", c.17, *DİA*, 1998, s.378
- M. Şinasi Acar, *Ünlü Hattatların Mezarları, Gelimli Gidimli Dünya*, İstanbul 2004.
- M. Uğur Derman, "Mehmed Şefik Bey", *DİA*, c.28, 2003, s.531
- M. Uğur Derman, *Sakıp Sabancı Hat Müzesi Koleksiyonundan Seçmeler*, İstanbul 2002
- Kamil Cemil el-Aseli, *Kudüs, Osmanlı Dönemi ve Sonrası*, *DİA*, c.26, 2002, s.334
- Muammer Ülker, *Başlangıçtan Günümüze Türk Hat Sanatı*, T. İş Bankası, 1987
- Muhiddin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1999
- Nurcan Toprak, *Hattat Kazasker Mustafa İzzet Efendi ve Eserleri*, TC. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens. İlahiyat Ana Bilim Dalı, İslâm Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, İstanbul 2004
- Semavi Eyice, "Ayasofya", c.4, *DİA*, 1991, s.208
- Süuheyl Ünver, *Hattat Şefik Bey*, İstanbul 1956
- Şevket Rado, *Türk Hattatları*, İstanbul 1976
- Zafer İhtiyar, *Bir Hüsn-i Hat Sergisi Bursa Ulucamii*, Kaynak Yayınları İstanbul 2005

İLAHİYATÇILARA YÖNELİK ALGI ÖLÇEĞİNİN GELİŞTİRİLMESİ GÜVENİRLİK VE GEÇERLİK ÇALIŞMASI

Ümit HOROZCU*

Makale Geliş:05.04.2019

Makale Kabul:14.05.2019

ÖZET

Bu makalede İlahiyatçılara Yönelik Algı Ölçeği'nin (İYAÖ) geliştirilmesine ve geçerlik-güvenirlilik analizine ilişkin bulgulara yer verilmektedir. Çalışmada ön testlerin dışında iki ana uygulama gerçekleştirilmiştir. 18 yaş üstü 519 yetişkinle yapılan ilk çalışmanın verileri üzerinde yapılan faktör analizi sonucunda 15 maddeli 2 faktörlü bir ölçek yapısı elde edilmiştir. Bu ölçek yapısı, yine 18 yaş üstü 198 yetişkin üzerinde gerçekleştirilen ikinci çalışmanın verileri ile doğrulayıcı faktör analizine tabi tutulmuştur. Ölçeğin geçerliğini belirlemek üzere yapılan doğrulayıcı faktör analizi sonucunda $X^2 / df = 2.61$, RMSEA= 0.079, NFI = 0.95, NNFI = 0.96, CFI = 0.97, IFI = .97, RMR = 0.078, SRMR = 0.054 ve GFI = 0.89 şeklindeki uyum skorları elde edilmiştir. 15 madde ve 2 faktörlü yapıdaki ölçeğin bütünü için güvenilirlik katsayısı (Cronbach's Alpha) .905, birinci faktör için .862 ve ikinci faktör için .865'tir. İki faktör arasındaki korelasyon (Pearson Correlation) ise .62 olarak tespit edilmiştir. Elde edilen değerler İYAÖ'nün güvenilir ve geçerli bir ölçek olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: İlahiyat, İlahiyatçı, Algı, Ölçek, Geçerlik, Güvenirlilik

SCALE OF PERCEPTION ABOUT THEOLOGIANS: RELIABILITY AND VALIDITY STUDY

ABSTRACT

In this study Scale of Perception About Theologians's (SPAT) reliability and validity analyses are presented. SPAT has been developed in order to determine the perspectives of people to the theology faculty teachers, students and alumni. Two main applications were carried out in the study except the pretests. The data of the first study on 519 people over the age of 18 were subjected to factor analysis and as a result a 5-item two-dimensional scale structure was obtained. The obtained 15-item and 2-sub-dimensional structure were subjected to confirmatory factor analysis. This second study was performed on 198 adults over 18 years of age. By the confirmatory factor analysis, the following fit scores were obtained: $X^2 / df = 2.61$, RMSEA = 0.079, RMR = 0.054, NFI = 0.95, NNFI = 0.96, CFI = 0.97, IFI = .97, RMR = 0.078, SRMR = 0.054 ve GFI = 0.89. The

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, umit.horozcu@istanbul.edu.tr

reliability coefficients of the scale (Cronbach's Alpha) were .862 for the first sub-dimension, .865 for the second sub-dimension and .905 for the whole scale. And the correlation between the two sub-dimensions (Pearson Correlation) is .62. The values revealed show that the SPAT is a highly reliable and valid scale.

Keywords: Faculty of Theology, Theologians, Perception, Scale, Validity, Reliability

GİRİŞ

Ülkemizde ilahiyat fakültesi öğrenci ve mezunları ile bu fakültelerdeki öğretim elemanları "ilahiyatçı" adıyla anılmaktadır. Esasen tanrıbilim (teoloji) ile uğraşan kimseler de ilahiyatçı olarak isimlendirilmektedir. Fakat hakkında toplumun bakış açısını ölçmeye yarayacak ölçek geliştirdiğimiz zümre elbette ki tanrıbilimciler (teologlar) değil, ilahiyat fakültesi mezun ve mensuplarıdır.

Toplumumuzun görece dindar bir yapıya sahip olduğu ve çok sayıda dini grup ve cemaati bünyesinde barındırdığı göz önünde bulundurulursa, toplumun dini öğrenme ve yaşama noktasında ilahiyatçıların ve dolayısıyla ilahiyat fakültelerinin önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Bir başka ifadeyle, dindar olarak nitelendirebileceğimiz toplumumuz, dini, geçmişten günümüze gerek cami gerekse okul ortamında bir şekilde ilahiyatçılardan öğrenmektedir.¹

Ülkemizde ilahiyat fakültelerinin açılması, daha Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun ilk yıllarına hatta Osmanlı'nın son dönemlerine kadar dayanmaktadır. Cumhuriyet döneminde İstanbul Darülfünûn'u bünyesinde açılıp bir süre eğitim öğretim faaliyetine devam ettikten sonra kapatıldı. ardından ilahiyat fakültesi ancak 1949 yılında Ankara Üniversitesi bünyesinde açılabilirdi.² Ardından 1971'de Erzurum Atatürk

1 Mustafa Uzunpostalcı, "Din Öğretiminde İlahiyat Fakültelerinin Rolü", *Din Öğretiminde Yüksek Öğretim Sempozyumu 21-23 Ekim 1987*, s. 13.

2 Önce 1900 yılında Darülfünûn'da Ulûm-u Âliyye-i Diniyye (Dârülfünûn-u Şahane bünyesinde) daha sonra 1913'te "Ulûm-u Şer'iyye" şubesi (İstanbul Darülfünûn'u bünyesinde) açılmış ise de medreselerde zaten şer'î ilimlerin okutulduğu gerekçesiyle bu şube Darülfünûn bünyesinden kaldırıldı. Cumhuriyet'in ilanından kısa bir süre sonra meclis görüşmelerinde tekrar ele alındıktan sonra Darülfünûn bünyesinde bir ilahiyat fakültesi açılması resmen kabul edildi (21 Nisan 1924). Bu, ulûm-u şeriyye yerine ilahiyat fakültesi isminin de ilk kullanılışıydı. 9 yıl eğitim öğretim faaliyeti sürdürüldükten sonra 1933'te Darülfünûn kapatılarak yerine İstanbul Üniversitesi kuruldu. Bu yeni oluşum sürecinde İstanbul Üniversitesi içerisinde ilahiyat fakültesine yer verilmedi ama Edebiyat Fakültesi içerisinde İslamî İlimler Enstitüsü oluşturuldu. Ne var ki bu enstitü de hocaların emekliliği öğrenci bulunmayışı gibi gerekçelerle 1936'da lağvedildi. Detaylı bilgi için bkz. Münir Köktaş, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tarihi (Dünü Bugünü)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, (özel sayı), ss. 141-184, s. 142. bkz: Halis Ayhan, DİA, C. 22, ss. 70-72.; Ayrıca bkz. Hidayet Aydar, "Darülfünun İlahiyat Fakültesinden İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesine", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darülfunun İlahiyat]*, 1999, 1, ss.297-311.

Üniversitesi bünyesinde İslami İlimler Fakültesinin, 1987’de Şanlıurfa’da Gaziantep Üniversitesine bağlı İlahiyat Fakültesinin açılmasıyla başlayan süreçte, yurdun birçok şehrindeki köklü üniversiteler bünyesinde “İlahiyat Fakültesi” ve “İslami İlimler Fakültesi” adlarıyla yüksek din eğitimi veren kurumlar oluşturuldu.³ Öte yandan 1959 yılından itibaren Yüksek İslam Enstitüsü adıyla yüksek din eğitimi veren kurumlar açıldı ise de 1982 yılından itibaren bu kurumlar yerlerini ilahiyat fakültelerine bıraktı.⁴ Yaklaşık olarak son 7 yılda ise ilahiyat fakültelerin sayısında büyük bir artış meydana geldi. Öyle ki YÖK’ün resmi internet sitesindeki kayıtlara göre 2012 yılında 22 olan ilahiyat fakültesi sayısı 2019 yılı itibariyle 91’e ulaştı.

İlahiyat fakültelerinden modern bilimin de ışığında, çağın gerekliliklerini karşılayabilen, doğru ve güvenilir dini bilgiye ulaşma konusunda önemli bir ihtiyacı karşılaması beklendiğinde şüphe yoktur. Dini ilimlere vukufiyet dışında bu fakültelerin mezun ve mensuplarına yönelik beklentiler arasında dine uygun inanç ve tutumları benimsemeleri ve dine uygun bir yaşantı sürdürmeleri bulunmaktadır. İlahiyat eğitimi görmüş ve görmekte olan öğrencilerin ağırlıklı olarak dindar ailelerin dindar çocukları olmalarının⁵ bu beklenti doğrultusunda ortaya çıkan bir tablo olduğu söylenebilir. Öte yandan ilahiyat fakültesi hocalarının ve mezunlarının hatta öğrencilerinin salt dini bilgi üretmekle kalmayıp aldıkları din eğitimine uygun şekilde ideal kişilik özelliklerine sahip olması ve buna uygun davranışlar sergilemesi beklenmektedir.

3 Bkz: Halis Ayhan, DİA, C. 22, ss. 70-72.; ayrıca bkz. Mustafa Öcal, “25. Yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi”, *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, 9 (9), ss. 3-106.

4 Mevlüt Kaya, “İlahiyat Fakültelerinin İstihdam Alanına Uygun Eleman Yetiştirme Sorunu”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu (16-17 Ekim 2003)*, S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta, 2004, ss. 211-241.

5 Gashi, Kırklareli Üniversitesi öğrencileri üzerine yaptığı araştırmada İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile Fen Fakültesi öğrencilerinin dua davranışlarını kıyaslamış, ilahiyatçıların anlamlı şekilde daha yüksek dua yaklaşım ortalamasına sahip olduğunu tespit etmiştir. Bkz. Feim Gashi, “Dua ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Fen-Edebiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, 25(2) ss. 1-29, s. 10.; Kaya ve Aydın da üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada ilahiyat öğrencilerinin dini inanç ve ahlaki olgunluk düzeylerinin psikoloji ve felsefe bölümü öğrencilerinden yüksek olduğunu tespit etmişlerdir, bkz.: Mevlüt Kaya, Cüneyd Aydın, “Üniversite Öğrencilerinin Dini İnanç İle Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, 30, ss. 15-42, s.27.; Turan ve İyibilgin ise Ordu Üniversitesi öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada ilahiyat öğrencilerinin güzel sanatlar, tıp ve sosyoloji öğrencilerinden daha yüksek dindarlık düzeyine ve Kur’an’a yönelik daha güçlü tutuma sahip olduklarını tespit etmiştir, bkz. Yahya Turan, Orhan İyibilgin, “Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Düzeyleri ve Kur’an’a Yönelik Tutumları Üzerine Ampirik Bir Araştırma (Ordu Üniversitesi Örnekleme)”, *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 2018, 8(2), ss. 409-420, s. 417. Mehmedoğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerine yaptığı araştırmada öğrencilerin, iyilikseverliğe önem verdiklerini tespit etmiştir. Ali Ulvi Mehmedoğlu, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, 30(1), ss. 133-167.

İlahiyat fakültesi mezun ve mensuplarına yönelik beklentiler toplumun çeşitli kesimlerinde farklılık arz edebilmektedir. Örneğin, toplumun bir kesimi modern çağa uygun, modern bilimi dikkate alan, öte yandan dini meselelerde en doğru bilgiyi ortaya koyacak özelliklere sahip çağdaş bir ilahiyatçı profilini ön plana çıkarabilirken, toplumun bir başka kesimi klasik İslami ilimlere vukufiyeti derin olan bir ilahiyatçı profilini vurgulayabilmektedir. Kimileri için modernist kimileri için ise gelenekselci anlayışta bir profile sahip olmak ilahiyatçı için en makbul özelliktir. Fakat toplumun hemen her kesiminin ilahiyatçılardan bir taraftan dini anlamda hak ile batılı ayıracak, İslam'ın gerçek emir ve yasakları konusunda bilgili, dini rehberlik ve din hizmetleri verme konusunda yeterli bireyler olmalarını,⁶ bir taraftan da haddizatında dindarlığın gerekliliği olarak görülen dürüstlük, ahlaklılık, kibarlık, hoşgörülülük, fedakarlık, tevazu, yardım severlik gibi kişilik özelliklerine sahip olmasını, topluma yol göstermesini, diğer bilim alanlarına bilgi desteği sunmasını ve toplumun ilerlemesi noktasında görevler almasını beklediğini söylemek yanlış olmaz.⁷ Buna karşılık, toplumun çeşitli kesimlerinde dini bozdukları, insanların zihnini karıştırdıkları, yeterince samimi olmadıkları, dini yaşamadıkları, insanlara dini anlatmak noktasında yeterli olmadıkları vb. eleştirilerin de sıklıkla seslendirildiği inkar edilemez. Bilhassa medyada sık sık boy gösteren "ilahiyatçı hoca" profilinin toplumun birçok kesimince tenkit edildiği aşikardır.

Bu çalışma, toplumumuzu oluşturulan bireylerin ilahiyatçılar konusundaki algıları konusunda sağlıklı bir ölçümleme yapmaya yarayacak bir ölçek geliştirmek üzere yapılmıştır. Gerek dini misyonu gerekse kişisel ve sosyal beklentileri ilahiyatçıların ne kadar karşıladıkları konusunda toplumun algısını ölçebilecek bu araç sayesinde, bir yandan bu fakültelerin mensuplarına bir ayna tutulması, bir taraftan da eğitim ve öğretim planlayıcılarına bu kurumlara ilişkin değerlendirilmelerinde konuya farklı bir perspektiften bakma imkanı sağlamak amaçlanmıştır. Zira alanda ilahiyatçılar konusunda toplumsal algıyı ölçmeye yarayan herhangi bir ölçek henüz geliştirilmemiştir. Bu bakımdan İlahiyatçılara Yönelik Algı Ölçeği'nin akademik açıdan belirgin bir ihtiyacı gidermesi umulmaktadır.

İLAHIYATÇILARA YÖNELİK ALGI ÖLÇEĞİ (İYAÖ)

Kullanılan Yöntem ve Teknikler

Ölçeğin geçerliğini belirlemek üzere açılımlı faktör analizi ve doğrulayıcı faktör analizi; güvenilirliğini belirlemek amacıyla iç tutarlığı göste-

6 Bkz. Nevzat Aşık, "İlahiyat Fakültelerinin Pratik Din Hizmetlerine Katkısı", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, C.2., DİB Yayınları, Ankara, 2008, ss. 457-462.

7 Bkz. Osman Zümrüt, "İlahiyat Fakültesi Mezunu (İlahiyatçı) Sorumluluğu", *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, 23, ss. 9-22.

ren Cronbach's Alpha yöntem ve tekniklerine başvurulmuştur. Güvenirlik analizi ve açımlayıcı faktör analizi SPSS 21, doğrulayıcı faktör analizi LISREL 9.2 paket programlarıyla yapılmıştır.

Ölçeğin Kullanım Amacı ve Dayandığı Varsayımlar

İYAÖ, ilahiyat fakültesi öğrenci ve mezun ve hocalarının kendilerinden beklenen kişisel, sosyal ve mesleki vasıfları taşıyıp taşımadığı konusunda insanların bakış açılarını belirlemek üzere geliştirilmiştir.

İlahiyat fakülteleri din temelinde oluşturulan ve dini eğitim veren kurumlardır. Kendilerinden beklenen özelliklerin önemli bir kısmına biza-tihi din kaynaklık etmektedir. Öte yandan yukarıda ifade edildiği gibi sa-dece alınan dini eğitim nedeniyle değil, aynı zamanda bu fakültelerin din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmeni, Kuran kursu öğreticisi, camiler için imam-hatip yetiştiriyor olması sebebiyle bu fakültelerin hoca, öğrenci ve mezunlarının istenen mesleki donanım ve olumlu kişilik özelliklerine sahip olması ve kazanımlarını toplum yararına kullanması beklenmektedir. Bu doğrultuda ölçek; "İlahiyatçı, dini ilimlerde derin bilgiye sahiptir.", "İlahiyatçı, dini konularda güvenilir bir otoritedir.", "İlahiyatçı, insanlara dini bilgi ve birikimini aktarmaya gayret eder.", "İlahiyatçı mütevazı olur.", "İlahiyatçı, başkalarına saygılıdır.", "İlahiyatçı, güvenilir bir kişiliğe sahiptir.", "İlahiyatçı iyi arkadaş ve aile ilişkilerine sahiptir.", "İlahiyatçı, olgun kişiliğe sahiptir.", "İlahiyatçı, topluma örnek kişidir.", "İlahiyatçı, bilgi birikimiyle çeşitli bilim alanlarına katkı sunar.", "İlahiyatçı, ülkenin yönetim mekanizmasında yararlı işler yapar" varsayımları temel teşkil etmektedir.

Süreç ve Nihai Uygulama

İlahiyatçıların ilahiyatçılığın gerektirdiği düşünce, tutum ve davranış-lara sahip olup olmadıkları konusundaki görüşlerin tespitine yönelik bir ölçeğin eksikliğinin hissedilmesiyle girilen çalışmanın her aşaması, ila-hiyat fakültesi bünyesinde yazarın yürütücülüğünü yaptığı psikoloji atöl-yesinden ölçek geliştirme konusunda deneyimli bir grup araştırmacının oluşturduğu çalışma grubunun toplantıları ile gerçekleştirilmiştir. Yapılan çalışmalar sonunda ortaya çıkan ilk 48 maddelik form, ön test olarak tesa-düfi yöntemle belirlenen 18 yaş üstü 53 kişilik gruba uygulanmıştır. Elde edilen sonuçlar üzerinde yapılan değerlendirme neticesinde her madde-nin amaca en iyi şekilde hizmet ettiği görüldükten sonra bu 48 madde son bir ön test amacıyla 18 yaş üstü 61 kişilik bir gruba uygulanmıştır. Ortaya çıkan verilerin yine tüm maddelerin doğru şekilde anlaşıldığını ve

psikometrik açıdan yüksek değerlere sahip olduğunu göstermesi üzerine birinci nihai uygulamaya geçilmesine karar verilmiştir.

Ölçeğin ilk ana uygulaması, 2018 yılı Aralık ayında gerçekleştirilmiştir. Çok maddeli yapılarda faktör çıkarmak için örneklem büyüklüğünün madde sayısının en az 5-10 katı olması gerektiği kabulü⁸ dikkate alınarak tesadüfi yöntemle belirlenmiş 226'sı erkek, 293'ü kadın olmak üzere 18 yaş üstü 519 kişi üzerinde gerçekleştirilmiştir. 197'si ilahiyatçı geri kalanı ilahiyat dışından olan ve eğitim durumları ilkökul mezuniyeti ile lisansüstü mezuniyeti arasında değişen katılımcıların yaş ortalaması 32'dir. Uygulamadan elde edilen verilerle açımlayıcı faktör analizi yapılmıştır. Analizde sosyal bilimlerde sıkça kullanılan Promax eğik döndürme (Kappa =4) yöntemi kullanılmıştır. Neticede, aşağıda teknik detayları verilecek olan 15 maddelik 2 faktörlü yapı elde edilmiştir.

Çalışmadaki ikinci ana uygulama ise doğrulayıcı faktör analizi için gerçekleştirilmiştir. Nihai uygulama da diyeceğimiz bu son çalışmada 15 maddelik nihai form yine 18 yaş üstü 198 yetişkinden oluşan örnekleme uygulanmıştır. Aşağıda da görüleceği üzere doğrulayıcı faktör analizinde ölçeğin 15 maddeli ve iki faktörlü yapısının iyi uyuma sahip olduğu tespit edilmiştir. 8 maddeden oluşan birinci faktörün "Kişisel ve Sosyal Özellikler", 7 maddeden oluşan ikinci faktörün ise "Dini Beklentiler" olarak isimlendirilmesi uygun görülmüştür.

Derecelendirme Sistemi

Katılımcılara ilahiyatçıları kişisel, sosyal ve mesleki açıdan değerlendiren ifadeler verilmiş, kendilerinden bu ifadelere ne derece katıldıklarını 5'li Likert tipi derecelendirme üzerinden değerlendirilmeleri istenmiştir. Örneğin, "İlahiyatçılar dinimizden hurafeleri temizliyorlar." ifadesine karşılık "Kesinlikle katılmıyorum." (1 Puan), "Katılmıyorum." (2 Puan), "Kısmen katılıyorum" (3 Puan), "Büyük ölçüde katılıyorum." (4 Puan) ve "Tamamen katılıyorum." (5 puan) seçenekleri verilmiştir. 3 maddenin ters, 12 maddenin ise düz olarak hesaplandığı ölçekten alınacak en düşük puan 15 ve en yüksek puan 75'tir. Alınacak 15 puan örneklemin ilahiyatçılardan hiçbir açıdan memnun olmadığına, 75 puan ise onlardan her yönüyle memnun olduğuna işaret etmektedir. "Kişisel ve Sosyal Özellikler" olarak isimlendirilen birinci alt boyuttan alınacak minimum puan 8, maksimum puan 40 iken; "Dini Beklentiler" alt boyutundan alınacak puanlar 7 ile 35 arasında değişmektedir.

8 Şener Büyüköztürk, "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı", Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi, 2002, 32, 480.

BULGULAR

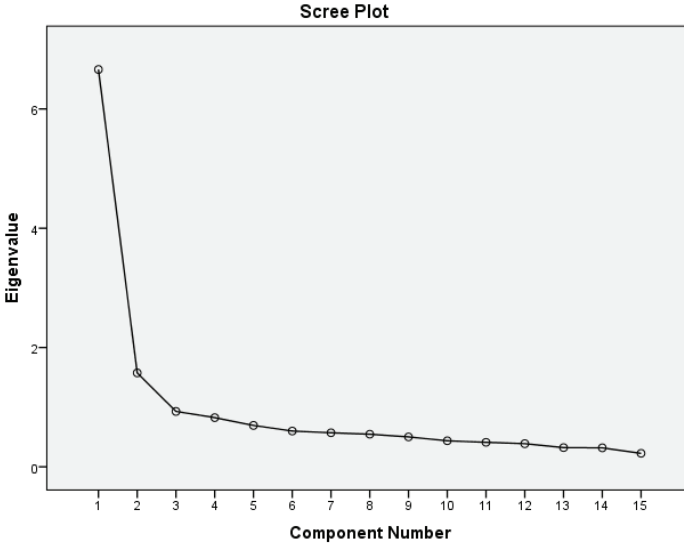
Geçerlik Analizi

Elde edilen verilerin faktör analizine uygun olup olmadığı, Bartlett Küresellik Testi ve Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) örneklem yeterlik testi ile hesaplanmıştır. 519 katılımcıdan elde edilen verilerle yapılan analizde KMO değeri .924, Bartlett testi sonucunda kay kare değeri anlamlı bulunmuştur [$X^2= 2354.388$ $p = .000$]. Bu değerler, örneklem büyüklüğünün faktör analizi için yeterli ve ölçeğin faktör çıkartmak için uygun olduğunu göstermektedir.⁹

Açıklanan Toplam Varyans (Total Variance Explained)							
Bileşen	Başlangıç Özdeğerleri			Yüklenen Faktörlerin Karelerinin Dağılımı			Toplam
	Toplam	Açıklanan Varyans %	Kümülatif %	Toplam	Açıklanan varyans	Kümülatif %	
1	6.662	44.411	44.411	6.662	44.411	44.411	5.745
2	1.575	10.497	54.908	1.575	10.497	54.908	5.593
3	.929	6.191	61.099				
4	.825	5.497	66.596				
5	.694	4.626	71.223				
6	.600	3.999	75.221				
7	.571	3.805	79.026				
8	.546	3.641	82.667				
9	.501	3.338	86.005				
10	.436	2.908	88.913				
11	.411	2.738	91.651				
12	.387	2.583	94.234				
13	.321	2.141	96.375				
14	.318	2.119	98.494				
15	.226	1.506	100.000				

Yapılan faktör analizinde faktör yükleri düşük olan veya zayıf bir şekilde dağılan 33 madde analiz dışı bırakılmıştır. Toplam Varyans tablosunda görüldüğü üzere özdeğeri 1'in üzerinde olan iki faktörün bulunduğu ve bunlardan birincisinin toplam varyansın 44,41'ini ikincisinin 10.49'unu ve ikisinin birden toplam varyansın 54.90'ünü açıkladığı tespit edilmiştir. Bu değer İYAÖ'nün iki faktörlü ve geçerli bir ölçek olduğuna ilişkin ilk önemli bilgidir.

9 Çokluk ve ark., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*, Pegem Akademi Yay., Ankara 2012, s. 207.



Ölçeğin iki faktörlü bir yapıya sahip olduğunun bir başka göstergesi, faktör yapısı dağılım çizelgesinde (ScreePlot) görüldüğü üzere, grafiğin ikinci yamacın ardından plato yapmasıdır.

Tablo 2: Bileşenler Matrisi (Component Matrix) Tablosu

Kişisel ve Sosyal Özellikler		
1	İlahiyatçıların kibar insanlar olduğuna düşünüyorum.	.845
2	İlahiyatçılar Türkçe'yi güzel kullanıyorlar.	.804
3	İlahiyatçı arkadaşım olmasını isterim.	.746
4	İlahiyatçılar ekonomi, eğitim, psikoloji vb. uzmanlarına fikir verebilir.	.730
5	İlahiyatçıların olgun insanlar olduğuna düşünüyorum.	.729
6	Ülkede ilahiyatçıların önemli mevkilere gelmesini isterim.	.643
7	İlahiyatçı dendiğinde zihnimde iyi bir insan profili oluşuyor.	.632
8	İlahiyatçılar son derece efendi ve düzgün davranışlı insanlardır.	.549
Dini Beklentiler		
9	İlahiyatçılar dine zarar veriyorlar. *	.836
10	İlahiyatçılar klasik dini ilimleri yeteri kadar bilmiyorlar.*	.820
11	Dinimi öğrenme noktasında ilahiyatçılara güveniyorum.	.785
12	Aklıma dini bir soru takıldığında ilahiyatçıların vereceğe cevaba güvenirim.	.720
13	İlahiyatçılar dinimizden hurafeleri temizliyorlar.	.679
14	İlahiyatçılar Kur'an'daki gerçek İslam'ı anlatıyorlar.	.659
15	İlahiyatçıların İslam'ı topluma anlatmak konusunda yeteri kadar gayretli olmadığını düşünüyorum. *	.640

Tabloda görüleceği üzere, “Kişisel ve Sosyal Özellikler” alt boyutunda maddelerin .549 - .845 ve “Dini Beklentiler” alt boyutunda .640 - .836 aralığında oldukça kabul edilebilir faktör yük değerleri elde edilmiştir.

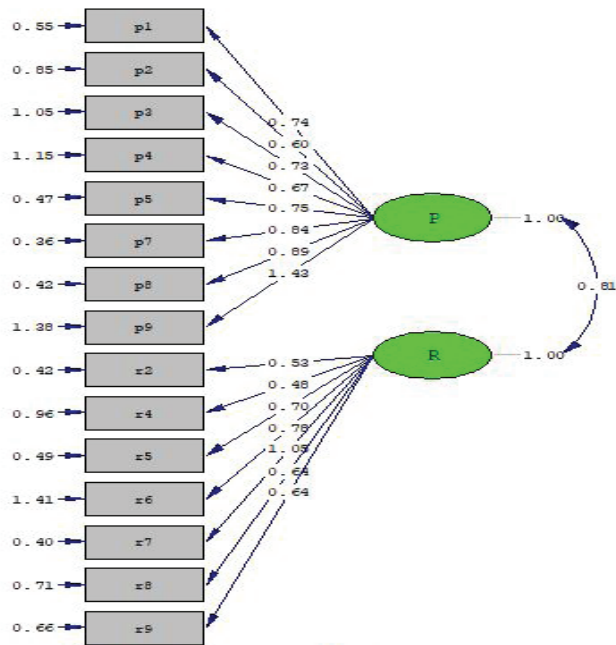
Tablo 3: Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonuçlarını Gösteren Tablo

X ² /df	RMSEA	NFI	NNFI	CFI	RFI	RMR	SRMR	GFI	IFI
2.61	0.079	0.95	0.96	0.97	0.97	0.078	0.054	0.89	0.94

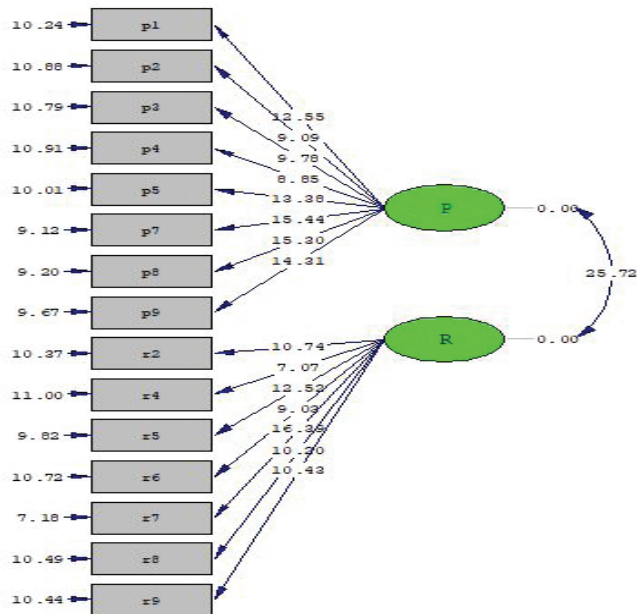
Çalışmanın ikinci ana uygulaması çerçevesinde 198 kişi üzerinde yapılan son araştırma bulguları kullanılarak 2 faktörlü 15 maddelik bu yapı, doğrulayıcı faktör analizine tabi tutulmuştur. Tabloda da görüleceği üzere, X² = 233, Serbestlik Derecesi (Df) = 89, anlamlılık değeri (P): 0.00, (X² /df = 2.61),¹⁰ Yaklaşık Hataların Ortalama Kare Kökü (Root Mean Square Error of Approximation-RMSEA)= 0.079¹¹, Normlaştırılmış Uyum İndeksi (Normed Fit Index - NFI) = 0.95¹², Normlaştırılmamış Uyum İndeksi (Non-Normed Fit Index - NNFI) = 0.96¹³, Karşılaştırmalı Uyum İndeksi (Comparative Fit Index -CFI) = 0.97,¹⁴ Kök Ortalama Karekökü (Root Mean Square Residual -RMR) = 0.078¹⁵, Standart Ortalama Kalanların Karekökü (Standardized Root Mean Residual-SRMR) = 0.054¹⁶, Uyum İyi-liği İndeksi (Goodness of Fit Index - GFI) = 0.89,¹⁷ Göreceli Uyum İndeksi (Relative Fit Index - RFI) = 0.94,¹⁸ Artan Uyum İndeksi (Incremental Fit Index (IFI) = 0.97¹⁹ olarak tespit edilmiştir. Bunlar, açımlayıcı faktör analizinde ortaya çıkan yapının uyumunun iyi düzeyde olduğunu gösteren değerlerdir.²⁰

Modelin uyumunu gösteren path diagramları (Estimates, T Values) aşağıdadır.

- 10 3'ün altında olması mükemmel uyum anlamına gelmektedir.
- 11 .05'ten küçük olması mükemmel, 0.08'den küçük olması iyi uyum anlamına gelmektedir.
- 12 .95'in üzerinde olması mükemmel uyum anlamına gelmektedir.
- 13 .95'in üzeri mükemmel uyum anlamına gelmektedir.
- 14 .95'in üzeri mükemmel uyum anlamına gelmektedir.
- 15 .05'in altı mükemmel uyum ifade eder. 1'e yaklaştıkça uyum düşer. Burada mükemmel yakın bir uyum görülmektedir.
- 16 .05'in altı mükemmel uyum anlamına gelmektedir.
- 17 .95'dan büyük olması mükemmel, .90'dan büyük olması iyi uyum anlamına gelmektedir. Bu değer iyi uyuma yakın olmakla birlikte iyi uyum vermemektedir.
- 18 .95'dan büyük olması mükemmel, .90'dan büyük olması iyi uyum anlamına gelmektedir.
- 19 .95'dan büyük olması mükemmel uyum anlamına gelmektedir.
- 20 Büyüköztürk, 2002; Çokluk ve ark., 2012, s. 312; Erkorkmaz ve ark., “Doğrulayıcı Faktör Analizi Uyum İndeksleri”, *Türkiye Klinikleri J Med Sci.*, 2013, 33, 1, ss. 210-223.



Chi-Square=233.00, df=89, P-value=0.00000, RMSEA=0.079



Chi-Square=233.00, df=89, P-value=0.00000, RMSEA=0.079

Güvenirlik Analizi

	Madde Sayısı	Cronbach's Alpha
Ölçek bütünü	15	.905
Kişisel ve Sosyal Özellikler	8	,865
Dini Beklentiler	7	,862

Açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri sonucunda iyi bir uyum sağladığı görülen 2 faktörlü 15 maddelik ölçek, son olarak güvenilirlik analizine tabi tutulmuştur. Ölçeğin homojen bir yapıya sahip olup olmadığını, bir başka ifadeyle iç tutarlığını gösteren Cronbach's Alpha katsayısı .90 bulunmuştur.

Alt Boyutlar Arası Korelasyon			
		Kişisel ve sosyal	Dinî
Kişisel ve sosyal	Pearson Correlation	1	.622**
	Sig. (2-tailed)		.000
	N	519	519
Dinî	Pearson Correlation	.622**	1
	Sig. (2-tailed)	.000	

** . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

Sekiz maddelik “Kişisel ve Sosyal Özellikler” boyutu ile yedi maddelik “İlahiyat Nosyonu” alt boyutu arasındaki korelasyonu gösteren Pearson Korelasyon Katsayısı .62 (P = .000) olarak tespit edilmiştir. Bu değerler, ölçeğin kendisinden beklenen ölçümü yapabileceğinin bir göstergesidir.

SONUÇ

Din, insan hayatını birçok açıdan etkileyen bir olgudur. Dindarlık, bireysel ve sosyal açıdan birçok ideal kişilik özelliğine sahip olmayı ve ideal şekilde davranmayı gerektirmektedir. İlahiyat fakülteleri ise din eğitiminin çok boyutlu ve çok katmanlı olarak verildiği eğitim kurumlarıdır. İlahiyat fakültelerini yakından tanıyanlar, buradaki öğrenci ve hocaların büyük bir çoğunluğunun dindarlığı benimsemiş kimseler olduğunu bilmektedir. Dahası toplum, ilahiyatçılardan gerek kişisel ve sosyal özellikleri gerekse ilahiyatçılık mesleği açısından dinin ve dindarlığın gerekliliklerini yerine getirmesini beklemekte, toplumun ilahiyatçıların ilahiyatçılığın gereklerini yerine getirip getirmediği konusunda lehte ve aleyhte mülahazalarda buldukları görülmektedir. İlahiyatçılığın hakkını vermek kabilinden olarak tevazu, olgunluk, efendilik, dürüstlük gibi kişilik özelliklerinin, topluma dini öğretme ve örneklik teşkil etme gibi sosyal özel-

liklerinin dile getirildiğine şahit olunmaktadır. Öte yandan mesleki gereklilikler çerçevesinde samimi dindar olmanın yanı sıra klasik dini ilimlere vukufiyet, sahih dini hurafelerden, batıl inanç ve düşüncelerden ayırma gibi meziyetler sergileyip davranışlarda bulunmasından söz edilmektedir. Bu beklenti ve söylemler ilahiyatçıların göz ardı edemeyeceği gerçekler olarak karşımıza çıkmaktadır. Hal böyle iken toplumun ilahiyatçıları bu yönleriyle nasıl algıladıklarını tespit etmeye yönelik bir ölçüm aracının varlığına ihtiyaç duyulduğu düşüncesiyle böylesi bir ölçek çalışmasına girilmiştir. Yaklaşık 2 ay süren yoğun çalışmanın arkasından 2 alt boyutu bulunan 15 maddeli ilahiyatçılara Yönelik Algı Ölçeği geliştirilmiştir.

Ölçeğin psikometrik özellikleri özetle ifade edilecek olursa, güvenilirliği gösteren Cronbach's Alpha katsayısı .905 olarak tespit edilen ölçeğin "Kişisel ve Sosyal Özellikler" olarak isimlendirilen birinci alt boyutu ile "Mesleki gereklilikler" alt boyutu arasındaki korelasyon .622'dir. Geçerlik analizi kapsamında yapılan açımlayıcı faktör analizi sonucunda ortaya çıkan iki faktörün toplam varyansın yüzde 54.90'ını açıkladığı tespit edilmiştir. Doğrulayıcı faktör analizi sonucunda elde edilen uyum indeksleri ise $X^2 / df = 2.61$, RMSEA= 0.079, NFI = 0.95, NNFI = 0.96, CFI = 0.97, RMR = 0.079, SRMR = 0.054, IFI = 97, RFI = 94 ve GFI = 0.89 şeklindedir. Tatmin edici olduğunu söyleyebileceğimiz bu değerler, İYAÖ'nün toplumumuzdaki yetişkinlerin zihninde yer alan ilahiyatçı profilini sağlıklı bir şekilde ölçümlemeye yarayacak güvenilir ve geçerli bir ölçek olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Aşık, N.: “İlahiyat Fakültelerinin Pratik Din Hizmetlerine Katkısı”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, C.2., DİB Yayınları, Ankara, 2008, ss. 457-462.
- Aydar, H., “Darulfünun İlahiyat Fakültesinden İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesine”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]*, 1999, 1, ss. 297-311
- Ayhan, Halis: “İlahiyat Fakültesi”, *DİA*, C. 22, ss. 70-72.
- Büyüköztürk, Ş.: *Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2012.
- Büyüköztürk, Ş.: “Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 2002, 32, 470-483.
- Çokluk, Ö. ve ark.: *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*, Pegem Akademi Yay., Ankara, 2012.
- Erkorkmaz, Ü. ve ark. “Doğrulamalı Faktör Analizi Uyum İndeksleri”, *Türkiye Klinikleri J Med Sci.*, 2013, 33, 1, ss. 210-223.
- Gashi, F.: “Dua ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Fen-Edebiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, 25(2) ss. 1-29.
- Kaya, M.: “İlahiyat Fakültelerinin İstihdam Alanına Uygun Eleman Yetiştirme Sorunu”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu (16-17 Ekim 2003)*, S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta, 2004, ss. 211-241.
- Kaya M. ve Aydın C.: “Üniversite Öğrencilerinin Dini İnanç İle Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, 30, ss. 15-42.
- Mehmedoğlu, A.U.: “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, 30(1), ss. 133-167.
- Münir K.: “Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tarihi (Dünü Bugünü)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, (özel sayı), ss. 141-184.
- Öcal M.: “25. Yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi”, *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, 9 (9), ss. 3-106.
- Turan, Y.: Orhan İyibilgin, “Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Düzeyleri ve Kur’an’a Yönelik Tutumları Üzerine Ampirik Bir Araştırma (Ordu Üniversitesi Örnekleme)”, *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 2018, 8(2), ss. 409-420.
- Uzunpostalcı, M.: “Din Öğretiminde İlahiyat Fakültelerinin Rolü”, *Din Öğretiminde Yüksek Öğretim Sempozyumu 21-23 Ekim 1987*, s. 12-17.
- Zümrüt, O.: “İlahiyat Fakültesi Mezunu (İlahiyatçı) Sorumluluğu”, *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, 23, ss. 9-22.

EBU MANSÜR EL- MÂTÜRÎDÎ'NİN *TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN* ADLI ESERİNİN TENKİTLİ NEŞİRLERİ

Murat SÜLÜN*

Makale Geliş: 27.03.2019

Makale Kabul: 07.05.2019

ÖZET

Ebu Mansūr el-Mâtūrîdî (v. 333/944) Müslümanların itikâdî mezhep imamlarından biridir. Onun *Te'vilâtu'l-Kur'ân* adlı önemli eseri dirayet tefsiri türünün ilk örneği sayılabilir. Tefsir Tarihi'nde hak ettiği ilgiyi göremediği düşünülen *Te'vilâtu'l-Kur'ân*'ın muhtelif Osmanlı kütüphanelerinde çok sayıda farklı yazmasının bulunması, bu tefsirin ilmî mahfillerde ciddi bir alâka uyandırdığını göstermektedir. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*'ı konu alan çalışmalar; müstakil kitap, tez, makale, derleme ve sempozyumlar da son dönemde Mâtūrîdî ve eserine gösterilen ilginin bariz bir göstergesidir. Bu bağlamda sevindirici gelişmelerden biri de *Te'vilâtu'l-Kur'ân*'ın 5 edisyon kritiğidir. Elinizdeki makale, söz konusu çalışmalara da değinerek, işbu tahkikli neşirleri tanıtmaktadır. Çalışmada, önce *tahkik*in ne anlama geldiği, nasıl yapıldığı özetlenmekte; sonra da *Te'vilât* tahkikleri çeşitli yönleriyle tanıtılmaktadır. Sonuç olarak; ikisi nâtamam, üçü tam olan bu tahkikler içinde en akademik ve doğruya yakın olanın Bekir Topaloğlu ve ekibi tarafından yapılan tahkik olduğu sonucuna varılmış ve bu kanaat örneklerle gerekçelendirilmiştir.

Anahtar Terimler: Tefsir, Kur'ân, Mâtūrîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, tahkik.

ABSTRACT

Abū Mansūr al-Mâtūrîdî (v. 333/944) is one of the sect-leaders of muslims in doxastic field. His important book *Ta'vilâtu'l-Qur'ân* is considered the first dirâyet example in Qur'ân exegesis. *Ta'vilât* -assumed not draw the considerable interest- its manuscripts in the several Ottoman libraries has showed that this *tafseer* aroused seriously interest in academese. The spesific books, academic dissertations, articles, antologies and symposiums on *Ta'vilâtu'l-Qur'ân* are the obvious indicators to the interest in the last decades about al-Mâtūrîdî and his *tafseer*. The one of the pleasing developments in this context are the five edition-critics of *Ta'vilât*. In this article, the meaning of "edition-critic" and its methodology are summarised firstly, then these five edition-critics are defined with several aspects, mentioning above-cited academic studies on *Ta'vilât*. Consequently, the most succesful edition-critic between

* Prof. Dr. Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi & Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi, muratsulun@hotmail.com

these five studies is one that prepared by Bekir Topaloğlu and his workmates is concluded and justified with many examples.

Key Words: Exegesis, Qur'ân, al-Mâturîdî, *Ta'vîlâtul-Qur'ân*, edition-critic.

GİRİŞ / TENKİTLİ NEŞİR (EDITION-CRITIQUE / تحقیق)

Matbaanın yaygınlaşmasına kadar bilimsel ürünler -risale ve kitaplar- elle yazılmakta ve *müstensih* adı verilen kâtiplerce çoğaltılmakta idi. Bu mekanik işi yapan uzmanlara müstensih deniyordu. Müstensihlerin sadece yazım tarzları değil, ilmî yetkinlik, dikkat ve titizlikleri de, oluşan metnin mevsukiyetini etkiliyordu. Tenkitli *Te'vîlât* neşir çalışmamızda biz de, müstensihlerin atladığı, eklediği birçok ibare ve yanlış yazılan pek çok kelime tespit etmiş bulunuyoruz. Bir metnin tenkitli neşrine işte bu gibi sebeplerle ihtiyaç duyulmaktadır. Adından da anlaşılacağı üzere, tenkitli neşirde yazma nüshalar dikkatli bir tenkit süzgecinden geçirilmektedir.

Tenkitli neşir (edition-critique / تحقیق) tabiri; bir kitabın en sağlam nüshası olduğu düşünülen müellif nüshasına ulaşmak, bir başka deyişle; metnin gerçek halini ortaya koyabilmek için gerekli bilimsel faaliyetlerin bütününe ifade etmektedir. Bu esnada ayrıca, *istişhad* amacıyla kullanılan âyet-i kerime, hadis-i şerif ve şiirlerin yerleri, Lugat, Tefsir, Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf erbabından ve diğer âlimlerden yapılan nakil ve iktibasların kaynakları gösterilip, anlaşılmasında güçlük çekilen kelimeler, şahıs ve yer adları da açıklanırsa *tahrîc* niteliğinde ikmâl edici bir işlem gerçekleştirilmiş olur.

Bir tahkik çalışması şu şekilde yürütülmektedir: Gerçek metne -ya da metnin en hatasız haline- ulaşabilmek adına, o metnin farklı yazmaları dikkat ve titizlikle satır satır karşılaştırılır ve yazmalardan en güvenilir gözükeni esas alınarak metin inşa edilir; hatta yer yer müellifin zühul eseri yaptığı hatalar dahi düzeltilir. Bu esnada, diğer -sözgelimi bizim çalışmamızda Nuruosmaniye, Âtîf Efendi, Köprülü ve Raşid Efendi- yazmalarının tahkike esas alınan ana yazmadan -Mihrişah nüshasından- arz ettiği farklılıklar dipnotta gösterilir. Böylece, okuyucuya farklı ihtimalleri dikkate alma imkânı verilmiş; ibareyi bir de o şekilde düşünme imkânı sağlanmış olur. Çünkü tahkiki yapan kişiye 'doğru' görünen ibarenin yerine, 'yanlış' veya 'eksik ya da fazla' görülerek dipnota alınmış ibarenin yukarıya -inşa edilen metne- alınması gerekiyor olabilir.

Edisyon kritikte; karşılaştırmaya esas alınan nüshalar bir simge ile ifade edilir. Metinde yeri olmadığı düşünülerek muhakkık tarafından dipno-

ta alınan -diğer nüshalardaki- kelime ve cümleler, simgeden sonra artı (+) işaretiyle gösterilir; metne alındığı halde diğer nüshalarda bulunmayan kelime ve cümleler de o yazmayı ifade eden simgeden sonra eksi (-) işaretiyle belirtilir. Yani (+)'dan sonra verilen ibare, o yazmada *fazladan* bulunmakta, (-)'den sonraki ibareler ise o yazmada bulunmamakla birlikte inşa edilen metne alınmış olmaktadır. Dipnota; diğer nüshaların, tahkike esas alınan yazmadan farklı olduğu ibareler alınmakla birlikte, esas alınmayan nüshadaki ibare daha sahih bulunarak, esas nüshadaki ibare yine simgesi gösterilerek aşağıda bırakılabilir.

*

İmdi; Ebu Hanife'nin (v. 150/767) *akıl-nakil dengesi* esasına dayalı metodunu izleyen Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin (v. 333/944) tefsir anlayışı; inceleme-araştırma, tahlil ve tenkide dayanmaktadır. O zamana kadar tefsirde verili malûmatla yetinilir; müfessirler âyetin anlamının netleşmesi bağlamında akla gelebilecek sorulara cevap aramazlardı. Yani Kur'ân tefsirlerinde dirayetten ziyade rivayet, tevilden ziyade tefsir ağır basardı. Dil ağırlıklı tefsirlerde şüphesiz, aklî çıkarsamalar yapılmaktaydı; ancak bunlar Kur'ân'ı baştan aşağıya tefsir etme amacıyla yazılmış kitaplar değil, *garîb, eşbâh-nazâir* vb. daha özel alanlarda verilmiş eserlerdi. Ve ilgili kelime ya da ifadeyi netleştirmekle yetinmiyorlar; derin tahlillere girişmiyorlardı. Mâtürîdî ise, sahih nakilleri esas almakla birlikte, devrin değişmesi ve farklı felsefe ve dinlerle temas sonucu ortaya çıkmış itikadî vs. sorunlara okurun dikkatini çekerek, bunları Ehl-i Sünnet esasları çerçevesinde cevaplamaya çalışmıştır. Bu tür zihnî / aklî / itikadî / fikrî sorunlar, o sıralarda Tefsir ilmi kapsamında değerlendirilmiyor; Akâid eserlerine bırakılıyordu. İşte, Akâid ve Fıkıh alanında da otorite olan Mâtürîdî, özellikle inanç konularındaki yetkinliği sayesinde ilgili âyetleri bu açıdan yorumlayıp sadra şifa çözümler sunmayı başarmıştır.¹ -Nitekim Türk araştırmacılar;² sadece Kelâmcılar değil, Tefsirciler de Mâtürîdî ve fikriyatına artık ciddi olarak eğilmektedir.-

1 Murat Sülün, *Tefsir ve Otoriteleri*, İstanbul: İFAV, 2017, s. 114-119, 127-128.

2 *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın son yıllarda birbirinden bağımsız ilmi çalışmalara konu olması, hem İmam Mâtürîdî hem de, "imam"larının Kur'ân'a yaklaşımından fazla haberdar olmayan mâtürîdî kitleler açısından sevindirici bir gelişmedir. Örneği:

İmamoğlu, Ragıp, *İmam Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'daki metodu*, doktora, 1973.

Eroğlu, Muhammed, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân*, doktora, 1984; MÜSBE, danışmanı: Salih Tuğ.

Demir, Ramazan, *İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Âl-i İmran 1-95. âyetlerin tefsiri), MÜSBE, YL, 1988; danışmanı: Emin Işık.

Arslantürk, A. Hümeýra, *Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ından Süretü'n-Nisâ* (tenkitli metin), MÜSBE, YL, 1989, danışmanı: Ali Turgut.

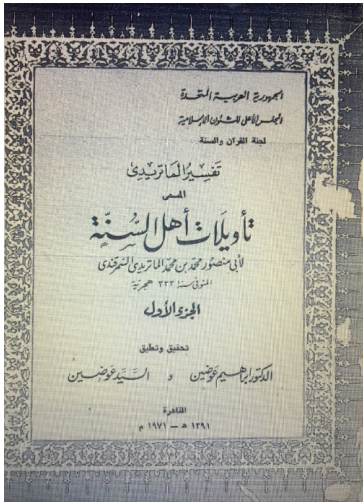
Baytaş, Mehmet, *Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'ından Mümtahine süresi tefsiri*, MÜSBE, YL, 1990; danışmanı: M. Eroğlu.

İşte Tefsir tarihinde özel bir yeri bulunan *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*; 'Avadayn, Müstefîdurrahman, el-Hiyemî, Bâsellûm ve Topaloğlu -ekibi- tarafından tahkik edilmiş olup ilk ikisi tam değildir; el-Hiyemî tahkiki beş cilt, Bâsellûm tahkiki on cilt; Topaloğlu tahkiki ise on yedi cilttir. İlk iki tahkik

- Uysal, Hüseyin, *Mâtürîdî'nin te'vîl anlayışı*; YL, 1992, DEÜ SBE, danışmanı: Avni İlhan.
- Koçar, Musa, *İmam Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*, MÜ SBE, YL, 1992, danışmanı: Mustafa Saim Yeprem.
- Özdeş, Talip, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne adlı eserinin Tefsir metodolojisi açısından tahlil ve tanıtımı*, EÜ SBE, doktora, 1997, danışmanı: Ahmet Coşkun.
- Erjan, Kalmahan, *İmam-ı Mâtürîdî'de peygamberlik*; AÜ SBE, doktora, 2003, danışman: Ahmet Akbulut.
- Doğan, Hacı İsmail, *Mâtürîdî'nin heretik akımlara yönelttiği eleştiriler*; CÜ SBE, YL, 2006, danışmanı: Ramazan Altıntaş.
- Şekeroğlu, Sami, *Mâtürîdî'de ahlak problemi*, DEÜ SBE, doktora, 2007, danışmanı: Hanifi Özcan.
- Çetin, Maksut, *Te'vîlâtü'l-Kur'an ekseninde Mâtürîdî'nin siyaset olgusuna yaklaşımı*, ATAÜ SBE, YL, 2008, danışmanı: M. Zeki İşcan.
- Tunçpınar, Ahmed Said, *Ebu Mansur el-Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân adlı tefsirinin eğitim ve din eğitimi açısından değerlendirilmesi*, Ankara Ü SBE, doktora, 2010, danışmanı: Cemal Tosun.
- Bilgin, Ömer Faruk, *el-Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili*, 2011, UÜ SBE, doktora, danışmanı: İbrahim Çelik.
- Günaydın, İbrahim, *Te'vîlâtü'l-Kur'an'da hikmet kavramı*, İÜ SBE, YL, 2012, danışmanı: Yaşar Düzenli.
- Jusupov, Mairambek, *Mâtürîdî'nin Te'vîlât adlı eserinde hadis anlayışı - Nisâ süresi örneği*, Ankara Ü SBE, doktora, 2016, danışmanı: Kamil Çakın.
- Fatma Demirtaş, *Mâtürîdî'nin Tefsir - Te'vil Ayrımı ve Öncesinde Pratik Boyut ile Dilsel Kullanımın İzleri*, MÜ SBE, YL, 2016, danışmanı: Abdülhamit Birışık.
- Çakır, Erkan, *Mâtürîdî'nin Te'vîlât'ında müşkilü'l-Kur'ân*, SAÜ SBE, doktora, 2017, danışmanı: Alican Dağdeviren.
- Kılınç, Mahmut, *Mâtürîdî'nin Te'vîlât adlı eserinde irade fiil ilişkisi -yöntem bağlamında bir değerlendirme-*, SDÜ SBE, YL, 2018, danışmanı: Hasan T. Marulcu.
- Gengil, Veysel, *Mâtürîdî'de Tefsir- Te'vil Ayrımı ve Tefsirin İmkânı Meselesi*, Doktora, İÜ SBE, 2018, danışmanı: Yaşar Düzenli.
- Tancî, Muhammad Tâvîr; "Abû Mansûr al-Mâtürîdî"; *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1955, IV/1-2, s. 1-12.
- Ecer, A. Vehbi, "Türk Din Bilgini Mâtürîdî'nin Tanınması", *Diyanet Dergisi*, cilt: XXIII, Sayı: 1 (1987), s. 12-17.
- Gallı, A.M. Ahmet, "Mâtürîdî'nin Tefsîri'nin Bazı Yönleri; çev. Hanifi Özcan", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 4 (1987), s. 467-480.
- Kırca, Celal, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1989, III, 289-295.
- Atik, Kemal, "Te'vîlâtü'l-Kur'ân Çerçevesinde Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Mütüşâbih Ayetleri Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1989, s. 313-332.
- Özcan, Hanifi, "Türk Din Bilgini Mâtürîdî'ye Göre Kur'an'daki Kısâ ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, sayı: 3 (1995), s. 8-35.
- Büyük Türk Bilgini Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Semp.*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV), 22-24 Mayıs 2009.
- İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: tarihi arka-plan, hayatı, eserleri, fikirleri ve Mâtürîdîlik mezhebi*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara: Avrasya Yayın Reklam Mat., 2003. 463 s
- Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî; Uluslar arası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, Haz. Ahmet Kartal. 115 Soruda Türk Alimi İmam Mâtürîdî, İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2015.
- Ak, Ahmet, *Büyük Türk Alimi Maturidi Ve Maturidilik*, İstanbul: Bayrak Matbaacılık, 2008.
- İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği*, ed. Hülya Alper, İstanbul: İFAV, 2018.
- Mâtürîdî Araştırmaları Çalıştayı, Selçuk Üniversitesi İmam Mâtürîdî Uygulama ve Araştırma Merkezi.
- İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Literatürü Sempozyumu, 14-15 Eylül 2018, Beyşehir, Selçuk Üniversitesi İmam Mâtürîdî Uygulama ve Araştırma Merkezi - İslâmî İlimler Fakültesi.
- Uluslararası İmam Mâtürîdî Çalıştayı, Kayıp Aydınlanmanın İzinde, Türk Dünyası Parlamenteler Vakfı, 2018 [İmam Mâtürîdî'nin Türk İslâm Medeniyetine Katkılarının Araştırılması Çalıştayı]

Kur'ân'ın ilk surelerinde nihayete ererken, diğer üç çalışma Kur'ân'ın tamamını kapsamaktadır.

I. TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN'IN 'AVADAYN NEŞRİ (Kahire, Mısır Arap Cumhuriyeti Din İşleri Yüksek Meclisi, 1971)



Şekil 1: Avadayn kardeşlerin Te'vîlat tahkikinin neşredilen ilk cildi

edilen âyetler, hadisler, fikhî – usûlî konular, kelâmî görüşler ve fırkalara reddiyeler, Arap Gramerine dair konular, özel adlar, tahkikte yararlanılan kaynaklar ve konular fihristi.

'Avadayn tahkikinde; iki yazma esas alınmıştır: (i) Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye'de "Kavala 6" numarada kayıtlı tezhipli nüsha. 1165h. tarihinde Mustafa b. Ahmed tarafından istinsah edilmiş olan bu yazma, tek cilt ve 656 varaktır. (ii) İstanbul Köprülü Kütüphanesi'nde 48 numarada kayıtlı olan nüshadan istinsah edilmiş olan ikinci yazma ise "818h. tarihli ve Ahmed b. Muhammed es-Safedî" imzalı olup Dâru'l-kütübi'l-mısriyye'de 873 numarasında kayıtlıdır. Ancak bu çalışma, Mısır Din İşleri Yüksek Meclisi'nin ilk cildi neşrettikten sonra desteğini kesmesiyle yarım kalmıştır. Yaklaşık 20 yıl sonra, Bekir Topaloğlu'nun teşvikiyle TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 'Avadayn'ı Türkiye'ye davet ederek, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye yazmasının yanı sıra Türk kütüphanelerindeki *Te'vîlât* yazmalarından da yararlanarak, yarım kalan tahkikini bitirmesi için desteklemişse de, sadece Fâtiha'dan Mâide'nin sonuna kadar 4 cilt hazırlanabilmiştir. Çünkü 1994 krizi sebebiyle İSAM yetkilileri özür beyan ederek çalışmanın devam ettirilemeyeceğini kendisine iletilmişlerdir.³

İlk Te'vîlat tahkiki, Ezher Üniversitesi'nden İbrahim M. İsmail 'Avadayn ile kardeşi Seyyid M. 'Avadayn'a ait olan XXVII+372 sayfalık çalışmadır. Tahkikin Kur'ân-ı Kerim'in ilk cüz'ünün sonuna, yani Bakara suresinin 140. âyetine kadarı, 1971'de Kahire'de *Tefsîru'l-Mâtürîdî el-müemmâ Te'vîlâtü Ehli's-sünne* adıyla neşredilmiştir.

Eserin başında; önsöz, Mâtürîdî ve tefsirinin tanıtılıp, yazma nüshaların ve tahkikte izlenen metodun anlatıldığı yaklaşık 40 sayfalık bir giriş; sonunda, yani 318-372. sayfalar arasında ise 8 adet indeks bulunmaktadır: İstişhad

3 "İbrahim ve Seyyid 'Avadayn'ın yürüttükleri çalışmalar başkanı bulunduğum bir komisyon tarafından incelenerek son şeklinde kavuşturulmuş ve Kur'ân'ın birinci cüz'ünün tefsirini içeren ilk

II. TE'VİLÂTÜ'L-KURÂN'IN MÜSTEFİDURRAHMAN NEŞRİ (Bağdat: Irak Vakıflar Ve Diyanet İşleri Bakanlığı, 1983)

İkinci tahkik çalışması, Dr. Muhammed Müstefidurrahman'a [مستفيض الرحمن] aittir. Bu, doktora çalışması olarak hazırlanmış olmakla birlikte, Bekir Topaloğlu'nun söylediğine göre başarılı sayılmayan bir neşirdir.

III. TE'VİLÂTÜ'L-KURÂN'IN FÂTİMA YÛSUF EL-HİYEMÎ NEŞRİ (Beyrut: er-Risâle Nâşirûn, 1425/2004, V Cilt)



Şekil 2: Te'vilâtü'l-Kurân'ın
Fatıma Yûsuf el-Hiyemî tahkiki

Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî, tahkinde Suriye Millî Esed Kütüphanesi'nde 495 numarada kayıtlı bulunan Zâhiriye nüshası ile Mısır Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye yazmasına dayanmıştır. Zâhiriye nüshası son devir Osmanlı tarzında yaldızlı, sanatlı bir yazma olup 660 varaktır. Yer yer kenarlarda görülen *sahha* (صح) kayıtlarından bu yazma nüshanın tashih edilmiş olduğu anlaşılmaktadır. İkinci yazma ise Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye'de "Kavala 6" numarada kayıtlı, tezhipli bir nüsha olup tek cilt, 656 varaktır; 1165h. tarihinde Mustafa b. Ahmed tarafından

istinsah edilmiştir. Bu yazmanın bazı sayfalarında kenarlarda metinde tamamı verilmeyen âyeti tamamlama, garip kelimeleri açıklama gibi ta'likler görülmektedir. İlk varağın bulunmadığı bu nüsha *في الأرض وغيرها...* ibaresiyle başlamaktadır. el-Hiyemî bu yazmayı, tahkinde م sembolü ile belirtir. el-Hiyemî'ye göre bu iki yazma karşılaştırıldığında, müellif nüshasından çoğaltılmış oldukları anlaşılmaktadır. Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye ve Köprülü [ك] nüshalarına dayanan İbrahim 'Avadayn ve Seyyid 'Avadayn tahkiklerini el-Hiyemî kendi tahkik çalışmasında ط م harfleriyle simgelemektedir ki ط matbû, م Mısri demektir. el-Hiyemî, çok sayıda nüshaya dayanan Muhammed Müstefidu'r-rahmân tahkikini ise ط م harfleriyle simgelemiş olup, ط matbû, ع Irakî demektir. el-Hiyemî, aslı Zâhiriye nüshası ile bu iki matbû nüshayı karşılaştırdığını, bunlar bittikten sonra ise

cildi 2000 yılında yayımlanmak üzere ilgililere teslim edilmişse de (578 s.), vakıf yönetimi eseri yayımlamamış ve devam eden çalışmaları da durdurmaya karar vermiştir. (Bekir Topaloğlu, *Ebu Mansûr el-Mâtürîdî Te'vilâtü'l-Kurân'dan Tercümeleler*, İstanbul: Acar Matbaacılık, 2003, s. XIV.) Avadayn'ı tanıdığı anlaşılan Muhammed Hicâzî, kendisine ait bir İnternet bloğunda, 'Avadayn'ın hâlen en az 20 cilt olacak bu çalışmayı destekleyebilecek bir yayınevi / sponsor aramakta olduğunu belirtmektedir.

-yani Âl-i 'İmrân suresinden itibaren- Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye ile Zâhiriye nüshalarını karşılaştırdığını söylemekte; Kıraat, Tefsir ve Hadis kaynaklarından yararlandığını ve gerekli görülen yerlerde kısa açıklamalar yaptığını belirtmektedir.⁴

el-Hiyemî tahkiki, tek bir kişi tarafından gerçekleştirilmiş olması hasebiyle, *büyük bir cehdügayret ürünü*dür. Yalnız, bu çalışmada edisyon kritik için yeterli bir nüsha karşılaştırması yapılamadığı anlaşılmaktadır; çünkü Fâtiha ve Bakara sureleri hariç, tamamen iki nüshaya dayanmaktadır. el-Hiyemî, edisyon kritiğe başladıktan sonra "Allah'ın lütfuyla" Mekke Harem Kütüphanesi'nde *Te'vîlât'ın* 'Alâeddin es-Semerkandî şerhine⁵ muttali olmuşsa da, şerhten sadece anlaşılmasında güçlük çekilen kapalı noktalar da ve ibare yanlışları görüldüğü durumlarda yararlanmış; tahkikte dayandığı iki nüshayla karşılaştırma cihetine gitmemiştir. el-Hiyemî neşrinde; yapılan tahkiklerin bir üst şahıs tarafından kontrol edilmemesi, metnin doğru anlaşılmasını sağlayan şerhten yeteri kadar yararlanılmaması, kişi ve yerler hakkında bilgi verilmemesi, âyete getirilen yorumun ve *garîb* kelimelerin anlamının daha net anlaşılmasını sağlayacak izahlar yapılmaması; şahıs, mekân, grup, kavram, terim, âyet, hadis, şiir vb. önemli hususlara yönelik bir indeksinin bulunmaması, harekelemedeki aşırılık ve pek çok yerde yanlış harekeleme gibi daha başka eksikler de göze çarpmaktadır. Kitabın, sayfalar geniş/dolu olsa da, beş cilt oluşu, tahkikin bilimsel güvenilirliği hakkında ipuçları barındırmaktadır. Topaloğlu tahkikinin on yedi, Bâsellûm tahkikinin on cilt olarak neşredildiği, 'Avadayn tahkikinin ise yirmi cilt olarak plânlandığı dikkate alınırca, el-Hiyemî tahkikinin nisbî cıvırlığı ortaya çıkmaktadır. Bu tahkikin her sayfasında çeşitli hatalarla karşılaşmış olduğumu belirtmek isterim.

IV. TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN'IN MECDÎ BÂSELLÛM⁶ NEŞRİ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005, X Cilt)

Tahkik; giriş, hazırlık, iki bölüm, sonuç ve tafsilatlı bir indeksten oluşmaktadır. Giriş'te kitabın tahkikinde izlenen metod verilirken, hazırlık

4 *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, el-Hiyemî, 1, 18.

5 1192h. tarihli ve Musa Seyyid Abdül'aziz imzalı 2 ciltlik bu şerh, Mekke Harem Kütüphanesi'nde 529-530 numarada kayıtlıdır.

6 Mecdî b. Muhammed Sürûr b. Sa'd Sürûr b. Abdullah Bâsellum es-Sürûrî. 1382 Mekke doğumlu. Abdullah b. Humeyd gibi -Pakistanlı, Şamlı, Tunuslu, Yemenli, Mısırlı- Mescid-i Haram âlimlerinin rahle-i tedrisinde yetişmiş; onlardan Tefsir, Kıraat, Hadis, Fıkıh ve Ferâiz alanlarında icazet almıştır. Allâme Abdullah Bessâm, Muhammed er-Rufâ'î, Muhammed Adnan el-Ğuşeym gibi otoritelerin tezkîye ettiği bir şahsiyettir. Halep, Şam, Trablus, Mısır vd. bölgelere çeşitli ilmi seyahatleri vardır. Aziziye'deki Hamze b. Abdülmuttalib Camii gibi pek çok mescitte imam-hatiplik yapan Bâsellûm, Arafat ortaokulunda, Kral Abdül'aziz ve Hakem b. Hişâm liselerinde öğretmenlik yapmıştır. 1409'da Mekke'deki büyük mahkemeye kadı olarak aday gösterilmişse de özür dileyerek kabul etmemiştir. 1421'de Lübnan / Trablus'taki el-Cinân Ü.nde Tefsir ve Kuran İlim-



Şekil 3: Mecdi Basellüm'un Te'vilât tahkiki

kısımında (i) siyasi, sosyal, ekonomik, fikri, ilmi ve kültürel yönleriyle Mâtürîdî'nin yaşadığı dönem ve muhit tanıtılmakta; (ii) Mâtürîdî'nin biyografisi sunulmakta; (iii) üstadları ve öğrencileri hakkında bilgi verilmekte; (iv) önde gelen eserleri ışığında Mâtürîdî'nin ilmi değeri ortaya konmaya çalışılmaktadır. Tefsir ilminin tanıtıldığı Birinci Bölüm'de; tefsirin doğuşu, tefsir ekolleri, kadim ve modern tefsir yöntemleri, Mâtürîdî'nin tefsirci kişiliği, Mâtürîdî tefsirinde *tecdid tohumları*, Tefsir, Kelâm, Arapça, Fıkıh vd. konularda Mâtürîdî'nin öncekilerden etkilenmesi ve sonrakilere etkisi, Mâtürîdî'nin tefsirinde ele aldığı ilmî, itikâdî, fikhî, lügavî-belâğî konu ve meseleler çerçevesinde genel bilgiler sunulduktan sonra, İkinci Bölüm'de tahkik aşağıdaki yönleriyle tanıtılmaktadır: *Te'vilât*'ın hangi yazma nüshalarının esas alındığı, bunların nasıl karşılaştırıldığı, metnin nasıl edisyon kritik edilerek eksiksiz – gediksi hale getirildiği, hadislerin ve garip kelimelerin harekelenmesi, âyetlerin metinde nasıl dizilip rakamlandığı, hadis ve diğer eserlerin tahrîcinde izlenen metod, garip kelimelerin kaynaklara başvurularak açıklığa kavuşturulması, şahıs, kabile, yer ve belde-

leri alanında YL yapmıştır; tez konusu Mâtürîdî'nin Te'vilât'ı olup, eseri En'âm suresine kadar tahkik etmiştir. 1425'te aynı konu ile -yani kitabın tamamını 10 cilt halinde tahkik ederek- doktora tamamlamıştır. Hazırladığı bu eser, bazı Pakistan ve Yemen üniversitelerinde okutulmaktadır. 1423'te Kâbe imamlığına getirilmek istenmişse de özürlü olarak kabul etmemiştir. *إرشاد الفارض إلى كشف الغوامض في علم الفرائض والموارث* adlı eseri tahkik ettiği için, miras takasimat alanında da uzman olan muhakkık, Milli Eğitim Bakanlığı'ndan çeşitli takdir ve ödülleri almıştır. Te'vilât tahkikinin yanı sıra; *İrşâdu'l-fâriz ilâ keşfi'l-ğavâmiż fi 'ilmi'l-ferâiz ve'l-mevâris; er-Rimâhu'l-avâli fi fazli ehli mekkete 'ale'l-müte'âli; el-Vasatiyye fi'l-fikri'l-islâmî; Is'âdu'n-nâs li'l-vikâye mine's-sihri ve'l-hannâs* (Yusuf M.A. el-Ehdel ile birlikte); *Benâtu'l-efkâr fi edebi'l-münâkaşa ve'l-hivâr; Şâfi'î fikhına ait 27 ciltlik el-Mecmû' fi şerhi'l-muhezzeb*'in tahkik heyetinde yer almış; *Tayyibetu'n-neşr fi'l-kirâti'l-aşr* adlı eseri şerhetmiştir. Cennet, cehennem, hilâf üslûbu, Hanefî büyüklerinin nikâh vd. konularda vefî kavramına nasıl baktıkları çerçevesinde çok sayıda araştırma ve makaleye imza atmıştır. Söz konusu eserler, İrşâd hariç, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye tarafından neşredilmiştir. (Bu bilgiler üstadın 3 oğlundan biri tarafından verilmiştir.

<https://forum.makkawi.com/archive/index.php/t-57451.html>)

lerin tanıtılması, bilimsel tabir ve terimlerin açıklanması, nâsîh-mensuh, ma'âni'l-kur'ân ve belâğat kaynaklarına başvurulması, mütevâtir ve şaz kıraatlerin derlendiği kaynaklara gidilmesi, fikhî konularda ekstra malmat verilerek tercihte bulunulması, itikâdî konularda çeşitli yorumlar yapılarak selef-i sâlihe ait görüşlerin açıklanması, usul bahislerinde fırkaların delillerinin değerlendirilmesi vs.

Bâsellûm'un tahkiki 3 yazmaya dayanmaktadır; (i) İlk yazma, Kahire / Dâru'l-kütübî'l-mısriyye'de 27306b numarasında kayıtlı olup, 3 cilttir. "1165h. tarihli ve Mustafa b. Ahmed" imzalı bu yazmanın ilk cildi 219 varak, 2. cildi 440 varak, 3. cildi 656 varaktır. (i) İstanbul / Köprülü Kütüphanesi'nde 48 numarada kayıtlı olan nüshadan istinsah edilmiş olan ikinci yazma ise "818h. tarihli ve Ahmed b. Muhammed es-Safedî" imzalı olup Dâru'l-kütübî'l-mısriyye'de 873 numarada kayıtlıdır. Üçüncü yazma Dâru'l-kütübî'l-mısriyye'de, Köprülü nüshası parçaları arasında bulunmakta olup, 'Avadayn'ın da tahkikinin girişinde (s. 29'da) gerekçelendiği üzere, ondan farklı olduğu anlaşılmaktadır.

Bâsellûm tahkikinde, faide ve şerh kabilinden açıklamalar yapılmış, hatta bu hususta *itnâb* ve *tatvîle* kaçılmıştır.⁷

448 sayfalık bir hacme sahip *mukaddime*, faydalı bilgilerden oluşmakta ise de asıl esere ulaşmayı geciktirmesi bakımından medâr-ı tenkit görülebilir. Yazmaları simgeleyen rumuzların girişte tanıtılmamış olması ciddi bir sorundur.

Te'vîlât'ta bir âyete ait olduğu halde farklı bir yerde bulunan tefsirleri o âyetin altına alırken bunu genellikle belirtmemiş olması ciddi bir eksiklik olarak not edilebilir. Sözelimi

- i. Fâtîha sûresinde, normalde –Kavala ve Köprülü yazmalarında- **إِيَّاكَ نَعْبُدُ** [Sadece sana kulluk eder] ile **إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** [ve sadece senden medet umarız.] ifadeleri arasında yer alan "Besmele ve Fâtîha'nın faydaları" başlıklı 8! sayfalık metni surenin başına almış, fakat 'Avadayn'ın tersine, bunu belirtme ihtiyacı hissetmemiştir.
- ii. **إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً** [Arz'da bir halife yaratmaktayım] ifadesinin her iki yazmada da **أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ** [Şunların ismini bana haber verin.] ifadesinden sonra yer almakta; 'Avadayn bu ifadeyi normal yerine almış ve bunu belirtmiştir. Bâsellûm da aynı nakli yapmakla birlikte bunu belirtme ihtiyacı duymamıştır. **قَالُوا اذْعُ لَنَا رَبِّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهُ عَلَيْنَا** [Dediler ki; rabbına dua et de, o sığırın ne

7 Örneği: Giriş (I, 1-349), iman (I, 377-382), aslâh 'alâllâh (I, 457-461), sihir (I, 525-526), halk-ı e'âl-i 'ibâd (I, 556-559), istivâ (IV, 444-450), Mecûs (IV, 322-324).

idüğünü bize açıklasın; çünkü sığırlar bizce hep aynı gibi!..] ifadesi, her iki nüshada da وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ [Nerede ise (bunu) yapmayacaklardı!] ifadesinden sonra olup, 'Avadayn bu ifadeyi normal yerine alarak bunu belirtmiş; Bâsellûm ise aynı nakli yaptığı halde belirtme ihtiyacı duymamıştır. 126. âyetteki وَبَشِّرِ الْمَصِيرُ [Ne kötü dönüşüm!] ifadesi, iki yazmaya göre de metinde 127. âyetteki وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ [Hani İbrahim Beytullah'ın temellerini yükseltiyordu...] ifadesinden sonra yer alması sebebiyle normal yerine alınmış, fakat bu belirtilmemiştir. Bu örneklerden, Bâsellûm tahkikinde kitabın orijinalini yansıtmaya adına bir dikkat eksikliği ve bilimsellik zaafı olduğu sonucu çıkartılabilir. Nitekim Topaloğlu neşrinde, bu tür takdim – tehirler her seferinde satır satır belirtilmiştir.

V. *TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN'IN BEKİR TOPALOĞLU NEŞRİ* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011, XVII Cilt)

Bu tahkik çalışması, Fatih İsmailağa'daki İmam Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî Araştırma Vakfı himayesinde neşredilmiştir. Bekir Topaloğlu, "Türkiye'deki nüshaların tamamı ile yurtdışındaki nüshaların bir kısmından faydalanma imkânına sahip" olmakla birlikte,⁸ tahkik çalışmasında, *Te'vilât*'ın Mihrişah, Nuruosmaniye, Âtîf Efendi ve Köprülü -Kehf suresinden itibaren ise Kayseri Râşid Efendi- nüshalarına ek olarak, 'Alâeddin es-Semerkandî'nin (v. 539/1144) *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an*⁹ adlı eserini esas almıştır.

Topaloğlu'nun *Te'vilât* tahkiki bir ilim heyeti tarafından tamamlanmış olup tahkik kurulunda şu araştırmacılar yer almıştır:

Fâtîha – Bakara 210: Ahmet Vanlıoğlu; 1. Cilt; 463 + 40 s.

Bakara 211 – Âl-i 'İmrân sureleri: Ahmet Vanlıoğlu; 2. Cilt; 577 s.

Nisâ 1 – Nisâ 100: Mehmet Boynukalın; 3. Cilt; 476 s.

Nisâ 101 – Mâide sureleri: Mehmet Boynukalın; 4. Cilt; 424 s.

En'âm – A'râf 99: Ertuğrul Boynukalın; 5. Cilt; 483 s.

A'râf 100 – Tevbe sureleri; 6. cilt; 540 s.

Yûnus – İbrahim sureleri: Hatice Boynukalın; 7. Cilt; 582 s.

Hicr – İsrâ sureleri: Halil İbrahim Kaçar; 8. Cilt; 430 s.

Kehf – Hac sureleri: Murat Sülün; 9. Cilt; 475 s.

Mü'minûn – Neml sureleri: Halil İbrahim Kaçar; 10. Cilt; 477 s.

Kasas – Sebe' sureleri: Ali Haydar Ulusoy; 11. Cilt; 508 s.

8 Topaloğlu, *Ebu Mansûr el-Mâtürîdî Te'vilâti'l-Kur'an'dan Tercümeler*, s. XIV.

9 Süleymaniye Ktp., Hamidiye nr. 176.

Fâtır – Zümer sureleri: Mustafa Yavuz; 12. Cilt; 426 s.

Ğâfir – Muhammed sureleri: Murtaza Bedir; 13. Cilt; 468 s.

Fetih – Hadid sureleri: Muhammed Masum Vanlıoğlu; 14. Cilt; 428 s.

Mücâdile – Mülk sureleri: Muhammed Masum Vanlıoğlu; 15. Cilt; 364 s.

Kalem – Murselât sureleri: Abdullah Başak; 16. Cilt; 398 s.

Nebe' – Nâs sureleri: Ahmed Vanlıoğlu; 17. Cilt; 459 s.



Şekil 4: Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Topaloğlu neşri

Benim de tahkik heyetinde yer aldığım bu çalışma, müdakkik ilim adamı merhum Bekir Topaloğlu'nun kontrolünden geçmekte; tahkiki icra eden kişi ile Topaloğlu arasında tashih amaçlı üç dört kez gidip geldikten sonra nihaî metin ortaya çıkmakta idi. Bu tahkikte tefsir metninde geçen şahıs ve yerler kısaca tanıtılmış, *garîb* kelimeler açıklanmış, anlamı daha da belirginleştirmek için zaman zaman Semerkandî şerhinden yararlanılmış, yer yer Taberî (v. 310/923), Zemahşerî (v. 538/1144) ve 'Askalânî (v. 852/1449) gibi kaynaklardan iktibasta bulunulmuştur. Birçok yerde, bütün nüshalar “başka şekilde” olmasına rağmen, *Şerhu't-Te'vîlât*'a göre düzeltilmiş; ekleme ve çıkartmalar yapılmıştır.¹⁰ Mâtürîdî'nin naklettiği hadis, kıraat, görüş / yorum vb. bilgiler başka kaynaklardan da doğrulatılmaya çalışılmıştır; ancak dipnotlara *Te'vîlât* metnini ikinci plânda bırakan kadar yoğun malumat konulmamıştır. Beher cildin sonuna özel *adl*ara ek olarak, o ciltte istişhat edilen âyetlerin, hadis ve şiirlerin gösterildiği çok geniş indeksler konulmuştur. Çalışmanın bir özelliği de, bir âyetle ilgili olduğu halde birkaç âyet sonra ya da önce verilmiş olan açıklamaların o âyetin tefsiri çerçevesine alınması ve bu takdim - tehirlerin, her seferinde büyük bir titizlikle belirtilmiş olmasıdır.¹¹

10 Örneği: IX. ciltten s. 9, 14. dn.,10/9, 12/4, 17/11, 19/10, 20/9, 23/8, 24/3-4, 27/12, 34/8, 39/13, 40/8, 42/1, 43/3...

11 Örneği: IX. ciltten s. 22, 23, 25, 28, 46, 77, 87, 99, 111, 120, 123, 129, 133, 155...

DEĞERLENDİRME VE BİRKAÇ KARŞILAŞTIRMA

Öncelikle; Topaloğlu neşri dışındakilerde, kitabın *Te'vîlâtü Ehli's-sünne* şeklinde adlandırılması sorunludur. Bununla Mâtürîdî tefsirinin sün-nî karakteri vurgulanmak istenmekte ise de, "Kur'ân'ın Ehl-i Sünnet'e ait te'villeri" anlamına gelen bu adlandırmanın isabetli olmadığı açıktır; çün-kü *Te'vîlât'ta* Ehl-i Sünnet dışı pek çok te'vil yer almakta; Mâtürîdî bunları nakledip eleştirmektedir.

Topaloğlu neşrinde kaynakça kısmına ek olarak, sekiz adet indeks bu-lunmaktadır. İstîşad âyetleri, hadis ve eserler, özel adlar, millet, kabile ve yer adları, din, fırka, mezhep ve cemaat adları, şiirler, kitaplar, terimler ve ana temalar. Buna karşılık, Bâsellûm ve el-Hiyemî neşirlerinde hiçbir indeks bulunmamaktadır. İndekslerin araştırmacılar için taşıdığı önem izahından vârestedir.

el-Hiyemî ve Topaloğlu neşirlerinde tefsir edilen âyetlerin rakamlarının belirtilmiş olması okuyucuya kolaylık sağlayan güzel ve gerekli bir uygulamadır; Bâsellûm'da ise bu özellik bulunmamaktadır.

*

ثم ما قال عامة أهل التأويل:¹² إن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن قصة أصحاب الكهف والرقيم وأنبائهم، فقال: «أخبركم غدا» ولم يستثن، فعاتبه الله فيه أن حبس عنه الوحي كذا وكذا يوما فنزل:¹³ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ.¹⁴ لكن ذلك فاسد وما توهموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم محال، لأنه كذب لا يجوز أن يكون رسول الله يقول: أخبركم غدا، والله لم يأمره¹⁵ بذلك. أو أن [يكون] قال¹⁶ ولم يستثن، فيحبس الله الوحي عنه ولا يخبرهم في الوقت الذي قال إنه يخبرهم¹⁷، فيظهر كذبه عندهم بعد ما اختاره لرسالته واصطفاه لموضع وحيه، ثم يكذبه فيما أخبر. هذا فاسد محال، غير محتتمل ما توهموا به على الله وعلى رسوله. قد كان من كفار مكة السعوي في منع رسول الله عن تبليغ الرسالة إلى الناس، والحيلولة عن الدعاء إلى ما أمر أن يدعوهم، واستقبال حججه وبراهينه بشبهه¹⁸ عارضوها ليلبسوا على الناس حججه وآياته التي أقامها. فأبي الله ذلك عليهم وأعجزهم عن الاستقبال¹⁹ بتمويهاتهم.²⁰ فكيف أظهر عليه الكذب بمنع الوحي عنه حتى يعجز عن الإخبار بما وعدهم في الوقت الذي وعدهم.²¹

12 ر.ع م - عامة

13 انظر مثلا: تفسير الطبري، ١٥/١٢٧، ١٥١؛ و تفسير ابن كثير، 71/3

14 سورة الكهف، 18/23-24

15 ع: لم يأمر

16 ر.ع م: أو قال

17 ع - في الوقت الذي قال إنه يخبرهم

18 ن: لشبهة

19 ر ع م - شبه عارضوها ليلبسوا على الناس حججه وآياته التي أقامها فأبي الله ذلك عليهم وأعجزهم عن الاستقبال

20 ن: بتمويهاتهم

21 جميع النسخ - فكيف أظهر عليه الكذب بمنع الوحي عنه حتى يعجز عن الإخبار بما وعدهم في الوقت الذي وعدهم. والزيادة من الشرح، ورقة 462ظ

Bu metin, Topaloğlu neşrinde bana ait bir kesit olup, bold kısımlar Bâsellûm'da da, el-Hiyemî'de de yoktur.²² Ayrıca, [Allah da Peygamberi azarlamış] ifadesi el-Hiyemî'de [Allah da Peygamberi cezalandırmış] şeklinde yer almış; *الحيولة* kelimesi *merfû'* olması gerekirken, kesre harekelenmiştir.

Nisâ (4) suresinin 3. âyetinde

عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: نزلت في يتامى من يتامى النساء كُنَّ عند الرجال؛ فتكون اليتيمة الشوهاء عند الرجل - وهي ذات مال - فلا ينكحها لشوهتها، ولا يُنكحها صنًّا بمالها، لتموتَ فيرثها، وإن نكحها أمسكها على غير عدل منه في أداء حقها إليها، ولا ولي لها سواه يطالبه بحقها؛ فأنزل الله تعالى وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِيهَا فَاذْرُوهنَّ وَلَا تَنكِحُوهُنَّ - فَانكحوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ فلا ifadesinde *اليتامى* - فذرهن ولا تنكحوهن - *فانكحوا ما طاب لكم من النساء* [kız çirkin olduğu için, onunla ne kendisi evlenmekte ne de malı başkasına gidecek korkusuyla kız başkasıyla evermektedir...] kısmı olmaksızın geçmekte; *ولا ولي* [kızın hakkını arayacak kendisinden başka da bir velisi olmadığından...] ibaresi *لها والأولى ...* şeklinde geçmektedir. Müfessirin âyetin arasına yerleştirdiği [bu durumda, onları bırakın, nikâhlayın onları] kısmı da el-Hiyemî'de yoktur.

En'âm (6) suresinin 39. âyetinde;

وقوله عز وجل صُمُّ وَبُكْمٌ هُوَ مَا ذَكَرْنَا أَنَّهُ نَفَى عَنْهُمْ السَّمْعَ وَاللِّسَانَ وَالْبَصَرَ، لِمَا لَمْ يَعْرِفُوا نِعْمَةَ السَّمْعِ وَنِعْمَةَ الْبَصَرِ وَنِعْمَةَ اللِّسَانِ. وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَجْعَلَ لَهُمُ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَاللِّسَانَ، ثُمَّ لَا يَعْلَمُهُمْ مَا يَسْمَعُونَ بِالسَّمْعِ، وَمَا يَنْطِقُونَ بِاللِّسَانِ؛ دَلَّ أَنَّهُ يَحْتَاجُ إِلَى رَسُولٍ [onlara öğretmemiş olması] *ثُمَّ لَا يَعْلَمُهُمْ* ifadesinde, *يَسْمَعُونَ مِنْهُ وَيَسْتَمِعُونَ إِلَيْهِ* [konuşmamış olması] şeklinde yer almakta ve anlam şöyle olmaktadır: “*Sağır ve dilsizdirler!*” âyeti zikrettiğimiz şeydir; yani kâfirler kulak nimetini de, dil nimetini de, göz nimetini de anlamadıkları için Allah onlarda kulak, dil ve göz bulunmadığını söylemiştir. Onlarda kulak, dil ve göz olduğunu söyleyip de, onlara kulaklarıyla işitip, dilleriyle söyleyebilecekleri bir şey *konuşmamış olması* caiz değildir. Bu da gösterir ki; kendisine kulak vererek kendisinden dinleyecekleri bir elçiye muhtaçtırlar.” İlahî kelâm ile ilahî ilim arasındaki alâka düşünüldüğünde çok da yanlış olmasa da...

Yine aynı âyette;

وقوله عز وجل مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ وَصَفَ -عز وجل- نفسه بالقدرة، وجعلهم جميعا متقلين في مشيئته، وأخبر أنه شاء لبعضهم الضلال وللبعضهم الهدى؛ فمن قال: إنه شاء لكل الهدى لكن لم يهتدوا، أو شاء لكل الضلال، فهو خلاف ما ذكره عز وجل؛ لأنه أخبر أنه شاء الضلال لمن ضل، وشاء الهدى

22 Krş. Te'vîlâtü'l-Kur'ân, Topaloğlu, 9, 17; Bâsellûm, 7/140; el-Hiyemî, 3, 211.

ifadesinde متقلبين [değişip durmaktadır] kelimesi منقلبين şeklinde; [ve insanların bir kısmı için dalâleti bir kısmı içinse hidayeti dilediğini haber vermiştir] ifade ise, [ve insanların bir kısmı için hidayeti dilediğini haber vermiştir] şeklindedir.

Zuhruf suresinin (43) 83. âyetinde;

ويحتمل أن يخرج على ترك المكافات على ما يصنعون من الإستهزاء والأفزع من بهم والأفزع kısmı... ifadesinde إلى اليوم الذي يلاقون ويعاينون العذاب [onlarla ... envâ-i çeşit eziyet] şeklinde olması gerekmektedir.²³

Hucurât (49) suresinin 6. Âyetinde; Mâturîdî, “Bu da gösteriyor ki, âyet o adam hk. nâzil olmamıştır; çünkü bu anlatılanları²⁴ Müslümanlar hakkında münafıktan başkası uyduramaz!” derken, el-Hiyemî bu ifadeyi “... çünkü bu anlatılanları Müslümanlar hakkında münafığın uydurma ihtimali yok!” şeklinde vermiştir. Yani إذ لا من المنافق يحتمل من المنافق أن يزور على المسلمين مثل ما ذكر منه kısmı غیر المنافق olması gerekmektedir.²⁵

Duhâ (93) suresinin 7. âyetinde;

وقال بعضهم: {وَوَجَدَكَ ضَالًّا} من طريق مكة فهداك الطريق وقال بعضهم: {وَوَجَدَكَ ضَالًّا} حقيقة الضلال، فهداك للتوحيد kısmı el-Hiyemî neşrinde yoktur.²⁶

Necm (53) suresinin 33-34. âyetlerinde,

من أفرايت الذي تولى من كبر الكفرة وعظمائهم - أفرايت الذي تولى وأعطى قليلاً من كبر الكفرة - olarak; el-Hiyemî’de ise أفرايت الذي تولى وأعطى قليلاً من كبر الكفرة وعظمائهم şeklinde verilmiştir. أفرايت الذي تولى وأعطى قليلاً ifadesinin gereksiz tekrarı bir yana, من كبر الكفرة وعظمائهم’daki hata barizdir.²⁷

Zuhruf (43) suresinin 86. âyetinde;

ويحتمل أن يكون قوله: {وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ}، أي لو كانت لهم الشفاعة لكانت لا تنفعهم؛ كقوله تعالى: فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ (المدثر: 48)، أي لو كانت لهم شفاعة لكانت لا تنفعهم شفاعتهم؛ ليس أن يكون لهم شفاعة أو شفعاء، وهو كقوله تعالى: لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَاءٌ فِي الْأَرْضِ جَوْبِعاً جَوْبِعاً وَمِثْلَهُ مَعَهُ الْآيَةَ كقوله تعالى: فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ (المدثر: 48)، أي لو كانت

23 Krş. *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, Bâsellûm, ilgili âyet hk.; Topaloğlu, ilgili âyet hk.

24 Yani azılı kâfirlerden Ukbe b. Ebu Mu’ayt’ın oğlu “fâsık” Velîd’in “Mustak oğulları irtidat etmiş; zekâtı ödemiyorlar; beni katletmeye çalıştılar!” şeklindeki iftirası.

25 Krş. *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, Bâsellûm, ilgili âyet hk.; Topaloğlu, ilgili âyet hk.

26 Bkz. *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, el-Hiyemî, 5, 478.

27 Bkz. *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, Bâsellûm, 9, 432; el-Hiyemî, 4, 612.

MUTEZİLE ÂLİMİ KÂ'BÎ'NİN KELÂMCILIĞI VE TEVHİD KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Fikret SOYAL*

Makale Geliş: 01.04.2019

Makale Kabul: 09.05.2019

ÖZET

Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne mensup bir kelâm bilgini olan Kâ'bî, Basra ve Bağdat gibi ilim merkezlerinde bulunduktan sonra bir süre Horasan'da yaşamıştır. Mu'tezile içinde reislik derecesine ulaşan Kâ'bî, bir misyon gereği Horasan'a gitmiş ve bölgede Mu'tezilî görüşlerin yayılmasını sağlamıştır. Bu yüzden özelde Ka'bî'nin, genelde Mu'tezile'nin kelâmî görüşleri İmam Mâtürîdî tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Öte yandan Kâ'bî'nin kaleme aldığı birçok eser arasından en önemlisi olan *Kitâbu'l-mağâlât*, Eş'arî'nin *Mağâlât*'ının da kaynakları arasında yer almıştır.

Esasında müstakil bir eser olan, fakat daha sonra Ka'bî tarafından *Kitâbu'l-mağâlât*'ın beşinci bölümü yapılan *'Uyünü'l-mesâ'il ve'l-cevâbât* isimli eseri, kelâmî polemiklere yer verdiği önemli bir eserdir. Ağırlıklı olarak varlık konusunu ele alan bu eser, bilgi ve sıfat konularını da ihtiva etmektedir. Burada Kâ'bî, sıfat anlayışının çerçevesini ortaya koyarak tevhîd algısını ve bununla ilgili delilleri açıklamaktadır.

Bu makalede genel olarak Kâ'bî'nin kelâmî yöntemi, temel görüşleri ve Mu'tezile içindeki rolü ele alınmış, özelde ise tevhîd ilkesi hakkındaki düşünceleri *'Uyünü'l-mesâ'il ve'l-cevâbât* adlı eseri üzerinden değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Kâ'bî, Mâtürîdî, Tevhîd, *'Uyünü'l-mesâ'il*.

A REVIEW ON THE SCHOLARHIP OF MU'TAZİLİ THEOLOGIAN AL-KA'BÎ REGARDING HIS VIEWS ON TAWHĪD

ABSTRACT

Al-Ka'bî is a theologian of the Baghdad Mu'tazila School, who lived mostly in Khorasan after being in the scholarly circles of Basra and Baghdad. Being one of the eminent scholars of Mu'tazila, he travelled to Khorasan as a mission to spread the Mu'tazilî views in the region. For, al-Mâtürîdî's general criticism on the Mu'tazila usually targets al-Ka'bî. On the other hand, the most important work of al-Ka'bî among many, *Kitâb al-Mağâlât*, was also among the sources of al-Ash'arî's *Mağâlât*.

Authored primarily as a separate work, *'Uyün al-masâ'il wa'l-jawâbât* is on the theological polemics that soon incorporated as the fifth chapter of his *Kitâb al-Mağâlât*. Though it mainly holds

* Dr. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fikretsyl@yahoo.com

discussions on existence, it also includes different topics on knowledge and divine attributes. In his work, al-Ka'bî examines the Mu'tazila perception of tawhid by framing the understanding on divine attributes and explaining his proofs on it.

In this article, al-Ka'bî's method of Kalâm in general, his principal views and his role in the Mu'tazila have been taken into account and his elaboration of the tawhid principle has been analysed in accordance to his work '*Uyûn al-masâ'ilwa'l-jawâbât*.

Keywords:Kalâm, Mu'tazila, al-Ka'bî,al-Mâtürîdî, Tawhîd, '*Uyûn al-masâ'il*.

GİRİŞ

Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931), Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne mensup olup Ka'biyye fırkasının reisi olarak bilinmektedir.¹ Kâ'bî'nin Bağdat ekolünün önderi olması, ekol içindeki konumunu daha kolay anlamamızı sağlamaktadır.² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî tarafından şiddetli bir şekilde tenkide tabi tutulması ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî başta olmak üzere Bağdâdî ve Şehristânî'nin ondan yararlanması, Kâ'bî'nin kelâmî yönüyle ilgili önemli ipuçları vermektedir. Onun Mu'tezile ekolü içindeki bu önemli konumu ve başta Mâtürîdî olmak üzere Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından eleştirilen bir isim olması, Kâ'bî'nin kelâmî görüşlerini incelemeyi gerekli kılmaktadır.

Mu'tezilî âlimlerin İslam düşüncesine katkılarını tespit etmek adına coğrafi yayılma alanlarını ve temsilcileri bilmenin önemi açıktır. Bu mada, Kâ'bî'yi gündeme getiren başka bir husus, onun Mu'tezile'nin Horasan bölgesinde temsil edilmesini sağlamasıdır. Bölgedeki ilk Mu'tezilî'nin Vâsıl'ın talebesi Hafs b. Sâlim olduğu nakledilmektedir. Kâ'bî, Horasan bölgesinde çok büyük bir ilgiyle karşılanmış ve fikirleri geniş bir kitle tarafından benimsenmiştir.³

Eş'arî ve Mâtürîdî'nin oluşturduğu Ehl-i sünnetin Mu'tezile ile yaşadıkları polemikler, aynı zamanda kelâm metodolojisi açısından da değerlendirilir.

1 Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, y.y. Beyrut 1996, C. 11, s. 25; Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebu Yakub İshak İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Yusuf Ali Taviil Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1996, C. 1, s. 614; Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fıraç*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dârü't-Tûras, Kahire t.s. s. 181.

2 Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri (Şahıslar ve Görüş Ayrılıkları)*, Sonçağ Yayınları, Ankara 2017, s. 127.

3 Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebü'l-Hüzeyl Allâf*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 141; Yunus Kaplan, *Horasan Mu'tezilesi ve Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin Hayatı*, Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi 2006, s. 50-51; Acar, *Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin Makâlât'ında Mu'tezileyi Ele Alış Şekli*, s. 12.

dirmeyi gerekli kılmaktadır. Eş'ârî'nin Mu'tezile'nin merkezi sayılan bir bölgede yaşamış olması, en önemlisi hayatının bir kısmını Mu'tezilî olarak geçirmesi, onun Mu'tezile'ye olan ilgisini anlamayı kolaylaştırmaktadır. Ancak Mâtürîdî Mu'tezile'nin önemli merkezleri sayılan Basra ve Bağdat bölgelerinden uzak olan Semerkand'da yaşamasına rağmen Mu'tezile'yi ve görüşlerini değerlendirir. Kâ'bî'nin Horasan bölgesinde Mu'tezilî görüşleri yayması ve kendisine taraftar toplaması,⁴ Mâtürîdî'nin bu bilgilere nasıl ulaştığı sorusuna bir cevap olabilir.

Kâ'bî'nin en önemli eserleri arasında sayılan *Kitâbü'l-mağâlât*'ın mu-kaddimesinde ifade ettiği üzere⁵ esere “nazâr ve bilgi” ile başladıktan sonra asıl konusu olan fırkalara ve onların görüşlerine geçmiştir. *Uyû-nü'l-mesâ'il*'de aynı meseleyi işlerken yine *Mağâlât*'a atıfta bulunarak bilgi ile ilgili orada ele almadığı bazı hususları burada inceleyeceğini ifade eder.⁶

Uyûnü'l-mesâ'il adlı eserinde ağırlıklı olarak isbât-ı vâcib işlenmiştir. Bundan dolayı kelâmî diğer meselelerden ziyade Kâ'bî'nin tevhîd anlayışı ve bununla ilgili deliller üzerinde durulmasının önemi açıktır. Nitekim Kâ'bî, mezhebî aidiyetin etkisiyle olsa gerek, Allah'ın varlığının delillerinden hudûs delili üzerinde daha fazla durmuştur. Aynı şekilde tevhîd hassasiyetinin sonucu olarak sıfâtullah meselesine ağırlık vermiştir. Buna Mâtürîdî'nin sıfatlarla ilgili eleştirilerinin bulunmasını da eklersek kelâmî bir problem olarak tevhîd bağlamında zât-sıfat ilişkisi üzerinde durulacak olmasının önemi ortaya çıkacaktır.

Bundan dolayı, Mâtürîdî-Mu'tezile etkileşimine önemli derecede bir örnek olması bakımından Kâ'bî'nin görüşleri değerlendirilecektir. Mâtürîdî, Mu'tezile'yi tenkit ettiği birçok yerde doğrudan Kâ'bî'nin adını zikreder. Sözü edilen bu eleştiriler yoğun bir şekilde *Kitâbü't-tevhîd*'te yer alır. *Kitâbu't-tevhîd*'in ilgili bölümleri üzerinden onun Kâ'bî'ye dolayısıyla Mu'tezile 'ye bakışı tespit edilecektir.

Kitâbü'l-mağâlât'ın mukaddimesinde müellifin ifade ettiği üzere,⁷ esere bilgi konusu ile başladıktan sonra asıl konusu olan fırkalara ve onların

4 Ali Yıldız Musahan, “Maveraünnehir Bölgesinde Mu'tezile-Matürîdi Etkileşimi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, C. 28, S. 1, s. 194.

5 Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî el-Kâ'bî, *Kitâbü'l-ağbâr fi ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Hüseyin Hansu, Kuramer İstanbul; Darü'l-Feth, Amman 2018, s. 49.

6 Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Kâ'bî, *Uyûnu'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*, Darü'l-Hamid, Amman 2014, s. 31.

7 Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Mağâlât ve ma'ahu 'uyûnü'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Racih Kurdi, Abdülhamid Kurdi, Kuramer İstanbul; Darü'l-Feth, Amman 2018, s. 49.

görüşlerine daha sonra geçilmiştir. Burada Ka'bî'nin 'Uyûnü'l-mesâ'ilesi kadar olmasa da zaman zaman *Kitâbü'l-mağâlât*'a da müracaat edilecektir.

Makalede öncelikle ana bölümün alt yapısını oluşturması bakımından Kâ'bî'nin hayatı, ilmî kişiliği, eserleri ve Mâtürîdî'nin ona yönelik eleştirileri ele alınacaktır. Ardından 'Uyûnü'l-mesâ'ilesi bağlamında Kâ'bî'nin kelâmcılığı ve özellikle tevhîd ilkesinin ispatıyla ilgili görüşleri değerlendirilecektir.

1. KÂ'BÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

1.1. Hayatı

Tam adı Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî Kâ'bî olup doğum tarihi tam olarak bilinmemekle beraber, İbn Hacer onun hicrî 273 yılında doğduğunu söyler.⁸ Ancak arkadaşı ve hemşehrisi Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî'nin (ö. 322/934), "birlikte yetiştik ve mantık okuduk"⁹ sözlerinden, Kâ'bî'nin Ebû Zeyd'in doğum tarihi olan hicrî 235 yılı civarında doğmuş olabileceği anlaşılmaktadır.¹⁰ O, Belh şehrine nispetle el-Belhî¹¹, kabilesi Benû Kâ'b'a nispetle de Kâ'bî¹² olarak bilinmektedir.

Kaynaklarda Kâ'bî'nin hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmadığından eğitim hayatı ve hocaları hakkında fazla bilgi verilememektedir. Kaynaklarda kelâm hocası olarak sadece, Bağdat'ta ders aldığı Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât'ın (ö. 300/913) adı ile karşılaşılır.¹³

Öğrencileri arasında Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Haşşâf el-Belhî, İbrâhîm b. Muhammed b. Şihâb, Abdullah b. Muhammed Ebu'l-Hüseyn el-Bağdâdî gibi isimler zikredilmektedir.¹⁴

Mezhepler tarihi kaynaklarında Mu'tezile'ye ait alt kollardan ve fırkalardan bahsedilirken farklı kategorileştirmeler yapılır. Ancak en önemli

8 Ebu'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde y.y. Beyrut, 2002, C. 4, s. 429.

9 İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, C. 1, s. 479.

10 Kâ'bî, 'Uyûnü'l-mesâ'il, 13-14.

11 İbnu'n-Nedîm, *Fihrist*, C. 1, s. 693.

12 Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu'l-Kerem Muhammed b. Abdülkerîm İbnu'l-Esîr, *el-Lubâb fî tehzîbi'l-ensâb*, y.y. Beyrut 1980, s. 16; Adil Bebek, "Kâ'bî", DİA, c. 24, İstanbul 2001, s. 27.

13 Kâ'bî, *Kitâbu'l-Mağâlât*, 50. Ebu'l-Hüseyn Abdurrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne mensup bir kelâmcı olarak Mu'tezile mezhebine önemli katkıları bulunmaktadır. Mu'tezile'nin dağılmaya yüz tuttuğu bir dönemde, Mu'tezile'den ayrılan ve Mu'tezilî görüşleri eleştiren İbnu'r-Râvendî'ye karşı *el-İntisâr* isimli bir reddiye yazmıştır. Bkz. İbnu'n-Nedîm, *Fihrist*, C. 1, s. 610; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, s. 179; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, C. 14, s. 87; Şerafettin Gölcük, "Hayyât, Ebû'l-Hüseyn", DİA, c. 17, İstanbul 1998, s. 103-105.

14 İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, 4: 577; Ebû's-Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyat*, i'tena Muhammed Adnan Bahit, Mustafa Hıyari, Franz Steiner Verlag, Beyrut 1993, C. 5, s. 352.

olanı Basra ve Bağdat ekolü şeklindeki ayrımdır. Basra ve Bağdat ekolü Abbasiler devrinde meydana gelmiştir. Bu dönemde özellikle Basra Mu'tezile ekolü desteklenirken Mu'tezilî kelâmcılar yetiştikleri ilmi çevreye göre bu iki koldan birine nisbet edilirler.¹⁵ Kâ'bî, Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne mensup olmasına rağmen, Basra ekolünün reisi Ebû Ali el-Cüb-bâî'nin bazı öğrencilerinin ondan ders aldıkları zikredilmektedir.¹⁶

Kâ'bî'nin hayatında önemli bir husus da, hicrî 270-287 yılları arasında Horasan'da hüküm süren Zeydî Taberiyye devletinin emiri olan Muhammed b. Zeyd ed-Dâ'î'nin kâtipliğini yapmasıdır.¹⁷ Bu devlet hicrî 287 yılında yıkılınca¹⁸ Kâ'bî'nin görevi de sona ermiştir. Muhtemelen Kâ'bî'nin Bağdat'a gidişi bu dönemde olmuştur.¹⁹ Eserlerinin çoğunu Bağdat'ta kaleme alan Kâ'bî, sonradan Belh'e dönerek vefat edinceye kadar orada yaşamıştır.²⁰

Kâ'bî, Bağdat'tan Belh'e döndüğünde ilmî çalışmaları yanında tekrar siyasi-bürokratik alana dönerek Ahmed b. Sehl b. Hâşim el-Mervezî'nin vezirliği görevini yürütmüştür. Ahmed, mağlup olunca Kâ'bî tutuklanarak hapsedilmiş ve bir müddet hapiste kalmıştır. Onu, el-Mukter'in veziri Ali b. İsa el-Cerrâh'ın veya ondan sonraki vezir Hâmid b. Abbâs'ın hapisten kurtardığı söylenmektedir.²¹ Ömrünün sonlarına doğru Kâ'bî'nin devlet görevi almaktan tevbe ettiği zikredilmektedir.²²

Kâ'bî'nin 319/931 yılı Şa'bân ayının başlarında Belh'te vefat eder.²³ Onun vefat tarihi olarak 309 yılı zikredilmekle birlikte,²⁴ bunun bir hata olduğu anlaşılmaktadır.

1.2. Eserleri:

Kâ'bî'nin kaynaklarda geçen eserlerine bakıldığında, kırktan fazla eserinin olduğu ifade edilmektedir.²⁵ Eserlerinin çoğu kelâm alanına ait olmakla birlikte, onun tefsîr, hadîs, fıkıh, cedel, felsefe ve Arap dili alanında da eserler verdiği görülmektedir. Bunlardan çok azı günümüze ulaşmıştır.

15 Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri*, s. 52.

16 İmadüddin Ebi'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid, ed-Darü't-Tunisiyye, Tunus 1974, s. 297.

17 Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, C. 14, s. 299.

18 Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyat*, C. 3, s. 68.

19 Kâ'bî, *Kitâbu'l-mağâlât*, 159.

20 Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, C. 11, s. 25.

21 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, C. 1, s. 614.

22 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl*, 297.

23 Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, C. 11, s. 26; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, C. 1, s. 615.

24 İbn Nedîm, *Fihrist*, 1: 615.

25 Kâ'bî, *Kitâbu'l-Mağâlât*, 22; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, C. 11, s. 25.

Günümüze ulaşan eserlerinden bazıları şunlardır:

1. Fazlü'l-i'tizâl: Mâkâlatın bir babından oluşan bu eser, Fûâd Seyyid tarafından *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-mu'tezile*²⁶ adlı eser içinde neşredilmiştir.
2. Kabulü'l-ahbâr: Hadis ilmi ile alakalı bu eser, *Kabulü'l-ahbâr fî ma'rifeti'r-ricâl* adıyla Hüseyin Hansu tahkikiyle neşredilmiştir.²⁷ Yine aynı eser, Ebû Amr el-Hüseyini b. Ömer b. Abdürrahim tarafından tahkik edilerek *Kabûlu'l-ahbâr ve Ma'rifetu'r-ricâl* adıyla neşredilmiş,²⁸ ayrıca bu eser çerçevesinde bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır.²⁹
3. Kitâbu'l-Mağâlât: Bu eserin Mu'tezile ile ilgili kısmı daha önce Fûâd Seyyid tarafından *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* adlı eser içinde neşredilmiştir. Ancak eserin tamamı ilk kez Hüseyin Hansu, Raciî Kürdî ve Abdülhamid Kürdî tarafından tek nüshadan tahkik edilerek *Kitâbu'l-mağâlât ve ma'ahu 'Uyûnü'l-mesâ'il ve'l-cevâbât* adıyla neşredilmiştir. Mağâlât geleneğinde kendine özgü bir konununun olduğunu söylemek mümkündür. Onun bu eserini benzerlerinden ayıran en önemli özellik, mezhep mensubiyeti bakımından Mutezilî olsa bile eserini mezhebine hasretmeden İslâmî fırkaları büyük ölçüde ele almasıdır. Eserin önemli özelliklerinden biri de, Mu'tezile mensuplarını önemli ölçüde bölgesel ve coğrafi dağılım itibarıyla sınıflandırmış olmasıdır. Mezkur eserinin benzerlerine göre hayli farklılıkları bulunmaktadır. Onu -örneğin- Bağdâdî'nin *el-Farq beyne'l-fırak* adlı eserinden ayıran temel fark, kendi mezhebini fırkay-i nâciye görerek diğerlerini bâtil şeklinde nitelendirmekten kaçınarak olaya Ehl-i kible açısından bakmasıdır.³⁰

Kendi geleneğinde önem verilen ve bu alanda bilinen ilk eserin, Kâ'bî'nin *Kitâbu'l-mağâlât*'ı olduğunu söyleyebiliriz. Müellif, eserin başında hicrî 290 tarihinde yazmaya başladığını bizzat ifade etmektedir.³¹

Eserin müellife aidiyeti hususunda herhangi bir kuşku yoktur. Mu'tezilî iken daha sonra Ehl-i sünnet saflarına katılan Eş'arî'nin *Mağâlâtü'l-İs-*

26 Ebû'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Kâ'bî, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, ed-Darü't-Tunisiyye, Tunus 1974.

27 Kâ'bî, *Kabulü'l-Ahbâr fî ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Hüseyin Hansu, Kuramer, İstanbul; Darü'l-Feth, Amman 2018.

28 Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhi Kâ'bî, *Kabulü'l-Ahbâr fî ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Ebû Amr el-Hüseyini b. Ömer b. Abdürrahim, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000/1421, 2. Cilt.

29 Taha Çelik, *Ebu'l-Kasım el-Kâ'bî ve Kabûlü'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl İsimli Eseri* (Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi, 2009), 89 s.

30 Kâ'bî, *Kitâbu'l-Mağâlât*, s. 8-9.

31 Kâ'bî, *Kitâbu'l-Mağâlât*, s. 49.

lâmiyyîn adlı eseri ondan sonra gelen en önemli eserdir. Eş'arî'nin *Maḳâlât*'ının en önemli kaynaklarından biri, Kâ'bî'nin *maḳâlât*'ıdır. Öyle ki, Eş'arî pek çok yerde Kâ'bî'ye atıflarda bulunmaktadır. Bunun yanı sıra eserin bölümlenmesi ve üslûbu açısından da Eş'arî'nin Kâ'bî'den etkilenmiş olduğu görülmekte, "Ebu'l-Kâsım el-Belhî" veya "el-Belhî" ismini vererek onun ilgili konudaki görüşlerini zikretmektedir. Yine İbnu'n-Nedîm'in mezhepleri anlatırken başvurduğu kaynaklardan biri, Kâ'bî'nin *Kitâbu'l-maḳâlât*'ıdır. Dolayısıyla Kelâm ve İslam mezhepleri alanında eser veren birçok müellifin temel kaynaklarından birini bu eser oluşturmaktadır. Bu bağlamda Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *el-Farḳ beyne'l-fırak*'ta, Mes'ûdî'nin *Mürûcü'z-zeheb*'de, eş-Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl*'de, Kâdî Abdülcebbâr'ın *Fazlü'l-i'tizâl*'de ve *el-Muğnâ*'de en önemli kaynak olarak Kâ'bî'nin *Kitâbu'l-maḳâlât*'ını değerlendirmişlerdir. Bütün bunlar, Kâ'bî'nin *Maḳâlât*'ının bu alanda günümüze ulaşan ilk ve en önemli eser olma özelliğine sahip olduğunu göstermektedir.³²

Kitâbü'l-maḳâlât'ın mukaddimesinde müellifin ifade ettiği üzere,³³ esere bilgi konusu ile başladıktan sonra asıl konusu olan fırkalara ve onların görüşlerine daha sonra geçilmiştir. Nitekim *'Uyûnü'l-mesâ'il*'de bilgi konusunu işlerken yine *Maḳâlât*'a atıfta bulunarak bilgi ile ilgili orada ele almadığı bazı hususları inceleyeceğini ifade eder.

4. 'Uyûnü'l-mesâ'il: Araştırmanın konusunu oluşturduğundan bu eser, ilerleyen bölümlerde ayrıca değerlendirilecektir.

Kâ'bî'nin günümüze ulaşmayan eserleri ise şunlardır:

1. Tefsîru'l-Kur'ân.
2. Kitâbu'l-Ğurer ve'n-Nevâdir.
3. Kitâbu Keyfiyyeti'l-İstidlâl bi's-Şâhid ale'l-Ğâib.
4. Kitâbu'l-Cedel ve Âdâbu Ehlihi ve Tashîhu İlelihi.
5. Tecrîdu'l-Cedel.
6. et-Tehzîbfî'l-Cedel.
7. Kitâbu's-Sünneve'l-Cemâ'a.
8. Kitâbu'l-Mecâlisi'l-Kebîr.
9. Kitâbu'l-Mecâlisi's-Sağîr.

32 Mehmet Keskin, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Maḳâlât Geleneği: el-Eş'arî ve el-Belhî Örneği", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2014, S. 27, s. 17; Orhan Şener Koloğlu, "Kâdî Abdülcebbâr'a Göre İmâmiyye Fırkaları: Mu'tezilî Maḳâlât'tan Bir Kesit", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, C. 12, S. 2 s. 247-248.

33 Kâ'bî, *Kitâbu'l-maḳâlât*, s. 49.

10. Nakzu Kitâbi'l-Halîl alâ Burğûs.
11. Nakzu Kitâbi Ebî Ali el-Cübbâî fi'l-Îrâde.
12. el-Kitâbu's-Sânî alâ Ebî Ali fi'l-Cenne.
13. Kitâbu Mesâili'l-Hucendî fî mâ Hâlefe fî hi Ebâ Ali.
14. Kitâbu Te'yîdi Makâleti Ebi'l-Huzeyl fi'l-Cüz' (fi'l-Cebr).
15. Kitâbu'l-Muzâhât alâ Burğûs.
16. KitâbuFusûli'l-Hitâb fi'n-Nakz alâ Racûlin Tenebbe'e bi Horasân.
17. Kitâbu'n-Nihâyefi'l-Aslah alâ Ebî Ali ve Nakzihi aleyhi li's-Saymerî.
18. Kitâbu'l-Kelâm fi'l-Ümmet alâ İbn Kubbe.
19. Kitâbu'n-Nakz ale'r-Râzîfi'l-İlmi'l-İlâhî.
20. Kitâbu Evâili'l-Edille fî Usûli'd-Dîn.
21. Tuhfetu'l-Vüzerâ.
22. Kitâbu'l-İmâme.
23. el-Müstersîd fi'l-İmâme.
24. Kitâbu'l-Esmâ ve'l-Ahkâm.
25. Mehâsinu Âli Tâhir.
26. Mefâhiru Horasân.
27. Va'îdu'l-Fussâk.
28. el-Makâmât.
29. el-Fetâvâ'l-Vâridemin Cürcân ve'l-Îrâk.
30. Kitâbun fî Hucciyeti Ahbâri'l-Âhâd.
31. el-Mesâil ve'l-Mecâlis.
32. el-İntikâdli'l-İlmi'l-İlâhî alâ Muhammed b. Zekeriyâ.
33. Kitâbun fi't-Tevellüd ve Ef'âli't-Tıbbâ'.
34. el-Cevâbât ve Ecvibetu Ebi'l-Kâsım el-Belhî.
35. Ba'zu'n-Nakzale'l-Mücbire.
36. Târîhu Belh.
37. Târîhu Horasân.³⁴

Kâ'bî'nin çok sayıda eserinin olması, bunların bir kısmının farklı isimler ile yazılması ile ilgili olabilir.³⁵

34 Kâ'bî, *Kitâbu'l-makâlât*, s. 24; İbn Nedîm, *Fihrist*, C. 1, s. 615.

35 Kâ'bî, *Kitâbu'l-makâlât*, s. 22.

1.3. Mezhebi ve İlmî Kişiliği

Kaynaklar, ittifakla Kâ'bî'nin Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne mensup ve Ka'biyye fırkasının reisi olduğunu belirtmektedirler.³⁶ Kelâmda Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât'ın öğrencisi olan Kâ'bî, Bağdat Mu'tezile'sinin son temsilcisi olarak kabul edilir.³⁷

Kâ'bî'nin Basra Mu'tezile'sinin karşısında Bağdat ekolü içinde önderlik seviyesine ulaşması aslında ilgili ekolün reisi olan hocası Hayyât'a dayanmaktadır. Hayyât'ın Bağdat Mu'tezile ekolünün önderliğini yaptığı dönemde Basra ve Bağdat ekolü ayırımından açık bir şekilde bahsedilebilmesi, hocasından sonra Bağdat ekolünün reisliğini üstlenen Kâ'bî'nin ilgili ekol içindeki konumunu daha kolay anlamamızı sağlamaktadır.³⁸ Kâ'bî, Mu'tezile'nin Basra ekolünün reisi Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), onun oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), Eş'ariyye'nin reisi Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935), Mâtürîdiyye'nin reisi Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ile aynı dönemde yaşamıştır. İslâm düşüncesinin gelişmesinde önemli katkıları bulunan bu düşünürlerle aynı zaman diliminde yaşaması ve onlarla şu veya bu şekilde ilişkisinin olması, Kâ'bî'nin kelâmdaki yerini ve önemini göstermektedir.

Kâ'bî'nin Ebû Ali el-Cübbâî ile bazı konularda ihtilaf ederek ona yönelik çeşitli tenkitlerde bulunması;³⁹ Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Basra ekolü içindeki reislik durumuna paralellik arz etmesi⁴⁰ hem onun konumunu hem bu iki ekolün birbirlerine olan karşıtlıklarını göstermesi bakımından önemlidir.

Kâdî Abdülcebbar'ın sık atıfta bulunduğu⁴¹ birisi olarak Bağdat Mu'tezile düşüncesini yansıtan Kâ'bî, hem Horasan hem de Bağdat bölgesinde tanınan ve bilinen bir isim⁴² olmasıyla ilgili olsa gerekir.

Basra ve Bağdat'ta doğan Mu'tezile daha sonra İslam dünyasının çeşitli merkezlerine yayılarak taraftar toplamıştır. Mu'tezile'nin son dönem temsilcilerinin görüşlerini toplayan⁴³ Kâ'bî'nin Mu'tezile içerisindeki esas

36 Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, C. 11, s. 25; İbn Nedîm, *Fihrist*, C. 1, s. 614; Bağdâdî, *Farq beyne'l-fırak*, s. 181.

37 William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 273; Osman Aydın, *Akılci Din Söylemi: Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, Hitit Kitap Yayınevi, Ankara 2010, s. 54.

38 Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri*, s. 127.

39 Bebek, "Kâ'bî", s. 24, 27.

40 Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri*, s. 129.

41 Koloğlu, "Kâdî Abdülcebbar'a Göre İmâmiyye Fırkaları", s. 247-248.

42 Musahanov, *Maturidi'nin Mu'tezile Eleştirisi*, s. 26-27.

43 Kâ'bî, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 46.

rolü, Basra ve Bağdat merkezli olan Mu'tezile düşüncesini Horasan bölgesine taşımaya dayanmaktadır.

Basra ve Bağdat merkezli olan Mu'tezile'nin bu iki merkeze göre iki ayrı ekole ayrılmasıyla ilgili çeşitli etkenlerden bahsedilebilir. Mu'tezile'nin özgür düşünceye önem vermesi, Halku'l-Kur'an etrafında yapılan tartışmalar, Abbasi yönetiminin Bağdat Mu'tezilesi ile olan ilişkisi, Bağdat Mu'tezile'sinin Zeydiyye ile olan irtibatı gibi birkaç hususun etkili olduğu söylenebilir.⁴⁴

Kâ'bî'nin adı bu iki ekolün karşılıklı çekişmelerinde de geçmektedir. Hatta Basra ve Bağdat ekolünün ihtilaflarına dair en önemli örneklerden biri, Kâ'bî ile Ebu Hâşim arasında yaşanmıştır. İki ekol arasındaki görüş ayrılıklarının sayısının yüz elli beş olduğu ifade edilir.⁴⁵

Basra ekolü sayısal olarak daha fazla düşünür çıkararak, hicrî II. ve III. asırda hızlı bir yayılma gösterirken Bağdat ekolü bu tarihlere kadar sadece Kâ'bî'yi çıkarabilmiştir.⁴⁶ Bağdat Mu'tezilî kelâmcıları arasında yer alması ve Belh'de doğup Bağdat ve Horasan bölgelerinde bulunması nedeniyle, Eş'arîlik ve Mâtürîdîliğin teşekkülü sürecinde Mu'tezile'nin bu iki ekol ile ilişkisinde Kâ'bî önemli bir konuma sahip olmuştur. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin uzun süre Mu'tezile içinde kaldıktan sonra bu mezhepten ayrılarak Küllâbîliği benimsemesi ve Mu'tezile'nin özellikle Basra ekolünü eleştirerek reddiyeler yazması Basra'da ona bir şöhret kazandırdı. Ehl-i sünnet'in ikinci kolu olan Mâtürîdîliğin kurucusu Ebu Mansur el-Mâtürîdî ise Eş'arî'ye göre bu alanda daha erken şöhret bulmuştu.

Kâ'bî'nin Horasan'a geçmesi ile birlikte, bölgede Mu'tezilî fikirlerin yayılması sonucu Mâtürîdî, genelde Mu'tezilî fikirleri, özelde Kâ'bî'nin görüşlerini reddetmeyi hedeflemiştir. Dolayısıyla Eş'arî, Mu'tezile'nin Basra ekolüne yönelik reddiyeler yaparken, aynı tarihlerde Mâtürîdî Bağdat ekolünün fikirlerini tenkit etmekteydi. Görüldüğü gibi, Eş'arî ve Mâtürîdî'nin eleştirilerinde Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat ekollerinin hedef alınmasında yine Kâ'bî ismiyle karşılaşılmaktadır. Dahası iki önemli Sünnî kelâm ekolünün kurucuları olan Eş'arî ve Mâtürîdî'nin birbirlerinden haberdar olmalarında aynı şekilde Kâ'bî'nin etkisinden bahsedilir.⁴⁷ Onun buradaki konumu ve rolü kesinleştirilirse Mu'tezile içinde büyük bir karizması olan Kâ'bî, Sünnî kelâm düşüncesinin iki kolunun kurucuları olan

44 Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri*, s. 50-72.

45 Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri*, s. 52.

46 Hatice Arpağuş, "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Kâ'bî Örneği", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum, 07-08-09 Kasım 2008*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İstanbul 2011, s. 168.

47 Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidîlik İlişkisi*, s. 277-280.

Eş'ârî ile Mâtürîdî üzerinde de bir şekilde etkili olduğu ortaya çıkar ki bu, onun konumunu daha da önemli hale getirir.

Kâ'bî'ye yönelik tutum ve davranışlara bakıldığında, mezhebini gizlemeden cesur bir tavır içinde hareket ettiği anlaşılmaktadır. Böyle bir karakter özelliğine sahip olan müellif savunduğu görüşlerini açık bir şekilde izhar etmesi nedeniyle çokça eleştiri ve hakarete maruz kalmıştır. Öyle ki bu eleştirilerin dozu artarak zındık olmakla suçlanmaya kadar varmıştır.

Öte yandan Kâ'bî'nin özgün ve objektif bir ilim adamı olduğunu ispatlayan özelliklerinin de bulunduğu görmezden gelinemez.⁴⁸ Zira zaman zaman Mu'tezilî kelâmcıları da eleştirdiği olmuştur. Eserlerinden de anlaşılacağı üzere Kâ'bî, Ebû Ali Cübbâ'î'yi irâde ve aslah konularında⁴⁹ açıkça tenkit etmiştir. Buna göre Basra ve Bağdat ekolleri arasındaki ayrılığın sadece coğrafi bir olay olmayıp fikrî ve düşünsel nedenlere de bağlı olduğunu ifade etmek gerekir. Zira ilk dönemlerde söz konusu olmayan ancak ilerleyen zamanlarda birbirlerini tekfir etme noktasına kadar ilerleyen bir farklılıktan ve zıtlıktan bahsediyoruz.

Kadi Abdülcebbâr'ın *Fazlü'l-i'tizâ'l*'de; el-Bağdâdî'nin *Farq beyne'l-firak* adlı eserinde birden fazla yerde Ka'bî'den bahsetmesi, Şehristânî'nin *el-Milel*'inde defalarca onun adını zikretmesi; İbnü'l-Cevzî *Telbisu iblis* adlı eserinde Ka'bî'yi ve onun *Maqâlât*'ını anması müellifin önemini gösteren mühim deliller olarak görülmelidir.⁵⁰

Kâ'bî'nin yaşadığı dönem, Mu'tezile açısından mihne dönemi sonrasına denk gelen tarihlerdir. Buna göre o, Mu'tezile'nin fikri kırılmalar ve çeşitli sarsıntılar yaşadığı döneme denk gelmiştir. Kâ'bî'nin yaşadığı tarihler esasen Abbasiler açısından da tarihî ve siyasî bir takım sorunların yaşandığı dönemlerdir. Şüphesiz bu olayların her birinin bir şekilde onun ilmî yaşamına etkileri söz konusu olmuştur.

1.4. Mâtürîdî'nin Kâ'bî'ye Yöneltili Eleştiriler

Birçok âlim Kâ'bî'ye reddiye türü eserlerle cevap vermiş veya kelâm konusunda yazdıkları eserlerde kendisine eleştiriler yöneltmişlerdir. Kendisine reddiye yazanların başında Mâtürîdî gelmektedir. O, Kâ'bî'ye karşı *Reddü evâ'ilî'l-edille li'l-Ka'bî*; *Reddü tehzîbi'l-cedel li'l-Ka'bî* isimli iki reddiye yazmıştır.

48 Kâ'bî'nin Mu'tezile'yi değerlendirmesiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ayşe Neslihan Acar, *Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin Makâlât'ında Mu'tezileyi Ele Alış Şekli*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi 2006.

49 İbn Nedîm, *Fihrist*, C. 1, s. 615.

50 Kâ'bî, *Kitâbu'l-maqâlât*, s. 28-29.

Bunun dışında Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Nağzu Nağzi Te'vîli'l-edille 'a-le'l-Belhî* isimli bir reddiye yazmıştır.⁵¹ Kâ'bî'nin, *Kitâbu ecvibeti ebi'l-Kâsım el-Kâ'bî li Ebî zeyd el-Belhî* isimli eserinden Ebû Zeyd el-Belhî'nin kendisini eleştirdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca er-Râzî'nin çeşitli reddiyeleri ile başkaları tarafından yapılmış değişik konulara ilişkin reddiyeler mevcuttur.⁵²

Kâ'bî'ye karşı reddiye yazarların başında gelen Mâtürîdî, tevhîdi korumak maksadıyla diğer dinlere ve mezheplere tenkitler yönelttiği *Kitâbu't-tevhîd* adlı eserinde, eleştirilerini daha çok Mu'tezile'ye yapması, özellikle bölgede itizâl fikirlerinin kaynağı olan Kâ'bî'yi tenkit etmesine yol açmıştır. Hatta *Kitâbu't-tevhîd* ona yönelik bir reddiye olarak düşünülebilir. Mâtürîdî'nin ve Eş'arî'nin çok yoğun bir şekilde eleştirdiği Kâ'bî, tam tersi bir tutum içine girerek onların isimlerinden bahsetmemektedir.⁵³

Esasen Mu'tezile'nin Semerkant'daki varlığı ve iki ekol arasındaki polemiklerin mahiyeti ve bunların şekillenmesi çeşitli araştırmalara konu olmaktadır. Bu manada Maverâünnehir'de Mu'tezile'nin yaygınlığından söz etmek öyle kolay görünmemektedir. Buna göre Mu'tezile ve Mâtürîdîler arasında bir rekabet bulunmaktadır. Semerkant'lı âlimler Mu'tezilî âlimleri tenkit ederken aslında bu ilişkiye dair bazı ipuçları elde edilebilir. Eleştirilerde daha çok hedef alınan Kâ'bî ve Cübbâî gibi Mu'tezilî âlimler, Irak bölgesinde tanınan Hanefî âlimlerdir.⁵⁴

Öte yandan diğer Mu'tezilî temsilciler gibi Kâ'bî'nin de Hanefî mezhebine bağlı olması, Mu'tezile'nin bölgede bu mezhep üzerinden yayılmasına imkân sağlamış olmalıdır. Kâ'bî başta olmak üzere çeşitli Mu'tezilî âlimler aracılığıyla Hanefilik içinde Mu'tezilî düşüncenin yayılma eğilimi içinde olması, bölgedeki Sünnî-Hanefî çevrelerde bir tedirginlik uyandırmıştır.⁵⁵ Mâtürîdî'nin, Mu'tezilî fikirlerin yayılmasında baş aktör olan Kâ'bî'ye karşı eleştirilerde bulunmasına bu durumönemli bir sebep olarak sayılabilir.

Mâtürîdî'nin, *Kitâbü't-tevhîd*'de hiç kimseye göstermediği tepkisel ve katı tutumu Kâ'bî'yi karşı sergilemiştir. Bu manada Mâtürîdî'nin ona büyük bir yer ayırdığı görülmektedir.⁵⁶ Mu'tezile'nin zatî sıfatlarla fiilî sı-

51 İrfan Abdülhamit Fettâh, "Eş'arî, Ebû'l-Hasan", DİA, c. 11, İstanbul 1995, s. 444-447.

52 Kâ'bî, *Kitâbu'l-makâlât*, s. 25-26; Şükrü Özen, "Mâtürîdî", DİA, c. 28, İstanbul 2003, s. 146-151.

53 Kâ'bî, *Kitâbu'l-makâlât*, s. 19-21.

54 Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Maverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyanamesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, S. 9, s. 50.

55 Özen, "IV.(X.) Yüzyılda Maverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi" s. 82.

56 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara 2002, s. 28, 65-73, 75, 77, 95-96, 104-109, 305-325, 339-364, 375-384, 386-387, 393-394, 398, 404-412, 445-460, 462-468.

fatlar hakkındaki görüşleri ve tenkidini yaptığı bölümde Mâtürîdî, Mu'tezile'nin adını anmakla birlikte özel olarak Kâ'bî'nin görüşlerini merkeze aldığı görülmektedir. Kâ'bî'nin görüşlerini değerlendirmekten maksadı, Kâ'bî'nin Allah'ı bilip bilmediğinin ortaya çıkması, böylece Mu'tezile'nin yeryüzündeki imamı olarak kabul edilen Kâ'bî üzerinden bu mezhebin ilmi seviyesinin görülmesini sağlamaktır.

Kitâbu't-tevhîd'de Kâ'bî'yi tenkit ettiği meselelerin birden fazla olduğu anlaşılmaktadır. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*'de, "Zâtî ve fiilî sıfatlar"⁵⁷, "Kulların Fiilleri"⁵⁸, "Kader"⁵⁹, "Büyük Günah"⁶⁰ gibi temel kelâmî meselelerde Kâ'bî'yi isim olarak zikrederek eleştirirken, bazı konularda adını zikretmeden tenkit etmektedir. Bunların büyük bir kısmının '*Uyûnü'l-mesâ'il*'de bulunmaması, Kâ'bî'nin de ifade ettiği gibi, söz konusu eseri sonradan yazması⁶¹ ile ilgili olabilir.

Kitâbu't-tevhîd'de Kâ'bî'yi yoğun bir şekilde gündeme getiren Mâtürîdî'nin aslında onun metodunu kullandığı da görülecektir. Ayrıca zaman zaman aynı fikirde oldukları bile müşahede edilebilmektedir. Bu manada, "şey" kavramının tanımlamasında ikisinin bazı ortak noktaları bulunduğunu söylemek mümkündür.⁶² Yine Mâtürîdî'nin, -Kâ'bî gibi- *Mağâlâtis* miyle bir eser kaleme almış olması, ikisi arasındaki etkileşime dair bir kanıt olabilse de⁶³ Mâtürîdî'nin eserine bu ismi vermesini sadece Kâ'bî'nin etkisine bağlamak da doğru olmaz. Zira *Mağâlât* geleneğinde bu, dinler ve mezhepler ile alakalı eserlere verilen genel bir isimlendirmedir. Nitekim Eş'arî de aynı dönemde aynı isimle bir eser kaleme almıştır.

Burada akla gelen sorulardan biri de şudur; Kâ'bî'nin Mu'tezile'nin temsilcisi olarak Horasan'a geçmesi, Mâtürîdî kelâmının ortaya çıkmasının sebepleri arasında sayılabilir mi? Bunu tek başına bir sebep olarak saymak mümkün olmasa da etkenlerden biri olarak değerlendirmek mümkün olsa gerekir. Zira bu anlamda kesin bir iddiada bulunmak, metodolojik bakımdan ve ele alınan konular açısından Mâtürîdî'nin Mu'tezile'nin peşinden gitmesi şeklinde okunmaya müsaittir.⁶⁴ Bununla birlikte mezkûr bu durum, Mâtürîdîliğin kendini bir çeşit Mu'tezile karşıtı olarak gördüğü ve onun görüşlerini reddetme şeklinde bir yere konumlandır-

57 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İsam yayınları, Ankara 2003, s. 77-88.

58 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 381-405.

59 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 405-406.

60 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 445-446.

61 Kâ'bî, '*Uyûnü'l-mesâ'il*, s. 31.

62 Arpağuş, "Bağdat Mu'tezile Ekolü", s. 183.

63 Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, s. 278.

64 Musahan, "Maveraünnehir Bölgesinde Mu'tezile-Maturidî Etkileşimi", s. 199.

dığı şeklinde değerlendirilmeye daha müsait görünüyor. Ne olursa olsun, Mâtürîdîlik, bazı kelâmî meselelerde Mu'tezile'ye daha yakın bir noktada dursa da, onun özgün bir ekol olduğunu da görmezden gelmemek gerekir.

Kâ'bî'nin Bağdat'tan ayrılması ve Horasan bölgesinde bulunması ile ilgili gündeme gelen bir husus da, Mu'tezile 'nin bölgedeki varlığının ne kadar sürdüğüdür. Horasan bölgesinde varlığını devam ettiren Mu'tezilî fikirlerin ve düşüncelerin bölgede yayılması sınırlı bir zaman diliminde olmuştur. Bunun önemli bir nedeni, Mu'tezile karşıtı görüş ve tavırlar, Mu'tezile'nin Maverâünnehir'de uzun bir süre var olmasına engel olmuştur.⁶⁵

Burada ifade edilmesi gereken bir husus da, el-Mâtürîdî'nin Kâ'bî'ye ait görüşleri ve düşünceleri bir eserden takip ederek değerlendirmesidir. Buna dair örnek bir üslubu dikkate aldığımızda bunun '*Uyûnü'l-mesâ'il* olmadığını rahat bir şekilde söyleyebiliriz. Zira burada Kâ'bî, bir tek fiilin iki faile ait olma anlayışına sözün sadece bir kişiye; haberin de bir kişiye ait olabileceği örneğini vererek itirazda bulunmuştur.⁶⁶

Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*'de sıfatullah, ef'al-ı ibâd ve bu bağlamda kader ve özgürlük, büyük günah işleyenlerin durumu gibi temel kelâmî problemler hakkında Kâ'bî özelinde Mu'tezile eleştirisi yapmaktadır.

Mâtürîdî'nin, Kâ'bî'nin '*Uyûnü'l-mesâ'il*'de ele aldığı meselelere girmemesi merak konusudur. Kâ'bî'nin ele aldığı hâdis, muhdis, muhdes, cevher, araz ve kıdem gibi kavramların kelâm ilminin çeşitli meselelerinden daha çok varlık ile ilgili olması, dolayısıyla tevhîd bağlamına girmesi ve temel olarak iki mezhep veya iki müellif arasında bu hususta büyük farklılığın bulunmaması şeklinde değerlendirilebilir.

Öte yandan Kelâm tarihinde yaşanan çeşitli problemlerde görüldüğü gibi, Mu'tezile'ye yönelik olarak Mecusîlik ve Kaderîlik suçlaması yapılmıştır. Benzer şekilde Mâtürîdî de Mu'tezile'ye yönelik "Mecusîlik" ithamında bulunarak Kâ'bî hakkında "sizin kardeşleriniz" şeklinde bir ifade kullanmaktadır.⁶⁷ Buna karşılık Mecusîler aleyhinde kanaat ortaya koyan Kâ'bî, Allah'ın kötülükleri yaratmadığını, iyiliklerin ise hem halk hem irâde bakımından Allah'a nisbet edildiğini söyler. Mâtürîdî'ye göre aynı bakış açısı Mu'tezile'de de bulunduğundan Mecûsî adının verilmesinin bir mahzuru bulunmamaktadır.⁶⁸

65 Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Maverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", s. 61.

66 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, 307/57. Dipnot.

67 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 393.

68 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 394.

Bu tür nitelemeler, genel olarak Mu'tezilî kelâmcılar tarafından kabul edilmemektedir. Mu'tezile'ye "Kaderiyye" adı verilmesi ve bununla ilgili Mu'tezile'nin itirazları Mu'tezilî kelâmcılar tarafından dile getirilmektedir. Mu'tezile'ye "Kaderiyye" denilmesinin doğruluğu sorgulanırken iki fırkanın ortaya çıkışlarının farklı tarihlerde gerçekleşmesi de gündeme gelir. Buna ilave olarak Mu'tezile'nin Allah'ın ezelf ilmini inkar etmemesi bir başka delil olarak kabul edilir.⁶⁹ Buna göre bu isimleri, muarızları tarafından onlara yönelik yakıştırmalar olarak karşılamak da mümkündür.⁷⁰ Nitekim Mâtürîdî de *Kitâbü't-tevhîd*'de Kâ'bî'nin bu tür bir nitelendirmeye itiraz ettiğini ifade eder.⁷¹

Kâ'bî'ye aşırı tenkit yöneltenlerden biri de Eş'arî kelâmcısı Abdülkâhir el-Bağdâdî'dir. O, Kâ'biyye fırkasından bahsederken Kâ'bî hakkında hakarete varan şu ifadeleri kullanmaktadır: "Bunlar, Kâ'bî diye bilinen Ebu'l-Kâsım Abdüllah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî'ye uyanlardır. O, özel ve genel birçok ilmi bildiğini iddia eden bir şarlatandı. Onun bâtını şöyle dursun zâhirini bile kavrayamamıştı. Birçok konuda Mu'tezile'nin Basra ekolüne muhalefet etmiştir."⁷²

Mu'tezile içinde belli bir önemi haiz Kâ'bî'nin hayatı ve ilmî kişiliğine dair yukarıda verilen bilgilerden sonra, tevhîd ilkesi ağırlık olarak kaleme aldığı *'Uyûnü'l-mesâ'il ve'l-cevabât* adlı eserini daha yakından tanımaya çalışalım.

2. UYÛNU'L-MESÂİL VE MUHTEVASI

'Uyûnü'l-mesâ'il ve'l-cevabât, Kâ'bî'nin daha önce yazdığı *Kitâbü'l-mağâlât* adlı eserinin bir parçasını oluşturmaktadır. Hatta eserini beş fenne ayırdığını ifade eden Kâ'bî, beşincisini *'Uyûnü'l-mesâ'il*'in teşkil ettiğini bizzat ifade eder. *Mağâlât*'ın son bölümünü teşkil eden eserin aslında müstakil olduğunu ancak beşinci fen, yani son bölüm olarak almak istediğini bizzat ifade etmektedir.⁷³

Mağâlât'ın sonunda yer alan *'Uyûnü'l-mesâ'il*'in Kâ'bî'ye nispeti söz konusu olunca, en kuvvetli delil yine kendisinin *Kitâbü'l-mağâlât* adlı eserinde kullandığı şu ifadedir: "Burada daha önce vaat ettiğimiz üzere *'Uyûnü'l-mesâ'il*'i ele alacağız".⁷⁴ Aynı şekilde Şemseddin ed-Davudî⁷⁵ ve

69 Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri*, s. 34.

70 Aydınlı, *Akılci Din Söylemi*, s. 22.

71 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 394.

72 Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırağ*, s. 181.

73 Kâ'bî, *Kitâbü'l-mağâlât*, s. 10, 35.

74 Kâ'bî, *'Uyûnü'l-mesâ'il*, s. 31; Kâ'bî, *Kitâbu'l-mağâlât*, 35.

75 Kâ'bî, *'Uyûnü'l-mesâ'il*, s. 13. (Muhakkiklerin notu)

İbn Nedîm *Fihrist*'inde⁷⁶ Kâ'bî'nin '*Uyûnü'l-mesâ'il*', *Kitâbü'l-mağâlât*'ın sonuna eklediğini zikrederek eseri ona nispet eder.

Verilen bu bilgiler ışığında '*Uyûnü'l-mesâ'il*'in ona nispetinde bir şüphe kalmamaktadır. Ancak eserin eksik olup olmaması ile ilgili bazı tereddütler hasıl olmuştur. Gerçi eseri tahkik ederek yayınlayanların kanaati, herhangi bir kopukluk durumu söz konusu olmadığı için eserde bir eksiklik görmedikleri yönündedir.⁷⁷ Burada bu tür bir tereddüt ve şüphenin meydana gelmesini haklı kılacak bazı sebepler de söz konusu olabilmektedir. Zira Safedî gibi bazı müellifler bu eserin dokuz cilt olduğundan bahsederekler.⁷⁸

İlgili eserin içeriğine bakacak olursak; *Mağâlât*'da nazar ile ilgili konuları incelediğini ifade eden Kâ'bî, burada tekrara düşmemek için daha önce ele almadığı bazı noktalara değineceğini söyler.⁷⁹ Yukarıda ifade edildiği üzere, onun bu sözleri de aynı şekilde '*Uyûnü'l-mesâ'il*'in kendisine nispetinin kuvvetini göstermektedir.

Eserini meselelere ayırarak yazmak yerine baplara ayırdığını, her birinde Mu'tezile açısından üzerinde ittifak edilen çeşitli meseleleri incelediğini bizzat ifade etmektedir.

Bu yönüyle esere bakıldığında gerçekten de *Mağâlât*'dan farklı olarak, orada çok kısa değindiği konulara ağırlık verdiği görülmektedir. Kâ'bî, *Mağâlât*'da İslâm mezhepleri önemli ölçüde ele almış, İslâm dışı dinleri ve mezheplere ise yer vermemiştir. Bu grupların bir kısmını ise *Uyûnü'l-mesâ'il* adlı eserinde ara ara değerlendirmiştir.

Daha önce "nazar" meselesini detaylı bir şekilde işlediğinden, '*Uyûnü'l-mesâ'il*'e başlarken nazarla ilgili bazı bilgiler verdikten sonra, üzerinde durmak istediği meselelere hızlı bir geçiş yaptığı anlaşılmaktadır. Tevhîd bağlamında hâdis, muhdis, muhdes, cevher, araz ve kıdem kavramlarına ve konularına yoğunlaşmıştır. Son olarak ise ta'dil ve tecvir meselesine yer vermiştir.

'*Uyûnü'l-mesâ'il*'adlı eserde el alınan konular şunlardan oluşmaktadır:

1. Nazar
2. Alemin hâdis olması
3. Âlemin sonlu olması

76 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 219.

77 Kâ'bî, *Kitâbü'l-mağâlât*, s. 36.

78 Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyat*, C. 3, s. 68.

79 Kâ'bî, '*Uyûnü'l-mesâ'il*', s. 31.

4. Arazların isbâtı ve hâdis olması
5. Âlemin bir muhdisinin olması
6. Muhdisin Muhdes, Hayy ve Kâdir olmaması
7. Âlemin muhdisinin tek olması

Çalışmamızın bundan sonraki kısmında, Ka'bî'nin eserinde ele aldığı konular bağlamında bir yapılandırma yaparak onun görüşleri üzerinden bir değerlendirme yapılacaktır.

Eserine bilgi konusu ile başlayan ancak detaya girmeyeceğini ifade ettiği için nazar ile ilgili kısa ve özlü değerlendirme yaptığı bölümde, "asha-bımız" dediği Mu'tezilî kelâmcıların bilgi anlayışlarına değinmektedir. Burada duyu organları, haber ve akıldan oluşan bilgi kaynaklarının inkârına dair herhangi başarılı bir girişimin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Özellikle insanın mükemmel varlık olması hususunda aklın önemine ve rolüne dikkat çekmektedir.⁸⁰

Duyu organlarının bilginin oluşmasındaki rolünden bahsederken akıl sayesinde bunların değerlendirilebildiğine dikkat çeker.⁸¹ Nazar ve istidlal hususlarını incelerken taklidî imânın caiz olmamasının, nazarın kıymeti ve değeri bakımından önemli olduğunu belirtir.⁸² Eşyanın hakikatinin bilinmesine dair inkârda bulunanların inatlarından bunu yaptıklarını⁸³ belirten Ka'bî, varlık ile bilgi arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir.⁸⁴ Varlık için geçerli olan kıdem ve hudûs ayrımı, aynı şekilde hâdis ve kadîm şeklinde iki tür bilgidен bahsederek iki meselede de ilahi ve beşeri boyutun öz konusu olduğunu ifade eder. Bu yaklaşımıyla Kâ'bî, varlık ve bilgi konusuna kelâmcıların genel kanaatleri çerçevesinde bir yaklaşım sergilediğini söylememiz mümkündür.

2.1. Kâ'bî'nin Tevhîd İlkesini İsbâtı

Allah-Âlem ilişkisi, atom nazariyesinin ortaya atıldığı ilk dönemlerden itibaren Kelâm ilminde önemli bir yer tutmuştur. Âlemin Allah'ın varlığına bir alâmet olması, özellikle Kur'an'ın âleme bakarak tevhîde ulaşmak şeklinde çizdiği çerçeve böyle olduğu için âlem tasavvuru kelâmcılar tarafından bilhassa değerlendirilmiştir.

Mu'tezilî görüşlere tabi olan Kâ'bî, tevhîd düşüncesine giden yolda âlem anlayışını ihmal etmemiş, âlemin cevher ve arazlardan oluştuğu

80 Kâ'bî, *'Uyûnü'l-mesâ'il*, s. 32-33.

81 Kâ'bî, *'Uyûnü'l-mesâ'il*, s. 38.

82 Kâ'bî, *'Uyûnü'l-mesâ'il*, s. 41.

83 Kâ'bî, *'Uyûnü'l-mesâ'il*, s. 48-49.

84 Kâ'bî, *'Uyûnü'l-mesâ'il*, s. 53.

konusunu özenle işlemiştir. Tabiat konularıyla bağlantılı olan âlem, cevher, araz ve hareket-sükûn gibi kavramlarla Basra ekolüne kıyasla Bağdat Mu'tezile'si daha çok ilgilenmiştir.⁸⁵ Mensubu olduğu Bağdat ekolünün görüşleri çerçevesinde hareket eden Kâ'bî, âlemin cevher ve arazlardan oluştuğunu belirttikten sonra, cevher ve araz için bir arada veya ayrıık olma durumlarından bahseder. Kâ'bî 'Uyûnü'l-mesâ'il'de kısaca değindiği nazar konusuna atıfta bulunak⁸⁶ hudûsun bilinmesinin sadece nazar ile mümkün olduğuna dikkat çeker. Cevherin hâdisliğini bilmenin ve ispatlamanın üç bilgi kaynağı ile mümkün olduğunu savunur. Bu manâda, hâdis olan şeylerin yokluktan varlığa geçmesi durumunda, ortada devam eden/devamlılığı söz konusu olan bir varlığın olması zorunludur. Hâdis varlıklar için var olma ve yok olma şeklinde iki durumdan birinin ortaya çıkma zorunluluğu nedeniyle, Kâ'bî'ye göre aklen bu iki hal dışında zorunlu bir varlığın gerekliliği ortadadır.⁸⁷ Ona göre cevher ve araz, adem(yokluk) halinde bu niteliklerine sahip değildirler. Çünkü ma'dûm, şey olmakla birlikte onun cevher veya araz diye vasıflandırılması doğru değildir.⁸⁸

Âlemin hâdis olmasını bilmek kadîmi anlamayı sağlayacağından, Kâ'bî hudûs ve kıdem kavramlarını izah ettikten sonra kadîmin herhangi bir hâdis ile birlikte var olmasını, (teklik dışarıda tutulması koşuluyla) belli hususlarda aralarında bazı ortak noktaların varlığıyla ilgili olduğunu belirtir. Böylece hudûsiyet açısından aralarında müşterek durumların olduğu görülmektedir. Ancak hiçbir şekilde değişmeyen husus, kadîm varlığın hâdisten önce bulunması ve ondan bağımsız olmasıdır. Bundan dolayı muhdes olan bir şeyin muhdis olan Allah'tan önce olması imkânsız olduğuna göre, muhdis ancak Allah olmalıdır.⁸⁹ Kâ'bî'nin tevhîd ilkesini ispat etmek için bir çaba içinde olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Böylece tevhîd savunmasını ve ispatını sünni kelâmcıların yöntemini kullanarak yaptığını görmek mümkün olmaktadır.

Âlemin ebedî olmayıp sonlu olmasını çeşitli aklî delillerle desteklemeye çalışan Kâ'bî'ye göre, âlemin hâdis olduğunun delillerinden biri de sonlu olmasıdır. Ona göre sonlu olmak aynı zamanda tam olmamak ve noksan olmak anlamına gelmektedir.⁹⁰

Kulların fiillerini, yine tevhîd bağlamında değerlendiren Kâ'bî'nin konuyla ilgili görüşlerini kritik eden Matüridi, Allah'ın fiili ile insanın fiili

85 Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri*, s. 188.

86 Kâ'bî, 'Uyûnü'l-mesâ'il, s. 33-41.

87 Kâ'bî, 'Uyûnü'l-mesâ'il, s. 55-56.

88 Arpaguş, "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Kâ'bî Örneği", s. 174.

89 Kâ'bî, 'Uyûnü'l-mesâ'il, s. 57; Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri*, s. 139.

90 Kâ'bî, 'Uyûnü'l-mesâ'il, s. 69.

konusunda hatalı olduğunu söyler. 'Uyûnü'l-mesâ'il'de karşılaşmadığımız ancak Mâtürîdî'nin Mu'tezilî bir müntesip ve mümessil olduğunu belirterek Kâ'bî'nin görüşlerini eleştiri konusu yapmaktadır. Mâtürîdî, insana ait bir fiilin Allah'ın halikı olmasını Kâ'bî'nin imkânsız gördüğünden bahseder. Kâ'bî bunu, bir fiilin bir tarafının insana, bir tarafının Allah'a bağlanmasının mümkün olmadığına dayandırmaktadır. Kâ'bî'ye göre, Allah'ın gerçek anlamda bir iradesi bulunmadığından Allah'ın iradesinden kasıt, Allah'ın bilmesi ve emretmesidir. Yani bir fiilin iki faile (ait olmak üzere iki ayrı irade ile) meydana gelmesi gerekir. Halbuki böyle bir durum iki iradenin aynı noktayı hedeflemesi durumunda söz konusu olabilir. Kâ'bî burada, kulların fiilinin gerçekleşmesi için iki iradenin aynı yönde karar vermesinin imkansızlığı ilkesiyle hareket eder. Kâ'bî'nin iddiasına karşılık Mâtürîdî, Allah ile kulların bazı mallardaki ortak mülkiyeti meselesi üzerinden cevap verir. Burada cari olan mülkiyet nasıl ortaklık şeklinde anlaşılıyorsa fiil için de aynı durumun söz konusu olduğunu ifade eder.⁹¹

Yine Mâtürîdî bir kelâmcı olan Lâmişî (ö. 522/1128) *et-Temhîd li-kavâ'idî't-tevhîd* adlı eserinde bazı Mu'tezilî kelâmcıların görüşlerini değerlendirirken Kâ'bî'ye de değinmektedir. Lâmişî'nin iddiasına göre Kâ'bî, şehvet manası içermesi nedeniyle, Allah'ın irade sıfatının bulunmasını mecazen veya hakiki manada kabul edilemez bulur.⁹²

Kâ'bî'nin iradeyi bu şekilde anlaması onu Nazzâm ile buluşturmuştur. ⁹³Böylece Nazzâm ve Kâ'bî irade konusunda Basra Mutezile'sinden farklı düşündüklerini ortaya koymuşlardır.

2.1.1. Hudûs Delili

Allah'ın varlığının delillerinden biri olan⁹⁴ hudûs ve onun delil olma yönü, Kâ'bî tarafından isbât-ı vâcib konusunda üzerinde durulan bir mesele olmuştur. Buna göre bir şeyin var olması için onu yaratan bir varlığın gerekliliğine dikkat çeken Kâ'bî, bu hâdisliğin cevherden ziyade araz üzerinde gerçekleşmesinin hudûs deliline daha uygun olduğunu ifade eder. Buna göre Kâ'bî, cevherlerin hâdisliğini arazların hâdis olması ile alakalı olarak ele alır. Çünkü arazları taşıyan şey cevher olup araz dikkate alındığında cevherin arazdan veya zıddından yoksun olması mümkün değildir. Buna göre cevher var olduğu sürece arazı taşımak durumundadır.⁹⁵

91 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 381-383.

92 Ebü's-Senâ (Ebü'l-Mehâmid) Mahmûd b. Zeyd Lâmişî, *et-Temhîd li-kavâ'idî't-tevhîd*, thk. Abdülmeccid Türki, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1995, s. 78.

93 Ebü'l-Hasan b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse* haz. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebi Haşim Mankdim, thk. Abdülkerim Osman, 2. Baskı, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1988, s. 434.

94 Bekir Topaloğlu, "Hudûs", DİA, C. 18, İstanbul 1998, s. 304-309.

95 Kâ'bî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, s. 75-81.

Her muhdesin/yaratılmış varlık için, bir muhdisinin/yaratıcının olması gerektiği ilkesini değerlendiren Kâ'bî, âlemin bir yaratıcısı olan bir muhdisin bulunmasının akıl açısından zahir olduğunu belirtir. Zira bir kitap katipsiz olamayacağı gibi, muhdes olan âlemin bir muhdisinin olması aklen zarurilik ifade eder. Burada yine Mu'tezile'nin anlayışına bağlılığını koruyarak hareket eden Kâ'bî'ye göre âlemin hâdisliği, bir muhdisin ihdasıyla mümkün olur. Ancak bunun bir vucubiyete bağlı olmadan meydana geleceğini ifade eder. Böyle olunca muhdisin muhdese göre ezeli olması ve muhdesten önce olması aklen de zaruri bir durum olarak kabul edilir.⁹⁶

Muhdis ile muhdesin aralarındaki birbirinden farklı şeyler olduğuna vurgu yapan Kâ'bî, muhdisin hayy ve kâdir olması gerektiğini söyler. Zira muhdis olan Allah'ın fiillerinin bulunması O'nun hayat ve kudret sahibi olmasını gerektirir. Kudret sahibi bir failin bulunmamasını savunmak, fiilin ve failin inkâr edilmesi demektir. Allah'ın kudretini anlatan Kâ'bî, insan seçiminin olduğunu savunurken de aynı mantıkla insanın kudretinin ve hayat sahibi olmasının gerekliliğini ispatlamaya çalışır.⁹⁷ Kâ'bî'nin Allah'ın varlığını ispat hususunda hudûs delili üzerinde durması, Mu'tezile'nin ilk dönemlerde bu delil üzerinde durması ile alakalı olsa gerektir.⁹⁸

Kâ'bî'nin *'Uyûnü'l-mesâ'il*'de hudûs delili üzerinde daha fazla durmasına karşılık, Mâtürîdî isbât-ı vâcib hususunda sadece hudûs delili ile yetinmeyerek diğer delilleri de değerlendirmektedir. Allah'ın varlığının delili olarak evrenin önemine dikkat çeken Mâtürîdî, aynı yöntemi sıfâtullah meselesinde de kullanmaktadır.⁹⁹

2.2.2. Hayy, Âlim ve Kâdir Olması

Kâ'bî'nin Allah'ın varlığı ve birliği konusunda diğer delillerden ziyade hudûs delili üzerinde durduğu gibi, sıfâtullah meselesinde de özel olarak belli sıfatlara yoğunlaştığı görülmektedir. Bu manada Kâ'bî, *'Uyûnü'l-mesâ'il*'de Allah'ın hayat, ilim ve kudret sıfatlarına ayrı ve özel bir yer verdiği ifade etmek gerekir.

Failin hayy olmasını bizzat görmememiz onun hayy olmasını inkar etmeyi gerektirmeyeceğini ifade eden Kâ'bî, Allah'ın zatı gereği olduğu için, hareket eden bir durumu bizim hissetmemiz söz konusu olamaz. Zira tek

96 Kâ'bî, *'Uyûnü'l-mesâ'il*, s. 85-87.

97 Kâ'bî, *'Uyûnü'l-mesâ'il*, s. 89-98.

98 Hudus, cevher ve araz olarak âlemin hâdis olması demektir. Allah'ın varlığının delillerinden olmasını ilke defa Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) savunmuştur. Ca'd ile birlikte Cehm b. Safvan'ın (ö. 128/745) savunduğu delil daha sonra Mu'tezile tarafından kullanılmıştır. Genel kabule göre hudus delili mezhepler arasında ilk defa Mu'tezile tarafından kullanılmıştır. Bkz. Bekir Topaloğlu, "Hudûs", DİA, c. 18, İstanbul 1998, s. 305.

99 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 34-40.

başına hayy olmakla birlikte, hareketli ve gözle görünür olması onun cismani bir varlık olması sonucunu doğurur. Yemeye ve içmeye gücü yeten bir failin kâdir olduğunu iddia etmek mümkün olamaz, böyle bir varlık ancak cisim olabilir.¹⁰⁰Burada Kâ'bî, adeta kudretin zahirî tezahürlerine dikkat çekmiş oluyor.

Matüridi *Kitâbü't-tevhîd*'inde sıfatullah meselesinde Kâ'bî'den bahsederken, onun gerçekte Allah'ın sıfatının bulunmadığını, sadece onu vasıflandıranın nitelemesi ve O'na isim nispet eden kişinin kullandığı kavramların ve isimlerin söz konusu olduğunu söyler. Yine ona göre zaten sonunda birleştiği için Allah'ın zâtî veya fiilî sıfatlarının ayırımını tam bir şekilde yapmanın imkânı da yoktur.¹⁰¹

Kâ'bî'ye göre bir varlığın hayy olması onun kâdir olmasını gerektirmediği halde, kudretinin olması onun hayat sahibi olmasının bir gereğidir. Kudreti olan varlığın mutlaka hayat sıfatına sahip kabul edilmesi gerektiği için, hayy olmayan bir kâdir varlıktan asla söz edilemez. İnkarcıların hayat, ilim ve kudret sıfatlarını cismanîlik alameti olarak saymalarına dikkat çeken Kâ'bî, bunun uluhiyet hakkında düşünülmesinin doğru olmayacağını belirtir. Zâtî itibariyle ilim sıfatına sahip olan âlimin ilmîni inkâr etmek söz konusu olacağından aynı şekilde kudret sıfatına sahip olan kâdirin kudretini reddetmek durumu ortaya çıkacaktır.¹⁰²

Kâ'bî sıfatlarla ilgili olarak özellikle hayat, ilim ve kudret üzerinde durur. Sıfatları fiilî ve zâtî olmak üzere ikiye ayırmanın mantıklı bir temelini olmadığını savunur.¹⁰³*Kitâbü't-tevhîd*'de Eş'arî'ler'den farklı bir telakkiyle tekvîn sıfatını inceleyen Mâtürîdî, bu konuda yine Kâ'bî'yi muhatap alarak görüşlerini ortaya koymuştur. Aslında Mu'tezile'nin (ve özel olarak Kâ'bî'nin) zât-sıfat ilişkisine tepki olarak Mâtürîdî konuyu tekvin sıfatı üzerinden değerlendirmektedir.¹⁰⁴ Dolayısıyla Kâ'bî'nin etkisi Mâtürîdî'nin Mu'tezile'yi sıfatlar konusunda eleştirirken yine hissedilmiştir. Böylece Mâtürîdî, Eş'arîlik'ten ayrıştığı konulardan olan kudret-tekvîn ilişkisinden hareketle, tekvîn sıfatını merkeze alarak Mu'tezile'ye yönelttiği tenkit örgüsünü inşa etmiştir.

Yukarıda değerlendirmeye çalıştığımız sıfatullah konusu, Kâ'bî'nin eserinin bir bölümünü oluşturur.¹⁰⁵ Bu bölümde Kâ'bî, konuya sistematik bir yaklaşım göstermemiş sadece hayat ve kudret gibi belli sıfatlar üzerin-

100 Kâ'bî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, s. 90-92.

101 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 79-89.

102 Kâ'bî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, s. 104.

103 Kâ'bî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, s. 79-80.

104 Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu, Ankara 2013, s. 290.

105 Kâ'bî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, s. 90-105.

de dururken Mu'tezile'nin de benzer bir davranış içinde olması bağlamında mezhebi aidiyetini göstermiş olmaktadır. Ayrıca Allah'ın ilim, basar ve sem' gibi sıfatlarının sadece onun bilmesi anlamında kullanılacağını söylerken Kâ'bî böylece sıfatları nefyeden Mu'tezile ile aynı görüşe sahip olduğunu göstermiştir.

Kelâmcıların tevhîd ilkesi bağlamında değerlendirdikleri hususlardan biri, sıfât anlayışının cismanîliğe götürmeyeceğidir. Bilindiği gibi cismin ana maddesiyle görünüm ve özellikleri birbirinden farklı şeylerdir. Kelâm bilginleri bu görünüm ve özellikleri isimlendirme hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları "araz", bazıları ise "sıfat" demeyi tercih etmiştir. Kâ'bî'nin "cisme ait görünüm ve özelliklerin, cismin kendisi olmadığı sübut bulunca bunların artık araz olduğu anlaşılmıştır" tarzındaki sözünü Mâtürîdî hatalı bulur. Ona göre Kâ'bî'nin burada söylemesi gereken, cismin dışındaki yaratılmışların araz olmasıdır. Halbuki Kur'an'da cisimler kastedilerek araz ismi kullanılmıştır: "Siz eğreti dünya malını istiyorsunuz" (Enfal, 8/67) "Eğer ele geçirilmesi yakın bir dünya malı (araz)... olsaydı" (et-Tevbe, 9/42). Buna göre bu görünüm ve özelliklere "sıfat" demek İslami isimlendirmeye daha uygundur.¹⁰⁶

Mâtürîdî'nin Kâ'bî'ye ait olduğunu söylediği görüşlerin izinin sürülmesi ayrı bir önemi hazidir. Örneğin, *'Uyûnü'l-mesâ'il*'de bu tür düşüncelere rastlamak mümkün olmasa da Mâtürîdî, sıfatların zâtın ne aynı ne gayrı olduğu hususunu Kâ'bî'nin de benimsediğini ihsâs ettirmektedir. Bununla birlikte Mâtürîdî'nin konuya yaklaşımıyla Kâ'bî'yi tamamen aynı yönde olmadığından¹⁰⁷ bunu açıkça ifade etmek zor görünmektedir.

Mâtürîdî'nin konu ile ilgili verdiği bilgiler ve bu bilgiler ışığında yaptığı tenkitler daha kapsamlı bir mahiyet arz etmektedir. Mâtürîdî, Kâ'bî'nin zâtî sıfatlarla fiilî sıfatlar hakkındaki görüşlerini tenkit etmek maksadıyla Mu'tezile'ye özel bir bölüm ayırarak şöyle der: "Kâ'bî'nin görüşlerini vererek hem kendisinin Allah'ı bilip bilmediğini ortaya koymuş oluruz, hem de Mu'tezile'nin yeryüzündeki imamı olarak kabul edilen Kâ'bî üzerinden Mu'tezile'nin ilmi seviyesini görürüz".¹⁰⁸ Görüldüğü gibi bir çok yerde yaptığı gibi burada da Mâtürîdî Kâ'bî'nin adını verirken bir küçümseme ve alaya alma üslubu ile karşılaşmaktayız.

Kâ'bî, *'Uyûnü'l-mesâ'il* adlı eserini Allah-âlem ilişkisi üzerinden yani hudûs delili bağlamında inşa ederken kadîm olan varlığın hayat, ilim ve kudret sıfatlarına sahip olmasının gerekli olmasına ağırlık vermiştir.

106 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 33.

107 Arpağuş, "Bağdat Mu'tezile Ekolü", s. 179.

108 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 78-79.

Allah'ın birliğinin deliline dair akli argümanlarla hareket eden Kâ'bî'ye göre, âlemin muhdisinin bir ve tek olduğuna dair pek çok delil olduğu halde inkârcıların varlığı, dünyada fısk, zulüm ve haksızlığın yaşanması konularını öne sürerek tek ilah düşüncesinin yalan olduğunu savunurlar. Ona göre bu tür fiiller, muhdisine nispetle değil failine bağlı olarak meydana gelir. Ancak muhdeslerin çokluğuna bağlı olarak birden fazla failin olması ile muhdisin birden fazla olması birbiriyle karıştırılmamalıdır. Zira muhdis, bir olan Allah'tır, beşer planında çeşitli şekillerde ortaya çıkan fiillerin faili ise insan oluyor. Tevhîd bağlamında muhdis olan ilahın teklifi daha çok cevher ve a'yanlar çerçevesinde yapılan bir tartışma olduğundan, kulların yaptığı fiillerin çok olmasına bağlı olarak birden fazla failin bulunması bu teklife aykırılık teşkil etmez.¹⁰⁹Kâ'bî burada Mu'tezile'nin husn-kubh anlayışından hareketle, kabîh olan fiillerin yine insana nispet edilmesi gerektiğine dair Mu'tezilî ilkeye uyduğunu göstererek tevhîd endeksli bir teoriyi merkeze aldığını göstermektedir.

Mâtürîdî'ye göre Kâ'bî'nin sistemi, müspet ve menfi olarak Allah hakkında söylenebileceklere dayanmaktadır. Burada esas mesele, Allah'ın hâdis ile nitelendirilmesinden kaçınarak tevhîd ilkesini ispat etmek ve bunu muhafaza etmektir. Ona göre Kâ'bî'nin düşüncesi, Allah'ın zâtı ve sıfatları ile ilgili olarak örneğin onun işitme ve ilmi arasında hâdis varlıklarda olduğu gibi bir ayırım yapmanın mümkün olmadığı yönündedir. İnsan, işitme duygusu ile sadece duyulan şeylerden haberdar olabilirken, Allah için bu tür bir sem' veya ilim şeklinde iki ayrı sıfat arasında olduğu gibi bir ayırım doğru olmaz. Sübutî sıfat olan, "işitilen bir şeyi Allah bilir demek" Allah'ın zâtı açısından bir değişikliğe neden olacak şekilde anlaşılabilir.¹¹⁰

Kâ'bî eserin sonlarına doğru tadil ve tecvir meselesini ele alır. Filozofların akıldan dolayı insanı aziz ve şerefli kabul etmelerini dile getiren Kâ'bî, onların akıl ile ilgili bu kanaatlerini onaylayarak bundan ötürü Allah'ın kula mükellefiyet yüklemesinin onun adaleti gereği olduğunu savunur. Aziz ve şeref sahibi olmasının sebebi olan akla yönelik Allah'ın ayrıca tebliğde bulunması nedeniyle kul, masiyet ve taatlerine göre cennet ve cehennem hak edecektir. Kâ'bî'ye göre ebedî nimetleri elde etmeyi istemek, emir ve nehiylerde bulunan Allah'ı bilmek ve ona şükretmek, zulüm yapmayı ve haddi aşmayı terk etmek aklın kabul edebileceği hususlardır.¹¹¹

İnkâr edeceklerini ve günah işleyeceklerini bildiği halde Allah'ın neden o insanları yarattığı şeklindeki soruya cevap veren Kâ'bî, bunun Al-

109 Kâ'bî, *'Uyûnü'l-mesâ'il*, s. 109-110.

110 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 78-79.

111 Kâ'bî, *'Uyûnü'l-mesâ'il*, s. 123-126.

lah tarafından kullarına bir fazilet ve ihsan manası taşıdığını ifade eder. Zira insanın taatlere sarılarak yaratana şükretmesi gerekir. Kâfir birinin neslinden binlerce müttaki ve mü'minin çıkabilmesi buna en güzel örnektir.¹¹²

Peygamber ve şariat göndererek ihsanını izhar eden Allah, bunu iman ederek cenneti kazanan mü'min kuluna yönelik gerçekleştirdiği gibi kâfîre de uyguladığı için yine Allah'ın ihsanı olarak zikreder.¹¹³ Böylece Kâ'bî, Allah'ın peygamber göndererek insanlara yükümlülüklerini hatırlatması, inanmayacağını ezeli ilmiyle bildiği halde kâfir için de bir ihsanın mevzu bahis olduğunu kabul etmiş olur. Nitekim Mu'tezile 'ye göre Allah'ın bütün insanları yaratması başlı başına bir ihsan ve lütuf eseridir. İnsanın en şerefli bir varlık olarak akıl ve irade sahibi olması ve buna ilave olarak insana peygamber ve şariat gönderilmesi yine bir ihsan ve lütuf eseridir.¹¹⁴Kâ'bî yukarıdaki değerlendirmesiyle Allah'ın kullarına peygamber göndermesi ile ilgili mu'tezilî yaklaşıma uygun bir kanaata sahip olduğunu göstermektedir.

SONUÇ

Kâ'bî, Irak ve Horasan gibi önemli ilmî merkezlerde yaşamış Mu'tezile mezhebine mensup bir kelâm bilginidir. O, Bağdat'da ilmîni ikmâl ettikten sonra, bir misyon gereği Horasan bölgesine giderek orada Mu'tezilî görüşleri yayması, bu nedenle İmâm Matürîdî'nin dikkatini çekmesi ve onun tarafından eleştiriyeye tabi tutulması, Mu'tezile-Mâtürîdî ilişkisini okuma noktasında Kâ'bî'nin önemini ortaya koymaktadır. Mâtürîdî, Mu'tezile'nin önemli merkezleri sayılan Basra ve Bağdat bölgelerinden uzak olan Semerkand'da yaşamasına rağmen, Kâ'bî vesilesiyle Mu'tezile'yi ve görüşlerini değerlendirmiştir.

Mâtürîdî'nin, Mu'tezile eleştirisi yaparken sık sık Kâ'bî'den söz etmesi onun görüşlerinin Mu'tezile içindeki yerini ortaya koyduğu gibi, onun görüşlerinin bölgedeki tesirini de göstermektedir.

Pek çok eser kaleme alan Kâ'bî'nin en önemli ve meşhur eseri *Kitâbu'l-makâlât*'dir. Aslında ayrı bir kitap olmakla birlikte mezkûr eserin sonuna bir bölüm olarak eklediği *'Uyûnü'l-mesâ'il* de kelâm ilminin bazı konularını ele alması bakımından önemlidir. Eserin Kâ'bî'ye nispetinde herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Burada Kâ'bî, en fazla varlık konusu üzerinde durmaktadır. Sıfât meselesi bağlamında tevhîd konusuna ağırlık veren Kâ'bî, nazar, mürtekb-i kebîre gibi bazı konuları men-

112 Kâ'bî, *'Uyûnü'l-mesâ'il*, s. 128-129.

113 Kâ'bî, *'Uyûnü'l-mesâ'il*, s. 123-126.

114 İlyas Çelebi, "Lütuf" *DA*, C. 27, İstanbul 2003, s. 239.

sup olduğu mezhebin genel anlayışına uygun bir şekilde incelemektedir. Mu'tezile'nin tevhîd konusundaki hassasiyetinin sıfât anlayışına yansımalarını Kâ'bî'de de görmek mümkündür. Ancak o, yer yer Mu'tezile'yi de eleştirerek mezhep taassubunun bulunmadığını ispat etmektedir.

Varlık meselesini hudûs delili üzerinden temellendiren Kâ'bî, hâdis, muhdis ve muhdes kavramlarını inceleyerek cevher ve arazların yaratılmış olması ve âlemin sonlu olmasını ele almıştır. Tevhîd merkezli olarak sıfat meselesini inceleyen Kâ'bî, özellikle fiil-fâil ilişkisi bağlamında Allah'ın hayy, ilim ve kudret sahibi olmasını vurgulamıştır. Allah'ın bu sıfatlarının sadece onun bilmesi anlamında kullanılacağını söyleyen Kâ'bî böylece sıfatları nefyeden Mu'tezile ile aynı görüşe sahip olduğunu göstermiştir.

Çalışmada görüleceği üzere, Mâtürîdî'nin eleştirilerine konu edindiği bazı meseleler Kâ'bî tarafından savunulurken, bazı görüşlerin Kâ'bî'ye ait olup olmadığını tespit etmek ise mümkün olamamaktadır. Kâ'bî'nin Mu'tezile içindeki konumu ve görüşlerinin Horasan'da hızla yayılması, Mâtürîdî kelâmının ortaya çıkmasının sebepleri arasında sayılmaktadır. Böyle bir durum, Mâtürîdî kelâmının oluşmasında tek başına bir sebep olmasa da önemli amillerden biri olarak kabul edilebilir. Bu husus, Mâtürîdîliğin kendini bir çeşit Mu'tezile karşıtı olarak gördüğü ve onun görüşlerini reddetmek üzere bir konum belirlediği şeklinde bir değerlendirilmeye de mahal vermektedir. Bununla birlikte Mâtürîdîlik, bazı kelâmî meselelerde Mu'tezile'ye daha yakın bir noktada yer almaktadır. Ne olursa olsun Mâtürîdîlik, kendine özgü kelâmî görüşleriyle müstakil bir ekol olarak karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdülhamit, İrfan Fettâh, "Eş'arî, Ebü'l-Hasan", DİA, c. 11, İstanbul 1995, s. 444-447.
- Acar, Ayşe Neslihan, *Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin Makâlât'ında Mu'tezileyi Ele Alış Şekli* Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Akın, Murat, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri (Şahıslar ve Görüş Ayrılıkları)* Sonçağ Yayınları, Ankara 2017, 367 s.
- Arpaguş, Hatice, "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Kâ'bî Örneği", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum, 07-08-09 Kasım 2008*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, 2011.
- Aydınlı, Osman, *Akılci Din Söylemi: Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, Hitit Kitap Yayınevi, Ankara 2010, 390 s.
- Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebü'l-Hüzeyl Allâf*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, Thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, y.y. Beyrut 1996, 14 Cilt.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir, *el-Farq beyne'l-fırağ*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dârü't-Türaş, Kahire ts. 366 s.
- Bebek, Adil, "Kâ'bî", DİA, c. 24, İstanbul 2001, 27.
- Çelebi, İlyas, "Lütuf", DİA, c. 27, İstanbul 2003, 27: 239-241.
- Çelik, Taha, *Ebu'l-Kasım el-Kâ'bî ve Kabûlü'l-Ahbâr ve Ma'rifetü'r-Ricâl İsimli Eseri*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009, 89 s.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, Trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2005.
- Gölcük, Şerafettin, "Hayyât, Ebü'l-Hüseyin", DİA, c. 17, İstanbul 1998, s. 103-105.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed, *Lisânu'l-mîzân*, Thk. Abdülfettâh Ebü Ğudde, y.y. Beyrut 2002, 4 Cilt.
- İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebu Yakub İshak, *el-Fihrist*, Thk. Yusuf Ali Tavit, y.y. Beyrut 1996.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu'l-Kerem Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Lubâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, y.y. Beyrut 1980.
- Kâ'bî, Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhi, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, Thk. Fuad Seyyid, ed-Darü't-Tunisiyye, Tunus 1974.
- Kâ'bî, Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhi, *Kitâbu'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnü'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*, Thk. Hüseyin Hansu-Racih Kurdi, Abdülhamid Kurdi, Kuramer, İstanbul; Darü'l-Feth, Amman 2018.
- Kâ'bî, Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhi, *Kitâbü'l-Ahbâr fî ma'rifeti'r-ricâl*, Thk. Hüseyin Hansu, Kuramer, İstanbul; Darü'l-Feth, Amman 2018.527 s.
- Kâ'bî, Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhi, *'Uyûnü'l-mesâ'il ve'l-Cevâbât*, Darü'l-Hamid, Amman 2014, 148 s.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan b. Ahmed, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, haz. Ahmed b. el-Hüseyin b. Ebi Haşim Mankdim, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü'l-Vehbe, 2. bs., Kahire 1988.

- Kâdî Abdülcebbar, İmadüddin Ebi'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, Nşr. Fuad Seyyid, ed-Darü't-Tunisiyye, Tunus 1974, 451 s.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel süreçte Eşarilik-Mâtürîdîlik İlişkisi* Ankara Okulu, Ankara 2013, 384 s.
- Kaplan, Yunus, *Horasan Mu'tezilesi ve Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin Hayatı*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Keskin, Mehmet, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Mağâlât Geleneği: el-Eş'arî ve el-Belhî Örneği", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2014, S. 27.
- Koçoğlu, Kıyasettin, *Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye Bakışı*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005.
- Koloğlu, Orhan Şener, "Kâdî Abdülcebbar'a Göre İmâmiyye Fırkaları: Mu'tezilî Mağâlât'tan Bir Kesit", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, S. 12/2, s. 203-255.
- Lâmişî, Ebü's-Senâ (Ebü'l-Mehâmid) Mahmûd b. Zeyd, *et-Temhîd li-kavâ'idü't-tevhîd*, Thk. Abdülmecid Türki, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1995.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İsam yayınları, Ankara 2003, 718 s.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Trc. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara 2002, 532 s.
- Musahan, Ali Yıldız, "Maveraünnehir Bölgesinde Mu'tezile-Matüridi Etkileşimi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, S. 28/1, s. 185-220.
- Musahanov, Yulduz, *Maturidi'nin Mu'tezile Eleştirisi (Ebu'l-Kasım el-Kâ'bî el-Belhi Bağlamında)*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009, 185-220.
- Özen, Şükrü, "IV. (X.) Yüzyılda Maveraünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 2003/9 (2003): 49-85.
- Özen, Şükrü, "Mâtürîdî", *DİA*, c. 28, İstanbul 2003, 146-151.
- Safedî, Ebü's-Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah, *el-Vâfi bi'l-vefeyat*, i'tena Muhammed Adnan Bahit, Mustafa Hıyari, V, Franz Steiner Verlag, Beyrut 1993, 24. Cilt, 469 s.
- Topaloğlu, Bekir, "Hudûs", *DİA*, c. 18, İstanbul 1998, 304-309.
- Watt, William Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Trc. Ethem Ruhi Fığlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981, 427 s.

MU'TEZİLE'NİN ASLAH TEORİSİ VE BASRA MU'TEZİLE'SİNİN ASLAH ANLAYIŞININ TAHLİLİ

Mahsum AYTEPE*

Makale Geliş: 11.03.2019

Makale Kabul: 16.04.2019

ÖZET

Aslah teorisi, Mu'tezile düşüncesinin anlaşılmasında merkezi bir öneme sahiptir. Mu'tezile, bu teoriyle Allah, tabiat ve insan arasındaki ilişkiye rasyonel bir açıklama getirmeye çalışmıştır. Aslah teorisi, İslam düşüncesinde etkisi şimdiye kadar devam eden pek çok tartışmaya zemin hazırlamıştır. Aslah teorisini tartışanlar sadece Ehl-i sünnet gibi Mu'tezile'ye muhalif akımlar olmamıştır. Bizatihi Mu'tezile içinde de tartışmaya katılan ve teoriyi sorgulayanlar olmuştur. Bu çalışmada, aslah teorisi ana hatlarıyla izah edildikten sonra tartışmanın Mu'tezile içindeki seyrine bakılacaktır. Çalışmada son olarak Basra Mu'tezilesinin aslahı temellendirmek için giriştiği çabadan hareketle, "koşullar"a dayalı bir lütuf düşüncesi geliştirebilmenin imkânı sorgulanacaktır. Bu bağlamda çalışmanın temel savı, Allah'a zorunluluk yükleyen bir aslah düşüncesi yerine, temeli Kur'an'da bulunan ve bizim "koşullar" olarak somutlaştırdığımız lütuf düşüncesinin daha uygun bir çerçeve oluşturabileceği yönündedir.

Anahtar kelimeler: Kelam, Mu'tezile, Aslah, Lütuf, Basra, Vücûbiyet

MU'TEZİLA'S ASLAH THEORY AND THE ANALYSIS OF BASRA MU'TAZİLA'S OPINION ABOUT ASLAH

ABSTRACT

Aslah theory has a central importance in understanding the Mu'tazila thought. The Mu'tazila tried to give a rational explanation for the relationship among Allah and nature and man. The Aslah theory has laid the groundwork for many debates affecting Islamic thought so far. Those who argue and criticize the Aslah theory are not only the ones opposed to the Mu'tazila like Ahl al-Sunnah. The very ones with Matazila thought have also participated in the discussion and questioned the theory. In this study, after the aslah theory is explained in detail, the course of the discussion in Mu'tazila will be analyzed. Finally, in the study, based on the efforts of Basra Mu'tazila to ground the aslah, the possibility of developing an idea of grace based on the circumstances will be questioned. In this context, the main argument of the study is that instead of

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, e-mail: maytepe33@hotmail.com ORCID ID: 0000-0003-4471-3646

the idea of an aslah that obliges Allah, the idea of grace which is based on the Qur'an and concretized as conditions can form a more appropriate framework.

Keywords: Kelam, Mu'tazila, Aslah, Grace, Basra, Obligation

GİRİŞ

Aslah teorisi Mu'tezile'nin beş temel ilkesinden biri olan adalet ilkesi kapsamına girmektedir. Aslah teorisinin anlaşılması, adalet ilkesinin anlaşılmasına bağlıdır. Mu'tezile'nin adalet ilkesi, konumuz bağlamında üç cümlede özetlenebilir: Allah'ın bütün fiilleri iyidir; Allah kötülük yapmaz ve kendisi için zorunlu (*vacip*) olan bir şeyi yapmaktan geri durmaz.¹ Buna göre Mu'tezile, bir taraftan Allah'ın bütün fiillerinin iyi olduğuna inanmakta, diğer taraftan insanlar gibi yapmak zorunda olduğu fiilleri bulunan bir varlık olduğunu kabul etmektedir. Her iki düşüncenin teolojik pek çok sonuçları olduğunu öngörmek zor değildir.

Allah'ın bütün fiillerinin iyi olduğu ilkesinin aslah teorisine ilişkisini anlamak için, Mu'tezile'nin fiil taksimine göz atmak yerinde olacaktır. Mu'tezile'ye göre iyi olan fiiller yapıldığında, övgüyü gerektirmekle birlikte, yapılmaması durumunda iki ihtimalden söz edilebilir. Birincisi, yapılmadığında yergiyi gerektirmeyen fiiller. Bunun örneği, yaratmanın başlaması (*ibtidâü'l-halk*) ve teklifin başlamasıdır (*ibtidâü't-teklîf*). İkincisi, yapılmadığında yergiyi gerektiren fiillerdir. Bunun örneği vacip fiillerdir.² Birinci durum açısından bakıldığında Allah âlemi yaratmayabilir, insanları mükellef kılmayabilirdi. Bunu yapmadığında da herhangi bir yergiye muhatap olmazdı. O halde yaratmak ve mükellef tutmak, Allah'ın lütfunun bir göstergesidir. İkinci durumda ise yapmadığı takdirde yergi söz konusu olacağı için Allah'ın böyle bir fiilden uzak durması düşünülemez. Başka bir ifadeyle Allah'ı yapmadığı bazı fiillerden dolayı kınanacak duruma düşürmemek için o fiili yapması zorunlu görülmelidir. İşte aslah düşüncesi, bu zorunluluk fikrinin doğal sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Buna göre Allah'ın bütün fiilleri iyi olduğuna ve kendisi için zorunlu olan fiilleri yapmaktan geri durmadığına göre, fiillerinin tabiata ve insana yansımaları

1 Kadı Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*. thk: Abdülkerim Osman, 3. Baskı (Kahire: Mektebetu Vehbe,1996), 301;Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi-t-tevhîd ve'l- adl*, thk: Hadr Muhammed Nebha (Beyrut: Dârü'l Kütübü'l-İlmiye, 2012), XI, 81; İbn Metteveyh, *el-Mecmû fî'l-muhîr bi't-teklîf*, nşr: J.J. Houben (Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1963), 1: 11; Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 301; Abdülcebbar, "el-Muhtasar fî usûli'd-dîn", *Resâil fî't-Tevhid ve'l-Adl*, thk: Muhammed Ammare, 2. Baskı (Kahire: Dârü's-Şürûk, 1988), 198; Ahmed Emin, *Düha'l-İslâm*, 7. baskı (Kahire: Mektebetü'n-Nahda 2001), 3: 44-45.

2 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 65; Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 326. Fiillerin bu şekildeki takimi Basra Mu'tezilesine aittir, Bağdat Mu'tezilesi bu taksimi kabul etmez.

aslah şeklinde olur. Allah'ın insana salah dışında bir fiille muamelede bulunması düşünülemez. Aksi halde O'nun adaletine halel gelir.

Aslah teorisinin bu haliyle çözmek zorunda olduğu iki temel problem bulunmaktadır: Aslahın sınırı nedir ve Allah'ın aslahı yapmak zorunda olmasının anlamı nedir? Bu aşamada, önce Mu'tezilî ekollerin aslah teorisini nasıl anladığına ve bu konuda birbirlerini nasıl tenkit ettiklerine bakacağız.

1. Mu'tezile'nin Aslah Anlayışı

Salah, "iyi", "fayda", "doğru", "uygun" anlamlarına; aslah ise, "en iyi", "en faydalı", "en uygun" anlamlarına gelmektedir ki bu yönüyle ifsad/fesat kelimesinin zıddıdır.³ Aslah ıstılahi olarak da, kullar hakkında en uygun, en faydalı ve en iyi olan şey demektir.⁴ Allah'ın en iyi olanı yapmasını ifade eder. Aslahı insanla ilişkilendirdiğimizde ise Allah'ın teklife muhatap olan insana dönük bütün fiillerinin iyi, doğru (salah) ve en yararlı olanı (aslah) içerdiği anlamı çıkar.⁵ Mu'tezile, insan için salah olanı yaratmanın Allah üzerine vacip olduğunda birleşmekte, aslah olanı yaratma konusunda ise ihtilaf etmektedir.⁶

Bu nedenle Mu'tezile içinde aslah düşüncesi bağlamında ortaya çıkan en temel tartışmalardan birisi, aslahın kapsamıyla ilgilidir. Her ne kadar aslahın kapsamına dair tartışmalara Ehl-i sünnet de müdahil olmuşsa da biz konuyu daha çok Mu'tezile içindeki eleştiriler çerçevesinde ele alacağız. Bunun için Mu'tezile'nin Bağdat ve Basra kollarına bakmak gerekir.

1.1. Bağdat Mu'tezilesi ve Aslah Görüşü

Bağdat Mu'tezilesine göre Allah'ın hem insanla hem de tabiatla ilişkili bütün fiilleri, aslahı uygun olarak gerçekleştirir.⁷ Allah'ın bütün fiilleri vaciptir ve yukarıdaki fiil taksiminde gösterildiği şekliyle ayrıca bir tafaddul kategorisine gerek yoktur. Dolayısıyla âlemin yaratılması ve teklifin sunulması gibi hususlar, insanlara dönük yarar içermesi sebebiyle vaciptir.⁸

3 İbn Manzur, *Lisanü'l-arab*, (Kahire: Darü'l-Mearif), 27: 2479; Zebidî, *Tâcü'l-Ârûs*, thk: Mustafa Hicâzî (Kuveyt: Tûrâsü'l-Arabî, 1987), 6: 547; Fîrûzâbâdi, Muhammed Ya'kûb, *Kâmûsü'l-Muhît*, 8.Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 229.

4 Avni İlhan, "Aslah", *DîÂ* (İstanbul, TDV yayınları, s. 1991), 3: 495-496.

5 Ahmed b. Yahya el-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, thk. İsamüddin Muhammed Ali, (1985), 117; Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 301.

6 İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 294.

7 Yahya bin el-Murtazâ, *Kitabü'l-Kalâid fî Tashihi'l-Akâid*, thk: A. Nasrî Nadir, (Beyrut: Dârü'l-Meş-rik, 1985), 105; Ebü'l-Muîn en-Neseff, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidit-Tevhîd*, thk: Hasan Ahmed, (Bederşin: 1986), 339. 11. Dipnot; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, thk: Muhammed Yusuf, Abdu'l-mun'im Abdulhamîd (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 288.

8 Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, 295.

Buna göre Bağdat Mu'tezilesi, Basra Mu'tezilesine ait yukarıdaki fiil tak-
simini kabul etmemekte ve Allah'ın bütün fiillerinin vacip kategorisinde
olduğunu düşünmektedir. Bu görüşleriyle onlar adalet tanımında içkin
olan anlamlardan katı bir zorunluluk ilkesi (*vücûp alallah*) çıkarmış ve
Allah'ın kendisi için zorunlu olan fiilleri yapmaktan uzak durmayacağını
kabul etmiş olmaktadır.⁹

Dolayısıyla Bağdat Mu'tezilesi Allah'ın yapmak zorunda olduğu fiille-
ri, sadece insanla sınırlandırmamış, bütün âlemi kuşatan bir çerçeveye
taşımıştır.¹⁰ Bu konuda onların hareket noktası, kulun faydasına olan bir
şeyin ister dini konularla alakası olsun, isterse sadece dünyevi konulara
taalluk etsin nihayetinde insan için bir ihsan olmasıdır. İhsan olan bir şe-
yin fiiliyata gelmesinin nedeni ise failinin bunu yapmaya yönelik motiv
olan cömertliğe sahip olmasıdır. Allah da her daim cömert olduğuna göre
ihsan olan şey hangi alanla alakalı olursa olsun bunu yapması vaciptir.¹¹
Bağdat Mu'tezilesinin aslah görüşünü en katı şekilde ilk defa ortaya atan
Basra Mu'tezile'sinden olan İbrahim Nazzâm ve Ebü'l-Hüzeyl Allaf'tır.¹²
Nazzâm'ı Allah'ın dine ya da dünyaya taalluk eden bütün fiillerinin asla-
ha uymak zorunda olduğu düşüncesine sevk eden temel önermeler şöyle
izah edilebilir.

- Daha iyi ve yararlı bir şey (aslah) yapma imkânı olduğu halde bunu
yapmamak cimrilik alametidir.
- Allah'ın bundan daha iyi bir âlem yaratabileceği halde yaratmadığı-
nı kabul etmek O'nu cimrilikle suçlamak demektir.¹³
- O halde bu âlem, Allah'ın yarattığı en iyi âlemdir.
- Düşük veya yararı az olan bir fiilde bulunmak eksiklik alametidir.
- Allah'ın düşük ve az yararlı bir fiilde bulunduğunu kabul etmek O'nu
eksiklikle suçlamak demektir.¹⁴
- O halde bu âlem, Allah'ın yarattığı en iyi âlemdir.

9 İbrahim Yusuf, *Aslü'l-adl inde'l-Mu'tezile*, 294.

10 Ahmed Emin, *Dühâ'l-İslâm*, 7. Baskı (Kahire: Mektebetü'n- Nahda, 2001), 3: 45.

11 Orhan Şener Koloğlu, "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", *İslami İlimler Dergisi*, 12/2 (Güz-2017):
43-80, 66.

12 Zühdî Cârullah, *el-Mu'tezile*, (Beyrut: el-Ehliyetu li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1974), 102.

13 Ebi'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, Thk. Helmut Ritter, (Beyrut: 2005),
576; Semih Duğaym, *Felsefetü'l-kuder fi fikri'l-Mu'tezile*, 3.Baskı (Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Lübnânî,
1992), 324.

14 Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, 576; Kemal İbnü'l-Hümâm, *Kitabü'l-Müsâmere*, (İstanbul, Çağrı Ya-
yınları, 1979), 139.

Görüldüğü gibi Nazzâm'ı, bu âlemin en iyi (aslah) âlem olduğu görüşüne sevk eden temel saik, onun tenzih anlayışıdır. Ona göre Allah'ı cimrilikle ya da eksiklikle nitelendirmekten kaçınmanın vazgeçilmez koşulu, bütün fiillerini ve bu arada mevcut âlemi aslah ilkesine göre yarattığını kabul etmektir. Zira Allah'ın bütün fiillerinin temel niteliği, kemâl vasfına sahip olmasıdır. Başka bir ifadeyle ilahi fiillerin takip ettiği kanunun çerçevesini, kemal niteliği belirler.¹⁵

Ebu'l-Hüzeyl, Allah'ın malumat ve makduratının bir sınırı olduğunu kabul etmiştir. Nitekim İbn Râvendî'ye karşı Allaf'ı savunan Hayyât da, onun Allah'ın güç yetirdiği şeylerin bilgi, kudret ve sayıca bir sınırı ve sonu olduğunu düşündüğünü kabul etmektedir.¹⁶ Allaf'a göre Allah'ın kul için yaptıkları zaten en iyisidir (aslah), bundan ötesini yapması düşünülemez. Ancak Allaf, Allah'ın acziyet ile nitelendirilmemesi için yarattığından daha düşüğünü veya benzerini yapmaya kadir olmakla vasıflandırılabilirliğini düşünmüştür.¹⁷ Âlemin mükemmelliği düşüncesi daha sonra İslam filozoflarını etkilemiş¹⁸, Gazzâlî'ye geldiğinde ise dünyamızın yaratılması muhtemel dünyalar içindeki "mümkün en iyi dünya" olduğu ifadesinde karşılık bulmuştur.¹⁹

Bağdat Mu'tezilesinin aslah anlayışına ilk karşı çıkanlar Basra Mu'tezilileri olmuştur. Basra Mu'tezilesi ise aslah düşüncesini sadece insanla ve insanın en temel gerçeği olan teklifle sınırlandırmıştır. Teklif, tabiatı itibariyle neyi gerekli kılıyorsa, sadece onun vacip olduğu söylenebilir.²⁰ Basra Mu'tezilesi buradan hareketle Bağdat Mu'tezilesinin aslah anlayışını eleştirmiştir. Eleştiriler aşağıdaki şekilde özetlenebilir.

Şayet Allah'ın aslah olanı yapmasının zorunlu olduğunu kabul edersek, o zaman gücü sonsuz olan Allah'ın sonsuz olanı yapmasının zorunlu olduğunu kabul etmiş oluruz. Sonsuz olanın gerçekleşmesini istemek ise

15 Abdu'l-Hadî Ebû Rîde, *Min şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim bin Seyyâr en-Nazzâm*, 2.baskı, (Kahire: Dârü'n-Nedîm, 1989), 92.

16 Abdurrahîm bin. Muhammed el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, thk, Dr.Nîberg, 2.Baskı (Beyrut: Dârü'l-Arabîyyeli'l-Küttâb, 1993), 7-9.

17 Bununla birlikte Allaf'ın, Allah Teâlâ'nın, sonsuz ve sınırsız bir varlık olduğu konusunda farklı bir düşüncesi bulunmamaktadır. Ona göre Allah parça ve bütün gibi hudus alametlerinden beridir. Nitekim Hayyât, Allaf'ın ilahi kudreti vurgulamak için el-Bakara 2/29; el-Nahl 16/77; el-Fussilet 41/52; el-Cin 72/28 ayetlerini delil olarak getirdiğini ifade eder. Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, 249, 577.

18 Gazalî'nin âlemin mükemmelliği düşüncesini felsefecilere özellikle İbn Sina'ya dayandıranlar da vardır. Bunu temellendirmek için yapılan bir çalışma için bkz. Cüneyt Kaya, "Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği: *Leyse fi'l-İmkân*'ın İbn Sînâci Kökleri Üzerine", 900. Vefat Yılında İmam Gazalî (7-9 Ekim 2011 İstanbul, İstanbul 2012), 561-601.

19 Eric Lee Ormsby, *İslâm Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, Çev. Metin Özdemir, (Ankara: Kitabiyat, 2001), 89-90.

20 Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 133; Yahya el-Murtazâ, *Kalâid*, 105.

mümkün olmayan bir şeyi istemek demektir.²¹ Çünkü her aslahın bir aslahı, her iyinin daha iyisi vardır. Bu düşünceye göre Allah'tan makul olmayan bir şeyi istemek doğru değildir.²²

Bir şeyi zorunlu olarak yapmak, herhangi bir övgü ya da teşekkürün beklenmediği anlamına gelir. Çünkü şükür, yapması gerekmediği halde birinin yaptığı fiilin karşılığı olabilir. Şayet Allah'ın insanlar için en iyi olanı zaten yapmak zorunda olduğunu kabul edersek, bu durumda insanların kendilerine yaptığı iyilikler sebebiyle Allah'a teşekkür etmesinin bir anlamı kalmazdı.²³

Allah'ın her şeyi zorunlu olarak yaptığını kabul etmek, vacip, haram, mübah ve lütuf gibi fiil kategorilerinden lütuf/tafaddul kategorisini yok saymamızı gerektirir. Makul olan, Allah'ın aslah dışında bazı fiillerinin de olduğunu kabul etmektir.²⁴

Allah'ın her durumda iyilik yapmak zorunda olduğunu kabul edersek, bunun iyilik yapmaya gücü olan bizler için de geçerli bir illet olduğunu ikrar etmiş oluruz. Bizler nasıl ki Allah'ın bize yaptığı iyiliklere muhtaç isek, pek çok insanın da bizim iyilik türünden fiillerimize muhtaç olduğunu bilmekteyiz.²⁵ Bu durumda başkasına yaptığımız iyilik bizim için de zorunlu (vacip) olur ki böyle bir durumda da başkasına yaptığımız şey iyilik değil, bir borcun ifasından başka bir şey olmaz.

Aslahı vacip saymak, övgü ya da teşekkürü hak etmeyen birine durmadan methiye düzmeyi gerektirir. Çünkü övgü ya da teşekkürün pek çok insan için iyi olduğu bilinmektedir. Ancak hak etmediği halde birini övmenin kötü olduğu da bilinmektedir. Dolayısıyla bu örnekte aslah, kötü olan bir şeyi vacip görmek demektir.²⁶

Allah'ın her zaman en iyiyi yapmasını zorunlu görmek, O'nun her durumda sevap vermesini zaruri görmek demektir. Çünkü sevap, insanlar için iyi bir şeydir. Sevabın verilmesini zorunlu kılmak ise, Allah'ın insanları imtihandan geçirmesini anlamsız kılar.²⁷ Aslahta direktmek, imtihanın sonunda verilmesi gereken sevabın daha baştan verilmesini gerektirir ki bunun abes olduğu açıktır.

Allah için aslahı zorunlu görmek, benzer bir durumda olan biz insanlar için şöyle bir problem ortaya çıkarırdı. İnsanların belli zamanlarda hedi-

21 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 68.

22 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 69.

23 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 77.

24 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 80.

25 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 81-82.

26 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 95.

27 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 97-98.

yeleştiği; hediyenin, alan kişi için iyi olduğu bilinmektedir. Aslah anlayışına göre hediye sırf iyi olduğu için, alan kişinin hakkı olmalıdır. Şayet hediye almak o kişinin hakkı ise, o zaman kişi hakkını hiç kimseye sormadan da alabilir. Böyle bir şey ise insanların kendisi için haram ve yasak olan bir malı almasını meşru görmektir.²⁸

Yine aslahı Allah için zorunlu görmek, cezayı hak edenin affedilmesini, ebedi azaba müstahak olan birinin de cennete gönderilmesini gerektirir.²⁹ Çünkü affetmenin cezalandırmaktan, cennetin cehennemden daha iyi olduğu bilinmektedir. Ancak böyle bir şeye tevessül etmek, hem dini hem de dünyevi bütün muamelelerin bozulmasına neden olur.

Görüldüğü gibi Basra Mu'tezilesi, aslahı bütün konularda Allah için zorunlu görmenin yanlış olduğunu göstermek için pek çok alandan örnekler getirmiştir. Dikkate değer husus, itirazları gerekçelendirmek için *istidlâl bi's-şâhid 'ale'l-gâib* yönteminin yoğun bir şekilde kullanılmasıdır.

Aslah düşüncesi, Mâtürîdîler³⁰ ve Eş'arîler tarafından da şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir. Özellikle Neseî ve Sabunî'nin eleştirileri, daha sistematik bir şekle sahiptir.³¹ Genel olarak "ulûhiyet, vücubiyeti kabul etmez" ilkesinden hareket eden Ehl-i sünnet ekolleri, ilahi kudrete vurgu yaparak, başta Allaf'ın şahsında öne çıkan aslah düşüncesini reddetmeye çalışmışlar, ayrıca Basra Mu'tezilesinin dini konudaki aslah anlayışını da tenkit etmişlerdir.

Bağdat Mu'tezilesi, özellikle de Basra Mu'tezilesinden olan Nazzâm her ne kadar aslah görüşünü adalet ilkesine ve tevhid ilkesinin özü olan tenzih doktrinine dayandırıyor olsa da, bizatihi vardıkları görüşün hem adalet hem de tenzih açısından yeni problemlere neden olduğu görülmektedir. Çünkü Mu'tezile'nin adalet ilkesi, herkesin fiillerinde özgür olduğunu ve hak ettiği şekilde hesaba çekileceğini öngörür. Oysa aslah düşüncesine bağlı kalarak ne kişinin özgür olmasının ne de fiillerinin sonucuna müstahak olacağı bir sonla buluşmasının imkânı vardır. Yine aslah düşüncesi,

28 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 102.

29 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 112.

30 Mu'tezile'nin aslah anlayışına Mâtürîdî'nin eleştirisi için bkz., Hülya Alper, "Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Tanrı En İyi Yaratmak Zorunda mıdır?", *Kelâm Araştırmaları*, 11/1 (2013): 17-36.

31 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd), 192; Ebû'l-Mü'n en-Neseî, *Tabsîratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (DİBY: Ankara, 2003), 2. 330-331; Neseî, *Kitâbü't-temhîd*, 339; Nüreddin es-Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akâidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, 8.Baskı, (Ankara: DİB Yay, 2005), 149-150; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 295; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, Thk. İ. Ağâh Çubukçu-Hüseyin Atay, (Ankara: Nur Matbaası, 1962), 184; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, Tash: Ferid Cuyûm, ts., 406-407; Abdurrahman İbn Haldun, *Lübâbü'l-muhassal fî usûli'd-dîn*, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman (İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1996), 167; Giritli, Sırrı Paşa, *Şerhü'l-akâid Tercümesi*, (Rusçuk: 1292), 2. 220.

tenzih açısından da büyük bir problem teşkil etmektedir. Çünkü Nazzâm, Allah'ın cimri ya da kusurlu olduğu sonucuna ulaşılmaması için O'nun kul için yaptıklarının yapabildiğinin en iyisi olduğunu söyleyerek bir nevi kudretini sınırlandırmıştır.³²

Aslah düşüncesinde, bu dünyanın mükemmel bir dünya olduğu fikri savunulmaktadır. Ancak bu dünyada meydana gelen metafizik kötülükler, mükemmellik düşüncesini çürüten pek çok örneği barındırmaktadır. Depremler, sel felaketleri, vahşi hayvan saldırıları, hastalıklar, sakat doğumlar gibi insanların iradesi dışında gerçekleşen pek çok hadise, bu dünyanın anlatıldığı gibi mükemmel olmadığını göstermektedir. Kötülük problemi bağlamında ortaya atılan bu ve benzeri eleştiriler, bu dünyanın en iyi dünya olduğunu savunan kelimacıları ve felsefecileri yoğun bir şekilde teodise yapmaya sevk etmiştir.

Bağdat Mu'tezilesinin aslah düşüncesinin en temel problemlerinden birisi, Allah'ın gücünün test edildiği bir çerçeve içinde gelişmesidir. Bu dünyanın Allah'ın yaratabileceği en iyi dünya olduğunu söylemek, zımnen Allah'ın bütün gücünü bu dünyada tükettiğini ve bundan daha iyisine vasıl olmadığını gösterir. Ancak bu düşüncüyü Kur'an tarafından doğrulamak mümkün değildir.

Hiç şüphesiz Kur'an'da göklerin ve yerin,³³ insanın³⁴ ve bütün kâinatın³⁵ mükemmel bir düzene ve kusursuz bir işleyişe göre yaratıldığını ifade eden pek çok ayet bulunmaktadır. Ancak bu ayetler genellikle, insana, çevresine ve tabiata baktığında hiçbir şeyin tesadüfen meydana gelmediğini, bütün olup bitenlerin Allah'ın varlığına ve birliğine birer delil (*ayet*) olduğunu göstermeye yöneliktir. Kur'an'da bundan daha iyi bir dünya yaratılmadığına dair açık bir ifade olmadığı gibi detaylı bir şekilde verilen cennet tasvirleri³⁶, bu dünyadan daha iyisini yaratmanın Allah için pekâlâ mümkün olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Kur'an'ın cennet tasvirleri, bu dünyadaki düzenin yadsınmasını gerektirmemiştir.

O halde Bağdat Mu'tezilesinin bütün konularda aslahı yapmanın Allah için vacip olduğunu benimseyen yaklaşımını, hem Mu'tezile'nin adalet ilkesi hem de Kur'an'ın genel hükümleri içinde kalarak savunabilmek mümkün görünmemektedir. Bağdat Mu'tezilesi, bu görüşleri sebebiyle *ashâb-ı aslah* olarak anılmışlardır.³⁷

32 Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, 576.

33 el-En'âm, 6/101.

34 el-Bakara, 2/28.

35 el-Secde, 32/4.

36 el-R'ad, 13/35; el-Nahl, 16/31; el-Kehf, 18/31.

37 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, 198.

1.2. Basra Mu'tezilesi ve Aslah

Daha önce de ifade edildiği gibi Basra Mu'tezilesi aslahı sadece dini konularla (*teklif*) sınırlandırmıştır.³⁸ Yani eğer bir şeyin teklif müessesisiyle alakası varsa o şeyin yapılması artık Allah üzerine vaciptir. Bir şeyin teklif müessesisiyle alakası olması ise mükellefin yükümlü tutulduğu hususları yerine getirmeye yakınlaştıran şey olmasıdır.³⁹ Bunun kavramsal karşılığı da lütuftur.⁴⁰ Dolayısıyla dini alana, diğer bir ifadeyle teklife ilişkin hususlarda aslahı yapmak dışında bir şey Allah için vacip görülemez. Buna göre vücubiyetin illeti, teklifin bulunduğu konuda kişi için lütuftur.⁴¹

Basra Mu'tezilesine göre dini konularda aslahın anlamı, Allah'ın mükellefi, görevlerini yapmasını sağlayacak şekilde yönlendirmesidir.⁴² Buna göre dini konularda Allah'a vacip olan şey, mükellefe lütufta bulunmaktadır. Ancak bu lütuftur, insanların özgür iradelerini etkilememelidir. Daha açık bir ifadeyle, Allah, hem dini konularda insanlar için aslah olanı yapmalı, hem de bunu insanların irade ve tercih özgürlüklerine bir hanel getirmeyecek şekilde icra etmelidir. İşte bu konu Mu'tezilî düşüncenin temel problemlerinden birisidir. Ancak bizi doğrudan ilgilendirmediği için bu konuya değinilmeyecektir.

Basra Mu'tezilesinin teklifle sınırlı aslah anlayışının anlaşılması için Ebu Haşim'in verdiği örneğe bakmak yeterli olacaktır. Başta insanlara yemek daveti vermek zorunda olmadığı halde davette bulunan ve amacı insanların icabet etmesi olan biri, icabetin gerçekleşmesi için bir şeyler yapma bağlayıcılığına girmiştir. Bu aşamadan sonra kapısını açık tutmak, gelenleri nezaketle karşılamak ve ikramda bulunmakla mükelleftir.⁴³ Tıpkı bunun gibi Allah Teâlâ da başta âlemi ve insanları yaratmayabilirdi. Ancak insanları yarattıktan ve mükellef kıldıktan sonra, teklifle amaçlanan şeyin hâsıl olması için onları akıl, nübüvvet, şeriat gibi lütuflarla destekleme, sevap ya da cezaya istihkakı tahakkuk ettirme, çekilen elemelere bir bedel (*ivaz*) verme bağlayıcılığına girmiştir.⁴⁴ Kadı Abdülcebbar da yemek metaforunu, *Şerhu Usuli Hamse'*de dini konudaki aslahı tekit etmek üze-

38 İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, 2: 360.

39 Koloğlu, "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", 65.

40 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 35; Kırş., Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 288; Abdülcebbar, *el-Muğni*, XV, 70; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihel*, thk. Emir Ali Mehna, Hasan Ali Faûr, 3. baskı (Beirut: Dârü'l Ma'rife, 1993), 1: 95.

41 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, 30; Lütuft cildinin muhakkakının da ifade ettiği gibi, lütuft aslaha mukabil olarak kullanılmıştır. Zira Allah'ın fiilleri salah-aslaha değil, lütufta uygun olarak gerçekleşir. Bk. Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, 22.

42 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 72.

43 İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, 1: 70.

44 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 54.

re, gaye bağlamında kullanılmaktadır. Buna göre amacı, arkadaşının yemek davetine icabet etmesi olan biri, şayet arkadaşının icabetinin ancak ona çocuğunu ya da daha önemli birini davette bulunmak üzere göndermekle mümkün olacağını anlarsa, bunları göndermesi vacip olur. Aksi halde yemek davetinde bulunan kişi kendi amacıyla çelişmiş olur.⁴⁵ Ebu Haşim'in ve sonrasında Kadı Abdülcebbar'ın verdiği örnekler, dini konularda Allah'a zorunluluk yüklemenin ahlaki gerekçelere dayandırıldığını göstermektedir. Dolayısıyla Basra Mu'tezilesine göre vücubiyeti yükleyen insan değildir; bizatihi Allah kendi kendisini bir yükümlülük altına almıştır.

Basra Mu'tezilesi, her ne kadar aslahtan kastının lütuf olduğunu, Allah'ın lütufta bulunarak insanlara yardım ettiğini düşünüyorsa da, sonuçta onlar da lütfun vacip olduğunu kabul ederek Bağdat Mu'tezilesine yaklaşmaktadırlar. Dolayısıyla her iki Mu'tezilî ekolü, dini konudaki aslahı Allah'a zorunlu gördükleri için eşit bir konumda görebiliriz.⁴⁶ Bununla birlikte Basra Mu'tezilesi, Allah'ın, mutlak manadaki bir lütuf ile değil, rahmet ve ihsanı olarak tezahür eden bir lütufla yükümlü olduğunu düşünmektedir.⁴⁷

Basra Mu'tezilesinin teklifle ilişkili de olsa Allah'a vücubiyet yüklemesi, vücubiyet karşıtlarının eleştirilerine zemin hazırlamıştır. Bu eleştiriler, Basra Mu'tezilesinin Bağdat Mu'tezilesine yaptıkları eleştirilere benzerdir. Eleştirilerin daha çok Allah'ın kudretini sınırlandırma problemine dayandırıldığı söylenebilir. Bağdat Mu'tezilesinden olduğu halde aslahın vacipliğine karşı çıkanların başında Bişr b. Mu'temir ve Dırâr b. Amr gelmektedir. Nazzâm ve Allaf'ın aslah teorisine karşı lütuf teorisini geliştiren Bişr, en iyiyi yaratmanın Allah için vacip olamayacağını, en iyi ve yararlı olanı (aslah) yaratmanın insanlara Allah'ın bir lütfu olduğunu savunmuştur.⁴⁸ Çünkü onlara göre Allah'ın kadir olduğu en iyinin (aslah) bir sınırı olamaz. Sınırı olmayan bir şeyin vacip sayılması da düşünülemez. Zira ilahi kudret açısından daima faydalının daha faydalısı, iyinin daha iyisi bulunabilir.⁴⁹ Bişr ve onun gibi düşünenler, aslahın vücubiyetini reddettikleri için *ashâbü'l-lütuf* olarak anılmışlardır.⁵⁰ Onları *vücûb 'alel-*

45 Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli Hamse*, 521.

46 Nitekim Koloğlu'na göre Bağdat Mu'tezilesi ile Basra Mu'tezilesi arasında aslah konusunda yaşanan bu farklılık, Basra Mu'tezilesinin son dönemlerinde ortaya çıkan Hüseyniyye ekolü tarafından kapatılmış ve aslahın dini konular yanında dünyevi konularda da geçerli olduğuna dair bir düşünce oluşmuştur. Bkz., Orhan Şener Koloğlu, "Mu'tezile'nin Hüseyniyye Ekolünün Dünyevi Aslah Konusuna Yaklaşımı", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 39 (2018): 7-27.

47 Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, 300.

48 Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 520.

49 Hulusi Arslan, "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mu'tezilenin Fayda Teorisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14/ 2, (2016): 343-360, 356.

50 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, 191.

lah düşüncesine kaşı çıktıkları için Mu'tezile içinde Ehl-i Sünnete en yakın kesim olarak görebiliriz.⁵¹

Aslah konusundaki farklılaşma ilginç bir tablo ortaya çıkarmaktadır. Aslah görüşünü mutlak anlamda savunanlar Bağdat Mu'tezilîleri olduğu halde, bunu en ciddi savunanlar Basra Mu'tezilesinden Nazzâm ve Allâf'tır. Yine Bağdat Mu'tezile'sinin savunduğu aslah düşüncesine en radikal muhalefeti yapan da bu ekolden olan Bısr'dır. Sonraki dönemde Basra Mu'tezilesinden olan İbnü'l-Melâhimî de aslah konusunda Bağdat Mu'tezile'sinin görüşünü benimsemiştir. İşte bu sonuç, Mu'tezilî düşüncesi Bağdat ve Basra ayırımı üzerinden okuyan klasik yaklaşımın her zaman doğru sonuçlar vermediğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Dini konularda aslahı vacip görmek, Basra Mu'tezilesini meşakkatli bir teolojik çabaya sevk etmiştir. Çünkü onlar bu düşünceyle, her insanın yaşadığı hayatın ve sonuçta ulaştığı makamın teklif açısından en iyi olduğunu ikrar etmiş olmaktadır.⁵² Başka bir ifadeyle, insanların başına gelen ve sonuçta hak ettikleri şey, teklif bakımından onlar için en iyi olandır. Bu sonuç, onları çoğu detay olan pek çok konuyu tartışmaya sevk etmiştir. Bu tartışmalar, bazen tikel örnekler üzerinden yürütülmektedir.⁵³ Has-talıklar, iman ya da inkâr ederek ölen birine ek süre verilmesi, elemeler, elemelere verilen bedelin (*ivaz*) miktarı gibi konularda sonu gelmeyen ve neredeyse ittifakla sonuçlanmayan münakaşalar yapılmaktadır.⁵⁴ Bu münakaşalar, başta verilen bir hükmün örneklerle doğrulanmasından başka bir gayeye matuf görünmemektedir. Tikel örnekler sayısız çeşitlilikte örnekler çıkarınca her birinin durumuna uygun bir açıklama yapmak zorlaşmaktadır. Bazen de aslah ilkesi bu münakaşalarda tikel örneklerden ziyade, bu örneklerin tabii olduğu ilkeler ve koşullardan hareketle savunulmaktadır. Bu yöntemin anlaşılması için inkâr edeceği bilinen kişiye yapılan teklif ile ilgili soruya bakmakta yarar vardır. Soru şu şekildedir: İnkâr edeceği bilinen birine yapılan teklif kötü değil midir?

Kadı Abdülcebbar bu soruyu yanıtlamak üzere iyi ve kötü fiillerin biçimlerine değil, aldıkları hükme taalluk eden illetlere bakmak gerektiğine dikkat çeker. Kadı'nın referans aldığı hüküm şudur: "*Mü'mine yapılan teklif iyidir (hasen).*"⁵⁵ Mümine yapılan teklifi hasen saymaya imkân veren şartlar belirlenip, onun herkes için geçerli olduğu tespit edildiği za-

51 Bk., Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 573.

52 Abdülcebbar, *el-Muğni*, 14: 52.

53 Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, 296.

54 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, 81; Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 512; Heemskerck, *Suffering in The Mu'tazilite Theology*, (Brill-Leiden-Boston, 2000), 152.

55 Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 512.

man, problemin çözümüne yönelik teorik bazda bir aşama kaydedilmiş olacaktır. Kadı Abdülcebbar'a göre Allah'ın herhangi birine yaptığı teklif için üç koşul aranabilir: 1- Allah'ın mükellef tuttuğu kişiye güç vermesi, 2- onu iyi şeyler yapmaya motive etmesi ve 3- önündeki engelleri kaldırması gerekir. Bu şartlar hem mümin hem de kâfir için değişmeyen sabit şartlardır. Herkes eşit şartlarda teklife muhatap olduğu halde teklifin sonunda oluşan farklılık şöyle izah edilmektedir: “*Aralarındaki fark, mümin (koşulları değerlendirmiş), özgürlüğünü kendisi için en iyi olacak şekilde ve aklını kullanarak iman etmiştir. Kâfir, (koşulları değerlendirmemiş) özgürlüğünü kendisi için bedbahtlık yönünde kullanarak iyi olanı yapmamış ve iman etmemiştir. Buna göre Allah, her ikisine de ikramda bulunmuştur.*”⁵⁶ Kadı Abdülcebbar, bu örneğin vuzuha kavuşması için şöyle bir örnek daha vermektedir: Boğulmak üzere olan iki kişiden biri, uzatılan ipe tutunarak kurtulurken diğeri tutunmayarak boğulur. Veya açlıktan ölmek üzere olan iki kişiden biri getirilen yemeği yiyerek kurtulurken diğeri tersini yaparak helak olur.⁵⁷ Örneklerde de gösterildiği gibi ipi uzatanın veya yemeği temin eden kişinin yaptığı iyilik, herkes içindir. Ancak biri buna olumlu yanıt vererek kurtulmuş, diğeri de olumsuz yanıt vererek kendi sonunu hazırlamıştır. Tıpkı bunun gibi Allah, kâfire de mümine yaptığı gibi lütuf ve ikramda bulunmuş, ancak kâfir buna olumsuz yanıt vermiştir.⁵⁸

Kadı Abdülcebbar'da görüldüğü şekliyle aslahın koşullar bağlamında değerlendirilmesi, insanları objektif bir şekilde değerlendirmek için uygun bir yöntem olarak görülebilir. Fakat Basra Mu'tezilesinin vücubiyet düşüncesindeki ısrarı önemli bir problem olmaya devam etmektedir. Daha açık bir ifadeyle, Bağdat Mu'tezilesinin aslah gerekçesiyle, Basra Mu'tezilesinin de lütuf gerekçesiyle Allah'a vücubiyet yükleyen yaklaşımları, teolojik açıklamasını nasıl yaparlarsa yapsınlar, muhalifleri için önemli bir tenkit sebebi olmaya devam edecektir. Kaldı ki Bişr b. Mu'temir, Dirâr b. Amr ve Ehl-i Sünnetin bu yöndeki eleştirilerinin göz ardı edilir tarafı da bulunmamaktadır. Bununla birlikte, vücubiyet merkezli aslah savunusu, özellikle Basra Mu'tezilesinin bu yönde ortaya koyduğu kayda değer pek çok yaklaşımın da gölgede kalmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda Mu'tezile'nin aslah anlayışı, vücubiyet kaydında ısrar etmemek kaydıyla, teklifin anlaşılmasına katkı sunabilecek şekilde yorumlanabilir. Aslah teorisinin koşullar bağlamında bize nasıl bir çerçeve sunabileceğini görebilmek için bu konuya yakından bakmak gerekir.

56 Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 512.

57 Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 512; Yahya bin Murtazâ, *Kalâid*, 100.

58 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI, 232; Yahya bin Murtazâ, *Kalâid*, 101; Krş., İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 117; Eş'arî, *el-İbâne an usulî'd-diyâne* (Beyrut: Daru İbni Zeydün, ts.), 53; Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 523.

2. Aslah Teorisini Koşullar Bağlamında Anlamak

Kadı Abdülcebbar'ın yukarıda boğulmak üzere olan kişiye dair verdiği analogi esas alındığında, Allah ile insanlar arasındaki ilişkinin hangi yönüyle ele alınması gerektiğine dair çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Buna göre Allah, teklif bağlamında kimseye farklı ve özel bir muamele yapmamıştır. Herkes, Allah tarafından oluşturulan eşit koşullar çerçevesinde mükellef tutulur. Elbette eşit koşullar, herkesin aynı fiziksel ya da maddi imkânlar sahip olması anlamında görülemez. Herkes, sahip olduğu bireysel imkânlar dikkate alınarak muhatap alınır ve bunu değerlendirip değerlendirmedeği esasına göre hesaba çekilir.⁵⁹ Dolayısıyla bu kural bütün insanlara uygulandığı için bu yönüyle eşit bir muameleye tabi olurlar.⁶⁰

Koşulların aslah açısından anlaşılması için dünya ve din bakımından nasıl yorumlanabileceğine bakabiliriz.

Hiç şüphesiz insanın en temel gerçeği mükellef bir varlık olmasıdır. İnsan, akıl baliğ olduktan sonra bilgi, irade ve güç gibi yetenekler sayesinde sorumluluklar üstlenir. Allah'ın insandan beklediği en temel şey, sorumluluklarını teklifin beklentileri yönünde yerine getirmesidir. Bu durumda insanın Allah'tan iki şey bekleyebileceği düşünülebilir: 1. Teşriî koşullar, 2. Tekvînî koşullar.

2.1. Teşriî Koşullar

Teşriî koşullar, insanların Allah'ı bulmasına ve teklifi başarmasına yardımcı olan harici koşullardır. Nübüvvet, ilahi kitaplar, şariat gibi harici destekler teşriî koşulların somut örnekleridir ki bunların özünde vahiy bulunmaktadır. Vahiy bu anlamda, insanın içinde bulunduğu bilişsel yetersizliği ve bunun yol açtığı-açacağı problemleri aşmak için sunulan harici bir epistemolojik düzeyi ifade eder. Buna göre vahiy, insanın bilişsel yeteneklerini takviye ettiği gibi ancak o sayede aşılması mümkün olan problemlerin çözülebilmesini sağlayan tek bilgi kaynağıdır.

Bununla birlikte teklifin başarılmasına koşullanmış teşriî koşullar her zaman oluşmayabilir, insanların bundan mahrum kaldığı dönemler olabilir. Nitekim fetret dönemleri bunun örneğidir. Fetret dönemleri, insanların haklı beklentilerine fırsat verir.

Kur'an, insanların, peygamberlerin gönderilmemesi durumunda Allah'a karşı mazeret ileri süreceklerini beyan etmektedir.

59 el-Ali İmrân, 3/30; el-İbrahim, 14/51; el-İsrâ, 17/13.

60 el-Enbiyâ, 21/47.

“Eğer biz onları o Kur’an’dan önce bir azap ile helâk etseydik mutlaka, “Ey Rabbimiz! Keşke bize bir peygamber gönderseydin de alçalıp rezil olmadan önce âyetlerine uysaydık” derlerdi.”(el-Tâhâ, 20/134).

Dikkate değer husus şudur ki, Kur’an insanların bu türlü mazeretlerini makul bulmuş olacak ki peygamberlerin gelişini bu illete dayandırmaktadır.

“Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah’a karşı bir bahaneleri olmasın. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”(el-Nisâ, 4/165).

“Kendi yaptıkları sebebiyle başlarına bir musibet gelip de, “Ey Rabbimiz! Bize bir Peygamber gönderseydin de âyetlerine uysaydık ve mü’minlerden olsaydık” diyecek olmasalardı, seni peygamber olarak göndermezdik.”(el-Kasas, 28/47).

Yine peygamberlerin gönderilmediği koşullarda insanların azap edilmeyeceklerini ifade eden ayet de⁶¹, bu kuralın pratik bir sonucu olarak görülebilir. O halde insanların birinci türden beklentileri, peygamber gönderilmekle karşılanmaktadır. Peygamberlerin gönderilmediği durumda insanlar bir azaba uğratılmamaktadırlar.

Buna göre Kur’an, teklifin başarılmasını sağlayan teşriî koşulları Allah’a bir zorunluluk olarak yüklememiştir. Ya da konumuz bağlamında söyleyecek olursak, her insanın vahiyle tanışmasını aslah olarak görmemiştir. Vahyin veya bir elçinin gelmediği koşullar da olabilir. Ancak Allah adaleti gereği her iki durumda da, insanı sahip olduğu imkânları değerlendirme çabasına göre muhatap almaktadır.⁶² Kur’an’ın yaklaşımında, vücubiyet olmadığı gibi, ilahi adaletin yadsındığını gösteren bir tutum da yoktur. Dolayısıyla Mu’tezile’nin yaptığı gibi adalet ilkesinden zorunlu olarak vücubiyet düşüncesi çıkarılamaz.

2.2. Tekvînî Koşullar

Tekvînî koşullar, insanların, Allah’ı bulma ve teklifi başarma amaçlarına uygun koşullar içinde yaşam sürmesi şeklinde anlaşılabilir. Tekvînî koşullar, 1- insanın yaratıcısını bulmaya yatkın bir fitri yapıda yaratılmasını, 2- yaşadığı tabiatın ondaki bu fitri eğilimi pekiştiren bir düzen içinde sergilenmiş olmasını ifade eder.

Teşriî koşullar bulunduğu halde, insan bunu anlayacak yetilere sahip değilse, o zaman teklifle amaçlanan şey hâsıl olmaz. İnsanın akıl, irade, güç, vicdan gibi yetileri, onu hem vahyin hazır olduğu koşullarda hem

61 el-İsrâ, 17/15.

62 el-Şuarâ, 26/208-209; el-Kasas, 28/58-59.

de vahiyden bihaber olduğu koşullarda Allah'ı bulmaya ve teklifin asgari beklentilerini karşılamaya yardımcı olur.⁶³ Akıl baliğ olmayan birinin sorumlu tutulmaması, insandaki fitri yeteneklerle teklif arasındaki doğrusal ilişkiyi gösterir. O halde Allah'ın insanla ilgili olarak sağlaması beklenen koşullar, onu teklifi başarmaya yetecek derecede bilişsel, duygusal ve fiziksel becerilerle donatmaktadır.⁶⁴ Ancak Kur'an'da Allah'ın insana bu nitelikleri vermek zorunda olduğunu ifade eden bir ayet olmadığı gibi, bu niteliklere sahip olmadığı halde sorumlu tuttuğunu gösteren bir ifade de yoktur. Buna göre Kur'an, insanla ilgili olarak Allah'ı bir vücbiyet ile yükümlü tutmadığı gibi insanın Allah'ın lütuf, rahmet ve adalet gibi sıfatlarının tecellilerinden başka türlü bir muameleye tabi tutulacağını da kabul etmemektedir.⁶⁵ Buradan hareketle denebilir ki, insan kendisiyle ilgili olarak, ancak hiçbir akli ya da iradi melekeye sahip olmadığı halde sorumlu tutulduğunu görürse Allah'a mazeret beyan etme hakkına sahip olabilir. Oysa böyle bir durum Kur'an'ın Allah tasavvuruyla hiçbir şekilde örtüşmez.

İnsan, Allah'ı bulabilmeye ya da teklifi başarmaya yetecek donanımlara sahip olduğu halde bütün bu donanımlarını test edeceği tabii çevre ve koşullardan yoksun olabilir. Ancak bu ihtimal de bir faraziyeden öte bir anlam taşımaz. Zira insanlar, tabiatın taşıdığı düzen ve ihtişama bizzat şahitlik etmektedirler. Kâinat ve varlıklar âlemi, insanın yeteneklerini, ihtiyaç ve beklentilerini karşılayabilecek bir düzen ve tasarıma sahiptir. Daha açık bir ifadeyle kâinat, insanın fiziksel ihtiyaçlarından bilişsel ve manevi ihtiyaçlarına kadar donanımlarını geliştirmesine engel teşkil edecek bir ontik yapıda değildir. Bunun için Kur'an'ın ilgili ayetlerine bakmak aydınlatıcı olacaktır.

Kur'an'da dünya, insanların fiziksel ihtiyaçlarını gidermeleri için uygun bir yer olarak tasvir edilmiştir.

“(O öyle lütfkâr) Allah'tır ki, gökleri ve yeri yarattı, gökten suyu indirip onunla rızık olarak size türlü meyveler çıkardı; izni ile denizde yüzüp gitmeleri için gemileri emrinize verdi; nehirleri de sizin (yararlanmanız) için akıttı.”(el-İbrahim 14/32; el-Nahl 16/14, 81; el-İsrâ 17/70).

Aşağıdaki ayette dünyanın insanın bilişsel arayış ve ihtiyaçlarına münasip bir yer olduğu ifade edilmektedir.

“O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini, kendi katından (bir lütfu olmak üzere) size boyun eğdirmiştir. Elbette bunda düşünen bir toplum için ibretler vardır.”(el-Câsiye 45/13).

63 el-Beled, 90/8.

64 el-İnsân, 76/3.

65 el-Enfâl, 8/31; el-İsrâ, 17/66; el-Hac, 22/65; el-Rûm, 30/46; el-Zümer, 39/53; el-Mü'min, 40/61.

Kâinatın insanın manevi arayışına ve Allah'ı bulmasına imkân verecek işaretlerle donatıldığını göstermesi bakımından aşağıdaki ayetler dikkat çekicidir.

“Gecenin ve gündüzün değişmesinde, Allah'ın gökten indirmiş olduğu rızıkta (yağmurda) ve ölümünden sonra yeri onunla diriltmesinde, rüzgârları değişik yönlerden estirmesinde, aklını kullanan toplum için dersler vardır.”(el-Câsiye 45/5).

“Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken (her vakit) Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler (ve şöyle derler:) Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın. Seni tesbih ederiz. Bizi cehennem azabından koru!”(el-Ali İmrân 3/191).

Görüldüğü gibi insan ile kâinat arasında karşılıklı bir uyum söz konusudur. İnsanın tabii yetenekleri, vahyin sunduğu harici epistemolojik çerçeve ve kâinatın mahiyeti ve işleyişi arasında birbirini açan ve anlamlı kılan bir ilişki vardır. Sonuçta hepsini, Allah'ın varlık âlemine düştüğü dipnotlar olarak görmek mümkündür.

Tekvîni koşullar bağlamında insanın Allah'a karşı mazeret beyan etmesine fırsat verecek şey, insanın, fitri yeteneğine kapalı bir tabiat ortamına mahkûm olmasıdır. Oysa yukarıdaki ayetlerde görüldüğü üzere, insanın tabiatla kurduğu her ilişki, onun ahlaki çıkarımlarda bulunmasına ve mükellefiyetlerini anlamasına kolaylık sağlayacak pozitif ortam oluşturmaktadır. İnsan fitratı, kâinat ve vahiy ya da yukarıdaki kavramsallaştırmadan hareketle söyleyecek olursak teşriî koşullar ve tekvîni/tabii koşullar insanın teklifi başarmasına yardım etmek üzere programlanmıştır. Ancak Allah Teâlâ, insanı bu yetenekle donatmak zorunda değildir. Nitekim yukarıda örnekleri verildiği üzere bu vasıfların birinden mahrum olan insanlar da bulunmaktadır. Ancak bu durumda ilahi adalet, böyle birini, mahrum bıraktığı hususla ilgili sorumlu tutmayarak tecelli eder. Akıl yetisinden mahrum birinden akli bir çaba, şeriatten bihaber birisinden şer'î mükellefiyet beklenmemektedir. Merkezde, teklife muhatap olan bir varlık olan insan ve onun sahip olduğu koşullar bulunmaktadır.

O halde aslah bağlamında Allah'tan beklenebilecek şey, teşriî ve tekvîni koşulları insanın teklifi başarmasına yardımcı olacak tarzda dizayn etmesidir. Daha açık bir ifadeyle insanı içten ve dıştan saran bütün unsurları, onun imtihanında olduğu gerçeğini dikkate alarak oluşturmuş olmasıdır.

Sonuç olarak; Bağdat Mu'tezilesinin, bu dünya Allah'ın yarattığı en iyi dünyadır ve Allah buna mecburdur anlayışına; Basra Mu'tezilesinin, herkesin teklifi onun için en iyi olandır ve Allah buna mecburdur anlayışına karşı şunu söyleyebiliriz: bu dünya, teklif/imtihan koşulları düşünülerek

hazırlanmış bir dünyadır ve Allah herhangi bir şekilde vucubiyet altına alınamaz.

SONUÇ

Mu'tezile aslah teorisini, adalet ilkesine dayandırmıştır. Adalet ilkesine göre Allah'ın bütün fiilleri iyidir ve O, kendisi için vacip olan bir şeyi yapmaktan geri durmaz. Allah'ın fiilleri, insana taalluk ettiğinde salah ve aslah olarak karşılık bulur. Mu'tezile'ye göre bütün fiilleri iyi olan Allah'ın insan için yararlı olduğunu bildiği bir şeyi ondan esirgemesi düşünülemez. Bu nedenle aslahı yapmak Allah için vaciptir. Mu'tezile ekolleri, vucubiyetin kapsamı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bağdat Mu'tezilesi hem dini hem de dünyevi konularda vucubiyeti zorunlu görürken, Basra Mu'tezilesi sadece dini konularda vucubiyeti savunmuştur. Basra Mu'tezilesi, Bağdat Mu'tezilesinin vucubiyeti bütün alanlara teşmil etmesini eleştirmiştir. Eleştirilerde genellikle *istidlâl bi's-şâhid 'ale'l-gâib* yöntemi kullanılmıştır. Ancak Basra Mu'tezilesi de, *vucûb 'alellah* düşüncesini reddeden Mu'tezilîler tarafından, teklif konusunda vucubiyete kail oldukları için eleştirilmiştir. Bişr b. Mu'temir ve Dırâr b. Amr gibi şahsiyetlerin yaptıkları eleştiriler, onların bu konuda, vucubiyet düşüncesini reddeden Ehl-i Sünnete yakın durduklarını göstermektedir.

Basra Mu'tezilesinin teklifle sınırlandırdıkları aslah anlayışının kavramsal karşılığı lütuftur. Onlara göre Allah insanlara dini konularda lütufta bulunur. İnsanlar için lütfun olduğu fiiller yaratmak Allah için vucubiyet arz eder. Basra Mu'tezilesinin insanı merkeze alması, Kur'an'ın konuya yaklaşımı esas alındığında isabet kesb etmekle birlikte, vucubiyet düşüncesinde ısrar etmeleri, aslah anlayışlarını, sonu gelmeyen ve çoğu ihtilafı biten tikel örnekler üzerinden ispatlamaya çalışmaları tartışmalara zemin hazırlamıştır. Nitekim Basra Mu'tezilesi, Allah'a bir şeyi vacip sayma düşüncesine makul bir dini açıklama yapamamıştır.

Çalışmada Basra Mu'tezilesinin insanı merkeze alarak giriştiği çabanın, vucubiyet düşüncesi hariç tutulmak kaydıyla, prensip olarak devam ettirilmesi gerektiği inancı paylaşılmıştır. Bununla birlikte, insanı merkeze alan bu düşüncenin, "koşullar" bağlamında ele alınmasının Kur'an'ın bu yöndeki beyanlarıyla daha çok örtüşeceği düşüncesine varılmıştır. Bu düşünceye göre vahyin sunduğu teşriî koşullar ve insan fitratının ve tabiatın sağladığı tekvînî koşullar, insanın teklifi başarması için birer motiv oluşturacak şekilde programlanmıştır. İnsanın teklif bağlamında beklentisi, Allah'ın adalet ve lütf sıfatlarının gereği olarak karşılanmıştır. Allah, herkesi sahip olduğu yetiler çerçevesinde sorumlu tutmaktadır; dolayısıyla O'na hiçbir konuda vucubiyet yüklenemez.

KAYNAKÇA

- ABDÜLCEBBAR, Kadı. *el-Muğnî fî ebvâbi-t-tevhîd ve'l- adl*. thk. Hadr Muhammed Nebha, Beyrut: Dârü'l Kütübü'l-İlmiye, 2012.
- Kadı. *Şerhu usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman. 3. Baskı. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.
- Kadı. *“el-Muhtasar fî usûli'd-dîn”, Resâil fî't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. Muhammed Ammare. Dârü'ş-Şürûk. 2. Baskı. Kahire: 1988.
- ALPER, Hülya, “Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda mıdır?”. *Kelâm Araştırmaları*. 11/1 (2013): 17-36.
- ARSLAN, Hulusi. “Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14/2 (2016): 343-360, 356.
- CÂRULLAH, Zühdî. *el-Mu'tezile*. Beyrut: el-Ehliyetu li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1974.
- CÜVEYNÎ, *Kitâbu'l-İrşâd*. Thk. Muhammed Yusuf- Abdu'l-Mun'im Abdulhamîd. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- ÇELEBİ, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- DUĞAYM, Semih. *Felsefetü'l-kuder fî fikri'l-Mu'tezile*, 3.Baskı. Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992.
- EBÛ RÎDE, Abdu'l-Hadî. *Min şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim bin Seyyâr en-Nazzâm*. 2.baskı. Kahire: Dârü'n-Nedîm, 1989.
- EMİN, Ahmed. *Düha'l-İslâm*, 7.baskı. 3.Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nahda, 2001.
- EŞARÎ, Ebi'l-Hasen Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*. Thk. Helmut Ritter. Beyrut: 2005.
- el-İbâne an usuli'd-diyâne*, Beyrut: Daru İbni Zeydün, ts.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Muhammed Ya'kûb. *Kâmûsü'l-Muhît*. 8.baskı. Beyrut: Müessestü'r-Risâle, 2005.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. Thk. İ. Agâh Çubukçu-Hüseyn Atay. Ankara: Nur Matbaası,1962.
- GİRİTLİ, Sırrı Paşa. *Şerhü'l-akâid tercümesi*, Rusçuk: 1292.
- HAYYÂT, Abdurrahîm bin. Muhammed. *Kitâbü'l-İntisâr*. thk. Dr.Nîberg. 2.Baskı. Beyrut: Dârü'l-Arabiyyeli'l-Küttâb, 1993.
- HEEMSKERK, Margaretha T. *Suffering in The Mu'tazilite Theology*. Brill-Leiden-Boston: 2000.
- İBN HALDUN, Abdurrahman, *Lübâbü'l-muhassal fî usûli'd-dîn*, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1996.
- İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemal. *Kitabü'l-Müsâmere*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- İBN METTEVEYH. *el-Mecmû fî'l-Muhît bi't-Teklif*. nşr. J.J. Houben. Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1963.
- İBN MANZUR, Ebü'l-Fadl. *Lisanü'l-arab*. 36.Cilt. Kahire: Darü'l Mearif.
- İLHAN, Avni. “Aslah”. 3. Cilt İstanbul: TDV yayınları.
- KAYA, Cüneyt. “Gazzalî ve Âlemin Mükemmelliği: *Leyse fî'l-İmkân*’ın İbn Sînâcî Kökleri Üzerine”, 900. Vefat Yılında İmam Gazali. (7-9 Ekim 2011 İstanbul, İstanbul, 2012).

- KOLOĞLU, Orhan Şener. "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", *İslami İlimler Dergisi*, 12/2 (Güz-2017): 43-80, 66.
- "Mu'tezile'nin Hüseyiniyye Ekolünün Dünyevi Aslah Konusuna Yaklaşımı", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 39 (2018): 7-27.
- MURTAZÂ, Yahya bin. *Kitabü'l-Kalâid fî Tashihi'l-Akâid*, thk. A. Nasrî Nadir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1985.
- NESEFÎ, Ebü'l-Muîn. *Kitabü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*. thk. Hasan Ahmed, Bed-erşin. 1986.
- Tabsiratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- ORMSBY, Eric Lee. *İslâm Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*. Çev. Metin Özdemir. Ankara: Kitabiyat, 2001.
- SÂBÛNÎ, Nûreddin. *Mâtürîdiyye Akâidi*, Çev. Bekir Topaloğlu. 8.Baskı. Ankara: DİB Yay, 2005.
- YUSUF, Hanim İbrahim. *Aslü'l-adl inde'l-Mu'tezile*. Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1993.
- ZEBÎDÎ, Muhammed Murtaza Hüseyin. *Tâcü'l-Ârûs*. thk. Mustafa Hicâzî. Cilt.6. Kuveyt: Türâsü'l-Arabî, 1987.

ŞAFİİ “DİVÂN”ININ HADİS KÜLTÜRÜ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Ali KARAKAŞ*

Makale Geliş: 29.02.2019

Makale Kabul: 27.03.2019

ÖZET

İlmi, takvası, fakihiçiliği, hadisçiliği ve dilçiliği ile bilinen Muhammed b. İdris eş-Şafî (ö. 204/819), aynı zamanda iyi bir edip ve şairdir. Onun şairliğini, özellikle “*Divan*’ından öğrenmekteyiz. Önemli bir edebi eser olan “*Divan*’ında, hem İslâmî ilimler hem de sosyal hayat açısından pek çok konudan bahsedilmektedir. Şafî, “*Divan*’ında hadise olan hayranlığını şöyle dile getirmiştir: “Hadis ehlinde bir adam gördüğün zaman, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ashabından birini görmüş gibi olursun. Allah onlardan razı olsun. Çünkü onlar, bizler için dinin aslını muhafaza etmişlerdir. Onlar, bu özellikleri ile bize karşı üstünlük kazanmaktadırlar.” O, bu konudaki duygularını bu ifadelerle dile getirdikten sonra, aynı duygularla şiirine devam etmiştir. Şafî, burada yer alan şiirinde Kur’ân-ı Kerim ve sünnetin, ilmin iki ana temeli olduklarını, bunlara ters düşen ilimlerin ise, boş bir meşgaleden ibaret olduğunu edebi bir üslup ile dile getirmiştir. Nitekim bu husus, Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından pek çok hadiste de dile getirilmiştir. Ayrıca İmam eş-Şafî’nin “*Divan*’ında yer alan diğer şiirlerinin pek çoğunda, hadis izlerine şahit olmaktadır. Örneğin Hz. Muhammed (s.a.v.) bir hadisinde, “Bana Allah’ın ve insanların sevgisini kazanmanın yolunu göster” diyen birine, “Dünya malına karşı zahit ol, Allah seni sever ve insanların elindekine karşı zahit ol, insanlar seni sever” diye cevap vermiştir. İmam eş-Şafî, bu mana istikametinde hadis kültüründen almış olduğu duygularla züht ve takva ile ilgili çeşitli şiirler yazmıştır. Bu makalemizde, İmam eş-Şafî’nin özellikle “*Divan*’ında mefhum olarak hadisleri yansıtan bu ve benzeri şiirler üzerinde duracağız. Ele alacağımız hadislerin, hadis kaynaklarındaki yerlerini tespit ederek, onları metin ve sened açısından da tahlil edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Şafî, hadis, Divan, şiir.

DİVAN OF SHAFİİ AND THE EVALUATION OF THE STATE OF HADITH CULTURE

ABSTRACT

Muhammad b. Idris al-Shafi'i , (d. 204/819). Who known for his scientific, religious, primitive, hadith, linguistic also he is a good poet. We learn his poetry, from especially his “*Divan*.” In his “*Divan*”, which has an important literary work, many subjects are mentioned

* Dr. Öğretim Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, alikarakas72@hotmail.com

in terms of both Islamic sciences and social life. Shafi'i expressed his admiration for the hadith in his "Divan" work: "When you see a man from the living with hadith, You're going to see one of companions from the Prophet Holy Muhammad. May Allah bless them. Because they have kept us the origin of religion. They gain advantage over us with these features." After expressing his feelings in this respect with these expressions, he continued with poems with the same feelings. In Shafi'i's poetry there are two main foundations of science, those are Qur'an and Sunnah. The others is an empty work but he expressed with in a literary style. As a matter of fact, this issue has been mentioned by Prophet Holy Muhammad in many hadiths. In addition, in many of the other poems in the "Divan" of Imam al-Shafi'i, we are witnessing hadith traces. For example, in a hadith of Prophet Holy Muhammad, Someone who says, "Show me the way to gain the love of God and people." and he said: "Be an devotee to the world, God will love you and be a devotee against the people, people will love you." Imam al-Shafi'i, in the sense of the hadith culture and he has writte poems related asceticism and piety. In this work, we will focus on these and similar poems reflecting the hadiths, as the view of Imam al-Shafi'i especially in the "Divan." The hadiths that we will deal with, by identifying their place in hadith sources, we also will analyze them in terms of text and sened.

Key words: Shafi'i, Hadith, Divan, Poetry.

GİRİŞ

İslâm Dini, Kur'ân-ı Kerim'in Hz. Muhammed'e (s.a.v.) indirilmeye başlanmasından itibaren yeryüzünde hızla yayılmaya başladı. Müslümanlar, dinlerini risâlet döneminde doğrudan Hz. Muhammed'den (s.a.v.) öğreniyorlardı. Onun vefatından sonra, Kur'ân-ı Kerim ve sünnet İslâm dininin ana kaynakları olarak kabul edildi. Kur'ân-ı Kerim, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) zamanında hem ezberlendi hem de vahiy kâtipleri tarafından yazıldı. Kur'ân-ı Kerim'in yazılı metinleri, Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) hilafeti zamanında bir araya getirilerek kitaplaştırıldı. Hz. Osman (ö. 35/655) zamanında ise görülen lüzum üzere çoğaltılarak değişik İslâm merkezlerine gönderildi.¹ Hadis ise, daha çok rivayet ve bunun yanında az da olsa ilk dönemlerden itibaren kitabet yolu ile kayıt altına alınarak muhafaza edildi. Zamanla hadis alanında *Kütüb-i Sitte* ve diğer hadis kaynakları yazılmaya başlandı.² İslâm coğrafyasının hızla genişlemesi, pek çok milletin

1 Buhârî, Fedâilü'l-Kur'ân, 3, hadis no: 4986, 4987; ez-Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'lFadl İbrahim, Mısır 1957, I, 236 vd.; ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1996, I, 167, 254; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2008, s. 62 vd.; Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İFAV, İstanbul 1991, s. 94 vd.

2 Buhârî, İlim, 39, hadis no: 112, 113; Ebû Dâvûd, İlim, 3, hadis no: 3646, 3649; İbn Hanbel, II, 205; İtr, Nureddin, *Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadis*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1992, 39 vd.; Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *Difâun Anî's-Sünne ve Reddu Şubehi'l-Müştariğine ve'l-Kuttâbi'l-Muâsirî-*

İslâm dinine girmesi ve benzeri nedenler birçok fıkhi mezhebin doğmasını ve gelişmesini beraberinde getirdi. İşte bu süreçte kurulup gelişen mezheplerden bir tanesi de Şafîî mezhebidir. Şüphesiz ki Şafîî mezhebi, kurulan fıkhi mezhepler arasında çok önemli bir yeri vardır. Bu mezhebin kurucusu Muhammed b. İdris eş-Şafîî'dir (ö. 204/819) ve ona nispetle Şafîî Mezhebi adını almıştır. İmam eş-Şafîî, başka bir mezhepten ayrılarak kendi mezhebini kuran bir müçtehit değildir. Doğrudan kendi mezhebini kendisi kurmuş ve ona tabi olan Öğrencileri tarafından geliştirilmiştir. Ayrıca o, İslâm ilim tarihinde ilk fıkıh usulünü ortaya koyan fakihtir.³ İmam eş-Şafîî, bir fakih olduğu gibi bir muhaddis, bir müfessir, bir şair ve bir ediptir. O, Arap dili, şiiri ve edebiyatı hakkında engin kültürü olan birikimli bir ilim adamıdır.⁴ O "*Divan*"ını, Kur'ân-ı Kerim ve sünnet kültürü çerçevesinde yazmıştır. Onun divanında, çeşitli ayetlerin izleri olduğu gibi, hadis izleri de bulunmaktadır. Bu çalışmamızda, önce kısaca İmam eş-Şafîî'nin hayatı hakkında bilgi vereceğiz, şiiri tanıtacağız ve ardından da onun "*Divan*"ında hadise yaklaşımını gösteren bazı örnekler üzerinde duracağız.

I. MUHAMMED BİN İDRİS EŞ-ŞAFİİ VE ŞİİR

Bu başlık altında İmam eş-Şafîî'nin hayatını, ilmi çalışmalarını ve şiire yaklaşımını kısa bir şekilde anlattıktan sonra, onun "*Divan*"ında hadis kültürüne yaklaşımı üzerinde duracağız.

A. Şafîî'nin Hayatı ve İlmi Çalışmaları

İmam eş-Şafîî'nin tam adı, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbas b. Osman b. Şafî' b. Sâib b. Ubeyd b. Abdi Yezid b. Haşim b. Muttalib b. Abdi Menâf el-Kureşî el-Muttalibî'dir. Künyesi, Ebû Abdillâh eş-Şafîî el-Mekki'dir. Onun isim silsilesinden de anlaşıldığı gibi soyu, Haşim b. Muttalip'te Hz. Muhammed'in (s.a.v.) soyu ile birleşmektedir.⁵ İmam eş-Şafîî,

ne, Daru'l-Cil, Beyrut 1991, s. 20 vd.; Sezgin, M. Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, OTTO, Ankara 2012, 51 vd.; Çakan, İsmail, *Hadis Edebiyatı*, İFAV, İstanbul 2013, s. 29.

- 3 Şafîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, yayına hazırlayan: Muhammed el-Arab, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2012, I, 5 vd.; a. mlf., *er-Risâle*, thk. Abdullatif el-Hemîm ve Mâhir Yâsin el-Fahl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, s. 24 vd.; Kırbaoğlu, M. Hayri, "İmam Şafîî'nin 'Risâle'sinin Hadis İlmindeki Etkileri", *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1997, cilt: 10/1-3, s. 87; Bedir, Murteza, "er-Risâle", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 117 vd.; Aybakan, Bilal, "Şafîî", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 230.
- 4 İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk, *el-Fihrist*, thk. Yûsuf Ali Tavîl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, s. 260; İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *Tehzîbu't-Tehzîb*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, IX, 24; Kahhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, Daru'l-Hayati't-Turâsi'l-Arabî, Dimaşk 1961, IX, 32; Heffening, W., "Şafîî", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, XI, 268; Aybakan, "Şafîî", *DİA*, XXXVIII, 226.
- 5 Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref, *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât*, thk. Abdeh Ali Kûşk, Dâru'l-Feyhâ, Dimaşk 2006, I,155; Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru'l-Âlâmî'n-Nubelâ*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 2014, X, 5 vd.; Razî, Fahrud-din, *Menâkibü'l-İma-*

hicri 150 yılında Filistin'in Gazze şehrinde doğmuştur. Bazı rivayetlerde, onun Askalan veya Yemen'de doğduğu rivayet edilmektedir.⁶ eş-Şafî'nin annesi Fatima, aslen Yemenli olan Ezd kabilesine mensuptur. İmam eş-Şafî, henüz küçük yaşta iken babası vefat etmiş, annesi onu alıp Mekke'ye götürmüştür. O, annesi ile beraber Mekke'de yaşarken, maddi sıkıntı yaşamışlardır. Ancak orada bedevilerin arasında yetiştiği için İmam eş-Şafî, özellikle fasih Arapçaları ile meşhur olan Huzeyl kabilesinin yanında Arap dili, şiiri ve şairleri hakkında esaslı bilgiler öğrenmiştir. Ayrıca o, küçük yaşta Kur'an'ı Kerim'i ezberlemiştir. O, henüz 15 yaşında iken Mekke'de çeşitli âlimlerden dini bilgiler öğrenmiş, Mekke müftüsü Müslim b. Halid ez-Zencî (ö.180/796)⁷ ve Süfyan b. Uyeyne'den (ö.198/814) fıkıh ve hadis dersleri alarak fetva verecek dereceye gelmiştir.⁸

İmam eş-Şafî, Mekke'de yaşadığı sıralarda İmam Malik'in *el-Muvatta'* adlı hadis kitabını baştan sona okuyarak ezberlemiştir. O, yirmi yaşlarında iken Medine'ye gitmiş ve İmam Malik'in (ö.179/795) huzuruna vararak ondan ders almaya başlamıştır. İmam Malik'e olan hayranlığı nedeni ile de ondan ayrılmak istememiştir. İmam Malik vefat edinceye kadar kadar İmam eş-Şafî onun yanında kalmıştır. ⁹Bununla beraber İmam eş-Şafî, Medine'de İmam Malik'in dışında İbrahim b. Ebî Yahya, Abdülaziz ed-Derâverdi (ö. 243/858), Attâf b. Halit, İsmail b. Cafer el-Ensârî (ö.180/796), İbrahim b. Sa'd (ö. 183/799) ve benzeri âlimlerden de ders alarak ilimlerinden yararlanmaya çalışmıştır.¹⁰

İmam eş-Şafî, İmam Malik'in vefatından sonra Mekke'ye geri dönmüş, oradan Yemen'e gitmiş, Yemen'de beş sene kadar görev yapmış ve o sıralarda Yemen'de Hz. Osman'ın torununun torunu Hamdeh yani Cemile ile evlenmiştir. İmam eş-Şafî orada Hz. Ali taraftarlığı ile itham edilmiş, diğer bazı kişilerle beraber Rakka'ya götürülmüş, arkadaşları idam edildiği hal-

mi's-Şafî, Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2015, s. 15; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, 23; a. mlf. *Takribü't-Tehzîb*, thk. Halil Me'mûn Şihâ, Darü'l-Ma'rife, Beyrut 2001, II, 152.; Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, trc. Mahmut Fehmi Hicâzî, nşr. el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitab, Mısır 1993, III, 315.; Sezgin, Fuat, *Tarihu't-Turâsi'l-Arabî*, trc. Muhammed Fehmi Hicâzî ve Fehmi Ebu'l-Fadl, Kahire 1978, III, 179.

6 Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Luğât*, I, 159 vd.; Razî, *Menâkibü'l-İmami's-Şafî*, s. 23 vd.; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, 23 vd.; Heffening, "Şâfi'i", *İslâm Ansiklopedisi*, XI, 268.; Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, III, 315.; Sezgin, *Tarihu't-Turâsi'l-Arabî*, III, 179; Aybakan, "Şâfi'i", *DİA*, XXXVIII, 223.

7 Müslim b. Halid ez-Zencî hakkında geniş bilgi için bkz. Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Luğât*, II, 574 vd.

8 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, 24; Heffening, "Şâfi'i", *İslâm Ansiklopedisi*, XI, 268.; Kakhâlâ, *Mu'cemmu'l-Müellifin*, IX, 32; Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, III, 315.; Sezgin, *Tarihu't-Turâsi'l-Arabî*, III, 179.; Aybakan, "Şâfi'i", XXXVIII, 223.

9 Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Luğât*, I, 162,186.

10 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, 25 vd; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, 24 vd.; Heffening, "Şâfi'i", *İslâm Ansiklopedisi*, XI, 268.; Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, III, 315.; Sezgin, *Tarihu't-Turâsi'l-Arabî*, III, 179.; Aybakan, "Şâfi'i", *DİA*, XXXVIII, 223.

de kendisi suçsuz bulunmuş ve kurtulmuştur. Bilahare Harûnü'r-Raşîd'in (ö. 194/809) onun hakkındaki kanaati değişmiş ve onun tarafından ödüllendirilmiştir. Orada eş-Şafîî ile İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 190/805) arasında yakınlık meydana gelmiştir. Bu esnada İmam eş-Şafîî, eş-Şeybânî'nin kitaplarını okumuş ve onun ilminden yararlanmıştı. İmam eş-Şafîî, oradan Mekke'ye geri dönmüş ve bir süre sonra oradan da Bağdat'a gitmiştir. Bağdat'ta İsmail b. Uleyye (ö.193/809), Abdülvahhâb es-Sekâfî ve benzeri âlimlerin ilminden yararlanmıştı. Kendisi de Bağdat'ta ders halkaları kurarak pek çok talebe yetiştirmiştir. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), onun bu ders halkalarına katılarak ondan ders almıştır. O, diğer mezhep âlimleriyle görüştüktan sonra, hiç birini taklit etmemiş, hepsinin görüşlerinden yararlanarak kendi mezhebini kurmuş, rey ve hadisi birleştirmiştir. Daha sonra İmam eş-Şafîî, Mısır'a giderek oraya yerleşmiştir.¹¹

İmam eş-Şafîî, pek çok âlim tarafından övülmüş, örnek bir insan ve büyük bir âlim olarak kabul edilmiştir. İmam eş-Şafîî, fıkhıta, hadiste, dil ve edebiyatta kendisini kabul ettirmiştir. Kendisine "Asrın âlimi", "Hadisin yardımcı", "Milletin fakihî" ve benzeri övücü lakaplar verilmiştir.¹² Bununla beraber son zamanlarda bazı kişiler, dil ve sünnet açısından ona çeşitli tenkitler yöneltmektedirler.¹³ Ancak bu tenkit ve eleştiriler, yersiz olarak kabul edilmektedir.¹⁴ İmam eş-Şafîî'nin yüzden fazla eser yazdığı rivayet edilmektedir. "el-Ümm" ve "er-Risâle", onun en önemli eserlerindedir.¹⁵ Uzun süre Mısırda ilmi çalışmalarda bulunan İmam eş-Şafîî, hicri 204, miladi 820 yılında orada vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.¹⁶

B. Şafîî'nin Şiire Yaklaşımı

İmam eş-Şafîî'nin şiire yaklaşımına geçmeden önce kısa bir şekilde şiiri tanıtmak istiyoruz. Kelime olarak şiir, nazmetmek, şiir söylemek, far-

11 İbn Haldun, *Mukaddime*, thk. Derviş el-Cüveydî, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1995, s. 17; Dağcı, Şamil, *İmam Şafîî*, DİB Yayınları, Ankara 2004, s. 25 vd.; Heffening, "Şafîî", *İslâm Ansiklopedisi*, XI, 268; Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, III, 315 vd.; Sezgin, *Tarihu't-Turâsi'l-Arabî*, III, 179 vd.; Aybakan, "Şafîî", *DİA*, XXXVIII, 223.

12 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, X, 5, vd.; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, 25.

13 Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-İmâmu's-Şafîî ve Te'sisu'l-İdeolojiyyeti'l-Vasatiyye*, Sînâ li'n-Neşr, Kahire 1992, s. 16; Kırbasoğlu, *er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi*, Kitabiyat, Ankara 2003, s. 218.

14 Bkz. Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV Yayınları, Ankara 1997, s. 161.

15 İmam eş-Şafîî'nin eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 352 vd.; Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, III, 319 vd.; Sezgin, *Tarihu't-Turâsi'l-Arabî*, III, 183 vd.; Dağcı, İmam Şafîî, s. 53 vd.; Heffening, "Şafîî", *İslâm Ansiklopedisi*, XI, 269 vd.; Aybakan, "Şafîî", *DİA*, XXXVIII, 229 vd.

16 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, 25; Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, III, 394.; Sezgin, *Tarihu't-Turâsi'l-Arabî*, III, 180.

kında, bilincinde, idrakinde olmak, bilmek, hissetmek, algılamak ve benzeri manaları ifade eden “*şaura-yeşuru*” fiilinden türemiş bir isimdir. Bu fiil, “*şaura-yeşuru*” olarak da okunabilmektedir. Şiirin çoğulu “*eş’ar*”, “*şîâr*” ve “*şuur*”dur.¹⁷ Edebiyat alanında ise şiir, kafiyeli, vezinli ve serbest bir edebi tür olarak tarif edilebilir.¹⁸ Pek çok ayet ve hadiste şiirden bahsedilmektedir. Âlimlerin de bu konuda değişik yorumları vardır.¹⁹ Örneğin Bir ayette şiir hakkında şu bilgiler verilmektedir:

وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ

“Biz ona şiir öğretmedik, zaten ona gerekmezdi. Bu bir öğüt ve apaçık Kur’an’dır.”²⁰

Bu ayette haber verildiği gibi, Allah Hz. Muhammed’e (s.a.v.) şiir öğretmemiştir. Bu nedenle onun tebliğ ettiği Kur’ân-ı Kerim, bir şiir kitabı değil ve ondaki ayetler de şiir değildir. Hz. Muhammed (s.a.v.) için böyle bir gereklilik de söz konusu değildir. Onun şiir öğrenmesi veya onun şair olması da icap etmez.²¹ Kendisine Kur’ân-ı Kerim indirildiği zaman, bazı Araplar ona cinden ilham alan cinlenmiş şair demişler. Bunun üzerine bu ve benzeri ayetler onlara bu konudaki iddialarına cevap olarak nazil olmuştur. Kur’ân-ı Kerim, kendisine indirilen bir hidayet kitabıdır. Aslında Hz. Muhammed (s.a.v.) şiiri severdi. Ancak onun tebliğ ettiği Kur’ân-ı Kerim şiir değildir. Hz. Muhammed (s.a.v.) Arapçayı çok güzel konuşurdu. Fakat bunun eğitimini almamıştı. Aynı zamanda o, şiir de söylemiyordu. Onun bu durumu, kendisine nazil olan Kur’ân-ı Kerim’in ilahi bir mu’cize olduğunu göstermektedir.²²

17 Halil b. Ahmed el-Ferahidî, “*şeara*”, *Kitâbu’l-Ayn*, thk. Abdülhamid Hendâvî, Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2003, II, 336 vd.; el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Rağîb, “*şeara*” *Müfredâtu Elfâzi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, ed-Dâru’ş-Şâmiyye, Beyrut 2011, s. 455 vd.; İbn Manzûr, Ebû’l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem, “*şeara*”, *Lisânu’l-Arab*, Darü’s-Sadr, Beyrut 2014, VIII, 88, vd.; Ahterî, Mustafa b. Şemsuddin el-Karahisârî, “*eş-Şi’ru*”, *Ahterî Kebîr*, Dersaadet 1310, s. 549; Luis, Ma’lûf el-Yesûî, “*Şa’ara*”, *el-Muncid fi’l-Luğati ve’l-Âlâm*, Darü’l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 391.

18 el-Cürcânî, eş-Şerif Ali b. Muhammed, “*eş-Şi’ru*”, *et-Tarifât*, by. tsz., s. 127; Tahirü’l-Mevlevî, “*Şiir*”, *Edebiyat Lügati*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1994, s. 139; Akalın, Şükrü Haluk vdğ. “*Şiir*”, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2011, 2224.

19 Şiir hakkında geniş bilgi için bkz. Şafîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *Divânü’l-İmâm eş-Safîî*, thk. Muhammed Abdürrahim, Dârü’l-Fikr, Beyrut 2012, s. 8 vd.; Turgay, Nurettin, *Arap Dili Belâgati ve Kur’ân*, Tibyan Yayıncılık, İzmir 2015, s. 153 vd.

20 Yâsin 36/69.

21 Taberî, Muhammed b. Cerir, *Camiu’l-Beyân an Te’vîli’l-Kur’ân*, thk. Mahmud Şakir, Daru İbn Hazm, Beyrut 2013, XXIII, 36 vd.; Mâverdî, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *en-Nuketü ve’l-Uyûn*, thk. es-Seyyid Abdulmaksûd b. Abdirrahim, Dârü’l-Kutubî’l-İlmiyye, Beyrut 2012, V, 30.; İbn Kesîr, İsmail, *Tefsîru’l-kur’âni’l-Azîm*, Daru’l-Kalem, Beyrut tsz., III, 493.

22 Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Daru’l-Kutubî’l-Arebî, Beyrut 2006, V, 48; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Sadeleştiren: M. Nur Çetin vdğ., Çelik-Şura, İstanbul tsz., VI, 194.; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, I-XII, İstanbul tsz., VII, 360 vd.; Yıldırım, Celal, *İlmin İşığında Asrın Kur’ân*

Hz. Muhammed (s.a.v.), zararlı olmayan, kötülüğü dile getirmeyen, iyilikte kullanılan şiirler için, "إن من الشعر حكمة" "Muhakkak ki şiirde hikmet vardır"²³ diyerek, lafız ve manasında güzellik ve estetik olan şiirleri tasvip ettiğini anlatmıştır.

Yalan üzerine kurulan, zina, iftira, dedikodu ve benzeri kötülükleri anlatan, batıl şeyleri ise öven türden şiirler, İslâm dini açısından tasvip edilmemiştir. Ancak bu tür olumsuzluklar nedeniyle her türlü şiir de kötü görülmemiştir. Çünkü temiz inancı, iyiliği, güzel ahlakı, dürüstlüğü, salih amelleri ve benzeri güzellikleri anlatan, insanı her türlü kötülükten alıkoyan ve ayrıca iyiliğe de teşvik eden şiirler, hikmetli kabul edilmektedir. Çünkü insan ağzından çıkan her türlü söz, bu şekilde algılanmakta, iyisi tasvip edilmekte ve kötüsü de reddedilmektedir. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) bu hadiste belirttiği gibi bu tür güzellikleri anlatan şiirler, hikmetli söz olarak değerlendirilmekte ve İslâm dini tarafından tasvip edilmektedir. Metinde geçen hikmet kelimesi, adalete, hakka ve doğruya uygun düşen her türlü söz demektir.²⁴

Sahabenin önde gelenlerinden olan Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Kur'ân-ı Kerimde geçen bazı kelimeleri filolojik açıdan izah ederken, Arap şiirlerinden yararlanmış ve "Muhakkak ki şiir, Arapların divanıdır" demiştir.²⁵ Kur'ân-ı Kerim ve sünnetten de anlaşıldığı gibi, İslâm dini şiiri sakıncalı görmemiştir. Bu nedenle İmam eş-Şafîî ve benzeri pek çok İslâm âlimi şiir yazmış ve şiirleri toplayan özel divanlar oluşturmuştur.

Birçok âlim, İmam eş-Şafîî dil ve şiir açısından övmüştür. Burada bunlardan bir kaç kişinin bu konudaki görüşlerine yer vermek istiyoruz. Ebû Ubeyd (ö. 224/838), İmam eş-Şafîî'nin dil ustası olduğunu savunmuştur.²⁶ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İmam eş-Şafîî'nin insanların en fasih

Tefsiri, Anadolu Yayınları, İzmir 1991, X, 5065; Turgay, *Arap Dili Belâğatı ve Kur'ân*, s. 156 vd.

23 Buhârî, Edep, 90, hadis no: 6145; Ebû Dâvud, Edep, 95, hadis no: 5010; İbn Mâce, Edep, 41, hadis no: 3755, 3756.

24 Bu hadisin metin ve senet tahlili hakkında geniş bilgi için bkz. Kirmânî, Şemsuddin Muhammed b. Yusuf, *Şerhu'l-Kirmânî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, X, 480; Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2002, XV, 280; Gürânî, Şemsuddin Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed el-Gürânî, "el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdisi'l-Buhârî", thk. Ahmed İzzu İnâye, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2008, IX, 494 vd.; Kastalânî, Şehâbuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *İrşâdu's-Sârif li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2012, XIII, 155; Sâbûnî, Muhammed Ali, *eş-Şerhu'l-Muyesser li Sahîhi'l-Buhârî el-Musemma ed-Dureru ve'l-Leâlî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2014, V, 371; Azîmâbâdî, Ebû Abdîrrahmân Şerefi'l-Hak Muhammed Eşref es-Sadîkî, *Avnû'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, Darü'l-Feyhâi, Dimaşk 2013, XIII, 256 vd.; Hatipoğlu, Haydar, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, Kahraman Yayınları, İstanbul 2012, IX, 548 vd.

25 Şafîî, *Divânü'l-İmâm eş-Şafîî*, s. 13 vd.

26 Şafîî, *Divânü'l-İmâm eş-Şafîî*, s. 39; Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Luğât*, I, 166.

konuşanlarından olduğunu söylemiştir.²⁷ Ahmed b. Ebî Süreyc er-Râzî (ö. 306/918), “İmam eş-Şafiî’den daha güzel konuşanı görmedim” demiştir.²⁸ Rebî’ b. Süleyman (ö. 270/884), onun fesahat ve belağatını, dile olan hâkimiyetini şu ifadelerle övmüştür: “Siz Şafiî’yi, onun fesahat ve belağatını görseydiniz, hayretler içerisinde kalırdınız. O, yaptığı münazaralarda kullandığı dil ile kitaplarını yazsaydı, kullandığı garip kelimeler ve kitaplarındaki edebi sanatlar nedeni ile onun yazılarını anlayamazdınız. Ancak o, halk anlasın diye kitaplarını sade bir dil ile yazmıştır.”²⁹ Aynı şahıs, onun için şu ifadeleri de kullanmıştır: “Allah’ın adı ile yemin ederim ki Şafiî’nin dili, onun kitaplarından daha üstündü. Şayet onu görüp dinleyseydiniz, yazdığı kitapların ona ait olduğuna inanmazdınız.”³⁰ Ebü’l-Abbas Muhammed b. Yezid b. Abdilekber b. Umeyr b. Hassan b. Süleyman b. Sa’d b. Abdillâh b. Zeyd el-Muberrid (ö. 285/898) de İmam eş-Şafiî’nin dil ve edebiyatı hakkında şöyle söylemiştir: “Şafiî, zamanında insanların en büyük şairi, en büyük edibi ve kıraat ilmini en iyi bilen kişisi idi.”³¹

Yukarıda anlattığımız bütün bu ifadeler ile İmam eş-Şafiî’nin şiire ve dile ne derece hâkim olduğunu ve böylece önemli bir “*Divân*” yazdığını anlatmaya çalıştık. Bundan sonraki bölümde ise, onun divanında hadis kültürüne yakın olan bazı şiirler üzerinde duracağız.

II. ŞAFİİ’NİN DİVAN’INDA HADİS KÜLTÜRÜ

İmam eş-Şafiî, “*Divan*”ında İslâm inanç ve ahlakının hemen hemen her yönünden bahsetmiştir. O, bu eserinde İslâm kültürünü bir nevi harmanlamıştır. Genel olarak o, şiirlerini Kur’ân-ı Kerim ve hadislerden aldığı ilham duyguları ile yazmıştır. Biz, burada hadis kültürünü ilgilendiren birkaç konu üzerinde duracağız. Sırası ile hadisin önemi, ilmin önemi, güzel ahlak, dua, haset ve çekememezlik ile ilgili bazı şiirleri hadis açısından değerlendireceğiz.

A. Hadisin Önemi

İmam eş-Şafiî, sünneti Kur’ân-ı Kerim’in doğru anlaşılmasının ve yanlış yorumlardan korunmasının güvencesi olarak yorumlamıştır. O, reye karşı hadisi savunduğu için, ona “*Nâsirü’l-Hadis*” unvanı verilmiştir.³² Pek çok âlim, onun hadis kültüründeki yeri ve önemi hakkında çeşitli açıklamalarda bulunmuştur. Örneğin Ebû Hatim er-Râzî (ö. 277/890), İmam

27 Şafiî, *Divânü’l-İmâm eş-Şafiî*, s. 41; Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, X, 57.

28 Şafiî, *Divânü’l-İmâm eş-Şafiî*, s. 40; Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, X, 49.

29 Şafiî, *Divânü’l-İmâm eş-Şafiî*, s. 44; Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, X, 74.

30 Şafiî, *Divânü’l-İmâm eş-Şafiî*, s. 45; Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, X, 48.

31 Şafiî, *Divânü’l-İmâm eş-Şafiî*, s. 47; Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, X, 80.

32 Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, X, 5, vd.; İbn Hacer, *Tehzibu’t-Tehzib*, IX, 25; Aybakan, “Şafiî”, *DİA*, XXXVIII, 224.

eş-Şafîî'nin hadis ilminde saduk³³ olduğunu söylemiştir.³⁴ Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889) ve Ebû Zur'â er-Râzî (ö. 264/877), İmam eş-Şafîî'nin rivayet ettiği hadislerde hata görmediklerini söylemişlerdir.³⁵ Kuteybe b. Said (ö. 240/855), İmam eş-Şafîî'nin hadis ilmindeki üstün derecesini şu ifadelerle dile getirmiştir: "Sufyan es-Sevri'nin vefatı ile vera' (şüpheli şeylerden sakınarak takva ile yaşamak) öldü. İmam eş-Şafîî'nin vefatı ile de sünnet öldü. Ahmet bin Hanbel ölünce de bidatler yayılacaktır."³⁶ İmam eş-Şafîî, "Benim kitabımda sünnete aykırı bir şey bulursanız, söylediklerimi bir kenara bırakarak, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünnetine sarılınız"³⁷ diyerek, sünnete ne derece bağlı olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Hadisi pek çok açıdan savunan İmam eş-Şafîî, *Divân*'ında hadisin önemini şöyle dile getirmiştir: "Hadis ilmi ile uğraşan birini gördüğüm zaman, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ashabından birini görmüş gibi olurum. Allah, hadisle uğraşanları hayırla mükâfatlandırır. Çünkü onlar, bize dinin aslı olan hadisi muhafaza etmişlerdir. Bu nedenle onlar, bizden daha faziletlidirler." İmam eş-Şafîî, bu açıklamayı yaptıktan sonra, konuya şu siir ile devam etmiştir:

كُلُّ الْعُلُومِ سِوَى الْقُرْآنِ مَشْغَلَةٌ إِلَّا الْحَدِيثَ وَعِلْمَ الْفِقْهِ فِي الدِّينِ
الْعِلْمُ مَا كَانَ فِيهِ : قَالَ ، حَدَّثَنَا وَمَا سِوَى ذَلِكَ وَسِوَأَشْ شَيْطَانِ

"Kur'ân'ın dışındaki tüm ilimler, birer meşgaledir. Hadis ve fıkıh ilimleri, bu istisnanın dışındadır. '*Haddesena*' lafzı ile rivayet edilen bilgiler, ilimdir. Bunun dışında kalan bilgiler ise, bunlara göre boş şeylerdir."³⁸

İmam eş-Şafîî'nin hadis hakkındaki bu açıklamaları, mefhum olarak bazı hadislerde dile getirilmiştir. Örneğin Hz. Muhammed (s.a.v.), bir hadiste bu konu ile ilgili şöyle buyurmuştur:

33 "Sıdk" kelimesi, doğru söylemek, sözünü yerine getirmek anlamında kullanılan "*sadaka-yesduku*" fiilinden türemiş bir isimdir. Bu isim, doğruluk, cesaret, olgunluk, gerçeğe uygunluk, yalanın zıttı ve benzeri anlamlar için kullanılmaktadır. "*Sadûk*" kelimesi ise, "*sıdk*" kelimesinin mübalağalı hali ve onun en üst derecesi demektir. (Halil b. Ahmed, "sadaka", *Kitâbü'l-Ayn*, II, 384 vd.; İbn Manzûr, "sadaka", *Lisânu'l-Arab*, VIII, 214 vd; Luvis, "beşere", *el-Muncid*, s. 38 vd.). "*Sadûk*" kelimesi, hadis kültüründe ravilerin tadilinde kullanılan bir kavramdır. Sadûk kabul edilen bir ravinin rivayet ettiği hadisler, araştırılmak şartı ile yazılır. Yani, ravi adaletin beş vasfı (kizbu'r-râvî, ittihamu'r-râvî bi'l-kizb, fisku'r-râvî, cehâletu'r-râvî ve bidatu'r-râvî) açısından incelenir, herhangi bir eksiklik tespit edilmezse, o rivayet adalet açısından sağlam kabul edilir. Hadis ilimleri ile ilgili kaynaklarda, sadûk kavramı hakkında geniş bilgi verilmektedir. (İbnu's-Salah, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nureddin Itr, Daru'l-Fikri'l-Muâsir, Beyrut 1998, s. 111 vd; Koçyiğit, Talat, "sünnet", *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1992, s. 408; Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, s. 261 vd.).

34 Şafîî, *Divânü'l-İmâm eş-Şafîî*, s. 39; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, X, 48.

35 Şafîî, *Divânü'l-İmâm eş-Şafîî*, s. 39; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, X, 48.

36 Şafîî, *Divânü'l-İmâm eş-Şafîî*, s. 47; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, X, 46.

37 Şafîî, *Divânü'l-İmâm eş-Şafîî*, s. 57; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, X, 87.

38 Şafîî, *Divânü'l-İmâm eş-Şafîî*, s. 388.

تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ، لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

“Size iki şey bıraktım. Siz, bu iki şeye uygun hareket ederseniz, hiçbir zaman sapıtmayacaksınız. Bunlar, Allah’ın kitabı olan Kur’ân ve benim sünnetimdir.”³⁹

Kur’ân-ı Kerim, Allah’ın sözüdür. Hz. Muhammed’in (s.a.v.) sünneti ise, Kur’ân-ı Kerim’in tefsir ve açıklaması durumundadır.⁴⁰ Kur’ân-ı Kerim’in çeşitli ayetlerinde hem Allah’a hem de Hz. Muhammed’e (s.a.v.) itaat edip uyma emredilmektedir.⁴¹ Buna göre sünnet, İslam dininin Kur’ân-ı Kerim’den sonra gelen en önemli kaynağıdır.⁴² Sünnetin İslâm dinindeki yeri bu derece önemlidir. Ancak “Size Allah’ın kitabı olan Kur’ân-ı Kerim’i ve sünnetimi bıraktım” anlamındaki bu rivayetin yanında, sadece “Size Allah’ın kitabını bıraktım”⁴³ ve “Size Allah’ın Kitabını ve Ehl-i Beyti bıraktım”⁴⁴ anlamında farklı iki rivayet daha vardır.⁴⁵ Kanaatimize göre bu farklı rivayetler birbirini tamamlar niteliktedir. Bunlardan herhangi biri, diğerinin alternatifi değildir. Kur’ân-ı Kerim, bu rivayetlerin üçünde de ana kaynak olarak gösterilmektedir. Yeri gelmişken önemine binaen Kur’ân-ı Kerim ve sünnet hakkında bazı bilgiler vermek istiyoruz.

1. Kur’ân-ı Kerim

Tefsir usulü ile ilgili kaynakları incelediğimiz zaman, âlimlerin Kur’ân kelimesi hakkında birbirinden farklı yorumlarda bulduklarını öğren-

39 Muvatta, Kader,1; Bu hadis, aynı anlamda ancak farklı kelimelerle değişik kaynaklarda da geçmektedir. Bkz. Ebû Dâvûd, Menâsik, 56, hadis no: 1905; İbn Mâce, Menâsik, 84, hadis no: 3074; İbn Hanbel, III, 26; el-Münâvî, Muhammed Abdurrauf, *Feyzu’l-Kadir Şerhu’l-Camii’s-Sağîr*, Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır 1938, III, 240; Bu hadisin farklı varyantları ile ilgili tartışmalar için bkz. Erul, Bunyamin, Hz. Peygamber’in Bize Bıraktığı Miras “Kitab ve Sünnet” Bırakıldığını İfade Eden Rivayetlerin Tedkiki, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun 2007, cilt: VII, sayı: 1, s. 12 vd; Toksarı, Ali, Teşrii Değer Açısından Sünnetin Konumu, *Bilimname*, Kayseri 2014, cilt: XXVII, sayı: 2, s. 15; Seyhan, Ahmet Emin, Ebu’l-Hasan el-Harakânî’nin Sünnet Anlayışı, *Hikmet Yurdu*, Malatya 2014, Yıl: 7, cilt: 7, sayı: 13, s. 107; Kavaklı, Ali, İngiliz Oryantalist Nicholson’un Ortaya Çıkarıp Tanıttığı Tezkiretül’-Evliyâ’ daki Tuhaflıklar, *Eleştirel Bakış Dergisi*, Isparta 2016, sayı: 1, s. 15; Bağçivan, Mehmet, Kur’an Sünnet Bütünlüğünün Şer’i Delilleri, *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Yalova 2015, Yıl: 1, Sayı: 1, s. 138.

40 ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve’l-Mufessirân*, Dâru’l-Erkâm, Beyrut tsz. I, 32.

41 Bkz.el-Bakara 2/129, 151, 231, 285; Alu İmrân 3/31, 32, 132, 164; en-Nîsâ 4/13, 64, 65, 80, 113, 171; et-Tevbe 9/62; en-Nûr 24/56, 61; el-Ahzâb 33/34. vs.

42 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Şafî, *er-Risâle*, s. 107 vd.; Abdülhalık, Abdülğani, *Hücciyetü’s-Sünne*, trc. Dilaver Selvi, Şûle Yayınları, İstanbul 1996, s. 52 vd.; Ebû Zehra, Muhammed, *Usûlü’l-Fıkh*, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Kahire tsz. s. 97 vd.

43 Muslim, Hac, 147, hadis no: 1218; Ebû Dâvûd, Menasik, 57, hadis no: 1905; İbn Mâce, Menasik, 84, hadis no: 3074.

44 Muslim, Fedailu’s-Sahabe, 36, hadis no: 2408; 37; Tirmizî, Menâkib, 32, hadis no: 3786, 3788; Darimî, Fedailu’l-Kur’ân 1, hadis no: 3198; İbn Hanbel, IV. 366, 367.

45 Bu farklı rivayetlerin değerlendirilmesi için bkz. Erul, Hz. Peygamber’in Bize Bıraktığı Miras “Kitab ve Sünnet” Bırakıldığını İfade Eden Rivayetlerin Tedkiki, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII/1, 12.

mekteyiz. Kur'ân kelimesi hakkında yapılan yorumları, genel olarak iki kategoride değerlendirebiliriz. Bazı âlimler Kur'ân kelimesini hemzesiz, "*Kurân*" şeklinde okurken diğer bazı âlimler ise, bu kelimeyi hemzeli "*Kur'ân*" şeklinde okunması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Kur'ân kelimesini hemzesiz okuyan âlimlerin başında, aşağıdaki âlimler gelmektedir.

1. Muhammed b. İdris eş-Şafîî (ö. 204/819), Kur'ân kelimesinin hemzesiz olarak "*Kurân*" şeklinde okunduğunu, başka herhangi bir kelimeden türemediğini, Tevrat ve İncil gibi Allah tarafından Hz. Muhammed'e (s.a.v.) gönderilen kutsal kitabın özel ismi olduğunu savunmuştur.⁴⁶
2. Ebû Zekeriya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822) ve Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî (ö. 671/1272) de, Kur'ân kelimesini hemzesiz okumuşlardır. Onlara göre Kur'ân kelimesi, çoğulu "*karâin*" olan "*karine*"⁴⁷ kelimesinden türemiştir ve ayetlerinin bazısı bazısına benzediğinden dolayı bu ismi almıştır.⁴⁸
3. Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî (ö. 324/936) ve onu bu konuda destekleyen bazı âlimler de, Kur'ân kelimesinin hemzesiz okunduğunu savunmuşlardır. Onların iddialarına göre Kur'ân, bir şeyi başka bir şeye eklemek anlamında olan "*karene-yekrunu*" fiilinden türemiş bir isimdir.⁴⁹

Pek çok âlim de, Kur'ân kelimesini hemzeli olarak kabul etmişlerdir. Bu âlimlerden bazıları şunlardır:

1. Ebû İshâk İbrahim ez-Zeccâc (ö. 311/923) ve bu konuda onun görüşlerini paylaşan bazı âlimler, Kur'ân kelimesinin hemzeli okunduğunu ve toplayıp bir araya getirmek anlamında olan "*kar*" kelimesinden türediğini savunmuşlardır. Çünkü Kur'ân, bir nevi diğer mukaddes kitapların semerelerini toplayıp bir araya getirmektedir.⁵⁰
2. Ebu'l-Hasen Ali b. Hazm el-Lihyânî (ö. 215/830) ve tefsir âlimlerinin çoğu, hemzeli olarak okunan Kur'ân kelimesinin "*karee-yekrau*" fiil-

46 el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezher el-Herevî, "karee", *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Ahmed Abdurrahman Muhaymir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, VII, 254 vd; ez-Zerkeşi, Bedruddin, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 278; el-Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, II, 62, Beyrut tsz.; es-Süyûtî, Abdurrahman Celâleddin, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'an*, Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1978, I 181.

47 "karine" kelimesinin farklı anlamları için bkz. el-Halil b. Ahmed, "karene", *Kitâbu'l-Ayn*, III, 384.

48 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, I, 278; es-Süyûtî, *el-İtkan*, I, 52.

49 İbn Manzûr, "karene", *Lisânu'l-Arab*, I, 129; Doğrul, Ömer Rıza, *Tanrı Buyruğu*, İstanbul 1955, I, 3; es-Salih, Subhi, *Mebahis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-İlm li'l-Melâfeyn, Beyrut 2005, s.18.

50 el-Ezherî, "el-Kar'u", *Tehzîbu'l-Luğa*, VII, 254 vd; ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, I, 278; es-Süyûtî, *el-İtkan*, I, 182.

linin mastarı olduğunu savunmuşlardır. Buna göre Kur'ân kelimesi, sözcük olarak okumak anlamındadır.⁵¹ Kanaatimizce bu görüş, diğer görüşlerden daha isabetlidir.

Kur'ân-ı Kerim için elli beş kadar ismin kullanıldığı rivayet edilmektedir.⁵² Ancak Kur'ân-ı Kerim'de, Kur'ân için "Furkân",⁵³ "Kitap",⁵⁴ "Zikir",⁵⁵ ve "Kur'ân"⁵⁶ isimleri kullanılmaktadır.⁵⁷ Kur'ân'ın ıstılah anlamı hakkında ise, çeşitli tanımların yazıldığına şahit olmaktayız. Kur'ân'ın ıstılah anlamını, kısaca şöyle tanımlamamız mümkündür: "Kur'ân, Allah tarafında Cebrâil vasıtası ile mahiyeti bilinmeyen bir şekilde son peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.v.) indirilen, Mushaflarda yazılan, tevatürle nakledilen, okunması ile ibadet edilen, Fatıha suresi ile başlayıp Nâs suresi ile biten, başkalarının benzerini getirmekten aciz kaldığı Arapça mû'ciz bir kelimedir."⁵⁸ Tefsir kaynaklarında Kur'ân-ı Kerim üzerinde durulduğu gibi, hadis çalışmalarında da Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünneti üzerinde durulmaktadır.

2. Sünnet

"Senne-yesünnü" fiilinden türemiş bir isim olan "sünnet", kelime olarak yaşam biçimi, hal, tavır, gidişat, yol, kanun, tabiat, yön ve benzeri anlamlar için kullanılmaktadır.⁵⁹ Sünnetin ıstılahî anlamı ise, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) yapmış olduğu davranışları, sözleri ve tasvip ettiği takrirleri şeklidir. Bu tanıma göre Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberlikten önceki ibadeti, tefekkürü ve inziva için çekildiği Hira mağarasındaki yaşantısı da sünnet olarak kabul edilebilir.⁶⁰ Hadîs ise, olmak, yeniden meydana

51 ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, I, 277; es-Süyûtî, *el-İtkan*, I, 182; ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I, 7; el-Kattân, *Menna', Mebahis fi Ulûmi'l-Kur'an*, Muessesetü'r-Risâle, Beyrut 2009, s.13. Daha detaylı bilgi için bkz. Buhl, Raymond F., "Kur'an" *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, VI, 995.

52 Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I,273; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 178; ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I, 11 vd; Buhl, "Kur'an" *İslam Ansiklopedisi*, VI, 995 vd.

53 el-Furkân 25/1.

54 el-Kehf 18/1.

55 el-Hicr 15/9.

56 Yûsuf 12/3.

57 el- Ezherî, "karee", *Tehzîbu'l-Luğa*, VII, 254.

58 eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdu'l-Fuhûl*, nşr. Ebû Mus'âb Muhammed Said el-Bedrî, Beyrut 1992, s. 62; Zeydân, Abdülkerim, *el-Veciz fi Usûli'l-Fıkh*, el-Mektebtü'l-İslamiyye, İstanbul 1979, s. 123; Ebû Zehra, *Usûlu'l-Fıkh*, S.70 vd; Şa'bân, Zekiyyuddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990, s. 44; Birişık, Abdulhamit, "Kur'ân", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 383.

59 el-Halil b. Ahmed, "senne", *Kitâbu'l-Ayn*, II, 285; el- Ezherî, "senne", *Tehzîbu'l-Luğa*, IX, 426 vd; İbn Manzûr, "senne", *Lisânu'l-Arab*, XIII, 220 vd.; Zeydân, Abdülkerim ve Abdulkahhar Davud Abdullâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, Müessesetü'r-Risâle, Dimeşk 2011, s. 12.; Koçyiğit, "sünnet", *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 429; Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 284.

60 Bu konudaki tartışmalar için bkz. el-Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn, *Kavâidu't-Tahdis min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Behçet el-Baytar, Daru'n-Nefâis, Beyrut 1987, s.62,

gelmek gibi anlamlar için kullanılan "hadese-yehdusu" fiilinden türemiş bir isimdir. Söz, haber ve yeni anlamında olan hadîs kelimesinin çoğulu "ehâdîs" şeklinde kullanılır. Aynı kökten türeyen bazı fiiller, bir şeyi haber vermek, anmak ve anlatmak gibi anlamlar ifade etmektedir. Ayrıca hadîs eski anlamındaki kadîm kelimesinin de zıddı olarak bilinmektedir.⁶¹

Bazı hadis âlimleri, hadis ve sünnetin biri diğerinin yerine kullanılabilen iki kelime olduğunu kabul etmişlerdir.⁶² Dolayısı ile sünnet, hadîsin müradifi olarak kabul edilebilir.⁶³ İslam fıkhdında sünnet, Kur'an'dan sonra ikinci önemli teşri kaynağı olarak kabul edilmiştir.⁶⁴ Çünkü Hz. Muhammed (s.a.v.) söz, fiil ve takrirleri ile Kur'an'ı izah edip yorumlayarak⁶⁵ daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmuştur. O, Allah'tan aldığı vahyi öncelikle kendi hayatında uygulayarak Müslümanlar için önemli bir örnek olmayı ortaya koymuştur.⁶⁶ Onun, tebliğ ve tebyîn görevlerinin yanında birde dinde kanun ve hüküm koymak anlamında teşrî sorumluluğu da vardır.⁶⁷ Hz. Muhammed (s.a.v.), Kur'an'da zikredilen namaz⁶⁸,oruç⁶⁹, zekât⁷⁰, hac⁷¹ ve benzeri pek çok ibadetin nasıl yapılacağını uygulamalı olarak beraber yaşadığı insanlara göstermiştir.⁷² Hz. Muhammed (s.a.v.), Kur'an-ı Kerim'da yer almayan konulara dair hükümlerde kendi görüş ve içtihadına göre hareket etmekte herhangi bir sakınca görmemiştir.⁷³ Kur'an-ı Kerim'in pek çok yerinde Hz. Muhammed'e (s.a.v.) uyma, emir ve yasaklarına uygun hareket etme emredilmektedir.⁷⁴ Bu konudaki ayetlerde onun peygamberlik yönü ortaya konmuş⁷⁵ ve ahlaki özelliklerine⁷⁶ dikkat çekilmiştir. İmam

64; Zeydân *Ulûmu'l-Hadîs*, s. 13.

61 el-Halîl b. Ahmed, "hadese", *Kitâbu'l-Ayn*, I, 292; el-Ezherî, "hadese", *Tezhibu'l-Luğa*, IV, 424 vd.; el-Kâsımî, *Kavâidu't-Tahdîs*, s.61 vd.; Kandemir, M. Yaşar, "hadis", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 27.

62 es-Salih, *Hadis İlimleri ve İstilahları*, trc. Yaşar Kandemir, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1986, s. 1.

63 el-Kâsımî, *Kavâidu't-Tahdîs*, s.64.; Sibâi, Mustafa, *İslam Hukunda Sünnet*, EVS Yayıncılık, İstanbul 1981, s.55.; Zeydân, *Ulûmu'l-Hadîs*, s. 12; el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Hadîs*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1992, s. 15; Koçyiğit, "sünnet", *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 430; Kandemir, "hadis", *DİA*, XV, 27, 28.; Aydınlı, "sünnet", *Hadis İstilahları Sözlüğü*, s. 284.

64 Zeydân, *el-Vecîz*, s.131 vd; Ebû Zehra, *Usûlu'l-Fıkh*. s. 97 vd.

65 Nahl, 16/44.; A'raf, 7/68.

66 Ahzab,33/21.

67 A'raf, 7/157.

68 Bakara, 2/43.

69 Bakara, 2/183.

70 Tevbe, 9/60.

71 Âli İmrân, 3/97.

72 Konu ile ilgili pek çok örnek hadis için bkz. Buhârî, Ezan, 18, hadis no: 629-633; Zekât, 36, hadis no: 1452, 38, hadis no: 1454; İbn Hanbel,, III, 218, 266.

73 Ebû Zehra, *Usûlu'l-Fıkh*, s.103 vd; Erdoğan, Mehmet, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, Mar-mara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1995, s.158.

74 Nisâ, 4/80; Bakara, 2/285; Âli İmrân, 3/132;Nûr, 24/56; Tevbe, 9/62.

75 Fetih, 48/29; Hâkka, 69/44, 45; A'raf, 7/6;En'âm, 6/19.

76 Kalem, 68/4; Alu İmrân, 3/36.

eş-Şafîî'nin sünnet hakkındaki şiir ve açıklamaları üzerinde durduktan sonra, onun "Divan"ında ilmin önemi hakkında yer verdiği bazı şiirleri üzerinde duracağız.

B. İlimin Önemi

İmam eş-Şafîî, *Divan*'ının pek çok yerinde ilmin önemini dile getirmiştir. Onun bu konudaki bazı mısraları şöyledir:

اصبر على مَرِّ الجفا من معلمٍ فَإِنَّ رَسُوبَ العلمِ في نَفَرَاتِهِ
 وَمَنْ لَمْ يَذُقْ مَرَّ التَّعْلِيمِ سَاعَةً تَجَرَّعَ نَلَّ الجَهْلِ طَوَّلَ حَيَاتِهِ
 وَمَنْ فَاتَهُ التَّعْلِيمُ وَقَتَّ شَبَابِهِ فَكَبَّرَ عَلَيْهِ أَرْبَعًا لُوفَاتِهِ
 بِالْعِلْمِ وَالتَّقَى إِذَا لَمْ يَكُنَا لَا عَتَبَارَ لِنَاذَاتِهِ
 وَذَاتُ الْفَتَى وَاللَّهِ

"Hocanın cefasının acısına sabret! İlimin yerleşmesi, onun sıkıntılarındadır. Kim eğitim/öğretimin acısını bir müddet tatmazsa, cehaletin zilletini/acısını ömür boyu yudumlar. Kim gençliğinde öğrenmeyi kaçırırsa, onu ölü kabul ederek onun için dört tekbir getir. Vallahi genç, ilim ve takva ile diri kalır. Bunlar olmazsa, onun hiçbir değeri olmaz."⁷⁷

İmam eş-Şafîî, bu şiirinde ilim hakkında önemli bazı noktalara işaret etmiştir. Onun burada belirttiği gibi, küçük yaşta ilmi öğrenmek gerekir. O yaşta, ilim öğrenmek için çeşitli sıkıntılara katlanmak icap eder. Çünkü ilim elde etmek, kolay değildir. Bunun için sabır ve tahammül gerekir. Bu yaşta ilim öğrenmenin acısına katlanamayan kişiler, ömür boyu cehaletin acısını yudumlarlar. Çünkü cehalet, insana hep acıyı yaşatır. eş-Şafîî, gençliğinde ilim öğrenmeyen kişileri, manevi anlamda ölü olarak kabul etmiştir. Bu nedenle o, cahil olan insanı ölü kabul ederek, bir nevi onun cenaze namazını dört tekbirle kılmayı son derece edebi bir üslup ile anlatmıştır. eş-Şafîî insanın manevi diriliğini, ilme ve takvaya yani dosdoğru bir hayat çizgisini takip etmeye bağlamıştır.

İmam eş-Şafîî'nin bu ve benzeri bazı şiirleri, Kur'ân-ı Kerim ve sünnetten aldığı manevi duygular ile yazdığı kanaatindeyiz. Nitekim Hz. Muhammed'in (s.a.v.) bu istikamette söylemiş olduğu çeşitli hadisler vardır. Örneğin o, bir hadiste bu anlamda şöyle buyurmuştur:

"Bir insanın küçüklüğünde öğrendiği ilim, taşa yapılan nakış gibidir. Büyük yaşta öğrendiği ilim ise, su üzerine yazılan yazı gibidir."⁷⁸

İmam eş-Şafîî, başka şiirlerinde de ilmin önemi üzerinde durmuştur:

77 Şafîî, *Divânü'l-İmâm eş-Şafîî*, s. 164 vd.

78 Heysemî, Nureddin, *Mecmeu'z-Zevâid*, Ocak Yayıncılık, İstanbul 2017, I, 125; Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafa*, nşr. Ahmed el-Kalâş, Beyrut 1985, II, 85, hadis no: 1757; Şafîî, *Divânü'l-İmâm eş-Şafîî*, s. 164.

تَعْلَمُ فَلَيْسَ الْمَرْءُ يُولَدُ عَالِمًا
وَلَيْسَ أَخُو عِلْمٍ كَمَنْ هُوَ جَاهِلٌ
وَأَنَّ كَبِيرَ الْقَوْمِ لَا عِلْمَ عِنْدَهُ
صَغِيرٌ إِذَا التَّمَّتْ عَلَيْهِ الْجَحَافِلُ
وَأَنَّ صَغِيرَ الْقَوْمِ إِنْ كَانَ عَالِمًا
كَبِيرٌ إِذَا رُدَّتْ إِلَيْهِ الْمَحَافِلُ

"Öğren! Kişi, âlim olarak doğmaz. İlim ehli, cahil gibi değildir. Toplumun bilgisiz lideri, güçlülükler karşısında küçük olur. Toplumun bilgili olan küçüğüne, güçlü topluluklar yönelse bile, o büyük olur. Bilgisiz hayata razı olma. Atalarının sana bıraktığı miras, gerçek nasip değildir."⁷⁹

İmam eş-Şafîî, bu mısralarında da edebi bir üslup ile ilim üzerinde durmuştur. O, insanın doğuştan âlim olarak doğmadığını, kendi çabaları ile ilim öğrenmesinin gerektiğini anlatmış ve âlim ile cahilin bir olmadığına dikkat çekmiştir. eş-Şafîî, makamın değil, ilmin insanı yücelttiğini haykırmıştır. Ona göre bir insan, büyük imparatorlukların başına geçebilir. Ancak onun ulaştığı makam, onu yüceltmez. O imparator cahil ise, aslında küçük sayılır. Toplumun küçük gördüğü bilgi sahibi kişiler ise, aslında çok büyük şahsiyetlerdir.

Kur'ân-ı Kerim'in çeşitli ayetlerinde olduğu gibi, Hz. Muhammed'in de (s.a.v.) pek çok hadislerinde de ilmin önemi haber verilmiştir. Kur'ân-ı Kerim'in inen ilk ayetinin "Oku!"⁸⁰ emri ile başlaması, İslam dinin ilme ne derece önem verdiğini ortaya koymaktadır. Daha Pek çok ayette, ilmin önemine ve gerekliliğine dikkat çekilmektedir. Bu ayetlerden birinde, şu bilgiler verilmektedir:

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

"De ki, hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"⁸¹

Bu ayette, bilen ile bilmeyenin bir olmadığı anlatılmaktadır. Bu ifadeler ile ilmin değeri açık bir şekilde ortaya konmaktadır. İmam eş-Şafîî de şiirlerinde bu duyguları farklı cümleler ile farklı şekillerde dile getirmiştir. Kur'ân-ı Kerim'in önemine vurgu yaptığı ilim, insanı Allah'ı tanımaya, onu hissetmeye ve emirleri doğrultusunda hayatını şekillendirmeye götürmektedir. Bu durum, aşağıdaki ayette açık bir şekilde haber verilmektedir:

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ

"Allah'ın kullarından, ancak âlim olanları Allah'tan (hakıyla) korkarlar"⁸²

79 Şafîî, *Divânü'l-İmâm eş-Şafîî*, s. 311.

80 el-Alak 96/1.

81 ez-Zümer 39/9.

82 Fatır 35/28.

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ilmin önemi hakkında söylediği bazı hadisler de şöyledir:

حدثنا محمد بن المنثني، حدثنا يحيى، عن إسماعيل، قال: حدثني قيس، عن ابن مسعود رضي الله عنه، قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله مالا، فسلطه على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله حكمة، فهو يقضي بها ويعلمها

Buhârî'nin Muhammed b. el-Musennâ'dan, onun Yahya'dan, onun İsmail'den ve onun da Kays'tan rivayet ettiğine göre, Abdullah b. Mes'ud şöyle söylemiştir:

Ben, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) şöyle söylediğini işittim: "Yalnızca iki kişiye gıpta edilir. Bunların birincisi, Allah'ın kendisine ihsan ettiği malı hak yolunda harcaııp tüketen kimsedir. Diğeri ise, Allah'ın kendisine verdiği ilimle gerektiği gibi amel eden ve onu başkalarına da öğreten kimsedir."⁸³

Bu hadiste hased, gıpta anlamında kullanılmıştır. "ğabete-yeğbitu" fiilinden türemiş bir isim olan gıpta, kelime olarak nimet, sevinç, güzel hal ve benzeri anlamlar için kullanılmaktadır.⁸⁴ Bu isim, Türkçede yumuşak "g" ile değil, normal "ğ" ile "gıpta" şeklinde kullanılmaktadır. İstilahî anlamda ise gıpta, bir insanın başkasında var olan bir nimetin ondan zail olmasını istemeden, aynı nimetin bir benzerinin kendisinde de olmasını temenni etmesi demektir.⁸⁵ Bu hadiste hased kavramı, bu anlamda yani övülen bir hased anlamında kullanılmıştır. Aslında bu hadiste, infak ve ta'lim kavramları vurgulanmaktadır. İnfak, insanın Allah tarafından kendisine bahşedilen malı yine Allah rızası için ve O'nun rızasına uygun yerlere harcamasıdır. Ayrıca bu hadiste geçen ikinci konu, hikmet konusudur. O da, faydalı ilim olarak kabul edilmektedir. Bundan gaye, insan Allah tarafından kendisine verilen ilme uygun hareket etmesi ve onu Allah rızası için başkalarına öğretmesidir. Bu hadiste, iki şey hedeflenmektedir. Birincisi, insanları cehaletten kurtarıp onları aydınlatmaktır. İkincisi ise, Allah'ın rızasını kazanmak için onun yolunda infakta bulunmaktır.⁸⁶ Bu

83 Buhârî, Zekât, 5, hadis no: 1409; İlim, 15, hadis no: 73; Ahkâm, 3, hadis no: 7141; İ'tisâm, 13, hadis no: 7316; Tevhîd, 45; hadis no: 7529; Müslim, Salatü'l-Müsâfirîn, 266, Hadis no: 815; 268, hadis no: 816; İbn Mâce, Zühd, 22, hadis no: 4208, 4209; İbn Hanbel, II, 9, 36.

84 el-Halil b. Ahmed, "ğabete", *Kitâbu'l-Ayn*, III, 266; İbn Manzûr, "ğabete", *Lisânü'l-Arab*, XI, 9 vd.

85 İbnü'l-Esrî, Mecdüddin Ebû's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, "ğabete", *en-Nihâye ff Ğarîbi'l-Hadis ve'l-Eser*, thk. Halil Me'mûn Şeyhâ, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 2011, II, 286 vd.; el-Cür-cânî, "el-Hasedu", *et-Tarifât*, s. 87; Ahterî, "el-Ğıptatu", *Ahterî Kebîr*, s. 717.

86 Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi'l Müslimi'bni'l-Haccâc*, thk. Ridvan Câmi' Ridvân, el-Mektebetu's-Sakâfî li'n-Neşri ve't-Tevzî', Kahire 2001, VI, 104.; Kirmânî, *Şerhu'l-Kirmânî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, II, 54 vd.; İbn Hâcer, Ahmed b. Ali el-Askalanî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2005, I, 219 vd.; Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, II, 79 vd.; Gürânî, "el-Kevserü'l-Cârî", I, 170 vd.; Kastalânî, *İrşâdu's-Sârî*, I, 254 vd.; Sâbûnî, *eş-Şerhu'l-Muyesser*, I, 142 vd.;

iki konu, toplumun maddi ve manevi yönden sıkıntılardan kurtarılmasını hedeflemektedir.

حدثنا يحيى بن أيوب، وقتيبة يعني ابن سعيد، وابن حجر، قالوا: حدثنا إسماعيل هو ابن جعفر، عن العلاء، عن أبيه، عن أبي هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له

Müslim'in Yahya b. Eyyûb, Kuteybe b. Said ve İbn Hucr'den, onların İsmail b. Cafer'den, onun Alâ'dan, onun kendi babasından ve onun da Ebû Hureyre'den naklettiğine göre, Hz. Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "İnsanoğlu öldüğü zaman bütün amellerinin sevabı sona erer. Şu üç şey bundan müstesnadır: Sadaka-i câriye, istifade edilen ilim, kendisine dua eden hayırlı evlat."⁸⁷

Bu hadiste, insanın ölümünden sonra sevaplarının devam etmesine sebep olan üç şeyden bahsedilmektedir. Bunlar, sadakai cariyeye, faydalı ilim ve anne babaya dua eden evladın duasıdır. Sadakai cariyeye, insan veya hayvana yararlı olan kalıcı her türlü eserdir. Faydalı ilim, talim, terbiye, te'lif, tasnif ve benzeri maddi veya manevi ilimdir. Bu ilimlerin, genel olarak fayda sağlaması önemlidir. Hayırlı evlat ise, büyüklerini tanıyan, onlara saygı duyan ve ölümlerinden sonra onları hayırla yâd edip onlar için hayırlı dualarda bulunan evlattır. İnsanın ölümünden sonra sevaplarının devamına sebep olan bu üç şeyin ortak noktası, insanın bunları hayatta iken kendi emeği ile sağlamasıdır.⁸⁸

حدثنا محمود بن غيلان، قال حدثنا أبو أسامة، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له طريقا إلى الجنة

Tirmizî'nin Mahmud b. Ğaylân'dan, onun Ebû Usâme'den, onun A'meş'ten, onun Ebû Salih'ten ve onun da Ebû Hureyre'den naklettiğine göre, Hz. Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

"Kim ilim tahsil etmek için yolculuğa çıkarsa, Allah ona cennete giden yolu kolaylaştırır."⁸⁹

a. mlf. *Fethü'l-İlâhi'l-Mün'im fî Şerhi Sahîhi Müslim*, Kalkan Matbaacılık, Ankara tsz. I, 646 vd.; Hatipoğlu, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, X, 482 vd.

87 Müslim, Vasiyyet, 14, hadis no: 1631; Ebû Dâvûd, Vesâyâ, 14, hadis no: 2880; Tirmizî, Ahkâm, 36, hadis no: 1376.

88 Bkz. Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslimi'bnî'l-Haccâc*, XI, 88; Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, XIII, 65 vd.; Sâbüni, *Fethü'l-İlâhi'l-Mün'im*, III, 64 vd.

89 Tirmizî, İlim, 2, hadis no: 2646; İlimin önemini anlatan diğer bazı hadisler için bkz. Buhârî, İlim, 34, hadis no: 100; Müslim, İlim, 13, hadis no: 2673; Tirmizî, İlim, 19, hadis no: 2681, 2682, 2685, 2687.

Bütün bu ayet ve hadislerde, ilmin ayrı ayrı fayda ve güzellikleri dile getirilmektedir. İlimsiz hayat, başarılı bir şekilde devam etmez. Dünya ve ahiretin huzur ve saadetinin yolu ilimden geçer. Daha pek çok ayet ve hadislerde, bu konunun önemi dile getirilmektedir. İmam eş-Şafiî de, Kur'ân-ı Kerim ve hadislerden aldığı duygularla şiirlerinde ilmin önemini anlatmıştır.

C. Güzel Ahlak

İmam eş-Şafiî'nin güzel ahlak ile ilgili şiirleri ve konu ile ilgili hadisler hakkında bilgi vermeden önce, ahlakı kısaca tanıtmak istiyoruz:

“*Ahlak*”, herhangi bir şeyi yaratmak, yoktan var etmek, takdir etmek, ona şekil vermek, düzeltmek, geçinmek, güzel huylu olmak ve benzeri anlamlara gelen “*haleke-yehluku*” fiilinden türemiş olan bir isimdir. “*Ahlak*” kelimesi, huy, yaratılıştan gelen özellik, tabiat, karakter, yapı, mizaç, uyumluluk ve benzeri anlamları ifade etmektedir. Ahlak kelimesinin teki-li, “*hulk*” ve “*huluk*” şeklindedir.⁹⁰ “*Halk*” kelimesi, insanın zahiri yaratılışı ve “*Huluk*” kelimesi ise insanın batını sıfatları ile ilgilidir. İnsanın karakteri, iyilikle kötülüğün tespiti, iyiliği yaparak kötülükten kaçınma yolları, kısacası herhangi bir insanın yapması gereken tüm vazifeler, ahlakın konusunu oluşturmaktadır. Âlimler, ahlak kelimesinin ifade ettiği özellikler konusunda farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Biz bu özellikleri, genel olarak iki kısım halinde değerlendirebiliriz. Bunların ilki, insan iradesinin dışında meydana gelen, insanda doğuştan tabii olarak var olan sinirlenme, heyecanlanma, öfkelenme, cimrilik, cömertlik ve benzeri mizaç ve karakterlerdir. Bunlar, batını özelliklerdir. İnsanın bu gibi konularda sorumluluğu yoktur. Çünkü bu gibi şeyler, fitri ve tabii olaylardır. Bunlar, insanın tabii ahlakını oluşturmaktadır. Ahlakın ikinci kısmı ise, insan kendi iradesi ile kazandığı güzel ahlak kural ve kaideleridir. Bunlar da, ahlakın zahiri özellikleridir. Ayrıca bunlara, iyi huylar da diyebiliriz. Bu tür şeyler, insanın hür iradesi ile yapıldığından dolayı, bunları yapan kişi onlardan sorumludur.⁹¹ İnsan, iyi ahlak ile hareket ettiği zaman, mükâfat kazanır. Ayrıca insan, iradesinin dışında meydana gelen sinirlenme ve öfkelenme gibi özellikleri nedeni ile başkalarına zarar verirse, verdiği bu zarar ne-

90 el-Halil b. Ahmed, “haleke”, *Kitâbu'l-Ayn*, I, 438 vd.; el-Ezherî, “haleke”, *Tehzibu'l-Luğa*, V, 225 vd.; İbnü'l-Esîr, Mecdüddin Ebü's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, “haleke”, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadis ve'l-Eser*, thk. Halil Me'mûn Şeyhâ, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 2011, I, 525 vd.; İbn Manzûr, “haleke”, *Lisânü'l-Arab*, V, 139 vd. Ahterî, “el-Halk”, *Ahterî Kebîr*, s. 360 vd.; Luvis, “haleke”, *el-Muncid*, s. 193 vd.).

91 İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *el-Mesâlik fî Şerhi Muvattâi'l-İmam Malik*, thk. Hamid Abdullâh el-Mahlâvî, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2013, VI, 185 vd.; el-Cürçânî, “el-Hulku”, *et-Tarifât*, s. 101; Akseki, Ahmed Hamdi, *Ahlak Dersleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2016, s. 25 vd.

deni ile sorumlu kabul edilmektedir. Buna göre diyebiliriz ki, insan iradesinin dışında meydana gelen bazı olumsuz huylar, eyleme geçmedikçe, insan ondan sorumlu kabul edilmez; ancak bu duygular eyleme geçip başkalarının zarar görmelerine sebep olursa, insan ondan sorumlu olarak kabul edilmektedir.

İmam eş-Şafîî ve mu'tezile mezhebi fakihî Bîşr b. Ğiyâs, Abbasi halifesi Hârûn er-Raşîd'in huzurunda tartışmışlardır. Bîşr b. Ğiyâs, İmam eş-Şafîî'yi inciten ifadeler kullanmıştır. İmam eş-Şafîî, ona cevaben beş beyitlik bir şiir söylemiştir. Güzel ahlak ile ilgili olan bu şiirin ilk iki beyti şöyledir:

احب مكارم الأخلاق جهدي و أكره أن أعيب و ان أعابا
واصفح عن سباب الناس حلما و شر الناس من يهوى السبابا

"Ben, güzel ahlakı gaye edinmeyi severim. Başkasını ayıplamaktan ve başkaları tarafından ayıplanmaktan hoşlanmam. Söz ile küfredenleri, şefkat ile bağışlarım. Çokça küfretmeyi sevenler, insanların en kötüleridir."⁹²

İmam eş-Şafîî'nin, bu şiirini Kur'ân-ı Kerim ve sünnetten almış olduğu manevi duygularla yazdığı kanaatindeyiz. Bu şiirin mefhumuna uygun düşen bir hayli hadis vardır. Bu hadislerden birkaç tanesi şöyledir:

بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ حُسْنَ الْأَخْلَاقِ

"Ben, güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim."⁹³

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hayat felsefesi, Kur'ân-ı Kerim'e dayanmaktadır. Onun insanlığa emanet olarak bırakmış olduğu Kur'ân-ı Kerim ve sünnet, en güzel ahlak yolunu çizmekte, ortaya koymaktadır. Kendisi bu hadiste, güzel ahlakı tamamlamak için gönderildiğini haber vermiştir. Nitekim Allah, Kur'ân-ı Kerim'in çeşitli ayetlerinde onun güzel ahlak üzere bulunduğunu ve bu konuda insanlar için güzel bir örnek olduğunu haber vermektedir. Bu konu ile ilgili iki ayet şöyledir:

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ

"Muhakkak ki sen, güzel ahlak üzeresin."⁹⁴

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا

"Muhakkak ki Resûlullah, sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlarla Allah'ı çokça anan kimseler için en güzel örnektir."⁹⁵

92 Şafîî, *Divânü'l-İmâm eş-Şafîî*, s. 139 vd.

93 Muvattâ', *Husnu'l-Hulk*, 1.

94 el-Kalem 68/4.

95 el-Ahzab 33/21.

Bu ayet ve hadislerden anlaşıldığına göre Hz. Muhammed (s.a.v.) insanlar için her konuda en güzel örnektir. İnanan insanların, hayatlarının her aşamasında onu örnek olarak kabul etmeleri ve hayatlarını da ona göre düzenlemeleri gerekir.

حدثنا محمد بن بشار، قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدي، قال حدثنا سفيان، عن حبيب بن أبي ثابت، عن ميمون بن أبي شبيب، عن أبي ذر قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم اتق الله حيثما كنت، وأتبع السيئة الحسنة تمحها، وخالق الناس بخلق حسن

Tirmizî'nin Muhammed b. Beşşâr'dan, onun Abdürrahman b. Mehdî'den, onun Sufyan'dan, onun Habîb b. Ebî Sabit'ten ve onun da Meymûn b. Ebî Şebîb'ten rivayet ettiğine göre, Ebû Zer Hz. Muhammed'in (s.a.v.) şöyle dediğini nakletmiştir: "Nerede olursan ol, Allah'tan hakkı ile kork (sorumluluk bilinci ile hareket et). Kötülük yaptıktan hemen sonra, o kötülüğü yok edecek bir iyilik yap. İnsanlara güzel ahlak ile muamelede bulun."⁹⁶

Buna göre insan olarak her kişinin kendine göre hata, kusur ve yanlışlıkları vardır. Güzel ahlakın gereği olarak, bu tür durumlarda o kötülükten dönmek, tövbe etmek, yaptığına pişman olmak ve o günahı silecek güzelliklerde bulunmak icap eder. Bu güzel ahlakın ana ilkesi ise, her yerde ve her zaman Allah bilinci ile yaşamaktır. Güzel ahlak ile ilgili başka bir hadis şöyledir:

حدثني محمد بن حاتم بن ميمون، حدثنا ابن مهدي، عن معاوية بن صالح، عن عبد الرحمن بن جبير بن نفيير، عن أبيه، عن النواس بن سمعان الأنصاري، قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم، عن البر والإثم فقال البر حسن الخلق، والإثم ما حاك في صدرك، وكرهت أن يطلع عليه الناس

Müslim'in Muhammed b. Hatim b. Meymûn'dan, onun İbn Mehdî'den, onun Muaviye b. Salih'ten, onun Abdürrahman b. Cübeyr b. Nüfeyr'den, onun babasından ve onun da Nevvâs b. Sem'ân el-Ensarî'den naklettiğine göre, Nevvâs, Hz. Muhammed'den (s.a.v.) iyiliğin ve günahın ne olduğunu sormuş. Hz. Muhammed (s.a.v.), ona şu cevabı vermiştir: "İyilik, güzel ahlaktır. Günah (kötülük) ise, yaptığından dolayı vicdanını rahatsız eden ve insanların bilmelerini istemediğin davranıştır."⁹⁷

Bu hadiste temel iki kavram olan "*birr*" ve "*ism*" kelimeleri geçmektedir. "*Berre-yebirru*" fiilinden türemiş bir isim olan "*birr*" kelimesi, iyilik,

96 Tirmizî, *Birr*, 55, hadis no: 1987.

97 Müslim, *Birr*, 14, hadis no: 2553; Tirmizî, *Zühd*, 52, hadis no: 2389.

itaat, güzel muamele, güzel söz, yardımcı olmak, ikramda bulunmak, dua etmek, lütufta bulunmak ve benzeri her türlü iyilik için kullanılmaktadır.⁹⁸ "İsm" kelimesi ise, günah işlemek, harama girmek ve benzeri anlamlar için kullanılan "esime-ye'semu" fiilinden türemiş bir isimdir ve çoğulu "âsâm" olarak kullanılır.⁹⁹ "İsm" kelimesinin istilâhî anlamı ise, dini ve fitri açıdan kendisinden korunmayı gerektiren her şey demektir.¹⁰⁰

Bu hadiste, her türlü iyiliğin güzel ahlak üzerinde kurulduğu vurgulanmaktadır. Güzel ahlakın olmadığı yerde, iyilikten bahsetmek isabetli bir şey değildir. İyiliğin dışında kalan, güzel ahlaka muhalif çeşitli kötülükler ise, insanın vicdanını rahatsız eder ve onun psikolojisini bozar. Dolayısı ile insanın, kötü olarak kabul edilen her şeyden korunması gerekir. Nitekim Hz. Muhammed (s.a.v.) bu hadiste, kötülüğün insan vicdanını rahatsız ettiğini ve bunu işleyen kişinin, yaptıklarının başkaları tarafından görülmesini istemediğini söylemiştir. Bundan anlaşıldığı kadarı ile kalb, iyilik ile kötülüğün tespitinde bir karar mekanizmasıdır.

D. Dua

İmam eş-Şafîî, *Divân*'ında dua konusu üzerinde ciddi bir şekilde durmuştur. Bilindiği gibi duanın, İslâm dininde önemli bir yeri vardır. "Dua" kelimesi, birinin gelmesini istemek, çağırmak, dua etmek, yakarmak, yardım istemek, davet etmek teşvik etmek ve daha nice anlamlara gelen "deâ-yedû" fiilinden türemiş bir isimdir. Dini açıdan dua, kulun huşu içerisinde Allah'tan dilekte bulunması demektir.¹⁰¹ Kur'ân-ı Kerim ve sünnetten aldığı manevi duygular ile şiirlerini yazan İmam eş-Şafîî, dua hakkında çeşitli şiirler yazmıştır. Onun bu şiirlerinden biri şöyledir:

أَتَهْرَأُ بِالِدُّعَاءِ وَتَرَدَّرِيهِ وَمَا تَدْرِي بِمَا صَنَعَ الدُّعَاءُ
سَهَامُ اللَّيْلِ لَا تُحْطِي وَلَكِنْ لَهَا أَمْدٌ وَلِلْأَمْدِ اتِّقِضَاءُ

"Duayı basite alıp ondan kaçıyor musun? Duanın nelere vesile olacağını bilemezsin. Gece okları, hedefe isabet etmekte şaşmaz. Bu okların varıp isabet edeceği hedefler vardır. Allah dilemediği zaman bu duaları kabul etmez ve dilediği zaman da yerine getirir."¹⁰²

98 İbnü'l-Esîr, "berere", *en-Nihâye fi Ğarîbi'l-Hadis*, I, 122 vd.; İbn Manzûr, "berere", *Lisânü'l-Arab*, II, 59; Ahterî, "el-Birru", *Ahterî Kebîr*, s. 123; Luvis, "berre", *el-Muncid*, s. 30.

99 el-Halil b. Ahmed, "esime", *Kitâbu'l-Ayn*, I, 57; İbnü'l-Esîr, "esime", *en-Nihâye fi Ğarîbi'l-Hadis*, I, 39; İbn Manzûr, "esime", *Lisânü'l-Arab*, I, 56 vd.; Ahterî, "el-İsmu", *Ahterî Kebîr*, s. 13; Luvis, "esime", *el-Muncid*, s. 3.

100 el-Cürcânî, "el-İsmu", *et-Tarifât*, s. 9.

101 Dua hakkında geniş bilgi için bkz. Halil b. Ahmed, "daave", *Kitâbu'l-Ayn*, II, 31; İbnü'l-Esîr, "deâ", *en-Nihâye fi Ğarîbi'l-Hadis*, I, 571 vd.; İbn Manzûr, "deâ", *Lisânü'l-Arab*, V, 266 vd.; Cilacı, Osman, "Dua", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 529 vd.

102 Şafîî, *Divânü'l-İmâm eş-Şafîî*, s. 114.

İmam eş-Şafîî, başka bir şiirinde de dua hakkında şöyle söylemiştir:

يا سميع الدعاء كن عند ظني و اكفني من كفيته الشر متي
وأعني على رضاك و خرلي في أموري و عافني و أعف عني

“Ey yalvarışları duyan Allahım! Beni umduğum gibi şerden koru. Rızana uygun bir şekilde hareket etmem konusunda bana yardımcı ol. İşlerimde bana hayır nasip et. Bana afiyet ver ve beni bağışla.”¹⁰³

İmam eş-Şafîî'nin bu şiirleri, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) çeşitli hadislerinin mefhumu ile örtüşmektedir. Bu hadislerden iki tanesi şöyledir:

حدثنا علي بن محمد قال حدثنا وكيع، عن الأعمش، عن ذر بن عبد الله الهمداني، عن يسيع الكندي، عن النعمان بن بشير قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الدعاء هو العبادة ثم قرأ وقال ربكم ادعوني أستجب لكم

İbn Mâce'nin Ali b. Muhammed'den, onun Vekî'den, onun A'meş'ten, onun Zer b. Abdillâh el-Hemdânî'den, onun Yusey' el-Kindî'den, onun Nu'man b. Beşîr'den rivayet ettiğine göre, Hz. Muhammed (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Muhakkak ki dua, ibadettir.” Hz. Muhammed (s.a.v.) bunu söyledikten sonra, aşağıdaki ayeti okudu.¹⁰⁴ “*Rabbiniz, bana dua ediniz, ben sizin duanızı cevap vereyim, dedi.*”¹⁰⁵

İslâm âlimleri, dua etmenin İslâm dinindeki önemini anlatmak için bu hadisi delil olarak ileri sürmüşlerdir. Bu hadiste ifade edildiğine göre dua, ibadet ismine en liyakatli ve en hakiki kulluk görevidir. Çünkü öz benliği ile Allah'a yönelip ona dua eden kişi, başka varlıklar karşısında ezilmekten kurtulur; bütün ümidini Allah'a bağlar ve Allah'tan başka hiçbir şeyden korkmaz. Bütün ibadetlerin özü ve gerçek mahiyeti, bu şekilde Allah bilincine varmaktır. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) bu hadisi söyledikten sonra konu ile ilgili bu ayeti okumuş olması, Allah'ın dua hakkındaki emrini dile getirmesidir.¹⁰⁶ Allah, bu ve benzeri ayetlerde sadece kendisine el açıp yalvarmamızı emretmektedir. Buna göre insanın, Allah'tan başkasına el açıp dua etmemesi gerekir. Dua edilecek tek kişi, hiç şüphesiz ki Yüce Allah'tır. Kul, O'na dua etmekle huzur bulur. Çünkü Allah, her zaman ve her yerde insanın en büyük desteği ve dayanağıdır. İnsan, Allah'ın huzurunda el açıp On'dan samimi bir şekilde dilekte bulununca, mutlu olur. Buna

103 Şafîî, *Divânü'l-İmâm eş-Şafîî*, s. 394. İmam eş-Şafîî'nin bu şiirinde duanın tasavvufi yönü dile getirilmektedir. İslâm tasavvufunda duanın önemli bir yeri vardır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Uludağ, Süleyman, “Dua”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, 535 vd.

104 İbn Mâce, *Dua*, 1, hadis no: 3828.

105 el-Mü'min 40/60.

106 Hatipoğlu, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, X, 6 vd.

göre, Allah'a el açıp samimiyetle dua etmek, gerçek mutluluğun tek yoludur.¹⁰⁷ Konu ile ilgili başka bir hadis ise şöyledir:

حدثنا علي بن حجر، قال أخبرنا الوليد بن مسلم، عن ابن لهيعة، عن عبيد الله بن أبي جعفر، عن أبان بن صالح، عن أنس بن مالك، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الدعاء مخ العبادة

Tirmizî'nin Ali b. Hücr'den, onu Velid b. Müslim'den, onun İbn Lahîa'dan, onun Ubeydullah b. Ebî Ca'fer'den, onun Eban b. Subh'tan, onun da Enes b. Malik'ten naklettiğine göre, Hz. Muhammed (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Dua, ibadetin özüdür."¹⁰⁸

Dua, İslâm inanç, ibadet ve ahlakında başlı başına geniş bir konudur. Burada İmam eş-Şafîî'nin *Divân*'ından dua ile ilgili bazı şiirleri ve bazı ayet ile hadisleri kısaca izah ettik.¹⁰⁹ Bütün bunlardan anlaşıldığı gibi, dua ibadetlerin temeli, özü ve hülasasıdır. Bütün ibadetlerimizde, Allah'a karşı bir yalvarış duygusu bulunmaktadır. Tüm ibadetlerde olduğu gibi, duanın da ana gayesi, insanın kendi halini Allah'a arz etmesi ve niyazda bulunmasıdır.¹¹⁰ İlahi olan ve olmayan bütün inanç sistemlerinde var olan dua, insanın ihtiyaç ve eksikliklerini telafi etmeyi ve diğer taraftan da daha mükemmele ulaşmayı hedefleyen bir diyalog vasıtasıdır. Bu yalvarışların şekil ve anlatım biçimi, dinlere göre değişmektedir. Onun için dua, ibadetlerin özü olarak kabul edilmektedir.

Bundan sonra, İmam eş-Şafîî'nin hased ve çekememezlik ile ilgili bazı şiirleri ve konu ile ilgili bazı hadislerin izahı üzerinde duracağız.

E. Hased ve Çekememezlik

"Hased" kavramı hakkında çeşitli açıklamalarda bulunmadan önce, bu kelimenin anlamı üzerinde durmak istiyoruz. "Hasede-yahsudu" fiilinden türemiş bir isim olan "hased", kelime olarak kıskançlık, çekememezlik ve benzeri anlamlar için kullanılmaktadır. Bir terim olarak ise "hased", herhangi bir insanın, başkasının sahip olduğu maddi veya manevi imkânların ondan alınarak kendisine geçmesini istemesi demektir. Bazen de kişi, başkasındaki nimet kendisine geçmese de, onun da bundan mahrum kalmasını diler.¹¹¹ Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, (ö. 816/1413), bu

107 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Taberî, *Camîu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'ân*, XII, 95 vd.; Mâver-dî, *en-Nuketü ve'l-Uyûn*, V, 162 vd.; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, XV, 285 vd.; Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, VIII, 91; Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*, X, 5358 vd.

108 Tirmizî, *Dua*, 1, hadis no: 3371.

109 İslâm literatüründe dua hakkında geniş bilgi için bkz. Çağrıçı, Mustafa, "Dua", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 536 vd.

110 Parlador, Selahattin, "Dua", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 530 vd.

111 el-Halil b. Ahmed, "hasede", *Kitâbu'l-Ayn*, I, 315; el-Ezherî, "hasede", *Tehzîbu'l-Luğa*, III, 321 vd.; İbnü'l-Esîr, "hasede", *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadis*, I, 374 vd.; İbn Manzûr, "hasede", *Lisânü'l-Arab*, IV, 115 vd. Ahterî, "el-Hasedu", *Ahterî Kebîr*, s. 298.

tanımı kısaca veciz bir ifade ile şöyle dile getirmiştir: “Hased, kıskanan kişinin, kıskanılan kişideki nimetin ondan yok olarak kendisine geçmesini temenni etmesi demektir.”¹¹²

İmam eş-Şafiî, çeşitli şiirlerinde hased konusunu dile getirmiş ve bu şiirlerinde onu hep yermiştir:

وَدَارَيْتُ كُلَّ النَّاسِ لَكِنَّ حَاسِدِي مدراته عَزَّتْ وَعَرَّ مَنَالِهَا
وَكَيْفَ يُدَارِي الْمَرْءَ حَاسِدَ نِعْمَةٍ إِذَا كَانَ لَا يَرْضِيهِ إِلَّا زَوَالِهَا

“Pek çok kişi beni kıskandığı halde büyüdüm. Allah onların sayısını yok etmesin. Bendeki nimetlerin kendilerine geçmesi için hased ediyorlarsa, bana beslenen hasedin kendilerine geçmesini istiyorlar.”¹¹³

كَلَّ الْعَدَاوَاتُ قَدْ تَرَجَى مَوَدَّتَهَا الْإِعْدَاوَةُ مِنْ عَادَاكَ عَنْ حَسَدِ

“Bütün düşmanlıkların bir gün son bulup dostluğa dönüşmesi istenir. Ancak hasetten kaynaklanan düşmanlık, bunun dışındadır.”¹¹⁴

İmam eş-Şafiî'nin bu ve benzeri şiirlerinin mefhumu, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) çeşitli hadislerinin mefhumu ile örtüşmektedir. Bu hadislerden bazıları şöyledir:

حَدَّثَنَا الْحَمِيدِي، قَالَ: حَدَّثَنَا سَفِيَانُ، قَالَ: حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي خَالِدٍ، عَلِيٌّ
غَيْرَ مَا حَدَّثَنَاهُ الزَّهْرِيُّ، قَالَ سَمِعْتُ قَيْسَ بْنَ أَبِي حَازِمٍ، قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ
مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَا لَا
فَسَلَطَ عَلَيْهِ هَلَكَتَهُ فِي الْحَقِّ، وَرَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فَهُوَ يَقْضِي بِهَا وَيَعْلَمُهَا

Buhârî'nin el-Hümejdî'den, onun Sufyan'dan, onun İsmail b. Ebî Halit'ten (Zührî'nin bize söylediğinin dışında), onun Kays b. Ebî Hâzim'den, onun da Abdullah b. Mes'ut'tan naklettiğine göre, Hz. Muhammed (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “İki kişiden başkasına gıpta edilmez. Allah tarafından kendisine mal verilip de hak yolunda o malı harcayan kimse ile Allah tarafından kendisine hikmet (ilim) verilip de onunla (yerli yerince) hükmeden ve onu başkalarına da öğreten kimse.”¹¹⁵

Yukarıda bu hadisin mefhumu, özellikle de hikmet ve infak üzerinde durduk. Burada bu hadiste söz konusu olan “*hased*” kavramı üzerinde biraz daha geniş bir şekilde durmak istiyoruz. Kelime olarak “*hased*”, hased

112 el-Cürçânî, “el-Hasedu”, *et-Tarifât*, s. 87.

113 Şafiî, *Divânü'l-İmâm eş-Şafiî*, s. 187.

114 Şafiî, *Divânü'l-İmâm eş-Şafiî*, s. 200.

115 Buhârî, Zekât 5, hadis no: 1409; İlim, 15, hadis no: 73; Ahkâm 3, hadis no: 7141; İ'tisâm 13, hadis no: 7316; Tevhîd 45; hadis no: 7529; Müslim, Salatü'l-Müsâfirîn, 266, Hadis no: 815; 268, hadis no: 816; İbn Mâce, Zühhd, 22, hadis no: 4208, 4209; İbn Hanbel, II, 9, 36.

etmek, imrenmek, çekememek, gıpta etmek ve benzeri anlamlarda kullanılan "hasede-yahsudu" fiilinden türemiş bir isimdir. Bu hadiste geçen "hased" sözcüğü, gıpta anlamında yorumlanmaktadır. "Ğıpta" kelimesi, "Ğabete-yeğbitu" fiilinden türemiş bir isimdir. Bu isim, kelime olarak nimet, sevinç, güzel hal ve benzeri anlamlar için kullanılmaktadır.¹¹⁶ "Ğıpta" kelimesi, Türkçede yumuşak "g" ile değil, normal "ğ" ile geçmiş ve imrenmek anlamında "gıpta" şeklinde kullanılmaktadır.¹¹⁷ İstilahî anlamda ise gıpta, bir insanın başkasında var olan bir nimetin ondan zail olmasını istemeden, aynı nimetin bir benzerinin kendisinde de olmasını temenni etmesi demektir.¹¹⁸ Bu hadiste "hased" kavramı, övülen bir hased anlamında kullanılmıştır. Çünkü âlimler, hased kavramını iki şekilde yorumlamışlardır. Birincisi, burada izah etmeye çalıştığımız gibi, gıpta anlamında övülen, methedilen, imrenilen, güzel hased türüdür. İkincisi ise, kınanan, tenkit edilen hased türüdür. O da, başkalarında bulunan bir nimeti, bir hasleti kıskançlık nedeni ile çekememek, o nimet veya hasletin sahibinin elinden çıkmasını arzulamaktır. Bu hased türlerinin birincisine mecâzî ve ikincisine de hakikî hased denmektedir. Kötü görülen ikinci tür hased duygusu, Kur'ân-ı Kerim'e ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünnetine uygun düşmemektedir. Dolayısı ile böylesine bir hased duygusu, İslâm dini açısından âlimlerin ittifakı ile haram olarak kabul edilmektedir.¹¹⁹ Hz. Muhammed (s.a.v.), başka bir hadiste kıskançlıktan kaynaklanan bu tür hasede şöyle işarette bulunmuştur:

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ صَلَاحِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَمْرٍو حَدَّثَنَا سَلِيمَانُ بْنُ بِلَالٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي أُسَيْدٍ، عَنْ جَدِّهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِيَّاكُمْ وَالْحَسَدَ، فَإِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ،

Ebû Dâvûd'un Osman b. Salih el-Bağdâdî'den, onun Ebû Âmir yani Abdülmelik b. Amr'dan, onun Süleyman b. Bilal'dan, onun İbrahim b. Ebî Useyd'den, onun kendi dedesinden ve onun da Ebû Hüreyre'den rivayet ettiğine göre, Hz. Muhammed (s.a.v.) şöyle söylemiştir: "Hasetten (kıskançlıktan) sakınınız. Çünkü Ateşin odunu yiyip bitirdiği gibi, kıskançlık da iyi amelleri yer bitirir."¹²⁰

116 el-Halil b. Ahmed, "ğabete", *Kitâbu'l-Ayn*, III, 266; İbn Manzûr, "ğabete", *Lisânü'l-Arab*, XI, 9 vd.

117 Akalın, "gıpta", *Türkçe Sözlük*, s. 942.

118 el-Halil b. Ahmed, "ğabete", *Kitâbu'l-Ayn*, III, 266; İbnü'l-Esîr, "ğabete", *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadis*, II, 286 vd.; el-Cürcânî, "el-Hasedu", *et-Tarifât*, s. 87; İbn Manzûr, "ğabete", *Lisânü'l-Arab*, XI, 9 vd. Ahterî, "el-Ğıptatu", *Ahterî Kebîr*, s. 717.

119 Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi-s Müslimi'bnî'l-Haccâc*, VI, 104; Kirmânî, *Şerhu'l-Kirmânî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, II, 54; İbn Hâcer, *Fethu'l-Bârî*, I, 219 vd.; Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, II, 79; Gürânî, "el-Kevserü'l-Cârî", I, 170; Kastalânî, *İrşâdu's-Sârî*, I, 254 vd.; Sâbûnî, *eş-Şerhu'l-Muyesser*, I, 143; a. mlf. *Fethü'l-İlâhî'l-Mün'im*, I, 646 vd.; Hatipoğlu, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, X, 482 vd.

120 Ebû Dâvûd, *Edeb*, 52, hadis no: 4903; İbn Mâce, *Zühd*, 22, hadis no: 4210.

Hız Muhammed'in (s.a.v.) bu hadiste haber verdiği gibi kıskançlık ve çekememezlikten kaynaklanan kötü hased, sahibinin sevaplarını tüketir.¹²¹ Çünkü hased ve kıskançlık, psikolojik ve sosyolojik bir hastalıktır. Bu duygular insanın ruh dünyasını kapladığı zaman, onun psikolojik yapısına zarar vermekte, onun düşünce ve muhakemesini alt üst etmektedir. Böyle bir psikolojik yapıyı yaşayan insan, sağlıklı bir şekilde düşünme bilme ve hoşgörü ile davranma özelliğini kaybetmektedir. Dolayısı ile bu tür insanlar, içerisinde buldukları toplumun sosyal yapısının bozulmasında etkili olurlar. Normal şartlarda bu tür insanlar, toplum içerisinde sevilmez ve dışlanırlar. Bu nedenle hased ve kıskançlık kişi, aile ve toplumda zararların meydana gelmesine sebep olmaktadır. Sonuç olarak bu zararlı davranışlar, insanın iyiliklerini yok etmekte ve günahlarının artmasına da sebep olmaktadır.

SONUÇ

İslâm'ın ilk asırlarında yetişen İmam eş-Şafiî, dini ilimler alanında büyük emekler sarf etmiştir. O, Gazze'de doğmuş, küçük yaşta babasını kaybetmiş ve yetim olarak Mekke'de büyümüştür. Mekke, Medine ve Bağdat'ta pek çok âlimden ders alan eş-Şafiî, aynı zamanda pek çok talebe de yetiştirmiştir. Özellikle o, fıkıh usulü açısından bu güne kadar İslâm âlimlerine kaynaklık etmiştir. Çünkü ilk olarak o, "*er-Risâle*" adlı fıkıh usulü kitabını yazmıştır. eş-Şafiî, Malik b. Enes'ten ders alıp onun "*el-Muvatta*" adlı hadis kitabını ezberlemiş ve Hanefî âlimlerden de yararlanmıştı. Buna rağmen eş-Şafiî, onların mezhebine uymamış ve kendi mezhebini kendisi kurmuştur. Onun mezhebi, kısa zamanda Bağdat, Arabistan ve Mısır'da yayılmıştır. Şafiî mezhebi, halen dünyanın çeşitli yerlerinde varlığını sürdürmektedir. O, daima Kur'ân-ı Kerim ve sünneti ölçü almış ve bütün eserlerinde ona göre hareket etmiştir. Onun bu konuda yapmış olduğu çeşitli açıklamaları, onun Kur'ân-ı Kerim ve sünnete olan inancını ve bağlılığını yansıtmaktadır. eş-Şafiî, eserlerinde toplumun dini ve sosyolojik problemlerini çözmeye çalışmıştır. eş-Şafiî, fıkıh, tefsir, hadis ve Arap dili alanlarında son derece mahir bir âlimdi. O, aynı zamanda büyük bir şairdi. Onun şiirlerinde bile, toplumsal problemleri çözmeye çalıştığını okumaktayız. "*Divân*"ı, onun bu alandaki maharetini ortaya koymaktadır. İmam eş-Şafiî'nin "*Divân*"ını incelediğimiz zaman, şiirlerini Kur'ân-ı Kerim ve sünnetten aldığı manevi duygular ile yazdığını görmekteyiz. O, şiirlerinde inanç, edep, ahlak, sosyoloji, psikoloji ve benzeri konuları bir arada harmanlamıştır. Her şairin şiirleri, kendi psikolojik ve sosyolojik dünyasını yansıtmaktadır. İmam eş-Şafiî'nin şiirlerinde de durum böyle-

121 Bu hadisin şerh ve açıklaması hakkında geniş bilgi için bkz. Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, XIII, 168; Hatipoğlu, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, X, 484.

dir. Dolayısı ile bizler de Makalemizde, hadis kültürünün şiirlerine yansımaları üzerinde durduk. İmam eş-Şafîî'nin Kur'ân-ı Kerim, sünnet, güzel ahlak, dua, hased ve çekememezlik gibi önemli gördüğümüz bazı başlıklar ile ilgili şiirlerini inceledik. Onun, bu şiirlerini çeşitli hadislerden almış olduğu manevi duygularla yazdığı kanaatine vardık. Bu nedenle o konularla ilgili hadisleri tespit ederek söz konusu şiirlerle mukayese ettik. Bu hadisleri, çeşitli şerh kitaplarından istifade ederek yorumladık. Aslında onun şiirlerinin tümü, Kur'ân-ı Kerim ve sünnetin mana ve mefhumu ile örtüşmektedir. Büyük âlimleri yakından tanımak için, onların eserlerini çok yönlü ele alıp incelemek gerekir. İmam eş-Şafîî ve eserleri, özellikle fıkıh ve hadis açısından çok yönlü bir şekilde incelenmiştir. Onun hayatı ve eserleri ile ilgili, başta Türkiye'de olmak üzere, İslâm âleminin çeşitli yerlerinde ve Batı dünyasında pek çok yüksek lisans ve doktora çalışmaları yapılmıştır. Bu çalışmaların yanında birçok makale, tebliğ ve benzeri akademik çalışmaların yapıldığını da okumaktayız. Ayrıca İmam eş-Şafîî ve çalışmaları hakkında düzenlenen hayli sempozyumların yapıldığına şahit olmaktayız. Biz de bu makalemizde, onun "*Divân*"ında şiirlerinin hadise yansımaları üzerinde durduk. Onun "*Divân*"ı hakkında çeşitli şerhlerin yazıldığına vakıf olduk. İmam eş-Şafîî'nin şiirleri ve özellikle "*Divân*"ı hakkında daha çeşitli ilmi ve edebi çalışmaların yapılmasının yararlı olacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- ABDÜLHALİK, Abdülğanî, *Hücciyetü's-Sünne*, trc. Dilaver Selvi, Şüle Yayınları, İstanbul 1996.
- ACLŪNÎ, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafa*, nşr. Ahmed el-Kalâş, I-II, Beyrut 1985.
- AHTERÎ, Mustafa b. Şemsuddin el-Karahisârî (ö1310), "adele", *Ahterî Kebîr*, Der-saadet 1310.
- AKALIN, Şükrü Haluk vdğ. *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2011.
- AKSEKÎ, Ahmed Hamdi, *Ahlak Dersleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2016.
- ATEŞ, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, I-XII, İstanbul tsz.
- AYBAKAN, Bilal, "Şâfiî", *DİA*, XXXVII, ss. 223-233, İstanbul 2010.
- AYDINLI, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012.
- AYNÎ, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed (ö. 855/1451), *Umdu-tu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, I-XVI, Beyrut 2002.
- A'ZAMÎ, M. Mustafa, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, trc. Hulusi Yavuz, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.
- AZÎMABÂDÎ, Ebû Abdirrahmân Şerefi'l-Hak Muhammed Eşref es-Sadîkî, (ö. 1329/1911) *Avnü'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, Darü'l-Feyhâi, I-XIV, Dimaşk 2013.
- BEDİR, Murteza, "er-Risâle", *DİA*, XXXV, ss. 117-119, İstanbul 2008.
- BİRİŞİK, Abdulhamit, "Kur'an", *DİA*, XXVI, ss. 383-388, Ankara 2002.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğire (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahih*, Daru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut tsz.
- BROCKELMANN, Carl, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, trc. Mahmut Fehmi Hicâzî, nşr. el-Hey'etu'l-Mısıriyyetu'l-Âmme li'l-Kitab, I-XVII, Mısır 1993.
- BUHL, Raymond F., "Kur'an" *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, VI, ss. 995-1012, İstanbul 1979.
- CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2008.
- CİLACI, Osman, "Dua", *DİA*, IX, ss. 529-530, İstanbul 1994.
- CURCÂNÎ, eş-Şerif Ali b. Muhammed (ö. 816/1413), *et-Tarifât*, byy. tsz.
- ÇAĞRICI, Mustafa, "Dua", *DİA*, IX, ss. 536-539, İstanbul 1994.
- ÇAKAN, İsmail, *Hadis Edebiyatı*, İFAV, İstanbul 2013.
- DAĞCI, Şamil, İmam Şâfiî, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004.
- EBŪ DÂVŪD, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/888), *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhtiddin Abdülhamid, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, I-IV, İstanbul tsz.
- EBŪ ŞEHBE, Muhammed b. Muhammed, *Difâun Ani's-Sünne ve Reddu Şube-hi'l-Müsteşrikîne ve'l-Kuttâbi'l-Muâsırîne*, Daru'l-Cil, Beyrut 1991.
- EBŪ ZEHRA, Muhammed, *Usûlü'l-Fikh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire tsz.
- EBŪ ZEYD, el-İmâmu's-Şâfiî ve Te'sisu'l-İdeolocıyyeti'l-Vasatiyye, Sînâ li'n-Neşr, Kahire 1992.

- ERDOĞAN, Mehmet, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1995.
- EZHERÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezher el-Herevî (ö. 370/980), *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Ahmed Abdurrahman Muhaymir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-XII, Beyrut 2004.
- GÖRMEZ, Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997.
- GÜRÂNÎ, Şemsuddin Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed (ö. 893/1488), *"el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdîsi'l-Buhârî"*, thk. Ahmed İzzu İnâye, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, I-XI, Beyrut 2008.
- HALİL B. AHMED, el-Ferâhîdî (ö. 170/786), *Kitabu'l-Ayn*, thk. Abdulhamid Hendâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-IV, Beyrut 2003.
- HATİB EL-BAĞDÂDÎ (ö. 463/1071), *Tarihu Bağdad*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-XIV, Beyrut tsz.
- SUYÛTÎ, Abdurrahman Celâleddin, (ö. 911/1505), *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an*, Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1978.
- HATİPOĞLU, Haydar, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, Kahraman Yayınları, I-X, İstanbul 2012.
- HEFFENİNG, W., "Şâfiî", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, XI, ss. 268-274, İstanbul 1979.
- HEYSEMÎ, Ebû'l-Hasen Nûreddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân (ö. 807/1405), *Mecmeu'z-Zevâid*, Ocak Yayıncılık, I-XX, İstanbul 2017.
- İTR, Nureddin, *Menhecû'n-Nakd fi Ulûmi'l-Hadis*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1992.
- İBN HALDUN, *Mukaddime*, thk. Derviş el-Cüveydî, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1995.
- İBN HACER, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448), *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, el-Mektebetu'l-Asriyye, I-XV, Beyrut 2005.
- Tehzîbu't-Tehzîb*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-XII, Beyrut 1994.
- Takribü't-Tehzîb*, thk. Halil Me'mûn Şihâ, Darü'l-Ma'rife, I-II, Beyrut 2001.
- İBN HANBEL, Ahmed b. Muhammed (ö. 241/855), *Müsned*, I-XXX, Beyrut tsz.
- İBN KESÎR, İsmail (ö. 774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Daru'l-Kalem, I-IV, Beyrut tsz.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (ö. 273/886), *Sünen*, İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuh, I-II, Mısır tsz.
- İBN MANZÛR, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadr, I-XVIII, Beyrut 2014.
- İBNU'L-ARABÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah b. Muhammed el-Meâfirî (ö. 543/1148), *el-Mesâlik fi Şerhi Muvattâi'l-İmam Malik*, thk. Hamid Abdillah el-Mahlâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-VI, Beyrut 2013.
- İBNU'L-ESÎR, Mecdüddin Ebû's-Sâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî (ö. 606/1209), *en-Nihâye fi Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, thk. Halil b. Me'mûn Şeyhâ, Dâru'l-Ma'rife, I-II, Beyrut 2011.
- İBNU'N-NEDİM, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakub İshâk (ö. 380/990), *el-Fihrist*, thk. Yusuf Ali Tavîl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.
- İBNU'S-SALAH, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), *Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nureddin Itr, Daru'l-Fikri'l-Muâsir, Beyrut 1998.

- İSFAHÂNÎ, Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Rağıb, (ö. 425/ 1033), *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, ed-Dâru's-Şâmiyye, Beyrut 2011.
- KAHHÂLE, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifn*, Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, I-XV, Dımaşk 1961.
- KANDEMİR, M. Yaşar, "Hadis", *DİA*, XV, ss. 27-64, İstanbul 1997.
- KÂSİMÎ, Muhammed Cemâluddîn (ö. 1332/1914), *Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Behçet el-Baytar, Daru'n-Nefâis, Beyrut 1987.
- KASTALANÎ, Şehâbuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed (ö. 923/1517), *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-XV, Beyrut 2012.
- KATTÂN, Menna', *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, Muessesetü'r-Risâle, Beyrut 2009.
- Mebâhis fi Ulûmi'l-Hadîs*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1992.
- KIRBAŞOĞLU, Hayri, *er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi*, Kitabiyat, Ankara 2003.
- "İmam Şafiî'nin 'Risâle'sinin Hadis İlmindeki Etkileri", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 10/1-3, ss. 87-99, Ankara 1997.
- KİRMÂNÎ, Şemsuddin Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Said (ö. 787/1384), *Şerhu'l-Kirmânî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-XV, Beyrut 2010.
- KOÇYİĞİT, Talat, "Sünnet", *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1992.
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (ö. 671/1272), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Kutubi'l-Arebî, I-XX, Beyrut 2006.
- LUVÎS, Ma'lûf el-Yesûî (ö. 1367/1947), *el-Muncid fi'l-Luğati ve'l-A'lâm*, Daru'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- MALİK, Ebû Abdillâh b.Enes (ö. 179/795), *el-Muvatta*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, I-II, Beyrut tsz.
- MÂVERDÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib (ö. 450/1058), *en-Nuketü ve'l-Uyûn*, thk. es-Seyyid Abdulmaksûd b. Abdirrahim, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-VI, Beyrut 2012.
- MÜNÂVÎ, Abdurrauf, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Camii's-Sağîr*, Matbaatu Mustafa Muhammed, I – VI, Mısır 1938.
- MÜSLİM, Ebû'l-Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî (ö. 261/874), *Sahihu Müslim*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1998.
- NEŞÂÎ, Ebû Abdirrahman b. Şuayb (ö. 303/915), *Sünenü'n-Nesâî*, Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, I-VIII, Mısır 1964.
- NEVEVÎ, Muhyiddin Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref (ö. 676/1277), *el-Minhâc Şerhu Sahîhi'l-Müslimi'bni'l-Haccâc*, thk. Rıdvan Câmî' Rıdvân, el-Mektebetu's-Sakâfî li'n-Neşri ve't-Tevzî', I-XVIII, Kahire 2001.
- Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Luğât*, thk. Abdeh Ali Kûşk, Dâru'l-Feyhâ, I-III, Dımaşk 2006.
- PARLADIR, Selahattin, "Dua", *DİA*, IX, ss. 530-535, İstanbul 1994.
- RAZÎ, Fahrüddin, (ö. 606/1210), *Menâkibü'l-İmami's-Şafîi*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2015.
- SÂBÛNÎ, Muhammed Ali (ö. 1436/2015), *eş-Şerhu'l-Muyesser li Sahîhi'l-Buhârî el-Musemma ed-Dureru ve'l-Leâlî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, el-Mektebetu'l-Asriyye, I-V, Beyrut 2014.

- Fethü'l-İlâhî'l-Mün'im fî Şerhi Sahîhi Müslim*, Kalkan Matbaacılık, I-IV, Ankara tsz.
- SALÎH, Subhi, *Mebahis fi Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2005.
Hadis ilimleri ve İstilahları, trc. Yaşar Kandemir, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1986.
- SEZGİN, M. Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, OTTO, Ankara 2012.
Tarihu't-Turâsî'l-Arabî, trc. Muhammed Fehmi Hicâzî ve Fehmi Ebu'l-Fadl, I-XII, Kahire 1978.
- SİBÂÎ, Mustafa, *İslam Hukunda Sünnet*, EVS Yayıncılık, İstanbul 1981.
- ŞABÂN, Zekiyuddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990.
- ŞAFÎÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris (ö.204 / 819), *Divânü'l-İmâm eş-Şafîî*, thk. Muhammed Abdürrahim, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2012.
er-Risâle, thk. Abdullatif el-Hemîm ve Mâhir Yâsin el-Fahl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
el-Ümm, Yayına Hazırlayan: Muhammed el-Arab, el-Mektebetü'l-Asriyye, I-II, Beyrut 2012.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdu'l-Fuhûl*, nşr. Ebû Mus'âb Muhammed Said el-Bedrî, Beyrut 1992.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerir (ö. 310/922), *Camîu'l-Beyân an Te'vîli'Âyi'l-Kur'an*, thk. Mahmud Şakir, Daru İbn Hazm, I-XXX, Beyrut 2013.
- TAHİRÜ'L-MEVLEVÎ, "Şiir", *Edebiyat Lügati*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1994.
- TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/892), *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, I-IV, Kahire 1937.
- TURGAY, Nurettin, *Arap Dili Belâgatı ve Kur'an*, Tibyan Yayıncılık, İzmir 2015.
- ULUDAĞ, Süleyman, "Dua", *DİA*, IX, ss. 535-536, İstanbul 1994.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi (ö. 1361/1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, sadeleş-tiren: M. Nur Çetin vdğ., Çelik-Şura, I-X, İstanbul tsz.
- YILDIRIM, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İzmir 1991.
- ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Dâru'l-Erkâm, I - II, Beyrut tsz.
- ZEHEBÎ, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Muessesetu'r-Risâle, I-XXX, Beyrut 2014.
- ZERKÂNÎ, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, I-III, Beyrut 1996.
- ZERKEŞÎ, Bedreddin, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, I-IV, Mısır 1957.
- ZEYDÂN, Abdülkerim, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkıh*, el-Mektebtü'l-İslamiyye, İstanbul 1979.
- ZEYDÂN, Abdülkerim ve Abdulkahhar Davud Abdullah, *Ulûmu'l-Hadîs*, Müessesetu'r-Risâle, Dımeşk 2011.

YENİ BİR TEFSİR TARİHİNİN NİTELİĞİNE DAİR BAZI MÜLAHAZA VE ÖNERİLER*

Cahit KARAALP**

Makale Geliş: 01.02.2019

Makale Kabul: 21.04.2019

ÖZET

Tefsir, İslam ümmetinin Kur'an'ı anlama çabasının adıdır. Bu çabanın kayda geçirilmesi ve tanıtılması Tefsir Tarihinin konusudur. Sayıca fazla olmalarına rağmen Tefsir tarihi ile ilgili eserlerin, on dört asırlık tefsir birikim ve kültürünü kapsamlı bir şekilde ele aldığı söylemek mümkün görünmemektedir. Zaman içerisinde tefsirde pek çok farklı tarzın gelişmesi, tefsir çalışmalarını kategorize etmeyi gerektirmiştir. Tefsir Tarihi alanında yazılmış eserlere bakıldığında birbirinden çok da farklı olmayan tasnifler yapıldığı, bu tasniflerin ortak bir paydada birleştiği görülecektir.

İlk dönem tefsirleri "Rivayet ve Dirayet" gibi ana başlıklar altında incelenirken daha sonraları ise "Fıkhi, Lugavi, Mezhebi, İşari" gibi isimlerle kategorize edilmişlerdir. Son dönem tefsir tasnifleri ile ilk dönem tefsir tasniflerindeki isimlendirme farklılıklarına dikkat edildiğinde ilk dönem tefsir çalışmalarının sosyal çalkantıların ve siyasi ayrışmaların gölgesinde kaldığı, son dönem tasniflerin ise konu ağırlıklı oldukları görülecektir.

Makalemizde yeni gelişmeler karşısında tefsir tarihi yazımının nasıl olması gerektiği üzerinde durulacak ve tefsir alanındaki gelişmelerin yeni yazılacak tefsir tarihi eserlerine alınması gerektiği vurgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Tarih, Mezhep, Müfessir

SOME THOUGHTS AND SUGGESTIONS ABOUT THE QUALITY OF A NEW TAFSİR HISTORY

ABSTRACT

Tafsir (Qur'an exegesis) is the name of the Islamic Ummah's efforts to understand the Qur'an. The recording and introduction of this effort is the subject of Tafsir History. Although there are many in number, it is not possible to say that the works related to the

* Bu makale, 23-24 Ekim 2014 tarihinde Kayseri'de Erciyes Üniversitesi tarafından düzenlenen *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumunda* yazılı olarak sunduğumuz *Yenilikler Karşısında Tefsir Tarihi Yazımı Nasıl Olmalıdır?* başlıklı tebliğimizin yeniden düzenlenmesi ve değiştirilmesi sonucu meydana getirilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı cahitkaraalp@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-5898-6819.

Dr. Lecturer, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Research, Department of Tafseer, cahitkaraalp@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-5898-6819, Muş-Türkey.

history of Tafsir have comprehensively discussed the knowledge and culture of the past fourteen centuries. The development of many different styles in tafsir over time necessitated to categorize the studies of tafsir. When we look at the works written in the field of tafsir, it will be seen that the classifications, which are not very different from each other, are made and these classifications are united in a common denominator.

The first period tafsirs were examined under the main headings such as Narration (Rivayah) and Dirayah (Reason) Tafsirs” and later they were categorized as “Fıhhi (Judicial), Lugawi (Linguistic), Madhabi (Denominational), and Ishari (Symbolic) Tafsirs”. Considering the nomenclature differences in the contemporary tafsir classifications and the classification of the tafsir in the first period, it is seen that the studies of tafsir in the first period were in the shadow of the social turbulences and political divisions, but in the contemporary period, the classifications are subject-centered.

In our article, it will be emphasized that the history of tafsir should be written in the face of new developments. Also it will be underlined that the developments in the field of tafsir should be included in the historical works which will be written at the present time.

Keywords: Tafsir, Qur’an, History, Madhab, Qur’an exegete

GİRİŞ

Herhangi bir ilim dalıyla ilgili yapılacak çalışmaya başlamadan önce, onun tarihi ve yöntemleri hakkında genel olarak bilgi sahibi olmak önem arz eder.¹ Bu bağlamda tefsir tarihiyle ilgili olarak yapılması planlanan bu çalışmada öncelikle söz konusu ilimle ilgili bazı temel bilgilere yer vermek doğru olacaktır. Tefsiri kısaca, İslam Medeniyetinin kurucu metni olan Kur’an-ı Kerim’i beşer takati ölçüsünde anlama ve anlamlandırma çabası² olarak tanımlamak mümkündür. Bu çaba yüzyıllardır devam etmekte, her geçen gün 1400 yıllık tefsir birikimi daha da zenginleşerek varlığını sürdürmektedir.

Makalenin başlığında yer verilen *yenilik* kelimesinin tefsir ilmi alanında meydana gelen yeniliklere işaret ettiği açıktır. Yenilik ve yenilikçilik, İslam dünyasında genellikle ıslah, tecdit, ihya gibi kelimelerle ifade edilir ve bu kelimeler bir ölçüde Batı dillerindeki reform kelimesine karşılık gelir. Ancak dini alanda yenilik ve yenilikçiliğin tam olarak neye tekabül etti-

1 Mustafa Özel, *Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler I*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir: 15 (2002), 61.

2 Ömer Başkan, *Taşköprüzâde'nin Miftâhu's-Sa'âde'si Bağlamında Osmanlı İlimler Tasnifi Geleneğinde Tefsir Tarihi Algısı*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11/21 (2012), 136.

ği tartışma götürür niteliktedir.³ Yenilik hayatın tabii bir parçasıdır. Bütün ilim dallarında olduğu gibi Tefsirde de yenilik kaçınılmaz görünmektedir. Ancak bu yeniliğin, geleneği tamamen dışlayarak değil, çoğu kez onun bıraktığı noktadan başlamakla, geçmişte yapılan hataları düzeltmekle ve eksiklikleri gidermekle sağlanabileceğinin farkında olmak gerekir.⁴

23 yıllık zaman diliminde vahyin nüzulünde, konu ve üslup yönünden değişiklikler gözleendiği gibi, sonraki dönemlerde yapılacak yorumlarında da zaman, zemin ve ahvale göre değişikliklerin olması kaçınılmaz görünmektedir. İşte bu değişim, tefsir mirası gibi muazzam bir kültürün oluşmasını sağlamıştır. Tefsir ilmi belli çağlarla sınırlanacak, belli zaman dilimlerine hapsedilecek bir ilim değildir. Kur'an, kıyamet gününe kadar korunacak ve tüm insanlığa hitap edecekse, elbette ki her çağın insanı, karşılaşacağı sorunların çözümü için Kur'an'a yönelecek ve paralelinde yeni yorumlar meydana gelecektir. Bu vesileyle makalede, günümüzde yazılacak Tefsir Tarihi kitaplarında alandaki yenilikler karşısında nelere dikkat edilmesi gerektiği üzerinde durulacaktır.

1. Tefsir Tarihi Yazımının Dünü ve Bugünü

Tefsir mirası, İslam ümmetinin Kur'an'ı anlamaya ne kadar değer verdiğini göstermesi açısından önemlidir. Bu vesileyle, yazılmış ciltler dolusu tefsir eserinin incelenmesi ve tanıtılması, tefsir tarihini ele alan kitapların hem görevi hem de vefa borcu olarak kabul edilmelidir. Tefsir ilminin, gelişimini tamamlama sürecinde ve henüz sistematik hale gelememiş bir ilim dalı⁵ olduğu kabulünden hareketle Tefsir tarihinin, bu ilmin başlangıcını, gelişimini, günümüze kadar kat ettiği merhaleleri ve tefsir anlayışlarındaki yenilikleri inceleyen bir ilim dalı olarak vücut bulması ve bundan sonra da varlığını devam ettirmesi önemli bir ihtiyaçtır.

Elimizde bulunan en eski tefsir tarihinin, Celaledin es-Suyuti'nin (ö. 911/1505) yazdığı *Tabakatu'l-Müfessirin* adlı eser olduğu⁶ kabul edilmektedir. Tefsir tarihi yazıcılığında en eski uygulama "tabakat" tarzı⁷ tefsir tarihi yazıcılığıdır ki, bu tarz tefsir tarihi yazımında iki farklı tertip dikkat

3 Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık* (Ankara Okulu Yayınları, 2013), 82.

4 Müsaid, Müslim Abdullah Âli Câfer, *Eseru't-tatavvurü'l-fikri fi't-tefsir fi'l-asri'l-Abbasi/ Gelişme Döneminde Tefsir*, trc. Muhammed Çelik (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 13.

5 Emin el- Huli, *Arap- İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, trc. Emrullah İşler - Mehmet Hakkı Suçin (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2006), 40.

6 Başkan, *Tefsir Tarihi Algısı*, 138; Mesut Okumuş, "Darulfünun İlahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve "Tefsir Tarihi" Adlı Eserinin Tefsir Tarihi Yazıcılığındaki yeri", *Darulfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009*; (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2010), 430.

7 Davudi, Muhammed bin Ali, *Tabakatu'l-müfessirin*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2008); Muhammed b. Bekr b. İbrahim, *İlmu tabâkâti'l-müfessirîn neşetuhû ve tedavvuruhû* (Medine: Dâru't-Tarafeyn, 2011).

çekmektedir. Bunlardan ilki müfessirleri alfabetik sıraya göre zikreden “tabakatu’l-müfessirin” eserleri⁸, ikincisi de her hicri yüzyılı ayrı bir tabaka olarak kabul eden ve müfessirleri vefat yıllarına göre tarihlendiren⁹ tefsir tarihi yazıcılığıdır. Ansiklopedik tefsir tarihi yazıcılığında ise alfabetik sıra esas alınmaktadır.¹⁰

Daha sonraları Tabakat tarzı tefsir tarihi yazıcılığına alternatif olarak batı dünyasında Ignaz Goldziher’in geliştirdiği ve İslam dünyasında Hüseyin ez-Zehabi’nin sistemleştirdiği¹¹ tefsir tarihi yazıcılığı gelişmiştir. Bu tefsir tarihi tarzı Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu vasıtası ile Türkiye’deki tefsir tarihi algısını şekillendirmiş ve bundan sonra yazılan tefsir tarihi eserlerinin¹² ilham kaynağı olmuştur.¹³

Goldziher, adı geçen eserinde tefsir tarihini konularına göre şu şekilde tasnif etmiştir: Tefsirde İlk Merhale, Rivayet Tefsiri, Dirayet Tefsiri, Tasavvufi-İşari Tefsir, Mezhebi Tefsir ve Çağdaş Tefsirler. Görüldüğü üzere bu tasnifte tabakalar veya alfabetik sıra değil daha çok tefsir alanında yazılan eserlerin belli başlı üst başlıklar altında toplanarak yazımı esas alınmıştır.¹⁴

Tefsir tarihi adı altında yazılan birçok eserin, daha önce kaleme alınan eserleri taklit ettiğini görmek mümkündür. Bu bağlamda, sayıca fazla

8 Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân bin Ebû Bekr bin Muhammed, *Tabakatu’l-Müfessirin*, thk. Ali Muhammed Umar (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976).

9 Edirnevi, Ahmed b. Muhammed, *Tabakatu’l-müfessirin*, thk. Süleyman b. Sâlih el-Hazî, (Medine: Mektebetü’l ulum ve’l-hikem, 1997), Edirnevi, Ahmed b. Muhammed. *Tabakatu’l-müfessirin*. thk. Mustafa Özel, Muammer Erbaş (İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005); Cevdet Bey, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002); Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2 Cilt (İstanbul: Akçağ Yayınları, 1973).

10 Adil Nüveyhiz. *Mu’cemu’l-müfessirin min sadri’l-islam hatta’l-asri’l- hadir* (Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz, 1988); Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012), 54-60; Okumuş, *Cevdet Bey ve “Tefsir Tarihi”*, 430.

11 Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn*, 3 Cilt (Beyrut: Dâru’l-Erkâm, ts.).

12 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 6. Baskı (Ankara: Fecr Yayınları, 2014); Ali Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1991); Bekir Karlığa, “Tefsir Tarihi”, *Hadislerle Kur’an’ı Kerim Tefsiri*, trc. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1988).

13 Düccane Cündioğlu, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası”, *İslamiyat Dergisi*, 2/4 (1999), 51-73; Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı*, 62-68, 97; İsmail Çalışkan, “Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliği – Eleştiriler- Gerekçeler- Teklifler”, *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri Sempozyumu 11-12 Haziran 2005 Van*, Editör. Ömer Kara (İstanbul: 2006), 105; Okumuş, *Cevdet Bey ve “Tefsir Tarihi”*, 431; Mustafa Öztürk, “Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış”, *Osmanlı Toplumunda Kur’an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları 1* (İstanbul: İlim Yayıma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2011), 91-92; İshak Doğan, “Osmanlı Dönemi Kur’an Araştırmaları”, *Makalat*, Konya: 1 (1999), 95-137; Fethi Ahmet Polat, *Tefsir Araştırmalarında Yöntem Sorunları I-II* (Konya: Aybil Yayınları, 2014), 366.

14 Goldziher, Ignaz, *İslam Tefsir Ekolleri*, trc. Mustafa İslamoğlu (İstanbul: Denge Yayınları, 1997); Goldziher, Ignaz, *Mezâhibü’t-tefsîri’l-islâmî*, trc. Abdülhalim en-Neccâr (Kahire: Dâru’l-Meârif, 1955).

olmalarına rağmen Tefsir tarihi ile ilgili eserlerin, on dört asırlık tefsir birikim ve kültürünü kapsamlı bir şekilde ele almadığı görülmektedir.¹⁵ Ekoller esas alınarak yazılan tefsir tarihi eserlerinin Tabakat ve Mu'cem türleri kadar kapsamlı olmadığı görülmektedir. Ekol bazlı tefsir tarihi eserlerini, Tabakat ve Mu'cem türlerinden ayıran en önemli özellik, ilkinde tefsirlere ve görüşlere; ikincisinde ise müfessirlere ağırlık verilmiş olmasıdır. Zehebi'nin, eserine "et-Tefsir ve'l-Müfessirûn" adını vermiş olması, bu farkı görmüş olmasının sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Tefsir tarihi ile ilgili bilgi ve verileri sadece yukarıdaki isimlerle yazılmış eserlerde aramak yanlış olacaktır. Zira Tefsir ilimleri ve tefsir usulü alanında yazılmış farklı birçok eserde de tefsir tarihine dair geniş bilgilerle karşılaşmak mümkündür.¹⁶

1400 yıllık süreçte sürekli gelişen ve zenginleşen tefsir literatürünü bir bütün olarak sadece bir kişi tarafından incelenmesi ve ilgili literatürün tamamının bir veya birkaç cilde sığdırılması mümkün görülmemektedir. Tefsirlerin sadece Arapça değil, başka dillerde de yazıldığı düşünüldüğünde yapılacak çalışmanın müştereken ve kapsamlı olması gerektiği zaten anlaşılacaktır. Ancak bu şekilde, efradını cami ağyarını mani ifadesinin işaret alanına yakın eserler yazılabilecektir.

Günümüzde ideal ölçülerde sistematik olmasa da tefsir tarihi yazıcılığında görece farklı üslupların belirdiği söylenebilir. Artık tefsir tarihi alanında branşlaşmaya gidilerek konuyla ilgili bilgi yığını tasnif edilmekte ve müstakil başlıklar altında çalışılmaktadır. Günümüzde alışlagelen tefsir tarihi eserlerinin yanı sıra dipnotta yer verilen eserler¹⁷ vasıtası ile

15 Çalışkan, *Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliği*, 103.

16 Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 74-93; Subhi es Salih, *Kur'an İlimleri*, trc. M. Sait Şimşek (İstanbul: Esra Yayınları, 1994); Tayyib Okıç, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995); İsmail Albayrak, *Tefsir Usulü* (İstanbul: Şule Yayınları, 1998), 93; Zekeriyâ Pak, "Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri (Taberi Öncesi)", *Tefsir El Kitabı*, Editör: Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 148; Zürkani, Muhammed Abdulazim, *Menahilü'l-irfan fi ulumi'l-Kuran* (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-Arabiyye, 1995), 2:14-16; Muhammed Umar el Hacı, *Mevsuati't-Tefsir Kable Ahdî't-Tedvin* (Dimaşk: Dârü'l-mektebi, 2007), 197-199; Musa İbrahim el İbrahim, *Buhusün menhecıyyetün fi ulumi'l-Kur'ani'l-Kerim* (Amman: Dâru Ammar, 1996), 107; Mehmet Paçacı, *Kur'an'a Giriş* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 120.

17 Mustafa Öztürk, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsir Serencamı* (Ankara Okulu Yayınları, 2012), *Osmanlı Tefsir Mirası* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012); Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), Orhan Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı-İctimai Tefsir* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004); Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010); İsmail Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu Tarihsel Gelişim ve Sorunları*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014); Hadiye Ünsal, *Tefsirde Heterodoksi Kadiyanilik ve Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011); Şahin Güven, *Çağdaş Tefsir Araştırmalarında Konulu Tefsir Metodu* (İstanbul: Denge Yayınları, 2001); Süleyman Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara, 1974; Celal Kırca, *İlmî Tefsir Hareketi* (Bursa, 1984); Mustafa Öztürk; *Tefsirde Bâtınlılık* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003); Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlihi*, (Ankara:

yeni bir tefsir tarihi yazım tarzının geliştiği söylenebilir. Keza “müfessir ve tefsir” bağlamında çalışılan tezlerde¹⁸ de yeni tarzların ortaya çıktığı görülebilir.

2. Tefsir Tarihi Yazımında Tefsirleri Tasnif Sorunu

Zaman içerisinde tefsirde pek çok farklı tarzın gelişmesi, tefsir çalışmalarını kategorize etmeyi gerektirmiştir.¹⁹ Tefsir Tarihi alanında yazılmış eserlere baktığımızda birbirinden çok da farklı olmayan tasniflerin yapıldığını,²⁰ bu tasniflerin ortak bir paydada birleştiğini görmekteyiz. Bu tasniflerin tefrika ve ayırıcılık olmadığını, bir sınıflandırma olduğunu ve bu tasnifin Batı’dan esinlenmediğini belirtenler bulunmakta²¹ ise de bugüne kadar yapılmış tefsir tarihi kategorilelendirmelerinin Batı’nın etkisinde kalınarak mezhebi bağlamda geliştiği görülmektedir.

Goldziher’in geliştirdiği ve Zehebi’nin sistemleştirdiği tasnif sıkıntılı ve eksik bir tasniftir.²² Mezhebi ayırıcılığa dayanan bu tasnifin kaynağı olan Goldziher’in İslam tefsir tarihine mezhepler üstü bir perspektiften baktığını söylemek²³ yanlış olacaktır. Zira mezhep üstü bakmak ile

- Ankara Okulu Yayınları,2009); Abdulkaki Güneş, *Akli Tefsir Hareketi* (Van: Ahenk Yayınları, 2003); İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012); J.J.G. Jansen, *Kur’an’a Bilimsel- Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, (Ankara: Fecr Yayınları, 1993); M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, (İstanbul: Esra Yayınları, 1997), Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur’anlılık*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013); *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınlar, 2005); Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012); Şehmus Demir, *Kur’an’ın Yeniden Yorumlanması Batıyla Münasebetin Kur’an Yorumuna Yansımaları*; (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005); Abdülhamit Birişik, Abdülhamit Birişik, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), Mustafa Bilgin, *Tefsir’de Mu’tezile Ekolü*, (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1991) vs. gibi eserler tefsir tarihi konusunu ilgilendiren konuları müstakil olarak çalışmış eserlerdir.
- 18 Örneğin; M. Ragıp İmamoğlu, *İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te’vilâtü’l-Kur’ân’daki Tefsir Metodu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991; Muharrem Çelebi, *Meâni’l-Kur’an ve ez-Zecâc*, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1976); Muhammed Coşkun, *Bereketzade İsmail Hakkâ’nın Envâr-ı Kur’an Tefsiri ve Diğer Tefsir Yazıları* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi,2008); Gökçen Kalkan, *Cemaleddin el-Kasîmi ve Tefsirdeki Metodu* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2007) vs.
- 19 Polat, *Tefsir Araştırmalarında Yöntem*, 306.
- 20 Zehebi, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*; Paçacı, *Kur’an’a Giriş*,120-130; Muhammed Vehbi Dereli, *Kuran Muhtevası ve Yorumu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2011), 79-85; Harun Ögmüş-Aykut Kaya-Muhammed Çalışkan, *Tefsir Literatürü* (İstanbul: İlahiyat Araştırmaları Derneği, 2008); Polat, *Tefsir Araştırmalarında Yöntem*; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013); Harun Ögmüş, *Muhadarat fi ulumi’l- Kur’an ve tarihi’t-tefsir* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014); Hidayet Aydar, *Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri*, 3 Cilt (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2013); Albayrak, *Tefsir Usulü*; Musa İbrahim el İbrahim, *Buhusün men-heciyyetün fi ulumi’l-Kur’an’i’l-Kerim*; Davut Aydüz, *Tefsir Çeşitleri ve Konulu Tefsir* (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2004); Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 62-68.
- 21 Abdurrahman Çetin, *Kur’an’ı Anlama’nın Önemi ve Bu Konudaki Çalışmalar*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 9/9 (2000), 203.
- 22 Polat, *Tefsir Araştırmalarında Yöntem*, 366.
- 23 Mustafa Öztürk, *Kur’an’ın Mu’tezili Yorumu Ebu Müslim el-İsfehani Örneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 24.

mezhep dışından hatta mezheplere din dışından bakmak farklı şeylerdir. Emin el Huli, Goldziher'in tefsir eserlerini sınıflandırmasında eksikler olduğunu, zikrettiği tefsir ekollerinin yanı sıra lügavi, nahvi, edebi, fıkhi, tarihi vb. tefsir çeşitlerinin de bulunduğunu ifade etmiştir.²⁴ Son dönemde kaleme alınan bazı eserlerde tefsirlerin "geleneksel, mezhebi, işari, akli, savunmacı, siyasal, tarafsız"²⁵ gibi ayırımlara tabi tutulduğu müşahede edilmektedir.

Tefsir ekollerinin, sosyal bilimlerin disiplinleri çerçevesinde beliren netliğe tam olarak kavuşamadığı söylenebilir. Mesela, Fikhî Tefsir Ekolüne dâhil olan bir tefsiri, pekâlâ İslâhî Tefsir Ekolüne; Edebî Tefsir Ekolüne giren bir tefsir anlayışını, Konulu Tefsir Ekolüne dâhil etmek mümkündür. Bunun sebebi ise muhtemelen, yorum denen olgunun alan ve sınırlarının çok net bir şekilde çizilememiş olmasıdır.²⁶

Tefsir tarihi eserleri, ilk dönemden bugüne farklı tasniflere tabi tutulmuşsa da bunları, *başlangıç*, *gelişim* ve *son dönem* eserleri olmak üzere üçe ayırarak ele almanın daha toparlayıcı ve kapsamlı olacağı kanısındayız. Hz. Peygamberden başlayarak Emeviler'in son dönemine kadar olan dönemi *bidayet(başlangıç)*; Abbasiler ile başlayıp 20. Yüzyılın başlarına kadar olan dönemi *gelişim*; 20. Yüzyılın başlarından günümüze kadar olan dönemi ise *son dönem veya olgunlaşma dönemi* olarak değerlendirmek mümkündür. Tefsir ilminin gelişimi göz önünde bulundurularak tasarlanan bu tasnifin yanı sıra farklı tasnifler de yapılabilir.

Tefsir tarihi bağlamında yazılacak eserler, müfessirleri bölge, ülke, dönem, zaman veya millet farkını göz önünde bulundurarak da ele alabilirler.²⁷ Zira aynı dönemde, aynı bölgede yazılmış eserlerin bir arada tanıtılması tefsir ilmindeki gelişim aşamalarını ve farklılıkların temel sebeplerini bilmemize daha çok yardımcı olacaktır. Aynı siyasi, sosyal ve kültürel ortamlarda yaşamış benzer sorunlarla karşılaşmış müfessirleri mezhep başlığı altında incelemek, tefsiri vücuda getiren diğer durumları görmezlikten gelmeye neden olabilir.

20. Yüzyılda tefsir ilmi kendini yenilemiş ve çağın gereklerine uygun olarak farklı bir seyir izlemiştir. Özellikle bu dönemde yazılan tefsirler konu ve metot açısından eski tefsirlerden farklılık arz eder. Geçmiş tefsirler daha çok Kur'an lafızlarının anlaşılması üzerinde dururken bu dönemlerde yazılan tefsirler ise Kur'an lafızlarının anlaşılması ile birlikte

24 Emin el-Huli, *Arap- İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, 27.

25 Murad W. Hofmann, *Kur'an*, trc. Mehmet Toprak (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005), 65.

26 Polat, *Tefsir Araştırmalarında Yöntem*, 363.

27 Çalışkan, *Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliği*, 110.

hayatın içinde bir Kur'an anlayışından hareketle, onun hidayet yönüne ağırlık vermişlerdir.

Bu nedenle son dönemde ortaya çıkan tefsir hareketleri; "İctimai, İlmi, Edebi, İnkılabı, Islahi, Siyasal, Akli" gibi isimlerle anılmış ve kategorize edilmişlerdir.²⁸ İlk dönem tefsirleri "Rivayet ve Dirayet" gibi ana başlıklar altında incelenirlerken daha sonraları ise "Fıkhi, Lugavi, Mezhebi, İşari" gibi isimlerle kategorize edilmişlerdir. Son dönem tefsir tasnifleri ile ilk dönem tefsir tasniflerindeki isimlendirme farklılıklarına dikkat edildiğinde ilk dönem tefsir çalışmalarının sosyal çalkantıların ve siyasi ayrışmaların gölgesinde kaldığı, sön dönem tasniflerin ise konu ağırlıklı oldukları görülecektir.

3. Tefsir Tarihi Yazımında Tarihi Arka Plan Eksikliği

Tefsir tarihi alanında yazılan eserler, temelde tefsir, müfessir ve yöntemleri ele alarak ilgili ürünleri kategorize etmektedirler. Ancak genel bir eksiklik olarak tefsir tarihine dair yazılan eserler, tefsirlerin yazılma sebep, şart ve ahvalleri üzerine ya hiç eğilmezler ya da bunları basit açıklamalarla geçiştirirler. Kur'an tefsirine dair ortaya çıkan her bir yöntemin; yazılan eserlerin kendi dönemlerinin paradigmalarından izler taşıdığı²⁹ gerçeğini göz önünde bulundurmazlar. Nitekim belli bir zaviyeden yazılan tefsir tarihi ile ilgili eserlerin irdelemeci olmak yerine yargılayıcı ve dışlayıcı olduklarını görmek mümkündür. Örneğin Zehebi, eserinde Şia tefsirini neredeyse bir cilt tutacak kadar eleştirmekte, ancak olay, olgu ve fikirlerin tarihi arka planlarına neredeyse hiç değinmemektedir.³⁰

Tefsir tarihini ve yapılmış tasnifleri bihakkın anlayıp anlamlandırmak sadedinde tefsirlerin vücut bulduğu ortamı ve arka planını bilmek oldukça önemlidir. Değilse tarihi arka planı anlaşılmayan tefsirlerin tasnifine yönelik eleştirilerin ayağı sağlam bir zemine basmayacaktır. İlk dönemlerde kaleme alınan tefsirlerin daha çok rivayetleri konu almalarının ve bu yüzden rivayet tefsirleri kategorisine alınmalarının sebeplerini ancak tarihi arka plana baktığımızda anlayabiliriz.

Tefsir faaliyetlerinin ortaya çıkışında ve gelişmesinde Kur'an'ın metinsel ve dilsel özellikleri etkin olmakla beraber muhatap kitlenin ferdi

28 Bk. Polat, *Tefsir Araştırmalarında Yöntem*; Demirci, *Tefsir Tarihi*; Öğmü, *Muhadarat fi ulumi'l-Kur'an*; Aydar, *Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri*; Albayrak, *Tefsir Usulü*; Hofmann, *Kur'an*; Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı-İctimai Tefsir*; Güneş, *Akli Tefsir Hareketi*; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*.

29 Hikmet Koçyiğit, *Kur'an'ın Nüzul Sırasına Göre Tefsir Edilmesi*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 12/23 (2013), 199.

30 Zehebi, *et-Tefsir ve'l-müfessirân*, 2: 33-234.

ve toplumsal açıdan değişmesi ve gelişmesi filli olarak tefsiri geliştiren en önemli etkidir.³¹ Kur'an'ı tefsir eden hiçbir müfessiri içinde yaşadığı ahvelden, mensup olduğu mezhep ve meşrepten, yetiştiği kültürden, yetiştirme tarzından ve döneminin Kur'an algısından bağımsız düşünemeyiz. Geçmişte ve günümüzde kaleme alınan birçok tefsirin tarihi arka planında yatan birçok olgu ve olayı bilememekteyiz. Örneğin herhangi bir müfessirin tefsir yazarken siyasi, etnik ve kültürel baskılara/dayatmalara maruz kalıp kalmadığını bilmek, tefsir tarihinin daha iyi anlaşılmasına ve değerlendirilmesine imkân verecektir.

Müfessirlerin yaşadıkları çağın gereklerine ve sorunlarına cevaplar bulma gayreti içinde olmaları önem/gereklik arz eder. Bu bağlamda Rivayet, Dirayet ve Lügavi tefsir çalışmalarının, yazıldıkları dönemin boşluklarını doldurma çabasını gütmüş olmaları, bir bakıma hasıl olan ihtiyaçları gidermeye yönelik faaliyetler olarak değerlendirilebilir. Örneğin fetihler sonucu İslam'a henüz girmiş Arap olmayan unsurların ve diğer din mensuplarının, İslam dinini öğrenmelerini sağlamak, Kur'an dilinin özgünlüğünü yitirmesine engel olmak tefsir çalışmalarına ve çeşitlenmelerine etki eden faktörlerdir. Bu nedenlerle tefsirleri yazıldıkları dönemin şartlarından bağımsız değerlendirmemek gerekir. Zira bu nedenleri dikkate almamak, hem tefsirlerin arka planlarını anlamayı hem de onları tasnif etmeyi güçleştirecektir. İslam'ın hüküm sürdüğü dönemlerde ve devletlerde yazılan tefsirler ile kısmen Batı'nın etkisinin de göz ardı edilemeyeceği son dönem tefsirleri arasında elbette ki bazı farklılıklar olacaktır. Bu farklılıkları anlamak, dönemsel farklılıkları göz önünde bulundurmadan bağımsız olamayacaktır. Örneğin Kur'an'ın son ve evrensel bir kitap olduğuna, her döneme hitap ettiğine ve aslının korunduğuna inanan Müslümanlar, geçmişte olduğu gibi bu gün de kendilerini Kur'an'a dayandırma ihtiyacı hissetmişler ve Batı egemenliğinin hüküm sürdüğü bu dönemlerde *İnkılabi, Islahi, İctimai, Mevzui* vb. tefsirlerin vücut bulmasını sağlamışlardır.

Mesela ülkemizde Cumhuriyetin ilk dönemlerinde yazılan *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirini yazıldığı dönemin şartlarında değerlendirmek; Pakistan'da Mevdudî'yi; Mısır'da Seyyid Kutub'u tefsir yazmaya iten şartların neler olduğunu bilmek mühimdir. Tam da bu nedenlerle bir tefsir tarihçisinin, belli bir dönemde meydana gelmiş tefsirleri tanıtırken ilgili şartları ve ahvali bilmesi ve tasvir etmesi önem arz etmektedir.

31 İshak Özgel, "Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu", *Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*(18-19 Aralık 2009), Editör: Cengiz Kallek (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 249.

4. Tefsir Tarihi Yazımında Metodoloji Sorunu

Metodolojisi olmayan bir ilim dalının taklitten kurtulamayacağı ve özgün eserler ortaya koyamayacağı bilinmektedir. Tefsir tarihi yazımı konusundaki yöntembilim eksikliğinin ilgili eserlerde hemen göze çarptığı söylenebilir. Öyle ki alanla ilgili eserlerin, çoğunlukla geçmişte tekrar ettiği ya da eskinin üzerine birkaç yeni eser eklemek dışında kayda değer bir katkıda bulunmadığı hemen anlaşılmaktadır.

Öncelikle Tefsir tarihi türü eserlerin yazımında yazarın telif ettiği eserle neyi amaçladığının, eserin varlık nedeninin, muhataplarının,³² konularının, sınırlılıkların, geçmişte yazılan benzer eserlerden farkının; Tefsir tarihi mirasına ne tür katkılarda bulunacağını açıkça belirtilmesi gerekir. Bu bağlamda tefsirin ne anlama geldiğini ve kime müfessir denilebileceğini, müfessir tanımına kimlerin dâhil olacağını açıklığa kavuşturmak elzemdir. Mesela sadece bir sure yahut ayet veya mevzuyu tefsir edenlerle Kur'an'ı baştan sona tefsir edenler aynı kefedeymiş mi değerlendirilecek yahut aralarında fark gözetilecek mi? Müfessir ve tefsir tanımlamaları hangi ölçüler esas alınarak belirlenecek? Tabakat türü tefsir tarihi eserlerinde, sadece bir sureyi tefsir edenlerle Kur'an'ı baştan sona tefsir edenler arasında fark gözetilmemiş ikisi de müfessir olarak değerlendirilmiştir. Bunun önemli bir problem olup olmadığı, üzerinde ehemmiyetle durulması gereken bir husustur.

5. Tefsir Tarihi Yazımında Kapsamlılık Sorunu

5.1. Farklı Coğrafyaların İhmal Edilmesi

Abbasî Dönemi, Kur'ân ilimlerinin ve Tefsir Usulü'nün olgunlaşma devresi olarak değerlendirilebilir. Zira tefsirlerin çoğunun Abbasî Döneminde yazıldığı görülmektedir.³³ Dolayısıyla bu dönemin de öncesinden başlanarak Tefsir Tarihi halkalarını, kayıp halka kalmayacak şekilde, kronolojik olarak araştırmak alana büyük katkı sağlayacaktır.³⁴

Tefsir tarihinde, Endülüs tefsir geleneği ve müfessirleri önemli bir yere sahip olmasına rağmen bu alana ait yeterli araştırma yapılmadığı;³⁵ yapılan araştırmaların ise belirli müfessirlerle sınırlı kaldığı görülmektedir. Öyle ki sayıca epey bir yekûn tutmakla birlikte Endülüs coğrafyasındaki müfessirlerin pek azı tanınmış, bazılarının ismine ilgili çalışmalarda

32 Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 252.

33 Müsaid, Müslim, *Eseru't-tatavvuri'l-fikri fi't-tefsir fi'l-asri'l-Abbasi*, 61.

34 Müsaid, Müslim, *Eseru't-tatavvuri'l-fikri fi't-tefsir fi'l-asri'l-Abbasi*, 15.

35 Çalışkan, *Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği*, 110; Polat, *Tefsir Araştırmalarında Yöntem*, 305.

çok az yer verilmiş, bir kısmına ise hiç değinilmemiştir.³⁶ Aynı durumun, Büyük ve Anadolu Selçuklu devletleri³⁷ ve diğer tüm İslam medeniyetleri için de geçerli olduğu söylenebilir. Bu durumun önemli bir eksikliğe işaret ettiğini bilerek, Tefsir tarihi araştırmalarını, Hint alt kıtası,³⁸ Libya³⁹ vb. tüm İslam ülkelerinde yapılan çalışmaları da kapsayacak genişliğe yaymak önem arz etmektedir. Aksi takdirde, haddi zatında zengin bir nicelikte olan tefsir ve müfessir yekûnunun bıraktığı mirastan mahrum kalma- mız kaçınılmaz olacaktır.

5.2. Osmanlı Dönemi Tefsirine Yer Verilmemesi

Tefsir alanında görmezden gelinmesi mümkün olmayan bir mirasa sahip olan Osmanlı döneminin tefsir mirasına⁴⁰ birkaç istisna hariç eski ve yeni tefsir tarihi eserlerinin neredeyse hiçbirinde yer verilmemiştir. Oysa Osmanlı dönemi tefsir çalışmaları hakkında birçok tez ve makale kaleme alınmıştır.⁴¹ Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi tefsir eserlerinin, tefsir tarihi eserlerinde incelenmemesinin ve 600 yıl Müslümanlara hizmet eden Osmanlı devletinin ilmi mirasının görmezlikten gelinmesinin sebepleri üzerinde durulmalıdır. Dil inkılâbı ile kütüphane raflarında terk edilen Osmanlı tefsir mirasının incelemeye konu olmamasının arkasında, varsa siyasi sebepler araştırılmalıdır. Yeri gelmişken, Tefsir tarihi alanında çalışmaları olan Goldziher'in, eserinde Osmanlı tefsir mirasına hiç değinmemiş olmasını düşündürücü bulduğumuzu belirtmeliyiz.

Modern zamanlarda Osmanlı tefsir mirasıyla ilgili araştırmalara fazla rağbet edilmemesinin başlıca sebeplerinden biri, tefsir tarihi alanında klasik sayılabilecek eserlerin çoğunda Osmanlı'ya yer verilmemiş olmasıdır. Goldziher ve Zehebi'nin tefsir tarihiyle ilgili meşhur eserlerinde

36 Ali Karataş, *Endülü's Tefsir Geleneği ve Müfessir İbn Ebi Zemenin*, Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 40 (2013), 296.

37 İshak Özgel, *Büyük Selçuklular Dönemi Müfessirleri* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1996); Mustafa Yavuz, *Anadolu Selçukluları Dönemi Müfessirleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1997).

38 Birışık, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*.

39 Mohammed Nagip Nasrat, *Başlangıçtan Günümüze Libya'da Tefsir Faaliyetleri* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003), 167-170.

40 Doğan, "Osmanlı Dönemi Kur'an Araştırmaları", 95-137; Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", 15-206; Cündioğlu, *Osmanlı Tefsir Mirası*, 51-73

41 Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1994), Muhammed Abay, *Osmanlı Dönemi Müfessirleri* (Yüksek Lisans Tezi; Uludağ Üniversitesi, 1992); Muhammed Abay, "Osmanlı Dönemi Dirayet Tefsirleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 9/18 (2011), 67-137; Mehmet Zorlu, *İkinci Meşrutiyet Dönemi (1908-1918) Tefsir Hareketleri* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2002). Daha geniş bilgi için bk. Öztürk, *Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış*, 93; Mehmet Salmazzem, "Osmanlı Medrese Geleneğinde Tefsir Tedrisatı: Koçak Örneği", *Tarihi ve Kültürel Dokusuyla Koçak*, Editör: Mehmet Salmazzem, (Konya, Çizgi Yayınları, 2019), 61-85.

Osmanlı dönemi Kur'an ve tefsir çalışmalarından söz edilmemiş olması, bu müelliflerin birtakım indi ve ideolojik mülahazalarına bağlanarak izah edilebilir.⁴² Türkçe kaleme alınan birçok tefsir tarihi eserinde Osmanlı Tefsirine az yer verilmiş olması ya da hiç yer verilmemiş olması ise geçmişin taklidiyle ilişkilendirilebilir.

5.3. Yazma Tefsirlere Yer Verilmemesi

Tefsir tarihi alanında yazılmış eserlerin müellifleri maalesef yazma halinde bulunan tefsirlerle ilgilenmemişlerdir. Kütüphane raflarında gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen yüzlerce tefsire, tefsir tarihi eserlerinde yer verilmemiş olması ciddi bir eksikliklerdir. Tefsir tarihi yazımında sadece matbu eserlere değil yazma halinde bulunan eserlere de yer verilmesi ve ayrı bir başlık altında değerlendirilmesi gerekmektedir. Başta Süleymaniye Kütüphanesi olmak üzere, Türkiye'deki muhtelif kütüphanelerde Osmanlı dönemine ait yüzlerce yazma eser halen gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir.⁴³

Süleyman Molla İbrahimioğlu'nun "Süleymaniye Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tefsirler (Metot ve Kaynakları)" adlı eseri⁴⁴ Yazma tefsirleri konu edinen ve bu alandaki açığı kapatmaya çalışan tefsir tarihinin önemli eserlerinden biridir. Tefsir tarihi araştırmacılarının bu alana yoğunlaşmaları ve gizli köşelerde, gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen tefsir eserlerini tanıtarak neşrini gerçekleştirmeleri ilmi bir vecibe olarak karşımızda durmaktadır.

6. Tefsir Tarihi Yazımı ve Mezhep Olgusu

6.1. Mezhebi Tefsir/Fırka Tefsiri İsimlendirmesinin Yanlışı

Tefsir tarihi eserlerini değerlendirirken öncelikle bu eserlerin kapsam alanına bakılmalıdır. Örneğin Sünni dünyada kaleme alınan tefsir tarihi eserleri daha çok Sünni tefsir tarihiyle ilgilidir. Şii tefsir tarihi eserleri içinde aynı şeyleri söylenebilir. Bu olgu, tefsir tarihini ele alan eserlerin mezheplerin şemsiyesi altında kaleme alındığını, dolayısıyla kapsamlı olmadığını göstermektedir. Bu sebeple, tefsir tarihi eserlerimizin eksik olduklarını ve taraflı yazıldıklarını söylemek mümkündür.

Mezhebi Tefsir; Kur'an'ın itikâdî, amelî ve siyasî görüşler doğrultusunda tefsir edilmesidir. İslam'ın ilk devirlerinden itibaren farklı şekillerde ortaya çıkan muhtelif kesimler, kendi görüşlerini Müslüman çoğunluğa

42 Öztürk, *Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış*, 91-92.

43 Öztürk, *Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış*, 96.

44 Süleyman Molla İbrahimioğlu, *Süleymaniye Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tefsirler (Metot ve Kaynakları)*, (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2002).

kabul ettirebilmek veya kendilerini savunabilmek için en güçlü yol olarak Kur'ân'ı kendilerini savunacak tarzda tefsir veya te'vil etmede bulmuşlardır.⁴⁵

Mezhep anlayışının bir kenara bırakılmayacağı, herkesin etkilendiği yerleri referans alarak fikirlerini kaleme alacağı muhakkaktır.⁴⁶ Bununla beraber, Tefsir tarihi yazacak kişilerin mezhebi saplantılara kapılmaması ve mezhep olgusunu her şeyin üstünde tutmaması gerekir. Buna dikkat edilmediği için olacak ki, mevcut tefsir tarihi eserleri okuyucuların yanlış ve yanlış yönlendirilmesine neden olmaktadır. Örneğin Sünnî ulema tarafından yazılan eserlere bakıldığında, *Mezhebi tefsirler* başlığı altında, Şia, Havaric, Mu'tezile isimleri⁴⁷ bulunduğu halde, Ehl-i Sünnet'e yer verilmediği görülmektedir.⁴⁸ Bu olgu, Ehl-i Sünnet'in kendini hak ve mezhepler üstü, diğerlerini ise batıl kabul ettiği anlamına gelmektedir. Hâlbuki kimi Sünnî müfessirlerin de mezhebi kaygılar taşıdıkları⁴⁹ hatta mezheplerini haklı çıkarmak için ayetleri bağlamından kopardıkları⁵⁰ görülmektedir. Tarihte yazılmış hiçbir tefsir, tam anlamıyla mezhebi angajmanlardan kopuk olmamakla beraber, Sünnî algıya göre, "Mezhebi tefsir" ideolojik ve konjonktürel bir niteleme olup⁵¹ "Gayri Sünnî Tefsir" anlamına gelmektedir.⁵² Bu isimlendirmenin sorgulanmaksızın çağdaş tefsir tarihi kitaplarında yer bulması, taklitten ve mezhebi angajmanlardan kopamamanın sonucu olmalıdır. Benzer yanlış bir isimlendirme "İlhadi tefsir" için de geçerli olduğu görülmektedir.⁵³

Tefsir tarihi alanında eser yazan Doç. Dr. Harun Ögmüş, Ehli Sünnet tarafından kaleme alınan tefsir tarihi eserlerinde Ehli Sünnet'in mezhebi tefsirler içinde zikredilmediğini, bununla Ehli Sünnet'in mezhebe daya-

45 Eren, Cüneyt - Erbaş, Muammer, *Kur'an İlimleri ve Tefsir İstilahları* (Erzurum: EKEV Yayınları, 2001), 160.

46 Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 45-247.

47 Zehebi, *et-Tefsir ve'l-müfessirün*, 1: 238-316, 2: 5-234; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 303-541; Polat, *Tefsir Araştırmalarında Yöntem*, 378-387; Fethi Ahmet Polat, "Dirayet Ağırlıklı Tefsirler", *Tefsir El Kitabı*, Editör. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 207-213; Eren, Cüneyt-Erbaş, Muammer, *Kur'an İlimleri ve Tefsir İstilahları*, 160.

48 Çalışkan, *Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliği*, 107.

49 Râzî, Fahreddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer, *Mefâtilu'l-Ğayb (Tefsiri Kebir)*, trc. Suat Yıldırım v. dğr. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 8: 336, 12: 312; bk. Fethi Ahmet Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler Mutezili Zemahşeri ve Eş'ari İbnu'l-Muneyyirin Eleştirileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007).

50 Nebe', 23. Ayet ile ilgili Bk. Hâzîn, Alâuddîn Alî bin Muhammed bin İbrâhîm el-Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vil fî meânî't-tenzil/Tefsîru'l-Hâzîn*, thk. Abdusselâm Muhammed Alî Şâhîn, 3. Baskı. 4 Cilt (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2014).

51 Polat, "Dirayet Ağırlıklı Tefsirler", 208.

52 Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezili Yorumu*, 19; Polat, Fethi Ahmet; *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 53.

53 Çalışkan, *Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliği*, 108-109.

lı yorumlarda bulunmadığı imasının verilmek istendiğini ancak bunun doğru olmadığını ifade ederek Maturidi'nin ile Razi'nin tefsirlerindeki Maturidi ve Eş'ari yorumlara göndermede bulunur.⁵⁴ Prof. Dr. Muhsin Demirci⁵⁵ ve Prof. Dr. Hidayet Aydar⁵⁶ tefsir tarihi eserlerinde seleflerinden farklı olarak mezhebi tefsir başlığı altında Ehli Sünnet tefsirlerini de zikrederler.

Mezhebi tefsir adı altında yapılan tasnife bakıldığında, Mu'tezile ve Haricilerin tarihin belli bir döneminde var oldukları ve zamanla son buldukları kanaatine varılabilmektedir.⁵⁷ Hâlbuki Hariciler İslam dünyasının farklı coğrafyalarında bugün de yaşamakta ve ilmi faaliyetlerini sürdürmektedirler.

6.2. Mezhebi Tefsir Başlığı Altında Dışlanan Fırkaların Tefsir Birikimi

Mezhebe dayalı Tefsir tarihi anlayışından dolayı Ehli Sünnet dışındaki fırkaların tefsir birikiminin çoğunlukla ihmal edildiği ve görmezden gelindiği görülebilir. Örneğin akli öncelemekle tanınan Mu'tezile mezhebinin tefsir birikimine yüzeysel olarak değinilmektedir. Tefsir Tarihi, Razî vasiyetiyle kendisinden haberdar olduğumuz Ebu Müslim el- İsfehani'nin⁵⁸ tefsirinden bahsetmemektedir.⁵⁹ Tefsir tarihi eserlerinin Mu'tezile, Aleviler,⁶⁰ ve Şia'nın tefsir birikimini görmezden geldiğini söylemek mümkündür. Keza Mezhebi tefsir başlığı altında ele alınan Şia'ya tefsir ve müfessirlerin, Şii tefsir birikiminin çok az bir kısmını oluşturduğu görülmektedir.⁶¹ Örneğin üç ciltlik eserinin nerdeyse bir cildini Şii tefsire ayıran Zehebi, Şii Tefsir literatürünü tanıtmak yerine, eserine aldığı az sayıdaki Şii müfessirin görüşleri üzerinden, Şia'nın görüşlerini cürütmeye çalışır.⁶²

Modern dönem tefsir tarihi literatüründeki İmâmiyye Şiası ile ilgili bilgi ve değerlendirmelerin temel referans çerçevesi büyük ölçüde Zehebî'nin oluşturduğu sistematiğe dayanmaktadır. Bu nedenle, İmâmiyye Şia'sının tefsir anlayışıyla ilgili birçok yeni çalışmadaki muhteva bu eserdeki bilgi ve değerlendirmelerin tercüme, şerh ve ihtisarından öteye geçmemektedir.⁶³

54 Ögmüş, Harun; *Muhadarat fi ulumi'l- Kur'an*, 127.

55 Demirci, *Tefsir Tarihi*, 198.

56 Aydar, *Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri*, 746-750.

57 Çalışkan, *Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği*, 107

58 Bk. Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezili Yorumu Ebu Müslim el-İsfehani*.

59 Bk. Zehebi, *et-Tefsir ve'l-müfessirîn*, 1: 238-307; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 387-507.

60 Mir Muhammed Kerim el- Baküvî, *Keşfü'l-hakayık an nüketi'l- ayâtive'd- dekâyık (Gerçeğin Doğuşu Alevi Kur'an Tefsiri)*, Hazırlayan. Ahmet Demir (Balıkesir: Altınpost Yayınları, 2012), 165.

61 Mustafa Öztürk, "Şii-İmami Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 245.

62 Zehebi, *et-Tefsir ve'l-müfessirîn*, 2: 33-234; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 307-343.

63 Öztürk, *Şii-İmami Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri*, 243-244.

Sünnî araştırmacıların modern dönem tefsir tarihi çalışmalarında Şîî İmâmî müfessirler ve eserleri hakkında aktarılan bilgiler kapsamında genellikle Ebû'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî, Ayyâşî, Ebû Ca'fer et-Tûsî, Ebû Ali et-Tabersî, Feyz-i Kâşânî gibi birkaç isim tâdât edilir.⁶⁴ Oysa Seyyid Abdürresûl el-Mûsevî *eş-Şîâ fi't-Târîh* adlı çalışmasında, 450'den fazla Şîî müfessir ve tefsir zikretmiştir. Ne var ki biz bu Şîî müfessirler ve tefsirlerin büyük bir kısmından haberdar değiliz. Öte yandan Seyyid Muhammed Ali el- *Ayâzî el-Müfessirûn* adlı eserinde İmâmiyye Şiasının 40 kadar matbu tefsirini incelemiştir. İmâmiyye Bu vesileyle Şia'sının tefsir kültürüne vukufiyetimizin kifayetsiz olduğunu söylemekte bir sakınca olmasa gerektir. Mevcut çalışmalar Şîî tefsir geleneği⁶⁵ hakkında hem yeterli bilgi vermemekte, hem de reddiyeci ve genellemeci yaklaşımlarla çok kesin yargılar içermektedir.⁶⁶

7. Tefsir Tarihi Yazımında Hz. Peygamber Tefsirinin Yeri ve Kapsamı

Tefsir tarihi eserlerinin üzerinde ilk durdukları konu Hz. Peygamber'in tefsiridir. Hz. Peygamberin Kur'an'ın tümünü mü yoksa bir kısmını mı tefsir ettiği tartışmaları⁶⁷ tefsir tarihi eserlerinde zikredilen ilk konular arasındadır. Hz. Peygamberin Kur'an'ın tümünü tefsir edip etmediği tartışmalarının arka planında müfessirlerin algısındaki, "Kur'an'ın baştan sona tefsir edilmesi gerektiği" düşüncesinin yattığı anlaşılmaktadır.

Kanaatimizce Peygamber döneminde sahabe tarafından anlaşılamaayan bir ayetin bulunup bulunmadığı sorusu, Hz. Peygamberin Kur'an'ı tefsir edip etmediği konusuna ışık tutacaktır. Hz. Peygamber döneminde anlaşılmaayan bir ayetin bulunduğunu gösteren rivayetlerin olmaması, onun Kur'an'ı teorik ve pratik açıdan yeterince tefsir ettiğini göstermektedir. Hz. Peygamberin, Kur'an'ı baştan sona sözlü olarak tefsir etmediği, yeri geldikçe fiilleriyle de ayetleri açıkladığı bilinmektedir.

Hz. Peygamberin vefatı ile tefsir ilmi, pratikten teoriye kaymak sureti ile farklı bir seyir izlemiştir. Hz. Peygamberin, ayetleri yaşamıyla da yorumladığı, Hz. Aişe'nin şahitliği ile sabittir.⁶⁸ Pratik yaşamda yanlış anlaşılma veya yanlış anlaşılması muhtemel ayetleri sözlü olarak tefsir eden Hz. Peygamber, pratiğe dayalı ayetleri ise bizzat fiilleriyle tefsir etmiştir. Hz. Peygamberin zaman zaman önceki peygamberleri anarak teselli bulmaya

64 Öztürk, *Şii-İmami Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri*, 243-244.

65 Aslan Habibov, *İmâmiyye Şiası'nın Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîî Tefsirler*, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 8/1 (2008), 207-251

66 Öztürk, *Şii-İmami Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri*, 245.

67 Polat, *Tefsir Araştırmalarında Yöntem Sorunları*, 285-289.

68 Ali Akyüz, *Yaşayan Kur'an Hz. Peygamber* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2005).

çalışması; geçmiş kavimleri ashabına örnek vermesi; *De ki!* İfadesiyle başlayan ayetleri pratiğe aktarması; soru ile biten ayetleri cevaplandırması, onun tefsirinin sözden çok pratiğe dayalı olduğunu göstermektedir.

Hz. Peygambere ait tefsirin, Rivayet tefsirlerinde ve hadis kitaplarındaki tefsir bölümlerinden çok, yaşamında, ahlakında, siyerinde aranması gerekmektedir. Hz. Peygamber, Kur'an ayetlerini bir müfessir gibi ayet ayet tefsir etmemiş aksine yaşama aktararak, Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiğini göstermiş ve böylece Kur'an'ın pratik tefsirini oluşturmuştur.⁶⁹

Tefsir tarihi eserlerinde Hz. Peygamber tefsirinden bahsedilirken sadece sözlü tefsire dikkat çekilmiş pratik tefsire ise nerdeyse hiç değinilmemiştir. Hz. Peygamberin tefsiri ile ilgili kaleme alınmış eserleri incelediğimizde de bu eksikliği müşahade etmekteyiz.⁷⁰ Hz. Peygamber tefsirinin, Kur'an'ın mücmelini beyan, umumunu tahsis, müşkilini tavzih etme şeklinde gerçekleştiği şeklindeki açıklamaların⁷¹ eksik olduğu ileri sürülebilir. Hadis külliyyatı Hz. Peygamberin pratize ettiği Kur'an ayetlerinin örnekleri ile doludur. Peygamber tefsirini sayılı rivayetlerle sınırlamak, onun sünnetini Kur'an'dan bağımsız okumanın sonucu olmalıdır. Hâlbuki Sünnet Kur'an'ın pratiğe aktarılmış şeklidir.

8. Tefsir Tarihi Yazımında Kadınların Tefsir İlmindeki Yerine Değnilmemesi

Vahyin indiği evde nüzulüne şahitlik eden, kendisi hakkında ayetler inen⁷² Hz. Aişe'nin tefsir yönü⁷³ güçlü olduğu gibi naklettiği ve görüş beyan ettiği tefsir rivayetleri de azımsanmayacak kadar çoktur. Hz. Aişe, Kur'an'ın canlı tefsiri olan Hz. Peygamberden en çok rivayet edenlerden biri olması hasebi ile önem arz eder. Hz. Aişe'den gelen rivayetlerin dağılımını surelere göre yapan Su'ûd b. Abdullah el- Füneysan'ın, *Merviyâtü Ümmi'l-Mü'minîn Âişe fi't-Tefsir* isimli eseri bu konuda önemli bir eserdir.⁷⁴

69 İsmail Albayrak, "Müslüman Toplumlarında Kur'an'ı- Kerim'in Yeri ve Tefsiri", *Diyanet İlmî Dergi Kur'an Özel Sayısı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 46; Çetin, *Kur'an'ı Anlama'nın Önemi*, 193; Pak, "*Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*", 137.

70 Suat Yıldırım, *Hiz. Peygamber(s.a.s.)'in Kur'an Tefsiri*, Diyanet İlmî Dergi Kur'an Özel Sayısı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 414-437.

71 Yıldırım, *Hiz. Peygamber(s.a.s.)'in Kur'an Tefsiri*, 415; Polat, *Tefsir Araştırmalarında Yöntem Sorunları*, 285-289

72 Nur, 11-21.

73 Sürmeli, Mehmet. *Sahabenin Kur'ân Anlayışı* (İstanbul: MSB Safa Yayın Dağıtım, 2006), 255-262; Serpil Başar, *Erken Dönemde(Hicri I. Asır) Kadınların Kur'an Yorumuna Katkıları* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010), 182, 190.

74 Füneysan, Su'ûd b. Abdullah, *Merviyâtü Ümmi'l-Mü'minîn Âişe fi't-Tefsir* (Riyad: Mektebetü't-Teve, 1992), 29 - 474

Hız. Aîşe'nin tefsir yönünü inceleyen Abdullah Ebu's- Suud Bedr'in, *Tefsiru Ümmi'l- Mü'minin Aîşe Radiyallahu Anha* isimli çalışması da kayda değer bir eserdir.⁷⁵ Ölülerin dirileri işitmesi, Allah'ın görülmesi vb. bazı meselelerde sahabelerin önde gelenlerine ayetlerle itiraz etmesi, Hız. Aîşe'nin Kur'an'a olan vukufiyetini göstermesi açısından önemlidir.⁷⁶

Tefsir tarihi eserleri, Hız. Peygamberden sonra sahabe tefsirinden ve tefsir alanında temayüz etmiş sahabelerden bahsetmektedirler. Hız. Aîşe, tefsir alanında sahabeler arasında önemli bir konumda olmasına rağmen istisnaları⁷⁷ olmakla beraber tefsir tarihi alanında eser yazarların ekseriyeti, ona yer vermemiştir.⁷⁸ Adil Nüveyhiz, *Mu'cemu'1-Müfessirin min Sadri'l-islam Hatta'l- Asri'l- Hadir*,⁷⁹ isimli eserinde Hız. Aîşe'yi müfessirler arasında zikreder.

Hız. Aîşe başta olmak üzere kadın tefsircilerle ilgili Yüksek Lisans, Doktora tezleri ve müstakil eserler kaleme alınmış⁸⁰ olmasına rağmen tefsir tarihi eserlerinin büyük çoğunluğunun bu konuya eğilmedikleri ve kendilerini yenileme ihtiyacı duymadıkları görülmektedir. Genelde tefsir tarihi eserlerinde kadın müfessirlerden bahsedilmediği için⁸¹ bu eserleri inceleyen bir araştırmacı, haklı olarak 1400 yıllık süreçte Kur'an tefsiri ile sadece erkeklerin ilgilendiği zannına kapılacaktır.

Tefsir tarihi eserlerinde kadın müfessirlere neden yer verilmediği meselesi, alanda uzmanlaşanların araştırmaları gereken bir konudur. Tefsir tarihinde kadın müfessirlerden bahsetmeme gerekçesi olarak bu alanda kayda değer çalışmaların olmaması ileri sürülecekse o zaman kadınların neden bu alanda etkin olmadıkları sorusu akla gelecektir. Bu konunun irdelenmesi ve tefsir tarihi eserlerinin bu konuya gereken önemi vermeleri gerekmektedir.

75 Bedr, Abdullah Ebu's- Suud, *Tefsiru ümmi'l- mü'minin Aîşe* (Riyad: Daru âlemi'l-kütub, 1996), 38-131.

76 Zerkeşi, Bedruddin, *Hız. Aîşe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, trc. Bünyamin Erul (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2000), 67-85.

77 Zehebi, *et-Tefsir ve'l-müfessirün*, 1: 44; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 90; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 81; Aydar, *Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri*, 1: 54-57; Subhi es-Salih, *Kur'an İlimleri*, 302; Polat, *Tefsir Araştırmalarında Yöntem Sorunları*, 301.

78 Cevdet Bey, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, 95; Okıç, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, 150; Ögmüş, *Muhadarat fi ulumi'l- Kur'an*, 109; Albayrak, "Müslüman Toplumlarında Kur'an'ı- Kerim'in Yeri ve Tefsiri", 93; Pak, "Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri", 148; Zürkani, *Menahilü'l-irfan*, 2: 14-16; Muhammed Umar el Hacı, *Mevsuati't-Tefsir*, 197- 199; Musa İbrahim el İbrahim, *Buhusun menheciiyetün*, 107; Paçacı, *Kur'an'a Giriş*, 120.

79 Adil Nüveyhiz, *Mu'cemu'1-müfessirin*, 1: 251.

80 Füneysan, *Merviyâtü Ümmi'l-Mü'minin Aîşe*; Bedr, *Tefsiru ümmi'l- mü'minin Aîşe*; Hatice Görmez, *Hız. Aîşe'nin Tefsir Rivayetleri* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006); Nilgöl Öztürk, *Hız. Aîşe ve Tefsir İlmindeki Yeri* (Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 2007); Başar, *Erken Dönemde(Hicri I. Asır) Kadınların Kur'an Yorumuna Katkıları*.

81 Başar, *Erken Dönemde(Hicri I. Asır) Kadınların Kur'an Yorumuna Katkıları*, 1.

Son dönemde yazılan tefsir tarihi eserlerinde Aişe Abdurrahman'nın isminden ve *et-Tefsiru'l- Beyani li'l- Kur'ani'l-Kerim* tefsirinden⁸² bahsedilmekte⁸³ ise de bu yeterli değildir. Örneğin son dönemlerde *Kur'an'a Bakışlar*⁸⁴ isimi ile Türkçeye kazandırılan, Zeynep Gazali'nin yazdığı *Nazarat fi Kitabillah* isimli tefsirden⁸⁵ bahsedilmemektedir. Türkiye'de son zamanlarda Semra Kürün Çekmegil tarafından kaleme alınan *Okuyucu Tefsiri*, ülkemizde bir kadın tarafından kaleme alınmış ilk tefsir olarak bundan sonra tefsir tarihi eserlerindeki yerini alacaktır.

Kadının mirası,⁸⁶ şahitliği,⁸⁷ çok evlilik,⁸⁸ kadınların dövülmesi⁸⁹ vb. konulardaki ayetlerin kadınlar penceresinden nasıl algılandığını, kadın müfessirlerin ilgili ayetleri nasıl tefsir ettiklerini kadın müfessirlerin eserlerine başvurarak daha objektif bir şekilde öğrenmek mümkündür.

9. Tefsir Tarihi Yazımında Türkiye'deki Tefsir Çalışmaları ve İlahiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dallarının Yeri

Tefsir tarihi yazımında mutlaka yer verilmesi gereken konulardan birisi de Türkiye'deki gayri resmi tefsir çalışmaları ve İlahiyat Fakültelerinde ki tefsir çalışmaları olmalıdır. Cumhuriyet döneminde İlahiyat Fakülteleri bünyesinde tefsir alanında görmezden gelinmesi mümkün olmayan, sayıları binleri aşan birçok makale ve tez yazılmıştır.⁹⁰ Bunun yanı sıra İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı hocaları tarafından birçok tefsir ve meal kaleme alınmış, klasik ve çağdaş birçok tefsir ve Tefsir ilmi ile alakalı eserler tercüme edilmiştir.⁹¹ İlahiyat Fakültelerinin Tefsir Anabilim Daları sadece tefsir ilmini araştırmamakta aynı zamanda müfessir de yetiştirmektedir. Ortaya konan birçok çalışma bunu kanıtlamaya yeter.

Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinin tefsir Anabilim Dallarında hazırlanan tezlere baktıldığında önceleri tefsir, müfessir ve metodu bağlamında

82 Aişe Abdurrahman Binti's- Şâti', *et- Tefsiru'l- beyani li'l- Kur'ani'l- Kerim* (Kahire: Dâru'l-Mearif, ts); M. Akif Koç, *Bir Kadın Müfessir: Aişe Abdurrahman* (İstanbul: Şule Yayınları, 1998).

83 Polat, *Dirayet Ağırıklı Tefsirler*, 220.

84 Gazali, Zeyneb el- Cübeyli, *Kur'an'a Bakışlar*, trc: Ali Akpınar (Konya: Uysal Yayınları, 2003).

85 Gazali, Zeyneb el- Cübeyli, *Nazarat fi Kitabillah* (Kahire: Daru's-Şurûk, 1994).

86 *Nisa*, 4/11.

87 *Bakara*, 2/282.

88 *Nisa*, 4/3.

89 *Nisa*, 4/34.

90 Bk. Tahsin Koçyiğit, Alim Yıldız, *İlahiyat Fakültesi Dergileri Makale ve Yazarlar Fihristi(1952-2002)* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002); Halil Uysal, "Cumhuriyet Dönemi Kur'an Araştırmaları", *Makalat*, Konya: 1 (1999), 140-261; Süleyman Karacelil, *Cumhuriyet Dönemi tefsir Hareketleri(Türkçe Tefsirler Bağlamında)*. (Yüksek Lisans Tezi, Marmara üniversitesi, 2004).

91 Bk. Öztürk, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsir Serencamı*, 10-150.

çalışmalar⁹² yapılırken sonraları konulu tefsir çalışmalarına⁹³ ağırlık verildiği görülmektedir. Kısa zaman aralığındaki bu hızlı değişimin nasıl ve neden gerçekleştiğini irdelemek tefsir tarihinin konusudur. Bu hızlı değişimin, keyfi olmadığı, eserlerin yazıldığı dönemin şartları gereği olduğu yapılacak araştırmalar sonucunda ortaya konacaktır.

İlahiyat Fakültelerinin Tefsir Anabilim Dalları tefsir tarihi eserlerinde müstakil bir başlık olarak incelenmeyi hak etmektedir. Tefsir Anabilim Dalları, bünyelerinde yaptırdıkları tezlerin ve yayınladıkları makalelerin kaydını tutmalı ve tefsir tarihi alanında araştırma yapacak kişilerin işini kolaylaştırmalıdır. Nasıl ki İlk dönemlerde Mekke, Medine, Irak'ta yapılmış tefsir çalışmaları daha sonraki dönemlerde müstakil ekoller olarak inceleme konusu yapılmış⁹⁴ ise günümüzde tefsir alanında çalışan, orijinal eserler ortaya koyan, tefsir alanında çığır açan Tefsir Anabilim Dallarının de gelecek nesiller tarafından belli ekoller adı altında incelenmeleri söz konusu olacaktır. Bu durum, sadece Türkiye'deki tefsir akademileri için değil başka Müslüman ülkelerdekiler için de geçerlidir.

Tefsir ilmine ilgi duyanların ve İlahiyat öğrencilerinin okuması amacıyla kaleme alınan Türkçe Tefsir Tarihi eserlerinin mezkûr konuya müstakil bir başlık ayırmamış olmaları ciddi bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Tefsir ilmi ile ilgili yapılan çalışmalardan bahsedildiğinde akla sadece Arap dünyasında kaleme alınan tefsirler ve tefsir ilmi ile ilgili eserler gelmemelidir. Tefsir tarihi alanında sözünü ettiğimiz eksikliğin dünya çapında tefsir ilmi ile ilgilenen tüm tefsir akademilerinin sorunu olduğu söylenebilir.

10. Tefsir Tarihi Yazımında Meallerin İhmali

Cumhuriyet döneminde birçok meal yazılmıştır.⁹⁵ Her ne kadar meal-lerin çoğu birbirinin kopyası olsa da⁹⁶ orijinal meal⁹⁷ yok demek değildir.

92 Bk. Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri* (İstanbul: Sönmez Yayınları, 1969); İsmail Cerrahoğlu, *Yahyâ b. Sellam ve Tefsirdeki Metodu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1966); Altıkulaç, Tayyar; *Ebû Şame ve Mürşid'i* (İstanbul, 1968); Abdullah Aydemir, *Ebu's-Suûd ve Tefsirdeki Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1968); Hüseyin Küçükkalay, *İbn Mesud ve Tefsir İlmindeki Yeri* (Konya: Denizkuşları Matbaası, 1971) vs.

93 Bk. Veli Ulutürk, *Ululhiyyet*, (Erzurum, 1982); Sadık Kılıç, *Günah*, (Erzurum, 1982); Lütfullah Cebeci, *Şer*, (Erzurum, 1982); İbrahim Çelik, *Mele*, (Bursa, 1983); Raşit Küçük, *Sevgi*, (İstanbul, 1984); Ahmet Coşkun, *Rızık*, (Bursa, 1986) vs.

94 M. Fatih Kesler, *Medine Tefsir Ekolü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005); *Mekke Tefsir Ekolü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005).

95 Bk. Öztürk, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsir Serencamı, 13-73*; Düccane Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, 2. Baskı (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005); Faruk Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Mealler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004); Sadrettin Gümüş, "Kur'an ve Tefsir'in Türkçeye Çevirisinin Tarihi Süreci", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri- Tebliğler ve Müzakereler 21-22 Ekim 2011* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012); Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri* (Ankara: Akid Yayınları, 1989),

96 Öztürk; *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsir Serencamı, 13-7*.

97 Elmalılı Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim ve Meali*, Haz. Düccane Cündioğlu, (İstanbul, Gerçek Hayat Yayınları, 2002); Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, (Konya: Balıkesir Üniv. İlahiyat Fak.), 2014;

Her mealin bir mini tefsir⁹⁸ olduğunu düşündüğümüzde tefsir tarihi eserlerinde bu konuya yer verilmemesi önemli bir eksiklik olacaktır.

Tefsir Tarihi, meallerin neden, nasıl ve ne zaman ortaya çıktığını ve kimlerin meal yazdığını araştırmalıdır. Tefsir tarihinde tefsirlerin mezheplere göre kategorize edildiği gibi meallerinde cemaatlara göre kategorize edildiğini⁹⁹ görmekteyiz. Özellikle son dönemlerde revaç bulan kelime ve satır arası meallerinde tefsir tarihinin araştırma kapsamına alınması gerekmektedir. Tefsir tarihi eserleri, mealler başlığı altında farklı amaçlarla yazılan ve ayetleri aşırı yorumlara tabi tutan Ahmet Hulusi,¹⁰⁰ İskender Ali Mihr,¹⁰¹ Ahmet Didin¹⁰² Edip Yüksel,¹⁰³ İhsan Eliaçık,¹⁰⁴ Hakkı Yılmaz¹⁰⁵, Gazi Özdemir¹⁰⁶, Erhan Aktaş¹⁰⁷, Mustafa Cemil Kılıç¹⁰⁸, İsmail Dinçer,¹⁰⁹ Mesut Yılmaz,¹¹⁰ Sonia Cihangir,¹¹¹ Mert Yüksel,¹¹² Mustafa Sağ,¹¹³ Mete Firidin,¹¹⁴ Mustafa Çevik,¹¹⁵ Ali Rıza Safa¹¹⁶ gibi şahısların meallerini de ele almalıdır.

11. Tefsir Tarihi Yazımında Kürtçe Meal ve Tefsirlerin Yeri

Kürt dilinde yazılan tefsir ve mealler yeni sayılır. Buna rağmen kısa sürede birçok Kürtçe tefsir kaleme alınmıştır. Kürt dilinde kaleme alınan

Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004); Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali* (İstanbul: Hayat Yayınları, 2012); Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali Âlisi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1996); Yusuf Işıcık, *Kur'an Meali*, 4. Baskı (Riyad: Daru's-Seyyid, 2014); İzmirli İsmail hakkı, *Kur'anı Kerim ve Türkçe Anlamı*, İst. trs.; Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2009); Karaman Hayrettin vd. *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali* (Ankara: TDV Yayınları, 1993); Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali, Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018); Murat Sülün, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012) vs.

98 Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), 39.

99 Öztürk, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsir Serencamı*, 38-39

100 Ahmet Hulusi; *Allah İlminden Yansımalarla Kur'an-ı Kerim Çözümü*; İst., 2011.

101 İskender Ali Mihr; *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*; İzmir, 2011.

102 Didin, Ahmet; *Belağat Uygulamalı İrab-i Kaideli Kur'an-ı Kerim Meali*; İst., 2009. (Not: Bu Mealdeki yanlışlarla ilgili "Bin Ayeti Yanlış Çeviren Meal" başlıklı bir çalışmam bulunmaktadır.)

103 Edip Yüksel, *Mesaj Kur'an Çevirisi* (İstanbul: Ozan Yayınları, 2016).

104 İhsan Eliaçık, *Yaşayan Kur'an Türkçe Meal/Tefsir*, 3 Cilt (İstanbul: İnşa Yayınları, 2007).

105 Hakkı Yılmaz, *Nüzül Sırasına Göre Necm Necm Kur'an'ın Türkçe Meali* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2012).

106 Gazi Özdemir, *Son Davet Kur'an* (İstanbul: Şira Yayınları, 2016).

107 Erhan Aktaş, *Kerim Kur'an Türkçe Çeviri* (Ankara: Yayınevi Yok, 2016).

108 Mustafa Cemil Kılıç, *Anlamak İçin Türkçe Kur'an (Meal)*, (İstanbul: Kamer Yayınları, 2013).

109 İsmail Dinçer, *Tevhid-i Kur'an Meali* (İzmir: Yayınevi Yok, 2016).

110 Mesut Yılmaz, *Kur'an'a Sor*, (İstanbul: Destek Yayınları, 2017).

111 Sonia Cihangir, *Sonsuz Rahmet* (İstanbul: A7 Kitap Yayınları, 2017).

112 Mert Yüksel, *Kur'an-ı Kerim'in İnsanca Çevirisi*, (İstanbul: Ares Kitap, 2014).

113 Mustafa Sağ, *Evensel Çağrı*, 6. Baskı, (İstanbul: Koçak Yayınevi, 2015).

114 Mete Firidin, *Kur'an-ı Kerim'in Gelişmiş Bilimsel Etimolojik Meali*, (İstanbul: Cinius Yayınları, 2018).

115 Mustafa Çevik, *Nüzül Sırasına Göre Kur'an-ı Kerim Meali* (İstanbul: Yüzleşme Yayınları, 2017).

116 Ali Rıza Safa, *Kur'an-ı Kerim Gerçek*, (İstanbul: İleri Yayınları, 2014).

meal ve tefsirlerin kimi Latince kimileri de Arapça harfleri ile yazılmışlardır. Bu mealler, farklı yerlerde ve lehçelerde kaleme alınmışlardır.¹¹⁷

Bu tefsirlerin çoğu doğu medreselerinde yetişmiş mollalar tarafından yazılmıştır. Bu tefsirler, Osmanlı'dan beri varlıklarını devam ettiren medreselerin tefsir anlayışını yansıtmaları yönü ile önem arz eder. Kürt dilinde kaleme alınan meal ve tefsirlerin yeni yazılacak tefsir tarihi eserlerinde müstakil bir başlık altında değerlendirilmeleri gerekmektedir. Bu eserlerin öncelikle, Doğu ve Güneydoğu bölgelerindeki Üniversitelerde açılan İlahiyat Fakültelerinin Tefsir Anabilim Dallarında, Kürt dilini bilen Yüksek Lisans ve Doktora öğrencilerine tez konusu olarak verilmesi, elde edilecek sonuçların daha zengin olmasına vesile olacaktır.

Ulaşabildiğimiz bilgilere göre Türkiye'de Latin harfleriyle yazılmış ilk Kürtçe tefsir, *Kalplerin Nuru* anlamına gelen *Nûra Qelban* isimli tefsirdir.¹¹⁸ Tefsir, Mela Muhammede Şoşikî tarafından Arap alfabesi ile Kürtçe yazılmış, Mela Muhammed Bêrkêvanî tarafından Latinize edilip beş cilt halinde yayınlanmıştır. Bunların yanı sıra Kürt dilinde yazılmış birçok tefsir¹¹⁹ ve meal¹²⁰ bulunmaktadır.¹²¹ Kürtçe mealledeki çeviri hataları ve problemler hakkında son dönemlerde makaleler kaleme alınmış ve tezler hazırlanmıştır.¹²²

12. Tefsir Tarihi Yazımı ve Yeni Tefsir Arayışları

Tefsir tarihinin, sadece geçmiş müktesebatla değil, süreç içinde meydana gelen tefsire dair yeni konu, problem ve arayışlarla da ilgilenme-

117 Feçi Çolig, *Tefsîrê Qur'onê Kerîm Zazakî* (İstanbul: Astun Yayınları, 2014).

118 Mela Muhammede Şoşikî, *Nûra Qelban, 4 Cilt* (İstanbul: Nubihar Yayınları, 2012)

119 Mola Mehdi Licevi, *Tefsira beyânü'l-Kur'ân*, (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2015). Kürt dilinde yazılmış bazı tefsir ve mealler için bk. 1. Tefsîra Gulbijêr: Şêx Mehmûd Hacî Ehmedî. 2. Maneya Qur'ana Pîroz: Şêx Muhammed İbrahim Salihî 3. Maneya Qur'anê: Seydayê Hejar (Hejar Mukrîyanî) 4. Tefsira Nami: Şêx Ebdulkerîm Muderrîs 5. Tefsîra Şêx Zahid Mamosta 6. Tefsîra Mela Osmanê Kurê Ebduleziz (1920-1998) 7. Tefsîra Şêx Muhammed Xal (1904-1965) 8. Tefsîra Mela Huseyn Şêx Se'dî (1883-1983) 9. Tefsîra Mela Muhammedê Koyî (1881-1943) 10. Tefsîra Kâmuran Bedirxan (1895-1978) 11. Tefsîre Rewan: Mela Mehmûd Kelalî 12. Wegerane Qur'an: Şêx Muhammed Salihê İbrahîmî 13. Tefsîre Asan: Seydayê Burhanuddin Eminî 14. Qur'ana Pîroz Seydaye Nizameddin Ebdulhemid 15. Tefsîra Şîrîn, Mela Muhammed Şîrîn 16. Tefsîra M. Husênê Marunisi / Li K. Başûr 17. Tefsîra Şêx Osmanê Helebçeyî.

120 Bk. Fikri Amedi, *Qur'ana Kerim ü Meale we ya Kurdi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014); Komisyon, *Qur'ana Pîroz*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015); A.Varlı, *Kur'an-ı Kerim ve Kürtçe Meali*, Mele Muhammed Garsî Farqînî (Mehmed Demirdağ); Kürtçe Kur'an Meali, Meala Firûz Şerha Qur'an'a Pîroz, Mela Muhammed Hakkârî "Kur'an-ı Kerim'in Aydınlığı, Ronahîya Qur'ana Pîroz".

121 Kürtçe Meallerin gelişimi hakkında ayrıntılı bir çalışma için bk. Haşim Özdaş, Kürtçe Meal-Tefsir Gelişim Süreci, *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 8/1 (2016), 340-357.

122 Bk. Haşim Özdaş, *Kur'an'ın Kürtçe Çevirilerinde Karşılaşılan Problemler Meala Firûz Şerha Qur'an'a Pîroz Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2015); Mehmet Sait Özervarlı, *Molla Muhammed Şîrîn ve Tefsîrê Şîrîn'nin Tahlîli* (Yüksek Lisans Tezi, Şırnak Üniversitesi, 2013); Mehmet Salmazzem- Abdulkerim Bingöl, *Kur'an'daki Deyimlerin Kürtçe Meallerdeki Çevirileri Hakkında Bir İnceleme*, *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 9/1 (2017), 251-272.

si önemli bir gerekliliktir. Zira her geçen gün sonraki zamana göre tarih olmaktadır. Bu nedenle, yakın zamanda da olsa geçmişte ortaya çıkan meseleler tarihe mal olmaktadır. Tarihe mal olan olay, olgu ve meseleleri görmemek bir bakıma onları tarihin dışında bırakmak anlamına gelecektir. Meselelerin canlı tanıkları olarak onları sığağı sığağına kayıt altına almak, objektiflik, doğruluk vb. kriterler açısından daha isabetli olacaktır. Başka bir ifadeyle, konuları bizden yüz yıl sonra gelecek akademisyenlere bırakacağımıza, bizlerin bunları ele alıp kaynaklara nakletmesi, daha canlı, otantik ve organik bilgilerin vücut bulmasına vesile olacaktır. Bu bağlamda *konulu tefsir, nüzûl sıralı tefsir, tarihsellik, hermenötik, semantik vb.* meselerin; bütün boyutlarıyla tefsir tarihi ile ilgili kitaplardaki yerlerini alması önem arz etmektedir.

12.1. Konulu Tefsir Metodu

20. yüzyıla gelinceye kadar her müfessir, kendinden öncekilerin yaptığı gibi Kur'an'ı baştan sona âyet âyet, sûre sûre tefsir etmiştir. 19. yüzyılın sonlarıyla 20. yüzyılın başlarına gelindiğinde, Müfessirlerin Kur'an'ın yorumuyla ilgili yeni yöntem arayışlarına girdiği görülmektedir. Modern insanın yaşadığı problemleri Kur'ânî bir bakış açısıyla çözüme kavuşturmak için girişilen bu yeni arayışlardan birisi de Konulu Tefsir'e dair yapılan çalışmalardır.¹²³

Arapçası *et-Tefsîru'l-Mevzûi* olan ifadenin en çok tercih edilen ve kullanılan Türkçe karşılığı *Konulu Tefsir*'dir.¹²⁴ Konulu tefsiri Hz. Peygamber ile başlatanlar olduğu gibi, İslam âleminin Batıyla kültürel teması geçmesiyle birlikte başladığını iddia edenler de bulunmaktadır.¹²⁵ Zehebi, konulu tefsirin geçmişteki örnekleri bağlamında İbn Kayyim'in *Aksamu'l-Kur'an*, Rağıb'ın *Müfredat*, Ebu Ubeyde'nin *Mecazu'l-Kur'an* adlı eserlerini zikreder.¹²⁶ Bir kısım müfessir, konulu tefsirin Muhammed Abduh, Mahmut Şeltut, Abdullah Draz gibi isimlerle başladığını kabul etmektedir.¹²⁷ Tefsir sahasında son yıllardaki faaliyetlerin önemli bir kısmını konulu tefsir çalışmalarının oluşturduğu¹²⁸ görülmektedir.

123 Şahin Güven, "Günümüz Tefsir Çalışmalarında Yeni Bir Yöntem: Konulu Tefsir Metodu", Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 444; Aydüz, *Tefsir Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, 141-148; Muhsin Demirci, *Konulu Tefsir'e Giriş* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006),

124 Güven, *Konulu Tefsir Metodu*, 444; Aydüz, *Tefsir Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, 137.

125 Aydüz, *Tefsir Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, 141.

126 Zehebi, Muhammed Huseyn, *İlmu't-tefsir* (Kahire: Daru'l-Meârif, ts.), 69.

127 Abdulkerim Seber, *Konulu Tefsir Metodunun Teorik ve Pratik Problemlerine Dair Bazı Öneriler*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 30 (2009), 146.

128 Bk. Abdulcelil Bilgin, *Kur'an'daki Deyimler ve Zemaşeri'nin Keşafı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014); Süleyman Kaya, *Kur'an'da İmtihan* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003); Sadık Kılıç, *Kur'an'da Günah*, (Konya: Hibaş Yayınları, 1984); Hasan Keskin, *Kur'an'da Fitne Kavramı*

Kısa bir süre öncesine kadar, Mustafa Müslim'in *Mebâhis fi't-Tefsîri'l-Mevzûl* isimli eserinin ilk bölümünün tercümesi¹²⁹ ve Muhammed Bâkır es-Sadr'ın *Kur'an Okulu* isimli çalışması ile Hasan Hanefî'nin bu alanda kaleme aldığı bir makalesinin tercümesi¹³⁰ dışında, Konulu Tefsirin metodolojisine ait Türkçe olarak telif edilmiş hiçbir müstakil eser bulunmuyordu.¹³¹

Ülkemizde ilk önce makale¹³² ve tebliğ¹³³ düzeyinde ele alınan konu ile ilgili çalışmalar kısa bir süre sonra telif düzeyine ulaşmış ve artarak da devam etmiştir. Söz konusu çalışmalardan bazıları şunlardır: Şahin Güven, *Tefsir Çalışmalarında Konulu Tefsir Metodu*; Ömer Dumlu, *İbn Teymiyye ve Konulu Tefsir*, Cüneyt Eren, *Konulu Tefsir Metodu*, Muhsin Demirci, *Konulu Tefsir'e Giriş*, Davut Aydüz, *Tefsir Çeşitleri ve Konulu Tefsir*.¹³⁴

Konulu tefsir metodu tefsir tarihi için yeni ve geniş bir araştırma konusudur. Bu nedenle, Tefsir tarihi araştırmacılarının bu konuya eğilmeleri gerekmektedir.

12.2. Nüzul Sırasına Göre Yazılmış Tefsirler

Tefsir tarihinin 20. Yüzyıla kadar kaydettiği tefsirlerin tümü Mushaf tertibi esas alınarak yazılmışlardır. Ancak son dönemlerde kaleme alınan bazı tefsirler öncekilerden farklı olarak Mushaf tertibine göre değil de nüzul sırasına göre kaleme alınmışlardır.¹³⁵ Son dönem tefsir çalışmalarında Kur'an'ın nüzûl sırasına göre okunması üzerinde durulmuştur.¹³⁶ Nüzul

(İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003); Ömer Özsoy, *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması* (Ankara: Fecr Yayınları, 1994); Zekeriyâ Pak, *Kur'an'da Kulluk* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1999); Nurettin Turgay, *Kur'an'da Mal* (Ankara: Fecr Yayınları, 2006); Amuli, Abdullah Cevdet, *Kur'an'da Keramet* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007); Yaşar Düzenli, *Üslub ve Semantik Açısından Kur'an'da Şefaat* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2006); Kerim Buladı, *Kur'an'da Nankörlük Kavramı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2001); Ramazan Altıntaş, *Kur'an'da Hidayet ve Delalet*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003); Musa Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi Kavramsal Çerçeve, Bilgi Türleri*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003); M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları* (İstanbul, Beyan Yayınları, 2001); Seber, *Konulu Tefsir Metodunun Teorik ve Pratik Problemlerine Dair Bazı Öneriler*, 139-141.

129 Mustafa Müslim, *Kur'an Çalışmalarında Yöntem (Konulu Tefsire Metodik Bir Yaklaşım)*, trc. Salih Özer, (Ankara: Fecr Yayınları, 1993).

130 Hasan Hanefî,, *Konulu Kur'an Tefsiri Metodu*, trc. Sönmez Kutlu, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 9/1-4, (1996).

131 Güven, *Konulu Tefsir Metodu*, 439-441.

132 Güngör, Mevlüt, *Tefsirde Konulu Tefsir Metodu, İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2/7 (1988).

133 Dumlu, Ömer, "Konulu Tefsir ve Düşündürdükleri", *Tefsir'in Dünü ve Bugünü Sempozyumu 22-23 Ekim 1992 Samsun*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, (1992).

134 Güven, *Konulu Tefsir Metodu*, 439-441.

135 Koçyiğit, *Kur'an'ın Nüzul Sırasına Göre Tefsir Edilmesi*, 183.

136 Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu Muhammed İzzet Derveze Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009); Mehdî Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, trc. Yasin Demirkıran (Ankara: Fecr Yayınları, 1998); Selim Türcan, *Kur'an'ın İfade Kalıpları Nüzul Kronolojisini Aydınlatır mı? Müzzemmil Suresi Örneğinde Bir Yöntem Denemesi*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 9/17 (2010);

sırasına göre tefsir, bir bakıma Kur'ân'ı anlamanın ve yaşamının birlikte ele alınması gerektiğine işaret etmektedir.¹³⁷

Kur'ân'ın nüzul sırasına göre sistematik biçimde tefsir edilmesi, ilk kez oryantalistlerin çalışmalarıyla başlamıştır. Mevcut Mushaf tertibinin tefsir yazımında kronolojik bir okuma ve sıralamaya tabi tutulması düşüncesi 19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren bazı müsteşrikler tarafından gündeme getirilmiştir.¹³⁸ İslam dünyasında, Kur'ân'ı nüzûl sırasına göre açıklayan tefsirlerin en meşhuru, Muhammed İzzet Derveze'nin (1888–1984) Türkçeye de tercüme edilen *et-Tefsîru'l-Hadîs es-Suveru'l-Murattebe Hasbe Nuzûlihi*¹³⁹ isimli tefsiridir.¹⁴⁰ Derveze'nin bu tefsiri yazma amacı, modern dönemde İslam dünyasının Kur'ân'ı anlama noktasında ihtiyaç duyduğu meselelerde onlara yardımcı olmaktır.¹⁴¹ Derveze ile aynı dönemde yaşamış Abdulkadir el-Fürâtî'nin (1880-1978) kaleme aldığı *Beyânu'l-Meânî Hasbe Tertîbi'n-Nüzûl*¹⁴² adındaki tefsir de nüzûl sıralamasını esas almıştır. Ayrıca Türkçeye de tercüme edilen Muhammed Âbid el-Câbirî'nin (1936–2010) *Fehmü'l-Kur'âni'l-Kerim: et-Tefsîru'l-Vâdih Hasbe Tertîbi'n-Nüzûl*,¹⁴³ M. Zeki Duman'ın (1952–2013) *Beyânu'l-Hak: Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûl Sırasına Göre Tefsiri*¹⁴⁴ ile Hakkı Yılmaz'ın *Nüzul Sırasına Göre Tebyinu'l- Kur'an: İşte Kur'an*¹⁴⁵ isimli tefsirleri de nüzul sırasına göre yazılmışlardır.¹⁴⁶

Nüzul sırasına göre yazılan tefsirleri nüzul sırasına göre düzenlenen mealler takip etmiştir. Mushaf tertibine göre düzenlenen bazı mealler aynı zamanda nüzul sırasına göre de düzenlenip basılmıştır.¹⁴⁷ Son dönemlerde Nüzul sırasına göre yazılmış tefsir ve meallerin müstakil bir başlık altında tefsir tarihi eserlerinde incelenmesi gerekmektedir.

137 Koçyiğit, *Kur'an'ın Nüzul Sırasına Göre Tefsir Edilmesi*, 199.

138 Koçyiğit, *Kur'an'ın Nüzul Sırasına Göre Tefsir Edilmesi*, 187.

139 Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-hâdis es-suveru'l-murattebe hasbe nuzûlihi* (b.y. Daru ih-ya-i kütübi'l-Arabi, 1962).

140 Polat, *Tefsir Araştırmalarında Yöntem*, 477.

141 Polat, *Tefsir Araştırmalarında Yöntem*, 481.

142 Abdulkadir el-Fürâtî, *Beyânu'l-Meânî Hasbe Tertîbi'n-Nüzul*, Dimeşk, 1964.

143 Câbirî, Muhammed Âbid, *Fehmü'l-Kur'âni'l-Kerim:et-tefsîru'l-vâdih hasbe tertîbi'n-nüzûl* (Beyrut: Merkezü dirasâti'l-vehdeti'l-'arabiyye, 2008).

144 M. Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak: Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûl Sırasına Göre Tefsir* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008),

145 Hakkı Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Tebyinu'l-Kur'an: İşte Kur'an*, 2. Baskı (İstanbul: İşaret Yayınları, 2012).

146 Ömer Dumlu - Rıza Savaş, *Nüzul Sırasına Göre Ayet Ayet Kur'an'ın Yorumu. Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 165; Polat; *Tefsir Araştırmalarında Yöntem*, 477.

147 Hakkı Yılmaz, *Ayet Ayet Necm Necm Kur'an'ın Türkçe Meali*; Abdurrahman Abdullohoğlu, *Ayetlerin İnş Sırasına Göre Kur'an Çevirisi* (İstanbul, Ozan Yayıncılık, 2011).

13. Tefsir Tarihi Yazımında Yeni Tefsir Meselelerinin Yeri

13.1. Tarihsellik konusu

Hızlı değişen ve gelişen dünyada dini ilgilendiren sorunların yaşanacağı ve bu sorunlara İslam dininin ana kaynağı olan Kur'an'a bağlı kalınarak çözümlerin geliştirileceği muhakkaktır. Bu durum ise öncelikli olarak tefsir ilmini dolayısıyla tefsir tarihini ilgilendirmektedir. Modern çağın ihtiyaç ve sorunlarına Kur'an penceresinden çözüm sunmak için son dönemlerde tartışmaya açılan tarihsellik konusu örnek olarak zikredilebilir.

Toplumun kendi iç dinamikleri sebebiyle geçirdiği evrim yanında dış dinamiklere bağlı gelişmeler bazen açık bazen da kapalı bir şekilde Kur'an'ı yorumlama yöntemlerinin oluşumuna etki etmektedir. İslam dünyası ile Batı arasındaki ilişkilerin yoğunlaştığı çağımızda ise genelde İslam dini özeldir Kur'an tefsirinde bu saiklere bağlı olarak farklı yönelişler ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri de Kur'an'ın tarihsel yorumudur.¹⁴⁸

Kültürlerin ve toplumların birbirine karıştığı, teknolojinin ve bilimsel gelişmelerin hızla yayıldığı çağımızda, beşeri-toplumsal alandaki problemler hızla artmış ve değişerek çoğalmıştır. Değişen karşısında sabit olan Kur'an'ın bu sorunlara ve ihtiyaçlara ne kadar cevap verebileceği önemli bir sorun olmuştur. İşte böyle bir zamanda Kur'an'ın tarihsel yorumu çare olarak görülmüş ve İslam dünyasında tartışılmaya başlanmıştır. Tarihsellik, bazı olguların sadece tarih içinde belli bir zaman ve mekân boyutu için geçerli olduğunu savunan görüştür¹⁴⁹ Müslümanlar arasında tarihselci bakış açısının en belirgin ismi Fazlurrahmandır.¹⁵⁰ Tarihsellik, ülkemize özellikle Fazlurrahman'ın yazılarının tercüme edilmesiyle gündeme gelmiştir. Bir yandan tarihsel yorumun gerekliliği savunulurken¹⁵¹ diğer yandan bu yöntemin Kur'an'a uygulanamayacağı iddia edilerek karşı çıkmıştır.¹⁵²

148 Özgel, *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu*, 249.

149 Alpaslan Açıkgenç, "Kur'an'da İlim Kavramı Çerçevesinde Tarihselliğe Bir Yaklaşım", *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu 8-10 Kasım 1996 Bursa* (İstanbul: Bayrak Yayınları, 2000), 184; M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: Esra Yayınları, 1997), 291-332.

150 Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışması". *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu 8-10 Kasım 1996 Bursa* (İstanbul: Bayrak Yayınları, 2000), 20; Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*.

151 Mehmet Paçacı, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000).

152 Özgel, *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu*, 252; Bu konudaki tartışmalar için bk. *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, İst., 2000; Şirin Gül, *İslâm Hukukunda Hüküm Çıkarma Yöntemleriyle Sosyal Değişim Arasındaki İlişki*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.

Tarihsellik¹⁵³ ve hermenötik¹⁵⁴ konuları tefsir ilmi açısından yeni konulardır. Bu mevzuların çıkış kaynağını, zamanını ve ortaya çıkış nedenlerini incelemek tefsir tarihinin görevi olarak kabul edilmelidir.

13.2. Hermenötik

Hermeneutiğin batı kültüründe uzun bir tarihi geçmişi bulunmaktadır.¹⁵⁵ İslam dünyasına hermeneutiğin girmesine, Kur'an ve Sünnete uygulanmasına öncülük edenler batılı akademisyenler olmuştur.¹⁵⁶ Türkçeye, *yorumsama*, *yorumbilgisi* olarak çevrilen hermeneutik terimi, köken itibarıyla Grekçe *Hermeneuein* ve *Hermeneia* kelimelerinden türetilmiş olup bir ifadenin anlamını açıklama, anlaşılır kılma, tercüme etme, yorumlama anlamlarına gelir.¹⁵⁷

Hermeneutik kavramı, bir manayı açığa çıkarmak, beyan etmek, dile getirmek/*şerh*; bir sözü bir başka sözle aydınlatmak, izah etmek, tarif etmek/*tefsir*; bir sözü başka bir söze çevirmek, tercüme etmek ve aslına veya bir sonuca bağlamak, döndürmek, mealini vermek/ *te'vil* gibi anlamlara gelmektedir.¹⁵⁸

Bazı Müslüman aydınlar, Kur'an'ı anlamada Hermeneutikten yararlanılabileceğini ileri sürerken, çoğu Müslüman aydın ve alim ise şu gerekçelerle karşı çıkarlar: Tevrat ve İncil insanlar tarafından yazılmış dini metinler olup yazarları beşerdir. Dolayısıyla onları anlama ve yorumlamada hermeneutik metot kullanılabilir, fakat Kur'an Allah kelamı olup beşer sözü değildir. Dolayısıyla Kur'an'ı hermeneutik metoda göre yorumlamak mümkün görünmemektedir.¹⁵⁹

13.3. Semantik

Semantik, anlam çalışmalarıyla ilgili olarak kullanılan teknik bir terimdir. Tefsirin alt ilimleri arasında gösterilen, Vücut ve Nezair, Garibu'l-Kur'ân, vb. konu başlıkları ile örtüşen yanları bulunmaktadır. Semantik, bir dilin anahtar terimleri üzerindeki analitik çalışmalardır. Dolayısıyla

153 Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2001); Hamdullah Bayram Öztürk, *Kur'an'ı Kerim Açısından Tarihselci Yaklaşım*, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2003; Recep Demir, *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2004.

154 Burhanettin Tatar, *Hermenötik*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

155 Zafer Koç, *Kur'an Tefsirinde Yöntem Arayışları* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 140.

156 Koç, *Kur'an Tefsirinde Yöntem Arayışları*, 151.

157 Ali Ünal, "Kur'an ve Çeşitli Varyasyonları ile Tarihselcilik ve Hemenötik", *Kur'an'ı Kerim Tarihselcilik ve Hermenötik* (İzmir: Yeni Ümit Kitaplığı, 2003),50; Koç, *Kur'an Tefsirinde Yöntem Arayışları*,141

158 Koç, *Kur'an Tefsirinde Yöntem Arayışları*, 141

159 Recep Alpyağıl, *Kimin Tarihi Hangi Hermenötik; Kur'an'ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler 1*(İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 133-168; Koç, *Kur'an Tefsirinde Yöntem Arayışları*, 151

semantik, kelimelerin tarihî seyir içinde kazandığı/kaybettiği manaları inceler.¹⁶⁰

Semantik Türkiye’de İzutsu’nun Süleyman Ateş tarafından çevrilen *Kur’an’da Allah ve İnsan* eseri başta olmak üzere diğer eserlerinin çevirisi ile yaygınlık kazanmıştır. Semantik son dönemlerin en çok ilgi gören ilim dalıdır. Bu konuda birçok tez ve makale kaleme alınmıştır.¹⁶¹

13.4. Kıssaların Gerçekliği

Kıssaların gerçeklik ifade edip etmemesi meselesi Muhammed Ahmed Halefullah’ın *Kur’an’da Anlatım Sanatı* adıyla Türkçeye tercüme edilen *el-Fennü’l- Kasasi fi’l-Kur’an*¹⁶² isimli eseriyle Müslümanların gündemine gelmiş ve tepki görmüştür.¹⁶³ Bu fikre karşı reddiyeler yazıldıysa da bazı ilahiyatçı ve düşünürler tarafından kabul görmüştür.¹⁶⁴

13.5. Çağdaş Düşünürlerin Yeri

Çağdaş/Modernist düşünürler dediğimizde fikir ve yazılarında Aydınlanma Düşüncesi sonrasında Batı’da gelişen ilmî ve fikrî hareketlerden etkilenen Müslüman ilim adamlarını kastetmekteyiz.¹⁶⁵ Esasen Modernist sözcüğü yerine çağdaş kelimesini kullanmak daha doğru olur.¹⁶⁶

Bazı Tefsir tarihi eserlerinde bu konu başlığı altında isimleri kaydedilen düşünürlerden bazıları, klasik anlamda müfessir sayılmasalar da yorum metodolojisi geliştiren birer bilim insanı olarak görülebilirler. Aralarında tefsir yazmamış olanlar bulunmakla beraber bu isimler, İslam dünyasındaki son dönem Kur’ân anlayışlarını ve Kur’ân’ı yorumlama biçimlerini derinden etkilemişlerdir:¹⁶⁷ Fazlurrahman, Nasr Hamid Ebu Zeyd, Muhammed Arkoun, Hasan Hanefi vb.¹⁶⁸

160 Koç, *Kur’an Tefsirinde Yöntem Arayışları*, 119-122; Mehmet Soysaldı, “Kur’an’ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi”, *Kur’an ve Dil, Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu 17-18 Mayıs 2001 Van*, Editör: Necati Kara (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.), 14; Hasan Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur’an’a Uygulanması* (Bursa: Kurav Yay. 2007),

161 Gözübenli, Beşir, *Temel Dini Kavramların Başka Dillere Aktarılması Problemi ve Mealler*; Emrullah İşler, “*Secde Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu*”; Mesut Okumuş, *Kur’an Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar*; H. Mehmet Soysaldı, *Kur’an’da Salât Kavramının Semantik Analizi*; Ali Galip Gezgün, *Tefsirde Semantik Metod ve Kur’an’da ‘Kavm’ Kelimesinin Semantik Analizi*; *Kur’an’ı Anlamak İçin Hermenötik mi? Semantik mi?vs.*

162 Halefullah, Muhammed Ahmed, *el-Fennü’l- Kasasi -Kur’an’da Anlatım Sanatı*, trc. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 383.

163 Bk. Şaban Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur’an Tefsiri ile İlgili Görüşleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011).

164 Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 9-66; M. Said Şimşek, *Kur’an Kıssalarına Giriş* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993), 49-65.

165 Polat, *Tefsir Araştırmalarında Yöntem Sorunları*, 436.

166 Çalıskan, “*Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği*”, 108-109.

167 Polat, *Tefsir Araştırmalarında Yöntem Sorunları* 437.

168 Polat, *Tefsir Araştırmalarında Yöntem Sorunları*, 456; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*; s. 334; Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur’an’a Yaklaşımlar*.

13.6. Oryantalistlerin Çalışmaları

Doğu toplumlarının dil, kültür, tarih ve coğrafyaları hakkında yapılmış çalışmalar olarak tanımlayabileceğimiz oryantalizm, 19. Yüzyıldan itibaren hız kazanmıştır.¹⁶⁹ Batı dünyasında tefsir ve Kur'an tercümesi alanında yapılmış çalışmaları bir başlık altında derlemek tefsir tarihinin kapsam alanına girmektedir. Tefsir tarihi sadece doğuda tefsir alanında meydana gelen çalışmaları değil, batıda meydana gelen çalışmaları da incelemelidir: Bu bağlamda, İ.Goldziher, R. Blachere, T. Carlyle, A.Nicelson, F.Buhl, R.Dozy, Arthur jeffery, Josef horovitz, Hartwig Hirschfeld, Nöldeke, Richard Bel,Rudi Paret, gibi oryantalistlerin¹⁷⁰ eserleri incelenmeye değer görülmelidir.

Çok geniş bir alana sahip olan tefsir ilmi, tefsir tarihi eserlerinde dar bir alana hapsedilmiş görünmektedir. Doğuda meydana gelen tefsir çalışmalarını yeterince takip edemeyen tefsir tarihi eserlerinin, Batı dünyasındaki tefsir gelişmelerini takip etmesini beklemek gerçekleşmesi zor bir temenni olabilir. Ancak her ne şartta olursa olsun, Tefsir tarihini konu alan bir ilmin ilgili bütün müktesebatı kapsamı elzemdir. Bu bağlamda, son dönemlerde ortaya çıkan doğu ve batıdaki tefsir meselelerinin neden, nerede ve ne zaman varlık bulduğu incelenmeli mevcut ve muhtemel sonuçları üzerinde durulmalıdır.

SONUÇ

Dar ve sınırlı bir alana hapsedilen Tefsir tarihi çalışmalarında, bundan sonra yazılacak eserlerin eskiyi aşma çabasıyla alana yeni katkılar sağlayacak bir standarda kavuşması artık ihtiyaç haline gelmiştir. Bunun için, bazı kurullar oluşturmak ve kollektif çalışmalar başlatmak gerekebilir. Diğer bir husus ise, Tefsir tarihi yazımının yönünü, kapsamını ve sınırlılıklarını belirleyecek bir metodolojiye duyulan ihtiyaçtır. Yapılacak çalışmalarda, mezhepler üstü bir perspektifle ve tarafsızlık ilkesiyle hareket edilmelidir. Tefsirlerin tasnifi ve bu tasnife yön veren gerekçelerin yanı sıra tefsirlerin meydana geldiği zemin ve arka plan göz ardı edilmemelidir. Hz. Peygamber'in tefsirinin sadece sözlerden ibaret olmayıp onun yaşıntısının da önemli olduğu, kadın müfessirlerin alandaki yeri ve önemi de göz ardı edilmemesi gereken hususlardır.

169 Yücel Bulut, "Oryantalizm", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/428-436.

170 Bk. Selahattin Sönmezsoy, *Kur'an ve Oryantalistler* (Ankara: Fecr Yayınları, 1998); İsmail Albayrak, "Batı'da Son Dönem Kur'an Çalışmalarına Genel Bir Bakış", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, Editör: Mehmet Akif Koç - İsmail Albayrak, 2 Cilt (Ankara: OTTO Yayınları, 2013), 2: 91; M. Akif Koç, "Batılı Kur'an ve Tefsir Araştırmalarının Türkiye'ye Etkisi Üzerine Bir İnceleme", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, Editör: Mehmet Akif Koç - İsmail Albayrak, 2 Cilt (Ankara: OTTO Yayınları, 2013).

İlahiyat fakültelerindeki tefsir anabilim dalları, dünyanın bütün dillerinde yazılmış tefsirler, mealler, Tefsir tarihi yazıcılığında yeni sayılabilecek konulu ve nüzul sıralamalı tefsir eserleri, tarihsellik, hermenötik, semantik, kıssaların gerçekliği meselesi gibi konulara eğilmeli ve bu konularının sebep ve sonuçları üzerinde durulmalıdır. Ayrıca tefsir tarihi eserlerinde çağdaş düşünürlerin ve oryantalistlerin tefsir alanında ileri sürdükleri düşünceler üzerinde değerlendirmeler yapılmalıdır.

Yapılacak hiçbir tasnif ve değerlendirmenin son olmayacağı gerçeği unutulmayarak doğruya ulaşmadaki yolculuk devam etmeli, peygamberimizin işaret ettiği hikmet arayışı daima sürdürülmelidir. Yargılayıcı değil irdeleyici bir üslupla, dışlayıcı değil seçmeci olunmalı; eleştiri ve tahliller dikkate alınmalıdır.

KAYNAKÇA

- Abay, Muhammed. *Osmanlı Dönemi Müfessirleri*. Yüksek Lisans Tezi; Uludağ Üniversitesi, 1992.
- Abay, Muhammed. "Osmanlı Dönemi Dirayet Tefsirleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 9/18 (2011), 67-137.
- Açıkgenç, Alpaslan. "Kur'an'da İlim Kavramı Çerçevesinde Tarihselliğe Bir Yaklaşım". *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu 8-10 Kasım 1996 Bursa*. İstanbul: Bayrak Yayınları, 2000.
- Adil Nüveyhiz. *Mu'cemu'l-müfessirin min sadri'l-islam hatta'l-asri'l-hadir*. Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz, 1988.
- Aişe Abdurrahman binti's- Şâti'. *et- Tefsiru'l- beyani li'l- Kur'ani'l- Kerim*. Kahire: Dâru'l-Mearif, ts.
- Albayrak, İsmail. *Tefsir Usulü*. İstanbul. Şule Yayınları, 1998.
- Albayrak, İsmail. "Müslüman Toplumlarında Kur'an'ı- Kerim'in Yeri ve Tefsiri". *Diyanet İlmi Dergi Kur'an Özel Sayısı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Albayrak, İsmail. "Batı'da Son Dönem Kur'an Çalışmalarına Genel Bir Bakış". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. Editör: Mehmet Akif Koç – İsmail Albayrak. 2 Cilt. Ankara: OTTO Yayınları, 2013.
- Alpyağıl, Recep. *Kimin Tarihi Hangi Hermenötik; Kur'an'ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler 1*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Akdemir, Salih. *Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Tercümelere*. Ankara: Akid Yayınları, 1989.
- Akyüz, Ali. *Yaşayan Kur'an Hz. Peygamber*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2005.
- Atalay, Orhan. *20. Yüzyıl Tefsir Akımı-İctimai Tefsir*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- Aydar, Hidayet. *Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri*. 3 Cilt. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2013.
- Aydüz, Davut. *Tefsir Çeşitleri ve Konulu Tefsir*. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2004.
- Başar, Serpil. *Erken Dönemde(Hicri I. Asır) Kadınların Kur'an Yorumuna Katkıları*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010.
- Başkan, Ömer. *Taşköprüzâde'nin Miftâhu's-Sa'âde'si Bağlamında Osmanlı İlimler Tasnifi Geleneğinde Tefsir Tarihi Algısı*. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11/21 (2012).
- Bedr, Abdullah Ebu's- Suud. *Tefsiru ümmi'l- mü'minin Aişe*. Riyad: Daru âlemi'l-kütub, 1996.
- Bilgin Abdulcelil. *Kur'ân'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşaf'ı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Akçağ Yayınları, 1973.
- Birişik, Abdülhamit. *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.

- Bulut, Yücel. "Oryantalizm". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007. 33/428-436.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l-Kur'âni'l-Kerîm:et-tefsîru'l-vâdîh hasbe tertî-bî'n-nüzûl*. Beyrut: Merkezi dirasâtî'l-vehdeti'l-'arabiyye, 2008.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 6. Baskı. Ankara: Fecr Yayınları, 2014.
- Cevdet Bey. *Tefsir Usulü ve Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002.
- Cihangir, Sonia. *Sonsuz Rahmet*. İstanbul: A7 Kitap Yayınları, 2017.
- Cündioğlu, Düccane. "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası". *İslamiyat Dergisi*, 2/4 (1999).
- Cündioğlu, Düccane. *Kur'ân Çevirilerinin Dünyası*. 2. Baskı. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği – Eleştiriler-Gerekçeler- Teklifler". *Tefsir Eğitimi ve Öğretiminin Problemleri Sempozyumu 11-12 Haziran 2005 Van*. Editör. Ömer Kara. İstanbul: 2006
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an'ı Anlama'nın Önemi ve Bu Konudaki Çalışmalar*. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. 9/9 (2000).
- Çevik, Mustafa. *Nüzul Sırasına Göre Kur'an'ı-Kerim Meali*. İstanbul: Yüzleşme Yayınları, 2017.
- Davudi, Muhammed bin Ali. *Tabakatu'l-müfessirin*. Thk. Alî Muhammed Ömer. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2008.
- Demir, Ziya. *Osmanlı Müfessirleri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1994.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Demirci, Muhsin. *Konulu Tefsir'e Giriş*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006.
- Dereli, Muhammed Vehbi. *Kuran Muhtevası ve Yorumu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hâdis es-suveru'l-murattebe hasbe nuzû-lihî*. B. y. Daru ihya-i kütübi'l-Arabi, 1962.
- Diñçer, İsmail. *Tevhid-i Kur'an Meali*. İzmir: Yayınevi Yok, 2016.
- Doğan, İshak. "Osmanlı Dönemi Kur'an Araştırmaları". *Makalat*. Konya: 1 (1999)
- Duman, M. Zeki. *Beyânu'l-Hak: Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzul Sırasına Göre Tefsir*. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Dumlu, Ömer. "Konulu Tefsir ve Düşündürdükleri". *Tefsir'in Dünyü ve Bugünü Sempozyumu 22-23 Ekim 1992 Samsun*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, (1992).
- Dumlu, Ömer - Savaş, Rıza. *Nüzul Sırasına Göre Ayet Ayet Kur'an'ın Yorumu. Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010.
- Edirnevi, Ahmed b. Muhammed. *Tabakatu'l-müfessirin*. Thk. Süleyman b. Sâlih el-Hazî. Medine: Mektebetü'l ulum ve'l-hikem, 1997.
- Edirnevi, Ahmed b. Muhammed. *Tabakatü'l-müfessirin*. Thk. Mustafa Özel, Muammer Erbaş, İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005.

- Eliaçık, İhsan. *Yaşayan Kur'an Türkçe Meal/Tefsir*. 3 Cilt. İstanbul: İnşa Yayınları, 2007.
- Emin el- Huli. *Arap- İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*. Trc. Emrullah İşler - Mehmet Hakkı Suçin. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2006.
- Eren, Cüneyt - Erbaş, Muammer. *Kur'an İlimleri ve Tefsir İstılahları*. Erzurum: EKEV Yayınları, 2001.
- Feqi Çolig. *Tefsîrê Qur'onê Kerîm Zazakî*. İstanbul: Astun Yayınları, 2014.
- Firidin, Mete. *Kur'an'ı-Kerim'in Gelişmiş Bilimsel Etimolojik Meali*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2018.
- Füneysan, Su'üd b. Abdullah. *Merviyâtü Ümmi'l-Mü'minîn Aîşe fî't-Tefsir*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1992.
- Gazali, Zeyneb el- Cübeyli. *Nazarat fi Kitabillah*. Kahire: Daru's-Şurûk, 1994.
- Gazali, Zeyneb el- Cübeyli. *Kur'an'a Bakışlar*. Trc: Ali Akpınar. Konya: Uysal Yayınları, 2003.
- Goldziher, Ignaz. *İslam Tefsir Ekolleri*. Trc. Mustafa İslamoğlu. İstanbul: Denge Yayınları, 1997.
- Goldziher, Ignaz. *Mezâhibü't-tefsîri'l-islâmî*. Trc. Abdülhalîm en-Neccâr. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1955.
- Görmez, Hatice. *Hz. Aîşe'nin Tefsir Rivayetleri*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Gül, Şirin. *İslâm Hukukunda Hüküm Çıkarma Yöntemleriyle Sosyal Değişim Arasındaki İlişki*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.
- Gümüş, Sadrettin. "Kur'an ve Tefsir'in Türkçeye Çevirisinin Tarihi Süreci". *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri- Tebliğler ve Müzakereler 21-22 Ekim 2011*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Güneş, Abdulbaki. *Akli Tefsir Hareketi*. Van: Ahenk Yayınları, 2003.
- Güngör, Mevlüt. *Tefsirde Konulu Tefsir Metodu. İslâmi Araştırmalar Dergisi*. 2/7 (1988).
- Gürbüz, Faruk. *Tercüme Problemleri ve Mealler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Güven, Şahin. "Günümüz Tefsir Çalışmalarında Yeni Bir Yöntem: Konulu Tefsir Metodu". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010.
- Habibov, Aslan. *İmâmiyyeŞîası'nın Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîi Tefsirler*. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 8/1 (2008).
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *el-Fennü'l- Kasasi -Kur'an'da Anlatım Sanatı*. Trc. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Hasan Hanefî. *Konulu Kur'an Tefsiri Metodu*. Trc. Sönmez Kutlu. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. 9/1-4 (1996).
- Hâzin, Alâuddîn Alî bin Muhammed bin İbrahim el-Bağdâdî. *Lübâbü't-te'vîl fî meânî't-tenzîl/Tefsîru'l-Hâzîn*. Thk. Abdusselâm Muhammed Alî Şâhîn. 3. Baskı. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2014.
- Karacelil, Süleyman. *Cumhuriyet Dönemi tefsir Hareketleri(Türkçe Tefsirler Bağlamında)*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara üniversitesi, 2004.

- Karagöz, Mustafa. *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.
- Karataş, Ali. *Endülüs Tefsir Geleneği ve Müfessir İbn Ebi Zemenin*. Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 40 (2013).
- Karataş, Şaban. *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur'an Tefsiri ile İlgili Görüşleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Karlığa, Bekir. "Tefsir Tarihi". *Hadislerle Kur'an'ı Kerim Tefsiri*. Trc. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1988.
- Kesler, M. Fatih. *Medine Tefsir Ekolü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Kesler, M. Fatih. *Mekke Tefsir Ekolü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Kılıç, Mustafa Cemil. *Anlamak İçin Türkçe Kur'an (Meal)*. İstanbul: Kamer Yayınları, 2013.
- Koç, M. Akif. *Bir Kadın Müfessir: Aişe Abdurrahman*. İstanbul: Şule Yayınları, 1998.
- Koç, M. Akif. "Batılı Kur'an ve Tefsir Araştırmalarının Türkiye'ye Etkisi Üzerine Bir İnceleme". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. Editör. Mehmet Akif Koç – İsmail Albayrak. 2 Cilt. Ankara: OTTO Yayınları, 2013.
- Koç, Zafer. *Kur'an Tefsirinde Yöntem Arayışları*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.
- Koçyiğit, Hikmet. *Kur'an'ın Nüzul Sırasına Göre Tefsir Edilmesi*. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 12/23 (2013).
- Koçyiğit, Tahsin-Yıldız, Alim. *İlahiyat Fakültesi Dergileri Makale ve Yazarlar Fihristi(1952-2002)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Kotan, Sevket. *Kur'an ve Tarihselcilik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2001.
- Mehdî Bâzergan. *Kur'an'ın Nüzul Süreci*. Trc. Yasin Demirkıran. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- Mela Muhemmede Şoşiki. *Nûra Qelban. 4 Cilt* (İstanbul: Nubihar Yayınları, 2012).
- Mir Muhammed Kerim el- Baküvî. *Keşfü'l-hakayık an nuketi'l- ayâtive'd- dekâyık (Gerçeğin Doğuşu Alevi Kur'an Tefsiri)*. Hazırlayan: Ahmet Demir. Balıkesir: Altınpost Yayınları, 2012.
- Mohammed Nagip Nasrat. *Başlangıçtan Günümüze Libya'da Tefsir Faaliyetleri*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003.
- Mola Mehdi Licevi, *Tefsira beyânü'l-Kur'ân* (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2015).
- Molla İbrahimoglu, Süleyman. *Süleymaniye Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tefsirler (Metot ve Kaynakları)*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2002.
- Muhammed b. Bekr b. İbrahim. *İlmu tabâkâti'l-müfessirîn neşetuhû ve tedavvuru*. Medîne: Dâru't-Tarafeyn, 2011.
- Muhammed Umar el Hacı. *Mevsuati't-Tefsir Kable Ahdi't-Tedvin*. Dimaşk: Dâru'l-mektebi, 2007.
- Murad W. Hofmann. *Kur'an*. Trc. Mehmet Toprak. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005.
- Musa İbrahim el İbrahim. *Buhusün menheciyyetün fi ulumi'l-Kur'ani'l-Kerim*. Amman: Dâru Ammar, 1996.
- Müsaid, Müslim Abdullah Âli Câfer. *Eseru't-tatavvurı'l-fikri fi't-tefsir fi'l-asri'l-Abbasi/ Gelişme Döneminde Tefsir*. Trc. Muhammed Çelik. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006.

- Mustafa Müslim. *Kur'an Çalışmalarında Yöntem (Konulu Tefsire Metodik Bir Yaklaşım)*. Trc. Salih Özer. Ankara: Fecr Yayınları, 1993.
- Okiç, Tayyib. *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995.
- Okumuş, Mesut. "Darülfünun İlahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve "Tefsir Tarihi" Adlı Eserinin Tefsir Tarihi Yazıcılığındaki yeri". *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2010.
- Okumuş, Mesut. *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu Muhammed İzzet Derveze Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Öğmüş, Harun-Kaya, Aykut-Çalışkan, Muhammed. *Tefsir Literatürü*. İstanbul: İlahiyat Araştırmaları Derneği, 2008.
- Öğmüş, Harun. *Muhadarat fi ulumi'l- Kur'an ve tarihi't- tefsir*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Özdaş, Haşim. Kürtçe Meal-Tefsir Gelişim Süreci. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 8/1 (2016).
- Özdemir, Gazi. *Son Davet Kur'an*. İstanbul: Şira Yayınları, 2016.
- Özel, Mustafa. *Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler I*. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. İzmir: 15 (2002).
- Özgel, İshak. "Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu". *Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı(18-19 Aralık 2009)*. Editör: Cengiz Kallek. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Özgel, İshak. *Büyük Selçuklular Dönemi Müfessirleri*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1996.
- Özsoy, Ömer. *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.
- Öztürk, Mustafa. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsir Serencamı*. Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Öztürk, Mustafa. "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları 1*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2011.
- Öztürk, Mustafa. *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*. Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ın Mu'tezili Yorumu Ebu Müslim el-İsfehani Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Öztürk, Mustafa. "Şii-İmami Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsir Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Öztürk, Nilgül. *Hız. Aişe ve Tefsir İlmindeki Yeri*. Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 2007.
- Paçacı, Mehmet. *Kur'an'a Giriş*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.

- Paçacı, Mehmet. *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Paçacı, Mehmet. "Kur'an ve Tarihsellik Tartışması". *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu 8-10 Kasım 1996 Bursa*. İstanbul: Bayrak Yayınları, 2000.
- Pak, Zekeriyya. "Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri(Taberi Öncesi)". *Tefsir El Kitabı*. Editör: Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Polat, Fethi Ahmet. *Tefsir Araştırmalarında Yöntem Sorunları I-II*. Konya: Aybil Yayınları, 2014.
- Polat, Fethi Ahmet. *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler Mutezili Zemahşeri ve Eş'ari İbnu'l-Muneyyirin Eleştirileri*. İstanbul. İz Yayıncılık, 2007.
- Polat, Fethi Ahmet. "Dirayet Ağırlıklı Tefsirler". *Tefsir El Kitabı*. Editör: Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Polat, Fethi Ahmet. *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Râzî, Fahreddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-Ğayb (Tefsiri Kebir)*. Trc. Suat Yıldırım v. dğr. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Safa, Ali Rıza. *Kur'an-ı Kerim Gerçek*. İstanbul: İleri Yayınları, 2014.
- Salmazzem, Mehmet. "Osmanlı Medrese Geleneğinde Tefsir Tedrisatı: Koğak Örneği". *Tarihi ve Kültürel Dokusuyla Koğak*. Editör: Mehmet Salmazzem. Konya: Çizgi Yayınları, 2019.
- Salmazzem, Mehmet - Bingöl, Abdulkerim. Kur'an'daki Deyimlerin Kürtçe Meallerdeki Çevirileri Hakkında Bir İnceleme. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 9/1 (2017).
- Seber, Abdulkerim. *Konulu Tefsir Metodunun Teorik ve Pratik Problemlerine Dair Bazı Öneriler*. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 30 (2009):
- Soysaldı, Mehmet. "Kur'an'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi". *Kur'an ve Dil, Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu 17-18 Mayıs 2001 Van*. Editör: Necati Kara. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.
- Sönmezsoy, Selahattin. *Kur'an ve Oryantalistler*. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- Subhi es Salih. *Kur'an İlimleri*. Trc. M. Sait Şimşek. İstanbul: Esra Yayınları, 1994.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân bin Ebû Bekr bin Muhammed. *Tabakatu'l-Müfessirin*. Thk. Ali Muhammed Umar. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976.
- Sürmeli, Mehmet. *Sahabenin Kur'ân Anlayışı*. İstanbul: MSB Safa Yayın Dağıtım, 2006.
- Şimşek, M. Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Esra Yayınları, 1997.
- Şimşek, M. Said. *Kur'an Kıssalarına Giriş*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993.
- Turgut, Ali. *Tefsîr Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1991.
- Türcan, Selim. *Kur'ân'ın İfade Kalıpları Nüzul Kronolojisini Aydınlatılabilir mi? Müzzemmil Suresi Örneğinde Bir Yöntem Denemesi*. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 9/17 (2010):

- Uysal, Halil. "Cumhuriyet Dönemi Kur'an Araştırmaları". *Makalat*. Konya: 1 (1999):
- Ünal, Ali. "Kur'an ve Çeşitli Varyasyonları ile Tarihselcilik ve Hemenötik". *Kur'an'ı Kerim Tarihselcilik ve Hermenötik*. İzmir: Yeni Ümit Kitaplığı, 2003.
- Yavuz, Mustafa. *Anadolu Selçukluları Dönemi Müfessirleri*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1997.
- Yıldırım, Suat. *Hz. Peygamber(s.a.s.)in Kur'an Tefsiri*. Diyanet İlmî Dergi Kur'an Özel Sayısı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Yılmaz, Hakkı. *Nüzul Sırasına Göre Tebyinu'l-Kur'an: İşte Kur'an*. 2. Baskı. İstanbul: İşaret Yayınları, 2012.
- Yılmaz, Hasan. *Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanması*. Bursa: Kurav Yay. 2007.
- Yılmaz, Mesut. *Kur'an'a Sor*. İstanbul: Destek Yayınları, 2017.
- Yüksel, Edip. *Mesaj Kur'an Çevirisi*. İstanbul: Ozan Yayınları, 2016.
- Yüksel, Mert. *Kur'an'ı Kerim'in İnsanca Çevirisi*. İstanbul: Ares Kitap, 2014.
- Zehebî, Muhammed Huseyn. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Zehebî, Muhammed Huseyn. *İlmu't-tefsir*. Kahire: Daru'l-Meârif, ts.
- Zorlu, Mehmet. *İkinci Meşrutiyet Dönemi(1908-1918) Tefsir Hareketleri*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2002.
- Zürkani, Muhammed Abdulazim. *Menahilü'l-irfan fi ulumi'l-Kuran*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-Arabiyye, 1995.
- Zerkeşi, Bedruddin. *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*. Trc. Bünyamin Erul. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2000.

YAZIM KURALLARI, KISALTMALAR VE SAYFA DÜZENİNDE UYULMASI GEREKEN KURALLAR

A. ESERLER

Metinlerde

1. İmla kurallarında Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu'nun en son baskısı esas alınmalıdır.
2. Eser "Microsoft Word" programında yazılmış olmalıdır.
3. Metin yazı karakteri olarak Times New Roman kullanılmalıdır.
4. Paragrafbaşı boşluğu bırakılmalıdır.
5. Metin 12 punto ile yazılmalıdır.
6. Metin 1,5 satır aralığıyla yazılmalıdır.
7. Sayfa düzeninde word belgesinin otomatik olarak bıraktığı üst ve alt, sağ ve sol boşluklar esastır.
8. Tercüme eserlerin orijinal dilindeki adı jenerik sayfalarına yazılmak üzere bildirilmelidir.

Dipnotlarda

9. Dipnotlar 10 punto olmalıdır.
10. Dipnotlarda kaynak adları (kitaplar, tezler veya dergi adları) italik olmalıdır.
11. Dipnotlarda makalelerde, makale adı tırnak içinde ve düz yazılmalıdır.
12. Dipnotlarda yazar adı ve soyadı sırası takip edilmelidir. Detaylar için bkz. Şikago stili.
13. a.g.e. kısaltması yerine kitabın anlamlı kısaltması kullanılmalıdır.
14. Mütercim metinle ilgili açıklama yaptığı takdirde bunları bir dipnotla sayfa sonlarına eklemelidir. Eser çevriyazı ise hazırlayanın eklediği açıklama (haz.) kısaltmasıyla; başka bir dilden Türkçe'ye tercüme eserlerde ise (çev.) kısaltmasıyla verilmelidir.

Kaynakçalarda

15. Eserin sonunda müstakil bir kaynakça verilmelidir. Kaynakça eserin özelliğine göre tasnif edilebilir (Arşiv Kaynakları, Eserler, Makaleler, Ansiklopedi Maddeleri...

16. Kaynakça sadece metin içinde kullanılan (bilgi aktarılan) makaleler gösterilmelidir.

Örnekler: Kitap:

Halil İnalçık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve vesikalar, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. bs., Ankara 2007, s. 115.

Jakob Philipp Fallmerayer, Trabzon İmparatorluğunun Tarihi, çev. Ahmet Cevat Eren, yay. haz. Celalettin Yavuz – İsmail Hacıfettahoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Sonraki atıflarda: İnalçık, Fatih Devri..., s. 123.

Ansiklopedi Maddesi:

M. Metin Hülagü, "Gazi Ethem Paşa", DİA, c. 13, İstanbul 1996, s. 449.

17. Kaynakçada Ansiklopedi cilt sayısı belirtilirken, orijinalinde Roma rakamıyla cilt sayısı belirtilmişse Roma rakamları, yaygın rakamlar kullanılmışsa yaygın rakamlar kullanılır.
18. Kaynakçada yer alan eser ve makale künyelerinde yazarın önce soyadı (küçük harflerle), sonra adı yazılmalıdır.
19. Kaynakçadaki kitap isimleri italik yazılmalıdır.
20. Kaynakçadaki makale isimleri tırnak içinde ve düz yazılmalıdır.
21. Kaynakçadaki kitaplarda sayfa aralığı verilmemelidir.
22. Kaynakçadaki makalelerin bütününe ait sayfa aralığı gösterilmelidir.
23. Kaynakçadaki künye bilgi sıralaması aşağıda belirtilen şekilde olmalıdır:

Kitap:

Fallmerayer, Jakob Philipp, Trabzon İmparatorluğunun Tarihi, çev. Ahmet Cevat Eren, yay. haz. Celalettin Yavuz – İsmail Hacıfettahoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Makale:

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "1908 Yılında İkinci Meşrutiyetin Ne Suretle İlan Edildiğine Dair", Belleten, c. XX, Nisan 1956, S. 77, s. 103-174.

Ekler – Albüm – Osmanlıca Tıpkibasımında vb.

24. Metne eklenmesi istenen resim, çizim, harita veya belgelerin bir kopyası (USB, DvD, CD) içerisinde ve yüksek çözünürlükte (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) teslim edilmelidir.
25. Resim ve belge türünden tüm materyaller numaralandırılmalı ve altına açıklamaları yazılmalıdır.

26. Metinde sayfa aralarına eklenecek olan şekiller için uygun büyüklükte boşluklar bırakılmalı veya resimlerin nereye geleceği anlaşılır bir şekilde belirtilmelidir.
27. Resim veya şekil altı yazıları 10 punto ve italik olmalıdır.
28. Eserde, Latin alfabesi dışında başka bir alfabeye (Arap alfabesi, Çin alfabesi vb.) yazılmış bölümler metinde olması gereken yere yazar tarafından yerleştirilmeli, farklı olan yazı tipi Kuruma iletilmelidir.
29. Yazarlar indekse girecek kelimelerin listesini alfabetik sıralamayla göndermelidir. Sayfa numaraları grafik tasarım esnasında sayfa düzenine göre konulacaktır.

KISALTMALAR

Bu kısaltmalardan italik yazılanlar dipnotlarda da italik olmalı, küçük harfle başlatılanlar dipnotlarda da küçük harflerle yazılmalıdır.

bkz.	Bakınız
bs.	baskı
c. – C.	cilt (Dergi ciltleri için küçük harfle, kitap ciltleri için büyük harfle)
çev.	çeviren / tercüme eden
ç.yazı	çeviriyazı
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör
haz.	hazırlayan
İA.	Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
s.	sayfa
S.	sayı
t.y.	basım tarihi yok
vb.	ve benzerleri
vd.	ve diğerleri
vr./yk.	varak/yaprak
y.y.	basım yeri /yayınevi yok
Yay.	Yayınları, Yayıncılık
Y.evi	Yayınevi
yay. haz.	yayına hazırlayan

-Sicill-i Ahvâl Defteri vb. arşiv kaynakları için Başbakanlık Arşiv Katalog sistemindeki kısaltmalar kullanılır.

-a.g.e., a.g.m., ibid gibi kısaltmalar kullanılmaz.

SAYFA DÜZENİ

1. Metindeki Bölümlerin dizilişi şöyle olmalıdır:
 - a. Künye sayfaları (Perde veya ithaf sayfası, kitabın, yazarının (varsa tercüme eden veya yayına hazırlayanın) adının yazılı olduğu, kütüphane kartının bulunduğu sayfalar).
 - b. “İçindekiler” sayfası
 - c. varsa “Kısaltmalar” sayfası
 - d. Önsöz veya Sunuş
 - e. Giriş
 - f. Ana Metin
 - g. Bibliyografya
 - h. Dizin
 - i. Ekler
2. Metin içindeki uzun alıntı paragrafları sağdan soldan birer cm. daraltılır ve metnin normal puntosundan bir küçük puntoyla yazılır.
3. Tercüme eserlerin orijinal dilindeki adı jenerik sayfalarına yazılmak üzere bildirilmelidir.
4. Mütercimın metinle ilgili açıklamaları bir dipnotla sayfa sonlarına konmalıdır. Eser çevriyazı ise hazırlayanın eklediği açıklama (haz.) kısaltmasıyla; başka bir dilden Türkçe’ye tercüme eserlerde ise (çev.) kısaltmasıyla verilmelidir.

B. MAKALELER DERGİ YAYIN İLKELERİ

- Belleten Dergisi, uluslararası hakemli bir dergi olup, Nisan, Ağustos ve Aralık aylarında, yılda üç sayı yayımlanır. Dergimizde, özgün araştırma-inceleme makaleleri, çeviri, kitap tanıtma, kongre-sempozyum haberleri ve vefeyat yayımlanır. Yazıların bilimsel araştırma ölçütlerine uyması, alana bir yenilik getirmesi ve başka bir yerde yayımlanmamış olması gerekir. Bilimsel toplantılarda sunulmuş bildiriler, yayımlanmamış olmak kaydıyla kabul edilebilir. Yayım kararı çıksa dahi başka bir yerde yayımlandığı tespit edilen yazılar yayım listesinden çıkarılır.
- Belleten’in dili Türkçedir. Gerektiğinde yaygın Batı dillerinde makale yayımlanabilir.
- Türkçe makalelerin yazımında TDK Yazım Kılavuzu esas alınır.

- Yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmış yazılar, bir nüshasında yazarın tanıtıcı bilgileri (ad-soyad, kurum, telefon, e-posta vb.) olmak üzere üç nüsha ve bir CD olarak Kurum adresine gönderilir.
- Makalelere eklenmesi istenen resim, çizim, harita veya belgeler bir nüsha çıktı ile birlikte CD'de (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) teslim edilmelidir. Tüm materyaller numaralandırılmalı ve altına açıklamaları yazılmalıdır.
- Çevirilerde, çeviren, makalenin yazarından izin yazısı vermelidir. Bu durumda, makale yazarına telif ücreti ödenmez.
- Makale ve çevirilerde, metinden bağımsız olarak 200 kelimeyi aşmayacak Türkçe ve İngilizce özetler ile anahtar kelimeler bulunmalı ve bunların da çıktısı ve CD'si gönderilmelidir.
- Makalelerin içeriği ve eklerinin (resim, çizim, harita, belge vb.) sorumluluğu yazara aittir.
- Gelen yazılar, Yayın Çalışma Kurulu'nda incelendikten sonra, konunun uzmanı iki hakemin, gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakemin değerlendirmesi ve Yayın Kurulu'nun nihai onayıyla basılır. Yayın Çalışma Kurulu, araştırma makaleleri dışındaki yazıları (vefeyat, sempozyum, kongre haberleri, kitap tanıtımlar vb.) bizzat inceleyip, hakeme göndermeden doğrudan kabul veya ret kararı verebilir.
- Yayın Çalışma Kurulu, gerektiğinde yazıların yazım şekli üzerinde küçük düzeltme ve değişiklikler yapabilir.
- Yazarlarına hakem raporu doğrultusunda düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra bir raporla birlikte bir nüsha çıktı ve CD ile en geç bir ay içerisinde Kurum'a teslim edilmelidir.
- Basılmama kararı verilen yazılar varsa hakem raporuyla birlikte yazarına iade edilir.
- Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Telif Hakkı, Yayın ve Satış Yönetmeliğine göre yazara telif ücreti ödenir.
- Dergide yayımlanan makalelerin yayın hakkı Kurum'a aittir. Telif hakkı sanal ortamda yayımlamayı da kapsar. Yazılar, izin alınmaksızın başka yerde yayımlanamaz.

Yazım Kuralları:

- Yazılar, A4 boyutunda MS Word uyumlu programda Trans Baskerville veya Times New Roman yazı karakterinde yazılmalıdır.
- Başlık, 12 punto, beyaz ve büyük harf olmalıdır. Başlık ortadan hizalı olmalıdır. Metinde ana ve ara başlıklar kullanılabilir. Ana başlıklar 10 punto, büyük harf ve koyu olarak sola dayalı; ara başlıklar 10 punto, koyu ve küçük harf yazılmalı sola dayalı olmalıdır. Başlıklar ve paragrafların arasında 6 nk aralık bırakılmalıdır.
- Yazar adı ve soyadı, ana başlığın altına 12nk aralık bıraktıktan sonra 10 punto, beyaz, büyük harf ve ortaya hizalı olarak yazılmalıdır. (*) işareti ile sayfanın altına unvan, adres ve e-posta bilgileri 8 punto olarak verilmelidir.
- Metin, 10 punto, iki yana dayalı olmalıdır. Üstten: 5,8 cm, Altan: 5,8 cm, Sağdan: 4,5 cm, Soldan: 4,5 cm boşluk bırakılmalıdır. Satır arası 3 nk olmalıdır. Paragraf araları 6 nk, paragraf girintisi 0,8 cm olmalıdır.
- Üstbilgi-Altbilgi, makalenin bir nüshasında metin üstbilgi kısmında çift sayfaya yazarın adı ve soyadı; tek sayfaya makalenin anlamlı kısaltılmış hali büyük harfle, 8 punto yazılmalıdır. Diğer iki nüshada bu alanlar boş bırakılmalıdır. Üstbilgi: 4,45 cm, Altbilgi: 0 cm.
- Sayfa numaraları, makalenin ilk sayfasında görünmeyecek şekilde, üstbilgi içinde sağ ve sol üst kenara 8 punto olarak yerleştirilmelidir.
- Alıntılar, 5 satırı geçtiğinde paragraf girintisinden 1 cm içeriden başlatılmalı, tırnak içinde 1 punto küçük yazılmalıdır. 5 satırdan az olan alıntılar metin içerisinde italik olarak verilir. vurgulanması gereken ifadeler de italik yapılır.
- Dipnotlar, 8 punto tek aralık yazılmalıdır. Hizalaması iki yana dayalı ve paragraf girintisi 0.5 cm olmalıdır. Dipnotayır açığız gisi olmamalıdır. Metin içindeki atıflar sayfa altına dipnot şeklinde 1'den başlayarak numaralandırılmalıdır. Bunun dışında metin içinde atıf yapılmamalıdır. Dipnotlarda kaynaklar verilirken, kitap ve dergi ismi italik olmalı, makale isimleri tırnak içerisinde düz olarak verilmelidir. Dipnotlarda, ilk geçtiği yerde kaynak künyesi tam olarak verilmeli, daha sonra a.g.e., a.g.m., veya a.g.t. gibi yazarın belirlediği kısaltmalarla yazılmalıdır. Biryazarın birden fazla kitap ve makalesi kullanılıyorsa ikinci eserin ilk kullanımından sonra, yazarın soyadı, sonra kitap veya makale-

nin tam veya kısaltılmış adı verilmelidir. Çok yazarlı kaynakların ilk geçtiği yerde yazarların tümü yazılmalı, daha sonrakilerde kısaltarak verilmelidir.

Örnekler: Kitap:

Halil İnalçık, Osmanlı İmparatorluğu-Klasik Çağ, 1300-1600, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009, 11. bs., s. 115.

Sonraki atıflarda: İnalçık, a.g.e., s. 123.

Yazarın birden fazla eseri olması halinde, sonraki dipnotlarda: İnalçık, Klasik Çağ, s. 123.

Makale:

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlılarda İlk vezirlere Dair Mütalea", Belle-ten, c. III/ sy. 9 [veya III/9] (1939), s. 101.

- Kaynakça: Makalelerde kullanılan kaynak ve araştırmalar makale sonunda bu başlık altında gösterilmelidir. Kaynakça, bu başlık altında yeni bir sayfadan başlamalı ve 9 punto yazılmalıdır. Sadece metin içinde atıfta bulunulan kaynaklar yer almalı ve yazarların soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir:

İnalçık Halil, Osmanlı İmparatorluğu-Klasik Çağ, 1300-1600, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009.

Uzunçarşılı İsmail Hakkı, "Osmanlılarda İlk vezirlere Dair Mütalea", Belle-ten, c. III/ sy. 9 [veya III/9] (1939), ss. 99-106.

