



**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**MUHÂSİBÎ, KÂFİYECİ VE SUBHÎ SÂLİH
ÖRNEĞİNDE
TEFSİR USÛLÜ VE İÇERİĞİ**

Doktora Tezi

AKİF YILDIRIM

İZMİR – 2021

T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MUHÂSİBÎ, KÂFİYECİ VE SUBHÎ SÂLİH
ÖRNEĞİNDE
TEFSİR USÛLÜ VE İÇERİĞİ

Doktora Tezi

AKİF YILDIRIM

DANIŞMAN: PROF. DR. SEVGİ TÛTÛN

İZMİR - 2021

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “Muhâsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih Örneğinde Tefsir Usûlü ve İçeriği” adlı çalışmamın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerkere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

22.06.2021

Akif YILDIRIM

ÖZET

Doktora Tezi

MUHÂSİBÎ, KÂFİYECİ VE SUBHÎ SÂLİH ÖRNEĞİNDE

TEFSİR USÛLÜ VE İÇERİĞİ

Akif YILDIRIM

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Ulûmu'l-Kur'an, Kavâidü't-Tefsir ve Tefsir Usûlü başlıklı eserler Kur'an'ın anlaşılmasını kolaylaştırmak maksadıyla kaleme alınmıştır. Ortaya çıktıkları dönemlerde farklı isimlerle anılan bu telifler, günümüzde genellikle Tefsir Usûlü kategorisinde ele alınmaktadır. Son dönemde bu sınıflandırmadaki eserler incelendiğinde, bunların içeriklerinde ve yer verdiği ıstıhlalarda tam bir konsensüsten söz etmek mümkün görünmemektedir.

Bu çalışma Tefsir Usulü'ne dair kalem alınmış eserlerin ele aldığı konuların ve kavramların niteliğini ortaya koymak maksadıyla yapılmıştır. Böyle bir amaç doğrultusunda kronolojik olarak farklı dönemlerde telif edilmiş olan Muhâsibî'nin (ö. 243/857) el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an, Kâfiyeci'nin (ö. 879/1474) et-Teysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsir ve Subhî Sâlih'in (ö. 1986)'in Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an adlı eserler örneklem olarak seçilmiştir. İlgili eserlerin içerik analizinde Tefsir Usulüne dair temel kaynaklara müracaat edilmiştir. Böylelikle mezkur teliflerin Kur'an'ı anlama metotları mukayeseli bir analize tabi tutularak günümüzde Tefsir Usulü'ne dair yeni bir yaklaşım sunulmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Tefsir Usûlü, Ulûmu'l-Kur'an, Kavâidü't-Tefsir, Muhâsibî, Kâfiyeci, Subhî Sâlih

ABSTRACT

Doctoral Thesis

THE MEHTOD AND THE CONTENT OF INTERPRETATION (TAFSIR) IN THE CASE OF MUHÂSİBÎ, KÂFİYECİ AND SUBHÎ SÂLİH

Akif YILDIRIM

İzmir Kâtip Celebi University

Graduate School of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

The works titled Ulûm al-Qur'an, Qawâ'id al-Tafsir, and Usûl al-Tafsir were written to facilitate the understanding of the Qur'an. These books, called by those names in the period they emerged, have generally been included in the category of Usûl al-Tafsir so far. It appears that there is no exact consensus in the recently works of Usûl al-Tafsir in terms of their contents and terms.

This study carries out to investigate the nature of the subjects and concepts in Usûl al-Tafsir. Given this concern, it has comparatively analyzed three important works that were compiled chronologically in different periods: Muḥāsibî's (d. 243/857) al-'Aql wa fahm al-Qur'an, and Kāfiyaji's (d. 879/1474) al- Taysîr fî qawâ'id 'Ilm al-Tafsîr, and Subhî Sâlih's (d. 1986) Mabâhis fî Ulûm al-Qur'an. The content analysis method was applied by collecting data from the main sources of Usûl al-Tafsir. Thus, this study suggests that a new comparative approach in Usûl al-Tafsir may be needed to interpret the Qur'an.

Keywords: Usûl al-Tafsir, Ulûm al-Qur'an, Qawâ'id al-Tafsir, Muḥāsibî, Kāfiyaji, Subhî Sâlih.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	II
ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
İÇİNDEKİLER	V
KISALTMALAR	X
ÖNSÖZ.....	XI
GİRİŞ	1
1. ARAŞTIRMANIN ADI	1
2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE KAPSAMI	1
3. ARAŞTIRMANIN METODU	2
4. MÜELLİFLERİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ.....	3
4.1. Hâris el-Muhâsibî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri.....	3
4.1.1. Hayatı ve İlmî Kişiliği.....	3
4.1.2. Muhâsibî'nin Hocaları ve Talebeleri	5
4.1.2.1. Hocaları	5
4.1.2.2. Talebeleri.....	7
4.1.3. Siyâsal ve Sosyal Çevre	7
4.1.4. İlmî ve Fikrî Çevre	9
4.1.5. Eserleri	12
4.1.5.1. Tefsir	13
4.1.5.2. Fıkıh	14
4.1.5.3. Kelâm	14
4.1.5.4. Tasavvuf.....	15
4.1.5.5. Muhâsibî ve Eserleri Üzerine Yapılan Çalışmalar.....	18
4.1.5.5.1. Kitaplar ve Tezler.....	18
4.1.5.5.2. Muhâsibî Hakkında Yazılan Makaleler	20
4.1.5.5.3. Müsteşrikler Tarafından Yapılan Çalışmalar	21
4.2. Kâfiyeci'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri	22
4.2.1. Hayatı ve İlmî Kişiliği.....	22
4.2.2. Kâfiyeci'nin Hocaları ve Talebeleri.....	24
4.2.2.1. Hocaları	24
4.2.2.2. Talebeleri.....	25
4.2.3. Siyâsal ve Sosyal Çevre	26
4.2.4. İlmî ve Fikrî Çevre	29
4.2.5. Eserleri	30
4.2.5.1. Tefsir	31
4.2.5.2. Diğer Eserleri	34
4.2.6. Kâfiyeci ve Eserleri Üzerine Yapılan Çalışmalar	41
4.2.6.1. Kitaplar ve Tezler.....	41
4.2.6.2. Kâfiyeci Hakkında Yazılan Makaleler.....	42
4.2.6.3. Müsteşrikler Tarafından Yapılan Çalışmalar	44

4.3. Subhî Sâlih'in Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri	45
4.3.1. Hayatı ve İlmî Kişiliği.....	45
4.3.2. Subhî Sâlih'in Hocaları ve Talebeleri	47
4.3.2.1. Hocaları	47
4.3.2.2. Talebeleri.....	48
4.3.3. Siyâsal ve Sosyal Çevre	49
4.3.4. İlmî ve Fikrî Çevre	52
4.3.5. Eserleri	53
4.3.5.1. Tefsir	54
4.3.5.2. Diğer Eserleri	55
4.3.6. Subhî Sâlih ve Eserleri Üzerine Yapılan Çalışmalar	58
4.3.6.1. Kitaplar ve Tezler.....	58
4.3.6.2. Subhî Sâlih Hakkında Yazılan Makaleler	58

BİRİNCİ BÖLÜM

TEFSİR USÛLÜ KAVRAMININ KAPSAMI

(ANLAMI VE MÂHİYETİ AÇISINDAN BİR DEĞERLENDİRME)

1. KUR'ÂN'I ANLAMA YÖNTEMİ ARAYIŞINDA TARİHİ SEYİR.....	61
2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	65
2.1. Tefsir Usûlü/Usûlü't-Tefsir.....	65
2.1.1. Usûl ve Tefsir Usûlü Kavramlarının Sözlük ve İstilahî Anlamı	66
2.1.2. Tefsir İlminde Usûl Kavramına Yöneltilen Eleştiriler, Öneriler ve Anlam Arayışı	75
2.1.3. Tefsir Usûlü Başlıklı Eserlerin İçerikleri	80
2.2. Kur'ân İlimleri/Ulûmu'l-Kur'ân	85
2.2.1. Sözlük ve İstilahî Anlamı ile Ulûmu'l-Kur'ân'ın Tasnifi.....	85
2.2.2. Tefsir İlminde Ulûmu'l-Kur'ân Kavramı (Eser ve Müellifler Bağlamında)	92
2.2.3. Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'ân'ın Kur'ân Tarihi İle İlişkisi	96
2.2.4. Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'ân'ın Tefsir Tarihi ile İlişkisi	104
2.3. Kavâidü't-Tefsir	108
2.3.1. Sözlük ve İstilahî Anlamı	108
2.3.2. Tefsir İlminde Kavâidü't-Tefsir Kavramı (Eser ve Müellifler Bağlamında)	109
3. TEFSİR USÛLÜ, ULÛMU'L-KUR'ÂN VE KAVÂİDÜ'T-Tefsir KAVRAMLARI ARASINDAKİ İRTİBAT VE TEDÂHÛL.....	114

İKİNCİ BÖLÜM

MUHÂSİBÎ, KÂFİYECİ VE SUBHÎ SÂLİH'İN ESERLERİNİN TAHLİLİ

1. EL-AKL VE FEHMÜ'L-KUR'ÂN	121
1.1. Muhâsibî'ye Göre Aklın Mâhiyeti ve Kur'ân'ı Anlamadaki Rolü	122
1.2. Kur'ân'ın Faziletleri.....	124
1.3. Kur'ân Okuyanların Faziletleri	126
1.4. Kur'ân'ın Anlaşılması.....	127
1.5. Kur'ân'ın Anlatım Üslûbu	129
1.5.1. Takdîm – Te'hîr	129
1.5.2. İzmâr (Gizleme)	130

1.5.3. Zâid Harfler.....	131
1.5.4. Fasl – Vasl.....	131
1.6. Muhkem ve Müteşâbih.....	133
1.7. Nesh	134
1.7.1. Haberlerde Nesh.....	134
1.7.1.1. Allah'ın Sıfat ve İsimleri.....	135
1.7.1.2. Allah'ın Olmuş ve Olacaklar Hakkında Verdiği Haberler.....	135
1.7.1.3. Bedâ Anlayışı	136
1.7.1.4. Nesh Konusunda Muhâsibî'nin Kelbî'ye Reddiyesi.....	137
1.7.1.5. Kur'ân'ın Mahlûk Olduğuna Dair Görüş.....	138
1.7.2. Hükümlerde Nesh.....	139
1.8. Ehl-i Sünnet'in Müdafaası ve Mu'tezile'ye Reddiye Bağlamında Nesh..	145
1.8.1. Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet'e Yönelik İddia ve Suçlamaları.....	146
1.8.2. Muhâsibî'nin Mu'tezile'ye Cevapları	146
1.8.2.1. Allah'ın Haber Verdiği Va'di Hakkında.....	146
1.8.2.2. Büyük Günah İşleyen Kimsenin Durumu Hakkında	147
1.8.2.3. Korku ve Ümit, Af ve Şefâat'in Durumu Hakkında	147
2. ET-TEYSÎR FÎ KAVÂİDİ 'İLMÎ'T-TEFSÎR	148
2.1. Mukaddime	148
2.1.1. Tefsir İlminin Diğer İlimler Arasındaki Yeri.....	149
2.1.2. Tefsir İlminin Tedvîni	149
2.2. Kavramlar.....	150
2.2.1. Tefsir Kavramı	151
2.2.2. Te'vîl Kavramı	151
2.2.3. Tefsir – Te'vîl Ayrımı.....	152
2.2.4. Te'vîl Konusunda Mu'tezile'ye Reddiye.....	153
2.2.5. Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler	154
2.2.6. Tefsir İlmi.....	156
2.2.7. Bazı Kavramların Açıklaması	157
2.2.8. Kur'ân'ın Naklinde Tevâtür ve Bismelenin Durumu.....	158
2.2.9. Muhkem ve Müteşâbih.....	159
2.2.10. Nüzûl ve Vahiy	160
2.2.11. Sebeb-i Nüzûl.....	161
2.3. Kâide ve Meseleler.....	161
2.3.1. Muhkem ve Müteşâbih'in Kâidesi ve Açıklaması.....	161
2.3.2. Âyetlerdeki Teâruzu Giderme Yolları: Cem' ve Nesh	163
2.3.2.1. Âyetlerin Cem'i.....	164
2.3.2.2. Âyetlerin Neshi	165
2.3.2.3. Nesh'te Teâruzun Hadisle Giderilmesi	166
2.3.3. Tefsirde Rivâyetlerin Kullanımı ve Kabul Şartları	167
2.4. Hâtimetü'l-Kitâb	167
2.4.1. İlmin Fazîleti	167
2.4.2. Tefsir İlminde Hoca – Öğrenci İlişkisi.....	168
2.4.2.1. Tefsir İlminin Öğretiminde Hocanın Görevleri	168
2.4.2.2. Tefsir İlminin Öğretiminde Öğrenciye Ait Hususlar	170
3. MEBÂHİS FÎ ULÛMÎ'L-KUR'ÂN	171
3.1. Kur'ân ve Vahiy	172
3.1.1. Kur'ân'ın İsimleri ve Kur'ân İsminin Kökeni	172

3.1.2. Vahiy Olgusu	173
3.1.3. Kur'ân'ın Peyderpey İndirilmesi ve Hikmeti.....	174
3.2. Kur'ân Tarihi.....	176
3.2.1. Kur'ân'ın Cem'i ve Yazılışı.....	176
3.2.1.1. Rasûlullah Döneminde Kur'ân'ın Cem'i	177
3.2.1.2. Hz. Ebû Bekir Döneminde Kur'ân'ın Cem'i	177
3.2.1.3. Hz. Osman Döneminde Kur'ân'ın Cem'i	178
3.2.2. Mushaf'ın Noktalanması ve Harekelenmesi	180
3.2.3. Yedi Harf.....	181
3.3. Kur'ân İlimleri	184
3.3.1. Kur'ân İlimleri Tarihine Genel Bir Bakış	184
3.3.2. Sebeb-i Nüzûl.....	185
3.3.3. Mekkî – Medenî	188
3.3.4. Fevâtihi's-Süver	190
3.3.5. Kırâat İlmi ve Kırâatler	191
3.3.6. Nâsih – Mensûh	193
3.3.7. Kur'ân Hattı	197
3.3.8. Muhkem – Müteşâbih	198
3.4. Tefsir ve İ'câz	199
3.4.1. Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi	200
3.4.2. Kur'ân'ın Kur'ân İle Tefsiri.....	201
3.4.2.1. Mantûk – Mefhûm	201
3.4.2.2. Âmm – Hâs Lafızlar.....	202
3.4.2.3. Mücmel – Mübeyyen Lafızlar.....	203
3.4.2.4. Nass – Zâhir Lafızlar.....	204
3.4.3. Kur'ân'ın İ'câzı.....	204
3.4.3.1. Teşbih ve İstiâre	206
3.4.3.2. Mecâz ve Kinâye.....	207
3.4.4. Kur'ân'ın Ahenginde İ'câz	208

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUHÂSİBÎ, KÂFİYECİ VE SUBHÎ SÂLİH'İN ESERLERİNİN İÇERİK MUKÂYESESİ VE TEFSİR USÛLÜ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

1. MUHÂSİBÎ, KÂFİYECİ VE SUBHÎ SÂLİH'İN ESERLERİNİN KONULARI AÇISINDAN MUKÂYESESİ	212
1.1. Muhâsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih'in Eserlerinde İşlenen Ortak Konular.....	212
1.1.1. Nesh	213
1.1.2. Muhkem - Müteşâbih	216
1.2. Muhâsibî ve Kâfiyeci'nin Eserlerinde İşlenen Ortak Konu.....	218
1.3. Muhâsibî ve Subhî Sâlih'in Eserlerinde İşlenen Ortak Konular	220
1.4. Kâfiyeci ve Subhî Sâlih'in Eserlerinde İşlenen Ortak Konular	221
1.4.1. Sebeb-i Nüzûl.....	221
1.4.2. Vahiy	222
1.5. Muhâsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih'in Eserlerinde Birbirlerinden Farklı Olarak İşledikleri Konular.....	222
1.5.1. Muhâsibî'nin Eserinde Farklı Olarak İşlediği Konu.....	222
1.5.2. Kâfiyeci'nin Eserinde Farklı Olarak İşlediği Konular	224
1.5.2.1. Tefsir İlmi'nin Yeri ve Önemi	224

1.5.2.2. Kavramlar.....	225
1.5.2.3. Âyetler Arasında Varsayılan Teâruzu/Çelişkiyi Giderme Yolları	226
1.5.2.4. Tefsir İlminde Hoca – Öğrenci İlişkisi.....	227
1.5.3. Subhî Sâlih'in Eserinde Farklı Olarak İşlediği Konular	227
1.5.3.1. Kur'ân İlimleri	228
1.5.3.2. Tefsir Tarihi	232
1.5.3.3. Kur'ân Lafzının Fonetik İ'câzı.....	233
1.5.3.4. Kur'ân'ın Kur'ân İle Tefsiri.....	233
2. ESERLERİN OLUŞUM SEBEPLERİ AÇISINDAN MUKÂYESESİ.....	234
3. ESERLERİN KUR'ÂN'I ANLAMAYA YÖNELİK YAKLAŞIMLARI AÇISINDAN MUKÂYESESİ	239
4. ESERLERİN TEFSİR USÛLÜ AÇISINDAN MUKÂYESESİ.....	248
4.1. Eserlerin Ulûmu'l-Kur'ân Açısından Mukâyesesi.....	248
4.1.1. Eserlerin Kur'ân'ın Lafzı İle İlgili İlimler Açısından Mukâyesesi	249
4.1.2. Eserlerin Kur'ân'ın Anlamı İle İlgili İlimler Açısından Mukâyesesi	250
4.1.3. Eserlerin Kur'ân Târihi İle İlgili İlimler Açısından Mukâyesesi	251
4.1.4. Eserlerin Kur'ân'ın Bağlamı İle İlgili İlimler Açısından Mukâyesesi	253
4.2. Eserlerin Kavâidü't-Tefsir Açısından Mukâyesesi	254
4.3. Eserlerin İşlediği Diğer Konular Açısından Mukâyesesi.....	255
5. ESERLERİN KAYNAKLARI AÇISINDAN MUKÂYESESİ.....	257
SONUÇ.....	262
KAYNAKÇA	267
ÖZGEÇMİŞ.....	292

KISALTMALAR

A.Ü.İ.F.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	: bin
bkz.	: bakınız
c.	: cilt
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: editör
h.	: hicrî
haz.	: hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İFAV	: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı
m.	: miladi
ö.	: ölüm tarihi
r.a.	: radiyallâhu anh
s.	: sayfa
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Terc.	: Tercüme eden
tsz.	: tarihsiz

ÖNSÖZ

Kur'ân'ın indiği dönemde Arap toplumu, sözlü geleneğin hâkim olduğu bir yapıya sahipti. Kur'ân ilimleri tedvin edilmeden önce Ashab-ı Kirâm, Kur'ân'ın anlaşılması noktasında ilk bilgileri Allah Rasûlü'nden şifâhî olarak almış ve kendilerinden sonra gelen nesillere de aynı şekilde aktarmıştır. Bu sebeple Ulûmu'l-Kur'ân'ın ilk ortaya çıkışı ve kaynağı olarak Hz. Peygamber kabul edilmektedir.

Kur'ân'ı anlamaya dair bilgiler, Hz. Peygamber'den sonra bir dönem daha şifahî olarak nakledilmiştir. Ancak fetih ve tercüme faaliyetleri neticesinde -karşılaşılan yeni kültür ve inançların etkisiyle- nakledilen bilgiler üzerinde farklı yorum ve te'viller yapılmaya başlanmıştır. Kur'ân'ın doğru anlaşılması bağlamında ilk problemler de farklı yorum ve yaklaşımlar neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu durum karşısında İslâm âlimleri, Kur'ân'ı doğru anlamaya dair görüşler ortaya koymuşlar ve bazı kâideler belirlemeye çalışmışlardır. İslâm âlimlerinin bu kriterleri belirlemedeki asıl hedefi; murâd-ı ilâhiyi tespit edebilmek ve bunu sonraki nesillere doğru şekilde aktarmaktır.

Tarihi bağlamda Kur'ân'ı anlamaya dair ilk eser olması hasebiyle Muhâsibî'nin hicrî üçüncü asırda telif ettiği *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân* isimli eseri tezimizin inceleme alanına giren birinci örneğimizdir. İslâmî ilimlerin tedvin edildiği hicrî dokuzuncu asırda eserini farklı bir bakış açısıyla kaleme alan Kâfiyeci'nin *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr* isimli eseri ikinci örnek, son dönem müelliflerinden Subhî Sâlih'in *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân* isimli eseri ise son örnektir.

'Muhâsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih Örneğinde Tefsîr Usûlü ve İçeriği' adını verdiğimiz tezimizin giriş bölümünde bu müelliflerin hayatlarını ve öne çıkan yönlerini ortaya koyduk. Özellikle eserlerinin oluşumunda etkili olan sebep ve şartlara vurgu yaptığımız bu bölümde, müelliflerin ilmî yönleri ve eserleri hakkında da bilgiler sunduk.

Tezimizin birinci bölümünde, Kur'ân'ı anlama özelinde kronolojik olarak üç farklı merhalede yazılmış eserleri ele aldık. Bu alanda telif edilen diğer örnekleri de göz önünde bulundurarak her merhaleyi birer örnek üzerinden araştırdık. Bunun neticesinde Tefsîr Usûlü, Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsîr kavramlarının anlam çerçevesi ve içeriklerinde zaman zaman farklılık ve tedâhüller olduğunu tespit ettik.

Ayrıca sözü edilen kavramların tam olarak neyi ifade ettiği hususunda da bir netlik olmayıp belirsiz noktalar olduğunu müşâhede ettik. Böylece Kur’ân’ı anlamaya dair öne çıkan bu üç kavramın anlam ve içerik analizlerini bu bölümde gerçekleştirerek Tefsir Usûlü’nün anlam ve içeriğine dair teklifimizi ortaya koyduk.

İkinci bölümde Muhasibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih’in eserlerinin içeriğini, hangi konuları işlediklerini ve konular bağlamında savundukları görüşleri belirledik. Bu bağlamda birinci bölümde dile getirdiğimiz hususları örnekleriyle açıklamaya çalıştık.

Üçüncü bölümü ise iki kategoride ele aldık. Birinci başlık altında ilgili eserlerin analizini yaparak Kur’ân’ı anlamaya dair müelliflerin kendi görüşlerinin neler olduğunu ortaya koyduk. İkinci başlık altında ise eserlerin, Tefsir Usûlü açısından değerlendirmesini yaptık.

Tefsir Usûlü’ne dair yeni bir teklif ışığında yaptığım bu çalışmanın her aşamasında, ufuk açıcı görüş ve tavsiyelerinden istifade ettiğim danışman hocam Prof. Dr. Sevgi TÛTÛN’e, tezimin farklı evrelerinde ilmî birikimlerinden yararlandığım hocalarım Doç. Dr. İskender ŞAHİN, Doç. Dr. Hakkı KARAŞAHİN ve Dr. Öğr. Üyesi İzzet MARANGOZOĞLU’na teşekkürü bir borç bilirim.

Akif YILDIRIM
İzmir - 2021

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN ADI

Muhâsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih Örneğinde Tefsir Usûlü ve İçeriği

2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE KAPSAMI

Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyetleri, ilk dönemden günümüze kadar Tefsir ilmi içerisinde kabul edilmiştir. Hz. Peygamber'le başlayan bu süreç, tedvin döneminden günümüze kadar sistematik bir şekilde devam edegelmiştir. Nüzûlünden beri aslını muhâfaza Kur'ân, her dönemde bazı nedenlere bağlı olarak farklı yöntemlerle yorumlamaya tabi tutulmuş ve buna bağlı olarak yorumlarda da farklılıklar kendini göstermiştir. Metin sabit olmasına rağmen metinden elde edilen yorumların farklılık göstermesinde insan faktörünün etkili olduğu aşîkârdır.

İlk dönemde Ulûmu'l-Kur'ân kavramı ile yorumun alt bilgisini oluşturmaya çalışan âlimler, daha sonra Kavâidü't-Tefsir ve Tefsir Usûlü kavramları ile anlama ve yorumlama çabasında bir yöntem geliştirmeye gayret etmişlerdir. Ancak ileriki zamanlarda bu kavramların anlam olarak karşılığı net bir şekilde belirlenememiştir. Ayrıca bu alanda yazılan eserlerdeki içerik karmaşası sebebiyle bu kavramların Tefsir ilmindeki konumlarının ne olduğu tartışılmıştır. Tefsir Usûlü merkezinde gelişen bu tartışma, Tefsir ilminin bir usûlünün bulunmadığı eleştirisine kadar gitmiştir.

Tefsir, Fıkıh, Hadis, Kelâm gibi İslâmî ilimlerde farklı anlamlarda kullanılan usûl kavramının, Tefsir ilmindeki karşılığını belirlemek adına bazı görüşler ileri sürülmüştür. Ancak teklif olarak sunulan bu görüşlerin ilgili eserlerle arasındaki içerik uyumsuzluğu, bu alandaki belirsizliğin giderilmesi ihtiyacını doğurmuştur. Bu sebeple tezimizin problematiği 'Tefsir Usûlü'nün mâhiyeti'dir.

Bu araştırmamızın kapsamı ise Tefsir Usûlü özelinde, Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir kavramlarının anlam ve içeriklerini belirlemek; daha sonra

kavramsal çerçevesi belirlenen bu üç kavramı, Tefsir Usûlü ilminin üç merhalesi sayılabilecek dönemlere ait birer eser örneğinde incelemektir. İlk merhalenin örneği olarak Muhâsibî'nin *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, ikinci merhalenin örneği olarak Kâfiyeci'nin *et-Tefsîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, üçüncü merhalenin örneği olarak da Subhî Sâlih'in *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri ele alınacaktır. Araştırmamızda öncelikle bu üç eserin Kur'ân'ı anlamaya dair görüşleri değerlendirilecek; daha sonra teklif olarak sunduğumuz Tefsir Usûlü açısından nerede oldukları incelenecektir.

3. ARAŞTIRMANIN METODU

Çalışmamızın metodu; sosyal bilimler araştırma yöntemlerinden teori oluşturmaya merkeze alan 'Nitel Araştırma Yöntemi'dir. Verileri toplama tekniği olarak Nitel Araştırma Yöntemi'nin 'doküman incelemesi' esasını dikkate alınmıştır. Toplanan verilerin analizi ve veriler arası ilişki yapılarının tanımlanması ve yorumlanması da 'içerik analizi'ne dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. Teorimizi ortaya koyarken takip ettiğimiz metod ise; tek tek verilerden yola çıkarak genel yargılara ulaşmayı hedefleyen 'tümevarım' yöntemidir.

Çalışmamızda kavramsal çerçeve -ilk dönemden günümüze kadar- Kur'ân'ı anlamaya dair yazılan eserler üzerinden tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca konunun daha iyi anlaşılması açısından tefsir kaynakları dışında İslâmî ilimlere dair diğer kaynaklarından da yararlanılmıştır. Bunu yaparken her bir eser kronolojik ve kendi bağlamı çerçevesinde okumaya tabi tutulmuştur. Günümüzde Tefsir Usûlü'ne dair teklif edilen çeşitli yaklaşımlar da tahlil edilmiş ve konu çerçevesinde değerlendirilmiştir. Yapılan değerlendirmeler sonucunda yeni bir Tefsir Usûlü anlayışı teklif edilmiştir. Son olarak araştırmamıza konu olan eserler, önce Kur'ân'ı anlamaya dair kendi yaklaşımları çerçevesinde ele alınmış; daha sonra ise sunduğumuz Tefsir Usûlü açısından bu eserler değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

4. MÜELLİFLERİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

4.1. Hâris el-Muhâsibî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri

4.1.1. Hayatı ve İlmî Kişiliği

Muhâsibî hakkında yaptığımız detaylı araştırma neticesinde elde ettiğimiz bilgi ve verilerin yeterince net olmadığını ve hatta hayatının bazı bölümleri (çocukluk, gençlik, evlilik ve çocukları) ile ilgili hiçbir bilgi bulunmadığını görmekteyiz. Bu sebeple onun hayatı ile ilgili net bilgiler olan hususlardan yola çıkıp net olmayan hususlara da rivâyetler ışığında açıklık getirmeye çalışacağız. 165/781 yılında¹ Basra'da² bazı kaynaklara göre ise Bağdat'ta³ doğan Hâris el-Muhâsibî'nin asıl adı Ebû Abdillâh⁴ el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî'dir.⁵ Sem'ânî, Hâris'in el-Muhâsibî nisbesini almasını, nefis muhasebesindeki titizliğine⁶ veya yanında taşıdığı çakıl taşlarını zikir esnasında saymasına⁷; Hüseyin Kuvvetlî, şüpheli şeylerden sakınmasına⁸; Margaret Smith ise bir sözü iyice düşünüp tartmadan söylememesine⁹ bağlar. Bu bilgiler ışığında Hâris'in, el-Muhâsibî nisbesini alması - ilgili rivâyet ve

¹ Kaynaklarda Muhâsibî'nin doğum tarihine ilişkin net bir bilgiye ulaşamadık ancak onun hakkında araştırma yapan veya biyografisini yazan müellifler, ya tahmini bir tarih belirtmişler ya da onun doğum tarihi ile ilgili 'h.II/m.VIII. y.y. ortaları' diye muğlak bir ifade kullanmışlardır. Hâris b. Esed el-Muhâsibî, 'Muhakkik Mukaddimesi', *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, (Tahkik: Hüseyin Kuvvetli) Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1971, s.12; Margaret Smith, *An Early Mystic of Baghdad*, Londra, 1935, s.5; Abdülhâlim Mahmud, *Üstâzu's-Sâirîn el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî*, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1992, s.29; Fuat Sezgin, Muhâsibî'nin doğum tarihinin tahminen 170/786 olduğunu belirtir. Bkz: Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrif*, Leiden, 1967-1984, c.1, s.639.

² Muhammed b. el-Hüseyin es-Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, (Tahkik: Ahmed eş-Şirbâsî), Kahire: Kitabu's-Şa'b, 1998, s.21.

³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, (Tahkik: Rıza Teceddüd), Tahran, 1971, s.236; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Hindistan: Derîetü'l-Meârifî'n-Nizâmîyye, 1957, c.2, s.134

⁴ Ebû Abdillâh künyesi Muhâsibî'nin evlenip çocuk sahibi olduğuna delâlet etse de biz kaynaklarda ne onun evlendiğine ne de çocuk sahibi olduğuna dair bir bilgiye rastladık. Ancak Kuvvetli, bu nispet sebebiyle onun evlenmiş olabileceği kanaatindedir ki biz de aynı kanaatteyiz. Bkz: Muhâsibî, 'Muhakkik Mukaddimesi', *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.18

⁵ Hatîb el-Bağdâdî Ebû Bekr Muhammed b. Ali, *Târih-u Bağdat*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011, c.8, s.207; Tâcuddîn Ebû Nasr Abdulvâhhab es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, (Tahkik: Abdulfettah Muhammed – Mahmud Muhammed et-Tanâhî), Kahire: Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabî, tsz, c.2, s.275; Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriye*, (Tahkik: Abdülhâlim Mahmud – Mahmud b. Eş-Şerif), Kahire: Daru's-Şa'b, tsz, s.57; Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Manzur et-Temimî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, (Tahkik: Abdurrahman b. Yahya vd.), Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988, c.5, s.207.

⁶ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, c.2, s.275.

⁷ es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, c.5, s.207; Erginli, Zafer, 'Muhâsibî', *DİA*, c.31, s.13.

⁸ Muhâsibî, 'Muhakkik Mukaddimesi', *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.20.

⁹ Smith, *An Early Mystic of Baghdad*, s.6.

görüşleri de cem ettiğimizde - onun dinî konulardaki hassasiyetini bizlere göstermektedir. Babasının Kaderî¹⁰ veya Vâkıfî¹¹ olduğu, annesinin ise Kaderî olmadığı kaynaklarda nakledilmektedir.¹²

Babasının Kaderî olması sebebiyle babası ile fikrî alanda devamlı çatışma yaşayan Muhâsibî'nin, babasını tekfir ettiğine dair rivâyetler¹³ olsa da biz bunları isabetli bulmuyoruz. Annesi ile babasının aynı dinden olmadıkları gerekçesiyle babasından annesini boşamasını isteyen Muhâsibî'nin¹⁴, aynı dinden olmayan kimselerin birbirlerine varis olamayacaklarını bildiren hadis¹⁵ sebebiyle de babasından gelen mirası reddettiği nakledilmiştir.¹⁶

Muhâsibî'nin babasına karşı takındığı tavrı (annesini boşatmak istemesi, redd-i miras yapması vs.) diğer kaynaklarla mukâyese ettiğimizde, nakillerde bir aşırılık olduğu kanaatini taşıyoruz. Zira Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*'da fikrî mücadelesinin en çetin muhalifleri olan Mu'tezîle ve Râfıza'yı bile tekfir etmemiştir.¹⁷ Genelde Tabakât ve tarih kitaplarında geçen bu rivâyetler gerçekten vuku bulan olaylar ise Muhâsibî'nin

¹⁰ Abdulkâhir Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, (Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdulhamit), Beyrut, 1990, s.358; Salâhuddîn Halîl Aybek es-Safedî, *Kitabu'l-Vâfî bi'l-Vefeyât*, Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi's-Şerkıyye, 2009, c.11, s.257; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c.2, s.134; es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, c.2, s.277; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-u Bağdat*, c.8, s.210; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, c.5, s.207; Abdulkahir Bağdâdî, Kaderiyye'yi; 'İnsanların eylem ve irâde özgürlükleri bulunduğunu ileri süren Mu'tezîle mezhebi' olması sebebiyle Müslümanlar tarafından bu şekilde isimlendirildiğini dile getirir. Bkz: Abdulkahir Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s.114-115; Orhan Hançerlioğlu, *İslâm İnançları Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, s.223; İlyas Üzümlü, 'Kaderiyye', *DİA*, c.24, s.64; Kuvvetli de Kaderî'den kastın Mu'tezile olduğunu söyler. Bkz: Muhâsibî, 'Muhakkik Mukaddimesi', *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.13; Muhâsibî'nin babası ile alakalı olarak Kaderî'nin ne olduğu hem İslâmî hem de batılı kaynaklarda tartışılmış, bazı kaynaklarda Mu'tezîle ile aynı kabul edilirken bazılarının da ise farklı bir düşünce sistemi olarak görülmüştür. Bkz: İrfan Abdulhamit, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, (terc: Saim Yeprem), İstanbul: Marifet, 1983, s.96-98.

¹¹ es-Safedî, Muhâsibî'nin babasının Vâkıfî oluşunu şu şekilde açıklar: O 'Kur'ân'ın mahlûktur' söylemi karşısında sessiz kalan biridir. Bkz: es-Safedî, *Kitabu'l-Vâfî bi'l-Vefeyât*, c.11, s.257.

¹² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-u Bağdat*, c.8, s.210.

¹³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-u Bağdat*, c.8, s.210.

¹⁴ Muhâsibî'nin babası ile olan ilişkisinin boyutunu bize özetleyen olayı râvî şöyle anlatır: "Bir gün Hâris b. Esed'i Bâbu't-Tak'ta babasının yakasına yapışmış bir vaziyette gördüm. Etrafı kalabalıkken babasına 'Annemi boş. Zira sen ayrı dindensin o başka bir dinden". Bkz: Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-u Bağdat*, c.8, s.210; es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, c.2, s.277.

¹⁵ "İki ayrı dinden olan birbirine mirasçı olamaz", Ebû Dâvûd, *Ferâiz*, 10; Tirmizî, *Ferâiz*, 16.

¹⁶ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, c.2, s.277; Muhâsibî'nin öğrencisi Cüneyd-i Bağdâdî, onun bu mirastan hiçbir şey almadığını söylemiştir. Bkz: Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-u Bağdat*, c.8, s.210.

¹⁷ Muhâsibî, tekfir kavramını *Fehmü'l-Kur'ân*'da sadece nesh konusunda dile getirir: "Kim nesh edilen hükmün vacip olduğunu, onu nesh eden ikinci hükmün vacip olmadığını bile iddia ederse kâfir olur". Bkz: Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.367.

bu tutumu; babasının küfrü dolayısıyla değil kendisinin dinî konulardaki hassasiyeti sebebiyle olması muhtemeldir. Çünkü onun bu düşüncesinden (redd-i miras) vazgeçtiğinin ipuçları, ömrünün son dönemlerinde kaleme aldığı ‘*el-Mesâil fî A ‘mâli’l-Kulüb ve’l-Cevârih*’ adlı eserinde yer almaktadır.¹⁸

Dönemin hadis ekolünün temsilcisi olan Ahmed b. Hanbel’in öğrencilerinin aşırı tutuculuğu ve katı politikası sebebiyle Muhâsibî, ömrünün son yıllarını kendisini toplumdan tecrit ederek geçirmiş ve 243/857 tarihinde vefat etmiştir.¹⁹

4.1.2. Muhâsibî’nin Hocaları ve Talebeleri

4.1.2.1. Hocaları

İlimlerin tedvin edildiği ilk dönemde yaşayan Muhâsibî, hem Mu’tezile hem de Ehl-i Sünnet’in hâkim olduğu bir dönemde yaşamıştır. Ancak her iki dönemde de bazı sıkıntılarla karşılaşmıştır. Bu sıkıntılar onun eğitim aldığı zaman diliminde çok fazla olmasa da - birazdan örneklerini sunacağımız - öğrenci yetiştirdiği ve ders verdiği dönemlerde daha çok ortaya çıkmıştır.

Muhâsibî’nin ders aldığı hocaların farklı alanlardan olması onun hemen hemen bütün dinî ilimlerde derinleşmesine katkı sağlamıştır. Özellikle ‘zâhirî ve bâtinî’ ilimlere olan vukufiyeti sebebiyle Bağdat ve Basra gibi ilim merkezlerinde dikkatleri üzerine çektiği bazı kaynaklarda nakledilmektedir.²⁰

Muhâsibî hakkında yapılan biyografi çalışmaları ve Tabakât kitaplarında Huşeym b. Beşir el-Vâsitî (ö.183/799), Abbâd b. el-Avvâm (ö.185/800), Nûh b. Ebî

¹⁸ Hâris b. Esed Muhâsibî, *el-Mesâil fî A ‘mâli’l-Kulüb ve’l-Cevârih*, (Tahkik: Abdulkadir Ahmet Ata), Mısır: Âlemü’l-Kütüb, 1966, s.212.

¹⁹ İbn Hacer, *Tehzibü’t-Tehzib*, c.2, s.135; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Mizânu’l-İtidal fî Nakdi’r-Rical*, (Tahkik: Muhammed Muavviz – Ahmed Abdulmevcud), Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1995, c.2. s.165; Ebû Sa’d Abdülkerim b. Muhammed b. Manzur et-Temimî es-Sem‘ânî, *el-Ensâb*, c.5, s.208; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-u Bağdat*, c.8, s.211; İbnü’l-Esir el-Cezerî, *el-Kâmil fî’t-Tarih*, (Tahkik: Abdullah el-Kâdi-Muhammed el-Dakkak), Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2010, c.6, s.128; Muhâsibî, ‘Muhakkik Mukaddimesi’, *Risâletü’l-Müsterşidin*, (Tahkik: Abdulfettah Ebû Gudde), Halep: Mektebetü’l-Matbuati’l-İslâmiyye, 1964, s.14.

²⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-u Bağdat*, c.8, s.207; es-Sülemî, *Tabakâtu’s-Sûfiyye*, s.21; es-Sem‘ânî, *el-Ensâb*, c.5, s.207; es-Sübkî, *Tabakâtu’s-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*, c.2, s.275.

Meryem (ö.173/789) ve Mervan b. Şuca' (ö.184/800)'nın isimleri hocaları arasında sayılmaktadır.²¹

Bu isimlerin yanı sıra bazı araştırmacılar İmam Şâfi' (ö. 204/820)'yi Muhâsibî'nin hocaları arasında zikretse²² de İbn Salah bu bilginin kesin olmadığını ve bu şüpheli rivâyete dikkatle yaklaşılması gerektiğini dile getirmiştir.²³

Muhâsibî'nin en önemli ve kendisinden en çok ders aldığı hocası olarak da Yezid b. Hârûn (ö. 206/821) ismi nakledilmektedir.²⁴ Bununla birlikte Kur'an ilimleriyle ilgili olarak ilk tahsilini *Fehmü'l-Kur'ân*'da kendisinden çokça hadis rivâyetinde bulunduğu Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'dan (ö. 224/838) aldığı kanaatindeyiz.

Muhâsibî'nin doğum tarihi ile sözü edilen ilim ehlinin vefat tarihlerini karşılaştırdığımızda Muhâsibî, hocalarından aldığı eğitimini en geç 35-40 yaşlarında tamamlamıştır.

Bu isimlerin yanı sıra başka isimler de rivâyetlerde Muhâsibî'nin hocası olarak geçmektedir. Hilmi Ziya Ülken'in, Hasan el-Basrî'yi (ö. 110/728) Muhâsibî'nin hocası olarak kaynak göstermeden zikretmesi²⁵ de bunlardandır. Ülken, her ne kadar bu düşüncede olsa da bu rivâyet, tarihi verilerle örtüşmemektedir. Hasan el-Basrî'nin 110/728'de vefat etmesi ve Muhâsibî'nin 165/781'de doğması sebebiyle birbirlerini görmeleri imkânsızdır. Bu nedenle Hasan el-Basrî'yi Muhâsibî'nin hocaları arasında zikretmek isabetli görünmemektedir. Ancak Muhâsibî'nin, Hasan el-Basrî'nin fikir dünyasına vâkıf olduğu da bilinmektedir.²⁶

Muhâsibî'nin hocaları ve öğrencileri ile ilgili bilgiler verirken tek isim veren müellifler de mevcuttur. Hocalarıyla ilgili tek isim belirten kaynaklar Yezid b.

²¹ Muhâsibî, 'Muhakkik Mukaddimesi', *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.40.

²² Muhâsibî, 'Muhakkik Mukaddimesi', *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.17.

²³ İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, c.2, s.136.

²⁴ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, c.2, s.276; ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidal*, c.2, s.165; Yezid b. Harun, Muhâsibî'nin *Fehmü'l-Kur'ân*'da kendisinden en çok hadis rivâyet ettiği hocasıdır.

²⁵ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1957, s.118.

²⁶ Muhâsibî, 'Muhakkik Mukaddimesi', *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.25; İbn Hacer'in '*Takrîbü't-Tehzib*' ve '*Tehzibü't-Tehzib*'inde Muhâsibî'nin hocaları ile ilgili yukarıda verdiğimiz isimlere ek başka isimler de geçmektedir. Ancak bu isimler ile ilgili net bilgiler elde edemediğimiz için burada vermeyi uygun bulmuyoruz. İsimlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: İbn Hacer, *el-Askalânî, Takrîbü't-Tehzib*, (Tahkik: Muhammed Avvâme), Dimeşk: Dâru'r-Reşîd, 1986, s.29, 92, 105, 291, 475, 519, 527, 574, 581; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, c.2, s.134-136.

Harun'u, öğrencilerinden tek isim belirtenler ise Muhammed b. Mesrûk'u (ö. 298/911)nakletmişlerdir.²⁷

4.1.2.2. Talebeleri

Muhâsibî'nin yetiştirdiği talebelere ve katıldığı öğrenci halkalarına dair yaptığımız araştırma neticesinde, özel olarak ilgilendiği ya da yetiştirdiği herhangi bir isme rastlamadık. Bununla birlikte Muhâsibî'nin eğitim faaliyetinden uzak kalmadığını da düşünüyoruz. Çünkü her ne kadar talebe yetiştirmek için özel bir gayret sarf etmemiş olsa da insan yetiştirmek ve Müslümanları bilinçlendirmek için mücadele ettiğini hayatının farklı kesitlerinden anlıyoruz. Bazı kaynaklarda onun sohbet ve dersler eşliğinde toplantılar yaptığı²⁸ ve en meşhur talebesinin de Muhammed b. Mesrûk (ö.298/910)olduğu bildirilmektedir.²⁹

Muhammed b. Mesrûk'a ilave olarak Ma'ruf-ı Kerhî (ö.200/816), Seri' es-Sekatî (ö.251/865) ve Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909)'nin³⁰ de Muhâsibî'den ders aldığına veya onun sohbet halkalarına katıldığına dair rivâyetler³¹ olsa da döneme dair kesin bilgilerin olmaması sebebiyle bu bilgilerin teyide muhtaç olduğunu düşünüyoruz.

4.1.3. Siyâsal ve Sosyal Çevre

Bir insanın hayatında onu yetiştiren sosyal, siyasi ve ilmî çevrenin önemli bir yeri vardır. Çünkü bu çevreler; o kimsenin düşünce yapısının şekillenmesinde, herhangi bir görüşe karşı olumlu ya da olumsuz tavır almasında etkin bir rol oynamaktadır. Bu sebeple biz de Muhâsibî'nin hayatını sunarken onu yetiştiren/şekillendiren çevrelerin analizini yapmaya çalışacağız.

Muhâsibî'nin yaşadığı hicrî 165-243 (m.781-857) yıllarını kapsayan dönemde, iktidarda Abbasîlerin olduğu ve halifelik makamında sırasıyla Harun Reşid (h.170-

²⁷ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, c.2, s.276; ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidal fî Nakdi'r-Rical*, c.2, s.165; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, c.5, s.207.

²⁸ ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidal fî Nakdi'r-Rical*, c.1, s.199.

²⁹ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, c.2, s.276; ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidal fî Nakdi'r-Rical*, c.2, s.165; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, c.5, s.207.

³⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-u Bağdat*, c.8, s.211.

³¹ Muhâsibî, 'Muhakkik Mukaddimesi', *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.54.

193), el-Emîn (h.193-198), el-Me'mûn (h.198-218), el-Mu'tasım (h.218-227), el-Vâsık (h.227-232) ve el-Mütevekkil (h.232-247)'in bulunduğu bilinmektedir.³²

Muhâsibî'nin yaşadığı zaman diliminde İslâmî ilimler yeni teşekkül etmeye başlamış ve bu süreçte bazı problemler ve fikrî ayrışmalar ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte ilim ehlinin söz konusu problemlere siyasî ve itikadî açıdan farklı tavır alması, dönemin biraz daha sert tartışmalarla geçmesine zemin hazırlamıştır.³³

Muhâsibî'nin yaşadığı dönemde toplum fikrî anlamda üç ana gruba bölünmüştür. Bunlar; Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği hadis ekolü, devlet idaresinde bulunan Mu'tezile ve son olarak da Muhâsibî önderliğindeki Sûfiyye ekolüdür.

Dönemin siyasî tarihine gelince; Muhâsibî'nin doğduğu tarih 165/781 olarak kabul edildiğinde onun çocukluk dönemine tekâbül eden süreçte devlet yönetiminde Abbasî halifelerinden Harun Reşit (ö.193/809) bulunmaktadır. Me'mun, Harun Reşit'in veliahtı olan ardından iktidara gelen el-Emîn'i devre dışı bırakmak için Bağdat'ı kuşatmış ve el-Emîn'i öldürerek iktidarı ele geçirmiştir.³⁴

İmam Mâlik'in Halife Mansur'un azledilmesine dair fetva vermesinden dolayı Hadis ekolünden uzaklaşan idare, rey ekolü olan Kûfe-İrak ekolüne yaklaşmıştır. Bu da akli, naklin önüne geçiren Mu'tezile için büyük bir fırsat doğmasına yol açmıştır.³⁵

Bununla birlikte Halife Mansur döneminde başlayan tercüme faaliyetleri hız kazanmış, Me'mûn ile birlikte devletin resmi ideolojisi olan Mutezilî düşünce artık halka dikte edilir duruma gelmiştir.³⁶

218/833'te Me'mûn'un vefatıyla yerine Mu'tasım halife olarak geçmiş ve onun bıraktığı misyonu aynı şekilde devam ettirmiştir. Hatta İbn Ebî Duâd'ı³⁷ kendisine

³² Hakkı Dursun Yıldız, 'Abbasiler', *DİA*, c.1, s.31-48.

³³ Ayrıntılı bilgi için bkz: Hüseyin Kuvvetli, "*Mustalahu'l-Muhâsibî fî Siyâkı Asrihi*", Beyrut: Havliyyetü Fer'î'l-Adabî'l-Arabîyye, 1981, c.1, s.279-287.

³⁴ Ebi'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevher*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005, c.3, s.338-340.

³⁵ Fuad Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara: DİB Yayınları, 1984, s.149-150; Ahmet Özel, 'Malik b. Enes', *DİA*, c.27, s.508.

³⁶ Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi*, İstanbul: Gonca, 1986, c.3, s.309; Şevki Dayf, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, Kahire: Dâru'l-Mearif, Tsz, c.4, s.45.

³⁷ Abbâsî Devleti'nde başkadılık yapan ve mihne olayında etkili olan Mu'tezilî âlim. Bkz: Yusuf Şevki Yavuz, 'İbn Ebû Duâd', *DİA*, c.19, s.430.

danışman olarak ataması³⁸, ‘Kur’an mahlûktur’ görüşünü daha şiddetli biçimde dayatmasına sebep olmuştur.³⁹

Muhâsibî, el-Emîn ile Me’mûn arasındaki çekişmenin savaşa dönüşmesiyle insan hayatının ne kadar değersiz olduğunu görmüş ve çatışmanın asıl sebebi olan akıl-hadis çatışmasından mevcut duruma bir çözüm üretilemeyeceğini anlamıştır. Özellikle ‘Halku’l-Kurân’ meselesi sebebiyle gerilen ortamda muhaddis Huzâi ve Buveytî’nin katledilmesi, Mu’tezîlenin iktidarını etkin kılma çabalarındandır.⁴⁰ Bununla birlikte Mu’tezîle mezhebini benimseyen iktidar, muhaddis Ahmed b. Hanbel’i ev hapsinde tutmuş⁴¹; Basra valisine ilim adamlarının Kur’an’ın mahlûk olduğu görüşü çerçevesinde imtihan edilmesini emreden bir mektup yazmıştır.⁴² Tüm bunlar, o dönemdeki akıl-nakil çatışmasına birer misal olarak görülebilir.

İktidarda oldukları dönemler zulümlerle anılan Mu’tezîle mezhebini benimseyen üç halifenin sonuncusu Vâsık’tan sonra halife olan Mütevekkil’in sünnî anlayışı benimsediği söylense de kendinden önceki üç halife ile aynı tavrı sergilediği durumlar ve sert tedbirler aldığı olaylar vuku bulmuştur.⁴³

Muhâsibî döneminin siyasi tarihi ile ilgili anlatılması gereken birçok olay gerçekleşmişse de biz bu kadarı ile yetinip o dönemde oluşan ilmî çevre ile ilgili de bilgi vermek istiyoruz.

4.1.4. İlmî ve Fikrî Çevre

Bu dönemdeki ilim ve kültür seviyesini tam olarak anlayabilmemiz için Muhâsibî ile aynı zaman diliminde yaşayan İmâm-ı Mâlik (ö. 179/795), İmâm-ı Ebû Yusuf (ö. 182/798), Yahya b. Sellâm (ö. 200/815), Marûf-i Kerhî (ö. 200/816), İmâm-ı Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805), İmâm-ı Şâfiî (ö. 204/820), Ferrâ (ö.207/822), Ebu Ubeyde (ö. 209/824), Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826), Nazzâm (ö.

³⁸ Mes’ûdî, *Mürucu’z-Zeheb*, c.4, s.40.

³⁹ Ahmet b. Hanbel’e, bu görüşün kırbaçlanarak kabul ettirilmeye çalışılması ve onun da bunu reddetmesi bu zulme örnek olarak gösterilen olaylardır. Mes’ûdî, *Mürucu’z-Zeheb*, c.4, s.43.

⁴⁰ Mes’ûdî, *Mürucu’z-Zeheb*, c.4, s.63; M.Yaşar Kandemir, ‘Ahmet b. Nasr el-Huzâi’, *DİA*, c.2, s.110.

⁴¹ Mes’ûdî, *Mürucu’z-Zeheb*, c.4, s.63.

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *el-İber fî Haberi men Ğaber*, (Tahkik: Fuad Seyyid-Selahaddin el-Müneccid), Kuveyt: Vezâratü’l-İrşâd, 1960, c.1, s.407,409.

⁴³ Mes’ûdî, *Mürucu’z-Zeheb*, c.4, s.95-99.

231/845), Abdullah b. Küllâb (ö. 240/854), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi âlimleri göz önünde bulundurmamız gerekir.

O dönemde mezhebî eksende gerçekleşen ve siyasî otoriteyi etkileyen ‘Halku’l-Kur’an’ tartışmasında, Muhâsibî de fikrî düzeyde bir tavır sergilemiştir. Muhâsibî’nin, ‘Kur’an mahlûktur’ görüşünü benimseyen Mu’tezile’ye karşı yaklaşımı genelde onların bid’at ehli olduğu şeklindedir.⁴⁴

Muhâsibî’nin Şia ile münasebetine gelince o, Mu’tezile’yi muhatap aldığı kadar Şia’yı muhatap almamış ancak yine de bazen Şia’yı Mu’tezile’den daha sert bir dille eleştirmiş hatta onlardan bir grubu tekfir etmiştir.⁴⁵

Mu’tezile ve Şia ile ilmî mücadele içinde olan Muhâsibî fıkıh ehlini de; gönül ilminden gafil olmaları, usûl ve muamelât ilmini öncelemeleri, kendilerini cedel ve araştırmaya hasretmeleri noktasında eleştirmiştir.⁴⁶

Dönemindeki farklı ekollerle iletişim halinde olan Muhâsibî, şahit olduğu ilmî çatışmalardan serzenişte bulunarak bir yol ayrımına girmiş ve kendini zühd hayatına adanmıştır.⁴⁷

Muhâsibî’nin hayatına baktığımızda ona bu kırılmayı yaşatan ve düşünce değişimine neden olan iki hadis-i şerif dikkatimizi çekmektedir.⁴⁸ İlki “Ümmetim yetmiş iki fırkaya ayrılacak, biri hariç hepsi cehennemdedir”⁴⁹, ikincisi ise “İslâm garip olarak geldi garip olarak dönecektir. Ne mutlu o gariplere”.⁵⁰ Muhâsibî bu hadisler bağlamında, helak olmayan o bir fırkadan olmak için ‘Fırka-i Nâciye’yi aramaya başlamıştır.⁵¹

Bir arayış içindeyken tasavvufa yönelen Muhâsibî, benimsediği ‘Olay ve olgularda nass ve akli esas alma’ bakış açısını asla bırakmamıştır. Bu sebeple de sûfiler

⁴⁴ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s.363.

⁴⁵ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s.333; Muhâsibî’nin, aynı görüşe sahip iki farklı gruptan biri olan Râfıza’yı tekfir edip Mu’tezile’yi tekfir etmemesini Mu’tezile’nin iktadarda olup muktedir olmasıyla ilişkilendiriyoruz.

⁴⁶ Muhâsibî, ‘Muhakkik Mukaddimesi’, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s.32.

⁴⁷ Muhâsibî, ‘Muhakkik Mukaddimesi’, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s.20-21.

⁴⁸ Muhâsibî, *el-Vasâyâ evi’n-Nesâih*, (Tahkik: Abdulkadir Ata), Mısır, 1964, s.27.

⁴⁹ İbn Mâce, *Fiten*, 17.

⁵⁰ *Müslim, İmân*, 145.

⁵¹ Muhâsibî ‘Fırka-i Nâciye’yi arayışını şu cümlelerle ifade etmiştir: “Ümmetin durumunu tefekkür ettim. Mezheplerini, düşüncelerini inceledim. Bunlardan bana uygun olan, benim için takdir edileni anlamaya çalıştım. Sonuçta onların pek çoğunun ihtilafların derin denizinde boğulduğunu ve çok az bir grubun kurtulduğunu gördüm.”. Bkz: Muhâsibî, *el-Vasâyâ evi’n-Nesâih*, (Tahkik: Abdulkadir Ata), Mısır, 1964, s.28.

arasında hemen kabul görmemiştir. Çünkü Muhâsibî nass ve akli gerekçe göstererek o dönemde sûfiler arasında kabul gören ‘hulûl’⁵² ve ‘ittihad’⁵³ görüşlerini kabul etmemiş ve tasavvuftaki ‘hal’ kavramı üzerinde durarak bu ‘haller’in Kur’ân ve sünnetle kontrol altında tutulması gerektiğini savunmuştur.⁵⁴

Muhâsibî’nin yaşam mücadelesine baktığımızda, neredeyse dönemindeki bütün düşünce akımlarını anlamaya çalışmış ancak dine aykırı gördüğü yönleri eleştirmesi sebebiyle hemen hemen hepsinin düşmanlığını kazanmıştır. Muhâsibî’nin kelâmî konularla ilgilenmeye devam etmesi sebebiyle sûfiler de ‘nefsî kirlenme’ye sebep olduğu için ona karşı soğuk davranmışlardır.⁵⁵

O dönemde sûfiler arasında Muhâsibî’ye karşı oluşan algıyı daha net anlayabilmemiz için Seri’ es-Sekâtî’nin, Muhâsibî’nin öğrencisi olan Cüneyd-i Bağdadî’ye olan şu tavsiyesini göz önünde bulundurmamız gerekir: “Hâris el-Muhâsibî’nin ilmini, edebini al ancak kelâmî görüş ve reddiyelerini alma.”⁵⁶

Ama bütün bu gruplar arasında onu en sert eleştiren ve onu yalnızlığa iten ise Hanbelîler olmuştur. Ahmed b. Hanbel, Muhâsibî’nin takva üzere yaşantısını takdir etmesine rağmen dini anlama ve anlatma üslûbuna karşı olduğunu dile getirmiş ve insanları ondan uzaklaştırarak onu yalnızlığa sevk etmiştir.⁵⁷

Ayrıca tarihî veriler ışığında Ahmed b. Hanbel, Muhâsibî ile birebir karşılaşmamış, tartışmamış sadece bir arkadaşının evinde Muhâsibî’yi bir gruba sohbet ederken gizlice perde arkasından dinlemiş ve sonrasında da arkadaşına dönüp “...ne

⁵² Hulûl: Allah’ın veya sıfatlarının bazı eşyaya veya kişilere girmesi inancı. Bu inancın savunulduğu ekole de Hulûliyye denir ve onbir kola ayrılır. Bkz: Abdulkâhir Bağdâdî, *el-Fark Beyne’l-Firak*, s.254-255; Ancak el-Kâşânî, bu tanımı kabul etmez. Ona göre Hulûl, Allah’ın ve sıfatlarının kula girmesi değil onda zuhur etmesidir. Bkz: Abdurrazzak el-Kâşânî, *İstilahâtü’s-Sûfiyye*, (Tahkik: Abdulâl Şahin), Kahire: Dâru’l-Menar, 1992, s.179.

⁵³ İttihad: Vahdet-i Vücûd; kendi kendine var olan mutlak, bir ve gerçek varlığın temaşa edilmesi. Burada farklı iki aslî varlığa sahip olan şeyin birleşmesi söz konusu değildir. Eşyanın Hakk’ın karşısındaki konumu, bir şeyin gölgesinin o şey ile bağlantısı gibidir. Hakikatte gölge yoktur, mevcut ve asıl olan sahibidir. Bkz: Abdurrazzak el-Kâşânî, *İstilahâtü’s-Sûfiyye*, s.49-50; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2001, s.196.

⁵⁴ Muhâsibî, *el-Mesail fi A’mali’l-Kulûb ve’l-Cevarih*, (Tahkik: Abdulkadir Ahmet Ata), Kahire, 1969, s.163, 212; Erginli, ‘Muhâsibî’, *DİA*, c.31, s.15-16.

⁵⁵ el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Tekvînü’l-Akli’l-Arabî*, Beyrut: Merkez-u Dirâseti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 2009, s.277.

⁵⁶ Ebû Talip el-Mekkî, *Kutü’l-Kulûb*, Mektebet-ü Dari’t-Türas, (Tahkik: Mahmut İbrahim Muhammed) Kahire: Mektebet-ü Dâri’t-Türas, 2001, c.1, s.437.

⁵⁷ ez-Zehbî, *Mizanü’l-İ’tidal fi Nakdi’r-Rical*, c.1. s.199; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-u Bağdat*, c.8, s.211; el-Cabirî, *Tekvînü’l-Akli’l-Arabî*, s.277-278.

böyle dinleyen bir grup gördüm ne de bu adamın sözü gibi bir hakikat işittim. Ancak ben yine de senin onlarla arkadaşlık etmeni uygun bulmuyorum” demiştir.⁵⁸

Muhâsibî, kendi döneminde ortaya çıkan sıkıntılardan ve krizlerden hem maddî hem de manevî olarak etkilenmiş ve her fikri oluşumdan mutlak olarak bir baskı görmüştür. Ancak buna rağmen o, belki de daha sonra Gazalî’nin ortaya koyacağı döneminin toplumsal analizini, kendi döneminde yapmış ve bunu da eserlerine yansıtmıştır.

4.1.5. Eserleri

Hâris el-Muhâsibî’nin telif ettiği eserlerin sayısı hakkında net bir rakam veremesek de ona nispet edilen eserler hakkında kanaat belirtmemiz mümkündür. Zira her geçen gün Muhâsibî üzerine yapılan çalışma ve araştırmalar neticesinde kütüphanelerde ona aidiyeti kesin olan eserler gün yüzüne çıkmakta ve bu sayı değişmektedir.

Abdulfettah Ebû Gudde ‘*Risâletü’l-Müsterşidîn*’e yazdığı mukaddimede Muhâsibî’nin eserlerinin sayısının iki yüz civarında olduğunu nakleder.⁵⁹

Kuvvetlî, Hatîb el-Bağdadî’nin de rivâyet ettiği iki yüz rakamını, ikisinin de Bağdat’ta yetişmesi sebebiyle doğru olabileceğini söylese⁶⁰ de Erginli; bu eserlerden ona nispeti olanlarla ilgili yirmi dört⁶¹, Ebû Gudde yirmi bir⁶², DÎA yirmi iki⁶³, Abdulhâlim Mahmud yirmi iki⁶⁴ ve Altıntaş otuz iki⁶⁵ eser ismini zikretmiştir. Biz de Muhâsibî’nin eserleri hakkında Altıntaş’ın verdiği sayının yeni tahkik çalışmalarıyla artacağı kanaatindeyiz.

⁵⁸ ez-Zehebî, *Mizânu’l-İ’tidal fî Nakdi’r-Rical*, c.1. s.199.

⁵⁹ Muhâsibî, ‘Muhakkik Mukaddimesi’, *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s.12, 13.

⁶⁰ Muhâsibî, ‘Muhakkik Mukaddimesi’, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s.61.

⁶¹ Zafer Erginli, *İlk Sufilerde Nefis Kavramı – Haris Muhasibi Örneği*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2001, s.56.

⁶² Muhasibi, ‘Muhakkik Mukaddimesi’, *Risâletü’l-Müsterşidîn*, (Tahkik: Abdulfettah Ebû Gudde), Halep: Mektebetü’l-Matbuati’l-İslâmiyye, 1964, s.24-25; Ebû Gudde’nin naklettiği eser bilgileri arasında Muhâsibî’nin *Fehmü’l-Kur’ân*’ını göremiyoruz. Bunun sebebi olarak da Fehmü’l-Kur’ân’ın ilk tahkikinin 1971 yılında yapılmış olması ve Ebû Gudde’nin de *Risâletü’l-Müsterşidîn*’in tahkikini 1964 yılında tamamlamasına bağlıyoruz.

⁶³ Erginli, ‘Muhâsibî’, *DÎA*, c.31, s.15-16.

⁶⁴ Abdulhâlim Mahmud, *Üstâzu’s-Sâirîn el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî*, s.71-84.

⁶⁵ Hayrânî Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986, s.68.

Muhâsibî üzerine çalışma yapan ilim adamlarının eserlerine baktığımızda onlar, Muhâsibî'ye ait eserleri ya ona nispeti kesin olup olmaması bakımından ya da kronolojik olarak tasnif etmişlerdir.⁶⁶

Muhâsibî'nin gözden geçirdiğimiz eserlerini sunarken onları İslâmî ilimlere göre tasnif edip bu eserler hakkında kısaca bilgiler vereceğiz.

4.1.5.1. Tefsir

1- *Fehmü'l-Kur'ân ve Meânîhi - el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*⁶⁷: Tahkikini Hüseyin Kuvvetlî ve Halid Ramazan Osman Ahmed'in ayrı ayrı yaptığı bu eseri Veysel Akdoğan Türkçe'ye tercüme etmiştir. Muhâsibî'nin en hacimli teliflerinden olan bu eser yedi bölümden oluşmaktadır. Kur'ân'ın doğru anlaşılmasındaki parametreleri ortaya koyan Muhâsibî'nin, Tefsir Usûlü alanında yazdığı tek eseridir.

Bu eserin tamamen Kelâm alanında yazılmış bir eser olduğunu savunanlar⁶⁸ olsa da biz bu görüşü isabetli bulmuyoruz. Çünkü bu eserde dönemin izleri olan bazı kelâmî tartışmaların ele alınmış olması onun kelâmî bir eser olduğuna delil sayılamaz. Zîra eser isminden de anlaşılacağı üzere baştan sona Kur'ân'ı doğru anlamının kural ve kâideleri üzerine kaleme alınmıştır.

2- *Fehmü's-Sünen*: Tefsir ilmine dair kaynaklarda atıf yapılan bu esere ulaşamadık ancak Zerkeşî, eser ve müellif ismi vererek bu kitaptan alıntı yapmıştır. Erginli ise 'Süyûtî, aynı lafızlarla Muhâsibî'den nakletmiştir' demektedir.⁶⁹

⁶⁶ Muhâsibî'ye ait eserleri takdim ederken; Kuvvetli, Abdülhâlim Mahmud ve Kızılgeçit kronolojiyi, Erginli ve Filiz-Küçük ise eserlerin ona nipetini dikkate almıştır. Abdulfettah Ebû Gudde ve diğer araştırmacılar ise liste sırası ile eserlerini sunmuşlardır.

⁶⁷ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, (Tahkik: Hüseyin Kuvvetli), Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1971; Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân ve Meânîhi*, (Tahkik: Halid Ramazan Osman Ahmed) Riyad: Câmiatu'l-Meliki Suûd, 2015; Veysel Akdoğan, *Akl ve Kur'ân'ı Anlamak*, İstanbul: İşaret Yayınları, 2005

⁶⁸ Muhâsibî, 'Mütercim Mukaddimesi', *er-Riâye (Nefis Muhasebesinin Temelleri)*, (terc: Şahin Filiz - Hülya Küçük), İstanbul: İnsan Yayınları, 1998, s.54; Muhammed Kızılgeçit, *Hâris el-Muhâsibî'de Dini Davranışın Psikolojik Temelleri*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2015, s.47.

⁶⁹ Bedrettin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahkik: Ebi'l-Fadl ed-Dimyâtî), Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006, s.167-168; Celâleddin Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahkik: Fevâz Ahmed Zümerlî), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2010, s.156; Erginli, *İlk Sufilerde Nefis Kavramı – Hâris Muhâsibî Örneği*, s.56.

Erginli, rivâyetlerde geçen bilgiler hakkında Süyûtî'nin Muhâsibî'den doğrudan nakil yaptığını söylese de biz bunu isabetli bulmuyoruz. Çünkü Süyûtî'nin naklettiği rivâyet aynı lafızlarla Zerkeşî'de de geçmektedir.⁷⁰

4.1.5.2. Fıkıh

Fehmü's-Salât⁷¹: Muhammed Osman el-Huşt'un tahkik ettiği bu eseri Muhammed Coşkun Türkçe'ye tercüme etmiştir. Eserinde 'Salât' kavramının 'Sıla'dan türediğini, bu sebeple Allah'la ünsiyet yolunun namaz olduğunu dile getiren Muhâsibî; fikhî boyutuyla birlikte abdestin nasıl alınıp namazın nasıl kılınacağına da değinir.

4.1.5.3. Kelâm

Vahdetü'n-Nizâm ve Vahdaniyyetullah⁷²: Tahkikini Abdulkadir Ahmet Ata'nın yaptığı bu eser '*Faslun min Kitâbi'l-Azâme*' adıyla da bilinmektedir. Muhâsibî bu eserinde, Cenâb-ı Hakk'ın tek ilâh olduğunu Ehl-i Sünnet kelâmcılarının usûlüyle ispat etmeye çalışmış ve felsefe, astronomi ve biyoloji ile ilgili bazı konulara da yer yer değinmiştir.

⁷⁰ Muhâsibî'den nakil yapılan konu ise 'Kur'ân'ın Cem'i ve Tertibi' bölümünde şu şekilde geçmektedir: "Hâris el-Muhâsibî 'Fehmü's-Sünen' adlı kitapta: Kur'ân'ın yazılışı sonradan yapılan bir iş değildir. Allah Rasûlü (inen âyetleri) hemen yazdırıyordu. Ancak yazdırılan bu âyetler deri ve kemik parçaları ile hurma yapraklarının üzerinde dağınık bir haldeydi. Hz. Ebû Bekir dağınık olan bu âyetlerin bir araya toplanmasını ve yazılmasını emretti. Bu da Rasûlullah'ın evinde dağınık halde bulunan yapraklardan bir şey kaybolmaması için bir araya getirilerek tutturulması şeklindedir".Erginli, *İlk Sufilerde Nefis Kavramı – Hâris Muhâsibî Örneği*, s.56; Bedrettin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Kur'ânUlûmi'l-Kur'ân*, s.167-168; Celâleddin Süyûtî, *el-İtkân fî Kur'ânUlûmi'l-Kur'ân*, s.156; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013, c.1, s.140.

⁷¹ Muhâsibî, *Fehmü's-Salât*, (Tahkik: Abdulkadir Ahmet Ata), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986; Muhâsibî, *Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması*, (terc: Muhammed Coşkun), İstanbul: Harf Yayınevi, 2012.

⁷² Muhâsibî, *Vahdetü'n-Nizâm ve Vahdaniyyetullah*, (Tahkik: Abdulkadir Ahmet Ata), Kahire, 1977 (*Selâsü Resâil fî Akîdeti'l-Müslim*' adlı eserin içinde)

4.1.5.4. Tasavvuf

1- *Adâbü'n-Nüfûs - er-Risâle fi'l-Ahlâk*⁷³: Yüz on üç sayfadan oluşan bu eseri Abdulkadir Ahmet Ata⁷⁴ tahkik etmiştir. Eserinde nefsin ahlâkî davranışlarını irdeleyen Muhâsibî; Allah'ı bilme, salihlerin yolunu tutma, dil ve kalple yapılan ameller, tevbe, nefis muhasebesi, riyâ, doğruluk ve sabır gibi konuları işlemektedir.

2- *Risâletü'l-Müstersîdîn*⁷⁵ : Abulfettah Ebû Gudde'nin tahkik ettiği eserin birkaç farklı tercümesi vardır. Muhâsibî'nin, Kur'ân'a ve sünnete sarılmanın gerekliliği üzerinde durduğu bu eseri, tasavvuf ehlinde ve irşâd arayanlarda olması gereken hasletlerden bahseder.

3- *er-Ri'âye li Hukûkîllah*⁷⁶: Abdulkadir Ahmet Ata'nın tahkik ettiği bu eserin birkaç tercümesi bulunmaktadır. Muhâsibî'nin; Allah hakkına riâyet, nefis ve halleri, kötü hasletler ve arınma yolları gibi konuları ele aldığı eseri, ahlâk ve tasavvufun ayrı değil aynı olduğunu savunduğu eseridir.

4- *Şerhu'l-Ma'rife ve Bezlü'n-Nâsiha*⁷⁷: Salih Ahmet eş-Şâmî tarafından neşredilmiştir.

5- *Mâhiyyetü'l-Akl ve Ma'nâhu*⁷⁸: Tahkikini Hüseyin Kuvvetli'nin yaptığı felsefi-tasavvufî yönü olan bu eseri Veysel Akdoğan Türkçe'ye Tercüme etmiştir. Eserinde akli imanla, imanı da ahlâk ve amelle özdeşleştiren Muhâsibî, hırsı doğru düşünmenin önünde engel olarak tanımlamıştır.

6- *Ahkâmü't-Tevbe*⁷⁹: Abdulkadir Ahmet Ata tarafından neşredilmiştir.

⁷³ Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfûs*, (Tahkik: Abdulkadir Ahmet Ata), Beyrut, 1988.

⁷⁴ Muhâsibî'nin bazı eserlerini birden fazla kişi ayrı ayrı tahkik etmiştir. Ancak biz ilk veya en meşhur muhakkikin ismini vereceğiz.

⁷⁵ Muhasibi, *Risâletü'l-Müstersîdîn*, (Tahkik: Abulfettah Ebû Gudde), Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, Halep, 1964; Tercümeleri: Muhasibi, *Selefi Tasavuf (İrşat İsteyenler Risâlesi)*, (terc: Faruk Beşer) İstanbul: Nûn Yayıncılık, 2015; Haris el-Muhâsibi, *Ahlâkımız*, (terc: Hüseyin Nohut), İstanbul: Nebevî Hayat Yayınları, 2014; Muhâsibi, *Hakikati Arayanlara Kılavuz*, (terc: Mehmet Talha Odabaşı), İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2002.

⁷⁶ Muhâsibî, *er-Ri'âye li Hukûkîllah*, (Tahkik: Abdulkadir Ahmet Ata), Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, tsz; Tercümeleri: Muhâsibî, *er-Ri'âye (Nefis Muhasebesinin Temelleri)*, (terc: Şahin Filiz - Hülya Küçük), İstanbul: İnsan Yayınları, 1998; Muhâsibî, *Riya ve Korunma Yolları*, (terc: Âlim Yücer), İstanbul: Polen Yayınları, 2005.

⁷⁷ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife ve Bezlü'n-Nâsiha*, (nşr: Salih Ahmet eş-Şâmî), Kahire, 1969.

⁷⁸ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1971; Muhâsibî, *Akl ve Kur'ân'ı Anlamak*, (terc: Veysel Akdoğan), İstanbul: İşaret Yayınları, 2005.

⁷⁹ Muhâsibî, *Ahkâmü't-Tevbe*, (nşr: Abdulkadir Ahmet Ata), Kahire, 1977.

7- **el-Mekâsib**: Abdulkadir Ahmet Ata'nın tahkik ettiği bu eser (*er-Rızgu'l-Helâl* adlı eserin aynısıdır), Muhammed Coşkun tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.⁸⁰

8- **er-Rızku'l-Helâl**: el-Mekâsib adlı eserin aynısıdır.

9- **en-Nesâih ve'l-Vesâyâ**⁸¹: Tahkikini Abdulkadir Ahmet Ata'nın yaptığı eserde Muhâsibî; takva, dünya malının ve hayatının aldaticılığı, şükür, tasavvuf ahlâkı vb. gibi konuları işlemiş ve bazı bölümlerinde felsefî konulara girmiştir.

10- **el-Halvet ve't-Tenekkul fi'l-İbâdât ve Derecâtü'l-Âbidîn**: Abduh Halife tarafından tahkiksiz neşredilmiştir.⁸² Eser, nefsin gafletten uyanmasını ve haramlardan sakınmasını konu edinir.

11- **et-Tevehhüm**⁸³: Abdulkadir Ahmet Ata'nın tahkik ettiği bu eseri Abdülaziz Hatip 'Farzet ki Öldün' adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir. Muhâsibî bu eserinde; ahiret, azap, dinî ve ahlâkî tavsiyeleri konu edinmiştir.

12- **Bed'ü Men Enâbe İlallah**⁸⁴: Mecdî es-Seyyid tarafından tahkik edilen bu eserde Muhâsibî; nefsin mertebelerini, şükür, tövbe ve kabulüne dair işaretleri ele almıştır.

13- **el-Kasd ve'r-Rucü İlallah**⁸⁵: Tahkikini Abdulkadir Ahmet Ata'nın yaptığı bu eseri Osman Arpaçukuru *Allah'ı Arayış* adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir. Allah'a sığınmanın yolları ve erdemler üzerinden tasavvufî bir anlayışla yazılan eser; havf, murakabe, sıdk, akıl, rıza vb. gibi konuları da içinde barındırmaktadır.

14- **el-Mesâil fi 'Amali'l-Kulûb ve'l-Cevârih**: Tahkikini Abdulkadir Ahmet Ata'nın yaptığı bu eser, *Kitâbü'l-Mesâil fi'z-Zühd* ile birlikte basılmıştır. İbadet ve amellerin hem zâhirî hem de bâtınî yönünü ele alan kitap tasavvuf alanında yazılmış, az da olsa fikhî yönü olan bir eserdir.⁸⁶

⁸⁰ Muhâsibî, *et-Mekâsib*, (Tahkik: Abdulkadir Ahmet Ata), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfe, 1988; Haris el-Muhâsibî, *Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması*, (terc: Muhammed Coşkun), İstanbul: Harf Yayınevi, 2012.

⁸¹ Muhâsibî, *el-Vasâyâ evi'n-Nesâih*, (Tahkik: Abdulkadir Ahmet Ata), Mısır, 1964.

⁸² Erginli, *İlk Sufilerde Nefis Kavramı – Hâris Muhâsibî Örneği*, s.54.

⁸³ Muhâsibî, *et-Tevehhüm*, (Tahkik: Abdulkadir Ata), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfe, 1988.

⁸⁴ Muhâsibî, *Bed'ü Men Enâbe İlallah*, (Tahkik: Mecdî Fethi es-Seyyid), Kahire, 1992.

⁸⁵ Muhâsibî, *el-Kasd ve'r-Rucü İlallah*, (Tahkik: Abdulkadir Ahmet Ata), Beyrut, 1986; Muhâsibî, *Allah'ı Arayış*, (terc: Osman Arpaçukuru), İstanbul: İlke Yayıncılık, 2005.

⁸⁶ Muhâsibî, *Kitâbü'l-Mesâil fi'z-Zühd*, (Tahkik: Abdulkadir Ahmet Ata), Kahire: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1969.

15- *el-Mekâsib ve'l-Vera' ve's-Şühuhât*: Tahkikini Abdulkadir Ahmet Ata'nın yaptığı bu eser, *Kitâbü'l-Mesâil fi'z-Zühd* ile birlikte basılmıştır. Tasavvuf alanında yazılmış bir eser olmasına rağmen fikhî bazı problemlere cevap veren özelliği sebebiyle Muhâsibî'nin fıkıh kitapları arasında da yer alabilir.

Biz burada Muhâsibî'ye ait meşhur ve belli başlı eserleri zikrettik. İsmi vereceğimiz diğer eserlerine gelince bunların Muhâsibî'ye aidiyeti net olarak bilinmemekle birlikte kaynaklarda ona aidiyetine dair bilgilerin olduğunu görüyoruz. Muhâsibî'ye aidiyeti kesin olmayan diğer eserler şunlardır: *el-Mesâil fi'z-Zühd*, *er-Redd Alâ Ba'dı'l-Ulemâi'l-Eğniyâ*, *Kitabü'd-Dimâ*, *Kitabü't-Tefekkür ve'l-İ'tibâr*, *Kitabü'l-Ğıybe*, *Ahlâku'l-Hakîm*, *Kitabü't-Tenbîhalâ A'm'ali'l-Kulûb fi'd-Dalale ale'l-Vahdaniyye*, *el-Müntebihât*, *Riseletü't-Tasavvuf*, *Kitabu's-Sabr ve'r-Rıza*, *Muhasebetü'n-Nüfûs*, *Risâletü'n fi'l-Ahlâk*, *Muhtasaru'l-Meânî*.⁸⁷

Muhâsibî'nin; genelde zühd, ahlâk, tasavvuf, kelâm konularını ele alırken bazı eserlerinde Râfıza, Mu'tezile ve batıl olarak gördüğü diğer mezheplere reddiye yazmayı amaç edindiğini görmekteyiz. Bu eserlerden özellikle zühd/tasavvuf ile ilgili telifleri, kendinden sonra gelenlere – özellikle Gazzâlî'ye – kaynaklık etmiştir.⁸⁸

Muhâsibî'nin Tasavvuf alanındaki fikirlerine yer veren eserlerde, onun sadece tasavvufta değil Fıkıh, Kelâm gibi İslâmî ilimlerde de otorite olduğunun belirtilmesi⁸⁹, ona nispet edilen eserlerin çeşitliliğinde de kendini göstermektedir. Muhâsibî'nin hadis alanına yönelik telif ettiği eserler hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz ancak hadis hocalarının olduğunu, onlardan hadis rivâyet ettiğini ve bu hadis rivâyetlerini eserlerinde –özellikle *Fehmü'l-Kur'ân*'da- kullandığını görmekteyiz.

Muhâsibî, eserlerinde konuları işlerken toplumu dinî açıdan doğru bilinçlendirme amacıyla Kur'ân'ı merkeze alarak 'terğib ve terhib' metodunu da uygulamaya çalışmış⁹⁰ ve bazen bunu diyalektik (eytişim) usûlle kaleme almıştır. Kuvvetlî, Muhâsibî'nin bu yöntemi benimseme amacının, akıllardaki şüpheleri en kısa

⁸⁷ Muhâsibî, 'Muhakkik Mukaddimesi', *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.60-76; Emrullah İşler, *Muhâsibî ve Fehmü'l-Kur'ân*'ı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1989, s.24-28

⁸⁸ Muhâsibî, 'Muhakkik Mukaddimesi', *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s.12.

⁸⁹ Es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, s.21; el-Cabirî, *Tekvînü'l-Akli'l-Arabî*, s.275.

⁹⁰ Bu metodun en bariz örneği *Kitabü't-Tevehhüm* adlı eseridir.

şekilde giderme çabası olduğunu söylese⁹¹ de Muhâsibî bunu, eserlerinin tamamında uygulamamıştır.

Muhâsibî'nin hayatını göz önünde bulundurduğumuzda eserlerinin içeriklerinin onun hayatıyla paralel konular içerdiği aşikârdır. Onun üslup ve düşünce sisteminin en güzel örneği ise *Fehmü'l-Kur'ân*'da ortaya çıkmıştır.

İslâmî ilimlerin hemen hemen her sahasında eser yazan Muhâsibî'den sonra gelenler onun eserleri üzerine onlarca çalışma yapmışlardır. Bu çalışmaların çoğunluğunu Müslüman ilim adamları yaptığı gibi gayrimüslimlerin yaptığı çalışmalar da azımsanmayacak sayıya ulaşmıştır. Hatta bazı durumlarda üzerinde tahkik ya da çalışma yapılacak eserlerin İslâm dünyasında bulunamaması sebebiyle müsteşriklerden yardım istenmesi bile vuku bulmuş, onlardan elde edilen kopyalarla eserler tahkik edilmiş ve üzümlere belirtelim ki bu konuda onlara teşekkürde aşırıya gidilmiştir.⁹²

4.1.5.5. Muhâsibî ve Eserleri Üzerine Yapılan Çalışmalar

Muhâsibî ve eserleri hakkında birçok çalışma kaleme alınmıştır. Bu sebeple müellif ve eserlerine dair yapılan çalışmaları kendi içinde bir tasnife tabi tutarak aşağıdaki şekilde vermeyi istifade açısından daha uygun gördük.

4.1.5.5.1. Kitaplar ve Tezler

Muhâsibî ve eserleri üzerine yapılan çalışmalarda tasavvuf alanında yazılan eserler önemli bir yer tutmaktadır. Daha sonra Kelam, Tefsir ve Psikoloji alanlarında müellife dair yapılan bu çalışmalar Muhâsibî'nin, her alanda eser telif ettiğini bizlere göstermektedir.

⁹¹ Muhâsibî, 'Muhakkik Mukaddimesi', *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.63.

⁹² Muhâsibî, 'Muhakkik Mukaddimesi', *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.6-7; Kuvvetli'nin, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân* kopyaları için Almanya Tübingen Üniversitesi Arap Dili ve Tarihi hocası Prof. Dr. Josef Van Est'e ve Beyrut'taki Alman Şarkiyat Enstitüsü çalışanı Dr. Stefan Wild'a olan teşekkürü. Aklımıza takılan soru bu nüshaların İslâm coğrafyasında bulunamayıp Avrupalı müsteşriklerin eline nasıl ve hangi yollardan geçtiğidir. *Fehmü'l-Kur'ân*'ın yazma nüshasının Süleymaniye Kütüphanesi Mikrofilm-01000'de ve Edirne-Selimiye Kütüphanesi'nde 951 numarada kayıtlı olmasına ve bunu Kuvvetli'nin bilmesine rağmen batıya/müsteşriklere olan teveccüh manidar gelmektedir.

1- Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, (Tahkik: Abdulfettah Ebu Gudde), Halep: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1964. Ebu Gudde, eserin mukaddimesinde Muhâsibî'ye dair değerli bilgiler sunmaktadır.

2- Hüseyin Kuvvetlî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, Dimeşk: Daru'l-Fikr 1971. (1. Baskı), Kuvvetlî, iki ayrı eser olan 'el-Akl'ı ve 'Fehmü'l-Kur'ân'ı ayrı ayrı tahkik etmiş ancak tek cilt olarak yayımlamıştır. Bu da Muhâsibî'nin tefsir ilmine dair olan eserinin isminin yanlış anlaşılmasına neden olmuştur. Muhâsibî'nin eserinin orijinal ismi 'Fehmü'l-Kur'ân ve Meânîhi'dir.

3- Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara: Pars Matbaacılık, 1976.⁹³

4- Emrullah İşler, *Muhâsibî ve Fehmü'l-Kur'ân'ı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1989.

5- Abdulhâlim Mahmud, *Üstâzu's-Sairîn el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Hadis, 1992.⁹⁴ (Bu çalışmanın orijinali 'al-Mohasibi Un Mystique Musluman Religieux et Moraliste' adıyla aynı müellif tarafından Paris'te 1940 yılında Fransızca olarak doktora tezi yapılmıştır.)

6- Ali Bolat, *Muhâsibî'nin Marifet Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1998.

7- Muhâsibî, *er-Ri'âye* (Nefis Muhasebesinin Temelleri), (çev: Şahin Filiz - Hülya Küçük), İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

8- Cengiz Tüccar, *Hâris el-Muhâsibî'nin Kelâmî Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 1998.

9- Zafer Erginli, *İlk Sufilerde Nefis Kavramı – Hâris Muhâsibî Örneği*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2001.

10- Muhammed Kızılgeçit, *Hâris el-Muhâsibî'de Dinî Davranış Teorisi*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2006.

⁹³ Bu eser, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 01.07.1975 tarihinde doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

⁹⁴ Bu eser M. Beşir Eryarsoy tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Abdulhâlim Mahmud, *Muhâsibî Hayatı Eserleri ve Fikirleri*, (terc: M.Beşir Eryarsoy), İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

11- Muhammed Kızılgeçit, *Hâris el-Muhâsibî’de Dini Davranışın Psikolojik Temelleri*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.

4.1.5.5.2. Muhâsibî Hakkında Yazılan Makaleler

Muhâsibî hakkında yapılan çalışmalar arasında makaleler de önemli bir yer teşkil etmektedir. Özellikle Tasavvuf ve Kelâm alanlarında öne çıkan makaleler Temel İslâm Bilimleri’nin her alanında kendini göstermektedir.

1- Şahin Filiz, “Muhâsibî ve Bazı Tasavvufî Problemler”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1991, sayı 4, s. 181-186.

2- Ali Bolat, “Muhâsibî’ye Göre Marifetin Unsurları”, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2000, c.2, sayı 4, s. 127-154.

3- Ali Bolat, Muhâsibî’nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, sayı 12, s.363-389.

4- Zülfikar Durmuş, “Hâris el-Muhâsibî ve Fehmü’l-Kur’ân’ı”, Akademik Araştırmalar Dergisi, 2003, sayı 16, s.115-146.

5-Ali Bolat, Muhâsibî’nin el-Mekâsib’i Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakîki Zühhd Anlayışı, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2003, c.4, sayı11, s.177-196.

6- İsmail Çalışkan, “Tefsir Usûlünün Oluşum Sürecinde İlk Yazılı Kaynaklar - İbn Vehb ve Muhâsibî Üzerine Karşılaştırmalı Tahlil-”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008, c.12, sayı2, s.55-74.

7- İsmail Çalışkan, “Tefsir Usûlünün İlk Kaynakları Üzerine Bir Tetkik - Abdullah b. Vehb (v. 197/812) ve Muhâsibî (v. 243/857) Örneği-”, Tarihten Günümüze Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usûlü, Kur’ân v Tefsir Akademisi Araştırmaları-I, İstanbul, 2009, s. 193-212, (basılmış sempozyum kitabı)

8-Mustafa Yüce, “Hâris el-Muhâsibî’ye Göre Haberi Sıfatlar”, Kelâm Araştırmaları Dergisi, 2014, c.12, sayı 2, s. 274-294.

9- Veled-i Şeyhina-Ahmet Şerif, “el-Me’ayiru’l-Muhâsibîyyetu’d-Devliyye beyne’l-İlmiyyeti ve’l-Meşru’iyye ve’d-Durara”, Mecelletü’l-Fıkhi ve’l-Kanun, 2014, sayı 26, s.10-22.

10-Bülent Akot, “Bazı Mutasavvıfların Tanrı/İlâh Anlayışı ve Muhâsibî’nin ‘er-Riâye’ Adlı Eseri Bağlamında Allah’ın Hakları”, Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi, 2015, sayı 31, s. 51-73.

11-Tahsin Kula, “el-Muhâsibî’ye Göre Riyanın İnsanın Olumsuz Kişilik Yapılanmasına Etkisi”, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2017, c.9, sayı 19, s.37-49.

12- Tarık Tanrıbilir-Nail Karagöz, “Kelâm Konularına Tasavvufî Yaklaşım: Hâris el-Muhâsibî’nin ‘er-Riâye li Hukûkillâh’ Eseri Örneği”, Kelâm Araştırmaları Dergisi, 2017, c. XV, sayı 3, s. 678-697.

4.1.5.5.3. Müsteşrikler Tarafından Yapılan Çalışmalar

Muhâsibî, hem ilk dönem müelliflerinden hem de çok yönlü bir âlim olmasından dolayı müsteşriklerin dikkatini çekmiş ve bu da müsteşriklerin onun üzerinde çalışma yapmalarına zemin hazırlamıştır. Muhâsibî’nin özellikle tasavvufî ve kelimî yönü üzerine yapılan çalışmalar şu şekildedir:

- 1- Sprenger, Notice on Da’va’l-Kulub of Muhâsibî, Bengal, 1856.
- 2- Helmut Ritter, Die Schrift des Hâris b, Muhâsibî, Glückstadt, 1935.
- 3- Margaret Smith, The Forerunner of al-Ghazzali, (al-Muhâsibî), Jras, 1936; K. al-Riaye, Londra, 1940.
- 4- Josef Van Ess, Die Gedankenwelt des Harit al-Muhâsibî, Bonn, 1961.
- 5- Roger Arnaldez, “al-Muhâsibî”, The Encyclopedia of İslâm, New York, 1993.
- 6- David Samuel Morgoliouth, Notice on the Writings of Muhâsibî,
- 7- Kermit Schoonover, al-Muhâsibî and His al-Riaye, the Muslim World, c.39, s.1.
- 8- Margaret Smith, “Gazâlî’nin Öncüsü el-Muhâsibî”, (çev: Mesut Okumuş), Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2002, c. III, sayı 9, s. 417-426.
- 9- Kermit Schoonover-Massachusetts Wilbraham, “Muhâsibî ve er-Riaye Adlı Eseri”, (çev. Ali Bolat), Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2004, c.5, sayı 12, s.293-301.

10- Christopher Melchert, “IX. [III.] Yüzyıl Boyunca Nesih: Şafîî, Ebû Ubeyd, Muhâsibî ve İbn Kuteybe”, (çev. Nail Okuyucu), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 40 (2011/1), 201-222.

4.2. Kâfiyeci'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri

4.2.1. Hayatı ve İlmî Kişiliği

Asıl adı Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman b. Sa'd b. Mes'ud er-Rûmî el-Bergamavî⁹⁵ el-Hanefî'dir.⁹⁶ el-Kâfiyeci⁹⁷ nisbesini almasında, İbnü'l-Hacîb'in Arapça'ya dair gramer kitabı olan 'el-Kâfiye' adlı eseriyle fazla meşgul olması sebep olarak nakledilmektedir.⁹⁸ Doğum yeri ve tarihi ile ilgili farklı rivâyetler⁹⁹ olsa da genel kanaate göre 788/1386'da Bergama'da doğmuştur.¹⁰⁰

⁹⁵ Arapça yazılan bazı kaynaklarda geçen 'el-Ber'amî' nisbesinin 'el-Bergamavî' kelimesinin yanlış anlaşılması sonucunda ortaya çıktığı kanaatindeyiz. Bkz: Celaleddin Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâtü'l-Lugaviyyin ve'n-Nuhât*, (Tahkik: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Beyrut: Dâru'l-Fikr, c.1, s.117; Abdü'l-Hayy b. Ahmed el-Hanbelî İbn 'İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, (Tahkik: Mahmut Arnavut), Beyrut: Dâr-u İbn Kesir, 1989, c.9, s.488.

⁹⁶ Muhammed b. Abdurrahman Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmî' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003, c.7, s.228; İbn 'İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, c.9, s.488; Muhammed Yusuf eş-Şurbecî, *el-İmam Süyûtî Vücuduhû fî Ulumi'l-Kur'ân*, Dimeşk: Dâru'l-Mektebe, 2001, s.116; Babasının ismi *Sicill-i Osmânî*'de Süleyman olarak geçer. Bkz: Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996, c.4, s.1109.

⁹⁷ Bazı kaynaklarda nisbenin 'el-Kâfîci' şeklinde geçtiğini de görmekteyiz. Bkz: Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, (haz: A. Fikri Yavuz-İsmail Özen), İstanbul: Meral Yayınevi, Tsz, c.1, s.377.

⁹⁸ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmî'*, c.7, s.228; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut: Dâru'l-Marife, Tsz, s.169; Hasan Gökbultut, 'Kâfiyeci', *DİA*, c.24, s.154.

⁹⁹ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmî'*, c.7, s.228; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Eserü'l-Musanifin*, Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951, c.2, s.208; Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006, s.193; Aslen Mısır'da doğduğunu nakleden rivâyetler olsa da bu görüş diğer kaynaklarla mukâyese edildiğinde zayıf kalmaktadır. Doğum tarihi ile ilgili olarak da Sehâvî; Kâfiyeci'nin yaklaşık olarak h.780'den önce doğduğunu, doğumuyla ilgili verilen h.801 yılının yanlış olduğunu nakleder. Ayrıca doğum yeri ile ilgili rivâyetlerde, Saruhan (Manisa) beldesinin Gökçe köyü de geçmektedir. Bu durum birbirine fiziki olarak yakın olan iki bölgenin (Bergama-Saruhan) o dönemde idari olarak birbiriyle bağlantısının muhtemel olması sebebiyle kaynaklara bu şekilde kaydedilmiş olabilir.

¹⁰⁰ İbn 'İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, c.9, s.488; el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-Ârifin*, c.2, s.208; Taşköprülüzade Ahmet Efendi, *Şakâik-i Nu'maniyye Tercümesi*, (terc: Edirneli Mecdi Efendi), İstanbul, Tsz, c.1, s.85; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, c.4, s.1109; Ömer Nasuhi Bilmen, *Tabakatu'l-Müfessirin Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2008, c.2, s.602; Kasım Şulul, *Kâfiyeci'de Tarih Usûlü*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001, s.24; Gökbultut, 'Kâfiyeci', *DİA*, c.24, s.154; Brockelmann ise GAL'in asıl metninde Kâfiyeci'nin doğum tarihini 788/1386 olarak, ek olarak yazdığı Supplement'te ise 790/1388 ve 801/1398 olarak da belirtmiştir. Bkz: Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Berlin, 1902, c.2, s.114 - *Supplement Bande*, Leiden, 1938, c.2, s.140.

İlim tahsiline memleketinde başlayan Kâfiyeci, doğum yerine yakın olan Kütahya'daki Vâcid Medresesi'nde dönemin ünlü hocaları olan Abdolvâcid el-Kütâhî ve Molla Fenârî'den ders almıştır.¹⁰¹ Bir müddet sonra dinî ilimlerde derinleşme amacıyla Anadolu'nun çeşitli bölgelerine, İran, Horasan ve Tataristan'a seyahat ettiği kaynaklarda nakledilmektedir.¹⁰² İlme olan vukûfiyetini erken yaşlarda kazanan Kâfiyeci, Anadolu'dan ayrılmadan önce âlimlerin de olduğu geniş katılımlı gruplara Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı eserini okutmuştur. Daha sonra Suriye'ye giden Kâfiyeci, 'el-Kâfiyeci' ünvanıyla ilk olarak burada meşhur olmuştur. Şam ve Hicaz'da bir müddet kaldıktan sonra Mısır'a gelen Kâfiyeci, çeşitli ilim meclislerinde bulunmuş ve bu meclislerdeki sohbet ve tartışmalar neticesinde kendisini ilim ehline kabul ettirmiştir.¹⁰³ Bu kabul, sadece ilim ehli arasında olmamış; dönemin Osmanlı Sultanı tarafından da hediyelerle takdir edilmiştir.¹⁰⁴

İlmîyle dikkatleri üzerine çeken Kâfiyeci, dönemin Memlûk Sultanı Melikü'z-Zâhir Çakmak'ın oğlu Nâsırî'ye ders verirken Sultan'ın dikkatini çekmiş ve 'Ale' er-Rûmî'den boşalan Berkûkiye Şeyhliğine tayin edilmiştir. Daha sonra Mısır'da Hanefî mezhebinin fetva makamına getirilmiş¹⁰⁵ ve dönemin en önemli ilim merkezi olan Şeyhûniye Medresesi'ne İbnü'l-Hümmâ'dan sonra baş müderris olarak atanmıştır.¹⁰⁶

Hayatının evlilik ve çocukları ile ilgili kısmında çok fazla bilgi sahibi olamadığımız Kâfiyeci hakkında öğrencisi Süyûtî, babası ile sıkı bir dostluklarının olduğunu ve sıkıntılı zamanlarında babasının ona yardımda bulunduğunu nakletmektedir.¹⁰⁷

¹⁰¹ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmî*, c.7, s.228.

¹⁰² eş-Şurbecî, *el-İmam Süyûtî*, s.116; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.378; Kâfiyeci, 'Muhakkik Mukaddimesi', *et-Teyisr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.8; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s.193.

¹⁰³ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmî*, c.7, s.228-229; Kâfiyeci, 'Muhakkik Mukaddimesi', *et-Teyisr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.8; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.378.

¹⁰⁴ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmî*, c.7, s.229; Kâfiyeci'ye hediyeler gönderen Osmanlı padişahının Fatih Sultan Mehmet olduğu kaynaklarda geçmektedir. Bkz: Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s.194; Gökbulut, 'Kâfiyeci', *DİA*, c.24; Şulul, *Kâfiyeci'de Tarih Usûlü*, s.26.

¹⁰⁵ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmî*, c.7, s.229; Kâfiyeci, 'Muhakkik Mukaddimesi', *et-Teyisr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.8; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s.194-195.

¹⁰⁶ İbn 'İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, c.9, s.488.

¹⁰⁷ Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, c.1, s.118; İbn 'İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, c.9, s.489.

Hayatıyla ilgili anlatılan olayların genellikle Mısır'da vuku bulması ve Kâfiyeci'nin Mısır'da vefat etmesi, ömrünün büyük bir kısmını burada geçirdiği kanaatine varmamıza sebep olmaktadır.

Kâfiyeci'nin doğumuyla olduğu gibi vefatıyla ilgili de farklı rivâyetler bulunmaktadır. O, vefat etmeden önce Muharrem ayı başlarında bir hastalığa yakalanmıştır.¹⁰⁸ Kabul edilen görüşe göre 879/1474 senesinde¹⁰⁹ Cemâziye'l-Ûlâ'nın¹¹⁰ dördünde vefat etmiş¹¹¹ ve vefatından önce yaptırdığı Eşrefiye Türbesi'ne defnedilmiştir.¹¹²

Kâfiyeci; ibadet ve takvada örneklik teşkil eden, dünya malına değer vermeyen, müsamahalı ve Allah yolunda başına gelen sıkıntılara sabır gösteren bir şahsiyet olarak anlatılmaktadır.¹¹³

4.2.2. Kâfiyeci'nin Hocaları ve Talebeleri

4.2.2.1. Hocaları

Kâfiyeci'nin hayatına baktığımızda onun yetiştiği çevrenin çok farklı ekollerden oluştuğunu görmekteyiz. Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Usûlü'd-Din alanında farklı düşünce yapısına sahip ilim ehlinde istifade eden¹¹⁴ Kâfiyeci, bunları kendinde mezc ederek kendi fikir yapısını oluşturmuştur.

¹⁰⁸ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmî*, c.7, s.230

¹⁰⁹ Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, c.1, s.118; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmî*, c.7, s.230; Taşköprülüzade, *Şakâik-i Nu'maniyye Tercümesi*, c.1, s.85; Gökbulut, 'Kâfiyeci', *DİA*, c.24, s.154; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s.195; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.378; Şevkânî, Cemâdiye'l-Âhire'nin dördüncü cuması h.899'da vefat ettiğini nakleder. Bkz: Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Talî*, Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, tsz, c.2, s.172.

¹¹⁰ Sehâvî, vefatın Cemâdiye'l-Ûlâ'da değil Cemâdiye's-Sânî'de gerçekleştiğini nakleder. Bkz: Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmî*, c.7, s.230.

¹¹¹ İbn 'İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, c.9, s.489; eş-Şurbecî, *el-İmam Süyûtî*, s.118; el-Bağdâdî, *Hedîyyetu'l-Ârifîn*, c.2, s.208; Kâfiyeci'nin cenazesi, Eşrefiye Türbesi'nin yanında hazırlattığı kabre defnedilmiştir. Cenazesine Mısır Emiri Eşref Seyfettin katılmış ve Şair eş-Şihâb el-Mansurî de Kâfiyeci için bir mersiye yazmıştır. Bkz: Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, c.1, s.118; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmî*, c.7, s.229-230; Kâfiyeci, 'Muhakkik Mukaddimesi', *et-Teyisîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.10; Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.114; *Supplement Bande*, c.2, s.140.

¹¹² Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmî*, c.7, s.230.

¹¹³ İbn 'İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, c.9, s.489; Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, c.1, s.118.

¹¹⁴ eş-Şurbecî, *el-İmam Süyûtî*, s.116.

Öğrenim sürecinin ilk halkasını memleketinde tamamlayan Kâfiyeci; Tire’de ders veren fıkıh âlimi Eminüddîn İbn Ferište¹¹⁵ (ö. 821/1418), Kütahya’da Mevlânâ Abdulvâcid el-Kütâhî¹¹⁶ (ö. 838/1435) ve Bursa’da Mevlana Şemseddin Fenârî (ö.834/1431)’den ders almıştır.¹¹⁷

İlmî birikimini artırmak isteyen Kâfiyeci, bu sebeple Anadolu ve İran’ı gezmiş ve bu süreçte Teftâzânî’nin öğrencisi Burhâneddin Haydar Herevî¹¹⁸ (ö.829/1426), Hâfızuddîn el-Bezzâzî¹¹⁹ (ö. 827/1424) ve eş-Şems el-Ğazzî¹²⁰ gibi âlimlerden ders almıştır. Memlûk Sultanı II. Baybars döneminde gittiği¹²¹ Mısır’da ise ilim ehliyle fikir teâtisinde ve ilmi münakaşalarda bulunmuştur. el-Bisâtî (ö. 842/1439) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) döneminin görüştüğü âlimleri arasındadır.¹²²

Cerrahoğlu’nun, Kâfiyeci’nin ders aldığı hocalarından biri olarak zikrettiği 854/1450 vefat tarihli Şemsuddin Muhammed b. İbrahim eş-Şirâzî el-Herevî’yi, bu isimle kayıtlarda bulamadık. Teftazânî’nin talebesi olan Herevî’nin dil âlimi olan Burhâneddin Haydar eş-Şirâzî b. Muhammed el-Herevî olduğu kanaatine vardık. Bu zâtın vefat tarihi kayıtlarda 820/1417 olarak yer almaktadır. Şemsuddin Muhammed b. İbrahim eş-Şirâzî ise Kâfiyeci’nin ders aldığı hocalarından biri olarak kayıtlarda yer almamaktadır.¹²³

4.2.2.2. Talebeleri

Kâfiyeci’nin hayatı incelendiğinde eğitim ve öğretim faaliyetlerinin önemli bir yer teşkil ettiğini görmekteyiz. O, çocukluğundan itibaren ilim meclislerinde bulunmuş; çeşitli medreselerde okumuş ve daha sonra da bu medreselerde müderrislik ve baş müderrislik yapmıştır.

¹¹⁵ Süyûtî, *Buğyetü’l-Vuât*, c.1, s.117; Kaynaklarda ismi ‘İbn Melek’ olarak da geçer. Bkz: Mustafa Baktır, ‘İbn Melek’, *DİA*, c.20, s.176.

¹¹⁶ Sehâvî, *ed-Dav‘u’l-Lâmi‘*, c.7, s.228.

¹¹⁷ Sehâvî, *ed-Dav‘u’l-Lâmi‘*, c.7, s.228; eş-Şurbecî, *el-İmam Süyûtî*, s.116.

¹¹⁸ el-Leknevî, *el-Fevâidü’l-Behiyye*, s.169; eş-Şurbecî, *el-İmam Süyûtî*, s.116.

¹¹⁹ Taşköprülüzade, *Şakâik-i Nu‘maniyye Tercümesi*, c.1, s.85.

¹²⁰ el-Leknevî, *el-Fevâidü’l-Behiyye*, s.170.

¹²¹ Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.378.

¹²² Şulul, *Kâfiyeci’de Tarih Usûlü*, s.25.

¹²³ Süyûtî, *Buğyetü’l-Vuât*, c.1, s.549; Kâfiyeci, ‘Muhakkik Mukaddimesi’, *et-Teyssîr fî Kavâidi ‘İlmi’t-Tefsîr*, s.8; Gökbulut, ‘Kâfiyeci’, *DİA*, c.24, s.154; Şulul, *Kâfiyeci’de Tarih Usûlü*, s.24; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s.193.

Kâfiyeci'nin hayatında Mısır dönemi fetva verme ve eser telifi şeklinde devam ederken çok sayıda kimse onun ilminden istifade etmiştir. Bazı dönemlerde ilmi konularda ondan bilgi almak için kapısında izdiham olduğu da kaynaklarda bildirilmektedir.¹²⁴ Ama ilmî açıdan ondan en çok istifade eden isim Celaleddin Süyûtî (ö. 911/1505)'dir.¹²⁵

Süyûtî hocası Kâfiyeci için 'On dört sene ona talebelik yaptım. Ne zaman hocamın yanına gittiysem bir konu hakkında daha önce hiç duymadığım incelikler ve güzel bilgiler elde ettim' diyerek hocasının ilmî derinliğini,¹²⁶ 'Onu babamdan sonra bir baba olarak kabul ettim' diyerek de hocasına olan yakınlığını ifade etmiştir.¹²⁷

Kâfiyeci'nin bir diğer öğrencisi tarihçi Sehâvî'dir.¹²⁸ Bununla birlikte bazı çalışmalarda Kâfiyeci'nin hocaları ve öğrencileri ile ilgili tarihi verilere uygun olmayan bilgiler nakledilmiştir.¹²⁹

4.2.3. Siyâsal ve Sosyal Çevre

Kâfiyeci'nin yaşadığı zaman aralığını göz önüne aldığımızda doğumu Osmanlı padişahlarından I.Murat (Hüdavendigâr) dönemine, vefatı (879/1474) ise Mısır'da hüküm süren Memlûkler Meliki Ebu'n-Nasr Seyfettin Kayıtbay zamanına denk gelmektedir.¹³⁰ Bu dönemde, doğuda Hindistan'daki Delhi Sultanlığı'ndan, batıda Endülüs Nasırîlerine kadar çok sayıda İslâm devletinin varlığı, İslâm coğrafyasında

¹²⁴ Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s.194.

¹²⁵ Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara fî Tarih-i Mısır ve'l-Kahire*, (Tahkik: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Kahire: Dâr-u İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967, c.1, s.338.

¹²⁶ Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, c.1, s.117; Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, c.1, s.338; İbn 'Imâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, c.9, s.489.

¹²⁷ Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, c.1, s.118; eş-Şurbecî, *el-İmam Süyûtî*, s.117.

¹²⁸ Kendi biyografisinde hocaları arasında Kâfiyeci'yi de zikreder Bkz: Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmî*, c.8, s.16; Cengiz Tomar, 'Şemseddin Sehâvî', *DİA*, c.36, s.314.

¹²⁹ Kâfiyeci hakkında yapılan çalışmalardan olan 'Tefsir Usûlünde Süreklilik ve Etkileşim: Bulkîni, Kâfiyeci ve Süyûtî Örneği' adlı yüksek lisans tezinde Kâfiyeci'nin hocaları ve öğrencileri hakkında bariz hatalar olduğu göze çarpmaktadır. Örnek olarak; Kâfiyeci, Teftâzânî'nin öğrencisi olan Burhâneddin Haydar Herevî (ö. 829/1426)'nin öğrencisidir. Ancak bu çalışmada Teftâzânî, Kâfiyeci'nin öğrencileri arasında zikredilmiştir. Bu bilgi tarihi veriler ışığında değerlendirildiğinde mümkün gözükmemektedir. Çünkü Teftâzânî'nin vefatı 792/1390 iken Kâfiyeci'nin doğumu 879/1474 kabul edilmektedir. Bununla birlikte hocası olan Abdolvâcid'in (Abdolvâhid olarak) öğrencisi olarak zikredilmesi, hocası olan Molla Fenârî'nin vefat tarihi olarak da yanlış bilgiler verilmesi göze çarpan diğer bariz hatalardandır.

¹³⁰ Said Abdulfettah Âşur, *el-Asru'l-Memâlikî fî Mısır ve's-Şâm*, Kahire: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1976, s.182; Bkz: Karakullukçu, Gülen, *Muhyiddîn el-Kâfiyeci ve Vecizü'n-Nizam İzhârî Medâriki'l-Ahkâm Adlı Eseri*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2006, s.3.

bir bölünmüşlük izlenimi veriyordu. Bu parçalanmışlıkla birlikte İslâm dünyası üzerinde etkisi tartışmasız olan Timur'un fetih politikaları da Kâfiyeci'nin yaşadığı dönemin en önemli olayları arasında zikredilmektedir.¹³¹

Miladî 1250 yılında Mısır'da kurulan Memlûkler Devleti, ilk dönemde 'Bahrî Memlûkleri' (m.1250-1382) denilen Türk asıllı hükümdarlar tarafından, ikinci dönemde (m.1382-1517) ise 'Burcî Memlûkleri' denilen Çerkez idareciler tarafından yönetilmiştir.¹³²

İdarî olarak ilmî gücü ile aynı orantıda görüntü verse de aslında durum görüldüğü gibi değildir. Çünkü bu dönemde ara ara siyasi istikrarsızlık ve şahsi menfaatlerin öne çıktığını görmekteyiz. Örnek olarak; 824/1421 yılında ayrı ayrı 4 sultan idareyi sırayla ele geçirmiştir.¹³³

Kâfiyeci'nin muasırı olan Takıyuddin Makrîzî (ö.845/1442) "İğâsetü'l-Ümme bi Keşfi'l-Ğumme" isimli kitabında Mısır'ın uğradığı içtimai durumlara dair bize canlı bir tablo çizmektedir. Bu bağlamda; Makrîzî, ayrıntılı bir tasnif yaparak Mısır toplumunun;

- 1-Memlûklü yöneticilerden oluşan devlet erkânı.
- 2-Tüccar, zengin ve refah içinde yaşayan kesim.
- 3-Satıcılar ve tüccarlardan orta halli olanlar.
- 4-Ziraat ehli çiftçiler. (Bunlardan ziraatlarından dolayı malı çoğalıp zengin olan kimseler de vardır.)
- 5-Fakihlerin ve ilim talebelerinin çoğu ile onları takip edenler ve askerlerin çoğu.
- 6-Meslek ve sanat erbabı.
- 7-İhtiyaç ehli fakirler¹³⁴ olmak üzere yedi farklı gruptan oluştuğunu belirtmektedir.

¹³¹ Said Abdulfettah Âşur, *el-Asru'l-Memâlik fi Mısır ve's-Şâm*, s.164-168.

¹³² Abdülmün'im Mâcî, *et-Tarihu's-Siyasî li Devleti Selâtinî'l-Memâlik fi Mısır*, Kahire: Mektebetü'l-Mısıryye, 1988, s.79-80; Said Abdulfettah Âşur, *el-Asru'l-Memâlik fi Mısır ve's-Şâm*, s.4-7; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, (terc: Salih Tuğ), İstanbul: İFAV, 2011, s.926-927; İsmail Yiğit, "Memlûkler Dönemi (1250-1517) İlmi Hareketine Genel Bir Bakış", *Türkler*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, c.5, s.748.

¹³³ İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zêhira fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhira*, Kahire: Vizâratu's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1929, c. 14, s.235.

¹³⁴ Takıyyuddin el-Makrîzî, *İğâsetu'l-Ümme bi Keşfi'l-Ğumme*, (Tahkik: Kerim Hilmi Ferhat), Kahire: Ayn li'd-Dirâset ve'l-Bühûsi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye, 2007, s.147-150.

Bu tasniflerini açıklarken Makrîzî, ilim ehli ile ilgili çok önemli bir bilgi vererek ‘Fakihler, ilim talebeleri ve devlet memurlarının çoğu olan fakirler grubuna gelince onlar iktisadi krizin kurbanlarıdır.’der. Onlar, Makrîzî’nin tabirine göre ‘ölüm veya ölümü arzulama arasındadırlar’.¹³⁵

Kâfiyeci’nin Mısır’a geldiği ya da gelmeden önceki döneme ait bu sosyal tespitten sonra onun durumunu anlamak biraz daha zorlaşacaktır. Çünkü Kâfiyeci’nin sosyal statüsüne baktığımızda Makrîzî’nin anlattığı ilim ehli arasında olmadığı ve hem ilim ehli hem de idareciler tarafından taltif edildiğini görmekteyiz.

Kâfiyeci’nin Mısır’a gidişini¹³⁶ (830/1427), o dönemde Mısır’ın ilim merkezi olması ile ilişkilendirebiliriz. Çünkü bölge, Moğolların¹³⁷ ve Timur’un baskılarına maruz kalması neticesinde oluşan göçlerle ve Emevî ile Abbasîlerin fetih politikaları sebebiyle daha kozmopolit bir hale dönüştürmüştür.¹³⁸

Kâfiyeci’nin Mısır dönemindeki hayatında iktidara çok yakın bir yerde durduğunu görmekteyiz. Bizi bu kanaate sevk eden sebep ise onun bazen sultan çocuklarının eğitiminde yer alması, bazen de ilmî ve idârî makamların ona tahsis edilmesidir.¹³⁹ Bununla birlikte Kâfiyeci, Osmanlı idaresi ile iletişim halinde olmuş, padişah ve paşalardan hediye ve davetler almış ayrıca bazı eserlerini de Osmanlı idaresindeki paşalara ithâfen yazmıştır.¹⁴⁰

Kâfiyeci’nin idari mekanizma ile yakın teması; idare sistemi, siyaset, hukuk ve vâkıf gibi konularda telif eserler ortaya koymasına zemin hazırlamıştır. Bu eserlerin

¹³⁵ el-Makrîzî, *İğâsetu’l-Ümme*, s.149.

¹³⁶ Sehâvî, *ed-Dav’u’l-Lâmî*, c.7, s.228; Gökbulut, ‘Kâfiyeci’, *DİA*, c.24, s.154.

¹³⁷ el-Makrîzî, Takıyyuddin Ebi’l-Abbas Ahmed b. Ali, *es-Sülûk li Ma’rifeti Düveli’l-Mülûk*, (Tahkik: Muhammed Abdulkadir Ata), Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997, c.1, s.511.

¹³⁸ İbn ‘İmâd, *Şezerâtü’z-Zeheb*, c.8, s.576, 588; Yiğit, “Memlükler Dönemi (1250-1517) İlmi Hareketine Genel Bir Bakış”, *Türkler*, c.5, s.748; Cengiz Tomar, ‘Mısır’, *DİA*, c.29, s.576.

¹³⁹ Sehâvî, *ed-Dav’u’l-Lâmî li-Ehli’l-Karnî’t-Tâsi*, c.7, s.229.

¹⁴⁰ Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s.194; Gökbulut, ‘Kâfiyeci’, *DİA*, c.24; Şulul, *Kâfiyeci’de Tarih Usûlü*, s.26; Osmanlı idaresindeki paşalardan ve Fatih Sultan Mehmet’in vezirlerinden olan Mahmut Paşa ithaf örneği için bkz: Muhyiddîn el-Kâfiyeci, (Muhakkik Mukaddimesi), *Seyfü’l-Mülûk Seyfü’l-Kudât (İnceleme – Eleştirmeli Metin – Çeviri)*, (Haz: Nail Okuyucu), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018, s.17.

en başında *Seyfü'l-Mülûk ve'l-Hukkâm*¹⁴¹ ve *Seyfü'l-Kudât 'ale'l-Buğât*¹⁴² gelmektedir.

4.2.4. İlmî ve Fikrî Çevre

Kâfiyeci'nin yaşadığı dönem ile ilgili olarak bazı araştırmacılar, bu dönemin kültürel ve ilmî açıdan zayıf olduğunu dile getirmektedirler. Bu dönemde tedvin edilen kitapların, orijinal ve yeni şeyler ortaya koyma vasfını kaybetmiş ve öncekilerin toplanmasından başka bir şey olmayan eserler olduğunu savunan Gaston Wiet şöyle demektedir: 'Memlûklü sultanların hükmü gölgesinde bulunan dini okulların ve mescitlerin çokluğuna aldanmamamız gerekir. Bunun müderris çeşidiyle bir alakası yoktur. Zira hiçbir büyük isim bundan geri kalmamıştır. Bu kadar çok ilmi okuldan ne büyük bir şahsiyet ne de gelecek nesillere bırakılacak bir kitap çıkmıştır. Bu okullar müderris eğitiminden öteye geçememiştir. İbni Haldun'un "Mukaddime" isimli kitabı bunun istisnasıdır. Bu asır, sayıca çok ama kıymet bakımından az olan ansiklopedi ve siyer kitaplarıyla göze çarpmaktadır. Bu dönemde orijinal bir çalışma bilinmemektedir. Bu kişiler hayatları boyunca birkaç övücü söz ve gösterişli niteliklerle dolu özet bir biyografiyi hak eden ancak isimleri çok hızlı bir şekilde unutulma girdabına düşüp kalan kimselerdir.'¹⁴³

Wiet'in bu dönem için genele yaydığı hükmünü sadece siyasi cihete bakarak bina ettiği kanaatindeyiz. Hâlbuki yaşanan çekişmeler ve siyasi hayatın istikrarsızlığına rağmen o dönemde aktif ilmî bir hareketlilik vardı. Bu konuda Süyûtî, 'Mısır, hilafet merkezi olduğunda konumu yükseldi. Âlimlerin iskân, önemli gezginlerin uğrak yeri oldu' diyerek bölgenin ilim merkezi olduğuna vurgu yapmıştır.¹⁴⁴

Müsteşrik bakış açısının en bariz örneklerinden biri olan ve arkasında dinî-siyasî amaçlar güden Gaston Wiet'in, o yörede yetişen ve medreselerinde görev yapan

¹⁴¹ Devlet yönetimi ile ilgili ele alınmış bir metindir. Bkz: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, no:2882M (53 varak); Bu eser Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından yayımlanmıştır.

¹⁴² Kadılara yönelik yazılmış bir nâsihatname hükmünde bir metindir. Bkz: Süleymaniye Kütüphanesi, Murat Molla Koleksiyonu, no:729 (10 varak); Bu eser Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından yayımlanmıştır.

¹⁴³ Gaston Wiet, *el-Kâhira Medînetu'l-Fenni ve't-Ticêra*, (terc: Mustafa Abbâd), Beyrut: Silsiletu Merkezi'l-Hadâra, 1968, s.107.

¹⁴⁴ Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, c.2, s.94.

Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Süyûtî (ö. 911/1505), Bedrettin Aynî (ö. 855/1451), tarihçi el-Makrîzî (ö. 845/1442) gibi ilmiyle döneme damga vuran birçok ismi ya bilmediğini ya da bilmek istemediğini görmekteyiz. Ayrıca ismi geçen ilim adamlarının bir kısmı ile Kâfiyeci arasında hocalık-talebelik ilişkisi de bulunmaktadır.

İktidar tahtını Eyyûbîlerden alan Memlûkler, bu mirasla birlikte Selahaddin Eyyûbî'nin kurdurduğu ve dört mezhebe göre eğitimin yapıldığı medreseleri de ilmî miraslarına katmışlardı. O dönemde Kahire'de 74 ayrı medrese eğitime devam ederken bunların bir kısmında iki farklı ekolün (mezhebin) eserleri birlikte okutuluyordu. Bununla beraber Dâru'l-Kur'ân ve Dâru'l-Hadis medreseleri de kendilerine has bir metotla eğitim hayatında yer almaktaydı.¹⁴⁵

O dönemin ilmî seviyesine bakacak olursak belki de o dönem İslâm tarihinin en parlak zaman dilimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Baskılar sebebiyle memleketlerini terk etmek zorunda kalan ilim adamlarının sığınağı olma görevini üstlenen Mısır, o dönemde özellikle İslâmî ilimlerin geliştiği ve rağbet gördüğü bir yer haline gelmiştir.

Memlûklerdeki medreselerin kaliteli eğitim vermesi, bölgeye kuruluş dönemindeki Osmanlı topraklarından da talebe çekmiş; hatta Kâfiyeci'nin hocası Mevlânâ Şemseddin Fenârî (ö. 834/1431), yüksek medrese eğitimi Mısır'da tamamlayıp Osmanlı topraklarına geri dönmüştür.¹⁴⁶ Bununla birlikte Memlûk medreselerinde yetişip Osmanlı ilmiye sınıfına dâhil olanlar arasında Dâvut el-Kayserî (ö. 750/1350), İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ve Molla Gürânî (ö. 893/1488) de bulunmaktadır.¹⁴⁷

4.2.5. Eserleri

Bu bilgilerden sonra Kâfiyeci'nin eserleri hakkında bilgiler vermeye çalışacağız. Ancak Kâfiyeci'nin eserlerinin çokluğu sebebiyle bazı eserleri için ayrıntılı bilgiler sunarken bazılarının isimlerini zikretmekle yetineceğiz.

¹⁴⁵ Yiğit, "Memlûkler Dönemi (1250-1517) İlmi Hareketine Genel Bir Bakış", c.5, s.750.

¹⁴⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinde İlmiye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988, s.229.

¹⁴⁷ Yiğit, "Memlûkler Dönemi (1250-1517) İlmi Hareketine Genel Bir Bakış", *Türkler*, c.5, s.751.

Yaptığımız araştırmalar neticesinde Kâfiyeci'ye ait eserlerin büyük çoğunluğunun kitapçık şeklindeki risâlelerden oluştuğunu, bu eserlerden kitap olma özelliğine sahip olanların ise azınlıkta olduğunu görmekteyiz. Risâle şeklinde kaleme alınan telifler daha çok diyalektik üslupla soru-cevap şeklinde yazılmıştır.

Süyûtî, hocası Kâfiyeci'ye eserlerinin ismini kaydetmek amacıyla soru sorduğunu, hocasının da cevaben 'Yazdığım eserlerin isimlerini unuttum. Onları sana nakledecek güçte de değilim' dediğini nakleder.¹⁴⁸

Kâfiyeci'nin gözden geçirdiğimiz ve kaynaklarda ismi geçen teliflerini sunarken eserlerinin çokluğu sebebiyle bu eserleri Tefsir ilmi ve diğer ilimler olarak tasnif edeceğiz. Tahkîki, baskısı ve tercümesi yapılan eserleri hakkında da kısaca bilgiler vereceğiz.

4.2.5.1. Tefsir

1- *et-Teysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*¹⁴⁹: Mukaddime, iki bab ve hâtimetu'l-kitab bölümlerinden oluşan bu eser Kâfiyeci'nin telifleri arasında hacimli sayılabilecek eserlerinden biridir. Bu eserin ilk tahkikini İsmail Cerrahoğlu altı yazma varak üzerinden, ikinci tahkikini Nasr b. Muhammed el-Matrudî yedi varak üzerinden, üçüncü tahkikini Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, son tahkikini ise Enver Mahmud yapmıştır.¹⁵⁰ Tezimizin ana kaynaklarından biri olan bu eser hakkında ileriki bölümlerde genişçe malumat vereceğiz.

¹⁴⁸ İbn 'İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, c.9, s.489; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s.170; Taşköprülüzade, *Şakâik-i Nu'maniyye Tercümesi*, c.1, s.86.

¹⁴⁹ Süleymaniye kütüphanesindeki yazmalardan birinde eserin adı *et-Teysîr fî Beyâni Kavâidi't-Tefsîr* olarak geçmektedir. Bkz: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Efendi Koleksiyonu, no: 178/001-1b (32 varak); Bir başka yazma da ise eser *Risâle fî İlmi't-Tefsîr* olarak isimlendirilmiştir. Bkz: Süleymaniye Kütüphanesi, Reisü'l- Küttâb Mustafa Efendi Koleksiyonu no: 1187/003 (66 ile 97 arasında); İbn 'İmâd, *et-Teysîr* diye isimlendirilen bu eserin adının Muhtasar fî Ulûmi't-Tefsîr olduğunu nakleder. Bkz: İbn 'İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, c.9, s.489.

¹⁵⁰ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, (Tahkîk: İsmail Cerrahoğlu), Ankara: A.Ü.İ.F.Yayınları, 1974; Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, (Tahkîk: Nâsır b. Muhammed el-Madrûdî), Yüksek Lisans Tezi, Dimeşk: Cêmi'atu'l-İmam Muahmmmed b. Suud, 1990; Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, (Tahkîk: Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî), Kahire: Mektebetu'l-Kuds, 1998; Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, (Tahkîk: Enver Mahmud el-Mursî Hattâb), Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2007.

Kâfiyeci'nin tefsire dair yazdığı diğer eserlere baktığımızda, bu teliflerin genelde risâleler şeklinde ve bazı kalıp ifadelerle başlayan âyetler hakkında olduğunu görmekteyiz. Risâle türü bu eserlerle ilgili bilgiler kaynaklarda şu şekilde geçmektedir:

2- el-Bişâre fî Kavlihî Teâlâ: Fe'tû bi-Sûretin min Mislihî: İsminden Bakara Sûresi 23. âyetinin tefsirine dair bir eser olduğu izlenimi veren bu risâle hakkında elimizde net bilgiler bulunmamaktadır. Ancak kaynaklar bu eserin Kahire Kütüphanesi'nde 7/448'te bulunduğunu nakletmektedir.¹⁵¹

3- Neylu'l-Merâm fî Tefsîri Kavlihî Teâlâ: ve Mâ Rabbûke Bizallêmin: Kâfiyeci'nin Fussilet Sûresi 46. âyeti hakkında yazmış olduğu risâle olan bu eser hakkında Brockelman dışında kayda değer bir kaynak bulunmamaktadır. Bu eserin 27 Safer 870/19 Kasım 1465 tarihinde tamamlandığı kaynaklarda geçmektedir.¹⁵²

4- Nüzhetü'l-İhvân fî Tefsîri Kavlihî Teâlâ: Kâlû Yâ Lûtu: İsminden de anlaşılacağı üzere Hûd Sûresi 81. âyeti üzerine yazılan bu risâle üç baptan oluşmaktadır. Diyalektik yöntemle ele alınan bu eser, tefsirin beyânına dair bazı konuları da ihtivâ etmektedir. Eser, Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.¹⁵³

5- Nuzhetu'l-Ashâb: Fâtır Sûresi'nin 45. âyeti hakkında yazılmış olan bu eser bu âyetin tefsiri mesabesindedir. Risâle boyutunda olan eser, Süleymaniye Kütüphanesi'nde İzmirli İsmail Hakkı Koleksiyonu 3817 numarada kayıtlı bulunmaktadır.¹⁵⁴

6- Risâle fî İlmi't-Tefsîr ve Vücûhu'l-Kırâât: Kaynaklarda sadece adı geçen bu eser, Kahire Kütüphanesi 7/448'de bulunmaktadır.¹⁵⁵

¹⁵¹ Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.114.

¹⁵² el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, c.2, s.209; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.114 - *Supplement Bande*, c.2, s.140; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.380.

¹⁵³ Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, no:413; el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, c.2, s.209; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.379; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.114; el-Bağdâdî, *Keşfü'z-Zünûn'un Zeyl'*inde bu eserin adını *Nüzhetu'l-İhvân fî Âyi'l-Kur'ân* olarak zikreder. Bkz: İsmail Paşa el-Bağdâdî, *ez-Zeyl 'alâ Keşfi'z-Zünûn an Esmâi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972, c.2, s.635.

¹⁵⁴ Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Koleksiyonu, no:3817; 2006 yılında yapılan bir yüksek lisans tezinde bu eserin, İzmirli İsmail Ağa Kütüphanesi'nde bulunduğu nakledilmektedir. Kanaatimizce bu bilgi, eserin yeri tam tespit edilmeden ya da sehven yazılmıştır. Bkz: Gülen Karakullukçu, *Muhyiddîn el-Kâfiyeci ve Vecizü'n-Nizam Izhârî Medâriki'l-Ahkâm Adlı Eseri*, s.30.

¹⁵⁵ Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.114.

7- *Şer‘u*¹⁵⁶ *fî Muhâkemât-ı beyne’l-Mütakellimîne ‘ale’l-Keşşâf*.¹⁵⁷ Eserin adı hariç herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Ancak adından anlaşılabileceği üzere Keşşâf tefsiri üzerine Kelâmcıların tartışma ve çıkarımlarını konu edindiği kanaatindeyiz.

8- *Kütübü ‘alê Tefsîri’l-Beydâvî ve’l-Mutavvel*¹⁵⁸: Eser hakkında yaptığımız araştırma neticesinde, kaynaklarda eserin sadece isminin geçtiğini tespit edebildik.¹⁵⁹

9- *Şerhu’l-İstiâze ve’l-Besmele*: Keşfu’z-Zünûn’da Kâfiyeci’ye ait bu isimde bir eserden bahsedilmektedir.¹⁶⁰ Ancak İsmail Paşa, Kâfiyeci’ye ait eserlerin isimlerini zikrederken bu ismi zikretmemiş; *Şerhu’l-İstiâze* adıyla başka bir eser zikretmiştir.¹⁶¹

10- *Keşfu’n-Nikâb li’l-Ashâb ve’l-Ahbâb*: İsmail Paşa bu eserin (الحمد لله الكريم الوهاب) ile başlayan ve Kur’ân’ın icazını konu edinen bir eser olduğunu nakleder.¹⁶² Bunun dışında daha geniş malumat içeren bir bilgiye rastlamadık.

11- *ez-Zafer ve’l-Halâs*¹⁶³: Nâs Sûresi ile İstiâze’nin ilişkisi ve hayır ile şerrin Allah’a isnadı üzerine yazılmış olan bu küçük risâle, hem tefsir hem de kelâm ilmi açısından telif edilen önemli bir eserdir.

¹⁵⁶ Sehâvî’nin *ed-Dav‘u’l-Lâmî* adlı eserinde bu kitabın isminde geçen ilk kelime (شرح)/ş-r-‘a fiilinin mastarı olan “Şer‘u”dur. Ancak Kâfiyeci üzerine yapılmış çalışmalarda bu eserin isminin başında (شرح)/ş-r-h fiilinin mastarı olan “Şerhu”nun geçtiğini görmekteyiz. (شرح)/ş-r-h olarak geçtiği ilk kaynak ise Şevkanî’nin *el-Bedru’t-Tali* adlı eseridir. Bu eserde de Sehâvî’den naklederken yanlış yazılma ihtimali bulunmaktadır. Biz, ilk kaynak olması açısından farklı baskılarında da (شرح)/ş-r-‘a fiilinin mastarı olan “Şer‘u” kelimesini görmemiz sebebiyle bu eserin ismini Sehâvî’de geçtiği şekliyle zikrettik. Ancak eserin yazma nüshasının bulunması ile daha sağlıklı bir isimlendirme yapılacağı kanaatindeyiz. Bkz: Sehâvî, *ed-Dav‘u’l-Lâmî*, c.7, s.229; Şevkânî, *el-Bedru’t-Tali*, c.2, s.172; Kâfiyeci, ‘Muhakkik Mukaddimesi’, *et-Teyşîr fî Kavâidi ‘İlmi’t-Tefsîr*, s.43; Şulul, Kasım, *Kâfiyeci’de Tarih Usûlü*, s.30.

¹⁵⁷ Sehâvî, *ed-Dav‘u’l-Lâmî*, c.7, s.229.

¹⁵⁸ Kitabın adının ilk geçtiği kaynak olan Sehâvî’de eserin ismi bu şekilde geçmektedir. Bkz: Sehâvî, *ed-Dav‘u’l-Lâmî*, c.7, s.229; Şevkanî, *el-Bedru’t-Tali*, c.2, s.172.

¹⁵⁹ Kâfiyeci, ‘Muhakkik Mukaddimesi’, *et-Teyşîr fî Kavâidi ‘İlmi’t-Tefsîr*, s.43; Şulul, Kasım, *Kâfiyeci’de Tarih Usûlü*, s.30.

¹⁶⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-Zünûn*, c.2, s.1031.

¹⁶¹ el-Bağdâdî, *Hediyyetu’l-Ârifîn*, c.2, s.209; İsmail Cerrahoğlu, İsmail Paşa ile Kâtip Çelebi’nin naklettiği bu isimdeki eserin aynı kitap olduğunu belirtse de her iki eserin ayrı birer telif olması da muhtemeldir. Çünkü Kâfiyeci’ye ait olup kütüphanelerde yazma olarak gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen eserlerin varlığı araştırmalarla ortaya çıkmaktadır. Bkz: Kâfiyeci, ‘Muhakkik Mukaddimesi’, *et-Teyşîr fî Kavâidi ‘İlmi’t-Tefsîr*, s.38.

¹⁶² el-Bağdâdî, *ez-Zeyl ‘alâ Keşfi’z-Zünûn*, c.2, s.369; el-Bağdâdî, *Hediyyetu’l-Ârifîn*, c.2, s.209; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.380; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.114-Supplement Bande, c.2, s.140.

¹⁶³ Dublin - The Chester Beatty Kütüphanesi’nde 3666/7’de yazma olarak bulunan bu eseri Abdolvahhab Cahdânî tahkik etmiştir. Bkz: Abdolvahhab Cahdânî, *Allâme Muhyiddin el-Kâfiyeci Hayatuhû ve Musannefâtuhû*, Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2016 (95.-104. sayfaları arasında)

Kâfiyeci'ye nispet edilen telifler arasında yer alan *Tefsîru'l-Âyâtî'l-Müteşâbihât*¹⁶⁴ adlı bir başka eser de yazma olarak Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Elde ettiğimiz nüshanın üzerinde *Tefsîru'l-Âyâtî'l-Müteşâbihât*'ın Kâfiyeci'ye ait olduğu yazılmış olsa da daha sonra eserin mukaddimesinde müellifinin adının geçmesi¹⁶⁵ sebebiyle eser üzerinde düzeltme yapılmış ve yazarının adı Ebu'l-Kasım Mahmud b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî olarak değiştirilmiştir. Bununla birlikte Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*'da bu eserin adının *el-Burhân fî Tevcih-i Mütaşâbihi'l-Kur'ân limâ fîhi mine'l-Huccei ve'l-Beyân* olduğunu nakleder.¹⁶⁶

Kâfiyeci'ye nispet edilen eserlerin sayı bakımından çok olması sebebiyle diğer ilimlerle alakalı olan müellefatının isimlerini zikretmekle yetineceğiz.

4.2.5.2. Diğer Eserleri

1- *el-Ferah ve's-Sürûr fî Beyâni'l-Mezâhibi'l-Erbâa*¹⁶⁷

2- *Neşâtü's-Sudûr fî Şerhi Kitabi'l-Ferahi ve's-Sürûr*¹⁶⁸

3- *Kitâbu'r-Remzi'l-Vecîzi'n-Nizâm Muzhiru Medâriki'l-Ahkâm*¹⁶⁹

¹⁶⁴ Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.379; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.114.

¹⁶⁵ Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, no:178/2a (Mukaddime)

¹⁶⁶ Kâtip Çelebi, bu eserin (الحمد لله الذي انزل الفرقان) lafızlarıyla başladığını da nakleder. Ancak bizim ulaştığımız yazma nüsha ise bu şekilde başlamamaktadır. Bu sebeple bu iki eserin farklı telifler olması muhtemeldir. Bkz: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, no:178/2a (Mukaddime); Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünun*, c.1, s.241.

¹⁶⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, no:3577/2; Eser Hasan Özer tarafından tahkik edilmiştir. Katip Çelebi bu eseri *el-Ferah ve's-Sürûr fî Beyâni'l-Mezâhib* adıyla kitabında zikreder. Ancak İsmail Paşa ise *el-Ferah ve's-Sürûr fî Beyâni'l-Mezâhibi'l-Meşhur* adıyla nakleder. Bkz: Hasan Özer, “el-Kitâbu'l-Ferah ve's-Sürûr fî Beyâni'l-Mezâhibi'l-Erbâa”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2008, sayı 12, s.277-300; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünun*, c.2, s.1253; el-Bağdâdî, *Hedîyyetu'l-Ârifîn*, c.2, s.209; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.379; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.114.

¹⁶⁸ *el-Ferah ve's-Sürûr fî Beyâni'l-Mezâhibi'l-Erbâa*'nın şerhidir. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, no:1477 (86 varak)

¹⁶⁹ Eser, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu no:1743/002'de yazma olarak bu şekilde fişlenmiştir. Cerrahoğlu ise eserin ismini *Kitâbu'r-Ramzi li'l-Medâriki 'alâ Tarîkati's-Selef ve'l-Halef* olarak nakleder. Kâtip Çelebi ise *Vecîzu'n-Nizâm fî Izhâri Mevâridi'l-Ahkâm* adıyla eseri kaydetmiş ve (الحمد لله الذي هدانا لمدارك الاحكام) ile başladığını ifade etmiştir. Eserin tahkiki, Hasan Özer tarafından yapılmıştır. Bkz: Hasan Özer, “el-Kitâbu'l-Vecîzu'n-Nizâm fî Izhâri Medâriki'l-Ahkâm”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı 9, s.351-378; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünun*, c.2, s.2004; el-Bağdâdî, *Hedîyyetu'l-Ârifîn*, c.2, s.209; Kâfiyeci, ‘Muhakkik Mukaddimesi’, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.19.

- 4- *Benâtu 'l-Efkâr fî Şe 'ni 'l-İ 'tibâr*¹⁷⁰
- 5- *ed-Durretu 'l-Âliyetu 'l-Ğâliye*¹⁷¹
- 6- *Şerhu Kelimetî 'ş-Şehâde*¹⁷²
- 7- *Hallû 'l-İşkâl fî Mebâhisi 'l-Eşkâl fî 'l-Hendese*¹⁷³
- 8- *Husnu 'l-Hitâm li 'l-Merâmi min Hêze 'l-Kelâm*¹⁷⁴
- 9- *Hitâmu 'l-Misk*¹⁷⁵
- 10- *Hulâsatu 'l-Akvâl fî Hadîsi İnneme 'l-E 'mâlu bi 'n-Niyeti*¹⁷⁶
- 11- *el-Hidâye li Beyâni 'l-Halkı ve 't-Tekvîn*¹⁷⁷
- 12- *el-İhkâm fî Ma 'rifeti 'l-İmâni ve 'l-Ahkâmî*¹⁷⁸
- 13- *'Akdu 'l-Ferâid min Tahrîri 'l-Fevâid*¹⁷⁹

¹⁷⁰ el-Bağdâdî, *ez-Zeyl 'alâ Keşfi 'z-Zünûn*, c.1, s.197; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.114; el-Bağdâdî, *Hediyyetu 'l-Ârifîn*, c.2, s.208.

¹⁷¹ el-Bağdâdî, *Hediyyetu 'l-Ârifîn*, c.2, s.208; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.115; Bağdâdî bir diğer eserinde bu eserin ismini '*ed-Durretu 'l-Ğâliyet 'l-Âliyetu 'n-Nurâniyye ve 'l-Eltâfu 'ş-Şerifetu 'r-Rabbaniyye*' olarak nakleder. Bkz: el-Bağdâdî, *ez-Zeyl 'alâ Keşfi 'z-Zünûn*, c.1, s.459.

¹⁷² Süleymaniye Kütüphanesi, Seyid Ali Paşa Koleksiyonu, no:2762/009 (116 ile 139 arasında); Bu eseri yine Süleymaniye kütüphanesinde yazma olarak bulunan *Kitâbu 'l-Envâr fî İlmi 't-Tevhîd* adlı eserle mukâyese ettiğimizde aynı eserler olduğunu tespit ettik. Zaten eserin mukaddimesinde de müellif eserine *el-Envâr fî İlmi 't-Tevhîd* adını verdiğini de ifade etmektedir. Ayrıca Seyid Ali Paşa Koleksiyonu'ndaki yazma eserin sol üst köşesinde silik bir hatla *İrâb-u Lâ İlâhe İllallah* diye bir adlandırma da mevcuttur. Bkz: Süleymaniye Kütüphanesi, Seyid Ali Paşa Koleksiyonu, no:2762/116b; Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıp Paşa Koleksiyonu, no: 1483/002 (95 ile 118 arası); Sehâvî, *ed-Dav 'u 'l-Lâmî*, c.7, s.229; el-Bağdâdî, *Hediyyetu 'l-Ârifîn*, c.2, s.208; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.114-Supplement Bande, c.2, s.140.

¹⁷³ el-Bağdâdî, *Hediyyetu 'l-Ârifîn*, c.2, s.208; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.114; el-Bağdâdî, *ez-Zeyl 'alâ Keşfi 'z-Zünûn*, c.1, s.416.

¹⁷⁴ el-Bağdâdî, *Hediyyetu 'l-Ârifîn*, c.2, s.208; Brockelmann, *Supplement Bande*, c.2, s.140; el-Bağdâdî, *ez-Zeyl 'alâ Keşfi 'z-Zünûn*, c.1, s.404.

¹⁷⁵ Brockelmann, *Supplement Bande*, c.2, s.141.

¹⁷⁶ Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, no:525 (85 varak); Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.380; el-Bağdâdî, *Hediyyetu 'l-Ârifîn*, c.2, s.208; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.114; el-Bağdâdî, *ez-Zeyl 'alâ Keşfi 'z-Zünûn*, c.1, s.416; Gülsüm Korkmazer, Erdiñç Ahatlı, "Osmanlı Hadis Şerhçiliğinde Niyet Hadisi Örneği", *Usûl İslâm Araştırmaları*, sy:29 (2018), s.7-38.

¹⁷⁷ Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.379; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.115.

¹⁷⁸ el-Bağdâdî, *ez-Zeyl 'alâ Keşfi 'z-Zünûn*, c.1, s.36; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.114-Supplement Bande, c.2, s.140.

¹⁷⁹ Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu, no:747 (96 varak); Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.379; el-Bağdâdî, *Hediyyetu 'l-Ârifîn*, c.2, s.209; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.114; el-Bağdâdî, *ez-Zeyl 'alâ Keşfi 'z-Zünûn*, c.1, s.416.

- 14- *el-İşrâk 'ale Merâtibi't-Tibâk*¹⁸⁰
- 15- *el-Kâfi fî Beyâni's-Saffi'l-Müstatilli Cidden*¹⁸¹
- 16- *el-Kâfi eş-Şâfi*¹⁸²
- 17- *Kalâidu'l- 'Ikyân*¹⁸³
- 18- *Karârü'l-Vecdi fî Şerhi'l-Hamd*¹⁸⁴
- 19- *Kibletu'l-Ervâh fî't-Tasavvuf*¹⁸⁵
- 20- *er-Remz fî 'Ilmi'l-İstibdâl*¹⁸⁶
- 21- *Kitâbu'r-Rahmeti fî Beyâni Ahvâli 'Alemlî'l-Berzah*¹⁸⁷
- 22- *Kitâbu'r-Ravh fî 'Ilmi'r-Rûh*¹⁸⁸
- 23- *Menâzilu'l-Ervâh fî't-Tasavvuf*¹⁸⁹
- 24- *Menba'u'd-Dürer fî 'Ilmi'l-Eser*¹⁹⁰
- 25- *Mi'râcu't-Tabakât ve Raf'u'd-Deracât li Ehli'-Fehmi ve's-Sikât*¹⁹¹

¹⁸⁰ Dublin-The Chester Beatty Kütüphanesi'nde 3666/6'da yazma olarak bulunan bu eseri Abdolvahhab Cahdânî tahkik etmiştir. Bkz: Abdolvahhab Cahdânî, *Allâme Muhyiddin el-Kâfiyeci Hayatuhû ve Musannefâtuhû*, s.105.-116. sayfaları arasında; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.379; el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, c.2, s.209; Brockelmann, *Supplement Bande*, c.2, s.141; el-Bağdâdî, *ez-Zeyl 'alâ Keşfi'z-Zünûn*, c.1, s.87.

¹⁸¹ Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.380; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.114-115 - *Supplement Bande*, c.2, s.141.

¹⁸² el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, c.2, s.209; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.379.

¹⁸³ el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, c.2, s.209; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.114; el-Bağdâdî, *ez-Zeyl 'alâ Keşfi'z-Zünûn*, c.2, s.238.

¹⁸⁴ Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.379; Brockelmann, *Supplement Bande*, c.2, s.140; el-Bağdâdî, *ez-Zeyl 'alâ Keşfi'z-Zünûn*, c.2, s.222.

¹⁸⁵ Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.379; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.114-*Supplement Bande*, c.2, s.140; el-Bağdâdî, *ez-Zeyl 'alâ Keşfi'z-Zünûn*, c.2, s.220.

¹⁸⁶ Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu no:2882'de yazma olarak bulunan bu eseri Hasan Özer ve Abdolvahhab Cahdânî ayrı ayrı tahkik etmiştir. Bkz: Abdolvahhab Cahdânî, *Allâme Muhyiddin el-Kâfiyeci Hayatuhû ve Musannefâtuhû*, s.117.-129. sayfaları arasında; Hasan Özer, "Kâfiyeci ve 'İstibdal' Hakkındaki İki Eserinin Tahkik ve Tercümesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2011, sayı 18. s.351-378.

¹⁸⁷ Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu no:2130/3 (17 ile 44 arasında)

¹⁸⁸ Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu no:2130/2 (9 ile 16 arasında)

¹⁸⁹ Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, no:1365/1; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.379; el-Bağdâdî, *ez-Zeyl 'alâ Keşfi'z-Zünûn*, c.2, s.220.

¹⁹⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünun*, c.2, s.1847; el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, c.2, s.209.

¹⁹¹ el-Bağdâdî, *ez-Zeyl 'alâ Keşfi'z-Zünûn*, c.2, s.511; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.379; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.115-*Supplement Bande*, c.2, s.141

- 26- *el-Muhtar fî Tahrîri Meseleti 'l-Kuhl*¹⁹²
- 27- *el-Muhtasar fî 'Ilmi 'l-Hadîs*¹⁹³
- 28- *el-Muhtasar fî 'Ilmi 'l-İrşâd*¹⁹⁴
- 29- *Kitâbu Muhtasar fî 'Ilmi 't-Târîh*¹⁹⁵
- 30- *en-Niseb li Ehli 'l-Edeb*¹⁹⁶
- 31- *en-Nüzhe fî Ravdati 'r-Rûhi ve 'n-Nefsî*¹⁹⁷
- 32- *Nüzhetu 'l-Ervâh ve Gıbtatu 'l-Eşbâh fî 't-Tasavvuf*¹⁹⁸
- 33- *Nüzhetu 'l-Mu 'rib fî Meşriki ve 'l-Mağrib*¹⁹⁹
- 34- *Remzu 'l-Esrâr fî Meseleti 'l-Kuhl*²⁰⁰
- 35- *Ramzu 'l-Hitâb bi Raşhî 'l- 'İyâb*²⁰¹

¹⁹² Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami Koleksiyonu no: 1181/002.

¹⁹³ Bursalı Mehmet Tâhir, bu eserin adını ulaştığımız yazmadaki adı gibi *Muhtasar fî 'Ilmi 'l-Hadîs* olarak nakleder. Ancak başka kaynaklarda *Muhtasar fî 'Ilmi 'l-Eser* olarak da adı geçer. Bkz: Süleymaniye Kütüphanesi, Reisul Küttâb Mustafa Efendi Koleksiyonu no: 1187/002 (32 ile 65 arasında); Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.379; Sehâvî, *ed-Dav 'u 'l-Lâmî*, c.7, s.229; Kâfiyeci, 'Muhakkik Mukaddimesi', *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi 't-Tefsîr*, s.22; Eser 'el-Muhtasar fî 'Ilmi 'l-Eser' adıyla Ali Zevin tarafından tahkik edilmiştir. Bkz: Kâfiyeci, *el-Muhtasar fî 'Ilmi 'l-Hadîs*, (Tahkik: Ali Zevin), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1987.

¹⁹⁴ Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.115-Supplement Bande, c.2, s.141.

¹⁹⁵ Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu no:3402 (56 varak); Sehâvî, *ed-Dav 'u 'l-Lâmî*, c.7, s.229; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.379; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.115-Supplement Bande, c.2, s.141; Eser Muhammed Kemaleddin İzzettin tarafından tahkiki yapılmış olup Türkçeye Kasım Şulul, İngilizceye de Franz Rosenthal tarafından çevrilmiştir. Bkz: Muhyiddin el-Kâfiyeci, *Muhtasar fî 'Ilmi 't-Tarih*, (Tahkik: Muhammed Kemaleddin İzzettin), Beyrut: 'Alemlü'l-Kütüb, 1990; Şulul, Kasım, *Kâfiyeci 'de Tarih Usûlü*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001; Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, E.J.Brill, Leiden, 1968 (245-263 sayfalar arasında)

¹⁹⁶ Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, no:01906M/001 (93 varak); Brockelmann, *Supplement Bande*, c.2, s.141.

¹⁹⁷ Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.379; Brockelmann, *Supplement Bande*, c.2, s.141; el-Bağdâdî bu eserin adını *en-Nüzhe fî 'r-Rûhi ve 'n-Nefs* olarak nakleder. Bkz: el-Bağdâdî, *Hediyyetu 'l-Ârifîn*, c.2, s.209.

¹⁹⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfu 'z-Zünun*, c.2, s.1939; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.379; el-Bağdâdî, *Hediyyetu 'l-Ârifîn*, c.2, s.209.

¹⁹⁹ Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.379; el-Bağdâdî, *Hediyyetu 'l-Ârifîn*, c.2, s.209; el-Bağdâdî, *ez-Zeyl 'alâ Keşfi 'z-Zünun*, c.2, s.642.

²⁰⁰ Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.115-Supplement Bande, c.2, s.141; Cerrahoğlu'nun eser ile ilgili açıklaması için bkz: Kâfiyeci, 'Muhakkik Mukaddimesi', *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi 't-Tefsîr*, s.30.

²⁰¹ el-Bağdâdî, *ez-Zeyl 'alâ Keşfi 'z-Zünun*, c.1, s.583; el-Bağdâdî, *Hediyyetu 'l-Ârifîn*, c.2, s.209; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.115-Supplement Bande, c.2, s.141.

- 36- *er-Ravdatu 'z-Zâhireti 'n-Nâfia fi 'd-Dünya ve 'l-Âhira*²⁰²
- 37- *Risâle fî Beyâni 'l-Mu 'cizât*²⁰³
- 38- *Risâle fî 'l-İstisnâ*²⁰⁴
- 39- *Risâle fî 'l-Mebâhisi 'l-Muteallakati bi Emmâ*²⁰⁵
- 40- *Risâle fî 'l-Mehabbe*²⁰⁶
- 41- *Risâle Mustekille bi 'Ilmi 'n-Nefs ve Vücûhu 'l-Kıraât*²⁰⁷
- 42- *Risâle fî Tabakâtî 'l-Butûn li Beyâni Ahkâmi 'l-Vakfî 'alâ Evlâdi 'l-Evlâdi*²⁰⁸
- 43- *Risâle fî 'l-Vakf*²⁰⁹
- 44- *Risâle 'Zeydun Kâimun*²¹⁰
- 45- *Seyfû 'l-Hamdi ve 'n-Nusrâ*²¹¹
- 46- *Seyfû 'l-Kudât 'ale 'l-Buğât*²¹²
- 47- *Seyfû 'l-Mülûk ve 'l-Hukkêmi 'l-Mürşidi Lehüm ilâ Sebili 'l-Hakkı ve 'l-Ahkâm*²¹³

²⁰² Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.115-Supplement Bande, c.2, s.141.

²⁰³ Eser, The Chester Beatty Kütüphanesi no:3519'da yazma olarak bulunmaktadır.

²⁰⁴ Kâtip Çelebi, Taşköprüzade'den alıntı yaparak 'bu eserin incelikler dolu olduğunu ve her ilim ehlinin istifade edebileceğini' nakleder. Bkz: Kâtip Çelebi, *Keşfu 'z-Zünun*, c.1, s.844; el-Bağdâdî, *Hediiyetu 'l-Ârifin*, c.2, s.209.

²⁰⁵ Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, no:3032 (7 varak).

²⁰⁶ Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.115.

²⁰⁷ Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.379.

²⁰⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfu 'z-Zünun*, c.1, s.876; el-Bağdâdî, *Hediiyetu 'l-Ârifin*, c.2, s.209.

²⁰⁹ Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu no:1360 (35 varak); Eserin mukaddimesinde Sultan Melikü 'z-Zâhir Çakmak'ın vakfı hakkındaki fetvaları içerdiği nakledilmektedir.

²¹⁰ Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, no:3829/006.

²¹¹ Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.379; el-Bağdâdî, *Hediiyetu 'l-Ârifin*, c.2, s.209; Brockelmann, *Supplement Bande*, c.2, s.141.

²¹² Kâtip Çelebi, *Keşfu 'z-Zünun*, c.2, s.1018; el-Bağdâdî, *Hediiyetu 'l-Ârifin*, c.2, s.208; Brockelmann, *Supplement Bande*, c.2, s.141; Muhyiddin el-Kâfiyeci, *Seyfû 'l-Mülûk Seyfû 'l-Kudât (İnceleme – Eleştirmeli Metin – Çeviri)*, (Haz: Nail Okuyucu), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

²¹³ el-Bağdâdî, *ez-Zeyl 'alâ Keşfu 'z-Zünun*, c.2, s.36; el-Bağdâdî, *Hediiyetu 'l-Ârifin*, c.2, s.209; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.380; Brockelmann, *Supplement Bande*, c.2, s.141; Muhyiddin el-Kâfiyeci, *Seyfû 'l-Mülûk Seyfû 'l-Kudât (İnceleme – Eleştirmeli Metin – Çeviri)*, (Haz: Nail Okuyucu), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

- 48- *Şerhu 'l- 'Akâidi 'l-Adûdiyye*²¹⁴
- 49- *Şerhu 'l-Esmâi 'l-Hüsnâ*²¹⁵
- 50- *Şerhu Kavâidi 'l- 'Irâb*²¹⁶
- 51- *et-Tahrîr limâ Zukira fî 'd-Dürari 'l-Manzûm*²¹⁷
- 52- *et-Temhîd fî Şerhi 't-Tahmîd*²¹⁸
- 53- *et-Terğîb fî Keşfi Rumûzi 't-Tehzîb*²¹⁹
- 54- *Teşrihu Mes 'eleti 'l-İstisnâ*²²⁰
- 55- *el-Unmûzec fî Bahsi 'l-İstiâra*²²¹
- 56- *İnsü 'l-Enîs fî Ma 'rifeti Şe 'ni 'n-Nefsi 'n-Nefs*²²²
- 57- *Zeynu 'l-Ferâh bi Milâdi 'n-Nebi*²²³
- 58- *'Alâ Şerhi 'l-Hidâye*²²⁴
- 59- *Telhîsu 'l-Câmii 'l-Kebîr*²²⁵
- 60- *Şerhi 'l-Mevâkıf*²²⁶
- 61- *Şerhu 'l-Cağmînî fî 'l-Hey'e*²²⁷

²¹⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfu 'z-Zünun*, c.2, s.1144; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.379.

²¹⁵ Sehâvî, *ed-Dav 'u 'l-Lâmî*, c.7, s.229; Kâtip Çelebi, *Keşfu 'z-Zünun*, c.2, s.1035; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.379; el-Bağdâdî, *Hediyyetu 'l-Ârifîn*, c.2, s.209.

²¹⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfu 'z-Zünun*, c.1, s.124; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.379; Sehâvî, *ed-Dav 'u 'l-Lâmî*, c.7, s.229; Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, no:4495 (132 varak), 4496, 4497; Kâfiyeci'ye ait eserlerin içerisinde Süleymaniye Kütüphanesi'nde en çok yazması bulunan eseridir.

²¹⁷ Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.115.

²¹⁸ Süleymaniye Kütüphanesi, Reîsu'l-Küttâb Mustafa Efendi Koleksiyonu, no:1187/004 (97-145 arasında); Kâtip Çelebi, *Keşfu 'z-Zünun*, c.1, s.484; el-Bağdâdî, *Hediyyetu 'l-Ârifîn*, c.2, s.208.

²¹⁹ Bu isimle yazmalarda arama yaptığımızda ulaştığımız eserin başında *Şerhu Tehzîbi 'l-Kelâm* yazmaktadır. Bkz: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Koleksiyonu, no:751 (222 varak)

²²⁰ Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.379.

²²¹ Brockelmann, *Supplement Bande*, c.2, s.141.

²²² Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.115; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.380.

²²³ Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.115; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.379.

²²⁴ Sehâvî, *ed-Dav 'u 'l-Lâmî*, c.7, s.229.

²²⁵ Sehâvî, *ed-Dav 'u 'l-Lâmî*, c.7, s.229.

²²⁶ Sehâvî, *ed-Dav 'u 'l-Lâmî*, c.7, s.229.

²²⁷ Sehâvî, *ed-Dav 'u 'l-Lâmî*, c.7, s.229.

Sehâvî, *ed-Dav'u 'l-Lâmî* adlı eserinde yer verdiği Kâfiyeci'nin biyografisinde - en geniş bilgi kaynaklarımızdan olmasına rağmen - ona on dört yıl talebelik yapan ve döneminin en meşhur ilim adamlarından olan Süyûtî ile ilgili herhangi bir bilgi nakletmemiştir.²²⁹ Bu problemin, dönemin iç çekişmelerinden ya da bir hocanın iki öğrencisinin rekabetinden kaynaklandığı kanaatindeyiz.

Kâfiyeci hakkında yapılan çalışmalara bakıldığında, kitaplarda kaynak olarak verilmiş eserler de dâhil olmak üzere yetmiş küsur eserden bahsedilmektedir.²³⁰ Ancak Sehâvî'nin, Kâfiyeci'nin eserlerinin sayısı hakkında '*çoğunluğu küçük risâlelerden oluşan eserlerinin sayısı yüzden fazladır*'²³¹ demesi onun bazı eserlerinin ya kaybolduğunu ya da araştırılmayı beklediğini bize göstermektedir. Bununla birlikte Kâfiyeci'ye ait olmayan bazı eserlerin ona nispet edildiğine de şahit olmaktayız.²³² Biz de Kâfiyeci'nin eserlerinin sayısı hakkında net bir sayı verememekle birlikte bu sayının yüz civarında olduğu kanaatindeyiz.

Kâfiyeci'nin telif ettiği eserlerin konularının nahiv, tefsir, hadis, fıkıh, tarih metodolojisi, tasavvuf, dil felsefesi, psikoloji ve mantık olması onun çok yönlü bir âlim olduğunun göstergesidir.

²²⁸ Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, no:3032/003 (6 varak-29 ile 34 arasında)

²²⁹ Sehâvî, *ed-Dav'u 'l-Lâmî*, c.7, s.228-230; Sehâvî ve Süyûtî arasındaki tartışmaya örnek olarak şunu zikredebiliriz: Süyûtî *Hüsnü 'l-Muhadara*'da matematik ilminin kendisine ağır geldiğinden bahsetmesi üzerine Sehâvî de 'dini ilimlerde iyi olduğunu iddia eden birinin anlayışının kısıt olmaması' gerektiğini söyleyerek onu eleştirir. Bununla birlikte Sehâvî, *ed-Dav'u 'l-Lâmî* de Süyûtî'nin hayatını naklederken genelde ona olan eleştirilerini de dile getirir. Bkz: Süyûtî, *Hüsnü 'l-Muhadara fî Tarih-i Mısır ve 'l-Kahire*, c.1, s.339; Sehâvî, *ed-Dav'u 'l-Lâmî*, c.4, s.60-64.

²³⁰ Kâfiyeci'nin Tefsir ilmi dışındaki eserleri hakkında ayrıntılı bilgi edinmek isteyenler için bkz: Kâfiyeci, 'Muhakkik Mukaddimesi', *et-Teyisr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsir*, (Tahkik: İsmail Cerrahoğlu), s.10-43; Abdolvahhab Cahdânî, *Allâme Muhyiddin el-Kâfiyeci Hayatuhû ve Musannefâtuhû*, s.64-85. Cahdânî, çalışmasında Kâfiyeci'ye ait 103 eserden bahsetmekte ancak bu eserlerden bazılarının Kâfiyeci'ye nispeti hatalıdır.

²³¹ Sehâvî, *ed-Dav'u 'l-Lâmî*, c.7, s.229.

²³² *Tefsîru 'l-Âyâtî 'l-Müteşabihât* adıyla Kâfiyeci'ye nispet edilen telifler arasında yer alan eser ona ait değildir. Bkz: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, no:178/2a (Mukaddime); Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.379; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c.2, s.114; Abdolvahhab Cahdânî, *Allâme Muhyiddin el-Kâfiyeci Hayatuhû ve Musannefâtuhû*, s.68.

4.2.6. Kâfiyeci ve Eserleri Üzerine Yapılan Çalışmalar²³³

4.2.6.1. Kitaplar ve Tezler

Kâfiyeci ve eserleri üzerine yapılan çalışmalara baktığımızda Tefsir Usûlü alanında yazılan eserler öne çıkmaktadır. Daha sonra İslam Hukuku ve Kelam alanlarında müellife dair yapılan bu çalışmalar aşağıda sunulmaktadır.

1-Türkiye’de Kâfiyeci hakkında ilk çalışmayı, tefsir alanıyla ilgili eserini tahkik ederek İsmail Cerrahoğlu yapmıştır: Kâfiyeci, *Kitâbü’t-Teysîr fî Kavâidi ‘İlmi’t-Tefsîr*, (Tahkik: İsmail Cerrahoğlu), Ankara: A.Ü.İ.F.Yayınları, 1974.

Kitâbü’t-Teysîr fî Kavâidi ‘İlmi’t-Tefsîr adlı eserin diğer tahkikleri ise şöyledir:

2- Muhyiddîn el-Kâfiyeci, *Kitâbü’t-Teysîr fî Kavâidi ‘İlmi’t-Tefsîr*, (Tahkik: Nâsır b. Muhammed el-Madrûdî), Yüksek Lisans Tezi, Dimeşk: Cêmi‘atu’l-İmam Muhammed b. Suud, 1990.

3- Muhyiddîn el-Kâfiyeci, *Kitâbü’t-Teysîr fî Kavâidi ‘İlmi’t-Tefsîr*, (Tahkik: Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî), Kahire: Mektebetu’l-Kuds, 1998.

4-Hâlim Çalış, Kâfiyeci’nin Kelâm İlmindeki Yeri ve el-Envar fî İlmit-Tevhîd, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı, İstanbul, 1999.

5-Gülen Karakullukçu, *Muhyiddin el-Kâfiyeci ve Vecîzu’n-Nizam ve Medâriki’l-Ahkâm Adlı Eseri*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2006.

Yapılan bu yüksek lisans tezinde Kâfiyeci’nin doğumunun Sultan I.Beyazıt döneminde olduğu savunulsa da biz bu kanaatte değiliz. Çünkü bu bilgi, hem tarihi verilerle hem de Kâfiyeci’nin tezde kabul edilen doğum tarihi ile uyuşmamaktadır.²³⁴

²³³ Kâfiyeci’nin eserleri hakkında yapılan çalışmaları incelediğimizde, son dönemde yazılan bazı teliflerde alıntılar dikkatli yapılmadığını görmekteyiz. Örnek olarak Kâfiyeci’nin *Vecîzü’n-Nizam* adlı eserinin tahkik ve tahlili yapılan bir çalışmada ondört sayfanın İsmail Cerrahoğlu’nun *et-Taysir fî Kavâidi ‘İlmi’t-Tefsîr* adlı tahkik ve tahlil çalışmasından doğrudan dipnotlarıyla birlikte aktarıldığını görmekteyiz. Bkz: Hasan Özer, “el-Kitâbu’l-Vecîzu’n-Nizâm fî Izhârî Medâriki’l-Ahkâm”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı 9. s.351-378; Kâfiyeci, ‘Muhakkik Mukaddimesi’, *et-Tefsîr fî Kavâidi ‘İlmi’t-Tefsîr*, s.10-45.

²³⁴ Gülen Karakullukçu, *Muhyiddin el-Kâfiyeci ve Vecîzu’n-Nizam ve Medâriki’l-Ahkâm Adlı Eseri*, s.3.

6- Muhyiddîn el-Kâfiyeci, *Kitâbü't-Teysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, (Tahkik: Enver Mahmud el-Mursî Hattâb), Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2007.

7- Ahmet Pirinç, *Osmanlı Bilginlerinden Muhyiddin el-Kâfiyeci'nin Felsefî Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2009.

8-Fatma Yalnız, *Tefsir Usûlünde Süreklilik ve Etkileşim: Bulkîni, Kâfiyeci ve Süyûtî Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum, 2014.

9-Safa Yavuz, *Muhyiddin el-Kâfiyeci'nin Nüzhetu'l-İhvân Adlı Eserinin Edisyon Kritiği Tefsir ve Dil Yönünden İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2015.

10- Abdulvahhab Cahdânî, *Allâme Muhyiddin el-Kâfiyeci Hayatuhû ve Musannefâtuhû*, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.

11-Muhammed Çol, *Tefsir İlminde Kavâid Literatürü Kâfiyeci İle Sa'dî'nin Kavâide Dair Eserlerinin Mukâyesesi*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2017.

12- Muhyiddîn el-Kâfiyeci, *Seyfü'l-Mülûk Seyfü'l-Kudât (İnceleme –Eleştirmeli Metin – Çeviri)*, (Haz: Nail Okuyucu), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

4.2.6.2. Kâfiyeci Hakkında Yazılan Makaleler

Kâfiyeci ve eserleri üzerine yazılan makaleler, eserleri üzerine yazılan kitaplardan daha fazla olmakla birlikte konular da farklılık göstermektedir. Tefsir Usûlü alanında yazılan makaleler öne çıkmakla birlikte Arap dili üzerine kaleme alınan makaleler de önemli bir yer tutmaktadır. Bununla birlikte İslam Hukuku alanında müellife dair eserlerin tahkik çalışmaları da makale boyutunda ele alınmıştır.

1- İsmail Cerrahoğlu, “Muhyiddin el-Kâfiyeci ve et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr Adlı Risâlesi”, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1963, c. 10, s.127-132.

- 2- Ahmed İlyas Hüseyin, “Menhecü’l-Bahsi’t-Tarihî inde’l-Kâfiyecî”, *Mecelletu Külliyyeti’t-Terbiye* (Câmiatu’l-Hartûm), Hartûm, 1991, sayı 1, s.44-58.
- 3- Kasım Şulul, “Kâfiyecî’nin Tarih Metodolojisi İle İlgili Görüşleri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı 14, s. 217-239.
- 4- Hasan Özer, “el-Kitâbu’l-Vecîzu’n-Nizâm fî Izhârî Medârîki’l-Ahkâm”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı 9. s.351-378.
- 5- Hasan Özer, “el-Kitâbu’l-Ferah ve’s-Sürûr fî Beyânî’l-Mezâhibi’l-Erbâa”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2008, sayı 12, s.277-300.
- 6- Hasan Özer, “Kâfiyecî ve ‘İstibdal’ Hakındaki İki Eserinin Tahkik ve Tercümesi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2011, sayı 18. s.351-378.
- 7- Mehmet Demirci, “Tefsir Usûlünün Felsefesi: el-Kâfiyecî ve et-Teysîr fî Kavâidi İlmi’t-Tefsîr Örneği”, *Osmanlı Toplumunda Kuran Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -1- (Sempozyum), Kuran ve Tefsir Akademisi Araştırmaları-III*, İstanbul, 2011, s.295-314.
- 8- Müşrif b. Ahmed ez-Zehrânî, “Mustalahu fî Ulumi’l-Kur’ân beyne’l-Kâfiyecî ve’s-Süyûtî”, *Mecelletü Câmiati Ümmü’l-Kurâ*, Suudî Arabistan, 2012, sayı 54, c. 1, s.339-406.
- 9- Mesut Kaya, “Muhyiddin el-Kâfiyecî’nin Tefsire Dair Eserleri Işığında Moğol İstilasından Sonra İslâmî Eserlerde Orijinalite Sorunu”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı 35, s. 53-70.
- 10- Murat Tala, “el-Kâfiyecî’nin “Nuzhetu’l-Mu’rib fî’l-Meşriki ve’l-Mağrib Adlı Eserinin Arap Dilindeki Yeri ve Önemi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, 2014, sayı 38, s. 141-172.
- 11- Murat Tala, “Kâfiyecî’nin ‘Nuzhetu’l-Ashab’ ve ‘Remzu’l-Esrar’ Adlı Eserlerinin Tetkiki”, *Marife - Dini Araştırmalar Dergisi*, 2016, sayı 16, s.345-361.
- 12- Gülsüm Korkmazer, Erdinç Ahatlı, “Osmanlı Hadis Şerhçiliğinde Niyet Hadisi Örneği”, *Usûl İslâm Araştırmaları*, 2018, sayı 29, s.7-38.

13- Murat Tala, ‘Kâfiyeci’nin Eserleri ve Arap Dil Bilimine Katkıları: Tespit, Tasnif ve Değerlendirme’, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, 2020, sayı 3, c. 24, s.1081-1111.

14- İzzet Marangozoğlu, ‘Kâfiyeci’nin Şerhu’l-İ’râb ‘an Kavâidi’l-İ’râb Adlı Eseri Üzerine Bazı Mülâhazalar’, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2020, sayı 12, c.7, s.171-206.

4.2.6.3. Müsteşrikler Tarafından Yapılan Çalışmalar

Kâfiyeci hakkında müsteşrikler tarafından yapılan müstakil çalışmalarda Franz Rosenthal tarafından yapılan bir araştırma dikkatimizi çekmektedir. Çünkü daha İslâm coğrafyasında bile Kâfiyeci’nin eserleri tam gün yüzüne çıkmamışken ‘*el-Muhtasar fi ‘Ilmi’t-Tarih*’ adlı eserini Rosenthal İngilizce’ye tercüme etmiştir. İbn Haldûn ile Tarihçi Sehâvî arasındaki dönemde yaşayan ve tarih metodolojisine dair eser veren Kâfiyeci, daha sonraki dönemlerde tarih ilminde de bir mihenk olma özelliği kazanmıştır.

Arberry A.J. tarafından yapılan ‘*A Handlist of the Arabic Manuscripts*’ adlı çalışma²³⁵ da Kâfiyeci hakkında kaynak olabilecek eserler arasındadır.

Bununla birlikte müsteşriklerin önde gelen eserlerinden olan Carl Brockelmann’a ait *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)* ve onun ekleri *Supplement Bande*’ı da kısmen Kâfiyeci’ye dair çalışmalar arasında sayabiliriz. Çünkü Brockelmann’a ait olan bu eser alanında ilk olmasının yanında Kâfiyeci’ye ait eserlerin tespit edilmesinde önemli bir rol oynamıştır.

²³⁵ Arberry A.J., *A Handlist of the Arabic Manuscripts*, Dublin, 1955.

4.3. Subhî Sâlih'in Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri

4.3.1. Hayatı ve İlmî Kişiliği

İsmi hakkında birkaç farklı rivâyet olan Subhî Sâlih'in tam adı Subhi b. İbrahim Mustafa es-Salih'tir.²³⁶ 1345/1926 yılında Lübnan'ın liman kenti Trablus'ta doğan²³⁷ Subhî Sâlih, ilk ve ortaokul eğitimini doğduğu şehir olan Trablus'ta tamamladı. Subhî Sâlih'in erken denilebilecek yaşlarda bile etkili konuşmalar yapabildiği, Trablus camilerinde hutbe ve vaaz verdiğinde henüz 12 yaşında olduğu nakledilmektedir.²³⁸

Daru't-Terbiye ve Ta'limi'l-İslâmiye'de dinî ve modern ilimleri bir arada tahsil eden²³⁹ Subhî Sâlih, lisans eğitimi için Mısır'a gitmiş ve orada Ezher Üniversitesi Usûli'd-Din Fakültesi'ne kaydolmuştur. 1947 yılında lisans eğitimini tamamlayıp 1949 yılında yüksek lisanstan mezun olmuştur. Aynı zamanda Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde eğitim almaya başlamış olan Subhî Sâlih, 1950 yılında yüksek dereceyle bu fakülteden mezun olmuştur.²⁴⁰

Son dönemde dünyanın çeşitli bölgelerinde gelişme gösteren araştırma ve inceleme teknikleri hakkında bilgisini artırmak isteyen Subhî Sâlih, İslâm dünyasında geçerli olan ilmî metot ile batı üniversitelerinde şerî ilimleri inceleyen metodu araştırma amacını taşımaktaydı.²⁴¹

Bu amacını gerçekleştirmek amacıyla Paris'e giderek Sorbon Üniversitesi'ne kaydolun Subhî Sâlih, dört yıl orada kalmıştır. 1954'te birincisi "*Kur'ân-ı Kerim'de Ahiret Yurdu*", ikincisi "*İslâm ve Çağdaş Provokasyonlar*" adıyla edebi ilimlerde

²³⁶ Muhammed Hayr Ramazan, *Tetimmetu'l-A'lâm li'z-Ziriklî*, Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2002, s. 241; Ahmed el-'Alâvene, *Zeylû'l-A'lâm*, Cidde: Dâru'l-Minâra, 1998, s. 103; Abdulaziz Hâcî, "Subhî Sâlih ve Cuhûduhu fî 'Ulûmi'l-Kur'ân min Hilâli Kitâbihi Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân", *et-Türâsu'l-'Arabî*, Dimeşk, sayı 115, (2009), s.20.

²³⁷ Fuad Salih Seyyid, *Mevsûatü 'Alemlî'l-Karnî'l-'İşrîn fî'l-'Alemine'l-'Arabî ve'l-'İslâmî*, Beyrut: Mektebet-ü Hasenu'l-'Asriyye, 2013, c.1, s.392; Münir el-Ba'lebekki, *Mu'cem-u A'lemi'l-Mevrid*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1992, s.268; Muhammed Hayr Ramazan, *Tetimmetu'l-a'lâm li'z-Ziriklî*, s. 241; el-'Alâvene, *Zeylû'l-A'lâm*, s.103.

²³⁸ Yusuf el-Mer'aşli, *İkdu'l-Cevâhir*, Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 2006, c.2, s.1855; İsa Fettûh, "Üstâzi ed-Doktor Subhî Sâlih 1926-1986", *Mecelletu'l-Mevkîfî'l-Edebi*, Dimeşk, sayı 434, (2007), s.134; Abdulaziz Hâcî, "Subhî Sâlih ve Cuhûduhu", s.20-21.

²³⁹ Muhammed Hayr Ramazan, *Tekmilet-ü Mu'cemi'l-Müellifin*, Beyrut: Dar-u İbn Hazm, 1997, s.241

²⁴⁰ Fuad Salih, *Mevsûatü 'Alemlî'l-Karnî'l-'İşrîn*, c.1, s.392; Muhammed Hayr, *Tekmilet-ü Mu'cemi'l-Müellifin*, s.241.

²⁴¹ Abdulaziz Hâcî, "Subhî Sâlih ve Cuhûduhu", s.21.

Fransızca olarak hazırladığı iki tezle Sorbon Üniversitesi'ndeki doktorasını tamamlamıştır.²⁴²

Subhî Sâlih, Fransa'da bulunduğu süre içerisinde sadece ilmi araştırmalar yapmakla yetinmeyip İslâm'a davet çalışmalarıyla da meşgul olmuştur. 'Dostum' diye nitelediği araştırmacı Muhammed Hamîdullah ile birlikte Paris'te ilk 'İslâm Kültür Merkezi'ni kurmuştur.²⁴³

Subhî Sâlih 1954 yılında doğum yeri olan Trablus'a geri dönmüş ve 1954'ten sonra vefatına kadar yaklaşık 32 sene boyunca çeşitli üniversitelerde dersler vererek akademik çalışmalarda bulunmuştur. Bu çalışmalarına 1954-1956 yılları arasında Bağdat Üniversitesi'nde, 1956-1963 yılları arasında Dimeşk Üniversitesi'nde, aynı zamanda 1960 yılında Beyrut Arap Üniversitesi'nde ve 1971-1973 yılları arasında Ürdün Üniversitesi'nde profesör olarak devam etmiştir. Çalışmaları esnasında Ürdün Üniversitesi'nde 'Usûlü'd-Dîn' anabilim dalında bölüm başkanlığı da yapmıştır. Üniversitelerdeki akademik çalışmalarının yanında dekanlık, bölüm başkanlığı gibi birçok idari görevlerde bulunmuştur. Arap ülkelerindeki birçok üniversitede misafir öğretici olarak dersler veren²⁴⁴ Subhî Sâlih, Fransa üniversitelerinde doktora danışmanlığı yaparak tez savunma komisyonlarında üye olarak yer almıştır.²⁴⁵

Akademi dışında farklı alanlarda görevlerde bulunan Subhî Sâlih, Lübnan müftüsünün başkanlık yaptığı Yüksek İslâm Hukuku Meclisi başkan yardımcılığı, Lübnan Âlimler Birliği Genel Müdürlüğü, Lübnan h.15. y.y. Yüksek Komite Başkanlığı, Cumhuriyet Müftüsü İstişare Meclisi başkan yardımcılığı, Lübnan Müslüman Çocukları Koruma Hayır Cemiyeti başkanlığı gibi ilmî ve sosyal hizmet

²⁴² el-Mer'aşli, *İkdu'l-Cevâhir*, c.2, s.1855; Abdulaziz Hâcî, "Subhî Sâlih ve Cuhûduhu", s.21; Fuad Salih Seyyid, *Mevsûatü 'Alemlî'l-Karnî'l-İşrîn*, c.1, s.392; el-Ba'lebekki, *Mu'cem-u A'lemi'l-Mevrid*, s.268; Fuad Salih, *Mevsûatü 'Alemlî'l-Karnî'l-İşrîn*, c.1, s.392; Bôkô Cemal, *Tercihât eş-Şeyh Subhî es-Salih fi Ulumi'l-Kur'ân*, Yüksek Lisans Tezi, Câmiat-ü Cezâyir Külliyyetu'l-Ulumi'l-İslâmiyye, Cezayir, 2013, s.19.

²⁴³ Ahmed Kasım Kesâr el-Cenâbî, *eş-Şeyh Şehîd Doktor Subhî Sâlih Vucûduhu'l-Lugavîyye*, Lübnan: Câmiatu'l-Cinân, 2006, s.2; Mahmud Hamdî Süleyman, <http://tourathtripoli.com/index.php/2009-10-19-07-02-4112/53-2009-11-16-08-39-28> (erişim:02.10.2018)

²⁴⁴ İsâ Fettûh, "Üstâzî ed-Doktor Subhî Sâlih", s.134.

²⁴⁵ el-Mer'aşli, Yusuf, *İkdu'l-Cevâhir*, c.2, s.1856; Cemal, Bôkô, *Tercihât eş-Şeyh Subhî es-Salih*, s.20; Abdulaziz Hâcî, "Subhî Sâlih ve Cuhûduhu", s.23; Ömer Sirin Sabbâğ, "Kitab-u Mebahis fi Ulumi'l-Kuran li'd-Doktor Subhî Sâlih", *Mecelletu'l-Cemiati'l-Esmiriyye*, Libya, yıl.11, sayı 20, (2014), s.20; Saiduddin İbrahim Mustafa, <http://www.m-a-arabia.comvbshowthread.php?t=17172> (erişim:22.11.2018)

alanlarında da görevler yaparak İslâm'a hizmet etme noktasında tüm gayretini sergilemeye çalışmıştır.²⁴⁶

Subhî Sâlih'in aile hayatı ile ilgili ulaşabildiğimiz bilgiye göre, onun Paris'te tanışıp evlendiği İffet Akkârî'den; Lamia adında bir kızı, Üsâme ve Süfyân adında iki oğlu dünyaya gelmiştir.²⁴⁷

Subhî Sâlih'in vefatı üzücü ve elîm bir şekilde gerçekleşmiştir. O, sosyal sorumluluk projesi olarak gerçekleştirilen, Lübnan'da kendisinin de başkanlığını yaptığı ve özellikle yetim çocuklar üzerine faaliyet gösteren 'Müslüman Çocukları Koruma Hayır Cemiyeti' adına ziyaret için bir medreseye gittiği sırada Medresetu'l-Cem'iyeti'l-Hayriyye'nin önünde arabadan inerken suikaste uğramış ve silâhlı saldırı sonucunda hicri 1407 yılı teşri-i evvel ayının 7'sinde (07.10.1986) şehit edilmiştir. Cenazesi daha sonra memleketi olan Trablus'a nakledilmiştir.²⁴⁸

4.3.2. Subhî Sâlih'in Hocaları ve Talebeleri

4.3.2.1. Hocaları

Modern dönem âlimlerinden birisi olması sebebiyle Subhî Sâlih, hakkında daha çok klasik dönemde nakledilen hoca-talebe ilişkisi gibi bir bilgilendirme yapmamız mümkün gözükmemektedir. Çünkü onun eğitim hayatının neredeyse tamamı sistemleşmiş devlet eğitiminden oluşmaktadır. Bu sebeple biz bu bölümde, onun hayatında iz bırakan şahsiyetler ve bizzat kendisinin bahsettiği bazı şahıslar hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

²⁴⁶ Abdulaziz Hâcî, "Subhî Sâlih ve Cuhûduhu", s.22; İsâ Fettûh, "Üstâzî ed-Doktor Subhî Sâlih ", s.135.

²⁴⁷ Cemal, Bôkô, *Tercîhât eş-Şeyh Subhî*, s.17-18.

²⁴⁸ Fuad Salih, *Mevsûatü 'Âlemi 'l-Karni 'l-İşrîn*, c.1, s.393; Muhammed Hayr Ramazan, *Tetimmetu 'l-A'lâm li'z-Ziriklî*, s. 242; Abdulaziz Hâcî, "Subhî Sâlih ve Cuhûduhu", s. 23; Sabbâğ, "Kitab-u Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân", s. 19; Muaz el-Hatîb, "el-'Allâme eş-Şehîd Subhî Sâlih", <http://www.darbuna.net/blog/2007/04/02/الشهيد-العلامة-صبحي-الصالح> (erişim:10.09.2018); Subhî Sâlih'in şehit edilmesi ile ilgili olarak; bazı kaynaklarda onun Dürzi bir fanatik, bazı kaynaklarda ise Şii bir milis tarafından şehit edildiği nakledilse de biz bunun kim tarafından gerçekleştirildiğini bilemiyoruz. Ancak rastgele açılan bir ateş sonucunda şehit edildiği bilgisi ise tarihi verilerle uyumayan ve kabul edilebilir bir görüş değildir. Bkz: Bôkô Cemal, *Tercîhât eş-Şeyh Subhî es-Salih*, s.23-24; Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Sourcebook*, Oxford-New York: Oxford University Press, Londra, 1998, s.12; İbrahim Hatipoğlu, 'Subhî Sâlih', *DÎA*, c.37, s.452.

Subhî Sâlih'in hayatında en çok iz bırakan şahsiyetlerin başında Muhammed Hamidullah gelmektedir. Subhî Sâlih, gerek Fransa'da gerek Kuzay Afrika ve Ortadoğu'da yaptığı çalışmalarda ondan çok etkilendiğini, hatta kendisinin yaptığı bazı çalışmalara onun öncülük ettiğini dile getirmekten geri durmamıştır. Muhammed Hamidullah'ı her zaman samimi bir dost olarak gören Subhî Sâlih, bazı eserlerinin mukaddimesinde ona ithafta bulunarak ilmi seviyesinin yüksekliğine de vurgu yapmıştır.²⁴⁹

Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinin ilk baskısını²⁵⁰ Abdulkerim 'Uveyda (1895-1958) ismine ithaf ederek takdim eder. Subhî Sâlih doğduğunda otuzlu yaşlarda olan 'Uveyda'nın, onun hocalarından olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü o dönemde Lübnan bölgesinde yetişen en önemli ilim adamlarından olan 'Uveyda'nın, Lübnan'da ilmî ve idarî makamlarda bulunması da düşüncemizi kuvvetlendirmektedir.²⁵¹

Bununla birlikte Subhî Sâlih, *Ulûmu'l-Hadîs ve Mustalahuhü* adlı eserinin mukaddimesinde ilimlerinden ve yardımlarından istifade ettiği Muhammed Hamidullah, Yusuf el-'Uş ve Ahmed 'Ubeyd'den bahsederek bu çalışmasını onlara ithaf eder.²⁵²

Kaynaklarda, bu isimlere ilaveten Lübnan Şerî Mahkeme başkanı Nâsır ile Kuzey Lübnan müftüsü Tâhâ Sabuncî de Subhî Sâlih'in kendisinden istifade ettiği ilim adamları arasında nakledilmektedir.²⁵³

4.3.2.2. Talebeleri

Subhî Sâlih'in öğrencilerine gelince isimlerini burada zikretmek mümkün değildir. Ancak onun akademisyenliği döneminde temâyüz eden, mastır ve doktora yapan öğrencileri vardır. Bunlardan en önde gelenleri İsa Fettûh ve Mustafa

²⁴⁹ el-Cenâbî, *eş-Şeyh Şehîd Doktor Subhî Sâlih*, s.2; Subhî Sâlih, *Ulumu'l-Hadis ve Mustalahuhü*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1984, s.ç.

²⁵⁰ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Şam: Matbaatu'l-Camiatu's-Suriyye, 1958.

²⁵¹ Sabbâğ, "Kitab-u Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân", s.20; Bôkô Cemal, *Tercihât eş-Şeyh Subhî es-Salih*, s.17-18; Halid Burayş, "*eş-Şeyh Abdulkerim 'Uveyda Kebir-u Ulema-i Trablus*", <http://www.alhayat.com/article/857840/>, (erişim:28.11.2018)

²⁵² Subhî Sâlih, *Ulumu'l-Hadis ve Mustalahuhü*, s.ç.

²⁵³ Sabbâğ, "Kitab-u Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân", s.19.

Ğanim'dir.²⁵⁴ Bir başka kaynakta Muhammed Antâkî, Mahmud Fâhûrî, Fahrüddin Kabâve, Muhammed Hayr Zeytûnî, Ali Rıza, Muhammed et-Tuncî ve Mâzin el-Mubârek'in isimleri de Subhî Sâlih'in Dimeşk Üniversitesi'ndeyken özel olarak ilgilendiği öğrencileri olarak nakledilmektedir.²⁵⁵

Subhî Sâlih'in, hayatına etkisi bakımından zikredeceğimiz isimler bunlarla sınırlı değildir. Ancak kendi eserlerinde vurgu yaparak bahsettiği ve temayüz eden bu isimleri burada zikretmekle yetineceğiz.

4.3.3. Siyâsal ve Sosyal Çevre

Subhî Sâlih'in hayat serüvenine baktığımızda olgunluk döneminde yaşadığı coğrafyanın Ortadoğu ve Lübnan bölgesi olduğunu görmekteyiz. Fransa'dan döndükten sonra İslâm coğrafyasındaki çeşitli üniversitelerde görev yapması ve idari vazifelerde bulunması sebebiyle özellikle bölgede yaşanan ve onu etkileyen sosyal ve siyasal olayları aktarmaya çalışacağız.

Subhî Sâlih, Fransa'nın sömürgesi olmaktan kurtulma çabasındaki bir ülkenin vatandaşı olarak siyasal ve toplumsal çalkantıların hiç bitmediği bir coğrafyada dünyaya gelmiştir. 23 Mayıs 1926 yılında kurulan Lübnan Devleti, ilk olarak Dürzî azınlığın isyanlarına sahne olmuş; 1927 yılında anayasal haklarının kendilerine iade edilmesiyle bu ayaklanma bastırılmıştır.²⁵⁶

Bu tarihten 1941 yılına kadar Lübnan Meclisi defalarca toplanmış, anayasal kararlar alınmış, ulusal ve uluslararası çeşitli örgütlerle anlaşma çalışmalarına başlanmış ancak durum Fransa'nın, Lübnan meclisini feshedip anayasayı askıya alarak Lübnan'ı tekrar işgal etmesi ile sonuçlanmıştır.²⁵⁷

Lübnan toprakları üzerindeki etkisini kaybetmek istemeyen Fransa, dış baskılar nedeniyle geri çekilmiş ve 1943 yılının Mart ayında askıya aldığı anayasayı tekrar

²⁵⁴ Bôkô Cemal, *Tercihât eş-Şeyh Subhî es-Salih*, s.22.

²⁵⁵ Saïduddin İbrahim Mustafa, "Allâme eş-Şeyh Doktor Subhi İbrahim es-Sâlih", <http://www.m-arabia.comvbshowthread.phpt=17172> (erişim:22.11.2018)

²⁵⁶ Muttalip Tütüncü, "Lübnan Ortadoğu'nun Krizler Ülkesi", *Ortadoğu Çatışmaları*, İstanbul: İHH Sosyal ve İnsanî Araştırmalar Merkezi, 2015, s.70; Ekrem Buğra Ekinci, *Lübnan'ın Esas Teşkilat Tarihçesi*, Amme İdaresi Dergisi, c.31, sayı 3, s.24; Şit Tufan Buzpınar, 'Lübnan', *DİA*, c.27, s.251.

²⁵⁷ Ahmet Bağlıoğlu, "Lübnan'ın Tarihsel Dokusu ve Yönetim Anlayışındaki Mezhebî Etkiler", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ, 2008, sayı.13, s.15-16.

yürürlüğe koymuştur.²⁵⁸ Yürürlüğe giren anayasadan, Fransa'ya bağlılığı esas kılan maddelerin meclis tarafından çıkarılması ile Fransa, Lübnan Cumhurbaşkanı ve Başbakanını tutuklayıp tekrar meclisi feshetmiştir. Bunun üzerine bölge halkı ayaklanmış ve Fransa tekrar eden uluslararası baskı sebebiyle 1946 yılında askerlerini geri çekerek tam bağımsız bir Lübnan Devleti'ni kabul etmiştir.²⁵⁹

Günümüzde Lübnan'da hâlâ bir problem olarak devam eden Şîî-Sünnî çatışmasının ilk müsebbibinin Fransa olduğu bilinen bir gerçektir. Osmanlı Devleti döneminde Müslüman toplumun tamamı tek bir kadıya bağlı iken Fransa'nın bölgeden ayrılmadan önce Şîîleri ayrı bir mezhep olarak tanıması ve onlara ayrı bir Şîî kadı ataması bunun en önemli sebeplerindendir.²⁶⁰

1950'li yıllardan itibaren Suriye ve Mısır gibi bölge ülkeleri askeri yönetime geçerken Lübnan, diğer ülkelere nazaran kısmen de olsa ekonomik kalkınmasını gerçekleştirmeyi başarmıştır.²⁶¹ Bununla birlikte 1948-1967 yılları arasındaki Arap-İsrail savaşları sonucunda batılı petrol şirketlerinin petrol yollarını değiştirmesiyle Lübnan, coğrafi olarak biraz daha önem kazanmış ve ekonomik kalkınmayla 'Ortadoğu'nun İsviçre'si' lakabını elde etmiştir.²⁶²

Lübnan tarihinin kırılma noktalarından biri de Arap-İsrail savaşları sebebiyle Lübnan bölgesine göç eden Filistinli Müslümanlar olmuştur. İsrail'in Filistin topraklarını işgal etmesiyle Lübnan'da yaşayan Filistinliler hükümetle anlaşarak direniş amaçlı silâhlı eğitime başlamışlardır. Ancak bu durum Lübnan'da yaşayan Hristiyanlar tarafından tehlike olarak algılanmış; bu da bölgedeki Hristiyanların birlik olmasına ve kendi bütçelerinden Müslümanlara karşı silâhlanma amacıyla daha fazla kredi ayırmalarına sebep olmuştur.²⁶³

²⁵⁸ İrfan C. Acar, *Lübnan Bunâlimi ve Filistin Sorunu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989, s.12; Muttalip Tütüncü, "Lübnan Ortadoğu'nun Krizler Ülkesi", s.71; Şit Tufan Buzpınar, 'Lübnan', *DİA*, c.27, s.252.

²⁵⁹ Ekrem Buğra Ekinci, *Lübnan'ın Esas Teşkilat Tarihçesi*, c.31, sayı 3, s.26.

²⁶⁰ Muttalip Tütüncü, "Lübnan Ortadoğu'nun Krizler Ülkesi", s.70.

²⁶¹ Şit Tufan Buzpınar, 'Lübnan', *DİA*, c.27, s.252.

²⁶² Oral Sander, "Lübnan'daki Toplumun Toplumsal ve Tarihsel Nedenleri", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1982, c.37. sayı3, s.221.

²⁶³ İrfan C. Acar, *Lübnan Bunâlimi ve Filistin Sorunu*, s.141; Ekrem Buğra Ekinci, *Lübnan'ın Esas Teşkilat Tarihçesi*, c.31, sayı 3, s.26.

Bu gerginlik neticesinde 1975-1976 yıllarında ülke idaresinde söz sahibi olmak isteyen taraflar arasında kanlı çatışmalar yaşanmıştır. Dönemin Cumhurbaşkanı Süleyman Faranjiye, taraflar arasındaki problemi ortadan kaldırmak amacıyla anayasa değişikliği teklif etmişse de çatışmalara son verememiştir.²⁶⁴

Suriye hükümeti de çatışma ortamında bulunan Lübnan topraklarındaki siyasi emellerini gerçekleştirmek amacıyla 1 Haziran 1976'da Lübnan'ı işgal etmiştir.²⁶⁵ Bundan sonraki süreçte ise uluslararası çıkarların savaştığı bir bölge haline gelen Ortadoğu toprakları, bu girift çıkar çatışmalarından hâlâ çıkamamıştır.

Fransa'nın Lübnan tarihinde belki de yüzyıllar boyunca devam edecek bir etnik ve dinî problemi tetiklemesi, bölgede suikast ve bombalı saldırıların devamlı hale gelmesine neden olmuştur.²⁶⁶ Subhî Sâlih gibi suikast ya da bombalı saldırı sonucu şehit edilen din ve siyaset insanları bu tür saldırılara kurban verilmiştir.²⁶⁷

Dinî ve mezhebî fay hatları üzerine kurulan bölgedeki siyasî ilişkilerin 1980'lerden itibaren baş aktörleri Şiîler (Hizbullah), Sünnîler, Dürzîler ve Marûnîler olmuştur.²⁶⁸ Bu sebeple Lübnan, ulus devlet anlayışının oluşmadığı/oluşamadığı ve yeryüzünde ilâhî kaynaklı her din ve bu dinlerin mezheplerine mensup insanların yaşadığı ender yerlerden biri olmuştur. Bölge halklarının dinî ve etnik altyapısının bu şekilde olması sebebiyle Müslümanlık ile Hristiyanlık, Arap kültürü ile Batı kültürü devamlı çatışma halindedir.²⁶⁹

Subhî Sâlih'in şehâdeti, 1975 yılında Filistinlilere karşı yapılan Falanj saldırısından sonra 15 yıl devam eden iç karışıklık döneminde meydana gelmiştir. Subhî Sâlih'in şehâdetinin ardından Lübnan bölgesi, dinî ve mezhebi kavgaların merkezi haline gelmiştir.²⁷⁰

²⁶⁴ Ekrem Buğra Ekinci, *Lübnan'ın Esas Teşkilat Tarihçesi*, c.31, sayı 3, s.27; İrfan C. Acar, *Lübnan Bunâlimi ve Filistin Sorunu*, s.42-44.

²⁶⁵ Ahmet Bağlıoğlu, "Lübnan'ın Tarihsel Dokusu ve Yönetim Anlayışındaki Mezhebî Etkiler", s.23,26

²⁶⁶ Muttalip Tütüncü, "Lübnan Ortadoğu'nun Krizler Ülkesi", s.70-71.

²⁶⁷ el-'Alâvene, *Zeylû'l-A'lâm*, s.103; Ahmet Bağlıoğlu, "Lübnan'ın Tarihsel Dokusu ve Yönetim Anlayışındaki Mezhebî Etkiler", s.24; Muttalip Tütüncü, "Lübnan Ortadoğu'nun Krizler Ülkesi", s.76.

²⁶⁸ Muttalip Tütüncü, "Lübnan Ortadoğu'nun Krizler Ülkesi", s.70,75; Ekrem Buğra Ekinci, *Lübnan'ın Esas Teşkilat Tarihçesi*, c.31, sy: 3, s.29-30.

²⁶⁹ Oral Sander, *Lübnan'daki Toplumun Toplumsal ve Tarihsel Nedenleri*, c.37. sayı3, s.220.

²⁷⁰ Muttalip Tütüncü, "Lübnan Ortadoğu'nun Krizler Ülkesi", s.74.

1950-1954 yılları arası hariç²⁷¹ hayatının neredeyse tüm dönemlerinde Lübnan, Ürdün ve Suriye üçgeninde bulunan Subhî Sâlih, ‘İslâm ümmeti için ne yapabilirim’in derdine düşmüş; hayatını ümmeti bilinçlendirerek insanları ortak paydada buluşmaya, mutedil ve anlayışlı olmaya, tüm gruplarla diyalog kurmaya ve yardıma muhtaç insanlara yardım etmeye adanmıştır.

4.3.4. İlmî ve Fikrî Çevre

İslâm âleminin son dönemde yetiştirdiği en önemli ilim adamlarından olan Subhî Sâlih, İslâmî ilimlere vukûfiyeti ile temayüz etmiş bir şahsiyettir. Ortadoğu’da özellikle memleketi Lübnan’da dökülen Müslüman kanının durması için elinden gelen tüm çabayı sarf etmiş; bunun nedeni olan dinî ve etnik ayrımcılığı ortadan kaldırmak için de aktif görevlerde bulunmuş ve bu sebeple bölgede yaşayan Hristiyanlarla diyaloga geçilmesi gerektiğini savunmuştur.²⁷²

Bu çalışmalarının yanında Subhî Sâlih, ictihâd kapısının kapanmadığını söylerken²⁷³ bunun tartışma götürmez bir hakikat olduğunu şu ifadelerle dile getirmiştir: ‘Âlimlerimizin muhakkikleri taklide karşı koyma ve her ne kadar meydana sadece güç yetirebilecekler için açsalar da insanları içtihatla bulunmaya çağırma hususunda birleşmişlerdir’²⁷⁴

Subhî Sâlih bir Müslümanın, medeniyetle birlikte yürümesi ve bakış açısını geleceğin ufuklarına çevirmesi gerektiğini savunmuştur. Çünkü ona göre İslâm; gelişim ve medeniyet dini olup taassup ve gericilik dini değildir. İşte bu nedenle Subhî Sâlih Müslümanlara, gelişen dünyaya ayak uydururken İslâm’ı göz ardı etmemelerini tavsiye etmiştir.²⁷⁵

Subhî Sâlih’in hayatında kendine düstur edindiği ve aklına geldikçe tekrarladığı bazı âyet ve hadisler vardır ki bunlar ‘ilmin gerekliliği ve ye’s’e kapılmama’

²⁷¹ Doktora eğitimi için Fransa’da bulunduğu yıllar. Bkz: Sabbâğ, “Kitab-u Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’ân”, s.20.

²⁷² el-Mer’aşlı, ‘Ikdu’l-Cevâhir, c.2, s.1856.

²⁷³ Subhî Sâlih, “Hâcetunâ ilâ Tenmiyeti’t-Tefkîri’l-İçtihâdî fi’l-İslâm”, *Mecelletü’l-‘Arabiyye li’s-Sekâfe*, Tunus, 1986, c. 6, sayı 11, s.116.

²⁷⁴ Sabbâğ, “Kitab-u Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’ân”, s.21-22.

²⁷⁵ el-Mer’aşlı, , ‘Ikdu’l-Cevâhir, c.2, s.1855; Abdulaziz Hâcî, “Subhî Sâlih ve Cuhûduhu”, s. 21.

bağlamında ele alınan konulardandır.²⁷⁶ O, Müslüman bir düşünürün bu ilkelerden hareketle toplumu tevhit sancağı altında birleştirmesi gerektiğine inanmış ²⁷⁷ ve bunu her platformda dile getirmekten çekinmemiştir.²⁷⁸

Subhî Sâlih'in teşvik ve tavsiye ettiği, düstur edindiği konulara baktığımızda bu durumu dönemin iç ve dış çatışmalarının doğduğu bir sonuç olarak görebiliriz. Çünkü o; Fransa'da yaşadıkları, İslâm âleminde gördükleri ve dönemin getirdiği çatışmalar/savaşlar neticesinde tespit ettiği eksiklik ve yanlışlıkları hem eserlerine yansıtmış hem de topluma duyurarak bilinçlendirmeyi amaçlamıştır.

Subhî Sâlih'in eserleri üzerinden onun ilmi hakkında yorum yapan döneminin ilim adamlarından biri de İyâd Dabbâ'dır. O, Subhî Sâlih'in '*Dirasât fî Fıkhi'l-Luga*' isimli eserinde İbrahim Enis, Ali Abdilvâhid Vâfi ve Muhammed Mübârek gibi alanında yetkinliği kabul edilmiş yazarları eleştirmesi sebebiyle onun ilmî cesaretinden övgüyle bahsetmiştir.²⁷⁹

Araştırmacı Mahmut Arnaût, Subhî Sâlih'ten '*tanıdığım en değerli âlimlerden birisidir*' diye bahseder. Arnavut, onun ders verme hususundaki metoduna da dikkat çekerek görüşlerini, ilmî derinliğine delâlet eden açık ve kesin delillerle desteklediğini dile getirir. Ona göre Subhî Sâlih'in eserlerine bakan kimse bu konularda onun nasıl başarılı olduğunu anlardı.²⁸⁰ Subhî Sâlih, bu özellikleri sebebiyle özelde Kur'ân İlimleri ve sünnet konusundaki derinliğini ve tecrübesini, genelde ise telif konusundaki yetkinliğini eserlerine yansıtmıştır.

4.3.5. Eserleri

Eserlerinde ve ilmi çalışmalarında daima yenilik ve yenilenme ile ilgilenen Subhî Sâlih, klasik eserlere yönelik şerh ve tahkik çalışmalarının yanında dinî ilimler, dil ve edebiyat, felsefe ve kültür araştırmaları gibi çeşitli alanlarda faaliyet göstermiş ve eserler vermiştir.

²⁷⁶ Abdulaziz Hâcî, "Subhî Sâlih ve Cuhûduhu", s.22; Bu konuyu ele aldığı kitabının adı *el-İslâm ve Müstakbelu'l-Hadâra*'dır.

²⁷⁷ Fuad Salih, *Mevsûatü 'Âlemi'l-Karni'l-İşrîn*, c.1, s.392.

²⁷⁸ Abdulaziz Hâcî, "Subhî Sâlih ve Cuhûduhu", s.22.

²⁷⁹ Abdulaziz Hâcî, "Subhî Sâlih ve Cuhûduhu", s.24.

²⁸⁰ Abdulaziz Hâcî, "Subhî Sâlih ve Cuhûduhu", s.24.

Çalışmalarının bir kısmını Fransızca olarak yapan Subhî Sâlih, çeşitli gazete ve dergilerde yazılarının yayımlanmasının yanı sıra Arap ve uluslararası ansiklopedilere yazı ve araştırmalar göndermiştir.²⁸¹

Öğrencisi İsa Fettûh; Subhî Sâlih'in eserlerini şu amaçlar doğrultusunda kaleme aldığını nakleder:

1-Miras olarak gelen şüphelerden arınmış, dinî değerler üzerine inşâ edilen İslâmî bir aydınlanma,

2-Arapça'yı korumak ve bunun üzerine inşâ edilen ilimlere önem vermek,

3-İslâm'ın özüne özen göstermekle birlikte zamanın getirdiği entelektüel ve bilimsel verilere ayak uydurmak,

4-Bağımsızlık, özgürlük, modernleşme ilkeleriyle medeniyetler üzerindeki rolünün yeniden başlamasını sağlamak amacıyla İslâm dünyasında yeniden uyanış bilincini yaymak,²⁸²

Subhî Sâlih'in telif ettiği eserleri Kâfiyeci'de sunduğumuz şekliyle Tefsir ilmi ve diğer ilimler olarak tasnif edeceğiz. Tüm eserleri matbu olan Subhî Sâlih'in kitapları hakkında kısaca bilgiler de vereceğiz.

4.3.5.1. Tefsir

1-Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân:²⁸³ Mukaddimesinde kitabını telif etme sebebini anlatan Subhî Sâlih, eserinin konularını dört ana bölümde ele almıştır. Her bölümün altında toplamda 17 fasıl bulunmaktadır.

Bu eseri, Tefsir Usûlü alanında yazılmış eserlerden ayıran en önemli özelliği müsteşriklerin iddialarına reddiyeler içermesidir. Ayrıca Subhî Sâlih hayattayken kitabın her baskısı için eserin girişine ayrı birer sunum ve ithâf yazmıştır. Eser, Prof.

²⁸¹ Abdulaziz Hâcî, "Subhî Sâlih ve Cuhûduhu", s.23.

²⁸² İsa Fettûh, "Üstâzî ed-Doktor Subhî Sâlih", s.134.

²⁸³ Kitabın ilk baskısı: Subhî Sâlih, *Mebahis fî Ulumi'l-Kur'ân*, Şam: Matbaatu'l-Camiatu's-Suriyye, 1958.

Dr. Mehmet Sait Şimşek tarafından *Kur'ân İlimleri* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir.²⁸⁴

Tezimizin ana kaynaklarından biri olan bu eser hakkında ileriki bölümlerde genişçe malumat verilecektir.

2- La Vie Future Selon Le Coran: Fransızca yazdığı bu eser, Subhî Sâlih'in Sorbon Üniversitesi'nde yaptığı doktora çalışmasıdır. Arapça'ya çevirisi *ed-Dâru'l-Âhira fî'l-Kur'âni'l-Kerîm* olan bu eser²⁸⁵ müellifin tefsir-kelâm alanında yazdığı bir diğer kitabıdır.

Subhî Sâlih'in Kur'ân'a göre ahiret hayatını farklı bakış açılarıyla incelediği eser, beş bölümden oluşmaktadır. Eserde, cennet ve cehennem hakkındaki âyetleri merkeze alarak her bir bölümde farklı ekollerin bakış açılarını yansıtmış ve bu görüşler ışığında cennet ve cehennemin varlığını, ahiretteki halleri, azap ve ikramın mahiyetini ele almıştır. Eser, Prof. Dr. Şerafettin Gölcük tarafından *Ölümden Sonra Diriliş* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir.²⁸⁶

4.3.5.2. Diğer Eserleri

1-Ulûmu'l-Hadîs ve Mustalahâtuhû: Bu eserin telif edilme sebebi ile *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ın telif edilme sebebinin aynı olduğunu dile getiren Subhî Sâlih, eserini beş ana başlıkta yazmıştır. Hadis ilmine dair derli toplu bir eser görünümü veren kitap; hadis tarihi, ilimleri, istilâhları, hadisin diğer ilimler nazarındaki yeri ve râvîlerin tabakaları başlıklarını ele almaktadır. Eserin ilk baskısı *Mebâhis fî Ulûmi'l-Hadîs ve Mustalahâtuhû* adıyla yapılmıştır.²⁸⁷

2-Dirâsât fî Fıkhi'l-Luga: Bu eserini de Dımeşk Üniversitesi'ndeki öğrencileri için yazan müellif, kitabını üç ana bölümde ele almıştır. Dillerin kaynağı ve doğuşu, Arapça'nın Sâmi diller arasındaki yeri ve son olarak da fasih Arapça'nın nitelikleri üst

²⁸⁴ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, (terc: M. Sait Şimşek), Konya: Hibaş Yayınları, 1982.

²⁸⁵ el-Mer'âşî, *Ikdu'l-Cevâhir*, c.2, s.1855; Abdulaziz Hâcî, "Subhî Sâlih ve Cuhûduhu", sy: 115, s.21; Fuad Salih Seyyid, *Mevsûatü 'Aleml-Karni'l-İsrîn*, c.1, s.392; el-Ba'lebekki, *Mu'cem-u A'lemi'l-Mevrid*, s.268; Fuad Salih, *Mevsûatü 'Aleml-Karni'l-İsrîn*, c.1, s.392; Bôkô Cemal, *Tercihât eş-Şeyh Subhî es-Salih*, s.19.

²⁸⁶ Subhî Sâlih, *Ölümden Sonra Diriliş*, (terc: Şerafettin Gölcük), İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1976.

²⁸⁷ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Hadîs ve Mustalahâtuhû*, Dımeşk: Matbaatu Câmiati Dımeşk, 1959.

başlıklarından oluşan eserde, Kur'ân'da yabancı kelimelerin olup olmadığını da tartışmıştır.²⁸⁸

3- Felsefetü'l-Fikri'd-Dînî beyne'l-İslâm ve'l-Mesîhiyye: Bu eser; Louis Gadret ve Georges Anawati'nin birlikte yazdıkları *Introduction à la Théologie Musulmane: Essai de Théologie Comparée* adlı eserin, Subhî Sâlih ve Ferîd Cebr'in eklemelerle Arapça'ya çevirisinin yapılmış halidir. *Medhal ilâ 'İlmi'l-Lâhûti'l-İslâmî* adıyla Arapça'ya tercüme edilen eser, orijinaline yapılan eklemelerle üç cilt olarak basılmıştır.²⁸⁹

4- en-Nüzümü'l-İslâmiyye Neş'etuhâ ve Tetavvuruhâ: Altı ana bölümden oluşan bu kitap, eski medeniyetlere dair bilgiler verdikten sonra devlet yönetimi ve devletin sosyal-siyasal-idarî kurumları, savunma siyaseti hakkındaki konuları içermektedir. Bu eser *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri* adıyla İbrahim Sarmış tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.²⁹⁰

5-el-İslâm ve Müstakbelü'l-Hadâra: Tarihi süreçle birlikte medeniyet tahlili yaptığı eserde müellif, modern hayatın dayatması olan tüketim toplumundan bireysel ve toplumsal olarak nasıl çıkılacağını tartışır.²⁹¹

6-Me'âlimü's-şerî'ati'l-İslâmiyye: Subhî Sâlih üç ana başlık altında kaleme aldığı eserde İslâm ahkâmını, din ve modern dönemin getirdikleri karşısında irdeleyerek açıklamaya çalışır.²⁹²

7-el-İslâm ve Müctemeu'l-Asrî: Hivârun Sülâsiyyun Havle'd-Dîn ve Kadâyâ's-Sâ'ati: Eserinde modern toplumun sorunlarını üçlü diyalogla inceleyen Subhî Sâlih, bunlara çözümler teklif etmiştir.²⁹³

²⁸⁸ Subhî Sâlih, *Dirâsât fî Fıkhı'l-Luga*, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2009.

²⁸⁹ Louis Gadret, Georges Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane: Essai de Théologie Comparée*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1982; Subhî Sâlih-Ferîd Cebr, *Medhal ilâ 'İlmi'l-Lâhûti'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1969.

²⁹⁰ Subhî Sâlih, *en-Nüzümü'l-İslâmiyye Neş'etuhâ ve Tetavvuruhâ*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1996; Subhî Sâlih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, (terc: İbrahim Sarmış), İstanbul: Bir Yayıncılık, 1983.

²⁹¹ Subhî Sâlih, *el-İslâm ve Müstakbelü'l-Hadâra*, Beyrut: Dâru's-Şûra, 1990.

²⁹² Subhî Sâlih, *Me'âlimü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1975.

²⁹³ Subhî Sâlih *el-İslâm ve Müctemeu'l-Asrî: Hivârun Sülâsiyyun Havle'd-Dîn ve Kadâyâ's-Sâ'ati*, Beyrut: Dâru'l-Âdab, 1990.

8-Menhelü'l-Vâridîn fî Şerhi Riyâzi's-Sâlihîn: Riyazu's-Sâlihîn adlı esere yazdığı şerhtir.²⁹⁴

9-el-Mer'e fî'l-İslâm: Kadın haklarına yönelik farklı bir bakış açısıyla yazdığı eserde müellif, kadın haklarını modern hayatın sunduğu şartlarla karşılaştırarak tahlil eder.²⁹⁵

10-Nesru'l-leâlî fî Tercemeti Ebî'l-Me'âlî 'Âllemeti'l-Feyhâ ve Reîsi'l-'Ulemâ eş-Şeyh 'Abdulkerîm 'Uveyda: Subhî Sâlih'in, hocası 'Abdulkerîm 'Uveyda'nın eseri üzerine yazdığı bir şerhtir.²⁹⁶

11-Réponse De l'Islam Aux Défis De Notre Temps: Entretiens: Subhî Sâlih'in Fransızca olarak kaleme aldığı bu eser, çağdaş problemlere din-bilim ekseninde cevaplar sunmaktadır.²⁹⁷

12-Şurûhun Edebiyye li Nümûzeci mine'l-Ehâdisi's-Şerîfe: İki bölümden oluşan eser, Hz. Peygamber'in belağî yönünü içeren hadisleri konu almaktadır.²⁹⁸

13-el-Ümme ve Medînetu's-Sulta fî'l-İslâm: Mahtut bir eser olduğu kaynaklarda geçmektedir.²⁹⁹

14- Ahkâm-u Ehli'z-Zimme: İbn Kayyım el-Cevziyye'nin eseri üzerine yapılmış ve iki c. olarak basılmış bir tahkik çalışması olduğu kaynaklarda geçmektedir.³⁰⁰

15-Şerhu's-Şurudi'l-Amriyye: Bu kitabın İbn Kayyım el-Cevziyye'nin eseri üzerine yapılmış bir tahkik çalışması olduğu kaynaklarda geçmektedir.³⁰¹

²⁹⁴ Subhî Sâlih, *Menhelü'l-Vâridîn fî Şerhi Riyâzi's-Sâlihîn*, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1985.

²⁹⁵ Subhî Sâlih, *el-Mer'e fî'l-İslâm*, Beyrut: Müessesetu'd-Dirâseti'l-Arabiyye, 1980.

²⁹⁶ Subhî Sâlih, *Nesru'l-leâlî fî Tercemeti Ebî'l-Me'âlî 'Âllemeti'l-Feyhâ ve Reîsi'l-'Ulemâ eş-Şeyh 'Abdulkerîm 'Uveyda*, Trablû's-Şâm: Matbaatu'l-Hâdise, 1956.

²⁹⁷ Abdulaziz Hâcî, "Subhî Sâlih ve Cuhûduhu", s.25.

²⁹⁸ Subhî Sâlih, *Şurûhun Edebiyye li Nümûzeci mine'l-Ehâdisi's-Şerîfe*, Beyrut: Müessesetu Kirdiyye, 1977.

²⁹⁹ Bôkô Cemal, *Tercihât eş-Şeyh Subhî es-Salih fî Ulumi'l-Kur'ân*, s.26.

³⁰⁰ Muhammed Hayr Ramazan, *Tetimmetu'l-A'lâm*, s. 241; Abdulaziz Hâcî, "Subhî Sâlih ve Cuhûduhu", s.25.

³⁰¹ Abdulaziz Hâcî, "Subhî Sâlih ve Cuhûduhu", s.25.

16- *Nehcu'l-Belâğa*: Şerif Radî'nin Ali b. Ebî Talib'in sözlerinden derlediği bir kitaptır. Subhî Sâlih ise metnin ibaresini harekelemiş ve fihristini ilmî metodlara uygun olarak oluşturmuştur.³⁰²

İlmî açıdan geniş bir perspektife sahip olan Subhî Sâlih, bu ilmî birikimini eserlerine yansıtmıştır. Eserlerine yazamadığı konu ve düşüncelerini ise Fransa ve Ortadoğu'nun neredeyse tamamında, İslâmî uyanış ve ümmetin içindeki fitnenin bertaraf edilmesi adına konferanslar şeklinde icra etmiştir.³⁰³

4.3.6. Subhî Sâlih ve Eserleri Üzerine Yapılan Çalışmalar

Subhî Sâlih'in son dönem müelliflerinden olması hasebiyle kendisi ve eserleri üzerine yapılan çalışmalar az sayıdadır. Subhî Sâlih ve eserleri hakkında yapılan ulusal ve uluslararası çalışmaların sayısı onu geçmemektedir.

4.3.6.1. Kitaplar ve Tezler

1- Bôkô Cemal, *Tercihât eş-Şeyh Subhî es-Salih fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Câmiat-ü Cezâyir Külliyyetu'l-Ulumi'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, Cezayir, 2013

2- Sakin Taş, *Ulûmu'l-Kur'ân Açısından Subhî Sâlih'in 'Mebahis fî Ulûmi'l-Kur'ân' Adlı Eseri*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya, 2015

4.3.6.2. Subhî Sâlih Hakkında Yazılan Makaleler

Müellifimiz hakkında yazılan makalelere gelince, tespit edebildiğimiz kadarıyla bunların da sayısı beş tanedir:

1- Abdulaziz Hâcî, "Subhî Sâlih ve Cuhûduhu fî 'Ulûmi'l-Kur'ân min Hilâli Kitâbihi Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân", *et-Türâsu'l-'Arabî*, Dımeşk, 2009, sayı 115, s.17-44

³⁰² Sabbâğ, "Kitab-u Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân", s.21; Abdulaziz Hâcî, "Subhî Sâlih ve Cuhûduhu", s. 25.

³⁰³ Abdulaziz Hâcî, "Subhî Sâlih ve Cuhûduhu", s. 23.

2- Sabbağ, Ömer Sirin, *Kitab-u Mebahis fî Ulûmi'l-Kuran li'd-Doktor Subhî Sâlih*, Mecelletu'l-Cemiatu'l-Esmiriyye, Libya, 2014, yıl 11, sayı 20, s.15-44.

3- Mahmut Ayyıldız, “Batı’da Kur’ân Araştırmalarının Ulûmu’l-Kur’ân Eserlerine Yansımaları”, *İslâm Araştırmaları ve Oryantalizm*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2016, s.9-30

4- Sakin Taş, Subhî Sâlih’in ‘Mebahis fî Ulûmi’l-Kur’ân’ Adlı Eserinin Ulûmu’l-Kur’ân Açısından Değeri, *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, (12-15 Mayıs 2016 – Isparta), 2016, c. II, s. 273-292

5- Sakin Taş, “Subhî Sâlih: Hayatı Eserleri ve Öne Çıkan Görüşleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 2018, sayı 49, s.21-47

BİRİNCİ BÖLÜM

TEFSİR USÛLÜ KAVRAMININ KAPSAMI

(ANLAMI VE MÂHİYETİ AÇISINDAN BİR DEĞERLENDİRME)

Tefsir Usûlü kavramı, Tefsir ilmi literatürüne hicrî VIII. asrın başlarında girmiş ve Kur'ân'ı doğru anlama ve yorumlamanın merkezinde yer almıştır. Bu sebeple bu terim, Tefsir ilmi alanında üzerine en çok çalışma yapılan kavramlardandır. Çalışmaların çokluğuna rağmen yine de Tefsir Usûlü'nün mâhiyetine dair bazı problemler bulunmaktadır.

Biz bu bölümde Tefsir Usûlü kavramının anlam ve mâhiyetini belirleme adına önce Kur'ân'ı Anlama Yöntemi Arayışında Tarihî Seyr'i ele aldık. Daha sonra Tefsir Usûlü, Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir'in kavramsal çerçevesini belirledik. Her bir kavramı eserler özelinde de ele almaya çalışarak derinlemesine bir analiz yaptık. Bununla birlikte günümüzde bir başka problem olarak karşımıza çıkan Tefsir Usûlü, Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir kavramlarının birbirlerinin yerine kullanılması hususuna değindik. Son olarak bu kavramların kullanımlarda birlik olması adına birbirleriyle olan anlam ve içerik irtibatını ortaya koymaya çalıştık.

Tefsir Usûlü kavramının içerik ve mâhiyetinin ne olduğuna dair bölüm sonuna kadar sadece analizlerde bulunduk. Bölümün sonunda ise Tefsir Usûlü'nün tanımını yaparak yeni bir yaklaşımla mâhiyetine dair bir teklif sunduk.

1. KUR'ÂN'I ANLAMA YÖNTEMİ ARAYIŞINDA TARİHİ SEYİR

İlahi vahye muhatap olan ilk dönem Müslümanları, vahyi kendilerine getiren Hz. Peygamber'le sürekli iletişim halinde olduklarından dolayı Kur'ân'ı anlama noktasında büyük problemler yaşamadılar. Çünkü Hz. Peygamber, sahâbenin anlamaya dair yanlış algılarına doğrudan müdahale etmekteydi. Sahâbe için durum böyle iken onlardan sonra gelen nesillerin böyle bir avantajı olmamıştır.

Anlamanın ayrılmaya sebep olduğu ilk olay, Hâricîlerin hakem tayini konusunda Hz. Ali'ye karşı isyanıdır.³⁰⁴ Hâricîlerin³⁰⁵ ortaya çıkışını ve ilk fitnesini her ne kadar Hz. Osman dönemine kadar geri götürenler³⁰⁶ olsa da biz onların Sıffin Savaşı'nın akabinde ortaya çıktığı kanaatini taşımaktayız.

İslâm Tarihi'nde anlama noktasında sıkıntı yaşanan bir diğer olay ise Mihne hadisesi olarak bilinmektedir. Mihne hadisesi aslında subjektif anlamanın toplumun tamamına yayılmış acı bir tezahürüdür. Bu hadisede 'Halku'l-Kurân' meselesi üzerinden ilim ehli başta olmak üzere toplumun bir kısmı imtihandan geçirilmiş ve bu sebeple gerilen ortamda bazı hadis âlimleri katledilirken bazıları hapsedilmiştir. Böylece iktidardaki Mu'tezîlî anlayış, gücünü etkin kılmaya çalışmıştır.³⁰⁷ Ancak bu büyük hadiseden önce bizim burada asıl vurgulamak istediğimiz nokta, Kur'ân'ı doğru anlamanın ehemmiyeti ve bu anlama faaliyeti doğru gerçekleşmediği takdirde telâfi edilemez sonuçlara sebep olabildiğidir.

İslâm tarihinde yaşanan bu ve benzeri olaylardan; Kur'ân'ı farklı anlama, yorumlama ve bu anlayış doğrultusunda hayata geçirme eyleminin temelinde insan faktörünün etkili olduğu anlaşılmaktadır. İnsan, öğrendiği ve muhatap olduğu her türlü bilgiyi kendi bilgi ve tecrübe seviyesine göre algılamaktadır. Kelime ve kavramların içine sığdırılmış mânâları, kapasitesi ve edindiği bilgi seviyesine göre anlamaktadır.

³⁰⁴ Şevket Kotan, *Kur'an, Yorum ve Tarih – Tarihselci Okumanın Çıkmazları*, İstanbul: Hikav, 2018, s.147.

³⁰⁵ Hâricîlere göre devlet başkanı 'Emr-i bi'l-Ma'rûf Nehy-i ani'l-Münker' prensibini uygulamakla mükelleftir. Tahkim hadisesinde Hz. Ali de bunu uygulamadığı için ondan ayrılmışlar ve daha sonra da onunla savaşmışlardır. Daha geniş bilgi için bkz: Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-Edeb*, (nşr: Muhammed Ahmed ed-Dâli), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986, c.3, s.1077-1079, 1133-1136; Ethem Ruhi Fırlalı, 'Hâricîler', *DİA*, c.16, s.169-175.

³⁰⁶ Ethem Ruhi Fırlalı, 'Hâricîler', *DİA*, c.16, s.169.

³⁰⁷ Mes'ûdî, *Mürucu'z-Zeheb*, c.4, s.63; M.Yaşar Kandemir, 'Ahmet b. Nasr el-Huzâi', *DİA*, c.2, s.110.

Nitekim insandaki bu anlama olayı, kavramlara subjektif olarak yüklenen mânâların zihne transfer olmasıyla gerçekleşen bir durumdur. Burada insandan kaynaklanan öznellik kendini göstermektedir. Kur'ân'ı anlama noktasında bireyin metne yaklaşımı yanında toplumsal tavır ve davranışlar da önemlidir.

Kur'ân'ı anlama yöntemi arayışının tarihî seyrini, hicrî II.-IV asırlar, VII.-IX. asırlar ve XIX.-XX. asırlar olmak üzere üç aşamada ele alabiliriz. Birinci aşamada toplum nezdinde Kur'ân'ı anlama bağlamında yaşanan -yukarıda zikrettiğimiz- ilk kırılmaların ardından hicri ikinci asırda İslâmî ilimlerin tedvîni başlamış ve Tefsir ilmi bu çalışmalardan etkilenmiştir. Öncelikle Kur'ân'ın tefsiri hususunda kendisine ihtiyaç duyulmasıyla birlikte lugavî ilimler tedrici olarak telif edilmeye başlanmıştır. Dönemin İslâm âlimleri, vuku bulan toplumsal ve siyasi değişimler sebebiyle şer'î hükümler üzerinde gerçekleşmesi muhtemel siyasi ve/veya şahsî tercihleri izâle etmeyi amaçlayan ilmî ölçüler koymaya çalışmışlardır.

Anlamaya yönelik oluşturulan bu kâideler, müfessirlere Kur'ân'ın tefsiri hususunda yorum kapısını aralamış ve ictihatlarını ortaya koymalarına olanak sağlamıştır. Bu alanda İmam-ı Şafî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle*'si, Kur'ân'ı usûlî bir anlayışa göre yorumlamaya yardım eden ilk çalışmalardandır.

Kur'ân'ı anlamaya dönük yapılan kural belirleme çalışmalarında müellifler, bu faaliyetlerini ilk dönemden itibaren ilmî bir zemine oturtmaya çalışmışlardır. İlk dönemde Fıkıh ilmiyle gelişen bu yaklaşım tarzı, daha sonra Tefsir ilminde de kendine yer bulmuştur. Özellikle müfessirler bu alanda yazdıkları eserlerin bir bölümünde re'y ile tefsirin kurallarını ortaya koymaya çalışmışlar; akılla teâruz ettiği zannedilen bazı âyetlerin nasıl anlaşılması gerektiği hususuna da değinmişlerdir.

Fıkıh Usûlü, Hadis ve Akâid ilminin gelişmesiyle birlikte müfessirler, diğer ilimlerden bağımsız Tefsir ilmine has ilke ve kuralları belirleme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu bağlamda uygulamalı bir ilim olan Tefsir ilminin kendisine ait teori ve kurallarını belirleme çalışmaları başlamıştır. Tefsir ilminde Kavâid literatürü olarak

değerlendirdiğimiz bu yaklaşım, önce fıkıh alanında ‘Elfâz ve Delâlet’³⁰⁸ bahisleri şeklinde ortaya çıkmıştır.

Ulûmu’l-Kur’ân adını taşıyan müfessirin ihtiyaç duyduğu bilgiler manzumesi ise ilk dönemlerde yazılı olarak kaydedilmese de anlam ve içerik olarak neye tekabül ettiği ilim ehli arasında bilinmekteydi. Bunun en güzel örnekliğini Halîfe Harun Reşit ile İmam-ı Şafîî (ö. 204/820) arasında geçen diyalog³⁰⁹ bize sunmaktadır.

Kur’ân Tarihi’ni de kapsayan Ulûmu’l-Kur’ân konuları, tarihî süreçte derlenerek nakledilmiş ve bu konuda muhtelif eserler telif edilmiştir. Bu alanda yapılan çalışmaların artması ve telif edilen tefsirlerin mukaddimelerinde ele alınan konuların belli bir birikime ulaşmasıyla Tefsir Tarihi’ne dair bilgiler oluşmuş ve Tefsir ilminin müktesebatı şekillenmeye başlamıştır.

Ulûmu’l-Kur’ân kavramının ortaya çıkmasıyla ilerleyen zamanlarda Tefsir ilminde bazı kavramsal gelişmeler yaşanmıştır. Özellikle hicrî VIII. ve IX. yüzyılda Tefsir Usûlü yeni bir kavram olarak çıkmış³¹⁰ ve Kur’ân’ı anlamaya yönelik yaklaşımların merkezine oturmuştur. Tefsir Usûlü teriminin yanında anlamaya dair yaklaşımların ortaya koyduğu bir diğer terim ise Kavâidü’t-Tefsir’dir.

³⁰⁸ Elfâz ve Delâlet; kelimenin kullanıldığı mânânın kastedilen mânâ ile aynı olup olmadığını ve yine kelimenin kullanıldığı mânâ ile olan ilişkisinin ne kadar açık veya kapalı olduğunu beyan eden İslâm Hukuku konularıdır. Kelimenin dilde konulduğu anlamı itibariyle lafız; hâss, âmm, müşterek ve cem-i münekker olmak üzere dört kısma; kelimenin kullanıldığı mânâ ile kastedilen mânâ arasındaki ilişki bakımından hakikat, mecâz, sarîh ve kinâye olmak üzere yine dört kısma ayrılır. Lafız, mânâya delâletinin açıklığı bakımından zâhir, nass, müfesser ve muhkem olmak üzere dört kısımda; mânâya delâletinin kapalılığı bakımından hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih olmak üzere yine dört başlık altında ele alınmaktadır. Bkz: Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, Kayseri: Kimlik, 2016, s.201-237

³⁰⁹ İmam Şafîî, Abbasi halifesi Hârûn Reşîd (ö.193/809) zamanında Yemen’de ortaya çıkan Zeydiyye mezhebinin başı olmakla itham edilmiş ve bu sebeple Hârûn Reşîd’in huzuruna çıkarılmıştır. Hârûn Reşîd İmam Şafîî’ye Allah’ın Kitab’ı hakkındaki ilmini sorunca İmam Şafîî, Allah’ın kitaplarından hangisini sorduğunu ve Allah’ın çok sayıda kitap indirdiğini söyler. Hârûn Reşîd’in Kur’ân’ı kastettiğini söylemesi üzerine İmam Şafîî şöyle der: ‘Kur’ân ilimleri (Ulûmu’l-Kur’ân) çoktur. Sen bana onun muhkemini mi müteşâbihini mi, takdimini mi ve tehirini mi, nâsihini mi mensûhunu mu soruyorsun?’. İlgili diyalog için bkz: Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, c.1, s.25; Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut: Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 2014, s.123-124.

³¹⁰ İbn Teymiyye’nin Tefsir Usûlü kavramını kullanan ilk müellif olduğu konusunda bkz: Ömer Çelik, ‘Hicrî V-XI Asırlarda Kur’ân İlimleri’, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-III*, İstanbul: Ensar, 2002, s.52.

İlk dönemde Kur'ân'ın anlaşılması bağlamında kaleme alınan eserlerin metodoloji oluşturma veya usûl iddia etme amacıyla yazılmadığı âşikardır. Bu eserler daha çok Kur'ân'ı anlamada gerekli olan bilgilerin nakli ve Kur'ân'ın hayata bakan yönünden ibaret görülebilir.

İkinci aşama olan hicrî VIII.-IX. yüzyıllar arasında ise özellikle Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'ân başlığıyla yazılan eserlerin bir kısmında metodoloji ortaya koyma gayreti olduğunu görmekteyiz. İbnü'l-Cevzî (ö. 592/1201), Makdîsî (ö. 665/1266), Zerkeşî (ö. 794/1392), Bulkînî (ö. 824/1421), Kâfiyecî (ö. 879/1474) ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) de içinde bulunduğu dönemde Tefsir ilmi alanında kıymetli eserler yazılmıştır. Bu dönem müelliflerinden özellikle Kâfiyecî (ö. 879/1474) eserini diğer müelliflerden farklı bir bakış açısıyla kaleme almıştır.

Bir disiplinin ilim olup olmamasının temelini mantıktaki burhân delili üzerinden açıklamaya çalışan ilim adamları bunu genellikle mevzû, mesâil ve mebâdî kavramları³¹¹ üzerinden ele almışlardır. İlk dönemlerde Fârâbî (ö.339/950) ve İbn Sîna (ö. 428/1037) tarafından yapılan bu tarife daha sonra Teftâzânî (ö.792/1390) de katılmıştır.³¹² İşte Kâfiyecî'yi dönemindeki diğer müelliflerden ayıran özellik, Tefsir Usûlü'nün inşasına yukarıda ismini saydığımız ilim adamlarının bilgi anlayışına uygun olarak girişmesidir.

Son aşama olan XIX. ve XX. asırlarda ise Usûlü't-Tefsir, Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir kavramlarının mâhiyetine dair kapsamlı bir çalışmanın olmamasının yanında Tefsir Usûlü'ne yönelik ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Daha çok teknik bir metot sunmaması üzerinden eleştirilen Tefsir Usûlü, bazen Ulûmu'l-Kur'ân bazen de Kavâidü't-Tefsir kavramının yerine kullanılmış ve bu bağlamda içerik yönünden tedâhüller gerçekleşmiştir.

Bu eksende çalışmamızın temelini oluşturan terimler; Tefsir Usûlü, Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir kavramlarıdır. Tezimizde bu kavramların anlam ve içerik

³¹¹ İlim dallarının, ilim olabilmeleri için barındırmaları gereken şart ve önermelerdir. Bunlara da Eczâü'l-Ulûm denir ki ifade ettiği kavramlar da Mevzû, Mebâdî ve Mesâil'dir. Yani ilimlerin kısımları; konuları, ilkeleri ve problemleri olmak üzere üç'tür. Kâfiyecî eserini Eczâü'l-Ulûm çerçevesinde Mevzû, Mebâdî ve Mesâil kavramları ile şekillendirmiştir. Konuyla ilgili ayrıntılı açıklama ileride gelecektir. Bkz: Kâfiyecî, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.55 (Mevzû); 66 (Mesâil); *et-Teftâzânî, Tehzibu'l-Mantık ve'l-Kelâm*, Mısır: Matbaatü's-Saade, 1912, s.14.

³¹² Sadettin *et-Teftâzânî, Tehzibu'l-Mantık ve'l-Kelâm*, s.14.

analizlerini yaparak bu konudaki düşüncelerimizi ve tekliflerimizi sunmaya çalışacağız. Hem tezimizin başlığı olması hem de üst başlık/şemsiye kavram olarak Usûlü't-Tefsir kavramını kabul etmemiz sebebiyle konuya girişi bu kavram ile yapmayı uygun gördük. Daha sonra sırasıyla Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir kavramlarının analiziyle konumuzu irdelemeye çalışacağız.

2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

2.1. Tefsir Usûlü/Usûlü't-Tefsir

Vahiy karşısında yukarıda temas ettiğimiz türden bilgilere karşı tutumumuzu belirleyen en önemli kavram Tefsir Usûlü'dür. 'Usûlü't-Tefsir' veya 'Tefsir Usûlü' terkihi, 'usûl' ve 'tefsir' kavramlarının bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Bu terkipte yer alan 'tefsir' kelimesi, konumuzla ilgili bir kavram olmasıyla birlikte tezimizde vurguladığımız ve konuya farklı bir bakış açısı getirdiğimiz asıl kavram 'usûl' kavramıdır. Bu sebeple tefsir³¹³ kelimesi hakkında yapılan tartışmalara³¹⁴ girmeden usûl kavramını ve bu iki kavramın terkihiyle oluşan Tefsir Usûlü kavramını ele alacağız.

³¹³ Tefsir kavramının anlamı için bkz: Halil b. Ahmed el-Ferâhidî *Kitabü'l-Ayn*, Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2005, s.430-431, 743; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu Mekâyisü'l-Lüğa*, (Haz: Muhammed İvaz – Enise Fâtıma), Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008, s.462, 818; İsmail b. Hammad el-Cevheri, *es-Sıhah Tacu'l-Lüğa ve Sıhahü'l-Arabiyye*, (Tahkik: Ahmed Abdülğafur Attar), Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyin, 1990, c.2, s.781; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezheri, *Tehzibü'l-Lüğa*, (Tahkik: Ahmed Abdülâlim el-Berduni), Kahire: ed-Daru'l-Mısriyye li't-Telif ve't-Terceme, Tsz, c.12, s.406-407; Ebû'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1967, c.5, s.55; Seyyid Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (Tahkik: Doktor Hüseyin Nassâr), Kuveyt: Matbaat-u Hükûmet-i Kuveyt, 1974, c.13, s.223-224.

³¹⁴ Tefsir kavramının hangi kökten geldiği, hangi manalara tekabül ettiği, Kur'ân-ı Kerim'de hangi anlamlarda kullanıldığı, te'vil kavramı ile olan anlam ilişkisinin ne olduğu gibi konular bağlamında ele alınan bu tartışmalar, tezimizde vurgulamak istediğimiz konuyu dağıtacağından bu kavrama değinmeyeceğiz. Tezimizde bu kavrama yer vermememizin bir diğer nedeni ise bu alanda yapılmış çalışmaların çokluğu ve kavramla ilgili yapılan tariflerde tekrara düşmenin kaçınılmaz oluşudur. Çünkü sadece 'Tefsir Usûlü Açısından' başlığıyla yapılan çalışmalar eserimiz de dâhil olmak üzere yirmi dokuz tanedir (28.11.2019 tarihi itibarıyla). Bunların on bir tanesi doktora tezi, on sekiz tanesi ise yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. Biz burada konuya örnek olması bağlamında kavramla ilgili en kapsamlı çalışmayı kaynak vererek geçeceğiz. Bkz: Mehmet Demirci, *Kurtubî'nin El-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân Adh Eserinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2009, s.10-50; <http://ktp.isam.org.tr/?url=tezilh/findrecords.php> (erişim tarihi: 28.11.2019)

2.1.1. Usûl ve Tefsir Usûlü Kavramlarının Sözlük ve İstilahî Anlamı

Köken olarak Arapça olan ‘Usûl’ (اصول) kelimesi ‘Asl’ (اصل) kelimesinin çoğuludur.³¹⁵ ‘Usûl’ kelimesi sözlükte; ‘Bütün nesnelerin alt/aşağı (اسفل) kısmı³¹⁶, üzerine başka şeylerin bina edildiği şey³¹⁷, kendisinin ihtiyaç duymadığı ancak kendisine ihtiyaç duyulan şey³¹⁸, nesnelerin (şeylerin) temeli/kökü³¹⁹, manalarına gelmektedir. Bu kelime, farklı sözcük grupları ile kullanıldığında ise; ‘Birleşip kök salmak veya bir şeyi kökünden sökerek yok etmek³²⁰, herhangi bir sebepten dolayı tadı ve kokusu değişen su³²¹ anlamlarına da gelmektedir.

Usûl kelimesi ile aynı kökten türeyen ve diğer iştikaklarına göre daha çok kullanılan ‘Asîl’ (اصيل) kelimesi; ‘İkinci ve akşam arasındaki zaman dilimi³²², ‘Asîle’ (اصيلة) kelimesi ise ‘Helâk, ölüm’ anlamlarına gelmektedir.³²³ ‘Asîl’ kelimesi ‘Re’y’ (الراي) kelimesi ile birlikte (اصيل الراي) şeklinde kullanıldığında ise ‘mantıklı ve tutarlı düşünce’yi ifade etmektedir.³²⁴

Konuya dair görüş beyân eden Ebû Hilal el-Askerî’ye (ö. 400/1010) göre ‘asl’ kelimesi, müşterek anlam ifade eden bir isimdir. Ona göre ‘Asl’; ‘mevcut olan şeyin

³¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.11, s.16; Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, (Tahkik: İbrahim Ebyârî), Dâru'd-Diyane li't-Türâs, Tsz, s.45; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c.27, s.447.

³¹⁶ Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, s.29; el-Cevherî, *es-Sihah Tacu'l-Luğa ve Sihahü'l-Arabiyye*, c.4, s.1623; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.11, s.16; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c.27, s.448.

³¹⁷ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c.27, s.448; Muhaammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Lübnan: Mektebet-ü Lübnan, 1996, c.1, s.213.

³¹⁸ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s.45; et-Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, c.1, s.213.

³¹⁹ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisü'l-Lüğa*, s.62.

³²⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.11, s.16.

³²¹ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c.27, s.451.

³²² el-Cevherî, *es-Sihah Tacu'l-Luğa ve Sihahü'l-Arabiyye*, c.4, s.1623; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c.27, s.448-449.

³²³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.11, s.16.

³²⁴ Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, s.29; el-Cevherî, *es-Sihah Tacu'l-Luğa ve Sihahü'l-Arabiyye*, c.4, s.1623.

aslının hakikati ve kendisiyle başlanılan şey'dir.³²⁵ Râgıp el-İsfahânî'ye göre ise 'Asl' kelimesinin karşılığı 'bir şeyin, üzerine oturduğu kâidesi'dir'.³²⁶

Arap dilinde 'asıl, kök, temel, esas' olarak tarif edilen usûl kavramı, Türkçe'de genellikle 'metot' kelimesiyle karşılık bulmuştur. Ancak Türkçe sözlüklerde yer alan tanımlarda, ıstılâhî anlamın ağırlıkta olduğu görülmektedir.³²⁷

Şemseddin Sâmî (ö. 1904) usûl kavramını; 'Bir ilim ve fennin kavâidi asliyesinden ve tatbikâtına girişmezden evvel bilinmesi iktizâ eden mebânîsinden bahseden ilim' olarak tarif eder.³²⁸ Bu tarife göre Şemseddin Sâmî usûlü; 'bir ilmi öğrenmeye başlamadan önce ilgili konuların bilinmesi' olarak görmektedir. Ancak bu yaklaşım usûlden ziyâde bizim daha sonra ayrıntılı olarak tarifini yapacağımız 'Ulûmu'l-Kur'ân'ın tarifine yakın bir anlam ifade etmektedir.

Türk diline Yunanca veya Fransızca'dan girdiği kabul edilen³²⁹ 'Metot' kelimesi, Tefsir Usûlü kavramını tarif ederken karşılaştığımız kelimelerin başında gelmektedir. Usûlün ıstılâhî anlamına geçmeden önce Türkçe'deki karşılığı olan 'Metot' kavramı üzerinde biraz durmak istiyoruz.

Türkçe'de 'Amaca ulaşabilmek için bir şeyi bazı temel ilkelere uygun olarak yapma biçimi, yöntem, usûl' olarak tarif edilen³³⁰ 'metot' kelimesi, Yunanca'da 'yol, yol boyunca' anlamlarına karşılık gelmektedir.³³¹ 'Metot' kelimesini Yunanca'daki teknik tarifiyle yani 'Planlanan hedefe ulaşmak için bir düzen içerisinde takip edilen

³²⁵ Müşterek isim olarak 'Asl' kelimesini Ebû Hilal el-Askerî şöyle açıklar: 'Dağın aslı' kelimesinde geçen 'asıl' hakikat anlamında, 'seninle falan kimsenin arasındaki düşmanlığın aslı' cümlesinde geçen asıl kelimesi ise mecaz anlamı ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Ebû Hilal el-Askerî, *el-Furûku'l-Lugavîyye*, (Tahkik: Muhammed İbrahim Selim), Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, 1997, s.162.

³²⁶ Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, (Tahkik: Saffân Adnan Dâvûdî), Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2014, s.78-79.

³²⁷ Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın, 2011, s.49, 1308; Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, İstanbul: Ötüken, 2007, c.1, s.320; c.5, s.5000; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, İstanbul: İkdâm, h.1317, s.124.

³²⁸ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, s.124.

³²⁹ Türkçe'deki 'Metot' kelimesinin kökeni Yunanca 'Methodos' veya Fransızca 'Methode' kelimeleri olarak kabul edilir. Bkz: Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, c.3, s.3176.

³³⁰ Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, c.3, s.3176.

³³¹ İbrahim Görener, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, Kayseri: Laçın, 2004, s.19.

yol' anlamıyla³³² ele aldığımızda, dilimizdeki 'bir yolu takip etme' anlamıyla ortak bir noktada buluştuğunu görmekteyiz.

'Metot' kelimesi ile bu kelimeden türetilen 'metodoloji'³³³ kelimesi arasında bir fark bulunmaktadır. Bu konuda görüş bildiren İbrahim Görener'e göre 'metot' kavramı, uygulanabilirlik açısından doğrudan somut veya soyut bir nesneye ihtiyaç duymakta metodolojinin ise bir nesneye ihtiyacı bulunmamaktadır. 'Metodoloji'nin nesne ile doğrudan bir irtibatının olmaması nesne ile hiçbir şekilde irtibatının olmadığı anlamına da gelmemektedir. Nitekim metodoloji; nesneyi incelemede bir yöntem olan 'metot'u kendisine konu edinmekte ve 'metot'ta olması gereken şartları ortaya koymaya çalışmaktadır.³³⁴

Tüm bilimlerde öznel olsun nesnel olsun mutlaka bir metodun varlığından bahsedilir. Her biri ayrı bir özelliğe ve öznelliğe sahip olan sanatsal ürün ve sonuçlar bile takip edilen bir metodun ürünüdür. Bundan dolayı metot hakkında olumlu veya olumsuz bir kanaatten söz edilemez. Çünkü metot; doğruyu elde etmek değil ancak amaca giden yolun şeklini belirlemektir.³³⁵ Ve her yolda, o yolun kendi kuralları ve metotları ile yürünmelidir. Şunu da belirtmemiz gerekir ki; sanatsal metodun yerine bilimsel metodu, belli bir bilimsel metodun yerine başka bir bilimin metodunu kullanmak tutarlı bir davranış olmadığı gibi rastgeleliğe de sebep olmaktadır. Bununla birlikte bir metot için ortaya konan amaç ve gayenin ilmî altyapısından bahsedecek olursak bu metodun rastgeleliğe sebep olmaması ve genel kabul noktasında asgarî müşterekleri karşılaması gerekmektedir.

Bu bilgiler ışığında metodolojik araştırmaları göz önünde bulundurduğumuzda bir çalışma; belirli bir problem merkezinde ve aynı kaynaklar üzerinde yapılabilmekte ancak yapılan bu çalışmada farklı sonuçlar elde edilebilmektedir. İşte ulaşılan bu farklı sonuçların altında kişinin konu ve probleme yönelik farklı yaklaşımları yatmaktadır. Özellikle Sosyal Bilimler'de bu şekilde ulaşılan sonuçların, araştırmayı yapan kişinin

³³² Peter Caws, 'Scientific Method', *The Encyclopedia Philosophy*, New York, 1967, c.7, s.339.

³³³ Metodoloji kelimesi sözlükte; 'İlimlerin metotlarını araştırıp yeni metotlar ortaya koymak için mantıkî prensipler geliştiren yöntem bilimi, bilimlerin mantığı' anlamına gelmektedir. Bkz: Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, c.4, s.3176.

³³⁴ İbrahim Görener, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, s.20-21.

³³⁵ İbrahim Görener, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, s.22-25.

kişisel donanımlarıyla farklı olarak şekillendiği bir başka deyişle öznellik taşıdığı da yadsınamaz bir gerçektir.

İslâm âlimleri, bu öznenliğin azalması ve tutarlı bir düşünce sisteminin oluşması için bazı önerilerde bulunmuşlardır. Ancak bu öneriler her alanda kabul görmeyince ilimlerin tamamı tarafından benimsenen bazı şartlara ve sistemli düşünce yapısına ihtiyaç duyulmuştur.³³⁶ Öncelikle Kelâm ve Felsefe gibi alanlarda kabul gören Mantık ilminin anlayışı zamanla tüm ilimlere yayılmıştır. Bu sebeple İslâmî ilimlerin ilim ve disiplinleri içerisinde değerlendirilen Mantık ilminin kriterleri, o ilimlerin oluşum ve gelişim süreçlerine dâhil olmuştur.

Mantık ilmini bütün ilimlerin ölçüsü olarak kabul eden Gazzâlî (ö. 505/1111), eseri *el-Mustasfâ*'nın giriş bölümünde usûlün nasıl olması gerektiğini maddeler halinde sıralamış, 'sonuç elde etme' ve 'müctehidin hallerini bilme'yi de bunlara eklemiştir³³⁷. Gazzâlî'nin genellikle Fıkıh Usûlü bağlamında ele aldığı usûl kavramı, nispet edildiği ilim dalına göre farklı anlamlar kazanmıştır. Bu sebeple usûl kavramının; Fıkıh, Hadis, Kelâm ve Tasavvuf gibi ilim dallarının her birinde kazandığı anlam diğer ilim dalında aynı şekilde karşılık bulmamıştır. Nitekim Fıkıh ilminde genellikle 'Delil' ve 'Kâide' olarak³³⁸ anlamlandırılan usûl kavramı; Kelâm ilminde, İslâmî ilimlere temel teşkil etmesi sebebiyle 'Usûlü'd-Dîn' şeklinde itikadî bağlamda kullanılmıştır.³³⁹ Hadis ilminde ise 'Usûl' kavramı; 'Hz. Peygamber'e nispet edilen söz, fiil ve davranışların kabul ve ret yönünden durumlarını inceleyen ilim' olarak kabul edilmektedir.³⁴⁰

Usûl kavramın, ıstılâh haline gelmeden önce³⁴¹ müfessirler tarafından tefsirlerde bazı tanımları yapılmıştır. Müfessirlerin yaptığı bu tanımlar genellikle eserlerinin

³³⁶ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara: Elis, 2016, s.38-55.

³³⁷ Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, (Tahkik: Hamza b. Züheyr Hâfiz), Medine, Tsz, s.22-25.

³³⁸ et-Tehânevî, *Keşşâfû Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, c.1, s.213; Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul: Üçdal, 1966, s.8-9; Talip Türcan, 'Fıkıh Usûlü: Tanım Tarihçe ve Tedvin', *Fıkıh Usûlü El Kitabı* (Ed: Talip Türcan), Ankara: Grafiker, 2019, s.20.

³³⁹ et-Tehânevî, *Keşşâfû Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, c.1, s.213.

³⁴⁰ et-Tehânevî, *Keşşâfû Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, c.1, s.36.

³⁴¹ 'İstılâh haline gelmeden önce'den kastettiğimiz zaman dilimi, Usûl kavramının Tefsir Usûlü terkibi şeklinde İbn Teymiyye'nin *Mukaddime fî Usûli't-Tefsir* adlı eserinin telifi edildiği zamana kadar geçen zaman dilimidir.

mukaddimelerinde yer almaktadır. *Ahkâmü'l-Kur'ân* müelliflerinden Cessâs (ö.370/981) usûl kavramını, tevhid kelimesiyle birlikte (Usûlü't-Tevhîd) kullanmaktadır.³⁴² Müfessir Beğavî (ö. 516/1122) de ilk müfessirleri zikrederek başladığı mukaddimesinde Kur'ân ilimlerinden bazılarına değinmiş ancak usûl kavramı hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.³⁴³ *el-Keşşâf* müellifi Zemahşerî (ö. 538/1143) ise usûl kavramını, el-Usûlü'd-Dîniyye terkibi şeklinde kullanmıştır. Müellifin el-Usûlü'd-Dîniyye kavramı ile ne kastettiğini tam olarak belirleyemesek de kavramın kullanıldığı bağlamdan hareketle itikadî bir anlam içerdiği kanaatini taşımaktayız.³⁴⁴

Ahkâm tefsiri müelliflerinden Kurtubî'nin (ö. 671/1273) usûl kavramını; “Peygamberden sonra Kur'ân'ın dikkat çektiği anlamları ve işaret ettiği usûlü (اشارة الى اصوله) tespit etme yetkisi ilim adamlarına verilmiştir.” diyerek Kur'ân'ın temel esasları bağlamında kullandığı görülmektedir.³⁴⁵

Osmanlı dönemi müfessirlerinden Ebu's-Suud Efendi (ö. 982/1574) eserinin mukaddimesinde Tefsir tarihine dair kısa bir bilgi vermiş, eserini niçin kaleme aldığını izâh etmiş ancak Tefsir Usûlü kavramı bağlamında herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Aynı durum Beydâvî'nin tefsiri için de geçerlidir.³⁴⁶

Son dönem müfessirlerinden Mustafa el-Merağî (ö. 1952) eserinin mukaddimesinde Tefsir Tarihi ve Resmü'l-Hat hakkında malumat verdiği halde Usûl ve Ulûmu'l-Kur'ân kavramlarının mahiyetine dair herhangi bir açıklama yapmamıştır.³⁴⁷ Bir diğer müfessir Tâhir b. Âşur (ö. 1973), tefsirinin mukaddimesinde usûl kavramını Tefsir Usûlü bağlamında Sekkâkî'den (ö. 626/1229) alıntı yaparak kullanmıştır. Arap dili ve belâgatının, Kur'ân'ın maksadını doğru anlamada çok

³⁴² Ebû Bekr Muhammed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Tahkik: Muhammed Sadık Kamhâvî), Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992, c.1, s.5-8.

³⁴³ Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, Kahire: ed-Dâru'l-Âlemiyye, 2015, c.1, s.3-19.

³⁴⁴ Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vîl*, Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2012, s.8; ; Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Tsz, c.1, s.23-24.

³⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006, c.1, s.7.

³⁴⁶ Ebû's-Suud b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, (Tahkik: Abdulkadir Ahmed Atâ), Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, Tsz, c.1, s.1-8.

³⁴⁷ Ahmed Mustafa el-Merağî, *Tefsîru'l-Merağî*, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946, c.1, s.3-19

önemli olduğunu örneklerle vurguladıktan sonra ‘İlmu’l-Usûl (علم الاصول) terkihiyle bu kavramı kullanmıştır. Kavramın bağlamını dil ağırlıklı ve doğru anlama temelinde kuran İbn Âşur, Sekkâki’yi düşüncesine delil olarak getirmiştir.³⁴⁸

Müfessir Muhammed Emin eş-Şinkîtî (ö. 1974), eserinin mukaddimesinde Usûlü’t-Tefsir terkihini kullanmasa da usûl kavramını müfret veya başka lafızlarla birlikte terkip halinde kullanmıştır. Usûl kavramını müfret olarak kullandığı yerlerde ‘Kur’ân’ı anlamada yöntem’ mânâsını kastetmiş olması muhtemel olmakla birlikte terkip olarak kullandığı yerlerde ise usulün mâhiyetine dair bir açıklamada bulunmamıştır.³⁴⁹

Bu bilgilerden sonra Tefsir ilminde usûl kavramının tanımını yapmak için bu kavramın ilk olarak kullanıldığı yeri tespit etmek önceliğimiz olacaktır. Tefsir Usûlü kavramını eserinde dile getiren ilk müellifin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) olduğu kabul edilmektedir.³⁵⁰ İbn Teymiyye *Mukaddime fî Usûli’t-Tefsîr* adlı kitabını yazma sebebini ‘Kur’ân’ı anlamada belirleyici ve Tefsir kitaplarında yer alan doğru ile yanlışları birbirinden ayırt edici küllî kâideleri içeren bir eser’ kaleme almak şeklinde açıklamıştır.³⁵¹ Tefsir Usûlü’ne giriş bağlamında kaleme alınan bu eserin ana teması Kur’ân’ın doğru anlaşılmasıdır.

Eserinin adına usûl kavramını dâhil eden Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) ise usûl kavramıyla ilgili bir açıklama yapmasa da niçin bu adı koyduğuna dair izâhatta bulunmuştur. Risâlesini telif etme maksadını beş madde ile açıklayan müellif, eserindeki bilgilerin Kur’ân’ın mânâlarını anlamada kolaylık sağlayacağını dile getirmiştir. Bir metodoloji iddiasından bulunmaktan öte anlamının derinliğine ve vukûfiyetine değinen müellif, bunun Allah’ın sınırsız lütfu sayesinde olacağına da

³⁴⁸ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Tunus: ed-Dâru’t-Tunusiyye, 1984, c.1, s.20;

³⁴⁹ Müellifin, mukaddimenin birçok yerinde Usûl kavramını müfret şekliyle kullanmasını Usûlü’d-Din bağlamında ele alan araştırmacıların olması muhtemeldir. Ancak müellifin bu kavramı müfret olarak kullandığı yerlerde bağlamın Kur’ân’ı anlamaya yönelik bir yönünün olduğu da aşîkârdır. Bkz: Muhammed Emin eş-Şinkîtî, *Eḍvâü’l-Beyân fî İzâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân*, Mekke: Dâr-u Âlemi’l-Fevâid, h.1426, c.1, s.25-31.

³⁵⁰ Ömer Çelik, ‘Hicrî V-XI Asırlarda Kur’ân İlimleri’, s.52.

³⁵¹ Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli’t-Tefsîr*, Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2012, s.15.

vurgu yapmaktadır.³⁵² Müellif, bu yaklaşımıyla usulün önemini ve amacını örnekler eşliğinde eserinde sunmuştur.

Tefsir Usûlü kavramının ortaya çıktığı bu dönemde mahiyetine dair net bir tarif olmasa da bu kavram hakkında yapılan açıklamalar genellikle ‘Kur’ân’ı doğru anlamak’ ekseninde gerçekleşmiştir. Ancak daha sonra Tefsir Usûlü ile Ulûmu’l-Kur’ân kavramlarının içerik ve mahiyeti ile ilgili meydana gelen tanım karmaşasının ardından bazı müellifler, bu iki kavramın mahiyetini açıklamaya çalışmışlardır. Zamanla Kavâidü’t-Tefsir kavramının bu iki kavrama anlam olarak yaklaşması ve içeriklerindeki tedadül biraz daha girift hale getirmiştir. Özellikle XIX. ve XX. yüzyılda Tefsir Usûlü alanında yapılan çalışmalara konu olan bu kavramlar, tarifleri yapılırken birbirinden ayırt edilmeye çalışılmıştır.

XIX. ve XX. yüzyılda yapılan çalışmalarda Tefsir Usûlü kavramının anlamı, ortaya çıktığı ilk dönemdeki manasından biraz daha farklı bir alana kaymıştır. Sabbâğ (ö. 2017) eserinde Tefsir Usûlü’nün, Kur’ân’ın tahrif edilmesi/aslının değiştirilmesi ve manasının ifsat edilmesinin/bozulmasının önünde önemli bir engel olduğuna vurgu yapmış ve Tefsir Usûlü’nü şu şekilde açıklamıştır: ‘Tefsire başlamadan önce müfessirin yerine getirmesi gereken şartları belirten, zarûrî ve önemli kâideleri koyan bir ilimdir’.³⁵³ Bu tarifi ile Sabbâğ kanaatimizce, ‘Tefsire başlamadan önce müfessirin yerine getirmesi gereken şartlar’ ile Ulûmu’l-Kur’ân’ın; ‘zarûrî ve önemli kâideleri koyan bir ilimdir’ ifadesi ile de Kavâidü’t-Tefsir’in tanımına yaklaşmıştır. el-Akk da Tefsir Usûlü’nün tarifinde ‘Tefsir’in kendisi üzerine bina edildiği kâide ve yöntemler’ diyerek³⁵⁴ Sabbâğ’ın tarifinin ikinci kısmı ile aynı vurguyu yapmış ve Kavâidü’t-Tefsir’in tarifine yaklaşmıştır.

Arap coğrafyasında yapılan çalışmaları incelediğimizde Tefsir Usûlü tanımının genellikle iki yönlü olarak ele alındığını görmekteyiz. Bunların birinci yönü Ulûmu’l-Kur’ân’a yakın tarifler, ikinci yönü ise Kavâidü’t-Tefsir’e yakın tariflerdir. Yukarıda ismi geçen müelliflere ek olarak Arap coğrafyasında konu ile ilgili eser veren Fehd er-

³⁵² Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzü’l-Kebîr fî Usûli’t-Tefsîr*, İstanbul: İ’tisam Yayınları, 2015, s.18-20.

³⁵³ Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, *Buhûsün fî Usûli’t-Tefsîr*, Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1988, s.11.

³⁵⁴ Halid Abdurrahman el-Akk, *Usûlü’t-Tefsîr ve Kavâiduhû*, Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 2007, s.30.

Rûmî, Müsâid b. Süleyman, İsmail b. Osman, Halil b. İbrahim el-Hüseynî gibi âlimler de Usûlü't-Tefsir'in tanımını yapmışlar ancak mevcut tariflerin dışına çıkamamışlardır.³⁵⁵

Eserlerine usûl kavramını kullanarak başlık koyan ancak Tefsir Usûlü'nün tanımına hiç değinmeyen müellifler de vardır. Bu müelliflerden Mennâ' el-Kattân, Usûlü't-Tefsir kavramını eserinde tarif etmemiş ancak eserinin birinci bölümünde Usûlü't-Tefsir ile neyi kastettiğini ifade etmiştir. el-Kattân 'Müfessirin Kur'ân'ı anlamada ihtiyaç duyduğu kâideler' olarak nitelediği eserini 'elfâz ve delâlet' bahisleri ağırlıklı olarak telif etmiştir.³⁵⁶ Bu konuda Mennâ' el-Kattân ile aynı bakış açısıyla eser veren diğer müellifler ise Muhsin Abdulhamit ve Muhammed b. Salih el-Useymin'dir. el-Useymin, eserini Kur'ân Tarihi, Tefsir Tarihi ve bazı Ulûmu'l-Kur'ân konularını merkeze alarak yazmıştır.³⁵⁷ Muhsin Abdulhamit ise Mennâ' el-Kattân gibi 'elfâz ve delâlet' konularının ağırlıklı olarak işlendiği bir eser kaleme almıştır.³⁵⁸

Ülkemizdeki ilk çalışmalardan kabul edilen *Tefsir Usûlü* isimli eserinde İsmail Cerrahoğlu Tefsir Usûlü'nü; 'Beşerin gücü ve Arapça'ya olan vukûfiyeti nisbetince Kur'ân'dan nasıl çıkarımlar yapacağını gösteren kâide ve usuller mecmuasıdır' şeklinde tarif etmiştir. Metodoloji iddiası ağırlıklı olan bu tarifi devamında Cerrahoğlu başka bir duruma daha vurgu yapmış; 'kolaylıkla anlaşılması mümkün olmayan âyetlerin üzerine derinlemesine düşünmemizi Tefsir Usûlü sağlar ve konu ile ilgili âyeti kolaylıkla anlarız' demiştir.³⁵⁹

Türkiye'de yapılan Tefsir Usûlü çalışmalarında bazı ilim adamları konu ile ilgili farklı tarifler yapmışlardır. Bunlardan İsmail Çalışkan'ın yaptığı Tefsir Usûlü tanımı, son dönemde yapılan ve mahiyeti açısından önemli gördüğümüz bir tanımdır.

³⁵⁵ Fehd b. Süleyman er-Rûmî, *Buhûs fî Usûli't-Tefsîr ve Menâhicuhû*, Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1996, s.11; Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, *Fûsûlün fî Usûli't-Tefsîr*, Riyad: Dâru'n-Neşri'd-Düvelî, 1993, s.11; Müsâid b. Süleyman Nâsir et-Tayyâr, *et-Tahrîr fî Usûli't-Tefsîr*, Cidde: Merkezü'd-Dirâseti ve'l-Ma'lûmeti'l-Kuraniyye, 2014, s.16; İsmail b. Osman ez-Zeynü'l-Mekkî, *el-Kavlü'l-Münîr fî 'ulmi Usûli't-Tefsîr*, Riyad: el-Maârifü'l-Kur'âniyye, 2007, s.21; Halil b. İbrahim el-Hüseynî, *ed-Dürü'n-Nesîr fî Usûli't-Tefsîr*, Kahire: Dâru'r-Risâle, 1993, s.4.

³⁵⁶ Mennâ' el-Kattân, *el-Vecîz fî Usûli't-Tefsîr*, Riyad: Matbaatü's-Selefiyye, h.1379, s.4.

³⁵⁷ Muhammed b. Salih el-Useymin, *Şerhu Usûlin fî't-Tefsîr*, Riyad: Müessesetü Şeyh Muhammed b. Salih el-Useymin el-Hayriyye, h.1434, s.5-391.

³⁵⁸ Muhsin Abdulhamit, *Dirâsât fî Usûli Tefsîri'l-Kur'ân*, Mağrib: Dâru's-Sakâfe, 1984, s.7-163.

³⁵⁹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara: TDV, 2008, s.7.

Çalışkan'a göre Tefsir Usûlü; Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması sırasında uyulması gerekenleri anlatan disipline denir.³⁶⁰ Muhsin Demirci'nin Tefsir Usûlü tanımı ise 'Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması bağlamında gerekli ilke ve yöntemleri ortaya koyan ve bunların nasıl kullanılacağını gösteren bilgiler' şeklindedir.³⁶¹ Demirci ve Çalışkan'ın tarifine göre bir müfessir adayı, Kur'ân'ı yorumlamadan önce uyulması gereken bazı kuralları kabul edip faaliyeti esnasında bunları kullanmalıdır. Bir metodoloji iddiasını içinde barındıran bu tanımlara göre 'yorumlama faaliyeti esnasında yapılması gerekenler'den kastedilen 'kurallar bütünü' ise bu daha çok Kavâidü't-Tefsir'in tanımına yakın bir tariftir. Bununla birlikte tariflerde geçen 'uyulması gereken bilgiler'den kastedilen eğer Kur'ân'ı yorumlamadan önce bilinmesi gereken bilgiler ise bu da ileride yapacağımız Ulûmu'l-Kur'ân tarifine karşılık gelmektedir. İşte tam da bu noktada kavramlar arası bir tedahül den bahsetmemiz mümkün olmaktadır.

Ülkemizde bu alanda yapılan son dönem çalışmalarından biri de Ömer Dumlu'ya ait *Tefsir Usûlü* adlı eserdir. Dumlu, eserinde Demirci ve Çalışkan'ın tanımına yakın bir tarif ile Tefsir Usûlü'nü 'müfessiri âyetler konusunda hataya düşmekten alıkoyan ölçüler' şeklinde tanımlar.³⁶² Ancak Dumlu da diğer müellifler gibi bu ölçünün ne olduğu konusunda eserinde herhangi bir açıklamaya yer vermemiştir.

Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü eserinin müellifi Bilal Deliser'e göre Tefsir Usûlü; 'Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında kullanılacak tarihsel bilgileri sunan ve bununla birlikte yorumlamanın bir takım ilke ve yöntemlerini ortaya koymak suretiyle bunlardan nasıl yararlanılacağını gösteren ilim dalıdır.'³⁶³ Deliser'in tanımındaki 'tarihsel bilgileri sunan' kısmıyla; Kur'ân Tarihi ve Ulûmu'l-Kur'ân merkezli bilgileri kastettiği kanaatindeyiz. Tarifinin ikinci bölümü olan 'yöntemlerini ortaya koymak' kısmıyla da bizim teklif edeceğimiz tarife yaklaşmaktadır.

³⁶⁰ İsmail Çalışkan, *Tefsir Usûlü*, Ankara: Ankara Okulu, 2017, s.15-16.

³⁶¹ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, İstanbul: İFAV, 2016, s.20-21.

³⁶² Ömer Dumlu, *Tefsir Usûlü*, İzmir: Tibyan, 2017, s.9-10.

³⁶³ Bilal Deliser, *Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İstanbul: Rağbet, 2014, s.24.

Tefsir Usûlü, Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir'i bünyesinde taşımakla birlikte Fıkıh Usûlü gibi teknik bir altyapıya sahip değildir. Bundan dolayı Tefsir Usûlü'nün bir metodoloji içermediğini ifade edenler sürekli olmuştur. Ancak şu unutulmamalıdır ki tarihî süreçte bu üç kavramla ilgili sınırları belli, net tariflerin yapılmaması ve özellikle Usûlü't-Tefsir kavramının mahiyet ve içeriğinin belirlenmemesi konumuzu biraz daha önemli hale getirmektedir.

Tefsir Usûlü'ne dair yapacağımız tanımın hem Ulûmu'l-Kur'ân hem de Kavâidü't-Tefsir ile doğrudan ilişkili olması sebebiyle bu iki kavramın tanımını yaptıktan sonra Tefsir Usûlü'ne dair tanımımızı ortaya koyacağız. Bu sebeple önce Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir kavramlarının çerçevesini belirleyeceğiz. Daha sonra bu kavramların birbirleri ile olan ilişkilerini ortaya koyup nihâi Tefsir Usûlü tanımını yapacağız.

2.1.2. Tefsir İlminde Usûl Kavramına Yöneltilen Eleştiriler, Öneriler ve Anlam Arayışı

Tefsir Usûlü'nün varlığı ile ilgili ontolojik tartışmalara girmeden, Tefsir Usûlü'nün günümüzde anlamaya dair bir teklif sunmadığı yönünde eleştiriler yöneltildiğini³⁶⁴ belirtmeliyiz. Bu eleştiriler bazen metodolojik yönü göz önüne alınarak bazen de diğer ilimlerin usulleri ile kıyas edilerek yapılmaktadır. Tefsir Usûlü, işlevi ve yapısıyla ilgili birçok tartışmaya konu olmuş; buna rağmen bu kavrama dair sadra şifa bir netice elde edilememiştir. Tekâmülünü tam olarak gerçekleştiremediğini düşündüğümüz Tefsir Usûlü kavramının, belki de kendisinden her dönem farklı beklentilerin olması sebebiyle tarifleri de değişmektedir.

Tefsir Usûlü'ne getirilen eleştirilerden bir diğeri de Tefsir Usûlü kavramının Kur'ân'ı anlamaya yardım eden bir yönünün olmaması³⁶⁵ sebebiyle tekrar gözden geçirilmesi gerektiği meselesidir.³⁶⁶ Bununla birlikte bu eleştiriye çözüm olarak sunulan nesh ve teâruz gibi konuların Fıkıh Usûlü'nün içinde olması gerektiğini dile

³⁶⁴ M. Sait Şimşek, "İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Dersi-Problemler ve Öneriler", *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri*, Bursa: Kurav, 2007 s.30.

³⁶⁵ M. Sait Şimşek, "İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Dersi-Problemler ve Öneriler", s.30.

³⁶⁶ Gıyasettin Arslan, "Tefsir Usûlü'ne Fıkıh Usûlü Karıştırmak", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 13/2, 2008, s.32.

getirmek, usûlî bir anlayışla Kur'ân'a yaklaşımı sınırlandırmakta ve bazı âyetlerin bazı ilim dallarına tahsisi gibi olumsuz sonuçlar doğurmaktadır.

Tefsir Usûlü'nden, 'anlamanın usûlü' olması yönünde bir beklenti oluştuğunu, Tefsir Usûlü'nün ise bu beklentiye cevap verememesi veya bir metot geliştirememesi sebebiyle eleştirildiğini de görmekteyiz.³⁶⁷ Bu beklentinin sebebi olarak usûl kavramının diğer İslâmî ilimlerdeki kullanımını ve işlevini gösterebiliriz. Yani Fıkıh Usûlü ekseninde düşünülen usûl kavramının, Tefsir Usûlü'nde de aynı şekilde kullanılması anlam karmaşasına sebebiyet vermektedir. Netice itibarıyla Tefsir Usûlü'ne getirilen eleştirileri özetleyecek olursak;

1-Kur'ân'ı anlamaya dâir bir metodoloji sunmaması³⁶⁸,

2-Kur'ân'ı anlamaya yardım eden bir yönünün olmaması³⁶⁹,

3-Fıkıh Usûlü gibi metodik bir yönünün bulunmaması³⁷⁰ şeklindedir.

Tefsir Usûlü'ne eleştirel yaklaşım sergileyen bazı müellifler, İslâmî ilimler geleneğindeki mantık süzgeciyle oluşan Kur'ân'ı anlama yöntemini toptan reddetmektedir.³⁷¹ Kur'ân'ı anlama yöntemini toptan reddedenler, anlamaya dair alternatif bir çözüm sunmamakla birlikte onların bu eleştirel yaklaşımlarının kabul edilmesi de günümüze kadar elde edilen bilgi birikiminin yok sayılması riskini beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte bu kabul neticesinde, âyetlerdeki anlam-mânâ³⁷² dengesini kurmak zorlaşacak ve sınırları belli olmayan bir yaklaşımla Kur'ân'ın yorumlanmasına kapı aralanacaktır.

³⁶⁷ Mehmet Paçacı, *Kur'ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*, Ankara: Ankara Okulu, 2016, s.38-41; M. Sait Şimşek, "İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Dersi-Problemler ve Öneriler", s.30; Celal Kırca, "Müzakere", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi-I*, İstanbul: Ensar, 2005, s.622-625; M. Sait Şimşek, "Müzakere", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi-I*, İstanbul: Ensar, 2005, s.628-630; Hayri Kırbasoğlu, *İslâmî İlimlerde Metot Sorunu*, Ankara: Otto, 2015, s.16-17.

³⁶⁸ M. Sait Şimşek, "İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Dersi-Problemler ve Öneriler", *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri*, s.30.

³⁶⁹ Gıyasettin Arslan, "Tefsir Usûlü'ne Fıkıh Usûlü Karıştırmak", s.32.

³⁷⁰ Mehmet Paçacı, *Kur'ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*, s.38-41; M. Sait Şimşek, "İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Dersi-Problemler ve Öneriler", s.30; Celal Kırca, "Müzakere", s.622-625; M. Sait Şimşek, "Müzakere", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi-I*, s.628-630; Hayri Kırbasoğlu, *İslâmî İlimlerde Metot Sorunu*, s.16-17.

³⁷¹ M. Sait Şimşek, "İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Dersi-Problemler ve Öneriler", s.30.

³⁷² Bizim burada kullandığımız mânâ ve anlam kavramları ile kastettiğimiz şudur: Mânâ; müellifin veya yazıyı bir araya getirenin kastettiği şeydir. Anlam ise müellifin veya yazıyı bir araya getirenin

Telif edilen tefsirlere baktığımızda hemen hemen hepsinin aynı bilgi kaynağını (Ulûmu'l-Kur'ân ya da Kavâidü't-Tefsir) kullandıkları halde âyetleri farklı şekilde yorumladıklarını ya da lafızların müsaade ettiği ölçüde farklı tercihlerde bulunduklarını görmekteyiz. Bu durum; tefsir faaliyetinde bir usûl anlayışının olmadığı anlamına gelmemektedir. Ancak bu öznellik Kur'ân lafızlarının kişiye, tercihlerini eserine aksettirme imkanı sunması ile gerçekleşir.

Kur'ân'ı anlama çabası esnasında mânânın doğru yakalanabilmesi için İslâmî diğer ilimlerden de istifade edilebilmelidir. Modern dönemde bu ilimlerin tasnifinin net çizgilerle belirlendiği gerçeğini bilsek de ahkâm âyetleri boyutuyla Fıkıh ilminden, bazı âyetlerin açıklanması boyutuyla Hadis ilminden ve itikadî-inanç merkezli âyetlerin anlaşılması boyutuyla da Kelâm ilminden istifade edilebilir. Aslında bu istifade, ilimler arasındaki iletişim ve etkileşim sebebiyle zorunluluk olarak da karşımıza çıkmaktadır. Daha çok Fıkıh Usûlü'nde başlık olarak işlenen 'elfâz ve delâlet' konusu aynı zamanda tefsirin ve usûlünün de konusudur. Yine aynı şekilde 'Halku'l-Kur'ân' konusu tarihte gerçekleşen Kelâmî bir tartışmanın uzantısı olarak her dönem olmasa da Tefsir Usûlü'nde kendine yer bulan konular arasındadır.³⁷³

Tefsir Usûlü kavramının anlam çerçevesini tespit edebilmek için ilgili eserleri incelediğimizde karşımıza Kur'ân'ı anlamaya yönelik kaleme alınan kaynakların çıktığını görmekteyiz. Ancak ulaştığımız bu eserler Fıkıh, Hadis gibi sistemleşmesi erken dönemde başlayan ilimlere dair eserler gibi içerik zenginliğine ve teknik bir tasnif yapısına sahip değildir. Bu eserlerin ilki olduğu iddiasıyla³⁷⁴ incelediğimiz İbn Vehb'in (ö. 197/813) *el-Cami'-Tefsiru'l-Kur'ân* adlı eseri³⁷⁵ Kur'ân'ı anlamaya dönük bir bakış açısı sunmaktan öte rivâyet metoduyla yazılan ve bazı konuların nakledildiği bir eser olma özelliğine sahiptir. Müellifin eserinde naklettiği konular, Kur'ân ve tefsiri ile ilgili olsa da rivâyetlerinin neredeyse üçte ikisinin hadis rivâyetleri olması bu kanaatimizi güçlendirmektedir.

metnine muhatap olan kimsenin zihninde oluşan şeydir. Bkz: İbrahim Görener, 'Algılama – Anlama ve Tefsir', Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 17, 2003, s.292.

³⁷³ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s. 363-369; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.190-192.

³⁷⁴ İsmail Çalışkan, 'Tefsir Usûlü'nün Oluşum Sürecinde İlk Yazılı Kaynaklar: - İbn Vehb ve Muhâsibî'nin Eserleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Tahlil', *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 12/2, 2008, s.56.

³⁷⁵ Abdullah İbn Vehb, *el-Cami'-Tefsiru'l-Kur'an*, (Tahkik: Miklos Muranyi), Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.

Erken dönemde ‘Kur’ân’ın anlaşılması³⁷⁶ veya ‘Kur’ân talebelerinin başvuracağı el altındaki bir kaynak olması³⁷⁷ düşüncesiyle bu tür eserlerin telif edildiğini görmekteyiz. Bu amaçların dışında bazen ‘tarihî verilerle tefsir ilmine katkı sağlama’yı amaç edinen müellifler de olmuştur.³⁷⁸

Tefsir Usûlü ve Ulûmu’l-Kur’ân başlığıyla bu döneme kadar yazılan eserleri incelediğimizde, usûl anlayışının müellifler tarafından iki farklı şekilde ele alındığını görmekteyiz. Söz konusu anlayışlarından ilki; Ulûmu’l-Kur’ân’a dair bilgiler ışığında yapılan tefsirin, makbul olduğunu ifade eden müelliflerin bakış açısıdır. Bu bakış açısına sahip müelliflerin başında Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gelmektedir. Buna göre bu müfessirler; tefsir faaliyeti esnasında usûlî bakış açısının, Ulûmu’l-Kur’ân bilgileri ışığında yapılan tefsirle ortaya çıktığı kanaatini taşımaktadırlar. İkinci anlayış ise tefsirde Ulûmu’l-Kur’ân bilgilerinden ziyâde murâd-ı ilâhîyi tespiti önceleyen, dil ve mantık ilminin bazı unsurlarını da usûle dâhil eden bakış açısıdır. Bu bakış açısının en büyük temsilcisi olarak Kâfiyeci karşımıza çıkmaktadır.³⁷⁹ Bizim burada vurgulamak istediğimiz husus ise Süyûtî’nin, hocası Kâfiyeci hakkında söyledikleridir.³⁸⁰ Çünkü Süyûtî’nin hocası hakkındaki kanaati, tarihî süreçte algılanan Tefsir Usûlü anlayışını iki farklı şekilde tasnif etmemize delil teşkil etmektedir.

³⁷⁶ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli’t-Tefsîr*, s.15; Şah Veliyyullah Dihlevî, *el-Fevzü’l-Kebîr fî Usûli’t-Tefsîr*, s.19 (Dihlevî, her ne kadar talebeler için yazdığını ifade etse de mefhum onun eserini Kur’ân’ın anlaşılması amacıyla kaleme aldığını bizlere göstermektedir.); Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, İstanbul: Mektebetü’s-Sirâc, , Tsz, s.7; İsmail Çalışkan, *Tefsir Usûlü*, s.9; Ömer Dumlu, *Tefsir Usûlü*, İzmir: Tibyan, 2017, s.X.

³⁷⁷ Mennâ’ el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2015, s.7; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.8; Yakup Çiçek, *Tefsir Usûlü*, Sofya, 1995, s.5; Muhsin Abdulhamit, *Dirâset fî Usûli’t-Tefsîri’l-Kur’ân*, s.6.

³⁷⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü’l-Müfessirîn*, c.1, s.7-8. Eser isminin Tefsir Tarihi olmasına rağmen kaynak olarak vermemizin sebebi, eserin ilk bölümünün Tefsir Usûlü olarak kaleme alınmış olmasıdır.

³⁷⁹ Mâlikî fakih İbn Arafе (ö. 803/1401), Kâfiyeci’den önce Usûlü’t-Tefsîr’i ‘Kur’ân âyetlerinin mânâyâ delâlet eden yönlerinin keyfiyyetini bilme’ olarak tanımlamıştır. Ancak biz bu eserin hem tefsir olarak yazılması hem de bizzat müellifin eliyle kaleme alınmayıp öğrencileri tarafından ders notu olarak tutulması sebebiyle dikkate almıyoruz. Bkz: Ebû Abdillâh Muhammed b. Arafе et-Tunusî, *Tefsîr-u İbn Arafе*, (Tahkik: Celal el-Esyûtî), Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2008, c.1, s.19.

³⁸⁰ Konuyla ilgili detaylar Kâfiyeci’nin eserinin incelendiği bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Ayrıca Süyûtî’nin, Kâfiyeci’nin eseri hakkındaki kanaatini bu eseri tahkik eden İsmail Cerrahoğlu da paylaşmaktadır. Bkz: Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi’l-İlmi’t-Tefsîr*, s.8-9. (Eserin Türkçe kısmında)

Altını çizmek istediğimiz önemli bir husus da usûl kavramının diğer ilimlerle kazandığı anlamın tefsir ilminde de beklenmesi problemidir. Yani Fıkıh, Hadis ve Kelâm usûlünün zihinlere kazandırdığı anlam yoğunluğu, Tefsir Usûlü’nde de aynı beklentiyi oluşturmuştur. Ancak bu kavramın, her terkipte farklı anlamlar ortaya koyduğu ve metodoloji ya da anlamaya dayalı teknik bir yöntem sunmadığı da bilinen bir gerçektir.³⁸¹ Bu sebeple Fıkıh, Hadis veya Kelâm ilmindeki usûl anlayışının aynısını Tefsir Usûlü’nden beklemek isabetli bir tavır değildir. Çünkü bu ilimlerin her birinde usûl kavramı, terkip oluşturduğu ilme/kelimeye göre farklı bir anlam ve içerik kazanmaktadır. Nitekim Fıkıh, Hadis ve Kelâm ilimlerinin usul tanımı buna örnektir. Bu sebeple Tefsir ilminde de kendisine has bir Tefsir Usûlü anlayışının olması gayet doğal bir yaklaşımdır. Ancak Kur’ân’ın geneli üzerinde hâkim olacak usûl anlayışı; Kur’ân’ın üslûbunu dikkate alacak şekilde oluşmalıdır. Bu konuda Muhammed Gazâlî (ö. 1996); ahkâm âyetlerinin ancak Fıkıh Usûlü bakış açısıyla okunabileceğini; ahlâk ve terbiye bağlamında anlatılan Kur’ân kıssalarına ise aynı bakış açısıyla yaklaşamayacağını dile getirir. Dolayısıyla ona göre; özelde farklı gaye ve amaç için inen âyetlerin her birinin kendine uygun bir usûl anlayışıyla okunması gerekmektedir.³⁸²

Tefsir ilminde amaç murâd-ı ilâhîyi anlamak ise buna hizmet edecek olan araçlar da Ulûmu’l-Kur’ân ve Kavâidü’t-Tefsîr bilgileridir. Bu bilgiler ışığında Kur’ân’ı anlamaya yönelik yöntemin adı olan Tefsir Usûlü’nü, atyapı bilgilerinin daha da olgunlaşmasıyla doğru neticeler verecek bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz. Çünkü Tefsir’in bir ilim olmadığını iddia edenler aslında bu ilmin bir usûlünün bulunmadığını da iddia etmektedirler. Ancak şu unutulmamalıdır ki İslâmî İlimlerin gelişim serüveninde ilimler; ‘Kemâle ermiş’, ‘Olgunlaşmış ancak kemâle ermemiş’ ve son olarak da ‘Henüz olgunlaşmamış’ ilimler olarak tasnif edilmektedir.³⁸³ ‘Henüz olgunlaşmamış’ ve ‘gelişmeye açık’ ilimlerden zikredilen Tefsir Usûlü ilmi,³⁸⁴

³⁸¹ Usûl kavramı terkip oluşturduğu Hadis Usûlü’nde de anlamaya veya yorumlamaya dair teknik bir anlamda kullanılmamaktadır. Kavram burada kendi disiplini içerisinde farklı bir anlam kazanmıştır. Bkz: Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: TDV, 1997, s.97.

³⁸² Muhammed Gazâlî, *Kur’an’ı Anlamada Yöntem*, (Trc: Emrullah İşler), İstanbul: Düşün, 2016, s.76-77.

³⁸³ Emîn el-Hûlî, *Menâhîcu Tecdîdi fi’n-Nahv ve’l-Belâğa ve’t-Tefsîr ve’l-Edeb*, Beyrut: Dâru’l-Marife, 1971, s.302.

³⁸⁴ Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, *Buhûsün fi Usûli’t-Tefsîr*, s.12.

kanaatimize göre altyapısı olan Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsîr ilimleriyle birlikte olgunlaşma dönemini tamamlayacak ve kemâle erecektir.

2.1.3. Tefsir Usûlü Başlıklı Eserlerin İçerikleri

Tefsir Usûlü başlığı ile kaleme eserlerin içeriklerini incelerken eserleri, Tefsir Usûlü kavramının ilk kullanılan ve günümüzde Türkiye - İslam coğrafyasında yazılan eserler bağlamında ele alacağız. Bunun sebebini de Tefsir Usûlü kavramının nihâi tanımının son dönemde yapılmış olması ve içeriklerinin de buna göre şekillendirmesi olarak açıklıyoruz.

Tefsir Usûlü başlığıyla kaleme alınan ilk eserin müellifi İbn Teymiyye, rivâyetin önemini önceleyen bakış açısını sunduğu eserinde Ulûmu'l-Kur'ân konularına çok az yer vermiştir. Âyetlerin nüzûl sebeplerini bilmenin önemine vurgu yapan müellif, eserinde daha çok re'y ile yapılacak tefsir faaliyetine yön vermeye çalışmıştır.³⁸⁵ Bununla birlikte o, eserinde Ulûmu'l-Kur'ân bağlamında değerlendirilebilecek bazı konuları (sebeb-i nüzûl, vücûh ve nazâir, i'câz) 'İhtilafü's-Selef' başlığı altında kaleme almıştır.³⁸⁶ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ise -Esbâbü'n-Nüzûl, Ğarîbu'l-Kur'ân, Nesh, Muhkem-Müteşâbih gibi- bazı Ulûmu'l-Kur'ân konularını eserine dâhil etmiştir.³⁸⁷

Ülkemizde bu alanda yapılan çalışmalara baktığımızda, Cerrahoğlu'nun *Tefsir Usûlü* dikkatimizi çekmektedir. Genel olarak Ulûmu'l-Kur'ân'a ait yirmi konuyu eserinde ele alan³⁸⁸ müellif, Muhâsibî'nin eserini şekillendirmesinde en büyük etkiye sahip ve Kelâm ilmindeki en büyük tartışmalardan olan Halku'l-Kur'ân konusunu da işlemiştir.³⁸⁹ Ali Turgut ise ağırlıklı olarak Tefsir Tarihi konularını işlediği eserinde Ulûmu'l-Kur'ân'a dâir konuları Cerrahoğlu'nun sıralamasıyla kaleme almıştır.

³⁸⁵ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, s.34, 48-84.

³⁸⁶ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, s.24-48.

³⁸⁷ Müellif eserinin mukaddimesinde, kitabını beş bölüm olarak kaleme aldığını dile getirmiştir. Ancak eser dört bapтан oluşmaktadır. Beşinci bap olarak müellifin kaleme aldığı bölüm, *Fethu'l-Habîr* ismiyle müstakil bir risâle olarak yayımlanmıştır. Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, s.20; Müellifin eserinde işlediği Ulûmu'l-Kur'ân konuları ise şunlardır: Esbâbü'n-Nüzûl, Ğarîbu'l-Kur'ân, Nesh, Muhkem-Müteşâbih, Elfâz ve Delâlet bahisleri, Terîbu'l-Ây ve's-Süver.

³⁸⁸ Cerrahoğlu; Esbâbü'n-Nüzûl, Nesh, Muhkem-Müteşâbih, el-Hurûfu'l-Mukattaa, Fevâtihu's-Süver, Ğarîbu'l-Kur'ân, Üslûbu'l-Kur'ân, İ'câzü'l-Kur'ân, Aksâmü'l-Kur'ân, Kısasu'l-Kur'ân, Tekrâru'l-Kur'ân, Emsâlü'l-Kur'ân, Hakikat-Mecâz, Müşkilü'l-Kur'ân, Mücmel-Mübeyyen, Vücûh-Nezâir, Müphemâtü'l-Kur'ân, Fedâilü'l-Kur'ân, Tenâsüb ve İncîcâm konularını eserinde kaleme almıştır. Bkz: İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.115-210.

³⁸⁹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.190-192.

Turgut, konuların anlatımında da Cerrahoğlu'nun etkisinde kalmış; bazı konularda ondan alıntılar yapmış bazı konularda da özetleme şeklinde eserini oluşturmuştur.³⁹⁰

Muhsin Demirci ise eserinde Ulûmu'l-Kur'ân'a ait konuları üçlü tasnife tabi tutarak on altı konuyu ele almıştır.³⁹¹ Cerrahoğlu'nun eserinde işlediği ancak kendisinin içerik olarak kaleme almadığı başlıklar ise Fevâtihu's-Süver, Emsâlû'l-Kur'ân, Mücmel-Mübeyyen ve Fedâilü'l-Kur'ân konularıdır.

Türkiye'de Tefsir Usûlü başlığıyla son dönemde telif edilen diğer eserlerin ise daha farklı bir bakış açısıyla kaleme alındığını görmekteyiz. Ulûmu'l-Kur'ân'a ait konuların genellikle özet veya tanım şeklinde verildiği bu eserlerde 'anlama'ya yönelik bir konu yoğunluğu bulunmaktadır. 'Kur'ân'ı anlama nedir?', 'Anlamanın yöntemi nasıl olmalıdır?', 'Anlamayı etkileyen olumlu ve olumsuz sebepler nelerdir?' gibi konuların işlendiği bu eserlerde³⁹² bazen de Kur'ân'da geçen bazı kavramların açıklamaları geniş bir şekilde yer almaktadır.³⁹³

İslâm coğrafyasında son dönemde Tefsir Usûlü başlığıyla kaleme alınan eserlerde Ulûmu'l-Kur'ân konularının işlendiğini ancak bu konuların sınırlı olduğunu görmekteyiz.³⁹⁴ Eserlerin neredeyse tamamının bu yönü öne çıkmakta ve her bir eserin kendine has içerik tasnifi bulunmaktadır. Müelliflerin eserlerindeki bu yönelimin aslında bir kâideleştirme çabası olduğunu gözden kaçmamaktadır. Özellikle Fehd er-Rûmî ve Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, eserlerinde müfessirin ihtiyaç duyduğu kâideleri; el-Akk ise eserinin üçüncü bölümünde lafızların delâleti bağlamında tefsirin

³⁹⁰ Cerrahoğlu ve Turgut'un eserlerindeki Halku'l-Kur'ân konularının anlatımı için bkz: Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul: İFAV, 1991, s.198-199; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.190-191.

³⁹¹ Demirci; Kur'ân'ın lafzıyla ilgili ilimler olarak Üslûbu'l-Kur'ân, Müphemâtü'l-Kur'ân, Ğarîbu'l-Kur'ân, Vücûh-Nezâir ve Aksâmü'l-Kur'ân konularını; anlamıyla ilgili ilimler olarak Muhkem-Müteşâbih, el-Hurûfu'l-Mukattaa, İ'câzü'l-Kur'ân, Müşkilü'l-Kur'ân, Tekrâru'l-Kur'ân, Mecâzü'l-Kur'ân ve Münâsebâtü'l-Kur'ân konularını; Tarih içerikli ilimler bağlamında da Kısasu'l-Kur'ân, Esbâbü'n-Nüzûl ve Nesh konularını ele almıştır. Bkz: Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, s.129-251.

³⁹² İsmail Çalışkan, *Tefsir Usûlü*, s.165-217.

³⁹³ Ömer Dumlu, *Tefsir Usûlü*, s. 59-84.

³⁹⁴ Mennâ' el-Kattân, *el-Vecîz fî Usûli't-Tefsir*, s.14-68; Fehd er-Rûmî eserinde üç Ulûmu'l-Kur'ân konusunu ele almıştır: İrâbu'l-Kur'ân, Ğarîbu'l-Kur'ân ve Vücûh ve Nezâir. Bkz: Fehd b. Süleyman er-Rûmî, *Buhûs fî Usûli't-Tefsir ve Menâhicuhû*, s.114-136; Müsâid, kitabında Ulûmu'l-Kur'ân konularından birkaçı hariç neredeyse hiçbirine değinmemiştir. Bkz: Müsâid b. Süleyman Nâsir et-Tayyâr, *et-Tahrîr fî Usûli't-Tefsir*, s.218, 230; Halid Abdurrahman el-Akk, *Usûlü't-Tefsir ve Kavâiduhû*, s.269-321.

kâidelerini oluşturmaya çalışmıştır.³⁹⁵ Burada dikkatimizi çeken unsur, kâide olarak sunulan metinlerin çoğunlukla dilsel (Nahv ve Belâgat) öğelerden oluşmasıdır.³⁹⁶ Ayrıca elfâz ve delâlet bağlamında ele alınan konuların daha çok Arap coğrafyasında öncelendiği, Türkiye’de yazılan eserlerde ise Ulûmu’l-Kur’ân konularının öne çıkarıldığı göze çarpmaktadır.

‘Elfâz ve Delâlet’ başlıklı konular genelde Fıkıh Usûlü’nün konusu olarak işlense de bu konuların Kur’ân’ın anlaşılması bağlamında Tefsîr Usûlü ile yakın bir ilgisi vardır.³⁹⁷ Tefsir Usûlü ve Fıkıh Usûlü’nün ortak alanı diyebileceğimiz bu konular, ilk dönemlerden itibaren Kur’ân’ı anlama bağlamında yazılan eserlerde kendisine yer bulmuştur. Özellikle Usûlü’t-Tefsîr ve Ulûmu’l-Kur’ân’a dair VIII. ve IX. yy.’daki tüm eserlerde ‘Elfâz ve Delâlet’ konuları işlenmiştir.³⁹⁸

Tefsir Usûlü başlığıyla kaleme alınan eserlerin içerikleri incelendiğinde ‘Kur’ân Tarihi’ konularına her dönem farklı yaklaşıldığını görmekteyiz. Çağdaş dönemde yapılan çalışmalar ve özellikle Türkiye’deki müelliflerin eserleri, ‘Kur’ân Tarihi’ konularının ele alındığı bazen de ayrıntılı olarak işlendiği eserler olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁹⁹ Bununla birlikte eserlerinde bu konuyu hiç işlemeyen ya da konular

³⁹⁵ Fehd b. Süleyman er-Rûmî, *Buhûs fî Usûli’t-Tefsîr ve Menâhicuhû*, s.136-144; Halid Abdurrahman el-Akk, *Usûlü’t-Tefsîr ve Kavâiduhû*, s.269-321; Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, *Füsûlün fî Usûli’t-Tefsîr*, s.98-121; Ulûmu’l-Kur’ân müelliflerinden Mennâ’ el-Kattân da eserinde, müfessirin bilmesi gereken ve ihtiyaç duyduğu kâideleri kaleme almıştır. Bkz: Mennâ’ el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, s.205-225.

³⁹⁶ Konu, Kavâidü’t-Tefsîr bölümünde detaylı olarak ele alınacaktır.

³⁹⁷ Ebû Hayyân el-Endülûsî tefsiri *el-Bahru’l-Muhît*’in mukaddimesinde; ‘Elfâz ve Delâlet’ bağlamında ele alınan kavramların Fıkıh Usûlü ilminin konuları olarak değerlendirilmesine itiraz ederek bu konuların hakikatte ‘İlmu’l-Luğa’nın konusu olduğunu dile getirir. Bkz: Ebû Hayyân el-Endülûsî, *el-Bahru’l-Muhît*, (Tahkik: Âdil Ahmed Abdulmevcut – Ali Muhammed Muavviz), Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993, c.1, s.107-108.

³⁹⁸ Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, s.455-474; Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi ‘İlmi’t-Tefsîr*, s.22-24; Celaleddin Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, s.506-564; Abdullah b. Ömer Bulkînî, *Mevâkıu’l-Ulûm fî Mevâkıu’n-Nücûm*, (Tahkik: Envâr Mahmud el-Mursî), Tanta: Dâru’s-Sahâbe li’t-Türâs, 2007, s.133-150.

³⁹⁹ Halid Abdurrahman el-Akk, *Usûlü’t-Tefsîr ve Kavâiduhû*, s.36-39 (Üç sayfada sadece vahy olgusunu kısaca işlemiş); İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s.31,115; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi Tabakâtü’l-Müfessirin*, c.1, s.9-38 (Eserin birinci kısmı Usûl-i Tefsîr’a ait olup üç bölümde işlenmiştir); Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası, 1927, s.3-12 (Bu eser Mustafa Özel tarafından sadeleştirilerek *Tefsîr Usûlü ve Tarihi* başlığıyla yayımlanmıştır. Bkz: Bergamalı Cevdet Bey, *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, (Sad: Mustafa Özel), İstanbul: Kayhan Yayınları, 2002); Muhsin Demirci, *Tefsîr Usûlü*, s.45-116; Halis Albayrak, *Tefsîr Usûlü*, s.22-33; Fethi Ahmet Polat, *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, Konya: Ünlem Ofset, 2010, s.7-50; Ömer Dumlulu, *Tefsîr Usûlü* s.37-118.

arasında değinerek geçen müellifler de vardır.⁴⁰⁰ Usûl kitapları arasında İbn Teymiyye ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin eserleri buna iki örnektir.⁴⁰¹

Tefsir Usûlü'ne ait konulardan kabul ederek tasnif ettiğimiz başlıklardan 'İhtilafü'l-Müfessirîn' konusu da Kur'ân'ın anlaşılması bağlamında kaleme alınan eserlerde kendine yer bulmuştur. İbn Teymiyye, Şah Veliyyullah, Fehd b. Süleyman, Müsâid et-Tayyâr, Ömer Nasuhî Bilmen, İsmail Cerrahoğlu, Zeki Duman gibi bazı müellifler bu konuya özel ilgi göstermişlerdir.⁴⁰²

İlgili eserlerin içerik analizi bağlamında ele aldığımız belki üzerinde en çok durulması gereken konulardan biri de müfessirin bilmesi gereken ilimlerin neler olduğudur. Bu başlık altında ele alınan konular ve müfessir adayının bilmesi gereken ilimler⁴⁰³ ile kastın, müfessirin Kur'ân'a yaklaşımını şekillendirmek olduğu kanaatindeyiz. Bu sebeple bu konu, Tefsir Usûlü açısından ayrı bir öneme sahiptir.

Tefsir Usûlü başlığı ile yazılan eserlerde 'müfessirin bilmesi gereken ilimler' konusunu ele alma amacının ne olduğunu belirlememiz gerekmektedir. Bu konudaki amacı 'dirâyet yöntemiyle yapılan tefsir faaliyetinde müfessir adayının keyfi yorumlara dalmasının önüne geçmek' olarak açıklayabiliriz. Çünkü ilk dönemden günümüze kadar yazılan tüm eserlerde konu, rey ile tefsirin nasıl olması gerektiği bağlamında ele alınmaktadır.

Müfessir tarafından bilinmesi gereken ilimleri Ebu Hayyân el-Endülûsî (ö. 745/1344) yedi maddede ele almıştır. Lugat, nahiv, beyân ve bedî, hadis, fıkıh usûlü, kelâm ve kırâat ilmi şeklinde tasnif ettiği bu ilimleri bilen birinin tefsir ilminde iyi bir noktaya gelebileceğini söyleyen Ebû Hayyân, bu ilimler içinde dilin önemli bir noktada olduğuna vurgu yapmıştır.⁴⁰⁴ Daha sonraki dönemlerde Tefsir Usûlü ve

⁴⁰⁰ Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, *Füsûlün fî Usûli't-Tefsîr*, s.11-136; Fahd Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Bühûsun fî Usûli't-Tefsîr ve Menâhicuhû*, s.7-186; Müsâid b. Süleyman Nâsır et-Tayyâr, *et-Tahrîr fî Usûli't-Tefsîr*, s.11-255.

⁴⁰¹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, s.15-138; Şah Veliyyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, s.21-228.

⁴⁰² İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, s.24-48; Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, s.197-228; Fehd b. Süleyman er-Rûmî, *Bühûs fî Usûli't-Tefsîr ve Menâhicuhû*, s.41-55; Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, *Füsûlün fî Usûli't-Tefsîr*, s.55-62; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s.224-228; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn*, c.1, s.153-161.

⁴⁰³ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s. 325-326; Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.10-12

⁴⁰⁴ Ebû Hayyân el-Endülûsî, *el-Bahru'l-Muhît fî't-Tefsîr*, c.1, s.13.

Ulûmu'l-Kur'ân türü eserlerde işlenen bu konu, özellikle hicrî VIII. ve IX. asırda kaleme alınan İslâmî eserlerin içerik konusu olmuştur. Bu dönemde konu hakkında görüş beyân eden müelliflerden biri de *el-Muvâfakât* sahibi Şâtibî (ö. 790/1388)'dir. Ona göre Kur'ân'ı anlamak için âyetlerin indiği dönemdeki bilgi ve algı seviyesini bilmek mihenkittir. Çünkü Kur'ân, o dönemki Arapların bildiği ilimler üzerine inmiştir. Bu sebeple Şâtibî'ye göre dönemin getirdiği Astronomi, Matematik veya Mantık gibi ilimlerin ışığında Kur'ân'ı anlamaya çalışmak doğru bir yaklaşım değildir.⁴⁰⁵

Zerkeşî (ö. 794/1392), konuyu 'müfessirin bilmesi gereken ilimler' bağlamında değil tefsir esnasında hangi ilimlerden yardım alınması gerektiği üzerinden açıklamıştır. Lugat, Sarf, Nahiv, Belâgat, Kırâat ve Fıkıh Usûlü ilimlerinin yanı sıra Esbâb-ı Nüzûl ve Nâsih-Mensûh bilgilerine de ihtiyaç duyulacağını dile getirmiştir.⁴⁰⁶ Dönemin diğer müelliflerinden Kâfiyecî, eserinde Tefsir'in muhtaç olduğu 15 ilimden bahseder ki bunlar; Lugat, İştikak, Sarf, Nahiv, Meânî, Beyân, Bedî, Kırâat, Sebeb-i Nüzûl, Âsâr ve Haberler, Hadis, Usûl-ü Fıkıh, Fıkıh ve Ahlâk, Kelâm ve Mevhîbe ilimleridir. Kâfiyecî, saydığı maddelerden Âsâr ve Haberler ilminin, Kısasu'l-Kur'ân konusunda daha sağlıklı bilgiler elde etmek için önemli olduğuna vurgu yapar. Bununla birlikte son maddede zikrettiği Mevhîbe ilminden kastını da Allah'ın sakınan kimselere açtığı bir kapı olarak açıklar.⁴⁰⁷ Süyûtî ise hocası Kâfiyecî'nin saydığı maddelere ek olarak Nâsih-Mensûh ilmini de zikretmektedir.⁴⁰⁸

Günümüzde bir müfessirin sosyal ve beşerî ilimlerde de bilgi sahibi olması gerektiği konusunda görüşlerin olması kaçınılmaz bir durumdur. Örneğin Reşid Rıza, klasik dönemde müellifler tarafından zikredilen bazı ilimlerin yanında İlmu Ahvâlî'l-Beşer'in (Antropoloji ve Tarih ilmi) bilinmesinin de Kur'ân'ı anlamada aktif rol oynadığını dile getirmiştir.⁴⁰⁹

⁴⁰⁵ İbrahim b. Musa eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, Dâru İbn Affân, byy, Tsz, c.1, s.43-66; c.2, s.127-131; Şâtibî'nin konuyu anlama bağlamında verdiği örnek ise şudur: Hz. Ömer (عمر) 'Ebbâ' kelimesinin manasını anlamamış ama bu durum onun âyetin mefhumunu anlamasında bir eksiklik oluşturmamıştır. Bu sebeple bir kelimeyi bilmemek âyetin anlaşılmasına engel teşkil etmemektedir. Bkz: eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, c.57.

⁴⁰⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.22-24.

⁴⁰⁷ Kâfiyecî, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.10-11.

⁴⁰⁸ Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.864-866.

⁴⁰⁹ Reşit Rıza, 'Tefsire Giriş' (Trc: Yusuf Işıcık), *Marife*, yıl 10, sayı 1, 2010, s.169-170.

Son dönemde kaleme alınan Tefsir Usûlü eserlerinden bazılarında bu konu ‘müfessirin ihtiyaç duyduğu kâideler’ bağlamında ele alınmıştır. Mennâ‘ el-Kattân ve Fehd er-Rûmî’nin tasnifinde gördüğümüz bu yaklaşımı⁴¹⁰ döneminde yazılan diğer usûl kitaplarında görememekteyiz. Özellikle bir usûl iddiasıyla yazılan Müsâid et-Tayyâr, Useymin ve el-Akk’ın eserlerinde farklı bir durumun öne çıktığına şahit olmaktayız. Bu müellifler, eserlerinde işledikleri konuları, müfessir adaylarının bilmesi gereken konular bağlamında düşündükleri için eserlerine dâhil etmişlerdir.

Bizim bu konuda dikkat çekmek istediğimiz husus; müfessirin bilmesi gereken ilimler veya kâidelerin okuyucuyu Kur’ân’ı anlama ve yorumlamada nasıl etkilediğidir. Çünkü müfessirin bilmesi gereken/bildiği her bir ilim kırıntısı onu, âyetlerin manasını kavramada farklı bir noktaya taşıyabilme potansiyeline sahiptir. Tarihî süreci de göz önünde bulundurduğumuzda müfessirin bilmesi gereken ilimler, eserlerde bazen çok geniş ele alınırken bazen de hiç işlenmemiştir. Örneğin Şâtıbî’nin bakış açısının anlamayı biraz daralttığını, Reşid Rıza’nın bakış açısının ise genişlettiğini görmekteyiz. Şâtıbî’nin, Kur’ân’ın mefhumunun Arapların anladığı şekilde anlaşılması gerektiği ve Kur’ân’ı sonradan ihdâs edilen şeylerle anlamaya çalışarak onu bilim kitabına dönüştürmemesi gerekliliği fikrine biz de katılıyoruz. Ancak Kur’ân’ı daha iyi anlama noktasında - onu bilim kitabı mesabesine koymadan - beşeri ilimlerden faydalanmanın, anlamaya olumlu yönde bir etkisinin olacağı kanaatindeyiz. Ancak bu ilimler her ne kadar anlamaya olumlu yönde katkı sağlayan bilgiler içerse de bilinmesi zorunlu ilimlerden değildir.

2.2. Kur’ân İlimleri/Ulûmu’l-Kur’ân

2.2.1. Sözlük ve Istilahî Anlamı ile Ulûmu’l-Kur’ân’ın Tasnifi

‘Ulûmu’l-Kur’ân’ kavramı; ‘ılm kelimesinin çoğulu olan ‘ulûm’ kelimesi ile ‘Kur’ân’ kelimesinin izâfet terkibi şeklinde bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Sözlükte; ‘Bilgi, anlamak, idrak etmek, denemek, öğrenmek, bir işi sağlam yapmak, kesin görüş sahibi olmak’⁴¹¹ gibi anlamlara gelen ‘ılm kelimesi ıstilahîta ise ‘vâkıya uygun bir

⁴¹⁰ Mennâ‘ el-Kattân, *el-Vecîz fî Usûli’t-Tefsir*, s.4-14; Fehd b. Süleyman er-Rûmî, *Buhûs fî Usûli’t-Tefsîr ve Menâhicuhû*, s.136-144.

⁴¹¹ Halil b. Ahmed, *Kitabü’l-Ayn*, s.675-676; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c.12, s.416-422.

îtikad⁴¹² veya ‘bir şeyi hakikatine uygun şekilde idrâk etmek’⁴¹³ anlamlarına gelmektedir.

Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Râzî (ö. 606/1210) gibi âlimler ilmin tarifinin yapılamayacağını, yapılsa da çok zor olacağını dile getirmişlerdir. Ancak Tehânevî, eserinde ilmin çeşitleriyle birlikte farklı tasniflerini geniş bir şekilde açıklamaya çalışmıştır.⁴¹⁴

‘Ulûmu’l-Kur’ân’ kavramını oluşturan iki kelimedden ilki olan ‘ilm kelimesinin tarifini verdikten sonra Kur’ân kelimesinin tarifini yapmaya gerek duymuyoruz. Zira Kur’ân lafzının mâna olarak karşılığı zihinlerde net bir şekilde bulunmaktadır. Bundan dolayı biz ‘Ulûmu’l-Kur’ân’ terkihi üzerinde yoğunlaşarak bu izâfetin anlam karşılığını netleştirmeye çalışacağız.

‘Ulûmu’l-Kur’ân’ terimi hakkında yapılan tarifler genellikle ‘Kur’ân ile doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili ilimler, Kur’ân’ın tefsiri ile ilgili olan ilimler merkezinde toplanmaktadır. Bununla birlikte bazen Ulûmu’l-Kur’ân konuları zikredilerek yapılan tarifler de vardır.⁴¹⁵ Yapılan bu tariflerde vurgulamak istediğimiz iki husus bulunmaktadır:

Bunlardan ilki ez-Zürkânî’nin yaptığı tanımda gizlidir. Son dönemde kaleme aldığı eserinde Ulûmu’l-Kur’ân’ın önemini dile getiren ez-Zürkânî, tarifini şu şekilde yapmıştır: ‘Nüzûlü, tertibi, Kur’ân’ın derlenmesi, yazılıp okunması, i’cazı, nâsihi-mensûhu, kendisine yönlendirilen itirazların çürütülmesi vb. gibi konuları ele alan ilim dalıdır.’⁴¹⁶ Ulûmu’l-Kur’ân’ın klasik tanımına ‘Ulûmu’l-Kur’ân’a yönelik ‘itirazların çürütülmesini’ de ekleyen müellif, tanıma yaptığı bu ekle, zamanın değişmesiyle

⁴¹² Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s.199.

⁴¹³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s.580.

⁴¹⁴ et-Tehânevî, *Keşşâfî Istilâhâtî’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, c.2, s.1215-1230.

⁴¹⁵ ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, c.1, s.21-22; Adnan Muhammed Zarzur, *Ulûmu’l-Kur’ân*, Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 2014, s.261-262; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, s.10; Muhammed Kasım eş-Şûm, *Ulûmu’l-Kur’ân ve Menâhicü’l-Müfessirîn*, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2014, s.13; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.115; Mennâ‘ el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, s.16; : Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, s.129; Erdoğan Baş, ‘Kur’ân İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi (I-VI Asır)’, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-III*, İstanbul: Ensar, 2002, s. 22; Ömer Çelik, ‘Hicrî V-XI Asırlarda Kur’ân İlimleri’, s.50.

⁴¹⁶ ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, c.1, s.21-22.

Kur'ân'ı anlamaya temel teşkil edecek bilgilerin de sanki değişebileceğini kabul etmektedir.

Zamanın değişmesiyle bilimin gelişmesi yadsınamaz bir olgudur. Zamanın getirdiği yeni bilimsel bilgilerin ışığında âyetlerin daha iyi anlaşılması söz konusu olabilir. Bu veriler bazen Kur'ân âyetlerini tefsir etmede bazen de delil bağlamında kaynak olarak kullanılabilir. Ancak ez-Zürkânî'nin tarife eklediği 'itirazların çürütülmesi' durumu, spesifik bir konu olup Ulûmu'l-Kur'ân'ın tanımına girmemesi gereken unsurlardan sayılmalıdır. Çünkü ez-Zürkânî'nin tarife eklediği kısım; hem konunun önemi hem de çalışmaların daha derinlemesine ve ciddi bir şekilde yapılmasının gerekliliği sebebiyle özel olarak incelenmesi gereken bir husustur.

İkinci husus ise Kur'ân'ın anlaşılmasında yardımcı olan ilimlerin doğrudan ve dolaylı olanlar diye ikili şekilde tasnif edilmesidir.⁴¹⁷ Bu tasnif şekli, subjektifliği içinde barındırması ve hangisinin doğrudan hangisinin dolaylı olacağının belirlenmesinin kişiye göre değişmesi gibi problemleri içinde barındırmaktadır. Ayrıca dolaylı olan bilgilerin genellikle pozitif ilimler kaynaklı olması ve modern bilimin getirdiği bilgilerin sürekli bir değişkenlik göstermesi sebebiyle biz bu bilgileri Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında zorunlu olarak bilinmesi gereken ilimler olarak görmüyoruz.⁴¹⁸

Bizim burada vurgulamak istediğimiz bir diğer husus, Kur'ân'ın anlaşılmasında doğrudan etkili olan ilimlerin sayısı ve Ulûmu'l-Kur'ân kapsamına giren ilimlerin iç tasnifi ile alakalıdır. Ulûmu'l-Kur'ân'ın sayısı konusunda âlimler arasında ittifak bulunmasa da Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) bu sayısının altmıştan fazla olduğunu dile getirmiştir.⁴¹⁹ Ancak Zerkeşî, Kur'ân ile doğrudan ilişkili olan konular hakkında kırk yedi olduğunu dile getirir⁴²⁰ de Süyûtî eserinde seksen konu ele almaktadır. Ulûmu'l-Kur'ân'ın sayısı konusunda âlimlerin yaklaşımlarını ele alırken

⁴¹⁷ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, s.131-132.

⁴¹⁸ Ömer Çelik, Ulûmu'l-Kur'ân ile kastedilen maksadın akla gelen gelmeyen her türlü ilim ve bilginin olmadığını dile getirmektedir. Bkz; Ömer Çelik, 'Hicrî V-XI Asırlarda Kur'ân İlimleri', s.50.

⁴¹⁹ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-Te'vîl*, (nşr: Muhammed es-Süleymanî), Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1990, s.193; Ancak Zerkeşî ve Zürkânî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân ile alakalı 77450 ilim olduğunu dile getirdiğini nakleder. Bkz: ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c.1, s.19; ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.24.

⁴²⁰ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.19-21.

onların bazen fen ve tabiat konularını Ulûmu'l-Kur'ân içerisinde ele almaları sebebiyle çerçeveyi çok geniş tuttuklarını da görmekteyiz.⁴²¹ Ancak biz Ulûmu'l-Kur'ân'ın sayısı konusunda kesin bir ifade de kullanmamakla birlikte bu alanda kaleme alınan eserlerde Kur'ân ile doğrudan alakalı yirmi dört konunun tasnifini yapacağız.

Ulûmu'l-Kur'ân bağlamında değerlendirilen ilimler son dönemde 'Kur'ân'ın Lafzı, Anlamı ve Tarihi ile İlgili İlimler' şeklindeki başlıklarla genellikle üçlü hatta sekizli tasnifi yapılmaktadır.⁴²² Ancak bu tasnife 'Bağlam İçerikli İlimler'in eklenmesiyle Ulûmu'l-Kur'ân kapsamına giren ilimlerin dörtlü şekilde tasnif edilmesinin konuyu kategorize etmede daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Bu tasnifte 'bağlam'ın yer almasını uygun görmemizin sebebi; âyetlerin konumları sebebiyle iç bağlamın, nâzil oldukları ortam ile ilişkileri sebebiyle dış bağlamın önemidir. İşte bu sebeple bağlam içerikli ilimleri de 'İç ve Dış Bağlam'ı göz önünde bulundurarak şekillendirmek, yapılan tasnifi daha anlaşılır hale getirecektir.⁴²³ Netice olarak Tefsir Usûlü'nün alt başlığı olan Ulûmu'l-Kur'ân konularını dörtlü tasnife tabi tuttuğumuz teklif aşağıdaki gibidir:

1- Lafız Merkezli İlimler: Kırâat, Üslûbu'l-Kur'ân, Aksâmu'l-Kur'ân, İ'câzu'l-Kur'ân, Emsâlû'l-Kur'ân, Fedâilü'l-Kur'ân.

İ'câzu'l-Kur'ân konusunun, hem lafız hem de anlam ile ilişkili olması hasebiyle iki başlık altında da bulunması muhtemeldir. Ancak Kur'ân'da bu konunun teahhidi yönüne vurgu yapılması sebebiyle onu Lafız Merkezli İlimler kategorisinde değerlendirmenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.⁴²⁴

Bazı müellifler Üslûbu'l-Kur'ân konusunu da 'bağlam' merkezinde ele almaktadırlar. Bu şekilde ele almalarının sebebi Üslûbu'l-Kur'ân konusunu âyet ve

⁴²¹ Muhsin Demirci, *Kur'ân'ın Müteşabihleri Üzerine* (Müteşâbihâtü'l-Kur'ân), İstanbul: Birleşik, 1996, s.24.

⁴²² Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, s.7-9; Bilal Deliser, Ulûmu'l-Kur'ân konularının iç tasnifinde sekiz başlık kullanmıştır. Konularının içeriği itibarıyla birbirleriyle bağlantılı olan bu başlıklandırma şeklinin uygun olduğunu düşünmüyoruz. Bkz: Bilal Deliser, *Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, s.5-9.

⁴²³ 'Bağlam' merkezinde yapılan birçok araştırma ve çalışma mevcuttur. Bu sebeple biz burada bağlamın üzerinde durarak onun ne olduğunu değil, tasnifteki yerinin ne olduğunu açıklamaya çalışacağız. Bununla birlikte 'Bağlam' kavramının analizini yapmak hem tezimizin merkezinden uzaklaşmamıza hem de gereksiz şekilde konunun uzamasına sebep olacağından bu kadarı ile yetineceğiz.

⁴²⁴ Muhsin Demirci İcâzü'l-Kur'ân'ı 'Kur'ân'ın Anlamıyla İlgili İlimler' kategorisinde ele almıştır. Bkz: Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, s.8.

sûreler arasındaki münasebetle ilişkilendirmeleridir.⁴²⁵ Bu iki konu arasında bağlantıyı kurmak zor olmasa da Üslûbu'l-Kur'ân konusunun lafız ağırlıklı bir ilim olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü bu konu; Kur'ân lafızlarını ses-ahenk dengesi, lafız-anlam ilişkisi, muhatabın durumuna göre hitap etme ve Kur'ân'ın anlatım tarzının çeşitliliği bağlamında ele alınmaktadır. Bu sebeple Üslûbu'l-Kur'ân konusunu bu başlık altında ele almanın daha anlaşılır olacağı kanaatindeyiz.

Fedâilü'l-Kur'ân konusunun da; Kur'ân-ı Kerîm'in üstünlüklerini, onu okuyan, öğreten, dinleyen, hükümlerine göre amel edenlerin kazanacağı sevapları, bazı sûre yahut âyetlerinin şifalı oluşuna dair âyet ve hadislerde verilen bilgileri açıklayan bir ilim olarak tanımlanmaktadır. Bu ilmi bizim Lafız Merkezli İlimler kategorisinde ele almamızın sebebini ise Kur'ân'ın mânâsını bilmeden okunduğunda sevabın elde edilmesi, onu okuma ve dinlemenin lafız üzerinden gerçekleşmesi şeklinde açıklayabiliriz.

2- Anlam Merkezli İlimler: Muhkem-Müteşâbih, Hurûf-ı Mukattaa, Müşkilü'l-Kur'ân, Mecâzu'l-Kur'ân, Ğarîbü'l-Kur'ân, Mübhemâtü'l-Kur'ân, el-Vucûh ve'n-Nezâir, İrâbu'l-Kur'ân.

Ğarîbü'l-Kur'ân konusunu Anlam Merkezli İlimler içerisine dâhil etmemizin sebebi, başka dillerden Arapçaya giren garip kelimelerin⁴²⁶ anlam bakımından kapalılık arz etmesidir. Diğer bir ifadeyle mânâyâ delâletinin kapalı olması onu Lafız Merkezli İlimler kategorisinde ele almamıza engel olmaktadır.⁴²⁷

Mübhemâtü'l-Kur'ân ve el-Vucûh ve'n-Nezâir konularını Demirci, eserinde Lafız Merkezli İlimler bağlamında ele almıştır.⁴²⁸ Ancak her iki konunun anlam açıklığı-kapalılığı ve çeşitliliği bağlamında içeriğe sahip olması sebebiyle Anlam Merkezli İlimler arasında kabul etmekteyiz.

İrâbu'l-Kur'ân konusunun, lafız üzerinde gerçekleşen bir faaliyet olmasının yanında bu ilimde ana faktörün anlama dönük tarafının olması bizim onu Anlam Merkezli İlimler arasında kategorize etmemizi sağlamıştır. Çünkü bu ilmin ortaya

⁴²⁵ Ahmet Öz, *Kur'ân'ı Anlamada Bağlam*, İstanbul: Hikmetevi, 2016, s.46-55.

⁴²⁶ et-Tehânevî, *Keşşâfû Istulâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, c.2, s.1251.

⁴²⁷ Muhsin Demirci Ğarîbü'l-Kur'ân konusunu 'Kur'ân'ın Lafızıyla İlgili İlimler' kategorisinde ele almıştır. Bkz: Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, s.7.

⁴²⁸ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, s.136-141, 145-148.

çıkışı her ne kadar kıraatin korunması bağlamında⁴²⁹ olsa da burada asıl korunmak istenen durum lafzın ifade ettiği mânâdır.

3- Tarih Merkezli İlimler:

a) Kur'ân Tarihi: Bu ilim, Kur'ân metninin anlam dışı tarihsel sürecini açıklayan ilimdir.

b) Nâsîh - Mensûh, Kısasu'l-Kur'ân, Mekkî- Medenî: Bu ilimler, Kur'ân metninin anlam içi tarihini oluşturan ilimlerdir.

Bazı müellifler Mekkî- Medenî ilminin Bağlam Merkezli İlimler kategorisinde ele alınması gerektiğini dile getirirler⁴³⁰ de biz bu konuların bu başlık altında yer almasının daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Çünkü Mekkî- Medenî ilminden maksat, âyetlerin/sûrelerin tarihî olarak nerede indiklerinin belirlenmesinin neticesinde anlama dönük yönünün tespit edilmesidir. Diğer bir ifadeyle bu konudaki âyetlerde önceliğin zamansal tespitte olması ve anlama dönük kısmının ikinci aşamada söz konusu edilmesi sebebiyle bu konuyu Tarih Merkezli İlimler başlığı altında ele almayı uygun gördük.

4- Bağlam Merkezli İlimler:

a) İç Bağlam: Münâsebâtü'l-Kur'ân, Fevâtihi's-Süver, Havâtimü's-Süver, Tekrâru'l-Kur'ân ve Tertîbü'l-Âyi ve's-Süver: Bu ilimler, Kur'ân'daki âyetlerin ve sûrelerin birbirleri ile olan anlam irtibâtını ortaya koyan ilimlerdir.

b) Dış Bağlam: Esbâbu'n-Nüzûl: Bu ilim; Kur'ân'ın nâzil olduğu sosyal, tarihi ve kültürel ortamı açıklayan ve bu âyetlerin hangi sebebe binaen indiğini anlatan ilimdir.⁴³¹

Kur'ân'ı anlamaya bir nebze de olsa fayda sağlayacağını düşündüğümüz bu sınıflandırmanın zamanla daha farklı yapılması da mümkündür. Ancak mevcut

⁴²⁹ ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c.1, s.23; Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.92-93.

⁴³⁰ Muhammed İsa Yüksek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi*, İstanbul: İFAV, 2018, 97-123; Ahmet Öz, *Kur'ân'ı Anlamada Bağlam*, s.32-44.

⁴³¹ Bağlam konusu çerçevesinde Esbâbu'n-Nüzûl'ü en ayrıntılı şekilde ele alan müellif Ahmet Nedim Serinsu'dur. Esbâbu'n-Nüzûl'ü bağlam merkezinde ele alırken konuyu Tarihsellik çerçevesinde de tartışan müellif spesifik diyebileceğimiz Sa'lebe kıssasına da eserinde değinmiştir. Bkz: Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam*, İstanbul: Şule, 2018, s.269-303.

Ulûmu'l-Kur'ân bilgileri çerçevesinde yaptığımız bu ayrımın şimdilik en uygun tasnif şekli olduğu kanaatindeyiz.

Bizim bu tasnifi yapmamızdaki amacımız, Ulûmu'l-Kur'ânla doğrudan ilişkili ilimlerin neler olduğunu ifade etmektir. Ancak bu ilimleri sınıflandırmamızda adı geçen ilimlere ekleme yapılması muhtemel olmakla birlikte tasnifini ortaya koyduğumuz bu ilimlerin yanında Tefsir Tarihi de önemli bir yer tutmaktadır. Tasnifte yer vermediğimiz ancak kısmen doğrudan Ulûmu'l-Kur'ân'a ait olduğunu düşündüğümüz bu konu, müfessir adayının faaliyetine girişmeden önce mutlaka bilmesi gereken bilgileri içermektedir.

Bu bilgiler ışığında yapacağımız Ulûmu'l-Kur'ân tarifi şu şekildedir:

‘Kur'ân'ın doğru anlaşılması ve yorumlanması için müfessir adayının tefsir faaliyetine girişmeden önce bilmesi gereken, Kur'ân ile doğrudan alakalı bilgileri içeren ilimler topluluğudur.’

Yani tefsir faaliyetine girişmeden önce Ulûmu'l-Kur'ân'ın mutlaka bilinmesi gerekir. Çünkü usûlî bir bakış açısıyla tefsir faaliyetine girişen kimse, bu bilgileri nerede ne şekilde kullanacağını bilmesinin yanında hangi bilgilerin Kur'ân'ı doğru anlamaya hangilerinin yardımcı olup olmayacağını da ayırt edebilecektir.⁴³²

Ulûmu'l-Kur'ân içerisinde ayrı bir öneme sahip olan Kur'ân Tarihi ve Tefsir Tarihi konularını ayrı birer başlık olarak ele almayı uygun gördük. Böylece bu iki konuyla ilgili bilgilerin neler olduğunu ve içeriklerini daha net bir şekilde ifade edeceğiz. Ayrıca Kur'ân'ı doğru anlama bağlamındaki rolüne vurgu yapacağımız bu iki konunun, tarihsel süreçteki konumunu da sunmaya çalışacağız.

⁴³² Ulûmu'l-Kur'ân'a ait bilgiler müfessir adayının bazen yanlış anlamasından dolayı hatalı yorumlarda bulunmasına neden olabilmektedir. Özellikle sebab-i nüzûl konusunda ortaya çıkan bu hatalara şunu örnek olarak verebiliriz: Süyûtî, Leyl Sûresi 17. ve 18. âyetlerinin (وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتَقَى = الَّذِي يُوْتِي لَهُ يَنْزَكَى) Hz. Ebû Bekir'e has olduğunu ve bunun aksini söylemenin vehim içinde olduğunu iddia etmektedir. Bu âyetler özelde Hz. Ebû Bekir sebebiyle inmiş olabilir ancak âyetler söz konusu niteliklere sahip olan diğer müminleri de kapsamaktadır. Bu sebeple Kur'ân, vahye muhatap olan herkesin bu örneklerden esinlenerek hayatlarını dizayn etmelerini tavsiye etmektedir. Bkz: Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.88.

2.2.2. Tefsir İlminde Ulûmu'l-Kur'ân Kavramı (Eser ve Müellifler Bağlamında)

Hız. Peygamber'in Kur'ân metninin muhâfazası niyetiyle hadis yazımını bir dönem yasaklayan ifadeleri⁴³³ tefsire dair bilgilerin sözlü olarak aktarılmasına zemin hazırlamıştır. Hız. Peygamber'in vefatından sonra ise bazı sebeplerden dolayı Kur'ân'ın cem'i meselesi ortaya çıkmış ve Kur'ân, Hız. Ebu Bekir döneminde Zeyd b. Sâbit'in başkanlığındaki bir heyet tarafından Mushaf haline getirilerek bu sorun çözüme kavuşturulmuştur. Fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasının farklı bölgelerine giden sahâbiler, lehçe ve kırâat farklılıkları sebebiyle yer yer ihtilafa düşmüşlerdir. Bunun neticesinde Kur'ân'ın İstisah'ı meselesi ortaya çıkmış ve Hız. Osman döneminde bu problem de çözülmüştür. Ancak bu kez de yazı/hat kaynaklı hatalı okumaların ortaya çıkması üzerine⁴³⁴ Basra valisi Ziyâd b. Sümeyye (ö.53/673) Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688)'ye bu durumu düzeltmesi için i'câm⁴³⁵ görevini vermiştir. Ebu'l-Esved'in nokta şeklindeki hareketleri Mushaf'a koymasının akabinde bu kez Arap olmayan toplumların noktalı harflerden kaynaklanan okuma problemleri zuhûr etmiştir. Bunun üzerine Haccâc döneminde Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin iki talebesi Nasr b. Âsım el-Leysî (ö. 89/708) ve Yahya b. Ya'mer el-Udvânî (ö. 129/746) Kur'ân kırâatine yönelik ikinci işlemi gerçekleştirmişler ve neticede harfleri noktalayarak birbirinden ayırmışlardır.⁴³⁶ Nokta şeklindeki hareketler ile harflerin birbirinden ayırt edilebilmesi gayesiyle konulan noktalarının aynı renk olması, bu sefer hareke için konulan noktalar ile harf için konulan noktaların birbiri ile karıştırılması problemini doğurmuş ve Halil b. Ahmed (ö. 175/791) tarafından yapılan işlemle mushaf günümüzdeki son şeklini almıştır.⁴³⁷

⁴³³ Müslim, 'İmân', 17; 'Zühd', 72.

⁴³⁴ Osman b. Ebî Şeybe bir gün derste Fil Sûresi'nin ilk âyetinin (الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل) baş tarafını huruf-u mukatta şeklinde 'Elif-Lâm-Mîm' şeklinde, Hamza ez-Zayyât da Bakara sûresinin ilk âyetinde geçen لا ريب (Lâ Raybe) kısmını لا زيت (Lâ Zeyte) şeklinde okumuştur. Bkz: İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.94.

⁴³⁵ اعجام الكتاب (İ'camü'l-Kitab) 'Kitabın noktalanması' anlamına gelmektedir. Tefsir ilminde ise Hız. Osman'ın çoğalttığı mushafın nokta şeklinde hareketlenmesi anlamına gelmektedir. Bkz: ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c.1, s.224; İzmirli İsmail Hakkı, *Târih-i Kur'ân*, İstanbul: İbrahim Hakkı Yayınları - Milli Matbaa, , 1927, s.16 (Süleymaniye Kütüphanesi - Nâdir Eserler Senksiyonu 2/1 nolu eser)

⁴³⁶ ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c.1, s.224.

⁴³⁷ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.164-172; Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.153-159; ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c.1, s.134-159; İzmirli İsmail Hakkı, *Târih-i*

Hiz. Ali'nin Ebu'l-Esved ed-Düeli'ye Kur'an kırâatinin muhâfazası için nahiv merkezli yaptırdığı dil çalışması, İrâbu'l-Kur'an çalışmalarının ilki sayılmaktadır.⁴³⁸ Yine Kur'an'daki herkes tarafından anlaşılamayan âyetlerin izâhının genellikle İbn Abbas tarafından yapılması ve rivâyetlerle nakledilmesi⁴³⁹ de İbn Abbas'ın Ğarîbü'l-Kur'an konusunda kurucu olarak rol aldığını bize göstermektedir.

İslâmî ilimlerin tedvin sürecinin başlangıcı olarak kabul edilen hicrî II. asırda Ulûmu'l-Kur'an'a dair müstakil konular, hadis kitaplarının içerisinde⁴⁴⁰ ve Ulûmu'l-Kur'an'ın alt başlıklarını kapsayan eserlerin telifi şeklinde ortaya çıkmıştır. Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) ile başladığı kabul edilen bu dönem eserleri, gün geçtikçe daha da erken döneme götürülmektedir. Nitekim Katâde b. Di'ame'ye (ö.117/735) ait *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî Kitabillâh* adlı eser tahkik edilerek gün yüzüne çıkarılmıştır.⁴⁴¹ Yine Katâde'ye ait olan *Kitabü't-Tefsîr* ile İbn Âmir el-Yahsûbî'ye (ö. 118/736) ait *Kitabü İhtilâfî Mesâhîfî's-Şâm ve'l-Hicâz ve'l-İrâk*⁴⁴² gibi eserlerin de gün yüzüne çıkarılmasıyla ilk yazılan eserler hakkındaki kanaatimiz daha da netleşecektir.

Ulûmu'l-Kur'an'a dair müstakil konularda yazılan eserlerin ilki olarak kabul edilen ve Mukatil b. Süleyman'a ait olan *el-Vücûh ve'n-Nezâir* ve *Müteşâbihu'l-Kur'an* üzerinde neredeyse ittifak vardır. Daha sonra ise dilci Ferrâ'ya (ö. 207/822) ait *Meâni'l-Kur'an (Tefsir-u Müşkili İrâbî'l-Kur'an)*⁴⁴³ ve Ma'mer b. el-Müsennâ'ya (ö. 209/824) ait olan *Mecâzü'l-Kur'an*⁴⁴⁴ isimli eser kaynaklarda nakledilmektedir. Fakat yapılan araştırmalarla birlikte mevcut bilgilerin değişme ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır.

Ulûmu'l-Kur'an kavramının ilk ortaya çıkışı ile ilgili farklı rivâyetler mevcuttur. Kanaatimizce bu kavram da Hiz. Peygamber döneminden itibaren sahâbe ve tabiîn

Kur'an, s.16; Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, s.125-146; Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, s.63-100.

⁴³⁸ ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, c.1, s.23; Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, s.92-93.

⁴³⁹ Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, s.288-300.

⁴⁴⁰ ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, c.1, s.23.

⁴⁴¹ Katâde b. Diame es-Sedûsî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî Kitabillâh*, (Tahkik: Hatim Salih ed-Damin), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

⁴⁴² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s.39.

⁴⁴³ Zülfikar Tüccar, 'Yahya b. Ziyad el-Ferrâ', *DİA*, c.12, s.407.

⁴⁴⁴ Ebû Ubeyde Ma'mer b. El-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'an*, (Tahkik: Fuad Sezgin), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.

bilgisinde bulunan ancak sonraki dönemde kavramsallaşan bir ifadedir. Nitekim sahâbe, Hz. Peygamber'den Kur'ân'a dair bazı açıklamaları öğrenmekle birlikte sebeb-i nüzûl gibi Ulûmu'l-Kur'ân içerisindeki bazı konulara da şahit olmuş ve bu bilgileri tabîne aktarmıştır.

Ulûmu'l-Kur'ân kavramının tarihini eserinde en geniş şekilde işleyen ez-Zürkânî, bu kavramı açıklarken Harun Reşid ile İmâm-ı Şafî arasında geçen diyaloga yer vermiştir. Bu diyalogda Harun Reşid, İmâm-ı Şafî'ye 'Allah'ın Kitabı hakkında ne biliyorsun' diye sormuş, İmâm-ı Şafî de 'Ulûmu'l-Kur'ân çoktur. Muhkem ve müteşâbih mi, takdim ve tehir mi, nâsih ve mensûhu mu, bunlardan hangisini soruyorsun?' diye cevap vermiştir.⁴⁴⁵ Bu diyalog, Ulûmu'l-Kur'ân'ın satırlarda olmasa da zihinlerde varlığına delil sayılmaktadır.

İbn Nedîm, *el-Fihrist*'inde o döneme yakın bir zaman diliminde kaleme alınan bir eserden bahsetmektedir. İçeriği hakkında net bilgi sahibi olamadığımız '*er-Rağîb fî 'Ilmi'l-Kur'ân ve Galatı'r-Ricâl*' adlı eserin müellifi tarihçi Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî'dir (ö. 207/823). Hâris el-Muhâsibî'ye daha yakın bir zaman diliminde yaşayan bu müellifin, eserine başlık olarak verdiği '*Ilmu'l-Kur'ân*' ile ne kastettiğini bilmediğimiz gibi eserin ismi hakkında da ciddi ihtilaflar bulunmaktadır.⁴⁴⁶

Ulûmu'l-Kur'ân bağlamında ele aldığımız konuların müstakil olarak telif edildiği hicri II. yüzyılda gerçekleşen tedvin faaliyetleri, bilgilerin sistemli bir şekilde tasnif edilmesine de katkı sağlamıştır. Bu tedvin faaliyetleri neticesinde Ulûmu'l-Kur'ân'a dair telif edilen en kapsamlı ilk müstakil eserin hangisi olduğu hakkında ise müellifler arasında ihtilaf vardır. Bazı müellifler, içerisinde Ulûmu'l-Kur'ân'a dair

⁴⁴⁵ Bulkıni, *Mevâkıu'l-Ulûm fî Mevâkıu'n-Nücûm*, s.28; ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c.1, s.24-25.

⁴⁴⁶ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s.111; İlgili eserin isminin kaynaktaki metinde *et-Terğîb fî 'Ilmi'l-Meğâzi ve Galatı'r-Ricâl* şeklinde geçmesi, bizim metinde verdiğimiz *er-Rağîb fî 'Ilmi'l-Kur'ân ve Galatı'r-Ricâl* isminin de muhakkik tarafından dipnotta yer verilmesi ve müellifi Vâkıdî'nin de tarihçi olması eser hakkında tarih içerikli bir kitap olduğu kanaatine varmamıza sebep olmuştur. Ancak bu eserle ilgili bilgi naklinde bulunan araştırmacıların; bu eserin ilgili kaynaktaki tek isimle anıldığı zannıyla ilk eser olması konusunda yanlış kanaate vardıklarını düşünüyoruz. Bkz: Bilal Deliser, *ez-Zerkeşî ve Kur'ân İlimlerindeki Yeri*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004, s.37; Ali Bulut, *Erken dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, Doktora Tezi, Isparta, 2009, s.34; Yasin Pişgin, 'Mütekaddim Dönemde Ulûmu'l-Kur'ân', *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı 26, yıl 2007/1, s.125.

bazı konuların geçmesi nedeniyle İmâm-ı Şâfiî'nin (ö.204/819) *er-Risâle*'sini⁴⁴⁷ ilk eser olarak kabul etmektedirler. Konuyla ilgili görüş beyân eden bir grup müellif ise Ebu Bekr Muhammed b. Yahya'nın (ö. 235/849) *eş-Şâmil fî 'Ilmi'l-Kur'ân*'ını⁴⁴⁸, Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*'ını⁴⁴⁹, İbn Merzebân'ın (ö. 309/921) *el-Hâvî fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ını⁴⁵⁰ ve el-Hûfi'nin (ö. 430/1038) *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ını⁴⁵¹ bu alanda yazılmış ilk eser olarak görmüştür.

Hicrî IV. asırda yaşayan el-Udfuvî'nin (ö. 388/998) *el-İstiğnâ fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ı bu alanda gösterilen ilk eserlerden olsa da tefsir yönü ağır basan bir eserdir. Ulûmu'l-Kur'ân teriminin açıklamasının yapılmadığı bu eser, içerisinde Ulûmu'l-Kur'ân konularının yer alması sebebiyle alanda kaynak olabilecek bilgiler içermektedir.⁴⁵²

Bazı müellifler hicrî V. asırda kaleme alınan ve önemli eserlerden sayılan el-Hûfi'ye ait *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı telifin ilk eser olma özelliği taşıdığını savunmuşlardır.⁴⁵³ Ancak mushaf tertibine uygun şekilde sıralanmış âyetlerin, içerdiği Ulûmu'l-Kur'ân konularının işlenmesi sebebiyle bu eser, kanaatimizce Ulûmu'l-Kur'ân alanında yazılan ilk eser olma özelliğini taşımamaktadır.

Daha sonraki döneme ait ilk eser olma niteliği taşıyan eserler hakkında da rivâyetler mevcuttur. Adı geçen örneklerin ilk eseri tespitinde yeterli olması nedeniyle diğerlerinden bahsetmeye gerek görmüyoruz. Ancak son dönemde yapılan bir çalışmada Ulûmu'l-Kur'ân'a dair telif edilen ilk müstakil eserin İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vil-ü Müşkili'l-Kur'ân* adlı eseri olduğu savunulsa da daha önceki bir

⁴⁴⁷ İbn Kayyîm el-Cevziyye, *el-Bedâi fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahkik: Seyyid Muhammed), Beyrut: Dâru'l-Marife, 2003, s.23-24.

⁴⁴⁸ Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, İstanbul: Dergâh, 2014, s.208.

⁴⁴⁹ Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, s.12; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, s.22.

⁴⁵⁰ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.124; İhsan Kahveci, *Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtihu'l-Çayb Adlı Eserinde Ulûmu'l-Kur'ân*, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2001, s.52.

⁴⁵¹ ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c.1, s.25; Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.14.

⁴⁵² M. Suat Mertoğlu, 'Muhammed b. Ali Üdfüvî', *DİA*, c.42, s.281-282; Hasan Ziyâüddin İtr, tahkikini yaptığı *Fünûnü'l-Efnân*'ın takdiminde bu yorumu yapmıştır. Bununla birlikte el-Merzebân'a ait olan bu eseri Subhî Sâlih de Ulûmu'l-Kur'ân'a dair yazılan eserlerin ilki kabul eder. Bkz: Ebû'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-Efnân fî 'Uyûni Ulûmi'l-Kur'ân*, s.73; Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.124.

⁴⁵³ Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.14; ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c.1, s.25.

dönemde kaleme alınan Hâris el-Muhâsibî'ye (ö. 243/857) ait *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân* adlı eserin içerik bakımından daha kapsamlı olması sebebiyle biz bu eserin ilk müstakil eser olduğu kanaatindeyiz.⁴⁵⁴

Hicrî VII.-IX. yüzyıllar arasında Ulûmu'l-Kur'ân alanında birçok eser kaleme alınmış ve ilgili alanda mihenk olacak eserler telif edilmiştir. Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1021) *Fünûnü'l-Efnân*'ı, Abdülkerim et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) *el-İksîr*'i, Zerkeşî'nin (794/1392) *el-Burhân*'ı, el-Bulkînî'nin (ö. 824/1421) *Mevâku'l-Ulûm*'u ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân*'ı bu dönemde öne çıkan başlıca eserlerdir.

20. yüzyıla gelindiğinde ise Ulûmu'l-Kur'ân alanında birçok eser kaleme alınmış ancak bu eserlerin telif edilme sebeplerinde bazı değişiklikler meydana gelmiştir. Bu değişikliğin en bariz örneklerini Subhî Sâlih'in *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân* ile ez-Zürkânî'nin *Menâhilü'l-İrfân* adlı eserler sunmaktadır. Ulûmu'l-Kur'ân konularını cem etmenin ötesinde özellikle müsteşriklerin oluşturmaya çalıştığı şüphelere cevap verme ve iddialarını çürütme üzerine kaleme alınan bu eserler, bu yönleriyle ilmî bir ihtiyacı gidermiş bulunmaktadır.

İlk dönemde 'Kur'ân'ı doğru anlama' merkezinde kaleme alınan bu eserler, tedvin döneminde 'Ulûmu'l-Kur'ân'a dair bilgilerin derlenmesi' amacını taşımış; son döneme gelindiğinde ise müsteşriklerin iddialarına reddiye sunma gayesiyle telif edilmiştir. Dolayısıyla Ulûmu'l-Kur'ân alanıyla ilgili yapılan çalışmaların bundan sonraki süreçte de farklı sebeplerle telif edilmesi muhtemeldir. Bunun yanında günümüz itibarıyla bütün ilimlerde spesifik konularda derinlemesine çalışmaların yapılması bu alanda da kendine yer bulmuştur.

2.2.3. Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'ân'ın Kur'ân Tarihi İle İlişkisi

Tarih; geçmiş dönemde yaşanan olayların incelenmesi, olaylarla ilgili verilerin toplanması, yorumlanması ve sunulmasını ifade eden bir kavramdır. Tarih ilmi ise; toplumların başından geçen olayları zaman ve mekân özelinde sebep-sonuç ilişkisi

⁴⁵⁴ el-Vâkıdî (ö. 207/822)'ye ait olan *er-Rağîb fî 'İlmi'l-Kur'ân ve Galatı'r-Ricâl* adlı eserin içerik ve mahiyeti hakkında bilgimizin bulunmaması sebebiyle kabulümüz bu şekildedir.

çerçevesinde ele alan bir bilim dalıdır.⁴⁵⁵ Bu sebeple Tarih ilminin sosyal ve beşeri ilimler içerisinde önemli bir konumu tartışma götürmez bir gerçektir. Tarih ilmi, bu önemli konumu sadece müstakil bir ilim dalı olarak değil diğer ilimlerle olan münasebeti dolayısıyla da elde etmiştir.

Kur'ân-ı Kerim insanları, tarihte yaşanmış olaylar üzerinden bazı konularda uyarmakta ve dikkati tarihî olaylara çekmektedir. Allah, Kur'ân'da insanların ibret almalarını sağlamak amacıyla tarihten örnekler sunmakta ve insanları bunlar üzerinde düşünmeye davet etmektedir. Çünkü Allah Kur'ân-ı Kerim'de, birey ve toplumların işledikleri fiiller karşılığında cezalarını dünya hayatında da göreceklerine işaret etmektedir. Bu da Kur'ân'ı anlama konusunda Tarih ilminin önemini bizlere göstermektedir.

Tarih ilmi, her ilmin tarihi ile iç içe olması nedeniyle Tefsir ilmiyle de irtibatlıdır. Ancak bu münasebet, Tefsir ilminde iki yönlü olarak karşımıza çıkmaktadır: Birincisi vahiy süreci ile başlayan Kur'ân Tarihi, ikincisi ise Kur'ân'ı anlama ve yorumlamaya dönük eserlerin kronolojik olarak ele alındığı veya eserlerin tarihten bir kesit olarak incelendiği Tefsir Tarihi'dir.

Kur'ân Tarihi'nin Kur'ân İlimleri içerisindeki yeri, Kur'ân'ın doğru anlaşılması açısından çok önemlidir. Çünkü günümüzde Kur'ân'ı yorumlama bağlamında ortaya çıkan bazı fikir ve akımlarda, Hz. Peygamber ve sahâbenin vahyi algılama ve uygulama şekli görmezden gelinmektedir. Ancak bir hayat rehberi olarak gönderilen Kur'ân'ın bir Müslümanın hayatındaki yerinin nasıl olması gerektiğini en güzel örneklerle bize sunan sahâbe, bazen vahye muhatap olarak sebep-i nuzûle konu olmuş bazen de Hz. Peygamber'e sorduğu sorularla zihinlerde oluşacak bazı şüpheleri izâle etmiştir.

Hz. Peygamber'e gelen ilk vahiy ile başlayan Kur'ân Tarihi genel olarak Kur'ân metninin Mushaf haline getirilerek intisah edilmesiyle son bulur.⁴⁵⁶ Ancak vahyin

⁴⁵⁵ Kâfiyeci, *Muhtasar fî 'İlmi't-Tarih*, s.55; Carr E.-Fontana J., *Tarih Yazında Nesnellik ve Yanlılık*, (Terc: Özer Çetinkaya), Ankara: İmge, 1992, s.14-15.

⁴⁵⁶ Yaptığımız tasnif, bu dönemin tarihi açıdan daha iyi anlaşılması adına yapılmıştır. Ancak bu tarihten sonra yapılan bazı icraatlar da Kur'ân Tarihi'nin konularının kapsamına girmektedir. Çünkü Mushaf'ın metni üzerinde yapılan İ'câm, Noktalama ve Harekeleme işleminin son halini alması Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ile olmuştur. Bkz: ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.164-172; Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.153-159; ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c.1,

mahiyeti ve şekilleri, vahyin yazıya geçirilmesi, kâtiplik müessesesi, Kur'ân'ın cem'i ve istinsâhı, Kur'ân'ın harekelenmesi ve noktalanması gibi konular da Kur'ân Tarihi'nin konularıdır. Bununla birlikte Kur'ân'ın kitap haline getiriliş sürecinde bazen bir problem bazen de bir çıkış yolu olarak karşımıza çıkan yedi harf, kırâatler ve çeşitleri, yedi harf-kırâat ilişkisi de Kur'ân Tarihi başlığı altında değerlendirdiğimiz konulardandır. Ulûmu'l-Kur'ân ve Usûlü't-Tefsir kapsamında yazılan eserlerde işlenen âyetlerin Mekkî-Medenî olma durumu ve kronolojik olarak tertibi de Kur'ân Tarihi ile irtibatlı olmakla birlikte üzerinde ince araştırmaların yapılması gereken konulardandır.

Kur'ân Tarihi, müsteşriklerin belki de üzerinde en çok çalışma yaptığı ve Kur'ân'ın mevsûkiyetine hâlel getirme gayesiyle ilgilendikleri bir alandır. Bu sebeple Kur'ân Tarihi özelinde düşündüğümüzde Ğaranik hadisesi, Mekke döneminde vahyin yazıya geçirilmesi, Kur'ân'ın cem'inde iki şahit getirilmesi meselesi, âyetlerin-sûrelerin tertibi, diğer sahâbîlere ait Mushaflar gibi başlıklar müsteşrikler tarafından üzerinde yoğunlaşılan konulardandır. Vahyin mâhiyetini, geliş şekillerini ve Mushaf'ın cem ve istinsâh edilme sürecini içermesinin yanında müsteşriklerin tavırlarını da göz önünde bulundurduğumuzda Kur'ân Tarihi'nin Kur'ân'ın anlaşılmasındaki yeri daha da önemli hale gelmektedir.

Kur'ân Tarihi kavramının tarih içerisinde hangi olayları kapsayan döneme tekâbul ettiğini daha önce ifade etmiştik. Burada ise tarihî süreçte Ulûmu'l-Kur'ân ve Usûlü't-Tefsir başlığı ile yazılan eserlerin içeriğini inceleyeceğiz. Bununla birlikte Kur'ân Tarihi'nin, Kur'ân'ı doğru anlamada usûlî bir yaklaşıma olan katkısını da ortaya koymaya çalışacağız.

Kur'ân Tarihi adını taşıyan eserlerin genellikle son dönemde yazıldığına şahit olsak da Kur'ân Tarihi konularının ilk dönemden beri eserlerin içerisinde yer aldığı görülmektedir. Özellikle Abdullah b. Vehb (ö. 197/813) ve Hâris el-Muhâsibî'nin eserlerinin alanda ilgili yazılan ilk eserlerden olması ve Kur'ân Tarihi konularına yer vermesi bu görüşümüzü desteklemektedir.

s.134-159; İzmirli İsmail Hakkı, *Târih-i Kur'ân*, s.16; Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.125-146; Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.63-100.

İbn Vehb, *el-Câmi*⁴⁵⁷ adlı eserinde Kur'ân Tarihi'ne dair bilgileri Terğîbu'l-Kur'ân başlığı altında vermiştir. Bu başlık altında sahâbenin Kur'ân âyetlerini hayatlarına nasıl tatbik ettiklerini, Kur'ân'ın cem' ve istinsâhının nasıl olduğunu ve yedi harf ile ilgili bilgileri rivâyet metoduyla kaleme almıştır.⁴⁵⁸ Muhasibî ise kronolojik ve olay merkezli Kur'ân Tarihi anlatımı yerine Kur'ân'ın mevsûkiyetine vurgu yaparak aklî çıkarımlarla bunu delillendirmeye çalışmış ve konu ile ilgili gereksiz ayrıntılara yer vermemiştir.⁴⁵⁹

Eserin içerisinde isminin geçmesi sebebiyle el-Enbârî (ö. 328/940)'ye nisbet edilen ancak ona nispeti şüpheli olan⁴⁶⁰ *Acâibu Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserde yedi harf, vahyin yazıya geçirilmesi, Kur'ân'daki âyet ve kelimelerin sayısı hakkında bilgiler olduğu nakledilmektedir.⁴⁶¹

İlk dönemde yazılan tefsirlerin mukaddimleri de Kur'ân Tarihi açısından ayrı bir öneme sahiptir. Özellikle Taberî *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* adlı eserinin mukaddimesinde dönemde telif edilmiş diğer tefsir mukaddimelerine nazaran yedi harf ve Kur'ân'ın cem'i gibi bazı konuları daha geniş şekilde ele almıştır.⁴⁶²

⁴⁵⁷ Müellifin bazı âyet ve bu âyetlerde geçen bazı kavramlar hakkındaki görüşlerine yer verilen bu eserin, Tefsir Usûlü açısından değil bazı âyetlerin tefsiri bağlamında ele alınmasının daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Üç c. olarak basılan bu eserin ilk iki cildinde *el-Cami'-Tefsiru'l-Kur'an* başlığı konulurken, üçüncü cildinde ise *el-Cami'-Ulûmu'l-Kur'an* başlığı konulmuştur. Ancak biz dipnot verirken *el-Cami'-Tefsiru'l-Kur'an* adını kullanacağız.

⁴⁵⁸ Abdullah b. Vehb, *el-Cami'-Tefsiru'l-Kur'an*, c.3, s.26-31. (40. ve 48. rivâyetler arası)

⁴⁵⁹ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.309.

⁴⁶⁰ Emin Işık, 'Ebû Bekir İbnü'l-Enbarî', *DİA*, c.21, s.26.

⁴⁶¹ İlgili eserin Mısır-İskenderiye Belediye Kütüphanesi arşivinde bulunduğu Subhî Sâlih tarafından nakledilmektedir. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.122; Hicrî III. ve IV. asırda tedvin edilen hadis kitapları da Kur'ân Tarihi ile ilgili bilgiler açısından kaynak sayılabilecek eserler arasındadır. Özellikle Buhârî'nin telifi *el-Câmiu's-Sahih*'teki 'Bed'ü'l-Vahy' ve 'Fedâilu'l-Kur'ân' babları önemli bilgiler içermektedir. Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i, Tirmizî ve Nesâî'nin *Sünen*'lerinin 'Tefsir' ve 'Fedâilu'l-Kur'ân' bölümleri de Kur'ân Tarihi'ne dair bilgiler içermektedir. Bkz: Buhârî, 'Fedâilü'l-Kur'ân, 1-37; 'Bed'ü'l-Vahy', 1-6. (Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002)

⁴⁶² Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Beyrut: Dâru'l-Hicr, Tsz, c.1, s.20-62; Döneminin diğer müfessirleri olarak incelediğimiz eserler de şunlardır: Hüd b. Muhakkem Huvvârî, *Tefsiru Kitâbillahi'l-Azîz*, (Tahkik: Belhac b. Said Şerîfî), Beyrut: Dârû'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990, s.61-72; Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Tahkik: Taha Abdurrezzak Sa'd – Sa'd Hasan Muhammed Ali), Dârû'l-Hazm li't-Türâs, 2004, s.27-36; Ebû'n-Nadr Muhammed Ayyâşî, *Tefsiru'l-Ayyâşî*, (Tahkik: Hâşim Rasulî Muhallatî), Beyrut: Müessesetü'l-A'lem, 1991, s.13-30.

Daha sonraki dönemde Kur'ân'ın anlaşılmasına dair kaleme alınan eserlerin içeriklerinde 'Kur'ân Tarihi' konularının genellikle yer aldığını görmekteyiz. İbnü'l-Cevzî, eseri *Fünûnü'l-Efnân*'da 'Yedi Harf ve Yazımı' konusunu ele almış⁴⁶³, Ebu Şâme el-Makdîsî (ö. 665/1268) *el-Mürşidü'l-Vecîz*'de, es-Sekafî (ö. 708/1308) *el-Burhân*'da Kur'ân Tarihi'ni konu edinmiş ve özellikle vahyin Mushaf olma sürecine dair bilgiler nakletmişlerdir.⁴⁶⁴ Ancak bu müelliflerden sonra gelen et-Tûfî ise eserinde 'Kur'ân Tarihi' konularını işlememiştir.⁴⁶⁵

Tefsir ilminde mihenk sayılan eserlerin telif edildiği döneme gelince Zerkeşî (ö. 794/1392), Kur'ân Tarihi konularını eserinde karışık şekilde işlemiştir. Birinci nev'i'ne sebep-i nüzûl ile başlayan Zerkeşî, onbirinci nev'inde yedi harf, on ikinci nev'inde vahyin keyfiyyetini, onüçüncü nev'inde ise Kur'ân'ın cem'i konularını ele almıştır.⁴⁶⁶ Otuz dokuzuncu nev'ide ise Kur'ân'ın bizlere tevâtüren geldiğine ve onun mevsûkiyetinde şüpheye yer olmadığına vurgu yapmıştır.

Dönemin bir diğer müellifi Süyûtî eseri *el-İtkân*'da; on altı ve on sekizinci bölümlerde 'Vahyin Mahiyeti' ve 'Kur'ân'ın Cem'i' konusunu ele almıştır. Kırâatleri sıhhat derecelerine göre taksim eden müellif, bu konuyu Kur'ân'ı ilk ezberleyenlerden başlatarak sekiz bölüm altında işlemiştir. Bununla birlikte kırâatleri yedi harf ile birlikte ele alan müellif, konuyu derinlemesine incelemiş ve yedi harfin kırâatlerden farkına da değinmiştir.⁴⁶⁷ Süyûtî'nin hocası Kâfiyecî ise eserinde Kur'ân Tarihi konularına hiç yer vermemiştir.⁴⁶⁸

Kur'ân'ı anlamaya dair yazılan eserleri tarihî süreci göz önünde bulundurarak incelediğimizde Kur'ân Tarihi, Muhâsibî'den günümüze kadar yazılan eserlerin

⁴⁶³ Ebû'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-Efnân fî 'Uyûni Ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahkik. Hasan Ziyâuddîn İtr), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987, s. 196-233.

⁴⁶⁴ İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-Efnân fî 'Uyûni Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 196-219; Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ Ulûmi Teteallak bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, (Haz: İbrahim Şemseddin), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, s.31-142; Ebû Cafer Ahmed b. İbrahim İbnü'z-Zübeyr es-Sakafî, *el-Burhân fî Tertîbi Süveri'l-Kur'ân*, (Tahkik: Muhammed Şa'banî), Fas: el-Memleketü'l-Mağribiyye Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuunî'l-İslâmiyye, 1995, s.19-43.

⁴⁶⁵ Süleyman b. Abdulkavî b. Abdulkarim et-Tûfî, *el-İksîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, (Tahkik: Muhammed Osman), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009, s.41-308; Biz Tûfî'nin eserini Kavâid türü çalışmaların ilklerinden kabul ediyoruz. Zira eserin içerik incelemesini yaptığımızda kâideleştirme amacının, eserinin tamamına hâkim olduğunu görmekteyiz.

⁴⁶⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.150-182.

⁴⁶⁷ Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.191-210.

⁴⁶⁸ Kâfiyecî, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.1-56.

neredeyse tamamına konu olmuştur. Ancak Tûfî, İbn Teymiyye ve Şah Veliyyullah (ö. 1176/1762) gibi bazı müellifler eserlerinde Kur'ân Tarihi konularına yer vermemişlerdir. Bu müelliflerin eserlerinde Kur'ân Tarihi'ni konu edinmemelerini, izâha gerek olmayan bir konu olarak değerlendirmeleri veya dönemlerinde gayrimüslim araştırmacıların eleştirilerine muhatap olmamalarına bağlayabiliriz. Bununla birlikte müelliflerin eserlerinde, Kur'ân'ın doğru anlaşılması bağlamında hakkında farklı görüşler bulunan konuları çözüme kavuşturmaya çalıştıkları kanaatindeyiz. Kur'ân Tarihi konularına yer vermeyen müelliflerin Usûlü't-Tefsir alanında tedvin edilen eserlerin yazıldığı dönemde yaşamış olmaları, belki de bu tür eserlerden beklentinin farklı olması ya da Kur'ân Tarihi'ne problematik açıdan yaklaşmamaları şeklinde izâh edilebilir.

Kur'ân Tarihi konuları çağdaş dönemde kaleme alınan eserlerde genellikle ele alınmıştır. *Menâhilü'l-İrfân* adıyla iki cilt şeklinde telif ettiği eserinde Zürkânî, birinci cildin neredeyse tamamını Kur'ân Tarihi konularına ayırmış ve bu konuları ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.⁴⁶⁹ Metot olarak geliştirdiği 'konuyla ilgili şüphelere cevap verme' tekniği bağlamında da müsteşrik iddialarına cevap vermeyi amaçlamıştır. *Mebâhis* müellifi Mennâ' el-Kattân,⁴⁷⁰ *Ulûmu'l-Kur'ân* müellifi Adnan Muhammed Zarzur,⁴⁷¹ *Lemahât* müellifi Sabbâğ,⁴⁷² *et-Tibyân* müellifi es-Sâbûnî⁴⁷³ ve İslâm coğrafyasından birçok müellif, eserlerinde Kur'ân Tarihi konularını bir şekilde işlemişlerdir.⁴⁷⁴ Tez konumuzun müelliflerinden olan ve eserinin birinci bölümünü Kur'ân Tarihi konularına ayıran Subhî Sâlih, bu konuları işlerken müsteşriklerin eleştirilerine cevap vererek konulara açıklık getirmiştir.⁴⁷⁵

Usûlü't-Tefsir ve Ulûmu'l-Kur'ân başlıklı eserlerin içerisinde konu olarak yer alan Kur'ân Tarihi, son döneme gelindiğinde müstakil eser olarak telif edilmeye

⁴⁶⁹ ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c.1, s.111-258.

⁴⁷⁰ Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.31-51, 125-142.

⁴⁷¹ Adnan Muhammed Zarzur, *Ulûmu'l-Kur'ân*, s.91-257.

⁴⁷² Muhammed Lütî es-Sabbâğ, *Lemahât fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1990, s.99-141.

⁴⁷³ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.14-19, 45-63, 235-261.

⁴⁷⁴ Muhammed Kâsım eş-Şûm, *Ulûmu'l-Kur'ân ve Menâhicü'l-Müfessirîn*, s.41-58, 103-113.

⁴⁷⁵ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.63-126.

başlanmıştır. Theodor Nöldeke (1836-1930) ile başlayan batı menşeli Kur’ân Tarihi çalışmaları, ardından gelen birçok müsteşrik çalışmalarına öncülük etmiştir.⁴⁷⁶

İslâm coğrafyasındaki çalışmaları incelediğimizde, müstakil Kur’ân Tarihi çalışmalarının batıdan sonra başladığını görmekteyiz.⁴⁷⁷ Bu alanda İslâm coğrafyasında ilk kabul ettiğimiz eser, Ahmet Cevdet Paşa’ya (1823-1895) ait *Hulâsatü’l-Beyân fî Te’lîfi’l-Kur’ân* adlı eserdir.⁴⁷⁸ Bu dönemde Kur’ân Tarihi bağlamında kaleme alınan eserlerin içerikleriyle ilgili olarak yapılan eleştirilerin başında müelliflerin oryantalist çalışmalara cevap verememesi ve bu konuda sadra şifa bilgiler sunamaması gelmektedir.⁴⁷⁹ Ancak Cevdet Paşa’ya ait bu eser incelendiğinde; bir konuyla ilgili farklı rivâyetlerin, Kur’ân’ın cem’i ve Mushaflaşma sürecindeki bazı olayların nasıl anlaşılması gerektiği vb. hakkında ihtilaf veya eleştiri olan konularda ayrıntılı ve açıklayıcı bilgiler sunduğu görülecektir.⁴⁸⁰

Ulûmu’l-Kur’ân bağlamında ve Kur’ân Tarihi özelinde bu eserlere yönelik yapılan eleştirilerin kısmen haklılık payı olsa da bu eserler faydadan hâlî değildir. Ayrıca yapılan eleştirilerin, örneğin ‘Mushaf’a eklenen son âyetlerin durumu’⁴⁸¹ gibi belirli bir nokta üzerinde olması durumunda haklılık payı biraz daha ortaya çıkacaktır.

⁴⁷⁶ Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, Göttingen, 1860, I-III; Oryantalist araştırmacılar tarafından önemli kabul edilen bu eser, Nöldeke’in doktora tezinin genişletilmiş halidir. Bkz: Hilal Görgün, ‘Theodor Nöldeke’, *DİA*, c.33, s.217.

⁴⁷⁷ Theodor Nöldeke’in çalışmasının baskısı ile İslâm coğrafyasında bu alanda ilk olarak kabul ettiğimiz Ahmet Cevdet Paşa’ya ait olan *Hulâsatü’l-Beyân fî Te’lîfi’l-Kur’ân* adlı eserin baskısı (h.1303/m.1886) arasında 25-26 senelik bir zaman dilimi bulunmaktadır. Bu sebepten İslâm coğrafyasında daha eski tarihli bir çalışma tespit edilene kadar bu alandaki ilk çalışmanın Theodor Nöldeke’e ait olduğu kanaatini taşımaktayız. Ayrıca bkz: Bilal Gökçir, “Modern Dönemde Kur’ân Tarihi’nin Ortaya Çıkışı: Kur’ân’ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 27, yıl 2012, s.11-13.

⁴⁷⁸ Ahmet Cevdet Paşa, *Hulâsatü’l-Beyân fî Te’lîfi’l-Kur’ân*, İstanbul, h.1303/m.1886; Arapça olarak telif edilen bu eser, Ali Osman Yüksel tarafından tercüme edilmiş ve mütercim tarafından eserin baş tarafına Ahmet Cevdet Paşa ile ilgili bir mukaddime eklemiştir. Bkz: Ahmet Cevdet Paşa, *Muhtasar Kur’an Tarihi*, (trc: Ali Osman Yüksel), İstanbul: Fatih Gençlik Vakfı Matbaa İşletmesi, 1985, s.9-24.

⁴⁷⁹ Zeynel Abidin Aydın, *Kur’ân’ın Metinleşme Tarihi*, Ankara: Ankara Okulu, 2017, s.15; Mustafa Öztürk – Hediye Ünsal, *Kur’ân Tarihi*, Ankara: Ankara Okulu, 2017, s.12-15.

⁴⁸⁰ Eserde özel bir başlıkla ayrıntılı olarak anlatılan şu konuyu örnek olarak verebiliriz: Hz. Osman Mushaflarının karakterleri, onun bir genelgesi ve Abdullah b Mesud’un karşı davranışları. Bu konuda müellif Abdullah b Mesud’un genelge karşısında takındığı tavrı anlatan rivâyetleri tahlil etmiş ve konunun sonunda da kendi görüşünü beyân etmiştir. Bkz: Ahmet Cevdet Paşa, *Hulâsatü’l-Beyân fî Te’lîfi’l-Kur’ân*, s.13-15.

⁴⁸¹ Kur’ân’ın cem’i ve istinsâhı sürecinde Mushaf’a eklenen son âyetler Tevbe Sûresi 128.-129. âyetleri ile Ahzâb Sûresi 23. âyettir. Bu sebeple konuyla ilgili bu âyetlerin Mushaf’a eklenmesi Kur’ân’ın cem’i döneminde mi yoksa istinsâhı döneminde mi olduğu konusudur. Ayrıca konuyla bağlantılı

Kur'ân Tarihi özelinde eser veren ve eserinin içeriği itibariyle dikkatimizi celb eden son dönem müelliflerinden Hindistanlı âlim Muhammed Mustafa el-A'zamî (ö. 2017), Kur'ân Tarihi'ni Kitab-ı Mukaddes tarihiyle birlikte ele almaktadır. Eserinin son bölümünü müsteşriklerin İslâm üzerindeki emelleri bağlamında işleyen müellif, İslâm dünyasına Kur'ân Tarihi hususunda örnek gösterilebilecek bir eser kazandırmıştır.⁴⁸²

Müstakil Kur'ân Tarihi çalışmalarının yanı sıra Usûlü't-Tefsir ve Ulûmu'l-Kur'ân başlığıyla son dönemde yazılan eserlerden bazıları üslûpları ve konulara yaklaşım tarzlarıyla dikkat çekmektedir. Buna örnek olarak Zürkânî'nin *Menâhilü'l-İrfân* adlı eseri verebilir. Müellif eserinde konuları derinlemesine işlemesinin yanında özellikle müsteşrikler tarafından ortaya atılan iddiaları 'şüphe' başlığıyla ele almış ve bunlara cevap vermeye çalışmıştır. Kur'ân Tarihi konularından vahiy sürecini eserinin üçüncü bölümünde, yedi harfi altıncı bölümünde, Kur'ân'ın cem'i ve tertibini sekizinci bölümünde, kırâatleri ise on birinci bölümünde ele alan müellif, ortaya atılan iddiaları/şüpheleri aynı titizlikle bertaraf etme gayretini göstermiştir.⁴⁸³ *Mebâhis* müellifi Mennâ' el-Kattân,⁴⁸⁴ *Ulûmu'l-Kur'ân* müellifi Adnan Muhammed Zarzur,⁴⁸⁵ *Lemahât* müellifi Sabbâğ,⁴⁸⁶ *et-Tibyân* müellifi es-Sâbûnî⁴⁸⁷ ve İslâm coğrafyasından birçok müellif eserlerinde bir şekilde Kur'ân Tarihi konularını işlemişlerdir.⁴⁸⁸

Konuyla ilgili dikkatimizi çeken bir diğer müellif de Subhî Sâlih'tir. Müellif, eserinin ikinci babına Tarihu'l-Kur'ân başlığını vermiş ve bu başlığı 'Kur'ân'ın Cem'i ve Yazılması', 'Hareke ve Tezyin Döneminde Mushaf-ı Osmanî' ve 'Yedi Harf' olarak üç ana bölümde ele almıştır. Ancak bizim vurgulamak istediğimiz nokta, Subhî Sâlih'i dönemindeki diğer müelliflerden ayıran en büyük özelliğidir. O, eserinde müsteşriklerin Kur'ân hakkında ortaya attıkları iddiaları yine müsteşriklerden delil

olarak bu âyetlerin kendisinden kabul edildiği nakledilen ve şahitliği iki şahit yerine sayılan sahâbî Ebû Huzeyme'nin kim olduğu konusudur.

⁴⁸² İlk baskısı İngilizce olan bu eser daha sonra birçok dile tercüme edilmiştir. Bkz; Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi*, (Terc: Ömer Türeker-Fatih Serenli), İstanbul; İz, 2014, s.15.

⁴⁸³ ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c.1, s.29-56, 81-111, 134-188, 226-258.

⁴⁸⁴ Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.31-51, 125-142.

⁴⁸⁵ Adnan Muhammed Zarzur, *Ulûmu'l-Kur'ân*, s.91-257.

⁴⁸⁶ Muhammed Lütüfî es-Sabbâğ, *Lemahât fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.99-141.

⁴⁸⁷ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.14-19, 45-63, 235-261.

⁴⁸⁸ Muhammed Kâsım eş-Şûm, *Ulûmu'l-Kur'ân ve Menâhicü'l-Müfessirîn*, s.41-58, 103-113.

getirerek hakikati açıklama gayretine girişmiştir. Diğer bir ifadeyle bazen de müsteşriklerin iddialarını yine onların argümanları ile çürütmeye çalışmıştır.⁴⁸⁹

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Kur'ân Tarihi konuları ilk dönemden itibaren Kur'ân'ı anlamada yöntem ortaya koyma amacıyla yazılan eserlerde kendine yer bulmuştur. Ancak zamanın ve zeminin değişmesi, ortaya atılan yeni iddiaların izâle edilmesinin gerekliliği gibi ortaya çıkan bazı sebepler, Kur'ân Tarihi'ne dair müstakil eserlerin telifine zemin hazırlamıştır. Özellikle müsteşrikler tarafından ortaya konulan iddiaların Kur'ân Tarihi özelinde olması, âlimlerin Kur'ân'ın mevsûkiyetine halel gelme endişesi taşımalarına yol açmıştır. Dolayısıyla Kur'ân Tarihi merkezli ortaya konulan eserler, genellikle iddialara cevap verme refleksi ile kaleme alınmıştır.

2.2.4. Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'ân'ın Tefsir Tarihi ile İlişkisi

Hz. Peygamber'in vefatıyla başlayan Kur'ân'ı doğru ve daha iyi anlama çabası günümüzde de devam etmektedir. Tefsir Tarihi; bu çabanın neticesinde ilk dönemden beri ortaya konulan eserleri, Kur'ân'ı anlamaya dair farklı yaklaşımları, mezhep ve ekolleri inceleyen ilimdir.

Tefsir Tarihi'ne dair konular, müstakil olarak ilk defa Süyûtî'nin *Tabakâtü'l-Müfessirîn* adlı eserinde ele alınmıştır.⁴⁹⁰ Bazı müellifler Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'ân başlıklı eserlerde ve tefsirlerin mukaddimelerinde ele alınan Tefsir Tarihi konularına, genel olarak yer verirken bazıları ise ayrıntılı olarak işlemiştir. Bununla beraber eserlerinde Tefsir Tarihi konularına hiç yer vermeyen müellifler vardır ki bunlar, genellikle son dönem müelliflerindendir. Ancak eserlerinde, Tefsir Tarihi konularına ayrıntılı olarak yer veren Mennâ' el-Kattân,⁴⁹¹ Kefâfi,⁴⁹² Adnan Zarzur,⁴⁹³ Halid Abdurrahman el-Akk⁴⁹⁴ ve Sabbâğ⁴⁹⁵ gibi son dönem müellifleri de vardır.

⁴⁸⁹ Kur'an'ın istinsahı meselesinde Blachere'in durum hakkındaki 'bu işin titizlikle yapıldığına dair görüşünü kullanmıştır. Yine Ashab-ı Kehf'in kaç sene kimin döneminde uyduğunu Massingnon'dan alıntılar yaparak açıklamıştır. Örnekler için Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.80, 218-219.

⁴⁹⁰ Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, Ankara: Araştırma, 2015, s.11.

⁴⁹¹ Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.366-417.

⁴⁹² Muhammed Abdusselam Kefâfi, *fi Ulûmi'l-Kur'ân Dirâsetun ve Muhâdarât*, Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Tsz, s.151-176.

⁴⁹³ Adnan Zarzur, *Ulûmu'l-Kur'ân*, s.451-563.

⁴⁹⁴ Halid Abdurrahman el-Akk, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduhû*, s.183-265.

⁴⁹⁵ es-Sabbâğ, *Lemahât fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.197-327.

İlk dönemde yazımına Muhâsibî ile başlanan Kur'ân'ı anlamaya dair eserlerde, 'Tefsir Tarihi' konularına az da olsa yer verilmiştir. Daha sonra İbnü'l-Cevzî ile devam eden⁴⁹⁶ bu anlayış Usûlü't-Tefsir alanında muteber eserlerin yazıldığı hicrî 8. ve 9. yüzyılda da devam etmiştir. Zerkeşî, 'Tefsir Tarihi' konularına bütüncül ve tasnifli bir bakış açısı ile yaklaşmasa da eserinde Hz. Peygamber'in, sahâbenin ve sûfîlerin bakış açılarını özetleyen bilgiler sunmuştur.⁴⁹⁷

Kâfiyeci ise eserinde 'Tefsir Tarihi'ne dair naklettiği bilgileri Ulûmu'l-Kur'ân konularının arasında vermeye çalışmıştır. Bunu yaparken bazı konuları, selef âlimleri ile müteahhirûn âlimler arasındaki anlayış farkına dikkat çekerek işlemiştir.⁴⁹⁸ Ayrıca görüşünü desteklediği ilim adamlarının ismini vererek benimsediği görüşü dile getirmiş, reddettiği görüşleri ise eleştirmiştir.⁴⁹⁹ Diğer yandan Kâfiyeci, ilk müfessir olarak Ali b. Ebî Talib'i (ö. 40/661) kabul ettiğini belirttikten sonra da sahâbe, tâbiûn ve tebei tâbiünden meşhur olan ve kendisinden sonraki müfessirleri etkileyen âlimlerin isimlerini de ayrı ayrı zikretmiştir.⁵⁰⁰

Tefsir ilminin kaynakları arasında ilk sıralarda bulunan Süyûtî'nin *el-İtkân*'ı, Tefsir Tarihi'ne dair konuların ayrıntılı olarak işlendiği bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Müellif eserinde, sahâbeden isimler vererek Tefsir Tarihi'nin ilk izlenimlerini Tabakâtü'l-Müfessirîn başlığıyla ortaya koyarken⁵⁰¹ devamında tabiûn tefsiri, tefsirin çeşitleri, tefsirin kaynakları gibi bazı konuları işlemiştir.⁵⁰²

Türkiye'de yazılan eserlere⁵⁰³ bakıldığında ise 'Tefsir Tarihi'ni ayrı bir bölüm olarak ele alan İsmail Cerrahoğlu dikkatimizi çekmektedir.⁵⁰⁴ Fethi Ahmet Polat da eserlerinde Tefsir tarihi konularını işlemiştir.⁵⁰⁵ Ancak 'Kur'ân'ı Anlama' problemini

⁴⁹⁶ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Acâibu Ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahkik: S. Abdulfettah Âşur), Kahire: Zehrâ li'l-İlmi'l-Arabî, 1986, s.51-83.

⁴⁹⁷ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.421-430.

⁴⁹⁸ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.19-20.

⁴⁹⁹ Müteşabih konusunda Abdullah b Ömer ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerini beğendiğini belirterek aynı konuya ilişkin delil olarak sunulan bazı şiirlerin delil olamayacağını belirtmiştir. Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.20-22.

⁵⁰⁰ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.42-44.

⁵⁰¹ Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 877-878.

⁵⁰² Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 854-877.

⁵⁰³ İncelememizi, Türkiye'de yapılan Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'ân çalışmalarından tercüme olmayıp telif özelliği olan eserler özelinde gerçekleştirdik.

⁵⁰⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.210-320.

⁵⁰⁵ Fethi Ahmet Polat, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s.160-203.

daha çok önceleyen bazı müellifler eserlerinde ‘Tefsir Tarihi’ yerine ‘Anlama ve Yorumlama’ bağlamında konu başlığı açmışlar ve Kur’ân’ın nasıl doğru anlaşılabilceğı üzerine düşüncelerini dile getirmişlerdir.⁵⁰⁶

‘Tefsir Tarihi’ konularının Ulûmu’l-Kur’ân ve Usûlü’t-Tefsir başlığıyla yazılan eserlerde işlendiğini görüyoruz. Müelliflerin eserlerinde Tefsir Tarihi’ne yer vermesi, okuyucunun aşağıda zikrettiğimiz kazanımları elde etmesine olanak sunacaktır. Okuyucu;

1- Kur’ân’ın nüzûlünden kendi dönemine kadar yazılmış eserlere vâkıf olmakla birlikte bunlara dışarıdan objektif bir bakış açısıyla bakabilir.

2- O döneme kadar yazılmış eserleri incelerken bu teliflerin oluşumuna etki eden psikolojik ve sosyolojik faktörleri de göz önünde bulundurur. Bu sayede önceki eserlerin oluşumunu etkileyen mantık yapısının nasıl olduğunu kavramaya çalışır.

3- Dönemine kadar incelediğı eserlerde nakledilen bilgilerin tahlil ve tenkidini yapma imkânı kazanır.

4- Eserlerde nakledilen bilgi ve görüşlerin tamamını kıyas etmesi sayesinde doğruyu destekleyen ve yanlış bulduğu düşünce yapısını eleştiren deliller sunar. Bu sayede Kur’ân’ı doğru anlama noktasında murâd-ı ilâhîye uygun görüşe ulaşmaya çalışır.

5- Tefsir Tarihi boyunca kendi dönemine kadar yazılan eserlerin ortak noktalarını tespit eder. Bu sayede – son dönemi göz önünde bulundurursak – on dört asırlık bir ittifakı ortaya koyarak ihtilaflı konularda da çözüm üretmeye çalışır.

6- Tefsir tarihini ve gelişimini başlangıçtan gelinen sürece kadar bütün olarak görme ve değerlendirme imkânı verir. Böylece Tefsir ekollerini, öncülerini ve metotlarını tespit etmeyi sağlar.

Yukarıda saydığımız maddeler ışığında Tefsir Tarihi’ne dair yapılan incelemeler ve eser tahlillerinde dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta vardır ki o da, eser ve müellifler incelenirken üç hususun asla gözden kaçırılmamasıdır:

⁵⁰⁶ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, s.251-305; İsmail Çalışkan, *Tefsir Usûlü*, s.165-217; Ömer Dumlu, *Tefsir Usûlü*, s. 213-233.

1-Tarihî bilgi birikiminin kronolojik olarak sıralanmaya tabi tutulması ve birbiriyle olan etkileşimi,

2-Müellifin içsel (sosyo-psikolojik) yönü⁵⁰⁷

3-Sosyolojik yapı⁵⁰⁸ (sosyo-politik arka plan)

Bir eser, bu unsurları görmezden gelerek tahlil/tenkit edilmemelidir. Her müellifin, belki de farkında olmadan etkilendiği bir durumu sadece onun bir veya birkaç eserini inceleyerek ortaya koymak mümkün değildir. Bu nedenle, ancak yukarıda saydığımız üç hususu dikkate alarak yapılan çalışmalar sayesinde müellifin metodolojisi ve savunduğu fikirlere yönelmesini sağlayan faktörleri anlayabileceğimiz kanaatindeyiz.

‘Tefsir Tarihi’ okumak ve bu alanda araştırmalar yapmak, ilgili kişiyi müfessir yapmaz. Ancak bu okuma şekli, Kur’ân’ı doğru bir metotla yorumlayabilmesi için gerekli olan bilgiler manzumesini sentezlemesine ve kendi metodunu geliştirmesine yardımcı olur.

Tarihî süreçte etkileşimin en güzel örneklerinden olan tefsir kitapları, birbirinden bağımsız ve habersiz bir yaklaşımla telif edilmemiştir. Bu sebeple Kur’ân’ı doğru anlama ve anlatabilme gayesiyle bu ilme hizmet eden müfessirler, kendilerinden önce yazılmış eserlere anakronik bir bakış açısıyla yaklaşmamalı; onları Tefsir Tarihi oluşumu ve gelişiminde etkin role sahip birer yapı taşı olarak görmelidir.

Sonuç olarak Tefsir Tarihi’nin, Kur’ân’ı anlamaya dair yazılan eserlerde önemli bir yer tutması ve müelliflerin bu konuyu kapsamlı bir şekilde ele almaları, onun Kur’ân’ın doğru anlaşılmasındaki önemini bizlere göstermektedir.

⁵⁰⁷ Buna psikolojik yönü diyerek kavramın bağlamını daraltmak istemedik. Zira müellifin psikolojik yönüyle birlikte, o güne kadar aldığı eğitim, hocaları, eğer varsa içinde olduğu akımın onun düşünce yapısındaki izleri vs. onun içsel olarak metne karşı duruşunu etkileyen faktörlerdendir.

⁵⁰⁸ Siyasî, fikrî ve ekonomik sebeplerin etkilediği dönemin toplumsal sorunları. Halku’l-Kur’ân konusunun siyasî bir kriz sonrasında imân meselesine dönüşerek toplumsal bir ayrışmayı beraberinde getirmesini buna örnek olarak verebiliriz.

2.3. Kavâidü't-Tefsir

2.3.1. Sözlük ve İstilahî Anlamı

Kavâidü't-Tefsir; kâide kelimesinin cemisi olan 'kavâid' kelimesi ile tefsir kelimesinin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Kâide kelimesi sözlükte; 'başkasının kendisine dayandığı şey, üzerine binanın yapıldığı sütun, asıl ve temel' anlamlarına gelmektedir.⁵⁰⁹

'Kavâid' kelimesinin ilim dallarının her biriyle ayrı ayrı terkip oluşturması, bu kavramın farklı anlamlarda ıstılâhlaşmasına sebep olmaktadır. Bundan dolayı biz, tezimizin kavramsal çerçevesini sınırlandırmak adına bu terkihi Tefsîr ilmine muzâf olması itibarıyla tarif edeceğiz.

Cürcânî kavâid kelimesini; 'Cüzlerin tamamına şâmil olan küllî önermeler' olarak tarif eder.⁵¹⁰ Kavâidü't-Tefsir ise Hâlid b. Osman es-Sebt tarafından; 'Kur'ân'ın mânâlarının keyfiyeti kendisiyle anlaşılan küllî önermeler' şeklinde tanımlanmıştır. Bu tarîfin devamında yaptığı açıklamada müellif, Kavâidü't-Tefsir'in fonksiyonuna da dikkat çekmektedir. Özellikle tefsir faaliyeti esnasında müfessiri hata yapmaktan alıkoyacağını söyleyen müellif bu kâideleri, Allah'ın kelâmını doğru anlamının ölçütü olarak kabul etmektedir.⁵¹¹ Bununla birlikte 'kendileriyle Kur'ân'ın mânâlarının ve mâhiyetinin anlaşıldığı küllî hüküm, ilke ve prensipler bütünü'⁵¹² olarak da tanımları yapılmaktadır. Kavâidü't-Tefsir ile ilgili tarif ve tasnifleri göz önünde bulundurduktan sonra yapacağımız tarif sonuç olarak şu şekildedir:

'Kur'ân'ın anlaşılmasına yardımcı olan dil (Sarf, Nahiv ve Belâgat) ve mantık temelli kısa, öz ve kapsayıcı kurallar bütünüdür.'

Kavâidü't-Tefsir; Ulûmu'l-Kur'ân bilgileri eşliğinde Kur'ân'ı yorumlama faaliyetine girişen müfessirin - es-Sebt'in de vurguladığı gibi – keyfî yorumlara

⁵⁰⁹ Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, s.803; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.3, s.358-364; el-Cevheri, *es-Sihah Tacu'l-Luğa ve Sihahü'l-Arabiyye*, c.2, s.525.

⁵¹⁰ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s.219.

⁵¹¹ Halid b. Osman es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsîr*, c.1, s.33.

⁵¹² Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015, s.151.

dalmasına engel olduğu gibi sahih bir anlayışla murâd-ı ilâhîyi kavramasına da yardımcı olur.

2.3.2. Tefsir İlminde Kavâidü't-Tefsir Kavramı (Eser ve Müellifler Bağlamında)

İslâm toplumunun gelişmesi ve genişlemesiyle birlikte yeni olaylarla karşılaşan İslâm âlimleri, cevaplarını doğrudan naslardan bulamadıkları konularda içtihad yönelmişlerdir. İctihad faaliyeti öncesinde de Kur'ân'ın ana merkezinden savrulmamak için düşüncelerine yön veren kâideleri ve naslardan hükümleri istinbat edebilmenin keyfiyetini belirlemeye çalışmışlardır.

Nasları açıklamaya yardım eden bu kâideler, öncelikle Fıkıh Usûlü ilminin konuları arasında kendine yer bulmuştur. Ancak zamanla müfessirlerin de bilgisine sahip olmadan tefsire girişemeyecekleri bir ilim haline gelmiştir. Bu sebeple müfessirler, eserlerinin mukaddimelerinde okuyucularına tefsir faaliyetleri esnasında uyulması gereken bazı kâideleri sunmaya çalışmışlardır.

Müfessirlerin mukaddimelerinde takdim ettikleri kuralların genellikle Kavâidü't-Tefsir bağlamında tasnif edilen kâideler olduğunu görmekteyiz. Bu konuda eserinin mukaddimesinde Kavâidü't-Tefsir'i işleyen ilk müfessir olarak Abdurrezzak b. Hemmâm es-San'ânî gösterilmektedir. es-San'ânî'nin (ö.211/827) mukaddimesinde ortaya koyduğu çabanın genellikle Arap dilinin özellikleri ve te'vilin keyfiyeti hakkında olduğu nakledilmektedir.⁵¹³

Müfessirler arasında, eserinde kavâid konularına değinme durumu her dönemde karşılığını bulmuştur. Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) de tefsirinin mukaddimesinde kavram olarak olmasa da içerik olarak bu konuya değindiğini görmekteyiz. et-Taberî, lugavî yönüne vurgu yaptığı kâidelerin konumuna ilişkin şöyle demiştir: 'Gerekli olan; Allah'ın, Efendimiz'e indirdiği kitabının manalarının Arap diline muvafık ve uygun olmasıdır.'⁵¹⁴

⁵¹³ Abdurrahman Haleli, 'Kavâidü't-Tefsir: en-Neş'etü ve't-Tedavvuru ve's-Sılatü bi'l-Ulûmi'l-Uhrâ', *et-Tefâhüm*, Haleb, tsz, s.89.

⁵¹⁴ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, s.12.

Konuya atıf yapılmayan tefsir mukaddimesi neredeyse bulunmadığından bu kadar eser örneği vermekle yetinip konuyu müstakil olarak telif edilmiş eserler üzerinden irdelemeye çalışacağız.

es-Sebt'e göre Kavâid türü eserlerin ilki, Ali b. Abdillâh b. Teymiyye el-Harrânî'ye (ö. 621/1224) ait olan *Kavâidü't-Tefsîr* adlı eserdir. Kâtip Çelebi'nin, sadece ismini zikrederek İbn Teymiyye'ye ait olduğunu naklettiği⁵¹⁵ bu eser hakkında es-Sebt, İbn Teymiyyelerin karışmasının muhtemel olduğunu ve isim benzerliği sebebiyle karıştırılmaması gerektiğini dile getirmektedir.⁵¹⁶

Kavâidü't-Tefsîr hakkında eser kaleme alan bazı müellifler, Kâfiyecî öncesi döneme ait bazı eserler zikretseler⁵¹⁷ de bu eserlerin içeriklerine ulaşamaması ve eserler hakkında net bilgilerinin bulunmaması, bizleri Kâfiyecî sonrası döneme yönlendirmektedir. Ancak bizim dikkatimizi çeken bir diğer müellif ise et-Tûfî'dir. Kavâidü't-Tefsîr türü eserler arasında özellikle belâgat konularını ele alan ve bunu tefsir ilmi açısından önemli hale getiren müelliflerin ilki olarak et-Tûfî'yi⁵¹⁸ sayabiliriz. Eserini üç bölüme ayırıp ağırlıklı olarak belâgat konularını işleyen et-Tûfî'nin, bu bilgileri İbnü'l-Esîr el-Cezerî'den naklettiği iddia edilse⁵¹⁹ de kendisinden sonra gelen müellifleri etkilediği âşikârdır.⁵²⁰

et-Tûfî'den sonra sayabileceğimiz tarihteki bir diğer kavâid müellifi de Kâfiyecî'dir. O, mantık ilmindeki burhân delili üzerine inşa ettiği eserini sonuç kısmıyla birlikte üç bölümde kaleme almıştır. Muhkem ve Müteşâbih'ten Delâlet bahislerine kadar neredeyse tüm konularda bilgiler nakleden Kâfiyecî'nin eserinin son kısmında ele aldığı hoca-talebe ilişkisine dair tavsiyeleri eserin ayırt edici özelliklerindendir.⁵²¹

⁵¹⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, c.2, s.1358.

⁵¹⁶ Halid b. Osman es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsîr*, Kahire: Dâru İbnu Affân, 2001, c.1, s.43.

⁵¹⁷ H.777'de vefat eden Muhammed b. Abdurrahman el-Hanefî'ye ait *el-Menhecû'l-Kavim fî Kavâidin Tetealleku bi'l-Kur'ânî'l-Kerim* adlı eser ile h.840'ta vefat eden Muhammed b. İbrahim el-Vezir el-Yemani'ye ait *Kavâidü't-Tefsîr* adlı eserdir. Bkz: Halid b. Osman es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsîr*, c.1, s.43-44.

⁵¹⁸ Süleyman b. Abdulkavî b. Abdulkarim et-Tûfî, *el-İksîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, (Tahkik: Muhammed Osman), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.

⁵¹⁹ Hâzım Saîd Haydar, *Ulumu'l-Kur'ân beyne'l-Burhân ve'l-İtkân*, Medine: Dâru'z-Zaman, 2000, s.105.

⁵²⁰ et-Tûfî, *el-İksîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, s.309-319.

⁵²¹ Kâfiyecî, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.50-56.

Müstakil ‘Kavâidü’t-Tefsir’ çalışmalarının yanında bazı müellifler eserlerinde ‘Kavâidü’t-Tefsir’ konularına bab/fasıl/başlık olarak yer vermiştir. Bu konuda özellikle Zerkeşî ve Süyûtî’nin konuyu bablara ayırması ve ‘Kavâid’ başlığı altında kabul ettiğimiz şekilde genellikle de nahiv ve belâgat konularını ele alması dikkatimizi çekmektedir.⁵²²

Kâfiyeci’den son döneme gelene kadar bu alanla ilgili neredeyse hiç müstakil eser telif edilmemiştir.⁵²³ Ancak son döneme gelindiğinde özellikle Arap coğrafyasında bu konuya biraz daha fazla rağbet edildiği göze çarpmaktadır.

Halid b. Osman es-Sebt, son dönemde yazılmış en kapsamlı eserlerden sayılan Kavâidü’t-Tefsir adlı eserinin girişinde Kavâid literatürüne dair kapsamlı açıklama yaptıktan sonra kitabını, izâh etmek istediği maksatlar üzerine bina etmiştir. Müellif kitabında; ıstılâhî açıklamalardan sonra tefsir ilmine ait kavramlar olan Kavâidü’t-Tefsir, Ulûmu’l-Kur’ân, Usûl ve Lûğa terimlerinin mukâyesesi için de başlıklar açılmıştır. Ancak bu başlıklar altında ele alınan konular ve yapılan açıklamaların çok net olmayışı, Usûlü’t-Tefsîr’in ne olduğuna ve bu kavramla arasındaki anlam ilişkisinin mahiyeti hakkında izâhın bulunmayışı eserin eksiklikleri arasındadır.⁵²⁴ Eserini yirmi sekiz maksat üzerine bina eden es-Sebt, amaçladığı her maksadın altına da birçok kâide koymuş ve bu kâidelerin tatbikini âyetler üzerinde güzel bir şekilde gerçekleştirmiştir.

Son dönemde Kavâid alanında eser telif eden bir diğer müellif Nâsır b. Abdullah es-Sa’dî’dir. Yazar *el-Kavâidü’l-Hısân li Tefsîri’l-Kur’ân* başlıklı kitabında Kur’ân’ın anlaşılmasına dair yetmiş bir kâideden bahsetmektedir. Ancak eseri incelediğimizde

⁵²² ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, s.448-475; Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, s.547-1206.

⁵²³ Şeyh Osman’ın (ö. 1211/1786) kaleme aldığı ve doksan beş sayfadan oluşan *Risâle fî Kavâidi ‘İlmi’t-Tefsîr* adlı eserini Kavâid türü eser olarak kabul etmiyoruz. Çünkü bu eserde; Ulûmu’l-Kurân ağırlıklı bilgilerin nakledilmesi ve bazı kavramların tahlilinin yapılması sebebiyle Kavâid türü eser olma özelliği taşımamaktadır. Bkz: Şeyh Osman, *Risâle fî Kavâidi ‘İlmi’t-Tefsîr*, (Tahkik: Mustafa Özel), İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005.

⁵²⁴ Müellif, Kâide ile Zâbıt, Tefsir ile Kavâidü’t-Tefsir, Kavâidü’t-Tefsir ile Ulûmu’l-Kur’ân, Kavâidü’t-Tefsir ile Kavâidü’l-Usûl ve’l-Lûğa kavramları arasındaki farkları işlemeye çalışmıştır. Bkz: Halid b. Osman es-Sebt, *Kavâidü’t-Tefsîr*, c.1, s.19-50.

Sa'dî'nin kâide olarak iddia ettiği maddelerin kâide olmaktan ziyâde malûmun ilâmı tarzında bilgiler olduğu görülmektedir.⁵²⁵

es-Sa'dî'nin kâideleştirme çalışmasına eserindeki altmış dokuzuncu kâideyi örnek olarak verebiliriz. es-Sa'dî bu kâideyi; 'Kim Allah için bir şeyi terk ederse, Allah ona ondan daha hayırlısını verir.' şeklinde koymaktadır.⁵²⁶ Bu kâidenin altındaki açıklaması da; 'İlk muhâcirlerin vatanlarını, mallarını ve sevdiklerini bırakarak hicret etmeleri neticesinde Allah'ın onlara dünyada rızık, şeref ve güç verdiği' şeklindedir.⁵²⁷ Burada bizim dikkat çektiğimiz nokta; kullarının, Allah için bir şeyi terk etmesi karşılığında Allah'ın onlara daha hayırlısını vermesi O'nun sünnetine uygundur. Ancak müellifin kâideyi açıklamak için yaptığı izâhat, kâidenin konulmasını anlamsız hale getirmektedir. Zîrâ vatan, mal ve sevdiklerinden Allah rızası için hicret etmeleri sebebiyle övülen muhacirler; rızık, şeref ve güç ile ödüllendirilmişlerdir. Biz bu izâhâtı dar çerçeveli ve zayıf bir açıklama olarak görüyoruz. Çünkü O'nun rızası için vatanlarını, mallarını ve sevdiklerini bırakarak hicret eden muhacirlere Allah; daha hayırlısı olarak hem Medine ve Mekke'yi, savaşlarda üstünlük ve ganimeti, ahirette de rızasını ve cennetini ikram etmiştir. Müellif bu sebeple kâide olarak başlık attığı maddelerin bir kısmında bu duruma yenik düşmüş; bazı kâidelerde ise örneklemelerle kurallaştırma çalışmasını güzel bir şekilde yerine getirmiştir.⁵²⁸

es-Sa'dî'nin eserini kavâid türü eserler arasında güzel bir örnek olarak gören müellifler olsa da es-Sa'dî, bu özelliğini eserinin tamamına yansıtamamıştır. Müellif, eserindeki içerik ve örnekleme üslûbundaki sadelik ve akıcılığı koyduğu kâidelerde tam olarak gerçekleştirememiştir. Müellifin üslûbundaki bu akıcılık ve sadeliği, kâide koyma endişesiyle zaman zaman kaybettiği de muhtemeldir. Çünkü es-Sa'dî, eserinde lafızlar ve dil çerçevesinde ele aldığı ilk yirmi kâideyi başarılı bir şekilde işledikten

⁵²⁵ Kâide iki: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب Lafzın, sebebin durumu üzerindeki konumuna işaret eden bu kâideyi bu şekilde düşünüyoruz. Bkz: Nâsır b. Abdullah es-Sa'dî, *el-Kavâidü 'l-Hisân li Tefsîri 'l-Kur'ân*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999, s.11-13.

⁵²⁶ من ترك شيئاً لله عوضه الله خيراً منه Bkz: Nâsır b. Abdullah es-Sa'dî, *el-Kavâidü 'l-Hisân li Tefsîri 'l-Kur'ân*, s.164-165.

⁵²⁷ Nâsır b. Abdullah es-Sa'dî, *el-Kavâidü 'l-Hisân li Tefsîri 'l-Kur'ân*, s.164.

⁵²⁸ Kâide beş: المفرد المضاف يفيد العموم كاسم الجمع Nahiv ve Fıkıh Usûlü ilimlerinde de karşılığı olan bu kâidede es-Sa'dî; muzâf şeklinde gelen müfret kelimenin cemi isimlerde olduğu gibi aynen umum ifade ettiğini beyân etmiştir. Bunu yaparken de geçmiş ümmetlerin şerâatlerinin neshedildiğine dair delil olmadığı durumlarda bu şerâatin bizim için uygulanabilirliğini dile getirmiştir. Kâidenin izâhında da yer yer teferruatlı açıklamalara da yer vermiştir. Bkz: Nâsır b. Abdullah es-Sa'dî, *el-Kavâidü 'l-Hisân li Tefsîri 'l-Kur'ân*, s.18-20

sonra farklı bir yöntem izlemiş, âyetler okunduktan sonra okuyucuda oluşan kanaati kâvaid olarak sunmaya çalışmıştır.⁵²⁹

Habenneke el-Meydânî (ö. 2002) de *Kavâidü't-Tedebbürî'l-Emsâl li Kitâbillahi Azze ve Celle* isminde bu tür bir kitap kaleme almıştır. Müellif eserinde maddeler halinde kırk kâideden bahsetmiş ve bunu Kur'ân'ın anlaşılması bağlamında tefsirinde de uygulamaya çalışmıştır. Habenneke, ilk baskısını 1980'de yaptığı ve 176 sayfadan oluşan eserinde öncelikle yirmi yedi kâideye yer vermiştir. Ancak daha sonra eserini geliştirmek ve bazı kâideler üzerinde değişiklikler yapmak suretiyle kâide sayısını kırka çıkarmıştır. O da kâideleştirme esnasında es-Sa'dî'nin yaptığı gibi âyetlerden çıkarılabilecek sonuçları eserinde kâide olarak işleme hatasına düşmüştür.⁵³⁰ Ancak bizim savunduğumuz kâide anlayışı, âyetlerden elde edilen sonuç değil başlangıçta yaklaşıma yön veren kurallar bütünüdür.

Bu minvalde Habenneke ve es-Sa'dî'nin eserlerini mukâyese ettiğimizde Habenneke'nin kâide koyma çabasının daha başarılı olduğunu görmekteyiz. Zîrâ onun kaleme aldığı maddeler kâide olmaya, es-Sa'dî'nin ortaya koyduklarından daha uygundur.

Abdurrahman el-Akk'a (ö. 1999) ait *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâidühu* adlı kitap da bu konuda dikkate değer çalışmalardan biridir. Müellifin altı kısım olarak telif ettiği bu eser, daha çok 'Elfâz ve Delâlet' bahislerinin örneklerle işlendiği bir çalışmadır. Kâideleştirme çabasının pek görünmediği bu eserde dilsel öğeler bağlamında yapılan açıklamaların geniş yer tuttuğu görülmektedir. Esere yapılan bazı eleştirilerin⁵³¹ haklılık payı olsa da eser, alanında konuya yeni bir bakış açısı getirme denemesi olarak kabul edilebilir.

Yukarıda zikrettiğimiz ve Kavâidü't-Tefsîr başlığıyla kaleme alınan eserlerin telif edilme sebebi olarak farklı açıklamaları görmekteyiz. İlk müelliflerden olan et-Tûfî, yazma nedeni olarak; tefsirle ilgilenen kimselerin tefsir ilmine dair problemlere

⁵²⁹ İstisnası olan kâideler de mevcuttur. Örnek: Kâide kırk yedi; السياق الخاص يراد به العام (Hâs lafızla âmm kastedilmesi) Bkz: Nâsır b. Abdullah es-Sa'dî, *el-Kavâidü'l-Hisân li Tefsîri'l-Kur'ân*, s.122-123

⁵³⁰ Onüçüncü kâide: حول ان القرآن لا اختلاف فيه ولا تناقض (Kur'ân'da ihtilaf ve çelişki olmadığı hakkında) Bkz: Habenneke el-Meydânî, *Kavâidü't-Tedebbürî'l-Emsâl li Kitâbillahi Azze ve Celle*, Dimeşk: Dâu'l-Kalem, 2009, s.225

⁵³¹ Mustafa Öztürk, "Tefsirde Usul(süzlük) Sorunu", s.75.

çözüm üretemediklerini ifade ettikten sonra eserini bu problemlere bir çözüm olarak kaleme aldığını ve bunu kâidelerle gerçekleştirdiğini dile getirmektedir.⁵³² Kâfiyeci; tefsir ilmini veciz bir şekilde tedvin ettiğini ifade etmiş⁵³³, es-Sa'dî ve Habenneke ise Kur'ân'ı doğru anlamaya yardımcı ve tefsirle ilgilenenlere bir metot sunan kâideler kaleme aldıklarını söylemişlerdir.⁵³⁴ Halid b. Osman es-Sebt; Kavâidü't-Tefsir konusunun ilmî çevrelerce fazla önemsenmediğine dikkat çektikten sonra eserinde zikrettiği kâidelerin Kur'ân'ı anlama konusunda fayda sağlayacağını dile getirmiştir.⁵³⁵

Ulûmu'l-Kur'ân ile Kavâidü't-Tefsîr arasındaki farka değinmek gerekirse bizim bu konudaki kanaatimiz şudur:

Ulûmu'l-Kur'ân, tefsir faaliyeti öncesinde müfessirin bilmesi gereken ilimler/bilgiler topluluğudur. Kavâidü't-Tefsîr ise Ulûmu'l-Kur'ân ile mücehhez bir şekilde girişilen tefsir faaliyeti esnasında metni anlamaya yönelik dil ve mantık kökenli kurallar bütünüdür.

Ulûmu'l-Kur'ân müfessirin gelişigüzel te'vile kaymasına engel olurken Kavâidü't-Tefsîr, Ulûmu'l-Kur'ân ışığında lafzın müsade ettiği sınırlar içerisinde metni yorumlamasına yardımcı olur.

3. TEFSİR USÛLÜ, ULÛMU'L-KUR'ÂN VE KAVÂİDÜ'T-Tefsîr KAVRAMLARI ARASINDAKİ İRTİBAT VE TEDÂHÛL

Tefsir Usûlü, Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsîr terimlerinin anlam ve içerik analizini yaptıktan sonra bu kavramların birbirleri ile olan anlam ve içerik ilişkisi ile tedâhülü üzerinde durmamız gerekmektedir. Çünkü zaman zaman Ulûmu'l-Kur'ân kavramı ile Tefsir Usûlü'nün, Tefsir Usûlü kavramı ile de Ulûmu'l-Kur'ân'ın kastedildiğini görmekteyiz. Bu iki kavramın birbiri yerine kullanılmasından kaynaklanan problemin yanında Kavâidü't-Tefsîr'in konumu ayrı bir önem arz etmektedir.

⁵³² et-Tûfî, *el-İksîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, s.41-42.

⁵³³ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.55.

⁵³⁴ Habenneke el-Meydânî, *Kavâidü't-Tedebbüri'l-Emsâl li Kitâbillahi Azze ve Celle*, s.9-12; Nâsır b. Abdullah es-Sa'dî, *el-Kavâidü'l-Hisân li Tefsîri'l-Kur'ân*, s.7-8.

⁵³⁵ Halid b. Osman es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsîr*, c.1, s.2-3.

Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'ân kavramlarının birbiri yerine kullanılmasının⁵³⁶ yanı sıra birinin alt kavram (cüz/has) diğerrinin üst kavram (küll/âmm) olarak kullanıldığına da şahit olmaktayız.⁵³⁷ Bu iki kavrama Kavâidü't-Tefsir kavramının da eklenmesiyle konuyla ilgili bu üç kavramın mahiyet ve içerikleri daha da karmaşık hale gelmektedir. Bununla birlikte bu kavramların tariflerinin de yeterli olmadığı ve mahiyetleri hakkında aktarılan bilgilerin bazen müphem bazen de karmaşık olduğu göze çarpmaktadır. Bu sebeple burada bizim problem olarak gördüğümüz husus, ilk olarak Kur'ân'ı yorumlama faaliyetine yönelik kullanılan bu üç kavramın birbirleri ile olan anlam ve içerik ilişkisinin ne olduğunu ortaya koymak ve tedâhülü ortadan kaldırmaktır.

Bu üç kavramla ilgili yazılan eserlere baktığımızda bu eserlerin içeriklerinin ne olması gerektiği net bir şekilde belirlenmemiş ve kavramlar arası tedâhül eserlerde işlenen konulara da sirâyet etmiştir. Ulûmu'l-Kur'ân başlıklı eserlerde bazen Kavâid konularının, Kavâidü't-Tefsir başlıklı eserlerde ise bazen Ulûmu'l-Kur'ân konularının işlenmesi buna örnek olmamakla birlikte konumuzla ilgili ana problemlerdendir.

Bu kavramlarla ilgili çalışmalarda yapılan tariflerde cüz/küll ayrımı yapılırken hangisinin küll hangisinin cüz olduğu hakkında da somut veriler ya da mantıksal açıklamalar yapılmamıştır. Ayrıca bu kavramlar arasında anlam olarak ayırım yapan müellifler, tasniflerini bir delile dayandırmadan yalnızca kendi görüşlerini esas alarak aktarmışlardır.

Özellikle son dönemde dikkat çeken konulardan olan bu kavramların; içerikleri, mahiyetlerindeki ayırım ve ortak noktaları bakımından tarifleri yapılmıştır. Kavramlar

⁵³⁶ Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.16; Hidâyet Zertürk, *Ulûmu'l-Kur'ân ve Tefsir Usûlü*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2012, s.2,138; Recep Orhan Özel, *Keşşaf Tefsiri'nin Kur'an İlimleri Yönünden İncelenmesi*, Doktora Tezi, Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2012, s.13.

⁵³⁷ Ulûmu'l-Kur'ân'ın Tefsir Usûlü'nü kapsadığını dile getiren ilim adamlar ve eserleri için bkz; Fehd er-Rumî, *Buhûs fî Usûli't-Tefsîr ve Menâhicuhû*, s.12; Zafer Koç, *Kur'an Tefsirinde Yöntem Araştırmaları*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s.221; Harun Bekiroğlu, *Tefsir Metodolojisi Açısından el-Burhân ve El-İtkan*, Ankara: Araştırma, 2013, s.53; Halil Çiçek, *20. Asırda Kur'an İlimleri Çalışmaları*, İstanbul: Timaş, 1996, s.27; Abdurrahman Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, s.205; es-Sebt ise Usûlü't-Tefsir kavramı yerine Kavâid kavramını kullanır ve onu Ulûmu'l-Kur'ân'ın alt başlığı yani cüz'ü olarak görür. Bkz: Halid b. Osman es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsîr*, s.33.

arasındaki farklara en çok atıf yapan müelliflerin, Türk ve Suudî âlimler olduğu da dikkat çekmektedir.

Usûlü't-Tefsir müellifi Rûmî'ye göre Tefsir Usûlü cüz, Ulûmu'l-Kur'ân ise küll'dür. Tefsir Usûlü'nün bazen Ulûmu'l-Kur'ân kavramı yerine kullanılmasını da Rûmî, belâgattaki parçayı (cüz'ü) söyleyerek bütünün (küll'ün) kastedilmesi anlamında ele almaktadır. Rûmî, bu şekildeki kullanımı 'cüz'ün küll karşısındaki önemini ve değerini ortaya koymak' olarak açıklamaktadır.⁵³⁸ Bu sebeple o, Ulûmu'l-Kur'ân'ı üst, Tefsir Usûlü'nü ise onun alt başlığı olarak kabul etmektedir.

Abdurrahman el-Akk'ın eserinde Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'ân kavramlarını ayrı başlıklar altında ele alarak tariflerini yapması, onun bu kavramları anlam ve içerik bakımından farklı kabul ettiğinin delilidir. Tefsir Usûlü'nü 'kâide ve yöntem bakımından tefsire yaklaşım' olarak kabul eden müellif, bu kavramı 'Kur'ân'ı tefsir edebilmek' olarak açıklar. Müellif bu açıklamasıyla, aklî melekeleri kullanarak Kur'ân'ı yorumlamadaki yöntemsel yaklaşımları ifade etmektedir. Ulûmu'l-Kur'ân'ın ise 'hangi bakımdan olursa olsun Kur'ân hakkında bilgi veren ilimler'i kapsadığını söylemektedir.⁵³⁹ el-Akk yaptığı bu tariflerle iki kavram arasındaki fark, içerik ve mahiyetleri bakımından birbirinden ayıran müelliflerden sayılmaktadır.

Nureddin Itr ve Muhyiddin Biltâcî da konu hakkında görüş bildiren diğer müelliflerdendir. Onlara göre Tefsir Usûlü; 'Tefsir Tarihi bilgilerini kapsayan ve müfessirlerin metotlarını, Tefsir kaynaklarının farklılığını etkileyen faktörleri inceleyen bir ilimdir'.⁵⁴⁰ Daha çok naklî yönü ağır basan bilgiler manzumesi şeklinde tarif ettikleri Tefsir Usûlü anlayışında el-Akk'tan ayrılmaktadırlar.

Müsâid b. Süleyman ise Tefsir Usûlü ile Ulûmu'l-Kur'ân arasındaki ilgi bağıını şu şekilde açıklamaktadır: 'Tefsir Usûlü; Tefsir ilminde derinleşmek isteyen kimselerin ihtiyaç duyduğu öncelikli bilimsel ilkelerdir. Bu ilkeler 'İlmü't-Tefsir'in bir cüzüdür. 'İlmü't-Tefsir ise Ulûmu'l-Kur'ân'ın cüzüdür. Sonuç olarak Usûlü't-Tefsir'e ait bütün bilgi birikimi Ulûmu'l-Kur'ân'dır. Ancak Ulûmu'l-Kur'ân'a ait

⁵³⁸ Rûmî, *Usûlü't-Tefsîr ve Menâhicuhû*, s.11-12.

⁵³⁹ Hâlid Abdurrahman el-Akk, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâidühü*, s.30, 39.

⁵⁴⁰ Nurettin Itr, *Muhâdaratün fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Şam: Dâru'l-Fikr, 1987, s.135; Muhyiddin Biltâcî, *Dirâsetün fî 't-Tefsîr ve Usûlihî*, Beyrut, 1987, s.5.

bütün bilgi birikimi Tefsir Usûlü değildir.⁵⁴¹ Müsâid b. Süleyman bu açıklamalarıyla Tefsir Usûlü'nü Ulûmu'l-Kur'ân'ın cüz'ünün cüz'ü mesabesine indirmiş; Tefsir Usûlü'nün anlam aralığını daraltmış ve Tefsir Usûlü için iddia ettiği ilkeler konusunda net bilgiler vermemiştir. Ülkemizde Müsâid b. Süleyman ile neredeyse aynı görüşte olan Ömer Çelik'e göre de Tefsir Usûlü özel, Ulûmu'l-Kur'ân ise daha üst ve genel bir anlam ifade etmektedir.⁵⁴² Bununla birlikte Çelik, Tefsir Usûlü kavramının anlam ve kapsamına uygun bir biçimde ülkemizde karşılık bulamadığını ve genellikle Ulûmu'l-Kur'ân bağlamında ele alınan eserlerin Tefsir Usûlü başlığıyla sunulduğunu ifade etmektedir.⁵⁴³

Müsâid b. Süleyman, İbn Useymin'in yazdığı *Şerhu Usûlin fi't-Tefsir*⁵⁴⁴ adlı eseri eleştirerek bu eserin Tefsir Usûlü değil Ulûmu'l-Kur'ân yönü ağır basan bir eser olduğunu dile getirmiştir. Bununla birlikte Müsâid b. Süleyman Tefsir Usûlü'nü; nazârî bilgiler, tefsir etmenin yolları-kaynakları ve tefsirde ihtilaflar olmak üzere üç kısma ayırmanın gerekliliğini de dile getirmektedir.⁵⁴⁵ Müsâid b. Süleyman, İbn Useymin'e yönelttiği eleştirilerde haklılık payı olsa da Tefsir Usûlü için yaptığı tasnifte Tefsir Tarihi ve İhtilâfî'l-Müfessirîn bağlamında ele alınacak konuları farklı şekilde ele alması sebebiyle içerik ve anlam karışıklığına yol açmıştır.

⁵⁴¹ Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr'a ait olan bu görüşü yayımlanan basılı eserlerinde bulamadık. Ancak bu görüşünü; kendisine sorulan bir soru üzerine verdiği yazılı bir cevap olduğunu, makale formatında kaleme aldığını internet verilerinden elde ettik. Metin aynı zamanda pdf formatında erişime açıktır. Bununla birlikte Müsâid b. Süleyman, bu kadar net ve açık olmasa da bu konudaki bazı görüşlerine *el-Muharraru fi Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde az da olsa değinmiştir. Bkz: Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, *el-Muharraru fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Cidde: Merkezü'd-Dirâset ve'l-Malûmatî'l-Kur'âniyye, 2008, s.52-53; <https://www.attyyar.net/uploads/1315692334.pdf> (erişim: 15.12.2019), <https://vb.tafsir.net/tafsir1060/#.XfZegugzZPY> (erişim: 15.12.2019)

⁵⁴² Ömer Çelik, 'Hicrî V-XI Asırlarda Kur'ân İlimleri', s.52-53; Erdoğan Baş da aynı aynı kanaati taşımaktadır. Bkz: Erdoğan Baş, 'Kur'ân İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi (I-VI Asır)', s. 23-24.

⁵⁴³ Ömer Çelik, 'Hicrî V-XI Asırlarda Kur'ân İlimleri', s.52-53.

⁵⁴⁴ Müsâid b. Süleyman'ın eleştirdiği Muhammed b. Salih el-Useymin'e ait olan *Şerhu Usûlin fi't-Tefsir* adlı kitap; Kur'ân Tarihi, Tefsir Tarihi ve bazı Ulûmu'l-Kur'ân konularını içeren bir eserdir. Eserde Usûlü't-Tefsir ile Ulûmu'l-Kur'ân'ın ayırımına dair herhangi bir görüş de dile getirilmemiştir. Bununla birlikte Muhammed b. Salih el-Useymin'e ait *Şerhu Mukaddimeti't-Tefsir* adlı bir eser daha vardır. Müellif bu eserini İbn Teymiyye'ye ait olan *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*'e şerh olarak kaleme almıştır. Bkz: Muhammed b. Salih el-Useymin, *Şerhu Usûlin fi't-Tefsir*, Riyad: Müessesetü Şeyh Muhammed b. Salih el-Useymin el-Hayriyye, h.1434; Muhammed b. Salih el-Useymin, *Şerhu Mukaddimeti't-Tefsir*, Riyad: Daru'l-Vatan, ,Tsz.

⁵⁴⁵ <https://www.attyyar.net/uploads/1315692334.pdf> (erişim: 15.12.2019), <https://vb.tafsir.net/tafsir1060/#.XfZegugzZPY> (erişim: 15.12.2019)

Bizim burada dikkat çekmek istediğimiz bir başka konu, Ulûmu'l-Kur'ân'ın küll/amm/üst kavram/bütün olarak kabul edilip kavram üzerine yapılan tariflerin bu kabullerle örtüşmemesidir. Çünkü Tefsir Usûlü kavramını tarif ederken bazı müellifler onu cüz/fer'/hâs/parça/bölüm kabul etmekte ve tarifini 'Kur'ân yorumunda takip edilecek yöntem ve prensipler' olarak yapmaktadırlar.⁵⁴⁶ Ancak şu unutulmamalıdır ki tefsir faaliyetine giren kişi için Kur'ân yorumunda takip edilecek metot/yöntem ve prensiplerden önce, bu yöntem için gerekli olan bilgi birikiminin elde edilmesi gerekmektedir. Bu da Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir bilgisiyle olur. Dolayısıyla Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir'e dair ilmî birikimini elde etmeden usûlî bir bakış açısıyla Kur'ân'ı yorumlamaya çalışmak uygun bir tavır değildir. Bu sebeple biz Tefsir Usûlü kavramını üst kavram (küll/âmm/asl) olarak, Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir kavramlarını ise alt kavram (cüz/hâs/fer') olarak kabul ediyoruz. Çünkü Kur'ân yorumunda usûlî yöntem takip edilecekse - ki biz buna Tefsir Usûlü diyoruz - öncelikle bilinmesi gereken ilimler öğrenilmeli; yöntem ise bunun üzerine belirlenmelidir.

Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'ân kavramları arasındaki anlam ve içerik farkını ortaya koymaya çalışan ilim adamları Kavâidü't-Tefsir'i dikkate almadan yaptıkları tariflerde bazı anlam karmaşasına sebep olmaktadır. Ulûmu'l-Kur'ân'ın; Kur'ân ve Tefsir ile ilgili tüm ilim dallarını kapsadığını ifade eden Salih Gedük, Tefsir Usûlü'nün tarifini ise 'izâh, kâide ve kurallar bütünü' şeklinde yapmaktadır.⁵⁴⁷ Ancak burada şu ayrımı yapmamız gerekmektedir: Arap dili üzerindeki mantık merkezli kural ve kâideleri Kavâidü't-Tefsir olarak kabul etmekteyiz. Zira bu kurallar her ne kadar usûlî bir yaklaşımı ortaya koyarken kullanılan öğeler olsa da Kavâidü't-Tefsir'in konusudur.

Ülkemizde Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'ân kavramları arasındaki farkı ortaya koyan en kapsamlı çalışma, Ali Turgut'a ait olan *Tefsir Usûlü ve Kaynakları* adlı eserdir. Turgut, bu iki kavram arasındaki farkı, kavramların ortaya çıktığı tarihleri de göz önünde bulundurarak yedi maddede özetlemiş ancak yaptığı bu tasnifle kavramlar

⁵⁴⁶ Ömer Çelik, "Hicrî V-XI Asırlarda Kur'ân İlimleri", s.51-52; Erdoğan Baş, 'Kur'ân İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi (I-VI Asır)', s.23-24

⁵⁴⁷ Salih Gedük, 'Ulûmu'l-Kur'ân, Usûlü't-Tefsir Kavramları ve Tefsirde Usûlün İmkânı Meselesi', *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2015, sayı39, s.212-213.

arasındaki anlam ve kullanım farklarını daha da anlaşılmaz hale getirmiştir. Tefsir Usûlü'nün karşılığı olarak (konulu Kur'ân ilimlerini hariç) kapsamlı ve müstakil bir biçimde ortaya konulmuş Ulûmu'l-Kur'ân çalışmalarını gösteren Turgut, günümüzde bu iki kavramın ortak karşılığı olarak 'Tefsir Metodolojisi' kavramını öne sürmektedir.⁵⁴⁸

Yukarıda saydığımız kavramlar arası anlam karışıklığından ve içerik tedâhülünden oluşan problemler dolayısıyla ıstılâhî anlam gelişimini tamamlayamamış olan Tefsir Usûlü'ne yönelik yapılan eleştirileri de kabul etmemiz mümkün değildir. Bununla birlikte Ulûmu'l-Kur'ân kavramının Tefsir Usûlü ilminin epistemolojik yönünü; Kavâidü't-Tefsir kavramının ise bu ilmin metodolojik yönünü ifade ettiğini düşünüyoruz.

Epistemolojide bir bilginin kabulüne dair hakikatler; olgusal, aşkın ve pragmatik olmak üzere üç farklı kategoride ele alınmaktadır.⁵⁴⁹ Olgusal ve aşkın hakikat mutlak bir doğru olarak kabul edilirken pragmatik hakikat ise izâfidir. Buna göre Ulûmu'l-Kur'ân epistemolojik açıdan bilgilerin olgusal ve aşkın yönünü; Kur'ân'ın yorumu/tefsiri açısından pragmatik yönünü ifade eder. Buna örnek olarak Ulûmu'l-Kur'ân ve Tefsir Usûlü başlığıyla yazılan eserlerde işlenen İhtilâfü'l-Müfessirîn konusunu gösterebiliriz. İhtilâfü'l-Müfessirîn, müfessirlerin âyetlerin yorumlarında ulaştıkları farklı sonuçları bizlere ihtilaf bağlamında sunmaktadır. Ancak unutulmamalıdır ki bunun temelinde müfessirlerin başlangıçta ön kabulü olan olgusal ve aşkın bilgilerin (Ulûmu'l-Kur'ân) içinden ulaştıkları farklı yorumlar, pragmatik bilgi olarak subjektif bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu da bizlere Kur'ân'ın anlam genişliğini, her döneme ve her bireye ayrı ayrı hitap ettiğini göstermektedir.

Bununla birlikte bu alanda yapılmış akademik çalışmaları incelediğimizde hemen hemen hepsinin bir isim ya da eser bazında 'Tefsir Usûlü Açısından İncelenmesi' başlığıyla ele alındığını görmekteyiz. Bu konuda yapılan her bir çalışma; başındaki problemin tespiti ve sonucunun farklılığı sebebiyle alanında tekrar etmemektedir. Bu sebeple usûlî bakış açısı ile müelliflerin eserlerinde ulaştıkları

⁵⁴⁸ Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, s.5.

⁵⁴⁹ Hakikatlerin tasnifi için bkz: Alparslan Açıkgöç, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul: İnsan, 2016, s.121-129.

yorumların öznelliği, onların keyfî bir yorumla eser telif ettikleri anlamına gelmemektedir.

Bizim burada savunduğumuz; Tefsir Usûlü'nün salt öznel/subjektif bir yapıda bulunduğu ve Kur'ân tefsirinde delilsiz ve bilgisiz bir şekilde yorum yapmaya yol açtığı değil Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir altyapısıyla desteklenmiş bir bireyin metne, lafzın müsaadesi oranında sübjektifliğini yansıtabilmesidir. Bu da genellikle Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir özelinde sunulan bilgilerin içerisinde belli tercihlerle ortaya çıkmaktadır. Nesh meselesini buna delil olarak gösterebiliriz. Nesh'in varlığı ya da yokluğu Ulûmu'l-Kur'ân'a dair konular içerisinde tartışılmış ve sonucu neredeyse ittifakı mümkün olmayan bir hal almıştır. İşte bu noktada ittifakın olmayışı ve Tefsir Usûlü'nün mutlak yargıya ulaştırmaması nedeniyle Tefsir Usûlü'nün olmadığını iddia etmek, aklın ve insan olgusunun varlığını inkâr etmektir.

Sonuç olarak şunu diyebiliriz: Ulûmu'l-Kur'ân müfessire, Kur'ân'ı yorumlama faaliyetine girişmeden önce ön bilgiler sunar. Müfessir, bu bilgiler içerisinden tercihlerde bulunur ve Kavâidü't-Tefsir eşliğinde Kur'ân'ı yorumlama faaliyetine girer. Lafzın delâletine dair anlam aralığını yakalamaya çalışan müfessir, bir yoruma/tefsire ulaşır. Bu durum, kısmen öznel olmakla birlikte Tefsir Usûlü'nün kendisidir. Diğer bir ifadeyle Tefsir Usûlü; *'Ulûmu'l-Kur'ân'ın sunduğu ön bilgilerle Kavâidü't-Tefsir rehberliğinde Kur'ân'ı yorumlama yöntemi/metodudur.'* Ayrıca müfessirin; Kur'ân metnine yaklaşırken, kendisine sunulan bilgilerden tercihte bulunması ve lafzın delâletine dair anlam aralığını yakalaması için kâideleri metne uygulama biçimi de müfessirin usûlünü ortaya koymaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

MUHÂSİBÎ, KÂFİYECİ VE SUBHÎ SÂLİH'İN ESERLERİNİN TAHLÎLİ

Muhâsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih'in eserleriyle ilgili bu bölümde; müelliflerin eserlerinde işledikleri konuları, bu konular çerçevesinde savundukları veya reddettikleri görüşleri ele alacağız. Bunu yaparken her bir müellifin eserinde takip ettiği konu akışını dikkate alacağız. Bu sebeple eserlerin tahlili altında yaptığımız konu başlıklandırmaları ve konuların sıralanışı eserlerin müelliflerinin tasarrufudur.

Müelliflerin eserlerinde savundukları veya reddettikleri görüşlerin değerlendirmesini ise bir sonraki bölümde, eserlerin mukâyesesi eşliğinde gerçekleştireceğiz.

1. EL-AKL VE FEHMÜ'L-KUR'ÂN

Muhâsibî eseri *Fehmû'l-Kur'ân*'ı yedi bölüm halinde ve her bir bölüme müstakil başlık koyarak kaleme almıştır. Müellifin eserinde bölüm başlığı olarak koyduğu konular belli bir sıraya göre düzenlenmiştir. Biz müellifin eserdeki konu sıralamasına uymakla birlikte sadece Nesh konusunda farklı bir yaklaşım sergiledik.

Müellif eserinin dördüncü bölümünde Nesh'in caiz olmadığı yerleri açıklamış ve beşinci bölümde de Mu'tezîle'ye reddiyelerini sunmuştur. Altıncı bölümde Nesh konusunda tekrar dönüş yapan müellif, bu kez hükümlerde neshin durumunu ele almıştır. Müellifin, konunun akışına göre kendi içinde bağ kurması sebebiyle böyle yaptığını görmekteyiz. Ancak biz Nesh konusunda dağınıklık olmaması için bu konuyu tek başlık altında incelemeyi uygun gördük. İki Nesh başlığının arasında yer alan Mu'tezîle'ye reddiyelerini sunduğu bölümü ise Nesh konusundan sonra ele

alacağız. Ayrıca Kur'ân'ın Anlatım Üslûbu konusunu müellifin eserin sonunda zikretmesi ve konu akışına uygun olmaması sebebiyle bu konuyu da -konu yakınlığı sebebiyle- Kur'ân'ın Anlaşılması başlığından sonra ele alacağız.

1.1. Muhâsibî'ye Göre Aklın Mâhiyeti ve Kur'ân'ı Anlamadaki Rolü

Muhâsibî, eserlerinde aklın mahiyeti ve fonksiyonuna dair açıklamalara yer vermiştir. Onun kaleme aldığı *el-Akl* adlı eser, aklın izâhına yönelik yazılmış müstakil bir çalışmadır. Ayrıca Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*'da da akla ve onun kullanım şekline dair izâhatta bulunmuştur.

Muhâsibî'nin akla bu kadar önem vermesinin sebebi; döneminde yaşanan ilmî tartışmalar ve bunun neticesinde ortaya çıkan dinî, siyasî ve sosyolojik problemlerdir. Çünkü ona göre akıl, herkes tarafından bir şekilde kullanılmakla birlikte bazen kişiyi doğru sonuca ulaştırmamaktadır. Bu sebeple Muhâsibî, aklın ne olduğunu açıklamaya çalışmış ve akli, kullanım şekline göre sınıflandırmıştır.

Muhâsibî, 'Akıl nedir?' sorusuna eserinde, aklın fonksiyonlarından yola çıkarak üç şekilde cevap vermektedir. Bu sebeple ona göre akıl;

1- Garîze'dir⁵⁵⁰: Allah'ın kullarında, imtihan için yaratmış olduğu bir özelliktir. Bu özellik kişide doğuştan var olmakla birlikte zamanla gelişir.⁵⁵¹

2- Fehm'dir: Kişinin din ve dünya ile ilgili olarak işittiklerini anlaması ve duyu organları ile algıladıklarını idrâk etmesidir.⁵⁵²

3- Basîret ve mârifet'tir: Kişinin dünya ve ahirette kendisine faydalı ve zararlı olacak şeylerin iç yüzünü anlamasıdır.⁵⁵³

Muhâsibî, aklın tarifini üç madde ile özetledikten sonra akıllarını kullanım şekillerine göre insanları, dört grupta inceler:

⁵⁵⁰ Garîze sözlükte 'huy, mizaç, temâyül, eğilim, içgüdü' gibi anlamlara gelmektedir. Bkz: Serdar Mutçalı, *Arapça – Türkçe Sözlük*, İstanbul: Dağarcık, 2012, s.665.

⁵⁵¹ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.204-205.

⁵⁵² Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.208; Muhâsibî, aklın fehm olduğunu âyetlerden (Bakara, 2/26,75,144,146) deliller getirerek açıklar ve fehmin akılda meydana gelmesinden dolayı bu şekilde isimlendirdiğini dile getirir.

⁵⁵³ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.210.

1- Vahyi aklettikten sonra dünyaya olan sevgileri sebebiyle inatla inkâr eden Yahudiler.

2- Kendi görüşlerinde aşırıya giden ve bu sebeple kibirlenen kimseler. Bu kişiler kendilerini hak üzere zannetseler de dalâlet içindedirler.

3- Allah'ın azametini, va'd ve va'idini anlayan ve O'na huşu içinde bağlanan kimseler.

4- Allah'ın kudretini, eşsizliğini akledip O'na sarılmanın hidâyete; O'ndan uzaklaşmanın ise azaba götürdüğünü anlayan kimseler.⁵⁵⁴

Müellif, bunlardan ilk ikisini aklın kullanmalarındaki hataları sebebiyle eleştirirken diğer ikisini ise destekler. Muhâsibî, aklın mahiyeti ve kullanım şekline dair bu tasnifi yapmakla beraber aklın insan hayatı üzerindeki etkisini de düşünmektedir. Ona göre akıl, yalnızca anlama ve idrâk etme işlevlerinde bulunmaz; aynı zamanda insan hayatına doğrudan etki eder. Bu yüzden Muhâsibî, yaşama dönük yönün ilk aşaması olarak aklı, doğruya ulaşmada sorgulama mekanizması olarak kabul etmiştir.

Muhâsibî, bir Müslümanın hakîki İslâm anlayışına kendisini sorgulayarak ulaşabileceğine inanmaktadır. Bu sorgulama; aklî delillendirme yöntemi ve bunlardan yaptığı çıkarımlarla doğruya ulaşma çabası şeklindedir. Bu sebeple o, içinde aklî muhâkemenin bulunmadığı dindarlık anlayışını, Kur'ân'ın mesajına aykırı görmektedir. Çünkü ona göre aklın devredışı bırakılması, Kur'ân'ın hidâyet kaynağı olarak gönderilmesine aykırı bir durumdur.⁵⁵⁵ Dolayısıyla Kur'ân'ı doğru bir şekilde anlamak, Kur'ân anlayışını sahih akla dayandırmakla gerçekleşir.⁵⁵⁶

Muhâsibî insanları, mümkün olduğu ölçüde Kur'ân'ı bireysel olarak anlamaya da teşvik etmektedir.⁵⁵⁷ Ancak anlamamanın yüzeysel bir biçimde gerçekleştiği durumlarda ortaya çıkan ve insanları yanlış sevk edebilecek gereksiz fikir ve yorumların, tefsir kitaplarına dâhil edilmemesi gerektiğini savunmaktadır.

⁵⁵⁴ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.215-217.

⁵⁵⁵ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.268.

⁵⁵⁶ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.207.

⁵⁵⁷ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.287-289.

Muhâsibî aklı, imanın hakikî boyuta taşınması için gerekli görmekle birlikte dinî ve ahlâkî alanlarda karar verme mercii olarak da kabul etmektedir. Çünkü ona göre Kur'ân'a muhatap olan birey, Kur'ân'ın ne kastettiğini düşünmeli ve ulaştığı sonucu hayata geçirmelidir.

Takvaya verdiği değerle öne çıkan Muhâsibî, zühd hayatına odaklanıp aklı görmezden gelmenin dinî ve Kur'ân'ı doğru anlamada yetersiz kılacağına işaret etmektedir. Ayrıca sadece ibadetlere odaklanmanın ise insanı yüzeysel ve ruhsuz bir din anlayışına sahip kılacağına inanmaktadır. Bu sebeple Muhâsibî; akıl ve kalbin Kur'ân'ı anlama ve yorumlama noktasında beraber çalışması gerektiğini dile getirmektedir.⁵⁵⁸

Muhâsibî Kur'ân'da yer alan müteşâbih âyetleri, keşfedilmesi gereken ebedî birer hazine olarak görmektedir. Çünkü müteşâbih âyetler, farklı kaynak ve delillerle farklı anlamlara hamledilirken muhkem âyetler ise kolayca tespit edilebilecek tek bir manaya sahiptir.⁵⁵⁹ Ancak Muhâsibî, akıl ve kalp hazır olduğu takdirde murâd-ı ilâhînin müteşâbih âyetlerde dahi doğru bir şekilde tespit edilebileceğine inanmaktadır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Muhâsibî aklı, Kur'ân'ı anlamada ve anlaşılan mânâları hayata tatbik etmede ana unsur olarak görmektedir. O, dünya ve ahiret dengesinin merkezine aklı koymuş ve kişinin zararlı ve faydalı olanı akılla ayırt ederek mutlak mutluluğa erişebileceği görüşünü savunmuştur. Bunun da ancak Allah'ın kitabındaki âyetleri tezekkür, tefekkür, araştırma ve son olarak da tedebbür aşamalarıyla elde edilebileceğini dile getirmiştir.⁵⁶⁰ Dolayısıyla ona göre Kur'ân'ı doğru anlamak için sahih akıl şarttır ve bu akılla ulaşılan anlam içselleştirilerek hayata aktarılmalıdır.

1.2. Kur'ân'ın Faziletleri

Tefsir Usûlü veya Kur'ân İlimleri başlığı ile kaleme alınan eserlerde bu başlık altında genellikle Kur'ân-ı Kerîm'in üstünlükleri; onu öğrenen, öğreten, okuyan,

⁵⁵⁸ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.204.

⁵⁵⁹ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.325-331.

⁵⁶⁰ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.268.

dinleyen ve ezberleyip hükümlerine göre amel edenlerin kazanacağı sevapların anlatıldığını görürüz. Muhâsibî de eserinde yer verdiği bu konuyu aynı bakış açısıyla kaleme almakla birlikte konu dışı bazı fikir ve düşüncelerini dile getirmektedir.

Muhâsibî, Kur'ân-ı Kerîm'in üstünlüklerini âyetler ışığında ele alırken kendi hocaları ve önceki dönem âlimlerinin görüşlerine yer vermektedir. Kur'ân'ın tahrif edilemeyeceğini ve korunmuşluğunu bu başlık altında dile getirmektedir.⁵⁶¹ Ancak bizim burada dikkatimizi çeken husus, Muhâsibî'nin bazen konuyu farklı bir üsluba kaydırmasıdır. Bu bağlamda Kur'ân'ın mevsûkiyetine hâlel getirilemeyeceğini ifade ettikten sonra Kur'ân'a uyanların sapıklıktan kurtulacağını ve Hakk'a yöneleceğini ifade ettiği kısımda tebliğ dilini kullanmaktadır. Bununla birlikte âyetleri sadece ezberlemenin yeterli olmadığını, Kur'ân'ın davranışlara ahlâkî olarak yansıması gerektiğini de ifade ederek akıl - idrâk - amel uyumuna vurgu yapmaktadır.⁵⁶²

Muhâsibî'nin akıl - idrâk - amel uyumuna yaptığı vurguda, Kur'ân'ı bir bütün olarak anlamının gerekliliği ortaya çıkmaktadır. O, Kur'ân manalarının bir bütün olarak anlaşılmasının, kişiyi yanlış çıkarımlara sevk edeceğini izâh etmektedir. Muhâsibî'ye göre üstün anlamlar sadece Kur'ân'da vardır ve yakînî bilgi de ancak onunla elde edilebilir. Bu sebeple her türlü ahlâkî anlam Kur'ân'la temellendirilebilir.⁵⁶³ Bu yaklaşımla Muhâsibî, Kur'ân'dan çıkarılacak bir mânânın tüm beşerî sözlerden üstün olacağını dile getirmektedir.

Muhâsibî'nin bu başlık altında değindiği bir diğer konu ise ahirette Kur'ân'ın şefâati meselesidir. Ona göre Kur'ân; Allah'a yaklaşan, Kur'ânî ölçülere göre hayat yaşayan kimselere kıyâmet günü şefâatçi olacaktır. Kur'ân'ı sadece okuyup ezberlemekle yetinen, onu kalbine sindirmeyen ve davranışlarına yansıtmayanlar ise bu şefâatten mahrum kalacaklardır.⁵⁶⁴

Muhâsibî'nin Kur'ân'ın fazîletleri konusunu ele alış şeklini işlediği birkaç hususla özetlemiş olsak da o, bu başlık altında farklı konulara değinmeye çalışmıştır. Bu başlık için örnek verecek olursak, ileride geniş bir şekilde ele alacağı Nesh konusu ile ilgili bazı meseleleri burada da zikretmiştir. Âyetlerden delil getirerek açıkladığı bu

⁵⁶¹ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.285-286.

⁵⁶² Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.275-276.

⁵⁶³ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.286-287.

⁵⁶⁴ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.272.

kısmı daha sonra bir kıssa ile daha geniş perspektifte ele almıştır. Konunun dağıldığı izlenimini veren bu anlatım üslubu, Muhâsibî'nin eserinin neredeyse her yerinde karşımıza çıkmaktadır.

1.3. Kur'ân Okuyanların Fazîletleri

Muhâsibî, önceki bölümde Kur'ân'ın fazîletlerini dile getirdikten sonra bu bölümde bazı âyetlere yer verip hadisleri de senediyle zikrederek Kur'ân okuyanların üstünlüklerini ortaya koymaya çalışır. Hadislerin açıklama kısımlarında bazı âlimlerin sözlerinden alıntılar yapan Muhâsibî, konuyu genellikle rivâyetlerin altında yaptığı kısa açıklamalarla ele alır.

Muhâsibî, Kur'ân okuyan kimsenin ahiretteki konumunun ne olacağına dair rivâyetleri zikrettikten sonra birçok yerde kendi görüşünü ifade etmektedir. Hz. Aişe kanalıyla bize gelen “*Kur'ân hâfızı olup onu okuyan kimse hayırlı ve aziz kılınmış meleklerle beraberdir. Hâfız olmayıp Kur'ân okuyan kimse ise okumalarını alışkanlık haline getirdiği takdirde onun için iki sevap vardır.*”⁵⁶⁵ hadisini naklettikten sonra Allah'ın, Kur'ân okuyan kimseyi cennetin en üst makamına yerleştireceğini ve kişinin cennetteki karşılığının Kur'ân'dan okuduğu ayetler kadar olduğunu söylemiştir.⁵⁶⁶ Açıklamasının ardından kendi düşüncesine Abdullah b. Amr'dan nakledilen ‘*Senin (ahiretteki) derecen, Kur'ân'dan okuduğun son âyet kadardır.*’⁵⁶⁷ rivâyetiyle delil getirmiştir.

Kur'ân okuyanların fazîletlerini birçok hadisten delil getiren Muhâsibî açıklamalarında, sahâbe ve tabiûn kavillerine de yer vermiştir. Devamında ise Kur'ân okumanın devamlı bir amel olması gerektiğini bir hadîs-i şerifle⁵⁶⁸ delillendirmiştir. Kur'ân'ı devamlı surette okumanın ve her okuma sonunda tekrar başlamanın kişiyi derin bir anlayış sahibi kılacağını ifade etmiştir.⁵⁶⁹

⁵⁶⁵ Tirmizî, ‘Fedâilu’l-Kur’ân’, 13.

⁵⁶⁶ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s.293.

⁵⁶⁷ Tirmizî, ‘Fedâilu’l-Kur’ân’, 18.

⁵⁶⁸ Tirmizî, ‘Kırâat’, 13; “Adamın biri Ey Allah'ın Rasûlü! Hangi amel Allah'a daha sevimlidir? diye sordu. Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdular: ‘Konaklayıp yoluna devam eden kişi yani Kur'ân'ı baştan sona devamlı okuyup Kur'ân aleminde yolculuk yapıp konaklayan ve tekrar yeni bir okumayla yoluna devam eden kişinin amelidir.’ Konaklayıp göçen ne demektir, diye sorulunca; Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Kur'ân'ı baştan sona okuyup tekrar başa dönmektir.”

⁵⁶⁹ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s.300.

Bireysel okumanın kişideki etkisini açıklamasının ardından konuyu mesûliyet bağlamında ele alan Muhâsibî, Allah'ın Kur'ân okuyan ve onu ezberleyen kimselere daha fazla sorumluluk yüklediğini dile getirir. Ona göre bu yükümlülük kişinin, Kur'ân'dan öğrendiklerini başkalarına öğretmesi şeklindedir. Muhâsibî, burada bir adım daha öteye giderek Âl-i İmrân Sûresi 79. âyetini⁵⁷⁰ delil getirerek Kur'ân'ı okuyan ve anlayan kimselerin âlim ve fakîh olmaları gerektiğini iddia eder. Böylece bireysel sorumluluğu üst seviyeye çıkarır.⁵⁷¹

Muhâsibî'nin bu bölümde içerik olarak işlediği konular, bu alanda yazılan diğer eserlerde bu genişlikte ele alınmamıştır. Onun burada ayrıntılı olarak işlediği konular, Kur'ân'ı anlamanın birey üzerinde bıraktığı etkiler bağlamında düşünülebilir. Çünkü o, - belki de - yaşadığı dönemin üzerinde oluşturduğu etki sebebiyle her zaman bir yol gösterme ve insanları doğruya sevk etme çabası içindedir.

1.4. Kur'ân'ın Anlaşılması

Muhâsibî, eserinin mukaddime ve birinci bölümünün ardından bu bölümü, önceki bölümlere tamamlayıcı nitelikte kaleme almıştır. Çünkü mukaddime ele aldığı akıl ve aklın Kur'ân'ı anlamaya olan etkisini, bir sonraki bölümde Kur'ân'ı anlamanın yaşama olan etkisi ile örmüştür. Bu bölüme geldiğinde ise Muhâsibî, murâd-ı ilâhînin en doğru şekilde nasıl anlaşılabilceğini izâh etmeye çalışmıştır.

Muhâsibî, ilâhî maksadın doğru anlaşılabilmesi için ilk olarak Allah'ı ve Kur'ân'ı sevmenin önemine değinmiştir. Çünkü ona göre bir sözün değeri, sözün sahibini sevdiğimiz ve ona verdiğimiz değer oranındadır. Babamızın, sevdiğimiz bir akrabamızın yahut örnek aldığımız bir âlimin sözünü onu sevdiğimiz oranda sever ve söylediklerine, ona duyduğumuz saygı oranında saygı duyarız. Onun sözlerini ona olan sevgimiz sebebiyle kendi aramızda tekrarlar ve ona duyduğumuz saygı gereği maksadını doğru anlamaya gayret ederiz. Muhâsibî, sevgi ile anlama arasında kurduğu bu ilişki sonrasında, Allah'ı ve Kur'ân'ı anlamanın O'na olan sevgi nispetinde

⁵⁷⁰ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ “Hiçbir insanın, Allah'ın kendisine Kitap, hikmet ve peygamberlik vermesinden sonra (kalkıp) insanlara: Allah'ı bırakıp bana kul olun! demesi mümkün değildir. Bilakis (şöyle demesi gerekir): Okutmakta ve öğretmekte olduğunuz Kitap uyarınca Rabbe hâlis kullar olunuz.”

⁵⁷¹ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.300.

olacağını dile getirir. Çünkü Kur’ân, Allah’ın sözüdür ve Kur’ân’ı sevmek Allah’ı sevmekle orantılıdır. Bu sebeple Muhâsibî bir kimsenin kalbinde bulunan Allah, Rasûl ve Kur’ân sevgisini birbirini tetikleyen unsurlar olarak kabul etmiştir.⁵⁷²

Bu açıklamalarının ardından Muhâsibî kişinin kendisini, Allah’ın karşısında muhabbet bağlamında nerede konumlandığını düşünmesini ister. Birkaç sahâbîden örnek verdikten sonra Abdullah b. Mes’ûd’un ‘Kim kendisinin Allah’ı ve Rasûlü’nü sevdiğini öğrenmek istiyorsa Kur’ân’ı sevip sevmediğine baksın. Eğer Kur’ân’ı seviyorsa şüphesiz Allah’ı ve Rasûlü’nü de seviyordur.’⁵⁷³ sözünü nakleder. Muhâsibî’ye göre böyle bir kimse, Kur’ân’ı okumaya ve anlamaya çalışırken içindeki muhabbet, onu doğru anlamaya yönlendirir. Bu o kimse için en faydalı ameldir.⁵⁷⁴

Muhâsibî, sevgi ve değer anlama ile ilişkisini açıkladıktan sonra ilmin üstünlüğü ve Allah’ın ilminin yüceliğine vurgu yapmıştır. Bütün ilimlerin Allah’ın ilminden zuhûr ettiğini, dünyevî hiçbir bilginin Allah’ın bilgisinin üstünde olmadığını söylemiş; ‘Her ilim sahibinin üzerinde bir bilen vardır’⁵⁷⁵ âyetiyle de görüşünü desteklemektedir.⁵⁷⁶

Muhâsibî, Kur’ân-insan ilişkisinin nasıl olması gerektiğini şu şekilde izâh etmektedir. Ona göre kişi, konuştuğu kimsenin bir kıymeti varsa onu anlamak için can kulağıyla dinler. Bu bir hikâye bile olsa anlatana olan sevgi ve değerden dolayı insan bu şekilde davranır. Uhrevî boyutta hiçbir faydası olmayan bir sözü bile sahibine olan muhabbetten dolayı kişi bu şekilde dinlerken insanı yoktan var eden, doğru yola ve mutluluğa ulaştıran, nimetlerini bolca ikram eden Allah’a kulak vermenin inanan kimsenin boynunun borcuolduğunu dile getirir.⁵⁷⁷

Farazî sorular sorarak konuyu genişletmeye devam eden Muhâsibî, bu kez de ‘Kur’ân’ın âyetlerini anlamak için ne yapabilirim’ sorusuna ‘‘Aklını kullanmalısın. Bu şekilde anlayabilir ve anladığını pekiştirebilirsin. ‘Şüphesiz Allah Kur’ân’da aklı olan

⁵⁷² Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s.302-303.

⁵⁷³ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, (Tahkik: Hamdi Abdülmecid), Kuveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, Tsz, c.9. s.142.

⁵⁷⁴ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s.303-304.

⁵⁷⁵ Yusuf Sûresi 12/76; قَبْدًا بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وَعَاءِ أَجْبِهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وَعَاءِ أَجْبِهِ كَذَلِكَ كُنَّا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ

⁵⁷⁶ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s. 305.

⁵⁷⁷ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s.307-309.

ve kulak verip dinleyenler için bir öğüt vardır⁵⁷⁸ âyetini duymadın mı?” diye cevap verir. Bu âyetteki ‘şehîd’ kelimesi için Mucâhid’in ‘Buradaki şehîd, kalbi ile şahit olandır’ sözünü de dinlemenin nasıl olması gerektiğine cevâben nakleder.⁵⁷⁹

Muhâsibi bundan sonraki kısımda konuyu soru - cevap şeklinde iyice irdeler ve sonuç olarak şu kanaate varır: Bir kimse Kur’ân’a, onu gönderene olan sevgisinden dolayı değer vermelidir. Sevgi ve verilen değer nispetinde kıymetli olan bu metin, ilmî olarak da en yüksek mertebede olması hasebiyle ayrı bir saygıyı hak eder. Mü’min, sevgi, değer ve saygı üçgeninde zirve olan Kur’ân’ı okuyacağı zaman tüm benliğiyle hazır olmalı ve onu doğru anlamayı engelleyecek her şeyden arınmalıdır. Bu şekilde devam eden anlama çabasını, iyi niyet ve sabırla pekiştirmesi gerekir. Bu sayede mü’min, Allah’ın kendisine ulaştırmak istediği mesajı doğru bir şekilde anlayabilecektir.

1.5. Kur’ân’ın Anlatım Üslûbu

Hicrî II. asırdan itibaren Arapça’nın grameri ve belâgatı üzerine kâidelerini tespit bağlamında çalışmalar yapıldığı bilinmektedir. Bu sebeple Muhâsibî’nin yaşadığı dönem de dâhil olmak üzere ilim ehli arasında nahvin ve belâgatın önemli bir yeri vardır. Özellikle Kur’ân ve Hadis merkezli hatta kapsam daha geniş tutulursa İslâmî ilimler için alet sayılan bu ilimlerin daha iyi anlaşılması adına Arapça’nın bilinmesi bir zarûret olmaktadır.

Muhâsibî de buradan hareketle Kur’ân’ın doğru anlaşılması için dilin önemine binaen eserinin son bölümüne ‘Kur’ân’ın Üslûpları Hakkında’ başlıklı bir bölüm eklemiş ve bu başlık altında; Takdîm Te’hîr, İzmâr (Gizleme), Zâid Harfler ile Fasl ve Vasl olmak üzere dört konuyu fazla ayrıntıya girmeden ele almıştır. Şimdi Muhâsibî’nin bu dört konuya nasıl yer verdiğini ayrı başlıklar altında inceleyelim:

1.5.1. Takdîm – Te’hîr

Muhâsibî, Kur’ân vahyedilmeden önce kelimelerin takdim ve te’hîrinin Araplar

⁵⁷⁸ Kâf Sûresi 50/37; إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ

⁵⁷⁹ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s.318.

arasında yaygın bir kullanım olduğunu dile getirmiştir. Bu dil özelliğini Cenâb-ı Allah'ın Kur'ân'da da kullandığını söyleyen müellif, konuyu aşağıdaki örneklerle açıklamaktadır:

*'Ad kavmi (Peygamberleri Hûd'u) yalanladı da azabım ve uyarılarım (tehdidim) nasılmış (gördüler).'*⁵⁸⁰ âyetinde Allah, 'azabım' kelimesini 'uyarılarım' kelimesinden önce kullanmıştır. Halbuki azaptan önce uyarının yapılması akla daha uygundur. Ayrıca *'Bununla birlikte hangi memleketi helak ettiysek muhakkak onu uyarıcı (peygamberleri) olmuştur.'*⁵⁸¹ âyetinde azaptan önce bir uyarıcı gönderdiğinin ifâde edilmesi, yorumumuzu destekler niteliktedir.⁵⁸²

Bir başka âyet-i kerîmede Allah, *'(Bu taksim) yapılacak vasiyet ve borçtan sonra, kimse zarara uğramaksızın (yapılacaktır).'*⁵⁸³ buyurmuştur. Bu âyette Allah, önce vasiyetin yerine getirilmesini istemiş sonra borcun ödenmesi gerektiğini belirtmiştir. Ancak Muhâsibî buradaki inceliği, Hz. Ali'den rivâyetle şu şekilde açıklamaktadır: *'Siz Kur'ân'ı okurken bu âyette vasiyeti borçtan önce okuyorsunuz. Halbuki Hz. Peygamber, vasiyetten önce borçları ödemiştir. Eğer Hz. Peygamber'in bu şekilde bir uygulaması olmasaydı Allah'ın öne aldığını kullarının da öne alması gerekirdi. Nitekim mü'minler 'Ey iman edenler! Rükû ve secde edin'*⁵⁸⁴ âyetini bu sıralamadaki sıralamadaki şekliyle uygulamaktadır.⁵⁸⁵

Muhâsibî, bu başlık altında daha birçok örnek sunmaktadır. Ancak biz burada verdiğimiz örneklerin yeterli olduğu kanaatiyle diğer bölüme geçmeyi uygun görüyoruz.

1.5.2. İzmâr (Gizleme)

Muhâsibî eserinde, bu konudan kısaca bahsetmiştir. Bu başlık altında o, Allah'ın bazı kelimeleri âyetler içerisinde kullanmaksızın kastettiğini söylemiştir. Arapça'da

⁵⁸⁰ Kamer Sûresi, 54/18; كَذَّبَتْ عَادٌ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرٍ

⁵⁸¹ Şuarâ Sûresi, 26/208; وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْنٍ إِلَّا لَهَا مُنْذُرُونَ

⁵⁸² Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.476.

⁵⁸³ Nisâ Sûresi, 4/12; ... مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ ...

⁵⁸⁴ Hacc Sûresi, 22/77; يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

⁵⁸⁵ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.477-478.

bir kullanım özelliği olarak karşımıza çıkan bu durumu Muhâsibî şu örneklerle açıklamıştır:

‘İnkârları sebebiyle kalplerine buzağı içirildi.’⁵⁸⁶ âyetinde Allah, ‘buzağı içirildi’ ifadesiyle onların kalplerine buzağı sevgisinin dolduğunu ifade etmektedir. Bir başka âyet-i kerîmede Cenâb-ı Hakk, ‘(İstersen) içinde bulunduğumuz şehre ve aralarında geldiğimiz kabileye de sor.’⁵⁸⁷ buyurmaktadır. Bu âyette de Allah, ‘şehre ve kabileye sor’ demekle şehrin halkına ve kâfilede bulunanlara sormasını kastetmektedir.⁵⁸⁸

1.5.3. Zâid Harfler

Muhâsibî zâid harfler başlığı altında ele aldığı bu konunun, Kur’ân’da gereksiz yere kullanılan harfler bağlamında anlaşılmaması gerektiğini dile getirmiştir. Kur’ân’da zâid harfler ile kastedilen mânâ, zâid olduğu kastedilen lafzın kullanıldığı yerde bir te’kîdin söz konusu olmasıdır. Muhâsibî birçok âyeti bu konuya örnek olarak sunmuştur.

Fâtihâ Sûresi’nde ‘غیر المغضوب عليهم ولا الضالين’⁵⁸⁹ (gazaba uğramış olanların ve sapmışların yoluna değil) âyetinde geçen altı çizili ‘lâ’ harfî, Â’raf Sûresi’nde ‘وما وجدنا لأكثرهم من عهد’⁵⁹⁰ (onların çoğunun sözüne sadık olduğunu görmedik) âyetindeki ‘min’ harfî ceri, Mâide Sûresi’nde ‘وَإِنْ أُوْحِيتْ إِلَى الْوَارِثِينَ’⁵⁹¹ (Hani ben havârilere bildirmiştim) âyetinde geçen ‘iz’ kelimesi birer zâid harf olup mânâyı pekiştirmek ve muhatabın dikkatini çekmek için kullanılmıştır.⁵⁹²

1.5.4. Fasl – Vasl

Belâgatta Meânî ilminin konularından olan fasl; bir sözün, atıf edatı veya bağlaçlarla birbirine bağlamaksızın ayrı ayrı söylenmesini ifade etmektedir. Vasl ise

⁵⁸⁶ Bakara Sûresi, 2/93; وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ

⁵⁸⁷ Yusuf Sûresi, 12/82; وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ

⁵⁸⁸ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s.487-488.

⁵⁸⁹ Fatiha Sûresi, 1/7.

⁵⁹⁰ Â’raf Sûresi, 7/102.

⁵⁹¹ Mâide Sûresi, 5/111; وَإِنْ أُوْحِيتْ إِلَى الْوَارِثِينَ أَنْ آمِنُوا بِرِسُولِي قَالُوا أَمَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ

⁵⁹² Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s.488-492.

Fasl'ın zıddı olup bir sözün, atıf edatı veya bağlaçlarla birbirine bağlanarak söylenmesini ifade etmektedir.⁵⁹³

Arapça'da kastedilen mânânın tam olarak anlaşılabilmesi için fasl ve vasl özelliği kullanılmaktadır. Bir kelimenin anlamı tek başına net bir şekilde anlaşılamiyorsa ve başka kelimenin ona atfedilmesiyle anlam tamamlanacaksa sonraki kelimenin ilk kelimeye vasledilmesi gerekir. Aksi durumda ise fasl yapılır. Bu sebeple fasledilmesi gereken yerde durulmaması, vasledilmesi gereken yerde de fasl yapılmasının insan küfre düşüreceğini belirten Muhâsibî, Kur'ân'ı okuyanların vasl ve fasllara çok dikkat etmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁵⁹⁴

Bu konuda Muhâsibî şu örneği vermektedir: 'Bismillâhirrahmânirrahîm' derken besmelenin içindeki Allah'ın sıfatlarını 'Bismillâhirrahmânî ve'r-Rahîm' şeklinde araya atıf vâvı koyarak okumak caiz olmaz. Çünkü bu şekilde okunması atfedilen lafız ile ma'tûfun iki ayrı şey olduğu zannını oluşturur ki bu da caiz değildir.⁵⁹⁵

Yine Muhâsibî, Nahl Sûresi'ndeki yer alan '*Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona sadece "Ol" deriz. O da hemen oluverir.*'⁵⁹⁶ âyeti okunurken âyetin '*Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona*' kısmı okunarak durulmasını caiz görmez. Allah'ın ne dediğinin de anlaşılması için, âyetin diğer kısmıyla birleştirilerek okunması gerektiğini ifade eder.⁵⁹⁷

Muhâsibî konunun daha iyi anlaşılması için birçok örnek sunmaktadır. Muhâsibî dile olan hâkimiyetini ortaya koyduğu bu bölümde, dil bilgisini Kur'ân'ı anlamada bir araç olarak kullandığı ve bizzat buna yönlendirdiği görülmektedir. Ancak verdiğimiz örneklerin konunun anlaşılması için yeterli geldiği kanaatiyle konunun analizini burada sonlandırıyoruz.⁵⁹⁸

⁵⁹³ Ali el-Cârim-Mustafa Emin, *el-Belâgatü'l-Vâdiha*, Beyrut: Mektebetü Dâru'l-Fecr, 2014, s.427.

⁵⁹⁴ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.496-497.

⁵⁹⁵ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.497.

⁵⁹⁶ Nahl Sûresi, 16/40; إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

⁵⁹⁷ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.498.

⁵⁹⁸ Eserin muhakkiklerinden Kuvvetli, eseri tahkik ederken sondan bazı sayfaların eksik olduğunu dile getirmiş ve eksik sayfaların bu başlık altındaki diğer örnekler olduğu kanaatini taşıdığını söylemiştir. Eserin diğer muhakkiki Hâlid Ramazan ise, Kuvvetli'nin eksik olduğunu söylediği son iki sayfayı bulmuş ve eseri tamamlamıştır. Eserin son iki sayfası, Kuvvetli'nin tahmin ettiği gibi bu konuya ait

1.6. Muhkem ve Müteşâbih

Muhâsibî kişinin, Kur'ân'ı anlamak için bilmesi gereken bazı ilimler olduğunu dile getirerek konuya giriş yapar. Bu ilimlerin bilinmesini zorunlu gören Muhâsibî, bilinmediği takdirde Allah'ın razı olmadığı manalara yönelme riski ile karşı karşıya kalılabileceğini söyler. Bu doğrultuda, 'Allah'ın Kitâbı'nı anlamaya girişmeden önce bilmem gereken şeyler nelerdir?' sorusunu sorar. Sorduğu sorunun cevabında ise bilinmesi gereken ilimleri şu şekilde sıralar: Muhkem ve Müteşâbih, Nâsîh ve Mensûh, Âmm ve Hâs, Takdim ve Tehir, Vasl ve Fasl, Ğarîbu'l-Kur'ân, Siyâk ve Sibâk (Bağlam)⁵⁹⁹, Sünnet ve İcmâ.⁶⁰⁰

Muhâsibî eserinde Muhkem ve Müteşâbih kavramlarının tanımını hep nakiller üzerinden yapar. Muhkem ile ilgili kısmı çok kısa ele alan müellif, Müteşâbih'in⁶⁰¹ mahiyeti ile ilgili kısmı ise geniş tutar.

Muhâsibî, daha sonra Muhkem ve Müteşâbih'in bilinmesinin gerekliliğini şu rivâyet ile pekiştirir: Ali b. Ebî Talib, insanlara dini hikâyeler anlatan bir kıssacıya 'Sen nâsîh ve mensûh nedir bilir misin? diye sorar. Kıssacı da 'Hayır' diye cevap verir. Bunun üzerine Ali b. Ebî Talib 'Sen hem kendini helak ettin hem de milleti helak ettin' der ve oradan ayrılır. Muhâsibî Kâsım b. Sellâm'dan (ö. 224/838) aktardığı bu rivâyeti, Muhkem ve Müteşâbih'in de Nâsîh ve Mensûh gibi bilinmesi zorunlu ilimler olduğuna delil göstermiştir.⁶⁰²

Daha sonra İbn Abbas'tan gelen bir rivâyete dayanarak Kur'ân'ın dört vecih üzere vahyedildiğini söyleyen Muhâsibî, bu vecihleri maddeler halinde sunar:

1- Herkesin bilmesi gereken helal ve haramlar,

örnekleri içermektedir. Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.502; Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân ve Meânîhi*, s.262-263.

⁵⁹⁹ Muhâsibî, burada siyak ve sibak veya bağlam kelimelerini kullanmamaktadır. Âyetlerin bir kısmının, sûrenin devamındaki âyetler okunduktan sonra anlaşılacağını ve bunu bilmenin gerekliliğini ifade etmiştir. Biz burada ilmi terminolojiyi kullanarak 'Siyak ve Sibak (Bağlam)' demeyi uygun gördük. Bkz: Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.326.

⁶⁰⁰ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.325-326.

⁶⁰¹ Muhâsibî'nin eseri olan Fehmü'l-Kur'ân'ın iki muhakkiki vardır. İlk tahkik eden Hüseyin Kuvvetli, muhkemin tarif edildiği kısmın peşinden müteşâbihin tanımını koymamış. Ancak daha sonra eseri tekrar tahkik eden Halid Ramazan Osman Ahmed'in tahkikinde ise yer almıştır. Bkz: Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s. 326; Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân ve Meânîhi*, (Tahkik: Halid Ramazan Osman Ahmed) Riyad: Câmiatu'l-Meliki Suûd, 2015, s.112.

⁶⁰² Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.326.

2- Âlimlerin bildiği tefsir,

3- Anadili Arapça olanların anladığı Arapça,

4- Allah'tan başka kimsenin bilemediği ve ilim ehlinin de '*İman ettik, hepsi Allah katındadır*'⁶⁰³ dedikleri te'vile açık kısım.⁶⁰⁴

Muhâsibî, İbn Abbas'tan rivâyet ettiği dört vechin son maddesi üzerinde konuyu açar ve Âl-i İmrân Sûresi 7. âyeti zikreder. Bu âyetin konusu olan 'Müteşâbih'in mahiyeti' ve 'Rusûh Ehli' hakkında İbn Abbâs, Katâde, Ebû Ubeyde gibi âlimlerden nakillerde bulunur. Ancak Muhâsibî, ne müteşâbihin mahiyeti ne de rusûh ehlinin müteşâbihi bilip bilmemesi hakkında herhangi bir kanaat belirtmeden konuyu bitirir. Kanaatimizce Muhâsibî'nin konuyu bu şekilde bitirmesinin sebebi, son sözü okuyucuya bırakmak istemesi ya da konu hakkında söyleyecek son cümlesinin bulunmamasıdır.

1.7. Nesh

Muhâsibî Nesh konusunu, Tefsir Usûlü ile ilgili yazılmış eserlerdeki işleniş biçiminden farklı bir şekilde ele almıştır. Öncelikle Nesh'i açıkladığı bölümü ikiye ayıran müellif, Nesh'in caiz olmadığı yerleri dördüncü bölümde işledikten sonra beşinci bölümde 'Mu'tezîleye Reddiye' başlığı ile eleştirilerini sıralamıştır. Nesh'in caiz olduğu kısmı ise altıncı bölümde kaleme almıştır. Ancak biz burada konuyu onun tasnifine göre değil -konunun dağılmaması adına- önce Neshin caiz olmadığı ve olduğu yerleri sırasıyla, sonrasında ise 'Mu'tezîleye Reddiye' bağlamında işlediği Nesh konusunu ele alacağız.

1.7.1. Haberlerde Nesh

Muhâsibî, sözlük ve ıstılâhî anlamına dair hiçbir açıklama yapmadan konuya girmiş ve Nesh'in caiz olmadığı durumları genel olarak iki kısma ayırmıştır. Bunlar başlık olarak; Allah'ın sıfat ve isimleri ile Allah'ın olmuş ve olacaklar hakkında verdiği haberlerdir. Muhâsibî'nin bu konuyu eserinin baş kısmında almasının ve bu

⁶⁰³ Âl-i İmrân Sûresi, 2/7; ... يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ...

⁶⁰⁴ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.329.

başlıkları seçmesinin sebebi, yaşadığı dönemde Mu'tezîle-Şia ve Ehl-i Hadis arasındaki söylemin şiddet içeren bir boyut almasından kaynaklanmaktadır. Ancak dönemin siyasetini etkileyen bu kriz ortamında bile Muhâsibî, konuyu aşırılığa kaçmadan izâh etmeye çalışmıştır.

1.7.1.1. Allah'ın Sıfat ve İsimleri

Muhâsibî, bir kimsenin Allah'ın sıfat ve isimleri hakkında Nesh'in var olduğuna inanmasının dinden çıkmasına sebep olacağını dile getirir. Nitekim Cenâb-ı Hakk kendisini kâmil sıfatlarla vasıflandırmıştır. Bu sebeple Allah'ın sıfat ve isimleri hakkında Nesh'in var olduğuna inanmak; Allah'ın yüce sıfatlarını eksikliğe, güzelliğini ise çirkine, O'na olan övgüleri ise zemme dönüştürmektir. Bu ise muhal olup Allahu Teâlâ her türlü eksiklikten münezzehtir.⁶⁰⁵

1.7.1.2. Allah'ın Olmuş ve Olacaklar Hakkında Verdiği Haberler

Muhâsibî, Allah'ın verdiği haberler hakkında Nesh'in caiz olmadığını söyler. Ona göre; bu konuda Nesh'in varlığını kabul etmek, doğruluktan yalana bir dönüş olması nedeniyle Allah'ı yalancılıkla itham etmek demektir. Çünkü verdiği haberi düzeltme ihtiyacı hisseden kişi ya yalan haber vermiştir ya da zan içeren bir bilgi aktarmıştır. Bu sebeple kişinin verdiği haberi sonradan düzeltmesi, muhatapta ilk sözün yalan olduğu algısını oluşturacağından Allah'ın, vermiş olduğu haberlerin neshettiğini söylemek asla caiz değildir.⁶⁰⁶

Muhâsibî, konuya bu şekilde giriş yaptıktan sonra Allah'ın verdiği haberler hakkında neshi caiz gören Şia ve Râfîzîleri tekfir eder. Örnek olarak da şu durumu gösterir: Allah'ın, Hz. Adem ve diğer peygamberler hakkında bildirdiği haberlerde Nesh caiz değildir. Yine Cenâb-ı Hakk; insanlara gelecekte ahiret hayatı ile ilgili gerçekleşecek olayları bildirmiştir. Allah'ın hadiseleri kullarına önceden bildirip daha sonra bunlara aykırı haber vermesi söz konusu değildir. Çünkü böyle bir durumda ikinci haber ilk haberi yalanlamış olur ki; Allah için böyle bir şey mümkün değildir.⁶⁰⁷

⁶⁰⁵ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.332.

⁶⁰⁶ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.332-333.

⁶⁰⁷ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.333.

Muhâsibî, daha sonra ise haber ve bilgiyi Allah'ın bilmesi ile kullarının bilmesi arasında kıyas yapar. İnsanların bilgisinin tecrübeden kaynaklandığını, Allah'ın bilgisinin ise ezelde var olduğunu şu şekilde ifade eder: 'Bizim; daha önce yazılmış bir kitabı görmeden, okuma ve yazmayı bilmeden zan ile anlamlı bir eser ortaya koymamız mümkün değildir. Aslında bütün sanatlar böyledir. Hiç kimse görmediği ve niteliklerini bilmediği bir mesleği icra edemez.'⁶⁰⁸

Muhâsibî, devamında ise Allah'ın bilgisinin insanın bilgisinden farklı olduğunu âyetler ve aklî deliller ışığında anlatır. Allah'ın bilgisinin ezelde mükemmel olmasını O'nun yarattığı mahlûkâtın mükemmel olması ile delillendirir. İki bilgi türü arasındaki kıyasın sonucu olarak Muhâsibî, insanın bilgisinin tecrübe ile kazanıldığını ve bu bilgi edinme sürecinin taklitle devam ettiğini savunur. Allah'ın bilgisinin ise ezelde mükemmel olduğunu, Kur'ân âyetlerinin⁶⁰⁹ de bunu desteklediğini ifade eder.

1.7.1.3. Bedâ Anlayışı

Muhâsibî, Allah'ın sözünden dönmesini 'bedâ'⁶¹⁰ anlayışını doğuracağı gerekçesiyle reddeder. Muhâsibî'ye göre bedâ, işlerin akıbetini bilmemekten kaynaklanır. Bedâ anlayışında sonradan bilinen bir bilginin Allah'a izâfesi söz konusu olacağından bunu iddia etmek küfür sebebidir.⁶¹¹ Ayrıca bedânın kendisine nispet edildiği kimse, ileride vuku bulacaklar konusunda bilgi sahibi değildir. Dolayısıyla Allah hakkında bedâyı doğuracak hiçbir düşünce kabul edilemez.

Muhâsibî, bedâ anlayışının Allah'a izâfe edilemeyeceğini şu şekilde açıklar: 'Hayır ve şerre dair geçmişte olan ve gelecekte olacak olan ne varsa, Allah bunları ezeli ilmi ile bilir ve her şeyi bu ilimle vaktinde irâde eder'. Muhâsibî, bedânın ayrılmaz bir yönü olan irâdenin sonradan yaratıldığını veya ortaya çıktığını iddia eden

⁶⁰⁸ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.338.

⁶⁰⁹ İsrâ Sûresi, 17/55; En'âm Sûresi, 6/3; Haşr Sûresi, 59/12.

⁶¹⁰ Allah'a nispet edilen Bedâ anlayışı üç farklı şekilde anlaşılmaktadır: 1- Mevcut olmayan bir bilginin veya düşüncenin sonradan meydana gelmesi. (İlimde Bedâ) 2- Önceden vermiş olduğu kararın yanlışlığının ortaya çıkması. (İrâdede Bedâ) 3- Önceden vermiş olduğu bir emre aykırı olarak sonradan başka bir emir vermesi. (Emirde Bedâ). Bkz: Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Tahkik: Emir Ali Menhâ-Ali Hasan Faur), Beyrut: Dâru'l-Marife, 1998, s.171-172.

⁶¹¹ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.333.

Mu'tezîle ve bir kısım Ehl-i Sünnet âlimlerini eleştirir.⁶¹² Çünkü Allah'a izâfe edilen irâde daimîdir.

1.7.1.4. Nesh Konusunda Muhâsibî'nin Kelbî'ye Reddiyesi

Muhâsibî Allah'ın haberleri neshedebileceğini iddia eden Kelbî'nin⁶¹³ (ö. 146/763) görüşünü iki başlıkta reddetmiştir:

Kelbî ilk olarak, '*Siz ve Allah'ın dışında tapındığınız şeyler cehennem yakıtısınız*'⁶¹⁴ âyetinin, '*Tarafımızdan kendilerine güzel âkıbet takdir edilmiş olanlara gelince...*'⁶¹⁵ âyeti ile neshedildiğini iddia etmiştir. Bu durumda âyetler şu anlama gelmektedir: Allah; Hz. İsa, Hz. Üzeyr ve meleklerle ilk âyetle önce azap etmek istemiş ancak sonraki âyetle bunu neshetmiş ve üzerlerinden azabı kaldırmıştır. Bu iddiaya karşılık Muhâsibî; 'Ben; Allah'ın Üzeyr, melekler ve Mesih gibi kendi dostlarına azabı murâd etmiş olmasını düşünmekten yine O'na sığınırım. Allah'ın dışında tapınılan ilâhların azaba uğrayacağına ilişkin âyet nâzil olmadan önce Üzeyr, melekler ve Mesih'in Allah dostları olduğuna ilişkin haberler vahyedilmişti. Bu sebeple Cenâb-Hakk, ilk âyetle bildirdiği azap ile dostlukları daha önce bildirilmiş olanları değil onlar dışında Allah'tan başkasına ibadet edenleri murâd etmiştir. İçerik itibarıyla bu âyet âmm değil hâs bir mânâ ifade etmektedir.'⁶¹⁶ diyerek cevap vermiştir.

Kelbî diğer iddiasında, '*Melekler de Rablerini hamd ile tesbih ederler ve yerdekiler için mağfiret dilerler*'⁶¹⁷ âyetinin, '*O halde tevbe eden ve senin yolunda gidenleri bağışla*'⁶¹⁸ âyeti ile neshedildiğini dile getirmiştir. Muhâsibî bu iddiaya ise şu şekilde cevap verir: Eğer Kelbî'nin iddiası doğru olsaydı; '*Yerdekiler için de mağfiret diliyorlar*' ifadesinin, haber olması gerekirdi. Tövbe etsin veya etmesin meleklerin, yeryüzündeki herkes için mağfiret dilemiş olması ve ardından Allah'ın

⁶¹² Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.342.

⁶¹³ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, Tsz, c.3, s.308-309; Hayruddin Ziriklî, *el-A'lâm Kâmusu Terâcim li-Eşheri'r-ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikin*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002, c.6, s.133.

⁶¹⁴ Enbiyâ Sûresi, 21/98; إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ

⁶¹⁵ Enbiyâ Sûresi, 21/111; وَإِنْ أَدْرِي لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَكُمْ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ جِينِ

⁶¹⁶ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.356-357.

⁶¹⁷ Şûrâ Sûresi, 42/5; ... وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ ...

⁶¹⁸ Mü'min Sûresi, 40/7; ... فَأَغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ ...

verdiği bu haberden dönerek sadece tövbe edenler için mağfiret dilediklerini haber vermeleri icab ederdi. Fakat âyetler onun iddia ettiği gibi bir mânâ taşımamaktadır. Bu sebeple ilk âyette Allah; zâhirde âmm, hakikatte ise hâs içerikli bir haber vermiştir. Bu durumda meleklerin, yeryüzünde yaşayan herkesin bağışlanması için mağfiret dilediklerini murâd etmemiştir. Bunun aksine tövbe edenlerin bağışlanmaları için dua ettiklerini, tövbe etmeyenler için asla bağışlanma dilemediklerini haber vermiştir. Allah, ‘yeryüzündekiler için’ ifadesi ile ‘tövbe edenleri’ kastetmiş, diğer âyetle kimi kestettiğine açıklık getirmiştir. Çünkü Allah’ın, daha önce bağışlanmayacaklarını haber verdiği kâfirlerin affedilmeleri için meleklerin istiğfar etmelerine ilişkin haberi neshetmesi caiz değildir.⁶¹⁹

Muhâsibî, Kelbî ile haberlerde Nesh’in varlığına dair yaptığı tartışmanın ardından Nesh’in; emir ve nehiyler, hadler ve dünya ahkâmına dair cezalar konusunda olabileceğini dile getirir. Allah’ın, önceden bildirdiği habere muhalif bir bilgi verdiğini söylemek, Allah’a yalan isnat edilmesi anlamına geleceğini bir kez daha vurgulayan Muhâsibî, bunun Allah için muhal olduğunu savunur.⁶²⁰

1.7.1.5. Kur’ân’ın Mahlûk Olduğuna Dair Görüş

Muhâsibî, dalâlet ehli olarak nitelendirdiği Mu’tezîle ile Halku’l-Kur’ân konusunda tartışmaya girmiştir. Mu’tezîle’nin Kur’ân’ın mahlûk olduğu hakkındaki iddialarını iki başlık altında değerlendiren Muhâsibî, onların görüşlerini ileri sürdüğü delillerle çürütmeye çalışmıştır.

Mu’tezîle ilk iddiasında; Allah’ın bir sözünü başka bir sözü ile neshetmesini, neshedilen sözün mahlûk olduğuna delil saymıştır. Bununla birlikte sonradan gelen sözün, ilki gibi olması hasebiyle onun da mahlûk olduğunu iddia etmiştir. Yani Mu’tezîle’ye göre Nesh’in varlığı, Kur’ân’ın mahlûk olduğuna delildir.⁶²¹

Muhâsibî ilk olarak Mu’tezîle’yi, âyetlerin hakîki mânâlarına vâkıf olamamakla ithâm etmektedir. Daha sonra bir âyetin diğer bir âyet ile neshedilmesini, önceki emrin

⁶¹⁹ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s.358-359.

⁶²⁰ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s.359.

⁶²¹ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s.363.

yeni bir emirle değiştirilmesi anlamına geldiğini, sonuç itibarıyla her iki kelâmın Allah’a ait olduğunu ifade etmektedir. Burada Nesh’in varlığını kabul eden Muhâsibî, Allah’ın ilk sözünün boşa çıkması veya iptal olması anlamına gelmediğini de dile getirmektedir. Sonuç olarak Muhâsibî, Nesh’in bir cehalet veya bedâ neticesinde ortaya çıkan bir durum değil iki ayrı vacip amelin iki ayrı vakit için ezelde takdir edilmesi şeklinde açıklamaktadır.⁶²²

Mu’tezile ikinci iddiasında; ‘Biz bir âyetin hükmünü ortadan kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daha hayırlısını veya bir benzerini getiririz’⁶²³ âyetini delil olarak getirmektedir. Mu’tezile’ye göre bir kısmı bir kısmından daha hayırlı olan bir şey, mahlûktur. Çünkü eğer bir şey diğerinden daha hayırlı ise hayırlı olan üstün, diğeri ise noksan demektir. Misli ve benzeri olan şeylerin de mahlûk olduğunu iddia eden Mu’tezile, iki hükmün de mahlûk olduğunu savunur.⁶²⁴

Muhasibî, Mu’tezile’nin âyeti açıklamada yanlış te’vile düştüğünü dile getirmiştir. Âyette geçen ‘öncekinden daha iyisini getiririz’ kısmının ‘emredilenden daha iyisini getiririz’ anlamına geldiğini, ‘yeni bir tevhid getiririz’ anlamında olmadığını söylemiştir. Muhasibî’ye göre Allah, her iki emrinde de hayır olduğunu kastetmektedir. Muhâsibî bu açıklamasına şu örneği sunar: ‘Dirhemler maldan daha hayırlıdır’ cümlesinde, sadece dirhemlerin üstünlüğü ifade edilmemekte; malın da – dirhemlerden az olsa bile- değerli olduğu kastedilmektedir. Muhâsibî, Kur’ân’dan başka bir örnek vererek konunun daha iyi anlaşılmasına çalışmıştır.⁶²⁵

1.7.2. Hükümlerde Nesh

Muhâsibî, eserlerinin dördüncü bölümde Nesh konusunu ele alırken bu bölümde ise hükümler üzerinde Nesh’in nasıl gerçekleştiğini açıklamaya çalışmıştır. Müellif, konuyu genel hatlarıyla ele aldıktan sonra Nesh’in hikmetini açıklamaya çalışmış ve bunu yaparken âyetlerden deliller getirmiştir.

⁶²² Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s.364.

⁶²³ Bakara Sûresi, 2/106; مَا نُنْشِخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِبُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

⁶²⁴ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s.368.

⁶²⁵ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s.368-369.

Muhâsibî; Nesh'in emir ve yasaklar, hadler ve dünyaya ait cezalar konusunda olacağını savunur.⁶²⁶ Nesh'in, Allah'ın sonradan bir şey öğrenip ilk dediği sözden dönmesi (bedâ) olarak algılanmaması gerektiğini de bir kez daha vurgular.⁶²⁷ Sonuç olarak Muhâsibî bütün durum ve olayları ezelde bilen Allah için bedânın veya yalancılığın düşünülmesinin muhal olduğunu dile getirir.

Muhâsibî, Nesh'in varlığını ortaya koyup Allah katında bir eksiklik doğurmayacağını açıkladıktan sonra Mekkî-Medenî konusunun önemine vurgu yapar. Çünkü ona göre nesheden âyet ile neshedilen âyetin ayrımı en iyi bu şekilde bilinebilir. Konunun devamında Mekkî ve Medenî sûreler hususunda âlimlerin görüşlerini nakleden müellif, Bakara Sûresi 106. âyeti⁶²⁸ Nesh'in varlığına delil olarak sunmaktadır. O, bu âyetin '*Biz O'nun hattını sabit bırakır, hükmünü değiştiririz*' anlamında olduğunu savunur.⁶²⁹

Muhâsibî, Nesh'in umûmî ve husûsî olmak üzere çeşitleri olduğunu söyledikten sonra Nesh'i on beş madde halinde izâh etmeye çalışır:

1- Metni mensûh hükmü bâki olanlar: Muhâsibî bu kısımda recm âyeti⁶³⁰ olarak iddia edilen Hz. Ömer'in rivâyetini örnek verir. Ancak konunun devamında recmin sünnet ile sabit olduğuna vurgu yapar.⁶³¹

2- Hükmü mensûh metni bâki olanlar: Muhâsibî bu maddenin altında farklı konulardaki birçok âyeti sıralamış ve bunlardan hangi âyetin hangi âyeti neshettiğine dair bir açıklama yapmamıştır.⁶³²

⁶²⁶ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.394.

⁶²⁷ Muhâsibî bu durumu şu şekilde izâh eder: 'Bir kişi; hizmetçisinden belli bir zaman diliminde bir işi yapmasını, o işi bitirince ise ikinci bir işi yapmasını ister. Bu kişinin, hizmetçisine emirleri bu şekilde vermesi sebebiyle onun yalancılıkla itham edilmesi söz konusu değildir. Allah'ın bir âyeti daha sonra uygulamada neshetmesini bu şekildedir.' Bkz; Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.362.

⁶²⁸ 'Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir.'

⁶²⁹ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.398.

⁶³⁰ Recm âyeti dememizin sebebi kavramın, bu şekilde meşhur olmasıyla alakalıdır. Yoksa biz 'recm rivâyeti' denilmesini daha uygun buluyoruz. Rivâyet yerine âyet kavramının getirilmesi zaten metnin Kur'ân'dan olduğuna dair bir iddiayı da içinde barındırmaktadır.

⁶³¹ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.401.

⁶³² Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.403; Biz Muhâsibî'nin hangi âyetler arasında Nâsîh-Mensûh ilişkisi kurduğunu izâh etmeye çalışacağız. Muhâsibî'ye göre; 'Ey Peygamber! Mü'minleri savaşa teşvik et. Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa, iki yüze (kâfire) galip gelirler. Eğer sizden yüz

3- Metni de hükmü de mensûh olanlar: Muhâsibî, bu konuda birkaç örnek sunmuş ve Ubey b. Ka'b'tan dikkatimiz çeken şu rivayeti nakletmiştir: 'Ey Zerr! Ahzâb Sûresi'nin uzunluğu Bakara Sûresi kadardı.'⁶³³

4- Metni ve hükmü mensûh olup metni hâfizalarda kalanlar: Muhâsibî bu başlık altında Hz. Aişe'den rivâyet edilen emzirme ile ilgili hadisi⁶³⁴ örnek olarak zikretmiştir.⁶³⁵

5- Hükmü bir illetle bağlı olup illet ortadan kalkınca resmi ve hükmü kalkmış olanlar: Muhâsibî'nin bu kısımda söz ettiği 'resmin kalkması' ile ne kastettiğini tam olarak anlaşılamamaktadır. Eğer bununla âyetin hattını kastetmiş ise bu mümkün değildir. Çünkü Muhâsibî, bu maddenin altında sıraladığı âyetlerle bunu kendisi reddetmektedir. Bununla birlikte bunun bir tahkik hatası olması da muhtemeldir. Muhâsibî burada birçok âyeti örnek olarak zikretmiştir.⁶³⁶

6- Sünnetin Kur'an'la Nesh'i: Nesh'in bu çeşidi için Muhâsibî, Beytu'l-Makdis'e doğru kılınan namazın, Bakara Sûresi 144. âyetle⁶³⁷ neshedildiğini örnek olarak vermiştir.⁶³⁸ Ancak Muhâsibî burada şu açıklamayı yapmıştır: Âlimlerin bir

kişi olursa, kâfir olanlardan bin kişiye galip gelirler. Çünkü onlar anlamayan bir topluluktur.' (Enfal Sûresi, 8/65) âyeti 'Şimdi Allah, yükünüzü hafifletti; sizde zayıflık olduğunu bildi. O halde sizden sabırlı yüz kişi bulunursa, (onlardan) ikiyüz kişiye galip gelir. Ve eğer sizden bin kişi olursa, Allah'ın izniyle (onlardan) ikibin kişiye galip gelirler. Allah sabredenlerle beraberdir.' (Enfal Sûresi, 8/66) âyeti tarafından neshedilmiştir. Yine, eşleri vefat eden kadınların bir sene boyunca evlerinde kalabileceklerini ifade eden âyet (Bakara Sûresi, 2/240) boşanmış kadınların iddetini açıklayan âyet (Bakara Sûresi, 2/228) ile neshedilmiştir.

⁶³³ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, s.404.

⁶³⁴ Müslim, 'Radâ', 24; Hadisin metni şu şekildedir: 'Bilinen on emzirme ile evlenmenin haram olacağı (konusundaki rivâyet), Kur'an'dan nâzil olanlar arasındaydı. Sonra bu rivâyet bilinen beş emzirme ile (evlenmenin haram olduğunu bildiren) âyetle neshedildi.'

⁶³⁵ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, s.407.

⁶³⁶ Bu başlık altında en çok meşhur olan şu âyeti örnek verebiliriz: Ona göre; 'Ey iman edenler! Peygamber ile gizli bir şey konuşacağınız zaman bu konuşmanızdan önce bir sadaka veriniz. Bu sizin için daha hayırlı ve daha temizdir. Şâyet bir şey bulamazsanız, bilin ki Allah bağışlayandır, esirgeyendir.' (Mücadele Sûresi, 58/12) âyeti 'Gizli bir şey konuşmanızdan önce sadakalar vermekten çekindiniz mi? Bunu yapmadığınıza ve Allah da sizi affettiğine göre artık namazı kılın, zekâtı verin Allah'a ve Resûlüne itaat edin. Allah yaptıklarınızdan haberdardır.' (Mücadele Sûresi, 58/13) âyetiyle neshedilmiştir. Bkz: Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, s.412-413.

⁶³⁷ '(Ey Muhammed!) Biz senin yüzünün göğe doğru çevrilmekte olduğunu (yücelerden haber beklediğini) görüyoruz. İşte şimdi, seni memnun olacağın bir kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir. (Ey müslümanlar!) Siz de nerede olursanız olun, (namazda) yüzlerinizi o tarafa çevirin. Şüphesiz yok ki, ehl-i kitap, onun Rablerinden gelen gerçek olduğunu çok iyi bilirler. Allah onların yapmakta olduklarından habersiz değildir.'

⁶³⁸ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, s.413-414.

kısmı, ‘Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır’⁶³⁹ âyeti ile Beytu'l-Makdis'e doğru namaz kılmanın farz kılındığı söylemiştir. Âlimlerin bu görüşü konusunda her ne kadar icmâ olmasa da Beytu'l-Makdis'e doğru namaz kılmanın Hz. Peygamber'in emri olduğu konusunda ittifak vardır.⁶⁴⁰

7- İki âyetten birinin diğerini neshedip neshetmediği hakkında ihtilaf edilmesi sebebiyle uygulamada bu âyetlere cevâz ve ihtiyat ile yaklaşılması gerektiği: Muhâsibî ‘...ve iki kız kardeşi bir arada alarak evlenmek size haram kılındı’⁶⁴¹ âyetinin ‘ellerinize geçen cariyeler dışında evli kadınlarla da evlenmeniz haram kılındı’⁶⁴² âyeti ile neshedilip neshedilmediği konusunda âlimlerin ihtilaf ettiğini söylemiştir. O, Hz. Ali ve Hz. Osman'dan nakille ‘(Âyetlerin) biri helal diğeri haram kılındı’ dediklerini nakletse de ikinci âyetle amelin caiz olmakla birlikte ihtiyat üzere olması gerektiğini savunmuştur.⁶⁴³

8- İki âyetten birinin diğerini neshedip neshetmediği hakkında ihtilaf edilmesi ve ihtilafa düştükten sonra her iki âyetin hükmünün de geçerli olduğu konusunda ittifak edilmesi: Muhâsibî bu madde altında kadınların iddeti konusunu geniş bir şekilde ele almakta ve ‘Boşanmış kadınlar üç iddet müddeti beklerler’⁶⁴⁴ âyetinin ‘Ey iman edenler! Mü'min kadınları nikâhlayıp da, henüz zifâfa girmeden onları boşarsanız, onları sayacağınız bir iddet süresince bekletme hakkınız yoktur. O halde onları (bir bağışla) memnun edin ve onları güzel bir şekilde serbest bırakın.’⁶⁴⁵ âyetini neshettiğini Nesh'in bu nev'ine bir örnek olarak sunmuştur. Muhâsibî, âyetler arasındaki Nesh'in durumunu ifade eden âlimlerin görüşlerine yer verdikten sonra ilk âyetin zifâfa girilip âdet gören kadınlar hakkında, ikinci âyetin ise zifâfa girilmeden boşanan kadınlar hakkında olduğunu açıklamıştır.⁶⁴⁶

9- Sahâbenin iki âyet arasında Nesh'in varlığı konusunda ihtilaf etmeleri sebebiyle iki âyetin hükmünü de sabit kabul etmeleri; sonra gelen âlimlerin ise

⁶³⁹ Bakara Sûresi, 2/115; ... فَأَيْنَمَا تُولُوا فَجْهَ اللَّهِ ...

⁶⁴⁰ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.414.

⁶⁴¹ Nisa Sûresi, 4/23; ... وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ...

⁶⁴² Nisa Sûresi, 4/24; ... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ...

⁶⁴³ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.415-416.

⁶⁴⁴ Bakara Sûresi, 2/228; ... وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ...

⁶⁴⁵ Ahzâb Sûresi, 33/49; يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَنْعُوهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا

⁶⁴⁶ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.419-420.

sünnetin bu iki âyet arasında delil olarak kullanılmasıyla birinin diğerini neshettiği hakkında ittifak etmeleri: Muhâsibî bu başlık altında ‘Sizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına (evlenmeden) dört ay on gün beklerler...’⁶⁴⁷ âyeti ile ‘...Gebe olanların bekleme süresi ise, yüklerini bırakmaları (doğum yapmaları)dır...’⁶⁴⁸ âyetini örnek olarak vermektedir. İbn Mes’ûd, İbn Abbâs ve Zeyd’in bu iki âyet arasındaki neshin varlığını konusunda ihtilaf ettiklerini nakleden Muhâsibî, konunun daha sonra âlimler tarafından tetkik edildiğini ve bir sünneti delil getirerek ikinci âyetle birinci âyetin hükmünü kaldırdıklarını bildirmiştir.⁶⁴⁹

10- Âlimlerin, bir âyetin neshedildiği konusunda ittifak etmelerine rağmen nesheden âyetin hangi hükmü vacib kıldığı konusunda ihtilafa düşmeleri: Muhâsibî bu başlık altında; ‘İman edip de hicret etmeyenlere gelince, onlar hicret edinceye kadar size onların mirasından hiçbir pay yoktur.’⁶⁵⁰ ve ‘Allah’ın kitabına göre yakın akrabalar birbirlerine (vâris olmaya) daha uygundur.’⁶⁵¹ âyetlerini örnek olarak vermiş ve âlimlerin; birinci âyetin, ikinci âyet tarafından neshedilmiş olduğu üzerine ittifak ettiklerini söylemiştir. Konuyu çok karmaşık ve anlaşılamayacak derecede girift anlatan Muhâsibî, bu iki âyet hakkında Irak ve Medine âlimlerinin ise ihtilafa düştüklerini açıkladıktan sonra kendi görüşünü belirtmeden Katâde’nin görüşünü nakletmiştir. Konunun devamında âlimlerin ihtilaf ettiği kısım ise terekeyi (mirastan arta kalan mal) yakın akrabalarından hangisinin alacağı hakkındadır.

11- Sahâbenin iki âyet arasında Nesh’in varlığı konusunda ihtilafa düşmeleri, sonra gelen âlimlerin ise ilk âyetin de muhkem olduğu konusunda ittifak etmeleri: Muhâsibî ‘Zinâ eden erkek, zinâ eden veya müşrik olan bir kadından başkası ile evlenmez. Zinâ eden kadınla da ancak zinâ eden veya müşrik bir erkek evlenir. Bu, mü’minlere haram kılınmıştır.’⁶⁵² âyetinin ‘O, kullarının tevbesini kabul eden, kötülükleri bağışlayan ve yaptıklarınızı bilendir.’⁶⁵³ âyeti ile neshedildiğini zikretmiştir. Hz. Aişe ve İbn Mes’ûd’dan rivâyetlere de yer veren müellif, konunun

⁶⁴⁷ Bakara Sûresi, 2/234; ...وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مِنْكُمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَوْجَا بِتَرَبِّصٍ أَنْ يَبْلُغُوا أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا...

⁶⁴⁸ Talak Sûresi, 66/4; ...وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مِنْكُمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَوْجَا بِتَرَبِّصٍ أَنْ يَبْلُغُوا أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا... وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مِنْكُمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَوْجَا بِتَرَبِّصٍ أَنْ يَبْلُغُوا أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا...

⁶⁴⁹ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur’ân*, s.423-424.

⁶⁵⁰ Enfâl Sûreis, 8/72; ...وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا...

⁶⁵¹ Enfâl Sûreis, 8/75; ...وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ...

⁶⁵² Nur Sûresi, 24/3; ...لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ وَالْمُشْرِكَةُ إِذَا نَكَحَهَا إِلَّا رَانَ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ...

⁶⁵³ Şûra Sûresi, 42/25; ...وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ...

devamında ilk âyetin tavsiye makamında ve hükmünün sabit olduğunu dile getirmiştir.⁶⁵⁴

12- Âlimlerin; başı ve sonu farklı olan bir âyetin, sonunun başını neshedip etmediği konusunda ihtilafa düşmeleri: Muhâsibî, bu başlık için ‘...*Sana gelirlerse, ister aralarında hüküm ver, ister onlardan yüz çevir...*’⁶⁵⁵ âyetini örnek olarak vermektedir. Bu âyet hakkında Iraklı âlimlerin Hz. Ali’den rivâyetle görüş bildirdiklerini nakletmektedir: Hz. Ali, Muhammed b. Ebu Bekr’e, Ehl-i Kitap’tan zinâ edenleri kendi dinlerine göre hüküm veren mahkemelere yönlendirmesini tavsiye etmiştir. Hz. Ali, bu konuda muhayyerliğin esas olduğunu düşünmüş ve onları kendisinin sorgulamayıp kendi dinlerine göre hüküm veren mahkemelere göndermesini emretmiştir. Âlimlerin bir kısmı, daha sonra nâzil olan ‘*Aralarında Allah’ın indirdikleri ile hükmet ve onların arzularına uyma*’⁶⁵⁶ âyetinin önceki âyeti neshettiğini iddia etmişlerdir.

13- Âlimlerin iki âyet arasında Nesh’in vuku bulduğu konusunda ittifak etmeleri: Muhâsibî bu konuda birçok âyet zikretmiştir. Ancak bizim dikkatimiz çeken husus bir âyetin birden fazla âyeti neshettiğini örnek olarak sunmasıdır. Örnek olarak; Â’raf Sûresi 7/199, Hicr Sûresi 15/66, Zuhur Sûresi 43/89, Târik Sûresi 86/17, Mâide Sûresi 5/57, Mü’minûn Sûresi 23/54, Câsiye Sûresi 45/14, Nisa Sûresi 4/80, En’âm Sûresi 6/17, Şûrâ Sûresi 42/6, Zümer Sûresi 39/41, Secde Sûresi 32/30 âyetlerinin tümünün Hacc Sûresi 22/39. âyetiyle neshedildiğini iddia etmiştir.⁶⁵⁷

14- Âlimlerin, âyetler arasında Nesh’in veya umûmdan husûsun istisnası olup olmadığı konusunda ihtilafa düşmeleri: Muhâsibî bu başlık altında önek olarak ‘*İffetli kadınlara zinâ isnat edip de, sonra dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun; ebediyen onların şahitliğini kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkmış kimselerdir. Ama bundan sonra tövbe edip düzelenler, bunun dışındadır. Allah çok bağışlayan ve merhamet edendir.*’⁶⁵⁸ âyetini vermiştir. Âlimler, fâsıklığın tövbeyle kalkacağı

⁶⁵⁴ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s.430-434.

⁶⁵⁵ Mâide Sûresi, 5/42; ... فَإِنْ جَاؤُكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ...

⁶⁵⁶ Mâide Sûresi, 5/49; ... وَأَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ...

⁶⁵⁷ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s.450.

⁶⁵⁸ Nur Sûresi, 24/4-5; وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٥﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

hususunda ittifak etmişlerdir. Bazı âlimler bu âyetin neshedildiğini bazıları ise Allah'ın bununla tövbe etmeyi kastettiğini söylemişlerdir.⁶⁵⁹

15- Vuku bulup bulmadığı konusunda ihtilaf edilen ve bazı âlimler (Ehl-i Nazar - Kelâmcılar) tarafından kabul edilmeyen Nesh: Muhâsibî bu madde altında, neshedildiği iddia edilen âyetlerin neshedilmediği ve bunların bir açıklaması olduğunu ifade etmiştir.⁶⁶⁰

Muhâsibî, Nesh konusunu on beş maddede özetlemeye çalışmıştır. Ancak dikkatli bir şekilde incelendiği takdirde bu on beş maddenin üç ya da dört başlıkla tasnif edilebileceği kanaatindeyiz. Hem tasnif hem de konunun genel olarak değerlendirme bölümünde konunun tekrar ele alınacağını söyleyerek mevzûyu burada kapatmayı uygun görüyoruz.

1.8. Ehl-i Sünnet'in Müdafaası ve Mu'tezile'ye Reddiye Bağlamında Nesh

Muhâsibî, Mu'tezile'ye yönelttiği en ciddi eleştiriyi eserinin bu bölümünde yapmaktadır. Diğer bölümlerde bazen Şia bazen de Râfızîlerle birlikte eleştirdiği Mu'tezile'yi bu bölümde tek başına ele almış; onların Ehl-i Sünnet'e olan eleştirilerini sıraladıktan sonra bu eleştirilere reddiyeler sunmuştur.

Burada ele alınan konuların neredeyse tamamı, kelâmî tartışmalar çerçevesinde değerlendirilen konulardandır. Ancak Muhâsibî bu konuların, Kur'an'ın doğru anlaşılması bağlamında önemli olduğunu; doğru anlama ulaşmak için bu bilgilerin de bilinmesi gerektiğini savunmaktadır. Biz de burada, önce Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet'e olan eleştirilerini maddeler halinde sıralayıp Muhâsibî'nin bu eleştirilere verdiği cevapları özetleyerek sunacağız.

⁶⁵⁹ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, s.466.

⁶⁶⁰ Kelbî'nin 'Siz ve Allah'ın dışında taptığınız şeyler cehennem yakıtıdır. Siz oraya gireceksiniz.' (Enbiyâ Sûresi, 21/98) âyetinin 'Tarafımızdan kendilerine güzel âkıbet takdir edilmiş olanlara gelince, işte bunlar cehennemden uzak tutulurlar.' (Enbiyâ Sûresi, 21/101) âyetiyle neshedildiğini söylemesine itiraz etmiş ve itirazını da şu şekilde açıklamıştır: İlk âyete göre Allah; meleklerle, Hz. İsa'ya ve dostlarına azap etmeyi istemiş sonra da bunlardan iki sınıfı neshetmiştir ki bu iddia iki nedenle zan ifade etmektedir: Birincisi, Allah bu âyetle asla kendi dostlarına azap etmeyi murâd etmemiştir. İkincisi ise ilk âyet nâzil olmadan önce Allah; Hz. İsa, Hz. Üzeyr ve meleklerin cennetlik olduğuna ilişkin haber vermiştir. Nitekim Allah'ın daha önce verdiği bir haberi yalanlaması mümkün değildir. Dolayısıyla Muhâsibî, itirazlarını 'haberlerin neshedilemeyeceği' üzerine kurmuştur.

1.8.1. Mu'tezîle'nin Ehl-i Sünnet'e Yönelik İddia ve Suçlamaları

1- Ehl-i Sünnet, Allah'ın haberleri konusunda Nesh'i caiz görmektedir: Allah, büyük günah işleyen kimseleri ahirette herhangi bir istisnaya tabi tutmadan azap edeceğini haber vermektedir. Ancak Ehl-i Sünnet âlimlerinin bir kısmı, Allah'ın büyük günah işleyenlerden bazılarını affedebileceğini; diğer kısmı ise hepsini affedebileceğini savunmuştur. Şâyet durum Ehl-i Sünnet'in dediği gibi olsaydı; Allah'ın, cezalandıracağını söylediği inkârcıları da bağışlaması gerekirdi. Çünkü buradaki durum, azabı hak eden iki grup için de aynıdır.⁶⁶¹

2- Ehl-i Sünnet, Allah'ın sıfatları konusunda Nesh'i caiz görmektedir: Onlar, Allah'ın gözle görülemeyeceği konusunda bir iddiada bulunarak Allah'ı methettiklerini zannedip Allah'ın ahirette görülebileceğini söyleyerek önceki görüşlerinden dönmüşler. Bu, Allah'ın sıfatları hakkında Nesh'i caiz görmek anlamına gelir. Çünkü Allah, herhangi bir istisnada bulunmaksızın gözlerin onu göremeyeceğini ifade etmiştir. Ehl-i Sünnet ise Allah'ın bu dünyada görülemeyeceğini iddia ederken ahirette görüleceğini dile getirerek kendi içinde bir teâruza düşmüştür.⁶⁶²

1.8.2. Muhâsibî'nin Mu'tezîle'ye Cevapları

Muhâsibî, Mu'tezîle'nin Ehl-i Sünnet'e yönelik eleştirilerini ortaya koyarken yaptığı kıyası bâtil kabul etmektedir. Çünkü ona göre her bir âyetin ayrı bir açıklaması vardır ve Mu'tezîle âlimleri bunu kavrayamamıştır. Onların, âyetlerin manalarını tam olarak kavrayamama sebebi olarak Muhâsibî, lafızlara aşırı bağlı kaldıklarını ve bazen âmm olarak gelen lafızların hâs mânâ içerdiğini bilmemelerinden kaynaklandığını dile getirmektedir.⁶⁶³

1.8.2.1. Allah'ın Haber Verdiği Va'di Hakkında

Muhâsibî'ye göre Mu'tezîle, Allah'ın ahirette azap edeceği gruplar hakkında bildirdiği âyetleri doğru anlamamış; bu sebeple yaptığı kıyasta hataya düşmüştür.

⁶⁶¹ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.370-371.

⁶⁶² Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.371.

⁶⁶³ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.372.

Allah, büyük günah işleyen ve kendisine şirk koşanlara azap edeceğini bildirmiştir.⁶⁶⁴ Ancak azap edeceğini bildirdiği bu grupların içinden dilediğini affedeceğini de müjdelemiştir.⁶⁶⁵ Bununla birlikte Mu'tezile, yapmış olduğu kıyasta Allah'a inananlarla ona şirk koşan kimseleri tek çatı altında değerlendirmiştir.⁶⁶⁶

Muhâsibî, konunun devamında Mu'tezile ile deliller üzerinden uzunca bir tartışmaya girer. Ancak biz, onun burada değindiğimiz cevaplarının yeterli olduğu kanaatiyle diğer reddiyelerine geçmek istiyoruz.

1.8.2.2. Büyük Günah İşleyen Kimsenin Durumu Hakkında

Muhâsibî, Mu'tezile'nin büyük günah işleyen kimsenin mü'min olmadığını iddia ettiklerini dile getirmektedir.⁶⁶⁷ Hâricîlerin de aynı görüşte olduğunu söyleyen Muhâsibî, bu iki gruba karşı tehdit içeren bir dil kullanmaktadır.⁶⁶⁸

Muhâsibî, Mu'tezile'nin küçük günah işleyen kimselerin bağışlanacağı, büyük günah işleyen ve Allah'a ortak koşan kimselerin ise azap edileceği konusunda Allah'a sorumluluk yüklediğini söylemekte ve onları, Kur'an'ı anlayamamakla itham etmektedir. Çünkü Muhâsibî'ye göre Mu'tezile bu düşünceleri ile korku ve ümidin, af ve şefâatin olmadığını da iddia etmektedir.⁶⁶⁹

1.8.2.3. Korku ve Ümit, Af ve Şefâat'in Durumu Hakkında

Muhâsibî, dünya hayatında mü'min bir kimsede olması gereken korku ve ümit, ahiret hayatında gerçekleşecek olan af ve şefâat konularının her birini ayrı ayrı ele alarak Mu'tezile'nin görüşlerine itiraz etmektedir. Muhâsibî'nin daha çok 'şöyle

⁶⁶⁴ Cinn Sûresi, 71/23; Şûra Sûresi, 42/45; Neml Sûresi, 27/90; Âl-i İmrân Sûresi, 3/57, 140.

⁶⁶⁵ Mâide Sûresi, 5/18; Âl-i İmrân, 3/129.

⁶⁶⁶ Mu'tezile burada Allah'ın, kendine iman eden kimselere tanıdığı 'günahından tövbe etme imkânı'nı görmezden gelmektedir. Halbuki Allah, 'Muhakkak ki ben; tövbe eden, inanan ve hayırlı iş yapan, sonra da doğru yolda giden kimseyi bağışlarım.' (Tâhâ Sûresi, 20/82) buyurmaktadır.

⁶⁶⁷ Halbuki Mu'tezile; büyük günah işleyen kimsenin ne kafir ne de mümin olduğunu, ikisi arasında bir yerde olduğunu iddia etmektedir. Bu sebeple Mu'tezile 'el-Menzil-ü beyne'l-Menziletayn' esasını benimsemiştir. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse* (Tahkik: Abdülkerim Osman), Kahire 1988, s.295 vd.

⁶⁶⁸ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, s. 384-385.

⁶⁶⁹ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, s.390-391.

dersen böyle derim' üslubuyla işlediği bu konuda kelâmî tartışmaların en ince ayrıntısına kadar inilmiştir.⁶⁷⁰

Mu'tezîle, ahirette affin ve Hz. Peygamber'in şefâatinin olmayacağını da savunmaktadır.⁶⁷¹ Muhâsibî, Mu'tezîle'nin şefâati inkâr etmesini Hz. Peygamber'den gelen haberleri kabul etmemesi ile ilişkilendirir. Ancak Muhâsibî, şefâatin keyfiyetini ve bu konuyu delillendirmede ilgili hadisleri zikretmez.⁶⁷²

2. ET-TEYSÎR FÎ KAVÂİDİ 'İLMÎ'T-Tefsîr

Kâfiyecî'ye ait olan *et-Teyisr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr* adlı kitap; müellifin, üzerinde en çok çalışma yapılan eseridir. Farklı dönemlerde üzerinde üç farklı tahkik çalışması yapılan bu eser; bir mukaddime, iki bölüm ve bir sonuç (Hâtime) kısmından oluşmaktadır.

Eserin konuları ele alış usûlü, mantıksal bir çerçevede gibi görünse⁶⁷³ de bazı bölümlerde karmaşık bir hal almaktadır. Ancak biz, eserin takdim ve analizini müellifin eserde işlediği konu sırasına göre ele alacağız. (Mukaddime, 1. Bölüm, 2. Bölüm ve Hâtime). Müellifin, konuları mantık örgüsü içinde sunduğu ancak başlıklandırma yapmadığı yerlerde ise ilgili konunun başlığını kendimiz koyacağız.

2.1. Mukaddime

Müellif eserine; Besmele, Allah'a hamdü senâ ve Hz. Peygamber'e salavât ile giriş yapmaktadır. Mukaddimesinde iki konuya değinen Kâfiyecî, bunları birer cümle ile açıklayarak geçmiştir. Ancak onun kısaca değindiği Tefsir İlminin Diğer İlimler Arasındaki Yeri ve Tefsir İlminin Tedvîni konusu, ilmî çerçevede çok geniş ele alınacak konulardandır. Biz de bu sebeple konuyu biraz daha açarak konuyu irdelemeye çalışacağız.

⁶⁷⁰ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.389-390.

⁶⁷¹ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.390-392.

⁶⁷² Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.391-393.

⁶⁷³ Mehmet Demirci, Kâfiyecî'nin eserini teknik olarak tez mantığı çerçevesinde kaleme alındığını iddia etmektedir. Bkz; Mehmet Demirci, 'Tefsir Usûlünün Felsefesi: et-Teyisr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr Örneği', *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, 2011, c.1, s.297.

2.1.1. Tefsir İlminin Diğer İlimler Arasındaki Yeri

Kâfiyecî, diğer ilimlerle mukâyesesini yaptıktan sonra Tefsir ilminin üstünlüğünü şu cümleyle ortaya koymaya çalışmıştır: ‘Tefsir ilminin diğer ilimler arasındaki konumu, göz için insan ve insan için göz mesâbesindedir’⁶⁷⁴

Tefsir dışındaki ilimleri insan vücuduna, Tefsiri ise göze benzeten Kâfiyecî; Tefsir ilminin diğer ilimler nazarında üstünlüğünü vurgularken, diğer ilimlerin de tefsir için önemini ortaya koymuştur. Konuyu, bir sonraki bölümde müfessirin bilmesi gereken ilimler bağlamında daha ayrıntılı inceleyerek izâh etmeye çalışmıştır.

2.1.2. Tefsir İlminin Tedvîni

Kâfiyecî Tefsir ilminin kendi dönemine kadar bir disiplin içerisinde tanzim ve tertibinin yapılmadığını dile getirmiş ve kendisinin bu ihtiyacı karşılamak adına Tefsir ilmini tedvin ettiğini iddia etmiştir. Ancak burada müellif, gerek kendi döneminden önce gerekse kendi döneminde Tefsir ilmine dair kaleme alınan eserlerin müdevven eserler olmadığını da ortaya koymaktadır. Bu sebeple biz, öncelikle Kâfiyecî’nin ‘tedvîn’ ile neyi kastettiğini tespit etmeye çalışacağız.

Konuyu daha iyi anlamak için Süyûtî’nin, hocası Kâfiyecî’nin ‘*Tefsir ilmini tedvin ettim*’ ifâdesini eleştirdiğini bilmemiz gerekir. Zîra Süyûtî, hocasının tedvinini ‘Kur’ân ilimlerinin bir kitap içerisinde toplanması’ olarak anlamaktadır. Bu sebeple o, hocasının Zerkeşî’ye ait *el-Burhân* ve Celaleddin Bulkînî’ye ait *Mevâku’l-Ulûm* adlı eserleri görmesi halinde bu iddiada bulunamayacağını dile getirir.⁶⁷⁵ Süyûtî’nin hocası Kâfiyecî’yi eleştirmesini normal karşılıyoruz. Zira o güne kadar yapılan tedvin tanımları ve girşilen tedvin faaliyetlerinin mâhiyeti onun bu kavramı bu şekilde anlamasına sebep olmuştur.

Süyûtî’nin tasavvurundaki ‘ilimlerin tedvin’i tarifini Tehânevî (ö. 1158/1746) ‘Müdevven ilimler; sarf, nahiv, mantık, hikmet vb. ilimler gibi bilgileri kitaplarda toplanmış ilimlerdir.’⁶⁷⁶ şeklinde yapmıştır. Tedvini Tefsir ilmi için düşündüğümüzde;

⁶⁷⁴ Kâfiyecî, *et-Tefsîr fî Kavâidi ‘İlmi’t-Tefsîr*, s.2.

⁶⁷⁵ Süyûtî, *Buğyetü’l-Vuât*, c.1, s.118; İbn ‘İmâd, *Şezerâtü’z-Zeheb*, c.9, s.489.

⁶⁷⁶ et-Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâtü’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, c.1, s.3.

rivâyet ve bilgilerin derlenerek sistematik anlamda bir kitap içinde toplanmasını anlayabiliriz. Kanaatimizce Süyûtî'nin anladığı tedvin anlayışı da budur.

Kâfiyeci'nin tedvinden kastı ise bir ilmin, ilim olma kriterleri açısından tedvin edilmesidir. Diğer bir ifadeyle ilim dallarının, ilim olabilmeleri için taşımaları gereken bazı şartlar vardır ki bunlar; Eczâu'l-Ulûm olarak adlandırılan Mevzû, Mebâdî ve Mesâil'dir. Yani ilimler; konular, ilkeler ve problemler olmak üzere üç başlığı bünyelerinde barındırdıkları takdirde ilim olabilirler.⁶⁷⁷ Kâfiyeci'nin bu tedvin anlayışını⁶⁷⁸ Teftazânî'nin eseri olan *Tehzîbu'l-Mantık ve'l-Kelâm*'dan aldığı aşikardır. Çünkü Kâfiyeci, Teftazânî'nin bu eserini şerh etmiş ve Eczâu'l-Ulûm konusunu eserinde ayrıntılı olarak işlemiştir.⁶⁷⁹

Kâfiyeci'nin tedvin kavramına bu anlamı yüklemesinde hocalarından Molla Fenârî'nin de etkisi büyüktür. Zîra hocasına göre tefsir; bir mârifet (bilgi) olması hasebiyle tedvin edilmemiştir.⁶⁸⁰ Kâfiyeci, eserinin herhangi bir yerinde hocasından böyle bir görüş nakletmemiştir. Ancak Kâfiyeci'nin konuyla ilgili kavram ve kâideleri tespit ederek Tefsir Usûlü'nü tesis etmeye çalışmasının altında hocasının bu iddiasının olması muhtemeldir. Belki de Kâfiyeci hocasına, eseri üzerinden reddiye sunmuştur.

Kâfiyeci, bu bakış açısıyla kaleme aldığı eserinin birinci bölümünde üzerine tefsir ilminin bina edileceği kavramları; ikinci bölümünde ise kendisinin ortaya koyduğu iki kâide ekseninde 'Kâide ve Meseleler' konusunu ele almıştır. Biz de müellifin konuyu işleme sırasına uygun olarak Tefsir ilminin Mevzû, Mebâdî ve Mesâil'ini ele almaya çalışacağız.

2.2. Kavramlar

Kâfiyeci, eserine giriş mâhiyetinde tefsir ve te'vil kavramlarını ele almıştır. Ancak müellif, eserinde konularla bağlantılı olarak bir çok kavramın açıklamasını

⁶⁷⁷ et-Teftâzânî, *Tehzîbu'l-Mantık ve'l-Kelâm*, s.14.

⁶⁷⁸ Tedvinin üç farklı tasnifi ve Kâfiyeci'nin tedvin anlayışının değerlendirmesi için bkz: Halil İbrahim Kaygısız, 'Kâfiyeci'nin et-Teysir'de Tefsiri Müdevven Bir İlim Olarak Yeniden Tesis Etme Çabası', *Osmanlı'da İlmi Tefsir* (Editör: M. Taha Boyalık – Harun Abacı), İstanbul: İsar Yayınları, 2019, s.593-603.

⁶⁷⁹ Kâfiyeci, *Şerhu Tehzîbi'l-Mantık*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, no:2592, s.91b-95b.

⁶⁸⁰ Molla Fenârî, *'Aynu'l-Âyân Tefsîru Sûrati'l-Fâtîha*, İstanbul, h.1326, s.4-5.

yapmış olsa da bu iki kavramın müstakil konu olarak ele almakta ve aralarındaki farka değinmektedir. Daha sonra te'vil konusunda hataya düşenleri dile getiren Kâfiyeci, bu iki kavram kadar olmasa da Kur'ân, İ'câz, Sûre ve Âyet kavramlarına da değinmektedir.

Biz, Kavramlar başlığının altında müellifin değindiği diğer konuları da ele almayı uygun gördük. Zira Kâfiyeci eserinde, konuyu bu akış ve içeriğe göre işlemiş olsa da başlıklandırmasını genellikle yapmamıştır.

2.2.1. Tefsîr Kavramı

Kâfiyeci'ye göre tefsir kelimesi 'keşfetmek, açığa çıkarmak' anlamlarına gelen 'f-s-r' kökünden türemiştir. Müellif, tefsir kavramının aynı zamanda 'kişinin ahlâkî durumunu ortaya çıkarmak' anlamına gelen 's-f-r' kökünden de türemiş olabileceğini söylemiştir.⁶⁸¹

Kâfiyeci, tefsir kelimesinin luğavî anlamını zikrettikten sonra örfî anlamını 'Kur'ân'ın mânâlarını açığa çıkarmak ve murâd-ı (ilâhîyi) açıklamaktır' şeklinde izâh etmiştir. Kâfiyeci, bu tanımda iki farklı hususa vurgu yapmıştır. Tarifteki 'mânâlarını açığa çıkarmak' ile lafızlardaki mânâyı öncelemiştir; 'murâd-ı ilâhînin beyânı' ile lafızlardan ziyâde bir kastı anlamayı hedeflemiştir. Yani Kâfiyeci, yapmış olduğu örfî tanımla anlamın, Allah'ın kastettiği mânâda olmasını istemiştir.

2.2.2. Te'vîl Kavramı

Kâfiyeci te'vîl kelimesinin de tef'îl babından geldiğini ve sözlükte 'dönmek' anlamında olduğunu söyledikten sonra 'Dinin temel ilimlerine uygun olması kaydıyla lafzı, muhtemel mânâlarından birine hamletmektir.' şeklinde tanımlamıştır.⁶⁸²

Kâfiyeci, te'vîlin örfî anlamda nasıl anlaşılması gerektiği konusunda şu örneği vermiştir: '*Rahmân, arşa istivâ etti*'⁶⁸³ âyetindeki istivâ, itikâdımız gereği istilâ anlamındadır. Kim buradaki istivâyı, istikrâr manasında anlayıp açıklarsa bu re'y ile yapılmış bir tefsir olur ki bunun bir delili yoktur. Bu gibi kimseler Hz. Peygamber'in

⁶⁸¹ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.2-4.

⁶⁸² Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.5.

⁶⁸³ Tâhâ Sûresi, 20/5; الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

‘Kur’ân’ı re’y ile tefsir edenler, cehennemde oturacağı yere hazırlansın’⁶⁸⁴ hadisine muhataptırlar.⁶⁸⁵

Kâfiyeci, konunun devamında sahih olan ve reddedilen tefsir konusundaki görüşü Mâturîdî (ö. 333/944)’den nakille şu şekilde ifade etmektedir: ‘Tefsir, lafızdan kastedilen mânâyı kesin olarak ortaya koymaktır. Ancak buradaki kesinlik, mütevâtir bir haber veya ümmetin üzerinde ittifak ettiği bir delil sebebiyle gerçekleşmiş ise bu tefsir sahih bir tefsirdir. Bununla birlikte kat’î bir delile dayanmayan tefsir, re’y ile tefsir olur ki bu tür tefsir reddedilen ve haram kabul edilen tefsirdir.’⁶⁸⁶

Müellif, te’vîl konusunda da kabul edilen ve reddedilen te’vîli bir örnek üzerinden şu şekilde açıklamaktadır: ‘Elhamdülillah’ lafzının beyânı için bazı âlimler ‘Allah kendi nefesine hamdetti’ dediler. Bazıları ise bu lafzı ‘Allah, kendisine hamd edilmesini emretti’ diye açıkladılar. İşte bu durumda kim bu mânâlardan sadece birini kabul etmek sûretiyle ‘Allah bu mânâyı kastetti’ derse re’y ile tefsir yapmış olur. Ancak kim, iki mânâdan birini kesinleştirmeden ikisini de kabul ederek âyeti açıklarsa doğru te’vîl yapmış olur.⁶⁸⁷ Ardından Mâturîdî’nin eserine ‘Te’vîlât’ ismini verme meselesini ele alan Kâfiyeci, bunun sebebi olarak Mâturîdî’nin de yukarıda zikrettiğimiz anlayışı kabul etmesini ve zikrettiğimiz hadisi göstermektedir.

2.2.3. Tefsîr – Te’vîl Ayrımı

Kâfiyeci, murâd-ı ilâhîyi anlamada iki yöntem olarak sunduğu tefsir ve te’vîlin her birini şu şekilde açıklar: O, tefsirin rivayet; tevilin ise dirayetle ilgili olduğunu belirtmektedir. Ayrıca tefsirin nakil, işitme ve müşahede ile tevilin ise dil kurallarıyla gerçekleştiğini söylemektedir.⁶⁸⁸

Kâfiyeci, tefsir ve te’vîl kavramlarının ayrımını lafızların mânâyâ olan delâletleri üzerinden de yapmakta ve mânâ - maksat (murâd-ı ilâhî) uyumuna dikkat çekmektedir. Kâfiyeci’ye göre tefsir tek yönlü bir açıklama şekli olup bunun mânâyâ olan delâletine Allah’ı şahit tutma söz konusudur. Burada kesinlik olduğu için çok

⁶⁸⁴ Tirmizî, ‘Tefsiru’l-Kur’ân’, 1.

⁶⁸⁵ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi ‘Ilmi’t-Tefsîr*, s.5.

⁶⁸⁶ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi ‘Ilmi’t-Tefsîr*, s.5-6.

⁶⁸⁷ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi ‘Ilmi’t-Tefsîr*, s.6.

⁶⁸⁸ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi ‘Ilmi’t-Tefsîr*, s.13.

dikkat edilmesi gerekmektedir. Ancak maksadın anlam çerçevesi ihtimal üzerine ise buradaki maksadın belirlenmesi için hâricî bir delile ihtiyaç vardır. Bu hâricî delilin ortaya konulması sebebiyle ihtimallerden birinin öne çıkarılması söz konusu olsa da diğerlerinin –aksine bir delil yoksa- reddedilmesi uygun değildir.

Kâfiyeci, mânâ – maksat dengesi içerisinde birden fazla yoruma ihtimali olan lafızların, te’vilin konusu olacağını dile getirir. Bununla birlikte lafzın delâlet ettiği mânâlardan diğerlerinin, deliller vasıtasıyla bertaraf edilip mânânın teke indirilmesinin te’vilin tefsire dönüşmesi olarak kabul eder.⁶⁸⁹

2.2.4. Te’vil Konusunda Mu’tezile’ye Reddiye

Kâfiyeci, Mu’tezile’nin âyetlerin yorumunda düştüğü hataları dile getirmeden önce ‘*Kim Allah’ın kitabı hakkında re’y ile bir şey derse isabet etse bile hata etmiş olur.*⁶⁹⁰ hadisiyle re’y ile tefsir konusunda açıklama yapar: Kâfiyeci, hadiste geçen ‘re’y ile bir şey söylerse’ ifadesinden maksadın ‘delilsiz olarak kendi görüşünü ortaya koyması’ olduğunu söyler. Bu sebeple o, bir görüşün delilsiz olarak isabet etmesini de kabul edilmeyen re’y kategorisinde ele almaktadır.⁶⁹¹

Kâfiyeci, eserinde Mu’tezile’ye re’y konusunda iki açıdan hataya düşmelerinden dolayı itiraz etmektedir. Birincisi; müctehidin icthâdında isabet etmesi meselesidir ki Mu’tezile, müctehid olan kimsenin icthâdında mutlak olarak isabet edeceğini iddia etmiştir. Kâfiyeci’ye göre bu tür icthâd ile yapılan tefsir, zan ile yapılan tefsirdir. Allah’ın murâd-ı ise zan üzerine bina edilemez. Dolayısıyla bu bakış açısıyla yapılan tefsir, zemmedilen ve kabul edilmeyen tefsirdir.⁶⁹²

İkincisi ise ‘aklın âyetlerin yorumlanmasındaki hükmü’ meselesidir. Müellif, lafzın delâlet ettiği mânâların dikkate alınmadan şahsî görüşlerin öncelendiği, aklın öne çıktığı tefsirlerin varlığına işaret eder. Mu’tezile tarafından yazıldığını söylediği

⁶⁸⁹ Kâfiyeci, *et-Teyâsîr fî Kavâidi ‘İlmi’t-Tefsîr*, s.5-6.

⁶⁹⁰ Ebû Dâvud, ‘İlim’, 5; Tirmizî, ‘Tefsiru’l-Kur’ân’, 1.

⁶⁹¹ Kâfiyeci, *et-Teyâsîr fî Kavâidi ‘İlmi’t-Tefsîr*, s.6-7.

⁶⁹² Kâfiyeci, *et-Teyâsîr fî Kavâidi ‘İlmi’t-Tefsîr*, s.7.

bu tefsirleri ve müelliflerini eleştirir. Ona göre bu kimseler, Kur'ân'ı keyiflerine göre tefsir ederler.⁶⁹³

Kâfiyeci, Mu'tezile'ye olan reddiyelerini sıraladıktan sonra toplumun re'y ile yapılacak tefsire ihtiyacı olduğunu dile getirir. Yani re'y ile yapılan tüm tefsir faaliyetlerinin reddedilemeyeceğini; bir kısmının caiz olmasının yanında bir kısmının ise vacip olduğunu ifade eder. Bunu da lafzın delâlet ettiği mânâlarda vacip olanın inanç ve amel olması sebebiyle bunların insanlar tarafından bilmesi gerektiği ile delillendirir.

2.2.5. Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler

Kâfiyeci, bu bölümü 'Tefsirin Kendisine İhtiyaç Duyduğu İlimler' başlığı ile adlandırmıştır. Ancak bizim koyduğumuz başlık anlam ve içerik itibariyle daha yaygın bir kullanım olduğu için böyle uygun gördük.

Kâfiyeci konunun girişinde, dünya ve ahirette insana faydalı olan iki ilimden bahseder. Ona göre bu ilimlerin birincisi; iman esasları olarak bildiğimiz Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe inanmaktır. İkincisi ise; amacı salih amel olan ilimdir. İlimin başlangıç, amelin ise tamamlayıcı olduğunu dile getiren Kâfiyeci; amelsiz ilim sahibi olmanın eksik olacağı gibi ilimsiz amelin de insanı kurtuluşa götürmeyeceğini dile getirir. Bunu da âyetlerle⁶⁹⁴ destekleyen müellif, bu iki ilmi hakkıyla öğrenmek için lafzî ve aklî ilimler ile mevhibe ilminin bilinmesi gerektiğini söyler. Bu ilimleri on beş başlık altında ele alan müellif, şu şekilde sıralar:

1-Lugat ilmi.⁶⁹⁵

2-İştikâk ilmi.⁶⁹⁶

3-Sarf ilmi.⁶⁹⁷

⁶⁹³ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.8.

⁶⁹⁴ Teğâbün Sûresi, 64/9; Talak Sûresi, 65/11; Nahl Sûresi, 16/97; Ra'd Sûresi, 13/29.

⁶⁹⁵ Lafızların, konuldukları manaya delâletlerini bilmek. Bkz: Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.10.

⁶⁹⁶ Müfred lafızların, kendisinden türetilen diğer lafızlarla olan anlam münasebetini bilmek. Bkz: Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.10.

⁶⁹⁷ Yapısı ve çekimleri bakımından müfred lafızlara yüklenen hükümleri bilmek. Bkz: Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.10.

4-Nahiv ilmi.⁶⁹⁸

5-Meâni ilmi.⁶⁹⁹

6-Beyân ilmi.⁷⁰⁰

7-Bedi' ilmi.⁷⁰¹

8-Kıraat ilmi.⁷⁰²

9- Sebeb-i Nüzûl ilmi.⁷⁰³

10- Kısasu'l-Kur'ân ilmi.⁷⁰⁴

11-Hadis ilmi.⁷⁰⁵

12-Fıkıh Usûlü ilmi.⁷⁰⁶

13-Fıkıh ve Ahlâk ilmi.⁷⁰⁷

14-Kelâm ve Mantık ilmi.⁷⁰⁸

⁶⁹⁸ Mânâya delâleti bakımından irâbın hükümlerini bilmek. Bkz: Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.11.

⁶⁹⁹ Mânâyı ifade etmek için gerekli olan kelâmın yapısal özelliklerini bilmek. Bkz: Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.11.

⁷⁰⁰ Delâletin açık veya gizli, eksik veya fazla olması bakımından kelâmın yapısının husûsiyetlerini bilmek. Bkz: Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.11.

⁷⁰¹ Mânevi ve lafzî güzelliklerle söz süsleme yönlerini bilmek. Bkz: Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.11.

⁷⁰² Müellif bu ilmi, 'Kur'ân'ın zatına taallûk eden şeyi bilmektir' diye tarif etmiştir. Ancak biz burada onun, kıraat ilmi ile kıraat vecihlerinin manaya olan etkisini kastettiğini; kıraatın nutuk kısmını kastetmediğini düşünüyoruz. Bkz: Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.11.

⁷⁰³ Kur'ân âyetlerinin inişlerine taalluk eden sebepleri bilmek. Bkz: Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.11.

⁷⁰⁴ Kur'ân sûrelerinin ihtivâ ettiği kıssaları bilmek. Bkz: Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.11.

⁷⁰⁵ Mücmelin beyânı, mübhem in tefsiri bağlamında Hz. Peygamber'den nakledilen hadisleri bilmek. Bkz: Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.11.

⁷⁰⁶ Nesh, âm - hâs, mücmel - mübeyyen, muhkem - müteşâbih, zâhir - müevvel, mantûk - mefhûm, iktizâ, işâret - delâlet, icma ve kıyas ile kıyasın nerelerde sahih olduğunu bilmek. Bkz: Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.11.

⁷⁰⁷ Dinin hüküm ve ahlâk ilkeleri itibariyle kişinin kendisine, akrabasına ve teb'asına ait adâbı bilmesi. Bkz: Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.11.

⁷⁰⁸ Aklî delilleri, hakîki burhânları, taksim ve tahdidi, aklî olanla zorunlu olanı kıyasla gerekli olanı bilmek. Bkz: Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.12.

15-Mevhibe ilmi.⁷⁰⁹

Tefsir faaliyetine girişilmesinden önce Kâfiyeci, yukarıda saydığı ilimlerin bilinmesi gerektiğini aksi takdirde yapılacak tefsirin re'y ile yapılan tefsir kategorisine gireceğini iddia etmektedir.⁷¹⁰

2.2.6. Tefsîr İlmi

Tefsir ilmini öğrenmenin hadis ve fıkıh ilmini öğrenmek gibi farz-ı kifâye olduğunu ifade eden⁷¹¹ Kâfiyeci, tefsir ilminin tarifini şu şekilde yapmaktadır: ‘Allah kelâmının, maksada olan delâleti bakımından onu beşer gücü nispetince araştıran ilimdir.’⁷¹² Müellif, tanımında kullandığı ‘Allah kelâmı’ndan kastın; Allah’ın nefsi kelâmının değil lafzî yani Kur’ân’da Arapça olarak sunulmuş olan metin olduğunu dile getirmektedir. Çünkü Allah’ın nefsi kelâmının incelenmesi söz konusu değildir. Lafzî kelâmı ise dilsel öğeler bağlamında araştırmanın konusu olabilir.⁷¹³

Tefsir ilminin konusunun Allah’ın lafzî kelâmı olduğunu açıklayan Kâfiyeci, bu ilmin amacını ‘murâda delâlet etmesi bakımından Allah’ın kelâmı’ olarak açıklar.⁷¹⁴ Bu açıklamaların ardından Kâfiyeci; tefsir ve te’vil ile murâd-ı ilâhîye ulaşabileceğini ancak bunun da iki yöntemle elde edilebileceğini dile getirir. Kâfiyeci bu yöntemleri özetle rivâyet ve dirâyet metodu olarak açıklar.⁷¹⁵ Yani ona göre nakle dayanmayan tefsir ve delile dayanmadan te’vil ile yapılan tefsir hatalı tefsirdir.

Tefsir ilminin tanımını izâh ettikten sonra müellif, Allah’ın hükümlerini bilmek için Kur’ân’ın mânâlarının bilinmesi gerektiğini ve bu mânâların da ancak tefsir ilmi sayesinde bilineceğini dile getirir. Diğer bir ifadeyle Kur’ân’ın ifade ettiği mânâlar, bu ilmin disiplini içerisinde ortaya koyduğu kurallar çerçevesinde anlaşılabilir.⁷¹⁶ Kâfiyeci, bu tanımıyla tefsir ilmini diğer ilimler nazarındaki üstünlüğünü ortaya

⁷⁰⁹ Allah’ın, ilmiyle amel edenlerin ve ondan sakınıp ihsanda bulunanların, âyetlerin manasını anlamaları için gönüllerini açması Bkz: Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi ‘Ilmi’t-Tefsîr*, s.12.

⁷¹⁰ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi ‘Ilmi’t-Tefsîr*, s.12.

⁷¹¹ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi ‘Ilmi’t-Tefsîr*, s.14.

⁷¹² Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi ‘Ilmi’t-Tefsîr*, s.13.

⁷¹³ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi ‘Ilmi’t-Tefsîr*, s.14.

⁷¹⁴ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi ‘Ilmi’t-Tefsîr*, s.14.

⁷¹⁵ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi ‘Ilmi’t-Tefsîr*, s.13.

⁷¹⁶ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi ‘Ilmi’t-Tefsîr*, s.14.

koymuştur. Ona göre murâd-ı ilâhîyi anlamada tefsir ilmi asıl olup diğerk ilimler ise alt kategoridedir.

Kâfiyeci, ‘Kur’ân’ın ifade ettiğı mânâlar, bu ilmin disiplini içerisinde ortaya koyduğı kurallar çerçevesinde anlaşılabılır’ derken bununla iki yönteme işaret etmektedir. Ona göre mânâyı anlamaya yardım edecek kurallar, yine âyetlerin iyice tetkik edilmesi suretiyle ortaya koyulabilecektir. Bu da iki yöntemle elde edilir:

Birinci yöntem İstikrâ: Tümevarım olarak bilinen bu metotta kurallar, âyetlerin ifade ettiğı mânâların cüzî olarak ele alınması suretiyle elde edilebilir.

İkinci yöntem İktisâb: Tümdengelim olarak bilinen bu metotta kurallar âyetlerin ifade ettiğı mânâların küllî olarak ele alınması suretiyle elde edilebilir. Müellif devamında ise bu metotların nasıl kullanılacağını herhangi bir örnek üzerinden göstermeksizin konuyu burada sonlandırır.⁷¹⁷

2.2.7. Bazı Kavramların Açıklaması

Kur’ân, İ’câz, Sre ve Âyet kavramlarını ele alan Kâfiyeci, bunların kökeni ve tanımlarını aşağıda sunduğumuz şekliyle izâh etmiştir. Müellif bu kavramları detaya girmeden genel hatlarıyla okuyucuya sunmuştur.

Kur’ân: Kâfiyeci Kur’ân lafzının tarifine kelimenin kökenini incelemekle başlar. Müellif, Kur’ân’ın rfî tarifini ise şöyle yapar: ‘Sreleriyle muhataplarını âciz bırakmak için gönderilen kelâmdır.’⁷¹⁸ Kanaatimize göre Kâfiyeci bu tarifi, Kur’ân’ın î’cazı ve inzâli üzerinden Kur’ân’ın temel iki vasfı ile yapmıştır.

İ’câz: Kâfiyeci Kur’ân’ın î’câzından bahsetmeye î’câz kelimesinin lugat anlamıyla başlar ve şöyle der: ‘O, bir şeyi aciz bırakmaktır.’ Ona göre Kur’ân’ın î’câzından; fasih Araplardan kendisine meydan okuyanları, bir benzerini getirme konusunda aciz bırakması kastedilmektedir. Müellif; burada geçen ‘Fasih Araplar’ ifadesi ile meydan okunan kimselerin, normal bilgi seviyesinde olan Araplardan değıl

⁷¹⁷ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi ‘İlmi’t-Tefsîr*, s.14.

⁷¹⁸ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi ‘İlmi’t-Tefsîr*, s.15.

fesâhat ve belâgatta ileri derecede bilgi sahibi olan kimselerden oluştuğunu ifade etmektedir.

Kâfiyeci, ilâhî kitaplar arasında sadece Kur'ân'a özel olan i'câzın belâgat üzerinden gerçekleştiğini dile getirmektedir. Çünkü ona göre gayptan haber verme, yanlış ve tenâkuzdan berî olma, dünyevî ve uhrevî maslahatları içirme ve benzeri hususlar sadece Kur'ân'da değil diğer ilâhî kitaplarda da olabilecek i'câz yönleridir.⁷¹⁹

Sûre ve Âyet: Sûre'yi sadece 'Kur'ân'ın özel olarak adlandırıldığı bölüm' şeklinde tarif ettikten sonra âyet kelimesinin sarf ilmi açısından hangi kökten türediğini tahlil eder. Âyet kelimesinin ıstılâhî anlamını ise: 'Birbirinden fasılalarla ayrılan Kur'ân kelimelerinden meydana gelen kısımlar.' şeklinde izâh eder. Sûrelerin sonuna el-Ğâyât, âyetlerin sonuna da el-Fâsıla denildiğini naklettikten sonra müellif başka konuya geçer.

2.2.8. Kur'ân'ın Naklinde Tevâtür ve Bismelenin Durumu

Kâfiyeci, Kur'ân'ın naklindeki tevâtürün Kur'ân'ın nazmı üzerinde olduğunu beyân etmektedir. O vahyi, vahy-i metlûv ve vahy-i ğayr-ı metlûv olarak ele almış ve vahy-i mevlûv'un Kur'ân, vahy-i ğayr-ı metlûv'un ise hadis olduğunu söylemiştir. Devamında Kur'ân'ın hadisten tevâtür açısından farklı olduğunu şu üç madde ile açıklamıştır.

1-Kur'ân lafzı her zaman ve zeminde mûcizdir. Bu sebeple onun bize tevâtür şeklinde ulaşmış olması esastır.

2-Kur'ân lafzının dilin virdi olması sebebiyle onu tam olarak korumak ve dikkatli bir şekilde muhâfaza etmek gerekir.

3- Kur'ân'ın lafzının i'câzı sebebiyle onu mânen nakletmek caiz değildir.⁷²⁰

Kâfiyeci, Kur'ân'ın âyet ve sûrelerinin tertibi konusunda ihtilafın bulunduğunu naklettikten sonra sûre başlarında okunan bismelenin âyet olup olmadığını tartışmıştır. Bismelenin her sûre başında okunmasının mütevâtir olduğunu dile getiren müellif, bu

⁷¹⁹ Kâfiyeci, *et-Teyisîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.16.

⁷²⁰ Kâfiyeci, *et-Teyisîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.17-18.

tevâtürün Kur'ân'ın naklindeki sübûtun kat'î olması şeklindeki tevâtür olmadığını dile getirmiştir. İki farklı tevâtür anlayışını açıklamış; besmelenin okunmasındaki mütevâtirliğin onun Kur'ân'dan olacağı anlamına da gelmeyeceğini ifade etmiştir. Kâfiyeci daha sonra, kırâat imamlarından kırâatin kabulü için öne sürülen üç şartı da naklederek konuyu bitirmiştir.⁷²¹

2.2.9. Muhkem ve Müteşâbih

Muhkem ve müteşâbih meselesi, tefsirin önemli konuları arasındadır. Çünkü Kur'ân lafızları Allah'ın murâd ettiği mânânın açıklığı ve kapalılığı açısından bu başlık altında ele alınır. Kâfiyeci'ye göre lafızların delâlet mertebeleri yani muhkem ve müteşâbih, Kur'ân'ın halleri olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple Kur'ân'ın bütün âyetlerini kapsayan bu konu *et-Teysîr*'de azımsanmayacak bir alanı işgal etmektedir.

Kâfiyeci, âyetleri mânâya delâletleri açısından muhkem ve müteşâbih olmak üzere ikiye ayırmıştır. Muhkem'i 'Mânâsı açık, ihtimal ve karışıklıktan korunmuş, hükmü ilim sahibi herkes tarafından kolaylıkla anlaşılan âyetler' şeklinde; müteşâbihi ise 'İbâresi benzer ve ihtimale açık olan âyetler' olarak tarif etmiştir.⁷²²

Kâfiyeci, muhkem ve müteşâbihin tanımlarını yaptıktan sonra her birini Fıkıh Usûlü'nde ele alındığı şekliyle kısaca açıklamıştır. Muhkem'i mânâsının delâletindeki kesinliği bakımından 'Zâhir, Nass, Müfesser ve Muhkem' olarak dört alt başlıkta ele almış; müteşâbihi ise mânâsının delâleti az kapalı olandan en kapalı olana 'Hafî, Müşkil, Mücmel ve Müteşâbih' şeklinde sıralamıştır. Kâfiyeci'nin muhkem ve müteşâbih konusunda Hanefî usulcülerini takip etmektedir.⁷²³ Çünkü onun delâleti açık olan lafızları (Muhkem) zâhir, nass, müfesser ve muhkem; delâleti kapalı olan lafızları (müteşâbih) ise hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih olarak taksim etmesi Hanefî mezhebinin yapmış olduğu bir tasniftir. Kâfiyeci, daha sonra konuyu lafızların delâleti bağlamında ele almıştır. Konunun, Fıkıh Usûlü'ndeki taksimle anlaşılması gerektiğini dile getiren müellif, delâletin açıklığına göre zâhirin delâleti, nassın delâleti, müfesserin delâleti ve muhkemin delâleti olmak üzere dört anlam mertebesinde

⁷²¹ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.18.

⁷²² Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.18-19.

⁷²³ Sadık Seymen, 'Usûlü't-Tefsîr 'inde'l-Kâfiyeci min Hilâli et-Teysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr', *Osmanlı'da İlmi Tefsîr* (Editör: M. Taha Boyalık – Harun Abacı), İstanbul: İsar Yayınları, 2019, s.649.

olduğunu ifade etmiştir. Müellif ikinci bölümde kâideler bağlamında ele almak üzere konuyu burada sonlandırmıştır.

Müteşâbihin bilinmesi meselesine değinen müellif; hurûf-ı mukattaa, yed, vecih, istivâ gibi Allahu Teâlâ'nın sıfatları hakkında bildirilen âyetlerin zâhir anlamlarının, yaratılmışlara benzemeyi vehmettirmesi sebebiyle te'vil edilmeleri gerektiğini dile getirmiştir.⁷²⁴

Kâfiyeci, müteşâbih âyetlerin anlaşılabilmesi için te'vil edilmelerine ihtiyaç olduğunu beyân ettikten sonra mütekaddimûn ve müteahhirûn âlimlerinin müteşâbihlerin te'vili hususundaki görüşlerine yer vermiştir.⁷²⁵

2.2.10. Nüzûl ve Vahiy

Kâfiyeci; bu başlık altında nüzûl, inzâl, tenzil kavramlarının anlamlarını açıkladıktan sonra vahyin geliş şekilleri üzerine açıklamalar yapmıştır. Konunun devamında ise sebab-i nüzûl hususuna giriş yaparak şartlarını ortaya koymuştur.

Müellif, nüzul kavramını 'yukarıdan aşağıya inmek'; inzâl kavramını 'Bir şeyi yukarıdan aşağıya indirmek'; tenzil kavramını ise 'inzâl ile aynı anlamda olup çokluk ve tedricilik ifade eden lafız' şeklinde tanımlamıştır. Vahyin geliş şekillerine dair bir soru ile konuya devam eden Kâfiyeci bu soruyu, Buhâri'den gelen rivâyetle cevaplamaktadır. Vahyin, bazen çingirak sesi bazen de insan suretinde bir melek aracılığıyla geldiğini açıklayan hadisin ardından müellif, Hz. Aişe'nin 'Hz. Peygamber'e soğuk günlerde vahiy geldiğinde alnından terlerin aktığını gördüm' rivayetini de nakletmektedir.⁷²⁶

Kâfiyeci, vahyin geliş şekillerini açıkladıktan sonra vahyin rüya yoluyla gelmesini tartışır. Vahyin, Mekke döneminde Hz. Peygamber'e salih rüya şeklinde uykuda geldiğine dair Hz. Aişe'den bir rivâyet nakleder. Sonuç olarak kendi görüşüne de yer veren müellif, vahyin rüya yoluyla gelebileceğini kabul eder.⁷²⁷

⁷²⁴ Kâfiyeci, *et-Teyisr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.19.

⁷²⁵ Kâfiyeci, *et-Teyisr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.19-21.

⁷²⁶ Kâfiyeci, *et-Teyisr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.24.

⁷²⁷ Kâfiyeci, *et-Teyisr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.24.

2.2.11. Sebeb-i Nüzûl

Sebeb-i Nüzûl'ü 'Kur'ân ayetlerinin iniş sebepleri' olarak tarif ettikten sonra Kâfiyeci, Mushaf'ın tamamına Kur'ân denilebileceği gibi her bir âyet ve sûresinin de Kur'ân olarak isimlendirilebileceğini dile getirir. Daha sonra üç ayrı âyetin⁷²⁸ nüzûl sebeplerini nakleder.⁷²⁹

Müellif, müteşâbihin te'vilini kabul edenlere göre işitme yahut şâhit olma sonucunda nakledilmemiş nüzûl sebebinin kabul edilemeyeceğini belirtir. Bu sebeple sebeb-i nüzûl, sadece görme veya işitme sonucundan nakledilmiş bir habere dayanmalıdır ve bu konuda âlimlerin ittifakı söz konusudur.⁷³⁰

2.3. Kâide ve Meseleler

Kâfiyeci'nin Kâide ve Meseleler başlığını koyduğu ikinci bölüm, eserin yazılma amaçlarından olan iki kâidenin/kuralın ele alındığı kısımdır. Müellif, Muhkem ve Müteşâbih üzerine ortaya koyduğu kâidelerin açıklamasının ardından âyetler arasında olduğu zannedilen teâruz konusunu ve bu teâruzu giderme yollarını ele alır. Kâfiyeci'nin konular arasındaki bağlantıyı ustalıkla kurduğu bu bölümün sunumu aşağıdaki gibidir.

2.3.1. Muhkem ve Müteşâbih'in Kâidesi ve Açıklaması

Kâfiyeci, konu ile ilgili açıklamalarını murâd-ı ilâhi odaklı yapmaktadır. Bu bağlamda tefsir tanımında mânânın murâd-ı ilâhiye kesin olarak delâlet etmesini ön şart olarak koşmaktadır. Bu sebeple o, eserinde ortaya koymaya çalıştığı kâidelerin murâd-ı ilâhiye dönük tarafına özellikle vurgu yapmaktadır. Onun muhkem âyetler üzerindeki küllî/genel-geçer/kapsayıcı kâidesi şudur: 'Kur'ân'daki muhkemler kendisinden kastedilen murâd-ı ilâhiye kesin olarak delâlet eder'.⁷³¹

Müellif, muhkem lafızların murâd-ı ilâhiye 'kesin ve kapsayıcı' olarak delâlet etmesi sebebiyle bu delâletin cüziyyâtı yani lafzın kapsamına giren her mânâyı

⁷²⁸ Bakara Sûresi, 2/186, 189, 215.

⁷²⁹ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.25.

⁷³⁰ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.25-26.

⁷³¹ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.26.

barındırdığını ifade etmektedir. Bu duruma örnek olarak birçok sahâbîyi konu edinen âyetlerin hiçbirinde isimlerinin zikredilmemesini ancak Zeyd b. Harîse'nin isminin ise özel bir sebebe binâen zikredilmesini sunmaktadır.⁷³²

Muhkem lafızların murâd-ı ilâhiye delâletini ve altındaki cüziyyâtın akılla kavranabileceğini dile getiren müellif, bunu da Hz. Peygamber'in mucizeleri ile delillendirmektedir.⁷³³

Kâfiyeci, muhkemin murâd-ı ilâhiye delâletinin altında Kur'ân'ın 'Cevâmiu'l-Kelim' (az sözle çok mâna ifade etme özelliği) olma özelliğini de delil olarak göstermektedir. Çünkü ona göre Kur'ân lafızlarının bu özelliğe sahip olması, maksada delâlet etmesi bakımından küllî/kapsayıcı bir yaklaşım sunar. Az lafızla ortaya konulan küllî yaklaşımın neticesinde, bunun altına giren cüziyyât/kısımlar da akılla elde edilebilir.⁷³⁴

Kâfiyeci konunun devamında Allah'ın murâdının bilinip bilinmeyeceğini de tartışmış; hocası Molla Fenârî'nin 'Allah'ın murâdı kesin olarak bilinemez' iddiasını⁷³⁵ bir nevi çürütmek istemiştir. Ona göre Allah, Kur'ân'ı Rasûlü'ne indirmesiyle hükümlerini de bildirmiştir. O da Allah'ın kendisine bildirdiği âyetleri tefsir ederek ümmetine öğretmiştir. İşte bu durum müellife göre; Allah'ın murâdının en azından peygamber vasıtasıyla bilinebileceğine bir delil niteğindedir.⁷³⁶

Daha sonra ise âlim kimselerin, âyetlerde kastedilen murâd-ı ilâhiyi anlamada toplumun diğer kısmından farklı olduğunu bazı âyetler ışığında açıklamaktadır. Kâfiyeci'ye göre söz konusu âyetler, murâd-ı ilâhiyi anlamada ilim ehlinin derecesini göstermektedir. Ancak herkesin kendi ilim seviyesine göre anladığı mânâ, murâd-ı ilâhinin gerçekliğine de zarar vermemektedir.⁷³⁷

Kâfiyeci, muhkem için koyduğu kâidenin bir diğerini müteşâbih için de uygulamıştır. Eserini yazma sebebi olarak gördüğü bu kâidesini ise şu şekilde ifade

⁷³² Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.27.

⁷³³ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.27-28.

⁷³⁴ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr Tefsîr*, s.28.

⁷³⁵ Molla Fenârî, *'Aynu'l-Âyân Tefsîru Sûrati'l-Fâtîha*, s.4-5.

⁷³⁶ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.31.

⁷³⁷ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.32.

etmiştir: ‘Kur’ân’daki her müteşâbih âyet, muhatabın anlayış derecesine göre kendisinden murâd edilen mânâyâ kesin olarak delâlet eder’.⁷³⁸ Kâfiyeci, bu kâidenin ardından müteşâbih âyetlerde anlaşılan mânânın muhkem derecesinde olamayacağını da belirtmiştir.

Kâfiyeci, müteşâbihle ilgili ortaya koyduğu kâidesinde ‘muhatabın anlayış derecesine göre’ kaydını getirmiştir. Bu kayıt aynı zamanda müteşâbihi muhkemden ayırma işlevi görmektedir. O, muhkemlerin murâd-ı ilâhiye olan delâletlerinin kat’iliği sebebiyle herkes tarafından anlaşıldığını ifade ederken; ‘muhatabın anlayış derecesine göre’ kaydını getirerek müteşâbihin de herkes tarafından kendi yetkinliği ölçüsünde anlaşılabilceğini iddia etmiştir.

Daha sonra Kur’ân’ın da muhatapları tarafından her açıdan anlaşılabilceğini dile getiren Kâfiyeci, bunun Kur’ân’ı okuyanların zeka ve bilgi seviyelerine göre değişeceğine değinir. Müellif, bu durumu şu âyet ışığında daha ayrıntılı olarak ele almaktadır: Maide Sûresi 6. âyette geçen ‘وامسحوا برؤسكم’⁷³⁹ ifadesinde ‘başların meshedilmesi’ muhkemdir. Ancak ayette yer alan bu emrin kayfiyetine dair herhangi bir bilgi verilmediği için müteşâbih olarak da değerlendirilir. Dolayısıyla âyet; hüküm konusunda muhataplar tarafından tek bir şekilde anlaşılma ile birlikte uygulama itibarıyla zihinlerinde her birinin bilgi seviyesine göre şekillenmektedir.⁷⁴⁰

Sonuç olarak müellif, Tefsir ilminin mebâdisi/ilkesi olarak ortaya koyduğu kâideleri yeterli bulmaktadır. Ona göre ortaya konulan kâidelerin basit olması bir problem teşkil etmemektedir. Ayrıca bir konu hakkında konulan kâidelerin, küllî (kapsayıcı) ve uygulanabilir özelliğinin olması gerektiğini savunmuş ve bunu eserinde güzel bir şekilde uygulamıştır.

2.3.2. Âyetlerdeki Teâruzu Giderme Yolları: Cem’ ve Nesh

Tefsir ilminin meselelerini muhkem ve müteşâbih bağlamında ele alan Kâfiyeci, nesh konusuna geçmeden önce murâd-ı ilâhiye delâlet eden delillerin

⁷³⁸ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi ‘İlmi’t-Tefsîr*, s.34.

⁷³⁹ Maide Sûresi, 5/6.

⁷⁴⁰ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi ‘İlmi’t-Tefsîr*, s.35.

muârazası/çatışması konusuna değinmektedir. Delillerin muârazası ifadesini ıstılâhî olarak ‘Kuvvet bakımından eşit seviyede olan iki delilin aynı mahalde birinin, diğerinin aksini gerektirmesidir’ şeklinde tanımlamaktadır.⁷⁴¹

Kâfiyeci’ye göre şer’î deliller arasında hakîki mânâda teâruz söz konusu değildir. Bu deliller arasındaki alakanın bilinmemesi yahut kurulamaması sebebiyle ayetler arasında teâruz olduğu zannedilir. Ancak deliller arasında teâruz ve hilâfın vehmi, delilleri ortaya koyanın cehaletine işaret eder. Şerîatin sahibi olan Allahu Teâlâ ise böyle bir cehaletle nitelendirilmekten münezzehtir.⁷⁴²

Kâfiyeci, söz konusu teâruzun giderilmesine çözüm olarak önce âyetlerin cem’ini, şayet bu mümkün değilse teâruzun nesh ile giderilmesini teklif etmiştir.

2.3.2.1. Âyetlerin Cem’i

Kâfiyeci, âyetler arasında çelişki görülmesi durumunda öncelikle âyetleri ortak bir noktada birleştirmeyi (cem’) teklif eder. Bu sebeple o, teâruzu giderme yolunu cem’in üç şekliyle açıklar:

1-Delil açısından: Kâfiyeci, bu maddeye dâhil olan âyetlerin nasıl cemedileceğini herhangi bir delil üzerinden göstermez. Sadece muhkem âyetlerin mânâyâ olan delâletlerinin müteşabih âyetlere nazaran daha kuvvetli olması sebebiyle teâruzun giderilebilmesi için yeterli görmektedir.⁷⁴³

2-Hüküm açısından: Kâfiyeci, ‘iki farklı hükmün tek bir hükümde toplanmasıdır’ şeklinde izâh etmektedir.⁷⁴⁴

⁷⁴¹ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi ‘İlmi’t-Tefsîr*, s.35-36.

⁷⁴² Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi ‘İlmi’t-Tefsîr*, s.36.

⁷⁴³ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi ‘İlmi’t-Tefsîr*, s.36.

⁷⁴⁴ Kâfiyeci, bu madde için yemin âyetlerini örnek göstererek şu şekilde bir açıklamada bulunur: ‘Bakara Sûresi’nde yer alan ‘Allah sizi kasıtsız yeminlerinizden sorumlu tutmaz.’ (Bakara Sûresi, 2/225) âyetiyle Mâide Sûresi’nde yer alan ‘Allah, kasıtsız olarak ağzınızdan çıkıveren yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz, fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar.’ (Mâide Sûresi, 5/89) âyeti arasında ilk bakışta teâruz varmış gibi anlaşılmaktadır. Ancak ilk âyette geçen ‘lağv’ kelimesi ile Allah, dalgınlık ya da ağır alışkanlığı sebebiyle edilen yeminlerden sorumlu tutmayacağını kastetmektedir. İkinci âyetin ikinci kısmında ise; kalp ve dil birlikteliği yanında kastı da barındıran yeminden söz edilmektedir. Bu sebeple bu âyetin mânâsına muhatap olan yemin çeşidi mün’akid yemin olup Allah’ın cezalandıracağı yemin çeşididir.’ Böylece iki âyet

3-Hal ve zaman açısından: Bir âyette geçen iki hükmün bir yerde ve tek mânâda cemedilmesidir. Bu madde için ise Bakara Sûresi'nde geçen 'Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki: O, bir rahatsızlıktır. Bu sebeple ay halinde olan kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşımayın.'⁷⁴⁵ âyetinin 'حتى يطهرن' (temizleninceye kadar) kısmını örnek olarak sunmuştur.⁷⁴⁶

2.3.2.2. Âyetlerin Neshi

Kâfiyeci, âyetler arasındaki teâruzun giderilmesine cem' ile çözüm bulunamadığı takdirde bu teâruzun nesh ile giderilmesini teklif eder. Nesh'in sözlük manasını 'izâle etmek, ortadan kaldırmak' ve 'bir yazıyı bir yerden bir yere nakletmek'; istilâhî anlamını ise; 'Şer'i bir hükmün daha sonra gelen şer'i bir delille kaldırılmasıdır' şeklinde tarif eder.⁷⁴⁷

Kâfiyeci, konuya neshin dört çeşidini açıklayarak devam eder.

1-Metni ve hükmü mensûh olanlar: Kâfiyeci neshin bu çeşidi için geçmiş peygamberlere verilen sâhifeleri örnek göstermektedir. Allah, bunları peygamberlere verdiğini bizlere bildirmiştir. Ancak bu sâhifeler zamanla tahrif edilmiş ve hükümleri geçerliliğini yitirmiştir.

2-Metni bâkî ancak hükmü mensûh olanlar: Bu madde altında 'Sizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına (evlenmeden) dört ay on gün beklerler...' ⁷⁴⁸ âyetinin 'Sizden ölüp de (dul) eşler bırakan kimseler, zevcelerinin, evlerinden çıkarılmadan, bir yıla kadar bıraktıkları maldan faydalanmaları hususunda

arasında teâruz olmadığını ortaya koyan Kâfiyeci, bunu mânânın delâlet ettiği hüküm açısından cemetmiş bulunmaktadır. Bkz: Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.37-38.

⁷⁴⁵ Bakara Sûresi, 2/222; ... وَتَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ

⁷⁴⁶ Konuyu bu ibârede yer alan 'tı' harfinin kırâatlerde var olan şeddeli veya cezmlî okunuşu üzerinden açıklar. 'tı' harfinin şeddeli okunması halinde mânânın 'kadının hayızdan kesilip yıkanmadan birleşmenin haram olduğu'na işaret ettiğini ifade etmiştir. Çünkü ona göre bu şekilde okunması, hayızın on günden önce kesildiğini ve yıkanmanın esas olduğunu ifade eder. 'Tı' harfinin cezmlî okunması ise mananın 'kadının hayızdan kesilip yıkanmadan birleşmenin helal olduğu' şeklinde olacağını söyler. Çünkü ona göre bu şekilde okunması, hayızın on günün sonunda kesildiğini ve yıkanmanın zorunlu olmadığını göstermektedir. Bkz: Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.39.

⁷⁴⁷ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.36.

⁷⁴⁸ Bakara Sûresi, 2/234; ... وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مِنْكُمْ أُزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

(sağlıklarında) vasiyet etsinler.”⁷⁴⁹ âyetini neshettiğini naklederek konuyu açıklamadan diğer maddeye geçmektedir.

3-Metni mensûh ancak hükmü bâkî olanlar: Kâfiyeci bu konuya recm âyeti olarak bilinen rivâyeti⁷⁵⁰ örnek vermektedir.

4- Hükmü meşhur haberle nesholunanlar: Kâfiyeci, İbn Mes’ûd’un Mâide sûresinde yemin kefaretinin açıklandığı âyette yer alan ‘ فصيام ثلاثة أيام ’ lafzının sonuna ‘ متتابعات ’ lafzını eklenmesiyle neshedildiğini ifade etmektedir.⁷⁵¹ Aslında Kâfiyeci’nin bu madde altında verdiği örnek, âmm lafzın tahsisini ifade etmektedir.

2.3.2.3. Nesh’te Teâruzun Hadisle Giderilmesi

Kâfiyeci’ye göre cem’ ve nesh bazı durumlarda iki hüküm arasında yer alan teâruzu gidermede yeterli olmaz. Bu sebeple hadise müracaat etmek gerekir. Müellif bu duruma örnek olarak şu iki âyeti zikretmiştir: Cenâb-ı Allah Müzzemmil Sûresi’ndeki ‘Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun’⁷⁵² âyetiyle Kur’ân’ın okunmasını; A’râf Sûresi’ndeki ‘Kur’ân okunduğu zaman onu dinleyin ve susun’⁷⁵³ âyetiyle de Kur’ân okunduğu zaman onun dinlenmesini istemektedir. Bu sebeple muhatapta bu iki âyet arasında bir teâruz zannı oluşabilmektedir. Kâfiyeci, böyle durumlarda hadise müracaat etmenin sorunun halli için önemli olduğunu ifade ettikten sonra şu açıklamada bulunmuştur: İlk âyet, kırâat konusunda bir muhayyerliği ifade etmektedir. İkinci âyetteki ‘Kur’ân okunduğu zaman onun dinlenmesi’ ifadesinin ise ‘Kim, imama uyup namaz kılıyorsa imamın namazda okuması onun için de okumadır’⁷⁵⁴ hadisinden de anlaşılacağı üzere dinleme fiilinin namaza hasredildiğini göstermektedir.⁷⁵⁵

⁷⁴⁹ Bakara Sûresi, 2/240; ... وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ...

⁷⁵⁰ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi ‘Ilmi’t-Tefsîr*, s.39; İhtiyar erkek ve kadın zina ettiği zaman her ikisini de Allah tarafından bir ceza olarak recmedin. Allah, azîz ve hakîmdir. (الشيخ واشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة) (نکالا من الله والله عزيرحکيم)

⁷⁵¹ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi ‘Ilmi’t-Tefsîr*, s.39

⁷⁵² Müzzemmil Sûresi, 73/20; ... فَافْرُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ...

⁷⁵³ A’râf Sûresi, 7/204; وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

⁷⁵⁴ İbn Mâce, ‘İkâme’, 13.

⁷⁵⁵ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi ‘Ilmi’t-Tefsîr*, s.41-42.

2.3.3. Tefsirde Rivâyetlerin Kullanımı ve Kabul Şartları

Kâfiyeci'nin eserine baktığımız zaman onun, rivâyetin değerini ortaya koyan sıhhati meselesine önem verdiğini görmekteyiz. Ona göre rivâyetin kabulü için râvide aranması gereken bazı şartlar bulunmaktadır. Bu şartlar Akıl, zabt, İslâm ve adâlet olmak üzere dört tanedir. Müellif bu kavramların her birini teker teker açıklamaktadır.⁷⁵⁶

Kâfiyeci, rivâyetle tefsir için ortaya koyduğu bu dört şart haricinde bir şart daha öne sürmüştür: Ona göre tefsiri rivâyet edenin, bunu hevâsından yapmadığını ortaya koyması için mutlaka bir delili olması gerekir. O da kırâat, icâze ve vicâdedir. Hadis ilimleri kitaplarında hadis tahammülü için sekiz ve daha fazla yöntem zikredilmesine rağmen Kâfiyeci, eserinde bunlardan sadece üçünü zikrederek bu bölümü bitirmektedir.⁷⁵⁷

2.4. Hâtimetü'l-Kitâb

Kâfiyeci, kitabının sonuç kısmında ilmin fâzileti ve hoca-talebe ilişkisi olmak üzere iki konuya yer vermektedir. İlmin fâzileti başlığı altında bazı kavramlara yer veren müellif; hoca-talebe ilişkisini ilim öğrenme ve öğretme bağlamında ele almıştır.

2.4.1. İlmin Fazîleti

Kâfiyeci, konunun bu kısmını Kitap, Sünnet, eser, ma'kul ve neyl kavramları çerçevesinde ele almaktadır. Bu kavramaları maddeler halinde birbirinden bağımsız olarak ele alan müellif, ilmin fazîletini ilim sahipleri üzerinden anlatmaktadır.

⁷⁵⁶ Akıl: Kâfiyeci'ye göre akıl; 'Kişinin, duyuların desteği ile kavrayıp idrak etmesinden sonra Allahu Teâlâ'nın tevfiği ve kalbinin de yardımıyla istenileni gördüğü nurdur.' Kâfiyeci, Hadis âlimlerinin müstakil olarak öne sürdükleri buluş şartını, akıl şartının altında kabul eder. Dolayısıyla mümeyyiz bir çocuk, temyizden önce tefsire dair bir rivâyeti öğrenir de bulûğundan sonra başkalarına rivâyet ederse bu makbul bir rivâyettir. Zabıt: Kâfiyeci zabtı; 'Tefsir nasıl dinlenmesi gerekiyorsa öylece dinlemek, mânasını anlamak, gücü yettiği ölçüde ezberlemek ve başkasına aktarana kadar bu bilgileri ezberde tutmak'tır şeklinde tanımlar. İslâm: Müellife göre İslâm; 'Allahu Teâlâ'yı, O'nun sıfatlarını ve dinin zarûriyyat olarak ortaya koyduğu sâbiteleri ikrar ve tasdik etmektir.' Adâlet: Kâfiyeci'ye göre adâlet; 'bid'ate bulaşmadan, takva ve vakarı korumak suretiyle dini muhâfaza etmektir.' Kâfiyeci, *et-Teyisr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.43-44.

⁷⁵⁷ Kâfiyeci, *et-Teyisr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.45-46.

Kâfiyeci, Kitab'ın ilim sahipleri tarafından daha iyi anlaşılması sebebiyle derecelerinin daha üstün olduğunu söylemiştir.⁷⁵⁸ Örnek âyetler ışığında ilim sahiplerini öven Kâfiyeci, konuyu ayrıca Hadis başlığı altında Hz. Peygamber'den örnek hadislerle de açıklamıştır.⁷⁵⁹

İlmin lezzetini de neyl üzerinden tarif ederken onu lezzetlerin en güzeli olarak vasfeden müellif, tefsir ilminin ilimlerin en şereflişi olduğuna değinerek konuyu sonlandırmıştır.⁷⁶⁰

2.4.2. Tefsir İlminde Hoca – Öğrenci İlişkisi

Kâfiyeci, eserinin son bölümünde tefsir ilminin öğrenilmesi esnasında hocaya ve öğrenciye yönelik bazı şartları dile getirmektedir. Üç madde halinde sıraladığı bu şartları açıklamaya, ilk olarak hoca ve öğrencinin uyması gereken şarttan başlamıştır.

Beyyine Sûresi 98/5. âyetini⁷⁶¹ delil getirerek ders öğreniminin öncesinde hem hocanın hem de öğrencinin Allah'a karşı ihlaslı ve samimi bir kul olmalarını öğütlemektedir.⁷⁶²

Kâfiyeci konunun devamında, hocaya ve öğrenciye dönük şartları ayrı başlıklar altında ele almıştır. Her iki başlık altında da üç madde ile konuyu özetlemiştir. Müellif, bu üç maddeyi ise kısaca ifade edilmiş şartlardan oluşan birçok alt madde zikrederek izâh etmiştir.

2.4.2.1. Tefsîr İlminin Öğretiminde Hocanın Görevleri

1-Hoca öğrencisine karşı muamelelerinde yumuşak başlı davranmalı ve ona iyilikte bulunmalıdır. Müellif, konuyu daha da açarak hocanın, öğrencisini ailesinden ayırmaması gerektiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte Kâfiyeci, öğrencinin yaşının

⁷⁵⁸ Fâtır Sûresi, 35/28; ... إِنَّمَا نُخَسِّى اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءَ...

⁷⁵⁹ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.46.

⁷⁶⁰ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.47-49.

⁷⁶¹ Beyyine Sûresi, 98/5; 'Hâlbuki onlara ancak, dini yalnız O'na has kılarak ve hanifler olarak Allah'a kulluk etmeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri emrolunmuştu. Sağlam din de budur.' وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ

⁷⁶² Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.50.

küçük olması durumunda hocanın daha da hassas davranması gerektiğini de vurgulamıştır.⁷⁶³

Kâfiyeci, konuya dair bazı hadis ve sahâbî sözlerini konuya delil olarak zikretmiştir. Özellikle Hz. Peygamber'in eğitim konusunda '*Talebenize ve hocanıza karşı yumuşak davranın. Talebenizi ciddiyet ve yüksek bir edeple tadrîci olarak terbiye edin*'⁷⁶⁴ dediğini nakleder.

2-Hoca, talebesine bir şeyler öğretme noktasında istekli olmalıdır. Bunun için de kendisini meşgul edecek dünyevî şeylerden kendini arındırarak ders işlemelidir.

Kâfiyeci, bu madde altında şu maddeleri hocalara tavsiye olarak sunmuştur:

- Hoca, öğrencinin potansiyeline göre ders işlemelidir.
- Başarılı talebelerini, diğerlerinin hasedini celbetmeyecek şekilde övmelidir.
- Hoca, öğrenci dersini yapmadığı zaman onun derslerden nefret etmeyeceğinden emin ise öğrencisine darılmalıdır.
- Hoca, öğrencileri arasında çok kabiliyetli olanları kıskanmamalı, bunu Allah'ın bir vergisi olarak algılamalıdır. Hoca unutmamalıdır ki; öğrencinin sağladığı başarı ve üstünlük, mutlaka hocasına ulaşır ve hem ahirette hem de bu dünyada övülür.
- Öğrenci sayısının çokluğu durumunda derse önce gelene öncelik vermelidir.
- Hoca ders esnasında güler yüzlü olarak dersi işlemelidir.
- Hoca, devamsızlık edenleri kontrol etmeli ve aramalıdır.⁷⁶⁵

3-Kâfiyeci bu madde altında birçok alt maddeyi yazarak hocaya tavsiyede bulunmaktadır.

- Hoca ders esnasında başka şeylerle meşgul olmamalıdır.
- Dersini abdestli olarak işlemelidir.
- Elbisesi temiz olmalıdır.
- Dersten önce iki rekat namaz kılmalıdır.

⁷⁶³ Kâfiyeci, *et-Teyisîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.50-51.

⁷⁶⁴ Kâfiyeci'nin zikrettiği bu hadisi sahih kaynaklarda bulamadık.

⁷⁶⁵ Kâfiyeci, *et-Teyisîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.51-52.

- Hoca, ilmin itibârını zedeleyecek her türlü hareketten kaçınmalıdır. İlim öğrenmek isteyen makam sahibi biri dahi olsa ilmin şerefini öncelemelidir.
- Hoca, kimseyi niyeti sahih değil diyerek ilim öğrenmekten alıkoymamalı, niyetinin sonradan düzeleceğini ummalıdır.⁷⁶⁶

Kâfiyeci, hocanın öğrencisine karşı göstermesi gereken tavrın bu şekilde olması gerektiğini söylerken, aslında öğrencinin ilme olan iştiağının hocası sebebiyle olumsuz etkilenmemesini vurgulamaktadır. Müellifin sunduğu bu şartların geneli, hocanın eğitim sürecinde çok dikkatli olması ve öğrenciyi ilim öğrenmede olumsuz etkilememesi yönündedir.

2.4.2.2. Tefsîr İlminin Öğretiminde Öğrenciye Ait Hususlar

1-Öğrenci, alanında uzman hocalardan ders almalıdır. Bu konuda selef âlimlerinin '*İlim dindir. Dininizi kimden alacağınıza dikkat edin*' sözünü delil getiren Kâfiyeci, öğrenciye şu tavsiyelerde bulunmaktadır.

- Öğrenci, hocasına hürmette kusur etmemelidir.
- Öğrenci, hocasına hayır duada bulunmalıdır.
- Öğrenci, ders esnasında başka şeylerle meşgul olmamalı; hocasına dersi dinlediğini hissettirmelidir.⁷⁶⁷

2-Öğrenci derse girmeden önce kendini derste meşgul edecek şeylerden arındırarak derse girmelidir. Derse girdiğinde izin istemesi gereken bir yerde izin almalı ve orada bulunanları selamlamalıdır.⁷⁶⁸

3-Öğrenci, hocasının durumunu gözlemlemelidir. Eğer hoca bir şeyle meşgul ise onun bu durumunu dikkate almalı ve o esnada ders okumamalıdır. Bununla birlikte hocasının sinirli haline tahammül etmelidir.

- Hocası kendisini azarladığı takdirde, hocasından özür dilemeli ve hocasının darılmasını kabullenmelidir.
- Öğrenci eğitime mümkün mertebe herhangi bir görev üstlenmeden devam etmelidir.

⁷⁶⁶ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Teşîr*, s.52-53.

⁷⁶⁷ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Teşîr*, s.53-54.

⁷⁶⁸ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Teşîr*, s.54.

- Öğrenci, dersini mümkün mertebe sabah erken vakitte almalıdır. Çünkü Hz. Peygamber ‘*Ey Rabbim! Sabah vaktini ümmetim için hayırlı mübarek kıl*’⁷⁶⁹ buyurmuştur.
- Ders okuma sırasına riâyet etmeli, hocasının rızası olmadan dersinin sırasını değiştirmemelidir.⁷⁷⁰

Kâfiyeci’nin öğrenciye dönük tavsiyelerine baktığımızda; onun, ilmi hoca üzerinden yücelttiğini görmekteyiz. Konunun, ilmin faziletleri ile bağlantılı olarak işlenmesi de aslında bunun bir göstergesidir. Kâfiyeci, eserinde ilmin üstünlüğüne yaptığı vurguyu burada öğrenciye sunduğu teklifler özelinde gerçekleştirmiştir.

3. MEBÂHİS FÎ ULÛMÎ’L-KUR’ÂN

Subhî Sâlih’in *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân* adlı eseri; bir mukaddime, dört ana bölüm ve sonuç olmak üzere toplamda altı kısımdan oluşmakta ve her bir bölüm birçok alt başlığı barındırmaktadır.

Subhî Sâlih, birinci (Kur’ân ve Vahiy) bölümü üç kısma ayırarak Kur’ân ve vahiy konularına inceler. Kur’ân’ın peyderpey indirilmesi ve bunun hikmetleri konusunda yaptığı gibi vahiy olgusunun açıklanması üzerinde de uzunca durur. İkinci bölümde ise Kur’ân Tarihi’ni ele alır. Bu bölümün üç alt başlığı Kuran’ın Cem’i, Mushaf Haline Getirilmesi, İstinsah Faaliyetleri ve Yedi Harf şeklindedir.

Müellif üçüncü (Kur’ân İlimleri) bölümü sekiz alt başlıkla Kur’ân İlimleri’ne dair konulara hasreder. Kur’ân İlimleri’ne genel bir bakışla başladığı bu bölümde Subhî Sâlih; Sebeb-i Nüzûl, Mekkî-Medenî, Fevâtihu’s-Suver, Kırâat, Nesh, Kur’ân’n resmî hattı ve Muhkem-Müteşâbih konularını ele alır. Dördüncü bölüme ise Tefsir Tarihi konusu ile başlar ve Kur’ân’ın Kur’ânla nasıl tefsir edilebileceğinden bahseder. Bölümün devamında; Âmm-Has, Mücmel-Mübeyyen, Nass-Zâhir, İ’câzu’l-Kur’ân, Teşbih ve İstiâre, Mecaz ve Kinâye konularına yer verir. Subhî Sâlih eserinin son konusu olarak da Kur’ân Fonetik Ahengindeki İ’câzı’nı ele almaktadır.

⁷⁶⁹ Ebû Dâvud, ‘Cihad’, 78; Tirmizî, ‘Büyû’, 6.

⁷⁷⁰ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi ‘Ilmi’t-Tefsîr*, s.54-55.

3.1. Kur'ân ve Vahiy

3.1.1. Kur'ân'ın İsimleri ve Kur'ân İsminin Kökeni

Subhî Sâlih, Kur'ân'ın isimleri ve türetildiği köklerden bahsederken 'Kur'ân ve Kitap' lafzlarının manasına özel olarak değinmektedir. Çünkü Allah bu lafızları seçerken; Kur'ân ile vahyin önce kalplerde cemedilmesine, Kitap ile ise Müslümanların ileride vahyi yazıya geçirmelerine imâda bulunmuştur.⁷⁷¹ Bununla birlikte Kur'ân'ın birçok ismi olduğunu iddia eden âlimler de vardır. Subhî Sâlih onların, Kur'ân'ın sıfatları ile isimlerini karıştırmaları sebebiyle böyle bir kanaate vardıklarını dile getirmektedir.⁷⁷²

Müellif konuyu, Kur'ân'ın isimleri ve türetildiği kökün hemzeli mi yoksa hemzesiz mi olduğu üzerinden ele almaktadır.⁷⁷³

Müellif konuyu işlerken dil etkileşimi üzerinde coğrafyanın önemine de değinmekte ve bazı kelimelerin Arapça'ya başka dillerden geçtiğine vurgu yapmaktadır. Arabistan ve Orta Doğu coğrafyasında yaşayan toplulukların kullandığı diller olan Ârâmice, Habeşçe, Farsça ve İbrânice'nin Arapça'ya kelime geçişleri olduğunu müsteşrik G. Bergtraesser, Krenkow ve Blachere'den deliller getirerek anlatmaktadır.⁷⁷⁴

Müellif bu konuyu, 'k-r-e' (قرأ) fiili üzerinden örneklendirerek şu şekilde anlatmaktadır. Müellif diller arasında gerçekleşen bu etkileşimin normal olduğunu vurgulamakta ve bu durumu garipseyen ve kabul etmeyen tavrı eleştirmektedir.⁷⁷⁵

Subhî Sâlih'e göre Kur'ân, nakledilen isimlerden hangisi ile isimlendirilirse isimlendirilsin 'Mushaflarda yazılan, tevâtürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen

⁷⁷¹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.17.

⁷⁷² Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.21.

⁷⁷³ Konuyla ilgili âlimlerin görüşlerini zikrettikten sonra Ali b. Hazim el-Lihyânî'nin (ö. 215/830) 'Kur'ân, "ğufuran" vezninde hemzeli bir mastardır' görüşünü doğru kabul etmektedir. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.19.

⁷⁷⁴ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.20.

⁷⁷⁵ Kâfiyeci'ye göre 'k-r-e' fiili 'okudu (tilavet etti)' anlamındadır. Ancak Araplar cahiliye döneminde bu fiili 'tilavet etti' anlamında değil 'doğurmak ve gebe kalmak' anlamında kullanmışlardır. Nitekim Arapların ' هذه الناقة لم تقرأ سلى قد ' (Bu deve hiç gebe kalmadı, doğurmadı) cümlesinde geçen 'k-r-e' fiili bu mânâya gelmektedir. Ancak Araplar daha sonra bu fiili Aramîce'den esinlenerek 'tilavet – okuma' anlamında kullanmışlardır. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.19-20.

ve Hz. Peygamber'e indirilen mu'ciz bir kelâmdır.⁷⁷⁶ mânâsından hiçbir şey kaybetmez.

3.1.2. Vahiy Olgusu

Subhî Sâlih, vahiy olgusundan bahsederken bütün peygamberlere gelen vahyin tek bir kaynaktan geldiğini dile getirmektedir.⁷⁷⁷ Bununla birlikte Hz. Peygamber'e gelen vahyin hem lafzen hem de mânâsından geldiğini vurgulayarak bu düşüncesini âyetlerle⁷⁷⁸ desteklemektedir.

Daha sonra müellif vahyin lugavî manaları, çeşitleri ve keyfiyetini incelerken yine âyetlerle konuyu açıklamakta ve peygamberlere gelen ilâhî vahyi; ilham, iç sezgi, şuursuz algılama gibi durumlardan ayırmaktadır. Kitab-ı Mukaddes sözlüğünde bu ayrımın yapılmadığı vahyin tanımını⁷⁷⁹ reddetmektedir.⁷⁸⁰

Müellif konuyu daha sonra vahyin muhatabı olan Hz. Peygamber'in beşer olduğuna getirmekte ve Hz. Peygamber'in hataları ve günahlarının affedildiğine dair âyetlerin varlığını buna delil olarak sunmaktadır. Hz. Peygamber'in beşeriyetine vurgu yapan Subhî Sâlih, onun günah işleyebileceğini de âyetten⁷⁸¹ delil getirmek suretiyle iddia etmektedir. Hatta müellif, Hz. Peygamber'in günah işleyebileceğini kabul etmeyen Râzi'yi eleştirmekte, Allah'ın âyetinde açıkça söylediği şeyi yanlış te'vil etmekle ithâm etmektedir.⁷⁸²

⁷⁷⁶ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, s.21.

⁷⁷⁷ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, s.22.

⁷⁷⁸ Necm Sûresi, 53/1-4; Yunus Sûresi, 10/15; Âraf Sûresi, 7/203.

⁷⁷⁹ Kitab-ı Mukaddes sözlüğünde George Post tarafından yapılan vahyin tanımı şu şekildedir: 'Ruhun hakikatleri ve şahsiyetlerden bir şey kaybetmeden gaybî haberlere muttalî olmalarından dolayı Allah'ın ruhunun, vahyolunan vahyin yazıcılarının ruhlarına hulul etmesidir. Her vahiy kâtibinin telif etmede kendine özel bir tarz ve ifade etmede özel bir üslubu vardır.' Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, s.25.

⁷⁸⁰ Onların yaptığı bu tarif, insanların bildiği ve tanıdığı şair ve ariflere gelen ilham çeşidine yakın, kâhinlerin bahsettiği ilhama benzeyen bir tariftir. Bu sebeple keşf, ilham, iç algı, dâhili şuur gibi peygamberler hakkında düşünülemeyecek şeyleri vahyin tanımına sokmak, vahyi hakikatinden uzaklaştırmaktadır. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, s.25-26.

⁷⁸¹ Fetih Sûresi, 48/1-2; 'Biz sana doğrusu apaçık bir fetih ihsan ettik. Böylece Allah, senin geçmiş ve gelecek günahını bağışlar. Sana olan nimetini tamamlar ve seni doğru bir yola iletir.'; اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا ﴿١﴾ لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا

⁷⁸² Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, s.30.

Subhî Sâlih Hz. Peygamber'in beşer olduğuna dair birçok örnek⁷⁸³ zikretmekle birlikte Kur'ân olarak inen âyetlerle kendisine gelen diğer ilhamı birbirinden ayırt eden bir melekeye sahip olduğunu da dile getirmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in vahyi aklında tutması ise psikolojik durumdan tamamen bağımsız gerçekleşmektedir.⁷⁸⁴

Hız. Peygamber'in rüyada vahiy aldığına dair rivâyetleri uzun uzun ele alan müellif, özellikle ilk gelen vahyin uyanırken geldiğini dile getirmektedir.⁷⁸⁵

Müellif son olarak vahiy olgusunu iki zat arasında gerçekleşen ulvî diyalogun tasavvuruna itaat etmektir şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre bu zatlardan biri konuşan ve emreden, diğeri ise muhatap ve emrolunan zattır.⁷⁸⁶

Subhî Sâlih, vahyin tanımı ve mahiyeti ile ilgili kısmı burada bitirirken yeni bir konuya giriş yapmaktadır. Kendisine gelen vahiy konusunda Hz. Peygamber'e inanmayanlara, onun peygamberlikten önce 'Emîn' sıfatıyla çağırıldığını hatırlatmaktadır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'e -vahyi inkâr etme politikalarının gereği olarak- attıkları iftira ve söyledikleri yalanların ne denli tutarsız olduğunu delilleriyle ortaya koyan Subhî Sâlih, bu delilleri en çok âyetlerle desteklemektedir.⁷⁸⁷

3.1.3. Kur'ân'ın Peyderpey İndirilmesi ve Hikmeti

Subhî Sâlih, Kur'ân'ın peyderpey indirilmesi ve bunun hikmetleri hakkında özel bir başlık açmıştır. Kur'ân'ın, ihtiyaca göre beşli ve onlu âyetler şeklinde ya da daha

⁷⁸³ 'Hurma ağaçlarının aşılınması sebebiyle kesilmemesini tavsiye etmesi, dünya işlerinizi siz benden daha iyi bilirsiniz demesi gibi' örnekler için bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.34.

⁷⁸⁴ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.33.

⁷⁸⁵ Subhî Sâlih görüşünü şu şekilde delillendirmektedir: 'Şâyet bu vahiy, uykuda gelmiş olsaydı uyandıktan bir süre sonra bunun korkusu geçmiş olurdu. Ancak Hz. Peygamber, Hz. Hatice'ye geldiğinde ve daha sonraki süreçte bu etkiden hâlâ kurtulamamıştı. Bununla birlikte Sahihayn'da geçen hadisler de onun Hirâ'da uyanık olduğu yönündedir. Yine Necm sûresindeki 'Onun gördüğünü kalbi yalanlamadı. Onun gördükleri hakkında şimdi kendisi ile tartışacak mısınız?' âyetleri de vahyin uyku halinde değil uyanırken geldiğine bir başka delildir. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.39.

⁷⁸⁶ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.27.

⁷⁸⁷ Subhî Sâlih, Cenâb-ı Allah'ın inanmayan kimselerin Hz. Peygamber'e yönelik 'deli, mecnun, sihirli' gibi iftiralarına karşılık tehdidî âyetlerini indirdiğini dile getirmektedir. Üçlü tadrîcîlikle gelen 'Önce Kur'ân'ın benzerini getirin, on sûrenin benzerini getirin ve son olarak da benzer bir sûre getirin' âyetlerinin Arapların en fasihini bile susturduğunu dile getiren müellif, konuyu şu âyetle bitirmektedir: 'De ki: Andolsun, bu Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak üzere insanlar ve cinler bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini ortaya getiremezler.'; *فَلَنْ يَجْمَعَتَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا* (İsrâ Sûresi, 17/88) Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.45-46.

farklı gruplarla parça parça indirildiğini hadislerden örneklerle anlatmaktadır. Daha sonra Kuran'ın üç merhalede indirildiği görüşüne değinen müellif, bu yaklaşımı reddetmektedir. Ona göre Kuran'ın önce levhi mahfuza, sonra Beytü'l-İzze'ye ve son olarak olaylara binâen peyderpey yeryüzüne üç merhalede indirilmiş olması -bu konuda vârid olan rivâyetlerin senetleri sahih olsa da- benimsenmemelidir. Çünkü bahsedilen bu indiriliş şekli ve merhaleleri, gayb âlemine dair bilgilerdir. Gayba dair bilgilerin alınabilmesi ve kabul edilebilmesi için de sadece kitap ve sünnetle gelen mütevatir bilgilerin olması gerekir. Müellife göre bu konudaki rivâyetlerin sahih olması, bu üçlü tasnifin kabul görmesi için tek başına yeterli değildir.⁷⁸⁸ Bu eleştirisinin ardından Subhî Sâlih, Kur'ân'ın indirilişinin iki aşamalı olarak gerçekleştiğini yani önce toplu olarak dünya semasına (Beytü'l-İzze) oradan peyderpey yeryüzüne indirildiğini kabul etmektedir.⁷⁸⁹

Subhî Sâlih, Kur'ân'ın peyderpey indirilmesinin mahiyetini açıkladıktan sonra bu konudaki ana hikmetten bahsetmektedir. Bunun hikmeti, Hz. Peygamber'in ve mü'minlerin ihtiyaçlarına cevap vermesidir. Hz. Peygamber'in ihtiyaçlarına cevap vermesi ise iki şekilde gerçekleşir: Birincisi; her bir olaydan sonra Kur'ân'dan yeni âyetlerin gelmesi Hz. Peygamber'in kalbinin güçlendirilmesine vesile olmuştur. İkincisi ise; Kur'ân'ın peyderpey indirilmesi Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı ezberlemesini kolaylaştırmıştır.⁷⁹⁰

Subhî Sâlih, Kur'ân'ın peyderpey inmesinin toplumsal hikmetlerini; muhatapların durumlarını gözetmek, toplumların ihtiyaçlarını karşılamak ve onları daha önce karşılaşmamış oldukları emir ve yasaklarla toplu bir şekilde karşı karşıya getirmemek şeklinde sıralamıştır. Ayrıca ona göre Kur'ân'ın tedricî olarak inmesi, muhatapların gelen emirleri kabul etmesini kolaylaştırmıştır. Şâyet Kur'ân tek seferde indirilmiş olsaydı, içerdiği birçok emir ve yasaktan dolayı insanların birçoğu onu reddedebilirdi.⁷⁹¹

⁷⁸⁸ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.49-51.

⁷⁸⁹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.52.

⁷⁹⁰ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.52.

⁷⁹¹ Müellif, Hz. Aişe'den şu rivâyetle görüşünü desteklemektedir: 'Kur'ân'dan ilk inen, cennet ve cehennemden bahseden mufassal sûrelerden biridir. Nihâyet insanlar İslâm'a dönüp (ona ısınınca) helal ve haramla ilgili âyetler inmeye başladı. Şâyet ilk olarak 'içki içmeyin' emri indirilmiş olsaydı 'içkiyi asla terk etmeyiz'; 'zinâ etmeyin' emri indirilmiş olsaydı 'zinâyı asla terk etmeyiz' diyeceklerdi'. Bkz: Buharî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 6; Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.56.

Subhî Sâlih konunun devamında tedriciliği ifade eden âyetlere de değinmektedir. Toplumların ve bireylerin örfü haline gelen günahlarla sathî (bilinçsiz-yüzeysel) günahların ayrımını yapmaktadır. Bu sebeple toplumların ve bireylerin örfü haline gelen -içki içmek gibi- günahların bir eğitim süreciyle tedricen düzelebileceğini, ancak adam öldürme, hırsızlık, zinâ, gasp, haksız kazanç gibi günahların tek seferde yasaklanması gerektiğini ve nitekim âyetlerin de bu şekilde nâzil olduğunu dile getirmektedir.

Sonuç olarak Subhî Sâlih'e göreİslâm; insan ve toplum psikolojisini önemseyen bir dindir. Bu sebeple Kur'ân'da tedricilik, yalnızca bireylerin gelenekleri haline gelmiş içki, kumar ve ictimâî hukuk ve devletler hukukunu ilgilendiren köle edinme gibi meselelerde söz konusu olmuştur.⁷⁹²

3.2. Kur'ân Tarihi

Subhî Sâlih, eserinde Kur'ân Tarihi'ni bir bölüm olarak ele alma sebebini, müsteşriklerin iddialarına cevap vermek ve 'yabancı hayranlığı' olanların şüphelerini gidermek olarak açıklamaktadır.⁷⁹³ Müellif, bu konuya Kur'ân'ın mevsûkiyeti açısından vurgu yapmakta ve problem olarak gördüğü her konuda ayrıntılı bilgiler vermektedir. Bu başlıkta ele aldığı konuları aşağıda açıklamaya çalışacağız.

3.2.1. Kur'ân'ın Cem'i ve Yazılışı

Subhî Sâlih' e göre Kur'ân'ın cem'i iki şekilde gerçekleşmiştir. Kur'ân ezberlenerek önce zihinlerde korunmuş, daha sonra ise yazılarak metin haline getirilmiş ve satırlarda mahâfaza edilmiştir.⁷⁹⁴

Kur'ân'ın ilk cem'inin ezberlemek suretiyle Hz. Peygamber tarafından gerçekleştiğini söyleyip konuyu daha sonra hâfız sahabîlerin sayısına getirmektedir. Müsteşrik Blachere'in 'Kur'ân'ı Hz. Peygamber döneminde yedi kişi ezberlemişti' iddiası üzerinden konuyu tartışan müellif, Mâverdî (ö. 450/1058) ve Süyûtî'den nakillerle bu sayı hakkındaki ihtilafları ortaya koymaktadır. Dört ile yirmi bir arasında

⁷⁹² Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.59-60.

⁷⁹³ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.6.

⁷⁹⁴ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.56.

değişen sayılar konusundaki ihtilaf Subhî Sâlih'e göre Hz. Peygamber zamanında hâfız olduğu nakledilen sahabîlerle Hz. Peygamber'in 'şu kişilerden Kur'ân öğrenin' dediği isimler farklı rivâyetlerde geçmesinden kaynaklanmaktadır. Bu da o dönemdeki hâfızların kimler olduğunun tespiti konusunda karışıklıklara sebep olabilmektedir. Subhî Sâlih, o dönemdeki hâfız sayısının Blachere'in söylediğinden daha fazla olduğunu belirtmektedir.⁷⁹⁵

Müellif, Kur'ân'ın cem'inin üç aşamada (Hz. Peygamber dönemi, Hz. Ebû Bekir dönemi ve Hz. Osman dönemi) gerçekleştiğini söyledikten sonra ve bu aşamaları farklı başlıklar altında ele almaktadır.

3.2.1.1. Rasûlullah Döneminde Kur'ân'ın Cem'i

Subhî Sâlih, Rasûlullah dönemindeki vahiy kâtiplerinden önde gelenlerinin isimlerini⁷⁹⁶ zikrederek başladığı bu bölümde, ilk yazılı kaynakların yassı ince taşlar, düz hurma dalları, kürek kemikleri ve deri parçaları olduğunu dile getirmektedir. Devamında ise âyet ve sûrelerin tertibi konusunu tartışan müellif, âyetlerin tertibinin tevkifi olduğunu hadislerden delillerle açıklamaktadır. Ancak sûrelerin tertibinin ictihâdî ve yarı ictihâdî olduğunu savunanları sahih bir delile dayanmamakla itham eden müellif, kendisi ise sûrelerin tertibinin de âyetler gibi tevkifi olduğu dile getirmekte ancak buna herhangi bir delil sunmamaktadır.

Subhî Sâlih'e göre Hz. Peygamber'in Kur'ân âyetlerini Mushaf haline getirmeyişi, Kur'ân'ı ezberleyenlerin çokluğu sebebiyle buna ihtiyacın olmayışı ve Hz. Peygamber'in bazı hükümlerin neshini gözlemesi olmak üzere iki hikmete dayanmaktadır.⁷⁹⁷

3.2.1.2. Hz. Ebû Bekir Döneminde Kur'ân'ın Cem'i

Subhî Sâlih, Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'ân'ın cem'i ile ilgili olarak Muhâsibî'nin; 'Çeşitli malzemeler üzerine yazılı olan Kur'ân âyetlerinin yazımı yeni

⁷⁹⁵ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.65-68.

⁷⁹⁶ Dört Halife, Muâviye, Zeyd b. Sabit, Ubey b. Ka'b, Halid b. Velid, Sabit b. Kays. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.69.

⁷⁹⁷ Müellif bu konudaki iki hikmeti el-Burhân ve el-İtkân'dan nakille dile getirmektedir. Bkz: Zerkeşî, el-Burhân, s. 162; Süyûtî, el-İtkân, s. 154; Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.71-73.

değildir. Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'in evinde bulunan bu malzemeleri bir ip yardımıyla bir araya getirmesi Kur'an'ın yazıldığıının kanıtıdır' dediğini nakletmektedir.

Müellif, Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'an'ın cem'inin zorunlu hale gelmesini, yalancı peygamber Müseyleme'ye karşı yapılan Yemâme Savaşı'nda yetmiş Kur'an hâfızının şehit edilmesine bağlamaktadır.⁷⁹⁸ Hz. Ömer'in, Hz. Ebû Bekir'e Kur'an'ın toplanması hakkındaki teklifini anlatan müellif, daha sonra Zeyd b. Sabit'in âyetleri iki şâhitle getirenlerden alıp bunları mushafa yazdığını ifade etmektedir.

Subhî Sâlih'in eserinde naklettiği cem' olayına göre Kur'an'ın tamamını bu şekilde cemedan Zeyd b. Sabit, Tevbe Sûresi'nin son iki âyetini sadece Ebû Huzeyme'de bulmuştur. Bu âyetlerin sahâbe tarafından iki şâhit gerektirmeyecek derecede tevatür seviyesinde bilinmesi sebebiyle Zeyd b. Sabit, Ebû Huzeyme'den alınan bu âyetleri tek şahitle kabul etmiştir.

Bir sene gibi bir zaman diliminde Kur'an'ın tamamını baştan sona cemedan Zeyd b. Sabit, bu Mushaf'ı Hz. Ebû Bekir'e teslim etmiştir. Bu Mushaf daha sonra hilafetiyle birlikte Hz. Ömer'e teslim edilmiştir. Hz. Osman'ın halife olmasından önce Hz. Ömer'in tavsiyesiyle Mushaf, Hz. Hafsa'ya verilmiştir. Subhî Sâlih Mushaf'ın Hz. Hafsa'ya verilmesini şu nedenlerle açıklamaktadır: Okuma-yazma bilmesi, Kur'an hâfızı olması, Ümmü'l-Mü'mininin olması, Hz. Ömer'in onu işaret etmesi ve Hz. Osman'ın henüz halife seçilmemiş olması.⁷⁹⁹

3.2.1.3. Hz. Osman Döneminde Kur'an'ın Cem'i

Subhî Sâlih Kur'an'ın cem edildiği dönemleri eserinde işlerken, Hz. Osman dönemini müsteşriklerin bu konudaki iddialarını en yoğun olduğu dönem olarak ele almaktadır. Öncelikle müsteşriklerin (özellikle Blachere) bu konudaki iddialarını zikretmekte ardından bu iddialara teker teker cevap vermektedir.

⁷⁹⁸ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, s.74.

⁷⁹⁹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, s.75-77.

İddia 1- Ubey b. Ka'b'ın komisyon üyesi olarak nakledilmesi, tarihi verilere aykırıdır. Zîra komisyon hicrî 30'da kurulmuş ancak Ubey b. Ka'b hicrî 28'de vefat etmiştir.

İddia 2- Hz. Ali, Hz. Osman'ın bireysel olarak elde tutulan mushafların yakılmasını emrini, Hz. Peygamber'in evinden çıkan bez ve deri parçalarının yakılması olarak anlamıştır. Bu sebeple Hz. Ali bireysel Mushafların yakılmaması sebebiyle kendi mushafını yakmamıştır.

İddia 3- Hz. Osman döneminde çoğaltıldığı iddia edilen nüshalarla ilgili rivâyetler, bu nüshaların elimize ulaşmaması sebebiyle uydurmadır. Dolayısıyla böyle bir faaliyet gerçekleştirilmemiştir.

Cevap 1- Blachere'in bu iddiası, onun tarih konusunda bilgi eksikliğini gösterir. Çünkü istinsâh çalışmaları hicrî 30'da değil 25'te başlamıştır. İbn Hacer'den (ö. 852/1449) nakledilen rivâyet de bunu desteklemektedir.

Cevap 2- Blachere'in iddiası, Kur'ân'ı cem'i ile ilgili çalışmaların doğru bir şekilde anlaşılmasını çıkmaza sokma gayretidir. Tarihi verilere bakıldığında Hz. Osman, ferdî Mushafların yakılmasını istediği zaman bu hem Hz. Ali hem de Şia tarafından kabul edilmiştir.

Cevap 3- Paul Casanova'nın ortaya attığı bu iddia ile ilgili rivâyetlerin Abdumelik b. Mervan (ö. 86/705) zamanında uydurulduğu söylenmektedir. Müellif bu iddiayı, müsteşriklerden Blachere'in ve Schwally'nin; 'Casanova'nın bu iddiası asılsızdır. Çünkü İbn Kesîr'in Şam'daki nüshayı gördüğüne dair hatırası kesindir. Şam'daki bu Mushaf hicrî 1310 senesinde çıkan yangında yanmıştır. Bununla birlikte Müslümanların Kur'ân'ın muhâfazası konusundaki gayretleri takdire şâyândır' şeklinde verdiği cevapları naklederek çürütmektedir.⁸⁰⁰

Müellif; Mushaf'ın istinsâh edilmesine hicrî 25 yılında başladığı, yedi adet Mushaf istinsâh edildiğini, çoğaltma işleminin ardından ilk Mushaf'ın Hz. Hafsa'ya

⁸⁰⁰ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi 'l-Kur'ân*, s.78-89.

geri teslim edildiğini ve bu Mushaf'ın da Mervan b. Hakem (ö. 65/685) tarafından Hz. Hafsa'nın vefatının ardından yakıldığını dile getirmektedir.⁸⁰¹

Subhî Sâlih, konuyu son olarak Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği Kur'ân'ın özelliklerinden bahsederek bitirmektedir. Kureyş lehçesi esas alınarak istinsâh edilen Kur'ân'ın sahih kırâatleri içerdiğini şu örnekle açıklamaktadır: 'Hz. Osman'ın çoğalttığı Kur'ân'da nokta ve harekelerin olmaması kırâat vecihlerinin bu Mushaf'ta da olduğunu göstermektedir. Mesela 'فَتَبِينُوا'⁸⁰² kelimesi noktasız ve harekesiz olduğu zaman 'fetebeyyenû' ve 'fetesebbetû' şeklinde okunmaktadır ve bu kırâatlerin ikisi de sahihtir.'⁸⁰³

3.2.2. Mushaf'ın Noktalanması ve Harekelenmesi

Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği mushafta, noktalı harflerin birbirinden farkını gösteren veya harfin harekesini belirleyen işaretler konulmamıştı. Bu sebeple farklı vecihlerdeki kırâatlerin Mushaf üzerinde icrası mümkündü. Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği Kur'ân, bireysel çalışmalarla kopyaları çıkarılarak çoğaltıldı. Ancak bu durum zamanla Müslüman olanların Kur'ân'ı tashîf⁸⁰⁴ etmelerine sebep oldu.

Subhî Sâlih, bu problemin ilk ortaya çıkışının Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervan (ö. 85/705) dönemine denk geldiğini dile getirmektedir. Kur'ân lafzının noktalama ve harekelenmesi işleminin tek seferde gerçekleşmediğini dile getiren müellif, bu işlemi ilk yapanın Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) olduğunu ifade etmektedir.⁸⁰⁵

Subhî Sâlih; Ebu'l-Esved'in, Hz. Ali'nin emriyle dille alakalı kuralları ihdas etme konusundaki gayretine işaret etmektedir. Abdülmelik b. Mervan'ın emriyle Kur'ân'ı noktalamaya başladığı söylenen ed- Düelî'yi Kur'ân'ı noktalamaya sevk eden sebepleri tayin etmenin zor olduğunu belirtmektedir. Müellife göre Kur'ân hattının güzelleştirilmesi ve okunuşunun kolaylaştırılmasında ed-Düelî'nin talebeleri

⁸⁰¹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.83-84.

⁸⁰² Hucurât Sûresi, 49/6.

⁸⁰³ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.85.

⁸⁰⁴ Tashif: Kur'ân harf ve kelimelerinin yanlış okunmasıdır. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.90.

⁸⁰⁵ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.91.

olan Yahya b. Ya'mer (ö. 129/747) ve Nasr b. Asım'ın (ö. 89/708) katkıları da bulunmaktadır. Ancak noktalama işinde kimin ilk olduğunun belirlenmesi mümkün değildir.⁸⁰⁶

Subhî Sâlih; hemze, şedde, revm ve işmâmı hatta işaretlerle belirleyen ve noktaları ilk koyan kişinin el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791) olduğunu belirtmektedir. Müellif, üçüncü asrın sonlarında Kur'ân hattının güzellikte zirveye ulaştığını ve insanların hat üzerine ayırt edici alâmetler koymada birbirleriyle yarıştıklarını dile getirmektedir. Ayrıca şeddeli harf, vasıl elifi, üstün, esre ve ötre için harfin üstüne, altına veya ortasına bir çizgi koyduklarını aktarmaktadır.⁸⁰⁷

Tüm bunların yanında Subhî Sâlih, beşinci asra kadar Kur'ân'ın hattına sonradan konulan işaretler olmadan Kur'ân okuyanların bulunduğunu da belirtir. Müellif bu durumun, Kur'ân'ın mevsûkiyetine hâlel gelme endişesi ile mâsumâne olarak yapıldığını ancak bunun da zamanla okuyuşlarda problemler doğurduğunu dile getirmektedir. Önceden mekruh olarak görülen hat üzerindeki bu işaretlemeler, sonradan mubah hatta müstehap olarak algılanmaya başlamıştır.⁸⁰⁸

3.2.3. Yedi Harf

Subhî Sâlih, Yedi Harf'in ne olduğunun okuyucu tarafından anlaşılması için Hz. Ömer ile Hişam b. Hakem arasında geçen olayı aktarmaktadır. Hz. Ömer ve Hişam b. Hakem arasında geçen Kur'ân lafzının farklı şekilde okunmasıyla ilgili problemi Hz. Peygamber; 'Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir. Siz kolayınıza geleni okuyunuz' diyerek çözüme kavuşturmuştur.⁸⁰⁹

Müellif, bu hadisin tevâtür derecesinde rivâyet edildiğini nakletmektedir. Devamında ise 'harf' ve 'yedi' lafızlarının neyi ifade ettiğine dair görüşleri ortaya koyduktan sonra bunlar hakkındaki kanaatini belirtmektedir.⁸¹⁰

Subhî Sâlih, hadiste geçen 'harf' kelimesinin 'kırâat' anlamında olduğunu iddia eden İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) görüşünü en zayıf görüş olarak kabul eder.

⁸⁰⁶ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.93-94.

⁸⁰⁷ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.95.

⁸⁰⁸ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.96.

⁸⁰⁹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.101.

⁸¹⁰ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.101-102.

Harfin, mânâ ve cihet anlamına gelebileceğini ifade eden müellif, harfin mâhiyeti konusunda nassın bulunmamasının konuyu içinden çıkılmaz bir hale dönüştürdüğünü ifade etmektedir.⁸¹¹

Subhî Sâlih, ‘yedi’den kastın kesretten kinâye olduğunu savunanların görüşlerini zayıf bulmaktadır. Müellifin zayıf bulmasının yanında bu görüşün müsteşrikler tarafından tercih edilmesi de diğer bir red sebebidir. Bu görüşü savunan Kâdı İyâz’ın (ö. 544/1149) sahih rivâyetler varken bu görüşe meyletmesini de hayretle karşılamaktadır. Bununla birlikte müellif; yediyi lehçe ve lugatlere, yedi ilme, yedi lafıza⁸¹² hamleden görüşü de zayıf bulmaktadır.⁸¹³

Subhî Sâlih’e göre yedi ile ilgili asıl problem; âlimlerin, ‘yedi harf’ten maksadın aynı mananın çeşitli lafızlarla ifade edilmesi olduğunu söylemeleridir. Bu görüş “أقبل، أنظر، أسرع، تعال، هلم” gibi anlam olarak yakın kelimelerin birbirlerinin yerine kullanılabileceğini iddia eden görüştür. Nitekim müsteşrikler bu görüşü kendilerine dayanak yaparak “Kur’ân’ı manasıyla okuma” iddiasını ileri sürmektedirler. Dolayısıyla bu görüş; Kur’ân lafzının her şahsın keyfine teslim edilmesi ve herkesin dilediği şekilde Kur’ân okuması tehlikesinin önünü açmaktadır.⁸¹⁴

Subhî Sâlih, vahyin başlangıcında Hz. Peygamber’in mü’minlere ağır gelmemesi için tilavet konusunu geniş tuttuğunu ve okuyuşta bir kolaylık sağladığını ifade etmektedir. Başlangıçta kırâat konusunda verilen bu iznin sürdürülemeyeceğini ve Kur’ân’ın bu şekilde yazıya geçirilemeyeceğini de dile getirmektedir. Allah Rasûlü’nün kırâat konusunda çerçeveyi geniş tutmasının, bizlere sadece okuyuşta kolaylık sağladığını ifade eder. Zaten bu konuda verilen izinler sayılı olup ilgili rivâyetler tevatür yoluyla bize ulaşmıştır.⁸¹⁵

Sonuç olarak müellif, yedi harften maksadın kolaylığı ifade eden yedi vecih olduğunu dile getirdikten sonra Kur’ân lafzı ne kadar farklı edâ edilirse edilsin aşağıdaki yedi şeklin dışına çıkılmadığı müddetçe problem olmayacağını ifade etmektedir.

⁸¹¹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi ‘l-Kur’ân*, s.102-103.

⁸¹² Mutlak-mukayyed, âmm-has, nass-müevvel, nâsih-mensûh, mücmel-müfesser, istisnâ ve kasemler.

⁸¹³ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi ‘l-Kur’ân*, s.105-106.

⁸¹⁴ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi ‘l-Kur’ân*, s.107.

⁸¹⁵ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi ‘l-Kur’ân*, s.107-108.

1-İ'râb vecihlerindeki farklı okumalar: 'فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ'⁸¹⁶ âyetindeki altı çizili kelimenin ötre ile okunması gibi.⁸¹⁷

2-Harflerde olan farklılıklar: Âyetlerde geçen 'يعلمون' kelimesinin 'تعلمون' şeklinde okunması gibi.⁸¹⁸

3-İsimlerin adet ve cinsiyetlerindeki farklılıklar: 'وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ'⁸¹⁹ âyetinde geçen altı çizili kelimenin müfred olarak 'أَمَانَتِهِمْ' şeklinde okunması gibi.⁸²⁰

4-Farklı kabilelerce kullanılan eş anlamlı kelimelerin birbirlerinin yerine kullanılması ve iki kelimede bulunan harfler arasındaki mahreç yakınlığı sebebiyle bu kelimelerin birbirlerinin yerine kullanılması: 'كَالْعَيْنِ الْمَنفُوشِ'⁸²¹ âyetinin 'كَالصَوْتِ' kelimelerinin birbirlerinin yerine kullanılması: 'وَطَلَعَ مَنضُودٍ'⁸²² âyetinin de 'وَطَلَعَ الْمَنفُوشِ' şeklinde okunması gibi.⁸²³

5-Takdîm-Te'hîr ihtilafı üzerine okuma: 'فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ'⁸²⁴ âyetinin 'وَيُقْتَلُونَ' şeklinde okunması gibi.⁸²⁵

6-Harf-i cer ve atıf harfi gibi ufak ilave ve eksiklikler:

Fazlalığa örnek: 'جَنَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا'⁸²⁶ âyetinin 'جَنَاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ' harf-i cer ziyâdesiyle okunması gibi.

Eksikliğe örnek: 'قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ'⁸²⁷ âyetinin 'قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ' şeklinde 'vav' harfi olmadan okunması gibi.⁸²⁸

7-Fetha ve imâle, terkîk ve tefhîm, bazı harflerin kalbi ve bazı tecvid uygulamalarındaki ihtilaflar: 'وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى'⁸²⁹ ve 'بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ تُسَوِّيَ بَنَانَهُ'

⁸¹⁶ Bakara Sûresi, 2/37.

⁸¹⁷ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi 'l-Kur'ân*, s.109.

⁸¹⁸ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi 'l-Kur'ân*, s.109.

⁸¹⁹ Müminun Sûresi, 23/8.

⁸²⁰ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi 'l-Kur'ân*, s.109-110.

⁸²¹ Kâria Sûresi, 101/5.

⁸²² Vâkıa Sûresi, 56/29.

⁸²³ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi 'l-Kur'ân*, s.110.

⁸²⁴ Tevbe Sûresi, 9/111.

⁸²⁵ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi 'l-Kur'ân*, s.111.

⁸²⁶ Tevbe Sûresi, 9/100.

⁸²⁷ Bakara Sûresi, 2/116.

⁸²⁸ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi 'l-Kur'ân*, s.111-112.

⁸²⁹ Tâhâ Sûresi, 20/9.

⁸³⁰ âyetlerinde geçen ‘ بَلَى ’, ‘ أَتَى ’, ‘ مُوسَى ’ kelimelerinin kesreye imâle edilerek okunması gibi.⁸³¹

Subhî Sâlih’e göre, son madde yedi vechin en önemlisidir. Kur’ân’ın yedi harf üzere indirilmesinin hikmeti, yedinci vecihte en bariz şekilde ortaya çıkmaktadır. Çünkü farklı kabilelerde çeşitli lehçelerle konuşan Arapların, bazı lafızları telaffuz etmesinde bir kolaylık sağlanmıştır. Bu şekilde kabilelerin çeşitli lehçeleri ve gırtlak yapılarındaki fonetik özellikleri gözetilmiştir.⁸³²

3.3. Kur’ân İlimleri

Kur’ân İlimleri içerisinde ayrı bir öneme sahip olan Kur’ân Tarihi ve Tefsir Tarihi başlıkları, bizim Kur’ân İlimleri başlığı altında ele almayı uygun gördüğümüz konulardır. Ancak biz burada konuları müellifin eserinde ele alış ve sıralama sistemine göre şekillendireceğiz. Konuların sıralanışı ile ilgili yorumumuzu ise bir sonraki bölümde yapacağız.

3.3.1. Kur’ân İlimleri Tarihine Genel Bir Bakış

Subhî Sâlih, sahâbenin genelinin ümmî olduğunu ve Kur’ân’ın manasını anlamada zorlandıklarında hemen Hz. Peygamber’e müracaat ettiklerini şu âyet ışığında açıklamaktadır.⁸³³

Müellif’in ifade ettiğine göre Hz. Osman dönemiyle birlikte Arap olmayan toplumların Müslüman olması neticesinde de Kur’ân’ın okunuşuyla ilgili bazı problemler ortaya çıkmıştır. Bunun üzerine Hz. Osman, Mushaf’ın çoğaltılarak, nüshalarının çeşitli eyaletlere gönderilmesini ve bunların dışında kalan bireysel Mushafların yakılmasını emretmiştir. Daha sonra Hz. Ali’nin Ebû’l-Esved ed-

⁸³⁰ Kıyâme Sûresi, 75/4.

⁸³¹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi ‘l-Kur’ân*, s.112.

⁸³² Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi ‘l-Kur’ân*, s.113.

⁸³³ ‘İnanıp da imanlarına herhangi bir haksızlık bulaştırmayanlar var ya, işte güven onlarındır ve onlar doğru yolu bulanlardır’. (En’âm Sûresi, 6/82; وَهُمْ مَهْتَدُونَ) Bu âyet nâzil olca sahâbîler Hz. Peygamber’e gelip ‘Hangimiz nefesine haksızlık etmez ki?’ demişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, ‘Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür’ (Lokman Sûresi, 31/13; إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) âyetiyle cevap vermiş ve böylece buradaki zulmün şirk olduğunu başka bir âyetten delil getirerek açıklamıştır Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi ‘l-Kur’ân*, s.119.

Düelî'ye Arap dilinin muhafazını sağlamak amacıyla dile ait kuralları tespit etmesini emretmesiyle de İ'rabu'l-Kur'ân ilminin temelleri atılmıştır.⁸³⁴

Subhî Sâlih, Ulûmu'l-Kur'ân'ın teşekkül sürecini ilk asırdan günümüze kadar her bir eser ve müellifi zikrederek anlatmaya çalışmaktadır. Bu ilmin kurucu ilimleri olarak; Sebeb-i Nüzûl, Mekkî-Medenî, Nâsih-Mensûh ve Ğarîbu'l-Kur'ân'ı saymaktadır. Kur'ân ilimleri kavramının müstakil olarak ele alındığı ilk eserin el-Hûfi'ye (ö. 430/1038) ait *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ın değil İbn Merzebân'ın (ö. 309/922) *el-Hâvî fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri olduğunu iddia etmektedir.⁸³⁵

Müellif, Kur'ân ilimlerine dair eser ve müellifleri naklederken Kâfiyeci'den de bahsetmektedir. Kâfiyeci'nin eseri hakkındaki -bu ilmi kendisinin tedvin ettiği- iddiasını Süyûtî'den nakletmiştir.⁸³⁶ Müellifin bu bilgiyi Süyûtî'den nakletmesi, Kâfiyeci'nin eserinin o güne kadar tahkikinin yapılmamış olması sebebiyledir.⁸³⁷

3.3.2. Sebeb-i Nüzûl

Subhî Sâlih, Kur'ân'a yaklaşım konusunda tarih bilgisinden faydalanmak gerektiğini dile getirmektedir. Ancak bu yaklaşımın; tarihçilerin rivâyetlerinde çok fazla yalan haber olması sebebiyle tarihçilerin prensiplerinin ötesinde bir algıyla olması gerektiğini savunmaktadır. Müfessirler Tarih ilminden istifadeyle elde edilecek sebeb-i nüzûle dair bilgiler olmadan da, tefsir faaliyetine girişmemelidir.⁸³⁸ Aksi takdirde bir müfessirin aşağıdaki hatalara düşmesi kaçınılmazdır:

- 1-Âyetleri gerçek mânâlarından başka anlamlara çekme,
- 2-Âyetlerini indiği ilâhî hikmetleri tespit edememe,
- 3-Bazı şüphe ve açmazlara düşme.

⁸³⁴ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.120.

⁸³⁵ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.121-124.

⁸³⁶ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.125.

⁸³⁷ Kâfiyeci'nin eserinin tahkikli basımı ilk 1974 de yapılmış olup Subhî Sâlih ise eserinin ilk baskısını 1958 yılında yapmıştır.

⁸³⁸ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.129-130.

Subhî Sâlih bu açıklamalarının ardından sebab-i nüzûlü bilmemeleri sebebiyle âyetleri yanlış anlayan sahâbeden örnekler sunmaktadır.⁸³⁹ Subhî Sâlih, sebab-i nüzûlün tarifini şu şekilde yapmaktadır: ‘Bizim nüzûl sebebi ile kastettiğimiz; âyetlerin, bir şeye cevap veya bir olaya-hükme mebni olarak indiği şeyi bilmektir.’ Bu tanımın ardından müellif, âyetlerin bazen bir sebebe mebni olarak bazen de sebep olmadan indiğini söylemektedir. Sahâbenin bir sebep üzerine inen âyetleri bilme ve anlama konusundaki hassasiyetine de değinen Subhî Sâlih, sebab-i nüzûle dair bir rivâyetin kabulü için müşâhede (görme) ve sem’a (işitme) şartını koymaktadır.⁸⁴⁰

Kur’ân ilimleri içinde sebab-i nüzûlün özel bir konuma sahip olduğunu belirten Subhî Sâlih, bu ilmin bilinmesinin âyetlerin doğru anlaşılmasını kolaylaştıracağını belirtmiştir. Çünkü Kur’ân’ın hayata dönük canlı yapısını ortaya koymak için lugavî şerhler ve bazı kuru açıklamalar yetmemektedir. İşte bu durumda âyetlerin kastettiği mânâ bazen nüzûl sebepleri sayesinde bilinebilir. Ancak her âyet için de bir sebep aranmamalıdır.⁸⁴¹

Subhî Sâlih, bu hataların sebebini âlimlerin her âyet için bir sebep arama veya her âyetin bilinen bir sebebi olacağını zannetmelerinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Subhî Sâlih, her âyetin Allah katında bir sebebe binaen indiğini ancak buradaki kastedilen sebebin müşâhede ve sem’a ile bize nakledilen bilgiler olduğunu dile getirmektedir.⁸⁴²

⁸³⁹ Osman b. Maz’un ve Amr b. Madikerb, ‘İman eden ve iyi işler yapanlara, hakkıyla sakınıp iman ettikleri ve iyi işler yaptıkları, sonra yine hakkıyla sakınıp iman ettikleri, sonra da hakkıyla sakınıp yaptıklarını, ellerinden geldiğince güzel yaptıkları takdirde (haram kılınmadan önce) tattıklarından dolayı günah yoktur. Allah iyi ve güzel yapanları sever.’ (Mâide Sûresi, 5/93) âyetinin sebab-i nüzûlünü bilmedikleri için altı çizili kısmın içkiyi yasaklamadığı şeklinde anlamışlardır. Çünkü bu âyet; içkinin haram olduğunu bildiren âyet geldiğinde ‘Kardeşlerimiz midelerinde içki olduğu halde öldü. Onların durumu ne olacak?’ demeleri üzerine nâzil olmuştur. Yani daha önceden içmiş olduklarından dolayı sorumlu tutulmayacaklarını ama bundan sonra da içkinin haram olduğunu bilmeleri gerektiğini ifade etmektedir. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’ân*, s.130-131.

⁸⁴⁰ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’ân*, s.132-135.

⁸⁴¹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’ân*, s.130. Müellif bu konuya Vâhidî’nin ve Taberî’nin ‘Allah’ın mescitlerinde O’nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olmasına çalışandan daha zâlim kim vardır! Aslında bunların oralara ancak korkarak girmeleri gerekir. (Başka türlü girmeye hakları yoktur.) Bunlar için dünyada rezillik, ahirette de büyük azap vardır.’ (Bakara Sûresi, 2/114) âyeti hakkında Buhtunâsır’ın sebebi nüzûl olarak zikretmelerini tarihi bir hata olarak görmektedir. Çünkü ona göre bu âyet, mabedlerin kutsiyetine el uzatan herkesi muhatap almakta ve bu gibi âyetlerin anlaşılması için bir sebebe ihtiyaç yoktur. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’ân*, s.137-140.

⁸⁴² Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’ân*, s.139-140.

Müellif, bireysel ve toplumsal konularla ilgili hukûkî hükümleri açıklayan âyetlerin nüzûl sebeplerine daha çok muhtaç olduklarını ifade eder. Çünkü okuyucu, bunlarla ilgili bir âyet duyduğu zaman hemen onun nüzûl sebebini düşünme ihtiyacı hisseder. Çünkü ancak nüzûl sebebini bulduğu zaman bu âyetlere açık ve tam anlaşılır bir mana verebilir.⁸⁴³

Bazı durumlarda sebeb-i nüzûle dair iki farklı rivâyet, lafızların sıhhatli olması sebebiyle teâruz etmektedir. Bu durumda aralarında nasıl bir tercihte bulunulacağını müellif şu şekilde açıklamaktadır:

1-İki sahih rivâyet arasında tercihte bulunma imkânı yoksa âyet iki sebebe de hamledilir.⁸⁴⁴

2-İki rivâyet arasında tercihte bulunma mümkünse; müşâhede sem'aya, mütevâtir sahihe, sahih olan da zayıf olana tercih edilir.⁸⁴⁵

3-Aralarında tercih yapılamayan iki sahih rivâyetin bahsettiği olaylar arasında geçen zamanın uzun olması sebebiyle ikisini cem etme imkânı yoksa âyetin iki defa indiğine hükmedilir.⁸⁴⁶

4-Bir olay birden fazla âyetin nüzûlüne sebep olabilir.⁸⁴⁷

Subhî Sâlih, nüzûl sebebi zikredilemediğinde âyetlerin anlaşılması için aralarındaki münasebete dikkat edilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Çünkü âyetlerin birbiri ardına sıralanışının tevkifi oluşu, buna işaret etmektedir.⁸⁴⁸

Müellif 'Kur'ân âyetleri arasındaki uyumun varlığını ortaya koymak için önce nüzûl sebebini mi yoksa münasebeti mi zikretmek gerekir?' diye sorar. Bu sorunun cevabını araştıran ilmin de tenasüp ilmi olduğunu dile getirir.⁸⁴⁹ Ona göre âyetler ve sureler arasındaki anlamsal insicamın sunduğu boyut, bazen âyetin sebeb-i nüzûlünü bilerek elde edilen anlamdan daha net yaklaşımın elde edilmesini sağlar.⁸⁵⁰

⁸⁴³ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.141.

⁸⁴⁴ Müellif bununla mükerre nüzûlü kabul etmektedir. Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.144.

⁸⁴⁵ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.145-146.

⁸⁴⁶ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.144-145.

⁸⁴⁷ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.147-148.

⁸⁴⁸ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.149.

⁸⁴⁹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.150-155.

⁸⁵⁰ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.157.

Subhî Sâlih konuyu bitirmeden önce sebep-i nüzûle dair bazı görüşlerini de dile getirmektedir. Özellikle bir sebep üzerine inen âyetin aynı sebeplere sahip diğer olaylarla kıyas edilmesini ve âyette yer alan hükmün diğerlerine de uygulanması gerektiğini ifade eder. Bu sebeple lafzın hususî olması, âyetten anlaşılan anlamın umûmî olmasına engel teşkil etmez. Müellif, Münâfikûn Sûresi'ni buna örnek olarak gösterir. Ona göre sûrede anlatılanlar sebebe hâs olmayıp bu özellikleri taşıyan herkes için geçerlidir. Bu sûrenin bir sebebe binâen nâzil olması onun tarihsel olduğu anlamına da gelmemelidir. Çünkü bu sûrenin içeriği ve vermek istediği mesaj, kıyâmete kadar insanlara aklî olarak ibret almalarıdır.⁸⁵¹

3.3.3. Mekkî – Medenî

Müellif konuya Hz. Peygamber'e kırk yaşında peygamberlik verilmesinin hikmetlerini açıklamakla giriş yapmaktadır. Kırk yaşın; fikrî yönden olgun, kararlılık yönünden güçlü ve kalp bakımından daha dayanıklı bir yaş olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca bazı müfessirlerin Yunus Sûresi 13. ayette ‘ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا ’⁸⁵² ifadesinde geçen altı çizili ‘ömür’ kelimesinin kırk yaş ile eş anlamlı olduğunu kesin bir dille belirttiklerini de nakleder.⁸⁵³

Subhî Sâlih, Mekkî-Medenî ilmini İslâm davetinin merhalelerini bilmek ve dinin birey ve toplumu eğitmedeki tedricî metodunu kavramak için gerekli görmektedir. Bu ilmin Mekkî-Medenî ayrımı birkaç açıdan yapılmaktadır.

1-Mekâna göre: Âyetin indiği mekan esas alınır. Hicretin bir fonksiyonu yoktur.

2-Hitaba göre: Mekkelilere hitap edenler Mekkî, Medinelilere hitap edenler ise Medenî ayetler kategorisinde değerlendirilir.

3-Hicrete göre: Hicretten önce nâzil olanlar Mekkî, sonra nâzil olanlar ise Medenî olarak nitelendirilir.

⁸⁵¹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi 'l-Kur'ân*, s.157-160.

⁸⁵² Yûnus Sûresi, 10/13.

⁸⁵³ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi 'l-Kur'ân*, s.164-165.

Müellif bu üç ayırım için Mümtetine sûresini örnek olarak göstermektedir. Bu sûre; mekan ve hicretten sonra nâzil olması açısından Medenî, muhatap bakımından sûrede geçen şahısları esas aldığımızda Mekkî bir sûredir.⁸⁵⁴

Konunun devamında müellif, Mekkî ve Medenî âyetlerin belirlenmesi bağlamında Kur'ân tarihini hem Mekke hem de Medine dönemleri açısından tasnife tabi tutulmasını yadırgamadığını söylemektedir. Ancak delilsiz veya kasıtlı olarak dönem tasnifi yapmanın da sakıncalı olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bu tasnifi yapacak olanlara bir öğüt mahiyetinde; sahâbenin âyetleri çok dakik bir anlayışla kaydedip naklettiklerini hatta gece inen bir âyetin gecenin hangi bölümünde indiğini ve havanın soğuk olup olmadığını naklettiklerini dile getirir. Bu sebeple âyetlerin konu ve içerikleri bağlamında Mekke ve Medine dönemlerinin tasnifini yapacak kimselerin bunları iyi bilmesi gerektiğini ifade eder.⁸⁵⁵

Subhî Sâlih konuyu buradan itibaren âyetlerin nüzûl sırasına göre tasnifine getirmektedir. Konunun devamında müsteşriklerin âyetleri nüzûl sırasına göre tasnif ederken zayıf rivâyetleri esas almalarını eleştirmektedir. Batıda yapılan Kur'ân çalışmalarından örnekler veren müellif; Nöldeke, Wiliam Muir ve Weil'in çalışmalarını özel olarak incelemiş ve asılsız rivâyetler sebebiyle hataya düştüklerini dile getirmiştir. Bir silsile olarak gördüğü bu çalışmaların ilkinin Weil 1844-1872 yılları arasında yapmış, Nöldeke 1860 yılında bu eserden etkilenecek aynı metot üzerinden onun yolunu takip etmiştir. Schwall ise eser üzerinde bazı düzeltmeler yaparak eserini bastırmıştır. Bu çalışma daha sonra aynı metotlarla geliştirilerek R. Bell, Rodwel ve Blachere tarafından devam ettirilmiştir.⁸⁵⁶

Subhî Sâlih, Mekkî ve Medenî surelerin tasnifi hakkında bize ulaşan bilgilerin çoğunun âlimlerin içtihiadı olduğunu dile getirir. Bununla birlikte o, Mekkî sûreleri Medenî sûrelerden ayırabileceğimiz bir ölçü ile her birinin özelliklerini tespit edebileceğimizi iddia eder.⁸⁵⁷

⁸⁵⁴ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.167-168.

⁸⁵⁵ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.170-173.

⁸⁵⁶ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.176-177.

⁸⁵⁷ Bu ölçüye göre Mekkî sûrelerin lafız özellikleri şunlardır: 1-Kendisinde secde âyeti geçen her sûre Mekkî'dir. 2-İçerisinde “ ﻻ ” lafzı geçen her sûre Mekkî'dir ve bu kelime Kur'ân'ın sadece son yarısında geçmektedir. 3-Hacc Sûresi dışında ‘Ey insanlar!’ hitabını barındırıp ‘Ey iman edenler!’ hitabını bulundurmayan her sûre Mekkî'dir. 4-Bakara Sûresi hariç Peygamberlerin ve geçmiş

Subhî Sâlih, Mekkî-Medenî ilminin İslâm'ın emir ve yasakları konusunda tedriciliği anlatan ilim olduğunu dile getirmektedir. Devamında ise Mekke ve Medine dönemlerini her birini Hâkim en-Neysâbü'rî (ö. 405/1014) gibi üçer kısma ayırarak her bir dönemi, kendi içinde inen sûre ve âyetler ışığında anlatmaktadır. Müellif, her bir dönemde inen âyet ve sureleri neredeyse teker teker ele almaktadır. Eserinde, Mekke döneminin merhalelerini Medine döneminden daha geniş şekilde işleyen müellif, her bir dönemin özelliğini de âyetlerden delillerle izâh etmektedir.⁸⁵⁸

3.3.4. Fevâtihi's-Süver

Subhî Sâlih, sûre başlangıçlarıyla ilgili konuyu Hurûf-ı Mukattaa harfleri üzerinden ele almaktadır. Sûre başlarında birden beşe kadar farklı formlarda bulunan bu harflerin, yirmi dokuz surede yer aldığını dile getirmektedir.

Hurûf-ı Mukattaa'nın te'vili konusunda selef ulemasının yorum yapmadığını nakleden müellif, sonraki dönemde zayıf ve bazen de uydurma rivâyetlerle bu harflerin yorumlanmasının önünün açıldığını söylemiştir. Bu durum zamanla her müfessirin bu harfleri kendi düşüncesi çerçevesinde te'vil etmesi şeklinde karşılık bulmuştur.⁸⁵⁹

Subhî Sâlih daha sonra Zemahşerî (ö. 538/1144), Beydâvî (ö. 685/1286), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve Mizzî'nin (ö. 742/1341) bu âyetlerin tehdîdî bağlamında indiğini ve 'sizin dilinizin harfleri ile indirdiğimiz bu Kur'an'ın benzerini getirin hadî' anlamında olduğunu söylediklerini nakletmektedir.⁸⁶⁰ Müellif, bu harflerin Hz. Peygamber'in ümmetinin ömrüne ve Hz. Ali'nin hilafetine de işaret ettiğini söyleyenle

kavimlerin kıssalarının anlatıldığı her sûre Mekkî'dir. 5-Bakara Sûresi hariç Hz. Âdem ve İblis kıssasının anlatıldığı her sûre Mekkî'dir. 6-Bakara ve Âli İmrân sûreleri hariç Hurûf-ı Mukattaa ile başlayan her sûre Mekkî'dir. İstisnalar hariç bu altı özellik, Mekkî sûrelerin ayırtıcı özellikleridir. Ayrıca konu bakımından Mekkî sûreleri Medenî sûrelerden ayıran diğer alametler de şunlardır: 1-Âyet ve sûrelerin kısa, veciz ve hareketli bir anlatım tarzına sahip olmaları. 2-Allah'a ve ahiret gününe iman gibi itikâdî konuları barındırmaları. 3-Güzel ahlâka ve iyiliğe dair doğru yola daveti barındırmaları. 4-Müşriklerle mücadele ederken onların düşüncelerinin basitliğini ispat eden lafızlar içermeleri. 5-Çok sayıda yemin lafzı içermeleri. Medenî sûrelerin özellikleri ise şunlardır: 1-Cihâd konusunun ele alındığı her sûre Medenî'dir. 2-Hadler ile miras, medenî, içtimâî ve uluslararası hukuku konu edinen her sûre Medenî'dir. 3-Ankebût Sûresi hariç münafıklık konu edinen her sûre Medenî'dir. 4-Ehl-i Kitap ile mücadele ve diyalogu öğütleyen her sûre Medenî'dir. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, s.181-183.

⁸⁵⁸ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, s.185-233.

⁸⁵⁹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, s.234-236.

⁸⁶⁰ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, s.235.

olsa da bunlara itibar etmemiştir. Bununla birlikte ebced hesabı üzerinden yapılan çalışma ve yorumların da dinde yeri olmadığını söyleyerek reddetmiştir.⁸⁶¹

Müellif Hurûf-ı Mukattaa'nın bazı kelimelerin rumuzu olarak ele alınmasını eleştirmektedir.⁸⁶² Subhî Sâlih bu konudaki eleştirilerini müsteşriklere de yöneltmektedir. Nöldeke, 'Kur'ân Tarihi' adlı eserinin ilk baskısında Hurûf-ı Mukattaa'nın sahabîlerden bazılarının adlarına tekabül ettiğini dile getirmiştir.⁸⁶³

Subhî Sâlih, Hurûf-ı Mukattaa konusundaki görüşünü Reşit Rıza'dan (ö. 1935) almıştır. Ona göre bu harfler birer tembihtir ve hitap ettiği kimseler açısından bu görüş vakıaya uygundur. Nitekim Bakara ve Âl-i İmrân sûreleri hariç, mukattaa harfleriyle başlayan sûrelerin hepsi Mekkî'dir. Mekkî Sûrelerin genel özelliklerinden biri de müşriklere vahiy konusunda bir çağrı olmasıdır. Dolayısıyla sûre başlarındaki Hurûf-ı Mukattaa, anlatılacak şeyleri kaçırmamaları için inanmayanlara yönelik bir uyarı ve dikkat çekmedir. Ona göre insanların uyarılması ve dikkatlerinin çekilmesi de bu harflerle en güzel şekilde sağlanabilmektedir.⁸⁶⁴

3.3.5. Kırâat İlmi ve Kırâatler

Kur'ân kelimelerinin bazılarında fonetik yani telaffuz açısdan farklılıklar söz konusudur. Hz. Peygamber'in (sav) onayı ile Kur'ân'ın farklı şekilde okunmasına kapı aralamış ve ümmetine bir kolaylık sağlanmıştır. Kırâatlerin oluşumunu ortaya çıkaran bu durum, Kur'ân'ın anlaşılmasında önemli rol oynar. Bu sebeple kıraatlerin vasıtasıyla Kur'ân'dan farklı mânâlar elde etme imkânı doğmuş, bazı kapalı ifadeler açıklığa kavuşturulmuştur.

⁸⁶¹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.238-239.

⁸⁶² İbn Abbas'ın 'كَيْعَص' ifadesi hakkındaki yorumunu buna örnek olarak verir. İbn Abbas'a göre bu harfler sırasıyla Allah'ın Kerîm, Hâdî, Hakîm, Alîm ve Sadık isimlerinden alınmıştır ki bu yaklaşım Subhî Sâlih'e göre delilsiz bir yaklaşımdır. Bu yüzden müellif, rumuzların hangi kelimeye döndüğü ile ilgili elimizde bir delilin olmadığını ve 'ayn' harfinin niçin 'Azîz'den değil de 'Alîm'den alındığını sorgulamaktadır. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.240.

⁸⁶³ 'Sad' harfinin Sa'd b. Ebî Vakkas'a, 'Nun' harfinin Hz. Osman'a, 'Mim' harfinin Muğire'ye işaret ettiğini iddia eden Nöldeke'in bu görüşünden daha sonra döndüğü nakledilse de bu iddia, Buhl ve Hirschfeld tarafından daha katı bir şekilde savunulmuştur. Subhî Sâlih, bu iddialara karşı yine başka bir müsteşrik araştırmacı olan Blachere'in bu reddini nakletmiştir. Blachere, Nöldeke'in iddiasının kabul edilecek bir tarafının olmadığını söyleyerek bu iddiayı savunanları eleştirmiştir. Bununla birlikte Blachere, Hurûf-ı Mukattaa konusunda selefin anlayışını deseklediğini de dile getirmiştir. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.241-242.

⁸⁶⁴ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.245-246.

Subhî Sâlih, yedi harften maksadın yedi kırâat olduğu görüşünü Ebû Şâme'den naklederek bu görüşün bir zan olduğunu söyler. Bu zannın oluşmasında en büyük pay da hicrî III. asrın başlarında yaşayan İbn Mücahid'e (ö. 324/936) aittir. Subhî Sâlih, onun sahih kırâatlerin sayısını yedi olarak tespit etmesinin tevâfuktan başka bir şey olmadığını dile getirdikten sonra bu yedi kırâatten/kurrâdan daha değerli ve sayıları küçümsenmeyecek kadar çok olan kırâat imamlarının var olduğunu söylemiştir. Daha sonra İbnü'l-Abbas b. Ammâr'dan '*İbn Mücahid, kırâatleri yedi harfle karıştırılmaması için yediden fazla veya az olarak toplasaydı*' sözünü alıntı yaparak kendi görüşünü desteklemektedir.⁸⁶⁵

Subhî Sâlih, meşhur olan kurrâların isimlerini sıralayarak İbn Mücahid'in cem ettiği bu yedi kırâat imamına daha sonra üç kırâat imamının eklendiğini dile getirmekte ve dört kırâat imamının eklenmesiyle kırâat sayısının on dörde ulaştığını nakletmektedir.⁸⁶⁶

Subhî Sâlih'e göre; kırâatleri rivâyet eden râvi isimlerinin, hadisleri rivâyet eden ravilerle aynı olması; âlimleri kırâatin tevkîfî olduğu anlayışına yönlendirmiştir. Bu sebeple Arap diline ve Kur'ân'ın resmine uyan ancak muttasıl bir senede sahip olmayan kırâatler reddedilmiştir.⁸⁶⁷

Subhî Sâlih daha sonra İbn Haleveyh (ö. 370/980), İbn Cinnî (ö. 392/1002) ve el-Ukberî (ö. 616/1219) gibi dilcilerin şâz kırâatleri tespit etmeye yöneldiklerini dile getirmektedir. Bazı müfessirlerin de âyetlerin doğru bir şekilde anlaşılmasında yardımcı olacağını düşündükleri için şâz kırâatlerinden istifade ettiklerini nakletmektedir.⁸⁶⁸ Ancak bununla birlikte Subhî Sâlih, şâz kırâatlerle gereğinden fazla

⁸⁶⁵ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.247-248.

⁸⁶⁶ Mekke'de İbn Kesir (ö. 120/738), Medine'de Nâfi' (ö. 169/785), Şam'da İbn Âmir (ö. 118/736), Basra'da Ebu Amr (ö. 154/771) ve Ya'kub (ö. 205/820), Kûfe'de ise Hamza (ö. 156/773) ve Asım (ö. 127/745). Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.2448-250.

⁸⁶⁷ Buna örnek olarak İbn Mücahid ile aynı hocadan ders alan Ebû Bekr b. Miksem (ö.) ve İbn Şenbuz'un (ö.) kırâatleri gösterilebilir. Çünkü onlar Arap diline daha uygun olduğunu düşündükleri kırâatleri tercih etmişlerdir. Ancak bu kırâatler, Kur'ân'ın resmine aykırı olmaları ve muttasıl bir senede sahip olmamaları sebebiyle reddedilen kırâatlerdir. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.250-252.

⁸⁶⁸ Buna örnek olarak İbn Mesud ve Sa'd b. Ebi Vakkâs'ın kırâatlerini gösterir. İbn Mes'ûd'un Mâide sûresi 38. 'وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا' âyetinde geçen altı çizili kelimenin yerine 'أَيْمَانُهُمَا' kelimesinin müfessirler tarafından kabul görmesi ve hükmün bunun üzerine bina edilmesi gibi. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.252-253.

ilgilenmek ve garip te'villere yönelmek için orada deliller aramayı ilmin israfı olarak nitelemekte ve bundan uzak durulması gerektiğini ifade etmektedir.⁸⁶⁹

Subhî Sâlih, âlimlerin, sahih kırâatleri şaz kırâatlerden ayırmak için üç şart belirlediklerini nakletmektedir. Âlimler bu şartlar sayesinde, sahâbenin mushaflarına tefsir kabilinden not olarak yazdığı müdrec lafızları sahih kırâatlerden ayırmışlardır. Âlimlerin ortaya koyduğu bu üç şart şunlardır:

1-Kırâat, Osmanî Mushaflardan en az birinin resmine uymalıdır.

2-Arap diline uygun olmalıdır.

3-Senedi sıhhatli yani muttasıl olmalıdır.⁸⁷⁰

Subhî Sâlih, üçüncü şartın 'tevatür' şeklinde olması gerektiğini belirtir. On kırâatin üzerine ilave edilen dört kırâatle, senedleri tevâtür seviyesine ulaşmadığı için ibadet edilemeyeceğini ve namazda okunamayacağını belirtir.⁸⁷¹ Çünkü Kur'ân ancak mütevatir isnadla sabit olur. Subhî Sâlih, bu konunun sonunda kırâat çeşitlerini Süyûtî'den özet bir şekilde naklederek altı madde altında sunmaktadır.⁸⁷²

Subhî Sâlih konuyu bitirirken kırâatler hakkında kanatini dile getirmektedir. Ona göre buradaki esas şart, kırâatin Arap diline uygunluğu değil senedinin sahih ve muttasıl olmasıdır. Bu sebeple müellif, dil kurallarının Kur'ân üzerine değil Kur'ân'ın bu kurallar üzerine hakem olmasını kabul etmektedir.⁸⁷³

3.3.6. Nâsîh – Mensûh

Subhî Sâlih, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e peyderpey indirildiğini söylemektedir. Vahyin bu şekilde indiği ilk merhalede Allah, toplumun âdetlerini gözeterek teşri

⁸⁶⁹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.253-254.

⁸⁷⁰ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.255.

⁸⁷¹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.256.

⁸⁷² Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.256-258; 1-Mütevatir Kırâat: Yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir grup tarafından nakledilen kırâatler. İbn Mücahid'in topladığı yedi kırâat bundandır. 2-Meşhur Kırâat: Üç sıhhat şartına uyan ancak tevâtür derecesine ulaşmayan kırâatler. 3-Âhad Kırâat: Sahih senede sahip olmasına rağmen mushafın resmine veya Arap diline uymayan kırâatler. 4-Şaz Kırâat: Senedi sahih olmayan kırâatler. 5-Mevzû Kırâat: Aslı olmayan ancak birine nispet edilen kırâatler. 6-Müdrec Kırâat: Sahâbe tarafından Mushaf hattına açıklama kabilinden yapılan ekleme kırâatler.

⁸⁷³ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.258.

konularını Hz. Peygamber'e bildirmemiştir. Yani Canâb-ı Hakk, ahkâmının indirilmesi konusunda aceleci davranmamıştır. Müellife göre vahyin tadrîci olarak bu şekilde inmesi, toplumda anarşi ve kargaşanın önüne geçmiştir.⁸⁷⁴

Müellif, bu bağlamda Mekke ve Medine dönemlerinin her bir merhalesinin iyi bilinmesi gerektiğini dile getirmektedir. Ancak bu şekilde önce ve sonra inen âyetlerin tespiti mümkün olacaktır. Bununla birlikte Kur'ân'ın insanları eğitme sürecinde Allah'ın hikmetlerini görmemizi sağlayacaktır.⁸⁷⁵

Subhî Sâlih, nesh kavramını sözlük anlamını; 'izâle etmek, yer değiştirmek, tahvil ve taşımak' olarak vermektedir. İstılâhî tarifini de; '*Şer'î bir delille şer'î bir hükmü kaldırmak*' olarak yapmaktadır. Müellife göre bu konudaki tartışma, nesh kavramının sözlük ve istılâhî anlamları arasındaki bağın kurulmaması nedeniyledir.⁸⁷⁶

Kavramsal açıklamanın ardından neshin çeşitlerine giriş yapan müellif, Kur'ân'ın Kur'ân ile neshinin âlimlerce kabul edildiğini ancak Kur'ân'ın sünnetle neshi konusunda ihtilaflar olduğunu nakletmektedir. İmâm-ı Şâfi'nin '*Sünnet, Kur'ân'ı neshetmez*' sözünün âlimler tarafından yanlış anlaşıldığını, bu cümle ile onun; 'Kur'ân ile sünnetin herhangi bir konuda ihtilaf etmeyeceğini' kastettiğini dile getirmiştir. Sünnetin sünnet ile neshinin de âlimler tarafından kabul gören bir yaklaşım olduğunu nakleden müellif, konuyu daha sonra Kur'ân'ın Kur'ân ile neshi etrafında ele almaktadır.⁸⁷⁷

Subhî Sâlih, Ebû Müslim el-İsfahânî'nin Kur'ân'ın Kur'ân ile neshini önce kabul ettiğini ancak ayrıntılı bir araştırmadan sonra bundan vazgeçip bu duruma tahsis ismini verdiğini nakletmektedir. Daha sonra bazı âlimlerin Ebû Müslim'e olan reddiyelerini nakleden müellif, tahsisin tarifini; 'Genel olan bir hükmü, lafzın fertlerinden bazılarına hasretmektir' şeklinde yapmaktadır. Subhî Sâlih, konunun düğümlendiği nesh ile tahsisin farkını şu maddelerle ortaya koymaktadır:

1-Tahsis her türlü bilgi ve haberde, nesh ise hükümlerde olur.

⁸⁷⁴ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.259.

⁸⁷⁵ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.259.

⁸⁷⁶ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.260-261.

⁸⁷⁷ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.261.

2-Tahsiste Kitap ve sünnetle birlikte his ve akıl da delildir. Neshte ise delil sadece Kitap ve sünnettir.

3-Tahsisten sonra âmm lafızdan geri kalan hususlarla amel edilirken neshedilmiş nassın hükmüyle amel edilmez.

4-Tahsiste önce, sonra ya da o anda bir karine gözetilir; nesh ise mensûhtan sonra gelen bir delil ile ortaya çıkar.⁸⁷⁸

Subhî Sâlih tahsisi, nesh yerine kullananların Allah'a karşı saygısızlık yaptıklarını, buna mukabil neshin varlığını kabul edenlerin de bu konuda aşırı giderek aynı hataya düştüklerini söyler. Müellife göre tahsisi nesh yerine kullananlar; tahsis edilen âmm lafızlardan birçoğunu mensûh saymaktadırlar. Neshin varlığını kabul edenler arasında müellifin 'nesh âşıkları' olarak nitelediği bir grup vardır. Bu grup, Kur'ân'ın tamamının inkârcıların davranışlarını ortadan kaldırmasını nesh olarak görür. Hâlbuki ıstılâhta nesh; bir âyetin, başka bir âyetin hükmünü kaldırması şeklindedir. Bu sebeple müellife göre onların Kur'ân ayetleri arasında sadece neshi aramaya olan düşkünlükleri, onları hataya sürüklemiştir.⁸⁷⁹

Subhî Sâlih, müfessirlerin neshi; hükmü mensûh-lafzı bâki, lafzı mensûh-hükmü bâki, hükmü ve lafzı mensûh şeklinde üçlü tasnifle ele almalarını eleştirmektedir. Çünkü bu tasnif, tevâtür derecesinde elde edilen bilgiler ışığında değil âhad haberlerden elde edilen zannî bilgiler neticesinde yapılmıştır. Neshin üçlü tasnifinin ilk kısmı değil ancak ikinci ve üçüncü kısımları sıkıntılı bir yaklaşımın ürünüdür. Zira bu iki kısım neshe sadece bir veya iki örnek getirilmiş ve getirilen örneklerin hepsi âhâd haberlerden oluşmaktadır. Hâlbuki Kur'ân'dan bir hükmün nesh edildiğini söyleyebilmek için âhâd haberlerin delil olarak kullanılması mümkün değildir.⁸⁸⁰

Subhî Sâlih; hâs lafızların mahsus kıldığı kısmı mensûh sayanları da eleştirmiştir. Bu sebeple istisna edatlarıyla veya başka bir âyetle tahsis edilen hükümlerin, metin içerisindeki anlam ve konumuna aldırmandan nesh edildiği kabul edilmiştir. Hatta bu konuda aralarında neshe dair hiçbir illet ve bağ bulunmayan âyetlerde bile nesh olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Bazı müfessirlerin 'Allah,

⁸⁷⁸ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.262-263.

⁸⁷⁹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.264-265.

⁸⁸⁰ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.266.

*hâkimlerin hâkimi değil mi*⁸⁸¹ âyetinin seyf âyeti⁸⁸² tarafından nesh edildiğini söylemeleri bu bakımdandır.

Subhî Sâlih, nesh ile ilgili görüş belirten müfessirlerin bazen insâ (erteleme) ile neshi karıştırdıklarını dile getirmektedir. Çünkü onlar; Allah'ın bir şeyi bir sebep/illet üzerine emredip sonra da bu sebebin kalkmasıyla âyetin hükmünü mensûh olarak kabul etmişlerdir. Ancak bu bir nesh değil insâdır. İnsâda sebep ortaya çıkana kadar açıklamayı erteleme söz konusudur. Nesh konusunda ciddi bir araştırma yapan kimse neshedilen âyetlerin bir kısmının insâ ile ilgili âyetler olduğunu görecektir.⁸⁸³

Subhî Sâlih neshin kabul edilebilmesi için bazı şartlar ileri sürmektedir. Bu şartlar şunlardır:

- 1-Allah Rasûlü'nden 'şu âyet şu âyeti neshetti' kabilinden bir rivâyet bulunması,
- 2-Âyetler arasında giderilemeyecek bir muârazanın varlığı,
- 3-Mensûh âyetin önce, nâsih âyetin sonra vahyedildiğinin tespit edilmesi,
- 4-Neshin varlığı iddia edilen iki âyet arasında insâ, âmm-hâs gibi ilişkinin bulunmadığının tespit edilmesi gerekmektedir.⁸⁸⁴

Subhî Sâlih, sonuç olarak Kur'ân âyetleri için asıl olanın muhkemlik olduğunu dile getirmektedir. Ona göre nesh, ancak yukarıda zikredilen şartlar oluştuğunda söz konusu olabilir. Bu sebeple üzerinde nesh şüphesi olan âyetler dakîk bir araştırma ile incelendiğinde neshedilen âyet sayısının onu geçmeyeceği bir gerçektir.⁸⁸⁵ Ancak müellif, neshe konu olabilecek âyetlerin hangileri olduğu konusunda herhangi bir görüş ortaya koymamıştır. Bununla birlikte müellifin ortaya koyduğu bu yaklaşım, iyi bir şekilde tetkik edilirse Kur'ân'dan hiçbir âyetin neshine dair bir veri ortaya konulamayacaktır.

⁸⁸¹ Tin Sûresi, 95/8.

⁸⁸² Tevbe Sûresi, 9/5.

⁸⁸³ Müellif buna örnek olarak şu âyeti göstermektedir: 'Ey iman edenler! Siz kendinize bakın. Kendiniz doğru yolu bulunca sapanlar size zarar vermez.' (Mâide Sûresi, 5/105) âyetinin Müslümanlar güçlendiğinde seyf âyeti ile nesh edildiği iddia edilse de bu durum nesihle ilgili olmayıp insâ ile ilgilidir. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.269-270.

⁸⁸⁴ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.273.

⁸⁸⁵ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.274.

3.3.7. Kur'ân Hattı

Hiz. Osman döneminde Zeyd b. Sâbit başkanlığındaki dört kişilik heyet, Kur'ân'ın Kureyş lehçesi esas alınarak yazıya geçirilmesi esnasında bir metot takip etmiştir. İşte bu metot sonucunda yazıya geçirilen Mushaf'a 'Resmü'l-Mushaf' denilmiştir. Subhî Sâlih, bu işlemin Hiz. Osman'ın rıza ve onayıyla yapılması sebebiyle bu resmin/hattın ona nispetinin kaçınılmaz olduğunu dile getirmektedir.⁸⁸⁶

Kur'ân'ın yazıya geçirilmesi esnasında bazı yazım kurallarına uyulmamıştır. Bu durum Kur'ân hattının kendine özgü bir yapısının olduğunu ortaya koyarken, bunun tevkîfî mi yoksa ictihâdî mi olduğu konusunda farklı yaklaşımları da beraberinde getirmiştir.

Subhî Sâlih, Kur'ân hattının tevkîfî olduğunu savunan İbn Mübârek (ö. 181/797) ve görüşlerini onunla delillendiren Zürkânî'yi eleştirir. Çünkü Zürkânî, Kur'ân hattından örnekler getirerek bunların ilâhî maksatları barındıran birer sır olduğunu iddia etmektedir. Zürkânî bu konudaki iddiasını daha da ileri taşıyarak bu sırların insanlar tarafından anlaşılamayacağını da söylemiştir.⁸⁸⁷

Subhî Sâlih, Kur'ân hattının tevkîfliğini kabul etmez. Kur'ân hattının tevkîfliğini kabul etmenin mantıkla hiçbir alakası olmadığını söyleyen müellif, bu konuyla ilgili Allah Rasûlü'nden gelen sahih bir rivâyetin olmadığını dile getirir. Hiz. Osman'ın ortaya koydurmuş olduğu hatta saygı duyulmasını gerekli gören Subhî Sâlih, onun tevkîfî olduğunu iddia etmeyi ise aşırılık olarak kabul eder.⁸⁸⁸

Subhî Sâlih, Osmanî hatta uymanın vücûbunu gerektiren bir delil olmadığını fakat ümmetin üzerinde ittifak ettiği ve bu sayede fitneden kurtulduğu bir değere sahip çıkılmasını savunmaktadır. Müellif, Hiz. Osman'ın koydurduğu hatta muhalefet etmeyi uygun görmemekle birlikte avâm için güncel ve onların anlayabileceği hatla yazılması gerektiğini de dile getirmektedir.⁸⁸⁹

⁸⁸⁶ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.275.

⁸⁸⁷ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.276-277.

⁸⁸⁸ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.277-278.

⁸⁸⁹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.279-280.

3.3.8. Muhkem – Müteşâbih

Subhî Sâlih, Muhkem ve Müteşâbih ile ilgili üç âyete işaret etmektedir. Kur'ân âyetlerinin tamamının muhkem ve müteşâbih olduğu ifade eden âyetlerin⁸⁹⁰ konu dışında olduğunu belirten müellif, konuyla ilgili âyetin Âl-i İmrân Sûresi 7. âyet⁸⁹¹ olduğunu dile getirmektedir.

Subhî Sâlih, Âl-i İmrân Sûresi 7. âyette iki zıtlığın varlığını dile getirmektedir. Muhkemin karşısında müteşâbihi, ilimde rusûh sahibi olanların karşısında ise batıla meyledenleri zikretmektedir. Bunun ardından muhkemi; 'mânâsına delâleti açık olan', müteşâbihi de 'mânâsının ne olduğu hususunda tercih edilebilecek açık bir delil bulunmayan' olarak tarif etmektedir. Müellif, muhkemin mânâsının açık olması hasebiyle araştırmaya konu olmayacağını, konun müteşâbih özelinde ele alınacağını açıklamaktadır.⁸⁹²

Subhî Sâlih'e göre müteşâbihin te'vilini sadece Allah'ın bileceğini, âlimlerin çoğunluğu kabul etmektedir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ve eş-Şirâzî (ö. 476/1083); Kur'ân'da sadece Allah'ın bildiği bir şeyin olmadığını, âlimlerin müteşâbihin te'viline vâkîf olduğunu söylemişlerdir. Çünkü onlara göre Allah, bunu hem âlimleri övmek hem de ilim sahiplerinin avamdan üstün olduklarını göstermek için yapmıştır.⁸⁹³

Subhî Sâlih devamında konuyu müteşâbihin bilinebilirliği üzerinden ele almaktadır. Râgıp el-İsfahânî'den nakille müteşâbihin bilinebilirliğini;

⁸⁹⁰ Hûd Sûresi, 11/1; Zümer Sûresi, 39/23.

⁸⁹¹ 'Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Hâlbuki Onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler. (Bu inceliği) ancak aklîselim sahipleri düşünüp anlar.'; هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلَةٍ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

⁸⁹² Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.281-282.

⁸⁹³ Müteşâbihin te'vilini sadece Allah'ın bileceği görüşünü kabul edenlere göre kıraât esnasında 'lafzatullah'tan (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) sonra durmak gerekir. Ancak ilimde derinleşen kimselerin de müteşâbihin te'vilini bileceğini iddia eden Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebû İshak eş-Şirâzî'ye göre 'ilimde râsih olanlar (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) ifadesinden sonra durmak gerekir. Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.281-282.

1-Manasının kesinlikle bilinemeyeceği müteşâbih: Kıyâmetin ne zaman kopacağı gibi.

2-Bazı karînelere bilinebilecek müteşâbih: Garîp lafızlardaki muğlak hükümler gibi.

3-İlimde rusûh sahibi olanların bilebileceği müteşâbih: Allah Rasûlü'nün İbn Abbas için '*Allah'ım onu dinde fakih kıl ve ona te'vili öğret*' dediği kısım bu kısımdır.⁸⁹⁴ Şeklinde üç kısma ayırmaktadır.

Subhî Sâlih, Râgıp el-İsfahânî'den naklettiği bu kısımları açıklama yapmaksızın kısaca nakletmekle yetinmektedir. Devamında ise müteşâbihe karşı iki farklı yaklaşım olduğunu dile getirmektedir. İlkinin selef ulemasına ait olduğunu söyleyen müellif, bu âlimlerin müteşâbih karşısında sükût ettiklerini ve mânâlarını yalnızca Allah'ın bileceğini düşündüklerini nakletmektedir. İkincisi ise halef ulemasına aittir ki onlar, mânâsı açık olmayan her lafzın Allah'ın zatına uygun bir mânâyâ hamledilmesini uygun görmüşlerdir.⁸⁹⁵

Subhî Sâlih, eserinde kısa olarak işlediği bu konunun Kur'ân'da yer alma sebebini; Allah'ın, mü'minlerin farklı ilimlerle meşgul olmalarını istemesi, bu sayede müminlerin taklitten kurtulmaları ve düşünerek Kur'ân'ı okumaları gerektiği şeklinde açıklamaktadır.⁸⁹⁶

3.4. Tefsir ve İ'câz

Kur'ân-ı Kerim, kendi benzerini getirmeleri konusunda Arapların ediplerine meydan okumuştur. Önce Kur'ân'ın, sonra on sûrenin ve son olarak da bir sûrenin benzerini getirmeleri konusunda kendilerine meydan okunan bu kimseler, bunu yapmaktan âciz kalmışlardır. Tehaddî boyutuyla ele alınan bu konuda Subhî Sâlih, Kur'ân'ın benzerinin getirilmesini Kur'ân'ın i'câzı olarak işlerken konunun devamında Kur'ân'da lafızlarının okunmasıyla ortaya çıkan ses/fonetik i'câza da

⁸⁹⁴ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.282-283.

⁸⁹⁵ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.284.

⁸⁹⁶ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.286.

vurgu yapmaktadır. Konu ile ilgili değerlendirmeyi sonraki bölümde yapmak üzere konunun tahliline geçiyoruz.

3.4.1. Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi

Subhî Sâlih, Tefsir ilminin doğuşunu ele alırken hicrî ilk üç asrı Taberî tefsirinin oluşum safhası olarak ele almakta ve sahâbe, tâbiîn ve etbau't-tabiînden Tefsir ilminde öne çıkan isimleri de zikretmektedir. Daha sonra Tefsir ilmine dair yazılmış eserleri 'Tefsir Ekolleri' bağlamında kategorize eden müellif, bu ekolleri de rivâyet, dirâyet, kınanmış re'y, filolojik ve muâsır tefsir şeklinde ayırmaktadır.

Subhî Sâlih, rivâyet tefsirleri içerisinde Taberî (ö. 310/923), İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Süyûtî'nin tefsirlerini ele almaktadır. Rivâyet tefsirleri içerisinde en önemlisinin Taberî olduğunu, İbn Kesîr'in ise naklettiği rivâyetlerde isnad konusunda Taberî'den daha iyi olduğunu dile getirmektedir. Müellif zikrettiği bu üç eser de dâhil olmak üzere rivâyet merkezli yazılan tefsirlerin; sahih olmayan rivâyetlerin yer alması, rivâyetlere İsrâiliyyatın karışması ve zaman zaman bir mezhep ya da düşünce akımının izlerini taşıması açılarından problemlili olduklarını söylemektedir.⁸⁹⁷

Subhî Sâlih, dirâyetle tefsir maddesini açıklamadan önce bu tefsir çeşidinin kabulü için Süyûtî'nin öne sürdüğü şartları nakletmektedir.⁸⁹⁸ Daha sonra Râzi (ö. 606/1210), Beydâvî (ö. 685/1286), Ebû's-Suud (ö. 982/1574), Nesefî (ö. 710/1310) ve Hâzin (ö. 741/1341) tefsirlerine kısaca değinen müellif, tefsirlerin olumlu bütün şartları taşısalar da sübûtu katî bir nasla ters düştüğü takdirde kabul edilemeyeceğini dile getirir.⁸⁹⁹

Subhî Sâlih, kabul edilmeyen re'y ile yapılan tefsire Mu'tezile'nin temsilcisi Zemahşerî'nin Keşşâf'ını örnek olarak getirmektedir. Müellif eserin dil ve belâgat açısından üstünlüklerini beyân ettikten sonra âyetlere itikâdî açıdan getirilen bazı yorumları eleştirmektedir. Müellif; tasavvufî tefsirleri, içinde Kur'an'ın anlamından uzaklaştıran delilsiz görüşlerin hakim olması; işârî tefsirleri, âyetleri zâhirinde açık

⁸⁹⁷ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, s.291.

⁸⁹⁸ Süyûtî'nin dört madde ile özetlediği şartlar şunlardır: 1-Sahih rivâyetler esas alınacak. 2-Sahâbe kavline değer verilecek. 3-Arap dil kurallarına uyulacak. 4-Sözün bağlamına dikkat edilecek ve lafızdan çıkarılan hüküm kabul edilecek. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, s.292.

⁸⁹⁹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, s.292-293.

olan mânâların dışında işaretelerle tefsir etmeleri ve bâtinî tefsirleri de Allah'ın hükümlerine aykırı te'villeri sebebiyle kabul etmemektedir.⁹⁰⁰

Subhî Sâlih, filolojik tefsirlerin re'y ve rivâyet barındırmayan ayrı bir kategori olduğunu dile getirmektedir. Muâsır tefsir çalışmalarına müellif; Tantâvî Cevherî (ö. 1940), Reşit Rıza (ö. 1935) ve Seyyid Kutub'un (ö. 1966) tefsirlerini örnek olarak vermektedir.

Subhî Sâlih, yukarıda zikrettiği tefsir çeşitleri arasında -şayet istinbat açısından isabetli ve tercihleri itibariyle yeterli ise- en güzel tefsirin rivâyet tefsiri olduğu söyleyerek konuyu bitirmektedir.⁹⁰¹

3.4.2. Kur'ân'ın Kur'ân İle Tefsiri

Müfessirler, Kur'ân'da aynı konuya işaret eden âyetlerle karşılaştıklarında Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsir edeceği fikrini benimsemişler ve bunun için bir metot geliştirmişlerdir. Bu sebeple mantûk ve mefhûm gibi kavramlar ortaya koyam âlimler, bu kavramları âyetler üzerinde uygulayarak Kur'ân'ı anlamak için çabalamışlardır. Bu iki kavramla birlikte eserinde mutlak-mukayyed, âmm-hâs ve mücmel-mufassal kavramlarını da ele alan Subhî Sâlih, bu kavramların her birine örnekler getirerek kısaca anlatmakta ve bunların Kur'ân'ı anlamaya dönük yönlerini ortaya koymaktadır.

3.4.2.1. Mantûk – Mefhûm

Subhî Sâlih müfessirlerden nakille mantûkun tanımını; 'Sözün söylendiği yerde lafzın kendisine delâlet ettiği mânâ' olarak yapmaktadır.⁹⁰² Mefhûmu ise; 'Sözün söylendiği yerin dışında lafzın kendisine delâlet ettiği mânâ' olarak tarif etmektedir.⁹⁰³ Müellife göre bu iki kavram, Kur'ân lafzının sunduğu mânâlardan çıkarılan delâlet çeşitlerini ortaya koymaktadır.⁹⁰⁴

⁹⁰⁰ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi 'l-Kur'ân*, s.294-297.

⁹⁰¹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi 'l-Kur'ân*, s.298.

⁹⁰² Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi 'l-Kur'ân*, s.300.

⁹⁰³ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi 'l-Kur'ân*, s.301.

⁹⁰⁴ Müellif mantûka örnek olarak 'Güven içinde olursanız, hacca kadar umreden faydalanabilen kimseye kolayına gelen bir kurban kesmek, bulamayana, hac esnasında üç gün ve döndüğünüzde yedi gün olmak üzere tam on gün oruç tutmak gerekir. Bu, ailesi Mescidi Haram'da oturmeyen kimseler içindir.' (Bakara Sûresi, 2/196) âyetini getirmektedir. Bu âyette lafzın delâlet ettiği gün sayısı on

Subhî Sâlih; mefhumu, muvâfık ve muhâlif olarak iki şekilde ele alır.⁹⁰⁵ Mefhûm-ı muhâlifin vasfı, şartı ve hasrî olmak üzere üç çeşidinin bulunduğunu söyleyen Subhî Sâlih, bunlara örnekler vererek konunun Kur'ân'ı anlamadaki önemine işaret etmektedir.⁹⁰⁶

3.4.2.2. Âmm – Hâs Lafızlar

Âmm ve hâs lafızlar, Kur'ân'ın anlaşılması konusunda önemli olan ve hüküm bildiren ifadelerindendir. Subhî Sâlih, âmm lafzı; 'mânâsının içine giren tüm fertleri kapsayan lafız' olarak tarif etmektedir. Âmm lafzın altı şekilde gelebileceğini belirten müellif, bunların dışında bir çeşidinin olmadığını iddia etmektedir. Müellif, âmm lafzın çeşitlerini anlatırken herbirine örnek âyetler getirerek açıklama yapmadan konuyu geçmektedir.⁹⁰⁷

Subhî Sâlih, Kur'ân'da tahsise uğramayan âmm lafızların mevcut olduğunu ancak tahsise uğrayanların bu tür lafızlardan daha yaygın olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte müellif, tahsise uğramayan hiçbir âmm lafız olmadığını iddia eden Bulkinî'ye (ö. 824/1421) değinmektedir.⁹⁰⁸

gündür ve bunun dışında bir şeye işaret etmemektedir. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.300.

⁹⁰⁵ Müellif mefhum-ı muvâfık, ana-babaya öf bile dememeyi emreden âyeti (İsrâ Sûresi, 17/23; 'Rabbin, yalnız Kendisine tapmanızı ve ana babaya iyilik etmeyi buyurmuştur. Eğer ikisinden biri veya her ikisi, senin yanında iken ihtiyarlayacak olursa, onlara karşı "Öf" bile demeyesin, onları azarlamayasın. İkisine de hep tatlı söz söyleyesin.') örnek vermektedir. Bu ayette ana-babayı dövmenin hükmüne dair bir şey zikredilmemiş olsa da ana-babaya öf bile denmemesinin emredilmesione fiziksel şiddet uygulamanın haram olduğuna (fahve'l-hitâb) zorunlu olarak delâlet eder. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.301.

⁹⁰⁶ Mefhûm-ı vasfî'ye; fâsığın haberini teyid etmeyi tavsiye eden âyeti örnek olarak veren Subhî Sâlih, adalet vasfına sahip birinin getirdiği haberin teyid edilmesine gerek olmadığını, haberin kabul edilmesinin vacip olduğunu dile getirmektedir. Müellif mefhum-ı şartî'ye; 'Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin' (Talak Sûresi, 65/6) âyetini örnek göstermektedir. Bu âyette nafakanın bağlı olduğu şart hamilelik vasfıdır. Bu sebeple hamile olmayanlara nafaka verilmesi vacip değildir. Subhî Sâlih mefhum-ı hasrî'ye; 'Sadece sana kulluk eder ve sadece senden yardım dileriz' (Fâtihâ Sûresi, 1/5) âyetini örnek olarak getirmektedir. Bu âyette kulluk ve ibadetin sadece Allah'a hasredilmesinden dolayı Allah'ın dışında hiçbir varlığa kulluk yapılmadığı ve ibadet edilmediği açıklamaktadır. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.301-303.

⁹⁰⁷ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.304-305; Âmm lafzın çeşitleri şunlardır: 1- كافة – جميع - 1- كل ' mânâsına gelen kelimeler. 2-Müfred, tesniye ve cemi ile müzekker ve müennes ismi mevsul kelimeler. 3-Kelimenin cins olduğunu ifade etmek için kullanılan 'Elif-Lâm' (ال) takısı. 4-İzâfet terkiibiyle marifelik kazanan çoğul kelimeler. 5-Şart isimleri. 6-Nefiyden sonra gelen nekre kelimeler.

⁹⁰⁸ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.306.

Subhî Sâlih; hâs lafzı ‘tek bir ferde, çeşitlerinden sadece birine veya sayıya delâlet eden lafız’ olarak tarif etmektedir. Hâs lafzın; mutlak ve mukayyed şeklinde gelebileceği gibi emir ve nehiy şeklinde de gelebileceğini ifade etmektedir.⁹⁰⁹

Müellif, emir ve nehiy kipinin hâs lafızla gelmesi durumunda vücut ifade ettiğini ve ilzâm gerektirdiğini ifade etmektedir.⁹¹⁰

3.4.2.3. Mücmel – Mübeyyen Lafızlar

Mücmeli ‘delâleti açıklığa kavuşmamış lafız’ olarak tanımlayan Subhî Sâlih, mücmel lafzın kapalılığını aşağıdaki sebeplere bağlamaktadır:

1-Lafzın garib olması.⁹¹¹

2-Lafzın değişik anlamlara gelmesi.⁹¹²

3-Zamirin mercii konusunda netlik bulunmaması.⁹¹³

4-Kapalılığın takdim-te’hir kaynaklı olması.⁹¹⁴

Subhî Sâlih, mücmel lafzın iki mânâ arasında kalmasından dolayı ortaya çıkan geçici kapalılığı, mübeyyen lafzın ortadan kaldırdığını dile getirmektedir. Bunun da;

⁹⁰⁹ Subhî Sâlih; ölü eti, kan ve domuz etinin haram kılındığını ifade eden âyette (En’âm Sûresi, 6/145) ölü eti ve domuz etinin mutlak olan hâs lafızla haram kılındığını söylemektedir. Ancak kan için getirilen ‘مسفوحا’ (akıtılmış) kaydı ile mutlak hâs olan kan, mukayyed hâssa yani ‘akıtılan kan’a hamledilmiştir. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur’ân*, s.307.

⁹¹⁰ Emir kipine örnek olarak ‘İkisinin ellerini kesin’ (Mâide Sûresi, 5/38) âyetindeki ‘kesme’ fiili kesinlik ifade etmektedir. ‘Mallarınızı aranızda haksız sebeplerle yemeyin’ (Bakara Sûresi, 2/188) âyetinde nehiy de kesin olarak yasaklama ifade ettiği için bu emre uymayı gerektirmektedir. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur’ân*, s.307-308.

⁹¹¹ ‘هلوعا’ lafzı gibi. Bu lafız, âyetin devamındaki bağlamla açıklığa kavuşmaktadır. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur’ân*, s.309.

⁹¹² ‘عسس’ lafzı gibi. Bu kelime hem yönelme hem de yüz çevirme anlamına gelmektedir. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur’ân*, s.309.

⁹¹³ ‘إِلَيْهِ يَصْنَعُ الْكَلِمَ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ’ (Fâtır Sûresi, 35/10) âyetindeki altı çizili kelimeye bulunan ‘he’ zahirinin, hem Allah’a hem de amele dönebilme ihtimali gibi. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur’ân*, s.309.

⁹¹⁴ ‘Eğer Rabbinden daha önce sâdır olmuş bir söz olmasaydı ceza onlar için kaçınılmaz olurdu ve tayin edilmiş bir vâde’ (Tâhâ Sûresi, 20/129) âyetinin ‘Eğer Rabbinden daha önce sâdır olmuş bir söz ve tayin edilmiş bir vâde olmasaydı ceza onlar için kaçınılmaz olurdu’ şeklinde anlaşılması gerektiği gibi. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur’ân*, s.309-310.

mufassal, müfesser veya mübeyyen şekilde gelen lafızlarla gerçekleştiğini ifade eden müellif, devamında âyetlerden örneklerle konuyu kısaca açıklamaktadır.⁹¹⁵

3.4.2.4. Nass – Zâhir Lafızlar

Subhî Sâlih'in, kitabında en kısa olarak -bir sayfa- işlediği bu konu, tarifler ve birer örnek üzerinden ele alınmaktadır. Müellif, nassı, 'söylenişine sebep olan, asıl mânâyâ delâlet eden şeydir' şeklinde tarif ederken; zâhiri 'başka bir şeye ihtiyaç duymadan lafızdan anlaşılan mânâ' olarak tanımlar.⁹¹⁶

'Allah, alış-verişi helâl, faizi haram kılmıştır'⁹¹⁷ âyetini konuya örnek olarak zikreden müellif, bu âyetin zâhir anlamını alış-verişin helal olduğu şeklinde açıklar. Âyetin nass anlamını ise alış-veriş ile faizin benzer/aynı şeyler olmadığı şeklinde izâh eder. Çünkü âyetin bu şekilde gelme sebebi, inanmayanların daha önceden alış-verişi faizle eş tutmalarıdır.⁹¹⁸

3.4.3. Kur'ân'ın İ'câzı

Kur'ân, kendisinin bir benzerini getirmeleri konusunda Araplara meydan okumuş, onları en azından bir sûrenin benzerini getirmeye davet etmiştir.⁹¹⁹ İnanmayanlar, Kur'ân'ın bu meydan okuması karşısında bir sûrenin bile benzerini getirmekten aciz olduklarını itiraf etmişlerdir. Bu sebeple Kur'ân'ın lafzî mânâda

⁹¹⁵ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.310-311; 1-Mücmelin beyânı mücmele bitişik olarak gelebilir: 'يَتَّبِعَنَّ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ' (Bakara Sûresi, 2/187) âyetinde 'مِنَ الْفَجْرِ' lafzına kadarki kısım mücmeldir. 'Fecirden' ifadesinin kendisine bitişik olarak gelmesiyle, ipliklerin birbirlerinden ayrılmasının ne anlama geldiği açığa kavuşmuş olmaktadır. 2-Mücmelin beyânı başka bir âyette gelebilir: 'O gün birtakım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır' âyeti 'Gözler onu idrâk edemez' âyetindeki kapalılığı gidermektedir. Çünkü ikinci âyette kastın, Allah'ın görülmesi mi yoksa gözlerin onu ihâta etmesi mi olduğu kapalıydı. İlk âyetle de bu açıklığa kavuşmuş oldu. 3-Mücmel lafız Hz. Peygamber'in sünneti ile açıklanabilir: Allah'ın bir çok âyette geçen 'namaz kılın' emri buna örnektir. Hz. Peygamber'in 'Ben nasıl namaz kılıyorsam siz de öyle kılın' sözü namazın nasıl ikâme edileceği hususundaki kapalılığı gidermektedir.

⁹¹⁶ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.311.

⁹¹⁷ Bakara Sûresi, 2/275; ... وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...

⁹¹⁸ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.311.

⁹¹⁹ Tehaddî âyetleri sırasıyla şu şekildedir: Kur'ân'ın benzerini getirin şeklindeki tehaddî âyeti Tûr Sûresi 52/34. فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ âyettir; On sûrenin benzerini getirin şeklindeki tehaddî âyeti Hûd Sûresi, 11/13. وَإِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ âyettir. Bir sûrenin benzerini getirin şeklindeki tehaddî âyeti Bakara Sûresi, 2/23. وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ âyettir.

mucize oluşu, âlimleri Kur'ân'ın i'câz yönü üzerinde çalışmalar yapmaya sevk etmiştir.

Subhî Sâlih, Kur'ân'ın i'câzını ele alırken önce bu alanda yazılmış eserleri tarihsel sıralamayı göz önüne alarak sunmaktadır. Bu alanda eser yazan ilk âlimin Câhız (ö. 255/869) olduğunu dile getiren müellif, devamında Vâsîf (ö. 255/869) ve Abdulkâhir Cürcânî'ye (ö. 471/1079) ve eserlerine değinmektedir.⁹²⁰

Subhî Sâlih, eserleri tarihî akışı içerisinde ele alırken Rummânî (ö. 384/994) ve Bakıllânî'ye (ö. 403/1013) de değinir. Müellif, Bakıllânî'nin eserinde Kur'ân'ın i'câzını ele almaktan çok kelâmî tartışmalara yer verdiği için bu eseri Kur'ân'ın i'câzını inceleyen bir eser olarak görmemektedir.

Konuyu hızlı bir şekilde son dönem çalışmalarına getiren Subhî Sâlih, Mustafa Sâdık er-Râfî'nin *Târîhu Âdâbi'l-Arab* adlı eseri ve Seyyid Kutub'un *et-Tasvîru'l-Fenni fi'l-Kur'ân* adlı eseri üzerinde genişçe durmaktadır. er-Râfî'nin, eserinde Kur'ân'ın nazım ve musikî yönüne özel bir ihtimam gösterdiğini âyetlerle açıklamaktadır.⁹²¹

Subhî Sâlih'e göre Seyyid Kutub da eserinde; er-Râfî'nin yaptığı gibi fonetik uyumdan kaynaklanan i'câz ve güzelliklere değinmiştir. Ayrıca Kur'ân'ın sunduğu tablo ve tasvirleri -kıssalar da dahil olmak üzere- betimleme sanatıyla mükemmel bir şekilde sunmuş ve bu sayede okuyucu kendisini âdeta olgunun/olayın içinde

⁹²⁰ Cürcânî'nin eserinde, 'وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا' (Başı bembeyaz alev aldı) âyetinin mânâsını çok iyi bir şekilde kavradığını ifade eden müellif, bu konuda şunları söylemektedir: Bu âyetin lafızlarının bu şekilde sıralanmasının mânâya olan tezahürü çok önemlidir. Zira bu âyet 'اشْتَعَلَ الشَّيْبُ فِي الرَّأْسِ' veya 'اشْتَعَلَ الرَّأْسُ الشَّيْبُ' lafız dizilişi şeklinde gelmiş olsaydı mânâ, âyette kastedilen mânânın karşılığını tam olarak veremez ve sadece 'beyazlığın siyahlıktan fazla olduğu'nu ifade ederdi. Âyetin 'وَاشْتَعَلَ' şeklinde gelmesiyle mânâ daha belîğ bir şekilde anlaşılmaktadır: Bu âyet 'Başın her tarafının beyaz olması'yla yaşlılığın her şekilde zuhûr ettiğini beyân etmektedir. Diğer bir ifadeyle yaşlılığın tüm özelliklerini, başın tamamının beyaza bürünmesiyle ifade etmektedir.' Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.314-315.

⁹²¹ Müellif, er-Râfî'nin 'وَلَقَدْ أَنذَرَهُمْ بَطْشَتَنَا فَتَمَارَوْا بِالْأَنْزَارِ' âyeti hakkındaki açıklamalarını örnek olarak getirmektedir. er-Râfî'ye göre; 'Bu âyetteki 'لَقَدْ' kelimesindeki 'dal' harfi ve 'بَطْشَتَنَا' kelimesinde yer alan 'tı' harfinin kalkalesi arasındaki uyuma dikkat edilmelidir. 'تَمَارَوْا' kelimesinde üstün hareketlerin peşpeşe gelmesine ve aralarına med ile fasıl yapılmasına kulak verilmelidir. Sanki burada gelen med, üstünlerin okunuştaki ağırlığını hafifletmek için gelmiştir. İşte bu, aynı zamanda sonraki kelimeye gelecek olan ötrenin ağırlığını da hafifletmektedir.' Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.317-318.

bulmuştur. Bu sebeple o, Seyyid Kutub'un eserini, İ'câzu'-Kur'ân konusunda yazılmış en iyi eserlerden birisi olarak nitelemektedir.⁹²²

3.4.3.1. Teşbih ve İstiâre

Subhî Sâlih, bir önceki konuyu tamamlamadan önce bu bölümü doğrudan Süyûtî'nin eserinden özetle nakledeceğini söylemektedir. Bu sebeple müellifin, bu başlık altında dile getirdiği bütün kanaatler aslında Süyûtî'nin düşünceleridir.

Teşbih'in tarifini ve çeşitlerini zikretmeyen Subhî Sâlih, Süyûtî'nin bu tarifleri yaptığını söyleyerek teşbihi benzetme yönü itibariyle iki kısma ayırmaktadır. Müfret teşbihe değinmeden mürekkep teşbihe geçiş yapan müellif buna '... *koca koca kitaplar taşıyan eşeğin hali gibi*'⁹²³ âyetini örnek olarak getirmektedir. Bu âyette gösterilen teşbih, eşeğin halini anlatan lafzın tamamıdır. Çünkü eşek, kitapları taşımanın kendisine vermiş olduğu yorgunlukla birlikte kitaplardan istifade etme noktasında bundan mahrumdur.⁹²⁴ İşte buradaki teşbih; Tevrat'la yükümlü olan Yahudilerin yükümlülüklerini yerine getirmemeleri sebebiyle eşeğe benzetilmeleridir.

Subhî Sâlih, istiâreyi de Süyûtî'den nakille eserinde işlemektedir. Müellif, Süyûtî'nin istiâreyi rükünleri itibariyle beş kısma ayırdığını söyler. Sonra da istiâreyi açıklamak için örnek olarak; '*Oraya atıldıklarında, onun kaynarken çıkardığı uğultuyu işitirler. Neredeyse cehennem öfkesinden çatlayacak! Her ne zaman oraya bir topluluk atılsa, onun bekçileri onlara: Size, (bu azap ile) korkutucu bir peygamber gelmemiş miydi? diye sorarlar.*'⁹²⁵ âyetini zikreder. Bu âyette cehennem, öfke ve hiddet gibi bir insanın sahip olduğu his ve duygulara sahiptir. Dolayısıyla bu âyette cehenneme insanî vasıflar yüklenmesini müellif, istiâre sanatına bir örnek olarak sunmaktadır.⁹²⁶

⁹²² Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.319-320.

⁹²³ Cuma Sûresi, 62/5; ... كَمَثَلِ الْجَمَارِ يَخْمَلُ أَصْفَارًا...

⁹²⁴ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.322.

⁹²⁵ Mülk Sûresi, 67/7-8; إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهِيقًا وَهِيَ تَفُورُ ﴿٦٧﴾ تَكَادُ تَمَيِّرُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ

⁹²⁶ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.325.

Subhî Sâlih, teşbih ve istiâre ile ilgili alt kavramların geçmişte ve günümüzde farklı olarak kullanıldığı dile getirmektedir.⁹²⁷ Ancak bu kavramları kendisinin değiştirmek istemediğini belirtmektedir. Çünkü kavramlar üzerinde yapılacak bu tür değişik isimlendirmeler, konunun aslını ilgilendirmemektedir. Bu sebeple burada amaç; Kur'ânî tablolardaki betimleme ve sanatsal uyumun gösterilmesidir.⁹²⁸

3.4.3.2. Mecâz ve Kinâye

Belâgatta lafza yüklenen anlamı ortaya koyan dil kuralları büyük önem taşır. Bu sebeple âlimler, lafız-mana ilişkisini ortaya koymayı hedefleyen dil tartışmalarına eserlerinde genişçe yer vermişlerdir. Lafzın manaya delâleti hususunda önemli yer tutan mecâz ve kinâye konuları, bir anlamı değişik şekillerde ifade etmenin yollarından olup beyân ilmi kapsamında ele alınmaktadır.

Subhî Sâlih; mecâz-ı aklînin terkiplerde, mecâz-ı lugavînin ise kelimenin sözlük anlamının dışında ve müfret kelimede gerçekleştiğini dile getirmektedir. Müellif, konunun önceki âlimlerin eserlerinde geniş bir şekilde ele alınması sebebiyle kendisinin birkaç örnekle geçeceğini, konu hakkında ayrıntılı bilgi sahibi olmak isteyenlerin belâgat kitaplarına başvurmaları gerektiğini tavsiye etmiştir.⁹²⁹

Subhî Sâlih, İbnu'l-Kâss (ö. 335/946) ve İbnu Huveyz (ö. 400/1010) gibi bazı âlimlerin Kur'ân'da mecâzın varlığını kabul etmemelerine şaşırıldığını dile getirmektedir. Onlara göre mecâz, yalanın kardeşidir ve Kur'ân'da böyle bir şeyin varlığı mümkün değildir. Bir insan mecâza hakikati gizlemek için başvurur. Bu ise

⁹²⁷ Müellif bununla teşbih, istiâre ve benzeri kavramaların yerine tecsîm, teşhîs ve tahyîl kavramlarını mutlak olarak kullanılmasını teklif etmediğini dile getirmektedir. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.327.

⁹²⁸ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.327.

⁹²⁹ Mecâz-ı aklîye örnek olarak müellif ' فَأَمُّهُ هَاوِيَةٌ ' (Artık onun anası Hâviye'dir- Kâria Sûresi, 101/8) âyetini getirmektedir. Bu âyet-i kerimde anneye, Hâviye isminin verilmesi bir mecazdır. Yani bir annenin, çocuğunun tüm işlerini üstlenmesi sebebiyle çocuğunun sığınağı oluyorsa o gün cehennem de kâfirlerin işlerini üstlenerek onların anaları konumuna geçer. İşte buradaki mecâz, mecâz-ı aklîdir. Mecâz-ı luğavî ise şu şekildedir: ' يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ ' (Ölüm korkusuyla yıldırım seslerinden parmaklarını kulaklarına tıklarlar- Bakara Sûresi, 2/19) âyetinde geçen 'parmaklarla kulakları tıkamak'tan maksat, parmak uçlarıyla kulakların tıkanmasıdır. Âyette parmak uçları değil de parmakların kullanılması; onların kulaklarını normal bir şekilde tıkamadığını, aynı zamanda korkularının şiddetini ifade eden bir anlatımdır. İşte bu âyetteki parmaklarla, parmak uçlarının kastedilmesi mecâz-ı lugavîdir. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.328-329.

Allah için muhaldır. Müellif, Kur'ân üslûbunun zevkine varan kimselerin, bu tür düşüncelerin bâtil olduğunu düşündüklerini naklederek onları eleştirir.⁹³⁰

Konuya kinâye ile devam eden Subhî Sâlih, Allah'ın bazı âyetlerde işaret ve remz yoluyla bu anlatım sanatını kullandığını ifade eder. Çünkü bazı durumlarda mânâyı açık şekilde ifade etmek yerine Kur'ân işaret yoluyla mânâyı kasteder.⁹³¹

Subhî Sâlih, Kur'ân'ın bazen kinâyedeki gibi lafzı zikredip mânâsını kastetmenin ötesinde ta'riz sanatını da kullandığını ifade eder. Ta'riz sanatında, lafzı zikredip manasında olmayan bir şeye delâlet söz konusudur.⁹³²

3.4.4.Kur'ân'ın Ahenginde İ'câz

Subhî Sâlih, Kur'ân'ın her bir âyet ve sûresiyle ses ahengi açısından eşsiz bir üsluba sahip olduğunu dile getirmektedir. Müellif, âyetlerde ses merkezinde gerçekleşen bu ahengin bazen kelimelerde bazen de harflerde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Müellif, Kur'ân'ın fonetik üslup özelliğinin şiir ve nesiri kapsayan bir yapıda olduğuna işaret etmektedir.

Subhî Sâlih, ⁹³³ 'فَلَا أُفْسِمُ بِالْخُنَّسِ الْجَوَارِ الْكُنَّسِ وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ' âyetlerinin sonlarındaki 'sin' harfinin teleffuzunda çıkardığı fısıltının, insana ferahlık verdiğini iddia etmektedir. Bir başka örnekte müellif, ⁹³⁴ 'فَمَنْ رُحِزَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ' âyetinde geçen 'رُحِزَ' kelimesinin sanki kişiyi arkadan yakalayacakmış hissini verdiğini ifade etmektedir.⁹³⁵

⁹³⁰ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.329.

⁹³¹ Örnek olarak 'Kadınlarınız sizin tarlanızdır' (Bakara Sûresi, 2/223) âyetindeki 'tarla' kelimesi, karı-koca arasındaki ilişkinin niteliğini tamamlamak için ifade edilmiştir. Yine 'Gaybın anahtarları onun yanındadır' (En'âm Sûresi, 6/59) âyetinde geçen 'anahtar' kelimesiyle Allah, gayba dair bilgilerin kendisinde olduğunu kinâye ile ifade etmiştir. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.330-331.

⁹³² Örnek olarak 'Bu sıcakta savaşa çıkmayın, dediler. De ki: Cehennem ateşi daha sıcaktır.' (Tevbe Sûresi, 9/81) âyetini örnek veren müellif, âyeti şu şekilde açıklar: Âyet zâhir mânâsına göre; cehennem sıcaklığının dünya sıcaklığından daha fazla olduğunu anlatmaktadır. Ancak bu durum âyete muhatap olan kimseler tarafından bilinen bir gerçek olduğu için âyetin asıl beyân etmek istediği şey bu değildir. Burada âyetle anlatılmak istenen, dünyadaki sıcaklığı bahane ederek savaşa katılmayanların ahirette karşılaşacakları cehennem sıcaklığıdır. İşte bu da ta'riz sanatıdır. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.332.

⁹³³ Tekvîr Sûresi, 81/15-18.

⁹³⁴ Âl-i İmrân Sûresi, 3/185.

⁹³⁵ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.335.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUHÂSİBÎ, KÂFİYECİ VE SUBHÎ SÂLİH'İN ESERLERİNİN İÇERİK MUKÂYESESİ VE TEFSİR USÛLÜ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Hicrî III. asır, İslâm düşünce tarihinin önemli dönüm noktalarından biridir. İslâmî ilimlerde tedvin ve tasnif faaliyetlerinin hız kazandığı bu dönemde; Beytu'l-Hikme'nin kurulması ile tercüme faaliyetleri hız kazanmış ve fetihlerle genişleyen İslâm toprakları sayesinde yeni kültürlerle karşılaşmıştır. Bu dönemde gerçekleşen tüm bu gelişmelerin, toplumun düşünce yapısı üzerinde etkileri meydana gelmiştir.

Devrin siyasi tarihine baktığımızda ise tezimizin giriş bölümünde açıkladığımız üzere karşımıza İslâm tarihinin sıkıntılı zamanlarından biri çıkmaktadır. Abbasî Devleti'nin egemen olduğu bu süreçte; iktidarda önce Ehl-i Sünnet anlayışı yer almış ve daha sonra da Mu'tezilî düşünce hüküm sürmüştür. Mu'tezile'nin iktidarda olduğu sonraki tarihlerde 'Halku'l-Kur'ân' meselesi ortaya çıkmış ve bunun neticesinde Mihne olayları yaşanmıştır.

Bu dönemde Mu'tezile ve Şia'nın karşısında Ahmed b. Hanbel taraftarları yer almış ve bu iki cenah arasında ciddi tartışmalar yaşanmıştır. İlmî sebeplere bağlı olarak vuku bulan siyasi kargaşanın ortasında kalan Muhâsibî, eserini bu tartışmaların içinde ifrat ve tefrite kaçmadan kaleme almaya çalışmıştır.

İlmî ve siyasî ortamın bu şekilde olduğu dönemde Muhâsibî, eserini bir mukaddime ve yedi başlık altında yazmıştır.

Muhâsibî'nin eserini ayrıntılı olarak incelediğimizde, kitabı üç başlıkla sınıflandırmamız mümkündür. 'Akıl ve Kur'ân'ı Doğru Anlamak' başlığı ile

mukaddime, birinci ve ikinci bölümleri; ‘Mu’tezîle’ye Reddiye’ başlığıyla dördüncü ve beşinci bölümleri; ‘Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler’ başlığıyla da üçüncü, altıncı ve yedinci bölümleri ele alınabilir.

İkinci müellifimiz Kâfiyeci *et-Teysîr* adlı eserini Tefsir ilmini tedvin etmek iddiasıyla kaleme almıştır. Kâfiyeci sadece bu eserle değil İslâm kültürüne ait diğer bazı ilim dallarındaki tesis edici katkıları konusunda da öne çıkmaktadır.⁹³⁶ Tarihle ilgilenmek müellifin önem gösterdiği bir alan olmasa da “*el-Muhtasar fî ‘Ilmi’t-Tarih*” adlı kitap, tarih ilmini yeniden tedvin iddiasıyla telif ettiği eseridir.⁹³⁷ Bununla birlikte tedvin konusunda ortaya koyduğu iddianın aynısını mezhep ve nisep ilmi açısından da ortaya koymaktadır.⁹³⁸ Müellifin *et-Teysîr fî Kavâidi ‘Ilmi’t-Tefsir* isimli eseri, ‘Kavâid’ türü eserler arasında müstakil tasnif çabasıyla yazılan ve mantık ilmi altyapısıyla tedvin edilen eserlerin ilklerindendir.

Hicrî IX. asırda Kâfiyeci, dönemindeki müelliflerden farklı bir içerikle eserini inşa etmektedir. Tefsir ilmini kendisinin tedvin ettiğini iddia eden ve bu iddiasını iki kâide üzerinden şekillendiren Kâfiyeci, eserinin içerik yapısını da bununla desteklemektedir.

Kâfiyeci, ikinci bölümde ele aldığı muhkem – müteşâbih konusu ve bununla ilgili kâidelerin daha iyi anlaşılması için gereken bilgi ve kavramlara birinci bölümde de yer vermektedir. Bu sebeple Kâfiyeci’nin, birinci bölümü Tefsir ilmi adına söylemek istediklerine zemin oluşturmak amacıyla kaleme aldığını söylememiz mümkündür.

XIX. ve XX. yüzyıla geldiğimizde ise müsteşrikler tarafından yapılan İslâm’a dair araştırmaların merkezinde Kur’ân-ı Kerim vardır. Müsteşrikler, Kur’ân üzerinde yaptıkları araştırmalarda Kur’ân Tarihi konularına ve bazı Kur’ân ilimlerine yoğunlaşmışlardır. İslâm dünyası, amaçları vahyi anlamaktan ziyâde Kur’ân’ın

⁹³⁶ Sehâvî, *ed-Dav’u’l-Lâmî*, c.7, s.229.

⁹³⁷ Kâfiyeci, *Muhtasar fî ‘Ilmi’t-Tarih*, s.66.

⁹³⁸ Kâfiyeci’nin Mezhep ilminin yeniden tedvin iddiası için bkz: Kâfiyeci, *Neşâtu’s-Sudûr fî Şerhi Kitâbi’l-Ferah ve’s-Sûrûr*, (Tahkik: Hasan Özer), İstanbul: Dâru’l-İrşad, 2011, s.53; Nisep ilmi için bkz: Kâfiyeci, *Kitâbu’n-Nisep li Ehli’l-Edeb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, no:1906, s.10b-11a; Kâfiyeci’nin ilimler hakkındaki tedvin iddiaları için bkz: Halil İbrahim Kaygısız, ‘Kâfiyeci’nin et-Teysir’de Tefsiri Müdevven Bir İlim Olarak Yeniden Tesis Etme Çabası’, s.597.

mevsûkiyetine halel getirmek olan müsteşriklerin bu yaklaşımlarına tepkisiz kalmamıştır.

İlk olarak Alman müsteşrik Teodor Nöldeke (ö. 1930) ve Macar asıllı Yahudî müsteşrik Ignaz Goldziher (ö. 1921) ile başlayan bu çalışmalar daha sonra onların talebeleri ve bu düşüncenin destekçileri tarafından devam ettirilmiştir. Müsteşriklerin en çok ilgi gösterdikleri konu; Kur'ân Tarihi özelinde Mekke dönemi, Mushaf'ın cem'i ve istinsâhı konularıdır. İslâm coğrafyasında Kur'ân ilimleri ile meşgul olan âlimler, müsteşriklerin Kur'ân hakkında şüphe uyandırmak amacıyla ortaya attıkları iddiaları çürütmeye çalışmışlardır.

Bu çalışmalara Zürkânî'nin (1880-1948) *Menâhilü'l-İrfân* adlı eserini örnek olarak verebiliriz. Müellif eserinde müsteşrikler tarafından ortaya atılan iddiaları 'Şüphe' başlığıyla ele almış ve bunlara cevap vermeye çalışmıştır. Vahiy süreci, Yedi Harf, Kur'ân'ın Cem'i ve Tertibi ile Kırâatler konusunu ele alan müellif, ortaya atılan iddiaları/şüpheleri titizlikle bertaraf etme gayretini göstermiştir.⁹³⁹

Çalışmamızın son müellifi Subhî Sâlih eserini, öğrencilerin Tefsir dersinde istifade edecekleri bir kaynak olarak yazdığını iddia etse de eserin yazılış amacı - Zürkânî gibi - müsteşriklere reddiye olarak algılanmaktadır. Subhî Sâlih'in bu eserinde Kur'ân talebesinin Kur'ân ilimleri hakkında henüz yeterli bilgiye sahip olmadan kendisini müsteşriklerle tartışma içinde bulması söz konusudur. Çünkü eserin neredeyse bütün konularına yayılmış olan müsteşriklere dair reddiye anlayışı muhatabı ister istemez etkilemektedir.

Eserin konularını içerik değerlendirmesi için ele aldığımızda müellifin eserini; Müsteşriklere Reddiye, Kur'ân İlimleri ve Kur'ân'ın İ'câzı olmak üzere üç ana başlık altında oluşturduğunu görmekteyiz.

Değerlendirme bölümüne yaptığımız kısa girişin ardından bu bölümde; Muhâsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih'in eserlerinin analizini yapacağız. İlk olarak Muhâsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih'in eserlerinin içeriklerinin mukâyesesini daha sonra ise bu eserleri, birinci bölümde değerlendirdiğimiz yapıyla Tefsir Usûlü açısından inceleyeceğiz. Ancak bu bölümde eserlerin mukâyeseli değerlendirmesini, müelliflerin

⁹³⁹ ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c.1, s.29-56, 81-111, 134-188, 226-258.

eserlerinde müstakil olarak ele aldığı konular üzerinden yaptık. Müelliflerin eserlerinde imâ veya işaret ederek geçtiği ve başlık olarak ele almadığı konuları ise mukâyese kısmında değerlendirmeyip Tefsir Usûlü açısından incelediğimiz kısımda değindik.

1. MUHÂSİBÎ, KÂFİYECİ VE SUBHÎ SÂLİH'İN ESERLERİNİN KONULARI AÇISINDAN MUKÂYESESİ

Tarihte farklı zaman dilimlerinde yaşayan müelliflerin aynı ilim dalında eser ortaya koysalar da ilmin kapsadığı konuları birbirlerinden bağımsız ve kendi bağlamlarında ele almaları tabiidir. Tezimizde üç farklı zaman diliminde yaşayan müelliflerin ilgili eserlerini incelediğimizde de bu husus kendini göstermektedir. Biz de çalışmamızda Tefsir Usûlü kapsamında eser yazan üç müellifi bu yönüyle değerlendirmeye gayret ettik.

Bu başlık altında Muhâsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih'in eserlerinin her birinde ele alınan konuları mukayeseli olarak inceleyeceğiz. Öncelikle üç müellifin eserlerinde işlediği konuları, sonra iki müellifin ve son olarak da müelliflerin müstakil olarak ele aldıkları konuları mukâyeseli olarak değerlendireceğiz.

1.1. Muhâsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih'in Eserlerinde İşlenen Ortak Konular

Muhâsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih'in eserlerinin her birinde ortak olarak ele alınan iki konu Nesh ve Muhkem – Müteşâbih konularıdır. Bunlar Kur'ân ilimleri içerisinde üzerinde en çok yoğunlaşılan, tartışılan ve ilk dönemden beri üzerinde en çok çalışma yapılan konulardandır. Bunun nedeni genel olarak Tefsir Usûlü özel olarak ise Kur'ân ilimleri alanında problematik özellik taşımalarıdır. Bir başka deyişle her ikisi üzerinde ilim çevrelerince ittifak sağlanamamıştır.

Kur'ân'ı doğru anlama noktasında Nesh, belirli bir tarih ile sınırlama olmaksızın âyetlerin hükmünün geçerliliği bağlamında önem taşıırken; Muhkem – Müteşâbih ise âyetlerin delâlet ettiği mânâların tespiti bakımından önem arz etmektedir. Belki de bu sebeple bu iki konu hicrî III. asırdaki değerinden hiçbirşey kaybetmeden günümüzde de ele alınmaktadır.

1.1.1. Nesh

Muhâsibî Nesh konusunu, günümüzdeki Tefsir Usûlü ile ilgili yazılmış eserlerdeki işleniş biçiminden farklı bir şekilde kaleme almıştır. Muhâsibî, Haberlerde Nesh ve Hükümlerde Nesh olmak üzere Nesh'i önce ikiye ayırmış, arasında da 'Mu'tezîleye Reddiye' başlığı ile başka bir konuya giriş yapmıştır. 'Mu'tezîleye Reddiye' başlığını Nesh konusu ile bağlantılı olarak ele almış olsa da bu yaklaşım tarzı konunun dağınık bir şekilde ele alındığı izlenimini vermiştir.

Muhâsibî, Haberlerde Nesh konusunu itikâdî bağlamda ele almış ve Mu'tezîle'ye reddiye olarak Allah'ın isim ve sıfatları ile Allah'ın verdiği haberlerin neshe muhatap olmayacağını dile getirmiştir.⁹⁴⁰ O, Allah'ın bildirdiği bir haber ve bilgiden sonra sözünden dönmesinin 'bedâ' anlayışını doğuracağını dile getirmiş bu sebeple bunun muhal olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte bedâ anlayışında sonradan bilinen bir bilginin Allah'a izâfesi söz konusu olacağından ona göre bunu iddia etmek de küfür sebebidir.⁹⁴¹

Muhâsibî, Hükümlerde Nesh konusunu ise on beş maddede ele almıştır. Onun bu tasnifi dikkatli bir şekilde incelendiği takdirde karmaşık olduğu hemen göze çarpmaktadır. Bununla birlikte on beş madde şeklinde yapılan bu tasnifin üç ya da dört başlıkla sınıflandırılması mümkün olduğu gibi ayrıca nesh olarak kabul görmeyen başlıkların⁹⁴² çıkarılması ile durum daha anlaşılır hale gelecektir.

Muhâsibî'nin nesh konusunu işlerken ortaya koyduğu tavırlardan biri de kendisinin nesh olmadığını düşündüğü konularda bile ayrı ayrı başlıklar açmasıdır. Nesh olduğu iddia edilen bir âyetin bazen muhkem olduğunu iddia etmiş, bazen de iki ayet arasındaki ilişkiyi tahsis olarak açıklamıştır. Bu sebeple Muhâsibî'de nesh anlayışı, ilk dönem nesh anlayışı ile örtüşmektedir. Ancak Muhâsibî'nin konuları ayrı başlıklarla karışık olarak ele alması, konunun dağınık bir hale bürünmesine neden olmuştur. Bu sebeple bazı âyetlerdeki tahsisi nesh olarak açıklayan müellif, bazı âyetlerde ilâhî bir eğitim metodu olan tedriciliği gözden kaçırmaktadır. Bununla

⁹⁴⁰ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.332-338.

⁹⁴¹ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.333.

⁹⁴² Hükümlerde Nesh konusunun on dördüncü maddesinde âmm'ın tahsisi ele alınmakta ayrıca on beşinci maddede de haberlerde nesh konusu ele alınmaktadır. Bkz; Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.466-475.

birlikte onun neshin varlığını savunma nedeni, belki de Mu'tezile'nin karşısında konum almak istemesiyle açıklanabilir. Bununla birlikte Muhâsibî, neshin varlığını kabul etmekte ancak neshin hangi ayetlerde nasıl gerçekleştiği tam belirtmemekte ve bunların sayısının kaç olduğuna değinmemektedir.

Kâfiyeci ise Muhâsibî'nin aksine Nesh konusunu müstakil bir konu olarak ele almamış, âyetler arasında olduğu zannedilen teâruzun giderilmesi noktasında ikinci madde olarak değinmiştir. Kâfiyeci'ye göre şer'î deliller arasında hakîki mânâda teâruz söz konusu değildir. Ona göre deliller arasında teâruzun olduğuna dair düşünce, bunu dile getiren kimsenin cahil olduğuna işaret eder.⁹⁴³

Kâfiyeci, bu şekilde vehm kaynaklı teâruzun giderilmesine çözüm olarak önce âyetlerin cem'ini, şayet bu mümkün değilse teâruzun nesh ile giderilmesini teklif etmiştir. Metni ve hükmü mensûh olanlar, metni bâkî ancak hükmü mensûh olanlar, metni mensûh ancak hükmü bâkî olanlar ve hükmü meşhur haberle nesholunanlar şeklinde dördü tasnifiyle Kâfiyeci, günümüzdeki sınıflandırma şekline de ışık tutmuştur.

Kâfiyeci'ye göre Nesh'in bu tasnifleri bazı durumlarda iki hüküm arasındaki teâruzu gideremez. Bu sebeple böyle durumlarda ona göre hadise müracaat etmek gerekir.⁹⁴⁴ Aslında Kâfiyeci'nin burada örnek olarak verdiği âyet ve hadisler nesh konusundan ziyâde hadislerin âyetlerdeki kapalılığı açıklaması bağlamında ele alınabilir. Bununla birlikte Kâfiyeci, neshin hangi ayetler arasında ve kaç yerde gerçekleştiğine dair bir açıklamada bulunmamaktadır. O sadece teâruzu gidermede başlık olarak işlediği bu konuyu birer örnek özelinde geçmektedir.

Subhî Sâlih ise Nesh konusunu; Allah'ın, toplumun âdetlerini gözeterek teşri konularını Hz. Peygamber'e bildirmesi şeklinde açıklamıştır. Ona göre Allah, ahkâmının indirilmesi konusunda aceleci davranmamış, vahyin tadrîci olarak inmesiyle toplumda oluşabilecek anarşi ve kargaşanın önüne geçmiştir.⁹⁴⁵

⁹⁴³ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.36.

⁹⁴⁴ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.41-42.

⁹⁴⁵ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.259.

Neshin varlığı ve ispatı için önemli şartlar⁹⁴⁶ ileri süren Subhî Sâlih, neshin en fazla on ayette olabileceğini dile getirmekte⁹⁴⁷ ancak bu ayetlerin hangileri olduğunu belirtmemektedir.

Subhî Sâlih, neshin ilkelerini belirleme ve neshin tahsisten ayrılması konusunda çok dakik davranmıştır. Ancak bunu nesh konusunun her alanına yansıtamamıştır. Ancak burada şu problem ortaya çıkmaktadır: Neshin en fazla on âyette var olduğunu kabul eden Subhî Sâlih, bu iddiasını delillendirmemiştir. Hâlbuki kendisinin de kabul ettiği '*haber-i vahidler zannîdir ve Kur'ân sadece mütevatir ile sabit olur*' ilkesi⁹⁴⁸ gereği müellif kendi içinde çelişkiye düşmüştür. Çünkü bu konuda ileri sürülen delillerin hiçbirinin sübûtu katî olmadığı gibi delâletinde de ihtimaller söz konusudur. Aynı zamanda neshin delâleti zannî ve ictihâdîdir. Bu konuda ileri sürülen sübûtu katî olan delil, neshin ispatında kullanılan üç âyettir.⁹⁴⁹ Neshin varlığına delil olan bu âyetlerin, neshin var olduğuna dair delâletleri konusunda ise ittifak yoktur.

Subhî Sâlih bununla birlikte neshin bazen insâ (erteleme) karıştırıldığına dikkat çekmektedir. Ona göre; Allah'ın bir şeyi bir sebebe/illete binâen emredip sonra da sebebin kalkması sebebiyle âyetin hükmü mensûh olamaz. Çünkü bu durum, nesh değil insâdır. Subhî Sâlih, neshedilen âyetlerin bir kısmının insâ bir kısmının da tahsis ile ilgili olduğunu söylemekle beraber neshi kabulden geri durmamıştır.⁹⁵⁰ Ancak yine de neshe karşı mesafeli bir duruş sergilediği yukarıda işaret ettiğimiz konularda çelişkiye düşmesinden anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak Nesh'in ilk dönemde–bazen âmm'ın tahsisi veya insâ gibi algılanması sebebiyle- kavramsal çerçevesinin net olmayışı konuyu kategorize etmede bazı sıkıntılar doğurmuştur. Ancak ilk dönem müellifi Muhâsibî'de gördüğümüz konuya yaklaşımdaki karışıklık Kâfiyeci'de söz konusu değildir. Son döneme gelindiğinde Subhî Sâlih ile birlikte konu daha teknik bir boyut kazanmış, Nesh ile karıştırılan konuların (insâ ve tahsis gibi) ayrımı yapılmış ve neshedildiği zannedilen âyetlerin aslında bir açıklamasının olduğu üzerinde durulmuştur.

⁹⁴⁶ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.262-263.

⁹⁴⁷ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.274.

⁹⁴⁸ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.265.

⁹⁴⁹ Bakara Sûresi, 2/106; Nahl Sûresi, 16/101; Ra'd Sûesi, 13/38.

⁹⁵⁰ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.274.

Neshe dair kanaatimizi söyleyecek olursak; hadisler, Kur’ân âyetlerini neshetmeyeceği gibi Kur’ân’daki âyetler de birbirlerini neshetmemektedir. Zira sübûtu katî olan âyetler, delâletleri zannî olan bir yaklaşımla hükümsüz/yok sayılamaz. Aynı zamanda kendisinin evrensel olduğunu belirten Kuran’ın söylemiyle de uyum sağlamamaktadır. Neshin varlığını iddia etmenin ortaya çıkardığı bir başka problem de, müsteşriklerin Kur’ân’ın tarihsel olduğu iddiasına kapı aralamasıdır. Çünkü onlar tarafından ileri sürülen bu iddia, Kur’ân’ın tarihselliğini yani içerdiği hükümlerin geçiciliğini zorunlu kılmaktadır.

1.1.2. Muhkem - Müteşâbih

Üç müellifin ortak olarak işledikleri diğer konu da Muhkem – Müteşâbih’tir. Bu bağlamda Muhâsibî, Muhkem ve Müteşâbih ilmini müfessir adayının Kur’ân’ı doğru anlaması için bilmesi gereken ilimler kapsamında olduğunu dile getirir. Ona göre müfessir adayı bu ilmi bilmediği takdirde yanlış manalara yönelmesi söz konusudur.⁹⁵¹

Muhkem konusunu eserinde çok kısa tutan müellif, Müteşâbih’in mahiyeti ile ilgili kısmı ise geniş tutar. İbn Abbas’tan rivâyetle Kur’ân’ın dört vecih üzere vahyedildiğini nakleden Muhâsibî, bu vecihleri maddeler halinde saydıktan⁹⁵² sonra müteşâbihin mahiyeti ve rusûh ehlinin müteşâbihi bilip bilmemesi hakkında herhangi bir kanaat belirtmez.

Muhâsibî’nin yüzeysel ve nakillerle geçirildiği izlenimi veren bu yaklaşımının aksine Kâfiyeci, eserini bu konu üzerine bina etmiştir. Kâfiyeci, birinci bölümde giriş yaptığı muhkem-müteşâbih konusuna önce lafızların delâleti açısından taksimini yaparak başlamıştır. Tanımlarını yaptığı bu kavramlardan, müteşâbihi muhkeme göre daha geniş ve ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.

Kâfiyeci, müteşâbihin ilim ehli tarafından ne kadar bilinebileceğini bu kısımda tartışmaya açmaktadır. Bu konuda, son dönem ilim ehlinin görüşüne yakın duran

⁹⁵¹ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s.325-326.

⁹⁵² Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s.329.

Kâfiyeci müteşâbihin -Hurûf-ı Mukattaa da dâhil olmak üzere- yorumlanabileceğini savunmaktadır.⁹⁵³

İkinci bölümde ise müellif, muhkem ve müteşâbih konusunun her biri için küllî olduğunu iddia ettiği iki kâide sunmaktadır. Kur'ân âyetlerinin kendi içerisinde muhkem ve müteşâbih diye ikiye ayrıldığı gibi her bir âyetin de muhkem ve müteşâbih yönünün olabileceğini dile getirmektedir. İlk bölümde değindiği muhkem konusunu burada geniş şekilde inceleyen Kâfiyeci, muhkemin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durmaktadır. Devamında konuyu âyetler üzerinden açıklayan müellif, muhkem lafızların mânâya olan delâletine değinmektedir.⁹⁵⁴

Kâfiyeci, ele aldığı bütün konuları aralarında bağlantı kurarak işlemiştir. Nitekim muhkem ve müteşâbih konusunu lafızların delâletine, lafızların delâleti konusunu delâletin teâruzuna, bunu da teâruzu giderme yollarına bağlamıştır. Eserini muhatabın anlayabileceği şekilde sunmaya özen gösteren Kâfiyeci, konu örgüsünü bu konuda yazılan diğer eserlerde olmadığı kadar teknik bir şekilde oluşturmuştur.

Subhî Sâlih ise müteşâbih konusunda Kâfiyeci gibi ilk dönem ve son dönem âlimlerinden rivâyetle iki farklı yaklaşım olduğunu dile getirmektedir.⁹⁵⁵ Konuyu daha çok İslâm âlimlerinden nakillerle açıklayan Subhî Sâlih, müteşâbihin bilinebilirliği konusunda da Kâfiyeci ile aynı görüştedir.⁹⁵⁶ Ancak Subhî Sâlih, kıyametin ne zaman kopacağı gibi mutlak müteşâbihlerin⁹⁵⁷ bilinemeyeceğini dile getirir.

Subhî Sâlih'e göre Kur'ân'ın müteşâbih âyetleri barındırması bir hikmete binâen olmuştur. Çünkü ona göre müteşâbih âyetler sayesinde müfessirler, farklı ilimlerle meşgul olacak, bu sayede taklitten kurtulacak ve düşünerek Kur'ân'ı okuyacaklardır.⁹⁵⁸

Muhâsibî konuyla ilgili eserinde sistemli ve özet bilgiler sunmuş olsa da Kâfiyeci ve Subhî Sâlih gibi okuyucuya net bilgiler vermemektedir. Bununla birlikte

⁹⁵³ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.19-20.

⁹⁵⁴ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.30-34.

⁹⁵⁵ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.284.

⁹⁵⁶ Subhî Sâlih, kıyametin ne zaman kopacağına konusundaki müteşâbihliğin bilinemeyeceğini dile getirir. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.281-282.

⁹⁵⁷ Mutlak müteşâbihler; ruh, sûr, debbetü'l-arz gibi mahiyetine dair hiçbir bilginin kullara bildirilmediği konulardır. Bkz: Demirci, *Tefsîr Usûlü*, s.156-160.

⁹⁵⁸ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.286.

Kâfiyeci de eserini bu konu üzerine inşa etmiş olsa daha çok kâide koymaya yoğunlaşması, onun konuyla ilgili derinlemesine tahlili yapmasını engellemiştir. Subhî Sâlih ise hem son dönem müellifi olması hem de bu döneme kadar yazılan eserlerden istifade etmesi sebebiyle konuyu daha sistematik ve kaynak olarak da daha geniş bir şekilde işlemiştir.

Sonuç olarak Kâfiyeci müteşâbih âyetlerin yorumlanabileceğini dile getirirse de bu konuda Subhî Sâlih'in konuya yaklaşımı daha isabetli görünmektedir. Zira mutlak müteşâbih âyetlerin mâhiyetine dair yorumlar, bağlayıcı bir unsurun veya konuya dair bir delilin olmaması sebebiyle yanlış olabilmektedir. Bu sebeple mutlak müteşâbih âyetlerin mahiyetine dair bilginin Allah'ın katında olduğu kanaatini taşımakla birlikte lafzî müteşâbih âyetlerin bazı karineler deliliyle yorumlanabileceğini düşünmekteyiz.

1.2. Muhâsibî ve Kâfiyeci'nin Eserlerinde İşlenen Ortak Konu

Çalışmamıza konu olan eserleri incelediğimizde sadece Muhâsibî ve Kâfiyeci'nin ele aldığı tek bir konu olduğunu görmekteyiz. Ancak bu düşüncemiz, ilgili müelliflerin atfı yaptığı konuları içermemekte sadece müstakil olarak yer verdiği konuları kapsamaktadır. Her iki müellifin de eserinde üzerinde durdukları ortak konu 'Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler'dir ki bu konuyu Subhî Sâlih işlememiştir.

Muhâsibî, eserinin üçüncü bölümünde Kur'ân okuyucusunun bilmesini istediği ilimlerden bahsetmektedir. Muhâsibî, konuya dair Kur'ân'ı anlamaya girişmeden önce bilmem gereken ilimler nelerdir? sorusunu sormuş ve sorunun cevabında ise bilinmesi gereken ilimler olarak şunları saymıştır: Muhkem ve Müteşâbih, Nâsîh ve Mensûh, Âmm ve Hâs Lafızlar, Lafızlarda Takdim ve Tehir, Vasl ve Fasl, Ğarîbu'l-Kur'ân, Sünnet, İcmâ ile Siyak ve Sibak (Bağlam).⁹⁵⁹

Muhâsibî, bu maddelerden bazılarını eserinde başlık olarak ele alırken bazılarını ise hiç değinmemiştir. Müellifin müstakil başlık olarak ele almadığı konular; Âmm ve Hâs Lafızlar, Ğarîbu'l-Kur'ân, Sünnet ve İcmâ ile Siyak ve Sibak (Bağlam) konularıdır. Muhâsibî, Âmm ve Hâs Lafızlar ile Sünnet ve İcmâ konusunu ayrı birer başlık altında işlememiş olsa da bunların önemine âyetlerin açıklamalarında

⁹⁵⁹ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.325-326.

değınmeyi ihmâl etmemiştir. Bununla birlikte bilinmesi gereken ilimler arasında Mekki-Medenî ilmini saymamasına rağmen eserinde bu konunun çok önemli olduğunu dile getirmiştir. Bu sebeple Hükümlerde Nesh bölümünde Mekki - Medenî sûrelerin neler olduğuna dair nakillerde bulunmuştur.⁹⁶⁰

Muhâsibî, eserinde son olarak işlediği Kur'ân'ın Anlatım Üslupları'nı dört başlık altında ele almıştır. Arap dilinin özellikleri olarak açıkladığı Takdim Te'hir, İzmâr, Zâid Harfler ve Fasl-Vasl konularını bu bölümde diğer bölümlere oranla daha kısa tutmuştur.

Sonuç olarak Muhâsibî; kitabında işlediği konular itibariyle eserini, günümüz Tefsîr Usûlü kitaplarından farklı bir mantıkla kaleme almıştır. Bunun sebebi de Muhâsibî'nin dönemine olan duyarlılığı ve insanlara dinî bağlamda doğruyu gösterme isteği yani irşat etme arzusudur. Muhâsibî'nin bu tutumu, eserin içerik oluşumunda kendisi göstermektedir.

Kâfiyeci'nin eserinde bahsettiği konuların tamamı müfessirin bilmesi gereken bilgiler manzumesidir. Ancak bizim buradaki amacımız, bu ilimleri müellifin eserinde ele aldığı biçimde sunmaktır.

Kâfiyeci eserinde 'Tefsir İlmi İçin Gerekli İlimler' başlığı altında on beş madde saymaktadır. Fıkıh, Hadis, Kelâm, Arap dili ve belâgatı gibi ilimleri zikreden müellif, bir müfessirin bu ilimleri bilmesi gerektiğini söylemekte ve re'y ile tefsir etmenin sakıncalarını ortaya koymaktadır. Çünkü Kâfiyeci, Mu'tezile'nin âyetlerin te'vili konusunda delilsiz yorumları sebebiyle hataya düştüğünü dile getirmekte ve onların düştüğü bu hatalara müfessir adaylarının düşmemesi için onları bir nevi ikâz etmektedir. Kur'ân'ı doğru anlamının yöntemini sunduğu bu başlıkla Kâfiyeci, te'vilin nasıl olması gerektiğini ve kabul edilmeyen te'vili, müfessirin bilmesi gereken ilimler üzerinden açıklamaktadır.

Her iki müellifin de Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler konusunda ortak noktaları bulunmakla birlikte zikrettikleri bu ilimlerin tamamını eserlerinde sistemli bir şekilde ele almamışlardır. Örnek olarak; Muhâsibî bağlam konusunu, Kâfiyeci ise Kısasu'l-Kur'ân konusunu bu ilimler arasında zikretmiş ancak eserlerinde

⁹⁶⁰ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.394-398.

değınmemişlerdir. Bu sebeple her iki müellif, bir müfessir adayının bilmesi gereken ilimlerin neler olduğuna dair görüş belirtmişler ancak kendileri de bu ilimleri eserlerinde sistemli bir şekilde ele almamışlardır.

Subhî Sâlih'in eserinde müstakıl olarak işlemedđi Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler mevzusu, bu konuyu ele alan müelliflerin bir nevi müfessir adayının hatalı yorumlara kaymasını engelleme çabası olarak görülebilir.

1.3. Muhâsibî ve Subhî Sâlih'in Eserlerinde İşlenen Ortak Konular

Muhâsibî ve Subhî Sâlih'in eserlerinde ele aldđı konuları göz önünde bulundurduğumuzda iki eser arasında ortak konunun 'Kur'ân'ın Anlatım Üslûbu' konusu olduğunu görmekteyiz. Her iki müellifin de farklı bakış açısıyla ele aldđı konunun mukâyesesi aşağıda sunulmuştur.

Muhâsibî, eserinin son bölümünde Kur'ân'ın doğru anlaşılması bağlamında dilin önemine vurgu yapmıştır. Bu sebeple o, 'Kur'ân'ın Üslûpları' başlığını koyarak Takdîm Te'hîr, İzmâr (Gizleme), Zâid Harfler ile Fasl ve Vasl olmak üzere dört konuyu özet bir şekilde ele almıştır. Muhâsibi, bu başlıklar haricinde konuya dair herhangi bir başlık zikretmemiş ve herhangi bir açıklama da yapmamıştır.

Son dönem müellifimiz Subhî Sâlih ise eserinde Kur'ân'ın İ'câzı'nı açıklarken Kur'ân'ın anlatım üslûbuna değinmiş ve bu başlık altında Teşbih - İstiâre ve Mecâz – Kinâye konularını ele almıştır.⁹⁶¹

İki eser özelinde yaptığımız mukâyesede ilk dönemde Kur'ân'ın anlatım üslûbu açısından Takdîm Te'hîr, İzmâr (Gizleme), Zâid Harfler ile Fasl ve Vasl konuları öne çıkarken son dönemde ise Teşbih - İstiâre ve Mecâz – Kinâye konuları öne çıkmaktadır. Kur'ân'ın anlatım üslûbuna dair konuların her eser ve her dönemde farklı şekilde karşılık bulması, müelliflerin konuya yaklaşımını özel olarak değerlendirmemize sebep olmaktadır.

Kur'ân'ın Anlatım Üslûbu başlığı altında her iki müellif görüşlerini başlıklar altında ele almış olsa da Subhî Sâlih'in daha sistematik bir şekilde konuyu ele aldđı

⁹⁶¹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi 'l-Kur'ân*, s.44-47, 247-258, 322-327, 334-340.

görülmektedir. Bunun sebebi olarak onun son dönem müellifi olması avantaj olarak görünse de yine de o konuyu teknik olarak işlemesiyle ön plana çıkmaktadır.

1.4. Kâfiyeci ve Subhî Sâlih'in Eserlerinde İşlenen Ortak Konular

Çalışmamıza konu olan eserlerin mukâyesesinde sadece Kâfiyeci ve Subhî Sâlih'in eserlerinde ele alınan iki konu olduğunu görmekteyiz. Bunlar 'Sebeb-i Nüzûl' ve 'Vahiy' konularıdır. Kur'ân İlimleri içerisinde ve Kur'ân'ın yorumlanmasında önemli olan bu iki konunun eserler bağlamında mukâyesesi aşağıda sunulmaktadır.

1.4.1. Sebeb-i Nüzûl

Sebeb-i Nüzûl konusunu eserinde çok kısa şekilde ele alan Kâfiyeci, âyetlerin yorumlanmasında nüzûl sebebi olarak nakledilen ancak işitme veya şahit olma ile belirlenmemiş rivâyetlerinin kabul edilemeyeceğini belirtir. Kâfiyeci bu konuda âlimlerin ittifak halinde olduğunu da dile getirir.⁹⁶²

Subhî Sâlih ise Sebeb-i Nüzûl konusunu Kâfiyeci'nin aksine çok daha geniş bir şekilde ele almıştır. Subhî Sâlih, sağlıklı bir anlamının ve edebî bir zevkin oluşması için pasajları oluşturan psikolojik ve sosyolojik sebeplerin bilinmesi gerektiğini ifade ederek Sebeb-i Nüzûl'ün önemine vurgu yapmıştır. Çünkü ona göre müfessir adayı, metni oluşturan olay ve olguların perde arkasını bilmeden bunları okuyup yorumlayamaz ve bunu Kur'ân'ın doğru anlaşılması bağlamında değerlendiremez.⁹⁶³

Subhî Sâlih'in Sebeb-i Nüzûl konusunu en ince ayrıntısına kadar eserinde işlemeye çalışmasının sebebi, onun bu konuyu Kur'ân'ı doğru anlamada etkili olduğunu düşünmesidir.⁹⁶⁴ Kâfiyeci'nin ise eserinde konuyu kısaca geçmesindeki etken unsur, kanaatimizce konunun Kur'ân'ı anlamadaki etkisinin diğer konulara nazaran daha az olduğunu düşünmesidir. Çünkü Kâfiyeci'nin eserinin hacim bakımından daha küçük olması da bunu desteklemektedir. Bu sebeple Subhî Sâlih'in Sebeb-i Nüzûl konusunu Kâfiyeci'den daha kapsamlı ve sistemli bir şekilde işlediği âşikardır.

⁹⁶² Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.25-26.

⁹⁶³ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.127.

⁹⁶⁴ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.130.

1.4.2. Vahiy

Kâfiyeci, ‘Nüzûl ve Vahiy’ başlığı altında nüzûl, inzâl ve tenzil kavramlarının anlamlarını açıkladıktan sonra vahyin geliş şekillerini izâh etmiştir. Konunun devamında vahyin rüya yoluyla gelmesini tartışan müellif vahyin, Mekke döneminde Hz. Peygamber’e salih rüya şeklinde uykuda geldiğine kabul etmektedir.⁹⁶⁵ Konuya bu şekilde kısaca değinen müellif, konunun ayrıntısına dair daha fazla bilgi vermemektedir.

Subhî Sâlih ise eserinin birinci bölümünde bu konuyu irdelemeye çalışmış ve ayrıntısına kadar eserinde tartışmıştır. Kâfiyeci’nin kabul ettiği rüyada vahyin gelebileceği görüşünü kesin bir şekilde reddeden⁹⁶⁶ Subhî Sâlih, bu konuya delil olarak gösterilen ayetin⁹⁶⁷ de vahyin uyku halinde değil uyanıkken geldiğine delil saymaktadır.⁹⁶⁸ Bununla birlikte Subhî Sâlih, Vahiy konusu ile Hz. Peygamber’in ‘Emîn’ sıfatı arasında bağ kurmakta ve rüyada vahyin gelmesinin kabulü durumunda Hz. Peygamber’e yöneltilen eleştirilere kapı aralanacağını ifâde etmektedir.⁹⁶⁹ Bu konu çerçevesinde müelliflerin farklı kanaatte oldukları anlaşılmaktadır. Ancak iddiayı delillendirme noktasında kâfiyecinin zayıf kaldığı görülmektedir.

1.5. Muhâsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih’in Eserlerinde Birbirlerinden Farklı Olarak İşledikleri Konular

Müelliflerimiz Muhâsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih eserlerinde bazı konuları sadece kendileri ele almışlardır. Her bir müellifin eserinde müstakil olarak ele aldığı bu konular ilk dönem müellifinden itibaren aşağıda sunulmaktadır.

1.5.1. Muhâsibî’nin Eserinde Farklı Olarak İşlediği Konu

Muhâsibî; mukaddime ve ilk iki bölümde ‘Aklın mâhiyeti nedir?’, ‘Kur’ân’ı anlamada aklın rolü nedir?’ ve ‘Kur’ân’ı doğru anlamak yapmamız gerekenler nelerdir?’ sorularının cevaplarını aramaktadır. Öncelikle aklı, Kur’ân’ı anlamının

⁹⁶⁵ Kâfiyeci, *et-Teyisr fî Kavâidi ‘Ilmi’t-Tefsîr*, s.24.

⁹⁶⁶ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, s.40.

⁹⁶⁷ Necm Sûresi, 53/11-12.

⁹⁶⁸ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, s.39.

⁹⁶⁹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, s.40-47.

merkezinde koyarak konuyu açıklayan müellif; aklın eleştirisini yaparak onun nasıl kullanılması gerektiğini de izâh etmektedir.

Bu sebeple Muhâsibî, ‘Akıl ve Kur’ân’ın Anlaşılması’na dair sadece Kâfiyeci ve Subhî Sâlih’in eserinde değil Tefsir sahasında yazılmış hiçbir eserde ele alınmayan bir konuya değinmiştir. Belki döneminin etkisiyle belki de kendisinin önemli görmesi sebebiyle bu konu, Muhâsibî’nin eserinin önemli özelliklerinden biri olarak da ön plana çıkmaktadır.

Muhâsibî’ye göre akıl; Kur’ân’ı derinlemesine anlamak, Kur’ân’ın ne dediğini ve söyledikleriyle ne kastettiğini özümsemek için insanlara yardım etmektedir. Bundan dolayı akıl, Kur’ân’dan gelen / Kur’ân kaynaklı ya da Kur’ânî akıl olmalıdır.⁹⁷⁰

Muhâsibî, her bir âyetin bir zâhir ve bir de bâtın mânâsı olduğunu dile getirmektedir. Kur’ân’ın okunmasını ‘zâhir’ mânâsı, yorumlanmasını ise ‘bâtın’ mânâsı olarak kabul etmektedir.⁹⁷¹ Muhâsibî ilim ehlinde, kelimelerin - harflerinin ötesine geçmelerini ve Kur’ânî akılla âyetlerin farklı mânâlarını keşfetmelerini istemektedir. Bu sebeple ‘Kur’ân’ın ne dediği’nden ziyâde ‘ne demek istediği’nin önemli olduğunu vurgulayan Muhâsibî, buna ulaşmayı ‘fehm’ kavramı ile açıklamaktadır.⁹⁷²

Muhâsibî, Kur’ân ile insan arasındaki ilişkinin geleneksel yapısını da değiştirmeyi amaçlamaktadır. Çünkü ona göre öncelik Kur’ân’ı okumak değil onu doğru anlamaktır. Kur’ân’ın mânâsına dair hiçbir şey gizli kalmamalı ve Kur’ân’a atfedilebilecek her mânâ keşfedilmelidir. Kur’ân’ın gerçek amacının keşfedilmesi için öncelikle mânâsı akıl yoluyla anlaşılabilir açık bir metin olarak görülmelidir. Bu yaklaşım sayesinde insan, hakikatin kaynağı olan Allah’ı ‘hakîkî varlık’ olarak anlamaya başlayacaktır.⁹⁷³

⁹⁷⁰ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s.161,162.

⁹⁷¹ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s.328.

⁹⁷² Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s.318-319.

⁹⁷³ Bilal Sambur, “Is the Qu’rân Possible Without Reason? - An Examination of Al-Muhasibi’s Approach - (Akıl Olmadan Kur’ân’ı Anlamak Mümkün müdür? Akıl ve Kur’ân’a Muhâsibî’nin Yaklaşımları)”, *Kur’ân ve Yorumu – İlk Üç Yüzyıl -*, Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü Yayını, 2019, c.2, s.204.

Muhâsibî, daha sonra Kur'ân'ın fazîletlerini âyetler ışığında ele almaktadır. Devamında Kur'ân okuyanların üstünlüklerini anlatırken Kur'ân'ı okumanın kuru ve lafızlardan kopuk bir şekilde olmayıp içselleştirilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Muhâsibî, Kur'ân okuyanlar konusunda çitayı biraz daha yükseltip okuyucuya çok yüksek bir sorumluluk yüklemekte ve okuyucunun Kur'ân'a her şekilde vâkıf olması gerektiğini söylemektedir.

Konuyla bağlantılı olarak ikinci bölümde ise müellif, Kur'ân'a karşı duruşumuzun ve algımızın nasıl olması gerektiğini diyalektik metotla açıklamaya çalışmaktadır. 'Kur'ân'ı nasıl doğru anlarım?', 'Aklımı, Kur'ân'ı doğru anlamak için nasıl konsantre edebilirim?' sorularını cevaplamaya çalışan yazar, bunu da sevgi özelinde 'muhabbetullah' kavramı merkezinde ele alır.

Sonuç olarak Muhâsibî, Kur'ân'ı doğru anlamanın nasıl gerçekleşeceğini başka eserlerde pek rastlayamayacağımız bir teklifle izâha çalışmaktadır. Sevginin, muhatabı doğru anlama yönlendirdiğine değinen müellif, sevgi ile gelen değer de anlamada önemli bir yeri olduğunu vurgulamaktadır. Sevgi ve değer ekseninde gerçekleşen anlama çabası esnasında kişide iyi niyet ve sabrın olması gerektiğini savunan yazar, doğru anlama ulaşmak için tekrar tekrar okumanın faydalı olacağına da değinmektedir. Ancak tekrar okumalarının her birinin 'kişinin âyetleri kendisine vahyediliyormuş' gibi algılaması şartıyla anlamanın daha sahih olacağını savunmaktadır.

1.5.2. Kâfiyeci'nin Eserinde Farklı Olarak İşlediği Konular

Kâfiyeci'nin diğer müelliflerin ele almadığı ancak kendisinin eserinde müstakil olarak ele aldığı konular şunlardır: Tefsir İlmi'nin Yeri ve Önemi, Kavramlar, Âyetler Arasında Varsayılan Teâruzu/Çelişkiyi Giderme Yolları ve Tefsir İlminde Hoca – Öğrenci İlişkisi. Kâfiyeci'nin konulara dair yaklaşımı ve görüşleri ise aşağıda sunulmaktadır. Kâfiyeci'nin konulara dair yaklaşımı ve görüşleri ise aşağıda sunulmaktadır.

1.5.2.1. Tefsir İlmi'nin Yeri ve Önemi

Kâfiyeci, müfessirin Kur'ân'a tefsirin bir ilim olduğu algısıyla yaklaşması gerektiğine işaret etmektedir. Zîra ona göre tefsir; hocası Molla Fenârî'nin dediği gibi

bir marifet değil, belli bir usûle sahip bir ilimdir. Bu sebeple müfessir; Kur'ân'ı anlama faaliyetinde tefsirin bir ilim olduğu kabulüyle Kur'ân'a yaklaşmalı, murâd-ı ilâhiye ulaşmak için diğer ilimlerin kâidelerinden de istifa etmelidir. Bu yaklaşım tarzı, tefsirin bir ilim olma vasfına zarar vermediği gibi diğer ilimlere olan üstünlüğüne de hâlel getirmez.

Tefsir ilminin konumu ve önemi konusunda Kâfiyeci'nin değindiği iki husus vardır. Birincisi; müellifin, tefsir ilmi ile dil ilimleri arasındaki ayrıma yaptığı vurgudur. Müellif, mânânın murâd-ı ilâhiye delâleti bağlamında ele almakta ve dil ilimlerinin âyetlerin mânâlarını elde etmede bir araç olduğunu dile getirmektedir. Bu sebeple zâhir mânâların tespiti dil çalışmaları ile gerçekleştirilirken lafzî mânâların ötesine geçebilmek için tefsir ilmine ihtiyaç duyulmaktadır.

İkincisinde ise Kâfiyeci, Allah'ın muhatabı olan kullarına anlaşılamayacak sözler ile hitap etmesinin abes olacağını söyler. Bununla birlikte bir hidâyet rehberi ve beyân olarak gönderilen Kur'ân'ın muhataplarına kapalı ifadelerle sunulmasının da kendi içinde teâruz içerdiğini iddia eder. Dolayısıyla Kâfiyeci'ye göre Kur'ân âyetleri muhatapları tarafından kısmen de olsa anlaşılabilir ve bu âyetlere mukattaa harfleri de dâhildir.⁹⁷⁴

Kâfiyeci'yi mukayesesini yaptığımız diğer müelliflerden ayıran bir husus olarak karşımıza çıkan bu konu önem arz etmektedir. Zira Kâfiyeci, Kur'ân'ı anlamada murâd-ı ilâhiyi öncelemiş ve bunu eserinde hissettirmiştir. Özellikle iki hususa dikkat çeken müellif, anlamayı merkeze almış ve bunu da dilin ve kişisel birikimin şekillendirdiğine vurgu yapmıştır.

1.5.2.2. Kavramlar

Kâfiyeci, eserinde işlediği bütün konularda önce ilgili kavramların tarifini yapmakta daha sonra konuya giriş yapmaktadır. Biz burada Kâfiyeci'nin tarifini yaptığı tüm kavramları değil müstakil olarak ele aldığı kavramlar hakkında değerlendirmelerde bulunacağız.

⁹⁷⁴ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Teşîr*, s.13-15,18-22.

Kâfiyeci, eserinin birinci bölümünde tefsir ve te'vil kavramlarının tanımlarını yapmış, kabul edilemeyecek te'vilin mâhiyetini açıklamıştır. Birinci bölümde de Kur'ân, İ'câz, Sûre ve Âyet kavramlarını kökenine inerek tanımlamaya ve izâh etmeye çalışmaktadır. Kavramlarla ilgili açıklamalarına ikinci bölümde de devam eden müellif, bu bölümde akıl, zabt, İslâm ve adâlet kavramlarına değinmektedir. Son olarak Kâfiyeci eserinin sonuç kısmında ise; Kitap, Sünnet, eser, ma'kul ve neyl kavramlarını birbirinden bağımsız olarak ele almaktadır.

Kâfiyeci'nin kavramları ele alma şeklinin sistematik bir şekilde olması eserinin en belirgin özelliklerindendir. Çünkü o, konuyla ilgili kavramları izâh ederken diğer müelliflerle aynı yerde durmakta ancak müstakil olarak işlediği kavramlarda ise ayrılmaktadır. Zira Kâfiyeci, tefsir ve te'vil kavramlarıyla Kur'ân yorumunda ana çerçeveyi çizmiş; Kur'ân, İ'câz, Sûre ve Âyet kavramlarıyla Kur'ân mefhumuna dair bilgilerle muhatap zihni inşa etmiş; akıl, zabt, İslâm ve adâlet kavramlarıyla da rivayet tefsirine dair önemli bilgiler vermiştir.

Tefsir ilmi açısından önemli gördüğümüz bu konuyu eserinde kapsamlı şekilde sadece Kâfiyeci ele almıştır. Onun bu yaklaşımı, tefsir faaliyetine girişmeden önce muhatap zihnin Kur'ân'a dair kavramların bilinmesine birer işarettir. Bu sebeple Tefsir ilmi açısından kavramların konu içerisinde ele alınması ve tanımlarının yapılması yerinde olmakla birlikte bazı kavramların müstakil olarak incelenmesi hem metodolojik açıdan hem de o kavramların Kur'ân'ın doğru anlaşılması bağlamında önem arz etmektedir.

1.5.2.3. Âyetler Arasında Varsayılan Teâruzu/Çelişkiyi Giderme Yolları

Kâfiyeci lafızların delâlet ettiği mânâlardaki teâruzunu; '*Kuvvet bakımından eşit seviyede olan iki delilin aynı mahalde birinin, diğerinin aksini gerektirmesidir*' olarak tarif etmektedir.⁹⁷⁵ Müellife göre Kur'ân âyetlerindeki hükümler arasında hakîki bir teâruz söz konusu olamaz. Ancak zâhirde böyle bir durum varmış gibi anlaşıldığı takdirde bu teâruzun çözüme kavuşturulması için cem', nesh ve sahih hadise müracat şeklinde üç yöntem sunmaktadır.

⁹⁷⁵ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.35-36.

Âyetler arasında varsayılan teâruzu/çelişkiyi giderme yolları olarak müellifin zikrettiği üçlü yöntem, öncelikle neshin varlığının kabulünü gerektirmektedir. Nesh'in varlığı ve var ise hangi âyetler arasında olduğunun tartışmalı olması müellifin bu yaklaşımının biraz sıkıntılı olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Kâfiyeci'nin ortaya koyduğu üçlü yöntemde -nesh durumu hariç tutarsak- âyetlerin bir mânâda cemedilmesi ve hadislerle nasıl anlaşılması gerektiğine dair araştırmanın yapılması metodolojik açıdan da doğru bir yaklaşımı bizlere sunmaktadır.

1.5.2.4. Tefsir İlminde Hoca – Öğrenci İlişkisi

Kâfiyeci bu başlıkla; hem Kur'ân'ı anlamaya yönelik yazılan eserlerde ele alınmayan bu konuyu ele alması hem de konunun işleniş biçimindeki teknik üstünlüğü ile öne çıkmaktadır. Hoca – öğrenci ilişkisi üzerine altı yüz yıl öncesinden günümüze ışık tutacak tavsiyeleriyle eğitimin başarıyla sürdürebilmesini ve bunun sonucunda hem ilmin hem de ilim ehlinin yüceltilmesini amaçlamıştır.

Kâfiyeci'nin Kur'ân ilimlerinin eğitim ve öğretimi merkezinde ele aldığı bu konular, daha geniş bir bakış açısıyla ele alınabilir ve diğer ilimlerin öğretimiyle kıyas yapılabilir. Bu sebeple biz, müellifin bu alanda ortaya koyduğu bilgilerin eğitim bilimleri açısından teknik bir şekilde ele alınması ve günümüze dönük yönüyle incelenmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1.5.3. Subhî Sâlih'in Eserinde Farklı Olarak İşlediği Konular

Subhî Sâlih'in eserinde müstakil olarak ele aldığı konular diğer iki müellife göre daha fazla sayıda ve daha geniş bir şekilde işlenmiştir. Subhî Sâlih'in konuları çok sayıda ve derinlemesine ele almasının sebebi onun, son dönem müellifi olmasını ve ilimlerde tasnifin şekillenmesini gösterebiliriz.

Târihî süreçte kaleme alınan ve her birinin diğerini destekleyerek geliştirdiği Tefsir ilmine dair birçok eserin, Subhî Sâlih'in istifadesinde olduğu bir gerçektir. Bu sebeple diğer iki müellife kıyasla onun, kronolojik olarak avantajlı bir konumda olduğunu söyleyebiliriz.

Subhî Sâlih'in eserinde müstakil olarak ele aldığı konular ise genel olarak şunlardır: Kur'ân İlimleri, Tefsir Tarihi, Kur'ân Lafzının Fonetik İ'câzı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri.

1.5.3.1. Kur'ân İlimleri

Müellifin ikinci bölüm olarak ele aldığı Kur'ân Tarihi'ni -birinci bölümde de belirttiğimiz gibi- Kur'ân İlimleri'nin içerisinde kabul ediyoruz. Müellifin eserinde yaptığı tasniftan de anlaşıldığı kadarıyla, o da bu konuyu Kur'ân ilimleri başlığı kapsamında ele almış ancak ayrı başlıklar altında işlemeyi tercih etmiştir.

Subhî Sâlih, eserinde üçüncü bölüm olarak Kur'ân İlimleri'ni ele almaktadır. Müellif bölüme, Kur'ân İlimleri'nin tarihi hakkında bilgi vererek giriş yapmaktadır. Devamında ise; Sebeb-i Nüzûl, Mekkî - Medenî, Fevâtihu's-Süver, Kırâat, Nesh, Resmü'l-Hat ve Muhkem - Müteşâbih konularını ele almaktadır.

Subhî Sâlih, Tefsir ilminin temel ilimleri olarak zikrettiği Sebeb-i Nüzûl, Mekkî-Medenî, Nâsih-Mensûh ve Ğarîbu'l-Kur'ân konularını Kur'ân İlimleri'ne giriş yaptığı kısımda zikretmektedir.⁹⁷⁶ Müellif, zikrettiği bu konulardan Ğarîbu'l-Kur'ân konusu hariç diğerlerini ayrı birer başlık altında ele almıştır. Ancak, Tefsir ilminin temel ilimleri arasında saydığı Ğarîbu'l-Kur'ân'ı müstakil bir başlık altında ele almadığı gibi bu konuya diğer konuların içerisinde de yer vermemiştir. Ancak müellif, Tefsir ilminin temel ilimlerinden biri olarak görmediği halde Münâsebetü'l-Kur'ân konusuna Mekkî-Medenî âyet ve sûreleri işlediği yerde değinmiştir.⁹⁷⁷

Eserde bazı Kur'ân İlimleri konuların derinlemesine bazılarının ise yüzeysel işlenmesi sebebiyle konu dağılımında bir dengesizlik göze çarpmaktadır. Nitekim eserin üçte birini Sebeb-i Nüzûl ve Mekkî- Medenî konuları oluşturmaktadır.⁹⁷⁸ Bununla birlikte Muhkem ve Müteşâbih konusunda müellif, sadece âlimlerin görüşlerini aktarmakla yetinmiştir. Hatta naklettiği bu görüşler arasında hangi görüşe yakın olduğunu dahi belirtmemiştir. Dolayısıyla müellifin bazı konularda teferruatlı

⁹⁷⁶ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.121.

⁹⁷⁷ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.150-155, 208-209

⁹⁷⁸ 328 sayfadadan oluşan eserin 106 sayfasını Sebeb-i Nüzûl ve Mekkî- Medenî konuları oluşturmaktadır. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.127-233.

açıklamalara yer vermesi okuyucuyu yorarken, bazı konuları yüzeysel olarak ele alması okuyucunun beklentisini karşılamamaktadır.

Subhî Sâlih'in Mekkî-Medenî konusunu ele alırken 'Sebeb-i Nüzûle Dair Rivâyetlerin Kabul Şartları', 'Sebeb-i Nüzûle Dair Rivâyet Lafızlarının Sıhhati', 'Teâruz Eden Rivâyetleri Giderme Yolları' gibi başlıkları konunun içerisine yedirerek işlediği görülmektedir. Müellifin bu özelliği son bölüm (Tefsir ve İ'câz) hariç eserinde işlediği tüm konularda kendisini göstermektedir.

Müellifin bu bölümde ele aldığı ve dikkatimizi çeken bazı hususlar şunlardır:

1- Subhî Sâlih'e göre sûrelerin Mekkî mi yoksa Medenî mi olduğu hususunda ihtilâfa düştüğü takdirde bu sûreler hem Mekkî hem de Medenî kategorisinde değerlendirilebilir. Kanaatimizce böyle bir taksime gidilmesi her zaman mümkün değildir. Ayrıca Kur'ân'ı tarihî merhalelere bölmek müsteşriklerin yöntemine kapı aralanması sonucunu doğurur. Zira onlar, Kur'ân'ın tarihsel yani indiği zamana ve coğrafyaya has olduğunu ve yalnızca o zaman ve coğrafyada yaşayan insanlara hitap ettiğini iddia etmeleri sebebiyle bu taksime gitmişlerdir.

2- Subhî Sâlih, Mekkî-Medenî konusunda üzerinde durulması gerekmeyen bazı konuları ciddiye alarak tartışmaktadır. Örneğin Yunus Sûresi ' فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا ' ⁹⁷⁹ âyetinde geçen 'ömür' kelimesinin kırk yaş ile eş anlamlı olup olmadığı konusunda görüş beyân etmiştir. ⁹⁸⁰ Ancak müellif, Muhkem-Müteşâbih gibi önemli bir konuda ise muhkem kavramına değinmeyip müteşâbih konusunda sunduğu nakillerle yetinmiştir. Yani müellif, içerik itibarıyla öncelikli konuların tespitinde sıkıntı yaşamaktadır. Düşünülduğünde, eserin okuyucu kitlesi öğrencilerdir ve eserin yazılış amacı öğrencilere anahtar bilgiler sunmaktır. Ancak Tefsir ilminin temeli olan bazı konuların bu denli yüzeysel ele alınması zihinlerde eserin amacına tam hizmet edemediği algısını oluşturmaktadır. Tefsir Usûlü ve Kur'ân İlimleri'ne dair klasik ve modern dönemde kaleme alınan eserler göz önüne alındığında Muhkem ve Müteşâbih konusunun önemi daha da iyi anlaşılabacaktır.

⁹⁷⁹ Yunus Sûresi, 10/13.

⁹⁸⁰ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi 'l-Kur'ân*, s.164-165.

3- Subhî Sâlih, Resm-i Osmanî'nin tevkîfî değil ictihâdî olduğunu ve Osmanî hatta uymanın vücubunu gerektiren bir delil bulunmadığı söylemiştir. Fakat ümmetin üzerinde ittifak ettiği ve bu sayede fitneden kurtulduğu bu değere sahip çıkılması gerektiğini savunmuştur. Bununla birlikte o, Kur'ân'ın avâm için güncel ve onların anlayacağı hatla yazılması gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca ona göre hatla ilgili gelişen şekillerin her dönemde dipnotla metne eklenmesi gerekmektedir.⁹⁸¹

Subhî Sâlih'in Resm-i Osmanî'nin ictihâdî olduğu hakkındaki açıklamaları yerindedir. Ancak ümmetin üzerinde ittifak ettiği ve bu sayede fitneden kurtulduğu bir değere sahip çıkılması gerektiğini savunurken avâm için hat üzerinde gerçekleştirilecek değişikliği kabul etmesi, bize göre uygun bir yaklaşım değildir. Zira hat üzerinde gerçekleştirilecek bu değişimin şartlarını belirlemeyip ucunu açık bırakması, Resm-i Osmanî'yi korumayacağı gibi yeni fitneleri doğurmayacağını da garanti edemez. Dolayısıyla müellifin ilk teklif ettiği Resm-i Osmanî'nin korunması gerektiği yönündeki görüşünü desteklerken avâm için sunduğu teklifi sakıncalı buluyoruz.

4- Subhî Sâlih, Kırâat ilmine dair bilgileri ele aldığı kısmı üçüncü bölümde Fevâihu's-Süver ve Nesh konularının arasında ele almaktadır. Kırâat'ın yedi harfle olan ilişkisini açıkladığı Yedi Harf konusunu ise ikinci bölümde ele almaktadır. Aralarındaki irtibat sebebiyle Kırâat konusunun Yedi Harf ile birlikte ele alınmış olması daha isâbetli olacaktır. Bu sebeple müellifin bazı konular arasındaki metodolojik irtibatı kuramadığı görülmektedir.

5- Subhî Sâlih, Kur'ân Tarihi bölümünde Mushaf'ın Cem'i konusunda Tevbe Sûresi'nin son iki âyetinin kimin yanında bulunduğunu râvilerin ve tarihçilerin karıştırmış olabileceğini dile getirir. Müellif, Zeyd b. Sabit'in Tevbe Sûresi'nin sonunu Ebû Huzeyme el-Ensârî'nin yanında bulduğu şeklindeki Buharî rivâyeti⁹⁸² için şunu demektedir: *'Bu rivâyette Zeyd; Tevbe Sûresi'nin sonunu Hz. Peygamber'in, şehâdeti iki kişinin şehâdeti gibi kabul ettiği Ebû Huzeyme el-Ensârî'nin yanında bulmuştur. Ancak rivâyetlerdeki bilgiye göre şehâdeti iki şehâdet yerine geçen kişi Huzeyme b. Sabit el-Ensârî'dir. Bu Huzeyme, rivâyette geçen Ebu Huzeyme'den*

⁹⁸¹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.279-280.

⁹⁸² Buharî, 'Fedâilu'l-Kur'ân', 3.

*başkasıdır. Buhârî'nin rivâyet ettiğine göre Zeyd'in Huzeyme'nin yanında bulduğu âyet Ahzâb Sûresi'nin 23. âyetidir.*⁹⁸³ Müellif, râvilerin ve tarihçilerin bu iki sahâbîyi birbirlerine karıştırmış olabileceklerini düşünmektedir. Müellifin, Kur'ân Tarihi açısından değindiği bu konu Kur'ân'ın mevsûkiyeti açısından kanaatimizce çok önemlidir. Bu sebeple kaynaklarda karışık şekilde nakledilen bu bilgi ve rivâyetler hakkında yapılacak detaylı bir araştırmanın konunun anlaşılması ve ihtilafın giderilmesi adına yerinde olacaktır.

6- Subhî Sâlih, eserinde Mekkî-Medenî konusunu işlerken Mekke dönemine teferruatlı bir şekilde yer verdiği göze çarpmaktadır. Müellifin özellikle Mekke döneminin her merhalesinde nâzil olan âyet ve sûreleri nüzûl sırasına göre ele almaya çalışmasıyla müsteşriklerin Mekke dönemine yönelik eleştirilere ve yapmış oldukları nüzûl sırası çalışmalarına cevap verme gâyesi taşıdığı kanaatindeyiz. Ancak onun bu tutumu eserinde tefsir faaliyetine giriştiği izlenimi uyandırmaktadır ki bu da okuyucunun metinden kopması problemini beraberinde getirmektedir.⁹⁸⁴ Bunun yerine her merhalenin birkaç âyet örneği ile izâh edilmesi yerinde olacaktır.

Subhî Sâlih'in Mekke döneminin merhalelerini anlatırken tefsir mahiyetinde yapmış olduğu açıklamalar zaman zaman yerinde olmamıştır. Örneğin; Saffât Sûresi'nde Arapların, Allah'ın cinlerle evliliği neticesinde meleklerin doğduğuna dair iftiralarına dört açıdan cevap verildiğini dile getirmektedir. Ancak vermiş olduğu cevaplardan ikisi, iddiaları çürütücü mâhiyette olmadığı gibi iftirayı da reddetmemektedir. Birinci cevabı; 'meleklerin gayb âleminin varlıkları olduğu', ikincisi ise 'cinlerden bilgi almak isteyenlerin recm edilmesi'dir. Burada müellif, okuyucuya '*cinlerle evliliği olan cinleri recm eder mi?*' diye aklî bir soru yönelterek bu evliliğin imkânsızlığını dile getirmeye çalışmaktadır.⁹⁸⁵ Subhî Sâlih'in, Allah'ın cinleri taşlamasını sebep göstererek (hâşâ) cinlerle evlenemeyeceğini dile getirmesi bize göre mantıklı bir cevap değildir. Bunula birlikte sadece İhlâs Sûresi'nin reddiye bağlamında getirmesi de yeterli olacaktır.

⁹⁸³ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.75.

⁹⁸⁴ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.185-233.

⁹⁸⁵ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.211.

7- Subhî Sâlih; âlimlerin, yedi harfin aynı manaya gelen çeşitli lafızların yedi vechini ifade ettiği yönündeki görüşlerini nakletmektedir. Bu görüş; ‘تعال، هلم، أقبل، أسرع، أنظر’ gibi anlam yakınlığı olan kelimelerin birbirlerinin yerine kullanılabileceğini iddia eden görüştür. Nitekim müsteşrikler bu görüşü kendilerine dayanak yaparak Kur’ân’ın lafzının korunmuşluğunu hâle getirmeyi amaçlamaktadır. Bu sebeple de ‘Kur’ân lafızlarının manasıyla okunabilmesi’ iddiasını ileri sürmektedir. Bu görüş; Kur’ân lafızlarının her şahsın keyfine teslim edilmesini ifade ettiği için müellif tarafından kabul edilmemektedir.⁹⁸⁶

Müellifin yedi harften maksadın ne olduğu açıkladığı bölümde yer alan görüşlerden biri de şudur: ‘Farklı kabilelerde kullanılan eş anlamlı kelimelerin birbirlerinin yerine kullanılması ve iki kelimede yer alan harflerin mahreç yakınlığı sebebiyle bu kelimelerin birbirinin yerine kullanılması’. Subhî Sâlih, bu görüşün kendisinin de kabul ettiği görüş olduğunu söylemiştir.⁹⁸⁷ Subhî Sâlih’in yukarıdaki paragrafta müsteşriklere eleştiri yöneltmesine sebep olan eş anlamlı okuma şeklini burada kabul ettiğini görüyoruz. Zira yukarıda şiddetle eleştirdiği iddiayı burada kendisi savunmakta, diğer bir ifadeyle müellif kendisi ile çelişmektedir.

1.5.3.2. Tefsir Tarihi

Müellifin Tefsir’in doğuşu ve gelişmesi başlığı, içerik tasnifi açısından bu bölümden ziyâde üçüncü bölümde değerlendirilmesi gereken bir başlıktır. Çünkü onun bu bölümde ele aldığı Tefsir’in doğuşu ve gelişmesi, üçüncü bölümde işlediği Kur’ân İlimleri Tarihi konusuyla ilintilidir. Bu sebeple Tefsir’in doğuşu ve gelişmesi başlığının Kur’ân’ın i’câzı ve içeriği ile bir ilgisi yoktur. Tefsirin doğuşu ve gelişmesi konusu özellikle Kur’ân ilimlerine dair müstakil eserlerin yazımında önemli bir yerdedir. Ğaribu’l-Kur’ân, Müşkilü’l-Kur’ân, İrâbu’l-Kur’ân gibi Kur’ân İlimleri’nin alt yapısını oluşturan ilk dönem Tefsir çalışmalarının, Tefsir’in oluşum ve gelişiminden ayrı düşünülmesi mümkün değildir.

⁹⁸⁶ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’ân*, s.107.

⁹⁸⁷ Subhî Sâlih bu konuda ‘كَأَلْعَيْنِ الْمُنْفُوشِ’ âyetinin ‘كَالصَوْتِ الْمُنْفُوشِ’ şeklinde, ‘وَطَلَعَ مَنضُودٌ’ âyetinin ise ‘وَطَلَعَ مَنضُودٌ’ şeklinde okunmasını örnek olarak vermiştir. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’ân*, s.110.

1.5.3.3. Kur'ân Lafzının Fonetik İ'câzı

Subhî Sâlih, 'Tefsir ve İ'câz' adını verdiğini son bölümü dört başlıkla ele almaktadır. İlk başlıkta Tefsir'in doğuşu ve gelişmesi konusunu, sonraki iki başlıkta lafzın delâletlerini, son başlıkta ise Kur'ân lafzının fonetik i'câzını işlemektedir.

Subhî Sâlih, Kur'ân'ın Ahenginde İ'câz konusunu işlerken sûreler arasında Kur'ân'ın ses ahengiyle ilgili herhangi bir üstünlükten bahsedilemeyeceğini dile getirmektedir.⁹⁸⁸ Ancak müellifin fonetik olarak teleffuzdaki güzelliklere dair verdiği örnekler akla yatkın olsa da Kur'ân'ın tamamını kapsamamakta ve açıklamalar subjektif kalmaktadır.

Müellifin Mekkî sûreler özelinde verdiği misallerin Medenî sûrelerde fonetik olarak daha az olduğunu görmekteyiz. Örnek olarak; Hâkka Sûresi'nde âyet sonlarında tekerrür eden 'he' harfinin okunuşunda insanın içini bir huzursuzluğun kapladığını dile getirmektedir.⁹⁸⁹ Müellifin bu yorumuna karşılık kendisine şu soru yöneltilebilir: 'Hâkka Sûresi'nde âyet sonlarındaki 'he' harfinde durulduğundaki fonetik yapı ile âyetin geçişinde gerçekleşen medli fonetik yapı birbirinden farklı bir sesin duyulmasına sebep olmaktadır. Bu iki duyuşun da insanı aynı duyguya yönlendirmesi söz konusu mudur?' İşte bu yüzden müellifin bu başlık altında ele aldığı örneklerin çok fazla öznel yorum içerdiği görülmektedir. Diğer yandan, burada insanı etkileyen yönün fonetik ses değil âyetin mânâsının kişide oluşturacağı hal olduğu kanaatindeyiz. Zîra müellifin örnek olarak verdiği 'ربنا' (Rabbimiz) kelimesinin fonetik yapısıyla insana vereceği huzur⁹⁹⁰, lafzın anlamı sebebiyle insanın Rabbine olan ilticasından daha fazla değildir.

1.5.3.4. Kur'ân'ın Kur'ân İle Tefsiri

Subhî Sâlih, 'Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri' başlığı altında ele aldığı dört konuyu tanım ve örnekler sunarak ayrıntıya girmeden ele almaktadır. Bu da eserin önceki bölümlerinde var olan akıcılığının bu bölümde kaybolduğunu hissettirmektedir.

⁹⁸⁸ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.334.

⁹⁸⁹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.335.

⁹⁹⁰ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.338.

Subhî Sâlih, bu bölümde ele aldığı kavramların tanımlarını yaparken genellikle farklı kaynaklar kullanmaktadır. Ancak bizim dikkatimizi çeken husus; bir konuda ele aldığı kavramların tanımlarını, farklı alanlardaki kaynaklardan getirmesidir. Örnek olarak Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsirini ele alırken işlediği âmm-hâs, mutlak-mukayyed ve mücmel-mufasssal kavramları Fıkıh Usûlü ile Tefsir ilminin ortak konu ve kavramlarıdır. Müellifin de bu düşüncede olduğu eserindeki içerikten anlaşılmaktadır. Ancak Subhî Sâlih, âmm ve hâs kavramlarının tanımlarını Fıkıh Usûlü kitabı olan Hallâf'ın (ö. 1956) *İlm-i Usûlü'l-Fıkh* adlı eserinden alırken mücmel lafzının tanımını Süyûtî'nin *el-İtkân*'ından almaktadır.⁹⁹¹ Görüldüğü üzere Müellif eserinde kavramların tanımını yaparken hem Fıkıh Usûlü hem de Tefsir Usûlü ilminin kaynaklarından faydalanmıştır. Bu da onun, söz konusu kavramları iki ilmin ortak kullanım alanında kabul ettiğini bizlere göstermektedir. Bununla birlikte Subhî Sâlih'in konuyla ilgili tanımları yapmaksızın okuyucuyu belli bir eser yahut eserlere yönlendirmesi de söz konusudur.⁹⁹²

2. ESERLERİN OLUŞUM SEBEPLERİ AÇISINDAN MUKÂYESESİ

Çalışmamıza konu olan eserlerin ortak yönlerinden biri de bu eserlerin oluşum sebepleridir. Konumuzla ilgili eserler mukâyese edildiğinde her bir eserin oluşumunu tetikleyen birçok etkenler bulunmaktadır. Ancak Muhâsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih'in eserlerinin oluşumunu tetikleyen ortak etken, her bir eserin bir itiraz/reddiye üzerine kaleme alınmış olmasıdır.

Muhâsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih, eserlerinde ele aldıkları konularda savundukları ve reddettikleri görüşleri bazen net ifadelerle ortaya koyarken bazen de imâ ederek geçmektedirler. Bununla birlikte her bir eserin oluşumunda gizli bir etmen olarak farklı bir tavır yer almaktadır. Müelliflerin eserleri hakkında iddia ettiğimiz bu durum, sırasıyla aşağıda sunulmaktadır.

Muhâsibî'nin eserinin önemli özelliklerinden biri bazen bir refleks ile kaleme alınmış izlenimi vermesidir. Çünkü eser, ilk iki bölümde anlamanın mahiyetine dair açıklamalara yer verirken tartışma veya çatışma üslûbunu hissettirmemektedir.

⁹⁹¹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.304,308,311.

⁹⁹² Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.322, 324.

Müellif, önceki bölümlerde bazı gruplara olan eleştirilere ara ara yer verse de ‘Neshi Caiz Olmayan Konular’ ve ‘Ehl-i Sünnet’i Savunma ve Mu’tezile’ye Reddiye’ başlıkları altında konuyu tamamen tartışma zemininde ele almaktadır.

Bu bölümde Allah’ın haberlerinin neshini savunan Kelbî ile ciddi tartışmaya girer. Kelbî’nin iki iddiasına karşı cevaplar veren müellif, onu âyetleri kavrayamamakla ithâm eder.

Kur’ân’ın mahlûk olduğu görüşüne dair tartışmaları da bu başlıkta ele alan Muhâsibî, bu görüşü savunan Mu’tezile’yi çok sert ifadelerle eleştirmiştir. Müellif bu bölümde neshin caiz olmadığı kısımları iki başlık altında ele alırken sanki bir sonraki bölümde ele alacağı ‘Ehl-i Sünnetin Müdafası ve Mu’tezile’ye Reddiye’ bölümüne hazırlık yapmıştır.

Muhâsibî’nin eserinde dördüncü bölümde neshi caiz olmayan konular başlığı altında işlediği hususların, alanda yazılmış diğer kaynaklarda bu genişlikte ele alınmadığını görüyoruz. Muhâsibî’nin konuya hem bu bölümde hem de konunun geçtiği bir başka bölümde bu derece geniş yer vermesinin arka planında, toplumu aydınlatma ve dönemin problemlerine kayıtsız kalmama çabası olduğunu düşünüyoruz.

Beşinci bölüme geçince Muhâsibî, Mu’tezile’nin Ehl-i Sünnet’e yönelttiği iki eleştirisi ile konuya giriş yapmıştır. Ancak müellif, bu eleştirilere cevap verirken konuyu iki soru ile sınırlı tutmamıştır. Mu’tezile’nin Ehl-i Sünnet’i eleştirdiği ‘büyük günah işleyen kimsenin ahiretteki durumu’ ve ‘Allah’ın sıfatlarının neshi’ konularına, içinden ayrı sorular çıkararak ayrı başlıklar halinde cevaplar vermeye çalışmıştır. Aslında o, bunu yaparken, dönemindeki fikrî problemlere karşı tutumunu da ortaya koyma gayretindedir. Çünkü konuyu sadece sorular bağlamında ele almayıp tevhid, korku ve ümit, vaad ve va’id, şefâat, Allah’a mükellefiyet yüklemek gibi başlıklarla örneklendirerek ayrıntılı olarak işlemeyi tercih etmiştir. Bu sebeple Muhâsibî’nin eserinin bu iki bölümü, fikrî bir mücadelenin ürünü olup Mu’tezile’yi susturmaya yönelik bir çabanın ve Mu’tezile’ye reddiyenin ürünüdür. Bununla birlikte Muhâsibî’nin, eserinin ilk bölümünde akli konu edinmesi ve akli doğru kullanmanın şekillerini göstermesi de Mu’tezile’ye yönelik ayrı bir eleştirisidir. Çünkü ona göre aklını te’vil konusunda yanlış şekilde kullananlar Mu’tezilî olanlardır. Yine Nesh

konusunu iki ayrı bölüm olarak geniş ve ayrıntılı bir şekilde ele alması da Mu'tezîle'nin karşı tutumu sebebiyle olduğu da âşikardır.

Kâfiyeci'nin de Muhâsibî gibi te'vil konusunda Mu'tezîle'ye olan reddiyesini⁹⁹³ bilmekle birlikte bu durum, eserin telif edilmesi noktasında etken bir sebep olarak karşımıza çıkmamaktadır. Kâfiyeci'nin eserinin telif edilmesinde etkili olan faktör Tefsir'in bir ilim olmadığını ve marifete tabi olduğunu söyleyen⁹⁹⁴ hocası Molla Fenârî'dir. Bu sebeple Kâfiyeci, hocasının bu yaklaşımını reddiye sadedinde eserini inşa etmiş, Tefsir'in bir ilim olduğunu ilmî kriterlerle ortaya koymaya çalışmıştır.

Kâfiyeci'nin eserindeki bir diğer itiraz noktası ise dönemindeki tedvin anlayışınadır. Ona göre tedvin, belli konuların bir eser içerisinde toplanması değil ilmî kriterler eşliğinde belli şartlarla konuların ortaya konulmasıdır. Bu sebeple Kâfiyeci, dönemindeki ilim anlayışından da ayrılmaktadır.

Kâfiyeci'nin eserini şekillendirmesinde etken olan iki faktörü saymakla birlikte öne çıkan ana etken, hocası Molla Fenârî'nin Tefsir'in bir marifet olduğunu söylemesidir. Bu sebeple Kâfiyeci, eserinde Tefsir'in marifete tabi olmayıp ilmî kriterlere tabi olduğunu Mantık ilmi üzerinden dile getirmekte ve bu sebeple sanki Kâfiyeci, hocasının ismini zikretmeden ona reddiye sunduğu izlenimini vermektedir.

Son dönem müellifi Subhî Sâlih ise eserinin birçok yerinde müsteşriklerin öne sürdüğü iddiaları ele almış ve bunlara cevaplar vermiştir. Subhî Sâlih, Kur'ân isminin kökenini ele aldığı konuda bile onların ne dediklerini ve hangi görüşü savunduklarını nakletmiştir.⁹⁹⁵ Eserinin tamamına yansıyan Subhî Sâlih'in bu yaklaşımında müsteşriklerin görüşlerini yoğun olarak ele aldığı yerler; ikinci bölümde yer verdiği Kur'ân Tarihi konularının tamamı, Yedi Harf, Mekkî- Medenî ve Hurûf-ı Mukattaa konularıdır.

⁹⁹³ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.8.

⁹⁹⁴ Molla Fenârî tefsir ilminin tarifini yaparken bu konuda yapılan tarifleri eserinde tartışmış ve özellikle Teftâzânî ve Kutbettin er-Râzî'nin tanımlarını eleştirmiştir. Fenârî'ye göre Tefsir ilminin tanımı şu şekildedir: 'Allah'ın murâd-ı olduğu bilinen veya zannedilene delâleti bakımından Allah'ın kelâmının hallerinin insan gücü nispetince marifet edilmesidir.' Bkz: Molla Fenârî, *'Aynu'l-Âyân Tefsîru Sûrati'l-Fâtiha*, s.4-5.

⁹⁹⁵ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.20.

Subhî Sâlih, eserinde müsteşriklere karşı üç farklı tavır sergilemektedir.⁹⁹⁶ Birincisi; müsteşriklerin iddialarını, İslâm âlimlerinden delil getirerek reddetmesi, ikincisi; müsteşriklerin iddialarını yine müsteşriklerden doğru olduğuna kanaat getirdiği düşünceyi delil sunarak reddetmesi ve üçüncü olarak da bir konuda ayrıntılı ve doyurucu bilginin müsteşriklerin ortaya koyduğu bir çalışmada olması nedeniyle onu referans göstermesi şeklindedir.

Birincisine örnek olarak; Paul Casanova, Hz. Osman döneminde çoğaltıldığı iddia edilen nüshalarla ilgili bir faaliyet gerçekleştirilmediğini ve bu konudaki bilgilerin Abdülmelik b. Mervan (ö. 86/705) zamanında uydurulduğu söylemektedir. Müellif, bu iddiaya İbn Kesir'in, Hz. Osman tarafından Şam'a gönderilen nüshayı gördüğünü ve bu Mushaf'ın hicri 1310 senesinde çıkan yangında yandığını söyleyerek cevap vermiştir.⁹⁹⁷

İkincisine örnek olarak Subhî Sâlih; bir yandan Hz. Osman dönemi hakkında öne sürdüğü iddialar⁹⁹⁸ sebebiyle Blachere'i eleştirirken, bir yandan da Hurûf-ı Mukattaa konusunda Nöldeke, Buhl ve Hirschfeld'in iddialarını çürütmek için Blachere'in görüşünü delil getirmektedir.⁹⁹⁹ Bunu yaparken Subhî Sâlih'in şunu hedeflediğini de düşünüyoruz: Müellif, onların iddialarını yine onların delilleriyle çürütmeyi istemektedir. Ancak bu eser, kendisinin de mukaddimede dile getirdiği gibi müsteşriklerin iddialarına çürütmeye yönelik yazılmış bir eser değil Kur'ân talebelerinin Kur'ân'ı anlamak için müracaat ettiği kaynak bir eserdir.¹⁰⁰⁰ Bu sebeple onların iddialarını yine onların delilleriyle çürütürken İslâm âlimlerinin görüşlerini de nakletmesi kanaatimizce daha isabetli olacaktır.

⁹⁹⁶ Mahmut Ayyıldız, Subhî Sâlih'in müsteşriklerin görüş ve eserlerine karşı reddiye ve referans olmak üzere iki farklı yaklaşımı olduğunu dile getirmektedir. Bkz: Mahmut Ayyıldız, "Batı'da Kur'ân Araştırmalarının Ulûmu'l-Kur'ân Eserlerine Yansımaları", *İslâm Araştırmaları ve Oryantalizm*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2016, s.29-30.

⁹⁹⁷ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.78-89.

⁹⁹⁸ Blachere'in iddiaları: 1-Ubey b. Ka'b'ın komiyon üyesi olarak nakledilmesini tarihi verilere aykırı bulurlar. Zira komisyon hicri 30. yılda kurulmuş ancak Ubey b. Ka'b hicri 28'de vefat etmiştir. 2-Hz. Ali, Hz. Osman'ın bireysel olarak elde tutulan mushafların yakılmasını istemesini Hz. Peygamber'in evinden çıkan bez ve deri parçaları olduğunu anlamıştır. Bu sebeple bireysel mushaflar konusunda Hz. Ali bu durumu kabul etmemiştir. 3-Hz. Osman döneminde çoğaltıldığı iddia edilen nüshalarla ilgili rivâyetler, bu nüshaların elimize ulaşmaması sebebiyle uydurmadır. Bu sebeple böyle bir faaliyet gerçekleştirilmemiştir. Subhî Sâlih, Blachere'in öne sürdüğü bu iddialarını hepsini ayrı ayrı cevaplamıştır. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.78-89.

⁹⁹⁹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.241-242.

¹⁰⁰⁰ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.5.

Subhî Sâlih bu konuya örnek olarak Hurûf-ı Mukattaa konusunda Nöldeke'ten bazı görüşler nakletmektedir. Nöldeke *Kur'ân Tarihi* adlı eserinin ilk baskısında Hurûf-ı Mukattaadan 'Sad' harfinin Sa'd b. Ebî Vakkas'a, 'Nun' harfinin Hz. Osman'a, 'Mim' harfinin Muğire'ye işaret ettiğini iddia etmektedir. Nöldeke'in bu görüşünden daha sonra döndüğü nakledilse de bu iddia, Buhl ve Hirschfeld tarafından katı bir şekilde savunulmuştur. Subhî Sâlih, bu iddialara cevap olarak Blachere'in reddiyesini nakletmiştir. Bununla birlikte Blachere'in huruf-ı mukatta konusunda selefın anlayışını desteklediğini de dile getirmiştir.¹⁰⁰¹

Sonuncusuna örnek olarak Subhî Sâlih, Hz. Musa ve Hızır arasında geçen olayın toplum nezdinde sonradan farklı bir boyut kazandığını dile getirmektedir. Müellif 'Hızır' isminin farklı hikâye ve menkîbeler sebebiyle abartıldığını dile getirdikten sonra bu konuyu müsteşrik Wensinck'in güzel bir şekilde eserinde işlediğini ifade etmektedir.¹⁰⁰² Müellif, burada Wensinck'in *Encyclopedic de l'Islâm*'da (İslâm Ansiklopedisi) yazdığı konuyla ilgili maddeye yönlendirme yapmaktadır. Subhî Sâlih, eserinde yine bir başka yerde Tefsir ilminin gelişim sürecini ele alırken 'Mu'tezile' maddesinin için *Encyclopedic de l'Islâm* adlı esere müracaat edilmesini tavsiye etmektedir.¹⁰⁰³

Yukarıda üç farklı örneğini sunduğumuz yaklaşımların tamamı, kabul edebileceğimiz bir tavır değildir. İlk olarak Subhî Sâlih, Blachere'i eleştirdiği noktada hata yaptığını kabul ederken daha sonra bu kadar hatalı bakış açısına sahip birinden kendi görüşüne destek bulmaya çalışması riskli bir yaklaşımı içinde barındırmaktadır. Bu sebeple müsteşriklerin iddialarını çürütme sadedinde İslâm âlimlerinin görüşlerinden de faydalanarak sunacağımız reddiyeler hem daha muteber hem de daha sahih olacaktır.

Bununla birlikte Subhî Sâlih'in bazı konu ve maddelerde müsteşriklerin çalışmalarına yönlendirme yapmasını ve bunda bir sakınca görmemesi kabul edilebilir bulmuyoruz. Çünkü müellifin yönlendirme yaptığı eserin hangi niyetle kaleme alındığı

¹⁰⁰¹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.241-242.

¹⁰⁰² Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.223.

¹⁰⁰³ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.294; Subhî Sâlih, Mekkî sûreleri Medenî sûrelerden ayıran alametler hakkındaki Brockelmann'ın *Enclopedic de l'Islâm*'daki görüşlerinin çok güzel olduğunu belirtmiş ve onun bu görüşlerin birçoğunun doğru olduğunu da söylemiştir. Bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.183.

okuyucu tarafından bilinmediği gibi bu eserin içeriğinde doğru bilgilerle birlikte yanlış bilgilerin olması muhtemeldir. Müellifin tavsiye ettiği söz konusu eserlerde ne tür bilgiler var ki İslâm âlimleri tarafından söylenmemiş ve eserlerde kaleme alınmamış olsun. Örneğin Hz. Musa ve Hızır kıssası üzerine bizim Tefsir külliyyatımızda yeterli açıklama olduğunu görmekteyiz. Bu sebeple konunun daha iyi anlaşılması ve öğrenilmesi için tavsiyenin Wensinck'ten değil tefsir külliyyatımızdan olması daha yerinde olacaktır.

Buraya kadar örneklerini sunduğumuz Subhî Sâlih'in müsteşriklere olan bakış açısı, neredeyse eserinin tamamına hâkimdir. Ancak şuna dikkat çekmek gerekir ki son dönemde Kur'ân ilimlerine dair kaleme alınan eserler arasında Subhî Sâlih'in eseri, hem konuları işleme hem de müsteşriklere reddiye sunma bağlamında eşsiz bir çalışmadır. Müsteşirklerin iddialarını yine kendilerinden örnekler sunarak eleştirmesi, onların kendi iç dinamiklerinde çeliştiklerini göstermesi ve kendi kendilerini tekzip etmeleri açısından anlamlıdır.

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki üç farklı dönemde kaleme alınan bu eserlerin ortak özelliği, bir tepki sonucunda ortaya konulmasıdır. Muhâsibî, Mu'tezîle ve Şîâ'ya karşı bir tepki olarak eserini telif etmiş; Kâfiyeci, hocası Molla Fanârî'nin ilim anlayışına karşı bir reddiye ve dönemindeki tedvin anlayışından farklı bir bakış açısıyla eserini kaleme almış ve Subhî Sâlih de Kur'ân'ın mevsûkiyetine halel getirmeme endişesi üzerine müsteşriklere reddiyeyi ön planda tutmuştur.

3. ESERLERİN KUR'ÂN'I ANLAMAYA YÖNELİK YAKLAŞIMLARI AÇISINDAN MUKÂYESESİ

Kur'ân'ı anlamaya dair eserlerin ilk nüveleri hicrî II. ve III. yüzyılda ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu dönemde ilmî ve siyasî çalkantıların toplum üzerindeki etkisinin yüksek olması, mevcut sıkıntıların eserlere yansımalarına sebebiyet vermiştir. Muhâsibî'nin eserinde belirgin bir şekilde ortaya çıkan bu durum, Ehl-i Sünnet'in fikirlerinin müdafaası şeklinde kendisini göstermektedir.

Çok yönlü bir ilim adamı olmasının yanında Muhâsibî, daha sonra gelen âlimler tarafından görüşleri beğenilmiş ve eserleri kaynak olarak değerlendirilmiş bir düşünürdür. Bazı ilim adamları onu tasavvuf, hadis, tefsir vb. dallarda önde gelen isim

olarak zikretse de o; aklın İslâm düşüncesindeki yeri ve önemini açıklamada, Kur'ân'ın bir hayat kitabı olarak Müslümanın hayatındaki önemini vurgulamada ve hepsinin üstünde Kur'ân yorumunun nasıl olması gerektiği konusunda fikir üretmiştir. Bu itibarla o, ilmî olarak birçok alanda söz söylemiş bir âlimdir.

Muhâsibî'nin Tefsir Usûlü sahasındaki yerini ve önemini kavrayabilmek için onun eserinde ortaya koyduğu Kur'ân'ı anlama yöntemi üzerinde durmamız gerekmektedir. Çünkü Muhâsibî eserinde aklı, Kur'ân'ı anlamının merkezine koymakta ve anlamının sonucu olarak yaşamın içine yerleştirmektir. Onun iddia ettiği bu akılda, fehm (anlama) ve beyân (açıklama) işin başlangıcı iken bunların ardından basiretle gelen akıl, dünya ve ahirette faydalı ve zararlı olan şeyleri ayırt edebilmektedir.

Muhâsibî, eserinin mukaddime bölümünde murâd-ı ilâhîyi doğru anlamak için aklın doğru şekilde kullanılması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre Kur'ân'ı doğru anlamayı fehm / fikh, doğru yorumlamayı ise beyân kavramı karşılamaktadır. Buna mukâbil Kur'ân'ın yorumlanması konusunda o, 'tefsîr' kavramını hiç kullanmamaktadır. Çünkü tefsir kavramının te'vil'e yakın bir yönünün olması ve te'vilin de - ona göre aklı reddeden - dalâlet ehli tarafından kullanılması kanaatimizce bu kavrama olan mesafesini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Muhâsibî'nin Kur'ân'ı anlama dünyasında fehm ile fikh, belki de döneminin etkisiyle tefsir ve te'vil kavramlarından daha önemli gözükmektedir.

Muhâsibî'nin Kur'ân'ı anlama ve yorumlamaya dair ortaya koyduğu önemli noktalardan biri de Kur'ân âyetlerinin zâhir ve bâtın yönlerinin olduğudur. Muhâsibî, âyetlerin zâhirinin, her zaman doğru anlamaya götüremeyeceğini ve bu sebeple bâtının da bilinmesi gerektiğini dile getirir. Ancak âyetlerin bâtını olan beyân kısmında yani açıklanmasında, sınırsız bir yaklaşımın kabul edilemeyeceğini bildirir. Onun âyetleri açıklama metodu, genellikle âyetin âyetle açıklanması şeklindedir. Muhâsibî, âyetin âyetle izâhından sonra sahâbe ve âlimlerin görüşlerini nakletmektedir.

Muhâsibî'nin Kur'ân'ı anlamaya dair yaklaşımını ortaya koyarken dikkat ettiği bir konu da Kur'ân'ın mevsûkiyetine hâlel getirmemektir. Çünkü o, Allah'ın sıfat ve haberlerinin neshi ve Kur'ân'ın mahlûk olduğuna dair görüşlerin benimsenmesinin

Kur'ân'ı yanlış anlaşılamaya götüreceğini dile getirirken arka planda Kur'ân'ın Müslümanlar nezdindeki konumunu da korumaya çalışmaktadır.

Muhâsibî'nin Kur'ân'ı anlamaya dair ortaya koyduğu bu yaklaşım, teklif ettiğimiz usûlî anlayış ya da Fıkıh Usûlü gibi teknik bir metot değildir. Ancak Muhâsibî bu teklifiyle, insanlara yaşama dönük yönü ağır basan bir Kur'ân anlayışı sunmaktadır. Bununla birlikte Muhâsibî, anlamanın – ona göre olması gereken - ahlâkî, manevî ve rasyonel yönünü de bu yaklaşımın içinde sunmaktadır.¹⁰⁰⁴ Muhâsibî'nin ilim – amel birlikteliği çerçevesinde sunduğu ve ahlâkî – manevî olgunluğu da içinde barındıran bu yaklaşımı, Kur'ân'ı derinlemesine anlamak için bir zorunluluktur. Teori ve pratiğin ayrılmaz bir bütün olduğunu savunan Muhâsibî, bu yaklaşımıyla Kur'ân'ın aksiyoner yönüne vurgu yapmaktadır.

Muhâsibî'nin eseri, işlediği konular itibariyle kendi döneminde bir usûl olarak değerlendirilebilir. Ancak bu eser, günümüzde Tefsir Usûlü'nden beklenen içeriğe cevap verecek mâhiyette değildir. Bu yüzden biz *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân*'ı Tefsir Usûlü ilmi açısından kapsamlı bir eser olarak görmemekle birlikte bu alanda yazılmış ilk eser olduğunu kabul ediyoruz.

İkinci müellifimiz Kâfiyeci, eserinin giriş bölümünde tefsir ilminin tam bir şekilde tanzim ve tertibinin yapılmadığını vurguladıktan¹⁰⁰⁵ sonra onu, gücü nispetince kendisinin tedvin ettiğini dile getirir.¹⁰⁰⁶ Süyûtî ise hocasının bu cümlesini çok iddialı bulur ve Zerkeşî'nin *el-Burhân* ve Celaledin Bulkînî'ye ait *Mevâkı'ul-Ulûm* adlı eserleri görmesi halinde bu iddiada bulunamayacağını dile getirir.¹⁰⁰⁷ Biz, Kâfiyeci'nin bu eserleri görüp görmediğine dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Ancak dönemin şartları göz önüne alındığında Kâfiyeci'nin bu eserleri görmemiş olma ihtimalinin bulunduğu belirtmek isteriz.

Süyûtî'nin hocası hakkındaki yukarıda geçen kanaatinin isabetli olduğunu düşünmüyoruz. Zira Kâfiyeci'nin '*kudret ve imkânım nispetinde onu tedvin etmeyi*

¹⁰⁰⁴ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân*, s.275.

¹⁰⁰⁵ Bu konuda Süyûtî de hocası Kâfiyecî gibi düşünmekte ancak o Kur'ân İlimleri hakkında bir kitabın kapsamlı tedvininin yapılmadığını ileri sürmektedir. Bkz: Süyûtî, *et-Tahbîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, (Tahkik: Fethî Abdulkâdir Ferid), Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1982, s.28.

¹⁰⁰⁶ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.2.

¹⁰⁰⁷ Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, c.1, s.118; İbn 'Imâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, c.9, s.489.

murat ettim’ cümlesiyle kastettiği mânânın, Süyûtî’nin bu cümleden çıkardığı anlam ile aynı olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü Kâfiyeci, ‘tedvîn’ kavramını kullanmakla o güne kadar yapılmamış bir tedvini amaçlamıştır.¹⁰⁰⁸ Kanaatimizce Kâfiyeci’nin kullandığı ‘tedvîn’ kavramından Süyûtî’nin anladığı ‘Tefsir ilmi ile ilgili bir takım konu ve bilgilerin iki kapak arasında toplanması’ şeklindedir.

Kâfiyeci’nin ‘tedvîn’ olarak isimlendirdiği faaliyet, Mantık ilmindeki Burhân Delili¹⁰⁰⁹ ve Eczâü’l-Ulûm¹⁰¹⁰ bağlamında ilmî bir eser ortaya koyma çabasıdır. Biz, onun bu çabasını *et-Tefsîr fî Kavâidi ‘Ilmi’t-Tefsîr* adlı eserinin içeriğini oluşturma biçiminde görmekteyiz.¹⁰¹¹ Çünkü Kâfiyeci’ye göre tefsir müdevven bir ilimdir ve bu iddiasını hocası Molla Fenârî’nin (ö. 834/1431) sözüne reddiye mâhiyetinde ortaya koymuştur. Kâfiyeci iddiasını ispat ederken eserini de bu minvalde şekillendirmiştir. Böylece dağınık halde bulunan bilgiler manzumesine ilmî bir hüviyet kazandırmayı amaçlamıştır. Kâfiyeci, eserinde gerekli kriterleri tam olarak karşılamadığı gerekçesiyle Tefsir’in bir ilim olmadığını ve marifete tabi olduğunu söyleyen¹⁰¹² Molla Fenârî’yi isim vermeden eleştirmiştir. Ayrıca kendi düşünce sisteminde kurmak istediği anlayışı sade bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır.

Kâfiyeci’nin ‘tedvîn’ ile anlatmak istediği bir diğer nokta da tefsir faaliyetinde bulunan müfessirin dirâyet yönünü belirli kâidelerle bir sisteme oturtma çabasıdır. Bu da lafzın delâletini ortaya koymak için amaca hizmet eden unsurlardan sayılmaktadır.

¹⁰⁰⁸ Kâfiyeci’nin tedvin anlayışını incelediğimizde bunun sadece Tefsir ilmiyle sınırlı olmadığını görmekteyiz. Çünkü Kâfiyeci, dağınık ve sistemli bilgileri Eczâü’l-Ulûm bağlamında ele almış ve sistemli bir ilim olması yönünde Tarih ilmini de tedvin faaliyetine girişmiştir. Bkz: Kâfiyeci, *Muhtasar fî ‘Ilmi’t-Tarih*, s.67.

¹⁰⁰⁹ Burhân (bilimsel kıyas); yakîn’i (kesin bilimsel bilgiyi) netice olarak vermesi için yakînî öncüllerin bir araya getirilmesinden (telif edilmesinden) oluşan kıyastır. Bkz: Ferruh Özpilavcı, *Ebherî İsbâgûcî ve Şerhi*, İstanbul: Litera, 2017, s.175.

¹⁰¹⁰ İlim dallarının, ilim olabilmeleri için barındırmaları gereken şart ve önermelerdir. İfade ettiği kavramlar da Mevzû, Mebâdî ve Mesâil’dir. Yani ilimlerin kısımları; konuları, ilkeleri ve problemleri olmak üzere üçtür. Bkz: et-Teftâzânî, *Tehzibu’l-Mantık ve’l-Kelâm*, s.14.

¹⁰¹¹ Kâfiyeci eserini Eczâü’l-Ulûm çerçevesinde Mevzû, Mebâdî ve Mesâil kavramları ile şekillendirmeye çalışmıştır. Ancak müellif eserinin son bölümünde ‘Talebelere kitabının faydalı olması için kâideleri ileriki bir zaman diliminde artıracığını dile getirir de şu ana kadar böyle bir çalışmasının varlığından haberdar değiliz. Konuyla ilgili ayrıntılı açıklama ileride gelecektir. Bkz: Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi ‘Ilmi’t-Tefsîr*, s.55-56.

¹⁰¹² Molla Fenârî tefsir ilminin tarifini yaparken bu konuda yapılan tarifleri eserinde tartışmış ve özellikle Teftâzânî ve Kutbettin er-Râzî’nin tanımlarını eleştirmiştir. Fenârî’ye göre Tefsir ilminin tanımı şu şekildedir: ‘Allah’ın murâd-ı olduğu bilinen veya zannedilene delâleti bakımından Allah’ın kelâmının hallerinin insan gücü nispetince marifet edilmesidir.’ Bkz: Molla Fenârî, *‘Aynu’l-Âyân Tefsîru Sûrati’l-Fâtîha*, s.4-5.

Zira onun eseri, tefsir sahasında dirâyete yön veren kâidelerin ortaya konduğu bir eser olarak temayüz etmiştir.

Kâfiyeci eserini, kendisinin de iddia ettiği gibi ‘Tefsir Usûlü’nü yeni bir anlayışla tesis etme gayreti olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü o, âyetlere yaklaşımda kullanmak üzere ortaya koyduğu iki kâideyle efrâdını câmi‘ ağıyârını mâni‘ bir tarif yapmaya çalışmıştır. Müellif, fer‘î diyebileceğimiz meseleleri de ortaya koyduğu bu kâidelerin altında ele almıştır. Bununla birlikte o, Kur’ân âyetlerinin iki yönlü oluşuna vurgu yaparak onların hem muhkem hem de müteşâbih yönlerinin bulunduğu işaret etmiştir.¹⁰¹³

Kâfiyeci, eserini naklin önemini inkâr etmeden aklî ilimler üzerinden delillendirmeye çalışmıştır. Özellikle Mantık ilmi üzerinden getirdiği delil ve çıkarımlar eserin genel yapısını şekillendirmiştir. Bu sebeple kendisinden önce ve kendi döneminde kaleme alınan eserlerde bu ilmin tedvin edilmediğini dile getirmiştir.¹⁰¹⁴

Kâfiyeci eserinde Eczâu’l-Ulûm (mevzû-mesâil-mebâdi) temelinde yeni bir metot geliştirmiştir. Buna göre tefsir ilminin tarifi, sınırları ve mevzûu ile konuya giriş yapmış, tefsirin mevzûunun Kur’ân olduğunu dile getirmiştir. Tefsir ilminin mesâili olarak ele aldığı Kur’ân, İ‘câz, sûre, fasıla gibi konuların yanında muhkem ve müteşâbihe ayrı bir önem vermiş ve delâlet bahsini de bu bağlamda ele almıştır. Delâletin, muhatapların zihinlerinde bilgileri seviyesinde tezâhür ettiğini dile getiren Kâfiyeci, Kur’ân âyetlerinin anlamı kapalı bir yönünün bulunmadığını söyler. Ona göre âyet muhkem olsun müteşâbih olsun muhatabın bilebileceği bir anlam taşımaktadır. Ancak bu anlam, muhatabın ilmî seviyesine göre şekillenmektedir.

Kâfiyeci’nin âyetin muhkem olsun müteşâbih olsun muhatap için mutlaka bir anlam taşıdığı iddiası temkinli yaklaşıması gereken bir konudur. Bu konuda şunu

¹⁰¹³ Kâfiyeci’nin *et-Teysîr fî Kavâidi ‘İlmi’t-Tefsîr* adlı eserinin üzerine yüksek lisans tezi yapan Sâdık Seymen, Kâfiyeci’nin eserinde yedi kâidenin varlığına dikkati çekmiştir. Kâfiyeci’nin eserinde kendisinin ortaya koyduğu iki kâide dışında Seymen’in bulduğu kâideler, müellifin konulara genel yaklaşımı üzerine kurduğu cümleler üzerinden tespit edilmiştir. Seymen’in sunduğu yaklaşımı kabul etmekle birlikte biz, Kâfiyeci’nin eserinde kâide olarak teklif ettiği cümleleri esas almaktayız. Sâdık Seymen’in ortaya koyduğu yaklaşım için bakınız: Sâdık Seymen, *Cühûdu’l-Kâfiyeci fî Ulûmil’l-Kur’ân ve Kavâidu’t-Tefsîr*, Yüksek Lisans Tezi, el-Câmiatu’l-Ürdüniyye, Ürdün, 2015, s.77-100.

¹⁰¹⁴ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi ‘İlmi’t-Tefsîr*, s.2.

belirtmemiz gerekir ki, Kur'ân okuyan kimsenin zihninde oluşan her fikir, düşünce ve algının tefsir bağlamında ele alınması sakıncalı bir durumdur. Çünkü Kur'ân okuduğu zaman kişinin zihninde oluşan delilsiz çıkarımların, toplumda bazen ayrışmaya sebep olduğu âşikardır. Kâfiyeci'nin kendisinin de ortaya koyduğu ilkeler bağlamında Kur'ân mânâlarının delâleti doğru anlaşılacaktır. Kâfiyeci'nin sunduğu anlamaya dayalı ilkeler olmadan gerçekleşecek anlama çabası; birey veya ideolojik akımın, Allah'ın murâdını açıklama konusunda kendisini yetkili olarak görmesine neden olabilecektir. Bu da karşıt görüşte olanın ötekileştirilmesi sorununu beraberinde getirecek ve bunun sonucunda toplumsal bölünmeler yaşanacaktır. Bu sebeple bunun gibi ortaya çıkabilecek olumsuz durumların meydana gelmemesi için Kur'ân'ı tefsir etme işi, bu ilmin ehli olan kişilerce yapılması gerekmektedir.

Kâfiyeci, bu ilmin mebâdisi olarak yani ilmin ana ilkesini belirleyen iki kâide ortaya koymaktadır. Kâfiyeci'nin sunduğu bu iki kâide, eserin ana unsuru konumundadır. Çünkü müellif, ikinci bölümde ortaya koyduğu bu kâidelerin hazırlığını ilk bölümde yapmakta ve âdetâ kâidelerinin atyapısını oluşturmaktadır. Kur'ân'ın halleri olarak ele aldığı lafızların delâlet mertebelerini de müellif bu bağlamda incelemektedir.

Kâfiyeci, Mantık ilmine olan hâkimiyetini eserinin yapısına yansıttığı gibi Fıkıh ilmindeki bilgi tecrübesini de eserinin içeriğine yedirmiştir. Çünkü Kâfiyeci; kitabını mantıkçıların kavramları üzerine oturtmuş, tarif ve taksimlerini ise Mantık ile Fıkıh Usûlü eserlerinden istifade ederek oluşturmuştur. Bununla birlikte Tefsir ile diğer ilimler arasındaki farkı izâh etmeye ve Tefsir ilminin diğer ilimler karşısındaki üstünlüğünü de ortaya koymaya çalışmıştır. Tefsir ile Fıkıh Usûlü'nü birbirinden ayırmış ayrıca bunların birbirinden istifade etmesini her iki ilim açısından da bir eksiklik olarak görmemiştir.

Kâfiyeci eserinde Kur'ân lafızlarının muhkemlik ve müteşâbihlik açısından mânaya delâletine önem vermekte ve şer'î hükümlerin istinbâtında etkisi olan bu kavramları, ilmî bir şekilde tarif etmektedir. Kâfiyeci lafızların delâlet ve mertebelerini ele alırken kavramları kategorize etme ve tanımlama hususunda Fıkıhçıların takip

ettiği yolu benimsemiştir. Özellikle muhkem ve müteşâbihin tarif ve taksimlerinde Hanefî usûlcülerin izleri görülmektedir.¹⁰¹⁵

Kâfiyeci'nin Kur'ân ilimlerinin bazı konularına yaklaşımı, dönemindeki Tefsir Usûlü anlayışından biraz farklıdır. O, dönemindeki âlimlerin aksine neshi; müstakil bir konu olarak değil teâruzu gidermede bir çıkış yolu olarak görmektedir. Zira neshi teâruzu giderme yollarından biri olarak görmesi, onun bu konuya Fıkıh Usûlü bakış açısıyla ele aldığı bir kanıttır. O; rivâyet metodu ile kaleme alınan tefsirlerde, müfessirlerin hadis ehlinin hadisi kabul etme ölçüleriyle hareket etmeleri gerektiği düşüncesindedir. Eserinde bu ölçüleri akıl, zabt, İslâm ve adâlet olarak işleyen müellif, bu açıdan da Hadis Usûlü'nden istifade etmektedir.

Kâfiyeci'nin en önemli özelliklerinden biri de terimlerin tariflerini yaparken kavramların anlam aralıklarını net bir şekilde ortaya koymasındır. Örnek olarak 'Tefsir' kavramını tanımlarken o; önce lugavî sonra örfî ve son olarak da hakikî tanımını yapmıştır.¹⁰¹⁶

Eser Tefsîr Usûlü açısından ele alındığında, konu içeriği itibariyle özgün bir yapıya sahip olmayabilir. Ancak konuların sıralanışı ve birbirleri ile olan mantıksal bağlantıları itibariyle bu eser, diğer eserlerde karşılaşmadığımız ayrıcalık bir nitelik taşımaktadır. Bununla birlikte daha önce Kur'ân'ın tamamına yönelik küllî kâide oluşturma açısından da çok özel bir yerde bulunmaktadır. Dolayısıyla bu eser, Tefsir Usûlü açısından yeni bir bakış açısının ortaya konulmasında çok önemli bir görevi yerine getirmektedir. Nitekim Tefsir ilminin yeniden tedvin edildiği iddiasını haksız çıkarmayacak kadar önemli bir konu olan kavâid literatürünün, Tefsir Usûlü açısından konumunu ortaya koymuştur.

Son dönem müellifimiz Subhî Sâlih'in kaleme aldığı *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eser, Kur'ân İlimleri'ne dair yazılan eserlerden farklı bir bakış açısına sahiptir. Eserini telif etmede muâsırı Zürkânî ile aynı amacı taşıyan müellif, modern dönem eserlerinde öne çıkan eleştirel zihin yapısına sahiptir.

¹⁰¹⁵ Konuyu ele alma ve taksim yöntemleri için bkz: ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, s.189; Muhammed b. Ahmet b. Ebî Sehl es-Serahsî (ö. 483/1090), *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut; Dâru'l-Ma'rife, Tsz, c.1, s.346.

¹⁰¹⁶ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.4-5.

Subhî Sâlih, eserinin takdiminde amacının; tefsir ilmi için ‘anahtar’ bir eser ortaya koymak olduğunu vurgulamıştır.¹⁰¹⁷ Ancak eser incelendiğinde Tefsir ilmi için anahtar bir eser olmaktan ziyâde müsteşriklerin iddialarına cevap vermeyi amaçlamayan bir eser olduğu izlenimi vermektedir. Bu sebeple Subhî Sâlih eserini okuyucuya sunarken; modern dönemde Kur’ân’ın mevsûkiyetine hâlel getirecek şüphelerin ortadan kaldırılmasını ve bununla birlikte okuyucunun Kur’ân İlimleri’ni bilmesini amaçlamaktadır.

Subhî Sâlih’in eserinde yaptığı tasnifi ve içeriğinin sıralanışını göz önüne aldığımızda onun eserini yazmadaki bir diğer amacının, Kur’ân’ı anlamanın hayata dönük tarafını da ortaya koymak olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü müellif, önce vahyi ve mahiyetini, sonra Kur’ân Tarihi ve bu konu hakkındaki şüpheleri zihinlerde gidermeyi amaçlamış ve daha sonra da tefsir ilmi için bilinmesi gereken konuları sıralamıştır. Subhî Sâlih, tefsir ilmi için bilinmesi gereken konuları ele alırken okuyucunun karşılaşacağı sorunları göz önünde bulundurmuş ve ortaya atılan iddiaları cevaplamadan konuyu geçmemiştir.

Subhî Sâlih’in eserini bu şekilde telif etmesinin altında yatan sebeplerin en başında aksiyoner bir yapısının olması gelmektedir. Zira o, yaşadığı coğrafyanın da etkisiyle İslâm’a yapılan saldırılara karşı savunma psikolojisiyle hareket etmiş ve onun bu düşünce yapısı ortaya koyduğu çalışmaya da sirâyet etmiştir. Çünkü o, İslâmî anlayışı her zaman üst düzey yaşayan ve dâimâ yeni bir şeyler söylenmesi gerektiğine inanan bir kişiliğe sahiptir.¹⁰¹⁸ Özellikle öncekilerin sonraki nesillere konuşacak bir şey bırakmadığı yönündeki anlayışı eleştirmiş ve ‘Kesinlikle bu yaygın hatayı düzeltmek zorundayız. Bu ilimler en fazla ilgilenmeye ihtiyaç duyulan ilimlerdenidir.’ ifadeleriyle bu yanlışın düzeltilmesi gerektiğini dile getirmiştir.¹⁰¹⁹ Subhî Sâlih *Mebâhis* isimli eserinin mukaddimesinde öncekilerin bıraktığı şeylerle iktifa edilmemesini, Kur’ân’ın etkileyici ve cazip yönü üzerindeki perdenin aralanması

¹⁰¹⁷ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’ân*, s.5.

¹⁰¹⁸ Suhbi es-Sâlih; ictihad kapısının kapanmadığını, ümmetin her dönemde buna ihtiyacı olduğunu ve bunun bu asırda da devam ettiğini dile getirmiştir. Bkz: Sîrîn Ömer Sabbâğ, ‘Kitâbu Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’ân’ li’d-Doktor Subhî Sâlih’, *Mecelletü’l-Cemiatü’l-Üseriyye*, sayı 20, 2014, s.21-22.

¹⁰¹⁹ Abdulaziz Hâcî, “Subhî Sâlih ve Cuhûduhu”, s.32-33.

gerektiğini vurgulamış, bu konuda önceden yapılan araştırmaların bütüne şamil bir inceleme olmadığına değinmiştir.¹⁰²⁰

Subhî Sâlih'in bu şekilde bir metot takip etmesini, muhatabın zihninde Kur'ân'ın mevsûkiyetine dair hiçbir şüphenin bulunmaması gerektiği yönündeki gayretine bağlamaktayız. Nitekim o; Mekkî-Medenî konusunu, üzerinde şüphelerin ve iddiaların çok olması ve nüzûl sırasının önemi sebebiyle detaylandırmıştır. Müellif bununla, Kur'ân'ı anlamada konular arası önemin farklılığını ortaya koymakla birlikte düşüncesinin merkezinde Kur'ân'ın mevsûkiyetine hâlel getirmeme endişesi olduğunu ortaya koymaktadır.

Subhî Sâlih'in bu eseri kaleme alırken Kur'ân'ı koruma amacını da barındırmasını, onun Paris-Sorbon Üniversitesi'nde doktora eğitimi almasına¹⁰²¹ da bağlamaktayız. Çünkü müellif bu eğitimi süresince Avrupa'daki müsteşrik çalışmalarına vâkıf olmuş; dolayısıyla bu konudaki düşüncelerini eserine yansıtmaya ihtiyacı hissetmiştir.

Subhî Sâlih'in Kur'ân'ın doğru anlaşılmasına dair eserinde sunduğu yaklaşımında öncelikle vahiy sürecine ve bu süreçle başlayan Kur'ân'ın nüzûlüne dair zihinlerde oluşan şüpheler bertaraf edilmelidir. Daha sonra Kur'ân'ı anlama bağlamında bilinmesi gereken Kur'ân İlimleri öğrenilmelidir. Ancak bu ilimlerin öğrenilmesi esnasında muhatapta oluşacak şüpheler bu öğrenme esnasında giderilmeli; sonraya bırakılmamalıdır. Son olarak da Kur'ân'ın tehattî boyutuyla ortaya koyduğu lafzî ve manevî yönünün i'câzı kabul edilmelidir.¹⁰²²

Subhî Sâlih'in sunduğu bu teklif, Kur'ân'ın anlaşılması bağlamında bizim de savunduğumuz ve desteklediğimiz bir yaklaşımdır. Müellif, teklif ettiği bu bakış açısını eserinde güzel şekilde işlemiş ve özellikle müsteşriklere reddiye sunmak gayesiyle ele aldığı başlıkları aklî delillerle desteklemiştir.

Sonuç olarak üç eser üzerinde yapmış olduğumuz bu mukâyese sonucunda Muhâsibî ile Subhî Sâlih'te Kur'ân'ı doğru anlamak ve bu anlamının hayata dönük

¹⁰²⁰ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.10.

¹⁰²¹ el-Mer'âşî, *Ikdu'l-Cevâhir*, c.2, s.1855; Abdulaziz Hâcî, "Subhî Sâlih ve Cuhûduhu", s.21; Fuad Salih Seyyid, *Mevsûatü 'Aleml-Karni'l-İşrîn*, c.1, s.392; el-Ba'lebekki, *Mu'cem-u A'lemi'l-Mevrid*, s.268; Fuad Salih, *Mevsûatü 'Aleml-Karni'l-İşrîn*, c.1, s.392.

¹⁰²² Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.44-47.

tarafına olan vurgu öne çıkarken Kâfiyeci’de ise murâd-ı ilahiye yakalamada teknik bir yaklaşım kendisini hissettirmektedir.

4. ESERLERİN TEFSİR USÛLÜ AÇISINDAN MUKÂYESESİ

İlk dönemden itibaren Kur’ân’ı anlama noktasında ortaya konulan eserleri, bu eserlerdeki Kur’ân’ı anlamaya dair teklifleri ve günümüz ilim insanlarından o döneme ve eserlere yönelik eleştirileri birinci bölümde ele aldık. Devamında da bu eleştirilerin tahlilini yaptık ve Tefsir Usûlü açısından konumlarına değindik. İçerik ve anlam çerçevesi hâlâ net olmayan Tefsir Usûlü kavramının gelişimine katkı sunmak amacıyla farklı bir Tefsir Usûlü tanımını yaptık.

Ortaya koymaya çalıştığımız Tefsir Usûlü anlayışıyla yakından ilişkili iki kavram olan Ulûmu’l-Kur’ân ve Kavâidü’t-Tefsir terimleri yaptığımız Tefsir Usûlü tanımının merkezinde yer almaktadır. Bu sebeple Muhâsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih’in eserlerinin Tefsir Usûlü açısından mukâyesesini yaparken önceliğimiz bu iki kavram (Ulûmu’l-Kur’ân ve Kavâidü’t-Tefsir) özelinde müelliflerin yaklaşımlarını ortaya koymak şeklinde olacaktır. İlgili eserlerin Ulûmu’l-Kur’ân ve Kavâidü’t-Tefsir açısından mukâyesesini ele alırken bu kavramların birinci bölümde ortaya koyduğumuz içerik ve anlamları çerçevesinde değerlendireceğimizi de belirtmek isteriz.

Eserlerin Tefsir Usûlü açısından mukâyesesini yaparken müelliflerin eserlerinde konu olarak ele almadıkları ancak değindiği ilim ve başlıklara da bu mukâyesede yer vereceğiz. Bu sebeple müelliflerin eserlerinin mukâyesesinde ortak veya farklı olarak ele alınan ana başlıklar kıyaslanırken burada ise değindikleri ilim ve konulara da temas edilecektir.

4.1. Eserlerin Ulûmu’l-Kur’ân Açısından Mukâyesesi

Muhâsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih’in eserlerinin Ulûmu’l-Kur’ân açısından mukâyesesini yaparken bu karşılaştırmayı; birinci bölümde tasnifini yaptığımız Kur’ân’ın lafzı, anlamı, tarihi ve bağlamı ile ilgili ilimler bakımından gerçekleştireceğiz.

4.1.1. Eserlerin Kur'ân'ın Lafzı İle İlgili İlimler Açısından Mukâyesesi

Lafız merkezli ilimler'den kastımız; Kırâat, Üslûbu'l-Kur'ân, Aksâmu'l-Kur'ân, İ'câzu'l-Kur'ân, Emsâlû'l-Kur'ân ve Fedâilü'l-Kur'ân ilimleridir. Muhâsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih bu ilimleri eserlerinde şu şekilde işlemişlerdir.

Muhâsibî, eserinde Kur'ân'ın lafzı ile ilgili ilimlerden Üslûbu'l-Kur'ân ve Fedâilü'l-Kur'ân ilmine değinmektedir. Eserinin son bölümünde ele aldığı Kur'ân'ın Üslupları başlığı altında Takdim-Te'hir, İzmâr, Zâid Harfler ve Fasl-Vasl konularını işlemektedir.¹⁰²³

Kâfiyeci bu ilimlerden Kırâat'e müfessirin bilmesi gereken ilimler bağlamında; İ'câzu'l-Kur'ân'a ise bazı kavramların izahını yaptığı yerde 'i'câz' kavramının altında kısaca değinmektedir.¹⁰²⁴ Kâfiyeci, Fedâilü'l-Kur'ân ilmine doğrudan değinmese de eserinin son bölümünde ele aldığı hoca-talebe ilişkisinde ilmin değeri üzerinden bu konuya işaret etmektedir.

Son müellifimiz Subhî Sâlih eserinde Kırâat ilmini; bu ilmin tarihi, önde gelen kurrâları ve sahih kırâatin şartlarından ayrı olarak ele almaktadır. İ'câzu'l-Kur'ân ilmini ise tehadî bağlamında eserinde işleyen müellif, Kur'ân lafzının ses ahengindeki i'câza değinmekle diğer müelliflerden ayrılmaktadır. Üslûbu'l-Kur'ân ilmine de değinen Subhî Sâlih, bu başlık altında Teşbih ve İstiare konularını işlemektedir.¹⁰²⁵

Sonuç olarak müelliflerin eserlerinde Kur'ân'ın lafzı ile ilgili ilimlerden Üslûbu'l-Kur'ân, İ'câzu'l-Kur'ân ve Kırâat olmak üzere üç başlık öne çıkmaktadır. Bununla birlikte müellifler, Aksâmu'l-Kur'ân ve Emsâlû'l-Kur'ân konusuna ise hiç değinmemişlerdir. Bunun sebebinin dönemlerindeki ilmî yönelimler veya eserlerinde yer vermedikleri konuların izâha ihtiyaç duyulmayan konular olduğunu kabul etmeleri muhtemeldir.

¹⁰²³ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.476-502.

¹⁰²⁴ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.11, 16.

¹⁰²⁵ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.44-47, 247-258, 322-327, 334-340.

4.1.2. Eserlerin Kur'ân'ın Anlamı İle İlgili İlimler Açısından Mukâyesesi

Kur'ân'ın anlamı ile ilgili ilimlerden kastımız; Muhkem-Müteşâbih, Hurûf-ı Mukattaa, Müşkilü'l-Kur'ân, Mecâzu'l-Kur'ân, Ğarîbü'l-Kur'ân, Mübhemâtü'l-Kur'ân, el-Vucûh ve'n-Nezâir ve İrâbu'l-Kur'ân ilimleridir. Bu başlık altında üç müellifin eserlerinde isimlerini saydığımız ilimlere yer veriş şekillerini ele alacağız.

İlk dönem müellifi Muhâsibî, yukarıda saydığımız ilimlerden sadece Muhkem - Müteşâbih ilmine eserinde yer vermektedir.¹⁰²⁶ Müellif; Hurûf-ı Mukattaa, Müşkilü'l-Kur'ân, Mecâzu'l-Kur'ân ve Ğarîbü'l-Kur'ân ilimlerini konu olarak ele almamakta ancak Ğarîbü'l-Kur'ân ilmini müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında zikretmektedir.¹⁰²⁷ Fakat bunun dışında bu konulara dair herhangi bir bilgi nakletmemekte ve atıfta da bulunmamaktadır.

Kâfiyeci ise eserini bu ilimler arasından Muhkem - Müteşâbih ilmi üzerine oturtmakta ve ortaya koyduğu iki küllî kâideyi bu iki kavram üzerinden oluşturmaktadır. Dolayısıyla Kâfiyeci, Muhkem - Müteşâbih konusuna ayrı bir önem vermekte ve eserindeki konu akışını bu ilme göre şekillendirmektedir. Konunun detayında ise herhangi bir başlık koymadan Hurûf-ı Mukattaa'nın müteşâbihlerden olduğunu ve diğer müteşâbihler -yed, istivâ- gibi te'vil edilmeleri gerektiğini dile getirmektedir.¹⁰²⁸

Kâfiyeci'nin eserinde işlediği bir diğer ilim de Müşkilü'l-Kur'ân'dır. Müşkil kelimesi yerine daha çok teâruz kavramını kullanan müellif, müteşâbihin bilinebilirliği etrafında gelişen konuyu delillerin teâruzuna bağlamıştır. Âyetler arasındaki teâruzun giderilmesi için önce âyetlerin cemedilmesini, teâruz bununla giderilmediği takdirde neshin bir çıkış yolu olacağını dile getirmektedir.¹⁰²⁹ Ayrıca Kâfiyeci, müfessirin bilmesi gereken ilimlerden bahsederken sarf, nahiv ve belâgat ilmine değinmekte ve bu ilimlerle Mecâzu'l-Kur'ân ve Ğarîbü'l-Kur'ân ilimlerinin bilinmesine de imâda bulunmaktadır.¹⁰³⁰

¹⁰²⁶ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.325-331.

¹⁰²⁷ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.325-326.

¹⁰²⁸ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.26-35.

¹⁰²⁹ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.36-42.

¹⁰³⁰ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.10-12.

Subhî Sâlih *Mebâhis*'inde yukarıda zikrettiğimiz ilimlerden Muhkem – Müteşâbih ve Mecâzu'l-Kur'ân ilimlerini ele almıştır.¹⁰³¹ Muhkem – Müteşâbih'e kısaca yer veren müellif, Mecâzu'l-Kur'ân başlığını koymamış ancak Kur'ân lafızlarının anlama dönük yönlerinden olan mecâz ve kinâye konusuna değinmiştir. Mecazı; aklî ve luğavî olarak ikiye ayırarak izâh etmiş; kinâyeyi ise birkaç örnek vererek açıklamakla yetinmiştir.¹⁰³²

Sonuç itibariyle müelliflerin eserlerindeki Kur'ân'ın anlamı ile ilgili ilimlere dair yaklaşımları göz önünde bulundurulduğunda ana konunun Muhkem - Müteşâbih olduğu göze çarpmaktadır. Üç müellifin de eserinde işlediği bu konu, Kâfiyeci için çok daha önemlidir. Zira o, eserini bu konu üzerine inşa etmiştir.

Muhâsibî hariç diğer iki müellif tarafından işlenen bir diğer konu da Hurûf-ı Mukattaa olmuştur. Kâfiyeci'nin müteşâbihle bağlantılı olması sebebiyle ele aldığı bu konuya Subhî Sâlih, müsteşriklerin ürettikleri iddialara vevap verme gayesiyle *Fevâtihu's-Süver* başlığı altında değinir.¹⁰³³ *Müşkilü'l-Kur'ân* konusuna bu başlık altında olmasa da müstakil olarak yer veren müellif Kâfiyeci; *Ğarîbü'l-Kur'ân* konusuna ise yalnızca Subhî Sâlih değinmiştir.¹⁰³⁴ Bununla birlikte müellifler, *Mübhemâtü'l-Kur'ân* ve *el-Vucûh ve'n-Nezâir* konularına ise hiç değinmemişlerdir.

4.1.3. Eserlerin Kur'ân Târihi İle İlgili İlimler Açısından Mukâyesesi

Tarih merkezli ilimleri; Kur'ân metninin oluşum sürecini anlatan ve anlam dışı tarihsel sürecini açıklayan Kur'ân Tarihi ilmi ve Kur'ân metninin lafızları çerçevesinde anlam içi tarihini oluşturan Nâsîh - Mensûh, Kısasu'l-Kur'ân ve Mekkî-Medenî ilmi olmak üzere ikiye ayırmıştık.

Muhâsibî ilk başlık olarak ele aldığımız Kur'ân Tarihi ilmine eserinde hiç yer vermemiştir. Bunun sebebi olarak belki de o dönemde bilgi anlamında ihtiyacın olmaması gösterilebilir. Ancak Muhâsibî, ikinci gruptaki ilimlerden Nesh konusunu müstakil olarak ele almış; Mekkî-Medenî konusuna da atıf yapmıştır. Kanaatimizce

¹⁰³¹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.259-274; 281-286.

¹⁰³² Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.327-333.

¹⁰³³ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.234-246.

¹⁰³⁴ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.20.

müellifin nesh konusunu işleminin ana sebebi, bu konuyu itikadî bir konu olarak görmesidir. Zira Muhâsibî Nesh konusunu eserinde iki ayrı bölüme başlık yapmış; birinde Haberlerde Nesh'i ele alırken diğerinde ise Hükümler Üzerinde Nesh'i açıklamıştır. Muhâsibî, Mekkî - Medenî konusunun hükümler üzerinde neshin varlığı bağlamında önemli bir konu olduğuna vurgu yapmış; ancak bu konuda sûrelerle ilgili yaptığı birkaç nakille yetinmiştir.¹⁰³⁵

Kâfiyeci ise eserinde Kur'ân Tarihi'nin alt başlıklarından olan vahiy konusu hariç Kur'ân Tarihi'ne dair kapsamlı ve müstakil bir bilgi nakletmemektedir. Müellif; inzâl, nüzûl ve tenzil kavramlarını açıkladığı vahiy konusunda rüya ile vahyin gelip gelmeyeceğini tartışmış ve bunun olabileceğini dile getirmiştir. Kâfiyeci de -Muhâsibî gibi- Kur'ân'ın anlam içi tarihine yönelik ilimlerden sadece Nesh konusunu ele almıştır. Nesh'i; âyetler arasında varsayılan teâruzu gidermede bir çıkış yolu olarak sunan Kâfiyeci, bunun çok sınırlı sayıda olduğunu dile getirmiştir.¹⁰³⁶

Subhî Sâlih, eserinin birinci bölümünde vahiy olgusunu, ikinci bölümünde ise Kur'ân Tarihi'ni ele alır. İkinci bölümde üç alt başlıkla Kuran'ın Cem'i, Mushaf Haline Getirilmesi, İstinsâh Faaliyetleri ve Yedi Harf konularına yer verir. Kur'ân Tarihi konularını ele alış şekliyle sadece çalışmamıza konu olan müellifler değil kendisinden önce ve sonraki diğer müelliflerle de kıyaslandığında onun yeri ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü o, hem geçmişin bilgi birikimini eserinde mezcetmiş hem de sadece müsteşrik iddiaları ile değil kendi bakış açısıyla açık gördüğü bazı alanlarda da problemlerin çözümüne katkı sunmuştur.¹⁰³⁷

Subhî Sâlih, Kur'ân metninin lafızları çerçevesinde anlam içi tarihini oluşturan Nâsih- Mensûh, Kısasu'l-Kur'ân ve Mekkî- Medenî konularından sadece Kısasu'l-Kur'ân konusunu ele almaz. Onun dışında zikrettiğimiz diğer ilimleri eserinin üçüncü bölümünde şüpheye mahal bırakmayacak derecede ayrıntılı olarak ele alır.

Üç ayrı dönemde, üç ayrı müellifin eserlerinde Kur'ân Tarihi merkezli ilimlere yer vermelerine veya vermemelerine sebep olan etkenler farklılık göstermektedir. Muhâsibî ve Kâfiyeci'nin eserlerinde Kur'ân Tarihi'ne yer vermemelerine rağmen

¹⁰³⁵ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.332-369, 391-393, 393-475.

¹⁰³⁶ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.24, 36.

¹⁰³⁷ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.15-126.

Subhî Sâlih'in Kur'ân Tarihi'ni eserinin merkezine oturtması, yaşadıkları dönemlerin eserleri üzerindeki etkisiyle açıklanabilir. Zira 19. ve 20. asra gelene kadar Kur'ân Tarihi üzerinde müstakil çalışmaların ve bu konuda şüphelerin olmaması, Muhâsibî ve Kâfiyeci'nin eserlerine yansıyan kısımdır. Son döneme gelindiğinde ise Kur'ân Tarihi merkezinde yapılan müsteşrik çalışmalarının çokluğu sebebiyle bu ilim, Subhî Sâlih'in eserinde kapsamlı bir şekilde karşılığını bulmuştur.

Bizim bu başlığı ikiye ayırmakla varmak istediğimiz asıl amaç, Kur'ân metninin anlam dışı tarihsel sürecini açıklayan Kur'ân Tarihi ilmiyle Kur'ân'ın sübûtunun kat'iliğini ortaya koymak; Kur'ân metninin anlam içi tarihini oluşturan Nâsih-Mensûh, Kısasu'l-Kur'ân, Mekkî- Medenî ve Tertîbü'l-Ây ve's-Süver ilimleri ile de Kur'ân âyetlerinin mânâlarının delâletlerine dair delillere ulaşmaktır.

4.1.4. Eserlerin Kur'ân'ın Bağlamı İle İlgili İlimler Açısından Mukâyesesi

Kur'ân âyetleri ve sûrelerinin birbirleriyle olan anlam irtibatını ortaya koyan ilimler; Münâsebâtü'l-Kur'ân, Fevâtihu's-Suver, Havâtimü's-Süver, Tekrârü'l-Kur'ân ve Tertîbü'l-Ây ve's-Süver ilimleridir ki bu ilimler, metnin 'İç Bağlam'ını oluşturur. Kur'ân'ın nâzil olduğu sosyal, tarihi ve kültürel ortamı açıklayan ve bu âyetlerin hangi sebebe binaen indiğini anlatan ilim ise Esbâbu'n-Nüzûl denir ve bu da âyetlerin 'Dış Bağlam'ını oluşturur.

İlk müellifimiz Muhâsibî eserinde, metnin iç bağlamını oluşturan ilimlerden hiç bahsetmemektedir. Bununla birlikte âyetlerin dış bağlamını oluşturan ve anlama dönük katkısı yadsınamayacak derecede olan Esbâbu'n-Nüzûl konusuna da en ufak bir atıfta bulunmamaktadır. Aklın Kur'ân'ı anlamadaki rolü konusunda çok teknik çıkarımlar yapan Muhâsibî'nin lafızların anlaşılmasında bağlama dair hiçbir konuya değinmemesi dikkat çekicidir. Bu durum belki kendisinin belki de döneminin henüz sistematik bir yaklaşıma sahip olmaması ile açıklanabilir.

Kâfiyeci eserinde, Esbâbu'n-Nüzûl'e müstakil olarak yer vermiş ve bu ilmin müfessirler tarafından bilinmesi gerektiğini dile getirmiştir.¹⁰³⁸ Konuyu çok yüzeysel olarak eserinde işleyen müellif, bağlama dair diğer ilimlere ise herhangi bir atıfta

¹⁰³⁸ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.11, 25-26.

bulunmamıştır. Müellifin, bağlam içerikleri ilimlerin Kur'ân'ı anlamada önemsiz olduğu algısını hissettirmese de bu durum metodolojik açıdan problem arz etmektedir. Zira Kâfiyecî'nin yaşadığı zaman dilimi, Tefsir ilmine dair eserlerin ortaya çıktığı bir dönem olarak önem arz etmektedir.

Subhî Sâlih ise bağlam içerikli ilimleri diğer müelliflere nazaran eserinde en kapsamlı şekilde ele alan müelliftir. İç bağlam konuları arasında zikrettiğimiz Fevâtihu's-Suver konusunu müstakil olarak ele alan Subhî Sâlih, bu konuyu Hurûf-ı Mukattaa'ya hasretmiştir.¹⁰³⁹ Subhî Sâlih, Tertîbü'l-Ây ve's-Süver konusunu ayrı bir başlık altında olmasa da Mekkî- Medenî konusu içerisinde değindiği Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmi ile bağlantılı olarak işler. Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmine ise Sebeb-i Nüzûl konusunu işlerken değinmiş; konu ile ilgili ayrıntıya Mekkî-Medenî konusunda sûreler arasındaki münasebeti açıklarken yer vermiştir.¹⁰⁴⁰ Subhî Sâlih, dış bağlama dair Esbâbu'n-Nüzûl ilmine de ayrı bir önem vermiştir. Müellif eserinde, bu ilme dair her ayrıntıya değinmiş ve konuyu efrâdını câmi şekilde eserinde sunmuştur.¹⁰⁴¹

Üç müellif özelinde ele aldığımız bağlam içerikli ilimler, aslında ilk dönemden beri bazı eserlerde yer almış ancak bağlam merkezinde müstakil olarak ele alınmamıştır. Bu ilimlerin bağlam merkezinde ele alınması, Kur'ân'ın mânâlarının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaları açısından önem arz etmektedir.

4.2. Eserlerin Kavâidü't-Tefsir Açısından Mukâyesesi

Birinci bölümde de yer verdiğimiz üzere bazı müellifler Kâfiyecî öncesi döneme ait Kavâidü't-Tefsir ilmine dair yazıldığını düşündükleri bazı eserler zikretmişlerdir. Ancak bu eserlerin kimisine ulaşamaması, kimisinin de kavâid özelliği taşıması sebebiyle biz Kavâidü't-Tefsir literatürünün ilk eseri olarak Kâfiyecî'yi kabul ettiğimizi dile getirmiştik. Muhâsibî'nin *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*'ı daha erken dönemde telif edilmiş bir eser olduğu halde hem kavâid özelliği taşıması hem de müellifin böyle bir iddiasının olmaması sebebiyle bu eseri dikkate alamıyoruz.

¹⁰³⁹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.234-246.

¹⁰⁴⁰ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.208-210.

¹⁰⁴¹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.127-163.

Kavâid alanında yazılan ilk eserlerden olması sebebiyle Kâfiyeci, Tefsir ilmi alanında önemli bir kapı aralamıştır. Çünkü mantık kuralları ve nahvi birleştirerek Kur'ân'ın anlaşılmasına yardım edecek kâideler, o döneme kadar belirlenmemiş değildi. Kâfiyeci'den günümüze gelene kadar da bu alanla ilgili neredeyse hiç eser yazılmamıştır. Son döneme gelindiğinde Kavâidü't-Tefsir başlığını taşıyan eserler kaleme alınmış olsa da Kâfiyeci'nin kâide koymadaki başarılı tekniği söz konusu eserlerden farkını ortaya koymuştur.

Kâfiyeci, eserinde Kur'ân'ın anlaşılmasına dair iki kâide belirlemiştir. Muhkem - Müteşabih konusunda koyduğu kâidelerin efrâdını câmi ağyârını mâni nitelikte olduğunu dile getirir. Müellifin kâidelerle neyi kastettiğine ve bunları hangi amaçla koyduğuna dâir bilgilere ikinci bölümde yer vermemiz sebebiyle kâideleri burada ayrıca ele almayacağız.

Subhî Sâlih'in eseri göz önüne alındığında, onun Kavâidü't-Tefsir literatürüne herhangi bir katkı sunmadığı görülmektedir. Son dönemde Kavâidü't-Tefsir'e dair eserler yazılmış olsa da bunlar daha çok Suudî Arabistan bölgesi ile sınırlı kalmaktadır. Orta Doğu ve Kuzey Afrika merkezli çalışmalar ise daha çok Ulûmu'l-Kur'ân merkezli olup Subhî Sâlih de bu grupta yer almaktadır.

Son dönemde çok az sayıda kaleme alınan kavâid türü eserlere, Tefsir Usûlü açısından ihtiyaç duyulmaktadır. Kur'ân'ın murâd-ı ilâhîye uygun bir şekilde anlaşılması için alet ilmi olan Arapça ve Mantık ilimlerinden daha çok istifade edilmelidir. Bu sebeple Tefsir Usûlü ilminin iki sacayağından bir olan Kavâidü't-Tefsir ilmi alanında yapılacak yeni çalışmaların bu boşluğun doldurulması gerekmektedir.

4.3. Eserlerin İşlediği Diğer Konular Açısından Mukâyesesi

Buraya kadar Muhâsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih'in eserlerinde ele aldıkları konuların Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir açısından değerlendirmesini yapmaya çalıştık. Bu müelliflerin eserlerinde ele aldıkları konuları göz önüne aldığımızda doğrudan Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir içerisinde değerlendiremediğimiz konular da mevcuttur. Ulûmu'l-Kur'ân ile yarı-doğrudan bağlantılı olduğunu dile getirdiğimiz Tefsir Tarihi konusu bunlardan biridir.

Muhâsibî eserinde sahâbe, tabiûn sözlerine dair nakillere yer vermiş olsa da bu eserin Tefsir Tarihi açısından kaynak niteliğinde olduğu söylenemez. Nitekim Muhâsibî'nin *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*'ı ilk dönem eserlerinden olması sebebiyle Tefsir Tarihi'nin bizzat konusu olmuştur.

Kâfiyeci ise eserinde Tefsir Tarihi'ne dair naklettiği bilgileri Ulûmu'l-Kur'ân konularının içerisinde vermeye çalışmıştır. O, bunu selef âlimleri ile son dönem âlimleri arasındaki anlayış farkına dikkat çekerek gerçekleştirmiştir.¹⁰⁴² Bununla birlikte Kâfiyeci, ilk müfessir olarak Ali b Ebî Talib'i (ö. 40/661) kabul ettiğini belirttikten sonra da sahâbe, tâbiûn ve tebe-i tâbiûndan meşhur olan ve kendisinden sonraki müfessirleri etkileyen âlimleri de ayrı ayrı zikretmiştir.¹⁰⁴³ Dolayısıyla Kâfiyeci'nin eseri, Tefsir Tarihi açısından zengin bir kaynak olmasa da bu alanda bazı önemli bilgileri içermesi sebebiyle önemlidir.

Son dönem müellifi Subhî Sâlih ise Tefsir Tarihi konusunu eserinde müstakil olarak işleyen müelliflerdendir. Müellif, Kur'ân'ı anlamaya dair ilk müstakil eserin İbn Merzebân'a (ö. 309/922) ait *el-Hâvî fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eser olduğunu kabul eder.¹⁰⁴⁴ Müellif, Tefsir ilminin doğuşu ve gelişimini ele alırken sadece bilgi nakletmekle kalmaz, aynı zamanda Tefsir Tarihi açısından ele aldığı eserlerin analizini yaparak problemlerini de ortaya koyar. Hz. Peygamber'den son döneme kadar yazılan eserlerin önde gelenlerini ele alan Subhî Sâlih, bu eserlerde yer alan sübûtu kat'î olan nassla ters düşen yorumların kabul edilemeyeceğini dile getirir.¹⁰⁴⁵

Üç müellifin, eserlerinde yer verdikleri konulara Tefsir Usûlü açısından temas etmemiz gerekirse şunları diyebiliriz: Muhâsibî, Kur'ân'ın ve onu okuyanların fazîletleri konusuna; Kâfiyeci, tefsirde kullanılacak hadislerin sıhhat şartları ve Tefsir ilminde hoca-öğrenci ilişkisinin nasıl olması gerektiği konularına; Subhî Sâlih ise bir Fıkıh Usûlü konusu olan mantûk – mefhûm, mutlak-mukayyed, âmm-hâs ve mücmel-mufassal kavramlarına eserinde yer vermektedir. Muhâsibî'nin eserinde ele aldığı Kur'ân'ın ve onu okuyanların fazîletleri meselesinin, anlamayla irtibatlı olmaması sebebiyle usûle dönük bir amacı bulunmamaktadır. Diğer yandan Kâfiyeci'nin Hadis

¹⁰⁴² Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.19-21.

¹⁰⁴³ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, s.42-43.

¹⁰⁴⁴ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.124.

¹⁰⁴⁵ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.292-293.

Usûlü, Subhî Sâlih'in ise Fıkıh Usûlü ilminden istifade ederek bu konu ve kavramları eserlerinde ele almalarının sebebi, bunların Kur'ân'ı anlamaya dönük yönlerini ortaya koymaktır. Ulûmu'l-Kur'ân'a ait aslî bir konu olmayıp diğer ilimlerden istifade ile Kur'ân'ı anlamaya dönük çabayı ifade eden bu yaklaşım, bizim de savunduğumuz bir tavidir. Nitekim Kur'ân'ı daha iyi anlama gayreti ile neş'et eden İslâmî ilimlerin gayesi, temelde ortaktır. Dolayısıyla aynı amacı taşıyan ilimler arasında dayanışmaların olması olağandır.

Tezimize konu olan üç müellifin Kur'ân'ı anlamaya dair yaklaşımlarını ve Tefsir Usûlü açısından mukâyeselerini ele aldığımız bu bölümde; her müellifin eserini etkileyen en büyük faktörün, döneminin sosyal ve ilmî şartları olduğunu görmekteyiz. İlk dönemde Muhâsibî'nin ortaya koyduğu anlayış; sapkın gördüğü mezheplerin aklî çıkarımlarını reddederek Kur'ân'ı doğru anlamının sahil akılla yapılacağı yönündedir. Daha sonraki dönemde dinî ilimlerde gerçekleşen tedvin faaliyetinin akabinde Kâfiyecî, yeni bir anlayışın kapısını aralamaya çalışmış; neticede öğrencisi Süyûtî'nin eleştirilerine hedef olmaktan kurtulamamıştır. Döneminin getirdiği şartlardan sıyrılamayan müelliflerden olan Subhî Sâlih de eserini farklı bir anlayışla telif etmiştir.

Sonuç olarak farklı dönemlerde yazılan bu eserlerin farklı bir bakış açısıyla kaleme alındığı ve telif edildiği dönemin getirdiği şartlardan etkilendiği aşikârdır. Bu etkileşimin Muhâsibî ve Kâfiyecî de görüldüğü üzere olumlu sonuçlarının olmasının yanında Subhî Sâlih üzerinde çok az da olsa olumsuz etkileri olmuştur. Ancak gelişim sürecine devam eden Tefsir Usûlü ilmi, tarihsel süreçteki kemâle erme arayışını bu çalışmalarla tamamlayacaktır. Bu sebeple yapılan her bir iyi niyetli çalışma, bu ilmin gelişimine katkı sağlayacaktır.

5. ESERLERİN KAYNAKLARI AÇISINDAN MUKÂYESESİ

Muhâsibî, Kâfiyecî ve Subhî Sâlih'in eserlerinde kullandıkları ortak kaynaklar; âyet, hadis, sahâbe ve tabiîn sözleridir. Bütün müellifler konuların izâhında bu kaynakları fikirlerine delil olarak kullanmışlardır. Konuları derinlemesine analiz ettikleri noktalarda ise pek çok ilim ehlinde birçok görüş nakletmişlerdir. Müellifleri,

bu görüşlerin içerisinde eleştirdikleri olduğu gibi savunduğu görüşler de yer almaktadır.

Muhâsibî eserinde düşüncelerini delillendirme bağlamında pek çok isimden rivâyet ve haber de nakletmektedir. Bu isimlerin başında Şureyh b. Yunus gelmektedir. Muhâsibî'nin Şureyh b. Yunus'tan sonra kendisinden en çok nakilde bulunduğu diğer isimler ise; Yezid b. Hârûn, Süneyd b. Dâvut, Huşeym b. Bişr, Kâsım b. Sellâm, Haccac b. Hemmâd, Yunus b. Muhammed'dir. Bu isimlere ilave olarak eserinde birçok ilim ehlinde nakilde bulunan Muhâsibî, bunların birçoğunu tek kişiden tek bir rivâyet olarak gerçekleştirmiştir. Ancak burada dikkatimizi çeken husus, Muhâsibî'nin nakilde bulunduğu kişilerin hadis ilminde öne çıkan isimler olmasıdır. Bu da Muhâsibî'nin, bu guruba daha yakın durduğunun bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Muhâsibî'nin kaynak olarak istifade ettiği müfessirler de bulunmaktadır. Bunların başında Mücâhid (ö. 103/721), İkrime (ö. 107/725) ve Hasan el-Basrî (ö. 110/728) gelmektedir. Bununla birlikte Muhâsibî, eserinde İbn Mes'ûd (ö. 32/652), İbn Abbâs (ö. 68/687), İbn Cüreyc (ö. 150/767) gibi isimlerin eserlerinden naklediyormuş imasıyla görüşler rivayet etmektedir. Bu hususun dikkatimizi çekme sebebi; kendisinden nakilde bulunduğu kişilerin eserlerinin olmadığı ve bu kişilerin daha çok görüşleri ile meşhur olduklarını bilmemizden kaynaklanmaktadır. Ancak yine de Muhâsibî'nin yaşadığı dönemde bu şahıslara ait eserlerin derlenip derlenmediğini bilmiyoruz.

Muhâsibî'nin eserinde kullandığı kaynaklar için genel olarak şunu diyebiliriz: Muhâsibî, naslardan sonra döneminde kaleme alınan eserlere başvurmuş, konuyla ilgili görüş sahiplerinin düşüncelerini bazen tasdik etmek bazen de eleştirmek maksadıyla nakletmiştir. Bununla birlikte konularla ilgili kendi düşüncesini ve tercihini de genellikle dile getirmiştir. Bunu yaparken üslûbunun yumuşak olduğunu gördüğümüz müellif, özellikle Mu'tezîle ve Râfıza'ya karşı çok sert bir üslûp kullanmıştır.¹⁰⁴⁶

¹⁰⁴⁶ Muhâsibî, bazen bu gurupları tekfir boyutuna varacak derecede reddetmektedir. Bkz: Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s.367.

Kâfiyeci, eserinde öncelikli kaynak olarak âyetleri kullanmaktadır. Buhâri, Müslim, Ebû Dâvut gibi hadis kitaplarından da nakillerde bulunan müellif, bunların ismini bazen zikretmiş bazen de zikretmemeyi tercih etmiştir. Bununla birlikte Sahâbe ve tabiûnun birçoğundan azımsanmayacak derecede rivâyet nakletmiş; konuyu delillendirmek için bazen de şiirle istişhadda bulunmuştur.¹⁰⁴⁷ Konuları derinlemesine analiz ettiği noktalarda ise pek çok ilim ehlinin eserine atıf yapmıştır. Müellifin naklettiği bu görüşler içerisinde savunduğu görüşler olduğu gibi eleştirdiği düşünceler de bulunmaktadır.

Kâfiyeci'nin görüşlerine yer verdiği müelliflerin başında İmam-ı Âzam (ö. 150/767)¹⁰⁴⁸, İmam-ı Şâfi (ö. 204/819)¹⁰⁴⁹, İmam-ı Mâturîdî (ö. 333/944)¹⁰⁵⁰, Abdulkâhir Cürcânî (ö. 471/1079)¹⁰⁵¹, Ebû Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115)¹⁰⁵², Zemahşerî (ö. 538/1144)¹⁰⁵³, Nevevî (ö. 676/1277)¹⁰⁵⁴ gibi âlimler gelmektedir. Özellikle âyetlerin dil ve belâgat yönlü açıklamalarında Cürcânî ve Zemahşerî, itikâdî konularda İmam-ı Mâturîdî, fikhî meselelerde ise İmam-ı Âzam ve İmam-ı Şâfi'nin görüşleri ön plana çıkmaktadır.

Kâfiyeci'nin eserinde kullanmış olduğu kaynaklar için genel olarak şunu diyebiliriz: Kâfiyeci, öncelikle âyetleri görüşlerine delil olarak göstermiştir. Daha sonra sırasıyla; hadis, sahâbe kavli ve tabiûndan müfessirlerin görüşlerine yer vermiştir. Kendisinden önce kaleme alınan tefsir, hadis ve fıkıh kaynaklarının her birinden nakillerde bulunmuştur. Kendi döneminde kaleme alınan eserlere ise atıfta bulunmayan müellifin nakilde bulunduğu eserler konusunda çok seçici davranması dikkatlerden kaçmamaktadır.

Subhî Sâlih'in kaynak olarak kullandığı ana eser Süyûtî'nin *el-İtkân*'ıdır. İki yüz kırk civarında atıf yaptığı *el-İtkân*'dan sonra yüz yetmiş civarında atıf yaptığı Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ı gelmektedir. Daha sonra Zürkânî'nin *Menâhilü'l-İrfân* adlı

¹⁰⁴⁷ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.20, 47.

¹⁰⁴⁸ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.19, 20, 28.

¹⁰⁴⁹ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.19, 28.

¹⁰⁵⁰ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.6, 16.

¹⁰⁵¹ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.28.

¹⁰⁵² Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.6.

¹⁰⁵³ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.28.

¹⁰⁵⁴ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, s.18.

eserine ise toplam yirmi üç yerde atıf yapmıştır. *Mebâhis*; üslûp ve konu tasnifi bakımından kaynak olarak en çok kullandığı bu eserlerden farklıdır.

Süyûtî'nin *el-İtkân*'ı Subhî Sâlih için ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü müellif, yüzeysel olarak geçtiği konularda bazı tanımları yapmadan bu esere atıf yapmış bazen de konuyu bu eserden özetleyerek ele alacağını açıkça belirtmiştir.¹⁰⁵⁵

Subhî Sâlih, eserinde tefsirlerden de çokça istifade etmiştir. Eserinde en çok ismi geçen müfessirler; Taberi, İbn Kesir, Zemahşerî, Beydâvî ve Nesefî'dir. Birçok müfessirin eserinden alıntılarda bulunmuş ve bu eserlere atıf yapmıştır. Müellif, ismini zikrettiğimiz müfessirlerin haricinde çeşitli alanlarda ön plana çıkmış İslâm âlimlerinin eserlerinden ve görüşlerinden çokça kaynak göstermiştir. İbn Ebî Dâvud (ö. 316/929), İbn Selâme (ö. 410/1019), Ebû Âmir ed-Dânî (ö. 444/1053), Gazzâlî (ö. 505/1111), Muhammed Abduh (ö. 1905), Reşit Rıza (ö. 1935), Muhammed Abdullah Draz (ö. 1958) ve Seyyid Kutub (ö. 1966) gibi isimler müellifin diğer istifade ettiği diğer müellifler arasındır.

Subhî Sâlih'in en önemli özelliklerinden birisi de, eserinde müsteşriklerin görüşlerini naklederek gerekli gördüğü yerde onları eleştirmesidir. Fransız müsteşrik Blachere'in (ö. 1973) Subhî Sâlih için ayrı bir yeri vardır. Eserinde en çok atıf yaptığı müsteşrik olan Blachere'i, bazen reddetmiş bazen de müsteşriklere karşı kendi görüşünü desteklemek için onun görüşlerini delil olarak kullanmıştır. Daha sonra görüşlerini naklettiği müsteşriklerden Nöldeke (ö. 1930) ve Casanova (ö. 1926) gelmektedir. Subhî Sâlih, Casanova'ya ait *Encyclopedic de l'Islam* adlı esere bazı konularda atıflarda bulunarak okunmasını tavsiye etmiştir.

Subhî Sâlih'in yukarıda saydığımız kaynakları kullanma metodu ise bir görüşü veya rivâyeti naklettikten sonra kendi görüşünü ifade etmesi şeklindedir. Müellif, bir konuda naklettiği görüşleri ilmî ve aklî olarak süzgeçten geçirdikten sonra kendi anlayışına uygun olanı tercih etmiştir. Bu durum özellikle eserinin neredeyse tamamında atıf yaptığı müsteşriklerin görüşlerini aktardığı yerlerde açıkça görülmektedir.

¹⁰⁵⁵ Örnek olarak Teşbih ve İstiâre konusu için bkz: Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s.321-322.

Ulûmu'l-Kur'ân'a dair bu alanda yazılmış örnekler arasında içerik ve üslubu ile öne çıkan bu eser, kaynakları görüşleri delillendirmesi açısından da özel bir yere sahiptir.



SONUÇ

Kur'ân-ı Kerim, birbirinden farklı konuları kendine has bir anlatım üslûbuyla ifade eder. Bu üslûbun anlaşılması ve anlatılabilmesi için özellikle Arap dilinin iyi bilinmesi gerektiği tartışma götürmez bir gerçektir. Bu sebepten dolayı Allah'ın hitâbına ilk muhatap olan kitle Arap olmaları hasebiyle, Kur'ân'ı yanlış anlamak gibi ciddi bir problemle karşılaşmamıştır. Hz. Peygamber'in risâletine doğrudan şahit olan sahâbe, Kur'ân'ın lafzını anlama noktasında zaman zaman lafızların delâletine dair ihtilaflar yaşamışlardır. Bu durum bize sahâbenin; Kur'ân'ın ulaştırmak istediği genel mesajları anlamada aynı, lafızların delâletini anlama noktasında ise farklı seviyede olduğunu göstermektedir.

Kur'ân lafızlarının delâletini anlama noktasında ilk dönemde ortaya çıkan farklılıklar, insan faktörü sebebiyle her dönem meydana gelmiştir. Anlamaya dair bu ayrışma bazen toplumsal bir probleme de dönüşmüştür. Bu sebeple İslâm âlimleri bu ayrışmanın önüne geçmek ve Kur'ân'ı doğru bir te'vil yöntemiyle sahih bir şekilde anlaşılmasını sağlamak için eserler kaleme almışlardır.

Kur'ân'ı anlamaya dair yazılan eserler; Tefsir Usûlü, Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir başlıkları ile yayımlanmıştır. Ulûmu'l-Kur'ân kavramı ile başlayan bu sürece daha sonra Kavâidü't-Tefsir ve Tefsir Usûlü kavramları eklenmiştir. Son döneme gelindiğinde ise üst başlık olarak Tefsir Usûlü kabul edilmiş ve eserler bu minvalde kaleme alınmıştır. Eserlerine bu başlıkları koyan müellifler, bu kavramların içerik ve anlamsal çerçevesine dair farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu da son dönemde Tefsir ilminde kavramsal birlikteliğin olmadığı gerçeğini ortaya çıkarmıştır.

Tefsir ilmine; kendisinden beklenen teknik bir metot sunmaması ve her tefsirde farklı yorumların bulunması gerekçesiyle bir usûlünün olmadığı eleştirisi yöneltilmiş; bu da Tefsir Usûlü'nün mâhiyeti problemini doğurmuştur. Aslında bu problemin temelinde, usûl kelimesinin anlamında teknik bir yön iddiası olması ve bunun

uygulama alanında karşılık bulamaması yatmaktadır. Bununla birlikte Fıkıh Usûlü gibi kullanımlar sebebiyle usûl kelimesinden beklentinin farklı bir alana kayması söz konusu olmuştur.

Kur'ân'a muhatap olan, onu anlamak isteyen ve bu doğrultuda çaba sarf eden kimsenin Tefsir Usûlü'nden teknik bir beklentiye girmesi doğaldır. Nitekim son döneme kadar yazılan eserler arasında bu konunun kavramsal çerçevesi net belirlenememiş; mâhiyetine ilişkin açıklamalar yeterince yapılmamıştır. Bu sebeple Tefsir Usûlü'nün mâhiyetinin ortaya konulması ve neticede beklentinin buna göre şekillenmesi gerekmektedir.

İlk dönemde kaleme alınan *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*; içeriği itibariyle Tefsir, Kelâm, Fıkıh ve Arap diline dair -oransal farklılıklarla beraber- bilgiler içermektedir. Tefsir Usûlü'nün temellerinin atıldığı bu eser, sonraki dönemlerde yazılacak eserlere yol gösterici olması açısından çok önemlidir. Zira Muhâsibî, Kur'ân'ı anlamaya dair aslanan ilkenin, aklı doğru kullanmak olduğunu ve bunun da hüsn-i niyetle gerçekleşeceğini dile getirmiştir. Günümüze kadar usûl kitaplarında çok fazla dile getirilmeyen bu ilkeyi ortaya koyarak temelini atan Muhâsibî, akıl ile hüsn-i niyeti birleştirmiş ve bunun da Allah'a olan muhabbet çerçevesinde gerçekleşeceğini ifade etmiştir.

Muhâsibî, dönemindeki dinî tartışmaların siyasal sonuçlarından etkilenmiş ve eserini de bu etki altında telif etmiştir. Eserini kaleme alırken Kur'ân'ı anlamaya dair ilkeleri ortaya koyma gâyesinden zaman zaman uzaklaşmış ve bazen de tek amacının Mu'tezile'ye reddiye sunmak olduğu okuyucuya hissettirmiştir. Günümüzde kabul gören Tefsir Usûlü anlayışından farklı bir bakış açısıyla kaleme alınan bu eser, teknik bir metot sunmasa da Kur'ân'ı anlamaya dair yaklaşımın ilk örneğini sunmaktadır.

Hicrî VIII-IX. asırlar arasında yazılan eserlerde Kur'ân'ı anlamaya dair ortaya konulan anlayış, Kur'ân İlimleri'ne dair bilgi ve rivâyetlerin derlenmesi şeklindedir. Ancak Kâfiyeci *et-Teysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsir* adlı eserinde Kavâidü't-Tefsir'in ilk nüvesini, dönemindeki tedvin anlayışından farklı bir tedvin metoduyla ortaya koymuştur. Kâfiyeci'nin tedvin yöntemi; âyetlerin yorumlanması esnasında uyulması gereken mantık ve dil eksenli kâidelerin belirlenmesi şeklindedir. Bu sebeple Kâfiyeci, muhkem ve müteşâbih konusunda âyetleri yorumlama esnasında kullanmak üzere iki

kâide ortaya koymuştur. Bu kâideler, Kur'ân'ı anlamaya dair yeni bir yaklaşımın temelini oluşturmaktadır. Nitekim bu dönemden sonra Kur'ân İlimleri'nin rivayetlerle derlenmesinin yanında bazı kâidelerle tedvin edilmesi çalışmaları da yapılmaya başlanmıştır.

Bu dönemden günümüze kadar yazılan eserler üzerinde etkisini sürdüren bu iki farklı tedvin anlayışının sonucu olarak Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir kavramları, kendi alanlarında teknik bir boyut kazanmaya başlamıştır. Kâfiyeci gibi Kur'ân'ı anlamaya dair kâideler sunan Kavâidü't-Tefsir eserlerinin yanında Ulûmu'l-Kur'ân alanında da teknik kitaplar yazılmıştır. Diğer yandan İbn Teymiyye ile ortaya çıkan Tefsir Usûlü başlığıyla yazılan eserler, bu alanda yeni bir anlayışın doğmasına sebep olmuştur. Ancak alana yeni dâhil olan Tefsir Usûlü kavramının içeriği ve diğer iki kavram (Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir) ile olan anlam ilişkisine dair çalışmalar pek yapılmamıştır.

Son dönemde alanda yazılmış diğer eserlerden farklı bir anlayışla kaleme alınan Subhî Sâlih'in *Mebâhis fî Ulûmi 'l-Kur'ân*'ı, dikkate değer bir eserdir. Kur'ân Tarihi, Tefsir Tarihi, Kur'ân İlimleri ve bazı Arap dili konularının ayrıntılı olarak ele alındığı bu eser, müfessir adayına bilmesi gereken ilimleri sunması açısından yeterli birikime/içeriğe sahiptir. Eseri değerli kılan bir diğer özelliği ise, içeriğinde müsteşriklerin iddialarına reddiye sunmayı ön planda tutmasıdır. Eser, müsteşriklerin iddialarını çürütme bağlamında bu alandaki ihtiyacı karşılar niteliktedir.

Üç merhalede ele aldığımız Kur'ân'ı anlamaya dair yazılan eserlerde ilk dönemde konular iç içedir. Tefsir Usûlü konularının yanında Fıkıh Usûlü ve Kelâm ilminin konuları da bu eserlerde kendine yer bulmuştur. Bu da ilk dönemde Kur'ân merkezli ilimlerin branşlaşmasının net ayrımlarla gerçekleşmemesi sebebiyledir. Ayrıca son döneme gelene kadar ilim ehli arasındaki branşlaşma da günümüzdeki gibi değildir. Örneğin bir âlim; Fıkıh, Hadis, Tefsir ve Kelâm gibi ilimlerin birkaçında birden temâyüz edebilmekte ve bu alanlarda eserler verebilmektedir.

İlimlerin tasnif ve tedvin faaliyetlerinden sonra her ilim dalında kendi usûlünü ortaya koyan eserler kaleme alınmıştır. İlk dönemlerde Tefsir alanında Kur'ân'ı anlama ve yanlış te'vilden uzaklaştırma amacıyla kaleme alınan eserler daha sonra Kur'ân ilimlerini bir araya toplamak/tedvin etmek gâyesiyle yazılmıştır. Hicrî IX.

asırda ‘tedvîn’in mâhiyeti probleminin ortaya çıkardığı bir sonuç olarak Tefsir’in bir ilim olup olmadığı tartışılmıştır. Tefsir’in bir ilim için gerekli şartları taşıdığını dile getiren âlimler, müfessir adayının tefsir faaliyetine girişmeden önce bilmesi gereken ilimleri ve Kur’ân’ı yorumlama esnasında onu keyfî yorumdan koruyacak kuralları belirlemeye çalışmışlardır. Son döneme gelindiğinde ise âlimler, önceki dönemde yazılan eserleri tahlil etmeye başlamışlar ve Kur’ân’ı anlamının parametrelerini ortaya koymaya gayret etmişlerdir.

Özelde üç eser genelde ise alanda yazılmış diğer eserler üzerinde yaptığımız çalışmayla şu neticeye ulaşmış bulunmaktayız: Kur’ân’ı anlamaya dair yazılan eserler kendi dönemleri özelinde ele alınıp teknik olarak incelenmelidir. Muhâsibî’nin eseri günümüz Tefsir Usûlü anlayışıyla değerlendirilmemeli, Muhâsibî’nin anlayışıyla da günümüz eserleri yargılanmamalıdır. Eserler, Tefsir Usûlü’nün gelişim sürecinin devam ettiği kabulüyle incelenmeli ve bu sürece katkıları ortaya konulmalıdır. Örnek olarak; Muhâsibî’nin anlayışıyla, aklın Kur’ân’ı anlamadaki rolü ön plana çıkarken Kâfiyeci’de kâidelerin zorunluluğu ortaya konulmuştur. Subhî Sâlih’in anlayışıyla ise Kur’ân İlimleri sistemli ve eleştirilere cevap verecek mâhiyete bürünmüştür. İşte bu eserler özelinde ve alanda yazılan diğer kitaplarla ortaya konulan yaklaşımlar, günümüz Tefsir Usûlü anlayışını şekillendirmiştir. Burada Tefsir Usulü açısından vurgulamak istediğimiz husus, tefsire anokranizme kaçmadan yaklaşmanın gereğini vurgulamaktır. Zira Tefsir Usûlü ilmi, bir pazıla benzemekte ve her devirde gelen âlimler, bu pazılın bir parçasını yerine koyup büyük resmi tamamlama konusunda katkıda bulunmaktadır. Bu sebeple her müellif kendi ortam ve şartları ile kendi tarihi ve bilgi akışı içinde konulara yaklaşmış ve daha sonraki süreçte yaşayan âlimler ise bir öncekine göre resmin daha fazlasını görme şansını elde etmişlerdir. Bu da sonraki dönemde gelen âlimlerin daha sistematik bir usûl anlayışını elde etmelerine imkân sağlamıştır.

Bir metni veya söz öbeğini yorumlamak teknik bir bilgi birikimini gerektirse de Kur’ân yorumunda bu durumun kişisel beceri ile de yakından alakalı olduğunu da akıldan çıkarmamalıdır. İşte Kur’ân’ın yorumlanması faaliyeti esnasında, altyapı bilgisi olan Ulûmu’l-Kur’ân ve Kavâidü’t-Tefsir ile örülen bir yaklaşım tarzı, müfessir adayının usûlünü oluşturmaktadır. Müfessir adaylarının usûlî yaklaşımla elde ettiği

sonuçların birbirinden farklı olması ise bizim yorum zenginliğimiz olarak ilmî mirasımızın arasında yerini alacaktır.

Ancak bizim burada ifade ettiğimiz Tefsir Usûlü anlayışı; Ulûmu'l-Kur'ân kavramının Tefsir ilminin epistemolojik yönünü; Kavâidü't-Tefsir kavramının ise bu ilmin metodolojik yönünü ortaya koyduğu şeklindedir. “Ulûmu'l-Kur'ân + Kavâidü't-Tefsir = Tefsir Usûlü” olarak formüle ettiğimiz bu yaklaşımda üst kavram Tefsir Usûlü'dür. Murâd-ı ilâhînin anlaşılması için dil, tarih ve Kur'ân İlimleri'nden istifade edilmesini vurgulayan Zerkeşî'nin, yaptığımız bu formüle işaret ettiği söylenebilir.

Sonuç olarak; Tefsir, bir ilimdir ve usûlü Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir kavramları ile inşa edilmektedir. Ortaya koyduğumuz bu Tefsir Usûlü anlayışı, mutlak bir iddia olmamakla birlikte bugüne kadar yapılmış alandaki en kapsamlı tekliftir. Ancak daha kapsamlı ve derinlik içeren tekliflerin ortaya konulması için bize düşen görev, teknik bir Tefsir Usûlü anlayışı ortaya koymak adına elimizden gelen tüm gayreti sarfetmektir.

KAYNAKÇA

Abdulcebbâr, Kâdî, *Şerhu Usûli 'l-Hamse* (Tahkik: Abdülkerim Osman), Kahire, 1988.

Abdulahîm, Mahmud, *Muhâsibî Hayatı Eserleri ve Fikirleri*, (Terc: M.Beşir Eryarsoy), İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

Abdulhamit, İrfan, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, (Terc: Saim Yeprem), İstanbul: Marifet, 1983.

Abdulhamit, Muhsin, *Dirâsât fî Usûli Tefsiri 'l-Kur'ân*, Mağrib: Dâru's-Sakâfe, , 1984.

Acar, İrfan C., *Lübnan Bunâlimı ve Filistin Sorunu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.

Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul: İnsan, 2016.

Ahmet Cevdet Paşa, *Hulâsatü 'l-Beyân fî Te'lifî 'l-Kur'ân*, İstanbul, h.1303.

-----, *Muhtasar Kur'ân Tarihi*, (Terc: Ali Osman Yüksel), İstanbul: Fatih Gençlik Vakfı Matbaa İşletmesi, 1985.

Albayrak, Halis, *Tefsir Usûlü (Yöntem – Ana Konular – İlkeler – Teklifler)*, İstanbul: Şule, 2016.

Algül, Hüseyin, *İslâm Tarihi*, I-IV, İstanbul: Gonca, 1986.

Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul: Üçdal, 1966.

Altıntaş, Hayrânî, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.

Apaydın, Yunus, *İslam Hukuk Usulü*, Kayseri: Kimlik, 2016.

Arberry A.J., *A Handlist of the Arabic Manuscripts*, I-III, Dublin, 1955.

Arslan, Gıyasettin, 'Tefsir Usûlü'ne Fıkıh Usûlü Karıştırmak', *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 13/2, 2008, s.1-34

Âşur, Said Abdulfettah, *el-Asru'l-Memâlikî fî Mısır ve's-Şâm*, Kahire: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1976.

Aydın, Muhammed, *Genel Tefsir Kuralları*, İstanbul: Nun, 2009.

Aydın, Zeynel Abidin, *Kur'ân'ın Metinleşme Tarihi*, Ankara: Ankara Okulu, 2017.

Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark Beyne'l-Firak*, (Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdulhamit), Beyrut, 1990.

Bağlıoğlu, Ahmet, "Lübnan'ın Tarihsel Dokusu ve Yönetim Anlayışındaki Mezhebî Etkiler", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ, 2008, sayı 13, s.13-36.

Baktır, Mustafa, 'İbn Melek', *DİA*, c.20, s.175-176

Baş, Erdoğan, 'Kur'ân İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi (I-VI Asır)', *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-III*, İstanbul: Ensar, 2002, s.21-42

Bekiroğlu, Harun, *Tefsir Metodolojisi Açısından el-Burhân ve El-İtkan*, Ankara: Araştırma, 2013.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I-II, İstanbul: Ravza, 2015.

Biltâcî, Muhyiddin, *Dirâsetün fi't-Tefsîr ve Usûlihî*, Beyrut, 1987.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Berlin, 1902 - *Supplement Bande*, Leiden, 1938.

Bulut, Ali, *Erken dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, (Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2009.

Burayş, Halid, “eş-Şeyh Abdülkerim ‘Uveyda Kebir-u Ulema-i Trablus”,
<http://www.alhayat.com/article/857840/>, (erişim:28.11.2018)

Buzpınar. Şit Tufan, ‘Lübnan’, *DİA*, c.27, s.248-254

Cahdânî, Abdolvahhab, *Allâme Muhyiddin el-Kâfiyeci Hayatuhû ve Musannefâtuhû*,
Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2016

Carr E.-Fontana J., *Tarih Yazında Nesnellik ve Yanlılık*, (Terc: Özer Çetinkaya),
Ankara: İmge, 1992.

Caws, Peter, ‘Scientific Method’, *The Encyclopedia Philosophy*, New York, 1967.

Cemal, Bôkô, *Tercihât eş-Şeyh Subhî es-Salih fî Ulumi’l-Kur’ân*, Câmîat-ü Cezâyir
Yüksek Lisans Tezi, Külliyyetu’l-Ulumi’l-İslâmiyye, Cezayir, 2013.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara: TDV, 2008.

Cevdet Bey, *Tefsir Tarihi*, İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası, 1927.

Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta’rîfât*, (Tahkik: İbrahim Ebyârî), Dâru’d-
Diyane li’t-Türâs, Tsz.

Çağbayır, Yaşar, *Ötüken Türkçe Sözlük*, I-V, İstanbul: Ötüken, 2007.

Çalışkan, İsmail, ‘Tefsir Usûlü’nün Oluşum Sürecinde İlk Yazılı Kaynaklar: - İbn
Vehb ve Muhâsibî’nin Eserleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Tahlil’, *Cumhuriyet
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, sayı 12/2, s.55-74

-----, *Tefsir Usûlü*, Ankara: Ankara Okulu, 2017.

Çelik, Ömer, ‘Hicrî V-XI Asırlarda Kur’ân İlimleri’, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-
III*, İstanbul: Ensar, 2002, s.47-87

Çetin, Abdurrahman, *Kur’ân İlimleri ve Kur’ân-ı Kerim Tarihi*, İstanbul: Dergâh,
2014.

Çetiner, Bedrettin, “Müzakere”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi-I*,
İstanbul: Ensar, 2005.

Çiçek, Halil, *20. Asırda Kur'ân İlimleri Çalışmaları*, İstanbul: Timaş, 1996.

Dayf, Şevki, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, Kahire: Dâru'l-Mearif, tsz.

Deliser, Bilal, *ez-Zerkeşî ve Kur'ân İlimlerindeki Yeri*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004.

-----, *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İstanbul: Rağbet, 2014.

Demir, Ziya, *Osmanlı Müfessirleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.

Demirci, Mehmet, 'Tefsir Usûlünün Felsefesi: et-Teysîr fî Kavâidi İlm't-Tefsîr Örneği', *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, I-II, 2011, c.1, s.295-314

-----, *Kurtubî'nin El-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2009.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, İstanbul: İFAV, 2016.

-----, *Kur'ân'ın Müteşabihleri Üzerine* (Müteşâbihâtü'l-Kur'ân), İstanbul: Birleşik, 1996

Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın, 2011.

Dumlu, Ömer, *Tefsir Usûlü*, İzmir: Tibyan, 2017.

Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Mefhûmu'n-Nass – Dirâse fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire: Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitab, 1990.

Ebu's-Suud, Muhammed el-Imâdî el-Hanefî, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, (Tahkik: Abdulkadir Ahmed Atâ), I-V, Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, Tsz.

ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ, *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkḥ*, (Tahkik: Halil Muhyiddin), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah, *el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, İstanbul: İ'tisam Yayınları, 2015.

Ekinci, Ekrem Buğra, 'Lübnan'ın Esas Teşkilat Tarihçesi', *Amme İdaresi Dergisi*, sayı 3, c.31, s.17-35

el-'Alâvene, Ahmed, *Zeylû'l-A'lâm*, Cidde: Dâru'l-Minâra, 1998.

el-A'zamî, Muhammed Mustafa, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi*, (Terc: Ömer Türker-Fatih Serenli), İstanbul; İz, 2014.

el-Akk, Halid Abdurrahman, *Usûlû't-Tefsîr ve Kavâiduhû*, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007.

el-Askalânî, İbn Hacer, *Takribü't-Tehzib*, (Tahkik: Muhammed Avvâme), Dimeşk: Dâru'r-Reşid, 1986.

-----, *Tehzibü't-Tehzib*, Hindistan: Derîetü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1957.

el-Askerî, Ebû Hilal, *el-Furûku'l-Lugavîyye*, (Tahkik: Muhammed İbrahim Selim), Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, 1997.

el-Ayyâşî Ebu'n-Nadr Muhammed, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, (Tahkik: Hâşim Rasûlî Muhallatî), Beyrut: Müessesetü'l-A'lem, 1991.

el-Ba'lebekki, Münir, *Mu'cem-u A'lemi'l-Mevrid*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1992.

el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *ez-Zeyl 'alâ Keşfi'z-Zünûn an Esmâi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972.

-----, *Hediiyetu'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifin ve Eseru'l-Musanifin*, Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951.

el-Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud, *Meâlimü't-Tenzîl*, I-IV, Kahire: ed-Dâru'l-Âlemiyye, 2015.

el-Beydavî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, I-III, Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Tsz.

- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- el-Bulkînî, Abdullah b. Ömer, *Mevâkıu'l-Ulûm fî Mevâkıu'n-Nücûm*, (Tahkik: Envâr Mahmud el-Mursî), Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2007.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Tekvînü'l-Akli'l-Arabî*, Beyrut: Merkez-u Dirâseti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009.
- el-Cârim, Ali -Mustafa Emin, *el-Belâgatu'l-Vâdiha*, Beyrut: Mektebetü Dâru'l-Fecr, 2014.
- el-Cenâbî, Ahmed Kasım Kesâr, *eş-Şeyh Şehîd Doktor Subhî Sâlih Vucûduhu'l-Lugavîyye*, Lübnan: Câmîatu'l-Cinân, , 2006.
- el-Cessâs, Ebu Bekr Muhammed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Tahkik: Muhammed Sadık Kamhâvî), I-V, Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sıhah Tacu'l-Luğa ve Sıhahı'l-Arabiyye*, (Tahkik: Ahmed Abdulğafur Attar), I-II, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1990.
- el-Cevziyye, İbn Kayyîm, *el-Bedâi fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahkik: Seyyid Muhammed), Beyrut: Dâru'l-Marife, 2003.
- el-Endülûsî, Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, (Tahkik: Âdil Ahmed Abdulmevcut – Ali Muhammed Muavviz), I-VII, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- el-Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzibü'l-Luğa*, (Tahkik: Ahmed Abdülâlim el-Berduni), I-XV, Kahire: ed-Daru'l-Mısıriyye li't-Telif ve't-Terceme, 1967.
- el-Ferâhidî, Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2005.
- el-Halelî, Abdurrahman, 'Kavâidü't-Tefsîr: en-Neş'etü ve't-Tedavvuru ve's-Sılatü bi'l-Ulûmi'l-Uhrâ', *et-Tefâhüm*, Haleb, Tsz, s.85-108
- el-Hatîb, Muaz, "el-'Allâme eş-Şehîd Subhî Sâlih", <http://www.darbuna.net/blog/2007/04/02/الصالح-صبحي-الدكتور-الشهيد-العلامة> (erişim:10.09.2018);

- el-Hûlî, Emîn, *Menâhîcu Tecdîdi fi'n-Nahv ve'l-Belâğa ve't-Tefsîr ve'l-Edeb*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1971.
- el-Huvvârî, Hûd b. Muhakkem, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, (Tahkik: Belhac b. Said Şerîfî), Beyrut: Dârû'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.
- el-Hüseynî, Halil b. İbrahim, *ed-Dürri'n-Nesîr fî Usûli't-Tefsîr*, Kahire: Dâru'r-Risâle, 1993.
- el-İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât*, (Tahkik: Saffân Adnan Dâvûdî), Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, 2014.
- el-Kâşânî, Abdurrazzak, *Istîlâhâtü's-Sûfiyye*, (Tahkik: Abdulâl Şahin), Kahire: Dâru'l-Menar, 1992.
- el-Kefâfî, Muhammed Abdusselam, *fî Ulûmi'l-Kur'ân Dirâsetun ve Muhâdarât*, Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Tsz.
- el-Kirmânî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Hamza b. Nasr, *Tefsîru'l-Âyâtî'l-Müteşabihât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, no:178.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), I-XXIV, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- el-Kuşeyrî, Abdulkarim b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriye*, (Tahkik: Abdulhâlim Mahmud – Mahmud b. Eş-Şerif), Kahire: Daru's-Şa'b, , Tsz.
- el-Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut: Dâru'l-Marife, Tsz.
- el-Makdisî, Ebu Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ Ulûmi Teteallak bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, (Haz: İbrahim Şemseddin), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- el-Makrîzî, Takıyyuddin Ebi'l-Abbas Ahmed b. Ali, *İğâsetu'l-Ümme bi Keşfi'l-Ğumme*, (Tahkik: Kerim Hilmi Ferhat), Kahire: Ayn li'd-Dirâset ve'l-Bühûsi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye, 2007.

-----, *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, (Tahkik: Muhammed Abdulkadir Ata), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

el-Mekkî, Ebu Talip, *Kutü'l-Kulûb*, (Tahkik: Mahmut İbrahim Muhammed), Kahire: Mektebet-ü Dâri't-Türa, 2001.

el-Mer'âşli, Yusuf, *Ikdu'l-Cevâhir*, Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 2006.

el-Merağî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merağî*, I-XXX, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946.

el-Mes'ûdî, Ebi'l-Hasen Ali b. Hüseyin b Ali, *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevher*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.

el-Meydânî, Habenneke, *Kavâidü't-Tedebbüri'l-Emsâl li Kitâbillahi Azze ve Celle*, Dimeşk: Dâu'l-Kalem, 2009.

el-Müberred, Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr, *el-Kâmil fi'l-Edeb*, (nşr: Muhammed Ahmed ed-Dâlî), I-IV, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

el-Useymin, Muhammed b. Salih, *Şerhu Mukaddimeti't-Tefsir*, Riyad: Daru'l-Vatan, Tsz.

-----, *Şerhu Usûlin fi't-Tefsir*, Riyad: Müessesetü Şeyh Muhammed b. Salih el-Useymin el-Hayriyye, h.1434.

Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara: Elis, 2016.

Erginli, Zafer, 'Muhâsibî', *DİA*, c.31, s.13-16

-----, *İlk Sufilerde Nefis Kavramı – Haris Muhasibî Örneği*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2001.

er-Rûmî, Fehd b. Süleyman, *Buhûs fi Usûli't-Tefsîr ve Menâhicuhû*, Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1996.

es-Sa'dî, Nâsır b. Abdullah, *el-Kavâidü'l-Hisân li Tefsîri'l-Kur'ân*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.

- es-Sabbâğ, Muhammed b. Lütfi, *Buhûsün fî Usûli't-Tefsir*, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1988.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul: Mektebetü's-Sirâc, Tsz.
- es-Safedî, Salâhuddîn Halîl Aybek, *Kitabu'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi's-Şerkiyye, 2009.
- es-Sakafî, Ebû Cafer Ahmed b. İbrahim İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân fî Tertîbi Süveri'l-Kur'ân*, (Tahkik: Muhammed Şa'banî), Fas: el-Memleketü'l-Mağribiyye Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1995.
- es-Sebt, Halid b. Osman, *Kavâidü't-Tefsîr*, I-II, Kahire: Dâru İbnu Affân, 2001.
- es-Sedûsî, Katâde b. Diame, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fî Kitabillâh*, (Tahkik: Hatim Salih ed-Damin), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- es-Sem'ânî, Ebu Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Manzur et-Temimî, *el-Ensâb*, (Tahkik: Abdurrahman b. Yahya vd.), Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988.
- es-Serahsî, Muhammed b. Ahmet b. Ebî Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, Tsz.
- es-Sübkî, Tâcuddin Ebû Nasr Abdulvahhab, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, (Tahkik: Abdulfettah Muhammed – Mahmud Muhammed et-Tanâhî), Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, Tsz.
- es-Sülemî, Muhammed b. el-Hüseyn, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, (Tahkik: Ahmed eş-Şirbâsî), Kahire: Kitabu's-Şa'b, 1998.
- eş-Şâtıbî, İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât*, I-IV, Kahire: Dâru İbn Affân, Tsz.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Tahkik: Emir Ali Menhâ-Ali Hasan Faur), Beyrut: Dâru'l-Marife, 1998.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-Tali'*, Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, Tsz.
- eş-Şinkîtî, Muhammed Emin, *Edvâü'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Mekke: Dâr-u Âlemi'l-Fevâid, h.1426,

- eş-Şûm, Muhammed Kasım, *Ulûmu'l-Kur'ân ve Menâhicü'l-Müfessirîn*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014.
- eş-Şurbecî, Muhammed Yusuf, *el-İmam Süyûtî Vücuduhû fî Ulumi'l-Kur'ân*, Dimeşk: Dâru'l-Mektebe, 2001.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), I-XXVI, Beyrut: Dâru'l-Hicr, h.1422.
- et-Tayyâr, Müsâid b. Süleyman Nâsır, *et-Tahrîr fî Usûli't-Tefsîr*, Cidde: Merkezü'd-Dirâseti ve'l-Ma'lûmeti'l-Kuraniyye, 2014.
- , *el-Muharraru fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Cidde: Merkezü'd-Dirâset ve'l-Malûmatî'l-Kur'âniyye, 2008.
- , *Füsûlün fî Usûli't-Tefsîr*, Riyad: Dâru'n-Neşri'd-Düvelî, 1993.
- et-Teftâzânî, Sadettin, *Tehzibu'l-Mantık ve'l-Kelâm*, Mısır: Matbaatü's-Saade, 1912.
- et-Tehânevî, Muhaammed Ali, *Keşşâfû Istilâhâtî'l-fünûn ve'l-Ulûm*, (Tahkik: Ali Dahrûc), Lübnan: Mektebet-ü Lübnan, 1996.
- et-Tûfî, Süleyman b. Abdulkavî b. Abdulkerim, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*, (Tahkik: Muhammed Osman), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- et-Tüsterî, Sehl b. Abdillâh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Tahkik: Taha Abdurrezzak Sa'd – Sa'd Hasan Muhammed Ali), Dârû'l-Hazm li't-Türâs, 2004.
- ez-Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (Tahkik: Doktor Hüseyin Nassâr), I-XL, Kuveyt: Matbaat-u Hükûmet-i Kuveyt, 1974.
- ez-Zehebî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-İber fî Haberi men Ğaber*, (Tahkik: Fuad Seyyid-Selahaddin el-Müneccid), I-V, Kuveyt: Vezâratü'l-İrşâd, 1960.

-----, *Mizanu 'l-İ'tidal fî Nakdi 'r-Rical*, (Tahkik: Muhammed Muavviz – Ahmed Abdulmevcud), Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki 't-Tenzîl ve Uyûni 'l-Ekâvîl fî Vücûhi 't-Te'vîl*, Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2012.

ez-Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi 'l-Kur'ân*, (Tahkik: Ebi'l-Fadl ed-Dimyâtî), Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

ez-Zeynü'l-Mekkî, İsmail b. Osman, *el-Kavlü 'l-Münîr fî 'ilmi Usûli 't-Tefsir*, Riyad: el-Maârifü'l-Kur'âniyye, 2007.

ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü 'l-İrfân fî Ulûmi 'l-Kur'ân*, I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

Fığlalı, Ethem Ruhi, 'Hâricîler', *DİA*, c.16, s.169-175.

Fettûh, İsâ, "Üstâzî ed-Doktor Subhî Sâlih 1926-1986", *Mecelletu 'l-Mevkîfi 'l-Edebî*, Dimeşk, Haziran-2007.

Gadret, Louis-Georges Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane: Essai de Théologie Comparée*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1982.

Gazâlî, Muhammed, *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*, (Trc: Emrullah İşler), İstanbul: Düşün, 2016.

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min 'Ilmi 'l-Usûl*, (Tahkik: Hamza b. Züheyr Hâfız), Medine, Tsz.

Gedük, Salih, 'Ulûmu 'l-Kur'ân, Usûlü't-Tefsir Kavramları ve Tefsirde Usûlün İmkânı Meselesi', *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2015, sayı 39, s.207-221

Gökbulut, Hasan, 'Kâfiyecî', *DİA*, c.24, s.154-155

Gökkır, Bilal, "Modern Dönemde Kur'ân Tarihi'nin Ortaya Çıkışı: Kur'ân'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 27, 2013, s.9-28

Görener, İbrahim, ‘Algılama – Anlama ve Tefsir’, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, sayı 17, 2003, s.275-304

-----, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, Kayseri: Laçın, 2004.

Görgün, Hilal, ‘Theodor Nöldeke’, *DİA*, c.33, s.217-218.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: TDV, 1997.

Hâcî, Abdulaziz, “Subhî Sâlih ve Cuhûduhu fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân min Hilâli Kitâbihi Mebâhis fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân”, *et-Türâsu’l-‘Arabî*, Dımeşk, 2009.

Hançerlioğlu, Orhan, *İslâm İnançları Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Muhammed b. Ali, *Târîh-u Bağdat*, (Tahkik: Abdulkadir Ata), I-XXIV, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2011.

Hatipoğlu, İbrahim, ‘Subhî Sâlih’, *DİA*, c.37, s.452-453.

Haydar, Hâzım Saîd, *Ulûmu’l-Kur’ân beyne’l-Burhân ve’l-İtkân*, Medine: Dâru’z-Zaman, 2000.

Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, (Terc: Salih Tuğ), İstanbul: İFAV, 2011.

<http://ktp.isam.org.tr/?url=tezilh/findrecords.php> (erişim tarihi: 28.11.2019)

<https://vb.tafsir.net/tafsir1060/#.XfZegugzZPY> (erişim: 15.12.2019)

<https://www.attyyar.net/uploads/1315692334.pdf> (erişim: 15.12.2019)

Işık, Emin, ‘Ebû Bekir İbnü’l-Enbarî’, *DİA*, c.21, s.24-26

Itr, Nurettin, *Muhâdaratün fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Şam: Dâru’l-Fikr, 1987.

İbn ‘İmâd, Abdü’l-Hayy b. Ahmed el-Hanbelî, *Şezerâtü’z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, (Tahkik: Mahmut Arnavut), Beyrut: Dâr-u İbn Kesir, 1989.

İbn Arafe, Ebû Abdillâh Muhammed et-Tunusî, *Tefsîr-u İbn Arafe*, (Tahkik: Celal el-Esyûtî), I-IV, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2008.

- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XXX, Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyîsü'l-Lügâ*, (Haz: Muhammed İvaz – Enîse Fâtıma), Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, I-IV, Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1967.
- İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zêhira fî Mülûki Mısr ve'l-Kâhira*, Kahire: Vizâratu's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1929.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2012.
- İbn Vehb, Abdullah, *el-Cami'-Tefsiru'l-Kur'ân*, (Tahkik: Miklos Muranyî), Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir, *Kânûnü't-Te'vîl* (nşr: Muhammed es-Süleymanî), Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Fünûnü'l-Efnân fî 'Uyûni Ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahkik. Hasan Ziyâüddîn İtr), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987.
- , *Acâibu Ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahkik: S. Abdulfettah Âşur), Kahire: Zehrâ li'l-İ'lâmi'l-Arabî, 1986.
- İbnü'l-Esir, el-Cezerî, *el-Kâmil fî't-Tarih*, (Tahkik: Abdullah el-Kâdi-Muhammed el-Dakkak), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed, *el-Fihrist*, (Tahkik: Rıza Teceddüd), Tahran, 1971.
- İşler, Emrullah, *Muhâsibî ve Fehmü'l-Kur'ân'ı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1989

İzmirli, İsmail Hakkı, *Târih-i Kur'ân*, İstanbul: İbrahim Hakkı Yayınları - Milli Matbaa, 1927, s.16 (Süleymaniye Kütüphanesi - Nâdir Eserler Senksiyonu 2/1 nolu eser)

Kâfiyeci, *el-Muhtasar fî 'Ilmi'l-Hadîs*, (Tahkik: Ali Zevin), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1987.

-----, *Kitâbü't-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, (Tahkik: Enver Mahmud el-Mursî Hattâb), Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2007.

-----, *Kitâbü't-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, (Tahkik: Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî), Kahire: Mektebetu'l-Kuds, 1998.

-----, *Kitâbü't-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, (Tahkik: Nâsır b. Muhammed el-Madrûdî), Dımeşk: Cêmi'atu'l-İmam Muahmmmed b. Suud (Yüksek Lisans Tezi), 1990.

-----, *Kitâbü't-Teysîr fî Kavâidi 'Ilmi't-Tefsîr*, (Tahkik: İsmail Cerrahoğlu), Ankara: A.Ü.İ.F.Yayınları, 1974.

-----, *Muhtasar fî 'Ilmi't-Tarih*, (Tahkik: Muhammed Kemaleddin İzzettin), Beyrut: 'Alemlü'l-Kütüb, 1990.

-----, *Seyfü'l-Mülûk Seyfü'l-Kudât (İnceleme – Eleştirmeli Metin – Çeviri)*, (Haz: Nail Okuyucu), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

-----, *Şerhu Tehzîbi'l-Mantık*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, no:2592.

-----, *'Akdu'l-Ferâid min Tahrîri'l-Fevâid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu, no:747 (96 varak);

-----, *el-Ferah ve's-Sürûr fî Beyâni'l-Mezâhibi'l-Erbâa*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, no:3577/2.

- , *el-Muhtar fî Tahrîri Meseleti'l-Kuhl*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami Koleksiyonu no: 1181/002.
- , *en-Niseb li Ehli'l-Edeb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, no:01906M/001 (93 varak).
- , *er-Remz fî 'Ilmi'l-İstibdâl*, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu no:2882
- , *et-Temhîd fî Şerhi't-Tahmîd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reîsu'l-Küttâb Mustafa Efendi Koleksiyonu, no:1187/004 (97-145 arasında).
- , *et-Terğîb fî Keşfi Rumûzi't-Tehzîb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Koleksiyonu, no:751 (222 varak).
- , *et-Teyssîr fî Beyâni Kavâidi't-Tefsîr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Efendi Koleksiyonu, no:178/001 (32 varak)
- , *Hulâsatu'l-Akvâl fî Hadisi İnneme'l-E'mâlu bi'n-Niyeti*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, no:525 (85 varak);
- , *Kitâbu Muhtasar fî 'Ilmi't-Târîh*, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu no:3402 (56 varak);
- , *Kitâbu'l-Envâr fî İlmi't-Tevhîd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıp Paşa Koleksiyonu, no: 1483/002 (95 ile 118 arası);
- , *Kitâbu'r-Rahmeti fî Beyâni Ahvâli 'Aleml-l-Berzah*, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu no:2130/3 (17 ile 44 arasında)
- , *Kitâbu'r-Ravh fî 'Ilmi'r-Rûh*, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu no:2130/2 (9 ile 16 arasında)
- , *Kitâbu'r-Remzi'l-Vecîzi'n-Nizâm Muzhiru Medâriki'l-Ahkâm*, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu no:1743/002.
- , *Makâle fî Dibâceti'l-Misbâh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, no:3032/003 (6 varak-29 ile 34 arasında)

-----, *Menâzilu 'l-Ervâh fi 't-Tasavvuf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, no:1365/1.

-----, *Muhtasar fi 'Ilmi 'l-Hadîs*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisul Küttâb Mustafa Efendi Koleksiyonu no: 1187/002 (32 ile 65 arasında)

-----, *Neşâtu's-Sudûr fi Şerhi Kitabı'l-Ferahî ve's-Sürûr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, no:1477 (86 varak)

-----, *Nuzhetu 'l-Ashâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Koleksiyonu, no:3817.

-----, *Nüzhetü 'l-İhvân fi Tefsîri Kavlihi Teâlâ: Kâlû Yâ Lûtu*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, no:413.

-----, *Risâle 'Zeydun Kâimun'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, no:3829/006.

-----, *Risâle fi İlmi 't-Tefsîr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisü'l- Küttâb Mustafa Efendi Koleksiyonu no:1187/003 (66 ile 97 arasında)

-----, *Risâle fi 'l-Vakf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu no:1360 (35 varak).

-----, *Şerhu Kavâidi 'l-'Irâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, no:4495 (132 varak).

-----, *Şerhu Kelimetî's-Şehâde*, Süleymaniye Kütüphanesi, Seyid Ali Paşa Koleksiyonu, no:2762/009 (116 ile 139 arasında);

Kahveci, İhsan, *Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîhu 'l-Ğayb Adlı Eserinde Ulûmu 'l-Kur'ân*, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2001.

Kandemir, M.Yaşar, 'Ahmet b. Nasr el-Huzâi', *DİA*, c.2, s.110

Karagöz, Mustafa, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, Ankara: Araştırma, 2015.

Karakullukçu, Gülen, *Muhyiddîn el-Kâfiyeci ve Vecizü'n-Nizam Izhârı Medârîki'l-Ahkâm Adlı Eseri*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2006.

Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünun*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.

Kaygısız, Halil İbrahim, 'Kâfiyeci'nin et-Tefsir'de Tefsiri Müdevven Bir İlim Olarak Yeniden Tesis Etme Çabası', *Osmanlı'da İlmi Tefsir* (Editör: M. Taha Boyalık – Harun Abacı), İstanbul: İsar Yayınları, 2019, s. 593-626

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabîyye*, I-IV, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, Tsz,

Kırbaçoğlu, Hayri, *İslâmî İlimlerde Metod Sorunu*, Ankara: Otto, 2015.

Kırca, Celal, "Müzakere", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi-I*, İstanbul: Ensar, 2005.

Kızılgeçit, Muhammed, *Hâris el-Muhâsibî'de Dini Davranışın Psikolojik Temelleri*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2015

Koç, Zafer, *Kur'ân Tefsirinde Yöntem Arayışları*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.

Korkmazer, Gülsüm, Erdinç Ahatlı, "Osmanlı Hadis Şerhçiliğinde Niyet Hadisi Örneği", *Usûl İslâm Araştırmaları*, sayı 29, 2018, s.7-38

Kotan, Şevket, *Kur'ân, Yorum ve Tarih – Tarihselci Okumanın Çıkmazları*, İstanbul: Hikav, 2018.

Köprülü, Fuad, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.

Kurzman, Charles, *Liberal Islam: A Sourcebook*, Oxford-New York: Oxford University Press, Londra, 1998.

Kuvvetli, Hüseyin, "*Mustalahu'l-Muhâsibî fi Siyaki Asrihî*", Beyrut: Havliyyetü Fer'î'l-Adabi'l-Arabîyye, 1981.

Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, (Tahkik: Fuad Sezgin),
Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.

Mâcit, Abdülmün'im, *et-Tarihu's-Siyasî li Devleti Selâtîni'l-Memâlik fi Mısır*, Kahire:
Mektebetü'l-Mısriyye, 1988.

Mahmud, Abdülhâlim, *Üstâzu's-Sâirîn el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî*, Kahire: Dâru'l-
Meârif, , 1992.

Mehmet Tâhir, Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, (Haz: A. Fikri Yavuz-İsmail Özen),
İstanbul: Meral Yayınevi, Tsz.

Mennâ' el-Kattân, *el-Vecîz fi Usûli't-Tefsir*, Riyad: Matbaatü's-Selefiyye, h.1379.

-----, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015.

Mertoğlu, M. Suat, 'Muhammed b. Ali Üdfüvî', *DİA*, c.42, s.281-282

Molla Fenârî, *'Aynu'l-Âyân Tefsîru Sûrati'l-Fâtîha*, İstanbul: Dersaadet Rıfat Bey
Matbaası, h.1326.

Muhammed Lütî es-Sabbâğ, *Lemahât fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: el-Mektebetü'l-
İslâmî, 1990.

Muhâsibî, Hâris b. Esed, *Âdâbu'n-Nüfûs*, (Tahkik: Abdulkadir Ahmet Ata), Beyrut,
1988.

-----, *Ahkâmü't-Tevbe*, (nşr: Abdulkadir Ahmet Ata), Kahire, 1977.

-----, *Ahlâkımız*, (Terc: Hüseyin Nohut), İstanbul: Nebvî Hayat Yayınları,
2014.

-----, *Akıl ve Kur'ân'ı Anlamak*, (Terc: Veysel Akdoğan), İstanbul: İşaret
Yayınları, 2005.

-----, *Allah'ı Arayış*, (Terc: Osman Arpaçukuru), İstanbul: İlke Yayıncılık,
2005.

- , *Bed'ü Men Enâbe İlallah*, (Tahkik: Mecdi Fethi es-Seyyid), Kahire, 1992.
- , *el-Kasd ve'r-Rucü İlallah*, (Tahkik: Abdulkadir Ahmet Ata), Beyrut, 1986.
- , *el-Mesail fî A'mali'l-Kulûb ve'l-Cevârih*, (Tahkik: Abdulkadir Ahmet Ata), Kahire, 1969.
- , *el-Vasâyâ evi'n-Nesâih*, (Tahkik: Abdulkadir Ata), Mısır, 1964.
- , *er-Riaye (Nefis Muhasebesinin Temelleri)*, (Terc: Şahin Filiz - Hülya Küçük), İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- , *er-Riâye li Hukûkîllah*, (Tahkik: Abdulkadir Ahmet Ata), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, tsz.
- , *et-Mekâsib*, (Tahkik: Abdulkadir Ahmet Ata), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfe, 1988.
- , *et-Tevehhüm*, (Tahkik: Abdulkadir Ata), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfe, 1988.
- , *Fehmü'l-Kur'ân ve Meânîhi*, (Tahkik: Halid Ramazan Osman Ahmed) Riyad: Câmiatu'l-Meliki Suûd, 2015.
- , *Fehmü's-Salât*, (Tahkik: Abdulkadir Ahmet Ata), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- , *Hakikati Arayanlara Kılavuz*, (Terc: Mehmet Talha Odabaşı), İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2002.
- , *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, (Tahkik: Hüseyin Kuvvetli) Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1971.
- , *el-Mesâil fî A'mâli'l-Kulûb ve'l-Cevârih*, (Tahkik: Abdulkadir Ahmet Ata), Mısır: Âlemü'l-Kütüb, 1966.

-----, *Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması*, (Terc: Muhammed Coşkun), İstanbul: Harf Yayınevi, 2012.

-----, *Kitâbü'l-Mesâil fi'z-Zühd*, (Tahkik: Abdulkadir Ahmet Ata), Kahire: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1969

-----, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, (Tahkik: Abdulfettah Ebu Gudde), Halep: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1964.

-----, *Riya ve Korunma Yolları*, (Terc: Âlim Yücer), İstanbul: Polen Yayınları, 2005.

-----, *Selefi Tasavuf (İrşat İsteyenler Risâlesi)*, (Terc: Faruk Beşer), İstanbul: Nûn Yayıncılık, 2015.

-----, *Şerhu'l-Ma'rife ve Bezlû'n-Nâsiha*, (nşr: Salih Ahmet eş-Şâmî), Kahire, 1969.

-----, *Vahdetü'n-Nizâm ve Vahdaniyyetullah*, (Tahkik: Abdulkadir Ahmet Ata), Kahire, 1977. (*Selâsü Resâil fi Akîdeti'l-Müslim* adlı eserin içinde)

Mustafa, Saiduddin İbrahim, <http://www.m-a-arabia.comvbshowthread.php?t=17172> (erişim: 22.11.2018)

Mutçalı, Serdar, *Arapça – Türkçe Sözlük*, İstanbul: Dağarcık, 2012.

Nöldeke, Theodor, *Geschichte des Qorans*, I-III, Göttingen, 1860.

Öz, Ahmet, *Kur'ân'ı Anlamada Bağlam*, İstanbul: Hikmetevi, 2016.

Özel, Ahmet, 'Malik b. Enes', *DİA*, c.27, s.506-513.

Özel, Recep Orhan, *Keşşaf Tefsiri'nin Kur'ân İlimleri Yönünden İncelenmesi*, (Doktora Tezi), Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2012.

Özer, Hasan, "el-Kitâbu'l-Ferah ve's-Sürûr fi Beyâni'l-Mezâhibi'l-Erbâa", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 12, 2008, s.277-300.

- , “el-Kitâbu’l-Vecîzu’n-Nizâm fî Izhâri Medâriki’l-Ahkâm”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 9, 2007, s.351-378.
- , “Kâfiyeci ve ‘İstibdal’ Hakkındaki İki Eserinin Tahkik ve Tercümesi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 18, 2011, s.169-184
- Özpilavcı, Ferruh, *Ebherî İsâgûcî ve Şerhi*, İstanbul: Litera, 2017.
- Öztürk, Mustafa, “Tefsirde Usul(süzlük) Sorunu”, *İslâmiyât*, , sayı 4, 2003, s.69-84
- Öztürk, Mustafa– Hadiye Ünsal, *Kur’ân Tarihi*, Ankara: Ankara Okulu, 2017.
- Paçacı, Mehmet, *Kur’ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*, Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Pişgin, Yasin, ‘Mütekaddim Dönemde Ulûmu’l-Kur’ân’, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı 26, 2007/1, s. 120-148
- Polat, Fethi Ahmet, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, Konya: Ünlem Ofset, 2010.
- Ramazan, Muhammed Hayr, *Tekmilet-ü Mu‘cemi’l-Müellifin*, Beyrut: Dar-u İbn Hazm, 1997.
- , *Tetimmetu’l-A’lâm li’z-Ziriklî*, Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2002.
- Rıza, Reşit, ‘Tefsire Giriş’ (Trc: Yusuf Işıcık), *Marife*, 2010, yıl.10, sayı 1, s.165-176
- Rosenthal, Franz, *A History of Muslim Historiography*, E.J.Brill, Leiden, 1968 (245-263)
- Sabbağ, Ömer Sirin, “Kitab-u Mebahis fî Ulumi’l-Kuran li’d-Doktor Subhî Sâlih”, *Mecelletu’l-Cemiatu’l-Esmiriyye*, Libya, 2014, yıl.11,sy.20.
- Salih, Subhi, *el-İslâm ve Müstakbelü’l-Hadâra*, Beyrut: Dâru’s-Şûra, 1990.
- , *Dirâsât fî Fıkhı’l-Luga*, Beyrut: Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 2009.
- , *el-İslâm ve Müctemeu’l-Asrî: Hivârun Sülâsiyyun Havle’d-Dîn ve Kadâyâ’s-Sâ’ati*, Beyrut: Dâru’l-Âdab, 1990.
- , *el-Mer’e fî’l-İslâm*, Beyrut: Müessesetu’d-Dirâseti’l-Arabiyye, 1980.

-----, *en-Nüzümü'l-İslâmiyye Neş'etuhâ ve Tetavvuruhâ*, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1996.

-----, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, (Terc: İbrahim Sarmış), İstanbul: Bir Yayıncılık, 1983.

-----, *Me'âlimü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1975.

-----, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Hadîs ve Mustalahâtuhû*, Dimeşk: Matbaatu Câmiati Dimeşk, 1959.

-----, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Terc: M. Sait Şimşek), Konya: Hibaş Yayınları, 1982.

-----, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Şam: Matbaatu'l-Camiatu's-Suriyye, 1958.

-----, *Menhelü'l-Vâridîn fî Şerhi Riyâzi's-Sâlihîn*, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1985.

-----, *Nesru'l-leâlî fî Tercemeti Ebî'l-Me'âlî 'Âllemeti'l-Feyhâ ve Reîsi'l-Ulemâ eş-Şeyh 'Abdulkerîm 'Uveyda*, Trablus-Şâm: Matbaatu'l-Hâdise, 1956.

-----, *Ölümden Sonra Diriliş*, (Terc: Şerafettin Gölcük), İstanbul: Kayıhan, 1976.

-----, *Şurûhun Edebiyye li Nümûzeci mine'l-Ehâdîsi's-Şerîfe*, Beyrut: Müessesetu Kırdiyye, 1977.

Salih, Subhi -Ferîd Cebr, *Medhal ilâ 'İlmi'l-Lâhûti'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1969.

Sambur, Bilal, "Is the Qu'rân Possible Without Reason? - An Examination of Al-Muhâsibî's Approach - (Akıl Olmadan Kur'ân'ı Anlamak Mümkün müdür? Akıl ve Kur'ân'a Muhâsibî'nin Yaklaşımları)", *Kur'ân ve Yorumu – İlk Üç Yüzyıl -*, I-II, Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü Yayını, 2019, c.2, s.201-206

Sâmî, Şemseddin, *Kâmûs-i Türkî*, İstanbul: İkdâm, h.1317.

Sander, Oral, “Lübnan’daki Toplumun Toplumsal ve Tarihsel Nedenleri”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1982, c.37. sayı 3, s.219-228

Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dav‘u‘l-Lâmî‘ li-Ehli‘l-Karni‘t-Tâsi‘*, Beyrut: Dâru‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, 2003.

Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur‘ân ve Bağlam*, İstanbul: Şule, 2018.

Seymen, Sâdık, *Cühûdu‘l-Kâfiyeci fî Ulûmil‘l-Kur‘ân ve Kavâidu‘t-Tefsîr*, (Yüksek Lisans Tezi), el-Câmiatu‘l-Ürdüniyye, Ürdün, 2015.

-----, ‘Usûlü‘t-Tefsîr ‘inde‘l-Kâfiyeci min Hilâli et-Teysîr fî Kavâidi ‘İlmi‘t-Tefsîr’, *Osmanlı‘da İlmi Tefsîr* (Editör: M. Taha Boyalık – Harun Abacı), İstanbul: İsar Yayınları, 2019, s.627-655.

Seyyid, Fuad Salih, *Mevsûatü ‘Aleml‘l-Karni‘l-‘İsrîn fî‘l-‘Alemline‘l-Arabî ve‘l-İslâmî*, Beyrut: Mektebet-ü Hasenu‘l-‘Asriyye, 2013.

Sezgin, Fuad, *Geschichte des Arabischen Schrif*, Leiden, 1967-1984.

Smith, Margaret, *An Early Mystic of Baghdad*, Londra, 1935.

Süleyman, Mahmud Hamdi, <http://tourathtripoli.com/index.php/2009-10-19-07-02-4112/53-2009-11-16-08-39-28> (erişim:02.10.2018)

Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmanî*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Süyûtî, Celaleddin, *Buğyetü‘l-Vuât fî Tabakâtî‘l-Lugavîyyin ve‘n-Nuhât*, (Tahkik: Muhammed Ebu‘l-Fadl İbrahim), Beyrut: Dâru‘l-Fikr, Tsz.

-----, *Hüsni‘l-Muhâdara fî Tarih-i Mısır ve‘l-Kahire*, (Tahkik: Muhammed Ebu‘l-Fadl İbrahim), Kahire: Dâr-u İhyâi‘l-Kütübi‘l-Arabiyye, 1967.

-----, *el-İtkân fî Ulûmi‘l-Kur‘ân*, (Tahkik: Fevâz Ahmed Zümerlî), Beyrut: Dâru‘l-Kitâbi‘l-Arabî, 2010.

-----, *et-Tahbîr fî ‘İlmi‘t-Tefsîr*, (Tahkik: Fethî Abdulkâdir Ferid), Riyad: Dâru‘l-Ulûm, 1982.

Şeyh Osman, *Risâle fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, (Tahkik: Mustafa Özel), İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005.

Şimşek, M. Sait, “İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Dersi-Problemler ve Öneriler”, *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri*, Bursa: Kurav, 2007.

-----, “Müzakere”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi-I*, İstanbul: Ensar, 2005.

Şulul, Kasım, *Kâfiyeci'de Tarih Usûlü*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.

Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, (Tahkik: Hamdi Abdülmecid), Kuveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, Tsz.

Talip Türcan, ‘Fıkıh Usûlü: Tanım Tarihçe ve Tedvin’, *Fıkıh Usûlü El Kitabı* (Ed: Talip Türcan), Ankara: Grafiker, 2019.

Taşköprülüzade, Ahmet Efendi, *Şakâik-i Nu'maniyye Tercümesi*, (Terc: Edirneli Mecdi Efendi), İstanbul, Tsz.

Tomar, Cengiz, ‘Şemseddin Sehâvî’, *DİA*, c.36, s.313-316.

Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul: İFAV, 1991.

Tütüncü, Muttalip, “Lübnan Ortadoğu'nun Krizler Ülkesi”, *Ortadoğu Çatışmaları*, İstanbul: İHH Sosyal ve İnsanî Araştırmalar Merkezi, 2015.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı, 2001.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinde İlmiye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1957.

Üzüm, İlyas, ‘Kaderiyye’, *DİA*, c.24, s.64-65

Wiet, Gaston, *el-Kâhira Medînetu'l-Fenni ve't-Ticêra*, (Arapça'ya Terc: Mustafa Abbâd), Beyrut: Silsiletu Merkezi'l-Hadâra, 1968.

Yavuz, Yusuf Şevki, ‘İbn Ebû Duâd’, *DİA*, c.19, s.430-431

Yıldız, Hakkı Dursun, ‘Abbasiler’, *DİA*, c.1, s.31-48

Yiğit, İsmail, “Memlükler Dönemi (1250-1517) İlmi Hareketine Genel Bir Bakış”,
Türkler, I-V, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

Yüksek, Muhammed İsa, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi*, İstanbul: İFAV, 2018.

Zarzur, Adnan Muhammed, *Ulûmu’l-Kur’ân*, Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 2014.

Zertürk, Hidâyet, *Ulûmu’l-Kur’ân ve Tefsir Usûlü*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2012.

Ziriklî, Hayruddin, *el-A’lâm Kâmûsu Terâcim li-Eşheri’r-ricâl ve’n-Nisâ’ mine’l-Arab ve’l-Müsta’ribîn ve’l-Müsteşrikîn*, I-VIII, Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 2002.