



Amasya Üniversitesi

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ISSN 2147-7256
E-ISSN: 2618-6497

Cilt: 6 Sayı: 10
Haziran 2018



AMASYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY OF
AMASYA UNIVERSITY

ISSN: 2147-7256

e-ISSN: 2618-6497

Cilt/Volume: 6

Sayı/Issue: 10

Amasya 2018

AMASYA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
ISSN: 2147-7256 e-ISSN: 2618-6497
2018, Cilt: 6, Sayı: 10

Sahibi / Owner

Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR
Dekan / Dean

Editör / Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül GÜN
Dr. Öğr. Üyesi. Ümüt TORU

Editör Yrd. / Editorial Assistant

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif ALTUNİŞİK
Dr. Öğr. Üyesi Murat POLAT

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY
OF AMASYA UNIVERSITY
ISSN: 2147-7256 e-ISSN: 2618-6497
2018, Volume: 6, Issue: 10

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Mevlüt KAYA (Ondokuz Mayıs Üniv.)
Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Vecdi Bilgin (Uludağ Üniversitesi)
Doç. Dr. Halil APAYDIN (Amasya Üniversitesi)
Doç. Dr. Dursun Ali AYKİT (Cumhuriyet Üniv.)
Doç. Dr. Şükran FAZLIOĞLU (Marmara Üniv.)
Dr. Öğr. Üyesi Ali Rıza AYAR (Amasya Üniv.)
Dr. Öğr. Üyesi R. Orhan ÖZEL (Amasya Üniv.)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet PİRİNÇ (Amasya Üniv.)
Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih SOYSAL (Amasya Üniv.)
Dr. Öğr. Üyesi Hatice ÇUBUKÇU (Ordu Üniv.)
Dr. Öğr. Üyesi Hasan YERKAZAN (Amasya Üniv.)

Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date
Amasya Üniversitesi Matbaası, 2018

Yayın Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Ali Akpınar (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Emin Aşıkkutlu (Karadeniz Teknik Üniversitesi), Prof. Dr. Nevzat Aşık (9 Eylül Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Osman Ateş (Çukurova Üniversitesi), Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur (Hitit Üniversitesi), Prof. Dr. Davut Yaylalı (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin Aydın (Selçuk Üniversitesi), Prof. Dr. Çağfer Karadaş (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Metin Bozkuş (Cumhuriyet Üniversitesi), Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Öğke (Akdeniz Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Yalar (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Mahir Alper (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Kayacık (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. İbrahim Çapak (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman Kurt (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Akdoğan (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Abdulkerim Bahadır (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Katar (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Fuat Aydın (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Hasan Ayık (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Prof. Dr. Eyüp Baş (Kırıkkale Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman Acar (Dicle Üniversitesi), Prof. Dr. Yılmaz Can (19 Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. Abdulhamit Tüfekçioğlu (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Bilal Kemikli (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Yılmaz (Uşak Üniversitesi), Prof. Dr. A. Hakkı Turabi (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Yaşar Sarıkaya (Justus-Liebig-Universität Giessen)

Sayı Hakemleri/Referees of this Issue

Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran (Ondokuz Mayıs Üniv.), Prof. Dr. M. Akif Özdoğan (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. Ömer Kara (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Abdulvahit İmamoğlu (Sakarya Üniv.), Prof. Dr. Hasan Kayıklık (Çukurova Üniv.), Prof. Dr. İlyas Çelebi (İstanbul 29 Mayıs Üniv.), Prof. Dr. Celil Kiraz (Uludağ Üniv.), Prof. Dr. Osman Şahin (Ondokuz Mayıs Üniv.), Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (Konya Necmettin Erbakan Üniv.), Doç. Dr. Enes Erdim (Fırat Üniv.), Doç. Dr. Yaşar Türkben (Hitit Üniv.), Doç. Dr. Şükran Fazlıoğlu (Marmara Üniv.), Doç. Dr. Gülüşan Göçen (Marmara Üniv.), Doç. Dr. Mehmet Kalaycı (Ankara Üniv.), Doç. Dr. Yakup Coştu (Hitit Üniv.), Doç. Dr. Muammer Bayraktutar (Tokat Gazi Osman Paşa Üniv.), Doç. Dr. Hüseyin Akgün (Ondokuz Mayıs Üniv.), Doç. Dr. Songül Keçeci Kurt (Amasya Üniv.), Doç. Dr. Murat Demirkol (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniv.), Doç. Dr. Mustafa Koç (Balıkesir Üniv.), Doç. Dr. Şükrü Keyifli (Dokuz Eylül Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Eyyüp Şimşek (Aksaray Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Acar (Konya Necmettin Erbakan Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Aykaç (Kastamonu Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Esra Gözeler (Ankara Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Recep Orhan Özel (Amasya Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Yemenci (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Aybiçe Tosun (Eskişehir Osman Gazi Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Muhyettin İğde (Gaziantep Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Gür (Karadeniz Teknik Üniv.)

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Review of the Faculty of Divinity of Amasya University

ISSN: 2147-7256 e-ISSN: 2618-6497

Cilt/Volume: 6 Sayı/Issue: 10

Amasya 2018

Bu dergi, , , , ,
, , , , , GOOGLE
SCHOLAR, ACAR Index ve SCILIT veri indeksleri tarafından
taranmaktadır.

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen başka yerde yayımlanamaz.

Yazışma Adresi / Corresponding Address

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) AMASYA

Tel: 0358 2600064 Fax: 0362 2180161

e-mail: ilahiyatdergi@amasya.edu.tr

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri

**Doç. Dr. Halil APAYDIN & Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR
& Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül GÜN** 7-37

Din Görevlilerinde Meslekî Tükenmişlik: Amasya Örneği

Vocational Burnout of Religious Officials: The Case of Amasya

Dr. Öğr. Üyesi Recep Orhan ÖZEL

Amasya'da Bir İlim Yuvası: Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil
Yetkin ve Oğulları Mehmet Sabri Yetkin, Ahmet Emrî Yetkin,
Mustafa Niyazi Yetkin 39-72

*A Scholarly Home in Amasya: Mecdizâde Abdurrahman Kâmil
Yetkin, Mehmet Sabri Yetkin, Ahmet Emrî Yetkin and Mustafa
Niyazi Yetkin*

Dr. Öğr. Üyesi Davut AĞBAL

Kur'ân'ın Üç Aşamalı İndirilişi 73-100

Descending of the Qur'an in Three Echelons

Dr. Öğr. Üyesi Ümüt TORU

Eş'arî Âlimlerin Nazarında Hanbelîlik ve Hanbelîler (İhtilaflar ve
İthamlar) 101-144

*Hanbalism and Hanbalities in the Viewpoint of Asharite Scholars
(Disagreements and Accusations)*

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet PİRİNÇ

Kazâ ve Kader Kavramlarına Felsefi Bir Katkı: Molla Sadrâ Örneği 145-176

*A Philosophical Contribution to the Concepts of Divine Decree and
Predestination: Molla Sadrâ Sample*

Dr. Öğr. Üyesi Hasan YERKAZAN

Kur'ân'ın Aşamalı İndirilişi İle İlgili Rivâyetlerin Sened Tenkidi 177-211

*Sanad Criticism of Narratives Related to the Revelation of the Quran
in Stages*

Dr. Öğr. Üyesi Abdülkadir TEKİN

Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu
Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği-

213-260

*The Islamic Juridical Personality of Zemahsheri in the Context of the
Interpretation Method of the Provision Verses -al-Kashshaaf
Example-*

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif ALTUNIŞIK

Bireysel-Toplumsal Farklılıklar ve Ahlâkî Görecelik Sorunu
Individual - Social Differences and Moral Relativism Problem

261-282

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim BAYRAM

Kâdî Beyzâvî'nin Hüsün-Kubuh Anlayışı

283-321

Kâdî Baydawi's Understanding of the Husn-Kubh

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut ZENGİN & Elif İÇÖZ ARSLAN

Dini, Felsefi, Psikolojik Boyutlarıyla Vicdan ve Değerler
Eğitimindeki Yeri

323-345

*Conscience with Its Religious, Philosophical, Psychological Aspects
and Its Role in Values Education*

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ali YAZIBAŞI

Son Dönem Osmanlı Ahlak Risalelerinde Öne Çıkan Değerler
(1908-1918)

347-363

*Property Values in the Last Period Ottoman Morality
Tractates(1908-1918)*

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KAYA

Keşşâf Tefsiri Hakkında Yapılmış Akademik Araştırmalar: Bir
Literatür İncelemesi

365-414

*The Academic Searches on Kashshâf Commentary: A Survey on the
Literature*

Dr. Öğr. Üyesi Salih AYBEY

Türkiye'deki Din Eğitimi Çalışmaları Bağlamında 'Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi' (2017) Üzerine Bibliyometrik Analizler

415-430

Bibliometric Analysis on 'The International Congress on Higher Religion Education' (2017) in the Context of the Religious Education Studies in Turkey

Ferahiye SAKARYA

el-Kelime'n-Nevâbiğ ve Çorumlu Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer'in el-Hikemü'r-Ravabiğ fi Şerhi'l-Kelime'n-Nevâbiğ Adlı Şerhi

431-454

al-Kalim al-Nawâbiğ and a Commentary Entitled el-Hikemu'r-Ravabi' fi Şerhi'l-Kelime'n-Nevabi' by Çorumlu Damadzâde Ebu Bekir Ömer

DİN GÖREVLİLERİNDE MESLEKİ TÜKENMİŞLİK: AMASYA ÖRNEĞİ*

Gönderim Tarihi: 21.02.2018

Kabul Tarihi: 16.04.2018

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8402-0428>

<https://orcid.org/0000-0003-2672-8625>

<https://orcid.org/0000-0001-6321-0644>

Halil APAYDIN**

Şuayip ÖZDEMİR***

Ayşegül GÜN****

Öz

Bu çalışmada, Amasya ilinde Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı olarak il müftülüğü bünyesinde görev yapmakta olan din görevlilerinin mesleki tükenmişlik düzeyleri araştırılmıştır. Bilindiği gibi ülkemizde insanlarımızın din hizmeti sunma görevi, yasalarla Diyanet İşleri Başkanlığına verilmiştir. Din görevlisi olarak nitelendirilen bu insanların başında imam-hatipler, müezzinler ve Kur'an kursu öğreticileri gelmektedir. Araştırmanın veri toplama işlemi, Amasya İl Müftülüğüne bağlı merkez, köy ve kasabalarda görev yapan din görevlileri üzerinden gerçekleştirilmiştir. Veriler, Maslach Tükenmişlik Ölçeği ve demografik bilgilerin yer aldığı soru formlarının uygulanmasıyla toplanmış ve SPSS for Windows 11,5 Paket Programı ile analiz edilmiştir. Sonuç itibariyle; sosyo-demografik değişkenler "tükenmişlik" konusunda farklı sonuçlar göstermektedir.

* Bu araştırma Amasya Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından SEB-BAP 17-0137 nolu Proje ile desteklenmiştir.

** Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İDKAB Eğitimi Bölümü.
Associate Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Primary Religious Culture and Moral Education. Amasya/Turkey (halil.apaydin@amasya.edu.tr).

*** Prof. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İDKAB Eğitimi Bölümü.
Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Primary Religious Culture and Moral Education. Amasya/Turkey (sozdemir@amasya.edu.tr).

**** Dr. Öğretim Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.
Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies. Amasya/Turkey (aysegul.gun@amasya.edu.tr).

Anahtar Kavramlar: Meslekî tükenmişlik, din görevlileri, kişisel başarı, duygusal tükenme, duyarsızlaşma.

Vocational Burnout of Religious Officials: The Case of Amasya

Abstract

In this study, occupational burnout levels of religious officials working in the provincial office of mufti, under the Presidency of Religious Affairs, in Amasya were investigated. As it is known, this duty was given to the Presidency of Religious Affairs by law to provide religious services to our people in our country. These people, who are described as religious officials, are imam-hatips, muezzins and teachers of the Qur'an Course primarily. The data collection process of the research was carried out through religious officials working in the center, village and townships as a staff of Amasya Provincial Office of Mufti. The data were collected by applying questionnaires including Maslach Burnout Inventory and demographic information form and the results were analyzed by SPSS for Windows 11.5 Packet Program. As a result; socio-demographic variables show different results regarding burnout.

Keywords: Vocational burnout, religious officials, personal accomplishment, emotional burnout, depersonalization.

Giriş

Sosyal bilimler alan yazınında meslekî tükenmişlik birçok iş kolunda, üzerinde araştırmaların yapıldığı ilgi alanları içerisinde kendine yer bulmaya başlamıştır. Bu araştırmalar; öğretmenlik, polislik, yöneticilik, otelcilik, çocuk bakıcılığı, din görevliliği, bankacılık, tezgahçılık, akademisyenlik, hekimlik ve hemşirelik gibi insanlarla yüz yüze ve yakın iletişim gerektiren mesleklerde yoğunlaşmıştır. Çalışan bireylerin yaşadığı sıkıntılar, meslek problemleri olarak önem kazanmış ve söz konusu konular, araştırmacılar tarafından etraflıca araştırılmaya ve incelenmeye başlanmıştır (Bkz. Ergin, 1995; Baysal, 1995; Torun, 1996; Tümkeya, 1996; Izgar, 2001; Sürgevil, 2006; Erdemoğlu Şahin, 2007; Apaydın ve Eker, 2015).

Tükenmişliğin, insanlarla yüz yüze ilişki içinde olan meslek çalışanlarında oldukça sık rastlanan bir problem olması nedeniyle, din hizmeti sunan görevlilerin ve Kur'an Kursu öğreticilerinin tükenmişlik düzeyleri de bu anlamda önem arz etmekte ve bu kişiler, tükenmişliğe en yakın risk gruplarından birini oluşturmaktadır. Ancak, din eğitimi ve öğretimi alanında yapılan tükenmişlik araştırmaları kısıtlı sayıdadır. Oysa Diyanet İşleri Başkanlığı, alanda oldukça fazla personel istihdam

etmekte ve bu personelin birtakım kişilik özelliklerinin, hizmet verdiği alanda karşılaştığı insanları şu ya da bu şekilde etkileyebilecek türden olması nedeniyle değerlendirilmesi gerekmektedir (Kayıklık, 2007: 8; Apaydın ve Eker, 2015: 208).

Din hizmeti sunan bu meslek grubunun meslekî tükenmişlik içerisinde olması, sadece kendilerini veya kurumu ilgilendiren bir mesele olmayıp, bunun tüm topluma yansımaları bulunmaktadır. Bu durum, ülkenin din eğitimi sisteminde de sorunlara yol açmaktadır. Çünkü iş performansının düşmesi, işe yönelik olumsuz tutumlar, sık tekrarlanan işe devamsızlık, işten ayrılmayı isteme, hatta fiziksel ve ruhsal sağlık problemleri gibi sonuçlar, gerek dini eğitim ortamına gerekse de tüm topluma yansımaktadır. Camide cemaate veya eğittiği öğrencilerine karşı duyarsızlaşan bir din görevlisi veya Kur'an Kursu öğreticisinin bu durumu ciddi sorunları da beraberinde getirecektir. Din görevlilerindeki tükenmişlik, yöneticilerin ve din eğitimi alanındaki uzmanların en önemli ilgi alanlarından biri olmalıdır. Tükenmişliğe sebep olan şartların iyileştirilmesi ancak din görevlilerinin tükenmişlik düzeylerinin belirlenmesi ile mümkün olabilir. Bu bağlamda bu araştırmada, din görevlilerinin tükenmişlik düzeyleri ve nedenleri ele alınıp tartışılmıştır

1. Temel Kavramlar

1.1. Din Görevlisi

Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönetmeliği'ne göre, din görevlisi kavramı, baş vaiz, uzman vaiz, vaiz, murakıp, Kur'an kursu baş öğreticisi, Kur'an kursu uzman öğreticisi, Kur'an kursu öğreticisi ve cami görevlilerini kapsamaktadır (2014, Madde 3).

Araştırmamıza aşağıda ifade edilen görevlerde çalışanlar katılmıştır.

Din görevlileri içinde yer alan imam hatipler, devlet memurları kanununa bağlı olarak tüm şehir, ilçe, kasaba, belde ve köylerde cami hizmetlerini ve diğer din hizmetlerini yürüten, toplumu din konusunda aydınlatan, camide namaz kıldıran, hutbe okuyan, vaaz veren, mevlit okuyan ve müftüye karşı sorumlu olan kişilerdir (Krş. Kirman, 2016: 148).

Müezzin, camilerde imamdan sonra gelen ve namaz ibadeti esnasında, ezan okuma ve kamet getirme gibi görevleri yerine getiren din görevlisidir (Kirman, 2016: 216).

Kur'an-ı Kerim'i usulüne uygun olarak yüzünden okumayı öğretmek, ibadetler için gerekli sure, ayet ve duaları ezberletmek,

hafızlık yaptırmak ve İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esasları hakkında bilgiler vermek için Kur'an Kurslarında görevlendirilen devlet görevlilerine de Kur'an Kursu öğreticisi denir (Apaydın ve Eker, 2015: 209).

1.2. Tükenmişlik

Meslek icrası esnasında, özellikle olumsuz çalışma koşulları altında verilen hizmetlerin nitelik ve niceliğinde bozulmaya yol açan faktörlerin başında tükenmişlik sendromu gelmektedir (Aydoğan, 2008: 51-53; Çam Kırılancı, 1995: 1; Tümkaya, 1996: 245). Tükenmişlik kavramı ilk defa 1974 yılında kullanılmaya başlanmış ve bu kavram ile ilgili olarak farklı iş alanlarında birçok araştırma yapılmıştır. Freudenberger'e göre "mesleksel otizm" olarak ifadelendirilen tükenmişlik, "başarısız olma, yıpranma, enerji ve gücün azalması veya tatmin edilemeyen istek sonucunda bireyin iç kaynaklarında meydana gelen tükenme durumu" şeklinde veya daha genel bir ifade ile "iş hayatında yaşanan güçlükler" ile ilgili bir kavram olarak ifade edilmektedir (Polatçı, 2007: 21). Daha ziyade insanlarla yüz yüze ilişki gerektiren mesleklerde görülmektedir (Ensari ve Tuzcuoğlu, 1995: 51-63; Gökçakan ve Özer, 1998; Arabacı ve Akar, 2010: 78-91; Seferoğlu, Yıldız ve Avcı Yücel, 2014: 348-364).

Tükenmişlik duygusunun ortaya çıkışını daha çok, başarı duygusunu doyumlamak için oldukça çalışan bireylerin bu yönelimi belirler. Görev tanımı gereği kendisine verilen görevlerle yetinmeyip daha fazlasını yapmak için uğraş veren ve çalışma motivasyonu ile beklentisini, kendi kapasitesinden daha yukarıda yer alan hedeflere odaklayan bireylerde görülür. Kapasitesinin üzerinde işlere kalkışan bireylerin zaman geçtikçe işlerini yetiştirememeleri ya da yarım kalan işlerden aldıkları olumsuz sonuçlar karşısında yaşanan başarısızlık ve hezimet duygusu, tükenmişlik sendromunu tetikler hale gelmektedir. Gereğinden fazla iş yükü yüklenmek, bireylerde tükenmişlik duygularının yaşanmasındaki sebeplerden bir tanesidir. Bunun yanında, çalışma şartları yeterince iyi olmadığında, çalıştıkları mesleklerin gereği olan işleri severek ve isteyerek yapmadıklarında veya işleriyle ilgili karşılaştıkları bir problemi çözmeye becerilerine sahip olmadıklarında bireyler tükenmişlik sendromu gösterebilirler (Ören ve Türkoğlu, 2006).

Bu araştırmada, Maslach'ın tükenmişlik modelini esas alan ve üç faktörlü "Maslach Jackson Modeli" kullanılmıştır. Bu modele göre tükenmişlik; genel ve yaygın olarak insanlarla daha sıkı ilişkilerin kurulduğu meslekleri yapan kişilerin, yaptıkları işlerin türüne göre

iletişim içerisinde oldukları insanlara karşı duyarsızlaşmaları, duygusal yönden kendilerini tükenmiş hissetmeleri, kişisel başarı ve yeterlik duygularında azalma şeklinde kendini gösteren bir sendrom olarak tanımlanmaktadır. Bu modelde tek bir boyuttan değil “duygusal tükenme”, “duyarsızlaşma” ve “kişisel başarısızlık” olmak üzere üç boyuttan söz edilmektedir (Ergin, 1992: 143-154; Izgar, 2001: 60; Apaydın ve Eker, 2015: 215). Bu modelin birinci boyutu “duygusal tükenmedir”. Tükenmişliğin bireysel stres boyutunu temsil eden duygusal tükenme, fiziksel ve duygusal yorgunluk durumlarını ifade eder. Duygusal tükenme boyutu, tükenmişlik modelindeki üç boyut içerisinde, temel boyut olarak kabul edilir ve aynı zamanda tükenmişliğin başlangıcı ve en net belirtisi olarak da görülür (Gürses, 2006: 86; Demirkan, 2007: 71; Karataş, 2009: 27; Polatçı, 2007: 55; Apaydın ve Eker, 2015: 210). Bu modelin ikinci boyutu “duyarsızlaşma”dır. Bu boyut, tükenmişliğin kişiler arası boyutunu ifade eder. Duyarsızlaşma; kişinin bakım ve hizmet verdiklerine karşı, duygudan yoksun bir biçimde tutum ve davranışlar sergilemesini içermektedir. Bu durum kendini katı, soğuk ve ilgisiz davranışlar şeklinde belli eder. Duyarsızlaşan bireyler, hizmet verdikleri kişilere birer nesne gibi davranır, umursamaz ve alaycı bir tutum sergiler. Yapılan işe ilginin azalması ve kendine yabancılaşma, beraberinde ideallerin kaybedilmesini getirmektedir (Izgar, 2001: 28; Şanlı, 2006: 28; Demirkan, 2007: 72; Pepe, 2008: 9; Apaydın ve Eker, 2015: 211). Bu modelin üçüncü boyutu ise “düşük kişisel başarı”dır. Kişisel başarı; sorunun üstesinden başarı ile gelme, kendini yeterli bulma olarak tanımlanmaktadır. Kişisel başarısızlık ise, kişinin kendini işinde yetersiz ve başarısız olarak algılamasıdır. Bireylerin yeteneklerine ve başarılı olabileceklerine olan inançlarını kaybetmeleri sonucunda çevrelerindeki insanların da onlara güveni kalmamaktadır (Budak ve Sürgevil, 2005: 97; Çelik, 2006: 22; Karataş, 2009: 28; Apaydın ve Eker, 2015: 211).

2. Yöntem

Bu çalışmada, “meslekî tükenmişlik” bağımlı değişkeni ile bazı bağımsız değişkenler arasındaki ilişkiler, istatistiksel anlamlılık bakımından ele alınıp değerlendirilmiştir. Araştırmanın evrenini Amasya merkez ve merkeze bağlı köylerde görev yapan 388 din görevlisi, müezzin ve Kur’an Kursu öğreticisi oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise evren içerisinde ulaşabildiğimiz 191 görevli oluşturmaktadır.

Araştırma verilerini toplamak amacıyla “Kişisel Bilgi Anketi” ile “Maslach Tükenmişlik Ölçeği”nin uygulaması, Amasya İl Müftülüğünün izni ile 18.10.2017 tarihinde, din görevlilerinin aylık rutin toplantılarında, erkek din görevlilerine Gümüşlü Camii’nde ve kadın Kur’an Kursu öğreticilerine Helvacı Kız Kur’an Kursu’nda yapılmıştır. “Kişisel Bilgi Anketi”nde araştırmanın bağımlı değişkeni olan “meslekî tükenmişlik” üzerinde etkili olabileceği düşünülen bağımsız değişkenlerle ilgili sorular yer almıştır. “Meslekî Tükenmişlik Ölçeği” Maslach ve Jackson’ın (1981) geliştirdiği ve Türkçeye uyarlaması, geçerlik ve güvenilirlik çalışması Ergin (1995) tarafından yapılan ölçektir. Bu ölçek üç temel faktör çerçevesinde oluşturulan maddeleri kapsamaktadır. Bunlardan “Duygusal Tükenme”: 1., 2., 3., 6., 13., 14., 16. ve 20. maddeler; “Duyarsızlaşma”: 5., 10., 11., 15. ve 22. maddeler ve “Kişisel Başarı”: 4., 7., 12., 17., 18., 19. ve 21. maddeler ile ölçülmüştür (MTÖ ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ergin, 1995: 37-50; Dinler, 2010: 77; Eker, 2013: 52-54).

Araştırmada toplanan veriler SPSS for Windows 11,5 Paket Programı ile istatistiksel analize tabi tutulmuş, ulaşılan sonuçlar tablolar halinde verilmiş ve yorumlanmıştır. Varsayımlara uygun olarak grup içi ve gruplar arası karşılaştırmalarda uygun olan istatistiksel işlem kullanılmıştır. İki grubun yer aldığı varsayımlarda *t-testi*, ikiden fazla grubun bulunduğu varsayımlarda *varyans analizi* kullanılmıştır. İki değişken arasındaki anlamlılık düzeyinin belirlenmesinde en çok 0,05 hata payı göz önünde tutulmuştur. Ayrıca, bu araştırmada grup ortalamalarının çoklu karşılaştırmasında *Scheffe Testi* kullanılmıştır (Bu test ile ilgili bilgi için bkz. Sipahi, Yurtkoru ve Çinko, 2008; Altunışık, Çoşkun, Bayraktaroğlu ve Yıldırım, 2010).

3. Bulgular

3.1. Kişisel Değişkenlerle İlgili Bulgular

Araştırma katılımcılarının % 73,3’ü erkeklerden, % 26,7’si bayanlardan oluşmaktadır.¹

¹ DİB’in resmi internet sitesinde yayınlanan istatistikî bilgiler içinde, din hizmetlerinde çalışan personel sayısı (2016 yılı Aralık ayı itibariyle DİB’de görevli personel sayısı: 112.725) verilmiş ancak kadın ve erkek personelin sayısına ayrıca değinilmemiştir. Bkz. <https://www.diyenet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay//6/diyenet-isleri-baskanligi-istatistikleri>. Apaydın ve Eker (2015: 216) tarafından yapılan araştırmada da çoğunluğun erkeklerden oluştuğu görülmektedir. Bu araştırmada katılımcıların % 84,3’ü erkek, % 15,5’i bayanlardan oluşmaktadır.

Katılımcıların % 10,5'i 20-29 yaş, % 36,1'i 30-39 yaş, % 36,1'i 40-49 yaş, % 17,3'u 50 ve üzeri yaş aralığında yer almaktadır.

Katılımcıların % 8,4'ü bekar, % 88,5'i evli, % 3,1'i boşanmış veya eşi vefat etmiş olanlardan oluşmaktadır. Katılımcıların % 61,3'ü imam-hatip, % 26,7'si Kur'an kursu öğreticisi, % 12'si ise müezzin kayyımıdır.²

Katılımcıların % 15,2'sinin 0-5 yıl arası, % 22,5'inin 6-10 yıl arası, % 21,5'inin 11-15 yıl arası, % 5,8'inin 16-20 yıl arası, % 11'inin 21-25 yıl arası, % 14,1'inin 26-30 yıl arası, % 9,9'unun 31-35 yıl arası süreyle görev yapmakta oldukları tespit edilmiştir.

Katılımcıların % 48,2'si köyde, % 5,2'si kasabada, % 20,4'ü şehir merkezinde görev yapmaktadır.³

Katılımcıların eğitim durumlarına göre dağılımları ise şöyledir: % 18,8'i lise, % 60,7'si önlisans, % 20,4'ü lisans mezunudur.⁴

Katılımcıların % 18,3'ü alt gelir, % 74,9'u orta gelir ve % 6,8'i üst gelir grubunda yer almaktadır.

Katılımcıların % 89,5'i kendi seçimi ile, % 5,2'si ailesinin isteği ile, % 2,1'i başka bir iş bulamadığı için, % 1'i zorunlu olarak, % 2,1'i ise diğer etkenlerle bu mesleğe yöneldiklerini belirtmişlerdir. Apaydın ve Eker (2015: 217) tarafından yapılan araştırmada ise katılımcıların % 25,8'i ailesinin, % 1,3'ü arkadaşının, % 3,3'ü imam-hatibin isteği üzerine, % 63,5'i kendi seçimi ile, % 6,3'ü diğer etkenlerle yapmakta oldukları mesleğe yöneldiklerini ifade etmişlerdir. Aköz tarafından yapılan

² Yayınlanan son (31.12.2016 tarihi itibarıyla) istatistiklere göre Türkiye'de 101.811 din görevlisi olup, bunların 19.454'ü Kur'an kursu öğreticisi, 67.521'i imam-hatip, 11.842'si de müezzin kayyımıdır. Aynı tabloda, Amasya ilinde çalışan Kur'an kursu öğretici sayısı 166, İmam-hatip sayısı 607 ve müezzin-kayyım sayısı ise 127 olarak verilmiştir. 25 Ocak 2018 tarihinde <https://www.diyaret.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay//6/diyaret-isleri-baskanligi-istatistikleri> adresinden erişildi.

³ Ülkemizdeki Kur'an kurslarının yerleşim yerlerine göre dağılımı şöyledir: İl ve ilçe merkezlerinde 10.600, beldelerde 1491, köylerde 5930. Camilerle ilgili olarak ise toplam sayı (87.381) ve illere göre dağılımı (Amasya: 679) verilmekle birlikte bu tabloda, camilerin yerleşim yerine göre dağılımına ait bilgi bulunmamaktadır. 25 Ocak 2018 tarihinde <https://www.diyaret.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay//6/diyaret-isleri-baskanligi-istatistikleri> adresinden erişildi.

⁴ DİB tarafından yayınlanan son istatistiklerde, lisans mezunlarının sayısı toplamda % 25,1; önlisans mezunlarının toplam sayısı % 54,3; lise mezunlarının sayısı ise %19,4'tür. 25 Ocak 2018 tarihinde <https://www.diyaret.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay//6/diyaret-isleri-baskanligi-istatistikleri> adresinden erişildi.

araştırmada da Kur'an kursu öğretmenleri, mesleklerini % 79,3 oranında tamamen kendi istekleriyle tercih ettiklerini belirtmişlerdir (Aköz, 2011: 175).

Katılımcıların % 0,5'i yaptığı mesleği kişiliğine hiç uygun bulmazken, % 19,9'u kısmen, % 76,9'u oldukça uygun bulmaktadır. Apaydın ve Eker (2015: 217) tarafından yapılan araştırmada ise katılımcıların % 0,8'i yaptığı mesleği kişiliğine hiç uygun bulmazken, % 21,8'i kısmen, % 77,5'i oldukça uygun bulmaktadır.

Katılımcıların % 1,6'sı mesleğini hiç sevmeyerek yaparken, % 17,8'i kısmen, % 80,6'sı oldukça severek yapmaktadır. Apaydın ve Eker (2015) tarafından yapılan araştırmada ise katılımcıların % 0,8'i mesleğini hiç sevmeyerek yaparken, % 24,5'i kısmen, % 74,8'i oldukça severek yapmaktadır. Karacelil tarafından yapılan araştırmada ise, Kur'an kursu öğretmenlerinin tümü mesleklerini severek yaptıklarını ve diğer meslek gruplarından daha avantajlı olduklarını söylemişlerdir (Karacelil, 2013: 279).

Katılımcıların % 3,1'i kendisini meslekî açıdan "yetersiz" bulurken, % 56'sı "kısmen yeterli", % 28,3'ü "oldukça yeterli" bulmaktadır. Apaydın ve Eker (2015: 217) tarafından yapılan araştırmada ise katılımcıların % 1,5'i kendisini meslekî açıdan "yetersiz" bulurken, % 65,8'i "kısmen yeterli", % 32,8'i "oldukça yeterli" bulmaktadır. Korkmaz tarafından 890 Kur'an kursu öğreticisi ile yapılan araştırmada ise, eğitim-öğretim yeterlikleri bakımından öğretmenlerin kendilerini "oldukça yeterli" algıladıkları tespit edilmiştir. Ancak öğretmenlerin algıları ile mülakatlarda dile getirdikleri konular arasında bir uyumsuzluk olduğu da görülmüştür (Korkmaz, 2009: 340-341). Bir diğer araştırmada, çoğunluğu dört yıllık bir lisans eğitimi almamış olan Kur'an kursu öğretmenlerinin % 12,3'ü mesleki açıdan kendini "tamamen yeterli", % 75,3'ü "yeterli", % 11,1'i "kısmen yeterli", % 1,2'si "yetersiz" bulunduğunu belirtmiştir (Cengil, 2010: 87). Diyanet İşleri Başkanlığına yeni atanmış ve hazırlayıcı eğitim kursuna devam eden, çoğunluğu İHL ve İlahiyat önlisans mezunu olan kursiyerler üzerinde yapılan bir araştırmada ise katılımcıların % 52,4'ü mezun oldukları okuldan aldıkları eğitimin "kısmen yeterli", % 41'i de "yetersiz" olduğunu belirtmiştir (Özdemir, Güneş ve Kavak, 2012: 19).

Katılımcıların % 28,3'ü görevleriyle ilgili amir desteği görmediğini, % 48,7'si kısmen amir desteği gördüğünü, % 23'ü ise amir desteğini oldukça fazla gördüğünü belirtmiştir. Apaydın ve Eker (2015) tarafından

yapılan araştırmada, katılımcıların % 39,8'inin görevleriyle ilgili amir desteği görmediği, % 50'sinin amirinden kısmen destek gördüğü, % 10,3'ünün ise oldukça fazla destek gördüğü sonucuna ulaşılmıştır. Yavuzer tarafından yapılan araştırmada da, imam-hatiplerin % 59,3'ü, müezzin-kayyımların % 65,1'i müftülüğün personele daha fazla değer vermesi gerektiğini belirtmiştir. Kur'an kursu öğreticilerinin % 35'i ise müftülüğün sorunlarıyla daha fazla ilgilenmesini talep etmiştir (Yavuzer, 2012: 77).

Katılımcıların % 1,6'sı din görevlisi olmaktan memnun değil iken, % 2,6'sı çok az memnun, % 18,3'ü kısmen memnun, % 77,5'i çok memnundur. Apaydın ve Eker (2015: 217) tarafından yapılan araştırmada ise katılımcıların %1,8'i din görevlisi olmaktan memnun değil iken, % 2,3'ü çok az memnun, % 18,3'ü kısmen memnun, % 77,8'i çok memnundur. Yavuzer tarafından 86 imam-hatip, 43 müezzin-kayyım, 129 cami görevlisi, 60 Kur'an kursu öğreticisi ve 42 idari personel üzerinde yapılan araştırmada, katılımcıların % 84,6'sının bu görevi kendi isteği ile tercih ettiği (Yavuzer, 2012: 73), % 91,5'inin bu görevi severek ve isteyerek yaptığı sonucuna ulaşılmıştır (Yavuzer, 2012: 74).

Katılımcıların, "eğer ellerinde olsaydı" % 29,8'inin başka bir meslek yapmak isteyeceği, % 70,02'sinin aynı mesleği yapmaya devam edeceği tespit edilmiştir. Eker (2013: 57-67) tarafından hazırlanan tezde ise, "başka meslek yapardım" diyenlerin oranı % 34 olarak tespit edilmiştir.

3.2. Meslekî Tükenmişlik ile İlgili Bulgular

3.2.1. Din Görevlilerinin Meslekî Tükenmişlik Düzeyleri

Meslekî tükenmişliği belirlemek için MTÖ'de alt faktörlere göre karşılaştırmanın yapılacağı bilgiler Tablo 1'de yer almaktadır.

Tablo-1: Tükenmişlik Ölçeği Puanlarını Yorumlama Tablosu

	Tükenmişlik Düzeyi		
	Düşük	Orta	Yüksek
Duygusal Tükenme	9-20,5	21-32	33,5-45
Duyarsızlaşma	5-11	12-18	19-25
Kişisel Başarı	40-30	29-19	8-18

Din görevlilerinin yapılan MTÖ'den aldıkları minimum ve maksimum puan ortalamaları ve standart sapma bilgileri Tablo-2'de yer almaktadır.

Tablo-2: Tükenmişlik Ölçeğinin Alt Boyutlarının Ortalama ve Standart Sapmaları

	Toplam	Minimum	Maksimum	Ortalama	Standart Sapma
Duygusal Tükenme	191	9,00	41,00	17,2670	6,88147
Duyarsızlaşma	191	5,00	25,00	7,7906	3,54343
Kişisel Başarı	191	12,00	40,00	32,0942	7,55482

Tükenmişlik ölçeğinden elde edilen puan ortalamaları, tükenmişlik ölçeği puanlarının yorumlanması tablosuna göre (Bkz. Tablo-1) değerlendirildiğinde; düşük düzeyde “duygusal tükenme”, “duyarsızlaşma” ve “kişisel başarı” düzeyini göstermektedir. Buna göre, din görevlileri meslekî tükenmişliğin alt faktörlerinin her üçünde de düşük düzeyde meslekî tükenmişliğe sahiptir.

3.2.2. Meslekî Tükenmişlik-Cinsiyet İlişkisi

Din görevlilerinden oluşan katılımcılarda, kadın ve erkeklerin tükenmişlik düzeylerinin farklılık gösterip göstermediğine bakılmış ve ilgili veriler Tablo-3’te verilmiştir.

Tablo-3: Cinsiyete Göre Tükenmişlik Alt Boyutlarından Alınan Puan Ortalamaları ve T-Testi Sonuçları

	Cinsiyet	n	\bar{X}	Ss	
Duygusal Tükenme	Erkek	140	17,64	4,91	F=5,985 p=0,646
	Bayan	51	17,12	7,48	
Duyarsızlaşma	Erkek	140	6,52	3,88	F=9,672 p=0,003*
	Bayan	51	8,25	1,85	
Kişisel Başarı	Erkek	140	31,11	8,13	F=11,084 p=0,003*
	Bayan	51	34,78	4,80	

Tablo-3’te görüldüğü gibi t-testi sonuçlarına bakıldığında, cinsiyete göre “duygusal tükenme” tükenmişlik düzeyinde bir farklılaşmanın olmadığı görülmektedir. “Duyarsızlaşma” ve “kişisel başarı” tükenmişlik düzeylerinde ise bir farklılaşmanın olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuca göre, erkeklerin bayanlara göre daha az duyarsızlaştıkları ve bayanların da “kişisel başarı” algılarının erkeklerden yüksek olduğu söylenebilir.

Apaydın ve Eker (2015: 218) tarafından yapılan araştırma bulguları, yukarıda elde edilen sonuçtan kısmen farklıdır. İlgili araştırma

bulgularında cinsiyete göre “duygusal tükenme” ve “kişisel başarı” tükenmişlik düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki olmadığı, ancak “duyarsızlaşma” alt boyutunda, istatistiksel bakımdan anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Duyarsızlaşma bakımından ise cinsiyetin puan ortalamaları dikkate alındığında, erkeklerin bayanlara göre daha çok duyarsızlaştıkları söylenebilir ki bu bulgu tarafımızca elde edilen bulgunun tam tersi yönündedir. Kayıklık (2007: 6) tarafından yapılan araştırmada ise, erkeklerin bayanlara göre daha çok duyarsızlaştıkları, diğer iki alt tükenmişlik düzeyleri açısından ise (kişisel başarı, duygusal tükenme) cinsiyete göre bir farklılaşmanın olmadığı tespit edilmiştir.

Farklı meslek dallarında yapılan araştırmalarda da cinsiyete göre “duyarsızlaşma” boyutunda farklı bulgular söz konusudur (Bkz. Budak ve Sürgevil; 2005: 101; Avşaroğlu, Deniz ve Kahraman, 2005: 120; Sayıl, Haran, Ölmez ve Özgüven, 1997: 74; Sünter ve diğerleri, 2006: 12). Örneğin, öğretmenlerin tükenmişlik düzeyi üzerine yapılan bir araştırmada, kişisel başarı düzeyleri ile cinsiyet arasında anlamlı bir farklılaşmanın olduğu ve kişisel başarı düzeyinin en fazla erkeklerde bulunduğu görülmüştür (Kayabaşı, 2008: 200).

3.2.3. Meslekî Tükenmişlik-Yaş İlişkisi

Araştırmaya katılan din görevlilerinin yaşlarına göre sınıflandırıldıklarında, tükenmişlik alt boyutlarından aldıkları puan ortalamaları Tablo-4’te görülmektedir.

Tablo-4: Yaşa Göre Tükenmişlik Alt Boyutlarından Alınan Puan Ortalamaları ve Varyans Analizi Testi Sonuçları

Yaş	n	%	Duygusal Tükenme		Duyarsızlaşma		Kişisel Başarı	
			\bar{X}	\bar{X}	\bar{X}	\bar{X}	\bar{X}	\bar{X}
20-29	20	10,5	19,80	7,60	30,85			
30-39	69	36,1	17,84	7,73	33,50			
40-49	69	36,1	17,02	7,59	31,21			
50 +	33	17,3	15,03	8,42	31,72			
Varyans Analizi			F	p	F	p	F	p
			2,299	0,07	0,443	0,72	1,32	0,26

Tablo-4’te görüldüğü gibi din görevlilerinin mesleki tükenmişlik alt faktörleri bakımından yaşlara göre aritmetik ortalamalarda belirli farklılıklar olmakla birlikte bu farklılıkların varyans analizlerinde, yaş

değişkeninin alt faktörlerinin istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşmaya sahip olmadığı görülmüştür. Buna göre, mesleki tükenmişliğin boyutlarında yaşa göre bir farklılaşma bulunmamaktadır.

Apaydın ve Eker tarafından (2015: 219) din görevlilerinin yaşları ile meslekî tükenmişlik düzeyleri arasındaki alt faktörler içerisinde “kişisel başarı” tükenmişlik düzeyi ile yaş değişkeni arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Buna göre, yaş ilerledikçe “kişisel başarı” alt faktöründe tükenmişlik azalmaktadır. “Duygusal tükenme” ve “duyarsızlaşma” alt faktörleri ile yaş değişkeni arasında ise istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişkinin olmadığı bulgusuna ulaşılmıştır. Cengil’in (2010: 85-88) araştırmasında ise yaş değişkeni ile meslekî tükenmişlik arasında bir ilişkinin olmadığı tespit edilmiştir. Kayıklık ise yaptığı çalışmada (2007: 7) mesleki tükenmişlik genel puanı ile yaş arasında bir ilişkinin olduğunu belirtmiş, ancak yaptığı istatistiksel analizlerde alt faktörlere göre bir ilişkinin olmadığı sonucuna ulaşmıştır.

Farklı meslek dallarındaki katılımcılarla yapılan çalışmalarda ise farklı sonuçlar tespit edilmiştir (Dolunay-Piyal, 2003: 35-48; Sayıl, Haran, Ölmez ve Özgüven, 1997: 74). Örneğin, sağlık sektöründe çalışanlar üzerinde yapılan bir çalışmada, yaş ve çalışma süresinin, örgütsel bağlılık düzeyine pozitif ve anlamlı etkilerinin olduğu tespit edilmiştir. Çalışanların yaşı arttıkça, örgütsel bağlılıklarının da arttığı görülmüştür (Arık ve Turunç, 2016: 126).

3.2.4. Meslekî Tükenmişlik-Medeni Durum İlişkisi

Araştırmaya katılan din görevlilerinin medeni durumlarına göre tükenmişlik alt boyutlarından aldıkları puan ortalamaları ve varyans analizi sonuçları Tablo-5’te yer almaktadır.

Tablo-5: Medeni Duruma Göre Tükenmişlik Alt Boyutlarından Alınan Puan Ortalamaları ve Varyans Analizi Sonuçları

Medeni Durum	n	%	Duygusal Tükenme		Duyarsızlaşma		Kişisel Başarı	
			\bar{X}	\bar{X}	\bar{X}	\bar{X}		
Bekar	16	8,4	17,81		7,56		33,18	
Evli	169	88,5	17,05		7,68		32,15	
Boşanmış/vefat	6	3,1	21,66		11,50		27,50	
Varyans Analizi			F	p	F	p	F	p
			1,359	0,25	3,492	0,03*	1,286	0,27

Tablo-5'te medeni durum ile meslekî tükenmişliğin alt boyutları arasındaki puan farklılıklarının varyans analizi sonucu, meslekî tükenmişlik alt faktörlerinden olan “duyarsızlaşma” da bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Yapılan Sheffe testi sonucuna göre “boşanmış olan veya eşi vefat eden” din görevlilerinin “bekâr” din görevlilerine göre daha çok duyarsızlaştıkları söylenebilir ($p=0,0$).

Apaydın ve Eker'in yaptığı çalışmada ise (2015: 220) medeni durum ile meslekî tükenmişliğin alt boyutları arasında bir ilişkinin olmadığı ortaya çıkmıştır. Kayıklık (2007: 7) ve Cengil'in (2010: 85-88) yapmış olduğu çalışmalarda da medeni durum ile meslekî tükenmişlik arasında bir ilişkinin bulunmadığı tespit edilmiştir. Din görevlileri dışındaki meslek grupları üzerine yapılan çalışmalarda da medeni durum ile genel tükenmişlik düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki bulunamamış, ancak evli katılımcıların bekârlara oranla düşük kişisel başarı boyutunda daha çok tükenme yaşadıkları görülmüştür (Ersoy Yılmaz, Yazıcı ve Yazıcı, 2014: 146). Bir diğer çalışmada da medeni durum ile yaşam doyumu ve iş performansı arasında anlamlı bir ilişki olmadığı tespit edilmiştir (Karakaplan Özer ve Doğan, 2017: 312) Başka çalışmalarda farklı bulgular da söz konusudur (Apaydın ve Eker, 2015: 220; Özdemir, Özdemir, Çoşkun ve Çınar, 1999: 98-104; Sünter ve diğerleri, 2006: 13).

3.2.5. Meslekî Tükenmişlik-Meslekî Branş İlişkisi

Araştırmaya katılan din görevlilerinin meslekî branşlarına göre tükenmişlik alt boyutlarından aldıkları puan ortalamaları ve varyans analizi sonuçları Tablo-6'da yer almaktadır.

Tablo-6: Mesleki Branşa Göre Tükenmişlik Alt Boyutlarından Alınan Puan Ortalamaları ve Varyans Analizi Sonuçları

Branş	n	%	Duygusal Tükenme		Duyarsızlaşma		Kişisel Başarı	
			\bar{X}	\bar{X}	\bar{X}	\bar{X}	\bar{X}	\bar{X}
İmam-Hatip	117	61,3	16,96		8,02		31,17	
Müezzin	23	12,0	17,95		9,39		30,78	
Kur'an Kursu Öğr.	51	26,7	17,26		6,52		34,78	
Varyans Analizi			F	p	F	p	F	p
			0,303	0,73	6,151	0,003*	4,606	0,01*

Tablo-6’da görüldüğü gibi mesleki branş ile mesleki tükenmişliğin alt faktörlerinden “duygusal tükenme” alt başlığında branşa göre bir farklılaşma olmadığı, ancak “duyarsızlaşma” ve “kişisel başarı” açısından anlamlı bir ilişki olduğu ortaya çıkmıştır. Yapılan Tukey Testi sonuçlarına göre şu yorumlar yapılabilir: Müezzinlerin Kur’an kursu öğreticileri (p=0,02) ve imam-hatiplere (p=0,003) göre daha çok duyarsızlaştıkları; imam-hatiplerin de yine Kur’an Kursu öğreticilerine göre (p=0,02) daha az duyarlı oldukları söylenebilir. Ayrıca, müezzinlerin Kur’an Kursu öğreticileri (p=0,02) ve imam-hatiplere göre (p=0,04) “kişisel başarı” algı düzeylerinin daha düşük olduğu söylenebilir. Aynı şekilde, imam-hatiplerin de “kişisel başarı” algı düzeyleri Kur’an kursu öğreticilerine göre daha düşüktür (p=0,01).

Apaydın ve Eker’in yaptığı araştırmada ise (2015: 220) din görevlilerinin mesleki branşı ile meslekî tükenmişliğin alt faktörleri arasında yer alan “duygusal tükenme”, “duyarsızlaşma” ve “kişisel başarı” arasındaki farkın istatistiksel açıdan anlamlı olmadığı tespit edilmiştir.

3.2.6. Meslekî Tükenmişlik-Görev Süresi İlişkisi

Araştırmaya katılan din görevlilerinin görev sürelerine göre tükenmişlik alt boyutlarından aldıkları puan ortalamaları ve varyans analizi sonucu Tablo-7’de verilmiştir.

Tablo-7: Görev Süresine Göre Tükenmişlik Alt Boyutlarından Alınan Puan Ortalamaları ve Varyans Analizi Sonuçları

Görev Süresi	n	%	Duygusal Tükenme		Duyarsızlaşma		Kişisel Başarı	
			\bar{X}	\bar{X}	\bar{X}	\bar{X}	\bar{X}	\bar{X}
0-5	29	15,2	16,34	6,96	33,20			
6-10	43	22,5	19,23	7,44	32,20			
11-15	41	21,5	16,41	7,92	31,48			
16-20	11	5,8	18,72	8,45	30,72			
21-25	21	11,0	18,90	7,57	31,47			
26-30	27	14,1	16,18	8,22	31,51			
31-35	19	9,9	14,94	8,78	33,73			
Varyans Analizi			F	p	F	p	F	p
			1,555	0,16	0,731	0,62	0,402	0,87

Tablo-7’de yer alan verilere göre, meslekî tükenmişliğin alt faktörleri ile görev süresi arasında anlamlı bir ilişki olmadığı

görülmektedir. Yani, meslekî tükenmişlik düzeyi, görev yapılan süreye göre değişiklik göstermemektedir.

Apaydın ve Eker'in (2015: 221) yaptığı araştırma ile Cengil'in (2010: 86-89) araştırmasında da benzer bir sonuç bulunmuştur. Kayıklık (2007: 8) ise araştırmasında, görev süresi ile "duygusal tükenme" ve "duyarsızlaşma" arasında anlamlı bir ilişki tespit etmiştir. Bir diğer araştırmada da, öğretmenlerin tükenmişlik düzeyi ile mesleki kıdem arasında anlamlı ilişkilerin olduğu, 1-10 ve 11-20 yıl aralığında kıdeme sahip olanların, 21 yıl ve üzeri kıdemi olanlarından daha fazla duygusal tükenme ve duyarsızlaşma yaşadığı tespit edilmiştir (Ersoy Yılmaz, Yazıcı ve Yazıcı, 2014: 151). Akten tarafından yapılan araştırmadaysa, kıdem değişkeninin, duygusal tükenmişlik boyutunda tükenmişlik düzeyini arttırdığı görülmüştür (2007: 77).

3.2.7. Meslekî Tükenmişlik-Eğitim Durumu İlişkisi

Araştırmaya katılan din görevlilerinin eğitim durumuna göre meslekî tükenmişlik alt boyutlarından aldıkları puan ortalamaları ve varyans analizi sonucu elde edilen veriler Tablo-8'de verilmiştir.

Tablo-8: Eğitim Durumuna Göre Tükenmişlik Alt Boyutlarından Alınan Puan Ortalamaları ve Varyans Analizi Sonuçları

Eğitim Durumu	n	%	Duygusal Tükenme		Duyarsızlaşma		Kişisel Başarı	
			\bar{X}		\bar{X}		\bar{X}	
Lise	36	18,8	17,16		8,50		31,02	
Önlisans	116	60,7	17,01		7,50		32,13	
Lisans	39	20,4	18,10		7,97		32,09	
Varyans Analizi			F	p	F	p	F	p
			0,365	0,69	1,143	0,32	0,608	0,54

Tablo-8'de yer alan verilere göre mesleki tükenmişlik alt faktörleri ile eğitim düzeyi arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişkinin bulunmadığı tespit edilmiştir. Benzer araştırma bulgularının ise biraz farklılık gösterdiği görülmektedir. Benzer araştırma bulguları şöyledir:

Apaydın ve Eker'in (2015: 222-223) yaptığı araştırmada, öğrenim durumu ile meslekî tükenmişliğin "duyarsızlaşma" ve "kişisel başarı" alt boyutları arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişkinin olmadığı, "duygusal tükenme" alt boyutu ile ise anlamlı bir ilişkinin bulunduğu görülmüştür. Scheffe testi verilerine göre lise ile lisans ($p=0,03$) ve lisansüstü ($p=0,04$); önlisans ile lisans ($p=0,00$) ve lisansüstü ($p=0,02$)

arasında ilişki olduğu tespit edilmiştir. Buna göre, lisans mezunlarının lise ve önlisans mezunlarına; lisansüstü eğitim alanların ise önlisans ve lisans mezunlarına göre daha fazla “duygusal tükenmişlik” yaşadıkları belirtilmektedir. Cengil de (2010: 79-101) araştırmasında “duygusal tükenme” ile eğitim durumu arasında bir ilişki tespit etmiştir. Onun araştırmasında, ilahiyat fakültesi mezunu din görevlilerinin meslekî tükenmişlik düzeyi, lise ve önlisans mezunlarından yüksek bulunmuştur. Kaya ve Nazıroğlu’nun din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyonları üzerine yaptığı çalışmada da bunu destekler nitelikte, İlahiyat Fakültesi lisans mezunlarının hem mesleki tutum hem de motivasyon düzeylerinin, İHL ve İlahiyat önlisans mezunlarına göre düşük çıktığı görülmüştür (Kaya ve Nazıroğlu, 2008: 43-44).

3.2.8. Meslekî Tükenmişlik-Algılanan Sosyo-Ekonomik Durum İlişkisi

Araştırmaya katılan din görevlilerinin sosyo-ekonomik durumuna göre meslekî tükenmişlik alt boyutlarından aldıkları puan ortalamaları ve varyans analizi sonucu elde edilen veriler Tablo-9’da verilmiştir.

Tablo-9: Algılanan Sosyo-Ekonomik Düzeye Göre Tükenmişlik Alt Boyutlarından Alınan Puan Ortalamaları ve Varyans Analizi Sonuçları

Algılanan Sosyo-Ekonomik Durum	n	%	Duygusal Tükenme		Duyarsızlaşma		Kişisel Başarı	
			\bar{X}		\bar{X}		\bar{X}	
Alt	35	18,3	18,00		7,71		31,82	
Orta	143	74,9	17,25		7,83		32,03	
Üst	13	6,8	15,46		7,53		33,46	
Varyans Analizi			F	p	F	p	F	p
			0,644	0,52	0,050	0,95	0,237	0,78

Tablo-9’da görüldüğü gibi, algılanan sosyo-ekonomik düzey ile mesleki tükenmişliğin alt boyutları arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı tespit edilmiştir. Yani, sosyo-ekonomik düzey mesleki tükenmişliği etkilememektedir.

Apaydın ve Eker’in (2015: 223) yaptığı çalışmada, sosyo-ekonomik düzey ile meslekî tükenmişliğin “duygusal tükenme” ve “duyarsızlaşma” boyutu arasında anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Buna göre, kendini sosyo-ekonomik olarak “alt” sosyo-ekonomik kategoride algılayan din görevlilerinin hem “duygusal

tükenme” hem de “duyarsızlaşma” tükenmişlik düzeyleri, kendilerini “orta” sosyo-ekonomik düzeyde algılayan din görevlilerinin hem “duygusal tükenme” ($p=0,02$) hem de “duyarsızlaşma” ($p=0,04$) düzeylerinden daha yüksektir. Buna göre, kendilerini “alt” sosyo-ekonomik düzeyde algılayan din görevlileri, “orta” sosyo-ekonomik düzeyde algılayanlara oranla kendilerini hem daha fazla duygusal olarak tükenmiş hem de diğer canlılara karşı daha fazla duyarsız hissetmektedir. Kayıklık da (2007: 11) yaptığı araştırmada, sosyo-ekonomik durumu düşük olan din görevlilerinde sosyo-ekonomik durumu yüksek olanlara oranla daha yüksek meslekî tükenmişlik tespit etmiştir. Din görevlilerinin aldıkları maaştan tatmin olup-olmamaları bakımından meslekî tükenmişlik yaşama durumları bakımından elde edilen veriler, Apaydın ve Eker (2015: 217) ile Kayıklık’a (2007: 9) ait verileri doğrular niteliktedir (Bkz. Eker, 2013: 78-79). Benzer araştırmalarda da yaşanan yerden memnuniyet durumu ile tükenmişlik arasında ilişki olduğuna dair bulgular vardır (Bkz. Avşaroğlu, Deniz ve Kahraman, 2005: 117; Apaydın ve Eker, 2015: 224).

3.2.9. Meslekî Tükenmişlik-Mesleğin Kişiliğe Uygunluğu İlişkisi

Araştırmaya katılan din görevlilerinin mesleğini kişiliğine uygun bulma durumuna göre meslekî tükenmişlik alt boyutlarından aldıkları puan ortalamaları ve analiz sonuçları Tablo-10’da verilmiştir

Tablo-10: Mesleğin Kişiliğe Uygunluğuna Göre Tükenmişlik Alt Boyutlarından Alınan Puan Ortalamaları, Varyans Analizi ve Scheffe Testi Sonuçları

Mesleğin Kişiliğe Uygunluğu	n	%	Duygusal Tükenme		Duyarsızlaşma		Kişisel Başarı	
			\bar{X}		\bar{X}		\bar{X}	
Hiç	1	0,5	22,00		8,00		28,00	
Kısmen	38	19,9	21,44		9,39		28,97	
Oldukça	152	79,6	16,19		7,38		32,90	
Varyans Analizi			F	p	F	p	F	p
			9,967	0,00*	5,086	0,00*	4,409	0,01*

Tablo-10’a baktığımızda din görevlilerinin mesleklerini kişiliklerine uygun görüp görmemelerine göre meslekî tükenmişlikleri (duygusal tükenme, duyarsızlaşma ve kişisel başarı) puan ortalamaları arasında farklılıklar görülmektedir. Bu farklılıklar istatistiksel açıdan anlamlı bulunmuştur. Ancak yapılan Tukey ve Sheffe testlerinde,

grupların alt faktörleri arasında bir ilişki bulunmadığı görülmüştür. Böyle bir sonucu muhtemelen bazı gruplarda yer alan katılımcı sayısının azlığı etkilemiştir.

Apaydın ve Eker'in (2015: 225) yaptığı araştırmada, din görevlilerinin mesleklerini kişiliklerine uygun görüp görmemelerine göre meslekî tükenmişliklerinin alt faktörleri puan ortalamaları arasında farklılıklar tespit edilmiş ve bu farklılıkların istatistiksel açıdan anlamlı olduğu dile getirilmiştir. Bu verilerin yorumlarına göre, mesleğinden hiç memnun olmayan din görevlilerinin "duygusal tükenme" düzeyinin, mesleğinden oldukça memnun olanların "duygusal tükenme" düzeylerinden yüksek olduğu ($p=0,00$), mesleğinden kısmen memnun olan din görevlilerinin "duygusal tükenme" düzeyinin, mesleğinden oldukça memnun olanların "duygusal tükenme" düzeylerinden yüksek ($p=0,00$) olduğu bulunmuştur. Yine, mesleğinden kısmen memnun olan din görevlilerinin, mesleğinden oldukça memnun olan din görevlilerine göre daha "duyarsız" olduğu ($p=0,00$), mesleğinden kısmen memnun olan din görevlilerinin "kişisel başarı" düzeyinin, mesleğinden oldukça memnun olan din görevlilerinin "kişisel başarı" düzeyinden daha düşük olduğu sonucuna ulaşılmıştır ($p=0,00$).

Konuyla ilgili olarak değerlendirebileceğimiz bir diğer çalışmada, birey-meslek uyumunun mesleki bağlılık üzerinde pozitif ve anlamlı; mesleki bağlılığın da mesleği bırakma niyeti üzerinde negatif ve anlamlı bir etkisi olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Arıkan Saltık, Avcı ve Kaya, 2016: 52). Buna göre, mesleğinin kendisine uygun olduğunu düşünen bireylerin görevini yapmak konusunda daha istekli olması, mesleğine duyduğu bağlılık hislerinin çalışma performansına yansımaları ve bu doğrultuda, farklı bir meslek arayışı içinde olmaması beklenebilir.

3.2.10. Meslekî Tükenmişlik-Mesleği Severek Yapma İlişkisi

Araştırmaya katılan din görevlilerinin mesleğini severek yapma durumuna göre meslekî tükenmişlik alt boyutlarından aldıkları puan ortalamaları ve analiz sonuçları Tablo-11'de verilmiştir

Tablo-11: Mesleği Severek Yapmaya Göre Tükenmişlik Alt Boyutlarından Alınan Puan Ortalamaları ve Varyans Analizi Sonuçları

Mesleği Sevme	n	%	Duygusal Tükenme		Duyarsızlaşma		Kişisel Başarı	
			\bar{X}	\bar{X}	\bar{X}	\bar{X}	\bar{X}	\bar{X}
Hayır	3	1,6	39,00	16,00	24,66			
Kısmen	34	17,8	20,23	8,88	30,64			
Oldukça	154	80,6	16,18	7,38	32,55			
Varyans Analizi			F	p	F	p	F	p
			25,092	0,000*	11,870	0,000*	2,399	0,09

Tablo-11’de görüldüğü gibi mesleğini sevip sevmeme ile meslekî tükenmişlik alt boyutları (duygusal tükenme, duyarsızlaşma ve kişisel başarı) puan ortalamaları arasında belirgin farklılıklar görülmekte ve bu farklılıklar istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişkiye işaret etmektedir. Yapılan Scheffe testine göre, mesleğini hiç sevmeyen din görevlilerinin meslekî tükenmişliğin *duygusal* tükenmişlik düzeyi, mesleğini kısmen sevenlerden ($p=0,000$) ve sevenlerden ($p=0,000$); mesleğini kısmen sevenlerin *duygusal* tükenmişliği de mesleğini sevenlerden ($p=0,000$) daha yüksektir. Buna göre, mesleğin sevilmemesi *duygusal* tükenmeyi artırmaktadır. Ayrıca, mesleğini sevmeyen din görevlileri, mesleğini kısmen sevenlerden ($p=0,003$) ve sevenlerden; mesleğini kısmen seven din görevlileri de mesleğini sevenlerden ($p=0,000$) daha *duyarsız* çıkmıştır.

Apaydın ve Eker’in (2015: 226) yaptığı araştırmada da benzer bulgulara ulaşılmıştır. Mesleğini hiç sevmeyen din görevlilerinin meslekî tükenmişliğin *duygusal* tükenmişlik düzeylerinin, mesleğini kısmen sevenlerden ($p=0,000$) ve sevenlerden ($p=0,000$); mesleğini kısmen sevenlerin *duygusal* tükenmişliği de mesleğini sevenlerden ($p=0,000$) daha yüksek bulunmuştur. Mesleğini sevmeyen din görevlileri, mesleğini kısmen sevenlerden ($p=0,003$) ve sevenlerden; mesleğini kısmen seven din görevlileri de mesleğini sevenlerden ($p=0,000$) daha *duyarsız*dır. Mesleğini seven din görevlilerinin *kişisel başarıları* da mesleğini hiç sevmeyenlerden daha yüksek ($p=0,000$) bulunmuştur.

Akademisyenler üzerinde yapılan bir araştırmada, iş tatmini ile duygusal tükenme arasında orta düzeyde ve negatif yönlü; iş tatmini ile kişisel başarı arasında yüksek düzeyde ve pozitif yönlü; iş tatmini ve duyarsızlaşma arasında düşük düzeyde ve negatif yönlü bir ilişki olduğu

tespit edilmiştir (Taşlıyan, Hırlak ve Çiftçi, 2014: 70). Bu bulgular da bizim elde ettiğimiz sonuçları destekler niteliktedir.

3.2.11. Meslekî Tükenmişlik-Meslekî Yetkinlik Algısı İlişkisi

Araştırmaya katılan din görevlilerinin mesleki yetkinlik algısına göre meslekî tükenmişlik alt boyutlarından aldıkları puan ortalamaları ve analiz sonuçları Tablo-12’de verilmiştir

Tablo-12: Meslekî Yetkinlik Algısına Göre Tükenmişlik Alt Boyutlarından Alınan Puan Ortalamaları ve Varyans Analizi Sonuçları

Meslekî Yetkinlik Algısı	n	%	Duygusal Tükenme		Duyarsızlaşma		Kişisel Başarı	
			\bar{X}		\bar{X}		\bar{X}	
Hiç	6	1,5	24,66		10,33		29,16	
Kısmen	106	55,5	17,33		7,89		31,41	
Oldukça	78	40,8	16,65		7,43		33,20	
Varyans Analizi			F	p	F	p	F	p
			2,723	0,04*	1,369	0,25	1,201	0,311

Tablo-12’de yer alan verilere göre, mesleki tükenmişliğin “duygusal tükenme” alt boyutu ile meslekî olarak kendini yeterli bulma düzeyi arasında bir ilişkinin olduğu varyans analizi sonucu ortaya çıkmakla birlikte yapılan ikili karşılaştırmalarda (Shaffe testi) anlamlı bir ilişkinin olmadığı tespit edilmiştir. Meslekî tükenmişliğin diğer alt boyutları ile mesleğinde kendini yetkin bulma düzeyleri arasında da anlamlı bir ilişkinin bulunmadığı tespit edilmiştir.

Apaydın ve Eker (2015: 227) tarafından yapılan araştırmada ise, meslekî açıdan kendini kısmen yeterli gören din görevlilerinin *duygusal tükenme* düzeyi, mesleğinde oldukça yeterli olduğunu belirten din görevlilerinin *duygusal tükenme* düzeyinden daha yüksek ($p=0,03$) çıkmıştır. Öğretmenler üzerinde yapılan bir araştırmada da benzer şekilde, öğretmenlerin mesleki yetkinlik inançlarının, mesleki tükenmişlik düzeylerini olumsuz yönde ve orta düzeyde etkilediği sonucuna ulaşılmıştır (Yellice Yüksel, Kaner ve Güzeller, 2011: 14).

3.2.12. Meslekî Tükenmişlik-Amirinden Destek Görme İlişkisi

Araştırmaya katılan din görevlilerinin amirinden destek görme durumuna göre meslekî tükenmişlik alt boyutlarından aldıkları puan ortalamaları ve analiz sonuçları Tablo-13’te verilmiştir

Tablo-13: Amirinden Destek Görmeye Göre Tükenmişlik Alt Boyutlarından Alınan Puan Ortalamaları ve Varyans Analizi Sonuçları

Amir Desteği	n	%	Duygusal Tükenme	Duyarsızlaşma	Kişisel Başarı			
			\bar{X}	\bar{X}	\bar{X}			
Hayır	44	23,0	20,20	8,84	29,75			
Kısmen	93	48,7	16,76	7,72	33,15			
Evet	54	28,3	15,74	7,05	32,18			
Varyans Analizi			F	p	F	p	F	p
			5,873	0,003*	3,185	0,04*	3,098	0,04*

Tablo-13'te yer alan verilere göre, yapılan varyans analizi sonucu din görevlilerinin, mesleki tükenmişliğin alt boyutları ile amirinden destek görme algısı arasında anlamlı bir ilişki olduğu ortaya çıkmıştır. Bu ilişkinin hangi alt faktörler arasında olduğunu öğrenmek için yapılan Sheffe testi sonuçlarına göre ortaya çıkan sonuçları şöyle açıklayabiliriz: Amirinden destek görmediğini belirten din görevlilerinin *duygusal tükenme* düzeyleri, amirlerinden kısmen ($p=0,02$) veya tam destek gören ($p=0,02$) din görevlilerinden daha yüksektir. Amirinden destek gören din görevlilerinin *duyarsızlığı*, amirinden destek görmeyen din görevlilerinin *duyarsızlığından* daha düşüktür ($p=0,04$). Yani amirinden destek görmeyen din görevlileri daha duyarsızdır. Bunun yanında, kişisel başarı alt faktöründe de, amirinden kısmen ve çoğunlukla destek gördüğünü belirten din görevlilerinin kişisel başarı algısı, amirinden destek görmeyen din görevlilerinkinden daha yüksektir.

Apaydın ve Eker (2015: 227) tarafından yapılan araştırmada, amirinden destek görmediğini belirten din görevlilerinin *duygusal tükenme* düzeyleri, amirinden kısmen ($p=0,000$) ve tam destek gören ($p=0,000$) din görevlilerinkinden daha yüksek bulunmuştur. Yine, amirinden destek görmeyen din görevlileri, amirinden kısmen ($p=0,000$) veya tam destek gören ($p=0,007$) din görevlilerine göre daha *duyarsız* bulunmuştur.

3.2.13. Meslekî Tükenmişlik-Başka Kurumda Çalışma İsteği İlişkisi

Araştırmaya katılan din görevlilerinin başka bir kurumda çalışmayı isteme durumlarına göre meslekî tükenmişlik alt boyutlarından aldıkları puan ortalamaları ve analiz sonuçları Tablo-14'te verilmiştir

Tablo-14: Başka Kurumda Çalışma İsteğine Göre Tükenmişlik Alt Boyutlarından Alınan Puan Ortalamaları ve T-Testi Sonuçları

Başka Kurumda Çalışma İsteği	n	%	Duygusal Tükenme		Duyarsızlaşma		Kişisel Başarı	
			\bar{X}	\bar{X}	\bar{X}	\bar{X}	\bar{X}	\bar{X}
Hayır	133	69,6	16,06	7,27	32,97			
Evet	58	30,4	19,91	8,92	30,14			
Varyans Analizi			F	p	F	p	F	p
			6,056	0,01*	10,138	0,002*	5,704	0,01*

Tablo-14’te görüldüğü gibi, din görevlilerinin meslekî tükenmişliğin alt faktörleri ile başka bir kurumda çalışmayı isteyip-istemediklerine göre yapılan t-testi sonucuna göre, aralarında anlamlı bir ilişki olduğu ortaya çıkmıştır. Buna göre, başka bir kurumda çalışmak isteyen din görevlilerinin “duygusal tükenme” düzeyleri, kendi kurumunda çalışmaya devam etmek isteyenlere göre daha yüksektir (p=0,01). Yine, başka kurumda çalışmak isteyen din görevlilerinin “duyarsızlık” durumları, kendi kurumlarında çalışmaya devam etmek isteyenlerden daha yüksektir. Son olarak ise, kendi kurumunda kalmaya devam etmek isteyen din görevlilerinin “kişisel başarı” algılarının, başka kurumda çalışmak isteyen din görevlilerinininkinden daha yüksek olduğu ortaya çıkmıştır.

Apaydın ve Eker (2015: 229) tarafından yapılan araştırmada, başka kurumda çalışmak isteyen din görevlilerinin meslekî tükenmişlik alt boyutlarından olan *duygusal tükenme* düzeylerinin, kurumunda kalmak isteyenlerinkinden daha yüksek (p=0,008) olduğu bulunmuştur. Yine, başka kurumda çalışmak isteyen din görevlilerinin *duyarsızlık* düzeyleri de kendi kurumunda devam etmek isteyenlerden daha yüksektir (p=0,001). Ayrıca, kendi kurumunda çalışma hayatına devam etmek isteyen din görevlilerinin *kişisel başarı* düzeyleri, başka kurumlarda çalışmak isteyen din görevlilerinininkinden daha yüksek (p=0,05) bulunmuştur.

Sağlık çalışanları üzerine yapılan bir araştırmada da, tükenmişlik ve örgütsel bağlılık arasında negatif yönde ve anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Bu kişilerin tükenmişlik düzeyleri arttıkça, çalıştıkları kuruma olan bağlılıklarının azaldığı görülmüştür (Arık ve Turunç, 2016: 125). Bu bulgular da, bizim elde ettiğimiz sonucu destekler niteliktedir.

Sonuç ve Öneriler

Araştırma sonucunda elde ettiğimiz bulgulara göre din görevlilerini meslekî tükenmişliğin alt boyutları bakımından değerlendirdiğimizde; “duygusal tükenme”, “duyarsızlaşma” ve “kişisel başarı” açısından düşük düzeyde bir tükenmişlik gösterdiklerini söyleyebiliriz. Başka meslek gruplarıyla kıyaslandığında da din görevlilerindeki mesleki tükenmişlik düzeyinin düşük olduğu görülmektedir. Farklı değişkenler bakımından ise şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Cinsiyete göre “duyarsızlaşma” ve “kişisel başarı” tükenmişlik düzeylerinde bir farklılaşmanın olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuca göre, erkeklerin bayanlara göre daha az duyarsızlaştıkları ve bayanların da “kişisel başarı” algılarının erkeklerden yüksek olduğu söylenebilir. Duyarsızlaşma, ana hatlarıyla başkalarına karşı ilgisiz kalma ve sert davranma olarak kendini dışa vuran bir yapı arz ettiğinden din görevliliği açısından kritik bir öneme sahiptir. Bayanlar yapıları gereği duygu yaşantıları daha canlı olduğundan, duyarsızlaşmanın onlarda ortaya çıkışının erkeklere göre yüksek olması, bu bağlamda değerlendirildiğinde beklenen bir sonuç değildir. Bu nedenle bu sonucun ilgililer tarafından değerlendirilip; nedenlerinin neler olabileceğine dair araştırmalar yapılması yararlı olacaktır.

Din görevlilerinde yaş ile meslekî tükenmişlik arasında anlamlı bir ilişki olmadığı tespit edilmiştir. Ancak medeni durum bakımından, “boşanmış olan veya eşi vefat eden” din görevlilerinin “bekâr” din görevlilerine göre daha çok duyarsızlaştıkları sonucuna ulaşılmıştır. Boşanmanın çiftler üzerinde bıraktığı etkinin sorgulandığı bir araştırmada, görüşmecilerin yarıdan fazlası olumlu bir psikoloji içinde olduğunu belirtmekle birlikte, bu duygunun kadınlarda erkeklere oranla daha belirgin olduğu görülmüş ve az sayıda katılımcı, boşandıktan sonra geleceğe umutla baktığını belirtmiştir (Komisyon, 2015: 113).

Din görevlilerinin mesleki branşlarına göre mesleki tükenmişlik alt boyutları bakımından çeşitli farklılaşmaların olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Müezzinlerin diğer din görevlilerine göre “duyarsızlaşma” ve “kişisel başarı” algı düzeylerinin daha düşük çıkmış olması, insanlarla yüz yüze iletişim halinde olan bu gruplarda yaşanabilecek mesleki tatmin duygusuyla ilişkilendirilebilir. Bu anlamda, gerek imam-hatipler gerekse Kur’an kursu öğreticileri, toplum nazarında hem dini danışmanlık anlamında hem de ibadetlerin yerine getirilmesinde daha

yetkin kişiler olarak algılandığı ve bu anlamda müezzinlerin, halkla ilişkiler konusunda onlar kadar mesleki tatmin duygusu yaşayamıyor olduğu düşünülebilir. Bunun tespitine yönelik ayrı araştırmaların yapılması gerekmektedir.

Mesleki tükenmişlik alt boyutları ile görevde geçirilen süre arasında istatistiksel bakımdan bir ilişki olmadığı tespit edilmiştir. Benzer şekilde, din görevlilerinin eğitim durumlarına ve sosyo ekonomik durumlarına göre mesleki tükenmişlik düzeylerinde de bir farklılaşmanın olmadığı tespit edilmiştir. Ancak farklı çalışmalarda, bu değişkenlerin mesleki tükenmişliğe etki ettiğine dair elde edilen sonuçlar, konunun ayrıca ele alınacağı daha geniş çaplı araştırmaların yapılmasının gereğine işaret etmektedir. Çünkü özellikle görev süresi ve eğitim durumu, araştırmacılar tarafından, bireyin mesleki motivasyonu ve iş verimliliği üzerinde etki etmesi muhtemel değişkenler olarak düşünülmektedir.

Din görevlilerinin mesleklerinin kişiliklerine uygunluğu ile mesleki tükenmişlik puan ortalamaları arasında anlamlı farklılıklar tespit edilmekle birlikte, mesleki tükenmişlik alt boyutları ile değerlendirildiğinde, aralarında anlamlı bir ilişkinin olmadığı görülmüştür. Mesleğini sevip sevmeme ile meslekî tükenmişlik alt boyutları arasında ise belirgin farklılıklar görülmüş ve bu farklılıklar istatistiksel açıdan anlamlı çıkmıştır.

Bireyin kişiliğine uygun bir işte çalışması ve işini severek yapması mesleğine bağlılığı ve başarıyı da beraberinde getirecek önemli bir unsurdur. Mesleki bağlılık, bireyin belirli bir alanda uzmanlık kazanmak için yaptığı çalışmalar ve bireysel yatırımlar sonucunda, mesleğinin yaşamında ne denli önemli olduğunu algılaması şeklinde tanımlanmaktadır ve mesleki bağlılığın örgütsel bağlılıkla da ilişkisi vardır (Gümüş ve Sezgin, 2012: 84). Buna göre, bireyin mesleğine yönelik tutumu, hem bireysel tatmin hem de çevreyle kurulan ilişkilerin kalitesi bakımından oldukça etkili bir unsurdur.

Araştırmamızda, amirinden destek görmenin din görevlilerini olumlu yönde etkilediği; amirinden destek gördüğünü belirtenlerin duygusal tükenmişliğinin ve duyarsızlığının daha düşük düzeyde olduğu ve kişisel başarı algılarının da yüksek olduğu tespit edilmiştir. Zaman zaman, yaygın din eğitiminin farklı alanlarında hizmet veren din görevlilerinin halka yönelik olarak gerçekleştirdiği eğitim faaliyetlerinde, kurum yöneticilerinden yeterli ilgiyi ve desteği göremediğine dair

örneklerle karşılaşmaktadır (Bkz. Gün, 2016: 56). Bunlar da din görevlilerinin mesleki motivasyonunu olumsuz yönde etkileyebilmekte, her eğitim döneminde özellikle de maddi imkansızlıklarla mücadele etmek zorunda kalan din görevlilerinin mesleki tükenmişlik yaşamayı kaçınılmaz olmaktadır.

İletişim ikliminin işten ayrılma niyeti ile ilişkisi üzerine yapılan bir araştırmada, yönetici-çalışan iletişimi de dahil tüm iletişim boyutları ile işten ayrılma niyeti arasında ters ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Ünler, Kılıç ve Çıray, 2014: 244). Buna göre, kurum içerisinde oluşan olumlu ilişkiler ve başarılı bir şekilde yürütülen iletişim, çalışanların işlerine bağlılığını ve mesleki motivasyonunu arttırmakta, görevini severek yerine getiren bireyler de çalışmak için başka bir kurum arayışı içine girmemektedir. Bu durum bizim çalışmamızda da aynı şekilde ortaya çıkmış ve başka kurumda çalışmak isteyen din görevlilerinin tükenmişlik düzeylerinin kurumunda çalışmaktan memnun olanlardan daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Sonuç itibarıyla denilebilir ki tükenmişlik, bireyin tüm ilişkilerinde sorunlar yaşamasına ve genel anlamda yaşama karşı olumsuz bir tutum geliştirmesine neden olabilecek türden olumsuz bir durumdur. Bu çalışmada, mesleki tükenmişliğin, din görevlilerinde belirlediğimiz bazı değişkenler doğrultusunda ne düzeyde var olduğuna dair bilgiler elde edilmiş ve farklı araştırma sonuçlarıyla karşılaştırmalar yapılarak değerlendirilmiştir. Gerek bu araştırmada gerekse ülkemizde ve yurt dışında yapılan araştırmalarda sosyo-demografik değişkenlerin tükenmişlik konusunda farklı sonuçlar verdiği görülmektedir.

Araştırmada ulaşılan sonuçlar doğrultusunda şu önerilerde bulunabiliriz:

1- Din hizmetlerinde çalışacak personelin seçiminde, bu işi severek yapabilecek ve yetkin kişilerin görevlendirilmesini sağlayacak atama sistemi esas alınmalıdır.

2- Verimli çalışma ortamının oluşabilmesi ve din görevlilerinin iş performansının artırılması adına, kurum içinde boşanmış ya da eş kaybı yaşayan bireylere psikolojik destek sağlanmalıdır.

3- Din hizmetlerinin başarıyla yürütülebilmesi adına, kurum içi ilişkilerde duyarlılığın artırılması ve olumlu iletişim ortamının sağlanmasına yönelik faaliyetler planlanmalıdır.

4- Din hizmetleri alanında çok çalışılmayan bir konu olan mesleki tükenmişlik üzerinde daha fazla araştırma yapılarak, din görevlilerinin

bu anlamda yaşadıkları olumsuzluklar hakkında bilgi sahibi olunmalı ve bu olumsuzlukların ortadan kaldırılmasına yönelik çalışmalar gerçekleştirilmelidir.

Kaynakça

- Abacı, Z. K. (2004). *Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu'na Bağlı Saray ve Ayaş Rehabilitasyon Merkezlerinde Bakıma İhtiyaç Duyan Bireylerin Bakımından Sorumlu Personelin İş Doyumu, Tükenmişlik, Stres ve Depresyon Düzeyleri Açısından Karşılaştırılması*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akten, S. (2007). *Rehber Öğretmenlerin Mesleki Tükenmişlik Düzeylerinin İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aköz, F. (2011). *Kur'an Kursu Öğrencilerinin Gözüyle Öğreticilerin İletişim Davranışlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Altunışık, R., Coşkun, R., Bayraktaroğlu, S. ve Yıldırım, E. (2010). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı*, Adapazarı: Sakarya Yayıncılık.
- Apaydın, H., Eker, R. (2015). Din Görevlilerinde Mesleki Tükenmişlik: Kahramanmaraş Örneği, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 15 (1), 207-234.
- Arabacı, İ. B., Akar, H. (2010). Eğitim Müfettişlerinin Bazı Sosyal, Demografik ve Mesleki Özelliklerine Göre Mesleki Tükenmişlik Düzeylerinin Belirlenmesi, *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, 15, 78-91.
- Arık, A., Turunç, Ö. (2016). Tükenmişlik ve Örgütsel Bağlılık İlişkisinde Demografik Değişkenlerin Rolü: Isparta Sağlık Çalışanlarında Bir Uygulama. *Toros Üniversitesi İİSBF Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 (6), 109-130.
- Arıkan Saltık, I., Avcı, U. ve Kaya, U. (2016). Mesleki Bağlılık ve Mesleği Bırakma Niyeti Üzerinde Etken Faktörler Olarak Birey-Meslek Uyumu ve Mesleğin Sosyal Statüsü: Turizm Sektöründe Görgül Bir Araştırma. *İşletme Araştırmaları Dergisi*, 8 (3), 42-63.
- Avşaroğlu, S., Deniz, M. E. ve Kahraman, A. (2005). Teknik Öğretmenlerde Yaşam Doyumu, İş Doyumu ve Meslekî

- Tükenmişlik Düzeylerinin İncelenmesi. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14, 115-129.
- Aydoğan, O. (2008). *İş Stresinin Tükenmişlik ve Örgütsel Bağlılıkla İlişkisi: Kamu Sektöründe Bir Uygulama*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Kara Harp Okulu Savunma Bilimleri Enstitüsü.
- Baysal, A. (1995). *Lise ve Dengi Okul Öğretmenlerinde Meslekte Tükenmişliğe Etki Eden Faktörler*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Budak, G., Sürgevil, O. (2005). Tükenmişlik ve Tükenmişliği Etkileyen Örgütsel Faktörlerin Analizine İlişkin Akademik Personel Üzerinde Bir Uygulama. *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 20 (2), 95-108.
- Cengil, M. (2010). Din Görevlileri ve Kur'an Kursu Öğreticilerinin Tükenmişlik Düzeyleri. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10 (1), 79-101.
- Çam, O. (1989). *Hemşirelerde Tükenmişlik ve Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Çam Kırlangıç, M. O. (1995). *Tükenmişlik*. İzmir: Saray Medikal Yayıncılık.
- Çelik, C. K. (2006). *Eğitim Yöneticilerinin Meslekî Tükenmişlikleri ile Evlilik Doyumları Arasındaki İlişki*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Demirkan, E. (2007). *Hemşirelerde Meslekî Motivasyon Eksikliğinin Nedenleri ve Sonuçları Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dinler, A. (2010). *Isparta İli Otel İşletmelerinde Çalışanların İş Doyumu ve Tükenmişlik Düzeyleri İle Etkileyen Etmenler*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönetmeliği. (2014). 6 Şubat 2018 tarihinde <http://mevzuat.basbakanlik.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=7.5.19795&sourceXmlSearch=diyanet&MevzuatIliski=0> adresinden erişildi.
- Dolunay, A. B., Piyal, B. (2003). Öğretmenlerde Bazı Meslekî Özellikler ve Tükenmişlik. *Kriz Dergisi*, 11 (1), 35-48.

- Eker, R. (2013). *Din Görevlilerinde Meslekî Tükenmişlik: Kahramanmaraş Örneği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Engin, A. (2006). *Milli Eğitim Bakanlığı İlköğretim Müfettişlerinin Tükenmişlik Duygusu Üzerine Bir Araştırma*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ensari, H., Tuzcuoğlu, S. (1995). Marmara Üniversitesine Bağlı Fakültelerde Görev Yapan Yönetici ve Öğretim Elemanlarının Meslekten Yılgınlıklarında Kişilik Özelliklerinin Rolü. *Öneri Dergisi*, 2 (11), 51-63.
- Erdemoğlu Şahin, D. (2007). *Öğretmenlerin Meslekî Tükenmişlik Düzeyleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ergin, C. (1992). Doktor ve Hemşirelerde Tükenmişlik ve Maslach Tükenmişlik Ölçeği'nin Uyarlanması, 7. *Ulusal Psikoloji Kongresi Bilimsel Çalışmaları*, Hacettepe Üniversitesi, Editörler: R. Bayraktar ve İ. Dağ, Ankara, 143-154.
- Ergin, C. (1995). Akademisyenlerde Tükenmişlik ve Çeşitli Stres Kaynaklarının İncelenmesi. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (1-2), 37-50.
- Ersoy Yılmaz, S., Yazıcı, N. ve Yazıcı, H. (2014). Öğretmen ve Yönetici Öğretmenlerin Tükenmişlik Düzeylerinin İncelenmesi. *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 24, 135-157.
- Gökçakan, Z., Özer, R. (1999). *Rehber Öğretmenlerde Tükenmişlik*. Rize: Rize Rehberlik Araştırma Merkezi Yayınları.
- Gümüş, S., Sezgin, B. (2012). *Motivasyonun Örgütsel Bağlılığa ve Performansa Etkisi*. İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- Gün, A. (2016). Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 33-66.
- Gürses, İ. (2006). *Avukatların Meslekî Tükenmişlik Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi: Sakarya Örneği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Izgar, H. (2001). *Okul Yöneticilerinde Tükenmişlik*, Ankara: Nobel Yayınevi.

- İstatistikler (2016). 25 Ocak 2018 tarihinde <https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay//6/diyanet-isleri-baskanligi-istatistikleri> adresinden erişildi.
- Karacelil, S. (2013). Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Kur'an Kurslarının Eğitim Problemleri: Şırnak İli Örneği. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (3), 274-295.
- Karakaplan Özer, E., Doğan, E. (2017). Yaşam Doyumu ve Performans İlişkisi: Adıyaman Üniversitesi Akademik Personeli Uygulaması. *International Journal of Academic Value Studies*, 3 (13), 307-315.
- Karataş, H. (2009). *Öğretmenlerin Meslekî Tükenmişlikleri ve Çok Boyutlu Algılanan Sosyal Destekleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kaya, M., Nazıroğlu, B. (2008). Din Görevlilerinin Mesleki Tutum ve Motivasyon Düzeylerini Etkileyen Bazı Faktörler. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26-27, 25-53.
- Kayabaşı, Y. (2008). Bazı Değişkenler Açısından Öğretmenlerin Mesleki Tükenmişlik Düzeyleri. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 20, 191-210.
- Kayıklık, H. (2007). Din Görevlilerinde Tükenmişlik. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2), 1-19.
- Kirman, M. A. (2016). *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Korkmaz, M. (2009). *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Açısından Kendilerini Değerlendirmeleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ören, N., Türkoğlu, H. (2006). Öğretmen Adaylarında Tükenmişlik, *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16. (<http://dergipark.gov.tr/musbed/issue/23524/250644>).
- Özdemir, K., Özdemir, D., Çoşkun, A. ve Çınar, Z. (1999). Dış Hekimliği Fakültesi Öğretim Elemanlarında Meslekî Tükenmişlik Ölçeğinin Değerlendirilmesi. *Cumhuriyet Üniversitesi Dış Hekimliği Fakültesi Dergisi*, 2 (2), 98-104.
- Özdemir, Ş., Güneş, A. ve Kavak R. (2012). Göreve Yeni Başlayan Din Görevlilerinin Mesleki Problemleri. *Hikmet Yurdu*, 5 (10), 13-31.
- Pepe, Ş. (2008). *Beden Eğitimi ve Spor Öğretmenlerinin Meslekî Tükenmişlik Düzeylerinin İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sağlık Bilimler Enstitüsü.

- Polatçı, S. (2007). *Tükenmişlik Sendromu ve Tükenmişlik Sendromuna Etki Eden Faktörler*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sayıl, I., Haran, S., Ölmez, Ş. ve Özgüven, H. D. (1997). Ankara Üniversitesi Hastanesinde Çalışan Doktor ve Hemşirelerin Tükenmişlik Düzeyleri. *Kriz Dergisi*, 5 (2), 71-77.
- Seferoğlu, S. S., Yıldız, H., Avcı Yücel, Ü. (2014). Öğretmenlerde Tükenmişlik: Tükenmişliğin Göstergeleri ve Bu Göstergelerin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi, *Eğitim ve Bilim*, 39 (174), 348-364.
- Sünter, A. T., Canbaz, S., Dabak, Ş., Öz, H. ve Peşken, Y. (2006). Pratisyen Hekimlerde Tükenmişlik, İşe Bağlı Gerginlik ve İş Doyumu Düzeyleri. *Genel Tıp Dergisi*, 16 (1), 9-14.
- Sürgevil, O. (2006). *Çalışma Hayatında Tükenmişlik Sendromu, Tükenmişlikle Mücadele Teknikleri*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Sipahi, B., Yurtkoru, E. S. ve Çinko, M. (2008). *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi*. İstanbul: Beta Basım.
- Şanlı, Ş. (2006). *Adana İlinde Çalışan Polislerin İş Doyumu ve Tükenmişlik Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Taşlıyan, M., Hırlak, B. ve Çiftçi, G. E. (2014). Akademisyenlerin Duygusal Zeka, İş Tatmini ve Tükenmişlik Düzeyleri Arasındaki İlişki. *İşletme Araştırmaları Dergisi*, 6 (3), 63-80.
- Torun, A. (1996). Stres ve Tükenmişlik. Suna Tevruz (Editör), *Endüstri ve Örgüt Psikolojisi* (ss. 43-53). İstanbul: Türk Psikologlar Derneği ve Kalite Derneği Ortak Yayını.
- Tugut, M. (Ed.) (2015). *Türkiye Boşanma Nedenleri Araştırması 2014*. İstanbul: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı. 30.01.2018 tarihinde http://ailetoplum.aile.gov.tr/data/54292ce0369dc32358ee2a46/tbna2014_kitap.pdf adresinden erişildi.
- Tümkaya, S. (1996). Öğretmenlerdeki Tükenmişliğin Sosyo-Demografik Özellikler ve İş Ortamı İle İlişkisi. *III. Ulusal Psikolojik Danışma ve Rehberlik Kongresi* (ss. 245-253). Adana: Çukurova Üniversitesi.
- Ünler, E., Kılıç B. ve Çıray, J. C. (2014). İletişim İkliminin, İş Doyumu ve İşten Ayrılma Niyeti İlişkisine Etkisi. *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi*, 11 (41), 237-250.

- Yavuzer, H. (2012). Din Görevlilerinin Meslekleriyle İlgili Memnuniyet, Beklenti ve Performansları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Nevşehir Örneği. *NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2 (2012), 64-81.
- Yellice Yüksel, B., Kaner, S. ve Güzeller, C. O. (2011). Öğretmenlerin Mesleki Yetkinlik, Mesleki Sosyal Destek ve Tükenmişlik İlişkisinin Yapısal Eşitlik Modeli ile İncelenmesi. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 11 (21), 1-25.

**AMASYA'DA BİR İLİM YUVASI:
MECDİZÂDE ABDURRAHMAN KÂMİL YETKİN (Ö. 1941)
VE OĞULLARI MEHMET SABRİ YETKİN (Ö. 1963), AHMET EMRÎ
YETKİN (Ö. 1974), MUSTAFA NİYAZÎ YETKİN (Ö. 1959)**

Gönderim Tarihi: 07.04.2018

Kabul Tarihi: 03.05.2018

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-8094-2337>

Recep Orhan ÖZEL*

Öz

Amasya, ilim, kültür ve sanat açısından zengin bir tarihi geçmişe sahiptir. Özellikle Osmanlı döneminde şehzadelerin yetiştiği siyasi merkezlerden biri olması, şehrin sosyo-kültürel açıdan da gelişmesinde etkili olmuştur. Bu çerçevede Amasya'da pek çok ilim adamı ve sanatkâr yetişmiştir. Şehir aynı zamanda ilim adamları için de cazibe ortamı oluşturmuştur. Dışarıdan gelen önemli şahsiyetler şehre yerleşmiş ve burada eğitim-öğretim çalışmalarında bulunmuşlardır. Amasya'ya Kırım'dan göç eden ve kesintisiz birkaç kuşak boyunca içinden ilim adamları çıkaran köklü ailelerden birisi de Mecdîzâdelerdir. Bunların başında Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil Yetkin gelmektedir. Kendisi müderrislik ve müftülük görevinde bulunmuş ve değişik ilim dallarında eserler vermiştir. Ayrıca Millî Mücadelenin manevi mimarlarından biri olmuştur. Oğulları Yetkin kardeşler de tefsir, fıkıh, ahlak, tasavvuf ve edebiyat gibi alanlarda eserler bırakmışlardır. Kendileri Arapça ve Farsçaya da hâkim olacak kadar iyi yetişmişler, vaaz ve konuşmalarıyla Amasya'nın son dönem dini, ilmi ve kültür hayatına önemli katkılar sağlamışlardır. Öte yandan kendileri Amasya'da ikâmet etseler de dönemin önde gelen kültür ve sanat adamları ile yakın alaka kurmuşlardır. Bu bakımdan söz konusu şahsiyetleri tanıtmanın ve henüz basılmamış bazı eserlerinin yayınlanmasının yararına inanmaktayız. Bu çalışma, Amasya'daki köklü Osmanlı ilim geleneğinin son temsilcisi olan Mecdîzâdeleri ilmî ve edebî yönleriyle tanıtma amacı taşımaktadır.

* Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü.

Dr. Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies. Amasya/Turkey (orhan.ozell@amasya.edu.tr).

Anahtar Kavramlar: Amasya, Mecdîzâde, Abdurrahman Kâmil, Mehmet Sabri, Ahmet Emrî, Mustafa Niyazi, Yetkin.

**A Scholarly Home in Amasya: Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil Yetkin,
Mehmet Sabri Yetkin, Ahmet Emrî Yetkin and Mustafa Niyazi Yetkin**

Abstract

Amasya has a deep-rooted history in terms of science, culture, and art. Especially in Ottoman Period, being Amasya a political center where the sultan's sons grew in was effective on the development of the country in the way of socio-cultural as well. Within this framework, a good number of scientist and craftsmen rose from the ranks in Amasya. The country became an attraction environment for scientists at the same time. VIPs got settled in the city and conducted education activities. One of the well-established families who involved scientists for generations and migrated from Crimean to Amasya is Mecdîzâde. Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil Yetkin is the primary one of them. He was a mudarris and mufti; wrote books in several disciplines. Moreover, he was one of the inward architectures of National struggle. His sons, Yetkin brothers wrote books in fields such as Hermeneutics, Fiqh, Ethics, Sufism, and Literature. They were trained to have full knowledge of Arabic and Persian; again, they significantly contributed to the religious, scientific and cultural life of Amasya by preaching. On the other hand, mush as they resided in Amasya, they got in touch with prominent men of culture and art from everywhere. In this respect, we believe in the benefit of introducing these people and conducting to be published some of their books that have not published as of yet. This study aimed to introduce Mecdîzâde family who was the last representer of Ottoman science tradition in Amasya by scientific and literary aspects.

Keywords: Amasya, Mecdîzâde, Abdurrahman Kâmil, Mehmet Sabri, Ahmet Emrî, Mustafa Niyazi, Yetkin.

Giriş

Amasya, tarih boyunca birçok kültür ve medeniyete ev sahipliği yapmış önemli şehirlerden biridir. Şehir, en dikkat çekici yapılanmasını Osmanlı döneminde yaşamıştır. Şüphesiz, şehzâdelerin devlet tecrübesi edindikleri siyasi bir merkez olması, Amasya'yı ilim, kültür ve sanat açısından cazip bir şehir hâline getirmiştir. Amasya medreselerinde birçok ilim ve sanat dalında önemli şahsiyetler yetişmiştir. Tasavvufta Pir İlyas Halvetî (ö. 837/1343), edebiyatta Mihrî Hatun (ö. 912/1506), fıkıhta Müeyyedzâde (ö. 922/1516), hüsn-i hatta Hattat Hamdullah (ö.

Amasya'da Bir İlim Yuvası: Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil Yetkin ve Oğulları Mehmet Sabri Yetkin, Ahmet Emrî Yetkin, Mustafa Niyazi Yetkin | 41
927/1521), tefsir ve hadiste Yusuf Efendizâde (ö. 1167/1753) gibi şahsiyetler bu bereketli topraklardan yetişen nice isimlerden bazılarıdır. Bunlardan başka şehre dışarıdan da bir ilgi olmuş ve Amasya ilim ve irfan sahiplerinin uğrak yerlerinden biri olmuştur. Bu yönleriyle Amasya, "Türbetü'l-evliyâ", "Bağdâdu'r-Rûm", "Kubbetü'l-ulemâ" şeklindeki vasıflarla adlandırılmıştır.¹ Amasya, Osmanlının son dönemine kadar da kendi içinden ilim erbabı yetiştirmeye devam etmiştir. Bu tarihi sürecin son temsilcilerinden biri de Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil (ö. 1941) ve ilim yolunda yetiştirdiği evlâtları Mehmet Sabri Yetkin (ö. 1963), Ahmet Emrî Yetkin (ö. 1974) ve Mustafa Niyazi Yetkin (ö. 1959) kardeşlerdir.

Amasya şehrinde köklü bir geçmişe sahip olan Yetkinler, bir bakıma cedlerinin misyonunu devam ettirmiş ve hepsi de çeşitli ilimlerle alakadar olmuşlardır. Nitekim Amasya'da müderris vasfıyla hem talebe yetiştirmiş, hem de halkı dini ve ilmi konularda bilgilendirmişlerdir. Ayrıca ifa ettikleri resmi vazifeler yanında Arap ve Fars edebiyatından tefsire, tasavvuftan ahlaka kadar değişik eserler yazmışlardır. Şair Ahmet Emrî Efendinin yazdığı bazı şiirler hariç, Osmanlı Türkçesi ile yazılan bu eserlerin hemen hepsi olduğu gibi kalmış ve maalesef basılma imkânı olmamıştır. Kendileri hem Osmanlı hem de Cumhuriyet dönemini idrak etmişlerdir. Eğitim süreçleri ve el âşinâlığı gibi nedenlerle Osmanlı Türkçesinden tamamen kopamadıkları için notlarını ve eserlerini eski harflerle kaleme almışlardır. İlerleyen süreçte, bu eserlerin çoğunu temize çekme imkânı da bulamamışlardır. Sonradan istinsah edilme şansı bulamayan eserler müelliflerinin vefatıyla, Osmanlı Türkçesi ile okuyup yazamayan vârislerine ya da aile dostlarına intikal etmiştir. Bir kısım eserler ise gezici sahaflar eliyle vârislerinden satın alınmıştır. Neyse ki bu eserlerin önemli bir kısmını aileden satın alan Kâmil Şahin, çoğunu Milli Kütüphaneye vermek suretiyle elden çıkarmıştır. Belirttiğine göre bir kısmını da hâlâ özel kütüphanesinde bulundurmaktadır.²

¹ Abdizâde Hüseyin Hüsameddin Yasar, *Amasya Tarihi*, Amasya Belediyesi Kütüphanesi, 1, vr. 21.

² Bkz. Kâmil Şahin, "Abdurrahman Kâmil Yetkin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43: 505.

Hem Osmanlı ve hem de Cumhuriyet Dönemini idrak eden baba ve oğullar Amasya'nın yakın dönem tarihinde dini, ilmi, ictimâî ve siyasi açıdan önemli roller üstlenmiştir. Özellikle baba Abdurrahman Kâmil Yetkin'in Milli Mücadelenin henüz başında sergilediği büyük cesaret ve fedakârlık, onu Türkiye Cumhuriyeti'nin temelini atan manevi mimarlardan biri kılmıştır. Onun büyük oğlu Mehmet Sabri Yetkin de ilmi birikimi ve çalışmalarıyla temayüz etmiş ve yirmi yıl gibi bir süre Amasya Müftülüğü görevini ifa etmiştir. Ortanca oğlu Ahmet Emrî Yetkin ise, Amasya'da yetişip ikâmet etmesine rağmen ülkenin ilmi ve fikri hayatının önde gelen isimleriyle hep irtibatlı olmuş entelektüel ve şâir bir şahsiyettir.

Araştırmamızı yürütürken Amasya Bâyezit Yazma Eserler Kütüphanesi ile Milli Kütüphanedeki mahtût eserler, Diyanet İşleri Başkanlığı Sicil Arşivindeki bilgiler ve sonraki kuşaklara intikal eden kişisel not, mektup, belge ve röportajlardan öncelikle yararlanılmıştır. Yakın tarihimizde önemli yeri hâiz söz konusu isimleri tanıma ve tanıtmayı ilmi ve tarihi sorumluluğumuzun bir gereği olarak görmekteyiz. Bu minvaldeki çalışmalar, İstanbul gibi ilim ve kültür merkezinden uzakta ikâmet eden, çalışmalarını sürdüren ilim adamlarının ilgi ve düzeylerini görme imkânı sağlaması bakımından önem arz etmektedir. Öte yandan gündeme getirilecek bazı eserleri de ilgililerin dikkatine sunmak suretiyle çeşitli düzeylerdeki akademik çalışmalara kapı aralanmış olacaktır.³

1. Abdurrahman Kâmil Yetkin (ö. 1941)

Abdurrahman Kâmil Yetkin kendi el yazısıyla kaleme aldığı terceme-i hâlinde, ailesi ve eğitimine dair önemli bilgiler vermektedir. Bu ifadelerden öğrendiğimize göre Abdurrahman Kâmil Efendinin babasının adı Ahmet Rifat'tır. "Pederim ve ecdâd-ı ızâmım uleamadandır." diyen Kâmil Efendinin ilmiye sınıfına mensup bir aileden

³ Bu vesile ile Yetkin ailesine ait bazı belgeleri bizimle paylaşan Prof. Dr. Orhan Karamustafaoğlu'na, Amasya Belediye Kütüphanesinde bulunan yazma eserleri tetkike imkân veren Amasya Belediyesi Kültür Müdürlüğüne ve Sayın Osman Akbaş'a, Amasya Bâyezit Yazma Eserler Kütüphanesi Müdürü Yunis Kahraman'a, Dr. Öğr. Üyesi Hasan Yerkazan'a, Ahmet Emrî Yetkin'e ait şahsî evrakı bizimle paylaşan Sayın Semih Saracoğlu ve ailesine ve ayrıca araştırmalarımız sırasında peşine düştüğümüz bilgi ve belgelerin temininde büyük ilgi ve alaka ile bize delalet eden Harun Küçük'e ve Hâfız Şerafettin Pamuklu'ya şükranlarımızı borç biliriz.

Amasya'da Bir İlim Yuvası: Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil Yetkin ve Oğulları Mehmet

Sabri Yetkin, Ahmet Emrî Yetkin, Mustafa Niyazi Yetkin | 43

geldiği anlaşılmaktadır.⁴ Ahmet Rifat Efendi, kazâ niyabetlerinde bulunmuş olup h. 1281 (m. 1864) yılında vefat etmiş⁵ ve Şamlar Mezarlığına defnedilmiştir. Ataları Kırım Bahçesaray'dan göç ederek o dönemde Amasya'ya bağlı Mecitözü kazasına yerleşmiştir.⁶ Bölgeden Anadolu'ya yönelik göç dalgalarında Rusların uyguladığı sert ve yayılcı politikaların etkisi büyüktür. 1783'de Kırım'ın Ruslar tarafından ilhak edilmesi ile camiler yıkılmış veya kiliseye çevrilmiş, din adamları sürülmüş, topraklar gasp edilmiştir. Bu cebir ve şiddet politikaları sonucunda halk bölgeden göç etmeye mecbur bırakılmıştır.⁷ Kırım kökenli olan Abdurrahman Kâmil Yetkin'in dedelerinin de söz konusu sâiklerle Amasya'ya göç ettiği anlaşılmaktadır.⁸ Ahmet Emrî Yetkin'in belirttiğine göre dedesi Ahmet Rifat Efendinin babası ulemâ ve meşâyih-i Nakşibendiyye'den Mustafa Mecdî Efendi'dir. Bu zatın babası da yine ulemadan Hasan Efendi'dir. Hasan Efendi ise Ziyere'de medfun olan Abdülbâkî Hicâbî ile Kırım'dan Amasya'ya hicret etmiştir.⁹ Sabri Yetkin ise Kırım'ın önde gelen alimlerinden olan Hasan Efendinin bu hicretinin Sultan Mahmut (1730-1754) zamanında o gün Amasya'ya bağlı Mecitözü'ne gerçekleştiğini belirtmektedir. Ancak Hasan Efendi burada ilme dair bir teveccüh göremeyince Mecitözü'nde dünyaya gelen oğlu

⁴ Abdurrahman Kâmil Yetkin, *Terceme-i hâl*, Amasya Belediye Kütüphanesi, no: 272, 1. Abdurrahman Kâmil Efendinin kendi yazdığı bu terceme-i hâl, Mustafa Vâzih Efendi'ye ait Amasya fetvalarını istinsah ettiği 272 numaralı defterin iç sayfalarında ancak dikkatli bir inceleme sonrası görülebilmektedir. Terceme-i hâlin son kısmında elli yaşında müftü olduğu ve on yıl bir aydır bu makamda görevini sürdürdüğünü belirttiğine göre bu sırada yıl m. 1910, kendisi ise yaklaşık altmış yaşında olmalıdır. Dolayısıyla bu özgeçmiş doksanlı yaşlarda vefat eden Abdurrahman Kâmil Yetkin'in vefatından yaklaşık son otuz yıl önceki dönemine tekâbülmektedir.

⁵ Amasya Belediyesi Kütüphanesinde rastladığımız Abdurrahman Kâmil'in ortanca oğlu Ahmet Emrî Yetkin'in "tercüme-i hâlim" dediği notlara göre de dedesi Ahmet Rifat Efendi ulemadan olup h. 1281'de (m. 1864) ahirete irtihal etmiştir. Ahmet Emrî Yetkin, *Terceme-i hâl*, 24.

⁶ Şahin, "Abdurrahman Kâmil Yetkin", 504.

⁷ Emine Altunay Şam, *Kırım Savaşından Sonra Anadolu'ya Yapılan Göçler ve Amasya'da İskân Edilenler* (Ankara: Pegem Akademi, 2011), 12.

⁸ Songül Keçeci Kurt, "Son Dönem Osmanlı Ulemasının Önemli Şahsiyetlerinden Abdurrahman Kâmil Efendi (1850-1941)", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 60 (2017): 479.

⁹ Ahmet Emrî Yetkin, *Terceme-i hâl*, 25

Mustafa Mecdî ile beraber Amasya dahilindeki Gümüşlü Mahallesi'ne yerleşmiştir.¹⁰

Kâmil Efendinin dedesi Mustafa Mecdî Efendi ise Mecitözü'nde doğmuş ve Amasya'daki âlimlerden Ürgüplü Hacı Ahmed Efendiden¹¹ ve meşâyih-ı ulemâdan Abdullah Vecîh Efendi'den ve Payaslı Mehmed Efendiden ve Sarı Ahmetzâde Hacı Hafız Mehmet Efendiden tahsil görmüş ve Abdullah Vecih Efendiden icâzet almıştır. Ardından halk arasında Ayvalı Medresesi diye bilinen¹² Mehmet Paşa Camii Şerifindeki Fâtıma Hanım Medresesi'ne müderris olmuştur. Nakşibendiyye halifelerinden Kırmımlı Hicâbi Abdülbâkî Efendiden hilâfetnâme almıştır.¹³ Mustafa Mecdî Efendi, h. 1244 (m. 1828) yılında vefat etmiştir.¹⁴

Abdurrahman Kâmil Efendinin kardeşi Hafız Mustafa Sadık Efendi de aynı şekilde ilmiyeden bir şahsiyettir. Ahmet Emrî Yetkin'in kendisi ile ilgili tuttuğu notlarda bu zâtın h. 1249 (m. 1834) tarihinde doğup, h. 1321 (m. 1903) tarihinde vefat ettiği yazılıdır. İfade ettiğine göre, vefat ettiği yıl ulemâ-i kirâmdan bir zümre âhirete göç ettiği için Kapancızâde Hâfız Şerif Efendi tarafından o yıla, "âmu'l-huzn" denilmiştir.¹⁵ Yine Ahmet Emrî Yetkin'in "tercüme-i hâl"inde belirttiğine göre; Sâdık Efendi ilmi yönü yanında ders esnasında çokça nükte ve latifeler yapan bir şahsiyettir. Bu bakımdan Amasya uleması arasında mümtaz bir yer edinmiştir.¹⁶ Ahmet Emrî Yetkin, hem amcası hem de

¹⁰ Mehmet Sabri Yetkin, *Notlar ve Hatıralar*, Milli Kütüphane, no: 8063/3, 159.

¹¹ Akifzâde Abdürrahim Efendi h. 1231 (m. 1815), biyografi eseri *Kitâbü'l-mecmu'*da Amasya'da iken bu zata talebe olduğunu beyan etmekte ve hakkında geniş bilgi vermektedir. Belirttiğine göre Ürgüplü Ahmed Efendinin ders takrirlerine yoğun ilgi olur ve ayrıca çeşitli beldelerden birçok talebe kendisinde ders okumak için Amasya'ya gelirdi. Ürgüplü, h. 1213 (m. 1798) yılı Şevval ayının dokuzunda Cuma günü vefat etmiştir. Yakup Paşa zaviyesi yanında Şeyh Abdurrahman'ın civarındaki Üstat Laz İbrahim Efendinin kabrinin yanına defnedilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Akifzâde Abdürrahim Merzifonî, *Kitâbü'l-mecmu' fi'l-meşhûd ve'l-mesmu'*, Millet Kütüphanesi, no: 2527, 4-9 vr.

¹² Yetkin, *Notlar ve Hatıralar*, 159.

¹³ Bu zatın pederi olan Hasan Kırîmî de h. 1188 (m. 1774) tarihinde merhum Hicabi ile Kırım'dan Amasya'ya hicret etmiştir. Hicabi merhum Ziyere'de babası Hasan Efendi ise Mecitözü'nde yerleşmiştir. Ahmet Emrî Yetkin, *Terceme-i hâl*, 25.

¹⁴ Yetkin, *Notlar ve Hatıralar*, 159.

¹⁵ Ahmet Emrî Yetkin'in şahsî evrakı.

¹⁶ Ahmet Emrî Yetkin, *Terceme-i hâl*, 3.

Amasya’da Bir İlim Yuvası: Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil Yetkin ve Oğulları Mehmet Sabri Yetkin, Ahmet Emrî Yetkin, Mustafa Niyazi Yetkin | 45
hocası olan Sadık Efendinin manzum çok muammâ yazdığını ancak bunları elde edemediğini beyan etmektedir.¹⁷

Amasya Belediyesi Kütüphanesinde mahfuz, Yetkin kardeşlerden birine ait evrak arasında rastladığımız notlara göre h. 1321 (m. 1903) yılında bir Cuma günü saat yedi buçukta vefat eden Sadık Efendi, ardından Pir İlyas türbesinin güney cihetine defnolunmuştur.

Abdurrahman Kâmil Yetkin, babasının bizzat kaydettiğine göre h. 1266 (m. 1850) yılının Cemâziye’l-âhir ayının on beşinde Amasya’da doğmuştur.¹⁸ İsmi Abdurrahman, mahlası Kâmil’dir. Ancak ismiyle değil de mahlası ile meşhur olmuştur.¹⁹ H. 1271 (m. 1854) yılında sıbyan mektebine girmiş ve h. 1278 (m. 1861) yılında ise buradan Madenüscü diye bilinen Sıbyân Muallimi Mustafa Efendi’den Kur’ân’ı ezberleyerek hâfız olmuştur.²⁰ İki sene de kıraat ve tecvid dersleri almıştır. H. 1280’de (m. 1863) ise Amasya Mutasarrıfı Ziya Paşa’nın (ö. 1880) Saraçhâne Câmii bitişiğinde²¹ yaptırdığı Rüşdiye mektebine, h. 1285’de (m. 1868) ise Mehmet Paşa Medresesine girmiştir. Burada beş sene temel ilimleri

¹⁷ Ahmet Emrî Yetkin’in şahsî evrakı.

¹⁸ Abdurrahman Kâmil Yetkin, *Terceme-i hâl*, 1. Bununla beraber Abdurrahman Kâmil Efendinin doğumu ile ilgili olarak bazı kayıtlarda farklı tarihlere de rastlanmaktadır. Örneğin büyük oğul Mehmet Sabri Efendi, h. 1264 (m. 1847) tarihinde doğduğunu h. 1360 (m. 1941) yılında doksan altı yaşında iken vefat ettiğini ifade etmektedir. Mehmet Sabri Yetkin, *Keçe-i Sabrî*, Milli Kütüphane, no: 9211, 32. Mehmet Sabri Yetkin, Arapça kaleme aldığı özgeçmişinde dedesi Ahmet Rifat’ın düştüğü kayıta gördüğüne göre babasının 1264 (m. 1847) yılında Gümüşlü Mahallesinde doğduğunu aynı şekilde teyit etmektedir. Mehmet Sabri Yetkin, *Notlar ve Hatıralar*, 159. Osman Fevzi Olcay (ö. 1967) hocası olduğunu ifade ettiği Abdurrahman Kâmil’in doğum tarihini h. 1262 (m. 1846) olarak vermektedir. Osman Fevzi Olcay, *Amasya Ünlüleri*, haz. Turan Böcekci (Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2002), 14. Ahmet Emrî Yetkin ise Hicrî 15 Cemâziye’l-âhire 1266 (m. 1849) yılı olarak vermektedir. Bu durumda Abdurrahman Kâmil’in kendi ifadeleri ve ortanca oğul Ahmet Emrî Yetkin’in ifadeleri uyuşmaktadır. Ancak Amasya Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan ve h. 1356 (m. 1937)’de tamamlanan Nakdu’l-Hâtır adlı eserinde doksan yaşını aştığı şeklindeki ifadelerine göre ise doğum tarihinin h. 1262 (m. 1845) veya h. 1264 (m. 1847) olma ihtimali daha yüksektir. Diyanet İşleri Başkanlığı Sicil Arşivinde mevcut 10.10.1936 tarihli sağlık raporunda yaşı doksan olarak belirtilmiştir. Bu durumda ise doğumu h. 1262 (m. 1846) yılına tekâbül etmektedir.

¹⁹ Yetkin, *Notlar ve Hatıralar*, 159.

²⁰ Yetkin, *Notlar ve Hatıralar*, 159.

²¹ Yetkin, *Notlar ve Hatıralar*, 160.

(mukaddimât-ı ulûm) tahsil etmiştir. Bu esnada kardeşi Sadık Efendi'den kırâat, ferâiz ve ilm-i arûz almıştır. Yedi sene de dönemin âlimlerinden fıkıh, hadis, tefsir, fıkıh ve hadis usulleri ve aklî ilimler (fünûn-ı hikemiyye) öğrenmiştir. H. 1297'de (m. 1879) Mir Hasan Efendi'den²² icâzet almak suretiyle tedris faaliyetine başlamıştır. Bundan sonra üç sene sarf ve nahiv ilimlerini okutmuş ve ardından h. 1300 (m. 1882) yılında Nahivden "Elfiye" ve Hadisten "Meşârik" şerhini okutmaya başlamış ve iki senede bitirmiştir. h. 1311'de (m. 1893) yirmi bir, 1319'da (m. 1901) yirmi iki ve yine 1324'te (m. 1906) üçüncü kez yirmi iki talebeye icâzet vermiştir.²³ Bu üçüncü icâzeten sonra Amasya Valisi Reşit Paşa'nın (ö. 1924) talebi üzerine öğrencilere birer gümüş, kendisine de altın madalya ihsan edilmiştir. Ayrıca kayd-ı hayât şartıyla, maaş zammıyla ödüllendirilmiştir.

Kâmil Efendinin eşi 1279 (m. 1863) doğumlu Emine Hanım'dır. Evlilikleri 1300 (m. 1882) yılında gerçekleşmiştir.²⁴ Emine Hanım'ı annesinin "ahiret kardeşi" olarak tanımlayan Osman Fevzi Olcay (ö. 1973) yine kendisini "âbide ve zâhide fevkalade bir hanım" olarak nitelemektedir. Bu hanımefendi Anaç Hoca diye bilinen Amasyalı âlimin kızıdır.²⁵

Kâmil Efendi, Amasya Müftüsü Mehmet Efendinin vefatı üzerine h. 1318 (m. 1900) yılının Muharreminde elli yaşında iken meşîhat makamınca fetvâya mezun olmuş ve Amasya müftülüğüne getirilmiştir. Değişik komisyonlarda fahri görevler üstlenmiştir. Hicaz Demiryolu îâne komisyonundaki hizmetlerinden ötürü berât-ı şerifle, bir kıt'a madalya ihsanıyla taltif olunmuştur.²⁶ Daha sonra da Mûsıla-i Süleymaniye

²² Mehmet Sabri Efendi'ye göre Mîr Hasan Efendi'den 1289 (m. 1873) yılında icâzet almıştır. Yetkin, *Notlar ve Hatıralar*, 160. Mîr Hasan Efendi aslen Şirvanlıdır. Mîr Hamza Nigârî'nin (ö. 1886) amcasının oğludur. Muaviye ve taraftarlarını tekfir edici söylemleri Amasya uleması arasında ciddi tartışmalara neden olmuştur. Bkz. Yasar, *Amasya Tarihi*, 8: 527-550.

²³ Mehmet Sabri Yetkin kendisinin de bu grupta icâzet alanlardan olduğunu ancak toplamda otuz bir kişinin icâzet aldığını ifade etmektedir. Yetkin, *Notlar ve Hatıralar*, 160.

²⁴ DİB Sicil Dairesi Arşivi, 1190 nolu sicil cüzdanı.

²⁵ Olcay, *Amasya Hatıraları*, haz. Turan Böcekçi ve Mehmet H. Seçkiner (Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2009), 80.

²⁶ Hicaz Demiryolu inşaatı, II. Abdülhamit tarafından alınan kararlar gerek devletin siyasi ve askeri gücünü artırma gerekse Hac yolculuğunu kolaylaştırma gibi amaçlara binaen 1 Eylül 1900 yılında başladı. Ancak projenin mali külfeti devletin 1901 yılı mali

Amasya’da Bir İlim Yuvası: Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil Yetkin ve Oğulları Mehmet Sabri Yetkin, Ahmet Emrî Yetkin, Mustafa Niyazi Yetkin | 47
derecesindeki Bursa Fakihzâde Medresesi müderrisliği ile taltif olmuştur. H. 1322 senesi Zilhicce 11 tarihinde muvaşşah berât-ı âlî ile (padişah fermanıyla) (m. 1904) İzmir pâyesine nâil olmuştur.²⁷

Kâmil Yetkin’in birkaç defa Amasya Müftülüğü görevinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ahmet Emrî Yetkin babasından bahsederken “Kâmil Efendi 13 Mayıs 1316’da (m. 1900) Amasya Müftülüğüne tayin edilmiş ve 1 Eylül 1331’de (m. 1915) emekliliğe ayrılmıştır. 1338’de (m. 1922) tekrar müftülüğe tayin edilmiştir”²⁸ demektedir. Son görevini 1922 yılında üstlenen Kâmil Efendi, vefat edinceye kadar (1941) Amasya Müftülüğü görevinde kalmıştır.²⁹

Amasya Sultan Bâyezid Camiinde kürsü şeyhliği de yapan Abdurrahman Kâmil Efendi, müftü olmadan önce her sene Ramazan aylarında halka yönelik tefsir dersleri yapmıştır. Yine Amasya Tarihçisi Abdizâde Hüseyin Hüsameddin Yasar (ö. 1939) da ayrıca onun Amasya Gümüşlü Câmiinde sabah ve ikinci namazlarında dersler verdiğine ve bu derslerin talebenin yoğun ilgisine mazhar olduğunu belirtmektedir.³⁰ Gümüşlü Camii’ndeki derslerin Kur’ân tefsiri ekseninde yapılan dersler olduğu kuvvetle muhtemeldir.³¹

bütçesinin % 18 yüksek bir bölümüne denk gelmesi üzerine tüm İslam coğrafyasını kapsayacak şekilde bağış kampanyaları düzenlenmiştir. Bağış çalışmalarının yürütülebilmesi için de Maliye Nâzırı’nın başkanlığında bir iâne komisyonu teşkil edilmiştir. Belde ve kazalarda şubelerle teşkilatlanan komisyonun fahri üyeleri arasında yöre ileri gelenleri ve varlıklı kimseler bulunuyordu. Halkla yakın temas sağlayan fahri üyeler bağışların toplanmasında aktif rol oynuyor ve toplanan meblağları komisyon şubelerine teslim ediyordu. Bağışta bulunanları takdir ve teşvik amaçlı olarak nikel, gümüş ve altından Hicaz Demiryolu madalyaları ihdas edilmiştir. Ufuk Gülsoy ve Willham Ochsenwald, “Hicaz Demiryolu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17: 442.

²⁷ Abdurrahman Kâmil Yetkin, *Terceme-i hâl*, 1.

²⁸ Ahmet Emrî Yetkin, *Terceme-i hâl*, 22.

²⁹ Şahin, “Abdurrahman Kâmil Yetkin”, 505.

³⁰ Yasar, *Amasya Tarihi*, 8: 239.

³¹ Kendisi çoğunlukla secîli şekilde kaleme aldığı ve kütüphane kaydında “Divançe” şeklinde isimlendirilen eserinde şöyle demektedir: “Dil ü cânı riyâdan pâk u sâde muhabbet geştesi bu Mecdîzâde beldemiz Amasya -humiyet anî’l-âfâtî’l-âsiye-de vâkî Gümüşlüzâde Ahmet Paşa -Etârahullâhu fi’l-cinân ila mâ yeşâ- Hazretlerinin câmi-i nûr-ı sâtû’ında hâsıl-ı suhuf-ı Rabbâniye ve mahsûl-ı kütüb-i Sübhâniye olan Kur’ân-ı Kerîm ve Furkân-ı Azîmin tefâsîr-i şerîfe ve te’vîl-i münîfesinden sultân-ı muhakkıkın burhân-ı müfessîrin allâme-i Beyzâvî fehhâme-i dekâikhâvî Hazretlerinin Envâr-ı

Sadece talebeye ve halka yönelik eğitim faaliyetlerinde bulunmamış, değişik alanlara ait olmak üzere telif çalışmaları da yapmıştır. Mucize risalesinin başında kaydettiği “Sinni doksanı aşmış, kuvveti kaçmış, fakîr u pür taksîr” ifadesinden ileri yaşında bile teliften geri durmadığı anlaşılmaktadır. Yine kendisini “Amasya vilâyetinde iftâyâ câlis, her dem udebâ-yı asrıyla müvânîs, ulûm-ı mütedâvile ve arabîyyeyi hâmil”³² ve “üç lisanda okur yazarım”³³ şeklinde nitelemektedir.

Abdurrahman Kâmil Efendi, uzun yıllar Sultân Bâyezîd Câmii’nde ve Amasya’nın diğer camilerinde etkili vaazlarıyla halkı irşada çalışmıştır. Hitabetindeki akıcılık ve güzellik halkı kendisine meftun etmiştir. Nasihatlere dair nefis risaleler yazmıştır.³⁴

Kâmil Efendi hem Osmanlı’yı hem de Cumhuriyet dönemini idrak etmiş bir şahsiyettir. Osmanlının son döneminde birçok cephede mücadele ettiği savaşların eğitim hayatında yol açtığı sorunları yakinen hissettiği anlaşılmaktadır. Örneğin kendisi Makamât şerhinde şunları söylemektedir:

Ulemâ-yı benâmı makar ve talebe-i zevi’l-ihtirâma mefer olan beldemiz Amasya’da seferberlik sâikasıyla mehâbit-i füyûzât olan medreseler mesdûd ve askerlik sâikasıyla değil talebe, ekser müderrişin dahî mefkûd olduğundan şu hâl-i esef-i iştîmâle ağlamamak adîmü’l-ihtimal olmakla sinni şeyhûhata ermiş ve lezzet-i tadrîs dimağına girmiş bu ihtiyâr-ı dilfigâr, zarûrî peygûle-i inzivâ-yı bi’l-ihtiyâr şu sehâb-ı kesîfenin incilâ ve inkişâfı deavâtını arz-ı dergâh-ı cenâb-ı perverdegâr etmekte iken bâ irâde-i seniyye Hazret-i hilâfetpenâhı beldemizde dahi bir medrese-i dâru’l-hilâfe şubesi tesis buyurulduğundan ilerde medrese-i mezbûranın derece-i kusvâya ermiş talebesine edebiyat-ı meşhûreden Ebû Muhammed Harîrî’nin şöhret-i âfak olan Makâmât-ı belâğat âyânı tadrîs olunursa bu gibi lûgat-ı gayr-ı me’nûseyi câmi kitabın hikemâtını kolaylıkla tefehhüm edemeyeceklerinden mûmâ ileyhi tenîs belki muallim-i kirâmı kütüb-i lügaviyyeye müracaat zahmetinden tenfîs

tenzîl ü esrâr-ı te’vîl nâm-ı kitâb-ı müstetâbından Vâkia ismiyle benâm u arîf sûre-i nâfia-yı bereketredîfin ahbâr-ı muciz-i âsârın tefsîr ve âsâr-ı îcâz-ı şümârın takrîr esnasında...” Abdurrahman Kâmil Yetkin, *Divânçe*, Milli Kütüphane, no: 7660, 2.

³² Abdurrahman Kâmil Yetkin, *Nakdu’l-hâtır fi cilâi’n-nâzir*, Amasya Yazma Eserler Ktp., no: 1708/2, vr. 129.

³³ Abdurrahman Kâmil Yetkin, *Terceme-i hâl*, 1.

³⁴ Ahmet Emrî Yetkin, *Terceme-i hâl*, 23.

etmek üzere bir eser-i muteber bırakılması hâtır-ı hâtramda perkâr-ı âsâdevâr idi.³⁵

Abdurrahman Kâmil Efendi sadece dini eğitim ve fetvâ işleriyle alakadar olmamış, ülkenin çok zor şartlarında sorumluluk üstlenmiş ve Cumhuriyetin kuruluşunda ortaya çıkan hareketin en ön safında yer almıştır. Mustafa Kemal Paşa, halk desteği arayışındaki ilk duraklarından biri olan Amasya'da, Amasya Müftüsü Hacı Tevfik Efendi ve Abdurrahman Kâmil Efendi tarafından karşılanmıştır. O zaman Sultan Bâyezid Câmîi Vâizi olan Abdurrahman Kâmil Efendi, 13 Haziran 1919 günü yaptığı Cuma vaazında halka milli mücadelenin önemini anlatmıştır.³⁶ Şüphesiz, memleket sathının işgale uğradığı bir sırada böyle bir sorumluluk üstlenmesi takdire şayandır. 14 Haziran 1919'da kurulan Amasya Müdafaa-i Hukuk Cemiyetinin on yedi kişilik isim listesinin başında Müftü Tevfik Efendi (ö. 1921) ikinci sırasında ise Abdurrahman Kâmil Efendi gelmektedir.³⁷

Abdurrahman Kâmil Efendi 18 Kânûn-ı evvel 1941 Perşembe günü öğleden bir saat önce vefat etmiştir. Cenaze namazı ikindiden sonra büyük oğlu Mehmet Sabri Yetkin tarafından kıldırılan Kâmil Efendi, Şamlar Mezarlığına defnedilmiştir.³⁸

Kâmil Efendinin vefatı, geride büyük bir hüznün ve teessür bırakmış, onu tanıyıp sevenler ardından düşünce ve hislerini nazma dökmüştür. Sabri Yetkin'in Kefe-i Sabrî adlı günlükleri içinde yer alan Şair Namık Necib Onur'a ait mısralar şöyledir³⁹:

*Fikri aydın, rûhu şen, irfânı yüksek bir vücûd
Âkıbet âlâ-yı illiyîne kılmıştır suûd
Her bakımdan medhe lâıyk bir büyük fâzıldı o,
Bir sayın âlimdi, bir şâirdi, bir kâmildi o,
Hem müderris, sonra müftü hem de hâfızdı o,
En büyük câmide Kürsü şeyhi bir vâizdi o,*

³⁵ Abdurrahman Kâmil Yetkin, *Tebyînü'l-muğlakât ve'l-mühimmât min elfâzı'l-makâmât*, Amasya Yazma Eserler Kütüphanesi, vr. 1.

³⁶ Söz konusu vaazın akılda kaldığı kadarıyla metinleşmiş hali için bkz. Hüseyin Menç, *Milli Mücadele Yıllarında Amasya* (Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2007), 115.

³⁷ Ali Sarıkoyuncu, *Milli Mücadelede Din Adamları* (Ankara: DİB Yayınları, 1999), 1: 206.

³⁸ Ahmet Emrî Yetkin, *Terceme-i hâl*, 26.

³⁹ Mehmet Sabri Yetkin, *Kefe-i Sabrî*, Milli Kütüphane, no: 9211, 32-33.

*“Ders okut Kâmil” dedi muhterem bir pîr ona⁴⁰
 Gâlibâ bundandı takrîrindeki te’sîr anâ
 Müstenîr olmuştu pek çok kimse ilminden ânın
 İbret almış örnek almışlardı hilminden ânın
 Şi’ri câzip, nutku şirin, va’zı pek mergûb idi.
 Bitmesin isterdi her bir dinleyen meclûb idi
 İlmi neşr etmiş eser yazmıştı yazdırmıştı o
 “Müftü Kâmil” ismini tarihe kazdırmıştı o,
 Öyle duydum bin dokuz yüz kırkı bir geçmişti sâl
 Son ayında Müftü Kâmil eylemişti irtihâl
 Sonra hâtiften işittim şöyle bir târîh-i tâm
 Müftüye olsun İlâhî Cennetü’l-me’vâ makâm
 Binde bir düşer böyle târîh ey Necîb
 Çünkü “Ğaffâr” ismi her târîh için olmaz nasîb*

Abdurrahman Kâmil’in vefatının akabinde Emine Hanım, eşinin vefatından son derece müteessir olmuştur. Sabri Yetkin’in ifadesi ile üzüntüsünden “esîr-i firâş” olmuş ve h. 1361 yılının Recep ayının üçünde (m. 17.07.1942) bir Cuma gecesi vefat etmiştir. O da Şamlar Mezarlığında metfun eşi Abdurrahman Kâmil Yetkin’in yanına defnedilmiştir.⁴¹

Abdurrahman Kâmil Efendi, ilmî ve idârî görevlerinin yanı sıra eser yazmaktan geri durmamıştır. Yetmiş yaşındayken telif ettiği Makâmât şerhinde kendisini “lezzet-i tedrîs dimağına gitmiş” şeklinde tanımlamaktadır.⁴² Ahlak, Arap Dili ve Belâğata dair bazı eserler kaleme almıştır. Yine şiire de ilgi duymuş ve duygu ve düşüncelerini manzum tarzda ifade etmiştir. Ahmet Emrî Yetkin bu şiirlerin bir kısmını kendisinin imha ettiği bir kısmının ise kaybolduğunu söylemektedir. Dîvançe’de yer alan mısralarından bir kesit ise şöyledir⁴³:

*Var sabâ sor bu benim katlime fermân ne imiş
 Cânımı istemedede maksad-ı cânân ne imiş
 Görelim kûy-ı adüvden bize bühtân ne imiş
 Verse de bir iki gün katlime meydân ne imiş
 Kendi isterse eğer cânımı bir cân ne imiş*

⁴⁰ Kendisine ders okutmasını tavsiye eden zat Nakşi Şeyhi Mir Hamza Nigârî’dir. Yetkin, *Keçe-i Sabrî*, 33.

⁴¹ Yetkin, *Keçe-i Sabrî*, 34.

⁴² Yetkin, *Tebyînü’l-muğlakât*, vr. 1.

⁴³ Abdurrahman Kâmil Yetkin, *Dîvançe*, Milli kütüphane, no: 8993, 88.

*Eylemek cânımı cânânuma kurbân ne imiş
Çekeyim tığımı ben kendim kendime urayım
Cânı cânânuma bir peyk ile tîz göndereyim*

Abdurrahman Kâmil Efendinin kendi el yazısıyla kaleme aldığı ve henüz basılmamış bazı eserleri bulunmaktadır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Nakdu'l-hâtır fî cilâi'n-nâzır: Eser, Amasya Yazma Eserler Kütüphanesinde 1708/1 numarada kayıtlıdır. "Lisan" ve "kalem" nimetini anlatarak söze başlayan eserin seksen dört sayfadan oluşan ilk kısmı ahlâka dairdir. Bu bölümün ardından Hz. Peygamberin (as) mucizelerine dair bir risalesi bulunmaktadır. Bu ikinci kısmın baş tarafında "*Sinni doksanı aşmış, kendilerinin kuvveti kaçmış, fakîr u pür taksîr*" şeklindeki ifadesinden eseri ömrünün son yıllarında kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca ikinci kısmın sonunda "temmet er-risâletü'l-müsemmâtü binakdi'l-hâtır" ifadesinden mucize bahsinin de Nakdü'l-hâtır adlı esere dahil olduğu anlaşılmaktadır ve eser toplamda 150 varaka ulaşmaktadır. Yine eserin ferağ kaydında şifreli tarih yöntemiyle h. 1356 (m. 1937) bitirildiği belirtilmektedir. Ardından Veysel Karânî'nin kıssasını anlatan bir bölüm yer almaktadır ki bunun da yazılış tarihi h. 1357 (m. 1938)'dir. Kütüphane kataloğuna 1708/2 numara ve sehven "Dürer-i zebân" adıyla girilen eserin ise belirtildiği gibi müstakil bir eser olmadığı bazı değişikliklerle beraber birinci bölümün aynısı olduğu görülmektedir. Nitekim müellifin bu kısımda eser adını "Nakdu'l-hâtır fî cilâi'n-nâzır" olarak güncellediği anlaşılmaktadır. Ancak eserin son kısımlarının eksik olduğu anlaşılmaktadır.

Bunlardan başka Milli Kütüphanede 7956 numarada Risâle-i Mev'ize adıyla kayıtlı bir eser daha bulunmaktadır. Gördüğümüz kadarıyla bu eser Nakdü'l-hâtır adlı eserin aynıdır. Eser adı yer almayan bu nüshanın daha önce yazılan Amasya nüshasının müsvedde hali olduğunu zannetmekteyiz.

2. Tebyînü'l-muğlakât ve'l-mühimmât min elfâzi'l-makâmât: Eserin Amasya Yazma Eserler Kütüphanesi ile Milli Kütüphane Yazma Eserler Kütüphanesinde farklı nüshaları bulunmaktadır. Amasya Yazma Eserler Kütüphanesinde 1734 numarada kayıtlı olan eser, müellif hattı ile yazılmış olup 28 varaktan ibarettir. Müellif eseri h. 1339 yılında (m. 1920-21) tamamladığını belirtmektedir. Eser, Ebû Muhammed el-Kâsım el-Harîrî'nin (ö. 516/1055) Makâme adını verdiği elli küçük hikâyecikten

oluşan eserine dairdir. Abdurrahman Kâmil Efendi, manzum bir şekilde yazılan ve edebi düzey ve zevki oldukça yüksek bu kitaptaki bazı kelimeleri tespit etmiş ve lügavî anlamlarını vermiştir. Bunun yanında metin içindeki anlamına dair de açıklamalar yapmıştır. Bu çalışmasının Arapça'da ileri düzeye gelmiş öğrencilerle Dâru'l-hilâfe Medresesinde ders okutan hocalara yardımcı olacağını düşünmüştür.

Amasya Yazma Eserler Kütüphanesindeki mezkûr eserle Milli kütüphanede 927 numarada Besâ'iru'l-kemâlât fî tercümeti'l-Makâmât ve yine aynı kütüphanede 7592 numarada Dîbâce-i müfredât adıyla kayıtlı eserlerin aslında aynı eser olduğu anlaşılmıştır. Eserin müellif tarafından açıkça belirtilen ismi “Tebyînü'l-muğlakât ve'l-mühimmât min elfâzı'l-makâmât” şeklindedir. Diğer nüshalar için kaydedilen isimlerin ise sehven yazıldığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber, nüshalar içinde en kapsamlı olanı 7592 numaralı Milli Kütüphane nüshasıdır ve 288 varaktır.

3. Dîvânçe: Eser Milli Kütüphane Yazma Eserler Kütüphanesinde 89935 numarada kayıtlıdır. 98 sayfadan oluşmaktadır. Hicri 1302 (m. 1884) yılında Gümüşlü Camiinde Beyzavî Tefsirinden yaptığı dersler sırasındaki duygularını ifade ettiği bir eserdir. Eserde çeşitli ahlaki konulara dair Türkçe ve Arapça beyitlere yer verilmiş ve mecâzî aşktan ilâhî aşka intikal süreci manzum-mensur şekilde işlenmiştir.⁴⁴

Bundan başka yine Milli Kütüphanede 7972/2 numarada Eş'âr adlı bir eser nispet edilse de bunun bir takım tılsımlı ifadelerden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Bu ifadelerin Abdurrahman Kâmil Efendi'ye nispeti tespit edilememiştir.

4. Şerh-i Bostân: Eser, Sadi Şirâzî'nin Farsça olarak kaleme aldığı Bostan adlı eserin Arapça olarak şerhinden ibarettir. 204 varaktan oluşan ve tamamlanamamış olan eser, Milli Kütüphane Yazma Eserler Kütüphanesi 5672 numarada kayıtlıdır.

5. Terâcim-i Ahvâl: Eser, Milli Kütüphanede 7952 numarada kayıtlı olup, yirmi sekiz varaktan ibarettir. Bazı ilim adamlarının hayatlarından bahseden biyografik bir çalışmadır. Eserde “kâf” harfi ile başlayan isimler yer almaktadır.

⁴⁴ Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dr. Öğr. Üyesi Avni Erdemir, Abdurrahman Kâmil'in Dîvânçe adıyla kayda giren bu eseri ve diğer bazı şiirleri üzerine çalışmaktadır.

6. Mevâiz: Yine Milli Kütüphane Yazma Eser Kütüphanesinde 7956, 7970 ve 8579 numaralarda kayıtlı nasihata dair notları bulunmaktadır.

7. Tefsîr: Kâmil Yetkin vefatından çok önce kaleme aldığı terceme-i hâlinde, Gümüşlü Camii'nde Ramazan aylarında yaptığı ve her biri otuz derste tamam olmak üzere Lokman Suresinin başı, Furkan Suresinin sonu, Fecr suresi, Beled suresi, Leyl Suresi, "innellâhe ye'muruküm..."⁴⁵ âyetine dair bir tefsirinden bahsetmektedir. Ancak bu tefsire ulaşılammıştır.

8. Mir'âtü's-şüûni'l-hakâik: Ahmet Hüsameddin Dağüstânî'ye ait olup tercüme edilmiştir. Bir mecmua içinde bulunan eserde (s. 323-335) yetmiş bir madde halinde gelecekte vuku bulacak olaylar ve devletlerin mâruz kalacakları felâketler konu edinilir.⁴⁶

9. Hâtîrât-ı Abdurrahman Kâmil: 1903'te yazılan 33 varaklık bu eser, Kâmil Şahin'in özel kitaplığında.

10. Şerhu ziyâdetü'l-mer': Ebülfeth el-Büstî'nin (ö. 401/1010) Kasîde-i nûniyye diye de bilinen eserine şerhtir. Bu eserini de mezkûr terceme-i hâlinde zikretmiş olup Şahin'in beyan ettiğine göre 1904'te yazılmıştır ve Hâtîrât-ı Abdurrahman Kâmil'in (vr. 29b-31b) varakları içindedir.

11. Yasin suresi tefsiri: Eser, Milli Kütüphane 2782 numarada kayıtlıdır. Çoğunlukla çeşitli tefsirlerden alınan notlardan oluşmaktadır. Yüz altmış sayfadan oluşan eserin eksik olduğu anlaşılmaktadır. Katalog kaydında eser adının "Lübâbü't-te'vîl", Abdurrahman Kâmil Efendi'nin de müstensih olarak gösterilmesi hatalıdır.

Bunlardan başka yine terceme-i hâlinde Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480), *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi gureri'l-ahkâm* adlı eserini hepsi icâzetli kalabalık bir kesime okuttuğunu ve söz konusu kitabın baskısında meydana gelen hatalarını tashih ettiğini ve gerekli gördüğü yerlerde esere notlar düştüğünü ifade etmektedir.⁴⁷

Yetkinlerin pek çok eserini aileden satın alan Kâmil Şahin bunlardan başka yine evliyâ, ulemâ ve şuarânın hayatından bahseden

⁴⁵ Nahl, 16/90.

⁴⁶ Sabri Yetkin'in istinsah ettiği eser Kâmil Şahin'in özel kitaplığında.

⁴⁷ Abdurrahman Kâmil Yetkin, *Terceme-i hâl*, 2.

yüz altmış sayfalık alfabetik bir eseri ile bazı tefsir notlarının varlığından bahsetmektedir.⁴⁸

Abdurrahman Kâmil Yetkin çocuklarını da ilim yolunda yetiştirmiştir. Mehmet Sabri Yetkin, Ahmet Emri Yetkin ve Mustafa Niyazi Yetkin olmak üzere üç oğlu ve bir de 1313 (m. 1897) yılında dünyaya gelen Fatma Zehra olmak üzere dört evladı vardır.⁴⁹

2. Mehmet Sabri Yetkin (ö. 1963)

Mecdîzâde Mehmet Sabri Yetkin, Abdurrahman Kâmil Yetkin gibi Amasya'nın önemli ilim adamı bir şahsiyetin ilk oğlu olarak dünyaya gelmiştir. H. 1302 (m.1884) yılında Amasya'da doğmuştur. 1320 Kânûn-ı evvel tarihli (m. 1904) Devlet-i Aliyye-yi Osmâniyye tezkeresine göre; ela gözlü buğday tenli olarak tanımlanan Yetkin, bu tarihte Amasya'nın Gümüşlü Mahallesinde 1/2 numaralı evde ikâmet etmiştir. 1962 yılında Amasya Müftülüğünden emekli olduğu sırada ise Amasya Sofular Mahallesi 75/25 nolu dairede ikamet ettiği anlaşılmaktadır.⁵⁰

Mehmet Sabri Yetkin, tahsil hayatını Osmanlı okullarında geçirmiş ve mezuniyetlerini de aynı eğitim sistemi içinde elde etmiş bir şahsiyettir. Buna göre Yetkin 1310 (m. 1894) tarihinde girdiği Çöplüce İbtidâî Mektebini⁵¹ (ilkokul), 1313 (m. 1897) yılı Temmuz ayında on bir yaşında iken bitirmiştir. Bu okuldan aldığı şehâdetnâmede yüksek bir başarı gösterdiği görülmektedir.

Sabri Yetkin, 30 Eylül 1318 (m. 1902) yılında on altı yaşındayken Amasya İdâdî Mülkîsinden aldığı şahâdetname ile lise tahsilini tamamlamıştır. Yetkin ayrıca Mekteb-i idâdîye devam ettiği sırada babası Abdurrahman Kâmil Efendi'den sarf ve nahiv derslerini ikmal etmiştir. Bu alanda belli bir birikim elde etmesi nedeniyle İdâdî'den

⁴⁸ Şahin, "Abdurrahman Kâmil Yetkin", 505.

⁴⁹ DİB Sicil Arşivi. Mehmet Sabri Yetkin'in belirttiğine göre Fatma Zehra 1318 yılında vefat etmiştir. Bu durumda Abdurrahman Kâmil Yetkin'in tek kızı olan Fatma Zehra'nın çok küçük yaşta vefat ettiği anlaşılmaktadır. Yetkin, *Notlar ve Hatıralar*, 16.

⁵⁰ Mehmet Sabri Yetkin'in eğitim ve meslek hayatına dair kişisel bilgilerin önemli bir kısmı, Diyanet İşleri Başkanlığı Sicil Arşivindeki özlük dosyasından edinilmiştir. Bir kısmı ise eserlerindeki bilgi ve notlardan tespit edilmiştir.

⁵¹ Osman Fevzi Olcay, bugün yerinde olmayan bu ilkokulun Bimarhâne önünde olduğunu yazmaktadır. Yanında aynı kaderi paylaşan ve aynı adla bilinen bir de medrese olduğunu belirtir. Olcay, *Amasya Hatıraları*, 67.

Amasya'da Bir İlim Yuvası: Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil Yetkin ve Oğulları Mehmet

Sabri Yetkin, Ahmet Emrî Yetkin, Mustafa Niyazi Yetkin | 55

mezun olduktan sonra Bekir Paşa Medresesine⁵² girmiştir. Buradan da 9 Rabiulevvel 326 (Mart 324) tarihinde icazet almıştır.

Yetkin okulun tatile girdiği günlerde de boş durmamış ve ilm-i arûz, kavâfi, Sa'dî Çelebi'nin Bostan ve Gülistan'ı ve Câmî'nin Bahâristan'ını babasından okumuştur. Divân-ı Hâfız'ı Şeyh Emîn Medînelî'den, ilm-i irtifa ile ilm-i ferâizi Muvakkıt Hâfız Şerîf Efendi'den teallüm ederek 29 Şaban 1322 (m. 1904) ferâizden icazet almıştır. Kapancızâde diye de bilinen Mehmet Şerif b. Ahmed Kâmil el-Amâsî'den aldığı icâzetnâmede belirtildiği üzere Yetkin, Salih Efendinin (ö. 1800) Cerîde-i Ferâizi ile Hanefi fakihlerden Secâvendî'nin el-Ferâizü's-sirâciyye'sini ve Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin (816/1413) bu esere yazdığı Şerhu's-sirâciyye⁵³ adlı eserini okumuştur. Yetkin yine 24 Recep 1329 (m. 1911) tarihinde fûnûn-ı semâniyeden imtihanla ders-i âm ehliyetnâmesi almıştır.

H. 1329 (m. 1911) yılında aldığı ders-i âm ehliyetnâmesi de şu şekildedir:⁵⁴

Amasya ulemâ-yı benâmından Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil Efendiden ahz-ı sermâye-i ulûm ve kesb-i pîrâye-yi mantûk ve mefhum edip bundan üç sene akdem ahz-ı icâzet-i ilmiye eylediği cümleye malûm olan Mecdîzâde Sabrî Efendi, tadrîs-i ulûma bed' ve mübâşeret edeceğinden bu gibi derse çıkacakların ıslâh-ı medâris-i meclis-i ilmiyesinde bi'l-imtihân isbât-ı ehliyet etmeleri ta'lîmât-ı seniyye ahkâmından olmakla ol bâbdaki mâdde-i kânûniyyeye tevfiken icrâ-yı kalemânı imtihânda a'lâ mertebede ehliyyet ve iktidârını ibrâz ve isbât eylemesi üzerine meclisimizden tedrise me'zûniyetini hâvî işbu "ehliyetnâme" bi't-tanzîm yed-i mûmâ ileyhe i'tâ kılındı.

⁵² Abdizâde Hüseyin Hüsameddin Yasar'ın verdiği bilgilere göre bu medrese, Köprübaşı Mahallesinde Rum Kilisesi'nin doğu yönü bitişiğinde Amasyalı Bekir Beyzâde el-Hâc Osman Bey tarafından 1164'te (m. 1750) Dâru'l-hadîs olarak yaptırılmıştır. Abdurrahman Kâmil Efendi burada 1305 (m. 1887) yılında müderris olmuştur. Yasar, *Amasya Tarihi*, 3, 275. Ancak bugün medrese binasından geriye hiçbir eser kalmamıştır.

⁵³ DİB Sicil Arşivi. Seyyid Şerîf Cürcânî, Hanefi fakihlerden Secâvendî'nin "el-ferâizü's-sirâciyye" adlı eserine "Şerhu's-sirâciyye" adıyla bir hâşiye yazmıştır. Salih Efendinin Cerîde-i Ferâiziyesi, Sirâciyye metni ile beraber de basılmıştır.

⁵⁴ DİB Sicil Arşivi.

İcâzetname ve ders-i âm ehliyetnâmesinde de görüleceği üzere babasının ilmî konumu onun ilmi açıdan yetişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Yetkin, Osmanlı bakiyyesi üzerine kurulan Cumhuriyet Dönemini de idrak etmiştir. Yeni devlet her ne kadar Osmanlı mirası üzerine kurulsun da pek çok değişiklikleri ve yenilikleri de beraberinde getirmişti. Önceki yönetim anlayışından belirgin farklılaşmaların görüldüğü alanlardan biri de kuşkusuz eğitimdi. Osmanlı eğitim tarzı ile yetişmiş mevcut eğitim kadrosunun yeni eğitim sistemi içerisindeki yeri ve konumu bu intikal döneminin getirdiği önemli sorunlardan biriydi. Bu çerçevede Yetkin'in Osmanlı eğitim sisteminde aldığı iki adet icâzetnâmesi ile müderrislik rüûsundan ders icâzetnâmesi, Maarif Vekâletince yüksek tahsil olarak sayılmıştır.⁵⁵

Mehmet Sabri Yetkin babasının vefatıyla boşalan ve son görevi olan Amasya Müftülüğüne gelinceye dek birçok resmi görevlerde bulunmuştur. Bunları şöyle sıralayabiliriz.

1. 25 Teşrîn-i sâni 1325-28 Şubat 1329 (m.1909/1913) tarihleri arasında Amasya Müftü Müsevvidliği.

2. 1 Ağustos 1330-28 Şubat 1330 (m. 1914) Müstehikkîni İlmiye Tertîli.

3. Mart 1331-10 Teşrîn-i sâni 1331 (m. 1915) yılında Müftü müsevvidliği. Bu görevi ifa ederken Dâire-i Meşihat-i İslamiyye tarafından tedris ve vaaz görevi ifa edebileceğine dair izin de verilmiştir.

4. Nisan 1331- 28 Şubat 1331 (m. 1915) yılında Talebe-i ulûm hüsn-i hat muallimliği

5. 1 Eylül 1331-9 Teşrîn-i sâni 1331 (m. 1915) Amasya Sultânîsi Ulûm-ı Dîniyye Muallim Vekâleti

6. 2 Şubat 1331-2 Haziran 1332 (m. 1915-16) tarihleri arasında Amasya Sultânîsi Kısmî İbtidâi Muallim-i Evvelik Vekâleti.

7. 1 Teşrîn-i sâni 1331- Mayıs 1332 (m. 1915-16) yılları arasında Amasya Dâru'l-Hilâfe Medresesi Fıkıh Muallimliği.

8. 19 Mayıs 1332-2 Teşrîn-i Evvel 1336 (m. 1916-1920) yılları arasında Amasya Sultânîsi Arabî Muallimliği.

9. 1 Mayıs 1334-12 Mart 1335 (m. 1918-1919) yılları arasında Ulûm-ı Dîniyye Muallim Vekâleti

10. 2 Teşrîn-i sâni 1336-1 Ağustos 1337 (m. 1920-1921) yılları arasında Amasya Dâru'l-Hilâfe Tarih-Coğrafya Muallimliği.

⁵⁵ DİB Sicil Arşivi.

11. 1 Eylül 1337-30 Eylül 1338 (m. 1921-1922) tarihleri arasında Amasya Dâru'l-hilâfe Fıkıh ve Ferâiz Muallimliği.

12. 1 Teşrîn-i evvel 1338-30 Nisan 1340 (m. 1922-1924) tarihleri arasında Fıkıh, ferâiz, mecelle, usûl-i intihab muallimliği.

13. 05.10.1340-04.11.1340 (m. 1924) yılında Amasya İmam ve Hatip Mektebi Tarih-Coğrafya Muallim Vekâleti.

14. 05.11.1340-31.11.1341 (m. 1924-1925) yılları arasında Amasya İmam Hatip Mektebi Edebiyat-Hitabet-İnşâ Muallimliği.⁵⁶

15. 29.02.1926-19.10.1926 tarihleri arasında Amasya Muhasebe Vâridât Kâtipliği.

16. 20.10.1926-29.06.1937 yılları arasında Amasya Kütüphane Memurluğu.⁵⁷

17. 01.09.1939-21.03.1942 tarihleri arasında Amasya Bâyezid Kitap saray işyarlığı.

Mehmet Sabri Yetkin, bu görevlerin ardından 21.03.1942 yılında imtihanla Amasya Müftülüğüne atanmıştır. Bu sırada Mehmet Sabri Efendi elli beş yaşında olmalıdır. Diyanet İşleri Riyâsetinde ise M. Şerafettin Yaltkaya (ö. 1947) bulunmaktadır.

O dönemki uygulamaya göre; müftülük makamı için seçime gidilmiştir. Yetkin, seçime iştirak hakkını haiz ders-i âm, Vaiz imam, Hatip ve Belediye Meclis âzâlarından oluşan heyet tarafından 27.01.1942 tarihinde gizli rey usulüyle otuz oyla müftülük makamına seçilmiştir.

Bu listede adı geçen üç ismin Abdurrahman Kâmil Yetkin'in oğulları olması dikkate değerdir. Demek ki, her üç isim de dini ilimlerde gereği gibi yetişmiş ve müftülüğe namzet olabilecek vasıflarda görülmektedir.⁵⁸ Amasya Müftülüğüne atanması sırasında etkili olan vilayet makamının hakkındaki şu değerlendirmeler Yetkin'in ilmi ve ahlaki kişiliğini ortaya koymasından önemlidir:

⁵⁶ Görevden ayrılış nedeni söz konusu mektebin lağvedilmesidir.

⁵⁷ Sabri Yetkin'in Kütüphane Memurluğuna geçmesi görev aldığı eğitim kurumlarının ilgâsına matuftur. Kendisi zorunlu olarak yapılan bu görev değişikliği ile biraz geçim sıkıntısına maruz kaldığından bahsetmektedir. Yetkin, *Kefe-i Sabrî*, 63.

⁵⁸ Yapılan seçimde en fazla teveccühü otuz oyla Sabri Yetkin kazanmıştır. Müftülük Müsevvidi Mehmet Moğultay da yirmi dokuz oyla ikinci sırada seçilmiştir. Üçüncü sırada ise Sabri Yetkin'in kardeşi Ahmet Emri Yetkin on dört oy almıştır. Ancak Sabri Efendinin kardeşi Ahmet Emrî Yetkin, 07.02.1942 tarihinde verdiği dilekçe ile müftülük adaylığından ferâgat etmiştir.

“Sabri Yetkin, oldukça iyi yetişmiş, yalnız dini ilimlerde değil, müspet ilimlerde ve tarihteki bilgileriyle de hususi bir vukuf sahibidir.”

Asılsız bir şikâyetin ardından kendisi valilik makamınca şu şekilde tezkiye edilmiştir:

“Müftü Sabri Yetkin, vilayet halkı nazarında büyük bir mevki ihraz etmiş ve kemâlâtı ile bütün Türkiye’de şöhret kazanmış bir âlim olduğunu diğer vilayetlerde bu derece kâmil bir müftüye tesadüf edemediğimi teminen arz eylerim. 09.06.1944”

Sabri Yetkin, vazife hayatında ilmi ve nezaketi ile tanınmıştır. Ayrıca Amasya çevresinde sevilen bir şahsiyet olarak kabul edilmiştir. Nitekim 13.01.1953 tarihinde Amasya Müftülüğü görevini ifa ederken Diyanet İşleri Başkanlığı Gezici Vaizi Mustafa Cansız, hakkında şu değerlendirmelerde bulunmuştur:⁵⁹

“Amasya Müftüsü Sabri Yetkin; ilmi kudreti, muhitinden gördüğü hürmeti liyakatle babadan dededen tevârüs etmiştir. Terbiye ve nezaketi ile temayüz etmiş Yetkin’in memuriyetinde her cepheden müspet olduğu kanaatine varılır. Terfiye de lâıyk sayılır.”

M. Sabri Yetkin’in uzun yıllar memleketi Amasya’da müftülük görevini ifa ettiği görülmektedir. Görevini uzun süre devam ettirmesinde Amasya Müftülüğündeki mesleki bilgi, başarı ve tezkiyeler gibi olumlu vasıfları etken olmuştur.

Yetkin’in zaman zaman kalp rahatsızlığından muzdarip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim 1955 yılında fetvâhânedede bir kalp krizi geçirmiştir.⁶⁰ 14.03.1962 yılında Valiliğe hitaben yazdığı dilekçede, “Yarım asrı geçen memuriyetim boyunca ancak senelik bir ay mezuniyet almışumdur. Şimdi istirahate çok muhtacım. 1962 yılı için üç ay mezuniyet verilmesine yüksek delaletlerinizi istida eylerim.” şeklindeki ifadeleri sıhhat durumunun ehemmiyetini ortaya koymaktadır. Yetkin, akabinde Amasya Müftülüğü görevinden ayrılmıştır.

Bu duruma göre; Sabri Yetkin, 1942-1962 yılları arasını kapsayacak şekilde kesintisiz yirmi yıl gibi uzun bir süre bu görevi ifa etmiştir. Bu sırada yetmiş altı yaşında olmalıdır. Devlette ifa ettiği toplam hizmet süresinin ise kırk beş yılı aştığı belirtilmiştir. Yetkin 1963 yılında vefat etmiştir.

⁵⁹ DİB Sicil Arşivi.

⁶⁰ Yetkin, *Notlar ve Hatıralar*, Milli Kütüphane, no: 8063/3, vr. 72.

Mehmet Sabri Efendi sadece ilme önem vermemiş, şiir ve edebiyata da ilgi duymuş ve çeşitli vesilelerle duygu ve düşüncelerini nazma dökmüştür. Amasya Bâyezîd Kütüphanesi Memuru ve Müze Müdürü olduğu sırada karşılaştığı Yumuk Osmanzâde Hâfız Tevfik Efendi mahdumu Ahmet Efendi, “Şimdiye kadar okuduğum Türkçe Dîvânlarda “geldin” ile nihâyetlenen bir şiire tesadüf etmedim.” deyince şunları yazmıştır⁶¹:

*Ne güldün gül gibi bir dem, ne kalbin eyledin hurrem
Dilâ sen bu harâb içre hemân feryâda mı geldin
Cihâna ağlayıp geldin ve hem de ağlayıp gittin
Cihânın râhatın selbe ve hem bir yâde mi geldin
Vücûdun nâtuvân ettin işde âh u figân ettin
Vahâsız hicr ile ancak bana bîdâde mi geldin
Bu nazmı yazmağı teklif edip üstada ey cân
Bu âlemde nev icâd bir şiir inşâda mı geldin
Bu bezm-i mihnet içre sen eyâ Sabrî bî-izmân
Binâ-yı üstüvâr-ı kâşâneler bünyâda mı geldin*

Yetkin ayrıca üç lisanla konuşma ve yazmaya muktedir olduğunu da belirtmektedir. “Bazı âsar-ı kalemiyyem var idiyse de hiçbir matbu değildir” diyen Sabri Yetkin’in geride bıraktığı eserler şu şekildedir:

1. Lücetü’l-esrâr ve hucetü’l-ahrâr tercüme ve şerhi: Eser, Milli Kütüphanede 1054 numarada kayıtlıdır. Nureddin Abdurrahman b. Ahmed el-Câmî (898/1492) tarafından Farsça olarak kaleme alınmıştır. Amasya’da kütüphane memuru iken Sabri Yetkin tarafından 1931 yılı Ramazan ayında tercüme ve şerh edilmiştir.

2. İlmü’ş-şurût: Hukûkî muamelelerin belgelenme usulüne dair bir risaledir. Eser kitap ve baplara ayrılarak belirli düzen içinde telif edilmiştir. 12 vr.’tan oluşmaktadır. Milli Kütüphanede 1054 numarada Lücetü’l-esrâr adıyla kayıtlı eserin son kısmında yer almaktadır.

3. en-Nasîhatü’l-edebiyeye fî şerhi’l-kasîdeti’z-Zeynebiyye: Milli Kütüphanede 7967/1, 7967/2 ve 2782 numaralarda üç ayrı nüshası kayıtlıdır. Hz. Ali’ye nispet edilen eserde dinî ve ahlâkî konular Arapça

⁶¹ Yetkin, *Kefe-i Sabrî*, 75.

olarak nazma dökülmüştür.⁶² Mehmet Sabri Yetkin 1329 (m. 1911) yılında eseri Türkçe olarak şerh etmiştir.

4. Risâle-i mev'ize: Nahl suresi "İnnellâhe ye'muru bi'l-adli ve'l-ihsân..."⁶³ âyeti etrafında kaleme aldığı vaaz notlarından ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Milli Kütüphanede 7951 numarada kayıtlı olup on altı yapraktır.

5. Kitâb-ı Mevâ'iz: Eser Milli Kütüphane 7950 numarada kayıtlıdır. Çeşitli surelerden seçtiği ayetler üzerine yaptığı kısa izah ve tefsirlerden oluşmaktadır. Yetmiş dört varaktan ibarettir. Yine bundan başka 7951 ve 7955 numaralarda da vaaz ve nasihate dair notları vardır.

6. Mennü'l-Mennân fî nasîhati'l-ihvân: Eser Milli Kütüphane 3573/1 ve 3573/2 numaralarda kayıtlı olup 16 ve 19-79 varaklarındadır. Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer İbnü'l-Verdî'nin (ö. 749/1349) ahlak ve nasihate dair "Nasîhatu'l-ihvân" adlı kasidesinin tercüme ve şerhidir. Önce beyitler bir bütün halde verilmiştir. Ardından İbnü'l-Verdî'nin biyografisine yer vermektedir. Daha sonra beyitlerin tercüme ve şerhine geçilmektedir. Ferağ kaydında Amasya Müftüsü Sabri Yetkin tarafından h. 1361 (m. 1942) yılında tamamlandığı ifade edilmektedir.⁶⁴

7. Şerh-i Kasîdetu Bânet Süâd: Eser Milli Kütüphane 8750 numarada kayıtlıdır. Ka'b b. Züheyr'e (ö. 26/646) nispet edilen ve Kasîde-i Bürde diye de bilinen manzum eser üzerine şerhtir. Eserde beyitler lügat, irâb, hâsıl-ı mana, Türkçe söyleyiş şeklindeki tertiple ele alınmaktadır. Kırk sekiz varaktan ibarettir.

8. Şerh-i Kasîde-i nûniyye: Eser Milli Kütüphane 8063/3 numarada kayıtlıdır. Ebu'l-feth Ahmed b. Muhammed el-Bustî (ö. 401/1010) ahlaki öğütler içeren Arapça kasidesinin tercüme ve izahıdır. Baş tarafına bir fihrist hazırlamıştır. H. 1375'de (m. 1956) tamamlamıştır. 42 varaktan ibarettir.

⁶² Eser Ahmet Akdağ tarafından günümüz harfleriyle neşredilmiştir. Bkz. Ahmet Akdağ, "Mehmet Sabri Yetkin'in Kasîde-i Zeynebiyye Üzerine Yazdığı "en-Nasîhatü'l-Edebiyye fî Şerhi'l-Kasîdeti'z-Zeynebiyye" Adlı Şerhi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/57 (2017): 484-526.

⁶³ Nahl, 16/90.

⁶⁴ Mehmet Sabri Yetkin'in Arap edebiyatına dair çalışmaları ve edebî yönü Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Ahmet Kömürcü tarafından çalışılmakta olup neşre hazırlanmaktadır.

Amasya’da Bir İlim Yuvası: Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil Yetkin ve Oğulları Mehmet Sabri Yetkin, Ahmet Emrî Yetkin, Mustafa Niyazi Yetkin | 61

9. Şerh-i salavât-ı şerîfe: Eser Milli Kütüphane 8063/3 numarada kayıtlıdır. Aliyyü’l-Kârîye (ö. 1014/1605) ait olan salâvatın şerhidir. 1953’de kaleme almış olup beş varaktır.

10. Kitâbu’l-fıkh: Nikâh, razâ ve talak konularını havî soru cevap şeklinde bilgi veren bir eserdir. Milli Kütüphane’de 7969 numarada kayıtlı olan eser on dokuz varaktan ibarettir.

11. Durûb-ı emsâl: İbn Kuteybe’nin Tevîlü müşkili’l-Kur’ân adlı eserinden alınan yirmi altı adet Arapça atasözünün tercüme ve şerhidir. Milli Kütüphanede 7969 numarayla kayıtlı eserin 21-33 vr.ları arasındadır.

12. Kefe-i Sabrî: Eser, Milli Kütüphane 9211 numarada kayıtlıdır. Sabri Efendinin değişik vesilelerle tuttuğu hatıra ve düşünceleri ile kendisine yakın dostlarına ait bazı şiir ve mektupları ihtiva etmektedir. Elli altı varaktan ibarettir.

13. Yâsin Sûresinin Mealli Türkçe Tefsiri: Eser, Milli Kütüphane 7957 numarada kayıtlıdır. Mehmet Sabri Yetkin tarafından Amasya Müftüsü iken 1947’de kaleme almıştır. Belirttiğine göre eser, Abdullah Paşa Camiinde (Sofular) Cuma günleri namazdan bir saat önce verdiği vaazlar vesilesiyle meydana gelmiştir. 51 varaktan ibarettir. Ayrıca eserin baş tarafında çeşitli konulara dair vaazlar yer almaktadır.

14. İ’câzu’l-Kur’ân: Milli Kütüphane 7958 numarada kayıtlıdır. Kur’ân’ın eşsizliğini ve ilahi bir kelim oluşunu konu almaktadır. 15 varaktan ibarettir.

15. Tezkiratü’l-müte’emmil fi tefsîri sûreti’l-insân: Eser Milli Kütüphane 9210 numarada kayıtlıdır. Amasya Abdullah Paşa (Sofular) Camiinde Cuma günleri tefsire dair yaptığı vaaz ve dersleri vesilesiyle yazılmıştır. Eseri yazmaya 1947’de başlamış 1948’de tamamlamıştır. 62 varaktan oluşmaktadır.⁶⁵

16. Mülk Suresi Tefsiri: Milli Kütüphane 7965 numarada kayıtlıdır. Eser Arapça olarak kaleme alınmıştır. Ancak tamamlanmamış bir eserdir. Eser sehven “mevâiz” adıyla kaydedilmiştir.

⁶⁵ Mehmet Sabri Efendinin bu eseri Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dr. Öğr. Üyesi Recep Orhan Özel tarafından “Amasya Müftüsü Mecdîzâde Mehmet Sabri Yetkin ve İnsan Suresi Tefsiri” adıyla yayına hazırlanmaktadır.

17. Notlar ve Hatıralar: Eser, Milli Kütüphane 8063/3 numarada kayıtlı olup çoğunlukla çeşitli notlar ve hâtıraları hâvîdir. Yüz yetmiş sekiz sayfadan oluşmaktadır.

Bundan başka Sabri Yetkin adına Milli Kütüphane 8064 numarada *Şerh-i makâmât ve istilâhât-ı sûfiyye* adıyla başka bir eser daha kayıtlıdır. Ancak bu eser Mehmet İhsan b. Mehmet Atâullah el-Kastamonî tarafından h. 1334 (m. 1915) yılında telif olunmuştur. Amasya Müftüsü Mehmet Sabri Yetkin tarafından h. 1370 (m. 1951) tarihinde müellif hattından istinsah edilmiştir. Milli Kütüphanede bulunan eserin sehven Sabri Yetkin'e nispet edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca doksan birinci sayfadan itibaren de İmam Râbbânî'ye ait bazı ifadelerin h. 1336 (m. 1917)'de cem ve tercüme edildiği "Risâle-i Mir'ât-ı İmâm Rabbânî" adlı eser yer almaktadır. Yine bu eser de Mehmet Sabri Yetkin tarafından m. 1952 yılında istinsah edilmiştir. Her iki eser de Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır.

Sabri Yetkin, bunlardan başka Arapça olarak yazdığı terceme-i hâlinde Tefsîru Ümmi'l-Kur'ân, Tefsîru'l-âyeti'l-kürsî, Müminin suresinin ilk on âyeti üzerine eserlerinin ve yine nezr ve yemin, tevekkül, sabır, kanaat, kaza-kader konularına dair bazı risalelerinin olduğunu beyan etmektedir.⁶⁶ Ancak araştırmalarımız esnasında söz konusu tefsirlere rastlanılmamıştır.

3. Ahmet Emrî Yetkin (ö. 1974)

Ahmet Emrî Yetkin, "tercüme-i hâlim" başlıklı notlarında kendisi hakkında tafsilatlı olarak bilgi vermektedir. Buna göre; ismi Ahmed, mahlası Emrî'dir.⁶⁷ Hicrî 18 Cemâdiye'l-ülâ 1304 (m. 1886) senesinde Cuma gecesi Amasya'da doğmuştur. İlkokulu Hacı Ömerzâde Mehmet Şükrü Efendi'den okuyarak 4 Temmuz 1315 (m. 1899) tarihinde diploma almıştır. Daha sonra iki buçuk sene kadar Rüşdiye Mektebine devam etmişse de bu okulu terk ederek babasının müderris bulunduğu Bekir Paşa Medresesi'ne girmiştir. Burada babasından tahsil görerek 9 Rabîü'l-evvel 1326 (m. 1908) tarihinde mezun olmuştur. Ayrıca diğer vakitlerinde amcası Sadık Efendi, Köprülü Mustafa Tevfik Efendi, Köprülü Ârif Fâzıl Efendi ve şehrin diğer ilim adamlarından da istifade etmiştir. Ayrıca Kapancızâde Hâfız Şerif Efendi'den ilm-i ferâiz okuyarak 29 Şaban 1324 (m. 1906) tarihinde icâzetnâme almıştır. 24

⁶⁶ Yetkin, *Notlar ve Hatıralar*, 163.

⁶⁷ Ahmet Emrî Yetkin, *Terceme-i hâl*, 1.

Amasya'da Bir İlim Yuvası: Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil Yetkin ve Oğulları Mehmet

Sabri Yetkin, Ahmet Emrî Yetkin, Mustafa Niyazi Yetkin | 63

Recep 1329 (m. 1911) bil-ımtihân ders-i nâm ehliyetnâmesi, 30 Hazîran 1325'de (m. 1909) Amasya'da açılan muvakkat- dâru'l-muallimînden şahâdetnâme aldı. 1325'de mekteb-i ibtidâî muallim-i sânilîğine tayin olunmuştur. 1330 (m. 1914) tarihinde istifa ederek Amasya Mahkeme-i Şer'îyye'de kâtib iken 1 Teşrîn-i sâni 1331'de (m. 1915) Dâru'l-hilâfe Medresesi Türkçe ve kitâbet muallimliğine tayin olmuştur. Bu tarihten 1341 (m. 1925) tarihine kadar mezkûr medresede ve İmam ve Hatib Mektebinde müteaddid dersler okuttu. 27 Mart 1926'dan 31 Mayıs 1927 tarihine kadar Amasya'da tahakkuk-ı birinci kısım kâtipliğinde îfâ-yı vazife etti. 1 Teşrîn-i evvel 1927'den 31 Mayıs 1930 tarihine kadar Amasya Nâfi'a Anbar Memurluğu'nda bulundu. Ağustos 1930 tarihinde Nâfia Amele Kâtipliği'ne tayin oldu.⁶⁸

Ahmet Emrî Yetkin'i tanıyanlar, onun yüksek şahsi özelliklerini ve entelektüel derinliğini takdir etmektedirler. Osman Fevzi Olcay, Sabri Efendi ve Ahmet Emrî Yetkin'le Saraydüzündeki İdâdî Mektebinde beraber okuduklarını söylemektedir.⁶⁹ Yine mektep arkadaşı olan Ahmet Emrî Yetkin'i ise şair, edip, zarif ve güzel ahlak sahibi bir zat olarak tanıtmaktadır.⁷⁰ Ord. Prof. Dr. Süheyl Ünver de Ahmet Emrî Yetkin için "Amasya'nın âlimi ve fâzılı, şâiri edip, nüktedân, Amasya mümessili Ahmet Emri Yetkin Hazretleri" şeklinde övgü dolu ifadeler kullanmaktadır.⁷¹ Yine eski metinler mütehassısı Prof Dr. Ali Nihat Tarlan'ın (ö. 1978) 1963 yılında Gül-i Sadberg adlı Farsça şiiri için mektubuna yazdığı şu satırlar Ahmet Emrî Yetkin'in ilmî ve edebî yetkinliğinin şâhidi olsa gerektir:

Muhterem üstat, "Gül-i sadberg"iniz meşâm-ı cânı râiha-i cennet ile ta'tîr etti. Derin şükranlarımı arz ediyorum. Eseriniz kanâat-i nâçizeme göre metânet, selâset ve selîkaya muvâfakat nokta-ı nazarından hakikat mükemmeldir. İhtivâ ettiği hakâyık-ı irfân ve ahlâkiyye ise ona ayrı bir letâfet bahşetmiştir. Milletimin içinde değme İran şâirlerine gibta fermâ olacak bir mertebe-i hünerverîyye ermiş sanatkârlar gördükçe derin iftihâr duymaktayım....⁷²

⁶⁸ Ahmet Emrî Yetkin, *Terceme-i hâl*, 2-6.

⁶⁹ Olcay, *Amasya Hatıraları*, 44.

⁷⁰ Olcay, *Amasya Hatıraları*, 84.

⁷¹ Ünver, *Amasyanâme*, vr. 7.

⁷² Prof Dr. Ali Nihat Tarlan'ın 21.12.1963 tarihinde kaleme aldığı bu mektup Ahmet Emrî Yetkin'in dostlarına intikal eden evrak arasında bulunmuştur.

Yine 1967 tarihinde “Üstad-ı a’zam efendim” hitabıyla başladığı mektubunda Ahmet Emrî Yetkin için takdir dolu şu ifadeleri kullanmaktadır:

Cenâb-ı şâh-ı velâyetin münâcâtı, hârikulâde selîs ve nefis olmuş. Temin ederim ki, Fars dilinin hudûd-ı dâhilinde bundan güzeli olamaz. Siz eslâfın tılsım-ı belâğatinin vâris-i hakîkatisiniz. Biz ancak hayranlığımızı ifade ile iktifa etmek zarûretindeyiz. Çünkü sadece bu işin ne kadar güç ve nasıl bir sermâye-i irfân u çâlâki-i tab’a muhtaç olduğunu bilebiliyoruz. En derin hürmetlerimi ve âfiyet temennilerimi arz eder, mübârek ellerinizden öperim.⁷³

Süheyl Ünver de (ö. 1986) önceden haberleştikleri ve Amasya’da vicahen görüştükleri Ahmet Emri Yetkin için ayrıca şunları söylemektedir:

Saat üçte kütüphaneye vardık. Ahmet Emrî Efendi kütüphanede bekliyorlarmış. Ellerinden öptüm. İltifat ettiler, görüştük. Türkiyemiz’in sayılı, Arapça ve Farsça bilen yegâne iyi yetişmiş âlimi. Ben böyle zata hayatımda az rastladım. Çok kuvvetli Arapça, Farsça ve Türkçe şiirleri var. Senelerdir muhaberemiz var. Vicahen burada tanıştık. Doğrusu ben değerli âlimimizle, böyle yüzbeyüz teşerrüfünden pek mütehasşisim.⁷⁴

Süleymaniye Kütüphanesi Eski Müdürü Amasyalı merhum Muammer Ülker Bey (ö. 2017) 29 Ekim 2011 tarihinde kendisi ile yaptığımız röportajda hocası Ahmet Emrî Yetkin ile ilgili özel bilgilerini bizlerle paylaşmıştır. Bir müderris olan babası Mehmet Şadi Ülker, oğlu Muammer ile ilgilenmesi için Ahmet Emrî Yetkin’e ricada bulunmuştur. Ahmet Emrî de büyük bir vefa örneği olarak vefatına kadar talebesi Muammer Ülker’le hiç alakasını kesmemiştir. Öyle ki Devlet, Muammer Ülker’i hem İngilizcesini geliştirmek hem de İngiltere kütüphanelerini incelemek üzere bir yıllığına İngiltere’ye göndermiştir. Ülker’in beyan ettiğine göre; kendisi Londra’da bulunduğu sürece her hafta dersleri muntazaman Emrî Yetkin tarafından gönderilmiştir. Hocasının mektuplaşmaya oldukça önem verdiğini belirten Ülker, adeta dünyanın her tarafı ile yazıştığını belirtir. Muammer Ülker ayrıca bir “hallâl-i

⁷³ Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan’ın Ahmet Emrî Yetkin’e gönderdiği 07.02.1967 tarihli mektubundan alıntılanmıştır. Ahmet Emrî Yetkin’in şahsî evrakı.

⁷⁴ Ali Rıza Ayar ve Recep Orhan Özel, “Ord. Prof Dr. Süheyl Ünver’in Amasya Günlükleri’nin Tanıtımı ve Sadeleştirilmesi”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2003): 152

müşkilât” olarak tanımladığı hocasına da değişik yerlerden cevabı alınmak üzere birçok soru tevhîh edildiğini ifade etmektedir. Gerçekten de mevcut terekesinde yer alan mektupların müsveddelerine bakıldığında, muhtelif konularla ilgili olarak -zamanın şartlarında- haberleşmeye ne kadar önem verdiği anlaşılmaktadır. Diyanet İşleri Başkanları Ahmet Hamdi Akseki (ö. 1951), Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971) ve Lütfü Doğan (ö. 2018) ile bilim, sanat ve edebiyat dünyasından Ahmet Remzi Akyürek (ö. 1944), Bekir Sıdkı Sencer (ö. 1963), Şâir Cenâb Muhittin Kozanoğlu (ö. 1972), Prof. Dr. Feridun Nafiz Uzluk (ö. 1974), Halk Bilim Araştırmacısı Hasan Eşref Ertekin (ö. 1979), Od. Prof. Süheyl Ünver (ö. 1986), Mustafa Asım Köksal (ö. 1998) gibi önemli şahsiyetler Emrî’nin doğrudan yazıştığı, karşılıklı fikir alışverişinde bulunduğu zatlar arasındadır. Emrî’nin bu mektuplarında onun kişisel durumları yanında ilmi ve kültürel meselelere dair yakın ilgisini gözlemlemek mümkündür.⁷⁵

Ahmet Emrî Yetkin 1974 yılında vefat etmiştir. Cenaze namazına iştirak edenlerden Emekli İmam-Hatip Şerafeddin Pamuklu’nun naklettiğine göre; o sırada Amasya müftüsü olan Mehmet Eren, din görevlilerine sarık ve cüppeleri ile cenaze namazında isbât-ı vücut etmeleri talimatını vermiştir. Ön safta dini kisveleriyle saf tutan din görevlileri ve kalabalık bir cemaat tarafından kılınan cenâze namazının ardından Amasya’daki son Osmanlı âlimi ve şâir Ahmet Emrî Yetkin bugün Amasya Suluova yolu üzerindeki Tekirdede adıyla bilinen mezarlığa defnedilmiştir.

Muammer Ülker yine “öz kardeşlerimden birisi” şeklinde nitelediği Mehmet Çavuşoğlu (ö. 1987) ile olan bir anısını da paylaşmıştır. Muammer Ülker Bey, Ahmet Emrî Yetkin’in vefat haberini o günkü Belediye Başkanı Naci Altunay tarafından aldığı anda yanında Mehmet Çavuşoğlu da vardır. Çavuşoğlu Emrî’yi gıyaben tanımaktadır. Durumdan müteessir olan Çavuşoğlu, “Allah sizlere ömürler versin” diyerek oradan ayrılır. Ertesi gün Ülker’in yanına tekrar gelen

⁷⁵ Müsvedde halindeki söz konusu mektupları havi bir defter Amasya Yazma Eser Kütüphanesinde bir diğeri de Amasya Belediye Kütüphanesindedir. Bundan başka Ahmet Emrî’ye ait evrak arasında yine bazı mektup müsveddelerini havi defterler bulunmuştur. Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dr. Öğr. Üyesi Raşid Çavuşoğlu, Ahmet Emrî Yetkin’in hayatı, eserleri ve mektupları üzerine çalışmaktadır.

Çavuşoğlu Emrî için, daha sonra hattat Ali Alparslan'a ait talik hat ile baş taşına konulacak şu beyitleri yazmıştır:

*Düştü son dânesi de sübha-i devr-i selefîn
İnkiyâd eyledi kanûn-ı kazâyâ Emrî
Fâzıl-ı kâmil idi, ilmiyle âmil idi
Düşmedi dağdağa-i dâr-ı fenâyâ Emrî
Edebi ilmini talim ile meşgul oldu
Yani sarfetmedi ömrünü hevâyâ Emrî
Tam tarihini yazdım işitip rihletini
İrcî emri ile gitti bekâyâ Emrî*

Muammer Ülker bu beyitte geçen “sübha” ve “kâmil” kelimelerine dikkat çekerek, birincisinin Emrî'nin “Sübha-i Emrî” adlı eserine ikincisinin de babası Abdurrahman Kâmil'e işaret ettiğine dikkat çekmektedir. Belirttiğine göre Çavuşoğlu her iki bilgiye de daha önce sahip olmadan ilham-ı ilâhî ile yazmıştır.

Ahmet Emrî daha ziyade şiir ve edebiyata ilgi duymuş ve engin bir kaynak bilgisine sahip olmuştur. Kendisinin Arapça ve Farsça'ya vukûfiyetini de gösteren geride bıraktığı bazı eserleri şöyledir:

1. Sübha-i Emrî: Mesnevî olarak yazdığı bu eser doksan dokuz beyitten ibarettir. Dîbâceden sonra na't-ı seyyidi'l-enâm ve ondan sonra vasf-ı Kur'ân-ı Kerîm ve ondan sonra medh-i dîn-i İslâm ve ondan sonra tathîr-i kalp hakkında nesâyih vardır. Bu esere Ömer Nasuhi Bilmen ve İbnülemin Mahmud Kemal kısa birer takriz yazmıştır.

2. İbrete sâik bir nazm-ı râik: 23 beyitten ibarettir. Amasya'da Sadâ-yı millet matbaasında bastırıldığı bu manzumeyi ayrıntılı şekilde şerh ettiğini belirtse de temize çekemediğini ifade etmektedir. Ancak esere ulaşılammıştır. Bu nazmı Üsküdar'da Selim Ağa Kütüphanesi Baş İşyârı son asrın şâirlerinden Ahmed Remzî Akyürek, 31 Mayıs 1934 tarihinde (23 kıtada) taşîr etmiştir.⁷⁶

3. Nağamâtü'l-anâdil fî riyâzı emsileti'l-avâmil: Birgivî Mehmed Efendi'nin avâmilindeki emsilenin mufassal şerhidir. Ancak bu esere ulaşılammıştır.⁷⁷

4. Tuhfetü'l-ihvân: İçerisinde otuz dört beyitten oluşan bir nat-ı Resûl, kırk dört beyitten ve yirmi altı beyitten oluşan iki kaside vardır.

⁷⁶ Osman Fevzi Olcay, notlarında Akyürek'in taşîrine yer vermiştir. Bkz. Osman Fevzi Olcay, *Muhtıra Defteri*, Milli Kütüphane, no: 9214, 71-75.

⁷⁷ Ahmet Emrî Yetkin, *Terceme-i hâl*, 12.

Amasya'da Bir İlim Yuvası: Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil Yetkin ve Oğulları Mehmet Sabri Yetkin, Ahmet Emrî Yetkin, Mustafa Niyazi Yetkin | 67
Eser Arapça olarak kaleme alınmıştır. 1956 yılında Mısır'da Matbaatü's-saâde'de basılmıştır.

5. Gül-i sad-berk: Yüz beyitten oluşan bu eser Farsça olarak kaleme alınmıştır. Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan tarafından da büyük bir ilgi ve takdire mazhar olan bu eser, Ahmet Emrî Yetkin'in ilmi ve edebî kudretinin bir göstergesidir.⁷⁸

6. Mecma'u'l-ekâb ve semerâtü'l-mesâî: Tarih ve Siyer kitaplarını tetkikleri esnasında derlediği yüz adet lakaba ve bunların izahlarına yer vermektedir. Eser alfabetik olarak yazılmıştır ve üç yüz altmış yedi sayfadan ibarettir.⁷⁹

7. Müntehebât: Kitaplarda rastladığı bazı hikmetli ve manası kapsamlı olan cümleleri derlediği ve kısaca izah ettiği sözlerden ibarettir.

8. Hızânetü'l-cevâhir: Ahmet Emrî Yetkin, Hz. Ali'ye ait "cevâhiri kelimât"ından yüz tanesini alfabetik tertiple bir araya toplayıp şerh ve izah ettiğini söylese de bu eserine ulaşamamıştır.

9. Nazîre: Ayaşlı Muhlis Esad Paşanın (1780/1851) gazel-i meşhûruna nazîredir.⁸⁰

10. Mecmûa-i eş'âr-ı Emrî Yetkin: Muammer Ülker, her ne kadar "Bu defterin müellifin kendi el yazısıyla 244 sayfalık nüshası Amasya Beyazıt Kütüphanesi'ndedir"⁸¹ dese de söz konusu esere ulaşamamıştır.

11. Kelimâtü'l-ekâbir: Yüz kadar İslam büyüğünün biyografisi ile bunlar ait sözlerin açıklamasını içerir.⁸² Esere ulaşamamıştır.

12. Tuhfe-i Emrî: Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin münâcâtının izah ve şerhidir. Kırk altı sayfadan ibaret bir yazma nüshası vardır. Yine bu eseri için yazılmış bir de Arapça ifade-i manzûme kaleme almıştır.⁸³

13. Terceme-i hâl: Kendi el yazısıyla kaleme aldığı özgeçmişidir. Şiirlerinden örneklerin yanı sıra babası Kâmil Efendi ile ilgili de dair bazı bilgiler vermektedir. Eser Amasya Belediyesi Kütüphanesindedir.

14. Şerh-i münâcât: On dokuz beyt ve bunların kısa açıklamalarından ibarettir. On sayfadır.⁸⁴

⁷⁸ Gül-i Sadberk adlı bu eser Ahmet Emrî Yetkin'in şahsî evrakı arasında bulunmuştur.

⁷⁹ Ahmet Emrî Yetkin şahsî evrakı.

⁸⁰ Ahmet Emrî Yetkin şahsî evrakı.

⁸¹ Muammer Ülker, "Ahmet Emrî Yetkin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43: 506.

⁸² Ülker, "Ahmet Emrî Yetkin", 506.

⁸³ Ahmet Emrî Yetkin şahsî evrakı.

15. Mektuplar: İlmî ve edebî meseleleri ihtiva eden müsvedde mektuplardır. Bu amaçla çok sık yazıştığı görülen Ahmet Emrî Yetkin'in müsvedde mektuplarını içeren altı adet deftere ulaşılmıştır.

Ömer Nasûhî Bilmen'den aldığı bir mektuba yer veren Emrî, kendisine bazı şiirlerini gönderdiğini ve bunları Bilmen'in "Müntehabât-ı edebiyye" adlı eserine dahil etmek istediği görülmektedir. Ancak Bilmen'in bu niyetini gerçekleştirdiğine dair bir bilgiye ulaşamadık. Yine dini terimler üzerine bir çalışma yaptığı görülmele beraber ancak 128-193 sayfaları arasında mim harfi maddesini havi terimlere ulaşılabilmektedir.

Yazıştığı isimlerden biri olan Ahmet Remzi Akyürek'in taşfirinden bir kesit de şöyledir⁸⁵:

Eşyâ-yı cihân marifet-i hakka delâil
Bir mûcid-i zî hikmete der cümlesi kâil
Bir zerresidir kudretinin bunca avâlim
Her zerre ânın vahdetine şâhid-i âdil
Beyhûde nazar eyleme eflâk-ı zemîne
Fikreyle ki halk etmedi Hak bunları bâtil
Gökten yere yerden göğe bin râbita mevcut
Hep kudretinin ayetidir âlî ve sâfil
Âyine-i esrâr u iber sun-ı ilâhî
Esmâ-ı sıfât üzere mazâhir-i mütekâbil
Her lahza iyânen görünür vech-i hakikat
Aç gözlerini olma sakın lâhî ve ğâfil

Ahmet Emrî Yetkin'in, babası ve ağabeyinden farklı olarak diğer İslami ilimlerde telif eser bırakmadığı anlaşılmaktadır. Buna karşın eserlerine bakıldığında Ahmet Emrî Yetkin'in şiir ve edebiyata özel bir ilgisinin olduğu görülmektedir. Yine anlaşıldığı kadarıyla zamanın edebî ve entelektüel şahsiyetleriyle de irtibatlı olmuştur. Bu durum onun Anadolu'nun bir beldesinde ikamet etmesine karşın dışa açık, ilmî ve edebî çevrelerden haberdar bir şahsiyet olduğunun göstergesidir.

4. Mustafa Niyazi Yetkin (ö. 1959)

Mustafa Yetkin, Yetkin kardeşlerin yaşça en küçüğüdür. 1307 (m. 1891) yılında dünyaya gelmiştir.⁸⁶ O da dini ilimlerde tahsil görmüş ve

⁸⁴ Ahmet Emrî Yetkin şahsî evrak.

⁸⁵ Olcay, *Muhtıra Defteri*, Milli Kütüphane, no: 9214, 71.

⁸⁶ DİB Sicil Arşivi.

Amasya vaizliğinde bulunmuştur. 1942 yılında müftülük için yapılacak seçimde Mustafa Yetkin de aday gösterilmiştir. 1959 yılında ağabeylerinden önce vefat etmiştir. Geride bıraktığı telif esere rastlayamadığımız Mustafa Yetkin'in Amasya Belediyesi Kütüphanesinde vaaz notlarını havi bir defteri bulunmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada Amasya'da mukîm olmakla beraber ülkenin ileri gelen çevrelerince tanınan Osmanlı Dönemi son âlimlerinin içinden çıktığı Mecdîzâde ailesi ilmi, edebi ve mesleki yönleriyle tanıtılmaya çalışılmıştır. 1934'te çıkarılan kanunla beraber "Yetkin" soyadını alan bundan önce ise Mecdîzâde şöhreti ile bilinen aile, Amasya'da tam anlamıyla bir ilim yuvası olarak temayüz etmiştir. Aile, köken itibarıyla Kıımlı olup; bölgede bozulan düzen ve asayişle beraber Amasya'ya hicret etmek durumunda kalmıştır. Önce Mecitözü kazasına yerleştikleri için Mecdîzâdeler olarak anılmışlardır. Aile içinde birkaç kuşak boyunca ilim erbabı hiç eksik olmamıştır. Ahmet Rifat Efendinin oğulları Abdurrahman Kâmil ve Mustafa Sadık Efendiler ulemâdandır. Abdurrahman Kâmil Efendinin oğulları Mehmet Sabri Yetkin, Ahmet Emrî Yetkin ve Mustafa Niyâzî Yetkin de dedeleri gibi ilim yolunda yürümüşlerdir. Kâmil Efendinin "ecdâd-ı ızâmım ulemadandır" beyanına bakılırsa Ahmet Rifat Efendi öncesinde de aileden ilim adamları çıkmıştır. Bu çalışmada ağırlıklı olarak Abdurrahman Kâmil Efendi ve rahle-i tedrisinde yetişen oğulları ele alınmıştır. Hem Osmanlı hem de Cumhuriyet dönemini idrak eden Yetkinler, devletin yaşadığı siyasi, askerî, sosyal ve kültürel değişimler nedeniyle Amasya'da Osmanlı'nın köklü ilmi geleneğinin son temsilcisi durumunda olmuşlardır. Abdurrahman Kâmil Efendi, Amasya'da pek çok talebe yetiştiren bir müderris, kürsülerde halkı irşâd eden bir vâiz, halkı milli mücadeleye çağırın vatanperver, cesur bir din görevlisi ve aynı zamanda çeşitli konularda eser veren bir âlimdir. Ayrıca Amasya'da uzun yıllar müftülük görevini ifa etmiştir. Büyük oğlu Mehmet Sabri Yetkin de Amasya medreselerinde yetişmiş ve babasının vefatını müteakip Amasya Müftüsü olmuştur. O da yaklaşık yirmi yıl süreyle bu görevi yerine getirmiştir. Ancak babası gibi tedris, vaaz ve telif çalışmalarından geri kalmamıştır. Sabri Efendi tefsir, fıkıh, tasavvuf ve Arap dili ve belâgatı gibi alanlarda hem Arapça hem de Farsça eserler verebilecek kudrettedir. Ahmet Emrî Yetkin de ilmi yönden iyi yetişmiş ancak daha

çok edebi yönden ön plana çıkmıştır. O da Arapça ve Farsça şiir yazacak kudrette soyadı gibi yetkin bir şahsiyettir. Amasya'da mukim olmasına rağmen dönemin önde gelen ilim, kültür ve sanat insanları ile güçlü irtibatı olmuş ve kendileriyle samimane yazışmıştır. Kültür ve edebiyatın birçok önemli isimlerinin hakkında yazıp söyledikleri Ahmet Emrî Yetkin'in de önemli bir şahsiyet olduğunun göstergesidir. En küçük kardeş Mustafa Niyâzî Yetkin de ağabeyleri gibi aynı kulvarda yetişmiş, kürsülerden vaiz olarak insanları aydınlatmıştır. Ancak ömrü vefa etmeyip diğerlerinden önce vefat etmiştir. Belki de bu yüzden birkaç parça vaaz notlarının dışında eser verme imkânı bulamamıştır.

Çalışmamız vesilesiyle söz konusu kıymetli şahsiyetlerle ilgili olarak kayıtlara hatalı geçen bazı eser adları ve nispetleri de düzeltilmiştir. Ayrıca gözden kaçan yeni eserler tespit edilmiş ve makalede zikredilmiştir. Bununla beraber müelliflerin bizzat kendileri zikretmiş olmasına rağmen bir kısım eserlerine ise ulaşamamıştır.

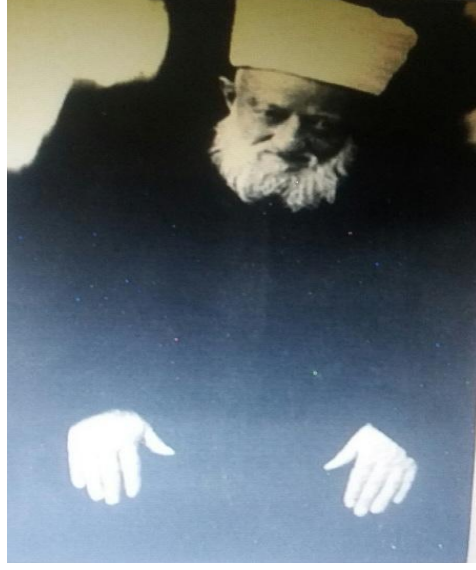
Her halükârda Mecdîzâdeler, Amasya'nın yakın tarihinde önemli rol oynamış, şehrin sosyo-kültürel hayatına damga vurmuş ve Amasya dışında da tanınmış isimlerdir. Böylesi önemli şahsiyetleri tanımak ve tanıtmak tarihi hafızamızı taze tutmak anlamına gelmektedir. Bunun yanında henüz yazma halinde bulunan birçok eser ise onları gün yüzüne çıkaracak araştırmacıları beklemektedir. Elinizdeki makale bu amaca hizmet ettiği sürece yazarı kendini bahtiyar hissedecektir.

Kaynakça

- Akdağ, Ahmet. "Mehmet Sabri Yetkin'in Kasîde-i Zeynebiyye Üzerine Yazdığı "En-Nasîhatü'l-Edebiyye Fî Şerhi'l-Kasîdeti'z-Zeynebiyye" Adlı Şerhi". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 5/57 (2017): 484-526.
- Ayar, Ali Rıza ve Recep Orhan Özel. "Ord. Prof Dr. Süheyl Ünver'in Amasya Günlükleri'nin Tanıtımı ve Sadeleştirilmesi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/1 (2003): 147-167.
- Gülsoy, Ufuk ve William Ochsenwald. "Hicaz Demiryolu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1998, 17: 441-445.
- Kurt, Songül Keçeci. "Son Dönem Osmanlı Ulemasının Önemli Şahsiyetlerinden Abdurrahman Kâmil Efendi (1850-1941)". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 60 (2017): 475-494

- Amasya'da Bir İlim Yuvası: Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil Yetkin ve Oğulları Mehmet Sabri Yetkin, Ahmet Emrî Yetkin, Mustafa Niyazi Yetkin | 71
- Menç, Hüseyin. *Millî Mücadele Yıllarında Amasya*. Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2007.
- Merzifonî, Akifzâde Abdürrahim. *Kitâbü'l-mecmu' fi'l-meşhûd ve'l-mesmu'*. Ali Emîrî. 2527. Millet Kütüphanesi.
- Olca, Osman Fevzi. *Amasya Hatıraları*. haz. Turan Böcekçi ve Mehmet H. Seçkiner. Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2009.
- Olca, Osman Fevzi. *Amasya Ünlüleri*. haz. Turan Böcekçi. Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2002.
- Olca, Osman Fevzi. *Muhtıra Defteri*. Yazmalar. 9214. Milli Kütüphane.
- Sarıkoçuncu, Ali. *Millî Mücadelede Din Adamları*. 2 cilt. Ankara: DİB Yayınları, 1999.
- Şahin, Kâmil. "Abdurrahman Kâmil Yetkin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2013, 43: 504-505.
- Şam, Emine Altunay. *Kırım Savaşından Sonra Anadolu'ya Yapılan Göçler ve Amasya'da İskân Edilenler*. Ankara: Pegem Akademi, 2011.
- Ülker, Muammer. "Ahmet Emrî Yetkin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2013, 43: 505-506.
- Ünver, Süheyl. *Amasyanâme*. Yazma Bağışlar. 736. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi.
- Yasar, Abdizâde Hüseyin Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi*. 12 cilt. Amasya Belediyesi Kütüphanesi.
- Yetkin, Abdurrahman Kâmil. *Dîvânçe*. Yazmalar. 899352. Milli Kütüphane.
- Yetkin, Abdurrahman Kâmil. *Tebyînü'l-muğlakât ve'l-mühimmât min elfâzî'l-makâmât*. 1734, Amasya Yazma Eserler Kütüphanesi.
- Yetkin, Abdurrahman Kâmil. *Nakdu'l-hâtır fî cilâî'n-nâzır*. 1708/1. Amasya Yazma Eser Kütüphanesi.
- Yetkin, Abdurrahman Kâmil. *Terceme-i hâl*. 272. Amasya Belediyesi Kütüphanesi.
- Yetkin, Abdurrahman Kâmil. *Diyanet İşleri Başkanlığı Sicil Arşivi*.
- Yetkin, Ahmet Emrî. *Terceme-i hâl*. Amasya Belediyesi Kütüphanesi.
- Yetkin, Ahmet Emrî. *Şahsî Evrak*.
- Yetkin, Mehmet Sabri. *Kefe-i Sabrî*. Yazmalar. 9211. Milli Kütüphane.
- Yetkin, Mehmet Sabri. *Notlar ve Hatıralar*. Yazmalar. 8063/3. Milli Kütüphane.
- Yetkin, Mehmet Sabri. *Diyanet İşleri Başkanlığı Sicil Arşivi*.

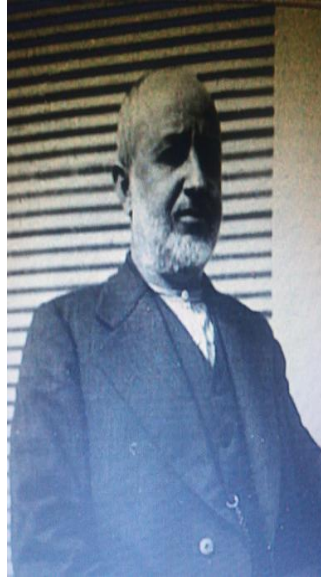
EKLER:



Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil Yetkin



Mehmet Sabri Yetkin



Ahmet Emri Yetkin



Mustafa Niyazi Yetkin

KUR'ÂN'IN ÜÇ AŞAMALI İNDİRİLİŞİ

Gönderim Tarihi: 16.12.2017 Kabul Tarihi: 27.02.2018

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0955-5155>

Davut AĞBAL*

Öz

Bu makale, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e indirilişi ile ilgili görüşlerden biri olan "Kur'ân'ın üç aşamalı indirilişi" fikri üzerinde cereyan eden tartışmaları konu edinmektedir. Sahabeden İbn Abbas'a dayandırılan ve sahih senetlere sahip olan bu fikir, Kur'ân'ın Levh-i Mahfuz'dan yakın semâya topluca, tek seferde indiğini akabinde buradan nüzûl ortamındaki olaylarla irtibatlı bir şekilde Allah Rasûlü'ne peyderpey nâzil olduğunu ifade etmektedir. Kur'ân'ın, indirilmeden önce ve bir şekilde kitap olarak bulunduğunu ortaya koyan bu görüş özellikle modern çalışmalarda vahiy-olgu münasebetini zayıflattığı hatta dikkate almadığı, tekellüflü yorumlara mahal teşkil ettiği, insan hürriyetini nakzettığı, metodik sorunları bünyesinde barındırdığı ve mezhebî ön kabullerin bir yansıması olduğu kabul edilmekte ve dolayısıyla eleştirilmektedir. Makale, öne sürülen bu görüşleri dinî ilimlerin verileri ve fikrî bütünlüğü çerçevesinde tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Elde edilen veriler çerçevesinde, Kur'ân'ın üç aşamalı indirilişi fikriyle ilgili özellikle son dönemde dile getirilen bu eleştirilerin, klasik düşüncenin bütünlüğü içinde tutarlı cevaplarının bulunduğu ve bazı eleştirilerin de gerçeği yansıtmadığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerîm, İnzâl, Üç Aşamalı İndirilme, Vahiy-Olgu İlişkisi, İbn Abbas.

Descending of the Qur'an in Three Echelons

Abstract

This article deals with discussions that have arisen on the idea of "descending of The Qur'ân in three echelons". This idea is one of the views about descending of the Qur'ân to the Prophet. This idea that is based on the authentic chain of narration from Ibn Abbâs is the companion, expresses that the Qur'an descended from Lawh Mahfûz to samâ ad-dunyâ wholly and afterwards from

* Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Dr. Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies. Amasya/Turkey (davutagbal@hotmail.com).

samā ad-dunyā to Messenger of God gradually and in connection with events in the context of the revelation. This idea that suggests the Qur'ān was a book before it was descended, is criticized especially in modern studies for some reasons. For example, it is weakening the relation between revelation and phenomenon, in addition, doesn't take into consideration it, and it has been a place for constrained interpretations, it also disaffirms to the independence of human, it contains methodical problems, it is a reflection of the sectarian presuppositions. This Article aimed to analyze these ideas in the frame of Islamic sciences data and their integrity. According to the obtained data, it has been detected that for expressed criticisms in recent times about the idea of "descending of The Qur'ān in three echelons" consistent answers in the integrity of traditional thought and some of these criticisms don't reflect reality.

Keywords: The Holy Qur'ān, Inzāl, Descending in Three Echelons, The Relation Between Revelation and Phenomenon, Ibn Abbās.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, nüzûl ortamında gerçekleşen bazı hadiselerle irtibatlı olarak yirmi yılı aşkın bir süre zarfında Hz. Peygamber'e [sallallâhu 'aleyhi ve sellem] indirilmiştir. Nüzûl sebepleri olarak adlandırılan bu olaylar, tefsir ilminde bir sebebe binaen indirilen Kur'ân âyetlerinin anlaşılmasında en önemli başvuru kaynaklarından kabul edilir. Çünkü âyetlerin indiriliş sebepleri, ilâhî vahyin hitap ettiği tarihî gerçekliğe işâret etmektedir. Sözü edilen tarihî gerçeklik ise her şeyden önce Allah-insan iletişiminin anlam zeminini oluşturmaktadır. Aslına bakılırsa âyetlerin inmesine sebep olsun veya olmasın Kur'ân'ın indirildiği tarihî atmosfere ait bilgilerin tamamı, Kur'ân'ın muhatap aldığı konjonktürün resmedilmesine ve âyetlerin doğru anlaşılmasına yönelik yaptığı doğrudan katkı sebebiyle, önemi yadsınamaz bilgilerdir.

Nüzûl ortamına ait tarihî, sosyolojik ve kültürel öğelerin Kur'ân'ı anlamadaki ehemmiyeti, bir bakıma ne tür bir sözle karşı karşıya kalındığıyla da alakalıdır. Diğer bir ifadeyle Kur'ân, kendi fikrî bağlamını yine kendi içinde taşıyan ve anlam itibariyle, metin dışı unsurlara ihtiyacın minimum düzeyde olduğu bir "metin" midir? Yoksa Kur'ân, anlaşılmasında konuşana, muhataba ve özgün bir konuşma

ortamına ait verilerin gerekli olduğu bir “söz/konuşma” mıdır?¹ Kur'an'ın nüzûl süreci, ilk muhataplarla aktif iletişim üslûbu, âyet ve sûre tertibi ve konuları ele alış metodu gibi birçok veri göstermektedir ki Kur'an, evveleminde metinden ziyade bir hitaptır.² Bundan dolayı da Kur'an metninin dışındaki tarihî gerçekliğe atıflar önem kazanır. Ancak gerek Kur'an'da gerekse hadîs edebiyatı içinde aktarılan bilgilerde Kur'an'ın nüzûl ortamından azade bir şekilde, ezelde var olan bir kitap olduğu da yer alır. Nitekim Hz. Peygamber'in, inen âyetleri bir düzen içerisinde muhafaza etmeye yönelik uygulamaları, sözü edilen hususa işâret etmektedir.³ Dolayısıyla Kur'an'ın nasıl bir kitap olduğuyla ilgili bir kanıya varmada bu her iki durumun da dikkate alınması gerekir.

Bu makalenin incelemeyi amaçladığı konu, Kur'an'ın Levh-i Mahfûz'da mâhiyeti bilinmeyen bir şekilde kayıtlı olması ve oradan yakın semâya bir bütün halinde indirilmesi fikriyle, Kur'an'ın belirli bir tarihî ortama ve muhataplara hitap etmesi arasındaki ilişkiden kaynaklanan tefsir problemleridir. Kur'an'ın Levh-i Mahfûz'dan yakın semâya, oradan da Hz. Peygamber'e peyderpey nazil olmasını ifade eden görüş, bu çalışmada *Kur'an'ın aşamalı indirilişi* veya diğer bir tanımlamayla *Kur'an'ın üç aşamalı indirilişi*⁴ olarak nitelendirilmektedir. Başlangıç itibariyle sahâbe döneminde ortaya konulan bu fikrin, İbn Abbas'a (ö. 68/687-688) dayandırıldığı görülmektedir. Nitekim Atıyye b. el-Esved (ö. 75/695) Kur'an'ın Kadir Gecesi'nde indiğini ifade eden âyetle, Kur'an'ın uzun bir süreçte indirilmiş olması gerçeği arasında bir müşkül bulunduğunu görerek konuyu İbn Abbas'a sormuş, İbn Abbas da bu üç aşamalı indiriliş fikrini dile getirmiştir. Devam eden süreçte de Kur'an'ın indirilişi ile alakalı farklı görüşler serdedilmiştir. Ancak bu görüşlerin, bahsedilen tenakuzu gidermeye odaklı bir şekilde gündemde tutulduğu fark edilmektedir. Sonraki dönem kelâm tartışmalarıyla ilgili

¹ Bkz. Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazuları*, 2. bs. (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 69; Düccane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı* (İstanbul: Tibyan Yayınları, 1995), 117-125.

² Bkz. Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, 118.

³ Âyet tertibinin tevkifiliği ile ilgili rivâyetlere çalışmanın sonraki sayfalarında yer verilecektir.

⁴ Bu tanımlama için bkz. Subhi Salih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 10. bs. (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâiyîn, 1988), 51; İshak Özgel, “Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lugavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Araştırmalar - İnsan Bilimleri Araştırmaları-*, 3/5-6 (2001): 94.

ve fakat mezhebî farklılıkların göreceli bir şekilde ortadan kalktığı bu fikir beyanları, günümüz itibariyle farklı bir mecraya yönelmekte ve artık konu, daha çok Kur'ân hitabının olguyla diyalektik ilişkisi çerçevesinde tartışılmaktadır. Bu haliyle Kur'ân'ın topluca ve peyderpey indirilmesi meselesinin, kendi iç bütünlüğü çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutulduğuna ve ayrıca tarihsellik problemi çerçevesinde ikincil bir unsur olarak gündeme getirildiğine tanık olunmaktadır.⁵

İbn Abbas'ın Kur'ân'ın üç aşamalı bir şekilde nâzil olmasını öngören görüşünü tenkide tabi tutan son dönem bilginleri arasında Muhammed Abduh (ö. 1323/1905), Reşid Rıza (ö. 1354/1935), İzzet Derveze (ö. 1404/1984), Subhi Salih (ö. 1407/1986), Süleyman Ateş, Hasan Elik, Muhsin Demirci, Düccane Cündioğlu gibi isimler ön plana çıkmaktadır.⁶ Konuyu daha çok, tarihsellik bağlamında ele alan literatür içerisinde ise Nasr Hamid Ebu Zeyd'in (ö. 1431/2010), *İlahi Hitabın Tabiatı* adıyla dilimize kazandırılan eserindeki fikirleri dikkate değer çıkış noktaları içermektedir. Onun -Kur'ân'ın indirilişi çerçevesinde- nass ile olgu arasında kurguladığı ilişkiye dair düşüncelerinin⁷ izlerini Ömer Özsoy'un *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları* adlı eserinde, İshak Özgel'in *Kur'ân'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lügavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme* isimli makalesinde ve Mustafa Öztürk'ün *Vahiyle Empati*

⁵ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, 3. bs. (Ankara: Otto Yayınları 2013), 73-94, 144-152; Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, 64-72, 73-87; Düccane Cündioğlu, *Söz'ün Özü -Kelâm-ı İlâhî'nin Tabiatına Dair-*, 5. bs. (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 53-73; Özgel, "Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lügavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme", 89-114; Mustafa Öztürk, "Vahiyle Empati Kurmanın İmkânı -Muvâfakâtı Ömer Örneği-", *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, 1. bs. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 231-234.

⁶ Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menâr*, 2. bs. (Mısır: Matbaatu'l-menâr, 1350), 2: 161; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 2. bs. (Kahire: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2000), 1: 257-263; 2: 132-133; Subhi Salih, *Mebâhis*, 49 ve devamı; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1991), 1: 307; 11: 22-23; Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu*, 4. bs. (İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2014), 71-74; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, 22. bs. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012), 65-66; Cündioğlu, *Söz'ün Özü*, 61-62.

⁷ Aslında Ebu Zeyd'i, bu fikirlerin menşei olarak kabul etmek, doğru bir tespit değildir. Nitekim onun dikkat çektiği konulara, eski olsun yeni olsun tefsir eserlerinde rastlamak mümkündür. Metinde, daha çok, sözü edilen yazarların referansları ve konuya yaklaşım şekillerinin Ebu Zeyd'in fikirleriyle ilişkisi dikkate alınmaktadır.

Kurmanın İmkânı -Muvâfakâtı Ömer Örneği- adlı makalesinde takip etmek mümkündür. Kur'an'ın ezeli bir varlığının olmasına ve Levh-i Mahfûz'dan yakın semaya topluca indirilmesine yönelik İbn Abbas'tan nakledilen görüşü, "herhangi bir gerçekliği olmayan mitolojik bir varsayım" yahut "şahsî bir kanaat" kabul eden bu bakış açısının en önemli gerekçesi, bu rivâyetin vahiy ile tarih arasındaki irtibatı zayıflatıyor olmasıdır. Bunun yanı sıra ilgili kaynaklarda konunun nesh, Kur'an'ın tertibi, halku'l-Kur'an ve itikâdî mezheplerin tarihî süreçte elde ettiği egemenlikle ilişkilendirildiği de görülmektedir.⁸

Bu çalışma, bahsedilen literatür içerisinde Kur'an'ın inzâl süreciyle alakalı belirli açılardan sürdürülen tartışmaların genel bir panoramasını ortaya koymayı, bu tartışmaların fikrî uzantılarını tespit etmeyi ve ortaya konulan argümanları değerlendirmeyi hedeflemektedir.

1. Kur'an'ın İndirilişi

Tefsir geleneği incelendiğinde, Kur'an'ın Allah katından indirilişiyle alakalı iki temel paradigmanın olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki Kur'an'ın aşamalı inişini, diğeri ise doğrudan inişini öngörmektedir. Kendi içerisinde farklı versiyonlara sahip olan ilk bakış açısına göre; Kur'an öncelikle Levh-i Mahfûz'a, oradan Kadir Gecesi'nde yakın semâyâ topluca indirilmiştir, akabinde ise Allah Rasûlü'ne [sallâllâhu 'aleyhi ve sellem] yirmi yılı aşkın bir sürede peyderpey nâzil olmuştur. Tefsir geleneğinin son asrına kadar gölgede kalan, ancak son yüz yılda farklı gerekçelerle ön plana çıkan ikinci bakış açısına göre ise; Kur'an, Allah katından Kadir Gecesi'nde inmeye başlamış, akabinde ise gerçekleşen birtakım olaylara binaen doğrudan ve peyderpey Hz. Peygamber'e inmeye devam etmiştir.

1.1. Kur'an'ın Kadir Gecesi'nde Topluca İndirilmesi

Kur'an'ın aşamalı bir şekilde indirilmesi fikri, tefsir geleneğinde İbn Abbas'tan gelen rivâyetlere dayandırılır. Bahsi geçen rivâyetlerin genelini temsil kabiliyetine sahip şu rivâyet burada zikre değerdir:

Atiyye b. el-Esved, İbn Abbas'a: "Allah Teâlâ'nın, "Ramazan ayı ki Kur'an o ayda nazil oldu",⁹ "Biz onu Kadir Gecesi'nde indirdik.",¹⁰ "Biz onu

⁸ Bkz. Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, 3. bs. (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 73-94, 144-152; Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, 32, 46, 75 vd.; Özgel, "Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lugavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme", 90, 94, 97 vd.; Öztürk, "Vahiyle Empati Kurmanın İmkânı -Muvâfakâtı Ömer Örneği-", 232-234.

⁹ Bakara, 2/185.

mübârek bir gecede indirdik"¹¹ âyetleri hakkında kalbimde bir şüphe meydana geldi. Çünkü (Kur'ân) Şevval, Zilkâ'de, Zilhicce, Muharrem ve Rebî'u'l-evvel gibi aylarda da nazil olmuştur?" şeklinde bir soru sordu. İbn Abbas bunun üzerine ona: "Kur'ân Ramazan ayında, Kadir Gecesi'nde ve mübârek bir gecede bir defada nâzil oldu. Sonra, yıldızların semâda kaymaları gibi farklı ay ve günlerde kısım kısım indirildi." şeklinde cevap verdi."¹²

Kur'ân'ın indirilişi hakkında farklı lafızlarla gelen, fakat aynı bakış açısına işâret eden birçok rivâyet bulunmakta ve bu rivâyetlerin tamamı da İbn Abbas'a dayanmaktadır. Ne var ki rivâyetlerin tamamında yukarıdaki diyaloga rastlanılmaz ve genellikle Atiyye b. el-Esved'in sorusuna verilen cevabın bazı kelime değişiklikleriyle aktarıldığına şahit olunmaktadır.¹³ Burada ilgili rivâyetlerden şu birkaçının metnini zikretmekle iktifa ediyoruz:

*Kur'ân, ez-Zikir'den ayrılarak yakın semâdaki Beytü'l-'izze'ye konuldu. Ardından Cibrîl ['aleyhi's-selâm], onu Nebî'ye [sallallâhu 'aleyhi ve sellem] indirmeye ve yavaş yavaş okumaya başladı.*¹⁴

*Kur'ân topluca indirilip, yakın semâdaki Beytü'l-'izze'ye konuldu. Cibrîl ['aleyhi's-selâm] ise onu, insanların sözleri ve fiillerine cevap olarak Muhammed'e [sallallâhu 'aleyhi ve sellem] indirdi.*¹⁵

¹⁰ Kadir, 97/1.

¹¹ Duhan, 44/3.

¹² Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin Beyhâkî, *el-Esmâ ve's-sifât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî (Cidde: Mektebetü's-sevâdî, 1991), 1: 574, h.no: 501.

¹³ İbn Abbas rivâyetinin muhtelif tarik ve metinleri için bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. el-Ca'd Cevherî, *el-Müsned*, thk. Abdülmehdi b. Abdülkadir, 1. bs. (Kuveyt: Mektebetü'l-felâh, 1985), 875, h.no: 2454; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvame, 1. bs. (Cidde: Dâru'l-kible li's-sekâfeti'l-İslâmiyye, 2006), 15: 527-528, h.no: 30813, 30816; Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmünim Şelebî, 1. bs. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 7: 247, h.no: 2935-2937; Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ty.), 12: 32, h.no: 12381; Muhammed b. Abdullah Hâkim Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, 2. bs. (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002), 2: 242, h.no: 2881; 2: 665-666, h.no: 4216; Beyhâkî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 1: 569-572, h.no: 495-498.

¹⁴ "فضل القرآن من الذكر فوضع في بيت العزة في السماء الدنيا فجعل جبريل عليه السلام ينزله على النبي صلى الله عليه وسلم وينزله ترتيلاً." Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 12: 32, h.no: 12381; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 242, h.no: 2881.

İbn Abbas'tan rivâyet edildiğine göre: "Biz onu Kadir Gecesi'nde indirdik." âyeti hakkında: "Kadir Gecesi'nde Cibril'e topluca aktarıldı. Sonra Beytü'l-'izze'ye konuldu. Müteakiben onu indirmeye başladı." demiştir.¹⁶

Allah Teâla Kur'an'ı yakın semâya Kadir Gecesi'nde indirdi. Allah, Kur'an'dan bir şeyi yeryüzüne vahy etmek istediğinde vahyeder yahut onda yeni bir şey var etmek istediğinde de bunu yapardı.¹⁷

Rivâyet değeri açısından sahihliği kabul gören¹⁸ ve İbn Abbas'ın, ortaya çıkan problemi çözmeye yönelik yorumu olduğu izlenimi veren bu muhtevanın, daha sonra, tefsir geleneği içerisinde genel kabule mazhar olduğu görülür. Bununla beraber, İbn Abbas'ın dile getirdiği Kur'an'ın önce yakın semâya daha sonra Hz. Peygamber'e indirilişi fikrini merkeze alan ancak İbn Abbas'ın görüşüne ilave birtakım yorumlamalarda bulunan âlimler de bulunmaktadır.¹⁹

1.2. Kur'an'ın Kadir Gecesi'nde İnmeye Başlaması

Kur'an'ın Kadir Gecesi'nde indirilmeye başlanıp, sonraki süreçte nüzûl ortamındaki olaylarla irtibatlı olarak doğrudan ve parça parça Hz. Peygamber'e indirildiği fikri, tabiûn neslinin önde gelen âlimlerinden

¹⁵ "أنزل القرآن جملة واحدة حتى وضع في بيت العزة في السماء الدنيا ونزله جبريل عليه السلام على محمد صلى الله عليه وسلم بجواب كلام العباد". Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 12: 32, h.no: 12382.

¹⁶ "عن ابن عباس في قوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾، قال: "دُفِعَ إِلَى جَبْرِيلَ لَيْلَةَ الْقَدْرِ جَمَلَةٌ، فَوَضَعَ فِي بَيْتِ الْعِزَّةِ ثُمَّ جَعَلَ يَنْزِلُهُ تَنْزِيلًا". Şeybe, *el-Musannef*, 15: 527-528, h.no: 30816.

¹⁷ "أنزل الله تعالى القرآن إلى سماء الدنيا في ليلة القدر، فكان الله تبارك وتعالى إذا أراد أن يُوحى في الأرض منه شيئاً أوحاه، أو يحدث منه شيئاً". Beyhâkî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 1: 572, h.no: 498

¹⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 242; Ayrıca Beyhâkî'nin, *el-Esmâ ve's-sifât* adlı eserini tahkik eden Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî'nin ilgili rivâyetlerle yönelik sıhhat değerlendirmeleri için bkz. Beyhâkî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 1: 569-572, dipnot 495-498.

¹⁹ Örneğin Mukâtil b. Süleyman'a (ö. 150/767) göre, Allah, bir sene içerisinde indirilecek Kur'an bölümlerini Levh-i Mahfuz'dan yakın semâya indirmekte ve bu durum Kur'an'ın tamamı ininceye kadar devam etmektedir. Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, 1. bs. (Beyrut: Müessesetü târîhi'l-Arabî, 2002), 4: 771. Bu, mütekaddimûn devri kelimacılarından Ebu Abdullah Halîmî'nin (ö. 403/1012) de kabul ettiği bir görüştür. Bkz. Ebu Abdullah Halîmî, *el-Minhâc fi şu'abi'l-îmân*, thk. Hilmi Muhammed Fûde, 1. bs. (byy.: Dâru'l-fikr, 1979), 2: 234-235; Mâverdî (ö. 450/1058) ise Kur'an'ın, Ramazan ayında Kadir Gecesi'nde Allah [celle celâluh] katındaki Levh-i Mahfuz'dan yakın semadaki değerli yazıcılara [sefer], tek seferde indirildiği, yazıcı meleklerin onu Cibril'e yirmi geceye bölerek intikal ettirdikleri, Cibril'in de Kur'an'ı, Nebi'ye yirmi yıla bölerek indirdiği görüşündedir. Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, ty.), 6: 311.

Şa'bî'ye (ö. 104/722) nispet edilmektedir.²⁰ Fakat Taberî'nin (ö. 310/923) yine Şa'bî'ye nispetle naklettiği diğer bir rivâyette, onun da İbn Abbas'ın görüşünü naklettiğine değinmek gerekmektedir.²¹ Ancak Şa'bî kaynak gösterilsin veya gösterilmesin son dönem tefsir araştırmalarında Kur'ân'ın Kadir Gecesi'nde inmeye başladığını ifade eden görüş, bazı gerekçelerle tevsik edilmektedir. Bu gerekçeler arasında Şa'bî'nin görüşünün herhangi bir tekellüfe imkân tanımaması, Kur'ân'ın nüzûl ortamından önceki varlığıyla ilgili tartışmalı birtakım konulardan (Beytu'l-'izze, ilâhî kelimeler ve insanların irâdî fiileri arasındaki irtibat vs.) uzak kalması, Kur'ân'ın iç bütünlüğüne uyması ve daha da önemlisi vahyin tarihî olgu ve olaylarla aktif bir şekilde diyalog kurma fikrini öncelemesi bulunmaktadır.²²

2. Kur'ân'ın Aşamalı İndirilişi İle İlgili Tartışmalar

Kur'ân'ın indirilişi ile ilgili yukarıda değinilen farklı görüşler çerçevesinde birtakım problemler gündeme getirilmiş ve tartışılmıştır. Ancak bu tartışmaların daha çok İbn Abbas'ın görüşü etrafında cereyan ettiği ifade edilebilir. Kur'ân'ın topluca ve daha sonra da parça parça indirilmesi esasına dayanan bu görüşte itiraza mahal olan kısım, *Kur'ân'ın topluca yakın semâya indirilmesidir*. Aşağıda konu üzerindeki tartışma başlıklarından önemli görülenler sunulmaya çalışılacaktır.

2.1. Kur'ân'ın Topluca Yakın Semâya İndirilişi Fikrinin Yankıları

İbn Abbas'tan gelen rivâyetin muhtelif tariklerden birçok versiyonu bulunmaktadır. Hâkim (ö. 405/1014), *el-Müstedrek*'ine aldığı

²⁰ Ebu Şâme Makdîsî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru's-sâdir, 1985), 20; Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' liahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 1. bs. (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2006), 22: 390.

²¹ İbn Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 1. bs. (Kahire: Dâru hicr, 2001), 3: 191; 24: 543.

²² Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 1: 257-258; Ebu Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 76-77, 149; Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, 74-75; Özgel, "Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lugavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme", 100; Cündioğlu, *Söz'ün Özü*, 61-64; Burada bir anekdot olarak belirtmek gerekmektedir ki Cündioğlu, ilgili yerde Kurtubî'nin Kadir sûresini tefsir ederken Şa'bî'nin görüşünü öne alıp, İbn Abbas'ın görüşünü temriz sigası ile nakletmesinden, onun Şa'bî'nin görüşüne meylettiği sonucunu çıkartmaktadır (61-62). Hâlbuki Kurtubî tefsirinin farklı yerlerinde İbn Abbas'ın fikrini önceleyen ve bu bilginin üzerinde icma edilmiş bir bilgi olduğunu dile getiren ifadeler bulunmaktadır. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 98; 3: 161-162.

rivâyetlerin Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) şartlarına uyduğunu belirtmektedir.²³ Yine Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Suyûtî (ö. 911/1505) rivâyetlerin genelinin sahih olduğu tespitini yapmaktadır.²⁴ Elbette ki onu aşkın tarike sahip olan bu rivâyetin sıhhatinin detaylı bir şekilde tespiti ayrıca bir çalışmayı gerekli kılmaktadır. Bu yüzden burada tefsir geleneğindeki genel kabulü sunmakla yetinilecektir. İbn Abbas'ın konuyla alakalı görüşünün tefsir âlimlerinin çoğu tarafından tartışmasız bir ön kabulle aktarılması ve bu bilgi üzerine âyetlerin yorumlanması, rivâyetler hakkında yukarıda sunulan kanaatin -asgari düzeyde- kabul gördüğünü göstermektedir. Fakat çağdaş tefsir araştırmacılarının bir kısmı bu rivâyetlerin uydurma olduğu düşüncesindedir.²⁵ Bu fikri temellendirirken de senet tenkidine değil, Kur'an'a aykırılık ve Hz. Peygamber'in konuyla ilgili herhangi bir açıklamasının bulunmamasına vurgu yapılmaktadır.²⁶ Ancak burada Kur'an âyetlerinin her iki görüşe yönelik delâletinin de katî olmadığını ifade etmek gerekmektedir. Diğer taraftan, Hz. Peygamber'in bu meseleye yönelik tasrihâtının bulunmaması, bu rivâyetlerin uydurma kabul edilmesi için yeterli bir neden değildir. Dahası, sahabenin bu gibi konulardaki fikirleri, hadîs usûlü açısından merfû hükmünde kabul edilmektedir.²⁷ Usûldeki bu kuralın genel kabulü yansıtmadığı düşünülecek olsa dahi İbn Abbas'ın görüşü, vahyin ilk muhataplar nezdinde nasıl anlaşıldığı olgusuyla birlikte ele alındığında, önemini muhafaza etmeyi sürdürecektir.

²³ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 242.

²⁴ Bedruddin Muhammed b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'an*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî (Kahire: Dâru'l-hadîs, 2006), 160-161; Celaleddin Abdurrahman Suyûtî, *el-İtkân fî ulumi'l-Kur'an*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-hadîs, 2006), 1: 142-143.

²⁵ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1: 307; 11: 22-23; Ayrıca bkz. Özgel, "Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lugavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme", 94; Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu*, 72-73; Zeki Duman, "Kelamullah'ın Levh-i Mahfuz'dan Cibril'e İntikali ve Hz. Peygamber'e İnzali", *İslâmî İlimler Dergisi*, 5/1 (2010): 43.

²⁶ Bu rivâyetlere uydurma olarak bakmasa da aynı gerekçelerle bu rivâyetin dikkate alınmaması gerektiğini söyleyenler bulunmaktadır. Bkz. Subhi Salih, *Mebâhis*, 51; Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 1: 261; Abdurrahman Ateş, "Tefsir Geleneğinde Levh-i Mahfuz Düşüncesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 16/3 (2003): 393.

²⁷ İbn Hacer Askalânî, *Nuhbetu'l-fiker*, thk. Abdulhalim b. Sâlih, 1. bs. (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2006), 314; Muhammed Abdülazim Zerkânî, *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, 1. bs. (Beirut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1995), 1: 41.

Dolayısıyla bu rivâyetleri bir tür metin tenkidine tabi tutmak sûretiyle asılsız saymak mümkün gözükmemektedir.

Sözü edilen tartışmalar biraz daha detaylandırılacak olursa, son dönemdeki bazı çalışmalarda, İbn Abbas'ın görüşünün geçmişte yaygınlık kazanması ile ilgili birkaç nedenin zikredildiği görülür. Öne sürülen bu nedenlerden ilki, gelenek içerisinde kendini gösterdiği ifade edilen *rivâyet otoritesidir*.²⁸ Konuyla irtibatlı âyetlerin, bu otorite sebebiyle, detaylı bir tetkike tabi tutulmayan İbn Abbas rivâyetlerinin mefhumu doğrultusunda yorumlandığı dile getirilir. Burada âyetlerin yorumunda, âyetlerin mantûkunun önüne geçen bir rivâyet hâkimiyetinden bahsedildiği açıktır. Çünkü bu bakış açısının düşünce istikameti şu şekildedir: "İbn Abbas'tan bir rivâyet gelmektedir ve aslında başka şekillerde de anlaşılabilir âyetler, bu rivâyetin sunduğu anlamla sınırlandırılmaktadır." Bu argümana, düşüncenin devamlılığı açısından bakıldığında sonraki dönem âlimlerinin Kur'ân'ın aşamalı bir şekilde indirilmesine yönelik, âyetlerde buldukları karinelerin aslen hiçbirinin bir karşılığı bulunmamaktadır. Yahut sonraki dönem zihnî yapısı, bu yorumları birtakım ön kabuller çerçevesinde oluşturmaktadır.²⁹

İbn Abbas'ın görüşünün geleneğe yaygınlık kazanmasının, alternatif bir bakış açısıyla yorumlanması da imkân dâhilindedir. Buna göre tefsir geleneği Kur'ân'ın indirilişi konusunda büyük oranda İbn Abbas'ın ilgili âyetleri yorumlama şekline sadık kalmaktadır. Bunu yaparken de tenkitten yoksun bir taklitçilikle değil, iradeli ve tutarlı bir metotla meseleye yaklaşmaktadır. Öncelikle Atiyye b. el-Esved'in zihninde, nüzûl ortamındaki gerçeklikle zikri geçen üç âyet arasında beliren tenakuz İbn Abbas'a aktarıldığında, eğer konu, âyetlerin anlaşılmasındaki bir hataya taalluk etmiş olsaydı, İbn Abbas'ın cevabının, nakledildiği şekilde olmaması gerekirdi. Bu durumda Atiyye'nin âyetlerden anladığıyla İbn Abbas'ın anladığının aynı olduğu

²⁸ Bkz. Özgel, "Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lugavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme", 94-98, Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 151.

²⁹ Bu noktada özellikle "inzâl" ve "tenzil" kelimelerinin tefsir usûlünde kavramsallaşmasına dikkat çekmek gerekmektedir. Bkz. Özgel, "Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lugavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme", 100, 101, 102 vd., Cündioğlu, *Söz'ün Özü*, 53-54, 58.

ifade edilebilir.³⁰ Dolayısıyla mevcut tenakuzu giderme konumundaki İbn Abbas, muhatabının âyetlerden anladığına müdahale etmemiş; sorunu, her ikisinin de ortak olarak kabul ettiği anlamla, tarihî gerçeklik arasındaki ilişkiye hasretmiştir. Çerçevesi çizilmeye çalışılan bu durum, iki unsuru içerisinde barındırır. Bunlardan ilki, İbn Abbas'ın ve muhatabının âyetlerden anladığı anlam ve bunun bilgi değeri, ikincisi ise bu anlamla tarihi gerçeklik arasındaki tenakuzu giderirken İbn Abbas'ın yorum yapması ve bunun bilgi değeridir.

Sahabîlerin Kur'ân'dan anladıkları anlamları değerli hatta vazgeçilmez kılan asıl gerekçe, tarihsellik tartışmaları çerçevesinde tefsir ilminde önemi daha net bir şekilde belirginleşen *tarihsel anlam* olgusudur. Diğer taraftan Kur'ân'ın indirildiği ortamdaki anlamın kaynak değeri ve fonksiyonelliği, her ne kadar son zamanlarda detaylandırılmış bir konu görünümünde olsa da ilk dönem müfessirlerinden itibaren bu mesele üzerinde durulduğuna tanık olunmaktadır.³¹ Bu açıdan sahabe görüşlerine bakıldığında Kur'ân'ın ilk muhataplar tarafından nasıl anlaşıldığının en net göstergelerinden biri de sahabenin Kur'ân'dan anladıklarıdır. Bu yüzden teorik olarak, müfessirin ulaşmaya çalıştığı vahyin otantik anlamı, İslâm'ın bu ilk nesli olmaksızın tahsil edilemez. İbn Abbas'ın yukarıda sunduğumuz görüşü, her şeyden önce tefsirin kendisine ulaşmayı amaç edindiği tarihsel

³⁰ Burada her ikisinin de âyetlerdeki “Kur'ân” kelimesinden, “Kur'ân'ın tamamı”nın kastedildiği noktasında hemfikir oldukları kastedilmektedir. Buna mukabil bazı araştırmacılar, âyetlerdeki “Kur'ân” kelimesinin, Kur'ân'ın tamamı için kullanılmadığını ve ek gerekçeleri öne sürerek, Atiyye tarafından ortaya atılan problemin yapay bir problem olduğunu dile getirmektedirler. Cündioğlu, *Söz'ün Özü*, 52, 55; Özgel, “Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lugavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme”, 98.

³¹ Tefsir tarihinin farklı zaman aralıklarından birçok örnek, bu çerçevede verilebilir. Muhammed b. Sirin (ö. 110/729) tarafından bir âyetin anlamına yönelik sorulan soruya Ubeyde'nin: “Allah'tan kork ve doğruyu söyle! Kur'ân'ın ne hakkında indiğini bilenler göçüp gittiler.” karşılığını vermesi, sözü edilen tarihî bilgilere vukufiyetin öneminin ilk dönemlerde dahi kavrandığını gösteren bir örnek iken; Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) Kur'ân'ı anlamada bir kural olarak belirlediği “ümmîlik” ve “arabîlik” olgusu da aynı teorik çerçevenin önemine yönelik bir diğer referans noktası olarak kabul edilebilir. Bkz. Suyutî, *el-İtkân*, 1: 114; Burhan Baltacı, “Tefsir Usûlünün Yeniden İnşasına Fıkıh Usûlünün Katkısı -Şâtıbî Örneği-”, *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*, ed. Bilal Gökür v.dğr., 1. bs. (Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009), 289-312.

anlama kapı aralayan tarihsel bir veri olarak önemi haizdir. Ele alınan konu özelinde meseleye bakılacak olursa, yukarıda metni verilen diyalogda tarafların aynı anlam üzerinde ittifakı, -teoride- onların *Kur'ân üslûbunun anlam inceliklerini anlayamamaları*³² gerekçesiyle anlamsızlaştırılmaz.

İbn Abbas'ın kendisine sorulan konudaki tenakuzu giderirken yaptığı yorumun bilgi değeri ise muhteva ile doğru orantılıdır.³³ Onun Kur'ân'ın indirilişi ile ilgili sözlerinin muhtevasına bakıldığında, bir usûl kaidesi olarak bu rivâyet, hükmen merfû kabul edilir. Zîrâ ele alınan konu gaybî bir meseledir ve bu niteliği sebebiyle, sahabenin içtihat ederek ulaşacağı bir bilgi alanına ait değildir. Merfû hadîs ise sihhat derecesine göre değer ifade eder. İbn Abbas'ın bu görüşündeki önemli bir nokta da onun, Kur'ân'ın indirilişini *mevâki'ü'n-nücûm/yıldızların yerleri* ile irtibatlandırmasıdır. Rivâyetin diğer tariklerinde ise Kur'ân'ın indirildiği yer, *Beytu'l-izze* olarak nitelenmiştir. Bu bilginin bir arka planının bulunmasının gerekliliği izahtan vârestedir.

“Mevâki'ü'n-nücûm” terkibi, Vakıa sûresi 75. âyette geçmektedir. Allah Teâlâ, burada mevâki'ü'n-nücûma yemin etmekte, yeminin cevabı olarak Kur'ân'dan bahsetmekte ve onun, *korunmuş bir kitabın içinde* olduğunu haber vermektedir. Buradan hareketle İbn Abbas'ın Kur'ân'ın indirilişini mevâki'ü'n-nücûm ile ilişkilendirdiğini düşünebiliriz.³⁴ Fakat tespit edebildiğimiz kadarıyla Beytu'l-izze konusunda elimizde sadece İbn Abbas'ın ifadeleri bulunmaktadır. Dolayısıyla burada şu ihtimallerden söz edilebilir. Bu isimlendirmeyi İbn Abbas ya kendi türetmiştir ya ehl-i kitaptan almıştır ya da rivâyeti bize ulaşmayan ama kaynağı Hz. Peygamber'e dayanan bir bilgiye sahiptir. Bu ihtimallerden ilki yukarıda değinilen gerekçeye³⁵ binaen teorik olarak mümkün görünmemektedir. Bu bilginin ehl-i kitaptan alındığına dair herhangi bir veriye de sahip olunmadığı için İbn Abbas'ın sahih bir şekilde aktarılan

³² Cündioğlu, *Söz'ün Özü*, 53; Özgel, “Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lugavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme”, 100, 102-103.

³³ Bu muhtevanın içtihadî olup olmamasıyla doğrudan alakalı bir durumdur. Şayet sahabenin fikri kendi içtihadına dayanıyorsa bu durumda rivâyetin bilgi değeri sahabenin şahsî donanımı ve içtihadî kapasitesiyle doğru orantılı olarak kabul edilmektedir. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 1: 66.

³⁴ Nitekim ilgili âyetlerin yorumunda İbn Abbas'ın konuyla ilgili genel fikriyatını yansıtan rivâyetler bulunmaktadır. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22: 362-364.

³⁵ Konunun içtihadî bir alana taalluk etmemesi kastedilmektedir.

bu ifadelerinin tefsir geleneğinde merfû hadîs hükmünde olduğu kabul görmüştür.³⁶

Yukarıda verilen rivâyet bu bakış açısıyla ele alındığında, ilk muhatapların, Ramazan ayında, Kadir Gecesi'nde yahut mübarek bir gecede Kur'an'ın indirilmesinden, onun tamamının inzâlini doğrudan anladıklarını ifade edebiliriz. Bu durumda, muhataplar tarafından anlaşılan bu mânânın Kur'an'ın anlatmak istediği mânâ olup olmadığını imkânlar ölçüsünde tespit etmeye yönelik bir incelemeye başvurmak gerekmektedir. Öncelikle, *"Ramazan ayı ki Kur'an o ayda nazil oldu"*³⁷, *"Biz onu Kadir Gecesi'nde indirdik."*³⁸, *"Biz onu mübarek bir gecede indirdik"*³⁹ âyetleri dil açısından hem Kur'an'ın tamamının, hem de bir kısmının Ramazan ayındaki Kadir Gecesi'nde indiğine hamledilebilir. Çünkü bir varlığın isminin zikredilip varlığın bütünüünün kastedilmesi gibi; bir varlığın isminin zikredilip bir kısmının kastedilmesi dilde çokça var olan kullanımlardandır. Örneğin *"...ölüm korkusuyla, yıldırımın sesinden parmaklarını kulaklarına sokarlar..."*⁴⁰ âyetinde *"parmaklar"* zikredilmiş fakat parmak uçları kastedilmiştir. Benzer şekilde *"Kur'an okunduğu zaman ona kulak verip dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin."*⁴¹ âyetinde de Kur'an zikredilmiş fakat Kur'an'ın bir kısmı kastedilmiştir. İşte bu ihtimal, *"Ramazan ayı ki Kur'an o ayda nazil oldu."* âyetinin de benzer bir şekilde anlaşılmasına imkân vermektedir.⁴² Ancak İsrâ sûresi 106. âyet, konuyla ilgili daha açık bir ifadeye sahiptir. *"Biz Kur'an'ı, insanlara dura dura okuyasın diye ayırdık ve onu peyderpey indirdik."* Âyeti, adı Kur'an olan bir varlıktan ve o Kur'an'ın ayrılmasından bahsetmektedir. Bu ise indirilmeden önce Kur'an'ın bir bütün halinde bulunduğunu gösterir. Zîrâ *"ayırma"* eyleminin, toplu halde bulunmayı gerektirdiği malumdur. Bunun yanı sıra yukarıda bahsi geçen Vakıa sûresi ve Zuhrûf sûresindeki âyetler de Kur'an'ın bir bütün halindeki varlığına işaret eder niteliktedir. *"Hâ-mîm. Apaçık Kitab'a andolsun ki, aklınızı kullanasınız diye"*

³⁶ Bkz. Zerkânî, *Menâhilu'l-'irfân*, 1: 41.

³⁷ Bakara, 2/185.

³⁸ Kadir, 97/1.

³⁹ Duhan, 44/3.

⁴⁰ Bakara, 2/19.

⁴¹ A'râf, 7/204.

⁴² Bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 2: 161; Cündioğlu, *Söz'ün Özü*, 59; Özgel, *"Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lugavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme"*, 99.

biz, onu Arapça bir Kur'ân yaptık. Şüphesiz o, katımızdaki ana kitapta mevcuttur, çok yücedir, hikmetlidir."⁴³

Kur'ân'daki bu delillere ilaveten Hz. Peygamber'in uygulamalarında da belirli bir kitabın, parça parça inen bölümlerinin aslına uygun bir şekilde birleştirilmesi olgusuna rastlanır. Nitekim o [sallallâhu 'aleyhi ve sellem] kendisine âyet veya âyet grupları indiğinde onları yazdırır ve vahiy kâtiplerine, o pasajların hangi sûreye ait olduğunu dikte ettirirdi.⁴⁴

Dolayısıyla İbn Abbas rivâyetinin içeriği, Kur'ân'a aykırılık gerekçesiyle mevzu' kabul edilemeyeceği gibi tefsir geleneğinde bu görüşün yaygınlık kazanmasının da sadece tenkitten yoksun bir rivâyet hâkimiyetiyle ilişkilendirilemeyeceği tespitinde bulunulabilir.

2.2. Kur'ân'ın Ezelde Bütün Olarak Bulunması

Kur'ân'ın, vahyin indiği tarihî ortamdan önce var olup olmaması konusu, evveleminde İslâm düşünce tarihinde büyük fikrî kırılmalara neden olan mihne hâdisesinin arka planındaki halku'l-Kur'ân tartışmasını akla getirmektedir. Ancak konuya burada daha genel bir çerçeveden bakılacaktır. Öncelikle, *Kur'ân'ın, vahyin indiği tarihî ortamdan önce var olması* ifadesi ile ilgili bir hususa dikkat çekmek gerekmektedir. Öncelik ve sonralık kavramları, zamanla kayıtlı olmayı çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla bu ifadenin gölgesinde gerçekleştirilen tartışmalarda Kur'ân'ın ezelîliği, sürekli bir şekilde öncelik sonralık ilişkisi içerisine ele alınmaktadır. Modern araştırmalarda da bu bakış açısının gündeme getirildiği ve "vahiy-olgu" ilişkisini temin etmeye yönelik metodik tavrın yahut endişenin bir göstergesi olarak bu konuda taviz verilmediği görülmektedir.⁴⁵ Hâlbuki Kur'ân'ın; kaynağı, aktarımı (vahiy) ve muhatapları bakımından diğer herhangi bir kitaptan farklı bir şekilde değerlendirilmesi gerekir. Zîrâ Kur'ân'ın kaynağı, sonsuz, herhangi bir zaman ve mekân kaydından münezze olan Allah'tır. Hitap edilen çevre ise O'ndan farklı bir ontolojik yapıya sahiptir. Sözü edilen iki varlık alanı arasında bilgi aktarımına gelince bu da zaman ve zamansızlık arasında, mahiyeti bilinmeyen bir olgudur. Netice itibariyle

⁴³ Zuhruf, 43/1-4. Benzer bir âyet için bkz. Burûc, 85/21-22.

⁴⁴ Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câm'u'l-kebir*, thk. Şuayb Arnavut ve Cemal Abdüllatif, 1. bs. (Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009), Tefsir, 10; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7: 253, h.no: 7953; Zerkeşî, *el-Burhân*, 163, 165, 170; Suyutî, *el-İtkân*, 1: 193-194.

⁴⁵ Bkz. Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu*, 72; Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 149.

zaman ve mekânla sınırlı olmakla olmamak arasındaki mübâyenetin gereği olarak Kur'ân'ın nüzûl ortamıyla ilişkisini, öncelik sonralık kavramlarıyla nitelendirmenin bir anlamı kalmamaktadır. Diğer bir ifadeyle Allah Teâlâ zaman ve mekân kayıtlarından münezze olmakla birlikte O'nun fiillerinin etkileri veya sonuçları zaman ve mekânla sınırlı bir varlık alanında ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayıdır ki Kur'ân'ın *Levh-i Mahfûz*, *Kitab-ı Mekkûn* veya *Ümmü'l-Kitâb*da topluca bulunmasıyla, parça parça Hz. Peygamber'e indirilmesi arasında bir tenakuz ilişkisinin kurgulanması konuyu aslî mecrasından çıkarmak anlamına gelecektir. Bu durum elbetteki *Levh-i Mahfûz*, *Kitab-ı Mekkûn* ve *Ümmü'l-Kitâb*ın bildiğimiz anlamda -yahut bildiğimiz anlamına benzer bir şekilde- "kitap" olduğu düşünüldüğünde⁴⁶ söz konusudur. Çünkü zamanla kayıtlı olmak bakımından nüzûl ortamıyla, bu kitapların bulunduğu ifade edilen varlık alanı arasında hiç bir fark bulunmamaktadır. Eğer bu kavramlarla Allah'ın ilminin kastedildiği ifade edilirse⁴⁷ bu takdirde de yukarıda değindiğimiz Allah ile âlem arasındaki ontolojik farklılık problemiyle yüzleşmek gerekecektir. Son tahlilde Kur'ân'ın nüzûl ortamını önceleyen bir varlığının bulunması problemi, onun *Levh-i Mahfûz*'da, yakın semâda veya herhangi bir yerde topluca bulunması üzerinden argümantasyonu yapılacak bir konu değildir. Bu, Allah'ın ilmi çerçevesinde tartışılması gereken bir problemdir.

2.3. Kur'ân'ın İndirilişi, Kader ve Allah'ın İlmi

Kur'ân'ın Allah Rasûlü'ne [sallallâhu 'aleyhi ve sellem] inmeden önce *Levh-i Mahfûz*'da veya yakın semâda topluca bulunması düşüncesinin, bazı araştırmacılar tarafından kader tartışmalarıyla da ilişkilendirildiği görülmektedir. Kur'ân'ın nüzûl ortamındaki şahısları, olayları, dil ve kültürel yapıları, dünya görüşünü ve bilgi düzeyini dikkate alması olgusundan yola çıkılarak İbn Abbas'ın dile getirdiği fikrin mesnetsiz olduğu ifade edilmektedir. Hâl böyle olunca, dünya hayatının varoluş hikmeti tartışmalı bir konuma düşmekle kalmayacak,

⁴⁶ Bkz. Mahmud b. Ömer Zemaşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavviz, 1. bs. (Riyad: Mektebetü'l-ubeykân, 1998), 5: 425; 6: 38; İmâdudî Ebi'l-Fedâ İsmail İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed v.dğr., 1. bs. (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 12: 297; 13: 390; 14: 314.

⁴⁷ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13: 572; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, ty.), 4: 3003-3004; 6: 4265; 8: 5696; Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 3. bs. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 3: 297.

insanın kendi iradesiyle oluşturduğu hayat, aktörleri, olayları, sebepleri ve sonuçları ile tamamen önceden belirlenmiş bir sahne gösterisine dönüşecektir.⁴⁸ Dolayısıyla Kur'ân'ın belirli bir tarihî atmosfere hitap edebilmesi için onun o tarihî atmosferde gerçekleşen olayları müteakiben inmesi/söylenmesi gerektiği ön plana çıkarılmakta ve vahyin muhatapları dikkate alıyor olmasının yegâne nedeni olarak *zamanda sonralık* sunulmaktadır.⁴⁹ Aslında vakıa, söylenildiği gibi bazı âyet ve âyet gruplarının nüzûl ortamında birtakım olay, soru ve ihtiyaçlar gerçekleştikten sonra nazil olması şeklinde tecelli etmiştir. Ancak bu söylemin göz ardı edilemez olarak gördüğü çerçeve burayla sınırlı değildir ve vahyin herhangi bir şekilde nüzûl ortamından önce söylenmemiş olmasını gerekli görür.

Bu bakış açısı Kur'ân'ın aşamalı indirilişini, kelâm ilmi çerçevesinde detaylı tartışmalara sahne olmuş "*insanın fiilleri*" konusuyla irtibatlandırması açısından orijinal bir mahiyet arz etmektedir. Bu haliyle konunun, İslâm düşünce geleneğinde farklı ekollerin oluşumuna zemin hazırlayan Allah'ın ilmi, iradesi ve takdirinin insanın irâdî fiillerine taalluku problemiyle aynı zemine sahip olduğu ifade edilebilir. Ancak kapsamı geniş bu problemin detaylarını ilgili kaynaklara havale ederek konuyla ilgili şu hususlara değinmek yerinde olacaktır.

Birinci olarak "*Allah'ın ezeli ilminin, insanın irâdî fiillerini mücbir olmadığı*" burada yeniden gündeme getirilmesi gereken önemli bir yargıdır.⁵⁰ Bu, bir yandan -yukarıda temas edildiği üzere- ontolojik olarak Allah ve âlemin zaman ve mekânla kayıtlı olmada farklılaşmasına; diğer yandan da *ilmin, maluma tabi olması* ilkesine⁵¹ dayanmaktadır.

⁴⁸ Krş. Öztürk, "Vahiyle Empati Kurmanın İmkânı -Muvâfakâtı Ömer Örneği-", 233-234; Ayrıca bkz. Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 1: 257-258; Subhi Salih, *Mebâhis*, 50-51.

⁴⁹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* adlı eserinde, Hz. Peygamber'in hayatının farklı safhalarındaki olaylarla ilgili âyetlerin daha o olaylar olmadan önce yakın göğe indirilmesinin hikmeti ve izahının bulunmaması gerekçesiyle, Kur'ân'ın topluca yakın semâya indirildiğini ifade eden rivâyetleri, uydurma olarak kabul etmektedir. Buna mukabil Ateş, eserinin diğer bir yerinde Kur'ân'ın aslının Levh-i Mahfûz'da yazılı olduğuna yer vererek bir tür çelişkiye düşmektedir. Krş. Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 1: 307; 10: 401-403; 11: 22-23.

⁵⁰ Nureddin Sâbûnî, *Mâturidiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, 6. bs. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998), 145-146.

⁵¹ Ebu Hamîd Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beirut: Dâru'l-minhâc, 2012), 168.

İkinci olarak, insanın irâdî fiilleriyle ilişkili ve gelecekte meydana gelecek olaylara Kur'ân'da yer verildiğini dikkate almak gerekmektedir. Bunun en bariz örneğini Bizans ve Sasani imparatorlukları arasında gerçekleşecek savaşın ve bu savaşta galibin kim olacağını Kur'ân'da önceden bildirilmesi oluşturur.⁵² Allah'ın kitabında bu hususa örneklik teşkil edecek başka deliller de bulunmaktadır.⁵³ Ancak Allah'ın, zamanla kayıtlı bu âlemde daha sonra gerçekleşecek bir vakıayı bilmesinin imkânını göstermesi bakımından Rûm sûresindeki anılan olay yeterli delâlete sahiptir. Daha fazla detaylandırılabilir bu deliller göstermektedir ki Allah'ın ilmi, bize göre önce veya sonra kabul edilen alanın tamamına taalluk etmektedir. Kur'ân'ın nüzûl vasatını önceleyen bir varlığının olması da bu çerçevede düşünülebilecek bir konudur. Dolayısıyla eğer Kur'ân'ın, Hz. Peygamber'e indirilmeden önce bir kitap halinde bulunması, nüzûl ortamını tiyatral bir sahneye çevirmesi anlamına geliyorsa, Rûm sûresindeki bahsi geçen âyetlerin varlığı da aslında tek tek insanların hür irade ve seçimlerinin olmadığı anlamına gelecektir. Konuya eklemenecek diğer delillerle birlikte, değil nüzûl ortamının, bütün dünya yaşamının önceden belirlenmiş bir senaryo olarak kabul edilmesi sonucuna varılacaktır. Kaldı ki gelenekte insan iradesine aşırı vurgu yapmakla bilinen Mutezile düşünürleri dahi, Rûm sûresindeki âyetler çerçevesinde, bir olay gerçekleşmeden Allah'ın onu bileceğini kabul ediyor görünmektedirler.⁵⁴ Netice itibarıyla Kur'ân'ın aşamalı inişi fikrini, vahiy-olgu arasındaki ilişkiyi kopartması ve insan iradesini görmezden gelmesi endişesiyle yadsımanın, Kur'ân'ın bütünlüğü çerçevesinde bir karşılığı bulunmamaktadır.

Üçüncü olarak, Kur'ân'ın topluca yakın semâya indirilmesiyle vahiy-olgu irtibatının kopması yahut insanların fiillerinde mecbur bırakılması arasında kurgulanan sebep sonuç ilişkisinin “zorunlu bir hüküm” olmadığı ifade edilmelidir. Nitekim yukarıda Allah'ın ilmi ve insanın irâdesi konusunda kısmen değinilen tartışmalar, bu meselede şu veya bu yargıya ulaşmanın kişinin bakış açısıyla doğrudan irtibatlı olduğunu gösterir niteliktedir. Bundan dolayı tarihselci -veya daha genel

⁵² Rûm, 30/1-5.

⁵³ Kehf sûresinde, Hz. Musa ve kendisine Allah katından ilim verilen kişi arasında geçen olayların anlatıldığı kıssada işlenen mefhum, yukarıda bahsi geçen konuya yönelik önemli bir delil teşkil etmektedir. Bkz. Kehf, 18/60-82.

⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 563-564; Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâin*, thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâiyih, 1. bs. (Kahire: Mektebetü'n-nâfize, 2006), 340.

bir çerçeveye XIX. yüzyıldan sonraki bir kısım tefsir çalışmalarındaki-bakış açısına göre problem olarak algılanan bu durum, İslâm düşünce geleneğinin bahsi geçen dönemden öncesinde problem olarak görülmemiştir. Zîrâ hem Kur'ân'ın Levh-i Mahfûz'dan yakın semâya topluca indirildiğine dair rivâyetler, hem de Kur'ân'ın nüzûl ortamında vuku bulan birtakım hâdiseler neticesinde peyderpey indirildiğine dair rivâyet ve değerlendirmeler bu gelenek içerisinde beraberce aktarılmıştır.⁵⁵ Hatta modern düşüncenin çelişki olarak kabul ettiği bu iki farklı içeriğe delâlet eden rivâyetler aynı sahabeye dayanmakta, dahası, bu iki mefhum aynı rivâyet metni içerisinde nakledilmektedir.⁵⁶ Dolayısıyla Kur'ân'ın gerek peyderpey indirilişine sebep olan olayların Kur'ân'ı anlamadaki ehemmiyeti, gerekse Kur'ân'ın topluca indirilmesinin ehemmiyeti sahabe için aynı düzlemde ve aynı doğrultuda anlaşılabilir görünmektedir.

2.4. Kur'ân'ın İndirilişi ve Bir Kitap Haline Getirilişi -Hitaptan Kitaba Dönüşüm-

Kur'ân'ın indiriliş keyfiyetiyle alakalı bir diğer konu da onun metin yapısıdır. Konu, tefsir geleneğinde yoğun olarak Kur'ân tarihi ve münâsebetu'l-Kur'ân ilmi çerçevesinde; çağdaş araştırmalarda da dilbilim kuramlarının tesiriyle Kur'ân'ın metin veya söz olması ikilemi bakımından ele alınmaktadır. Kur'ân'ın sahip olduğu üslûp özelliklerinin bütüncül ve tutarlı bir usûl belirlemedeki rolüyle yakından irtibatlı olan bu konu, burada Kur'ân'ın nüzûl aşamaları bakımından ele alınacaktır.

Kur'ân-ı Kerîm, nüzûl ortamındaki şahıs, olay ve olgularla doğrudan bir ilişki kurmak suretiyle yirmi üç yıl zarfında parça parça indirildi. Hz. Peygamber'in vefatını müteakip sahabe nesli tarafından iki kapak arasında toplandı. İlk muhatap çevreyi oluşturan sahabeden sonraki nesiller, onlardan farklı olarak Kur'ân'ı bir kitap olarak telakki etti. Ancak Kur'ân'ın, anlaşılmasında sürekli bir şekilde kendi nazımının dışına çıkan birtakım malumatlara da ihtiyaç duyuldu. Nitekim insanların Kur'ân'ı anlamak için metin harici bilgilere ihtiyaç duymasının bir sebebi de onun tertibidir. Zîrâ Kur'ân nazmı, alışıla gelen bir kitap formatına sahip değildir. Bundan dolayı da -yukarıda

⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihu'l-Kur'ân*, 316, 390, 395; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 181, 559; 4: 347-349, 5: 464; 6: 409; Zerkeşî, *el-Burhân*, 160-163; Suyutî, *el-İtkân*, 1: 142 vd.

⁵⁶ Makalenin baş tarafında metni sunulan rivâyetlere bakılabilir.

değiniildiği üzere- farklı Kur'ân bölümlerinin anlamının tespitinde, ilk muhatapların nüzûl ortamı bilgisine müracaat etmenin zorunluluğu daha tabiûn dönemindeyken dikkatlerden kaçmamıştır. Hatta Muhammed b. Sirîn'in (ö. 110/729), İkrime'ye (ö. 105/723): "Kur'ân'ı, tıpkı indiği gibi sırasıyla toplayaydınız (ya!)"⁵⁷ deme ihtiyacını hissettiğine tanık olunmaktadır. Bunun yanı sıra Kur'ân'daki nesh, tahsis, tekrar vb. olguların da, onun bir metin olarak algılanmasından sonra bir problem teşkil ettiği ifade edilebilir.

Kur'ân tarihi ile ilgili malumatlar incelendiğinde Kur'ân'ın Hz. Peygamber döneminde yazıldığına ve yazılırken yine onun direktifleri doğrultusunda âyetlerin belli bir sıraya göre tertip edildiğine, sûrelerin belirlenmesine ve bir kitap hâline getirildiğine yönelik uygulamalarla karşılaşılmaktadır. Bu ikinci durumun Kur'ân metnine yönelik yaklaşımlarda gözden kaçırılmaması gerektiğini düşünmekteyiz. Ancak Kur'ân'ın Hz. Peygamber döneminde belirli ve sistemli bir şekilde toplanmasının, Kur'ân'ın indirilişi, nüzûl ortamından önceki varlığı gibi yukarıda değinilen tartışmalarla ilgili bir boyutu da bulunmaktadır.

Kur'ân'ın bir metin olup olmaması üzerindeki tartışmalar, hem sûre bazında hem de Kur'ân'ın tamamı dikkate alınarak yapılmakta, özellikle batılı araştırmacılar tarafından Kur'ân nazımının iç bütünlüğünün bulunmadığı ön plana çıkarılmaktadır.⁵⁸ Bu ise doğrudan, onun âyet ve sûre tertibi ile ilgilidir. Âyetlerin tertibiyle alakalı birkaç istisnai haber⁵⁹ bir kenara bırakılacak olursa âyetlerin tertibinin tevkîfi

⁵⁷ Suyutî, *el-İtkân*, 1: 187-188. "قال محمد: نقلت لعكرمة: ألفوه كما أنزل الأول فالأول. قال: لو اجتمعت الإنس والجن على أن يؤلفوه ذلك التأليف ما استطاعوا."

⁵⁸ Bkz. Hayrettin Öztürk, "Hazreti Peygamber (a.s.) Döneminde Kur'an Ayetlerinin ve Surelerinin Tespit ve Tertibi Hakkında Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20-21 (2005): 228-229; Ayrıca krş. Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, 66-67, 162.

⁵⁹ *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi* adlı çalışmasında Esra Gözeler, âyet tertibinin tevkîfi veya içtihadî oluşunu ele aldığı bölümde, âyet tertibinin içtihadî olmasına delâlet ettiğini ifade ettiği dört rivâyete yer vermektedir. Ancak sözü edilen rivâyetlerden sadece biri, bu tertibin içtihadî olduğuna delâlet etmektedir. Bu rivâyette geçen ve Tevbe sûresinin son iki âyetiyle ilgili olarak Hz. Ömer'in: "Eğer bu, üç ayet olsaydı onları ayrı bir sûrede toplardım. Kur'ân'daki bir sûreye bakın ve oraya koyun." sözü, bu haliyle âyet tertibinin sahabenin müdahalesine açık olduğunu gösterse de konuyla ilgili diğer rivâyetlere başvurulduğunda bu iki âyetin yeri konusunda sahabenin çoğunluğunun bilgisinin bulunmadığı söylenebilir. Fakat ilgili âyetleri bilen ve Allah Rasûlü'nden telakki eden kişilerin mushafın toplanması

olduğu sonucuna ulaşılabilir. Buna göre sûrelerin Hz. Peygamber [sallallâhu ‘aleyhi ve sellem] döneminde tespiti yapılmıştır. Burada problem cümlesi şudur: “Hz. Peygamber’in, farklı zamanlarda inen ve çoğunlukla birbiriyle doğrudan konu irtibatı kurulamayan âyet veya âyet gruplarını bir sûre içerisinde toplamasını sağlayan etken nedir?” Soruya iki şekilde cevap verilebilir. Hz. Peygamber, âyetlerin yerini ya kendi içtihadıyla ya da Allah’ın istediği şekilde (vahiyle) belirlemiştir. Eğer bu tertip Allah Rasûlü’nün içtihadıyla belirlenmiş olsaydı, Kur’ân’a noksanlık izâfe etmeye ve onu yanlış anlamaya sebebiyet verdiği iddia edilen⁶⁰ bu tertibin hikmete muhalif olması dolayısıyla Allah tarafından düzeltilmesi gerekirdi ki böyle bir şey tarihen vuku bulmamıştır. Yahut onun içtihadında bizim anlayamadığımız birtakım hikmetlerin gizli olduğu da düşünülebilir. Şayet âyetlerin tertibinde Hz. Peygamber’in bir dahil bulunmadı ve bu tertip vahiyle belirlendiyse, Kur’ân’ın anlaşılmasının metin dışı malumatlara ihtiyaç duyması gerçekliğinin yanı sıra bu şekilde tertip edilmesinin de bir hikmete mebni olduğu düşünülmelidir. Dolayısıyla da Kur’ân’ı anlama yöntemi birbirinden farklı usûlleri bir araya toplayacaktır. Bunun temelinde Kur’ân’ın hem bir hitap hem de bir kitap şeklinde incelemeye tabi tutulması yer alır. Klasik tefsir usûlü eserlerinin bu iki bakış açısına ait argümanları aynı anda savunuyor olması⁶¹ bir tür çelişki olarak görülse de diğer taraftan onların Kur’ân’ın nasıl bir kitap olduğuna yönelik tasavvurları doğrultusunda anlamlı bir yaklaşım olarak da kabul edilebilir. Bu

esasında gerekli uyarıları yaptığı da bu rivâyetlerde görülmektedir. (Bkz. Makdîsî, *el-Mürşidü’l-vecîz*, 55-56, 61.) Bu rivâyetin kapsamlı bir değerlendirmeye ihtiyaç duyması bir kenara bırakılacak olursa Gözeler’in delil olarak zikrettiği diğer üç rivâyetten çıkarttığı sonuçların, rivâyetlerin içeriğiyle örtüşmediğini ifade etmek gerekmektedir. Zîrâ yazar, ilgili yerde Hz. Ebu Bekir döneminde gerçekleşen bir olayı Hz. Osman zamanında gerçekleşmiş gibi ele almakta (Kırş. İbn Ebî Dâvud, *Kitâbu’l-mesâhif*, thk. Muhibbuddin Abdussubhân, 2. bs. (Beirut: Dâru’l-beşâri’l-İslâmiyye, 2002), 1: 164-165); diğer rivâyette ise Hz. Aişe’nin sûre tertibi ile ilgili ifadesini âyet tertibi için de geçerli kılarak Kur’ân tarihi ile ilgili yanlıcı sonuçlara ulaşmaktadır. Bkz. Esra Gözeler, *Kur’an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, 1. bs. (İstanbul: Kuramer, 2016), 37-40.

⁶⁰ Özsoy, *Kur’an ve Tarihsellik Yazıları*, 162.

⁶¹ Bir taraftan Kur’ân’ın bir hitap olduğunu gösteren esbâb-ı nüzûl, nâsîh mensuh gibi konulara ehemmiyet verilirken diğer taraftan Kur’ân’ın bir kitap olduğuna işâret eden münâsebetü’l-Kur’ân gibi konuların aynı literatürde ele alındığı görülmektedir. Bkz. Suyutî, *el-İtkân*, 1: 147 “لأن منه النسخ والنسخ ولا يتأتى ذلك إلا فيما أنزل مفرقا”

konunun diğer bir başlığı da Kur'an âyetlerinin tertibi eğer tevkîfî ise bu tevkîfîlik, Kur'an'ın nüzûl ortamından önce bir kitap hâlinde bulunduğu anlamına gelir mi? Bu soruya farklı fikrî akımlarıyla klasik İslâm düşünürlerinin verdiği cevap ekseriyetle olumludur.⁶² Sözü edilen kanaate, bir önceki başlıkta ele alınan deliller imkân sağlamış görünmektedir.

2.5. Kur'an'ın İndirilişi İle İlgili Mezheplerin Görüşleri

Mutezile ve Eş'arî mezheplerinin, hem akıl hem de insanın fiilleri konusundaki genel karakteristiğini esas alan bazı araştırmacıların, Kur'an'ın topluca yakın semâya indirilmesi fikrinin yaygınlık kazanmasını Eş'arîlik'in tarih içinde Mutezile'ye baskın gelmesiyle irtibatlandığı müşâhede edilmektedir.⁶³ Bu yorumun verdiği genel intiba, iki mezhebin otorite mücadelesinin neticesinde İslâm düşüncesinin zamanla irrealist bir yapıya evrildiğidir. Farklı ve husûsî ilmî çalışmaları gerekli kılan bu intiba bir yana, bahsedilen iddianın gerçekliğine yönelik bazı tespitlerde bulunmak önem arz etmektedir.

Konunun Eş'arîlik ve Mutezile arasındaki gerilimle irtibatlandırılması, bu irtibatı kuranların, iki açıdan ön yargılı bir tarih perspektifine sahip olduğunu göstermektedir. İlk olarak; mevcut ihtilaf, bu iki fikrî akıma hasredilmekte ve böylelikle sanal bir tarih algısı oluşturulmaktadır. Hâlbuki tefsir eserlerine bakıldığında konunun, mezhepler üstü denilebilecek bir düzlemde ele alındığı görülmektedir. Bunun yanı sıra Kur'an'ın yakın semâya topluca indirilmesi fikri, hem Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'den (ö. 324/935-36) önce yaygınlık kazanmış⁶⁴ hem

⁶² Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3: 789; 4: 224; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20: 546-547; 22: 362-363; 24: 286; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 425; Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'an*, 390; Kâdî Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, thk. Muhammed Subhi ve Muhammed Ahmed, 1. bs. (Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000), 3: 244-245; Ebu Hayyân Endülüsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz, 1. bs. (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993), 8: 7; Şehâbeddin Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ty.), 25: 64; Tâhir b. Âşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-neşr, 1984), 30: 253-254; Abdullah Draz, *Kur'an'a Giriş*, çev. Salih Akdemir, 4. bs. (Ankara: Otto Yayınları, 2010), 102-103.

⁶³ Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 148-149; Benzer bir yaklaşımı Cündioğlu'nun da kurguladığını görmekteyiz. Cündioğlu, *Söz'ün Özü*, 56-57.

⁶⁴ İbn Abbas rivâyetinin Said b. Cübeyr (ö. 94/713), Ebu Sâlih (ö. 101/719-20), İkrime (ö. 105/723) yoluyla nakledildiği görülmektedir. Bu tabiûn âlimlerinden sonra rivâyetin tarikleri çoğalmış ve bu farklı tariklerden gelen rivâyetler hadîs ve tefsir literatüründeki farklı eserlerde nakledilmiştir. Eserlerinde sözü edilen rivâyete yer

de Eş'arî gelenek dışında da yer almıştır.⁶⁵ İkinci olarak; Mutezile'nin İslâm düşüncesindeki akılcı duruşu veya genel düşüncesinden hareketle, bu konuda Eş'arîlik'e muhalif ve daha realist duran diğer seçeneğin tarafında bulunduğu îma edilmek suretiyle hem mezheplerin fikrî ve tarihî duruşları hem de konu üzerindeki tartışmalar manipüle edilmektedir. Zîrâ Mutezile de -teorik olarak, farklı düşünen Mutezilî âlimlerin varlığı imkân dâhilinde olsa da- tıpkı diğer fikrî akımlarda olduğu gibi Kur'ân'ın yakın semâya topluca indirilmesini kabul etmektedir. Örneğin Mutezilî âlim Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]), Allah'ın Kur'ân'ı ilk olarak Levh-i Mahfûz'da sonra Allah Rasûlü'nün kalbinde ve akabinde de Mushaf'ta yarattığını öne sürerek⁶⁶ Kur'ân'ın nüzûl ortamından önceki varlığını bir anlamda kabul etmiş olmaktadır. Benzer bir yaklaşımı Bağdat ekolüne bağlı Mutezile kelamcısı Ca'fer b. Mübeşşir'de de (ö. 234/848-849) görmek mümkündür.⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâin* adlı eserinin farklı yerlerinde Kur'ân'ın Levh-i Mahfûz'daki varlığından, yakın semâya topluca indirilmesinden, daha sonra nüzûl ortamındaki farklı olaylar neticesinde Kur'ân'ın parça parça indirilmesinden bahsetmektedir.⁶⁸ Yine aynı ekole müntesip olan Zemahşerî de (ö. 538/1144) tefsirinde aynı görüşleri tekrar etmektedir.⁶⁹

Burada İslâm düşünce geleneğinde Allah'ın kelâm sıfatı -daha özelde Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olması- hakkında ortaya sürülen fikirlerin yukarıdaki duruma intibakını dikkate almak, meseleyi biraz

veren ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'den önce veya onunla çağdaş bazı âlimler şunlardır: Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. el-Ca'd Cevherî (ö. 230/844-45); İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849); Nesâî (ö. 303/915); Taberânî (ö. 360/971); Hûd b. Muhakkem Hevvârî (ö. 280/892), *Tefsiru kitâbillâhi'l-azîz*, thk. Belhâc b. Sa'îd Şerîfî, 1. bs. (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1990), 4: 521; Taberî (ö. 310/923), *Câmiu'l-beyân*, 3: 188-192; 24: 542-544.

⁶⁵ Örneğin İmam Maturidî, İbn Abbas rivâyetinin içeriğini, Kadir sûresi 1. âyetin muhtemel olduğu iki anlamdan biri olarak zikreder. Bkz. Ebu Mansur Mâturidî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010), 17: 277; Hevvârî, *Tefsiru kitâbillâhi'l-azîz*, 4: 521; Fadl b. Hasan Tabersî, *Mecme'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 1. bs. (Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2006), 10: 311.

⁶⁶ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2: 308; Osman Aydınlı, "Mu'tezile Geleneğinin Kur'an-ı Kerim Tasavvuru", *İslâmî İlimler Dergisi*, 1/1 (2006): 50.

⁶⁷ Osman Aydınlı, "Mu'tezile Geleneğinin Kur'an-ı Kerim Tasavvuru", 51.

⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, 390, 395.

⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 464; 6: 409.

daha vuzuha kavuşturacaktır. Konuyla ilgili görüşler şu şekilde özetlenebilir:

I) Allah'ın kelâmı, kendi zâtında kâim harf ve seslerden müteşekkildir. Bu görüşe sahip olan Hanbelîler ve Kerrâmîler'e göre Kur'an'ın harfler ve sesleri ezeli kabul edilmektedir.

II) Allah'ın kelâmı, kendi zâtının dışında kâim harf ve seslerden müteşekkildir. Bu ikinci görüşün sahibi olan Mutezile'ye göre Allah'ın konuşması, ses ve harfleri yaratması olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla Kur'an da yaratılmıştır.

III) Allah'ın kelâmı ne kendi zâtında ne de zâtının dışında kaim olan harf ve seslerden müteşekkildir. Bilakis kelâm, ilim ve irâdeden farklı olan, O'nun zâtıyla kâim bir mânâyı karşılamaktadır. Bu düşüncedeki Eş'ârî gelenekte Kur'an Allah'ın zâtıyla kâim bir sığata tekabül etmektedir. Kur'an lafızları ise sözü edilen kelâma delâlet eden hâdis göstergelerden ibarettir.⁷⁰

Mevcut bilgiler ışığında görülmektedir ki gerek Kur'an'ın ezeliğini gerekse hâdisliğini savunanlar nezdinde Kur'an'ın nüzül ortamından önce var olması, dikkate değer bir problem olarak belirmemektedir. Nitekim mezhepler arasında fikir ayrılığına düşülen konu, Allah'ın kelâmı ve Kur'an hakkında mahiyete yönelik bir tartışmadır. Mezheplerin ihtilafları iddia edildiği gibi Kur'an'ın nüzül ortamından önce var olup olmamasıyla irtibatlı değildir. Dahası Kur'an'ın ezeliği yahut yaratılmışlığı hakkında muhtelif görüşler serdeden bütün fırkalar, Kur'an'ın aşamalı inişini kabul etmektedir. Anlaşılan o ki mezhepler, sözü edilen aşamalı inme fikrini kendi düşünce sistemlerinin dokusunu bozan bir unsur olarak da görmemektedirler. Bu durumda iddia sahibi araştırmacıların, *halku'l-Kur'an* tartışmasından Kur'an'ın inzâline zihnî bir sıçrama yapmış olmaları, ihtimal dâhilindedir. Böylece Kur'an'ın aşamalı indirilmesi fikrinin yaygınlık kazanmasını, mezheplerin fikrî, sosyal ve siyasal düzlemdeki otoritesiyle irtibatlandırma gereği hissetmişlerdir. Eş'ârîlik ve Mutezile arasındaki mücadele de bu teorik yanılmanın pratikteki göstergesi kabul edilmiştir. Ne var ki yukarıda ortaya konulduğu üzere bu iddia, gerçeği yansıtmamaktadır.

⁷⁰ Bkz. Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi ve Mahmut Çınar, 1. bs. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 196-197; Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 181-194.

Sonuç

Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e indirilmesi hakkında tefsir geleneğinde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu görüşleri iki ana başlık altında değerlendirmek mümkündür. Birincisi: İbn Abbas'a dayandırılan görüştür. Buna göre Kur'ân öncelikle Levh-i Mahfuz'dan yakın semâya bir bütün halinde, tek seferde inmekte, akabinde nüzûl ortamındaki olaylarla irtibatlı bir şekilde buradan Allah Rasûlü'ne peyderpey nâzil olmaktadır. İkincisi: Tabiûn âlimlerinden Şa'bî nispet edilen görüştür. Bu görüşe göre Kur'ân, ara bir mekân olmaksızın Allah katından doğrudan ve peyderpey Hz. Peygamber'e indirilmektedir. Fakat Taberî'nin, Şa'bî'den İbn Abbas'ın fikrini naklettiğine de tanık olunmaktadır. Tefsir geleneğinde bu görüşlerden ilki üzerinde îmâl-i fikirde bulunulduğuna ve müfessirler tarafından muhtelif versiyonlarının gündeme getirildiğine şâhit olunmaktadır. Kur'ân'dan birtakım delillerin konuya eklenmesiyle birlikte İbn Abbas'ın ilgili görüşünün müfessirlerin genel kabulüne mazhar olduğu tespit edilmiştir.

Tefsir geleneğinde, üzerinde icma' edilmişcesine kabul gören *Kur'ân'ın aşamalı indirilişi* düşüncesinin son dönemde ciddi eleştirilere tabi tutulduğu ve her ne kadar sahih senetlerle nakledilmiş olsa da bu fikri aktaran rivâyetlerin uydurma kabul edildiği, bu konuda Kur'ân'dan getirilen delillerin gerçeği yansıtmadığı, bu görüşün "Kur'ân'ın muhataplarını ve nüzûl ortamını dikkate alması" olgusunu hiçe sayarak insanın irâdeli fiillerini de ortadan kaldıran problemlili bir görüş olduğu yaklaşımı sergilenmiştir.

Fikirlerin, ortaya çıktıkları tarihî bağlamlarıyla ayrıştırılmaz irtibatlarının bulunduğu bilinmektedir. Bu, fikir üreten insanın o fikri üretme şekliyle yakından alakalı bir durumdur ve özellikle tarihî bilginin fotoğrafını çekmede ve bu bilgiyi analiz etmede anakronik yanılgılara düşmemeyi temin eden bir kural niteliği taşımaktadır. Sözü ettiğimiz bu argümanı makalede tartışılan konulara yansıttığımızda İbn Abbas'ın, Şa'bî'nin veya müfessirlerin genelinin vardığı sonuç kadar, modern dönem algısının da etkilendiği bir tarihî atmosferin bulunduğu tespitini yapmak önem arz etmektedir. Ancak son dönem tefsir çalışmalarının dünyada ortaya çıkan ve gelişen düşüncelerle irtibatlı ve eş zamanlı gelişmeler kaydetmesinin bir sonucu olarak beliren bu eleştirel yaklaşıma sahip bazı araştırmacıların -bu konu özelinde- tarihî bilgiyi mahkûm etmeye çalıştıkları gözlemlenmiştir. Nitekim bu durum, yeni gelişmelere tam olarak intibak sağlanamamasından mütevellit metodik

birtakım hatalara işâret etmektedir. Bu hataların başında, bir taraftan tarihselliğin önemine vurgu yapılırken diğer taraftan tarihi, ön yargılara mahkûm etme girişiminde bulunmak gelmektedir.

Bu çerçevede; tefsir geleneğinin Kur'ân'ın inzâliyle ilgili ürettiği bilginin, ilgili araştırmacılar tarafından rivâyet hegemonyası altında ezilen çifte kişilikli sahte bir gerçeklik olarak algılandığına tanık olunmaktadır. Ancak bu geleneğin kendi tarihî konjonktürü dikkate alındığında, sözü edilen algının bir karşılığının bulunmadığı bu makalede tespit edilmiştir. Kur'ân'ın aşamalı indirilişi ve bu fikrin genel kabul görmesinin tefsir ilmi açısından tutarlı bir metot çerçevesinde gerçekleştiği sonucuna ulaşılmıştır. Kur'ân'ın aşamalı indirilişi fikrinin beraberinde getirdiği iddia edilen vahiy-olgu münasebetinin kesilmesi probleminin, insan hürriyetine yönelik boyutun, Kur'ân'ın nasıl bir kitap olduğu tartışmasının, son dönemin geçmişe yönelik kurguladığı başlıklar olduğuna şahit olunmuştur. Mezheplerin konuya yönelik fikirlerinin, ilgili araştırmacılar tarafından, olandan çok olması gerektiğini düşündükleri şekliyle sunulması, bu sunî bakış açısını gösteren diğer bir başlık görünümündedir.

Netice itibariyle, Kur'ân'ın indirilişinin aşamalı veya doğrudan olduğuna yönelik bilgi, şahsî tecrübe alanını aşan bir konudur. Dolayısıyla konuya Kur'ân ve Hz. Peygamber'den gelen bilgileri merkeze alarak yaklaşmak gerekmektedir. Bu çerçevede inzâlin aşamalı veya doğrudan gerçekleşmesi bir tenâkuz ilişkisi çerçevesinde ele alındığında inzâlin şu veya bu şekilde olduğuna yönelik, delâleti kat'î bir âyetin bulunmadığı ifade edilebilir. Hz. Peygamber'in hadîsleri için de bu durum geçerlidir. Konuyla ilgili en net bilgi ise sahabeden İbn Abbas'a dayanmaktadır.

Kaynakça

- Askalânî, İbn Hacer. *Nuhbetu'l-fiker*. thk. Abdulhalim b. Sâlih. 1. bs. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- Ateş, Abdurrahman. "Tefsir Geleneğinde Levh-i Mahfuz Düşüncesi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. 16/3 (2003): 391-404.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1991.
- Aydın, Osman. "Mu'tezile Geleneğinin Kur'an-ı Kerim Tasavvuru". *İslâmî İlimler Dergisi*. 1/1 (2006): 39-57.

- Baltacı, Burhan. "Tefsir Usûlünün Yeniden İnşasına Fıkıh Usûlünün Katkısı -Şâtıbî Örneği-". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. ed. Bilal Gökçür, Necdet Yılmaz, Ömer Kara, Muhammed Abay ve Necmettin Gökçür. 1. bs. Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009, 289-312.
- Beyhâkî, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin. *el-Esmâ ve's-sıfât*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. 2 cilt. Cidde: Mektebetü's-sevâdî, 1991.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 cilt. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Cevherî, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Ca'd. *el-Müsned*, thk. Abdülmehdi b. Abdülkadir. 1. bs. Kuveyt: Mektebetü'l-felâh, 1985.
- Cündioğlu, Dücan. *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*. İstanbul: Tibyan Yayınları, 1995.
- Cündioğlu, Dücan. *Söz'ün Özü -Kelâm-ı İlâhî'nin Tabiatına Dair-*. 5. bs. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. 22. bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 2. bs. 10 cilt. Kahire: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2000.
- Draz, Abdullah. *Kur'an'a Giriş*. çev. Salih Akdemir. 4. bs. Ankara: Otto Yayınları, 2010.
- Duman, Zeki. "Kelamullah'ın Levh-i Mahfuz'dan Cibril'e İntikali ve Hz. Peygamber'e İnzali". *İslâmî İlimler Dergisi*. 5/1 (2010): 41-90.
- Ebu Hayyân Endülüsi. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz. 1. bs. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. 3. bs. Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- Elik, Hasan. *Kur'an'ın Korunmuşluğu*. 4. bs. İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2014.
- Gazâlî, Ebu Hamîd Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. Beyrut: Dâru'l-minhâc, 2012.
- Gözeler, Esra. *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. 1. bs. İstanbul: Kuramer, 2016.
- Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Nisâbûrî. *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. 2. bs. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002.
- Halîmî, Ebu Abdullah. *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân*. thk. Hilmi Muhammed Fûde. 1. bs. 3 cilt. byy: Dâru'l-fikr, 1979.

- Hevvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsiru kitâbillâhi'l-azîz*. thk. Belhâc b. Sa'îd Şerîfî. 1. bs. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1990.
- İbn Ebî Dâvud. *Kitâbu'l-mesâhif*. thk. Muhibbuddin Abdussubhân. 2. bs. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Ebî Şeybe. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvame. 1. bs. 26 cilt. Cidde: Dâru'l-kible li's-sekâfeti'l-İslâmiyye, 2006.
- İbn Kesir, İmâdudî Ebi'l-Fedâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed, Muhammed Seyyid Reşâd, Muhammed Fâdîl el-Acmâvî, Ali Ahmed Abdalbaki ve Hasan Abbas Kutub, 1. bs. 15 cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- Kâdî Abdülcebbar. *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâin*. thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâyih. 1. bs. Kahire: Mektebetü'n-nâfize, 2006.
- Kâdî Beyzâvî. *Envârü't-tenzîl*. thk. Muhammed Subhi ve Muhammed Ahmed. 1. bs. 3 cilt. Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000.
- Kâdî Beyzâvî. *Tavâli'u'l-envâr*. çev. İlyas Çelebi ve Mahmut Çınar. 1. bs. İstanbul Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Karaman, Hayrettin, Mustafa Çağrı, İ. Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümü. *Kur'an Yolu*. 3. bs. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' liahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 1. bs. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2006.
- Makdîsî, Ebu Şâme. *el-Mürşidü'l-vecîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru's-sâdir, 1985.
- Mâturidî, Ebu Mansur. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu. 18 cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ty.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 1. bs. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü târîhi'l-Arabî, 2002.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmünim Şelebî. 1. bs. 12 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

- Özgel, İshak. "Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lugavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Araştırmalar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-*. 3/5-6 (2001): 89-114.
- Özsoy, Ömer. *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*. 2. bs. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Öztürk, Hayrettin. "Hazreti Peygamber (a.s.) Döneminde Kur'an Ayetlerinin ve Surelerinin Tespit ve Tertibi Hakkında Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 20-21 (2005): 211-233.
- Öztürk, Mustafa. "Vahiyle Empati Kurmanın İmkânı -Muvâfakâtı Ömer Örneği-". *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*. 1. bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011. 230-266.
- Reşid Rıza. *Tefsîru'l-menâr*. 2. bs. 12 cilt. Mısır: Matbaatu'l-Menâr, 1350.
- Sâbûnî, Nureddin. *Mâturidiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. 6. bs. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998.
- Subhi Salih. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 10. bs. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1988.
- Suyutî, Celaleddin Abdurrahman. *el-İtkân fi ulumi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Ali. 2 cilt. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2006.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi. 25 cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ty.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 1. bs. 26 cilt. Kahire: Dâru hicr, 2001.
- Tabersî, Fadl b. Hasan. *Mecme'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. 1. bs. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2006.
- Tâhir b. Âşur. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-neşr, 1984.
- Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Şuayb Arnavut ve Cemal Abdüllatif. 1. bs. 6 cilt. Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009.
- Yazır, Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 cilt. İstanbul: Eser Kitabevi, ty.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf*. thk. Adil Ahmed Abdülmecud ve Ali Muhammed Muavviz. 1. bs. 6 cilt. Riyad: Mektebetü'l-ubeykân, 1998.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 1. bs. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-Arabî, 1995.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fi ulumi'l-Kur'ân*. thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2006.

EŞ'ARÎ ÂLİMLERİN NAZARINDA HANBELÎLİK VE HANBELÎLER (İHTİLAFLAR VE İTHAMLAR)

Gönderim Tarihi: 23.01.2018

Kabul Tarihi: 20.04.2018

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5055-7995>

Ümüt TORU*

Öz

Mezhepler arası ilişkiler, öncelikle söylemler üzerine bina edilir. Yaftalayıcı isimler ve olumsuz nitelermeler, çoğu defa olumsuz ilişkileri de beraberinde getirir. Her ikisi de Ehl-i Sünnet'in bir kolu olmasına rağmen Eş'arî âlimlerin Hanbelîlere yönelik olumsuz dil ve üsluplarının incelenmesi, bu açıdan önem teşkil etmektedir. Eş'arî âlimler açısından Hanbelîlik, kurumsal kimliği bakımından Ehl-i Sünnet sınırları içerisinde yer alan ve sahih bir din anlayışını temsil eden fırka konumundadır. Ne var ki kelimâ meselelere yaklaşımda aklın yeri, Allah'a ait sıfatların tevili ve mushaftaki lafızların mahluk olup olmadığı konularında Hanbelîlere çok ciddi eleştiriler yöneltilmiş, ayrıca Haşviyye, Mücessime, ayak takımı, câhil gibi aşırı birtakım ithamlarda bulunulmuştur. Bu olumsuz nitelermelerin arkasında dinsel hassasiyetlerin yanı sıra temsil ettikleri din anlayışının meşruiyetini sağlamaya yönelik kaygılar yer almaktadır. Diğer taraftan Nizâmülmülk'ün vezir olmasıyla birlikte siyasal bakımdan desteklenmeye başlanmaları, fikirlerini yaymak için avantajlı bir konuma yükselmeleri ve bu uğurda gerekli tüm imkanlara kavuşmaları, çoğu defa Hanbelîlerin aleyhine bir gelişme kaydetmeleri de bunda etkili olmuştur. Zira Eş'arîliğin yükselmesine karşı Hanbelîlerin zaman zaman sosyal şiddete varan tepkisi, onların üslubuna yansımıştır.

Anahtar Kelimeler: Eş'arîlik, Hanbelîlik, Akıl, Haberî Sıfatlar, Halku'l-Kur'an, İtham.

Hanbalism and Hanbalities in the Viewpoint of Asharite Scholars (Disagreements and Accusations)

Abstract

Relations between sects are built on discourses first. Nicknames and negative

* Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Dr. Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies. Amasya/Turkey (umittoru@hotmail.com).

qualifications often lead to negative associations. When viewed from this angle the bad accusations that the Ash'arite scholars use about the Hanbalities are really striking. So, both are included in the Ahl al-Sunnah. In terms of Ash'arî scholars, Hanbalism is a branch within the Ahl al-Sunnah and represents a true understanding of religion. However, the Hanbalites were subjected to very serious criticisms about the comment of Allah's qualities, nature of the Holy Qur'an's letters. Beside of this, they were accused of some extreme accusations such as Hashviyya, Mucessima, Mushabbiha, idler and ignorant. These negative qualifications concern with ensuring the legitimacy of the religious thought they represent, as well as religious sensitivities. On the other side, being supported politically after Nizam al-Mulk became vizier, to gain an advantageous position to spread their ideas and to get all the necessary opportunities for it influenced their language. Finally, the reaction of the Hanbalities to the rise of the Asharism, this reaction sometimes caused social violence, is reflected in their wordings too.

Keywords: Asharism, Hanbalism, Mind, İnformed Devine Attributes, Halqu'l-Qur'an, Accusation.

Giriş

Eş'arîlik, hicrî dördüncü asrın başlarında İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılması ve selef tarafından temsil edilen Ehl-i Sünnet itikadını benimsediğini deklare etmesi, müteakip yıllarda da isminin mezhep kurucusu olarak görülmeye başlanmasıyla ortaya çıkmış bir mezheptir. Kurucusunun mezhep değiştirdiği günlerden itibaren Hanbelîlik ile yakın bir ilişki içinde olmuş ve çoğunlukla onun aleyhine bir gelişme göstermiştir.¹ Ebû Hâmid el-İsferâyinî (ö. 406/1015) gibi bazı Şâfiîler, İmam Eş'arî'yi Şâfiî kabul etmese ve halku'l-Kur'ân meselesinde fikirlerine karşı çıksa da Eş'arîlik, zaman içerisinde özellikle Şâfiîler arasında yayılmış ve Şâfiîlerin kâhir ekseriyetinin benimsediği itikâdî mezhep haline gelmiştir.² Eş'arî'nin fikirleri, onun Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra ömrünün büyük bir kısmını geçirdiği Bağdat'tan ilk önce Horasan'ın daha çok Şâfiî çevrelerin bulunduğu şehirlerine, daha sonra da batıya, Mağrib'deki Kayravan gibi Mâlikîliğin merkezi

¹ Hâlid Kebîr Allâl, *Safahâtun min târîhi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa bi-Bağdâd* (Cezair: Matbaatu hûme, ty.), 132; Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 242.

² Allâl, *Safahâtun min târîhi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa bi-Bağdâd*, 143-144.

Eş'arî Âlimlerin Nazarında Hanbelîlik ve Hanbelîler (İhtilaflar ve İthamlar) | 103
konumundaki yerlerde yayılmaya başlamış, Selçuklular zamanında en parlak dönemini yaşayarak zamanla Şâfiîlerin ve Mâlikîler'in çoğunun ortak kelâmı haline gelmiştir.³ İmam Şâfiî'nin Ehlü'r-Rey karşıtı tavrının, Şâfiîliği Ashâbu'l-Hadis arasında popüler hale getirmesinin ve Horasan bölgesinin büyük bir kısmında yayılmış olan Hanbelîler ve diğer Hadis Taraftarı toplulukları hicrî beşinci/on birinci asrın son çeyreğine kadarki süreçte kendi içinde eritmiş olmasının Eş'arîliğin Şâfiîler arasında yayılmasında önemli rolü vardır.⁴

İlk Şâfiîler, itikâdî görüşleri bakımından bir bütünlük oluşturmasalar da gerek fıkıhta gerekse kelâmıda genel olarak Ashâbu'l-Hadis düşüncesine mensupturlar. Bunun doğal bir sonucu olarak da itikâdî meselelerde aklın kullanılmasına karşı çıkıyorlardı.⁵ Bununla birlikte İbn Küllâb, Kerâbisî ve Hâris el-Muhâsibî gibi kelâm ile işğal eden ve Ashâbu'l-Hadis tarafından kısmen de olsa aklı öne çıkardıkları için eleştirilen Şâfiîler de vardı. Şâfiîler arasında kelâm, bilhassa İmam Eş'arî'nin çağdaşı Ebu'l-Abbâs İbn Süreyc'ten sonra yaygınlaşmış ve bu durum, diğer Ashâbu'l-Hadis mensuplarıyla önemli bir tartışma konusu olmuştur.⁶

Eş'arîlik, bir takım kelâmî meselelerde Ashâbu'l-Hadis tarafından ağır bir şekilde eleştirilen Küllâbî gelenek üzerinde yükseldiği için onlara yöneltilen eleştirilerin doğal muhatabı olmuştur. Çoğu defa birlikte yaşanan ortak coğrafya ve bilhassa Mihne sonrası süreçte Ashâbu'l-Hadis içinde Hanbelîler'in sosyo-kültürel hayatta kazandığı etkinlik, Eş'arî âlimlerin kendilerine meşruiyet sağlayacak argümanlara ağırlık vermesini zorunlu kılmıştır. Bu kapsamda genel olarak Ahmed b. Hanbel ve Hanbelîlik cepheye alınmamakla birlikte özellikle kelâmî

³ Tacuddîn Ebî Nasr Abdilvehhâb b. Ali b. Abdi'l-Kâfi es- Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhi ve Abdul-Fettâh Muhammed el-Hulv (byy.: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1964), 3: 377-378; Wilfred F. Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 305-306; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (Mısır: Dâru'l-meârif, ty.), 5: 316-317; Ali Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmâîlîlik* (Ankara: Asitan Yayınları, 2014), 94-95.

⁴ Eş'arîlik-Şâfiîlik kaynaşmasının tarihsel süreci konusunda kapsamlı bir analiz için bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 97-103, 138.

⁵ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidilik İlişkisi*, 100-101.

⁶ Bilal Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 237; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidilik İlişkisi*, 100-101.

meselelere yaklaşımda aklın kullanılması, sıfatların tevili ve mushaftaki lafızların mahluk olup olmadığı konularında bazen örtük bir şekilde, bazen de siyasal ve sosyal gelişmelerin sağladığı avantajla açıkça Hanbelîler'e ciddi eleştiriler yöneltilmiş, bu eleştiriler üzerinden Hanbelî yaklaşımın yanlışlığı gösterilmeye çalışılmıştır. Bu bakımdan Eş'arî ulemanın sosyo-kültürel hayatta kendilerine özgün bir yer edinme gayretlerini incelemek, Hanbelîler'den farklı düşündükleri hususları tespit etmek ve muhalif bir görüşü eleştirirken kullandıkları dil ve üslubu, geliştirdikleri söylem biçimlerini ortaya koymak, sadece Eş'arî düşüncenin tanınması açısından değil günümüzde birbirine çok yakın görüşlere sahip birçok dinsel grubun karşılıklı ilişkilerini anlamak açısından da ufuk açıcı olabilecektir. Biz, bu makalemizde Eş'arî ulemanın Hanbelîler'e bakışının sadece söyleme ve dile yansıyan boyutları ile bunların teolojik, sosyal-piskolojik ve tarihsel sebepleri üzerinde durup ihtilafların ve olumsuz söylemlerin sosyo-kültürel hayata yansıyan boyutunu ise bir başka çalışmaya bıraktık. Diğer taraftan, savundukları görüşlerin doğruluğunu ve bunun dışındaki kabullerin gayri İslâmîliğini göstermeye çalışan kesimin Eş'arîler olması itibarıyla sadece onların eserlerine yansıyan üslubu bir analize tabi tuttuk. Bu eserlerin seçiminde ise daha çok hicrî dördüncü, beşinci ve kısmen altıncı asırlarda üretilen ve sonraki süreçte Eş'arî düşünceye yön veren literatürle iktifa edip mezhep kimliklerinin belirginleştiği daha geç dönem eserlerine ancak gerekli görülen durumlarda müracaat ettik.

1. Eş'arî Düşüncede Hanbelîlik ve Hanbelîler

a. Hanbelîliğe Olumlu Bakış

Eş'arî âlimlerin Hanbelîlik ve Hanbelîler ile ilgili değerlendirmeleri, dikey bir çizgide hep aynı şekilde devam etmemiş, içinde buldukları sosyo-politik ve sosyo-kültürel şartların etkisiyle dalgalı bir mahiyet teşkil etmiştir. Bununla birlikte Hanbelîliğin İslam mezhepleri arasında doğru bir din anlayışını temsil ettiği ve hak mezhepler arasında yer aldığı genel olarak kabul edilmiştir. Mesela İmam Eş'arî, bazı eserlerinde İslam mezheplerini ana çatı itibarıyla "haktan sapmış bid'at ehli fırkalar" ve "hak üzere olan sünnet ehli fırka" şeklinde tasnif etmiş,⁷ bu tasnifinde Hanbelîlik'i, "kitap ve sünnete bağlı,

⁷ Bkz. Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ty.), 7-8; Eş'arî, *Risâletü ilâ ehli's-suğr bi-bâbil'l-ebvâb*, thk. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî (Medîne: İmâdü'l-bahsi'l-ilmî, 1992), 174.

Eş'arî Âlimlerin Nazarında Hanbelîlik ve Hanbelîler (İhtilaflar ve İthamlar) | 105
ashabın yolundan ayrılmayan, hak ve hakikati temsil eden" bir fırka olarak ortaya koymuş, hatta kendisinin de onlara bağlı olduğunu belirtmiştir. Dahası o, Ahmed b. Hanbel hakkında "Allah'ın kendisiyle hakkı beyan ettiği, dalâletleri ortadan kaldırdığı, dinin ilkelerini ortaya koyduğu, bid'atçilerin bid'atlerini, haktan ayrılanların sapkınlıklarını ve şüphecilerinin şüphelerini engellediği faziletli imam ve kâmil lider" gibi övgü dolu nitelermelerde bulunmuştur.⁸ Yine o, İslam mezheplerini ötekileştirici herhangi bir sınıflamaya tabi tutmadığı *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn* adlı Mezhepler Tarihi eserinde, Hanbelîler tarafından savunulduğu bilinen fikirleri "Ashâbu'l-Hadis ve Ehl-i Sünnet" başlığı altında zikretmiş⁹ ve en sonunda bu görüşleri kendisinin de kabul ettiğini belirtmiştir.¹⁰ Ancak o, burada ya da eserinin başka bir yerinde Ahmed b. Hanbel ve Hanbelîlik'le ilgili hiçbir söz etmemiştir. İmam Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'i ne zaman kaleme aldığı tartışmalıdır.¹¹ Muhtemelen o, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra eserini yeniden gözden geçirmiş, bazı müdahalelerde bulunmuş ve son şeklini vermiştir.¹² el-

⁸ Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, 9.

⁹ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Dâru'n-neşr, 1980), 290-297.

¹⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, 297.

¹¹ *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'in yazılış tarihi konusundaki tartışmalar ve çeşitli tespitler konusunda ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Kadir Gömbeyaz, "Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî" (Yüksek Lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 83-92; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fıçlalı (İstanbul: Şa-To İlahiyat, 2001), 378; Keith Lewinstein, "Studies in Islamic Heresiography: The Khawaric in Two Fıraq Traditions" (Degree of Doctor of Philosophy, Faculty Of Princeton University in Candidacy, 1989), 13; Joseph Givony, "Fıraq Edebiyatında İmam Ebû Hanîfe'nin Tasviri İle İlgili Meseleler", çev. Muzaffer Tan ve N. Kemal Karabiber, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 64-66.

¹² Ümüt Toru, "Eş'arî Makâlât Geleneğinde İmâmiyye Algısı (Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 27-31.

*İbâne*¹³ ve *Risâle ilâ ehli's-Suğr*¹⁴ adlı eserleri ise kesin bir şekilde onun Mu'tezile'den ayrıldığı ilk yıllarda kaleme alınmıştır. Dolayısıyla Hanbelîler'in Bağdat'ta güçlü bir konumda olması, Eş'arî'nin onların hâkim olduğu kültür havzasında kendisine yer edinmeye çalışması,¹⁵ yine onların eleştiri ve saldırılarından korunma ve hatta onları kendine çekme gibi bir amaç taşıması¹⁶ gibi sosyal ve psikolojik şartlar, onun bu

¹³ İmam Eş'arî'nin *el-İbâne*'yi ne zaman yazdığı tartışmalı bir konudur. Onun hicrî üçüncü asrın sonları, dördüncü asrın başlarında Mu'tezile'den ayrılıp Ehl-i Sünnet'e intikal etmesini müteakip Bağdat'a gelince Hanbelî âlim Berbehârî ile görüşmeye gitmeden önce bu eserini yazdığını söyleyenler olduğu gibi [Bkz. Mehmet Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arilik* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2013), 158.] ondan olumsuz cevap almasından hemen sonra kaleme aldığını söyleyenler [Bkz. Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed b. Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ty.), 2: 18; İrfan Abdülhamid, "Eş'arî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 444; Richard J. McCarthy, "A Note on the İbana", *The Theology of Al-Ashari* (Beyrut: İmprimerie Catholique, 1953), 232.] de vardır. (İbâne'nin şu anki hâliyle İmam Eş'arî'ye aidiyetinin kuşkulu olduğu ve birtakım ilaveler yapılmış olunabileceği yönündeki değerlendirmeler için bkz. McCarthy, "A Note on the İbana", 232; Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arilik*, 155, 257.)

¹⁴ *Risâle*'de eserin yazılış tarihiyle ilgili 268/882 şeklinde bir kayıt yer almaktadır. (Bkz. Eş'arî, *Risâle*, 75.) Ne var ki İmam Eş'arî'nin 260/874 yılında doğduğunun ve 40'lı yaşlardayken mezhep değiştirdiğinin bilinmesi (Bkz. Ebu'l-Abbâs Şemsü'd-Din Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtu'l-e'yân ve enbâi ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru sadr), 1994, 3: 284-285; Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût ve Salih es-Semr, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 11: 392; Abdülhamid, "Eş'arî", 444.), dahası eserde Eş'arî'nin selef düşüncesine yönelik olumlu birtakım değerlendirmeleri, bu tarihin hatalı olduğunu ve sehven yazılmış olabileceğini göstermektedir. Söz konusu tarihin aslında 298/910 olduğunu iddia edenler olduğu gibi eserin aslında Eş'arî'nin Mutezilî dönemine ait olduğunu da savunanlar, bütün bu iddiaları reddederek eserin kesin bir şekilde İmam Eş'arî'nin Selef düşüncesine mensup olduğu döneme ait olduğunu belirtenler de vardır. (Bkz. Fevkiye Hüseyin Mahmûd, "Mukaddimetü'l-muhakkik", *el-İbâne an-usûlü'd-diyâne*, yzr. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (Kâhire: Dâru'l-ensâr, 1977), 72-75; Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî, "Mukaddimetü'l-muhakkik," *Risâle ilâ ehli's-Suğr bi-Bâbi'l-Ebvâb*, yzr. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (Medine: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, 1992), 63-65.) Eserde Ehl-i Sünnet âlimleri hakkında eserde kullanılan olumlu üslubu ve hatta onlardan istifadeye yönelik temennisi (Eş'arî, *Risâle ilâ ehli's-Suğr bi-Bâbi'l-Ebvâb*, 177), eseri Mu'tezile'den döndüğü ve Hanbelîler arasında yer edinmeye çalıştığı ilk dönemde kaleme aldığına dair tespitleri haklı çıkartmaktadır.

¹⁵ Kalaycı, "Eş'arîliğin Tarihsel Arka Planı", 401.

¹⁶ Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arilik*, 158-159; Kadir Demirci, "Eş'arî'de Hadis ve Sünnet (el-İbâne Örneği)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 10/2 (2010): 49.

Eş'arî Âlimlerin Nazarında Hanbelîlik ve Hanbelîler (İhtilaflar ve İthamlar)| 107
üç eserine yansıyan üslubunu etkilemiş gözükmektedir.¹⁷

Eş'arî düşüncede Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'den sonra mezhepleri genel bir tasnife tabi tutan ve mezheplere yaklaşımını açık bir şekilde yetmiş üç fırka hadisi üzerine bina eden ilk Eş'arî makâlât yazarı olan Bağdâdî (ö. 429/1037), İslam dünyasında ortaya çıkan bütün mezhepleri "kurtuluşa eren fırka, heva ehli fırkalar ve aslında İslam ile bir ilgileri olmadığı halde İslam'a nispet edilen fırkalar" olmak üzere üçlü bir tasnife tabi tuttuğu eserinde, son iki grubun cehennemlik olduğunu iddia ettiği ve bunun yanında onlara yönelik bir takım sosyal mesafe normları önerdiği¹⁸ halde Ashâbu'l-Hadis kapsamında değerlendirdiği Hanbelîliği, kesin bir şekilde kurtuluşa eren fırkalar arasında saymış, bunların her türlü bid'atlerden uzak olduklarını belirtmiş ve onlara yönelik herhangi bir sosyal mesafe normu geliştirmemiştir.¹⁹ Bağdâdî'nin mezheplere bakışını ve yaklaşımını ortaya koymak için geliştirdiği üçlü tasnif, alt kolları itibariyle farklılaşsa da ana çatı itibariyle kendisinden sonra öğrencisi Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyinî'yi (ö. 471/1079) ve Fahreddin er-Râzî'yi (ö. 606/1210) de etkilemiştir. Her ikisi de mezhepleri aynen Bağdâdî gibi üçlü bir tasnife tabi tutmuş, bununla birlikten ondan farklı olarak hiçbir mezhep hakkında sosyo-kültürel hayatta mensuplarından uzak durmayı gerektiren bir hüküm ortaya koymamışlardır.²⁰ Diğer taraftan her ikisinde de Hanbelîlik, aynen Bağdâdî'de olduğu gibi kurtuluşa eren Sünnî fırkalar arasında yer almaktadır.²¹ Eş'arî makâlât yazarlarından objektif ve betimsel üslubuyla dikkat çeken Şehristânî (ö.

¹⁷ Erkan Yar, "Eş'arî ve Metodolojisi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 10/2 (2005): 33, 36; Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, 159.

¹⁸ Bağdâdî'nin fırkalara yönelik geliştirdiği sosyal mesafe normları hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Toru, "Eş'arî Makâlât Geleneğinde İmâmiyye Algısı", 230-236.

¹⁹ Ebû Mansûr Abdu'l-Kahir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Mısır: Dâru'l-maarif, ty.), 11, 26-27, 314-315, 324.

²⁰ Bkz. Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyinî, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırkatî'n-nâciyeti an fırakî'l-hâlikîn* (Kahire: Matbaatu'l-envâr, 1940), 23, 25, 123; Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdâtü fırakî'l-Müslimîn ve'l-müşrikîn* (Kahire: Mektebetü'n-nahda el-İslâmiyye, 1938), 76-81. Ayrıca bkz. Toru, "Eş'arî Makâlât Geleneğinde İmâmiyye Algısı", 227-230.

²¹ İsferâyinî, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırkatî'n-nâciyeti an fırakî'l-hâlikîn*, 183; Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâzu'l-mûnika fi-âraî ehli'l-ilm*, thk. Esad Cuma (Tunus: Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûmî'l-insânîyye, 2004), 87-90; Râzî, *İ'tikâdâtü fırakî'l-Müslimîn ve'l-müşrikîn*, 66.

548/1153) de “kurtuluşa eren fırka-dalâlet ehli fırkalar” şeklindeki ikili tasnifinde, Ahmed b. Hanbel’i ve ashâbını, kurtuluşa eren fırka içinde zikretmiştir.²²

b. Hanbelîlik-Hanbelîler Ayrımı ve Hanbelîler’e Yönelik Eleştiriler

Eş’arî makâlât yazarlarından Bağdâdî’ye göre “Ehl-i Sünnet dışındaki fırka mensuplarından birkaç kişi bir araya gelse, aynen Yahudi ve Hıristiyanlar gibi birbirlerini tekfir ederek ortamı terk ederler. Onlardan birbirini tekfir etmeyen ve birbirlerinden uzaklaşmayan bir fırka yok gibidir. Hâlbuki Ehl-i Sünnet mensupları, birbirlerini tekfir etmek bir tarafa birbirlerinden uzak durmayı gerektirecek bir ihtilafa dahi düşmezler.”²³ Ne var ki aşağıda zikredeceğimiz bir takım örnekler, bu ifadelerin olgunun tasvirinden ziyade kişisel temennisini yansıttığını göstermektedir. Onun, benimsediği yetmiş üç fırka hadisinin etkisiyle Ehl-i Sünnet’i, bütün alt kollarıyla birlikte kurtuluşa eren tek bir fırka olarak sunma yönündeki kaygısı, Hanbelîler de dâhil herhangi bir Sünnî kişi ya da grubu ötekileştirecek argümanlardan uzak durmasına sebep olmuştur.²⁴ Yine IV/10. asrın başlarından itibaren Fâtımî İsmâîlîler’in siyasî bir güç haline gelerek zamanla Sünnî coğrafya için tehdit olmaya başlaması ve 402/1012 tarihinde Abbâsîler’in bir bildiri yayınlarak Fâtımîler’in Ali soyuyla bir irtibatlarının olmadığını ve Deysânî bir kökten geldiklerini ileri sürmesi,²⁵ sadece İsmâîlîliğe bakışı²⁶ değil Bağdâdî başta olmak üzere o dönemde yaşayan Sünnî müelliflerin fırkaları tasnifini de doğrudan etkilemiş, Abbâsî Halifelîğinin daha geniş

²² Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristânî, *Kitâbu’l-milel ve’n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Keysânî (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1975), 93, 103-104, 207.

²³ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu’l-milel ve’n-Ninal*, thk. Nasrî Nâdir (Beyrut: Dâru’l-Maşrik, 1986), 157; Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, 361; Benzer bir değerlendirme için bkz. İsfârâyînî, *et-Tabsîr fi’l-dîn ve temyüzü’l-fırkati’n-nâciyeti an fıraki’l-hâlikîn*, 186.

²⁴ Dinlerin, toplumsal kurumlara ontolojik statüler vermesi ve onların bu konumunu yasallaştırması hakkında kapsamlı bir analiz için bkz. Şaban Erdiç, “Bir İnşa Süreci Olarak Fenomenolojik Perspektifte Kutsal ve Kutsallaşma -Ziyaret Fenomeni Örneği”, *Millî Folklor*, 114 (2017): 40-41.

²⁵ Cemâlüddîn Ebu’l-Ferec Abdurrahmân b. el-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi’l-ümem ve’l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1992), 15: 82-83; İmâdu’l-Dîn Ebu’l-Hasan b. Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmirî (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-Arabî, 1997), 7: 584.

²⁶ Ali Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011), 58.

Eş'arî Âlimlerin Nazarında Hanbelîlik ve Hanbelîler (İhtilaflar ve İthamlar) | 109
bir toplumsal temsile sahip olduğu ve Sünnî fırkalar arasında bir fark bulunmadığı düşüncesini öne çıkarmaya çalışılmalarına sebep olmuş görülmektedir.²⁷

Hanbelîlik, daha önce de belirttiğimiz üzere genel düşünce sistemi itibariyle Eş'arî âlimlerin nazarında olumlu bir yere sahiptir. Ancak iki mezhep arasındaki kalamî birtakım yaklaşım farklılıkları, tarafların birbirleri hakkında tekfire varan hükümler vermesine bile yol açmıştır. Dahası, Eş'arîler ile Hanbelîler arasındaki gergin ilişkiler, sadece karşılıklı ithamlarla da sınırlı kalmamış, çeşitli siyasal ve sosyal sebeplerin de devreye girmesiyle mezhep temelli bir takım toplumsal çatışmalara dahi sebebiyet vermiştir. Bizim odak konumuz olması itibariyle Eş'arî ulemanın Hanbelîleri eleştirmesine ve hatta dinsel bakımdan olumsuz bir konuma yerleştirmesine sebep olan tartışmalara baktığımızda eleştiri ve ithamların ana hatlarıyla üç meselede yoğunlaştığını görmekteyiz. Bunlardan birincisi kalamî faaliyetlerin İslam'daki yeri, ikincisi Allah'a ait sıfatların tevil edilip edilemeyeceği, üçüncüsü ise elimizdeki mevcut mushafta yer alan lafızların mahluk olup olmadığıdır.

b.1. Kalamî Faaliyetlerin Dindeki Yeri

İslam düşünce tarihinde kalam karşıtı tavrın tarihsel kökleri, hicrî birinci asrın sonlarına kadar gider.²⁸ Ebû Hanife'nin (150/767) öğrencisi Ebû Mukâtil es-Semerkindî'nin hocasına sorduğu bir soru,²⁹ Hz. Peygamber döneminde ve sahabe arasında tartışılmamış olan meselelerle meşgul olunmaması gerektiğini savunan bir düşünce biçiminin hicrî ikinci asrın ilk yarısında toplumsal hayatta etkin olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.³⁰ Özellikle mihne sonrası süreçte Ahmed b. Hanbel (ö. 241/856) ile Hanbelîler, bu tavrın İslam düşünce tarihindeki en etkin savunucuları olmuşlardır.³¹ Dolayısıyla Eş'arî âlimlerin Hanbelîler ile karşı karşıya geldiği ilk tartışmalardan birisi de bu mesele olmuştur. Eş'arîliğin henüz kurumsal bir mezhep olarak ortaya

²⁷ Bu tespiti, makalemizi değerlendiren sayın hakeme borçluyum.

²⁸ Bkz. Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Kitâbiyât, 2002), 44-49.

²⁹ Bkz. Ebû Hanife, "el-Âlim ve'l-müteallim", *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002), 13.

³⁰ Kalam karşıtı tavrın sistemleşmesi, ilk temsilcileri ve mezhepleşme süreci konusunda bkz. Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, 49-57.

³¹ Bazı örnekler için bkz. İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, 79-86.

çıkmadığı, ancak fikrî temellerinin atılmaya başlandığı İmam Eş'arî (ö. 324/936) döneminde, bu konuda Hanbelîler'e yönelik birtakım eleştirilerde bulunmuş ve ağır ithamlar yöneltilmiştir. Gerçi daha önce de belirttiğimiz üzere İmam Eş'arî, Mu'tezile'den ayrılmasından hemen sonra Hanbelîler'i tamamen karşısına alan radikal bir tavır sergilememiştir. Hatta bu dönemde kaleme aldığı *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne, Risâle ilâ ehli's-Suğr* ve muhtemelen yeniden gözden geçirdiği *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserlerinde Hanbelî düşünceye yakın bir tutum da takınmıştır. Bunun yanında, o dönem itibarıyla Hanbelîler'in etkin olduğu Bağdat'ın sosyo-kültürel hayatında, kendisine onlar arasında bir yer bulmaya çalışmış ve bu kapsamda ilk görüşmesini Hanbelî âlim Berbehârî (ö. 329/941) ile yapmıştır. Ne var ki Berbehârî başta olmak üzere çağdaşı Hanbelî âlimler, onun muhalifleriyle mücadelede sadece nakille yetinmeyerek kelimâ bir yöntem olarak benimseyen ve Küllâbî bir geleneğe dayanan³² metodolojisini doğal olarak tasvip etmemiş ve onu dışlamışlardır.³³ Eş'arî'nin buna nasıl tepki gösterdiği kaynaklarda net değildir. Onun *el-İbâne, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* ve *Risâle ilâ ehli's-Suğr* adlı eserlerinin aksine Hanbelî düşünceye cephe aldığı ilk eseri, kaynaklarda *el-Hass ale'l-bahs* ismiyle de anılan *İstihsânu'l-havz* adlı risalesidir. Ancak onun bu eserini ne zaman kaleme aldığı bilinmemektedir. Hatta Talat Koçyiğit'e göre bu eser, Eş'arî'nin Mu'tezile mezhebine mensup olduğu döneme aittir.³⁴ Bu durumda eser, Sünnî Eş'arî'nin değil Mu'tezilî Eş'arî'nin Hanbelîler'e bakışını yansıtmaktadır. Ne var ki Eş'arî'nin bu eserini Ehl-i Sünnet'e geçtikten sonra yazmış olabileceğini düşünmek, uzak bir ihtimal değildir. Çünkü o, Ehl-i Sünnet'e intisap etmesinden sonra da kelimâ ile iştigal etmeye devam etmiş, hatta bu sebeple Hanbelîler tarafından bir anlamda dışlanmıştır. Bu durumda onun Hanbelîlere karşı bir kelimâ savunusu yaptığı ve faaliyetlerinin bidat olmadığını onlara göstermeye çalıştığı düşünülebilir. Dahası onun bu eserini Mu'tezilî iken yazdığı kabul edilse bile kelimâ ile

³² Şehristânî, *Kitâbu'l-mîle ve'n-nihal*, 93; Ebû'l-Fazl Abbas b. Mansûr es-Seksekî, *el-Burhân fî ma'rifeti 'akâidi ehli'l-ediyân* (Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 1988), 37. Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Küllâbîliğe geçtiğini ortaya koyan ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Mehmet Kalaycı, "Eşariliğin Arka Planı: Küllâbîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/2 (2010): 401-424.

³³ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, II/18; Abdülhamid, "Eş'arî", 444.

³⁴ Talat Koçyiğit, "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Bir Risâlesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1 (1960): 165-166.

Eş'arî Âlimlerin Nazarında Hanbelîlik ve Hanbelîler (İhtilaflar ve İthamlar) 111
uğraşmaya devam etmesi nedeniyle kelam karşıtı Hanbelîler'e hâlâ aynı
gözle baktığı da söylenebilir.

Eş'arî, *İstihsânu'l-havz'* da başta Berbehârî olmak üzere Hanbelî
ulemanın kelam karşıtı tavrını ve bu ilim ile iştilal edenlere yönelik
kendisini de kapsayan "bid'atçı, dalâlet ehli, sopayla dövülmeyi hak
eden, katlinde sevap olan, iflah olmaz kimseler" türünden ithamlarına
cevap vermiş ve onlara karşı kelamın meşruiyetini savunmuştur.³⁵
Zaman zaman ağır birtakım ithamlarda bulunan İmam Eş'arî,
eleştirilerini "bir grup" kaydıyla isim zikretmeksizin yapmıştır. Ne var ki
onun eleştirilerine zemin oluşturan "hareket, cisim, arazlar, sıfatlar gibi
meselelerde kelam yapmanın bid'at ve dalâlet sayılması, Hz. Peygamber
(as), halifeleri ve ashabı bu meselelerle ilgilenmediği için uzak durulması
gerektiğinin savunulması," çoğunlukla Hanbelîler'e ait bir yaklaşım
biçimidir. Ayrıca "Hakkında herhangi bir hadis olmadığı halde "Kur'an
mahluktur." diyenleri niçin tekfir ediyorsunuz?" sorusuna onların
"Çünkü Ahmed b. Hanbel, onları tekfir etmiştir." şeklinde cevap
verdiklerini söylemesi de eserin muhatabının Hanbelîler olduğunu
göstermektedir.

Eş'arî'ye göre kelam karşıtı Hanbelîler, cehaleti ana sermayeleri
haline getiren ve tamamen taklide yönelmiş olan kişilerdir. Dinî
meseleleri düşünmek ve araştırmak kendilerine ağır geldiği için, böyle
bir yola başvurmaktadırlar.³⁶ Hâlbuki Hz. Peygamber (as), "bu meseleler
hakkında araştırma yapanları bid'atçı ve dalâlet ehli ilan edin" ya da "bu
meseleler tartışılmaya başlandığında susun." da dememiştir. Bu yüzden
Hz. Peygamberin yapmadığı her şeyi yapmak, bid'at ve dalâlet olarak
nitelendirilecekse onların da bid'at ve dalâlet ehli olarak
değerlendirilmesi gerekir.³⁷ Hal böyle olunca istedikleri zaman kelama
müracaat etmeleri, istemedikleri zaman da kelama karşı çıkarak sefelin
taklit edilmesi gerektiğini savunmaları, tamamen tutarsız ve keyfî bir
yaklaşımır. Dahası ona göre bu tutum, insanlar üzerinde tahakküm

³⁵ Sami Turan Erel, "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin el-Hass ale'l-Bahs Adlı Risalesinde
Selefiyye'nin Eleştirilerine Verdiği Cevaplar ve Bu Risalede Ortaya Koyduğu Kelam
Yöntemi", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Cemalettin
Erdemci ve Fadıl Aygân, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 21-23 Eylül 2014, 167,
169-170; Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, 158.

³⁶ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Fî istihsâni'l-havz*, Nşr. Richard J. McCarthy, İmprimerie
Catholique, Beyrut 1953, 87-88.

³⁷ Eş'arî, *Fî istihsâni'l-havz*, 88, 95-96.

kurma çabasının bir ürünüdür.³⁸

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Hanbelîler'e karşı muhaliflerle mücadelede kelamı meşrulaştırmaya ve dinsel temellerini ortaya koymaya yönelik söz konusu yaklaşımının öğrencileri ve takipçileri tarafından sosyo-kültürel hayatta temsil edilmeye başlanması için yaklaşık yarım asır beklenmesi gerekmiştir. Zira Büveyhî sultanlarından Adûddevle (Fenâhusrev) döneminde (ö. 368/978-373/983) Sünnî kesimlerle ilgili muhalifleri arasındaki hâkim algı, onların hâlâ nakilci bir topluluk oldukları yönündedir.³⁹ Bu algının göstergesi mahiyetinde şöyle bir olay nakledilir: "İlme düşkünlüğüyle bilinen Fenâhusrev, başkentleri Şiraz'da ilim adamları için münazara meclisleri tertip etmekte ve bütün tarafların kendisini ifade edebilmesine imkân sağlamaktadır. Bir gün, Mu'tezile mezhebine mensup baş kadısına "Tertip ettiği meclislerin âlimlerle dolu olduğunu, ancak Ehl-i Sünnet'ten hiç kimseyi kendi mezhebini savunurken göremediğini" belirtir. Mutezilî baş kadı da kendisine "Ehl-i Sünnet'in genel olarak taklitçi, rivayetçi ve haberci kimseler olduklarını, birbirine zıt haberleri rivayet ettiklerini, tüm faaliyetlerinin bunları tevil etmekle sınırlı olduğunu, eğer tevil edemezlerse rivayetlerden birisini nâsîh, diğerini mensuh diye isimlendirerek meşrulaştırma yoluna gittiklerini, dolayısıyla onlar arasından bu meclislerde tartışabilecek kimseleri bulmanın imkânsız olduğunu" söyler. Bu cevaba rağmen sultanın ısrarcı olması, Ehl-i Sünnet içinden bu meclislerde tartışabilecek âlimin araştırılmasına sebep olur. Neticede kendisine "Basra'da Ebu'l-Hasan el-Bâhilî (ö. 370/980) adında bir şeyhin ve Ebû Bekr el-Bakillânî (ö. 403/1013) adında bir gencin, bu meclislerde tartışabileceği belirtilir. Fenâhusrev'in her ikisinin de getirilmesini emretmesi üzerine kendilerine davette bulunulur. Ancak Ebu'l-Hasan el-Bâhilî (ö. 370/980) ve daha başka bir takım Eş'arîler, "Bu topluluğun fâsık olması, sultanın gerçek amacının sadece meclisini şen göstermek istemesi, fasık bir inanç mensuplarına uygun şartları sağlamak istememeleri" gibi gerekçelerle daveti reddeder. Bakillânî ise bu tavır sahiplerine Abbâsî halifeleri Memun ve Mutasım dönemlerinde Ahmed b. Hanbelî'nin başına gelenleri hatırlatır ve onun yaşadığı tüm

³⁸ Eş'arî, *Fî istihsâni'l-havz*, 97.

³⁹ Me'mun ve Mutasım dönemlerinde de benzer bir algının hâkim olduğuna dair tespitler için bkz. Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Asâkir, *Tebyînü kizbi'l-müfterî fî mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1984), 116-117.

sıkıntılarını, “o dönemde devlet erkânı tarafından tertip edilen toplantılara Hâris el-Muhâsibî ve İbn Küllâb gibi mütekellimlerin katılmamalarından kaynaklandığını, şimdi de aynı tavır benimsenecek olursa bu günkü fukahanın başına da aynı şeylerin gelebileceğini” söyler ve davete icabet edeceğini belirtir. Sonuçta Şiraz’a giderek sultan ile görüşür ve Mutezilî âlimler ile çeşitli münazaralar yapar. Öyle ki faaliyetleriyle sultanın takdirini kazanır ve hatta sultanın oğluna hoca olarak tayin edilir. O da *Kitâbu't-temhîd* isimli kitabını ona ithaf eder. Bütün bunların neticesinde büyük bir şöhrete kavuşan Bakillânî, yetiştirdiği öğrencileri ile çoğu Irak ve Horasan coğrafyasında, bir kısmı da Mağrib’te olmak üzere Eş’ârî düşüncenin, İslam dünyasının birçok yerinde yayılmasını sağlar.⁴⁰ Bakillânî’nin bu tavrı, onun eserlerine de yansımıştır. Zira eserlerinde akla yaptığı vurgu, oldukça belirgindir. Ona göre mükellef bir kişinin en temel sorumluluklarından bir tanesi, “kendisiyle hak ve batılın idrak edilmesini sağlayan delilleri bilmektir. Hak ve hakikat ise öncelikle “kitap, sünnet, icma, kıyas ve içtihat” ile ondan sonra da “aklî deliller” yoluyla elde edilebilir.⁴¹ Dahası usûlü’-d-dîne dair bazı meselelerde akıl yürütüp hükümler çıkartmak, câiz olmanın da ötesinde vacip bir görev teşkil etmektedir.⁴² Bakillânî ile Fanâhusrev’in davetini reddeden Ebu’l-Hasan el-Bâhilî arasındaki tartışmanın en dikkat çekici yönlerinden bir tanesi, Bâhilî’nin, İmam Eş’ârî’nin öğrencisi, Bakillânî’nin ise hocası olmasıdır.⁴³ Tartışmadan anlaşıldığı üzere Bâhilî, bu ilim meclislerinin amacı konusunda kuşkulu olduğu için toplantılara katılmanın doğru olmadığını düşünmektedir. Ona göre bu meclisler, Allah rızası gözetilerek hakikati ortaya çıkarmak için değil, fasık mezhep mensuplarının önünü açmak için tertip edilmekte ve kendileri de buna alet edilmek istenmektedir. Bakillânî ise amaç böyle bile olsa, hakikat konusunda onların ikna edilebileceğini ve bu yüzden bu tür ortamlarda bulunulması gerektiğini düşünmektedir. Bu durumda Eş’ârî’nin talebeleri, şimdiye kadar kelama karşı oldukları için değil, bu tür ortamlarının hakka hizmet ettiğini düşünmedikleri için

⁴⁰ İbn Asâkir, *Tebyînü kizbi'l-müfterî fi mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî*, 118-120.

⁴¹ Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bakillânî, *el-İnsâf (fi mâ yecibu i'tikâduhu ve lâ yecüzü'l-cehlü bihi)*, thk. Muhammed Zâhid Hasan el-Kevserî (byy.: el-Mektebetü'l-ezheriyye, 2000), 13.

⁴² Bakillânî, *el-İnsâf*, 28. Haberî sıfatlar konusunda ise Bakillânî, aşağıda görüleceği üzere aklın rolünü bir hayli sınırlamıştır.

⁴³ Bkz. İbn Asâkir, *Tebyînü kizbi'l-müfterî fi mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî*, 178.

buralardan uzak durmuş olmalıdırlar. Ancak amaç farklı bile olsa onlardaki bu tavır, Mu'tezilî baş kadının söylemine de yansıdığı üzere onların Ashâbu'l-Hadis mensuplarıyla aynı görülmelerine yol açmıştır. Bakillânî ile birlikte bu tavır değişmiş ve muhtemelen olumlu bir netice almasının da etkisiyle bilhassa Horasan ve Endülüs bölgelerindeki⁴⁴ Eş'arîler arasında yaygınlaşmaya başlamış gözükmektedir. Ne var ki İslam dünyasındaki bütün Eş'arîlerin aynı yaklaşımı benimsediği söylenemez. Zira Eş'arîliğin Hadis Taraftarlığı zemininde inşâ edilmeye çalışıldığı⁴⁵ Mısır-Şam bölgesinde, hicrî altıncı asrın ortalarında bile Eş'arî âlimler, Hanbelîler'in karşı çıktığı kelimî faaliyetlerin meşruiyetini, genelde çekimsiz bir yaklaşımla savunmuş, gerekli, makul ve meşru bulunduğu için değil, bir anlamda buna mecbur kaldığı için yapıldığını söyleyerek meşrulaştırmaya çalışmıştır. Bu yaklaşımın en önemli temsilcilerinden İbn Asâkir (ö. 571/1176), İmam Eş'arî'yi savunmak amacıyla kaleme aldığı eserinde onun kelimî faaliyetlerini bu tarz bir yaklaşımla temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre İmam Eş'arî, aslında Mu'tezile ile münazaraya girişilmesini, bid'at olarak nitelemekte ve bunu mekruh bulmaktadır. Çünkü selef âlimleri bid'at ehli ile kelim yapılmasını ve münazaraya girişilmesini hata ve aşâğılık bir davranış olarak görmekte idiler. Aynı şekilde Ebû Hureyre'den rivayet edilen bir hadiste de Hz. Peygamber'in "Kader Ehli ile oturup kalkmayın ve konuşmayın." dediği belirtilmiştir. Ne var ki sonraki devirlerde bid'at ehlinin görüşleri ortaya çıkmış, çok fazla meşhur olmuş ve durum, Ehl-i Sünnet aleyhine fitne denilebilecek bir düzeye ulaşmıştır. Dahası, kadılık ve vâililik gibi üst düzey makamlar da muhaliflerin eline geçmiştir. Bu yüzden İmam Eş'arî, muhaliflerine Ehl-i Sünnet'i delillerle savunan kimselerin olduğunu göstermek istemiştir. Ayrıca o, halkın bid'atlere ve fitnelere duçar olmasından, hak ile batılın birbirine karışmasından endişe ettiği için bid'at ehlini reddetmek ve onlarla münazaraya girişmek

⁴⁴ Eş'arî âlim Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî (474/1081), Mayorka Adası'nda İbn Hazm ile bazı münazaralara katılmış ve Eş'arî düşüncenin bölgede yayılmasında etkin olmuştur. [Bkz. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *Kitâbu'l-fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâi ve'n-nihal* (Lübnan: Dâru'l-ma'rife, 1986), 4: 208; Çağfer Karadaş, "İbn Hazm ve Eş'arîlik Eleştirisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 91; Ahmet Özel, "Bâcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991, 4: 414).]

⁴⁵ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidilik İlişkisi*, 186.

Eş'arî Âlimlerin Nazarında Hanbelîlik ve Hanbelîler (İhtilaflar ve İthamlar) 115
hususunda sorumluluk üstlenmek zorunda kalmıştır.⁴⁶ Görüldüğü üzere o, aslında üslup itibariyle kelam karşıtı Hanbelî tavrı doğru bulmaktadır. Bu yüzden de İmam Eş'arî'nin *İstihânu'l-havz'*daki kendinden emin ve muhatabının yanlış bir anlayış içinde olduğunu ortaya koyan, onları ağır bir şekilde itham eden üslubunun tam tersine savunmacı bir dil kullanmak zorunda kalmış, onun tavrını sanki geçici ve ârizî bir durum olarak sunmuştur. O, çekimsiz bir yaklaşımla, Eş'arî'nin bid'at ehliyle mücadelede Allah'ın dinine herhangi bir bid'at sokmadığını, usûlü'd-dîne dair meselelerde sahabenin, tabîinin ve onlardan sonraki imamların görüşlerinden ayrılmadığını, yaptığı şeyin sadece onları ziyadesiyle şerh etmekten, kendisinden önceki Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî, Evzâî, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi imamlara yardım etmekten ibaret olduğunu, bunu da bid'at ehlinin yaygın bir hâl almış olmasından kaynaklandığını iddia etmiştir.⁴⁷ Bununla birlikte onun, Hanbelîler gibi her hâl ve şartta kelama cephe almadığı ve Eş'arî yaklaşımı ana hatlarıyla muhafaza ettiği de dikkatlerden kaçmamaktadır. Dolayısıyla İbn Asâkir'in, Hanbelîliğe yakın bir üslubu tercih etmesine rağmen iki mezhebi birebir özdeşleştirmeyi, Eş'arîliğin kelam yanlısı özgün kimliğini tamamen ortadan kaldırmayı amaçlamadığı söylenebilir. O, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin ve diğer Eş'arî ulemanın yaklaşımını meşrulaştırmak suretiyle Hanbelîler'in Eş'arîler'i hedef alan ithamlarına son vermeyi ve Eş'arî kimliği muhafaza etmeyi amaçlayan bir üslup geliştirmiş gözükmektedir. İbn Asâkir'in bu tarz bir yaklaşımı benimsemesinde, hiç kuşkusuz Şam bölgesindeki Eş'arîliğin, o dönem itibariyle çoğunlukla Gazâlî'nin etkisinde kalan bir Eş'arîlik olmasının rolü büyüktür. Bir diğer ifadeyle Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinin aksine bölgedeki Eş'arîliğin felsefî ve kelamî olmaktan ziyade sûfî ve hadis taraftarı bir hüviyete sahip olması, bölgedeki Eş'arî ulemayı etkilemiş gözükmektedir.⁴⁸ Mısır ve Şam bölgesinde kelama yaklaşımda Hanbelî tavrı öne çıkartılırken diğer bölgelerde kelam, daha etkin bir şekilde temsil edilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte Eş'arî âlimlerin kâhir ekseriyeti, bu mesele üzerinden Hanbelîlere yönelik ağır eleştiri ya da ithamlarda bulunmamışlardır. Bu konuda İmam Eş'arî'nin üslubu çok daha sert ve itham edicidir. Eş'arî ulema ise daha çok

⁴⁶ İbn Asâkir, *Tebyînü kizbi'l-müfterî fi mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 98-99, 116-117.

⁴⁷ İbn Asâkir, *Tebyînü kizbi'l-müfterî fi mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 102-106.

⁴⁸ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidilik İlişkisi*, 186-187.

sıfatların tevili ve Kur'an'daki lafızların mahluk olup olmadığı meselesi üzerinden Hanbelîler'in akla mesafeli duruşlarını mahkum etmeye, kendi yaptıkları ilmî faaliyetlerin daha İslâmî olduğunu ortaya koymaya ve "Hanbelîliğin Eş'arîlik üzerindeki tesirini azaltmaya"⁴⁹ çalışmışlardır.

b.2. Haberî Sıfatların Tevili

İslam düşünce tarihinde ilk defa Cehm b. Safvân (ö. 128/745) ile birlikte tartışılmaya başlanan⁵⁰ Allah'ın sıfatları meselesi, mezhepler arasında çok çeşitli açılardan ihtilaf konusu olmuştur. Bu mesele etrafında ihtilaf edilen hususlardan bir tanesi de ayet ve hadislerde geçen ve haberî sıfatlar diye isimlendirilen "el, yüz, göz, ayak" ve benzeri ifadelerin Allah'a nispetinin nasıl olacağıyla ilgilidir. Gerçi bu tartışma, ilk defa Müslüman âlimler tarafından tartışılmış bir konu değildir. Zira çok daha erken bir dönemde Yahudi filozof İskenderiyeli Philo'nun (MS. 40), Tevrat'ta geçen ve Rab Yehova'ya nispet edilen "el, yüz, göz" gibi organların tanrıyı yaratılmışlara benzeteceğini belirterek bunların mutlaka yorumlanması gerektiğini savunduğu bilinmektedir.⁵¹ Bu konu, özellikle "Muğîre b. Saîd el-İclî (ö. 119/737), Beyân b. Semân (ö. 119/737), Hişâm b. Hakem (ö. 179/795), Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkî (ö. II/8. asrın ikinci yarısı), Yûnus b. Abdurrahman el-Kummî (ö. II/8. asrın sonları) ve Ebû Cafer el-Ahvel (Şeytanu't-Tâk) (ö. II/8. asrın ikinci yarısı)" gibi Şîî âlimler kanalıyla İslam düşünce tarihinde ilk defa teşbihe dayalı bir Allah tasavvurunun ortaya konması ve daha sonra bir takım hadisçilerin de bunlara katılmasıyla⁵² birlikte Müslümanlar arasında da yoğun bir şekilde tartışılmaya başlanmıştır. Şîî âlimlerin teşbih fikrinin sebepleri

⁴⁹ Yakup Bıyıkoglu, "İlk Dönem Eş'arî Kelamında Müteşâbih Âyetlerin Te'vili Sorunu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/1 (2016): 384.

⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadika*, thk. Sabri b. Sellâme Şâhîn (Riyad: Dâru's-sübât, 2003), 95-98; Ebu'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abülhalim b. Teymiyye, *Minhâcu's-sünne fi nakzi kelâmi's-Siati'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (byy.: yy., 1986), 5: 392; İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 101-102.

⁵¹ Çelebi, "Sıfat", 100.

⁵² Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkерim eş-Şehristânî, *Nihayetü'l-ekdâm*, thk. Alfred Guillaume (London: Oxford University Press, 1934), 103-104; Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihal*, 153, 173, 177; Râzî, *İ'tikâdâtü fıraki'l-Müslimin ve'l-müşrikîn*, 63-64. Ayrıca bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*, 5-7; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Muhammed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002), 94-96, 124, 361; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 232-233, 237-239; İsfarayînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırakati'n-nâciyeti an fıraki'l-hâlikîn*, 119, 125.

konusunda net bir şey söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte Allah hakkında teşbih düşüncesini çağrıştıran ifadeler kullanan hadisçilerin böyle bir yaklaşım içine girmesinin ana sebebinin ayet ve hadislerde geçen ifadelerle lafzî bir anlam vermekten kaynaklandığını söylemek mümkündür. İslam mezhepleri arasında bu konuda genel olarak üç temayül hâkimdir. Onlardan bir kısmı, bu ifadelerin birebir lafzî anlamıyla benimsenmesi gerektiğini savunurken ikinci bir grup, bu lafzî anlamların teşbih ve tecsîmi çağrıştırmayacak şekilde Allah'a nispet edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Başta Mutezile, İmâmiyye'nin Usûlî ekolü, Eş'arîlik ve Maturidilik olmak üzere Müslümanların büyük bir çoğunluğu tarafından benimsenen üçüncü temayül ise her iki yaklaşımın da teşbih ve tecsîme yol açtığı düşüncesinden hareketle söz konusu ifadelerin tamamen tevil edilmek suretiyle ve sadece mecazen Allah'a nispet edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁵³ Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/858), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Dâvud b. Ali el-İsfehânî ez-Zâhirî (ö. 270/884) gibi erken dönem Ashâbu'l-Hadis âlimleri, daha çok ikinci yaklaşımı benimseyerek bir taraftan Allah'ın zâtını bilmenin mümkün olmadığını kabul etmeleri, diğer taraftan ayet ve hadislerdeki müteşâbih ifadeleri Allah'ın murat etmediği şekilde tevil etmekten çekinmeleri gibi sebeplerle nasslarda geçen ifadelerle olduğu gibi anlam vermişler, bununla birlikte "Allah'ın eşi ve benzeri yoktur." demek suretiyle Allah'la ilgili teşbihe dayalı bir tasavvur ortaya koymaktan ısrarla kaçınmışlardır.⁵⁴ Onların teşbihten uzak bu tavırlarının yanında, sayıları çok az da olsa bir kısım Sünnî ulema ise haberî sıfatları yaratılmışların sıfatlarına benzetme yönünde bir tavır benimsemiştir.⁵⁵ Bu yüzden de muhalifleri, başta Hanbelîler olmak üzere Ashâbu'l-Hadis'i, haberî sıfatlarla ilgili söz konusu yaklaşımlarından dolayı Müşebbihe'nin bir alt kolu olarak kabul etmiştir. Mesela İmam Eş'arî'nin vefatından bir yıl önce (323/935) Bağdat'ta halife Râdî (329/941), Hanbelî âlim Berbehârî'nin (ö. 329/941) öncülüğünde gerçekleşen ve çeşitli

⁵³ Çelik, "Sıfat", 102.

⁵⁴ Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûlü'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr v.dğr. (İskenderiye: Menşetü'l-meârif, 1969), 550-551; Şehristânî, *Kitâbu'l-mîlel ve'n-nihal*, 92-93; Râzî, *İ'tikâdâtü fırakî'l-Müslimîn ve'l-müşrikîn*, 66; Râzî, *er-Riyâzu'l-mûnika fi-âraî ehli'l-ilm*, 87-90; Mustafa Yüce, "Hâris el-Muhâsibî'ye Göre Haberî Sıfatlar", *Kelam Araştırmaları*, 12/2 (2014): 287-290, 274-294.

⁵⁵ Şehristânî, *Kitâbu'l-mîlel ve'n-nihal*, 32.

mezhep mensupları ile sıradan halkı hedef alan bir takım şiddet eylemleri karşısında çıkardığı bir fermanla onların “Allah’ın parmak, ayak, saç kılı gibi organlarının olduğunu, dünya semasına inip göğe yükseldiğini iddia ettiklerini” belirtmiş ve kendilerini teşbihe düşmekle itham etmiştir.⁵⁶ Bütün bunlara rağmen haberî sıfatların keyfiyetsiz bir şekilde olduğu gibi kabul edilmesi ve tevilden uzak durulması ilkesine dayanan erken dönemdeki genel Sünnî tutum,⁵⁷ hicrî beşinci, milâdî on ikinci asrın başlarına kadar devam etmiştir. Ancak söz konusu ortak temayül, bu dönemden itibaren değişmeye başlamış, özellikle Eş’arîler ile Hanbelîler arasında ciddi bir tartışma konusu haline almış ve Eş’arî ulemanın da gayrı Sünnî fırkalar gibi Hanbelîler’i teşbihle itham etmelerine sebep olmuştur. Ebu’l-Hasan el-Eş’arî ve Ebû Bekir el-Bâkîllânî gibi ilk dönem Eş’arî ulema, Allah’ı yaratılmış varlıklara benzetmekten uzak durmakla birlikte haberî sıfatları tevil etmeyi isabetli bulmayan klasik selef anlayışını savunmaya devam etmişlerdir.⁵⁸ Gerçi İmam Eş’arî’den nakledilen görüşler, bu konuda ihtilafıdır. En başta o, *Makâlâtu’l-İslâmiyyîn*’de, aralarında haberî sıfatların keyfiyetsiz bir şekilde kabul edilmesi esasına dayanan görüşleri de olmak üzere Ashâbu’l-Hadis’in temel kabullerini naklettikten sonra açık bir şekilde kendisi de bunları kabul ettiğini belirtmiştir.⁵⁹ Diğer taraftan o, *el-İbâne*’de de Allah’ın elinin, yüzünün, gözünün ve sair azalarının olduğunu ifade eden naslara bilâ keyf (belli bir keyfiyet zikretmeme) yaklaşımıyla gerçek anlam atfetmiş, Arapça’nın dil kuralları çerçevesinde bunlara nimet, kuvvet, kudret gibi değişik anlamlar verilemeyeceğini savunmuş ve bu sıfatları tevil eden fırkalara karşı

⁵⁶ Hanbelîlere yönelik daha başka çeşitli ithamlar ve bildirinin tam içeriği konusunda bkz. İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, 7: 140-141; İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, 168-170.

⁵⁷ Kendisine nispet edilen eserlerde Ebû Hanife’nin (ö. 150/767) de haberî sıfatların tevil edilmesine karşı çıktığı ve bunların keyfiyetsiz bir şekilde olduğu gibi benimsenmesi gerektiğini savunduğu anlaşılmaktadır. (Bkz. Ebû Hanife, “el-Fıkhu’l-ekber”, *İmâm-ı Âzam’ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002), 55-56, 71-72.

⁵⁸ Abdülhamid, “Eş’arî”, 450. Ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Derü tearizi’l-akl ve’n-nakl*, thk. Muhammed Râşid Sâlim (Suudi Arabistan: Câmîatu’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991), 2: 17-18; Muhammed Murtazâ b. Muhammed el-Hüseynî ez-Zebîdî, *İthâfu’s-sâde’l-müttakîn bi-şerhi ihyâi ulûmi’d-dîn* (Beyrut: Müessesetü’t-târîhi’l-Arabî, 1994), 2: 4; Bıyikoğlu, “Eş’arî Kelamında Müteşâbih Âyetlerin Te’vili”, 389-390.

⁵⁹ Eş’arî, *Makâlâtu’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi’l-musallîn*, 290.

Eş'arî Âlimlerin Nazarında Hanbelîlik ve Hanbelîler (İhtilaflar ve İthamlar) | 119 çıkmıştır.⁶⁰ Hâl böyleyken takipçilerinden İbn Fûrek (ö. 406/1015), onun eller ifadesine kuvvet ve kudret anlamı verdiğini,⁶¹ bunun yanında aklın kabul etmeyeceği, ancak haberlerde zikredilen nitelikler konusunda da Allah'ın şanına yaraşır yorumlamalarda bulunulması gerektiğini söylediğini⁶² belirtmiştir. Şehristânî (ö. 548/1153) ise onun "bunların teviline karşı çıkan Selef yoluna meyli varsa da tevil edilmesini câiz gören bir kavli de bulunmaktadır." demiştir.⁶³ Bir başka iddiaya göreyse o, Mu'tezile'den döndükten sonra yüz, el, ayak, bacak ve benzeri nitelemeleri tevil etmiş, ancak daha sonra bu fikrinden dönerek hayatının son döneminde sıfatlar konusunda selefin yaklaşımını benimsemiş, en son eserlerinden olan *İbâne*'de bu tavrını ortaya koymuştur.⁶⁴ İmam Eş'arî'nin bu konudaki fikirleri muğlak olsa da ondan sonra Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013)⁶⁵ ve Ebû Bekir Ahmed el-Beyhakî (ö. 458/1065)⁶⁶ gibi takipçileri, haberî sıfatların teviline karşı çıkma yönündeki selef tavrını açıkça devam ettirmişlerdir.

Haberî sıfatların tevili konusunda Eş'arî âlimler arasındaki açık fikir değişikliğinin ilk defa kiminle başladığı konusunda farklı tespitler vardır. Bazı araştırmacılar, bu tavrın ilk defa İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 478/1085) ile birlikte değiştiğini belirtse⁶⁷ de yeni birtakım araştırmalar, Cüveynî'den yaklaşık bir asır önce İbn Fûrek'in

⁶⁰ Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, 124-132.

⁶¹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek, *Mücerredü makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-maşrik, 1986), 44.

⁶² İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 58.

⁶³ Şehristânî, *Kitâbu'l-müel ve'n-nihal*, 101.

⁶⁴ ez-Zebîdî, *İthâfu's-sâde'l-müttakîn bi-şerhi ihyâi ulûmi'd-dîn*, 2: 4. İbn Teymiyye, İmam Eş'arî'nin bu konuda iki görüşü olduğu iddiasını tamamen reddetmiş ve onun sadece selef yolunu tuttuğunu ileri sürmüştür. (Bkz. İbn Teymiyye, *Derü tearizi'l-akl ve'n-nakl*, 2: 17-18.)

⁶⁵ Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bakılânî, *Kitâbu temhîdî'l-evâil ve telhîsî'd-delâil*, thk. İmâduddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1987), 295-298; Bakılânî, *el-İnsâf*, 23-24.

⁶⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Beyhakî, *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd*, thk. Ebû Abdullah Ahmed b. İbrahim Ebu'l-Ayneyn (Riyad: Dâru'l-fazîle, 1999), 62, 89, 91.

⁶⁷ İbn Teymiyye, *Derü tearizi'l-akl ve'n-nakl*, 2: 17-18; İsmail Hakkı İzmirli, "İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî", *Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 2/9 (1928): 12; Murat Memiş, "Eş'arîliğe Yaptığı Katkıları Bakımından Ebu'l Meâlî el-Cüveynî", *Kelam Araştırmaları* 7/1 (Ocak 2009), 107-108. Krş. Abdülhamid, "Eş'arî", 450.

(406/1016) haberi sıfatları tevil edip kaynaklarda geçen el, ayak, sağ taraf, sol taraf gibi ifadelerin sadece mecazen Allah'a izafe edilebileceğini, zahir üzere anlaşması durumunda bunların teşbihi gerektireceğini ifade ettiğini⁶⁸ ortaya koymuştur.⁶⁹ Aynı şekilde Bağdâdî'nin (ö. 429/1038) de Cüveynî'den önce bunları tevil ettiği ve Allah'a izafe edilen "yüze zât, göze görme, ele de kudret" anlamı verdiği eserlerinde açıkça görülmektedir.⁷⁰ Yine Eş'arî âlim Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer el-Kazvî'nin (ö. 442/1051),⁷¹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066)⁷² gibi bir takım Hanbelî ulemayı haberî sıfatlarla ilgili yorumlarından dolayı tecsîme düşmekle itham ettiği ve bu suçlamanın 429/1038 yılında iki mezhep arasında Bağdat merkezli büyük çatışmalara sebep olduğu da kaynaklarda nakledilmektedir.⁷³ Yani hicrî beşinci asrın başlarından itibaren haberî

⁶⁸ Bazı örnekler için bkz. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek, *Kitâbu Müşkili'l-Hadîs ev Te'vîlü'l-Ahbârî'l-Müteşâbihe*, thk Daniel Gimaret (Dîmeşk: el-Ma'hadü'l-Fıransî li'd-dirâsâti'l-Arabiyye, 2003), 21, 29, 48-50, 57, 59, 63, 76, 89, 93, 101 vd. İbn Furek'ten önce Ebu'l-Hasan et-Taberî'nin (380/990) haberi sıfatların tevil edilmesi gerektiğini savunmuş olabileceği yönündeki önemli bazı tespitler için bkz. Bıykoğlu, "Eş'arî Kelamında Müteşâbih Âyetlerin Te'vili", 383-384, 388.

⁶⁹ Bıykoğlu, "Eş'arî Kelamında Müteşâbih Âyetlerin Te'vili", 383-384, 388.

⁷⁰ Bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 128-131. Vezir Harman, Eş'arî düşüncede haberi sıfatları ilk tevil eden âlimin Bağdâdî olabileceğini söyler. [Bkz. Vezir Harman, "Ebû Mansur Abdülkahir el-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi" (Yüksek Lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 17, 83.]

⁷¹ Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer el-Kazvî (ö. 442/1051), yaşadığı dönemde Bağdat'ın ilim ortamında zâhî, kerâmet sahibi, vaktinin büyük bir kısmını ibadetle ve Kur'an okumakla geçiren, hadis rivayet eden ve Bağdat halkı tarafından çok sevilen, Şâfiî mezhebine mensup bir âlim olarak nitelenir. [Bkz. Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-e'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-Arabî, 1993), 30: 64-68; Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 5: 260-266.]

⁷² Tam adı Ebû Ya'lâ Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ olan Ebû Ya'lâ, 380 senesinde Bağdat'ta doğmuş, 458 senesinde ise yine Bağdat'ta vefat etmiştir. Bağdat'ta resmî birtakım görevlerde bulunmuş, Ahmed b. Hanbelî'nin görüşlerinin yayılmasında büyük bir katkısı olmuştur. Ancak Kitâbu's-sifât adlı eserinde açık bir şekilde tecsîme hamledilebilecek ifadeler kullanmıştır. Bu sebeple çağdaşı olan Hanbelî âlim İbnü't-Temîmî el-Hanbelî, onun hakkında "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Hanbelîler'e öyle bir pislilik sürmüştür ki su bile onu yıkayamaz." demiştir. (İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8: 208-209. Ebû Ya'lâ'nın Hanblî düşüncesinin teşekkülündeki yeri konusunda kapsamlı değerlendirmeler için bkz. İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, 248-255.)

⁷³ Bkz. Zehabî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 18: 90.

Eş'arî Âlimlerin Nazarında Hanbelîlik ve Hanbelîler (İhtilaflar ve İthamlar) | 121

sıfatlar konusunda Eş'arîler ile Hanbelîler arasında ciddi bir farklılaşmanın yaşanmaya başlandığı görülmektedir. Haberî sıfatların mutlaka tevil edilmesi gerektiğini savunan Eş'arî âlimler, bu konuda özellikle Hanbelîler'i hedef almışlar ve bazen açık, bazen de örtük bir şekilde onlarla ilgili birtakım ithamlarda bulunmuşlardır. Haberî sıfatları tevil ettiği bilinen ilk Eş'arî âlimlerden birisi olan İbn Fûrek, naslardaki bu tür ifadelerin zahiri üzere anlaşılmasının teşbihe ve hatta küfre yol açabileceğini ifade etmiştir.⁷⁴ Bu konuda Ashâbu'l-Hadis'in önde gelen âlimlerinden İbn Kuteybe'yi (276/890), hakikatten ayrılıp muhal bir görüşü savunmakla, açık bir cehalet örneği sergilemekle ve Allah'ı yaratılmış varlıklara benzetmekle" itham etmiştir.⁷⁵ Bağdâdî (ö. 429/1038), "Allah'ın yüzü ve gözü vardır. Bununla birlikte bunlar, insanın yüzü ve gözü gibi değildir." şeklindeki özellikle Hanbelîler'e ait olan ve bazı Eş'arîler tarafından savunulan görüşü, Müşebbihe'nin bir kısmının görüşü olarak sunmuştur.⁷⁶ Ne var ki o, "Ehl-i Sünnet tarihindeki muhalif görüşleri muğlak bırakma" şeklindeki genel yaklaşımı nedeniyle onların bu konudaki eleştiriye müsait görüşlerine herhangi bir atıfta bulunmamıştır. Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 478/1085) ise *Kitâbu'l-irşâd* ve *eş-Şâmil* adlı eserlerinde rivayetlerde Allah'a izafe edilen "iki el, iki göz, yüz" ve benzeri nitelemelerin tevil edilmesi gerektiğini söylemiş ve teşbih ve tescîm kastedilmese bile bu sıfatların lafzî anlamıyla benimsenmesine karşı çıkmıştır.⁷⁷ İzmirli'ye göre Cüveynî'nin bu görüşünün arkasında irtibatlı olduğu Mutezile'nin ve filozofların etkisi bulunmaktadır.⁷⁸ O, sıfatları tevil ettiği bu eserlerinde oldukça ilmî bir yol takip etmiş, ilk önce muhaliflerinin delillerini ve bunları yorumlayış biçimlerini naklettikten sonra itham edici herhangi bir ifade kullanmaksızın "Bu doğru değildir, hakikate ulaşmayı hedefleyen kimse böyle yorumlamamıştır, böyle bir sonuca ulaşmak için hiçbir ihtimal söz konusu değildir." demekle yetinmiştir. Bunun yanında

⁷⁴ İbn Fûrek, *Kitâbu Müşkili'l-Hadîs ev Te'vilü'l-Ahbâri'l-Müteşâbihe*, 50.

⁷⁵ İbn Fûrek, *Kitâbu Müşkili'l-Hadîs ev Te'vilü'l-Ahbâri'l-Müteşâbihe*, 29-30.

⁷⁶ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 128-130.

⁷⁷ Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti'il-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdülmunim Abdülaziz (Mısır: Mektebetü'l-hancî, 1950), 155-158, 161-164; Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûlü'd-dîn*, 543-558. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Mustafa Sancar, "İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1 (ty.): 91-95.

⁷⁸ İzmirli, "Cüveynî", 11.

yapılmış muhtemel diğer yorum biçimlerini nakledip en uygun yorum konusunda kendi tercihlerini ve gerekçelerini ortaya koymuştur.⁷⁹ Hatta o, aksi görüşte olup ayet ve hadislerin zahirine tâbi olmak suretiyle Allah hakkında bu gibi sıfatları kabul edenler için zaman zaman imamlarımız,⁸⁰ ashabımız⁸¹ gibi ötekileştirmeyen ifadeler kullanmıştır. Bununla birlikte Cüveynî, bu tür nassları zahiri üzere anlamanın ayak takımından Mücessime'nin ve Haşviyye'nin⁸² (el-Haşviyyetü'r-Ruâ'î'l-Mücessime) bir yaklaşımı olduğunu söylemiş,⁸³ bu tarz anlama biçimine sahip olunmasını "akıllı hiç kimsenin yönelmediği saçmalıklar ve aşırı cahillik"⁸⁴ diye nitelemiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Cüveynî, "mezhep taassubunu tamamen terk etmek ve taklidin her türlüsüne karşı çıkmak suretiyle hakikati elde etmek uğrunda çok çeşitli ilim dalında yoğun bir okuma ve inceleme yaptığını" belirttiği⁸⁵ hayatının ilk dönemlerinde, haberî sıfatların nasslarda geçtiği gibi kabul edilmesini, nassları anlama

⁷⁹ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti'il-edille fi usûli'l-i'tikâd*, 155-157; Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûlü'd-dîn*, 543-557.

⁸⁰ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti'il-edille fi usûli'l-i'tikâd*, 155; Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûlü'd-dîn*, 550, 557.

⁸¹ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti'il-edille fi usûli'l-i'tikâd*, 157.

⁸² İslam düşünce tarihinde hicrî ikinci asırdan beri kullanılmakta olduğu bilinen Haşviyye isminin, tarihsel bir fırka veya toplumsal bir grup olarak tam anlamıyla kimleri kastettiği meçhuldür. Farklı kişiler tarafından birbirinden çok farklı kesimleri niteleyen bir isim olarak kullanılmıştır. [Bkz. Nâsî el-Ekber Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Şirşir el-Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, thk. Joseph Vann Ess (Beyrut: Dâru'n-neşr, 1971), 19, 25-27; Kummî/Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, çev. Hasan Onat v.dğr. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 60, 64-65; Ebû Mutî' Mekhûl b. Fadl en-Nesefî, *Kitâbu'r-red alâ ehli'l-bida ve'l-ehvâi*, thk. Seyit Bahçivan (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 254-255; Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 1: 393; Fahreddin er-Râzî, *Allah'ın Aşkınılığı*, çev. İbrahim Coşkun (İstanbul: İz Yayınları, 2011), 194-195.] Bununla birlikte söz konusu isim, tamamını kapsamasa da özellikle Ashâbu'l-Hadis geleneği içinde revaçta olan ve Allah'ın sıfatları konusunda zayıf rivayetlere dayanan, bu konuda akıl yürütülmesine karşı çıkan kişi ya da kesimleri nitelemek için tercih edilmektedir. [Haşviyye fırkası ve nitelediği gruplar hakkında daha fazla bilgi için bkz. Metin Yurdagür, "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 426-427.]

⁸³ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti'il-edille fi usûli'l-i'tikâd*, 158; Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûlü'd-dîn*, 546

⁸⁴ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti'il-edille fi usûli'l-i'tikâd*, 160; Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûlü'd-dîn*, 549, 554, 558.

⁸⁵ Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 5: 185-187.

Eş'ârî Âlimlerin Nazarında Hanbelîlik ve Hanbelîler (İhtilaflar ve İthamlar) | 123
şekli itibariyle Haşviyye, ortaya çıkardığı Allah tasavvuru bakımından ise Mücessime diye nitelemiş, bu tarz yaklaşımları ise daha çok sıradan kimselerin yöneldiği, akli çok fazla çalışmayan kimselere atfetmiştir. Ne var o, daha geç bir dönemde kaleme aldığı *el-Akîdetü'n-nizâmiyye* adlı eserinde, bu fikirlerini değiştirdiğini ima eden ifadeler kullanmıştır.⁸⁶ O, bu eserinde ayet ve hadislerde zikredilen ifadelerin mutlaka tevil edilmesi gerektiğini savunan kişileri yine "hak ehli" diye nitelemekle birlikte teviden uzak durulmasını savunan ve Âl-i İmran suresinin yedinci ayetine atıfla bu ifadelerin gerçek anlamını Allah'tan başkasının bilemeyeceğini, samimi ilim ehlinin bunların anlamını Allah'a havale etmesi gerektiğini söyleyen selef âlimlerinin görüşünü "kendisinin de razı olduğu görüş, Allah hakkında benimsediği inanç" diye ortaya koymuştur. Ayrıca bu tavrı, "bid'atleri terk etme, kesin naklî delillere tutunma ve ümmetin icmasına ittiba" diye tavsif etmiştir.⁸⁷

Cüveynî, *el-Akîdetü'n-nizâmiyye*'yi diğer iki eserine göre daha geç bir dönemde kaleme almış ve Nizâmülmülk'e ithaf etmiştir.⁸⁸ Bu durumda o, söz konusu kitabını, Selçuklu sultanı Tuğrul Bey döneminde yaşadığı sürgün olayından sonra Nizâmülmülk'ün desteğiyle Nişabur'a yeniden döndüğü ve burada kendi adına açılan Nizâmiye Medresesi'nde görev yaptığı yıllarda yazmış olmalıdır. Eserin girişinde Nizâmülmülk'e yazdığı methiye de bunu gösterir.⁸⁹ Sancar, eserde geçen "460 kûsür senedir hiç kimse Kur'an'ın nazmına meydan okuyamamıştır" şeklindeki bir ifadeden yola çıkarak eserin 460/1068 senesinde yazıldığı tespitinde bulunur.⁹⁰ Söz konusu tarihin Nizâmülmülk'ün vezir olduğu ve sürgündeki Eş'ârîlerin dönmeye başladığı tarihlere denk gelmesi itibariyle eserin, yaklaşık olarak bu tarihlerde yazıldığı kesindir. Bütün bunlar göz önüne alındığında Cüveynî'nin haberi sıfatlar konusunda

⁸⁶ İbn Teymiyye, *Derü tearizi'l-akl ve'n-nakl*, 2: 17-18; Abdülazîm ed-Dîb, "Cüveynî", 143. Tâcüddîn es-Sübki (ö. 771/1370) ise Cüveynî'nin fikirlerinde bu tarz bir değişimin meydana geldiğini kabul etmemektedir. (Bkz. Sübki, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 5: 187; Abdülazîm ed-Dîb, "Cüveynî", 143.)

⁸⁷ Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (İskenderiye: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 1996), 32-34.

⁸⁸ Abdülazîm ed-Dîb, "Cüveynî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8: 143; Sancar, "İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri", 11-12.

⁸⁹ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye*, 10-11.

⁹⁰ Sancar, "İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri", 90.

Hanbelî yaklaşımı öne çıkartan üslubu, Tuğrul Bey döneminde yaşadığı sürgün yılları esnasında yaşadığı Hicaz bölgesinde tanıştığı Hanbelî ulemaya karşı bir vefa borcu olarak değerlendirilebilir. Çünkü o dönemde Eş'arîler'in, haberi sıfatlar üzerinden Hanbelîler'i teşbihle itham ettiği ve iki mezhep arasında bunun şiddetli bazı olayların yaşanmasına sebep olduğu bilinmektedir.⁹¹ Nizâmülmülk'ün bu tartışmalarda daha çok Eş'arîler'in yanında yer alması nedeniyle Cüveynî, bizzat ona ithaf ettiği eserinde ortamı yumuşatmak adına böyle bir strateji geliştirmiş olabilir.⁹² Diğer taraftan o, selefî tavrının, hakkında ağır ithamlarda bulunmayı gerektirecek bir husus olmadığını düşünmeye başlamış olması da mümkündür. Dolayısıyla onun söz konusu ifadelerine bir fikir değişikliği olarak değil, selefî fikirlerine bakışındaki değişiklik nazarıyla bakmak daha isabetli gözükmektedir.

Eş'arî düşüncenin Mısır-Şam bölgesindeki önemli temsilcilerinden İbn Asâkir (ö. 571/1176), kendisinden yaklaşık yarım asır önce Ebû Nasr b. Abdulkerim el-Kuşeyrî'nin (514/1120) Hanbelîler'e yönelik ithamlarını meşrulaştırmak ve bu ithamlar üzerinden ona yapılan saldırıların haksız olduğunu ortaya koymak adına olayların müsebbibi olarak Haşviyye'yi ve Hanbelîler'den sıradan kimseleri zikretmiş ve bunlar hakkında "tevhit ehli kimseleri bırak mülhitlerin dahi müsamaha gösteremeyeceği ve izin veremeyeceği çapta skandal niteliğinde utanç verici bid'atler ihdas ettikleri" ithamında bulunmuştur. Ona göre Eş'arî âlimlerin her türlü uyarılarına rağmen Haşviyye, dalâletine devam etmiş, cehaletini sürdürmüş, mabudlarının ayak, diş, dudak gibi organlarının olduğunu, yeryüzüne indiğini ve bir eşeğin sırtına bindiğini, başında taç bulunduğunu ileri sürmüş, bu tür bilgileri içeren ahbârın tevil edilemeyeceğini ve zahiri üzere anlaşılması gerektiğini savunmuş, kaleme aldıkları eserleri halka dağıtmış, üstelik bir de Eş'arîlere saldırmıştır.⁹³ İbn Asâkir, Eş'arî'yi savunurken kullandığı stratejik üslubu Kuşeyrî'yi savunurken de korumuş, hatta bu meselede Hanbelîler'in daha kabahatli olduğunu ima etmiştir.

Görüldüğü üzere Eş'arî âlimler, haberî sıfatlar konusundaki yaklaşımları nedeniyle Hanbelîler hakkında Müşebbihe, Mücessime,

⁹¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülük*, 16: 182-183; Allâl, *Safahâtun min târihi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa bi-Bağdâd*, 120-124.

⁹² Krş. Memiş, "Eş'arîliğe Yaptığı Katkıları Bakımından el-Cüveynî," 112-114; Sancar, "İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri", 96-97.

⁹³ İbn Asâkir, *Tebyînü kizbi'l-müfterî fi mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 310-314.

Haşviyye gibi birtakım ithamlarda bulunmuşlardır. Ancak onlar, bunu yaparken Ahmed b. Hanbel ile Hanbelîler arasında kesin bir ayırım yapmakta, Ahmed b. Hanbel'in ve diğer selef ulemasının teşbihten uzak olduklarını özellikle vurgulamakta, bununla birlikte muahhar muhaddisleri açık bir şekilde itham etmektedirler. Mesela Şehristânî'nin (ö. 548/1153) nazarında, Ashâbu'l-Hadis'in selef uleması, "nassların tevilinden tamamen uzak durmuş, bununla birlikte selamet yolunu tutarak teşbihten de sakınmıştır. Ne var ki müteahhirden bir grup, nasslarda geçen lafızların zâhirî manasıyla anlaşılması gerektiğini ileri sürerek tamamen teşbihe yönelmişler, mahlukata ait niteliklerden bir kısmını Allah'a da izafe etmişler ve Allah ile kullar arasında benzerlikler kurmuşlardır."⁹⁴ O, bunları Ashâbu'l-Hadis Haşviyyesi diye isimlendirir ve Mudar, Kehmes ve Ahmed el-Hüceymî isimli kişileri, bu yaklaşımın temsilcileri olarak zikreder.⁹⁵ Ona göre bu kişiler, Kur'an'da ve bir takım hadislerde Allah'la ilgili olarak geçen "istivâ, el, yüz, parmak, suret, yan, gelmek" gibi ifadeleri zâhiri üzerine anlama cüreti göstermişler ve bu ifadeler zikredildiği zaman cisim olarak ne hatırlanırsa onu anlamışlardır. Bunlar, teşbihi bir tabiat haline getirmiş olan Yahudilerden aldıkları çok sayıda yalanı, Hz. Peygamber'e nispet etmişler ve bu rivayetlerden yola çıkarak Allah için ağlama, hastalanma, insanlarla kucaklaşma, arş üzerine basınç uygulama gibi nitelermelerde bulunmuşlardır.⁹⁶

Fahredden er-Râzî (ö. 606/1210) de Şehristânî gibi Ahmed b. Hanbel ile Hanbelîler arasında açık bir ayırımı gitmiştir. O, Ahmed b. Hanbel'i ve diğer Ashâbu'l-Hadis ulemasını "Allah'ın hiçbir benzerinin olmadığını" söyledikleri için teşbih fikrinden istisna tutmuş ve onların Mu'tezile'nin aksi yöndeki iddialarının aksine teşbih düşüncesiyle uzaktan yakından bir alakalarının olmadığını belirtmiştir. Hâlbuki o, Allah'ın bir cisim olduğunu, etten ve kandan oluştuğunu, el, ayak, göz, dil gibi organlarının bulunduğunu, bununla birlikte bunların diğer cisimlerdeki gibi olmadığını söylediğini belirttiği Şia'dan Dâvud el-Cevâribî'yi Mücessime'nin bir temsilcisi olarak sunmuş, bir anlamda çifte standart uygulamıştır. Bununla birlikte o, "Müşebbihe'den olmadıkları ve tam tersine onlardan ayrıldıkları halde bazı kişiler de

⁹⁴ Şehristânî, *Kitâbu'l-mîlel ve'n-nihal*, 92-93.

⁹⁵ Şehristânî, *Kitâbu'l-mîlel ve'n-nihal*, 105.

⁹⁶ Şehristânî, *Kitâbu'l-mîlel ve'n-nihal*, 105-106.

onlar ile birleşmiştir.” diyerek Ashâbu’l-Hadis’e yönelik bir takım göndermelerde bulunmaktan geri durmamış,⁹⁷ kimliklerini meçhul bıraktığı kimi hadisçiler hakkında ise açık ve kesin bir şekilde “aklı ilimlerden nasipleri olmayanlar” diye niteleyerek teşbih iddiasında bulunmuştur.⁹⁸ Yine o, doğrudan muhatapları haberî sıfatlar konusunda Ashâbu’l-Hadis ile benzer fikirleri savunan Kerrâmiyye mensupları olan ve onlarla yaşadığı bazı gerginliklerden sonra kaleme aldığı⁹⁹ *Esâsü’t-Takdîs* isimli kitabında,¹⁰⁰ fikrî benzerlik nedeniyle dolaylı bir şekilde Ahmed b. Hanbel ve Hanbelîler’i hedef almış ve herhangi bir mezhep ismi vermeden ayet ve hadislerin bu şekilde anlaşılmasının yol açacağı sıkıntılara dikkat çekmektedir. Ona göre bütün İslam mezhepleri, bazı ayet ve hadislerin zâhirî manaları üzerine anlaşılamayacağı ve mutlaka tevil edilmesi gerektiği hususunda icma etmişlerdir. Öyle ki İmam Gazâlî, Ahmed b. Hanbel’in bile üç hadisin tevil edilmesi gerektiğini kabul ettiğini belirtmiştir. Onun naklettiğine göre İbn Hanbel’in tevilini kabul ettiği birinci hadis “*Hacerü’l-Esved, Allah’ın yeryüzündeki sağ yanındır.*” hadisi; ikinci hadis, “*Ben sağ taraftan Rahman’ın nefesini hiss ediyorum.*” hadisi ve üçüncü hadis “*Ben, beni zikredenin yanında oturmaktayım.*” kutsî hadisidir. Bunun yanında İbn Hanbel, Mu’tezile’nin Kur’an’ın mahluk olduğunu ispatlamak için kullandığı “*Bakara ve Âl-i İmrân sureleri, sanki iki bulut gibi gelirler.*” hadisini yorumlamış ve “bu iki sureyi okuyanın sevabı gelir.” demiştir. Bütün bunlar göstermektedir ki hadislerin tevil edilmesi gerekmektedir.¹⁰¹ Fahreddin er-Râzî, burada Ahmed b. Hanbel’in bir tavrını ortaya koymak suretiyle, bir taraftan onun da teville karşı çıkmadığını ve dolayısıyla kendilerinin onun yolundan ayrılmadıklarını göstermeye çalışmış, diğer taraftansa teville kesin bir şekilde karşı çıkan ve kendilerini eleştiren Hanbelî kesimlere de bir gönderme yapmıştır. Bunun yanında Râzî, bir takım fukahâ, muhaddis ve sūfinin “Kur’an’ı Kerim’de anlamını bilemeyeceğimiz hususların bulunduğunu” iddia ederek haberî sıfatlarla ilgili görüşlerini

⁹⁷ Râzî, *İ’tikâdâtü fıraki’l-Müslimîn ve’l-müşrikîn*, 66; Râzî, *er-Riyâzu’l-mûnika fi-ârâi ehli’l-ilm*, 87-90.

⁹⁸ Râzî, *İ’tikâdâtü fıraki’l-Müslimîn ve’l-müşrikîn*, 63-64.

⁹⁹ Sönmez Kutlu, “Kerrâmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 294.

¹⁰⁰ Bu eser, *Allah’ın Aşknlığı* ismiyle Türkçe’ye çevrilmiştir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Allah’ın Aşknlığı*, çev. İbrahim Coşkun (İstanbul: İz Yayınları, 2011).

¹⁰¹ Râzî, *Allah’ın Aşknlığı*, 101-105.

Eş'ârî Âlimlerin Nazarında Hanbelîlik ve Hanbelîler (İhtilaflar ve İthamlar) | 127
bu kabul üzerine bina etmelerini de eleştirmiştir. Onun burada zikrettiği fukaha ve sufiler ile Kerrâmiyye'yi, muhaddisler ile ise Ashâbu'l-Hadis'i hedef aldığı anlaşılmaktadır. Ona göre böyle bir yaklaşım, "Kur'an, anlaşılamayan bir kitaptır." anlamına gelecektir. Hâlbuki Kur'an, insanları kendisi üzerinde düşünmeye davet etmektedir.¹⁰² Oysa bilinmeyen ve anlaşılamayan bir şey, yol gösterici, uyarıcı ve öğüt verici olamaz.¹⁰³ Dahası Allah, hiçbir zaman abesle iştigal etmeyeceği halde Kur'an'ın anlaşılamaz ayetleri olduğunu iddia etmek, Allah'ın abesle iştigal ettiğini söylemek anlamına gelecektir.¹⁰⁴ Gerek Şehristânî (ö. 548/1153) ile Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210), gerekse diğer Eş'ârî âlimlerin teşbih ithamını Ahmed b. Hanbel ile Hanbelîler arasında ayırım yapmak suretiyle ve anonim bir şekilde bir takım Hanbelîlere isnat etmelerinin arkasında, hiç kuşkusuz İbn Teymiyye'nin de dediği gibi özellikle Mihne uygulamalarından¹⁰⁵ sonra Ahmed b. Hanbel'in isminin Ehl-i Sünnet'e aidiyetin sembolü haline gelmiş olmasının¹⁰⁶ büyük rolü vardır. Ancak bilhassa Fahreddin er-Râzî'nin bu konudaki tek muhatabı Ashâbu'l-Hadis mensupları değildir. Hatta öncelikli muhatapları, Horasan bölgesinde sık sık karşı karşıya geldiği Kerrâmiyye ulemasıdır. Bununla birlikte gerek onun gerekse diğer Eş'ârîler'in bütün eleştiri ve ithamlarının en önemli toplumsal muhataplarından birisinin rivayet merkezli düşünen bazı Hanbelîler olduğunda da kuşku yoktur.

b.3. Kur'an Lafızlarının Mahluk Olup Olmadığı

Kur'an'ın mahluk olup olmadığı tartışması, İslam düşünce tarihinde ilk defa Mu'tezilî âlim Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) tarafından

¹⁰² Bu konuda Fahreddin er-Râzî'nin örnek olarak zikrettiği ayetler için bkz. Muhammed, 47/24; Nisa, 4/82; Şuarâ, 26/192-195.

¹⁰³ Râzî, *Allah'ın Aşkınılığı*, 204-205.

¹⁰⁴ Râzî, *Allah'ın Aşkınılığı*, 206.

¹⁰⁵ Mihne dönemi ve uygulamaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 194-214; Muharrem Akoğlu, "Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi" (Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 120-121; Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara, TDV Yayınları, 2005), 30: 26-27.

¹⁰⁶ İbn Teymiyye, *Mecmûatu'r-resâil ve'l-mesâil* (byy.: Lecnetü't-türâsî'l-Arabî, ty.), 12: 194-196.

gündeme getirilmiştir.¹⁰⁷ İlâhî kelâmın ontolojik mahiyeti etrafında cereyan eden¹⁰⁸ ve Allah'a ait ezeli sıfatlar olduğu düşüncesini kabul etmemenin bir neticesi olarak ortaya çıkan¹⁰⁹ bu tartışma, özellikle Me'mun (ö. 197/813-218/833), Mu'tasım (ö. 218/833-227/842) ve Vâsık (ö. 227/842-232/847) dönemlerinde bir devlet politikası haline getirilerek 218/833-232/847 yılları arasında on dört yıl boyunca tarihte Mihne hadiseleri diye bilinen olayların dinsel¹¹⁰ arka planını teşkil etmiştir.¹¹¹ Ahmed b. Hanbel, bu süreçte en fazla sıkıntı çeken âlimlerden birisi olmuş, Kur'an'ın mahluk olduğu şeklindeki Mu'tezilî ve aynı zamanda resmî görüşü kabul etmediği için fizikî ve psikolojik işkencelere maruz kalmıştır.¹¹² Mütevekkil'in (ö. 247/861) halife olmasıyla birlikte bu tartışma ve sıkıntılı dönem sona ermiş, hatta Mütevekkil, bir süre "Kur'an mahluktur." demeyi bile yasaklamış, ancak daha sonra bu yasağın ortadan kalkmasıyla birlikte her mezhep kendi ekolü doğrultusunda görüşlerini temellendirmeye çalışmıştır. Mesele, bu dönemden itibaren özellikle Ashâbu'l-Hadis ulemasının en fazla meşgul olduğu konulardan birisi hâline gelmiş, muhalif her türlü görüş tekfir edilmiştir.¹¹³

Ne var ki Ahmed b. Hanbel'in çağdaşı olan Abdullah b. Küllâb (ö.

¹⁰⁷ Söz konusu tartışmanın ilk defa ne zaman başladığıyla ilgili çeşitli iddialar için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 35: 371.

¹⁰⁸ Yücesoy, "Mihne", 27.

¹⁰⁹ Halku'l-Kur'an tartışmasının ortaya çıkmasına sebep olan İslam dışı değişik din, akım ve inançtan behsedilmekle birlikte birçok âlim ve araştırmacı, bu meselenin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili tartışmalardan kaynaklandığını ifade etmişlerdir. (Bkz. İbn Teymiye, *Mecmûatu'r-resâil ve'l-mesâil*, 27-33; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 302-303; Akoğlu, "Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi", 72-77.)

¹¹⁰ Mihne hadisesine yol açan siyasal ve sosyal faktörlerle ilgili değerlendirmeler için bkz. Yücesoy, "Mihne", 26-28.

¹¹¹ Mihne hadiselerinin ayrıntılı bir analizi bkz. Muharrem Akoğlu, "Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi" (Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001).

¹¹² Bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et- Taberî, *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk)* (Beirut: Dârû't-turâs, 1967), 8: 641-642; Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübâ*, 2: 43; Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 194-214; Akoğlu, "Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi", 120-121; Yücesoy, "Mihne", 26-27.

¹¹³ Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", 372; Ebu'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Abülhalim b. Teymiyye, *Mecmû'atu'l-Fetâvâ*, thk. Âmir el-Cezzâr-Enver eş-Bâz (byy.: yy., ty.), 12: 202.

Eş'arî Âlimlerin Nazarında Hanbelîlik ve Hanbelîler (İhtilaflar ve İthamlar) | 129
240/854), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve Hüseyin b. Ali el-Kerâbisî (ö. 248/862) gibi Ashâbu'l-Hadis'in ilk mütekellimleri olarak kabul edilen ve Sifâtiyye diye isimlendirilen âlimleri, Kur'an'ın mahluk olup olmadığı tartışmasına yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu âlimler, mushafta yazılı olan ve insanlar tarafından okunan Arapça ifadeler ile Allah'ın ezeli kelam sıfatı arasında bir ayırım yapmışlar, Kur'an'a sadece mana itibariyle kadîm ve kelamullah denilebileceğini, lafızları itibariyle ise muhdes ve mahluk olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre, mushafalara yazılan, kârîler tarafından okunan, insanlar tarafından dinlenen, hâfızlar tarafından ezberlenen lafızlar yönüyle Kur'an'a kadîm denilemez.¹¹⁴ Onlar açısından Kur'an lafızları, Allah'ın ezeli kelamının bizzat kendisi değil, bilakis bu kelama delâlet eden işaretlerden ibarettir. Bu âlimlerin söz konusu görüşü ortaya atmalarında Mu'tezile ile giriştikleri münazaraların ve neticede Allah'ın harf gibi hâdis varlıklara mahal teşkil ettiği düşüncesine yol açtığını fark etmelerinin etkisi olmuştur.¹¹⁵

Küllâbiyye'nin kelamî faaliyetlerine daha sistematik bir hal kazandıran ve daha sonraki dönemlerde ismi, Eş'arîliğin kurucu lideri olarak öne çıkartılan¹¹⁶ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936), Kur'an lafızlarının yaratılmışlığı konusunda İbn Küllâb'ın yaklaşımını büyük oranda benimsemiştir.¹¹⁷ Bununla birlikte o, halkın ekserisinin nazarında tilavet ile metlûvv, kıraat ile okunan arasında fark olmadığı için "Kur'an'daki lafızlar mahluktur." şeklinde bir ifade kullanılmasını doğru bulmamış, bunun insanların zihninde hatalı vehimlere yol açacağını ve Allah'ın kelamının da yaratılmış olduğunu vehmetmelerine sebep olacağını" söyleyerek karşı çıkmıştır. Dahası o, selef âlimlerinin de aynı gerekçeyle "Kur'an'daki lafızlar, mahluktur ya da değildir demek, câiz değildir." dediklerini belirtmiş, bu yüzden de onların böyle bir ifade kullanmış olmalarını hata olarak görmemiş, bilakis isabetli bir tespit olduğunu belirtmiştir.¹¹⁸ Bu suretle o, bir taraftan onların takipçilerinin

¹¹⁴ Yavuz, "Halku'l-Kur'an", 372.

¹¹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'l-fetâvâ*, 12: 202.

¹¹⁶ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin isminin bir mezhebin kurucu lideri olarak öne çıkmasının tarihsel ve dinsel arka planına dair kapsamlı bir analiz için bkz. Mehmet Kalaycı, "Eşarîliğin Arka Planı: Küllâbîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/2 (2010): 401-424.

¹¹⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 61; İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'l-fetâvâ*, 12: 202.

¹¹⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 60-61.

tepkisinden korunurken diğer taraftansa zımnen onların da kendisi gibi düşündüğünü ima ederek muhalif düşüncede olan Hanbelî kitleleri ikna etmeye çalışmıştır. Çünkü daha önce ifade ettiğimiz üzere Ahmed b. Hanbel'in Ehl-i Sünnet tarihinde kazandığı sembol konum nedeniyle kendisini Ehl-i Sünnet'e nispet eden tüm kişi ya da gruplar, onun da kendileri gibi düşündüğünü ortaya koyma gayreti içerisine girmişler, kendi görüşlerinin Ahmed b. Hanbel'in görüşü olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹¹⁹ Diğer taraftan o dönem itibariyle hilafet merkezi Bağdat'taki hâkim sosyal yapının Hanbelîler'den müteşekkil olmasının da bu tarz çekimser yorumlarda bulunulmuş olmasında rolü olmalıdır.

İmam Eş'arî ile aşağı yukarı aynı argümanları kullanan¹²⁰ Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) dili, mezhebinin liderine göre çok daha serttir. O, aklî ve naklî deliller zikredip kendisi açısından konuyu açıklığa kavuşturduktan sonra bazı Hanbelîler tarafından savunulduğu bilinen fikirleri, itham edici ifadelerle hedef almıştır. Onun nazarında doğru yolu bulmak ve hidayet üzere olmak, bu meseleyi onun anladığı şekilde kabul etmekten geçmektedir.¹²¹ Çünkü dile getirdiği hususlarda "anlayışı ve tasavvuru sağlıklı olan kimseler" için yeterince delil vardır.¹²² Zikrettiği bütün bu deliller sayesinde "en alt düzeyde akıl ve idrak sahibi kimseler" için bile mesele, apaçık bir hâl almaktadır.¹²³ Yeter ki bu kimse "kibirli" bir tavır takınmasın ve samimi bir şekilde delilleri anlamaya çalışsın.¹²⁴ Bütün bu açıklamalara rağmen hâlâ Kur'an lafızlarının mahluk olduğunu savunanalar, "anlama kapasitesi sınırlı

¹¹⁹ İbn Teymiye, *Mecmeu'l-fetâvâ*, 12: 194-196, 364.

¹²⁰ Bakillânî, mashaftaki harflerin ve seslerin, kendisiyle Allah'ın kelamının yazıldığı veya okunduğu araçlar olduğunu belirtmiştir. O, bu görüşünü delillendirme sadedinde Kur'an'ın tilavet emrini Allah'a ibadet emri ile mukayese etmiş, bunun yanında bazı kıraat farklılıklarına rağmen okunan şeylerin hepsinin Allah'ın kadîm kelamı olduğunu, okuma esnasında ortaya çıkabilecek bir takım gramer hatalarının, tahriflerin ve yanlışlıkların, sadece kıraatte ve tilavette meydana geldiğini, okunan şey olan asıl Kur'an'ın ise kendisine batılın ulaşması mümkün olmayan kalamullah olduğunu ortaya koymuştur. (Bkz. Bakillânî, *el-İnsâf*, 76-78, 82-83, 95-96.) İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî de meseleyi aynı argümanları kullanarak delillendirmiş, bu delilleri kullanan seleflerini "Ehlü'l-Hak" diye nitelemiştir. (Bkz. Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, 131-132.)

¹²¹ Bakillânî, *el-İnsâf*, 83.

¹²² Bakillânî, *el-İnsâf*, 87.

¹²³ Bakillânî, *el-İnsâf*, 100.

¹²⁴ Bakillânî, *el-İnsâf*, 88.

Eş'arî Âlimlerin Nazarında Hanbelîlik ve Hanbelîler (İhtilaflar ve İthamlar) | 131
ahmak bir cahilden ya da yağcı bir münafıktan başkası" değildir.¹²⁵ Bunun yanında Bakillânî, Allah'ın kelamı ile kelam edilebileceğini caiz görenleri Haşviyye Mücessime'si (el-Mücessimetü'l-Haşviyye) diye isimlendirmiş,¹²⁶ Müşebbihe, Hulûliyye ve Mücessime'nin hepsinin de Kur'an'daki harfler ile Allah'ın kelamı arasında doğrudan bir ilişki kurduklarını söyleyerek¹²⁷ dolaylı yoldan bazı Hanbelîler ile İslam tarihindeki en aşırı fikir akımları arasında bir bağ kurmuştur. Burada Hanbelîler'e yöneltilen Haşviyye ve Mücessime lakaplarından birincisi, onların nassların zahirine tutunan ve makul yorumlardan bile kaçınan tutumlarına, ikincisi ise bu tavrın yol açtığı Allah'ı insan gibi tasavvur etme şeklindeki sorunlu bir Allah algısına dikkat çekmek için tercih edilmiştir.

Hicrî beşinci asrın ilk yarısında başlıca sebebini Eş'arîler ile Hanbelîler arasındaki Kur'an lafızlarının mahluk olup olmadığı tartışması¹²⁸ ve bu tartışma üzerinden Eş'arî âlimlerin Hanbelîlere yönelttiği eleştiriler ve ithamlar teşkil eden mezhep temelli kamplaşma zirveye ulaşmış durumdadır. Mezhep taassubu ve dinmek bilmeyen dedikodular, nihayetinde uzun süren çatışmalara dönüşmüş, yapılan saldırılar neticesinde bazı bölgelerde Eş'arî âlimlerin can güvenliği dahi kalmamıştır.¹²⁹ Bu bağlamda ismi en fazla ön plana çıkan Eş'arî âlimlerden birisi olan Ebû Nuaym el-İsfehânî (ö. 430/1038), ders verdiği İsfehan'da Hanbelî âlim İbn Mende'yi Ahmed b. Hanbelî'yi anlamamakla itham etmiş, Ahmed b. Hanbelî'nin Kur'an'ın lafızlarının mahluk olduğunu değil, Allah'ın kelam sıfatının ve bu sıfatın mana bakımından yansıması olan Kur'an'ın mahluk olduğunu iddia etmeyi yasakladığını ileri sürmüştür. İbn Mende'ye reddiye sadedinde yazdığı bir eserinde onun savunduğu Hanbelî yaklaşımı Hulûliyye ve Hurûfiyye diye

¹²⁵ Bakillânî, *el-İnsâf*, 100.

¹²⁶ Bakillânî, *el-İnsâf*, 101.

¹²⁷ Bakillânî, *el-İnsâf*, 105-106.

¹²⁸ Türer, Eş'arî âlim Ebû Nuaym el-İsfehânî ile Hanbelî âlim Abdullah b. Mende arasındaki tartışmaların mezhep taassubunun yanı sıra Ebû Nuaym'in Eş'arî olmasından ve Kelam ile iştigal etmesinden, haberî sıfatlar konusunda onları teşbihe düşmekle itham etmesinden kaynaklandığını belirtir. [Bkz. Osman Türer, "Ebû Nuaym el-İsfehânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 202.]

¹²⁹ Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1998), 3: 196; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 17: 459-460.

isimlendirmiş,¹³⁰ bu suretle onları, bir anlamda Arapça harflere kutsallık atfetmekle itham etmiş, hulûl ve harf gizemciliği gibi İslam düşüncesi açısından gulat (aşırı) bir takım anlayış biçimleriyle ilişkilendirmiştir.

Horasan bölgesinde Ebû Nuaym el-İsfehânî ile yaklaşık aynı dönemde ilmî faaliyetlerde bulunan Eş'arî âlim Ebû Bekir Ahmed el-Beyhakî (ö. 458/1065) ise söz konusu tartışmada Hanbelîler ile ilgili olarak itham edici herhangi bir ifade kullanmamakla birlikte Ahmed b. Hanbel'e isnat ettiği bir rivayet üzerinden Hanbelîler'in yanlış düşündüğünü göstermeye çalışmıştır. Ona göre Kur'an'ın muhdes olduğu konusunda Ahmed b. Hanbel'e "Her ne zaman kendilerine Rablerinden yeni (muhdes) bir hatırlatma gelse onu oyun ve eğlenceye alarak dinlerler."¹³¹ ayeti üzerinden delil getirilmiş, o da bu argümana "Muhtemelen Kur'an'ın bize tenzili muhdestir. Zikrin kendisi ise kesinlikle muhdes değildir." cevabını vermiştir.¹³² Ahmed b. Hanbel'in gerçekten böyle bir söz söyleyip söylemediği bir tarafa İbn Teymiye'nin de dediği gibi Ahmed b. Hanbel'in Ehl-i Sünnet içindeki, özellikle de Ashâbu'l-Hadis arasındaki otoritesi, tüm kesimleri onun da aslında kendileri gibi düşündüğünü göstermeye yöneltmiştir. Bu durum, bir anlamda Ahmed b. Hanbel taraftarlarına verilen cevap mahiyetindedir ve onlar, zımmen Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinden uzaklaşmakla itham edilmektedirler.

Haberî sıfatlar konusundaki yaklaşımların aksine Kur'an lafızlarının Allah'ın kelam sıfatıyla ilişkisi ve mahluk olup olmadığı tartışmasında Eş'arî âlimlerin tutumu, zaman ve mekan bakımından çok fazla değişiklik arz etmemiştir. Mesela haberî sıfatlar konusunda stratejik bir amaçla da olsa söylem değişikliğine giden İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Kur'an lafızları konusunda Eş'arî dili tüm eserlerinde muhafaza etmiş, açıkça Hanbelîlerin adını zikretmemiş olsa da onlara ait fikirlere çok ağır ifadelerle karşı çıkmıştır. O, bu tartışmanın Ahmed b. Hanbel zamanında ve özellikle kelimadan hiç anlamayan câhil halk arasında zuhur ettiğini, zamanla bu düşüncenin bir misket kadar

¹³⁰ İbn Teymiye'nin belirttiğine göre bu eserin adı *er-Red ale'l-Hurûfiyye ve'l-Hulûliyye*'dir. (Bkz. İbn Teymiye, *Mecmeu'l-fetâvâ*, 12: 194-196.) Ancak o, bir başka eserinde bu eserin adının *er-Red ale'l-Lafziyye ve'l-Hulûliyye* olduğunu söyler. (Bkz. İbn Teymiye, *Derü teârizi'l-akl ve'n-nakl*, 1: 268.)

¹³¹ Enbiyâ, 21/2.

¹³² Beyhakî, *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd*, 99.

beyinleri olmayan Haşviyye içinde daha da derinleştiğini söylemiştir.¹³³ Cüveynî, Haşviyye ismini, harf gizemciliği anlamındaki Hurûfî tavrı nitelemek için üst bir isim olarak tercih etmiş, bu tavrın çok sayıda aşırı yansımasının olduğunu belirtmiş, Hanbelî yaklaşımı da bunlardan birisi olarak sunmuştur. O, Kur'an'daki harf, kelime ve lafızlar konusunda bazı Hanbelî âlimler tarafından savunulan fikirlerin halktaki yansımaları üzerinden meseleye yaklaşmış, onları nassların sadece zahirine sarılıp akli delillerden kaçınan kesimleri ifade etmek için tercih edilen ve daha çok yaftalayıcı bir isim olan "Haşviyye" diye isimlendirmiş, avâmdan onlara tabi olanların Kur'an okurken duyulan şeylerin Allah'ın sesi olduğunu bile iddia edebildiklerini belirtmiş ve onlar hakkında "Bu durum, onların ne kadar câhil olduğunu görmeye yeterlidir." demiştir.¹³⁴ Yine onlardan cahil diye nitelediği kimselerin, Allah'ın isminin yazılı olduğu bir yazıdaki görünen harflerin, ilahın bizzat kendisi olduğunu iddia edebilecek kadar ileri gittiklerini belirtmiş, onların bu görüşlerinin aslının, "kadîm kelamın cisimlere hulûl ettiği ve ilahın zâtından da ayrılmadığı esasına dayandığı" tespitinde bulunmuş, bu tavrı ise açık bir şekilde dini oyun ve eğenceye almak, Müslümanlarla tüm bağlarını koparmak ve Hz. İsa hakkında Hristiyanların benimsediği düşüncelere benzemek" diye nitelemiştir.¹³⁵

Kur'an lafızlarının mahluk olup olmadığı tartışmasında Eş'arî ve Hanbelî âlimlerin birbirlerine karşı tutumlarında zaman ve mekan bakımından herhangi bir değişiklik olmadığını göstermesi açısından altıncı asırda Yemen'de yaşanan olaylar dikkat çekicidir. Hicrî üçüncü asrın başlarından itibaren bölgede yayılmaya başlayan Şâfiîlik, büyük oranda orada yaşayan insanların mezhebi tercihi olmuştur.¹³⁶ Bununla birlikte insanlar, fıkhıta Şâfiî olmalarına rağmen hicrî altıncı asrın ikinci yarısına kadar itikatta Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine bağlı

¹³³ Cüveynî, *el-Akâdetü'n-nizâmîyye fi'l-erkânî'l-İslâmîyye*, 29-31.

¹³⁴ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, 128.

¹³⁵ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, 130.

¹³⁶ Yahya b. Hüseyin el-Müeyyed el-Yemenî, *Enbâü'z-zemân fi ahhâri'l-Yemen*, thk. Muhammed Abdullah, (byy.: yy., 1936), 55; Eymen Fuad Seyyid, *Târîhu'l-mezâhibi'd-dîniyye fi-bilâdi'l-Yemen hattâ nihâyeti'l-karni's-sâdisi'l-hicrî* (Kâhire: ed-Dâru'l-Misriyyeti'l-Lübânî, 1988), 58; Ahmed Hüseyin eş-Şerâfüddin, *Târîhu'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen (ez-Zeydiyye, eş-Şâfiyye, el-İsmâiliyye)* (byy.: yy., 1980), 40; Hasan Hudayrî Ahmed, *Kıyâmu'd-devleti'z-Zeydiyye fi'l-Yemen* (Kahire: Mektebetü'l-medbûlî, 1996), 143.

kalmışlardır.¹³⁷ Selahaddin Eyyûbî, 567/1178 yılında Mısır'da devletini kurduktan iki sene sonra Yemen'i fethetmiş ve Eş'arîliği bölgeye taşımıştır. Yemen Şâfiîleri, büyük bir çoğunlukla Eş'arîliği benimsemiş,¹³⁸ bir kısım Şâfiî ulema ise itikâdî meselelerde Hanbelî düşünceye bağlılığını sürdürmüştür.¹³⁹ Bu durum, iki mezhep mensupları arasında büyük tartışmalara sebebiyet vermiştir. Mesela bölgedeki büyük Şâfiî âlimlerden biri olan Yahyâ b. Ebu'l-Hayr el-İmrânî (ö. 558/1163), Ebû Tayyib olarak da bilinen oğlu Tâhir'i (ö. 587/1189), Eş'arîliği benimsediği için, aynı şekilde oğlu Tâhir de babasını Hanbelî olduğu için tekfir etmiştir.¹⁴⁰ Tarafların birbirlerini tekfirle itham ederken kullandıkları gerekçeyi biz, İmrânî'nin günümüze de ulaşan *Kitâbu'l-intisâr* adlı eserinden anlayabilmekteyiz. Bu esere göre iki mezhep arasındaki karşılıklı tekfira varan hükümlerin ana gerekçesini, Eş'arîler tarafından savunulan "Duyulan ve tilavet edilen Kur'an, mahluktur." fikri teşkil etmektedir.¹⁴¹ Söz konusu tartışma, sonraki asırlarda da devam etmiş, iki mezhep arasındaki gerginlik siyasal ve sosyal hayata yansıyan birçok olaya sebebiyet vermiştir.¹⁴²

Sonuç

Teşekkül etmeye başladığı ilk günlerden itibaren Hanbelîler ile aynı coğrafyayı paylaşan ve hatta onlar ile ortak bir toplumsal tabana sahip olan Eş'arîler, bu özelliği nedeniyle Hanbelîler ile yoğun bir rekabet ilişkisi içerisinde olmuştur. Mezhepler arası ilişkilerde rekabetin bulunduğu durumlarda çoğu defa çatışma da kaçınılmaz bir hâl

¹³⁷ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidilik İlişkisi*, 174.

¹³⁸ Seyyid, *Târîhu'l-mezâhibi'd-dîniyye fi-bilâdi'l-Yemen hattâ nihâyeti'l-karni's-sâdisi'l-hicrî*, 73, 75.

¹³⁹ Seyyid, *Târîhu'l-mezâhibi'd-dîniyye fi-bilâdi'l-Yemen hattâ nihâyeti'l-karni's-sâdisi'l-hicrî*, 75; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Mesâdiru'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen* (Beirut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1988), 101-102, 132.

¹⁴⁰ Ümüt Toru, "Ebû Muhammed el-Yemenî'nin Akâidü's-Selâse ve's-Sebîn Fırka Adlı Eseri ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi" (Yüksek Lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 16-18. Eymen Fuad, Tâhir'in babasının vefatından sonra tövbe ettiğini ve mezhep değiştirdiğini belirtir. (Bkz. Seyyid, *Târîhu'l-mezâhibi'd-dîniyye fi-bilâdi'l-Yemen hattâ nihâyeti'l-karni's-sâdisi'l-hicrî*, 75-77.)

¹⁴¹ Yahyâ b. Ebu'l-Hayr el-İmrânî el-Yemânî, *el-İntisâr fi'r-red ale'l-Mu'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-eşrâr*, thk. Suûd b. Abdulaziz el-Halef (Medine: Edvâu's-selef, 1998), 2: 554-571.

¹⁴² Eş'arîler ile Hanbelîler arasındaki toplumsal bir mahiyet taşıyan çatışmalar, ayrı bir çalışmada ele alınacaktır.

almaktadır. İlk önce Büveyhîler'in muhalif tüm görüşlerin önünü açan mezhep politikası, daha sonra da Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün açık ve yoğun desteği, Eş'arî düşüncenin hızlı bir şekilde yayılmasını ve toplumsal taban bulmasını sağlamıştır. Eş'arîliğin yükselişinin çoğu defa Hanbelîlik aleyhine bir gelişme göstermesi, iki mezhep mensuplarının sosyal, kültürel ve fikrî düzlemde karşı karşıya gelmeleri gibi bir sonuç doğurmuştur. Kendi din anlayışlarını hakikatin merkezi olarak kabul eden Hanbelîler açısından Eş'arîliğin yükselişi, özellikle kendisine muhalif bir takım görüşleri dolayısıyla bir anlamda sapkınlığın da yükselişi anlamına gelmektedir. Bu zihinsel konumlandırmanın bir neticesi olarak zaman zaman ortaya çıkan fiilî saldırılar, Eş'arî âlimlerin, hedef kitlelerinin nazarında kendilerine meşruiyet sağlayacak argümanlara ağırlık vermelerini ve muhaliflerinin din anlayışlarının daha sorunlu olduğunu ortaya koymalarını kaçınılmaz hâle getirmiştir. Yani Eş'arîler ile Hanbelîler arasındaki tartışma, salt dinsel kaygılardan kaynaklanıyormuş gibi gözükse de aslında yapılan ağır ithamların arkasında Eş'arî düşüncenin Hanbelîlik karşısında güçlenmesinin ve çoğu defa onların aleyhine bir gelişme kaydetmesinin de önemli etkisi vardır. Bu yüzden Eş'arîler açısından yapılan ithamlar, Hanbelîlerden farklı düşündükleri hususlarda ne kadar haklı olduklarını göstermeye ve bunlar üzerinden dinsel meşruiyet elde etmeye yönelik girişimler olarak değerlendirilebilir. Diğer taraftan onların geliştirdiği söylemin siyasal mesaj içeren bir boyutu da bulunmaktadır. Çünkü hicrî beşinci asır boyunca Abbâsî halifeleri tarafından birkaç defa yayınlanan ve *Kâdirî İtikâdı* diye bilinen ferman, kelim ile uğraşı gayri meşru ilan etmekte ve dolaylı bir şekilde Eş'arîleri de hedef almaktaydı. Eş'arî âlimler, Ahmed b. Hanbel ile Hanbelîlik hakkında genel olarak olumlu bir takım değerlendirmeler yapmakla birlikte özellikle "Kelim meselelere yaklaşımda aklın kullanılması, sıfatların tevili ve mushaftaki lafızların mahluk olup olmadığı" konularında Hanbelîlere ciddi eleştiriler yönelmek suretiyle bir anlamda toplumsal kimliklerini muhafaza etmeye çalışmışlardır.

İmam Eş'arî, özellikle Mu'tezile'den ayrıldığı ilk yıllarda kaleme aldığı ya da yeniden gözden geçirdiği *el-İbâne*, *Risâle ilâ ehli's-Suğr* ve *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* gibi eserlerinde, Hanbelîlerin eleştiri ve saldırılarından korunmak, onların hâkim konumda olduğu mezhep havzasında kendisine bir yer bulmak gibi amaçlarla başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Hanbelîlik hakkında çok olumlu bir dil kullanmış

ve hatta kendisinin de ona tabi olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte o, *İstihsânu'l-havz* adlı eserinde kelimeler ile meşguliyetin meşruiyeti konusunda Hanbelîler'i çok sert eleştiriye tabi tutmuş, hatta bu mesele üzerinden onlar hakkında ağır ifadeler kullanmış, onları "akıl kapasiteleri yeterli olmadığı için bu meselelerle ilgilenmemekle ve selefe ittibayı ana sermayeleri haline getirmekle" itham etmiştir. Ne var ki onun bu tepkisinin Mu'tezilî bir tepkiyi mi yoksa Sünnî bir tepkiyi mi yansıttığı konusunda kesin bir şey söylemek şimdiki bilgilerimiz çerçevesinde mümkün değildir. Bununla birlikte kendisinin kelimeler faaliyetlerinin Hanbelî çevrelerce kabul görmemesi ve hatta tepkiyle karşılaşması nedeniyle onun bir kelime savunusu yaptığı ya da aynı yaklaşımı sürdürdüğü söylenebilir. İmam Eş'arî'den sonraki süreçte ilk olarak Bakillânî, kelimeler faaliyetleri sosyo-kültürel hayatta temsil etmiştir. O, bu tür ortamlarda bulunmanın meşru bir İslamî faaliyet olduğunu ortaya koymaya çalışmış, Mihne döneminde Ahmed b. Hanbelî'nin başına gelenlerin bu tarz meselelerle ilgilenmemelerinden ve muhaliflerle tartışmaya girmekten uzak durmalarından kaynaklandığını belirtmiştir. Daha sonraki Eş'arî âlimler de genel olarak kelimenin meşru bir faaliyet olduğunu düşünmekle birlikte, bilhassa Mısır ve Şam bölgesinde savunmacı bir yaklaşım içerisine girmişler ve seleflerini bid'atçı bir konuma düşürmemek adına bu uğraşı istenmeden başvurulmuş bir zorunluluk olarak ortaya koymuşlardır. Böyle bir tavır içerisine girmelerinde Eş'arîliğin özellikle Gazalî sonrası süreçte daha gelenekçi (selefcî) bir forma dönüşmesinin rolü büyüktür.

Allah'la ilgili olarak naslarda zikredilen el, yüz, göz, ayak gibi haberî sıfatların Allah'a nispetinin nasıl olacağı konusunda Eş'arîler ile Hanbelîler'in karşı karşıya gelmesi, çok daha geç bir dönemde ve kaynaklara yansıyan boyutuyla ilk defa İbn Fûrek ve Abdülkâhir el-Bağdâdî ile birlikte gerçekleşmiştir. Bağdâdî, isim vermeden Hanbelîler tarafından benimsenen fikri Müşebbihe kapsamında zikretmiş, bununla birlikte Hanbelîler'e yönelik herhangi bir atıfta bulunmamıştır. Onun mezhebi rekabetin en üst düzeyde olduğu bir dönemde, yetmiş üç fırka hadisinin de etkisiyle diğer mezheplerin aksine Ehl-i Sünnet'i, aralarında ciddi herhangi bir ihtilaf bulunmayan, karşılıklı ilişkileri çok iyi olan bir mezhep gibi göstermeye yönelik romantik yaklaşımı, Hanbelîler tarafından da kabul edilen bir düşüncüyü, onlarla ilgili herhangi bir ima içermeksizin örtük bir şekilde tasvir etmesine yol açmış gözükmektedir. Yaklaşık aynı dönemde, Hanbelî nüfusun daha baskın olduğu Bağdat'ta

yaşayan Ebu'l-Hasan el-Kazvîni ve Ebû Nasr el-Kuşeyrî, daha sert bir dil kullanmış, onları tecsîme dayalı bir fikri savunmakla itham etmiştir. Ebu'l-Meâli el-Cüveynî ise daha sonra "kendisinin de razı olduğu görüş" diye niteleyeceği bu anlayışı, naslara zahirî yaklaşımın bir yansıması olması itibariyle Haşviyye, ortaya çıkardığı Allah tasavvuru bakımından ise Mücessime diye nitelemiş, bu tarz yaklaşımları, çoğunlukla sıradan kimselerin yöneldiği, akli çok fazla çalışmayan kimselere atfetmiştir. Şehristânî ise daha somut bir şekilde onları, geç dönemlerde ortaya çıkan Ashâbu'l-Hadis Haşviyyesi diye isimlendirmiştir.

Kur'an lafızlarının mahluk olup olmadığı tartışmasında Eş'arî âlimlerin tutumunda zaman ve mekân bakımından çok fazla bir değişiklik meydana gelmemiştir. Gerçi bu mesele, Eş'arî âlimlerden çok önce ilk defa Küllâbî âlimler ile Hanbelîler arasında tartışma konusu olmuştur. Sonraki süreçte İmam Eş'arî, Küllâbî yaklaşımı benimsemiş, bununla birlikte Hanbelîler'in tepkisinden korunmak adına Ahmed b. Hanbel gibi selef âlimlerin "Kur'an'daki lafızların mahluk olup olmadığı konusunda bir söz söylenmesini doğru bulmamalarının" yerinde bir hassasiyet olduğunu, çünkü lafızların mahluk olduğunu söylemenin, sıradan insanların vehimlerinde Kur'an'ın da mahluk olduğu gibi yanlış vehimlere yol açabileceğini söylemiş, böylece aslında onların da kendisi gibi düşündüğünü ima etmek suretiyle muhalif düşüncede olan Hanbelî kitleleri ikna etmeye çalışmıştır. Beyhakî de aynı şekilde itham edici bir dil kullanmamış, ancak Ahmed b. Hanbel'in de kendisi gibi düşündüğüne örnekler vererek Hanbelîler'i zımnen onun görüşlerinden uzaklaşmakla itham etmiştir. Bu konu üzerinden Hanbelîler'e yönelik açık birtakım ithamlarda bulunan ilk Eş'arî âlim, Ebû Bekir el-Bâkılânî olmuştur. O, bu konuda Hanbelîler'i anlayışsızlıkla, en alt düzeyde akli olan kişilerin bile anlayabileceği apaçık delilleri idrak edememekle suçlamış, Haşviyye ve Mücessime diye isimlendirmiştir. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin üslubu da en az Bakılânî kadar sert olmuştur. O, Hanbelîler'in ismini açıkça zikretmemiş olsa da onlar tarafından savunulduğu bilinen fikirleri, harf gizemciliği anlamındaki Hurûfî tavrın yansımalarından birisi olarak sunmuş, âlimler tarafından savunulan fikirlerin halktaki yansımalarının çok daha olumsuz olduğuna işaret ederek onları kelamdan anlamamakla ve cahillikle suçlamıştır.

Gerek haberî sıfatların tevili gerekse Kur'an lafızlarının mahluk ve muhdes olup olmadığı tartışmalarında Eş'arî âlimler, Hanbelîler hakkında Müşebbihe, Mücessime, Haşviyye, câhil, ayak takımı gibi

birtakım ithamlarda bulunurken Ahmed b. Hanbel ile Hanbelîler arasında ayırım yapmaya özellikle özen göstermişler ve Ahmed b. Hanbel ile diğer selef ulemasını bu tarz ithamlara sebep olacak görüşlerden uzak tutmuşlar, söz konusu görüşleri daha çok müteahhirûn Hanbelîlere nispet etmişlerdir. Bunun sebebi hiç kuşkusuz, İbn Teymiyye'nin de haklı bir şekilde ifade ettiği üzere Ahmed b. Hanbel'in özellikle Mihne olayları sonrasında Ehl-i Sünnet içerisinde kazandığı otorite ve hatta Sünnî sayılmanın sembolü haline gelmiş olmasıdır.

Bir mezhebin bir başka mezhebe karşıtlığını ve düşmanlığını ifade etmesinin ince ve örtülü bazı yolları vardır. Eş'arî âlimlerin birtakım Hanbelî görüşleri tasvir ederken tercih ettikleri Haşviyye, Hurûfiyye, Müşebbihe ve Mücessime isimleri, bu şekilde örtük bir mesaj içermektedir. Zira onlar, mezhebî birtakım hassasiyetlerle görünürde çoğu defa sosyal hayatta herhangi bir karşılığı bulunmayan ve sadece zihinsel kategorizasyonları ifade eden bu tarz sanal grupları eleştirseler ve Hanbelîler'e yönelik doğrudan herhangi bir atıfta bulunmasalar ya da "bir kısım Hanbelîler" gibi anonim bir dil kullansalar da söz konusu isimlendirmelerin ve yapılan ithamların toplumsal muhatabı, hiç kuşkusuz Hanbelîler olmuştur. Bu suretle onları, sahip oldukları İslâmî görüşler dolayısıyla örtük bir şekilde aşırılıkları, gulat fikirleri ve sapkınlıklarıyla bilinen oluşumlar ile ilişkilendirmişlerdir. Bu da tarafların zihinsel ve duygusal bakımdan birbirinden iyice ayrışmasına ve hatta birçok defa sosyal hayatta da karşı karşıya gelmelerine yol açmıştır.

Eş'arî âlimlerin eleştirdikleri görüşleri savunan Hanbelîler'i kastederek yaptıkları "halk yığınları, âvamdan kimseler, câhil guruh" türünden değerlendirmeler ise öncelikle Ahmed b. Hanbel ve Hanbelî ulema ile olumsuz görülen görüşlerin arasını açmaya ve bir anlamda onları temize çıkartmaya yönelik söylemlerdir. Diğer taraftan aslında Hanbelîler arasında hâkim bir görüş konumunda olan o tür fikirlere sahip olunmasını "ancak ilimden nasibini almamış halkın savunabileceği fikirler" olarak göstermek suretiyle onlar üzerinde baskı oluşturmak istenmiş gözükmektedir. Bu suretle bir taraftan Ahmed b. Hanbel gibi bir âlim ile organik bağlarını kopartmamak, diğer taraftansa o fikri mahkûm etmek suretiyle insanları onlardan uzaklaştırmak amaçlanmıştır.

Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan. "Eş'arî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1995, 11: 441-447.
- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/856). *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*. thk. Sabri b. Sellâme Şâhîn. Riyad: Dâru's-sübât, 2003.
- Ahmed, Hasan Hidayrî. *Kıyâmu'd-devleti'z-Zeydiyye fi'l-Yemen*. Kahire: Mektebetü'l-medbûlî, 1996.
- Akoğlu, Muharrem. "Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi". Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Allâl, Hâlid Kebîr. *Safahâtun min târihi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa bi-Bağdâd* (ö. 200/815-500/1106). Cezair: Matbaatu hûme, ty.
- Avcu, Ali. *Horasan-Maverâünnehir'de İsmâîlîlik*. Ankara: Asitan Yayınları, 2014.
- Avcu, Ali. *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Aybakan, Bilal. "Şâfiî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010, 38: 233-247.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdu'l-Kahir b. Tâhir b. Muhammed (ö. 429/1038). *el-Fark beyne'l-fırak*. Mısır: Dâru'l-maarif, ty.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdu'l-Kahir b. Tâhir b. Muhammed. *Kitâbu'l-milel ve'n-nihal*. thk. Nasrî Nâdir. Beyrut: Dâru'l-maşrik, 1986.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdu'l-Kahir b. Tâhir b. Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. thk. Muhammed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002.
- Bakillânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib (ö. 403/1013). *Kitâbu temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*. thk. İmâduddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1987.
- Bakillânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *el-İnsâf (fi mâ yecibu i'tikâduhu ve lâ yecûzü'l-cehlü bihi)*. thk. Muhammed Zâhid Hasan el-Kevserî. byy.: el-Mektebetü'l-ezheriyye, 2000.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa (ö. 458/1066). *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd*. thk. Ebû Abdullah Ahmed b. İbrahim Ebu'l-Ayneyn. Riyad: Dâru'l-fazîle, 1999.
- Bıyıkoğlu, Yakup. "İlk Dönem Eş'arî Kelamında Müteşâbih Âyetlerin Te'vili Sorunu". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/1 (2016): 365-408.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâli (ö. 478/1085). *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Faysal Bedir Avn ve Süheyir Muhammed Muhtâr.

- İskenderiye: Menşetü'l-meârif, 1969.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâli. *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâtii'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdülmunim Abdülhamîd. Mısır: Mektebetü'l-hancî, 1950.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâli. *el-Akîdetü'n-nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. İskenderiye: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 1996.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2009, 37: 100-106.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Mısır: Dâru'l-meârif, ty.
- Dîb, Abdülazîm. "Cüveynî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993, 8: 141-144.
- Demirci, Kadir. "Eş'arî'de Hadis ve Sünnet -el-İbâne Örneği-". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2010): 45-66.
- Ebû Hanife (150/767). "el-Fıkhü'l-Ekber". *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002, 55-63.
- Ebû Hanife. "el-Âlim ve'l-müteallim". *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002, 11-42, 9-32.
- Erdiç, Şaban. "Bir İnşa Süreci Olarak Fenomenolojik Perspektifte Kutsal ve Kutsallaşma -Ziyaret Fenomeni Örneği-". *Millî Folklor*, 114 (2017): 39-51.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil (ö. 324/936). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Dâru'n-neşr, 1980.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ty.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Risâletü ilâ ehli's-suğr bi-bâbil'l-ebvâb*. thk. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî. Medîne: İmâdü'l-bahsi'l-ilmî, 1992.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Fî istihsâni'l-havz*. nşr. Richard J. McCarthy. Beyrut: İmprimerie Catholique, 1953.
- Givony, Joseph. "Fırak Edebiyatında İmam Ebû Hanîfe'nin Tasviri İle İlgili Meseleler", çev. Muzaffer Tan ve N. Kemal Karabiber. *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*. haz. Sönmez Kutlu. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003, 59-78.
- Gömbeyaz, Kadir. "Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî". Yüksek Lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

- Eş' Arî Âlimlerin Nazarında Hanbelîlik ve Hanbelîler (İhtilaflar ve İthamlar) | 141
- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Mesâdiru'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1988.
- Harman, Vezir. "Ebû Mansur Abdülkahir el-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi". Yüksek Lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan (ö. 571/1176). *Tebyînü kizbi'l-müfterî fi mâ nüsiibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1984.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsü'd-Din Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1282). *Vefeyâtu'l-e'yân ve enbâi ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru sadr, 1994.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed (ö. 526/1132). *Tabakâtu'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hamid el-Fakî. Beyrut: Daru'l-ma'rife, ty.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan (ö. 406/1015). *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-maşrîk, 1986.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan (ö. 406/1015). *Kitâbu Müşkili'l-Hadîs ev Te'vîlü'l-Ahbâri'l-Müteşâbihe*. thk Daniel Gimaret. Dimeşk: el-Ma'hadü'l-Fıransî li'd-dirâsâti'l-Arabiyye, 2003.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (456/967). *Kitâbu'l-fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. Lübnan: Dâru'l-ma'rife, 1986.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abülhalim (ö. 728/1328). *Minhâcu's-sünne fi nakzi kelâmi's-Sîati'l-Kaderiyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. byy.: yy., 1986.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abülhalim. *Derü tearizi'l-akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Râşid Sâlim. Suudi Arabistan: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abülhalim. *Mecmûatu'r-resâil ve'l-mesâil*. byy.: Lecnetü't-türâsi'l-Arabî, ty.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abülhalim, *Mecmû'atu'l-Fetâvâ*. thk. Âmir el-Cezzâr-Enver eş-Bâz. byy.: yy., ty.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân (ö. 597/1201). *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, İmâdu'd-Dîn Ebu'l-Hasan (ö. 630/1233). *el-Kâmil fi't-târîh*. thk.

- Ömer Abdusselâm Tedmirî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1997.
- İğde, Muhyettin. *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.
- İmrânî, Yahyâ b. Ebu'l-Hayr el-Yemânî (ö. 558/1163). *el-İntisâr fi'r-red ale'l-Mu'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-eşrâr*. thk. Suûd b. Abdulaziz el-Halef. Medine: Edvâu's-selef, 1998.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer (ö. 471/1079). *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırkatî'n-nâciyeti an fırakî'l-hâlikîn*. Kahire: Matbaatu'l-envâr, 1940.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî". *Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*. 2/9 (1928): 1-33.
- Kalaycı, Mehmet. "Eşarîliğin Arka Planı: Küllâbîlik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 51/2 (2010): 339-431.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Karadağ, Cağfer. "İbn Hazm ve Eş'arîlik Eleştirisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18/1 (2009): 89-102.
- Keskin, Mehmet. *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2013.
- Koçyiğit, Talat. "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Bir Risâlesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8/1 (1960): 165-174.
- Koçyiğit, Talat. *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Kummî/Nevbahî. *Şîi Fırkalar*. çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu ve Ramazan Şimşek. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Kutlu, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Kitâbiyât, 2002.
- Kutlu, Sönmez. "Kerrâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002. 25: 294-296.
- Lewinstein, Keith. "Studies in İslamic Heresiography: The Khawaric in Two Fıraq Traditions". Degree of Doctor of Philosophy, Faculty Of Princeton University in Candidacy, 1989.
- Madelung, Wilfred F.. "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*. çev. Sönmez Kutlu. haz. Sönmez Kutlu. Ankara: Kitâbiyât, 2003, 79-87.
- McCarthy, Richard J. "A Note on the İbana", *The Theology of Al-Ashari*. thk. Richard J. McCarthy, Beyrut: İmprimerie Catholique, 1953, 231-232.
- Memiş, Murat, "Eş'arîliğe Yaptığı Katkıları Bakımından Ebu'l Meâlî el-

- Eş' Arî Âlimlerin Nazarında Hanbelîlik ve Hanbelîler (İhtilaflar ve İthamlar) | 143
Cüveynî," *Kelam Araştırmaları*. 7/1 (Ocak 2009), 97-120.
- Nâşî el-Ekber, Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Şirşîr el-Enbârî (ö. 293/906). *Mesâilu'l-imâme*. thk. Joseph Vann Ess. Beyrut: Dâru'n-neşr, 1971.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (ö. 508/1115). *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fadl (ö. 318/930). *Kitâbu'r-red alâ ehli'l-bid'a ve'l-ehvâi*. thk. Seyit Bahçivan. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Özel, Ahmet. "Bâcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1991, 4: 414-415.
- Râzî, Fahreddin (ö. 606/1210). *İ'tikâdâtü fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*. Kahire: Mektebetü'n-nahda el-İslâmiyye, 1938.
- Râzî, Fahreddin. *er-Riyâzu'l-mûnika fi-ârâi ehli'l-'ilm*. thk. Esad Cuma. Tunus: Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-insâniyye, 2004.
- Râzî, Fahreddin. *Allah'ın Aşkınılığı*. çev. İbrahim Coşkun. İstanbul: İz Yayınları, 2011.
- Sancar, M. Mustafa. "İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri". Yüksek Lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Sancar, M. Mustafa. "İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2/1 (ty.): 87-117.
- Seksekî, Ebu'l-Fazl Abbas b. Mansûr (ö. 683/1284). *el-Burhân fi ma'rifeti 'akâidi ehli'l-edyan*. Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 1988.
- Seyyid, Eymen Fuad. *Târîhu'l-mezâhibi'd-dîniyye fi-bilâdi'l-Yemen hattâ nihâyeti'l-karni's-sâdisi'l-hicrî*. Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyyetü'l-Lübnânî, 1988.
- Sübkî, Tacuddîn Ebî Nasr Abdilvehhâb b. Ali b. Abdî'l-Kâfî (ö. 771/1311). *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhi ve Abdul-Fettâh Muhammed el-Hulv. byy.: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1964.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim (ö. 548/1153). *Kitâbu'l-milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Seyyid Keysânî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1975.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *Nihayetü'l-ekdâm*. thk. Alfred Guillaume. London: Oxford University Press, 1934.
- Şerâfüddin, Ahmed Hüseyin. *Târîhu'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen (ez-Zeydiyye, eş-Şâfiyye, el-İsmâiliyye)*. byy.: yy., 1980.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd (ö. 310/923). *Târîhu't-*

- Taberî (Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk)*. Beyrut: Dâru't-turâs, 1967.
- Toru, Ümüt. "Eş'arî Makâlât Geleneğinde İmâmiyye Algısı". Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Toru, Ümüt. "Ebû Muhammed el-Yemenî'nin Akâidü's-Selâse ve's-Sebîn Fırka Adlı Eseri ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi". Yüksek Lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Türer, Osman. "Ebû Nuaym el-İsfehânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1994, 10: 201-204
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. E. Ruhi Fırlalı. İstanbul: Şa-To İlahiyat, 2001.
- Yar, Erkan. "Eş'arî ve Metodolojisi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10/2 (2005): 19-47.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1997, 35: 371-375.
- Yemenî, Yahya b. Hüseyin el-Müeyyed. *Enbâü'z-zemân fi ahbâri'l-Yemen*. thk. Muhammed Abdullah. byy.: yy., 1936.
- Yurdagür, Metin. "Haşviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1997, 16: 426-427.
- Yüce, Mustafa. "Hâris el-Muhâsibî'ye Göre Haberî Sıfatlar". *Kelam Araştırmaları*. 12/2 (2014): 274-294.
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005, 30: 26-28.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ b. Muhammed el-Hüseynî. *İthâfu's-sâde'l-müttekîn bi-şerhi ihyâi ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, 1994.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1347). *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût ve Salih es-Semr. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîr ve'l-e'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmirî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1993.

KAZÂ VE KADER KAVRAMLARINA FELSEFİ BİR KATKI: MOLLA SADRÂ ÖRNEĞİ

Gönderim Tarihi: 13.04.2018

Kabul Tarihi: 10.06.2018

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8844-9245>

Ahmet PİRİNÇ*

Özet

İslam düşüncesinde Tanrı'nın bilgisinin kendi ilahi doğasına uygun olarak birden fazla mertebesi vardır. Bahse konu olan bu mertebelerden biri kazâ bir diğeri ise kaderdir. Bu iki kavramla ilişkili olarak kalem ve levh mertebelerini de zikredebiliriz. Genel anlamda akademik çalışmalarda kazâ ve kader kavramlarının felsefi bir tartışmanın konusu olmaktan ziyade daha çok kelam ilmi bağlamında ele alındığını söyleyebiliriz. Bundan dolayı bu konuya felsefi bir katkı sunabilmek niyetiyle biz de Molla Sadrâ düşüncesinde kazâ ve kader konusunu incelemeye çalıştık. Molla Sadrâ kazâ ve kader konusunu felsefi bir zeminde metafizik boyutuyla ele almıştır. O, kazâ ve kader konusunu Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti, nedensellik ve bilgi teorileri bağlamında tartışmıştır. Nitekim filozofumuz bu konuyu kendi bilgi modeli olan ittihad bilgi anlayışı üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Böylece Molla Sadrâ kazâ kavramını Tanrı'nın zatından ayrı düşünölmeyecek ilmî suretler olarak tanımlarken, kader kavramını ise tikel (cüz'î) bir tarzda gök nefisleri âlemindeki varlıkların suretleri şeklinde tanımlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Kazâ, kader, kalem, levh, Molla Sadrâ.

A Philosophical Contribution to the Concepts of Divine Decree and Predestination: Molla Sadrâ Sample

Abstract

In Islam, the knowledge of God has more than one rank according to its divine nature. One of these ranks is divine decree (kazâ) and the other is a predestination (kader) concept. We can also add the concepts of pen and plate grades associated with these two concepts. Generally in academic works the concepts of divine decree and predestination are handled in the context of Islamic theology rather than a philosophical debate. Therefore, with the intention of offering a philosophical contribution to this issue, we tried to examine the concepts of divine decree and predestination in Molla Sadrâ's thought. Molla Sadrâ dealt with the concepts of divine decree and predestination on a philosophical ground in terms of metaphysics. He dealt with

the concepts of divine decree and predestination in the context of the nature of God's knowledge, causality and theories of knowledge. As a matter of fact our philosopher tried to establish this subject on the basis of the understanding of unity knowledge which is his model of knowledge. Thus Molla Sadrâ defines the concept of divine decree as intelligible forms that can't be thought of separately from God's person, while the concept of predestination is defined as the forms of beings in the world of spherical souls in a particular way.

Keywords: Divine decree, predestination, pen, tablet, Molla Sadrâ.

Giriş

Kazâ ve kader konusu tüm semavi dinlerde özellikle de İslam dininde tartışılan önemli konuların başında gelir. İslam düşünce tarihine baktığımızda kazâ ve kader konusunun iki temel ekseninde ele alındığını söyleyebiliriz. Bunlardan biri felsefi bir çerçevede öncelikli olarak Tanrı'nın bilgisi ve nedensellik konusu bağlamında ele alınmasıdır. Bu felsefi çerçeve daha çok metafizik eksenli bir tartışma şeklinde kendini izhar eder. Bir diğeri ise kelâmî bir çerçevede adl-i ilahi, insanın irade ve sorumluluğu gibi konular bağlamında ele alınmasıdır. Kelamdaki tartışma ise daha çok ahlâk eksenli bir özelliğe sahiptir.¹ Nitekim kelâmî fırkalara baktığımızda yukarıdaki konu başlıkları etrafında yapılan tartışmalarda bir tarafın kaderci ve cebriyeci anlayışı öne çıkardığını bir diğeri tarafın ise aksü'l-amel olarak insanın özgür iradesiyle işlediği fiillerinin ilâhi kazânın metafizik sınırlarının dışında kaldığı görüşünü benimsediklerini görürüz.²

Akademik çalışmalarda kazâ ve kader meselesinin daha çok kelâmî bir perspektifte ele alındığı söylenebilir. Ancak bizim yaptığımız bu çalışmada kazâ ve kader konusu felsefenin soyut düşünce dünyasındaki

* Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies. Amasya/Turkey (ahmet.pirinc@amasya.edu.tr).

¹ Kader konusunun ahlâk eksenli tartışması için bkz. Şaban Ali Düzgün, "Kader Meselesi", *İnsan İradesi ve Kudret-i İlahiyye Bağlamında Kader Mes'elesi* (İstanbul: Ensar, 2011), 119-131; Muhammed Taki Misbâh el-Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, çev. Muhammed Abdu'l-Mün'im el-Hâkânî (Beyrut: Dâru'l-teârif li'l-matbûât, 1998) 2: 440.

² İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi*, haz. ve sad. Refik Ergin (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2008), 228-229.

yansımaları çerçevesinde ele alınacaktır. Bundan dolayı bu çalışmanın iki temel sınırlılığı söz konusudur. Bunlardan biri konunun bağlam sınırlılığıdır ki bu da yalnızca metafizik boyutuyla iktifa edilmesidir. Bir diğer sınırlılık ise konunun yalnızca tek bir filozofun görüşleri bağlamında değerlendirilmesidir. Zira felsefede bu kavramların tek tip bir düşünce kalıbı içerisinde tartışılmayıp farklı felsefi disiplinler ve filozoflar tarafından ele alınıp değerlendirildikleri muhakkaktır. Bu felsefi yaklaşımlardan biri de hiç şüphesiz Aşkın Hikmet (el-hikmetü'l-müte'âliye) geleneği ve bu geleneğin zirve ismi olan Molla Sadrâ'nın (ö. 1050/1641) yaklaşımıdır. Molla Sadrâ, değişik felsefi düşüncelerin sentezi üzerinden özgün bir felsefi öğreti çıkarmayı başarmış bir filozoftur. Molla Sadrâ felsefesinin özgünlüğü daha çok metafizik ve bilgi felsefesindeki yaklaşımında kendini gösterir.³

İslam filozofları arasında Molla Sadrâ kelimine vukufiyeti açısından önemli bir düşünürdür. Zira M. 8. yüzyıldan itibaren kelim ve felsefe arasındaki tartışma ve mücadele temelli ilişki Molla Sadrâ ile yeni bir ivme ve boyut kazanmıştır. Çünkü Molla Sadrâ, hem önemli Mutezilî bilginlerini hem Gazzâlî, Fahreddin Râzi gibi Eş'ari bilginlerini hem de Şîî kelim geleneğini özümsemiş bir filozoftur. Rasyonel felsefe ile işrâkî ve irfânî öğretinin başarılı bir sentezinden ibaret olan Molla Sadrâ felsefesi aynı zamanda bir yönüyle de kendi düşüncesinin bir kısmını Kelam ilmine dayandırır.⁴

1. Molla Sadrâ'da Tanrı'nın Bilgisinin Mahiyeti

Molla Sadrâ İslam düşünce tarihi içerisinde, Sühreverdi sonrası dönemde yeni, özgün ve başarılı bir metafizik paradigma oluşturma istidadı göstermiş nadir filozoflardan biridir. Bu "metafizik felsefe", "el-hikmetü'l-müte'âliye" olarak da bilinir. Molla Sadrâ'nın felsefi çizgisi genel anlamda işrâkî bir eğilim gösterirken özel anlamda ise deneysel ve sezgisel bir bilgi anlayışına dayanır. Zira Molla Sadrâ felsefi temellendirmelerinde öncelikli olarak müşâhedeye dayalı ilhami bir tecrübeyi öne çıkarır, ardından da mantıksal çıkarımlar şeklinde gidimli/istidlali sistem içerisinde bu sezgisel tecrübenin mantıksal sonuçlarını izler. Molla Sadrâ metafiziğini "varlığın asaleti" ve "hareket-i

³ Seyyid Hüseyin Nasr, "Hikmet-i İlahiyye ve Kelam", çev. Hikmet Çamur ve Sibel Kaya, *Bilimname*, XXX (2016/1): 582; Alparslan Açıkgöç, "Molla Sadrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 259.

⁴ Nasr, *Hikmet-i İlahiyye ve Kelam*, 585.

cevheri” görüşü üzerinden şekillendirirken epistemolojisini ise orijinal ifadesiyle “ittihâd-ı âkil ve’l-ma’kûl ve’l akl” görüşü üzerinden temellendirir.⁵

Molla Sadrâ Tanrı’nın bilgisinin birçok mertebesinin bulunduğuna işaret ederek bunların inayet, kalem, levh, kazâ ve kader kavramları olduğunu belirtir.⁶ Zira Tanrı’nın bilgisinin ilahi doğası gereği bahse konu olan her bir kavram, ilahi bilginin içermiş olduğu her bir niteliğe ve her bir mertebenin lahutî mahiyetine uygunluk gösterdiğini söyleyebiliriz. Bu kavramlar ilahi bilginin metafiziksel hakikatiyle hem biçimsel hem de içeriksel (sıdk) olarak birebir örtüşürler.⁷ Nitekim Molla Sadrâ genel anlamda Tanrı’nın eşyaya ilişkin bilgisinin icmâlî ve tafsilî bir tarzda olduğunu belirterek yukarıdaki kavramların her birinin bu iki bilgi formuyla ilişkilendirilebileceğini belirtir. Çünkü Tanrı’nın bilgisine ilişkin yukarıda belirtilen her bir kavram ilahi bilginin bir farklı metafiziksel veçhesine işaret eder.⁸ Tanrı’nın bilgisine ilişkin bu mertebeler ile bu mertebelerin içeriğini hem selbi hem de icabi olarak niteleyebiliriz. O’nun bilgisi eksik, bilkuvve ve olumsuz değildir. Aksine O’nun bilgisi hem bir olumlama hem de tüm yetkinliğin ilkesi olup kapsam olarak her şeyi kuşatan bir özelliğe sahiptir.⁹ Zira eşyanın bilgisi, zaman ve mekân boyutlarından soyutlanmış haliyle Tanrı’nın zatında sürekli olarak belirginlik kazanan bir mahiyete sahiptir.¹⁰

Tanrı’nın ilmi, fiilî ve önceliklidir. Zira Tanrı’nın eşyaya ilişkin bilgisi onların varlığının sebebi olduğu gibi onlara zati bir önceliği de söz konusudur. Çünkü bu bilinenlerin suretleri, ontolojik gerçeklik kazanıp varlık sahasına çıkmadan önce Tanrı’nın zatında ilahi ilim olarak

⁵ Hüseyin Ziyâî, “Molla Sadra”, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Açılım Kitap, 2007), 2: 303-306.

⁶ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü’l-müte’âliye fi’l-esfâri’l-aklîyyeti’l-erba’a* (Beyrut: Dâru ihyâu’t-turâs, 1981), 6: 290; a.mlf. *el-Mezâhiru’l-ilâhiyye fi esrâri’l-ulûmi’l-kemâliyye*, thk. Seyyid Celâlu’d-din el-Âştîyânî (Kum: Merkezi İntişârât Defteri Tebliğâtî İslâmî, 1999), 90-93.

⁷ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Nihayetu’l-Hikme* (Kum: Müessesetü’n-neşri’l-İslâmî, 1997), 356.

⁸ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru’l-ilâhiyye fi esrâri’l-ulûmi’l-kemâliyye*, 90; Bilal Kuşpınar, Mulla Sadra’s Criticism of Ibn Sinâ and Suhrawardî on the Problem of God’s Knowledge of Particulars, *Journal of Islamic Research (İslami Araştırmalar Dergisi)*, 5/1 (1991): 46

⁹ İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak Molla Sadrâ’nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 121.

¹⁰ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru’l-ilâhiyye fi esrâri’l-ulûmi’l-kemâliyye*, 90.

mevcuttur. Bu suretlerin ilahi bir bilgi olarak Tanrı'nın zatında yukarıda işaret edilen şeklin dışında ayrı (mufârik) veya bir başka konuda (mevzû') bulunması mümkün değildir. Çünkü bilginin zatta var olması bir sebebe bağlıdır. Şayet sebep Tanrı ise o zaman varlıkların suretleri olan musebbeb yani varlığa ilişkin bilgi de, varlığın ontolojik varoluşundan önce bir konuda yani Tanrı'nın zatında mevcut olduğu anlamına gelir. Çünkü Tanrı'nın zatıyla özdeş kabul edilen ilahi bilgi için ontolojik bir sonradanlık düşünmek muhaldir. Şayet Tanrı'nın öncelikli bilgisinin Tanrı'nın zatından ayrı bir başka konuda bulunduğunu varsaymış olsaydık bu durumda bir kısır döngü ve teselsülle karşı karşıya kalmamız kaçınılmaz olacaktı. Çünkü bahse konu olan suretlerin Tanrı'nın zatının dışında bir başka konuda var olduğunu söylemek bu bilginin kazanılmış olduğu anlamına gelir ki bu da Tanrı'nın bilgisinin araz olduğu sonucuna bizleri götürür. Böylece bu mantıksal açmaz bizi bir başka metafiziksel açmaza sürükleyecektir ki o da; artık Tanrı için bir bilgiden söz etme imkânının ortadan kalkmış olmasıdır.¹¹

1.1. Molla Sadrâ'ya Göre Kazâ

Kazânın sözlük anlamı hükmetmek, muhkem ve sağlam yapmak, emretmek, yerine getirmektir.¹² Yine ayrıca kazâ kelimesi, tamamlama, nihayete ve fiile ulaşmak anlamlarına da gelir. Bir başka ifadeyle fiilin tamamlanıp bitmesi, nihayete ulaşması ve sonuçlanmasıdır. Aynı zamanda bu kavram zihinsel bir eyleme işaret anlamında yukarıda da belirttiğimiz gibi yargıda bulunup hüküm verme manasında da kullanılır. Kazâ ve kader kelimeleri bazen gelecek, netice ve sonuç (el-masîr) anlamı kastedildiğinde müteradif bir şekilde de kullanılmaktadır. Kazânın lügat anlamındaki farklılığı göz önünde bulundurulduğunda mantıksal bağlamda kaderin mertebesinin, kazânın mertebesinin önüne geçtiğini söyleyebiliriz. Çünkü bu anlamda ölçü ve miktarı belirlenmemiş bir şeyin metafizik planda belirli bir nitelik ve nicelik

¹¹ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 90; Abdürrezzâk el-Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm fi şerh-i tecrîdi'l-keâm* (Kum: Müessesetü'l-İmâm Sâdık, 2009), 5: 167.

¹² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât* (Dımeşk: Dâru'l-kalem, 1997), 674-675; Yusuf Şevkî Yavuz, "Kader", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 58.

sınırlılığı içerisinde tamamlanıp meydana gelmesi ve kesin bir sonuca ulaşması metafiziksel bağıntılar açısından söz konusu olamaz.¹³

Molla Sadrâ kazâ kavramını kendi metafiziksel sistem bütünlüğüne uygun bir tarzda ele almadan önce Meşşâîlerin Tanrı'nın bilgisinin mahiyetine ilişkin yapmış oldukları tanım kapsamında kazâ kavramına getirmiş oldukları izaha temel bir itirazda bulunur. Özellikle İbn Sina'nın ittihadî bilgi teorisine karşı zihindeki akledilir suretlerin etkisi şeklinde tanımlayabileceğimiz irtisamî bilgi teorisini savunması Molla Sadrâ'nın en temel itiraz noktasını teşkil eder.¹⁴ Zira Tanrı için irtisamî bilgi modelini ön görmenin birtakım zorlukları söz konusudur. İrtisamî bilgi modelinde, Tanrı'nın bilgisinin, eşyanın varlığı tarafından öncelenmesi anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Çünkü irtisam modelinde bilen suje Tanrı ile bilinen obje yani varlık arasında ontolojik bir ayırım (mübayenet) söz konusudur. Bahse konu olan bu ayırmada varlık yani bilinen, Tanrı'nın kendi zatının dışındaki harici objeler olarak bilinmeyi tazammun eder. Böylece Tanrı'nın bilgiye konu olacak şeyi önce düşünüp daha sonra o şeye ilişkin bir suretin tümel bir tarzda Tanrı'nın zatında/zihninde yer etmesini (irtisam) gerektirir. Bu anlamıyla irtisamî bilgi modeli, Tanrı'nın eşyayı bilme mahiyeti ile bilen insanın bilme aktını benzer bir epistemik süreç olarak ontolojik temelde aynileştirmiş olur. Bu epistemolojik yaklaşım bizi aynı zamanda Tanrı'nın bilgisinin hadis olduğu anlayışına da götürebilir.¹⁵

Molla Sadrâ Meşşâîlerin kazâ kavramını ontolojik gerçeklik kazânmış varlıkların tümünün aklî suretleri şeklinde tanımladıklarını belirtir. Meşşâîlerin bu aklî suretlerin var olmalarını İlk Varlık'ın varlıklarla olan metafiziksel ilişkisi bağlamında değerlendirdiklerini söyleyebiliriz.¹⁶ Bunlara göre varlık, varoluş açısından zamana bağlı olmaksızın bir defada, doğrudan ve yokluktan yani örneksiz bir nesnenin yoktan var edilmesi olan ibdâ'¹⁷ yoluyla Tanrı'dan sudur

¹³ Misbâh el-Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 440; İsfahânî, *el-Müfredât*, 675.

¹⁴ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit v.dğr. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 162-164; Kuşpınar, *Mulla Sadra's Criticism of Ibn Sinâ and Suhrawardî on the Problem of God's Knowledge of Particulars*, 46-47.

¹⁵ Kalın, *Varlık ve İdrak Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, 166; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-aklîyyeti'l-erba'a*, 6: 180.

¹⁶ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-aklîyyeti'l-erba'a*, 6: 292.

¹⁷ "İbda': Örneksiz bir nesne meydana getirmek, var etmek, yaratmak, yoktan bir nesneyi var etmektir. Farabi ve İbn Sina, ibdâ' kelimesine ikinci bir mana daha

Kazâ ve Kader Kavramlarına Felsefi Bir Katkı: Molla Sadrâ Örneği | 151 etmiştir.¹⁸ Molla Sadrâ Meşşailerin yapmış olduğu bu tanım üzerinden onlara iki temel eleştiri yönelir. Bunlardan biri, Meşşailerin sudur teorisini rasyonalize etme adına bu söz konusu akli suretleri, dikey kozmolojik bütünlüğün ve kozmik hiyerarşi düzenin doğal ontik bir parçası olarak kabul etmeleridir. Diğeri ise Tanrı'nın zorunlu ve ilk olmasının metafiziksel bir sonucu olarak bu suretlerin varlığının, Tanrı'nın kendi zatı sebebiyle var olan ayrı (mübâyin) fiillerinden olduklarını söylemeleridir. Çünkü onlar bahse konu olan bu suretlerin varlığını, yani Tanrı'dan sudur etmelerini Tanrı'nın fiillerinden kabul ederek bu suretlerin meful¹⁹ anlamıyla fiil mertebesinde bulunduğunu ve Tanrı'nın fiili bilgisi olduğunu söylerler.²⁰ İbn Sina akledilir suretlerin Tanrı'nın zatından olmasını ve bu suretlerin ilke olması yönüyle bunlara uygun harici tahakkuk ve belirlenmeyi (teşahhüs) Tanrı'nın zatî fiilî bilgisi olarak tanımlar. İbn Sina Tanrı'nın Zorunlu Varlık olması yönüyle

veriyor. Varlığı kendiliğinden olmayan bir nesnenin varlığının devamını sağlamak. İbda' kelimesinin yoktan yaratmaya delalet etmesini sözlük anlamından daha kolayca anlamak mümkündür. Bunun için Farabi ve İbn Sina, bu kelimeyi sırf yoktan yaratmak anlamında kullanmaktadır. Yoktan var edilenler zaman içinde oluşmamıştır. Yani yoktan yaratılanların yaratılması zaman almamıştır. Patlayıcı maddenin birden gaz oluvermesi gibi, bir anda ve aniden oldukları gibi yaratılmışlardır. Bu yaratma zaman içinde olmadığından, üzerinden zaman geçmiş değildir. Üzerinden zaman geçmediği için de zaman bakımından ezeldir. Zat bakımından ezeli değildir. Böylece hem yaratma, hem de ezellilik bir şeyde birleşmiş oluyor ve buna ezeli yaratma deniyor ki, ezelden beri yaratma oluyor. Bu sırf ve mutlak yoktan yaratmadır. Bunu Farabi ve İbn Sina ibda kelimesi ile anlatırlar. Bu kelime Kuran'daki "Bedi" kelimesinden türetilmiştir. İbdâ' kelimesi olmayan bir şeyi, olmayandan, imkândan yaratmaktır. Bu ibda' âleminde yaratma, ani olur ve onda evrim, değişme yoktur. Melekler bu âlemdendir." Yaratmayla ilgili geniş bilgi için bkz. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1974), 116-145; a.mlf., *İslam Felsefesinde Yaratma, Kelam Araştırmaları*, 1/1 (2003) : 5-6, 8-9.

¹⁸ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*, 6: 292; İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 139.

¹⁹ Özellikle İbn Sina bir şeyin meful olarak isimlendirilebilmesini yoklukla öncelenme (mesbûk bi'l adem) şartına bağlar. Haddizatında İbn Sina fiil kavramının modalite yönüyle varlık, yokluk ve bu varlığın yokluktan sonra olmasını tazammun ettiğini belirtir. Bkz. İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 135.

²⁰ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*, 6: 292.

bu suretlerin, Tanrı'nın zatından dolayı (lizâtihi) olduğunu belirtir.²¹ İbn Sina ontolojisinde Tanrı'nın eşyaya ilişkin bilgisi eşyanın varlık kazanmasının ilkesi olarak kabul edilir. Zira O bütün varlığın ilkesi olduğundan ilkesi olduğu şeyleri zâtı gereği akleder.²²

Özellikle İbn Sina sudur metafiziği etrafında oluşabilecek birtakım ontolojik problemleri aşmak için Zorunlu Varlık ve diğerleri şeklinde kesin bir metafiziksel ayırıma gider. Diğerleri şeklinde ifade edilen varlık kategorisi başta akıllar olmak üzere tüm ilmî suretler, gök nefisleri ve gökkürelerin maddeleri de dâhil olmak üzere diğer mümkünleri kapsar. O, akıllar sıradüzeninin Tanrı'nın varlığından ayrı olarak ontolojik sistemsel bir bütünlüğe sahip olduğunu ve bu akılların da kendilerine özgü bir mahiyetinin bulunduğunu belirtir. İbn Sina Zorunlu ve olurlu varlık arasındaki bu metafiziksel ayrımı nedensellik bağlamını dikkate alarak yapar. O, akılların özleri itibariyle ademî varlıklar olduklarını ancak Tanrı'nın bu akıllara varlığı bahşetmesiyle varlık kazandıklarını ifade eder.²³

Ancak Molla Sadrâ Meşşailerin aksine bu aklî suretlerin Tanrı'nın kendi zâtı sebebiyle var olan fiillerinden olmadığını bunların Tanrı'nın zatının gereği olan yani zorunlu olarak O'nun zatından asla ayrılmayan zâtî ilim olduğunu belirtir.²⁴ Molla Sadrâ'ya göre Tanrı için söyleyebileceğimiz en temel metafizik ilke; O, kendi zatında hiçbir çokluğu barındırmayan Zorunlu Varlıktır (Vâcibu'l-Vücûd). Zira Tanrı'da zât, sıfat ve fiil şeklinde bir ayırım söz konusu değildir. Molla Sadrâ Tanrı için zorunlu olmanın dışında bir başka sıfat ön görmez.²⁵

²¹ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 165; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 104-105; Murat Demirkol, İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi, *Eskiye Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 32 (2016): 45-46.

²² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Metafizik II*, 104.

²³ Fazlurrahman, "Mîr Dâmâd'ın Hudûs-i Dehrî Kavramı: Safeviler Dönemi İran'da Tanrı-Âlem İlişkisi İle İlgili Çalışmalara Bir Katkı", çev. M. Nesim Doru, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2012): 233.

²⁴ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfârî'l-akliyyeti'l-erba'a*, 6: 292; Tabâtabâi, *Nihayetu'l-hikme*, 357.

²⁵ "İslâm filozofları tevhid ilkesine büyük önem verip tenzihî sıfatları benimsemiş, sübûtî sıfatlardan mâna statüsünde bulunanları mânevî konumunda tutarak birleştirmiş ve sonuçta sıfatları bir anlamda zât içinde eriterek taaddüd-i kudemâ ihtimalinin önünü kesmiştir. Bu durum karşısında Ehl-i sünnet âlimleri, "İlâhî sıfatlar zâtın aynı olmadığı gibi gayri de değildir" ifadesiyle itidalden uzaklaşan İslâm

O'na göre Tanrı için varsayılan tüm sıfatlar O'nun zatından başka bir şey değildir. Bundan dolayı Tanrı'nın, varlık bahşetme dışında bir başka fiili de yoktur. Nitekim Molla Sadrâ Tanrı'nın tüm fiilî sıfatlarını eşsiz bir şekilde ve doğrudan varlığı yoktan yaratma ve varlığa ait kozmik düzene hâkim olan evrensel iyiliği bahşetmesi şeklinde bir anlayışa irca eder. Bir başka ifadeyle Molla Sadrâ'ya göre Tanrı'nın tüm fiilî sıfatları, hem varlığın hem de kozmik düzende cari olan evrensel iyiliğin ilkesidir.²⁶

Özellikle İbn Sina her ne kadar Tanrı'nın bilgisinin Tanrı'nın zatından ayrı olmadığını aksine O'nun zatıyla bir ve aynı olduğunu söylemiş olsa da Molla Sadrâ bu görüşün Meşşai epistemolojinin ilkeleri açısından tutarlı olamayacağını altını çizerek Meşşailerin bu görüşüne iki temel noktada itiraz eder. Molla Sadrâ yukarıda ifade edilen Tanrı'nın bilgisinin zatının bir ve aynı olmasına Meşşailerin "Tanrı eşyayı irtisamla bilir" şeklinde benimsedikleri bilgi modelinin imkân vermeyeceğini belirtir. Zira yukarıda da işaret ettiğimiz gibi fiilî bilgi objesinin (malum) Tanrı'nın zatını öncelemesi gibi bir sonuç doğuracağını ifade etmiştik. Bir diğeri ise Tanrı'nın değişen şeylere dair yani tikellere ilişkin bilgisi problemidir. İbn Sina Tanrı'nın değişimden münezzehe olduğunu söyleyerek bu problemi de aşmak için Tanrı'nın tikelleri tümel bir tarzda bildiğini belirtir. Ancak Molla Sadrâ Tanrı'nın bilgisinin mahiyetini, değişmez bilgi modeliyle izah edilmesinin doğuracağı kelâmî probleme dikkat çeker. Zira Tanrı'nın bilmesini bu bilgi modeliyle açıklamak, Tanrı'nın bu anlamda her şeyi bilen (el-Âlim) olma özelliğine hâlel getireceğini söyler. O'na göre Tanrı'nın bilgisi, eşyayı hem yaratması ve hem de bilmesi şeklinde iki farklı süreci kapsar. Bu iki farklı sürecin biri ontolojik bir diğeri ise epistemolojik bir mahiyete sahiptir. Böylece

filozofları ile Mu'tezile'ye cevap vermiştir." Tanrı'nın sıfatları meselesine ilişkin geniş bilgi için bkz. İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 100-106; Bekir Topaloğlu, "Allah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 486-493.

²⁶ Molla Sadrâ, *el-Mebde ve'l-meâd* (Tahran: Müntedî'l-hikme ve'l-felsefe fi İnan, 1975), 188; İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 179; Saim Güngör, "Sadreddin Şirazi'de Tanrı'nın Bilgisi Problemi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/28 (2013/2): 127.

Tanrı'nın bilgisinin bu çift yönlü sürecin mantıksal bir sonucu olduğu söylenebilir.²⁷

Molla Sadrâ kazâ olarak nitelendirilen Tanrı'nın bilgisindeki bu ilmî suretlerin kılma (ca'l)/yaratılma, etki ve etkilenme şeklindeki ontolojik nitelemelerden uzak olduğunu söyler. Zira bu suretler, varlık modaliteleri açısından değerlendirildiğinde onlar için ne bir yokluk durumu söz konusudur ne de dış dünyada ontolojik gerçeklik kazanmış mümkün varlık olmaları söz konusudur.²⁸ Nitekim bu ilmî suretlerin zihinde bilişsel bir etkiye sahip olduğu düşüncesi aslında Meşşailerin irtisam bilgi modelinin temel özelliğinden biridir.²⁹ Molla Sadrâ bu temel metafizik ayırım üzerinden bu ilmî suretlerin ontolojik bağlamda âlemden bir parça da olmadığını altını çizer. Zira Molla Sadrâ'ya göre bu ilmî suretler için varlık modaliteleri açısından ne yokluk durumu ne de ontolojik gerçeklik boyutunda gerçekleşen bir imkân söz konusudur. Bir başka ifadeyle bu suretler Tanrı'nın zatından ayrı, harici bir gereklilik olmuş olsaydı hem kozmik düzenin bir parçası olurlardı hem de bizzat kadim olmamış olurlardı. Bundan dolayı Meşşailerin aklî suretlere ilişkin yaklaşımlarının bir nevi bu suretlerin mümkün varlık³⁰ niteliğine sahip olduğu anlamını çağrıştırdığını belirtir. Ancak Molla Sadrâ Tanrı'nın zatında var olan bu ilmî suretleri "kazây-ı rabbani" olarak isimlendirerek Meşşailerin yaklaşımından farklı bir tarzda değerlendirir. Nitekim Molla Sadrâ tüm eşyanın metafiziksel hakikatini ve bu eşyaya ilişkin aslı ilmî suretleri Tanrıyla ilişkilendirirken temel anlayış olarak zorunluluk modalitesi üzerinden bir bağıntı oluşturur. O, Tanrı ile bu suretler arasındaki zorunluluk bağıntısını Tanrı'nın Kendisiyle Zorunlu olma hakikatiyle temellendirir. Aynı zamanda o, bu ilmî suretleri yani kazâ

²⁷ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-aklîyyeti'l-erba'a*, 6: 182; Kalın, *Varlık ve İdrak Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, 166-167.

²⁸ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-aklîyyeti'l-erba'a*, 6: 292; Tabâtabâi, *Nihayetu'l-hikme*, 357.

²⁹ Kalın, *Varlık ve İdrak Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, 119.

³⁰ Lâhîcî, Tûsî'ye atfen İbn Sînâ'nın Tanrı için söz konusu olan zorunluluğu (*vucûb*) tek başına diğer akıl için metafiziksel bir kaynak (*mastar*) olarak değerlendirmedikini aksine onu diğer akıl için bir ilke (*mebde*) olarak kabul ettiğini belirtir. Zira "Faal akla" kadar Tanrı'dan sudûr eden her akıl, ontolojik gerçeklik açısından "kendiliğinde mümkün" (*mümkün bi'z-zâtihî*), varlık modalitesi bakımından ise "Tanrı sebebiyle vacip" olup "vacib li ğayrihî" dir. Bkz. Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm fi şerh-i Tecrîdi'l-Kelâm*, 2: 295; İbn Sina, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 147, 150.

kavramını Tanrı'nın bekasıyla bizatihî kadim olduğunu ifade eder. Ancak bu suretlerin bekası kendi özleri itibariyle olmayıp Tanrı'ya olan bağıntıları yönüyle olduğunun altını çizer.³¹

Molla Sadrâ *el-Esfar* adlı eserinde özellikle bu suretlerin ilmî suretler olduğunu belirtirken *el-Mezâhir* adlı eserinde ise bu suretleri aklî suretler olarak tanımlar. Onun, bu iki kavramı birbirlerinin müteradifi olarak kullandığını söyleyebiliriz.³² Buradaki en önemli nokta bu suretlerin niteliğine ilişkin yapacağımız tanımlamadır. Zira bu suretlerin salt huzûrî bir tarzda var olduğu şeklindeki yaklaşım bizi Platoncu ideler teorisine yaklaştırırken bahse konu olan bu suretlerin husûlî bir tarzda var olduğu şeklindeki kabul de bu sefer bizi Meşşâilerin bilgi tanımına yaklaştırmış olacaktır. Ancak Tanrı'nın bilgisinin mahiyetine ilişkin bu iki epistemolojik yaklaşım Molla Sadrâ tarafından kabul görmemiştir.³³ O'na göre sebeplinin (ma'lûl) tam olan sebebi (ilet-i t'eamme) ile arasındaki metafiziksel bağıntı ve ontolojik zorunluluk ilişkisi bize kazânın mahiyetini en iyi açıklayan felsefi bir formülasyondur. Eşyanın metafiziksel hakikati ve bu hakikatlerin asli ilmî suretleri yani a'yân-ı sâbiteleri bütünüyle Tanrı'nın Kendisiyle Zorunlu Varlık olması sebebiyle bir zorunluluk ve gereklilik olarak Tanrı'da mevcuttur. Bir başka ifadeyle a'yan-ı sâbite, zaman kaydı olmaksızın tüm mevcudatın aklî suretlerinin aklî âlemdeki varlıklarından ibarettir. İbdâ' yoluyla var olan bu aklî suretler, aklî âlemde tümel (küllî) bir tarzda bulunurlar.³⁴ Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu suretler ontolojik sürekliliklerini Tanrı'nın bekasına borçlu olup sebeplinin sebebine olan izafeti şeklinde değerlendirmek gerekir.³⁵

Molla Sadrâ'nın ele aldığı kazâ kavramını, metafiziksel hiyerarşide Tanrı'nın zâtı mertebesinden sonra gelen O'nun her şeyi kuşatan (muhît) tümel bilgisi (ilim) şeklinde tanımladığımızda kazâ kavramını; "icmâlî

³¹ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-aklîyyeti'l-erba'a*, 6: 292; Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 99; Tabâtabâî, *Nihayetu'l-hikme*, 357.

³² Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-aklîyyeti'l-erba'a*, 6: 292; Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 93

³³ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-aklîyyeti'l-erba'a*, 6: 292; a.mlf., *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 93.

³⁴ Molla Sadrâ, *el-Mebde ve'l-meâd*, 124.

³⁵ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 99.

kazâ” ve “tafsîlî kazâ” olarak ikiye ayırabiliriz.³⁶ İcmâlî kazâ, kısaca kalem ile kaim olan suretlerdir. Bu suretler ontolojik kapsayıcılık bakımından en genel kavramlar oldukları için tüm varlığı kapsayıp, kuşatmışlardır.³⁷ Bahse konu olan icmâlî kazâ, aslında bütün tafsîlî bilgiyi de içeren Tanrı’nın basit bilgisidir. Zira “Gerçekliğin basitliği her şeydir” yaklaşımı Molla Sadrâ ontolojisinin dayandığı en temel metafizik ilkelerden biridir. İcmâlî kazânın, varlığın değerselliği (aksiyoloji) açısından basit olarak nitelenmesi onun terkibe mahal vermeyen ontik doğasının (müntebi’) özelliğindedir. Gerçekliğin basitliği metafiziksel değer bakımından varlığın yetkinliğini ifade ettiği gibi kendi doğasında varoluşsal birçok ontolojik niteliği de tazammun eder. Bu nitelikler canlı türler için birer yetkinlik olup bu niteliklere sahip olan her bir cevher, aslında ontolojik skalada yoğun bir varlık haline tekabül eder. Ontolojik hiyerarşik düzen içerisinde bahse konu olan her bir varlık bir diğerine olan üstünlüğü kapsamında daha üst bir ontolojik mertebeye de işaret eder.³⁸

Basit niteliğiyle temayüz eden icmâlî kazâ bir yönüyle de tafsîlî bilginin ontolojik kaynağıdır. Tanrı’nın bu bilgisi, icmâlî bilgi yönüyle eşyanın varoluşundan önce mevcuttur. Elbette buradaki tafsilden kasıt, eşyanın mahiyetleri yönüyle birini bir diğerinden temyiz etme anlamında değildir. Aksine buradaki tafsil kavramı Tanrı’nın eşyayı basit ve apaçık bir bilgiyle bilmesidir. Çünkü tüm varlık ve tüm varlıksal yetkinlikler O’nun zatında bilinen bir konumdadır.³⁹

Aşağıda daha geniş bir şekilde ele alacağımız üzere kazâ kavramının tanımı bağlamında kullanılan kalem kavramı Molla Sadrâ’nın metafiziğinde akıllara tekabül eder. Bir başka ifadeyle bahse konu olan bu suretler, başta İlk akıl (el-aklu’l-evvel) olmak üzere dikey (tûli) varlık sıradüzenindeki akılların tümüyle kaim olduğunu

³⁶ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü’l-müte’âliye fi’l-esfâri’l-aklîyyeti’l-erba’a*, 6: 290.

³⁷ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü’l-müte’âliye fi’l-esfâri’l-aklîyyeti’l-erba’a*, 6: 290; Molla Hâdî Sebzevârî, *Şerhu Gureri’l-ferâid=Şerhu Manzume-i hikmet (fi’l-ilâhiyyât bi’l-ma’na’l-ehassi min kitâbi şerhi Gureri’l-ferâid)*, thk. Mehdi Muhakkı (Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları, 1990), 46-47.

³⁸ Sebzevârî, *Şerhu Gureri’l-ferâid=Şerhu Manzume-i hikmet (fi’l-ilâhiyyât bi’l-ma’na’l-ehassi min kitâbi şerhi Gureri’l-ferâid)*, 47; Kalın, *Varlık ve İdrak Molla Sadrâ’nın Bilgi Tasavvuru*, 113.

³⁹ Abdulcebbar Rufâî, *Mebâdü’l-felsefeti’l-İslamiyye* (Bağdat: Matbaatu Kalem, 2007), 2: 361.

söyleyebiliriz. Söz konusu bu meta-kozmik tertip aynı zamanda Molla Sadrâ metafiziğinin en temel ilkelerinden biri olan ontolojik birliğin (vahdet) de sebebidir. Zira metafizik zenginlik içerisinde bulunan icmâlî kazâ en yüce olma yönüyle varlığın yetkinliğini ifade ettiği gibi basit olması yönüyle de kendi altındaki suretlerin tümüne şamil gelecek bir tarzda metafiziksel bir üst konumda da bulunur. Haddizatında bahse konu olan bu kazâî suretler, Meşşailerin iddia ettiği gibi gök akılları'nda yer etmeleri (irtisâm) yönüyle akıl ile kaim tümel suretler değillerdir. Aksine bu kazâî suretlerden kastedilen onların birer platonik idealar yani ilk örnekler olmalarıdır. Molla Sadrâ metafiziğinde önemli bir yer tutan bu platonik idealar kavramı, biraz da İsrâkî bir renge büründürülerek "el-müsülün-nûriyye" olarak da isimlendirilmiştir. Nitekim kalem ile kaim olan bu suretler, "kazâî hatmî" olarak da isimlendirilir. Çünkü kazâî hatmî nihai karar olup onda ne bir geri çevirme ne de bir değişiklik söz konusudur.⁴⁰ Metafiziksel bir kesinliğe sahip olan bu kazâî suretler, ontolojik sıralamada kendilerinin daha altında bulunan kevnî fertlerin yani göksel nefislerin tabîî suretlerinin hem basitlik hem de birlik oluşlarının ilkesi konumundadırlar. Bu suretler, türün efendisi (rabbu'n-nev)⁴¹ olarak da isimlendirilmiş olup aynı zamanda metafiziksel bir zorunlulukla bu tabîî suretlerin fiil ve yetkinliklerinin de ilkesi konumundadırlar. Çünkü kazâî suretler ontolojik konum olarak kendi altlarında bulunan bu suretlere yetkinlik vermeleri bakımından da metafiziksel bir zenginliğe sahip olup yoksunluktan uzaktırlar.⁴²

Tafsîlî kazâyâ gelince bu kazâ şekli de kendi arasında "birincil tafsîlî kazâ" ve "ikincil tafsîlî kazâ" olmak üzere ikiye ayrılır. Birincil tafsîlî kazâ, tafsîlî akıllarla kaim olan suretlerdir. Bir başka ifadeyle benzer ontolojik nitelikler taşıyan ve yatay (arazi) varlık sıradüzenindeki akıllardan oluşan metafizik tabakalardır. İkincil tafsîlî kazâyâ gelince;

⁴⁰ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-aklîyyeti'l-erba'a*, 6: 290; Sebzevârî, *Şerhu Gureri'l-ferâid=Şerhu Manzume-i hikmet (fi'l-ilâhiyyât bi'l-ma'na'l-ehassi min kitâbi şerhi Gureri'l-ferâid)*, 46; Kuşpınar, Mulla Sadra's Criticism of Ibn Sinâ and Suhrawardî on the Problem of God's Knowledge of Particulars, 47

⁴¹ Türün efendisi (rabbu'n-nev) kavramı ile ilgili geniş bilgi için bkz. İsmail Erdoğan, *Hermetik İslam Düşüncesi'nde Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat Anlayışı* (Ankara: İlâhiyât/Avrasya Yayıncılık, 2004), 31-72.

⁴² Sebzevârî, *Şerhu Gureri'l-ferâid=Şerhu Manzume-i hikmet (fi'l-ilâhiyyât bi'l-ma'na'l-ehassi min kitâbi şerhi Gureri'l-ferâid)*, 47.

küllî nefislerin levh-i mahfûz⁴³ ve ümmü'l-kitap olarak isimlendirilen aklî yönlerinden küllî nefisler üzerine taşan suretler şeklinde tanımlanır. Molla Sadrâ mutlak anlamda kazâ kavramının “ümmü'l-kitap” olarak da isimlendirildiğini belirtir.⁴⁴ Molla Sadrâ'nın takipçilerinden olan Tabatabai de kazâyı âlemin dışında olan zâtî kazâ ve âlemde var olan fiilî kazâ olmak üzere iki kısma ayırır. Metafiziksel varlık hiyerarşisi içerisinde ontolojik gerçekliklerini Tanrı'nın inayeti olarak en uygun bir tarzda (en-nizamu'l-ahsen) kazanmış mümkün varlıklar, Tanrı için fiilî bir bilgidir. Burada mümkün varlıkların varoluşunun zorunluluğu Tanrı'nın kazâsı şeklinde değerlendirilir. Ancak Tanrı'nın tikellere ilişkin bu fiilî bilgisinin üzerinde O'nun zâtî bilgisi mevcuttur. Tanrı'nın bu zâtî bilgisi, fiilî bilgisinden daha üstün olup tüm varlık kendisine bu bilgiyle

⁴³ “Farabi, Kur'an'da geçen 'kalem', 'levh' ve 'kitab' kavramlarını sembolik delaletler olarak ele almakla Allah-varlık ilişkisini bilgi-varlık ilişkisine dönüştürmüş olmaktadır. Benzer yorumu, İsmaili dailerden Kirmani' de (ö. 411/1020) de görmekteyiz. O, akıllar teorisi içerisinde kalemi, Allah 'tan sudur eden ilk şey, diğer bir deyişle ikinci akıl olarak; levha'yı da kaleminden sonra gelen ve onunla bil-kuvve kaim olan bir heyula olarak değerlendirmiştir. Buna benzer bir metodoloji izleyen Farabi de, Allah'ın indindeki şeyleri öteki varlıklara ulaştıran 'melekleri', klasik anlayışta olduğu gibi 'somut' varlıklar olarak değil, 'ilmî suretler' olarak temellendirmiştir. Ona göre meleklerin zatlari gerçektir. Onların zatlari, insanlara kıyas edilmesine göredir. Bu bağlamda Farabi, melekleri, özsel olarak, üzerine yazı yazılan levhalar veya kendilerinden 'bilgilerin sudur ettiği şeyler' değil, bilakis onların 'ibdai bilgilerden oluştuğunu söylemiştir. İbn Sina ise Farabi gibi, Allah'ın konuşmasını, tasavvur ve bilgi kavramlarına referansta bulunarak Melek kavramını ve Burûc 22. ayette geçen 'levh ' ifadesini 'bilgi' anlamına gelen bir metafor olarak yeniden kurmaktadır. İbn Rüşd'ün değerlendirmelerine gelince onun bu konudaki yaklaşımı, kavramın kaynağı Kur'an'a dayanan mümkün içeriğinin nasıl bir dönüşüme uğradığını daha açık şekilde ortaya koymaktadır: Levh-i mahfûz, içsel ve dışsal sebeplerin belli bir yapısıdır ki, bundan, Allah'ın kullarıyla ilgili olarak yazdığı, değişmeyen kazâ ve kaderini kastediyorum. Allah, söz konusu sebepleri ve kendilerini gerekli kılan hususları bilir. O, sebeplerin var olma illetidir. Bu nedenle bu sebepleri Allah'tan başkası kuşatamaz. Allah'ın gaybı gerçek anlamda sadece kendisinin bilmesinin anlamı da budur. Dolayısıyla sebeplerin bilgisi gaybın bilgisidir. Buna göre gayb, varlığın bulunma ve bulunmama bilgisidir.” Filozofların Levh-i Mahfûz kavramı hakkındaki görüşleri için bkz. İbrahim Aslan, “Levh-i Mahfûz'un Delâleti Sorunu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50/1 (2009): 37-41.

⁴⁴ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*, 6: 290; Sebzevârî, *Şerhu Gureri'l-ferâid=Şerhu Manzume-i hikmet*, 47.

tümel ve tikel bir tarzda bütün gerçekliğiyle açık (tafsîl) olur.⁴⁵ Nitekim Tanrı'nın eşyaya ilişkin zatının aynısı olan tafsîlî ilmi, eşyanın varlığı için bir sebep (illet) olduğunu söyleyebiliriz. Zira tüm bilinen nitelikler Tanrı'nın tafsîlî ilminde mevcuttur. Böylece var oluşa ve varlığa ilişkin Tanrı'nın tafsîlî ilmi, mutlak iyi (mahza hayr) oluşu, varlığı metafizik bir lütuf olarak ontolojik hakikate büründürmesi Tanrı'nın bilgisinin bir başka mertebesi olan inayet kavramıyla da açıklanabilir.⁴⁶ Bir başka ifadeyle, Tabâtabâî'ye göre kazâ, tüm varlığa ilişkin en ince ayrıntılarıyla ilişkili özsel (zâtî) bilgi olarak tanımlanabilir.⁴⁷ Nitekim Tabâtabâî kazâyı, kozmik düzende (nizâm) kendi ontolojik konumlarına uygun bir tarzda bulunan mümkün varlıklara ilişkin, gök akılları'nda (el-mufârakâtü'l-akliyye) bulunan bilgi şeklinde tanımlayan Meşşailerini eleştirir.⁴⁸ Nitekim İbn Sina tüm zaman kiplerini kapsayacak veya bir başka ifadeyle zamansal formdan uzak bir şekilde ayaltı âleme ilişkin tüm şeylerin bilgisinin Tanrı'nın bilgisinde irtisâm şeklinde var olduğunu söyler.⁴⁹ Aynı şekilde nesnel varlığa ilişkin bilgilerin tümel tarzda gök akılları'nda bulunurken hem tikel hem de tümel şekilde gök nefisleri'nde bulunduğunu belirtir.⁵⁰

Molla Sadrâ kazânın madde ve maddeye ilişkin özelliklerden bütünüyle uzak olduğunu belirterek onun tüm varlığa ilişkin tümel hakikatlerin ve aklî suretlerin aklî âlemdeki varlığından ibaret olduğunu söyler.⁵¹ Yukarıda da belirttiğimiz gibi kazâ kavramı metafiziksel tertip içerisinde Tanrı'nın ilim, irade ve kudreti gibi zâtî sıfatlarından sonraki ihata edici tümel ilmi şeklinde değerlendirilebiliriz.⁵² Molla Sadrâ kazânın tümel bir tarz üzere bulunduğunu belirterek Meşşailerin aksine bu suretlerin ibdâ' yoluyla var olmadığını söyler. Kazânın bulunduğu bu metafiziksel konum "el-vucud bi şart la" şeklinde ifade edebileceğimiz sırf varlık makamıdır. Yani bu aklî suretler el-aklu'l-evvel ile ilişkili olup

⁴⁵ Tabâtabâî, *Nihayetu'l-hikme*, 357.

⁴⁶ Tabâtabâî, *Nihayetu'l-hikme*, 356.

⁴⁷ Tabâtabâî, *Nihayetu'l-hikme*, 357.

⁴⁸ Tabâtabâî, *Nihayetu'l-hikme*, 357.

⁴⁹ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 168.

⁵⁰ Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 2. bs. (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 149; İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 146.

⁵¹ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 93.

⁵² Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*, 6: 290.

ilahi özelliğe sahip metafiziksel bir boyutta bulunurlar. Molla Sadrâ bu metafiziksel boyutu, Tanrı'nın gayri olan tüm şeyler anlamında kozmolojik bütünlükten bir parça olarak da kabul etmez. Çünkü ona göre kazâ olarak tanımladığı bu suretler ile bu suretlerin bulunduğu ilahi boyut arasında ayrışmanın mümkün olmadığı ontolojik bir yakınlık vardır. Nitekim o kazâyı yani suretleri Tanrı'nın bizâtihi, var kılınmışlıktan (ca'l) uzak zatının bir gereği saymaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi böylece kazâ, "Vâcip Varlık" ın bekasıyla kadim bir varlık kabul edilirken varlığın kipliği açısından ise mümkün bir varlık olmayıp aksine var kılınmışlıktan uzak metafizik bir konumda bulunduğunu söyleyebiliriz.⁵³

Buraya kadar yapılan değerlendirmeler çerçevesinde kazâ kavramını; konu (mevzû') ile yüklemi (mahmûl) arasında olumlu bir zorunluluk ilişkisi (nispet) şeklinde de tanımlayabiliriz. Kazânın konu ile yüklemi arasındaki olumlu zorunluluk şeklindeki tanımını, iki kişi arasında vuku bulan mal veya bir hak paylaşımıyla ilgili bir tartışma örneği üzerinden açıklayabiliriz. Diyelim ki iki kişinin kendi aralarında ihtilaf ettikleri bu konuyu hâkime götürüp hâkimin bu konuyla ilgili olarak; malın birinin, hakkın ise diğerrinin olduğunu söyleyerek davayı bir hükme bağlayarak tartışmayı sonuçlandırmıştır. Bu kararda hâkimin; mal Zeyd'in, hak ise Amr'ın şeklindeki hükmü; Zeyd için mülkiyetin ispatını, Amr için de hakkın ispatını zorunlu (zaruri) bir ispat olarak kılmaktadır. Burada hâkimin mülkiyetin ve hakkın ispatına ilişkin hükmü, ilk önce bilgi (ilmî) düzeyinde, olumlama şeklinde bir karar olup daha sonra bu kararın bilfiil itibari olarak nesnel düzlemde yerine getirilmesi şeklinde gerçekleşir.⁵⁴

Yukarıdaki örnekte ifade edildiği üzere Tabâtabâî, kazâ kavramını bilgiye dayalı bir yargı (hüküm) olarak kabul ettiğimizde kazâyı sebeplinin tam sebebine olan zorunlu bağıntısı şeklinde tarif edilmesinin mümkün olacağını belirtir. Nitekim kazâ ile mümkün varlıkların nedensellik bağıntısı açısından benzer olduklarını söyleyebiliriz. Burada Tabâtabâî, kazâ kavramının gerçek anlamıyla yani ontolojik hakikatiyle ele alındığında, kazânın kendi tam sebepleriyle (illet-i taamme) aralarında var olan metafiziksel zorunluluk ile mümkün varlıkların tam sebeplerine olan zorunluluk bağıntısının ontolojik bir benzerlik ve

⁵³ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fî esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 93.

⁵⁴ Tabâtabâî, *Nihayetu'l-hikme*, 356.

Kazâ ve Kader Kavramlarına Felsefi Bir Katkı: Molla Sadrâ Örneği | 161
uygunluk gösterdiğini söyler. Ancak nedensellik yönüyle olan bu benzerlik kazâ ile diğer mümkün varlıkları aynı ontolojik düzleme indirmediğini de belirtmemiz gerekir.⁵⁵ Çünkü burada sebeplinin tam sebebine olan kıyası, sebebinin tüm cüzlerine şamil gelecek bir tarzda gerçekleşmiştir. Bundan dolayı bu kıyas, zaruri bi'l-kıyas olarak tanımlanır. Sebep ve sebepli arasındaki bu bağ aynı zamanda kazânın tanımını da tazammun eder.⁵⁶ Yukarıda bahse konu olan zorunluluğu (vücûb) Tabâtabâî, “tabiatında metafiziksel zorunluluk olmayan bir şeyin var oluşu da zorunlu değildir” ilkesi çerçevesinde değerlendirilmesinin gerektiğini belirtir. Nitekim o, tam sebebe nispeti bakımından zorunluluğu kendi dışında bir başkasıyla mümkün olan bu zorunluluğu (el-vücûb el-ğayri), zorunluluğu bilkuvve kendisinde bulunduran şey için ancak bir olumlama (îcab) olduğunu ifade eder. Zira mümkün varlık hiyerarşisindeki her şey, başkasıyla zorunlu kılınmış bir zorunlu (vâcip bi-l ğayr) şeklinde tanımlanır. Böylece Tabâtabâî bütün sebepler, kendinden dolayı zorunlu olan (el-Vâcip bizzât) Tanrı’da son bulduğundan bunun metafiziksel bir sonucu olarak, Tanrı’nın hem sebepler hem de o sebepliler için zorunlu bir sebep (el-ille el-mûcibe) olduğunu söyler.⁵⁷

Molla Sadrâ varlığın Tanrı’nın ilminde görünür olma bağıntısının zamandan soyut bir tarzda olduğunu belirtir. Tanrı’nın varlığa ilişkin bilgisini geçmiş, hal ve gelecek şeklinde zamansal formlar arasında kategorik bir ayrıma tabi tutmak mümkün değildir. Zira varlığa ilişkin bilgi yani suretler, Tanrı’nın zatında sürekli var olagelmıştır. Bu bilgi formları ile Tanrı arasındaki epistemik bağı en güzel anlatan ayna metaforudur. Nitekim burada da bu metaforun kullanıldığını görmekteyiz. Çünkü Molla Sadrâ kozmolojisinde dikey varlıksal hiyerarşik düzen içerisindeki akıllar, tüm mahiyetlerin bir bütün olarak tekrar ederek görüldüğü aynalara benzetilir. Nesnel gerçekliği olan yani tikel varlıkların onunla fertleştiği mahiyetlerin, Tanrı’nın ilminde ezeli olarak eşsiz ve öncelikli varlıkları söz konusudur. Bu öncelikli varlıklar, dikey ontolojik bir konumlamaya sahiptirler. Yukarıda da belirtildiği gibi bu öncelikli varlıklar arı-duru, cilalı, pürüzsüz aynalar gibi olup bahse

⁵⁵ Tabâtabâî, *Nihayetu’l-hikme*, 357.

⁵⁶ Misbâh el-Yezdî, *Menhecü’l-cedîd fi ta’limi’l-felsefe*, 440.

⁵⁷ Tabâtabâî, *Nihayetu’l-hikme*, 357.

konu olan mahiyetler bu öncelikli varlıklarda sürekli yansıyor durmaktadır. Bundan dolayıdır ki Tanrı, bizim doğal âlemimizdeki tüm var olanları, ontolojik gerçeklik kazanmadan önceki varlıklarıyla da sürekli müşahede etmektedir. Çünkü Tanrı ile varlık arasındaki epistemolojik bağıntıyı, yalnızca doğal âlemin kendi ontik doğasına uygun bir tarzda başlamış ve bitmiş bir ontolojik sürecin çıktılarını bilme şeklinde anlamak elbette doğru bir yaklaşım olamaz. Aksine Tanrı, varlığı sürekli bir tarzda ontolojik gerçeklik kazanmadan önceki formlarıyla müşahede etmektedir.⁵⁸ Bundan dolayı genel bir yaklaşımla kazâ kavramı, akılların nefsi şeklinde değerlendirilir. Çünkü bu akılların nefsi, kazânın mahalli olarak kabul edilir.⁵⁹

1.1.1. Kazânın Metafizik Mahalli

Kazâ ve kader konusunda tartışılan bir başka metafizik problem ise bunların buldukları mahallin ne olduğuna ilişkindir. Molla Sadrâ kazâ ve kaderin mahallinin levha (levh) ve kalem olduğunu belirtir. Levhanın kabul ve infiâl tarzında, kalemin ise fiil ve hıfz tarzında işlevinin olduğunu söyler.⁶⁰ Kalem olarak ifade edilen akli âlem, kazânın mahallidir.⁶¹ Molla Sadrâ kalemi Tanrıyla yarattıklarının arasında orta bir konumda bulunan aklî bir varlık olarak tanımlar. Haddizatında Molla Sadrâ kozmik düzendeki tüm akılları kalem olarak nitelendirir. Bundan dolayı ilk akıl, en yüce kalem olup mümkün varlık olarak Tanrı'ya en yakın ve bundan dolayı en şerefli kozmik varlık olarak kabul edilir. Molla Sadrâ metafizik tertipte kalemleri aracı bir sebep olarak tanımlar.⁶² Zira kalem, metafizik bir bağıntı ve ilişkide ontolojik bir vasıta olarak kabul edilir. Bahse konu olan bu ilişki (izâfet) akıl ve basiretten gizlenmek suretiyle korunmuş zâti sırdaki o ilahi bilgide gerçekleşir. Bu korunmuş zâti sır, bahse konu olan ilahi bilginin aynı zamanda feyezânının ilkesi konumundadır. Kalem zâti sırdaki yani Tanrı'nın zatındaki ilahi bilgiyle olan bağıntısı nedeniyle ilahi bilginin şehâdet âleminde görünür kılmasını (zuhûr) sağlarken bir diğer tarafta ise ilahi bilginin levha, kırtas ve ilk akıl üzerine epistemolojik bir nitelikte yayılmasının vasıtası konumundadır.⁶³ Gerek metafizik konum olarak

⁵⁸ Sebzevârî, *Şerhu Gureri'l-ferâid=Şerhu Manzume-i hikmet*, 46, 212.

⁵⁹ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*, 6: 292.

⁶⁰ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*, 6: 291.

⁶¹ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 94.

⁶² Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 92.

⁶³ Sebzevârî, *Şerhu Gureri'l-ferâid=Şerhu Manzume-i hikmet*, 216.

Tanrı'nın altında bulunan suretlere gerekse küllî ve cüz'î nefislere bilginin akışı hep bu kalemler vasıtasıyla mümkün olmuştur. Biraz önce de işaret ettiğimiz gibi şeylerin (eşyanın) yani mahiyetlerin suretleri aklı bir tarzda bu metafizik mahalde yani kalemde bulunurlar. Molla Sadrâ kalemin aynı zamanda basît bir akıl olduğunu belirtir. Ancak Molla Sadrâ Tanrı'nın (el-Hakku'l-Evvel) gerçek anlamda tek (vâhid) ve basît olduğunu söz konusu kalemlerin ise birden fazla olduklarını ve bir basitlik gayesi içerisinde de olmadıklarını söyler. Molla Sadrâ yukarıda da belirttiğimiz gibi etkin halde olan (fa'âl) akılları yani bu metafizik kalemleri bizim bir kâğıt üzerine yazı yazarken veya bir çizim (nakış) yaparken kullanmış olduğumuz somut kalemlere benzeterek bu metafizik kalemlerin de nefislerin levhalarında ve kalplerin sahifelerinde hakikatlerin tasvirini veya çizimini yapmak konumunda bulduklarını söyler.⁶⁴

Molla Sadrâ levhanın nefsanî bir cevher ve rûhânî bir melek olduğunu belirtir.⁶⁵ Bundan dolayı semavî küllî nefisler, levh-i mahfûz olarak da isimlendirilir. Zira bu semavî küllî nefisler, aklî konumları itibariyle küllî suretlerin kabul yeri olurken hissî kalemde olan hissî levha ise konumu itibariyle de hissî yazıların (nakışların) kabul yeridir. Bu semavî nefsin korunmuş levha olması ise kendisinin ve suretlerinin soyut ve tümel olma niteliklerinde herhangi bir değişikliğin olmaması anlamındadır.⁶⁶

Molla Sadrâ, levhanın birisi bilgiyi kabul etme diğeri ise işitme şeklinde iki temel metafiziksel özelliğinin olduğunu belirtir. Zira Molla Sadrâ kalemde levhaya doğru bir bilgi akışından bahsederek levhanın kalemde gelen bilgileri kabul eden bir özelliğe sahip olduğu gibi ilahi ilimden olan Allah'ın kelamını da işittiğini belirtir. Molla Sadrâ kaleme ilişkin bu iki metafiziksel mertebenin; "en yüce kalem" (el-kalemu'l-a'lâ), "ilk akıl" (el-aklu'l-evvel), "en büyük ruh" (er-rûhu'l-a'zâm), "meleku'l mukarreb", "en şerefli mümkün" ve "kazâ levhası" (levhu'l-kazâ) şeklinde ifade edildiklerini belirtir. Ona göre, Tanrı'nın âlemin başlangıcından sonuna kadar yarattığı her şeyin sureti, tafsîlî çokluktan (kesret) uzak basît bir tarzda kalemde yer almaktadır. Molla Sadrâ bahse

⁶⁴ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fî esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 92.

⁶⁵ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fî esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 92.

⁶⁶ Sebzevârî, *Şerhu Gururi'l-ferâid=Şerhu Manzume-i hikmet*, 47.

konu olan bu suretlerin “ilahi kazânın sureti” olduğunu söyler. Bu suretlerin yani bu Tanrısal bilgi formlarının metafizik tabiatları gereği kararlı, sabit ve değişmez olduklarının altını çizer. Molla Sadrâ levhanın metafiziksel konumu ve ontolojik bağlantıları bakımından iki farklı isimle de isimlendirildiğini belirterek levhanın mahallinin ceberût âlemi yani akıllar âlemi olduğunu söyler. Buna göre levhanın konumunun ceberût âlemi olması nazarı dikkate alındığında levha “ümmü'l kitap” olarak isimlendirilir.⁶⁷

Suretlerin levhadan küllî ve gök (felekî) nefisler üzerine feyezân etmesi göz önünde bulundurulduğunda ise kalem olarak isimlendirilir. Molla Sadrâ bu âlemin ceberût âlemi olarak isimlendirilmesinin iki temel metafizik bakış açısına dayandığını belirtir. Bunlardan biri eşyanın suret ve hakikatının ilahi kazânın suretinden Tanrı'nın izniyle feyezân etmesi bir diğeri ise aynı şekilde eşyanın sıfatları olan ve eşyadaki ontolojik noksanlıkların onunla giderildiği eşyanın ikinci yetkinliklerinin de yine aynı şekilde ilahi kazânın suretinde feyezân etmesi.⁶⁸ Ceberût âlemi, akıl âlemi olarak da isimlendirilir. Bu âlem hem zatı hem de fiili açısından tam bir soyutlanmayla madde ve maddenin tüm etkilerinden soyutlanmış olup kuvveden uzak sırf (mahza) fiildir. Ceberût âlemi bu yönüyle diğer metafizik âlemlerin en geniş ve en basiti olup aynı zamanda misâl âleminin sebebi konumundadır.⁶⁹ Molla Sadrâ eşyanın ve onun hakikatının feyezân ettiği ilahi kazânın suretinin, Tanrı'nın cebbâriyetinin sureti olduğunu belirtir.⁷⁰ Fiil halinde bulunan bu gök nefsi aynı zamanda bağıntılı olduğu cismin hareketinin mahiyetini de belirler. Böylece akîl iradeye bağlı olarak bir değişime uğramaksızın gök cisimlerinin aynı yöne hareketinin ilkesi olmuş olur.

Molla Sadrâ kazânın tüm çeşitleri için bir mahallin söz konusu olduğunu söyler. Mahal de sudûrî ve kâbulî olmak üzere önce ikiye ayrılır daha sonra kâbulî mahal de kendi arasında teammulî ve vâkî olmak üzere iki kısma ayrılıp toplam dört mahal oluşur. İcmâlî kazâ için söz konusu olan mahal “sudûrî mahal” olarak nitelenir ki buna inayet de

⁶⁷ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 92.

⁶⁸ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 93.

⁶⁹ Rufâî, *Mebâdii'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 388.

⁷⁰ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 93; Ancak bazı İsrâkî filozoflar Ceberut âlemini, akıllar âlemi ile maddî (mülk) âlem arasında ara bir âlem olarak kabul etmektedirler. Geniş bilgi için bkz. İsmail Erdoğan, *Misal Âlemi İslam Düşüncesinde Metafizik Bir Evren* (İstanbul: TBBD Yayınları, 2012), 20, 112.

denir. “Kâbulî teammulî” şeklinde ifade edilen icmâlî kazânın mahalli ise kalemin mahiyetidir. Çünkü ontolojik hiyerarşide kalemde daha aşağı bir konumda bulunan varlıkların, kalem içindeki suretleri hem en basit olma hem de en tam olma yönüyle metafiziksel değer açısından en yüce yöne sahiptirler. Nitekim Molla Hadi Sebzevari kalemin hem en basit olmasını hem de en tam olmasını metafiziksel bir yetkinlik olarak değerlendirir. O, bu suretlerin varlıklar için ontolojik gerçeklik düzeyinde ekli (zâid) olmadıklarını belirterek bunların ancak kavramsal tahlil düzeyinde varlıklar için söz konusu olabileceğini ve varlıklar için gerekli olan mahiyetler olduğunu söyler.⁷¹ Sebzevari *el-Esfâr*’daki açıklamasında kalemin mahalli olarak kabul edilen “kâbulî teammulî”nin, bahse konu olan bu suretleri yani mahiyetleri kabul edici bir özelliğe sahip olduğunu belirtir. “Kâbulî vâkî” şeklinde ifade edilen icmâlî kazânın mahallinin ise, kendisinden daha aşağı bir konumda olan levhalar olduğunu söyler. Sebzevari de Molla Sadrâ’nın önemli bir takipçisi olarak benzer bir eleştirel yaklaşımla Meşşailerin bu suretleri yer etmiş suretler (sureti murtesime) şeklinde kabul ettiklerini söyler. Kâbulî vâkî olarak isimlendirilen mahalle gelince o, ontolojik konum olarak kalemde yer etmiş bir nefistir. Birincil tafsîlî kazâ için üç mahal söz konusudur. Bunlardan biri sudûrî mahal olarak kalemde yer etmiş bir nefistir. Bir diğeri kâbulî teammulî mahal olarak mahiyettir. Üçüncüsü ise kâbulî vâkî mahal olarak levh-i mahfûzdur. Ancak Meşşailere göre ise nefis, levh-i mahfuzda yer etmiştir. Bundan dolayı onlara göre kazânın kâbulî mahallisi, kalem ve levh-i mahfuzdur.⁷²

1.2. Molla Sadrâ’da Kader

Kader sözlükte "gücü yetmek; planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, kıymetini bilmek; rızıkını daraltmak" gibi manalara gelir.⁷³ Yine “kader” ve “takdir” kelimeleri miktar, miktarın kıyası, muayyen bir miktar ile bir şeyin yapımı, bir şeyi ölçmek, tartmak, değerlendirmek ve belli bir ölçüde yapmak şeklindeki anlamları da tazammun eder. "Takdir-i ilâhî" ise Yüce Allah’ın her şey için belirli bir nicel ve nitel sınır ve çerçeve tayin ettiği gibi aynı şekilde belirli bir zaman ve mekân da tayin etmesidir. Tanrı’nın belirlediği tüm

⁷¹ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfârî'l-aklîyyeti'l-erba'a*, 6: 290.

⁷² Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfârî'l-aklîyyeti'l-erba'a*, 6: 290; Sebzevârî, *Şerhu Gururî'l-ferâid=Şerhu Manzume-i hikmet*, 217.

⁷³ İsfahânî, *el-Müfredât*, 658; Yavuz, “Kader”, 58; Topaloğlu, “Allah”, 492-493.

bunlar tedricî bir şekilde bazı faktörlerle belirli şartların etkisinde gerçekleşir.⁷⁴

Kader; bir şeyin sıfat ve etkilerinde ortaya çıkacak şekilde miktar, ölçü veya sınırlamadan bir niceliğin veya bir niteliğin o şeye eklenmesidir. Takdir ise sıfat ve etkilerde var olan nicelik ve niteliğin ilmî bir belirleme şeklinde o şeye eklenen bir kararlaştırmadır. Daha sonra bu kararlaştırmayı bir başka ifadeyle takdir, sebep ve mevcut vesilelerin onu kapsadığı şeye göre eylem/uygulama (amel) takip eder. Örneğin bir terzi elindeki kumaşa göre diyeceği elbisenin ölçülerini belirler (takdîr) daha sonra o ölçüye göre elbiseyi diker. Bu anlamda takdir, takdir edilen şeye (mukadder) olan nispettir.⁷⁵

Kader kavramını yukarıdaki anlamıyla ele aldığımızda, sebep (illet) ve sebepli (ma'lûl) ilişkisi bağlamında temellendirmeye çalıştığımız bu anlam örüntüsüne uygun düşer. Zira burada kader kavramını, maddi mevcutlara nakıs sebepleri tarafından eklenen ölçüler ve belirlemeler şeklinde tanımlamak mümkündür. Çünkü maddi mevcutlar ile onların nakıs sebepleri arasındaki bu nedensellik ilişkisinin metafizik ilkesi ise maddi mevcutların ilmî suretleridir. Zira eşyanın sıfat ve etkileri bu ilmî suretlerle takdir edilmiştir.⁷⁶ Nitekim nedensellik bağlamında düşünüldüğünde sebep ve sebepli arasındaki bağıntıyı bir şeyin cüz'ü olup olmaması şeklinde değerlendirmemiz mümkündür. Eğer söz konusu nakıs sebep bir şeyin cüz'ü ise o madde ve surettir. Şayet o şeyin bir cüzü' değilse fâil ve gayedir.⁷⁷ Bahse konu olan bu ilmî suretler, ezeli ilim (ilmî sâbık) olarak da isimlendirilir. Tüm şeylerin onunla takdir edildiği bu ezeli ilim, Tanrı'nın zâti ilmidir. Bu ilmî suretlerin bulunduğu meta-ontik konum ise, maddi mevcutların üstünde bulunan metafizik bir kaynak olan misal âlemdir. Zaten her bir nakıs sebep kendi doğasından kaynaklı farklı bir ontik duruma sahiptir.⁷⁸ Yukarıda belirttiğimiz gibi ilmî suretlerin kaynağı olan misâl âlemi melekût âlemi olarak da isimlendirilir. Bu âlem maddeden soyut olmakla beraber sırf (mahza) mücerred bir âlem değildir. Zira maddenin şekli ve

⁷⁴ İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab (Beyrut: Daru'l-sâdr, 1993), 5: 74, 76; İsfahânî, *el-Müfredât*, 658-659; Mîsbâh el-Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 440.

⁷⁵ Tabâtabâî, *Nihayetu'l-hikme*, 358.

⁷⁶ Tabâtabâî, *Nihayetu'l-hikme*, 358-359.

⁷⁷ Nuri Adıgüzel, "İslam Felsefesinde "İlet" (Neden) Kavramı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 (2002): 171.

⁷⁸ Tabâtabâî, *Nihayetu'l-hikme*, 358-359.

boyutları olmak üzere maddenin birtakım etki ve özellikleri bu âlem için söz konusudur. Misal âlemi, bir aynaya aks eden en, boy ve renge sahip ancak bununla beraber soyut olan suretlere benzetilir. Misal âleminde ne hareket ne de değişim söz konusudur. Bu âlem aynı zamanda maddi âlem için feyzan eden bir sebep (illet) konumundadır.⁷⁹

Nakıs sebeplerdeki bu ontolojik farklılık ve değişiklik nedeniyle her bir nakıs sebebin sebeplide bir etkisi vardır. Bahse konu olan nakıs sebebin her birinin etkisi sebeplinin sıfat ve etkilerinde kendini gösterir. Bu etki ise o sebeplinin genel ve mutlak oluşunu sınırlandırarak onu tahsis eder. Bu tahsis, tam olan sebebin tamamıyla tamamlandığında yani tam sebep varlık (vücûd) bahsettiğinde bahse konu olan tahsis için bir taayyün ve teşahhus meydana gelir. Bir başka ifadeyle ontolojik gerçeklik kazanıp dış dünyada varlık kazanması şeklindeki varoluş sürecini kapsar.⁸⁰ Bundan dolayı kader gerçeklik bakımından, aynı varlıktan olan soyutlanmış bir belirleme (taayyün) dir. Takdir ise; ontolojik gerçekliğin onu takip ettiği ilmî bir belirleme ve değerlendirmedir.⁸¹

Yukarıda yapılan bu değerlendirmeler çerçevesinde takdir merhalesinin kazâ merhalesinden önce olduğunu söyleyebiliriz. Bu takdîrî süreç tedricî bir şekilde belirli merhalelerden geçmek şeklinde kendini izhar eder. Bahse konu olan bu merhaleler muhtemel, normal ve mümkün merhalelerden müteşekkil olup bazı şartlar sebebiyle vesilelerin değişmesine bağlı olarak değişir. Meselâ ceninin nutfe, alaka ve muzğa/et parçası gibi merhaleleri geride bırakıp tam bir cenine dönüşmesi onun takdir edilen türlü merhaleleridir. Bu merhaleler belirli bir zaman ve mekân şartlarını içeren takdirden başka bir şey değildir. Bu merhalelerden birinde ceninin düşmesi onun takdirinde değişiklik sayılır. Ama "kazâ" merhalesi kesin ve değişmezdir, zira gerekli bütün şartlar ve ortamın oluştuğu ve sonucun artık kaçınılmaz olduğu merhaledir. Çünkü buradaki tüm bu nedensellik bağıntıları kazâyı gerektiren olumlu bilgiler bütünüdür.⁸²

⁷⁹ Rufâî, *Mebâdîü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 387-389; Misal âlemi hakkında geniş bilgi için bkz. Erdoğan, *Misal Âlemi İslam Düşüncesinde Metafizik Bir Evren*, 45 vd.

⁸⁰ Tabâtabâî, *Nihayetu'l-hikme*, 358.

⁸¹ Tabâtabâî, *Nihayetu'l-hikme*, 358.

⁸² Rufâî, *Mebâdîü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 397; Tabâtabâî, *Nihayetu'l-hikme*, 356.

Molla Sadrâ kaderi; tikel bir tarzda gök nefisleri âlemindeki (el-‘âlemü’n-nefsiyyu’s-semâvî) varlıkların suretlerinden ibaret olduğu şeklinde tanımlar.⁸³ Bir başka ifadeyle tikel olan, ontolojik doğası gereği ayrılmayan (muntebi’) ve göksel nefisle kaim suretlerdir. Bu suretleri Meşşailer iç idrak güçlerinden biri olan hayâl gücünde yerleşen (murtesim) suretler şeklinde tanımlarken⁸⁴ İsrâkîler ise bu suretleri el-müsülü’l-muallaka olarak isimlendirirler. Molla Sadrâ kaderin bahse konu olan bu suretlerle birtakım meta-ontik bağıntılar içerisinde bulunduğunu belirtir. Bu meta-ontik bağıntılar; ontolojik uyumluluk, nedensellik, zorunluluk ve gereklilik şeklinde sıralanabilir. Nitekim Molla Sadrâ kaderin, bu suretlerin hâricî şahsî maddelerindeki ontolojik niteliğe uyumlu ontik bir konumda bulunduğunu ifade eder. Yine kaderin bu suretlerin sebep ve illetlerine dayandığını, kaderin bu suretlerle zorunlu olduğunu ve kaderin bu suretlerin muayyen vakitleri ve onlara mahsus olan mekânları için gerekli olduğunu belirtir. Ayrıca kader, idrak kuvvetinde ve intibâi’ nefiste etki bırakan bir şekilde bulunur. Molla Sadrâ kazânın kendi metafizik doğasının bir gereği olarak kadere göre daha bir kapsayıcı niteliğe sahip olduğunu vurgular. Nitekim Tanrı’nın inayetinin zorunlu bir sonucu olarak kazâ kavramı, bahse konu olan tüm bu sureti kapsar.⁸⁵ Yukarıdaki değerlendirmeyi de göz önünde bulundurduğumuzda kaderi, bir şeyin mümkün oluşunun nakıs sebeplere olan bağıntısı şeklinde tanımlayabiliriz. Zira buradaki nedensellik, sebeplinin tam sebebinin herhangi bir cüzine veya tam sebebinin son cüzi yani fail bi’l-kasttaki failin iradesi hariç tam sebebinin bütününe kıyası şeklinde vuku bulur. Sebepli ile tam sebebi arasındaki bu bağıntı “imkân bi’l-kıyas” şeklinde isimlendirilir.⁸⁶ Böylece kader mücerred akıl, muallak misal ve maddi doğal varlık şeklindeki tüm mümkün varlık skalasını kapsar.⁸⁷ Molla Sadrâ kaderi; “kaderî ilmî” ve “kaderî hâricî” olmak üzere ikiye ayırır. Kaderî ilmî’yi semâvî nefsi âlemde tikel bir tarzda bulunan mevcudatın tümünün suretlerinin

⁸³ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü’l-müte’âliye fi’l-esfâri’l-akliyyeti’l-erba’a*, 6: 293; a.mlf. *el-Mezâhiru’l-ilâhiyye fi esrâri’l-ulûmi’l-kemâliyye*, 93.

⁸⁴ Sebzevârî, *Şerhu Gururi’l-ferâid=Şerhu Manzume-i hikmet*, 47; Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, 129.

⁸⁵ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü’l-müte’âliye fi’l-esfâri’l-akliyyeti’l-erba’a*, 293; a.mlf. *el-Mezâhiru’l-ilâhiyye fi esrâri’l-ulûmi’l-kemâliyye*, 93.

⁸⁶ Misbâh el-Yezdî, *Menhecü’l-cedîd fi ta’lîmi’l-felsefe*, 440.

⁸⁷ Tabâtabâî, *Nihayetu’l-hikme*, 359.

sübutundan ibaret olmakla tanımlar. Kaderî ilmî, bahse konu olan suretlerin harici maddelerine uygun bir tarzda bulunduğu gibi bu suretler sebep ve illetlerine de müstenit bir şekilde bulunurlar. Molla Sadrâ'nın kader olarak tanımladığı bu suretler, kendilerine mahsus zamanda zorunlu ve gerekli bir tarzda buldukları gibi idrak kuvvetinde ve intibâî' nefiste de bir gerçeklik olarak mevcuttur.

Kaderî hâricîyi ise bu suretlerin, harici maddelerindeki varlıklarından ibaret şeklinde tanımlar. Molla Sadrâ bu suretlerin tek tek ayrı birer mahiyet şeklinde bulduklarını, bunların zamansal birer varlık olarak kendi zaman ve vakitleriyle bağıntılı olup kendi zamanlarının ontolojik doğasına teslim olduklarını, kendi maddelerine ve istidatlarına bağlı ve dayalı olduklarını, kesintisiz ve son bulmaksızın peş peşe sürekli bir halde bulduklarını belirtir.⁸⁸

Kader olarak tanımlanan suretlerin diğer suretlerle olan ontolojik ilişkisi ve aralarındaki kozmolojik tertip bakımından değerlendirildiğinde kozmolojik hiyerarşide “öncelikli kaderî suretlerin”, “tabîi kevnî suretlerden” daha bir üst konumda bulunduğunu söyleyebiliriz. Aklî suretler arasındaki bu kozmolojik hiyerarşik tertip hem Meşşailer hem de İşrakiler tarafından ittifakla kabul edilen bir husustur. Ancak bu kaderî suretlerin ilişkili buldukları metafizik mahaldeki epistemolojik içerikli var olma biçimlerine gelince her iki felsefi ekolün bu konuda farklı düşündüklerini ifade edebiliriz. Zira Meşşailer irtisam bilgi modelini öne çıkardıklarından bu kaderî suretlerin semâvî müntebi' nefsin levhasında yer ettiğini (irtisâm) kabul ederler. Çünkü göklerin (semâvât) hem kendilerinin metafizik konum ve mahalleri hem de konumlarının ayrılmazları (levâzım) tümel bir tarzda bulunurlar. İşrakiler ise bu suretlerin mazhariyet yoluyla var olduklarını belirtip bu suretlerin zatlarıyla kaim muallak misaller olarak kabul ederler. İşrakilerin bu kaderî suretlerin metafizik mahallerindeki bilişsel ilişkilerini Molla Sadrâ'nın da benimsediği ittihâd ve huzûrî bilgi modeliyle açıklamamız da mümkün görünmektedir.⁸⁹

⁸⁸ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 94.

⁸⁹ Sebzevârî, *Şerhu Gururi'l-ferâid=Şerhu Manzume-i hikmet*, 219.

1.2.1. Kaderin Mahalli

Molla Sadrâ semâvî nefsânî âlemi, bir yönüyle Tanrı'nın kaderinin mahalli olarak tanımlarken diğer metafizik veçhesiyle de Tanrı'nın kazasının levhası olarak tanımlar. Zira Molla Sadrâ'ya göre âlemde cari olan ve olacak tüm şeyler gök (felekî) nefislerde yazılı ve kayıtlıdır. Çünkü bu gök nefisleri kendi hareketlerinin niteliklerini idrak edici bir özelliğe sahiptir. Molla Sadrâ nasıl ki duyularımıza ilişkin birtakım düşüncelerimizi somut bir şekilde bir kağıt üzerine kalemle yazıyorsa benzer şekilde akıl âleminin kozmik unsurlarından olan suretler de tümel bir tarzda, tüm sebep ve illetleriyle metafizik bir düzenlemeye sahip olan ve bilinen suretler şeklinde külli nefisler âleminde mevcuttur. Gök nefisleri âleminin ontik bir parçası olan cüz'i nakışın, gök nefislerin güçleri içerisinde çıkarıldığını belirtir.⁹⁰ Zira daha öncede belirttiğimiz gibi Tanrı'nın eşyaya ilişkin bilgisi gök akıllarında tümel bir tarzda bulunurken gök nefislerinde ise hem tümel hem de tikel bir formda bulunur.⁹¹

Başta Molla Sadrâ olmak üzere genel anlamda hikmetü'l-müte'âliye geleneğine mensup filozoflar gök nefislerine ilişkin yaklaşımları Meşşai görüşlerle yakınlık arz eder. Bunlar da gök nefislerini tümel ve tikel olarak ikiye ayırırlar. Bahse konu olan bu gök nefislerini işlevsel açıdan insânî nefis ile kıyaslayarak benzerlikler üzerinden birtakım kavramsallaştırma faaliyetinde bulunurlar. Bunlar tümel gök nefisini insandaki ma'kûlâtı idrak eden mücerred nefse benzetirler. Zira bu tümel gök nefsi de tümelleri ve mücerretleri idrak eden bir özelliğe sahiptir. Bu temel benzeşmeden dolayı tümel gök nefsi, "levh-i mahfûz" olarak ifade edilmiştir. Tikel gök nefisine gelince bu nefis de işlevsel açıdan bizdeki nefsin iç idrak güçlerinden olan hayâl ve hissî müştereke benzetilir. Zira insânî nefsin bu güçleri nasıl ki tikelleri idrak ediyorsa bahse konu olan bu tikel gök nefsi de tikelleri idrak etme gücüne sahiptir. Bundan dolayı bu tikel gök nefsi "levh-i mahv ve ispat" olarak ifade edilmiştir. Bu tikel gök nefsinin tümel nefis gibi levha şeklinde ifade edilmesinin nedeni daha önce de belirttiğimiz gibi metafiziksel konum olarak bu iki nefsin üzerinde bulunan ilahi kaynaktan yani misâl âleminde taşan suretleri kabul etmelerindedir. Tümel gök nefsinin "levh-i mahfûz" olarak ifade edilmesinin nedeni ise

⁹⁰ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fî esrârî'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 94.

⁹¹ Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 149.

tümel gök nefsinin soyut ve tümel olmasından dolayı kendisindeki bilginin herhangi bir metafiziksel değişim ve dönüşüme maruz kalmaktan korunmuş olmasındandır. Aynı şekilde tikel gök nefsinin “levh-i mahv ve ispat” olarak ifade edilmesinin nedeni ise bu tikel gök nefsi, tikel bir suret olduğundan bahse konu olan değişime açık bir konumda bulunduğundan dolayıdır.⁹²

Molla Sadrâ nasıl ki külli nâtik nefisler âlemi, kazânın levhası (levh) ise tıpkı bir yazın materyali üzerine nakşedilmiş şekiller gibi bu suretlerin bulunduğu gök nefisler âleminin de “külli hayâlî âlem” ve “misâl âlemi” olarak kaderin levhası olduğunu söyler. Molla Sadrâ kazânın levhasının olduğu âlemi yani külli nâtik nefisler âleminin levh-i mahfuz olduğunu belirterek bunun da “ümmü'l-kitap” olduğunu söyler. Kaderin levhasının olduğu âlemin yani gök nefisler âleminin ise “kitabu'l-mahv ve ispat” olduğunu belirterek bu âlemin ise ammâl melekût âlemi olduğunu ifade eder.⁹³ Kader kavramının “kitabu'l-mahv” olarak da isimlendirildiğini söyler.⁹⁴ Molla Sadrâ bu tümel ve tikel âlemlerin tümünün “ilahi kitaplar” ve “subhânî defterler” olduğunu belirterek bunların hepsinin Tanrı'nın tam olan kelimelerini ihata ettiklerini dikkatlerimize sunar. Molla Sadrâ akıllar ve nefisler âleminin aynı zamanda iki ilahi kitap olduğunu da söyleyerek bu iki âlemin “ümmü'l-kitap” ve kitabu'l-mübîn” olarak da ifade edildiğini belirtir. Çünkü bu ikisi eşyayı icmâlî olarak kuşatmışken bu ikisinin eşyadaki zuhurunun ise tafsîlî olduğunu söyler. Molla Sadrâ “nefs-i müntebî”nin ise kitabu'l-mahv ve ispat şeklinde ifade edildiğini belirtir. Molla Sadrâ bu mülâhazalar etrafında özellikle irfânî gelenekte öne çıkan âlem-i kübra ve âlem-i suğra kozmolojik tasnifine işaret ederek insân-ı kâmilin, âlemi kebir olarak isimlendirildiğine vurguda bulunur.⁹⁵

Burada Molla Sadrâ'nın kaderin mahalli olarak zikretmiş olduğu “nefs-i müntebî”yi metafizikte büyük bir dönüşümü sağlayan “hareket-i cevherî” olarak adlandırılan felsefi kuramı üzerinden tanımlamaya

⁹² Sebzevârî, *Şerhu Gureri'l-ferâid=Şerhu Manzume-i hikmet*, 218; Nefsin kuvveleri hakkında geniş bilgi için bkz. Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 129-182.

⁹³ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 94.

⁹⁴ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*, 290.

⁹⁵ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 94.

çalıştığını söyleyebiliriz.⁹⁶ Molla Sadrâ metafizik bir hakikat olarak hareketin yani bir şeyin kuvveden fiil haline geçişinin aslında cevherde gerçekleştiğini hatta arzadaki değişimin sebebinin cevherin zatındaki hareket olarak ifade eder.⁹⁷ Nitekim Celâleddin Âştiyânî *el-Mezâhir'deki* dipnot açıklamasında Molla Sadrâ'nın birer ontolojik konum olarak zikretmiş olduğu kitabu'l-mahv ve kitabu'l-isbâtın aslında müntebî nefisteki hareket-i cevherinin ispatına yönelik olduğunu belirtir. Zira hareket-i cevherî, kaderin bir başka mahalli olarak kabul edilen tikel gök nefislerinden mahv ve ispatta, hem tecerrüd ve sebât şeklinde ontolojik bir olgu olarak hem de metafiziksel bir hakikat olarak sürekli mevcuttur.⁹⁸ Nitekim Molla Sadra metafiziğinde "giyindikten sonra giyinmek" (el-lübs ba'de'l-lübs) şeklinde de ifade edilen hareket-i cevherî sürekli bir değişim ve dönüşüme işaret eder. Bu değişim ve dönüşüm, bir varlığın madde ve formunun yeni bir formun maddesine dönüşmesi şeklinde kendini izhar eder.⁹⁹ Bundan dolayı kaderin mahalli olan bu tikel gök nefisleri hareket-i cevherî bağlamında sürekli değişime açık bir özellik arzederler. Öte yandan Âştiyânî hem "ilahî kitap"ın hem de "ümmü'l-kitap"ın bu dört ontolojik konumun aksine bütünüyle değişim ve başkalaşımdan korunduklarını belirtir. Bir başka ifadeyle "ilahî kitap" ve "ümmü'l-kitap" genel anlamda sebât ve karar özelliğine sahip olduklarından, bunlar için hareket-i cevherîden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü bu iki âlem ne hudûs âlemine ne de hareket-i cevherinin ontolojik bir gerçeklik olarak var olduğu âleme dahil değildirler.¹⁰⁰

Böylece kader, bulunduğu mahallin metafizik niteliğinden dolayı, sebat ve kararın en kapsamlı hali şeklinde değerlendirilir. Kader bu anlamda Tanrı'nın zatının gayri olan (mâ siva Allah) hudûs ve hareket âleminin kozmik bir parçası değildir. Aksine kader metafizik konum olarak ulûhiyyet bölgesine ve rubûbiyyet âlemine dâhildir. Bu yüce meta-ontik konum gereği kader, Tanrı'nın kıdemiyle kadim olup ne aynî olarak ne de zâtî olarak var kılınmamıştır. Zira kader metafizik konum olarak var kılınmamış ve modalite bakımından zâtî bir gereklilik

⁹⁶ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 94.

⁹⁷ Hareket-i cevheri hakkında geniş bilgi için bkz. Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*, 3: 80 vd.

⁹⁸ Celâleddin Âştiyânî'nin açıklaması için bkz. Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 94-95.

⁹⁹ Hüseyin Ziyâî, "Molla Sadra", *İslam Felsefesi Tarihi*, 2: 317.

¹⁰⁰ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 94-95.

şeklinde tanımlanmıştır. Ancak kadere ilişkin bu metafizik konum bizi onun hakkında yanlış bir düşünceye götürmemesi gerekir. Çünkü burada kader için bahse konu olan kıdem, Tanrı'nın zatından bağımsız bir kıdem değildir. Zira kader burada bizâtihi zorunlu bir varlık olmayıp Tanrı'ya izafetle bir zorunluluk kipi şeklinde değerlendirilmelidir. Zaten bunun aksi düşünülemez çünkü böyle bir durum bizi kadim varlıklar anlayışına götürür ki bu da Tanrı'nın birliği açısından kabul edilemez bir durumdur.¹⁰¹

Sonuç

Molla Sadrâ kazâ ve kader konusunu salt felsefî bir zemin ve metafizik bir çerçevede ele aldığını söyleyebiliriz. Molla Sadrâ Tanrı'nın eşyaya ilişkin bilgisinin iki farklı metafizik yönünü kapsayan kazâ ve kader kavramları arasındaki metafiziksel bağıntıyı göz ardı etmeksizin bu iki kavramı kalem ve levha kavramlarıyla da ilişkilendirerek felsefî bir bütünlük içerisinde ele almaya çalışmıştır. Molla Sadrâ kazâyı Tanrı'nın zatının gereği olan ve O'nun zatından asla ayrılmayan zâtî ilim şeklinde tanımlarken kaderi ise tikel bir tarzda gök nefisleri âlemindeki (el-'âlemü'n-nefsiyyu's-semâvî) varlıkların suretleri şeklinde tanımlar.

Molla Sadrâ kazâ ve kader kavramlarını Tanrı'nın bilgisi, kozmolojik bütünlük ve nedensellik şeklinde üç felsefî konu bağlamında tartışmıştır. Bahse konu olan bu ilahi bilgiyi Tanrı'nın ezeli, fiilî ve öncelikli bilgisi şeklinde tanımlar. Molla Sadrâ bu ilmî suretlerin Tanrı'nın zâtıyla bâki olduğunu belirterek bu ilmî suretlerin ne yoklukla ne de imkânî bir durumla ilişkilendirilmeyeceğinin altını çizer. O bu suretleri Meşşailerin aksine kozmolojik bütünlüğün bir parçası olarak da kabul etmez.

Molla Sadrâ kazâ ve kader kavramlarının meta-kozmik mahallerinin kalem ve levha olduğunu söyleyerek özellikle bu mahal olan kavramları ele alırken genel anlamda irfânî bir anlayışı ve işrâkî bir kavramsal çerçeveyi öne çıkardığını söyleyebiliriz. Böylelikle Molla Sadrâ hem irfânî hem de İşraki kozmolojiden aldığı ödünç kavramlarla hem konunun içeriğini zenginleştirmiş hem de konuyu biçimsel olarak renklendirmiştir. Ancak genel anlamda kazâ ve kader konusunu kendi metafizik sistem bütünlüğüne dikkat ederek ele aldığını da belirtmek gerekir. Nitekim ilmî suretlerin akledilişine ilişkin yapmış olduğu

¹⁰¹ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, 94.

çıkarmında “ittihad-i âkıl ve makûl” şeklinde ifade edilen kendi epistemolojik yaklaşımından ödün vermediğini yine ayrıca kaderin mahalline ilişkin yapmış olduğu değerlendirmeyi “hareket-i cevheri” şeklinde maruf ve meşhur olan metafizik ilkeye dayandırması bunlara vereceğimiz birkaç örnekten biridir.

Kazâ ve kader kavramı etrafındaki tartışmalarda Molla Sadrâ'nın konu aralarına serpiştirilmiş bir şekilde Tanrı'nın eşyaya ilişkin bilgisi bağlamında felsefede var olan bilgi teorilerini ele alıp tartıştığını da görebiliriz. Molla Sadrâ irtisâmî, huzûrî, izafî ve ittihâdî olmak üzere dört bilgi teorisini kazâ ve kader konusunu ele alırken detaya inmeksizin daha ziyade genel bir çerçevede incelediğini söyleyebiliriz. Molla Sadrâ'nın özellikle Meşşailerin irtisâmî bilgi teorisini doğrudan hedef alıp eleştirirken, kelimcılara atfedilen izafet bilgi teorisini ise dolaylı olarak eleştirdiğini ifade edebiliriz. Onun kazâ ve kader bahsi bağlamında huzûrî bilgiyi revize ederek kendi metafiziğine uygun hâle getirmek suretiyle yeni bir huzûrî ve ittihâdî bilgi modeli oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan. “Molla Sadrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005, 30: 259-265.
- Adıgüzel, Nuri. “İslam Felsefesinde “İllet” (Neden) Kavramı”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/2 (2002): 157-177.
- Aslan, İbrahim. “Levh-i Mahfûz'un Delâleti Sorunu”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 50/1 (2009): 25-47.
- Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.
- Atay, Hüseyin. İslam Felsefesinde Yaratma. *Kelam Araştırmaları*. 1/1 (2003): 3-10.
- Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2009, 37: 100-106.
- Demirkol, Murat. “İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi”. *Eskiyeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*. 32 (2016): 29-54.
- Durusoy, Ali. *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. 2. bs. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.
- Düzgün, Şaban Ali. “Kader Meselesi”. *İnsan İradesi ve Kudret-i İlahiye Bağlamında Kader Mes'lesi*. İstanbul: Ensar, 2011.

- Erdoğan, İsmail. *Hermetik İslam Düşüncesi'nde Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat Anlayışı*. Ankara: İlâhiyât/Avrasya Yayıncılık, 2004.
- Erdoğan, İsmail. *Misal Âlemi İslam Düşüncesinde Metafizik Bir Evren*. İstanbul: TBBD Yayınları, 2012.
- Fazlurrahman, "Mîr Dâmâd'ın Hudûs-i Dehrî Kavramı: Safeviler Dönemi İran'da Tanrı-Âlem İlişkisi İle İlgili Çalışmalara Bir Katkı". çev. M. Nesim Doru. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 27 (2012): 231-246.
- Güngör, Saim. "Sadreddin Şirazi'de Tanrı'nın Bilgisi Problemi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15/28 (2013/2): 125-141.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru'l-sâdr, 1993.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât*. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1997.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İslam Felsefesi Tarihi*. haz. ve sad. Refik Ergin. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2008.
- Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kuşpınar, Bilal. "Mulla Sadra's Criticism of Ibn Sinâ and Suhrawardî on the Problem of God's Knowledge of Particulars". *Journal of Islamic Research (İslami Araştırmalar Dergisi)*, 5/1 (1991): 45-55
- Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Lâhîcî, Abdürrezzâk. *Şevâriku'l-ilhâm fi şerh-i tecrîdi'l-keâm*. 5 cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm Sâdık, 2009.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-aklîyyeti'l-erbaa*. 9 cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-turâs, 1981.
- Molla Sadrâ. *el-Mebde ve'l-meâd*. Tahran: Müntedî'l-hikme ve'l-felsefe fi İran, 1975.
- Molla Sadrâ. *el-Mezâhiru'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*. thk. Seyyid Celâlu'd-din el- Âştîyânî. Kum: Merkezi İntişârât Defteri Teblîğâtî İslâmî, 1999.

- Nasr, Seyyid Hüseyin. "Hikmet-i İlahiyye ve Kelam". çev. Hikmet Çamur ve Sibel Kaya. *Bilimname*. XXX (2016/1): 581-590.
- Rufâî, Abdulcebbar. *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*. 2 cilt. Bağdat: Matbaatu Kalem, 2007.
- Sebzevârî, Molla Hâdî. *Şerhu Gureri'l-ferâid=Şerhu Manzume-i hikmet (fi'l-İlâhiyyât bi'l-ma'na'l-ehassi min kitâbi şerhi Gureri'l-ferâid)*. thk. Mehdî Muhakkıkı. Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları, 1990.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *Nihayetu'l-hikme*. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslami, 1997.
- Topaloğlu, Bekir. "Allah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1989, 2: 471-498.
- Yavuz, Yusuf Şevkî. "Kader". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2001, 24: 58-63
- Yezdî, Muhammed Taki Misbâh. *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*. çev. Muhammed Abdu'l-Mün'im el-Hâkânî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-teârif li'l-matbûât, Tarih, 1998.
- Ziyâî, Hüseyin. *İslam Felsefesi Tarihi*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman. çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu. 3 cilt. İstanbul: Açılım Kitap, 2007.

KUR'ÂN'IN AŞAMALI İNDİRİLİŞİ İLE İLGİLİ RİVÂYETLERİN SENED TENKİDİ

Gönderim Tarihi: 01.03.2018

Kabul Tarihi: 13.05.2018

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-8673-0546>

Hasan YERKAZAN*

Öz

Bu makale, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e (sav) aşamalı indirilişini ifade eden rivâyetlerin sened tenkidini konu edinmektedir. Bahse konu rivâyetler, Kur'ân'ın Kadir gecesinde levh-i mahfuz'dan "Beytü'l-'izze"ye yani yakın semâya topluca, tek seferde indiğini daha sonra nüzûl ortamındaki olaylarla irtibatlı bir şekilde Allah Rasûlü'ne peyderpey nâzil olduğunu ifade etmektedir. Bu çalışmada toplam on iki rivâyet incelenmiş ve ilgili rivâyetlerin sened tenkidi yapılmıştır. Elde edilen verilere göre, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e (sav) aşamalı indirilişini ifade eden rivâyetlerin tamamı İbn Abbâs'a dayandırılmaktadır. Bu rivâyetlerin sened tenkidi açısından yedisinin sahih; beşinin ise zayıf olduğu tespit edilmiştir. Sahih ve zayıf rivâyetler, içerik olarak aynı olduğundan dolayı zayıf rivâyetlerin şahid ve mutabaât bağlamında değerlendirilmesinin mümkün olacağı kanaatine varılmıştır. Bu çerçevede Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e (sav) aşamalı indirilişini ifade eden rivâyetlerin, sened tenkidi açısından sahih olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerîm, Hadîs, Aşamalı İndirilme, Sened Tenkidi, İbn Abbâs.

Sanad Criticism of Narratives Related to the Revelation of the Quran in Stages

Abstract

This article is about sanad criticism of narratives, which expresses the gradual revelation of the Quran to the Prophet (pbuh). These narratives indicate that the Quran firstly descended from Levh-i Mahfuz (Preserved Tablet) to Baytu'l-'Izza, meaning the nearest sky, completely in one time

* Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Dr. Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies. Amasya/Turkey (hasanyerkazan@gmail.com).

in the night of Qadir, later on that was revealed gradually to the Prophet in connection with specific incidents at the environment of nuzool. In this study, a total of twelve narratives were examined and the relevant narrations were criticized. According to the obtained results, all narratives, which express that the Qur'an was revealed gradually to the Prophet, are based on Ibn Abbas. Seven of these narratives have been found sahih (authentic), and five of them found dhaeef (weak) in terms of sanad. It was concluded that it would be possible to evaluate the dhaeef narratives as shahid and mutaba'at hadith because of the sahih and dhaeef narratives are the same in content. As a result, the narratives, which express that the Qur'an was revealed gradually to the Prophet, have been determined as sahih in perspective of sanad criticism.

Keywords: The Holy Qur'an, Hadith, Gradual Revelation, Sanad Criticism, Ibn Abbās.

Giriş

Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'e (sav) aşamalı olarak indirilmiştir. Genel kabule göre; Kur'an, nâzil olmadan önce mahiyeti tam olarak bilinmeyen levh-i mahfuzda yerini almış;¹ oradan Ramazan ayında ve mübarek bir gecede yani Kadir gecesinde² toplu olarak dünya semasındaki "Beytü'l-'izze" ye indirilmiştir. Cebrâil (as), dünya semasına toplu olarak inen Kur'an âyetlerini Allah'ın emriyle oradan alıp peyderpey Rasûl-i Ekrem'e getirmiş ve bu süreç yaklaşık yirmi üç yılda tamamlanmıştır.³ Kur'an-ı Kerim'in "Beytü'l-'izze"ye inişi ile ilgili süreç, İbn Abbâs'dan (ö. 68/687-688) nakledilen bir rivâyete dayanmaktadır. Nitekim Atıyye b. el-Esved (ö. 75/695) Kur'an'ın kadir gecesinde indiğini ifade eden âyetle, Kur'an'ın uzun bir süreçte indirilmiş olması arasındaki ilişkiyi kavramak üzere İbn Abbas'a bir soru sormuş, akabinde İbn Abbâs, Kur'an'ın üç aşamalı indirilişine mesned teşkil eden ilgili hadîsi nakletmiştir.⁴ Ancak bu genel kabul

¹ Bkz. Buruc, 85/21-22.

² Bkz. Kadir, 97/1-5.

³ Bkz. Abdülhamit Birişik, "Nüzûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33: 308-309.

⁴ Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebi Hâtem Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Es'ad Muhammed Tayyîb (Riyad: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997), 1:

Kur'ân'ın Aşamalı İndirilişi İle İlgili Rivâyetlerin Sened Tenkidi | 179
dışında Kur'ân'ın indirilişi ile ilgili birtakım tartışmalar da söz konusudur. Bu tartışmalar, rivâyetin subûtu ve sıhhati ile ilgili iddiaların yanı sıra muhtevasına da yöneliktir. Bu bağlamda Kur'ân'ın nüzûlüne dair aşamalandırma sürecinin kurgusal bir mahiyet arz etmesi, Kur'ân'ın muhataplarını ve nüzûl ortamını dikkate almaması ve insanın irâdeli fiillerini ortadan kaldıran problemlerle bir durum arz etmesi gibi muhtevaya yönelik birtakım sorunlar dile getirilmektedir.⁵ Bu makalede ise Kur'ân'ın aşamalı indirilişi ifade eden rivâyetlerin, sened tenkidinin yapılması hedeflenmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in tedricen nâzil olması ile ilgili tartışmalar, düşünceler ve problemlerin detayları ilgili çalışmalara havale edilmiştir.

Kur'ân'ın Aşamalı İndirilmesi İle İlgili Rivâyetlerin İncelenmesi

Bu başlık altında, hadîs kaynaklarında yer alan Kur'ân'ın inzâlî ile ilgili lafızları ve manaları birbirine yakın toplam on iki rivâyet incelenecektir. Her bir rivâyette yer alan râvilerle ilgili gerekli bilgiler verilecek, cerh ve ta'dîl âlimlerinin ilgili görüşleri kaydedilip tetkik edilecek ve böylece hadîslerin râvileri, dolayısıyla sened durumu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Mükerrer

310-311; Celaluddîn Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2008), 95; Muhammed Abdulazîm Zerkânî, *Menâhilu'l-'irfân fi ulûmu'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zemerlî (Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-'Arabî, 1995), 1: 41.

⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, 3. bs. (Ankara: Otto Yayınları 2013), 73-94, 144-152; Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, 2. bs. (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 64-72, 73-87; Düccane Cündioğlu, *Söz'ün Özü -Kelâm-ı İlahî'nin Tabiatına Dair-*, 5. bs. (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 53-73; İshak Özgel, "Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lugavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Araştırmalar-İnsan Bilimleri Araştırmaları-*, 3/5-6 (2001): 89-114; Mustafa Öztürk, "Vahiyle Empati Kurmanın İmkânı -Muvâfakâtı Ömer Örneği-", *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, 1. bs. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 231-234; Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menâr*, 2. bs. (Mısır: Matbaatu'l-menâr, 1350), 2: 161; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 2. bs. (Kahire: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2000), 1: 257-263; 2: 132-133; Subhi Salih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 10. bs. (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1988), 49; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1991), 1: 307; Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu*, 4. bs. (İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2014), 71-74; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, 22. bs. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012), 65-66.

olmaması için bir rivâyette ismi geçen râvi hakkında daha sonraki rivâyetlerde tekrar adı zikredildiğinde yeniden bilgi verilmeyecektir.

1. Rivâyet:

حدثنا عباد بن العوام ، عن داود ، عن عكرمة ، عن ابن عباس ، قال: "نزل القرآن جملةً من السماء العليا إلى السماء الدنيا في رمضان ، فكان الله إذا أراد أن يحدث شيئاً أحدثه."⁶

Abbâd b. el-Avvâm ← Dâvûd ← İkrime ← İbn Abbâs'tan şöyle dediği rivâyet edilmiştir: "*Kur'ân, toplu halde yüksek semâdan yakın semâya Ramazan'da indi. Allah bir şeyin olmasını istediğinde, onu gerçekleştirir.*"

Bu rivâyette yer alan râviler ile ilgili bilgiler şöyledir:

Abdullah b. Abbâs

Abdullah b. Abbâs b. Abdilmuttalib el-Kuraşî el-Hâşimî, Hz. Peygamber'in (sav) amcasının oğludur. Hicretten üç yıl önce doğmuştur. Otuz ay Hz. Peygamber'in yanında kalmıştır. Rasûlullah (sav), İbn Abbâs'a "*Allah'ım, ona hikmeti ve Kur'ân'ın te'vilini öğret*"⁷ şeklinde dua etmiştir. Kur'ân'ın tefsirine dair en çok hadîs nakleden sahabilerden biri olarak tanınmaktadır.⁸ Ancak naklettiği bazı rivâyetlerden dolayı tenkid edilmiştir.⁹ Hz. Peygamber'in yanı sıra Ömer, Ali, Muâz, babası Abbâs, Abdurrahman b. Avf, Ebû Zer, Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit gibi sahabenin ileri gelenlerinden de nakillerde bulunmuştur. Saîd b. Cübeyr, İkrime, Mücâhid, Abdullah b. Ma'bed, Kureyb, Ebû Ma'bed Nâfiz, Ebû't-Tufeyl, Ebû Ümâme b. Sehl, Urve b. Zübeyr, Tâvûs gibi tabiûnun ileri gelenleri ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sahabî olduğundan dolayı âdil kabul edilmiştir. Zamanın fakîhi,

⁶ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme, 1. bs. (Cidde: Dâru'l-kible li's-sekâfeti'l-İslâmiyye, 2006), 15: 527-528, h. no: 30813.

⁷ Ebû Abdillâh b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. M. Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.), Sünnet, 11.

⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Nihat Yatkin, *Abdullah İbn Abbâs ve Hadis İlimindeki Yeri* (Erzurum: Yayın Evi Yayınları, 2012), 40-45.

⁹ Bkz. Mustafa Çetin, "*Abdullah İbn Abbas (r.a.) ve Tefsiri*", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1983): 232-233; Yatkin, *Abdullah İbn Abbâs ve Hadis İlimindeki Yeri*, 115-125.

Kur'ân'ın Aşamalı İndirilişi İle İlgili Rivâyetlerin Sened Tenkidi | 181
tefsir imâmı ve tercümânü'l-Kur'ân olarak bilinmektedir. 68/687-88
tarihinde vefat etmiştir.¹⁰

İkrime

Ebû Abdillâh İkrime el-Kuraşî; müfessir, hâfız ve tâbiünun
ileri gelen âlimlerindedir. İbn Abbâs, Aişe, Ebû Hureyre, İbn
Ömer, Abdullâh b. Amr, 'Ukbe b. Âmir, Ali b. Ebî Tâlib gibi
sahabeden hadîs nakletmiştir. İbrahîm en-Neha'î, eş-Şa'bî, Amr b.
Dînâr, Ebû Şa'sâ Cabir b. Zeyd, Habîb b. Ebî Sâbit, Husayn b.
Abdirrahman, el-Hakem b. 'Uteybe, Abdullâh b. Kesîr ed-Dârî ve
Abdulkerîm el-Cezerî gibi âlimler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir.
Sika bir râvi olarak bilinmektedir. 105/723 tarihinde vefat
etmiştir.¹¹

Dâvûd b. Ebî Hind

Ebû Muhammed Dâvûd b. Ebî Hind el-Horâsânî; Saîd b. el-
Müseyyib, Abû Osman en-Nehdî, Âmir eş-Şa'bî, Ebû Munîb el-
Cerşî, Muhammed b. Sîrîn, Ebû Nadre, Mekhûl gibi âlimlerden
hadîs dinlemiştir. Süfyân, Şu'be, Hammâd b. Seleme, Haşîm, İbn
Aliyye Yahya el-Kattân, Bişr b. el-Mufaddel, Yezîd b. Hârûn gibi
muhaddisler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvi olarak
bilinmektedir. 140/757 tarihinde vefat etmiştir.¹²

Abbâd b. el-Avvâm

Ebû Sehl Abbâd b. el-Avvâm b. Ömer b. Abdillâh b. el-
Münzir el-Kellâbî, Mâlik el-Eşce'î, Abdullâh b. Ebî Necîh el-Mekkî,
Ebû İshâk eş-Şeybânî, İbn 'Avn, Saîd el-Cerîrî gibi kişilerden hadîs
nakletmiştir. Ahmed b. Hanbel, Amr en-Nâkîd, Ziyâd b. Eyyûb, Ali

¹⁰ Ebû'l-Haccâc Cemaleddin Yûsuf b. Abdirrahman b. Yûsuf Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Müessesetü'r-risale, 1980), 15: 154-162; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavût, 3. bs. (Beirut: Müessesetü'r-risale, 1985), 3: 331-333; Ebû'l-Fazl Şehabuddîn Ahmed İbn Hacer Askalânî, *Tehzibu't-tehzib* (Haydarâbâd: Matbaatu dairatu'l-mearif en-nizâmî, 1325), 5: 276-280; İ. Lütfü Çakan ve Muhammed Eroğlu, "Abdullâh b. el-Abbâs b. Abdilmuttalib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 1: 76-79.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' Zührî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir 'Ata (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1990), 5: 219-224; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 20: 264-292; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5: 12-37.

¹² Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 8: 461-466; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6: 376-379.

b. Müslim et-Tûsî, el-Hasen b. 'Arfe gibi muhaddisler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Güvenilir bir râvi olarak bilinmektedir. 185/801 tarihinde vefat etmiştir.¹³

Değerlendirme:

İbn Abbâs ile birlikte bu rivâyetin senedinde toplam dört râvi bulunmakta olup ricâl kitaplarındaki yer alan bilgilere göre, bu râvilerin hepsi sika ve güvenilir kişilerdir. Ayrıca vefat tarihlerine göre, râviler arasında senedde herhangi bir kopukluk da bulunmamaktadır. Bu durumda sened tenkidi kriterlerine göre, bu rivâyet hakkında sahih değerlendirmesinde bulunmak mümkündür.

2. Rivâyet:

حدثنا معاوية بن هشام، قال: حدثنا عمار بن رزيق، عن الأعمش، عن حسان بن أبي الأشرس، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس في قوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾، قال: "دفع إلى جبريل ليلة القدر جملة، فوضع في بيت العزة ثم جعل ينزله تنزيلاً."¹⁴

Muâviye b. Hişâm ← Ammâr b. Ruzeyk ← A'meş ← Hassân b. Ebî'l-Eşres ← Saîd b. Cübeyr ← İbn Abbâs'tan şöyle nakledilmiştir: "Biz onu kadir gecesinde indirdik." âyeti hakkında: "(Kur'ân), Cibrîl'e ('aleyhi's-selâm), kadir gecesinde toplu halde verildi ve Beytü'l-izzeye konuldu. Sonra yavaş yavaş onu indirmeye başladı."

Bu rivâyetin senedinde yer alan Abdullah b. Abbas hakkında daha önce gerekli malumat verildiğinden dolayı mükerrer olmaması açısından burada yeniden bilgi verilmeyecektir.

Saîd b. Cübeyr

Ebû Abdillâh (Ebû Muhammed) Saîd b. Cübeyr b. Hişâm el-Esedî, 45/665 yılında Mekke'de doğmuştur. Hadîs ve tefsir konusundaki rivâyetleriyle bilinen tâbiûnun ileri gelen âlimlerindedir. İlk eğitimini Mekke'de Abdullah b. Abbâs'tan almıştır. Abdullah b. Abbâs'ın yanı sıra Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr, Ebû Saîd el-Hudrî, Adî b. Hâtim et-Tâî, Abdullah b. Muğaffel ve Enes b. Mâlik gibi sahâbîlerden; 'Amr b. Meymûn ve Ebû Abdurrahman es-Sülemî gibi tâbiûndan hadîs rivâyet etmiştir. Kûfe'de bir ders halkası oluşturmuş ve çok sayıda

¹³ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 14: 140-144; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8: 511-512; İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzîb*, 5: 99-100.

¹⁴ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme, 1. bs. (Cidde: Dâru'l-kible li's-sekâfeti'l-İslâmiyye, 2006), 15: 527-528, h.no: 30816.

Kur'ân'ın Aşamalı İndirilişi İle İlgili Rivâyetlerin Sened Tenkidi | 183
öğrencisi olmuştur. Ebû Sâlih es-Semmân, Hassân b. Ebî Eşres, Mücâhid b. Cebr, İkrime el-Berberî, Adî b. Sâbit, Meymûn b. Mihrân, Simâk b. Harb, İbn Şihâb ez-Zührî, Amr b. Dînâr, Ebû İshak es-Sebî'î, Mâlik b. Dînâr, Eyyûb es-Sahtiyânî ve A'meş gibi âlimler ondan ders almışlardır. Öğretim faaliyetinin yanı sıra kendisine müracaat edenlere fetva vermiş ve devlet idaresinde görev almıştır. Hadîs, tefsir ve fıkıh başta olmak üzere İslâmî ilimlerde otorite kabul edilen Saîd b. Cübeyr, hadîs münekkittleri tarafından sika, âlim, âbid ve zâhid bir kişi olarak tanıtılmıştır. 94/713 tarihinde vefat etmiştir.¹⁵

Hassân b. Ebî'l-Eşres

Hassân b. Ebî'l-Eşres el-Kâhilî el-Esedî; Saîd b. Cübeyr, Şureyh b. el-Hâris el-Kâdî, Muğîs b. Semî, Ebû Ubeyde b. Abdillâh b. Mes'ûd gibi muhaddislerden hadîs nakletmiştir. Süleyman el-A'meş, Abdullâh b. Habîb b. Ebî Sâbit ve Mansûr b. el-Mu'temir ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir.¹⁶ Vefat tarihi ile ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

A'meş

Ebû Muhammed Süleymân b. Mihrân el-Kûfî el-Esedî el-A'meş, Rey yöresinde Dünbâvend'de (Dübâvend) veya Kûfe'de 61/680-81 tarihinde doğmuştur. Yahyâ b. Vessâb, Zeyd b. Vehb, İbrâhim en-Nehâî, Mücâhid b. Cebr, Ebü'l-Âliye er-Riyâhî ve Âsım b. Ebü'n-Necûd gibi Kûfe'nin meşhur âlimlerden ders okumuştur.

¹⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6: 267-277; Ebû Bekr Ahmed b. Ali Muhammed İsfahânî İbn Mencûye, *Ricâlu Sahih-i Müslim*, thk. Abdullâh Leysî (Beyrut: Daru'l-marife, 1407), 1: 238-239; Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-'Iclî el-Kûfî, *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-'ilm ve'l-hadîs ve mine'd-da'if ve zikri mezâhibihim ve ahbârihim*, thk. Abdualîm Abdulazîm Bestevî (Medinetü'l-münevver: Mektebetü'd-dâr, 1985), 395; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hatim Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beyrut: Daru ihyai't-turâsî'l-Arabî, 1952) 4: 9; Ahmed el-Hatîb Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslâmî, 2000), 7: 413; Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lüğât* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2008), 1: 216-217; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 10: 358-376; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4: 321-343; İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzîb*, 4: 11-14; Mehmet Efendioğlu, "Saîd b. Cübeyr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 552-554.

¹⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 6: 12-13; İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzîb*, 2: 246.

Hadîs, kıraat, fıkıh ve ferâiz ilimleriyle de meşgul olmuştur. Hadîs ilminde şöhreti kısa zamanda her tarafa yayılmıştır. Saîd b. Cübeyr, Kays b. Ebû Hâzim, Ebû Vâil Şakık b. Seleme ve Şa'bî gibi muhaddislerden rivâyette bulunmuştur. Ebû Hanîfe, Şu'be, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne ve Abdullah b. Mübârek gibi âlimler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. 148/765 tarihinde vefat etmiştir. Hadîs ilminde hâfızlık mertebesine yükselmiştir. Enes b. Mâlik ve Abdullah b. Ebû Evfâ'dan mürsel olarak rivâyet ettiği hadîslerde tedlîs yapması dışında sika kabul edilmiştir. Dürüstlüğü ve doğru sözlülüğü sebebiyle, "mushaf" diye anılmıştır.¹⁷

Ammâr b. Ruzeyk

Ebü'l-Ehvas Ammâr b. Ruzeyk ed-Dabbî et-Temîmî el-Kûfî; Ebû İshâk es-Seb'î, el-A'meş, Mansûr, Abdullah b. İsa b. Abdirrahman, Atâ b. es-Sâib, Muğîre b. Muksim, Fıtr b. Halîfe gibi kişilerden hadîs nakletmiştir. Ebü'l-Cevâb el-Ehvas b. Cevâb, Ebü'l-Ehvas Sellâm b. Selîm el-Kûfî, Ebû Ahmed ez-Zübeyrî, Zeyd b. el-Habâb gibi âlimler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir. 159/776 tarihinde vefat etmiştir.¹⁸

Muâviye b. Hişâm

¹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6: 342-343; İbn Mencûye, *Ricâlu sahih-i müslim*, 1: 264-266; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe Dîneverî, *el-Me'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-'âmme, 1992), 489-490; Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 6: 146-147; Ebû Hafs Ömer b. Ahmed İbn Şahin, *Tarihu esmâi's-sikât*, thk. Subhî Samarra'î (Kuveyt: Dâru's-selefiyye, 1984), 14; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 12: 76-92; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, thk. Zekerriyya Umeyrât (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998), 1: 154; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer Askalânî, *Tabakâtü'l-müdekkisîn*, thk. Âsım b. Abdillâh Karyûtî (Amman: Mektebetü'l-menâr, 1983), 33; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsa Bedruddîn 'Aynî, *Meğâni'l-ahyâr fi ricâli me'âni'l-âsar*, thk. Muhammed Hasen İsmail (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2006), 1: 448-449; Ebü'l-Vefâ İbrahim b. Muhammed b. Halil Sebt İbn 'Acmi, *et-Tebyîn liesmâi'l-müdekkisîn*, thk. Yahya Şefik Hasen (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986), 31; Mücteba Uğur, "A'meş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3: 54.

¹⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 21: 189-190; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Mizanü'l-i'tidal fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1963), 3: 164; İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzîb*, 7: 400-401.

Ebü'l-Hasen Muaviye b. Hişâm el-Kısâr el-Ezdî; Süfyân es-Sevrî, Ali b. Sâlih Şeybân en-Nahvî, Mâlik b. Enes, Hişâm b. Sa'd, İmrân b. Enes b. el-Hâris Hamze ez-Ziyât, Şerîk, Ammâr b. Ruzeyk, el-Minhâl b. Halîfe gibi muhaddislerden hadîs rivâyet etmiştir. Ahmed, İshâk, İbn Ebî Şeybe, Ebû Kureyb, Şuayb b. Eyyûb es-Sarîfînî, el-Kâsım b. Zekeriyya b. Dînâr, Mahmûd b. Ğaylân, el-Hasen b. Ali el-Hilâl gibi âlimler ondan hadîs nakletmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir. 204-5/819-20 tarihinde vefat etmiştir.¹⁹

Değerlendirme:

Bu rivâyetin senedinde toplam altı râvi yer almaktadır. Senedinde herhangi bir kopukluk bulunmamaktadır ve râvileri de sikadır. Sened tenkidi kriterlerine göre bu rivâyetin sahih olduğunu söylemek mümkündür.

3. Rivâyet:

حدثنا محمد بن عبد الله بن عبد الرحيم قال ثنا الفريابي عن سفیان عن الأعمش عن حسان عن سعيد بن جبیر عن بن عباس قال: "فصل القرآن من الذكر فوضع في بيت العزة في السماء الدنيا فجعل جبريل عليه السلام ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم يرتله ترتيلا قال سفیان خمس آيات ونحوها."²⁰

Muhammed b. Abdullah b. Abdirrahman ← Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî ← Süfyan es-Sevrî ← A'meş ← Hassân b. Ebi'l-Eşres ← Saîd b. Cübeyr ← İbn Abbâs'tan şöyle nakledilmiştir: "Kur'ân, ez-Zikir'den ayrılarak yakın semâdaki Beytü'l-'izzeye konuldu. Ardından Cibrîl ('aleyhi's-selâm), onu Nebî'ye (sallallâhu 'aleyhi ve sellem) indirmeye ve yavaş yavaş okumaya başladı." Süfyân şöyle dedi: "Beş âyet ve ona benzer."

Bu rivâyetin senedinde yer alan Abdullah b. Abbâs, Saîd b. Cübeyr, Hassân b. Ebi'l-Eşres ve A'meş hakkında daha önce gerekli malumat verilmiştir.

Süfyan es-Sevrî

Ebü Abdullah Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî, Süleyman b. Abdilmelik döneminde 97/715 yılında doğmuştur. Küçük yaşta babasının yanında eğitimine başlamış olup Ca'fer es-Sâdık, Hammâd b. Ebî Süleyman, Ebû İshak es-Sebî'î, A'meş, İbnü'l-Mu'temir, İbn Şübrüme, Muhammed b. Abdurrahman b. Ebî

¹⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 28: 218-220; Zehebi, *Mizanü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, 4: 138; İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzîb*, 10: 218-219.

²⁰ Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdulmun'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 7: 247, h. no: 7937.

Leylâ, Amr b. Dînâr, İbn Cüreyc, Abdullah b. Dînâr, Ebü'z-Zinâd, Rebîa b. Ebî Abdirrahman, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî Eyyûb es-Sahtiyânî, Âsım el-Ahvel, Abdullah b. Avn, Osman el-Bettî, Âsım b. Behdele ve Hamza b. Habîb gibi dönemin önde gelen âlimlerinden ders alarak fıkıh, tefsir ve hadîs gibi ilimlerde söz sahibi olmuştur. 161/778 tarihinde Basra'da vefat etmiştir. Hadîs sahasında sika ve güvenilir bir kimse olarak bilinmektedir.²¹

Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî

Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf b. Vâkıd b. Osman el-Firyâbî ed-Dabbî, 120/738 yılı civarında doğmuştur. Filistin Kayseriyye bölgesindedir. Yunus b. Ebî İshâk, Fıtr b. Halife, Mâlik b. Muğûl, Ömer b. Zer, Evzâ'î ve es-Sevrî gibi âlimlerden hadîs dinlemiştir. Buhârî, Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Yahya, İshâk el-Kûsenc, Seleme b. Şebib, Muhammed b. Sehl b. Asker, Ebû Bekir b. Zencûye, Ebû Muhammed ed-Dârimî ve Abdullah b. Muhammed b. Ebî Meryem gibi kişiler ondan hadîs almışlardır. 212/827 yılında vefat etmiştir. Sâlih ve sika bir kişi olarak bilinmektedir.²²

Muhammed b. Abdillâh b. Abdirrahman

Muhammed b. Abdillâh b. Abdirrahman b. Saîd ez-Zührî el-Mısrî el-Berkî; Amr b. Ebî Seleme Tenîsî, Esed b. Mûsa, Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî, Ebû Abdirrahman el-Mukrî, Abdulmelik b. Hişam gibi âlimlerden hadîs dinlemiştir. Ebû Dâvûd, Nesâî, Muhammed b. el-Me'âfî, Ömer b. Buceyr gibi muhaddisler ondan hadîs nakletmişlerdir. 249/863 yılında vefat

²¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6: 350-351; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-âyyân ve enbâü ebnâi'z-zemân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru sâdır, 1978), 2: 386-387; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 11: 154-169; Recep Özdirek ve Ali Hakan Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 23-28.

²² Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd Bâcî, *et-Ta'dil ve'l-cerh limen harace lehu'l-Buhârî fi'l-câmi's-sahîh*, thk. Ebû Lübâbe Hüseyin (Riyad: Dâru'l-livâ, 1986), 2: 685; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 27: 52-61; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10: 114-118; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 1: 275; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer Askalânî, *Takrîbu't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Dimeşk: Dâru'r-reşîd, 1991), 515; İbn Hacer Askalânî, *Lisânu'l-mizân*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde (Beyrut: Mektebetü'l-metbûati'l-İslâmiyye, 2002), 9: 419; İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzîb*, 9: 535-537.

Kur'ân'ın Aşamalı İndirilişi İle İlgili Rivâyetlerin Sened Tenkidi | 187
etmiştir. Sika olarak bilinen Muhammed b. Abdillâh'ın "*ed-Duafâ*"
isimli bir eseri de bulunmaktadır.²³

Değerlendirme:

Bu hadîs, Nesaî'nin *Sünenü'l-kübra* isimli eserinde yer almaktadır. İbn Abbâs ile birlikte senedde toplam yedi râvi bulunmaktadır. Ricâl kitaplarında yer alan bilgilere göre, bu râvilerin hepsi de sika ve güvenilir kişilerdir. Ayrıca râviler arasında senedde herhangi bir kopukluk da bulunmamaktadır. Bu durumda sened tenkidi kriterlerine göre, bu rivâyet için sahih değerlendirmesinde bulunmak mümkündür.

4. Rivâyet:

حدثنا أبو خالد يزيد بن سنان قال حدثنا الحسن بن عمر بن شقيق قال ثنا جرير، عن الأعمش، عن حسان أبي الأشرس، عن سعيد بن جبیر، في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر: 1] قال: "أنزل القرآن ليلة القدر إلى السماء الدنيا فوضع في بيت العزة."²⁴

Ebû Hâlid Yezîd b. Sinân ← el-Hasen b. Ömer b. Şekîk ← Cerîr ← A'meş ← Hassân b. Ebi'l-Eşres ← Saîd b. Cübeyr'den rivayet edildiğine göre: "*Biz onu kadir gecesinde indirdik.*" âyeti hakkında şöyle demiştir: *Kur'ân dünya semâsına kadir gecesinde indirildi ve Beytü'l-'izzeye konuldu.*"

Bu rivâyetin senedinde yer alan râvilerden Saîd b. Cübeyr, Hassân b. Ebi'l-Eşres ve A'meş hakkında daha önce gerekli malumat verilmiştir.

Cerîr b. Abdilhamîd

Ebû Abdillâh Cerîr b. Humeyd ed-Dabbî el-Kûfî; Abdulmelik b. 'Umeyr, Beyân b. Bişr, Abdulaziz b. Refî', Muğîre b. Mukassem, Mutarraf b. Tarîf, el-A'lâ b. el-Müseyyeb, Sa'lebe b. Süheyl, Âsum el-Ehval, Süleyman et-Teymî, Hişâm b. 'Urve, Yahya b. Saîd el-Ensârî, İbrahîm b. Muhammed b. el-Müntaşir, Rakabe b. Muskale, Atâ b. es-Sâib, Leys b. Ebî Selîm gibi âlimlerden hadîs nakletmiştir. İbnu'l-Mübârek, Muhammed b. İsâ b. et-Tıbbâ', Yahya b. Yahya, Kuteybe, Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Ma'în, Ali b. el-Medînî, Ebû

²³ Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 7: 301; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 25: 503-505; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13: 46-47; Safiyyüddîn Ahmed İbnu Abdillâh Hazrecî Yemenî, *Hulâsatü tezhibi tehzîbi'l-kemâl*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde (Beyrut: Dâru'l-beşâir, 1416), 345; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, 488; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 9: 263; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 2: 569-570.

²⁴ Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed Ensârî Dûlâbî, *el-Künâ ve'l-esmâ*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed Faryâbî (Beyrut: İbn Hazm, 2000), 1: 361.

Bekr b. İbn Şeybe, İshâk b. Rahûye gibi muhaddisler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir. 188/804 tarihinde vefat etmiştir.²⁵

el-Hasen b. Ömer

Ebû Ali el-Hasen b. Ömer b. Şekîk el-Belhî, Yezîd b. Zerî'; Abdulvâris, Mu'temer b. Süleymân, Hammâd b. Zeyd, Ca'fer ed-Dabbî, Cerîr b. Abdilhamîd, İbnü'l-Mübârek gibi âlimlerden hadîs nakletmiştir. Buhârî, Ahmed b. en-Nasr en-Nîsâbü'rî, Ca'fer el-Firyâbî, Abdullah b. Ahmed, Ebû Zür'a, Ebû Hâtem, Mûsâ b. İshâk el-Ensârî, el-Hasen b. Süfyân, Ebû Ya'la gibi muhaddisler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir. 232/846 tarihinde vefat etmiştir.²⁶

Yezîd b. Sinân

Ebû Hâlid Yezîd b. Sinân el-Basrî el-Kazzâz; Yahya b Saîd el-Kattân, Mu'âz b. Hişâm, el-'Akdî, Abdurrahman b. Mehdî gibi âlimlerden hadîs nakletmiştir. Nesâî, Ebû Avâne el-İsferâyînî, Ebû Ca'fer et-Tahâvî, Abdurrahman b. Ebî Hâtem gibi muhaddisler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir. 264/877 tarihinde vefat etmiştir.²⁷

Değerlendirme:

Bu rivâyetin senedinde toplam altı râvi bulunmakta olup ricâl kitaplarında yer alan bilgilere göre, bu râvilerin hepsi sika ve güvenilir kişilerdir. Maktu hadîs olarak değerlendirildiğinde rivâyet, sened açısından sahihtir. Ancak bütüncül yaklaşımla konu ile ilgili tüm rivâyetler bir araya getirildiğinde senedde İbn Abbâs'ın düştüğünü görülmektedir. Bu durum ölçü alındığında bahse konu rivâyet hakkında sahih değerlendirmesinde bulunmak mümkün değildir.

²⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 4: 540-551; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9: 9-18; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 2: 75-77.

²⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 6: 278-280; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 2: 308-309.

²⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 32: 152-154; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12: 554; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 11: 335.

5. Rivâyet:

حدثنا عبد الله بن محمد بن سعيد بن أبي مرزوق، ثنا محمد بن يوسف الفريابي، ثنا سفیان، عن الأعمش، عن حسان أبي الأشرس، عن سعيد بن جبیر، عن ابن عباس قال: " فصل القرآن من الذكر، فوضع في بيت العزة في السماء الدنيا، فجعل جبريل ينزله على النبي صلى الله عليه وسلم يرتله ترتيباً²⁸"

Abdullah b. Muhammed b. Saîd b. Ebî Meryem ← Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî ← Süfyan es-Sevrî ← A'meş ← Hassân b. Ebi'l-Eşres ← Saîd b. Cübeyr ← İbn Abbâs'tan şöyle nakledilmiştir: "Kur'ân, ez-Zikir'den ayrılarak yakın semâdaki beytü'l-izzeğe konuldu. Ardından Cibrîl ('aleyhi's-selâm), onu Nebî'ye (sallallahu 'aleyhi ve sellem) indirmeye ve yavaş yavaş okumaya başladı."

Bu rivâyetin senedinde yer alan Abdullah b. Abbâs, Saîd b. Cübeyr, Hassân b. Ebi'l-Eşres, A'meş, Süfyan es-Sevrî ve Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî hakkında daha önce gerekli malumat verildiğinden dolayı mükerrer olmaması açısından burada yeniden bilgi verilmeyecektir.

Abdullah b. Muhammed b. Saîd b. Ebî Meryem

Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Saîd b. Ebî Meryem el-Cehmî; Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî, Amr b. Ebî Seleme et-Tunîsi gibi muhaddislerden hadîs nakletmiştir. Ebü'l-Kâsım et-Taberânî, Ahmed b. Kâsım el-Mâlikî, Ali b. Muhammed el-Mısrî el-Va'îz gibi âlimler ondan hadîs dinlemişlerdir. 281/894 tarihinde vefat etmiştir. Zayıf bir râvî olarak kabul edilmiştir.²⁹

Değerlendirme:

Bu rivâyetin senedinde toplam yedi râvî yer almaktadır. Son râvî Abdullah b. Muhammed b. Saîd b. Ebî Meryem dışında diğer râvîler sikadır. Bu durumda bu rivâyet hakkında sened tenkidi ölçülerine göre sahih değerlendirmesinde bulunmak mümkün değildir.

6. Rivâyet:

حدثنا محمد بن عبد الله الحضرمي ثنا جمهور بن منصور ثنا عمرو بن عبد الغفار ثنا الأعمش ثنا حسان أبو الأشرس عن سعيد بن جبیر عن ابن عباس في قوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ قال: "أنزل القرآن جملة واحدة"

²⁸ Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefî (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ty.), 12: 32, h.no: 12381.

²⁹ Bkz. Ebü't-Tayyib Nâyif b. Salâh b. Ali Mansûrî, *İrşadu'l-kâsî ve'l-dânî ila terâcimi şuyûhi't-Taberânî*, nşr. Sa'd b. Abdillâh el-Hamîd (Riyad: Dâru'l-kıyân, 2006), 386-387; Ebû Amr Ahmed b. Atiyye Vekîl, *Neslü'n-nibâl bî mu'cemi'r-ricâl* (Kahire: Dâru İbn Abbâs, 2012), 2: 395-396.

حتى وضع في بيت العزة في السماء الدنيا ونزله جبريل عليه السلام على محمد صلى الله عليه و سلم بجواب كلام العباد وأعمالهم.³⁰

Muhammed b. Abdillâh el-Hadramî ← Cumhûr b. Mansûr ← Amr b. Abdilğaffâr ← A'meş ← Hassân b. Ebi'l-Eşres ← Saîd b. Cübeyr ← İbn Abbâs'tan şöyle nakledilmiştir: “Biz onu kadîr gecesinde indirdik.” âyeti hakkında: Kur'ân topluca indirilip, yakın semâdaki beytü'l-'izzeye konuldu. Cibrîl ('aleyhi's-selâm) ise onu, insanların sözleri ve fiillerine cevap olarak Muhammed'e (sallallâhu 'aleyhi ve selem) indirdi.”

Bu rivâyetin senedinde yer alan Abdullah b. Abbâs, Saîd b. Cübeyr, Hassân b. Ebi'l-Eşres ve A'meş hakkında daha önce gerekli malumat verilmiştir.

'Amr b. Abdilğaffâr el-Fukeymî

'Amr b. Abdilğaffâr; A'meş, el-Hasen b. 'Amr ve Ebû Hamze es-Semâlî'den hadîs nakletmiştir. El-Hüseyn b. Ali b. Yezid es-Sadânî, Kuteybe b. Saîd ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Zayıf bir râvi olarak bilinmektedir. 202/818 tarihinde vefat etmiştir.³¹

Cumhûr b. Mansûr

Cumhûr b. Mansûr; Yûsuf b. el-Mâcişûn, Vehb b. Hakîm el-Ezdî, Selîm b. Ahdar ve Heşim'den hadîs nakletmiştir. Muhammed b. Abdillâh el-Hadramî, Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe ondan hadîs rivâyet etmiştir. İbn Hibbân, Cumhûr b. Mansûr'u sika râviler arasında kabul etmektedir.³² Vefat tarihi ile ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Muhammed b. Abdillâh el-Hadramî

Ebû Cafer Muhammed b. Abdillâh b. Süleyman el-Mıtayyen el-Hadramî; Ahmed b. Yûsuf, Yahya b. Bişr el-Harîrî, Saîd b. Amr

³⁰ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 12: 32, h.no: 12382.

³¹ Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnu'l-Cevzi, *ed-Duafa ve'l metrukîn*, thk. Abdillâh el-Kadî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406), 2: 228; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 2003), 5: 138; Ebu'l-Fidâ Kasım İbn Kutluboğa, *es-Sikât mimmen lem yeka'u fi'l-Kütübî's-Sitte*, thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim (San'a: Merkezü'n-nu'mân, 2011), 7: 354-355.

³² Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed İbn Hibbân Temîmî, *es-Sikatu li-ibn Hibbân* (Haydarâbâd: Dairatu'l-mearifu'l-Osmanî, 1973), 8: 167; Târik b. Muhammed Âl Nâcî, *et-Tezyîl 'ala kütübî'l-cerh ve't-ta'dîl* (Kuveyt: Mektebetü'l-İslâmiyye, 2004), 58.

Kur'ân'ın Aşamalı İndirilişi İle İlgili Rivâyetlerin Sened Tenkidi | 191
el-Eş'asî, Yahya b. el-Hamânî, Ali b. Hakîm gibi muhaddislerden hadîs nakletmiştir. Ebû Bekr en-Neccâd, İbn Akde, Taberânî, Ebû Bekr el-İsmâîlî, Ali b. Abdirrahman el-Bukâî, Ali b. Hassân el-Cedelî, Ebû Bekr b. Ebî Dârim ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir. 297/909 tarihinde vefat etmiştir.³³

Değerlendirme:

Bu rivâyetin senedinde toplam yedi râvi yer almaktadır. Senedde yer alan 'Amr b. Abdilgaffâr el-Fekîmî dışında tüm râviler sikadır. Senedde zayıf bir râvi olması hasebiyle bu rivâyet hakkında sened tenkidi ölçülerine göre sahih değerlendirmesinde bulunmak mümkün değildir.

7. Rivâyet:

أخبرنا أبو عبد الله محمد بن عبد الله الصفار حدثنا أبو طاهر الزبيري حدثنا محمد بن عبد الله الأصبهاني حدثنا الحسن بن حفص حدثنا سفيان عن الأعمش عن حسان بن حريث عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "فصل القرآن من الذكر فوضع في بيت العزة في السماء الدنيا فجعل جبريل عليه السلام ينزله على النبي صلى الله عليه وسلم ويرتله ترتيلاً." هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.³⁴

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh es-Saffâr ← Ebû Tâhir ez-Zübeyrî ← Muhammed b. Abdillâh el-Esbehânî ← Hüseyin b. Hafs ← Süfyan es-Sevrî ← A'meş ← Hassân b. Harîs ← Saîd b. Cübeyr ← İbn Abbâs'tan şöyle nakledilmiştir: "Kur'ân, ez-Zikir'den ayrılarak yakın semâdaki beytü'l-'izzeye konuldu. Ardından Cibrîl ('aleyhi's-selâm), onu Nebî'ye (sallallâhu 'aleyhi ve sellem) indirmeye ve yavaş yavaş okumaya başladı."

Bu rivâyetin senedinde yer alan Abdillâh b. Abbâs, Saîd b. Cübeyr, A'meş ve Süfyan es-Sevrî hakkında daha önce gerekli malumat verilmiştir.

Hassân b. Harîs

Ebû's-Sivâr Hassan b. Harîs el-'Adevî; Ali b. Ebî Tâlib ve 'İmrân b. Husayn gibi sahabeden hadîs rivâyet etmiş olup Haccâc döneminin ileri gelen âlimlerden biri kabul edilmiştir.³⁵ Eş'as b. Abdillâh, Hâlid b. Rebâh el-Hezelî, Sa'id el-Cerîrî, Süleyman el-'Ameş, Abdillâh b. Avn ve Katâde gibi muhaddisler ondan hadîs

³³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14: 41-42; İbn Kutluboğa, *es-Sikât mimmen lem yeka'u fi'l-Kütübi's-Sitte*, 8: 380.

³⁴ Muhammed b. Abdillâh Hâkim Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, 2. bs. (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002), 2: 242, h.no: 2881.

³⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7: 151-152

rivâyet etmişlerdir. Sika râvilerdendir.³⁶ Buhârî, Müslim ve Nesâî'de rivâyetleri bulunmaktadır.³⁷ Vefat tarihi ile ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Hüseyn b. Hafs

Hüseyn b. Hafs b. el-Fadl b. Yahya b. Zekvân el-Hemedânî, aslen Kûfe'lidir. Kufe ekolünün önemli temsilcilerinden biri olup döneminin ileri gelen âlimlerinden sayılmıştır. Sika bir râvidir. Süfyân es-Sevrî, İsrâîl, İbrahim b. Tahhân, Abdulazîz b. Ebî Ruvvâd, Süfyan b. 'Uyeyne, Hişam b. Sa'd, Kâdı Ebû Yusuf'tan hadîs rivâyet etmiştir. Torunu Ahmed b. Muhammed b. Hüseyn, İsmail Semûye, Esîd b. Âsım, Ömer b. Şeybe, Ahmed b. el-Furât, Ebû Kallâbe er-Rekkâşî, Muhammed b. İsmail es-Sâiğ ve Yahya b. Hâtem el-Askerî gibi âlimler ondan hadîs nakletmişlerdir. 218/833 tarihinde vefat etmiştir.³⁸

Muhammed b. Abdillâh el-Esbehânî

Bu râvi ile ilgili herhangi bir bilgiye ilgili kaynaklarda ulaşmak mümkün olamamıştır.

Ebû Tâhir ez-Zübeyrî

Bu râvi ile ilgili herhangi bir bilgiye ilgili kaynaklarda ulaşmak mümkün olamamıştır.

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh es-Saffâr

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh es-Saffâr el-Esbehânî; Ahmed b. Âsım, Üseyd b. Âsım, Ahmed b. Mehdî, Ubeyd el-Gazzâl, Ahmed b. Mihrân b. Hâlid, Muhammed b. el-Ferec el-Ezrak, Ahmed b. 'Ubeydillâh en-Nursî, İbn Ebî Üsâme, Ebû Bekr b. Ebî Dünya ve Ali b. Abdilazîz gibi muhaddislerden hadîs dinlemiştir. Ebû Ali el-Hâfız, Ebû Abdillâh el-Hâkim, Ebü'l-Hüseyn el-Haccâcî, İbn Mende, Ebû Saîd es-Sayrafî, Muhammed b. İbrahîm el-Cürçânî gibi âlimler ondan hadîs nakletmişlerdir.

³⁶ İbn Mencûye, *Ricâlu Sahih-i Müslim*, 1: 168; Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 6: 146-147; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4: 162; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, 33: 392-393; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *el-Keşşâf fi ma'rifeti men lehu rivâyetün fi Kütübi's-Sitte*, nşr. Muhammed Avvâme ve Ahmed Muhammed Nemr el-Hafîb (Cidde: Dâru'l-kible li's-sekâfeti'l-İslâmiyye, 1992), 2: 432; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 12: 123.

³⁷ Kuraşî, *et-Tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dil*, 3: 232.

³⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 6: 369-372; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10: 356-357; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 2: 337-338; Hazrecî, *Hulâsatü tezhîbi tehzîbi'l-kemâl*, 82.

Kur'ân'ın Aşamalı İndirilişi İle İlgili Rivâyetlerin Sened Tenkidi | 193
339/950 tarihinde vefat etmiştir. Güvenilir bir kimse olarak bilinmektedir.³⁹

Değerlendirme:

Bu rivâyetin senedinde toplam dokuz râvi yer almaktadır. Muhammed b. Abdillâh el-Esbehânî ve Ebû Tâhir ez-Zübeyrî hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Bu iki râvi dışında senedde yer alan kişiler sikadır. Ancak bahse konu iki kişi hakkında ihtiyaç duyulan bilgi elde edilemediğinden dolayı bu rivâyet hakkında sened tenkidi kriterlerine göre sahih değerlendirmesinde bulunmak mümkün değildir.

8. Rivâyet:

أخبرنا أبو بكر الشافعي حدثنا إسحاق بن الحسن بن ميمون حدثنا أبو حذيفة حدثنا سفيان عن الأعمش عن حسان عن سعيد بن جبير عن بن عباس رضي الله عنهما قال: "فصل القرآن من الذكر فوضع في بيت العزة في السماء الدنيا فجعل جبريل عليه السلام ينزله على النبي صلى الله عليه وسلم ورتلناه ترتيلاً قال سفيان خمس آيات ونحوها." هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.⁴⁰

Ebû Bekir eş-Şâfi'î ← İshâk b. el-Hasen b. Meymûn ← Ebû Huzeyfe ← Süfyan es-Sevrî ← A'meş ← Hassân b. Ebi'l-Eşres ← Saîd b. Cübeyr ← İbn Abbâs'tan şöyle nakledilmiştir: "Kur'ân, ez-Zikir'den ayrılarak yakın semâdaki beytü'l-izzeye konuldu. Ardından Cibrîl ('aleyhi's-selâm), onu Nebî'ye (sallallâhu 'aleyhi ve sellem) indirmeye ve yavaş yavaş okumaya başladı." Süfyan şöyle dedi: "Beş âyet ve ona benzer."

Bu rivâyetin senedinde yer alan Abdullah b. Abbâs, Saîd b. Cübeyr, Hassân b. Ebi'l-Eşres, A'meş ve Süfyan es-Sevrî hakkında daha önce gerekli malumat verilmiştir.

Ebû Huzeyfe Mûsa b. Mes'ûd en-Nehdî el-Basrî

Ebû Huzeyfe Mûsa b. Mes'ûd en-Nehdî el-Basrî; İkrime b. 'Ammâr, Eymen b. Nâbil, İbrahîm b. Tahmân, Zâide, es-Sevrî, Şubl b. 'Abbâd, Züheyr b. Muhammed et-Temimî gibi âlimlerden hadîs rivâyet etmiştir. Buhârî, Tirmizî, el-Hasen b. Ali el-Hilal vasıtasıyla İbn Mâce, Ahmed b. Muhammed b. el-Ma'lî el-Âdemî, Ahmed b. Muhammed b. Metûye, 'Abd b. Humeyd, ez-Zühli, Ebû Mûsa b. el-Müsenna, Ebû Hâtem, Ahmed b. Saîd ed-Dârimî gibi muhaddisler ondan hadîs nakletmişlerdir.⁴¹ Ebû Huzeyfe ile ilgili cerh ve ta'dil

³⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15: 437-438.

⁴⁰ Hâkim Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 2: 667-668, h.no: 4216.

⁴¹ İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzîb*, 10: 370.

noktasında birbirini nakzedici farklı değerlendirmeler olmuştur. 220/835 tarihinde vefat etmiştir.⁴²

İshak b. el-Hasen b. Meymûn

İshak b. el-Hasen b. Meymûn el-Bağdâdî el-Harbî, 190/806 yılı civarında doğmuştur. Hûze b. Halife, Hüseyin b. Muhammed el-Mervezî, Mûsa b. Dâvûd, Affân b. Müslim, Ebû Nuaym, Ebû Huzeyfe Mûsa b. Mes'ûd ve el-Ka'nebî ondan hadîs dinlemiştir. Muhammed b. Muhalled, Ebû Bekir en-Neccâd, Ebû Sehl b. Ziyâd, Ebû Bekir eş-Şâfî'î, Ebû Ali b. es-Savvâf, Ebû Bekir el-Katî'î gibi birçok kişi ondan hadîs nakletmiştir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir. 284/897 tarihinde vefat etmiştir.⁴³

Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. İbrahîm eş-Şâfî'î

Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. İbrahîm eş-Şâfî'î, 260/874 yılında doğmuştur. Muhammed b. el-Cehm es-Semmerî, Muhammed b. Şeddâd el-Misme'î, Mûsa b. Sehl el-Veşşâ, Ebû Kallâbe, Abdullâh b. Ruh el-Medâinî, Muhammed b. İsmâîl et-Tirmizî, Muhammed b. el-Ferc el-Ezrak, Muhammed b. Gâlib Temmâm, İsmâîl el-Kâdî gibi âlimlerden hadîs dinlemiştir. Dârekutnî, İbn Şâhîn, Ahmed b. Abdillâh el-Muhâmîlî, Ebû Ali b. Şâzân gibi muhaddisler ondan hadîs nakletmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir. 354/965 tarihinde vefat etmiştir.⁴⁴

Değerlendirme:

Bu rivâyetin senedinde toplam sekiz râvi yer almaktadır. Ebû Huzeyfe Mûsa b. Mes'ûd en-Nehdî el-Basrî dışında tüm râviler sikadır. Ebû Huzeyfe, hakkında hem olumlu hem de olumsuz değerlendirme yapılmıştır. Olumlu değerlendirme ölçü alındığında bu rivâyetin sened tenkidi kriterlerine göre, sahih olduğunu

⁴² Ebu'l-Fedâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr Kuraşî, *et-Tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dil ve marifetü's-sikât ve'd-duafâ ve'l-mecâhîl*, thk. Şadî b. Muhammed b. Sâlim Âli İmrân (Yemen: Merkezü'n-nu'mân li'l-buhûs, 2011), 1: 273-274; Bâcî, *et-Ta'dil ve'l-cerh*, 2: 706; 'Aynî, *Meğâni'l-ahyâr fi ricâli me'âni'l-âsar*, 3: 96-97.

⁴³ Ebû Bekir Muhammed b. Abdulğani İbn Nukta Bağdâdî, *et-Takyîd li ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1984), 1: 238-239; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13: 410-411.

⁴⁴ Ahmed Hatîb Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, 3: 483; Mukbil b. Hâdî b. Mukbil b. Kâidete'l-Hemdânî Vâdî'î, *Ricâlu'l-Hâkim fi'l-Müstedrek* (San'â: Mektebetü San'â'l-eseriyye, 2004), 2: 233; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16: 39-44; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 3: 65; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîri ve'l-'alâm*, 8: 76-77.

Kur'ân'ın Aşamalı İndirilişi İle İlgili Rivâyetlerin Sened Tenkidi | 195
söylemek mümkündür. Aynı zamanda Hâkim ve *Telhisu'l-Müstedrek* yazarı Zehebî, bu rivâyetin sahih olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁵

9. Rivâyet:

وأخبرنا أبو عبد الله الحافظ, أنا أبو عبد الله محمد بن عبد الله الصفار, ثنا أبو طاهر محمد بن عبد الله بن الزبير الأصفهاني, ثنا الحسين بن حفص, ثنا سفيان, عن الأعمش, عن حسان بن حريث, عن سعيد بن جبير, عن ابن عباس, رضي الله عنهما, قال: **فصل القرآن من الذكر فوضع في بيت العزة في سماء الدنيا, فجعل جبريل عليه الصلاة والسلام ينزله على النبي صلى الله عليه وسلم يرتله ترتيلاً**⁴⁶

Ebû Abdillâh el-Hâfız ← Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh es-Saffâr ← Ebû Tâhir Muhammed b. Abdillâh b. ez-Zübeyr el-İsfehânî ← Hüseyin b. Hafs ← Süfyan es-Sevrî ← A'meş ← Hassân b. Harîs ← Saîd b. Cübeyr ← İbn Abbâs'tan şöyle nakledilmiştir: "*Kur'ân, ez-Zikir'den ayrılarak yakın semâdaki beytü'l-izzeye konuldu. Ardından Cibrîl ('aleyhi's-selâm), onu Nebî'ye (sallâllâhu 'aleyhi ve sellem) indirmeye ve yavaş yavaş okumaya başladı.*"

Bu rivâyetin senedinde yer alan Abdullâh b. Abbâs, Saîd b. Cübeyr, Hassân b. Harîs, A'meş, Süfyan es-Sevrî, Hüseyin b. Hafs ve Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh es-Saffâr hakkında daha önce gerekli malumat verilmiştir.

Ebû Tâhir Muhammed b. Abdillâh b. ez-Zübeyr el-İsfehânî

Bu râvi ile ilgili herhangi bir bilgiye ilgili kaynaklarda ulaşmak mümkün olamamıştır.

Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed ed-Dabbî el-Hâkim en-Nisâbûrî

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed ed-Dabbî el-Hâkim en-Nisâbûrî, 321/933 tarihinde Nisâbûr'da doğdu. Başta babası olmak üzere Muhammed b. Ali el-Müzekkir, Muhammed b. Ya'kûb el-Esamm, Muhammed b. Ya'kûb eş-Şeybânî, Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed es-Saffâr gibi dönemin ileri gelen muhaddislerinden hadîs dinlemiştir. Ebû'l-Feth b. Ebî el-Fâris, Ebû'l-A'lâ el-Vâsitî, Muhammed b. Ahmed b. Ya'kûb Ebû Zer el-Herevî, Ebû Bekr el-Beyhakî, Ebü'l-Kâsım el-Kuraşî gibi muhaddisler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Hadîs sahasında çok

⁴⁵ Bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Telhisu'l-Müstedrek (el-Müstedrek içinde)* (Haydarâbâd: Dairatu'l-mearifu'l-Osmanî, 1340), 2: 611.

⁴⁶ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin Beyhakî, *el-Esma ve's-sifât*, thk. Abdullâh b. Muhammed el-Hâşidî (Cidde: Mektebetü's-sevâdî, 1991), 1: 570, h. no: 496.

sayıda eser kaleme almıştır. Güvenilir bir râvî olarak bilinen el-Hâkim en-Nîsâbûrî, 405/1014 tarihinde vefat etmiştir.⁴⁷

Değerlendirme:

Bu rivâyetin senedinde toplam dokuz râvi yer almaktadır. Senedde yer alan Ebû Tâhir Muhammed b. Abdillâh b. ez-Zübeyr el-İsfehânî isimli râvi hakkında kaynaklarda ihtiyaç duyulan bilgilere ulaşmak mümkün olmadığından dolayı, bu rivâyet hakkında sened tenkidi ölçülerinde göre sahih değerlendirmesinde bulunmak mümkün değildir.

10. Rivâyet:

أحبرنا أبو عبد الله الحافظ , ثنا أبو بكر بن إسحاق الفقيه , أنا موسى بن إسحاق القاضي , ثنا أبو بكر , وعثمان , ابنا أبي شيبة , ثنا جرير , عن منصور , عن سعيد بن جبير , عن ابن عباس , رضي الله عنهما في قوله عز وجل: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر: 1] , قال: "أَنْزَلَ الْقُرْآنَ جُمْلَةً وَاحِدَةً فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا , فَكَانَ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ , وَكَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَنْزِلُهُ عَلَى رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْضُهُ فِي إِثْرِ بَعْضٍ , قَالَ: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُتَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾ [الفرقان: 48]"^[32]

Ebû Abdillâh el-Hâfız ← Ebû Bekr b. İshâk el-Fakîh ← Mûsa b. İshâk el-Kâdî ← Ebû Bekr el-Kâdî ← Osman b. Ebî Şeybe ← Cerîr ← Mansûr ← Saîd b. Cübeyr ← İbn Abbâs'tan rivayet edildiğine göre: "Biz onu kadir gecesinde indirdik." âyeti hakkında: *Kur'ân dünyaya semâsına toplu olarak indirildi. Yıldızların bulunduğu yerdî. Allah Teâla (azze ve celle), onu Rasûlüne (sallallâhu 'aleyhi ve selem) birbirinin arkasına indirdi ve dedi ki: İnkâr edenler: "Kur'ân, ona bir defada indirilmeli değil miydi?" dediler. Biz onunla senin kalbini sağlamaştırmak için onu böyle (parça parça indirdik) ve onu ağır ağır okuduk."*

Bu rivâyetin senedinde yer alan Abdullah b. Abbâs, Saîd b. Cübeyr ve Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed ed-Dabbî el-Hâkim en-Nîsâbûrî hakkında daha önce gerekli malumat verilmiştir.

Mansûr b. Mu'temir

Ebû 'Utâb Mansûr b. Mu'temir es-Silmî el-Kûfî; Ebû Vâil, Rabe'î b. Hırâş, İbrahîm en-Neha'î, Hayseme b. Abdirrahman, Hilâl b. Yesâf, Zeyd b. Vehb, Zerr b. Abdillâh, Kureyb, Saîd b. Cübeyr, Ebû'd-Duhâ, Ebu Sâlih Bâzâm, Ebû Hâzım el-Eşca'î, Âmir eş-Şa'bî,

⁴⁷ Bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17: 162-177.

⁴⁸ Beyhakî, *el-Esma ve's-sifât*, 1: 570, h. no: 495.

Kur'ân'ın Aşamalı İndirilişi İle İlgili Rivâyetlerin Sened Tenkidi | 197
Mücâhid, Abdullah b. Merre gibi âlimlerden hadîs nakletmiştir. Husayn b. Abdirrahman, Eyyûb es-Sehteyânî, Süleyman el-A'meş, Süleyman et-Teymî, Şu'be, Süfyân es-Sevrî, Şeybân en-Nahvî, Şerîk el-Kâdî, Ma'mer b. Râşid, İbrahîm b. Edhem, el-Fudayl b. 'Iyâz, Esbâb b. Nasr, İsrâîl, Ca'fer b. Ziyâd gibi muhaddisler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir. 132/749 tarihinde vefat etmiştir.⁴⁹

Osman b. Ebî Şeybe

Ebü'l-Hasen Osman b. el-Kâdî Ebî Şeybe İbrahîm b. Osman el-'Abesî; Şerîk, Ebü'l-Ehvas, Cerîr b. el-Humeyd, Haşîm b. Beşîr, Süyân b. 'Uyeyne, Humeyd b. Abdirrahman, Talha b. Yahya ez-Zerkî, Abdullah b. el-Mübârek, Ali b. Müshir, Abde b. Süleyman, İsmâîl b. Aliyye, Ebû Muâviye, Vekî', İbn Fudayl, Yahya b. Âdem, Affân, Ebû Nuaym, Yezîd b. Hârûn gibi muhaddislerden hadîs nakletmiştir. Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Ebû Hâtem, İbrahîm el-Harbî, Bakî b. Mahled, Abdullah b. Ahmed, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Mervezî, Zekeriyâyâ Hayyât, Ebû Ya'lâ, el-Firyâbî gibi âlimlerden ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir. 239/853 tarihinde vefat etmiştir.⁵⁰

İbn Ebî Şeybe

Ebü Bekr Abdullah b. Muhammed b. el-Kâdî Ebî Şeybe İbrahîm b. Osman, *el-Müsned*, *el-Musannef* ve *et-Tefsîr* isimli eserleri bulunmaktadır. Şerîk b. Abdillâh el-Kâdî, Ebü'l-Ehvas Sellâm b. Selîm, Abdusselâm b. Harb, Abdullah b. el-Mübârek, Cerîr b. Abdulhamîd, Ebû Hâlid el-Ahmar, Süfyân b. 'Uyeyne Ali b. Müshir, Ubbâd b. el-Avvâm, Abdullah b. İdrîs, Halef b. Halîfe gibi kişilerden hadîs dinlemiştir. Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Muhammed b. Sa'd el-Kâtib, Muhammed b. Yahya, Ahmed b. Hanbel, Ebû Zür'a gibi muhaddisler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir. 235/849 tarihinde vefat etmiştir.⁵¹

Mûsa b. İshâk

⁴⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 28: 546-554; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5: 402-412; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 10: 312-315.

⁵⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 19: 478-486; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11: 151-154; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 7: 149-151.

⁵¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11: 122-128; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 6: 2-4.

Mûsa b. İshâk b. Mûsa b. Abdillâh el-Hatmî; Ahmed b. Yûnus el-Yerbû'î, Ali b. el-Ca'd, Ali b. el-Medîni, Yahya b. Bişr el-Harîrî, Ebû Nasr et-Temmâr gibi kişilerden hadîs nakletmiştir. Abdalbâkî b. Kânî', Habîb el-Kazzâz, Ebû Muhammed b. Mûsâ gibi muhaddisler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir. 297/909 tarihine vefat etmiştir.⁵²

Ahmed b. İshâk

Ebû Bekr Ahmed b. İshâk b. Eyyûb b. Yezîd es-Sabğî, el-Fadl b. Muhammed eş-Şa'rânî, İsmâil b. Kuteybe, Yûsuf b. Ya'kûb el-Kazvînî, el-Hâris b. Ebî Usâme, Hişâm b. Ali es-Sîrâfî, Ali b. Abdilaziz el-Begavî, İsmâil el-Kâdî, Muhammed b. Eyyûb el-Becelî gibi kişilerden hadîs dinlemiştir. Hamze b. Muhammed ez-Zeydî, Ebû Ali el-Hâfız, Ebû Ahmed el-Hâkim, Ebû Bekr el-İsmâilî, Muhammed b. İbrahîm el-Cürçânî, Ebû Abdillâh el-Hâkim gibi âlimler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir. 342/953 tarihinde vefat etmiştir.⁵³

Değerlendirme:

İbn Abbâs ile birlikte bu rivâyetin senedinde toplam dokuz râvi bulunmaktadır. Ricâl kitaplarındaki yer alan bilgilere göre, bu râvilerin hepsi sika ve güvenilir kişilerdir. Ayrıca râviler arasında senedde herhangi bir kopukluk da bulunmamaktadır. Bu durumda sened tenkidi kriterlerine göre bu rivâyet hakkında sahih değerlendirmesinde bulunmak mümkündür.

11. Rivâyet:

أخبرنا أبو الحسين بن بشران , بِبَغْدَادَ , أَنَا أَبُو جَعْفَرِ الرَّزَازِ , ثنا علي بن إبراهيم الواسطي , أَنَا يزيد بن هارون , أَنَا داود بن أبي هند , عن عكرمة , عن ابن عباس , رضي الله عنهما , قال: "أنزل القرآن جملة واحدة إلى سماء الدنيا في ليلة القدر , ثم نزل بعد ذلك في عشرين سنة: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: 33] , ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْتٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ [الإسراء: 106]"⁵⁴

Ebû'l-Hüseyn Bişrân ← Ebû Ca'fer er-Rezzâz ← Ali b. İbrahîm el-Vâsitî ← Yezîd b. Hârûn ← Dâvûd b. Ebî Hind ← İkrime ← İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre: "Kur'ân dünyaya semâsına toplu olarak kadir gecesinde indirildi. Sonra yirmi yılda tenzil edildi." (Allah Teâla şöyle buyurmaktadır): "Onlar sana hiçbir misal getirmezler ki (buna karşılık) sana gerçeği ve en güzel açıklamayı getirmiş

⁵² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13: 579-581.

⁵³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15: 483-489.

⁵⁴ Beyhakî, *el-Esma ve's-sifât*, 1: 571, h. no: 497.

Kur'ân'ın Aşamalı İndirilişi İle İlgili Rivâyetlerin Sened Tenkidi | 199
olmayalım.”, “Biz Kur'an'ı, insanlara dura dura okuyasın diye âyet âyet ayırdık ve onu peyderpey indirdik.”

Bu rivâyetin senedinde yer alan Abdullah b. Abbâs, İkrime ve Dâvûd b. Ebî Hind hakkında daha önce gerekli malumat verilmiştir.

Yezîd b. Hârûn

Ebû Hâlid Yezîd b. Hârûn b. Zâzî es-Selemî; Âsım el-Ehval, Yahya b. Saîd el-Ensârî el-Kâdî, Süleyman et-Teymî, Saîd el-Cerîrî, Humeyd et-Tavîl, Dâvûd b. Ebî Hind, Behz b. Hakîm, Muhammed b. Amr b. Alkame, Abdullah b. 'Avn, Harîz b. Osman, Ebû el-Eşheb Ca'fer b. el-Hâris, Sâlim b. Ubeyd, Şeybân en-Nahvî, Şu'be b. el-Haccâc, Mübârek, Âsım b. Muhammed el-'Umrî, Abdulmelik b. Ebî Süleyman, Saîd b. Ebî Arûbe, Muhammed b. İshâk, Fudayl b. Mezzûk, Süfyân b. Hüseyin gibi kişilerden hadîs dinlemiştir. Bakiyye b. el-Velîd, Ali b. el-Medîni, Anmed b. Hanbel, Ebû Bekr b. İbn Şeybe, Züheyr b. Harb, Muhammed b. Abdillâh b. Numeyr, el-Hasen b. 'Arfe, Ebû İshâk el-Cüzcânî, Ahmed b. Ubeydillâh en-Nersî, Ahmed b. Ubeyd b. Nâsîh gibi muhaddisler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. 206/821 tarihinde vefat etmiştir.⁵⁵

Ali b. İbrahîm

Ebü'l-Hüseyin Ali b. İbrahîm b. Abdilmecîd el-Vâsıtî; Yezîd b. Hârûn, Vehb b. Cerîr gibi muhaddislerden hadîs nakletmiştir. İbn Sâ'd, Osman b. es-Semmâk, Ebû Sehl el-Attâr ve Ebû Bekr en-Neccâd gibi muhaddisler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir. 274/887 tarihinde vefat etmiştir.⁵⁶

Muhammed b. 'Amr

Ebü Ca'fer Muhammed b. 'Amr b. el-Buhterî b. Müdrîk er-Rezzâz; Sa'dân b. Nasr, Muhammed b. Abdilmelik ed-Dakîkî, Muhammed b. Abdillâh b. el-Münâdî, Abbâs ed-Devrî, Yahya b. Ebî Tâlib, Ahmed b. Ebî Hayseme, Muhammed b. İsmâîl et-Tirmizî gibi âlimlerden hadîs dinlemiştir. İbn Mende, İbn Rezkûye, Ebü'l-Hüseyin b. Bişrân, Ebû Nasr b. Hasnûn en-Nersî, Hilâl el-Haffâr, Ebü'l-Hasen Muahmmmed b. Muhammed b. Muhammed Muhalled

⁵⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 32: 261-269; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9: 358-372; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 11: 366-369.

⁵⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 20: 315-317; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12: 90-91; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 7: 281-282.

gibi muhaddisler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir. 339/950 tarihinde vefat etmiştir.⁵⁷

Ali b. Muhammed

Ebü'l-Hüseyn Ali b. Muhammed b. Abdillâh b. Bişrân el-Emevî el-Bağdâdî, 328/940 tarihinde doğmuştur. Ebû Ca'fer el-Buhterî, Ali b. Muhammed el-Mısrî, İsmâîl es-Saffâr, el-Hüseyn b. Saffân, Ahmed b. Muhammed b. Ca'fer el-Cevzî, İshâk b. Ahmed el-Kâzî, Osman b. es-Semmâk, Ebû Bekr en-Neccâd gibi âlimlerden hadîs dinlemiştir. el-Beyhakî, el-Hatîb, Ebü'l-Fadl Abdillâh b. Zekerî ed-Dekkâk, Ali b. Abdilvâhid el-Mansûrî, Nasr b. el-Batar, er-Reîs Ebû Abdillâh es-Sekafî, Abdulazîz b. Şeybân gibi muhaddisler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir. 415/1024 tarihinde vefat etmiştir.⁵⁸

Değerlendirme:

Bu rivâyetin senedinde toplam yedi râvi bulunmakta olup ricâl kitaplarındaki yer alan bilgilere göre, bu râvilerin hepsine sika ve güvenilir kişilerdir. Ayrıca râviler arasında senedde herhangi bir kopukluk da bulunmamaktadır. Bu durumda sened tenkidi kriterlerine göre bu rivâyet hakkında sahih değerlendirmesinde bulunmak mümkündür.

12. Rivâyet:

وأخبرنا محمد بن عبد الله الحافظ , ثنا علي بن عيسى الحيري , ثنا إبراهيم بن أبي طالب , ثنا محمد بن المنثري , حدثني عبد الأعلى بن عبد الأعلى , ثنا داود بن أبي هند , عن عكرمة , عن ابن عباس , رضي الله عنهما قال: "أنزل الله تعالى القرآن إلى سماء الدنيا في ليلة القدر , فكان الله تبارك وتعالى إذا أراد أن يوحى في الأرض منه شيئا أوحاه , أو يحدث منه شيئا أحدثه قلت: هذا يدل على أن الأحداث المذكور في قوله عز وجل: ﴿ وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٌ ﴾ إِنَّمَا هُوَ فِي إِعْلَامِهِمْ أَيَّاهُ يَنْزِلُ الْمَلِكُ الْمُؤَدِّي لَهُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيَقْرَأَهُ عَلَيْهِ."⁵⁹

Muhammed b. Abdillâh el-Hâfız ← Ali b. İsa el-Hîrî ← İbrahîm b. Ebî Tâlib ← Muhammed b. Müsennâ ← Abdula'la b. Abdula'la ← Dâvûd b. Ebî Hind ← İkrime ← İbn Abbâs'tan şöyle rivâyet edilmiştir: "Allah Teâla Kur'ân'ı dünyaya semâsına kadir gecesi indirdi. Allah Tebâreke ve Teâla yeryüzüne ondan vahy etmek istediğinde vahy eder. Yahut ondan bir şey olmasını istediğine gerçekleştirir." Dedim ki: Bu, Allah Teâla'nın (azze ve celle) sözündeki mezkûr olaylara delâlet

⁵⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15: 385-386.

⁵⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17: 311-312; Bağdâdi, *Tarîhu Bağdâd*, 13: 580-581.

⁵⁹ Beyhakî, *el-Esma ve's-sifât*, 1: 572, h. no: 498.

Kur'ân'ın Aşamalı İndirilişi İle İlgili Rivâyetlerin Sened Tenkidi | 201
etmektedir: “Kendilerine Rablerinden gelen her yeni ikazı mutlaka
eğlenerek dinlerler.” Bu ancak melek-i müeyyedin Rasûlullah (sav) onlara
okusun diye indirerek bildirmesidir.

Bu rivâyetin senedinde yer alan Abdullah b. Abbâs, İkrime,
Dâvûd b. Ebî Hind ve Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed ed-
Dabbî el-Hâkim en-Nîsâbûrî hakkında daha önce gerekli malumat
verilmiştir.

Abdula'la b. Abdula'la

Ebû Hemmâm Abdula'la b. Abdula'la b Muhammed el-Kurşî
el-Basrî es-Sâmî; Humeyd et-Tavîl, Yahya b. Ebî İshâk el-Hadramî,
Ubeydullah b. Ömer, Dâvûd b. Ebî Hind, Hâlid el-Hizâ, Saîd el-
Cerîrî, Saîd b. Ebî Arûbe, İbn İshâk, Muhammed b. Amr b. Alkame,
Ma'mer, Hişâm b. Hisân, Hişâm ed-Dustûvâî gibi âlimler hadîs
nakletmiştir. İshâk b. Rahûye, Ebu Bekr b. Ebî Şeybe, Ali b. el-
Medînî, Amr b. Ali es-Sayrafî, İbrahîm b. Mûsa er-Râzî,
Ubeydullah b. Amr el-Kavârîrî, Ebû Ğassân el-Musmi'î, Ebû Mûsa,
Nasr b. Ali el-Cehdamî, Yûsuf b. Hammâd el-Ma'nî, Abdurrahman
b. Amr gibi muhaddisler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir
râvi olarak bilinmektedir. 189/805 tarihinde vefat etmiştir.⁶⁰

Muhammed b. Müsennâ

Ebû Mûsâ Muhammed b. Müsennâ b. Ubeyd b. Kays b. Dînâr
el-Basrî; Abdulazîz b. Abdussamed el-'Amî, Süfyân b. Uyeyne,
Mu'temer b. Süleymân, Hafs b. Ğiyâs, İbn İdrîs, Merhûm b.
Abdilazîz, Ebû Mu'âviye, el-Velîd b. Müslim, Ğander, Yahya el-
Kattân, Yezîd b. Zerî', Mu'âz b. Mu'âz, Muhammed b. Ebî Adî,
Abdula'la b. Abdula'la gibi âlimlerden hadîs nakletmiştir. Ebû
Zur'a, Ebû Hâtim, Bakî, İbn Ebî Dünyâ, Ca'fer el-Firyâbî, Ebû Ya'la,
Ebû Bekr b. Ebî Dâvûd, İbn Huzeyme, İbn Sâ'id, Muhammed b.
Hârûn er-Rûyânî, Kâsım el-Mutarrâz, Ebu Arûbe, Zekeriyâ es-
Sâcî, Ebû Abdillâh el-Muhâmîlî gibi muhaddisler ondan hadîs
rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir. 252/866
tarihinde vefat etmiştir.⁶¹

⁶⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 16: 351-362; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 6: 96.

⁶¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 26: 359-364; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12: 123-127;
İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 9: 425-427.

İbrahim b. Ebî Tâlib

Ebû İshâk İbrahim b. Ebî Tâlib en-Nîsâbûrî el-Müzekkî; İshâk b. Rahûye, Ebû Kudâme es-Serahsî, Amr b. Zürâre, el-Hüseyn b. ed-Dahhâk, Abdullah b. el-Cerrâh, Abdullah b. Ömer b. er-Rimâh, Muhammed b. Ebân el-Belhî, Muhammed b. Mihrân el-Cemâl, Muhammed b. Humeyd, Muhammed b. Amr, Ahmed b. Hanbel, Dâvûd b. Reşîd, Ahmed b. Menî' gibi âlimler ondan hadîs nakletmişlerdir. Ebû Yahya el-Haffâf, İbn Huzeyme gibi muhaddisler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir. 295/907 tarihinde vefat etmiştir.⁶²

Ali b. İsâ el-Hîrî

Ebü'l-Hasen Ali b. İsâ b. İbrahim en-Nîsâbûrî; İbrahim b. Ebî Tâlib, Ahmed b. Necde, el-Hüseyn b. Muhammed b. Ziyâd el-Kabbânî, Abdullah b. Sâlih b. Yûnus, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. İshâk, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed es-Sekatî, Abdullah b. Muhammed b. Abdirrahman en-Nîsâbûrî, Müsedded b. Kutn ve Ebû Amr Ahmed b. Muhammed el-Harşi el-Hîrî gibi muhaddislerden hadîs nakletmiştir. Ebû Abdullah Hâkim en-Nîsâbûrî ondan hadîs rivâyet etmiştir. Hâkim en-Nîsâbûrî Ali b. İsâ'nın güvenilir sika bir râvi olduğunu söylemiştir. 344/955 tarihinde vefat etmiştir.⁶³

Değerlendirme:

Bu rivâyetin senedinde toplam sekiz râvi bulunmakta olup ricâl kitaplarındaki yer alan bilgilere göre, bu râvilerin hepsine sika ve güvenilir kişilerdir. Dolayısıyla bu rivâyet hakkında sahih değerlendirmesinde bulunmak mümkündür.

Sonuç

Bu makalede, Kur'ân-ı Kerîm'in aşamalı olarak indirilişini ifade eden ve sıhhati tartışılan rivâyetlerin sened tenkidi yapılmıştır. Kur'ân'ın inzâli ile ilgili lafızları ve manaları birbirine yakın toplam on iki rivâyet incelenmiştir. Her bir rivâyette yer alan râvilerle ilgili gerekli bilgiler verilmiş, cerh ve ta'dîl âlimlerinin ilgili görüşleri nakledilmiş ve böylece rivâyetlerin râvileri dolayısıyla sened durumu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

⁶² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13: 547-552.

⁶³ Vâdi'î, *Ricâlu'l-Hâkim*, 2: 68; Ebü't-Tayyîb Nâyif b. Salâh b. Ali Mansûrî, *er-Ravdu'l-bâsim fi terâcimi şuyûhi'l-Hâkim* (Riyad: Dâru'l-asîma, 2011), 1: 726.

Biri dışında rivâyetlerin tamamı İbn Abbâs'a dayandırılmaktadır. Dışarıda kalan rivâyet, Saîd b. Cübeyr'den maktu hadîs olarak nakledilmiştir. Ancak tüm rivâyetler birlikte değerlendirildiğinde, bu rivâyetin de İbn Abbâs'tan alınmış olduğu izlenimini vermektedir. İbn Abbâs'dan bu rivâyeti, Saîd b. Cübeyr ve İkrime nakletmiştir. İkrime'den Dâvûd b. Ebî Hind aracılığıyla üç; Said b. Cübeyr'den ise Hassân b. Ebi'l-Eşres, Hassân b. Harîs ve Mansûr tarafından değişik kollara ayrılarak dokuz farklı tarikten nakledilmiştir.⁶⁴

Tespit edilebildiği kadarıyla hadîs kaynakları içerisinde Kur'an-ı Kerîm'in aşamalı indirilişini ifade eden rivâyetlerin bulunduğu en eski eser, İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'idir. Daha sonra Nesâî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sı gelmektedir. Ancak konu ile ilgili çok sayıda benzer rivâyetleri Kur'an ilimleri ile ilgili kitaplarda görmek mümkündür. Ancak burada sadece hadîs kaynağı olarak bilinen eserlerde nakledilen ilgili rivâyetler incelenmiştir. Ayrıca kütüb-i sitte veya kütüb-i tis'a gibi temel hadîs kaynaklarında Kur'an'ın aşamalı indirilişi ile ilgili rivâyetlere de rastlanmamıştır.

Çalışma neticesinde elde edilen sonuçlar bir bütünlük içerisinde aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

Tablo-1: Kur'an-ı Kerîm'in Aşamalı İndirilişini İle İlgili Rivâyetlerin Sıhhat Durumu

No	Hadîs	Sıhhat Durumu	Rivâyetlerin Kaynağı
1	Birinci Rivâyet	Sahih	İbn Ebî Şeybe, <i>el-Musannef</i>
2	İkinci Rivâyet	Sahih	İbn Ebî Şeybe, <i>el-Musannef</i>
3	Üçüncü Rivâyet	Sahih	Nesâî, <i>es-Sünenü'l-kübrâ</i>
4	Dördüncü Rivâyet	Zayıf	Dûlâbî, <i>el-Künâ ve'l-esmâ</i>
5	Beşinci Rivâyet	Zayıf	Taberânî, <i>el-Mu'cemu'l-kebîr</i>
6	Altıncı Rivâyet	Zayıf	Taberânî, <i>el-Mu'cemu'l-kebîr</i>
7	Yedinci Rivâyet	Zayıf	Hâkim, <i>el-Müstedrek</i>
8	Sekizinci Rivâyet	Sahih	Hâkim, <i>el-Müstedrek</i>
9	Dokuzuncu Rivâyet	Zayıf	Beyhakî, <i>el-Esma ve's-sıfât</i>

⁶⁴ Rivâyet tarihlerinin ayrıntıları için ek-1'e bakınız.

10	Onuncu Rivâyet	Sahih	Beyhakî, <i>el-Esma ve's-sifât</i>
11	Onbirinci Rivâyet	Sahih	Beyhakî, <i>el-Esma ve's-sifât</i>
12	Onikinci Rivâyet	Sahih	Beyhakî, <i>el-Esma ve's-sifât</i>

Tabloda yer alan bilgilere göre, on iki rivâyet, toplam beş kaynaktan nakledilmiş olup sened tenkidi açısından yedi rivâyetin sahih, beş rivâyetin ise zayıf olduğu tespit edilmiştir. Yedi sahih rivâyetin ikisi İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'inde, üçü Beyhakî'nin *el-Esma ve's-sifât*'ında, birer tane ise Nesâî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında, Hâkim'in *el-Müstedrek*'inde ve Beyhakî'nin *el-Esma ve's-sifât*'ında bulunmaktadır. Dûlâbî'nin *el-Künâ ve'l-esmâ*'sında, Hâkim'in *el-Müstedrek*'inde ve Beyhakî'nin *el-Esma ve's-sifât*'ında birer; Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebîr*'inde ise iki rivâyetin zayıf olduğu görülmüştür.

Sıralamada dördüncü sırada yer alan ve Dûlâbî tarafından *el-Künâ ve'l-esmâ* isimli eserde nakledilen rivâyet, sadece senedden İbn Abbâs düşürüldüğünden dolayı zayıf kabul edilmiştir. Ayrıca yedinci sırada yer alan ve Hâkim tarafında *el-Müstedrek*'te nakledilen rivâyetin, zayıf olarak değerlendirilmesinin sebebi senedinde bulunan iki râvi (Muhammed b. Abdillâh el-Esbehânî ve Ebû Tâhir ez-Zübeyrî) hakkında gerekli bilgilere ulaşılamadığından kaynaklanmaktadır. Ancak burada dikkat çeken diğer bir husus, Beyhakî tarafından *el-Esma ve's-sifât*'ta nakledilen dokuzuncu rivâyettir ki bu rivâyetin senedinde yer alan ve hakkında yeterli bilgi bulunmayan Ebû Tâhir Muhammed b. Abdillâh b. ez-Zübeyr el-İsfehânî'yi, Beyhakî, Hâkim'den farklı olarak tek bir kişi olarak değerlendirmiştir.

Bu verilere göre, Kur'ân-ı Kerîm'in aşamalı indirilişi ile ilgili rivâyetlerin tamamı hakkında sahih veya zayıf değerlendirmesinde bulunmak oldukça zordur. Ancak sahih rivâyetlerin varlığı ve zayıf olan rivâyetlerin de şahid ve mutabaât bağlamında onları desteklemesi hasebiyle, İbn Abbâs'a nispet edilen ve Kur'ân-ı Kerîm'in aşamalı olarak indirilişini ifade eden rivâyetin sened tenkidi açısından sahih olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Şah Veliyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762)⁶⁵ hadîs kitaplarını sıhhat derecelerine göre sınıflandırdığı tabaka sistemi ölçü

⁶⁵ Bkz. Mehmet Erdoğan ve M. Sait Özervarlı, "Şah Veliyullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 38: 260-267.

Kur'ân'ın Aşamalı İndirilişi İle İlgili Rivâyetlerin Sened Tenkidi | 205
alındığında, bahse konu rivâyetlerin kaynakları çoğunluk itibariyle
üçüncü tabakada yer aldığı görülmüştür.⁶⁶

Kaynakça

- Âl Nâcî, Târik b. Muhammed. *et-Tezyûl 'ala kütübî'l-cerh ve't-ta'dîl*.
Kuveyt: Mektebetü'l-İslâmiyye, 2004.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 cilt. İstanbul: Yeni
Ufuklar Neşriyat, 1991.
- 'Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsa Bedruddîn.
Meğâni'l-ahyâr fi ricâli me'âni'l-âsar. thk. Muhammed Hasen
İsmâîl. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2006).
- Bâcî, Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd. *et-Ta'dîl ve'l-cerh limen
harace lehu'l-Buhârî fi'l-câmi's-sahîh*. thk. Ebû Lübâbe Hüseyin.
3 cilt. Riyad: Dâru'l-livâ, 1986.
- Bağdadî, Ahmed Hatib. *Tarihu Bağdad*. thk. Beşşâr Avvâd Maruf. 16
cilt. Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslâmî, 2000.
- Beyhâkî, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin. *el-Esmâ ve's-sıfât*. thk.
Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. 2 cilt. Cidde: Mektebetü's-
sevâdî, 1991.

⁶⁶ Şah Veliyullah ed-Dihlevî, hadîs kitaplarını sıhhat derecelerine göre beş tabakaya ayırmıştır. Birinci tabakada muhtevası kesinlikle sahîh olan Buhârî ve Müslim'in Sahîhleri ile İmâm Mâlik'in *Muvatta'sı* bulunmaktadır. İkinci tabakada, sıhhatte Sahîheyn ve *Muvatta'nun* derecesine ulaşamayan *Sünenü Ebî Dâvûd*, *Câmiu't-Tirmizî*, *Mücteba'n-Nesâî*, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel* yer almaktadır. Üçüncü tabakada, ilk iki tabakada yer almayan câmi', müsned ve musannef olarak telif edilen hadîs kitapları yer almaktadır. Ebû Ali, 'Abd b. Humejd ve Tayâlisî'nin *Müsned*'leri, Abdurrezzâk ve Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'leri, Beyhakî, Tahâvî ve Taberânî'nin bütün kitapları bu tabakada değerlendirilmiştir. Dördüncü tabakada, ilk iki tabakada bulunmayan rivâyetleri cemetmek maksadıyla ortaya konmuş eserlerdir. İbn Hibbân'ın *Kitâbu'd-duafâ'sı*, İbn Adıyy'in *el-Kâmil*'i, Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Nu'aym el-İsfehânî, Cuzekânî, İbn Asâkir, İbnu'n-Neccâr ve Deylemî'nin kitapları ve *Müsnedü'l-Havârizmî* yer almaktadır. Beşinci tabakada ise fakihler, sufiler, tarihçiler vs. nezdinde meşhur olup, halkın dilinde dolaşan ilk dört tabakada herhangi bir asılları olmayan ve bir kısmı da uydurulmuş rivâyetlerin bulunduğu kitaplardır. Bkz. Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *Huccetullahi'l-bâliğa*, thk. es-Seyyid es-Sâbık (Beyrut: Dâru'l-cîl, 2005), 1: 230-234; Subhi es-Salîh, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstılahları*, çev. Yaşar Kandemir (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 88.

- Birişik, Abdülhamit. "Nüzûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2007, 33: 308-309.
- Cündioğlu, Dücan. *Söz'ün Özü -Kelâm-ı İlahî'nin Tabiatına Dair-*. 5. bs. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Çakan, İ. Lütfü ve Muhammed Eroğlu. "Abdullah b. el-Abbâs b. Abdilmuttalib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1998, 1: 76-79.
- Çetin, Mustafa. "Abdullah İbn Abbas (r.a.) ve Tefsiri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1 (1983): 227-238
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. 22. bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 2. bs. 10 cilt. Kahire: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2000.
- Dihlevî, Şah Veliyullah. *Hucetullahi'l-bâliğa*. thk. es-Seyyid es-Sâbık. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-cîl, 2005.
- Dûlâbî, Ebu Bişr Muhammed b. Ahmed Ensârî. *el-Künâ ve'l-esmâ*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed Faryâbî. 3 cilt. Beyrut: İbn Hazm, 2000.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmîd. *İlahi Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. 3. bs. Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- Efendioğlu, Mehmet. "Saîd b. Cübeyr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2008, 35: 552-554.
- Erdoğan, Mehmet ve M. Sait Özervarlı. "Şah Veliyullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010, 38: 260-267.
- Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Nîsâbûrî. *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. 2. bs. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002.
- Hazrecî, Safiyyüddîn Ahmed İbnu Abdillâh Yemenî. *Hulâsatü tezhîbi tezhîbi'l-kemâl*. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Beyrut: Dâru'l-beşâir, 1416.
- İbn 'Acmî, Ebû'l-Vefâ İbrahim b. Muhammed b. Halil Sebt. *et-Tebyîn li-esmâ'l-müdellesîn*. thk. Yahya Şefik Hasen. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986.
- İbnu'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *ed-Duafa ve'l-metrûkîn*. thk. Abdullah el-Kadî. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1406.

- İbn Ebî Hâtem, Abdurrahmân b. Muhammed Râzî. *Tefsîru'l-Kurâni'l-azîm*. thk. Es'ad Muhammed Tayyîb. 10 cilt. Riyad: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. 1. bs. 26 cilt. Cidde: Dâru'l-kible li's-sekâfeti'l-İslâmiyye, 2006.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabuddîn Ahmed Askalânî. *Tehzibu't-tehzîb*. 12 cilt. Haydarâbâd: Matbaatu Dairatu'l-mearif en-nizâmî, 1325.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî Askalânî. *Tabakâtü'l-müdekkisîn*. thk. Âsım b. Abdillâh Karyûtî. Amman: Mektebetü'l-menâr, 1983.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali Askalânî. *Takrîbu't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme. Dimeşk: Dâru'r-reşîd, 1991.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali Askalânî. *Lisânu'l-mizân*. thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. 10 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-metbûati'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed. *Vefeyâtü'l-âyân ve enbâü ebnâi'z-zemân*. thk. İhsân Abbâs. 7 cilt. Beyrut: Dâru sâdir, 1978.
- İbn Hibban, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibban b. Ahmed Temîmî. *es-Sikatu li-İbn Hibbân*. thk. Seyyîd Şerefuddîn Ahmed. 9 cilt. Haydarâbâd: Dairatu'l-mearifu'l-Osmanî, 1973.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim Dîneverî. *el-Me'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-âimme, 1992.
- İbn Kutluboğa, Ebu'l-Fidâ Kasım. *es-Sikât mimmen lem yeka'u fi'l-Kütübi's-Sitte*. thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim. 9 cilt. San'a: Merkezü'n-nu'mân, 2011.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. M. Fuâd Abdalbâkî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.
- İbn Mencûye, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Muhammed İsfahânî. *Ricâlu sahih-i müslim*. thk. Abdullâh Leysî. 1. bs. 2 cilt. Beyrut: Daru'l-marife, 1407.
- İbn Nukta, Ebû Bekir Muhammed b. Abdulğani Bağdâdî. *et-Takyîd li ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd*. 2 cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-meârîfi'l-Osmâniyye, 1984.

- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir 'Ata. 25 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990.
- İbn Şahin, Ebû Hafis Ömer b. Ahmed. *Tarihu esmâi's-sikât*, thk. Subhî Samarra'î Kuveyt: Dâru's-selefiyye, 1984.
- 'Iclî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih Kûfî. *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadîs ve mine'd-da'îf ve zikri mezâhibihim ve ahbârihim*. thk. Abdulalîm Abdulazîm Bestevî. Medinetü'l-münevvere: Mektebetü'd-dâr, 1985.
- Kuraşî, Ebu'l-Fedâ İsmail b. Ömer b. Kesir *et-Tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dil ve marifetü's-sikât ve'd-duafâ ve'l-mecâhîl*, thk. Şadî b. Muhammed b. Sâlim Âli İmrân. 4 cilt. Yemen: Merkezü'n-Nu'mân li'l-Buhûs, 2011.
- Mansûrî, Ebü't-Tayyîb Nâyif b. Salâh b. Ali. *İrşadu'l-kâsî ve'l-dânî ila terâcimi şuyûhi't-Taberânî*. nşr. Sa'd b. Abdillâh el-Hamîd. Riyad: Dâru'l-kıyân, 2006.
- Mansûrî, Ebü't-Tayyîb Nâyif b. Salâh b. Ali. *er-Ravdu'l-bâsim fi terâcimi şuyûhi'l-Hâkim*. 2 cilt. Riyad: Dâru'l-asîma, 2011.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemaleddin Yûsuf b. Abdirrahman b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 25 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1980.
- Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdulmun'îm Şelebî. 1. bs. 10 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lüğât*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2008.
- Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebû Hatim. *el-Cerh ve't-ta'dil*. 9 cilt. Beyrut: Daru ihyai't-turâsi'l-Arabî, 1952.
- Özdirek, Recep-Ali Hakan Çavuşoğlu. "Süfyân es-Sevrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010, 38: 23-28.
- Özgel, İshak. "Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lugavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Araştırmalar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-*. 3/5-6 (2001): 89-114.
- Özsoy, Ömer. *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*. 2. bs. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

- Kur'an'ın Aşamalı İndirilişi İle İlgili Rivâyetlerin Sened Tenkidi | 209
- Öztürk, Mustafa. "Vahiyle Empati Kurmanın İmkânı -Muvâfakâtı Ömer Örneği-". *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*. 1. bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011. 230-266.
- Reşid Rıza. *Tefsîru'l-menâr*. 2. bs. 12 cilt. Mısır: Matbaatu'l-menâr, 1350.
- Salih, Subhi. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 10. bs. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1988.
- Salih, Subhi. *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstılahları*. çev. Yaşar Kandemir. 9. bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Suyûtî, Celaluddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Şuayb Arnavût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2008.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi. 25 cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ty.
- Uğur, Mücteba. "A'meş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1991, 3: 54.
- Vâdi'î, Mukbil b. Hâdi b. Mukbil b. Kâidete'l-Hemdânî. *Ricâlu'l-Hâkim fî'l-Müstedrek*. 2 cilt. San'â: Mektebetü San'âî'l-eseriyye, 2004.
- Vekîl, Ebû Amr Ahmed b. Atiyye. *Neslü'n-nibâl bî mu'cemi'r-ricâl*. 4 cilt. Kahire: Dâru İbn Abbâs, 2012.
- Yatkın, Nihat. *Abdullah İbn Abbâs ve Hadis İlmindeki Yeri*. Erzurum: Yayın Evi Yayınları, 2012.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Telhîsu'l-Müstedrek (el-Müstedrek içinde)*. 4 cilt. Haydarâbâd: Dairatu'l-mearifu'l-Osmanî, 1340.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavût. 3. bs. 25 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Keşşâf fî ma'rifeti men lehu rivâyetün fî Kütübi's-Sitte*. nşr. Muhammed Avvâme ve Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb. 2 cilt. Cidde: Dâru'l-kible li's-sekâfeti'l-İslâmiyye, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiratü'l-huffaz*. thk. Zekeriyya Umeyrât. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.

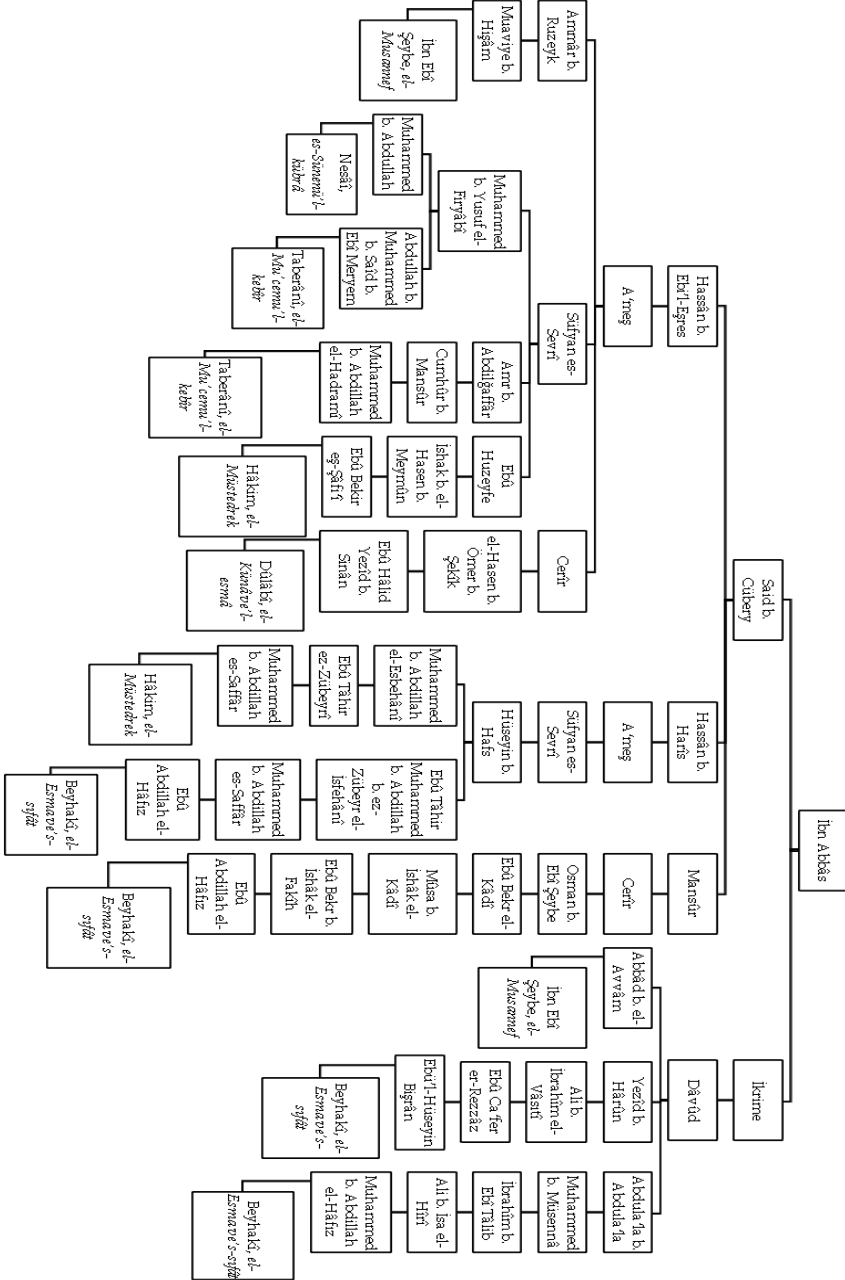
Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizanü'l-i'tidal fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1963.

Zehebî, Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîri ve'l-'alâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2003.

Zerkânî, Muhammed Abdulazîm. *Meâhîlu'l-'irfân fi ulûm'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1995.

Ek: Kur'ân'ın Aşamalı İndirilişi İle İlgili Rivâyetlerin İsnâd

Şeması



ZEMAHŞERÎ'NİN AHKÂM ÂYETLERİNİ YORUMLAMA METODU BAĞLAMINDA FIKİHÇİ KİŞİLİĞİ -el-KEŞŞÂF ÖRNEĞİ-

Gönderim Tarihi: 13.03.2018

Kabul Tarihi: 06.05.2018

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4616-6415>

Abdülkadir TEKİN*

Öz

Büyük bir dilci, edîp, şair, müfessir, muhaddis olduğu bilinen ve “el-Keşşâf” isimli tefsiri ile meşhur olan Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) aynı zamanda seçkin ve yetkin bir fakîh olduğu görülmektedir. Lügat, belâgat ve tefsir ilimlerinde daha fazla iştiğal etmesinden dolayı bu ilimlerdeki yetkinliği ön plana çıkmış olan Zemahşerî'nin araştırmacılar nezdinde fikhî yönü ikinci planda kalmış hatta unutulmuştur denilebilir. “el-Keşşâf”ta ahkâm âyetlerini açıklama yöntemine bakıldığında müfessir Zemahşerî'den ziyade fakîh Zemahşerî görülür. Çünkü o sadece âlimlerin/fakîhlerin görüşlerini sunmakla yetinmemiş, hüküm âyetlerini izah ederken rivâyet ve dirâyet metodunu birlikte kullanmış, aynı zamanda konuyla ilgili fikhî delilleri ve istidlâl yöntemlerini tartışmış, yer yer bizzat kendisi de hüküm istinbâtında bulunmuştur. İtikatta koyu bir mu'tezilî taraftarı olan Zemahşerî fıkhîta ise Hanefî mezhebine mensuptur. Söylem ve ifadeleri incelendiğinde “itikâta mezhebi taraftarlık/tutuculuk” onun belirgin özelliklerinden birisi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple onun hayatını kaleme alan kitaplar daima mezhebî yönünü ön plana çıkararak bahsetmişlerdir. Fakat onun “el-Keşşâf” isimli tefsirinde ahkâm âyetlerindeki fikhî konuları ele alırken amelde mensubu olduğu Hanefî mezhebine taassub göstermeden, mutedil bir yaklaşım sergilediğine şahit olunmaktadır. Bu çalışmada “el-Keşşâf”ta bazı ahkâm âyetlerinden örnekler bağlamında fikhî konulara yaklaşım tarzının özellikleri ve istişhâd metodu tespit edilerek Zemahşerî'nin fikhî kişiliği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Zemahşerî, el-Keşşâf, Fıkıh, Hanefî, Ahkâm Âyetleri, Hüküm.

* Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Dr. Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies. Amasya/Turkey (abdulkadir.tekin@amasya.edu.tr).

**The Islamic Juridical Personality of Zemahsheri in the Context of the
Interpretation Method of the Provision Verses
-al-Kashshaaf Example-**

Abstract

We also see that Mohammad al-Kharizm al-Zamakhshari (d.538/1144), which is known to be a great language expert, a man of letters, a poet, a who deals with hadith and famous for his named work "al-Kashshaf", is at the same time a distinguished and authorized Islamic jurists. We can say that the second plan is left and even forgotten his İslamic jurist direction in the hands of researchers because of the more engaged in these sciences have come to the forefront. When we look at the way of expressing the verses of judicial in the "al-Kashshaf" we can see the Islamic jurists Zamakhshari than commentator Zamakhshari. Because he explains the provision verses, he used the method of the report and the circulation together at the same time he was not satisfied with merely presenting the views of scholars/ jurists, but also debated the relevant juridical evidence and methods of making provisions and he has been found in the judgment of the person himself. Zemahshari, a dark supporter of the Mutazila, is a member of the Hanafi sect. When the discourse and expressions are examined, "sectarian bigotry by faith" emerges as one of its distinctive features. But in his commentary of Qoran named work "al-Kashshaf" we are witnessing a moderate approach, especially in the Hanafi denomination, where he was a member of the deed when dealing with the fiqh issues in the verses of judicial, But in his commentary of Qor'an "al-Kashshaf" we are witnessing a moderate approach, without restraint in the Hanafi denomination, where he was a member of the deed when especially dealing with islamic jurisprudential issues. In this study, tried to put forward the direction of his İslamic jurist personality by determining the characteristics of the approach to the legal issues and the method of judgement in the "al-Kashshaf" context of examples from some verses judicial.

Keywords: Zamakhshari, al-Kashshaaf, Fiqh, al-Hanafi, Verses of Judicial, Provision.

Giriş

Arap Dili ve Edebiyatına vukûfiyeti ile bilinen müellifin lakap ve nispetleriyle beraber tam adı; Mahmud b. Ömer b. Muhammed b. Ahmed Ebu'l Kasım el-Harezmi,¹ ez-Zemahşeri el-Mu'tezilî el-

¹ el-Hârizm/el-Havârizm'e bağlı bir köy olan Zemahşer'e nisbetle "ez-Zemahşerî" adıyla anıldığı gibi doğrudan Hârizm'e nisbet edilerek "el-Hârizmî" denildiği de olmuştur. Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esmâ'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beirut: Dâru'l-

Hanefî'dir.² Sultan Melikşah (ö. 485/1092) ve onun ünlü veziri Nizâmü'l-mülk (ö. 485/1092) döneminde³ Türkmenistan'ın Taşavuz iline bağlı bir kasaba olan Hârizm'in Zemahşer köyünde 467/1075 yılında dünyaya gelen⁴ Zemahşerî, 538/1144 yılında Mekke dönüşünden sonra Hârizm'in Cürcâniye kasabasında 71 yaşında vefat etmiştir.⁵ Fahr-ı Hârizm⁶ lakabı verilen Zemahşerî'ye sonraları Cârullah lakabı verilmiş⁷ ve bu onun özel

kütübi'l-ilmîyye, 1992), 2: 1475; Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayan ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru's-sadr, ty.), 7: 168; Şihâbüddîn Ebu'l-Felâh Ahmed b. Muhammed b. İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahhâr-i men zeheb*, thk. Abdulkâdir el-Arnâvut ve Mahmut el-Arnâvut (Dımeşk: Dâru İbn Kesir, 1986), 4: 118.

² Şihâbüddîn Yakut b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdr, ty.), 19: 126; Kâmil Salman Cebûrî, *Mu'cemu'l-üdebâ mine'l-asri'l-câhilî hatta sene 2002* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ty.), 6: 190.

³ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5: 168-174.

⁴ Yusuf b. İbrahim el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-fikri'l-'arabî, 1986), 3: 268; İsmail b. Ali Ebu'l-Fidâ, *Târîhu Ebi'l-Fidâ* (Dâru't-tibâati'l-âmire, ty.), 3: 16; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6: 257, 259; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 4: 121.

⁵ Kemâlüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Enbârî, *Nüzhetü'l-enbâ' fi tabakâti'l-üdebâ*, thk. İbrahim Samarâi (Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 1985), 392; Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, nşr. Ömer Faruk et-Tabba (Beyrut: Müessesetü'l-maârif, 1999), 19: 128-129; Ali b. Ahmed Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ty.), 2: 316; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 6: 216-217.

⁶ Mensup bulunduğu bölgenin övünç kaynağı sayıldığı için kendisine bu lakap verilmiştir. Bkz. Muhammed b. Ahmed Ebu'l-Kâsım el-Harezmi ez-Zemahşerî, *Divanü'z-Zemahşeri*, thk. Abdüsselâtar Radîf (Kahire: Müessesetü'l-muhtar, 2004), 82; Ebu'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 2: 179.

⁷ Carullah ez-Zemahşerî iki dönem Mekke'de bulunmuş ve uzun süre burada ikamet etmiştir. Hz. İbrahim'in makamı ile zemzem kuyusu arasında bir yerde iskân edinmiştir. Bundan dolayı kendisine Carullah lakabı verilir. Carullah burada iki yıl dört ay gibi bir zaman içinde "el-Keşşâf" isimli eserini tamamlamıştır. Bkz. Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995), 36: 488; Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yâfi'î, *Mir'âtü'l-cinân ve ibratu'l-yekezân fi ma'rifeti havâdisi'z-zemân* (Beyrut: Müessesetü'l-âlemî li'l-matbûât, 1970), 3: 269; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 19: 126; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2: 179; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 4: 196; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5: 169.

adı mesabesinde olmuştur.⁸ Zemahşerî'yi genelde Fars kökenli kabul edenlerin yanında,⁹ özellikle yaşadığı dönemde Hârizm'deki nüfusun büyük çoğunluğunu Türkler'in oluşturmasından dolayı Türk asıllı kabul edenler de¹⁰ vardır. Bazı araştırmacılar ise onun Arap olduğunu¹¹ ileri sürmüştür. Bununla birlikte Zemahşerî eserlerinin hemen tamamını Arapça kaleme almıştır. Buhara'da tefsir, hadis, fıkıh usûlü, fıkıh, kelam, mantık, felsefe ve Arap dili ilimlerini dönemin âlimlerinden tahsil etmiştir.¹² Bağdat'ta Hanefî fakîhi olan ve bir müddet de oranın kadılığını yapmış bulunan Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî'den (ö. 478/1085) fıkıh ve hadis,¹³ Şeyh Sedîd el-Hayyâtî'den (ö. ?) fıkıh,¹⁴ Şerîr b. Şecerî'den (ö. 542/1148) fıkıh, Arap edebiyatı ve nahiv,¹⁵ Rukneddîn Mahmud el-Usûlî (ö. 536/1141) ve Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikî'den¹⁶ (ö. 540/1145) fıkıh usûlü okumuştur. Yine Bağdat'ta Ebu'l-

⁸ Bkz. Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, thk. Abdullah Nezir Ahmed (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1987), 29; Muhammed Ebû Mûsa, *Belâgatu'l-Kur'aniyye fi tefsîri'z-Zemahşerî ve eseruha fi dirâsâti'l-belâgiyye* (byy.: Mektebetu'l Vehbe, ty.), 74.

⁹ Ali el-Kays *el-Îrâniyyûn ve'l-edebî'l-'Arabî: Ricâlü 'ulûmi'l-Kur'ân* (Tahran: Müessesetü'l-bühûs ve't-tahkîkâtü's-sekâfiyye, 1984), 299; Mustafa Sâvî el-Cüveynî, *Kirâe fi türâsi'z-Zemahşerî* (İskenderiye: Münşeâtü'l-maârif, ty.), 8.

¹⁰ Mustafa Öztürk ve Mehmet Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 41: 235; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (Ankara: yy., 1960), 2: 465-466.

¹¹ Carl Brockelmann "al-Zamakhsharî", *E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam: 1913-1936* L-Moriscos, E. J. Brill (Leiden, 1987), 8: 1205. Ancak Ebû Hayyân, onun Arap olmadığını bildirmiştir. Bkz. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *Tefsîru bahri'l-muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd ve Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993), 4: 232.

¹² Nahiv, edebiyat ve dil ilimlerini Mu'tezile mezhebine mensup dönemin önde gelen âlimlerinden Ebû Mudar Mahmud b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfahânî'den almıştır. Bkz. Zemahşerî, *Ru'ûsu'l-mesâil*, 33.

¹³ Mustafa Sâvî, *Menhecü'z-Zemahşerî fi tefsîri'l-Kur'ân ve beyân-i i'câzihî* (Mısır: Dâru'l-meârif, ty.), 35; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnâvud ve Ali Ebû Zeyd (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986), 19: 47; Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 19: 127; Cengiz Kallek, "Dâmegânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8: 453-454.

¹⁴ Salih b. Ğaramullah el-Ğamidî, *el-Mesâilu'l-i'tizâliyye fi tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî fi dav-i ma verade fi kitâbi'l-intisâf li-İbni'l-Münîr* (Riyad: Dâru'l-Endülüs, 2001), 1: 26.

¹⁵ Cihad Tunç, *Zemahşerî ve Kelâmının Ana Meseleleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1976), 20.

¹⁶ Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *Miftâhü's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûâtü'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1985), 2: 100; Ğamidî, *Mesâilu'l-i'tizâliyye*, 1: 26.

Hattâb b. el-Bâtır (ö. 494/1101), Ebû Saîd eş-Şekkânî (ö. 506/1112) ve Şeyhu'l-İslâm Ebû Mansûr el-Hârisî'den¹⁷ (ö. ?) hadis dinlemiştir.¹⁸ Mu'tezile mezhebine mensup dönemin önde gelen âlimlerinden Ebû Mudar Mahmud b. Cerir ed-Dabbî el-İsbahânî'den (ö. 507/1113) lugat ve nahiv ilimlerini okumuş ve onun i'tizâlî fikirlerini benimsemiştir.¹⁹

Zemahşerî velûd bir âlim olarak bilinmektedir. Zira kaynaklarda ona nispet edilen pek çok eser bulunmaktadır. Hayatının büyük bir bölümünü ilim tahsiline, talebe yetiştirmeye ve eser telifine veren Zemahşerî'nin bizim de bu çalışmada esas alacağımız "*el-Keşşaf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûnil-ekâvîl fi vucûhit-te'vîl'*"²⁰ isimli tefsiri²¹ onun İslam âleminde şöhret bulmasını sağlamıştır.²² Dirâyet tefsiri alanında eşsiz kabul edilen, leh ve aleyhinde çok söz söylenen Zemahşerî'nin bu

¹⁷ Zeynelabidin b. Cafer Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, nşr. Esedullah İsmâîliyyân (Tahran: Mektebetü ismâliyyân, 1392), 8: 119; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 7: 92; Suyûtî, *Buğye*, 2: 279; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2: 315; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2: 98.

¹⁸ Hadis rivayet ettiği de bilinen Zemahşerî'den İbn Şehrâşûb gibi bazı Şii âlimleri rivayette bulunmuştur. Bkz. Öztürk ve Mertoğlu, "Zemahşerî", 235.

¹⁹ Ahmed Muhammed Hûfî, *ez-Zemahşerî* (Mısır: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1966), 48; Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu-übedâ*, 9: 127.

²⁰ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 7: 150; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 7: 169; Zehebî, *Siyer*, 20: 152.

²¹ Zemahşerî "*el-Keşşâf*" isimli bu meşhur eserini Mekke'de ikâmet ettiği dönemde iki yıl dört ay gibi bir zaman içinde tamamlamıştır. Zemahşerî'nin bu tefsirini vefat ettiği yıl tamamladığı nakledilir. Bkz. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 36: 488; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 19: 126. Konuyla ilgili çalışması olan Recep Orhan Özel ise Zemahşerî'nin bu tefsirini Mekke'de vefatından yaklaşık on yıl önce yazdığından hareketle tefsirin vefat ettiği yıl yazdığına dair bazı değerlendirmelerin isabetli olmadığını belirtmektedir. Bkz. Recep Orhan Özel, *Zemahşeri ve Dilbilimsel Tefsir* (Ankara: Hece Yayıncılık, 2012), 93, 94.

²² Onun bu tefsiri dilin sarf, nahiv, lügat ve isti'mâl özellikleri ve özellikle belâgatla ilgili hususlar üzerinde durması açısından önemli olup Zemahşeri bu çalışmasıyla belâgat yönünden Kur'an'ın mucizelerini ortaya koymaya çalışmıştır. Zemahşerî'den önceki müfessirlerin hemen hepsi tefsirlerinde rivâyet yolunu tâkip ettikleri halde o, dirâyet yolunu tercih etmiş ve bu yolda yürürken daha çok Kur'an'ın dilindeki üstünlük ve incelikleri göz önünde bulundurmuştur. Bu yönüyle kendinden sonra gelen bütün dirâyet tefsirleri ondan istifade etmişler ve Keşşâf tefsiri "Ummu't-tefâsîr=Tefsirlerin anası veya ana tefsir" kabul edilmiştir. Bkz. Ali Özek, *ez-Zemahşerî ve Arap Lugatçılığındaki Yeri* (İstanbul: İsav, 2006), 56; Bedrettin Çetiner, "Zemahşerî", *Şâmil İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Şâmil Yayınevi, 2003), 3279.

tefsiri üzerine yüzlerce şerh, haşiye, ta'lika ve reddiye yazılmıştır.²³ Ehl-i sünnet akîdesine ters düşen birçok te'vile yer vermiş olmasına rağmen sünnî İslâm dünyası medreselerinde en çok okutulan ve kendisinden fazlaca istifade edilen²⁴ tefsir olma özelliğine sahip bu eserin, Kur'ân-ı Kerîm'in belâgat ve i' câzını en güzel ortaya koyan yapıtlardan biri olduğu tartışma götürmez bir gerçektir.

1. Zemahşerî'nin Yaşadığı Dönemde Fıkhî Ortam

Hicri dördüncü yüzyıl mezheplerin teşekkülünün tamamlandığı, çeşitli fıkıh ekollerinin içtihat faaliyetlerinin sona erip "taklid devri"nin başladığı ve mütekaddimûn mezheplere bağlılığın hâkim olduğu bir yüzyıl olmuştur.²⁵ Bu dönemde fıkıh ilminde tekâmül grafiğinin yükselmesi durmuş hatta aşağıya doğru seyretmeye başlamıştır. Müstakil içtihat faaliyetleri yerine taklit ruhu ve zihniyeti ile menfi münazara ve münakaşalarla mezhep taassubu bu devri karakterize eden belli başlı hususlar²⁶ olmuştur. Kitap ve sünnet delillerinin yerini imamların sözleri almaya başlamış, ilimde, iftâ (fetvâ verme) ve kazada (mahkemelerde) muayyen mezheplerin çerçevesi içinde kalınmıştır. Mesele ve hükümler delillerinden tecrîd edilerek tedvîn edilmiştir. Bu

²³ Zemahşerî'nin hayâtı ve eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemû'l-müellifin* (Beirut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-'arabî, 1993), 3: 822; Suyûtî, *Tabakâtu'l-müfessirîn* (Beirut: yy., ty.), 104-105; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becevî (Beirut: yy., ty.), 4: 78; Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Bekir b. Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beirut: yy., 1979), 11: 97; Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Amr b. Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ahmed Ebû Muhlîm (Beirut: yy., 1985), 12: 235; Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbar es-Sem'ânî, *Kitâbu'l-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beirut: Dâru'l-Cinân, 1988), 3: 163; Zemahşerî, *Esâsû'l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsil (Beirut: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 1998), 5; Hayreddin Zirikli, *el-Âlâm kâmusu terâcim* (Beirut: Dâru ilmi li'l-Mülâyin, 1990), 2: 49; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zünûn*, 2: 1475-1483; Hamevî, *Mücemû'l-büldan*, 3: 165-166; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 47-49.

²⁴ Örneğin, Kâdî Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl*'inde, Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-tefsir*'inde, Şeyhülislam Ebu's-Suûd Efendi'nin (ö. 982/1574) tefsiri *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm*'de ve son devir Türk müfessirlerinden Elmalılı Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) *Hak Dini Kur'ân Dili* adlı tefsirinde bu son derece açıktır.

²⁵ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-İnsâf fi beyâni sebebi'l-ihtilâf fi'l-ahkâmî'l-fıkhiyye* (Kahire: Matbaatu'-selefiyye, 1398), 40; Muhammed Hucvî, *el-Fikru's-sâmî fi tarihi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Beirut: yy., ty.), 2: 163; Zemahşerî, *Ruusul-mesail*, 22.

²⁶ Hayrettin Karaman, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 8.

atmosfer içinde yetişen talebe de çoğunlukla taklidî içtihadı tercih etmeye yönelmiştir.²⁷ IV. yüzyıldan itibaren "mutlak müstakil ichtihad" nadir hale gelmiş, mezhepte ve meselede içtihat birkaç asır daha devam etmiş, giderek o da azalmış ve yerini koyu taklide terk etmiştir.²⁸

Zemahşerî'nin yaşadığı²⁹ hicri beşinci ve altıncı asırlar ise İslam fıkıhında yeni bir tavrın/şeklin ortaya çıktığı, İslam dünyasında isim yapmış birçok âlimin yetiştiği ve fıkıh tarihi açısından "istikrâr dönemi" olarak isimlendirilmiş³⁰ ilmi açıdan verimli bir zaman dilimidir. Bu dönemde fıkıh alanında kendi mezhebinin usûlünün belirlenmesi, geliştirilmesi, şekillendirilmesi, belli kurallar altına alınması ve kendilerinden sonraki nesillere mezhepteki görüşlerin ve tercihlerin aktarılması noktasında büyük rolleri olan öncü isimler yetişmiştir. Bu isimler mensubu olduğu mezhebin görüşlerini temellendirme ve mezhepte verilen görüşlerin doğruluğunu ispat etme cihetinde eserler kaleme almışlar, mezhepte verilen her bir hükmün/içtihadın sebep ve illeti ile dayandığı usûlü tespit ederek tahrîc faaliyetlerine yönelmişler ve emsal hükümler üretmişlerdir.³¹ Hanefi fakihlerinden Muhammed es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) usûl ve fîrû' a dair kitapları³² bu maksatla

²⁷ Karaman, *İslam Hukukunda İctihad* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 167.

²⁸ Karaman, "Fıkıh", 9.

²⁹ Zemahşeri 467/1075 yılında doğup 538/1144 de vefat etmiştir. Dolayısı ile hem 5. asırda hem de 6. asırda yaşamıştır.

³⁰ Hicri II-IV. yüzyıllar arası (Abbasiler Devri-Mezheplerin teşekkül devresi) kaynaklarda genellikle fıkıhın "olgunluk çağı" olarak isimlendirilir. Hicri 4. 5. ve 6. asırlar için ise kaynaklarda mezheplerin kurumsallaşma dönemi ile birlikte düşünülerek, "Abbasiler'in Sonu ve Selçuklular Devri-Duraklama Devresi" gibi farklı tasniflendirmeler yapılmıştır. Bkz. Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku-I* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1984, 74. Fakat Mezheplerin teşekkülünden sonraki dönem (Abbasiler'in Sonu ve Selçuklular Devri-mezheplerin gelişmesi devresi) yeni içtihatlar yavaşladığı için "duraklama", mezhepler detaylandırıldığı için "mezheplerin gelişmesi" şeklinde isimlendirilir. Ve bu dönem sanayi devrimine (1173/1760) kadar devam eder. Biz de burada bu dönem için "istikrâr dönemi" ifadesini tercih ettik.

³¹ Dihlevî, *el-İnsâf*, 29.

³² Serahsî'nin "*el-Mebsût*" isimli meşhur eseri, Muhammed eş-Şeybânî'nin "el-Asl" adlı şaheseri ile diğer kitaplarını Hakim eş-Şehid "el-Muhtasaru'l-Kâfî" adlı eserinde özetlemiş, Serahsî de bunu bu kitabında şerh ve ikmal etmiştir. Serahsî'nin, *Şerhu (nüketü) ziyadati'z-ziyadat*, nşr. Ebü'l-Vefa el-Efganî (Haydarabad: Dekken, yy., 1378) isimli eseri Muhammed eş-Şeybânî'nin eseri olan "*ez-Ziyâdât*", "*Ziyâdâtu'z ziyâdât*", "*el-Cami'u's-sağîr*" ve "*el-Cami'u'l-kebir*"in şerhleridir. "*Şerhu siyeri'l-kebir*" isimli

yazılmıştır. Fakat bu dönemde vücuda getirilen eserlerin bir kısmında şiddetli mezhep taassubunun olduğu hatta muhalif olunan mezhebin görüşünü çürütmek için o mezhebin zayıf görüşlerinin delil olarak kullanıldığı ve diğer bir mezhebin görüşlerine tolere ile bakan âlim sayısının neredeyse yok denecek kadar az olduğu müşahade edilmektedir.³³

Bu dönemde ilmî meclislerde “münâzara” ve “cedel” adı altında ilmî tartışmalar yapılmış hatta bu meclisler o kadar çoğalmıştır ki³⁴ halife ve vezirler dahi âlimleri bu noktada cesaretlendirerek, ödüller vermişlerdir. “Nazar” ilminin kuralları ile ilgili birçok eser yazılmış ve bunlar “edebu’l-bahs” olarak³⁵ isimlendirilmişlerdir. Gerçeği bulmaya yönelik tartışmaların faydalı olduğu açık olmakla birlikte bu dönemde fıkıh alanında sürdürülen tartışmaların amaç ve sayısında olumsuz gelişmeler olmuştur. Gazzâlî’ye (ö. 505/1111) göre bu dönem yapılan tartışmalarının asıl amacı nüfuz kazanmak, bilgisini göstermek, mezhebinin propagandasını yapmak, idarecilere şirin görünmektir.³⁶ Bu tartışmalar, tarafları her halükarda mezhep görüşlerini benimsemeye ve müdafaya mahkum etmiş, bu sebeple ekoller arasında bilgi alışverişi adeta imkansız hale gelmiştir.³⁷

Zemahşeri’nin yaşadığı dönemde Hanefi mezhebinde “el-Mebsût”³⁸ isimli eseri ile meşhur olan Serahsi gibi “mezhepte müçtehit”³⁹

eseri ise Muhammed eş-Şeybânî’nin devletler umumi hukukuna dair kitabının şerhidir. “*Usûlu’l fikh*” (*Usûlü’s-Serahsî*), nşr. Ebü’l-Vefa el-Efganî (Kahire, 1372) ise, Muhammed eş-Şeybânî’nin eserleri üzerindeki şerhlerin esaslarını açıklamak için kaleme aldığı usûl-ü fıkha dair bir eserdir. Bkz. Muhammed Hamidullah, “Serahsi-Şemsu’l-eimme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 546, 547.

³³ Muhammed Hudaî, *Târihu-teşrî’i’l-İslâmî* (Beirut: Daru’l-kalem, 1983), 252.

³⁴ Bu dönemde başta Irak ve Horasan olmak üzere büyük merkezlerin tamamına yakınında âlimler arasında tartışma yapılmayan meclis neredeyse yok gibidir. Bkz. İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-târih*, 10: 125.

³⁵ Hudaî, *Târihu-teşrî’i’l-İslâmî*, 252.

³⁶ Ebü Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâ-u ‘ulûmi’d-dîn* (Beirut: Dâru’l-ma’rife, ty.), 2: 49.

³⁷ Karaman, “Fıkıh”, 9.

³⁸ Serahsî’nin “el-Mebsût” isimli eseri Hanefi mezhebindeki fıkhi görüşlerin ve delillerinin en geniş şekilde ele alındığı ve sistemli bir tahlilinin yapıldığı fûru-u fıkıh alanında ilk ve en hacimli çalışma olmuştur. “el-Mebsut”, mezhebin temel görüşlerinin tesisi ve doğruluklarının ispatıyla ilgilenmeyerek diğer bütün görüşler

olan âlimler yanında "el-Muhtasar"⁴⁰ isimli eseri ile şöhret bulmuş Kuduri (ö. 428/1037) gibi ashab-ı tercihten olan fakihlerin olduğu⁴¹ müşahade edilmektedir.⁴² Bu asır Hanefî mezhebinin gelişmesi ve yayılması bağlamında ikinci merhale olarak adlandırılmıştır.⁴³

Şafîî mezhebinde de "el-Mühezzeb"⁴⁴ sahibi Ebû İshak eş-Şirâzi (ö. 476/1083) ve "el-Vasît"⁴⁵ sahibi Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî gibi

hakkında tarafsız şekilde sistemli bir tahlil yapan büyük eserlerin ilki durumundadır. Bkz. Hamidullah, "Serahsi", 546.

³⁹ Hanefiler tarafından "tabakatü'l-fukaha" başlığı altında yapılan ilk ve bilinen tek derecelendirme; mutlak müctehid, mezhepte müctehid, mesâilde müctehid, ashabü't-tahrîc, ashabü't-tercih, ashabü't-temyîz ve mukallid şeklindedir. Müctehidlerin bu şekilde tabakalara ayrılmasının hangi teorik veya pratik gereklerden kaynaklandığına dair bir değerlendirme bulunmamakla birlikte bu derecelendirmenin asrın müctehidsiz olup olmayacağı tartışması, hangi seviyedeki alimlerin başkalarını taklid edip edemeyeceği, ifta ve kaza görevlerine atanma şartlarında zaman içinde görülen değişme, mezhep içerisinde öncelik sıralaması gibi hususlarla ilgili olduğu söylenebilir. Bkz. H. Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 439.

⁴⁰ Hanefî literatüründe "el-Muhtasar" denilince akla gelen Kuduri'nin eseri gelir. "el-Muhtasar", delillerin zikredilmediği, diğer mezheplerin görüşlerine yer vermeyen bir eserdir. Eserde mezhep imamları arasındaki hiyerarşi gözetilmiş; ilk olarak Ebû Hanîfe'nin görüşleri zikredilmiş, sonrasında İmâmeyn'in ittifak ettiği hususlar, daha sonra da Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin tek başına kaldıkları görüşler zikredilmiştir. Bkz. Ferhat Koca, "el-Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 65.

⁴¹ Zemahşerî'nin döneminde Hanefî mezhebinde öne çıkmış olan fukahâyı şu şekilde sıralayabiliriz: Ebu Abdullah Muhammed b. Ali ed-Dâmeğânî (ö. 478), Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî (ö. 483), Ali b. Muhammed el-Pezdevî (ö. 483), Bekir b. Muhammed ez-Zerencerî (ö. 512), Tahir b. Ahmed b. Abdu'r-Reşîd el-Buhârî (ö. 542), Ebu Bekir Alaaddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkanî (ö. 552), Ebu İshak İbrahim b. İsmail es-Saffâr (ö. 574), Ebu Bekir b. Mesud b. Ahmed el-Kâsânî (ö. 587), Fahreddin Hasan b. Mansûru'l-Üzcendî el-Ferğânî (Kadıhân) (ö. 592), Ali b. Ebi Bekr b. Abdî'l Celîl el-Fergânî el-Merginânî (ö. 593). Bkz. Hudaî, *Târihu't-teşrî'i'l-İslâmî*, 253-264.

⁴² Muhammed Emin b. Abidin, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr şerhu tenvîri'l-ebşâr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1386), 1: 77; Zemahşeri, *Ruusul-mesail*, 23.

⁴³ Muhammed İbrahim Ahmed Ali, *el-Mezhebu 'inde'l-Hanefiyyeti* (byy.: Dirâsâtun fi'l-fikhî'l-İslâmî, 1403), 156; Zemahşeri, *Ruusul-mesail*, 23.

⁴⁴ Şafîî fıkının temel kitaplarından biri olan "el-Mühezzeb" Şafîî'nin mezhebindeki temel hükümleri delilleriyle ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan ihtilafli meseleleri gerekçeleriyle ele alan Ebû İshak eş-Şirâzi (ö. 476/1083) tarafından yazılan bir eserdir.

âlimlerin⁴⁶ kitapları öncü olmuş⁴⁷ ve mezhebin görüşleri bu gibi eserlerle delillendirilmiş, muhafaza edilmiş ve sonraki nesillere aktarılmıştır.⁴⁸ Yine Yahya b. Şeref en-Nevevî (ö. 676/1277) ve Muhammed er-Rafî'î (ö. 623/1226) gibi fakîhler mezhep içindeki iki ana çizgi olan Irak ve Horosan ekollerini birleştirerek mezhebe bir hareketlilik getirmişlerdir.⁴⁹

Mâlikî mezhebinde⁵⁰ Süleyman b. Halef b. Eyyûb el-Bâcî⁵¹ (ö. 474/1081) ile Hanbelî mezhebinden İbn 'Akîl⁵² (ö. 513/1119) gibi fakîhler de⁵³ bu dönemin önemli isimleri arasındadır.

Bkz. Bilal Aybakan, “el-Mühezzeb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 518.

⁴⁵ “el-Vasît fi'l mezheb” Gazzâlî'nin furû'u-fıkha dair bir eserdir. Gazzâlî bu eserini Şirazi'nin “el-Mühezzeb”inden yararlanarak, oluşturmuştur. Gazzâlî'nin furû'u fıkah ile ilgili “el-Basît fi'l-furû” isimli eseri de bulunmaktadır. Gazzâlî'nin usûl-ü fıkha dair ise “el-Vecîz” ve “el-Mustasfâ” isimli eserleri bulunmaktadır. Bkz. Aybakan, “Gazzâlî'nin Fıkah İlmine Katkısı”, 900. *Vefat Yılında İmam Gazzâlî* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 377.

⁴⁶ Zemahşeri'nin döneminde Şafii mezhebinde öne çıkmış olan fıkah âlimlerini şu şekilde sıralayabiliriz: Ebu İshak İbrahim b. Ali el-Fîruzâbâdî (ö. 476), Ebu Nasr Abdu's-Seyyid b. Muhammed (İbn Sabbâğ) (ö. 477), Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî (İmâmü'l-Harameyn) (ö. 487), Ebu'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmail er-Rûyânî (ö. 502), Hucetü'l-İslâm Ebu Hâmid b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505), Ebu İshak İbrahim b. Mansûr el-İrâkî (ö. 596), Ebu Said Abdullah b. Muhammed Hibetullah (İbn Ebî 'Asrûn et-Temîmî el-Mevsîlî) (ö. ?), Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed el-Kazvîni er-Râfî'î (ö. 623/1226), Muhyiddin Ebu Zekeriyâ Yahya b.Şeref en-Nevevî (ö. 676). Bkz. Hudarî, *Târihu-teşrî'i'l-İslâmî*, 253-264.

⁴⁷ Mezhep çevrelerinde ikinci Şafii olarak nitelenen Nevevî; Şirazi'nin “el-Mühezzeb” ile Gazzâlî'nin “el-Vasît” isimli eserlerine bulunduğu çevrede büyük önem verildiğini belirtir. Şafii medreselerinde ders kitabı olarak okutulan, ezberlenen ve inceleme konusu yapılan bu iki eser üzerine pek çok şerh yazılmıştır. Bkz. Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-mühezzeb* (Mısır: yy., ty.), 1: 9.

⁴⁸ “el-Mühezzeb”i mezhep içindeki iki ana çizgiden biri olan Irak çizgisinin, “el-Vasid”i ise Horasan çizgisinin zirve metinleri olarak görmek mümkündür. Bkz. Aybakan, “el-Mühezzeb”, 519.

⁴⁹ Zemahşeri, *Ruusul-mesail*, 23.

⁵⁰ Zemahşeri'nin döneminde Malikî mezhebinde öne çıkmış olan fıkah âlimlerini şu şekilde sıralayabiliriz: Ebu Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî (ö. 494), Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî el-Mâzirî es-Sakalî (ö. 526), Ebu Bekir Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Arabî (İbn Arabî), (ö. 534), Kadı Abdulfazl 'Iyâz b. Musa (Kadı 'Iyâz), (ö. 541), İsmail b. Mekki el-'Avfî (ö. 581), Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Hafîd (İbn Rüşd) (ö. 595). Bkz. Hudarî, *Târihu-teşrî'i'l-İslâmî*, 253-264.

2. Zemahşerî'nin Mezhebi

İtikatta koyu bir mu'tezilî⁵⁴ olan Zemahşerî fıkıhta Hanefî mezhebine mensuptur.⁵⁵ *Şekâiku'n-Numân fi hakâiki'n-Nu'mân* adlı eserini Ebu Hanife (ö. 150/767) için kaleme alması,⁵⁶ onun Ebu Hanife'ye olan saygısının ve sevgisinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Zemahşerî Hanefî mezhebine mensup olmasını övünerek şu şekilde şiirleştirerek ifade eder:

و أسند ديني و إعتقادي و مذهبي إلى حنفاء إختارهم و حنا نفا
حنيفية أديانهم حنافية مذاهبهم لا يبتغون الزعانفا

*Dinimi, itikadımı ve mezhebimi, Allah'ın Hanîfler olarak seçtiği
Hanefiler'e dayandırıyorum*

⁵¹ Endülü's'ün yetiştirdiği seçkin bir Maliki hukukçusu olan Bacî'nin (ö. 474) Muvatta'nın şerhi olan "el-Müntekâ" isimli fûru'u fıkha dair eserinin yanısıra "İhkâmu'l-fusûl" adıyla cedel metoduyla te'lif ettiği usûl-ü fıkıh alanındaki eseri de önemlidir. Eserde Maliki hukukçularının görüşleri yanında Şafii ve Hanefi hukukçularının görüşlerine de mukayeseli olarak yer verilmiştir. Bkz. Sabri Erturhan, "Ebu'l-Velid el-Bâcî ve İhkâmu'l-Fusûl'ü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2002): 235, 238, 239.

⁵² Usûl ilimlerine dair çalışmalarıyla tanınan ve Selefiyye içinde akılcılığın kapısını aralayan Hanbeli âlimidir. "el-Cedel" isimli usûlü fıkha dair olan eseri şerî delillerle mezhepler arası tartışma kurallarını ihtiva eder. el-Vâzih fi usûli'l-fıkıh" isimli üç ciltlik eserin birinci cildinde usûl-ü fıkıhta mezhep, ikincisinde usûlcülerin cedeli ile fakihlerin cedeli ve üçüncü cildinde hilâf konusu incelenir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Akîl, Ebu'l-Vefâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 301, 303.

⁵³ Zemahşerî'nin döneminde Hanbelî mezhebinde öne çıkmış olan fıkıh âlimlerini ise şu şekilde sıralayabiliriz: Ebu Cafer el-Hâşimî (ö. 470), Hasan b. Ahmed b. Abdî'l-Bağdâdî (İbnu'l-Bennâ) (ö. 471), Ali b. Muhammed b. Osman el-Hulvânî (ö. 505), Ebu'l-Hitâb Mahfûz b. Ahmed b. Hasan (ö. 510), Ali b. Muhammed b. 'Akîl el-Bağdâdî, (İbn 'Akîl) (ö. 513), İbnü'z-Zâğevânî, Ali b. Abdullah b. Nasr (ö. 527), Abdülvehhâb b. Abdülvâhid b. Muhammed eş-Şîrâzî (ö. 536), İbn Abdûs, Ali b. Ömer b. Ahmed (ö. 559), İbn Hübeyre, Yahya b. Ebî Mansûru'l-Vezîr (ö. 560). Zemahşerî'nin dönemindeki Hanbeli fukası için bkz. Abdülkadir Bedrân, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ty.), 206-211.

⁵⁴ Bkz. Ebü'l-Hasan b. Ahmed Kadı Abdulcabbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, nşr. Abdulkerim Osman (Kahire: yy., ty., 1988), 149, 299, 609.

⁵⁵ Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdullah Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.), 343,345; Suyûtî, *Buğye*, 2: 279; Hûfî, *ez-Zemahşerî*, 167.

⁵⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2: 1056.

Onların dini Hanîf, mezhepleri Hanefîdir, onlar boş, faydasız şeylere önem vermezler.⁵⁷

Kendisi Hanefî olmasına rağmen İmam Şâfiî'ye (ö. 204/820) de çok saygı duymuş ve onu; "Eimmetu'l-'ulemâ", (âlimlerin imamı) gibi sıfatlarla övmüştür. İmam Şâfiî'nin sözlerinden derlediği "Şâfi'ul-'ayn min kelâmi's-Şâfi'î" adlı eserini de ona olan sevgisini belirtmek için yazmıştır. İmam Şâfiî'yi çok sevdiğini şiirlerinde de çokça dile getirmiştir.⁵⁸ Zemahşerî'nin her ne kadar sevip övse de⁵⁹ fikhî konuları ele alırken amelde mensubu olduğu Hanefî mezhebine ta' assub göstermeden, mu'tedil bir yaklaşım sergilediğine şahit olunmaktadır. Hatta bir şiirinde kendi dönemindeki bazı fikhî mezhep müntesiplerinin ta'assubundan şu şekilde şikâyet etmektedir:⁶⁰

وَأَكْتَمَهُ كَتْمَانَهُ لِي أَسْلَمَ	إِذَا سَأَلُوا عَنْ مَذْهَبِي لَمْ أَبْجِ بِهِ
أَبِيحِ الطَّلَا وَهُوَ الشَّرَابُ الْمَحْرَمُ	فَإِنْ حَنْفِيًّا قُلْتُ قَالُوا بِأَنْبِي
أَبِيحِ لِهَمِّ أَكْلِ الْكَلَابِ وَهُمْ هَمُّ	وَإِنْ مَالِكِيًّا قُلْتُ قَالُوا بِأَنْبِي
أَبِيحِ نِكَاحِ الْبِنْتِ وَالْبِنْتِ تَحْرِمُ	وَإِنْ شَافِعِيًّا قُلْتُ قَالُوا بِأَنْبِي
ثَقِيلَ حُلُولِي بِغِيضِ مَجْسَمِ	وَإِنْ حَنْبَلِيًّا قُلْتُ قَالُوا بِأَنْبِي
يَقُولُونَ تَيْسٌ لَيْسَ بِيَدْرِي وَيَفْهَمُ	وَإِنْ قُلْتُ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ وَحَزْبِهِ
فَمَا أَحَدٌ مِنْ أَلْسِنِ النَّاسِ يَسْلَمُ	تَعَجَّبْتُ مِنْ هَذَا الزَّمَانِ وَأَهْلِهِ
عَلَى أَنْهَمْ لَا يَعْلَمُونَ وَأَعْلَمُ	وَآخِرُنِي دَهْرِي وَقَدَمِ مَعْشَرَا
أَنَا الْمِيمِ وَالْأَيَّامِ أَفْلَحُ أَعْلَمُ	وَمَذْ أَفْلَحِ الْجَهَالِ أَتَيْتُ أَنْبِي

Mezhebimi sordukları zaman	Onu gizlerim, çünkü onu gizlemek benim için daha selametli ⁶¹
Eğer Hanefiyim desem, derler ki	Ben nebizi mübah sayarmışım. ⁶²
Eğer Mâlikiyim desem, derler ki	Halbuki o haram içecektir.
	Köpek eti yemeyi onlara mübah

⁵⁷ Hûfî, ez-Zemahşerî, 91.

⁵⁸ Ebû Mûsa, Belâgatü'l-Kur'aniyye, 63.

⁵⁹ Kâtib Çelebi, Keşfü'z-zünûn, 2: 1056.

⁶⁰ Bkz. Zemahşerî, el-Fâik fî garibi'l-hadîs, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl (Kahire: yy., ty., 1945), (mukaddime) 1: 9; a.mlf., Divan, 608.

⁶¹ Zemahşerî mezhep taassubundan ve bulunduğu muhitte kendisinin ilmî değerinin anlaşılmasından, hak etmeyen cahil insanların istedikleri makamlara kolayca ulaşabilmelerinden şikâyet etmektedir.

⁶² Nebîzin hükmüyle ilgili Zemahşerî'nin ve fikhî mezheplerin görüşlerini "el-Keşşâf'ta Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetleri Bağlamında İstişhâd Metodundan Bazı Örnekler" başlığı altında ayrıntılı olarak ele alacağız.

Eğer Şafîîyim desem, derler ki

Eğer Hanbeliyim desem, derler ki

kılıyormuşum.⁶³ Halbuki o (köpek olan) onlardır.

Kız çocuğunu nikâhlamayı mübah kılarım. Halbuki bu yasaklanmıştır⁶⁴

Katı helalci⁶⁵ olup ağır mücessime tenkidçisiymişim⁶⁶

⁶³ İbn Kasım, Mâlik b. Enes'in dört ayaklı yırtıcı hayvanların etini yemeyi mekruh gördüğünü ve Malîkî ulemâsının çoğunluğunun da Mâlik b. Enes'in bu görüşünü kuvvetli bulup ona katıldığını rivayet etmiştir. Şafîî ve Ebû Hanife de dört ayaklı yırtıcı hayvanların haram olduğunu benimser. Hanbeliler de köpek dişi ile ısırın her hayvanı yırtıcı kabul ederek bütün yırtıcı hayvanları haram saymışlardır. Mâlik b. Enes (leş, akıtılmış kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvan etinin haram kılındığı) En'am, 6/145 âyetiyle yırtıcı hayvanların etini yemeyi yasaklayan hadisleri cem ederek yırtıcı hayvanların etini tenzihen mekruh görmüştür. Bkz. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî el-Endülüsî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muğtesid* (Riyad: yy., ty., 1995), 1: 866, 867; Ebû Bekr Cessâs Ahmed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Sâdık Kamhâvî (Kahire: Dâru'l-mushaf, ty.), 4: 188; Ebû İshak Şîrâzî İbrâhim b. Ali, *el-Mühezzeb fi fihî'l-İmâmi's-Şâfîî* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.), 1: 203; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylül-evtâr fi ehâdisi seyyidi'l-ahyâr şerh-i müntekal-ahbâr* (Kâhire: Mektebetü dâri't-turâs, ty.), 8: 263; Ahmed b. Muhammed b. Kudame, *el-Muğnî fi fihî'l-imâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybân* (Beyrut: yy., 1972), 11: 67.

⁶⁴ Şafîî ve Malîkilere göre zina ile hürmet-i musahere meydana gelmez, zina ile hiçbir hukukî unsur oluşmaz. Fakat bu çeşit sıhrî husımlarla evlenmek Şafîîler'de mekruh sayılmıştır. Hanefî ve Hanbelî mezhebine göre ise, zina ile gerçekleşen ilişkilerde "hürmet-i musahere" meydana gelir. Buna göre, bir insanın zina ettiği kadının (nesep ve süt ile olan) usûlü ve furûu ile evlenmesi hukuken geçerli değildir ve bu kişiler ebedi haram olur. Aynı şekilde, zina eden kadın da, zina ettiği erkeğin usûlü ve furûu ile evlenemez. Bkz. Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1969), 2: 97, Şîrâzî, *el-Mühezzeb* 2: 45; Şevkânî, 6: 57; Cessas, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 137.

⁶⁵ "Katı helalci" tabirinden kasıt; kolay kolay bir şeye helal demeyen, her şeye neredeyse haram fetvası veren kişi anlamındadır.

⁶⁶ "Ağır mücessime tenkidçisi" olmaktan kasıt mücessimenin fikirlerini hiçbir şekilde kabul etmemek anlamındadır. Bilindiği gibi mücessime'nin en belirgin özelliği Allah'ın cismanî niteliklere sahip olduğunu söylemesidir. Hanbeliler'e göre Allah'ın sıfatları hiçbir şekilde te'vil edilemez, olduğu gibi kabul edilir. Zati, sıfatları ve fiilleri bakımından bir ve tek olan Allah sadece Kur'an ve Sünnet'te bildirilen sıfatlarla nitelendirilebilir. Ahmed b. Hanbel'e göre Allah'ı naslarda belirtilen (subuti) sıfatlarla nitelendirmek teşbihi gerektirmez. O'nu yaratıklara benzetmek nasıl hatalı ise onlara

Eğer ehl-i hadis tarafındanım desem Yazıklar olsun! Hiçbir şey bilmez ve anlamaz, derler

Şaşıyorum bu zamana ve insanlarına Hiç kimse insanların dilinden emin değil

Talihim beni geri bıraktı, hak Halbuki onlar cahil, ben bilen olmama etmeyenleri ise öne çıkardı⁶⁷ rağmen

Cahiller istedikleri konumlara Anladım ki ben mîmim bu zaman ise ulaştıklarından beri yarık dudaklı⁶⁸ adamdır.

Görüldüğü gibi Zemahşerî bu beyitlerde verdiği misallerle fikhî mezheplerin farklı içtihatlarını yadırgamamakta bilakis devrindeki fıkıh müntesiplerinin ne denli mezhep taassubu içerisinde birbirlerini suçladıklarını tasvir etmektedir. Zemahşerî'nin sadece bu beyitlerine bakıldığında dahi onun fıkıh konularına olan vukûfiyetini ve mezheplerin görüşlerine karşı hoşgörülü bir tavır içerisinde olduğunu açık, seçik görülebilmektedir.

Fakat Zemahşerî fıkıh alanında gösterdiği bu müsamahakar tutumunu i' tizâlî görüşler⁶⁹ söz konusu olunca gösterememiştir. Onun

benzetmemek için naslarda bildirilen sıfatları nefyetmek de aynı şekilde hatalıdır. Çünkü tenzihte aşırı gitmek başka türlü bir teşbihe yol açar ve yaratıcının görmeyen, işitmeyen, konuşmayan cansız varlıklara (putlara) benzetilmesine yol açar. Buna göre teşbih ve aşırı tenzih görüşünün taşıdığı mahzurlardan kurtulmanın yegane yolu naslarda bildirilen sıfatları kabul edip bunların mahiyet ve keyfiyet itibariyle yaratıkların sıfatlarından farklı olduğuna inanmaktır. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 83.

⁶⁷ Zemahşeri bu beyitlerde bulunduğu muhitte kendisinin ilmî değerinin anlaşılmasından, hak etmeyen cahil insanların istedikleri makamlara kolayca ulaşabilmelerinden şikayet etmektedir.

⁶⁸ Bilindiği gibi mîm harfi dudak harflerinden olup, alt ve üst dudağı tam kapatmak suretiyle çıkarılır, alt ve üst dudağı yarık olan adamın ise mim harfini (doğru şekilde) çıkarması imkansızdır. Zemahşerî kendi muhitindeki durumdan şikayet ederek ilmî değerinin bilinmemesinden yakınmakta ve burada kendisini mîm harfine benzeterek hem ilim olarak yetkin olduğunu hem de suskun kaldığını, devrindeki cahil kimselerin ise hak etmedikleri halde maddi-manevî konumlara ulaştıklarını ifade ederek kendi zamanını yarık dudaklı adamın mim harfini çıkarmaya çalışmasına benzetmektedir.

⁶⁹ Mu'tezile'nin esasları; "tevhîd, adl, va'd ve va'id, el-menziletü beyne'l-menziyleyn, emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i 'ani'l münker" olmak üzere 5 tanedir. Bkz. Osman

söylem ve ifadeleri incelenince itikaddaki mezhebî tutuculuğu⁷⁰ onun belirgin özelliklerinden birisi olarak ortaya çıkmaktadır. İsmail Cerrahoğlu Mu'tezilî Zemahşerî ile Hanefî Zemahşerî'nin kişilikleri arasında şöyle bir farktan söz eder:

Hanefî olan Zemahşerî, fikhî meselelerde kendi mezhebi dışındaki görüşlere karşı müsâmahâlî ve hatta zaman zaman muhâliflerinin görüşlerini benimser ve kabullenirken , Mu'tezilî olan Zemahşerî ise muhâliflerine karşı müsâmahâ göstermez, çoğu zaman onları eleştirirdi. Ancak bu fikirlerin yayıcısı olması yönüyle de ağır tenkidlere uğramıştır.⁷¹

“el-Keşşâf” isimli tefsirinde ehl-i sünnetin de içinde bulunduğu itikâdî mezhep muhaliflerine karşı oldukça ağır bir dille tenkidler yer alır.⁷² Onun bu yönü haklı-haksız ağır tenkidlere uğramıştır.⁷³

Aydınlı, “Mu'tezile Ekolü, Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları”, Marife Dergisi, 3 (2003): 32.

⁷⁰ Herhangi bir arkadaşını ziyarete gittiğinde kapıya çıkan hizmetliye: “O'na Ebu'l-Kâsım Mutezili'nin kapıda olduğunu söyle.” dediği rivayet edilir. Keşşâf Tefsiri'nin giriş kısmına “Kur'an'ı yaratan Allah'a hamdolsun” diye yazmış fakat kendisine bu ibareden dolayı insanların ondan uzak duracağı ve kimsenin bu tefsire rağbet etmeyeceği söylendiğinde o da bunun üzerine “yarattı” anlamına gelen ‘خلق’ ibaresi yerine yaptı, kıldı anlamına gelen ancak yarattı anlamını da mündemiç olan ‘جعل’ kelimesini koymuştur. Bkz. Özel, *Zemahşeri ve Dilbilimsel Tefsir*, 125; İbn Hallikan, *Vefeyât*, 5: 170. Öte yandan İbn Hallikan, gördüğü birçok Keşşâf nüshasında “جعل” yerine “انزل” kaydına rastladığını, bunun müellife ait olmadığını, başkalarının yapıları bir tashih olduğunu ifade etmektedir. Bkz. İbn Hallikan, *Vefeyât*, 5: 170.

⁷¹ İsmail Cerrahoğlu, “Zamahşerî ve Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1 (1984): 62.

⁷² Örneğin, “Şüphesiz Allah katında din İslâm'dır.” (Âl-i İmrân, 3/19) âyetinde itikatta muhalifi olan mezhepleri eleştirerek küçük görmüştür. Ona göre bir önceki âyette لا إله إلا هو “tevhid”i قَائِمًا بِالْقِسْطِ ise “adâlet”i ifade etmektedir. Bunların peşinden إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ âyeti gelmiştir. Böylelikle Allah katında dinin tevhid ve adaletten ibaret olduğunu “ehlül' ve'tevhid”in (Mu'tezile'nin) dışındakilerin ise Allah katında din namına hiçbir şey ifade etmediğini söyler. Bkz. Zemahşeri, *el-Keşşâf an hakâ'ik-i ğavâmizî't-tenzil ve uyûni'l-akâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Daru-kitabi'l-'Arabi, 1987), I: 345. Zemahşeri; “Ey Ehl-i kitap! Dininizde haksız yere aşırı gitmeyin..” (Maide, 5/77) âyetini tefsir ederken aşırı gitmek anlamına gelen ‘ğuluv’ kelimesini hak ve batıl olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Buna göre Mutezile (ehlül-adl ve't-tevhîd) kelimalarının yaptığı gibi dinin hakikatlerini araştırmak, anlam alanlarını incelemek ve buna yönelik delil bulmaya çalışmak ğuluv-u haktır. Batıl olan “ğuluv” ise

3. Fakîh Zemahşeri

Büyük bir müfessir, muhaddis, lugatçı, edip ve şair olduğu bilinen Zemahşerî'nin ilmî kriterler doğrultusunda ele alınan kıstaslar neticesinde aynı zamanda iyi bir fakîh olduğu da görülmektedir. Onun bu yönü yakın tarihteki araştırmacılar nezdinde meşhur olmamış ve kapalı kalmıştır. Zemahşerî'nin fakîhliğinin ilmî kriterler doğrultusunda tespit edilmesi önem arz etmektedir. Onun ortaya çıkarılmamış bu yönünün aydınlatılmasının ilmî ölçütleri ise; fıkıh alanındaki eserleri, fikhî konulardaki metodu ve özellikle ahkâm âyetlerindeki istişhâd yöntemidir. Fıkıh alanında uzman olan âlimlerin onun bu yönünden övgüyle bahsetmiş olmalarını da bir kıstas olarak değerlendirebiliriz. Dolayısıyla bizim de araştırmamız bu saymış olduğumuz ilmî kıstaslar üzerinde yoğunlaşacaktır.

Zemahşeri fıkıh alanında bilinmeyen bir âlim değildi. Hanefî âlimleri tabakât kitaplarında onun terceme-i hâlini de zikretmişlerdir. Birçok âlim onun fakîh yönüne şahitlik ederek övgülerde bulunmuşlardır. Örneğin Hanefî fakihlerinin ele alındığı Kureşî'nin (ö. 775/1373) "Cevâhiri'l-mudiyye",⁷⁴ ve İbn Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) "Tâcu't-terâcim" isimli tabakât türü eserlerinde Zemahşerî'ye fakîh olarak⁷⁵ yer verilmiştir. Hatta İbn Kutluboğa Zemahşerî'yi "asrının imamı"⁷⁶ olarak nitelemiş ve onun, dönemindeki Hanefî fakihlerinin

mutezile dışındaki heva ve bidat ehlinin yaptığı gibi delillerden yüz çevirip şüphelere tabi olarak hakkı terk etmektir. Bkz. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1: 666. Hatta Zemahşerî ehl-i sünneti 'kaderiyye' olarak niteleyerek onlara ümmetin mecusi demeye kadar ileri gider. Bkz. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4: 194.

⁷³ Mu'tezile mezhebinden olduğu ve mezhebini te'yid eder biçimde te'villere, açıklamalara gittiği için (kulların fiillerinin yaratıcısı olması, Allah'ın âhirette mü'minlerce görülmesinin imkânsız olması, fâsığın mü'min veya kâfir olmayıp ikisi arasında bir merhalede olması, sihrin hakikatının olmaması vs. gibi) bu tefsir çok tenkide uğramış ve eserdeki Mu'tezile mezhebinin görüşlerine uygun te'villerin ayıklanması, çürütülmesi ve reddi sadedinde birçok eser, şerh, hülâsa, hâşiye ve ta'lîka kaleme alınmış, kullandığı hadislerin tahrici yapılmıştır. Keşşâf üzerinde yapılan çalışmalar, tenkidler ve reddiyeler hakkında bkz. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 291-293.

⁷⁴ Bkz. Muhyiddin Ebu Muhammed Abdülkâdir el-Kuraşî, *Cevâhiri'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye* (Haydarabad: Dairetu'l-meârifî'l-Osmaniyye, 1332), 2: 160, 161.

⁷⁵ Bkz. Zeynüddin (Şerefuddîn) Kasım b. Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim fi tabakâti'l-Hanefiyye* (Bağdad: yy., 1962), 71.

⁷⁶ Bkz. İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 71.

büyükleri arasında sayıldığını⁷⁷ belirtmiştir. Yine Leknevî de (ö. 1304/1886) "Fevâid" isimli Hanefî fakihlerinin biyografisini ele aldığı tabakât türü eserinde Zemahşerî'yi; "Hanefî fakihlerinin büyüklerinden olup, yüksek derecede, fakih idi"⁷⁸ şeklinde nitelendirmiştir. Tabakât mütercimleri onun yüksek derecede ve hüccet sayılan bir fakih olduğundan⁷⁹ bahsetmektedirler.

Onun "Ruûsü'l-mesâil fi'l-fikh" isimli eseri fıkıh alanında mütehasıs olmayı gerektiren bir eserdir. Zira Zemahşerî bu eserinde Hanefî mezhebi ile Şafii mezhebi arasındaki ihtilaflı fikhî konuları ele almıştır. Bu yönüyle eser sadece bir fıkıh kitabı değildir. Onun hilâf türünde kaleme almış olduğu bu eser aynı zamanda uzmanlık, fıkıh konularına derin vukûfiyet ve büyük bir ilmî birikim gerektirir. Şöyle ki Zemahşerî bu eserinde sadece mensubu olduğu Hanefî mezhebinin görüşlerinden değil aynı zamanda muhalifi olduğu mezhebin görüşlerinden de her iki tarafın delillerini ele alarak bahseder. Bu makalenin sınırlarını aştığı için Zemahşerî'nin muhtasar olarak kaleme aldığı hilâf türü bu eseri ayrıntılı olarak ayrı bir çalışmada ele alınacaktır. Onun fıkıhla ilgili kaleme almış olduğu eserleri bu kitapla sınırlı değildir. Bilakis onun bu alanda birazdan isimleri verilecek olan başka eserleri de bulunmaktadır.

Zemahşerî "el-Keşşâf"ında da ahkâm âyetlerini adeta bir fakih edasıyla ele almış, sadece konuyla ilgili fikhî görüşleri sunmakla yetinmeyip bu görüşlerin delillerini ele almış ve zaman zaman bunlar arasından tercihlerde bulunmuştur. Bazı noktalarda da kendi görüşünü ifade ederek görüşünün gerekçesini açıklamış ve ilgili delilleri de sunmuştur. Zemahşerî'nin ahkâm âyetlerini ele alış ve istişhâd metodu ile ilgili örneklere ayrı bir başlık altında yer vereceğimiz için burada bu kadarı ile iktifâ etmek istiyoruz.

4. Zemahşerî'nin Fıkıhla İlgili Eserleri

Zemahşerî, çok yönlü bir âlimdir. Nahiv, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, ahlak, edebiyat, lügat, biyografi ve aruz gibi alanlarda eserler vermiştir. Eserlerinin sayısını 30 olarak tespit edenler olduğu gibi bu sayıyı 65'e

⁷⁷ Bkz. İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 71.

⁷⁸ Bkz. Leknevî, *Fevâidü'l-behîme*, 209, 210.

⁷⁹ Murtazâ Ayetullâhzâde eş-Şirâzî, *ez-Zemahşerî lüğâviyyen ve müfessiran* (Kahire: yy., 1977), 141; Leknevî, *Fevâidü'l-behîme*, 209; Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 51.

çıkaranlar da bulunmaktadır. Bu farklılık, bazı kitaplarının çeşitli bölümlerinin müstakil eser sayılmasından ya da bazı eserlerinin değişik isimlerle anılmasından kaynaklanıyor olmalıdır. Telif ettiği bazı eserler bugün dahi büyük ilgi görmektedir. Konumuzun sınırlarını aşmamak adına burada onun sadece fıkıhla ilgili eserlerine değineceğiz:

a. *“Dâlletu'n-nâşid ve 'r-râid fi 'ilmi 'l-ferâiz”*⁸⁰; Ferâiz (miras hukuku) ile ilgili eseridir. Bu kitabın (Ahmed Timur Paşa, Mecelletu'l-Macma'u'l-İlmî, Dimaşk, 10/313)⁸¹ kaydı bulunmaktadır.

b. *“Şerhu muhtasari'l -Kudûrî fi furû' i'l-Hanefiyye”*⁸²; Mütekaddimûn Hanefî alimlerinden olan Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *“Muhtasar”*⁸³ isimli eserinin şerhi bağlamında bir eserdir. Eseri 956/1548 yılında Muhammed ibn er-Rakîl istinsâh etmiştir. Yazmanın nüshası Adana İl Halk Kütüphanesinde 01 Hk 35 arşiv numarası ile kayıtlıdır. Yazma, 157 varaktan oluşmaktadır.

c. *“Menâsiku'l-hac”*⁸⁴: Hac menâsiklerinin/hükümlerinin ele alındığı bir risâledir.

⁸⁰ İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-'arifin ve esmâu'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1995), 2: 402; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru-kütübî'l-'Arabî, 1995), 488; a.mlf., *Siyer*, 15: 18; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 7: 151; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5: 168; Suyûtî, *Buğye*, 2: 280; Suyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 121; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2: 316; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2: 98; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 4: 119; Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 8: 119; Hûfî, *ez-Zemahşerî*, 58.

⁸¹ Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, çev. Abdulhalîm Naccâr (Kahire: Dâru'l-ma'arif, 1959), 5: 238.

⁸² İsmail Paşa, *Hediyetü'l-'arifin*, 2: 402.

⁸³ Asıl adı *el-Kitâb* olup Muhtasaru'l-Kudûrî ya da kısaca el-Muhtasar olarak meşhur olan ve Hanefi fıkıhına dair temel metinlerden sayılan eser, Kudûrî diye bilinen Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer b. Hamdân el-Bağdâdî'ye (ö. 428/1037) aittir. Mezhep imamlarının görüşlerinin muhtasar olarak verildiği ve Hanefi mezhebi dışındaki mezheplerin görüşlerine temas edilmeyen eserin Tahavi'nin el-Muhtasar'ının bir özeti olduğu söylenebilir. Bkz. Kuduri, *el-Muhtasar*, nşr. Sâid Bekdâş (Beyrut: yy., 2010); Abdulğani el-Ğanîmî el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 2012), 1: 25. Ahmed b. Muhammed Ebu Cafer et-Tahâvî (ö. 321/933) tarafından Hanefî *“mezhep birikimini”* bir metinde toplamak üzere kaleme alınan *“Muhtasar”* ise günümüze ulaşan en eski Hanefî fıkıh muhtasarı olma özelliğine sahiptir. Bkz. Ebu Cafer Ahmed b. Ali et-Tahâvî, *el-Muhtasar*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Afğânî (Kâhire: yy., 1370).

⁸⁴ İsmail Paşa, *Hediyetü'l-'arifin*, 2: 403.

d. “Şâfiu'l-ay min kelâmi's-Şâfi'i”⁸⁵: İmam Şâfiî'den Arap Dili ile Araplar'ın veciz ifadelerinden örnekler sunduğu bir eserdir. Zemahşeri *el-Keşşâf*'ında kendisinin kaleme aldığı bu eserine atıfta bulunarak İmam Şâfiî'nin Arap Dili ve Belagatı'nda çok derin bilgiye sahip olduğunu⁸⁶ ifade eder.

e. “Şekâiku'n-Nu'mân fî hakâiki'n -Nu'mân”⁸⁷: Ebû Hanife'nin menkıbeleri hakkında ele aldığı bir eserdir.

f. “Ruûsü'l-mesâil fî'l-fikh”⁸⁸: Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında ihtilâflı fikhî konuları ihtiva eden hilâf türü muhtasar bir eserdir. 1987 yılında Abdullah Nezîr Ahmed tarafından bir cilt halinde tahkikli neşri yapılmıştır.⁸⁹

g. “Mu'cemu'l-hudûd”⁹⁰: İslam Ceza Hukuku'ndaki had cezası gerektiren suçlarla ilgili kaleme almış olduğu muhtasar bir eserdir.

5. “el-Keşşâf”ın Fıkıh Kaynakları

Zemahşeri *el-Keşşâf*'ında fikhî görüşleri naklederken herhangi bir eser/kaynak adı zikretmemiş sadece konu ile ilgili fakîhin ismini vermek suretiyle nakillerde bulunmuştur. Zemahşerî, ahkâm âyetlerini açıklarken hadîslere sıkça yer vermiş, birçok görüşünü hadîslerle açıklamaya, desteklemeye ve delillendirmeye çalışmıştır. Ayrıca hadislerin yanı sıra birazdan isimlerini vereceğimiz bazı sahabe ve

⁸⁵ Bu eser birtakım kaynaklarda “Şâfiu'l-ayn min kelâmi's-Şâfi'i” olarak geçerken; bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 7: 151; Hûfî, *ez-Zemahşerî*, 58; bazılarında “Şâfiu'l-ay min kelâmi's-Şâfi'i”; bkz. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5: 170; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2: 316; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 4: 119; İbn Kutluboğa'da ise “Şâfiu'l-ay min kelâmi'l-imâm eş-Şâfi'i” şeklinde geçmektedir. Bkz. İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 72.

⁸⁶ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1: 469.

⁸⁷ Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1056; İsmâ'il Paşa, *Hediyetü'l-arifin*, 2: 402; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 7: 151; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5: 168; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 72; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2: 315; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 4: 119; Hûfî, *ez-Zemahşerî*, 58.

⁸⁸ Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, 1: 23; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 7: 151; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5: 170; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 72; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2: 316; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 4: 119; Hûfî, *ez-Zemahşerî*, 58; İsmâ'il Paşa, *Hediyetü'l-arifin*, 2: 403.

⁸⁹ Bkz. Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed (Beyrut: Dâru-beşâiri'l-İslâmiyye, 1407/1987).

⁹⁰ Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5: 169.

tabi'ûnun rivayetlerine⁹¹ de başvurmuştur. Zemahşerî, birkaç yerde Müslim'in (ö. 261/875) "el-Camiu's-Sahih"i⁹² ve Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) "es-Sünen"inin⁹³ ismini verse de delil olarak kullanmış olduğu hadislerin çoğunun kaynağını⁹⁴ belirtmemiştir. Hadis nakil yöntemi açısından genellikle senetlerin sahâbe râvisi dışındaki kısımlarını hafzeden Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'taki delil olarak kullanmış olduğu hadislerin büyük çoğunluğu muallak hadislerden oluşmaktadır.⁹⁵ Hadislerin sıhhati hakkında nadir bilgi veren Zemahşerî bazı yerlerde sıhhatinden şüpheli olduğu (özellikle adl prensibi ile çelişen) hadisler için; "bu hadis eğer sahihse"⁹⁶ ibaresini kullanmış ve bu tarz hadisleri te'vil yoluna gitmiş bazen de rivâyetlerin zayıf veya uydurma

⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 128, 180, 208,220, 325, 453; 2: 244, 245, 263, 411, 691; 3: 172; 4: 557.

⁹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 116.

⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 464.

⁹⁴ *el-Keşşâf*'taki hadislerin kaynakları ile ilgili Hasan Yerkazan tarafından doktora tezinden üretilerek yayınlanan makaledeki verilere göre *el-Keşşâf*'ta toplam 1603 hadîs bulunmaktadır. Bu hadisler 87 farklı kaynaktan tespit edilmiş olup bunların büyük çoğunluğu hadîs kaynakları olmakla birlikte bunların dışında tefsir, tarih gibi sahalarda yazılan kaynaklarda bulunmaktadır. Yine buradaki verilere göre 1603 hadîsin, % 94'ü yani 1506'sı kaynaklarda tespit edilebilmiş olup, % 6'sının, yani 97 hadîsin ise kaynağı bulunamamıştır. Zemahşerî'nin bu eserinde en fazla es-Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'ân* isimli eserinden faydalanmıştır. 1603 hadîsin 389'u yani % 24'ü bu eserde bulunmaktadır. Sa'lebî'den sonra en fazla hadîsin bulunduğu kaynak ise Müslim'in (ö. 261/875) *es-Sahih*'i ile Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-Sahih*'idir. Eserde kullanmış olduğu 363 hadis Müslim'in *Sahih*'inde, 336 hadis ise Buhârî'nin *Sahih*'inde bulunmaktadır. 314 hadîs ise Hâkim'in (ö. 405/1014) *Müstedrek*'inde bulunmaktadır. Sünenler içerisinde en çok hadîs 242 hadîsle Tirmizî'nin (ö. 279/892) *el-Câmi*'inde; Müsnedler içerisinde ise en çok 221 hadîsle Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'inde yer almaktadır. Tarih kitapları içerisinde en çok hadîsin bulunduğu kaynak ise İbn İshâk'ın (ö. 151/768) *Kitâbu'l-Meğâzî* isimli eseridir. Sahih hadîs kitaplarının yanı sıra az sayıda da olsa bazı hadîsler, İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) ve İbnü'l-Cevzi'nin (ö. 597/1201) *el-İlel*'lerinde ve Ukaylî (ö. 322/934) ve İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *ed-Duaî* isimli eserlerinde bulunmaktadır. Bkz. Hasan Yerkazan, "Zemahşerî'nin Eserlerinde Bulunan Hadislerin Kaynakları", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2017): 281, 282, 283.

⁹⁵ Mehmet Kaya, "İrab Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü", - Zemahşeri Örneği- (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 87.

⁹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 357; 3: 394.

olduğunu⁹⁷ belirtmiştir. Fakat birkaç yer istisna, genelde naklettiği hadislerin sıhhati hakkında bilgi vermemiştir.⁹⁸

Müellifimiz eserinde fikhî hüküm içeren konularda Abdullah b. Mes'ud⁹⁹ (ö. 32/653), Ali b. Ebi Talib¹⁰⁰ (ö. 40/661), Sa'id b. Müseyyeb¹⁰¹ (ö. 94/713), İbrâhim en-Nehaî¹⁰² (ö. 96/714), Şa'bî¹⁰³ (ö. 104/722), Zührî¹⁰⁴ (ö. 124/741), İbn Ömer¹⁰⁵ (ö. 73/692), Katade¹⁰⁶ (ö. 117/735), Osman el-Bettî¹⁰⁷ (ö. 143/761), İbn Ebî Leylâ¹⁰⁸ (ö. 148/765), Ebû Hanîfe,¹⁰⁹ Evza'î¹¹⁰ (ö. 157/774), Züfer¹¹¹ (ö. 158/775), Süfyân es-Sevrî¹¹² (ö. 161/778), Leys b. Sa'd¹¹³ (ö. 175/791), Mâlik b. Enes¹¹⁴ (ö. 179/795), Ebû Yûsuf¹¹⁵ (ö. 182/798), Muhammed eş-Şeybânî¹¹⁶ (ö. 187/804), Süfyan b. 'Uyeyne (ö.

⁹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 342.

⁹⁸ Zemahşerî, tefsirinde muteber hadis kitaplarında yer almayan hadisleri naklettiği noktasında eleştirilmiştir. el-Keşşâf tefsirindeki hadisleri tahrîc eden İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), eserinin bazı yerlerinde tefsirde yer alan hadisleri muteber hadis kaynaklarında bulamadığını ifade eder. Bkz. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *el-Kâfi eş-şâfi fi tahrîc-i ehâdisi'l-keşşâf*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin (el-Keşşâf tefsiriyle birlikte) (Beyrut: Dâru-kütübî'l-ilmîyye, 2009), 1: 28, 71-72, 288, 646; Kaya, "İrab Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü", 87,88.

⁹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 38, 321, 389, 402, 512; 2: 104, 308; 3: 153, 157; 4: 557, 740.

¹⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 223, 225, 226, 260, 262, 326, 611.

¹⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 39, 220, 495; 4: 55.

¹⁰² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 116, 185, 220, 269, 544, 545; 3: 558; 4: 38, 127, 488, 518, 553, 646.

¹⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 171, 220, 226, 325, 355, 470, 475, 508, 545, 611, 638, 687, 688; 2: 617; 3: 138, 254; 4: 488, 565, 640, 756, 780.

¹⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 240, 678; 2: 231, 244, 263, 283, 289; 3: 535; 4: 488, 519, 645.

¹⁰⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 180, 273, 288, 453, 608, 611, 673; 3: 156, 172; 4: 553.

¹⁰⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 220, 231, 232, 246, 249, 259, 275, 486, 490; 3: 153, 4: 558.

¹⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 326; 3: 215.

¹⁰⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 280, 680.

¹⁰⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 1, 18, 208, 220, 240, 241, 242, 243, 249, 261, 265, 269, 273, 276, 278, 279, 280, 673, 679; 2: 261, 282, 515, 617; 3: 152, 153, 158, 209, 213, 215, 284, 362, 467, 495, 549; 4: 31, 200, 281, 317, 338, 350, 488, 534, 537, 554, 555, 559.

¹¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 276, 471, 496; 2: 434.

¹¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 610; 3: 215; 4: 537.

¹¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 220, 276, 397, 454, 472; 4: 133, 497, 701.

¹¹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 471.

¹¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 119, 180, 208, 220, 240, 242, 243, 610; 2: 221, 222, 261, 384, 515; 3: 14, 24, 284; 4: 553, 558.

¹¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 544, 545, 660, 679; 3: 215, 495; 4: 281, 488, 554.

¹¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 679; 3: 215, 495; 4: 488.

198/814),¹¹⁷ Şâfiî¹¹⁸, Ebu Sevr¹¹⁹ (ö. 240/854), Ahmed b. Hanbel¹²⁰ (ö. 241/855), Davud ez-Zâhiri¹²¹ (ö. 270/884), Ebûbekr er-Râzî¹²² (ö. 313/925) ve Tahâvî¹²³ (ö. 321/933)'den nakillerde bulunmuştur.

Zemahşerî ahkâm âyetlerinin tefsirinde sahabe kavlini de delil olarak kullanmış ve bu bağlamda sahabe yanında tabi'ûndan bazı meşhur âlimlerin farklı kıraatteki rivâyetlerini de fıkıh konularını işlerken kaynak olarak kullanmıştır. Zemahşerî bu bağlamda; Abdullah b. Mes'ûd¹²⁴ (ö. 32/653), Übey b. Kâ'b¹²⁵ (ö. 33/654), Ali b. Ebî Tâlib¹²⁶ (ö. 40/661), İbn Abbas¹²⁷ (ö. 68/687), Habib b. Rübeyyi'a es-Sülemî¹²⁸ (ö. 73/692?), Ebu'l-Cevzâ¹²⁹ (ö. 83/102), Ebu'l-Âliye¹³⁰ (ö. 90/709), Hasan Basri¹³¹ (ö. 110/728), Zeyd b. Ali¹³² (ö. 122/740), Kays el -A'rac¹³³ (ö. 130/747), Cafer b. Muhammed es-Sadık¹³⁴ (ö. 148/766), Muhammed b. Mukatil er-Râzî¹³⁵ (ö. 248/862), el-Yemânî¹³⁶ (ö. ?) gibi âlimlerin kıraatlerine yer vermiştir.

¹¹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 483; 4: 324.

¹¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 1, 18, 220, 225, 226, 241, 242, 243, 249, 259, 266, 269, 273, 278, 280, 469, 502, 549, 558, 561, 607, 608, 610, 672, 673, 674, 679; 2: 283, 307, 515; 3: 172, 209, 213, 214, 215, 362, 481, 495, 535, 550, 558; 4: 317, 338, 351, 488, 509, 534, 553, 555, 564.

¹¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 608.

¹²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 680.

¹²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 610.

¹²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 551.

¹²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 544; 4: 317.

¹²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 208, 259, 269, 289, 487, 559, 612, 632, 638, 673; 2: 195; 3: 552; 4: 485, 534.

¹²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 177, 202, 205, 226, 242, 262, 272, 275, 289, 358, 486, 673; 2: 686; 4: 534, 555.

¹²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 282; 2: 650.

¹²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 226, 231, 327; 4: 534.

¹²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 258, 679; 2: 280.

¹²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 223.

¹³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 289, 328.

¹³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 280, 327, 328, 611, 679, 687; IV, 539.

¹³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 110, 119.

¹³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 280, 679.

¹³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 673, 679.

¹³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 679.

¹³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 497, 673.

Zemahşerî ayrıca Ebû Hanîfe'den de kıraat nakletmiştir.¹³⁷ Ebu Hanîfe'den nakletmiş olduğu bu kıraati kendi görüşüne delil olarak da kullanmıştır.¹³⁸ Fakat Zemahşerî, en büyük muarızı Mâlikî âlimi İbn Müneyyir (ö. 683/1284) tarafından fikhî konularda yaptığı nakillerde pek dikkatli davranmadığı ve birtakım referanslarının yanlış olduğu noktasında eleştirilmiştir.¹³⁹

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ta ahkâm âyetlerini açıklarken kaynak olarak kullandığı bir diğer unsur ise eski Arap şiirleridir. Konuyla ilgili fikhî terimi açıklama sadedinde şiir beytini kendi delilini destekleme mahiyetinde zikreder. Zemahşerî fikhî konularda delil olarak kullandığı bu şiirlerin bir kısmında "şair şöyle derki"¹⁴⁰ diyerek herhangi bir şair ve eser ismi belirtmezken bazılarında ise bizzat şairin ismini vererek¹⁴¹ şiir beytini delil olarak sunar.

6. el-Keşşâf'ta Zemahşerî'nin Fikhî Konuları Ele Alış Tarzı

Dinin amelî hayata ilişkin hükümlerinin delillerini, bunların sabit olma yollarını ve hükme delâlet yönlerini belirlemeyi konu edinen "fıkıh usûlü" ilminde "Kur'an" kaynaklar hiyerarşisinin başında yer alır ve "kitâb" denildiğinde kural olarak şer'î hükmün kaynağı olması yönüyle "Kur'an" kastedilir.¹⁴² Diğer deliller ise onun çerçevesinde temellendirilir. "Kur'an"ı "Sünnet" in izlemesi, ikisi arasındaki yakın bağ ve Hz. Peygamber'in "Kur'an"ı ve dini açıklama görevi sebebiyledir.¹⁴³ Bilindiği gibi metod olarak tefsir, "et-tefsîr bi'l-me'sur" ve "et-tefsîr bi'r-re'y" şeklinde ikiye ayrılmıştır. Me'sur (rivâyet) tefsir yöntemi, âyetleri yine bazı âyetler, Hz. Peygamber'in sünneti, sahabe ve tâbi'ûn kavli ile

¹³⁷ Zemahşeri Fatihâ Suresi'nin "مَالِكٌ يَوْمَ الدِّينِ" âyetinin tefsirinde Ebû Hanife'nin bu âyeti; مَالِكٌ kelimesini fiil olarak (مَلَكٌ); يَوْمٌ kelimesini de nasb ederek "مَلَكٌ يَوْمَ الدِّينِ" şeklinde farklı kıraatle okuduğunu söyler. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 11.

¹³⁸ Zemahşeri, Ebu Hanife'nin bu şekildeki kıraatini İsm-i fâil ile yapılan izâfetin geniş zaman anlamı kastedildiğinde hakiki izafet olduğuna delil olarak gösterir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 12.

¹³⁹ Konu ile ilgili bkz. Nâsiruddîn Ahmed b. Muhammed b. Müneyyir el-İskenderî, *Kitabu'l-intisâf fimâ tedammenehu'l-Keşşâf mine'l- i'tizâl*; thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin (Beyrut: Dâru-kütübî'l-ilmîyye, 2009), 1: 218, 220; 4: 113.

¹⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 17,18, 257, 327, 673.

¹⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 239, 278, 324.

¹⁴² Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, çev. Ruhi Özcan (İstanbul: İFAV, 1993), 145-148.

¹⁴³ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, çev. Abdülkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınları, 1990) 77-99.

açıklama şeklidir.¹⁴⁴ Naklî tefsir de denen bu yöntemden maksat; bir müfessirin, tefsir yöntemi olarak Kur'an, sünnet, sahabe kavli ve diğer müfessirlerden gelen tefsire dayanması, onları naklederek âyetleri tefsir etmesidir.¹⁴⁵ Rey ile tefsir (dirâyet) yöntemi ise müfessirin Arapça dil ve edebiyatı ile çeşitli bilgilere dayanarak, içtihadıyla Kur'an'ı tefsir etmesidir.¹⁴⁶ Rey (dirâyet) tefsiri, birçok yöntem ve fikrin bulunduğu tefsirdir. Burada reyden maksat içtihaddır.¹⁴⁷ Buna aklî tefsir de denilmektedir. İstidlal veya istinbat kavramları da reyi açıklama sadedinde veya onun yerine kullanılmaktadır.¹⁴⁸ Zemahşerî'nin "el-Keşşâf"ında ahkâm âyetlerinin tefsirinde izlemiş olduğu metodun hem rivâyet hem de dirâyet eksenli olduğuna şahit olunmaktadır. Aşağıdaki örneklerde de görüleceği üzere Zemahşerî'nin ahkâm âyetlerini tam bir fakîh edasıyla meselelerin künhüne ve fukahânın görüşleri ile delillerine vâkıf bir şekilde (rivâyet yoluyla) ve yer yer de bizzat kendisi hüküm istinbât ederek (dirâyet yoluyla) ele aldığı görülmektedir.

"Sünnet"i "Kur'an"ın açıklayıcısı ve teşrî kaynağı olarak gören Zemahşerî; " وَمَا أُنزِلَ مِنَ الرَّسُولِ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا "; "Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin."¹⁴⁹ âyetinin ganimetler ve feyler hakkında indiğini söylemekle birlikte âyetin umûm içerdiğini, feyler hakkındaki hükmün de bu umûmun içerisinde olduğunu ve Hz. Peygamber'in emir ve yasaklarını kapsadığı görüşünü benimsemiştir. Âyetin devamında gelen; " إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ "; "Şüphesiz Allah'ın azabı çetindir" kısmını açıklarken de bunun Hz. Peygamber'in emir ve yasaklarına muhalefet edenler olduğunu¹⁵⁰ söylemiştir.

¹⁴⁴ Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an* (Beirut: Dâru'l-kitabî'l-Arabî, 1995), II: 12; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Riyad: Mektebetü'l-maarif, 2000), 337; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Daru'l-kütübî'l-hadîse, 1976), I: 152; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 228.

¹⁴⁵ Zürkânî, *Menâhil*, II: 25-27; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, 349; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I: 204; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 230.

¹⁴⁶ Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, 342; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I: 255; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 230.

¹⁴⁷ Zürkânî, *Menâhil*, II: 42; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, 342; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I: 255.

¹⁴⁸ Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *et-Tefsîr fi kavâ'idi ilmi't-tefsîr*, thk. M. Hüseyin ez-Zehebî (Kahire: Daru'l-kutsî, 1998), 22; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, 342.

¹⁴⁹ Haşr, 59/7.

¹⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 503.

Zemahşerî, ahkâm âyetlerindeki fikhî konuları işlerken konu ile ilgili delil kabul edilen hadisleri,¹⁵¹ sahabe sözlerini¹⁵² ve mezhep imamlarının görüşlerini¹⁵³ zikretmiş ayrıca konu ile ilgili farklı görüşleri ve hükümleri birlikte sunmuş ardından fukahânın görüşlerini delilleriyle beraber tartışmış¹⁵⁴ bazen de aklî çıkarımlarda bulunmuştur.¹⁵⁵

Zemahşerî zaman zaman farklı kıraatlere de yer vererek kıraat farklılıklarının fikhî hüküm değişikliğine sebebiyet verdiği çeşitli örnekler¹⁵⁶ sunmuştur.

Bazen hüküm âyetlerindeki kelimelere dil, nahiv kurallarını uygulayarak mana vermiş ve verdiği bu mana doğrultusunda konuyu açıklamıştır.¹⁵⁷

Zemahşerî'nin ahkâm âyetlerini açıklarken yer yer karşısında bir muhatap varmış gibi kendisine “dersen ki” şeklinde soru sordurduğunu ve buna “derim ki” şeklinde cevaplar vererek karşılıklı soru-cevap şeklinde bir uslûp takip ettiği¹⁵⁸ görülür. Bu şekilde klasik diyalog yöntemini kullanan Zemahşerî'nin muhatapları gözüyle de muhakemelerini teyit etmeyi amaçladığı görülmektedir.

Zemahşerî'nin hüküm istinbâtında dikkat çeken bir diğer yönü ise bazı fikhî ıstılahları açıklarken “şiiirle istişhâd metodu”nu kullanmış olmasıdır. Bu bağlamda ıstılahları açıklamak için, kelimenin sözlük anlamına müracaat etmiş ve yer yer Arap şiiirlerinden deliller (şevâhid) sunmuştur.¹⁵⁹ Zemahşerî'nin delil olarak sunduğu şiiirlere bakıldığında, bu şiiirlerin konu ile alakalarının sadece bir kelime veya bir deyim ile alakalı olduğu görülmektedir.¹⁶⁰ Kendisi zamanla anlam yönüyle

¹⁵¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 1, 4, 215, 224.

¹⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 110, 208, 259, 282; 2: 195, 234, 650; 3: 552; 4: 485, 534.

¹⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 208, 220, 240, 259, 680; 2: 195, 221, 222; 3: 24, 213, 214, 215, 284, 307, 515, 552; 4: 485, 534, 553, 555.

¹⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 608, 673; 3: 172.

¹⁵⁵ Örneğin Zemahşerî Mâide Suresi'nde geçen “ إِذَا فُتِنْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ” âyetini açıklarken burada geçen “ إِذَا فُتِنْتُمْ ” ifadesinin “fiilî irade, niyet etmek, kasdetmek” anlamında olduğunu çeşitli aklî delillerle izah etmektedir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 609.

¹⁵⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 223, 226, 373; 2: 287.

¹⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 222, 223.

¹⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 280, 466, 605, 607; 3: 548; 4: 553, 558.

¹⁵⁹ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 124, 401, 454, 511.

¹⁶⁰ Bütün dillerde olduğu gibi, Arapçada da birçok kelime, zamanla anlam kaymasına uğramıştır. Bu kelimelerin eski kullanımları ile ilgili malumatı ise eski Arap şiiirinde

değişime uğramış kelimenin sözlük anlamını vererek, bu kelimenin fikhî anlamını koruyup koruyamadığını veya bu ıstılahın nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durmuş ve fikhî ıstılahları adeta bir fakîh edasıyla yorumlamıştır.¹⁶¹

Zemahşerî, konu ile ilgili delil olarak kullandığı hadislerin, sahabe sözlerinin ve mezhep imamlarının görüşlerini naklederken herhangi bir kaynak ismi vermemiştir. Konuları işlerken sürekli mezhep imamlarından alıntılar yapmamış, bazı meselelerde birtakım kelimeleri kendi yorumlayarak¹⁶² bu minvalde bizzat kendisi içtihadta bulunmuş¹⁶³ ve verdiği hükmün gerekçesini de açıklamıştır.¹⁶⁴

Zemahşerî fikhî konuları tartışırken genelde ilk olarak Ebu Hanife'nin görüşlerini vermiştir.¹⁶⁵ Hanefî mezhebine mensup olmasına rağmen diğer fakîhlerin görüşlerine de görüş farklılıklarına sebebiyet veren münakaşalar etrafında yer vermiş¹⁶⁶ ve çoğunlukla bunlar arasında bir tercihte bulunmamıştır.¹⁶⁷ Zemahşeri bir yerde Zeydiyye mezhebinin görüşüne de yer vermiştir.¹⁶⁸ Bazı konularda ise sadece Hanefî mezhebinin görüşüne yer vermiştir.¹⁶⁹

Zemahşerî, Ebu Hanife'nin talebeleri olan Muhammed eş-Şeybânî ve Ebu Yusuf'un ismini zikretmekle birlikte yer yer ikisinden Ebû Hanîfe'nin iki arkadaşı anlamında صاحب يا da صاحبيه şeklinde¹⁷⁰ bahseder. Bazı yerlerde konu ile ilgili Ebu Hanife'nin hükmünü açıklarken o konu ile ilgili Muhammed eş-Şeybânî ve Ebu Yusuf'un Ebu

bulmak mümkündür. Bu şiirlere ulaşmak, bu şiirlerle, kapalı olan ya da maksadı başka yöne çekilebilen kelimeleri ve deyimleri yorumlamak önemli bir durumdur. Şahit olarak getirilen şiir, okuyucuya sadece bir kelime veya bir deyimlik fayda vermekle kalmayıp, asırlarca oluşmuş Arap tecrübesini ve zengin düşünüş tarzını da göstermektedir.

¹⁶¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 287.

¹⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 511, 512.

¹⁶³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 358, 359, 517.

¹⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 368.

¹⁶⁵ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 18, 191-192, 399, 441, 484; 2: 507; 3: 199-200, 382, 395-396; 4: 596.

¹⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 280.

¹⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 166, 249, 288; 2: 291-292; 4: 421.

¹⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 119.

¹⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 219, 227, 240, 251; 2: 256; 3: 243, 380; 4: 182, 234, 237, 312-313.

¹⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 608; 3: 153, 523; 4: 281, 535, 537, 756.

Hanife'ye muhalefet ettiği noktaları¹⁷¹ bazen de Ebu Hanife ile Ebu Yusuf'un beraber olup, Muhammed eş-Şeybânî'nin farklı hüküm verdiği noktaları belirtmiştir.¹⁷² Yer yer de Ebu Hanife'nin bir diğer talebesi olan Züfer'in konu ile ilgili görüşlerine yer vermiştir.¹⁷³

Bazen de bir konu hakkında Ebu Hanife ile Şafîî'nin görüşlerini birlikte verir fakat aralarında herhangi bir tercihte bulunmaz.¹⁷⁴ Bazı yerlerde Ebu Hanife ile Şafîî'nin ittifak ettiği hükümleri¹⁷⁵ belirtir. Bazı yerlerde de sadece Mâlik b. Enes'in görüşünü verir fakat tercihte bulunmaz.¹⁷⁶ Bazı yerlerde de; "ulemâ ittifak etti"¹⁷⁷ "bazıları ihticâc etti"¹⁷⁸ gibi ifâdelerle mezheb ya da fakîh ismi vermeden sadece konu ile ilgili hükmü verir. Bazen de konu ile ilgili farklı görüşleri ve bunların delillerini verdikten sonra kendi tercihini belirtir.¹⁷⁹ Bazen de Ehl-i Hicaz ve Ehl-i Irak ayrımı yaparak¹⁸⁰ onların görüşlerini farklılık babında verir.¹⁸¹

Zemahşerî, mezhep taassubuna düşmemiş ve amelde mensubu olduğu Hanefi mezhebinin görüşlerini tercih ettiği noktalarda dahi katı itikâdî mezhepçiliğinden¹⁸² sıyrılarak mütesâhil davranıp fikhî meselelerdeki muhalefetine rağmen Şafîî'nin görüşlerine de sıkça yer vermiştir.¹⁸³ Hatta fıkhi konulardaki bu müsamahakâr tavrı neticesinde Zemahşerî'nin bazı yerlerde Şafîî'nin görüşünü¹⁸⁴ bazı yerlerde de Mâlik

¹⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 608; 4: 453.

¹⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 679, 680.

¹⁷³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 610; 3: 215; 4: 537.

¹⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 468, 676.

¹⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 362.

¹⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 517.

¹⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 367.

¹⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 589.

¹⁷⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 358, 359, 517.

¹⁸⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 687.

¹⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 226, 500, 635.

¹⁸² Zemahşerî, mutezile mezhebinden olanları 'dinde kardeş' ve 'fırka-i nâciye gibi yüceltici sıfatlarla anar. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 97. Zemahşerî'nin itikadî ile övünmesi ile ilgili olarak bkz. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5: 170; Suyuti, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 41.

¹⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 11, 166, 191, 205, 211, 258, 260, 399, 415, 436, 439, 441, 476; 3: 272, 282, 283, 444, 511, 524, 560; 4: 241, 525.

¹⁸⁴ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 287, 424, 427, 434; 2: 58, 59.

b. Enes'in görüşünü¹⁸⁵ Ebu Hanife'nin görüşüne tercih ederek mezhep tutuculuğu içerisine düşmediği görülmektedir. Zemahşeri'nin bununla ahkâm istinbatında tercihte bulunup fikhî meseleleri değerlendirdiğini ve içtihat yapma kıstası ışığında hukuk normları belirlediğini görmekteyiz. Bu durum onun en azından "el-müctehid fi'l-mes'ele" mertebesinde bir müctehit olduğunu ortaya koymaktadır.

7. "el-Keşşâf"ta Zemahşeri'nin Ahkâm Âyetleri Bağlamında İstishâd Metodundan Bazı Örnekler

"el-Keşşâf"ta fikhî konulara yaklaşım tarzı ile ilgili bizim tespit edebildiğimiz bu yöntemlerin ardından Zemahşeri'nin istishâd metoduyla ilgili bazı örneklerle geçebiliriz:

Zemahşerî daha Fatıha Suresi'nin başlangıcında "Besmele"nin Kur'an'dan bir âyet olup olmadığı konusunu ele almıştır. Medine, Şam ve Basra kıraat ekolü ve fukasına göre "Besmele" Kur'an'dan bir âyet değildir. Her önemli işe başlarken "Besmele" çekildiği gibi sureleri birbirinden ayırmak ve bereketinden yararlanmak için surelerin başına da "Besmele" yazılmıştır. Bu aynı zamanda Ebu Hanife'nin de görüşüdür. Bundan dolayı Hanefiler'e göre "Besmele" namazda açıktan okunmaz. Mekke ve Kufe ekolü kıraat imamlarına göre ise "Besmele" surelere ait bir âyettir. Bu, Şafii ve onun mezhebinde olanların görüşüdür. Bu nedenle namazlarda kıraatin cehrî/açık okunduğu yerlerde besmeleyi de cehrî/açıktan okurlar. Çünkü ilk Müslümanlar Kur'an'dan başka bir şeyi Kur'an'a yazmamayı ilke edinmişken "Besmele"yi mushafa yazmışlardır. Şayet "Besmele" Kur'an'dan olmasaydı onu yazmazlardı. Ayrıca İbn Abbas'tan gelen bir rivayette Hz. Peygamber: "Kim besmeleyi terk ederse Allah'ın kitabından 114 âyeti terk etmiş olur"¹⁸⁶ buyurmuştur.¹⁸⁷ Zemahşeri burada "Besmele"nin hükmü ile ilgili her iki tarafın da görüşünü ve delillerini sunmuş¹⁸⁸ fakat herhangi bir tercihte bulunmamıştır.

"Âmin" kelimesinin ise kelimenin başındaki hemzenin uzatılarak ya da uzatılmadan iki şekilde okunduğunu şiir beyiti ile şu şekilde delillendirmiştir:

¹⁸⁵ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 143.

¹⁸⁶ Beyhaki, Şu'abu'l-ıman, 24.

¹⁸⁷ Bu rivayet mevkuf bir hadistir. İbn Abbas'tan ma'ruf olan bir rivayet değildir. Ayrıca 113 surede "Besmele" bulunmaktadır. Dolayısı ile ya rivayetin kendisi ya da Zemahşeri'nin nakli problemlidir.

¹⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 1.

Şair der ki;

و يَرْحَمُ اللهُ عَبْدًا قَالَ آمِينَ
"Allah 'Âmîn' diyen kuluna rahmet eylesin"

Ve yine şair şöyle demiştir;

أَمِينَ فَزَادَ اللهُ مَا بَيْنَنَا بَعْدًا
"Allah aramızdaki uzaklığı artırmayı emin kılınsın"¹⁸⁹

Zemahşerî'ye göre, "Âmin" kelimesi mushaflara yazılmadığından dolayı Kur'an'dan sayılmaz. İmam namaz esnasında "Âmin" lafzını söylemez. Konuyla ilgili Zemahşerî'nin açıklamalarına göre, Hasan Basri'den imamın namazda "Âmin" demeyeceğine dair rivayet vardır. Çünkü duayı okuyan imamdır.¹⁹⁰ Benzer bir görüş Ebu Hanife'den de rivayet edilmiştir. Ebu Hanife ve Hanefîler'in meşhur görüşüne göre Fatihâ'dan sonra hem imam hem de imama uyan kişi tarafından "Âmin" lafzı sessiz okunur. Bu görüş Abdullah b. Muğaffel (ö. 59/679) ve Enes b. Mâlik tarafından Hz. Peygamber'den nakledilmiştir.¹⁹¹ Şafî'ye göre ise "Âmin" lafzı namazda sesli okunur. Delili ise, Vâil b. Hucr'un (ö. 51/671?) naklettiğine göre Hz. Peygamber namazda Fatihâ'yı bitirip "وَلَا الضَّالِّينَ" dedikten sonra, yüksek sesle "Âmîn" demiştir.¹⁹² Zemahşerî burada kendi tercihini delili ile birlikte sunduktan sonra Hanefî ve Şafî'îler'in görüşünü bir arada yine delilleriyle birlikte zikretmiştir. Tercih ettiği görüş ise Hanefîlerin görüşüne benzer olandır.

Abdest alırken başın meshedilmesi gereken miktarı konusunda Zemahşerî, mezhep imamlarının görüşünü verdikten sonra kendi tercihini açıklamıştır. Buna göre Mâlik b. Enes ihtiyat ilkesinden hareketle başın tamamının ya da -rivayetteki ihtilafa göre- çoğunluğunun meshedilmesi hükmünü benimserken, Şafîî kesin olanı alma ilkesinden hareketle alt sınırı tercih etmiş ve mesh denebilecek kadar bir teması yeterli görmüştür. Ebu Hanife ise Hz. Peygamber'in perçem uygulamasını esas alarak¹⁹³ perçem miktarı meshi gerekli görmüş ve bunun da başın dörtte biri kadar olduğunu söylemiştir. Zemahşerî; "başlarınızı meshedin"¹⁹⁴ ifadesinden maksadın, meshin başa ilsâkı yani ıslak elin başa değdirilmesi görüşünü tercih etmiştir. Buna göre ıslak elle

¹⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 17.

¹⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 18.

¹⁹¹ İbn Mace, *İkâme*, 13.

¹⁹² İlgili hadisler için bkz. Müslim, *Salât*, 732-76; İbn Mâce, *İkâme*, 14.

¹⁹³ Konuyla ilgili rivayet; "Hz. Peygamber'in abdest aldığı ve perçemini meshettiği" şeklindedir. Bkz. Müslim, *Tahare*, 83.

¹⁹⁴ Maide, 5/6.

başın bir kısmını mesheden de başın tamamını mesheden de ilsâk/değdirme şartını yerine getirmiş olur.¹⁹⁵ Zemahşerî'nin bu açıklamalarından İmam Şafîî'nin görüşünü tercih ettiği görülmektedir.

Zemahşerî, "teyemmüm yapılabilecek maddeler ve vasıfları" üzerinde Serî b. Sehl ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) rivayetini delil olarak âyette geçen¹⁹⁶ "صعيد" lafzının toprak olsun başka bir şey olsun üzerinde toprak olmayan bir kaya olsa bile yeryüzünü ifade ettiğini söyler. Yani kiremit, taş, tuğla dahil bunların hepsi ile teyemmüm yapılabileceğini ifade eder. Aynı zamanda bunun Ebu Hanife'nin görüşü olduğunu da zikreder.¹⁹⁷ Zemahşerî, konuyla ilgili farklı hüküm veren Şafîî'nin görüşünü¹⁹⁸ burada zikretmemiş, Ebu Hanife ve diğer cumhur ulemânın görüşünü tercih etmiştir.

Zemahşerî, İsra Suresi'nde geçen; *أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ*; "Güneşin zevalinden (öğle vaktinde Batı'ya kaymasından) gecenin karanlığına kadar (belli vakitlerde) namazı kıl. Bir de sabah namazını kıl."¹⁹⁹ âyetinin 5 vakit namazın tamamını topladığını ifade eder. Şöyle ki; "دلوك" kelimesi hem "zevâl" hem de "gurûb" anlamlarını içerir. Eğer ki "دلوك" lafzı "zevâl" olarak alınırsa bu öğle namazını ifade eder. Eğer "gurûb" olarak alınırsa bu ifadedden de öğle ve ikinci anlamları çıkar. "الغسق" lafzı ise, "karanlık" anlamında olup akşam ve yatsı namazlarını birlikte ihtiva

¹⁹⁵ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1: 610.

¹⁹⁶ Nisa, 4/43; Maide, 5/6.

¹⁹⁷ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1: 514.

¹⁹⁸ İmam Şâfiî, ilgili lafzın dildeki anlamından hareket ederek, "فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا" âyetinde (Maide,5/6) ifade edilen "صعيد" ismine karşılık gelen ve necaset içermeyen her şeyle teyemmüm yapılabileceğini, "صعيد" ismini almaktan uzak olan şeylerle teyemmümün caiz olmadığını ifade ederek, bunun tozlu toprak yâni hâlis toprak için verilebilecek bir isim olduğunu ifade ederek sınırlandırmaya gitmiştir. Yine Şâfiî'ye göre, sünî herhangi bir yolla toprak, said ve halis toprak olma özelliğini kaybederse; örneğin, pişirilerek tuğla yapılsa sonra toz haline getirilse bununla da teyemmüm yapmak caiz değildir. Şâfiî'nin dışındaki cumhûr ulema ise bu hususta lafza bağlı kalmamışlardır. Yeryüzünde bulunan toprak cinsinden her şeyle teyemmüm yapılabilir. Yani; taş, kum, kiremit, tuğla, çakıl taşı, kireç, mermer, maden gibi maddelerle teyemmüm yapılabilir. Ebû Hanîfe ve Mâlik b. Enes'e göre de; zırnık, kireç, çamur ve mermer gibi yerden çıkan her madde ile teyemmüm yapılması caizdir. Bkz. Abdürrezzak b. Hemmam, *el-Musanef*, thk. Habîbu'rrahmân el-A'zamî (byy.: Tevzî'u-mektebeti'l-İslâmî, 1403), 1: 216; Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Sahîh-i Müslim* (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, 1392), 5: 3; Şevkânî, *Neylü'l-eotâr*, 1: 261.

¹⁹⁹ İsra, 17/78.

eder. “قُرْآنَ الْفَجْرِ” ise sabah namazını ifade eder. Buradaki “قرآن” lafzı ise kıraat anlamındadır. Çünkü kıraat namazın bir rüküdür. Zemahşerî, “قُرْآنَ الْفَجْرِ” ifadesinin “rükû”, “secde” ve “kunut” olarak da isimlendirildiğini hatta İbn Âliye (ö. 90/709) ve Abdurrahman b. Keysân el-Esâm'ın (ö. 200/816) bu manaları alarak “قُرْآنَ الْفَجْرِ” lafzını namazda kıraatin bir rükun olmadığına delili olarak kullandıklarını²⁰⁰ ifade eder.

Zemahşerî, Neml Suresi 24 ve 25. âyetleri açıklarken Ebu Hanife ile Şafiî'nin Kur'an'da 14 yerde secde âyeti olduğu noktasında ittifak ettiklerini²⁰¹ fakat Sâd Suresi 24. âyetteki secde konusunda ise ihtilaf ettiklerini belirtir. Sâd Suresi'ndeki secdenin²⁰² Ebu Hanife'ye göre tilâvet secdesi, İmam Şafiî'ye göre ise şükür secdesi olduğunu²⁰³ ifade eder. Zemahşerî burada herhangi bir tercihte bulunmaz.

Bakara Suresi'nde geçen “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ”; “Oruca gücü yetmeyenler ise”²⁰⁴ âyetinde Zemahşerî, İbn Abbas'ın “يُطِيقُونَهُ” kelimesini “يُطَوَّقُونَهُ” şeklinde okuduğunu, bununda “الطَّوق” kelimesinin te'îl babı olduğunu ve bu itibarla kelimenin ya güç-takat ya da “boyna takılan gerdanlık” anlamına geldiğini ifade etmiştir. Bu durumda mana; “onlara oruç tutun! denilerek külfet ve sıkıntı çekiyor, zorlanıyorlardı” veya “buna karşılık fidye veriyorlardı” ya da “oruç mükellefiyeti boyunlarına yüklenilip, gerekli kılınmıştı” şeklinde olur. Yine İbn Abbas'tan başka bir kıraatte ise onun bu kelimeyi “tekellûf” ya da “taklit etme” manasında “يَتَطَوَّقُونَهُ” şeklinde okuduğu da rivâyet edilmiştir ki “onu üstlenenler” veya “onu boyunlarına alıp yüklenenler” demektir. “Te” harfinin “Tı” harfine idğam edilmesiyle kelime “يَطَوَّقُونَهُ”, “يُطِيقُونَهُ”, “يُطِيقُونَهُ” olarak da kıraatleri mevcut olup, tamamı “يَتَطَوَّقُونَهُ” (boyunlarına alırlar) anlamındadır. Bu açıklamalardan sonra âyetin manası iki şekilde olur ki birincisi; âyette görüldüğü gibi “يُطِيقُونَهُ”, “oruca zor güç yetirenler” şeklinde iken, diğeri ise; kelimenin “يُكَلِّفُونَهُ” veya “يَتَكَلَّفُونَهُ” manasında olmasıdır ki “çok zor dayanabilerek oruç tutmak, güçleri tükenene dek oruç tutmak”

²⁰⁰ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 2: 686.

²⁰¹ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 3: 362.

²⁰² Söz konusu âyet şöyledir: “وَوَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ”; “Dâvûd, bizim kendisini imtihan ettiğimizi anladı. Derken Rabbinden bağışlama diledi, eğilerek secdeye kapandı ve Allah'a yöneldi. Sâd, 38/24.

²⁰³ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 3: 362.

²⁰⁴ Bakara, 2/184.

şeklinde. Bunlar da yaşlı erkek ve kadınlardır.²⁰⁵ Yine âyetin devamında gelen; “ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ ”; “oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır”²⁰⁶ kısmının Übey b . Ka‘b kıraatinde “ و الصيام خير لكم ” şeklinde olduğunu²⁰⁷ ifade eder.

Zemahşeri, Hac Suresi’nde geçen; “ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ ”; “kendilerine ait birtakım menfaatlere şahit olmaları için”²⁰⁸ ifadesinde “مَنَافِعَ” lafzının nekra olarak geldiğini, hac ibadetinin kendine has bilinen-bilinmeyen birçok dinî-dünyevî faydaları barındırdığını ve bu faydaların hepsinin bir arada diğer ibadetlerde bulunmadığını ve bu faydalardan dolayı Ebu Hanife’ye göre de hac ibadetinin diğer ibadetlerin içerisinde en faziletli ibadet olduğunu²⁰⁹ ifade eder. Âyetin devamında gelen; “ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ ”; “Allah’ın kendilerine rızık olarak verdiği (kurbanlık) hayvanlar üzerine belli günlerde (onları kurban ederken) Allah’ın adını ansinlar.”²¹⁰ ifadesinde de “فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ” (bilinen günler) den kasdın İmam Ebu Hanife’ye göre, “eyyâmu’l-‘aşr/Zilhicce’nin ilk on günü, Muhammed eş-Şeybânî ve Ebu Yusuf’a göre ise, “eyyamu’n-nahr/Kurban Bayramı’nın ilk üç günü” olduğunu²¹¹ ifade eder.

Hacda sa’y etmenin hükmü konusunda Zemahşerî bunun ihtilafı bir mesele olduğunu ifade ettikten sonra; “bazıları ‘sakinca yok’ ifadesinden ve insanların yapmakla yapmamak arasında muhayyer bırakılmasından hareketle, sa’yin nafiye bir ibadet olduğu söylemişlerdir.”²¹² der. Âyetin devamında gelen; “her kim de gönlünden koparak bir hayır işlerse...” ifadesinin de bunu pekiştirdiğini²¹³ belirtir. Bu açıklamalardan kesin olmamakla birlikte Zemahşerî’nin sa’yin hükmünün nafiye olduğu görüşünü benimsediğini anlamaktayız. Zemahşerî bu görüşünü delillendirmek için buna benzer farklı âyetleri de örnek olarak verir.

Ayrıca İbn Mes’ud’un; “ فَلَإِنَّ جَنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطُوفَ بِهِمَا ”; “onları kendiliğinden yapmamasında bir günah yoktur” şeklindeki kıraatinin de

²⁰⁵ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1: 226.

²⁰⁶ Bakara, 2/184.

²⁰⁷ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1: 226.

²⁰⁸ Hac, 22/28.

²⁰⁹ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 3: 152.

²¹⁰ Hac, 22/28.

²¹¹ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 3: 153.

²¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 207.

²¹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 208.

bu görüşü desteklediğini ifade etmektedir. Zemahşeri kendi görüşünü sunduktan sonra sa'yin hükmünün Ebu Hanife'ye göre haccın bir rüknü olmayıp, vacib olduğunu ve terk edene ceza kurbanı gerektiğini, Mâlik b. Enes ve Şafiî'ye göre ise sa'yin haccın bir rüknü olduğunu²¹⁴, ifade eder. Görüldüğü gibi burada Zemahşeri mezhep imamlarının görüşlerinden farklı bir hükmü tercih etmiş ve bu görüşünü de delillendirme yoluna gitmiştir.

Zemahşerî, umrenin ise nafil bir ibadet olarak hükmünün hac ibadetinden farklı olduğunu söyler. “وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ”; “Haccı da, umreyi de Allah için tamamlayın.”²¹⁵ âyetinin hac ve umrenin vacip (farz) oluşuna dair bir delil olamayacağını, bu ifadenin her iki ibadetin tamamlanmasına yönelik bir emir olup, hac ve umrenin vacip veya nafil oluşuna dair bir delil olarak kabul edilemeyeceğini, vacip (farz) ve nafil olanın birlikte tamamlanmasının emredilmiş olabileceğini ifade eder.²¹⁶ Zemahşerî, gerçekte emrin vücûb için olduğunu fakat “ihramdan çıkınca avlanın”²¹⁷, “namaz kılınca artık yeryüzüne dağılın”²¹⁸ vb. âyetlerindeki delâlete benzer şekilde bir karinenin (delilin) bulunması durumunda emrin vücubun aksine delalet ettiğini ifade eder. Buradaki emrin vücup ifade etmediği ile ilgili olarak Zemahşerî; Hz. Peygamber'e: “Ya Rasulallah! Umre hac gibi gerekli midir?” diye sorulduğunda; ‘hayır, fakat umre yapman senin için hayırlıdır’²¹⁹ rivayeti ile yine Hz. Peygamber'in: “Hac cihattır, umre de nafil bir ibadettir.”²²⁰ rivâyetini delil olarak sunar.²²¹ Ayrıca Hz. Ali, İbn Mes'ud ve Şa'bî'nin, “وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ”, “haccı tamamlayın, umre de Allah içindir” şeklinde “العمرة” kelimesini merfu okuduklarını ve sanki hüküm itibarı ile bunun hac ibadeti ile aynı hükme tabi olmasının çıkarılmasını amaçladıklarını ifade eder.²²² Fakat Zemahşerî “وَأَقِيمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ”; “Hac ve umreyi Allah için ikâme edin (yerine getirin)” şeklindeki şâz kıraatin (delil olarak kabul edilmesi

²¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 208.

²¹⁵ Bakara, 2/196.

²¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 238.

²¹⁷ Maide, 5/2

²¹⁸ Cuma, 62/10.

²¹⁹ Tirmizi, Hac, 88.

²²⁰ İbn Mâce, Menâsik, 44.

²²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 238.

²²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 239.

tamamını kadına vermesidir. Zemahşerî burada Şafiî'nin görüşünün sıhhatinin açık olduğunu ifade eder.²²⁷

İffetli bir kadına zinâ isnadında bulunup 4 şahit getiremeyenlere 80 celde had cezası ve şahitliklerinin ebedi olarak kabul edilmemesini ifade eden âyetin²²⁸ açıklamasında Zemahşerî, “يُرْمُونَ” ifadesinin “zina iftirası içeren kazf” anlamına geldiğini çünkü zina dışındaki kazf için²²⁹ 2 şahidin yeterli olduğunu, âyette ise 4 şahit getirilmesi gerektiği söyler. Muhsana olmanın şartları ise; hür olmak, akıllı olmak, bâliğ olmak, müslüman olmak ve iffettir. Zemahşerî âyetteki “كَمْ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءَ” ifadesinde “شُهَدَاءَ” lafzı “اربعة” nin sıfatı olduğunu ifade eder. Ebu Hanife ve ashabına göre bu 4 şahit aynı mecliste bulunmalıdırlar. Eğer bu şahitler ayrı ayrı gelirlerse bunların iftiracı olduklarına hükmedilir. Şafiî'ye göre ise şahitlerin ayrı ayrı gelmeleri caizdir. Şahitlerden birinin kadının kocası olması konusunda ise bunun Ebu Hanife'ye göre caiz olup, Şafiî'ye göre caiz olmadığını ifade eder. Şahitliğin reddi konusu ise Ebu Hanife'ye göre “had cezasının uygulanıp uygulanmaması” ile ilgili bir durumdur. Had cezası uygulanmadan öncesine kadar bu kişilerin şahitlikleri kabul edilir. Eğer had cezası uygulanmışsa sonrasında tevbe etseler dahi o kişilerin şahitlikleri artık ebedi olarak (ömür boyu) kabul edilmez. Şafiî'ye göre ise şahitliğin reddi konusu bizzat “kazf”in kendisi ile alakalı bir durumdur. Şöyle ki, iftira atan kişi bunu kabullenip, pişman olarak tevbe ederse onun şahitliği kabul edilir. Çünkü âyetin devamında “إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا”; “Ancak tevbe edip bundan sonra ıslah olanlar müstesna”²³⁰, ifadesi gelmektedir. Şafiî bu istisna cümlesini “وَلَا نَقْبِلُوا لَهُمْ شَهَادَةً” cümlesinin müteallıkı olarak kabul eder. Ebu Hanife'ye göre ise istisna cümlesi “وَأَوْلَادِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ” cümlesinin müteallikidir. Böyle kimseler tevbe ederlerse Allah katında (uhrevî yönden) fasıklıkları ortadan kalkabilir ve fakat dünyevî hüküm olarak hayatları boyunca şahitlikleri asla kabul edilmez. Ebu Hanife de, Şafiî de görüşlerini âyete dayandırmışlardır. Ebu Hanife, şahitliğin reddi için ceza şartını (celde) öne sürmüştür. Çünkü şahitliğin kabul edilmemesi had cezasından sonra

²²⁷ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1: 286.

²²⁸ Nur, 24/4.

²²⁹ Bir kimsenin faiz yediğini, içki içtiğini, masiyet işlediğini, Mecusi veya Yahudi olduğunu vs. gibi iddialar zina dışındaki kazfe örneklerdir. Bunlarda ise had değil tazir cezası uygulanır. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 213.

²³⁰ Nur, 24/5.

te'kîd içindir. Şafîî de şahitliğin reddi için ceza (celde) şartını sunmuştur fakat âyette geçen "أَبْدًا" ifadesini; "kişide kâzif sıfatı sürdüğü müddetçe" şeklinde yorumlar. Kişi celde uygulanmış olsa bile daha sonradan tevbe edip, iftira attığını da kabul ederse artık o kişinin şahitliği kabul edilir. Fakat had cezası uygulanmadan önce kişi tevbe edip, suçunu itiraf ederse bu takdirde her iki imama göre de şahitliği geri döner.²³¹ Zemahşerî bu görüşleri delilleri ile birlikte verdikten sonra Ebu Hanife ile İmam Şafîî arasında herhangi bir tercihte bulunmaz.

Zemahşerî, hırsızlığa verilecek cezayı açıklayan âyette²³² söz konusu edilen iki el ile (أَيْدِيَهُمَا) "sağ el" in kastedildiğini ifade eder. Delil olarak da; "وَالسَّارِقُونَ وَالسَّارِقَاتُ فَأَقْطَعُوا أَيْمَانَهُمْ"; "hırsızlık yapan erkeklerle ile hırsızlık yapan kadınların sağ ellerini kesin" şeklindeki İbn Mes'ûd'un kıraatini alır.²³³ Görüldüğü gibi Zemahşerî burada da farklı bir kıraati delil olarak kullanmıştır.

Zemahşerî, "hamr"ın hükmünü açıklarken tedrici olarak hamrın/içkinin yasaklanma sürecinden bahsettikten sonra "hamr"ın üzüm suyundan elde edilen, kaynayıp, yoğunlaşan ve köpüğünü atan şey olduğunu söyler. Pişmemiş kuru üzüm ve hurmanın suda ıslatılarak mayalandırılmış hali olan "nebiz" in de "hamr" içerisinde olduğunu söyler. Ebu Hanife'ye göre, şayet bunlar üçte ikisi buharlaşınca kadar pişirilip, sonra kaynatılır ve yoğunlaşırsa murdarlığı yok olur ve lehv/eglençe amacı taşımadığında nebîzin sarhoş etmeyecek miktarda içilmesi helaldir. Fakat diğer cumhur ulemaya göre bu da (nebîz) tıpkı hamr gibi haramdır. Sarhoş eden her içki türünün tüm oranları da aynen bunun gibidir.²³⁴ İçkinin hamr diye isimlendirilmesi akli ve temyiz

²³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 214.

²³² Maide, 5/38.

²³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 632.

²³⁴ "Hamr" kelimesi etrafında mezhepler arasındaki ihtilafı usûl açısından temele oturtma bağlamında "dilde kıyasın kabul edilebilir olup olmadığına" dair yaklaşımlara yer verilmektedir. Buna göre, dilde kıyası caiz kabul edenler nebîzin, hamr gibi azının da çoğunun da haram olduğunu söylerlerken; dilde kıyası kabul etmeyenler nebîzin ancak sarhoş edici miktarda içilmesi durumunda haram hükmünü alacağını söylemektedirler. Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a göre kabarıp köpük atmış kuru hurma, kuru üzüm, bal, incir, buğday, arpa ve nebîz şerbetleri, sarhoş edecek miktara ulaşmadıkça haram sayılmaz ve had cezasını da gerektirmez. Hanefiler'e göre sadece üzüm suyundan elde edilen sarhoş edici içkiye "hamr" denilir. Mâlikîler, Şâfiîler, Hanbelîler'den oluşan cumhur ise hamrın tüm sarhoş edici içkiler için müşterek bir kelime olduğu görüşündedirler. Onlara göre, bütün sarhoş

gücünü perdelediği/örttüğü içindir.²³⁵ Zemahşerî'nin hamrın hükmü ile ilgili Ebu Hanife'nin hilafına diğer cumhur ulemanın görüşünü tercih ederek nebîzin haram olduğu görüşünü²³⁶ tercih ettiğini görmekteyiz.

Müellifimiz, üzerine Allah'ın adının anılmadan (besmele çekilmeden) kesilen hayvanların etinin yenilmemesi ile ilgili âyeti²³⁷ açıklarken, Ebu Hanife'ye göre kasden değil, unutma durumunda, Şafii ve Mâlik b. Enes'in ise her iki durumda da (ister unutarak ister kasıtlı) bunu yemeye ruhsat vermelerine karşılık, ister unutarak olsun ister kasıtlı olsun besmele çekilmeden kesilen bir hayvanın etinin âyetin devamında gelen; *"Bir de şeytanlar kendi dostlarına sizinle mücadele etmeleri için mutlaka fısıldarlar. Onlara boyun eğerseniz şüphesiz siz de müşrik olursunuz"*²³⁸ şeklindeki büyük ikaz ve ihtar sebebiyle (helal bile olsa) yenilmemesi gerektiğini ifade eder. Devamında ise karşısında bir muhatap varmış gibi; *"bir grup müctehit kesim yaparken, ister unutarak, ister kasden Allah'ın isminin anılmadığı hayvanın yenilebileceğini söylemişlerdir"* dersen, yenilecek şeyler meyte/ölü olarak ve *"yoldan çıkılarak Allah'tan başkası adına kesilen"*²³⁹ âyetinde olduğu gibi 'üzerine Allah'tan başkasının adı anılan şey olarak' te'vil edilmiştir. Burada yenilecek olan şeyi meyte/leş olarak te'vil edenlerin görüşü tercih edilir. Çünkü o şeytanlar müşrik dostlarına sizinle iyi cedelleşsinler diye '(kendi kestiğinizi yiyor da) Allah'ın öldürdüğünü niçin yemiyorsunuz? diyerek vesvese verir', telkininde bulunurlar, derim"²⁴⁰ şeklinde bunu cevaplandırır. Zemahşerî burada ve aynı Sûre'nin 145. âyetinin

edici içkiler Kur'ân'ın açık hükmüyle haram kılınmıştır. Bu hükmü verirken "hamr" dışındaki diğer içki türlerinin de kıyas yoluyla ayette geçen "hamr" kelimesinin kapsamında olduğu düşüncesindedirler. Dolayısıyla diğer içeceklerin hükmü de aynen "hamr" gibi kat'îdir. Bkz. Muhsin Koçak, "Ehliyete Tesiri Açısından Sarhoşluk", *OMÜİFD*, 5 (1991): 100, 101; Fatih Orum, "Fıkıh Usûlü Eserlerindeki Fikhî Kıyas Örneklerinin Bu Eserlerde Çerçevesi Çizilen Fikhî Kıyas Anlayışından Hareketle Değerlendirilmesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 13 (2009): 276; Mustafa Bakır, "İçki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 460.

²³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 427.

²³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 427.

²³⁷ En'âm, 6/121.

²³⁸ En'âm, 6/121.

²³⁹ En'âm, 6/145.

²⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 62.

açıklamasını yaparken de mezhep imamlarından farklı olarak kendi içtihadta bulunmuş ve ister unutmaya, ister kasıtlı olsun besmele çekilmeden kesilen bir hayvanın etinin taatten uzaklaşmamak için (helal olsa bile) yenilmemesi gerektiğini²⁴¹ ifade etmiştir.

Zemahşerî, eti yenilmesi haram olan hayvanlarla ilgili âyeti²⁴² açıklarken de yine karşısında bir muhatap varmış gibi soru-cevap üslubunu şu şekilde kullanmıştır; “balık ve çekirge gibi ölü hayvanların helal kılınmasına ne diyeceksin? Çünkü Hz. Peygamber “Bize iki ölü (balık ve çekirge) ve iki kan (karaciğer ve dalak) helal kılındı.”²⁴³ demiştir. Bu rivâyet âyetin genel hükmüyle çelişiyor mu? dersin: ‘Allah burada geleneksel olarak insanların anladıkları ve önceden bilip, uyguladıkları şeyleri kastetmiştir. Örneğin, ‘falanca kişi ölü eti yemiş’ dendiğinde balık ve çekirge akla gelmez. Yine, ‘falanca kişi kan yemiş’ dence ‘karaciğer ve dalak yedi’ anlamı çıkmaz. Nitekim örf-adet dikkate alınarak bir kimse et yemeyeceğine dair yemin etse ardından balık yese, bu kimsenin yemini bozulmuş olmaz. Hâlbuki gerçekte yediği ettir. Ancak buna rağmen diğer etler gibi değerlendirilmez. Oysa âyette; وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا; “Taze et/balık yiyesiniz diye denizi emrinize veren O’dur”²⁴⁴ buyrulmaktadır. Buna rağmen balık yiyen kişinin yemini bozulmuş olmaz. Bu durum şuna benzer: Bir kimse herhangi bir dâbbe/canlıya binmeyeceğine yemin etse fakat bir kâfirin sırtına binmiş olsa yeminini bozmuş sayılmaz. Oysa Allah âyette; إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ; “Allah katında canlıların en şerlisi inkar edenlerdir.”²⁴⁵ buyurmak suretiyle kafirleri de dâbbe olarak isimlendirmiştir. Buna rağmen böyle bir kişinin yemini bozulmuş olmaz.’ derim.” Görüldüğü gibi Zemahşerî burada soru-cevap üslubunu kullanarak verilen hükmün gerekçelerini (aklî ve nakli) sıralayarak bir fakih edasıyla meselelere yaklaşmaktadır.

Zemahşerî’nin hüküm içeren âyetlerdeki bazı kelimeleri dil bilgisi açısından analiz etmeye çalıştık. Bu analizden elde ettiğimiz sonuçları aşağıda yaptığımızı görürüz. Örneğin; “وَلَكُمْ فِي ”; “الْأَبَابِ لِعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ الْقِصَاصِ حَيَاةً يَا أُولِي ”; “Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Umulur ki (bu hükme uyarak) korunursunuz.”²⁴⁶ âyetinin tefsirinde

²⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 74.

²⁴² Söz konusu âyet şöyledir: إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ; “O size ölüyü, kanı, domuz etini, Allah’tan başkası için kesilene haram kılmıştır.” Bakara, 2/173.

²⁴³ İbn Mace, Sayd, 9.

²⁴⁴ Nahl, 16/14.

²⁴⁵ Enfal, 8/55.

²⁴⁶ Bakara, 2/179.

burada geçen kısas ifadesinde belagat içeren bir durum olduğunu belirtir. Şöyle ki öldürmek, hayata son vermek anlamı olan kısas burada içerdiği belagat açısından hayatın içinde gerçekleştiği bir yer, zarf olarak gösterilmektedir. Âyette geçen "القصاص" kelimesinin marife, ondan sonra gelen "حياة" kelimesinin ise nekra olarak gelişinde tam belagat uyumu vardır. Bu durumda mana: "Kısas denen bu hüküm sizin için büyük bir hayatı, yaşamı içinde barındırmaktadır" şeklindedir. Burada kastedilen hayat, öldürmeyi aklına koyan katil adayının kısas neticesinde kendisinin de öldürüleceğini bilmesi sebebiyle bu işten geri durmasıdır. Bu sayede hem öldürmeyi düşündüğü karşıdaki kişi, hem de kendisi ölümden kurtulmuş olur. Böylece kısas, iki canın hayat sebebi olmaktadır. Ebu'l-Cevzâ "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ" ifadesini "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ" şeklinde yani "kısas" değil "kasas" şeklinde okumuştur ki böyle olunca mana: "öldürme ve kısas hükmüyle ilgili size anlatılanlarda hayat vardır" şeklindedir. "الْقِصَاصُ" kelimesinin 'Kur'an' anlamında olduğu da söylenmiştir. Bu durumda ise mana: "sizin için Kur'an'da kalplere hayat vardır" şeklindedir.²⁴⁷ Görüldüğü gibi Zemahşerî'nin burada dil (nahiv) kurallarını dikkate alarak ve kelimenin okunuşuyla ilgili farklı kıraate de yer vererek açıklama yaptığını görmekteyiz.

Borçlu ile alacaklı arasındaki yapılacak olan "yazma" işlemini içeren; "وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ"; "Aranızda bir yazıcı adaletle yazsın."²⁴⁸ âyetinin tefsirinde Zemahşerî; "بِالْعَدْلِ" kelimesinin "كَاتِبٌ" kelimesinin sıfatı olması hasebiyle ona taalluk ettiğini yani; "yazdığına güvenilen, düzgün ve ihtiyatlı bir şekilde ve herhangi bir şeyi ilave ya da eksiltme yapmadan yazan bir kâtibin yazması gerektiğini" ifade eder. Zemahşerî, belgenin şer'an muteber ve adalete uygun kabul edilmesi açısından kâtibin yazacağı konunun şartlarını bilen fakîh, âlim biri olması gerektiğini söyler.²⁴⁹ Zemahşerî burada "كَاتِبٌ" kelimesine dil kurallarından hareketle kendi içtihadını katarak anlam vermiştir.

Zemahşerî âyetin devamında gelen; "فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ" "فَإِنْ أَمِنَ"; "Eğer birbirinize güvenirseniz kendisine güvenilen kimse emanetini (borcunu) ödesin."²⁵⁰ ifadesinde "فَإِنْ أَمِنَ" kavlinin Übey b. Ka'b kıraatinde

²⁴⁷ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1: 222, 223.

²⁴⁸ Bakara, 2/282.

²⁴⁹ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1: 325.

²⁵⁰ Bakara, 2/283.

“فَإِنْ أُوْمِنَ” şeklinde okunduğunu söyler. Buna göre anlam; “eğer insanlar ona güvence verir ve borçluyu güvenilirlik ve vefa gibi özelliklerle niteler, onun gibi birinden ipotek istenmesine gerek olmadığını söylerlerse” şeklindedir. “Kendisine güven duyulan kimse borcunu ödesin” ifadesiyle, borçlu olan kimseyi, kendisine güvenip ipotek dahi almayan alacaklısının kendisi hakkındaki zannını kötüye dönüştürmemesi konusunda bir teşvik manası taşır. Çünkü alacaklı ona güven duymuş, ona bir şeyler emanet etmiştir. Burada borç emanet diye isimlendirilmiştir. Oysa emanetler tazmin edilmezken borçlar tazmin edilir. Bu sebeple alacaklı rehin almamak suretiyle borçluya güven duymuş olduğu için bu isimlendirme yapılmıştır. Görüldüğü gibi Zemahşerî burada da adeta tam bir fakîh edasıyla âyeti yorumlamakta ve farklı bir kıraati delil olarak kendisi içtihatla bulunmaktadır.

Sonuç

Zemahşerî'nin yaşadığı hicri beşinci ve altıncı asırlar İslam fıkında yeni bir tavrın ortaya çıktığı ve fıkıh tarihi açısından istikrâr dönemi olarak isimlendirilen, ilmi açıdan verimli bir zaman dilimidir. Fakat bu dönemde vücuda getirilen eserlerin bir kısmında şiddetli mezhep taassubunun olduğu hatta muhalif olunan mezhebin görüşünü çürütmek için o mezhebin zayıf görüşlerinin delil olarak kullanıldığı ve diğer mezhebin görüşlerine tolere ile bakan âlim sayısının neredeyse yok denecek kadar az olduğu müşahede edilmektedir.

Büyük bir dilci, edip, şair olan, daha çok lügat, belâgat ve tefsir alanlarındaki yetkinliği ile ön plana çıkan ve İslâm aleminde “el-Keşşâf” isimli eseri ile şöhret bulan Zemahşerî'nin ilmî kriterler doğrultusunda ele alınan kıstaslar neticesinde aynı zamanda seçkin ve yetkin bir fakîh olduğu da görülmektedir. Fıkıhla ilgili çeşitli eserleri de bulunan Zemahşerî'nin araştırmacılar nezdinde fikhî yönünün yeterince ön plana çıkarılmadığını hatta unutulduğunu söylemek yanlış bir ifade olmayacaktır.

İtikatta koyu bir mu'tezile taraftarı olan Zemahşerî'nin söylem ve ifadeleri incelendiğinde “itikâta mezhebi taraftarlık/tutuculuk” onun belirgin özelliklerinden birisi olarak ön plana çıkmaktadır. Buna karşılık Zemahşerî'nin fikhî meselelerin analizinde genellikle objektif bir tutum sergileyip konuları mukayeseli şekilde değerlendirdiğini ve güçlü bulduğu delillerden hareketle mensubu olduğu Hanefî mezhebinin görüşünü yer yer terk edip muhalifi olduğu mezhebin ya da mezheplerin görüşünü tercih ettiği görülmektedir. Bu yönüyle

Zemahşerî'nin mezheplerin görüşlerine karşı hoşgörülü bir tavır içerisinde olduğu açık, seçik müşahade edilmektedir.

Zemahşerî, "el-Keşşâf"ında ahkâm âyetlerini açıklarken hadislerle sıkça yer vermiş, birçok görüşünü hadislerle açıklamaya, desteklemeye ve delillendirmeye çalışmış fakat delil olarak kullanmış olduğu hadislerin çoğunun kaynağını belirtmemiş ve birkaç yer istisna, naklettiği hadislerin sıhhati hakkında da bilgi vermemiştir. Zemahşeri, sahabe kavlini de delil olarak kullanmış ayrıca sahabe yanında tabi'ûndan bazı meşhur âlimlerin görüşlerini ve farklı kıraatteki rivâyetlerini de fıkıh konularını işlerken kaynak olarak kullanmıştır. Bu bağlamda zaman zaman kıraat farklılıklarının fikhî hüküm değişikliğine sebebiyet verdiği çeşitli örnekler sunmuştur. Fikhî görüşleri naklederken herhangi bir kaynak ismi zikretmemiş sadece konu ile ilgili görüşünü sunduğu fakîhin ismini vermek suretiyle nakillerde bulunmuştur.

Zemahşerî'nin fikhî konuları tam bir fakîh edasıyla, meselelerin kühüne ve fukahânın görüşlerine, delillerine vâkıf bir şekilde (rivâyet yöntemi ile), yer yer de bizzat kendisi hüküm istinbât ederek (dirâyet yöntemi ile) ele aldığı görülmektedir. Bu bağlamda Zemahşerî, konuları işlerken mezhep imamlarının görüşlerini zikretmiş ayrıca konu ile ilgili farklı görüşleri ve hükümleri birlikte sunmuş ardından fukahânın görüşlerini delilleriyle beraber tartışmıştır.

Zemahşerî bazı konularda mezhep imamlarının görüşlerinden farklı olarak bizzat kendisi içtihatla bulunmuş ve vermiş olduğu hükmün gerekçelerini delillendirme yoluna gitmiştir. Zemahşerî bunu yaparken bazı kelimeleri dil ve gramer açısından açıklamış, akli çıkarımlarda bulunmuş yer yer de bazı meselelerde sahabe veya tabi'ûnun kıraatlerini delil alarak mezhep imamlarından farklı içtihatlarda bulunmuştur.

Zemahşerî'nin zaman zaman karşısında bir muhatap varmış gibi kendisine; "dersen ki" şeklinde soru sordurduğunu ve buna; "derim ki" şeklinde cevaplar vererek karşılıklı soru-cevap şeklinde bir uslûp takip ettiği görülür. Bu şekilde klasik diyalog yöntemini kullanan Zemahşerî'nin muhatapları gözüyle de muhakemelerini teyit etmeyi amaçladığı görülmektedir.

Zemahşerî'nin ahkâm âyetlerini açıklarken kullanmış olduğu bir diğer yöntem ise "şiiirle istişhâd metodu"dur. Konuyla ilgili fikhî

ıstılahları/terimleri açıklama sadedinde eski Arap şiir beyitlerini kendi delilini destekleme mahiyetinde zikretmiştir.

Zemahşerî bazı yerlerde konuyla ilgili mezhep imamları ve fukahanın görüşlerini verir fakat aralarında herhangi bir tercihte bulunmaz.

Zemahşerî fikhî hüküm olarak bazı yerlerde sadece Hanefî mezhebinin görüşünü sunmuş ve bu doğrultuda yer yer sadece Ebu Hanife'nin hükmünü ele almış yer yer de konu ile ilgili Muhammed eş-Şeybânî ve Ebu Yusuf'un Ebu Hanife'ye muhalefet ettiği noktaları belirtmiştir. Bazı yerlerde Ebu Hanife ile Ebu Yusuf'un beraber olup, Muhammed eş-Şeybânî'nin farklı hüküm verdiği noktaları belirtmiş, bazen de Züfer'in görüşlerini sunmuştur.

Bazı yerlerde Ebu Hanife ile Şafiî'nin ittifak ve ihtilaf ettiği noktaları belirtirken bazı yerlerde de sadece Mâlik b. Enes'in görüşünü verir. Bazı yerlerde de; "ulemâ ittifak etti", "bazıları ihticâc etti" gibi ifâdelerle mezheb ya da fakîh ismi vermeden sadece konu ile ilgili hükmü verir. Bazen de konu ile ilgili farklı görüşleri ve bunların delillerini verdikten sonra kendi tercihini belirtir.

Zemahşerî, fikhî mezhepler noktasında tutucu olmamış ve amelde mensubu olduğu Hanefî mezhebinin görüşlerini tercih ettiği noktalarda dahi katı itikâdî mezhepçiliğinden sıyrılarak mütesâhil davranıp fikhî meselelerdeki muhalefetine rağmen Şafiî'nin görüşlerine de sıkça yer vermiştir. Hatta fikhî konulardaki bu müsâmahakar tavrı neticesinde bazı yerlerde Zemahşerî'nin Şafiî'nin görüşünü bazı yerlerde de Mâlik b. Enes'in görüşünü Ebu Hanife'nin görüşüne tercih ederek mezhep taassubuna düşmediği görülmektedir. Zemahşerî'nin bu yönüyle ahkâm istinbatında farklı mezheplerin görüşleri arasında tercihlerde bulunarak, içtihat yapma kıstası ışığında fikhî meseleleri değerlendirdiği ve meseleleri delilleri ile birlikte tartışarak hukuk normları belirlediği görülmektedir. Bu durum onun en azından "el-müctehid fi'l-mes'ele" derecesinde bir fakîh olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, ilmi kriterler çerçevesinde tespit edilebilen bütün bu özellikler Zemahşerî'nin fikhî konularda diğer mezheplere karşı müsâmahakâr tavırlı, fukahanın hüküm ve delilleri ile meselelerin kühüne vâkıf, verilen hükümler arasında delillere dayanarak tercihler yapabilen ve yerine göre mezhep imamlarından ve fukahadan bağımsız bir şekilde içtihatlarında bulunabilen yetkin bir fakîh olduğunu ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Abdurrezzak b. Hemmâm, Ebûbekr b. Nâfi' el-Himyerî es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîbu'rrahmân el-A'zamî. byy.: Tevzî'ul-Mektebeti'l-İslâmî, 1403.
- Ahmed Ali, Muhammed İbrahim. *el-Mezhebu 'inde'l-Hanefiyyeti*. byy.: Dirâsâtun fî'l-fıkhî'l-İslâmî, 1403.
- Apaydın, H. Yunus. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2000, 21: 432-445.
- Aybakan, Bilal. "Gazzâlî'nin Fıkıh İlmine Katkısı". 900. *Vefat Yılında İmam Gazzâlî*. Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012: 377-389.
- Aybakan, Bilal. "el-Mühezzeb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2006, 31: 518-520.
- Aydınlı, Osman. "Mu'tezile Ekolü, Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları". *Marife Dergisi*, 3 (2003): 27-54.
- Baktır, Mustafa. "İçki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2000, 21: 458-462.
- Bedrân, Abdülkadir. *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ty.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1969.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. Ankara: yy., 1960.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. çev. Abdulhalîm Naccâr. Kahire: Dâru'l-Ma'arif, 1959.
- Brockelmann, Carl. "al-Zamakhşarî". *E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam: 1913-1936 L-Moriscos*, E. J. Brill. Leiden: yy., 1987.
- Cebûrî, Kâmil Salman. *Mu'cemu'l-üdebâ mine'l-asri'l-câhilî hatta sene 2002*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ty.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Zamahşerî ve Tefsiri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1 (1984): 59-96.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. nşr. Sâdık Kamhâvî. Kahire: Dâru'l-Mushaf, ty.
- Cüveynî, Mustafa Sâvî. *Kırâe fî türâsi'z-Zamahşerî*. İskenderiye: Münşeâtü'l-maârif, ty.

- Cüveynî, Mustafa Sâvî. *Menhecü'z-Zemahşerî fî tefsîri'l-kur'ân ve beyân-i i'câzihî*. Mısır: Dâru'l-meârif, ty.
- Çetiner, Bedrettin. "Zemahşerî". *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Şâmil Yayınevi, 2003: 3278-3283.
- Dâvûdî, Ali b. Ahmed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ty.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *Tefsîru Bahri'l-Muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd ve Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993.
- Ebû Mûsa, Muhammed. *Belâgatu'l-Kur'aniyye fî tefsîri'z-Zemahşerî ve eseruha fî dirâsâti'l-belâgiyye*. byy.: Mektebetü'l Vehbe, ty.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslâm Hukuku Metodolojisi*. çev. Abdülkadir Şener, Ankara: Fecr Yayınları, 1990.
- Ebu'l-Fidâ, İsmail b. Ali. *Târîhu Ebi'l-Fidâ*. byy.: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, ty.
- Erturhan, Sabri. "Ebu'l-Velid el-Bâcî ve İhkâmu'l-Fusûl'ü". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/1 (2002): 235-248.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ-u 'Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.
- Ğâmidî, Salih b. Ğaramullah. *el-Mesâilu'l-i'tizâliyye fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî fî dav-i ma verade fî kitâbi'l-intisâf li-İbni'l-Münîr*. Riyad: Dâru'l-Endülüs, 2001.
- Hamevî, Ebu Abdullah Şihabüddîn Yakut b. Abdullah. *Mu'cemu'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdr, ty.
- Hamevî, Ebu Abdullah Şihabüddîn Yakut b. Abdullah. *Mu'cemü'l-üdebâ*. nşr. Ömer Faruk et-Tabba'. Beyrut: Müessesetü'l-Ma'ârif, 1999.
- Hamidullah, Muhammed. "Serahsi-Şemsu'l-eimme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2009, 36: 544-547.
- Hucvî, Muhammed. *el-Fikru's-sâmî fî tarihi'l-fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut: yy., ty.
- Hudarî, Muhammed. *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî*. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1983.
- Hûfî, Ahmed Muhammed. *ez-Zemahşerî*. Mısır: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1966.
- İbn Abidin, Muhammed Emin. *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr şerhu tenvîri'l-ebşâr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1386.
- İbn Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Bekir. *el-Kâmil fi't-târîh*, Beyrut: yy., ty., 1979.
- İbn Hallikân, Şemseddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sâdır, ty.

- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Amr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ahmed Ebû Muhlîm. Beyrut: yy., 1985.
- İbn Kudâme, Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî fî Fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*. Beyrut: yy., 1972.
- İbn Müneyyir, Nâsiruddîn Ahmed b. Muhammed el-İskenderî. *Kitabu'l-intisâf fimâ tedammenehu'l-Keşşâf mine'l- i'tizâl*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endülüsi. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l- mugtesid*. Riyad: yy., 1995.
- İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed. *Nüzhetü'l-enbâ' fî tabakâti'l-üdebâ*. thk. İbrahim Samarâi. Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 1985.
- İbnu'l-İmâd, Şihâbüddîn Ebu'l-Felâh Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâr-i men zeheb*. thk. Abdulkâdir el-Arnâvut ve Mahmut el-Arnâvut. Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1986.
- İsmâil Paşa, Bağdâdî. *Hediyetü'l-'arifîn ve esmâu'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'-'Arabî, 1951.
- Kadı Abdulcabbar, Ebû'l-Hasan b. Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. nşr. Abdulkerim Osman. Kahire: yy., 1988.
- Kâfiyecî, Muhammed b. Süleyman. *et-Teyisîr fî kavâ'idi ilmi't-tefsîr*. thk. M. Hüseyin ez-Zehbî. Kahire: Daru'l-kutsî, 1998.
- Kallek, Cengiz. "Dâmegâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993, 8: 453-454.
- Karaman, Hayrettin. *İslam Hukukunda İctihad*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- Karaman, Hayrettin. *Anahatlarıyla İslam Hukuku-I*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1984.
- Karaman, Hayrettin. "Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1996, 13: 1-14.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1992.
- Kaya, Mehmet. "İrab Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü". -Zemahşeri Örneği-. Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Kays, Ali. *el-Îrâniyyûn ve'l-edebi'l-'Arabî: Ricâlü 'ulûmi'l-Kur'ân*. Tahran: Müessesetü'l-bühûs ve't-tahkîkâtü's-sekâfiyye, 1984.

- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, 1993.
- Kıftî, Ebu'l-Hasen Cemalüddin Ali b. Yusuf b. İbrahim. *İnbâhu'r-rüvât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1986.
- Koca, Ferhat. "el-Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2006, 31: 64-66.
- Koçak, Muhsin. "Ehliyete Tesiri Açısından Sarhoşluk". *OMÜİFD*, 5 (1991): 91-119.
- Kuraşî, Ebu'l-Vefâ Muhyiddin Ebu Muhammed Abdülkâdir. *Cevâhiri'l-muzîe fi tabakâti'l-hanefiyye*. Haydarabad: Dairetu'l-meârifî'l-Osmaniyye, 1332.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdullah. *el-Fevâidü'l-behiyye*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ty.
- Mennâu'l-Kattân. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'an*, Riyad: Mektebetü'l-maarif, 2000.
- Mâlik b. Enes, Ebû Âmir b. Amr el-Asbahi el-Medenî. *el-Muvatta'*. thk. Beşar Avvâd Ma'rûf ve Muhammed Ahmed Halil. byy.: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- Meydânî, Abdulğani el-Ğanîmî. *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 2012.
- Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmu' şerhu'l-mühezzeb*. Mısır: yy., ty.
- Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Sahîh-i Müslim*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1392.
- Orum, Fatih. "Fıkıh Usûlü Eserlerindeki Fıkhî Kıyas Örneklerinin Bu Eserlerde Çerçevesi Çizilen Fıkhî Kıyas Anlayışından Hareketle Değerlendirilmesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 13 (2009): 261-294.
- Özek, Ali. *ez-Zemahşerî ve Arap Lugatçılığındaki Yeri*. İstanbul: İsav, 2006.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Özel, Recep Orhan. *Zemahşeri ve Dilbilimsel Tefsir*. Ankara: Hece Yayıncılık, 2012.
- Öztürk, Mustafa ve Mertoğlu, Mehmet Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2013, 41: 235-238.
- Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbar. *Kitâbu'l-Ensâb*. thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî. Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988.

- Suyûtî, Ebü'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *Buğyetü'l-vuât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Suyûtî, Ebü'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *Tabakâtu'l-müfessirîn*. Beyrut: yy., ty.
- Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ahmed b. Abdurrahim el-Fârûkî. *el-İnsâf fi beyâni sebebi'l-ihtilâf fi'l-ahkâmi'l-fikhiyye*, Kahire: Matbaatu'-selefiyye, 1398.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylü'l-evtâr fi ehâdisi seyidi'l-ahyâr şerh-i münteka'l-ahbâr*. Kâhire: Metebetü dâru't-turâs, ty.
- Şîrazî, Ebû İshak İbrâhim b. Ali. *el-Mühezzeb fi fihî'l-İmâmi'ş-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.
- Şîrâzî, Murtazâ Ayetullâhzâde. *ez-Zemahşerî lügâviyyen ve müfessiran*. Kahire: yy., 1977.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhü's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûati'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1985.
- Tunç, Cihad. *Zemahşeri ve Kelâmının Ana Meseleleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1976.
- Yâfi'î, Afifüddîn Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemenî. *Mir'âtü'l-cinân ve 'ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân*. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1970.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1989, 2: 82-87.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Akîl, Ebu'l-Vefâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1999, 19: 301-304.
- Yerkazan, Hasan. "Zemahşerî'nin Eserlerinde Bulunan Hadislerin Kaynakları". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2017): 273-310.
- Zehebi, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1995.
- Zehebi, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnâvud ve Ali Ebû Zeyd, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986.
- Zehebi, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becevî. Beyrut: yy., ty.

- Zehebî, Muhammed. B. Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Daru'l-kütübî'l-hadîse, 1976.
- Zemahşeri, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-akâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Daru'l-kitabî'l-'Arabi, (3. Baskı, 4 cilt), 1407/1987.
- Zemahşeri, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *Divanü'z-Zemahşeri*. thk. Abdüssettar Radîf. Kahire: Müessesetü'l-muhtar, 2004.
- Zemahşeri, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *Ruûsü'l-mesâil*. thk. Abdullah Nezir Ahmed. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1407/1987.
- Zemahşeri, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *Esâsü'l-belâĝa*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1998.
- Zemahşeri, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *el-Fâik fi garibi'l-hadîs*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ebu'l-Fazl, Kahire: yy., 1945.
- Zeydân, Abdülkerim. *Fıkıh Usûlü*. çev. Ruhi Özcan. İstanbul: İFAV, 1993.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-Âlâm kâmûsu terâcim*. Beyrut: Dâru'l-ilmi li'l-Mülâyin, 1990.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-kitabî'l-'Arabî, 1995.

BİREYSEL-TOPLUMSAL FARKLILIKLAR VE AHLÂKÎ GÖRECELİK SORUNU*

Gönderim Tarihi: : 22.12.2017

Kabul Tarihi: 08.02.2018

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9922-2233>

Mehmet Akif ALTUNIŞIK**

Öz

Ahlâk ilkelerinin sabit olmadığını, zamana ve şartlara göre değiştiğini iddia eden ahlâkî göreceliğin (rölativizmin) temel dayanaklarından biri de kişisel ve toplumsal farklılıklardır. Bu çalışmada kişisel ve toplumsal farklılıkların ahlâkî göreceliğe dayanak olup olamayacağı tartışılmaktadır. Ayrıca ahlâkî değerlerin rölatif olduğu tezine karşı; ahlâk alanında bazı yerel ve değişen değerler olmakla birlikte toplumsal hayatı mümkün kılan çoğu değer evrensel olduğu öne sürülmektedir. Örneğin örf adetler alanında ve toplumlardaki bazı lokal uygulamalarda rölatif değerlere rastlanabilir. Ancak insan yaşamı ve onuru, malın korunması gibi temel haklar ile ilgili ve insanların huzur ve mutluluğu ile ilgili ahlâkî değerlerin tarihin her döneminde ve tüm toplumlarda evrensel olduğu görülür. Ayrıca ahlâk hakkında bir uzlaşa sağlanabilmesi ve toplumsal hayatın barış ve huzur içinde sürdürülebilmesi için değerlerin evrensel olduğu tezi daha savunulabilir durmaktır.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk, Değer, Rölativizm, Evrensel, Toplumsal.

Individual - Social Differences and Moral Relativism Problem

Abstract

One of the basic foundations of the moral relativism, which claims that moralities aren't fixed but they change according to time and conditions, are individual and social differences. In this study, it is argued that if the individual

* Bu makale, yazarın "Metaetik Bağlamında Ahlâkî Görecelik Sorunu" isimli doktora tezinden üretilmiştir. (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2016).

This study was adapted from author's dissertation titled "Ethical Relativity Problem in Metaethic Context". (Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences, Samsun, 2016).

** Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

Dr. Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religious Studies. Amasya/Turkey (mehmetakif72@hotmail.com).

and social differences can be the foundations of moral relativism. Also, as an opposite idea to the argument that says moral values are relatives; it is suggested that as well as there are some local and changing values in the field of morals, most of the values which make the social life possible, are universal. For example; one can encounter with relative values in the field of manners and customs and with some local practices within the society. However, it is seen that moral values concerning to human life and honor, fundamental rights such as protection of the property and the tranquility and happiness of the people are universal in each part of the history and in all societies. Besides, to create a consensus about morals and to be able to maintain the social life with peace and tranquility, the argument that says values are universal remains more justifiable.

Keywords: Morals, Value, Relativism, Universal, Social.

Giriş

Ahlâkî tartışmalarda ciddi sorunlarından biri olan görecelik (veya görecelik ya da rölativizm), “genel geçer, salt ahlâk değerleri olmadığını, bütün değerlerin çağlara, toplumlara, kişilere, kültür durumlarına, yaşam biçimlerine göre değiştiğini öne süren öğretidir”dir (Akarsu, 1988: 87). Göreceliğe göre, değişmeyen, nesnel bir hakikat veya herkes için geçerli olan mutlak doğrular yoktur; aksine hakikat veya doğrular toplumlara göre değişir (Pojman, 1999: 790, Cevizci, 2010: 721). Göreceliğin en temel iddialarından biri de herhangi bir ahlâkî prensibin tüm insanlar ve tüm toplumlar için doğru olduğunu kanıtlayacak bir yöntemin/yolun olmadığını (Duignan, 2011: 111).

Antik Yunan’da insanların ahlâkla ilgili sorularının çoğunun mutlak doğru cevapları vardı. Nasıl ki dünya ile ilgili kesin gerçekler varsa ahlâk alanı ile ilgili de kesin doğrular vardı. Örneğin deniz suyunun tuzlu olduğunun tartışılmaz bir gerçek olması gibi, korkaklık kötü bir huy olarak görülüyor, kahramanlık da saygıdeğer bir özellik olarak kabul ediliyordu. Ancak bu gibi kabuller ilk defa M. Ö. beşinci yüzyılda değişti, ahlâkî inanç ve uygulamaların gelenek ve göreneklere bağlı olduğu ve toplumlar arasında ahlâkın büyük oranda birbirinden farklı olduğu görüşü ileri sürüldü (Westacott, 1995).

Sofist filozoflardan Protagoras (M. Ö. 485-420) genellikle ilk rölativist düşünür olarak bilinir (Williams, 2006: 156). Platon’un *Theaitetos* diyalogunda Protagoras’ın bilgi anlayışı tartışılır. Protagoras, “her şeyin ölçüsü insandır, var olan şeylerin varlıklarının, var olmayan

şeylerin yokluklarının ölçüsüdür” der. Sokrates, Protagoras’ın bu ifadesini, “şeyler bana nasıl görünüyorsa öyle, sana nasıl görünüyorsa öyledir” şeklinde anlar. Yine Protagoras’a göre rüzgâr üşüylene göre soğuk, diğerlerine göre soğuk değildir (Platon, 2012: 463-464).

Protagoras’ın “üşüyen için rüzgâr soğuk, üşümeyen için soğuk değildir” savı bir şeyin iyi veya kötü olmasının kişilere göre değişeceği anlamına gelir. Bu saptama aynı zamanda evrensel değerden bahsetmenin imkânsız olduğunu da ima etmektedir. Bundan dolayı Sofistler etik tarihinde değer rölativizminin ilk temsilcileri olarak kabul edilir (Özlem, 2010: 25). Ayrıca Protagoras’ın söz konusu iddiası, ahlâkî rölativizmden daha çok kognitif rölativizm ile ilgili olsa da (Zilioli, 2007: 89) tarihsel süreçte ahlâkî göreceliği önemli ölçüde etkilemiştir. Protagoras ayrıca ahlâkî kuralların toplumsal yaşamı mümkün kılmak için insanlar tarafından oluşturulmuş alışkanlık ve uzlaşmalar olduğunu iddia etmiştir. Aslında o, evrensel bir ahlâk sistemi ve mutlak bir hakikatin varlığını reddederek etik göreceliği benimsemiştir (Cevizci, 2010: 602).

Sofistlere göre, “iyi” ve “kötü” olarak değerlendirilebilecek insan eylemlerini tek ve değişmez olarak görmek anlamlı değildir. Zira iyi ve kötü herkes için genel geçerliliği olan evrensel ölçütler değildir. Bunlar sadece insana ait, insana göreli şeylerdir. Sofistlerin gözünde herkes için genel geçer olan yararlar ve hazlar yoktur; yararlar ve hazlar insandan insana değişir (Özlem, 2010: 24-25).

İlkçağda Sofistlerin insanı merkeze almasına, yani her şeyin ölçütü olarak insanı görmesine ilk tepkiyi Sokrates (M. Ö. 469-399) vermiştir. Sokrates’e göre, “insan her şeyin ölçüsüdür” demek, bilginin algıdan başka bir şey olmadığını iddia etmektir. Ancak Sokrates, bilgi ile algının aynı şey olduğunu iddia etmenin imkânsız olduğunu ve insanların algılarının doğru bilginin ölçütü olamayacağını söyleyerek Protagoras’ı sert bir şekilde eleştirmiştir (Platon, 2012: 475-477, 480).

Sofistlerin “iyi” anlayışını eleştiren Platon’a (M. Ö. 427-347) göre insanların yaşayabileceği iyi hayat esasında tektir. Bunun nedeni ise iyiliğin insanların eğilimlerine, arzularına veya fikirlerine bağlı olmayan bir şey olmasıdır. Aslında iyilik, iki artı iki dört eder şeklindeki matematik kuralına benzemektedir. Bu kural matematik düzleminde mutlaktır. Yani insanın bilip bilmemesine, beğenip beğenmemesine bağlı değildir, var olan bir hakikattir. İnsanların matematik hakkındaki düşünceleri matematiğin hakikatini nasıl etkilemiyorsa aynı şekilde

ahlâkî hakikatler de insanlardan bağımsız olarak vardır ve eğer gerekli eğitim verilirse insanlar bunları keşfedebilirler. Platon, ahlâkîliğin sadece bir kanaat meselesi veya tercih olduğunu düşünen tüm felsefi düşüncelerin tam tersine ahlâk ilkelerinin nesnellliğini savunmuştur. Ona göre belirli bir eylem, kişilerin fikirlerinden bağımsız ve mutlak olarak doğru ya da yanlıştır (Stroll ve diğerleri, 2008: 17-18).

Platon aşkın alanla bağlantılı objektif bir ahlâkî buyruk fikrini savunurken; Aristo (M. Ö. 384-322) ahlâkın temelini insan doğası ve mutlulukla ilgili objektif gerçekliklerde aramıştır. Birkaç yüzyıl sonra, Sextus Empiricus (M. Ö. 210-160) kısmen şüphecilığe kısmen de geleneklerin ve kuralların çeşitliliğine dayalı bir görecelik türü benimsemiştir. O, giyinme, beslenme, ölümlere davranma ve cinsel tercihler gibi kural ve adetlerde kültürler arasında çok fazla çeşitliliğin olduğunu savunmuştur. Avrupa'da Hıristiyanlığın etkili olduğu döneme gelindiğinde ise görecelik pek gelişmemiş ve etkisi de iyice azalmıştır (Westacott, 1995).

Rölativizmin ilk defa yeniden ortaya çıkışı Montaigne'nin (1533-1592) yapıtlarında görülür (Westacott, 1995). Montaigne'den birkaç yüzyıl sonra, insanların ahlâkın nesnellğine inancının azalması ile modern felsefede göreceliğe meyil de artmıştır. On yedinci yüzyılda Thomas Hobbes (1599-1679) ahlâk kurallarının toplumun bir arada yaşamasının mümkün olabilmesi için üzerinde anlaşılan sosyal bir uzlaş olduğunu iddia etmiştir (Westacott, 1995). Ahlâkî subjektivizmi 18. yüzyılda Hume (1711-1776) ve 20. yüzyılda Sartre (1905-1980) yorumlamıştır (Deigh, 1999: 288).

Ahlâkî göreceliği savunanların kendi anlayışlarına göre birtakım gerekçelerinin olduğu görülür. Rölativistlerin öne sürdükleri gerekçelerde tam bir mutabakat olmasa da bireysel ve toplumsal farklılıkların daha çok öne çıkarıldığını görürüz. Biz de bu çalışmamızda bireysel ve toplumsal farklılıkların görecelikle ilişkisini tartışacağız.

1. Bireysel Farklılıklar ve Görecelik Sorunu

Bazıları ahlâkî göreceliği bireysel ve geleneksel olmak üzere ikiye ayırır. Buna göre, tüm ahlâkî ilkelerin bireysel kabuller nedeniyle haklı/doğru olduğunu iddia eden görecelik anlayışına öznel/bireysel görecelik denir. Bu tür göreceliğe göre ahlâk, bir kültürün ürünü değildir ve nesnel de değildir; doğrudan doğruya şahsidir. Bu anlayışa göre ahlâk, bir yemeğin lezzeti hakkındaki düşünce ya da estetik yargılar gibi kişiye göre değişir. Geleneksel ahlâkî görecelik ise evrensel ahlâk

ilkelerinden söz edilemeyeceğini, ahlâk ilkelerinin kültürlerin veya bireylerin kendi seçimleriyle oluştuğunu iddia eder (Pojman ve Fieser, 2012: 16, 18).

Ahlâkın öznel olduğunu savunanların temel savı, ahlâkî yargıların kişinin kendi duygu ve düşüncelerinden ibaret olduğudur. Öznelciler, nesnel değerlerin olmadığını düşündükleri için ahlâkî ifadelerin öznel bildirimlere dayandığını iddia ederler (Mackie, 2015: 176).

Bir kuramın öznelci olması için iki temel niteliği olduğu varsayılır. Eğer bir kuram “hırsızlık yapmak yanlıştır” gibi sıradan etik yargıların ne doğru ne de yanlış olduğunu savunursa öznelci olur. Etik yargıların doğru ya da yanlış olabileceğini fakat bunların doğruluk ya da yanlışlığının sadece onları ifade eden kişinin psikolojisine bağlı olduğunu savunmak da öznelciliktir (Stroll ve diğerleri, 2008: 145).

Gilbert Harman’a göre tek bir ahlâkî doğru yoktur. İnsanlar birbirinden farklı anlayışlara sahiptir, tüm insanların benimsediği temel ahlâkî istekler veya ihtiyaçlar diye bir şey yoktur. Ahlâkî doğru, her insanın kendisinin içgüdüsel olarak sahip olduğu görüşüdür ya da doğru olduğunu düşündüğü şeydir (Harman, 2000: 77).

Ahlâkî yargıların nesnel olduğunu kabul etmeyenlerden bazıları Harman’a benzer şekilde, insanların başkalarının eylemleri hakkında hüküm verecek yetkinlikte olmadığını düşünür. Onlar ahlâkın bir vicdan meselesi olduğunu ve kendimiz için neyin doğru ve neyin yanlış olduğuna karar vermenin kendimize kaldığını iddia ederler. Yine ahlâkî yargıların öznel yargılar oldukları için kişiden kişiye farklılık göstereceğini ve hiçbir ahlâkî iddianın ötekinden daha doğru veya daha yanlış olamayacağını da iddia ederler (Nuttall, 2011: 43-44).

Etik doğru ve yanlış ahlâkî motivasyon bağlamında ele alanlar da vardır. Bu yaklaşıma göre bir şeyin iyi veya kötü olarak kabul edilmesinde ahlâkî motivasyon etkilidir. Ancak ahlâkî motivasyon her insanda aynı olmadığından herhangi bir şeyin iyi veya kötü olması kişilere göre farklılık gösterir. Başka bir ifadeyle ahlâkî motivasyonu güçlü olanların davranışı ile zayıf olanların davranışları bir olmaz. Zira insanların temel motivasyonları birbirinden farklı olduğundan her insanın kendisini uymak zorunda hissettiği temel bir davranış standardı da bulunmaz (Nagel, 1987: 34).

Rölativistlerin öne sürdüğü insanların duygu, düşünce, motivasyonlarının ve inançlarının farklı olması nedeniyle ortak iyi ve kötüden bahsedilemeyeceği savı tartışmaya açıktır. Zira Billington’un da

vurguladığı gibi tarihin farklı dönemlerinde farklı toplumlardaki bireyler, iyi ile kötüye kendi bakış açılarına göre farklı anlamlar vermiş olabilirler; ancak bu durum yapılması ve yapılmaması gerekenler konusunda herkesin üzerinde anlaştığı herhangi bir ortak değer olmadığı anlamına gelmez. Örneğin “kendin kadar komşunu da sev” buyruğu ilk defa M.Ö bin yıllarında ifade edilmiştir. Bu yargıya herkes katılır, ancak bu ilkenin geçerliliği herhalde ilk defa dile getirildiğinde başlamamıştır. Bu tür ilkelerin insanoğlunun ilk defa bu gezegende yaşamaya başlamasından beri evrensel olduğu bir gerçektir (Billington, 2011: 63).

Ahlâkî hayatın ortaya çıkabilmesi için bireyin ve toplumsal ortamın vazgeçilmez olduğu muhakkaktır. Ancak ahlâk ilkelerinin belirlenmesinde bireysel ve toplumsal farklılıkların etkisi ve sınırının ne olacağı hususu asıl tartışılması gereken meseledir. Başka bir ifadeyle, bireysel ve toplumsal farklılıkların ahlâkta etkili mi olduğu yoksa ahlâk alanını bütünüyle şekillendiren yegâne unsur mu olduğu ciddi bir meseledir. Eğer ahlâkî yargıların tamamen bireyin kendi anlayışı, duygu ve düşüncesine göre şekillendiği, yani yegâne belirleyici unsurların bireysel farklılıklar ve kabuller olduğu iddia edilirse, bu tür iddiaların ahlâk alanında çok yönlü etki ve sonuçları olacaktır.

Eğer ahlâk bireylerin kendi tercihlerine göre belirlenecekse, her şeyden önce ahlâkın görece olup olmadığından daha ziyade, gerçekten ahlâkî bir yargı ve eylemden bahsedilip bahsedilemeyeceği sorunu ortaya çıkacaktır. Zira ahlâk, her bir bireyin ortak bir noktada buluşabilecekleri bir diyalog ortamı oluşturamayacaksa o zaman bizzat ahlâk kavramının kendisi tartışmalı hale gelecektir. Çünkü insanlar arasındaki diyalojik ilişki temelde ahlâkî eylemler üzerinden yürür. Pratik yaşamda erdemli davranışlar üzerinde uzlaşmanın reddedilmesi, aslında insanların hiçbir noktada buluşamayacakları imasını da içermektedir. Ayrıca ortalama bir insanın her ahlâkî durumu kendi çabasıyla hakkıyla değerlendirme yetisine sahip olması biraz zordur. Yani her bir kişinin toplumdaki davranış normlarını kabul etmek yerine her meseleyi enine boyuna değerlendirmeye istekli olması gerekecektir. Bu da herkesin üstesinden gelemeyeceği, zaman ve enerji harcanması gereken bir iştir (Billington, 2011: 75).

Ayrıca eğer öznelci kuramın geçerli olduğu kabul edilirse herhangi bir ahlâkî anlaşmazlığı bertaraf etmek mümkün olmayacaktır. Belki uç bir örnek olabilir ama bir öldürme olayı ile ilgili olarak birinin “bu

eylemi onaylıyorum” demesi ile bir başkasının da “bu eylemi onaylamıyorum” demesi arasında neredeyse bir çelişki kalmayacaktır. Bu farklı iki yargının ifade edilmesiyle her iki kişinin de ne hissettiği ortaya çıkar; ancak insan öldürme eylemi hakkında konuşulmamış olur. Yine sağduyulu insanlar, iyi, kötü, doğru ve yanlış gibi kavramların dilin nasıl kullanıldığını bilen herkes için hemen hemen aynı anlama geldiğini kabul eder. Eğer böyle olmasaydı insanların birbiriyle iletişim kurması mümkün olmazdı. Başkalarıyla iletişim kurabildiğimiz gayet açık olduğuna göre, bu kavramların kişileri aşan, kişiler arası ortak anlamının da olması gerekir. Fakat öznelciliğin bir sonucu olarak iki farklı kişinin bu tür kavramları kullandığında aynı anlamı kastetmediği ortaya çıkmaktadır. Öznelciliğin doğru kabul edilmesi halinde ortaya çıkacak başka bir sorun da kişilerin ahlâkî yargılarda hata yapıp yapmadıklarının nasıl anlaşılacağıdır (Stroll ve diğerleri, 2008: 158-159).

Bireylerin doğal, kültürel ve inanç gibi bazı yönlerden birbirinden farklı olmalarını göreceliğin sebebi olarak kabul etmek pek ikna edici durmamaktadır. Zira bu tür iddialar, ahlak alanında çelişki, tutarsızlık, belirsizlik ve uyuşmazlık gibi birçok probleme neden olacaktır.

2. Toplumsal Farklılıklar ve Görecelik Sorunu

Ahlâka kültürel farklılıklar zemininde yaklaşanlara göre değerler, ilahi bir düzen ya da doğal bir modeli değil; belirli bir kültürde gelişme gösteren ananeler ve tercihleri yansıtır. Mesela, Amerika’da “doğru” kabul edilen bir şeyin Arabistan’da veya Brezilya’da da “doğru” kabul edilmesi gerekmez (Soccio, 2010: 161). Bu anlayışa göre ahlâkî doğru ile yanlışın belirlenmesi bütünüyle içinde yaşanan kültür ortamına veya kişilerin yaşam biçimine bakılarak değerlendirilebilecek bir konudur. Kültür ortamının değişmesiyle ahlâkın da değiştiğini savunanlar, bu iddialarını toplumdaki ahlâkî inançlar ve pratiklerin alabildiğine çeşitlilik gösterdiğini öne sürerek temellendirmeye çalışırlar (Güçlü ve diğerleri, 2008: 607).

Göreceliği savunanlara göre, ahlâktan söz edildiğinde, genellikle belirli bir ahlâktan söz edilmektedir, farkında olunsun ya da olunmasın bir ahlâk her zaman belirli bir topluluğun ahlâkıdır (Tepe, 2011: 14). Onlara göre, bir anlamda her toplumun kendi şartlarına göre oluşturduğu kendine özgü bir ahlâk anlayışı vardır (Topçu, 2015: 17).

Rölativistler, ahlâkî doğrunun ya da yanlışın, bir davranışın ahlâkî olarak tasvip edilip edilemeyeceği gibi meselelerin ancak sosyal ve tarihsel bağlam çerçevesinde değerlendirilebileceğini, söz konusu

bağlamdan bağımsız değerlendirmelerin yapılamayacağını iddia ederler (Baghranian, 2004: 208). Başka bir ifadeyle ahlâkî norm, ilke ve inançların sadece toplumun kendi içinde benimsediği şartlara göre anlaşılabilmesini ve değerlendirilebileceğini savunurlar. Onlara göre, bir toplumun ahlâkî uygulamaları hakkında başka bir toplumun objektif değerlendirme yapma imkânı yoktur. Örneğin belli uygulamalar bir toplumda ahlâka uygun kabul edilebilirken aynı uygulamalar bir başka toplumda gayri ahlâkî olarak değerlendirilebilir. Başka bir ifadeyle bir toplumda iyi veya kötü olarak değerlendirilen şeyler o toplumun kendi ahlâkî inançlarına göredir. Yine onlar, söz konusu değerlendirmelerdeki farklılıkların, kendisine itaat edilecek evrensel, mutlak ve objektif ahlâk kuralları bulmanın mümkün olmadığını gösterdiğini iddia ederler (Baghranian, 2004: 208).

Göreceliği savunan çağdaş düşünürlerden Thomas Nagel tek bir hakikat bulunduğuna inanmaktansa, doğru ve yanlışın belirli zaman ve sosyal tecrübeye bağlı olarak değiştiğini kabul etmenin daha makul olduğu kanaatindedir (Nagel, 1987: 35).

Göreceliği savunanların, bir kültürün üyelerinin hepsinin de aynı ahlâkî bakış açısını genel olarak kabul ettikleri varsayımı bazen doğru olabilir; ancak her zaman bir homojenlik olmayabilir. Bir kültürün kendi içinde kürtaj, idam cezası, ötenazi, çok eşlilik, kadın hakları, eşcinsel hakları, uyuşturucu kullanımı veya hayvanlara davranış şekilleri gibi meseleler üzerinde tam bir mutabakat olmayabilir; her kültürün kendi içinde farklı anlayışları olabilir. Bu durumda da bir kültürün kendi içindeki inançların veya davranışların hangi norm ve değer yargısına göre yargılanacağı sorunu ortaya çıkmaktadır (Westacott, 1995). Dolayısıyla bir kültürün kendi içindeki ve kültürler arasındaki ahlâkî inanç ve uygulamalardaki ihtilafları gidermek ve temel sorunları çözebilmek için genel ya da evrensel ilke ve normlara ihtiyaç vardır. Rölativistlerin öne sürdüğü ortak normların olmadığı iddiası, hem toplumların kendi içindeki hem de toplumlar arası sorunları çözmeye bir katkı sunmayacağı gibi sorunları çözümsüz hale getirecektir.

Mesela göreceliğin ilk savunucularından Sofistlere göre “adalet nedir?” sorusunu sormaz ve cevaplayamazsınız. Ancak, Atina’da adalet nedir, Korinthos’ta adalet nedir sorularını sorabilir ve cevaplayabilirsiniz. MacIntyre, Sofistlerin bu tür adalet anlayışını eleştirir. Ona göre, eğer bir bireyden yürürlükteki kriterlerin devletten devlete ya da şehirden şehre değiştiğini dikkate alması istenirse bu

durumda kişi, davranışlarına rehberlik edecek hiçbir kriter bulamaz. Dolayısıyla böyle bir birey, ne yapmak durumundayım, nasıl yaşamam gerekir gibi sorulara tutarlı bir cevap bulamaz. Ayrıca, böyle bir birey hangi toplumun kriterlerine uyacağına karar vermede zorlanacağı gibi kendi yaşadığı toplumun yürürlükteki yaşam tarzına riayet edip etmeme noktasında da bir seçim yapmak durumundadır (MacIntyre, 2001: 21).

Her ne kadar kültürel ve toplumsal ortam ahlâkın oluşmasında ciddi bir etken olsa da tüm ahlâk alanını belirleyen şeyin her bir toplumun sadece kendi ortamı olduğu iddiası, çok farklı etkenlerin rol oynadığı ahlâk alanını açıklamak için yeterli görünmemektedir. Bernard Williams'ın belirttiği gibi, bir kültürün başka kültürlerden etkilenmeden tamamen bireysel kalabilmesi mümkün değildir. Kültürler ya bütün olarak ya da kısmen birbirlerinin yaşam tarzlarından etkilenirler, bu kaçınılmazdır. Ayrıca sosyal olaylar ve eylemler tamamen farklı bir kültürün ürünü gibi de ele alınamaz (Williams, 2006: 158). Dolayısıyla kültürlerin hem birbirinden etkilenmesi hem de farklı kültürlerin bir arada yaşaması görecelikten daha çok evrenselliği desteklemektedir.

3. Bireysel-Toplumsal Farklılıklar ve Göreceliğin Sınırı

Göreceliğin temel tezi olarak öne sürülen kültürel çeşitlilik ve toplumsal farklılıkların ahlâkî göreceliğe neden olduğu tezi birçok yönden eleştirilebilir. Westacott'a göre, ahlâkî bakıştaki farklılıkları tetikleyen şey, aslında ortak değerleri maskeleyen yüzeysel anlaşmazlıklardır. Örneğin bazı göçebe kültürler yeni doğan bir çocuğu öldürmeyi ahlâkî olarak kabul edilebilir bulurken, diğer kültürler bunu cinayet olarak görmüştür. Ancak yeni doğan çocuğu öldürme fikrini kabul etmiş olanların gerekçesi, bu çocuğu yetiştirmek için yeterli kaynaklarının bulunmadığının farkında olmalarıdır. Onların bu davranışı, topluluğun iyiliğini düşünmek ve çocuğun çekeceği olası acılara engel olmaktır. Çocuğun öldürülmesini cinayet olarak kabul eden toplumlar ise, yeni doğan bir çocuğun aileye veya topluma yük olmayacağını düşünmüş ve öldürülmesini de yasaklamışlardır. Bu örnekteki gibi karşımıza çıkan değer farklılıkları, bahsedilen toplumların içinde buldukları ekonomik imkânlar veya imkânsızlıklar ile açıklanabilir (Westacott, 1995). Dolayısıyla toplumdaki bazı farklı uygulamaların ahlâkî değerlerin görece olmasına neden olan temel etken olduğu iddiasını kanıtlayacak güçte olmadığını söyleyebiliriz.

Ekonomik şartların getirdiği zorlukların yanında biyolojik tartışmalar da ahlâkî değerlerin görece ya da evrensel olup olmadığı

tartışmalarına neden olabilir. Kürtaj tartışmaları buna örnek olarak verilebilir. Pojman'ın da değindiği gibi kürtaj yanlıları ile yaşam hakkı savunucularının arasındaki temel farklılık, insanları öldürmek ya da öldürmemek değil, fetüsleri gerçekten insandan sayıp saymamaktır. Bu olgu, biyolojik bir konu hakkında yaşanan bir tartışmadır; masum insanları öldürmek hakkında değildir (Pojman, 2012: 61) Dolayısıyla insan öldürmenin kötü olduğunu herkesin kabul ettiği yani bunun evrensel bir ilke olduğu açıkça görülmektedir.

Kültürler arasındaki diğer bazı farklılıklar da insanların bağlı bulunduğu farklı olgusal inanışlarla açıklanabilir. Örneğin bazı topluluklar kölelikte hiçbir yanlış görmezken bazıları ise bunu ahlâkî bir bozukluk olarak görmüştür. Bu da ahlâkî bakış açılarında temel ve ciddi bir anlaşmazlığa neden olur. Yine iki taraf da "tüm insanlar eşit olarak yaratılmıştır" kuralını onaylar. Ancak tarafların anlaşmazlığı; köleleştirilen kişilerin tam olarak insan olup olmadığı ile ilgilidir. Mesela Amerika'da köleliği savunanların bazıları, siyahilerin alt-insan olduklarına ve bu yüzden onlara insan gibi değil de hayvan gibi davranmanın kanuni açıdan sorun olmadığına inanır (Westacott, 1995).

Geçmişte kölelerin insan olup olmadığı ya da alt insan mı olduğu tartışılmış olsa bile günümüzde bu tür görüşlerin savunulma ihtimali çok düşüktür, insanlığın geldiği seviye itibariyle de bundan sonra da savunulması pek mümkün görünmemektedir. Yani kölelik ya da alt-üst insan gibi sınıf ayrımcılığı insanların geldiği zihinsel ve vicdani seviye itibariyle kabul edilebilir bir durum olmaktan çıkmıştır. Tarihsel bir olgu olsa da modern dünyada artık köleliğin göreceliği savunanların iddialarını kanıtlayan bir örnek olmadığı ortadadır.

Öyleyse rölativizmin, ahlâkî doğru ve yanlışın görece olduğunu ispat etmede pek başarılı olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Örneğin "hırsızlık kötüdür", "haksızlık etmek iyi değildir", "işkence etmek yanlıştır" gibi yargılar her sağduyulu insanın her zaman ve her yerde kabul edeceği gerçeklerdir. Başka bir ifadeyle, ahlâkî uygulamaların ayrıntılarında kültürel bazı farklılıkların görülmesi hiçbir objektif ahlâkî değer olmadığı anlamına gelmez (Yaran, 2010: 27, 2011: 211). Ayrıca gerçek hayatta ahlâkî görecelik rölativistlerin iddia etikleri kadar çok da değildir. Bazı antropologların araştırmalarına göre, kültürler arasında bazı ahlâkî farklılıklarla birlikte birçok ahlâkî değer tüm kültürlerde ortak olduğu da görülmüştür (Duignan, 2011: 112).

Toplumsal ve bireysel farklılıkların ahlâkî değerlerin şekillenmesinde etkili olup olmadığı meselesinde tartışılması gereken bir husus da örf-adettir. Örf-adet ya da görgü kurallarının, ahlâk alanına epeyce yakın olan hatta bazen iç içe geçmiş olan ve birbirini etkileyen alanlar olduğu söylenebilir. Ancak söz konusu alanlar ile ahlâk arasında kimi zaman karşılıklı bir ilişki olsa da aralarında belirgin farkların olduğu da bir gerçektir. Bireysel ve toplumsal yaşamdaki farklılıkların ahlâkî göreceliğe neden olduğu öne sürülürken aslında farklılık ve değişimin daha çok ahlâk alanında mı yoksa örf adet alanında mı olduğu önemlidir.

Göreceliği savunanların örf adetler ile ahlâkî ayrı alanlar olarak ele aldığı pek söylenemez. Ancak Mengüşoğlu'na göre, farklı toplumlardaki değişik alışkanlıkları, sosyal kuralları ve geleneksel yaşam biçimlerini ahlâk alanı ile bir tutmamak gerekir. Ona göre, birçok insan ahlâk alanı ile örf âdeti bir zannederek ahlâkın görece olduğunu düşünmektedir; ancak ahlâk ile örf âdet kesin çizgilerle birbirinden ayrılır. Gelenek ve örf adetler toplumsal değişmelerden etkilenerak değişebilir, ancak ahlâkî alanda görecelik söz konusu değildir (Mengüşoğlu, 2014: 331). Nurettin Topçu da örf âdetin izafi olduğunu ama ahlâk ilkelerinin değişmeyeceğini, bütün vicdanlarda ve her devirde onların aynı şekilde kaldığını söyler (Topçu, 2015: 183).

Erol Güngör ise örf ve adetler, kanunlar, gelenekler gibi sosyal ilişkileri düzenleyen kuralların zaman içinde değiştiği için bu değişimlerden ahlâkın da doğal olarak etkilendiği kanaatindedir. Ona göre bizim ahlâkımız Eskimoların ahlâkı ile aynı değildir. Ahlâkta değişmelerin olması bir gerçek ve hatta mecburiyettir. Ancak, ahlâkın şekil ve muhteva olmak üzere iki boyutu vardır. Değişmeler daha çok şekil ve biçim alanında görülür. Ahlâkın özünde bir değişme olmaz, olsa bile biçim ve şekil alanına oranla özdeki değişmeler daha azdır. Örneğin başkalarına saygımızı ifade etmek için eylemlerimizde zaman içinde çeşitli değişmeler olsa da saygı kavramı az değişir. Ahlâkın şekil ve biçim itibarıyla değişip öz itibarıyla aynı kalması birtakım ahlâkî değerlerin evrensel olduğu anlamına gelir (Güngör, 2008: 97-98).

Kültürden kültüre farklılık gösteren adetlerin insan davranışlarında ahlâk kadar etkili olduğu pek söylenemez. Zira ahlâk daha yüce ve yaşamsal konularla ilgilidir. Yaran'ın ifadesiyle "ahlâk en düşük düzeyiyle haklarla, daha üst düzeylerde ise iyilikseverlik ve sevgi gibi yüce gönüllülük ve insan-ı kâmillik gerektiren üstün değerlerle

ilgilidir” (2010: 29). Yaran’a göre, ahlâkın alt basamağını canın, malın, namusun korunması gibi haklar konusu oluşturur ki bunlar hukukun da temel konularıdır. Bu konular asla görece değildir. Adetler ise ahlâkın altındadır ve bunlarda görece unsurlar fazladır. Ayrıca ahlâkın üst düzey konuları olan iyilikseverlik ve yüce gönüllülük gibi alanlarında da görecelik olabilir. Bir kimsenin kime iyilik yapıp yapmayacağı, kimi sevip sevmeyeceği kişinin kendi tercihine kalmıştır, yani kişiye göredir (Yaran, 2010: 29-30).

Pojman da ahlâkın görgü kurallarından ayrı olduğuna dikkat çeker. Çünkü ona göre görgü, sosyal yaşamdan ziyade form ve stil ile ilgilenir. Görgü, derin anlamıyla doğru davranışın ne olduğuna değil, kibar bir davranışın nasıl olması gerektiğine karar verir. Yine görgü, bir toplumun nasıl giyindiği, birbirini nasıl karşıladığı, yiyip içme tarzı ve başkalarına minnettarlığımızı nasıl ifade edeceğimizi, yani genel olarak sosyal etkileşimimizi nasıl yürüteceğimizle ilgili kararlarımızı temsil eder (Pojman, 2005: 77).

Pojman’a göre eğer ahlâkı görgüden ayırırsak, insan yaşamı ve mutluluğu için gerekli olan bazı evrensel ahlâk ilkelerinin temellerini atmış oluruz. Verilen sözü tutmak, doğruyu söylemek ve yasal olmayan öldürmekten kaçınmak bir toplumun mutluluğu için olması gereken evrensel kurallardandır. Bu ilkeler dünya çapında iyiliğin egemen olmasına yardım eder. Eğer biz bu gibi kurallara uyarsak, bu kuralların göz ardı edildiği yaşam biçimlerinden çok daha iyi bir konumda oluruz (Pojman, 2005: 78).

Bazı düşünürlerin ahlâka yaklaşımlarına bakıldığında sadece görecelik ya da nesnellikten birini tek doğru saymadıkları, hem görecelik hem de mutlaklık ya da evrenselliğin geçerli olduğuna inandıkları görülür. Mesela Max Ferdinand Scheler (1874-1928) görecelik ile evrenselliği uzlaştırmaya çalışır. O, değerlerin insanın tarihsel konumuna ve içinde bulunduğu zamanın şartlarına göre değiştiğini yani görece olduğunu, ancak özleri itibariyle değerlerin insanüstü ve zaman üstü olduğunu belirtir. Böylece o görecelik ile mutlaklık karşıtlığını gidermeyi denemiştir (Özlem, 2007: 407).

Takiyettin Mengüşoğlu ise temel ahlâkî değerlerin mutlak olduğunu ancak toplumsal ortamların yapısına bağlı olarak değerlere yaklaşımın farklılık gösterebileceğini şöyle izah eder:

Her yerde hak, haktır, adalet, adalettir; her yerde söz verme, söz vermedir; dürüst olma, dürüst olmadır; aldatma, aldatmadır; hilekârlık, hilekârlıktır; yalancılık,

yalancılıktır; ancak bunların sosyal çevre tarafından kıymetlendirilmesi, sosyal çevrede uyandırdığı tepki birbirinden farklıdır. İnsan haklarının tanınmadığı, hak ve adalet prensiplerine saygı gösterilmediği yerlerde; aldatmaların, hilekârlıkların, iftiranın büyük çapta alıp yürüdüğü topluluklarda sosyal çevrenin bu hareketleri kıymetlendirmesi, tepkisi değişebilir. Mesela dürüst işler yapanların çoğunlukta olduğu yerlerde, dolandıcının, hilekârın, iftiracının semtine kimse uğramadığı, onlar hor görüldüğü halde, çoğunluğu bunlardan meydana gelen memleketlerde ise, bu insanlara, onların hareketlerine karşı gösterilen tepki daha zayıf, daha hafif olur. Aynı şey insan hakları, hak ve adalet prensipleri için de söylenebilir. Fakat bu takdirde de fenomenin ağırlık merkezi değişebilir... (Mengüşoğlu, 1965: 41).

Mengüşoğlu'nun toplumsal ortamın ahlâkî yapısına göre değerlere yaklaşımların farklı olabileceğini ancak bu durumun temel değerlerin mutluluğuna zarar vermediğini savunduğunu görüyoruz. O, ayrıca değerlere tek taraflı yaklaşmamakta, değerleri hem öznel hem de nesnel olarak ele almakta ve değerlerin "araç" ve "yüksek" değerler olarak ikiye ayrıldığını söylemektedir. Ona göre araç değerler, çıkar ve fayda için yapılan eylemlerle ilgilidir ve çıkarlar kişilere göre değiştiği için bu değerler özeldir. Biri için yararlı olan bir eylem bir başkası için zararlı olabilir. Araç değerlerde uzlaşma, insanların karşılıklı çıkarlarına uygun olacak şekilde anlaşmasına bağlıdır. Eğer eylemleri sadece araç değerler yönlendirirse, her insan kendisi için yararlı olanı elde etmeye çalışacağı için insanlar arasında çatışmalar çoğalabilir. Yüksek değerler ise, iyi-kötü, sevgi, dostluk, dürüstlük, sözünde durmak gibi yüksek konumda olan değerlerdir ve bunlar neseldir. Ancak "yüksek değerlerin etkinlik kazanmasıyla ilişkilerde uzlaşma sağlanabilir" (Mengüşoğlu, 1957: 114, 2014: 331-332).

Mengüşoğlu, araç ve yüksek değer ayrımını dostluk erdemi üzerinden örneklendirir. "Dostluk" erdeminin hem araç yani görece, hem de yüksek yani nesnel değer olabileceğini göstermeye çalışır. Ona göre, kimi insanların neredeyse bütün eylemleri, kararları araç değerlere dayanır. Böyle insanlar dostluk gibi yüksek bir değer söz konusu olduğu zaman bile dostluğu bir araç değer olarak görürler ve bu yüzden de dostluk hakkındaki anlayışları diğer insanlardan farklıdır. Dostundan daima bir çıkar bekleyen insan, dostluk gibi yüksek bir değeri araç değer konumuna indirmiş olur (Mengüşoğlu, 2014: 101-102).

Pieper de Mengüşoğlu'na benzer şekilde göreceliğin geçerli olabileceği ile olamayacağı durumları birbirinden ayırır. Ona göre grup içi ya da gruplar arası ahlâkî normlar, doğal olarak oluştuğu grubu

ilgilendirdiği ölçüde geçerli olup her zaman mutlak olarak geçerli değildir. Ancak bu durumdan ahlâkın görece ve keyfi olduğu sonucunu çıkarmak bir yanılıdır. Ahlâk alanında her toplumda aynı şekilde bağlayıcılık talep eden tek bir maddi biçim tek bir değer bulunmasa bile, bu durum her konuda kayıtsız kalılabileceği anlamına gelmez (Pieper, 2012: 57).

Pieper, kültürel normların çeşitliliğinden ve farklılığından yola çıkarak ahlâkın mutlak geçerlilikten yoksun, görece olduğu, dolayısıyla da ahlâkî normların geçerliliği hakkında normatif bağlayıcı etik ifadelerde bulunulamayacağı iddiasını eleştirir. Ona göre görecelik, “ilk olarak temel normlar ve bunlardan türetilen ikincil normlar arasındaki farkı dikkate almamıştır. İkincisi vardığı normatif sonucu temellendirecek durumda değildir, zira ahlâkta her şey görece ise hiç kimse ahlâkî konularda genel olarak nasıl davranılacağı hakkında geçerli bir normatif yargıya varma iddiasında bulunamaz” (Pieper, 2012: 53). Pieper’in görece olan ile mutlak olan ayırımına giderek ahlâkî göreceliğe bir sınır çizme gayretinde olduğunu söyleyebiliriz. Zira o, kısmi göreceliğin bir gerçek olduğunu kabul etmekle birlikte bu durumun tüm ahlâk alanını hâkimiyeti altına alamayacağını ima etmektedir.

Öyleyse ahlak alanına daha çok egemen olanın evrensel değerler olduğu rahatlıkla söylenebilir. Evrensel ilkelerin neler olduğunun açıkça bilinmesi sayesinde iyi ve kötünün ne olduğu konusunda şüphe ve tereddüte düşülmez, açık ve kesin bilgiye sahip olunur. Ayrıca bu sayede iyiliklerin benimsenmesi, kötülüklerden uzak durulması daha kolay ve etkili olacaktır. Ancak göreceliğin ahlâk alanına evrensellik kadar katkısının olduğu söylenemez. Daha önemlisi de göreceliğin kendi içinde birtakım açmazları barındırıyor olmasıdır.

Göreceliğin benimsenmesi halinde, başka toplumların ahlâkı hakkında yargıda bulunmak ve özeleştiri yapmak zorlaşır. Westcott’un da dikkat çektiği gibi eğer rölativistlerin iddiaları doğru kabul edilirse bir toplumun kendi ahlâkını eleştirme ihtimali ortadan kalkacaktır. Örneğin bir toplumda kast sistemi varsa bir kast ayrıcalıklarının tadını çıkarırken diğer bir kast da yalnızca ağır işleri yapacaktır. Böyle bir toplumda kast sistemi hakkında bir eleştiri yapılmayacaktır (Westcott, 1995).

Ahlâkî göreceliği savunanlar ahlâkî gelişim diye bir şeyin olmadığını da iddia ederler. Ancak göreceliği benimsemeyen hemen herkes ahlâkî gelişimin toplumlarda var olabileceğine inanır. Zira

köleliğin ortadan kaldırılması bu tarz bir gelişim örneğidir. Yani bu tür değişikliklerin veya gelişimin olmadığını iddia eden her bir teori ispata muhtaçtır. Aynı şekilde, ahlâkî rölativizm zaman zaman gerçekleşen ahlâkî gerilemenin mümkün olmadığını söylediği için de eleştirilmesi gerekir (Westacott, 1995). Zira rölativistlere göre, toplumda yaşanmakta olan bazı ahlâkî pratiklerin hatalı veya yanlış olarak kabul edilebilmesi için herhangi bir standart/ölçüt bulmak mümkün değildir (Duignan, 2011: 112).

Görecelik, ahlâkî değerler ve normlar için ortak hiçbir standart olmadığını, tikel sosyal grupların ahlâkî standartlarının var olan yegâne standartlar olduklarını öne sürerek ahlâkî değerleri birbirleriyle karşılaştırmaya teşebbüs eden bütün yargı ve önermeleri anlamsız hale getirmektedir (Cevizci, 2003: 132). Yani görecelik, ahlâkî yargıların birbiriyle kıyaslanamaz olduğunu varsaymaktadır. Kıyaslanamazlık da farklı ahlâkî iddialar hakkında hüküm verme veya değerlendirme yapma imkânını ortadan kaldırmaktadır (Baghramian, 2004: 207). Ruth Benedict'in "hiçbir toplum bir başka toplumun terimleriyle yargılanamaz; çünkü bunlar temelde birbiriyle karşılaştırılmaz olgulardır" ifadesi (Benedict, 2015: 241), söz konusu kıyaslanamazlık iddiasına tipik bir örnektir.

Aslında değerlerin birbiri ile kıyaslanamayacağı yargısı insanın kendi düşüncesini ifade etmesi ve savunmasını bile neredeyse imkânsız hale getirmektedir. Bu bağlamda Karl Popper, göreceliğin yanıltıcı bir akıl yürütmeye dayandığını söyler. Çünkü görecelik başka insanların düşünce ve inançlarının bizim düşünce ve inançlarımızdan farklı olabileceğini iddia eder. Popper çok haklı bir soru sorar: "Böyle olunca, kendi düşünce ve inançlarımızın doğru olduklarını öne sürmeye nasıl cesaret edebiliriz?" (Popper, 2008: 555). Başka bir ifadeyle görecelik aynı zamanda, "bir takım ahlâk yargılarının yanlış olabileceklerini söylemeyi daha baştan olanaksızlaştırmak gibi önemli bir sorunla yüz yüze kalmaktadır. Nitekim ahlâksal bir sorun karşısında birbirinden bütünüyle ayrı düşünceleri savunan iki insanın da aynı ölçüde haklı olabilecekleri savunusu, felsefi bakımdan kabul edilemeyecek denli kendi içinde son derece derin bir açmazı barındırmaktadır" (Güçlü ve diğerleri, 2008: 607).

Ayrıca her toplumun bakış açısının birbirinden farklı olacağı var sayıldığında, toplum sayısınca farklı ahlâklar olacaktır. O takdirde de farklı toplumlarda özellikle genel ahlâkî ilkelerin var olduğu veya olması

gerektiği inancı ile kişilere ve şartlara göre değişebilen “bakış açısı” savı çelişecektir. Yine her toplumun içindeki alt grupların bakış açılarının farklı olacağı var sayıldığında, bir toplumun kendi içinde bile ahlâkî uzlaşma sağlama imkânı kalmayacaktır. Ayrıca kişilerin bakış açılarının birbirinden farklı olabileceğini düşündüğümüzde ise her biri başka şeyler iddia eden sayısız ahlâk anlayışları ile karşılaşabiliriz.

Eğer görecelik doğruysa bu, kadınlara şiddet ve kölelik gibi en kötü şeylerin bile savunulabilir olduğunu ima eder. Çünkü bu tür uygulamaların yaygın olduğu toplumun normları kölelik ve kadına şiddet gibi uygulamaları yanlış olarak görmez. Böylece görecelik korkunç sosyal geleneklere ahlâkî olarak karşı çıkılmasına da engel olacaktır. Zira dehşet verici adetlerin olduğu toplumlar bu adetleri ve gelenekleri onaylıyorsa söz konusu adetleri eleştirmenin bir anlamı kalmayacaktır (Duignan, 2011: 111).

Her şey kültüre bağlı veya kişinin kendi tercihine göre olduğu iddia edilerek eleştirinin önü kapatıldığında ise kölelik, katliam, işkence gibi eylemlere karşı çıkılması, bunların tamamen önlenmesi ya da kaldırılması neredeyse imkânsız hale gelecektir. Ayrıca bu tür uygulamalara karşı çıkmak için yapılacak her türlü girişim göreceliğin kalkanı olarak kullanılmasyla kolayca savunabilecektir (Yaran, 2010: 27).

Bireylerin ve toplumların kendi içinde buldukları şartlara göre değerlerin değişebileceğini savunmak bazen en korkunç kötülüklerin bile meşru olduğunun iddia edilmesine de neden olabilir. Örneğin yaşama hakkı gibi evrensel bir değer her yerde ve her zaman tüm insanlarca savunulacağı muhakkaktır. Ancak ego ya da çıkar, kin ve nefret, intikam alma, güç tutkusu, sahip olma arzusu gibi duygular toplumların veya bireylerin öldürmeyi meşru bir şey olarak görmesine sebep olabilir. Pascal’ın, “suyun öte tarafında birini mi öldürdün? Sen bir kahramansın. Eğer suyun berisinde birini öldürdünse sen bir katilsin” ifadesinde (Topçu, 2015: 52) altını çizdiği gibi ahlâkî temel hükümlerin çeşitli gerekçelerle sulandırılması ya da görece hale getirilmesi insanlığın başına içinden çıkılmaz belalar getirebilir. Bu örnekte olduğu gibi vatan sınırlarının dışındaki bir insanı öldürmekle sınırların içindeki bir insanı öldürmek hakkında iki farklı hüküm verilebilmektedir. Bu bir gerçektir fakat ikisi de aynı şekilde kötü olan, yani ikisi de insan öldürmek olan olayın birine iyi diğerine kötü dedirten milli vicdan, Pascal’a göre çelişkiden kurtulamaz. Topçu’ya göre “bu çelişkinin ortadan kalkması

için, toplum sınırları içinde kapalı kalmayıp, değer hükümlerimizi genelleştirmek ve tam evrenselliğe doğru genişletmek" gerekir (2015: 52).

İnsanların en temel hakkı olan yaşam hakkı, bireylerin veya toplumların bakış açısına ya da insafına terk edilemeyecek kadar önemlidir. Dolayısıyla böyle bir alanda ahlâkî görecelik olamaz. Billington'un da değindiği gibi, küçük çocuğa işkence yapmanın, tecavüz etmenin, bir uçak kaçırma olayında masum rehinelere öldürmenin yanlış olduğu, yalnızca bu tür şeyler canımızı sıktığı için, sinirimize dokunduğu için söylenmez. Bunlar kişilerin ne hissettiklerine bağlı olmaksızın yanlıştır ve bu yanlış da dillendirilmelidir (Billington, 2011: 70-71).

İşkence, şiddet ve kölelik gibi uygulamaların yaygın olduğu toplumlar göreceliği bir kalkan olarak kullansalar da bu tür eylemlerin hiçbir şekilde savunulabilir bir tarafı olmadığı ortadadır. Ancak toplumsal farklılıkların bazı alanlarda göreceliğe alan açtığı söylenebilir. Bu nedenle göreceliğin geçerli olabileceği bazı alanlar ile asla geçerli olamayacağı alanların olduğu yaklaşımı daha gerçekçi durmaktadır.

Birçok düşünürün ahlâkın temel ilkelerinin evrensel olduğu yönünde ortak bir kanaate sahip olduğunu görüyoruz. Yine evrenselliği destekleyen ortam ve şartların göreceliğe göre daha çok olduğu ve ahlâktan bahsedebilmek için evrensel ilkelerin vazgeçilmez olduğu kanaati de yaygındır. Bu kanaati paylaşan bazılarına göre, toplumsal uyum ve işbirliğinin sağlanabilmesi (Uyanık, 2007: 230), iyi ve kötü hakkında ortak bir anlayışın oluşması (Güngör, 2008: 18) ancak evrensel ilkeler ile mümkün olabilir (Uyanık, 2007: 229).

Yine Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinde yer alan yaşama hakkı, özgürlük, kardeşlik, yasalar önünde eşitlik, adalet, mülkiyet hakkı ve ırk, renk, cinsiyet, din ayrımcılığı, kölelik, işkence ve zulmün yasak olması (İnsan Hakları Beyannamesi, 1949) gibi ilkeler evrenselliği desteklemektedir. Ayrıca bu ilkelerin büyük kitlelerce benimsenmesini sağlamak için evrenselliğin ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmaktadır.

Erol Güngör, her toplum ve kültürde ortak olan birtakım nesnel ya da mutlak değerlerin olduğunu şöyle ifade eder:

Filozoflar ne kadar münakaşa ve şüphe ederlerse etsinler, ahlâkın değişmeyen değerleri vardır ve bunlar bütün zamanlarda ve yerlerde geçerli olagelmıştır: Aciz olanlara şefkat ve merhamet göstermek, başkalarının kişiliğine saygı göstermek, yakınlarına yardım etmek, dürüst davranmak vs. Bu genel değerler çeşitli cemiyetlerde

ve ayrı zamanlarda birbirinden farklı şekiller almış, fakat şekillerin arkasındaki prensipler değişmemiştir (Güngör, 2008: 21-22).

Yukarıda vurgu yapılan şefkat ve merhamet, yardımseverlik, dürüstlük, sadakat gibi erdemler ya da iyiliklerin; zulüm, bencillik, hırsızlık, yalan ve ihanet, hile gibi erdemsizliklerin her dönemde ve tüm toplumlarda evrensel iyilikler ve kötülükler olarak kabul edildiğine dair herhangi bir itiraz yapılabileceğini sanmıyoruz.

Yine toplumları bir arada tutan, huzur ve güveni temin eden temel evrensel erdemlerin olduğu bir gerçektir. Örneğin cömertlik, merhamet, hoşgörü, tevazu, doğruluk, dürüstlük gibi erdemler hem bireysel hem toplumsal hem de küresel olarak tüm insanlığın sahip olmaya ve geliştirmeye muhtaç olduğu erdemlerdendir. Cömertlik ve yardımseverlik gibi erdemler, gelir dağılımındaki dengesizlik ve adaletsizliğin had safhaya çıktığı ve yoksulların sayısının giderek arttığı dünyamızda oldukça önemli erdemlerdendir. Yine şefkat ve merhamet, savaşlar ve şiddetin her zamankinden daha fazla insan kıyımına neden olduğu yirminci yüzyılı aratmayacağına benzeyen yirmi birinci yüzyılda da hayati öneme sahiptir (Yaran, 2011: 87). Ayrıca “haksız yere adam öldürmemek, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, yalan konuşmamak, ana-babaya saygı göstermek, aile bağlarını güçlü tutmak, çocukları iyi yetiştirmek, kardeşlerini ve komşularını sevmek, tüm varlıklara şefkatle ve merhametle davranmak, toplumsal sorumluluk bilinciyle yaşamak” (Yaran, 2015: 89) da her toplumun vazgeçemeyeceği erdemlerdendir.

Rölativizmin bu kadar çok savunucusunun olduğu bir dünyada evrensel değerlerden bahsetmek ne kadar gerçekçi olabilir diye de akla gelebilir. Annemarie Pieper, çeşitli ahlâk anlayışları irdeleyerek buradan kapsamlı ve genel bir insanlık ahlâkı anlayışına ulaşmaya çalışmanın başarı şansı olduğunu söyleyerek bu sorunun çözümüne işaret eder. Ona göre, her ne kadar evrensel temel değerlere ya da normlara ilişkin uzlaşma sağlamanın zorlukları olsa da bu genel bir insanlık ahlâkına ulaşmanın imkânını çok fazla etkilemez. İnsanlar özgürlük, eşitlik, adalet, insan onuru gibi temel değerler olmadan ahlâkî hayatın tıkanıp kalacağına farkındadır. Ancak çeşitli ahlâkların irdelenmesiyle oluşan evrensel ahlâk kurallarının farklı tarihsel ve kültürel şartlara sahip toplumlarda uygulanma zorlukları da olacaktır (Pieper, 2012: 36-37).

Sorokin ise, gerçek bir uygarlığın kurulabilmesi için özgecilik, sevgi ya da “yaşama saygı”nın asgari bir ölçüsünün olması gerektiğine inanır. Ayrıca o, sevgi üzerine kurulan bir ahlâkın din ile birlikte güçlü

bir ahlâkî diriliş imkânı sağlayacağına ve bu şekilde uygarlığın yeniden doğuşunun mümkün olabileceğine inanır. Sorokin'in vardığı kesin sonuç şudur: "Bireylerin ve grupların, toplumsal kurumların ve kültürün esaslı bir biçimde özgecileştirilmesi sağlanmadan ne gelecek savaşlar önlenebilir ne de yeni, gerçekten yaratıcı bir düzen kurulabilir" (2008: 361).

Diğerkâmlığın en az bencillik kadar yaygınlaşabilmesi insanların kendisine yapılmasını istedikleri şeyleri başkalarına yapmaları, kendisine yapılmasını istemedikleri şeyleri de başkalarına yapmadıkları bir dünya kurulabilmesinin en kolay yolu evrensellik olsa gerektir.

Sonuç

Rölativistler, insanların duygu, düşünce ve inançlarının farklı olmasını ahlâkî göreceliğin gerekçesi olarak görürler ve doğru ve yanlışın her insanın kendi duygu ve algısına göre değişeceğini iddia ederler. Rölativistlerin iddia ettikleri gibi eğer doğru ve yanlış her insanın kendi duygu ve algısına göre değişiyorsa ya da kişilere göre değişen algılara eşitse bu aynı zamanda kimsenin algısından dolayı eleştirilemeyeceği anlamına da gelir. Bu durumda da ahlâkî değerlerin doğruluğundan, iyiliğinden, yanlışlığından ya da kötülüğünden bahsedilemeyecektir. Zira doğru ve yanlışın kişilerin algı ve duygusuna göre değiştiği iddiası, kişi sayısınca doğru ve yanlış olduğu tezini de ima etmektedir. Bu ise hiçbir ortak doğru ve yanlış olmadığı inancına ciddi bir kapı aralayacaktır. Başka bir ifadeyle mutlak anlamdaki bir görecelik ahlâk diye bir şeyden bahsetmeyi tümüyle imkânsız kılar.

Rölativistler ahlâkî eylemlerin iyi ya da kötü olduğuna dair bir değerlendirme yapmaya imkân veren geçerli bir ölçütün olmadığı noktasında ısrarcıdırlar. Başka bir ifadeyle onlar, insanlar arasındaki ahlâkî anlaşmazlıklara çözüm bulmak için her yerde ve her zaman geçerli olabilecek tarafsız ya da nesnel bir ölçüt olmadığını iddia ederler. Bu iddialarına gerekçe olarak her toplumun ahlâkî inanç ve uygulamalarının kendi şartlarına göre oluştuğunu öne sürerler. Toplumlar da bazı ahlâkî farklı inanç ve uygulamaların olması bir gerçektir. Ancak bu tür farklılıkların olması toplumları bir arada tutan hiçbir evrensel ilke ve normun olmadığı anlamına gelmez. Dolayısıyla rölativistlerin ahlâkî bir ölçüt ya da kriterden bahsedilemeyeceği iddiaları sağlam bir iddia olarak durmamaktadır. Ayrıca toplumlar da örf-adet ve geleneklerde, hatta bazı ahlâkî konularda farklı düşünce ve inançların olmasının yanı sıra tarihsel süreçte en azından yaşama hakkı,

düşünce ve inanç özgürlüğü ve mal güvenliği gibi temel insan haklarıyla iç içe geçmiş ahlâk ilkelerinde büyük oranda bir mutabakatın olduğu görülmektedir.

Eğer göreceliğin iddialarının tümüyle doğru olduğu varsayılırsa, bir düşüncenin ya da eylemin iyi veya kötü olduğunu ifade eden ortak ilkelerden bahsedilemeyeceği için insanlar arasındaki ahlâkî anlaşmazlıklara çözüm bulunamayacaktır. Zira rölativistlere göre her bir toplumun kendine ait farklı ahlâkî inançları olduğundan her toplumda geçerli olan ortak bir ahlâkî ilkedен bahsedilemez. Böyle bir ortak ilke olmayınca da ahlâkî yargıların hem bireysel hem de toplumsal eleştirisini yapmak ve ahlâkî yanlışları tartışmak mümkün olmayacaktır. Zira herhangi bir ahlâkî kıyaslama ve değerlendirme yapılamayacağından, kötülüklerin iyiliklere dönüşmesi ya da iyiliğin geliştirilmesi için ortak bir tartışma zemini bulunamayacaktır.

İnsan ilişkilerinin temeli daha çok ahlâkî zemine dayandığından ahlâkın görece ya da evrensel olduğu inancı ahlâkî hayatta farklı sonuçlar doğuracaktır. Ahlâkın görece olduğuna inanmak, ahlâkî belirsizlik ve nihilizm gibi birçok soruna neden olabilir ve ahlâkın yaptırım gücü de büyük oranda zayıflar. Bireylerin iyi insan, toplumların büyük oranda iyi toplum olması, en azından iyiliklerin kötülüklerle galip gelebilmesinin yollarından biri de ahlâk ilkelerinde mümkün olan en geniş uzlaşının sağlanmasıdır. Bu uzlaşa da ancak evrensel değerler ile gerçekleşebilir.

Kaynakça

- Akarsu, B. (1988). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Baghramian, M. (2004). *The Problems of Philosophy: Relativism*. London ve New York: Routledge.
- Benedict, R. (2015). *Kültür Örüntüleri* (Çev. Mustafa Topal). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Billington, R. (2011). *Felsefeyi Yaşamak: Ahlâk Düşüncesine Giriş* (Çev. Abdullah Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cevizci, A. (2003). Ahlaki Görecilik. Ahmet Cevizci (Ed.), *Felsefe Ansiklopedisi*. (c. 1, ss. 131-132). İstanbul: Etik Yayınları.
- Cevizci, A. (2010). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Deigh, J. (1999). Ethics. Robert Audi (Ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. (ss. 284-289) Cambridge University Press.

- Duignan, B. (2011). *The Britannica Guide to Ethics: Thinkers and Theories in Ethics*. New York: Britannica Educational Publishing.
- Güçlü, A., Uzun, E., Uzun, S. ve Yolsal, Ü. H. (2008). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Güngör, E. (2008). *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Harman, G. (2000). *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- İnsan Hakları Beyannamesi*. (1949). 26 Temmuz 2017 tarihinde <http://www.danistay.gov.tr/upload/insanhaklarievrenselbeyannamesi.pdf> adresinden erişildi.
- MacIntyre, A. (2001). *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla* (Çev. Hakkı Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Mackie, J. L., (2015). *Ethics: İntventing Right and Wrong. Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler* (Çev. ve Haz.) Humayra Özturan. İstanbul: Nobel Yayınları.
- Mengüşoğlu, T. (1957). Sübjektivlik ve Objektivlik Fenomeninin Felsefi Antropoloji Bakımından Tahlili. *Felsefe Arkivi Dergisi*, 3 (3), 103-120.
- Mengüşoğlu, T. (1965). *Değişmez Değerler Değişen Davranışlar*. İstanbul: İstanbul Matbaası.
- Mengüşoğlu, T. (2014). *Felsefeye Giriş* (Haz. Uluğ Nutku). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Nagel, T. (1987). *What Does It All Mean?: A Very Short Introduction to Philosophy*. Oxford University Press.
- Nuttall, J. (2011). *Ahlâk Üzerine Tartışmalar: Etiğe Giriş* (Çev. Abdullah Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Özlem, D. (2007). Değer Felsefesi. *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* (Der. ve Çev. Doğan Özlem). İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- Özlem, D. (2010). *Etik: Ahlâk Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları.
- Pieper, A. (2012). *Etiğe Giriş* (Çev. Veysel Atayman, Gönül Sezer). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Platon, (2012). *Theaitetos. Diyaloglar* (Çev. Macit Gökberk). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Pojman, L. P. (1999). Relativism. Robert Audi (Ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pojman, L. P. ve Fieser, J. (2012). *Ethics: Discovering Right and Wrong*. Boston: Wadsworth Cengage Learning.

- Popper, K. R. (2008). *Açık Toplum ve Düşmanları* (c. 2) (Çev. Harun Rızatepe). Ankara: Liberte Yayınları.
- Soccio, D. J. (2010). *Felsefeye Giriş: Hikmetin Yapıtaşları* (Çev. Kevser Kıvanç Karataş). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Sorokin, P. A. (2008). *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri* (Çev. Mete Tunçay). İstanbul: Salyangoz Yayınları.
- Stroll, A. A., Long, A. A., Bourje, V. J. ve Campbell, R. (2008). *Etik Kuramları* (Çev. Mehmet Türkeri). Ankara: Lotus Yayınevi.
- Tepe, H. (2011). *Etik ve Metaetik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Topçu, N. (2015). *Ahlâk* (Haz. Ezel Erverdi, İsmail Kara). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Uyanık, M. (2007). Bireysel Ahlâk. Bünyamin Erul (Ed.), *İslam'a Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar* (ss. 228-240). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Westacott, E. (1995). Moral Relativism. James Fieser, Bradley Dowden (Editörler), *Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP): A Peer-Reviewed Academic Resource*. 23-30 Ağustos 2015 tarihlerinde <http://www.iep.utm.edu/moral-re/> adresinden erişildi.
- Williams, B. (2006). *Ethics and the Limits of Philosophy*. London ve New York: Routledge.
- Yaran, C. S. (2010). *Ahlâk ve Etik*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Yaran, C. S. (2011). *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Yaran, C. S. (2015). İslam'a Göre Ahlâkî Davranış ve Kıstasları. M. Şevki Aydın, A. Hadi Adanalı (Editörler), *İslam Ahlâkı: Temel Konular Güncel Yorumlar* (ss. 71-96). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Zilioli, U. (2007). *Protagoras and the Challenge of Relativism: Plato's Subtlest Enemy*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited.

KÂDÎ BEYZÂVÎ'NİN HÜSÛN-KUBUH ANLAYIŞI

Gönderim Tarihi: 06.03.2018

Kabul Tarihi: 28.04.2018

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4752-0447>

İbrahim BAYRAM*

Öz

Eş'ariyye mezhebinin önemli kelimcilerinden biri olan Kâdî el-Beyzâvî, hüsün-kubuh konusundaki görüşlerini, tefsir, kelâm ve usûl-i fıkıh eserlerinde ortaya koymuştur. Oldukça muhtasar ve veciz bir şekilde telifte bulunan müellif, genel anlamda mezhebinin yaklaşımını teyid eden fikirler beyan etmiştir. Bununla birlikte özellikle tefsirinde yaptığı bazı açıklamalar, onun en azından kimi ayetlerin izahında i'tizalî fikirleri benimsediği yorumlarını beraberinde getirmiştir. Kemal ve noksanlık ile tab'a uygunluk ve aykırılık anlamındaki hüsün ve kubuhun aklî olduğunu kabul etmesi, sanki bu konuda Eş'arî düşünceden ayrılma olarak yorumlanmışsa da aslında onun bu mesele bağlamında ekolünden farklı düşünmesi söz konusu olmamıştır. Zira onun bu konuda serdettiği görüşleri aynı şekilde zikreden pek çok Eş'arî kelimcisi vardır. Ahirette sevabı veya cezayı gerektiren fiilin hüsün ve kubuhunu sadece şeriatın belirleyeceği görüşüne bağlı olarak aklın nimet sahibine şükrün zorunluluğunu bilemeyeceği fikrini de savunan müellif, bu düşüncesini isbat sadedinde nakli ve akli deliller getirmiş, bu meyanda özellikle Mu'tezilî anlayışı reddetmeyi hedefleyen bir dil kullanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Beyzâvî, Eş'ariyye, hüsün-kubuh, aklî, şer'î.

Kâdî Baydawî's Understanding of the Husn-Kubh

Abstract

Kadî al-Baydâwî, one of important Islamic theologians of the sect Ash'ariyya, revealed his views on the subject of husn-kubh in his works of tafsir, kalam and usul-i fiqh. The author, who writes the work in a rather concise and clear manner, has in general declared ideas confirming the approach of the sect. However, some of his explanations, especially in his tafsir, brought with him the comments that he adopted Mu'tazilî ideas in the explanation of some verses. His

* Dr. Öğr. Üyesi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Dr. Assistant Professor, Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies. Tokat/Turkey (ibrahim.bayram@gop.edu.tr).

acceptance that's the mental of husn and kubh in the sense of maturity and deficiency with compliance and contradiction to human nature, as if it was interpreted as a separation from the thought of Ash'arî, it was not possible for him to think differently from his school in the context of this matter. For there are many Ash'arî theologians who explain in the same way the views he has expressed in this subject. The author, who is defending the idea that the mind will not know the necessity of gratitude to the owner of the blessing, depending on the view that the sharia will determine only the husn and kubh of the act which requires reward or punishment in the hereafter, he brought in sharî and mental proofs in the purport of this idea, in this direction he used a language specifically aimed at rejecting the Mu'tazilian understanding.

Keywords: Baydâwî, Ash'ariyya, husn-kubh, mental, sharî.

Giriş

Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, Şîrâz'a bağlı Beyzâ kasabasında dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi hakkında net bir bilgi olmamakla birlikte bir rivayet ışığında ölüm tarihinden hareketle bunun 585/1189 yılına tekabül ettiği belirtilmektedir.¹ Babasından aldığı icazetin dışında memleketindeki ulemâdan aklî ve naklî ilimleri tahsil eden Beyzâvî,² Şîrâz kadî'l-kudâtlığı yapmış,³ bu görevinde şer'î ahkâmı uygulama hususundaki titizliğiyle dikkat çekmiştir.⁴ Bu vazifeden alındığında gittiği Tebriz'de katıldığı bir ilmî münazaradaki üstünlüğüne binaen o mecliste bulunan vezir aracılığıyla görevine iade edilmiş, kimi rivayetlerde ise kendisinden bu konuda destek istediği şeyh Muhammed

¹ Ali Muhyiddin Ali el-Karadağî (Ebû Saîd Nasirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *el-Gâyetü'l-kusvâ fi dirâyeti'l-fetvâ* içinde), thk. Ali Muhyiddin Ali el-Karadağî (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslamiyye, 1429/2008), muhakkikin girişi, 1: 64-65.

² Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 100.

³ Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübki, *Tabakatü'ş-Şafiiyyeti'l-kübra*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1383/1964), 8: 158; Ebü's-Sıdk Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed İbn Kadi Şühbe, *Tabakatü'ş-Şafiiyye*, tsh. Hafız Abdülhalim Han (Haydarabad: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmaniyye, 1399/1979), 2: 220.

⁴ İbn Kadî Şühbe, *Tabakatü'ş-Şafiiyye*, 2: 220.

b. Muhammed Kûtahtâî'nin ifadeleri üzerine bu vazifeyi tamamen terkedip ona intisab etmiştir.⁵ Kaynaklarda salih ve müttakî bir zat olduğundan bahsedilen Beyzâvî, fıkıh, tefsir,⁶ dil, mantık ilimlerinde temayüz etmekle birlikte,⁷ şöhretini daha çok tefsir, kelim, fıkıh ve usûl-i fıkıh alanında yazdığı eserlerle kazanmıştır.⁸ Bir Türk-İslâm hanedanı olan Salgurluların hakimiyeti altında yaşayıp onların ihsan ve himayesine mazhar olan,⁹ Kemâleddin el-Merâğî, Abdurrahman b. Ahmed el-İsfahânî ve Ahmed b. Hasan el-Çarperdî gibi talebeler yetiştiren müellif,¹⁰ kimilerine göre 685/1286, kimilerine göre ise 691 yılında Tebriz'de vefat etmiştir.¹¹

Müfessir kimliğinin yanında önemli bir kelimci ve fakih olan Beyzâvî'nin en meşhur eseri *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı tefsiridir. Müellif kelama dair eserlerini ise *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr, Misbâhu'l-ervâh, Münthe'l-münâ fi şerhi esmâ'illâhi'l-hüsna* adıyla kaleme almıştır. Usûl-i fıkıh alanında *Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl* adlı eserin sahibi olan müellifin bunların dışında ayrıca *el-Gâyetü'l-kusvâ fi dirâyeti'l-fetvâ, Tuhfetü'l-ibrâr, Havâssü'l-Kur'ân* ve *Risâle fi ta'rîfâti'l-'ulûm ve mevzû'âtihâ* adıyla muhtelif çalışmaları da bulunmaktadır.¹² Osmanlı ilim dünyası üzerinde de etkin olmuş olan Beyzâvî'nin özellikle tefsirinin huzur derslerinde çok önemli bir mevki işgal ettiği ve medreselerde okutulduğu bilinmektedir. Onun kelim kitaplarının medreselerde resmi olarak okutulduğu hususunda bir bilgi yoksa da bu alanda yazdığı eserlerinin çeşitli şerh ve haşiyelere konu olması, *Tavâliu'l-envâr* adlı

⁵ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, haz. Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941), 1: 186-187.

⁶ Sübki, *Tabakatü's-Şafiiyyeti'l-kübra*, 8: 157; İbn Kadi Şühbe, *Tabakatü's-Şafiiyye*, 2: 220; Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyuti, *Buğyetü'l-vuât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1384/1965), 2: 50.

⁷ Suyuti, *Buğyetü'l-vuât*, 2: 50.

⁸ Yavuz, "Beyzâvî", 100.

⁹ Erdoğan Merçil, "Salgurlular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 29-30.

¹⁰ Y. Şevki Yavuz, "Kâdî Beyzâvî", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5-6 (1987-1988): 243.

¹¹ İbn Kadi Şühbe, *Tabakatü's-Şafiiyye*, 2: 220-221; Suyuti, *Buğyetü'l-vuât*, 2: 50.

¹² Yavuz, "Beyzâvî", 102.

çalışmasının Mustafa Sıdkı tarafından tercüme edilmesi (istinsah bitiş tarihi 1165/1751), söz konusu etkinliğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.¹³ Yine bu eserin İsfahânî'nin *Metâliü'l-enzâr*'ı ile birlikte Edwin E. Calverley ve James W. Pollock tarafından *Nature, Man and God in Medieval Islam* adıyla bir çalışmaya konu yapılması halen üzerinde bir ilgi olduğunu göstermektedir.¹⁴ *Tavâliu'l-envâr* adlı eseri yakın zamanda Türkçe'ye de kazandırılmış olan Beyzâvî'nin¹⁵ kelimci yönüyle alakalı olarak yüksek lisans ve doktora düzeyinde çalışmalar da yapılmıştır.¹⁶

Beyzâvî'nin içerisinde hüsün ve kubuh konusunun da işlendiği kimi eserleri kendisinden önce yazılan temel bazı çalışmaların izlerini açık bir şekilde taşımaktadır. Bu manada onun örneğin *Minhâcu'l-vüsûl* adlı eserinin Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *el-Mahsûl* adlı çalışmasını *el-Hâsil mine't-Tahsîl* adıyla ihtisar eden Tâceddin el-Urmevî'nin (ö. 653/1255) eserinin bir özeti mahiyetinde olduğu belirtilmektedir. Ancak buradan hareketle yapılan işin mücerred bir özet olmadığı, onun diğer bazı kaynaklardan istifade ettiği gibi bizzat kendi görüşlerini de bu esere dercettiği¹⁷ bilinmelidir. Oldukça veciz ve muhtasar şekilde eserler telif eden Beyzâvî'nin tefsiri de bu meyanda anılmakta ve kimi biyograflar tarafından başka bir kitaptan yapılan özet eser olarak takdim edilmektedir. Örneğin Taceddîn İbnü's-Sübkî (ö. 771/1370) ve Celaleddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505) onun tefsirini sadece

¹³ Mustafa Aykaç, "Nâsiruddin el-Beyzâvî ve Osmanlı Kelâm Geleneğindeki Yeri = Naser Addin al-Baidawi and His Place on Ottoman Theology Tradition", *İslami Araştırmalar*, XXVII/3 (2016): 394-401.

¹⁴ *Nature, Man and God in Medieval Islam: Abd Allah Baydawi's text, Tawali Al-Anwar Min Matali Al-Anzar, along with Mahmud Isfahani's commentary, Matali Al-Anzar, Sharh Tawali Al-Anwar*, edited and translated by Edwin E. Calverley ve James W. Pollock, ed. H. Daiber ve D. Pingree (Leiden: E.J. Brill, 2002).

¹⁵ Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr= kelâm metafiziği: (metin-çeviri)*, çev. İlyas Çelebi ve Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014). İlyas Çelebi'nin ayrıca Kâdî Beyzâvî'nin kelami anlayışına ışık tutan önemli bir makalesi de bulunmaktadır. Bkz. İlyas Çelebi, "Kâdî Beyzâvî'nin Kelâm Sistemi", *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Müstakim Arıcı (Ankara: İsam Yayınları, 2017).

¹⁶ Kamil Tiftik, "Kadı Beyzavi'nin 'Tavali'u'l-Envar'ının Mustafa Sıtkı'ya Ait Tercümesi" (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997); Mustafa Aykaç, "Nâsiruddin el-Beyzâvî'nin Kelâmî Görüşleri ve Osmanlı Kelâm Geleneğindeki Yeri" (Doktora tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016).

¹⁷ Ferhat Koca, "Minhâcu'l-vüsûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 113.

Keşşâf muhtasarı ismiyle anarken¹⁸ bunun tipik bir örneğini sunmaktadır. Her ne kadar onlar bu tavsifleriyle Beyzâvî'nin *Keşşâf* sahibi Zemahşerî'den etkilenme yahut istifade boyutuna veya tefsir tarzları arasındaki benzerliğe dikkat çekmek isteseler de, sanki içerisinde harici bir fikir yokmuş havası uyandıran bu ifadelerin yanlış anlaşılmaya müsait olduğunu ve bu nitelemenin bir abartı içerdiğini belirtmek gerekir. Nitekim Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) bu hususu aydınlatarak onun irâb, meânî ve beyân alanında Zemahşerî'nin *Keşşâfi*'nden, felsefe ve kelim sahasında Fahreddîn er-Râzî'nin tefsirinden özet çıkardığına işaret edip kullandığı diğer birtakım kaynaklara atıf yaptıktan sonra doğrudan Beyzâvî'nin katkısına dikkat çekerek onun bunlara ilave kimi akli izahlar getirdiğini ve nakle dayalı bazı konularda tasarruflarda bulunduğunu belirtmektedir.¹⁹ Dolayısıyla onun eserlerinin orijinalitesini sadece veciz bir şekilde yaptığı ihtisara hasretmek ve fikir düzeyinde getirdiği açılımı göz ardı etmek doğru olmasa gerektir.

Beyzâvî hüsün ve kubuh hakkındaki meseleleri daha çok tefsir, kelim ve usûl-i fıkıh alanındaki eserlerinde incelemiştir. İşbu çalışmada onun bu alandaki eserleriyle birlikte onların üzerine yazılan muhtelif şerh ve haşiyelerden ve istifade ettiği başlıca kaynaklardan yararlanmak suretiyle bu meseleye dair görüşleri aktarılmaya çalışılacaktır. Ancak öncesinde konuyla ilgili temel itikadî fırkaların yaklaşımını ele almak uygun olacaktır.

1. İtikadî Fırkaların Hüsün Kubuh Meselesine Bakışı

Hoşa giden ve arzulanan şey anlamında kullanılan hüsün ile²⁰ gözün bakmaktan tiksindiği şey, nefsin iğrendiği iş ve hal anlamında istimal edilen kubuh²¹ kelimelerine verilen anlamlar üç başlıkta toplanmaktadır. Bunlardan ilki bir şeyin tatlılığı örneğinde olduğu üzere insan tabiatına uygun olanın hasen, bir şeyin acılığı misalinde olduğu üzere ona uygun olmayanın kabîh olmasıdır. İkincisi maksada uygun olanın hasen, aykırı olanın kabih olması şeklindeki anlamdır. Üçüncüsü ise maslahat içeren işin hasen, bir mazarrat içerenin ise kabih olması şeklinde yapılan değerlendirmedir. Her üç durum için de ayrı ayrı ilgili

¹⁸ Sübki, *Tabakatü's-Şafiiyyeti'l-kübra*, 8: 157; Suyutî, *Buğyetü'l-vuât*, 2: 50.

¹⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 187.

²⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, 5. bs. (Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1340/1209), 235.

²¹ İsfahânî, *Müfredât*, 651.

nitelik kendisinde bulunmayan şeyler ise “ne hasen ne de kabih” şeklinde anılmaktadır. Tehânevî’ye göre (ö. 1158/1745) aslında bunların üçü de bir mana üzerine temerküz etmektedir. Buna göre maksada uygun olan şeyde zaten failin maslahatı ve o fiile bir fayda inancına mebni yönelme söz konusu olduğu için de tab’a uygun bir durum vardır. Maksada uygun olmayan yerde de bir mefsedet ve tab’a aykırılık vardır. Ancak buradaki tab’dan maksat, kişinin mizacı değil, menfaate ulaşma, mefsedeti reddetme tabiatıdır. Bütün bu üç durumu tek bir madde üzerinden anlatmak mümkündür ki o da kendisine zem ilişen fiilin kabih, ilişmeyenin ise hasen olduğu şeklindeki aktarımdır. Burada sıralanan ilk iki maddenin aklî olduğu hususunda ittifak varsa da üçüncüsünde mezhepler birbirlerinden farklı görüş ortaya koymaktadırlar.²²

Aslında neyin iyi neyin kötü olduğu hususunda itikadi fırkalar arasında bir ihtilaf yoktur. Tartışma daha çok fiillerin taşıdığı iyilik ve güzellik niteliklerinin nesnel mi yoksa öznel mi olduğu ve bunun akıl ile mi yoksa vahiy ile mi tesbit edildiği meselesinde ortaya çıkmaktadır.²³ İşte bu çerçevede yürütülen tartışmalarda Eş’ariyye ve Selefiyye ile bazı Hanefî usulcülerin yanında diğer üç mezhebin usulcülerini hüsün ve kubuhun şer’î olduğunu savunurken , Cehmiyye, Mu’tezile, Şîa, Kerrâmiyye ve kimi Hanefî-Mâtürîdî ulemasıyla İslâm filozofları, onun aklî olduğunu ileri sürerler. Mâtürîdîlerin çoğunluğu ile Selefiyye’nin bir kısmı ise onun kısmen aklî kısmen şer’î olduğunu benimserler.²⁴

Eş’ariyye mezhebine göre tab’a uygunluk ve aykırılık, yine kemal ve noksanlık anlamındaki hüsün ve kubuhun aklî olduğu hususunda sıkıntı yoktur.²⁵ İnsan aklı âlemin hudûsünü, bir Yaraticının varlığı ve birliğine dönük delaletleri, O’nun peygamber göndermesi ve insanları mükellef tutmasının cevazını kavrar, ancak fiillerin vücûb yahut

²² Muhammed b. A’la b. Ali el-Faruki el-Hanefi Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfu İstılâhâtî’l-fünûn ve’l-ulûm*, ed. Refik el-Acem, thk. Ali Dahruc, çev. Corc Zeynati ve Abdullah Halidi (Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1996), 1: 666-667.

²³ Ramazan Altıntaş, “Hüsün ve Kubuh”, *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, 3. bs. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 453.

²⁴ İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 59-62.

²⁵ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Erbâin fi usûli’l-dîn*, thk. ve tlk. Ahmed Hicâz es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü’l-külliyâtî’l-ezheriyye, 1986), 1: 346.

haramlığı sadece şeriat tarafından yapılan tesbit ile bilinir.²⁶ İşte bu ikinci boyutta fiillerin zatı itibariyle taşıdıkları bir hüsün ve kubuhun bahsedilemez, aksine bunlara ilgili vasıfları verecek olan şer'î hükümlerdir. Şeriatın kendisine izin verdiği yahut sevap bahşettiği şeyler iyi, yasakladığı veya ceza takdir ettikleri ise kötüdür.²⁷ Yahut diğer bir ifadeyle şeriatın failine övgüde bulunduğu fiil hasen, yergide bulunduğu ise kabihdir.²⁸ İmâm Eş'arî de (ö. 324/936) doğrudan bu görüşü ortaya koyar ve Allah'ın nehyettiği ve yasakladığı fiilin kabih, emrettiği, davet ettiği ve serbest bıraktığı için ise hasen olduğunu belirtir.²⁹ Allah'ın yalanı takbih ettiği için onun kötü olduğunu, güzel göreceksin olsa onun da güzel olacağını savunur.³⁰

Eş'ariler'e göre şeriatın hüküm getirmediği yerde, bir fiile muvafakat da muhalefet de olabilir. Bunlar ise izafi olduğu için bu nitelikleri zatî kabul etmek doğru olmaz. Bir peygamberi koruma maksatlı söylenen yalanın güzel kabul edilmesi, onun durumunu zatından değil, şeriatın aldığı gösterir.³¹ Fiillerin güzellik ve çirkinliğinin izafi oluşu hususuna önem veren Eş'ariler, bunu isbat sadedinde hüsün ve kubuhun kullanıldığı anlamlar üzerinden onun değişime açık olduğunu, dolayısıyla bunu aklın belirleyemeyeceğini ortaya koymaya çalışırlar. İlk olarak maksada uygun olana hasen olmayana kabih denildiğini, bu maksatların ise kişilere göre değiştiğini belirtirler. İkinci olarak Şârî'nin failine övgüde bulunduğu işe hasen, yergide bulunduğu kabih denilmesi itibara alındığında da bunların o hüküm koyucunun emrine göre değişmesi itibariyle bu niteliklerin izafi

²⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usulü'd-din* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 24.

²⁷ Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keîlâm*, thk. Hasan Mahmud Abdülhamid (Kahire: Vizaretü'l-Evkaf, 1391/1971), 234.

²⁸ Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdülmünim Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1369/1950), 258.

²⁹ Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak el-Eş'arî, *er-Risâle ilâ ehli's-seğr*, thk. Abdullah Şakir Muhammed el-Cüneydî, 2. bs. (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1422/2002), 243.

³⁰ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, tsh. ve tlk. Hammude Garabe (Kahire: Matbaatü Mısır, 1955), 117.

³¹ Ebu Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız (Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevver li't-tibaa ve'n-neşr, ty.), 1: 182-183.

olduğunu kaydederler. Yine bilen ve kadir olanın yapması gerekenin hasen, aksinin ise kabih olması zaviyesinden bakıldığında da bunların aslında hale göre değişmesi itibariyle hüsün ve kubuhun zatî değil, itibarî ve izafî olduğunun anlaşıldığını söylerler.³² Onlar kendi düşünceleri doğrultusunda kulun fiillerindeki etkinlik düzeyinden hareketle de bu konuda bir kanıt üretirler ve insanların fiillerini Allah tarafından yaratılan bir motiv unsuruna bağlı olarak gerçekleştirmeleri itibariyle fiillerinde cebr altında bulduklarını, mecbur konumunda olan kişilerin fiillerinde ise bir hüsün ve kubuhun bahsedilemeyeceğini söyleyerek kulları onların niteliğini tesbit konumundan uzaklaştırırlar.³³ Onlar hüsün ve kubuhun şer'î olduğu düşüncesine bağlı olarak kendisine din ulaşmamış kimselerin mazur olduklarını da beyan ederler.³⁴

Mu'tezile ise konuya giriş mahiyetinde insanın fiillerini teklif halinde gerçekleşen ve bu durumda gerçekleşmeyen işler şeklinde ikiye ayırdıktan sonra uyuyan ve mecnun kişinin fiillerini örnek verdikleri ikinci kısım için herhangi bir medh ve zemmin söz konusu olmayacağını belirtirler. İlkini de iki kısma ayıran Mu'tezile sonrasında hüsün ve kubuhun tarifini yaparlar. Kubuhu, bir fiile kadir olan ve onun durumunu bilen kişinin yapmaması gereken (yapması doğru olmayan), yaptığında zemme müstehak olmasına etki eden iş şeklinde tanımlarlar. Hüsünü ise aynı konumda olan kişinin yapabileceği ve yaptığında zemme müstehak olmadığı fiil olarak tarif ederler.³⁵ Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) yaptığı bu tanıma benzer bir tarifi Kâdî Abdülcebâr da (ö. 415/ 1025) yapar ve hüsünü failin yapma hakkı olan

³² Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, tlk. Abdürrezzâk Afîfî (Riyad: Dârü's-sumay'î, 1423/2004), 1: 112.

³³ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkari'l-mütekaddimin ve'l-müteahurin mine'l-ulema*, nşr. Ahmed Naci el-Cemali ve Muhammed Emin el-Hanci (Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyyeti'l-Mısriyye, 1323), 147; el-Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 114-115.

³⁴ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usuli'l-fikh*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvâni (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992), 1: 148.

³⁵ Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-ilmî'l-Fransî li'd-dirâsâti'l-Arabî, 1964), 1: 364.

ve yapıldığında sahibini zemme müstehak kılmayan; kubuhu ise failin yapma hakkı bulunmayan iş şeklinde tarif eder.³⁶

Mu'tezile fiillerin hüsün ve kubuh şeklinde taşıdıkları niteliklerin aklî olarak tesbit edileceğini savunurlar. Bu manada fiillerin zatî olarak bu vasıflara sahip olduğunu, örneğin bir fiilin zulüm olduğu bilindiğinde, farklı bir durum yoksa aynı anda onun çirkin olduğunun da bilineceğini, bunun da zulmün çirkinliğinin onun zulüm olarak gerçekleşmesi ile ortaya çıktığı hususuna ışık tuttuğunu belirtirler.³⁷ Ancak bu konuda Kâdî Abdülcebbar bir şerh koyarak peygamberlerin getirdiği şeylerin akla uygunsa bunun zaten akılda bulunduğu için ona gerek olmadığı gibi bir fikri reddedip, kendilerinin maslahatın gerekliliği, mefsetin çirkinliği bilgisinin akılda bulunduğu görüşünü savunduklarını, yoksa falanca fiilin maslahat falancanın mefset olduğunu akli olarak bilme gibi bir iddiaları olmadığını ifade eder. Bu doğrultuda peygamberlerin, insanlara, zihinlerinde icmali olarak bulunan hususların tafsilatını getirdiklerini ve ayrı ayrı fiillerin taşıdıkları mefset ve maslahat durumlarını izhar ettiklerini kaydeder.³⁸

Mu'tezile'ye göre fiilin zorunluluğunu ve kötülüğünü bilme ya zaruri ya da kesbî bir şekilde gerçekleşir. Zulüm, cehalet ve abes zaruri olarak kötülüğü bilinen durumların örnekleri olup bu fiiller bilindiğinde doğrudan onların kötülüğü de bilinir. İkincisi ise kötülük yönü bilinen, ancak kötülüğü ilave bir tefekkür ile farkedilen durumlar için söz konusudur. Bunun örneği yalandır. Zira bunda bir fayda veya zararın defî söz konusu olduğunda onun yalan olması itibariyle kötülük yönü bilinir, ancak bu haliyle kötü olması bilinmez. Şer'an kabih olanlar da bu ikinci kısım, yani kesbi olarak gerçekleşen bilgi kapsamına girer.³⁹ Bu konuda Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ise bilinen şeylerin kaynağı hususuna ışık tutacak şekilde malumu, ya sadece akıl, ya sadece şeriat ya da ikisiyle birlikte bilinen şeklinde üçlü bir taksime tabi tutar. İlkin, akılda kendisi

³⁶ Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, tlk. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebî Hâşim ve Abdülkerim Osman, 3. bs. (Kahire: Mektebetü vehbiyye, 1416/1996), 326.

³⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 310.

³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 564-565.

³⁹ Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Mu'tezili, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, uniye bi-tashihi ve neşrihi el-Eb Jean Yusuf Houben el-Yesui (Beirut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye (Imprimerie Catholique), 1965), 1: 232-233. Bu eserin Kâdî Abdülcebbar'a aidiyetinde bir şüphe varsa da Mutezile'ye ait olması hususunda bir tereddüt yoktur.

hakkında delil olan ve şeriatın sıhhatini bilmemizin kendisine bağlı olduğu bilgi olarak takyid eder. Bu bilgiye şeriat olmadan da ulaşacağımızı belirterek Allah'ın varlığına dair bilgiyi bu duruma örnek olarak aktarır. İkincisini, hakkında akılda değil, sadece şeriatla bilgi olan malumat şeklinde nakleder ve namazın farzıyeti ile içkinin haramlığını örnek verir. Üçüncüsünü akılda kendisi hakkında delil olan ancak, şeriatın sıhhatini bilmenin kendisine dayalı olmadığı bilgi şeklinde aktarır ve Allah'ın birliğine dair malumatı buna örnek verir.⁴⁰

Hüsün ve kubuh konusunda eklektik bir tavır izleyen Mâtürîdîler ise fiillerde zati olarak iyilik ve kötülüğün bulunduğunu benimsemek suretiyle Mu'tezile ile ortak bir hususta birleşse de, onların her durumda fiillerde zati iyilik ve kötülük kabul etmelerine karşılık, fiillerin zati olarak iyilik ve kötülük ile tavsif edilmesi için insanların çoğunun onda maslahat ve mefsetet görmelerini yeterli addetmeleri itibariyle onlardan ayrılırlar.⁴¹ İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944), şeylerin özünden dolayı iyi ve kötü olmaları söz konusu olduğu gibi, ihtiyaca ve sonucun durumuna göre iyi ve kötü olmaları gibi bir halin de mevzubahis olduğunu belirtir. İkincisine hayvan kesimini örnek veren müellif, bunun özünden dolayı kötülüğünden bahsedilemeyeceğini, zira bunun hayvanın sıkıntısını gidermek gibi bir düşüncenin ürünü olarak da gerçekleşebileceğini ifade eder.⁴² İlkinin bilmede akıl yeterliyse de, ikincisinin durumunu tesbit için vahye ihtiyaç olduğunu kaydeder.⁴³ İnsan aklının iyi gördüğü ile tabiatının iyi gördüğü şeyin arasını tefrik eden Mâtürîdî, Allah'ın ikincisi için kötü gösterdiği kimi şeyleri onun ilk gücü (akıl) için güzel gösterebileceğini kaydeder.⁴⁴ Bu çerçevede zulüm ve yalan gibi şeylerin çirkinliğine aklın hem zaruri hem de istidlali olarak ulaşacağını, ancak hayvan kesiminde olduğu gibi tab'an kötü olan bir şeyin başka zaviyeden düşünüldüğünde kimi açıdan iyi olabileceğini söyler.⁴⁵ Aklen iyi ve kötü olan şeylerin üzerinde düşünüldükçe bu durumlarının daha

⁴⁰ Ebû'l-Hüseyn el-Basri, *el-Mu'temed*, 2: 886-888.

⁴¹ İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17 (1998-1999): 69.

⁴² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, ty.), 274-275.

⁴³ Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 195.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, 301.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, 298-299.

da pekişeceğini, tab'an iyi ve kötü olan şeylerin ise bu şekilde olmadığını belirtir.⁴⁶ Ebu'l-Muîn en-Nesefî de (ö. 508/1115) aklın tab'an iyiliklere yönelme kötülüklerden kaçınma meyli bulunduğunu ve onun bu iyilik ve kötülüklerle aynî ve ferdi olarak değilse de icmalî ve küllî olarak vâkıf olacağını kaydeder.⁴⁷ Mâtürîdîlere göre akıl, bazı şeylerin iyilik ve kötülüğünü şeriatın hükmü olmadan önce de bilebilir. Ancak bu bilgi bütün eşyaya teşmil edilemez. Akıl faydalı doğruluğun güzelliği örneğinde olduğu gibi fiillerin hüsün ve kubuhu bilgisine bazen zaruri olarak; zararlı doğruluğun güzelliği misalinde olduğu gibi kimi zaman da nazari olarak ulaşabilir. Onlar falanca gün orucunun güzelliği, falanca günün çirkinliği gibi kimi malumata ise sadece şeriatın vereceği haberle ulaşılacağını söylerler. Bir şeyin tab'a uygunluk veya aykırılık yahut kemal ve noksanlık bildirmesi itibariyle taşıdığı hüsün ve kubuhun akli olduğu hususunda diğer itikadi fırkalarla aynı görüşü savunurlar.⁴⁸ Kendisine davet ulaşmayan kimsenin durumu hakkında ise iki tavır benimseyen Mâtürîdî ulemanın bir kısmı Eş'arîler gibi düşünüp onun mazur olacağını savunurken, bir bölümü ise Allah'ın varlığı ve birliğini bilme hususunda bir özrünün olmayacağını belirtirler.⁴⁹

2. Kâdî Beyzâvî'nin Hüsün-Kubuh Anlayışı

Hüsün ve kubuh konusundaki fikirlerini, hem kelimeler hem de usûl-i fıkıh boyutundan ele alan Beyzâvî, bu minvalde onun tanımına, kapsamına, ilgili kısımlarına göre bilinme keyfiyetine, nimet sahibine şükürün zorunluluğuna, fetret ehlinin durumuna ve nübüvvet öncesi ihtiyarî fiillerin hükmüne dair görüş beyan eder. Bunlardan son konu daha çok usûl alanına taalluk ettiği için bu çalışmada ona değinilmeyecek, ancak diğer meselelere dair görüşleri ele alınıp incelenecektir.

2.1. Tanımı ve Kapsamı

Hüsün ve kubuh konusuyla ilgili görüşlerini kısa bir kısım açıklamalar üzerinden ortaya koyan Beyzâvî, bu mealde onlarla ilgili tanımlara da yer verir. Daha çok tefsirinde bunun örneklerini sunan

⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, 303

⁴⁷ Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebşiratu'l-edille*, thk. ve tlk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2: 16.

⁴⁸ Kemalüddîn Ahmed b. Hasan el-Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1428/2007), 60.

⁴⁹ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 62

müellif, kimi zaman hüsün ve kubuh anlamında kullanılan “ma’ruf”, “münker”, “sû” ve “fahşâ” gibi kelimelere ilgili ayetin tefsiri bağlamında bir kısım manalar yükler. Müellif ma’ruf kelimesine; şeriatin beyan ettiği, mürûetin (düzgün bir karakterin) güzel gördüğü (Bakara 2/233),⁵⁰ şeriatin reddetmediği (Bakara 2/234, 240),⁵¹ şeriat ve mürûetin hoş gördüğü (Bakara 2/236),⁵² şeriat yahut aklın iyi olduğunu bildirdiği (Nisâ 4/5),⁵³ şeriatın güzel görüp aklın inkâr etmediği (Nisâ 4/114)⁵⁴ ve şeriatın razı olduğu, keremin gerektirdiği iş (Lokmân 31/15)⁵⁵ şeklinde anlamlar verir. “Tayyib” kelimesine de (Bakara 2/168) şeriatin pak kıldığı iş anlamı vererek benzer bir yaklaşım sergiler.⁵⁶

Beyzâvî, kabih fiil anlamını karşılayacak tarzda kullanılan münker kavramına ise şeriat veya aklın kötülüğünden dolayı reddettiği iş (Nisâ 4/114)⁵⁷ ve şeriatın nehyettiği şey (Nûr 24/21; Mücâdele 58/2)⁵⁸ şeklinde tanım yapar. Yine kendisinin de örneklerini sunduğu üzere Kur’an’da kimi zaman kubuh manasında kullanılan “sû” kavramının (Nisâ 4/110)⁵⁹ “fahşâ” (çirkinlikler) kelimesiyle birlikte zikredildiği ayette (Bakara 2/169) onlara aklın reddettiği, şeriatın kabih gördüğü iş şeklinde anlam verir. Hemen ardından bu ikisinin arasındaki farka işaret eden Beyzâvî ilkinin akıllı kişinin bundan üzüntü duyması, ikincisinin ise bu kişinin onu çirkin görmesi şeklinde bir anlam zenginliğine sahip olduğunu kaydeder. Kimilerinin, ilkini tüm çirkinlikleri içine alan, ikincisini çirkinlikte (kubuh) sınırı aşan; bazılarının ise, ilkini had cezasını gerektiren, diğerini bunu iktiza etmeyen anlamında kullandığını ilave eder.⁶⁰ Yine tefsirinde kimi zaman kabih manası verdiği “seyyie”

⁵⁰ Ebû Saîd Nasirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envarü’ t-tenzil ve esrarü’ t-te’vil*, idâd ve takdim: Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâru ihyâi’ t-türâs’ i-Arabî, ty.), 1: 144.

⁵¹ Beyzâvî, *Envarü’ t-tenzil*, 1: 145.

⁵² Beyzâvî, *Envarü’ t-tenzil*, 1: 146.

⁵³ Beyzâvî, *Envarü’ t-tenzil*, 2: 60.

⁵⁴ Beyzâvî, *Envarü’ t-tenzil*, 2: 96.

⁵⁵ Beyzâvî, *Envarü’ t-tenzil*, 4: 214.

⁵⁶ Beyzâvî, *Envarü’ t-tenzil*, 1: 118.

⁵⁷ Beyzâvî, *Envarü’ t-tenzil*, 2: 60.

⁵⁸ Beyzâvî, *Envarü’ t-tenzil*, 4: 102; 5: 192.

⁵⁹ Beyzâvî, *Envarü’ t-tenzil*, 2: 96.

⁶⁰ Beyzâvî, *Envarü’ t-tenzil*, 1: 118.

kelimesini⁶¹ (Bakara 2/81) Beyzâvî, kasti olarak işlenen kötülük olarak tanımlar.⁶² Yine kubha benzer bir manada kullanılan "fahşâ"ya kötülüğün ifratı ve son noktası (Nûr 24/21),⁶³ aynı kökten gelen "fâhişe (çirkin iş)" kelimesine ise kötülüğün son raddeye vardığı fiil (A'râf 7/28) şeklinde bir anlam verip daha önce zikrettiği manaları teyid eder.⁶⁴ Eş'arî anlayışa bağlı olarak hüsün ve kubuh manasına gelen kelimeleri, her zaman şeriatın emri ve nehyi ile irtibatlı hale getiren müellif, kimi zaman buna tek yetkili olmayacak şekilde akıl ve düzgün tabiat gibi unsurları da ilave eder. Onun hüsün ve kubuhu tesbit hususunda akli dahil ettiği alanlarda ondan kastı Eş'ariyye ile Mu'tezile arasındaki ayrılık noktasını teşkil eden uhrevi sevap veya cezayı gerektiren güzellik ve çirkinliğin müsbiti olan akıl değil, daha sonra zikredeceği üzere kemal ve noksanlık yahut tab'a uygunluk ve aykırılık anlamındaki hüsün ve kubuhu bilen akıldır.

Beyzâvî, tefsirinde ilgili ayetler doğrultusunda kendi mezhebinin görüşünü yansıtan hüsün ve kubuh tanımlarına yer verirken bunların en azından bir kısmında Mu'tezile'nin konuyla ilgili yaklaşımını reddetmeyi hedefleyen ifadeler kullanır. Bunu düşünerek zikrettiği tanımlarda münkeri şeriatın reddettiği şey şeklinde tarif ettiği görülür. Akli devreye sokmadan sadece şeriat üzerinden bir hüsün ve kubuh tesbitine gittiği bu tanımlarda onun gayesine tefsiri üzerine yazılan haşiyeler de işarette bulunur. Örneğin Beyzâvî'nin Nûr sûresinin 24/21. ayetinin tefsirinde münkere şeriatın reddettiği şey şeklinde yaptığı tanımı yorumlayan Ebül-Abbas Şehabeddin Hafacî (ö. 1069/1659), onun bu tarifi tamamen Mu'tezile'nin hüsün ve kubuhun akliliğine dönük iddiasını reddetmek amacıyla zikrettiğini ifade eder.⁶⁵

Beyzâvî, Mu'tezile'nin meseleyle ilgili benimsediği düşünceye cevap mahiyetinde tarifler zikretme geleneğini *Tavâliu'l-envâr* adlı meşhur kalam eserinde de sürdürür. Burada hüsün ve kubuhu önce Allah sonra da kula nisbetle ikisi arasında bir nevi kıyas yaparak ortaya koyar ve ardından tanım getirir. Buna göre öncelikle mutlak anlamda

⁶¹ Beyzâvî, *Envarü't-tenzil*, 1: 90.

⁶² Beyzâvî, *Envarü't-tenzil*, 1: 90.

⁶³ Beyzâvî, *Envarü't-tenzil*, 4: 102.

⁶⁴ Beyzâvî, *Envarü't-tenzil*, 3: 10.

⁶⁵ Ebül-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafacî, *Hâşiyetü'ş-Şihab ala Tefsiri'l-Beyzâvî = İnayetü'l-Kadi ve kifayetü'r-Razi* (Beyrut: Dâru sâdır, ty.), 6: 366.

bütün işlerin hâkimi ve dilediğini yapan bir varlık olan Allah'a nisbetle bir kubuhtan bahsedilemeyeceğini söyleyen müellif, O'nun bir şeyi yapması için bir illetin düşünülemeyeceğini ve yaptığı işte bir gayeye göre hareket ettiği şeklinde bir tasavvur geliştirilemeyeceğini belirtir.⁶⁶ Beyzâvî'nin *Tavâliu'l-envâr* adlı eserini şerheden Şemseddin İsfahânî de (ö. 749/1349) bu çalışmasında Allah'ın fiillerinin kabih olmadığı hususunda âkil insanlar arasında bir ittifak olduğunu, aksi durumda O'nun için eksikliğin gündeme geleceğini, bunun ise muhali tazammun etmesi itibarıyla tasavvur edilemeyeceğini söyler.⁶⁷ Öte yandan Beyzâvî Allah'ın fiilleri için böyle bir hüsün ve kubuh durumundan bahsedilirse O'nun birtakım şeyleri yerine getirmekle kemale erecek eksik bir varlık konumuna düşeceğini kaydeder.⁶⁸ Fiilinde bir gaye gözetilmediği için ilk bakışta Cenab-ı Hakk'ın abesle iştigaline kapı aralayan bir düşünce olarak okunabilecek bu görüşte onun amacı daha çok Mu'tezile'nin yaklaşımını reddetmek olup bununla Allah'ın herhangi bir durumla takyid edilmesinin önüne geçmek ister. Bu izahının ardından hüsün ve kubuhu insana nisbetle ele alan müellif, şeriatın nehyettiği şeyin kabih, kendisinde böyle bir nehiy gerçekleşmeyen işin de hasen olduğunu belirtir.⁶⁹ Beyzâvî'nin öğrenci ve şarihlerinden biri olan Ebu'l-Mekârim Fahrüddîn el-Çarperdî (ö. 746/1346), müellifin, tarifin içerisinde zikrettiği "şer'an" ifadesini bunların akli yoldan tesbit edileceği iddialarını reddetmek amacına matuf olarak istimal ettiğini belirtir.⁷⁰

Usûl-i fıkıh alanında yazdığı *Minhâcu'l-vüsûl* adlı eserinde de konuyla ilgili tanıma yer veren Beyzâvî, hükmü, hüsün ve kubuh açısından ikiye ayırdıktan sonra ikincisini, şeriatın kendisinden nehyettiği şey, ilkinin ise böyle olmayan iş şeklinde tarif ederek kelimelerinde zikrettiği tanımlara uygun hareket eder. Bu tarifler doğrultusunda hasenin kapsamına vacip, mendup, mübah ve mükellef

⁶⁶ Kâdî Nâsirüddîn el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*, thk. Abbas Süleyman (Beyrut: Dâru'l-Cil, Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 1411/1991), 202.

⁶⁷ Ebü's-Sena Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed İsfahânî, *Metâliü'l-enzâr ala metni Tavâli'i'l-envâr* (Kahire: Dâru'l-kütübî, 1428/2008), 195.

⁶⁸ Kâdî Nâsirüddîn el-Beyzâvî, *Misbâhu'l-ervâh fi usûli'd-dîn*, thk. ve tlk. Saîd Fûdih (byy.: Dâru'r-Râzî, 1428/2007), 175.

⁶⁹ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 202.

⁷⁰ Ebü'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf Çarperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc*, thk. ve tlk. Ekrem b. Muhammed b. Hüseyin Özükan (Riyad: Dâru'l-mî'râci'd-devleviyye li'n-neşr, 1418/1998), 1: 109.

olmayanların fiillerini dâhil eder.⁷¹ Şemseddin el-İsfahânî ise (ö. 749/1349) Beyzâvî'nin *Tavâliu'l-envâr* adlı eserini şerh ederken kabihle ilgili tarifte geçen "nehyettiği" ifadesinden tahrîmî nehiy de maksud ise sadece haramın işin içerisine gireceğini, şayet tenzîhî nehiy de dikkate alındıysa bu sefer kabihin haram dışında mekruhu da kapsayacağını kaydeder. Hüsün ile ilgili tarif doğrultusunda ise bunun kapsamına Allah'ın fiilleri, vacip, mendup, mübah, mükellef olmayanların fiilleri ve eğer kabihle tahrîmî nehiy kastedildiyse (tenzîhî) mekruhun gireceğini söyler.⁷² İsfahânî, Beyzâvî'nin bir diğer çalışması olan *Minhâcu'l-vüsûl* adlı eserini şerh ederken ise onun mekruh fiillerin konumunu muallakta bırakıp hüsüne de kubhuna da bir kayıt düşmediğini kaydeder.⁷³ Beyzâvî'nin *Minhâcu'l-vüsûl* adlı eserinin bir diğer şârihi olan Ebû Muhammed el-İsnevî ise (ö. 772/1370) burada Allah'ın fiillerini hasen kavramının kapsamı içerisine dahil etmektedir. Beyzâvî'nin tasrih etmediği mekruh fiillerin kabih fiillerin içerisine girip girmediği hususunda bir yorumda bulunarak onun tarifinde geçen "nehyedilen şey" ifadesinden hareketle mekruhun da bu alana girdiğinin anlaşıldığını belirtir.⁷⁴ Beyzâvî'nin kendisinden etkilendiği belirtilen Fahreddîn er-Râzî ise (ö. 606/1209) şer'î olarak nehyolunan şeyi kabih; nehyolunmayan işi hasen olarak tanımladıktan sonra hasen fiilin altına Allah'ın fiillerini ve mükellef olanların vacip, mendup ve mübah fiilleriyle unutan, uyuyan ve hayvanların fiillerini de dâhil eder.⁷⁵

Beyzâvî, Mu'tezile adına aktardığı iki tanımdan ilkinde onların hüsünü fiili yapmaya kadir olan ve onun durumunu bilen kişinin yapması gereken şey, kubuhu ise aynı durumda olan kişinin yapmaması gereken şey şeklinde tarif ettiklerini belirtir. İkincisinde ise hüsün ve kubuhu sırasıyla medhi ve zemmi gerektirecek nitelikte vaki olan fiil olarak tanımladıklarını, bu durumda hasenin kapsamını daralttıklarını

⁷¹ Kâdî Nâsiruddîn el-Beyzâvî, *Minhâcu'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, tdk. Mustafa Şeyh Mustafa (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006), 19.

⁷² Şemseddin İsfahânî, *Metâliü'l-enzâr*, 195.

⁷³ Ebû's-Sena Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed İsfahânî, *Şerhu'l-Minhâcu'l-Beyzâvî fi ilmi'l-usûl*, thk. ve tdk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1420/1999), 1: 64.

⁷⁴ Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahim b. el-Hasan el-İsnevî, *Nihayetü's-sûl fi şerhi Minhâcu'l-vüsûl* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ty.), 1: 84.

⁷⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 108.

kaydeder.⁷⁶ *Minhâcu'l-vüisûl* şârihi Ebû Muhammed el-İsnevî, Mu'tezile'nin yaptığı ilk tarife göre kabihin içerisine sadece haramın; hasenin içerisine ise vacip, mendup, mekruh, mübah ve Allah'ın fiillerinin girdiğini, dalgın (şuursuz), uyuyan kişi ve hayvan fiillerinin ise ne hasen ne de kabih şeklinde nitelenmeyeceği tarzında bir anlam çıktığını söyler.⁷⁷ Aynı eserin diğer bir şârihi olan Şemseddin Muhammed b. Yusuf el-Cezerî ise (ö. 711/1311) Mu'tezile'nin ikinci tanımı itibariyle hasen fiilin kapsamına, hakkında şer'î hüküm bildirilmeyen fiiller, gafil, uyuyan ve hayvan fiilleri girmediği için bu tarifi, Beyzâvî'nin belirttiği Eş' arî tanımdan daha dar kapsamlı olduğunu belirtir. İkinci tarif itibariyle ise hasenin altına mübah ve mekruhun girmeyeceğini kaydeder. Bu boyutuyla ikincisinin ilkinden daha hususi olduğunu söyler.⁷⁸ Söz konusu eserin bir diğer şârihi olan Şemseddin el-İsfahânî ise (ö. 749/1349) onların hasenle ilgili yaptıkları ilk tarif itibariyle onun altına Allah'ın fiilleri, vacip, mendup ve mübahın girdiğini belirtir.⁷⁹ Aynı eserin diğer bir şârihi olan Takiyyüddîn es-Sübkî ise (ö. 756/1355), ikinci tarifte hasen kavramının daralması meselesini izah ederken buna iki türlü yorum yapılabileceğini belirtir. İlkinde Beyzâvî'nin kendi verdiği tanımda hasenin içerisine mükellef olmayanların fiili dahil iken Mu'tezile'nin bu tanımının içerisine ilgili fiil girmediği için onların tarifinin Beyzâvî'nin tanımından daha hususi olduğu yönünde mana çıkarılabileceğini söyler. İkincisinde ise onların yaptıkları iki tariften sonuncusunun ilkinden daha hususi olduğu şeklinde yorumlanabileceğini kaydeder. Beyzâvî'nin onlar adına zikrettiği bu iki tanımdan ikincisini esas aldığını ilave eder.⁸⁰

⁷⁶ Beyzâvî, *Minhâcu'l-vüisûl*, 19.

⁷⁷ İsnevî, *Nihayetü's-sûl*, 1: 88-89.

⁷⁸ Şemseddin Muhammed b. Yusuf el-Cezerî, *Mi'racü'l-minhac şerhu minhaci'l-vüisul ila ilmi'l-usul*, thk. Şa'ban Muhammed İsmail (Kahire: Matbaatü'l-Hüseyn el-İslâmiyye, 1993/1413), 1: 59.

⁷⁹ İsfahânî, *Şerhu Minhâci'l-vüisûl*, 1: 64-65.

⁸⁰ Ebû'l-Hasan Takiyyüddin Ali b. Abdilkafi b. Ali es-Sübkî ve Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc ala Minhaci'l-vüisul ila ilmi'l-usul*, thk. Şa'bân Muhammed İsmail (Kahire: Mektebetü'l-külliyyâti'l-ezheriyye, 1401/1981), 1: 64. Bu şerhin "Vâcib" kısmının başına kadar olan kısmı Takiyyüddîn es-Sübkî'ye, geri kalan bölümü ise oğlu Taceddin es-Sübkî'ye aittir. Bkz. Bilal Aybakan, "Sübkî, Takiyyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 15.

2.2. Hüsün ve Kubuhun Niteliği

Eserlerinde çoğu meselede kendisine hedef kitlesi olarak seçtiği Mu'tezile'yi bu konu bağlamında da aynı konuma yerleştiren Beyzâvî, kimi zaman doğrudan onların ismini anarak kimi zaman ise isim vermeden ancak onları kastederek bu mezhebin yaklaşımına yönelik tenkitler getirir. Bunu yaparken genelde önce onların görüşünü nakleder ve hemen ardından da buna dönük cevabını aktarır. Bunlardan birinde onların kabihî kendi özünden veya bu özülle kaim bir sıfattan dolayı kötü gördüklerini söyler. Bu mezhebin yaklaşımını aktarmayı sürdüren müellif onların hüsün ve kubuhu sadece insan için değil, Allah için de tasavvur ettiklerini kaydeder. Onların boğulan veya bir helak ile karşı karşıya kalan kişiyi kurtarmanın iyiliği, zulmün kötülüğü; fayda sağlayan yalanın iyiliği zarar veren doğruluğun kötülüğü örneklerinde olduğu üzere ilkinin zaruri, ikincisinin delalet yoluyla bilindiğini söyleyerek aklın fiillerin taşıdığı iyilik ve kötülöklere muttali olduğu şeklinde istidlalde bulduklarını ilave eder. Bu yüzden de ister bir dine mensup olsun ister olmasın herkesin bu tip işlerin durumuna vâkıf olacağını savunduklarını belirtir. Onların bu örnekleri Ramazan orucunun güzelliği, Şevval ayının başındaki orucun çirkinliği gibi durumlardan tefrik ettiklerini söyler.⁸¹ Beyzâvî'nin Mu'tezile'nin konuya yaklaşımına dair ortaya koyduğu düşünceyi Gazzâlî de (ö. 555/1111) onlar adına daha farklı bir tasnifle ancak aynı manaya gelecek şekilde aktarır.⁸²

Beyzâvî Mu'tezile'nin meseleye yaklaşımını delilleriyle birlikte objektif bir şekilde aktardıktan sonra şahsî yahut diğeri bir ifadeyle Eş'ariyye mezhebinin görüşünü nakletmeye başlar. Şayet burada iyilik veya kötülük şeklinde kendisinden bahsedilen şeyden ilim ve cehalet örneklerinde olduğu gibi bir kemal veya noksanlık yahut insan tabiatına uygunluk veya aykırılık şeklinde bir durum maksud ise bunda zaten bir tartışmaya mahal olmadığını ve bunların akli olarak tesbit edildiği hususunda bir muhalefet bulunmadığını kaydeder.⁸³ Kimi Beyzâvî şârihleri onun tab'a uygun gelen ve gelmeyen manasındaki hüsün ve kubuhun akli olması hususunda sıkıntı olmadığını belirttiği iki durumu

⁸¹ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 202.

⁸² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 178.

⁸³ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 202.

temsilen sırasıyla tatlı ve acıyı örnek verirler.⁸⁴ Beyzâvî'nin kemal ve noksanlık ile tabiata uygun gelen ve gelmeyen manasına alınacak hüsün ve kubuhun akli olduğuna yönelik düşüncesini neredeyse aynı kelimelerle selefi Fahreddîn er-Râzî de aktarır.⁸⁵ Râzî ayrıca tab'a uygun olan ve olmayan manasındaki hüsün ve kubuhun asla Allah için gerçekleşmeyeceği bilgisini de ilave eder.⁸⁶ Bu konuda İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) fiillerde kemal ve noksanlık manası tasavvuruyla ortaya konulan hüsün ve kubuhun akli olduğuna dair bilgiyi nakleden şahsiyetin Râzî gibi kimi müteahhirûn kelimacıları olduğuna yönelik ifadesine bakılacak olursa kastettiği zatlardan biri de Beyzâvî olmalıdır. İbn Teymiyye, Râzî'nin bu düşüncesini filozoflardan aldığını savunduğu gibi ayrıca bu şekilde bir hüsün ve kubuh taksiminin mütekaddimûn kelimacılarında bulunmadığını da ilave eder.⁸⁷ Beyzâvî'nin *Tavâliu'l-envâr* adlı eserini şerheden Şemseddin el-İsfahânî ise (ö. 749/1349) bir grup tahsisine gitmeden, İbn Teymiyye'nin mütekaddimûn kelimacılarında olmadığını söylediği kemal ve noksanlık manasındaki hüsün ve kubuhun akli olduğu hususunda ihtilaf olmadığını kaydeder.⁸⁸

Tavâliu'l-envâr adlı eserinde bu görüşlere yer veren Beyzâvî, onun bir nevi özeti mahiyetinde kaleme aldığı *Misbâhu'l-ervâh* adlı çalışmasında da benzer şekilde kendisinden kemalat ve noksan yahut tab'a uygun olan ve olmayan gibi bir anlam kastedilen hüsün ve kubuhun akli olduğu hususuna dönük bir itirazının olmadığını söyler. Hemen ardından hüsün ve kubuhun aklîliği bağlamında adaletin iyiliği ve zulmün kötülüğünün zaruri olarak bilindiği şeklindeki Mu'tezilî delili naklettikten sonra yine bunun insan tab'ına uygunluk ve aykırılık manasında değerlendirileceğini kaydeder.⁸⁹ Böylece olayın şeri boyutuna girmeden tabiata muvafık olan ve ona aykırılık barındıran şeklindeki akli mana ölçüt alınırsa bunda bir sıkıntı olmayacağını ihsas eder. Beyzâvî'nin bu ifadelerinde de kendisini takip ettiği anlaşılan Fahreddîn

⁸⁴ Muhammed b. el-Hasen el-Bedahşî, *Şerhu'l-Bedahşî=Menâhicü'l-ukûl* (Kahire: Matbaatu Muhammed Ali Sabih ve Evladuhu, 1389/1969), 1: 50.

⁸⁵ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, 174; a.mlf., *el-Mahsûl*, 1: 123.

⁸⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 108.

⁸⁷ Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, "el-İhticâc bi'l-kader", *Mecmuatü'r-resailü'l-kübra* içinde (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsü'l-Arabî, ty.), 2: 104.

⁸⁸ Şemseddin İsfahânî, *Metâliü'l-enzâr*, 196.

⁸⁹ Beyzâvî, *Misbâhu'l-ervâh*, 175.

er-Râzî aynı şekilde ilgili delili zikrettikten sonra cevabi mahiyette insan tabiatının hoşnutluğu veya nefreti manasına alınacak bir hüsün ve kubuhun aklılığı hususunda sıkıntı bulunmadığını, başka bir manada zikredilen hüsün ve kubuhun ise şer'îliğini reddetmenin mümkün olmadığını söyler.⁹⁰

Beyzâvî, asıl ihtilaf konusu olan meseleye geçtiğinde ise şayet bu iyilik ve kötülükten ahirette sevap veya cezayı gerektiren hal⁹¹ yahut kendisine medh ve zemmin taalluk ettiği durum ve bunun üzerinden onların iyilik ve kötülüğü kastediliyorsa⁹² buna katılmayacağını ifade eder. Burada da Râzî'nin ifade biçimini aynen koruduğu⁹³ görülen müellif, aklın bu işi tesbit konumunda bulunmamasını⁹⁴ ve Cenâb-ı Hakk'ın fiilleri için iyilik-kötülük tasavvur edilememesini bu düşüncesine gerekçe olarak sunar.⁹⁵ Burada onun dile getirdiği ikinci gerekçeyle kastı, ilgili hüsün ve kubuhun akli olması durumunda bunun işbu çerçevede değerlendirilecek Allah'ın fiillerinin bir zorunluluk ekseninde cereyan etmesi gibi bir manayı çağrıştıracığı yönünde bir ikazda bulunmaktadır.

Beyzâvî'ye göre insanın daha fiillerinde bile tam anlamıyla özgür olmadığı bir atmosferde o fiillerin iyilik veya kötülüğünden bahsedilmeyecek olması da fiillerdeki hüsün ve kubuhun akli olmasının önünde bir engel teşkil etmektedir.⁹⁶ Bu son ifadesiyle fiillerini gerçekleştirme aşamasında kendisinde bir hürriyet bulunmayan insanın eylemlerinde doğal olarak bir hüsün ve kubuhun olamayacağını savunmuş olan Beyzâvî, selefi olan kimi Eş'arî kelamcılarının vurguladıkları bir hususa işaret etmektedir. Örneğin bu durumla ilgili olarak Fahreddîn er-Râzî, işleyeceği fiile dönük kulda Allah tarafından bir sebep veya motiv (dâ'î) yaratılmadıkça kulun o fiili gerçekleştirememesi itibarıyla onun fiilinde muzdar bir konumda olduğunu ve bir ihtiyarının bulunmadığını belirtmekte, hemen ardından da ızdırar halinde bulunan kişiden kabihin sadır olmayacağına işaret

⁹⁰ Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassal*, 147; a.mlf., *el-Mahsûl*, 1: 123.

⁹¹ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 202.

⁹² Beyzâvî, *Misbâhu'l-ervâh*, 175.

⁹³ Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassal*, 147.

⁹⁴ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 202.

⁹⁵ Beyzâvî, *Misbâhu'l-ervâh*, 175.

⁹⁶ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 202; a.mlf., *Misbâhu'l-ervâh*, 175.

etmektedir.⁹⁷ Yine Âmidî fiillerin kendi özü itibariyle iyi veya kötü olamayacağı hususunda Eş'ariyye'nin delillerini aktarırken yedinci sırada zikrettiği kanıtta bu duruma değinmektedir. Buna göre insan fiillerini ihtiyari olarak gerçekleştirmemektedir ve bu şekilde vuku bulan fiillerin kendi özünde sahip oldukları bir iyilik veya kötülükten dem vurulamaz. Bu ifadeleri isbat sadedinde Âmidî, önce ilk ihtimal üzerinden insanın, yaptığı fiili terk etmesi mümkün olmayacak şekilde gerçekleştiriyorsa, bunun o kişinin mecbur olup ihtiyari bulunmadığı hususunu gösterdiğini belirtir. Ardından ikinci ihtimale geçerek eğer insanın o fiilini terketmesi (yapmaması) mümkün ise bu durumda ilk seçenek olarak o fiil bir tercihe bağlı olarak vuku buluyorsa bunun muhal olan teselsüle neden olacağını, böyle bir şey olamayacağı için de ikinci seçeneğin yani fiilde muhtâr olunmadığının ortaya çıkacağını söyler.⁹⁸ Şemseddin İsfahânî'nin de benzer vurgular yaptığı⁹⁹ bu konuda Beyzâvi, esmâ-i hüsnâyla ilgili eserinde rızkın haramı da kapsadığı görüşünü teyid babında kulun gerçekleştirdiği fiilini, ancak kalbinde doğan bir motive göre işlediğini ifade ederek aynı bakış açısına sahip olduğunu daha açık bir şekilde izhar eder.¹⁰⁰

Beyzâvî, tefsirinde hüsün ve kubuhun şer'î olduğu hususunda Eş'arî kelamcılar tarafından delil olarak kullanılan bir kanıtta da bir vesileyle kısaca temas eder. Bu delil, aynı fiillerin farklı durumlarda farklı hükümler almasını, onların kendi özünde barındıkları hale binaen değil, şeriatın kendisine taalluku itibariyle belirlendiğini isbat sadedinde ortaya konulan bir kanıttır. Örneğin Gazzâlî, bir peygamberi zulmen öldürmek isteyen kişiye karşı onu korumak amaçlı yalan söylemenin sadece güzel değil, vacip olmasını gündeme getirerek fiillerin zati itibarla hüsün ve kubuha sahip olduğunu savunmanın mümkün olmayacağını kaydetmektedir.¹⁰¹ İşte Beyzâvî de "Neler yapacağınızı görmemiz için de onlardan sonra sizleri yeryüzünde halifeler yaptık"¹⁰² ayetinin tefsirinde bu

⁹⁷ Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassal*, 147. Râzî'nin bu konuda çok daha sistemli bir şekilde yaptığı bir diğer açıklama için bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 124-125.

⁹⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 114-115.

⁹⁹ Ebû's-Sena Şemseddin İsfahânî, *Metâliü'l-enzâr*, 196.

¹⁰⁰ Ebû Saîd Nasirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Şerhu esmâillahi'l-hüsnâ*, thk. Halid el-Cüdi (Beyrut: Darü'l-ma'rife, ty.), 216.

¹⁰¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 183.

¹⁰² Yûnus 10/14.

yaklaşımı sergileyen bir yorum aktarır. Ona göre “Neler yapacağınız” ifadesi, amellere verilecek karşılıkta fiillerin kendi zatlarına değil cihet ve keyfiyetine bakılacağına dönük bir işaret taşımaktadır. Zira aynı fiilin bazen güzel bazen çirkin olması söz konusudur.¹⁰³ Böylece Beyzâvî ilgili ayeti kendi mezhebinin hüsün ve kubuh konusunda sergilediği yaklaşımı isbat eden bir kanıt olarak kullanmış olur.

Beyzâvî, zahiren hüsün ve kubuhun akli olduğunu hissettirir şekilde nazil olan “*De ki Allah çirkin şeyler yapmayı emretmez*”¹⁰⁴ ayetini yorumlarken ise burada, kendisine ahirette zemmin terettüb etmesi boyutuyla bir fiilin kötülüğünün akli olarak tesbit edilebileceği şeklinde bir delalet olmadığını altını çizer. Bununla ilgili ayetten Mu‘tezile’nin kendi düşüncesine dönük bir kanıt üretmesinin önüne geçmek isteyen müellif, “çirkin şeyleri” selim bir tabiat ve salim bir aklın kendisinden nefret ettiği şey şeklinde tanımlayarak, akli da devreye sokar.¹⁰⁵ Ancak işin içerisine aklın dâhil edildiği bu ifadelerden her ne kadar Eş‘ariyye ve Mu‘tezile arasında eklettik bir yaklaşım sezinleniyorsa da müellif daha önce vurguladığı üzere tabiatın nefret ettiği şeyin kötülüğünün akli olarak tesbit edileceği yönündeki görüşünü teyid etmek istemektedir. Nitekim Beyzâvî tefsiri üzerine yazılmış önemli haşiyelerden birinin müellifi olan Şeyhzâde Muslihiddîn Mustafa da (ö. 951/1544) onun ifadelerini yorumlarken selîm tabiata aykırı olan şey manasındaki kubuh meselesinde Mu‘tezile ile bir ihtilafın olmadığını, ancak Allah’ın hükmüne binaen ahirette failinin zemmedileceği fiilin kabihliği hususunda onlardan farklı tavır sergilendiğini, ilgili ayette şeriatin gelmesinden önce kişinin akli olarak kubuhu tesbit edeceğine dönük bir delalet bulunmadığını söyler.¹⁰⁶ İlgili tefsire haşiye yazmış müelliflerden biri olan Ebü’l-Müfedda Konevî İsmail Efendi ise (ö. 1195/1781) aynı ayrıma işaret ettikten sonra ikincisiyle alakalı Eş‘ariyye ile eşleştirdiği Şâfiî ve Mâtürîdiyye ile eşleştirdiği Hanefîler arasında bir mukayese yapar. Ahirete dönük iyilik ve kötülük manasına gelen hüsün ve

¹⁰³ Beyzâvî, *Envarü’l-tenzil*, 3: 107; Harun Abacı, “Beydavi ve Nesefi’de İtizal Etkilerinin İncelenmesi” (Yüksek Lisans tezi, MÜSBE, 2006), 128.

¹⁰⁴ A’râf 7/28.

¹⁰⁵ Beyzâvî, *Envarü’l-tenzil*, 3: 10.

¹⁰⁶ Muhyiddin Mehmed Kocevi Şeyhzade, *Hâşiye Muhyiddîn Şeyhzâde ala tefsiri’l-Kadi el-Beyzâvî*, tsh. Muhammed Abdülkâdir eş-Şâhîn (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1419/1999), 4: 208-209.

kubuhun Şâfîilerde ilgili emri takiben oluştuğu, Hanefîlerde ise bu emrin sadece hüsün ve kubuhu izhar ettiği kanaatine sahip olduğunu kaydeder.¹⁰⁷ Mu'tezilî fikrin sergilendiği en önemli tefsirlerden biri olan *el-Keşşâf* adlı eserinde Zemahşerî ise (ö. 538/1144) ilgili ayeti yorumlarken Allah'ın çirkin şeyleri emretmeyeceğini isbat sadedinde bu tür bir fiili yapmaya dönük bir etkin neden (dâî) olmayıp aksine onu yapmaya engel bir unsurun bulunduğunu belirtir. Böylece hüsün olan bir işte akıl gibi bir motiv unsuru bulunduğunu, kubuh olan fiilde ise aynı unsurun onun kötülüğüne dair bir çıkarım yaptığını hisas ederek Mu'tezile'nin hüsün ve kubuhun aklı olduğu şeklindeki görüşünü teyid etmiş olur.¹⁰⁸

Beyzâvî'nin kemal-noksan, tab'a uygunluk-aykırılık manasındaki hüsün ve kubuhun aklı olduğunu kabul etmesine bağlı olarak bazı ayetlerde getirdiği yorumlar kimi müellifler tarafından Eş'arî anlayıştan sapma olarak değerlendirilip eleştiriye tabi tutulur. Onun "*Derken şeytan, (o ikisini, netîcelerinden biri de) onlardan örtülmüş avret yerlerini kendilerine göstermek (olan hataya sevk etmek) için, onlara vesvese verdi ve: 'Rabbiniz, ancak melek olmayasınız veya (Cennette) ebedî kalıcılardan olmayasınız diye sizi bu ağaçtan men' etti' dedi.*"¹⁰⁹ âyetine yaptığı yorum bunlardan birini teşkil eder. Beyzâvî, bu ayeti tefsir ederken, bu ilahi kelamın bir ihtiyaç olmaksızın yalnız iken veya eşin yanında bulunuyorken avret mahallini açmanın tab'an kabih ve uygunsuz olduğuna dönük bir delalet içerdiğini ifade etmektedir.¹¹⁰ Onun tefsirine haşiye yazan müelliflerden biri olan Celâleddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505), bu yorumu Zemahşerî'ye tebaiyyet olarak niteler. Dolayısıyla en azından bu ayetin tefsirinde Beyzâvî'nin Mu'tezilî anlayışa bağlı bir görüş beyan ettiğini hisas eder ve bu konuda ilgili düşüncesine kanıt olarak Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirine haşiye yazmış zatlardan biri olan İbnü'l-Müneyyir'in ifadesine atıf

¹⁰⁷ Ebü'l-Müfedda İsamüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa Konevî İsmail Efendi, *Hâşiyetü'l-Konevî ala tefsiri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*, tsh. Abdullah Mahmud Muhammed Amr (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2001), 8: 368-369.

¹⁰⁸ Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvül fi vucûhi't-te'vîl*, tlk. Halil Me'mun Şeyha, 3. bs. (Beirut: Dâru'l-marife, 1430/2009) 361.

¹⁰⁹ A'râf 7/20.

¹¹⁰ Beyzâvî, *Envarü't-tenzil*, 3: 8.

yapar.¹¹¹ Maliki bir fakih, Eş'arî bir kelimci ve müfessir olan İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284) Zemahşerî'nin ilgili ayetin avret mahallini açmanın fitrî olarak çirkin, akli olarak da kötü olduğuna delalet içerdiği yönündeki çıkarımını yorumlarken, bu ifadelerin i'tizalî bir düşüncenin ürünü olduğunu belirtir. Sünnî bir zatın dilinden aktarılacak olsa bu ifadelerin, aklın, niçin şeriatin avret mahallini örtmeyi güzel, açmayı çirkin gördüğünü idrak edebileceği şekline dönüşeceğini belirtir.¹¹² İşte İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'nin daha sonra Beyzâvî tarafından da benzer şekilde yorumlanacak ilgili ayet tefsirini değerlendirirken onun bu yorumunu i'tizalî anlayışının bir tezahürü olarak mütalaa etmesi, Suyûtî'nin de ayeti benzer şekilde tefsir eden Beyzâvî'yi bu ayet bağlamında aynı fikirden etkilenmekle itham etmesine neden olmuştur. Halbuki Zemahşerî ilgili ayetin tefsirinde avret mahallini açmanın sadece fitrî değil, akli olarak da çirkinliğinden bahsederken, Beyzâvî sadece bunun tab'an kötülüğüne işaret etmekte, aklen çirkinliğine değinmemektedir.¹¹³ Bu açıdan Beyzâvî'nin ilgili ayet yorumunu Mu'tezile ile eşdeğer fikir üretmek olarak görmek tartışmaya açık durmaktadır. Beyzâvî'nin tab'an kötü olan durumu aklın bileceğine dönük bir itirazı olmadığı göz önüne alındığında onun bu konudaki fikirleri diğer görüşleriyle de bir çelişki arz etmemektedir.

Beyzâvî, esmâ-i hüsnâ hakkında yazdığı eserinde de hüsün ve kubuh konusunda akli devreye sokan ve bu manada zahiren Mutezilî anlayışa yöneldiği zannı uyandıran kimi ifadeler kullanır. Onun "*Herkes kendisi için ne (iyilik) kazandıysa mükâfatını, aleyhinde ne kötülük kazandıysa yine karşılığını (cezâ) alır*"¹¹⁴ ayetinin yorumu bağlamında şerrin hem akli hem de şer'î engeller ile yasaklandığı şeklindeki ifadesinde hissedilen uzlaştırıcı tavır, daha önce akli olduğunu itiraf ettiği noksanlık veya tab'a aykırılık anlamındaki hüsün ve kubuh olarak görülmelidir.¹¹⁵ Nitekim müellif aynı eserinde doğruluktan bahsettiği bir bölümde bu erdemin

¹¹¹ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâhidü'l-efkâr*, thk. Ahmed b. Abdullah b. Ali ed-Derübî (Doktora tezi, Câmiatu Ümmi'l-Kur'â, Muhakkık'a ait Doktora tezi, 1424-1425), 3: 415.

¹¹² Ebü'l-Abbâs Nasırüddin Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fî mâ tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl*, tlk. Halil Me'mun Şeyha, 3. bs. (Beyrut: Dâru'l-marife, 1430/2009), 359, 2 nr.lı dipnot.

¹¹³ İki ifadeyi krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 359, Beyzâvî, *Envarü't-tenzil*, 3: 8.

¹¹⁴ Bakara 2/286.

¹¹⁵ Beyzâvî, *Şerhu esmâillahi'l-hüsnâ*, 310.

hem şeriat hem insan tabiatının gereklerinden biri olduğunu ifade ederken adeta tab'a uygunluğun aklî olarak tesbitinde bir sıkıntı olmadığını ihsas etmektedir.¹¹⁶ Onun insanlara akletmelerine dönük hitabın gerçekleştiği (Bakara 2/44) ayeti tefsir ederken akli, insanları kötülükten alıkoyan insani bir idrak şeklinde tavsif etmesi de noksanlığı tesbit sadedinde akla verdiği bir fonksiyon olarak okunmalıdır.¹¹⁷ Beyzâvî'nin söz konusu ifadelerinde hüsün ve kubuhun tesbitinde zaman zaman akli devreye sokan yaklaşımını Mu'tezilî görüşü benimseme şeklinde yorumlamak isabetli değildir. Aksi takdirde hüsün ve kubuhu tamamen aklî olarak değerlendirdiği düşünülen bir zatın, kendisine verilen Hz. Âdem'e secde emrini yerine getirmemesini ondan daha hayırlı olmasıyla gerekçelendiren şeytanı (A'râf, 7/12) hüsün ve kubuhu akli görme işini başlatan varlık olarak tavsif etmesini izah mümkün olmaz.¹¹⁸

2.3. Nimet Sahibine Şükrün Zorunluluğu

Şemseddin el-İsfahânî'nin (ö. 749/1349) ifadesiyle hüsün ve kubuhun aklîliği-(şer'îliği) meselesine bağlı bir mevzu olan nimet sahibine şükrün zorunluluğu hususunda¹¹⁹ Beyzâvî de fikir beyan eder. Hüsün ve kubuhun şer'î olduğunu savunanların bu şükrün gerekliliğine aklın ulaşamayacağı, bunların aklî olduğunu ileri sürenlerin ise onun zorunluluğuna aklın erişeceği yönünde fikir bildirdikleri bu konu bağlamında Beyzâvî tıpkı diğer Eş'arî kelamcıları gibi onun aklî olarak tesbit edilemeyeceğini savunur. Nitekim Beyzâvî'nin bu konuda fikirlerini beyan ettiği *Minhâcu'l-vüsûl* adlı eserinde kendisinden çokça istifade ettiği bilinen Taceddîn Urmevî de (ö. 653/1255) konuya giriş sadedinde hüsün ve kubuhun aklî olmadığı ortaya çıkınca buna bağlı olarak nimet sahibine şükrün zorunluluğunu aklın belirleyemeyeceği hususunun da anlaşıldığını kaydeder.¹²⁰ Burada konunun izahında

¹¹⁶ Beyzâvî, *Şerhu esmâillahi'l-hüsna*, 344.

¹¹⁷ Beyzâvî, *Envarü't-tenzil*, 1: 77.

¹¹⁸ Beyzâvî, *Envarü't-tenzil*, 3: 6-7. Beyzâvî'nin bu ifadesine benzer düşünceler Şehristânî gibi kimi kelamcılar tarafından da ortaya konulmaktadır. Bkz. Ebü'l-Feth Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ali Mühenna ve Ali Hasan Faûr (Beirut: Dâru'l-marife, 1414/1993), 1: 23.

¹¹⁹ İsfahânî, *Şerhu'l-Minhâc*, 1: 120.

¹²⁰ Taceddîn Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hüseyn el-Urmevî, *Kitâbu'l-hâsil mine'l-Mahsul fi usuli'l-fıkh*, thk. Abdüsselam Mahmud Ebu Naci (Bingazi: Câmîiatu Karyunus, 1994), 1: 259.

önemli bir yeri olan şükür kelimesinin ne anlamda kullanıldığına dikkat etmek gerekir. Buna dair açıklama getiren kimi Beyzâvî şârihleri, burada maksud olan şükürün “elhamdülillah” gibi lafzi birtakım ifadelerden ibaret olmayıp onun “kulun, Allah’ın kendisine verdiği bütün nimetleri ne için verdiyse onları ona uygun yöne sarfetmesi” anlamında kullanıldığını belirtir.¹²¹ Böylece daha sonra konuyla ilgili akli delillerin izahında Mu‘tezile’nin öne sürdüğü düşüncenin iptali hususunda Eş‘ariyye mezhebi adına daha güçlü bir müdafaa imkanı sağlanmış olur.

Nimet verene şükürün zorunluluğunu aklın tesbit edemeyeceği şeklindeki düşüncesini naklî ve aklî deliller ışığında kanıtlamaya çalışan Beyzâvî ilk bağlamda aynı zamanda kendisine şeriat ulaşmamış kişinin azaba dûçâr olmayacağını kanıtı olarak kullanılan “*Biz peygamber göndermedikçe azap edici değiliz*”¹²² ayetinden istidlalde bulunur.¹²³ Beyzâvî oldukça muhtasar bir şekilde kaleme aldığı *Minhâcu'l-vüsûl* adlı eserinde şer'î delil olarak zikrettiği bu ayetin istidlal yönüne dair bir açıklama getirmemişse de onun bu eserinde dayandığı kaynaklardan biri olan Taceddîn el-Urmevî (ö. 653/1255) ayetin nebi gönderilene kadar azabı nefyettiğini, aksi bir yorumun sıkıntılara neden olacağını belirtir.¹²⁴ Beyzâvî şârihlerinden biri olan Şemseddin el-Cezerî ise (ö. 711/1311) aklın iyiyi ve kötüyü kendisinin bulduğuna dair hüküm doğru olsa, azabın erişmesi hususunda bir peygamber gönderilmesi ile gönderilmemesinin bir farkı olmaması ve güzele ulaşamayan her akıl sahibinin azaba dûçâr kalması gerektiğini belirterek onun istidlal vechesine temas eder.¹²⁵ Aynı eserin diğer bir şârihi olan Taceddîn es-Sübki de (ö. 771/1370) söz konusu ayetin peygamber gönderilmeyen kimselere bir azabın erişmesini nefyettiğini belirtir. Ona göre şayet akıl tek başına nimet veren zata şükürün vacip olmasını keşfetseydi, bunu terkten dolayı azabın gerçekleşmesi gerekirdi.¹²⁶ Nitekim Beyzâvî *Minhâcu'l-vüsûl* adlı eserinde yer verip de açıklamadığı ilgili ayeti bu sefer tefsirinde yorumlarken ise bu kelimayı ilahinin şeriat gelmeden kişinin bir şeyle yükümlü olmayacağına dönük bir delil tazammun

¹²¹ Çarperdi, *es-Sirâcu'l-vehhâc* 1: 191.

¹²² İsrâ 17/15.

¹²³ Beyzâvî, *Minhâcu'l-vüsûl*, 25.

¹²⁴ Taceddin el-Urmevî, *el-Hâsil*, 1: 260.

¹²⁵ Cezerî, *Mi'racü'l-minhac*, 1: 113.

¹²⁶ Taceddin es-Sübki, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, 1: 140.

ettiğini belirtir.¹²⁷ Kendi düşüncesine zıt unsurlar barındıran ilgili ayeti yorumlayan Mu'tezilî müfessir Zemahşerî ise onu sadece insanları nazar ve tefekkür hususunda gaflet uykusundan uyandırmaya dönük bir ikaz olarak değerlendirir ve aksi düşünceyi reddeder.¹²⁸ Beyzâvî'nin ilgili tefsirine haşiye yazan Şeyhzâde Muslihiddîn Mustafa ise (ö. 951/1544) meseleyi daha çok Allah'ın, kullarının işleyeceği günahları bilmesine bağlı olarak onlara azap etmediği, gönderdiği peygamberlerle onları ilzam ederek kendisine bir mazeret beyan etmelerinin önüne geçtiği üzerinden ele alır. Ancak bu ayetin şeriat gelmeden kula azap edilmeyeceğine dönük bir kanıt olarak kullanan ilgili Beyzâvî ifadesine bir yorum getirmez.¹²⁹ Beyzâvî'nin tefsirine haşiye yazmış diğer bir zat olan Ebü'l-Müfedda Konevî İsmail Efendi ise (ö. 1195/1781) müellifin bu ayeti şeriat gelmeden kişinin sorumlu olmadığına dönük bir delalet içeren ayet olarak takdim etmesini Mu'tezile ve Mâtürîdîlerin görüşünü reddetme amacına bağlar.¹³⁰

Beyzâvî, nimet verene şükrün vacib olmadığı şeklindeki kabulünü akli yönden gerekçelendirirken ise bunu üç ihtimal üzerinden ele alıp reddeder. Buna göre buradaki vücûbiyet kendisine şükredilen varlığa dönük bir fayda için söz konusu edilirse, Allah bundan münezzehtir.¹³¹ Zira O'nun için bir fayda veya bir maksad tasavvur edilemez.¹³² O, ne kullarının şükründen bir fayda ne de nankörlüğünden bir zarar görür.¹³³ Şayet burada şükredene yönelik dünyevi menfaat gündeme getirilirse, bu şükrün faydasız, karşılığı olmayan bir meşakkat içerdiğini, uhrevi boyutuyla bir fayda umudundan bahsedilirse, aklın bu durumu (uhrevi faydaya dair tafsilatı bilme ve) tesbit konumunda bulunmadığını ifade ederek bu seçenekleri dışarıda bırakır ve böylece kendi düşüncesini isbat etmeye çalışır.¹³⁴ Beyzâvî'nin zikrettiği bu ikinci seçenek ve onun reddine dair kullandığı ifadeleri şerheden İsfahânî, bu kanıtların kendilerine yöneltildiği Mu'tezile'nin şükrü marifetullah olarak değil, akli olarak

¹²⁷ Beyzâvî, *Envarü't-tenzil*, 3: 250.

¹²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 592.

¹²⁹ Muhyiddin Şeyhzade, *Hâşiye ala tefsiri'l-Kadi el-Beyzâvî*, 5: 363.

¹³⁰ Ebü'l-Müfedda İsamüddin Konevî İsmail Efendi, *Hâşiyetü'l-Konevî ala tefsiri'l-İmâmî'l-Beyzâvî*, 11: 463.

¹³¹ Beyzâvî, *Minhâcu'l-vüsûl*, 25.

¹³² Taceddin es-Sübki, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, 1: 140.

¹³³ Cezerî, *Mi'racü'l-minhac*, 1: 114.

¹³⁴ Beyzâvî, *Minhâcu'l-vüsûl*, 25.

tesbit edilen güzellikler ve çirkinlikler karşısında ilkinin yerine getirme, ikincisini terk etme suretiyle nefsi yorma anlamında kullandığına dikkat çeker. Böylece Beyzâvî'nin bu tür bir şükür karşılıksız nefsi yorma şeklinde tasvir etmesinin nedenine ışık tutar. Beyzâvî'nin dile getirdiği üçüncü ihtimal hakkında ise aklın, Şârî'nin verdiği bir haber olmadıkça kişinin ahirette ulaşacağı faydayı tesbit makamında olmayacağından bu şükürün ahirete dönük bir fayda içermeyeceğine dikkat çeker.¹³⁵ Üçüncü madde hakkında bilgi veren Taceddin es-Sübki ise aklın daha müstakil olarak ahiretin varlığına dair bir çıkarımda bulunamazken onun ceza ve ihsan yurdu olarak yaratıldığına dair bir tasavvurunun hiç gündeme gelmemesi gerektiğini söyler.¹³⁶

Öte yandan Sübkî, nimet verene şükürün vacip olmasını aklın bilemeyeceği hususunda Beyzâvî'nin zikrettiği bu ihtimalleri dörde çıkararak bu işte hiçbir faidenin olmaması gibi bir seçeneğin de söz konusu olabileceğini belirtir ve bu durumda onun bu ihtimali gündeme almadığını ifade etmenin mümkün olduğunu kaydeder. Ardından da böyle bir ihtimalde işin abes ve faidesiz bir hale geleceğine dikkat çekerek bu şıkkı da geçersiz kılar.¹³⁷ Beyzâvî'nin öğrencilerinden ve şârihlerinden olan Ebu'l-Mekârim Fahrüddîn Çarperdi de (ö. 746/1346) meselenin içerisine faidesiz kısmını ilave ederek neden olacağı abeslikten ötürü onu başta devre dışı bırakır.¹³⁸ Hem Beyzâvî'nin hem de onun *Minhâcu'l-vüsûl* adlı eserini şerheden zevatın meseleyi ortaya koyma hususunda kendisinden istifade etmiş oldukları Fahreddîn er-Râzî ise, işin "faidesiz" şekilde gerçekleşme ihtimalini gündeme getirmemesini izah ederken böyle bir durumun abes, dolayısıyla kabih olmasına atıf yapar.¹³⁹ Böylece kendisinden sonra aynı tavrı sürdürecektir olan Beyzâvî'nin de ilgili yaklaşımına ışık tutmuş olur. Gazzâlî ise bu meselede olayın sistemini kurarken "faidesiz" olma ihtimaline yer verir, ancak o da hemen işin abeslik boyutuna temas ederek bu seçeneği eler.¹⁴⁰

¹³⁵ İsfahânî, *Şerhu'l-Minhâc*, 1: 122-123.

¹³⁶ Taceddin es-Sübki, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, 1: 140.

¹³⁷ Taceddin es-Sübki, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, 1: 140.

¹³⁸ Çarperdi, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 1: 193.

¹³⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 150.

¹⁴⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 195. Taceddin el-Urmevî ise gündeme aldığı bu kısmı hem işin abesliğine neden olması hem de onun zem ve medih konusu olmaktan çıkması üzerinden onu geçersiz bir ihtimal olarak tavsif eder. Bkz. Taceddin el-Urmevî, *el-Hâsil*, 1: 262.

Bu durumda aslında aynı şeyleri söyleyen ancak aralarında kurgusal boyutta bir fark olan Gazzâlî ile Râzî'nin aktarış biçimleri karşısında Beyzâvî, ikincisinin kurgusunu alıp kullanmış olur.

Beyzâvî aklın nimet verene şükürün gerekliliğini bileceğine yönelik iddiayı ihtimaller üzerinden reddettikten sonra bu ihtimallere yönelik itirazlara da cevap verir. Buna göre şükreden kişinin bu şükürünü dünyevî veya uhrevî bir faydaya mebni olarak yapabilme ihtimalini, ilkinde karşılıksız bir meşakkat ikincisinde aklın bu konuda yetkinsizliği, dolayısıyla bunu bilemeyeceği yönündeki cevabıyla geçersiz kılan Beyzâvî bu cevaba dönük olarak bir itirazı gündeme getirir. Bu da şükreden kula dünyada bir faidenin erişeceği, zira böylece terketmesi durumunda kendisine ahirette bir azabın erişeceği zannından kurtulacağı, çünkü şükürü terketmesine karşılık bir azabın olabileceği yönündeki râcih bir sebebin kendisini endişeye sevkedeceği, hatta bu konuda sadece bir azab vehmine düşmesinin bile kendisi için bir faydaya neden olacağı şeklindeki bir itirazdır. Böyle bir şükür için kişinin gerekçesi ve bir menfaati olacağı, dolayısıyla bu şükürü bütün faidelerden uzak tutma yaklaşımının doğru olmadığı üzerine odaklanan bu itiraza karşı müellif önce burada şükürü terketmenin de onu yerine getirmenin de ilgili korkuya neden olabileceğini ifade eder.¹⁴¹ Müellifin bu ifadesini şerheden Ebû Muhammed el-İsnevî (ö. 772/1370), şükürün de bir zararı tazammun edebileceğini, bu işin yerine getirilmesinde de terkedilmesinde bir korku durumunun olacağını, böyle iki seçenekte de onunla ilgili korkudan emin olunmuyorsa istishab ilkesi gereği onu eski hal üzere bırakmanın daha uygun bulunduğunu belirtir.¹⁴² Bu konuyla alakalı olarak Taceddin el-Urmevî ve Çarperdî ise şükürü hizmetle, nankörlüğü tembellikle eşleştirir bir mahiyette hizmetin her zaman tembellikten daha iyi olduğunu iddia edip buradan da şükürün şükretmemekten daha iyi olduğu sonucuna ulaşmak isteyen düşünceye cevap verirken bunun her zaman için doğru olmadığını ifade ederler. Bu durumu hizmetten hoşnut kalan ve aksi davranıştan hoşlanmayan kimseler için söz konusu etmek mümkünse de, bu gibi duygulardan yüce olan Allah için bunun doğru olmayacağını kaydederler.¹⁴³

¹⁴¹ Beyzâvî, *Minhâcu'l-vüsûl*, 25; Taceddin es-Sübki, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, 1: 140-141.

¹⁴² Ebû Muhammed el-İsnevî, *Nihayetü's-sûl*, 1: 272.

¹⁴³ Taceddin el-Urmevî, *el-Hâsıl*, 1: 264; Çarperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 1: 195.

İlgili itirazı üç vecihten cevaplandırmaya başlayan Beyzâvî, akli gerekliliği bağlamında yerine getirilen şükürün tazammun ettiği riskleri anlatırken oldukça muhtasar ifadeler kullandığı için onun meramını anlamak adına ilgili şerhlere müracaat etmek gerekir. Beyzâvî'nin zikrettiği ilk cevap söz konusu şükürün başkasının mülkünde tasarruf anlamına geleceği üzerine temerküz etmektedir.¹⁴⁴ Nitekim o, başka bir bağlamda olsa da kişinin elde ettiği yiyeceğe ulaşmasında kendi kuvveti söz konusu olsa bile bu gücün sadece Allah tarafından verildiğine dikkat çekerken aslında benzer bir hususa vurgu yapmaktadır.¹⁴⁵ İsfahânî ve İsnevî bu cevabı şerh ederken, şükreden kulun Kendisine şükredilen Allah'ın bir kulu olduğunu, bu şekilde muhtemel bir zararı def endişesiyle şükre kalkışan kulun bu davranışının, başkasının mülkünde O'nun izni olmaksızın tasarrufta bulunma manasını tazammun ettiğini belirtirler.¹⁴⁶ Aynı ifadeyi yorumlayan bir başka şârih Taceddîn es-Sübki de muhtemel zararı def için şükreden kişinin, aslında bunu Rabbinin kendisine verdiği organ ve güç ile gerçekleştirdiğini, bunun ise başkasının mülkünde izinsiz bir tasarruf olduğunu kaydeder.¹⁴⁷

Beyzâvî'nin ilgili itiraza karşı zikrettiği ikinci cevap ise böyle bir şükürün adeta nimet sahibiyle alay etmek gibi bir tavır içerdiğine dönük ifadelerinde ortaya çıkar.¹⁴⁸ Bunu şerh eden İsnevî, böyle bir akli gerekçeyle şükretmesi gerektiğini düşünen kişinin yaptığı şükürün adeta nimet sahibi Allah ile alay etmek anlamına geleceğini, zira kendisine bir parça ekmek ve bir damla su verilen bu zatın büyük dost meclislerinde bu nimetleri ve onun şükürünü zikretmekle adeta müstehzî konumuna düşeceğini söyler. Zira Allah'ın kendi büyüklüğü ve hazinesine nisbetle kullarına verdiği nimetlerin bu hazine karşısında bir lokma mesabesinde olduğunu belirtir.¹⁴⁹ Beyzâvî'nin aynı cevabını yorumlayan Sübkî ise şükreden ilgili kişinin Allah ile adeta dalga geçer bir konuma gelmesini izah ederken, dünya nimetlerinin özünde bir değeri varsa da bunların Cenâb-ı Hakk'ın yüceliği karşısında çok küçük bir derecede kaldığı için bu şükürün sanki O'nun nimetini sadece dünyevi olarak verilen sınırlı

¹⁴⁴ Beyzâvî, *Minhâcu'l-vüsûl*, 25.

¹⁴⁵ Beyzâvî, *Şerhu esmâillahi'l-hüsnâ*, 257.

¹⁴⁶ İsfahânî, *Şerhu'l-Minhâc*, 1: 123; İsnevî, *Nihayetü's-sûl*, 1: 272-273.

¹⁴⁷ Taceddin es-Sübki, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, 1: 141.

¹⁴⁸ Beyzâvî, *Minhâcu'l-vüsûl*, 25.

¹⁴⁹ İsnevî, *Nihayetü's-sûl*, 1: 273-274.

nimet üzerinden gerçekleşmesi itibariyle Allah'ın büyüklüğüne halel getirir bir düşünce tazammun ettiğini söyler. Bu yüzden kendisine verilen sınırlı nimetler karşılığında dost meclislerinde dile getirdiği şükürün bir istihza anlamı taşıdığını kaydeder.¹⁵⁰ Beyzâvî'nin bu konunun izahında da yine kendisinden esinlenmiş olduğu Fahreddîn er-Râzî ise bu kişinin Allah'ın nimetlerini, kendisine verilen bir parça ekmek gibi sınırlı nimet üzerinden temsil etmesini yakışsız olarak niteler. Allah'ın kendisini yaratması, yaşatması, akıl vermesi, güç bahşetmesi, çeşitli nimetler ile bezemesi gibi dünyanın bütün hazinelerinden daha büyük ikramları varken ve bunları peygamber gönderme ve kitap indirme gibi nimetlerle desteklemişken, onun böyle küçük şeyler üzerinden bir şükür ifa etmesinin hoş olmadığını belirtir.¹⁵¹ Daha sonra Râzî, burada verilen bir parça ekmek misaline takınılmaması gerektiğini, verilen dünyevi mülk ne kadar çok olursa olsun yine O'nun hazineleri karşısında oldukça düşük kalacağını ilave eder.¹⁵² Görüldüğü üzere mesele daha önce Gazzâlî'nin vurguladığı şekilde yapılan ilgili şükürün Allah'ın yüceliğini takdir edecek bir boyutta olmasının zorluğu, o şükür sahibinin bunu daha çok etrafındaki meliklerin hazinesi gibi sınırlı bir mal varlığından kendisine verilen bir nimet gibi algılayacak olması ve bunun da O'nun izzeti karşısında adeta bir istihza anlamı taşıyan bir tasavvur içermesi anlamına odaklanmaktadır.¹⁵³ Böyle bir telakki içerisinde gerçekleştirilen söz konusu şükürün içerdiği istihza boyutuna diğer *Minhâcu'l-vüsûl* şarihleri gibi temas eden Şemseddin Cezerî ise bu şükürün değil iddia edildiği gibi azap ihtimalini ortadan kaldırmak bilakis buna davetiye çıkaran bir boyut içerdiğini belirterek, Beyzâvî'nin vurgulamaya çalıştığı hususa çarpıcı bir şekilde dikkat çeker.¹⁵⁴

Beyzâvî ilgili itirazı, akli bağlamda kendisine ulaşılan şükürün tazammun ettiği riskleri anlatma babından cevaplandırırken üçüncü sırada bunun layıkıyla yapılamayacağı şeklindeki şıkkı yer verir.¹⁵⁵ Bu

¹⁵⁰ Taceddin es-Sübki, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, 1: 140-141.

¹⁵¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 151.

¹⁵² Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 155.

¹⁵³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 197-198.

¹⁵⁴ Cezerî, *Mi'racü'l-minhac*, 1: 115. Beyzâvî şarihlerinden biri olan Cezerî'nin ayrıca şükürü, bütün emirleri yerine getirmek ve nehiylerden kaçınmak şeklinde tarif ederek aklın kendisine ulaşma ihtimalini daha güçlü bir şekilde reddetmeyi amaçladığı görülmektedir. Bkz. Cezerî, *Mi'racü'l-minhac*, 1: 113.

¹⁵⁵ Beyzâvî, *Minhâcu'l-vüsûl*, 25.

gerekçeyi şerheden İsnævî, olur da bu kişinin Allah'a layık şükrün farkına varırsa bu sefer de bu şükrünü uygun olmayan şekillerde yerine getireceğini belirtir.¹⁵⁶ Taceddîn Sübkî de, benzer şekilde ilgili kişinin O'na layık şükrün farkına varsa da aklın bunun keyfiyetine ulaşması mümkün olmadığı için bu ifa şeklinde sıkıntı yaşayacağını, bunun ise onun azabına sebep olabileceğini belirtir.¹⁵⁷

Beyzâvî aklın nimet sahibine şükrün gerekliliğine hükmedemeyeceği hususunda zikrettiği akli delillere yönelik yapılan itirazı üç vecih üzerinden cevaplandırdıktan sonra bu cevaba bağlı olarak yapılan bir itiraza daha cevap verir. Bu itirazı, ilgili cevaplarda kullanılan bakış açısı göz önüne alınacaksa, nimete şükrün şer'î olarak da vacip olmayacağı yönündeki bir itiraz olarak nakleder.¹⁵⁸ Bu ifadeyi daha açık hale getiren İsnævî, Mu'tezile'ye isnad ettiği itirazı şu şekilde aktarır:

Zikrettiğiniz delillere göre şer'î yoldan da şükür muhal olur. Zira Allah şükrü vacip kılsa bunu ya bir faydaya mebni yahut böyle bir fayda olmaksızın vacip kılar. Bu taksim (sistem) sizin delilinizde kullandığınız şekilde devam edip gider. (Buradan da şükrün gerekli olmadığı sonucu çıkar) Halbuki Allah'a şükretmenin vücûbiyeti hususunda icma vardır. Buna vereceğiniz cevap her neyse bizim de size vereceğimiz cevap odur.

İsnævî tarafından bu şekilde formüle edilen itiraza Beyzâvî, şer'î olarak vücûbiyeti sabit olan şükürde bir fayda bulunmadığına dönük bir ifadeyle cevap verir.¹⁵⁹ Bu cevabı şerheden İsfahânî, şer'î fiillerin bir maksat ve gayeyle talîlinin söz konusu olmadığına dikkat çekerek onda bir fayda aramanın doğru olmadığını, akli olarak durumu tesbit edilen fiillerin (abes olmaması adına) bir faideyle malulü gerekirken, şer'î fiiller için böyle bir halin gereği bulunmadığını belirtir.¹⁶⁰ Diğer bir şârih İsnævî ise Allah'ın fiillerini talîl hususunda Eş'ariyye mezhebinin görüşüne atıf yaparak ilahi fiillerin bir maksatla illetlendirilmesinin zorunlu olmadığını, sistemin tamamen O'nun hâkimiyeti anlayışı üzerinden şekillendiğini, dilediği kişiye hiçbir faide barındırmayan dilediği bir şeyi

¹⁵⁶ İsnævî, *Nihayetü's-sûl*, 1: 274.

¹⁵⁷ Taceddin es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, 1: 141.

¹⁵⁸ Beyzâvî, *Minhâcu'l-vüüsûl*, 25.

¹⁵⁹ Beyzâvî, *Minhâcu'l-vüüsûl*, 25.

¹⁶⁰ İsfahânî, *Şerhu'l-Minhâc*, 1: 124.

vacip kılabileceğini belirtir.¹⁶¹ Sübkî de benzer ifadelerle Allah'ın hüküm ve fiillerinin bir gaye ile malûl olmayacağını, O'nun dilediği gibi hükmünü yürüteceğini, fiilinde kendisine veya başkasına dönük bir maksadı olmasının O'nun kendisiyle kemale ereceği bir şeye ihtiyaç duyması anlamına geleceğini kaydeder.¹⁶² Beyzâvî'nin bu konuda cevabi olarak kullandığı ilgili ifadenin tazammun ettiği Allah'ın fiillerinin bir gayeyle malul olmadığı şeklindeki fikri tasvib etmeyen Çarperdî ise, hocasının cevabını tartışmaya açık bularak, Allah'ın koyduğu ahkâmın kullarının maslahatına riayet üzerine şekillendiğini, sadece bunun Mu'tezile'nin dediği gibi zorunlu olarak değil bir ihsan ve lütuf olarak gerçekleştiğini belirtir.¹⁶³

Öte yandan Beyzâvî nimet sahibine şükürün zorunluluğunu aklın keşfedemeyeceği düşüncesine kanıt olarak zikrettiği peygamber gönderilmedikçe azap olmayacağı mealindeki ayete (İsrâ 17/15) yakın bir muhtevada inen kimi ilahi kelimeler ifadelerini yorumlarken de benzer kanıtlar üretir. Bu manada “*Şu Kur'an bana sizi de, (sizden sonra) erişen (ler)i de inzâr etmekliğim için vahyolundu.*”¹⁶⁴ ayetini tefsir ederken bu ilahi kelamın, Kur'an ahkâmının onun inişi esnasında hayat sahibi olan ve sonradan yaşayacak kimseleri kapsadığı, ancak kendisine din ulaşmamış kişilerin bundan dolayı sorguya çekilmeyeceği yönünde bir işaret taşıdığını belirtir.¹⁶⁵ Böylece her iki ayeti de kendi hüsün kubuh anlayışının doğal bir sonucu olarak fetret ehlinin azaba dûçâr olmayacağı düşüncesine uygun bir şekilde yorumlamış olur.

Aralarında Fahreddîn er-Râzî¹⁶⁶ ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın da bulunduğu kimi ulema tarafından sadece akıl ile kişinin sorumlu olmayacağı ve buna bağlı olarak fetret ehlinin bir mükellefiyeti bulunmayacağı hususuna¹⁶⁷ delil olarak kullanılan “*İnsanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı hücceti olmasın diye.*”¹⁶⁸ ayetini tefsir ederken ise böyle bir istidlalde bulunmaz, ancak meselenin başka bir

¹⁶¹ İsnevî, *Nihayetü's-sûl*, 1: 274.

¹⁶² Taceddin es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, 1: 141-142.

¹⁶³ Çarperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 1: 195-196.

¹⁶⁴ En'âm 6/19.

¹⁶⁵ Beyzâvî, *Envarü't-tenzil*, 2: 157.

¹⁶⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 148.

¹⁶⁷ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, thk. Vedî Zeydân Haddâd (Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1974), 21-22.

¹⁶⁸ Nisâ 4/165.

boyutuna temas eder. Bunu da maslahatları en ince noktasına kadar bilmede herkesin; onları külli halde anlama hususunda ise çoğunluğun eksik olduğu şeklindeki bir ifadeyle aktarır. Bu durumu da peygamberlerin gönderilmesinin temel gerekçesi olarak zikreder.¹⁶⁹

Sonuç

Oldukça muhtasar ve veciz eserler kaleme alan ve bu yönüyle pek çok çalışmasına muhtelif müellifler tarafından şerh ve haşiyeler yazılan Beyzâvî, müteahhirün kelimcilerinin önemli bir halkasını teşkil etmektedir. Eserleri üzerine yapılan çalışmalarla neredeyse bütün ifadeleri ve görüşleri mercek altına alınmış olan müellif, tefsir, kelim ve usûl-i fıkıh alanındaki teliflerinde hüsün ve kubuh meselesine dair de fikir beyan etmiştir. Tefsirinde daha çok hüsün ve kubuh anlamında değerlendirilebilecek “ma'rûf”, “münker”, “sû” ve “faşâ” gibi kelimeler üzerinden yaptığı tariflerle mezhebinin bakış açısını yansıtan müellif, kelâm eserlerinde hüsün ve kubuhun mahiyeti, usûl-i fıkıh eserinde ise onların kapsamı ve fetret ehlinin durumuna da cevap teşkil edecek şekilde nimet sahibine şükrün aklen zorunlu olmaması gibi konular üzerine yoğunlaşmıştır. Görüşlerinde Eş'arî anlayışın müdafaasını yapan müellif, konuları aktarma ve ilgili düşünciyi delillendirme gibi hususlarda Fahreddîn er-Râzî'nin etkisini hissettiren bir yaklaşım sergilemiştir.

Eş'arî düşünciyi savunmakla birlikte Beyzâvî'nin özellikle *Keşşâf* muhtasarı olarak anılan tefsirinde yaptığı bazı yorumlar, onun hakkında hüsün kubuh konusunda kimi ayetleri i'tizâlî bir yaklaşımla değerlendirdiği şeklinde mütalaa yürütülmesine neden olmuştur. Aslında müellif defalarca zikrettiği hüsün ve kubuhun tarifinde şeriatın emrini ve nehyini öne çıkararak bunların tesbitini Allah'a bırakmasına rağmen, özellikle ilgili ayetin durumuna göre akli ve tabiatı da bu konuda müdahilmiş havası uyandıran bir konuma sokması, bu eleştirilerin nedeni olmuştur. Halbuki onun hüsün ve kubuh konusunda devreye soktuğu akılda, kastedilen güzellik ve çirkinlik tab'a uygun olan ve olmayan ile kemal ve noksanlık bildiren anlamındaki hüsün ve kubuktur. Nitekim bu vurgu başta Fahreddîn er-Râzî olmak üzere diğer Eş'arî kelimciler tarafından da aynen yapılmıştır. İşte onun kimi ayetler özelinde iyilik ve kötülüğün tesbitinde kendisine yer açtığı aklın etkin

¹⁶⁹ Beyzâvî, *Envarü't-tenzil*, 2: 109.

fonksiyonu, bu tip bir hüsün ve kubuhu belirleme konumunda gerçekleşmektedir. Yoksa onun Eş'ârî yaklaşıma muhalif olarak ahirette sevabı veya cezayı gerektirecek işlerin tesbitini akla bırakması ve aklın bunları taşıdıkları zati nitelik itibariyle bileceğini ifade etmesi söz konusu değildir. Bununla birlikte onun mütekaddimûn kelimalarında çok sarih bir şekilde görülmeyip, daha çok müteahhirûn ulemasında ortaya çıkan kemal ve noksanlık manasındaki hüsün ve kubuhun akli olduğuna dair yaptığı vurguyu, ilk dönem Eş'ârî anlayışına nisbetle kısmen bir yenilik addetmek mümkündür. Ancak bunun ısrarlı bir şekilde müdafasını yapan kişinin sadece kendisi olmadığı, bu düşüncenin neredeyse Gazzâlî sonrası tüm kelimacılar tarafından savunulduğu hatırdan çıkarılmamalıdır.

Ahirette sevap yahut cezayı gerektiren fiillerdeki hüsün ve kubuhun zati olmayıp bu niteliklerin, şeriatın hükmünden sonra tesbit edileceği görüşüne bağlı olarak Beyzâvî, nimet sahibine şükürün zorunlu olmadığını savunmuştur. Çoğu Ehl-i Sünnet mensubu gibi fikirlerini daha çok Mu'tezile'nin konuyla ilgili görüşünü çürütmek üzerine tesis eden Beyzâvî, bu konuda da onların şükran-ı nimetin güzelliği, nankörlüğün çirkinliğini aklın tayin edeceğine yönelik düşüncelerini reddetmek üzere fikir beyan etmiştir. Fetret ehlinin sorumlu olmadığı hususunda en güçlü kanıt olarak kullanılan ayeti de delil getirerek şükürün zorunluluğunu aklın tesbit edemeyeceğini savunan müellif, bu görüşü daha çok akli istidlaller üzerinden isbat etmeye çalışmıştır. İlgili zorunluluğu, muhtemel faydalar üzerinden inceleyen Beyzâvî, bunları Allah'a ve kula nisbet ederek ele almıştır. Öncelikle bu faydanın Allah'a aidiyetini, Kendisine yönelik bir faide söz konusu olamayacağı teziyle reddeden müellif, dünyevi boyutuyla kula nisbet edilen bir faydayı, karşılığı olmayan bir zahmet ve yorgunluk, uhrevî alanda ona dönük muhtemel faydayı ise, aklın bu konuda tesbit makamında olmaması düşüncesiyle reddetmiştir. Bu faydaları boşa çıkarmak suretiyle de faide saikiyle ortaya çıkan fiillerin oluşumunu, dolayısıyla bu konu bağlamında şükür fiilini gerekçesiz ve dayanaksız bırakmak istemiştir. Kişinin muhtemel bir zararı defetme saikine bağlı olarak şükredebileceği, dolayısıyla bu fiil için böyle bir faide tasavvur edilebileceği yönündeki itirazı ise söz konusu şükürün tazammun ettiği muhtemel sıkıntıları gündeme getirerek cevaplandırmıştır. Bu sıkıntıları, Allah'ın mülkünde izinsiz tasarruf, O'nunla istihza anlamı taşıyan bir tavır ve yapılan şükürün eksikliği şeklinde sıralamıştır. Akli olarak tesbit edilecek şükürün

zorunluluğunu güçlü bir gerekçe veya faydadan yoksun bırakmak üzerine odaklaşan bu cevaplara, bir fayda ve faydasızlık üzerine kurulan sistemin şer'an vacip olan şükürü de devre dışı bırakacağı yönünde yapılan itiraza da cevap vermiştir. Burada Allah'ın fiillerinin, insan fiillerinden farklı olarak bir gaye ve maksada göre şekillenmediğine, buna bağlı olarak da O'nun maksatsız veya faidesiz bir şey yapması caiz olduğundan bu verilen şükür emrinin, bir faide saikiyle oluşan insan fiillerindeki gibi faydasızlık üzerinden devre dışı bırakılamayacağına dikkat çekmiştir.

Görüldüğü üzere Eş'arî hüsün ve kubuh anlayışı, Allah'ın irade ve kudretinin azameti, fiillerinin bir hikmet ve gaye ile malul olmaması, bu fiillerinde asla bir kabihin tasavvur edilemeyeceği gibi esaslar üzerine şekillenmiştir. İnsan aklının tesbit edeceği hüsün ve kubuhu adeta Allah'ın irade ve kudretini sınırlayan bir düşünce olarak gören Eş'arî yaklaşım, ortaya koyduğu sistemle insana ait her şeyi Rabbin lütfuna bağlayan bir anlayış tesis etmiştir. İşte bu doğrultuda Beyzâvî de hüsün-kubuh konusunda kimi zaman Mu'tezilî anlayışa yakınlaştığı hissedilen ifadeler kullansa da genel anlamda bağlı bulunduğu mezhebin görüşlerini yansıtacak şekilde fikir beyan etmiştir.

Kaynakça

- Abacı, Harun. "Beydavi ve Nesefî'de İtizal Etkilerinin İncelenmesi". Yüksek Lisans tezi, MÜSBE, 2006.
- Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Altıntaş, Ramazan. "Hüsün ve Kubuh", *Kelâm El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. 3. bs. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013, 453-457.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim. *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keîâm*. thk. Hasan Mahmud Abdülhamid. Kahire: Vizaretü'l-Evkaf, 1391/1971.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, tlk. Abdürrezzâk Afîfî. 4 cilt. Riyad: Dârü's-Sumay'î, 1423/2004.
- Aybakan, Bilal. "Sübkî, Takıyyüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010, 38: 14-15.
- Aykaç, Mustafa. "Nâsirüddin el-Beyzâvî ve Osmanlı Kelâm Geleneğindeki Yeri = Naser Addin al-Baidawi and His Place on

Ottoman Theology Tradition". *İslami Araştırmalar*. XXVII/3 (2016): 388-403.

- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usulü'd-din*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- Basrî, Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamidullah. 2 cilt. Dımaşk: el-Ma'hedü'l-ilmî'l-Fransî li'd-dirâsâti'l-Arabî, 1964.
- Bedahşî, Muhammed b. Hasen. *Şerhu'l-Bedahşî=Menâhicü'l-ukûl*. 3 cilt. Kahire: Matbaatu Muhammed Ali Sabih ve Evladuhu, 1389/1969.
- Beyâzîzâde, Kemalüddîn Ahmed b. Hasan. *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*. thk. Ahmed Ferîd Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1428/2007.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envarü't-tenzil ve esrarü't-te'vil*. idâd ve takdim: Muhammed Abdurrahman Maraşlı. 5 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs'i-Arabî, ty.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Misbâhu'l-ervâh fi usûli'd-dîn*. thk. ve tlk. Saîd Fûdih. byy.: Dâru'r-Râzî, 1428/2007.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Minhâcu'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*. tlk. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Şerhu esmâillahi'l-hüsnâ*. thk. Halid Cündi. Beyrut: Darü'l-ma'rife, ty.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*. thk. Abbas Süleyman. Beyrut: Dâru'l-cîl, Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 1411/1991.
- Cezerî, Şemseddin Muhammed b. Yusuf. *Mi'racü'l-minhac şerhu minhaci'l-vüsul ila ilmi'l-usul*. thk. Şa'ban Muhammed İsmail. 2 cilt. Kahire: Matbaatü'l-Hüseyn el-İslâmiyye, 1993/1413.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*. thk. Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdülmünim Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1369/1950.
- Çarperdî, Ebü'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf. *es-Sirâcu'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc*. thk. ve tlk. Ekrem b. Muhammed b. Hüseyin Özükan. 2 cilt. Riyad: Dâru'l-mi'râci'd-devleviyye li'n-neşr, 1418/1998.

- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1999, 19: 59-63.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16-17 (1998-1999): 55-90.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. tsh. ve tlk. Hammude Garabe. [Kahire]: Matbaatü Mısır, 1955.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *er-Risâle ilâ ehli's-Seğr*. thk. Abdullah Şakir Muhammed Cüneydî. 2. bs. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1422/2002.
- Ferrâ, Ebû Ya'la. *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*. thk. Vedî Zeydân Haddâd. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1974.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hafız. 4 cilt. Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-tibaa ve'n-neşr, ty.
- Hafacî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Hâşiyetü'ş-Şihab ala tefsiri'l-Beyzâvî = İnayetü'l-Kadi ve kifayetü'r-Razi*. 8 cilt. Beyrut: Dâru sâdır, ty.
- İbn Kadi Şühbe, Ebü's-Sıdk Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed. *Tabakatü'ş-Şafiyye*. tsh. Hafız Abdülhalim Han. 4 cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmaniyye, 1399/1979.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. "el-İhticâc bi'l-kader". *Mecmuatü'r-resaili'l-kübra* içinde. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ty.
- İbnü'l-Müneyyir, Ebü'l-Abbas Nasırüddin Ahmed b. Muhammed. *el-İntisâf fimâ tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl*. tlk. Halil Me'mun Şeyha. 3. bs. Beyrut: Dâru'l-marife, 1430/2009.
- İsfahânî, Ebü's-Sena Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed. *Metâliü'l-enzâr ala metni Tavâli'i'l-envâr*. Kahire: Dâru'l-kütübî, 1428/2008.
- İsfahânî, Ebü's-Sena Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu'l-Minhâc li'l-Beyzâvî fi ilmi'l-usûl*. thk. ve tlk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed Nemle. 2 cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1420/1999.
- İsfahânî, Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. 5. bs. Beyrut: ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1340/1209.

- İsnevî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahim b. Hasan. *Nihayetü's-sûl fi şerhi Minhaci'l-vüsûl*. 4 cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ty.
- Kâdî Abdülcebbâr, İbn Ahmed. *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*. uniye bitashihi ve neşrihi Eb Jean Yusuf Houben el-Yesui. 3 cilt. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye (Imprimerie Catholique), 1965.
- Kâdî Abdülcebbâr, İbn Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. tlk. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebî Hâşim ve Abdülkerim Osman. 3. bs. Kahire: Mektebetü vehbiyye, 1416/1996.
- Katib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. haz. Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge. 2 cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941.
- Karadaği, Ali Muhyiddin Ali. (Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *el-Gâyetü'l-kusvâ fi dirâyeti'l-fetvâ* içinde). thk. Ali Muhyiddin Ali Karadaği. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslamiyye, 1429/2008.
- Konevî İsmail Efendi, Ebü'l-Müfedda İsamüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa. *Hâşiyetü'l-Konevî ala tefsiri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*. tsh. Abdullah Mahmud Muhammed Amr. 20 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1422/2001.
- Koca, Ferhat. "Minhâcü'l-vüsûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005, 30: 113.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-tevhid*. thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi. İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, ty.
- Merçil, Erdoğan. "Salgurlular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2009, 36: 29-30.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşiratu'l-edille*. thk. ve tlk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün. 2 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *el-Erbâîn fi usûli'd-dîn*. thk. ve tlk. Ahmed Hicâz Sekkâ. 2 cilt. Kahire: Mektebetü'l-külliyâtü'l-ezheriyye, 1986.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *el-Mahsûl fi ilmi usuli'l-fikh*. thk. Taha Câbir Feyyaz Alvâni. 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Muhassalu efkari'l-mütekaddimin ve'l-müteehhurin mine'l-ulema*. nşr.

- Ahmed Naci Cemali ve Muhammed Emin Hanci. Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyyeti'l-Mısriyye, 1323.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Buğyetü'l-vuât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 2 cilt. Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1384/1965.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâhidü'l-efkâr*. thk. Ahmed b. Abdullah b. Ali Derûbî. 3 cilt. Doktora tezi, Câmiatu Ümmi'l-Kur'â, (Muhakkık'a ait Doktora tezi), 1424-1425).
- Sübki, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi. *Tabakatü'ş-Şafiyyeti'l-kübra*. thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed Hulv. 10 cilt. Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1383/1964.
- Sübki, Ebü'l-Hasan Takıyyüddin Ali b. Abdilkafi b. Ali ve Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübki. *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc ala Minhaci'l-vüsul ila ilmi'l-usûl*. thk. Şa'bân Muhammed İsmail. 3 cilt. Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-ezheriyye, 1401/1981.
- Şehrîstânî, Ebü'l-Feth. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ali Mühenna ve Ali Hasan Faûr. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, 1414/1993.
- Şeyhzade, Muhyiddin Mehmed Kocevi. *Hâşiye Muhyiddîn Şeyhzâde ala tefsiri'l-Kadi el-Beyzâvî*. tsh. Muhammed Abdülkâdir Şâhîn. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1999.
- Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi. *Mevsûatu keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. ed. Refik Acem, thk. Ali Dahruc, çev. Corc Zeynati ve Abdullah Halidi. 2 cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1996.
- Urmevî, Taceddin Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hüseyn. *Kitâbu'l-hâsul mine'l-Mahsul fi usuli'l-fikh*. thk. Abdüsselam Mahmud Ebu Naci. 2 cilt. Bingazi: Câmiatu Karyunus, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Beyzâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1992, 6: 100-103.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kâdî Beyzâvî", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5-6 (1987-1988): 241-254.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. tlk. Halil Me'mun Şeyha. 3. bs. Beyrut: Dâru'l-marife, 1430/2009.

DİNİ, FELSEFİ, PSİKOLOJİK BOYUTLARIYLA VİCDAN VE DEĞERLER EĞİTİMİNDEKİ YERİ*

Gönderim Tarihi: 16.01.2018

Kabul Tarihi: 13.03.2018

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9042-7379>

<https://orcid.org/0000-0003-1840-8736>

Mahmut ZENGİN**
Elif İÇÖZ ARSLAN***

Öz

Din, felsefe ve psikoloji gibi birçok disiplin vicdan kavramını inceleme konusu yaparak onu anlamaya ve tanımlamaya çalışmıştır. Din, felsefe ve psikoloji alanındaki literatürde vicdan, kişide iyiyi kötüden ayırt etmeye yarayan içsel bir parametre, kişiden kişiye değişen ve geliştirilebilir soyut bir kavram olarak değerlendirilmektedir. Günümüz dünyasında ise değerlerden yoksun pozitivist bilim anlayışının eksiklikleri ve aksaklıkları konuşulmaktadır. Bu bağlamda dünyanın çeşitli yerlerinde ahlak eğitimi, karakter eğitimi ve değerler eğitimi gibi eğitim programları düzenlenmektedir. Bu çalışma değerler eğitiminde eğitim ve çevre gibi faktörlerin yanı sıra insanda doğduğu andan itibaren var olduğuna inanılan vicdan olgusunu dini, felsefi ve psikolojik boyutları ile incelemeyi ve değerlerin öğretimindeki yeri ve önemini değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu kapsamda dini, felsefi ve psikolojik farklı bakış açılarının vicdan kavramına yönelik değerlendirmelerine yer verilmiş, yapılan tanımların ortak noktalarından hareketle vicdanın “ne” liği üzerinde, vicdan eğitiminin gerekliliği üzerinde durulmuş ve değerler eğitiminde nasıl işe koşulacağı tartışılmıştır. Sonuç olarak, kişinin vicdanına hitap etmeyen hiçbir değer kişiye kazandırılmayacağı fikri savunulmaktadır.

* Bu çalışma “Dini, Felsefi, Psikolojik ve Sosyolojik Boyutlarıyla Vicdan ve Vicdanın Değerler Eğitimindeki Yeri” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü.

Dr. Assist. Prof., Sakarya University, Faculty of Divinity, Department of Religious Culture and Ethics Knowledge Education. Sakarya/Turkey (zengin@sakarya.edu.tr).

*** Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Değerler Eğitimi Yüksek Lisans Öğrencisi/Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, Millî Eğitim Bakanlığı.

Religious Culture and Ethics Knowledge Education Teacher, Ministry of Education. Sakarya/Turkey (arslanelif@hotmail.com.tr).

Anahtar Kelimeler: Vicdan, Vicdan Eğitimi, Değerler Eğitimi, Ahlak Eğitimi, Karakter Eğitimi.

Conscience with Its Religious, Philosophical, Psychological Aspects and Its Role in Values Education

Abstract

Many disciplines such as religion, philosophy and psychology have addressed the issue of conscience and tried to understand and define it. In the literature of religion, philosophy and psychology, conscience is considered as an intrinsic parameter that helps the individuals to distinguish between good and evil and as an abstract, subjective and improvable concept. Meanwhile the contemporary world discusses the deficiencies and flaws of the value-free positivistic science approach. In this context, many educational programs such as moral education, character education and values education programs are being organized in various parts of the world. This study aims to examine the factors of education and environment in the context of values education, as well as the concept of conscience-that is considered to be congenitally existent within the human beings-together with its religious, philosophical and psychological aspects and to assess its role and importance for the values education. In this context, the study includes the assessments of the religious, philosophical and psychological approaches on the concept of conscience and, with reference to the common points in the definitions made, addresses the question of “what” the conscience is, elaborates on the need to a conscience education and discusses how to make use of it in the values education. In conclusion, it is argued that no value that does not appeal to one’s conscience can be instilled in the individuals.

Keywords: Conscience, Conscience Education, Values Education, Moral Education, Character Education.

Giriş

Değerler eğitimi, ülkemizde son yıllarda eğitim-öğretim müfredatında yerini almış henüz kısa bir geçmişi olan ve yeni gelişmekte olan bir alandır. Yapılan her yeni çalışma ile bu alanın çerçevesi biraz daha genişlemektedir. Bu çalışmada değerler eğitimini dışsal ahlaki içselleştirme eğitimi olarak kabul edip bu eğitimin kişilik gelişimini nasıl etkilediğini, kişilik gelişiminde vicdanın etkisi ve yerini, değer merkezli bir toplumun binasında vicdan olgusunun önemini değerlendirmeyi amaçladık.

Vicdan olgusunun değerler eğitimi, din, felsefe ve psikoloji perspektifinden incelendiği bu araştırmada, söz konusu disiplinlerdeki çalışmalar merkeze alınmıştır. Vicdan ve değerler eğitimiyle ilgili tezler ve makaleler taranmış, kütüphane ve akademik veri tabanlarında gerçekleştirilen kaynak araştırması sonucunda literatürde, vicdan olgusunu inceleyen çalışmalar tespit edilmiştir. Türkiye’de yapılan akademik çalışmalarda, genellikle vicdanın “ne” liği üzerine durulmuş ve dini, felsefi, psikolojik boyutları tartışılmıştır (Bilgiz, 2007; Gül, 2008; Hökelekli, 2007; İmamoğlu, 2010). Yabancı kaynaklarda ise vicdan olgusu birçok disiplinle ele alınırken özellikle son yıllarda vicdanın eğitim süreçlerine nasıl dahil edilebileceği tartışılmaya başlanmıştır (Holtam, 2012; Haynes, 2009; Lyons, 2009). Vicdan kavramıyla ilgili pek çok araştırma yapılmış ancak değer eğitiminde vicdan olgusunun işlendiği herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Dolayısıyla bu makalede böyle bir ihtiyacın teorik temellerini kurmak adına değer eğitimi sürecinde vicdanın önemine odaklanılmıştır.

I. Vicdan ve Kavramsal Boyutu

Vicdan üzerine yazmak veya bu konuyu tartışmaya çalışmak, uçsuz bucaksız bir ormana ayak basmak gibidir. Vicdan ise susuzluk anında o büyük ormanda şelalenin sesine kulak vererek yönümüzü tayin etmektir. Zira vicdan kendimizi bilmeye başladığımızdan beri ses tonunu hiç duymadığımız ama içimizde hep bize yol gösteren bir rehber, bir öğretmen konumundadır. Dolayısıyla vicdan, varlığının tartışılmadığı fakat “ne” liğinin, insanoğlunda vücut bulmasının, gelişim sürecinin ve kişinin eylemlerine etkisinin üzerinde durulduğu bir kavramdır. Vicdanın işlevselliği farklı görüşlere sebep olmuş ve düşünce tarihi boyunca dinde, felsefede ve eğitim literatüründe her daim kendine yer bulmuştur. Vicdan, insanoğlunun mutlu olma gayesine, dolayısıyla ahlakiliğine temel oluşturmuş, beden ve ruh bütünlüğünün vazgeçilmezi olmuştur. Konu hakkında birçok görüş olmasına rağmen vicdanın iç dünyamızdaki ahlaki yargı mercii olmasında ortak bir kanaat söz konusudur. İnsandaki bu ahlaki yargı özelliğinin tutarlı ve ölçülü bir şekilde hükmedebilmesi için terbiye edilmesi gerekmektedir. Terbiye edilmiş bir vicdan ise insanın yapıp ettiklerini değerli kılmaktadır.

Vicdanın mahiyetine yönelik literatürdeki değerlendirmeler incelendiğinde, vicdanın kaynağı hakkında iki temel görüş ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki vicdanın ilahi bir lütuf olarak kişide

doğuştan var olduğu görüşüdür. İkincisi ise doğuştan olmayıp çevresel etkilerle meydana geldiği görüşüdür. Vicdanın doğuştan olduğunu ileri sürenler, vicdanı fitrat üzerine temellendiren düşünürlerdir. Onlara göre vicdan, insanın doğru yargıda bulunması için doğuştan gelen bir yetidir ve bu yeti onun fitratına (doğasına) yerleştirilmiştir. Ahlâk duygusu, insanda adeta içgüdü halinde bir güçtür. Açlık, susuzluk gibi doğal ve zorunludur (Kasapoğlu, 2003: 133).

Öte yandan bir kısım düşünür ise vicdanın kaynağının doğuştan olmadığı, çevre ve toplumun etkisiyle oluştuğu görüşünü savunur. Özellikle John Locke'un "tabula rasa" (boş levha) tezi buna örnektir (Locke, 2000). Bedia Akarsu, Locke'un vicdan anlayışı ile ilgili düşüncesini şöyle aktarmaktadır: "Pratik sorulara uygulandıklarında vicdan da akıl da aynı anlama gelir." der. Ona göre akıl ne yasadır ne yasa koyucudur; sadece, yasaları bulmak, tanımak ve onları yorumlamak yeteneğidir. Dolayısıyla, vicdanı, doğuştan olan, her türlü deneyden önce gelen bir yasa olarak gören ve bu yasanın ahlâk kavramlarımızı yöneten ve bizim hareketlerimizi düzenleyen bir otorite olduğu, böylece bir yasa koyucu ve aynı zamanda yasa ve yargıç olduğu fikrini kabul eden vicdan anlayışını reddeder. Bu bağlamda Ona göre ahlaki ve vicdani değerler doğuştan insan zihninde bulunmamaktadır. Bilginin deneysel yollarla elde edilmesine paralel şekilde ahlaki değerler de sonradan kazanılır. Tüm insanların kabul ettiği evrensel bir ahlak düzeninin olmayışı da Locke'nin bu tezine delilidir. Aynı zamanda Locke vicdan öğretilerinin tersine, vicdanın ancak bir yargıç olabileceğini ama hiçbir zaman yasa ve yasa koyucu olamayacağını savunur. Vicdan yasa olarak geçen her şeyi yargılar, ona uyar ya da onu yadsır (Akarsu, 1965: 121).

Koç (2015: 178), literatürdeki değerlendirmeler ışığında vicdan tanımlarının çoğunun vicdanın verili olduğu noktasında birleştiğini belirtmektedir. İyi ve kötüyü birbirinden ayırmak, iyiye doğru meyletmek, bireyin eylemleri hakkında yargıda bulunmak, vicdana biçilen vazife olması açısından ortaktır. Yine bu tanımlara göre, vicdanın en önemli işlevlerinden biri bireyde öz denetim sağlamasıdır. Doğruyu yanlıştan ayırma, doğru olana yönelme, yargıda bulunma ilkeleri üzerine bina edilen vicdan, bu ilkeleri somut duruma uygulayan pratik yargı ve pratik kıyastır. Bu bağlamda Koç (2015: 4)'a göre vicdanın öncelikli görevi, kişide öz denetim sağlamasıdır. Öz denetimi sağlayan bu mekanizma insanın dışında bir otorite değil, yaratılış itibarıyla Allah'ın

insan potansiyeline yerleştirdiği bir yetidir. Düşüncesi, duygusu ve davranışlarıyla varlık bulan insanın varlığını anlamlı hale getiren ise düşüncesi, duygusu ve davranışına temel yaptığı vicdandır.

Günlük hayatımızda çoğu zaman vicdanlı, vicdansız, vicdan azabı gibi ifadeleri kullanırız. Çevremizdekilerin davranışlarını vicdanlı ya da vicdansız olarak yargılar veya kimi zaman da kendi davranışlarımızda vicdanı kendimize hakem/hâkim sayarız. Bu yüzden hayatımızda bu kadar işlevselliği olan “Vicdan nedir?” sorusu son derece kritik ve anlamlıdır.

Vicdan, kelimesinin aslı Arapça’dır. *Vecd*, *vicdan* ve *vücut*, Arapça *v-c-d* fiilinin masterlarıdır. Buna göre *vecd*, sevgi muhabbet, aşk, güçlü duygu anlamlarına gelmektedir. Vicdan; duyarlılık, his, niyet anlamlarında da kullanılmaktadır. Vücut ise bulma, varlık, olma, mevcudiyet, hazır bulunma manalarına gelmektedir (Mutçalı, 2012: 981).

Modern Arapça’da vicdan için kullanılan yaygın kelime *damir* dir. Fakat *damir* kelimesinin ahlaki bilinç anlamındaki kullanımının sözlüklerde yer almaya başlaması 19. yüzyılın ortalarından sonra gerçekleşmektedir. Klasik Arapça’da *damir* kelimesi, açığa vurulmayan içsel bilgiye işaret eder (Leirvik, 2004: 541). Arapça’da duygusal, duygusal ve içgüdüsel psikolojik durumları anlatan vicdan kelimesi, Türkçe’de tutum ve davranışların ahlakiliği ile ilgili duygusal ve içgüdüsel durumları anlatır. Vicdan kelimesi Arapça’dan Türkçe’ye geçerken anlam daralmasına uğrar (Kasapoğlu, 2003: 131).

Türkçe lügatlerde, vicdan “Kişiyi kendi davranışları hakkında bir yargıda bulunmaya iten, kişinin kendi ahlak değerleri üzerine dolaysız ve kendiliğinden yargılama yapmasını sağlayan güç” olarak geçmektedir (TDK, 2015).

Akarsu’nun (1974: 178) felsefe terimleri sözlüğünde vicdan, törel bilinç olarak değerlendirilmiştir. Törel bilinç ise şu şekilde açıklanmaktadır: İyi ile kötünün, doğru ile yanlışın ne olduğu üzerindeki içten bir bilme. Ayrıca vicdanın üç boyutuna değinilmiştir. Bunlardan birincisine göre vicdan, insanın ahlak değerleri üzerine dolaysız ve kendiliğinden yargılama gücü şeklindedir. Bir diğer boyutuyla vicdan, insanın kendi davranışlarının ahlakça değerli olup olmadığı üzerine öznel bilinçtir. Bu bilinç yapmayı ya da yapmamayı öğütleyerek, uyararak suçlayarak, yargılayarak, onaylayarak ve kınayarak kendine özgü bir biçimde yaşam ve eylemlerimize eşlik ediyor gibidir. Son olarak

da vicdan, içimizdeki bir ses ya da Tanrı'nın sesi olarak da yorumlanır". Akseki de (1979) ahlak derslerinde vicdanı insanın içinde olan bir meleke, bir kuvvet olarak tanımlamıştır. Bu kuvvetin görevi hayrı şerden, fazileti reziletten ayırmak ve kişiyi hayra yöneltip şerden alıkoymaktır. Vicdan, şaşkınlık anında iyiye ve doğruya doğru emirler verendir. Güngör (1995, 59) vicdanı, "bizi hem ahlaki davranışta tutarsızlıklardan kurtarır, hem de dışardan bir kontrol olmadan da ahlaklı davranmamızı sağlar. Böyle olmasaydı herkesin peşinde her an bir polisin veya müfettişin dolaşması gerekirdi" şeklinde tanımlar. Hökeleki (2007: 626) ise vicdanı, bireydeki ahlaki bilincin merkezi ya da kendisi olarak ifade ederken, Zulliger (2000: 7), vicdanı çocukta doğuştan gelen bir istidat olarak görmüştür.

Yine vicdan, pedagoji sözlüğünde, süjenin davranışlarının ahlaki değeri veya genel olarak çeşitli davranış tarzları hakkında hüküm verme ve yargıda bulunma melekesi olarak geçmektedir (Foulquie, 1994: 523). Eğitim psikolojisinde ise vicdan olgusu için, kişinin tasarladığı ya da yapmakta olduğu davranışların uygun olup olmadığını kestirmesine yarayan, ödev ve sorumluluklarla ilgili düşüncelerinin oluşturduğu bir dizgedir denilmektedir (Binbaşıoğlu, 1987: 200).

Dini boyutunu dikkate alarak Ahmet Rifat' "Tasvir-i Ahlak" adlı eserinde vicdanı, "Allah tarafından kullarına ihsan buyrulmuş nurlu bir duygu ve kalp terazisidir" şeklinde açıklamıştır. Her zaman sahibinden ve başkalarından meydana gelecek fiil ve davranışların hayır-şer, faydalı-zararlı taraflarını tartıp muhakeme eden ve bildiren bir duygu olduğunu ifade etmiştir (Rifat, 1305: 303).

Yaran (2016: 74), "Doğuştan getirdiğimiz iyi huylarımızın ve sonradan kazandığımız ahlaki birikimlerimizin iyiliğe yönelik içsel ve sezgisel/spontane öğüt veya emir kaynağı olan, verdiği emrin yapılıp yapılmaması durumunda suçluluk veya mutluluk duygularıyla ceza ve ödül veren yetidir." şeklinde vicdan kavramını açıklamıştır.

Saltuklu (2011), vicdan olgusunu tarihi geçmişi boyutuyla ele almış ve vicdan sözcüğünün günlük dilde çokça kullanıldığını ancak vicdan üzerine düşünmeye ve bu kavramın içerisini doldurmaya başladığında yaptığı araştırmalar sonucunda vicdanla ilgili herhangi atasözü ve deyimle karşılaşmadığını, Arapça bir ifade olmasına rağmen Kur'an'da ve hadis kitaplarında bu kelimenin var olmadığını ancak Osmanlı'nın son döneminde Batı'dan yapılan çevirilerden sonra yazılan ahlak kitaplarında yer aldığını fark ettiğini ifade etmektedir.

Leirvik'in değerlendirmeleri ise Saltuklu'yu destekler biçimde vicdan kavramının 19. ve 20. yüzyıllar zarfında küresel hale geldiği yönündedir. Bu küreselleşme sürecine 1948'deki İnsan Hakları Evrensel Beyanname'sindeki "*Bütün insanlar özgür, onur ve haklar bakımından eşit doğarlar. Herkes akıl ve vicdanla donatılmış olup birbirlerine karşı kardeşlik ruhuyla hareket etmelidir.*" maddesinin, konulmasıyla vicdanın, küresel olan ahlaki bilginin merkezi olarak görüldüğü yorumunu yapmaktadır (Leirvik, 2004: 540).

Kavramsal açıdan tarihi süreç içerisinde vicdanla ilgili çeşitli tartışmalar yapılmış, açıklamalarda bulunulmuştur. Yapılan tanımlamalardan yola çıkarak vicdanın çeşitli boyutlarda ele alındığını, ancak vicdanı, içsel bir ahlaki bilinç melekesi olarak tanımlamanın mümkün olduğunu görmekteyiz. Lakin vicdanın oluşumu hakkında iki temel görüş üzerinde durulduğunu söyleyebiliriz. Düşünürlerin bir kısmı vicdanı doğuştan gelen bir Tanrı vergisi olarak görmüş ve vicdanı, insanın iyiyi, kötüden, hayrı, şerden ayıran bir hakem/ hâkim olarak tanımlamışlardır. Diğer bakış açısına göre ise vicdan, doğuştan değil zamanla kişinin yaşamışlıkları yani tecrübeleriyle edindiği dışsal ahlaki içselleştirme süreci sonucunda kazandığı istidattır görüşünü benimsemiştir. Dolayısıyla vicdanın eğitilebilirliği ve değerler eğitiminde işe koşulabilirliği yeni bir gündem olarak karşımızda durmaktadır.

a. Dini Boyutuyla Vicdan

Vicdan kavramı, aynen din kavramı gibi sadece insan için söz edilebilir bir olgudur.

Zira insan, madde ve manadan oluşan, akli, vicdanı ve iradesiyle diğer yaratılmışlardan üstün kılınan bu vasıflarından dolayı Allah'ın şeref bahsettiği bir varlıktır. Allah kendine halife tayin ettiği insanla, ilk insan Hz. Adem'den beri vahiy yoluyla iletişim kurmuş ve gönderdiği ilahi kitaplarda çeşitli şekillerde insanın aklına ve vicdanına hitap etmiştir. Bu kapsamda çalışmamızın bu bölümünde ilahi dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam açısından) vicdan kavramına, ne tür anlamların yüklendiğinden bahsedeceğiz.

Yahudilikle ilgili kaynaklarda, Tanrı'nın her şeyi bildiği ve gördüğü dolayısıyla bu inancın kişinin eylemlerinde bir oto-kontrol mekanizması oluşturduğu inancı yerleşik bulunmaktadır. Yahudi filozoflar olgun insanı kurallara saygılı, öteki bilincine sahip, eylemleri yargılayabilen, davranışlarına hâkim kişi olarak tanımlarken vicdanı da

davranışları yargılama gücü anlamında kullanırlar (Bilgiz, 2007). “Övgüler sunarım bana öğüt veren Rabbe, geceleri bile vicdanım uyarır beni” (Zebur, 16: 7) ve “Doğruluğuma sarılacak, onu bırakmayacağım, yaşadığım sürece vicdanım beni suçlamayacak” (Eyüp, 27: 6) ifadeleri bu bağlamda zikredilebilir.

Vicdan kavramını İncil’de de görmek mümkündür. “Pavlus, vicdan düşüncesini, içimizde bulunup da sürekli konuşan ve eylemlerimizi değerlendiren ahlaki bir gösterge olarak telakki etmektedir” (Bilgiz, 2007: 21). Nitekim İncil’de vicdanla ilgili şöyle ifadeler yer almaktadır: “Bu nedenle ben gerek Tanrı gerek insanlar önünde vicdanımı temiz tutmaya her zaman özen gösteriyorum” (Resuller İşleri, 24: 16), “İmana ve temiz vicdana sarıl. Bazıları temiz vicdanı bir yana itmekle iman konusunda battılar.” (Timeteosa Birinci Mektup, 1: 19), “Temiz vicdanla imanın sırrına sarılmalısınız” (Timeteosa Birinci Mektup, 3: 9).

Yahudilik ve Hıristiyanlık kaynaklarında vicdanla ilgili yukarıda belirtilen bilgiler, vicdan kavramının anlaşılmasında Tevrat ve İncil’in önemli bir katkısının olduğunu göstermektedir. Zira “Yahudilik ve Hıristiyanlıkta vicdan, Allah’ın bir armağanı olarak kabul edilmektedir” (Bilgiz, 2007: 21). Leirvik (2004), vicdan kelimesinin Yunan ve Latin köklere dayanmakta olduğunu lakin bu kavramın Avrupa ya da Hıristiyan nosyonu olarak ele alınmaması gerektiğini ifade etmektedir.

Kur’an-ı Kerîm’de vicdan kelimesi geçmemekle birlikte birçok ayette, insanda bulunan ve onun iradî fiillerini ahlâk ölçülerine göre denetleyen, iyilik yapmaktan sevinç, kötülük yapmaktan ıstırap duyan bir ahlâkî melekedden söz edildiği, tövbenin de böyle bir vicdanî hesaplaşmanın ürünü sayıldığı görülür (Demir, 2013: 101-102). Kur’an’da vicdanı tanıtan ve onun işlevlerinden söz eden ayetlerde, çoğunlukla “nefs” kavramı odak noktası olarak seçilmiştir (Kasapoğlu, 2003). Kur’an’da insanın psikolojik yapısıyla ilgili olarak en çok geçen kelimelerden nefis, vicdanın tesirini de içine alan geniş bir anlama sahiptir. Nefsin iyilik ve kötülükleri ayırt edebilecek şekilde yaratıldığını, nefsinin arındırmanın ebedî kurtuluşa ereceğini, onu kirletenin ise ziyana uğrayacağını ifade eden ayetlerdeki (Şems 7-10) nefis kelimesi de vicdanı hatırlatmaktadır. Nefisle ilgili ayetleri yorumlayan müfessirler insanda iyiyi kötüden ayırt eden bu yeteneği dinî sorumluluk için şart olarak görmüşler, bu fitrî özelliğin tabiatında fayda ve haz veren şeylere yaklaşma, zarar ve acı veren şeylerden uzaklaşma eğiliminin bulunduğunu söylemişlerdir (Demir, 2013: 101-102).

Şöyle ki; *“Nefse ve ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene yemin ederim ki, nefsinin kötülüklerden arındırarak kurtuluşu ermiş, onu kötülüklerle gömen de ziyan etmiştir.”* (Şems 7-10) ayetiyle vicdan anlamını çağrıştıran “nefs” kelimesi “ilham almak” olarak yorumlanmıştır (Kasapoğlu, 2003). Tevbe Suresi 11. âyette; *“Ve (seferden) geri bırakılan üç kişinin de (töbelerini kabul etti). Yeryüzü, genişliğine rağmen onlara dar gelmiş, vicdanları kendilerini siktikçe sıkıyordu. Nihayet Allah’tan (O’nun azabından) yine Allah’a sığınmaktan başka çare olmadığını anlamışlardı. Sonra (eski hallerine) dönmeleri için Allah onların töbesini kabul etti. Çünkü Allah töbeyi çok kabul eden, pek esirgeyendir.”* buyrulmaktadır. Burada ise vicdan kavramı “daralmak” anlamında kullanılmıştır (Kasapoğlu, 2003). *“Kitabını oku! Bugün sana hesap sorucu olarak kendi nefsin yeter.”* (İsra, 14) ayetinde ise nefis *“hesap görücü olarak yeterli gelmek”* olarak anlamlandırılmıştır (Kasapoğlu, 2003).

Hadislerde ise vicdan kavramına daha çok kalp kelimesi etrafında temas edilir. Ahlâkî yeteneklerin merkezi sayılan kalp, temiz yaratılmakla birlikte günahlarla kirletilebilir (Demir, 2013: 101-102). İslam itikadına göre insan temiz yaratılmıştır. Mamafih kişi süreç içerisinde bu pak yaratılışı aksi yöne çevirme istidadına da sahiptir. Yani ahlaki yetenek merkezi olarak ifade edilen kalbin temizliği yahut kirliliği kişinin yapıp etmeleriyle şekillenmektedir. Dini öğretiler, yapılan amel-i salihin kalbi temizleyeceği, aksi davranışların yani günahların ise kalbi kirleteceği yönündedir.

Öte yandan hadis-i şeriflerde kalp kelimesi aynen vicdan kavramı gibi hüküm veren mercii olarak da takdir edilmiştir. Şöyle ki; *“Müftüler sana fetva verse de sen yine kalbine danış, fetvanı kalbinden al”* (Darimi, Buyû 2) mealindeki hadis, müsteftinin kendisine verilen ruhsatları kullanıp kullanmamakta serbest olduğu, vicdanını rahatsız eden bir durum bulunduğu takdirde verilen ruhsatları kullanmayabileceği anlamını taşımaktadır (Atar, 1995: 486-496). İslam dini, insanın, aklının ve kalbinin sesini dinleyerek, bizzat kendi iradesi ile kendi ahlakını düzelterip geliştirmesini, böylece ruhunda bir düzen ve ahenk sağlamasını ister. Ferdin ahlakından, herkesten önce yine ferdin kendisini sorumlu tutar (Çağrıncı, 2015: 169).

Dinlerin, vicdan olgusuna yönelik öğretilerine bakıldığında, Yahudilik ve Hıristiyanlık’ta vicdan, öğüt veren, uyarıcı, imana götüren, temiz olan ve yargılayıcı bir iç ses olarak benimsenmiştir. İslam’a göre de

Allah inancı ile vicdan arasında önemli bir bağ vardır. Kuran-ı Kerim’de ve hadis-i şeriflerde vicdan olgusunun işlevselliği çeşitli şekillerde ifade edilmiştir. Buna göre vicdanın, ilhâmi bir uyarı (iç ses), daralmak (vicdan azabı), hesap görücü (müftü, hâkim) olarak ifade edilmesi bize İslam dininin vicdana nasıl bir anlam yüklediğini göstermektedir.

Sonuç olarak, İlahi dinlere göre vicdan, yaratılış itibariyle kişiye Tanrı tarafından verilen, iyiyi ve doğruyu (ahlakiliği) bulma istidadıdır. Kişilerin yahut toplumların zihnindeki iyi ya da kötünün tanımında dinin etkisi yadsınamayacak kadar büyüktür. Zira dinin emir ve yasaklar şeklindeki normatif yapısı kişiyi ve toplumları ahlaklı olmaya yönlendirir. Bu emir ve yasakların, fiiliyata geçmesi sürecinde, akıl ve vicdanla çelişmemesi de dinin kendine muhatap olarak akli ve vicdanı aldığı bir göstergesidir. Öte yandan insanlık tarihi boyunca akıllar tükenip, vicdanlar dumura uğradığında Tanrı insana iyiyi ve doğruyu göstermek için akıllara ve vicdanlara vahiyle hitap etmiş, ahlaki bilincin yinelenmesini (yenilenmesini) sağlamıştır.

b. Felsefi Boyutuyla Vicdan

Felsefe tarihi boyunca vicdan olgusu birçok şekilde tanımlanmaya çalışılmıştır. Bazı filozoflar vicdanı “Tanrı sesi” olarak yorumlarken (Zülliger, 2000), bazıları “uyarıcı ses” olarak yorumlamıştır (Akarsu, 1965).

Sokrates’in hakikati söyleyen Tanrısal sesini, bizi doğru yoldan çıktığımızda uyaran vicdanın ikaz edici alarm zilleri olarak yorumlamak mümkündür. Eğer kişinin daimonu¹ iyi ise yanlıştadır, bu da ona iç huzuru ile gelen bir mutluluk verir. Eudaimionia sözcüğü vicdanı rahat olmak, içi ile barışık olmak demektir. Grekçe eu, iyi denge anlamına gelir. İçi ile dışı barışık olan, vicdanı rahat olan mutludur. Bu manada Eudaimionia, kişinin yapması gereken insanlık ödevini gerçekleştirdiğinde iç huzuru bulması, vicdanı ile barışık yaşamasıdır. İşte mutluluk böyle bir nihai amaçtır (Poyraz, 2016: 60).

Platon’da ise vicdan kavramına “Niçin ahlaklı olmalıyız?” sorusunun yanıtında rastlıyoruz. Platon’a göre, mutlu olmak için ahlaklı olmalıyız. Zira ruhtaki adalet, bilgelik, cesaret ve ölçülülük gibi erdemlerin uyumu vicdan ile barışık yaşamaktan geçmektedir (Poyraz, 2016).

¹ Sokrates’e göre “daimon” zaman zaman kendini duyuran tanrısal iç ses ya da vicdandır.

Vicdanın doğuştan ve Tanrı vergisi olduğunu savunan Jean-Jacques Rousseau, "Emile ya da Eğitim Üzerine" adlı eserinde vicdanı ruhun sesi, tutkuları ise bedenın sesi olarak tanımlamış ve aklın insanı çok sık aldattığı lakin vicdanın asla insanı aldatmayan bir olgu olduğunu ifade etmiştir. Yine Rousseau, vicdanın bir duygu olduğunu, kişide iyiyi isteme ve kötüden kaçma bilgisine sahip olması isteminin doğal olduğunu, bu bilincin de zekadan ziyade duygularla mümkün olduğunu, duyguların da doğuştan geldiğini savunmuştur. Öte yandan iyiliği tanıma sürecinde aklın, vicdanla birlikte hareket etmesi gerektiğini de reddetmez (Rousseau, 2009).

Ve yine Rousseau, vicdanı, "Öyleyse, ruhlarımızın derinliklerinde doğuştan gelen bir adalet ve erdem ilkesi var ve -kendi ilkelerimize karşın- eylemlerimizi ve başkalarının eylemlerini bu ilkeye göre iyi ya da kötü olarak değerlendiriyoruz. İşte ben bu ilkeye vicdan diyorum." (Rousseau, 2009: 15) şeklinde tanımlamıştır. Rousseau'nun vicdana dair meşhur hitabı ise şu şekildedir: "Vicdan, vicdan! Tanrısal içgüdü, ölümsüz ve göksel ses, bilgisiz ve dar görüşlü, ama zeki ve özgür bir varlığın güvenilir rehberi; insanı Tanrı'ya benzer kılan, iyilikle kötülüğün yanılmaz yargıcı!" (Rousseau, 2009: 218).

Immanuel Kant ise vicdanı tanımlarken öncelikle insanın ahlaken iyi ya da kötü tabiatlı bir varlık olup olmadığını sorgulamıştır. Sonuç olarak insanın ne iyi ne de kötü bir tabiata sahip olduğunu, tabiatı itibarıyla ahlaki bir varlık olmadığı kanaatine sahip olmuştur. Lakin kişinin aklı, ödev ve yasa fikrine vakıf olduğu takdirde ahlaki bir varlık olacağını ileri sürmüştür. Kant içimizdeki yasaya vicdan der. Vicdanı kişinin üzerindeki bir yargı mercii olarak ifadelendirir. Öte yandan bu yargı mercii yani vicdanı, Tanrı temsilcisi olarak görür. Şöyle ki bu savın; kişi vicdanını Tanrı temsilcisi olarak görmemiş olsa, vicdanın kınamalarının sonuçsuz kalacağına bağlar (Kant, 2007). Gül'ün (2008), "Vicdanın "Ne" liği Üzerine; Rousseau-Kant Örneği" adlı çalışmasında Kant'ın ahlak ve vicdan ilişkisi bağlamındaki açıklamaları, vicdan olgusunu anlamlandırmaya yönelik önemli bilgiler içermektedir. Bu kapsamda; Kant'ın ahlak yasası, insana ödevden çıkan eylemler yapmasını emreder. Ödev de bir bakıma aklın sesini, insanın en yüksek değerini dile getirir. Ödev ahlakının özünü oluşturan "iyi istenc" ise, bizatihi kendisi iyi olan, başka değerli olan şeylerin kötüye kullanılmasına karşın kendisinin mutlak değeri olan, yani doğrudan

doğruya her koşul altında iyi olarak görülebilecek olan bir şeydir. Eylemlerin ahlaki bakımdan değerlendirilmesinde başvurulan ölçüt kuşkusuz ki, “iyi istenç” tir. Vicdan dediğimiz şey de tam burada ortaya çıkmaktadır. Yani, neyin iyi ya da kötü olduğunu, neyin insan doğasına uygun olup olmadığını ve ahlaki eylemin sınırlarının nasıl çizilmesi gerektiğini ortaya koyar (Gül, 2008: 71).

Kant etkisini yansıtan modern İslam ahlakçılarından biri Ahmet Hamdi Akseki'dir (Yaran, 2014: 63). Akseki, Kant'ın vicdanın ortaya çıkış noktasına şunları ilave eder. “Vicdanın verdiği hükümler ya niyetler ve maksatlardır; başka bir deyişle, fiilin yapılmasından öncedir. Yahut fiil yapıldıktan sonradır. Birinci surette vicdan, failden çıkacak fiilin hayır veya şer olduğunu muhakeme eder ve onu yapmanın iyi veya kötü olacağını tayin eder. İkinci surette, fiil iyi ise güzel bulup beğenir, kötü ise ayıplar ve beğenmez. Vicdan bu hükümleri verdikten sonra bizde birtakım ahlaki duygular husule gelir. Mesela vicdanın hükmü niyet ve maksatlara ait ise, bu hüküm bizde bir muhabbet hissi yahut bir nefret hissi doğurur. Eğer meydana gelen bir fiil kendi üzerine ise, o zaman fiilin faili biz olduğumuza göre, bir zevk veya pişmanlık duyarız; başkası olursa bir temayül veya nefret hissederiz. Demek ki vicdanın hükmü, yalnız hayır ve şerri tayinden ibaret olmayıp, onların yapılması zorunlu veya sakınılması zorunlu olduklarını da gösteriyor” (Akseki, 1979: 107).

Vicdan ile ilgili soru ve sorunlar, filozofların zihnini çokça meşgul eden meselelerden biri olmuştur. Filozofların vicdan olgusuna ilgilerinin dereceleri zaman zaman değişse de vicdan olgusu, her dönem farklı şekillerde sorgulanmış ve tanımlanmıştır. Nitekim bu sorgulamadaki istikrarlı tutumun sebebi vicdanın, kişide ahlaki bilinç ve davranışların gelişmesi ve pratiğe geçmesiyle çok yakın bir ilişkisi olmasından kaynaklanmaktadır.

Grek filozofları vicdanın davranış öncesi ilahi uyarıcı sesine dikkat çekmişlerdir. Günümüzde ise ahlakilik ve vicdan kavramı teolojik ahlak ve etiği ile beraber kullanılır hale gelmiştir (Arpacı, 2015: 39). Öte yandan “Vicdanın temel unsuru nedir?” sorusu bağlamında da filozofların ikiye ayrıldığını görmekteyiz (Topçu, 2005). Buna göre Rousseau, aklın bilme ve muhakeme sürecinde etkisini yadsımamakla birlikte vicdanın temel unsuru olarak duyguyu görür. Kant ise bu görüşün karşısındadır. Ona göre vicdanın temel unsuru akıldır. Ahmet Hamdi Akseki ise Kant'ın vicdan tanımına, vicdanın ortaya çıkış noktasında, vicdanın iki ayrı

görevi olduğu savını ilave eder. Akseki, vicdanı, failin fiili yapmasının öncesi (niyet) ve sonrası (hükümler) olarak ele almıştır (Akseki, 1979).

c. Psikolojik Boyutuyla Vicdan

Psikoloji bilimi çerçevesinde, gelişim psikologları, insanın ahlaki gelişimi hakkında pek çok görüş bildirmiş ve gelişim teorileri ortaya koymuşlardır. İnsanın iç dünyasında bir duygu, bir yeti, bir mekanizma olarak beliren vicdanın, oluşum ve gelişim aşamalarına, işleyişine bazı psikolojik öğelerin dahil olduğu görülmektedir (İmamoğlu, 2010: 133). Çocukta ahlak gelişiminin başlaması vicdanın uyanmasına bağlı bulunmaktadır. Nitekim psikologlar genel olarak “ahlaki gelişim” terimini, davranışı kontrol eden içsel ölçütlerin kazanılmasını anlatmak için kullanırlar (Hökelekli, 2007: 626).

Ahlak gelişimi deyince araştırmacıların insanın ahlaki davranışlarıyla ilgili olarak odaklandıkları üç alan sayılabilir. Buna göre araştırmacıların ilgi alanları şunlardır:

1. Ahlaki düşüncelerin ve yargıların gelişimi(bilişsel boyut)
2. Ahlaki duyguların ve değerlerin gelişimi(duygusal boyut)
3. Ahlaki davranışların gelişimi (davranışsal boyut) (Çiftçi Arıdağ, 2010: 149).

Bilişsel gelişim kuramı ile ilk akla gelen araştırmacılardan Kohlberg'in ahlak gelişimi kuramında, ahlaki davranışın en temel belirleyicisi ahlaki yargılama yeteneğidir. Kohlberg ahlak gelişimi kuramını oluştururken, Piaget'nin görüşlerini temel almıştır. Dolayısıyla ahlak gelişimi için bilişsel gelişimin zorunlu olduğunu savunur ve yine Piaget gibi bireyin güncel ahlak gelişim evrelerini belirlemek amacıyla ahlaki ikilemlerden oluşan öykülerden yararlanmıştır. Kohlberg deneklere öyküleri verdikten sonra anlatılan durumla ilgili bir karar vermelerini ister. Verilen kararlar ölçülmek istenen kararın doğruluğu, yanlışlığı değil; çözüm aşamasında deneğin dayanak noktalarıdır. Yani bu bir akıl yürütme sürecidir ve bu süreç Kohlberg'e deneğin ahlaki gelişim düzeyinin ipuçlarını vermektedir. Elde edilen veriler uygun evre kategorilerine yerleştirilerek kodlanır. Kohlberg'in sisteminin temel direği ise ardışık evreleridir. Her evre tutarlı bir ahlak felsefesini temsil eder. Kohlberg'in ahlaki gelişim kuramı üç düzey ve altı evreden oluşmaktadır (Çiftçi Arıdağ, 2010; Ergin ve Yıldız, 2010; Öngen, 1989). Kohlberg oluşturduğu ahlak sisteminde vicdan olgusuna altıncı evrede yer vermiştir. Şöyle ki altıncı evre, evrensel ahlak ilkeleri eğilimi

evresidir. Bu evrede, birey tüm insanların eşit olduğu ilkesinden yola çıkarak kendi ahlak ilkelerini başkalarından bağımsız olarak belirlemektedir. Doğru ve yanlış, ahlaki erdem olarak kişinin kendi vicdanı tarafından ve kendi geliştirdiği ahlaki ilkeler ile belirlenmektedir (Yıldız, 2010: 218). Ona göre zihinsel evrelerin gelişimine paralel olarak sosyal ahlak evreleri de kazanılmaktadır. Ahlaki yargı, kişinin kendisi için istediğini başkaları için de isteyebilme; başkalarının haklarını, kendi haklarına karşın tartmasıdır ki bu da rol alma yeteneğini gerekli kılar (Hökelekli, 2007: 628).

Ahlak gelişimi konusunda ahlakın duygu boyutu ile ilgili psikanalitik kuramın temsilcisi Freud ise ilk defa “narsizm” üzerine ve “Scheber Vakası” (Freud, 2012) adlı çalışmasında vicdandan söz etmiştir. Ona göre vicdanın görevi egoyu gözlemek ve ego ideali ile ölçmektir. Freud, ego idealiyle süper egoyu eşanlamda kullanmaktadır. Süper ego kişinin ahlaki yönünü temsil eder. Şöyle ki süper ego, egonun denetimli halidir. Bu denetim ego döneminde anne-babanın emir ve yasakları doğrultusundadır ancak çocuk büyüdükçe anne-babanın yerini öğretmenler ya da diğer otoriteler alır. Sonrasında bu denetim vicdan formuna bürünmektedir. Vicdanın talepleri ve egonun aktüel performansı arasındaki gerilim, bilinç dışı bir suçluluk duygusu olarak yaşanır. Vicdan ya da bilinçdışı suçluluk duygusu, aynı zamanda süper egonun egoya hükmetme biçimidir (Freud, 2012: 17). Yani, süper ego, insanın vicdani yanını oluşturur. Ancak süper ego genelde suçlayıcı bir tavır takınır. Bu nedenle insanın psikolojik sağlığının yerinde olabilmesi için süper egonun insanileştirilmesi gerekmektedir (Akbaba, 2012: 170-171).

Konuyu davranışsal boyutuyla ele aldığımız takdirde, metodolojik açıdan aralarındaki bariz farklılıklara rağmen sosyal öğrenme teorisi ve psikoanalitik yaklaşımın örtük temel kabuller itibariyle birbiriyle benzerlikler taşıdığını görmekteyiz. Çünkü ahlaki normlar, kültürdeki mevcut, hakim beklentilerle eşit görülür. Birey, dışsal sosyalleşme etkilerinin bir ürünü olarak kabul edilir. Kuralları izlemenin motivi çıkarın/kârın maksimize edilmesidir. Birey negatif dışsal (ceza) ya da negatif içsel (vicdan azabı) yaptırımlarından kaçınmaya çalışır (Çiftçi Arıdağ, 2010: 174).

Vicdan, ahlaki iyiyi, kötüden ayırt etme melekesidir. Birçok düşünürü göre doğuştan var olan bu meleke, kişiye ahlaki tercihlerinde rehberlik eder. Bireyin davranışlarında yapıp etmelerini yargılar. Kişiye

iyi ve güzel işler yaptığında mükafat olarak iç huzur, ahlaki anlamda kötü işler yaptığında ise ceza olarak suçluluk duygusu yaptırımında bulunur. Soyut bir kavram olan vicdan kimi düşünüre göre iç ses, kimi düşünüre göre ise Tanrı'nın sesidir. Görüşlerin ortak noktası ise ahlaki bir yargı mercii olmasıdır.

Bireyin ahlakiliğinin temelinde önemli bir yer teşkil eden vicdanın doğru bir rehber olabilmesi için eğitilmesi ve terbiye edilmesi gerekmektedir. Vicdanın tebiyesi bireyin gelişim süreciyle paralellik arz etmektedir. Dolayısıyla aile, okul ve toplumun da işekoşulduğu bilinçli bir eğitim metodu uygulanmalıdır.

II. Vicdanın Değerler Eğitimindeki Yeri

Birey dünyaya fiziksel, zihinsel ve duyuşsal anlamda bir eğilime sahip olarak gelse de gelişmeye, dolayısıyla eğitmeye muhtaçtır ve bu ihtiyaç hayat boyu devam eden bir süreçtir. Kişinin zihinsel ve fiziksel gelişimi kadar değer merkezli bir ahlaki yapıya sahip olabilmesi için içsel serüvenini de azami derecede önemsemesi ve geliştirmesi gerekmektedir. Zira evrenin tek akli ve iradi varlığı insandır ve evrenin en değerlisidir. Bu durum Kuran-ı Kerim'de "*Gerçekten biz, ademoğlunu şerefli kıldık...*" (İsra, 70) şeklinde ifade edilmiştir. İnsanoğlunun şerefi bizzat kendisinden kaynaklanmaktadır. Bireyin kendi değerini keşfetmesi için özünde doğuştan var olan vicdan olgusunu eğitmesi ve kendine rehber edinmesi gerekmektedir. Bireyde için olarak var olan değerler ancak kişinin kulak verdiği iç sesi, akli ve iradesiyle ortaya çıkabilir.

Vicdan ahlak eğitiminin en etkili araçlarından. İnsanı, herkesten uzak, hiçbir cezaya veya azara uğramayacağından emin olduğu durumlarda bile fenalık yapmaktan alıkoyabilir. Bunun için, kişileri, aydınlık ve dürüst vicdanlara sahip olarak yetiştirmek, ahlak terbiyesinin hem aracı hem amacı sayılmalıdır (Bilgin ve Selçuk, 1999: 113). Şöyle ki, Arpacı (2015: 72) "Vicdan gelişimi ve ahlaki gelişim kavramları birbiriyle ilişkilidir. Hatta ahlaki gelişimin ilk aşamasını vicdanın uyanmasına bağlayan psikologlar vardır. Çünkü ahlaki gelişim, sosyal normların içselleştirilmesi olarak değerlendirildiğinde, vicdanın ahlaki gelişimin temel taşı olduğunu görürüz." şeklinde ifade etmiştir.

Vicdan, ahlak ve değerler eğitimi ilişkisine dair Hökelekli (2007: 634) "Ahlaklılık, kişinin kuvvetli bir vicdana sahip olmasıdır. Vicdanlı insan, kendi içinde kendi davranışlarını idare ve kontrol eden bir

mekanizma kurmuştur; bu mekanizma gelişigüzel değil de sistemli olduğu için, davranışlarda tutarlılık meydana gelir. Vicdanlı insan için, sahip olduğu ahlaki kural ve değerlerin her yerde ve her zamanda geçerli olduğuna inandığı evrensel bir değeri vardır.” diyerek değerler eğitiminde vicdanın önemine vurgu yapmaktadır.

Vicdanın işi insanın niyet ve davranışları hakkında yargıda bulunmaktır. Vicdan bir davranış hakkında hükümde bulunduğu zaman iyi ya da kötü gibi kavramlarla yargısını ortaya koyar. Vicdan mekanizmasının işleyişi insanın iç dünyasında cereyan eder. Vicdanı tarif edenler onu değer kavramıyla ilişkilendirmeden geçmez. Çünkü vicdan birey davranışlarını ahlak değerlerine göre yargılar (Kasapoğlu, 2003: 132). Bu bağlamda akla gelen, “Tercihlerimizde rehberlik eden ve yapıp etmelerimizde bizi yargılayan vicdan; niçin, nasıl, hangi parametreye göre tercihlerimizde bize rehberlik eder ve bizi yargılar?” sorusuna, yapılan araştırmalar sonucunda verilen mutabık cevap, “ahlaki değerler” şeklindedir.

Öte yandan zihinlere takılan bir diğer soru ise “Ahlaki değer ya da değer nedir?” sorusudur. Bu soruya Hökeleki (2011: 226) kısaca şu şekilde cevap vermiştir. “Neyin, hangi ve nasıl davranışların iyi , güzel , doğru ve kutsal, olduğuna dair inanç ve kabullerimizdir. Değer; ‘İyi insan , iyi dindar, iyi vatandaş, iyi anne baba, iyi öğretmen kimdir ve nasıl olmalıdır?’ sorusuna cevap oluşturan niteliklerdir. Değer insanın kendine özgü yeteneklerinin, iyi ve olgun insan olma kapasitesinin ortaya çıkmasına katkıda bulunan, hayatı geliştirip yücelten ve kişiliğimizin merkezinde yer alan manevi bir olgudur. Değerler davranışlarımıza rehberlik eder; eylemlerimizi ve yargılarımızı, anlık hedeflerimizi daha üst hedeflere taşıyarak, nihai anlamda nasıl olmamız, nasıl davranmamız gerektiğini bize bildirir.” Kızılabdullah (2015: 266) ise vicdan ve değer ilişkisine dair vicdanın diğer tüm değerleri içine alan üst bir meleke/yeti olarak anlaşılması gerektiğini, bir otokontrol mekanizması olduğunu ifade etmektedir.

Dolayısıyla değerler eğitiminde vicdanın fonksiyonunu şu şekilde ifade etmek mümkündür. Vicdan kişinin değer tercihinde, yapıp etmelerinin öncesi ve sonrasında bir kontrol mekanizmasıdır. Doğuştan var olduğu kabul edilen vicdan gelişmişliği bireyin değer eğitiminin ilk basamağıdır. Değerler eğitiminde yol alabilmek vicdan mekanizmasının sağlıklı çalışması ile paralellik arz eder. Literatürde bahsi geçen değerler eğitimi yaklaşımlarını aynı zamanda vicdan eğitimi ve gelişimi için de

işe koşmak mümkündür. Öte yandan vicdan eğitimi ve gelişimini tamamlamış bireylerin verilmek istenen değerlere hazır bulunmuşluğu yadsınamaz bir gerçektir. Bu bağlamda, değerler eğitiminin ilk basamağı terbiye edilmiş bir vicdandır, diyebiliriz. Vicdan mekanizması sağlıklı çalıştığı sürece ailenin ve çevrenin çocuğa vermek istediği değerler bireyde herhangi bir zorlamaya mahal bırakmadan içselleşecektir. Zira Kaymakcan ve Meydan'ın da (2016: 23) ifade ettiği gibi “Değerler eğitiminin asıl amacı bireyin dış etkenler tarafından yönetilmesi yerine kendi kendisinin yönetimini sağlamak, dış ahlaktan iç ahlaka ulaşmaktır.”

a. Ailede Vicdan ve Değerler Eğitimi

Değer merkezli bir hayat için insan eylemlerini değerler yönlendirmelidir. Bunun mümkün olabilmesi için öncelikle vicdanın rehberliğinde değerlerin içselleştirilmesi, içselleştirilen değerlerin herhangi bir dışsal kontrole gerek kalmadan yani vicdanın rehberliği ve muhasebesi sonucunda kendiliğinden davranışa dönüşmesi gerekmektedir. Vicdan eğitimi gerçekleşmiş, yapıp etmeleri değerli olan bireyler toplumsal mutluluğa kaynaklık etmiş olurlar. Bu değerler ise nesilden nesile aktarıldığı sürece medeniyetler uzun ömürlü olur. Kişinin değer kazanmasında ve değerlerin nesilden nesile aktarılmasındaki en önemli paydaşlar aile ve okuldur.

Çocukta vicdan eğitiminin, değerler eğitiminin temeli ve bir parçası olduğundan hareketle, günümüz dünyasının hızlı değişimi, gelişimi ve yoğunluğu ailenin çocuk üzerindeki rehberlik görevini zaafa uğratmış olsa da çocuğun eğitim serüveninin başladığı en önemli ve en doğal ortamı ailedir. Aile, çocukların maddi ihtiyaçlarının karşılandığı kadar manevi ihtiyaçlarının da tatmin edilmesi gereken, gözlerini hayata açar açmaz kendine model aldığı, anne ve babasının kurallarıyla vicdanını eğittiği bir müessesedir.

Zulliger (2000: 57) vicdan oluşumunu çocuğun gelişim süreci içerisinde aldığı eğitime bağlar. “Çocuk, başındaki eğiticileri ve onların ahlaksal buyruklarını bilinçsiz yoldan içine aktarır ve sonradan bu buyrukları kendi içinden gelen bir ses gibi algılar; bütün dünyayla arasında kurulacak bağlantı ve bu bağlantının kendisine yükleyeceği yükümlülükler konusundaki bilgisinin artması sonucunda kimi ahlaksal buyruk ve istekleri ileride içine aktarır benimser. Ancak, kendileri fark etsin ya da fark etmesin, vicdan eğitimi konusundaki ilk yapı taşlarını

anne ve baba koyar. Vicdanın çekirdek bölümü erken çocuklukta ve aile ocağında gelişir, sonradan bu çekirdek çevresinde yavaş yavaş başka katmanlar da oluşur.” şeklinde ifade eder.

Çocuklarda vicdan, yani iyi ve fenanın ayırımı, başlangıçta, anne-babaların veya onların yerini tutan kişilerin emir ve yasaklarından ibarettir. Kendi akıllarının ve kalplerinin henüz bir katkısı yoktur. Çocuklar büyüdükçe, kendi kalplerinden ve akıllarından emir almaya başlarlar. Anne-babalarını, öğretmenlerini, diğer yakınlarını üzen veya sevindiren şeyler, onların kendi geliştirecekleri iyi veya fena anlayışlarına temel olacaktır. Daha sonra kendine veya başkasına saygı, kişilik, görev ve sorumluluk, erdem, din gibi fikirleri yavaş yavaş teşekkül ettikçe anlayışlarını geliştirip genişleteceklerdir (Bilgin ve Selçuk, 1999: 113).

Çocuklar üzerinde yapılan araştırmalar, geliştirilen ahlak kuramları, çocukların özellikle 11-12 yaşlarına kadar dış ortamdan çok etkilendiklerini ve anne-babaların doğrudan ya da dolaylı etkilerinin çocukların kişiliği ve karakter yapıları üzerinde önemli ölçüde yer ettiğini göstermektedir (Kızılabdullah, 2015: 263).

Anne ise en önemli ahlaki özdeşleşme objesidir. En kuvvetli vicdan, ancak iyi davranışlar yapınca sevgi gören ve genellikle annesi tarafından sıcak karşılanan çocuklarda görülmüştür. Bu durum, annenin temel bağlanma objesi olmasıyla açıklanabilir. Bedensel ihtiyaçları yanında çocuğun sevgi, şefkat ve ilgi gibi ruhsal ihtiyaçlarının karşılanmasında en etkin rolü üstlenmiş olan annenin disiplin anlayışı, çocuğun vicdanının şekillenmesinde derin izler bırakır. Bunun yanında, elbette ki babanın disiplin ve otoritesinin, güç ve aktivitesinin çocuğun vicdan gelişiminde, annenin rolünü bütünleyici bir etkisi bulunmaktadır (Hökeleli, 2007: 636). Vicdan sahibi çocuklar yetiştirebilmek her şeyden önce çocuk yetiştirmenin temel ilkelerine uymayı gerektirir. Bu temel ilkeler, sağlıklı iletişim kurabilen, sorunlar karşısında uygun çözümler üretebilen, zorluklarla baş edebilen, çeşitli travmaları başarıyla atlatabilen birer erişkin olmasını sağlayacak olan temel ilkelerdir (Arpacı, 2015: 75).

b. Okulda Vicdan ve Değerler Eğitimi

Bireyin ailesinden öğrendiği değerler hayatının sonuna kadar ona rehberlik edecek değerlerdir. Zamanla bireyin bu değerleri geliştirmesinde etkin olan bir diğer etkili değer eğitimi paydaşı ise okuldur. Zülliger'e göre (2000) “Çocukta yetenek halinde var olan

vicdanın uyandırılıp geliştirilmesi, bir eğitim sorunudur". "Kohlberg ise bireyin bulunduğu ahlak evresine inip içinde bulunduğu evrenin kısıtlamalarını ve yetersizliklerini tartışma ve davranış yoluyla göstererek bireyi bir sonraki evreye geçirmek için güdülemeyi eğitimcilerin görevi olarak görmektedir." (Öngen, 1989: 302).

Okullarda değerler eğitiminin önemini Hökeleli (2011: 288) şu şekilde ifade etmektedir; "İyi karakter, ahlaki değerleri anlama, onları içselleştirme ve onlar doğrultusunda davranmayı kapsar. Bunun için de çocuk ve gençlerin öğrenmeye, rehberliğe, yönlendirmeye ve uygun rol modellerle karşı karşıya kalmaya ihtiyacı vardır. Öğrenim çağındaki her bireyin uygun ahlaki ve insani kararlar almasına, öğrendiği değerleri davranış haline dönüştürmesine yardımcı olmak, okulun görevleri arasındadır.

Geçmişteki eğitim programlarında ahlak eğitimi ve karakter eğitimi olarak karşımıza çıkan değer kazandırma eyleminin günümüzdeki yaygın ismi değerler eğitimidir. Değerler eğitimi, en basit şekliyle değerleri öğretmek için açık bir girişim olarak tanımlanabilir (Keskin, 2008: 2). Ekşi (2003: 84) ise okulda değerler eğitimi şu şekilde tanımlamaktadır "İyi bir karakter yapılanması için okulda yapılması gereken değerler eğitimi en genel anlamıyla, örtük veya açık program aracılığıyla, yetişen yeni nesle temel insani değerleri kazandırma, değerlere karşı duyarlılık oluşturma ve onları davranışa dönüştürme konusunda yardımcı olma gayretinin ortak adıdır".

Zengin'in (2017: 9) değerler eğitiminin okullarda pratikte uygulama sürecine teklifi şöyledir. Birinci adım olarak öğrencilere değerlerin içeriğini öğretmek, onlara toplumda var olan ahlaki değerler ile ilgili bilgi vermek bir başlangıç olarak kabul edilebilir. İkinci adım olarak, öğrencilerin okulda elde ettikleri bilgi ve değerleri günlük yaşama nasıl aktarabileceklerine odaklanıp bu konuda değerleri hayata aktarabilecekleri yetenekleri kazanmalarını temin etmek gereklidir. Üçüncü adım olarak da, öğrencilerin değerlerle ilgili elde ettiği bilgi ve geliştirdiği yetenekleri sınıf ve okul dışında uygulayabileceği girişim ve teşebbüsler oluşturulmalıdır.

Bu bağlamda, okulda vicdan ve değerler eğitiminde ilk olarak vicdani farkındalığın oluşması için değerler hakkında bilgilendirilme yapılmalıdır. Bir diğer aşamada ise öğrencinin vicdan muhasebesi de yapabileceği değerleri günlük yaşama aktarabilme süreci başlamalıdır.

Son aşama ise vicdanın hakem/ hâkim rolünü üstlendiği değerlerin sınıf ve okul dışında uygulama aşamasıdır ki bu noktada öğrenci artık davranışlarına değer merkezli yön verebilmelidir.

Sonuç

Literatürde vicdan olgusu kavramsal olarak, ahlaki disiplin merkezi yahut iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırmaya yarayan içsel bir meleke olarak görülmüştür. Kimi düşünür vicdanı yapıp etmelerimiz öncesi rehber olarak tanımlarken kimi de fiiliyat sonrası hüküm koyan bir hâkim/hakem olarak tanımlamıştır. Bu ahlaki yargı mercisinin hükümlerini birey, günlük hayatında, vicdan azabı veya vicdan huzuru gibi terkiplerle ifadelendirmektedir.

Vicdan rehberlik ederken yahut yargılarken belli başlı normlarla hareket etmektedir. Bu normların berirlenmesinde din oldukça etkili bir paydaştır. Zira yaptığımız literatür taraması sonucunda ilahi dinlerde Tanrı'nın vahiy aracılığıyla bireyin aklına ve vicdanına hitap ettiğini görmekteyiz.

Vicdanın mahiyetine dair ise filozoflar iki görüş benimsemişlerdir. İlk görüşe göre vicdan Tanrı tarafından kişiye doğuştan bahşedilen bir melekedir ki vicdanı iç ses veya Tanrı sesi olarak tanımlamışlardır. İkinci görüşe göre ise vicdan tecrübe ile elde edilen ahlaki yetkinliktir. Filozoflar vicdanın kaynağının duygu mu yahut akıl mı olduğu konusunda da çeşitli fikirler öne sürmüşlerdir.

Psikologlar, ahlaki donanımın olgunlaşması için kişinin kuvvetli bir vicdana sahip olmasını savunmuşlardır. Zira güçlü bir vicdana sahip olan insan kendi davranışlarını kontrol edebilir. Bu kontrol mekanizması ise kişinin yapıp etmelerini değerli ve tutarlı kılar.

Vicdanı, ister kişiyi iyiyeye ve doğruya yölendiren içsel bir rehber olarak istersek de kişinin ahlaki değerlerini kazanması ve davranışa dönüştürmesi sürecinde ikna ve yargılama gücü olarak ifade edebiliriz. Nihayetinde değerler eğitiminde vicdan, hem araç hem de amaç olmalıdır. Zira değerler eğitiminin amacı daha önce de ifade ettiğimiz gibi dış ahlaktan iç ahlaka ulaşmaktır. Vicdanın gerek rehberlik özelliği gerekse de yargılama gücü özelliği kişinin değer tercihlerinde ve değer kazanımında etkin bir konumdadır. Dolayısıyla din, aile, okul ve çevre faktörlerinin katkısıyla eğitilen bir vicdan, değerler eğitiminin temel taşıdır. Kişinin vicdanına hitap etmeyen hiçbir değer kazanılmış sayılmaz.

Kaynakça

- Akarsu, B. (1965). *Ahlak Öğretileri 2*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Akarsu, B. (1974). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi Yayın.
- Akbaba, S. (2012). Ahlak ve Gelişimi. Y. Özbay ve S. Erkan (Ed.). *Eğitim Psikolojisi*. (3. Baskı) (ss. 165-203). Ankara: Pegem Akademi.
- Akseki, A. H. (1979). *Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı Ahlak Dersleri*. A. A. Aydın. (Düz). Ankara: Nur Yayınları.
- Arpacı, M. (2015). Çocuklarda Vicdan Eğitimi. İstanbul: Sade Ozalit.
- Atar, F. (1995). Fetva. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (c. 12, ss. 486-496). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bilgin, B. ve Selçuk, M. (1999). *Din Öğretimi*. Ankara: Gün Yayıncılık.
- Bilgiz, M. (2007). *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Binbaşıoğlu, C. (1987). *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Binbaşıoğlu Yayınları.
- Çağrı, M. (2015). *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Çiftçi Arıdağ, N. (2010). Ahlak Gelişimi. A. Kaya (Ed.). *Eğitim Psikolojisi*. (5. Baskı). (ss. 141-184). Ankara: Pegem Akademi.
- Darimi, Ebu Muhammed Abdullah ibnu Abdirrahman. (1992). *Sunenu'd-Darimi*. (ö. 255 H.). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Demir, O. (2013) Vicdan. *İslam Ansiklopedisi*. (c. 43, ss. 102-100). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ekşi, H. (2003). Temel İnsanî Değerlerin Kazandırılmasında Bir Yaklaşım: Karakter Eğitimi Programları. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1 (1), (ss. 79-96).
- Foulguie, P. (1994). *Pedagoji Sözlüğü* (Çev. Cenap Karakaya). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Freud, S. (2012). *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*. (Çev. Banu Büyükkal ve Saffet Murat Tura). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Gül, F. (2008). Vicdanın "Ne" liği Üzerine: Rousseau-Kant Örneği. *Kayı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Bölümü Dergisi*, 11, 69-76.
- Güngör, E. (1995). *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Haynes, C. C (2009). *Schools of Conscience. Educational Leadership*. 6-13.
- Holtam, B. (2012). *A Matter of Conscience A New Vocabulary for Moral Education*. Rotterdam: Sense Publishers.

- Hökelekli, H. (2007). Çocukta Ahlak Gelişimi ve Eğitimi. R. Kaymakcan ve M. Uyanık (Ed.). *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlak* (ss. 625-642). İstanbul: Dem Yayınları Ensar Neşriyat.
- Hökelekli, H. (2011). *Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- İmamoğlu, A. (2010). Vicdan Kavramının Psiko-Sosyal Tahlili. *Akademik İnceleme Dergisi*, 5, 127-143.
- Kant, I. (2007). *Eğitim Üzerine*. (Çev. Ahmet Aydoğan). İstanbul: Say Yayınları.
- Kasapoğlu, A. (2003). "Kur'an'a Göre Vicdanın Kaynağı ve İşlevleri." *Akademik Araştırma Dergisi*, 8, 131-162.
- Kaymakcan, R. ve Meydan, H. (2016). *Ahlak Değerler ve Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Keskin, Y. (2008). *Türkiye'de Sosyal Bilgiler Öğretim Programlarında Değerler Eğitimi: Tarihsel Gelişim, 1998 ve 2004 Öğretim Programlarının Etkinliğinin Araştırılması*. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Kızılabdullah, Y. (2015). Ahlak Öğretiminde Aile: "Vicdan" Örneğinde Bir Model Denemesi. A. Ünal (Ed.). *Geçmişten Geleceğe Ahlak*. (ss. 261-274). Bartın: Karınca Creative Ajans Matbaacılık.
- Koç, Z. H. (2015). *Vicdan Ahlakı ve Teolojik Temelleri*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali. (2000). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil). (2013). Korean Bible Society: Yeni Yaşam Yayınları.
- Leirvik, O. (2013). Hoşgörü, Vicdan ve Dayanışma: Ahlak ve Din Eğitiminde Küreselleşen Kavramlar. R. Kaymakcan, S. Kenan, H. Hökelekli, Z. Ş. Arslan ve M. Zengin (Editörler) *Değerler ve Eğitimi*. (ss. 533-553). İstanbul: Dem Yayınları.
- Locke, J. (2000). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* (Çev. Meral Delikara Topçu). Ankara: Öteki Yayınevi.
- Lyons, W. (2009) Conscience-An Essay in Moral Psychology. *Philosophy*. (84), 477-494.
- Mutçalı, S. (2014). *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık.
- Poyraz, H. (2016). İnsanın Kendini Gerçekleştirme Olarak Ahlak. Ö. Türker (Ed.). *Ahlakın Temeli*. (ss. 55-66). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Rıfat, A. (1305). *Tasvir-i Ahlak*. İstanbul: (yy).

- Rousseau, J. J. (2009). *Emile Ya da Eğitim Üzerine* (Çev. Yaşar Avunç). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Saltuklu, Z. (2014). *Vicdan*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık.
- Türk Dil Kurumu. (2015). *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK.
- Topçu, N. (2005). *Ahlak*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Yaran, C. S. (2016). Ahlakın Temelleri ve "Hakla Kal" Önerisi. Ö. Türker (Ed.). *Ahlakın Temeli*. (ss. 67-78). Ankara: Nobel Yayın.
- Wright, D. ve Croxen, M. (1989). Ahlak Yargısının Gelişimi. (Çev. Demet Öngen) *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 22 (1), 289-310.
- Yıldız, A. (2010). Ahlak Gelişimi. H. Ergin ve S. Armağan Yıldız (Ed.). *Gelişim Psikolojisi*. S. 207-232. Ankara: Nobel Yayın.
- Zülliger, H. (2000). *Çocuk Vicdan ve Biz* (Çev. Kamuran Şipal) İstanbul: Cem Yayıncılık.
- Zengin, M. (2015). "Herkes İçin Geçerli Uygun Değerleri Belirlemek ve Öğretmek Mümkün mü? Değer Eğitimi Yaklaşımları Bağlamında Bir Analiz", *Uluslararası İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Sempozyumu* (19-21 Haziran 2014), Erzurum: Atatürk Üniversitesi. (ss. 321-335).

SON DÖNEM OSMANLI AHLAK RİSALELERİNDE ÖNE ÇIKAN DEĞERLER (1908-1918)

Gönderim Tarihi: 20.02.2018

Kabul Tarihi: 26.03.2018

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-0369-1217>

Muhammed Ali YAZIBAŞI*

Öz

II. Meşrutiyet dönemi bir taraftan devletin kurtarılmaya diğer taraftan da toplumun dönüştürülmeye çalışıldığı bir dönem olmuştur. Bu dönemde toplumsal değişiklik, tebaadan vatandaşlığa geçiş, yeni yaşam ve yeni insan gibi konular ön plana çıkmıştır. Makalenin amacı, her yönüyle sıkıntılar içerisinde olan Osmanlı'da 1908-1918 tarihleri arasında kaleme alınan ahlak risalelerinde öne çıkan değerleri tespit etmektir. Araştırmada, II. Meşrutiyet döneminde yazılan ahlak risalelerinin tespiti için belgesel tarama ve tüme varım yöntemleri kullanılmıştır. Söz konusu döneme ait ilkökul çağındaki çocuklara yönelik yazılan ahlak risalelerinin incelenmesi sonucu, vatan ve millet sevgisi, çalışkan olmak, tutumlu olmak, büyüklere saygılı olmak, sabırlı olmak, yardımsever olmak, cesur olmak, itaatkâr olmak, özverili olmak gibi değerlerin ön plana çıktığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Ahlak Risaleleri, Değer, Değerler Eğitimi, Toplum.

Property Values in the Last Period Ottoman Morality Tractates (1908-1918)

Abstract

The time of the II. Constitutional period was a period in which the state was rescued from the enemies and the society was tried to be transformed into a new form. In this period, issues such as social change, the transition from vassal to citizenship, new life and new human being came at the forefront. The aim of the research is to determine the prominent values of the moral revelations received between 1908 and 1918 in the Ottoman Empire. In the research, documentary scanning and deduction (deduction) methods were used for the determination

* Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

Dr. Assistant Professor, Kırıkkale University, Faculty of Islamic Education, Department of Philosophy and Religious Studies. Kırıkkale/Turkey (muhammedaliyazibas@hotmai.com).

of the moral revelations written during the II. Constitutional period (1908-1918). It is examined that values such as to be patient, self-sacrificing, helpful, courageous, and self-sacrificed are the result of examining the moral claims of this period.

Keywords: Ottoman, Morality Tractate, Value, Values Education, Society.

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca birçok devlet kurulmuş ve yıkılmıştır. Devletler varlıklarını devam ettirebilmek için askeri, ekonomi, teknoloji, iletişim vb. alanlarda kendilerini günün şartlarına göre sürekli modernize etmişlerdir. Söz konusu alanlarda kendilerini yenilemeyenler ya çağın gerisinde kalmış ya da dağılıp yok olmaktan kurtulamamıştır. Bununla birlikte toplumlarda huzuru sağlayan, bireyler arasında birlik ve beraberliğe katkı sunan en önemli diğer unsur değer ve değerler eğitimi olmuştur. Bunun içindir ki yöneticiler ülkelerini ayakta tutabilmek, toplumda mutluluğu hâkim kılabilmek için okul, kitap ve risaleler aracılığıyla vatandaşlarına toplumsal değerleri aktarmaya çalışmıştır. İdareciler ülkeleri ekonomi, askeri, siyaset ve ahlak gibi konularda problem yaşadığında değer ve değerler eğitimine daha da çok önem vermiştir.

II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte Osmanlı devletinde yeni bir dönem başlamıştır. Bu dönemin en önemli hedeflerinden biri de aydın, özverili, iradeli, sorumluluk bilincine sahip, vatansever "vatandaş tipi" yetiştirmek olmuştur. Söz konusu özelliklere sahip bireyler yetiştirmek için de eğitim ve öğretim kurumlarına daha çok önem verilmiştir. Çünkü bu dönemde sosyal, ekonomik, siyasal ve eğitim alanındaki problemlerin üstesinden ancak eğitim ile gelinebileceği düşüncesi yaygındır.¹ Özellikle I. Dünya savaşı ile birlikte ortaya çıkan sıkıntılar ve bunların sonucu değerlerin aşınmasıyla değerler eğitimi daha da ön plana çıkmaktadır.² Bu bağlamda son dönem Osmanlı devlet yöneticileri toplumda meydana gelen ahlaki yozlaşmaya tedbir olarak bazı girişimlerde bulunmuşlardır. Devletin söz konusu probleme karşı almış önlemlerden birisi ahlak risaleleri yazdırmak olmuştur. II. Meşrutiyet döneminde çok sayıda

¹ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (Ankara: Pegem Yayınları, 2009), 265.

² Muhammed Ali Yazıbaşı, *II. Meşrutiyet Dönemi Ahlak Eğitimi ve Öğretimi* (Ankara: Otorite Yayınları, 2014), 3.

Son Dönem Osmanlı Ahlak Risalelerinde Öne Çıkan Değerler (1908-1918) | 349 yazılan ahlak risalelerinde hangi değerlere yer verildiği ve ön plana çıkarıldığı merak edilen bir husus olmuştur. Çalışmada da söz konusu dönemde kaleme alınan ahlak risalelerinde yer alan değerler tespit edilmeye çalışılmıştır.

1. Kavramsal Çerçeve

II. Meşrutiyet siyaset, kültür, eğitim, düşünce, fikir ve sosyal alanlarda meydana gelen değişikliklerin yaşandığı farklı, renkli ve önemli bir dönemdir. Bu dönem, 17. yüzyılda başlayan Tanzimat ve I. Meşrutiyet döneminde yoğunlaşan batılılaşmanın ve modernleşmenin en üst seviyeye ulaştığı noktadır.³ Bununla birlikte II. Meşrutiyet dönemi insanlara sınırsız özgür düşünme imkânı sağladığı için farklı fikirlerin ortaya atılıp, rahatlıkla tartışıldığı bir zaman aralığı olmuştur.⁴

Değer, toplumu oluşturan bireylerin ortak duygu, düşünce, amaç, menfaatini yansıtan; toplumun varlık, birlik, işleyiş ve devamını sağlamak, sürdürmek için üyelerinin çoğunluğu tarafından doğru ve gerekli oldukları kabul edilen temel ahlaki ilke veya inançlardır.⁵ Değer, genel itibarıyla kabul edilen, istenilen ve davranışlar için ölçek olarak kullanılan olgudur. Belirli bir durumu diğerine tercih etme eğilimi olarak tanımlanan değer, davranışlara kaynaklık eden ve onları yargılamaya yarayan anlayıştır.⁶ Dolayısıyla değer, insana özgü, insanı insan yapan ve onu diğer canlılardan ayıran bir nitelik taşır. Bununla birlikte insanın amaçlarına uygun tarzda kendini gerçekleştirebilecek duruma gelmelerine yardımcı olur.⁷

Değerin bireye bakan yönü olduğu gibi topluma bakan yönü de bulunmaktadır. Değerlerle ilgili olarak yapılan tanımlar göz önünde bulundurulduğunda değerlerin bireysel boyutunda güdü, karar verme, tutum, inanç, ihtiyaç gibi kavramlar ağırlık kazanmaktadır.⁸ Bununla

³ Osman Ergin, *Türk Maârif Tarihi* (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 1-2: 418-419; Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı (Ankara: TTK Yayınları, 1970), 107.

⁴ Mustafa Gündüz, *II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2007), 17; Yazıbaşı, *II. Meşrutiyet Dönemi Ahlak Eğitim ve Öğretimi*, 2.

⁵ Sezgin Kızılcık ve Yaşar Erjem, *Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü* (İzmir: Saray Yayıncılık, 1996), 128.

⁶ Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak* (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1996), 25.

⁷ J. Kuçaridi, *Felsefi Açıdan Eğitim ve Türkiye'de Eğitim* (İstanbul: Kasım, 1995), 8.

⁸ Oktay Akbaş, "Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi", *Değerler ve Eğitimi*

birlikte değer, birey bir eyleme karar verirken ya da bir tercih yapmak durumunda kaldığı zaman alternatiflerden birini seçmeye yarayan yol gösterici nitelikteki içyapımıza ait bir ilke veya inanç olarak tanımlanmaktadır.⁹ Bu bağlamda değerler eğitimi sağlıklı düşünüp doğru karar verebilen, gündelik hayatta karşılaştığı problemlerle başa çıkabilen, özgüveni yüksek, eleştiren ve eleştirilere açık, analitik düşünme yeteneğine sahip, empati kurabilen bireylerin yetiştirilebilmesi için gerekli ve vazgeçilmez bir eğitimidir. Okul öncesi dönemde gerek aile ortamında gerekse eğitim kurumlarında verilecek değerler eğitimi söz konusu özelliklerle donanmış bireylerin yetişmesini sağlayacaktır. Bu sayede kendisi ile barışık, yaşadığı topluma uyum sağlayabilen, maddi, manevi değerlerini bilen bireylerden oluşan huzur ve mutluluğun hâkim olduğu bir toplum meydana gelir.

Değer ve değerler eğitiminin topluma bakan yönüne gelindiğinde bunlar toplumda birlik ve beraberliğe katkı sağlayan ve toplumu ayakta tutan temel unsurlardandır. Bir toplum, benimsediği ortak değerler ve o değerlerin yetişmekte olan nesillere aktarılması durumunda varlığını devam ettirebilir. Bundan dolayı geleceğini garanti altına almak isteyen toplumlar, ahlaklı bir nesil yetiştirmek için gayret göstermişler, ahlak ve değer eğitimi önem vermişlerdir. II. Meşrutiyet döneminde de özellikle ahlak eğitimi önem verilmektedir. Bunun için değer ve değerler eğitimi, gerek siyasi çevrelerde gerekse dönemin aydınları arasında tartışılan, ülkenin kurtuluşu kendisine bağlanan konuların başında gelmektedir. Bu dönemde çok sayıda risale kaleme alınmış ve çoğaltılmıştır. Özellikle ilkokul çağındaki çocuklara yönelik yazılan risalelerde vatan ve millet sevgisi, çalışkan olmak, tutumlu olmak, büyüklere saygılı olmak, sabırlı olmak, yardımsever olmak, cesur olmak, itaatkâr olmak, özverili olmak gibi değerlere oldukça geniş bir şekilde yer verilmiştir.

2. II. Meşrutiyet Dönemi Ahlak Risaleleri

İlkokul çağındaki öğrencilere yönelik ahlak risalelerinin yazımı ile ilgili ilk teşebbüs 1870 yılında "Telif ve Tercüme Nizamnâmesi" ile olmuştur. Nizamnâme ile ahlak kitaplarının vasıfları ve içerikleri belirlenmiştir. Tanzimat dönemi ve öncesi ahlak risalelerinin içerikleri

Uluslararası Sempozyumu 26-28 Kasım 2004, ed. Recep Kaymakcan vdğr. (İstanbul: DEM Yayınları, 2007), 673-679.

⁹ Ali Utku, "Değer", *Felsefe Ansiklopedisi* (Ankara: Ebabil Yayıncılık, 2006), 4: 51-52.

Son Dönem Osmanlı Ahlak Risalelerinde Öne Çıkan Değerler (1908-1918) | 351
incelendiği zaman risalelerde dini motiflerin oldukça geniş yer aldığı görülmüştür. Bu risalelerle dinsel ahlağın öğretilmesi hedeflenmiştir.¹⁰

II. Meşrutiyet bir taraftan devletin kurtarılmaya diğer taraftan da toplumun dönüştürülmeye çalışıldığı bir dönemdir. Bu dönemde toplumsal değişiklik, tebadan vatandaşlığa geçiş, yeni yaşam ve yeni insan gibi konuların ön plana çıkmaktadır.¹¹ Çünkü “toplumun devamlılığını sağlamak için onun yaşamına hizmet edecek vatandaş yetiştirmek ve yine onun devamını sağlamak için onu yenileyecek şartları hazırlamak, bu yaratıcı güçte vatandaşlar yetiştirmek”¹² ile mümkündür. Bu dönemde söz konusu konuların hayata geçirilebilmesi için eğitim felsefesinde de değişikliğe gidilmektedir. Eğitimin temeline hürriyet, müsavat, adalet, uhuvvet konuları yerleştirilmekte, öğrenciler bu ilkeler doğrultusunda yetiştirilmektedir.¹³

II. Meşrutiyet dönemine gelindiğinde devlet izniyle çok sayıda ahlak risaleleri bastırılmaktadır.¹⁴ Çünkü bu dönemde ülkeyi çöküşe götüren en önemli etkenlerden birisinin de ahlaki değerlerin yıpranması görülmektedir. Yeni neslin başta ahlaki değerler olmak üzere tüm değerlerle donatılması amaçlanmaktadır.¹⁵ Bunun için de değerlerin dönemin şartlarına göre tekrar anlamlandırılarak nesillere kazandırılması önemli bir ihtiyaç olarak düşünülmektedir.

II. Meşrutiyet döneminde yazılan ahlak risaleleri içerik olarak önceki dönemlerde yazılanlardan farklılık göstermektedir. Bu dönemde dinî ahlağın yerini sosyal ahlak almaya başlamaktadır. Ayrıca ahlak eğitiminin temelini batı tarzı ahlak ve pozitif akıl oluşturmaktadır.

Eğitim, devletlerin sıkıntıya düştükleri dönemlerde kurtuluş olarak gördükleri bir olgu olmuştur. Özellikle bunalımlı dönemlerde eğitimin merkezinde değerler eğitimi yer almıştır. II. Meşrutiyet dönemi de Osmanlı Devleti'nin her yönden sıkıntı içerisinde olduğu bir zaman dilimidir. Bu bağlamda, söz konusu dönemin idarecileri devleti içerisinde

¹⁰ Abdullah Kaygı, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kadar Ahlak Öğretimi ve Ali Seydi”, *Felsefe Dergisi*, 2 (1986): 17.

¹¹ Zafer Toprak, “80. Yıldönümünde ‘Hürriyetin İlanı’ ve Rehber-i İttihad”, *Toplum ve Bilim*, 42 (1988): 157.

¹² Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 43.

¹³ Füsun Üstel, “Makbul Vatandaş”ın Peşinde (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 32.

¹⁴ Yazıbaşı, *II. Meşrutiyet Döneminde Ahlak Eğitim ve Öğretimi*, 129.

¹⁵ Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, 49.

düşmüş olduğu bunalımdan kurtarmak için hangi değerleri öğrettikleri araştırmanın sorunsalını oluşturmaktadır. Çalışmada II. Meşrutiyet döneminde iptidai mekteplerinde (ilkokullarda) okutulan yedi adet ahlak risalesinden yararlanılmıştır. Araştırmada faydalanılan söz konusu risalelere ve risalelerde yer alan değerleri tespit etmede belgesel tarama ve tümevarım akıl yürütme yöntemi kullanılmıştır. Söz konusu döneme ait ilkokul çağındaki çocuklara yönelik yazılan ahlak risalelerinin incelenmesi sonucu, vatan ve millet sevgisi, çalışkan olmak, tutumlu olmak, büyüklere saygılı olmak, sabırlı olmak, yardımsever olmak, cesur olmak, itaatkâr olmak, özverili olmak gibi değerlerin ön plana çıktığı tespit edilmiştir.

2.1. Çalışmak

II. Meşrutiyet, Osmanlı devleti için askeri, ekonomi, eğitim, sosyal ve kültür alanlarda sıkıntının en yoğun olduğu dönemdir. Özellikle ekonomik problemler hat safhaya ulaşmaktadır. Bu bağlamda ahlak risalelerinde öğrenciler çalışmaya, bir şeyler üretmeye teşvik edilmektedir. Birey ve toplumun huzurlu olabilmesi için çalışmanın ve üretmeyi alışkanlık haline getirmenin gerekliliği “Zengin olmak, kuvvetli olmak, âlim ve fâzıl olmaktır.”¹⁶ şeklinde ifade edilmektedir. Ayrıca risalelerde çalışmanın herkes için bir borç olduğuna vurgu yapılmaktadır.¹⁷ Dolayısıyla birey ailesine, topluma ve etrafındaki diğer insanlara borcunu ödemek için çalışmaya mecburdur.¹⁸

Birey çalıştığı zaman sonuçlarından sadece kendisi yararlanmaz. Aynı zamanda bütün insanlığa fayda sağlar. Mesela çiftçiler çalışıp buğday yetiştirdikleri için insanlar ekmek yiyebilmekte, kömürcüler ve oduncular çalıştıkları için insanlar yemeğini pişirebilmekte ve evlerini ısıtabilmektedir. O halde kişi bir taraftan kendi ihtiyaçlarını gidermek amacıyla çalışırken diğer taraftan da başkalarının ihtiyaçlarını gidermiş olmaktadır.¹⁹ Ayrıca risalelerde insanlar sürekli çalışmaya, hayatın hiçbir döneminde çalışmayı bırakmamaya teşvik edilmektedir. Çünkü birey

¹⁶ Ahmet Cevdet, “Softalığa Dair”, *İctihad*, 60 (1329): 1304.

¹⁷ Ahmet Cevad, *Musahabât-ı Ahlâkiye, Sıhhiye, Medeniye, Vataniye ve İnsaniye (Devre-i Üla, İkinci Sene)* (İstanbul: Matbaayı Orhaniye, 1330), 42.

¹⁸ Ali Nazima, *Malumât-ı Ahlâkiye ve Medeniye (İptidai Mekteplerinin İkinci Senesi)* (İstanbul: Keteon ve Bedrusyan Matbaası, 1328), 17.

¹⁹ Ali Rıza, *İptidailere Malumât-ı Ahlâkiye ve Medeniye* (İstanbul: Dersaadet Nefesat Matbaası, 1331), 30; Ahmed Cevad, *Musahabât-ı Ahlâkiye Sıhhiye, Medeniye, Vataniye ve İnsaniye (Devre-i Mutavassıta Birinci Senesi)* (İstanbul: Hilal Matbaası, 1334), 27-28.

Son Dönem Osmanlı Ahlak Risalelerinde Öne Çıkan Değerler (1908-1918) | 353
amacına ulaşmak için gayret etmeli ve elde ettiklerini hem korumak hem de ileri seviyelere taşımak için sürekli çalışmaya devam etmelidir.²⁰ Bu durum bir hikâyede: “Küçük Bahtiyar’ın babası memleketimizin en büyük zenginlerinden idi. Üç çiftliği, birkaç konak ve hanesi vardı. Küçük Bahtiyar daima lalası ile geziyor, arabaya biniyordu. Bahtiyar’ın henüz on- on bir yaşında iken bir iki arabası, atı vardı. Bugün aldığını yarın beğenmeyerek atıyor veya yok pahasına sattırıyordu... Rumlar isyan etmiş, devlette üzerlerine kırk elli tabur asker sevk etmeye mecbur olmuş idi. Bahtiyar Bey’in de babası bu ihtilalden son derece zarar gördü. Asî Rumlar bütün Müslümanların olduğu gibi Bahtiyar’ın ailesinin de emlakını tahrip etmişler, binaları yıkmışlar, ağaçları yakmışlar, hayvanların çoğunu çalmışlardı. İhtilalden sonra Bahtiyar’ın babası ve iki sene sonra anası vefat etti. Bahtiyar servetini toplayarak, me’külatını az çok tamire çalışarak yine geçinmeye muvaffak oluyordu. Fakat emlakını kendi idare edemeyeceğinden günden güne serveti azalıyordu. Nihâyet ikinci bir ihtilal biçare Bahtiyar’ın bütün servetini, emlakını tehlikeye attı. İki sene süren bu ihtilalin neticesinde Bahtiyar her şeyini gâyp etmişti. Şimdi ise evlenmiş çoluk çocuk sahibi olmuş idi. Son meşun muharebe neticesinde bedbaht Bahtiyar ailesini alıp hicret etmek mecburiyetinde kaldı.”²¹ şeklinde ifade edilmektedir.

Risalelerinin geneline bakıldığında “çalışkan olmak” değerinin ön plana çıkartılan değerlerden birisi olduğu görülmektedir. Çünkü gayret etme, çalışma ve sahip olduğu maddi, manevi imkânları yönetebilme yeteneği her bireyin sahip olması gereken değerlerin başında gelmektedir. Bu bağlamda ahlak risalelerinde çalışmak, gayret etmek gibi değerlerin çocukluk döneminden itibaren bireye kazandırılması gerektiğine ve söz konusu değerlerin hem bireye hem de topluma yararı olacağına vurgu yapılmaktadır.

3.2. Sabırlı Olmak

Ahlak risalelerinde övülen ve öğretilmek istenen sabretmek değeri iki boyutta ele alınmaktadır. Birincisi insanın dünyada karşılaştığı bela ve musibetlere karşı sabırlı olmasıdır. İkincisi ise bireyin bir şeyler öğrenirken karşılaşmış olduğu zorluklara karşı sabırlı olmasıdır. Eğer

²⁰ Muhammed Asım-Ahmed Cevad, *Anadolu Yavrusunun Kitabı (Devre-i Mutavassıta İkinci Senesi)* (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1334), 88.

²¹ Cevad, *Musahabât-ı Ahlâkiye, Sıhhiye, Vatanîye ve İnsaniye (Devre-i Ülla, İkinci Senesi)*, 62-63.

kişi bir konuyu öğrenmede başarısız olursa ümitsizliğe düşmemeli, onun üstesinden gelebilmek için sabırla çalışmalıdır.

Bireyin yeni şeyler öğrenirken nasıl bir tavır takınması gerektiği “Ahmet ile Kâzım kardeştir. Hem de Cemile ile Sıdika’nın amca çocuklarıdır. Onlara babaları bayramda sicimle çevrili birer topaç almış idi. Topacı çevirmek için sicimi dikkatli dikkatli sarmak, sonra yine dikkatli dikkatli topu yere fırlatmak lazım idi. Dikkatli olunmazsa topacı çevirmek mümkün olmaz. Kâzım birkaç defa topacı tecrübe etti, fakat çevirmeye muvaffak olamadı. Bunu yapabilmek için dikkatle sebat etmeliydi. Kâzım’ın canı sıkıldı, oyuncağını dolaba attı, bir daha da aramadı. Ahmet ise her gün dikkatli dikkatli topacını atarak döndürmesini öğrendi. Şimdi ise topaç güzel güzel dönüyor. Ahmet de bununla güzel güzel eğleniyor.”²² şeklinde hikayeleştirilerek anlatılmaktadır.

Risalelerde sosyal hayatta karşılaşılan problemlerle başa çıkabilmede ve eğitim-öğretim hususundaki zorlukların üstesinden gelebilmede sabır değerinin önemine sıklıkla vurgu yapılmaktadır. İnsanın çalışmak için kuvvete ihtiyacı olduğu gibi işinde başarılı olabilmesi için de sabretmeyi bilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde sabırlı olmayan birey hiçbir şeyi öğrenemediği gibi hiçbir meslek sahibi de olamaz.²³ Bu bağlamda, II. Meşrutiyet dönemi Osmanlı’nın her bakımdan sıkıntı içerisinde olduğu bir dönemdir. Risalelerde sabırlı olmak, vazgeçmemek, zorluklarla başa çıkabilmek ve bir şeyleri elde edebilmek için gayret etmemenin gerekliliği sıklıkla vurgulanmaktadır.

3.3. Cesaret

Cesaret, ahlak risalelerinde kişinin kendisini, ailesini ve vatanını tehlikelerden koruması şeklinde tanımlanmaktadır.²⁴ Risalelerde bireylere başlarına gelebilecek musibetlere “sabırlı olma” değeri öğretilirken, aynı zamanda “cesur olma” değeri de verilmektedir. Ayrıca, gerçek hayatta karşılaşılabilecek depresyon, sel, kıtlık, savaş gibi olağan üstü durumların üstesinden gelme hususunda cesaretli olunması gerektiği düşüncesi öğretilmektedir. Bu durum “Bir insan karanlıkta saldırıya maruz kalsa o dakikada korkmaması, itidalli davranması gerekir. Fakat

²² Cevad, *Musahabât-ı Ahlâkiye, Sıhhiye, Medeniye, Vataniye ve İnsaniye (Devre-i Üla, İkinci Senesi)*, 51-52.

²³ Nazima, *Malumât-ı Ahlâkiye ve Medeniye (İptidai Mekteplerinin İkinci Senesi)*, 21.

²⁴ Cevad, *Musahabât-ı Ahlâkiye Sıhhiye, Medeniye, Vataniye ve İnsaniye (Devre-i Mutavassıta Birinci Sene)*, 100.

Son Dönem Osmanlı Ahlak Risalelerinde Öne Çıkan Değerler (1908-1918) | 355
bu da yeterli değildir. Kendisine saldıranın elini tutması, elinden silahını alması veya kendi silahını çekip kullanması gerekir.”²⁵ şeklinde ifade edilmektedir.

Risalelerde “cesur olma” değerine farklı bir anlam daha yüklenmektedir. Cesaretli olmak bireyin elemlere, kederlere, zorluklara karşı durması, bireyin nefesine güvenmesi, namus ve haysiyetine hiçbir kimseyi tecavüz ettirmemesi, hatır ve gönül kırmayarak yahut bir kimseden korkarak doğruyu söylemekten çekinmemesi gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.²⁶

Ahlâk risalelerinde cesarete, bireyin kendisini, vatanını koruması veya zorluklarla mücadele etmesi anlamının yanında bireyin çalışıp geçimini sağlaması ve vatani için faydalı işler yapması gibi farklı anlamlar da yüklenmektedir.²⁷

3.4. Yardımseverlik

Toplumları ayakta tutan değerlerden birisi de yardımlaşma duygusudur. Bireyler arasında yardımlaşma, dayanışma değerlerinin etkili bir şekilde tesis edildiği toplumlarda güven ve huzur ortamı kendiliğinden oluşmaktadır. Ahlak risalelerinde yardımlaşmanın insanların birbirine karşı bir görev olduğuna vurgu yapılmaktadır. Eğer insanlar birbirine yardım etmezlerse dünyada yoksulluk ve fakirliğin kaçınılmaz hale geleceğine dikkat çekmektedir.²⁸ İnsanlar arasındaki yardımlaşmanın faydası ve gerekliliği “Birinin evi yanacak olur da söndürmeye gayret etmezsek evi yanar bedbaht olur. Sonra bizim evimizde de yangın çıkarsa o da bizim imdadımıza gelmez, felaket görmüş oluruz. Bize de imdada gelirler, biz de bahtiyar oluruz. İnsan daima yangın zuhur ettiği vakit değil, her gün, her saat başkaları için çalışmalıdır.”²⁹ şeklinde örneklendirilerek açıklanmaktadır.

İnsanların hayatta karşılaştıkları zorlukların üstesinden gelmeleri hususunda en büyük destekçileri yardımlaşma ve dayanışma değeridir. Birey, tek başına altından kalkamayacağı problemi hemcinslerinin yardımlarıyla rahatlıkla çözüme kavuşturabilir. Bu durum, risalede yer

²⁵ Cevad, *Musahabât-ı Ahlâkiye Sıhhiye, Medeniye, Vataniye ve İnsaniye* (Devre-i Mutavassıta Birinci Sene), 100; Rıza, *İptidailere Malumât-ı Ahlâkiye ve Medeniye*, 16.

²⁶ Ali Seydi ve Mustafa, *Musahabât-ı Ahlâkiye ve Malumât-ı Medeniye* (Devre-i Âliye Birinci Sene), 35.

²⁷ Rıza, *İptidailere Malumât-ı Ahlâkiye ve Medeniye*, 16-17.

²⁸ Nazıma, *Malumât-ı Ahlâkiye ve Medeniye (İptidai Mekteplerinin İkinci Senesi)*, 35.

²⁹ Rıza, *İptidailere Malumât-ı Ahlâkiye ve Medeniye*, 6-7.

alan bir hikâyede; “Bir adam dağda yolculuk ederken yolun büyük bir taşla kapandığını görür. İki tarafına bakar. Ne sağda ne de solda geçilecek başka bir yer bulamaz. Taşı iterek yolu açmak istese de gücü yetmez. Çalışmanın faydası olmadığını anlar. O vakit kendi kendine, ‘Ben burada kalacağım. Gece olacak, aç, susuz, silahsız burada ne yapacağım, beni kurtlar yer.’ diye düşünmeye başlar. O esnada bir yolcu daha gelir. O da taşı yuvarlamaya çalışır onun da gücü yetmez. Oturup düşünmeye başlarlar. Başka yolcular da gelir. Hiçbiri taşı yerinden oynatamaz. O vakit içlerinden biri ‘Arkadaşlar her birimizin yapamadığını hepimiz birlikte yapamaz mıyız?’ der. Hepsi birden kalkarlar, taşa dayanırlar, yuvarlarlar, yolu açarlar, yollarına giderler.”³⁰ şeklinde anlatılmaktadır.

3.5. Tutumlu Olmak

Tutumluluk, ahlak risalelerinde, bireyin çalışarak kazandığı maldan bir miktarını ihtiyaç duyduğu zamanlarda kullanmak üzere biriktirmesi³¹ olarak tanımlanmaktadır. Bireyin niçin tutumlu olması gerektiği “Bir kimse kazandığını bütünü sarf edip sonunu saymayanlar sonra sıkıntı çekerler. İnsan her gün çalışır çabalar, kazanır. Fakat bir gün de hasta olup çalışamayacak bir halde bulunur. Eğer vücudu sıhhatte iken çalıştığı zaman kazancından bir miktar para tasarruf edip biriktirmiş ise hastalığı ve çalışmadığı zamanda onu sarf edip sıkıntı çekmez.”³² şeklinde açıklanmaktadır.

Musahabât-ı Ahlâkiye adlı ahlak risalesinde ekonomik durumu iyi olduğu dönemde tasarruf etmeyen bir kimsenin hayatının son dönemlerinde karşılaştığı maddi sıkıntıları hikâyede şöyle anlatılmaktadır: “Muhammed Efendi pek iyi tahsil görmüş ve son derece çalışkan bir tüccardı. Ticaretle iştiğal ediyor çok para kazanıyor, bununla beraber her zaman parasız gibidir. Çünkü bütün kazancını sarf ediyor. Muhammed Efendi namuslu bir adam olduğu için tacirlerin, sermayedarların kendisine büyük emniyet ve itibarları vardı. Bu sayede istediği kadar mal ve sermaye bulup ticaretini çeviriyor, pek çok para kazanıyor. Halbuki bugün vefat etse ailesi sokakta kalacak. Henüz bir ev satın almamış, küçük bir servet bile vücuda getirmemiştir. Hasta düşmüş olsa, iki üç ay çalışmasa büyük sıkıntılara duçar olmaz mı? Bir de bir gün

³⁰ Rıza, *İptidailere Malumât-ı Ahlâkiye ve Medeniye*, 7-8.

³¹ Nazima, *Malumât-ı Ahlâkiye ve Medeniye (İptidai Mekteplerinin İkinci Senesi)*, 16.

³² Nazima, *Malumât-ı Ahlâkiye ve Medeniye*, 17.

Son Dönem Osmanlı Ahlak Risalelerinde Öne Çıkan Değerler (1908-1918) | 357
olur ki ticaretinde kâr yerine ziyan da edebilir. O vakit sermayedarlar itibarlarını çekerler. O da sermayesizlikle ticaretini çeviremeyerek iflasa mecbur olur, sefaletе düşer.”³³

Muhasabât-ı Ahlâkiye ve Malumât-ı Medeniye adlı risalede geçen “Benî nevine hizmet ve muavenette bulunmak, hayır ve hasenat yapmak üzere mal veya para artırmak.”³⁴ ifadesinden de anlaşıldığı üzere tasarruf sadece bireyin kendisi için yapılmamaktadır. Muhasabât-ı Ahlâkiye ve Malumât-ı Medeniye adlı ahlak risalesinde de ecdadımızdan bizlere kalan okulların, camilerin, çeşmelerin ve köprülerin büyüklerimizin tasarrufları sayesinde meydana geldiğine vurgu yapılmaktadır.³⁵

3.6. Büyüklere Saygılı Olmak

Türk-İslam kültürünün en temel değerlerinden biri olan büyüklere karşı saygılı olma değerine ahlak risalelerinde geniş bir şekilde yer verilmektedir. Saygı gösterilmesi gerekenler büyükanne ve büyükbabalar, anne-babalar, öğretmenler ile vatani, milleti, devleti için çalışanlar şeklinde sıralanmaktadır.³⁶

Risalelerde saygı gösterilmesi gerekenlerin başında anne-babaların geldiği ifade edilmektedir. Bunun gerekçesi “Evlatlarım! Bu ilk yaşlarınızı hatırlayınız anneniz kaç defa hasta olduğunuz vakit size ne kadar hizmet etmiş, ne kadar emekler sarf etmiştir. Belki siz bilmezsiniz babanız ananız sizin iyi olmanız, rahat etmeniz için ne kadar geceler ne kadar gündüzler kendi rahatlarını feda etmişlerdir. Annenizin babanızın sizin için çektikleri bu kadar zahmet bu kadar meşakkat mukabilinde onlara hürmet etmeniz sizin borcunuzdur.”³⁷ şeklinde ifade edilmektedir.

Risalelerde en az anne-baba kadar saygı gösterilmesi gerekenlerin öğretmenler olduğu ifade edilmektedir. “Anne-babalar evlerinin

³³ Cevad, *Muhasabât-ı Ahlâkiye, Sıhhiye, Medeniye, Vataniye ve İnsaniye (Devre-i Mutavassıta Birinci Sene)*, 91-92.

³⁴ Ali Seydi ve Mustafa, *Muhasabât-ı Ahlâkiye ve Malumât-ı Medeniye (Devre-i Âliye Birinci Sene)* (İstanbul: Necmi İstikbal Matbaası, 1336), 44.

³⁵ Ali Seydi ve Mustafa, *Muhasabât-ı Ahlâkiye ve Malumât-ı Medeniye (Devre-i Âliye Birinci Sene)*, 44.

³⁶ Cevad, *Muhasabât-ı Ahlâkiye, Sıhhiye, Medeniye, Vataniye ve İnsaniye (Devre-i Üla, İkinci Sene)*, 23.

³⁷ Nazima, *Malumât-ı Ahlâkiye ve Medeniye*, 25; Rıza, *İptidailere Malumât-ı Ahlâkiye ve Medeniye*, 20.

ihtiyaçlarını karşılamak için akşama kadar tarlalarda, bahçelerde ve mağazalarda çalışırlar. Dolayısıyla çocuklarına okuma ve yazma öğretmeye vakitleri bulunmamaktadır. Çocukların bu eksikliklerini öğretmenler gidermektedir.”³⁸ Musahabât-ı Ahlâkiye, Medeniye, Tarihiye, Diniye adlı ahlak risalesinde öğretmenler, anne-babaların yerine getiremediği görevleri tamamlamış olmaktadır. Bunun için anne-baba kadar saygı gösterilmesi gerekenlerden birisi de öğretmenlerdir. Risalelerde vatani, milleti ve devleti için hizmet eden, gerekirse vatani için gözünü kırpmadan canını feda eden devlet büyüklerine de saygı duyulması gerektiğine vurgu yapılmaktadır.³⁹

3.7. İtaatkâr Olmak

Malumât-ı Ahlâkiye ve Medeniye adlı ahlak risalesinde, “İtaat her yerde lazımdır. İtaat olmayan yerde intizam bulunmaz. Bir şakirt hocasına, bir asker zâbitına, bir amele fabrika müdürüne, çırak ustasına, evlat anne-babasına her zaman itaat etmeye mecburdur.”⁴⁰ ifadeleriyle itaatin hayatın her noktasında olması gerektiğine vurgu yapılmaktadır. İtaatsizliğin yaygın olduğu toplumlarda huzur ve barıştan bahsetmek mümkün değildir.⁴¹ Bu yüzden itaat değerine, II. Abdülhamit döneminde olduğu gibi II. Meşrutiyet dönemi ahlak risalelerinde de geniş bir şekilde yer verilmektedir.⁴²

Musahabât-ı Ahlâkiye, Sıhhiye, Medeniye, Vataniye ve İnsaniye adlı risalesinde özellikle anne-babaya karşı sorgusuz ve sualsiz bir şekilde itaat edilmesi istenilmektedir. Çünkü anne-babaya saygı göstermek çocuklar için bir borçtur. Anne-babalar ne isterlerse çocukların sorgulama yapmadan istenilen şeyi yerine getirmesi gerekmektedir. Anne-babasının sözünü dinlemeyip itaatsizlik eden bir kimsenin nasıl bir olumsuzlukla karşılaştığı şöyle hikayeleştirilmektedir: “Selim adındaki bir öğrenci, ‘kendini tehlikeden sakın’, ‘sonunu düşünmeden hiçbir şey yapma’, gibi tembihleri çok defa annesinden, babasından, mualliminden işitmiş olmasına rağmen hiçbir zaman istifade etmemişti. Bir gün yine mektepten çıkarken bir arabanın

³⁸ Rıza, *İptidailere Malumât-ı Ahlâkiye ve Medeniye*, 23-24.

³⁹ H. Natan ve Miyyad Sadullah, *Musahabât-ı Ahlâkiye, Medeniye, Tarihiye, Diniye (Devre-i Âliye İkinci Sene)* (İstanbul: Necmi İstikbal Matbaası, 1333), 86-87.

⁴⁰ Nazima, *Malumât-ı Ahlâkiye ve Medeniye (İptidaiye Mekteplerinin İkinci Senesi)*, 24.

⁴¹ Rıza, *İptidailere Malumât-ı Ahlâkiye ve Medeniye*, 19.

⁴² Nuri Doğan, *Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1994), 128.

Son Dönem Osmanlı Ahlak Risalelerinde Öne Çıkan Değerler (1908-1918)| 359
geçtiğini gördü, arkasındaki yaya yapışmak hevesiyle kapıldı. Böyle bir işin sonunun ne olacağını düşünmeden arabayı yakalamaya koştu. Araba ağır ağır yürüdüğünden ona yetişmek, yayını tutmak ve yayının üzerine oturmak Selim için güç olmamıştı. Selim şimdi anlıyordu. Araba yürüdükçe kendisini sürüklüyordu ve bu pek hoş bir şey oluyordu. Araba koşmaya başladı. Koştukça Selim mahallesinden uzaklaşıyor, tanımadıkları sokaklar arasından geçiyor, artık elleri yoruluyor, içi rahatsızlanıyor, meraklanıyordu. Fakat arabanın arkasından nasıl insan ki, araba durmuyor daima, daima ilerliyordu. Selim'in ellerinden kuvvet kalmamıştı. "Arabacı, arabacı!" diye haykırdı. Fakat arabacı arabayı durduracağı yerde korkunç kamçısını arkaya salladı. Kamçının ucu Selim'in başına geldi. Bu darbe çocuğun son kuvvetini bitirdi. Elleri çözüldü, bütün ağırlığı ile kaldırımın üzerine serildi ve o anda bayıldı. Başından kanlar akıyordu. Selim'i kaldırıp eczaneye götürdüler. Doktor yarayı sararken tedbirsiz çocuk ne acılar duyuyordu. Lakin kabahatli olduğunu düşündüğünden dişini sıkıyor, hiç sesini çıkarmıyordu. Ameliyattan sonra annesine götürdüler. Biçare valide işin ne olduğunu öğrendiği zaman son derece kederlendi. Ağlaya ağlaya tedbirsiz çocuğu yatağına yatırdı. Bir aydan ziyade hasta yatan bedbaht Selim'e gece gündüz bakmaya mecbur oldu. Selim için acı bir tecrübe oldu. Selim tedbirsizliğin afacanlığın cezasını çekti. Ondan sonra sonunu düşünmeden hiçbir şey yapmıyordu. Artık terbiyesizlikten vazgeçmişti. Çocuklar, her işin, sonunu düşününüz. Her işte aklınıza danışınız. Tehlikeli olacağını anladığınız bir işi sakın işlemeyiniz. Sonra pişman olursunuz."⁴³

Muhasabât-ı Ahlâkiye, Sıhhiye, Medeniye, Vataniye ve İnsaniye adlı ahlak risalesinde devlet, aile ile eşdeğer tutulmaktadır. Bunun için çocukların anne-babasına itaat ettiği gibi vatandaşın da devlet büyüklerine ve kanunlara itaat etmeleri istenmektedir. Çünkü "Kanunlar halkın seçmiş oldukları mebusan ve ayan heyetleri tarafından yapılmış ve kabul edilmiştir. Dolayısıyla herkesin kanunlara itaat etmesi mecburdur."⁴⁴

⁴³ Cevad, *Muhasabât-ı Ahlâkiye, Sıhhiye, Medeniye, Vataniye ve İnsaniye* (Devre-i Mutavassıta Birinci Sene), 24-26.

⁴⁴ Cevad, *Muhasabât-ı Ahlâkiye, Sıhhiye, Medeniye, Vataniye ve İnsaniye* (Devre-i Mutavassıta İkinci Sene) (İstanbul: Matbaa-i Orhaniye, 1332), 28.

3.8. Fedakârlık

Ahlak risalelerinde fedakârlık, bireyin tehlikeye düşmüş hemcinsini, içerisine düşmüş olduğu sıkıntıdan kurtarmak için malını, canını feda etmesi şeklinde tanımlanmaktadır.⁴⁵ Bu durum “Yangında, ateşler içinde kalan birini kurtarmak için ateşin içine girerek hayatını tehlikeye koyan bir tulumbacı fedâkardır. Denize düşen birini kurtarmak için kendini denize atan biri fedâkarlık yapmış olur.”⁴⁶ şeklinde örneklendirilmektedir. Birey başkalarına yardım etmekle aslında yalnızca karşındakini mutlu etmekle kalmaz kendisini de mutlu etmiş olur. Çünkü yardıma muhtaç birisine yardım eden kimse hem kalben hem de vicdanen huzura ermiş olur.⁴⁷

Risalelerde, insanın vatanını düşmanlardan kurtarmak için canını feda etmesi de fedakârlığın diğer bir boyutu olarak ifade edilmektedir. İnsanın, yeri geldiği zaman vatani, milleti, devleti ve bayrağı uğruna tereddütsüz bir şekilde canını feda etmesi büyük fedakârlıktır.⁴⁸ Bununla birlikte fedakârlık yalnızca maddi konularda yapılan yardımlarla sınırlı değildir. “İnsanlara güzel söylemek, hastaları teselli etmek, zayıfları iyiliğe teşvik etmek, ümitsizliğe düşenleri cesaretlendirmek de birer fedakârlıktır.”⁴⁹

3.9. Vatan Sevgisi

Malumât-ı Medeniye adlı ahlak risalesinde vatan, “Bir insanın vatani yalnızca doğup büyüdüğü memleketi değildir. Vatan bir milletin yaşadığı topraklar, hâkim olduğu kıtaların hepsidir. Mensup olduğu milletin bütün memleketleri, bütün şehirleri, bütün köyleri, elhasıl bütün toprakları onun vatani.”⁵⁰ şeklinde tanımlanmaktadır.

Eserlerde vatan insanın uzuvlarına benzetilmektedir. İnsanın uzuvlarının sağlık, bütünlük içerisinde işlemesi bireye huzur, mutluluk verdiği gibi bir memleketin şehirleri, köyleri, beldeleri birlik ve beraberlik içerisinde yaşar ise o ülkede de refah, bolluk olur. Söz konusu

⁴⁵ Nazima, *Malumât-ı Ahlâkiye ve Medeniye (İptidaiye Mekteplerinin İkinci Senesi)*, 36.

⁴⁶ Nazima, *Malumât-ı Ahlâkiye ve Medeniye (İptidaiye Mekteplerinin İkinci Senesi)*, 37.

⁴⁷ Rıza, *İptidailere Malumât-ı Ahlâkiye ve Medeniye*, 34.

⁴⁸ Cevad, *Muhasabât-ı Ahlâkiye, Sihhiye, Vataniye ve İnsaniye (Devre-i Üla İkinci Sene)* 115; Cevad, *Muhasabât-ı Ahlâkiye, Sihhiye, Vataniye ve İnsaniye (Devre-i Mutavassıta İkinci Sene)*, 131.

⁴⁹ Nazima, *Malumât-ı Ahlâkiye ve Medeniye (İptidaiye Mekteplerinin İkinci Senesi)*, 37.

⁵⁰ Mehmet Hazık, *Malumât-ı Medeniye, Birinci Kısım (Umum Mekâtib-i İptidaiyede Tedris Olunmak Üzere)* (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1325), 14.

Son Dönem Osmanlı Ahlak Risalelerinde Öne Çıkan Değerler (1908-1918) | 361
durumun sağlanabilmesi için herkesin vatanını, milletini sevmesi ve çalışması gerekmektedir.

Risalelerde vatan milletin anası olarak ifade edilmektedir.⁵¹ Bunun için birey annesini ne kadar çok seviyorsa vatanını da o kadar çok sevmelidir. İnsanın vatanında huzur, barış ve refah varsa ailesi, kardeşleri ile birlikte mutlu bir hayat yaşayabilir.⁵² Kişinin vatanını sevdiğinin en güzel göstergesi ise vatan için fedakârlıkta bulunması⁵³ yeri geldiğinde vatani uğrunda canını feda etmesidir.⁵⁴ Bu bağlamda, risalelerde vatan sevgisinin birey için anne-baba sevgisi kadar önemli olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca bireyin devletine ve milletine karşı en önemli görevlerinden birisinin de fedakârlık olduğuna vurgu yapılmaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Osmanlı Devleti'nde XVI. yüzyıldan itibaren askeri, ekonomi, sosyal vb. alanlarda ortaya çıkan rahatsızlıklar XX. yüzyıla gelindiğinde zirveye ulaşmıştır. Ülkeyi söz konusu sıkıntılardan kurtarabilmek için başta askeriye olmak üzere ekonomi, eğitim gibi alanlarda ıslahatlar yapılmaya çalışılmıştır. Bu dönemde Osmanlı Devleti'nde maddi sıkıntılarla birlikte sosyo-kültürel alanlarda da problemler rahatsız edici düzeye ulaşmıştır. Özellikle I. Dünya savaşı ile birlikte ülkede ortaya çıkan sıkıntılar değerlerin aşınmasına neden olmuştur. Her yönüyle sıkıntı içerisinde olan Osmanlı Devleti toplumunda meydana gelen ahlaki yozlaşmanın üstesinden gelebilmek için eğitime daha da önem vermiştir. Çünkü bu dönemde ülkeyi içerisine düşmüş olduğu bunalımlı durumdan kurtaracak en önemli olgunun eğitim olduğu görüşü oldukça yaygındır.

Osmanlı Devleti'nde toplumda meydana gelen ahlaki buhran ile mücadelede başvurulan yollardan birisi de resmi kanallar aracılığı ile ahlak risalelerinin yazdırılıp çoğaltılması şeklinde olmuştur. Bu durum II. Meşrutiyet döneminde de artarak devam etmiştir. Çünkü bu dönemde birçok alanda sıkıntı yaşanmıştır. Bunları ekonomik, toplumsal değişim ve ahlaki problemler olarak sıralamak mümkündür. Dönemin idarecileri yetişmekte olan nesillerin zorluklarla başa çıkabilmeleri ve istenilen

⁵¹ Nazima, *Malumât-ı Ahlâkiye ve Medeniye (İptidaiye Mekteplerinin İkinci Senesi)*, 31.

⁵² Rıza, *İptidailere Malumât-ı Ahlâkiye ve Medeniye*, 39.

⁵³ Cevad, *Musahabât-ı Ahlâkiye, Sıhhiye, Medeniye, Vataniye ve İnsaniye (Devre-i Ülla İkinci Sene)*, 114.

⁵⁴ Nazima, *Malumât-ı Ahlâkiye ve Medeniye (İptidaiye Mekteplerinin İkinci Senesi)*, 32.

değerleri içselleştirebilmeleri için ahlak risalelerinde özellikle bazı değerlere daha çok yer vermiştir.

Sonuç olarak söz konusu dönemdeki ilkököl çağındaki çocuklara yönelik kaleme alınan ahlak risalelerinin içerikleri incelendiğinde çalışmak, sabırlı olmak, cesaret, yardımseverlik, tutumlu olmak, büyüklere saygılı olmak, itaatkâr olmak, fedakârlık ve vatan sevgisi gibi değerlere yer verildiği görülmektedir. Böylelikle ülkede toplum içerisinde birlik, beraberlik ve huzur sağlanmaya çalışılmıştır.

Kaynakça

- Akbaş, Oktay. "Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi", Değerler ve Eğitimi Uluslar arası Sempozyumu 26-28 Kasım 2004, ed. Recep Kaymakcan, Seyfi Kenan, Hayati Hökelekli, Z. Şeyma Asrlan ve Mahmut Zengin. İstanbul: Dem Yayınları, 2007.
- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Pegem Yayınları, 2009.
- Asım, Muhammed ve Ahmed Cevad. *Anadolu Yavrusunun Kitabı (Devre-i Mutavassıta İkinci Sene)*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1334.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Cevad, Ahmed. *Muhasabât-ı Ahlâkiye, Sıhhiye, Medeniye, Vataniye ve İnsaniye (Devre-i Üla İkinci Sene)*. İstanbul: Matbaa-i Orhaniye, 1332.
- Cevad, Ahmed. *Muhasabât-ı Ahlâkiye, Sıhhiye, Medeniye, Vataniye ve İnsaniye (Devre-i Mutavassıta İkinci Sene)*. İstanbul: Matbaa-i Orhaniye, 1332.
- Cevad, Ahmed. *Muhasabât-ı Ahlâkiye Sıhhiye, Medeniye, Vataniye ve İnsaniye (Devre-i Mutavassıta Birinci Sene)*. İstanbul: Matbaa-i Orhaniye, 1332.
- Cevdet, Ahmet. "Softalığa Dair". *İctihad*. 60 (1329): 1304
- Doğan, Nuri. *Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1994.
- Ergin, Osman. *Türk Maârif Tarihi*. 5 cilt. İstanbul: Eser Matbaası, 1997.
- Gündüz, Mustafa. *II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2007.
- Güngör, Erol. *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1996.

- Son Dönem Osmanlı Ahlak Risalelerinde Öne Çıkan Değerler (1908-1918) | 363
- Hazık, Mehmet. *Malumât-ı Medeniye, Birinci Kısım (Umum Mekâtib-i İptidaiyede Olunmak Üzere)*. İstanbul: İkdam Matbaası, 1325.
- Kaygı, Abdullah. "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Ahlak Öğretimi ve Ali Seydi". *Felsefe Dergisi*. 2 (1986): 17.
- Kızılçelik, Sezgin ve Yaşar Erjen. *Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü*. İzmir: Saray Yayıncılık, 1996.
- Kuçaridi, J. *Felsefi Açından Eğitim ve Türkiye'de Eğitim*. İstanbul, 1995.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı. Ankara: TTK Yayınları, 1970.
- Nazima, Ali. *Malumât-ı Ahlâkiye ve Medeniye (İptidaiye Mekteplerinin İkinci Senesi)*. İstanbul: Keteon ve Bedrusyan Matbaası, 1328.
- Rıza, Ali. *İptidailere Malumât-ı Ahlâkiye ve Medeniye*. İstanbul: Dersaadet Nefaset Matbaası, 1331.
- Toprak, Zafer. "80. Yıldönümünde 'Hürriyetin İlanı' ve Rehber-i İttihad". *Toplum ve Bilim*. 42 (1988): 157.
- Utku, Ali. "Değer". *Felsefe Ansiklopedisi*. 6 cilt. Ankara: Ebabil Yayıncılık, 2006.
- Üstel, Füsun. *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Yazıbaşı, Muhammed Ali. *II. Meşrutiyet Dönemi Ahlak Eğitim ve Öğretimi*. Ankara: Otorite Yayınları, 2014.

KEŞŞÂF TEFSİRİ HAKKINDA YAPILMIŞ AKADEMİK ARAŞTIRMALAR: BİR LİTERATÜR İNCELEMESİ

Gönderim Tarihi: 20.02.2018

Kabul Tarihi: 12.04.2018

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0066-5232>

Mehmet KAYA *

Öz

Keşşâf tefsiri Mutezilî yorumlar sebebiyle eleştirilse de içerdiği eşsiz dilbilimsel ve kelami yorumları sebebiyle bu alanlardaki hemen her çalışmada kendisinden istifade edilen bir eser olmuştur. Bu özelliğinin yanı sıra doğrudan ya da dolaylı olarak birçok müstakil çalışmanın da ana konusunu oluşturan eser hakkında onlarca şerh, haşiye ve talik türü çalışmalar yapılmıştır. Ayrıca çeşitli akademik araştırmalara da konu olan eser hakkında son dönemde Türkiye’de ve dünyanın çeşitli ülkelerinde kitap, tez, makale, bildiri ve ansiklopedi maddesi ile çevirilerden oluşan onlarca çalışma yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Bu çalışmaların tefsir ilmi başta olmak üzere dilbilim ve kelim alanlarında yoğunlaştığı, bunlar arasında tahkik ve mukayese çalışmalarının da önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Biz bu çalışmada etkisi günümüzde de devam eden Keşşâf tefsirini Türkiye başta olmak üzere Arap dünyası, Batı dünyası ile çeşitli Asya ve Afrika ülkelerinde doğrudan konu edinen akademik araştırmalar hakkında literatür çalışması yaparak alana katkı sunmayı hedeflemekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Keşşâf Tefsiri, Zemaşerî, Araştırma, Literatür.

The Academic Searches on Kashshâf Commentary: A Survey on the Literature Abstract

Even if Kessaf commentary is criticised due to Mutazila’s comments, it has become a work which has been used nearly in all the studies in this field because of its unique linguistic and theological comments. Moreover, tens of annotation, commentary, şarh, hashiya and talika have been made about the work which comprises the main subject in many self-contained studies directly or indirectly. Furthermore, tens of studies which consist of the translations with the book, thesis, article declaration and encyclopedia items have been made about the

* Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Dr. Assistant Professor, Aksaray University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences. Aksaray/Turkey (mehmetkaya@aksaray.edu.tr).

work as the subject of various academic searches in Turkey and in the different countries of world in the recent period, and they have gone on being made. It is seen that these studies intensify especially in the commentary science and the linguistic and theology fields, they have an importance place in the investigation and comparison studies among them. We aim to contribute to the field in this study as the literature review is made about the academic searches which have Kashshâf commentary that its impact goes on today, directly as a subject especially in Turkey, Arabian world, western world and various Asian and African countries.

Keywords: Commentary, Kashshâf Commentary, Zamakhsharî, Survey, Literature.

Giriş

Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzîl ve u'yûni'l-ekâvîl fî vüçûhi't-Tenzîl* adlı eseri tefsir literatürü açısından çok büyük öneme sahiptir. Özellikle içerdiği dilbilimsel yorumları açısından ön plana çıkan eser hakkında müellifi başta olmak üzere¹ birçok âlim övgüyle bahsetmiş,² bu eşsiz eseri sebebiyle Zemahşerî, "Fahr-i Harzem"

¹ Zemahşerî, tefsirini şu şiiirle övmektedir:

إِنَّ التَّفَاسِيرَ فِي الدُّنْيَا بِلَا عَدَدٍ وَ لَيْسَ فِيهَا لِعَمْرِي مِثْلَ كَشَّافِي
 إِنَّ كُنْتَ تَبْغِي الْهُدَى فَانْزِمِ قِرَاءَتَهُ فَالْجَهْلُ كَالدَّاءِ وَالْكَشَّافُ كَالشَّافِي

"Şüphesiz dünyada sayısız tefsir vardır. Andolsun onların içinde Keşşâf'ım gibisi yoktur. Eğer hidayeti istersen onu sürekli oku! Cehalet hastalık, Keşşâf ise şifa veren gibidir." Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer Zemahşerî, *Dîvân-u Cârillâh Zemahşerî*, şrh. Fâtma Yûsuf el-Haymî (Beyrut: Dâr-ı sard, 2008): 396-397; Abdurrahman Celâleddin b. Ebîbekr Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât min tabakâti'l-lüğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (byy.: Dâru'l-fikr, 1979), 2: 280; Mustafa b. Abdillâh Kâtip Çelebi (Hacı Halife), *Kitâbu keşfizzünûn 'an esâmi'l-kütüb-i ve'l-fünûn*, thk. Muhammed Şerâfettin Yalıtıkaya ve Muallim Rifat (Beyrut: yy., ty.) 2: 1476; Ömer Nasûhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)* (İstanbul: yy., 1974), 2: 467.

² Fahreddin Muhammed b. Ömer Hüseyin er-Râzî, *Tefsiru'l-Fahri'r-Râzî (mefâtihu'l-ğayb)* (byy.: Dâru'l-fikr, 1981), 27: 488; Ebu's-Su'ud b. Muhammed el-Amâdî, *Tefsîr-u Ebi's-Su'ud, (İrşâdü'l-'âklî's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm)* (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, ty.), 1: 4; Kâtip Çelebi, *Keşfüzzünûn*, 2: 1483; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 466-467; Zekerîya Kitapçı, *Türklerin Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri -Harzem Dil Ekolü-* (Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2004), 47; Ali Özek, "el-Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 330.

ünvanı ile anılmıştır.³ Hakkında birçok haşiye, talik ve telhis yazılmış olan *Keşşâf*,⁴ tefsir literatüründe önemli yere sahip olan Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl* ve Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Medâriku't-Tenzîl* adlı tefsirlerinin ana kaynağı kabul edilmiştir.⁵ Çağlar üstü etki gücüne sahip olan eser, içerdiği itizâlî fikirler başta olmak üzere çeşitli açılardan eleştirilse de⁶ tefsir, dilbilim ve kelama ilişkin hemen her çalışmada kendisinden yararlanan bir eser olma hüviyetine sahiptir.

Keşşâf tefsiri bazı eserlere kaynaklık etmesinin yanı sıra özellikle son asırda dünya çapında çeşitli akademik çalışmaların temel konusunu teşkil etmektedir. Bu eser üzerinde tefsir, Arap dili ve kelimeler başta olmak üzere çeşitli alanlarda birçok akademik çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Biz bu çalışmada, tefsir literatürü açısından önemli bir yeri olan, Zemahşerî'nin *Keşşâf* tefsiri üzerine doğrudan⁷ yapılmış, yapılmakta olan ya da tamamlanamamış kitap, tez, makale, bildiri, ansiklopedi maddeleri ve çeviriler hakkında bibliyografik bir çalışma yapmayı hedeflemekteyiz.

Yakın dönemde ülkemizde Zemahşerî ve eserleri üzerine benzer bir çalışma yayımlanmış olmakla⁸ birlikte Zemahşerî'nin tüm eserlerine yönelik olan bu çalışma sadece Türkiye ve Batı dünyasıyla sınırlı tutulmuş ve makalede *Keşşâf* tefsiri hakkında kaleme alındığı tarihte mevcut olan bazı çalışmalara da yer verilmediği görülmüştür. Ayrıca bu çalışmada *Keşşâf* tefsirine yönelik araştırmaların merkezini oluşturan

³ Ebû Muhammed Abdillâh b. Es'ad Yâfi'î, *Mir'âtü'l-cinân ve 'ibretü'l-kakezân fi ma 'rifet-i mâ yu'teber fi havâidisi'z-zamân*, thk. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1997), 3: 206; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* 2: 464.

⁴ Bu eserler için bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfüzzunûn*, II, 1477-1482; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* 2: 469-470.

⁵ Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfüzzunûn*, 2: 1481; Mehmet Kaya, *İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü -Zemahşerî Örneği-* (Çorum: Bir Medya, 2014), 143.

Nâsiruddîn Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fi ma tedammenehû'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin (el-Keşşâf tefsirinin hâmişinde) (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2009), 4: 621, 635; Takiyyüddîn Ahmed b. Abdi'l-Halîm İbn Teymiye, *Mukaddime fi usuli't-tefsîr*, thk. Adnan Zarzûr (byy.: yy., 1972), 90; Kâtip Çelebi, *Keşfüzzunûn*, 2, 1483; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 467.

⁷ Bu çalışmada makale kapsamını aşacağından doğrudan *Keşşâf* tefsiri hakkında yapılmış çalışmalar incelenmiş olup, *Keşşâf* tefsiri hakkındaki eserlerin incelendiği ikinci dereceden kaynaklara ilişkin çalışmalara yer verilmemiştir.

⁸ Esra Gözeler, "Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 14/1 (2016): 84-101.

Suriye, Irak, Ürdün, Mısır, Suudi Arabistan gibi Arap dünyası ile İran, Endonezya, Malezya, Pakistan ve Hindistan gibi diğer Asya ülkeleri ve Sudan, Cezayir ve Libya gibi Afrika ülkelerindeki akademik çalışmaların hiçbirine değinilmemiştir. *Keşşâf* tefsirine yönelik doğrudan yapılan çalışmaların sadece altıda birine yer verilen mezkûr çalışmadan sonra da *Keşşâf* tefsiri hakkında çeşitli araştırmaların yapıldığı görülmektedir. Ayrıca bu araştırma Türkiye ve Batı dünyasında Zemahşerî'nin tüm eserleri hakkındaki çalışmalara yönelik olduğundan *Keşşâf* tefsiri üzerinde yapılan çalışmalara dair bütüncül ve sistematik bir veri sunamamaktadır. Yine, mezkûr çalışmada *Keşşâf* tefsirine yönelik araştırmalara dair tür, konu ve ülke bazında istatistiksel bilgilere de yer verilmemiştir. Biz bu çalışmada Zemahşerî'nin *Keşşâf* tefsiri örnekleminde tefsir eserleri üzerine yapılmış çalışmalar hakkında alan, tür, konu ve istatistiki bilgi açısından bu alanda çalışma yapmak isteyen araştırmacılara veri sunmayı hedeflemekteyiz.

Bu çalışma çeşitli basılı kataloglar, akademik çalışmalar, veri tabanları ve kütüphane katalogları taranarak oluşturulmuştur. Basılı katalog olarak İlâhiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu (1953-2015),⁹ Hâlid el-Vâsıl'ın *Keşşâfu'l-makâlât ve'l-buhûs fi'l-mecellâti's-Su'ûdiyye'l-muhakkeme*¹⁰ ile Muhammed el-Ceyûsî'nin *Keşşâfü'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye*¹¹ ve Muhammed Ebu'l-Mecd Ali el-Besyûnî'nin *Bibliyografya er-Rasâili'l-İlmiyye fi'l-Câmi'âti'l-Mısriyye münzû İnşâihâ hattâ Nihâyeti'l-Karni'l-İşrîn*¹² isimli çalışmalarına başvurulmuştur.

Akademik çalışma olarak Şahin Güven'in "Suudi Arabistan Ülkelerinde Yapılan Bazı Tefsir Tezleri Üzerine",¹³ Mehmet Kara'nın

⁹ İsmail E. Erünsal v.dğr., *İlâhiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu (1953-2015)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017).

¹⁰ Hâlid b. Yusuf b. Ömer el-Vâsıl, "Keşşâfu'l-makâlât ve'l-buhûs fi'l-mecellâti's-Su'ûdiyye'l-muhakkeme hılâle'l-müdde (h. 1388-1425)", *Mecelletü Ma'hed İmâm eş-Şâtbî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, 1 (1427): 387-465.

¹¹ Abdullah Muhammed el-Ceyûsî, *Keşşâfü'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye -er-resâilu'l-Kur'âniyye fi'd-dirâsâti'l-câmi'iyye fi'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye tattâ h. 1425-m. 2004* (Dİmeşk: Dâru'l-ğavasânî li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2007).

¹² Muhammed Ebu'l-Mecd Ali el-Besyûnî, *Bibliyografya er-rasâili'l-i'lmiyye fi'l-Câmi'âti'l-Mısriyye münzû İnşâihâ hattâ nihâyeti'l-karni'l-İşrîn* (Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2001).

¹³ Şahin Güven, "Suudi Arabistan Ülkelerinde Yapılan Bazı Tefsir Tezleri Üzerine", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15/2 (2003): 207-223.

“Türkiye’de Kur’an ve Tefsir Araştırmaları (1960-1971)”,¹⁴ Esra Gözeler’in mezkûr çalışması ile TDV İslam Ansiklopedisi’nin “el-Keşşâf” maddesi¹⁵ ve Mehmet Kaya’nın *İrâb Değerlendirmelerinin Kur’an’ın Anlaşılmasındaki Rolü -Zemahşerî Örneği-* adlı eserinden istifade edilmiştir. Ayrıca Kifayat Ullah’ın, *Al-Kashshaf: Al-Zamakshari’s Mu’tazilite Exegesis of the Qur’an*¹⁶ ve Andrew J. Lane’nin *A Traditional Mu’tazilite Qur’ân Commentary The Kashshâf of Jâr Allâh al-Zamakhsharî (d.538/1144)*¹⁷ adlı çalışmalarından yararlanılmıştır.

Bu çalışmada ayrıca TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) ilahiyat fakülteleri tezler veri tabanı,¹⁸ ilahiyat fakülteleri makaleler veri tabanı,¹⁹ Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK) Tez Ulusal Tez Merkezi veri tabanı,²⁰ Ulakbim Sosyal ve Beşeri Veri Tabanı,²¹ Google Akademik veri tabanı,²² Journal Storage (JSTOR Art & Science I-II-III IV, V, VI, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIII, XIV, XV Collenctions),²³ EBSCOhost,²⁴ OCLC WorldCat,²⁵ Database of Arabic Literature in Western Research (DAL),²⁶ Islamic Research Index,²⁷ JournalTOCs,²⁸ ACECR Scientific Information Database,²⁹ ProQuest Dissertations & Theses Global,³⁰ Arabic Union

¹⁴ Mehmet Kara, “Türkiye’de Kur’an ve Tefsir Araştırmaları (1960-1971)” (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

¹⁵ Ali Özek, “el-Keşşâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25, 329-330.

¹⁶ Kifayat Ullah, *Al-Kashshâf: Al-Zamakshari’s Mu’tazilite Exegesis of the Qur’ân* (Berlin: Walter De Gruyter, 2017).

¹⁷ Andrew Lane, *A Traditional Mu’tazilite Qur’ân Commentary The Kashshâf of Jâr Allâh al-Zamakhsharî (d.538/1144)* (Boston: Leiden 2006).

¹⁸ <<http://ktp.isam.org.tr/?url=tezilh/findrecords.php>> (09.04.2018).

¹⁹ <<http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>> (09.04.2018).

²⁰ <<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tarama.jsp>> (05.02.2018).

²¹ <<http://uvt.ulakbim.gov.tr/uvt/index.php?keyword=>>> (04.02.2018).

²² <https://scholar.google.com.tr/scholar?hl=tr&as_sdt=0%2C5&as_vis=1&q=>> (08.02.2018).

²³ <<https://www.jstor.org/action/doBasicSearch?Query=>>> (03.02.2018).

²⁴ <<http://eds.a.ebscohost.com/eds/detail/detail?vid=0&sid=>>> (01.02.2018).

²⁵ <<https://www.worldcat.org/search?qt=>>> (01.02.2018).

²⁶ <<http://www.oxlit.co.uk/oxlit/basic-search.pl>>> (30.01.2018).

²⁷ <<http://iri.aiou.edu.pk/indexing/?s=>>> (30.01.2018).

²⁸ <<http://www.journaltoCs.ac.uk/>>> (29.01.2018).

²⁹ <<http://www.sid.ir/En/Journal/index.aspx>>> (19.01.2018).

³⁰ <<https://search.proquest.com/pqdtglobal/advanced?accountid=38938>>> (05.02.2018).

Catalog (ARUC),³¹ Open Thesis³² başta olmak üzere çeşitli veri tabanlarına müracaat edilmiştir.

Ayrıca Milli Kütüphane,³³ TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) kütüphane katoloğu,³⁴ Marmara Üniversitesi Kütüphanesi,³⁵ İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi,³⁶ Ankara Üniversitesi Kütüphanesi,³⁷ Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi,³⁸ Yermük Üniversitesi Kütüphanesi,³⁹ Library of University Jordan,⁴⁰ Iraqi National Library And Archives,⁴¹ el-Mektebetü'l-Merkeziyye Câmi'ati'l-Kâhire,⁴² Mektebetü Câmia'ti'l-Meliki's-Su'ûd,⁴³ Harvard University Library Catalog,⁴⁴ Cambridge University Library Catalog,⁴⁵ Oxford University Library Catalog,⁴⁶ Staatsbibliothek zu Berlin,⁴⁷ Universty of Toronto Libraries,⁴⁸ Manchester Universty Library,⁴⁹ SOAS (School of Oriental and African Studies Universty of London) Library,⁵⁰ Pontifical Institute of Arabic and Islamic Studies (P.I.S.A.I.) Library Catalog,⁵¹ Institut des

³¹ <<http://www.aruc.org/ar/web/auc/search>> (10.04.2018).

³² <<http://www.openthesis.org/search/advancedSearch.html>> (05.02.2018).

³³ <<https://kasif.mkutup.gov.tr/>> (04.02.2018).

³⁴ <<http://ktp.isam.org.tr>> (03.02.2018).

³⁵ <<http://katalog.marmara.edu.tr/yordambt/yordam.php>> (01.02.2018).

³⁶ <http://katalog.istanbul.edu.tr/client/tr_TR/default_tr/search/results?qu=>
(03.02.2018).

³⁷ <<http://katalog.ankara.edu.tr/uhtbin/cgisirsi/x/x/0/49/>> (02.02.2018).

³⁸ <<http://ktpilahiyat.erciyes.edu.tr/>> (09.02.2018).

³⁹ <<http://hip.jopuls.org.jo/web/you>> (25.01.2018).

⁴⁰ <http://hip.jopuls.org.jo/c/portal/layout?p_l_id=PUB.1010.1> (25.01.2018).

⁴¹ <<http://www.iraqnla-iq.com/opac/index.php>> (20.01.2018).

⁴² <<http://lis.cl.cu.edu.eg/>> (18.01.2018).

⁴³ <<http://catalog.library.ksu.edu.sa/uhtbin/cgisirsi.exe/?ps=Nli92TrvSi/CENTRAL/302300808/60/1182/X>> (18.01.2018).

⁴⁴ <<https://library.harvard.edu/>> (19.01.2018).

⁴⁵ <<https://search.cam.ac.uk/>> (19.01.2018).

⁴⁶ <<https://ora.ox.ac.uk/search/>> (20.01.2018).

⁴⁷ <<http://staatsbibliothek-berlin.de/>> (02.02.2018).

⁴⁸ <<https://onereach.library.utoronto.ca/>> (15.01.2018).

⁴⁹ <https://www.librarysearch.manchester.ac.uk/prime-explore/search?vid=MU_NUI&sortby=rank>(15.01.2018).

⁵⁰ <<https://library.soas.ac.uk/Search/>> (14.01.2018).

⁵¹ <<http://librivision.pisai.it/psa/search?q=>>> (09.02.2018).

Keşşâf Tefsiri Hakkında Yapılmış Akademik Araştırmalar: Bir Literatür İncelemesi | 371
Belles Letteres Arabes,⁵² Nelson Mandela Universty Library and Information Services,⁵³ World Digital Library⁵⁴, Digital Library Üniüersity Sunan Ampel,⁵⁵ Tilmisân Ünivesitesi Kütüphanesi,⁵⁶ Université Amar Telidji de Laghouat,⁵⁷ Universty of Malaya Theses and Dissertations⁵⁸ kütüphane katalogları başta olmak üzere çeşitli kütüphane kataloglarından yararlanılmıştır.

1. el-Keşşâf Tefsiri Üzerine Yapılmış Araştırmalar

Mutezile mezhebine mensup olan Zemahşerî *Keşşâf* adlı tefsirini mezhebi saikle kaleme aldığını belirtmektedir. O, eserini Arap dili ve dinî ilimleri mezceden ve kurtuluşa eren grup olarak nitelediği mezhep mensuplarının ayetlerin tefsirine ilişkin sorularını cevaplamak üzere kaleme aldığını belirtir.⁵⁹ Bu sebeple eserde Arap dili ve itizalî fikirler çerçevesinde yapılan yorumlar öne çıkmaktadır.⁶⁰ Eserin bu özelliği *Keşşâf* tefsiri üzerine dolaylı ya da doğrudan yapılmış çalışmaları da yönlendirmiş, özellikle akademik çalışmalarda bu iki konuya yoğunlaşılmasına neden olmuştur.

Keşşâf tefsiri üzerine yapılmış akademik çalışmalar her ne kadar son yüzyılda ağırlık kazanmış olsa da bu çalışmaları bu tefsir üzerine yazılan haşiye, talik ve ihtisar türü eserlerle başlatmak mümkündür. Bu eser üzerine ilk çalışma Zemahşerî'nin vefatından on yıl gibi kısa bir süre sonra el-Fadl b. Hasen et-Tabersî (ö. 548/1154) tarafından yapılmıştır.⁶¹

⁵² <http://www.iblatunis.org.tn/pmb/opac_css/index.php?lvl=author_see&id=35034> (10.04.2018).

⁵³ <http://encore.seals.ac.za/iii/encore_nmmu/plus/C__?lang=eng> (30.01.2018).

⁵⁴ <<https://www.wdl.org/en/search/?q=>>>(06.02.2018).

⁵⁵ <<http://digilib.uinsby.ac.id/cgi/search/simple?q=>>> (24.01.2018).

⁵⁶ <http://bibfac.univ-tlemcen.dz/bibcentrale/opac_css/> (24.01.2018).

⁵⁷ <http://maktaba.lagh-univ.dz/pmb/opac_css/index.php?lvl=>> (25.01.2018).

⁵⁸ <<http://www.digilib.um.edu.my/umtheses/#sthash.F2HaTq6k.pFyvhnAI.dpbs>> (23.01.2018).

⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Yusuf el-Hammâdî, (Mısır: Mektebet-ü Mısır, ty.), 1: 9-10.

⁶⁰ Mustafa Sâvî Cüveynî, *Menhecû'z-Zemahşerî fi tefsîri'l-Kur'ân ve beyâni i'câzih* (Mısır: Dâru'l-me'ârif, ty.), 77-78; ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Kaya, *Îrâb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü*, 132-139, 241-432.

⁶¹ Bkz. Şükrü Maden, "Tefsirde Şerh Haşiye ve Talika Literatürü", *Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, (TAKSAD), 3/1, (2014): 187.

Kutbuddîn Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) *Hâşiye ale'l-Keşşâf*,⁶² Şerefüddîn Muhammed b. et-Tîbî'nin (ö. 743/1342) *Futûhu'l-ğayb fi'l-keşf-i an gınâi'r-rayb*,⁶³ Ekmelüddin Bâbertî'nin (ö. 786/1384) *Hâşiyetü'l-Keşşâf*⁶⁴ ve Seyyid Şerîf Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Hâşiye ale'l-Keşşâf*⁶⁵ bu eser üzerine yapılmış öne çıkan haşiyelerdir. Hatîbzâde Muhyiddîn (ö. 901/1496) *Hâşiye ale'l-Hâşiyeti'l-Keşşâf*,⁶⁶ Mevlâ Muhammed Herevî (ö. 907/1052),⁶⁷ Kemâlüddîn İsmâil Karamânî (ö. 920/1514),⁶⁸ İbn Kemâl Paşazade (ö. 940/1534)⁶⁹ ve Sun'ullâh Efendî'nin (ö. 1021/1612)⁷⁰ de *Keşşâf* tefsiri üzerine ta'lik yazdığı bilgisi mevcuttur. İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) *el-İntisâf fi ma tedammenehû'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl*, Muhammed b. Aliyyü'l-Ensârî'nin (ö. 662/1304) *Muhtasarü'l-Keşşâf*,⁷¹ Kadı Beydâvî'nin (ö. 685/1327) *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl*,⁷² Ebu'l-Berekât Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Medârikü't-Tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, Şeyh Fâdıl Ebî Ali Sekûnî'nin (ö. 717/1317) *Muktedabu't-temyîz fi i'tizâli'z-Zemahşerî*⁷³ adlı eserleri öne çıkan telhisler olarak kabul edilmektedir.⁷⁴

Keşşâf tefsiri hakkında gerek ülkemizde gerekse dünyanın farklı ülkelerinde çeşitli konularda kitap, tez, makale, bildiri, ansiklopedi maddesi ve çeviri olmak üzere onlarca çalışma yapılmaktadır. Arapça bir tefsir olması yönüyle Batı'da bazı çalışmalar yapılsa da bu araştırmaların

⁶² Kâtip Çelebi, *Keşfüzzunûn*, 2: 1477; Azmi Şerbetçi, "Kutbuddîn-i Şîrâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 488.

⁶³ Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Dâru'l-hadîs, 2005), 1: 372.

⁶⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfüzzunûn*, 2: 1480; Arif Aytekin, "Bâbertî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4: 378.

⁶⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfüzzunûn*, 2: 1480; Sadreddin Gümüş, "Cürçânî, Seyyid Şerif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8: 136.

⁶⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfüzzunûn*, 2: 1481; İlyas Üzüm, "Hatîbzâde Muhyiddin Efendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 464.

⁶⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfüzzunûn*, 2: 1480.

⁶⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfüzzunûn*, 2: 1481.

⁶⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfüzzunûn*, 2: 1481.

⁷⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfüzzunûn*, 2: 1481; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 469-470; Mehmet İpşirli, "Sun'ullah Efendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 530.

⁷¹ Kâtip Çelebi, *Keşfüzzunûn*, 2: 1481; Özek, "el-Keşşâf", 330.

⁷² Kâtip Çelebi, *Keşfüzzunûn*, 2: 1481; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 529.

⁷³ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* 2: 471; Özek, "el-Keşşâf", 330.

⁷⁴ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Maden, "Tefsirde Şerh Haşiye ve Talika Literatürü", 187-191.

Keşşâf Tefsiri Hakkında Yapılmış Akademik Araştırmalar: Bir Literatür İncelemesi | 373
Asya ve Afrika ülkelerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Biz bu makalede *Keşşâf* tefsiri hakkındaki bu çalışmaları Türkiye, Arap ülkeleri, Batı dünyası ve diğer ülkelerde yapılmış çalışmalar olmak üzere dört başlık halinde kronolojik olarak sunacağız.⁷⁵

1.1. Türkiye’de Yapılan Çalışmalar

Türkiye’de *Keşşâf* tefsiri üzerine birçok araştırma yapılmakla birlikte bunların çoğunluğunu tezler ve makaleler oluşturmaktadır. Kitap ve makalelerin bir kısmı da tezlerden üretilmiştir. Tezlerin bir kısmı ise devam etmektedir.

1.1.1. Kitaplar

1. Abdülcelil Bilgin, *Kur’ân’daki Deyimler ve Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008).⁷⁶

2. Recep Orhan Özel, *Zemahşerî ve Dilbilimsel Tefsir* (Ankara: Hece Yayınları, 2012).⁷⁷

3. Enver Arpa, *Zemahşerî’nin Tefsirdeki Yeri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2013).

4. Mehmet Kaya, *İ’râb Değerlendirmelerinin Kur’an’ın Anlaşılmasındaki Rolü -Zemahşeri Örneği-* (Çorum: Bir Medya, 2014).⁷⁸

5. Mustafa Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşeri Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015).⁷⁹

6. Faruk Özdemir, *Te’vilâtü’l-Kur’ân ve el-Keşşâf’ta Kelami Tartışmalar* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017).

1.1.2. Tezler

Bu başlıkta ülkemizde yapılan, yapılmakta olan ve tamamlanamayan yüksek lisans ve doktora tezlerine yer verilecektir.

1.1.2.1. Lisans Tezleri

⁷⁵ Bu çalışmada hakemli olmayan dergilerde yayımlanan makalelere ve indekslerde müellif ve tarih açısından uyumsuzluk görülen az sayıdaki teze yer verilmemiştir.

⁷⁶ Abdülcelil Bilgin, “Kur’ân’daki Deyimler ve Zemahşerî’nin ‘Keşşâf’ı” (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).

⁷⁷ Recep Orhan Özel, “Keşşâf Tefsirinin Kuran İlimleri Yönünden İncelenmesi” (Doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012).

⁷⁸ Mehmet Kaya, “İ’râb Değerlendirmelerinin Kur’an’ın Anlaşılmasındaki Rolü: Zemahşerî Örneği” (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014).

⁷⁹ Mustafa Kılıç, “Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ında Kıraat Olgusu” (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014).

1.Selahaddin Parlatır, “Keşşâf Hakkında Bir İnceleme” (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1963).

2.Mustafa O. Gamga, “Üç tefsirden Rum Suresinin Tahkikli Tercümesi: Zemahşeri, İbn Kesir, Alusi” (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1992).

1.1.2.2. Yüksek Lisans Tezleri

1.Halis Ören, “Keşşâf ve Nesefi Tefsirlerinde Hz. Musa ile İlgili İsrailiyyat” (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998).

2.Mehmet Altın, “Mu’tezile Görüşüne Temel Teşkil Eden Âyetlerin Tahlili (Keşşâf ve Medarik Örneği)” (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2008).

3.Şule Akman, “el-Keşşâf’ta Mütevatir Olmayan Kırâatler ve Tefsir İlişkisi”, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010).

4.Bekir Özkızı, “Zemahşerî’nin Keşşâf Tefsîri’nde Peygamber Tefsîri Uygulamaları” (Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012).

5.Hasan Çelik, “Tefsir Geleneğinde İntihal Olgusu: Nesefî Zemahşerî Örneği” (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013).

6.Aziz Çınar, “Cârullah ez-Zemahşerî’nin el-Keşşâf İsimli Tefsirinde Ehl-i Kitap” (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013).

7.Mustafa Başkan, “Keşşâf’ta Fıkhu’l-Luga Uygulamaları” (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014).

8.Şerif Gedik, “Keşşâf Tefsirine Göre Âyet ve Sûreler Arasındaki Münasebet ve Âhenk” (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2014).

9.Faruk Çelik, “Ez-Zemahşerî ve er-Râzî Tefsirlerinin Nesh Meselesi Açısından Mukayesesi” (Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

10.Şahin Bal, “Klasik Arapçada Fiil-Cerr Harfi Birlikteliği: El-Keşşâf Örneği” (Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2016).

11.Sulhattin Karabat, “Mu’tezilî Müfessirlerin Hidâyet ve Dalâlet Kavramlarını Yorumlamaları (Ebu Müslim İsfahâni, Kadı Abdülcebbar ve Zemahşeri Örneği)” (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2016).

12.Abdullah Önder, “Te’vili Açısından Taberi, Zemahşeri, Râzî ve Bursevî’nin Tefsirlerinde Huruf-u Mukatta’a” (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016).

13.Mahsum Taş, “Zemahşerî’de Mutezile’nin Beş Temel Esası” (Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016).

1.1.2.3. Doktora Tezleri

Ülkemizde şu ana kadar *Keşşâf* tefsiri üzerine tamamlanmış sekiz adet doktora tezinin dördü kitap olarak yayımlanmıştır. Bunlara yukarıda değinildiğinden bu başlıkta yer verilmeyecektir.

1.Musa Alp, “Zemahşerî’nin Keşşâf’ında Mutezili Görüşlere Filolojik Yaklaşımlar” (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1998).

2.Enes Erdim, “Zemahşerî ve İbn Atıyye’nin Tefsirlerine Mukayeseli Bir Yaklaşım” (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010).

3.İsmail Bayer, “Keşşâf Tefsirinde Belagat Uygulamaları” (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2013).

4.Hasan, Yerkazan, “Zemahşeri ve Hadis” (Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016).

1.1.3. Makaleler

1.İsmail Cerrahoğlu, “Zemahşerî ve Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (1983): 68-95.

2.Ömer Pakiş, “Rü’yetullah ile İlişkilendirilen Ayetlerin Mu’tezilî Okuma Biçimi (Kadi Abdülcebbar ve Zemahşerî Örneği)”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/1 (2001): 55-79.

3.Mehmet Dağ, “Mu’tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet’in İsnâdı: ‘Kırâatlar, Tevkîfî Değil; İctihâdîdir’ -Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, *Mu’tezile Özel Sayısı*, 3/3 (2003): 219-258.

4.Celil Kiraz, “Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ında Allah’ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsil, Mecâz ve İstiâre Algılamaları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2008): 519-568.

5.Mustafa Sönmez, “Zemahşerî’nin “Keşşâf”ında Cennetle İlgili İfadelerin Tahlîli, *EKEV Akademi Dergisi*, 13/38 (2009): 137-158.

6.Enes Erdim, “Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ında Bedi’ Sanatlarının Kullanılışı”, *Hikmet Yurdu*, 4/8 (2011): 71-82.

7.Enes Erdim, “Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ında Beyân İlminin Yeri”, *Hikmet Yurdu*, 4/8 (2011): 83-96.

8.Enes Erdim, “Zemahşerî’nin el Keşşâf’ında Meani İlminin Yeri”, *Dinî Araştırmalar*, 14/38 (2011): 75-94.

9.Hasan Çelik, “Zemahşerî'nin Keşşâf'ı ile Neseff'nin Medarik Eserleri Bağlamında Tefsirde İntihal Olgusunun Tahlili”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2014): 61-84.

10.Enver Arpa, “Zemahşerî, Tefsiri ve Etkisi, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: İslâm Düşüncesinin Altın Çağı*, 5 (2015): 437-466.

11.Mesut Kaya, “El-Keşşâf'ta Gizli İ'tizâl: ez-Zemahşerî'nin Tefsir Mukaddimesi Üzerinden Halku'l-Kur'an Tartışmaları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 56/1 (2015): 107-135.

12.Mustafa Kılıç, “Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48 (2015): 149-184.

13.İsmail Bayer, “Zemahşerî'nin Keşşâf Adlı Tefsirinde Karşılaştırma Yöntemi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1 (2016): 23-42.

14.Muhammed Coşkun, “Zemahşerî Tefsirinde Emanet Âyeti”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50 (2016): 5-22.

15.Avnullah Enes Ateş, “Keşşâf'ta Temrîz Siygalarının Kullanımı”, *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]*, 62, (2017): 229-244.

16.Gıyasettin Arslan, “Tefsirin Hedef ve Sınırları Açısından Keşşâf Tefsiri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/1 (2017): 1-23.⁸⁰

17.Hasan Yerkazan, “Zemahşerî'nin Eserlerinde Bulunan Hadislerin Kaynakları”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2017): 273-310.⁸¹

18.Hasan Yerkazan, “Zemahşerî'nin Hadisleri Te'vil Metodu”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 17/2, (2017): 43-74.

19.Muhammed Ersöz, “Keşşâf'ta Ayetin İfade İhtimallerinin Değerlendirilip Elenmesi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2, (2017): 119-138.

1.1.4. Çeviri Makaleler

1.İbrahim Lutpi, “Allah'ın Sıfatları Hakkında Zemahşerî ve Beydâvî Arasındaki Münakaşalar”, çev. Selahattin Eroğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29 (1987): 303-312.⁸²

⁸⁰ 12 Mayıs 2017 tarihinde Gaziantep'te düzenlenen 14. Tefsir Akademisyenleri Toplantısında sunulmuş bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

⁸¹ Hasan Yerkazan'ın, “Zemahşeri ve Hadis” (Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), isimli tezinden üretilmiştir.

⁸² İbrahim Lutpi'nin, “Discussions About the Attributes of God between al-Zamakhsharî and al-Baydâwî”, *Hamdard Islamicus*, 5 (1982): 3-23, makalesinin çevirisidir.

2.İbrahim Lutpi, “ez-Zemahşerî ve el-Beydâvî’ye Göre İlâhî Adâlet Kavramı”, çev. Emrullah Yüksel, Ömer Aydın, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2001): 197-208.⁸³

3.Syamsuddin Sahiron, “Âl-i İmrân Suresi’nin 7. Âyetindeki Muhkemât ve Müteşâbihât’a İlişkin Taberî Ve Zemahşerî’nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi”, çev. Zülfikar Durmuş, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2/3 (2002): 265-281.⁸⁴

4.Syamsuddin Sahiron, “Mu’tezilî Müfessir Zemahşerî’nin Muhkem ve Müteşâbih’e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi”, çev. Zülfikar Durmuş, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, *Mu’tezile Özel Sayısı*, 3/3 (2003): 259-273.⁸⁵

5.Syamsuddin Sahiron, “Muhkem ve Müteşâbih: Kur’an’ı Kerim’in 3. Sure 7. Ayeti Hakkında Taberî ve Zemahşerî’nin Yorumları Üzerine Analitik Bir Çalışma”, çev. Yavuz Fırat, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 5/12 (2007): 201-219.⁸⁶

6.Hâcî es-Sadîk, “Temsil ya da İstiâre-i Temsiliyye Kavramı -Keşşâf Tefsiri Örneğinde Uygulamalı Bir Belâgat Çalışması”, çev. Sedat Sağdıç, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5 (2015): 236-2530.⁸⁷

1.1.5. Bildiriler

1.Hüseyin Yaşar, “Selçuklular Devrinde Akılcı Bir Müfessir Zemahşerî ve Düşünce Dünyamıza Etkisi”, *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu -Selçuklularda Bilim ve Düşünce I (İslâmi İlimler)-*, (Konya: 19-21 Ekim 2011), (Selçuklu Belediyesi Yay., 2013): 3-14.

1.1.6. Ansiklopedi Maddeleri

⁸³ İbrahim Lutpi’nin, “The Concept of Divine Justice According to al-Zamakhshari and al-Baydâvî”, *Hamdard Islamicus*, (1980): 3-17, makalesinin çevirisidir.

⁸⁴ Syamsuddin Sahiron’un, “Muhkam and Mutashâbih: An Analytical Study of al-Tabarî’s and al-Zamakhsharî’s Interpretations of Q.3: 7”, *Journal of Qur’anic Studies*, 1/1 (1999): 69-81, makalesinin çevirisidir.

⁸⁵ Syamsuddin Sahiron’un, “Muhkam and Mutashâbih: An Analytical Study of al-Tabarî’s and al-Zamakhsharî’s Interpretations of Q.3: 7”, *Journal of Qur’anic Studies*, 1/1 (1999): 69-81, makalesinin çevirisidir.

⁸⁶ Syamsuddin Sahiron’un, “Muhkam and Mutashâbih: An Analytical Study of al-Tabarî’s and al-Zamakhsharî’s Interpretations of Q.3: 7”, *Journal of Qur’anic Studies*, 1/1 (1999): 69-81, makalesinin çevirisidir.

⁸⁷ Hacı es-Siddîk’in “Mustalahu’t-temsîl evî’l-istiâratü’t-temsîliyye dirâse belâgiyye tatbikiyye fi’l-Keşşâf enmûzecen”, *Mecelletü’l-’ulûmi’l-İnsâniyye*, 1/30 (2008): 169-184, adlı makalesinin çevirisidir.

1. Ali Özek, "el-Keşşâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003, 25: 329-330.

1.2. Arap Dünyasında Yapılan Çalışmalar

1.2.1. Kitaplar

Arap dünyasında *Keşşâf* tefsiri üzerine yapılan yirmi altı kitabın dördünü doktora, altısını ise yüksek lisans tezi oluşturmaktadır.

1. Mustafa Sâvî el-Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî fi tefsîri'l-Kur'ân ve beyâni i'câzih* (Mısır: Dâru'l-me'ârif, 1959).

2. Mahmud Kâmil Ahmed Hudaýr, *ez-Zemahşerî: müfessiran ve edîben* (Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1963).

3. Ömer Hâmid Molacuş, 'Alâkatü't-tefsîr bi'l-belâğa i'nde'z-Zemahşerî (Kahire: Dâru'd-da've, 1964).

4. Ahmed Muhammed el-Hûfî, *Zemahşerî* (Mısır: Daru'l-fikri'l-Arabî, 1966).

5. Dervîş el-Cündî, *en-Nazaru'l-Kur'ânî fi Keşşâfi'z-Zemahşerî* (Mısır: Dâru'n-nahda, 1969).

6. Huveyş Ömer el-Mele', *Eseru'l-belâğa fi tefsîri'l-Keşşâf* (Bağdat: Dâru'l-Basrî, 1970).

7. Muhammed Mijinyawa, *al-Zamakhshari's Defense of Mu'tazilite Principles in al-Kashshaf*, (Kahire: 1970).⁸⁸

8. Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *ed-Dirâsâtü'n-nahviyye ve'l-luğaviyye i'nde'z-Zemahşerî*, (Bağdat: Matbaatü'l-irşâd, 1971).⁸⁹

9. Murtaza Âyetullahzade eş-Şîrâzî, Nassâr Hüseyin Mahmud, *ez-Zemahşerî: lüğaviyyen ve müfessiran* (Kahire: Dâru's-sekâfe, 1977).⁹⁰

10. Muhammed Muhammed Hüseyin Ebû Mûsâ, *el-Belâğatü'l-Kur'âniyye fi Tefsîri'z-Zemahşerî ve Eseruhâ fi'd-Dirâsâti'l-Belâğiyye* (Kahire: Mektebetü vehbe, 1988).⁹¹

11. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyda, *ez-Zemahşerî: el-müfessiru'l-belîğ* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1994).

12. Abdu'l-Mün'im Abdillâh Hasan, *el-Lehecâtü'l-'Arabiyye fi'l-kırâati'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî* (Mansûra: 1995).

⁸⁸ Eser hakkındaki bilgilerin çelişkili olması bu çalışmanın tez olma ihtimalini de düşündürmektedir.

⁸⁹ Müellif kitabın 3. sayfasında bu eserin aslen doktora tezi olduğunu belirtmektedir.

⁹⁰ Murtaza Âyetullahzade eş-Şîrâzî, "ez-Zemahşerî el-lüğavî" (Yüksek Lisans tezi, Câmi'atü'l-Kahire, 1963).

⁹¹ Muhammed Muhammed Hüseyin Ebû Mûsâ, "el-Bahsü'l-belâğî fi tefsîri'z-Zemahşerî ve Eseruhu fi'd-dirâsâti'l-belâğiyye" (Doktora tezi, Câmi'atü'l-Ezher, 1970).

13.Sâlih b. Garmullah el-Ğâmidî, *el-Mesâilü'l-i'tizâliyye fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî fî dav-i mâ verade fî kitâbi'l-İntisâf li'bni'l-Müneyyir* (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1998).⁹²

14.Sema Mahmud el-Hâlidî, *ez-Zemahşerî nâkıden: dirâse fî şevâhidi'l-Keşşâf eş-şi'riyye ale'l-esâlibi't-terkîbiyye* (İrbid: 'Âlemü'l-kütübi'l-hadîs, 2004).⁹³

15.Cabir Ali es-Seyyid Selim, *el-Mebâhisü'd-dilâliyye ı'nde'z-Zemahşerî min hulâli tefsîri'l-Keşşâf* (Kahire: Dâru'l-fikr, 2006)⁹⁴

16.Dildâr Ğafûr Hamd Emin, *Tefsîru'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî –dirâse lüğaviyye-* (Ürdün: Dâru Dicle, 2007).

17.Feraye Nidâl Mahmud, *el-Mu'tezile ve tevcihu'l-kırââtü'l-Kur'âniyye: dirâse lüğaviyye fî kitâbi'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî* (İrbid: Dâru'l-kütübi's-sekâfi, 2009).⁹⁵

18.Mesud Bûduha, *Dirâsât üslûbiyye fî tefsîri'z-Zemahşerî* (Ürdün: 'Âlemü'l-kütübi'l-hadîs, 2011).

19.Sadûn b. Ahmed b. Ali er-Rabîî, *en-Nahvu'l-Kur'ânî beyne'l-Ferrâ ve'z-Zeccâc ve'z-Zemahşerî: dirâse vasfiyye muvâzene li-kadiyyeti'l-eser ve't-teessür* (Ürdün: Dâru'r-ırdvân, 2013).

20.Atiyye Nâyif el-Ğavl, *en-Nazariyyetü'l-belâğiyye I'nde'l- imâm ez-Zemahşerî fi'l-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Tenzîl* (Ürdün: Dâru Yâfâ el-'İlmiyye, 2014).

21.Yusuf Rasûl Hüseyin, *el-Hicâc fî tefsîri'l-Keşşâf* (Bağdat: Dâru'l-ferâhidî, 2014).⁹⁶

22.Salih Muhammed Ali Ebû Şârib, *es-Sübük ve'l-hubük fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî fî dav'i'l-lisâniyyâti'n-nassiyye* (Ürdün: Dâru Celîsi'z-Zamân, 2014).

⁹² Sâlih b. Garmullah el-Ğâmidî, "el-Mesâilü'l-i'tizâliyye fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî fî dav-i mâ verade fî kitâbi'l-İntisâf li'bni'l-Müneyyir" (Yüksek Lisans tezi, Câmi'atü İmam Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1996).

⁹³ Sema Mahmud Abdülmecid el-Hâlidî, "ez-Zemahşerî nâkıden-dirâse fî şevâhidi'l-Keşşâfi'ş-şi'riyye 'ale'l-esâlibi't-terkîbiyye" (Yüksek Lisans tezi, Câmi'atü'l-Yermük, 1997).

⁹⁴ Cabir Ali es-Seyyid Selim, "el-Mebâhisü'd-dilâliyye ı'nde'z-Zemahşerî min Hulâli Tefsîri'l-Keşşâf" (Yüksek Lisans tezi, Câmi'atü'l-Ezher, 1992).

⁹⁵ Nidâl Mahmûd el-Ferâye, "el-Kırââtü'l-Kur'âniyye fî kitâbi'l-Keşşâf-i li'z-Zemahşerî" (Doktora tezi, Câmi'atü Mu'te, 2006).

⁹⁶ Yusuf Rasûl Hüseyin, "el-Hicâc fî tefsîri'l-Keşşâf" (Yüksek Lisans tezi, Câmi'atü'l-Müsenâ, 2013).

23.Fâruk Âdil, *Dirâse nahviyye dilâliyye li-tefsîri'l-Kur'âni'-Kerîm: tefsîri'l-Keşşâf nemûzecen* (Mısır: Dâru yesturn, 2015).

24.Râbih el-Arabî, *Üslûbu'l-i'tirâz fi'l-Kur'âni'l-Kerîm min hulâli'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî* (Amman: Dâru Dicle, 2016).⁹⁷

25.Ahmed Mahmûd Abdülkâdir Dervîş, *en-nahv ve ibdâ'î't-tahlîli'l-Kur'ânî: kirâe nakdiyye fi bide'î't-tefsîr, tefsîru'l-Keşşâf enmûzecen* (Kahire: Mektebetü'l-'âdâb, 2016).

26.Nihle Zühdi İbrahim eş-Şiblî, *et-tevcîhu'n-nahvî beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân* (Ürdün: Dâru celîsi'z-zamân, 2016).⁹⁸

1.2.2. Tezler

1.2.2.1. Lisans Tezleri

1.Abdürrahîm Merzûk, *ez-Zemahşerî ve Menhecühû fi Tavzîfi'l-Kırâati'l-Kur'âniyye*, Mağrib, 1990.

1.2.2.2. Yüksek Lisans Tezleri

1.Huveş 'Amr Hâmid el-Mele', "Alâkatü't-tefsîr bi'l-belâğa 'inde'z-Zemahşerî" (Câmi'atü'l-Kahire, 1964).

2.Neciyye Abdurrahman Muhammed, "el-Kadâya'n-nahviyye beyne'z-Zemahşerî ve't-Tabersî min hilâli kitâbeyi'l-Keşşâf ve Mecme'î'l-Beyân fi sûrati'l-Bakara (Câmi'atü'l-Ezher, 1987).

3.Hasan Abdülaziz Hasan Ebu'l'ayneyn, "en-Nahv beyne'z-Zemahşerî ve İbni'l-Müneyyir el-İskenderî el-Mâlikî fi'l-İntisâf ale'l-Keşşâf (Câmi'atü'l-Ezher, 1989).

4.Kasım Muhammed Salih el-Hamd, "ez-Zâhiratü'n-nahviyye beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân: mesâil mine'l-Bahri'l-Muhît" (Câmi'atü Yermük, 1990).

5.Mehâ Yüsri İbrahim Atiyye, el-Kadâya'n-nahviyye beyne'l-imâmeyn el-celleyn ez-Zemahşerî ve't-Tabersî fi sûrati'n-Nisâ" (Câmi'atü'l-Ezher, 1990).

6.Abdünnâim Ali Muhammed Ali Abdullah, el-Kadâya'n-nahviyye fi sûrati Âl-i İmrân beyne'z-Zemahşerî fi Keşşâfih ve't-Tabersî fi Mecm'a'î'l-Beyân" (Câmi'atü'l-Ezher, 1991).

7.Abdülazîz Ahmed Allâm, "el-Mebâhisü'd-dilâliyye 'inde'z-Zemahşerî min hulâli tefsîrihi'l-Keşşâf (Câmi'atü'l-Ezher, 1992).

⁹⁷ Râbih el-Arabî, "Üslûbu'l-i'tirâz fi'l-Kur'âni'l-Kerîm min hulâli'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî" (Yüksek Lisans tezi, Câmiatü Cezair, 2002).

⁹⁸ Nihle Zühdi İbrahim eş-Şiblî, "et-Tevcîhu'n-nahvî beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân: sûratü'l-Bakara nemûzecen" (Doktora tezi, Câmi'atü'l-Yermük, 2002).

8. Medehat Muhammed es-Seyyid Ziyade, "el-Kadâya'n-nahviyye fi'd-Dürrü's-Semîn beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân ve's-Semîn" (Câmi'atü'l-Ezher, 1992).

9. Ebu'l-Yezîd Ahmed Hasen, "Dirâse mukârane li-menheceyi'l-imâmeyn ez-Zemahşerî ve't-Tabersî fi tefsîrayhimâ li'l-Kur'âni'l-Kerîm" (Câmi'atü'l-Ezher, 1999).

10. Züleyhâ Mellâz, "el-Keşşâf 'an Hakâiki ve Ğavâmidü't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl: te'lîf Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538): el-kısmu'l-evvel sûratü'l-Fâtiha ve'l-Bakara" (Câmi'atü Dımeşk, 1999).

11. Ali Seyyid Ahmed Ebû Ali, "Tefsîru sûratî'n-Nahl beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân (dirâse mukârane)" (Câmi'atü'l-Ezher, 2001).

12. Mühenned Hasen Hamd el-Cibâlî, "Eseru'l-i'tizâl fi tevcîhâtî'z-Zemahşerî el-lüğaviyye ve'n-nahviyye fi'l-Keşşâf" (Câmi'atü Yermük, 2001).

13. Süleyman Muhammed b. Edîb Abdullah, "et-Tevcîhu'l-lüğavî ve'n-nahvî- li'l-kırââtî'l-Kur'âniyye fi tefsîri'z-Zemahşerî" (Câmi'atü Musul, 2002).

14. Abdullah Ahmed ed-Dersânî, "el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidü't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl li Ebi'l-Kâsım Cârillah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî el-Havârizmî" (Câmi'atü Dımeşk, 2002).

15. Abdussabûr Ahmed Mahmud el-Ensârî, "Tefsîru sûratî'n-Nûr beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân: dirâse mukârane" (Câmi'atü'l-Ezher, 2002).

16. Süleyman b. Abdilazîz er-Rabî'î, "et-Tevcîhu'l-belâğî li-Âyâtî'l-'akîde beyne't-Taberî ve'z-Zemahşerî" (Câmi'atü'l-Îmâm Muhammed b. Su'ûd, 2002).

17. Ebû Serî Muhammed Ebû Serî, "Tefsîru sûratî'l-Enfâl beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân: dirâse mukârane" (Câmi'atü'l-Ezher, 2003).

18. Kerem Marûf Muhammed Marûf, "Tefsîru sûratî'l-Enfâl beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân "dirâse mukârane" (Câmi'atü'l-Ezher, 2003).

19. Mahmûd Hasen Rırat Muhammed, "Tefsîru sûratî'n-Nisâ beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân "dirâse mukârane" (Câmi'atü'l-Ezher, 2003).

20. Kerem Marûf Muhammed Marûf, "Tefsîru sûratî'l-Enfâl beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân "dirâse mukârane" (Câmi'atü'l-Ezher, 2003).

21.Muhammed Mansûr Mezrû'a Hâtem, "Tefsîru sûrati'z-Zümer beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân: dirâse mukârane" (Câmi'atü'l-Ezher, 2004).

22.Muhammed el-Mehdî Hamâmî Rufâî, "es-Siyâk fî kütübî't-tefsîr- el-Keşşâf ve Tefsîru İbn Kesîr nemûzecen-" (Câmi'atü Haleb, 2004).

23.Kevâkib Mahmûd Hüseyin ez-Zebîdî, "Eseru Me'âni'l-Kur'ân li'l-Ahfeşî'l-Evsat fi'l-Keşşâf-i li'z-Zemahşerî" (Câmi'atü Bağdat, 2004).

24.Ziyâüddîn Defullah Buhayt, "et-Tevcîhu'n-nahvî li'l-kırââtî'l-Kur'âniyye fi'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî ö.h. 538" (Câmi'atü'l-Mustansiriyye, 2004).

25.Halid Fehd Hasen Miyâs, "et-Tevcîhu'n-nahvî li'l-kırââtî'l-Kur'âniyye fî Kitâbil'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî" (Câmi'atü Yermük, 2005).

26.Cafer Talib Kerim, "es-Siyâk fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî" (Câmi'atü'l-Kâdisiyye, 2006).

27.es-Seyyid Hasen Hâmid Abdilhamid el-Behûtî, "Hurûfu'l-me'ânî fî kitâbi'l-Keşşâf 'an Hakâikî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl li'z-Zemahşerî "Cem'an ve dirâseten ve tahkîkan" (Câmi'atü'l-Ezher, 2006).

28.en-Neccâr Sâbâ Yusuf, "el-İ'câzu'l-lüğavî fi'l-Kur'ân beyne'l-Cürçânî ve'z-Zemahşerî fi kitâbeyhimâ Delâilî'l-İ'câz ve'l-Keşşâf" (Câmi'atü Yermük, 2006).

29.Ahmed Abdurrahman Mütevellî, "es-Siyâku'l-lüğavî 'Inde'z-Zemahşerî fi'l-Keşşâf: dirâse nazariyye ve tatbikiyye" (Câmi'atü'l-Kâhire, 2006).

30.Ali Yakub Muhammed Selâme, "Şevâhidü'n-nahvî's-ş-riyye fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî: dirâse tahlîliyye" (Câmi'atü'l-Hâşimiyye, 2006).

31.Âdil Fâruk Muhammed Ahmed, "Eseru'l-i'tizâl fî't-tevcîhi'n-nahvî: min hılâli Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî" (Câmi'atü'l-Kâhire, 2009).

32.Muhammed Ahmed Ahmed Nassâr, "Tefsîru sûrati'l-Mü'minûn dirâse mukârane beyne'l-eimme ez-Zemahşerî ve Ebî Hayyân ve Ebi's-Suûd" (Câm'atü'l-Ezher, 2008).

33.Abdülğınâ Muhammed Akla Muhammed, "et-Tevâbi' fî kitâbi'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî" (Câmi'atü Yermük, 2009).

34.Mesud Abdulhâris Muhammed Yusuf, “el-Müfredâtü'l-Kur'âniyye 'inde'r-Râğıb fi'l-Müfredât fi Ğarîbî'l-Kur'ân ve'z-Zemahşerî fi'l-Keşşâf (dirâse dilâliyye muvâzene)” (Câmi'atü'l- Ezher, 2009).

35.Zeyneb Hâşim Hüseyin, “Eserü'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî fi'l-Mîzân li't-Tabâtâbâi dirâse nahviyye” (Câmi'atü Bağdat, 2009).

36.Abdunnâsir Ali Muhammed Ali, “et-Tafsîlâtü'n-nahviyye beyne'n-nahviyyîn ve'l-müfessirîn: ez-Zemahşerî nemûzecen” (Câmi'atü'l-Kâhire, 2011).

37.Mâzin Hasen Sakb el-'Abûdî, “el-Menâziru'l-mütehayyile 'inde'z-Zemahşerî (ö. 538) fi'l-Keşşâf dirâse nahviyye üslûbiyye” (Câmi'atü Bâbil, 2011).

38.Muhammed Matrûd 'Inâd, “el-Furûku'l-lüğaviyye fi tefsîrayi'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî ve Mecmai'l-Beyân li't-Tabersî” (Câmi'atü'l-Kâdisiyye, 2012).

39.Sıhr bt. Hâlid el-Matîrî, “Belâğatü sûratî'l-Ankebût fi tefsîri'z-Zemahşerî ve İbni Âşûr” (Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, 2012).

40.Sa'd Ekrem Muhammed Salih el-'Ubeydî, “'Avdu'd-damîr fi tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî (ö. h. 538)” (Câmi'atü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye el-'Âlemiyye, 2012).

41.Yâsir b. Abdilazîz b. Avd es-Sülemî, “Hazfu'l-mudâf ve ikâmetü'l-mudâfi'l-ileyh makâmehü ve Eseruhu 'ale'l-manâ fi kitâbeyi'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî ö. h. 538 ve't-Tibyân li'l-Ukberî ö. h. 616 (cem' ve dirâse)” (Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 2013).

42.Halid Celal Ahmed el-Besyûnî, “İshâmü'l-belâğati'l-'Arabiyye fi't-temâsüki'n-nassî min hilâli tefsîri'z-Zemahşerî: dirâse belâğiyye tahlîliyye” (Câmi'atü'l-Menûfiyye, 2014).

43.Hamîs Abduh Ali Beral, “et-Tevcîhu'n-nahvî li'l-kırââtî'l-Kur'âniyye beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân: fi dav'i menhecî'l-karâini'n-nahviyye” (Câmi'atü'l-Kâhire, 2015).

1.2.2.3. Doktora Tezleri

1.Mustafa Nâsîf, “el-Belâğa 'inde'z-Zemahşerî” (Câmi'atü 'Aynî's-Şems, Mısır, 1952).

2.Muhammed Abdülmün'im Harîbe, “ez-Zemahşerî müfessiran” (Câmi'atü'l-Ezher, 1976).

3.Fuad Ahmed es-Seyyid el-Hattâb, “Nahvu'z-Zemahşerî fi'l-Keşşâf ve eseruhu fi'd-dirâsâti'l-lüğaviyye” (Külliyetü'l-Lüğati'l-Arabiyye, 1979).

4.el-Emîn Muhammed el-Emîn Hamîde, “ed-Dahîl fî tefsîri'l-Keşşâf” (Câm'atü'l-Ezher, 1983).

5.Süleyman Salih el-Hızzî, “Tefsîru Ebi'l-Muzaffer es-Sem'ânî min evveli sûrati'l-Cin ilâ âhiri'l-Kur'ânî'l-Kerîm tahkîk ve dirâse me'a'l-mukârane beynehû ve beyne'l-Beğavî ve'z-Zemahşerî” (el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1986).

6.Necîbe Abdurrahman Muhammed, “el-Kadâyâ en-nahviyye beyne'z-Zemahşerî ve't-Tabersî min hılâli kitâbeyi'l-Keşşâf ve Mecme'ü'l-Beyân fî sûrati'l-Bakara” (Câm'atü'l-Ezher, 1987).

7.Sâmiye Şaban Abdurrahman, “el-Kadâyâ en-nahviyye beyne Ebî Hayyân ve'z-Zemahşerî min hılâli'l-cüz'î'l-evvel ve's-sânî min tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li-Ebî Hayyân tahlîl ve dirâse fî'l-eczâi'l-selâsi'l-ûlâ mine'l-Kur'ân, (Câmi'atü'l-Ezher, 1987).

8.Muhammed Muhammed Sa'îd, “el-Kadâyâ'n-nahviyye ve's-sarfîyye beyne Ebî Hayyân ve'z-Zemahşerî fi'l-cüz'eyni's-sâbi' ve's-sâmin mine'l-Bahri'l-Muhît şerhan ve münâkaşaten” (Câmi'atü'l-Ezher, 1988).

9.Nefîse Mustafa es-Seyyid, “el-Kadâyâ'n-nahviyye beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân fî kitâbeyi'l-Keşşâf ve'l-Bahri'l-Muhît fî sûrati'l-Kasas” (Câmi'atü'l-Ezher, 1988).

10.Fâtıma Ahmed Abbas, “el-Kadâyâ'n-nahviyye fî sûrati'l-Kehf beyne'z-Zemahşerî fi'l-Keşşâf ve Ebî Hayyân fi'l-Bahri'l-Muhît” (Câm'atü'l-Ezher, 1989).

11.Muhammed Muhammed Fehmî Ömer, “Dirâsetü'l-mesâili'n-nahviyye ve's-sarfîyye fî kısâri's-süver mine'l-Kur'ânî'l-Kerîm bid'en min sûrati'l-Hucurât hattâ nihâyeti sûrati'r-Rahmân” (Câmi'atü'l-Ezher, 1994).

12.Mahmud b. Halîfe el-Câsim, “Ta'addüdü evcühî't-tahlîli'n-nahvî 'inde'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân ve İbn Hişâm” (Câmi'atü Haleb, 1999).

13.Abdülhamîd Abdülmübdî' Ahmed Muhammed, “Dirâse nahviyye mukârane beyne Ârâi'l-'Allâme ez-Zemahşerî fî kitâbeyh: el-Keşşâf ve'l-Mufassal” (Câmi'atü'l-Kahire, 2000).

14.Abdülhalîm Muhammed Abdülhalim, “eş-Şi'ru'l-câhilî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm, dirâre tevsîkiyye dilâliyye fî tefsîri İbn Abbâs ve tefsîrayi'l-Keşşâf ve'l-Kurtubî” (Câmi'atü'l-Ezher, 2002).

15.Abdüşşâfî Ahmed Ali Ahmed, “ez-Zemahşerî ve Ebî Hayyân dirâse mukârane” (Câmi'atü'l-Ezher, 2002).

16.Nureddin Enver Ali Ahmed Harun, “el-Kırââtü'l-mütevâtira el-ferşiyye tahkîk beyne'l-imâmeyn ez-Zemahşerî ve Ebî Hayyân dirâse tefsîriyye mukârane” Câmi'atü'l-Ezher, 2002).

17.Sa'dûn Ahmed Ali, “Eseru Me'âni'l-Kur'ân li'l-Ferrâ ve Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû li'z-Zeccâc fi'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî” (Câmi'atü Bağdat, 2002).

18.Atiyye Sıdkî Atiyye el-Atraş, “Tefsîru sûrati Âl-i İmrân beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân dirâse mukârane” (Câmi'atü'l-Ezher, 2003).

19.Muhammed Mahmûd ed-Dûmî, “el-Kırââtü'l-mütevâtira fi tefsîri'z-Zemahşerî –dirâse nakdiyye-” (Câmi'atü Yermük, 2004).

20.Nidâl Mahmûd Halef el-Ferâye, “el-Kırââtü'l-Kur'âniyye fi Kitâbi'l-Keşşâf-i li'z-Zemahşerî” (Mu'te Üniversitesi, 2006).

21.Kâzım Denîne Kumeyt, “Tevcîhu'l-ihtilâf fi't-terkîb me'a ittifâki's-siyâk beyne'z-Zemahşerî ve'r-Râzî” (el-Câmi'atü'l-Mustansırıyye, 2007).

22.Muhammed Reşad Abdülaziz Dehmeş, “Ehemmü kadâyâ'l-Mutezile kemâ savverahâ'z-Zemahşerî min hılâli tefsîrihi'l-Keşşâf” (Câmi'atü'l-Ezher, 2007).

23.Câbir es-Seyyid Mübarek, “Lügâtü'l-'Arab fi tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî (ö. 535): dirâse nahviyye ve sarfiyye ve tahlîliyye” (Câm'atü'l-Ezher, 2008).

24.Abdülmecid Felâh, İhtiyârâtü'z-Zemahşerî en-nahviyye fi'l-Keşşâf cem'an ve dirâseten” (Câmi'atü Dimeşk, 2008).

25.Necâh Fâhim Sâbir, “el-Ma'nâ fi tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî el-müteveffâ sene 538 h.” (Câmi'atü Bâbil, 2008).

26.Ali Ahmed Şaban, (el-Âliyyâtü'l-belâğiyye fi't-te'vîli'n-nahvî 'inde'z-Zemahşerî” (Câmi'atü Yermük, 2010).

27.Cemal Hasen Emin İbrahim, ed-Delîlu'l-lüğavî beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ'ira mine'l-Keşşâf ve Hâşiyeti'ş-Şihâb” (Câmi'atü'l-Kahire, 2011).

28.Ebû Sürûr İsa Hassân Abdülhamid, “Eseru'n-nazîr fi tevcîhi't-terâkîbi'l-Kur'âniyye en-nahviyye fi'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî” (Câmiatü Mute, 2013).

29.Hâzım Mebruk Atiyye Ebû Zeyd, “et-Tevcîhu'n-nahvî beyne'z-Zemahşerî ve Ebi's-Suûd fi tefsîrayhimâ li'l-Kur'âni'l-Kerîm” (Câm'atü'l-Ezher, 2013).

1.2.3. Makaleler

1. Muhammed Receb el-Beyûmî, "Nazarât fî tefsîri'l-Keşşâf 1", *el-Fikru'l-İslâmî*, 3/2 (1972): 33-41.

2. M. Abdurrahman el-Kürdî, "Suver mine'l-belâğa fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî", *Mecelletü'l-Ezher*, 49/4 (1977): 759-770.

3. Mahmut Fâdıl, "Ârâu'z-Zemahşerî el-ke'lâmiyye fî tefsîri'l-Keşşâf, *el-Fikru'l-İslâmî*, 31-32 (1979): 56-79.

4. Şaban Salâh Hüseyin, "ez-Zemahşerî ve'l-kırâât, *Mecelletü Külliyyeti Dâri'l-Ulûm*, (1988): 1-48.

5. Behîce Bâkır el-Huseynî, "ez-Zemahşerî ve's-şu'ûbiyye, *Mecelletü Mecma'i'l-Lüğati'l-Arabiyye el-Ürdünî*, 13/37 (1989): 177-213.

6. Said en-Necefî Esedü'l-Lehy-Şef' Burhânî, "Mebâhis lügaviyye fî tefsîri'l-Keşşâf", *et-Türâsü'l-Edebî*, 1/2 (2009): 153-168.

7. Tâmir Selûm Yusuf Selûm, "el-İcâz ve't-tekrâr fî Keşşâfi'z-Zemahşerî", *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye*, 3 (1996): 155-270.

8. Tâmir Selûm Yusuf Selûm, "Zâhiratü'l-iltifât fî Keşşâfi'z-Zemahşerî", *Mecelletü Mecma'i'l-Lüğati'l-Arabiyye*, 71/2 (1996): 277-284.

9. Tâmir Selûm Yusuf Selûm, "Zâhiratü'l-kasr fî Keşşâfi'z-Zemahşerî", *et-Türâsü'l-Arabî*, 16/64 (1996): 111-117.

10. Muhammed Rifat Zencîr, *et-Tecdîd beyne menheciyyeti't-tefsîr beyne'z-Zemahşerî ve Seyyid Kutub (dirâse tahlîliyye tatbîkiyye mukârane)*, *Mecelletü's-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, 16/45 (2001): 19-88.

11. Es'ad Abdülhalim es-Sa'dî, "Eseru Ta'addüdi'l-i'râb fî tevessü'il-ma'na 'inde'z-Zemahşerî fi'l-Keşşâf", *Mecelletü Câmi'ati'l-Enbâr li'l-Lüğât ve'l-Âdâb*, 4 (2001): 184-229.

12. Ahmed Abdüllatîf Mahmûd el-Leysî, "el-Lâât fi'l-Kur'âni'l-Kerîm dirâse tahlîliyye dilâliyye min hilâli kitâbi'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî", *Mecelletü Külliyyeti Dâri'l-Ulûm*, 35 (2005): 77-132.

13. Ğassân Abdüsselâm Hamdûn, "Şevâhidü's-şi'r fi't-tefsîr (el-Keşşâf) li-Tabakatî'r-Râbi'a mine's-Şu'arâ, *Mecelletü Câmi'ati'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*, 10 (2005): 173-201.

14. Mustafa İbrahim el-Münşî, "Mustalahu't-tahyîl mefhûmuh ve mevki'fuz-Zemahşerî minh fî tefsîri'l-Keşşâf, *Mecelletü'l-Menâra*, 11/3 (2005): 79-118.

15. Muhammed, Ali Osman Abdülkavî, "el-Akvâlü'lletî vasafehâ ez-Zemahşerî bi bide'it-tefâsîr fî Keşşâfih: dirâse tahlîliyye, *Mecelletü Külliyyeti'l-Benâti'l-İslâmiyye*, 14 (2007): 2573-2685.

16.Muhammed Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, “Suveru’n-min ittisâ’i delâleti’l-elfâz-i ve’t-terâkîb-i fî Tefsîri’l-Keşşâf”, *Mecelletü Câmi’ati Ümmi’l-Kurâ* 19/42 (2007): 343-394.

17.Davud Nedve, “Mustalahâtu’t-tasvîr ve’t-temsîl ve’t-tahyîl ‘inde’z-Zemahşerî fî’l-Keşşâf, *Journal of Qur’anic Studies*, 10/2 (2008): 142-177.

18.Muhammed Mustafa el-Katâvî, “es-Siyâk ve eseruhû fi’l-‘udûl an mutâbakati’l-‘aded ‘inde’z-Zemahşerî -dirâse tahlîliyye-“, *Mecelletu Câmi’ati Ummi’l-Kurâ li-‘Ulûmi’l-Lugât ve Âdâbihâ*, 1/4 (2010): 139-186.

19.Ali Kazım el-Müşrî; Muhammed Matrûd Inâd, el-Furûku’l-luğaviyye fî ebniyeti’l-ef’âl fî tefsîrayi’l-Keşşâf li’z-Zemahşerî (ö. 538) ve Mecma’i’l-Beyân li’t-Tabersî (ö. 548), *Mecelletü’l-Kâdisiyye li’l-‘Ulûmi’l-İnsâniyye*, 13/4 (2010): 57-68.⁹⁹

20.Mansûr Muhammed Ebû Zîne; Muhammed Rıza el-Hûrî, “İfâdetü takdîmi mâ hakkuhû te’hîr li’l-İhtisâs beyne’z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân dirâse tefsîriyye mukârane, *Mecelletü Câmi’ati’l-Kusaym li’l-Ulûmi’s-Şer’iyye*, (2012): 2-41.

21.Hind bt. Cemîl Nâyite, “el-Kinâye fî Keşşâfi’z-Zemahşerî, *Mecelletü Câmi’ati Ümmi’l-Kurâ li-‘Ulûmi’l-Lugât ve Âdâbihâ*, 1/7 (2012): 143-204.

22.Necâh Fâhim Sâbir el-Ubeydî, “ed-Dilâle es-sarfiyye ‘inde’z-Zemahşerî ve eseruhâ fi’t-tefsîr karînetü’s-sîğa enmûzecen, *Mecelletü’l-Amîd*, 1/5 (2012): 247-260.

23.Suheyb Emir Nâdir, “et-Temsîl ve’t-tahyîl ke-âliyyât li’t-te’vîl ‘inde’z-Zemahşerî fî tefsîrihi’l-Keşşâf- dirâse li’l-menheci’t-te’vîlî”, *Mecelletü Câmi’ati Tikrit li’l-Ulûm*, 19/5 (2012): 293-318.

24.Muhammed Taha Allâm, “Bide’u’t-tefâsîr fî Keşşâfi’z-Zemahşerî dirâse tahlîliyye”, *Mecelletü Külliyyeti’l-Âdâb*, 1 (2013): 63-110.

25.Adil Mahmud Muhammed, “el-Âyâtü’lletî hamele’z-Zemahşerî ma’nâhâ ale’l-müşâkele dirâse tefsîriyye”, *Mecelletü Sürra Men Raa*, 9/33 (2013): 47-72.

26.Abdülmevcûd Abdülhamid Alvân, “el-Furûku’l-luğaviyye fî tefsîri’l-Keşşâf: dirâse fi’l-binye ve’d-dilâle”, *Dirâsât Arabiyye ve İslamiyye*, 4/9 (2013): 37-96.

⁹⁹ Muhammed Matrûd Inâd, “el-Furûku’l-luğaviyye fî tefsîrayi’l-Keşşâf li’z-Zemahşerî ve Mecma’i’l-Beyân li’t-Tabersî” (Yüksek Lisans tezi, Câmi’atü’l-Kâdisiyye, 2012) adlı tezinden üretilmiştir.

27.Ahmed İbrahim Hudayr, "Mevkıfu'z-Zemahşerî mine'l-kırââtî's-seb'iyye fi'l-Keşşâf", *Âdâbu'r-Rafıdeyn*, 66 (2013): 25-50.

28.Mahmud Muhammed Câbir, "Ba'du eşkâli'l-iltifât ve fevâidihâ 'inde'z-Zemahşerî fi tefsîrihi'l-Keşşâf", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb ve'l-Ülûmi'l-İnsâniyye*, 34/65 (2013): 1-51.

29.Muhammed Fâdil es-Sâmerrâî, "İttisâ'u me'âni'l-elfâz ve's-sıyağî's-sarfiyye fi tefsîri'l-Keşşâf", *Mecelletü Câmi'ati Ümmi'l-Kurâ li 'Ulûmi's-Şer'iyye ve'l-Liğati'l-'Arabıyye ve Âdâbiha*, 42 (2013): 261-286.

30.Abdürrahîm Abdullah Halvânî Sinâ, "es-Siyâku'l-Kur'ânî fi tefsîri'z-Zemahşerî (el-Keşşâf)", *Âfâku's-Sekâfe ve't-Türâs*, 81 (2013): 18-59.

31.Abdülmuhsin b. Abdilazîz el-Asker, "Tefsîru'l-Keşşâf beyne't-tahlîl ve't-te'vîl", *Journal of Arabic Studies*, 33 (2014): 77-148.

32.Muhammed Abdurrahman Ahmed, "Bide'u't-tefâsîr fi tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî beyne'd-dilâleti'l-mu'cemiyye ve's-siyâkiyye", *Kitâbât*, 11 (2014): 417-568.

33.Nezzâr Atâullah Ahmed Salih, "Envâ'u "Lemmâ" ve me'ânihâ fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm fi dav'i tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî", *Dirasat Shari'a and Law Sciences*, 41/1 (2014): 944-959.

34.Ukayl Câsim Dehş, "ed-Dilâlâti'l-mecâziyye li üslûbi'n-nehıy fi tefsîri'l-Keşşâf", *Mecelletü Merkezi'd-Dirâsâti'l-Kûfe*, 1/34 (2014): 113-153.

35.Ahmed İsmail Anâkive, el-Hâce Selmâ, "el-Hazf 'inde'z-Zemahşerî, el-Mecelletü'd-Devliyye li'l-Buhûsi'l-İslâmiyye ve'l-İnsâniyye'l-Mütekaddime", 5/10 (2015): 33-47.

36.Kerim Hamza Humeydî Câsım, "Te'vîlü ta'alluki şibhi'l-cümle fi tefsîri'l-Keşşâf: sûratü'l-Bakara enmûzecen", *Mecelletü'l-Külliyyeti'l-İslâmiyye el-Câmi'a*, 10/3 (2015): 121-142.

37.Nâim Müleyke, "Teemmülât fi fevâtihi's-süver min hilâli tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî fi dav'il-lügâti's-sâmiyye", *el-Mecma*, 9 (2015): 301-318.

38.Emel Hüseyin Hasen el-Hâkânî, "Usûlü'l-mecâz 'inde'z-Zemahşerî beyne 'acemih ve tefsîrih", *Âdâbu'l-Kûfe*, 1/29 (2016): 275-326.

39.Alâ Mehdî Abdülcevâd, "el-İltifât ve eseruh fi rafı kifâyeti'l-i'lâmiyye li'n-nass 'inde'z-Zemahşerî (ö. 538) tefsîru'l-Keşşâf enmûzecen", *Mecelletü Merkezi'd-Dirâsâti'l-Kûfe*, 1/45 (2017): 119-148.

1.2.4. Ansiklopedi Maddeleri

1.Emin el-Hûlî, "Keşşâfu'z-Zemahşerî", *Mevsû'atü Tûrâsi'l-İnsâniyye*. Kahire: 85-94.

1.3. Batı'da Yapılan Çalışmalar

1.3.1. Kitaplar

Batı'da yayımlanan yedi kitaptan biri lisans, biri yüksek lisans, ikisi de doktora tezinden oluşmaktadır.

1.Georges Tartar, *Connâître Jésus-Christ: lire le Coran à la lumière de l'Évangile: texte arabe des versets coraniques et des commentaires des exégètes sunnites Baydawî, Razi, Tabari et Zamakhchari*, (France: Combs la Ville Centre Évangélique de témoignage et de dialogue Islamo-chrétien, 1985).

2.Georges Tartar, *La Naissance de Jésus dans le Coran: commentaires des exégètes sunnistes Baydâwî, Râzî, Tabarî, Zamakcharî*, (France: Combs la Ville: Centre Évangélique de témoignage et de dialogue Islamo-chrétien, 1992).

3.Andrew Lane, *A Traditional Mu'tazilite Qur'ân Commentary The Kashshâf of Jâr Allâh al-Zamakhsharî (d.538/1144)*, (Leiden: Brill, 2006).¹⁰⁰

4.Massimo Rizzi, *Le Prime Traduzioni del Corano in Italia: Contesto storico e attitudine de [sic] traduttori. Ludovico Marracci (1612-1700) e la lettura critica del commentario coranico di al-Zamahsarî (1075-1144)*, (Torino: L'Harmattan Italia, 2007).¹⁰¹

5.Massimo Rizzi, *Reading Marracci and the Kassâf Critically*, (Pontifical Institute of Arabic and Islamic Studies [P.I.S.A.I], Rome, 2009).

6.Kifayat Ullah, *Al-Kashshaf: Al-Zamakshari's Mu'tazilite Exegesis of the Qur'an*, (Berlin: Walter De Gruyter, 2017).¹⁰²

7.Hamdan Ezzet Matakah, *Systematic Ways of Explaining and Commentating on the Quranic Word Surah Al-Baqarah a Comparison between Alzamakhshari in (Al-Kashshaaf) and Abu Hayyan Al-Andalusi in (Al-Bahr Al-Muheet)*, (United States: 2017).¹⁰³

¹⁰⁰ Andrew J. Lane, "al-Zamakhsharî (d. 538/1144) and his Qur'ân Commentary al-Kashshâf: A Late Mu'tazilite Scholar at Work" (Doktora tezi: Universty of Toronto, 2003).

¹⁰¹ Massimo Rizzi, "Marracci Rilegge al-Zamahsarî: Le Citazioni del Tafsîr al-Kassâf All'interno Della Traduzione Coranica Alcorani" (Lisans tezi: Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, 2006).

¹⁰² Kifayat Ullah, "AL-Kashshâf: al-Zamakhsharî's (d. 538/1144) Mu'tazilite Exegesis of The Qur'ân" (Doktora tezi: Geogetown Universty, 2013).

¹⁰³ Hmdan Ezzet Matakah, "Systematic Ways of Explaining and Commentating on the Quranic Word Surah Al-Baqarah a Comparison between Alzamakhshari in (Al-Kashshaaf) and Abu Hayyan Al-Andalusi in (Al- Bahr Al-Muheet)" (Yüksek Lisans tezi: University of Petra (Jordan), 2017).

1.3.2. Tezler

1.3.2.1. Lisans Tezleri

1. Joseph Paul Ellul, "Qur'ânic Uses of The Root kh-l-f According to al-Zamakhsharî, al-Razî, and al-Baidawî (Pontifical Institute of Arabic and Islamic Studies [P.I.S.A.I], Rome, 1986).

1.3.2.2. Doktora Tezleri

1. Ibrahim Lutpi, "The Theological Questions at Issue between az-Zamakhsharî and Baydâwî with Special Reference to al-Kashshâ Anwâr al-Tanzîl" (Edinburg Universty, 1977).

2. Michael B. Schub, "Linguistic Topics in al-Zamakhshari's Commentary of The Qur'ân" (California Universty, 1977).

1.3.3. Makaleler

1. Michael B. Schub, "Three Syntactic Discussions in al-Zamakhshari's Commentary on the Qur'ân", *Al-Andalus* 42 (1977): 465-469.¹⁰⁴

2. Ibrahim Lutpi, "The Concept of İh̄bāt and Takfîr According to az-Zamakhsharî and al-Baydâwî, *Die Welt des Orients*, 11 (1980): 117-121.

3. Ibrahim Lutpi, "The Relation of Reason and Revelation in the Theology of az-Zamakhshari and al-Baydawi', *Islamic Culture*, 54, (1980): 63-74.

4. Ibrahim Lutpi, "The Place of Intercession in the Theology of al-Zamakhsharî and al-Baydâwî", *Bulletin of Christian Institutes of Islamic Studies*, 4 (1981): 27-35.

5. Ibrahim Lutpi, "The Questions of the Superiority of Angels and Prophets between az-Zamakhsharî and al-Baydâwî", *Arabica*, 28/1 (1981): 65-75.

6. Ibrahim Lutpi, "The Problem of Vision of God in The Theology of al-Zamakhsharî and al-Baydâwî", *die Welt Des Orients*, 13 (1982): 13: 107-113.

7. Sahiron Syamsuddin, "Muḥkam and Mutashābih: An Analytical Study of al-Ṭabarî's and al-Zamakhsharî's Interpretations of Q.3:7", *Journal of Qur'anic Studies*, 1/1 (1999): 69-81.

8. Badri Najib Zubir, "Departure From Communicative Norms in the Qur'an: Insights From al-Jurjānî and al-Zamakhshārî", *Journal of Qur'anic Studies*, 2/2 (2000): 69-81.

¹⁰⁴ Michael b. Schub'un, "Linguistic Topics in al-Zamakhshari's Commentary of The Qur'ân" (California Universty, 1977) adlı doktora tezinden üretilmiştir.

9.İbrâhîm Abdullatîf Oniretti, "İsti'mâlu'l-Kinâye fî Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî", *Alore the Ilorin Journal of the Humanity*, 13 (2003): 207-228.

10.Suleiman A. Mourad, "The Survival of the Mu'tazila Tradition of Qur'anic Exegesis in Shîî and Sunnî tafâsîr", *Journal of Qur'anic Studies*, 12/1-2 (2011): 83-108.

11.Andrew J. Lane, "You Can't Tell a Book by its Author: A study of Mu'tazilite theology in al-Zamakhsharî's (d. 538/1144) Kashshâf, *Bulletin of the School of Oriental & African Studies*, 75/1 (2012): 47-86.¹⁰⁵

1.3.4. Bildiriler

1.Wilfred Madelung, "The Theology of al-Zamakhsharî," *Actas del XII Congreso de la U. E.A.I.* (Malaga, 1984) (Madrid: Union Europeenne d'Arabisants et d'Islamisants, 1986), 485- 495.

1.3.5. Çeviriler

1.Borrmans, Maurice, "Al-Kasshâf `an Haqâ'iq al-tan'zîl: Théorie Mu`tazilite à Propos des. Kabâ'ir", *Etudes Arabes – Dossiers*, 67-68. (1984-1985): 97-101. (Keşşâf'ın Nisa suresi 92. ve 93. ayetlerinin tefsirinin çevirisi).

2.Borrmans, Maurice, Al-Kasshâf `an Haqâ'iq al-Tanzîl: La Foi et les Oeuvres', *Etudes Arabes– Dossiers*, 67-68 (1984-1985): 102-103.

1.4. Diğer Ülkelerde Yapılan Çalışmalar

1.4.1. Kitaplar

1.Fazlur Rahman, *Zamakhsharî kî tafsîr al-Kashshâf: [al-Zamaksharî and his Commentary, al-Kashshâf]* (Aligarh: Diniyat Fakialti Aligarh Muslim Yunivarsiti, 1982).¹⁰⁶

2.Fauzan Naif, *al-Kasysyaf Karya Al-Zamakhshari dalam A. Rafiq (ed.) Studi Kitab Tafsir* (Yogyakarta: Teras, 2004).

3.Badri Najib Zubir, *Balaghah as an Instrument of Qur'an Interpretation: A Study of al-Kashshaf* (Malaysia: International Islamic University, 2008).¹⁰⁷

¹⁰⁵ Andrew J. Lane'ın, "al-Zamakhsharî (d.538/1144) and His Qur'an Commentary al-Kashshâf: A Late Mu'tazilite Scholar at Work" (Universty of Toronto, 2003) adlı doktora tezinden üretilmiştir.

¹⁰⁶ Fazlur Rahman'ın, "Zamakhsharî kî tafsîr al-Kashshâf: [al-Zamaksharî and his Commentary, al-Kashshâf]" (Aligarh Muslim Yunivarsiti, 1971) adlı doktora tezinden üretilmiştir.

¹⁰⁷ Badri Najib Zubir, "Balagha as an Instrument of Qu`rân Interpretation: A Study of al-Kashshâf" (Doktora tezi, Londra University, 1999).

4.Zubair, M. Ag, *Pemikiran Zamakshyari dalam Hukum Islam (Telaah Terhadap Penafsiran Ayat-ayat Ahkam dalam Tafsir al-Ksasyaf*, (Jakarta: Mishbah Press, 2008).¹⁰⁸

5.Ali Rıza Bâkır, *Zemahşerî ve tefsîru Keşşâf* (Tahran: Hane kitab, 2010).

6.eş-Şârif Letrûş, *el-Mebâhîsu'l-belâğîyye 'inde'z-Zemahşerî min hılâli tefsîri'l-Keşşâf* (Cezayir: Dâru ümmi'l-Kitâb, 2010).

7.Muhammed Ali Kâmil, *Şevâhidü'l-imâmi'z-Zemahşerî en-naivoiyye fi tefsîrihi'l-Keşşâf*, (Endonezya: Universty Maliki Press, 2011).

8.Muhammed Alyân el-Merzûkî, *Meşâhidü'l-insâf alâ şevâhidü'l-Keşşâf* (Cezâyir: Dâru'l-âlemi'l-ma' rife, ts.).

9.Imam Muhsin, *Tafsir Rasional az Zamakshyari (Telaah Terhadap Tafsir al Kasysyaf)* (Yogyakarta: Buku Adab Press, 2012).

1.4.2. Tezler

1.4.2.1. Lisans Tezleri

1.Asep Muhyiddin, "Pandangan az-Zamakshyari Tentang Firman Tuhan (Kalam Allah) (Telaah Terhadap Penafsiran az-Zamakshyari Mengenai Ayat-Ayat di Sekar Persoalan Kalamullah Sebagaimana Terdapat dalam Tafsir al-Kasysyaf)" (Jakarta: Uin Syarif Hidayatullah, 1995).

2.Suparno, "Study Tentang Metode Penafsiran Az Zamakshyari dalam Ayat-Ayat Mutasyabihat" (Universitas Sunan Ampel Surabaya, 1995).

3.Zubair, "Pemikiran al-Zamakshyari dalam Hukum Islam (Telaah Terhadap Penafsiran Ayat Ayat Ahkam dalam Tafsir al-Kasysyaf)" (Universitas Syarif Hidayatullah 2000).

4.Hamdani Anwar, "Amtsal Al-Qur'an Menurut Tafsir az-Zamakshyari" (Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah, 2003).

5.Ade Irma Suryani, "Al-Kasyaf li al-Zamakshyari Wama fihi min al-Wajhi al-Bayani, (Fakultas Adab dan Humaniora UIN Syarif Hidayatullah, 2004).

6.Ragam, Zamam Suyuthi, "Qırâ'at dalam Surat Al-An'am: Studi Kitab al-Kasysyâf'an Haqâ'iq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqâwîl fi Wujuh al-

¹⁰⁸ Yazar, eserin girişinde bu eserin girişinde tez çalışması olduğunu belirtmekle birlikte tezin türü hakkında bilgi verilmemiştir. Hakkında internet ve basılı kaynaklardan da bilgi edinemediğimiz bu tezin yüksek lisans tezi olması muhtemeldir.

Keşşâf Tefsiri Hakkında Yapılmış Akademik Araştırmalar: Bir Literatür İncelemesi | 393
Ta'wil karya al-Zamakhsyari" (Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga 2008).

7.Handayani, Priyanti, "Penafsiran Syafa'at Menurut Al-Zamakhsyari dalam Tafsir Al-Kasysyaf", (Universitas Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009).

8.Y. Yusuf Fajar, Yusuf, "Relasi Tafsir dan Ideologi: Studi Atas Penafsiran Ayat-Ayat Teologi dalam Tafsir Al-Kasysyaf Karya Al-Zamakhsyari" (UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2010).

9.Saleh, "Analisis Ayat-Ayat Mutasyabih Menurut Zamakhsyari dalam Tafsir Al-Kasyyaf (Fakultas, Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, Pegambaru, 2011).

10.Rıfki Hadı, "Faḍāil Al-Suwar dalam Perspektif Al-Zamakhsyari (Studi Atas Kitab Al-Kasysyaf 'An Haqāiq At-Tanzil Wa 'Uyūn Al-Aqāwīl Fı Wujūh At-Ta'wīl)" (Universitas Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014).

11.Muhammad Abdul Ghofir, "Penggunaan Qirā'at dalam Surat al-Nisā' (Studi Kitab al-Kasysyāf 'an Haqā'iq al-Tanzil wa 'Uyūn al-Aqāwīl Fı Wujūh al-Ta'wīl karya al-Zamakhsyari)" (Universitas Sunan Kalijaga, Yogyakarta 2015).

12.Siti Rohmah, "Penafsiran al-Zamakhsyari Tentang Pemimpin dalam Kitab AL-Kasysyāf 'An Haqāiqı Gawāmiḍ Al-Tanzil Wa Uyūn al-Aqāwīl fı Wujūhı Al-Ta'wīl (Analisis Terhadap Surat al-Nisa' Ayat 59)" (Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin Universitas dan Pemikiran Islam Universitas Islam Negeri Sunan Yogyakarta Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Sarjana Theoloji Islam, 2015).

1.4.2.2. Yüksek Lisans Tezleri

1.Hadı Âkâcâniyân Mellâtî, "Berrasî Mesâil-i Kelâmî Der Keşşâf ve Mulâyese Ân Bâ Kelâm Şî'a (Dânişnâh-ı Tahran 1370/1951).

2.Seyyid Emir Mahmud Envar, "Mebâhis-u Nahvî fı Tefsîri Keşşâf" (Dânişnâh-i Tertîb Müderris, 1373/1953).

3.Hâcî Şerafî Rıdvan, "Terceme ve Tefsîri Sûra-i Kehf Ez Keşşâf Zemahşerî Hemrâh Bâ Şerh ve Şuyûhi Tefsîrî Müellif" (Dânişnâh-i Terbiyet-i Müderris, 1375/1955).

4.Ali Kerîmî, "Berrasî Ârâ-i Kelâmî Zemahşerî Der Tefsîr-i Keşşâf" (Dânişnâh-ı Kum, 1376/1956).

5.Ahmed Hâtemî, "Sarf ve Nahv Der Keşşâf" (Dânişgâh-ı Âzâd-ı İslâmî, 1377/1957).

6.Pervin Muhammedî, “el-Vücûhu’l-i-râbiyye’l-mustahraca min tefsîri’l-Keşşâf li’z-Zemahşerî ve mukâranatühâ bi ârâihî’n-nahvî fî kütübihî’l-uhra’l-i-râbiyye ve ârâi sâiri’l-mu’ribi’l-Kur’âni’l-Kerîm (Câmi’atü Isfahân, 1382/1962).

7.Murtazâ Haydarî, “Nakd ve Berrasî Ârây-i Tefsîr-i Zemahşerî Ez Manzar-ı ‘Allâme Tabâtâbâyî (Dânişnâh-ı Kum, 1390/1970).

8.Hâmid Nidâl Hasen Ali, “el-Ehâdîs ve’l-âsâru’l-vâride fî tefsîri’l-Keşşâf li’z-Zemahşerî el-müteveffâ 538 h. min âyeti sûrati Hûd 42 İle’l-âye sûrati’l-‘Ankebût 52 dirâse ve tahrîc (Câmi’atü Ümmi Dermân el-İslâmiyye, 2001).

9.Ali Râkiye Ahmed Taha, el-Ehâdîs ve’l-âsâru’l-vâride fî tefsîri’l-Keşşâf li’z-Zemahşerî el-müteveffâ 538 h. min sûratil-Fâtîha hatta’l-âye 22 min sûrati’n-Nisa: tahrîcen ve dirâseten (Câmi’atü Ümmi Dermân el-İslâmiyye, 2002).

10.Meryem Süleyman Cârû’n-Nebî Dakîs, “Dirâse mukârane beyne tefsîri’z-Zemahşerî ve Ebi’s-Suûd ve’l-Âlûsî li’l-cüz’i’t-tâsi’a ve’l-âşir (Câmi’atü Ümmi Dermân el-İslâmiyye, 2003).

11.Ebû Allâme el-Kût Buhat el-Hasen, “Dirâse mukârane beyne tefsîri’z-Zemahşerî ve Ebi’s-Suûd ve’l-Âlûsî li’l-cüz’i’s-sâlis ve’r-râbi (Câmi’atü Ümmi Dermân el-İslâmiyye, 2003).

12.Besemât Def’ullah Halefullah, “Dirâse mukârane beyne tefsîri’z-Zemahşerî ve Ebi’s-Suûd ve’l-Âlûsî fi’l-cüz’eyi’l-hâmisi ve’s-sâdis (Câmi’atü Ümmi Dermân el-İslâmiyye, 2004).

13.Osman Abbas el-Cüme’yabî, “Tefsîru’l-imâmi’t-Taberî ve’l-imâmi’z-Zemahşerî ve’l-İmâm İbni ‘Atiyye: dirâse mukârane el-cüz’ü’s-sâminü ve’l-ışrîn (Câmi’atü Ümmi Dermân el-İslâmiyye, 2005).

14.Mevâhib Ramazan Muhammed Hüseyin, “Tefsîru’z-Zemahşerî ve Ebi’s-Suûd ve’l-Âlûsî: dirâse mukârane li’l-cüz’eyni’s-sâbi’i ve’l-ışrîn ve’s-sâmini ve’l-ışrîn (Câmi’atü Ümmi Dermân el-İslâmiyye, 2005).

15.Abdullah Âdem ez-Zeyn Muhammed, “Dirâse mukârane beyne tefsîri’z-Zemahşerî ve Ebi’s-Suûd ve’l-Âlûsî li’l-cüz’i’l-hâdî ‘aşar” (Câmi’atü Ümmi Dermân el-İslâmiyye, 2006).

16.Hüveydâ el-Câk el-Müsâid, “Zemahşerî ve İbn Atiyye: dirâse mukârane: el-cüz’ü’l-hâdî ‘aşar (Câmi’atü Ümmi Dermân el-İslâmiyye, 2006).

17.Meşâ’ir Beşir Ali Ahmed, “Tefsîru imâm İbni Cerîr et-Taberî ve’l-imâm ez-Zemahşerî ve’l-imâm İbn Atiyye: dirâse mukârane li’l-cüz’i’r-râbi” (Câmi’atü Ümmi Dermân el-İslâmiyye, 2007).

18.eş-Şübkî Alâ, "Mazâhiru'l-iştikâk fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî (International Islamic University Malaysia, 2007).

19.Ali el-Keylânî Hasen el-Mâ'izî, "İhticâcû'z-Zemahşerî bi'l-kırâât fî tefsîri'l-Keşşâf" (Câmi'atü'l-Mergîb, 2008).

20.Şâkir Abdülkâdir, "eş-Şerhu'l-mecâzî 'inde'z-Zemahşerî fi'd-dav'î'n-nazariyyeti's-siyâkiyye (Câmi'atü İbn Haldûn, 2008).

21.Hâlid Sûmânî, "Te'vîlü'l-Kur'ân 'inde'l-Mu'tezile min hılâli tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî (Câmi'atü Mevlûd Mi'marî, 2011).

22.İsmail Sûbikât, "Nazariyyetü'n-nazm ve tatbîkâtuhâ fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî (Université Mohamed Khider Biskra 2011).

23.Zeyneb Bûtşîş, "el-Belâğatü'l-edebîyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: tefsîru'z-Zemahşerî nemûzecen" (Câmi'atü Ebîbekr Bilkâyid, 2013).

24.Ermita Zakiyah, "Aspek Baham Mu'tazilah dalam Tafsir Al-Kashshâf Tentaning Ayat-Ayat Teologi (Studi Pemirikian Al-Zamakhshary)" (Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel, 2013).

25.Mochamad Tholib Khoiril, "Waro Rasionalitas Al-Zamakhshari dalam Tafsir: Kajian Atas Kisah Ibrahim dalam al-Kasasyaf Surat al-Anbiya': 51- 70" (Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam 2014).

26.Muhammed Ebûbekr Osman, "el-Kırââtü'l-vâride fî tefsîri'l-Keşşâf min Evveli sûrati'l-Fâtiha ilâ âhiri sûrati'l-En'âm: dirâseten ve cem'an" (Câmi'atü Ümmi Dermân el-İslâmiyye, 2014).

27.'Ammâriyye Şeyhâvî, et-Tevcîhu'l-belâğî li'l-kırâât fî'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî: nemâzic" (Câmi'atü Bilkâyid, 2014).

28.Adem Fad Adem, el-Kırââtü'l-vâride fî tefsîri'l-imâm ez-Zemahşerî Keşşâf min evveli sûrati'l-A'râf ilâ âhiri sûrati'l-İsrâ: dirâseten ve cem'an" (Câmi'atü Ümmi Dermân el-İslâmiyye, 2015).

29.Ahmed el-Hâdî Ahmed ed-Dav', "Tefsîru'l-Kur'ân bi'l-ehâdis ve'l-âsâri'l-vâride fi'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî: dirâse mukârene" (Câmi'atü Ümmi Dermân el-İslâmiyye, 2015).

30. Abdülazîz Muhammed Ahmed Habeşe, "Cühûdü'z-Zemahşerî en-nahviyye ve eseruhâ fî tevcîhi'n-nassi'l-Kur'ânî min hılâli tefsîrihi'l-Keşşâf" (Câmi'atü Ümmi Dermân, 2015).

31.Sabriyâ Abdullah Abdeli, "el-Kırââtü'l-vâride fî tefsîri'l-Keşşâf min evveli sûrati'l-Kehf ilâ âhiri sûrati'l-Fâtır: cem'an ve dirâseten" (Câmi'atü Ümmi Dermân el-İslâmiyye, 2015).

1.4.2.3. Doktora Tezleri

1. Abbasali Nakra, "Mebâhis-i Nahvî Tefsîr-i Keşşâf" (Danişnâh-i Terbiyet-i Müderris, Tahran, 1373/1953).

2.Muhammed Emir Ubeydî Neyâ, “Ulûm-i Belâğî Der Tefsîr-i Zemahşerî (Ve Mukâyese Tatbîkî Ân Bâ Te’lifât-ı Belâğî Fârisî” (Dânişnâh-ı Şîraz 1374/1954).

3.Galip Yavuz, en-Nahv fî Keşşâfi’z-Zemahşerî -dirâse nakdiyye mufassale-“ (Câmi’atü Pencap, 1991).

4.Abdülcélil Mustafâvî, “Suveru’l-beyân fî tefsîri’z-Zemahşerî” (Câmi’atü Ebîbekr Bilkâyid Tilmisan, 2001).

5.Ramazan Yahluf, “Muvâzene beyne tefsîri’l-Keşşâf li’z-Zemahşerî ve Bahri’l-Muhît li-Ebî Hayyân el-Endelûsî” (Câmi’atü’l-Emîr Abdilkâdir, 2001).

6.Ebû Ni’me, Hâşim, “Tefsîru’t-Taberî, Zemahşerî ve İbn Atiyye: dirâse mukârene fi’l-cüz’is-sâdise ‘aşara” (Câmi’atü Ümmi Dermân el-İslâmiyye, 2007).

7.Muhammed Sa’d Muhammed Ahmed, “Ârâu’z-Zemahşerî’n-nahviyye fî tefsîrihi’l-ma’rûf el-Keşşâf” (Câmi’atü’l-Hartûm, 2007).

8.Hayr Râkıyye İbrahim Muhammed, “Tefsîru’t-Taberî ve’z-Zemahşerî ve’bni ‘Atiyye li’l-cüz’i’s-sânî ve’l-ısrîn” (Câmi’atü Ümmi Dermân el-İslâmiyye, 2008).

9.Buhayt Müddessir Hasen Hâlid, “el-Kırâât li tefsîri’l-Keşşâf li’z-Zemahşerî” (Câmi’atü’l- Hartûm, 2008.)

10.Nur Def’ullah Ali İlyas,” Tefsîru’t-Taberî, Zemahşerî ve’bni A’tiyye: dirâse mukârene: el-cüz’üs-sâbi’i ve’l-ısrîn” (Câmi’atü Ümmi Dermân el-İslâmiyye, 2009).

11.Mesud Bûdevha, “Mukavvimâtü’n-nazariyye’l-cemâliyye fi’l-belâğati’l-‘Arabiyye me’a dirâse tatbîkiyye fî tefsîri’l-Keşşâf” (Câmi’atü Münteveri Kostantniyye, 2009).

12.Semiyye Ömer Hamîde Abdullah, “Tefsîru’t-Taberî ve’z-Zemahşerî ve’bni ‘Atiyye dirâse mukârene li’l-cüz’i’s-sâmin mine’l-Kur’âni’l-Kerîm” (Câmi’atü Ümmi Dermân el-İslâmiyye, 2010).

13.Menâl eş-Şeyh el-Müşerref ez-Zeyn, “Dirâse mukârene li tefsîri-küllî’mmine’t-Taberî ve’z-Zemahşerî ve’bni ‘Atiyye” (Câmi’atü Ümmi Dermân el-İslâmiyye, 2010).

14.Mârîba Ebker Âdem Sâcû, “Tefsîru’t-Taberî, Zemahşerî ve’bni ‘Atiyye dirâse mukârene li’l-cüz’i’t-tâsi’i mine’l-Kur’ân” (Câmi’atü Ümmi Dermân el-İslâmiyye, 2010).

15.Ferîde İbrahim Mahcûb, “Tefsîru’t-Taberî, Zemahşerî ve’bni ‘Atiyye: dirâse mukârene fi’l-cüz’i’l-‘âşir mine’l-Kur’âni’l-Kerîm” (Câmi’atü Ümmi Dermân el-İslâmiyye, 2011).

16.Mohamed Sulthan Mohamed Saleem, "The Rhetoric Aspect in Al-Qur'an As Interpreted by Zamakhshariyy in Al-Kashshâf" (Universty of Malaya Kuala Lumpur, 2012).

17.Minâ Osman Ahmed eş-Şeyh, "Tefsîru'l-imâmi't-Taberî ve'z-Zemahşerî ve'bni 'Atiyye: dirâse mukârene fi'l-cüz'î'l-sâbi' minel-Kur'âni'l-Kerîm" (Câmi'atü Ümmi Dermân el-İslâmiyye, 2012).

18.Bilâlî Mübârek, "el-Cevânibu's-savtiyye fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî" (Câmi'atü Tilmisân, 2013).

19.Mesud Garib, "eş-Şâhidü's-şi'rî, 'inde'z-Zemahşerî fî kitâbeyhi el-Mufassal ve'l-Keşşâf" (Câmi'atü Kâsıdî Mirbâh Verkale, 2014).

20.Abdülkâdir Enkîr, "Âliyyâtü't-te'vîli'n-nahvî ve vezâifuh ledâ Cârillâh ez-Zemahşerî min hulâli tefsîri'l-Keşşâf" (Cami'atü Muhammed b. Abdillâh, 2015).

21.Fethiyye Muhammed Cafer, "Tefsîru'l-imâmi't-Taberî ve'z-Zemahşerî ve'bni 'Atiyye: dirâse mukârane li'l-cüz'î'l-hâmisi ve'l-'ısrîn mine'l-Kur'âni'l-Kerîm" (Câmi'atü Ümmi Dermân el-İslâmiyye, 2015).

22.Muhammed Abdülbârî el-Ehdel, "et-Tevcîhâtü'n-nahviyye li-âyâtî'l-ahkâm min kitâbi'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî: dirâse vasfiyye tahlîliyye" (Câmi'atü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l'Ulûmi'l-İslâmiyye, 2015).

23.Muhammed Hatice Hasen el-Bedrî, "el-İtticâhü'l-fikhî fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî min evvel sûrati't-Tevbe ilâ sûrati'n-Nâs" (Câmi'atü Ümmi Dermân el-İslâmiyye, 2016).

24.Bilâhayt Türkiyye, "Belâğatü'l-hicâc fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî dirâse fi'l-ef'âli'l-Kelâmiyye" (Université Amar Telidji de Laghouat, ty.)

1.4.3. Makaleler

1.Seyyid Hüseyin Hâşimî, "Esbâb-ı Nüzûl Der Tefsîr-i Keşşâf", *Pezûheşhâh Kur'ânî*, 1/2 (1374/1954): 183-204.

2.Muhammed Hüseyin Rabbânî, "Bâ Zemahşerî Der Keşşâf (1)", *Neşriye-i 'Ulûm ve Ma'ârif-i Kur'ân*, 6-7 (1377/1957): 237-266.

3.Ibrahim Lutpi, "The Concept of Divine Justice According to al-Zamakhsharî and al-Baydâvî", *Hamdard Islamicus*, 3, (1980): 3-17.

4.Muhammed Hasan Ğazârî, "Cevâmi'u'l-Câmi' ve Keşşâf Der Negâh-ı Tatbikî", *Pezûheşhây Kur'ânî*, 8/29-30 (1381/1961): 172-189.

5.Abbasali Nakra, "Raveş-i Tefsîrî Keşşâf", *Misbâh*, 48 (1382/1962): 93-112.

6.Muhammed Fâdilî, "Nükte-i Sencîhây-i Zemahşerî Der Tefsîr-i Keşşâf", *Fasılânâne-i Tahassusi Edebiyât-ı Fârisî*, 3-4 (1383/1963): 17-25.

7.Zeyneb es-Sâdât Huseynî; Ahmed Ferâmiz Karâmülkî, “Delâyil-i İsbât-ı Vücûd-i Hüdâvend Der Endişehây Tefsîr-i Zemahşerî ve Fahri Râzî”, *Makâlât ve Berrasîhâ*, 37/76 (1383/1963): 23-62.

8.Mazheruddin Siddiqi, “Some Aspects of the Mu'tazili Interpretation of the Qur'an” *Islamic Studies*, 2/1 (1963): 95-120.

9.Seyyid Bâbek Ferzâne; Zemânî Mahmûdî Ekrem, “Zemahşerî ve Keşşâf”, *Sahîfe-i Mübîn*, 38 (1385/1965) 125-159.

10.Seyyid Muhammed Bâkır Hucetî; Seyyid Ali Ekber Rabî Netâc, Caynâh-ı Tefsîri Keşşâf Der Tefsîri'l-Mîzân”, *Pezûhişî Şî'a Şinâsî*, 22 (1387/1967): 77-106.

11.Rıza Emânî; Yüsrâ Şâdumân, “Tahlîli Goftemânı Ma'nâ Der Tefsîr-i Keşşâf”, *Pezûhişî Tahkîkât-ı 'Ulûm-i Kur'an ve Hadîs*, 2 (1390/1970): 115-139.

12.Zerâ' Arfîn; Kâsımî Ahmed, “Mukâyese Dû Tefsîr-i Edebî Keşşâf ve Tefsîr-i Beyânî”, *Pejûheşnâme-i Kur'an ve Hadîs*, 9/18 (1390/1970): 103-119.

13.Seyyid Ali Ekber Abbaspûr, “Envâ'-ı İstiâre Ez Dîdenâh-ı Abdilkâhir ve Belâğat-ı Dânan Berceste-i Ba'd Ez Evu Zemahşerî Hatîb Kazvînî ve Teftâzânî”, *Sahîfe-i Mübîn*, 19/54 (1392/ 1971): 103-132.

14.Âbdânân Mehdî Zâde; Sâdık Siyâhî Mahmûd; Ahvâziyân Kîfeyh, “Âsîb Şinâsî Ârây-ı Nahvî Zemahşerî Der Keşşâf Bâtîki Ber Dîdenâhây-i Meşâhir-i Nahv”, *Lisanü Mübin*, 14 (1392/1972): 26-46.

15.Hucet Hâdî; Âmine Fahhârân, “Tefsîr-i Keşşâf ve Raveş-i Şinâsî Zemahşerî Der Tahlîl-i Veznân”, *Hadîs ve Endîşe*, 8/16 (1392/1972): 159-186.

16.Muhammed Alevî Mukaddim, “Zemahşerî ve Keşşâf”, *Dânişnah-ı Edebiyat ve 'Ulûm-ı İnsânî*, 35-36 (1395/1974): 662-691.

17.Ğulâmabbâs Rızây-ı Heftâr; Semih Berzin, “Berrasî Kinâye Der Tefsîr-i Keşşâf”, *Edeb-i 'Arabî*, 7/2 (1394/1974): 81-100.

18.Mevlây-î Neyâ İzzetullâh Muzafferî Meryem “Berrasî Tartîkî Kârbard-ı 'Ulûm-i Edebî Der Tefsîri'l-Mîzân ve'l-Keşşâf (Cüz'ü Evvel Kur'an-ı Kerîm)”, *Fasilnâme-i Mutâlât-ı Tatbîkî Kur'an ve Hadîs*, 4 (1394/1974): 85-110.

19.Muhammedî Ali Ali; Suğrâ Sâdıkî, “Rûykerd-i İtizâlî Zemahşerî ve Tefsîr-i Keşşâf”, *Mâh-i Dîn*, 162 (1395/1975): 23-28.

20.Sânî'i Hasen Muhammed Pûr, “Hadîs-i İnkârî Zemahşerî Der el-Keşşâf ve Te'sîr-i Tefsîr-i Rivây-î Sa'lebî Ber Ân”, *Dû Fasilnâme-i Hadîsi Pezûhî*, 15 (1395/1975): 101-122.

21.Murdîh Süleymânî, "Te'sîr-i Mekteb-i İ'tizâl Ber Zemahşerî ve Tefsîr-i Keşşâf", *Kitâb-ı Mah-ı Dîn*, 162 (1395/1975): 29-34.

22.Rıza Emânî; Feryâders Hatîce; Feryâders Muhsin; "Âsîb-i Şinâsî Kârbest-i Rivâyât-ı Nevevî Der Tefsîr-i Keşşâf Bâ Tekye Bir Sahterhây-i Sarfî ve Nahvî", *Pezuhîşî Tahkîkât-ı Ulûm-i Kur'ân ve Hadîs*, 3/35 (1396/1976): 82-109.

23.Rıza Emânî; Feryâders Hatîce, "Erzyâbî Kârbest-i Ehâdîs-i Nevevî Der Tebyîn-i Müfredât-ı Kur'ân Der Tefsîr-i Keşşâf Baz Tâb Ân Der Terceme-i Hây Fârisî Muâsır Kur'ân-ı Kerîm", *Fasılname-i Mutâlaât-ı Tercüme-i Kur'ân ve Hadîs*, 4/7 (1396/1976): 153-179.

24.Murtazâ Âyetullah Şîrâzî, "Berrasî Der Menâbî'i 'Umde-i Keşşâf", *Dânişnede-i İlâhiyyât ve Me'ârif-i İslâmî*, 25-26 (1396/1976): 224-238.

25.Murtazâ Âyetullah Şîrâzî, "el-Luğa ve'n-nez'atü'l-i'tizâliyye fî tefsîri'l-Keşşâf", *ed-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, 10/4 (1975): 23-36.

26.Murtazâ Âyetullahzâde Şîrâzî, "et-Tefkîru'l-menhecî'l-lüğavî ve'z-Zemahşerî", *Makâlât ve Berresihâ*, 23-24 (1396/1976): 15-29.

27.Murtazâ Âyetullahzâde Şîrâzî, el-İtticâhâtü'l-belâğîyye fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî", *ed-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, 11/3 (1976): 9-23.

28.Ibrahim Lutpi, "The Place of Intercession in the Theology of al-Zamakhsharî and al-Baydawi", *Hamdard Islamicus*, 4/3, (1981): 3-9.

29.Ibrahim Lutpi, "Discussions About the Attributes of God Between al-Zamakhsharî and al-Baydâwî," *Hamdard Islamicus*, 5 (1982): 3-23.

30.Ibrahim Lutpi, "A Comparative Study of The Views of Az-Zamakhsharî and Al-Baydâwî About The Position of the Grave Sinner", *Islamic Studies*, 21/1 (1982): 55-73.

31.Ali Rıza Tabîbî; Şerafî Zehra, "Berrasî Ehli Beyt (r.a.) Der Tefsir-i Keşşâf ve Tatbîk-i Ân Bâ Tefâsîr-i Safî ve Şevâhidî't-Tenzîl", *Pezûhejhây-i Tefsîr-i Tatbîkî*, 3/5 (1396/1976): 151-175.

32.Ibrahim Lutpi, "Az-Zamakhshari and al-Baydawi: On Reason and Revelation", *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture I: Islamic Theology*, (1997): 289-303.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Ibrahim Lutpi'nin, "The Relation of Reason and Revelation in the Theology of az-Zamakhshari and al-Baydawi", *Islamic Culture*, 54 (1980): 63-74 makalesinin Mohamed Taher tarafından gözden geçirilmiş yeni baskısıdır.

33.Âzîta Efrâşî; Efhamî Setûde, "Tebyîn-i Me'ânî Alâ Der Tefsîr-i Keşşâf Der Mebnây-i İsti'arehây-i Mefhûmî, *Mutâla'ât-ı Kur'ânî ve Ferahnak-ı İslâmî*, 1/1 (2003): 3-21.

34.es-Sıddîk Hacı, "Mustalahu't-temsîl ev el-isti'âratü't-temsîliyye dirâse belâğiyye tatbîkiyye fi'l-Keşşâf enmûzecen", *Mecelletü'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye*, 1/30 (2008): 169-184.

35.Anshori, "Studi Kritis Tafsir Al-Kasysyaf", *Sosio-Religia*, Endonezya, 8/3 (2009): 595-609.

36.Seyyid Ali Mîrlûhî; Ekrem Habîbî, "Eseru'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî fî Cevâmi'i'l-Câmi' li't-Tabersî, *Âfâku'l-Hadâratî'l-İslâmiyye*, 12/24 (1430/2009): 97-122.

37.Bustami Saladin, "Pro Dan Kontra Penafsiran Zamakhsyârî Tentang Teologi Mu'tazilah dalam Tafsîr Al-Kasysyâf", *el-İhkâm*, 5/1, (2010): 1-18.

38.Mhd. Syahnan, "I'jaz Al-Qur'an in the View of Al-Zamakhsyari' and Sayyid Quthb", *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, 15/2 (2011): 249-264.

39.Ismail Lala, "An Anlysis of the Sources of Interpretation in the Commentaries of Al-Tabari, al-Zamakshari, Al-Razi, Al-Qurtubi and Ibn Katthir", *Quránica- International Journal of Quranic Research*, [S.l.], 2/1 (2012): 17-48.

40.Zainul Muhibbin, "Amar Makruf Nahi Munker Mu'tazilah dalam Perspektif al-Zamaksharî", *Teosifi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*, 2/1 (2012): 67-90.

41.Şehbâzî Muhammed; "Raveş-i Şinâsî Tevzîh-i Vezniân Der Tefsîr-i Keşşâf ve Mecma'ai'l-Beyân", *Husnâ*, 5/15 (2012): 11-33.

42.Ma'mun Mu'min, "Pandingan Imam az-Zamakshary Tentang Kalam Allah (Al-Qur'an)", *Fikrah*, 1/2 (2013): 365-386.

43.Lenni Lestari, "Konsep Keadilan dan Indeterminasi Menurut al-Zamakhsyari (Analisis Terhadap Kisah Nabi Adam dan Hawa dalam Tafsir al-Kasysyaf)", *Jurnal Syahadah*, 2/2 (2014): 31-47.

44.Moh. Muhyiddin; Muhammad Najib, "Korelasi I'rob Dan Makna dalam Tafsir Al-Kashshâf", *Al-Itqan Jurnal Studi Al-Quran*, 1/2 (2015): 129-147.

45.Muhammed Sa'd Muhammed Ahmed, "Simâtü't-tevcîhi'n-nahvî 'inde'z-Zemahşerî fî tefsîrihi'l-ma'rûf bi'l-Keşşâf", *Mecelletü Külliyyeti't-Terbiye*, 7/7 (2015): 171-192.

46.Budi Hariyanto, "Kajian Tafsir al-Kashshaf Karya al-Zamakshari", *Humanistika*, 2/2 (2016): 33-47.

47.Dara Humaira; Khairun Nisa, “Unsur I’tızalı dalam Tafsir Al-Kasysyaf (Kajian Kritis Metodologi Al-Zamakhsyari)”, *Al-Maghza*, 1/1 (2016): 31-40.

48.Habibullah Han; Abdülvehhâb Cân, “İbtikârâtü'l-‘Allâme ez-Zemahşerî fî ‘ilmi'l-beyân (hilâle üslûbî's-suâl ve'l-cevâb fî tefsîrihi'l-Keşşâf), *Acta Islamica*, 4/2 (2016): 219-238.

49.Fahrizal, Irfan, “el-Akl ‘inde'z-Zemahşerî fî tefsîri'l-Keşşâf, *Hikmetuna*, 2/2 (2016): 367-402.

50.Ebû ‘Îd Muhammed; Muhammed Rahîmî Hûnânî, “et-Talattuf ve'l-mahzûr fî tefsîri'l-Keşşâf li'l-elfâzi'l-cinsiyye fî lügati'l-Kur’ânî'l-Kerîm, *Buhûs Fi'l-Lügati'l-Arabiyye*, 7/13 (1437/2016): 1-22.

51.Muhammad Solahudin, “Metodologi dan Karakteristik Penafsiran dalam Tafsir Al-Kashshaf Wawasan”, *Jurnal*, 1/1 (2016): 116-126.

1.4.4. Çeviriler

1.Mübârek Abdürrahîm, “el-Masâdiru'r-reîsiyye li-Keşşâfi'z-Zemahşerî”, *Risâletü'l-Kur’ân*, 12 (1372/1951): 167-176.¹¹⁰

Sonuç

On birinci asır müfessirlerinden Zemahşerî (ö. 538/1144) birçok eser kaleme almasına rağmen onun *Keşşâf* tefsiri en öne çıkan eseri olmuştur. Bu tefsir Mutezilî düşüncüyü yansıtmaması bakımından eleştirilse de içerdiği eşsiz dilbilimsel yorumlar sebebiyle çağlar üstü bir etki gücüne sahip olmuştur. Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan bu eser tefsir alanında hemen her çalışmaya kaynaklık ettiği gibi, müstakil birçok araştırmancının da konusunu oluşturmuştur. Yazıldığı dönemden itibaren üzerine onlarca şerh, haşiye ve talik çalışması yapılan bu eser üzerine yakın dönemde de doğrudan Türkiye, Arap dünyası, Batı dünyası ile birçok Asya ve Afrika ülkesinde akademik çalışmaların yapıldığı görülmektedir.

Çeşitli internet kaynakları ve basılı kaynakları taramak suretiyle yaptığımız bu araştırmada *Keşşâf* tefsiri üzerine onlarca çalışma yapıldığı görülmüştür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu eser üzerine bir kısmı tezlerden üretilmiş olmak kaydıyla 48 kitap, 120 makale, 17 lisans tezi, 95 yüksek lisans tezi, 71 doktora tezi, 9 çeviri, 3 bildiri ve 2 adet ansiklopedi maddesi olmak üzere toplamda 365 adet akademik çalışma yapılmıştır.

¹¹⁰ Murtazâ Âyetullah Şîrâzî'nin, “Berrâsî Der Menâbi'i 'Umde-i Keşşâf, *Dânişkede-i İlâhiyyât*, 25 (1355/1936): 224-238. makalesinin tercümesidir.

Tarihsel açıdan baktığımızda *Keşşâf* tefsiri hakkında ilk akademik çalışmanın 1951 yılında Hadî Âkâcâniyân Mellâtî tarafından “Berrâsî Mesâilî Kelâmî Der Keşşâf ve Mulâyese Ân Bâ Kelâm Şî’a” adlı makale ile İran’da yapıldığı görülmektedir. Ülkemizde ise ilk akademik çalışma Selahaddin Parlatır tarafından “Keşşâf Hakkında Bir İnceleme” adıyla lisans tezi olarak 1963 yılında yapılmıştır. Arap dünyasındaki ilk akademik çalışma Mustafa Nâsîf’in “el-Belâğâ ‘Inde’z-Zemahşerî” adıyla 1952 yılında yaptığı doktora tezidir. Batı dünyasındaki ilk çalışmalar ise İbrahim Lutpî’nin “The Theological Questions at Issue Between az-Zamakhsharî and Baydâwî with Special Reference to al-Kashshâ Anwâr al-Tanzîl” ve Michael B. Schub’un “Linguistic Topics in al-Zamakhshari’s Commentary of The Qur’ân” adındaki her ikisi de 1977 yılında yapılan iki doktora tezidir. *Keşşâf* tefsiri hakkında ilk kitap ise Mustafa Sâvî el-Cüveynî’nin, “Menhecû’z-Zemahşerî fî Tefsîrî’l-Kur’ân ve Beyâni İ’câzih” adlı çalışması olup bu eser 1959 yılında Mısır’da yayımlanmıştır. Batı’da ise ilk kitap Georges Tartar tarafından Fransa’da 1985 yılında “Connaître Jésus-Christ: lire le Coran à la lumière de l’Evangile: texte arabe des versets coraniques et des commentaires des exégètes sunnites Baydawi, Razi, Tabari et Zamakhchari Combs la Ville: Centre Evangélique de témoignage et de dialogue Islamo-chrétien” adıyla yayımlanmıştır. Türkiye’de yayımlanan ilk kitap ise aslı itibariyle bir doktora çalışması olan ve 2008 yılında yayımlanan Abdülcelîl Bilgin’in “Kur’ândaki Deyimler ve Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ı” adlı eserdir. Bu durum, *Keşşâf* tefsiri üzerine yapılan ilk çalışmaların tarihi süreç ve tür itibariyle ülkesel bazda farklı olduğunu göstermektedir. Buna göre *Keşşâf* tefsiri araştırmalarına ilk olarak İran’da başlanıldığını, Türkiye’de tez olarak çalışmalara erken başlanılmakla birlikte, yayım sürecine diğer ülkelerden daha geç dahil olunulduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte 2000 yılında itibaren *Keşşâf* tefsiri hakkında yapılan çalışmalarda gözle görülür bir artış olduğu saptanmıştır.

Keşşâf tefsiri hakkında yapılan çalışmalar tür açısından incelendiğinde ise tezlerin ilk sırada yer araştırmaların içerisinde ise yüksek lisans tezlerinin başı çektiği görülmektedir. Tezleri sırasıyla makaleler, kitaplar, çeviriler, bildiri ve ansiklopedi maddeleri takip etmektedir. Makalelerin ise bir kısmının daha önce yapılmış tezlerden oluştuğu görülmektedir. *Keşşâf* tefsiri hakkında bildirilerin sayısı da az olup Türkiye’de 2 ve Batı dünyasında 1 adet olmak üzere sadece toplamda 3 adet yapılmıştır. Ülke bazında yapılan bu çalışmalara

bakıldığında Batı dünyası hariç diğer ülkelerde tez ve makale çalışmalarına, Batı'da ise makale ve kitap çalışmalarına ağırlık verildiği görülmektedir.

Ülkelerdeki çalışmaların türlerini sayısal olarak incelediğimizde Türkiye'de 4'ü doktora tezinden olmak üzere 6 kitap, 2 lisans tezi, 13 yüksek lisans tezi, 8 doktora tezi, 19 makale, 6 çeviri, 2 bildiri ve 1 ansiklopedi maddesi olmak üzere toplamda 57 çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Ülkemizde makale ve yüksek lisans tezleri ağırlıkta olup bu çalışmaları doktora tezleri ve diğer çalışmalar takip etmektedir. Türkiye'de diğer ülkelere nazaran daha çok çeviri yapıldığı da görülmektedir.

Arap dünyasında ise *Keşşâf* tefsiri hakkında 6'sı yüksek lisans, 4'ü doktora tezinden yayımlanmış 26 kitap, 1 lisans tezi, 49 yüksek lisans tezi, 33 doktora tezi ve 39 makale ve 1 ansiklopedi maddesi yayımlanmıştır. Bu tablo Arap dünyasında en çok yüksek lisans tezlerine, ardından makale, doktora tezi ve kitap çalışmalarına ağırlık verildiğini göstermektedir.

Batı'da ise *Keşşâf* tefsiri hakkında 1'i lisans, 1'i yüksek lisans ve 2'si de doktora tezlerinden olmak üzere 7 kitap yayımlanmıştır. Ayrıca 2 lisans tezi, 1 yüksek lisans tezi, 5 doktora tezi, 1 bildiri yazılmış ve *Keşşâf* tefsirinin bazı bölümlerinin 2 çevirisi yapılmıştır. Batı'da yazılan makalelerde İbrahim Lutpi ismi ön plana çıkmaktadır. 11 makalenin 5'inde Lutpi'nin, *Keşşâf* tefsiri ile Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl* adlı tefsirini belli konular açısından mukayese ettiği görülmektedir. Ayrıca Lutpi'nin Batı'da yayımladığı bazı makalelerinin Pakistan'da da tekraren yayımlanması dikkat çekicidir. Ülkemizde de İbrahim Lutpi ile Syamsuddin Sahiron'un üç makalesinin dilimize çevrildiği görülmektedir. Ayrıca Syamsuddin Sahiron'un "Muḥkam and Mutashâbih: An Analytical Study of al-Ṭabarî's and al-Zamakhsharî's Interpretations of Q.3: 7" adlı makalesi iki farklı kişi tarafından dilimize çevrildiği ve bu çevirilerin farklı zamanlarda üç farklı dergide yayımlandığı görülmektedir. Bu durum ülkemizde mükerrer çeviri ve yayımların olduğunu, dolayısıyla literatür takibinde yer yer gözden kaçan hususların olduğunu göstermektedir.

Türkiye, Arap ve Batı dünyasının dışında bazı Asya ve Afrika ülkelerinde *Keşşâf* tefsiri hakkında araştırmaların yapıldığı görülmektedir. Asya ülkeleri arasında İran, Endonezya ve Malezya; Afrika ülkeleri arasında ise Sudan ve Cezayir öne çıkmaktadır. İran'da

daha çok makale ve kitap çalışmalarına, diğer ülkelerde ise tez çalışmalarına ağırlık verildiği görülmektedir. 2'si Endonezya, 1'i İran, 1'i Cezayir ve 1'i de Hindistan olmak üzere çeşitli Asya ve Afrika ülkelerinde toplamda 9 kitap yayımlanmıştır. Endonezya 12 lisans tezi ile dünya çapında bu türdeki çalışmalarda başı çekmektedir. Yine bu ülkelerde *Keşşâf* tefsiri hakkında 32 yüksek lisans, 26 doktora tezi, 51 makale, 1 adet de çeviri tespit edilmiştir.

Keşşâf tefsirine ilişkin çalışmaların dilbilimsel ve mezhebi tefsir alanlarında yoğunlaştığı görülmektedir. Özellikle Arap dünyasında bazı konuların tekraren çalışıldığı, Afrika ülkelerinden Sudan'da ise mukayese çalışmalarına ağırlık verildiği görülmektedir.

Konusal açıdan Türkiye'de 4'ü doktora tezinden hazırlanan 6 kitabın 3'ü dilbilimsel tefsir, 1'i kıraat, 1'i Zemahşerî'nin tefsir metodolojisi ve 1'i de kelami tefsir alanındadır. 2 lisans tezinden 1'i ise *Keşşâf* tefsirinin tanıtımı, 1'i ise mukayeseli tahkik konusunda yazılmıştır. 13 yüksek lisans tezinin 6'sı ise başka tefsirlerle yapılan mukayese çalışması olup bu mukayeselerin yarısı Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Medâriku't-tenzîl* adlı tefsiri ile yapılmıştır. Bu durum da ülkemizde *Keşşâf* tefsiriyle yapılan mukayeselerde bu eserin özeti kabul edilen tefsirlerin öncelendiğini göstermektedir. Bu tezlerden 1'i kıraat, 1'i mezhebi tefsir 2'si dilbilimsel tefsir ve 3'ü de diğer konularda yazılmıştır. 4'ü kitap olarak yayımlanan 8 doktora tezinin ise 5'i dilbilimsel tefsir 1'i mukayese, 1'i kıraat ve 1'i de hadis alanındadır. Türkiye'de yayımlanan 19 makalenin 3'ünde çalışmanın tezden olduğu belirtilmekle birlikte toplamda 9 makalenin yazarının *Keşşâf* tefsiri hakkında yüksek lisans ya da doktora tezi yazmaları sebebiyle bu makaleleri önceki çalışmalarından hareketle yazdığı anlaşılmaktadır. Bu makalelerin 8'i dilbilim, 2'i *Keşşâf* tefsirinin tanıtımı, 3'ü mezhebi tefsir, 2'si kıraat, 2'si hadis, 1'si *Keşşâf* tefsirinin etkisi ve 1'i de mukayese çalışmasıdır. Türkçeye tercüme edilen 6 makaleden 5'i mukayese, 1'i de dilbilimsel tefsir alanındadır.

Keşşâf tefsiri hakkında Arap dünyasında yazılan 26 kitabın 6'sı yüksek lisans, 4'ü ise doktora tezinden hazırlanmıştır. Bu kitapların 13'ü dilbilimsel tefsir, 6'sı Zemahşerî'nin tefsir yöntemi, 2'i mezhebi tefsir, 1'i kıraat, 1'i şiir ve 3'ü de konu içerikli çalışmalardır. 49 adet ile en çok yüksek lisans tezi Arap dünyasında yapılmış olup bu çalışmaların 6'sı kitap olarak yayımlanmıştır. *el-Keşşâf* tefsirinin incelendiği ve çoğunluğu Ezher Üniversitesinde yapılan Arap ülkelerindeki bu tezlerin büyük bir

bölümünü mukayese araştırmaları, bu mukayeselerin çoğunluğunu da Ebû Hayyân'ın *Bahru'l-muhît* adlı tefsiriyle yapılanlar oluşturmaktadır. Yüksek lisans tezlerinin çoğunluğu mukayese tarzında olup bu çalışmalarda *Keşşâf* ile farklı tefsirler dilbilimsel açıdan karşılaştırılmıştır. Bu çalışmaların 22'si mukayese, 8'i dilbilimsel tefsir, 5'i mezhebi tefsir, 3'ü kıraat, 4'ü konu, 1'i tahkik, 2'si şiir, 1'i Zemahşerî'nin tefsir yöntemi ve 1'i de *Keşşâf* tefsirinin tanıtımı, 1'i diğer tefsirlerin *Keşşâf* üzerindeki etkisi, 1'i ise *Keşşâf* tefsirinin diğer tefsirlere etkisine ilişkindir. Arap dünyasında yapılan 33 adet doktora tezinin 4'ü kitap olarak yayımlanmıştır. Çoğunluğu dilbilimsel tefsir alanında yapılan bu tezlerin irab konusuna yoğunlaştığı görülmektedir. Bu çalışmalardan 16'sı dilbilimsel tefsir, 11'i mukayese, 4'ü kıraat, 1'i tefsir metodolojisi ve 1'i de mezhebi tefsir alanındadır.

Arap dünyasında kaleme alınan 39 makalenin çoğunluğu da dilbilimsel tefsir alanında yazılmıştır. Buna göre 26 makale dilbilimsel tefsir, 1'i mezhebi tefsir, 3'ü Zemahşerî'nin tefsir yöntemi, 2'si kıraat, 1'i mukayese, 1'i tefsir usulü ve 5'i de diğer konularda yazılmıştır.

Batı'da yayımlanan ve 1'i lisans, 1'i yüksek lisans ve 2'si doktora tezinden üretilen 7 kitabın 2'si Hristiyanlık ve 1'i de tefsir yöntemine ilişkin olmak üzere farklı tefsirlerle mukayese, 2'si mezhebi tefsir, 2'si Zemahşerî'nin tefsir metodolojisi hakkındadır. Batı'da yapılan 2 lisans tezinden 1'i Zemahşerî'nin tefsir yöntemine yönelik olup 1'i de kavramsal çalışmadır. 1 yüksek lisans tezi ise mukayese içeriklidir. 4 doktora tezinin ise 1'i mukayese, 1'i ise dilbilimsel tefsir, 1'i Zemahşerî'nin tefsir metodolojisi, 1'i de mezhebi tefsir alanındadır. Batı'daki 11 makalenin 7'si mukayese, 1'i mezhebi tefsir, 2'si dilbilimsel tefsir ve 1'i de *Keşşâf* tefsirinin etkisi hakkındadır. Bu makalelerin 4'ünün Türkçeye çevrildiği görülmektedir. Batı'da ayrıca Zemahşerî'nin din anlayışı üzerine 1 adet bildiri yayımlanmıştır. Bu çalışmaların yanı sıra *Keşşâf*'ın bazı ayetlerinin tefsirini içeren bir bölümü ile *Keşşâf* tefsirinin kaynaklarına ilişkin bir çalışma Fransızcaya çevrilmiştir.

İran ve Endonezya başta olmak üzere çeşitli Asya ve Afrika ülkelerinde 2'si doktora, 1'i yüksek lisans tezinden olmak üzere 4'ü Endonezya, 1'i Malezya, 1'i İran, 2'si Cezayir ve 1'i de Hindistan'da toplam 9 kitap yayımlanmıştır. İngilizce, Arapça ve Endonezce yayımlanan bu eserlerin 3'ü Zemahşerî'nin tefsir metodolojisi, 4'ü dilbilimsel tefsir ve 1'i de aklî tefsir ve 1'i de ahkâm tefsiri konularında yazılmıştır.

Keşşâf tefsiri üzerine en çok lisans tezinin yazıldığı Endonezya'da 3'ü tefsir usulü, 2'si kıraat, 3'ü mezhebi tefsir, 1'i dilbilimsel tefsir, 1'i ahkam tefsiri, 1'i Zemahşerî'nin tefsir metodolojisi ve 1'i de sure tefsirine yönelik olmak üzere 12 adet lisans tezi yazılmıştır. Diğer ülkelerin aksine bu ülkedeki çalışmalarda dilbilimsel alanda bir çalışma yapılmamış olması dikkat çekicidir. İran, Sudan, Cezayir ve Endonezya ağırlıklı olarak çeşitli Asya ve Afrika ülkelerinde *Keşşâf* tefsiri üzerine çeşitli konularda 32 adet yüksek lisans tezi yapılmıştır. Bu tezlerden Sudan'da daha çok mukârene çalışmalarına, İran'da dilbilimsel ve mezhebi tefsir, Cezayir'de dilbilimsel konulara ağırlık verildiği görülmektedir. Bu ülkelerde 9 dilbilimsel tefsir, 8 mukarene, 5 mezhebî tefsir, 1 ahkam tefsiri, 4 kıraat, 3 hadis ve 2 adet sure tefsiri alanında çalışma yapılmıştır. Bu ülkelerdeki mukarene çalışmalarında Osmanlı müfessirleri Ebüssuûd (ö. 982/1574) ile Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) tefsirlerinin ön plana çıkması dikkat çekicidir. Bu çalışmalar ayrıca Osmanlı dönemi tefsirlerinin bu coğrafyadaki etkisini göstermesi bakımından da önemlidir. Sudan ve Cezayir başta olmak üzere Fas, Malezya, Pakistan ve İran'da *Keşşâf* tefsiri üzerine 26 adet doktora tezi yapılmıştır. Bu çalışmaların 1'i ise Türk akademisyen Galip Yavuz'a aittir. Sudan'da yapılan doktora tezlerinde, yüksek lisans tezlerinde olduğu gibi, mukarene çalışmaları ağırlık kazanmaktadır. Bu ülkedeki mukârene çalışmalarında ise Taberî (ö. 310/923) ve İbn Atiyye'nin (ö. 541/1147) tefsirlerine ağırlık verildiği görülmektedir. Bu ülkelerde yapılan doktora tezlerinin 12'si dilbilimsel tefsir, 10'u mukârene, 2'si Zemahşerî'nin tefsir metodolojisi, 1'i kıraat ve 1'i de fikhî tefsir alanındadır. İran ağırlıklı olmak üzere, Hindistan, Endonezya, Pakistan, Malezya ve Sudan gibi ülkelerde 51 adet makale yazılmıştır. Bu makalelerden 4'ünün -makalede belirtilmese de- daha önce yapılmış tezlerden üretildiği anlaşılmaktadır. Bu ülkelerdeki bazı yazarların *Keşşâf* tefsiri hakkında birden fazla makalesi bulunduğu da gözlemlenmiştir. Ayrıca özellikle İran'da birden fazla yazarlı makaleler dikkat çekmektedir. Bu makalelerden biri Türkçeye tercüme edilmiştir. Bu makalelerin mukayese, dilbilimsel tefsir ve mezhebi tefsir konularına odaklandığı görülmektedir. Bu çalışmaların 14'ü mukayese, 12'si dilbilimsel tefsir, 10'u mezhebi tefsir, 7'si Zemahşerî'nin tefsir metodolojisi, 3'ü hadis, 2'si tefsir usulü, 2'si *Keşşâf* tefsirinin sonraki tefsirler üzerindeki etkisi ve 1'i de *Keşşâf* tefsirinin kaynakları hakkındadır. Hindistan'da ise 1 makalenin gözden geçirilmiş yeni baskısının yapıldığı görülmektedir. Cezayir'de de Farsça bir makalenin

Keşşâf Tefsiri Hakkında Yapılmış Akademik Araştırmalar: Bir Literatür İncelemesi | 407
Arapçaya tercüme edildiği görülmektedir. Bu ülkelerde *Keşşâf* tefsirine ilişkin bildiri ya da ansiklopedi maddesi tarafımızdan tespit edilememiştir.

Yazıldığı dönemden itibaren birçok çalışmaya kaynak olmanın yanı sıra hakkında birçok eser kaleme alınan ve çeşitli akademik çalışmalara konu olan *Keşşâf* tefsirine olan ilgi gün geçtikçe artmaktadır. Son dönemde esere olan bu ilgi *Keşşâf* tesirine yönelik akademik çalışmaların da artarak devam edeceğini göstermektedir.

Kaynakça

- “Academia”. <https://www.academia.edu/> (11.02.2018).
- “Almanhal İslam Araştırmaları Veri Tabanı”. <http://platform.almanhal.com/> (03.02.2018)
- “Ankara Üniversitesi Kitüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı”. <http://katalog.ankara.edu.tr/uhtbin/cgisirsi/x/x/0/49/> (02.02.2018).
- “Arabic Union Calalog”. <http://www.aruc.org/ar/web/auc/search> (10.04.2018).
- Aytekin, Arif. “Bâbertî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1991, 4: 377-378.
- “el-Bâhisu’l-‘İlmî-kütüb”. <http://k-tb.com/search?q=> (10.02.2018).
- “el-Bâhisu’l-‘İlmî-el-makâlât”. http://k-tb.com/search_article?q= (10.02.2018).
- “el-Bâhisu’l-‘İlmî-er-Rasâilu’l-‘İlmiyye”. http://k-tb.com/search_these?q= (10.02.2018).
- “Bank-ı Beyanname-i Dânişcûyî”. <http://www.mehrthesis.ir/> (08.02.2018)
- “Banka-i Merkez-i ‘İtilâ’ât-ı ‘İlmî Cihâd Dânişnâhây”. <http://www.sid.ir/En/Journal/index.aspx> (19.01.2018).
- Besyûnî, Muhammed Ebu’l-Mecd Ali. *Bibliyografya er-rasâili’l-‘İlmiyye fi’l-câmi’âti’l-Mısriyye münzü inşâihâ hattâ nihâyeti’l-karni’l-‘İşrîn*. Kahire: Mektebetü’l-âdâb, 2001.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü’l-Müfessirîn)*. 2 cilt. İstanbul: yy., 1974.
- “British Library e-Theses Online Services”. <http://ethos.bl.uk/Home.do> (28.01.2018).
- “Catalogue Collectif d’ Algérie”. <http://www.ccdz.cerist.dz/> (30.01.2018).
- “Catalogue des ouvrages Université de Laghouat”. http://maktaba.lagh-univ.dz/pmb/opac_css/index.php?lvl= (25.01.2018).

Cüveynî, Mustafa Sâvî. *Menhecü'z-Zemahşerî fî tefsîri'l-Kur'ân ve beyânî i'câzih*. Mısır: Dâru'l-me'ârif, ty.

“(DAL)Database of Arabic Literature in Western Research”.
<http://www.oxlit.co.uk/oxlit/basic-search.pl> (30.01.2018).

“Dar Almanzumah er-Ravâd fî Kavâ'idî'l-Ma'lûmâtî'l-Arabîyye”.
<http://thesis.mandumah.com> (27.01.2018)

“Digital Library UIN Sunan Ampel”.
<http://digilib.uinsby.ac.id/cgi/search/simple?q=> (24.01.2018).

“Digital Library UIN Sunan Kalijaga”. <http://digilib.uin-suka.ac.id/>
(24.01.2018).

Ebu's-Su'ud b. Muhammed el-Amâdî. *Tefsîr-u Ebi's-Su'ûd, (İrşâdü'l-'âkli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm)*. 9 cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-türâsî'l-'Arabî, ty.

Ceyûsî, Abdullah Muhammed. *Keşşâfü'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye -er-resâilu'l-Kur'âniyye fi'd-dirâsâti'l-câmi'iyye fi'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye tattâ h. 1425-m. 2004*. Dimeşk: Dâru'l-ğavasânî li'dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2007.

“Directory of Open Access Journals”. <https://doaj.org/> (11.01.2018).

“Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi”.
<http://ktpilahiyat.erciyes.edu.tr/> (09.02.2018).

Erünsal, İsmail E., Mustafa b. Ülker ve Esra Karayel Muhacir. *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu (1953-2015)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

“Google Akademik”. https://scholar.google.com.tr/scholar?hl=tr&as_sdt=0%2C5&as_vis=1&q (08.02.2018).

Gözeler, Esra. “Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi”. *Kelam Araştırmaları Dergisi*. 14/1 (2016): 84-101.

Gümüş, Sadreddin. “Cürcânî, Seyyid Şerif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993, 8: 134-136.

Güven, Şahin. “Suudi Arabistan Ülkelerinde Yapılan Bazı Tefsir Tezleri Üzerine”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 15/2 (2003): 207-223.

“Harvard University Library”. <https://library.harvard.edu/> (19.01.2018).

“HathiTrust's Digital Library”. <https://www.hathitrust.org/> (10.02.2018).

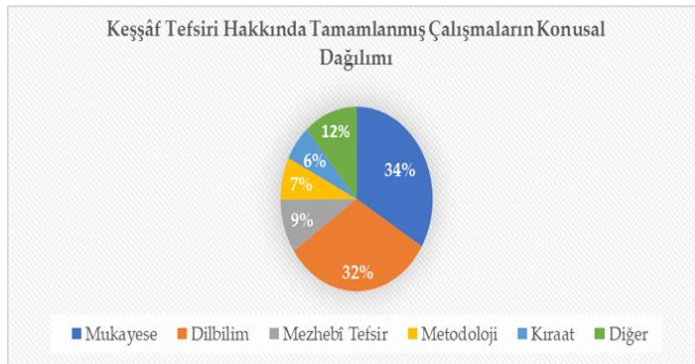
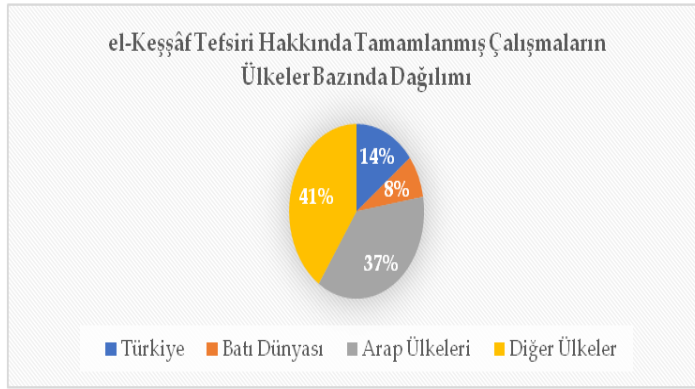
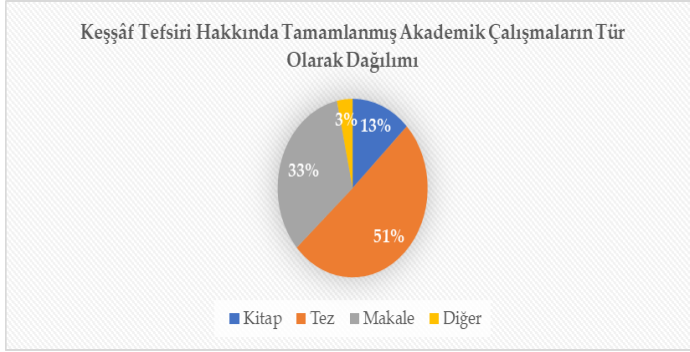
“Institut des Belles Letteres Arabes”.
http://www.iblatunis.org.tn/pmb/opac_css/index.php?lvl=author_s ee&id=35034 (10.04.2018).

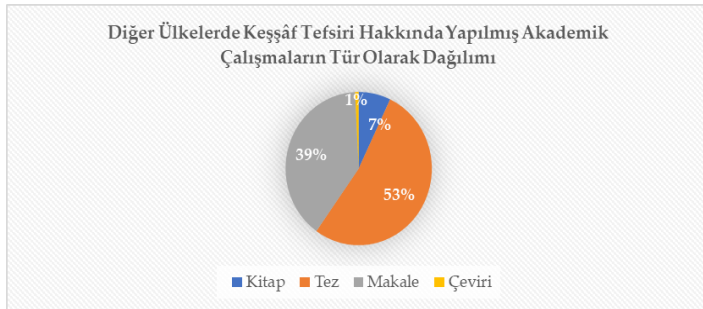
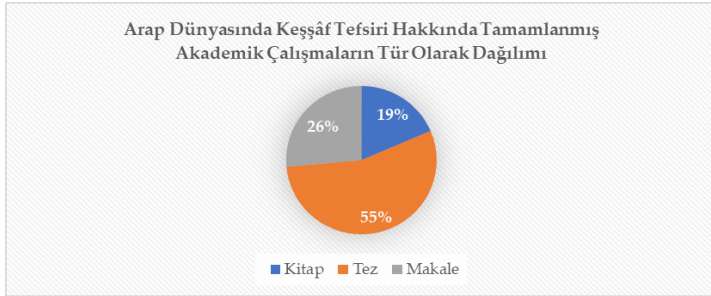
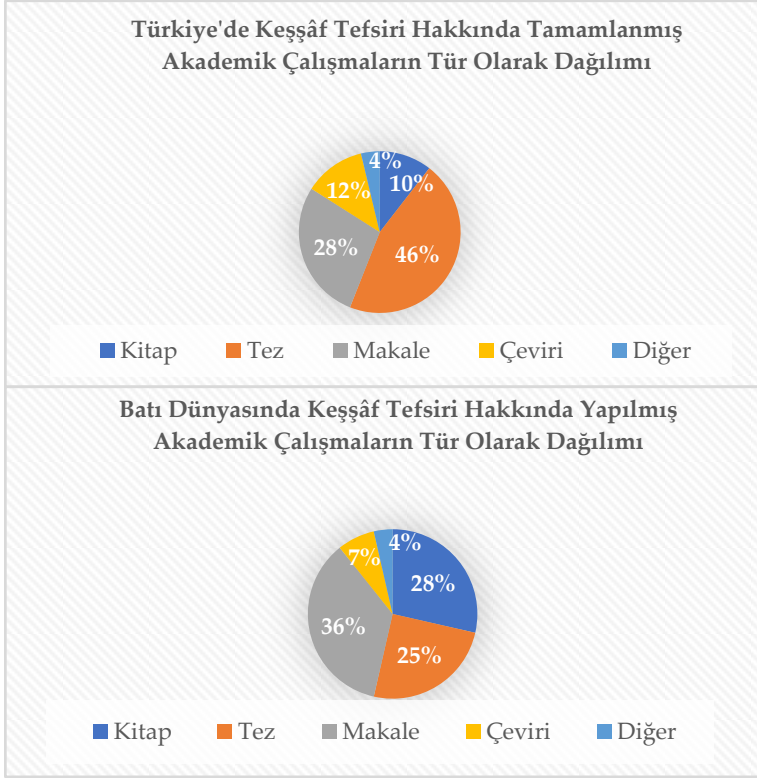
- “Institutional Repository UIN Syarif Hidayatullah Jakarta”.
<http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/simple-search?query=Zamakhshari> (09.02.2018)
- “Iraqi Academic Scientific Journals”.
<https://www.iasj.net/iasj?func=search&query=> (20.01.2018)
- “Iraqi National Library And Archives”. <http://www.iraqnlaiq.com/opac/index.php> (20.01.2018).
- “Islamic Research Index”. <http://iri.aiou.edu.pk/indexing/?s=> (30.01.2018).
- İbnü'l-Müneyyir, Nâsiruddîn Ahmed b. Muhammed. *el-İntisâf fî ma tedammehû'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin. (Keşşâf tefsirininin hâmişinde). 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Teymiye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdî'l-Halîm. *Mukaddime fî usuli't-tefsîr*, thk. Adnan Zarzûr. byy.: yy., 1972.
- İpşirli, Mehmet. “Sun’ullah Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2009, 37: 530-532.
- “İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi”.
http://katalog.istanbul.edu.tr/client/tr_TR/default_tr/search/results?qu (03.02.2018).
- “Journaltocs”. <http://www.journaltocs.ac.uk/> (29.01.2018).
- “Jstor Search”. <https://www.jstor.org/action/doBasicSearch?Query=> (03.02.2018).
- “Kansas State Universty Libraries Search”. <http://www.lib.k-state.edu/> (18.01.2018).
- Kara, Mehmet. “Türkiye’de Kur’an ve Tefsir Araştırmaları (1960-1971)”. Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Kâtip Çelebi (Hacı Halife), Mustafa b. Abdillâh. *Kitâbu keşfizzünûn ‘an esâmi'l-kütüb-i ve'l-fünûn*, thk. Muhammed Şerâfettin Yaltkaya ve Muallim Rifat. 2 cilt. Beyrut: yy., ty.
- Kaya, Mehmet. *İrâb Değerlendirmelerinin Kur’an’ın Anlaşılmasındaki Rolü - Zemaşerî Örneği-*. Çorum: Bir Medya, 2014.
- Kitapçı, Zekeriya. *Türklerin Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri –Harzem Dil Ekolü-*. Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2004.
- Lane, Andrew J. *A Traditional Mu’tazilite Qur’ân Commentary The Kashshâf of Jâr Allâh al-Zamakhsharî (d.538/1144)*. Boston: Leiden 2006.

- Maden, Şükrü. "Tefsirde Şerh Haşiyeye ve Talika Literatürü". *Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi (TAKSAD)*. 3/1 (2014): 183-220.
- "Marmara Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı". <http://katalog.marmara.edu.tr/yordambt/yordam.php> (01.02.2018).
- "Merkezü Ebhâsinâ li-Hidemâti'l-Bahsi'l-'İlmî". <http://www.arabresearcher.com> (01.02.2018).
- "el-Mektebetü'l-Merkeziyye li'Câmi'ati Ebîbekr Bilkâyid". http://bibfac.univ-tlemcen.dz/bibcentrale/opac_css/ (24.01.2018).
- "el-Mektebetü'l-Merkeziyye Câmi'ati'l-Kahire". <http://lis.cl.cu.edu.eg/> (18.01.2018).
- "Milli Kütüphane Kaşif Otomasyon Sistemi". <https://kasif.mkutup.gov.tr/> (04.02.2018).
- "Nelson Mandela Universty Library&Information Services". http://encore.seals.ac.za/iii/encore_nmmu/plus/C__?lang=eng (30.01.2018).
- "OCLC Worldcat". <https://www.worldcat.org/search?qt=> (01.02.2018).
- "Openthesis Upload and Search Theses&Dissertations". <http://www.openthesis.org/search/advancedSearch.html> (05.02.2018).
- "Oxford Universty Researsc Archive". <https://ora.ox.ac.uk/search/> (20.01.2018).
- Özek, Ali. "el-Keşşâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002, 25: 329-330.
- "Peynâh-i Mecellâti Tahassus-i Nûr". <http://www.noormags.ir/> (28.01.2018).
- "Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica Catalogo della biblioteca". <http://librivision.pisai.it/psa/search?q=> (09.02.2018).
- "Portial National de Signalement des Thésés". <https://www.pnst.cerist.dz/pnstARABE/index.php> (25.01.2018).
- "ProQuest Dissertations&Teheses Global". <https://search.proquest.com/pqdtglobal/advanced?accountid=38938> (05.02.2018).
- "PQDT Open Find Open Access Dissertations and Theses". <https://pqdtopen.proquest.com/search.html> (25.01.2018).
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer Hüseyin. *Tefsiru'l-Fahri'r-Râzî (mefâtihu'l-ğayb)*. 32 cilt. byy.: Dâru'-fikir, 1981.

- “Theses et Memoires Université Mohamed Khider Biskra”.
<http://thesis.univ-biskra.dz/2029/> (11.02.2018).
- Üzüm, İlyas. “Hatîbzâde Muhyiddin Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1997, 16: 463-464.
- “Vandenhoeck & Ruprecht e-Library”. <https://www.vr-elibrary.de/action/doSearch?> (11.02.2018).
- Vâsıl, Hâlid b. Yusuf b. Ömer. “Keşşâfu’l-makâlât ve’l-buhûs fi’l-mecellâti’s-Su’ûdiyye’l-muhakkeme hılâle’l-müdde (h. 1388-1425)”. *Mecelletü Ma’hed İmâm eş-Şâtîbî li’d-Dirâsâti’l-Kur’âniyye*. 1 (1427): 387-465.
- “World Digital Library”. <https://www.wdl.org/en/search/?q=> (06.02.2018).
- Yâfi’î, Ebû Muhammed Abdillâh b. Es’ad. *Mir’âtü’l-cinân ve ‘ibretü’l-kakezân fi ma’rifet-i mâ yu’teber fi havâdisi’z-zamân*, thk. Halîl el-Mansûr. 4 cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-‘ilmiyye, 1997.
- “Yermouk Universty Search Library Catalog”.
<http://hip.jopuls.org.jo/web/you> (25.01.2018).
- “Yüksek Öğretim Kurumu Tez Merkezi”.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tarama.jsp> (05.02.2018).
- Zehebî, Mustafa Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*. 3 cilt. Kahire: Dâru’l-hadîs, 2005.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer. *Dîvân-u Cârillâh Zemahşerî*. şrh. Fâtıma Yûsuf el-Haymî. Beyrut: Dâr-ı sard, 2008.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fi vücûhi’t-te’vîl*. thk. Yusuf el-Hammâdî. 4 cilt. Mısır: Mektebet-ü Mısır, ty.

Ekler: Keşşâf Tefsiri Hakkında Yapılmış Akademik Çalışmalara İlişkin İstatistikleri Gösteren Tablolar





TÜRKİYE'DEKİ DİN EĞİTİMİ ÇALIŞMALARI BAĞLAMINDA 'ULUSLARARASI YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİ KONGRESİ' (2017) ÜZERİNE BİBLİYOMETRİK ANALİZLER

Gönderim Tarihi: 10.04.2018

Kabul Tarihi: 10.05.2018

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8361-5793>

Salih AYBEY*

Öz

Yüksek din öğretimini bilimsel bir zemine taşıyarak, ulusal ve uluslararası alandaki gelişmeleri takip edebilmek ve yüksek din öğretiminin niteliğini artırmak amacıyla zaman zaman çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmaların biri de "Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi"dir. Bu çalışmada, 2017 yılında Ensar Vakfı Değerler Eğitimi Merkezi ve İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi işbirliğiyle İstanbul'da gerçekleştirilen "Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi" üzerine bibliyometrik analizler yapılmıştır. Nitel araştırma yönteminin kullanıldığı bu çalışmanın amacı, adı geçen kongrenin genel özelliklerini ortaya koyarak din eğitimi alanına katkı sağlamaktır. Kongrede sunulan bildiriler ve katılımcılara dair veriler üzerine istatistiki değerlendirmeler yapılan bu çalışmada sonuç olarak; kongrede toplam olarak 67 bildirinin sunulduğu, kongrede 101 katılımcının yer aldığı, katılımcıların büyük çoğunluğunu (n=81) yerli katılımcılardan oluştuğu belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Öğretimi, Yüksek Din Öğretimi, Uluslararası Kongre, Bildiri, Bibliyometrik Analiz.

Bibliometric Analysis on 'The International Congress on Higher Religion Education' (2017) in the Context of the Religious Education Studies in Turkey Abstract

Carrying the higher religious education on a scientific foundation, to follow developments in national and international arena and time and time in order to improve the quality of higher religious education. A part of these studies is the "International Higher Religious Education Congress". In this study, bibliometric analyses on "The International Congress on Higher Religion Education" which were conducted in Istanbul in 2017 in cooperation with Ansar Foundation value Education Center and Istanbul University Faculty of Theology. The purpose of this study, in which the qualitative research method is used, is to contribute to the field of religious education by setting out the general characteristics of the mentioned congress. As a result, it was determined that 67 verbal reports were

presented in the congress, 101 participants were present in the Congress, and the majority of the participants (n=81) were domestic participants.

Keywords: Religious Education, Higher Religious Education, International Congress, Proceedings, Bibliometric analyses.

Giriş

Din, insan hayatı için ne denli önemliyse, din eğitimi ve öğretimi de genel eğitim ve öğretim içinde o derece önemli bir yere sahiptir. Günümüz dünyasında büyük bir hızla gelişen bilim ve teknoloji, dinin insan hayatındaki önemini daha da artırmıştır. Hızlı sanayileşmeyle birlikte, hayat standartlarının da aynı oranda yükselmesiyle, insanların hızla kavuştuğu refah ve mutluluk, manevi alandaki boşluğu dolduramayınca, başta batılı toplumlar olmak üzere dinin gücünden faydalanma yolları aranmaya başlanmıştır. Çağdaş eğitim anlayışına göre, eğitim üzerinde etkisini gösteren temel inançlar arasında dinden daha kuvvetli olanı yoktur.¹ Bu nedenle, inancın insana sağladığı huzur ve manevi gücü toplumlara kazandırabilmenin gereği kabullenilmiş ve bunun yolları araştırılmaya başlanmıştır.

İnsanı ve toplumu araştırma konusu yapan bilimler, içerik ve fonksiyonu hakkında farklı görüşlerde olmakla birlikte, dinin bireysel ve toplumsal bir ihtiyaç olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Problem, bu ihtiyacın doğru ve sağlıklı bir şekilde nerede, ne zaman, nasıl ve ne kadar karşılanacağı hususunda yoğunlaşmaktadır.² İster örgün ister yaygın eğitim olsun, her ikisinin de görevi ferdin ve toplumun dini ihtiyaçlarını dinin özüne uygun olarak karşılamak, dini bâtil inanç ve hurafelerden arındırmak, birey ve toplumun huzur ve mutluluğunu sağlamaktır. Bu nedenle din eğitimi ve öğretimi çocuğun gelişim çağlarına uygun olarak küçük yaşlardan, din öğretiminin özel yöntem ve tekniklerine uygun olarak verilmelidir. Ancak din eğitim ve öğretimi

* Dr. Öğr. Üyesi, Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

Dr., Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies. Zonguldak/Turkey (salihaybey@hotmail.com).

¹ J. F. Cramer ve G. S. Browne, *Çağdaş Eğitim*, çev. A. Ferhan Oğuzkan (İstanbul: MEB Yayinevi, 1974), 10.

² Ramazan Buyrukçu, *Kurumsal Gelişim ve Değişim Boyutlarıyla Türkiye’de Mesleki Din Eğitim-Öğretimi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007), 13.

Türkiye’deki Din Eğitimi Çalışmaları Bağlamında ‘Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi’ (2017) Üzerine Bibliyometrik Analizler | 417

sadece çocukluk döneminde değil, atalarımızın ifadesiyle “yediden yetmiş”e her dönemde ve her öğretim kurumunda verilmelidir. İşte bunun verileceği alanlardan biri de yüksek din öğretimi kurumlarıdır.

1. Çalışmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmada, yüksek din öğretimi üzerine uluslararası düzeyde ve içerikte 16-18 Kasım 2017 tarihleri arasında İstanbul Grand Cevahir Hotel Kongre Merkezi’nde gerçekleştirilen “Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi” hakkında bilgi vererek, kongre üzerine bir takım analizlerin yapılması amaçlanmıştır. Uluslararası düzeyde Türkiye’de ilk kez³ gerçekleştirilen kongrede gerçekleştirilen akademik etkinliği konu alan bu çalışmada, kongreye katılımcıların ve bildirilerin özelliklerinin ortaya çıkarılması hedeflenmektedir. Bununla birlikte kongrede sunulan bildirilerin her biri ayrı bir akademik değer taşıması nedeniyle de, bu bildirilerin betimsel olarak analizi amaçlanmıştır. Basında yapılan haberlerin dışında, kongrenin içeriği hakkında şu ana kadar katılımcı ve bildirilerin analiz ve değerlendirilmesine dayalı bir çalışma yapılmamıştır. Dolayısıyla çalışmamız bu alanda ilk olma özelliği taşıması nedeniyle önemlidir. Bu çalışmanın kongrenin içeriği hakkında geniş bilgi vermesinin yanında, bundan sonra yapılacak çalışmalara da ışık tutacağı düşünülmektedir.

2. Çalışmanın Yöntemi, Verilerin Toplanması ve Analizi

“Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi”ndeki katılımcı ve sunulan bildirilerin analizini konu alan bu araştırma, “nesnelerin, toplumların, kurumların, olayların doğasını ve özelliklerini tanımlamak”⁴ olarak tanımlanan “tarama metodu” esas alınarak yapılmıştır. Bu metodun amacı, genellikle araştırma konusu ile ilgili var

³ Yüksek din eğitiminin sorunları ve yeniden yapılanması ile ilgili Süleyman Demirel Üniversitesi tarafından 16-17 Ekim 2003 tarihinde bir sempozyum tertip edilmiştir. Bu sempozyum yüksek din öğretimi bağlamında ulusal bazda gerçekleştirilmiş ilk sempozyum olma özelliğini taşımaktadır. 4 oturum halinde yapılan ve 24 bildiri sunulan sempozyumunun ana başlıkları şunlardır: 1. İlahiyat Fakültelerinin Sorunları ve Çözüm Önerileri, 2. İlahiyat Fakültesi Mezunlarının İstihdam Sorunları, 3. Din Hizmetleriyle İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri, 4. İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması. Bkz. *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılandırılması ve Geleceği Sempozyumu* 16-17 Ekim 2003 (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Baskı Merkezi, 2004).

⁴ Hasan Gürgür, *Eğitimde Nitel Araştırma Desenleri*, ed. Ahmet Saban ve Ali Ersoy (Ankara: Anı Yayınları, 2016), 20-21.

olan durumun fotoğrafını çekerek bir betimleme yapmaktır.⁵ Matematiksel ve istatistiksel yöntemlerin kitaplar ve diğer iletişim ortamlarında uygulaması olarak tanımlanan⁶ bibliyometrik analizle araştırmaya konu olan kongredeki olgular kendi durumları içerisinde ve olduğu gibi betimlenmeye ve değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte 2017 yılında gerçekleştirilen “Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi”ndeki katılımcı ve bildiriler, nitel araştırma yöntemiyle analiz edilmiş ve yapılan analiz neticesinde 101 katılımcının iştirak ettiği kongrede 67 bildiri sunulmuştur. Ayrıca ikisi açılış ve kapanış paneli olmak üzere 3 tane de panel gerçekleştirilmiştir.

Nitel araştırma yöntemiyle elde edilen katılımcı ve bildirilerin özellikleri tek tek belirlenerek elde edilen bulgular, frekans değerine göre tablo ve grafiklerle ortaya konularak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte bu çalışma için yöntemsel benzerlik taşıyan bazı çalışmalar da örnek alınmıştır.⁷

3. Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi (16-18 Kasım 2017, İstanbul/Türkiye)

Din öğretiminin, üniversitelerin tarihi içerisinde çok merkezli bir yeri olduğu bilinen bir gerçektir. Bilimsel araştırmalarda, teorik hedefler yanında pratik faydalar da dikkate alınır. Eğitim ve öğretim programları hazırlanırken ve geliştirilirken, alanın ihtiyaç duyduğu teorik bilgiler yanında toplumun ve mesleğin pratik ihtiyaçları da hedeflenir. Bu temel ilke ve esaslar din eğitimi ve öğretimi için de geçerlidir. Çalışma alanları dikkate alınmadan sürdürülen programların eksikliğini, yüksek din öğretimi yapılan İlahiyat Fakültelerinden mezun olan öğrencilerimiz gerek deneme-yanılma yoluyla, gerekse şahsi yetenekleriyle aşmaya çalışmaktadırlar. Bu durum yüksek din öğretimi yapan kurumların

⁵ Hasan Şimşek ve Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2015), 198-199.

⁶ Alan Pritchard, “Statistical Bibliography or Bibliometrics?” *Journal of Documentation*, 25/4 (1969): 348-349.

⁷ Mustafa Koç, “Türkiye’deki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Çalışmaları Bağlamında ‘I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi’ (2016) Üzerine Bibliyometrik Analizler” erişim: 28.02.2018, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/303732>; Mehmet Korkmaz, “Kur’an Kurslarını Konu Edinen Tezler Üzerine Bir İnceleme”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 8/10 (2010): 151-176; Burcu Umut Zan, “Türkiye’de Bilim Dallarında Karşılaştırmalı Bibliyometrik Analiz Çalışması” (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 9-52.

kendilerini, eğitim muhtevalarını ve yöntemlerini sorun temelli bilimsel çözümler aramaya sevk etmiştir.

Bununla birlikte Türkiye’deki yüksek din öğretiminin son yıllarda bir hayli hareketli bir dönem geçirdiği de bilinen bir gerçektir. Fakülte, öğrenci ve öğretim elemanlarının sayılarının artması, farklı isimler altında farklı programların açılması, istihdam odaklı eğitim öğretim programı geliştirme çabaları ve kalite standartlarının oluşturulmasına yönelik çalışmalar bunun göstergeleridir. Bütün bunlar yüksek din öğretimi üzerine düşünmeyi, Türkiye’nin ve diğer Müslüman ülkelerinin dünü, bugünü ve yarınını değerlendirmeyi ve bilimsel ortamda tartışarak yeni fikri açılımlar aramak amacıyla kongre düzenlenmesine ihtiyaç duyulmuş ve bu çerçevede “Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi” başlıklı bir Uluslararası kongre tertip edilmiştir.

Kongre, 16-18 Kasım 2017 tarihlerinde ilahiyat eğitimi alanında derinlikli bir düşünme faaliyetine imkân vermek, çok sesli müzakere ortamı oluşturmak, farklı eğitim birikimi ve anlayışları arasında bilgi ve tecrübe paylaşımında bulunmak amacıyla İstanbul’da gerçekleştirilmiştir. Bu kongre, alana yönelik teorik ve pratik anlamda katkı sağlamanın yanı sıra, bilgi ve tecrübeleri paylaşma, karşılıklı bilgi alış verişini yapma ve alandaki problemleri ortaya koyma ve çözüm önerileri sunma imkânı sağlamıştır. Netice itibariyle bu kongreden elde edilen bilgi ve deneyimler bu alanın iyileştirilip geliştirilmesine katkı sağlayacağı ve bundan sonraki çalışmalara yol gösterici olacağı düşünülmektedir. Kongrenin resmi takvimi aşağıdadır⁸ (bkz. Tablo 1).

Tablo 1: Kongre Takvimi

Son Özet Gönderim Tarihi	22 Haziran 2017
Kabul Edilen Bildirilerin İlanı	4 Temmuz 2017
Tam Metin Bildiriler İçin Son Tarih	20 Ekim 2017
Kongre Tarihi	16-19 Kasım 2017
Kongre Yeri	İstanbul Grand Cevahir Hotel Kongre Merkezi

⁸ Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Resmi Sitesi, İstanbul, 2017, <http://yuksekdinogretimi.com/tr>, erişim: 01.03.2018.

Kongre, İstanbul Büyükşehir Belediyesinin sponsorluğu, Ensar Vakfı Değerler Eğitimi Merkezi öncülüğünde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi işbirliği ile gerçekleştirilmiştir. Kongrede bildiri sunan ve oturum başkanlığı yapan katılımcıların konaklama giderleri karşılanmış olup, dinleyici olarak katılanların ise konaklama ve ulaşım giderleri kendilerince karşılanmıştır.

4. Kongre Konuları

Kongrenin tematik konuları, “tarihsel perspektiften yüksek din öğretimi kurumları, yüksek din öğretimi kurumlarında mevcut durumun tespiti ve analizi, kalite standartları ve yeterlikler, yüksek din öğretiminde araştırma geliştirme” ana başlıklarıyla ilana çıkmıştır (bkz. Tablo 2)

Tablo 2:
Kongrenin Tematik Konuları

Ana Başlıklar	Alt Başlıklar
Tarihsel perspektiften Yüksek Din Öğretimi Kurumları	Yüksek din öğretimi kurumlarının tarihsel gelişimi Medrese ile yüksek din öğretimi kurumlarının mukayesesi
Yüksek Din Öğretimi Kurumlarında Mevcut Durumun Tespiti ve Analizi	Yetiştirdiği insan modeli Ortaya koyduğu din anlayışı Ortaya koyduğu ilim anlayışı Devlet-din ilişkisi bağlamında yüksek din öğretimi kurumları Diyanet teşkilatı ile ilişkiler Yüksek din öğretimi kurumları ile Milli Eğitim Bakanlığı arasındaki ilişkiler Öğrenci profili Öğretim üyesi profili İlahiyat fakültesi öğrencilerinin yüksek din öğretimine ilişkin görüşleri İlahiyat fakültesi akademisyenlerinin yüksek din öğretimine ilişkin görüşleri

Kalite Standartları ve Yeterlikler	Kalite standartlarının ve yeterliklerin belirlenmesi Öğrenci yeterlikleri Öğretim üyesi yeterlikleri Öğretim programları Akademik bölümleşme: Tespitler, öneriler İlahiyat fakültelerinin öğretmen yetiştirme fonksiyonu Öğretim yöntemleri ve öğretim materyalleri Eğitimin niteliğini arttıracak tedbirler Fiziki duruma ilişkin değerlendirme ve öneriler Yüksek din öğretimi kurumlarının gelecek vizyonu İstihdam alanları ve sorunları
Yüksek Din Öğretiminde Araştırma Geliştirme	İlahiyat disiplinlerinde akademik üretim ve araştırma Lisansüstü eğitim Bilimsel yaklaşımlar, kuramlar ve yöntemler açısından ilahiyatların durumu İlahiyat disiplinlerinin birbirleri ile ilişkileri İlahiyat disiplinlerinin sosyal ve beşeri bilimlerle ilişkiler

5. Kongrenin Oturum Başlıkları

Türkiye’de Uluslararası düzeyde ilk kez gerçekleştirilmiş olan “Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi”nde sunulan bildirilerin, alanı hemen hemen tümüyle kuşatıcı konuları kapsadığı görülmüştür. Kongrede sunulması uygun görülen bildiriler tematik başlıklara göre planlanarak eş zamanlı oturumlar şeklinde gerçekleşmiştir (bkz. Tablo 3).

Tablo 3 Kongre Oturum Başlıkları

- Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri: Vizyon ve Misyon – I
- Tarihsel Perspektiften Medrese Eğitimi
- Yüksek Din Öğretiminde Farklı Ülke Örnekleri – I
- Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri: Vizyon ve Misyon-II
- Yüksek Din Öğretiminde Bölümleşme
- Yüksek Din Öğretiminde Farklı Ülke Örnekleri-II
- Yüksek Din Öğretiminde Kalite – I

- İlahiyat Araştırmaları – I
 - Din-Devlet Münasebetleri Çerçevesinde Yüksek Din Öğretimi
 - Mezunlar ve Hocaların Görüşlerine Göre İlahiyat Eğitimi
 - İlahiyat Araştırmaları – II
 - Yüksek Din Öğretiminde Farklı Ülke Örnekleri-III
 - İlahiyat Öğrencilerinin Görüşlerine Yönelik Araştırmalar
 - Yüksek Din Öğretiminde Kalite ve Akreditasyon
 - Yüksek Din Öğretiminde Farklı Ülke Örnekleri – IV
 - Yüksek Din Öğretiminde Kalite – II
 - Yüksek Din Öğretimini Yeniden Değerlendirmek
 - Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Dünü, Bugünü, Yarını (Açılış Paneli)
 - Günümüz İslâm Düşüncesinin Meseleleri Karşısında İlahiyat Fakülteleri (Panel)
 - Türkiye’de Yüksek Öğretim Kurumu Olarak İlahiyat Fakülteleri: Fakülte Dekanlarının Değerlendirmeleri (Kapanış Paneli)
- 6. Kongre Düzenleme Kurulu**
Kongre düzenleme kurulu başkan ve üyeleri aşağıda verilmiştir (bkz. Tablo 4)

Tablo 4
Kongre Düzenleme Kurulu

İsim	Bağlı Bulunduğu Üniversite/Birim
Murteza Bedir	İstanbul Üniversitesi (Kongre Başkanı)
Z. Şeyma Altın	Değerler Eğitimi Merkezi & İstanbul Üniversitesi (Düzenleme Kurulu Başkanı)
Hasan Meydan	Bülent Ecevit Üniversitesi
Hulusi Yiğit	Değerler Eğitimi Merkezi
İbrahim Aşlamacı	İnönü Üniversitesi
Mahmut Zengin	Sakarya Üniversitesi
Mehmet Ali Doğan	İstanbul Teknik Üniversitesi
Ömer Faruk Ocakoğlu	Kırklareli Üniversitesi
Zeynep Kaya	Dumlupınar Üniversitesi

7. Bulgular ve Değerlendirme

Çalışmanın bu bölümünde “Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi” hakkında nitel araştırma yöntemiyle elde edilen bazı bibliyometrik bulgular ve bununla ilgili nitel ve nicel analizler yer almaktadır. Katılımcılar ve kongrede sunulan bildiriler olmak üzere iki başlık altında analizler yapılacaktır.

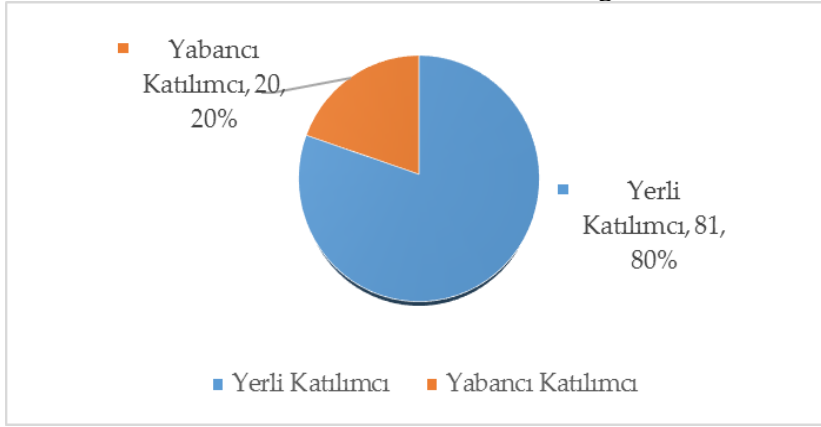
7.1. Katılımcılar Açısından Analizler

“Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi”nde yer alan katılımcıların bibliyometrik analizleri üç başlık altında aşağıda verilmiştir.

7.1.1. Katılımcı Türü

Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi’ne toplam 101 katılım sağlanmıştır. Bu katılımcıların 81’i yerli, 20’si ise yabancı katılımcıdır (bkz. Grafik 1).

Grafik 1
Katılımcı Türüne Göre Dağılım

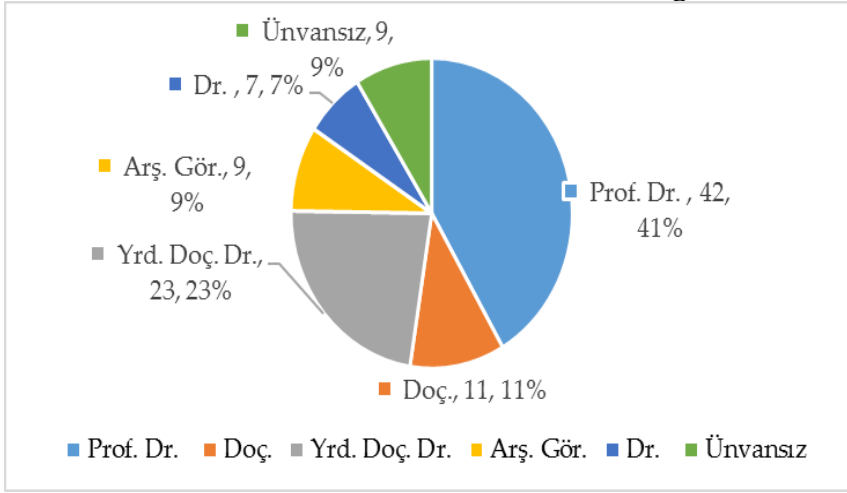


Yukarıdaki Grafik 1’de elde edilen verilere göre, kongreye katılan toplam 101 katılımcıdan 81’inin (% 80) yerli, 20’sinin (% 20) yabancı katılımcı olduğu görülmektedir. Buna göre kongreye katılan toplam 101 katılımcının büyük çoğunluğunun (n=81) yerli katılımcılardan oluştuğu söylenebilir. Yabancı katılımcılar Kırgızistan (3), Makedonya (1), İsrail (1), Endonezya (1), Pakistan (2), Hollanda (1), ABD (1), Avusturya (1), Ukrayna (1), Birleşik Krallık (1), Sri Lanka (1), Hindistan (1), Bosna-Hersek (1), Azerbaycan (1), İran (1) ve Romanya’dan (1) katılmışlardır.

7.1.2. Katılımcıların Akademik Unvan Türü

“Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi”ne katılan bildiri yazarlarına ait akademik unvanlarının dağılımı aşağıda verilmiştir (bkz. Grafik 2).

Grafik 2
Katılımcıların Akademik Unvanına Göre Dağılımları



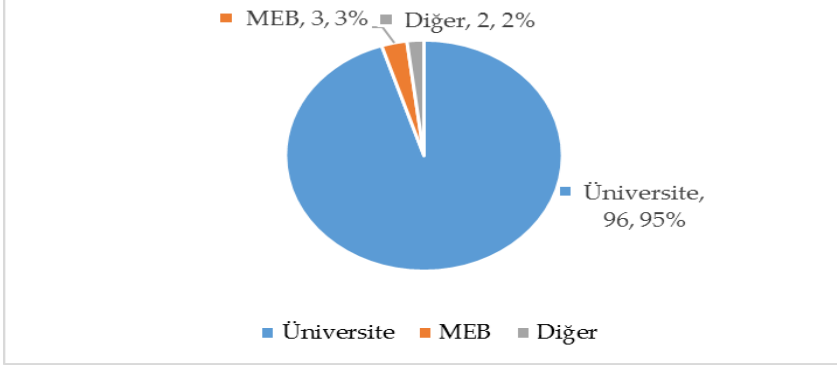
Grafikteki verilere göre, kongreye katılan toplam 101 katılımcının 42’si Profesör Doktor (% 41), 23’ü Yardımcı Doçent Doktor (% 23), 11’i Doçent (% 11), 9’u Araştırma Görevlisi (% 9), 7’si Doktor (% 7) olduğu, 9’unun ise (% 9) herhangi bir akademik unvanı olmadığı görülmektedir. Buna göre kongreye katılan toplam 101 katılımcının unvanlarına göre dağılımları incelendiğinde büyük çoğunluğunun (n=42) profesör olduğu saptanmıştır.

7.1.3. Katılımcıların Çalıştığı Kurum Türü

“Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi”ne bildiri hazırlayan katılımcıların çalıştığı kurum türüne göre dağılımı aşağıda verilmiştir (bkz. Grafik 3).

Grafik 3

Katılımcıların Çalıştığı Kurum Türüne Göre Dağılımı



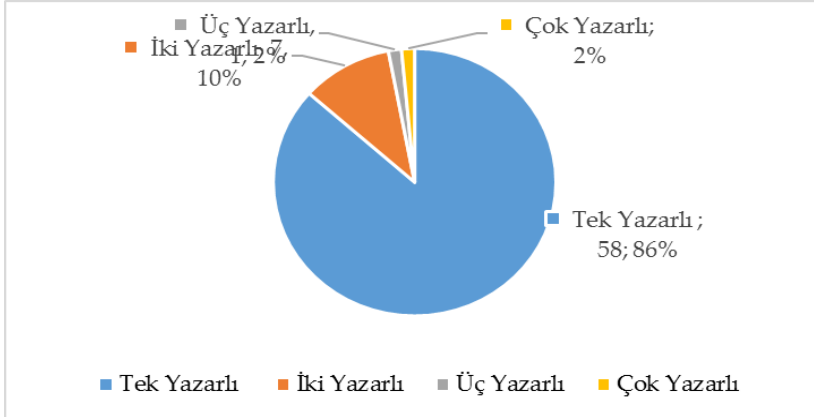
Yukarıdaki Grafik 3’teki verilere göre, kongreye katılan toplam 101 katılımcının 96’sının (% 95) Türkiye’deki ve dünyadaki çeşitli üniversitelerde akademisyen olarak çalıştığı, 3’ünün (% 3) Milli Eğitim Bakanlığı’na kamu kurumunda, 2’sinin (% 2) diğer alanlarda (1 Başbakanlık, 1 DEM) çalıştığı görülmektedir. Kongreye katılan katılımcıların çalıştıkları kurum incelendiği zaman hemen hemen tamamına yakınının (n=96) yurtiçi ve yurt dışı üniversitelerde çalıştıkları ortaya çıkmıştır.

7.1.4. Katılımcıların Bildirilerindeki Yazar Sayısı

Kongrede sunulan toplam 67 bildirinin yazar sayılarına göre dağılımı aşağıda verilmiştir. (bkz. Grafik 4).

Grafik 4

Katılımcıların Bildirilerindeki Yazar Sayısına Göre Dağılımı



Grafik 4'te bildirilerin yazar sayısına göre dağılımları verilmiştir. Buna göre 67 bildirinin 58'i (% 86) tek yazarlı, 7 bildirinin (% 10) iki yazarlı, 1 bildirinin (% 2) 3 yazarlı ve 1 bildirinin de (% 2) çok yazarlı (5 yazar) olduğu tespit edilmiştir. Buna göre bildirilerin büyük çoğunluğunun (n=58) tek yazarlı oluşu görülmektedir.

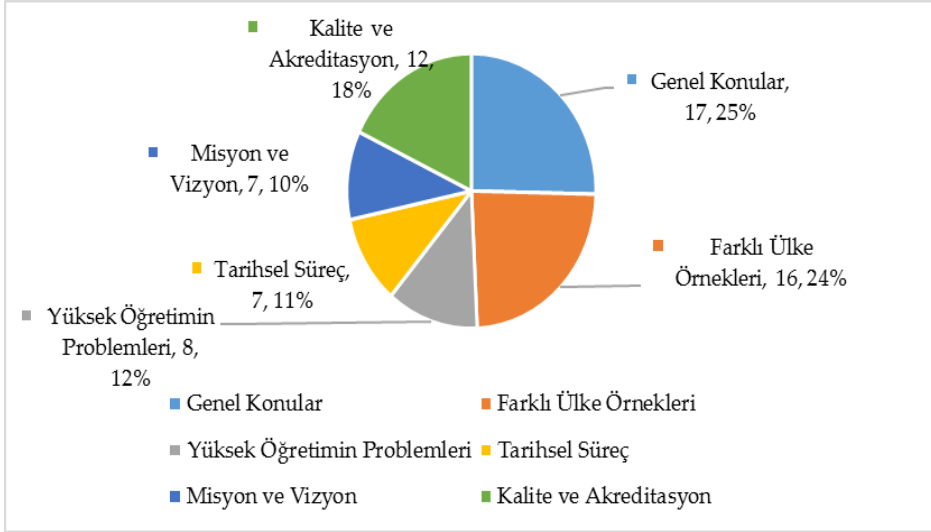
7.2. Kongrede Sunulan Bildiriler Açısından Analizler

Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi'nde sunulan bildiriler, tematik konu içerikleri, sunum dili ve bildirilerin metodolojik tasviri olmak üzere üç başlık altında ele alınmıştır.

7.2.1. Bildirilerin Tematik Konu İçerikleri

Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi'nde sunulan bildirilerin tematik konu içeriklerine göre dağılımı aşağıda verilmiştir. (bkz. Grafik 5).

Grafik 5
Kongredeki Bildirilerin Tematik Konu İçerikleri



Grafik 5'teki verilere göre, kongredeki bildirilerin tematik konu içeriklerine bakıldığı zaman, 17 bildirinin (% 25) geniş bir tematik konu içeriğini barındıran "genel konular"⁹ ile ilgili olduğu, 16 bildirinin (% 24)

⁹ Genel konu başlıkları içerisinde değerlendirdiğimiz bazı bildiriler şunlardır: Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi ve Yabancılaşma: İlahiyat Fakültesi Örneği, İslami İlimler ile Toplumsal Gerçeklik Arasındaki Kopukluğun İlahiyat Fakültelerindeki Eğitimin Niteliğine Etkileri, Medrese Eğitim Sisteminde Muidlik/Asistanlık Üzerine Düşünceler, Son Devir Osmanlı Konyasında Bir İslam Üniversitesi ve İlm-i Ahlak ve

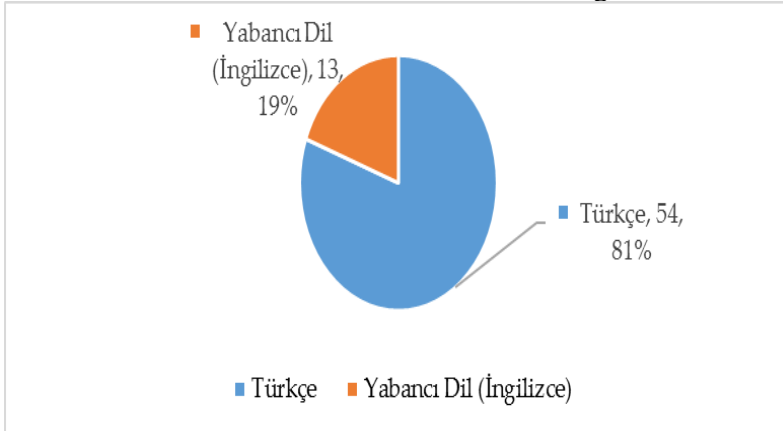
“yükseköğretimde farklı ülke örnekleri” ile ilgili olduğu, 12 bildirinin (% 18) “yükseköğretimde kalite ve akreditasyon” ile ilgili olduğu, 8 bildirinin (% 12) “yükseköğretimin problem leri” ile ilgili olduğu, 7 bildirinin de (% 11) “tarihsel süreç” ile ilgili olduğu, 7 bildirinin de (% 11) “yüksek din öğretimin misyon ve vizyon”u ile ilgili olduğu görülmektedir. Buna göre en çok bildiri yapılan tematik konuların “genel konular” (n=17) ve “yükseköğretimde farklı ülke örnekleri” (n=16) üzerine olduğu tespit edilmiştir.

7.2.2. Bildirilerin Sunum Dili

Kongrede sunulan bildirilerin 54 tanesi Türkçe olarak sunulurken, 13 tanesi de yabancı dilde (İngilizce) sunulmuştur. Bildirilerin sunum diline ait dağılım aşağıdadır (bkz. Grafik 6).

Grafik 6

Bildirilerin Sunum Diline Göre Dağılımı



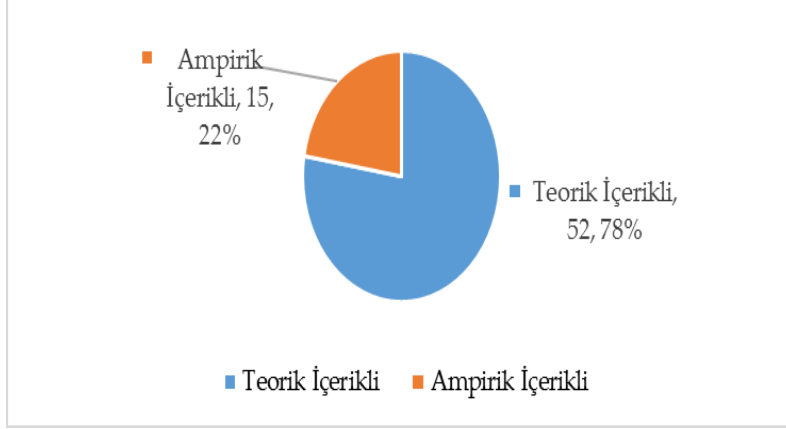
Yukarıdaki grafik 6’da görüldüğü üzere, kongrede sunulan toplam 67 bildirinin 54’ü (% 81)’i Türkçe, 13’ü (% 19) ise yabancı dil de (İngilizce) sunulduğu belirlenmiştir. Buna göre, kongrede sunulan bildirilerin büyük bir kısmı (n=54) Türkçe olarak sunulmuştur.

7.2.3. Bildirilerin Metodolojik Tasviri

Kongrede sunulan bildirilerin metodolojik tasvirine ilişkin elde edilen verilerin dağılımı aşağıdadır (bkz. Grafik 7).

Ulum-u Diniyye Dersleri Üzerine, Laiklikten Spiritüalizme: Brunei Darüsselam ve Sri-Lanka’daki Yüksek İslam Eğitiminin Dönüşümü Önündeki Engeller, Yüksek Din Öğretiminde Yeni Bir Paradigma Olarak Bölümleşme: ‘Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü’ Önerisi.

Grafik 7
Kongrede Sunulan Bildirilerin Metodolojik Tasvirine Göre Dağılımı



Grafik 7’de kongrede sunulan bildirilerin metodolojik tasvirine ilişkin verilerin dağılımı verilmiştir. Buna göre, toplam 67 bildirinin 52’sinin (% 78) kuramsal yaklaşım çerçevesinde ele alınan teorik içerikli, 15’inin ise (% 22) nicel, nitel ve karma yöntemlerle yapılmış ampirik içerikli çalışmalardan oluştuğu tespit edilmiştir. Bu verilerden hareketle en fazla bildirinin (n=52) teorik içerikli hazırlandığı ve kongrede sunulduğu görülmüştür.

Sonuç

Yüksek din öğretiminin dünü, bugünü ve yarınını kapsayan pek çok konunun ele alındığı “Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi”, Türkiye’de Uluslararası düzeyde ilk olarak bir kongrenin gerçekleşmiş olması, ileride bu alanda yazılacak olan yüksek din öğretimi tarihi için son derece önemli bir gelişmedir.

Bu çalışmada, 16-18 Kasım 2017 tarihleri arasında İstanbul’da gerçekleştirilen “Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi”nde yer alan katılımcıların profilleri ve kongrede sunulan bildirilerin özelliklerinin yer aldığı geniş çaplı bir analiz yapılmış ve değerlendirilmiştir. Buna göre;

Kongrede toplam 101 katılımcı yer almıştır. Bunların büyük çoğunluğunun (% 80) yerli katılımcı olduğu tespit edilmiştir. Bu katılımcıların akademik unvanlarına göre değerlendirildiğinde ise, bunların büyük bölümünün (% 42) Profesör Doktor (Prof. Dr.) unvanına sahip katılımcılardan oluştuğu belirlenmiştir. Bunlarla birlikte katılımcıların çalıştığı kurum türüne göre dağılımlarına bakıldığı zaman,

hemen hemen hepsinin (% 95) üniversitelerde akademisyen olarak görev yaptıkları ve kongrede sunulan bildirilerin büyük çoğunluğunun (% 87) ise tek yazarlı bildiriler olduğu görülmüştür.

Bildirilere ilişkin değerlendirmelerde ise, kongrede sunulan toplam 67 bildirinin 17 sinin (% 25) geniş bir tematik konu içeriğini barındıran “genel konular” ile ilgili olduğu, 16 bildirinin ise (% 24) yükseköğretimde farklı ülke örnekleri ve karşılaştırmaları ile ilgili olduğu görülmüştür. Kongrede sunulan bildirilerin % 81’i Türkçe olarak sunulurken % 19’u da yabancı dilde (İngilizce) sunulmuştur. Bildirilerin metodolojik tasvirine göre analizinde ise, bildirilerin % 78’inin teorik içerikli olduğu tespit edilmiştir.

Bibliyometrik analizlerin yapıldığı bu çalışma sadece 2017 yılında yapılan “Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi” ile sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla bundan sonra bu konuda yapılacak kongreler üzerine bibliyometrik çalışmalar yapılmalıdır. Çünkü bu alanda çalışacak akademisyenler için bu tür çalışmalar, yeni çalışmaların içeriklerine yön vermesi ve literatür tarama aşamalarında araştırmacıya zaman kazandırması açısından önemlidir.

Kaynakça

- Buyrukçu, Ramazan. *Kurumsal Gelişim ve Değişim Boyutlarıyla Türkiye’de Mesleki Din Eğitim-Öğretimi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007.
- Cramer, J. F. ve G. S. Browne. *Çağdaş Eğitim*. çev. A. Ferhan Oğuzkan. İstanbul: MEB Yayınevi, 1974.
- Gürgür, Hasan. *Eğitimde Nitel Araştırma Desenleri*. ed. Ahmet Saban ve Ali Ersoy. Ankara: Anı Yayınları, 2016.
- Koç, Mustafa. “Türkiye’deki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Çalışmaları Bağlamında ‘I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi’ (2016) Üzerine Bibliyometrik Analizler”. Erişim: 28.02.2018. dergipark.gov.tr/download/article-file/303732.
- Korkmaz, Mehmet. “Kur’an Kurslarını Konu Edinen Tezler Üzerine Bir İnceleme”. *Değerler Eğitimi Dergisi*. 8/19 (2010):151-176.
- Pritchard, Alan. “Statistical Bibliography or Bibliometrics?”. *Journal of Documentation*. 25/4 (1969): 347-355.
- Şimşek, Hasan ve Ali Yıldırım. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2015.

Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılandırılması ve Geleceği Sempozyumu. 16-17 Ekim 2003. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Baskı Merkezi, 2004.

Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Resmi Sitesi. İstanbul, 2017. Erişim: 01.03.2018. <http://yuksekdinogretimi.com/tr>.

Zan, Burcu Umut. “Türkiye’de Bilim Dallarında Karşılaştırmalı Bibliyometrik Analiz Çalışması”. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

**EL-KELİMU'N-NEVÂBİĞ VE
ÇORUMLU DAMADZÂDE EBU BEKİR B. ÖMER'İN
EL-HİKEMÜ'R-RAVABİĞ FÎ ŞERHİ'L-KELİMİ'N-NEVÂBİĞ
ADLI ŞERHİ***

Gönderim Tarihi: 02.11.2017

Kabul Tarihi: 19.02.2018

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9348-083X>

Ferahiye SAKARYA**

Öz

Bu makalede Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin birçok çalışmaya konu olmuş *el-Kelimü'n-nevâbiğ* adlı eseri, eser üzerine yapılan çalışmalar ve özellikle son dönem Osmanlı müelliflerinden Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer b. Ahmed (ö. 1203/1789)'in eserle ilgili çalışması *el-Hikemu'r-ravâbiğ fi şerhi'l-Kelimi'n-nevâbiğ* adlı şerhi incelenmiştir.

Arap dilinin üstadı ve asrının imamı kabul edilen Zemahşerî, Arap kabileleriyle ilgilenmiş; Arapçanın incelikleri ve farklı lehçeleri hakkında geniş bilgi edinmiş ve sayısız çalışmalara kaynak teşkil eden eserler telif etmiştir. Müellifin, *Nevâbiğu'l-kelim* ya da *el-Kelimü'n-nevâbiğ* adlı, tespit edilebilen on dört şerhi bulunan risale boyutundaki eseri de bunlardandır.

Amasya'da öğrenim görmüş, aslen Çorumlu olan Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer b. Ahmed de bu kitapçığın şarihlerindedir. Damadzâde'nin çalışması, sadece şerh ve haşiye kabilinden bir çalışma olmayıp yepyeni bir eser olma hüviyetini haizdir. Üç-beş varaktan ibaret olan metin Damadzâde'nin elinde seksen varağa ulaşmıştır. Her bir hikmetli söz ya da vecize müellif tarafından lügat, belâgat cihetiyle incelenmiş, ilmî ve veçesi izah edilmiş, ayet-i kerimeler,

* Bu makale 'Dâmadzâde Ebubekir b. Ömer'in *el-Hikemu'r-ravâbiğ fi Şerhi'l-Kelimi'n-Nevâbiğ* Adlı Eserinin Tahkiki adlı tez çalışmasından faydalanılarak hazırlanmıştır. "Dâmadzâde Ebubekir b. Ömer'in *el-Hikemu'r-ravâbiğ fi Şerhi'l-Kelimi'n-Nevâbiğ* Adlı Eserinin Tahkiki", Marmara Üniversitesi SBE, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı.

This article was written using the critical edition (master's thesis) of *el-Hikemu'r-ravâbiğ fi şerhi'l-kelimi'n-nevâbiğ*'s which was written by Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer. Marmara University, SSI, The Department of Arabic Language and Literature.

** Çamlıca Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi, Meslek Dersleri Öğretmeni.
Camlica Anatolian Imam-Hatip Girls' High School, Vocational Teacher.
İstanbul/Türkiye (ferahiyesakarya@hotmail.com).

hadis-i şerifler, meseller ve tarihi olaylarla desteklenmiştir. Şârih kendi yorumları ve şiirleriyle konuyu detaylandırmış, okuyucuya çok yönlü bir metin sunmuştur.

Damadzâde'nin hayatı hakkında detaylı bir malumat yoktur. Kaynaklarda adı geçen eserlerinin bazıları mecmualar içinde olup iki yazma nüsha olarak tespit edilen eseri *el-Hikemu'r-ravâbiğ fî şerhi'l-Kelimi'n-nevâbiğ*'dir.

Anahtar Kelimeler: Nevâbiğu'l-kelim, el-Hikemu'r-ravâbiğ fî şerhi'l-Kelimi'n-nevâbiğ, Zemahşerî, Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer, Dâmâdî Ebû Bekr Edib b. Ahmed Çorûmî.

**al-Kalim al-Nawâbiğ and a Commentary Entitled
el-Hikemu'r-Ravabi' fî Şerhi'l-Kelimi'n-Nevabi' by
Çorumlu Damadzâde Ebu Bekir Ömer**

Abstract

This article is an examination and critical edition (master's thesis) of *el-Hikemu'r-ravâbiğ fî şerhi'l-kelimi'n- nevâbiğ*, a commentary of a XVIII. century Ottoman scholar Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer b. Ahmed (d. 1203/1789) on *Nawabigh el-kelim (al-Kalim al-Nawâbiğ)* "the gushing thoughts", Arabian wisdom which was written by Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar called al-Zamakhshari (d. 538/1144) also known he was a strong supporter of the Arabic language. The book is identified as two variants which is belong to the author who is originally from Çorum and studied in Amasya, examined and the handwriting versions of book found in libraries and converted to easily understandable version then submitted to science environment.

The critical edition which had been conducted between 2013-2016 will be a response to the criticism which considers the relation with Arabic Literature in Ottoman Empire Lands is made of annotation and gloss.

The reason behind this, the study can be considered as a new book instead of calling it annotation. The text which was about 5 papers, expanded to 80 papers by Damadzâde. The commentator put up a text with various aspects to the reader by adding his own ideas, comments, opinions and poems.

Keywords: Nevâbiğu'l-kelim, el-Kelimü'n-nevâbiğ, el-Hikemu'r-ravâbiğ fî şerhi'l-kelimi'n- nevâbiğ, Zamakhshari, Damadzâde Edip b. Ahmed Ebu Bekir B. Ömer.

Giriş

Dinî ilimlerin, tefsirin, özellikle Arap Dili ve Edebiyatının imamlarından kabul edilen Zemahşerî, kendisinden sonraki ilim

adamlarını etkilemiş, eserleri başvuru kaynağı kabul edilmiş, araştırma ve bilgilenme iştiyakı doğurmuştur. Tefsir eserlerinin hacimli abidelerinden biri olan Keşşaf yanında son derece hacmi küçük eserler de vermiştir ki bunlardan biri *el-Kelîmü'n-nevâbiğ* 'dir.

Hacmine karşın ulemeda bıraktığı tesir büyük olan *el-Kelîmü'n-nevâbiğ* ya da *Nevâbiğu'l-kelîm* birçok kez istinsah edilmiş, birçok şerhe ve tercümelere konu olmuştur. Risale hüviyetindeki eser Osmanlı müelliflerinin de dikkatini çekmiş, eserin Arapça şerhleri yanında Türkçe tercümelere de yapılmıştır.

Zemahşerî'nin risalesi, talebelik yıllarını Amasya'da geçiren Çorumlu Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer'i de cezbetmiş, belli bir birikim gerektiren, edebi sanatlarla bezenmiş veciz ifadeler ve mesellerden husule gelen eseri şerh etmiştir.

I- Zemahşerî, Eserleri ve *el-Kelîmü'n-nevâbiğ*

A- Zemahşerî

27 Recep 467 (18 Mart 1075) tarihinde Hârizm bölgesinde, Türkmenistan'ın Daşoğuz ili Köroğlu ilçesindeki Zemahşer adlı köyde doğdu. Doğduğu yere nispetle Zemahşerî diye anıldı. Cârullah lâkabı ise bir müddet Mekke'de Kâbe'ye yakın ikamet etmesinden dolayı verildi. İlim arzusuyla birçok memleket dolaştı ve titizlikle birçok öğrenci yetiştirdi. Kendisi dinî ilimlerin, tefsirin, özellikle Arap dili ve edebiyatının imamlarından kabul edildi.¹

Zemahşerî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre, dindar bir aileden gelmektedir. Annesi, duaları kabul olunan salih bir kadın, babası kendini dine vermiş, gecelerini ibadet, gündüzlerini oruçla geçiren, ibadetlerini aksatmayan, âlim, edip, zühd ve takva sahibi bir kimse idi.²

Zemahşerî'nin ilmî ve fikrî gelişmesine en fazla tesir eden hocası, bir müddet Hârizm'de ikamet eden, dil ve edebiyatta zamanının kutbu

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru'l-garp el-İslami, 1993), 6: 2687-2692; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'lam*, I-VIII, 15. bs. (Beyrut: Daru'l-ilm lilmelâyin, 2002), 7: 178; Nuri Yüce, "Zemahşerî el-Hârizmî Hayatı ve Eserleri", *Dil ve Edebiyat Dergisi*, 26 (1993): 310; Mustafa Öztürk ve Mehmet Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 236-238.

² Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 1: 315-320.

kabul edilen Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfehânî (ö. 507/1113) olmuştur. Onun tesiri, Zemahşerî'nin *el-Mufasssal* ve *Esasu'l-belâga* adlı eserlerinde açıkça görülmektedir. Şevki Dayf (ö. 1426/2005) Arap dilinin üstadı Zemahşerî'yi, Bağdat ekolü temsilcileri arasında sayar.³

Zemahşerî'nin yaşadığı dönemde Hârizm canlı bir ilim ve kültür merkeziydi. Buna rağmen Zemahşerî, gerek sakatlığı gerekse ailesinin geçim sıkıntısı çekmesi yüzünden, babası tarafından terzilik mesleğine verildi; fakat onun ilim tahsili hususundaki ısrarı üzerine medreseye gönderildi. Vefatından birkaç yıl öncesine kadar ilim tahsili için çaba sarf etti. Gençlik yıllarından itibaren Hârizm, Buhârâ ve Bağdat gibi ilim merkezlerinde birçok âlimin derslerine katıldı.⁴

Arap yarımadasının birçok bölgesini dolaştı. Seyahatleri esnasında Arap kabileleriyle ilgilendi; Arapça'nın incelikleri ve farklı lehçeleri hakkında geniş bilgi edindi. Cârullah lakabını aldığı Mekke'de iki yıllık ikametinin ardından Hârizm'e dönen Zemahşerî burada Hârizmşahlar hükümdarı Kutbuddin Hârizmşah ile oğlu Atsız'dan büyük ilgi gördü. Hârizm'e dönüşünden on yıl kadar sonra tekrar Mekke'ye hareket etti.⁵

Ömrünün sonunda doğduğu bölge Hârizm'in Cürçâniyye beldesine döndü ve hicrî 538 tarihinde orada vefat etti.⁶

İbn Kutluboğa, Zemahşerî'yi "asrının imamı" olarak nitelemiş ve onun Hanefî fakihleri arasında sayıldığını kaydetmiştir.⁷ Ömer Nasûhi Bilmen (ö. 1391/1971) de *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakatü'l-müfessirîn)* adlı eserinde Zemahşerî ve onun tefsiri *Keşşaf* 'a yer vermiş ve Zemahşerî hakkında şöyle demiştir: "Bu zatın ilmindeki vüs'at, yazılarındaki belâgat, üslûbundaki azamet, fikrindeki metanet her türlü takdirlerin fevkindedir. Binâenaleyh Zemahşerî, İslâm uleması arasında kendisine ebedî ve pek şaşıla bir mevki temin etmiş bulunmaktadır."⁸

B- Eserleri

Zemahşerî'nin kaynaklarda adı geçen ve bugüne ulaşmış birçok eseri vardır. Eserleri üzerine şerhler yazılmış, yabancı dillere aktarılmış ve tahkikleri yapılmıştır. Biz burada müellifin bütün eserlerini tek tek

³ Ahmed Şevkî Abdüsselâm Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Kahire: Dâru'l-me'ârif, 1976), 277.

⁴ Öztürk ve Mertoğlu, "Zemahşerî", 44: 235.

⁵ Öztürk ve Mertoğlu, "Zemahşerî", 44: 236.

⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 317.

⁷ Öztürk ve Mertoğlu, "Zemahşerî", 44: 236.

⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 2: 464-466.

saymak yerine en meşhur olanlarla bizim makalemizi yakından ilgilendirenler arasından seçim yaparak misaller vereceğiz.⁹ Çünkü allamenin meseller, mecaz kelimeler, ibretli hikâyeler ya da hikmetli sözler konularında telif ettiği eserler *el-Kelîmü'n-nevâbiğ* ile yakından ilişkilidir ve bu hacimsiz eseri hakkıyla anlayabilmek için diğerlerini de tanımak gerekir denilebilir.

I- *el-Keşşâf an haķâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-eķâvîl fi vücûhi't-te'vîl*¹⁰ (Bulak 1281; Kahire 1307-1308; nşr. M. Mürsî Âmir, Kahire 1397/1977; nşr. Muhammed Abdüsselâm Şâhin, Beyrut 2003), müellifin Kur'an tefsirine dair olan çalışması onun ilim çevrelerinde meşhur olmasına vesile olmuş ve eser kendisinden sonra yazılan tefsir eserlerine kaynak teşkil etmiştir.¹¹

II- *Esâsü'l-belâğa* (neşirlerinden birkaçı Kahire 1299; Leknev 1311; nşr. Abdürrahim Mahmûd, Kahire 1372/1953; Beyrut 1965; nşr. Şevkî el-Maarrî-M. Naîm, Beyrut 1998), Arapça mecaz ifadeleri toplayan bir sözlüktür.¹²

⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ya'kût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6: 2687-2691; Ömer b. Rıza b. Muhammed Râğîb b. Abdu'l-Ğaniyy Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Daru ihyai't-turasi'l-Arabî, ty.), 12: 186; Zirikli, *el-A'lam*, 7: 178; Öztürk ve Mertoğlu, "Zemaşerî", 44: 236-238.

¹⁰ Eser ile ilgili Türkiye'de yapılan doktora tezleri için bkz. Abdülcelil Bilgin, "Kur'an'daki Deyimler ve Zemaşerî'nin Keşşâf'ı" (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007); Enes Erdim, "Zemaşerî ve İbn 'Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım" (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010); Mehmet Kaya, "İrâb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü: Zemaşerî Örneği" (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014); Mustafa Kılıç, "Zemaşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu" (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014).

¹¹ Zirikli, *el-A'lam*, 7: 178; Yüce, "Zemaşerî el-Hârizmî Hayatı ve Eserleri", 310; Ali Özek, "el-Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 329-330.

¹² Zirikli, *el-A'lam*, 7: 178; Yüce, "Zemaşerî el-Hârizmî Hayatı ve Eserleri", 310; Hulûsi Kılıç, "Esâsü'l-belâğa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 11: 368-369.

III- *el-Mufassal fî sinâati'l î'râb* (nşr. J. B. Broch, Oslo 1859, 1879; İskenderiye 1291; Delhi 1309; Kahire 1323; nşr. Hâlid İsmâil Hassân, Kahire 2006), Arap gramerine dairdir.¹³

IV- *el-Makâmât* (Kahire, 1322; Greifswald 1913; Kahire, 1907, 1917, 1975; Beyrut 1981), elli makameden ibaret olup müellifin edebî nesirle kendine hitaben kaleme aldığı dinî ve ahlâkî nasihatleri içerir.¹⁴

V- *Kitabü'l-cibâl ve'l-emkine ve'l-miyâh* (M. Salverda de Grave-T. W. J. Juynboll Leiden, 1856, Frankfurt 1994; Muhammed Sâdık Bahrülulûm, Necef 1962; İbrâhim es-Sâmerrâî, Bağdat 1968; Ahmed Abdüttevâb Avad, Kahire 1999), coğrafya ve tarih sözlüğü niteliğindedir.¹⁵

VI- *Mukaddimetü'l-edeb* (nşr. J. G. Wetzstein, Leipzig 1844-1850; nşr. Muhammed Fevzî Ali, Kahire 1998), Arapça öğrenmek isteyen Hârizmşahlar hükümdarı Atsız b. Muhammed için telif edilen bir sözlüktür. Kelime, ibare ve kısa cümlelerden oluşan Arapça metnin altında tercüme bulunmaktadır. *Muqaddimetü'l-edeb*'in günümüze ulaşan en eski nüshaları XIII-XV. yüzyıllara aittir. Bunların sayısı yirmiden fazla olup çoğu Hârizm Türkçesi, bazıları da Farsça olup satır altlarında tercümeleri vardır.¹⁶

VII- *el-Fâik fî ğarîbi'l-hadîs* (Haydarâbâd 1324; nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire 1364/1945, 1391), Ğarîbu'l-hadis ile ilgilidir.¹⁷

VIII- *el-Müsteksâ fî emsâli'l-Arab* (nşr. Muhammed Abdülmüîd Han, Haydarâbâd 1381/1962; Beyrut 1977, 1982), Mesellerden oluşan iki ciltlik bir eserdir.¹⁸

¹³ Ya'kût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6: 2691; Zirikli, *el-A'lam*, 7: 178; Yüce, "Zemahşerî el-Hârizmî Hayatı ve Eserleri", 310; Mehmet Sami Benli, "el-Mufassal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 357.

¹⁴ Zirikli, *el-A'lam*, 7: 178; Yüce, "Zemahşerî el-Hârizmî Hayatı ve Eserleri", 310; Öztürk ve Mertoğlu, "Zemahşerî", 44: 236-238.

¹⁵ Zirikli, *el-A'lam*, 7: 178; Yüce, "Zemahşerî el-Hârizmî Hayatı ve Eserleri", 310; Öztürk ve Mertoğlu, "Zemahşerî", 44: 237.

¹⁶ Zirikli, *el-A'lam*, 7: 178; Yüce, "Zemahşerî el-Hârizmî Hayatı ve Eserleri", 310; Nuri Yüce, "Muqaddimetü'l-edeb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 120-121.

¹⁷ Zirikli, *el-A'lam*, 7: 178; Yüce, "Zemahşerî el-Hârizmî Hayatı ve Eserleri", 310, Öztürk ve Mertoğlu, "Zemahşerî", 44: 236.

¹⁸ Zirikli, *el-A'lam*, 7: 178; Yüce, "Zemahşerî el-Hârizmî Hayatı ve Eserleri", 310; Öztürk ve Mertoğlu, "Zemahşerî", 44: 237.

el-Kelîmu'n-Nevâbiğ ve Çorumlu Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer'in el-Hikemü'r-Ravabiğ
fî Şerhi'l-Kelîmi'n-Nevâbiğ Adlı Şerhi | 437

IX- *Ruûsu'l-mesâil* (nşr. Abdullah Neẓîr Ahmed, Beyrut 1987, 2007)
Şâfiîler ile Hanefîler arasındaki ihtilafları muhtevi olan bir eserdir.¹⁹

X- *el-Kelîmü'n-nevâbiğ*, kısa vecizeler tarzında olup defalarca şerh edilmiştir. Riyad üniversitesi elyazmaları arasında, Kral Suûd Üniversitesi arşivinde *el-Kelîmü'n-nevâbiğ ve'n-nusahu's-sevâbiğ*,²⁰ Yemen Mektebetü Câmîu'l-Kebîr'de ise *Nevâbiğu'l-kelîm fî bedâiği'l-hikem*²¹ olarak kayıtlıdır .

XI- *Rabîu'l-ibrâr ve nusûsu'l-ahbar*, Muhâdarât²² sahasındaki en önemli eserlerden biridir. Halifelerin, büyük sahâbîlerin ve fakihlerin hikmetli sözleriyle ibret alınacak hikâyeler ve meşhur şairlerden iktibaslar içerir, (Kahire 1292; Bağdat 1976-1982) Eser üzerine çeşitli şerh ve ihtisar çalışmaları yapılmıştır. Amasyalı Hatîbzâde Muhyiddin Mehmed'in²³ *Ravdu'l-ahyâr* adlı ihtisar çalışmasını Âşik Çelebi II. Selim adına Türkçe'ye çevirmiştir. Hikmetli ve ibretli sözleri, hikâyeleri ve şiirleri muhtevidir. Hem *Rabîu'l-ibrâr* hem de *Ravdu'l-ahyâr*²⁴ Ebu Bekir b. Ömer'in en çok istifade ettiği kaynaklardandır.

XII- *Mes'ele (Risâle) fî kelîmeti's-şehâde*, (Neşri: Behîce Bâkır el-Hasenî Bağdat 1387/1967 ve Muhammed Ahmed ed-Dâlî Dımaşk 1993) gramer tahliline dair risâledir.²⁵

XIII- *el-Enmûzec* (Birçok baskısı yapılmıştır: Abdullah Muhammed el-Habeşî, I, 305-307; Bulak 1269; Tebriz 1275; Oslo 1859; Kahire 1289;

¹⁹ Zirikli, *el-A'lam*, 7: 178; Yüce, "Zemahşerî el-Hârîzmî Hayatı ve Eserleri", 310; Öztürk ve Mertoğlu, "Zemahşerî", 44: 237.

²⁰ King Saud University, Makhtota, <http://makhtota.ksu.edu.sa/makhtota/642/1#.WdT9mGi0M2w>, (4 Ekim 2017)

²¹ Kuwait University, Fihrusü mektebetü'l mahtutat, <http://library1.kuniv.edu.kw/manuscript/Scriptsviiew.asp?ID=31392>, (4 Ekim 2017)

²² Muhâdarât terimi ve *Rabîu'l-ibrâr ve nusûsu'l-ahbar* ile ilgili bkz. Hüseyin Yazıcı, "Muhâdarât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 391-392.

²³ Hatîbzâde Muhyiddin Mehmed için bkz. Ali Turgut, "Muhyiddin Mehmed, Hatîpzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 30: 84.

²⁴ Bu iki eserle ilgili bilgi ileride gelecektir.

²⁵ Zirikli, *el-A'lam*, 7: 178; Yüce, "Zemahşerî el-Hârîzmî Hayatı ve Eserleri", 310; Öztürk ve Mertoğlu, "Zemahşerî", 44: 237.

İstanbul 1289, 1298/1880, 1308, 1323; Kazan 1897; Beyrut 1981), *el-Mufasssal*'ın ihtisarı hüviyetindedir.²⁶

XIV- *Atvâku'z-zehab fi'l-mevâ'iz ve'l-hutab* (V. Hammer-Purgstall, Viyana 1835; Abdülbâsıt el-Ünsî Beyrut 1314; Muhammed Said Râfî, Kahire 1328; Yâsîn Muhammed Sevvâs, Beyrut 1992; Ahmed Abdüttevâb Avad, Kahire 1994), Fransızca, Almanca ve Türkçe'ye çevrilen eser, 100 kısa makaleden oluşmaktadır.²⁷

XV- *Dîvanu's-şi'r (Dîvânü'l-edeb)*, Müellifin kendisine ait yaklaşık beş bin beyitten oluşan bir divanıdır. Ali Abdullah Amr (Kahire 1979) ve Abdüssettâr Dayf (Kahire 2004) yayımlamış, Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî ise şerh etmiştir (Beyrut 2008).²⁸

C- *el-Kelimü'n-nevâbiğ*

Eser, kısa bir mukaddime ile iki yüz doksan beş veciz ifade olmak üzere iki bölümden meydana gelmektedir.

Müellif risalesine, düşünüp ibret alabilen ve va'z ve nasihat ile istikamet bulabilen insanoğluna tembihatta bulunmayı nasip ettiği için Allah'a şükür ile başlar ve bu ilhamı büyük bir nimet addeder. Bu mahalde kendisinin, Hz. Lokman (as)'ın ve de Hz. Süleyman'ın veziri Âsaf'ın hikmetli sözlerini beyan ettiğini düşünür. Ne var ki birtakım insanların tefekkür ve tedebbürden uzak olduklarını, ömürlerini adeta uykuda geçirdiklerini ifade ederek bu nasihatlerden ibret alacak, onları kendilerine hayat düsturu edinecek, ehli sünnet olan, güzel bakan ve güzel gören insanların varlığını Cenab-ı Hak'tan diler ve dua ile mukaddimesini nihayete erdirir.

Eser baştan sona incelendiğinde bir ahlâk risalesi hüviyetinde olduğu dikkat çekmektedir. Âyet-i kerîmeler ve hadis-i şeriflerden yapılan iktibaslar, asırların içinden süzülüp gelen atasözleri, vecizeler, meseller ve şiirlerin tamamında güzel insan olmanın ipuçları vardır. *el-Kelimü'n-nevâbiğ*; insanı nisyandan uzak tutmaya, yaratılanla kulluk münasebetini hatırlatmaya müteveccih, kulluğun insanın yücelme sebebi olduğunu vurgulayan; inanan - inanmayan, çocuk - yetişkin, akıllı olan ya da akıllı kıt olanlar için ilim, akıl, cehalet, ahlâk, mürüvvet, övgü - yergi

²⁶ Zirikli, *el-A'lam*, 7: 178; Yüce, "Zemahşerî el-Hârizmî Hayatı ve Eserleri", 310; Öztürk ve Mertoğlu, "Zemahşerî", 44: 237.

²⁷ Zirikli, *el-A'lam*, 7: 178; Yüce, "Zemahşerî el-Hârizmî Hayatı ve Eserleri", 310; Öztürk ve Mertoğlu, "Zemahşerî", 44: 238.

²⁸ Zirikli, *el-A'lam*, 7: 178; Yüce, "Zemahşerî el-Hârizmî Hayatı ve Eserleri", 310; Öztürk ve Mertoğlu, "Zemahşerî", 44: 237.

eksenli nasihatleri muhtevidir. Zemaşşerî, eserinde nesri dahi şiir tadında kaleme almış, ahenkli deyişleri kulaklarda hoş bir sadâ bırakmıştır. Eserde cümlelerin inşası, edebî sanatların raksı, mana ve lafız arasındaki uyum Ebu Kubeys dağına çıkıp kendisinin Arap Dili'ndeki maharetini ilanını²⁹ haklı göstermektedir.

Eserin tamamında bariz olan edebî sanatlar, nev'inin en güzel örneklerinden sayılabilir. Teşbih, istiare, kinaye, mecaz ve hakikat gibi beyan şekilleri,³⁰ seci, cinas, iştikak ve şibhu'l-iştikak, tıbâk, mukabele, tersi' ve izdivaç gibi lafzî sanat neveleri,³¹ tenâsüb, mübalağa ve tezat gibi mane'î sanatlar,³² irsal-i meseller, eserin asırlardan beri sevilerek baş tacı edilmesinin, birçok kez şerhlerinin yapılmasının ve yabancı dillere tercüme edilmesinin sebeplerindedir denilebilir.

II- el-Kelîmü'n-nevâbiğ'in Bilimsel Değeri

Bütün dillerde kısa ve özlü sözler, edebiyatın bir parçası olup halk tarafından kolayca ezberlendiği, kullanıldığı ve sevildiğinden, lisanların dışı açılan yüzü, süsü ve terennüm edilen parçalarıdır. Arap dilinde de veciz ifadeler önemli bir yer tutar. Kur'an'ı Kerim ve hadis-i şerifler ise bu meyanda bulunmaz misalleri havidir. Belki de Araplar Kur'an lisanını konuştukları ve sözlerini ustaca söylemede bu iki aslı rehber edindikleri için bu alanda birbirinden güzel eserler husule getirmişlerdir.

²⁹ Yüce, "Zemaşşerî el-Hârîzmî Hayatı ve Eserleri", 292; Öztürk ve Mertoğlu, "Zemaşşerî", 44: 236-238.

³⁰ العُزْبَانُ غُزْبَانٌ وَالسُّودَانُ سِيدَانٌ (Araplar açığözlülükte karga gibi, zenciler merhametsizlikte kurt gibidir.)

إِنْ جَمَعِ الْبَاطِلُ فَأَنْتَ أَسْمَعُ مِنْ سَمْعٍ، وَإِنْ هَمَّهِمُ الْحَقُّ فَكأنَّكَ بِلَا سَمْعٍ (Batıl fırsıdasa sırtlandan daha iyi işitirsin, hakikat haykırsa duymuyor gibi davranırsın.) Bkz. Ferahiye Sakarya, "Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer'in el-Hikemü'r-Ravabiğ fî Şerhi'l-Kelîmi'n-Nevâbiğ Adlı Eserinin Tahkiki" (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 34, 40.

³¹ قَدْ جَمَعَ الْأَصْلَ وَالْفِرْعَ مِنْ تَبِعِ الْعَقْلَ وَالشَّرْعَ (Akla ve dine tabi olan kimse, aslı ve fer'i birleştirmiştir.)

عَيْنِي تَقْرُبُ بِكُمْ عِنْدَ تَقْرُبِكُمْ (Sizin yakınlığınızda gözüm gönlüm şenlenir, sevinç duyar.) Bkz. Sakarya, "Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer'in el-Hikemü'r-Ravabiğ fî Şerhi'l-Kelîmi'n-Nevâbiğ Adlı Eserinin Tahkiki", 28, 16.

³² لَا تَقُلْ لِلْحَرَامِ: "عَلِقْ مَتَاعٌ" فَمَا هُوَ إِلَّا عَلِقٌ مَتَاعٌ (Haram olan bir şey için "ne nefes" deme, zira o kusulmuş kan pıhtısı gibidir.) Bkz. Sakarya, "Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer'in el-Hikemü'r-Ravabiğ fî Şerhi'l-Kelîmi'n-Nevâbiğ Adlı Eserinin Tahkiki", 158.

Nevâbiğu'l-kelim ya da *el-Kelimü'n-nevâbiğ* bu mânâda nev'i şahsına münhasır bir risaledir. Müellifin, İslâm ahlâkı ve faziletine; insanı inşa ve tahrip eden tutumlara dair, ilim öğrenme, dürüst davranma, tefekkür etme ya da ihanet, cehalet, kibirlilik taslama vb. olumlu ve olumsuz özellikleri konu alan *Atvâku'z-zeheb* adlı kitabı ile paralel olan³³ hacmi küçük muhtevası büyük bir kitapçıktır. Kendisinden sonraki eserlere emsal teşkil etmiştir.³⁴ Tab'ı yapılmadan önce onlarca kez istinsah edilmiş, sonra dünyanın dört bir yanında baskısı yapılmıştır. Önce H. A. Schultens tarafından Leiden'de (1186/1772); ardından ilki taş baskı olarak 1283/1866 ve 1303/1885 yıllarında İstanbul'da neşredilmiştir. Bunlarla hem zamanlı 1288/1871 tarihinde Paris; 1287/1870, 1305/1887 ve 1332/1914 senelerinde Kahire ve 1306/1888 Beyrut neşirleri takip etmiştir.³⁵

C. Barbier de Meynard (ö. 1326/1908) da 1876'da eseri Fransızca'ya "*Les Pensées Jaillissantes*" adı ile tercüme etmiş, Paris'te Imprimerie Nationale tarafından basılmıştır.³⁶

Nevâbiğu'l-kelim'in zengin muhtevasının veciz ifadelerde mahfuz kalmasına gönlü razı olmayan pek çok ilim ehli onu şerh etmeyi bizzat vazife edinmiş ve birbirlerine yakın tarihlerde birbirinden habersiz ulema-fudalâ bu gizli hazineyi sandığından çıkarmak için seferber olmuş, nihayetinde risale kendi hacminin kat kat fazlasıyla kârîlerine sunulmuştur. Ulaşabildiğimiz *Nevâbiğu'l-kelim* şerhlerini şârihlerinin vefat tarihlerine göre şöyle sıraladık:

- 1-Mueyyiduddîn b. el-Muvaffak (ö.640 sonrası/1244) şerhi;³⁷
- 2-Muhammed b. Dihkan Alî en-Nesefî (ö.700/1300) şerhi;³⁸
- 3-Ali b. Muhammed el-Kebendî (ö. 718/1318) şerhi;³⁹

³³ *Atvâku'z-zeheb* ve muhtevası ile ilgili geniş bilgi için bkz. Hacı Çiçek, "Zemahşerî ve Atvâku'z-zeheb fi'l-mevâ'iz ve'l-hutab Adlı Eseri" (Doktora tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

³⁴ Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657), *Keşfu'z-zünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-müsenna, 1941), 1: 748.

³⁵ Yüce, "Zemahşerî el-Hârizmî Hayatı ve Eserleri", 310.

³⁶ Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkîs ed-Dmaşkı, *Mu'cemü'l-matbûâtî'l-Arabîyye ve'l-muarrebe*, (Kahire: Matbaatu Serkîs, 1928), 2: 976.

³⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn*, 2: 1978.

³⁸ Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, thk. Abdulhalim en-Neccâr ve Ramazan Abdu't-Tevvâb, 5. bs. (Kahire: Dârü'l-maârif, 1977), 5: 233; Yüce, "Zemahşerî el-Hârizmî Hayatı ve Eserleri", 310.

el-Kelime'n-Nevâbiğ ve Çorumlu Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer'in el-Hikemü'r-Ravabiğ
fi Şerhi'l-Kelime'n-Nevâbiğ Adlı Şerhi | 441

4-Ebû'l-Hasan b. Abdulvahhâb el-Hayûkî (ö. 770/1368)'nin,
Kazan'da 1314/1896 tarihinde basılan şerhi;⁴⁰

5-Emiru'l-Yemenî Nasır Selahuddîn Muhammed'in 782/1380
tarihinde telif ettiği, Paris Milli Kütüphanesi ve Kahire Ma'hedu'l-
Mahdudati'l-Arebiyye'de bulunan şerhi;⁴¹

6-Allâme Taftazânî (ö. 792/1389)'nin İstanbul'da 1283/1866'da
basılan ve Mustafa İsameddin tarafından Türkçeye tercüme edilen⁴² *en-
Nia'mu's-sevabiğ fi şerhi'l-Kelime'n-nevâbiğ* adlı şerhi;⁴³

7-Radîyuddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yusuf, ibnu'l-Hanbelî (ö.
971/1563)'nin *Sevabiğu'n-nevâbiğ fi şerhi Nevâbiği'l-kelim* ya da *Sevabiğu'n-
nia'm şerhi Nevâbiği'l-kelim* adlı şerhi;⁴⁴

8-Bayezid b. Abdulgaffâr el-Konevî'nin H. 983'te tamamladığı (ö.
yaklaşık 1000/1591) Bayezid Velîyüddin Efendi'de mahfuz şerhi;⁴⁵

9-Mescidi Nebi'nin imamı, Cemâleddin lakabı ve Saruhânî,
Akhisârî nisbeleriyle de anılmış,⁴⁶ Muhyiddin Mehmed b. Bedrüddin el-
Münşî (ö. 1001/1593)'nin Süleymaniye Atıf Efendi ve Kayseri Raşid
Efendi'de bulunan *Sevabiğu'n-nevâbiğ* adlı şerhi;⁴⁷

³⁹ C. Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 5: 233; Yüce, "Zemahşerî el-Hârizmî Hayatı ve Eserleri", 310.

⁴⁰ C. Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 5: 233; Yüce, "Zemahşerî el-Hârizmî Hayatı ve Eserleri", 310.

⁴¹ C. Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 5: 233; Yüce, "Zemahşerî el-Hârizmî Hayatı ve Eserleri", 310.

⁴² Yüce, "Zemahşerî el-Hârizmî Hayatı ve Eserleri", 310.

⁴³ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn*, 2: 1978.

⁴⁴ Bağdatlı İsmail Paşa, *Îzâhü'l-meknûn fi'z-zeyli alâ keşfi'z-zünûn an esâmi'l-kütüb* (Beyrut: Daru ihyai't-turasi'l-Arabî, ty.), 4: 29; C. Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 5: 233.

⁴⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn*, 2: 1978.

⁴⁶ Adem Yerinde, "Münşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 23.

⁴⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn*, 2: 1978; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâi'l-müellifin ve asâru'l-musannaflin* (İstanbul: Vekaletü'l-Mearif-i Celile Matbaası, 1951), 1: 260; Bursalı Mehmed Tahir, *Ahlâk Kitaplarımız* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1907), 21; Saruhani Münşî Muhammed b. Bedreddin, *Sevabü'n-nevabi* (*Sevabiğu'n-nevâbiğ*), Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, no: 2800; Münşî Bedrüddin Muhammed b. Mahmud el-Akhisari, *Sevabiğu'n-nevabiğ fi şerhi nevabiği'l-kelim*, Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, no: 612.

10-Tavukçuzâde Abdurrezzak (Bâhir Paşa) b. Mustafa (ö. 1194/1780)'nın *eş-Şumûsu'l-bevâziğ fi şerhi'n-nevâbiğ* şerhi;⁴⁸

11-Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer (ö. 1203/1789)'in *el-Hikemu'r-ravâbiğ fi şerhi'l-Kelimi'n-nevâbiğ* adlı şerhi;⁴⁹

12-Said b. Muhammed b. Mustafa El-Hâdimî er-Rûmî (ö. 1213/1765)'nin şerhi;⁵⁰

13-Abdusselâm b. es-Seyyid Ömer el-Mardînî (ö. 1259/1844)'nin şerhi;⁵¹

14-Kabri Fatih'te olan zamanının Mardin müftüsü Yusuf Sıtkı Efendi (ö. 1319/1901)'nin 1283/1866'da İstanbul'da basılan Osmanlı Türkçesi *Mehâsinu'l-hisam* adlı şerh ve tercümesi;⁵²

Nevâbiğü'l-kelim tercümeleri arasında Ahmet Vasıf Efendi⁵³ (ö. 1220-1221/1806) ve Ali Nazima (ö. 1354/1935)'nin Osmanlı Türkçesi –ki ikincisinin 1303/1885'te baskısı yapılmış⁵⁴ tercümelerini de burada zikretmek gerekir.

III- el-Hikemu'r-ravabiğ fi şerhi'l-Kelimi'n-nevâbiğ

A. Eserin Adı ve Ebu Bekir b. Ömer'e Âidiyeti

Eser Süleymaniye Kütüphanesi Reşid Efendi, 818 numarada bulunmakta olup "müellif hattı" kaydı ile Çorumlu Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer'e nispet edilmiştir.

Bu irtibat, Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer'in, kendini ve eserini, şerhinin mukaddimesinde takdim etmesinde zahiren müşahede

⁴⁸ İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1: 567-568; İsmail Paşa, *Îzâhü'l-meknûn*, 4: 57; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 5: 219. Eserin elyazmaları için bkz. Tavukçuzâde Abdurrezzak Bahir Paşa b. İsmail, *eş-Şumûsu'l-bevâziğ fi-izaaatii müşkileti'n-nevabi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun İl Halk, no: 003550; Hacı Mahmut Efendi, no: 005313; Hafid Efendi, no: 314.

⁴⁹ İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*: 1: 242; İsmail Paşa, *Îzâhü'l-meknûn*, 3: 413; Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer, *el-Hikemu'r-ravabiğ fi şerhi'l kelimi'n-nevabiğ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no: 818; Milli Genel Kütüphane, Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, 03 Gedik 17738.

⁵⁰ İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*: 1: 393; İsmail Paşa, *Îzâhu'l meknûn*: 4: 679.

⁵¹ İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*: 1: 572.

⁵² Mehmed Tahir, *Ahlâk Kitaplarımız*, 21; Yüce, "Zemahşerî el-Hârizmî Hayatı ve Eserleri", 310

⁵³ Ahmet Vasıf Efendi, *Nevâbiğü'l-kelim Tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi. Pertev Paşa, no: 387.

⁵⁴ Ali Nazima, *Nevâbiğü'l-kelim Tercümesi* (İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1303).

edilebilir. Afyon Gedik Ahmet Paşa'da bulunan nüsha da aynı bilgileri muhtevidir:

فيقول العبد المتضرع إلى ربّه الهادي، السيّد أبو بكر بن عمّر المدعوّ بدامادي، جورميّ المولد،
هاشميّ المحدث⁵⁵

"Hâdi Rabbinin kulu, Dâmâdi maruf, Çorum doğumlu, aslen Hâşimî, Seyyid Ebu Bekir b. Ömer der:" ifadeleriyle kendini tanıtmış, adını-aslını belirtmiştir. Hemen sonraki satırlarda da:

وسمّيته بـ"الحكم الروابغ في شرح الكلم النوابغ" مسنّعينا بالله وهو حسبي نعم المولى ونعم
النصير، إنه على كلّ شيء قدير، وبالإجابة جدير.⁵⁶

"Allah'a dayanarak - ki o bana yeter, o ne güzel dost ve yardımcıdır - ona *el-Hikemu'r-ravâbiğ fî şerhi'l-Kelime'n- nevâbiğ* adını verdim. Allah her şeye kadirdir ve duaları en çok kabul edendir." ifadesiyle şerhinin ismini belirtmiş ve metnin mukaddimesi ile çalışmasına başlamıştır.

Ayrıca yukarıda müellifin eserleri kısmında kaydedildiği gibi Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1338/1920), *Hediyetü'l-ârifin* (1: 242) ve *Keşfü'z-zunûn zeyli İzâhü'l-meknûn* (3: 413)'da, Ömer Kehhâle (ö. 1408/1988) *Mu'cemü'l-müellifin* 3: 56)'de ve Bursalı Mehmed Tahir Efendi (ö. 1344/1925) *Osmanlı Müellifleri* (1: 241) adlı eserinde şerhi aynı isimle zikretmişlerdir.

B. Ebu Bekir b. Ömer'in Hayatı

Ebu Bekir b. Ömer'in hayatı hakkında kaynaklarda detaylı malumat bulunmamakla beraber birkaçında özet bilgi yer almakta,⁵⁷ bizzat kendisi de eserinde şahsını kısaca tanıtmaktadır.

Ebu Bekir b. Ömer Amasya yakınında Çorum'un bir kasabasında doğmuş ve orada yetişmiştir. Damadzâde ismi ile maruftur. Ailesi hakkında tafsilatlı bir bilgiye rastlanmadığı gibi niçin "Damadzâde" dendiği konusunda da malumat yoktur. Kendisi *Nevâbiğu'l-kelim* şerhinde, Seyyid, Çorumlu, Dâmâdi diye isimlendirilmiş, aslen Hâşimî, adının da Ebu Bekir b. Ömer olduğunu kaydetmiştir.⁵⁸ Ayrıca

⁵⁵ Sakarya, "Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer'in el-Hikemü'r-Ravabiğ fî Şerhi'l-Kelime'n-Nevâbiğ Adlı Eserinin Tahkiki", 2.

⁵⁶ Sakarya, "Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer'in el-Hikemü'r-Ravabiğ fî Şerhi'l-Kelime'n-Nevâbiğ Adlı Eserinin Tahkiki", 5.

⁵⁷ İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1: 242; a.mlf., *İzâhü'l-meknûn*, 3: 413; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 3: 56; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 241

⁵⁸ Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer, *el-Hikemu'r-ravâbiğ fî şerhi'l kelime'n-nevâbiğ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no: 818, vr. 1b-3a.

kaynaklarda adının bazı tanımlama farklılıklarıyla Ebu Bekir b. Seyyid Ahmed el-Çorûmî, Ebu Bekir b. Ahmed el-Çorûmî, Ebu Bekir el-Edip b. Ömer olduğuna, Rumi ve müderris olarak vasıflandırıldığına; Hanefî mezhebine mensup olduğuna dair ilave kayıtlar⁵⁹ vardır.

Ancak Ebu Bekir b. Ömer'in (ö. 1203/1789) muasırı sayılabilecek olan Abdürrahim Âkifzâde (ö. 1230/1815) Amasyalı ulema-şuara hakkında yazdığı eserinde müellif hakkında daha detaylı bilgi vermektedir.

Ebu Bekir b. Ömer Amasya yakınlarında Çorum'un bir kasabasında yetişmiş, döneminin Amasyalı âlimlerine talebe olmuş; *Makamât* ve *Mütenebbî Divanı* gibi eserleri bizzat Abdurrahim Âkifzâde'nin dedesi Âkif Efendi'nin talebesi Çelebizâde olarak bilinen Hüseyin Efendi'den Arapça almış bilâhare İstanbul'a göç etmiştir.

İstanbul'da ilmî çalışmalarda bulunmuş, şöhreti yayılmış ve maharetinin ortaya çıkmasıyla imtihansız müderris olarak tayin edilmiş, nihayetinde Sahn-ı Seman'ın alt kademesi olan Tetimme,⁶⁰ diğer adıyla Musıla-i sahn'da vazife yapmış ve orada Allah'ın rahmetine kavuşmuştur.⁶¹

Âkifzâde, Ebu Bekir b. Ömer'in bizzat derslerinde bulunmuş, kendisinden istifade etmiş ve onun zatı ve ilmî birikimi ile ilgili şu malumatı aktarmıştır:

Damadzâde Seyyid Ebu bekir Efendi, fazilet sahibi, edip, muhakkik ve titiz bir âlimdi. İnce manaları ve gizli nükteleri keşfetmekte benzersiz idi. Dersleri son derece akıcı, anlaşılır, nazik ve güzeldi. Onun derslerinde, konulara incelikli yaklaşımı ve detaylı anlatımıyla kapalı bir nokta kalmazdı. Şahsen ben, Bakara suresinin baş taraflarından itibaren *Beydavi Tefsiri* dersinde bulundum, ilminden istifade ettim. Beni sever ve ihtiram eder, imtiyaz göstererek "sen hocamın evladındansın" derdi. Derslerimle ilgili çok yardımı vardır. Ebubekir Efendi, İstanbul'da bazı ilmi ve dini hizmetlerde de bulundu. Dürrizâde Arif Efendi'nin şeyhülislâmlığı döneminde tanınır oldu. Şeyhülislâm Esat Efendizâde ve

⁵⁹ İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*: 1: 242; a.mlf., *Îzâhü'l-mekrûn*: 3: 413; *Kehhâle, Mu'cemü'l-müellifin* 3: 56.

⁶⁰ 'Tetimme' ya da 'Mûsıla-i sahn' için bkz. Fahri Unan, "Sahn-ı Semân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 532-534.

⁶¹ Âkifzâde Abdürrahim b. İsmail, *Kitabu'l-mecmu' fi'l-meşhud ve'l mesmu'*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, no: 2527 (istinsah tarihi: 1320), vr. 14b, 15a.

el-Kelîmü'n-Nevâbiğ ve Çorumlu Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer'in el-Hikemü'r-Ravabiğ
fi Şerhi'l-Kelîmi'n-Nevâbiğ Adlı Şerhi | 445

diğerleri onun kıymetini takdir etti. Şiir konusunda mahir idi. Zemahşerî'nin "*Nevâbiğü'l-kelîm*" adlı eserini şerh etti. Adını hatırlamadığım, sevgililerin sevgilerini göstermek için kullandıkları uzvî teşbihlerden meydana gelen (ay yüzlüm, kalem kaşım, servi boylum vb.) Arapça beyitleri telif ettiği bir eseri vardır. Ayrıca İstanbul halkını tenkit eden Arapça bir kasidesi mevcuttur. Şiirlerini Arapça ve Türkçe olarak yazmıştır.⁶²

1203 H. (1789 M.) yılında İstanbul'da vefat etmiş, Edirnekapı dışına defnedilmiştir. Kabri İbn-i Kemal'in yanında yol kenarındadır.⁶³

C. Eserin Muhtevası

Eserin muhtevası iki ana başlıktan ibarettir. Birincisi şârihin mukaddimesi, ikincisi cümle cümle şerh edilen Zemahşerî'nin eseridir.

Şârihin mukaddimesi iki merhalede incelenebilir. Birincisi, eserin şerhine başlarken henüz müsvedde iken yazdığı ilk mukaddimedir. İkincisi ise İstanbul'a gelişinden sonra müsvedde halindeki kitabını temize geçerken ona ilave ettikleriyle husule gelen elimizdeki mukaddimedir.

Her vecizede önce kelimelerin anlamları ile ilgili malumat vermiş, ifadenin hangi anlama ya da anlamlara gelebileceğini söylemiş, konuyla ilgili deliller getirmiş, ilmî cephesi olan bir mevzunun o yanını sarahate kavuşturmuş en sonunda da vecizelerdeki edebî sanatları belirtmiş ya da "onları da siz bulun" diyerek varlığından haberdar etmiştir.

Ebu Bekir b. Ömer, şerh ettiği eserin üslubuna uygun bir şekilde secîli ifadelerle Allah'a hamd, Rasulü'ne salat ve selam ile mukaddimesine başlar. Kendini ve *el-Kelîmü'n-nevâbiğ*'ı tanıtır, Osmanlı Devleti'nin bekası için dua eder.

İstanbul'a geldiğinde Amasya ve Çorum'da hiç karşılaşmadığı ve bu nedenle üzerinde çalıştığı kitabın, çok benzer bir şerhiyle karşılaştığını, temize geçmekten vazgeçmişken ikna edilerek şerhini yeniden ele aldığını, tebyiz ettiğini ifade eder. Kendisini yüreklendiren şeyhülislamdan adını zikretmeksizin sitayişle bahseder, ona dualar eder, eserini kendileri için küçük bir hediye addettiğini belirtir ve şerhine koyduğu ismi söyler.

⁶² Âkifzâde, *Kitabu'l-mecmu' fi'l-meşhud ve'l mesmu'*, vr. 14b, 15a.

⁶³ Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 241.

Bütün bunları dile getirirken secili üslubunu terk etmez, şiirle övgülerini süsler, ifadelerini delillerle sunar. Nihayetinde cümle cümle Zemahşerî'nin mukaddimesini şerh etmeye başlar. Mukaddimededen sonra ise vecizeleri birer birer ele alarak izah eder.

Metni şerh ederken kimi zaman: "فعل المصنف" "بمعنى"، "فالمعنى"، "يعني"، "يشير بذلك"، "أي"، "مراد المصنف"، "مراد العلامة"، "المراد" kelimelerini kullanır kimi zaman da bu kelimeleri zikretmeksizin şerh eder. Vecizelerin hakkı ile anlaşılması için âyet-i kerimeleri, hadis-i şerifleri, Arap şairlere ve bazen "dedim ki" ifadesini kullanarak, -kaynağı bulunamayan beyitlerle ilgili olarak da muhtemelen- bazen de "dedim ki" ifadesini kullanmaksızın kendisine ait şiirleri ve meselleri şahit getirir. Şiirlerden ve mesellerden seçtiği örnekler eğitici ve öğretici nitelikte olup ahlâkî vasıflar taşır. Fıkhî ya da kelâmî bir konuyu delilleriyle beyan eder, tefsire başvurur. Mümkün merteye her yönüyle zenginleştirilmiş bir takdim yapar.

Bir vecizeyi izah ve teyit için birkaç delil kullanabilmektedir. Mesela el-*Kelîmü'n-nevâbiğ*'daki ifade şudur:

يا بُنَيَّ قِ فَآكَ عَمَّا يُقَرِّغُ قَقَاكَ⁶⁴

(Oğlum, kafanın gitmesinden korunmak için ağzını koru ya da oğulcuğum canını seviyorsan dilini tut.)

Şârihin hemen sonrasında konuyu teyit için söylediği hadis-i şerif ise şöyledir:

هَلْ يُكْبُ النَّاسَ عَلَى مَنَآخِرِهِمْ إِلَّا حَصَائِدُ أَلْسِنَتِهِمْ⁶⁵

(İnsanları burunları üzerinde cehenneme sürükleyen ancak dillerinin ekip biçtiğidir.)

Şârihin konuyu izah için getirdiği mesel konuyla tam anlamıyla örtüşmektedir:

سَلَامَةُ الْإِنْسَانِ فِي حِفْظِ اللِّسَانِ⁶⁶

(İnsanın selameti dilinin selametindedir.)

Şârihin mevzuu tezyin etmek ve de pekiştirmek gayesiyle kullandığı şiir adeta edebi kimliğine ayna tutar:

احْفَظْ لِسَانَكَ لَا تَقُولَ فِتْنَتِي ... إِنَّ الْبَلَاءَ مَوْكَلٌ بِالْمَنْطِقِ⁶⁷

⁶⁴ Sakarya, "Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer'in el-Hikemü'r-Ravabiğ fî Şerhi'l-Kelîmi'n-Nevâbiğ Adlı Eserinin Tahkiki", 24.

⁶⁵ Sakarya, "Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer'in el-Hikemü'r-Ravabiğ fî Şerhi'l-Kelîmi'n-Nevâbiğ Adlı Eserinin Tahkiki", 24.

⁶⁶ Sakarya, "Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer'in el-Hikemü'r-Ravabiğ fî Şerhi'l-Kelîmi'n-Nevâbiğ Adlı Eserinin Tahkiki", 24.

(Dilini tut bela ile sınanmamak için sus, çünkü bela konuşmanın vekilidir.)

D- İstişhâdı

a- Âyet-i Kerîmelerle

Ebu Bekir b. Ömer, âyet-i kerîmelerle istişhad ederken çoğu kere âyetlerin tamamını vermemiş fakat delil olarak değerlendirmek istediği kısımları ya da öncesinden veya sonrasında bir veya birden fazla kelime ile birlikte almıştır. Zemahşerî metninde belirtmeksizin âyetlerden iktibas ederken (من صَلَّصَالٍ كَالْفَخَّارِ⁶⁸), Ebu Bekir b. Ömer iktibas etmekle beraber (وَهُمْ يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ⁶⁹) (أَدَى⁷⁰) şerhte elli dört yerde âyet olduğunu belirterek istişhadda bulunmuştur. Bir yerde ise اَمَدَكُمْ بِأَمْوَالٍ قال تعالى: diyerek belli ki yanlışlıkla iki âyeti karıştırmıştır. İki yerde takdim ibaresi kullanmadan âyet-i kerimeleri verirken diğerlerinden önce sunum ibareleri kullanmış ve bunları çeşitlendirmiştir. Mesela:

"قال الله تعالى"، "قال تعالى"، "كقوله تعالى"، "كما في قوله تعالى"، "بقوله تعالى"، "نحو"

Misallerden de anlaşılacaktır ki, Ebu Bekir b. Ömer âyet-i kerimelerle istişhadda bulunurken tekdüze ifadeden kaçınmış, farklı sunumlarıyla, çeşitli üsluplarla tefennün yoluna gitmiştir.

b- Hadis-i Şeriflerle

Şârih yaklaşık elli vecizede izahlarına hadislerden destek alarak şerhine büyük bir zenginlik katmıştır. Bazen hadislerin başında:

"وفي الحديث"، "في الحديث الصحيح"، "كقوله عليه السلام"، "قوله عليه السلام" "قال عليه السلام"، "عن النبي عليه السلام"، "لما روي عنه عليه السلام"، "كما روي عنه عليه السلام"، "قول النبي عليه السلام"

Diyerek, bazen de sonunda "الحديث" diyerek aktardığı ifadeyi tanımlamıştır.

⁶⁷ Sakarya, "Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer'in el-Hikemü'r-Ravabiğ fî Şerhi'l-Kelimi'n-Nevâbiğ Adlı Eserinin Tahkiki", 25.

⁶⁸ Sakarya, "Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer'in el-Hikemü'r-Ravabiğ fî Şerhi'l-Kelimi'n-Nevâbiğ Adlı Eserinin Tahkiki", 64; "Pişmiş çamur gibi bir balçık..." Rahman, 55/14.

⁶⁹ Sakarya, "Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer'in el-Hikemü'r-Ravabiğ fî Şerhi'l-Kelimi'n-Nevâbiğ Adlı Eserinin Tahkiki", 61; "Onlar kendilerinin gerçekte güzel bir iş yaptıklarını sanıyorlar." Kehf, 18/104.

⁷⁰ Sakarya, "Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer'in el-Hikemü'r-Ravabiğ fî Şerhi'l-Kelimi'n-Nevâbiğ Adlı Eserinin Tahkiki", 38; "Güzel bir söz ve bağışlama peşinden eza gelen bir sadakadan daha iyidir." Bakara, 2/263.

Zaman zaman hadislerin râvilerini belirtmekle beraber çoğu kere zikretmemiştir. Hadislerin kaynakları araştırıldığında ise farklı eserlerden beslendiği anlaşılmaktadır. Nadiren de aktardığı hadisin sıhhat derecesini muhaddislerden naklen ya da kendi ifadesiyle dile getirmiştir. Örneğin şöyle demektedir:

قال عليّ القاري في الموضوعات: حديث 'أبو حنيفة سراج أمتي' موضوع باتفاق المحدثين.
في الحديث الصحيح:

Hadis olarak sunduğu bir ifadenin ise (إيّاكم والكسل فإنه يثبّط عن العبادة) kaynağı tespit edilememiştir.

Biz hadislerin kaynaklarını verirken en kadim olanını veya müellifin ifade ettiği hadis metni ile aynı ya da lafzen en yakını tercih ettik ve iki en fazla üç kaynak belirttik.

c. Şiirlerle

Ebu Bekir b. Ömer şerhinde şiire çokça yer vermiştir. Kendisinin de şiirle uğraşmış olduğu düşünüldüğünde bu gayet tabiidir.

Şârih, cahiliye dönemi şairlerinden başlayarak bütün tabakalardan şiir örnekleriyle vecizeleri izah etmeye, musannifin kelimelerini teyit etmeye gayret etmiş, birbirinden güzel beyitlerle şerhini süslemiştir. Bazen bir beytini bazen fazlasını bazen de tek bir mısranı aktardığı Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî eserde öne çıkan şair olmuştur.

Seçilen şiirlerin muhtevası genel olarak ahlâki, nasihat kabilinden, ders verici ve insanın kendisini muhasebe etmesini salık verir mahiyettedir.

Şârih şiirleri taktim ederken şu gibi ifadeleri kullanmıştır:

"قال"، "قيل"، "يقول"، "قلت"، "قال الشاعر"، "وقال الآخر"، "قال (اسم الشاعر)"، "كما قال (اسم الشاعر)"، "كقول (اسم الشاعر)"، "كما قال بعضهم"، "مثل قال (اسم الشاعر)"، "ومثله قول الشاعر"، "أنشد"، "وقال بعض الشعراء"، "قال بعض الأدباء"، "يناسب هذا قول بعضهم من الأدباء"، "وهذا كما يعزي إلى (اسم الشاعر)"، "قال الأستاذ (اسم الشاعر)".

E- Ebu Bekir b. Ömer'in Eserinde Faydalandığı Kaynaklar

Ebu Bekir b. Ömer eserini husule getirirken birçok kaynaktan istifade etmiş; bazen beslendiği membaın adını bazen müellifinin adını bazen de her ikisinin adlarını zikretmiş, çoğu kere de doğrudan iktibas ederek isim belirtmemiştir.

Özellikle adını telaffuz etmediği halde çalışması esnasında başucu kitabı olarak tespit ettiğimiz birkaç eser var ki kendilerinden aynıyla iktibaslar yapmıştır. Öyle görünüyor ki şârihin eğitim ve öğrenimi esnasında ikamet ettiği şehirde tanıştığı Amasyalı Müellif Muhyiddin

el-Kelîmu'n-Nevâbiğ ve Çorumlu Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer'in el-Hikemü'r-Ravabiğ
fî Şerhi'l-Kelîmi'n-Nevâbiğ Adlı Şerhi | 449

Muhammed b. Kasım (ö. 940/1534)'ın *Ravdu'l ehyâr*'ı⁷¹ daima elinin altında olmuştur. Ki Amasyalı müellifin de ilham kaynağı ve beslendiği damarın, müellifimizin de üzerinde çalıştığı risalenin musannifi Zemahşerî ve onun *Rabîu'l-ibrâr ve nusûsu'l-ahbar*⁷² adlı eseri olduğu düşünüldüğünde bu çok isabetli bir seçim gibi görünmektedir.

Ebu Bekir b. Ömer'in şerhte değerlendirdiği bazı şiirlerin ilk kaynağı Amasyalı müellifin *Ravdu'l ehyâr*'ıdır. Daha önceki kaynaklarda bu şiirlere rastlamayışımız, eseri daha da önemli kılmaktadır:

أَجِي قَبَادِرُ إِلَى زَادِ تُحَصِّلُهُ ... وَلَا تُسَوِّفُ فَلِلتَّأخِيرِ آفَاتُ⁷³

Kardeşim, kazanacağın rızka koş, erteleme! Çünkü geciktirmekte afetler vardır.

حَيَاةٌ بِلَا مَالٍ حَيَاةٌ دَمِيمَةٌ ... وَعِلْمٌ بِلَا جَاهٍ كَلَامٌ مُضَيِّعٌ⁷⁴

Parasız pulsuz hayat yerilmiş bir hayattır, makamsız ilim kaybedilmiş kelimedir.

سَأَلْتُ النَّاسَ عَنِّ خَلٍّ وَفِيٍّ ... فَقَالُوا مَا إِلَى هَذَا سَبِيلُ

تَمَسَّكَ إِن ظَفِرَتْ بِيَدٌ حُرٌّ ... فَإِنَّ الْحُرَّ فِي الدُّنْيَا قَلِيلٌ⁷⁵

İnsanlara vefalı dost sordum, buna imkân yok dediler. Eğer onu bulduysan o kerim insanın sevgisine sarıl; çünkü dünyada öyle adam azdır dediler.

Şarihin, doğrudan ya da Zemahşerî kanalıyla en çok istifade ettiği kaynaklar arasında İbn Abdü Rabbih (ö. 328/940)'e ait *el-Ikdu'l-ferîd* de vardır.

Bunlardan başka Semerkandî'nin *es-Sahaifü'l-ilâhiyye'si*, Taşkörüzâde (ö. 968/1561)'nin *Miftâhu's-saa'de'si*, Harîrî (ö. 516/1122)'nin *Makamat* ve *ed-Durretü'l-gavvas*'ı adlarını bizzat andığı eserler arasındadır. Daima müracaat ve telaffuz ettiği lügat kitapları arasında *es-Sihâh*, *el-Kâmûsü'l-muhit* ve *Lisânü'l-arab* vardır. Müellifin çalışmasında, Mütenebbi (ö. 354/965)'nin *Dîvan*'ı ve Vahidî (468/1076)'nin bu dîvana

⁷¹ Muhyiddin Muhammed b. Kasım el-Amâsî, *Ravdu'l-ehyârü'l muntehab min rabîi'l-ibrar* (Halep: Daru'l-Kalemi'l-Arabiyye, 1423).

⁷² Zemahşerî, *Rabîu'l-ibrâr ve nusûsu'l-ahbar*, 1. bs. (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi, 1412).

⁷³ Sakarya, "Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer'in el-Hikemü'r-Ravabiğ fî Şerhi'l-Kelîmi'n-Nevâbiğ Adlı Eserinin Tahkiki", 81.

⁷⁴ Sakarya, "Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer'in el-Hikemü'r-Ravabiğ fî Şerhi'l-Kelîmi'n-Nevâbiğ Adlı Eserinin Tahkiki", 41.

⁷⁵ Sakarya, "Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer'in el-Hikemü'r-Ravabiğ fî Şerhi'l-Kelîmi'n-Nevâbiğ Adlı Eserinin Tahkiki", 107

düştüğü şerhin yeri açıkça müşahede edilebilir. Bununla beraber cahiliye şairlerinden Mevlana'ya kadar geniş bir alandan şiirle istişhad ettiği de hakikattir. Neysâbü'rî (ö. 518/1124)'nin *Mecmeu'l-emsâl*'i ve başka emsal kitapları; el-Hatib el-Ba'dadi'nin *Târîhu-Bağdad* (ö. 463/1072)'i ve başka tarih eserleri; İsmail Hakkı Bursalı (ö. 1127/1715)'nin *Rûhu'l-beyân*'ı, başka tefsir ve hadis eserleri müellifin kaynaklarını teşkil eder.

F- el-Hikemu'r-ravabiğ fi şerhi'l-Kelimi'n-nevâbiğ'in Nüshası ve Tavsifi

Nüshanın sayfaları 208x132 mm, yazılı alanı ise 143X61 mm ebadında olup ciltsizdir. Kâğıdı sarımtırak ve 79 varaktır. İlk sayfada on beş, son sayfada on üç, diğer sayfalarda on dokuz satır vardır. Ta'lik hattı ile yazılmıştır. Sayfalar çerçevesizdir. *el-Kelimu'n-nevâbiğ* metni sürhle (kırmızı mürekkeple) yazılarak şerhten ayrılmıştır. Yazısı düzgün olan nüshanın, sayfa yapısı problemsizdir. Bazen satır sonuna sığdırılmak istenen kelimelerin harflerinin üst üste gelmesi bazen de iki kelimenin tek kelime gibi anlaşılması dışında büyük bir güçlük söz konusu değildir. Bazı harflerin noktalamalarında görülen eksiklik, yazma nüshalar açısından tabii karşılanmaktadır. Eserde vakıf mührü mevcut olmakla beraber hangi tarihte yazıldığına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

Sayfa kenarlarında müellif tarafından "minhu" kaydı ile verilmiş haşiyeler vardır. Sayfa numaralarına bedel rabita/müşir addedilen, arka sayfaların son satırının sol alt tarafında, ön sayfaların ilk kelimeleri kayıtlıdır.

G- Müellifin Diğer Eserleri

Kitabu'l-edeb müellife nispet edilen, manzum ve mensur olduğu belirtilen, Âkifzâde'nin "Arapça beyitleri topladığı bir şiir kitabı vardır" dediği eser olabilir. *Kasîde* adıyla Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi'nde kayıtlı, mecmua halinde bulunan eser, Ebu Bekir b. Ömer'in Arapça kasidesi, onun şerhi, bir Türkçe kasidesi ve diğer şairlere ait kasideleri ihtiva etmektedir. Arapça kasidesinin şerhini kimin yaptığı net değildir. Kasidenin sonuna gelişigüzel kaydedilmiş isim sonradan ilave olmuş gibi görünmektedir.

Nazmu'l-Akaidi'n-Neseфи adlı müellife nispet edilen eser Damadzâde Ebu Bekr Edib b. Ahmed Çorûmî adına Çorum Hasanpaşa İl Halk Kütüphanesi'nde *Ferâidü'l-akâid* adıyla kayıtlı biri üç (19 Hk 5539/4) diğeri sekiz varaktan (19 Hk 1079/3) ibaret mecmua içinde bulunan birbirinin aynı iki risaledir. Sayfa sayısının farklılığı manzumenin,

risalelerin birinde dört diğerinde iki sütun halinde yazılmasından kaynaklanmaktadır. Müellif, Neseî'nin *Akaidi*'ni manzum olarak kaleme aldığı risalenin dibacesinde "ona *Ferâidü'l-akâid* adını verdim" diyerek çalışmasının adını bizzat zikretmiş, hatimesinde de kendi ismini kaydetmiştir.

Ayrıca Âkifzâde, adı geçen eserinde Ebu Bekir b. Ömer'in sevilen kişinin uzuvlarının teşbihi (ay yüzüm, kalem kaşım, servi boylum vb.) ile ilgili Arapça beyitleri topladığı bir çalışmasının mevcut olduğunu belirtmişse de bu esere ya da risaleye ulaşamadık.

Değerlendirme ve Sonuç

El-Kelîmu'n-nevâbiğ, Zemaşerî'nin üzerinde çok çalışılan, mümbit eserlerinden biri olmuştur. İhtiva ettiği kıymet, icmali manalarında mahfuzdur. Bu icmali manalardan engin hikmetlere erişilmektedir. Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer ve kendisi gibi ilim erbabı olan ulema bu katrede ummanı görerek bu risale hüviyetindeki eseri anlamak ve anlatmak sa'yine düşmüşler, böylece kendilerinden sonraki nesillere değeri yitmeyecek miraslar bırakmışlardır.

Çorumlu müellif Damadzâde, bu veciz eseri âyetler, hadisler, emsal ve şiiirlerle şerh ederek son derece zenginleştirmiş, insanın ferdî, ailevî, içtimaî hayatına ışık tutmuş, adeta insan-ı kâmil olmanın ipuçlarını vermiştir. Bütün bunları edebi bir kimlik ve zevk ile ifa etmiş, karilerine de aynı lezzeti tatma imkânı sunmuştur. Kütüphanelerimizde *el-Hikemü'r-ravâbiğ fi şerhi'l-Kelîmi'n-nevâbiğ* benzeri nice eser keşfedilmeyi, karileriyle buluşmayı, onlara saadetin yollarını işaret etmeyi beklemektedir.

Kaynakça

- Âkifzâde, Abdurrahim. *Kitabu'l-mecmu' fi'l-meşhud ve'l mesmu'*. Ali Emiri, 2527, Millet Genel Kütüphanesi.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâi'l-müellifin ve asâru'l-musannaîfîn*, 2 cilt. İstanbul: Vekaletü'l-Mearif-i Celile Matbaası.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Îzâhü'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zünûn an esâmi'l-kütüb*, nşr. Muhammed Şerafeddin. 4 cilt. Beyrut: Daru ihyai't-turasî'l-Arabî, ty.
- Bilmen, Ömer N. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2 cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.

- Benli, Mehmet Sami. "el-Mufassal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1995, 11: 357.
- Bilgin, Abdülcelil. "Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşâf'ı". Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-arabî*. 6 cilt. Kahire: Dâru'l-maârif, 1977.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 2 cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1915.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Ahlâk Kitaplarımız*. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1907.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Çiçek, Hacı. "Zemahşerî ve Atvâku'z-Zeheb fi'l-Mevâ'iz ve'l-Hutab Adlı Eseri". Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Damadzâde, Ebu Bekir b. Ömer. *el-Hikemu'r-raoabiğ fi şerhi'l Kelimi'n-nevabiğ*. Reşid Efendi, 818, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Dayf, Şevki. *el-Medârisu'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-me'ârif, 1976.
- Erdim, Enes. "Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım". Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Kâtip Çelebi. *Keşfu'z-zünûn*. 4 cilt. Bağdat: Mektebetü'l-müsenna, 1941.
- Kaya, Mehmet. "İrâb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü: Zemahşerî Örneği". Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Kehhâle, Ömer. *Mu'cemü'l-müellifin*, 13 cilt. Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-Arabi, ty.
- Kılıç, Hulûsi. "Esâsü'l-belâğa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005, 11: 368-369.
- Kılıç, Mustafa. "Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu". Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- King Saud University, Makhtota, <http://makhtota.ksu.edu.sa/makhtota/642/1#.WdT9mGi0M2w>, (4 Ekim 2017)
- Konyalı Bayezid b. Abdülgaffar. *Şerhu Nevabigi'l-kelim li- Zemahşerî*. Veliyüddin Efendi, 261, Bayezid Devlet Kütüphanesi.
- Kuwait University, Fihrusü mektebetü'l mahtutat, <http://library1.kuniv.edu.kw/manuscript/Scriptsview.asp?ID=3139>, (4 Ekim 2017)

- el-Kelime'n-Nevâbiğ ve Çorumlu Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer'in el-Hikemü'r-Ravabiğ
fi Şerhi'l-Kelime'n-Nevâbiğ Adlı Şerhi | 453
- Muhyiddin el-Amâsî. *Ravdu'l-ehyari'l müntehab min Rabii'l-eberr*. Halep:
Daru'l-kalemi'l-Arabi.
- Münşi el-Akhisari, B. *Sevabiğu'n-nevabiğ fi şerhi Nevabiği'l-Kilem*. 612.
Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi.
- Özek, Ali. "el-Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara:
TDV Yayınları, 2002, 25: 329-330.
- Öztürk, Mustafa ve M. Suat Mertoğlu. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı
İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2013, 44: 236-238.
- Sakarya, Ferahiye. "Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer'in el-Hikemü'r-
Ravabiğ fi Şerhi'l-Kelime'n-Nevâbiğ Adlı Eserinin Tahkiki". Yüksek
Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Saruhanî Münşi, Muhammed b. *Sevabü'n-Nevabi*. Atıf Efendi, 2800.
Süleymaniye Kütüphanesi.
- Serkis ed-Dimaşkî, Yûsuf b. İlyân b. M. *Mu'cemü'l-matbûâtî'l-Arabiyye
ve'l-muarrebe*. 2 cilt. Kahire: Matbaatu Serkis, 1928.
- Taftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn
Abdillâh el-Herevî. *en-Niğamu's-Sevabi' fi Şerhi'l-Kelime'n-Nevâbiğ*.
Mısır: Daru'l ilmiyye, 1287.
- Tavukçuzâde, Abdurrezzak Bahir Paşa b. İsmail A. *eş-Şumûsu'l-bevazî fi-
izaaatii müşkileti'n-Nevâbi*. Giresun İl Halk, 003550; Hacı Mahmut
Efendi, 005313; Hafid Efendi, 314, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Turgut, Ali. "Muhyiddin Mehmed, Hatipzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı
İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2006, 30: 84.
- Ya'kût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-
Hamevî el-Bağdâdî. *Mu'cemü'l-üdebâ*. tah. İ. Abbas. 7 cilt. Beyrut:
Daru'l-garp el-İslami.
- Yazıcı, Hüseyin. "Muhâdarât ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.
Ankara: TDV Yayınları, 2005, 30: 391-392.
- Yerinde, Adem. "Münşi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.
Ankara: TDV Yayınları, 2006, 32: 23.
- Yüce, Nuri. *ez-Zemahşerî el-Havârizmî, Hayatı ve Eserleri*. Dil ve
Edebiyat Dergisi, 26: 289-316.
- Yüce, Nuri. "Muqaddimetü'l-edeb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam
Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2006, 31: 120-121.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Ömer. *Nevâbiğu'l-kelim*. çev. Ahmet
Vasif Efendi. Pertev Paşa, 387, Süleymaniye Kütüphanesi.

Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer. *Nevâbiğu'l-kelim*. çev. Ali Nazima. İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası.

Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer. *Rabîu'l-ebrâr ve nusûsu'l-ahbar*. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi, 1412.

Zirikli, Hayreddin. *el-A'lam*. Lübnan: Daru'l-İlm li'l-Melayin.

AMASYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

1. Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez (Ocak-Haziran/Temmuz-Aralık) yayımlanan bilimsel ve hakemli bir fakülte yayın organıdır.
2. Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Dergide telif, çeviri (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin alınmak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap-sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Yazılara 100-150 kelime arasında Türkçe-İngilizce özet, Türkçe özetten sonra İngilizce başlık, beşer tane Türkçe-İngilizce "Anahtar Kelimeler/Keywords" ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
6. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
7. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.
8. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı yayımlanır. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu, diğeri olumsuz görüş belirtirse, üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden olumsuz rapor gelmesi halinde yayımlanmaz. Üçüncü hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.
10. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir. Dergide yer alan yazıların

hakları saklı olup, tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.

11. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar değerlendirilmeye alınmaz.
12. Dergide yayımlanan yazıların dil, bilim ve hukuksal açıdan her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

AMASYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAZIM İLKELERİ

Dergide yayımlanması istenen yazılar, sosyal bilimler alanında, bilime katkısı olan özgün çalışmalar olmalı ve aşağıda belirtilen nitelikleri taşımalıdır.

1. Türkçe ve yabancı dildeki başlıklar; yazının kapsamıyla uyumlu olmalı; yazının konusunu kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtmalıdır.
2. Türkçe ve yabancı dildeki özetler; yazının amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalı ve yazının diğer bölümlerinden ayrı olarak yayımlanabilecek biçimde hazırlanmış olmalıdır.
3. Makale; bildiri, yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka makalenin ilk sayfasında Türkçe ve İngilizce olarak belirtilmelidir.
4. Yazı, dil ve ifade yönünden, dilbilgisi kurallarına uygun olmalı, açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmeli, amaç ve kapsam dışına taşan gereksiz bilgilere yer verilmemeli ve makale yazım kurallarına uygun olmalıdır.
5. Makalenin hazırlanmasında bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir. Makalede kullanılan şekil, tablo, fotoğraf ve diğer belgeler, bilimsel kurallara uygun olarak hazırlanmalı, yazının amacına ve kapsamına uygun olarak seçilmelidir.
6. Makalede kullanılan şekil, tablo, fotoğraf ve diğer belgelerin kolayca anlaşılacak biçimde yalın ve yeterli bir açıklaması bulunmalıdır.
7. Yazıda kullanılan kaynaklar yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmeli, değinilen her belge kaynaklar kısmında yer

almalı, ancak yazıda değinilmeyen belgelere kaynaklar kısmında yer verilmemelidir.

8. Sonuçlar, araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmeli, metinde sözü edilmeyen veri ya da bulgulara yer verilmemelidir.
9. **Sayfa düzeni:** A4 boyutunda kenar boşlukları üstten 2,5 cm, alttan 2,5 cm, sol 2,5 cm, sağ 2,5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
10. **Yazı biçimi:** Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, 11 punto ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı satır aralığı tam, değer 14 nk, dipnotlar ise satır aralığı tam, değer 10 nk ve metinle aynı yazı tipinde 9 punto ile yazılmalıdır. Ana metin ve dipnotlar Aralık → Önce: 0,3 nk, Sonra: 0 nk şeklinde olmalıdır. Özetler 10 punto ile yazılmalıdır.
11. Makalenin başlığı ilk sayfanın başına kalın 11 punto büyük harflerle sayfa ortalanarak yazılır.
12. **Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i**
Başıktan sonra 2 satır aralığı verilerek sayfanın sağında yazar ad(lar)ı yazılır.
Yazar(lar)ın unvanı, çalıştığı kurum, bölüm, şehir ve e-posta adresi sayfanın altında dipnotlu olarak Türkçe ve İngilizce olarak verilir.
Örnek:
* Dr. Öğretim Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü.
Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies. Amasya/Turkey (davutagbal@hotmail.com).
13. Yazar adından sonra 2 satır aralığı boşluk bırakılarak özet kısmı 10 punto Palatino Linotype yazı tipi ile yazılır. Önce Türkçe öz ve anahtar kelimeler, sonra İngilizce başlık, İngilizce özet ve Keywords yazılır. Makale içeriğini yansıtan beş (5) tane Türkçe ve İngilizce anahtar kelime eklenir. Makalenin Türkçe ve İngilizce özeti (Öz/Abstract) 100-150 kelime arasında olmalıdır. Makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
14. Makale; tablo, şekil, fotoğraf ve kaynaklar dahil 35 sayfayı geçmemelidir.

15. Tarihler kısaltılmadan yazılır: 2016-17 değil 2016-2017.

16. Şiirler her geçtiği yerde *italik* yazılır.

17. Alıntıların yazımı:

Üç satırdan az alıntılar çift tırnak ile metin içinde verilir. Alıntı içindeki alıntılarda ise tek tırnak kullanılır.

Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde Palatino Linotype 8 punto ile sayfanın sol tarafından 1 cm, sağdan ise 0,5 cm iççerlek olarak yazılır, çift tırnak kullanılmaz.

18. Müellif Adlarının Yazımı

Şahıs isimleri metinde ilk geçtiği yerde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin şahıs maddesinde yer alan madde adı veya imlâ kuralları esas alınarak yazılır. Fahreddîn er-Râzî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi.

Metinde adı geçen şahısların vefat tarihleri "(ö. Hicrî/Milâdi)" olarak ilk geçtiği yerde belirtilir: Nasr Hamid Ebu Zeyd (ö. 1431/2010).

Özel isimlerin sonuna gelen hal ekleri, hemen isimden sonra yazılır.

Hatalı Yazım: "Saffâr (ö. 534/1139)'ın kelâm müdâfaası ...".

Doğru Yazım: "Saffâr'ın (ö. 534/1139) kelâm müdâfaası ...".

Şahıs isimlerinde (kavram ve mezhep isimlerinde) geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (') değil ayn (') olarak gösterilmesi gerekmektedir.

Hatalı Yazım: Mu'tezile, Eş'arîler.

Doğru Yazım: Mu'tezile, Eş'arîler.

Metinde veya dipnotlarda müellif ismi tek kelime ile yazılıyor ise harf-i tarif kullanılmamalıdır.

Hatalı Yazım: er-Râzî, es-Saffâr, el-Gazzâlî.

Doğru Yazım: Râzî, Saffâr, Gazzâlî.

19. Arapça Kaynak İsimlerinin Yazımı

Arapça kitap, dergi ve makale adlarında, sadece ilk öge büyük harfle başlar. Eğer kitap, dergi veya makale adını oluşturan kelimelerin içinde özel ad (şahıs, ülke, şehir veya bir başka kitap adı vb.) varsa o ögenin ilk harfi de büyük yazılmalıdır:

Telhîsü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd

Şerhu'l-Makâşid

Esbâbu nüzüli'l-Kur'ân

Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr

20. Farsça Kaynak İsimlerinin Yazımı

Farsça kurala göre yazılan kitap, dergi ve makale adlarında her öge büyük harfle başlar:

Gülzâr-ı Tennûrî, Kitâb-ı Bahriyye

Fihrist-i Kitâbhâ-yı Fârsî

21. Âyetlerin Yazımı

Ayetlerin Türkçe meali italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/ayet no) sırasına göre dipnotta verilmelidir.

Ankebut, 29/5.

22. İnternet kaynakları: İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.

YÖK. Duyurular. "İlahiyat Fakültelerine İlişkin Açıklama". http://www.yok.gov.tr/web/guest/anasayfa/asset_publisher/64ZMbZPZISI4/content/id/2400150 (07.03.2017).

23. Birden fazla eseri bulunan müelliflerin tüm eserlerinden önce kaynakçada tam adı yazılmalıdır, nokta veya çizgi kullanılmamalıdır.

24. Dergi ve kitapların cilt numarasının yazımında Romen rakamı kullanılmamalıdır.

25. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

26. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre veya metin içi (APA) şeklinde düzenlenebilir.

DİPNOTLARI SAYFA ALTINDA SIRALI NUMARA SİSTEMİNE GÖRE GÖSTERMEDE UYULACAK ESASLAR

A) Dipnotların Gösterilmesi

1. Kitap

İlk geçtiği yerde: Yazar-yazarların adı ve soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri, yayınevi, yayın tarihi, cildi, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: Yazar/ların soyadı, eserin tam adı (*italik*), - varsa cilt numarası- ve sayfa numarası.

a- Tek Yazarlı

- Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 60.
- Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 5. bs. (Ankara: Selçuk Yayınları, 1996), 128.
- Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957), 2: 28-29.
- Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 60.
- Aydın, *Din Felsefesi*, 130.
- Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, 2: 35.

Kaynakça:

- Akgün, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. 5. bs. Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi Tarihi*. 2 cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957.

b- İki Yazarlı

- Nurettin Fidan ve Münire Erden, *Eğitime Giriş* (İstanbul: Alkım Yayınevi, 1998), 226.
- Fidan ve Erden, *Eğitime Giriş*, 230.

Kaynakça:

- Fidan, Nurettin ve Münire Erden. *Eğitime Giriş*. İstanbul: Alkım Yayınevi, 1998.

c- Üç ve Daha Çok Yazarlı

- Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 30.
- Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, 36.

Kaynakça:

- Topaloğlu, Bekir, Y. Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi. *İslam'da İnanç Esasları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

d- Çeviri

- İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 145.
- İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 145.

Kaynakça:

- İbn Rüşd. *Metafizik Şerhi*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

e- Kitap Bölümü

- Remziye Ege, "Din Hizmetlerinde (Dini) İletişim ve Rehberlik", *Din Eğitimi*, ed. Recai Doğan ve Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 397.
- Selahaddin Parladır, "Asr-ı Saadette Eğitim", *Asr-ı Saadette İslam*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 2006), 3: 191.
- Ege, "Din Hizmetlerinde (Dini) İletişim ve Rehberlik", 397.
- Parladır, "Asr-ı Saadette Eğitim", 3: 192.

Kaynakça:

- Ege, Remziye. "Din Hizmetlerinde (Dini) İletişim ve Rehberlik", *Din Eğitimi*. ed. Recai Doğan, Remziye Ege. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, 397-422.
- Parladır, Selahaddin. "Asr-ı Saadette Eğitim", *Asr-ı Saadette İslam*. ed. Vecdi Akyüz. 4 cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2006, 3: 187-208.

f- Osmanlıca Eserler

- Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*, nşr. Abdülvehhâb Ebu'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hadis, 1968), 3: 142.
- Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*, haz. Abdülkâdir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 600.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde*, 3: 162.
- Nev'îzâde, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*, 607.

Kaynakça:

- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*. nşr. Abdülvehhâb Ebu'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî. 3 cilt. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hadis, 1968.

- Nev'îzâde Atâî. *Hadâîku'l-hakâik fî tekmeleti's-Şekâik*. haz. Abdülkâdir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

g- Arapça Eserler

- Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil es-Saffâr, *Telhîsü'l-edille li-kavâ'idi't-tevhîd*, nşr. Hişâm İbrâhim Mahmûd (Kâhire: Dâru's-selâm, 2010), 1: 43.
- Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1: 52.

Kaynakça:

- Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil. *Telhîsü'l-edille li-kavâ'idi't-tevhîd*. nşr. Hişâm İbrâhim Mahmûd. 2 cilt. Kâhire: Dâru's-selâm, 2010.

ğ- Yazma Eser

- Mehmed Emin Tokadî, *Şerh-i kelimât-ı hâcegân*, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî-Şer'iyye, no: 832, vr. 18a.
- Tokadî, *Şerh-i kelimât-ı hâcegân*, vr. 18a.

Kaynakça:

- Tokadî, Mehmed Emin. *Şerh-i kelimât-ı hâcegân*. Ali Emîrî-Şer'iyye, 832, vr. 18a, Millet Kütüphanesi.

2. Makale

İlk geçtiği yerde: Yazar adı soyadı, makale adı, çeviri ise çevirenin adı, dergi veya eser adı (*italik*), cildi, sayı numarası, tarihi, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: Yazar/ların soyadı, makale adı, sayfa numarası.

Telif Makale

- Ayşegül Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/7 (2016): 33.
- Macid Yılmaz, "Yaşlılıkta Manevi Destek ve Din Eğitiminin Önemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2013): 244.
- Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", 33.

- Yılmaz, "Yaşlılıkta Manevi Destek ve Din Eğitiminin Önemi", 244.

Kaynakça:

- Gün, Ayşegül. "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4/7 (2016): 33-66.

- Yılmaz, Macid. "Yaşlılıkta Manevi Destek ve Din Eğitiminin Önemi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 39 (2013): 241-264.

Çeviri Makale

- Esenkul Törökanov, "Burana Cumhuriyet Arkeolojik-Mimari Müze Kompleksi", çev. Bilal Yıldız, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2014): 193.

- Törökanov, "Burana Cumhuriyet Arkeolojik-Mimari Müze Kompleksi", 193.

Kaynakça:

- Törökanov, Esenkul. "Burana Cumhuriyet Arkeolojik-Mimari Müze Kompleksi". çev. Bilal Yıldız. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/2 (2014): 193-207.

Online

- Şaban Ali Düzgün, "Çağın Meydan Okumaları Karşısında Genç Zihinler ve İnanç Krizi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13/1 (2015): 14, erişim 30 Mayıs 2016, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000340/1076000352>.

- Düzgün, "Çağın Meydan Okumaları Karşısında Genç Zihinler ve İnanç Krizi", 18.

Kaynakça:

- Düzgün, Şaban Ali. "Çağın Meydan Okumaları Karşısında Genç Zihinler ve İnanç Krizi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*. 13/1 (2015): 13-22. Erişim 30 Mayıs 2016. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000340/1076000352>.

3. Ansiklopedi Maddesi

İlk geçtiği yerde: Yazar/ların adı ve soyadı, maddenin tam adı (yazar sadece maddenin bir kısmını yazmışsa, madde içindeki alt-başlık), ansiklopedinin adı, baskı yeri, yayınevi, yayın tarihi, (varsa) cilt numarası, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: yazar/ların soyadı, maddenin tam adı (varsa madde içindeki alt-başlık adı), sayfa numarası.

- Fahrettin Atar, "Fetva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 487.

- Atar, "Fetva", 487.

Kaynakça:

- Atar, Fahrettin. "Fetva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1995, 12: 486-496.

4. Tez

- Recep Orhan Özel, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsirciliği" (Yüksek Lisans tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), 85.

- Halil Apaydın, "Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi" (Doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 70.

- Özel, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsirciliği", 44.

- Apaydın, "Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi", 68.

Kaynakça:

- Özel, Recep Orhan. "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsirciliği". Yüksek Lisans tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.

- Apaydın, Halil. "Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi". Doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

5. Bildiri

- Yakup Coştı, "Küreselleşme Sürecinde Din Öğretiminin Sorunları ve Çözüm Önerileri", *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2011), 337.

- Mehmet Emin Ay, “Kur’an’da Gençlik ve Gençlik Değerleri”, *Gençlik Dönemi ve Eğitimi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003), 2: 16.
- Coştu, “Küreselleşme Sürecinde Din Öğretiminin Sorunları ve Çözüm Önerileri”, 338.
- Ay, “Kur’an’da Gençlik ve Gençlik Değerleri”, 2: 16.

Kaynakça:

- Coştu, Yakup. “Küreselleşme Sürecinde Din Öğretiminin Sorunları ve Çözüm Önerileri”. *Türkiye’de Okullarda Din Öğretimi*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2011: 337-349.
- Ay, Mehmet Emin. “Kur’an’da Gençlik ve Gençlik Değerleri”. *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003, 2: 15-35.

6. Hadislerin Kaynak Gösterimi

İlk geçtiği yerde: Kütüb-i Sitte hadis kitaplarından kaynak gösterilirken Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî isimlerinden sonra virgöl, virgülden sonra Müslim ve *Muvatta’* da kitap adı ve hadis numarası; Buhârî, Tirmizî ve Nesâî’de kitap adı ve bab numarası, *Müsned’* de cilt ve sayfa numarası verilir. Cilt numarasında Romen rakamı kullanılmaz.

- Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed b. İyâdî (Kahire: Mektebetü's-safâ, 2003), İman, 168.
- Malik b. Enes, *Muvatta*, thk. Halil Me'mûn Şeyha (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2007), Hüsnü'l-huluk, 4.
- Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 2: 119.
- Müslim, İman, 58.
- Muvatta, Hüsnü'l-huluk, 8.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 289.

Kaynakça:

- Müslim, Ebû'l-Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed b. İyâdî. 2 cilt. Kahire: Mektebetü's-safâ, 2003.
- Malik b. Enes. *Muvatta*. thk. Halil Me'mûn Şeyha. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2007.

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 50 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.

APA YÖNTEMİNE GÖRE METİN İÇİNDE VE ÇALIŞMA SONUNDA KAYNAK GÖSTERMEDE UYULACAK ESASLAR

1. Kaynakçada eserler yazarların soyadına göre alfabetik olarak sıralanır. Eğer yazar adı yoksa eser adı esas alınır. Bir yazarın birden çok eseri kullanılmışsa kaynaklar kronolojik sırayla yazılır. Bir yazarın aynı yıl yayımlanmış birden fazla yayını kullanılmışsa yayın adlarının alfabetik sırasına göre "2008a", "2008b" şeklinde sıralanır.
2. APA Yöntemine Göre Çalışmanın sonunda (Kaynakça/Bibliyografya) ve çalışmanın içinde (Gönderme) kaynak gösterme biçimlerine ilişkin örnekler aşağıda sıralanmaktadır.

Tek Yazarlı Kitap

Kaynakça: Hökelekli, H. (2010). *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.

Gönderme: (Hökelekli, 2010: 25)

Çok Yazarlı Kitap

Kaynakça: Karacoşkun, M. D., Yılmaz, S., Horozcu, Ü. ve Yüksel, A. Ş. (2012). *Din Psikolojisi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.

Gönderme: (Karacoşkun ve diğerleri, 2012: 49)

Kaynakça: Fidan, N., Erden, M. (1998). *Eğitim Bilimine Giriş*. İstanbul: Alkım Yayınları.

Gönderme: (Fidan ve Erden, 1998: 25)

Editörlü Kitap

Kaynakça: Kaya, Z. (Ed.) (2007). *Sınıf Yönetimi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık

Gönderme: (Komisyon, 2007: 46)

Editörlü Kitapta Bölüm

Kaynakça: Aşıkoğlu, N. Y. (2012). Yüksek Öğretimde Din Eğitimi ve Öğretimi. Recai Doğan, Remziye Ege (Editörler), *Din Eğitimi* (ss. 215-231). Ankara: Grafiker Yayınları.

Gönderme: (Aşıkoğlu, 2012: 217)

Kaynakça: Kula, N. (2002). Gençlik Döneminde Kimlik ve Din. Hayati Hökelekli (Ed.), *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* (ss. 31-70). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Gönderme: (Kula, 2002: 38)

Birden Çok Baskısı Olan Kitap

Kaynakça: Yörükoğlu, A. (2007). *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk* (7. Baskı). İstanbul: Özgür Yayınları.

Gönderme: (Yörükoğlu, 2007: 26)

Çeviri Kitap

Kaynakça: Peterson, M., Hasker, W. (2006). *Akl ve İnanç* (Çev. Rahim Acar). İstanbul: Küre Yayınları.

Gönderme: (Peterson ve Hasker, 2006: 36)

Dergide Tek Yazarlı Makale

Kaynakça: Dam, H. (2003). Yetişkinlere Göre Yetişkin Din Eğitimi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1 (4), 31-59.

Gönderme: (Dam, 2003: 32)

Kaynakça: Aktay, Y. (1999). Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru. *Toplum ve Bilim*, 82, 114-140.

Gönderme: (Aktay, 1999: 120)

Dergide Çok Yazarlı Makale

Kaynakça: Kaymakcan, R., Meydan, H., Telli, A. ve Cevherli, K. (2013). Paydaşlarına Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İlitam) Programının Değerlendirilmesi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 11 (26), 71-110.

Gönderme: (Kaymakcan ve diğerleri, 2013: 85)

Kaynakça: Binark, F. M., Çelikcan, P. (1998). Mahremin Müzakereye Çağrılması ve Yıldı Örneği. *Kültür ve İletişim*, 1 (2), 197-214.

Gönderme: (Binark ve Çelikcan, 1998: 200)

Bildiri

Kaynakça: Peker, H. (1999). Okul Öncesinde Çocuğun Dini Gelişimi ve Eğitimi. *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi* (ss. 301-307). Ankara: Türk Yurdu Yayınları.

Gönderme: (Peker, 1999: 302)

Sözlük

Kaynakça: Türk Dil Kurumu. (1969). *Türkçe Sözlük* (Genişletilmiş baskı). Ankara: TDK.

Gönderme: (TDK, 1969: 35)

Ansiklopedi

Kaynakça: Akün, Ö. F. (1994). Divan Edebiyatı, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (c. 9, ss. 389-427). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Gönderme: (Akün, 1994)

Yayınlanmamış Yüksek lisans/Doktora Tezi

Kaynakça: Aydın, A. R. (1995). *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Gönderme: (Aydın, 1995)

Elektronik Kaynaklar

Kaynakça: Tillman, H. N. (2003). *Evaluating quality on the net*. 15 Ocak 2008 tarihinde www.hopetillman/findq.htm adresinden erişildi.

Gönderme: (Tilman, 2003)

Kaynakça: *Eğitim*. (2007). 12 Ocak 2008 tarihinde <http://www.eğitim.com/adresinden> erişildi.

Gönderme: (Eğitim, 2007)

DERGİMİZDE KULLANILAN BAZI GENEL KISALTMALAR

Aktaran	: akt.
Aynı müellif	: a.mlf.
Bakınız	: bkz.
Baskı	: bs.
Basım yeri yok	: byy.
Çeviren	: çev.
Derleyen	: der.
Editör	: ed.
Hazırlayan	: haz.
Hazreti	: Hz.
Hicri	: h.
Karşılaştırınız	: Krş/krş.
Kütüphane	: Ktp.
Miladi	: m.
Neşreden	: nşr.
Numara	: no:
Ölüm Tarihi	: ö.
Sadeleştiren	: sad.
Tahkik	: thk.
Tarih yok	: ty.
Türkiye Diyanet Vakfı	: TDV
Varak	: vr.
Ve benzeri	: vb.
Ve devamı	: vd.
Ve diğerleri	: v.dğr.
Yayınevi yok	: yy.