



İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

ISSN 1303-5746

JOURNAL OF
FACULTY OF THEOLOGY
ISTANBUL UNIVERSITY



Sayı/Number: 37

Yıl/Year: 2017

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of Faculty of Theology Istanbul University. -- İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1999-

c.: resim, tablo; 24 cm.

Yılda iki sayı.

ISSN 1303-5746

Elektronik ortamda da yayımlanmaktadır.

<http://dergipark.gov.tr/iuilah>

1. DİN - SÜRELİ YAYINLAR. 2. İSLAM. 3. İLAHİYAT BİLİMİ.

Baskı – Cilt:

Kültür Sanat Basımevi

www.kulturbasim.com

Sertifika no: 22032

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (İÜİFD)
JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY ISTANBUL UNIVERSITY (JFTIU)

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Adına Sahibi / Owner on Behalf of Faculty
of Theology of Istanbul University
Murteza Bedir (Dekan/Dean)

Baş Editör / Editor in Chief

Ayşe Zişan Furat

Yardımcı Editör / Co-Editor

Necmettin Kızılkaya

Yayın Sekreteri / Editorial Secretary

Nilüfer Kalkan Yorulmaz

Yayın Kurulu / Editorial Board

Mürteza Bedir

Şükrü Özen

Abdullah Tirabzon

Abdulhameed Majeed al-Sheehs

Ali Öztürk

Veysel Kaya

Son Okuma/Redaction

Bünyamin Ayçıçeği

Reyhan Çorak

Mustafa Özağaç

Danışma Kurulu / Advisory Board

Abdurrahman ACAR (Prof.Dr.), Rahim ACAR (Prof.Dr.), Alparslan AÇIKGENÇ (Prof.Dr.), Muhsin AKBAŞ (Prof.Dr.), Yasin AKTAY (Prof.Dr.), Mehmet AKKUŞ (Prof.Dr.), Halis ALBAYRAK (Prof.Dr.), Recep ALPYAĞIL (Prof.Dr.), Ramazan ALTINTAŞ (Prof. Dr.), Abdüsselam ARI (Doç.Dr.), Ali ARSLAN (Prof.Dr.), Zeki ARSLANTÜRK (Prof.Dr.), Nevzat AŞIK (Prof.Dr.), Muhammed ABAY (Doç.Dr.), Mahmut AY (Doç.Dr.), İrfan AYCAN (Prof.Dr.), Hidayet AYDAR (Prof.Dr.), İbrahim Hakkı AYDIN (Prof.Dr.), Ömer AYDIN (Prof.Dr.), Yaşar AYDINLI (Prof.Dr.), Osman AYDINLI (Prof.Dr.), Fahmettin BAŞAR (Prof.Dr.), Vahdettin BAŞCI (Prof.Dr.), İrfan BAŞKURT (Prof.Dr.), Kemal BATAK (Doç.Dr.), Abdülaziz BAYINDIR (Prof.Dr.), Mehmet BAYRAKDAR (Prof.Dr.), Bayraktar BAYRAKLI (Prof.Dr.), M.Faruk BAYRAKTAR (Prof.Dr.), Mürteza BEDİR (Prof.Dr.), Ramazan BİÇER (Prof.Dr.), Nahide BOZKURT (Prof.Dr.), Ömer BOZKURT (Doç.Dr.), H.İbrahim BULUT (Prof.Dr.), Kerim BULADI (Doç. Dr.), Mehmet BÜYÜKDERE (Prof. Dr.), Yılmaz CAN (Prof.Dr.), Hasan CİRİT (Doç.Dr.), İsmail ÇALIŞKAN (Prof.Dr.), İlyas ÇELEBİ (Prof.Dr.), Mehmet ÇELİK (Prof. Dr.), Yakup ÇİÇEK (Prof.Dr.), Mehmet DALKILIÇ (Prof.Dr.), Muhsin DEMİRCİ (Prof.Dr.), Kürşat DEMİRCİ (Prof. Dr.), İsmail DEMİREZEN (Doç.Dr.), Abdülkadir DONUK (Prof.Dr.), Recai DOĞAN (Prof.Dr.), İbrahim Kafi DÖNMEZ (Prof.Dr.), Ali DURUSOY (Prof.Dr.), Yaşar DÜZENLİ (Prof.Dr.), Feridun MEMECEN (Prof.Dr.), İzzet ER (Prof.Dr.), Ali ERBAŞ (Prof.Dr.), Hüsamettin ERDEM (Prof.Dr.), Mustafa ERDEM (Prof.Dr.), Ayşe Zişan FURAT (Doç.Dr.), Necmettin GÖKKIR (Prof.Dr.), Bilal GÖKKIR (Prof.Dr.), Zekeriya GÜLER (Prof.Dr.), Hacı Mehmet GÜNAY (Prof.Dr.), Osman GÜNER (Prof.Dr.), Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Prof.Dr.), Abdurrahman HAÇKALI (Prof.Dr.), Ömer Faruk HARMAN (Prof. Dr.), Hüseyin HANSU (Prof.Dr.), Dursun HAZER (Prof.Dr.), Hayati HÖKELEKLİ (Prof.Dr.), Davut HUT (Doç. Dr.), M.Zeki İŞCAN (Prof. Dr.), Abdullah KAHRAMAN (Prof.Dr.), İsmail KARA (Prof.Dr.), Mustafa KARA (Prof.Dr.), N.Ünal KARASLAN (Prof.Dr.), Faruk KARACA (Prof.Dr.), Ahmet KAVAS (Prof.Dr.), Mahmut KAYA (Prof.Dr.), Fahri KAYADİBİ (Prof.Dr.), Ziya KAZICI (Prof.Dr.), Bilal KEMİKLİ (Prof.Dr.), İmaduddin Khalil (Prof.Dr.), A.Saim KILAVUZ (Prof.Dr.), Recep KILIÇ (Prof.Dr.), Sadık KILIÇ (Prof.Dr.), Celal KIRCA (Prof.Dr.), Abdullah KIZILCIK (Prof.Dr.), Ferhat KOCA (Prof.Dr.), Hasan KURT (Prof.Dr.), Saffet KÖSE (Prof.Dr.), Yaşar Abit KOÇAK (Prof.Dr.), Mustafa KÖYLÜ (Prof.Dr.), Zekeriya KURŞUN (Prof.Dr.), İlhan KUTLUER (Prof.Dr.), Bekir KUZUDİŞLİ (Prof. Dr.), Talip KÜÇÜKCAN (Prof.Dr.), Muhiittin MACİT (Prof.Dr.), Yurdagül MEHMETOĞLU (Prof. Dr.), Ahmet Yaşar OCAK (Prof. Dr.), Hakan OLGUN (Prof.Dr.), Mesut OKUMUŞ (Prof.Dr.), Reşat ÖNGÖREN (Prof.Dr.), Hakkı ÖNKAL (Prof.Dr.), Abdülkerim ÖZAYDIN (Prof.Dr.), Tahsin ÖZCAN (Prof.Dr.), Abdurrahman ÖZDEMİR (Prof.Dr.), Metin ÖZDEMİR (Prof.Dr.), Mehmet ÖZDEMİR (Prof.Dr.), Mehmet ÖZKARCI (Prof.Dr.), Mevlüt ÖZLER (Prof.Dr.), Hanefti PALABIYIK (Prof.Dr.), Hüseyin PEKER (Prof. Dr.), Selahattin POLAT (Prof.Dr.), Mehmet Saffet SARIKAYA (Prof.Dr.), Hüseyin SARIOĞLU (Prof.Dr.), A.Nedim SERİNSU (Prof. Dr.), Burhanettin TATAR (Prof.Dr.), Mustafa TAHRALI (Prof.Dr.), Mustafa TEKİN (Prof. Dr.), Nihat TEMEL (Prof.Dr.), Mustafa Zeki TERZİ (Prof.Dr.), Nuri TINAZ (Doç.Dr.), Kasım TURHAN (Prof.Dr.), Süleyman TULÜCÜ (Prof.Dr.), Talip TÜRCAN (Prof.Dr.), Osman TÜREK (Prof.Dr.), Mustafa USTA (Prof.Dr.), Yavuz ÜNAL (Prof.Dr.), İsmail Safa ÜSTÜN (Prof. Dr.), İsmail YAKIT (Prof.Dr.), Ahmet YAMAN (Prof.Dr.), Cafer Sadık YARAN (Prof.Dr.), Metin YASA (Prof.Dr.), Davut YAYLALI (Prof.Dr.), Nesimi YAZICI (Prof.Dr.), Hüseyin YAZICI (Prof.Dr.), Adem YERİNDE (Prof.Dr.), Yavuz YILDIRIM (Yrd.Doç.Dr.), Ali YILMAZ (Prof.Dr.), İsmail YİĞİT (Prof.Dr.), A.İhsan YİTİK (Prof.Dr.), Metin YURDAGÜR (Prof.Dr.), Ahmet YÜCEL (Prof.Dr.)

Yönetim Yeri / Administration Place

İskenderpaşa Mahallesi, Horhor Caddesi, Kavalalı Sokak, No:1 A-Blok 34080 Fatih/İstanbul.

Tel: (212) 532 60 20, Faks: (212) 532 62 07, e-posta: ilahiyat.editor@istanbul.edu.tr

İÜİFD yılda iki sayı olarak yayımlanan hakemli bir akademik dergidir.

İÜİFD'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları İÜİFD'ye ait olup, izinsiz olarak kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz veya elektronik ortama taşınmaz.

JFTIU is a biannual peer reviewed academic journal.

Legal and scientific responsibility of the published articles belong to the author.

All rights of the published materials belong to JFTIU. These materials cannot be republished, duplicated or moved to an electronic environment partially or completely without permission.

Dizlenme Bilgileri:
Ulakbim TR Dizin

İSAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı
Ebsco Host
Dergipark, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/iuilah>



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

İBN SİNÂ'NIN CEHÂLET TEORİSİ / THE IDEA OF IGNORANCE IN
AVICENNA

Ömer Mahir Alper

7-34

NİSÂ SURESİNİN 59. AYETİ ÖRNEĞİNDE FIKIH USULÜ'NÜN KUR'AN'DAN
İSTİNBATI / EXTRACTING ISLAMIC LAW METHODOLOGY FROM THE QUR'AN:
THE 59TH VERSE OF CHAPTER (4) AN-NISA

Mehmet Boynukalın

35-57

TÜRKİYE'DE İLAHİYAT EĞİTİMİ: İSTİHDAM ALANI-PROGRAM İLİŞKİSİ
ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME / THEOLOGY EDUCATION IN TURKEY: AN
OVERVIEW OF THE RELATIONSHIP BETWEEN TEACHING PROGRAMS AND
EMPLOYMENT OPPORTUNITIES

İbrahim Turan

59-77

GÜNÜMÜZ TÜRKÇE KUR'AN MEÂLLERİ ÜZERİNE BİR TASNİF DENEMESİ /
A CLASSIFICATION TRIAL ON CONTEMPORARY TURKISH QUR'AN
TRANSLATIONS

Hikmet Koçyiğit

79-121

İBN HALDÛN'UN SİYER ANLATIMI - EL-İBER ÖZELİNDE - /
IBN KHALDUN'S SIRAH NARRATION: A FOCUS ON AL-IBER

Feyza Betül Köse

123-145

الدلالات البلاغية لوظائف شبه الجملة السياقية

THE RHETORICAL SEMANTICS OF THE SEMI-SENTENCE AND ITS
CONTEXTUAL FUNCTIONS

Abdullah Maktabi

147-165

ARAŞTIRMA NOTU

The Task of Islamic Studies Today

Enes Karic

167-173

TOPLANTI ÖZETİ

Yoksulluk ve Türkiye’de Yoksullukla Mücadele Politikaları

Hüseyin Hüsnü Koyunoğlu

175-180

İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim

Dalı Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu II

Soner Aksoy

181-184

Osmanlı Dönemi Türk Tefsir Ekolü Sempozyumu

Abdullah Tırabzon

185-188

المؤتمر الدولي الأول (المدرسة التركية في التفسير - في الدولة العثمانية)

Abdulhameed al-Sheesh

189-194

I. Din Eğitimi Kongresi

Ayşe Zişan Furat

195-197

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ

Veysel Kaya: *İbn Sînâ’nın Kelâmi Etkisi*, Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Zeynelabidin Hüseyini

199-205

Baki Adam: *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur’an’ın Tartışmalı Konuları*,

İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.

Muhammed Hanifi Bakışgan

207-210

Bekir Kuzudişli: *Hadis Tarihi*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.

Ahmet Eşer

211-215



ARAŞTIRMA MAKALEŐİ

İBN SİNÂ'NIN CEHÂLET TEORİŐİ

Ömer Mahir Alper*

Atf: Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ'nın Cehâlet Teorisi," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37, (Aralık 2017): 7-34, <http://dx.doi.org/10.26650/ilahiyat.2017.19.2.0008>

Makale gönderim tarihi: 19.07.2017

Makale kabul tarihi: 13.11.2017

Öz

İslâm felsefe geleneğinde birçok filozof tarafından ele alınıp tartışılan "cehâlet (cehl) sorunu", bilgi teorisi kadar mantık, psikoloji ve ahlâk felsefesi gibi alanlarla da yakından irtibatlı önemli bir meseledir. Klasik dönem İslâm filozofları (felâsife) arasında – pek çok meselede olduğu gibi- bu mesele hakkında da en kapsamlı açıklamalarda bulunan filozofun İbn Sînâ (ö. 429/1037) olduğu söylenebilir. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın cehâlet görüşünün bütüncül bir biçimde ortaya konulması, bugüne kadar İslâm felsefe tarihçileri tarafından ihmal edilmiş görünmektedir. Bu makale, İbn Sînâ'nın cehâlet görüşünü çeşitli boyutlarıyla ele almayı ve analiz etmeyi amaçlamakta ve onun bu meseleyle ilgili yaklaşımının bütüncül bir resmini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Bilgi, Cehâlet, Nefs, Mutluluk.

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, İstanbul, 34080, Türkiye, omahir@yahoo.com, Orcid ID: 0000-0002-9170-418X

Extended Abstract

Avicenna's Idea of Ignorance

The issue of ignorance (*jahl*), which has been dealt with by many Islamic philosophers in the history of Islamic philosophy, is related to not only epistemology but also logic, psychology, and ethics. We can say that the most elaborate account of "ignorance" in the early Islamic philosophy appears in the works of Avicenna (d. 429/1037). However, it seems that Avicenna's idea of ignorance has not yet been extensively studied. The purpose of this article is to study and present Avicenna's view of ignorance, focusing on its important aspects.

In his *Kitāb al-Burhān* of *al-Shifā*, which is one of the logical books of the *Shifā* compilation, Avicenna defines ignorance as the soul's illness (*maraḍun nafsāniyyun*). Knowledge is not inherent in humans; however, it is gained over time, and is added to human soul. With the attachment of knowledge to the soul, humans achieve perfection. Thus, we can say that humans are potentially knowledgeable and actively ignorant at birth. This active ignorance, in other words, simple ignorance, is not what is described as an illness by Avicenna.

Avicenna describes another type of ignorance that is not simple, but is rather added to the soul. In other words, this type of ignorance is not inherent to the soul and, in this respect, is additional to the soul in the same way as knowledge is. This ignorance, which is also called composite (*murakkab*) ignorance, is temporally posterior to or comes after the soul comes into existence.

While simple ignorance is a state of pure deficiency of knowledge, composite ignorance is the deficiency attached with a belief that is contrary to the popular meaning of knowledge. Its combined nature is what causes its ill-nature.

Another difference between simple and composite ignorance is that of awareness; it is possible for someone with simple ignorance to be aware of his/her lack of knowledge and to eventually seek knowledge as a result of this awareness. At this point, simple ignorance opens a passage to knowledge. It can be claimed that awareness of one's own ignorance is the beginning of wisdom.

Avicenna exemplifies, through many examples, how composite ignorance is related to mistakes made in syllogistic forms. Examples of synonymous middle terms and mistakenly distributed middle terms, also demonstrate that the art of logic is critical to avoid composite ignorance.

It is, thus, no surprise that his evaluation also addresses dialectical debate (*jadāl*) and regards the mentioned-method as an explicit source of combined ignorance. As per Avicenna, using misused and ambiguous terminology and mistakes in the form of



sylogism are in the very essence of dialectical debate. *Burhân* (demonstration), on the other hand, represents perfection in the form and content of syllogism.

Another classification of ignorance is due to the conceptuality (*tasawwurî*) and assertiveness (*tasdîqî*) of ignorance. Some philosophers claim that conceptual ignorance can take only the simple form. And, only composite ignorance is obtained in the assertive form.

Avicenna also speaks of the idea of particularity about ignorance. The particular ignorance maintains that something which is potentially known can be actively unknown as well.

The ethical dimension of the issue of ignorance is more explicit when we reach the discussions in the *Adhawiya* where Avicenna connects the types of ignorance to degrees and stages of humans in afterlife. In this respect, ignorance is connected to the level of a human being's self-realization in terms of practical and theoretical dimensions, and this ignorance is a defining factor for the future life of humans.

In conclusion, Avicenna's theory of ignorance is developed in relation to epistemology, logic and ethics. Ignorance is defined as an illness of the soul, an illness which is to be treated by logic. Additionally, composite ignorance when not treated, causes one to be subject to eternal punishment even if the human achieves some level of ethical perfection. When a human is aware of the ways to reach his or her perfection, and ,still chooses ignorance over perfection, despite possession of this awareness, then this human will be punished in afterlife.

Keywords: Avicenna, Knowledge, Ignorance, Soul, Happiness



I

İbn Sînâ (ö. 429/1037), insana özgü kemâl ve yetkinliği her şeyden önce bilgiye (‘ilm) dayandırır. Bu sebeptendir ki, onun temel projesi, evrensel ve değişmez nitelikteki bilginin sistemli bir sunumunu ihtiva ettiği kadar insanı “ebedî bir helâk”^{e1} götürebilecek ‘cehâlet hastalığı’na karşı da kapsamlı bir ‘şifa’ teklifini içerir. Özellikle mantığa dair kaleme aldığı muhtelif eserlerinde cehâlet konusunu özgün bir biçimde inceleyip tartışan İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ*’nın *el-Burhân (İkinci Analitikler)* kısmında cehâleti, Platon² (ö. ykl. 347 M.Ö.) gibi “nefsânî (ruhsal/psşik) bir hastalık (maradun nefsâniyyün)” olarak mütalaa eder. Bu bağlamda o, ‘cehâlet hastalığı’nun anlamını ve sebebini şu sözleriyle açıklar:

O [cehâlet], nefsânî bir hastalıktır; zira her şeyin sıhhati, ya sadece zâtî mizacı ve aslî fitratı üzere mevcut olmasıdır ya da bununla birlikte ikinci bir kemâlî kazanmış olmasıdır. Bu [ikincisi], sağlıklı mizacı üzere var olmakla beraber güzel ve kuvvetli olan kimse[nin durumu] gibidir. Sıhhat, sadece bedensel mizaçta değildir; aynı zamanda terkiptedir de. Zira bedenın sıhhati, [1] mizacın mutedil oluşunda ve [2] terkinin düzenliliğindedir. Sıhhatin kemâlî ise, bu iki bedensel duruma [yeni bir takım] şeylerin bitişmesidir ki, bunlar, bu iki durum vasıtasıyla bedenın kendilerine istidatlı hale geldiği güzellik, sağlamlık ve kuvvetlilik gibi şeylerdir. Aynı şekilde nefsin sıhhati de iki türdür. Birincisi, nefsin ilk fitratı, söz gelişi aslî mizacı üzere olması ve onda uygunluğun ve yatkinliğin haricinde bir mananın bulunmamasıdır. İkincisi ise, nefiste kemâle ilişkin bir takım ilavelerin hâsıl olmasıdır ki, nefis [esasen] bu birinci sıhhat vasıtasıyla bu ilavelere istidatlı hale gelmektedir. İşte bu [kemâle ilişkin ilave] şeyler, hakikî ilimlerdir. Nasıl ki bedende fitratının iktiza etmediği garip bir şey meydana

¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, thk. Süleyman Dünyâ (Kâhire: Dârü’l-Me’ârif, ts.), III, 309.

² Platon, *Küçük Hippias* diyalogunda, İbn Sînâ’da olduğu gibi bir açıklama yapmasa da, nefse ait bir hastalık olarak cehâlete göndermede bulunur; bkz. Plato, *Lesser Hippias, The Collected Dialogues Including the Letters* içinde, ed. Edith Hamilton ve Huntington Cairns (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989), 211 (373^a). Aristoteles (ö. 322 M.Ö.) ise, *Metafizik*’te, tedavi edilebilir zihinsel bir durum olarak bilgisizliğe atf yapar; bkz. Aristotle, *Metaphysics*, çev. Hugh Lawson-Tancred (England: Penguin, 1998), 98-99 (IV 1009^a). Câhil ve sapkın şehirlerin oluşumunu, bir takım bozuk kadim görüşlere dayalı dine dayandıran (Fârâbî, *Ârau ehli’l-medineti’l-fâzıla ve muzâddâtihâ*, nşr. Ali Bû Melhem (Beyrut: Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, 1995), 147) Fârâbî (ö. 339/950-1) de, erdemli olmayan ve gerçek mutluluğa yönelmeyen câhil şehir halkının işlediği bir takım düşük fiillerden dolayı kapıldıkları ruhsal hastalıktan söz eder. Nefislerini kemâle erdirememiş, akılları heyûlânî düzeyde kalmış bu tür ruh hastaları (marda’l-enfüs), tahayyüllerinin bozukluğu sebebiyle düşük fiillerden ve yapıardan zevk alır hale gelirler. Hatta bunlar, böyle bir ruhsal hastalığa düştüklerinin bilincinde de değildirler. Aksine nefislerini sağlıklı ve erdemli bile zannederler. Böylece bu tür kimseler, ne bir mürşide ne de bir öğreticiye kulak verirler. Fârâbî, *Kitâbü’s-Siyâseti’l-medeniyye el-mülakkab bi-mebâdi’i’l-mevcûdât*, thk. Fevzi M. Neccâr (Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1993), 82-83. Yine o, bir başka eserinde nefis hastalığı (maradu’n-nefs) terimini kullanır ve doğrudan cehâlete bir göndermede bulunmamakla birlikte bu hastalığı, nefsin yapı ve karakterinin, daimi olarak kötü ve çirkin fiillerin işlenebileceği bir hale bürünmesi şeklinde tarif eder. Bkz. Fârâbî, *Fusûlün münteza’a*, thk. Fevzi M. Neccâr (Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1993), 23.



geldiğinde ve bu şey, fitratının gerektirdiği şeyi ve bizatihi ona ait fiilleri engellediğinde beden hasta olursa; aynı şekilde, nefis de, aslı fitratı üzerine dayanması icap eden şeye aykırı bâtil görüşlere inandığında hasta olur. Bu cehâlet, mürekkep diye isimlendirilir. Çünkü bunda, bilgiye aykırılık ve karşıtlık vardır.³

Yukarıdaki ifadelerden de çıkarılabileceği gibi, Platoncu yaklaşımın aksine İbn Sînâ, insanî nefsin, ilk yaratılışında bir bilgi sahibi olmadığını, nefsin bilgiden hâli bir tarzda vücut bulduğunu düşünür. Ona göre bilgi, nefiste sonradan hâsıl olur. Bir başka ifadeyle bilgi, insan nefsinin yetkinleştiği ilave bir özelliktir. Bu demektir ki, insanî nefsin yetkinleşmesi, ilimlerin kazanılmasına bağlı olup böyle bir kazanımın gerçekleşmesi de – peygamberler istisna edilirse – belirli bir çabayı, hazırlığı ve süreci gerektirmektedir. Benzer bir durum, cehâlette de geçerlidir. İnsan ilk yaratılışında bilgiye istidatlı olmakla birlikte, bilgiden yoksun bir şekilde varolur. Bundan dolayıdır ki, insan, ilk varoluşunda bilfiil câhil iken bilkuve âlimdir. İnsanın bilgiye dönük bu potansiyeli, ilk varoluşunda bilgiden yoksun, yani câhil olmasına rağmen, onun bu cehâletinin hastalık olarak görülmesini engeller. Farklı bir şekilde belirtmek gerekirse İbn Sînâ düşüncesinde insanî nefis, ilk yaratılışındaki bilgisizliği yönünden 'hasta' olarak telakki edilmez. Zira bu durumdaki nefis, henüz bilgisiz olsa da bilgiyi elde etmeye yönelik bir istidada sahiptir. Cehâleti çeşitli türlere ayıran İbn Sînâ, hastalık olarak gördüğü cehâleti, 'kazanılmış cehâlet'e hasreder ki, yukarıdaki pasajda aktarıldığı üzere, o; buna cehl-i mürekkep adını verir.

Bilgi, nasıl nefiste sonradan meydana gelen ilave bir nitelikse, aynı şekilde İbn Sînâ tarafından hastalık olarak görülen cehâlet de nefise sonradan eklenir. Bir başka ifadeyle bu tür bir cehâleti kişi, sonradan kazanır. Bu kazanılmış cehâlet, bilgiye karşıt ve aykırı bir biçimde insanın yanlış ve bâtil düşünceleri edinmesiyle, bu tür düşüncelerin nefiste bir inanç olarak vücut bulmasıyla ortaya çıkar. Bu sebeple İbn Sînâ'nın, en kapsamlı felsefî eserlerinden biri olan *eş-Şifâ'*ya böyle bir adı vermesi, hakikî ilimleri ortaya koymak sûretiyle nefsi cehâlet hastalığından kurtarmayı ve onu iyileştirmeyi hedeflemesinden dolayıdır. Diğer bir deyişle İbn Sînâ'nın tıbbın dışında kalan alanlarda yazılmış felsefî bir eseri *eş-Şifâ'* diye adlandırması, onun, hastalığı bedensel ve ruhsal olarak ikiye ayırarak cehâleti ruhsal hastalık içerisinde ele almasından neşet etmektedir.

II

İbn Sînâ, en önemli mantık çalışmalarından biri olan *el-Burhân*'da⁴, cehâletin tek bir sınıf olmadığını altını çizer. Buna göre cehâlet, -kökleri Platon ve Aristoteles'e kadar

³ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî (Kâhire: el-Matba'atü'l-Emîriyye, 1956), 214-215.

⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, 214.



geri götürülebilecek bir şekilde⁵ en temelde “basit cehâlet (mine'l-cehl mâ hüve basît)” ve “mürekkebe cehâlet (mine'l-cehl mâ hüve mürekkebe)” olmak üzere ikiye ayrılır.⁶ Bilgisizliğin yalınlığına göndermede bulunan basit cehâlet, sadece nefiste bilginin olmamasını (ve-hüve 'ademü'l-'ilm fi'n-nefsi fekat) işaret eder. Burada salt bir

⁵ Platon, *Yasalar (Nomoi)* adlı eserinin IX. Kitap'ında iki tür cehâletten söz eder. Bunlardan “biri, [yasa koyucunun] küçük yanlışlarının nedeni saydığı “yalın” bilgisizlik; öteki de, “çifte” bilgisizlik; örneğin, insanın bilgisizliğinden ötürü bilmemekle kalmayıp, kesinlikle bilmediği konularda derin bilgi sahibi olduğu düşüncesiyle kendini bilge sanması...”. Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992), II, 132 (IX, 863^{a-d}). Ayrıca o, cehâletin birçok türünün bulunduğunu kaydettiği Sofist diyalogunda, şu tespiti yapar: “Bir kişi, bilmediği halde bildiğini düşündüğünde bu, aklın tüm yanlışlarının büyük kaynağı olarak tezahür eder”. Platon, *Sophist, The Collected Dialogues Including the Letters* içinde, ed. Edith Hamilton ve Huntington Cairns (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989), 972 (229^{a-d}). Aristoteles ise, *Organon'un İkinci Analitikler*'inde cehâleti, biri bilginin yokluğu; diğeri de nefsin kazanmış olduğu bir hâl olmak üzere iki anlamda kullanır. O, bu ikinci anlamdaki cehâletin ise, dedüksiyon yoluyla meydana geldiğini ileri sürer. Bkz. Aristotele, *Posterior Analytics, The Complete Works of Aristotle* içinde, ed. Jonathan Barnes (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995), I, 130 (I 16, 79^b 23-25). Dahası o, belirtilen metinde ikinci anlamdaki cehâletin muhtelif tarzlarda beliren örneklerini de ortaya koyar. İbn Sinâ'nın cehâlet bölümlenmesinin bu geleneğe dayandığı ve oradan beslendiği anlaşılmaktadır. Ancak İbn Sinâ'nın bu geleneği aştığı ve kendine özgü kapsamlı bir cehâlet teorisi geliştirdiği görülmektedir.

⁶ İbn Sinâ'daki bu ayırım, kendisinden sonra İslâm düşünce geleneğinde yaygın bir biçimde kullanılmaktadır; örnek olarak bkz. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985), 84; Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Misrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998), 350; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), I, 599. Sadreddin eş-Şîrâzî (ö. 1050/1640) de *Esfâr*'da, cehâleti basit cehâlet ve mürekkebe cehâlet olmak üzere ikiye ayırır. O, bu ayırımı bilgiye de tatbik ederek onu da basit bilgi ve mürekkebe bilgi olmak üzere iki şekilde ele alır; bkz. İbrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullâ Sadrâ on Existence, Intellect and Intuition* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2010), 141-142. Bu düşünürlerden daha önce Râğib el-İsfahânî (ö. 452/1060 ?) *el-Müfredât*'ında, İbn Sinâ'daki basit cehâlet ve mürekkebe cehâlet adlandırmasında bulunmakla birlikte cehâletin türlerine ilişkin yapmış olduğu açıklamalarda İbn Sinâ'ya yakın durur. el-İsfahânî, cehâleti üç kısma ayırır. Bunlardan birincisi, nefsin bilgiden yoksun olması anlamındaki cehâlettir ki, bu, İbn Sinâ tarafından basit cehâlet olarak adlandırılmıştır. İsfahânî'ye göre bu asıldır. İkincisi ise, bir şeye bulunduğu durumun hilafına olmak üzere inanmaktır ki, bu, İbn Sinâ'da mürekkebe cehâlet olarak adlandırılan bilgisizlik türü kapsamında değerlendirilebilir. Bunların dışında üçüncü tür cehâlet de söz konusudur ki, bu, ister doğru ister yanlış bir inanca sahip olunsun, yapılması hak olanın hilafına bir fiilde bulunmaktır; bilerek namaz kılmayı terk eden kişinin fiili gibi. Bkz. Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, haz. Muhammed ez-Zuhrî el-Ġamrâvî (Kâhire: el-Matba'atü'l-Meymeniyye, 1324), 100. Aristoteles'in *Metafizik* yorumunda İbn Rüşd (ö. 955/1198) de, İsfahânî'de olduğu gibi, cehâlet konusunda İbn Sinâ'nın terminolojisini tam olarak kullanmamakla birlikte muhteva olarak onun cehâlet anlayışına benzer bir görüş sergiler. Bu çerçevede İbn Rüşd, iki sınıf cehâlete göndermede bulunur. Birincisi, salt bilginin yokluğu durumudur ki, bu, İbn Sinâ'da basit cehâlete karşılık gelmektedir. İbn Rüşd, böyle bir cehâleti İbn Sinâ gibi, 'adem (el-cehl ellezî hüve 'ademü'l-'ilm) ve selb (cehl 'alâ tarîki's-selb) kelimeleriyle ortaya koyar. İbn Rüşd'e göre, mesela, basit cehâlet hakkında akıl, herhangi bir tasavvurda bulunmadığında bu tür bir cehâletten söz edilir. Bir başka ifadeyle buradaki cehâlet salt tasavvurun yokluğudur. İkincisi ise, hata ve yanlışla düşülerek kazanım/edinim yoluyla meydana gelen cehâlettir ki, İbn Rüşd bunu, meleke yoluyla meydana gelmiş cehâlet (cehl 'alâ tarîki'l-meleke) olarak belirtir. Bkz. İbn Rüşd, *Tefsîrû Mâ Ba'de't-Tabî'a*, ed. Maurice Bouyges (Tahrân: İntişârât-i Hikme, 1999), II, 1227, 1229. İbn Sinâ'dan önce Fârâbî de, *Burhân Kitâbı*'nda cehâleti farklı bir tarzda iki sınıfa ayırır: (1) Bilincinde olunan cehâlet ve (2) ilim olduğu zannedilen cehâlet. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 53-54.



'yoksunluk/yokluk' durumu vardır. İbn Sînâ tarafından bu durum "nefsin bir konu hakkında doğru ya da yanlış her hangi bir görüşe (re'y) sahip olmaması" şeklinde tanımlanır. Bu tür bir cehâlet, belirli bir akıl yürütme ya da kıyas yoluyla kazanılmış değildir. Aksine bu, sadece bilginin bulunmadığını (selbü'l-ilm) ve nefsin ondan hâli olduğunu (huluvvü'n-nefsi 'anhu) anlatır.⁷

İbn Sînâ, isim vermeksizin, bazı kimselerin basît cehâletin kıyas yoluyla kazanıldığını iddia ettiklerini kaydeder ve bunları eleştirerek bu türden bir cehâletin 'kazanılmış' olamayacağını ortaya koyar. O, bu noktada şu iki karşıt iddiaya yer verir:

Birinci iddia: "Delillerin denklığı (tekâfü'ü'l-hucec) basît cehâleti gerektirir".

İbn Sînâ, bu iddia hakkında daha fazla bilgi vermez. O, sadece karşıt görüşte olanların varmış oldukları böyle bir sonucu aktarır. Bununla birlikte bu sonucu tam kıyas formunda şu şekilde ifade etmek mümkündür:

Her hüküm vermeyi engelleyici, basît cehâleti gerektirir.

Delillerin denklığı, hüküm vermeyi engelleyicidir.

O halde delillerin denklığı, basît cehâleti gerektirir.

Böyle bir kıyas, form olarak elbette geçerlidir. İbn Sînâ'nın, buradaki kıyasın biçimine karşı çıkması söz konusu değildir. Ancak onun, burada, kıyasın maddesine, yani kıyasın içeriğine ve öncüllerinin doğruluğuna yönelik bir itirazı olduğu anlaşılmaktadır. Daha net bir şekilde belirtmek gerekirse, İbn Sînâ, bu kıyasta yer alan birinci öncülün -ve buna bağlı olarak da sonucun- doğruluğunu kabul etmemektedir. Zira birinci öncül, hüküm vermeyi engelleyici tüm etkenlerin, dolayısıyla da delillerin denklığının basît cehâleti ortaya çıkardığını, kişide basît cehâleti doğurduğunu söylemektedir. Oysa bu görüş, yanlıştır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre hüküm vermeyi engelleyici etken (burada delillerin denklığı), kişiyi cahil yapmamakta, yani ona cehâlet denilen bir özelliğin ilave olmasına sebebiyet vermemektedir. Bir başka ifadeyle delillerin denklığı, hüküm vermeyi engelse de, kişiyi cahil kılan, onda sonradan cehâletin meydana gelmesine yol açan bir

⁷ İbn Sînâ gibi cehâleti basît ve mürekkep olmak üzere ikiye ayıran Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 631/1233), basît cehâleti, yine İbn Sînâ gibi, "bilginin yokluğu" olarak tanımlar. Fakat o, buna "âlim olması mümkün olan nesnede (bilginin yokluğu)" kaydını getirir. Ona göre bu kayıt önemlidir. Zira cehâlet mutlak anlamda bilginin yokluğu değildir. Bir başka ifadeyle, her bilgi sahibi olmayan câhil değildir. Ona göre burada önemli olan, bilgi sahibi olabilecek bir kimsede bilginin olmaması hususudur. Eğer bilginin yokluğu mutlak olarak cehâletin tanımı kabul edilirse, bu durumda cansız nesnelerin de câhil diye nitelenmesi gerekir. Çünkü onlarda da bilgi yoktur. Cansızlar için bu nitelik kabul edilemeyeceğine göre, böyle bir kayda ihtiyaç vardır. Bkz. Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kâhire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâ'iki'l-Kavmiyye, 1423/2002), I, 111. Aynı şekilde İcî de (ö. 756/1355) cehâleti basît ve mürekkep olmak üzere ikiye ayırmakta ve Âmidî'de olduğu gibi basît cehâleti, "âlim olması mümkün olan nesnede bilginin yokluğu" şeklinde tanımlamaktadır. Bkz. İcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keîlâm* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 143.



etken değildir. Aksine delillerin denkliği, zaten cahil olan kişideki cehâletin sabit kalmasını ve ondaki bu özelliğin muhafazasını temin etmektedir. Yoksa bu, insan nefsinin, daha önce mevcut değilken cehâleti sonradan kazanmasını sağlamamaktadır. Öyleyse delillerin denkliğinden hareketle, cehâletin kıyas yoluyla kazanılmış olduğu iddia edilemez. Böyle bir iddia açıkça hatadır.

İkinci iddia: “Yanlış görüş delillerle çürütülüp de doğru görüş, yanlış görüşün çürütülmesiyle açık hale gelmediğinde, böyle bir durum, salt bilginin bulunmaması demek olan basit cehâleti gerektirir ki, bu da kıyasla olur”.

İbn Sînâ’ya göre bu iddia da doğru değildir. Çünkü mezkûr durumda, gerçek anlamıyla kıyastan dolayı meydana gelen bir cehâlet söz konusu edilemez. Bir başka ifade ile burada bizzat kıyastan doğan bir cehâlet zuhur etmemiştir. Çünkü bu iddia çerçevesinde belirtilen kıyas, bizzat bozuk görüşün bâtil olduğunu göstermektedir. O, bâtil olduğunda ve ortada başka bir görüş de bulunmadığında, nefis, önceki hâlinde olduğu gibi kesin bir biçimde bir görüşten yoksun kalmaya devam eder. Dolayısıyla kişinin, bir görüşün yanlış olduğunun ortaya çıkması sonucu elde ettiği bir cehâlet söz konusu değildir. Bu durum sadece, zaten cahil olan bir kişinin cahil kalmaya devam etmesi anlamına gelir. Yoksa önceden bir cehâlet yoktu da sonradan nefis, bu cehâleti kazanmış ve elde etmiş değildir. Öyleyse burada da “doğru söz şudur: bu cehâlet kazanılmaz”.

İbn Sînâ basit cehâlete dair yaptığı bu açıklama ve tartışmadan sonra cehâletin ikinci türünü oluşturan mürekkep cehâleti izaha girer.⁸ Buna göre bu tür bir cehâlet, salt bir yokluk durumunu ifade etmez. Aksine bunda, bilginin yokluğuyla birlikte bilgiye zıt bir görüşün varlığı da söz konusudur. Bu tür bir cehâlet, kazanım ve edinim yoluyla meydana gelen bir cehâlettir. İşte esasen böyle bir cehâletin, basit cehâletten ayrılıp nefsânî bir hastalığa dönüşmesine sebep olan da onun bu bileşik yapısıdır.

Demek ki, mürekkep cehâlette iki temel unsur yer almaktadır: (1) Bilginin yokluğu ve (2) bilgiye karşıt ve zıt bir biçimde yanlış bir görüşe inanç. Bir başka ifadeyle bu cehâlet, ikili bir yapıya sahiptir: Nefsin bilgidен hâli olması ve bu ‘hâli oluş’la birlikte bilginin zıddının nefiste meydana gelmesi. Öyleyse, böyle bir cehâletten söz edebilmek için sadece bilgi sûretinin insan nefsinde bulunmaması yetmemekte, aynı zamanda bilgi sûretine zıt bir sûrete inanılması ve buna dair bir görüşe de sahip olunması gerekmektedir. Mesela, kişi, insanî nefsin ölümsüz olduğunu bilmediğinde bu, basit cehâlettir. Fakat o, aynı zamanda nefsin ölümlü olduğunu düşünür ve buna inanırsa, nefsin ölümsüz olduğu bilgisine aykırı bir inanca sahip bulunduğu mürekkep

⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, 214-215; ayrıca bkz. *a.g.e.*, 166.



cehâlet içerisinde demektir. Çünkü böyle bir durumda kişinin nefsinde hem mezkûr konudaki bilgi yoktur hem de bu konudaki bilgi formuna aykırı bir forma inanmaktadır.

Bu bağlamda basît cehâlet ile mürekkep cehâlet arasında aynı zamanda bir farkındalık ayırımından söz etmek mümkün olmaktadır. Basît cehâlette kişi, belirli bir konudaki bilgi yokluğunun farkında olabilir. Mesela böyle bir kişiye nefsin ölümsüzlüğü konusunda bir soru sorulduğunda bu konuda bir bilgisinin bulunmadığının farkında olur ve gerekirse bunu itiraf eder. Hatta bu alandaki bilgi eksikliğini giderme yolunda bir çaba içerisinde de girebilir. Böyle bir noktada, bilincinde olunan basît cehâlet, bilgiye aralanan bir kapı mesabesindedir. Bu yönüyle bilgisizliğin idraki, Aristoteles'in de işaret ettiği gibi,⁹ bilginin ve gelişimin başlangıcını teşkil eder.

Oysa mürekkep cehâlette kişi, mezkûr soruya nefsin ölümlü olduğu şeklinde bir cevap verecektir. Çünkü o, gerçekten de bunun böyle olduğuna inanmaktadır. O, nefsin ölümsüz olduğu bilgisine zıt bir görüşe sahip olduğunu bilmediğinden dolayı bu konuda bir bilgisinin olmadığını da bilmemektedir. Böylece kişi, ikili ya da bileşik bir cehâlet taşımaktadır. O, bir yandan belirli bir konuda bilgi sahibi değildir; öte yandan da kendisinin o konuda bilgi sahibi olmadığını bilmemektedir. Bundan dolayı da herhangi bir bilgi edinme talebi ve çabası içerisinde de girmemektedir. İşte böyle bir cehâlet türünün psikolojik, epistemolojik, etik, toplumsal vb. açılardan problemliliği ve sorunlu bir hâl alması bu yüzden dendir.

İbn Sînâ'ya göre bu tür bir cehâlet, bazen başlangıçta vâki olur ve bir orta terim olmaksızın nefsin bu cehâlete kapılması ve ona tâbi olmasıyla gerçekleşir. Bu cehâlet bazen de kıyasa dayalı bir kazanımla var olur.¹⁰ Kıyasa dayalı olanın çeşitli şekilleri bulunmaktadır. Bu, ya orta terimi bulunmayan bir şeyde ya da orta terimi bulunan bir şeyde olur. Orta terimi bulunanda gerçekleştiğinde ya onda bulunan orta terim uygun (münâsib) şeylerdendir ya da uygun olmayan (garîb) şeylerdendir. Bunların tümünde de, ya orta terim, doğru kıyasın orta teriminin kendisidir ya da böyle değildir. Bu durumda ya olumsuz doğru onun karşıtı olur; böylece o, olumlu olur ve eğer tümel ise, sadece birinci şekilde gerçekleşir. Ya da olumlu doğru onun mukabili olur; böylece o, olumsuz olur ve eğer tümel ise, birinci şekilde ve ikinci şekilde gerçekleşir. İbn Sînâ bu ayrımları yaptıktan sonra, bunlara ilişkin çeşitli örneklerle kıyasa dayalı cehâletin mantıksal olarak nasıl ve nerelerde meydana geldiğini ayrıntılı bir biçimde ortaya koyar.¹¹

⁹ Aristotle, *Metaphysics*, 9 (I 982^b).

¹⁰ Bir Eş'arî kelamcısı olan Âmidî, "cehâletin hükümleri" başlığı altında, "ister basît cehâlet isterse mürekkep cehâlet olsun, nazar ve istidlâl yolu ile kulun, cehâleti kazanmaya güç yetiremeyeceği"ni söyler. Ona göre eğer nazar sahih olursa, bu durumda o, ilmi içerir, cehâleti değil. Yok, eğer nazar bozuk olursa, bu durumda da cehâleti içermez. "O halde kulun cehâleti nazar ve istidlâl ile olmaksızın Allah Teâlâ'nın, cehâleti onun için yaratmasıyla onda hâsıl olur". el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, I, 112.

¹¹ İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Şifâ: el-Burhân*, 215-219.



Cehâlet meselesini eserlerinde daha ziyade mantık problemi olarak inceleyen İbn Sînâ, bu bağlamda mürekkep cehâletin en aşikâr iki sebebini de verir. Bunlardan **birincisi**, kıyastaki terimlerin, özellikle de orta terimin mefhumunun isim ortaklığından (iştirâkî'l-ism), yani eşsesli lafızlardan dolayı karışması ve karmaşıklaşmasıdır. Bir kıyasta yer alan iki öncülde lafız tek ve fakat mana muhtelif olduğunda aldanma ve yanılmanın ekserisi bu sebeple meydana gelir. Bunlardan **ikincisi** ise, kıyasın kuruluş durumu ve sözün şekli sonuç vermezken sonuç veren kipe benzediğinde kendini gösterir. İbn Sînâ, buna, kıyasın ikinci şeklinde iki olumlu öncülün kullanılmasını ve benzerlerini örnek olarak verir.¹²

İbn Sînâ'nın cehâletin sebepleri bağlamında birinci sırada üzerinde durduğu kıyastaki eşsesli lafız yanılımları ve hataları ile ilgili şöyle bir örnek verilebilir:

Suyun gözü vardır.
Gözü olan her şey görür.
O halde su da görür.

Bu kıyasta orta terim olan 'gözü' lafzı, birinci öncülde suyun kaynağı; ikinci öncülde ise, duyu organı olmak üzere farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Büyük ve küçük önermede aynı manada kullanılması gereken bu lafız, farklı anlamlarda alındığında böyle bir kıyasta dört terim kullanılmış olmaktadır. Bu ise, geçerli ve sahih bir kıyasın kural ve ilkelerine aykırı bulunmakta olup yanılmanın ve dolayısıyla da cehâletin bariz bir sebebi olmaktadır.

İbn Sînâ'nın cehâletin sebepleri noktasında yukarıda ikinci madde kapsamında vermiş olduğu 'iki olumlu öncül' örneği ise, anlaşılacağı üzere doğrudan kıyas şekilleri ile ilgilidir. Kıyas şekilleri genelde mantıkçılar tarafından dört türde ele alınmakta olup bunlardan ikinci şekil, orta terimin her iki öncülde de yüklem olduğu durumda ortaya çıkar. Bununla birlikte ikinci şeklin iki kuralı vardır. Bunlardan birincisi, iki öncülün birinin olumsuz olması; diğeri ise, büyük önermenin tümel halde bulunmasıdır. Bu şekilde şöyle bir örnek verilebilir:

Her at dört ayaklıdır.
Hiçbir insan dört ayaklı değildir.
O halde hiçbir insan at değildir.

Bu kıyasta 'dört ayaklı' terimi orta terim olup her iki öncülde de yüklemidir. Ayrıca ikinci şeklin bir gereği olarak iki öncülün biri olumsuz (burada ikinci öncül), büyük önerme ('Her at dört ayaklıdır') de tümeldir. Bu bakımdan böyle bir kıyasta her

¹² İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, 196.



hangi bir problem mevcut değildir ve dolayısıyla doğru bir sonuç vermektedir. İbn Sînâ'nın cehâlete yol açtığını belirttiği problem, ikinci şekildeki bir kıyasın kurallarına uyulmaması durumunda ortaya çıkmaktadır. Buna da şöyle bir örnek verilebilir:

Her kedi kaşınır.
Her insan kaşınır.
O halde her insan kedidir.

Böyle bir kıyas, elbette geçersiz ve sonuç vermez bir kıyastır. Zira öncüllerin biri olumsuz olması gerekirken her ikisi de olumlu olarak alınmış ve böylece 'dağıtılmamış orta terim yanlışı' işlenmiştir.¹³ İşte İbn Sînâ'ya göre bu ve benzeri kıyas yanlışı, mürekkep cehâletin en bariz sebeplerindendir. Bu bağlamda mantık ilmi, kıyasa dayalı cehâleti önleme ve bundan kaçınma bakımından da oldukça önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla bu durum, aynı zamanda, İbn Sînâ tarafından cehâletin niçin mantık ilmi bağlamında ele alındığının da nedenini vermektedir.

İbn Sînâ, mürekkep cehâletin açık sebepleri olarak gösterdiği iki sebepten birincisinin, yani lafız yanlışılarının matematiksel ilimlerde vâki olmadığını düşünür. Zira geometrik ilimlerdeki lafızların anlamları tahsil ile bilinmektedir. Dolayısıyla da onlarla kastedilen anlamın dışında bir anlamı vehmetme durumu ortaya çıkmaz. Aksine, burada her bir lafzın ya maksada göre anlaşılabilir bir anlamı ya da daha önce yapılmış tanımına göre anlaşılabilir bir anlamı vardır. Ayrıca o lafızların anlamları tahayyül edilebilir. Nasıl ki, o lafızların anlamları akılda anlaşılıyorsa, aynı şekilde vehim gücünde de bunların hayâli (imgesi) hâsıl olur. Böylece bunların hayâli, bu anlamların hakikatlerini sabitler ve muhafaza eder. Dolayısıyla da zihnin bunlardan ayrılıp başka anlamlara gitmesi mümkün olmaz. Kısacası, burada anlam karmaşası ve kargaşası ortaya çıkmaz. İşte "böyle bir durumda, orta terim, katlanmış (mudâ'af), yani bilinen iki şey için aynıyla iki kere alınan tek bir şey olur; böylece zorunlu olarak sonuç verir".

Oysa İbn Sînâ'ya göre diğer ilimlerde, özellikle de 'cedel'de, böyle bir yardımcı yoktur. Aksine çoğu kere bunlardaki lafızlar ortak olup akli anlam, nefiste gizli ve derindedir. Bu anlamlara uygun gelecek hayâllerle desteklenmediğinden bunların zihinde sabitlenmesi ve muhafazası da söz konusu değildir. Dahası bazen zihindeki hayâl, bir anlama uygun düştüğü halde, maksat başka bir anlam olabilmekte ve dolayısıyla zihin maksattan sapıp bu hayâle gidebilmektedir. İbn Sînâ'ya göre hayâl, ilimlerde çok kez yanıltıcı iken matematiksel ilimlerde doğruya götürücü bir etkiye ve işleve sahiptir. İşte bu sebeptir ki, öğretimi zor olan matematiksel meselelerde öğretimin kolaylaştırılması noktasında hayâle yardımcı ve destek olması için harflerle

¹³ İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hidâye*, thk. Muhammed Abduh (Kâhire: Mektebetü'l-Kâhireti'l-Hadîse, 1974), 96-97, 129; İbrahim Emiroğlu, *Ana Konularıyla Klasik Mantık* (Bursa: Asa Kitabevi, 1999), 178-180.



gösterilen bir takım duyulur şekiller oluşturulur. Diğer ilimlerde bundan sakınılmasına karşın matematiksel ilimlerde böyle bir sakınca söz konusu değildir. Diğer ilimlerde hayâlin yardımcı özelliği bulunmadığından ve onlarda lafızlar müşterek olup bunların anlamlarının açık seçik bir biçimde belirlenmesinde zorluk çekildiğinden zihin gerçek anlamdan sapabilmekte ve böylece cehâlet içerisine düşebilmektedir.¹⁴

Bilahare İbn Sînâ, matematiksel ilimlerin dışında kalan ilimlerde meydana gelen hata ve yanılığın biçimlerinin ikinci kısmına ilişkin olarak da açıklamalar yapar ve yine matematik ilimler ile cedel arasında bu bağlamda mukayeselerde bulunur. Buna göre matematiksel ilimlerde çoğu kez birinci şekil ve onun da birinci kipi kullanılır; bazen de ikinci kip¹⁵ kullanılır ki, gerçekten çok nadir durumlar dışında, kıyasın kuruluşundan kaynaklanan bir yanılma burada gerçekleşmez. Cedelde ise, çoğu kez, sehven ya da aldanma sebebiyle sonuç vermeyen kıyaslar kullanılır. Zira cedel, şekillerde ve kiplerde tasarrufta bulunmakta ve hakikî olan ile zannîyi birlikte kullanabilmektedir. Özellikle de o, ikinci şekilde iki olumludan oluşan bir kıyas yapısına yönelebilmektedir.¹⁶

Cehâletin sebeplerine ilişkin yaptığı bütün bu açıklamalarında İbn Sînâ'nın, cedeli ve cedelcileri hedef aldığı açıkça görülmektedir. O, cedel mantığını ya da cedelî yöntemi hata ve yanılığın önemli bir sebebi olarak ele almakta ve bunun nedenleri üzerinde ayrıntılı bir biçimde durmaktadır. Bu çerçevede İbn Sînâ, bir disiplin olarak cedelin, gerçekliği bütünüyle temsil eden bir bilgi sistemine ulaştıramayacağını iddia etmekte; bundan da öte onu, mürekkep cehâletin bariz bir kaynağı olarak değerlendirmektedir. Bu durum cedelî kıyasın her durumda yanlış sonuçlara yol açtığı anlamına gelmemektedir. Elbette onunla doğru sonuçlara varmak da mümkündür. Zira cedel maddesi itibariyle doğru öncüllere dayanabildiği gibi form itibariyle de geçerli bir kıyas yapısına sahip bulunabilir. Ancak İbn Sînâ'ya göre 'çoğu kez' cedelde kavram kargaşasına yol açabilecek bir takım terimler kullanılabilir; şu ya da bu şekilde kıyasın formuna ilişkin açık hatalar yapılabilir. Anlaşılan o ki bu durum; ona göre, bir disiplin olarak cedelin

¹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, 196-197.

¹⁵ Kıyas şekilleri içerisinde en sağlam olan birinci şekil, kıyastaki orta terimin büyük önermede konu, küçük önermede ise yüklem olarak bulunduğu şekildir. Bu şekilden dört kip elde edilebilmektedir. Bunların en gözdesi olan birinci kip şöyledir:

Her O, B'dir.

Her K, O'dur.

Her K, B'dir.

İkinci kip ise, şu şekildedir:

Her O, B'dir.

Bazı K, O'dur.

Bazı K, B'dir.

Birinci şeklin iki kuralı vardır: Küçük önerme olumlu olmalıdır; büyük önerme ise, tümel olmalıdır; bkz. Emiroğlu, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, 175-176.

¹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, 198. İbn Sînâ, bu açıklamaların devamında cedel ile matematik ilimler arasındaki farkları ortaya koymayı sürdürür ve özellikle de bunlar arasında döndürmeli analizde (et-tahlîl bi'l-aks) ve sentezde (et-terkîb) önemli farklar olduğunu tespit eder.



doğasında yer almaktadır. Bütün bir felsefî sistemiyle uyumlu bir tarzda İbn Sînâ, ekseriyetle cehâlete sebebiyet veren cedel yerine kesin bilgiye götüren burhânın önemine vurgu yapmakta ve cehâletten kurtuluşu ise, burhânî yönleme bağlılıkta görmektedir. Zira burhân, hem içerik hem de form itibariyle kıyastaki kemâlî temsil etmektedir.

III

İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ*'nın *el-Medhal* kısmında cehâleti –belirli bir yönünü dikkate almak suretiyle– farklı bir bölümlemeye¹⁷ tabi tutar. Buna göre, nasıl ki bilgi tasavvurî (kavramsal) bilgi ve tasdikî (önermesel) bilgi şeklinde iki kısma ayrılıyorsa; cehâlet de aynı şekilde tasavvurî ve tasdikî olmak üzere ikiye ayrılır. Zira "bir şey, iki yönden bilinmezdir: Tasavvur yönünden ve tasdik yönünden (eş-şey yüchelü min vecheyne hadühümâ min ciheti't-tasavvur ve 's-sânî min ciheti't-tasdik)".¹⁸

İbn Sînâ, ilgili metninde bu görüşünü izah etmez. O, sadece bilmenin iki yönden mümkün olması gibi, cehâletin de iki yönden gerçekleştiğini belirtmekle yetinir. Fakat onun farklı bir boyuttan gerçekleştirdiği bu tasnifi, yukarıda ayrıntılı bir biçimde ele alınan basit cehâlet ve mürekkep cehâlet tasnifiyle birleştirildiğinde ve bu tasnif ışığında görüşleri analiz edildiğinde iki tür tasavvurî cehâletin ve iki tür de tasdikî cehâletin var olduğunu söylemek mümkün görünebilir. Dolayısıyla tasavvur ve tasdik açısından değerlendirildiğinde şu dört cehâlet türünden bahsedilebilir: (1) Tasavvurî basit cehâlet, (2) tasavvurî mürekkep cehâlet, (3) tasdikî basit cehâlet ve (4) tasdikî mürekkep cehâlet.

Ancak tam da bu hususta Muhammed Rızâ el-Muzaffer (1904-1964), *el-Mantık* adlı eserinde bir uyarıda bulunur ve tasavvurî cehâletin basit cehâlet ve mürekkep cehâlet olmak üzere kendi içinde ikiye ayrılamayacağını belirtir. Ona göre tasavvurî cehâlet sadece basit olabilir. Oysa tasdikî cehâlet hem basit hem de mürekkep olabilmektedir. el-Muzaffer'e göre tasavvurî cehâletin sadece basit olabilmesinin sebebi, mürekkep cehâletin ancak tasdikle birlikte varolmasıdır.¹⁹ Dolayısıyla tasavvurî basit cehâletten (1)

¹⁷ İbn Sînâ'nın bir başka farklı bölümlemesi de onun, yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilen ve fakat aslında *Enneadlar*'a dayanılarak oluşturulmuş Arapça *Usûlûciyâ* (*Teoloji*) adlı esere yaptığı yorumunda yer almaktadır. İbn Sînâ burada cehâletin iki türünün olduğunu belirtir (el-cehlü cehlân). Bunlardan biri, yüksek mertebede olana özgü cehâlet (cehlün limâ hüve fı'l-mertebetü'l-âliye); diğeri ise, düşük mertebede olana özgü cehâlettir (cehlün limâ hüve fı'l-mertebetü's-sâfile). Her ikisinin birbirinden farklı hükümleri olduğunu kaydeden İbn Sînâ, bunlar hakkında şunu kaydeder: "Yüksek olan bir şeyin künhü, bazen düşük olanın aczinden dolayı bilinmez; yoksa onun künhünün bilinmez olmasından dolayı değil. Düşük olan bir şeyin künhü de bazen özünde onun cüz'î künhünün bilinmez olmasından dolayı bilinmezdir". İbn Sînâ, *Tefsîrû Kitâbi Usûlûciyâ, Aristû 'inde'l-'Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1978), 53.

¹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Medhal*, thk. G. C. Anavâtî, Mahmûd el-Hudayrî ve Fu'âd el-Ehvânî (Kâhire: el-Matba'atü'l-Emîriyye, 1952), 17.

¹⁹ Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *el-Mantık*, ta'lik: Gulâm Rızâ el-Feyyâzî, thk. Rahmetullah er-Rahmetî el-Arâkî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, K. 1421/Ş. 1374), 19.



söz etmek mümkünken, tasavvurî mürekkep cehâletten (2) söz edilememektedir. Zira bu ikincisinin gerçekleşebilmesi için tasavvur yanında bir de tasdik bulunmalıdır. Oysa tasavvurî cehâlette tasdik mevcut olmadığından böyle bir cehâletin mürekkep olanından bahsedilemez. Dolayısıyla yukarıda verilen dört tür cehâlet, şu üç tür cehâletle sınırlandırılmaktadır: (1) Tasavvurî basît cehâlet, (2) tasdikî basît cehâlet ve (3) tasdikî mürekkep cehâlet. Bu üç tür cehâleti şu şekilde açıklamak mümkündür:

Bir ismin anlamı ya da bir nesnenin mâhiyeti zihinde belirlediğinde, temessül ettiğinde veya resmolunduğunda o, tasavvur edilmiş olur; ‘insan’ın tasavvuru gibi. Bir kişi ‘insan’ adını zikrettiğinde gerçekten bunun anlamı kavranmış ya da bir gerçeklik olarak insanın mâhiyeti idrâk edilmişse, zihinde onun tasavvuru gerçekleşmiş ve böylece ‘insan’a ilişkin tasavvurî bir bilgiye sahip olunmuş demektir. Bununla birlikte eğer ‘insan’ın anlamı ve mâhiyeti zihinde yer etmemişse, muhatabın kullanmış olduğu bu ismin zihinde bir mefhumu yok ise, burada bu kavrama ilişkin bir bilgisizlik veya bilgi yoksunluğu var demektir ki; bu da tasavvurî bir cehâletin mevcudiyeti manasına gelir. Elbette bu durum, ‘tasavvurî basît cehâlet’tir (1). Böyle bir cehâlet kazanılmış ve öğrenilmiş bir cehâlet olarak da düşünülemez.

Genel manada tasdikî cehâlet ise, zihindeki kavramlar arası ilişkiler çerçevesinde kendini izhar etmektedir. Şöyle ki, zihindeki (hakikî) tasavvurlar arasında bir ilişki kurulup belirli bir yargıya ulaşılması neticesinde, tasdikî bilgi hâsıl olur. Mesela, ‘beyaz’ ve ‘araz’ kavramları arasında bir ilişki kurulup ‘her beyaz, arazdır’ gibi bir yargıya varılması neticesinde tasdikî bir bilgi meydana gelir. Fakat kişi, çeşitli sebeplerden dolayı böyle bir yargıya sahip değilse, yani zihninde bu konu ve meseleyle ilgili herhangi bir yargı bulunmuyorsa, böyle bir durumda ‘tasdikî basît cehâlet’ (2) söz konusudur. Çünkü zihinde, bir renk olarak beyazın araz olduğuna ilişkin her hangi bir görüş ve bilgi bulunmamaktadır. Burada salt bir tasdikî bilgi yokluğu vardır. Mesela bir kişiye beyazın araz olup olmadığı sorulup da o kişi bunu bilmediğini söylemiş olsa, bu durum, tasdikî basît cehâleti göstermektedir. Ancak, böyle bir soru karşısında ‘beyaz, araz değildir’, aksine ‘beyaz, cevherdir’ gibi bir cevap verilse; bu durumda ‘tasdikî mürekkep cehâlet’ten (3) söz etmek gerekir. Zira burada sadece beyazın araz olduğu şeklindeki tasdikî bilgi eksik olmayıp aynı zamanda beyazın araz olmadığı ya da onun cevher olduğuna ilişkin yanlış bir görüş ve inanç da söz konusudur ki, bu durum tasdikî cehâletin mürekkep hale dönüşmesinin sebebidir. Bu tür bir cehâlet de kazanılmış olup bunların asıl kaynağı, yukarıda ayrıntılı bir biçimde ortaya konulduğu gibi, özellikle akıl yürütme ve kıyaslarda gerçekleşen bir takım yapısal ve içeriksel yanlışlardır.

İbn Sînâ’ya göre tasavvurî cehâlet ile tasdikî cehâletin giderilerek bunların tasavvurî ve tasdikî bilgiye dönüştürülmesi ancak ‘kesb’ ile yani bilinmeyenin kazanılmasıyla (iktisâbü’l-mechûl) mümkün olur. İnsanın ilk fıtrati, tek başına bunu gerçekleştirmede yetersiz olduğundan öncelikle bu kesbin nasıl hâsıl olacağıın bilinmesi gerekir. İşte mantık ilminin yeri ve önemi de tam burada kendini göstermektedir. Zira



bilinmeyen kazandırıcısı (müksübü'l-mechûl), bilinen şeydir; bir başka ifade ile bilinmeyen, bilinene dayanılarak elde edilir. Bu durumda bilinenden hareketle bilinmeyen nasıl kazanılacağı, bilinenlerin bilinmeyen bilgisine götüreceği şekilde nasıl düzenleneceği ve yapılandırılacağı ve böylece zihnin belirli bir tertip üzere bilinenlerden bilinmeyenlere nasıl intikal edeceği ve benzeri konuların hepsi mantık ilminde ele alınmaktadır.²⁰ Bu çerçevede mantık, tasavvurlara ve tasdiklere sahih bir biçimde nasıl ulaşılacağına nesnel ve bilimsel ölçüt ve ilkelerini vermekle sadece basit cehâleti aşmaya yardımcı olmamakta; aynı zamanda tasavvur ve tasdiklerde yapılabilecek yanlışlara dikkat çekerek tasavvurî ve tasdikî mürekkep cehâletten kurtulmaya da katkı sağlamaktadır.

IV

Buraya kadar ortaya konulanlardan da açıkça anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, cehâletten kurtulmanın mümkün olduğunu düşünmekte ve bilinmeyen bilgisinin elde edilebileceği (kesbi) üzerinde ısrarla durmaktadır. Fakat burada şöyle bir soruyla karşılaşmaktadır: Bilinmeyen bilgisini talep eden kimse talep ettiği şeyi bilmiyorsa, elde ettiği şeyin talep ettiği şey olduğunu nasıl bilecektir? Bu çerçevede İbn Sînâ, *el-Burhân*'da, Platon'un *Menon* adlı diyalogunda geçtiği şekliyle Menon'un Sokrat'a sorduğu²¹ bir soruyu (paradoks) aktarır ve daha sonra bunu cevaplamaya (çözümlemeye) girişir. Menon'un sorusu şöyledir: "Her hangi bir şeyin bilgisini talep eden kimse ya bildiğini talep eder ki, bu durumda onun bu talebi boştur; ya da bilmediği şeyi talep eder ki, bu durumda da ona eriştiğinde bunu(n o şey olduğunu) nasıl bilecektir? Böyle bir kişi, tanımadığı kaçak bir köleyi arayan (talep eden) kimseye benzer; onu bulduğunda onu tanımaz".²²

²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Medhal*, 16-18.

²¹ Platon'un *Menon* adlı diyalogu, Menon'un erdemin öğretilip öğretilmeyeceğine dair Sokrat'a sorduğu bir soruyla başlar. Diyalogun ilerleyen bölümlerinde ise Menon Sokrat'a, ne olduğu bilinmeyen bir şeyin nasıl araştırılacağını ve bulunan şeyin bilinmeyen, yani araştırılan şey olduğunun nasıl bilineceğini sorar. Sokrat, bunun hileli bir argüman olduğunu belirttikten sonra bu argümanı yeniden şu şekilde formüle eder: "Kişi ne bildiği şeyi ne de bilmediği şeyi bulmaya çalışabilir. O, bildiği şeyi araştıramaz, çünkü mademki o şeyi bilmektedir, bu durumda araştırmaya gerek yoktur. O, bilmediği şeyi de araştıramaz, çünkü bu durumda daha araştıracağı şeyi bile bilmemektedir". Plato, *Meno, The Collected Dialogues Including the Letters* içinde, ed. Edith Hamilton ve Huntington Cairns (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989), 363 (80^a-81^a).

²² İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, 74. Daha önce Fârâbî de Menon paradoksunu (buradaki kaçak köle örneği hariç) aynen aktarmakta ve bunu, kendi bakış açısıyla çözümlemeye çalışmaktadır. Bu çerçevede Fârâbî, öğrenen kimsenin (el-müte'allim), bilinmeyen bir şeyi bir yönden bilmiş olması gerektiğinin altını çizer. Buna göre bilgi tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısımdır. Eğer öğretimle kastedilen, bir şeyin tasavvuru ise, o şeyin öğretimden önce bir şekilde tasavvur edilmiş olması ve onun başka bir hayâlinin ise bilinmiyor olması gerekir. Hakkında tasdik oluşturulması amaçlanan şeyde ise, onun daha önce bir şekilde tasdik edilmiş olması gerekir. "Şimdi Menon'un kuşkusunda



İbn Sînâ, Sokrat'ın bu tür bir soruya gerekli cevabı veremediğini ve bu konudaki kuşkuyu mantıksal bakımdan gideremediğini düşünür. Ona göre Platon'un şu cevabı kendi içerisinde daha tutarlıdır: Öğrenme hatırlamadır. Talep edilen şey (matlûb), talepten önce ve ona erişilmeden önce bilinmektedir. Fakat bu bilgi unutulduğu için onun bilgisi talep edilmektedir. Araştırma ona ulaştırdığında ise o, hatırlanmış ve bilinmiş olur. Böylece tâlip, daha önce bildiği şeyi hatırlamak suretiyle bilip onu elde etmiştir. Epistemolojisinde 'hatırlama görüşü'ne yer vermeyen İbn Sînâ, bu tür bir cevabı kendi içerisinde nispeten tutarlı görse de, yine de bir açmazı barındırdığı kanaatindedir.²³ Anlaşılan o ki; İbn Sînâ, tatmin edici cevabın kendisi tarafından geliştirildiğini düşünmektedir.

İbn Sînâ, bu meseleyi 'bir şeyin bir yönden bilinip bir başka yönden bilinmediği' ilkesinden hareketle şu şekilde orijinal bir çözüme kavuşturur²⁴: Eğer matlup (talep edilen şey) bütün yönlerden bilinmiş olsa, talep edilmez. Zira bir şeyi talep etmek, ancak şu ya da bu şekilde bir bilgisizlik durumu mevcutsa kendini gösterir. Aynı şekilde matlup her yönden meçhul, yani bilinmez olsa, yine talep edilmesi söz konusu değildir. Çünkü bu durumda da neyin talep edileceği bilinmezdir. Bir şey hakkında hiçbir şey bilinmiyorsa, bilgi elde etmek için ona yönelmek mümkün değildir. Bu sebeple matlup, iki yönden bilinirken bir yönden bilinmezdir. O, tasavvur yönünden bilfiil bilinendir. Yine o, tasdik yönünden de bilkuve bilinendir. O, -özel olmaması bakımından bilfiil bilinen olmasına rağmen- özel olması yönünden ise bilfiil bilinmezdir.²⁵

tasavvur ile tasdik arasında ayırım yapılmamıştır. Hakkında tasdik oluşturulması amaçlanan şeyde zorunlu olarak onun daha önceden tasavvur edilmiş olması gerekmektedir. Tasavvuru amaçlanan her şeyin daha önceden tasavvur edilmiş olmasının gerekmediği zannedilebilir". Oysa durum böyle değildir. Aksine tasavvuru amaçlanan şey de daha önceden bir yönüyle tasavvur edilmiş olmalı, bir başka yönden de tasavvuru talep edilmelidir. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 53-54. Fârâbî'nin Menon paradoksuna yaptığı bir başka atıf için bkz. Fârâbî, *The Philosophy of Plato, Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* içinde, bir girişle İngilizce'ye çev. Muhsin Mahdi (USA: The Free Press of Glencoe, 1962), 55.

²³ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, 74-75.

²⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, 75 vd. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ*'nın *el-Kıyâs* kısmında da Menon'un mezkûr sorusunu aktarmakta ve *el-Burhân*'dakine benzer çözüm önerisi ve açıklama getirmektedir; bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Kıyâs*, thk. Sa'îd Zâvid (Kâhire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şu'ûni'l-Matâbî'i'l-Emîriyye, 1964), 545 vd. İbn Sînâ'nın gerek buradaki (*el-Burhân*) gerekse aşağıda *en-Necât*'tan aktarılan açıklamaları hemen hemen kelimesi kelimesine onun ünlü öğrencisi Behmenyâr b. el-Merzubân (ö. 459/1066) tarafından *et-Tahsil*'de tekrarlanmaktadır. Bkz. Behmenyâr b. el-Merzubân, *et-Tahsil*, tashih ve ta'lik: Murtazâ Mutahharî (Tahrân: İntişârât-i Dânişgâh-i Tihârân, ş.1375/1996), 183 vd. "Bir şeyin bir yönden bilinip bir başka yönden bilinmeyebileceği" hususu, bir mesele olarak İbn Sînâ sonrası kelâm literatüründe de tartışılır hale gelmiştir. Örnek olarak bkz. el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, I, 106; et-Teftâzânî, *Şerhü'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman 'Umeyrah (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998), I, 202 vd.

²⁵ Fahrreddin er-Râzî (ö. 606/1209), *Muhassal*'da, fikrin ve nazarın bilgi kaynağı olmasını mutlak olarak inkâr eden Sümeniyye'nin, kendi görüşlerini desteklemek üzere getirmiş olduğu deliller arasında Menon paradoksuna yer verir ve buna cevap olarak da İbn Sînâ'nın burada naklettiğimiz görüşüne benzer bir açıklama getirir. O şöyle der: "Onun tasavvuru malum, tasdiki meçhuldür. Matlup tasdikin



Şöyle ki, "her X olan Y'dir" şeklindeki bir bilgiye her hangi bir taleple değil de, tam tersine aklın fitratıyla, duyuyula ya da bunların dışındaki bir şeyle sahip olduğunda, bilkuvve olarak pek çok şeyin bilgisi zaten kuşatılmış demektir. Her hangi bir talep olmaksızın duyularla belirli tikeller gözlemlendiğinde ise, bunlar, ilk bilginin, yani daha önce sahip olunan bilginin içerisine bilfiil olarak dâhil olur. Bu, bir yönden Menon'un kaçak köle örneğine tam olarak uygun düşmektedir. Zira burada matlup ilk önce tasavvur yoluyla bilindiği gibi, kaçak köle de önce tasavvurla bilinmektedir. Aynı şekilde matlubu bilmeden önce tasdikle onun bilgisini veren şey bilindiği gibi, kaçak kölenin mekânını bilmezden evvel de ona götüren yol bilinir. Böylece matluba götüren yola girildiğinde elde öncelikle o şeyin zatına ilişkin bir tasavvur (tasavvurî bilgi) ve ona götüren bir yol bilgisi (tasdikî bilgi) mevcuttur. Bu durumda yolun sonuna gelip ona ulaşıldığında matlup idrak edilmiş olur. İşte benzer bir biçimde kaçak kölenin mekânına götüren yola girildiğinde de, elde öncelikle o kölenin zatına ilişkin bir tasavvur ve ona götüren bir yol bilgisi mevcuttur. Böylece köleye ulaşıldığında o, tanınmış olur.

Diyelim ki, bu köleyi daha önce hiç görmedik, fakat onun alâmetini tasavvur edebildik. Dolayısıyla şöyle bir bilgiye sahip olduk: Her kim ki, bu alâmete sahiptir; o, bizim aradığımız köledir. Sonra da buna rastgele gözlemlerle gerçekleşen bir bilgi eklense ya da böyle değil de araştırma, talep, deneme ve benzeri yollarla gerçekleşen bir bilgi ilave olursa ve böylece bu alâmeti bir kölede tespit etmiş olsak, bu durumda bu kölenin aradığımız kaçak köle olduğunu bilmış oluruz.

İbn Sînâ'ya göre böyle bir alâmet, kıyastaki orta terim gibidir. Nasıl ki orta terim; büyük ve küçük terimler arasında bağlantı kurmayı, illet birliğini bulmayı ve karşılaştırma yapmayı mümkün kılıyorsa, aynı şekilde bu alâmet de aranan köle ile görülen köle arasındaki bağlantıyı sağlamakta ve aranan kişinin bulunan kişinin kendisi olduğunun nedenini vermektedir. İbn Sînâ'ya göre o alâmetin araştırılıp kölede tespit edilmesi ise küçük terimin husûlü gibidir. 'Her kim bu alâmete sahipse, o kimse aradığımız köledir' şeklindeki bilgi ise, önceden bizde varolan büyük terimin husûlü gibidir. Kaçak kölenin bulunması ise, kıyastaki sonuç gibidir.

Dikkat edilirse buradaki kaçak köle, her yönden bilinmiş değildir. Zaten böyle olsaydı talep edilmesine gerek kalmazdı. Fakat o, tasavvur yönünden bilinmekte; mekânı bakımından ise bilinmemekteydi. İşte onun talep edilmesi, bilinmeyen bu yönüyle alakalı olup bilinen yönü itibarıyla değildir. Ona ulaşım onun bilgisi elde edildiğinde daha önce ona dair bilinmeyen bir şey bilinmiş olur. Bu bilgi ise, iki sebebin bir araya gelmesiyle

kendisidir. Onu (matlubu) bulduğunda, [daha önce] bilinen tasavvurla, o matlubu diğerlerinden ayırır". Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâi ve'l-hükemâi ve'l-mütekellimîn*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, ts.), 41, 42. Aynı yaklaşım için ayrıca bkz. İbn Haldûn, *Lübübü'l-muhassal fi usûli'd-dîn*, thk. 'Abbâs Muhammed Hasan Süleyman (İskenderiyye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1996), 75.



gerçekleşmiştir. Bunlardan birincisi, ona götüren yol ve bu yolun izlenmesi; ikincisi ise, onun duyuyula algılanmasıdır. Bu demektir ki, bilinmeyen matluplar (el-matlûbâtü'l-mechûle) iki şeyin birlikteliğiyle bilinir. Bunlardan birincisi, 'her B, A'dır' şeklindeki daha önce bizde mevcut bulunan bilgidir ki, bu, kaçak köle örneğindeki birinci sebebe benzemektedir. Diğeri ise, önceden değil de hâl-i hazırda gerçekleşen bir şeydir ki, bu da, 'C, B'dir' şeklindeki duyuyula elde ettiğimiz bilgidir. Bu da kaçak köle örneğindeki ikinci sebebe benzemektedir. Nasıl ki, o örnekteki iki sebep, kaçak kölenin idrakini gerekli kılmaktaysa; aynı şekilde buradaki iki sebep de matlubun idrakini gerekli kılmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre daha önceki bir bilgiyle bir şey bilindiğinde, önceden sahip olunan bu bilgi, talep edilen şeyin ilgili kısmının esasen bilkuvve bilgisidir. Mesela 'her X olan Y'dir' şeklindeki bir bilgi, Z'nin bilkuvve bilgisini içermektedir. Zira Z'de X olma özelliği vardır. İşte başlangıçtaki bu bilgi ('her X olan Y'dir'), talep edilen şeyin âlâmeti mesabesindedir. Ancak bu bilgi, kendisini bilkuvve durumdan bilfiil duruma getirecek bir şeyin kendisine ilişmesine ihtiyaç duymaktadır. Mesela Z'nin görülüp onda X olma özelliğinin tespit edilmesi gerekmektedir. Eğer bu tespit yapılırsa, bu durumda daha önce Z'nin bilkuvve bilgisini içeren 'her X olan Y'dir' şeklindeki bilgi, bilfiil hale gelmiş olur ve neticede Z'nin Y olduğu da bilinmiş olur.

Öyleyse, İbn Sînâ'ya göre, 'bir şey, her yönden bilinmedikçe bulunduğu bilinemez' şeklindeki yargı kabul edilemez. Yani matlup olan bir şeyin, bulunduğu bilinip tanınabilmesi için, onun bütün yönlerden bilinmesi gerekmemektedir. Zaten bir şey, bütün yönlerden biliniyorsa, bu durumda onun talep edilmesi de anlamlı olmaz. Aksine şöyle demek doğrudur: 'Bir şey, hiçbir yönden bilinmiyorsa, bulunduğu bilinemez'. Bir başka ifade ile matlup olan bir şey hakkında önceden hiçbir bilgi yok ise, bu durumda onun bulunduğu bilinip tanınması mümkün değildir. Esasen, hiçbir yönden bilinmeyen bir şeyin, zaten talep edilmesi de mantıken söz konusu değildir. Dolayısıyla bir şeyin matlup olabilmesi için onun bazı yönlerden bilinir, bazı yönlerden de bilinmez olması gerekir. Böylece matlup olan şey, daha önceden bilinen yönlerine bağlı olarak bulunduğu da tanınip bilinmiş olur. Bu durumda 'öğrenme'nin ve cehâletten kurtulmanın imkânını tartışmalı bir hale getiren Menon'un itiraz ve şüphesine de mahal kalmaz.

İbn Sînâ, *en-Necât* adlı eserinde de 'aynı anda bir şeyin hem âlimi hem de câhili olmanın nasıl mümkün olduğu'na dair bir fasıl açarak bu meselenin açıklamasını yapar. Bir şeyin aynı anda hem bilinip hem de bilinemeyeceğini çeşitli yönlerden ortaya koyan İbn Sînâ, bu sorunu şu şekilde çözümlenmeye çalışır: Bir insan, bazen bir şeyi ona özgü olmayan, onu hususî bir biçimde ortaya koymayan (genel) bir bilgiyle bilir. Öyle ki, bu bilgi, o şeyi kapsadığı gibi onun dışındaki şeyleri de kapsar. Ancak kişi, bir şeye özgü olan bir hususta o şeyin câhili olduğunda ise onu bilmemiş bulunur. Ya da bir kişi o şeye



özgü olan bir hususta batıl bir zanna ya da görüşe inanır da bunun şuurunda dâhi değildir.²⁶

İbn Sînâ bilgiye ve cehâlete ilişkin olarak burada belirtilen alternatif durumları şöyle bir örnekle izah eder: İnsan, 'her ikinin çift sayı olduğu' gerçeğini bilmesine rağmen Zeyd'in elindeki iki şeyin çift mi yoksa tek mi olduğunu bilmez. Hatta onun tek olduğunu bile zannedebilir. Çünkü onun iki olduğunu bilmez. Ya da iki olduğunu bilse bile, her ikinin çift sayı olduğu hatırına gelmez. İbn Sînâ'ya göre böyle bir durumda bir çelişki söz konusu değildir. Yani bir kişinin bir yandan bir şeyi bilirken bir yandan da onun hakkında bilgisiz olmasında bir tenakuz yoktur. Zira bir kimse, her ne zaman iki olan bir şeyi bilirse, onun çift olduğunu da bilir. Her ne kadar o, bilfiil olarak her ikinin çift olduğunu bilmese de bu böyledir. Dolayısıyla Zeyd'in elindeki şeyin iki olduğu bilindiğinde, onun da çift olduğunu küllî ilk bilgisiyle bilir. Çünkü o, önceden küllî olarak her ikinin çift sayı olduğu bilgisine sahip bulunmaktadır. Mademki bu bilgi, küllî bir bilgidir; o halde bu bilginin 'cüz'î cehâlet'le (el-cehlü'l-cüz'î), yani Zeyd'in elindeki iki şeyin çift olduğu yönündeki cehâletiyle çelişmesi söz konusu edilemez.²⁷

İbn Sînâ'nın burada ortaya koyduğu cüz'î cehâlet terimi önemlidir. Bu, bir şeyin tümel olarak bilindiği halde tikel olarak bilinemeyebileceğini göstermektedir. Nitekim her ikinin çift olduğu tümel bilgisine rağmen Zeyd'in elindeki ikinin çift olduğu bilfiil bilinmemektedir.²⁸ Zira Zeyd'in elindeki şeyin iki olduğu bilinmemektedir. Eğer bir kişi bütün ikilerin çift olduğunu bildiğini söyleyip de bazı ikilerin çift olduğunu bilmediğini söylemiş olsa bu durumda elbette bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Bir başka ifade ile her ikinin çift olduğu bilindiği halde Zeyd'in elindeki ikinin çift olmadığı söylene burada bir çelişki var demektir. Fakat İbn Sînâ'nın vermiş olduğu örnekte durum böyle değildir. Zira bu örnekte Zeyd'in elindeki ne olduğu bilinmemektedir. Dolayısıyla bilinmeyen şey, Zeyd'in elindeki ikinin çift olduğu değil, bunun iki olup olmadığıdır. Bu sebeple de burada bir çelişki yoktur. Ayrıca her ikinin çift olduğu tümel bilgisi içerisinde, Zeyd'in elindeki ikinin de çift olduğu bilgisi bilkuvve halde bulunmaktadır. Böylece Zeyd'in elindeki ikinin çift olduğunun bilinmemesi mutlak anlamda olmayıp hususî ya da cüz'î bir durumla ilgilidir, yoksa o da genel manada bilinmektedir. O halde bir şeyin aynı anda

²⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, thk. Abdurrahman 'Umeyra (Beirut: Dâri'ü'l-Cil, 1412/1992), I, 72.

²⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, I, 72.

²⁸ İbn Sînâ'nın burada birkaç paragraf içerisinde verilmiş olan yaklaşım biçimine kısmen Aristoteles'te de rastlamak mümkündür. Nitekim o, *Organon'un Birinci Analitikler*'inde, İbn Sînâ'nın söylediği gibi, küllî/umûmî bilgi ile cüz'îleri/hususîleri "görme"nin mümkün olduğunu söylemekte ve fakat bu cüz'îlerin onlara has bilgiyle bilinmediğini kaydetmektedir. Ona göre bir şeyi aynı anda hem bilmek hem de bilmemek bu sebeple mümkün olabilmektedir. O, Menon paradoksuna da atıfta bulunduğu aynı yerde şöyle demektedir: "Her üçgenin açılarının iki dik açıya eşit olduğunu bilmek basit değildir, ya umûmî bilgiyle ya da hususî bilgiyle kendini gösterir. Böylece, umûmî bilgiyle kişi, C'nin iki dik açısı olduğunu bilir; fakat hususî bilgiyle bilmez; dolayısıyla onun bu bilgisi, cehâletiyle bir zıtlık teşkil etmez". Aristotle, *Prior Analytics, The Complete Works of Aristotle* içinde, ed. Jonathan Barnes (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995), I, 107 (II 21, 67^a 15-28).



hem âlimi hem de câhili olunabilmektedir. Bu ise, küllî ve cüz'î yönlerden böyledir. Yani bir şey küllî olarak bilinirken cüz'î olarak bilinemeyebilmektedir.

İbn Sînâ, *el-Burhân*'da²⁹ da aynı örnek üzerinde durarak nispeten farklı vurgu ve terimlerle meseleyi açıklamaya çalışır. O şöyle der: Bir kimse birine “Her ikinin çift olduğunu biliyor musun?” diye sorsa, alacağı cevap “Evet, biliyorum” olacaktır. Ona “Peki, elimdeki çift midir tek midir?” ya da “Falan şehirdeki insanların sayısı çift midir tek midir?” diye tekrar sorsa, o da “Ben bunu bilmiyorum” diye cevap verse, soruyu soran kişi şöyle der: “Siz, her ikinin çift sayı olduğunu bilmiyorsunuz; zira bu elimdeki şey iki olduğu halde siz onun çift olduğunu bilemediniz”. İbn Sînâ, burada bir problem olduğunu görmekte ve eserinde öncelikle bunun çözümüne ilişkin Aristoteles'ten³⁰ şöyle bir alıntı yapmaktadır: “Bir kesim, buna doğru olmayan bir cevap vererek şöyle demiştir: “Biz, ancak bildiğimiz her ikinin çift olduğunu biliriz”. Bu cevap yanlıştır. Çünkü biz, bilinsin ya da bilinmesin mevcut olan her ikinin çift olduğunu biliriz”.

İbn Sînâ Aristoteles'in bu cevabını yeterli bulmamakta ve bunu şu şekilde çözüme kavuşturmaktadır: “Biz her ikinin çift olduğunu [her yönden ve her durumda] biliriz demedik ki, bir 'iki'nin çift olduğunu bilmediğimizde sözümüzle çelişki oluşsun. Aynı şekilde biz, her iki olan şeyin iki olduğunu biliriz ve böylece de onun çift olduğunu biliriz de demedik. Aksine biz, şu iki sözden birini söyledik: “[1] Ya bildiğimiz her ikinin çift olduğunu biliriz [2] ya da bilsek de bilmesek de kendinde (fî nefsihî) her iki, kendinde çifttir”.

İbn Sînâ, birinci kısmın, ortaya atılan mezkûr şüphe ile çürütülemeyeceğini düşünmektedir. Zira buradaki ‘bildiğimiz’ kaydı, bilinmeyen ikiyi (mesela Zeyd'in elindeki ikiyi) dışarıda tutmakta ve böylece bir çelişki oluşturmamaktadır. Nitekim İbn Sînâ, her iki olan şeyin iki olduğunun bilineceğini, dolayısıyla da onun çift olduğu bilgisine varılacağını iddia etmemektedir. Ona göre ikinci kısım da bir çelişki oluşturmamaktadır. Çünkü bu, genel bir bilgi olup özel bir cehâlet bununla çelişmez. Şöyle ki, “biz, Falanın elindeki şeyin çift olup olmadığını bilmesek de her ikinin kendinde çift olduğunu –anlamı sabit ve değişmez bir biçimde- biliriz. Câhili olduğumuz şey ise, bilfiil değil bilkuvve bilgimize dâhildir.” Zira biz bütün ikilerin kendinde çift olduğunu bildiğimizde bilkuvve olarak Zeyd'in elindeki ikinin de çift olduğunu bilmiş oluruz. Ama denildiği gibi bu, bilkuvve bir bilgiyle olur. Zeyd'in elindekinin iki olduğunu bilip de buradan onun elindekinin çift olduğu sonucuna kıyas yoluyla ulaştığımızda ise, bu durumda, bunu bilkuvve bilgiden bilfiil bilgiye çıkartmış oluruz. Fakat aşağıda açıklandığı üzere İbn Sînâ, bunun gerçekleşmesi için bazı şartların yerine getirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Mesela, bütün ikilerin kendinde çift olduğu bilgisi yanında

²⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, 73-74.

³⁰ Aristoteles'e atfen ortaya konulan bu ifadeler ile Aristoteles'in kendi metnindeki ifadelerinin bir karşılaştırması için bkz. Aristotle, *Posterior Analytics*, I, 114-115 (I 1, 71^a 29-71^b 5).



Zeyd'in elindeki çift olduğunun da bilinmesi, her iki bilginin birlikte hatırdada tutulması ve bunlar arasında sonuca götüreceği şekilde bir ilişki kurulması bu şartlardandır.

İbn Sînâ'ya göre özel cehâlet, mesela Zeyd'in elindeki bilinmemesi, bizdeki genel bilgiyi bilfiil bilmemek demek de değildir. Yani biz; Zeyd'in elindeki iki, dolayısıyla da çift olduğunu bilmediğimizde bu, kendinde her ikinin çift olduğu yolunda bizde mevcut olan bilgiyi bilfiil bilmemek anlamına gelmez. Nitekim Zeyd'in elindeki şeyin iki olduğu bilgisi bizde hâsıl olup daha önce bizde varolan genel bilgi hatırlandığında, o anda, Zeyd'in elindeki şeyin çift olduğunu biliriz. Eğer bizdeki genel bilgiyi bilfiil bilmemiş olsaydık, özel bilgiyi, yani Zeyd'in elindeki iki olduğunu bildiğimizde, derhal bunun da çift olduğunu bilemezdik. Demek ki, bildiğimiz ile bilmediğimiz şeyler başka şeylerdir. Dolayısıyla, özeli ya da cüz'iyi bilemeyeşimiz, bizdeki geneli ya da küllîyi de bilemediğimiz anlamına gelmemektedir. Öyleyse biz, bir şeyi bir yönden bilirken bir başka yönden bilemeyebiliriz. Sonuç olarak, bir şeyin iki olup olmadığını bilmediğimiz için o şeyin çift olup olmadığını bilmediğimizde bu, kendinde her ikinin çift olduğunu bilmemiz gerçeğini iptal etmez. Böylece, mademki biz bütün ikilerin çift olduğunu biliyoruz; bu durumda, bilfiil olmasa da bilkuvve bir şekilde Zeyd'in elindeki ikinin de çift olduğunu biliyoruz demektir.

İbn Sînâ'ya göre bazen bir şey, bilkuvve bilindiği halde bilfiil bilinmeyebilir.³¹ Şöyle ki, küllî büyük öncül bilindiği halde ya da bununla birlikte küçük öncül de bilindiği halde neticeye ulaşılamayabilir. Çünkü bu ikisini bilmek, neticeyi bilmekten başka bir şeydir. Büyük ve küçük öncülü bilmek, bilfiil neticeyi bilmeyi gerektirmez. Ancak bunu bilmek, neticeyi bilmenin illetidir. Bu da rastgele bir illet değildir. Aksine büyük ve küçük öncül zihinde bir araya getirildiğinde netice için illet olma durumu söz konusu olur. Şayet iki öncül ayrı ayrı bilinip de bunlar birbirine bitiştilmemiş bulunsa ya da ikisi birlikte neticeye gitme yönünde hatıra gelmemiş olsa, bu durumda bu iki öncül bilfiil illet olmaz; bunların malulü, yani bilfiil netice bilgisi de gerekmez. Mesela, insan, (1) her dişi katırın kısır olduğunu müstakil olarak bilir. Aynı şekilde (2) 'bu hayvan'ın dişi katır olduğunu da bilir. Ancak onun karnının şişkin olduğunu görüp vehim gücünün etkisiyle onun hâmile olduğunu zannedebilir. Eğer bu iki bilgi, o kişinin zihninde bir araya gelmiş olsaydı, böyle bir zanda bulunmazdı.³² Demek ki, ilk iki bilgiye sahip olmak bilkuvve neticeyi bilmek anlamına gelse de bilfiil neticeyi bilmek anlamına gelmemektedir. 'Her dişi katır kısırdır' ve 'Bu hayvan, dişi katırdır' bilgileri her tümden gelimde olduğu gibi,

³¹ İcî, "bazı kelâmclar"ın da bu görüşü savunduğunu kaydetmektedir. O, bunu açıklama bağlamında, isim zikretmeksizin İbn Sînâ'nın vermiş olduğu örneği tekrar etmektedir: Zeyd'in elinde iki şey olsa ve bize bunun çift olup olmadığı sorulsa, biz, Zeyd'in elindeki şeyin çift olduğunu bizzat bilmemek de her ikinin çift olduğunu ve bunun da iki olduğunu bilince bilkuvve onun da çift olduğunu biliriz. Aynı şekilde, küllîler altına giren cüz'ilerin tamamı da böyledir. Çünkü sonuç, iki öncülün birinde bilkuvve mevcuttur. Dolayısıyla neticeye gidilmemiş olsa bile, öncül bilinirse, bilkuvve olarak sonuç da bilinmiş olur. İcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelem*, 145.

³² İbn Sînâ, *en-Necât*, I, 72-73; *Kitâbü 'ş-Şifâ: el-Kıyâs*, 544.



bilkuvve olarak 'Bu hayvan, kısırdır' bilgisini içermektedir. Ancak bu, neticeye gidilmediği sürece bilfiil biliniyor değildir. Dolayısıyla bir şey bazen bilkuvve bilindiği halde bilfiil bilinemeyebilmekte, onun câhili olunabilmektedir.

Sonuç olarak şu söylenebilir ki, "bilgi (ma'rife) ya geneldir ya da özeldir. Aynı şekilde bilgi, ya bilkuvve ya da bilfiildir. Bu sebepten ötürü cüz'îyi bilmediğimiz halde külliyi bilmemiz mümkündür".³³ Böylece bir şeyin hem âlimi hem de câhili olunabilmektedir. Bunda herhangi bir çelişki de söz konusu değildir. Ancak burada bir hususun altını çizmek gerekir ki, bir şeyin bilinen yönü, onun bilinmeyen yönünden, bilinmeyen yönü de bilinen yönünden daima farklıdır. Bir başka ifade ile bir şey, 'aynı yönden' hem bilinen hem de bilinmeyen olamaz. Dolayısıyla 'matlub'un bilinme ve bilinmeme yönleri mutlaka farklı olmalıdır. Ayrıca onun bütün yönlerden bilinen ya da bütün yönlerden bilinmeyen olması da imkân dışıdır. Esasen matlup, bazı yönlerden bilinmeyi ve bazı yönlerden de bilinmemeyi bizzat gerektirir.

V

İbn Sînâ'nın cehâlet teorisi, psikoloji ve mantık yanında onun ahlâk felsefesi ve dolayısıyla mutluluk görüşüyle de doğrudan irtibatlıdır. Ona göre bilgi, insanı kemâl ve mutluluğa götüren temel bir etken iken bilgisizlik, bu kemâl ve mutluluğun önündeki en büyük engellerden biridir. İbn Sînâ düşüncesinde mutluluk, gerçek anlamını öte dünyada bulacağından bilgi ve bilgisizlik, doğrudan insanın ebedî varoluşunu etkileyen bir özelliğe sahiptir. İnsan, öte dünyada ya mutlu ya da mutsuz olacaktır. Mutluluk ve mutsuzluk dışında bir başka seçenek söz konusu değildir. Değişkenlik sadece mutluluk ve mutsuzluğun derecesi ile bunların süresiyle ilgili bir husustur. Yine de neticede insanın mutluluğu ya da mutsuzluğu, onun, bu dünyada hakikati ya da akledilirleri bilip bilmemesiyle doğrudan irtibatlı bir durum arz etmektedir.

el-Adhaviyye fi'l-me'âd adlı eserinde³⁴ İbn Sînâ, *-el-İşârât ve't-tenbîhât* takine benzer ve fakat daha sistemli bir şekilde- insanın teorik ve pratik ya da ilmî ve amelî düzeyde kendini gerçekleştirme seviyesine bağlı olarak insanî nefisler ile onların öte dünyadaki durumuna dair bir tasnifte bulunur. Buna göre cehâlet, kişinin gelecekteki hayatını belirlemede yegâne etken değilse de oldukça önemli bir etkidir. Hatta onun ebedî mutsuzluğunun kaynağı dahi olabilecek bir etkiye sahiptir. İbn Sînâ'nın tasnifine yakından bakıldığında bu durum daha bariz bir biçimde görülebilecektir. Onun mezkûr eserinde yaptığı tasnif şu şekildedir:

³³ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Kıyâs*, 546.

³⁴ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, thk. Hasan 'Âsî (Beirut: el-Müessesetü'l-Câmi'a li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1407/1987), 152-154.



1. Yetkin (kâmil) ve arınmış (münezzeh) nefisler: Bu nefisler, hem teorik hem de pratik bakımdan yetkinliğe erişmiştir. Bir başka ifade ile bunlar, insanın gücü ölçüsünde hem eşyanın hakikatini bilen hem de ahlâkî olgunluğa eren, yani cisimsel ve duyuşsal ilgilerden arınıp erdemleri elde eden nefislerdir. İbn Sînâ'nın "mutlak saadet"i elde edeceklerini söylediği bu nefisler, *el-İşârât ve't-tenbîhât*'taki ifadeyle "aklın ve ahlâkın faziletinde en ileri noktaya ulaşan ve böylece uhrevî mutluluğun en üst derecesine sahip olan"³⁵ nefislerdir.

2. Yetkin olup arınmamış (gayr-i münezzeh) nefisler: Bunlar, teorik bakımdan yetkin oldukları halde pratik bakımından eksik olan nefislerdir. Bu nefisler evrensel doğruları bildikleri halde ahlâkî olgunluğa ermemişlerdir. Bu nefislerin ahlâkî yönden eksik oluşu, onların öte dünyada mutlak saadeti elde etmelerine engeldir. Zira böyle bir saadet, ilim yanında nefsin bedenden ve bedenî meşguliyetlerden tam bir kopuşunu gerektirir. Bunların sahip oldukları düşük ahlâkî yapı, onların öte dünyadaki mutluluğuna engel olur. Bununla birlikte bu bedensel meşguliyetler ve düşük karakter, bu nefisler için cevheresel olmadığından, onlar, daimî bir şekilde mutsuz olmazlar. Aksine onlar, nihayetinde bu bedenî meşguliyetlerden ve düşük nefsanî karakterden kurtularak gerçek mutluluğa ererler.

3. Eksik (nâkis) ve arınmış nefisler: Bu nefisler, teorik bakımdan yetkin olmamakla beraber pratik bakımdan yetkindirler. Bir başka ifade ile bunlar, ahlâkî bir olgunluğa ermekle birlikte, ilmî olgunluğa ermemiş nefislerdir. İbn Sînâ bunları kendi içerisinde üç grupta ele alır:

3a. Bu grup, dünya hayatında kendilerine ait (teorik) bir kemâl olduğunu bildikleri halde bunu elde etme yönünde bir talebi olmayanlardan müteşekkildir. Bunlar, böyle bir yetkinliği elde etmeye yönelme bir yana, bunu reddetmiş, direnmiş karşı çıkmış ve hatta gerçek dışı şeylere inanmıştır. Bunları daimî bir mutsuzluk beklemektedir.

3b. Bu grup da, dünya hayatında kendilerine ait bir kemâl olduğunu gerçek anlamda bilmediklerinden bunu talep etmeyen ve böyle bir kemâlin tam olarak farkında olmayan nefislerden müteşekkildir. Bunlar ne mutlak mutluluğa ne de mutlak mutsuzluğa ererler. Yine de bu nefisler, sahip oldukları bilginin derecesine göre öte dünyada belirli düzeyde de olsa mutluluktan pay alırlar. Bunların mutluluğunun sebebi, hem ahlâkî olgunlukları hem de belirli düzeyde de olsa bir bilgiye, özellikle de "ilkeler" in bilincine sahip bulunmaları sebebiyledir.

³⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III, 307. İbn Sînâ, *el-İşârât*'ta bu grup içerisinde yer alanları "arınmış ârifler (el-'ârifûn el-mütenezzihûn)" olarak da adlandırır. Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Süleyman Dünyâ (Kâhire: Dârü'l-Me'ârif, 1968), IV, 32.



3c. Bu gurupta yer alanlar ise, kendilerine ait bir kemâlin bulunduğunu yapıları gereği bilemeyen ve bunu düşünemeyen nefislerdir ki, aptallar (bulh)³⁶ ile yetişkinliğe eremeyen çocukların nefisleri böyledir. Bunların öte dünyadaki halleri de bir önceki gurup (3b) gibidir.

4. Eksik ve arınmamış nefisler: Bunlar, hem teorik hem de pratik olarak kemâle ermemiş nefislerdir. Bir başka ifade ile bu nefisler hakikati bilmedikleri gibi ahlâkî olgunluğu da elde edememiş nefislerdir. İbn Sînâ, bu nefisleri de kendi içerisinde iki guruba ayırır:

4a. Bu gurup, kendilerine ait bir kemâlin olduğunu bildikleri, yani bunun şuurunda oldukları halde bunun gereğini dünyada yerine getirmeyen nefislerden müteşekkildir. Bunları öte dünyada mutlak bir mutsuzluk beklemektedir.

4b. Bu gurup ise, kendilerine ait bir kemâlin bulunduğunun bilincinde olmaksızın eksik ve arınmamış olan nefislerden oluşmaktadır. Bunlar mutlak mutsuz olmayacaklarsa da bedensel ilgilere ve nefsin düşük yapısından dolayı belirli bir elemi yaşayacaklardır.

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, öte dünyada gerçek manada mutsuz olacakların, bu dünyada kendilerine ait teorik ya da ilmî bir yetkinliğin bulunduğunu bildikleri halde bunu gerçekleştirmeye yönelmeyen (câhil kalan), buna direnen ve dahası bundan yüz çevirip gerçek dışı inançlara sahip bulunan nefisler olduğunu düşünmektedir. Nitekim 3a'da ve 4a'da belirtilen nefislerin, bu özellikleri bir şekilde taşıdığı görülmektedir.

Dikkat edilirse bu tasnif içerisinde teorik yönden, yani bilgisel eksiklikten dolayı cezaya müstahak olacaklar, hakikatin bir yönünü bilip de diğer yönünü bilmeyenlerdir. Bir başka ifade ile bilgi/bilgisizlik bağlamında öte dünyada mutsuz olacaklar, esasen kendilerine ait belirli bir kemâl olduğunu bildikleri ve buna imkânları oldukları halde bunun gereğini yerine getirmeyen ve bunun aksi bir tavır içerisinde girenlerdir. Bu çerçeveden bakıldığında bu dünyada insanî nefse ilişkin bir yetkinliğin bulunduğu gerçek anlamda habersiz olan basit ve saf nefisler, bunu bilip de gereğini yetirmeyenlere göre daha iyi bir konumda bulunmaktadır. Bu demektir ki, insanî kemâlin ne demek olduğunu bilmemek, bunu bilip de yerine getirmeyenlere göre daha avantajlı bir konumu ifade etmektedir. Nitekim 3b, 3c ve 4b'deki nefislerin konumu 3a ve 4a'dakilere göre daha müspettir. Çünkü bunlar, doğal ya da çevresel şartlar sonucunda tezahür eden saf ve basit düzeydeki bilgisizlerdir. Oysa 3a ve 4a'daki gibi belirli bir gerçekten (kemâlin bulunduğu gerçeği) haberdar oldukları halde buna yönelmeyenler (bilgi sahibi olmayanlar, câhil

³⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât*'ta, buradakine benzer bir şekilde şöyle der: "Aptallar arınınca, beden ve bedensel ilgilere kurtulup kendilerine layık bir mutluluğa ererler". İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, IV, 35. Bunun öncesinde ise, İbn Sînâ, aptalların eksiklikten dolayı öte dünyada acı çekmeyeceğini söylemekte; acının (azap) ancak, inkâr edenler, ihmalkârlar ve hakikatten yüz çevirenler için olduğunu kaydetmektedir ki, bu, *el-Adhaviyye*'deki görüşleriyle uygunluk arz etmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *a.g.e.*, 31.



kalanlar) açıkça olumsuz bir konuma yerleştirilmektedir ki, bu, öte dünyada azaba uğramak anlamına gelmektedir.

Öyleyse İbn Sînâ'ya göre mutlak anlamda bilgisizlik, öte dünyada mutsuz olmayı ya da azaba uğramayı gerektirmemektedir. Aksine İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât'* ta da belirttiği gibi, "ancak cehâletin bir türü, ebedî (sermedî) bir helâke götürür".³⁷ Diğerleri ya süreli bir azabı gerektirir ya da bunu hiç gerektirmez türdendir. Nitekim İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ* adlı eserinde her eksik nefis için (li-küllî vâhidin mine'n-nâkisîn) azabın olmayacağını, bunlardan "ebedî" azaba uğrayacakların ancak kendileri için bir kemâlin bulunduğunu bilip de sonradan buna şevk duyacak nefisler olduğunu kaydetmektedir.³⁸ Aynı eserinde İbn Sînâ, nefsin kendisi için bir kemâl bulunduğunu bilmesini ise, bilinenden hareketle bilinmeyenin kazanılması ve bilfiil kemâlin elde edilmesiyle nefsin "küllün mâhiyetini idrâk edebilme" gücü ve işlevinin olduğunun farkına varması olarak izah eder.³⁹ İşte insanı azaba götürecektir olan şey, temelde bu farkındalığa rağmen bunun gereğini yerine getirmemek, bilme imkânını ve gereğinin şuurunda bulunduğu halde cehâleti buna tercih etmektir.

İbn Sînâ bütün cehâlet türlerini eşit görmediği gibi, öte dünyada mutsuz olacak câhillerin konumlarını da eşit görmez. Aksine o, mutsuz olacak bu câhil nefisleri de kendi içerisinde iki guruba ayırır. Bunlardan birincisi, (farkındalığa rağmen) insanî kemâli kazanma yönünde bir çaba içerisinde olmayanlar; diğeri ise, (birinci gurupta yer alanların ötesinde) inatçı ve inkarcı olup "hakikî görüşlere zıt bozuk görüşlere sınıksı sarılanlar" dır. Ona göre bu ikinciler, "kemâle zıt bir takım yapılar kazanmış olmalarından dolayı hâl olarak daha kötü" bir konumda yer alırlar.⁴⁰

İbn Sînâ'nın *el-İşârât* yorumunda Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) de, öte dünyada "mutlak mutsuz" olacakların, yani sınırsız azap göreceklerin basît cehâlet değil de özellikle mürekkep cehâlet içerisinde bulunanlar olduğunu kaydeder.⁴¹ Bu anlamda İbn Sînâ'nın 4a'da yer alan nefisler yanında 3a'da yer alanların, yani belirli bir ahlâkî olgunluğa sahip bulunmalarına rağmen câhil kalmış nefislerin daimî bir azaba maruz kalacaklarını söylemesi de oldukça manidardır. Zira bu gurupta yer alanlar, İbn Sînâ'nın niteliklerini açıkça belirttiği gibi mürekkep cehâlet içerisinde bulunan nefislerdir.⁴²

³⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III, 309.

³⁸ İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ*, thk. Fuâd el-Ahvânî (Kâhire: 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1371/1952), 133.

³⁹ İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ*, 133-134.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ*, 134.

⁴¹ Nasîruddîn et-Tûsî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Süleyman Dünyâ (Kâhire: Dârü'l-Me'ârif, ts.), III, 307.

⁴² Şemseddîn eş-Şehrezûrî (ö. 688/1289'dan sonra) de *Şerhü Hikmeti'l-işrâk* adlı eserinde, Meşşâî filozofların, kemâle ermemiş nâkis nefisler hakkında şöyle düşündüklerini belirtir: Gerçek ilimlerin câhili olanlar ve düşük ahlâkî yapıları bulunanlar, yüce mutluluğa eremezler. Bunların nefisleri, cehâlet ve düşük ahlâk sebebiyle azapta kalır. Eğer bunların cehâleti mürekkep, ahlâkları da son



Demek ki, mürekkep cehâlet içerisinde olmak, İbn Sînâ'ya göre, belirli bir ahlâkî olgunluk elde edilmesine rağmen kesintisiz bir azabı gerekli kılmaktadır.

Kaynakça

- Aristotle. "Posterior Analytics." *The Complete Works of Aristotle* içinde, Editör Jonathan Barnes. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Aristotle. "Prior Analytics." *The Complete Works of Aristotle* içinde, Editör Jonathan Barnes. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Aristotle. *Metaphysics*. Çeviri Hugh Lawson-Tancred. England: Penguin, 1998.
- Behmenyâr b. el-Merzubân. *et-Tahsil*. Tashîh ve Ta'lik Murtazâ Mutahharî. Tahran: İntişârât-i Dânişgâh-i Tihârân, ş.1375/1996.
- Ebu'l-Bekâ el-Kefevî. *el-Külliyât*. Neşreden Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998.
- Emiroğlu, İbrahim. *Ana Konularıyla Klasik Mantık*. Bursa: Asa Kitabevi, 1999.
- et-Teftâzânî. *Şerhü'l-Mekâsîd*. Tahkik Abdurrahman 'Umeyrah. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998.
- Fahredden er-Râzî. *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâi ve'l-hükemâi ve'l-mütekellimîn*. Neşreden Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, trhsz.
- Fârâbî. "The Philosophy of Plato." *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* içinde, Çeviren Muhsin Mahdi, 53–70. USA: The Free Press of Glencoe, 1962.
- Fârâbî. *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla ve muzâddâtihâ*. Neşreden Ali Bû Melhem. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995.
- Fârâbî. *Fusûlün münteza'a*. Tahkik Fevzî M. Neccâr. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1993.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Burhân*. Çeviren Ömer Türker-Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Fârâbî. *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye el-mülakkab bi-mebâdi'i'l-mevcûdât*. Tahkik Fevzî M. Neccâr. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1993.

derece kötüyse sonsuz bir azaba, yok eğer böyle değil de cehâletleri basit ve ahlâkları da bu derecede kötü değilse belirli bir zaman sonra zail olacak bir azaba uğrarlar. Şemseddin eş-Şehrezûrî, *Şerhü Hikmeti'l-işrâk*, thk. Hüseyin Ziyâî Turbetî (Beyrut: Müessesetü't-Ta'rîhi'l-'Arabî, 1468/2007), 518.



- İbn Haldûn. *Lübâbü'l-muhassal fi usûli'd-dîn*. Tahkik 'Abbâs Muhammed Hasan Süleyman. İskenderiyye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1996.
- İbn Rüşd. *Tefsîrû Mâ Ba'de't-Tabî'a*. Editör Maurice Bouyges. Tahran: İntişârât-i Hikme, 1999.
- İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ*. Tahkik Fuâd el-Ahvânî, Kâhire: 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1371/1952.
- İbn Sînâ, "*Tefsîrû Kitâbi Usûlüciyâ*." *Aristû 'inde'l-'Arab* içinde, Neşreden Abdurrahman Bedevî 35-74. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1978.
- İbn Sînâ. *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*. Tahkik Hasan 'Âsî. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmi'a li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1407/1987.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât*, Tahkik Süleyman Dünyâ. Kâhire: Dârü'l-Me'ârif, trhsz.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. Tahkik Süleyman Dünyâ. Kâhire: Dârü'l-Me'ârif, 1968.
- İbn Sînâ. *en-Necât*. Tahkik Abdurrahman 'Umeyra. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1412/1992.
- İbn Sînâ. *Kitâbü'l-Hidâye*. Tahkik Muhammed Abduh. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhireti'l-Hadîse, 1974.
- İbn Sînâ. *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, Tahkik Ebu'l-'Alâ Afîfî. Kâhire: el-Matba'atü'l-Emîriyye, 1956.
- İbn Sînâ. *Kitâbü's-Şifâ: el-Kıyâs*. Tahkik Sa'îd Zâyid. Kâhire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şu'ûni'l-Matâbi'i'l-Emîriyye, 1964.
- İbn Sînâ. *Kitâbü's-Şifâ: el-Medhal*. Tahkik G. C. Anavâtî, Mahmûd el-Hudayrî ve Fu'âd el-Ehvânî. Kâhire: el-Matba'atü'l-Emîriyye, 1952.
- Kalın, İbrahim. *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullâ Sadrâ on Existence, Intellect and Intuition*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2010.
- Muhammed Ali et-Tehânevî. *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*. Tahkik Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Muhammed Rızâ el-Muzaffer. *el-Mantik*. Ta'lik: Gulâm Rızâ el-Feyyâzî, Tahkik Rahmetullah er-Rahmetî el-Arâkî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, K. 1421/Ş. 1374.
- Nasîruddîn et-Tûsî. *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât*. Tahkik Süleyman Dünyâ. Kâhire: Dârü'l-Me'ârif, trhsz.
- Plato. "Sophist." *The Collected Dialogues Including the Letters* içinde, Editör Edith Hamilton ve Huntington Cairns. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989.
- Plato. "Lesser Hippias." *The Collected Dialogues Including the Letters* içinde, Editör Edith Hamilton ve Huntington Cairns. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989.
- Plato. "Meno." *The Collected Dialogues Including the Letters* içinde, Editör Edith Hamilton ve Huntington Cairns. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989.



Platon. *Yasalar*. Çeviren Candan Şentuna-Saffet Babür. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992.

Seyfüddîn el-Âmidî. *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*. Tahkik Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kâhire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâ'iki'l-Kavmiyye, 1423/2002.

Seyyid Şerîf Cürcânî. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985.

Şemseddîn eş-Şehrezûrî. *Şerhü Hikmeti'l-işrâk*. Tahkik Hüseyin Ziyâî Turbetî. Beyrut: Müessesetü't-Ta'rîhi'l-'Arabî, 1468/2007.





ARAŞTIRMA MAKALEŐİ

NİSA SURESİ'NİN 59. AYETİ ÖRNEĞİNDE FİKİH USULÜ'NÜN KUR'AN'DAN İSTİNBATI

Mehmet Boynukalın*

Atf: Mehmet Boynukalın, "Nisa Suresi'nin 59. Ayeti Örneğinde Fıkıh Usulü'nün Kur'an'dan İstinbatı," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37, (Aralık 2017): 35-57,
<http://dx.doi.org/10.26650/ilahiyat.2017.19.2.0012>

Makale gönderim tarihi: 01.09.2017
Makale kabul tarihi: 25.11.2017

Öz

İslami ilimlerin ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim bu ilimlerin temelleri ve önkabullerine dair birçok hususa işaret etmektedir. İslam âlimleri kendi uzmanlık alanlarıyla ilgili Kur'an'ın manalarını anlamaya ve buralardan hareketle Kur'an'a uygun bir ilim anlayışını inşa etmeye çalışmışlardır. Fıkıh usulcüleri de aynı tarzda hareket etmiş ve birçok ayeti usul anlayışlarını oluşturma yönünde yorumlamışlardır. Biz bu makalemizde Nisa (4) suresinin 59. ayetini bir örnek olarak ele alıp usul âlimlerinin ve müfessirlerin bu ayetten usule dair bazı çıkarımlarını tespit ve tahlil etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kitab, Sünnet, İcma, Kıyas, Ulu'l-emr

* Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İstanbul, 34865, Turkey,
mehmetboynukalin@sehir.edu.tr, Orcid ID: 0000-0001-7109-468X

Extended Abstract

Extracting Islamic Law Methodology From The Qur'an: The 59th Verse of Chapter (4) an-Nisa

The Holy Qur'an, which is the main source of Islamic sciences, points to a number of basic principles of these sciences. Through their areas of expertise, Islamic scholars have tried to understand these principles of the Qur'an, and construct a sense of knowledge appropriate to the Qur'an in the light of these. The scholars of *usul al-fiqh* (Islamic law methodology) also interpreted many verses of the Qur'an in the course of establishing their sense of the methodology from the Qur'an. In this article, we have considered the 59th verse of the chapter an-Nisa (4) as an example, and have attempted to identify and analyze some of the methodical conclusions extracted by scholars of *usul al-fiqh* and *tafsir* (commentary of the Qur'an).

Usul al-fiqh (Islamic law methodology) is the science that deals with the sources of the *shar'i* provisions and the methods of extracting the provisions from these sources. Since the time of Shafi'i (204/820), the author of the first independent work on *usul al-fiqh*, this science has been established on four basic sources: al-Kitab (the Holy Qur'an), as-Sunnah (tradition of the Prophet), al-ijma (consensus of scholars), and al-qiyas (analogical reasoning). The basis of these sources is extremely important for establishing the main structure of *usul al-fiqh*.

Scholars of *usul al-fiqh* and *tafsir* (commentary of the Qur'an) made many deductions about Islamic law methodology from the 59th verse of chapter an-Nisa (4). For example, Ibn Hazm (456/1064) stated that his voluminous work of *al-Ihkam fi usuli'l-ahkam* on methodology is merely a broad explanation of this verse. Fakhraddin ar-Razi (606/1210) said that this verse includes the majority of the science of *usul al-fiqh*. These deductions can be separated into two main groups: finding the basis for the four main sources, namely the Book, the sunnah, the ijma, the qiyas; and the details of these sources. Here, we find and analyze deductions about the foundations of the basis for the four main sources, as extracting the details of these sources from this verse are beyond the scope of this article.

The translation of this verse is as follows: "O you who have believed, obey Allah and obey the Messenger and those in authority among you. And if you disagree over anything, refer it to Allah and the Messenger, if you should believe in Allah and the Last Day. That is the best [way] and best in result" (an-Nisa 4/59).

This verse begins with commanding Allah to obey. Many commentators have noted that obedience to Allah is to, "follow His Book." In the continuation of the verse, "Obey the Messenger" is mentioned, and commentators have noted that obeying the Messenger is in keeping with his sunnah (tradition).

"Ulu'l-amr" has been determined as the third authority ordered to obey in this verse. There are two common views on the meaning of "ulu'l-amr": the rulers and the scholars. Many scholars of *tafsir*, *fiqh* and *usul al-fiqh* have determined "ulu'l-amr" as scholars, and from there they have reached the conclusion that the *ijma* (consensus) of scholars is a source in Islamic law. The reason for this is that if these qualities coexist; in other words, the rulers have the qualification of scholarship, obeying them will be obligatory by consensus. If the rulers do not have this qualification, they are obliged to ask the scholars about the things they do not know about the



order, "Ask the people of the message if you do not know" (an-Nahl 16/43). If these scholars are in a consensus in the answers they give, it is obligatory that the rulers comply with them and apply this judgment; and consequently, compliance with the consensus of scholars becomes obligatory for both the rulers and the ummah. Today, the opinions of rulers and others with knowledge and experience in various fields can be seen as an auxiliary source of Islamic law, and these opinions are important for being aware of social conditions. The scholars should act based on their views in mind when undertaking *ijtihād* (legal reasoning) or giving *fatwa* (legal opinion), and should explain the judgment Muslims should comply with after evaluating whether they contradict Islamic law. Consequently, empowering those who do not have a certain license to work in this area is contrary to the established understanding in Islamic law methodology; it is necessary to take into account the views, knowledge, experiences and evaluations of the rulers as well as other members of the Muslim community, provided that the scholars consulted in the determination of the *shar'ī* judgment.

It is ordered in this verse that controversial subjects are to be referred to Allah and His Messenger. After the death of the Prophet, the disagreements that had arisen in the Islamic community were explained by many commentators by referring to the text of the Qur'an and sunnah if there was a clear ruling related to the issue. If there was no clear ruling, this was dealt with by establishing a similarity between the new issues and the issues mentioned in the Qur'an and sunnah: in other words, *qiyas* was done. From a wider perspective, it can be said that "referring the disagreements to Allah and His Messenger" means making *ijtihād* based on the aims and objectives of the rules of the Qur'an and sunnah. This *ijtihād* is done by the scholars in two ways: one of these is to make *qiyas* (analogical reasoning) on a matter similar to that found in the Qur'an and sunnah, and the other is to ensure the general purpose of the rules as long as they are not contradictory to the Qur'an and sunnah. Today, some scholars have discussed the necessity of establishing a jurists committee to make this type of *ijtihād* and check whether the laws and decrees are in accordance with the Qur'an and sunnah.

As a result, we can say that Islamic scholars established their methodology by referring to the Qur'an first. The Qur'an contains the foundations of *usul al-fiqh*, which is the subject of the method to be followed in the understanding and application of religion. Islamic scholars have extracted these bases from many verses. From the 59th verse of the chapter an-Nisa (4), which is only one of these verses, they were able to determine that Qur'an, sunnah, *ijma* and *qiyas* are the main sources of Islamic law. It is possible to reveal the relationship between the Qur'an and *usul al-fiqh*; in other words, the efforts of the Islamic scholars to build Islamic law methodology on the Qur'an by scanning the *tafsir* and *usul al-fiqh* works. In this article, only a small part of the interpretations, which Islamic scholars put forward to extract the methodology from the Qur'an, has been identified and analyzed through a selected verse as a model. It is seen that such extractions and interpretations are open to debate; in other words, the meaning of these verses can be controversial sometimes. However, as a result of referring to the Qur'an as a source, it is possible to detect many rules about Islamic law methodology. The gathering and reassessment of the effort, put forth by Islamic scholars in this direction from *tafsir* and *usul al-fiqh* literature, will lead to the establishment of a number of important rules. The rich accumulation of knowledge on this field is a valuable treasure that must be utilized by researchers.

Keywords: Kitab, Sunnah, *Ijma* (Consensus), *Qiyas* (Analogical Reasoning), *Ulu'l-Amr*



Giriş

Bilindiği üzere usul-i fıkıh edille-i şer'iyeyi, yani şer'i hükümlerin kaynaklarını ve bu kaynaklardan hüküm çıkarmaya yarayan yöntemleri ele alan ilim dalıdır. Fıkıh usulüyle ilgili ilk müstakil eseri kaleme alan İmam-ı Şafii'den (204/820) itibaren bu ilim dört temel delil anlayışı üzerine kurulmuştur: Kitap, Sünnet, icma ve kıyas. Bu delillerin temellendirilmesi fıkıh usulünün ana yapısının kurulması açısından son derece önemlidir.

Usulcü ve müfessirler Nisa suresinin:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَارَ عَنْكُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا"

"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Resul'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre de; herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resulü'ne arz edin; bu daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir" mealindeki 59. ayet-i kerimesinden usul-i fıkıha dair bir çok çıkarımda bulunmuştur. Mesela İbn Hazm (456/1064) usule dair *el-İhkam fi usulil-ahkam* adlı hacimli eserinin bu ayetin geniş bir açıklamasından ibaret olduğunu ifade etmiştir.¹ Fahreddin er-Razi (606/1210) bu ayetin usul-i fıkıh ilminin çoğunu kapsadığını söylemiştir.² Bu çıkarımlar iki ana grupta toplanabilir: Temel dört şer'i delilin, yani Kitap, Sünnet, icma ve kıyasın hücciyeti ve bu delillere ait ayrıntıların tespiti. Biz bu makalemizde birinci gruba, yani dört şer'i delilin hücciyetine ait çıkarımları tespit ve tahlil etmekle yetineceğiz. Zira ayrıntı sayılabilecek usul meselelerinin bu ayetten istinbatı bir makale boyutunu aşacak mahiyettedir.³ Öncelikle ayetin meali, siyak-sibakı ve sebebi-i nüzülü hakkında bilgi vermek gerekmektedir:

¹ Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkam fi usulil-ahkam*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Beirut: Dâri'l-Âfaki'l-Cedide, t.y.), I, 9-10.

² Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Razi, *Mefatihü'l-gayb: et-Tefsirü'l-kebir* (Beirut: Dâri İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1420), X, 112.

³ Mesela Fahreddin er-Razi icma ve kıyasla ilgili kuralların ayrıntılarına dair birçok hususu bu ayetten istinbat etmiştir; bkz. Razi, *Tefsir*, X, 116-118. Başka örnekler için bkz. Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi el-Cessas (370/981), *el-Fusul fi'l-usul*, nşr. Uceyl Casim en-Neşmi (Küveyt: Vezaretü'l-Evkaf, 1414/1994), III, 197; Ebu İshak İbrahim b. Ali eş-Şirazi (476/1083), *et-Tebsıra*, nşr. Muhammed Hasan Heytu (Dimaşk: Dâri'l-Fikr, 1403), 407; Ebu'l-Hattab Mahfuz b. Ahmed el-Kelvezani (510/1116), *et-Temhid fi usulil-fikh*, nşr. Müfid Muhammed Ebu Amşe-Muhammed b. Ali b. İbrahim (Cidde: Câmîatü Ümmü'l-kura 1406/1985), III, 179; IV, 414; Ebu'l-Vefa Ali ibn Akil el-Bağdadi (513/1119), *el-Vazih*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1420/1999), V, 248; Seyfeddin Ali b. Ebu Ali el-Amidi (631/1233), *el-İhkam fi usulil-ahkam*, nşr. Abdürezzak Afifi (Beirut-Dimaşk: el-Mektebü'l-İslami, t.y.), IV, 206; Safiyüddin Muhammed b. Abdurrahim el-Hindi (715/1315), *Nihayeti'l-vusul fi dirayeti'l-usul*, nşr. Salih b. Süleyman el-Yusuf -



Siyak-sibak: Önceki ayetlerde yahudilerin Medine’de çıkardıkları fitnelere işaret edilmekte ve onların müşriklerle işbirliği yaparak müslümanlara karşı kurdukları tuzaklardan söz edilmekte, bu yolda olanların hak ettikleri uhrevi ceza ve müminlerin elde edecekleri mükafat açıklanmaktadır (Nisa 4/44-57). Hemen bir önceki ayette (Nisa 4/58) emanetlerin ehline verilmesi ve insanlar arasında adaletle hükmedilmesi emredildikten sonra bu ayette (Nisa 4/59) müminlerce uyulması gereken hükmün kaynakları ve itaat edilecek merci açıklanmaktadır. Bu ayetten sonra Allah ve Resulü’nün emirlerine uymayıp haddi aşan tağutları hüküm mercii olarak kabul etmenin imanla bağdaşmadığı ve bunun münafıklık olduğu yönünde uyarılarda bulunulmakta ve Allah ve Resulü’ne itaat edenlerin elde edeceği mükafattan söz edilmektedir (Nisa 4/60-70). Ardından savaşla ilgili bazı hükümler anlatıldıktan sonra (Nisa 4/71-79) tekrar Allah ve Resulü’ne itaat edip Kur’an üzerine tefekkür etmenin gerekliliği vurgulanmakta (Nisa 4/80-82), savaş ve barış gibi konularda konuşmanın Resul’e ve ulu’l-emre bırakılması tavsiye edilmektedir (Nisa 4/83).

Sebeb-i nüzul: Hz. Peygamber Halid b. Velid’i bir seriyyenin başında emir olarak göndermişti. Zapt edecekleri mevkiye geldiklerinde oranın halkından birisi seriyyede bulunan Ammar b. Yasir’e geldi ve herkesin kaçtığını, geriye kendisinin kaldığını ve müslüman olduğunu söyledi. Bunun üzerine Ammar onu himayesine aldı. Halid b. Velid bunu duyunca kendi izni olmadan bu adamı himayesine aldığı için Ammar’a kızdı ve tartıştılar. Medine’ye dönünce durumu Hz. Peygamber’e arz ettiler. Hz. Peygamber Ammar’ın himayesini geçerli kıldı; ancak bir daha emirine itaat etmesi gerektiğini bildirdi. Bunun üzerine “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre de...” ayeti nazil oldu.⁴ Diğer bir rivayete göre Hz. Peygamber döneminde seriyye emiri olarak gönderilen Abdullah b. Huzafe es-Sehmi emrindekilere karşı öfkelenip bir ateş yaktırmış ve kendisine itaat edilmesinin vacip olduğunu açıkladıktan sonra onların ateşe girmesini emretmişti. Bazıları bu emre itaat etmeye yeltenince, diğerleri: “Biz ateşe girmek için Hz. Peygamber’e iman ettik” diyerek buna

Sa’d b. Sâlim es-Süveyh (Mekke: el-Mektebetü’l-Ticariyye bi-Mekketel-Mükerrreme, 1416/1996), III, 1023; Şemseddin Muhammed b. Ebu Bekir ez-Zur’i ed-Dımaşki: İbn Kayyimi’l-Cevziyye (751/1350), *İ’lamü’l-muvakkîn an Rabbi’l-alemin*, nşr. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Al Selman (Dammam: Dârü İbni’l-Cevzi, 1423), II, 89, 400; IV, 54; Şemseddin Muhammed b. Müflih el-Makdisi (763/1362), *Usulü’l-fikh*, nşr. Fehd b. Muhammed es-Sedhan (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykân, 1420/1999), II, 373, 390; Muhammed b. Ali eş-Şevkani (1250/1834), *el-Kaulü’l-müfîd fi edilleti’l-ictihadi ve’t-taklid*, nşr. Abdurrahman Abdülhalik (Küveyt: Dârü’l-Kalem, 1396), 34, 81.

⁴ Mukatil b. Süleyman (150/767), *Tefsir*, nşr. Abdullah Mahmud Şehate (Beyrut: Dârü İhyai’t-Turas, 1423), I, 382-383; Muhammed b. Cerir et-Taberi (310/923), *Camiü’l-beyan an te’vili ayi’l-Kur’an (Tefsir)*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Cize: Dârü Hecer, 1422/2001), VII, 178; Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekir es-Süyuti (911/1505), *ed-Dürü’l-mensur fi’t-tefsiri bi’l-me’sur* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, t.y.), II, 573-574.



mani oldular. Abdullah'ın da öfkesi yatıştı. Durum Resulullah'a arz edilince "Eğer ateşe girselerdi bir daha ondan hiç çıkmazlardı; itaat sadece maruftadır" buyurdu. Söz konusu ayet bu olayla ilgili nazil oldu.⁵

Her iki olayın da ayet-i kerimenin nüzul sebebi olması muhtemeldir. Ancak usul-i fıkhıta bilinen genel kurala göre sebebin özel olmasına değil lafzın umumiliğine itibar edilir (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب). Bu sebeple ayetin tefsirinde sebep-i nüzule dair rivayetler göz önüne alınmış, ancak âlimlerin çoğunluğu bu rivayetleri anlamı sınırlayıcı bir şekilde değerlendirmemiş ve bu ayetin lafız ve manasından usul-i fıkhıta dair çıkarımlarda bulunmuşlardır.

I. Kur'an'ın Hücciyeti

Ayet-i kerime "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin" buyruğuyla, Allah'a itaat etmeyi emrederek başlamaktadır. Tabiin âlimlerinden Ata b. Ebi Rebah (114/732) ve Katade (117/735) Allah'a itaat etmeyi "O'nun Kitabı'na uymak" şeklinde tefsir etmiştir.⁶ Sonraki bir çok müfessir de aynı hususu ifade etmişlerdir.⁷ Ayetin devamında yer alan, ihtilafa düşülen konunun Allah'a arz edilmesi emri de yine tabiin âlimlerinden Mücahid (103/721), Katade, Süddi (127/745), Meymun b. Mihran (117/735) ve bir çok müfessir tarafından aynı şekilde açıklanmıştır.⁸ Ancak bu ikinci emir müteahhir âlimler tarafından daha geniş şekilde yorumlanmıştır.⁹

⁵ Buhari, Megazi 59; Tefsir 4/11; Müslim, İmaret 31; Taberi, *Tefsir*, VII, 176-177; Süyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, II, 573.

⁶ Abdullah İbn Vehb (197/813), *el-Cami: Tefsirü'l-Kur'an*, nşr. Miklos Muranyi (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), II, 9; Ebu Bekir Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdadi (463/1071), *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, nşr. Adil b. Yusuf el-Azazi (Dammam: Dâru İbni'l-Cevzi, 1417/1996), I, 130.

⁷ Mesela bkz. Razi, *Tefsir*, X, 112; Ebu'l-Fida İsmail İbn Kesir ed-Dımaşki (774/1373), *Tefsirü'l-Kur'ani'l-azim*, nşr. Sami b. Muhammed Selame (Riyad: Dâru Taybe, 1420/1999), II, 345; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsirü'l-Menar* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmmetü li'l-Kitâb, 1990), V, 146.

⁸ Taberi, *Tefsir*, VII, 184, 186, 187; Nasirüddin Abdullah b. Ömer el-Beyzavi (685/1286), *Envarü't-Tenzil ve esrarü't-te'vil* (*Tefsir*), nşr. Muhammed b. Abdurrahman el-Mar'aşli (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1418), II, 80; Hafızüddin Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed en-Neseî (710/1310), *Medarikü't-Tenzil ve hakaiku't-te'vil* (*Tefsir*), nşr. Yusuf Ali Büdeyvi (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), I, 368; Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf el-Endelüsi (745/1344), *el-Bahru'l-muhit*, nşr. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), III, 687; İbn Kesir, *Tefsir*, II, 345; Süyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, II, 579.

⁹ Aşağıda ayet-i kerimenin bu kısmının tefsirine dair görüşler gelecektir.



II. Sünnet'in Hücciyeti

Ayet-i kerimenin devamında "Resul'e itaat edin" buyrulmaktadır. Ata b. Ebu Rebah ve Katade Resul'e itaat etmeyi onun Sünneti'ne uymak şeklinde tefsir etmiştir.¹⁰ Sonraki müfessirler de aynı hususu ifade etmişlerdir.¹¹ Ayetin devamında yer alan, ihtilafa düşülen konunun Resul'e arz edilmesi de Mücahid, Katade, Meymun b. Mihran ve bir çok müfessir tarafından onun Sünneti'ne başvurmak şeklinde açıklanmıştır.¹² Mücahid bu tefsiri yaptıktan sonra "Kendilerine güvenlik (barış) veya korku (savaş) ile ilgili bir haber geldiğinde onu yayarlar. Hâlbuki onu Resul'e ve içlerinde bulunan ulu'l-emre götürselerdi elbette bunlardan istinbat edenler onu anlayıp bilirlerdi..."¹³ ayetini okumuştur.¹⁴ Meymun b. Mihran Resul'e itaati eğer hayattaysa bizzat Hz. Peygamber'e müracaat etmek,¹⁵ hayatta değilse onun Sünneti'ne başvurmak şeklinde açıklamıştır.¹⁶ "Eğer Allah'a ve ahiret gününe iman ediyorsanız" şartından hareketle İbn Kesir (774/1373) anlaşmazlık konusu olan meselelerde Kitab ve Sünnet'in hakemliğine gitmeyen ve onlara başvurmayan kişinin mümin sayılmayacağını belirtmiştir.¹⁷

Öte yandan bu ayette "Allah'a itaat edin ve Peygamber'e itaat edin" buyrulması itaat emrinin iki defa tekrar edilip ulu'l-emr için aynı emrin tekrarlanmaması Hz. Peygamber'in dindeki yerinin önemine ve onun Sünneti'nin dinin iki temel ve müstakil kaynağından biri olduğuna işaret etmektedir. Son tahlilde Hz. Peygamber'in her türlü emrine itaat etmek Allah'a itaat etmek demektir; ancak ulu'l-emr için aynı şey söz konusu değildir. Nitekim onların içinde adil olan bulunduğu gibi zâlim olan da bulunmaktadır.¹⁸

¹⁰ İbn Vehb, *el-Cami: Tefsirü'l-Kur'an*, II, 9; el-Hatib el-Bağdadi, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, I, 130; Süyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, II, 573.

¹¹ Mesela bkz. Razi, *Tefsir*, X, 112; İbn Kesir, *Tefsir*, II, 345.

¹² Taberi, *Tefsir*, VII, 185-186, 187; Nesefi, *Tefsir*, I, 367-368; İbn Kesir, *Tefsir*, II, 345; Süyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, II, 579.

¹³ Nisa 4/83.

¹⁴ Süyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, II, 579.

¹⁵ Süddi sadece bu kısmı zikretmiştir; bkz. Taberi, *Tefsir*, VII, 187.

¹⁶ Taberi, *Tefsir*, VII, 185, 186; el-İmam Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed es-Semerkindi el-Matüridi (333/944), *Te'vilatü'l-Kur'an*, nşr. Mehmet Boynukalın-Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), III, 294; Beyzavi, *Tefsir*, II, 80; Nesefi, *Tefsir*, I, 368; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhit*, III, 687; Süyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, II, 579.

¹⁷ İbn Kesir, *Tefsir*, II, 346.

¹⁸ Şihabeddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalani (852/1449), *Fethu'l-Bari şerhu Sahihi'l-Buhari*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki-Muhibbüddin el-Hatib (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379), I, 62; XIII, 111-112; Muhammed Cemaleddin b. Muhammed Said el-Kasımi (1332/1914), *Mehasinü't-te'vil*, nşr. Muhammed Basil Uyunüssud (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418), II, 184-185.



İslam hukuk felsefesinde hükümlerin gerçek anlamda vazıı, başka bir ifadeyle Şârii/kaynağı sadece Allah'tır.¹⁹ Hz. Peygamber ise bu hükümleri tebliğ eden, söz ve fiilleriyle beyan eden, açıklayan mercidir.²⁰ Bu sebeple hem Allah'a hem de Resulullah'a itaat etme ayrı ayrı ve tekrar edilerek zikredilmiştir. Zira genellikle hükümler Kur'an'da özet şekilde zikredilmiş, bunların açıklanması Sünnet yoluyla yapılmıştır.²¹

III. İmanın Hücciyeti

Ayet-i kerimede itaat edilmesi emredilen üçüncü merci olarak "ulu'l-emr" belirlenmiştir. Bir çok müfessir, fakih ve usulcü "ulu'l-emr" terkinini âlimler olarak açıklamış ve buradan yola çıkarak âlimlerin icmasının hüccet olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Bu hususun tespiti için öncelikle ulu'l-emrin tefsiriyle ilgili görüşlerin ele alınması gerekmektedir.

A.Ulu'l-emrin Tefsiriyle İlgili Görüşler

1.Ümera/Yöneticiler

Sahabeden Ebu Hureyre (58/678) ulu'l-emri "sizden olan emirler", bir rivayete göre "seriyye emirleri";²² tabinden Meymun b. Mihran (117/735) "Hz. Peygamber zamanındaki seriyye emirleri";²³ Zeyd b. Eslem (136/754) "sultanlar" şeklinde tefsir etmiştir.²⁴ Mekhul (112/730) bir önceki ayetle bağ kurarak "Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor"²⁵ ayetinde zikredilenlerin ulu'l-emr olduklarını belirtmiştir.²⁶ İmam-ı Şafii (204/820) de bu görüşü tercih ederek Arapların bir devlet düzenine sahip olmadıklarını, bu sebeple Hz. Peygamber'in tayin ettiği emirlere itaat etme hususunda uyarıldıklarını ifade etmiştir.²⁷ Bu görüşü tercih eden Taberi (310/923) bir çok hadiste yöneticilere ve emirlere itaat etmenin emredildiğini, dolayısıyla müslümanların başlarına geçirdikleri, adaletli yöneticilerin günah olan bir şeyi emretmedikleri ve halkın yararını gözettikleri

¹⁹ Mesela bkz. Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mes'ud el-Buhari, *et-Tavzih fi halli gavamizi't-Tenkih* (Teftazani, *Telvih* ile birlikte), (Kahire: Mektebetü Subeyh, t.y.), I, 365; Abdülvehhab Hallaf, *İlmü Usulü'l-fikh* (el-Müessesetü's-Suudiyye bi-Mısr, t.y.), 94.

²⁰ Ali b. İsmail el-Ebyari, *et-Tahkik ve'l-beyan fi şerhi'l-Burhan*, nşr. Ali b. Abdurrahman Bessam el-Cezairi (Küveyt: Dârü'z-Ziyâ', 1434/2013), III, 338.

²¹ Reşid Rıza, *Tefsir*, V, 146.

²² İbn Vehb, *el-Cami: Tefsirü'l-Kur'an*, I, 100; Taberi, *Tefsir*, VII, 176; Süyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, II, 574.

²³ Taberi, *Tefsir*, VII, 177; Süyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, II, 574.

²⁴ Taberi, *Tefsir*, VII, 177.

²⁵ Nisa 4/58.

²⁶ Taberi, *Tefsir*, VII, 170; Süyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, II, 574.

²⁷ Muhammed b. İdris eş-Şafii, *er-Risale*, nşr. Ahmed Şakir (Kahire: Mektebetü'l-Halebi, 1358/1940), 79.



sürece kendilerine itaat edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.²⁸ Zemahşeri (538/1144) ulu'l-emri hulefa-i raşidin gibi hakka uyan yöneticiler şeklinde tefsir etmiş, zâlim emirlerin Allah ve Resulü'nün yanında zikredilmeye layık olmadıklarını belirtmiştir.²⁹ Kurtubi (671/1273) çoğunluğun ulu'l-emri yöneticiler olarak tefsir ettiğini ifade etmiş ve adalet vurgusunda bulunduktan sonra, zâlim emirlere zorunluluk sebebiyle hayırlı işlerinde itaat edilebileceğini, ancak zulümlerine ortak olmamak gerektiğini söylemiştir.³⁰ Beyzavi'ye (685/1286) göre ulu'l-emr Hz. Peygamber döneminde ve ondan sonra müslümanları yöneten emirlerdir; halife, kadı ve komutanlar da bu kapsamdadır; bir önceki ayette adaletle hükmetmek emrolunduktan sonra bu ayette yöneticilere itaat emredilmiş ve böylece adaletle yönetmeleri şartıyla onlara itaat etmenin vacip olduğu belirtilmiştir.³¹ Neseфи de (710/1310) bu görüşü tercih etmiştir.³² Hemen bütün müfessirler bu bağlamda "İtaat maruftadır"³³ ve "Allah'a isyanda kula itaat yoktur"³⁴ hadislerini zikretmiş ve Allah'a isyan etmeyi emreden hiç bir yöneticinin emrine itaat edilmeyeceğini ifade etmişlerdir.³⁵

2.Ulema/Âlimler

Abdullah b. Abbas (68/687-88) ulu'l-emri "nerede ve ne zamanda olurlarsa olsunlar fıkıh, ilim ve din sahipleri, Allah'a itaat eden, insanlara dinlerinin anlamlarını öğreten, onlara marufu emredip münkeri yasaklayanlar",³⁶ Cabir b. Abdullah (78/697) "fıkıh ve hayır sahipleri",³⁷ Katade "âlimler",³⁸ Ata b. Ebu Rebah, Hasan-ı Basri (110/728)

²⁸ Taberi, *Tefsir*, VII, 182-183.

²⁹ Ebu'l-Kasim Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf an hakaiki't-Tenzil* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), I, 524. Şeyhülislam Ebussuud Efendi de (982/1574) Zemahşeri'nin sözlerini aynen zikretmiş ve bu görüşü tercih etmiştir; bkz. Ebussuud Muhammed b. Muhyiddin Muhammed el-İskilibi el-İmadi, *İrşadi'l-akli's-selim ila mezaya'l-Kitabi'l-Kerim* (Beyrut: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabî, t.y.), II, 193.

³⁰ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi, *el-Cami' li-ahkâmi'l-Kur'an (Tefsir)*, nşr. Ahmed el-Berduni-İbrahim Ettafeyyîş (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964), V, 259.

³¹ Beyzavi, *Tefsir*, II, 80.

³² Neseфи, *Tefsir*, I, 367, 368.

³³ Buhari, Megazi 59; Müslim, İmaret 31.

³⁴ Ahmed b. Hanbel (241/855), *Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaut ve diğerleri (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001), VI, 432.

³⁵ Mesela bkz. İbn Kesir, *Tefsir*, II, 345.

³⁶ Taberi, *Tefsir*, VII, 180; el-Hatib el-Bağdadi, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, I, 126; Süyuti, *ed-Dürri'l-mensur*, II, 575.

³⁷ el-Hatib el-Bağdadi, a.y.; Süyuti, a.y..

³⁸ İbn Vehb, *el-Cami*, II, 9; Abdürrezzak b. Hemmam es-San'ani (211/826), *Tefsir*, nşr. Mahmud Muhammed Abduh (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), I, 464; Taberi, *Tefsir*, VII, 181.



ve Ata b. es-Saib (136/753) “âlim ve fakihler”,³⁹ Mücahid “âlim, fakih ve akıl sahipleri”,⁴⁰ başka bir rivayette “fazilet, ilim ve din ehli”⁴¹ olarak tefsir etmiştir. Ebu'l-Aliye (90/709) ulu'l-emri “âlimler” olarak tefsir ettikten sonra ulu'l-emr ve istinbat kavramlarının geçtiği başka bir ayete atıfta bulunmuştur: “Kendilerine güvenlik (barış) veya korku (savaş) ile ilgili bir haber geldiğinde onu yayarlar. Hâlbuki onu Peygamber'e ve içlerinde bulunan ulu'l-emre götürselerdi elbette bunlardan istinbat edenler onu anlayıp bilirlerdi...”.⁴² Kurtubi İmam Malik'in (179/795) ulu'l-emri Kur'an ve ilim ehli şeklinde tefsir ettiğini ifade etmiştir.⁴³ İmam Ahmed b. Hanbel'den (241/855) ulu'l-emrin ümera veya ulema olduğu yönünde iki görüş nakledilmiştir.⁴⁴ İmam Matüridi de (333/944) aynı ayete atıfta bulunarak burada geçen ilim ve istinbat kavramlarının ulu'l-emri tefsir ettiğini, dolayısıyla ulu'l-emrin Kur'an ve Sünnet'ten hüküm istinbat edebilen âlimler olduğunu, din işlerini yöneten ve görüşlerine danışılarak hareket edilen ilim adamlarının bu topluluğu oluşturduğunu ifade etmiştir.⁴⁵ Hatib-i Bağdadi de (463/1071) ulu'l-emrin fakihler olduğu görüşündedir.⁴⁶ Kurtubi'ye göre, “anlaşmazlığa düşülen meseleleri Allah ve Resulü'ne arz etme” emrinin ancak âlimler tarafından yerine getirilebilmesi ve bilinmeyen meseleleri âlimlere sorup onların fetvasıyla amel etmenin vacib olması ulu'l-emrin âlimler olarak tefsirini desteklemektedir.⁴⁷ Şatibi de (790/1388) ulu'l-emrin müctehid âlimler olduğu görüşündedir.⁴⁸

3.Ashab-ı kiram

Mücahid'den gelen başka bir rivayete göre ulu'l-emr “ashab-ı kiram”dır.⁴⁹ Ancak başka bir rivayette Mücahid “fıkıh, ilim ve din sahibi olan ashab-ı kiram” demiştir.⁵⁰ Dahhak (105/723) ulu'l-emrin “İslam'a davet eden ve dini bize nakleden ashab-ı kiram” olduğunu söylemiştir.⁵¹ İkrime (105/723) ise ulu'l-emri “Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer”

³⁹ İbn Vehb, *el-Cami*, II, 9; Abdürrezzak, *Tefsir*, I, 464; Taberi, *Tefsir*, VII, 180, 181; el-Hatib el-Bağdadi, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, I, 130, 131; Süyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, II, 573.

⁴⁰ İbn Vehb, *el-Cami*, I, 100; Abdürrezzak, *Tefsir*, I, 465; Taberi, *Tefsir*, VII, 179-180, 181; el-Hatib el-Bağdadi, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, I, 127-129; Süyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, II, 575.

⁴¹ Taberi, *Tefsir*, VII, 182.

⁴² Nisa 4/83; Taberi, *Tefsir*, VII, 181; Süyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, II, 575. Beyzavi bu görüşü zayıf bulmakla birlikte bu atfı zikretmiştir; bkz. Beyzavi, *Tefsir*, II, 80.

⁴³ Kurtubi, *Tefsir*, V, 259.

⁴⁴ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, II, 14; Kasimi, *Mehasinü't-te'vil*, III, 190.

⁴⁵ Matüridi, *Te'vilatü'l-Kur'an*, III, 231.

⁴⁶ el-Hatib el-Bağdadi, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, I, 126.

⁴⁷ Kurtubi, *Tefsir*, V, 260.

⁴⁸ Ebu İshak İbrahim b. Musa eş-Şatibi, *el-Muvafakat*, nşr. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Alü Selman (Huber: Dârü İbn Affan, 1417/1997), V, 257.

⁴⁹ Taberi, *Tefsir*, VII, 182.

⁵⁰ Süyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, II, 575.

⁵¹ Süyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, II, 575.



şeklinde açıklamıştır.⁵² İkrime'ye ümm-ü veled hakkında bir soru sorulunca Kur'an'a göre onların hür olacaklarını söylemiş; hangi ayette bu hükmün yer aldığı sorulunca konumuz olan ayeti okumuş ve ulu'l-emrden olan Hz. Ömer'in bu hükmü verdiğini belirtmiştir.⁵³ Kelbi (146/763) onların "Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali ve Abdullah b. Mes'ud" olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴ Zahiri âlim İbn Hazm ise ulu'l-emrin sahabenin âlimleri olduğu görüşündedir.⁵⁵

4.Önceki Kavilleri Uzlaştıran Görüşler:

Zeccac (311/923) bu farklı kavilleri şöyle uzlaştırmıştır: "Ulu'l-emr ashab-ı kiram ve onların yolundan giden âlimlerdir; yöneticiler de ilim ve din ehli olup âlimlerin sözlerine uyarlarsa onlara itaat etmek farz olur; dolayısıyla ulu'l-emr müslümanların dinleriyle ilgili işlerinde ve dinî durumlarını iyiliğe götüren her konuda söz sahibi olan insanlardır".⁵⁶

İmam Matüridi ulu'l-emr kavramının hem yöneticileri hem de âlimleri kapsayabileceğini, halkın yöneticilerin kararlarına ve âlimlerin fetvalarına uyması gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁷ Ancak yukarıda geçtiği üzere İmam Matüridi ulu'l-emrin istinbat yeteneğine sahip âlimler olduğunu ifade ettiğine göre, onun yöneticilerden âlim vasfına sahip olanları veya âlimlere danışarak hareket edenleri kastettiği anlaşılmalıdır. Ebu'l-Velid el-Baci (474/1081) ulu'l-emrin Hz. Peygamber zamanındaki seriyye emirleri veya âlimler şeklinde tefsir edilmesi arasında bir zıtlık olmadığını, Hz. Peygamber zamanında emir olarak tayin edilen sahabilerin âlim ve fakih olduklarını ifade etmiştir.⁵⁸ Kurtubi'ye göre ulu'l-emrin yöneticiler veya âlimler olması ihtimal dahilindedir; zira bu iki grubun iyiliği bütün ümmetin iyiliğini doğurur.⁵⁹ İbn Teymiyye (728/1328) ulu'l-emri insanlara emir verenler şeklinde açıklamış, güç ve iktidar sahipleriyle ilim ve söz sahiplerinin bu kapsama dahil olduğunu, ulema ve ümeranın ulu'l-emri oluşturan, iyilik veya kötülükleriyle insanların/toplumların iyilik veya kötülüğüne yol açan iki grubu teşkil ettiğini ifade etmiştir; emir verenler Allah ve Resulü'nün emirlerini topluma öğretmek ve uygulamakla yükümlü, emir alanlar ise Allah ve Resulü'nün emirlerine

⁵² Taberi, *Tefsir*, VII, 182; Süyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, II, 575.

⁵³ Süyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, II, 576.

⁵⁴ Süyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, II, 575.

⁵⁵ İbn Hazm, *İhkam*, VI, 79; İbn Hazm, *en-Nüzbetü'l-kafiyye fi ahkami usuli'd-din*, nşr. Muhammed Ahmed Abdülaziz (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405), 22.

⁵⁶ Ebu İshak İbrahim b. es-Seriyy ez-Zeccac, *Meani'l-Kur'an ve i'rabuh*, nşr. Abdülhâlim Abduh Şelebi (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), II, 67.

⁵⁷ Matüridi, *Te'vilatü'l-Kur'an*, III, 227-228.

⁵⁸ Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef el-Baci, *el-İşare fi usuli'l-fikh*, nşr. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 21-22.

⁵⁹ Kurtubi, *Tefsir*, V, 260.



aykırı olmadığı sürece emir sahiplerine itaat etmekle yükümlüdür.⁶⁰ İbn Kesir de (774/1373) ulu'l-emrin âlimleri ve emirleri içerdiği görüşündedir; “(Yahudilerin) din adamlarının ve âlimlerinin onlara günah söz söylemeyi ve haram yemeyi yasak etmeleri gerekmez miydi?”⁶¹ ve “Eğer bilmiyorsanız kitap sahiplerine sorun”⁶² ayetlerinin âlimlere itaati emrettiğini, “Kim bana itaat ederse Allah’a itaat etmiş olur; kim bana isyan ederse Allah’a isyan etmiş olur; kim benim emirime itaat ederse bana itaat etmiş olur; kim benim emirime isyan ederse bana isyan etmiş olur”⁶³ ve benzeri bir çok hadisin de yöneticilere itaati emrettiğini ifade etmiştir.⁶⁴ Kasımi de (1332/1914) ayet belli bir sebep üzerine nazil olsa da umumi lafzının, bir çok ayet ve hadiste bildirildiği üzere kendilerine uyulması gereken âlimleri de içerdiğini belirtmiştir.⁶⁵ Elmalılı da (1361/1942) bu görüştedir.⁶⁶

Ebu Hayyan (745/1344) başka görüşler de zikrettikten sonra herhangi bir konuda emir verme yetkisini sahih bir şekilde elinde bulunduran herkese itaat etmenin bu ayetin zahirinden anlaşılabilirliğini; hatta Allah’ın rızasına uygun hususlarda kadının kocasına, çocuğun ebeveynine ve yetimin vasisine itaat etmesinin dahi bu kapsamda görülebileceğini ifade etmiştir.⁶⁷

B. Ayetin İcmanın Hücciyetine Delaleti

İmam Matüridi Nisa Suresi’nin 59. ve 83. ayetlerini birleştirerek istinbat (ictihad) ehliyetine sahip âlimlerin teşkil ettiği ulu'l-emre itaat etmenin emredilmesinin, görüş birliğine sahip oldukları konularda onlara uymanın gerekli olduğunu, yani icmanın hücciyetini gösterdiğini belirtmektedir.⁶⁸ Ebu'l-Velid el-Baci de yukarıda geçen izahatı yaptıktan sonra kısaca bu ayetin icmanın hücciyetine delalet ettiğini belirtmiştir.⁶⁹

Ayetteki “Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resulü’ne arz edin” cümlesinden

⁶⁰ İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim, *es-Siyasetü’ş-şer’iyye fi İslahi’r-rai ve’r-raiyye* (Riyad: Vezaretü’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1418), 7, 127; Kasımi, *Mehasinü’t-te’vil*, III, 188. İbn Teymiyye’nin öğrencisi İbn Kayyim de ulu'l-emrin her iki grubu kapsadığı görüşündedir; bkz. *İ’lamü’l-muvakkın*, II, 16; Kasımi, *Mehasinü’t-te’vil*, III, 189-190.

⁶¹ Maide 5/63.

⁶² Nahl 16/43.

⁶³ Buhari, Ahkam 1; Müslim, İmaret 33.

⁶⁴ İbn Kesir, *Tefsir*, II, 342.

⁶⁵ Kasımi, *Mehasinüt-te’vil*, III, 184.

⁶⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), III, 1376-1377.

⁶⁷ Ebu Hayyan, *el-Bahru’l-muhit*, III, 686.

⁶⁸ Matüridi, *Te’vilatü’l-Kur’an*, III, 231.

⁶⁹ Ebu'l-Velid el-Baci, *el-İşare*, s. 21-22.



Hanbeli dil âlimi⁷⁰ Zeccac şu sonucu çıkarmıştır: İman sahibi olmak ihtilafa düşmemeyi, icmaya ve Sünnet'e tabi olmayı gerektirir; ihtilaf ve çekişmeyi kasetmek ise küfür sayılır; dolayısıyla ihtilaf söz konusu olduğu zaman Kitab ve Sünnet'e başvurmak, bilgi sahibi olunmadığı takdirde ise "Allah ve Resulü daha iyi bilir" demek gerekir.⁷¹ Son cümle Mutezile âlimlerinden Ebu Bekir el-Esam'dan da (200/816) rivayet edilmiştir.⁷² Ancak buradaki iman vurgusunun Allah ve Resulü'nün emrine uymakla ilgili olduğunu söylemek daha isabetli gözükmetedir.⁷³

Yine ayet-i kerimenin aynı cümlesinden İmam Matüridi ve başkaları şu anlamı çıkarmıştır: Anlaşmazlığa düşülmediği takdirde, yani görüş birliği ve icma hasıl olduğu takdirde Kitab ve Sünnet'e müracaat etme, başka bir ifadeyle ayet ve hadisten meydana gelen tafsili delili araştırma mecburiyeti ortadan kalkar; zira icma başlı başına hüccettir.⁷⁴ İbn Hazm da bu görüşte olmakla birlikte o, icmayı sadece sahabenin icmasıyla sınırlamıştır.⁷⁵

Fahreddin er-Razi bu ayetin icmanın hücciyetine delil olduğunu şu şekilde açıklamıştır: Bu ayette Allah ve Resulü'ne itaat emrinden sonra ulu'l-emre itaat emredilmektedir. Allah'ın itaat edilmesini emrettiği bir merci masum (yanılmaz) olmalıdır; zira hata yapma ihtimali bulunan bir merciye itaat etmenin emredilmesi hata yapmanın emredilmesi anlamına gelir. Halbuki hatanın kendisi yasaklanmış olan bir şeydir ve bir şeyin aynı anda hem emredilmesi hem de yasaklanması mümkün değildir.⁷⁶ Ancak burada kastedilen, İmamiyye Şiası'nın dediği gibi ulu'l-emrin "masum imam" olması değildir; zira ayet-i kerimede kendisine itaat edilmesi emredildiğine göre ulu'l-emr olan bu imamın herkes tarafından tanınması, bilinmesi ve kendisine ulaşmanın mümkün olması gerekir; halbuki günümüzde –İmamiyye'nin de söylediği gibi– böyle bir durum söz konusu değildir.⁷⁷ Buna göre geriye tek bir ihtimal kalmaktadır. O da ümmetin

⁷⁰ Yakut b. Abdullah el-Hamevi (626/1229), *Mucemü'l-üdeba*, nşr. İhsan Abbas (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993), I, 52.

⁷¹ Zeccac, *Meani'l-Kur'an*, II, 68.

⁷² Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Ragıb el-İsfahani (V./XI. yüzyıl), *Tefsir*, nşr. Adil b. Ali eş-Şiddi (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1424/2003), III, 1289; Ebu Hayyan, *el-Bahrü'l-muhit*, III, 687.

⁷³ Ragıb el-İsfahani, *Tefsir*, III, 1290.

⁷⁴ Matüridi, *Te'vilatü'l-Kur'an*, I, 585; III, 229; Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basri (436/1044), *el-Mutemed*, nşr. Halil el-Meys (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403), II, 15; Kelvezani, *Temhid*, III, 236. Amidi bu ve benzeri ayetlerin icmanın hücciyetine delaletinin zanni olduğunu ifade etmiştir; bkz. Amidi, *el-İhkam fi usulü'l-ahkam*, I, 218.

⁷⁵ İbn Hazm, *Nübze*, s. 22.

⁷⁶ Razi, *Tefsir*, X, 113; Ebu Hayyan, *el-Bahrü'l-muhit*, III, 687.

⁷⁷ Razi, *Tefsir*, X, 113; Zira İmamiyye'ye göre 12. imam olan Muhammed b. Hasan el-Askeri'nin 260 (873-874) yılında beş yaşında ortalıktan kaybolmasından sonra artık ortalıkta masum imam kalmamıştır; bu imam kıyamete yakın ahir zamanda mehdi olarak geri dönecek ve dünyaya hakim



tamamının görüş birliği, yani icma ettiği konularda masum/yanılmaz olduğunu ve ümmetin tamamını temsil eden ehlü'l-hal ve'l-akd topluluğunun bu özelliğe sahip olduğunu kabul etmektir.⁷⁸ Bu çıkarıma itiraz edilerek ulu'l-emrin bu şekilde tefsiri hakkında bir nakil bulunmadığı, dolayısıyla bunun icmaya aykırı bir görüş olduğu söylenmiştir.⁷⁹ Razi'nin bu itiraza cevabı şöyledir: Ulu'l-emrin "âlimler" olduğu görüşü sahabe ve tabiinden rivayet edilmiştir; dolayısıyla âlimlerin icmana uymanın gerekliliği bu nakle dayanır.⁸⁰ Razi ulu'l-emrin ümera yerine ulema şeklinde anlaşılmasının daha isabetli olduğunu açıklarken dayandığı gerekçeleri şöyle sıralamıştır:

1. Ümeraya itaat etmenin vacip oluşu onların Allah ve Resulü'ne itaat etmeleri, başka bir deyişle Kur'an ve Sünnet'e uymaları durumuyla sınırlıdır. Bu hususta icma vardır. Sonuçta ümeraya itaat Kitap ve Sünnet'e itaat anlamına gelir ve bu tefsir bize yeni bir anlam kazandırmaz; hâlbuki ulemanın icma Kitap ve Sünnet'te olmayan meselelere de değinebilir ve bu tefsir bize yeni bir anlam kazandırır.⁸¹

2. Ümeraya itaat etme anlamı tercih edilirse anlam itibariyle ayete "hak üzere olmaları şartıyla" gibi bir şart ilave edilmesi gerekir; hâlbuki ulemanın icmasına itaat etme anlamı kabul edilirse bu şartın ilave edilmesi gerekli olmaz; zira ulemanın icması her zaman hak üzeredir.⁸²

3. Anlaşmazlığa düşülen hususların Allah ve Resulü'ne arz edilmesi yönündeki emir, anlaşmazlığa düşülmeyen, yani icma edilen hususlar için böyle bir gereklilik olmadığını ima etmektedir.⁸³

4. Bize göre Allah ve Resulü'ne itaat etmek kesinlikle vacip olduğu gibi ulemanın icmasına itaat etmek de kesinlikle vaciptir; ancak ümeraya itaat etmenin aynı hükmü taşıdığı söylenemez; zira ümera çoğunlukla zulmü emretmektedir; dolayısıyla Allah ve Resulü'nün yanında fasık olan ümeraya itaat etme yerine masum olan ulemanın icmasına itaat etmenin zikredilmesi daha isabetlidir.⁸⁴

olacaktır; bkz. Mustafa Öz, "Mehdi el-Muntazar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2003, c. XXVIII, s. 376-377.

⁷⁸ Razi, *Tefsir*, X, 113; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhit*, III, 687. Ehlü'l-hal ve'l-akd ise Kitap ve Sünnet'ten hüküm istinbat edebilen âlimlerdir; zira bu nitelikte olmayan âlimlerin emrine uymak gerekli değildir; dolayısıyla ulu'l-emr olan âlimler bu niteliğe sahip fakih ve müctehidlerdir; bkz. Razi, *Tefsir*, X, 117.

⁷⁹ Razi, *Tefsir*, X, 117.

⁸⁰ Razi, *Tefsir*, X, 117.

⁸¹ Razi, *Tefsir*, X, 114.

⁸² Razi, *Tefsir*, X, 114.

⁸³ Razi, *Tefsir*, X, 114.

⁸⁴ Razi, *Tefsir*, X, 114.



5. Ümeranın işleri ulemanın fetvasına uymak durumundadır; bu sebeple aslında ulema ümeranın üstündedir; dolayısıyla ulu'l-emrin tefsirinde ulemanın icması anlamı tercih edilmelidir.⁸⁵ Kasımi, Razi'nin bu açıklamalarını ince ve derin bir istinbat/ictihad ürünü olarak görmüş ve takdir etmiştir.⁸⁶ Elmalılı da Razi'nin açıklamalarını tasvip etmektedir.⁸⁷

Sadrüşşeria (747/1346) ve Molla Fenari (834/1431) ulu'l-emre itaati emreden bu ayetin icmaya uymanın gerekliliğine delaletini şu şekilde açıklamıştır: Ulu'l-emrin anlamı hakkında iki yaygın görüş bulunmaktadır: Yöneticiler ve müctehid âlimler. Eğer bu nitelikler bir arada bulunursa, yani yöneticiler müctehid âlim niteliğine sahipse onlara itaat etmek vacib olur; yöneticiler bu niteliğe sahip değillerse "Bilmiyorsanız zikir/kitap/ilim ehline sorun"⁸⁸ ayetinin emri gereği bilmedikleri konuları âlimlere sormakla yükümlü olurlar; bu âlimler verdikleri cevaplarda görüş birliği içinde olurlarsa yöneticilerin onlara uyması ve bu hükmü uygulaması vacip olur; sonuç itibarıyla müctehidlerin icmasına uymak hem yöneticilere hem ümmet üzerine vacip hale gelir.⁸⁹

Muhammed Abduh'a (1323/1905) göre ulu'l-emr insanların iyiliğini sağlama ve menfaatlerini temin etme hususunda yetkili kılınan herkestir; müslümanlar içinde ehlü'l-hall ve'l-akd zümresidir; emir, hükümdar, âlim ve komutan gibi insanların genel ihtiyaçlarını karşılayan ve menfaatlerini koruyan herkes bu gruba dâhildir; bu niteliğe sahip olanlar, inanç ve ibadet esasları gibi mütevatir naslarla sabit olan meseleler dışında ve baskı altında olmadan, müslümanların menfaatini temin edecek şekilde icma ederlerse onların icmasına uymak vacib olur ve böyle bir icma masum/yanılmaz sayılır; Hz. Peygamber zamanında olmadığı halde Hz. Ömer zamanında sahabenin âlimleriyle istişare edilerek kurulan divan müessesesi ve benzeri uygulamalar buna örnektir.⁹⁰ Dolayısıyla aslanan Kur'an ve Sünnet'in hükümleridir; bunlarda bulunmayan meselelerde ulu'l-emr kendi arasında istişare ederek müslümanların menfaatine uygun olan şekilde karar vermeli ve hareket etmelidir; eğer ulu'l-emr icma ederlerse onlara uymak vacib olur; ihtilaf ederlerse o zaman Kur'an ve Sünnet'in hakemliğine başvurmak gerekir.⁹¹ Abduh ulu'l-emrin tefsirinde Fahreddin Razi'nin *Tefsir*'ini özetleyen Nisaburi'ye (730/1329) atıfta bulunmuştur.⁹² Ancak Reşid Rıza (1354/1935), Razi'nin

⁸⁵ Razi, *Tefsir*, X, 114.

⁸⁶ Kasımi, *Mehasinü'l-te'vil*, III, 192.

⁸⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili*, III, 1377.

⁸⁸ Nahl 16/43.

⁸⁹ Sadrüşşeria, *Tavzih*, II, 101; Molla Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenari, *Fusulü'l-bedai' fi usulü'ş-şerai'*, nşr. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006), II, 291.

⁹⁰ Reşid Rıza, *Tefsir*, V, 147.

⁹¹ Reşid Rıza, *Tefsir*, V, 147-148.

⁹² Reşid Rıza, *Tefsir*, V, 148. Ayrıca bkz. Nizameddin Hasan b. Muhammed en-Nisaburi, *Garaibü'l-Kur'an ve regaibü'l-Furkan* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416), II, 435.



ehlü'l-hall ve'l-akd terimini kullanmakla birlikte maksadını tam açıklamadığını ve onun sözlerinden usul-i fıkhıta bilindiği şekliyle sadece müctehid âlimlerin icmasının anlaşılabilirliğini, Razi'nin *Tefsir*'ini özetleyen Nisaburi'nin "ehlü'l-hall ve'l-akd ve ashabü'l-itibar ve'l-ara" ifadesine yer verdiğini ve bu ifadede ulema dışında kalan yöneticilerin de ulu'l-emr kapsamına dâhil edildiğini belirtmiştir.⁹³ Ancak Razi usulü'l-fıkha dair meşhur *Mahsul*'ünde icmanın tanımını yaparken ehlü'l-hall ve'l-akd terimini kullanmış ve bu terimle şer'i hükümlerde ictihad edenleri kastettiğini belirtmiştir.⁹⁴ Elmalılı da Razi'nin ifadesini bu şekilde anlamıştır.⁹⁵ Dolayısıyla Razi'nin sözlerinden başka bir anlam çıkarılması isabetli değildir. Nisaburi'nin ifadesi de Razi'nin ifadesi gibi muğlaktır ve muhtemelen o da Razi gibi usul-i fıkhıta bilindiği üzere icma ehli olan âlimleri kastetmektedir. Ancak Reşid Rıza ayrıca Teftazani'nin (792/1390) ehlü'l-hall ve'l-akdi ulema, yöneticiler ve toplumun ileri gelenleri şeklinde tanımlamasına atıfta bulunmuştur.⁹⁶ Ancak bağlam farklıdır; Teftazani "halifenin seçiminde" ehlü'l-hall ve'l-akdin yerinden söz etmektedir; bu bağlamda mezkûr sınıfların bu topluluğa/heyete dâhil olması makuldür; ancak şer'i hükümlerin tespiti bağlamında ve icmanın hücciyetinden söz ederken Razi'nin ehlü'l-hall ve'l-akd terimini âlimlerin dışındaki diğer gurupları da içine alacak şekilde geniş anlamda kullanması zayıf bir ihtimaldir. Reşid Rıza bir noktada üstadı Abdulh'tan ayrılarak yöneticilerin de dâhil olduğu bu icmaya masum olduğu için değil, müslümanların güvenini haiz bu topluluğun ittifakına ümmetin birliğini sağlaması sebebiyle uyulması gerektiğini ifade etmiştir.⁹⁷ Sonuç itibarıyla Reşid Rıza bu ayetin İslam şariatının usulünü şu dört esas şeklinde belirlediğini ifade etmiştir:

1. Kur'an-ı Kerim. 2. Hz. Peygamber'in Sünnet'i. 3. Sadece âlimlerin değil, siyasi, iktisadi ve askeri gücü elinde bulunduranlar, işçi liderleri, basın kuruluşlarının yöneticileri gibi toplumu yöneten ve yönlendirenlerin oluşturduğu ulu'l-emrin icması. 4. İhtilafa düşülen konularda Kitap ve Sünnet'ten çıkarılan genel kural ve hükümlere başvurmak.⁹⁸

⁹³ Reşid Rıza, *Tefsir*, V, 148-151.

⁹⁴ Fahreddin er-Razi, *el-Mahsul*, nşr. Taha Cabir el-Alvani (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1418/1997), IV, 20.

⁹⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili*, III, 1377.

⁹⁶ Sadeddin Mes'ud b. Ömer et-Teftazani, *Şerhu'l-Makasid* (Dârü'l-Mearifî'n-Nu'maniyye (Pakistan), 1401/1981), II, 272.

⁹⁷ Reşid Rıza, *Tefsir*, V, 148.

⁹⁸ Reşid Rıza, *Tefsir*, V, 152. Ayrıca Reşid Rıza günümüzde hakim olan siyasi sistem ve kavramlarla ulu'l-emr kavramı arasında bağ kurmuş ve yasama, yürütme ve yargı erklerini bu kavram çerçevesinde açıklamaya çalışmıştır; bkz. *Tefsir*, V, 152-156. Meragi, Reşid Rıza'nın görüşlerini aynen benimseyerek özetlemiştir; bkz. Ahmed Mustafa el-Meragi (1371/1952), *Tefsirü'l-Meragi* (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1365/1946), V, 72-73.



Ancak Abduh ve Reşid Rıza'nın icma kavramını değiştirerek halifenin seçiminde söz sahibi olan ehli'l-hall ve'l-akd topluluğunu oluşturan âlim, yönetici ve toplumun ileri gelenlerinin icma etmeleri durumunda onlara uyulması gerektiğini ve bunun ümmetin tamamını temsil etme hususunda sadece müctehid âlimlerin icmasından daha isabetli, faydalı ve uygulanabilir bir yöntem olduğunu söyledikleri görülmektedir.⁹⁹ Kanaatimizce İslami ilimler terminolojisinde yerleşik anlama sahip olan icma, ehli'l-hall ve'l-akd gibi terimlerin anlamları üzerinde değişiklik yapmak isabetli bir yaklaşım değildir. Ulaşılan yeni bir düşünce veya oluşturulmak istenen yeni bir kavram varsa bunu yerleşik kavramları bozmadan yeni kavramsallaştırmalar yaparak ifade etmek daha isabetli olacaktır. Zira şer'i hükümlerin istinbatı ve tespitinde söz sahibi olanlar âlimlerdir; âlim olmayan yönetici ve diğer kesimlerin bu konuda yetkili sayılması şer'i hükümlerin ehil olmayan kimseler tarafından değiştirilmesine, hatta ilgasına yol açabilir. Böyle bir yetkinin şer'i ilimlerde yetkin olmayan kesimlere tanınması, bilinen yerleşik fıkıh ve usul anlayışına tamamen aykırıdır. Belki söylenilmesi mümkün olan şey şudur:

Çeşitli alanlarda bilgi ve tecrübe sahibi olan yönetici ve benzeri kesimlerin görüşleri şer'i hükümlerin istinbatı açısından yardımcı bir kaynak konumunda görülebilir ve sosyal durumun, vakianın ve örfün tespiti açısından bu görüşler önemlidir. Âlimler icthad ederken, fetva verirken veya istinbat yaparken bu görüşleri dikkate alarak hareket etmeli ve onların İslam'ın ahkâmıyla çelişip çelişmediğini değerlendirdikten sonra müslümanların uyması gereken hükmü açıklamalıdır. Sonuç itibarıyla şer'i hükümlerin istinbatı bir uzmanlık işi olup belirli bir ehliyeti haiz olmayan kesimlere bu konuda yetki vermek yerleşik usul anlayışına aykırıdır; ancak uyulması gereken şer'i hükmün tespitinde âlimlerin son sözü söylemesi şartıyla müslüman toplumun yöneticilerinin ve diğer kesimlerinin görüş, bilgi, tecrübe ve değerlendirmelerinin dikkate alınmasını gerekli görmek isabetli bir yaklaşımdır.

IV. Kıyasın Hücciyeti

İmam Şafii Hz. Peygamber'in vefatından sonra ihtilafa düşülen meselelerin ayette geçtiği üzere "Allah ve Resulü'ne arz edilmesini", eğer nas varsa nassa başvurmak, nas yoksa kıyas yoluyla Kitab ve Sünnet'te bulunan meselelerle sonra ortaya çıkan meseleler arasında benzerlik kurarak icthad etmek, başka bir deyişle kıyas yapmak olarak açıklamıştır.¹⁰⁰ Zahiriler ise ihtilafa düşüldüğü takdirde Allah ve Resulü'ne arz etme emrinden hareket ederek sadece ayet ve hadislerin nasslarıyla bildirilen hükümlerin

⁹⁹ Reşid Rıza, *Tefsir*, V, 151-152.

¹⁰⁰ Şafii, *er-Risale*, 79.



bağlayıcı olduğunu, bunun dışında ictihad ve kıyasa yer olmadığını söylemişlerdir.¹⁰¹ İmam Matürîdi ise bu anlayışı reddetmektedir. Ona göre, Allah ve Resulü'ne arz etme emri sadece Kur'an ve Sünnet'in nassına müracaat etme anlamına gelmez; Kur'an ve Sünnet'in anlamına müracaat ederek kıyas yoluyla ictihad etmek de Allah ve Resulü'ne arz etme anlamına gelir; esasen ihtilaf edilen meseleleri Allah ve Resulü'ne arz etmenin emredilmesi Kur'an ve Sünnet'in derin anlamları üzerinde ictihad etmenin gerekli olduğunu gösterir; zira ortaya çıkan her yeni meselenin Kur'an ve Sünnet'te nas yoluyla zikredilmediği bilinmektedir; dolayısıyla bu meselelerin Kur'an ve Sünnet'e arz edilmesi onların Kur'an ve Sünnet'in derin anlamlarından istinbat yoluyla çıkarılması anlamına gelmektedir.¹⁰²

Ragıb el-İsfahani (V/XI. yüzyıl), Allah'a ve Resul'e itaat emriyle Kitab ve Sünnet'in bildirdiği hükümlere, Allah'a ve Resulü'ne arz etme emriyle ise ictihad ve kıyas yoluyla sabit olan hükümlere işaret edildiğini ve bu şekilde ayetin başıyla sonundan farklı anlamlar çıkarmanın ayeti daha anlamlı kılacağını belirtmiştir.¹⁰³

Ebu'l-Hüseyn el-Basri (436/1044), Razi ve Amidi, anlaşmazlığa düşüldüğünde meseleyi Allah ve Resulü'ne arz etme emrinin kıyasın hücciyetine delalet etmesini şöyle açıklamaktadır:

Ayette "anlaşmazlığa düşülen mesele" ile Kitab ve Sünnet'te zikredilen bir meselenin kastedilmesi pek anlamlı olmaz; zira yukarıda zaten Allah ve Resulü'ne itaat etme emredilmiştir ve ayete bu anlamı vermek sadece tekrardan ibarettir; dolayısıyla "anlaşmazlığa düşülen mesele" ile Kitab ve Sünnet'te zikredilmeyen meseleler kastedilmiş ve "Allah ve Resulü'ne arz etme" ile Kitab ve Sünnet'te mansus olan meseleler üzerine kıyas yapmak emredilmiş olmalıdır.¹⁰⁴ Alaeddin es-Semerkandi (539/1144) anlaşmazlığa düşülen meselelerin Kitab ve Sünnet'te sarahaten zikredilen meseleler olamayacağını, zira bu meselelerin hemen herkes tarafından bilindiği için üzerlerinde ihtilaf edilmeyeceğini, dolayısıyla burada ictihad ve kıyasa ihtiyaç bulunan ince meselelerin kastedilmiş olması gerektiğini belirtmektedir.¹⁰⁵

¹⁰¹ Matürîdi, *Te'vilatü'l-Kur'an*, III, 294-295; Beyzavi, *Tefsir*, II, 80; Ebussuud, *İrşadü'l-akli's-selim*, II, 193-194.

¹⁰² Matürîdi, *Te'vilatü'l-Kur'an*, III, 294-295; Beyzavi, *Tefsir*, II, 80; Ebussuud, *İrşadü'l-akli's-selim*, II, 194.

¹⁰³ er-Ragıb el-İsfahani, *Tefsir*, III, 1289-1290; Ebussuud, *İrşadü'l-akli's-selim*, II, 194.

¹⁰⁴ Ebu'l-Hüseyn el-Basri, *Mutemed*, II, 225; Razi, *Tefsir*, X, 114-115; Amidi, *İhkam*, IV, 24-25. Basri ve Amidi bu delaletle yöneltilen itirazları ele almış ve değerlendirmişlerdir; bkz. Basri, *Mutemed*, II, 225; Amidi, *İhkam*, IV, 24-25. Kasimi, Razi'nin bu konudaki açıklamalarını derin ve ince bir istinbat olarak nitelemiştir; bkz. Kasimi, *Mehasinü't-te'vil*, III, 192.

¹⁰⁵ Alaeddin Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandi, *Mizanü'l-usul fi netaici'l-ukul*, nşr. Muhammed Zeki Abdülber (Devha: Metabiü'd-Devhati'l-Hadise, 1404/1984), 562.



Yukarıda bazı âlimlerin Kur'an ve Sünnet'te yer almayan meseleler hakkında "Allah ve Resulü daha iyi bilir" demek gerektiği yönündeki görüşleri geçmişti. Bu görüş Ragıb el-İsfahani tarafından eleştirilerek, beşerin bilgisinin erişemeyeceği meselelerle ilgili olması durumunda bunun kabul edilebileceğini, beşerin bilgisinin erişebileceği meselelerde ise böyle bir tutumun insanın kendisini gereksiz yere küçük görmesi anlamına geleceğini ifade etmiştir.¹⁰⁶ Başka bir deyişle Allah'ın akıl vererek değerli kıldığı insanın bu meseleler üzerinde düşünmesi, tefekkür etmesi gereklidir. Razi bu görüşü "meseleyi Allah'a bırakma ve sükut etme" şeklinde ifade etmiş ve bunun kabul edilemeyeceğini, zira meselenin sükut etmeyi kaldırmayan ve ihtilafın bir şekilde çözümlenmesinin zorunlu olduğu meselelerden olabileceğini belirtmiştir.¹⁰⁷

Razi'nin tespitine göre ayet-i kerimede önce Allah ve Resulü'ne, sonra ulu'l-emre itaat emredilmesi, sonra ihtilafa düşülen meselelerin Allah ve Resulü'ne arz edilmesinin istenmesi, deliller arasında tertibin/hiyerarşinin Kitab, sünnet, icma ve kıyas sıralamasına uygun olduğunu göstermektedir; dolayısıyla Kitab ve sünnetin olduğu yerde kıyasa başvurmak caiz değildir; ancak onların hüküm bildirmedikleri meselelerde kıyas yoluna gidilmesi caiz olur.¹⁰⁸

Muhammed Abduh anlaşmazlığa düşülen meselelerin Allah ve Resulü'ne arz edilmesini Kitab ve Sünnet'te bulunan genel kurallara ve kıyasa başvurmak şeklinde açıklamış ve bundan maksadın müslümanlar arasında ihtilafı azaltmak olduğunu, ancak tarihe bakıldığında bu yöntemin takip edilmemesi sebebiyle müslümanlar arasında taklid, taassup ve ihtilafın arttığını, bunun düşmanlık ve fitneye dönüştüğünü ve sonuç itibarıyla müslümanların zayıflayıp dış düşmanların tasallutuna maruz kaldığını ifade etmiştir.¹⁰⁹

Ebu Zehre (1394/1974) ihtilafa düşülen konuların Allah ve Resulü'ne arz edilmesinin Kitab ve Sünnet'te yer alan hükümlerin amaç ve hedefleriyle uyumlu bir şekilde ictihad yapma anlamına geldiğini, bu ictihadın fakihler tarafından iki yöntemle yapıldığını, bunlardan birinin Kitab ve Sünnet'te benzeri bulunan bir mesele üzerine kıyas yapmak, diğerinin ise benzeri bulunmayan meselelerde Kitab ve Sünnet'e aykırı olmadığı sürece hükümlerin genel amacı olan maslahatı/faydayı temin etmek olduğunu belirtmiştir.¹¹⁰ Günümüzde bu ictihadı yapacak ve çıkarılan kanun ve kararların Kitab ve

¹⁰⁶ el-İsfahani, a.y..

¹⁰⁷ Razi, *Tefsir*, X, 115; Kasımî, *Mehasinü't-te'vil*, III, 191-192.

¹⁰⁸ Razi, *Tefsir*, X, 115. Genel anlamda bu ilke hemen bütün usulcüler tarafından doğru kabul edilmekle birlikte umumi nassın veya haber-i vahidin kıyasla tahsisi gibi detaylarda farklı görüşler bulunmaktadır; bkz. Razi, *Tefsir*, X, 115, 116.

¹⁰⁹ Reşid Rıza, *Tefsir*, V, 148.

¹¹⁰ Muhammed Ebu Zehre, *Zehretü't-tefasir* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, t.y.), IV, 1731.



Sünnet'e uygun olup olmadığını denetlemek için bir âlimler heyetinin oluşturulmasının gerekliliği Reşid Rıza ve Ebu Zehre tarafından dile getirilmiştir.¹¹¹

Değerlendirme ve Sonuç

İslam'ın ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim İslami ilimlerin de temel kaynağıdır. İslam âlimleri ilmî anlayışlarını temellendirirken birinci derecede Kur'an'a başvurmayı ihmal etmemişlerdir. Dinin anlaşılmasında ve uygulanmasında izlenecek yöntemi konu edinen fıkıh usulü ilminin temelleri de Kur'an'da bulunmaktadır. İslam âlimleri bu temelleri pek çok ayet-i kerimeden çıkarmışlardır. Müfessir ve usulcüler bu ayetlerden sadece biri olan Nisa suresinin 59. ayetinden fıkıh usulünün omurgasını oluşturan Kitab, Sünnet, icma ve kıyasın hücciyetini istinbat edebilmişlerdir. Tefsir ve usul eserlerinin taranmasıyla Kur'an ve usul-i fıkıh arasındaki ilişkinin, başka bir ifadeyle İslam âlimlerinin fıkıh usulünü Kur'an'dan yola çıkarak inşa etme gayretlerinin kapsamlı bir şekilde ortaya konulması mümkündür. Bu makalede örnek olarak seçilen bir ayet üzerinden fıkıh usulünün inşası sadedinde İslam âlimlerinin Kur'an'dan fıkıh usulünü istinbat etme amacıyla ortaya koydukları yorumların sadece küçük bir kısmının tespit ve tahlili yapılmaya çalışılmıştır. Bu tür çıkarım ve yorumların tartışmaya açık olduğu, başka bir ifadeyle bu ayetlerin söz konusu manalara delaletinin kimi zaman kat'i, kimi zaman zanni olduğu görülmektedir. Ancak genel anlamda fıkıh usulü meselelerinde bir kaynak olarak Kur'an'a başvurulması sonucunda pek çok kuralın tespitinin mümkün olduğu ortaya çıkmaktadır. Geçmişte İslam âlimlerinin bu yönde ortaya koyduğu çabanın tefsir ve usul literatüründen toplanması ve yeniden değerlendirilmesi sonucunda önemli bir takım tespitlere ulaşılması mümkün olacaktır. Bu alanda âlimlerimizce ortaya konan zengin birikim araştırmacılar için istifade edilmesi gereken değerli bir hazine konumundadır.

Kaynakça

- Abdürrezzak b. Hemmam es-San'ani (211/826). *Tefsir*. nşr. Mahmud Muhammed Abduh. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419.
- Ahmed b. Hanbel (241/855). *Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnaut ve diğerleri. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001.
- el-Amidi, Seyfeddin Ali b. Ebu Ali (631/1233), *el-İhkam fi usuli'l-ahkam*. nşr. Abdürrezzak Afifi. Beyrut-Dımaşk: el-Mektebü'l-İslami, t.y.

¹¹¹ Reşid Rıza, *Tefsir*, V, 152; Ebu Zehre, *Zehretü't-tefasir*, IV, 1731.



- el-Baci, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef. *el-İşare fi usuli'l-fikh*. nşr. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- el-Beyzavi, Nasirüddin Abdullah b. Ömer (685/1286). *Envarü't-Tenzil ve esrarü't-te'vil (Tefsir)*. nşr. Muhammed b. Abdurrahman el-Mar'aşli. Beyrut: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1418.
- el-Cessas, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi (370/981). *el-Fusul fi'l-usul*. nşr. Uceyl Casim en-Neşmi. Küveyt: Vezaretü'l-Evkaf, 1414/1994.
- el-Hatib el-Bağdadi, Ebu Bekir Ahmed b. Ali (463/1071). *el-Fakih ve'l-mütefakkih*. nşr. Adil b. Yusuf el-Azazi. Dammam: Dârü İbni'l-Cevzi, 1417/1996.
- Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf el-Endelüsi (745/1344). *el-Bahru'l-muhit*. nşr. Sıdkı Muhammed Cemil. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420.
- Ebu Zehre, Muhammed. *Zehretü't-tefasir*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, t.y.
- Ebu'l-Hüseyn el-Basri. Muhammed b. Ali (436/1044). *el-Mutemed*. nşr. Halil el-Meys. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403.
- Ebussuud Muhammed b. Muhyiddin Muhammed el-İskilibi el-İmadi. *İrşadü'l-akli's-selim ila mezaya'l-Kitabi'l-Kerim*. Beyrut: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.y.
- Ali b. İsmail el-Ebyari. *et-Tahkik ve'l-beyan fi şerhi'l-Burhan*. nşr. Ali b. Abdurrahman Bessam el-Cezairi. Küveyt: Dârü'z-Ziyâ', 1434/2013.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Hallaf, Abdülvehhab. *İlmü usuli'l-fikh ve hülâsatü tarihi't-teşri*. el-Müessesetü's-Suudiyye bi-Mısır, t.y.
- İbn Akil, Ebu'l-Vefa Ali el-Bağdadi (513/1119). *el-Vazih*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1420/1999.
- İbn Hacer el-Askalani. Şihabeddin Ahmed b. Ali (852/1449). *Fethu'l-Bari şerhu Sahihi'l-Buhari*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki-Muhibbüddin el-Hatib. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *el-İhkam fi usuli'l-ahkam*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Dârü'l-Âfaki'l-Cedide, t.y.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *en-Nübzetü'l-kaftiye fi ahkami usulî'd-din*. nşr. Muhammed Ahmed Abdülaziz. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405.
- İbn Kayyimi'l-Cevziyye, Şemseddin Muhammed b. Ebu Bekir ez-Zur'i ed-Dımaşki, (751/1350). *İlamü'l-muwaakkîn an Rabbi'l-alemin*. nşr. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Al Selman. Dammam: Dârü İbni'l-Cevzi, 1423.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail ed-Dımaşki (774/1373). *Tefsirü'l-Kur'ani'l-azim*. nşr. Sami b. Muhammed Selame. Riyad: Dârü Taybe, 1420/1999.



- İbn Müflih, Şemseddin Muhammed el-Makdisi (763/1362). *Usulü'l-fıkh*. nşr. Fehd b. Muhammed es-Sedhan. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1420/1999.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *es-Siyasetü's-şer'iyeye fi islahi'r-rai ve'r-raiyye*. Riyad: Vezaretü's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1418.
- İbn Vehb, Abdullah (197/813). *el-Cami: Tefsirü'l-Kur'an*. nşr. Miklos Muranyi. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- el-Kasimi, Muhammed Cemaeddin b. Muhammed Said (1332/1914). *Mehasinü't-te'vil*. nşr. Muhammed Basil Uyunüssud. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- el-Kelvezani, Ebu'l-Hattab Mahfuz b. Ahmed (510/1116). *et-Temhid fi usuli'l-fıkh*. nşr. Müfid Muhammed Ebu Amşe-Muhammed b. Ali b. İbrahim. Cidde: Câmiatü Ümmü'l-kura, 1406/1985.
- el-Kurtubi, Muhammed b. Ahmed. *el-Cami' li-ahkâmi'l-Kur'an (Tefsir)*. nşr. Ahmed el-Berduni-İbrahim Eттаfeyyiş. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- el-Matüridi, el-İmam Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed es-Semerhandi (333/944). *Te'vilatü'l-Kur'an*. nşr. Mehmet Boynukalın-Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- el-Meragi, Ahmed Mustafa (1371/1952). *Tefsirü'l-Meragi*. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1365/1946.
- Molla Fenari: Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenari. *Fusulü'l-bedai' fi usuli's-şerai'*. nşr. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Mukatil b. Süleyman (150/767). *Tefsir*. nşr. Abdullah Mahmud Şehate. Beyrut: Dârü İhyai't-Türas, 1423.
- en-Nesefi, Hafızüddin Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed (710/1310). *Medarikü't-Tenzil ve hakaiku't-te'vil (Tefsir)*. nşr. Yusuf Ali Büdeyvi. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Nizameddin en-Nisaburi, Hasan b. Muhammed. *Garaibü'l-Kur'an ve regaibü'l-Furkan*. nşr. Zekerıyya Umeyrat. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.
- Öz, Mustafa. "Mehdi el-Muntazar." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2003, c. XXVIII, s. 376-377.
- er-Ragıb el-İsfahani. Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed (V./XI. yüzyıl). *Tefsir*. nşr. Adil b. Ali eş-Şiddi. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1424/2003.
- er-Razi, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefatihü'l-gayb (et-Tefsirü'l-kebir)*. Beyrut: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1420.
- er-Razi, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Mahsul*. nşr. Taha Cabir el-Alvani. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1418/1997.



- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsirü'l-Menar*. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmmetü li'l-Kitâb, 1990.
- Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mes'ud el-Buhari. *et-Tavzih fi halli gavamizi't-Tenkîh* (Teftazani, *Telvih* ile birlikte). Kahire: Mektebetü Subeyh, t.y.
- Safiyüddin Muhammed b. Abdurrahim el-Hindi (715/1315). *Nihayetü'l-vusul fi dirayeti'l-usul*. nşr. Salih b. Süleyman el-Yusuf - Sa'd b. Salim es-Süveyh. Mekke: el-Mektebetü't-Ticariyye bi-Mekkete'l-Mükerreme, 1416/1996.
- es-Semerkandi, Alaeddin Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed. *Mizanü'l-usul fi netaici'l-ukul*. nşr. Muhammed Zeki Abdülber. Devha: Metabiü'd-Devhati'l-Hadîse, 1404/1984.
- es-Süyuti, Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekir (911/1505). *ed-Dürrü'l-mensur fi't-tefsiri bi'l-me'sur*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.
- eş-Şafii, Muhammed b. İdris. *er-Risale*. nşr. Ahmed Şakir. Kahire: Mektebetü'l-Halebi, 1358/1940.
- eş-Şatibi, Ebu İshak İbrahim b. Musa. *el-Muvafakat*. nşr. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Alü Selman. Huber: Dârü İbn Affan, 1417/1997.
- eş-Şevkani, Muhammed b. Ali (1250/1834). *el-Kavlü'l-müfid fi edilleti'l-ictihadi ve't-taklid*. nşr. Abdurrahman Abdülhalik. Küveyt: Dârü'l-Kalem, 1396.
- eş-Şirazi, Ebu İshak İbrahim b. Ali (476/1083). *et-Tebşira*. nşr. Muhammed Hasan Heytu. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1403.
- et-Taberi, Muhammed b. Cerir (310/923). *Camiü'l-beyan an te'vili ayi'l-Kur'an (Tefsir)*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. Cize: Dârü Hecer, 1422/2001.
- et-Teftazani, Sadeddin Mes'ud b. Ömer. *Şerhu'l-Makasid*. Dârü'l-Mearifi'n-Nu'maniyye (Pakistan), 1401/1981.
- Yakut b. Abdullah el-Hamevi (626/1229). *Mucemü'l-üdeba*. nşr. İhsan Abbas. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- ez-Zeccac, Ebu İshak İbrahim b. es-Seriyy. *Meani'l-Kur'an ve i'rabuh*. nşr. Abdülhalim Abduh Şelebi. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- ez-Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşaf an hakaiki't-Tenzil*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.





ARAŞTIRMA MAKALESİ

TÜRKİYE'DE İLAHİYAT EĞİTİMİ: İSTİHDAM ALANI-PROGRAM İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

İbrahim Turan*

Atf: İbrahim Turan, "Türkiye'de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Bir İlişki," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37, (Aralık 2017): 59-77,
<http://dx.doi.org/10.26650/ilahiyat.2017.19.2.0014>

Makale gönderim tarihi: 13.09.2017

Makale kabul tarihi: 25.11.2017

Öz

Türkiye'de öteden beri İlahiyat fakültelerinin yapısı, işleyiŐi ve istihdam alanları tartışma konusu olmuştur. Bu fakültelerin nasıl öğrenci alacağından, mezunlarının nerelerde ve nasıl istihdam edileceğine kadar bir dizi tartışma günümüzde de halen varlığını sürdürmektedir. Bu durum doğal olarak, ilahiyat fakültelerinde eğitim alan ve eğitim veren herkesin motivasyonunu bir şekilde etkilemektedir. Günümüzde ilahiyat fakültelerinin tek bir program üzerinden öğrenci alması, bir soruyu gündeme getirmektedir: Değişen ve çeŐitlenen toplum beklentileri ve istihdam alanları karşısında ilahiyat fakültelerinin tek bir programla farklı alanlarda uzman yetiŐtirmesi mümkün müdür? İşte bu soru aynı zamanda makalenin de temel problemini teşkil etmektedir.

Bu çalışmada ilahiyat fakültelerinin geçmişten günümüze program yapılarıyla istihdam alanları arasındaki ilişki incelenmektedir. Bu bağlamda çalışma üç bölüm altında ele alınmaktadır. Birinci bölümde ilahiyat fakültelerinin temel amaçları ve program yapısı incelenmekte ve program yapısının amaçlara uygun oluşturulup oluşturulmadığına bakılmaktadır. İkinci bölümde, istihdam alanları ve program yapısı arasındaki ilişki ele alınmakta ve mevcut durum ve istihdam alanının gerekleri üzerine odaklanılmaktadır. Sonuç kısmında ise, çalışmadan elde edilen sonuçlara göre bazı önerilere yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din, Eğitim, Din Eğitimi, Yüksek Din Öğretimi, İlahiyat Fakültesi.

* Doç. Dr., Samsun 19 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Samsun, 55139, Türkiye, i.turan@samsun.edu.tr, Orcid ID: 0000-0003-1659-9903

Extended Abstract

Theology Education in Turkey: An Overview of the Relationship between Teaching Programs and Employment Opportunities

Organizational structure, operational mechanism, and employment conditions of Theology faculties have always been hotly debated topics in Turkish academic circles. Many employment-related issues, such as procedures for student acceptance, program outcomes, and broadening students' future job opportunities for graduates, are still significant today. These endless discussions have most negative effects on the motivation of every person in Theology faculties involved in the teaching and learning processes.

Theology Faculties, which were established as the only higher religious education institutions in the Turkish Republic, have throughout their history been continually scrutinized by different views and ideologies exclusively for the purposes of their establishment. As a result of these considerations, the teaching content, and particularly the curriculum, has transformed and evolved concomitantly. Although Theology faculties, at the beginning of the Republican Era, were established with the specific aim of meeting the needs of the country for well-educated and equipped religious functionaries, they could survive only for nine years, between 1924 and 1933, and were closed without achieving this goal. Ideological debates on employment-related issues, such as for what purpose and in the frame of which responsibility would these university graduates to perform their future career duties, also played an important part in this turbulent process. Thus, it was not possible to actualize the first ascribed goal for their establishment. The second goal envisaged for the Theology faculties was to perform the activities related to religious education and other religious affairs based on an embracing and moderate religious discourse, with a certain reference to the Quran and Sunnah, to contribute to the unity and solidarity of the country. In this respect, one of the reasons why radical movements could not find any solid ground in Turkey and its surroundings, even during the times when religion-centred political and ideological developments intensified, is that Theology faculties introduced a reliable religious perception and adopted an embracing approach toward the different fragments of society. With their intense influence on society Theology faculties created a vacuum effect for the radicalized movements by preventing them from establishing permanent habitat in Turkish society.



However, today it is clear that Theology faculties are far from attaining these goals. It is possible to claim that these faculties are much more inclined to concentrate on creating religious men rather than fulfilling their previously assigned responsibilities, training intellectuals professionalized in religious matters, which is articulated in the Unity of Education Law as "senior experts of religion". Examining the faculty curriculum over a certain period proves this alteration.

Today, Theology faculties follow one single teaching program. In the academic year 1998–1999, the Department of Teacher Training for Primary Schools Religious Culture and Ethics Class, with the main purpose of graduating prospective school teachers, was established within Theology faculties' organizational structures. However, in the academic year 2014–2015 the programs ceased to accept students based on the decision of the Higher Council of Education, and in the academic year 2016–2017 it was de facto closed. Thus, the Theology program is the only program that accepts students at present.

A faculty that runs one teaching program attracts an important question: how can Theology faculties train experts for the different fields required by the modern society and its changing perceptions on employment through one single program? This question constitutes the main research problem of this paper.

Examining the curriculum of Theology faculties results in two main problem areas. First, there is the lack of a stable relationship between the purposes and the employment areas of the faculties. As the formal and non-formal religious institutions offer the main graduate job opportunities, the curriculum should be designed to include the courses that future employees would benefit from. However, the curriculum does not have a proportional distribution of classes in regards to their associated employment areas. The second problem is excessive numbers of classes. Although the numbers vary according to the faculty, the average number of classes is more than 70 during the four-year study period. It may be claimed that having a large number of classes is a parameter for the richness of the curriculum, yet, in practice this is under scrutiny. Benefiting from the curriculum at best cost is not possible without relating the teaching content to employment requirements and compartmentalization of the program if necessary. Also, compartmentalization will require readjustment of the curriculum for employment areas. Thus, in the process of reorganizing the teaching program and, correspondingly, its content, the most crucial matter that should be taken into consideration is to analyse the requests and expectations from the field.

Keywords: Religion, Education, Religious Education, Higher Religious Education, Faculty of Theology



Giriş

Türkiye’de din eğitiminin tarihi gelişimini ele alırken, yaşanan tartışmaların kökenini Tanzimat’a kadar götürmek mümkündür. Çünkü bu tartışmaları tetikleyen sekülerlik-dindarlık çekişmesi ve bu çekişmenin somutlaştığı laik eğitim anlayışının temelleri Tanzimat dönemine kadar gitmektedir.¹ Ancak ilerleyen zamanlarda mektep-medrese ayrımının belirgin bir şekilde ortaya çıkması ve kurumsal anlamda yaşanan kutuplaşma, yeni kurulan Cumhuriyet’in de eğitim alanındaki en büyük sorunlarından birisi olmuştur.

Medreseler, Tanzimat’a kadar müspet ilimlerle pozitif bilimlerin birlikte yürütüldüğü eğitim kurumları iken, Tanzimat sonrasında açılan meslek okulları ile birlikte zaman içerisinde medreselerin müfredatı sadece dini ilimlere hasredilmiştir. 20. yüzyıla gelindiğinde, diğer başka faktörlerin de etkisiyle artık mektep ve medrese birbirine tezat iki zihniyeti temsil eder duruma gelmiştir. Özellikle 1908 yılında II. Meşrutiyetin ilanından sonra “Bu devlet nasıl kurtulur?” sorusuna, “eğitimde ıslahat yaparak kurtulur” cevabının bir gereği olarak ardı ardına ıslahat hareketlerine girişilmiştir.²

Cumhuriyet döneminde din eğitimi tartışmaları bağlamında üzerinde önemle durulan bir husus da eğitimde “dini-millî” tartışmasıdır. Tevhid-i Tedrisat Kanununun çıkmasından bir ay önce Milli Eğitim Bakanı, Başbakan İsmet İnönü ve Cumhurbaşkanı Atatürk’le görüşen dönemin İstanbul Üniversitesi Rektörü İsmail Hakkı Baltacıoğlu, yaptığı görüşmede Atatürk’ün, kendisine eğitimin dini mi millî mi olması gerektiğini sorduğunu ve kendisinin de şu cevabı verdiğini yazmaktadır: “*Din bir ictimai müessesedir. Realitede yaşamaktadır. Ancak devlet onu okullarında öğretmeye mecbur değildir. Devlet terbiyesinin karakteri ancak millî olabilir. İnkılap maarif müesseselerini laikleştirmelidir.*” Ancak Baltacıoğlu, yıllar sonra bu düşüncesinin yanlış olduğunu ifade etmiştir.³ Nihayet 3 Mart 1924 tarih ve 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu, Yeni Cumhuriyetin eğitim açısından en önemli sorunu olan tefrik meselesini ortadan kaldırırken aynı zamanda eğitimde “dini”, “millî” tartışmalarında millî eğitimden yana tavrını koyarak bu alandaki tartışmayı da bitirmiş oluyordu. Hasan Ali Yücel, Tevhid-i Tedrisat Kanununun 1839 yılındaki Tanzimat Fermanı ile birlikte süregelen eğitimdeki kültür ikiliğini kaldırmaya yönelik en önemli adım olduğunu ileri sürmektedir.⁴ İlgili kanunun 1. maddesinde bütün

¹ Eğitimde laikleşmenin başlangıcı ile ilgili olarak bkz. Ejder Okumuş, “Tanzimat Dönemi’nde Eğitimde Laikleşmenin İşaretleri”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 3, Sayı: 9, (2005): 143-61.

² II. Meşrutiyet dönemi eğitim hareketleri için bkz. Recai Doğan, “II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim Hareketlerinde Din Eğitim-Öğretimi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38, (1998): 361-409.

³ İsmail Hakkı Baltacıoğlu, “Hayatım”, *Yeni Adam*, Sayı: 346-47, (Ağustos 1941): 14’ten aktaran Halis Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi*, (İstanbul, İfav, 1999), 20.

⁴ Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi*, 31.



eğitim kurumları milli eğitim bakanlığına bağlanmış; 2. maddede, Şer'îye ve Evkaf Vekâleti veya diğer özel vakıflar tarafından işletilen bütün medrese ve mektepler de yine Milli Eğitim Bakanlığına bağlanmıştır. Kanunun 4. maddesinde ise, Milli Eğitim Bakanlığının yüksek diniyyat mütehasısları yetiştirmek için Darülfünunda bir ilahiyat fakültesinin kurulması ve din hizmetlerinin yürütülmesinde görevlendirilecek memurların yetiştirilmesi için de ayrı kurumlar açacağı belirtilmiştir.⁵ Nitekim bu maddeler gereği Darülfünunda bir ilahiyat fakültesi ile birlikte, kapatılan 479 medresenin yerine de 29 İmam-Hatip mektebi açılmıştır. Bu mektepler 5 yıl gibi kısa bir süre içinde (1929-1930 öğretim yılında) herhangi bir kapatma kararı olmaksızın, öğrenci yokluğundan dolayı kendiliğinden kapanmıştır.⁶

Bu makalede, ilahiyat fakültelerinin kuruluş süreciyle birlikte amaçları, program yapıları ve istihdam alanları üzerinde durulduktan sonra, günümüzdeki durumlarından hareketle istihdam alanı ve program yapısı ilişkisine odaklanılacak ve nihai noktada, yaşanan sorunlara ilişkin bazı çözüm önerileri ortaya konulacaktır.

I. İlahiyat Fakültelerinin Temel Amacı ve Program Yapısı

Cumhuriyet döneminde yüksek din öğretimi kurumu olarak kurulan ilahiyat fakülteleri, kuruluş amaçlarıyla ilgili olarak farklı ideoloji ve görüşler ekseninde daima tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmaların ve ona biçilen rolün bir tezahürü olarak zaman zaman program yapıları değişime uğramıştır.

Kuruluşundan itibaren bakıldığında, İlahiyat fakültelerinin temel amaçları Tevhid-i Tedrisat Kanununda en belirgin şeklini almıştır. 3 Mart 1924 tarih ve 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanununun 4. Maddesinde "*Maarif Vekâleti yüksek diniyyat mütehasısları yetiştirmek üzere Darülfünun'da bir İlahiyat Fakültesi tesis ve imamet ve hitabet gibi hizmet-i diniyyenin ifası vazifesiyle mükellef memurların yetişmesi için de ayrı mektepler küşad edecektir.*" ibaresi ile hem bir üniversite hem de buna hazırlık olarak bir mektep kurmak suretiyle din hizmetlerinin yürütülmesi ve din konusunda uzman yetiştirecek iki ayrı kurum açmayı taahhüt etmektedir. Fakat bu maddenin yorumu herkeste aynı çağrışımı yapmamıştır. Bir kesim kanunun ilgili maddesini, din konusunda uzman münevverler yetiştirmek olarak değerlendirirken, diğer bir kesim ise, medreselerin kapatılması ve "modern" aydın tipinin yetiştirilmesi için gerekli bir değişim olduğu kanaatini taşımakta

⁵ Bkz. *Tevhidi Tedrisat Kanunu*, 06.03.1340 tarih ve 63 sayılı Resmi Gazete, <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.430.pdf> (23.10.2017).

⁶ 1923-1924 eğitim-öğretim yılında 29 olan İmam-Hatip Okulu sayısı, 1924-1925 döneminde 26'ya, 1925-1926 döneminde ise 20'ye düşmüştür. 1926-1927 yılından itibaren sadece İstanbul ve Kütahya'da iki İmam-Hatip Okulu varlığını 1930 yılına kadar sürdürebilmiştir. Onlar da 1930 yılında kapanmıştır. Hasan Ali Yücel, *Türkiye'de Orta Öğretim*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1994), 53.



ve açılan bu kurumlara mesafeli yaklaşmaktadır. Zira bu menfi tutumun oluşmasında, bazı tecrübeler de etkili olmuştur. Özellikle Darülfünun ilahiyat fakültesinin açılmasından kısa bir süre sonra öğrenci yokluğu gerekçe gösterilerek kapanması, aynı şekilde imam-hatip mekteplerinin de benzer durumlara muhatap olması, bu görüş sahiplerinin düşüncelerini pekiştiren nedenler olarak ifade edilebilir. Bu noktada Başgil, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nda yer alan Darülfünun'da bir İlahiyat Fakültesi'nin kurulmasıyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır

“İslam dininin muhtaç olduğu yüksek diyanet mütehassısı ve din alimi yetiştirmek üzere, Darülfünun'da bir İlahiyat Fakültesi kurulmasını emreden Tevhid-i Tedrisat Kanunu, kapattığı dini öğretim müesseseleri ayarında bir müessese kuruyordu, sadece İslami sahada yüksek diyanet mütehassısı adamların kökünü kurutuyordu. Filhakika, yaşayan din adamı ve alimler birer ikişer ebediyet diyarına göç etmiş, fakat arkadan boşlukları dolduracak adamlar yetişmediği için, otuz beş sene sonra, bugün Türkiye'de İslam dininin muhtaç olduğu yüksek diyanet mütehassısı adamlar hemen hemen yok olmuştur.”⁷

Gerçekte ülkenin yüksek tahsilli ve donanımlı din adamı ihtiyacının karşılanması amacıyla kurulan ilahiyat fakülteleri, yetişen din adamlarının hangi amaçla ve görevle hizmet alanında yer alacakları konusundaki kafa karışıklığı ve ideolojik tartışmalar arasında dokuz yıl gibi kısa bir süre ayakta kalabilmiş ve maksat hasıl olmadan kapanmışlardır. Böylece kuruluşundaki birinci amaç gerçekleşmemiştir.

İlahiyat fakültelerinin amaçlarından ikincisi, Kur'an ve Sünneti referans alarak ülkenin birlik ve beraberliğini tesis edecek itidalli ve kucaklayıcı bir din söylemi ile din eğitimi ve din hizmetlerini yürütmektir. Bu noktada, Türkiye'nin kendi bünyesinde ve yakın çevresinde din merkezli siyasal ve ideolojik oluşumların ve çekişmelerin yoğun olduğu dönemlerde radikal hareketlerin tutunamayışının önemli nedenlerinden birisi, ilahiyat fakültelerinin topluma sağlıklı bir din anlayışı sunması ve tüm toplumu kucaklayıcı bir tavır sergilemesi şeklinde ifade edilirken, bunun yanında, ortaya koyduğu itidalli din söylemini din hizmetleri ve din eğitimi-öğretimi alanına taşımış olması da radikal hareketlerin toplum içinde neşvünema bulmasının önüne geçmiştir.⁸

Günümüze geldiğinde, ilahiyat fakültelerinin kuruluş döneminde düşünülen amaçlarından uzak olduğu açıkça görülmektedir. Yukarıda ifade edilen en temel iki amacın günümüz ilahiyat fakültelerinde ne kadar gerçekleştirilebildiği tartışmaya açıktır.⁹ İfade etmek gerekir ki, bu fakülteler Tevhid-i Tedrisat Kanununda 'yüksek

⁷ Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, 11. bs, (İstanbul: Yağmur, 2012), 195.

⁸ Ali Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşmek*, (İstanbul: Kuramer, 2016), 372.

⁹ Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde görev yapan akademisyenler üzerinde yapılan bir araştırmada ilahiyat fakültelerinin amaçlarının oldukça geniş bir skalada değerlendirildiğini görmek mümkündür. Bkz. Bayramalı Nazıroğlu, *Türkiye'de İlahiyat Eğitimi*, (Rize: STS, 2016), 115-48.



diniyyat mütehasıslığı’ olarak ifadesini bulan din konusunda uzman “mütefekkir” yetiştirme amacından giderek uzaklaşmakta ve dindar “mütedeyyin” yetiştirme amacına doğru kaymaktadır. Hâlbuki 1924-1933 yılları arasında varlığını devam ettiren Darülfünun ilahiyat fakültesi kurulurken esas amaç, mütehasıs ve mütefekkir yetiştirmektir. Ama özellikle yakın dönemde ilahiyatların programlarının değişikliğe uğramasını da dikkate aldığımızda amaçlarında bir farklılaşmanın olduğu göze çarpmaktadır. İlahiyat programları tarihsel dönemler halinde incelendiğinde bu durum görülmektedir. Hâlihazırda ilahiyat fakültelerinde genel olarak iyi bir mütedeyyin, daha duygusal ve daha dindar bireyler yetiştirme gayreti, sanki istenen ve beklenen bir durum gibi görünmektedir. Eğer durum bu ise, o halde olaylar ve durumlar karşısında duygusal tepkileri güçlü ama bir o kadar da düşünme süreçlerini iyi yönetemeyen bireylerin yetiştirilmesi tehlikesi ile karşı karşıya kalınma ihtimali bulunmaktadır. Oysa pek çok ilahiyat fakültesinin internet sayfasına bakıldığında, duygulardan ziyade düşünme ve eleştirmeyi öne çıkaran şu ifadelerle rastlıyoruz:

“En iyi şekilde bilgi birikimiyle donanmış, okuyan-sorgulayan, eleştirel düşünce yeteneği gelişmiş, bilişim çağının getirilerinden faydalanmasını bilen, alanındaki gelişmeleri yakından takip ederek, toplumumuzun dini ihtiyaçlarını en güzel şekilde karşılayacak nitelikte ilahiyatçılar yetiştirmeyi hedeflemektedir. İlahiyat alanında yaptığımız çalışmalarla bilgi birikimine katkı sağlamayı, ülkemizin dini, ahlaki ve kültürel sorunlarını tanıyıp, onlara yönelik işlevsel düzeyde cevaplar üretmeyi, ülkemizi akademik düzlemde en iyi şekilde temsil etmeyi amaçlamaktayız.”¹⁰

“Din bilimleri ile ilgili en üst seviyede bilgi üreten araştırmacı, katılımcı, paylaşımcı, özgün, etik ve estetik değerlere sahip, çağdaş bir öğretim kültürü oluşturmak ve mesleki açıdan yetkin, toplumsal değerlere saygılı bireyler yetiştirmek.”¹¹

“Kültürel mirası değerlendirebilen, yaşanan hayatı yorumlayabilen ve bilimsel verilerden yararlanarak problemlere çözüm üretebilen, ilâhiyat alanında temel bilgi, zihniyet ve yaklaşıma sahip; hayat boyu öğrenme alışkanlığı sergileyebilen, yapıcı eleştirilere ve farklı görüşlere saygı duyan, bilgiyi içselleştirerek kendini geliştirmeye ve erdemli olmaya çaba gösteren, dini mirası özümseyen ve insanlığa yararlı olacak her türlü yeniliğe ve sürekli gelişmeye açık olmanın gerekliliğine inanan, birikimini insanlığa hizmet için topluma paylaşabilen bireyler yetiştirmek amaçlanmaktadır.”¹²

Bazı ilahiyat fakültelerinin web sayfalarından alıntılanan misyon ve vizyonlarının pratikte aynı karşılığı bulup bulmadığını görebilmek için teorikte ifadesini bulan misyon ve vizyonla aynı doğrultuda bir program yapısına sahip olması beklenmektedir.

¹⁰ “Amaç ve Hedeflerimiz,” Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, son erişim tarihi 25.04.2017, <http://ilahiyyat.omu.edu.tr/fakultemiz/amac-ve-hedeflerimiz>

¹¹ “Misyon ve Vizyon,” Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, son erişim tarihi 25.04.2017, <http://www.if.sakarya.edu.tr/tr/icerik/3069/6689/misyon-ve-vizyon>

¹² “Vizyon ve Misyonumuz,” Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, son erişim tarihi 25.04.2017, http://www.divinity.ankara.edu.tr/?page_id=104



Dolayısıyla burada dikkat edilmesi gereken husus, Cumhuriyet döneminden itibaren günümüze kadar geçen süreçte ilahiyat fakültelerinin program yapılarına da bakarak bahsi geçen misyonun ne kadar gerçekleştirilebileceğini ortaya koymak olmalıdır. Bu noktada, ilahiyat fakülteleri ve onların program yapılarını incelemek, bu fakültelerin yetiştirmeyi amaçladığı insan tipini anlama konusunda fikir verici olacaktır. Bu fakülteler, birinci dönem (Darülfünun İlahiyat Fakültesi), ikinci dönem (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Yüksek İslam Enstitüleri) ve üçüncü dönem (1982 sonrası dönemdeki ilahiyat fakülteleri) olmak üzere üç ayrı dönemde ele alınabilir.

A. Darülfünun İlahiyat Fakültesi: Kuruluşu ve Program Yapısı

Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun 4. Maddesi, Maarif Vekâlet'ine, İstanbul'da dönemin tek üniversitesi olan Darülfünun'da bir İlahiyat Fakültesi açma görevi vermiştir. Kanunun yürürlüğe girmesiyle, Darülfünun'da İlahiyat Fakültesi'nin açılması için hazırlıklar yapılmaya başlanmıştır. Yapılan çalışmalar sonucunda İlahiyat Fakültesi, 7 Mayıs 1924'te öğretime başlamıştır.¹³ Böylece 'İlahiyat Fakültesi' ismiyle öğretim yapan, yükseköğretim kurumu ilk defa, 1924'te eğitim tarihimizdeki yerini almıştır.¹⁴ Fakültenin öğretim süresi 3 yıl olarak belirlenmiştir. İlahiyat Fakültesi'nde sömestr usulü tatbik olunmuş, Tefsir ve Hadis dersleri mecburi olup, toplam ders adedi 6'dan aşağı olmamak üzere toplam 24 sömestr devama tabi tutulmuşlardır.¹⁵

Darülfünun İlahiyat Fakültesine öğrenci kabulü 21 Nisan 1924 tarihli İstanbul Darülfünun Talimatnamesinin 40. maddesinde belirtilmiştir. Buna göre, fakülteye kaydolacak öğrencilerden yüksek dereceli mekteplerden mezun olma ve yapılacak Arapça ve Farsça sınavından başarılı olma şartı aranmıştır. Ancak 1932 yılında çıkarılan Bakanlar Kurulu kararıyla, yapılacak dil sınavından başarılı olma şartı kaldırılmıştır.

Öte yandan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile kurulan İmam-Hatip Mektepleri orta dereceli okullar olduklarından mezunlarının fakülteye gidebilmeleri mümkün değildi. Nitekim ilahiyata gitmek isteyenler genel lise eğitimini tamamladıktan sonra ve Arapça ve farsça sınavlarından da başarılı oldukları takdirde fakülteye kayıt yaptırabiliyorlardı.

Darülfünun İlahiyat Fakültesinin ders programına bakıldığında, 1925-1931 yılları arasında fakültede okutulan derslerin isimleri şu şekildedir: Tefsir ve Tefsir Tarihi, Hadis ve Hadis Tarihi, Fıkıh Tarihi, İctimaiyat, Ahlak, Kelam Tarihi, İslam Feylosofları, Tasavvuf Tarihi, Felsefe Tarihi, İslam Mezhepleri, İslam Tarihi, Akvam-ı İslamiyye

¹³ Ekmeleddin İhsanoğlu, *Darülfünun: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı*, 1. Cilt, (İstanbul: IRCICA, 2010), 619.

¹⁴ Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 59.

¹⁵ Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, (İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2011), 378.



Etnografyası, Türk Tarih-i Dinisi, Tarih-i Edyan, İslam Bediiyatı, Arap Edebiyatı, İslam Felsefesi, Felsefe-i Din.

1933 yılında Darülfünun, İstanbul Üniversitesine dönüştürülürken ilahiyat fakültesi, yeni kurulan üniversitenin bünyesinde yer almamıştır. Bu süreçte, okullardan din derslerinin kaldırılması, Diyanet İşleri Başkanlığı'na kadro tahsis edilmesinde yaşanan sorunlar vb. durumların etkisi olduğu ifade edilmelidir.

B. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: Kuruluşu ve Program Yapısı

Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nin kapatılmasından sonra, herhangi bir okulda din eğitimi alan kimselerin yetişmemesi sebebiyle dini alanda ciddi boşluklar oluşmuştur. Yine ilkokullarda din bilgisi dersleri başlayınca ve öğrenci velilerinin büyük bir çoğunluğu, din bilgisi dersini olumlu karşılayıp çocuklarının bu dersi okumasını isteyince, bu defa da din bilgisi öğretmeni yetiştirmek meselesi ortaya çıkmıştır.¹⁶ Bu konuyla ilgili Cumhuriyet Halk Partisi (CHP), 2 Aralık 1947'de gerçekleştirdiği 7. Kurultay'da toplanan komisyon, hükümete "*İmam-Hatip Okullarından başka, bir de yüksek din bilginleri ve mütefekkirleri yetiştirmek üzere üniversitede bir İslam İlahiyat Fakültesi kurulması lüzumlu görülmüş ve kabul edilmiştir.*" şeklinde bir tavsiyede bulunmuştur.¹⁷

Dini hayatta yaşanan sıkıntılar, halktan gelen yoğun talep ve beklentiler bir İlahiyat Fakültesi açma konusunda hükümeti mecbur bırakmıştır. Yapılan hazırlıklardan sonra 3 Mayıs 1949 günü İlahiyat Fakültesi kurulması ile ilgili tasarı dönemin Milli Eğitim Bakanı Tahsin Banguoğlu tarafından Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanlığı'na sunulmuştur.

Tasarı, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde ele alınmış ve bir İlahiyat Fakültesi kurulması: "*Din meselelerinin sağlam ve ilmi esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak, mesleki bilgisi kuvvetli ve düşünüşünde ihatalı din adamlarının yetişebilmesi için gerekli şartları sağlamak maksadıyla memleketimizde de garptaki örneklerine benzer bir İlahiyat Fakültesi'nin kurulması*"¹⁸ tasarısı 9 Mayıs 1949 günü kabul edilmiş, 4 Haziran 1949 tarih ve 5424 sayılı Resmî Gazetede yayımlanarak yürürlüğe girmiştir. İlahiyat Fakültesiyle ilgili gerekli hazırlıkların tamamlanmasının ardından 21 Kasım 1949'da, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nin bir bölümünde öğretime başlamıştır.

Fakültenin kuruluş gerekçesinde, "*din meselelerinin sağlam ve ilmi esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak ve mesleki bilgisi kuvvetli ve düşünüşünde ihatalı din adamlarının yetişebilmesi için gerekli şartları hazırlamak*" ifadesine yer verilmiştir. Burada mütefenninden ziyade münevver yetiştirilmesi amaçlanmaktadır. Yani din hizmetlerini

¹⁶ Beyza Bilgin, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*, (Ankara: Emek Matbaası, 1980), 58.

¹⁷ İbrahim Arvas, *Tarihi Hakikatler*, (Ankara: Resimli Posta Matbaası, 1964), 62-64.

¹⁸ İsmet Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi*, (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1966), 29.



yerine getirmekle mükellef din görevlisinden ziyade din konusunda yetkin ilim insanı yetiştirmek amaçlanmıştır. Fakültenin ders programı da yine bu çerçevede oluşturulmuştur. Müfredatta yer alan dersler; Kur'an ve İslam dini esasları, tefsir, hadis, İslam hukuku, kelam ve mezhepler tarihi, tasavvuf tarihi, felsefe-mantık, İslam felsefesi, dinler tarihi, İslam tarihi, din psikolojisi, din sosyolojisi, İslam sanatları tarihi, Arapça, Farsça, klasik dini Türkçe metinler, paleografi ve pedagoji derslerinden oluşmaktaydı.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ders programı ile amaçlarının örtüştüğünü söylemek yanlış olmaz. Ancak buradan mezun olanların aynı anda hem münevver, hem de mütefennin olması yine zordur. Zira fakültenin programı daha çok münevver yetiştirmeye yönelik hazırlanmıştır.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin programında ciddi ve düzenli bir program 1953-1954 eğitim-öğretim yılından sonra yapılmış ve uygulamaya konulmuştur. Mevcut ders programında genel olarak eksik olarak görülen ve bu yüzden de öğrencilerden istenilen ilgi ile karşılaşmayan İlahiyat Fakültesi, 1953-1954'te yeniden ele alınan ve düzenlenen program sayesinde istenilen ve ilgi duyulan bir Fakülte haline gelmiştir. Ki bu yeni ders programından sonra 1954-1955 eğitim-öğretim yılından sonra Fakültenin kayıtlarında artış olmuştur.

İlk 4 yılda program bünyesinde yer verilmeyen Kur'an-ı Kerim dersine, "*Kur'an ve İslam Dini Esasları*" adıyla ilk iki yıl içinde, 2 saatlik de olsa bu derse yer verilmiştir. Yine birinci ve ikinci sınıfta toplamda 5 saat olarak Klasik Dini Türkçe Metinler dersi de konulmuştur. Genel olarak program derslerine bakıldığında İlahiyat Fakültesi'nin kuruluşunda mevcut olan programdan çok daha iyi ve cazip bir program yapılmıştır. Bu da İlahiyat Fakültesi'ne olan ilginin artmasına neden olmuştur.

Fakültenin kurulduğu ilk yıldan itibaren tek tip ders programı uygulanırken, 1972-1973 öğretim yılından itibaren; "*daha iyi niteliklere sahip, daha derin bilgilerle mücehhez, daha çok araştırma imkanına kavuşturulmuş elemanlar yetiştirmek düşüncesiyle...*" öğretim süresi 5 yıla çıkarılmıştır.¹⁹ Yine aynı öğretim yılından itibaren lisans seviyesinde ilk defa bölümlenmeye gidilmiştir. 5 yıllık sürenin ilk 3 yılında ortak dersler okutulmasına karar verilmiş; son iki yıl (4-5. sınıflarda) ise Tefsir ve Hadis (Temel İslam İlimleri) Kelam ve İslam Felsefesi adıyla iki bölüm oluşturulmuştur. Ayrıca 1976 yılından itibaren bütün lise, meslek lisesi ve İmam-Hatip Lisesi mezunları fakülteye kabul edilmeye başlanmıştır.

¹⁹ Halit Ev, "Türkiye'deki Yüksek Din Öğretimi Kurumları Programlarının Öğretmen Yetiştirme Bakımından Değerlendirilmesi", (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, İzmir, 1999), 49.



C. Yüksek İslam Enstitüleri: Kuruluşu ve Program Yapısı

Türkiye'de 1982 öncesi dönemde dini yükseköğretim kurumlarının önemli bir parçasını da yüksek İslam enstitüleri oluşturmaktaydı. İmam-hatip okullarından mezun olanların dini yükseköğretim kurumlarında okumalarına imkân sağlamak amacıyla kurulan bu okullar, nitelikli din görevlisi yetiştirme, imam-hatip okulları ve ilk öğretmen okullarına din dersi öğretmeni yetiştirmek amacıyla kurulmuşlardır.

Yüksek İslam enstitülerinin 16 Haziran 1959 tarih ve 7344 sayılı yüksek İslam enstitüsü kadro kanununda belirtilen amaçlarına bakıldığında, orta ve muadili okullarda yeteri derecede ehliyetli din dersi öğretmeni yetiştirmek, memleketin ihtiyaç duyduğu müspet ve hayati bilgilerle mücehhez din bilginleri yetiştirmek esas amaç kabul edilmekle birlikte bu okulların 1961 yılında hazırlanan yönetmeliğinde Milli Eğitim Bakanlığı öğretmen yetiştirmenin yanında Diyanet İşleri Başkanlığı'na yönelik müftü, vaiz, ve din görevlisi yetiştirme konusunda da kendini görevli saymıştır.²⁰

Yüksek İslam Enstitülerinin programına bakıldığında, Kur'an-ı Kerim, Vücut İlmî, Tefsir, Belagat-ı Kur'aniyye, Hadis, Siyer, İlm-i Tevhid, Kelam, İslam Hukuku, Fıkıh, Usul-i Fıkıh, İslam Dini ve Mezhepleri Tarihi, Mukayeseli Dinler Tarihi, İslami Türk Edebiyatı Tarihi, Tasavvuf Tarihi, Ahlak, İslam Felsefesi Tarihi, Mantık, İslam Tarihi, Muasır İslam Ülkeleri Tarih ve Coğrafyası, Arap Dili ve Edebiyatı, Dini Psikoloji, Dini Pedagoji, İslam Sanatları Tarihi, Hitabet ve İrşat, Dini Müzik, Yabancı Dil ve İnkılap Tarihi derslerine yer verilmiştir. Derslerin genel içeriğine bakıldığında, ağırlıklı olarak temel İslam bilimlerine ait derslerin yoğun bir şekilde yer aldığı görülmektedir. Ancak bu haliyle programın Diyanet İşleri Başkanlığı'na müftü ve vaiz yetiştirmek açısından yeterli olduğu düşünülse de öğretmenlik için ne kadar yeterli olduğu tartışmalıdır.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Yüksek İslam Enstitüleri arasında bir karşılaştırma yapıldığında, ikisinin önceliklerinin farklı olduğu anlaşılmaktadır. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi amacını daha çok akademik düşüncenin üretimine katkı sağlayacak nitelikte insan yetiştirmek, belirli ölçüde de din dersi öğretmeni yetiştirmek olarak belirlemişken, Yüksek İslam Enstitülerinin ana amacının mesleki beceriyle donanmış "mütefennin" yetiştirmek olduğu görülmektedir.

II. İlahiyat Fakültelerinin İstihdam Alanlarının Programla İlişkisi

Günümüz ilahiyat fakültelerinin kuruluş amaçlarının ne olduğu ciddi bir tartışma konusudur. Zira bu fakülteler, hem akademisyen yetiştirme, hem Diyanet İşleri Başkanlığına nitelikli din adamı yetiştirme hem de Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde ilk

²⁰ Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşmek*, 366.



ve orta öğretim kurumlarına Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmeni ile İmam Hatip Liseleri (İHL) için meslek dersleri öğretmeni yetiştirme gayreti içindedir. 1997 yılı sonrasında ilahiyat fakültelerinin yapısı ve müfredatında bir dizi değişiklik yapılmış, fakülte, ilahiyat bölümü ve ilköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği bölümlerine ayrılmıştır. Bu değişikliklerle birlikte ilahiyat lisans programlarından hazırlık sınıfları ile birlikte pedagojik formasyon dersleri de kaldırılarak dört yıllık lisans programları haline getirilmiştir.

Bunun yanında yeni kurulan İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği (İDKAB) bölümü ise, temel islam bilimlerinden ziyade eğitim ve pedagoji ağırlıklı derslerden oluşmaktaydı. İlahiyat lisans programından ayrı olarak 1998-1999 eğitim-öğretim yılından itibaren Yükseköğretim Kurulu (YÖK) kararıyla 11 ilahiyat fakültesinde²¹ İDKAB bölümü açılmıştır.²² Bu bölümün öğrenim süresi 4 yıl olarak kararlaştırılmıştır. Programın dâhilinde hem teorik hem de pratik olmak üzere toplamda 36 saatlik Öğretmenlik Pedagojik Formasyon dersleri de yer almıştır. Bu bölümden mezun olanlar 8 yıllık ilköğretim okullarına DKAB öğretmeni olarak atanmışlardır.

YÖK tarafından 2006 yılında alınan bir karar sonucu, İDKAB bölümleri 2006-2007 öğretim yılından itibaren bağlı buldukları üniversitelerin eğitim fakültelerine aktarılmışlardır. Ayrıca bölümün başındaki "İlköğretim" kelimesi de kaldırılmış ve adı "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü" olarak değiştirilmiştir.²³ Ancak 2010 yılında YÖK'ün 05/08/2010 tarih 27428 sayılı yazısıyla DKAB Bölümünün başında önceden mevcut olan "İlköğretim" kelimesi yeniden getirilmiştir.²⁴

İDKAB bölümlerinin ilahiyat fakültelerinden alınıp eğitim fakülteleri bünyesine verilmesiyle, ilk defa ilahiyat fakülteleri dışında bir yükseköğretim kurumunda din dersi öğretmeni yetiştirecek bölüm açılmıştır. 2011-2012 öğretim yılından itibaren eğitim fakülteleri bünyesinde açılan İDKAB bölümlerinin sayısı 24'e ulaşmıştır.

²¹ Bünyesinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü (İDÖB)'nün açılması kararlaştırılmış üniversiteler şunlardır: Ankara Üniversitesi, Atatürk Üniversitesi, Çukurova Üniversitesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Erciyes Üniversitesi, Marmara Üniversitesi, 19 Mayıs Üniversitesi, Selçuk Üniversitesi, Uludağ Üniversitesi. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1999-2000 öğretim yılında öğrenci olarak bölüm faaliyete geçirilirken, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ise öğrenci almadığı için bölüm açılmamıştır. Bkz. Ahmet Sayım, "İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyelerinin Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi Programları Hakkındaki Görüşleri", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE, Samsun, 2017), 29.

²² Mehmet Zeki Aydın, "İlahiyat Fakülteleri Programlarını Tartışmak", *Eğitime Bakış Dergisi*, Ankara, (2013), Yıl:9, Sayı: 27, 57; Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 440.

²³ Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 432; Ev, Türkiye'deki Yüksek Din Öğretimi Kurumları Programlarının Öğretmen Yetiştirme Bakımından Değerlendirilmesi, 262.

²⁴ Geniş bilgi için bkz. Mehmet Bahçekapılı, *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü* (1997-2012), (İstanbul: İLKE İlim Kültür Derneği, 2012), 148-53.



2013-2014 eğitim-öğretim yılından itibaren bölümün tekrar ilahiyat fakültesi bünyesine alınmasına karar verilmiştir. Böylece 7 yıldan sonra bu bölüm tekrar eski yerine dönmüştür. Bundan daha önemli bir gelişme ise 2014-2015 öğretim yılında yaşanmıştır. 1998-1999 eğitim-öğretim yılında açılan İDKAB bölümüne 2014-2015 öğretim yılında itibaren ÖSYM'nin tercih kılavuzunda yer verilmemiştir. Bu durum, bölümün mevcut öğrencilerinin mezun olmasından sonra fiilen kapanacağı anlamına gelmektedir.

İlahiyat fakültelerinde öteden beri yaşanan en önemli tartışmalardan birisi şüphesiz istihdam alanlarına göre ihtisaslaşma ve nitelikli insan yetiştirmedir. Bu anlamda bölümleşme üzerinde 1998 yılından itibaren yaşanan sürekli değişimlere bakıldığında, ciddi bir kafa karışıklığının olduğu açıktır. 28 Şubat sürecinin bir ürünü olarak görülen ve bunun üzerinden yapılan değerlendirmeler nedeniyle objektif bir biçimde ele alınmaktan uzak kalan İDKAB bölümleri, sağlıklı bir şekilde analiz edilemeden ve sonuçları dahi tam olarak test edilemeden kapanmış oldular. Halihazırda ilahiyat fakülteleri tek diploma verdikleri gerçeği dikkate alındığında istihdam alanı-program yapısı ilişkisini nasıl tesis edeceği bilinmemektedir. Zira tek bir bölümden oluşan ve akademik anlamda üç bölüme ayrılan bu yapı daha çok lisansüstü eğitimde kendini gösterecek şekilde Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ve İslam Tarihi ve Sanatları bölümünden oluşmaktadır. Bu bölümleşme akademik olduğu kadar esasında ilahiyat fakültelerinin ilgili olduğu temel alanları da ortaya koymaktadır. Temel İslam Bilimleri ve İslam Tarihi ve Sanatları bölümleriyle İslam medeniyeti perspektifini ortaya koyarken, diğer taraftan felsefe ve din bilimleri vasıtasıyla modern batı ve onun medeniyet tasavvuruyla irtibat kurmaktadır.²⁵

İlahiyat fakültelerinin müfredatını incelerken, öncelikle bu fakültelerin amaçları ve temel istihdam alanlarına bakmak gerekmektedir. İlahiyatların temel istihdam alanlarından birisi ilk ve ortaöğretim kurumlarında İDKAB dersi ile İHL meslek dersleri öğretmenliğidir. O halde, bu istihdam alanının özelliğine bağlı olarak ilahiyatta verilmesi gereken temel dersler, alan bilgisi (Temel İslam Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları ile Felsefe ve Din Bilimleri) dersleri ile birlikte pedagoji ağırlıklı derslerden oluşmalıdır. Eğer istihdam alanı Diyanet İşleri Başkanlığına yönelik ise, o halde dersler ağırlıklı olarak alan eğitiminden oluşmalı ve belirli bir kısmı da pedagoji derslerini içermelidir. Zira Kur'an kurslarında verilecek eğitimde ve yaz Kur'an kurslarında pedagojiye ihtiyaç vardır. Şu halde ilk göze çarpan durum, istihdam alanı dikkate alındığında müfredatın dengesiz bir dağılım gösterdiğidir. Fakültelerin program yapıları incelendiğinde bu durum açıkça görülmektedir. Örneğin Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin mevcut ders

²⁵ Tahsin Görgün, "Türk Üniversitesi ve Dini İlimler: İlahiyatın Akademik Yapılanması, Bölümleri ve Anabilim Dalları Nasıl Olmalıdır?", *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır?*, ed. Süleyman Akyürek, (İstanbul: Ensar, 2015), 153.



programına bakıldığında (Seçmeli dersler hariç) genel olarak, müfredatın % 55'i (80-85 kredi/saati) Temel İslam Bilimleri derslerinden, % 16'sı (25-30 kredi/saati) Felsefe ve Din Bilimlerinden ve % 12'si (15-18 kredi/saati) İslam Tarihi ve Sanatları Bölümüne ait derslerden ve % 17'si ise "seçmeli" ve "diğer" derslerden oluşmaktadır. Seçmeli derslerin mevcut program içindeki ağırlığı da dikkate alındığında Temel İslam Bilimleri bölümüne ait derslerin yoğun bir şekilde müfredatta yer aldığı görülecektir. Ancak araştırma verileri ilahiyat fakültesi mezunlarının büyük bir kısmının öğretmen olmak istediğini ortaya koymaktadır.²⁶ Bu haliyle öğrencilerin talep ve beklentileri ile fakültelerin programları arasında bir uyumsuzluk bulunmaktadır. O halde ilahiyat fakültelerinin amaçlarının ve buna uygun program yapılarının ne olması gerektiği üzerinde yeniden düşünmek gerekmektedir.

Mevcut ilahiyat programı incelendiğinde, göze çarpan ikinci temel sorun/konu ise, ders çeşitliliğinin fazla olmasıdır. Halen fakülte bazında değişiklik göstermekle birlikte müfredattaki toplam ders ortalamaları (hazırlık sınıfı hariç) 70'in üzerindedir.²⁷ Her ne kadar ders sayısının çok fazla olmasının ilahiyat alanı için bir zenginlik olduğu söylenebilir de bunun uygulamada ne kadar karşılık bulduğu tartışmaya açıktır. Zira derslerin istihdam alanında hizmet kalitesinin artmasına yardımcı olması beklenir. Arkaik bilgiden ziyade geçmişle bugün arasında bağ kurabilen, günün ihtiyaçlarına cevap verebilen derslerin istihdam alanında daha fazla kullanılabilir olduğu gerçeğinden hareketle ders çeşitliliğinin ötesinde derslerin ve bu derslerde verilen bilginin güncel ve kullanılabilir olması önem arz etmektedir.

İlahiyat fakülteleriyle ilgili üzerinde durulması gereken diğer bir husus ise pedagojik formasyon meselesidir. YÖK, ilahiyat fakültelerinin müfredat yapısının yeniden düzenlenmesine ilişkin 23.06.2017 ve 25.08.2017 tarihli iki yazısında pedagojik formasyon derslerinin ilahiyat fakültelerinde tekrar verilmesi kararı alırken, yazıların içeriğinde müfredatın yapısı hakkında da bazı hususlar dikkate getirilmektedir. Buna göre 23.06.2017 ve 25.08.2017 tarihli ilk iki yazıyı açıklayıcı mahiyette gönderilen 07.10.2017 tarih ve 75850160-104.01.07.01-690 sayılı üçüncü yazıda tüm ilahiyatlarda müfredatın (zorunlu ve seçmeli derslerin) toplam 150 kredi ile sınırlandırılması, bunu yaparken fakültelerin Kur'an-ı Kerim, Arapça, Tefsir, Hadis ve Fıkıh derslerinin yarıyıllara dağıtılmasıyla ilgili tamim edilen karara uygun olması gerektiği açıkça belirtilmiştir. Bu bağlamda ilahiyat fakültelerinin iki temel nokta üzerinden ciddi bir

²⁶ Koç tarafından yapılan araştırmada, İlahiyat fakültesi son sınıf öğrencilerinin yalnızca % 19'u Diyanet İşleri Başkanlığında çalışmak istediklerini belirtmişlerdir. Bkz. Ahmet Koç, "İlahiyat Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 25, (2003/2), 55;

²⁷ Örneğin Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde toplam ders sayısı 79, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde 81, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde 81, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde 72'dir.



eleştiri ve analize ihtiyacı vardır. Bunlardan birincisi; yukarıda da ifade edildiği gibi ilahiyatların hangi konuda uzman yetiştireceğine ilişkin karar verilmesi, ikincisi de yetiştireceği alana ilişkin nitelikli insan kaynağının temin edilebilmesi için yapılması gerekenlerin netleştirilmesidir. Bu doğrultuda meseleye, ilahiyat içindeki bölümleşmeyi ele alarak başlamak doğru olur. İlahiyat fakültelerinde temel İslam bilimleri, İslam tarihi ve sanatları ile felsefe ve din bilimleri bölümlerinin yer alması asli bir ihtiyaçtan öte 20. yüzyılda tecrübe edilen din anlayışının bir sonucu gibi gözükmektedir. Dolayısıyla bu bölümleşme sosyal alanda ve/veya istihdam alanında karşılığı olmayan suni bir ayrımdır. Din bilimlerinin ilahiyat alanının içinde yer bulmasına neden olan nedenleri ortadan kaldırmadan ilahiyat fakültelerindeki bölümleşmenin fakültenin kendi içinde de bir soru(n) olarak varlığını devam ettireceği düşünülmektedir.²⁸

İlahiyat fakültelerinde yaşanan bölümleşme 1982-1983 eğitim-öğretim yılındaki ilk düzenlemenin ardından 1991-1992 yılında yapılan düzenlemeyle şimdiki halini (Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları) almıştır. Yeni açılan dini yükseköğretim kurumlarının adında bir değişiklik yapılmakla birlikte içerikte bazı anabilim dallarının adının değiştirilmesi ve bazılarının da birleştirilmesinin dışında herhangi bir değişim görülmemektedir.²⁹

Karadaş'ın ilahiyat fakültelerindeki bölümleşme teklifine bakıldığında, bölüm adları ve dersleri aynı kalmakla birlikte sadece İslam felsefesi ve İslam tarihi derslerine temel İslam bilimleri bölümü içinde yer verilmesinin dışında bir öneri getirmediği görülmektedir.³⁰ Karadaş'ın önerileri ilahiyat fakültelerine ilişkin ontolojik sorunların çözümlenmesinin ardında mutlaka değerlendirilmesi gereken hususlardır. Ancak gerek bölümleşme gerekse müfredat çalışmalarında Karadaş'ın ifade ettiklerinin yanında ve hatta ötesinde ihtiyaç analizi ve "nasıl bir ilahiyat?" sorusunun cevaplanması daha da önem kazanmaktadır. İlahiyat fakültelerinin istihdama dönük nitelikli insan yetiştirme gayesinden hareketle Diyanet İşleri Başkanlığının personel yeterlilikleri ile Milli Eğitim Bakanlığı'nın öğretmen yeterliklerinin incelenmesi gerekirken, akademisyen yetiştirme boyutu da ihmal edilmemelidir. O halde bu bölümleşme ve müfredat neye göre ve nasıl oluşturulacaktır?

İlk olarak, ilahiyat fakültelerinde verilecek olan eğitimi istihdam alanları ile ilişkilendirmeden yürütmek pek mümkün görünmemektedir. Fakülteye gelen öğrencilerin büyük çoğunluğun mezuniyet sonrasında akademik araştırmadan ziyade bir

²⁸ Görgün, "Türk Üniversitesi ve Dini İlimler: İlahiyatın Akademik Yapılanması, Bölümleri ve Anabilim Dalları Nasıl Olmalıdır", 162.

²⁹ Çağfer Karadaş, "İlahiyat Fakülteleri Lisans Programları Üzerine Genel Değerlendirme ve Öneriler", *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır?*, ed. Süleyman Akyürek, (İstanbul: Ensar, 2015), 218.

³⁰ Bkz. Karadaş, "İlahiyat Fakülteleri Lisans Programları Üzerine Genel Değerlendirme ve Öneriler", 220.



meslek sahibi olmayı amaçladığı düşünüldüğünde, fakültelerin bölümleşmesinin istihdam alanları dikkate alınarak düzenlenmesinin daha sağlıklı ve gerçekçi bir yaklaşım olacağı ortadadır. Esasında bu bölümleşmenin bir örneği 1998-2016 yılları arasında farklı biçimlerde uygulanan İDKAB/DKAB ve İlahiyat bölümleşmesi örneğinde görülmektedir. Ancak bu iki bölümle ilgili değerlendirmeler yapılırken istihdam alanlarındaki ihtiyaç ve yeterlik durumları yerine ilahiyat yeterlikleri üzerinden bir karşılaştırma yapılması, bazı yanlış anlamaları da beraberinde getirmiştir. Zira tek bir programla birden fazla sayıda istihdam alanına eleman yetiştirme gayretinin istihdam alanlarına dönük yeterlik kazandırma süreçlerinde etkili olmayacağı açıktır. Hal böyleyken, farklı bir alanda hizmet verecek elemanı yetiştirmek üzere tasarlanmış kriterlerin diğer alanı değerlendirmek üzere bir kriter kabul edilmesi, sağlıklı ve objektif bir değerlendirme olamaz.

İkinci olarak, bölümleşme eğer istihdam alanlarına göre yapılacaksa müfredatların ve program yeterliliklerinin de bu çerçevede yeniden düzenlenmesi gerekmektedir. Program ve ders yapısı oluşturulurken, dikkate alınması gereken temel nokta ise, hizmet alanına ilişkin ihtiyaç ve beklentilerin iyi analiz edilmesidir. Seçmeli ve zorunlu derslerin oluşturulması sürecinde öğretim elemanlarının yeterlikleri ve fakültelerin akademik altyapıları da süreçte dikkate alınması gereken diğer bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

Değerlendirme ve Sonuç

İlahiyat fakülteleri Cumhuriyet tarihi boyunca inişli çıkışlı bir seyir izlemiştir. Birinci dönem olarak adlandırabileceğimiz Darülfünun İlahiyat Fakültesi, açıldığı dönemde din konusunda mütehassis yetiştirmek üzere programlanmış iken, farklı nedenlerden dolayı kapanmıştır. Programına bakıldığında ise, münevverler yetiştirmeye uygun bir program yapısına sahip olduğu görülmektedir. İkinci dönem olarak adlandırılan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi temel amaç olarak din konusunda aydın bir din adamı kimliğini öne çıkarmıştır. Kaldı ki fakültenin ilk müfredat programlarında bu amacın izlerini görmek mümkündür. Bu dönemde açılan Yüksek İslam Enstitülerinin de açılış amacına uygun olarak müfredat programı hazırlanmıştır. Ağırlıklı olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'na müftü ve vaiz yetiştirmenin yanında imam-hatip okullarına meslek dersleri öğretmeni yetiştirmeyi de amaçlayan bu enstitüler kuruluş amacına uygun olarak Temel İslam Bilimleri ağırlıklı bir program uygulamıştır. 1978 yılında yürürlüğe giren yönetmelikle kendi içinde bölümleşmeye gitmiş ve Tefsir-Hadis, Fıkıh-Kelam ve İslam Dini ve Esasları bölümleri oluşturulmuştur. Oluşturulan bölümler de yine kuruluş amacıyla paralel bir seyir izlemiştir.

1982 yılından itibaren Yüksek İslam Enstitüleri ile ilahiyat fakültelerinin birleştirilmesinin ardından tek çatı altında ve üniversitelerin bünyesinde toplanan yüksek



din öğretimi kurumlarının kuruluş amaçları ile program yapıları birbiriyle tam olarak örtüşmemektedir. Zira mevcut programlarda yoğun bir temel İslam bilimleri dersi yer almaktadır. İstihdam alanında Milli Eğitim Bakanlığının önemli bir yer işgal ettiği ve fakülteden mezun olan öğrencilerin ağırlıklı bir kısmının da öğretmenlik istediği düşünüldüğünde program yapısı ile istihdam alanlarının örtüşmediği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Ortaokul ve lise müfredatına göre eğitim verecek bir öğretmenden beklenen, DKAB Programında yer alan öğrenme alanlarına ilişkin bilgileri basit seviyede ve farklı yöntem ve teknikler kullanarak çocuklara aktarmasıdır. Bu ise, alan eğitiminin yanında eğitim bilimleri ve pedagoji ağırlıklı derslerin alınmasını gerekli kılmaktadır. Hali hazırdaki program buna uygun görünmemektedir. Yanı sıra Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde istihdam edilecek personeli yetiştirmek için bir program açılacaksa, o halde bunun da ağırlığını temel İslam bilimlerine ait dersler ve belirli bir kısmını da felsefe ve din bilimleri ile pedagoji oluşturmalıdır.

O halde ilahiyat fakültelerinin program yapılarının istihdam alanına göre yapılanmasının sağlanması gerekir. Bu amaçla yeniden bir yapılanmaya gidilerek fakülte içinde farklı alanların ihtiyaçlarını karşılamaya matuf yeni bölümler açılmalı ve alan eğitimine uygun diploma verilmelidir. Bu durum ilk etapta bir dezavantaj gibi gözükse de uzun vadede istihdam alanıyla program yapıları arasındaki uyumun sağlanmasına hizmet edebilir. Bu noktada öteden beri yapılan öneri ve tartışmayı burada bir kez daha gündeme getirmekte fayda mülâhaza edilmektedir. Şöyle ki, ilahiyat fakültelerinin müfredat yapıları toplumun ihtiyaç ve beklentilerine uygun olarak tasarlanmalı ve daha nitelikli hizmet verecek insan kaynağını ortaya çıkarmalıdır. Son dönemde gerek Diyanet İşleri Başkanlığı gerekse Milli Eğitim Bakanlığı bünyesindeki gelişmeler (DİB için Cami dışı din hizmetleri; MEB için seçmeli din derslerinin uygulamaya konulması) dikkate alındığında, Milli Eğitim Bakanlığının ihtiyaçlarını karşılamak üzere, ilk ve ortaöğretim DKAB öğretmenliği ile İmam-Hatip Lisesi Meslek dersleri öğretmenliği bölümü, Diyanet İşleri Başkanlığının ihtiyaçlarını karşılamak üzere de din hizmetleri bölümü ile manevi danışmanlık ve rehberlik bölümü şeklinde bir bölümleşmeye gidilebilir. Bu haliyle fakülteye gelen bir öğrenci hazırlık sınıfından sonra ilk iki yıl ortak temel dersleri alırken üçüncü yıl, kabiliyet ve potansiyeline uygun bir alan tercih edebilir. Tercihlerde temel kriter ise, öğrencinin talebiyle birlikte yapılacak bir sınav veya not ortalaması şeklinde değerlendirilebilir. Kriterlerin neye göre konulacağı ayrı bir şekilde ele alınıp tartışılabilir.

İstihdam alanları için lisans düzeyinde böyle bir bölümleşmenin uygun olacağı düşünüldürken, lisansüstü seviyede eğitim vermek için ise, mevcut bölümlerin varlığını devam ettirmesi uygun olacaktır. Kaldı ki, fakültelerdeki hali hazırdaki bölümler lisansüstü eğitim alanında bile kabul görmemektedir. Nitekim bölümlerin sosyal bilimler enstitüsü nezdinde anabilim dalına karşılık geldiği düşünüldüğünde bölümleşmenin pratikteki karşılığı sorgulamaya açıktır.



Son olarak, ilahiyat fakültelerinin program yapısı ve bölümleşmesi özellikle siyasi müdahale ve mülahazaların üstünde tutulmalıdır. Fakültelerin bölümleşme süreci ve müfredat çalışmaları toplumsal talepler dikkate alınarak ve uzun vadeli hesaplamalarla gerçekleştirilmelidir. Aksi halde sürekli değişen bölüm/program yapısı ne toplumun taleplerine cevap vermekte ne de gelecekle ilgili sağlıklı bir dini yükseköğretim yapılmasına hizmet etmektedir.

Kaynakça

- Ankara Üniversitesi. "Vizyon ve Misyonumuz." Son erişim tarihi: 25.04.2017. http://www.divinity.ankara.edu.tr/?page_id=104
- Arvas, İbrahim. *Tarihi Hakikatler*. Ankara: Resimli Posta Matbaası, 1964.
- Aydın, Mehmet Zeki, "İlahiyat Fakülteleri Programlarını Tartışmak." *Eğitime Bakış Dergisi*, 27, (2013): 57-58.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: İFAV, 1999.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)*. İstanbul: İlke İlim Kültür Derneği, 2012.
- Bardakoğlu, Ali. *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşmek*. İstanbul: Kuramer, 2016.
- Başgil, Ali Fuad. *Din ve Laiklik*. 11. Bs. İstanbul: Yağmur, 2012.
- Bilgin, Beyza. *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*. Ankara: Emek Matbaası, 1980.
- Doğan, Recai. "II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim Hareketlerinde Din Eğitim-Öğretimi." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38, (1998): 361-409.
- Ev, Halit. "Türkiye'deki Yüksek Din Öğretimi Kurumları Programlarının Öğretmen Yetiştirme Bakımından Değerlendirilmesi." Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1999.
- Görgün, Tahsin. "Türk Üniversitesi ve Dini İlimler: İlahiyatın Akademik Yapılanması, Bölümleri ve Anabilim Dalları Nasıl Olmalıdır?" *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır?* Editör Süleyman Akyürek, 149-164. İstanbul, Ensar, 2015.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Darülfünun: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı*. İstanbul: IRCICA, 2010.
- Karadaş, Çağfer. "İlahiyat Fakülteleri Lisans Programları Üzerine Genel Değerlendirme Ve Öneriler", *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır?* Editör Süleyman Akyürek, 205-261. İstanbul: Ensar, 2015.
- Koç, Ahmet. "İlahiyat Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25, (2003/2): 25-64.



Naziroğlu, Bayramali. *Türkiye'de İlahiyat Eğitimi*. Rize: STS, 2016.

Okumuş, Ejder. "Tanzimat Dönemi'nde Eğitimde Laikleşmenin İşaretleri." *Değerler Eğitimi Dergisi* 3, Sayı: 9, (2005): 143-61.

Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi. "Amaç ve Hedeflerimiz." Son erişim tarihi: 25.04.2017.
<http://ilahiyat.omu.edu.tr/fakultemiz/amac-ve-hedeflerimiz>

Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2011.

Parmaksizoğlu, İsmet. *Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1966.

Sakarya Üniversitesi. "Vizyon ve Misyon." Son erişim tarihi: 25.04.2017.
<http://www.if.sakarya.edu.tr/tr/icerik/3069/6689/misyon-ve-vizyon>

Sayim, Ahmet. "İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyelerinin Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi Programları Hakkındaki Görüşleri." Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi 2017.

Tevhidi Tedrisat Kanunu, 06.03.1340 Tarih ve 63 sayılı Resmî Gazete,
<http://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.3.430.pdf> (23.10.2017).

Yücel, Hasan Ali. *Türkiye'de Orta Öğretim*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1994.





ARAŞTIRMA MAKALESİ

GÜNÜMÜZ TÜRKÇE KUR'AN MEÂLLERİ ÜZERİNE BİR TASNİF DENEMESİ

Hikmet Koçyiğit*

Atf: Hikmet Koçyiğit, "Günümüz Türkçe Kur'an Meâlleri Üzerine Bir Tasnif Denemesi," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37, (Aralık 2017): 79-121,
<http://dx.doi.org/10.26650/ilahiyat.2017.19.2.0016>

Makale gönderim tarihi: 12.10.2017

Makale kabul tarihi: 16.11.2017

Öz

Günümüzde Kur'an'a olan ilgi meallere doğrudan yansımakta ve yeni Türkçe Kur'an mealleri yazılmaktadır. Bazı meal yazarları Kur'an mesajını daha iyi aktarabilmek için açıklama, dipnot, sözlük, parantez gibi yardımcı unsurlara başvururken; bazıları ise nüzul sırasına veya konularına göre mealler hazırlamaktadır. Mealler birbirlerinden etkilenmekle birlikte yenilik kaygıları taşıyan meallerin varlığı da dikkat çekmektedir. Bilhassa 2000'li yıllardan sonra okuyucunun meal konusundaki beklentilerinin yükselmesi meal sayısının artmasının yanı sıra meal çeşitliliğinde önemli rol oynamıştır. Mevcut Türkçe Kur'an mealleri hem belli bir sayısal çokluğa hem de çeşitliliğe ulaşmış durumdadır. Bu meallerden istifade edebilmenin yollarından birisi, onları ana çizgileriyle tanıyıp tasnif etmektir. Ayrıca Türkçe Kur'an mealleri Türkçenin değişim seyrini ve Türkiye'nin siyâsî, askerî, sosyal ve kültürel tutumlarını göstermesi bakımından önemli veriler içermektedir. Dolayısıyla bütün bunları derli toplu biçimde görmek için mevcut mealleri tasnif etmekte fayda vardır. İşte bu makalede, günümüz Türkçe Kur'an mealleri, ortak hususiyetleri göz önünde tutularak sınıflandırılmaya çalışılmaktadır. Ancak yaptığımız bu tasnifin eksik taraflarının olabileceği gibi itiraza açık yanlarının da bulunduğunu belirtmeliyiz.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Meal, Kur'an Meali, Yazar, Çeşit.

* Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, Kars, 36100, Türkiye,
hikmet0216@gmail.com, Orcid ID: 0000-0001-9428-462X

Extended Abstract

A Classification Trial on Contemporary Turkish Qur'an Translations

Today, people's interest in the Qur'an is directly reflected in the number of the Qur'an's translation that are being done. Further, in addition to the existing Turkish translations of the Qur'an, more of the genre are being done regularly. Some of the Qur'an translators refer to auxiliary elements, such as explanations, footnotes, a dictionary, or parentheses, to better convey the Qur'an's message, while others prepare translations as per the order or subjects. A translation of the Qur'an is influenced by the others in the same genre; however, innovative translations attract the reader's attention, and some translations might be regarded as a source for the subsequent ones. From the perspective of Turkey, the following are the various reasons behind the translations of the Qur'an gaining momentum: (1) The nationalism movement has led to an increase in the number of translations. (2) The Qur'an is not an exclusive right of language experts; everyone has the right to access and understand it. Hence, there has been an increase in the translated numbers. Further, all Muslims should understand the principles laid out in the Qur'an. (3) Orientalists are playing a major role in distribution of Turkish Gospels. Hence, a change in the readers' profiles and expectations from the Qur'an are important factors leading to an increase in the diversification of the number in the Qur'an's translations. Since the 2000s, regarding the Qur'an translations has been arisen and it played an important role in its diversity as well. Thus, many translators of the Qur'an refer to their readers in their books' preface.

It seems that popular considerations are among the influential factors for style preferences regarding the Qur'an translation. Likewise, popular contemporary ideological movements feature the meanings of specific Quran's ayahs (verses). The Qur'an translations were not only regarded as mere translations but also referred as teaching tools. Therefore, we can conclude the following: (1) the word meanings aim to teach the Qur'an's readers its literal meaning, (2) the subject meanings aim to indicate the Qur'an's content (3) the textless meanings aim to ensure a constant communication with the Qur'an without worrying about ablution, and (4) the explanatory meanings aim to transmit the message of the Qur'an in a more explicatory method.

Qur'an translations prepared according to the descending order began in the 1990s. One of the first examples of this is the interpretation of Elmalılı, prepared by Mesut Okumuş. First thematic translation in Turkish was published in 1950 by Ömer Fevzi



Mardin. The most popular work in this area is by Ömer Özsoy and İlhami Güler, published in 1996. One of the first verse Qur'an translations covering the entire Qur'an was written by Bedri Noyan Dedebeba (1912–1997) in 1973, but it was published in 1996. According to our findings, Besim Atalay (1882–1965) was one of the first Qur'an translators to add a dictionary, published in 1962, to better understand the old Turkish words. The most famous example of the non-parenthesis Qur'an translation is that by Yasar Nuri Öztürk. The work prepared by Hüseyin Atay and Yasar Kutluay by the Presidency of the Religious Affairs and published in 1961 is the first product out of the cooperation of the Presidency of Religious Affairs and the Divinity.

Another type of Quran translation is that from foreign languages, which has contributed to the increase in the number of techniques among the translators in Turkey. For example, Mevdûdî's translations of the meaning of the entire sentence into the target language as a whole has led to the translation of its many verses into passages, and this approach has influenced the writers of the meal such as Mustafa Öztürk. One of the common Qur'an translations is a simplified one: the Qur'an translation of the Elmalılı. If simplifying the Qur'an translation of the Elmalılı that is independent of its interpretation, this was first published by Eser Neşriyat in 1982. The fact that this work was registered by the Grand National Assembly is one of the reasons for its widespread use of the Elmalılı Qur'an translation in the market, and is accepted by many scholars and publishers because of the abolition of royalties in 1992.

Current Turkish Qur'an translations are both numerous and diverse. One of the ways in which you can benefit from these Qur'an translations is to recognize and classify them using their main lines. Thus, based on the qualifications that the authors used in their works, the Qur'an translations in Turkey are divided into the following categories—narrative reason, clarity, lexical order, without brackets, or simplified. In addition, Turkish Qur'an translations contain important data in terms of showing the course of change of Turkish, and political, military, social and cultural attitudes in Turkey. It is therefore useful to classify existing Qur'an translations to see all of them in a compact form. This article attempts to classify today's Turkish Qur'an translations according to their common characteristics. However, the classification we used has some deficiencies; further, it has some aspects open to objection.

Keywords: Qur'an, Translation, Qur'an translation, Author, Variety



Giriş

Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamber'in bütün insanlara gönderildiğini (7/A'raf, 158; 34/Sebe,28) açıkça ifade etmektedir. Bu yüzden O'nun tebliğ etmiş olduğu Kur'ân'ın, bütün insanlara hem asli metniyle hem de anlamının tercüme vasıtasıyla ulaştırılması gereklilik arz etmektedir. "Hz. Peygamber sadece Araplara değil bütün insanlara gönderilmiştir ve Kur'ân'ın nurundan faydalanmaları için onların diline çevrilmek zorundadır. Bu, İslam ümmetinin tamamının bilhassa âlimlerinin yapması gereken bir vecibedir."¹

Ana dili Arapça olmayan insanların Kur'ân'ı anlamları tarih boyunca kendi dillerinde yazılan meal ve tefsirler vasıtasıyla olmuştur. Ancak son yüz elli yıllık zaman zarfında meallere ilgi artmış durumdadır. Ülkemiz açısından bakacak olursak meale fazla önem verilmesinin ve bu manada mealciliğin ivme kazanmasının çeşitli sebepleri vardır. Bu sebeplerden birisi ulusçuluk akımıdır. Fransız Devrimi'nden sonra ortaya çıkan ulusçuluk ve ulus devletlerin kurulması, İslam dünyasında Arapça'dan bir kopuşu da beraberinde getirmiştir. Ancak diğer yandan "öze dönüş" söylemleriyle birlikte Kur'ân'ı okuyup anlamaya yönelik ciddi bir ilgi olmuştur. Bu durum Kur'ân'ın anlaşılmasında meallerin önemini daha çok artırmaya başlamış böylece Türkiye'de, yazılan meal sayısının yanı sıra, gerek akademik gerekse dinî çevrelerde meallerle ilgili araştırmaların sayısı da artış kaydetmiştir.

Meallerin artış kaydetmesindeki bir diğer sebep, Kur'ân'ı anlamının sadece belli kişilere, uzmanlara mahsus olmadığı ve herkesin onu düşünmeye/anlamaya hakkının olduğu düşüncesidir. Modern dönemde düşünürler "Kur'ân'ın sadece ehl-i ihtisasın ve ictihadın tekelinde olmadığını, O'nun manaları üzerinde zihinleri yormanın her müminin doğal hakkı olduğunu belirtmektedirler. Bu nedenle modern düşünür, Kur'ân'ın manasının kapalılığı gibi bir yaklaşımı kabul etmez. Kur'ân açıktır, O haricî bir kaynağa ihtiyaç duymadan anlaşılabilir. Bu bağlamda Kur'ân çevirilerine kayda değer bir önem atfedilmektedir. Okur doğrudan Kur'ân'la karşı karşıya gelmeli, O'nun üzerinde teemmül, tedebbür, tefekkür, tefekkuh ve tezekkür etmeli."²

Bir başka sebep müsteşriklerin Türkçe İncilleri halka yayma faaliyetleridir. Konuyla ilgili olarak merhum Hasan Basri Çantay (1887-1964) şunları söylemektedir:

¹ İbnu'l-Hatib, *el-Furkân* (Beyru: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ty), 170.

² İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 31 vd.



"Son zamanlarda "Kitabı Mukaddes" şirketlerinin bütün köylere kadar "Türkçe İncil"leri ve benzerlerini yaymak suretiyle hızlandırdıkları fa'aliyetleri göz önüne alarak âmmenin zevk ve istifade ile, yorulmadan ve usanmadan okuyabileceği bir îzahlı "Meâli Kerim" in vücuduna kat'î ihtiyac bulunduğunu takdir ve teslim etmemek mümkün değildir."³ Ayrıca misyonerler ve müsteşrikler başta olmak üzere pek çok samimiyetsiz insanın Kur'an'ı değişik dünya dillerine tercüme etmesine mukabil, Kur'an'ın ve İslam'ın doğru anlaşılması için tercüme kaçınılmaz olmaktadır.⁴

Meallere olan ilginin sebeplerinden birisi de Müslümanların esas sorununun Kur'an'ın öngördüğü hayat çizgisinden uzaklaşmaları ve neticede meselenin yine Kur'an'ı anlamak ve onu yaşamakla çözüleceği inancıdır. Bu inanç tabii olarak mealleri odak konuma getirmiştir. Kur'an'ın anlamadan okunmasına gösterilen tepki meallere ilgiyi artırmıştır. Ayrıca küresel çaptaki krizleri çözebilmek adına Kur'an eksikliğini düşünmeye ihtiyaç vardır. Bu ise Arapça bilgisi yetersiz olan insanlar için mealler vasıtasıyla düşünme imkânı sunmaktadır.

Piyasada çok sayıda mealin boy göstermesi ve diğer taraftan meallerden hakkıyla istifade edebilme ideali, bazı yazarların "meal okuma kılavuzu" türünden eserler kaleme almasına ve meal okumaya ilişkin önerilerde bulunmasına sebep olmuştur.⁵ İşin doğrusu meal yazmak oldukça zor bir iştir. Çünkü tefsiri çok iyi bilmeden meal işine girişmek birçok hatayı beraberinde getirmektedir. Dahası tefsiri iyi bilmeden meal yazmaya kalkışmak, işin önemini ve sorumluluğun boyutlarını kavrayamamanın temelini oluşturmaktadır. Tefsir Kur'an'ı daha iyi tanımamızı ve öğrenmemizi sağlar. Harfî tercüme Kur'an çevirilerinde caiz görülmediği için tefsirî tercüme kullanmak gerekmektedir. "Tefsirî tercüme ise bir çeşit tefsirdir. Tefsir yapılırken gözetilmesi gereken şartları yerine getirmek kaydıyla Kur'an'ın tefsirî tercüme ile tercümesi caizdir."⁶

Türkiye'de yapılan meal çalışmaları artık tasnife tabi tutulacak bir hacme ve çeşide ulaşmış durumdadır. Nitekim bir tespitte göre bugün gelinen noktada Türkçe

³ Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Elif Ofset Tesisleri, 1984), I, 8.

⁴ Hidayet Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi* (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2014), 185.

⁵ Mesela bkz. Mehmet Yaşar Soyalan, *Kur'an Meali Okuma Kılavuzu* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008); Halil Altuntaş, "Cami Dersleri Kapsamında Kur'an Meali Okuyacak Din Görevlilerine Bazı Notlar", *Diyanet İlmî Dergi* 36, no. 2 (Ankara 2000): 59-76.; Mehmet Okuyan, *Kısa Surelerin Tefsiri* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017), 146-47.

⁶ Ali Akpınar, *Kur'an Tercüme Teknikleri* (Konya: Serhat Kitabevi, 2011), 25.



olarak hazırlanan meal sayısı 300 civarındadır.⁷ Biz, bu makalede Cumhuriyet'ten günümüze kadar hazırlanmış olan söz konusu mealleri tasnif etmek suretiyle hem meal çeşitliliğine hem de onlardan bilinçli olarak istifade etmeye dikkat çekmiş olacağız. Bu arada 'meallerin birbirinin kopyası olduğu' şeklindeki yargının ne kadar sahici olduğunun yeniden düşünülmesini de amaçlamaktayız. Zira mealler birbirinin kopyası olsaydı bu denli bir meal çeşitliliğinin ortaya çıkması mümkün olmazdı.

Günümüzde mevcut Türkçe Kur'an meallerini genel itibariyle 1-Mushaf Tertibine Göre Mealler 2-Nüzul Sırasına Göre Mealler 3- Konularına Göre Mealler başlıkları altında sınıflamak mümkündür. Bazı yazarlara göre ise Türkçede yapılmış bulunan mealler: 1) Muhteva yönünden 2) Teknik ve dil yönünden iki gruba ayrılabilir. Muhteva yönünden de iki tür meal vardır: a) Tefsir kaynaklarına dayalı olanlar b) Deyim yerindeyse ibdai olanlar veya tefsir kaynaklarına dayalı olmayanlar. Teknik ve dil yönünden de iki tür meal görülmektedir: a) Metne sadakat gösterilerek kelime kelime yapılan mealler, b) Anlama dayanarak Türkçe ifade kalıbı içinde yapılan mealler."⁸ Fakat biz daha muhtevî olması için mufassal bir sınıflandırma yapmaya çalışacak ve bunlarla ilgili çeşitli değerlendirmelerde bulunacağız. Ayrıca konunun vuzuha kavuşması bakımından ilgili meal yazarlarının görüşlerini kendi ifadeleriyle aktaracağız. Şunu da belirtelim ki, bu sınıflandırmada zikredilen isimlendirmelerin bir kısmı zaten meal yazarları tarafından istimal edilmiştir. Mesela Hasan Basri Çantay kendi mealini "İzahlı Meâli Kerim"⁹ şeklinde adlandırmaktadır.

I. Tertibi Bakımından Mealler

Ümmetin elindeki Mushaf Hz. Osman zamanında tertip edilmiştir. Bu tertibin tevkihi ya da içtihadî olup olmadığı öteden beri tartışılmakla birlikte tertibin tevkihi olması baskın gözükmektedir. Mushaf tertibine yönelik bu tartışmalar, özellikle çağdaş dönemde nüzul sırasına göre tefsirlerin ve meallerin yazılmasında önemli bir dayanak olmuştur. 1960'lı yıllarda nüzul sırasına göre bir tefsir yayımlayan İzzet Derveze (1888-1984) bu tutumuyla meal yazarlarına da öncülük etmiştir. Diğer yandan günümüzde

⁷ Hasan Elik-Muhammed Coşkun, *İndirildiği Dönemin Işığında Kur'an Tefsiri Tevhit Mesajı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 15.

⁸ Ali Bulaç, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı Meal ve Sözlük* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2014), 7-8.

⁹ Çantay, *Kur'an-ı Hakîm*, I, 8.



Kur'ân'ı ana ve tali konuları çerçevesinde ele alan mealler de bulunmaktadır. Bu tür mealleri Tertibi Bakımından Mealler başlığı altında değerlendirmemiz mümkündür.

A. Mushaf Düzenine Göre Mealler

Elimizdeki mushaf-ı şerif, Fâtıha suresi ile başlayıp Nâs suresi ile sona ermekte olup toplam 114 sureden müteşekkildir. Günümüz Türkiye'sinde mevcut mealler genel itibarıyla bu tertibe göre hazırlanmış durumdadır. Daha açık bir ifadeyle mevcut Türkçe meallerde daha çok Mushaf tertibine riayet edilmiştir. Hatim okurken bu tertip üzere yazılmış meallerden istifade etmek okuyucu açısından daha elverişli gözükmektedir. Bu minvalde hazırlanmış çok sayıdaki meallerden bir kısmı şunlardır: Abdülbaki Gölpınarlı, *Kur'ân-ı Kerim ve Meali*¹⁰; Ali Fikri Yavuz, *Kur'ân-ı Kerim ve İzahlı Meal-i Alisi*¹¹; Ahmed Davudoğlu, *Kur'ân-ı Kerim ve İzahlı Meali (Türkçe Anlamı)*¹²; Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Meali*¹³; Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzu'l-Furkan Kur'ân Meali*¹⁴; Ömer Öngüt, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meal-i Alisi*¹⁵; Şaban Piriş, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*.¹⁶

B. Nüzul Sırasına Göre Mealler

Kur'ân'ın peyderpey inmiş olmasının çeşitli hikmetleri bulunmaktadır. İşte bu hikmetleri günümüz okuyucusunun daha iyi anlamasını sağlamanın yollarından birisi olarak bu tarz mealler yazılmaktadır. Çağdaş dönemde Kur'ân'ı anlamaya yönelik çalışmaların yoğunluğu doğal olarak nüzul sırasına göre meal ve tefsirleri gündeme getirmiştir. Bir kısım yazarlar nüzul sırasına göre yapılacak meal ve tefsir çalışmalarının Kur'ân'ın sahil ve bütüncül bir şekilde anlaşılmasında, Müslüman kimliğinin inşasında ve İsrâiliyât gibi bazı tefsir problemlerinin aşılmasında önemli olduğunu düşünmektedir.

Nüzul sırasına göre hazırlanan meallerin 1990'lı yıllara tekabül ettiği görülmektedir. Bunun ilk örneklerinden birisi Mesut Okumuş tarafından nüzul sırasına göre hazırlanan Elmalılı'nın mealidir. "Elmalılı mealinin 1994'te nüzul sırasına göre tertip edilmiş hali neşredilmiş, birkaç yıl sonra da Derveze'nin nüzul tertibini esas alan tefsirinin Türkçe tercümesi neşredilmeye başlanmıştır. Bu safhadan sonra, özellikle de

¹⁰ Abdülbaki Gölpınarlı, *Kur'ân-ı Kerim ve Meali* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1955)

¹¹ Ali Fikri Yavuz, *Kur'ân-ı Kerim ve İzahlı Meal-i Alisi* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1967)

¹² Ahmed Davudoğlu, *Kur'ân-ı Kerim ve İzahlı Meali (Türkçe Anlamı)* (İstanbul: Çile Yayınları, 1981)

¹³ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Meali* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007)

¹⁴ Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzu'l-Furkan Kur'ân Meali* (İstanbul: Akit Yayınları, 2001)

¹⁵ Ömer Öngüt, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meal-i Alisi* (İstanbul: Hakikat Yayıncılık, 1998)

¹⁶ Şaban Piriş, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Anlamı* (İstanbul: İlbahar Yayınları, 2000)



2000’li yıllardan itibaren birçok mealin nüzul sırasına göre tertip edilmiş baskıları neşredilmiştir.”¹⁷ Bu meallerin bazılarında Kur’ân, Mekkî Sureler ve Medenî Sureler şeklinde iki bölümde gösterilmişken bazılarında ise böyle bir bölümlenme yapılmaksızın sadece surelerin nüzul sıralamasını takiben çeviriler sunulmuştur. Bu meallerden birisi Sadık Türkmen’e aittir. Müellif, bu tür bir mealin kazandıracağı şeyler bağlamında şunları zikretmektedir: “Surelerin İniş Sırasına Göre” yapılan Çeviriyi defalarca okuduğunuzda zamanla şu yetenekleri kazanırsınız: a)Okuma-Anlama=Sure bütünlüğü, Anlayış bütünlüğü. b)Anlama-Tefekkür=İdrak bütünlüğü. c)Tefekkür-Hissetme=Kalp bütünlüğü. d)Duyuş ve gereklerini yerine getirme=Eylem bütünlüğü. e)Hakkı ve sabrı tavsiye=İman bütünlüğü.”¹⁸

Nüzul sıralamasına göre hazırlanan meali ısrarla savunan meal yazarları vardır. Bununla birlikte kronolojik meallerin kendince çeşitli sorunları olduğu göz ardı edilmemelidir. Her şeyden evvel “Kur’ân’ın herkes tarafından ittifakla kabul gören bir nüzul tertibi mevcut değildir. Üstelik mevcut bilgiler ışığında böyle bir tertip oluşturmak pek mümkün görünmemektedir. Çünkü Kur’ân’ın tüm ayet ve surelerinin ne zaman nazil olduğu hususunda maalesef yeterli bilgiye sahip değiliz. Öte yandan meal özelinde söylemek gerekirse, nüzul tertibine göre meal hazırlamak ve bu minvalde hazırlanmış bir meali okumak, kendisinden umulan faydayı temin işlevine sahip olmadığı gibi, nüzul tertibine göre hazırlanmış bir meali okumakla tam olarak neyin hedeflendiği de en azından bizim için pek sarıh değildir. Eğer bu tarz bir okumadan maksat Kur’ân’ın insanlığa yönelik mesajlarına vakıf olmaksızın, Mushaf tertibine göre hazırlanmış bir meali okumakla da bu mesajlar hakkında pekâlâ vukuf sahibi olunabilir.”¹⁹

Nüzul sırasına göre yapılan meallerden bazıları şunlardır: Mustafa Öztürk, *Nüzul Sırasına Göre Kur’ân-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*²⁰; Tuncer Namlı, *Kur’ân Aydınlığı Kronolojik Kur’ân Meali*²¹; Mustafa Çevik, *Nüzul Sırasına Göre Kur’ân-ı Kerim Meali (Maksadı ve Yorumu)*²²; Abdurrahman Abdullahoğlu, *Ayetlerin İniş Sırasına Göre Kur’ân*

¹⁷ Muhammet Abay, “Türkçedeki Kur’an Meallerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10, no. 19-20, (Aralık 2012): 259.

¹⁸ Sadık Türkmen (Editör), *İniş Sırasına Göre Kur’an Akıl ve Bilim Işığında Türkçe Çeviri* (İstanbul: Sadık Türkmen Yayınları, 2010), 9.

¹⁹ Mustafa Öztürk, *Nüzul Sırasına Göre Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 29.

²⁰ Yazar bu meali kendi arzu ve isteğinden değil, Ankara Okulu Yayınları aracılığıyla birçok okuyucudan intikal eden taleplere binaen yayımladığını söylemektedir. Bkz. Öztürk, *Nüzul*, 30.

²¹ Tuncer Namlı, *Kur’ân Aydınlığı Kronolojik Kur’ân Meali* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017)

²² Mustafa Çevik, *Nüzul Sırasına Göre Kur’ân-ı Kerim Meali (Maksadı ve Yorumu)* (İstanbul: Yüzleşme Yayınları, 2017)



Çevirisi²³; Mustafa Sağ, *Evrensel Çağrı İniş Sırasına Göre Kur'an Meali*²⁴; Hakkı Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur'an'ın Türkçe Meali*²⁵; Abdullah Manaz, *Konularına ve Geliş Sırasına Göre Geliş Sebepleriyle Birlikte Kronolojik Türkçe Kur'an*.²⁶

C. Konularına Göre Mealler

Konularına göre hazırlanmış mealler bir tür Kur'an fihristi veya indeksidir. Dolayısıyla bunlara 'fihrist mealler' denebilir. Esasen pek çok mealin sonunda alfabetik olarak hazırlanmış dizinleri/fihristleri görmek mümkündür. İşte bunun daha derli toplu hali konularına göre hazırlanmış meallerdir. Bu meallerin aynı zamanda Kur'an'ın ana konularına ilişkin bir tasnif yapmış olması önemlidir. Bütün bunlara rağmen, "Kur'an'ın fikri bakımdan ana konularına göre tasnifinin 'kelime dizini'nden farklı olduğu da açıktır."²⁷ Ayrıca merak edilen konulara ilişkin ayetleri derli toplu olarak bir arada bulma imkânı vermesi bakımından bazı avantajlara sahiptir. Fakat aynı zamanda konulara göre bir tasnifte bulunması özneliği de içinde barındırmaktadır. Bazı araştırmacılara göre ise, "konu tertibine göre hazırlanan mealler bütün ayetleri ihtiva etmediklerinden bunlar tam meal olarak değerlendirilemezler."²⁸ Bu tür meallerden birisi Ömer Özsoy ile İlhami Güler'in hazırladığı *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)* adlı eserdir. Bu eserde teknik zorluklar nedeniyle yalnızca sureler arası nüzul sırası esas alınmış ve yazarlar Kur'an'ın tamamını sağlıklı bir biçimde Türkçeye çevirmede kendilerini yeterli görmedikleri için mealde Hüseyin Atay'ın mealini kullanmakla birlikte, Rağıbın Müfredat'ına, Taberî ve Mevdûdî'nin tefsirlerine, Muhammed Esed'in İngilizce, Rudi Paret'in Almanca, Süleyman Ateş'in Türkçe Kur'an çevirileri ile Mısır'da yetkin bir komisyon tarafından hazırlanmış bulunan Mu'cemu Elfâzî'l-Kur'an'il-Kerîm adlı Kur'an sözlüğüne müracaat ettiklerini belirtmişlerdir.²⁹

Bazı meal yazarları ise sure içerisinde ayetlerin muhtevasına göre çeşitli başlıklar koymaktadırlar. Buna 'konulu' veya 'başlıklı meal' demek de mümkündür. Bu tür meallerden birisi Edip Yüksel'e aittir. Fakat bu başlıklandırmanın bazen indi yoruma

²³ Abdurrahman Abdullahoğlu, *Ayetlerin İniş Sırasına Göre Kur'an Çevirisi* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2016)

²⁴ Mustafa Sağ, *Evrensel Çağrı İniş Sırasına Göre Kur'an Meali* (İstanbul: Koçak Yayınları, 2009)

²⁵ Hakkı Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur'an'ın Türkçe Meali* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2011)

²⁶ Abdullah Manaz, *Konularına ve Geliş Sırasına Göre Geliş Sebepleriyle Birlikte Kronolojik Türkçe Kur'an* (İstanbul: IQ Kültür-Sanat Yayıncılık, 2008)

²⁷ Ömer Özsoy-İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2005), 21.

²⁸ Abay, "Türkçedeki Kur'an Meallerinin Tarihi," 300.

²⁹ Özsoy- Güler, *Konularına Göre Kur'an*, 22-23.



dayalı olduğu görülmektedir. Örneğin Furkan Suresi'nin 4-16. ayetlerinin **İnkârcılar Kuran'ın Matematiksel Koduyla Reddediliyor** başlığı altında sunulması indi bir yaklaşımdır.

Bazı araştırmacıların tespitine göre konulu tarzda Türkçedeki ilk eser Ömer Fevzi Mardin tarafından 1950'de neşredilmiştir. Bu alanda en popüler çalışma ise Ömer Özsoy ile İlhami Güler'in birlikte hazırlayıp ilk baskısını 1996 yılında yaptıkları eserdir.³⁰ Bu tür çalışmaların telif edilmesinin en önemli sebeplerinden birisi Kur'ân'ın diğer kitaplardan farklı olarak konuları belli başlıklar altında sunmayı, muhtelif yerlerde farklı yönleriyle ele almasıdır. Bu yüzden bir konuyla alakalı gerekli bilgileri elde etmek için Kur'ân'ı bütünüyle okumak gerekmektedir. Ancak hem okuyuculara hem de araştırmacılara yardımcı olmayı düşünen bazı yazarlar konulu mealleri telif etmişlerdir. Anlaşıldığı kadarıyla günümüzde hem konulu tefsirlerin hem de konulu meallerin neşve nema bulması çağın getirdiği bazı ihtiyaçları karşılamaya matuftur. Okuyucu merak ettiği herhangi bir konu hakkında Kur'ân'ın yaklaşımını en azından ana hatlarıyla bu tür meallerden öğrenme imkânı elde edebilmektedir.

Konulu meallerden bazıları şunlardır: Ömer Dumlu, *Konularına Göre Kur'ân Çevirisi*³¹; Ömer Dumlu-Ziya Şen, *Konularına Göre Kur'ân (Türkçe Meal)*³²; M. Fuad Abdülbaki, Fransız araştırmacı Jules la Beaume'nin çalışması ile Edward Montet'nin Fransızcaya yaptığı Kur'ân tercümesindeki Fihrist'i birleştirerek *Tafsili Ayâtî'l-Kur'ân* adlı eserini vücuda getirmiştir. Bu eser, ayet meallerinin de eklenerek Arapça'dan Türkçeye çevrilmesi sonucunda "*Mevzularına Göre Ayet-i Kerimeler ve Mealleri*"³³ adıyla yayımlanmıştır. Ömer Fevzi Mardin, *Kur'ân-ı Kerîm Mevzularına göre Tasnifli-Şerhli (Türkçe, konularına göre yeniden düzenlenmiş)*³⁴; Ahmet Okutan, *Kur'ân-ı Kerîm'in Konularına Göre Ayrılmış Türkçe Anlamı*³⁵; Hikmet Taşkın, *Kur'ân Bize Ne Diyor?*³⁶; Sıtkı Gülle, *Konularına Göre Kur'ân-ı Kerim Ayetleri*.³⁷

³⁰ Abay, "Türkçedeki Kur'an Meallerinin Tarihi," 300.

³¹ Ömer Dumlu, *Konularına Göre Kur'ân Çevirisi*, (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2008)

³² Ömer Dumlu-Ziya Şen, *Konularına Göre Kur'ân (Türkçe Meal)* (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2011)

³³ Bkz. M. Fuad Abdülbaki, *Mevzularına Göre Ayet-i Kerimeler ve Mealleri (I-II)*, Çev. Bekir Karlığa, (İstanbul: Şamil Yayınları, 1988)

³⁴ Ömer Fevzi Mardin, *Kur'ân-ı Kerîm Mevzularına göre Tasnifli-Şerhli (Türkçe, konularına göre yeniden düzenlenmiş)* (İstanbul: İlahiyat Kültür Te'lifleri Basım ve Yayımlar Derneği, 1950)

³⁵ Ahmet Okutan, *Kur'ân-ı Kerîm'in Konularına Göre Ayrılmış Türkçe Anlamı* (İstanbul: Arif Bolat Kitabevi, 1967)

³⁶ Hikmet Taşkın, *Kur'ân Bize Ne Diyor?* (İstanbul: Madve Yayınları, 1989)

³⁷ Sıtkı Gülle, *Konularına Göre Kur'ân-ı Kerim Ayetleri* (İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım, 2004)



II. Yazım Türü Bakımından Mealler

Yazım türü ifadesiyle manzum ve mensur türünü kastetmekteyiz. İslam ilim dünyasında eserler kahir ekseriyetle mensur biçimde kaleme alınmıştır. Fakat bazı âlimler eğitim öğretim amaçlı olarak manzum eserler de yazmışlardır. Manzum yazım, İslamî ilimlerin hemen her sahasında olduğu gibi Kur'ân tercümelerinde de denenmiştir ve hâlâ kullanılmaya devam etmektedir. Bazı meal yazarları, tam manzum olmasa da daha akıcı olsun diye secili bir yazımı da tercih etmişlerdir.

A. Mensur Mealler

Meallerin tamamına yakını mensur şeklinde kaleme alınmıştır. Zira Kur'ân tercümelerinde karşılaşılan zorluklar bu konuda manzum yazımın kifayetsizliğini daha belirgin kılmıştır. Ayrıca manzum yazmak zaten başlı başına bir kabiliyeti de gerekli kılmaktadır. Bu sebeple meallerin tamamına yakını mensur şeklindedir. Bu yüzden bu meallere ayrıca örnek vermeye gerek yoktur.

B. Manzum Mealler

Kur'ân-ı Kerim'in tercümesinde manzum şekli tercih eden yazarlar olmuştur. "Manzum tercüme, bir metnin şiir halinde başka bir dile çevrilmesidir."³⁸ Manzum mealler ayetin mealini ezberde tutmaya daha fazla katkı sağlayabilir. Ancak bu tür meallerin şiirdeki 'az sözle çok şey söyleme' yapısından dolayı bir ayetin mealini kâfi derecede veremediği de olabilir. Hatta manzum tercümelerde bazı ayetlerle mealleri arasında irtibat kurmak zorlaşmaktadır. Bütün bu zorluklarına rağmen ezberde tutmayı kolaylaştırma ve ilgi çekme gibi avantajlarından hareketle, manzum meallerden vazgeçilmemiştir. Özellikle Kur'ân'ın edebî üslubuna uygun bir tercüme için bazı meal yazarları manzum yazmayı yeğlemişlerdir.

Manzum meallerin bir kısmı Kur'ân'ın tamamını ihtiva ederken bir kısmı ise çeşitli sureleri kapsamaktadır. Bu bağlamda manzum meal örnekleri Cumhuriyet dönemine kadar uzanmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla Kur'ân'ın tamamını kapsayan ilk manzum meallerden birisi Bedri Noyan Dedebara (1912-1997) tarafından 1973'te yazılmış ancak bunun yayımlanması ise 1996'da gerçekleşmiştir. Dedebara, kitabının önsözünde Emin Erişirgil'den iktibasla Mehmet Akif'in, Kur'ân'ın şiir halinde çevirisini

³⁸ Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi*, 239.



bitirdiğini ancak vasiyeti üzerine İhsan Efendi'nin o kitabı yaktığını kaydettikten sonra şunları ifade etmektedir: "Bu konuyu bir konuşmamız sırasında anlattığım aziz dostlarım ve özellikle, Aydın Lisesi Müdürü, Edebiyat Öğretmeni İbrahim Edhem Şehitoğlu ve lisenin Türkçü hocalarından Şair Cebbar Ertürk "Bu işi siz neden yapmıyorsunuz?" diye bu fakiri teşvik ettiler. İlk hazırladığım parçaları beğendiler. Büyük Atatürk'ün gerçekleşmesini çok istediği bir işe böylece başladım ve onu Türkiye Cumhuriyeti'nin Ellinci Yılına idrak etmek üzere olduğumuz günlerde bitirdim. Büyük Atatürk'ün Hakk'a göçüşünün elli sekizinci yılında, yeniden gözden geçirerek okuyucuya sunuyorum... Fakirleri, böyle manzum bir çevirinin gerekliliğine de inanıyorum. Kur'an'ın birkaç ayetinde (Okuyun, anlayın) denildiğine göre halkımız, Türkçe olduğu için, bunu anlayacak ve manzum olduğu için de daha kolay hatırd tutacaktır."³⁹ 1980'lere kadar daha ziyade kısmî manzum mealler kaleme alınmış bu tarihten itibaren ise tam manzum mealler yaygınlık kazanmaya başlamıştır.

Manzum meallere Alevî-Bektâşî çevrelerin daha fazla ilgi gösterdikleri söylenebilir. Bazı araştırmacılara göre bunun muhtemel sebeplerinden birisi "Alevî-Bektâşî yazarların manzum mealleri de Kur'an'ı saz/bağlama eşliğinde okuma arzusunun bir yansıması olsa gerektir."⁴⁰ Fakat şiir doğal bir dürtü olduğu için manzum mealleri belli çevrelere has kılmak mümkün değildir. Nitekim Sünnî pek çok âlim bu minvalde ürün vermiştir. Hatta bazı âlimler namazlarda okunan muhtelif duaların dahi manzum mealini yapmışlardır. Mesela Ahmet Hamdi Akseki (1887-1951) bir kitabında Kâmil Miras'a (1874-1957) ait manzum sübhâneke mealini bize nakletmektedir.⁴¹

Her ne kadar bir alaka uyandırsa da manzum meallerin fazla okunduğunu iddia etmek güçtür. Nitekim bu tarz meallerin satış trendlerinin düşüklüğü ve birçoğunun piyasada bulunamayışı bunun delillerindedir. Fakat Mevlüt Akça gibi bazı manzum meal yazarlarının, eserlerini şahsî olarak yayımlatmaları da bu eserlere erişilmesinin zorluklarından birisi olarak addedilebilir.

Manzum meal yazarlarının ekseriyetle yeterli bir Kur'an-ı Kerim ve tefsir bilgisine sahip olmadıkları sezilmektedir. Vaktidolu gibi yazarların mealinde, yararlanılan

³⁹ Bedri Noyan Dedeşaba, *Kur'an-ı Kerim-Manzum Meal* (İstanbul: Ardıç Yayınları, 2007), 6.

⁴⁰ Mustafa Öztürk, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsirin Serencamı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 64.

⁴¹ Bkz. A. Hamdi Akseki, *Namaz Sûrelerinin Türkçe Terceme ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), 56.



kaynakların isimlerinin yazımıyla ilgili hatalara sıklıkla rastlanması bunun küçük bir örneğidir.⁴²

Bir kısım meal yazarları ise manzum yerine secili yazmayı yeğlemişlerdir. Örneğin Abdülbaki Gölpınarlı, 1955 yılında Remzi Kitabevi tarafından basılan *Kur'an-ı Kerim ve Meali* adlı eserinde "Kur'an, müsecca' bir nesirdir" diyerek secili bir metin oluşturmaya çalışmıştır.⁴³

Türkçe kaleme alınmış bazı manzum Kur'an mealleri şunlardır: Bedri Noyan Dedebeba, *Kur'an-ı Kerim-Manzum Meal*⁴⁴; Nusret Çam, *Şiir Diliyle Kur'an-ı Kerim Meali*⁴⁵; Ali Adil Atalay Vaktidolu, *Kur'an-ı Kerim Manzum Meali ve Tefsir Özeti*⁴⁶; Rıza Çiloğlu, *Tanrı Buyruğu Oku-Kur'an Nazım Çeviri*⁴⁷; Mevlüt Akça, *Kur'an-ı Kerim Mealinin Manzum İfadesi*⁴⁸; Muharrem Zeki, *Türkçe Manzum Kur'an Yasin Süresi*⁴⁹; Mehmet Demir, *Sûre-i Rahman'ın Nazmen Beyanı*.⁵⁰

III. Müellifi Bakımından Mealler

Bireysel çalışmaların yanı sıra her alanda olduğu gibi ilmî çalışmalarda da bazen birkaç kişinin bir araya gelerek eser hazırladıkları görülmektedir. Meal hazırlamada da bu kabil örneklere rastlamaktayız. Ayrıca müelliflerin kimlikleri de farklılık arz etmektedir. Bazı müellifler akademisyen, bazıları araştırmacı, bazıları ise herhangi bir kurum veya gruba mensubiyeti bulunan insanlardır.

A. Tek Yazarlı Mealler

Bu tür mealler ekseriyeti teşkil etmektedir. Bununla birlikte bir kısım yazarlar hem kendi başlarına hem de birkaç arkadaşıyla bir araya gelerek meal hazırlamışlardır. Tek yazarlı mealler arasında şu örnekler sayılabilir: Osman Keskiöğlu, *Kur'an-ı Kerim'in*

⁴² Bkz. Ali Adil Atalay Vaktidolu, *Kur'an-ı Kerim Manzum Meali ve Tefsir Özeti* (İstanbul: Can Yayınları, 2010), 857-864.

⁴³ Bekir Dağcı, *1950-1960 Arası (Demokrat Parti Dönemi) Türkiye'de Kur'an Araştırmaları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2010, s.20.

⁴⁴ Bedri Noyan Dedebeba, *Kur'an-ı Kerim-Manzum Meal* (İstanbul: Ardıç Yayınları, 2007)

⁴⁵ Nusret Çam, *Şiir Diliyle Kur'an-ı Kerim Meali* (Ankara: Firuze Yayınları, 2002)

⁴⁶ Ali Adil Atalay Vaktidolu, *Kur'an-ı Kerim Manzum Meali ve Tefsir Özeti* (İstanbul: Can Yayınları, 2010)

⁴⁷ Rıza Çiloğlu, *Tanrı Buyruğu Oku-Kur'an Nazım Çeviri* (İstanbul: Oku Yayınevi, 1987)

⁴⁸ Mevlüt Akça, *Kur'an-ı Kerim Mealinin Manzum İfadesi* (Erzurum: Taner Ofset Matbaacılık, 2005)

⁴⁹ Muharrem Zeki, *Türkçe Manzum Kur'an Yasin Süresi* (İstanbul: Numune Matbaası, 1932)

⁵⁰ Mehmet Demir, *Sûre-i Rahman'ın Nazmen Beyanı* (İstanbul, 1935)



*Türkçe Açıklaması*⁵¹; Hüseyin Atay, *Kur'ân Türkçe Çeviri*⁵²; Osman Zeki Soyyiğit, *Kur'ân-ı Kerim Meali Yüce Kur'ân'ın İnsanlığa Mesajı*⁵³; Hacı İnan, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meal*⁵⁴; Mehmet Emin Bayram, *Kur'ân-ı Kerim Türkçe Çeviri*.⁵⁵

B. Grup/Komisyon/ Mealleri

Bunlar birden fazla yazarın ortak çalışması neticesinde hazırlanan meallerdir. Komisyon tarafından hazırlanan meallerde müellifler ya belli bir dinî grubun ve kurumun mensubu olması hasebiyle ya da bir arkadaşlık ilişkisi veya kendilerine sunulan teklif vesilesiyle bir araya gelmektedirler. Görebildiğimiz kadarıyla bir dinî gruba mensup bazı yazarların yazdığı meal daha çok yine o grup tarafından tercih edilip okunmaktadır.

Cumhuriyetten günümüze kadarki zaman zarfında bir heyet tarafından hazırlanan ilk meal örnekleri harf inkılabından önce 1924-1928 tarih aralığında görülmektedir. Bunların ilki Hüseyin Kazım Kadri (1870-1934) ve Adliye nazırlarından Antepli Mustafa Efendi'nin de içinde bulunduğu bir heyet tarafından hazırlanan "Nûru'l-beyân, Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Tercümesi" adlı eserdir. Mukaddimesinde Hüseyin Kazım Kadri'nin "Şeyh Muhsin-i Fani" müstear ismini taşıyan bu tercüme iki ciltlik açıklamalı bir meâldir. Bu mealin birinci cildi 1924 yılında ikinci cildi ise 1925 yılında İstanbul'da Matbaa-i Âmire'de basılmıştır.⁵⁶ Tespit edebildiğimiz kadarıyla harf inkılabından sonra bir heyet tarafından hazırlanan ilk meal 1957 yılında Arkın Kitabevi tarafından mushafsız olarak yayımlanan *Kuran* adlı eserdir. Bu eserden sonra heyet tarafından yapılan diğer bir meal, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Hüseyin Atay ve Yaşar Kutluay'a hazırlatılan eserdir.⁵⁷ Bu eser aynı zamanda ilmî sahada Diyanet-İlahiyat arasındaki işbirliğinin ilk ürünüdür.

Komisyon tarafından hazırlanan bazı mealler şunlardır: Hasan Karakaya-Kadir Kabakçı-Mehmet Süslü-Kerim Aytekin-Kenan Seyithanoğlu, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe*

⁵¹ Osman Keskiöğlü, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Açıklaması* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1988)

⁵² Hüseyin Atay, *Kur'ân Türkçe Çeviri* (Ankara: Atay, 2016)

⁵³ Osman Zeki Soyyiğit, *Kur'ân-ı Kerim Meali Yüce Kur'ân'ın İnsanlığa Mesajı* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2012)

⁵⁴ Hacı İnan, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meal* (İstanbul: Dua Yayıncılık, 2011)

⁵⁵ Mehmet Emin Bayram, *Kur'ân-ı Kerim Türkçe Çeviri* (Bursa: Alp Yayınları, 2015)

⁵⁶ Sadrettin Gümüş, "Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meâl Çalışmaları", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, no. 5 (Bahar 2015): 290 vd.

⁵⁷ Bkz. Hüseyin Atay-Yaşar Kutluay, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı, Meal* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1961)



*Meali*⁵⁸; Cemal Uşşak-Mehmet Paksu-İhsan Atasoy-Ümit Şimşek, *Kur'ân-ı Kerim'in Açıklamalı Türkçe Meali*⁵⁹; M. Beşir Eryarsoy-Ahmet Ağırakça, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meali*⁶⁰; Komisyon, *Kur'ân-ı*⁶¹Yine Nazmi Nizami Sakalhoğlu'nun, Dabbetularz Profesör 1400 takma adıyla yayımladığı *Kur'ân-ı Hâkim ve Öz Türkçe Meali*⁶² esasen bir grup alevi dedesiyle hazırlanmış bir eserdir.

C. Kurumsal Mealler

Türkiye'de kurumsal meallerin başında Diyanet İşleri Başkanlığı'nun yayımladığı mealler gelmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı toplumun ihtiyacına binaen ve piyasadaki meallerde görülen bazı yanlışlara karşı farklı tarihlerde bir yazara veya bir komisyona meal hazırlatmış ve halkın istifadesine sunmuştur. Ne var ki Diyanet'in hazırlatmış olduğu bazı meallere çeşitli tenkitler yöneltilmiştir. Bu tenkitler arasında en dikkat çekici olanı bu meallerin resmî ideolojiyi yansıtmaması yönünde olmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı'nun yanı sıra bazı özel kurumlar da meal hazırlatmışlardır.⁶³ Bu tür çalışmalardan bazıları: *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe anlamı (meâl)*⁶⁴; Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*⁶⁵; Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrırcı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş, *Kur'ân Yolu Meâli*.⁶⁶

Burada kurumsal bir meal örneği olarak Mehmed Akif'in Kur'ân Mealini zikretmemiz gerekir. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 21 Şubat 1925'te Kur'ân'ın Türkçeye tercüme ettirilmesine karar vermesinin ardından, Ekim 1925'te Mehmed Akif Kur'ân Meali vazifesini üstlenmiş ancak 1932 yılında Akif, Diyanet İşleri Başkanlığı ile olan mukavelesini feshetmiştir. 1936 yılında Mısır'dan ayrılırken Meal'in en son nüshasını Yozgatlı İhsan Efendi'ye emanet ederek ağır hasta vaziyette İstanbul'a dönmüş ve aynı yıl vefat etmiştir. 1956-1957 yıllarında Kur'an Meali'nin üçte birlik kısmı Mustafa Runyun tarafından veya onun nezaretinde daktilo edilmiştir. Ancak 1961 yılında Yozgatlı

⁵⁸ Hasan Karakaya-Kadir Kabakçı-Mehmet Süslü-Kerim Aytekin-Kenan Seyithanoğlu, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meali* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1981)

⁵⁹ Cemal Uşşak-Mehmet Paksu-İhsan Atasoy-Ümit Şimşek, *Kur'ân-ı Kerim'in Açıklamalı Türkçe Meali* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2005)

⁶⁰ M. Beşir Eryarsoy-Ahmet Ağırakça, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meali* (İstanbul: Buruc Yayınları, 1997)

⁶¹ Komisyon, *Kur'ân* (İstanbul: Arkın Kitabevi, 1957)

⁶² Nazmi Nizami Sakalhoğlu, *Kur'ân-ı Hâkim ve Öz Türkçe Meali* (Ankara: Ayyıldız Yayınları, 1995)

⁶³ Mesela Hayrat Vakfı'nın hazırladığı *Kur'ân-ı Kerim ve Muhtasar Kelime Meali*, (İstanbul: Hayrat Vakfı Yayınları, 2012) adlı eser bu türdendir.

⁶⁴ *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe anlamı (meâl)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1980)

⁶⁵ Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003)

⁶⁶ Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrırcı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş, *Kur'ân Yolu Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013)



İhsan Efendi'nin vefat etmesi üzerine, aynı yıl İbrahim Sabri öncülüğünde Akif'in bıraktığı Mealin nüshasıyla, İhsan Efendi'nin istinsah ettiği nüsha Mısır'da yakılmıştır. 1988 yılında Mustafa Runyun vefat etmiş ve bıraktığı üçte biri daktilo edilmiş Meal nüshası oğlu Ali Yahya Runyun tarafından Recep Şentürk'e intikal ettirilmiştir. 1992 yılında İsmail Hakkı Şengüler Akif'in Meali'nin iki nüshasının Mısır'da yakıldığını bir şahit olarak kamuoyuna duyurmuş fakat 5 Eylül 2012'de 80 yılı aşkın bir zamandır kamuoyunun bir türlü göremediği Meal kısmen yayımlanmıştır.⁶⁷

D. İmzasız Mealler

Bazı yazarlar, halktan gelecek tepkilere binaen ya tanınmadık bir yayınevince veya şahsî yayınıyla mealini piyasaya sunmuş veyahut kendi adlarını meallerinde açıkça belirtmeksizin yayımlamışlardır. Mesela Zeki Megamiz (ö.1932), mealini imzasız bir şekilde neşretmiştir. Zeki Megamiz Suriyeli bir Hıristiyandır ve yaptığı Kur'ân tercümesi 1914 yılında ortaya çıkmıştır. O tarihlerde Osmanlıdan ayrılmak isteyen Araplar bu meali de gerekçe göstererek Türklerin Kur'ân'ı terk ettiklerini söylüyorlardı. İşte Osmanlılar aleyhine bir propaganda aleti olarak kullanılan bu meal Tüccarzade İbrahim Hilmi tarafından hem 1914'ün hemen başlarındaki ilk yayımında hem de 1926 yılındaki ikinci yayımında imzasız olarak neşredilmiştir.⁶⁸ Çantay, imzasız mealler hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Son yılların imzalı, imzasız, "Kur'ân tercemeleri"(!)ne gelince: Bunlar da ya "Hak dîn"imizin temellerine bomba yerleştirmekten zevk alan garazkâr müsteşrikların şeytânî tercemelerini ve ma'hud meslek ve mektebini yahut dünyânın her hangi bir bucağındaki ba'zı zümrelerin bize ve gerçeğe uymayan batıl ve menfî mezhebini dile getiren propaganda eserleridir. Onları ilmin ve hakıkatın sınırları dışında tanısak el-hak yeridir. Onların vatanda ulu orta intişarı mü'minlerin pek haklı bâisi inkisârı olmuştur."⁶⁹

Anonim mealleri de imzasız mealler kategorisinde değerlendirmek mümkündür. Bazı gazetelerin promosyon olarak verdikleri meallerde yazar ismini görmek mümkün değildir. Bu tür meallerin müellifi "anonim" olarak nitelendirilmektedir. Bir kısmı

⁶⁷ Recep Şentürk, "Direnen Meal: Akif'in Kur'ân Meali'nin Tarihi ve Tahlili", *Direnen Meal Akif Meali* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2016), 15 vd.; Âkif meâlinin Elmalılı'ya gönderilen kısmı da ayrıca yayımlanmıştır. Bkz. Necmi Atık, *Mehmed Âkif Ersoy'un Kur'ân Meâli Akif'in Kendi El Yazısıyla İki Cüzlük Meâli* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017)

⁶⁸ Düccane Cündioğlu, "Matbu Türkçe Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu", 2. *Kur'an Sempozyumu* (Ankara: Bilgi Vakfı, 1996), 175-177.

⁶⁹ Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, I, 6.



şunlardır: Anonim, *Kur'an-ı Kerim Arapçası Türkçe Okunuşu ve Anlamı*⁷⁰; Anonim, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*.⁷¹

E. Akademisyenlerin Yazdığı Mealler

Akademik camianın meal yazımına önemli katkıları bulunmaktadır. Bilhassa son zamanlarda akademik camiadan gittikçe artan bir şekilde meal yazarlarının çıktığını görmekteyiz. Bu yazarların bir kısmı doğrudan İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Anabilim dalında görev yapmaktadır. Bunun yanı sıra Fıkıh, Hadis, Kelam, Tasavvuf gibi sahalarda görev yapan yazarlar da vardır. Bazı çevreler İlahiyat camiasına mesafeli durmakla birlikte ilmî ciddiyet bakımından halkın İlahiyat akademiyasına itibar ettiği söylenebilir.

Meal hazırlamış olan bazı akademisyenler ve eserleri şöyledir: Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâlî*⁷²; Ziyâ Kazıcı-Necip Taylan, *Kur'an-ı Kerim Meâlî*⁷³; Murat Sülün, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*⁷⁴; Hamdi Döndüren, *Kur'an-ı Kerim Evrensel Çağrı/Yüce Meâl ve Tefsiri*⁷⁵; Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâlî & Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*⁷⁶; Suat Yıldırım, *Kur'an-ı Hakim ve Açıklamalı Meâlî*⁷⁷; Talat Koçyiğit, *Kur'an-ı Kerim Meâlî*.⁷⁸

IV. Yöntem Bakımından Mealler

Meal yazarları, kimi zaman okuyucu kitlesini göz önünde bulundurarak kimi zaman da tercümenin daha başarılı olmasını hedefleyerek çeşitli yöntemler benimsemişlerdir. Bu durum bir meal çeşitliliğine vesile olmuştur. Yöntem bakımından mealleri şu şekilde kategorize etmek mümkündür.

A. Sözlüklü Mealler

Bazı yazarlar yazdıkları meale sözlük eklemişlerdir. Sözlüklü mealler genel itibarıyla bazı kelimeleri açıklayan bir sözlük içermektedir. Mesela Yaşar Nuri Öztürk'ün

⁷⁰ Anonim, *Kur'an-ı Kerim Arapçası Türkçe Okunuşu ve Anlamı* (İstanbul: Milliyet Gazetesi, 1982)

⁷¹ Anonim, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (İstanbul: Güneş Gazetesi, 1985)

⁷² Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâlî* (İstanbul: Kılıç Kitabevi, 1977)

⁷³ Ziyâ Kazıcı-Necip Taylan, *Kur'an-ı Kerim Meâlî*⁷³; Murat Sülün, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1977)

⁷⁴ Murat Sülün, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012)

⁷⁵ Hamdi Döndüren, *Kur'an-ı Kerim Evrensel Çağrı/Yüce Meâl ve Tefsiri* (İstanbul: Çelik Yayınevi, ty.)

⁷⁶ Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâlî & Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012)

⁷⁷ Suat Yıldırım, *Kur'an-ı Hakim ve Açıklamalı Meâlî* (İstanbul: Define Yayınları, 1998)

⁷⁸ Talat Koçyiğit, *Kur'an-ı Kerim Meâlî* (Konya: Hüner Yayınevi, 2004)



(1945-2016) ve Ali Bulaç'ın meali bu türdendir. Bir kısım sözlüklü mealler ise satır şeklindeki mealin kelime lügati olarak sunumudur. Ahmet Tekin'in lügatli mealini buna örnek verebiliriz.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla mealine sözlük ekleyen ilk meal yazarlarından birisi Besim Atalay'dır (1882-1965). Atalay'ın, 1962 yılında yayımladığı *Kur'ân-ı Kerim* adlı eserine sözlük eklemesinin sebebi Kur'ân tercümesinde kullandığı eski Türkçe kelimelerin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır. "Bu tercümede, o günün Türkçesinde kullanılmayan bir hayli eski Türkçe kelime kullanılmış, bu nedenle eserin sonuna "Kur'ân-ı Kerim'de geçen bazı Türkçe kelimelerin karşılıkları" adı ile bir sözlük eklenmiştir. Aran (mutedil), arda (halef), akılık (kerim olmak), alaşalık (fahişelik), anıl (halim), balsıra (kudret helvası), betik (sayfa), şorluk (ziyan), tasım (azim), tutak (hücret), umay (emel), urun (makam), yavunç (özür), bibi (hala) gibi kelimeler örnek olarak gösterilebilir.⁷⁹ Aynı doğrultuda Hüseyin Atay da Kur'ân kelimelerine değil tercümede kullandığı Türkçe kelimelerin anlaşılmasına yönelik bir sözlükçe ilave etmiştir. Hüseyin Atay konuyla ilgili şöyle demektedir: "Bu çeviride kullandığım bazı Türkçe kelimelerin karşılıklarını kolaylık olması için kitabın sonundaki sözlükçe verdim."⁸⁰

Meale sözlük eklenmesinin diğer bir gerekçesi Kur'ân'a özgü kavramların çeviride olduğu gibi aktarılması gerekli izahatın ise sözlük yardımıyla yapılmasıdır. Mealine bu minvalde sözlük ilave eden Yaşar Nuri Öztürk konuyla ilgili şunları söylemektedir: "Esmâü'l-Hüsna (Allah'ın isim-sıfatları), **gayb**, **zıhar**, **infak** vs. gibi tek kelimeyle verilmesi çok zor veya imkânsız olan Kur'ânsal kavramları çoğu yerde olduğu gibi koruduk. Bu durumlarda kavram veya terimi koyu renk yazdık. Okuyucularımız bu kavram ve terimleri, ilgili sözlüklerden öğrenebilecekleri gibi, Mealın sonuna eklediğimiz "Küçük Sözlük"ten öğrenebilirler."⁸¹ Mealine sözlük ekleyen ve bunu 4 madde halinde gerekçelendiren Ali Bulaç ise, birinci gerekçe olarak şunları belirtir: "Bir kelime bazan birden çok anlama gelebilir veya çeşitli anlamlarda açıklanabilir. Mealde ise hazırlayıcı, ister istemez ya kendine göre en uygun düşen veya en kuvvetli bulduğu karşılığı seçer. Kelimenin birebir karşılığı tam isabetle seçilmiş olsa dahi, bu, anlamı dondurmak ve sınırlandırmaktır. Kelimenin bir sözlük içinde verilmesi ise, muhtemel bütün kolaylığın sağlanması ve hazırlayıcının da gerek Kur'ân'a, gerekse okuyucuya karşı sorumluluğunu

⁷⁹ Abay, "Türkçedeki Kur'an Meallerinin Tarihi," 255.

⁸⁰ Atay, *Kur'an Türkçe Çeviri*, Sunuş.

⁸¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)* (İstanbul: Yeni Boyut, 2016), 13.



yerine getirmesi olacaktır."⁸² Yukarda işaret ettiğimiz üzere sözlüklü meallerden birisi de Ahmet Tekin'e⁸³ aittir. Yazar, eserinin bir sayfasında Kur'an metnini ve mealini yazarken, karşı sayfada ayetleri numaralandırarak ilgili ayetin kelimelerini alt alta dizip karşılıklarına Türkçe anlamlarını vermiştir. Ancak birden fazla manaya ihtimali olan bazı kelimelerin diğer anlamlarını da ilave etmiştir. Esasen bu meal, satır/kelime mealinin şekil değiştirmiş hali olarak telakki edilebilir. Çünkü bu mealde kelimelerin Türkçe karşılıkları ayetlerin hemen altında değil de karşı sayfada müstakillen verilmiştir. Ancak bu yöntemin klasik satır mealine göre bir avantajı bulunmaktadır. Şöyle ki, satır arası mealde ayette geçen bir kelime için yalnızca bir Türkçe karşılık yazılırken, Tekin'in uyguladığı bu yöntemde bir kelimenin diğer anlamlarını da verme imkânı bulunmaktadır.

Sözlüklü meallere yukarıda isimleri geçen eserlere ilaveten şunları da sayabiliriz: Serpil Yıldırım, *Nüzul Sırasına Göre Bilim, Akıl ve Uygulama Işığında Kuran-ı Kerim'in Türkçe Anlamı-Meal ve Sözlük*⁸⁴; Necla Yasdıman, *Kur'an Tahlili İ'rab (Kelime Analizi) Sözlük-Meal-Tefsir Arapça Gramer Özeti*.⁸⁵

B. Kelime/Satır Aralı/Satır Arası Mealler

Bu meallere "kırık meal" ismi de verilmektedir. Bu mealler bir anlamda misli misline tercüme olduğu için anlam ve estetik kayıplara fazlaca sebebiyet verebilmektedir. Bu tür mealler özellikle Arapça bilmeyen bazı okuyucularda, nispeten bir heyecan yaratmaktadır. Zira bu usulle okuyucu adeta Kur'an'ı anlama ve çözümlene duygusu yaşamaktadır. Ayrıca çevirinin daha anlaşılır olması için kırık tercümenin yanı sıra sayfa kenarlarında bütün halde meal sunulmaktadır.

Muhtemelen kelime mealinin ortaya çıkışına ilmî kitaplara yazılan şerh/haşiye metodunun örnekliği etki etmiştir. Nasıl ki ilmî metinlerde geçen bir kelimenin manasına ilişkin kelimenin hemen yanı başına bazı açıklamalar yapılmışsa bundan esinlenerek Kur'an da kelime kelime meal olarak aktarılmıştır. Ayrıca klasik Arapça öğretiminde kelime temelli kırık manalı tercüme yönteminin kullanılması da Kur'an mealinin kelime kelime aktarımına ilham vermiş olabilir. Abdülkadir İnan (1889-1976) konuyla alakalı

⁸² Bulaç, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, 16.

⁸³ Ahmet Tekin, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Lügatli Tefsiri Meal* (İstanbul: Kelam Yayınları, 2015)

⁸⁴ Serpil Yıldırım, *Nüzul Sırasına Göre Bilim, Akıl ve Uygulama Işığında Kuran-ı Kerim'in Türkçe Anlamı-Meal ve Sözlük* (yy, Şahıs Yayını, 2012)

⁸⁵ Necla Yasdıman, *Kur'an Tahlili İ'rab (Kelime Analizi) Sözlük-Meal-Tefsir Arapça Gramer Özeti* (İzmir: Cemre Kitap Yayın Dağıtım, 2011-2013)



olarak “satırarası, tefsirsiz tercüme medrese talebelerine Kur’ân lügatini öğretmek için yazılmış olabilirler”⁸⁶ demektedir.

Kelime meallerinin tarihi eskiye dayanmaktadır. Bir görüşe göre “satırarası kelime kelime tercüme geleneğinin Orta Asya’dan geldiği kuvvetle tahmin edilebilir. Bu geleneği Moğollardan kaçıp gelen yahut Anadolu’ya Moğollarla gelen Harezmi ve Horasanlı bilginler getirmişlerdir.”⁸⁷ Bazı araştırmacıların beyanına göre Anadolu’da satır arası tam Kur’ân tercüme faaliyetleri, büyük ihtimalle XIV. asrın sonlarında başlamıştır. Bu tarz Türkçe Kur’ân tercümelerinin en eskisi ve dil bakımından en önemlisi Muhammed b. Hamza’ya aittir.⁸⁸ Anlaşıldığı kadarıyla kelime mealleri oldukça rağbet gören bir meal çeşidi olmuştur. Çünkü “eski Türkçe tercemelerin ekserisi kelime kelime yapılmıştır. Süheyl Ünver, Türkçe kelime kelime yapılmış olan tercemelerin, muhtelif kütüphanelerimizdeki sayısının 60’a vardığını söylemektedir.”⁸⁹

Kelime mealleri Türkiye’de 1990’lı yıllardan itibaren tekrar gündeme gelmiş ve oldukça rağbet görmüştür. “1991’de Medine Balcı tarafından hazırlanan ve daha ziyade kelime meali olarak bilinen meal çalışması, yüzyıllar önceki ilk Kur’ân tercümelerinde uygulanmakta olan tercüme tekniğinin tekrar canlanmasına vesile oldu. Kur’ân’ı Arapça aslından okuyarak anlamak isteyen, ama bunun için yeterli seviyede Arapça bilgisi olmayan okuyucu kesiminin varlığı bu tarzın tekrar canlanmasındaki en önemli etken olmalıdır.”⁹⁰

Bu meallerin aslında çok ilgi gördüğü ancak çeşitli zorluklar içerdiği belirtilmelidir. Çünkü birkaç anlamı yükleyebileceğiniz veya ayette geçen herhangi bir kelimenin manasını karşılamak için daha güzel bir kelime bulma imkânı olduğu halde bunu sadece bir kelimeyle tercüme etmek mütercimi sıkıntıya sokabileceği gibi okuyucunun kafasında da ilgili ayette geçen kelime için sadece mütercimin verdiği anlam yerleşecektir. Bu durumun farkında olan bazı meal yazarları söz konusu duruma atıfta bulunmaktadırlar. Mesela bir müellif şöyle demektedir: “Bu çalışmada en önemli meselelerden biri, birkaç manaya gelen kelimelerin durumudur. Bunun için de en önce akla gelen mana tercih edilmiş diğer manalar bazen / işaretiyle gösterilmiş, çoğu zaman

⁸⁶ Abdülkadir İnan, “Kur’ân’ın Eski Türkçe ve Oğuz-Osmanlıca Çevrileri Üzerine Notlar”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 183, (Ankara 1960), 90.

⁸⁷ Abdülkadir İnan, “Kur’ân’ın Eski Türkçe ve Oğuz-Osmanlıca Çevrileri Üzerine Notlar,” 88 vd.

⁸⁸ Mahmut Ay, “Osmanlı Tefsir Geleneğinde Tefsir Faaliyetleri”, *Tefsir El Kitabı*, Edt. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 317.

⁸⁹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 223.

⁹⁰ Abay, “Türkçedeki Kur’an Meallerinin Tarihi,” 258.



da okuyucunun ileriki safhalarında kendi araştırmalarına bırakılmıştır. Zaten bu tür kelimeler fazla da değildir." ⁹¹ Böylesi bir zorluğu aşmak için aynı zamanda sayfa kenarında ilgili ayetin toplu mealı de verilmektedir.

Bu tür meallerin yazılmasının gerekçelerinden birisi, okuyucuyu Kur'an'ın en küçük birimlerinden itibaren onunla yüzyüze getirmektir. "Bu kelime mealı'nin en bariz bir özelliği okuyucuyu kelime ile birebir yüz yüze getirmesidir. Her kelimenin geçtiği yerde ne anlama gelmişse o gösterilmiştir. Toplu mana verilerek seçme ve ileriye adım atması okuyucuya bırakılmamıştır. Ayrıca kırık mana dediğimiz bu anlamlardan meal çıkarma zor olacağından hemen yanına her ayetin düz mealı verilmiştir. Bu durumda okuyucu az bir emekle kendi meal verme imkânına kavuşturulmuştur." ⁹²

Kelime/Satır Aralı meallerden bazıları şunlardır: Medine Balcı, *Kur'an-ı Kerim ve Kelime Mealı*⁹³; Hamdi Aktaş, *Kur'an-ı Kerim Meal ve Kelime Mealı*⁹⁴; Halil Uysal, *Kur'an-ı Kerim Türkçe Anlamı ve Kelime Mealı*⁹⁵; Hacı Ahmet Didin, *Kur'an-ı Kerim Alt Yazılı Renkli Kelime Mealı, İrab-i Kaide ve Belagat Uygulamalı*⁹⁶; İmam İskender Ali Mihr, *Kelime Kelime Kur'an Meâlî*⁹⁷; Tahsin Hakkı, *Satır Arası Ayet Mealli Kur'an-ı Kerim*.⁹⁸

C. Gerekeçeli/Açıklamalı/Tefsiri/İzahlı/Dipnotlu Mealler

Kur'an tercümesinde karşılaşılan zorluklar tefsirî tercümeyle zorunlu kılmakta dolayısıyla dipnot, açıklama vb. unsurlara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu meyanda meal tefsirlerin varlığı, meallerin Kur'an'ı anlamada ve Kur'an mesajını kitlelere iletmekteki kifayetsizliğinin bir göstergesi olarak telakki edilebilir. Esasen meal tefsir tarzının günümüzde yaygınlaşmasının muhtemel sebeplerinden birisi de mealdeki parantez ihtiyacını bu şekilde gidermektir. Zaten "klasik tefsirlere kayıtsız kalarak meal hazırlamak mümkün olmadığı gibi hiçbir açıklama notu içermeyen bir Kur'an çevirisini meal diye nitelemek de pek isabetli değildir. Kaldı ki yorumdan, açıklama notlarından arındırılmış bir mealin Kur'an'daki birçok ayeti -tabir caizse- bilmeceye dönüştürmesi

⁹¹ Abdülvehhab Öztürk, *Satır Arası Kelime Kelime Kur'an-ı Kerim Mealı 1-2* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), Sunuş.

⁹² Öztürk, *Satır Arası*, Sunuş.

⁹³ Medine Balcı, *Kur'an-ı Kerim ve Kelime Mealı* (İstanbul: Ebrar Yayınları, 1991)

⁹⁴ Hamdi Aktaş, *Kur'an-ı Kerim Meal ve Kelime Mealı* (İstanbul: İpek Dağıtım, 2008)

⁹⁵ Halil Uysal, *Kur'an-ı Kerim Türkçe Anlamı ve Kelime Mealı* (İstanbul: Kitap Kent, 2006)

⁹⁶ Hacı Ahmet Didin, *Kur'an-ı Kerim Alt Yazılı Renkli Kelime Mealı, İrab-i Kaide ve Belagat Uygulamalı* (Ankara: Rayiha Yayıncılık, 2012) Söz konusu mealle ilgili bazı eleştiriler için bkz. Cahit Karaalp, "Rayiha Yayıncılığın Mealindeki Yanlışlar", Scribd, Son güncelleme Ekim 2017, <https://tr.scribd.com/document/>.

⁹⁷ İmam İskender Ali Mihr, *Kelime Kelime Kur'an Meâlî* (İzmir: Mihr Yayınları, 2000)

⁹⁸ Tahsin Hakkı, *Satır Arası Ayet Mealli Kur'an-ı Kerim* (İstanbul: İnkılab Basım Yayım, 2008)



mukadderdir ve nitekim bugün elde dolaşan birçok meal de bu gerçeği teyit etmektedir. Ayrıca, açıklama notları içermeyen bir mealin okuyucuyu çok kere istifhamlara boğacağı da müessemeldir.”⁹⁹ Aynı şekilde “ifadelerin anlaşılır hale gelmesi ya da zamanla anlamı değişen kelime ve kavramların orijinal anlamlarının tespit edilmesi için de tefsir ve açıklama kaçınılmaz olmaktadır. Bu nedenledir ki her kavim için sağlıklı bir tercüme (meal) veya açıklayıcı bir tefsir hazırlamak, kifaî bir zorunluluktur.”¹⁰⁰ Bazı yazarlar kısa da olsa hiçbir açıklamaya yer vermeyen mealleri “çıplak meal” olarak adlandırmaktadırlar.¹⁰¹

Cumhuriyet’in ilk yıllarında yapılan tefsir çalışmalarının meal kısımlarında tefsîrî tercümelere rastlamak mümkündür. Örneğin Mehmed Vehbi Efendinin on beş ciltlik “Hulâsatu’l-beyân”ı da “Nûru’l beyan” gibi tefsîrî tercümedir.¹⁰²

Tefsirli meal hazırlamış olan bir müellif şöyle demektedir: “Bu tefsîrî meali hazırlarken, sahih hadislerden, nüzul sebeplerinden, kırk beşe yakın tefsirden ve şahitli Arapça lügatlardan hadis-i şerif şerhlerinden azami şekilde istifade ettik. Kur’ân’daki kelimeler ile ilgili üç büyük lügat; Kur’ân’ın ifade ettiği manalarla ilgili üç büyük tefsir taradık.”¹⁰³ Dipnotlu mealler muhtemel anlamları belirtmede bir imkân sunmaktadır. Nitekim bu yöntemi kullanan bir yazar şöyle demektedir: “Alternatif anlamları ve bazı açıklamaları dipnotta gösterdik.”¹⁰⁴ Ayrıca mealî notlandırmak bazı müellifler tarafından ‘anlam kaybını en aza indirmenin yolu’¹⁰⁵ olarak telakki edilmiştir.

Hasan Basri Çantay’ın dipnot açıklamalı mealî aslında önemli bir çalışmadır. Çünkü mealin eksikliğini bu yolla telafi etme anlayışına dayanmaktadır. Açıklamalı meallerin bazısında bilimsel verilere de yer verilmektedir. Mehmet Yaşar Kandemir-Halit Zavalısız ve Ümit Şimşek tarafından hazırlanan mealde şöyle denmektedir: “Kur’ân-ı Kerim’in “ilmî i’caz” adıyla anılan sürekli bir mucizesi de, kâinat ayetlerinden söz eden ayet-i kerimelerinin yüzyıllar boyunca keşfedilmekle tükenmeyecek manalar içermesidir. Bu manalardan zamanımızın kavrayışı içinde çözebildiğimiz kadarına, yine bir meal

⁹⁹ Öztürk, *Kur’ân-ı Kerim Mealî Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 19 vd.

¹⁰⁰ Tuncer Namli, *Kur’an Aydınlığı Kronolojik Kur’an Mealî* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 18.

¹⁰¹ Hasan Tahsin Feyizli, *Fezû’l-Furkan Kur’ân-ı Kerim Mealî* (İstanbul: Server İletişim, İstanbul 2006), 3.

¹⁰² Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm*, 1,7.

¹⁰³ Tekin, *Kur’ân’ın Anlaşılmasına Doğru* (İstanbul: Kelam Yayınları, 2002), 11.

¹⁰⁴ Bulaç, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı Meal*, 14.

¹⁰⁵ Mustafa İslâmoğlu, *Hayat Kitâbı Kur’ân Gerekçeli Meal-Tefsir* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2009), 19.



çerçevesine sığabilecek kadarıyla ve Kur'an-ı Kerim'in bu hadiselerden bahsedisindeki asıl maksadı gölgelemeyecek bir surette bazı açıklamalar getirmiş bulunuyoruz."¹⁰⁶

Bazı meallerde ise fikhî konularla ilgili ayetlerin açıklamaları, uzun dipnotlar halinde verilmiş, çeşitli ilmihal bilgileri dercedilmiştir. Örneğin Ali Akın'ın hazırladığı *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meal* adlı eserde bu türden açıklamalara rastlamak mümkündür.¹⁰⁷ Tefsirli mealleri bu açıdan ele aldığımızda onları da kendi içerisinde fikhî mealler, işarı mealler vb. şeklinde ayırt etmeyi düşünülebiliriz. Bu minvalde zikredilebilecek meallerden birisi Hamdi Döndüren'in hazırladığı mealdir. Müellif bu eseri için "Fikhî tefsirli ve ansiklopedik dipnotlu meal" ismini kullanmakta ve konuyla ilgili şunları söylemektedir: "Fikhî tefsirli ve ansiklopedik dipnotlu mealimizin, her branşta üniversite öğretim elemanı ve öğrencilerine, müftü, vaiz, Kur'an kursu öğreticileri ile din bilgisi öğretmeni meslektaşlarımıza ve okumayı sevenlere, bir çeşit "Kur'an İlimleri Rehberi" vazifesi göreceğini umarız."¹⁰⁸

Açıklamalı meallerde sebab-i nüzule bolca yer verildiği söylenebilir. Açıklamalı-dipnotlu tefsirî mealler bir bakıma tercümenin tefsire başvurmadan tatmin edici olmadığını göstermektedir. Gerçi bir kısım yazarlar dipnot uygulamasına da bazı tenkitler yapmışlardır. Buna göre, "kimi çalışmalarda, açıklamaların çoğunun dipnot halinde oluşu ve Kur'an ayetlerinin çok küçük yazılışı gibi sebeplerle araştırmacıların dışında istifade azalmıştır."¹⁰⁹ Bazı yazarlar Kur'an'ın tamamı göz önüne alındığında az sayıda dipnot gereği duymuşlardır. Örneğin Murat Sülün hazırladığı mealin son kısmında sadece 184 dipnot vermektedir.¹¹⁰

Esasen açıklamalı/izahlı/dipnotlu mealler ile tefsirli mealleri ayırt etmek daha uygun olabilir. Çünkü açıklamaların fazlaca yer alması artık o çalışmayı mealden çıkarıp tefsir formatına sokmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla dini, Kur'an ve meal üzerinden öğrenme isteği, zaman içerisinde meallere hadis, fıkıh, ilmihal ve hatta bilimsel bilgilerin doldurulmasına sebebiyet vermiş ve bu durum meal çeşitliliğine yol açan etkenlerden olmuştur.

¹⁰⁶ Mehmet Yaşar Kandemir-Halit Zavalı-Ümit Şimşek, *Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meal* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), Takdim.

¹⁰⁷ Ali Akın, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meal* (İstanbul, 2014), 24,70,71,146,160,178, 187,270,481,482.

¹⁰⁸ Hamdi Döndüren, *Evensel Çağrı Kur'an-ı Kerim (Yüce Meal ve Tefsiri)* (İstanbul: Çelik Yayınevi, ts), Önsöz, 6.

¹⁰⁹ Feyizli, *Feyzül-Furkan Kur'an-ı Kerim Meal*, 3.

¹¹⁰ Bkz. Sülün, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, 620-663.



D. Parantezsiz Mealler

Bu meal türünün en bilindik örneği Yaşar Nuri Öztürk'ün, *Kur'ân-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)* adlı eseridir. Müellif konuyla alakalı olarak şöyle demektedir: “Türkçe meallerin sorun yaratan bir yanı da bunların parantezlerle dolu olmasıdır. Öyle mealler var ki, neredeyse üçte biri parantez içi ilavelerden oluşuyor. Bunları okurken insan, elinde olmayarak soruyor: “Acaba bu kadar parantez gerekli miydi?”¹¹¹ Müellife göre “parantezli ilavelerle hazırlanacak bir esere, meal yerine, “**kısa tefsir**” veya “**açıklamalı Kur’ân tercümesi**” denebilir.”¹¹² Yazar, vatandaşların, okumasını salık verdiği meallerle ilgili şikâyetlerini de şöyle aktarmaktadır: “Bu mealler, yüzlerce parantez içi cümleyle bizi yönlendirmekte, meal yazarının kişisel kanaatlerine çekmekte, tanrısal kelamla bizim aramıza girmektedir”¹¹³ Müellif, meal çalışmasında esas aldığı ilkeleri 7 madde halinde zikrederken 2. ve 3. maddelerde şunları belirtmektedir: “Mealimizde, tek parantez dahi kullanılmamıştır. Birden fazla anlamı olan kelime ve terimlerin, anlamlarının sadece biri değil, tümü verilmiştir. Bu durumda ikinci, üçüncü... anlamlar arasına bölü çizgisi (/) konmuştur. Ancak birkaç anlamlı ve kısmen de terimleşmiş bazı kelimeleri (örneğin, tâğût sözcüğünü) özgün şekliyle koruyup anlamlarını mealin sonundaki ‘sözlük’ kısmında vermeyi uygun bulduk.”¹¹⁴ Fakat Öztürk'ün parantezsiz mealine ilişkin çeşitli tenkitler yapılmıştır. Yapılan tenkitlerden birindeki ifadeye göre “Parantezsiz Meal” iddiası sözde bir iddiadır ve aradaki fark (evet tek fark) *parantez* işareti yerine, *eğik çizgi* işareti kullanmaktan ibarettir.¹¹⁵

Bazı yazarların ise parantezi fazla kullanmamaya dikkat ettiklerini görmekteyiz. Söz gelimi Ömer Rıza Doğrul ve Suat Yıldırım, meallerinde paranteze fazla başvurmamayı tercih etmişlerdir. Yıldırım'ın bu konudaki düşünceleri şöyledir: “Meallerimizin çoğunda rastlanan çok sayıdaki parantezlere pek yer vermedik.”¹¹⁶

Kur’ân'ın tercümesinde parantezi bilinçli şekilde kullanmak bir zül sayılmamalıdır. Şu kadar var ki, “parantez içerisindeki açıklamalar çok uzun ve sıkıcı olmamalı, ama gerektiğinde parantez içi açıklamalardan çekinilmemelidir.”¹¹⁷ Meal yazarlarının çeviride paranteze başvurmalarının en büyük sebebi Kur’ân'ın Allah kelamı

¹¹¹ Nuri Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*, 10.

¹¹² Nuri Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*, 11.

¹¹³ Nuri Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*, 10.

¹¹⁴ Nuri Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*, 13.

¹¹⁵ Düccane Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 131.

¹¹⁶ Yıldırım, *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli*, Sunuş.

¹¹⁷ Akpınar, *Kur'an Tercüme Teknikleri*, 26.



olması hasebiyle sorumluluk duygusunu yoğun hissetmeleri ve hatta tercümeyle de kutsal bir boyuta taşınmalarıdır. Netice itibariyle "mesuliyet duygusu mütercimleri, Kur'an çevirisinde, diğer metin çevirilerinden farklı bir yöntem izlemeye yöneltmekte ve onları asıl metnin lafızlarına aşırı bağlı kılmaktadır. Lafızlara bağlılık ise çoğu zaman anlamın aktarımı önünde bir problem teşkil etmekte ve bu problemin giderilmesi amacıyla da parantez içi eklemeler devreye sokulmaktadır."¹¹⁸

E. Karşılaştırmalı/Atıflı Mealler

Bazı meal yazarları Kur'an ayetlerinin birbiriyle, Kitab-ı Mukaddes ayetleriyle veya hadislerle bağlantısını kurarak atıflarda bulunmaktadır. Atıflı meallerin tefsirlerden müphem olduğu söylenebilir. Bu tür meallerin ilk örneklerinden birisi Ömer Rıza Doğrul'un *Tanrı Buyruğu* adlı mealidir. Bu mealde Kitab-ı Mukaddes'e göndermeler yapılmaktadır. Ancak atıflı meallerin en tanınmışı Suat Yıldırım'ın kaleme aldığı *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli* adlı eserdir. Bu eserde hem Kitab-ı Mukaddes ayetlerine hem de Kur'an ayetlerine atıflar yapılmakla birlikte Kitab-ı Mukaddes'e yapılan atıflar nedeniyle çeşitli tartışmalar yaşanmıştır. Eserle ilgili olarak müellif şunları söylemektedir: "Kur'an birçok ayette Tevrat, İncil ve Zebur'a atıfta bulunur. Bu kitapları inceleyenler, bu konularda, mezkûr kitapların ihtiva ettiği bilgilere vakıf olamazlar. Özellikle bu konuları ele alan gayr-i Müslimlerle konuşmaz, onların iddialarını cevaplayamaz ve susmak zorunda kalırlar ki bir Müslümanın bu duruma düşmesi elbette doğru değildir. Biz, önceki kitaplarla Kur'an'ı tefsir etmiyoruz, onlardan alıntı da yapmıyoruz. Yaptığımız iş, sadece aynı konu hakkında onlarda bulunan yerleri rakamla işaret etmekten ibarettir. Bu, bilimsel bir ihtiyaç olduğundandır ki Muhammed Reşid Rıza (Tefsiru'l-Menar), İbn Aşur, Elmalılı M. Hamdi Yazır, Seyyid Kutub, Mevdudî (Tefhîmu'l-Kur'an), Muhammed Hamidullah, Kur'an Yolu (Diyaret İşleri Başkanlığı) gibi birçok müfessir o kitaplara atıflarda bulunarak karşılaştırmalar yapmışlardır."¹¹⁹

Mealinde Kur'an ayetlerine atıfta bulunan yazarlardan birisi de Hüseyin Atay'dır. Atay, konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: "Sayfa altlarında belirtilen numaralar Kur'an içindeki benzer ve bağlantılı ayetleri gösterir. İlk rakam bölüm numarasını, bölüm işaretinden sonraki rakamlar da ayet numaralarını gösterir."¹²⁰

¹¹⁸ Zekeriya Pak, "Meallerde Parantez Kullanımının Gerekçeleri ve Anlam ve Dil Estetiği Açısından Yol Açtığı Problemler", *Kur'an Mealleri Sempozyumu-II* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2007), 442.

¹¹⁹ Yıldırım, *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli*, Sunuş.

¹²⁰ Atay, *Kur'an Türkçe Çeviri*, Sunuş.



Kur'ân ayetlerine sıkça atıfta bulunan meallerden birisi de Edip Yüksel'e aittir.¹²¹ Yine Hasan Tahsin Feyizli de mealinde Kur'ân ayetlerine atıfta bulunmaktadır. Bu mealde "özellikle konuların bir bütün halinde anlaşılması ve Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri açısından ilgili ayetler arasında atıflar yapılmış; iki ayet aynı konudan bahsediyorsa "bk.", birbiriyle ilgili konularda ise "krş." şeklinde gösterilmiştir."¹²²

Ayetlerin yanı sıra hadislere de atfların yapıldığı meallere rastlanmaktadır. Mesela Mehmet Yaşar Kandemir-Halit Zavalı ve Ümit Şimşek tarafından hazırlanan *Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meali*¹²³ adlı eserde bir ayetle ilgili hem ayetlere hem de hadislere atıfta bulunmaktadır. Bu eserin aynı müellifler tarafından tek cilde indirilerek yazılmış hali olan *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meali* adlı çalışmada konuyla alakalı şu bilgilere yer verilmektedir: "Meallerin çoğunda eksikliğini hissettiğimiz bir husus, Kur'ân-ı Kerim'in kendisinden başka en büyük müfessiri olan hadisin ihmale uğramış olmasıdır... Okuyucu, ayetlerin manasını açıklayan hadis-i şeriflerin bir kısmını, kaynaklarıyla beraber, sayfaların müsaadesi nispetinde bu mealde de bulabilecektir."¹²⁴

Hamdi Döndüren ise mealinde Kitab-ı Mukaddes'e atıflarda bulunmaktadır. Buna gerekçe olarak şunları kaydetmektedir: "Avrupa ülkeleriyle ilişkilerin giderek gelişmesi dikkate alınarak karşılaştırma amacıyla, yer yer Kitab-ı Mukaddes (K.K. kısaltılması ile) bağlantıları kurulmuştur. Böylece araştırmacı ve okuyucu için, pratik temel bilgileri de içeren rehber bir çalışma hedeflenmiştir."¹²⁵

Anlaşıldığı kadarıyla atıflı meallerin telif nedeni hem Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması hem de Türkiye'nin diğer uluslarla ilişkilerinin dikkate alınmasıdır. Bu yönüyle meal yazarlarının günceli yakalamayı hedefledikleri söylenebilir.

F. Yorumlu Mealler

"Yorum" kelimesinin meal kitaplarının isminde yer alması 2000'li yıllardan sonra olmuştur. Bunun ilk örneği görebildiğimiz kadarıyla Abdülkadir Şener-M. Cemal Sofuoğlu-Mustafa Yıldırım, tarafından hazırlanan *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu-Meali* adlı eserdir. Kur'ân'ın tercümesi konusunda uğraş veren bazı yazarlar mealin kişisel bir yorum boyutuna sahip olduğuna işaret etmişlerdir. Konuyla ilgili bir meal

¹²¹ Bkz. Edip Yüksel, *Mesaj Kur'an Çevirisi* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2016)

¹²² Feyizli, *Feyzül-Furkan Kur'ân-ı Kerim Meali*, 4.

¹²³ Mehmet Yaşar Kandemir-Halit Zavalı-Ümit Şimşek, *Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meali I-II* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017)

¹²⁴ Kandemir- Zavalı- Şimşek, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meali*, Takdim.

¹²⁵ Döndüren, *Evrensel Çağrı*, Önsöz, 6.



yazarının değerlendirmesi şöyledir: "Meal, son tahlilde meali yapanın Kur'an'dan kendi bilgi, kavrayış gücü ve anlama düzeyiyle sınırlı olmak üzere bir okuma biçimidir. Bu, ister tefsir veya başka bir şey densin, sonuç itibariyle meali hazırlayanın bir tür kişisel yorumudur."¹²⁶

Hazırladığı meale bizatihi "Yorum Merkezli" ibaresini ekleyen Mustafa Öztürk ise konuya şöyle bir açıklama getirmektedir: "Bize göre yorumdan arındırılmış bir Kur'an çevirisi imkân dâhilinde değildir. Bu yüzdendir ki meal çalışmamızda Kur'an'da "ne dendiği"nden (lafız ve mantuk) ziyade "ne demek istendiği"ni (mana ve mefhum) aktarmaya çalıştık. Dolayısıyla kaynak metinden ziyade amaç metne yönelen işlevselci çeviri kuramından hareketle anlam merkezli tercüme (tefsiri tercüme) tekniğini esas aldık. Ancak bu noktada kişisel kanaatimize veya modern zamanlarda yaygın ve yerleşik kabul gören anlayışlara itibar etmek yerine Kur'an'ın vahyedildiği döneme oldukça yakın zamanlara tanıklık eden müfessirlerin görüşlerine mutlak önem ve öncelik atfettik."¹²⁷

Bu çeşit meale Mustafa Öztürk'ün mealinin yanı sıra Abdülkadir Şener-M. Cemal Sofuoğlu-Mustafa Yıldırım, *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu-Meali*¹²⁸ örnek verilebilir.

G. Mukaddimeli Mealler

Meallerin tamamına yakınında bir mukaddime/giriş/önsöz yazılmıştır. Ancak mukaddimesi bulunmayan meallere de rastlanmaktadır. Söz gelimi Ahmet Okutan'ın, *Kur'an-ı Kerim'in Konularına Göre Ayrılmış Türkçe Anlamı*¹²⁹ adlı eseri mukaddimesizdir ve fihristi yoktur. Bazı meallerde ise mukaddime kısmı olmakla beraber bu mukaddimede meal ve yazarın kendi mealıyla ilgili görüşlerine pek fazla rastlanmamaktadır. Mesela Talat Koçyiğit, *Kur'an-ı Kerim Meali*'nin mukaddimesi bu türdendir. Müellif sadece mukaddimenin son paragrafında mealine ilişkin küçük bir bilgi vermektedir.¹³⁰

Kur'an-ı Kerim insan ürünü kitaplardan farklı bir tertibe, konu dağılımına ve usluba sahiptir. Bu nedenle okuyucunun meal okumaya başlamadan önce Kur'an hakkında gerekli bilgilere sahip olması isabetli olacaktır. Bu ihtiyacı gidermek ise mukaddimelerle sağlanabilir. Ayrıca mukaddimeler, yazarının meale ilişkin çeşitli görüş,

¹²⁶ Bulaç, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı Meal ve Sözlük*, 11.

¹²⁷ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 14

¹²⁸ Abdülkadir Şener-M. Cemal Sofuoğlu-Mustafa Yıldırım, *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu-Meali* (İzmir: Yeni Zamanlar Dağıtım, 2009)

¹²⁹ Ahmet Okutan, *Kur'an-ı Kerim'in Konularına Göre Ayrılmış Türkçe Anlamı* (İstanbul, yy, 1967)

¹³⁰ Bkz. Talat Koçyiğit, *Kur'an-ı Kerim Meali* (Konya: Hüner Yayınevi, 2012), Giriş.



öneri, değerlendirme ve tenkitlerini içermesi, bunların da sonraki çalışmalara katkıda bulunması bakımından önemlidir. Meallerin geneli mukaddimeli olduğu için bunlara ayrıca örnek vermeye lüzum görmüyoruz.

H. Nüzul Sebepli Mealler

Meallerde genel itibariyle dipnot ya da parantez içerisinde bir ayetin nüzul sebebi varsa ona değinilmektedir. Fakat yine de bazı yazarlar, eserlerinin adına “Nüzul Sebepli” ibaresini ekleyerek bu hususa ayrı bir önem atfetmişlerdir. Mealinin ismine bu ibareyi ilave eden Niyazi Kahveci, mealiyle ilgili şunları kaydetmektedir: “Kitabımızın esas amacı, her müminin Kur’ân-ı Kerim’in anlamını aracısız olarak bizzat kendisi doğrudan öğrenebilmelidir düşüncesiyle, her eğitim tabakasındaki Türkçe okuyucuya Allah’ın kitabını gereği gibi anlamasını sağlamaktır. Bu nedenle onun okunmasının cazip olmasını esas aldık. Kur’ân-ı Kerim’i roman okurken nasıl sıkılmıyorsa, herkesin zevkle okumasını sağlamayı hedefledik. Bu nedenle önce ayetlerin iniş olaylarını zikrettik ve ayetleri onların arasına serpiştirdik.”¹³¹

Mealin isminde “Nüzul Sebepli” ibaresine yer verilen ve nüzul sebeplerinin bol miktarda aktarımını yapan diğer bir meal ise Ahmet Ağırakca ve Beşir Eryarsoy’un birlikte hazırladıkları *Kur’ân-ı Kerim ve Nüzul Sebepli Türkçe Meali*¹³² adlı eserdir.

I. Kısmî Mealler

Bazı mealler Kur’ân’ın tamamını değil de belli başlı sureleri kapsamaktadır. Bu tür meallere kısmî mealler denebilir. Bu mealler daha çok günlük ibadetlerde yer alan kısa sureler ile Yasin, Tebareke ve Amme gibi belli başlı sureleri muhtevindir. Bunlar daha çok halkın pratik ihtiyaçlarını karşılamak için telif edilmiştir. Fakat bazı yazarlar, kendilerince ilgi duydukları Şuara, Muhammed, Fetih, Hucurat, Rahman, Cuma, Nuh, Müzzemmil, İnsan gibi surelerin tercümeleri için müstakil mealler de yazmışlardır.

Kısmî mealler günümüzde yaygın değildir. Bu meallerin en yaygın olduğu dönem 1928 yılında gerçekleştirilen harf devriminden 1950’li yıllara kadarki tarih aralığıdır. Bu tarihler arasında çok sayıda kısmî meal yayımlanmıştır. Bazı araştırmacılara göre “bu çeviriler içerisinde namaz sûreleriyle alakalı olanların miktarındaki fazlalık,

¹³¹ Niyazi Kahveci, *İniş Sırası ve Sebepleri ile Kur’an-ı Kerim Tercümesi*, Sinemis Yayınları (Ankara, yy 2014), 10.

¹³² Ahmet Ağırakca-Beşir Eryarsoy, *Kur’ân-ı Kerim ve Nüzul Sebepli Türkçe Meali* (İstanbul: Fikir Yayınları, 1987) Bu eser İsmail Ferruh’un *Mevâkıb* adlı eseri esas alınarak hazırlanmıştır. Bkz. Mustafa Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, 31. 31. dipnot.



ancak devrin şartlarıyla izah edilebilir."¹³³ Bu şartların en başında ise ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi gelmektedir. Bu tür meal-tefsir yazarlardan birisi Ahmet Hamdi Akseki'dir (1887-1951). Akseki, eserinin önsözünde şunları söylemektedir: "Manasını bilen de bilmeyen de O'ndan muhakkak ki kendine ve irfan derecesine göre bir feyiz ve nasip alır; O'nun nuru ile kalbini aydınlatır. Fakat manasını anlayan ve üzerinde durarak okuyanlar için bu feyiz elbette daha derin ve daha ulvîdir. İşte bunu düşünerek her Müslüman için namazda okunması gerekli olan Fatıha Suresi ile namaz sureleri dediğimiz kısa surelerden on'unu bu ufacak kitaba alarak, onların mealen tercümelerini ve kısaca tefsirlerini de yaptım...namaz içinde okunan Salavat-Şerife ile dualarını da buraya koydum. Bu suretle bunların kolayca ezberlenmeleri de sağlanmış oluyor."¹³⁴ Anlaşıldığı üzere müellif, Müslümanın Kur'an'dan daha fazla feyiz almak için manasını bilerek okumasının gerekliliğine inanmakta ve anlamı bilmenin Kur'an'ı ezberleme hususunda kolaylık sağlayacağını düşünmektedir.

Kısmî meallerden bazıları şunlardır: Mehmet Şakir, *İlaveli Şurutu'salat ve Çevirili Namaz Sureleri* (Günlük namazlarda okunan surelerin çevirileridir) 1931; Muharrem Zeki Korgunal, *Türkçe Manzum Kur'an Yasin Suresi*, 1932; Süleyman Tefik Zorluoğlu, *İlaveli Amme Cüz'ü*, 1933 (sadece 78-114.sureler); Selami Münir, *Çevirili Amme (78-114. Sureler)*, 1937; Besim Atalay, *Namaz Surelerinin Türkçe Tercemeleri* (yalnızca1,94,97,99,103-114 surelerle 2.surenin 255. ayeti), İstanbul 1942; Yusuf Ziya Yürükan, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler*, 46 sayfa, İstanbul 1933; Ahmet Hayyat, *Seçmeler*, 60 sayfa, İstanbul 1937; M. Kemal Pilavoğlu, *Namazda Okunan Kısa Surelerin Mana ve Tefsiri*, 52 sayfa, Ankara 1974; Mehmed Fevzi Sevilmiş, *Asır Suresinden Bazı Hakikatler*, 16 sayfa, İzmir 1955; Esat Sezai Sümbülük, *Şairler Suresi Türkçesi*, 47 sayfa, İstanbul 1943; M. Zeki Togay, *Türkçe Manzum Kur'an Yasin Çevirisi*, 15 sayfa, İstanbul 1932; Enver Tuncalp, *Kur'an-Kerim'den Ayetler*, 80 sayfa, İstanbul 1960 (manzum); Mehmet Nazif Akınoğlu, *Kur'an-ı Kerim'in 30. Cüz'ünün Şiir ile Yorumu*, 295 sayfa Ankara 1977; Hasan Fehmi, *Amme Türkçesi*, 32 sayfa, İstanbul 1932.¹³⁵

¹³³ Cündioğlu, "Matbu Türkçe Kur'an Çevirileri," 197.

¹³⁴ Akseki, *Namaz Sürelerinin Türkçe Terceme ve Tefsiri*, 3-4.

¹³⁵ Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'an*, Çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 136, 141; Ayrıca bkz. Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, Çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2005), 205-214.



V. Kaynağı Bakımından Mealler

Bazı mealler telif iken bazı mealler ise tercüme, sadeleştirme veya bir tefsirin parçası olup daha sonra müstakil meal olarak yayımlanmıştır. İşte bu açılardan mealleri şu şekilde sınıflamak mümkündür:

A. Başka Dillerden Tercüme Edilen Mealler

Gerek Batı dillerinde gerekse Doğu dillerinde hazırlanmış bazı mealler Türkçeye kazandırılmıştır. Ancak bazı yazarlar yaptıkları tercümenin kaynağını gizlemeye çalışmıştır. Mesela Cemil Said Dikel (1872-1942), hazırlanmış olduğu meali müsteşrik Kazımirski'nin "Le Kur'ân (1832)" adındaki Fransızca Kur'ân çevirisinden yararlanarak Türkçeye çevirdiğini gizlemiştir.¹³⁶ Başka dillerden Türkçeye çevrilen bazı meallerin, Türkçe olarak telif edilen bir kısım meallere tesiri olmuştur. Sözelimi Muhammed Esed'in (1900-1992) Meal-Tefsiri bu cümledendir. Bu eser, meal ve tefsire ciddi bir açılım ve yenilik getirmiştir.¹³⁷ Esed'in mealinin Türkçeye çevrilip yayımlanmasının ardından Türkiye'de meal-tefsir türü eserler gözle görülür şekilde çoğalmıştır.¹³⁸ Bu meal-tefsir, Kur'ân'ın, Batılı insana nasıl anlatıldığını ve kültürel muhitin Kur'ân'ı anlamada ne tür farklı bakış açılarına sebep olduğunu görmemiz bakımından önem arz etmektedir.

Yabancı dillerden çevrilen mealler Türkiye'deki meal yazarlarının çeviri tekniklerine katkıda bulunmuştur. Örneğin Mevdûdî'nin mealinde görülen anlamı hedef dile bütün halinde aktarma düşüncesi birçok ayeti pasaj/paragraf halinde çevirmeye sebep olmuş bu yaklaşım, Mustafa Öztürk gibi meal yazarlarını etkilemiştir.¹³⁹

Tercüme edilen meallerde eserin kendisi kadar mütercim/mütercimlerin de önemli rol oynadığını hatırlamak gerekir. Nitekim bu meallerin Türkçe çevirileri ayrıca değerlendirilmiş ve Muhammed Esed'in mealinin çevirisi beğenilirken, Muhammed Hamidullah'ın *Aziz Kur'an* adlı mealinin Türkçe çevirisi çeşitli eleştiriler almıştır.

Türkçeye tercüme edilen mealler Fransızca, İngilizce gibi Batı dillerinden, Urduca, Arapça gibi Doğu dillerinden yapılmıştır. Bu çevirilerin bazısı birkaç yılı almıştır. Örneğin Muhammed Hamidullah'ın (1908-2002) Fransızca olarak kaleme aldığı ve

¹³⁶ Gümüş, "Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meâl Çalışmaları,"294.

¹³⁷ İsmail Çalışkan, *M. Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 247.

¹³⁸ Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, 44. 48. dipnot.

¹³⁹ Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, 48. 52. dipnot.



orijinal adı *Le Saint Coran* olan eserin, Türkçeye çevirisi üç yılı aşan bir çalışmayla tamamlanmıştır.¹⁴⁰ Hamidullah bu mealinde Kitab-ı Mukaddes'e de göndermelerde bulunmuştur. Konuyla ilgili şunları kaydetmektedir: "Kur'an'da Kitab-ı Mukaddes'te geçen kişilere yapılan göndermeler için, Eski ve Yeni Ahit'te yer alan ilgili ifadelerin bulunması için büyük zahmet çekilmiştir. Böyle bir karşılaştırma bu üç dildeki farklılıktan dolayı hiç de kolay olmadı. Ama sonuç, henüz tamam sayılmasa da, şimdiden oldukça etkileyici olmuştur. Örneğin, Kur'an'ın 4. sure 172. ayet ve 19. sure 30. ayetinde geçen bizzat Hz. İsa'nın ağzından, "Ben Allah'ın kuluym" şeklindeki sözünü düşünelim. Matta İncili'nin 12. bölümünün 18. cümlesi ile tamamen uygunluk halinde olacağını kim beklerdi?"¹⁴¹

Türkçeye tercüme edilen bazı mealler şunlardır: Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı meal-tefsir*¹⁴², Ebu'l-A'la el-Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an Meali*¹⁴³; Abdulhalim Uveys el-Mısri-Ali Abdulmuhsin Cebr el-Mısri, *Kur'an-ı Kerim'in Kısa Açıklamalı Türkçe Meali*¹⁴⁴.

B. Tefsirin Parçası Olarak Yazılan Mealler

Bazı yazarlar ya doğrudan bir tefsirin meal kısmını müstakil hale getirmiş ya da bir tefsirden faydalanarak meal hazırlamışlardır. Elmalılı Hamdi Yazır (ö.1361/1942) ve Ömer Nasuhi Bilmen (ö.1390/1971) gibi âlimlerin piyasada mevcut mealleri tefsirin parçası olan meallerdir. Kendisinden sonraki Türkçe mealleri oldukça etkilemiş olan Elmalılı meali, Elmalılı'nın *Hak Dini Kur'an Dili/Yeni Mealli Türkçe Tefsir* adlı tefsirinin bir parçasıdır. Hasan Basri Çantay, Elmalılı'nın meali için şunları nakletmektedir: "Merhum üstadın bu acize bizzat beyan buyurduğu gibi o eserin (Hak Dini Kur'an Dili) "meal" kısmı tefsir cephesi kadar hem kuvvetli değil, hem akın değildir. Daha doğrusu üstadımız meallerin terceme şeklini alivermesinden korkmuş, bu yola gitmiye bir türlü rıza göstermemiştir."¹⁴⁵ Elmalılı tefsirinin meal kısmı, tefsirinden bağımsız sadeleştirilerek ilk defa Eser Neşriyat tarafından 1982 yılında basılmıştır.¹⁴⁶

¹⁴⁰ Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'an*, Mütercimlerin Sunuşu, 13.

¹⁴¹ Hamidullah, *Aziz Kur'an*, 77.

¹⁴² Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı meal-tefsir* Çev. Ahmet Ertürk-Cahit Koytak, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1996)

¹⁴³ Ebu'l-A'la el-Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an Meali* Çev. Durmuş Bulgur, Yediveren, Konya 2003.

¹⁴⁴ Abdulhalim Uveys el-Mısri-Ali Abdulmuhsin Cebr el-Mısri, *Kur'an-ı Kerim'in Kısa Açıklamalı Türkçe Meali* Çev. M. Beşir Eryarsoy, Karınca & Polen Yayınları (İstanbul, yy 2014)

¹⁴⁵ Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1,7.

¹⁴⁶ Cündioğlu, "Matbu Türkçe Kur'an Çevirileri ve Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu," 194.



Yazdığı tefsirin meal kısmını müstakil bir eser olarak yayımlayan Mahmut Toptaş, mealine ilişkin şunları ifade etmektedir: “Elinizdeki bu meal, benim 07 Eylül 1989 yılından 1999 yılına kadar, Cağaloğlu’nda Cezeri Kasım camiinin salonunda yaptığım tefsir derslerinden meydana gelen “Şifa Tefsiri” adıyla yayınlanan eserimin içindeki mealin yeniden gözden geçirilerek ve bazı ilaveler yapılarak yayınlanmış halidir.”¹⁴⁷ Diğer yandan, İsmail Hakkı Bursevî’nin (ö.1137/1725) *Rûhu’l-Beyân* adlı tefsirinin muhtasarından hareketle hazırlanan mealle ilgili olarak da şu bilgilere yer verilmektedir: “Bu meali hazırlarken İsmail Hakkı Bursevî hazretlerinin tefsirini esas aldık. Ayetleri, onun tefsirinde yaptığı açıklamaları göz önünde bulundurarak Türkçeye çevirmeye özen gösterdik. Tefsirindeki tasavvufî havayı meale de aktarabilme gayretiyle, bazı ayetler için yaptığımız açıklamaları onun tefsirinden aldık. Ancak ihtiyaç duyuldukça başka kaynak ve tefsirlerden ve hadislerden nakiller de yaptık.”¹⁴⁸

Muhtemelen piyasaya sunulan tefsir rağbet görünce bu defa o tefsirin meal kısmı müstakil hale getirilerek yayımlanmaktadır. Neticede söz konusu meal, parçası olduğu tefsirin şöhretinden nasiplenmektedir.

C. Sadeleştirilmiş Mealler

Sadeleştirme, dilin zaman içerisinde geçirdiği değişimin sonucu olarak gündeme gelmektedir. Böylece kendisine itibar edilen bir kısım mealler sadeleştirilerek piyasaya sunulmaktadır. Bu bağlamda sadeleştirmeden payını en çok alan ve hatta yağma edilen meal Elmalılı merhumun mealidir. Elmalılı mealinin piyasada yaygın olmasının sebepleri arasında bu eserin TBMM tarafından tescilli olması, hem ilmî muhitlerde hem de halk nezdinde hüsnü kabul görmesi ve 1992 yılında telif haklarının kalkmasından dolayı birçok yayınevının bu meali yayımlaması yer almaktadır.

Sadeleştirilme durumunda eserin kendi orijinalliğini ne kadar koruduğu tartışmaya açık durmaktadır. Nitekim Elmalılı mealinin sadeleştirilmesi hakkında bir yazar şu eleştiride bulunmaktadır: “Sadeleştirme adı altında yapılanlar ise bizce meali Elmalılı’nın malı olmaktan çıkarmış bulunuyor. Ne kadar ehliyetle yapılırsa yapılsın, o

¹⁴⁷ Toptaş, *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Meâlî* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2004), 4.

¹⁴⁸ İsmail Hakkı Bursevî, *Açıklamalı Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Meâlî* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2002), 5 vd. (“Bu meali hazırlayanlar, *Muhtasar Rûhu’l-Beyân* tefsirinin tercüme heyetidir. Bu heyet şunlardır: Abdullah Öz; Ali Rıza Temel, Cüneyt Gökçe, Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin Tunçbilek, Dr. Hüseyin Kayapınar, İbrahim Tüfekçi, İlyas Karslı, Muharrem Önder, Mustafa Aydın, Dr. Süleyman Mollaibrahimoğlu ve Yahya Alkın... Bu çalışmalardan sonra yayınlanmış olan *Muhtasar Rûhu’l-Beyân Tefsiri*’ni baştan sona gözden geçirerek “İsmail Hakkı Bursevî, *Açıklamalı Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Meâlî*”ni sayın Doç. Dr. Nedim Yılmaz, titiz bir çalışma ile hazırlamıştır.” a.g.e, 6)



sadeleştirmeler, ortaya çıkan meali, bilimsel anlamda, Elmalılı'nın eseri saymamıza engeldir."¹⁴⁹

Sadeleştirilmiş meallerden bazıları şunlardır: Muhammed Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali*, Haz. Lütfullah Cebeci-Sadık Kılıç¹⁵⁰; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali*, Sad. Sadreddin Gümüş-Yakup Çiçek-Muhsin Demirci.¹⁵¹

D. Kopya Mealler

Meallere ilişkin en yaygın tenkitlerinden birisi bunların birbirinin kopyası olduğu yönündedir. Elbette ki her alanda olduğu gibi meal yazımında da yazarların birbirinden etkilenmesi doğaldır. Ne var ki bir kısım meal yazarlarının, etkilenmenin ötesinde başka meali/mealleri kopyalamak suretiyle kendi eserlerini vücuda getirdikleri iddia edilmiş, bu durum bazı araştırmacılar tarafından tespit edilerek kamuoyuyla paylaşılmıştır. Mesela bunlardan birisi Ömer Rıza Doğrul'un (ö.1952) kaleme aldığı *Tanrı Buyruğu* adlı eserdir. Hasan Basri Çantay bu meale ilişkin olarak eserin, şekli, tertibi ve tanzimi itibarıyla güzel olduğunu fakat gerek ayetlerin meallerinde, gerek bu meallerin notlarında sayılamayacak derecede hatalar, hatta bazı tahrifler bulunduğunu bu eserin Lâhur'daki Ahmediyye=Kadıyânî mezhebi reisi Mevlânâ Mehmed Ali'nin İngiliz diliyle yazdığı ve o cemiyetin 'İşâa-i İslam encümeni'nin bastırduğu tefsirli Kur'an tercümesinin bir kopyası olduğuna dair merhum Hamdi Akseki Bey'in vaktiyle kendilerine gönderdiği mektubun ellerinde mahfuz olduğunu kaydetmektedir.¹⁵²

Kopya olduğu öne sürülen diğer bir meal Edip Yüksel'e ait olan *Mesaj Kur'an Çevirisi* adlı eserdir. Tespitlere göre bu eser Edip Yüksel'in hocası olan Reşad Halife'nin (ö.1990) *The Final Testament* adlı eserinden kopyalanmıştır. "Mesajın -bazı kişisel işgüzarlıklar dışta tutulursa- Kur'an'ın orjinalinin çevirisi değil, *The Final Testamentin* Türkçe kopyası olduğunu katıyetle söyleyebiliriz."¹⁵³ Ancak Edip Yüksel'in bu meali bazı yazarları çok fazla etkilemiş olacak ki bu meal de kopyalanarak başka bir isimle piyasaya çıkmıştır. Bu meyanda Mustafa Sağ'ın 2006 yılında İstanbul Final Pazarlama'dan, *Evrensel*

¹⁴⁹ Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*, 10.

¹⁵⁰ Muhammed Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali*, Haz. Lütfullah Cebeci-Sadık Kılıç (Ankara: Akçağ Yayınları, 2006)

¹⁵¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali*, Sad. Sadreddin Gümüş-Yakup Çiçek-Muhsin Demirci (İstanbul: İpek Yayın Dağıtım, 2002)

¹⁵² Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, I, 7. 1 nolu dipnot.

¹⁵³ Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, 213.



Çağrı Kur'an Meali adıyla yayımlanan eserinin Edip Yüksel mealinin kopyası olduğu iddia edilmiştir.¹⁵⁴

Kopya bir meal olarak nitelendirilen diğer bir eser ise Ali Bulaç'ın hazırladığı Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı adlı mealidir. Bir araştırmaya göre "bu çeviri Kur'an'ın orijinal Arapça metni esas alınarak hazırlanmamış, bilakis daha önce yayımlanmış Kur'an çevirilerinden (bilhassa Çantay ve Elmalılı meallerinden) "kopyalama" yöntemiyle çoğaltılmıştır."¹⁵⁵

İnsanlar çok beğendikleri şeylerden etkilenirler. Bu nedenle bazen beğendikleri şeyleri taklit etmede aşırıya kaçabilirler. Bu durum özellikle ilimde ve sanatta sıkça rastlanan bir durumdur. Dolayısıyla kopya olduğu iddia edilen eserlerin bu açıdan tekrar değerlendirilmesinde fayda olduğunu düşünüyoruz.

VI. Şekil/Metin Bakımından Mealler

'Şekil/metin bakımından meal' ifadesiyle, mealin Kur'an metniyle birlikte verilip verilmediğini kastetmekteyiz. Zira sadece meal kısmının verildiği, ancak Kur'an metninin yer almadığı meallere de rastlamaktayız.

A. Metinsiz/Mushafsız Mealler

Mushafsız mealler, Kur'an'ın asıl metninin yer almadığı sadece mealin verildiği eserlerdir. Tabi ki bu tür mealin, kapsadığı alan itibarıyla avantajı olsa da çeviriyi orijinal metniyle mukayese imkânını ortadan kaldırmak gibi olumsuz bir yanı da vardır. Mushafsız mealler Cumhuriyet'in ilk yıllarında da görülmektedir.

Bir yazar abdestsiz de olsa okuyucular çekinmeden okusunlar diye mealine Kur'an metnini koymadığını belirtmektedir: "Kur'an'ın arapça metnini koymayarak, abdestsiz ve her yerde okunabilmesine imkân sağlamak istedik."¹⁵⁶ Bazı mealler önce metinsiz yayımlanmış daha sonra metin eklenerek tekrar yayımlanmıştır. Mesela Süleyman Ateş'in mealı bu türdendir. Yazar, konuyla alakalı olarak şunları kaydetmektedir: "Mealimiz ilk defa 1975 yılında metinsiz olarak çıkmıştı. Daha sonra metinli olarak yayına giren *Yüce Meal*, halkımızın büyük ilgisini gördü."¹⁵⁷

¹⁵⁴ Abay, "Türkçedeki Kur'an Meallerinin Tarihi," 279.

¹⁵⁵ Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, 158.

¹⁵⁶ Kahveci, *İniş Sırası*, 10.

¹⁵⁷ Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Mealî* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ty)



Genel itibariyle metinsiz mealler soldan sağa, metinli mealler ise sağdan sola doğru açılmaktadır. Hüseyin Atay'ın meali¹⁵⁸ bunun bir örneğidir. Bazı yazarlar, meallerini Kur'an metni olmaksızın/mushafsız sunmakla birlikte mealin Kur'an'ın hangi cüzüne tekabül ettiğini belirtmek suretiyle okuyucuya kolaylık sağlamayı düşünmüşlerdir. Örneğin Veli Tahir Erdoğan, *Kur'an Bana Ne Diyor? Açıklamalı Meal* adlı eserinde böyle bir yol takip etmiş ve şu açıklamayı yapmıştır: "Her sayfanın üst tarafında o sayfanın Kur'an'da hangi cüze tekabül ettiğini gösterdik. Sayfa kenarlarında da cüzlerin hangi ayetle başladığına işaret ettik. Ayrıca her sayfanın kenarına rakamlar koyduk. O rakamlar Mushaftaki Arapça sayfaların meal üzerinde nereden başlayıp nerede bittiğini gösteriyor. Bu ilavelerin Kur'an'ı mealle birlikte okumak isteyenlere büyük bir kolaylık sunacağını düşündük."¹⁵⁹

Metinsiz meallerden bazıları şunlardır: Mustafa Yıldız, *Son Mesaj-Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali*¹⁶⁰; Mahmut Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*¹⁶¹; Ahmet Varol, *Kur'an-ı Kerim Meali*.¹⁶²

B. Arapça Metinli/Mushafli Mealler

Piyasaya sürülen meallerin ekseriyeti metinli meallerdir. Metinli mealler sayesinde Arapça bilen okurlar hem eldeki meali hem de başka mealleri karşılaştırma imkânı bulabilmektedirler.¹⁶³ Ayrıca mushafli meallerin Kur'an'ı meal eşliğinde anlayarak okuma imkânı sunduğu söylenebilir.

VII. Sunum Bakımından Mealler

Çeşitli kurumların veya organizasyonların okurlara hediye ettiği meallerin yanı sıra, mealin cazibesini artırmaya yönelik olarak eserin cilt, baskı vb. özelliklerine özen gösterilen mealler bulunmaktadır. Bu özellikler dikkate alındığında şöyle bir sınıflama yapabiliriz:

¹⁵⁸ Atay, *Kur'an Türkçe Çeviri*.

¹⁵⁹ Veli Tahir Erdoğan, *Kur'an Bana Ne Diyor? Açıklamalı Meal* (İstanbul: Bilgeoğuz, 2016), 656.

¹⁶⁰ Mustafa Yıldız, *Son Mesaj-Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali* (İstanbul: İşrak Yayınları, 2017).

¹⁶¹ Mahmut Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali* (Konya: Armağan Kitaplar, 2009)

¹⁶² Ahmet Varol, *Kur'an-ı Kerim Meali* (İstanbul: Madve Yayınları, 1997)

¹⁶³ Krş. Ömer Özsoy-İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)*, 23.



A. Promosyon/Hediye Mealler

Bazı gazetelerin özellikle Ramazan ayında, başta Elmalı Hamdi Yazır'ın meali olmak üzere çeşitli mealleri okuyucularına hediye olarak verdikleri görülmektedir. Gazetelerin ilk defa okuyucularına Kur'an meali dağıtma teşebbüsü İstanbul'da haftalık olarak yayımlanan Millet Gazetesi tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu gazete 9 Eylül 1948 tarihinde, Musa Carullah Bigiyef'in (1875-1949) hazırladığı Kur'an-ı Kerim'in Türkçe çevirisini neşredip okuyucularına dağıtacağını ilan etmiş ancak bu teşebbüs bilinmeyen sebeplerden dolayı gerçekleşmemiştir.¹⁶⁴ Gazetelerin promosyon meal dağıtmasına fiilî olarak öncülük eden kişi ise Murat Sertoğlu (ö. 1989) olmuştur. Hacı Murad Sertoğlu'nun *Türkçe Kur'an'ı*, Tan gazetesi tarafından tefrika halinde okuyuculara verilmiş bir Kur'an tercümesidir.¹⁶⁵ Sertoğlu, hacca gitmenin verdiği sıfatı da kullanarak Hacı Murad adıyla 1955 yılında eserini neşretmiş, böylece gazetelerin Kur'an tercümesi verme geleneğini de başlatmıştır.¹⁶⁶

Promosyon mealler, kelime mealinden tefsirli meallere kadar çeşitlilik arz etmektedir. Bu meallerde bazen tercüme hatalarının varlığı dikkat çekmektedir. Öyle ki bazı meallerin incelenmesi gerekli görülmüştür. Konuyla ilgili Diyanet İşleri Başkanlığı'nun bir değerlendirmesi şöyledir: "*Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı (Meal)*" *Adli Milliyet Gazetesi İlavesi Hakkında*. Adana Milletvekili Mehmet Keçioğlu tarafından Yüksek Başkanlığa hitaben yazılıp 29/1/1963 gün ve 3979 sayı ile Kurulumuza havale buyrulan 29/1/1963 tarihli dilekçe incelendi: Milliyet Gazetesinde tefrika edilen Kur'an-ı Kerim Tercümesi, Besmele'den Bakara suresinin 100 üncü ayetine kadar gözden geçirilerek ilişik cetvelde gösterilen hatalar tesbit edilmiştir. Bu hareket, Müslümanları faydalanacakları bir tercümeyle sahip kılmak gibi iyi bir niyete dayansa dahi, tercümenin, mütehassıslarına hazırlattırılması ve mütehassısları tarafından tetkik ve tashih edilmedikçe yayınlanmaması gerektiğinin yüksek Başkanlığa arzına karar verildi. 13/2/1963."¹⁶⁷ İlgili raporda söz konusu mealin tercüme hataları 38 madde halinde sunulmuştur.

Promosyon türünden mealleri gazetelerin yanı sıra belediyeler, dernekler vb. çeşitli özel kuruluşlar da vermektedir. Örneğin 1995 yılının sonlarına doğru neşredilen

¹⁶⁴ Mehmet Görmez, *Musa Carullah Bigiyef* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 199.

¹⁶⁵ Dağcı, *1950-1960 Arası (Demokrat Parti Dönemi) Türkiye'de Kur'an Araştırmaları*, 28.

¹⁶⁶ Abay, "Türkçedeki Kur'an Meallerinin Tarihi," 253.

¹⁶⁷ Bkz. *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi Dinî, Ahlakî, Edebî, Meslekî Aylık Dergi*, cilt,2, sayı,3-4, Mart-Nisan 1963, s.50-52.



Abdulvehhap Öztürk'e ait *Kur'an-ı Kerim ve Meali* adlı eser daha sonra İstanbul'da bir belediye tarafından da basılarak dağıtılmıştır.¹⁶⁸

Gazetelerin okurlarına hediye olarak dağıttığı meallerden bazıları şunlardır: Hamdi Döndüren, *İnsanlığa Son Çağrı, Kur'an-ı Kerim, Meal, Tefsir, Ansiklopedik İndeks*¹⁶⁹, Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim ve Meali Arapça Hat-Satır Arası Kelime Meali-Türkçe Transkript-Meal-Renkli Tecvid*¹⁷⁰; Ethem Çalışkan, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*¹⁷¹; *Kur'an-ı Kerim Arapçası Türkçe Okunuşu ve Anlamı*¹⁷²; Ahmet Tekin, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsiri Meal*¹⁷³

B. Gül Kokulu Mealler

Gül, Hz. Peygamberi simgelediği için bazı meal kitaplarına gül kokusu katılmıştır. Ayrıca kitabın şekline verilen önemden dolayı daha cazip olsun diye renkli, bilgisayar hatlı vb. öğelere başvurulmuştur. Güzel kokunun insan psikolojisi üzerindeki etkileri hesaba katıldığında gül kokusunun hem meal kitaplarının satışına hem de meal okumaya bir teşvik ögesi olduğu söylenebilir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla gül kokulu mealler 2000'li yıllardan sonra piyasada boy göstermiştir.

Bu tür mealler daha çok Elmalılı'nın sadeleştirilmiş meallerinde gözükmektedir. Kitabın kapağında "gül kokulu" ibaresine ve altında kırmızı bir gül resmine yer verilmektedir. Gül kokulu meallere şu eserler örnek gösterilebilir: Muhammed Hamdi Yazır, *Renkli Kelime Mealli Kur'an-ı Kerim Güncel Türkçe İle Sadeleştirilmiş Gül Kokulu*¹⁷⁴; Muhammed Hamdi Yazır, *En Kolay Okunan Hat İle Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali Güncel Türkçe İle Sadeleştirilmiş Gül Kokulu*.¹⁷⁵

¹⁶⁸ Hidayet Aydar, "Türklerde Kur'an Çalışmaları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, no. 1, (İstanbul 1999), 221.

¹⁶⁹ Yeni Şafak Gazetesi, İstanbul 2003.

¹⁷⁰ Sabah Gazetesi, İstanbul 2013.

¹⁷¹ Güneş Gazetesi, İstanbul 1985.

¹⁷² Milliyet Gazetesi, İstanbul 1982.

¹⁷³ Milliyet, İstanbul 2001. Milliyet Gazetesi tarafından okurlarına hediye olarak verilmiştir.

¹⁷⁴ Muhammed Hamdi Yazır, *Renkli Kelime Mealli Kur'an-ı Kerim Güncel Türkçe İle Sadeleştirilmiş Gül Kokulu* (İstanbul: Nuh Yayınları, 2013)

¹⁷⁵ Muhammed Hamdi Yazır, *En Kolay Okunan Hat İle Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali Güncel Türkçe İle Sadeleştirilmiş Gül Kokulu* (İstanbul: Tuva Yayıncılık (Duha Bilişim), 2009)



VIII. Diğer Mealler

Bu başlık altında henüz örnekleri çok fazla olmayan bir kısım mealleri sayabiliriz. Sözelimi henüz belli bir düzeye ulaşmamış olsa da “Görme Engelliler İçin Hazırlanan Mealleri” ayrı bir tür olarak kabul edebiliriz. Bu tür meale Hayrettin Karaman ve arkadaşlarının ortaklaşa hazırladıkları 6 ciltlik, *Braille Kur’ân-ı Kerim Meali*¹⁷⁶ adlı eser örnek verilebilir. Aynı şekilde “Eksik Mealler” başlığı altında, elimizde henüz tamamı bulunmayan Mehmed Akif Ersoy’un meali¹⁷⁷ ile Talat Koçyiğit’in, İsmail Cerrahoğlu’yla birlikte başladıkları ancak Fatıha Suresi’nin başından Nisa Sûresi’nin 116. ayete kadar sürdürdükleri *Kur’ân-ı Kerim Meal ve Tefsiri*¹⁷⁸ adlı eseri bu kategoride değerlendirmek mümkündür.

Matbu hali bulunmasa da internet ortamında bazı sitelerde aynı ayetin farklı eserlerden meallerinin verildiği böylece karşılaştırma yapmanın mümkün olduğu hizmetlere rastlamaktayız. Bu tür hizmetleri sunan meal sitelerine örnek olarak <http://www.kuranmeali.com/>; <http://www.kuranmeali.org/> adresleri verilebilir.

Sonuç

Türkiye’deki meal dünyasına bakıldığında mealler vasıtasıyla Kur’ân’ı okumanın revaç bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple günümüzde meallere olan ilgi artmış ve meallerde çeşitlilik olmuştur. Meallerde görülen çeşitlilik ise onları tasnif etme mecburiyetini doğurmuştur. Gerçeği söylemek gerekirse sayıları ve çeşitleri artan meal çalışmalarını sistematik tarzda sınıflamak hayli zorlu ve sorunlu bir iştir. Çünkü bir kısım mealler birkaç özelliği içinde barındırmaktadır. Mesela bazı mealler hem kronolojik hem dipnotludur. Öte yandan tasnif yaparken gözden kaçabilecek önemli durumlar her zaman olasıdır. Dolayısıyla yaptığımız Türkçe meal tasnifinin eksik tarafları olabileceği gibi itiraza açık yanları da bulunmaktadır.

Yazarlarının bizzat kendi çalışmaları için kullandıkları nitelendirmelerden hareketle Türkiye’deki Kur’ân meallerinin nüzul sebebi, açıklamalı, lügatli, nüzul sırasına göre tertip edilmiş, parantezsiz, sadeleştirilmiş, tercüme meal gibi kategorilere

¹⁷⁶ Hayrettin Karaman ve vd, *Braille Kur’ân-ı Kerim Meali* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010)

¹⁷⁷ Bkz. Ersoy, *Kur’an Meali*; Necmi Atik, *Mehmed Âkif Ersoy’un Kur’ân Meâli Âkif’in Kendi El Yazısıyla İki Cüzlik Meâli* İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017)

¹⁷⁸ Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu, *Kur’ân-ı Kerim Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1984)



ayrıldığı söylenebilir. Bu tür bir tasnif meallerin tek tip olmadığını anlamamıza yardımcı olmanın yanında, bu meallerden hangi yönüyle istifade edilebileceğini göstermesi bakımından okuyucuyu yönlendirici bir özellik taşımaktadır.

Bu çalışma vesilesiyle şunu fark ettik ki, sözlüklü meallerden parantezsiz meallere kadar her türlü mealde, yazarların Kur'an'a karşı sorumlulukları onları değişik çalışmalara itmiş, taklit meallerin yanı sıra ciddi meal ürünleri de ortaya çıkmıştır. Görüldüğü kadarıyla mealler sadece bir tercüme olarak addedilmeyip, onlara bir öğretim aracı olma görevi de yüklenilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda kelime meallerinin, okuyucuya Kur'an'ı lafzî açıdan öğretmeyi, konulu meallerin Kur'an'ın muhtevasını göstermeyi, metinsiz meallerin abdest meselesini sıkıntı yapmadan Kur'an'la iletişimi sürekli hale getirmeyi, açıklamalı meallerin Kur'an mesajının daha doyurucu bir şekilde aktarılmasını amaçladığı söylenebilir.

Meal tarzlarının belirlenmesinde popüler fikirlerin etkili olduğu görülmektedir. Kimi zaman satır arası kimi zaman nüzul sırasına göre meallerin popüler olması dönemin fikir hareketleriyle ilintilidir. Bu hareketler arasında siyasal İslamcılığın, Kur'ancılık-mealcilik'in ve hatta tarihsellik anlayışının meal çeşitliliğine etkisinden söz edilebilir.

Gereççeli/açıklamalı/tefsirî meallerin rağbet bulması ve bunda ısrar edilmesi hem tercümeleredeki yetersizliklere hem de meal ve tefsir arasındaki kopukluğu gidermeye yönelik bir çabayı işaret etmektedir. Bu çerçevede sebep-i nüzullü, atıflı, açıklamalı mealler tefsirin etkisini en fazla hissettiren meallerdir.

Meal vasıtasıyla tefsirin yerini doldurma düşüncesi nihayetinde bilimsel, işari nitelikte çevirilerin yapılmasına sebebiyet vermiştir. Mesela Salih Parlak'ın hazırladığı *Bilgi Toplumuna Doğru Kur'an-ı Kerim Meal-Tefsiri Bilgi Toplumu İçin Kur'an-ı Kerim Meal-Tefsir Denemesi* adlı eserde bir kısım ayetlerin çevirisi bilimsel tarzda yapılmıştır.

Kur'an mealleri Türkçenin değişim seyrini ve Türkiye'nin siyasî, askerî, sosyal ve kültürel tutumlarını göstermesi bakımından önemli veriler içermektedir. Ayrıca Kur'an'ı anlama-yorumlama bağlamındaki tartışmaların fiilî olarak meallere aksettigi söylenebilir.

Meal sayısının ve çeşidinin artmasında basım-yayım, televizyon, internet imkânlarının yanı sıra araştırmaların, çeşitli ilmî tartışmaların, farklı mesleklerden yazarların mealle ilgilenmesinin, bazı yazarların dini yorumlamada aşırılığı ve dikkat çekmeye çalışması gibi etkenlerden söz edilebilir. Öte yandan meal yazarlarının bir kısmının kifayetsiz oluşu, meallerde tespit edilen eksiklikler ve meal yazımında farklı



farklı ihtiyaçların zuhuru yeni ürünlerin çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Bunlara ilaveten okuyucu profilindeki değişimler ve okuyucunun beklentileri de meallerin sayısının artmasında ve çeşitlenmesinde önemli faktörlerdendir. Nitekim pek çok meal yazarı kitaplarının önsözünde okuyuculara atıfta bulunmaktadır. Bu durum okuyucunun meal üzerindeki etkisini açıkça göstermektedir.

Meallerin birbirlerini etkilemesinin yanında bazı mealler sonraki meallerin hazırlanmasında kaynaklık etmiştir. Örneğin Ahmet Ağırakca-Beşir Eryarsoy'un *Kur'ân-ı Kerim ve Nüzul Sebepi Türkçe Meali*, İsmail Ferruh'un *Mevâkıb* adlı eseri esas alınarak hazırlanmıştır. Keza, Ziya Kazıcı-Necip Taylan'ın, *Kur'an-ı Kerim Meali Türkçe Anlamı*, Süleyman Tevfik'in 1927 yılında yayımlanan *Türkçeli Kur'an-ı Kerim* adlı meali esas alınarak hazırlanmıştır.

Mealler her ne kadar çeviri tekniğinin kalitesi açısından değerlendirilse de, bunların okuyucuya nüzul sıralı, konulu ya da kelime anlamlı şekilde sunumuna da dikkat edilmiştir. Ayrıca daha cazip olsun diye renkli, gül kokulu, bilgisayar hatlı vb. unsurlardan yararlanılmıştır. Fakat bazı eserlerin baskısında aşırı derecede renk kullanılmasının, satır ve sayfa düzenindeki yoğunluğun okuyucuyu olumsuz etkilediği belirtilmelidir.

Ülkemizde meal yazımı bu meallere ilişkin araştırmalara imkân tanımakta ve konuyla alakalı çok sayıda makale ve kitap telif edilmektedir. Mealler üzerinde daha verimli çalışmaların yapılması için öncelikle kapsamlı bir "Türkçe Meal Tarihi"nin yazılmasına ihtiyaç olduğu görülmektedir. Ayrıca Türkçe Kur'ân mealleri üzerine çalışma yapmayı düşünen araştırmacılar, mealler hakkında hazırlanmış olan bibliyografyalardan mutlaka istifade etmeli, gerek dönemsel olarak mealleri inceleyip değerlendirmede bulunan gerekse müstakil bir meali ele alan araştırmaları dikkatlice okumalıdır. Meallerin bizzat kendileri tetkik edilmek suretiyle bir kanaat belirtilmeli, yeni araştırmalar takip edilmeli ve ön yargılarla değil, düşünerek ve emek vererek bir neticeye ulaşılmalıdır.

Kaynakça

Abay, Muhammet. "Türkçedeki Kur'ân Meallerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası."

Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 10, no: 19-20 (2012): 231-301.

Akın, Ali. *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*. İstanbul: yy, 2014.



- Akpınar, Ali. *Kur'an Tercüme Teknikleri*. Konya: Serhat Kitabevi, 2011.
- Akseki, A. Hamdi. *Namaz Sürelerinin Türkçe Terceme ve Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983.
- Albayrak, İsmail. *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an Türkçe Çeviri*. Ankara: Atay Yayınları, 2016.
- Ay, Mahmut. "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Tefsir Faaliyetleri", *Tefsir El Kitabı*. Edt. Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Aydar, Hidayet. "Türklerde Kur'an Çalışmaları." *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, (1999), 159-235.
- Aydar, Hidayet. *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2014.
- Bulaç, Ali. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı Meal ve Sözlük*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2014.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Açıklamalı Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2002.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Cündioğlu, Düccane. "Matbu Türkçe Kur'an Çevirileri ve Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu", 2. *Kur'an Sempozyumu*. Ankara: Bilgi Vakfı, 1996, 157-237.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. İstanbul: ty, 1984.
- Dağcı, Bekir. "1950-1960 Arası (Demokrat Parti Dönemi) Türkiye'de Kur'an Araştırmaları." Doktora Tezi, 2010
- Dedebaba, Bedri Noyan. *Kur'an-ı Kerîm-Manzum Meal*. İstanbul: Ardıç Yayınları, 2007.
- Döndüren, Hamdi. *Evrensel Çağrı Kur'an-ı Kerim (Yüce Meal ve Tefsiri)*. İstanbul: Çelik Yayınevi, ty.
- Elik, Hasan, Muhammed Coşkun. *İndirildiği Dönemin Işığında Kur'an Tefsiri Tevhit Mesajı*. İstanbul: İFAV, 2016.
- Erdoğan, Veli Tahir. *Kur'an Bana Ne Diyor? Açıklamalı Meal*, Bilgeoğuz, İstanbul 2016.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Feyzül-Furkan Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: Server İletişim, 2006.
- Görmez, Mehmet. *Musa Carullah Bigiyef*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Gümüş, Sadrettin. "Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meâl Çalışmaları", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, no. 5 (2015): 285-331.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. Çev. Abdulaziz Hatip-Mahmut Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2005.



- Hamidullah, Muhammed. *Aziz Kur'an*. Çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.
- İbnu'l-Hatib. *el-Furkân*. Beyrut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, ty.
- İnan, Abdülkadir, "Kur'an'ın Eski Türkçe ve Oğuz-Osmanlıca Çevrileri Üzerine Notlar", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*. no. 183 (1960): 79-94.
- İslâmoğlu, Mustafa. *Hayat Kitâbı Kur'an Gerekçeli Meâl-Tefsir*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2009.
- Kahveci, Niyazi. *İniş Sırası ve Sebepleri ile Kur'an-ı Kerim Tercümesi*. Ankara: Sinemis Yayınları, 2014.
- Kandemir, Mehmet Yaşar, Halit Zavalı, Ümit Şimşek. *Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Koçyiğit, Talat. *Kur'an-ı Kerim Meali*. Konya: Hüner Yayınevi, 2012.
- Namlı, Tuncer, *Kur'an Aydınlığı Kronolojik Kur'an Meali*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Özsoy, Ömer, İlhami Güler. *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2005.
- Öztürk, Abdülvehhab. *Satır Arası Kelime Kelime Kur'an-ı Kerim Meali 1-2*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.
- Öztürk, Mustafa. *Nüzul Sırasına Göre Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*. İstanbul: Yeni Boyut, 2016.
- Pak, Zekeriya., "Meallerde Parantez Kullanımının Gerekçeleri ve Anlam ve Dil Estetiği Açısından Yol Açtığı Problemler." *Kur'an Mealleri Sempozyumu-II*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Sülün, Murat. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012.
- Şentürk, Recep. "Direnen Meal: Akif'in Kur'an Meali'nin Tarihi ve Tahlili." *Direnen Meal Akif Meali*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2016.
- Tekin, Ahmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Lügatli Tefsiri Meal*. İstanbul: Kelam Yayınları, 2015.
- Tekin, Ahmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsiri Meal*. İstanbul: Kelam Yayınları, 2002.
- Toptaş, Mahmut. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2004.



Türkmen, Sadık. (Ed.) *İniş Sırasına Göre Kur'ân Akıl ve Bilim Işığında Türkçe Çeviri*. İstanbul: Sadık Türkmen Yayınları, 2010.

Vaktidolu, Ali Adil Atalay. *Kur'ân-ı Kerîm Manzum Meali ve Tefsir Özeti*. İstanbul: Can Yayınları, 2010.

Yıldırım, Suat. *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli*. İstanbul: Define Yayınları, 2010.

Yüksel, Edip. *Mesaj Kur'ân Çevirisi*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2016.





ARAŞTIRMA MAKALESİ

İBN HALDŪN'UN SİYER ANLATIMI -EL-İBER ÖZELİNDE-

Feyza Betül Köse*

Atf: Feyza Betül Köse, "İbn HaldŪn'un Siyer Anlatımı – El-İber Özelinde –," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37, (Aralık 2017): 123-145, <http://dx.doi.org/10.26650/ilahiyat.2017.19.2.0001>

Makale gönderim tarihi: 26.03.2017

Makale kabul tarihi: 27.04.2017

Öz

Mukaddime'sinde ifade ettiđi görüşleri ile İslâm tarihçiliğinde bir çığır açtığı genel kabul gören İbn HaldŪn bu eserinde tenkit, yorum, kaynak kullanımı gibi ameliyeleri tarihçiliğın olmazsa olmazları olarak nitelendirmiş ve verdiği örneklerle de tarihçilere bu açılardan çeşitli eleştiriler getirmiştir. Bir müellifin, önem verdiği usŪlŪ telif ettiđi eserlerde hayat geçirmesinin gerekliliđi müsellemdir. Bununla birlikte gerek ūlkemizde gerekse yurtdışında yapılan İbn HaldŪn çalışmaları büyük çoğunlukla Mukaddime üzerinde yoğunlaşmakta, el-Iber'in muhtevası ve burada takip edilen usŪl ise çok arka planda kalmaktadır. Bu çalışmamızda İbn HaldŪn'un, tarih usŪlŪne dair görüşlerini tarihçiliğine yansıtıp yansıtmadığını, bu alandaki ūnlŪ eseri el-Iber'deki Siyer bölümünü esas alarak incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İbn HaldŪn, el-İber, Mukaddime, Tarih, Siyer, Tarih Yazıcılığı.

* Yrd. Doç. Dr., Kahramanmaraş SŪtçŪ İmam Üniversitesi İlahiyat Fakūltesi, Kahramanmaraş, 46040, Türkiye, feyzabetulkose@ksu.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-3249-4194

Extended Abstract

Ibn Khaldun's Sirah Narration: A Focus on Al-Iber

Experts working in various fields of social sciences define Ibn Khaldun as a sociologist, economist, and jurist. However, a feature that has been highlighted is that of historian.

Here are his two important studies: *Muqaddimah* and *Kitab al Ibar*. The fact that Ibn Khaldun's *Muqaddimah* is a historiographical and historical philosophical work, as well as the fact that *Kitab al Ibar* has got a historical feature, emphasize that Ibn Khaldun is a historian. Ibn Khaldun revealed the basics of history with a very advanced understanding compared to his time in *Muqaddimah*. He shared his views on historiography under the titles of separate titles. He criticized some historians who had lived before him, due to their lack of methods. In fact, *Muqaddima* is the theoretical and *Kitab al Ibar* is the application example of the historiography of Ibn Khaldun. It is very important to observe how much he practices the principles he has set out in his history book. The purpose of this work is to see whether Ibn Khaldun who, according to his own time has put forth the most advanced levels of historiography, applies them in his own written book.

The author does not have a separate Sirah book. That is why we have to evaluate Ibn Khaldun's narration and writing of Sirah in his historiography. Moreover, when we look at the issues of *Kitab al Ibar* that deal with the Jahiliyyah and the Four Caliphs periods, we can see that these issues are handled very briefly and that the style in the Sirah section is also used there. This shows that Ibn Khaldun's writing of Sirah is part of his historiography. We will especially make comparisons in the investigation we are going to carry out. Our method is based on comparing Ibn Khaldun's method in the Sirah section, the use of resources, criticism, interpretation, and section content and comparing them with the historiography written in *Muqaddimah*.

Ibn Khaldun preferred a very brief method of expression. For this reason, in his work he did not mention many subjects that are important for the Sirah. Events that are disconnected from each other are flowing in succession. He has not explicitly stated what sources he used. He used narrations but he did not mention where he got them. He mentioned sources he used in few narrations. These sources are names that he uses when he states that he is trusting such people as Ibn Ishaq, Vaqidi, Bukhari, Tabari. Sometimes he did not tell the story and sent the reader directly to the source. Although there are not many numbers, various expressions show that the author criticizes and prefers the news he reads according to the methods he adopts. However, the number of stories that are clearly criticized is two. According to Ibn Khaldun, the fact that a report is included in trustworthy sources is sufficient to verify its correctness. The author has interpreted various forms in



the Sirah section of *Kitab al Ibar*, but their number is small. When we look at the issues handled by Ibn Khaldun in the Siyer section, it is generally observed that the processes of Islam's notification, political issues, wars and delegations are predominantly involved. We can see that the Prophet's private life and the steps taken for the construction of the new society in Medina are not emphasized.

The point about which Ibn Khaldun criticized some of the historians in the *Muqaddimah* is that they should have handled issues succinctly and should not have included details. However, it can be seen that the *al Ibar*'s sections assigned to Siyer also carry these features, that many traditions are not included, and that a significant portion is referred to by a few sentences. He has chosen from among the general Sirah topics the topics discussed in this section. However, the principles on which this choice is based are unclear. Ibn Khaldun has often not mentioned the sources he uses. We observe that the author does not reveal the reasons for preferring the narratives in the news he conveyed. In *Muqaddimah*, Ibn Khaldun lay emphasis on the critique of the news and stated that he saw it as the essence of history. Ibn Khaldun commented on the Siyer section, but by considering the basics of the historiography he published in *Muqaddimah*, we see that his interpretations are rather limited. Ibn Khaldun commented on the Sirah section, but when it is considered the essence of the historiography he had put forth in *Muqaddimah*, we can see that his interpretations are rather limited. These characteristics of the Sirah indicate that he did not obey the point that historians criticized in *Muqaddimah*.

Keywords: Ibn Khaldun, Al-Ibar, Muqaddimah, History, Sirah, Historiography



Giriş

732/1332 yılında Tunus'ta dünyaya gelen İbn Haldûn, hayatını Tunus, Fas, Endülüs ve Mısır'da geçirmiştir. Müellif iyi bir eğitim sonrasında devlet kademelerinde görev almış, Kuzey Afrika ve Endülüs'te uhdesinde bulundurduğu üst düzey siyasi görevleri icra ederken bir yandan da ilmî faaliyetlerle meşgul olmuştur. Ancak esas ilmî üretkenlik dönemi bu görevlerinden ayrıldıktan sonradır. 808/1406 yılında Mısır'da vefat eden İbn Haldûn,¹ sosyal bilimlerin çeşitli dallarındaki bilim adamları tarafından, özellikle *Mukaddime*'de ele aldığı konulardan yola çıkılarak sosyolog, ekonomist, İslâm hukukçusu gibi vasıflarla tanımlanmakla² birlikte Brockelmann onu öncelikle bir tarihçi olarak nitelendirmektedir.³

Aristoteles'in *Poetika* adlı eserinde, "Tarihçi ile ozan arasındaki fark, birinin dizelerle, ötekinin düz yazıyla yazması değildir; aralarındaki fark, birinin gerçekten olmuş, ötekininse olabilecek şeyleri anlatmasıdır. Bu yüzden şiir, felsefeye tarihten daha yakındır ve daha değerlidir; çünkü şiir daha çok genelden; tarihsel özelden söz eder"⁴ ifadeleriyle dile getirdiği, tarihin şiirden daha alt seviyede olup felsefeye daha uzak olduğu şeklinde özetleyebileceğimiz bu fikri, İbn Haldûn'a kadar genel bir kabul görmüş,⁵ İbn Haldûn *Mukaddime* ile ilk kez tarihi üst seviyede bir bilim olarak nitelendirmiştir. Müellifin, "Malum olsun ki tarih ilmi; gayesi şerefli, faydaları pek çok ve usûlü gayet önemli olan bir (disiplin ve) fendir. Çünkü bu ilim, geçmişteki kavimlerin ahlâkı, nebilerin gidişatı, hükümdarların devletleri ve siyasetleri ile ilgili hallere bizi vakıf kılar. Din ve dünya hallerinde, maksadı, örnek (ibret) almak olan kimsenin temin edeceği

¹ İbn Haldûn'un hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *et-Ta'rif bi-İbn Haldûn ve Rihletuhu Garben ve Şarken* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1979); Hilmi Ziya Ülken ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İbn Haldun* (İstanbul: Kanaat Yayınları, 1940), 7-12; Carl Brockelmann, *History of Islamic Peoples* (New York: G. T. Putnam's Sons, 1960), 215-216; Süleyman Uludağ, *İbn Haldûn* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 6-16; Franz Rosenthal, "İbn Haldûn Biyografisine Yeniden Bakış," çev. Ali Benli, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44, (2013): 339-360.

² *Mukaddime*'yi yayına hazırlayan ve İbn Haldûn üzerinde önemli çalışmaları bulunan Süleyman Uludağ da müellifi, sosyolog, filozof, siyaset ve devlet adamı olarak tanımlamaktadır. Süleyman Uludağ, "İbn Haldûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 19, (1999): 538. Ayrıca bkz. Abdullah Topçuoğlu, "İbn Haldun Üzerine Bir Biyografi Çalışması", *Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 2, (1983): 200.

³ Brockelmann, *History of Islamic Peoples*, 215; Topçuoğlu, "İbn Haldun," 200.

⁴ Aristoteles, *Poetika*, çev. Samih Fırat (İstanbul: Can Yayınları, 2013), 17.

⁵ Muhammet İrgat, "Tarihin Yeniden İnşası: İbn Haldun'un Tarihe Eleştirel, Bilimsel ve Felsefi Yaklaşımı", *Journal of Academic Social Science Studies* 42, (2016): 483



fayda bu suretle tamamlanmış olur”⁶ sözleri, tarihi, bir bilim olarak koyduğu yüksek mevkî göstermektedir.

Câbirî, İbn Haldûn’un tarihçiliği hakkında, “İbn Haldûn kendi dönemine kadarki İslâm tarihinin felsefesini yapmaya çalışmıştır. Bu, gerçekten eşsiz bir çabadır. Zira Arap düşünce tarihinde bunun gibi büyük, çeşitli hedeflere sahip ve kaynakları çok olan bir başka örnek bulamamaktayız. İbn Haldûn, İslam tarihi ve onun seyri hakkında kendisine has, tecrübelerine, döneminin olaylarına ve kendi döneminde yaşayan toplumların sosyal ve tarihî verilerine dayanan bir tasavvur oluşturmuştur” yorumunda bulunmaktadır.⁷

Gerek *Mukaddime*’nin esasen bir tarih yazıcılığı ve tarih felsefesi eseri olması⁸ gerekse en hacimli eseri olan *Kitâbu’l-Iber*’in tarih çalışması niteliği, onun tarihçi yönü ile öne çıkmasının dayanağı durumundadır. Hatta müellifi bir “umran bilimi” ortaya koymaya sevk edenin, onun, tarih ve tarih bilimi hakkındaki düşünce ve kaygıları olduğu yorumu da yapılmıştır.⁹

İbn Haldûn *Mukaddime*’yi 779/1377 senesinde yazmış, daha sonraki yıllarda da tashih ve eklemelerde bulunmuştur.¹⁰ 776/1374 sonlarında yazmaya başladığı *Kitâbu’l-Iber*’i Mağrip ve Berberî hanedanlarının tarihi olarak düşünen müellif sonraki dönemde bu planından vazgeçerek daha geniş çaplı bir eser ortaya koymaya karar vermiş ve onu genel tarih hüviyetine büründürmüştür. Dolayısıyla ilk şekli 780/1378 yılında biten *el-Iber*’in bazı bölümleri *Mukaddime*’nin son halinin şekillenmesinden daha önce yazılmıştır.¹¹ Müellif, yirmi dört yıllık Mısır yaşamında *Mukaddime* ve *el-Iber* üzerinde çalışmalarda bulunmuş ve baş tarafına *Mukaddime*, sonuna *et-Tarîf* isimli eserlerini eklediği *Kitâbu’l-Iber*’i 799/1396 senesinde Mağrip Sultanı Ebû Fâris Abdülaziz Ebû

⁶ Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddime*, I-II, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 165.

⁷ Muhammed Âbid Câbirî, “Niçin İbn Haldûn,” çev. Harun Yılmaz, *Dîvan İlmî Araştırmalar* 21, (2006): 14.

⁸ Ali Çaksu, “İbn Khaldun and Hegel on Causality in History: Aristotelian Legacy Reconsidered,” *Asian Journal of Social Science* 35, (2007): 47-49; İrğat, “Tarihin Yeniden İnşası”, 483. *Mukaddime*’nin insanın geçmişini anlatan bir disiplin olan tarihi, sanat ve edebiyat düzeyinden bilim seviyesine çıkarmak için yazıldığı görüşü için bkz. Kasım Şulul, “İbn Haldun’un (1332-1406) Tarih Görüşü,” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, (2002): 148.

⁹ Ahmet Arslan, *İbn Haldun* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1987), 7.

¹⁰ İbn Haldûn, *et-Ta’rif*, 246-247; Süleyman Uludağ, “İbn Haldûn ve Mukaddime,” *Mukaddime-İbn Haldûn* I, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 20-21; Osman Sâlih Fîrûz, “Menhucu’l-Kitâbeti’t-Târihiyyeti’nde İbn Haldûn,” *Âdâb* 24, (2006): 43; Ümit Hassan, “İbn Haldun Mukaddime’si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar,” *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 73, no: 3 (2014): 112-114; Wawan Hernawan, “İbn Khaldun Thought: A review of al-Muqaddimah Book,” *Jurnal Ushuluddin* 25, no. 2, (2015): 176.

¹¹ Uludağ, “İbn Haldûn ve Mukaddime,” 40.



Hasan'a hediye etmiştir.¹² İbn Haldûn'un *el-Iber'*in Siyer bölümünü *Mukaddime'*den önce veya sonra yazdığına dair elimizde net bir bilgi olmamasına rağmen, Siyer'e dair konuların *Mukaddime'*den önceki süreçte yazılmış olabileceği ihtimali mevcuttur. Zira eserin 784/1382 yılında Sultan Ebû Abbas'a takdim edilen ve "Tunus Nüshası" olarak bilinen nüshasında Hutbe, Mukaddime, Mağrip, Arap ve İslâm devletleri bölümleri bulunmaktaydı¹³ ki, bu bölümler, bugün elimizde mevcut olan nüshada Siyer ve Ensâbu'l-Arab konusuyla başlayan Araplara dair başlıklar içinde yer almaktadır.

I. İbn Haldûn'un Siyer Yazıcılığı

Müellifin müstakil bir Siyer'inin bulunmaması ve bu alana dair konuların genel tarih anlatımı içerisinde yer bulması nedeniyle burada *el-Iber'*de yer alan Siyer'e dair başlıkları inceleyecek ve kendisinin Siyer yazıcılığını, Yöntem ve İçerik ana başlıkları altında ele alacağız.

Yöntemi. *Mukaddime'*de tarihçiliğin esaslarını zamanına göre ileri bir anlayışla ortaya koyan İbn Haldûn'un, bizzat kendisinin bu esasları ne şekilde uygulamaya koyduğu ve nasıl bir yöntem takip ettiği önem kazanmaktadır. Bununla birlikte Siyer yazıcılığına dair görüşlerini ayrı bir şekilde belirtmemiş olması nedeniyle Siyer yazıcılığını da tarih yazıcılığı içerisinde değerlendirmek durumundayız. Müellifin tarih ve tarih yazıcılığına ilişkin görüşleri *Mukaddime'*de müstakil başlıklar altında yer almaktadır. Böylelikle *Mukaddime'*nin bu işin teorik, *el-Iber'*in ise bu teorilerin pratik yani uygulama yeri olduğunu söyleyebiliriz.

Siyer bölümünde göze çarpan ilk husus bölümün ve içerdiği konuların muhtasar olarak ele alınmış olduğudur. Müellifin kronolojide bazı hadiselerle yer vermediğini, bazılarında ise nispeten detaya indiğini görmekteyiz. Zira Siyer, müstakil bir eser olarak telif edilmemiş, genel tarih içerisinde bir bölüm olarak kaleme alınmıştır. İbn Haldûn, birkaç paragraf içerisinde Hz. Peygamber'in doğumundan başlayarak Kâbe hakemliğine kadar geçen sürede meydana gelen hadiseleri aktarmıştır.¹⁴ Bu anlatım tercihi, onun Siyer kaynaklarında nakledilen pek çok rivâyeti eserine almamasını da beraberinde getirmektedir.

Kronoloji konusunda dikkati çeken önemli bir nokta, herhangi bir ayrıntısına değinmeksizin sadece vukû bulduklarını ifade ettiği İsrâ ve Mîraç hadiselerini iki farklı döneme yerleştirmiş olmasıdır. Hz. Hatice'nin İslâm'ı kabul edişinin sonrası ve Hz.

¹² Uludağ, "İbn Haldûn ve Mukaddime," 49.

¹³ Uludağ, "İbn Haldûn ve Mukaddime," 41.

¹⁴ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 394-395.



Ali'nin Müslüman olmasının öncesinde yer verdiği bu hadiseleri,¹⁵ Resulullah'ın Taif dönüşünden sonraki günleri anlatırken de ancak bu kez kendisi veya sonraki dönemde müstensihler tarafından konulan müstakil bir başlık altında zikretmiştir. Burada detaylara girmese de Resulullah'ın Mekke'den Beytü'l-Makdis'e gittiğini, oradan göklere çıktığını, burada diğer peygamberlerle görüştüğünü, Cennetü'l-Me'vâ ve altıncı katta Sidretü'l-Müntehâ'yı gördüğünü, bu yolculukta namazların farz kılındığını aktarır. Bununla birlikte Taberî'nin İsrâ ve namazların farz kılınışının vahyin başlangıcında olduğu görüşüne de yer verir.¹⁶ Bu durumda muhtemelen vahyin başlangıcında ve Hz. Ali Müslüman olmadan önceki günlerde İsrâ ve Miraç'ın gerçekleştiğini nakletmesi, kaynak göstermese de Taberî'nin tarihlendirmesi doğrultusunda olmuş ve müellif hadiseleri iki farklı görüşe göre de eserine derç etmiştir.

Burada değinmemiz gereken bir husus da İbn Haldun'un isim listelerine yer verme konusundaki titizliğidir. Siyer bölümünün başlarında, öncelikli olarak ilk Müslüman olan kimselerin isimlerini saymış,¹⁷ daha sonra yeri geldikçe gizli davet döneminde Müslüman olanların,¹⁸ Hz. Peygamber'i davetinden vaz geçirmek üzere Ebû Tâlib ile konuşmaya gelen Kureyşlilerin,¹⁹ Habeşistan'a ilk aşamada hicret edenlerin,²⁰ Akabe görüşmelerine katılanların ve seçilen nakîblerin, ²¹ Medine'de kardeşleştirilenlerin,²² Bedir'de şehit olan Müslümanların,²³ Recî' hâdisesinde sahabeden bölgeye gidenlerin,²⁴ Hayber'in fethi sırasında dönen Habeşistan Muhâcirlerinin ²⁵ isimlerini de birer liste şeklinde zikretmiştir.

Müellifin, örnekleri fazla olmasa da bazı olaylarda yer alan kişilerin sadece isimlerini değil nesep zincirlerini de naklettiğini görmekteyiz. Sütanesi Halime'nin, Kâbe hakemliği mevzûunda Hz. Peygamber'in elbisesine konulan Haceru'l-esved'i taşıyan dört ismin, ilk dönemde Müslüman olanların bazılarının, ²⁶ ilk Habeş

¹⁵ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 396.

¹⁶ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 403-404.

¹⁷ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 396.

¹⁸ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 397.

¹⁹ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 398.

²⁰ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 399.

²¹ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 404-406.

²² İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 411.

²³ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 417.

²⁴ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 424.

²⁵ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 439.

²⁶ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 397.



muhâcirlerinin,²⁷ Hz. Peygamber'le ilk kez görüşen altı Hazreclinin,²⁸ Akabe görüşmelerine katılan Medinelilerin²⁹ nesepleri bu bölümde yerlerini almıştır.

Bölümün muhtasar olması ve pek çok konunun ancak birer ikişer satırda ele alınması, müellifin siyasî ve mezhebî eğilimlerini metninde görmemizi engellemektedir. Bununla birlikte ele aldığı/almadığı konular ve aktardığı bilgiler, kendisinin sünnî algısını hissettirmekte ancak bu algıyı da vurgulamamaktadır. Nitekim eserde, sonraki dönemde mezhepler arasında ihtilaflara neden olan anlatımlar bulunmamaktadır. Müellif, Ğaranik hadisesine yer vermeden Habeşistan Muhâcirlerinin bir kısmının Mekke'ye döndüklerini naklederken buna, Muhâcirlerin, Mekkelilerin Müslüman olduklarını duymalarını sebep gösterir.³⁰ Yine Kırtas, Gâdir-i Hûm³¹ gibi rivâyetler Siyer kısmında değinmediği anlatılardır. Öte yandan anlatımında Hz. Ebû Bekir veya Hz. Ali gibi özellikle öne çıkardığı isimler de yoktur. Müellif, Hz. Ebû Bekr'in Resulullah'ın hastalığı sırasında namaz imâmetini yerine getirdiğini, hilâfetle bağlantı kurmaksızın vermektedir.³²

el-Iber' de Cahiliye ve Dört Halife dönemlerine dair konuları incelediğimizde İbn Haldûn'un bu başlıklardaki anlatımlarında da Siyer bölümü kadar olmasa da muhtasar bir anlatım tarzını tercih ettiğini, fazla tenkitte bulunmadığını veya tenkitlerini metne yansıtmadığını, birbirinden bağımsız rivâyetlere dayalı değil, hikâye tarzı bir anlatım üslûbunu tercih ettiğini ve kaynaklarının Siyer bölümündekilerle çok ayrışmadığını tespit ettik. Bu da müellifin Siyer'e has bir metodunun olmadığını, Siyer'i genel tarih anlatımının bir parçası olarak ele aldığını düşündürmektedir.

Kaynak Kullanımı. Rivâyet edilen metinlere ait kaynak gösterilmesi, İslâm tarih yazıcılığında oldukça erken dönemlere has bir uygulamadır. İsnâd şeklinde, nakledilen metnin baş tarafına senedin eklenmesi usûlünün diğer ilim dallarında olduğu gibi İslâm tarihinde de özenle kullanıldığını görmekteyiz.³³ Zamanın ilerlemesiyle birlikte sened zincirlerinin uzaması, elde edilmek istenen faydayı temin edememeye başlayınca hicrî üçüncü asrın sonlarına doğru artık haberlerde isnâd kullanımı terk edilmeye

²⁷ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 398-399.

²⁸ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 404.

²⁹ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 405, 406.

³⁰ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 402.

³¹ Sadece Şii değil az da olsa bazı Sünnî müellifler de bu konuya kısmen değinmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cemal Sofuoğlu, "Gadir-i Hum Meselesi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26, (1983): 463-466.

³² İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 466. Müellif, hilâfetle alakalı olan bu bahislere Hz. Ebû Bekr'in halife olmasına dair anlatımında da yer vermemiştir.

³³ Siyer yazıcılığında isnâdın kullanımı, gelişimi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri* (İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 2008), 73-78.



başlanmıştır.³⁴ Bu yeni durum, herhangi bir haberi şahıslar, onların sahife veya risâleleri yerine telif eserlerden edinmelerinin de bir sonucuydu. Buna göre İbn Haldûn'un da sunduğu bilgileri itimâd ettiği müelliflerin eserlerinden naklettiğini söylememiz mümkündür.

İbn Haldûn'a göre devlet ve milletlerin tarihini derleyerek yazarlar arasında bir kısım tarihçiler tam bir güvenilirlik ve şöhrete sahip olup kendilerinden öncekilerin eserlerindeki rivâyetleri eksiksiz olarak kendi kitaplarına aktarmışlardır ki bunların sayısı bir elin parmaklarından azdır. Ona göre Taberî, İbnu'l-Kelbî, Vâkıdî, Seyf b. Ömer az sayıdaki bu müelliflerdendir ancak Mesûdî ve Vâkıdî'nin eserlerinde mübalağalı anlatım ve doğru olmayan hususlar çoktur.³⁵ Güvendiği müellifleri ise *Ehlü's-sahîh* olarak nitelendirmektedir.³⁶

Müellifin bu değerlendirmeleri, eserinin Siyer bölümündeki kaynak kullanımına da yansımıştır. İlk vahyin gelişine dair Buhârî'den,³⁷ Resulullah'ın, Hudeybiye'den vefatına kadar geçen süre içerisinde hükümdarlara mektuplar gönderdiğine ilişkin İbn İshâk'tan,³⁸ İsrâ ve Miraç hadisesinde İbn Hazm'dan³⁹ yaptığı alıntılar, müellifin kaynak göstererek bilgiyi sunmasının örneklerinden birkaçıdır. Ancak bunların çok az sayıda olduğunu ve bir kısmının da herhangi bir kaynak göstermeden verdiği ilgili nakle dair kısa notları bu yukarıda ismi geçen müelliflerden aktarmak şeklinde olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Örneğin İsrâ ve Miraç konusuna oldukça muhtasar bir şekilde yer veren İbn Haldûn, rivâyetin sonuna eklediği bir notla Taberî'nin, "İsrâ ve namazın farz kılınışı vahyin başlangıcında idi" görüşünü aktarır.⁴⁰ İhtilaf edilen konuların bazılarında Taberî'nin görüşünü ayrıca zikretmiştir. Nitekim birbirine yakın zamanlarda gerçekleşen Hz. Hamza ve Ubeyde b. el-Hâris seriyyelerinin hangisinin önce olduğu hususunda ihtilaf edildiğini belirttikten sonra Taberî'nin Hz. Hamza seriyyesinin Veddân'dan önce düzenlendiğine dair görüşünü tercihen nakletmiştir.⁴¹ Müellifin, itimâd ettiğini belirttiği Taberî'nin görüşünü farklı rivâyet olarak verdiği diğer yerler de mevcuttur. Örneğin Buvât Gazvesi sırasında Resulullah'ın Medine'de yerine Osman b.

³⁴ Öz, *İlk Siyer Kaynakları*, 69.

³⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 158-159.

³⁶ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 460.

³⁷ : و تصيبه كما ورد في الصحيح من اخباره قال: ifadesi ile Buhârî'nin Sahîh'i kaynak gösterilmiş ve Bed'ü'l-Vahy:2'de bulunan hadis nakledilmiştir. İbn Haldûn, *Iber*, II, 396.

³⁸ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 434.

³⁹ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 396.

⁴⁰ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 404. Aynı şekilde Müseylime hadisesini ve Resulullah ile Müseylime'nin karşılıklı mektuplarını verdikten sonra Taberî'nin, bu hadisenin Resulullah'ın Veda Hacc'ından ayrılmasından sonra cereyan ettiğini söylediğini nakleder. İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 461.

⁴¹ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 413.



Maz'ûn'u bıraktığını kaynak göstermeden naklettikten sonra Taberî'ye göre bu ismin Sa'd b. Muâz olduğunu tercih ederek belirtir.⁴²

Hadisenin tamamını aktarmak yerine birkaç kelime ile özetleyerek ilgili kaynağa göndermede bulunmak da İbn Haldûn'un kaynak kullanımında ve rivâyet aktarımında takip ettiği usûllerden biridir. Ebû Süfyân ile Heraklius arasında geçen konuşma ve İmparator'un Ebû Süfyân'a Hz. Peygamber hakkında sorular yöneltmesi ile ilgili rivâyetin ayrıntılarını verirken Buhârî'nin *Sahîh*'ine atıf yapmıştır.⁴³ Benzer tutumu, İfk hadisesine kısaca değindikten sonra "Siyer kitaplarında marûftur" şeklindeki ifadesinde de görmekteyiz.⁴⁴

Yukarıda zikri geçen örneklerle birlikte müellif Siyer bölümünde gerek hadiseye kaynak gösterme gerekse onunla ilgili not aktarımı şeklinde olsun, Zührî'den bir,⁴⁵ İbn İshâk'tan beş,⁴⁶ Vâkıdî'den iki,⁴⁷ Buhârî'den iki,⁴⁸ Taberî'den yedi,⁴⁹ İbn Hazm'dan iki⁵⁰ nakilde bulunmaktadır. Derleme metin diyebileceğimiz bu çalışmada gösterilen kaynak sayısının azlığı müellifin kullandığı kaynakları gösterme konusunda titiz olmadığını ortaya koymaktadır. Günaltay da, "Eserin tarihî olaylara ilişkin sayfalarında, kaynakları açık bir şekilde anlaşılmayan olayların çok olduğu görülüyor. Bu açıdan Unvânü'l-İber'in tarih bölümü devşirme bir olaylar toplamı olarak kabul edilebilir" sözleriyle bu durumu eleştirmektedir.⁵¹ Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu da, Günaltay'ın bu nitelemesini, Siyer bölümünün içinde yer aldığı *el-Iber*'in ikinci kitabı⁵² için kullanmakta ve bu kitap için

⁴² İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 412.

⁴³ ...و كان فيهم ابو سفیان فسأله كما وقع في الصحيح. İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 435.

⁴⁴ Müellif hangi Siyer eserlerini kastettiğini belirtmemiştir ancak kastının ilk Siyer kaynakları olduğunu düşünmekteyiz. İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 432.

⁴⁵ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 434.

⁴⁶ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 434, 435 (iki ayrı rivâyet), 436, 453, 460.

⁴⁷ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 426, 438.

⁴⁸ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 396, 433.

⁴⁹ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 404, 412, 413, 455 (iki ayrı rivâyet), 460, 461.

⁵⁰ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 396, 414.

⁵¹ Şemseddin Günaltay, *İslam Tarihinin Kaynakları –Tarih ve Müverrihler–* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 343.

⁵² İbn Haldûn, *Mukaddime*'sinde, "Eseri bir mukaddeme ve üç kitap olarak tertip ettim" dedikten sonra bu kitaplar hakkında şu bilgileri verir: "Mukaddeme: Tarih ilminin fazileti, tarihte takip edilen usullerin tahkiki ve tarihçilerin hata ettikleri noktalara temas edilmesi hakkındadır. Birinci kitap: Umran ve mülk, hükümdarlık, kazanç, geçinme, sanatlar, ilimler, bunların illetleri ve sebepleri türünden olmak üzere umrana arız olan "avârız-ı zatiye" hakkındadır. (Umranın zati araz ve hallerini yani kanun ve kaidelerini konu almaktadır). İkinci kitap: Yaratılıştan bu yana günümüze gelinceye kadar Araplar, onların nesilleri ve devletleri ile ilgili haber, tarihi ve rivâyetler hakkındadır. Bu bölümde Nebat, Süryaniler, Fars, İsrailoğulları, Kıbt, Yunan, Rum, Türk ve Frenkler gibi Araplarla çağdaş olan meşhur milletlere ve devletlerine de işaret edilmiştir. Üçüncü kitap: Berberilere ve onların mevâlisine olan Zenâte kabilesine, bunların başlangıçtaki durumlarının



“mühim değil” kaydını düşerek, eserin sıradanlığına işaret etmektedir.⁵³ Her ne kadar o dönem müelliflerinin bu durumdan dolayı eleştirilmesi pek mümkün görünmese de *Mukaddime*’de belirttiği tarih yazıcılığı ilkeleri ve tarihçilere yönelttiği eleştiriler⁵⁴ göz önüne alındığında İbn Haldûn’un nakillerini aldığı kaynakları zikretmekte daha itinalı davranmış olmasını beklenebilirdi.

Âyet Kullanımı. Kur’ân, Siyer’in kaynakları arasında ilk sırada gelen ve en önemli olanıdır. Zira hadiselerle dair eş zamanlı bilgi vermesinin yanı sıra Siyer’in kaynakları içerisinde en sahih olan da odur. Bu da İslâm tarihçilerinin ve Siyer yazıcılarının İslâm öncesi Araplar, Hz. Peygamber’in nübüvveti, savaşları, gayr-i Müslimlerle ilişkiler, komşu devletlerden haberler, Resulullah’ın iç dünyası gibi konularda Kur’ân’ın kaynaklığından müstağni kalmamaları neticesini doğurmuştur.⁵⁵

el-Iber’in incelemekte olduğumuz Siyer kısmında müellifin zaman zaman âyetlere yer verdiğini görmekteyiz. Fakat burada âyetler herhangi bir hadiseye dair bir Siyer kaynağı olarak kullanılmak yerine nakledilmekte olan olayların akışı içerisinde “... âyeti nâzil oldu” şeklinde kendilerine yer bulmuştur ki, bunların da sayısı oldukça kısıtlıdır. Müellifin eserinde âyetleri bu şekilde nakletmesinin ilk örneğini ise vahyin başlangıcına ilişkin olarak Alak Suresi’nin ilk beş âyeti oluşturmaktadır.⁵⁶

İbn Haldûn’un *el-Iber*’in Siyer bölümünde yer verdiği âyetler ve ilgili konuları şu şekilde sıralamak mümkündür: (i) Müellif, gizli davet döneminin sonunda Şuarâ Suresi’nin “Önce yakın akrabalarını uyar” meâlindeki 214. âyetin⁵⁷ Hz. Peygamber’in Medine’ye hicreti öncesinde İslâm’ın Medine’de yayılması ve Medinelilerin Resulullah’ı ziyareti üzerine Mekkelilerin Müslümanları dinlerinden ayırmak konusunda sözleşmeleri konusunda Enfâl Suresi 39. âyetin⁵⁸ ve Abdullah b. Cahş seriyyesi bahsini aktarıırken Bakara Suresi 217. âyetin nâzil olduğunu kaydeder.⁵⁹ (ii) Benî Kaynuka

ve nesillerinin anlatılmasına, bilhassa Mağrip diyarındaki mülk ve devletlerine dairdir.” *Mukaddime*’yi çevirerek yayına hazırlayan Süleyman Uludağ ise buraya eklediği dipnotta şu açıklamada bulunur: “İbn Haldun burada *el-Iber* isimli büyük tarih kitabı hakkında bilgi veriyor. *Mukaddime*’yi onun bir bölümü olarak ele alıyor. *Mukaddime*’nin kısa bir “ön sözü” var, buna “Mukaddime” diyor, geriye kalan kısımdan birinci kitap diye söz ediyor. Aslında “*Mukaddime*” diye bilinen, bahis konusu önsöz ile birinci kitaptır. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 161.

⁵³ “İkinci kitap ile üçüncü kitapta mevcut ve Acelmelere, Türklere mütedair olan malûmat iktitafi oldukları için o kadar mühim değildirlir.” Ülken-Fındıkoğlu, *İbn Haldun*, 19.

⁵⁴ İbn Haldûn’un tarihçilere yönelttiği eleştiriler hakkında bkz. Adnan Demircan, *Tarih ve Tarihçi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 49-62.

⁵⁵ Öz, *İlk Siyer Kaynakları*, 25.

⁵⁶ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 396. Ayrıca bkz. Sâlîme Mahmûd Muhammed, *Menheciyyetü İbn Haldûn fî Tedvîni’s-Sîretî’n-Nebeviyyeti ve Tefsîriha* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1971), 138.

⁵⁷ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 398.

⁵⁸ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 407.

⁵⁹ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 419.



Gazvesi'nde Yahudilerin Müslümanlara, "Harp bilmeyen bir toplumu yenmeniz sizi gururlandırmasın" şeklindeki sözleri üzerine Enfâl Suresi 58. âyetin,⁶⁰ Uhud'dan sonraki süreçte Âl-i İmrân Suresi 155. âyetin,⁶¹ Benî Nâdir Gazvesi'nde Haşr Suresi'nin,⁶² Benî Mustalîk Gazvesi'nden sonra Münâfikûn Suresi'nin⁶³ ve bu kabileyeye, zekâtlarını toplamak üzere gönderilen Velid b. Ukbe b. Ebî Muayt'ın öldürülmeye teşebbüsü hadisesi üzerine Hucurât Suresi 6. âyetin nâzil olduğunu,⁶⁴ Mekke'nin fethi sırasında Resulullah'ın Kureyş'e hitâbını verirken Hucurât Suresi 13. âyeti okuduğunu nakleder,⁶⁵ (iii) Benî Esed heyetinden birinin, "Ya Resulullah! Sen bize elçi göndermeden biz Müslüman olduk" demesi üzerine Hucurât Suresi 17. âyetin,⁶⁶ Tebük Seferi'nden sonraki süreçte Berâe Suresi'nden kırk âyetin ve Taberî'nin görüşüne göre zekatın farz kılındığı Tevbe Suresi 103. âyetin nâzil olduğu bilgisine yer verir.⁶⁷ (iv) Benî Temîm Heyeti'nin ziyaretini anlatırken de heyet üyelerinin Resulullah'a odaların arkasından seslendiklerini ve bunun üzerine Hucurât Suresi 4. âyetin nâzil olduğunu belirtir.⁶⁸

Tenkitchiliği. Tarih ilminde doğru haberlerin nakledilmesi amaçlanmakta ve bu açıdan tarih, edebî anlatımlardan ayrılmaktadır. Togan'ın "tarihte usûlün mayası ve onun bel kemiği" olarak nitelendirdiği⁶⁹ *tenkit*, belirli kıstaslar doğrultusunda bir haberin sıhhatini değerlendirmektir.⁷⁰ Tarihte dış ve iç tenkit, İslâm tarihçiliğindeki karşılığıyla sened ve metin tenkidi, haberin ilk kaynağa aidiyetini ve içeriğinin doğruluğunu saptamaya yarayan bir soruşturma sürecidir. Bununla birlikte tarih tenkidi, hatalı olan vesikaya sadece kullanılamaz hükmü vermek değil, doğru bir vesikadaki yanlış olan hususları da ayırt etmektir.⁷¹

Öz'ün ifadesiyle kendilerine gelen haberleri bir sonraki nesle aktarmayı görev telakki eden, bu haberlerin değerlendirmesini ise sonraki nesillere bırakan⁷² İslâm tarihçilerinin genel olarak tenkit yapmamakla eleştirildikleri bir vâkiâdır.⁷³ Bununla

⁶⁰ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 419.

⁶¹ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 423.

⁶² İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 426.

⁶³ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 431-432.

⁶⁴ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 432.

⁶⁵ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 445.

⁶⁶ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 450.

⁶⁷ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 452, 455.

⁶⁸ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 453.

⁶⁹ Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usûl* (İstanbul: Enderun Yayınları, 1985), 75.

⁷⁰ Öz, *İlk Siyer Kaynakları*, 55.

⁷¹ E. Léon-Halkin, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, çev. Bahaeddin Yediyıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), 4.

⁷² Öz, *İlk Siyer Kaynakları*, 82.

⁷³ Öz, *İlk Siyer Kaynakları*, 82; Demircan, *Tarih*, 86.



birlikte İbn Haldûn, *Mukaddime*'de haberlerin tenkidi üzerinde durmuş ve bunu, tarihçiliğin esası olarak gördüğünü ifade etmiştir.

Rivâyetleri, zayıf ve sahih haber ayırımı yapmayı asıllarıyla ve benzerleriyle karşılaştırmayarak tenkide tâbi tutmadan nakletmenin tarihçileri hataya sürüklediğini ifade eden müellif, Mesûdî ve bazı tarihçileri Hz. Musa'nın ordusundaki askerlerin sayısına dair verdikleri rakamları tenkide başvurmadan olduğu gibi nakletmeleri sebebiyle eleştirir ve uzun bir metin tenkidine girişerek bu ameliyenin nasıl olması gerektiğine dair örnekler sunar.⁷⁴ Bu tür tarihçiliğin sebep olduğu durumu ise şu şekilde özetler:

Bunun sonucu olarak tarih ilmi ve fenni, esassız ve karışık bir hale geldi. Tarihe bakan ve okuyan da doğruyu yanlışla, gerçeği batılla karıştıran bir kişi vaziyetinde kaldı. Artık tarih halk tarafından anlatılan masallar durumuna geldi, onların malı oldu.⁷⁵

Tenkît ameliyesinde tarihçinin önemini, "Lakin haberleri aktaranlardan hangilerinin sahte, hangilerinin güvenilir oldukları hususunda kıstas, basiret sahibi olan tenkitçinin bizzat kendisidir"⁷⁶ sözleriyle ifade eden müellif, tarih yazımında olması gerekeni ise, "tarihçinin elindeki haberin bütün sebepleri hakkında ihatalı bir bilgiye sahip olması ve böylece nakledilen haberi elindeki kaidelere ve esaslara göre değerlendirmesi, bunlara uygun olan yani kaide ve usûllere göre cereyan eden haberlerin doğru, böyle olmayanların ise yanlış olduklarını anlayıp bu tür haberlere yer vermemesi" olarak sunar. Ona göre bu hususlara dikkat edilen önceki dönemlerde tarih ilmi, büyük ve önemli görülmekteydi ve bu nedenle Taberî, Buhârî ve onlardan önce de İbn İshâk gibi âlimler, tarihçiliği bir meslek ve ihtisas dalı olarak benimsemişlerdi.⁷⁷ Ancak müellifin eleştirilerinin ve söz konusu ettiği tenkidin hep metne yönelik olduğu görülmektedir.⁷⁸ İbn Haldûn'un tenkit üzerinde durması onun "metodik şüphe ve eleştirel anlayış"a sahip olduğu düşüncesini uyandırmıştır.⁷⁹

İbn Haldûn'un Siyer anlatımında tenkide başvurduğunu ortaya koyan ifade ve örnekler de mevcuttur. Siyer nakillerinin bazılarında olayı naklettikten sonra "قیل، یقال" gibi ifadeleri kullanarak farklı nakil veya görüşlere yer vermiştir. Her ne kadar sayıları

⁷⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 165-169. Ayrıca tarihçilerin Yemen Tubba'larına, Harun Reşid'in Bermekîleri cezalandırmasına; İbn Abdîrabbih'in *el-İkdu'l-Ferîd*'de zenbil kıssasına, yine tarihçilerin Fâtımî halifelerin Ehl-i Beyt dışında olduklarına dair verdikleri haberlerin de asılsız olduklarını söyleyen İbn Haldûn, bu haberleri de çeşitli yönleriyle metin tenkidine tabi tutar. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 169-189.

⁷⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 189.

⁷⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 159.

⁷⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 189.

⁷⁸ Demircan, *Tarih*, 60.

⁷⁹ Kamil Sarıtaş, "İbn Haldun'da Bilgi Felsefesi", *Turkish Studies* 9, (2014): 735.



fazla olmasa da⁸⁰ bu ifadeler, müellifin okuduğu haberleri kendi benimsediği usûllere göre tenkit ve tercih ettiğini göstermektedir. Örneğin Resulullah'ın babasının vefatından birkaç ay sonra doğduğunu ifade etmesinin akabinde “وقيل غير ذلك” diyerek⁸¹ bu konuda başka tarihlerin veya iddiaların da ileri sürüldüğünü ifade ederken, bir yandan da tenkit ameliyesinde bulunduğunu ve bu görüşlerielediğini belirtmiş olmaktadır.⁸² Tercih ettiği görüşün sahibi olan müellifi açıkça ifade ettikten sonra diğer görüşleri de bu tür lafızlarla vermesi⁸³ müellifin bu hususta takip ettiği bir başka usûldür. Yine farklı rivâyetler arasında hangisini tercih ettiğini belirtecek şekilde diğer rivâyetlerden bahsetmeden, boykotun sonuçlanmasına dair anlatımında hem Hişâm b. Amr'ın başlattığı çabalara hem de Kâbe'nin duvarına asılan metnin böcekler tarafından yenilişine yer vermiştir.⁸⁴

Müellif Siyer bölümünde açıkça ifade ettiği iki metin tenkidinden ilkinde, Hendek Savaşı'nın beşinci yılda gerçekleştiğini söyledikten sonra, “dördüncü senede olması doğrudur” demiş ve buna delil olarak Abdullah b. Ömer'in, “Resulullah Uhud'a katılmama izin vermedi, o zaman on dört yaşındaydım. Hendek'e iştirakime izin verdi, o zaman on beş yaşındaydım” sözlerini herhangi bir kaynak göstermeden vererek, “O halde ikisi arasında sadece bir sene vardır” demektedir.⁸⁵ Ancak bu durumda anlatımına “O, beşinci yılın Şevvâl ayındaydı” ifadesiyle neden başladığı şeklindeki bir soru cevapsız kalmaktadır. Metin tenkidi yaptığı bir diğer rivâyet ise, İfk hadisesi sırasında Resulullah'ın Medine Mescidi'nde, “Ailem konusunda bana eziyet edenle ilgili kim yardım edecek?” sorusu üzerine Sa'd b. Muâz ile Sa'd b. Ubâde'nin tartışmasına dairdir. Bu haberde dikkatli olunması gerektiğini ifade eden müellif, “Sa'd b. Muâz kesin olarak Benî Kurayza fethinden sonra dördüncü senede vefat etmiştir. Oysa Benî Mustalik Gazvesi altıncı yılın Şa'bân ayında, Sa'd'ın ölümünden yirmi ay sonradır” diyerek

⁸⁰ Siyer bölümünde müellifin tenkit ve tercihini gösteren وقيل ifadesi yirmi kez, يقال dört kez, قالوا bir kez, kez, مع bir kez kullanılmıştır.

⁸¹ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 394.

⁸² Hz. Peygamber'in on üç yaşında iken amcası ile birlikte Şam'a gittiğini nakleden müellif, وقيل سبع عشرة diyerek farklı bir rakamın bulunduğunu belirtir. İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 395.

⁸³ Örneğin kiblenin tahvili konusunda İbn Hazm'ın görüşünü aktardıktan sonra وقيل ifadesi ile farklı rivâyetlerin olduğunu nakleder. İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 414.

⁸⁴ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 402.

⁸⁵ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 427.



tenkitte bulunmuştur.⁸⁶ Diğer taraftan müellifin, kesin bir şekilde doğru olduğunu kabul ettiği haberler için ise “بلا شك” (şüphesiz) kaydını koyduğunu görmekteyiz.⁸⁷

Bir haberin Buhârî’nin *Sahîh*’inde yer almasının müellif tarafından onun doğruluğuna delil olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Hudeybiye Antlaşması’nın yazımı sırasında Hz. Peygamber’in müşriklerin itirazları üzerine yazıma müdahale ederek “Muhammed Resulullah” ifadesini eliyle silmiş olmasında, haberin *Sahîh*’te yer alması nedeniyle herhangi bir şüphe bulunmadığını ifade etmektedir.⁸⁸ Bu da İbn Haldûn’un tarihî bilgilerin bir kısmını sorgularken sahih addettiği verileri referans olarak kullandığını göstermektedir. Birçok âlimin sıklıkla başvurduğu bu yöntemde, söz konusu bilgilerin doğruluğuyla ilgili bir kıstas oluşturmak ise güçtür.⁸⁹ Müellifin İslâm tarihinin felsefesi olarak ortaya koyduğu *Mukaddime*’deki esasları maalesef *el-Iber*’in asıl tarih bölümünde işleyememiş olduğu görülmektedir.⁹⁰

Yorumu. Tarih yazıcılığının iki temel yönünden biri olan hadisenin açıklanması, tarihin yorumu anlamına gelmektedir. Klasik dönem İslâm tarihçilerinin haberlerinde yorum yapmadıkları yolunda genel bir kanı olmakla birlikte onların, hâdiselerin neden ve sonuçlarının açıklanması, birbirleri ile ilintilendirilmesi, farklı anlatılar arasında tercih etme ve hâdiselere bütüncül bakmak olan “yorum”da buldukları görülmektedir.⁹¹

İbn Haldûn da tarihi, zâhir ve bâtını itibariyle iki açıdan değerlendirmiştir. Buna göre zâhiri görünüşünde tarih, “eski zamanlardan, devletlerden ve önceki çağlarda meydana gelen vakalardan haber vermekten daha fazla bir şey değildir.” Bâtını itibariyle ise tarih, “düşünmek, hakikati araştırmak ve olan şeylerin sebeplerini bulup ortaya koymaktır.” Tarih ancak bu açıdan hikmet grubunu teşkil eden ilimlerden sayılmaya layıktır.⁹² Bu da yorumsuz ve sadece olayların art arda sıralanmasından ibaret bir tarih anlatımının İbn Haldûn’un gözünde bir değeri olmadığını göstermektedir. Aynı şekilde bu tür tarih yazıcılığını benimseyen tarihçiler, müellif tarafından taklitçilikle

⁸⁶ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 432. Vâkîdî ve Belâzurî Benî Mustalik Gazvesi’nin beşinci yılı Şa’bân ayında; Hendek Savaşı’nın ise beşinci yıl Zilkâde ayında cereyan ettiğini nakletmektedirler. Bkz. Muhammed b. Ömer el- Vâkîdî (207/823), *Kitâbu’l-Meğâzi*, I, thk. Marsden Jones (Beyrut: Müessesetü’l-E’lemi li’l-Metbûât, 1979), 404, II, 440; Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzûrî (279/892), *Ensâbü’l-Eşrâf*, I, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2011), 490-491.

⁸⁷ Örneğin Hendek Savaşı’nın Dûmetü’l-Cendel’den önce olduğu, yine bu savaşa katılan Müslümanların yaya olduklarının kesin olduğunu bu ifade ile nakletmektedir. İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 427.

⁸⁸ *و لا يقع في ذهنك من امر هذه الكتابة ريب. لأنها قد ثبتت في الصحيح* İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 432.

⁸⁹ Demircan, *Tarih*, 60.

⁹⁰ Günaltay, *İslam Tarihinin Kaynakları*, 343.

⁹¹ Öz, *İlk Siyer Kaynakları*, 83-84.

⁹² İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 158.



nitelendirilerek işin kolayına kaçmakla itham edilir: “Mukallid tarihçiler eserlerinde anlatılagelen haberleri aynen tekrar eder dururlar. Bu nevi haberlere önem veren eski tarihçilere aynen uymak için böyle hareket ettiler. Anlatılması ve açıklanması kendilerine zor geldiği için, sonraki çağlarda yetişen nesillerin halini nakletmekten gafil oldular. Bu sebeple yazdıkları kitaplarda bunlara ait izâhat veremediler.”⁹³

Müellif, *el-Iber*'in Siyer bölümünde her ne kadar çok fazla olmasa da çeşitli şekillerde yorumda bulunmuştur. Örneğin Hz. Ömer'in Müslüman olmasının sebebini kız kardeşinin ve eşinin Müslüman olmaları ile Habbâb b. Eret'in onlara Kur'ân öğrettiğini iştiraki ve buna engel olmak üzere onların evlerine gidişi olarak vermiş,⁹⁴ Ebû Tâlib ve Hz. Hatice'nin vefatı ile giderek ağırlaşan sıkıntılı süreci Hz. Peygamber'in Tai'e gidişinin bir sebebi olarak sunmuştur.⁹⁵ Hudeybiye günü, ashâba ağır gelmesine rağmen Resulullah'ın antlaşmayı akdetmesini, “Çünkü Nebî bu sulhun insanların emniyeti ve İslâm'ın yükselişinin sebebi olduğunu, Allah'ın Müslümanlara bu antlaşmada farklı bir şey kıldığını biliyordu” yorumuyla aktarmaktadır.⁹⁶ Bahsi geçen yorumların ilk ve bizzat İbn Haldûn'a ait olduklarını kastetmediğimizi belirtelim.

Bu yorumları tenkit başlığı altında verdiğimiz tercihleri ile birlikte düşündüğümüz de İbn Haldûn'un Siyer bölümünde yorumda bulunduğu ancak *Mukaddime*'de ortaya koyduğu tarih yazıcılığının esasları göz önüne alındığında ise yorumlarının oldukça sınırlı kaldığını görmekteyiz.⁹⁷ Bunda bölümün muhtasar olarak ele alınışından başka bir sebebin etkili olduğunu düşündürecek bir veriye sahip değiliz.

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde üzerinde durduğu tarih usûlünü *el-Iber*'de takip etmemiş olması bazı müelliflerin bu konuda çeşitli yorumlarda bulunmalarına yol açmıştır. Mesela Şemseddin Günaltay, bu durumu İbn Haldûn'un vakit bulamamasına bağlayarak bunu esefle karşıladığını belirtmiştir.⁹⁸ Mükrimin Halil'in de Günaltay ile aynı kanaatte olduğu Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu tarafından aktarılmıştır.⁹⁹ Fındıkoğlu ise, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'yi tarih için yazdığını düşünmediğini, onu müstakil bir kitap

⁹³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 160.

⁹⁴ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 401.

⁹⁵ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 403.

⁹⁶ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 433.

⁹⁷ Bu noktada İbn Haldûn için yapılan, “Tarihî rivâyetleri anlatmakla yetinmemiş, *ümran ilmi* bünyesinde sistemleştirdiği kaideler ve diğer yardımcı ilimler çerçevesinde yorumlamaya çalışmıştır” şeklindeki bir yorumu Siyer özelinde ancak bazı rivâyetler için kabul edebileceğimizi belirtmeliyiz. İlgili yorum için bkz. Yavuz Yıldırım, “İbn Haldun'un Tarih Metodolojisi,” *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun: Vefatının 600. Yılında İbn Haldun'u Yeniden Okumak*, İSAM, (2016), 341.

⁹⁸ Günaltay, *İslam Tarihinin Kaynakları*, 343.

⁹⁹ Fındıkoğlu-Ülken, *İbn Haldun*, 20.



olarak telif edip tarihi sonradan ona eklediğini belirterek kendi görüşünü şu şekilde ifade etmektedir:

Tarihî eserlere 'Mukaddeme' derci, İslâm kavimlerinde umumî bir usuldür. Fakat hiç birisi böyle müstakil bir şekilde yazmamıştır. Filhakika herhangi bir müverrihi açarsanız açınız, mukaddemelerinin beş on sahifeyi geçmediğini görürsünüz. Halbuki İbni Haldun'da Mukaddeme, muazzam bir kitap halindedir. Bu nokta da bize gösteriyor ki, müellif şuûrî olarak ameliye sahasında nazariyesini tatbik etmemiştir. Binaenaleyh biz, daha çok 'etmeğe vakit bulamamıştır' kaydını kabul ediyoruz. Hatta buna da hacet yoktur. Doğrudan doğruya Mukaddeme'yi müstakil bir eser addetmekle her türlü itirazı önlemiş oluruz.¹⁰⁰

İçerik. Müellifin Siyer bölümünde ele aldığı konulara baktığımızda genellikle İslâm'ın tebliği, siyasî konular, savaşlar ve heyetlerin ağırlıklı olarak yer aldığı, sosyal konuların, Hz. Peygamber'in özel hayatının, Medine'de yeni toplumun inşası için atılan adımların üzerinde durulmadığını görmekteyiz. Hz. Hatice ile olan evliliği –ki bu konuyu da bir mucize anlatımı bağlamında zikretmiştir–¹⁰¹ ve savaşlar sonucunda evlendiği hanımları –bunlar da savaş anlatımının bir parçası olarak nakledilmiştir– haricinde Hz. Peygamber'in evlilikleri, Siyer bölümünde yer almamaktadır. Ebû Tâlib ve Hz. Hatice'nin vefatları, bir cümle içerisinde zikredilir ancak bu olay üzerine başlayan Taif ziyareti ayrıntılı olarak aktarılır.¹⁰² Medine Vesikası'ndan, "Sonra Resulullah Yahudiler ile anlaşma yaptı, aralarında sulh ve anlaşma metinleri yazdı. O metinde onların leh ve aleyhlerinde şartlar koydu" ifadesiyle kısa bir şekilde bahsedilir.¹⁰³ Buna mukabil Bedir Savaşı Müslümanların Medine'den çıkışından itibaren, geçilen yollar, yapılan görevlendirmeler de dâhil olmak üzere detaylı olarak verilir.¹⁰⁴ Gazveler, pek çoğu müstakil başlık altında olmak üzere bölümde önemli yer tutmakta,¹⁰⁵ yine heyetler konusundan oldukça geniş olarak bahsedilmekte,¹⁰⁶ ancak Mescid'in inşası,¹⁰⁷ Rıdvân Bey'atı¹⁰⁸ gibi konular birer cümle ile adeta geçiştirilmektedir. Resulullah'ın İslâm'a davet için gönderdiği mektupların bir kısmının ise tam metinleri nakledilmektedir.¹⁰⁹ Müellif

¹⁰⁰ Fındıkoğlu-Ülken, *İbn Haldun*, 20-21.

¹⁰¹ Buna göre Resulullah'ın ikinci kez çıktığı Şam'a yolculuğunda Nasturî bir rahip iki meleğin onu gölgelendirdiğini görmüş, Hz. Peygamber'in yanında bulunan ve Hatice'nin kölesi olan Meysere de döndükten sonra olayı Hz. Hatice'ye aktardığında o, Hz. Peygamber ile evlenmeyi istemiştir. İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 395.

¹⁰² İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 403.

¹⁰³ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 410.

¹⁰⁴ Müellif burada meleklerle yardım konusuna değinmemektedir. İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 414-416.

¹⁰⁵ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 419-431.

¹⁰⁶ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 453-461.

¹⁰⁷ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 410.

¹⁰⁸ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 433.

¹⁰⁹ Bkz. İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 456-457, 459, 461.



bu tür bir anlatımı tercih etmesinin nedenini ise açıklamamaktadır. Burada çeşitli dönemlerde tartışma mevzuu yapılan bazı konuların İbn Haldûn tarafından nasıl değerlendirildiğini ele almak istiyoruz.

II. Hz. Peygamber'in Masumiyeti

İbn Haldûn'un Siyer anlatımında, Hz. Peygamber'in korunmuşluğu ve masumiyeti¹¹⁰ konusu kendisine yer bulmuştur. *Mukaddime*'sinde bu konuyu nübüvvet alâmeti olarak değerlendirdiğini şu sözlerle ifade etmektedir:

Peygamberlerin alâmetlerinden biri de, daha vahiy gelmeden önce, iyi ve temiz bir huya sahip olup huyun, pis ve kötü olan şeylerden tümüyle uzak kalma halinin kendilerinde mevcut olmasıdır. İşte ismetin (masum, hatasız ve günahsız olmanın), manası budur.¹¹¹

İbn Haldûn, Siyer bölümünde Resulullah'ın bebekliğinde, çocukluğunda, gençlik ve yetişkinliğinde durumunun farklı olduğunu, câhiliyenin kötü hallerinden uzak kaldığını ve korunduğunu ifade ederek, Hz. Peygamber'in davet edildiği düğünde uyuyakalması ve çocukken amcası Abbas ile birlikte Kâbe'nin inşâsı için taş taşıdığı sırada taşı izârına koyması nedeniyle izârının açılması üzerine kendinden geçerek düştüğünü ve bedeni örtülünceye kadar bu halinin devam ettiğini, onun korunmuşluğuna delil olarak sunar.¹¹²

III. Mucize ve Olağanüstü Hadiselere Dair Nakilleri

İbn Haldûn'un Siyer konularında yeri geldikçe, anlattığı hadiseye dair mucize veya olağanüstülükler barındıran rivâyetleri aktardığı görülmektedir. Bu tür tarih anlatımının klasik dönem tarihçiler arasında genel geçer bir husus olduğu da

¹¹⁰ Bu kavramı Hz. Peygamber'in vahiy almadan önceki yaşamında günahsız olması anlamında kullanmaktayız.

¹¹¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 277.

¹¹² İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 394-395. Müellif *Mukaddime*'de Hz. Peygamber'in soğan ve sarımsak gibi kokulu yiyecekleri yememesini de bu konu ile ilişkilendirmektedir. Bkz. *Mukaddime*, I, 277.



bilinmektedir.¹¹³ Müellifin nübüvvet görüşünde¹¹⁴ mucize bahsi şu sözleriyle yer bulmaktadır:

Nebilerin alâmetlerinden biri de, doğruluklarına şahitlik eden bir takım harikulade hususların kendilerinden zuhûr etmesidir. Harikalar, beşerin mislini getirmekten aciz olduğu bir takım fiillerden ibarettir. Bu niteliği itibariyle harikulade hususlara mucize adı verilmiştir. (Zira mucize, aciz bırakan manasına gelir). Mucize ve harika, insanın kudreti dâhilinde bulunan şeyler cinsinden değildir, insanların kudretlerinin tesiri olmaksızın vâki olur.¹¹⁵

Dolayısıyla mucize rivâyetleri İbn Haldûn’un anlayışına göre tarih usûlüne ait bir husus değil imanî bir meseledir.¹¹⁶ Müellifin, Hz. Peygamber’in sütanesi Halime’nin evinde iken birtakım olağanüstülüklerin yaşandığını ifade ederek¹¹⁷ başladığı bu tür anlatımlar, özellikle çocukluk ve gençlik yıllarında yoğunlaşmakta, şakk-ı sadr,¹¹⁸ Halime’nin evinde berekete vesile olması, Şam yolculuğu sırasında bulutun gölgelendirmesi, ağacın secde etmesi ve Bahira olayı, ikinci Şam seferinde iki meleğin onu gölgelendirmesi,¹¹⁹ İsrâ ve Miraç hadiseleri,¹²⁰ Hudeybiye yolculuğunda insanların susuzluktan yakınmaları üzerine heybesinden çıkardığı ve sahabilerin bir kuyuya attıkları okun, kuyunun taşmasına sebebiyet vermesi¹²¹ ile sona ermektedir.

Her ne kadar doğumu sırasında gerçekleştiği rivâyet edilen mucizelere yer vermese de, Halime’nin şakk-ı sadr olayı nedeniyle Hz. Peygamber’i annesine getirmesi üzerine Âmine’nin, “Asla! Allah’a yemin olsun ki ben onun için korkmuyorum” dediğini naklederek şu eklemeyi yapar. “Âmine Allah’ın onda tecelli ettirdiği kerâmetlerin

¹¹³ Her ne kadar çağdaş Siyer yazıcılığında bu tür rivâyetlerin, İsrâ Suresi 59. âyeti başta olmak üzere Hz. Peygamber’e hissi mucize verilmediğini ifade eden pek çok âyetle çeliştiği görüşü dile getirilse de klasik dönemde Hz. Peygamber’in bu tür mucizeler gösterdiği ve hayatında birtakım olağanüstülüklerin yaşandığı kanaati hâkimdir. O kadar ki bu durum Delâil, Şevâhid, Hasâis ve Mucizat türü eserlerin oluşturduğu geniş hacimli külliyatların telif edilmesinin önünü açmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Öz, *İslam Tarihinin Kaynakları*, 58-64.

¹¹⁴ İbn Haldûn’un nübüvvet görüşü için bkz. Uludağ, *İbn Haldûn*, 119-124.

¹¹⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 279. Bununla birlikte müellif, Peygamber’in kendi davasını ispat için mucize gösterdiğini, Kur’ân’ın ise iddia edilen vahyin kendisi olduğunu belirterek Kur’ân’ın diğer tüm mucizelerden üstün olduğunu belirtir. *Mukaddime*, I, 281. Ayrıca bkz. Çağlar Karaca, *İbn Haldun’un Mukaddime’sinde Toplumun Yasalarını Keşfeden Bir Düşünce Etkinliği Olarak Tarih* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011), 56-57.

¹¹⁶ Uludağ, *İbn Haldûn*, 119.

¹¹⁷ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 394.

¹¹⁸ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 394.

¹¹⁹ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 395.

¹²⁰ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 396, 403-404.

¹²¹ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 432-433.



işaretlerini ve onların çokluğunu anlattı.”¹²² Bu anlatımın, İbn Haldûn’un açıkça zikretmediği hamilelik ve doğum mucizelerinin vukûna kâni olduğunu gösterdiği kanaatindeyiz.

Bunların dışında müellifin, Hz. Peygamber’in okuma yazma bilmemesini de mucize olarak telakki ettiği görülmektedir. Zira Hudeybiye Antlaşması’nın yazımı sırasında Resulullah’ın yazıma müdahale ederek “Muhammed Resulullah” ifadesini silmiş olmasının, onun ümmîliği mucizesine hâle getirdiği gibi bir düşüncenin batıl olduğunu ifade eder. Ayrıca kitâbetin harflerin yerlerini, şekillerini, yazı kaidelerini bilmeksizin vâki olması durumunda ümmîliğin devam ettiğini ileri sürerek, “Bu özel kitâbet de onun mucizelerinden biridir” der.¹²³

Siyer literatüründe yer alan mucizelerin çokluğu¹²⁴ düşünülduğünde müellifin sadece yukarıda zikrettiğimiz mucize ve olağanüstülüklerle yer vermiş olması onun, bu haberleri tenkide tâbi tuttuğunu düşündürmektedir. Siyer bölümünü oldukça muhtasar tutmuş olmasının bu hususta etkili olabileceği, aklımıza gelen başka bir nedendir.

Sonuç

Mukaddimesinde tarihçilerin yanlışlarına yer veren ve tarihçiliğin esaslarına dair tespitlerde bulunan İbn Haldûn’un tarihçilerin bir kısmını eleştirdiği nokta hadiseleri oldukça muhtasar olarak ele almaları ve detaylara yer vermemeleridir. Ancak *el-Iber*’in Siyer’e tahsis edilen bölümlerinin de bu özellikleri taşıdığı ve pek çok hadiseye yer verilmediği, önemli bir kısma ise birkaç cümle ile değinildiği görülmektedir. Bu da Hz. Peygamber’in hayatına dair çoğu hadiseyi bu eserde göremememizi ve onlar hakkında müellifin kanaatini ve rivâyet tercihini görmemizi engellemektedir.

Müellifin takdir ettiği tarihçiler kendilerinden öncekilerin eserlerindeki rivâyetleri eksiksiz olarak kitaplarına aktaranlar olup kendi ifadesine göre bunların sayısı oldukça azdır. İbn Haldûn da ele aldığımız bölümde naklettiği hadiselerin çok azında kullandığı kaynakları açıkça zikretmiştir ki bu kaynakların da kendilerine güvendiğini belirttiği İbn İshâk, Buhârî, Taberî gibi isimler olduğu görülmektedir. Burada ele aldığı konuların çok büyük bir bölümünde ise kaynak göstermemektedir.

İbn Haldûn’a göre tarihçi kendisine gelen nakilleri tercih etmede; temel ölçütlere sunmak benzerleriyle kıyaslamak, hikmet terazisine vurmak, varlıkların temel özelliklerini dikkate alarak gözlem ve incelemeyi hakem kılmak gibi ameliyeleri

¹²² İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 394.

¹²³ İbn Haldûn, *el-Iber*, II, 433.

¹²⁴ Öz, *İslam Tarihinin Kaynakları*, 59.



yapmalıdırlar. Söz konusu ettiği kriterler hep metne yöneliktir ve “denildi ki”, “dediler ki” gibi ifadelerle aktardığı bazı farklı rivâyetler de rivâyet tenkidinde bulunduğunu göstermektedir. Bununla birlikte müellifin naklettiği haberlerde rivâyetleri tercih sebeplerini ortaya koymadığını müşahade etmekteyiz. Yaptığı tenkidi açık bir şekilde ortaya koyduğu rivâyet sayısı ise ikidir.

*Mukaddime’*de, yorumsuz ve sadece olayların art arda sıralanmasından ibaret bir tarih anlatımının herhangi bir değerinin olmadığını belirten İbn Haldûn, *el-Iber’*in Siyer bölümünde ise istisnaları olmakla birlikte naklettiği haberlere dair yorumlarda bulunmamış ve hadiseleri sadece aktarmayı tercih etmiştir.

Bazı konuların detaylandırılmasına rağmen, çoğunun bir iki cümle hatta sadece ismen zikredilerek aktarılması bu bölümün içeriğinde karşılaştığımız dikkat çekici bir husustur. Müellif neden bu anlatımı tercih ettiğine dair de herhangi bir işaret vermemekte ve Siyer bölümü, Hz. Peygamber’in hayatını öğrenmek isteyenler için yeterli bilgi sağlamamaktadır.

Çalışmamıza başlarken İbn Haldûn’un, *Mukaddime’*sinde üzerinde önemle durduğu yorum, tenkit ve haberin kaynağını gösterme gibi tarih yazıcılığına dair ameliyelerde bulunarak eserinin Siyer bölümünü kaleme aldığı varsayımına sahiptik. Ancak çalışmamız sonucunda müellifin, tarihçi için olmazsa olmaz şartlar olarak ileri sürdüğü bu hususlara, eserinin Siyeri kaleme aldığı bölümünde kendisinin uymadığını söyleyebiliriz.

Eserinin cahiliye dönemine ayırdığı başlıklarında neredeyse tamamen nesep aktarımına yer veren İbn Haldûn, Siyer bölümünde ise neye göre seçtiğini belirtmediği olayların hikâye tarzı anlatımı ile yetinmiş, oldukça muhtasar bir anlatımı tercih etmiş, yok denilecek kadar az sayıda tenkit, yorum ve kaynak zikri ortaya koymuştur. Dolayısıyla incelemeye esas aldığımız bölüm bizde, İbn Haldûn’un kendi eleştirdiği tarih yazıcılığının bir parçası durumuna geldiği kanaatini uyandırmıştır.

Kaynakça

- Aristoteles. *Poetika*. Çeviren S. Fırat. İstanbul: Can Yayınları, 2013.
- Arslan, Ahmet. *İbn Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Belâzûrî, Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü’l-Eşrâf*, I-VIII. Tahkik Muhammed Muhammed Tâmir, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2011.
- Brockelmann, Carl. *History of Islamic Peoples*. New York: G. T. Putnams Son’s, 1960.
- Câbirî, Muhammed Âbid. “Niçin İbn Haldûn.” Çeviren Harun Yılmaz, *Dîvan İlmî Araştırmalar* 21, (2006): 9-16.



- Çaksu, Ali. "İbn Khaldun and Hegel on Causality in History: Aristotelian Legacy Reconsidered." *Asian Journal of Social Science* 35, (2007): 46-83.
- Demircan, Adnan. *Tarih ve Tarihiçi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Fîrûz, Osman Sâlih. "Menhecû'l-Kitâbeti't-Tarihiyyeti'inde İbn Haldûn." *Âdâb* 24, (2006): 39-73.
- Günaltay, Şemseddin. *İslam Tarihinin Kaynakları –Tarih ve Müverrihler–*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Hassan Ümit. "İbn Haldun Mukaddime'si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar." *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi* 28, no. 3, (2014): 111-126.
- Hernawan, Wawan. "İbn Khaldun Thought: A review of al-Muqaddimah Book." *Jurnal Ushuluddin* 25, no. 2 (2015): 173-184.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. (808/1406), *et-Ta'rif bi-İbn Haldûn ve Rihletuhu Garben ve Şarken*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1979.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Târîhu İbn Haldûn, Kitâbu'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtede ve'l-Haber fi Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsârahum min Zevi's-Sultâni'l-Ekber*, I-VIII. Dâru'l-Beyrut: Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed (808/1406). *Mukaddime*, I-II. Çeviren Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.
- İrğat, Muhammet. "Tarihin Yeniden İnşâsı: İbn Haldun'un Tarihe Eleştirel, Bilimsel ve Felsefî Yaklaşımı." *Journal of Academic Social Science Studies* 42, (2016): 481-491.
- Karaca, Çağlar. *İbn Haldun'un Mukaddime'sinde Toplumun Yasalarını Keşfeden Bir Düşünce Etkinliği Olarak Tarih*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011.
- Léon-Halkin, E. *Tarih Tenkidinin Unsurları*. Çeviren Bahaeddin Yediyıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.
- Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*. İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 2008.
- Rosenthal, Franz. "İbn Haldûn biyografisine Yeniden Bakış." Çeviren Ali Benli, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44, (2013): 339-360.
- Sâlime Mahmûd Muhammed. *Menheciiyyetü İbn Haldûn fi Tedvîni's-Sîreti'n-Nebeviyyeti ve Tefsîriha*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Sarıtaş, Kamil. "İbn Haldun'da Bilgi Felsefesi." *Turkish Studies* 9, (2014), 733-750.
- Sofuoğlu, Cemal. "Gadir-i Hum Meselesi." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26, (1983), 461-470.
- Şulul, Kasım. "İbn Haldun'un (1332-1406) Tarih Görüşü." *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, (2002): 147-177.
- Topçuoğlu, Abdullah. "İbn Haldun Üzerine Bir Biyografi Çalışması." *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 2, (1983): 199-241.
- Uludağ, Süleyman. *İbn Haldûn*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Uludağ, Süleyman. "İbn Haldûn." *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi* 19, (1998): 538-543.



- Ülken, Hilmi Ziya, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu. *İbn Haldun*. İstanbul: Kanaat Yayınları, 1940.
- Vâkîdî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbu'l-Meğâzî* I-III. Tahkik Marsden Jones. Beyrut: Müessesetü'l-E'lemi li'l-Metbûât, 1979.
- Yıldırım, Yavuz. "İbn Haldun'un Tarih Metodolojisi." *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun: Vefatının 600. Yılında İbn Haldun'u Yeniden Okumak*. İSAM, (2016): 341-352.





ARAŞTIRMA MAKALESİ

الدلالات البلاغية لوظائف شبه الجملة السياقية

Abdullah Maktabi*

Atf: Abdullah Maktabi, "ed-Delâlatu'l-Belâğıyye li Vezâifi Şibhi'l-Cümleti's-siyâkıyye," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37, (Aralık 2017): 147-165, <http://dx.doi.org/10.26650/ilahiyat.2017.19.2.0015>

Makale gönderim tarihi: 20.04.2017

Makale kabul tarihi: 25.09.2017

Şibh-i Cümlelerin Bağlamsal İşlevlerinin Belâgata Etkileri

Öz

Şibh-i cümle, cümlede belagata ilişkin olguların belirlenmesinde işlev sahibi olan önemli gramatik unsurlardan biri olarak kabul edilmektedir. Bu araştırma, şibh-i cümleye ilişkin farklı gramatik bağlamları ve bunların dilsel ifade üzerindeki anlamsal etkilerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu bağlamda şibh-i cümlelerin takdim-tehir, hazif, fasl-vasl gibi olgular üzerindeki etkileri, çalışmanın temel konusunu oluşturmaktadır. Şibh-i cümlelerin cümle içindeki konumunu ele alan çalışma, gramatik bir karaktere sahiptir. Belagatin tüm bağlamlarda aynı sonuçları doğuran camid kalıplardan ibaret olmayıp belirli bir dilsel metindeki yapısal unsurların bir araya gelmesi ile ortaya çıkan bir dil zevki olduğunu vurgulayan çalışma, şibh-i cümlelerin söz konusu etkilerini sadece ele alınan örnekler üzerinden ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Belâgat, Şibh-i Cümle, Hazf, Fasl, Delâlet.

* Okutman, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Isparta, 32260, Türkiye, abdullahmaktabi@sdu.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-0837-2111

Extended Abstract

The Rhetorical Semantics of the Semi-Sentence and its Contextual Functions

The semi-sentence is one of the most important structural elements that add rhetorical details to the sentence and its various surrounding contexts.

This research is dedicated to the study of different grammatical contexts of the sentence and its rhetorical connotations. The study also concentrates on the contributions of the semi-sentence to advancement, delay, deletion, and the separation between the elements of the sentence sequence. The research is grammatical in terms of the position of the semi-sentence in the clause. It then addresses the rhetorical contributions of a semi-sentence based on the studied examples without generalization, thereby noting that rhetoric is not a rigid template that can be applied to other similar contextual situations. However, it is a state of aesthetic creativity, and is constituted by several synthetic elements intermingled in a specific text.

This study deals with the most important contextual locations that leave a clear rhetorical effect for the semi-sentence, leaving a clear rhetorical effect in the context in which it was presented. The research was based on grammatical rules, which examined the grammatical cases that traditional grammar books addressed. For generalization, since each context has its own rhetorical implications that can not apply to other, the research has excluded the cases that contribute to deletion, submission, delay, and separation. The research paved the way for discussing the term “semi-sentence” in grammatical thought and its functions in syntax.

The research followed a clear methodology, observing the origins of historical and descriptive approaches in grammatical treatment, whether in the theoretical premises or discussion of different sub-sentence contexts. In rhetorical analysis, the research followed the method of aesthetic analysis emanating from the use of semi-sentence in its syntactic context.

This research aims to not only draw attention to the issues of right and wrong in the study of grammatical aspects but also reinforce the call for the combined study of grammar and rhetoric to search for grammatical uses of aesthetic dimensions. These



aesthetic dimensions in turn improve the speakers' language who have different aims and objectives, especially for those who aim to become literary masters.

The research concluded with a number of results:

Old syntax, especially Seboyeh, is not used to refer to the term "semi-sentence," but rather to balance the sentence's meaning and other parts of speech. Ibn al-Sarraj was the first to use the term "semi-sentence" (which means circumstance, neighbor, and traitor) in the concept put forth by latter grammarians after the Arabic grammar was stabilized. Grammarians understood the semi-sentence as being more than that of the names of the women of Kufa; they equated them with the term's relevance that in turn means two types of circumstances—neighbor and carpenter.

The term "quasi-sentence" means the need of a term(s) to fill in a deficiency that would mean almost the whole thing when the deficiency is removed. Some Terminians added the term "semi-derived" along with the semi-sentence because it relates to a deleted, derived, or existing object. Grammarians called the circumstance temporal and spatial, and the preposition semi-wholesale because of the similarity in the sentence composition, significance, and its work.

A sub-sentence performs its functions in terms of the context in which it appears, thereby affecting the order of the words in the sentence, separating the corresponding parts of the sentence, and causing the deletion of certain components in the sentence. The functions of contextual semi-contextuality contribute to the aesthetic connotations of rhetoric based on the context in which they are combined with the other elements of the syntactic context. These rhetorical indications cannot be generalized in other similar situations, because each sentence has its own specificity that cannot be applied to the others. Rules have been created and are ready to be circulated on the syntactic system governing the Arabic sentence as rhetoric is an aesthetic use of language that is governed by certain circumstances and differing from other uses.

Keywords: Rhetoric, Semi-sentence, Deletion, Separation, Semiology



مقدمة

تحوز اللغة العربية على خصائص تركيبية تجعلها تتربع على عرش اللغات، بما تمتلكه من سمات الجواز الذي يجعل التراكيب تطلق في فضاءات الحرية، فتكتسي بأثواب البلاغة التي تشع من ثنايا التغييرات المختلفة في الجملة وفق سياقاتها المختلفة.

وتُعد شبه الجملة أكثر العناصر التركيبية في الجملة امتلاكًا لحرية الجواز، فتُحطم خاصية المنع التي تعوق ما سواها من عناصر تركيبية، فتُقدّم وتُؤخّر، وتُحدّف وتُذكّر، وتُفصل بين عناصر الجملة المتلازمة الاتصال.

من هنا تأتي أهمية شبه الجملة في صرح البلاغة العربية، إذ هي من أهم لَبِنَاتِ النظم اللغوي الفني، فلولا وجودها في الجملة لجمدت كثير من التراكيب، ولتَلَجَّمت طاقات المبدعين، إذ يفرض عليهم الحرمان من حرية الجواز اللجوء إلى نظام تركيبى مجبرين عليه لا اختيار لهم فيه.

ويتناول هذا البحث عرضًا لأهم المواطن السياقية التي تتموضع فيها شبه الجملة تاركًا أثرًا بلاغيًا واضحًا في السياق الذي وردت فيه، وجاء بناء البحث على النحو راصدًا الحالة النحوية التي عالجتها أمهات كتب النحو، ثم يقف على الدلالات البلاغية التي تشع من الأمثلة المدروسة، غير سالكٍ سبيل التعميم، إذ لكل سياق إحياءاته البلاغية الخاصة التي لا يمكن أن تنطبق على غيره.

وقد وقف البحث على الحالات التي تساهم في عملية النظم، وهي الحذف والتقديم والتأخير والفصل، وقبل الحديث عنها مهّد البحث لذلك بالحديث عن مصطلح شبه الجملة في الفكر النحوي ووظائفها في بناء الجملة.

واتبع البحث منهجية واضحة التزم بها، مراعيًا أصول المنهجين التاريخي والوصفي في المعالجة النحوية، سواء أكان في المقدمات النظرية أم في الحديث عن سياقات شبه الجملة



المختلفة، أما في التحليل البلاغي فقد اتبع البحث أسلوب التحليل الجمالي المنبعث من استعمال شبه الجملة في سياقها التركيبي.

ويهدف البحث إلى عدم توجيه الاهتمام إلى قضايا الصواب والخطأ في دراسة الأوجه النحوية فحسب، بل إلى تعزيز الآراء التي تدعو إلى دراسة النحو مع البلاغة سوياً، سعياً وراء البحث عن الاستعمالات النحوية ذات الأبعاد الجمالية، التي من شأنها تحسين اللغة لدى المتكلمين على اختلاف أهدافهم وغاياتهم لا سيما أرباب الأدب منهم.

أولاً- مصطلح شبه الجملة عند جمهور النحاة:

تُعرف شبه الجملة بأنّها الظرف بنوعيه الزماني والمكاني، وحرف الجر الأصلي مع مجروره، ولم يرد مصطلح شبه الجملة عند النحاة القدامى، إنّما أشاروا إلى عملها ومدى التقارب بينها وبين الفعل، فسيبويه شبه الظرف الخبر بالجملة، وفي عمله بالحال بعده¹، وتابعه المبرد في ذلك²، وقد ورد المصطلح عند ابن السراج في غير مدلوله المعروف عند النحاة المتأخرين، إذ قصد به أنواعاً من الجمل تحت مسمى شبه الجملة³، ويُعد أبو علي الفارسي أول النحاة الذين استعملوا مصطلح شبه الجملة وفق دلالاته المعروفة⁴.

ويظهر أنّ النحاة أطلقوا على شبه الجملة أكثر من تسمية، فنحاة الكوفة المتقدمون أطلقوا مصطلح (الصفة) على الظرف بنوعيه وعلى الجار والمجرور، لأنّها تقع صفات لما قبلها من النكرات، وهي متساوية في إيصال الأفعال إلى ما بعدها⁵.

ونجد الزمخشري قد سمّى الجملة التي تقع فيها شبه الجملة خيراً بالجملة الظرفية⁶، ويطالعنا بعض النحاة الذين ذهبوا إلى تسمية (الظرف) إلى كل من الجار والمجرور والظرف

¹ انظر: سيبويه، الكتاب: 124/2 وما بعدها.

² انظر: المبرد، المقتضب: 307/4

³ انظر: ابن السراج، الأصول في النحو: 104/2.

⁴ انظر: الفارسي، المسائل العسكرية في النحو: ص42، وانظر له: المسائل البصريات: ص216

⁵ انظر: ابن يعيش، شرح المفصل: 8/7.

⁶ انظر: نفسه: 88/1.



سوية⁷، وهناك من أطلق عليها مصطلح (شبه المشتق)، لأنه يتعلق بمحذوف مشتق يُقدَّر بالكون العام⁸.

ثانيًا- مفهوم شبه الجملة ووظيفتها النحوية:

أطلق النحاة على الظرف والجار والمجرور شبه جملة بسبب التشابه في التركيب والدلالة والعمل، فشبه الجملة تتألف من كلمتين أو أكثر لفظاً أو تقديراً، والتعلق بكون محذوف يُعد تركيباً مثل الجملة، وشبه الجملة تغني أحياناً عن ذكر الجملة وتقوم مقامها⁹، ولهذا نجد شبه الجملة تؤدي مهمة الفعل أو ما يشبه الفعل لما بينهما من التقارب الوثيق والسمات المشتركة الجامعة، فشبه الجملة ترتبط في الدلالة المعنوية بالفعل أو شبه الفعل، فقد يدل على زمان حصوله، أو علة حصوله، أو آلة حصوله، ويدل على ما حُذف من أفعال أو أشباهها، وينوب منابها في المعنى، ففي قوله تعالى: (وَ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ) الأنبياء: ١٩، فشبه الجملة (في السموات) حلت محل صلة الموصول، وأغنت عن ذكر الفعل، إذ التقدير: وله من استقر في السموات، وكذلك الأمر في شبه الجملة (عنده)، أما التشابه بين الجملة وشبه الجملة في العمل فنجد في رفع شبه الجملة الاسم على أنه فاعل، كما ترفع الجملة الفاعل، وذلك إذا جاءت شبه الجملة معتمدة على نفي، نحو: ما في المسجد أحدٌ، أو استفهام، نحو: جِ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ جِ إبراهيم: ١٠.

ثالثًا- الأثر البلاغي لوظائف شبه الجملة التركيبية:

تمتلك شبه الجملة ووظائف تركيبية عدة فيها فسحة كبيرة من الحرية، مما يجعلها سبباً في آثار بلاغية عدة سيوجز البحث الحديث عنها.

7 انظر: ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب: 206/1.

8 انظر: النجار، محمد عبد العزيز: منار السالك إلى ألفية ابن مالك 195/2.

9 انظر: قباوة، فخر الدين: إعراب الجمل وأشباه الجمل، ص259.



1- إحداث تغيير في رتبة الجملة:

تلعب شبه الجملة دورًا أساسيًا في إحداث تغيير في رتبة الجملة سواء أكانت اسمية أم فعلية، وهذا التقديم والتأخير لا يكون ضربًا من العبث اللفظي، إنما ذا قيمة بلاغية تُستشف من السياق الذي وردت فيه، وهناك حالات تقديم وتأخير كثيرة في الجملة العربية كان سببها وجود شبه الجملة في مكوناتها.

يطالعنا من ذلك تقدم شبه الجملة المتعلقة بخبر محذوف على المبتدأ، وهذا التقدم ينقسم إلى قسمين: واجب وجائز، فإذا كان المبتدأ نكرة غير مختصة يكون التقدم واجبًا، نحو قولنا: في القلب لوعة، وكذلك إذا كان في المبتدأ ضمير يعود على الخبر، كي لا يعود الضمير على متأخر، نحو قوله تعالى: چَام على قلوب أفعالهاچ محمد: ٢٤، وكذلك إذا كانت شبه الجملة من أسماء الصدارة كأسماء الاستفهام، نحو قوله تعالى: چوما تلك بيمينك يا موسى چ طه: ١٧، وكذلك إذا كان الخبر مقصورًا أو محصورًا على المبتدأ، نحو قوله تعالى: (إن عليك إلا البلاغ) الشورى: ٤٨.

ويرى علماء البلاغة أنّ هذا التقديم والتأخير لا قيمة بلاغية فيه، لأنّ المتكلم لا اختيار له في ذلك، والتركيب يفسد إن جنح عن طريق الاستعمال اللغوي المطرد عند العرب، لكننا نختلف معهم في هذا الرأي، لأنّ المتكلم كان بإمكانه أن يحصل على دلالة الجملة باستعمال آخر لكنه جنح إلى هذا الاستعمال لغاية بلاغية، ولنقف عند قوله تعالى: (في قلوبهم مَرَضٌ فَرَّادَهُمُ اللهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ) البقرة: ١٠، فقد كان بإمكان القرآن الكريم أن يلجأ إلى أسلوب تركيب آخر بدلاً من: في قلوبهم مرض، كأن يلجأ إلى الجملة الفعلية، نحو: يوجد في قلوبهم مرض، ولا يخفى الفارق الشاسع في الإيحاء بين الاستعمالين، إذ إن الجملة الفعلية تقرن الحدث بزمن مقيد، بخلاف الجملة الاسمية التي تحمل دلالة الثبات والديمومة، فقلوب أولئك المنافقين صدئة لا يمكن لداء النفاق أن يبرحها، وتبقى الجملة التي تنطوي على



تقديم وتأخير أكثر إثارة للمتلقي وشحداً لفكره، فظاهرة التقديم والتأخير أيًا كانت تبقى ظاهرة جمالية، يمكن الاستفادة منها لتقدير قيمة التركيب من الوجهة الجمالية الخالصة¹⁰.

ولا يوجد ثمة خلافٌ على أنّ تقدّم الخبر على المبتدأ جوازًا يكون لغاية بلاغية يرمي إليها المتكلم، وتتعدد الحالات التي تكون شبه الجملة أساسًا في تقدّم الخبر على المبتدأ، من ذلك إذا اتصل بالمبتدأ ضمير لا يعود على بعض الخبر، نحو قوله تعالى: (يسألونك عن الساعة أيان مرساها فيم أنت من ذكراها إلى ربك منتهاها) النازعات:42-44، وكذلك إذا كان المبتدأ نكرة مختصة، نحو قوله تعالى: (ولهم عذاب أليم) البقرة: 174، ومن ذلك إذا كان المبتدأ معرفة ولم يكن هناك لبس في الكلام، نحو قوله تعالى: (في بضع سنين لله الأمر من قبلُ ومن بعدهُ ويومئذ يفرح المؤمنون) الروم: 4.

ولا يخفى أنّ غاية التقديم في البلاغة العناية بالمتقدّم لأهميته من جهة¹¹، ولتعظيمه من جهةٍ أخرى¹²، لكن تبقى ثمت أسباب أخرى تبرز عبر السياق الذي جعل المتكلم ينحاز نحو التقديم، فالفاصلة القرآنية كانت دافعًا لتقدم الخبر شبه الجملة في الآية الأولى، ونلمس هذه الغاية في كثير من أي الذكر الحكيم، كما في قوله تعالى: (فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى)¹³ فقد قدّم الله جلّ شأنه الجار والمجرور والمفعول به على الفاعل مراعاةً لعدم الإخلال بتناسب الفواصل¹⁴، ويطفو الجانب الإيقاعي واضحًا في الآية الأخيرة فقد انتهت التراكيب الثلاثة المتوالية بحركة الضمة، وهذا الغرض البلاغي ليس من جنس الأغراض المعنوية، غير أنّ ما يرتبط به من أثر نفسي يجعل منه يجري في منابعتها، ذلك أنّ من شأن حسن تأليف الكلام وعذوبة جزس مقاطعه وتراكيبه أن يُحرّك النفس إلى الإقبال عليه والإصغاء إليه، فيكون ذلك مفضيًا بالضرورة إلى تدبّر معانيه، وإدراك مراميّه.

10 انظر: معلوف، سمير: حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، ص310.

11 انظر: السامرائي، فاضل صالح: معاني النحو، 79/2.

12 انظر: المصدر نفسه، 79/2.

13 طه: 67، 68.

14 انظر: الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، ص 118.



ويجوز تقدم شبه الجملة إذا كانت معمولة لخبر (ما)، من ذلك قول الشاعر¹⁵:

بأهية حزم لُدْ وإن كُنْتَ أَمَّاَ فما كُلُّ حينٍ مَن تَوَاتِي مَوَاتِيَا

فقد تقدّم الظرف (كلّ حين) على اسم (ما) النافية العاملة عمل ليس، وقد أجاز النحاة هذا الاستعمال لأنه يُتسامح في شبه الجملة ما لا يُتسامح في غيرها، وكان يوسع الشاعر أن يأتي بشبه الجملة في موضعها الأصلي لكنه فضّل استعمال هذا الجواز، ليس مضطراً أو مستغلاً لطاقت اللغة السياقية، إنما لجأ لهذا الانحراف الاستعمالي لغايات بلاغية فرضها السياق، فقد حمل هذا التقدم دلالة التأكيد القطعي الذي لا شكّ فيه، فلا يمكن أن تحظى بمطواعة الناس الذين تُطيعهم في أي لحظة تُحبّ.

2- المساهمة في حذف بعض مكونات الجملة:

تلعب شبه الجملة دوراً هاماً في حذف بعض مكونات الجملة في سياقات محددة، وفق المنظومة التي تحكم نظام الجملة لغايات بلاغية متعددة، ومن الحالات التي تكون شبه الجملة سبباً في الحذف المبتدأ وجوباً عند وقوع الجار والمجرور بعد مصدرٍ نائب عن فعله، نحو: "سقياً لك"، إذ الجار والمجرور (لك) خبر لمبتدأ محذوف وجوباً تقديره: الدعاء لك، ولا يصح أن يتعلق الجار والمجرور بالمصدر (سقياً)¹⁶، والحذف عموماً ينشأ عن إبداع وبلاغة، لكن جمهور البلاغيين يرون أنّ الحذف الواجب لا بلاغة تحتويه، إذ المتكلم أسير نظام الجملة العربية لا يملك أن يحدد عن قانونها، لكن البلاغة قد لا تكون في الجملة ذاتها وإنما في تخير هذه الجملة دون غيرها، ف"تأليف الكلام فعل اختياري متصرف في وجوه شتى"¹⁷، و"أمانة صحة العقل اختيار الأمور بالبصر، وتنفيذ البصر بالعزم"¹⁸، فبوسع المتكلم أن يقول مثلاً: أدعو بالسقياً لك"، لكن شتان بين التركيبين، فالجملة الفعلية لحظية تنم عن رغبة الدعاء للمدعو له بأن يهطل المطر عليه، لكن الأولى فضلاً عن تكثيفها ورشاققتها، فتوحي باليقين وكأن الدعاء

¹⁵ لا يُعرف قائله، ابن هشام الأنصاري، جمال الدين : مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ص774.

¹⁶ انظر: حسن، عباس: النحو الوافي، 1/555.

¹⁷ ابن حزم الأندلسي: الإحكام في أصول الأحكام/1:209.

¹⁸ ابن المقفع: الأدب الصغير، ص112.



تم وحصل، ولا ننسى ما تمتلكه الجملة الاسمية من الديمومة والاستمرار، لانقطاعها عن الزمن وقيوده.

ويحذف المنعوت لدلالة شبه الجملة عليه، ونجد ذلك في موضعين:

الأول: إذا كان الموصوف شبه الجملة نحو قوله تعالى: (قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِوَاحِدَةٍ) سبأ: ٤٦، أي بخصلة واحدة، ونحو قوله تعالى: (وَإِذَا حُبِبْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا) النساء: ٨٦، أي بتحية أحسن منها، حُذِفَ المنعوت (بتحية) لكونه شبه جملة.

والثاني: إذا كان المنعوت بعض اسم متقدم مجرور بـ(من) أو (في)، نحو: "منا من ظعن ومنا من أقام"، أي: منا فريق ظعن، ومنا فريق أقام، حُذِفَ المنعوت (فريق) لكونه بعض اسم متقدم مجرور بـ(من)، ومن ذلك قول تأبط شراً¹⁹:

لا شيءٍ أسرَعُ مني لئيسَ ذا عَدْرِ أو ذا جناحٍ بجنبِ الرِّيدِ خفاقٍ
حتى نجوتُ ولما ينزعوا سلبِي بواله من قبيضِ الشرِّ غيداقٍ
ولا أقولُ إذا ما خلَّةٌ صرمتُ يا ويحَ نفسي من شوقٍ وإشفاقٍ

تعلقت شبه الجملة (بواله) بالفعل (ينزعوا)، وهذا التعلق للباء بمنزلة القرينة الدالة على حذف موصوف قبل المجرور بها وإقامة الصفة مقامه، والتقدير: بعدوِّ واله، لأنَّ قوله: "من قبيض الشرِّ يدلُّ عليه".

ولا يخفى الأثر البلاغي للحذف في مثل هذه المواضع، فالمعنى واضح وجلي للمخاطب ولا يوجد ثمة غموض أو إيهام في الحذف، ولا ننسى قول الجرجاني: "ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجذك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بياناً إذا لم تُبَيَّن"²⁰، كما أنَّ حذف الموصوف هنا أدعى للفت الأنظار إلى الصفة التي هي أهم

¹⁹ تأبط شراً: الديوان، ص234.

²⁰ الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص170.



منه في هذا السياق، فضلاً عن المقام الذي يفرض الإيجاز ويرشد المتكلم للاختصار ما أمكنه ذلك، إذ يبقى في الحذف جمالية التخفيف من ثقل الحديث ووطأة الكلام²¹.

ونصل الآن إلى جواز حذف المضاف لدلالة شبه الجملة عليه، وقد أول بعض النحاة هذا الحذف في قضية تعلق الباء واللام، فرأوا أنّ المضاف يجوز حذفه قبل هذين الحرفين، نحو قوله تعالى: (فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ) آل عمران: 39، فالجار والمجرور متعلق بالفعل (يبشرك)، والمعنى: بولادة يحيى²².

نقف في هذه الآية الكريمة على جوهرة من جواهر بلاغة القرآن الكريم، فقد تجلى في هذا الحذف روعة اختيار القرآن الكريم للأسلوب الأبهى والأجمل، إذ فضل الحذف على الذكر، فالمقام يتطلب السرعة ولا يتسع لكلمة واحدة تؤخر البشري، وأي كلمة تسبق اسم نبي الله يحيى وأمكن حذفها فالأفضل حذفها، ولا ننكر أن نبي الله زكريا سعيد بخطاب الملائكة مستريح النفس لما يلقونه عليه، لكنه في حرقه وشوق إلى خلاصته وزبدته والمتلهف قد يجد في اللفظة الواحدة زمناً طويلاً يزيد في القلب اللوعة والأسى، فلا عجب أن يُبهر العرب بكتاب الله فهم "تأملوه سورة سورة وعشراً عشراً، وآية آية، فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها، ولفظة ينكر شأنها، أو يرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبه، أو أحرى أو أخلق، بل وجدوا اتساقاً بهر العقول، وأعجز الجمهور"²³.

ولهذا يُعدّ الحذف عملية لغوية مرهونة بفعل الاختيار عند الباث، وبمعطيات الظروف المكتتفة بقطبي الحوار التفاهمي (الباث والمتلقي)²⁴، وهذا ما يجعل عملية الاختيار مرهونة بطبيعة النسق الكلامي، ولذلك يميل المتكلم إلى تعابير دون غيرها، مراعاة لحال المتلقي والمقام²⁵، وهذا ما جعل اللغة بناءً متكاملًا يشدّ بنيانه الأجزاء، والمتكلم متصرف بهذا البنيان

21 السكاكي، أبو يعقوب يوسف : مفتاح العلوم، ص.19

22 أبو حيان النحوي: تفسير البحر المحيط، 447/1.

23 الجرجاني، عبد القاهر : دلائل الإعجاز، ص.39.

24 انظر : درزه بي، دلخوش جار الله حسين : البحث الدلالي في كتاب سيبويه، ص 371.

25 انظر: أبو علي، محمد بركات حمدي : البلاغة العربية في ضوء منهج متكامل، ص 23.



يحسنه ويطوّعه، لأنّه يريد أن يستعمله في حياته اليومية، وقد تخيّر من الأصوات اللغوية المركّبة ما كان أنجع لديه في الوصول إلى هذه الغاية²⁶.

3- الفصل بين متلازمات الجملة:

ينال شبه الجملة استثناءات عدة فيما يخص المحذورات التركيبية التي نبه عليها النحاة، فالعرب توسعوا في شبه الجملة ما ضيقوه على غيرها، لاسيما ما يخص جوانب الفصل والاعتراض بين العناصر التركيبية المتلازمة فيما بينها، وهذا الاتساع الاستعمالي لم يكن مبعثه استعمال العرب لهذه الحالات من الاعتراض أو ما شابه ذلك فحسب، بل يرجع لغايات بلاغية يرمي إليها المتكلم، وإلا لما لجأ إلى هذا الاتساع في استعمال شبه الجملة.

ومن هذه المواضع الفصل بين الحرف المشبه بالفعل واسمه، نحو قول الشاعر²⁷:

فلا تلحني فيها فإنّ بحبها أخاك مصاب القلب جُمّ بلابله

فقد فصل الشاعر بين إنّ واسمها بمعمول الخبر الجار والمجرور بحبها، ولا يجوز هذا الفصل بغير شبه الجملة، لكن الشاعر لم يلجأ إليه لأنه جائز وممكن، إنما جره القلم لهذه الناحية الأسلوبية لغايات بلاغية جمالية، فالمتقدّم الذي فصل بين إنّ واسمها المتلازمين هو الحبّ، الذي ملأ على العاشق كيانه فغدا أهم منه، وكيف لا يكون أهم منه وهو الذي جعل منه إنساناً جريح القلب، مأسوراً في قفصه، منزوع الحرية والاختيار، فلا ريب أن يكون الحبّ مقدّمًا لأهميته، فالعرب "إنّما يقدّمون الذي بيانه أهمّ لهم، وهم ببيانه أعنى، وإن كانا جميعاً يهمانهم ويعنيانهم"²⁸، كما أنّ التقديم والتأخير في أصل وضعه صيغة أسلوبية خاصة، لها معناها ودلالاتها، وخصائص تجعل منها ظاهرة أسلوبية، نجدها في العربية على نحو واسع، بسبب حرية تركيب السياق اللغوي، وحرية رتب الكلمات²⁹، ممّا يمنح النّص إشراقاً وجمالاً، ويضفي عليه سمة الأدبية.

²⁶ انظر: معلوف، سمير أحمد: حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، ص 104.

²⁷ ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ص 371

²⁸ انظر: سيبويه: الكتاب، 34/1.

²⁹ انظر: معلوف، سمير أحمد: حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، ص 310311.



وأجاز النحاة الفصل بين أداة الاستفهام والقول الجاري مجرى الظن، نحو قول الشاعر³⁰:

أبعدَ بعدٍ تقول الدار جامعةً شملي بهم أم تقول البعد محتوماً

والأصل: أتقول الدار جامعةً، جاز الفصل بين همزة الاستفهام والفعل (تقول) الذي تضمن معنى الفعل (تظن) بالظرف (بعد)، لأنهم يتسعون بالظرف والجار والمجرور ما لا يتسعون في غيرهما.

ونلمس في هذا الاستعمال لمسة فنية مشرقة، فقد أثار تأخير السؤال بعد أداة الاستفهام مخيلة المتلقي، وجعله يفكر في ماهيته متشوقاً لمعرفة، وقد ساهم إيقاع الجناس بين بعد بعدٍ في تأجيج ذلك، ويبدو واضحاً أن الشاعر يدرك دور الإيقاع في تجلية المعنى والعاطفة، وهذا ما دفعه إلى العناية في الجناس والتكرار، وقد ساهم الفصل في توزيع الإيقاع على أجزاء البيت ليغدو مثل ترنيمة موسيقية، ولو لم يعمد إلى ذلك لبرز الإيقاع في شطر دون آخر، وهذا من شأنه أن يثقل على الأذن، مما يجعل المتلقي غير مستشعر بالحالة العاطفية التي تختلج في صدر الشاعر، فالإيقاع "يجيء من تردُّدٍ زمنيٍّ يمتُّعُ الأذنَ برنينه، ولا يُسمَّى البناءُ بناءً إيقاعياً إلا إذا اشتمل على تردُّدٍ ولو بالقوة"³¹، ولذلك "لا يجوز أن يُنظرَ إلى التكرار على أنه تكرارٌ ألفاظ بصورة مبعثرة غير متصلة بالمعنى، أو بالجو العام للنص الشعري، بل ينبغي أن يُنظرَ إليه على أنه وثيقُ الصلة بالمعنى العام"³².

ونرى أنّ العرب فصلوا بين الحرف الناصب والفعل المضارع المنصوب بشبه الجملة، وهذا الفصل لم يتسامح به النحاة إلا في شبه الجملة، من ذلك قول حسان بن ثابت³³:

إذن والله نرميمهم بحربٍ تُشيبُ الطفل من قبل المشيبِ

³⁰ ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ص 371.

³¹ كوهن، جان : بناء لغة الشعر، ص 112.

³² ربابعة، موسى : التكرار في الشعر الجاهلي، ص 15.

³³ حسان بن ثابت : الديوان، 22/1.



يبدو جلياً أنّ البيت قد حمل شحنةً بلاغيةً بسبب التغيرات في رتبة الجملة، فحرف النصب والجواب قد تصدر مطلع البيت، وقد أجمَع هذا الحرف دماء الغضب في وجدان الشاعر ونقل عبر أقتية حروفه حالة الهلع والخوف إلى العدو المتلقي، وكأنه لوحدته تهديد ووعيد، وجاءت شبه الجملة التي تضمنت حرف القسم الواو والمقسم به لفظ الجلالة، لتضاعف مخاوف أعداء الله وهم يسمعون هذا التهديد من لسان شاعر رسول الله، فترتجف قلوبهم قبل أن يصل إلى أسماعهم مضمون الوعيد الذي نزلت صاعقته على نفوسهم قبل أن يعرفوه، ثم جاء الفعل نرميهم الذي فصل بينه وبين ناصبه ليرمي بكاهله على قلوب الكفار التي جمدت من وهل الخوف، فالفعل جاء بصيغة الحاضر وكأنّ الحرب ستندلع أوارها من لحظتها، فضلاً عن إحياءات الفعل نرمي، فالحرب ستكون جحيماً يُصبّ فوق رؤوس أعداء الله، وما كانت دلالات الفعل تظهر جليةً لولا هذا التغيير التركيبي الذي منح كل كلمة حيزاً من اهتمام المتلقي، الذي يُدرك أنّ اللغة صورة للحياة تعكس بتغيير نظامها التركيبي تغيير خارطة الحياة، فقد أعلن شاعر النبي أنّ عصر الكفر قد زال وغداً صريعاً تحت أقدام دُعاة الإسلام، إذ يظل الشاعر صاحب رسالة هدفه " أن يقَدِّم رؤيا، ولا يمكن أن تكون الرؤيا في الحياة مكتملة، إن لم تتضمن تشكيلاً تعبيرياً عن الحياة، يصنعه الذهن الإنساني"³⁴.

نتائج البحث

يُقصد بشبه الجملة الظرف بنوعيه الزماني والمكاني، وحرف الجر الأصلي مع مجروره، ولم يصرح النحاة القدامى لا سيما سيبويه بمصطلح شبه الجملة، إنّما وازنوا بين معنى شبه الجملة وبين معنى غيره من أقسام الكلام، وتابع المبرد سيبويه فيما ذهب إليه.

صرّح ابن السراج بمصطلح شبه الجملة، لكنّه لم يقصد به الظرف والجار والمجرور فقط، بل قصد ضرورياً مختلفة من الكلم، ويعد أبو علي الفارسي أول من استعمل مصطلح شبه

³⁴ فضول، عاطف: النظرية الشعرية عند البوت وأدونيس، ص82.



الجملة بالمفهوم الذي عرفه النحاة المتأخرون بعد استقرار النحو العربي قاصداً فيه الظرف والجار والمجرور.

أطلق النحاة على شبه الجملة أكثر من تسمية فنحاة الكوفة وضعوا مصطلح (الصلة) قاصدين به الظرف بنوعيه والجار والمجرور.

تعني تسمية شبه الجملة حاجتها إلى ما يسدّ نقصاً فيها، لأنّ عبارة شبه الجملة تعني ما يقرب الشيء من التمام، ويبعد النقص عنه.

أطلق الزمخشري مصطلح الجملة الظرفية على التركيب الذي يقع فيه الظرف أو الجار والمجرور خبراً.

وضع بعض النحاة مصطلح (شبه المشتق) على شبه الجملة، لأنّه يتعلّق بمحذوف مشتق تقديره كائن أو موجود.

سمّى النحاة الظرف بنوعيه الزماني والمكاني، والجار والمجرور شبه الجملة لما بينه وبين الجملة من تشابه في التركيب والدلالة والعمل.

تؤدي شبه الجملة وظائف في السياق الذي ترد فيه، فتؤثر في ترتيب الكلمات في الجملة، وتفصل بين الأجزاء المتلازمة في الجملة، وتكون سبباً في حذف بعض مكونات الجملة.

تساهم وظائف شبه الجملة السياقية في دلالات جمالية بلاغية بحسب السياق الذي وردت فيه متضافرة مع سائر عناصر السياق التركيبية، وهذه الدلالات البلاغية لا يمكن تعميمها على سائر الحالات المماثلة، لأنّ لكل جملة خصوصيتها التي لا يمكن أن تنطبق على ما سواها، وهكذا البلاغة العربية ليست قوالب وقواعد جاهزة تعمم على النظام التركيبي الذي يحكم الجملة العربية، إذ البلاغة استعمال جمالي للغة تحكمه ظروف معينة تختلف عن غيره من الاستعمالات المختلفة.



المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، د.ت.

ابن السراج، أبو بكر محمد بن سهل : الأصول في النحو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1988م.

ابن المقفع، أبي محمد عبدالله: الأدب الصغير، تحقيق: أحمد زكي باشا، الإسكندرية، ط1، 1911م.

ابن هشام الأنصاري، جمال الدين : مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق : مازن مبارك وعلي حمدالله، دار الفكر، بيروت، ط6، 1985م.

ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي : شرح المفصل، دار صادر، بيروت، د.ت.

أبو حيان النحوي، أثير الدين محمد بن يوسف: تفسير البحر المحيط، تحقيق : عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2007م.

أبو علي، محمد بركات حمدي : البلاغة العربية في ضوء منهج متكامل، دار الفكر ناشرون وموزعون، عمان، ط1، 1996م.

تأبط شراً: الديوان، تحقيق: علي ذو الفقار شاكر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1984م

الجرجاني، عبد القاهر : دلائل الإعجاز، تحقيق : رضوان الداية وفايز الداية، دار الفكر، دمشق، ط1، 2007م.

حسان بن ثابت : ديوان حسان بن ثابت، تحقيق : وليد عرفات، دار صادر، بيروت، 1974م.

حسن، عباس: النحو الوافي، دار المعارف، القاهرة، ط3، د.ت.

درزه بي، دلخوش جار الله حسين : البحث الدلالي في كتاب سيبويه، مطبعة رون، السليمانية بالعراق، 2004م.

ربابعة، موسى : التكرار في الشعر الجاهلي، دراسة أسلوبية، جامعة اليرموك، الأردن، مؤتمر النقد الأدبي، 13/10 تموز، 1988م.

السامرائي، فاضل صالح : معاني النحو، دار الفكر ناشرون وموزعون، عمان، ط4، 2009م.



- السكاكي، أبو يعقوب يوسف : مفتاح العلوم، المطبعة الأدبية، القاهرة، 1947م.
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر : الكتاب، تحقيق : عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، د.ت.
- الفارسي، أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار: المسائل العسكرية في النحو، تحقيق: علي جابر المنصوري، مطبعة بغداد، بغداد، ط2، 1982م.
- المسائل البصريات، تحقيق: محمد الشاطر، مطبعة المدني، القاهرة، ط1، 1985م.
- فضول، عاطف : النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس، ترجمة : أسامة أسبر، المجلس الأعلى للثقافة والعلوم، بيروت، ط1، 2000م.
- قباوة، فخر الدين : إعراب الجمل وأشباه الجمل، دار الأصبغي، حلب، ط1، 1972م.
- القزويني، الخطيب جلال الدين محمد بن عبد الرحمن: التلخيص في علوم البلاغة، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، ط2، 2009م.
- كوهن، جان : بناء لغة الشعر، ترجمة : أحمد درويش، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1993م.
- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد: المقتضب، تحقيق : محمد عبد الخالق عضيمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ط2، 1979م.
- معلوف، سمير أحمد : حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1996م.
- النجار، محمد عبد العزيز: منار السالك إلى ألفية ابن مالك، مطبعة الفجالة الجديدة، القاهرة، ط1، 1969م.

Kaynakça

- Curcuni, Abdu'l-Kahir. *Delailu'l- icâz*. Tahkik Rıdvan Daye ve Faiz Daye. Beyrut: Dar'ul - Fikr Şam, 2007.
- Derze'yî, Dilhuş Cârullah. *el-Bahs ed-Delâli Fi Kitâb-i Sibeveyh*. Süleymaniye: Matbaa Run, 2004.
- Ebu Ali, Muhammed Berekat Hamdi: *el Belagat'ul - Arabiyye fi Dauî'l - Menhec Mutekamil*. Beyrut: Dar'ul - Fikr, 1996.



- Ebu Hayyan Nahui, Esiruddin Muhammed ibn Yusuf. *Tefsir'ul - Bahr'ul – Muhit*. Tahkik Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavvid vd. Beyrut: Darul Kütüb'ül - ilmiyye, 2000.
- el-Farsî, Ebu Ali el-Hasan b. Ahmed b. Abilgaffar. *el-Mesâil el-Askeriyyât Fi'n-Nahiv*. Tahkik Ali Câbir el-Mansûrî. Bağdat Matbaası, 1982.
- el-Farsî, Ebu Ali el-Hasan b. Ahmed b. Abilgaffar. *el-Mesâilu'l-Basriyyât*. Tahkik Muhammed eş-Şâtir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1985.
- Fahrüddîn, Kabave. *İ'râbu'l-Cumel ve Eşbâhu'l-Cumel*. Halep: Daru'l-Asma'î, 1972.
- Fudûl, Atif. *en-Nazariyyetü's-Şi'riyye inde İlyut ve Adonis*. Çevirmen Usâme Usber. Beyrut: el-Meclisu'l-A'lâ Lis-Skafê ve'l-Ulum, 2000.
- Hassan b. Sâbit, *Divânu Hassan b. Sâbit*. Tahkik Velid Arafât. Beyrut: Dar-u Sâdir, 1974.
- Hassan, Abbas. *en-Nahv'ul-Vâfi*. Kahire: Dâru'l-Maarif, trhsz.
- İbn es-Serrac, Ebu Bekr Muhammed bin Sehl. *el- Usûl fi'n-nahv*. Beyrut: Muessestü'r –risale, 1988.
- İbn Hazım Endelusi, Ebu Muhammed Ali bin Ahmed. *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm: Ahmed Muhammed Şaker*. Beyrut: yy, trhsz.
- İbn Hişam Ensari, Cemaluddin. *Muğni'l-lebib an kütüb'ül- meârîb*. Tahkik Mazin Mübarek ve Ali Hamdullah. Beyrut: Dar'ul- Fikr, 1985.
- İbn Yaîş, Muvaffakuddin Yaîş İbn Ali. *Şerh'ul- Mufassal*. Beyrut: Daru's -Sadır, trhsz.
- İbnu'l-Mukaffa', Ebu Muhammed Abdullah. *El- Edebu-s 'Sağîr*. Tahkik Ahmed Zeki Paşa. İskenderiyye: yy, 1911.
- el-Kazvinî, el-Hatip Celaluddin Muhammed b. Abdurrahman. *et-Talhîs fi Ulumi'l-Belâge*. Tahkik Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Kuhen, Can. *Binâu Lugati's-Şi'r*. Tercüme Ahmed Dervîş. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1993.
- Ma'luf, Samir Ahmed. *Hayeviyetü'l-Luga Beyne'l-Hakikati ve'l-Mecâz*. Dımaşk: İttihadu'l-Kitâb'il-Arab, 1996.
- el-Mubberred, Ebul-Abbas Muhammed b. Yezid. *el-Muktadab*. Tahkik Muhammed Abdulhâlik Adime. Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ Liş-Şu'ûn'il-İslâmiyye, 1979.
- en-Neccâr, Muhammed Abdulaziz. *Minâru's-Sâlik İlä Elfıyyet-i İbn-i Mâlik*. Kahire: Matbaatü'l-Fucâle el-Cedîde, 1969.
- Rabâbî'a, Musa. *et-Tekrâr fi's-Şi'ri'l-Câhilî, Dirâsetün Üslûbiyye*. Ürdün: Câmî'atül-Yermûk, el-Urdun, Mu'temerü'n-Nakdi'l-Edebî, 13.10.1988.
- es-Samerrâî, Fadıl Salih. *Me'ânî'n-Nahiv, Darul fikr*. Amman: Naşirun ve Muvazaun, 2009.



es-Sekkakî, Ebu Yakup Yusuf. *Miftahul-Ulum*. Kahire: el-Matbaatü'l Edebiyye, 1947.

Sibeveyh, Ebu Bişr b. Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitab*. Tahkik Abdusselam Harun. Beyrut: Dâru'l-cil, trhsz.

Teabbata Şerran. *ed- Divan*. Tahkik Ali Zulfakker Şakir. Beyrut: Dar'ul- Garb İslami, 1984.





ARAŞTIRMA NOTU

The Task of Islamic Studies Today

At first sight the question of *What is the task of Islamic Studies today?* might seem provocative. After all, is it not clear what the task of Islamic Studies should be? And has not that task been known always? Furthermore, has not the task of Islamic Studies always been clear to ‘ulama and to Islamic and Muslim experts and intellectuals?

Of course, it is good to follow up the question of *What is the task of Islamic studies today?* with these and many other questions and even with comments which reject the very idea of the need, possibility and necessity of examining the task of Islamic Studies today.

But, on the other than, there are those who wonder, and rightly so, not only about *What is the task of Islamic Studies today?*, but also about the task of Islamic Studies in recent years and decades in view of the ongoing and savage intra-Muslim slaughter and bloodshed.

Besides, how to define the task of Islamic studies in this time of broad confrontation between many Muslims and the West, or between the West and many Muslims?

All this suggests that there are many people within the Islamic and Muslim academic circles as well as outside the Islamic and Muslim academic "orbit" who would like to look at, examine, and define the task of Islamic Studies today. They are well aware that the question of the task of Islamic Studies today must be raised.



Let me say at the outset that I consider the disciplines of Islamic Studies (*'aqa'id, tafsir, hadith, fiqh...*) as having many tasks today in developing and raising awareness about the following values:

- a) peace
- b) sanctity
- c) morality
- d) knowledge about faith
- e) faith-rooted knowledge

Please allow me to say a few words about these values in the context of the important question of the task or tasks of Islamic Studies today.

I. Islamic Studies and the Project of Peace Building

For me today peace is one of the greatest values. That is why I am speaking first about the value of peace in the context of the task of Islamic studies. In this regard I think that there can be no true or authentic experience of the phenomenon of holy without peace. After all, God is Peace, too (*as-Salam*),¹ and He is also Holy (*al-Quddus*).²

I do not need to waste your time describing the conditions of today's world, especially among Muslims. The proportions of many war catastrophes taking place on a daily basis are well known to you. The role of Islamic Studies today must be redefined, first of all, with a view to establishing projects for spreading peace in the world in general and with regard to promoting peace in Muslim societies and among Muslim communities in particular.

The subjects of Islamic Studies such as the Qur'an interpretation, Hadith and the study of Islamic tradition in general must address the causes of intra-Muslim conflicts as well as the causes of abetting an all out conflict between Muslims and non-Muslim sections of humankind, above all with the West. Islamic Studies today must challenge resolutely the prevailing atmosphere of conflict.

Of course, while we are tackling these problems, we must not create even bigger ones. This means, among other things, that Muslim intellectuals and 'ulama must relax their attitude to the bygone eras of history. We Muslims benefit from studying history only when history is studied for the sake of peace in the present.

Of course, I am not naive and I do not think that some sort of general pacification of the concepts of Islamic Studies would solve all the conflicts in today's

¹ Qur'an, *al-Hashr*, 59:23.

² Qur'an, *al-Hashr*, 59:23.



world. But, I think that a peace-focused conceptualization of Islamic disciplines would help in mitigating the catastrophe in which a good part of the Muslim world finds itself.

If ideological interpretations of the Qur'ân and Islam were dominant in the 19th and 20th centuries because many Muslims took the view that they should offer the ideological, liberating, awakening and anti-colonial theories on the basis of the very sources of Islam, today there is a widespread feeling about the need for rediscovering universal messages about God, man and the world in the sources of Islam, above all in the Qur'ân and Hadîth, and in a peaceful way. Perhaps it is clearer today than ever before that neither the Qur'ân nor Hadîth are texts of ideology, revolution and economy. Equally so, neither the Qur'ân nor Hadîth are constitutions or party programs.

In brief, the texts of the Qur'ân and Hadîth give news of God, world and man by way of awakening man's heart, intellect and his sense of faith, his sense of seeking to clarify those ultimate questions that human beings face. I think that the great themes of Islamic Studies today need to be universalized in that direction.

And those are the starting points from which Islamic Studies need to enter into dialogue with present-day currents in natural sciences, in the public opinion, and in democratic stirring in the world.

But, for Islamic Studies to become universalised in terms of affirming the values of peace, it is necessary to free Islamic Studies from ideology, politics and sectarian limitations.

Of course, only then can the teachings of Islamic Studies begin to radiate and promote peace. Only then will Islamic Studies begin once again to radiate with their holy inspirations and insights. The Qur'ân itself advises us to follow from its rich contents above all that by which man can do what is beautiful and good (*al-ihsân*). The qur'ânic passage *allađîna yastami'ûna l-qawla fa yattabi'ûna aḥsanahû* ("Those who hear advice [of the Qur'ân] and follow the best thereof")³ teaches us to take from the Qur'an first and foremost that which brings peace, goodness, beauty and the a deep experience of the sacred. Therefore, the emphasis in our redefinition of Islamic Studies should be placed on universal teachings of the Qur'ân and on the general message of the Qur'ân, Ḥadîth and Islam addressed to the whole of mankind and calling to peace.

When I say this, I have in mind the need for writing new spiritual commentaries of the Qur'ân, new spiritual theological treatises, and a new biography of the Prophet, peace be upon him, from the perspective of peace and of the sacred. I

³ Qur'ân, *al-Zumar*, 39:18.



consider this to be of far greater priority than to politically banalise the Qur'ān and Hadīth or make sectarian distortions of them.⁴

II. Islamic Studies and Awakening Awareness about Morality

I believe I am not alone in regarding the qur'ānic news of God as being primarily the source for deriving moral relevance and values. Of course, the Qur'ān is not a book of morals. It is God's revelation and as such it is the source of man's moral contemplation. Since he is a free being or a being that considers himself to be free, man is conditioned with morality. This means that man should not do everything he is capable of doing. Islamic Studies must promote this in a contemporary language which is understandable to today's generation.

Qur'ānic stories about the bygone peoples and generations are not stories about what those peoples believed so much as the stories about the repugnant and evil things they did. Thus, it is quite understandable that in every age Islamic Studies should derive moral principles for the life of Muslims from the sources of Islam, most notably from the Qur'ān.

Unfortunately, in Islamic Studies today we can easily detect application of immoral methodologies in interpreting Islamic sources. If interpreting the Qur'ān is used to justify daily politics, if preposterous interpretations of the Qur'ān serve to declare most of mankind as infidels, if the qur'ānic text is used to cast anathema on millions of Muslims, then in all these instances we can see the use of invalid methodologies for interpreting Islamic sources. In these cases the first value which is undermined is morality. At the end of that process faith in God becomes undermined.

In order to resist this tendency and to affirm morality in the methodology of Islamic Studies today, it is necessary to recall a number of important principles in the traditional interpretation of the Qur'ān:

First, one should never take a line or an *aya* of the Qur'ān and interpret it in isolation from the rest of the Qur'ān;

Second, one must never ascribe to a Qur'ānic verse a meaning which is exclusively in accordance with one's own pragmatic and transient aims and which arise out of politics, one's *madhab*, sect, etc.

⁴ French Islamologist Olivier Roy has warned against political banalisation of the Qur'ān and Islam because of the great damage it causes primarily to Muslims themselves and to their understanding of Islamic sources.



Third, one must not read into a qur'anic verse a meaning which is alien to the whole tradition of the Qur'ân commentaries within the whole of Islam as a faith, culture and civilization.

Unfortunately, today we can often see that the stated principles are being trampled down in many traditional Islamic universities. The hierarchy of knowledge and sources is undermined in an immoral way. Hadīth is often given preference over the Qur'ân. Sometimes one part of the Qur'ân is irreconcilably confronted with another part. Many among the present day 'ulama argue one part of the Qur'ân against the other, or they set one part of the corpus of Hadith against the whole of the Qur'ân.

It is tragic that the moral courage of the scholars and 'ulama is being lost in such quasi-methodological interpretations of the sources of Islam.

Today we can often witness the renowned 'ulama and professors at Islamic universities appearing on television or in the media as the harshest critics of their opponents, and as judges who are prepared to condemn them to death. This ugly phenomenon shows that it is necessary to urgently relax the discourse in Islamic Studies. Research results in Islamic Studies must bear the fruits of spiritual peace and tranquillity and spread moral values and faith in God as a joy, not as a tragedy and suffering. Today Islamic Studies need to make their contribution in stopping the descriptions and depictions of Islam as a terrifying religion.

Restoring moral sensibilities in the concepts and methodologies of Islamic Studies is a requirement of urgent importance. This restoration will enable students and professors of Islamic Studies to rediscover the most important priorities in reading and understanding Islamic sources, above all the Qur'ân.

Also, a renewed insistence on moral concepts as derived from the Qur'ân will give us an opportunity to reduce to a minimum the banalisation we can see in the so-called "scientific interpretation" of the Qur'ân and its message.⁵

III. Islamic Studies and the Question of Knowledge about Faith and Faith-Rooted Knowledge

At this point, please allow me to argue that faith in God in man and with man does not appear as a privilege, but as a great obligation, most of all as a moral obligation. In contrast to the world of minerals, the flora and fauna, man is always faced with a moral trust and a moral requirement to elevate himself, to be better, to be more noble.

⁵ I consider as highly important books and studies by Ziauddin Sardar in which he criticizes the so-called scientific interpretation of the Qur'ân. For further reference see his texts: *Do You Know? Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations* (translated in to Bosnian as *O islamu, nauci i budućnosti*), CNS, Sarajevo, 2015.



Faith in God about which we read in the Qur'ān calls us precisely to that. Faith in God has always taken man by his hand leading him somewhere further, somewhere beyond the mere human sensuous nature.

Of course, there are many to whom it seems that faith places too many demands on man, that man cannot carry all that weight on his shoulders or that he can barely carry it.

That is where one can probably find reasons for the various qur'anic encouragements to man to be patient and to experience faith as a sublime duty. Of course, through the "call of faith" man does not annihilate or denigrate his being in those human circumstances of life which are common to man, minerals, the flora and fauna. On the contrary, by this "call of faith" man teaches himself – through a sublime knowledge about faith - to view his biological dimensions from the perspective of the horizons which spread out before man as multiple spiritual possibilities. That is why faith in God is an obligation, because man is an obligation unto himself, always and again. Today Islamic Studies should promote this principle rooted in the core knowledge about faith, as they did promote it at the time of their emergence, especially during their classical age.

When we speak about the need for Islamic Studies to promote a kind of knowledge about faith and a kind of religious knowledge and faith-rooted knowledge, I am thinking first and foremost about the conditions under which the present day man lives. This is the epoch of billions of machines, this is the epoch when the environment is besieged by technology and systems about which are undoubtedly man-made as man himself has established them.

But, despite everything, the basic characteristics of human nature and human being have not changed. Women continue to carry the fruit of their wombs for nine months, people continue to die, and we continue to live within the "border situations" that Karl Jaspers spoke about. The modern science has not removed death or sickness or earthquakes or floods, or tsunamis, or any one of the dozen or so axial themes about which all of the world religions speak, especially Islam. In a word, science has not turned man into an eternal being.

It is precisely from the field of faith and the faith-rooted knowledge that Islamic Studies today need to address those issues in a language which is clear to today's generation, to the media and to the means of communication. For, gadgets and technology have not spared us from loneliness and from our primordial moral dilemmas. Man continues to be confronted with the religious and moral task of searching for eternity. To that end God is offering us his hand.



At the end of my talk, please allow me to point out especially to several theses which I think should be included in the programs and methodologies of Islamic Studies, as well as in the teaching programs of madrasas and Islamic universities. I have summarized my theses into the following statements:

– Islam is not a privilege, but a moral obligation; it is a set of noble duties towards other human beings, women and men, towards life and the environment, towards God.

– One cannot enter into alliance with God against other people, other religions, faiths and other sides of the world.

– The man who comes to believe in God does not become God, but remains a human being, God’s slave and worshipper.

– Faith in God does not give man the right to take into his own hands God’s prerogatives of disposing with life and death of men and creatures.

– One should reach for the sacred as a means of attaining peace with God, people and nature.

– The sacred should not lead to violence or else it becomes the worst kind of evil.

– Muslims should stop reading the Qur’ān as if they were reciting charges against other Muslims, against Christians, Jews and other believers and unbelievers.

– Reconciling oneself with God should lead to reconciling oneself with other human beings and to a respect for other cultures and traditions.

– The Qur’an should be read as a Divine call to everyone to compete in doing good deeds.

– Muslims should initiate a critical reading of their history and it is necessary to stop inventing various exaggerations about their “golden age”

– Muslims should address their condition in their contemporaneity. They should do so out of contemporaneity and in a language of contemporaneity.

Prof. Dr. Enes Karic

Sarajevo University, Faculty of Islamic Studies





TOPLANTI ÖZETİ

Yoksulluk ve Türkiye’de Yoksullukla Mücadele Politikaları

(15 Ocak 2017)

Yoksulluk tarihte ve günümüzde insanlığın yaşadığı en önemli ve yaygın problemlerden biridir. Bundan dolayı her dönemde hem halk kesiminin, hem yöneticilerin, hem de araştırmacıların ilgi alanı olmuştur.

Yoksulluk kısaca ve genel bir ifade ile, kişilerin temel ihtiyaçlarını karşılayamamaları şeklinde tarif edilebilir. Yine yoksulluk, istihdamdan, barınmadan, sağlık hizmetlerinden, eğitimden ve sosyal hayatın ihtiyaçlarından mahrum olma şeklinde ifade edilmiştir.

Yoksulluk hem bireysel hem de toplumsal etkiler oluşturan bir problemdir; sadece belirli gelir ve ihtiyaç maddelerinden mahrum kişiyi değil toplumsal hayatı da çok yönlü etkiler. Yoksulluk sosyal çalkantılara ve çatışmalara, ayrıca kayıt dışı ve yeraltı ekonomisinin gelişmesine yol açabilir. Alkol ve uyuşturucu bağımlılığını, suç oranlarını artırır. Doğal çevreyi olumsuz etkiler; yaygınlaşp kalıcı bir hale dönüştüğünde sosyal ahlak, sosyal sorumluluk, sosyal dayanışma duygularını yıpratır. Bundan aile birliği, toplum ve toplumun geleceği zarar görür. Bu şekilde bir kısır döngü oluşmakta, yoksulluk yoksulluğu arttırmakta ve sorun giderek kemikleşmektedir.

Sanayileşme sonrası Avrupa’nın yaşadığı bir problem olan ve birlikte birçok problemi getiren kırdan kente göç, Türkiye’de de önemli olumsuz sonuçlar getirmiş ve getirmeye devam etmektedir. Bu sonuçlardan biri de yoksulluktur.



Kentler ile kırsal alan yoksulluğun şekli bakımından bazı farklılıklar göstermektedir: mutlak yoksulluk daha çok kırsal alanda görülürken, kentlerde nisbi yoksulluk öne çıkmaktadır.

Yoksulluk adlı bu önemli insanlık sorunu 15 Ocak 2017 tarihinde, Türkiye'de 1969'da kurulan ilk düşünce ve strateji merkezlerinden biri olan ESAM (Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi) tarafından, CANSUYU Yardımlaşma Ve Dayanışma Derneği, Esenler Belediyesi ve Yıldız Teknik Üniversitesi'nin de desteği ile Yıldız Teknik Üniversitesi'nde düzenlenen Yoksulluk Ve Türkiye'de Yoksullukla Mücadele Politikaları adlı sempozyumda ele alındı.

Sempozyuma birçok akademisyen, sivil toplum kuruluşu yöneticisi ve konuyla ilgili bazı kamu kurumu yöneticileri bildiri sundu.

Sempozyuma Saf suresi 7 ve 12. Ayetler arasının okunması ile başlandı.

Ardından ESAM Genel Başkanı Recai Kutan'ın, ESAM İstanbul Şubesi Başkanı Ekrem Arıkan'ın ve CANSUYU İstanbul İl Başkanı ve Eminönü Eski Belediye Başkanı Lütfi Kibiroğlu'nun açılış konuşmalarından sonra oturumlara geçilmiştir.

Doç. Dr. Bedrettin Kesgin tarafından sunulan ilk tebliğ "Yeni Yoksulluk ve Sosyal Politikalar" başlığını taşımaktadır. Tebliğde yoksulluğun sürekli arttığı, zenginlerle yoksullar arasındaki makasın sürekli genişlediği ve yaygınlaştığı dile getirilmiştir. Sorunun küresel olduğu, çözümün de aynı şekilde küresel olması gerektiği, küreselleşmenin bir aynılığı ve standartlaşmayı da beraberinde getirdiği ifade edilmiştir.

Tebliğ sahibi, 1980 sonrası küreselleşme ile neoliberalizm ideolojisinin ve söyleminin dünyaya hâkim olmasının yoksulluğun yaygınlaşmasına etki ettiği belirterek bu konuda batıda ve dolayısıyla dünyanın büyük çoğunluğunda liberal, muhafazakâr ve sosyal devlet olmak üzere 3 modelin görüldüğünü dile getirmiştir.

Tebliğ sunucusuna göre, bu modellerin yanı sıra adı pek konmamakla birlikte 4. bir model de mevcuttur: Akdeniz refah modeli denebilecek, Akdeniz havzasındaki ülkelerin uygulamalarındaki bu modelde en büyük belirleyici olan sivil toplumla beraber özellikle aile, akraba ve dayanışma ilişkilerine yoksulluk politikaları havale edilmektedir. Köyün burada önemli bir sosyal uygulama aracı olarak kabul edilmesi diğer uygulamalardan farklılık arz etmektedir. Türkiye'de uygulanan sosyal yardımlar ve yoksullukla mücadelede kendine özgü özellikler taşıyan uygulamalar bu modele örnek gösterilmektedir.

Tebliğ sahibine göre, yoksulluğu ortaya çıkaran diğer sorunlar yanında günümüzde çözümü iyice zorlaştıran temel bir sorun, sistemden kaynaklanan paylaşım sorunudur. Bunun halledilmesi için çözüm yolları aranmalıdır.



İkinci tebliğ, Doç. Dr. Hüsnü Koyunoğlu tarafından “Yoksulluğun Önlenmesinde Vakıfların Rolü” başlığıyla sunulmuştur. Tebliğde, tarihte, özellikle Osmanlı Devleti döneminde vakıfların yoksulluğun önlenmesine katkıları ele alınmıştır.

Tebliğde, İslam devletlerinin geleneklerinde ve Osmanlı Devleti’nde devletin, toplumun öncelikle emniyetini ve bu emniyetin neticesi olarak da adaleti teminle görevli olduğu, bunun dışındaki sağlık, eğitim, bayındırlık, belediye hizmetleri, dini hizmetler gibi birçok hizmetin çok büyük oranda vakıflar tarafından yapıldığı dile getirilerek bu gibi hizmetlerin ve sosyal yardım kapsamındaki birçok harcamanın yoksulluğun önlenmesine doğrudan veya dolaylı destek sağladığı ifade edilmiştir.

Tebliğde, mahalle veya köyün “avarız vergileri”nin ödenmesi için kurulan avarız vakıflarının zamanla o köyde, mahallede, kazada insanların ihtiyaç hissettiği her alana kaynak aktarmaya başladığı, böylece her kesime, özellikle de yoksul kesime destek sağlandığı anlatılmıştır.

Vakıf kurucusu ile vakıftan faydalananın doğrudan karşılaşmadığı, böylece vakfın hem yardım edenin hem de yardım alanın psikolojik baskı ve olumsuz etkiden uzak kalmasına vesile olduğu dile getirilmiştir.

Tebliğdeki iki ifade birçok kimse için sürpriz olsa gerek. 1.“Osmanlı toplumunda Cuma namazından sonra caminin önünde para toplama diye bir kavram yoktur.” Çünkü diğer vakıf kuruluşları gibi camilerin de bütün ihtiyaçları vakıfların gelir getiren akarları tarafından karşılanmaktadır.

2.“Cumhuriyet döneminde1951 yılındaki asgari ücret uygulamasından 40 yıl evvel, Osmanlı’da 1911 yılında kanuni olarak vakıflara asgari ücret uygulama mecburiyeti getirilmiştir.”

Sempozyumun üçüncü tebliği, Darülaceze Başkanı Hamza Cebeci tarafından “Bir Sosyal Hizmet Geleneği Olarak Darülaceze” başlığıyla sunulmuştur.

Tebliğde Darülaceze’nin dilenciliği önlemek için kurulduğu ama zamanla hizmet alanının genişlediği, dilenciliğin Darülaceze’ye alınma gerekçeleri arasından çıkarıldığı dile getirilmiştir.

Sultan II. Abdulhamid’in kurup, kuruluşuna şahsi olarak da büyük maddi yardım yaptığı belirtilmiş olup, Darülaceze’nin ilk sâkinleri kimsesiz kadınlar ve çocuklar olduğu belirtilmiştir. Darülaceze içerisinde ıslah, eğitim ve meslek edindirme faaliyetleri yürütülmüştür. Birçok sanat atölyesi ve imalathane kurulmuş, üretim yapılmıştır. Uzun süre İstanbul Büyükşehir Belediyesi’ne bağlı olan Kurum 2012 yılında Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı’na bağlanmıştır.



Kurulduğundan beri 30.000'i çocuk olmak üzere toplam 100.000 kişiye sefkat yuvası olan Darülaceze'de din, dil, ırk, sınıf ve cinsiyet farkı gözetilmeksizin bakıma muhtaç, yaşlı, engelli insanlara, sokağa terkedilmiş kimsesiz yavrulara hizmet verilmektedir. Burada barınan sakinlerin tüm giyinme, barınma, gıda, sağlık ve bakım ihtiyaçları kurum tarafından karşılanmakta, hizmet 24 saat aralıksız devam ettiği belirtilmiştir.

Dördüncü tebliğ, Dr. Bedrettin Kesgin tarafından "Değişmeyen Yoksullar: Suriyeli Sığınmacılar ve Uyum Sorunu" adıyla sunulmuştur. Tebliğde son yıllarda Dünya'nın en büyük trajedilerinden biri olan Suriye iç savaşının çok büyük trajedilere sahne olan göç yönü ele alınmıştır.

Tebliğ bu büyük meselenin hukuki ve sosyal yönünü ayrıntılı olarak incelemekte, mültecilerin topluma uyumlaştırılmasının nasıl olabileceğine dair yollar aramakta, sonunda da çok yönlü teklifler sunmaktadır.

Beşinci tebliğ, İHH (İnsani Yardım Vakfı) Yönetim Kurulu Üyesi Dr. Mehmet Emin Dağ tarafından "Yoksullukla Mücadelede Sivil Toplum Kuruluşlarının Rolü" başlığıyla sunulmuştur.

Tebliğde yoksulluk kavramı ele alınıp "mutlak yoksulluk" ve "görece yoksulluk üzerinde durulduktan sonra Dünya çevresindeki yoksulluk verileri ele alınmış ve Sivil Toplum Kuruluşlarının (STK) bu yoldaki harcama kalemleri ve bazı meblağlar verilmiştir.

Tebliğ sahibi, sadece tüketime yönelik yardım edilmemesi gerektiği üzerinde özellikle durmuş, STK'ların da artık böyle düşünerek danışmanlık ve eğitim alanında da yoğun hizmet verdikleri dile getirmiş ve bu alandaki faaliyetlere ait bazı rakamlar vermiştir.

Altıncı tebliğ, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı (ASPB), Sosyal Yardımlar Genel Müdür Yardımcısı Mustafa Tarlacı tarafından "ASPB Sosyal Yardımlar Genel Müdürlüğü Uygulamaları" başlığıyla sunulmuştur.

Tebliğ 3 bölümden oluşmaktadır:

1- Türkiye'de Yoksulluk ve İnsani Gelişmişlik Durumu: Bu bölümde Türkiye'deki yoksulluk ve insani gelişme, yoksulların gelirlerinin dolar cinsinden verilmesi ve geçmiş yıllara oranlarının belirtilmesiyle ele alınıp son yıllarda yoksulların gelir düzeylerinde yükselme olduğu dile getirilmiştir.

2- Sosyal Yardım Sistemi-Kurumsal Yapılanma: Bu bölümde sosyal yardım yapan kurumlar tanıtılmıştır.



3- Sosyal Yardım Programları ve Proje Destekleri: bu bölümde ASPB'nin sosyal yardım programları ve verdiği proje destekleri anlatılmaktadır. Tebliğ sahibi bu bölümde duyan çoğu kimse için sürpriz olacağını düşündüğümüz bir bilgi vermiştir: "Milli Eğitim Bakanlığı tarafından okullarda öğrencilere ücretsiz olarak dağıtılan kitaplar APSB tarafından karşılanmaktadır."

Yedinci tebliğ, Doç. Dr. İbrahim Subaşı ile Prof. Dr. Adem Korkmaz tarafından "Türk Hukukunda Asgari Ücret" başlığıyla sunulmuştur.

Tebliğde, önce asgari ücret kavramı ve tarihsel gelişimi ele alındıktan sonra asgari ücrete ilişkin uluslararası standartlar ve bu standartların gelişimi açıklanmıştır. Bu kapsamda Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO)'nün standartları ve tavsiye kararları, asgari ücret konusundaki diğer uluslararası standartlar, bu standartlara göre asgari ücretin önemi, kapsamı, kriterleri ve tespit yöntemi incelenmiştir.

"Asgari Ücretin Önemi ve Amaçları" başlığı altında ise gelir dağılımında adaletin sağlanması ve fakirliğin azaltılması, emeğin istismarının önlenmesi, asgari düzeyde eşit ücretin sağlanması, kriz dönemlerinde asgari ücretin korunması, ücret farklarının azaltılması, haksız rekabetin önlenmesi konuları ele alınmıştır.

Tebliğin diğer ana bölümleri ise "Asgari Ücret Tespitinde Kriterler", "Asgari Ücretin Etkileri" ve "Türk Asgari Ücret Uygulaması" başlıklarını taşımaktadır. Bölümlerde, özellikle sonuncusunda, alt başlıklarla konu ayrıntılı olarak incelenmekte ve tebliğ uzunca bir sonuç kısmı içermektedir.

Sempozyumun sekizinci ve son bildirisi Doç. Dr. Bedrettin Kesgin tarafından "Yoksulluğa Yerel Yaklaşım: Sosyal Belediyecilik" başlığı altında sunulmuştur.

Bildiride son 20-25 yılda Türkiye'de gittikçe artan ve yaygınlaşan, belediyelerin sosyal yardımları ve sosyal faaliyetleri ele alınmıştır.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra refah devletlerinin ortaya çıkışı ile birlikte sosyal politika uygulamalarının devletin misyonu olduğu, fakat 1970 sonrasında liberalleşme, kuralsızlaştırma ve daha az devletçi bakış açılarının hâkim olmasıyla birlikte sosyal politikalara da "küreselleşme süreci"nin damgasını vurduğu ifade edilmiştir.

Sosyal belediyeciliğin yoksulluğun hafifletilmesine katkı sağladığı anlatılmakla birlikte uygulamalardaki bazı aksaklıklar da dile getirilmiştir. Bildiride ifade edilen aksaklıklar şunlardır: uygulamaların sistematik olmayışı, denetim yetersizliği, daha çok partiler aracılığı ile uygulanışı, gerçek ihtiyaç sahibini belirleyememe ihtimali, yoksulluğun azaltılmasında yükümlü kuruluşlar arasında yeterli işbirliğinin olmaması, bu kuruluşların yürüttükleri programlarda ortak norm



ve standartların bulunmaması, adam kayırma, keyfilik, yardıma muhtaç kişi ve bölgelerin tespitinde yanlışlar ve eksikler olması.

Bildiride konu: “Sosyal hizmetler alanında belediyeler çok fazla hizmet çeşitliliğine ve alternatifine sahip olmuşlardır. Bu hizmetlerde eşgüdüm, koordine, standartların belirlenmesi etkin bir denetimi, bu da etkinlik ve verimliliği sağlayacak, hizmetleri kullananların doğrudan katılımı ise demokratikliği geliştirecektir.” şeklinde özetlenmiştir.

Hüsnü Koyunoğlu

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi





TOPLANTI ÖZETİ

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu II (13-14 Ekim 2017)

İlmi kazanımların bir yönüyle pratik tecrübelerle ve karşılıklı bilgi alışverişiyle elde edildiğini göz önünde bulundurduğumuzda, henüz akademik yolculuğun ilk kulvarında olan yüksek lisans ve doktora öğrencilerine yönelik yapılan sempozyum, çalıştay, kongre gibi faaliyetlerin çok büyük bir öneme sahip olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu tür faaliyetler genç akademisyenlerin ilmi ve fikri kişiliğinin oluşmasına çok büyük bir katkı sunmakta, ilim talebelerine akademik ve entelektüel düzeyde kendini ifade etme imkânı vermekte, diğer taraftan ilmi bir geleneğin oluşmasına da zemin oluşturmaktadır. Zikri geçen bu amaçlar doğrultusunda, son yıllarda İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde çeşitli disiplinler ve alanlarda yüksek lisans ve doktora öğrencilerine yönelik *Lisans Üstü Öğrenci Sempozyumları* yapılmaktadır.

Birincisi 15 Ekim 2016 tarihinde Esenler Dr. Kadir Topbaş Kültür Sanat Merkezi'nde düzenlenen *Uluslararası Temel İslam Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu II*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Hidayet Aydar başkanlığında 13-14 Ekim 2017 tarihinde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde yapıldı. Sadece lisansüstü eğitim yapmakta olan öğrencilere açık olan sempozyuma yurt dışından altı ayrı ülkeden ve Türkiye'den 15 ayrı üniversiteden yüksek lisans ve doktora düzeyindeki öğrenciler katıldı. Düzenlenen bu ikinci sempozyumda birinci sempozyuma ek olarak *مذاكرة السطرين خير من قراءة الوقفين* "İki satır müzakere etmek iki deve yükü kitap okumaktan daha hayırlıdır" sözünde işaret edildiği üzere, sunulan tebliğlerin ilmi verimliliğini arttırmak,



genç akademisyenlere eleştiri kültürü ve yöntemi kazandırmak hedefiyle her tebliğin sonunda, alanında uzman bir hoca tarafından yapılan müzakere faslına yer verildi.

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim elemanları ile farklı ilahiyat fakülteleri öğretim elemanlarının başkan ve müzakereci olarak katıldığı sempozyum; fıkıh, hadis, tefsir, kıraat, tasavvuf ve İslam mezhepleri alanlarında 28 yüksek lisans ve doktora öğrencisinin sempozyuma katılan dinleyiciler eşliğinde sunmuş olduğu Türkçe ve Arapça tebliğlerle, başarılı bir şekilde gerçekleşti. Sempozyum, tebliğ sayısı ve program yoğunluğu nedeniyle, iki güne yayılarak 13 Ekim Cuma 14:00-17-20 saatleri arasında tek salonda, 14 Ekim Cumartesi 10:00-19:00 saatleri arasında ise, iki ayrı salonda icra edildi.

Sempozyum ilk olarak 14 Ekim Cuma günü saat 14:00'de İstanbul Üniversitesi Temel İslam Bilimler Kıraat Anabilim Dalı doktora öğrencisi Muhammed Pilgir'in Kur'an'ı Kerim tilavetiyle başladı. Kur'an'ı Kerim tilavetinden sonra protokol konuşmalarına geçildi. İlk konuşmayı sempozyum düzenleme kurulu adına doktora öğrencisi Tuğçe Günaydın yaptı ve katılımcılara, misafirlere hoş geldiniz dedi. Ayrıca düzenleme kurulunda bulunan diğer öğrenci arkadaşlarına hizmetlerinden dolayı teşekkür etti. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı öğretim üyesi Prof. Dr. Mustafa Karataş konuşmasında, İslam geleneğinde ilmin önemli bir yeri olduğuna, akademik dünyada ilim adına yapılan çalışmaların yetkin, özgün ve hayatta bir karşılığının olması gerektiğine, yapılan bu tür faaliyetlerin böyle bir amaca hizmet etmesi bağlamında önemli ve kayda değer olduğuna değindi. Daha sonra selamlama konuşması yapan İstanbul müftü yardımcısı Caner Akdemir, konuşmasında İslam dünyasının içinde bulunduğu buhranlı duruma rağmen, genç ilim adamlarına yönelik yapılan bu tür çalıştay ve sempozyum gibi faaliyetlerin önemine dikkat çekti.

Filistin Âlimler Birliği Başkanı Dr. Nevvaf Tekruri Arapça olarak yaptığı selamlama konuşmasında, ise, ikincisi düzenlenen *Uluslararası Temel İslam Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumunun* ilim adına etkileyici bir fikir ve önemli bir girişim olduğuna, bu bağlamda Türkiye'nin İslam dünyasının öncüsü pozisyonunda yer aldığına ve bu tür ilmi faaliyetlerin diğer üniversitelerde de yapılması ve devamının getirilmesi gerektiğine vurgu yaptı.

Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Abdüsselam Arı da sempozyumda kısa bir selamlama konuşması yaptı. Arı konuşmasında, özet olarak bu tür çalışmaların genç ilim adamları için birer fırsat olduğuna, ilmin çaba ve gayret gerektirdiğine, kalitenin ve mükemmelliğin az çalışmanın ve tesadüfün eseri olmadığına, *إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه* " Şüphesiz Allah sizden biriniz bir iş yaptığında o işi en güzel şekilde yapmanızı sever." hadisinden referansla bilimsel ve akademik



çalışmaların ilim adamı titizliğiyle yapılması gerektiğine, bu bağlamda düzenlenen bu tür sempozyum, çalıştay gibi faaliyetlerin önemli bir katkısının olduğuna değindi.

Son protokol konuşmasını İstanbul Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı başkanı Prof. Dr. Hidayet Aydar yaptı. Aydar konuşmasında, düzenlenen sempozyumun temel amacının genç ilim talebelerinin tecrübe kazanması olduğuna dikkat çekti. Bunun yanında yurt içinden ve dışından gelen öğrencilerin birbirleriyle tanışıp görüşerek fikir alış verişinde bulunmaya; oturum başkanı, müzakereci ve dinleyici olarak sempozyumda bulunan alanlarının mütehassısı hocalarla görüşerek onların tavsiyelerini almaya imkân sağlamanın; İstanbul'un tarihi-dini-kültürel-turistik mekânlarını gezmeye fırsat vermenin de sempozyumun hedefleri arasında olduğunu belirtti. Ayrıca uluslararası boyuta taşımak ve her tebliğe bir müzakereci tayin etmek gibi daha öncekinde olmayıp bu sempozyumda yapılan yeni değişikliklere değindi.

Protokol konuşmaları yapıldıktan sonra sempozyumun birinci oturumuna geçildi. Prof. Dr. Abdüsselam Arı başkanlığında yapılan oturumda iki tebliğe yer verildi. Birinci tebliği *سوء الفهم للنصوص الشرعية* isminde Abdurrahman Hümejd tarafından Arapça olarak sunuldu. Sunulan bu tebliğin müzakeresini ise, Yrd. Doç. Dr. Abdullah Tırabzon yaptı. *Malikilerde Kıyas Çerçevesinde Teori*, ismindeki ikinci tebliği, Sümeyye Şahin tarafından sunuldu. Bu tebliğin müzakeresini ise, Yrd. Doç. Dr. Ahmet Temel yaptı. Bu şekilde birinci oturum sona erdi ve kısa bir aradan sonra ikinci oturuma geçildi.

İki tebliğ sunulan ikinci oturum ise, Prof. Dr. Ekrem Demirli başkanlığında yapıldı. Birinci tebliği Arapça olarak *صوره و موانعه* isminde Ahmed Humeyd ed-Dumeyli tarafından sunulacaktı. Ancak tebliğci, eşinin ani rahatsızlığı nedeniyle sunum yapamadı. Bununla birlikte tebliğin müzakeresi Dr. Ziyad Abdurrahman er-Revaşde tarafından yapıldı. Daha sonra ikinci tebliğe geçildi. Dürdane Zeynep Tekmen tarafından, *Tasavvuf Geleneğinde Akıl ve Ahlak*, isminde sunulan ikinci tebliğin müzakeresini, Dr. Sümeyye Parıldar yaptı. Böylece sempozyumun birinci günü iki oturum dört tebliğ şeklinde tamamlandı ve ikinci güne geçildi.

Sempozyum tebliğ yoğunluğu nedeniyle ikinci günde iki ayrı salonda icra edildi. Birinci salonda yapılan altı oturumda toplam on iki tebliğe yer verildi. İlk oturum Prof. Dr. Muhammed Çelik başkanlığında yapıldı. Haşim Özdaş, *Soranice Meal ve Tefsir Çalışmaları* isminde bir tebliğ sunacaktı. Ancak Özdaş, hiçbir gerekçe belirtmeden sempozyumdan çekildiği için tebliğin sunumu ve müzakeresi yapılamadı. Daha sonra, Amal Ayad tarafından *ملاحم تفسير القرآن الكريم عند علماء الاثرانك من خلال كتاب: معجم الملاحم تفسير القرآن الكريم بين المفسرين لعادل نويهيض* isminde Arapça bir tebliğ sunuldu. Sunulan bu tebliğin müzakeresini ise, Yrd. Doç. Dr. Muhammed İsa Yüksek yaptı. Daha sonra İsmail Demirel, Ömer



Fuâdi'nin Şa'baniyye Tarihine Tarikat Usulü ve Tarikat Usulü Acısından Katkısının Boyutları isimli tebliğini sundu. Sunulan bu tebliğin müzakeresini ise, Yrd. Doç Dr. Necdet Yılmaz yaptı. İkinci tebliğ ise, Sarra Auatbasse tarafından *الطريقة المولوية وانتشارها في تركيا و* ismiyle Arapça olarak sunuldu. Sunulan bu tebliğin müzakeresini ise, Doç. Dr. Semih Ceylan yaptı.

İkinci salonda da altı oturumda toplam on iki tebliğ sunuldu. Birinci oturum Prof. Dr. Ömer Aydın başkanlığında yapıldı. Bu oturumun birinci tebliği Zeynep Duru tarafından, *Fazlurrahman el-Ensari'nin Kelami Görüşleri*, ismiyle sunuldu. Sunulan bu tebliğin müzakeresini Yrd. Doç Dr. Fikret Soyal yaptı. İkinci tebliğ ise, *XIX. Yüzyılda İştîp'te Siyasi Hayat*, ismiyle Bilal Ruşid tarafından sunuldu. Bu tebliğin müzakeresini ise, Doç Dr. Ayşe Zışan Furat yaptı. Son oturum olan altıncı oturumun başkanlığını, Prof. Dr. Bilal Gökür yaptı. Birinci tebliğ Chahinez Turkey tarafından *دلالة صيغة المفرد و دلالة الجمع* ismiyle Arapça olarak sunuldu. *İslam Borçlar Hukukunda Satım Akdinde Akit Mevzuunun Zarar Görmesinden Doğan Sorumluluk*, isimli ikinci tebliğ ise Abdullah Demirci tarafından sunuldu. Sunulan bu tebliğlerin müzakereleri yapıldı. Bu şekilde sempozyum, birinci günde iki oturum dört tebliğ, ikinci günde iki ayrı solonda altı oturum olmak üzere yirmi dört tebliğ formatında başarılı bir şekilde sona erdi.

Sempozyumun kapanış oturumunda Prof. Dr. Mustafa Ertürk, Prof. Dr. Hidayet Aydar, Prof. Dr. Bilal Gökür ve diğer katılımcılar eşliğinde sempozyumun önemine, içeriğine ve işleyişine dair genel bir değerlendirme yapıldı. Yapılan değerlendirmelerde bu tür faaliyetlerin henüz akademik hayatın başında olan yüksek lisans ve doktora öğrencileri için çok büyük bir fırsat olduğuna, zira bu tür programların ilim talebelerine kendilerini ifade etme, bir meseleyi ilmi bir çerçevede ele alma, tartışma ve müzakere etme formasyonu kazandırdığına dikkat çekildi. Sunulan tebliğlerin son hallerinin ilmi ve akademik bir kazanım gereği yayınlanması gerektiğine vurgu yapıldı. *Uluslararası Temel İslam Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumunun içeriğine ve işleyişine dair eksikliklerin dile getirildiği ve bundan sonra yapılacakların daha da iyi bir şekilde sunulmasına, ilmi ve akademik kazanım açısından geleneksel hale getirilmesi gerektiğine işaret edilerek sempozyum sona erdirildi.*

Soner Aksoy

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi





TOPLANTI ÖZETİ

Osmanlı Dönemi Türk Tefsir Ekolü Sempozyumu

(27-28 Ekim 2017)

Hiç şüphesiz ki İslam'ın ilk döneminden günümüze kadar, Kuran'ın görmüş olduğu ilgi ve itina'yı hiçbir kitap görmemiştir. Kur'an'ın anlaşılması hususunda önce sadırlarda sonrada satırlarda muhafaza edilmesi için gösterilen emsalsiz gayret göz ardı edilmeyecek kadar büyük önemi haizdir.

Şu bir gerçektir ki, Kuran'ın anlaşılması uğruna çeşitli ilimler ortaya çıkmıştır. İslam âlimleri tefsir, tecvit, kıraat ve meâni gibi birçok ilim dalı ile Kuran'ın anlaşılmasına katkı sağlamışlardır. Hatta bu bağlamda ortaya çıkan ilmi tecrübe ve yöntem diğer ilimlerin anlaşılmasına ve gelişmesine ve yayılmasına önemli katkılar sunmuştur.

Osmanlı Devleti yedi asrı aşkın bir zaman diliminde önemli dinî gelişmelere sahne olmuştur. İslam dünyasından tevarüs etmiş olduğu ilmî geleneği çok daha ileriye taşıyarak ilim dünyasının zenginleşmesine büyük katkılar sağlamıştır. Böylelikle İslami ilimler yanında beşeri ilimlerin de Avrupa'ya ve tüm dünyaya yayılmasına vesile olmuştur.

İlmî gelişmenin ve ulemanın yetişmesinin Osmanlı yönetiminin ilme ve âlime vermiş olduğu destek ve ilgi ile doğru orantılı olarak devam ettiğini söyleyebiliriz. Bu yedi asır boyunca Osmanlı coğrafyası içerisinde bulunan farklı milletlere mensup âlimlerin ortaya koymuş olduğu eserler yanında Türk kökenli ulemanın katkısı da önemli bir yer tutmaktadır.

Ancak yirminci asra geldiğimizde o büyük imparatorluğun küçük devletçiklere ayrıldığını ve bu küçük devletçiklerin bırakın dünyadaki ilmî gelişmeyi



takip etmelerini kendi bölgesindeki âlimleri ve eserlerini dahi tanımadıkları, bilemedikleri bir dönem yaşanmıştır.

Geçtiğimiz birkaç yıldan bu yana İslam dünyasındaki uyanış ve Müslüman halkların birbirleriyle iletişimlerinin kolaylaşması ile İstanbul, İslam dünyasının buluşma noktası olmuş ve tekrar geçmiş dönemlerde olduğu gibi ilmî faaliyetlerde önemli bir merkez hâline gelmiştir. İslam dünyasındaki akademisyen ve ulema heyetleri sık sık İstanbul'u ziyaret eder olmuşlardır.

Bu ziyaretlerden bir tanesinde Arap ülkelerinden Fakültemize gelen bir heyet Osmanlı döneminde yapılan ilmî faaliyetlere dikkat çekmiş ve özellikle Osmanlı'nın tefsir ilmine yapmış olduğu katkıların gün yüzüne çıkarılması ve İslam dünyasına tanıtılması için ilmî toplantıların tertip edilmesi ihtiyacını dile getirmiştir.

Buradan hareketle Fakültemiz dekanı ve konu ile ilgilenen hocalar bir araya gelerek böyle bir ilmî toplantının yapılmasının gereğine karar verilmiştir.

Ocak 2017 başında Fakültemiz dekanı Prof. Dr. Mürteza Bedir başkanlığında Temel İslam Bilimleri Bölüm Başkanı Prof. Dr. Hidayet Aydar, Hadis Anabilim Dalı Öğretim üyesi Doç. Dr. Abdülhamit Abdulmecid, İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Abdullah Tırabzon, iki okutman iki araştırma görevlisinden oluşan bir düzenleme kurulu oluşturulmuştur. Oluşan bu düzenleme kurulu sempozyumun başarılı geçmesi için yoğun bir çalışma içerisine girmiş, belli aralıklara bir araya gelerek ilmî toplantının ana konusu ve başlıklarını titizlikle tespit etmişlerdir.

Sempozyum programından da anlaşılacağı gibi Osmanlı döneminde ortaya çıkan tefsir çalışmaları; tam ve kısmi tefsir çalışmaları, sûre tefsirleri, bunların basılmış olanları ve henüz basılmamış yazma olanları ve bunlara yapılan şerhler, haşiyeler, zeyiller de ayrı ayrı değerlendirilmek suretiyle gündeme alınmıştır.

Konunun önemi ve alanında ilk olması hasebiyle ulusal ve uluslararası olmak üzere yüz yetmiş araştırmacı tebliğ özeti göndermiştir.

Ancak şu bir gerçek ki bir toplantıda bu kadar tebliğin sunulması mümkün olmayacağı için, gelen tebliğiler oluşturulan ilmî heyet tarafından incelenmiş ve bunların elli dört tanesine ön kabul verilmiştir. Bu elli dört araştırmacıdan tebliğlerini göndermeleri istenmiştir. Bunların bir kısmı tebliğ metinlerini göndermelerine rağmen toplantıya katılamamış; kırk bir tebliğ sahibi toplantımıza iştirak etmiştir.

Sempozyuma Türkiye'den ve dünyanın değişik ülkelerinde olmak üzere on iki ülkeden katılım sağlanmıştır. Bu ülkeler; Suudi Arabistan, Filistin, Irak, Cezayir, Fas, Ürdün, Mısır, Almanya, Nijerya, Nijer, Katar'dan oluşmaktadır.



Sempozyum 27 Ekim 2017 Cuma günü sabah 09:00-10:00 arası katılımcıların gelişi ve kayıt işlemleri ve saat 10:00 açılış konuşmaları ile başlamıştır.

Açılış konuşmasında sempozyum başkanı Prof. Dr. Hidayet Aydar ve sempozyuma destek veren İstanbul Darülfünun İlahiyat Vakfı adına düzenleme kurulu üyesi Yrd. Doç. Dr. Abdullah Tırabzon ve Fakültemiz Dekanı ve düzenleme kurulu üyesi Prof. Dr. Mürteza Bedir katılımcılara hoş geldiniz konuşmalarını yapmışlardır.

Protokol konuşmalarından sonra çay-kahve arası verilmiş ve günün ilk oturumuna Prof. Dr. Mürteza Bedir başkanlık yapmıştır. Bu oturumda Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Halil Çiçek ile İstanbul Üniversitesi öğretim üyesi Doç. Dr. Abdülhamit Abdülmecid birer tebliğ sunmuşlardır.

Öğleden sonra iki ayrı salonda dörder tebliğ sunulmuştur. Sempozyumun birinci gününde katılımcılar ve misafir dinleyicilerin de tebliğ sahiplerine soru ve katkıları ile gün, yoğun bir ilmi çalışmayla sonuçlanmıştır. Aynı şekilde ikinci gün sabah ve öğleden sonra iki ayrı salonda olmak üzere toplamda on bir oturumda sunulan tebliğlerle sempozyumun akademik kısmı sona ermiştir. Üçüncü gün özellikle yurtdışından gelen ve il dışından gelen katılımcılar için hazırlanan boğaz gezisi ile İstanbul tanıtılmıştır.

Düzenleme heyeti sempozyum sonuç bildirgesini ikinci günün sonunda katılımcılara şu şekilde arz etmişlerdir:

1. Osmanlı dönemi Türk tefsir ekolünün, İslam dünyasında oluşan tefsir geleneğinin devamı olmakla birlikte diğer İslam ülkelerinden çok daha farklı ve zengin tefsir eserleri ortaya koyduğu ifade edilmiştir.

2. Oluşan bu büyük ilim miras ve kültürünün korunması ve gün yüzüne çıkarılarak İslam dünyasına sunulması teklif edilmiştir.

3. Sempozyuma katılanlar, düzenleme kuruluna Osmanlı döneminde yapılan tefsir çalışmaları ve bu çalışmaları yapan müfessirlerin kronolojik olarak ortaya konulması ve İslam dünyasına sunulmasını tavsiye etmişlerdir.

4. Katılımcılara bundan sonraki yapılacak ilmî toplantılarda özetlerin mutlaka Türkçe ve Arapça olarak hazırlanmaları ve bu özetleri düzenleme heyetine sempozyum öncesinde göndermeleri tavsiye edilmiştir.

5. Katılımcılar bu zengin ilmi mirasın İslam dünyasına tanıtılması için yeni sempozyumların düzenlenmesini; tefsir ile birlikte tecvit, kıraat, tefsir metodu ve buna benzer alanlarda ve daha dar bir zaman dilimini kapsayan sempozyumlar düzenlenmesini teklif etmişlerdir.



6. Katılımcılardan sunumları esnasında ve sonrasında yapılan katkı ve eleştirileri göz önünde bulundurarak tebliğin son hâlini bir ay içerisinde düzenleme kuruluna göndermeleri istenmiştir. Metinlerin son haliyle kitap olarak basılması kararlaştırılmıştır.

7. Son olarak katılımcılar, düzenleme heyetine, İstanbul İlahiyat Fakültesine, İstanbul Darülfünun ilahiyat Vakfına ve bu sempozyumun gerçekleşmesinde katkı sağlayan diğer kişi ve kuruluşlara, misafirperverliklerinden dolayı bu ülke insanına çok teşekkür ettiklerini bildirmişlerdir.

Bu ilmi toplantı vesilesiyle İslam ülkeleri akademisyenleri arasındaki ilmî birikim ve tecrübenin paylaşıldığı, akademik sosyal dayanışmanın gerçekleştiği dile getirilmiştir. Bu tür ilmi toplantıların uluslararası düzeyde devam etmesi ve ortaya çıkan sonuçların ilim dünyasına sunulmasını ümit ederiz.

Abdullah Tırabzon

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi





TOPLANTI ÖZETİ

المؤتمر الدولي الأول

(المدرسة التركبية في التفسير - في الدولة العثمانية)

(27-28 Ekim 2017)

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

لقد أنزل الله سبحانه وتعالى القرآن الكريم رحمة وهداية للعالمين (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا) -الإسراء: 9-، وجعله الله سببا لسعادة الثقلين في العاجل والآجل (الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ) -الرعد: 28-

ولم يحض كتاب على مرّ العصور والأزمان يمثل ما حضني به القرآن الكريم من العناية والدرس والبحث، فلم يقتصر حفظه في الصدور بل التحرز في حفظه في السطور، فضلا عن العمل به فهو كتاب تعبد وعمل.

وقد بذل علماء الإسلام جهودا عظيمة في بيان علوم هذا الكتاب العزيز، فألفوا المصنفات في شتى فنون العلم المتعلقة به من تفسير وقراءات وبيان وإعجاز وغير ذلك، حتى أنه قد نشأت في ظله علوم متعددة لم يسبق للمسلمين أحد في التطرق لها، فكان للعلماء فضل على العالم أجمع في إيجاد هذه العلوم التي استنسخها



آخرون للعمل بمنيلاتها في مجالات علمية أخرى، وكان لمنهجية عمل هؤلاء العلماء أثر في إثراء منهجية البحث العلمي عموماً.

ولقد شهدت الدولة العثمانية على مدى عدة قرون؛ نهضة علمية كبيرة، وكان للحركة العلمية التي شهدتها بلاد المسلمين في ظل الدولة العثمانية كبير الأثر على الإنسانية عموماً، فلم تقتصر هذه الحركة العلمية على حقل العلوم الإسلامية فحسب؛ بل في مختلف العلوم الإنسانية والتطبيقية، وكانت عاصمة الدولة العثمانية في إسطنبول سبباً في الانتقال الحضاري لهذه العلوم إلى أوروبا.

وإذا اقتصرنا الكلام حول العلوم الإسلامية فقط؛ فقد برع العلماء المسلمون في ظل هذه الدولة في التصنيف بمختلف مجالات العلوم الإسلامية وفي أنواع عدة من التأليف، تأصيلاً وتقييداً وشرحاً وتفصيلاً وتحشية واختصاراً ونظماً وانتقاداً وتحليلاً ومقارنة ونحوها، وكان لعلم التفسير نصيب كبير من ذلك، فهو يتعلق بالقرآن الكريم المصدر الأول والأساسي للتشريع الإسلامي ومصدر الهداية للأفراد والمجتمعات.

وكان للعلماء الأتراك في تلك المدة الزمنية إسهام كبير في هذا العلم من العلوم الإسلامية وغيرها من العلوم، وقد قام العلماء الأفاضل في الدولة العثمانية بجهود كبيرة في هذا المجال، وكان لهم إسهامهم المبارك الذي يستحق الدراسة والعناية، ولكن بسبب تفتت الدولة الإسلامية إلى دويلات في القرن العشرين وانشغال أهل كل بلد بمشاغلهم، ووجود الحواجز السياسية بين البلدان التي قيدت من حركة المسلمين ولاسيما العلماء بين هذه البلاد، فقد أوجد حاجز معرّفي بين أبناء البلاد الإسلامية المختلفة، وأصبح الكثير من أبناء البلد لا يعرف علماء البلاد الأخرى فضلاً عن إنتاجهم العلمي.

وفي الآونة الأخيرة وبعد زوال العديد من الحواجز السياسية، وحصول تقارب بين الدول، فقد أخذ العلماء بالتزاور والتعارف من جديد، وفي هذا الإطار فقد أصبحت إسطنبول قبلة للعديد من العلماء والأكاديميين من مختلف البلاد الإسلامية، واستقبلت كلية الإلهيات العديد من الوفود الأكاديمية والعلمانية من مختلف البلاد الإسلامية، وكانت الأسئلة من أكثر من وفد عن أشهر العلماء الأتراك وأشهر مؤلفاتهم، فكانت الفكرة أن تقوم الكلية بتنظيم مؤتمر يعرّف بالعلماء الأتراك الذين لهم جهود في تفسير القرآن، وربما تتبعه مؤتمرات أخرى ماثلة للتعريف بجهود العلماء في بقية العلوم الإسلامية.

وبعد اتخاذ القرار بهذا الشأن قامت الكلية بتشكيل لجنة علمية لهذا المؤتمر، كانت تجتمع لتدارس الموضوع وتتواصل مع العديد من الجهات العلمية، وعقدت الاتفاقيات من أجله، وقامت بتعيين حدود المؤتمر وتحديد محاوره، ثم تم الإعلان عنه في شهر آذار من هذا العام.



وقد توزعت محاور المؤتمر إلى سبعة محاور هي:

- المحور الأول: المدرسة التركبية في التفسير وأثرها في الحراك العلمي عامة والتفسيري على وجه الخصوص.
- المحور الثاني: ملامح التفسير في هذه المدرسة وأبرز خصائصها وسماتها.
- المحور الثالث: التفاسير المخطوطة، وبيان قيمتها العلمية، ونسخها وأماكن وجودها.
- المحور الرابع: أبرز التفاسير التي ألفت في هذه المرحلة، ودراسة منهجها.
- المحور الخامس: الحواشي والتعليقات والشروح؛ على التفاسير.
- المحور السادس: التفاسير لسور مخصوصة.
- المحور السابع: الموضوعات الأخرى للمدرسة التركبية في الدولة العثمانية.

والتأمل في هذه المحاور يجدها تنوع إلى أكثر من تفصيل، فهي تشمل أنواع المؤلفات في التفسير المطبوع منها والمخطوط، وهي تتناول هذه الأنواع من حيث الحجم ما بين تفسير كامل للقرآن أو لجزء منه، وهي تشمل التفاسير الأصلية وتوابعها من حواشي وتعليقات وشروح، وكذلك نجدتها تتناول منهجية هذه التفاسير بجميع أنواعها، واتجاهات التفسير في هذا العصر، والأهم من هذا هو معرفة الأثر العلمي لهذه التفاسير على الحركة العلمية في البلاد الإسلامية عموماً.

وقد تقدم أكثر من 170 باحثاً بطلب الاشتراك في المؤتمر، ونظراً لظروف عديدة فلم يكن من المعقول قبول جميع البحوث، فقامت اللجنة العلمية بدراسة ملخصات البحث، في عدة جلسات، وقامت بعملية فرز لهذه الملخصات في عدة مراحل، أولاً تم استبعاد الملخصات التي لا تنطبق مع عنوان المؤتمر الذي تحدد زمانياً وجغرافياً بزمناً الدولة العثمانية من العلماء في بلاد الأناضول، ثم في مرحلة أخرى قامت اللجنة بالمقارنة بين المتشابه من العناوين واختيار الأقوى علمياً بحسب الملخصات، وبعد عدة اجتماعات تم اختيار 54 بحثاً، من مختلف المحاور للمؤتمر ممن تنطبق عليه شروط المؤتمر وحدوده، وشروط البحث العلمي، وحدثة الموضوع ومراعاة عدم التكرار بين الباحثين، وكانت جنسيات الباحثين من عدة بلدان (تركيا، والمملكة العربية السعودية، وفلسطين، والعراق، والجزائر، والمغرب، والأردن، ومصر، وألمانيا، ونيجيريا، والنيجر، وقطر، وأذربيجان).



ولكن قبيل انعقاد المؤتمر وصلت اللجنة عدة اعتذارات مع الأسف من عدد من الباحثين بحجة وجود ظروف طارئة، فشارك في المؤتمر أربعون باحثا من داخل تركيا والعراق والجزائر والمغرب ومصر ونيجيريا وألمانيا، وقامت اللجنة التنظيمية للمؤتمر بتجهيز قاعتين لتقديم تلك البحوث فيها ومناقشتها، واستمر المؤتمر ليومين، عقدت فيهما إحدى عشر جلسة علمية.

وقد بدأ المؤتمر أعماله في يوم الجمعة 27 تشرين الأول / أكتوبر، قدمت بعض الكلمات الافتتاحية والترحيبية، فبعد تلاوة آيات من القرآن الكريم؛ قدّم الأستاذ الدكتور هدايت أيدر رئيس قسم العلوم الإسلامية الأساسية في كلية الإلهيات ورئيس اللجنة التنظيمية للمؤتمر؛ كلمة ترحيبية، ثم تبعه الدكتور عبد الله طرابزون عضو هيئة التدريس في قسم الفقه في الكلية وعضو اللجنة التنظيمية للمؤتمر، الذي رحب بالحاضرين نيابة عن (وقف دار الفنون - إلهيات) كأحد الجهات المنظمة للمؤتمر، وختاما تحدث الأستاذ الدكتور مرتضى بدر، عميد الكلية ورئيس اللجنة العلمية للمؤتمر، مرحبا بالجميع ومعلنا عن بدء أعمال المؤتمر.

ثم بعد استراحة قصيرة؛ بدأت الجلسة العلمية الافتتاحية وهي الجلسة الرئيسية للمؤتمر، وقد ترأسها وأدارها الأستاذ الدكتور مرتضى بدر، وتم تقديم بحثين فيها، البحث الأول للأستاذ الدكتور محمد خليل جيجك، الأستاذ في جامعة يلديريم بياريد - أنقرة، وكان عنوان بحثه (تأليف الحواشي في الفترة العثمانية وحاشية القنوي على البيضاوي)، أما البحث الثاني فقدمه الدكتور عبد الحميد الشيش، وهو عضو هيئة التدريس في كلية الإلهيات - إسطنبول، وكان عنوان بحثه (منهج أبي السعود في الاستشهاد بالأحاديث النبوية في تفسيره - سورة الفاتحة نموذجا).

وبعد الصلاة والغداء انعقدت أربع جلسات في وقتين، حيث جرت كل جلسيتين في قاعتين منفصلتين، وفي اليوم الثاني للمؤتمر 28 تشرين الأول / أكتوبر؛ انعقدت ست جلسات في ثلاثة أوقات، فقدّم الباحثون فيها عرضا لفكرة أبحاثهم، وتمت مناقشتها من قبل بقية الباحثين.

وتنوعت منهجيات هذه البحوث ما بين بحوث تعتمد المنهج الوصفي، وأخرى المنهج المقارن، أو المنهج التاريخي، أو المنهج التحليلي، أو الجمع بين أكثر من منهج في البحث ذاته، بحسب عنوان البحث وطبيعة موضوعه.

وتنوعت أيضا هذه البحوث ما بين دراسة لكتب تفسير مشهورة بدراسة منهجية أصحابها، واستخلاص فوائد مهمة في تلك الكتب، أو تسليط الضوء على جانب من جوانب تلك التفاسير المطبوعة، وتناولت بحوث أخرى دراسة كتب تفسير غير مشهورة، معرفة بها وأصحابها وبما احتوتهم من فوائد ودرر،



كما قامت بعض البحوث باختيار كتب تفسير مخطوطة لم تطبع بعد، منها المخطوط الصغير الذي لا يتجاوز الصفحة، ومنها الكبير الذي يصل إلى مجلدات.

وشهدت قاعتي المؤتمر في جميع جلساته؛ مناقشات ومدخلات من قبل الأساتذة والباحثين الذين حضروا المؤتمر، سواء من المشاركين فيه ببحوث، أو من الضيوف الذين جاؤوا للاستماع والانتفاع بما يعرض فيه، حيث كان لتلك المناقشات والمدخلات دور كبير في إثراء البحوث، أو التنبيه على أمور وقضايا تستوجب على الباحثين خاصة وعلى المختصين في علم التفسير عامة الانتباه لها والتركيز عليها.

وفي نهاية اليوم الثاني انعقدت الجلسة الختامية برئاسة الأستاذ الدكتور هدايت آيدر وبعض أعضاء اللجنة العلمية للمؤتمر، وبعد تقدمت اللجنة العلمية للمؤتمر بشكرها لجميع الباحثين على ما قدموه ولجميع الحاضرين على مناقشاتهم ومدخلاتهم؛ استعرضت أهم النتائج والتوصيات للمؤتمر التي استخلصت من مجموع الجلسات العلمية، وفي أدناه أهم النتائج والتوصيات:

- 1- المدرسة التركية في التفسير هي امتداد لمدرسة التفسير في عموم العالم الإسلامي، ولكنها تميزت بغزارة إنتاجها وتنوعه، وذلك بسبب اهتمام الحكام والعلماء بهذا العلم وتدرسه والتأليف فيه.
- 2- نظرا لوجود كمية كبيرة من التراث من علماء الدولة العثمانية في علم التفسير؛ فيقترح أن تتولى مراكز بحثية متخصصة العناية بجمعه وتصنيفه وخدمته وإخراجه، كما أن الكثير من كتب التفسير المطبوعة بحاجة الى العناية وإعادة دراستها وما ورد فيها وخدمة نصوصها خدمة علمية جديدة.
- 3- يوصي المؤتمر أن يقوم بعض الباحثين بجمع أسماء كل علماء التفسير في زمن الدولة العثمانية، والتعريف بهم وإنتاجهم العلمي، وفهرست ذلك؛ ليكون مرجعا علميا لجميع الباحثين في عموم العالم الإسلامي.
- 4- يوصي الباحثون أن تقوم لجنة المؤتمر في المؤتمرات القادمة؛ بإعداد ترجمة ملخص البحث باللغة الثانية غير اللغة التي يقرأ بها البحث، ثم تعرض الترجمة أثناء تقديم البحث في المؤتمر، ويفضل أن ترسل البحوث قبل المؤتمر إلى جميع الباحثين للاطلاع عليها والاستعداد لمناقشتها.
- 5- يقترح الباحثون إقامة مؤتمرات علمية أخرى أكثر تخصصية، مثلا اهتمام العلماء الأتراك في علوم القرآن الأخرى المختلفة مثل علم التجويد والقراءات، أو بنوع معين من مناهج التفسير، أو بحقبة زمنية أصغر.



6- توصي اللجنة العلمية للمؤتمر جميع الباحثين؛ القيام بتصويب بحوثهم بعد الأخذ بالملاحظات التي ذكرت عنده المدخلات والمناقشات، ثم إرسالها مرة ثانية إلى لجنة المؤتمر، لعرض البحوث على اللجنة العلمية وتحكيمها، ثم من طباعتها في كتاب المؤتمر.

7- من جانبهم يقدم الباحثون شكرهم إلى كلية الإلهيات وإلى لجنة المؤتمر العلمية والتنظيمية؛ على جهودهم وإدارتهم لهذا المؤتمر وعلى فكرة المؤتمر عموماً، وعلى حسن الضيافة، آمليين أن تتكرر اللقاءات العلمية في مرات قادمة إن شاء الله تعالى.

لم يكن هذا المؤتمر مجرد بحوث تقرأ ومناقشات تمرّ، إنما كان تظاهرة علمية سلطت الضوء على عنوان مهم، فقد أثبت المؤتمر أن المدرسة التركية امتداد للمدرسة التفسيرية الإسلامية، فهي غير منغلقة جغرافياً عن بقية جغرافية العالم الإسلامي، كما بين المؤتمر الترابط بين علم التفسير الذي تخصص به عنوانه؛ وبين بقية العلوم الإسلامية التي لا يمنع التخصص من التكامل بين هذه العلوم، كما أثبت المؤتمر من ثنايا البحوث التي تقدم بها ثلة من الباحثين؛ الترابط بين التفسير وبين الواقع الاجتماعي، حيث أن العديد من هذه التفاسير جاءت لمعالجة قضايا الناس الاجتماعية وحل مشاكلهم من منظور تعاليم الدين الإسلامي وهي القرآن الكريم.

Abdulhameed al-Sheesh

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi





TOPLANTI ÖZETİ

I. Din Eğitimi Kongresi

(26-28 Ekim 2017)

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı ve Yüksek Din Eğitimi Programları Kalite Değerlendirme Akreditasyon Derneği'nin (DEKAD) işbirliği ile gerçekleştirilen I. Din Eğitimi Kongresi, ülke genelinde din eğitimi alanında akademik düzeyde çalışma yapan araştırmacıları bir araya getirmiştir. Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, Türkiye İmam Hatipliler Vakfı ve Darıca Belediyesi'nin destekleriyle 26-28 Ekim 2017 tarihleri arasında Darıca'da düzenlenen Kongre, üç gün sürmüştür. Ülkemizde özellikle 1990'lı yıllardan itibaren İlahiyat Fakültelerinde bir gelenek haline gelen koordinasyon toplantılarından edinilen akademik verimin geliştirilmesi adına atılan önemli adımlardan bir tanesi olan bu akademik etkinlik; üniversite ve sivil toplum kuruluşları arasında yapılacak işbirliği girişimlerine ilişkin de önemli bir örnek teşkil etmiştir.

2011 yılında ülkemizin farklı üniversitelerinde görev yapan din eğitimcileri tarafından kurulan DEKAD, din eğitimi alanında çalışan akademisyenleri bir araya getirmenin ötesinde akademisyenler arasında sinerji oluşturarak üretilen çalışmaların veriminin artırılmasına yönelik de girişimlerde bulunmaktadır. Derneğin bu kapsamda yaptığı faaliyetler arasında sayılabilecek olan I. Din Eğitimi Kongresine gösterilen yoğun talep, ilerleyen yıllarda yapılacak çalışmalar için de teşvik edici mahiyettedir. Nitekim Kongreye yüzün üzerinde akademisyen katılım sağlamış, 18 oturum boyunca 65 tebliğ sunulmuştur.



Din eğitimi alanında yüksek lisans ve/veya doktora seviyesinde çalışma yapmış veya yapmakta olan tüm araştırmacıların katılımına açık bir şekilde düzenlenen Kongre için herhangi bir tema belirlenmemiş; sadece sunum yapılmak üzere seçilen tebliğlerin 2015 yılı ve sonrasında yapılan akademik araştırmaların neticelerini yansıtmasına gayret gösterilmiştir. Tebliğler arasında özellikle yüksek lisans ve doktora öğrencilerinin çalışmalarına öncelik tanınması, alana yeni dahil olan araştırmacılara, yaptıkları çalışmalara ilişkin sunum yapma imkânı sağlamıştır. Organizasyona alanın duayen hocaları tarafından sahip çıkılması, Kongrenin ilerleyen yıllarda düzenlenecek devam çalışmalarına yönelik desteğin gösterilmesi açısından da önem arz etmektedir.

Kongre programı 26.10.2017 tarihinde yapılan açılış ve protokol konuşmalarının ardından din eğitimi alanının en eski hocalarından Prof. Dr. Beyza Bilgin'in "Din Eğitiminin Bilimselleşme Serüveni ve Geleceği" isimli açılış konferansıyla başlamıştır; Bilgin, konuşmasında Din Eğitimi Anabilim Dalının – kendisinin de parçası olduğu– bir akademik disiplin haline dönüşüm sürecini katılımcılarla paylaşmıştır. Ardından 1. Oturumda alanın emekli öğretim üyeleri olan Prof. Dr. Halis Ayhan, Prof. Dr. Bayraktar Bayraklı ve Prof. Dr. Selahattin Parladori konuya dair tecrübelerini aktarmışlardır.

Kongrenin açılış oturumunun ardından paralel çift oturum formatında kongre tebliğlerinin sunulmasına başlanmıştır. Bu çerçevede din eğitiminin kavramsal çerçevesi, yüksek din eğitimi, yaygın din eğitimi kurumları ve faaliyetleri, alanın tarihi gelişimi ve alana dair güncel tartışma konularına ilişkin değerlendirmeler yapılmıştır. Kongrede tebliğciler arasında Din Öğretimi Genel Müdürlüğünden temsilcilerin de yer almasıdır. Katılımcılar, son dönemlerde özellikle din eğitimi alanında önemli gelişmelerin görüldüğü ülkemizde konuya dair çalışmaların altyapısını ve çerçevesini politika yapıcı/uygulayıcıların kendi sunumlarından öğrenme imkânı bulmuşlardır.

Kongrenin dikkat çekici bölümlerinden bir tanesi, alanın emekli öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Mustafa Öcal'ın genç akademisyenlerle buluştuğu "Tecrübe Paylaşımı" bölümüdür. Genç akademisyenler bu vesileyle, Cumhuriyet dönemi din eğitimi faaliyetleri konusunda çok sayıda detaylı esere imza atan Öcal'ın akademi dünyasındaki şahsi tecrübelerini ilk ağızdan duyma imkanına sahip olmuşlardır.

Kongrenin diğer bir önemli bölümü ise Kapanış oturumunda katılımcıların din eğitimi alanındaki güncel tartışma konularına işaret edebilecekleri bir ortamın oluşturulmasıdır. Böylelikle koordinasyon toplantısı geleneğinin de yaşatılmaya gayret gösterildiği anlaşılmaktadır. Daha önce farklı akademik disiplinlerde de benzer şekillerde koordinasyon toplantılarının daha geniş akademik çalışmaların içerisine entegre edilmesi yönünde birtakım girişimlerin yapıldığının görülmesi, önümüzdeki yıllarda koordinasyon toplantılarının yerini sempozyum ve/veya kongre formatında düzenlenecek ilmi tartışma platformlarına bırakacağına işaret etmektedir. Nitekim



Toplantı Özeti

yapılan Kongreye gösterilen ilginin yoğunluğu, akademide de böyle bir talebin bulunduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bu aşamadan sonra yapılması gereken, Kongrede sunulan metinler içerisinde güncel temaların tespit edilerek editöryal çalışmalar hazırlanması; böylelikle de Kongre çerçevesinde sunulan metinlerin daha geniş bir kitleyle buluşmasının sağlanmasıdır.

Ayşe Zişan Furat

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi





KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nun Kelâma Etkisi*, Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Varlık-mahiyet ayrımı, varlığın zorunlu-mümkün şeklinde taksim edilmesi ile Tanrı'nın kanıtlanması gibi konularda ilm-î kelâmın İbn Sînâ'nun felsefi sisteminde başat bir role sahip olduğu söylenebilir. Ancak kelâm ilminin gelişiminde bir sistem filozofu olan İbn Sînâ'nun eleştirilerinin ne derece rol oynadığı sorusu, İslam düşünce tarihi için önem arz eden bir diğer yönü teşkil etmektedir. Veysel Kaya'nın İbn Sînâ'nun Kelâma Etkisi adlı çalışması, İbn Sînâ ile kelâm ilmi arasındaki karşılıklı ilişkinin diğer boyutunu yani İbn Sînâ'nun kelâma etkisini bize göstermeye çalışması ve İbn Sînâ sonrası kelâm ilminin serencamının izlerini görebilmek adına önemi haizdir. Kaya, tamamen İbn Sînâ'yı merkeze alarak erken dönem müteahhîrin kelâmını değerlendirmek yerine karşılıklı bir etkileşimin olduğu ilkesini yöntem olarak benimsemiştir.

Kaya, İbn Sînâ'nun perspektifinden kelâm ilminin konumunu tespit ettikten sonra zorunlu-mümkün kavramlarının İbn Sînâ sisteminde hangi dönüşümler geçirdiğini, Tanrı'nın zorunlu varlık kategorisine yüklenmesi ile isbatının imkân deliliyle yapılmasını, kelâm geleneğinde varlık-mahiyet ayrımı ve Tanrı'nın sıfatları gibi temel konuların İbn Sînâ'nun eleştirileri sonrasındaki boyutunu irdelemeye çalışmaktadır.

Kendisinden sonraki düşünürler tarafından eleştirilme veya takdir görme cihetleri itibarıyla dikkate alınan İbn Sînâ'yı mütekelimînin görmezden gelmesi mümkün değildir. Zira metafiziği ilk defa sistemli bir şekilde kuran İbn Sînâ'yı gözardı etmek kelâmın otoritesini yeniden vaz etme peşinde olan kelâm ehlinin bir yaklaşımı olamazdı. Ancak Kaya'ya göre İbn Sînâ'nun merkezî bir güç haline gelmesi, kendisinden



sonraki felsefi üretimin tamamen İbn Sînâ'ya indirgenmesine yol açmamalıdır. (s.7) Hakikaten bu tarz bir yaklaşımın İbn Sînâ sonrası akli ilimlerin sürekliliğine, özgünlüğüne halel getirmesi kaçınılmaz olacaktır. Ayrıca İbn Sînâ sonrası metafizik üretimin kaynağını tamamen İbn Sînâ'ya bağlamak basit bir kolaylıktan ibaret olup İslam felsefesinin özgünlüğünü belli bir döneme ve kişiye indirgeme gibi menfi bir bakış açısının kökleşmesine yol açacaktır. Bununla birlikte mütekellimîn, İbn Sînâ'nun felsefi sisteminin gücünün farkında olduğu için onunla hesaplaşmaktan çekinmemiştir. Zira hesaplaşma olmaksızın kelâm ilminin İslam düşüncesi içerisindeki ayrıcalıklı konumunu sürdürebilme imkânından da pek bahsedilemez.

Yunan felsefesinin etkisinde kalan felâsife ve mütekellimîn arasındaki ilişkinin mâhiyeti üzerine farklı tezlerin ileri sürüldüğü görülür. Ancak bir din olarak İslam'ın, felâsife'nin fikirlerinin oluşmasındaki etkisini görmezden gelmeksizin mütekellimînle olan ilişkilerini tahlil etmek, daha doğru sonuçlar elde edebilmemize imkan sağlayacaktır. Nitekim bundan dolayı Kindî, Farâbî ve İbn Sînâ'nun Aristoteles felsefesinin yanı sıra Mu'tezile ekolünün doktrinlerine ilgi duyduğu söylenebilir. Kaya, felâsife ve mütekellimîn arasındaki ilişkinin İbn Sînâ öncesi arka planının olduğunu gözardı etmemekle birlikte İbn Sînâ ile bu etkileşimin doruk noktaya eriştiği görülmektedir. (s. 9-13)

Kaya'ya göre İbn Sînâ'nın metafizik ve tevhid ilmi olan kelâmın konuları arasında bir örtüşme olduğunu vurgulaması, felsefe ve kelâmın aynı hakikati araştıran iki disiplin olduğu şeklindeki bir bakış açısının müteahhirîn kelâmcıları arasında yerleşmesine zemin hazırlamıştır.(sy.14) Ayrıca İbn Sînâ'nın sisteminde yeniden gücünü ifşa eden felsefenin, Gazzâlî ve Râzî nezdinde İbn Sînâ felsefesiyle özdeş görülmesi ve Aristoteles'in salt bayiliğini yapmaktan çekinen İbn Sînâ'nın adeta yeni bir kelâm yapma teşebbüsü içerisinde olduğu şeklinde algılanması, onun nüfuzunu güçlendirmiştir. Nitekim Kaya, çalışmasının ele alınmasının temel sebebini, özellikle Gazzâlî sonrası mütekellimîn nezdinde İbn Sînâ'nın eserleriyle özdeş görülen felsefe okumalarının, mevcut kelâm paradigması üzerinde bir etkisinin olup olmadığını tespit etmeye endesklemiştir.(s.15) Ancak İbn Sînâ'nın kelâma etkisinin bütün boyutlarını tek bir çalışmada incelemek mümkün olmadığından daha çok İbn Sînâ'nın varlık anlayışının kelâm literatüründeki ilâhiyyât bölümlerine ne tür bir etkide bulunduğu üzerine yoğunlaşmıştır. Ayrıca İbn Sînâ sonrası bütün kelâmi ekollerin dikkate alınması da derin analizlerin önüne engel teşkil edeceğinden daha çok Eş'arî gelenek bağlamında İbn Sînâ'nın etkisi bu çalışmada ele alınmıştır. (s.16-18)

İbn Sînâ, kelâmı göz ardı eden bir tutum içerisinde olmamasına rağmen spesifik olarak muhatap olduğu düşünürlerin veya kelâmî ekollerin ismini vermekten çekinmiştir. Kaya, İbn Sînâ'nın metinlerindeki kapalılığı izale etmek için daraltılmış başlıklar eşliğinde kelâmın hangi boyutlarıyla İbn Sînâ felsefesinin etkileşim içerisinde olduğunu göstermeye çalışır. İbn Sînâ'nın öncelikle iletişim halinde olduğu kelâmî



ekolün Mu‘tezile olduğunu belirten Kaya, İbn Sînâ’nın Eş‘arî ve Maturidî kelâmına da hakim olduğunu iddia edebilecek verilerin olmadığını iddia eder. (s.33)

Kaya’ya göre İbn Sînâ’nın er-Risâletü’l-Arşîyye eseri, Mu‘tezile’nin Tanrı’nın zâtı, zât-sıfat ilişkisi gibi tezlerini özümsemesi açısından dikkat çekici bulgular içerir. Bununla birlikte farklı eylemlerin Tanrı’dan sadır olabileceğine ilişkin klasik kelâm anlayışını eleştiren İbn Sînâ’nın kendi felsefi sisteminin temel ilkelerine zıtlık teşkil edecek görüşlerden de uzak durduğu görülür. (s.34-37)

İlimler tasnifi içerisinde kelâmın konumunun İbn Sînâ tarafından nasıl ele alındığı, onun hem önceki felâsife mensuplarından ayrılan yönünü hem de kelâma bir disiplin olarak nasıl bir rol biçtiğini görmek adına önem taşır. Kaya, Fârâbî ve İbn Sînâ başta olmak üzere felâsife grubu içerisine giren kimselerin kelâmın yöntemini küçümseyici bir tarzla cedele indirgemelerini eleştirir. Ancak Kaya’nın ifadesiyle kelâmın cedele, muğalataya indirgenmesi klişesinin pekişmesinde bizzat bazı kelâmcıların karşı tarafı tekfir eden bir tutum içerisinde olmaları da etkili olmuştur.(s.38-39) İbn Sînâ’nın, kelâmın ana konuları olan Tanrı’nın ispatı, birliği ve sıfatları gibi konuları metafiziğin içerisine derç etmesi, bir disiplin olarak kelâm ilmi içerisinde bu tarz konuların ele alındığını belirtmemiş olsa da böyle bir ilimden haberdar olduğunu gösterir.(s.42) Kaya, bilinçli olarak kelâmcıların isimlerini zikretmeyen İbn Sînâ’nın Kâdî Abdülcebbar’a atıf yapmasını ise bir istisna olarak görür. O halde İbn Sînâ’nın bilgisi olmasına rağmen kelâm disiplininin ve mütekelliminden bahsetmemesi, kasıtlı bir tavırdan kaynaklanıyor denilebilir. Zira İbn Sînâ’nın mütekelliminin aksine burhana dayalı bir kelâmı da içeren yeni bir metafizik inşa sürecine girmesi, salt cedele dayalı bir kelâmı ve onun müntesiplerini görmezlikten gelmesinin bir sebebi olabilir. Bununla birlikte Kaya’ya göre kelâm ilmi cedele indirgenmiş olsa da İbn Sînâ’nın bu ilmi kendi felsefe yapma tarzına alternatif bir yol olarak görmesi ve kelâmın konularını kendi felsefe sistematizmasının içerisine yerleştirebilmesi, Gazzâlî sonrasında kelâm ilminin el-‘ilmü’l-ilâhî ile özdeşleştirilmesi gibi olumlu bir sonuç doğuracaktır. (s.43)

Alemin zamansal açıdan başlangıcının olduğunu kabul eden mütekellimîni eleştiren İbn Sînâ, hudûs delilinin madde açısından burhanî bir kıvamda olmadığını ve mümkün varlığın zorunlu varlığa olan ihtiyacının imkândan kaynaklandığını ileri sürer. Kaya, İbn Sînâ’nın, cevherlerin varlığı anında bir var ediciye muhtaç olmadığı fikrini savunan Mu‘tezile ekolünü eleştirmekten geri kalmadığını belirtir. (s.54) Bununla birlikte İbn Sînâ’nın alemin hudûsuna ilişkin eleştirilerinin Kâdî Abdülcebbar’ın açıklamalarıyla örtüşmesi, aslında onun sıkı bir kelâm okuru olduğunu da gösterir. Hudûs konusu dışında İbn Sînâ’nın mütekellimîni eleştirdiği bir diğer önemli konu, Kaya’ya göre atomculuktur. Buna göre atomculuk fikrinin sıkı bir tenkitçisi olan İbn Sînâ, Grek atomculuğunun yanı sıra İslam düşüncesi içerisinde yeni



bir formatla konuyu kendi zaviyelerinden geliştiren ve farklı atomcu görüşleri benimseyen mütekellimîni de hesaba katarak eleştirilerini yapar. (s.57-60)

Kaya, İbn Sînâ felsefesinin temel karakteristik fikirlerinden biri olan varlık-mahiyet ayrımının arka planında Mu'tezile kelâmının varlık ve şey tartışmalarının yer aldığı kanaatindedir. Buna göre Mu'tezile ekolünde bir problem olarak görülen ma'dûmun ontolojik statüsü, varlık-mahiyet ayrımının yapılmasına imkan tanıyan varlık, yokluk, şey gibi kavramsal şemanın belirginleşmesini sağlamıştır. (s.60-61) O halde İbn Sînâ öncesi belli bir kıvama gelen mezkur kavramlar arasındaki farklılıkların, onun metinlerinde varlık-mahiyet arasındaki ilişkinin daha rafine ve sistematik bir yapıya bürünebilmesini kolaylaştırdığı söylenebilir. Kaya'ya göre İbn Sînâ, hem Mu'tezile kelâmının birikiminden yararlanma hem de ma'dûmun şeyliğini ve alemin hudûsunu birlikte savunabilmek gibi çelişkileri eleştirerek Mutezile kelâmını aşabilme amacı içerisindedir. (s.67) İbn Sînâ, insan üzerine farz olan şükretme eylemini ortadan kaldırdığı için Bağdat Mu'tezilesi'nin savunduğu aslah fikrini reddeder. Kaya'ya göre aslında aslah fikrini reddetmek için başka bir Mu'tezile grubun savunduğu bir görüş olan şükretme eyleminin gerekliliği fikrine İbn Sînâ'nın yer vermesi, hem kabul hem red cihetleri açısından Mu'tezile'nin İbn Sînâ üzerindeki etkisini gösteren bir diğer örnektir. (s.68) Sonuç olarak eserin ilk bölümünde İbn Sînâ ile kelâm ilmi arasında yöntem, bazı problemler ve kişiler etrafında bir ilişkinin olduğunu tespit etmeye yönelik genel bir çerçeve çizilmiştir.

Bilindiği üzere alemin yaratılmış olmasında İslam düşünürleri arasında bir ittifâk olmasına rağmen mütekellimîn hudûs görüşünü, İbn Sînâ ise imkân kavramını ön plana çıkarmıştır. Mütekellimîn, erken dönemden beri kabul ettiği hudûs görüşünün yanı sıra İbn Sînâ'dan sonra imkân teorisine de eserlerinde yer vererek Tanrı ve alem ilişkisini izah etmeye çalışmışlardır. Zira İbn Sînâ'nın etkisinde de kalan mütekellimîn, varlık taksimini zorunlu-mümkün şeklinde yapar hale gelmiştir. (s.73) Mamafih klasik kelâmın kadîm-hâdis ayrımının, zorunlu-mümkün ayrımıyla özdeşleştirilmesinde bir problemin görülmemesi de mezkûr kavramların tedavüle girmesini kolaylaştırmıştır. Ancak bir şeyin lazım ve zorunlu olması anlamının Hz. Peygamber'in zamanına kadar götürülebileceğini ifade eden Kaya, erken dönem kelâmcılarının da Aristoteles'in imkân kavramı ve anlayışından haberdar olduklarına dair verilerin olduğunu söyler.(s.78) Zira Mu'tezilî Ka'bî ve Mâtürîdî kelâmcılarının vacip, mümkün ve mümteni kavramlarına ontolojik ve epistemolojik bağlamlar içerisinde eserlerinde yer verdiği görülür.(s.81) O halde İbn Sînâ sonrasındaki mütekellimînin zorunlu varlık anlayışının salt İbn Sînâ kaynaklı olduğunu iddia etmek Kaya'ya göre doğru bir çıkarım değildir. Bizzat Eş'arî'nin kendisi ile takipçileri Cüveynî ve Bakillânî gibi isimler zorunlu varlık kavramının anlamını özümsemişlerdir. (s.95) Böyle bir sonuç, mütekellimînin İbn Sînâ öncesinde Aristoteles felsefesiyle muhatab olduğunu ve bu



birikimi tamamen reddeden bir tutum içerisinde olmadıklarını göstermesi adına önemi haizdir.

İbn Sînâ felsefesinin gücünü sarsmaya çalışan Gazzâlî, zorunlu varlık tasavvurunda kelâmî geleneğin etkisinde kalmıştır. Kaya'ya göre o, tamamen zorunlu-mümkün anlayışını reddetmek yerine alemin hâdis olmasından taviz vermeyen bir yorumun geliştirilmesi kanaatindedir. (s.99) Öyle ki zorunlu varlık kavramını kullanması, Tanrı'nın ispat edilmesinde vücûdî olmaksızın bir ezeli imkân fikrine yer vermesi, onun kendi duruşundan sapmaksızın İbn Sînâcı mantık örgüsünden yararlandığını gösterir. Ancak Kaya'ya göre İbn Sînâ'nın hudûs eleştirileri bağlamındaki asıl etkisi ve amacı, yaratıcı bir Tanrı tasavvuruyla birlikte alemin zamansal açıdan ezeliğinin bağdaştırabilirliğini ortaya koymaktır. İmkân düşüncesinin en azından alemin Allah'a olan bağlılığını tamamen ortadan kaldıran bir görüş olmadığı görüşü pekiştirilmiştir. Nitekim felsefi kelâmın zirve ismi olan Fahrüddîn Râzî, hudûsun yanı sıra imkân görüşünü, isbat-ı vacib ve Tanrı'nın sıfatları gibi meselelerde önemli bir delil olarak görür. Ancak nihai tahlilde mütekellimîn, imkân delilini salt İbn Sînâ'dan almamışlardır. İbn Sînâ'nın rolü Kaya'ya göre kelâmcıların konuyu yeniden ayrı bir bağlam içerisinde tartışmalarını sağlamasından ibarettir. (s.106)

Kaya, mütekaddimîn kelâmcıların salt hudûs delilini kullanıp İbn Sînâ sonrasında imkân deliline yer verildiği şeklindeki yaygın bakış açısının doğru olmadığı kanaatindedir. Nitekim İbn Sînâ öncesinde Mu'tezili alim Nisâbü'rî (v.415'ten sonra), İbn Bâbeveyh ve Eş'arî Bâkılânî imkân deliline dayanarak isbat-ı vacib uğraşı içerisinde olmuşlardır. (s.111) Ayrıca İbn Sînâ ve mütekellimînün ele aldığı imkân görüşünün bütün asıllar ve ayrıntıda birebir özdeş olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Zira Kaya'ya göre İbn Sînâ, imkân durumunun ezeli bir maddede bulunması gerektiği görüşünde iken, mütekellimîn imkândan hareketle alemin ezeliği görüşü arasında bir irtibatın olmadığı fikrindedirler. Ayrıca İbn Sînâ etkisi yerine klasik Eş'arî kelâmının bir takipçisi olan Cüveynî gibi isimlerin zorunluluk ve cevaz kavramlarını kullanmasının kalkış noktasını tahsis delili oluşturup İbn Sînâ gibi salt varlık kavramından hareket edilmez. O halde İbn Sînâ sonrasında yaşamış kelâmcıları, imkân delilini kullanırken, İbn Sînâ etkisine bağlamak yerine kelâm geleneğinin bir devamı olarak görmek gerekir. Kaya, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığını ispat için imkân delilinin iyice yerleşmesi bağlamında, asıl etkisinin Gazzâlî ile başlatılabileceğini ileri sürer. (s.116-120)

Kaya'ya göre İbn Sînâ'nın hudûs eleştirisi, metafiziğe ilişkin bir konu olan isbat-ı vacib'in hissi verilere dayanarak ispat edilmesine yöneliktir. İbn Sînâ'nın asıl başarısı, varlıktan Tanrı'ya giden bir süreç eşliğinde zorunlu varlığı ispat etme amacı içerisinde olmasıdır. Böylece İbn Sînâ'nın asıl etkisi, isbat-ı vacib için yeni bir yöntemi kelâmcılara göstermesi değil, mantığa dayalı kavramlar çerçevesinde konuyu doğru bir şekilde ele almalarını sağlamasıdır. (s.124)



Kaya, mütekaddimîn kelâmında varlık-mâhiyet ayrımının olduğu tezini, şeylerin varlığı ve şeylikleri üzerinde Allah'ın etkisinin olup olmadığına ve insanların Allah hakkındaki bilgilerinin O'nun varlığına mı yoksa hakikatine mi olduğuna ilişkin tartışmaların olmasına dayandırır. Nitekim Dırâr b. 'Amr'ın Tanrı'nın zâtına ilişkin enniyye ve mâhiyet arasında bir ayrıma giderek salt zâtına ilişkin bir bilgiye sahip olabileceğimiz görüşü delil olarak verilir. (s.131) O halde varlık-mâhiyet ayrımını sistemleştirmek İbn Sînâ'ya özgü olsa da onun öncesinde kelâm geleneği ve Farâbî'de varlık-mâhiyet ayrımı konusu ele alınmıştır. Mezkur tartışmalar ile zât, hakikat, sübût gibi kavram dağarcığının İbn Sînâ üzerinde etkili olduğu söylenebilir.

İbn Sînâ hakikati ifade etmek için el-vücûd el-hâss, dışarıda varlığa gelmiş durumu için ise el-vücûd el-ısbâtî kavramlarını kullanır. Kaya'nun dar anlamda bir varlık olarak nitelendirdiği el-vücûd el-hâss'a İbn Sînâ'nın bir tür varlık vermesi, onun Mu'tezile'nin ma'dûm anlayışına yönelik temel eleştirisinin zeminini oluşturur. (s.134) Zira mutlak yokluk'tan yaratmayı kabul edip mutlak maduma şey demek İbn Sînâ'ya göre çelişki arz eder. İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayrımına felsefesinde kilit bir rol vermesi, Tanrı ve alem arasındaki ilişkiyi açıklama amacı içerisinde olmasından ileri gelir. Öyleki hem yaratmanın hem de Tanrı'nın mâhiyetinin olup olmadığı konularında bu ayrımın ciddi bir şekilde tetkik edildiği söylenebilir. Gazzâlî, tıpkı İbn Sînâ gibi Tanrı'nın varlık ve mahiyete sahip olduğunu kabul eder. Kaya'ya göre Şehristânî ve Fahrüddin Râzî'nin ma'dûmun şeyiyyeti konusunu, varlık-mâhiyet ayrımının bir alt problemi olarak ele almaları, müteahhirîn döneminde konunun yaratma problemi çerçevesinde ele alınmasına yönelik bir tavrın iyice yerleşmesine zemin hazırlamıştır. (s.136-144)

İbn Sînâ, Tanrı'nın her türlü çokluktan beri olmasını temellendirmek için Allah'a sıfatların sadece izafe ve selb yoluyla atfedilebileceği görüşündedir. Kaya, İbn Sînâ'nın sıfatlar bağlamında daha çok Yeni-Platoncu terminolojiye önem vermekle birlikte kelâm geleneğinin sıfat anlayışını yansıtacak ifadelere de eserlerinde yer verdiğini dile getirir.(s.148) Nitekim kelâmcıların sıfat anlayışına alternatif olacak şekilde İbn Sînâ'nın Allah'ın sıfatlarının salt zâtın gerekleri şeklinde değerlendirip kendisine mahsus bir yorumunun olması, Kaya'ya göre onun kendi yaşadığı entelektüel coğrafya ve medeniyetinin soru ve sorunlarına bigâne kalmadığını gösterir.(s.150)

Kaya, müteahhirîn döneminde sıfatların vacib mi yoksa mümkün mü olduğuna dair tartışmaları, İbn Sînâ'nın zorunlu ve mümkün şeklindeki varlık taksiminin doğurduğu bir sonuç olarak görülmemesi gerektiğini belirtir. Zira bu tartışma İbn Sînâ öncesine dayanır. Ona göre İbn Sînâ'nın asıl etkisi selbî-izafî sıfatlar ayrımı bağlamında görülebilir. O, olumsuzlama ve yakıştırma gibi kavramlar eşliğinde tüm sıfatların açıklanması ve yorumunun yapılabileceğini ön plana çıkarmıştır.(s.150) Ehl-i Sünnet'in Allah'a atfedilen sıfatların tamamını kadîmlerin çokluğu itirazını



bertaraf edecek şekilde çözebilmesinde, İbn Sînâ'nun bizâtîhi ve başkasından dolayı zorunlu şeklindeki ayırımın etkili olduğunu iddia eden Wisnovsky'nin görüşünü Kaya doğru görmemektedir.(s.151) Zira İbn Sînâ öncesinde sıfatların vacib veya caiz kategorisinde mi görüleceği sorunu gündeme gelmiştir. Mu'tezili alimler, vâcib ve mümkün sıfatlar terkiibini kullanmanın yanı sıra vâcib olan bir şeyin illetten beri olup olmasını Allah'ın sıfatları bağlamında Küllâbiyye ile tartışmışlardır. Eş'âri kelâmcılar ise sıfatların tamamını vacip kategorisine koyabilmek için çaba sarfetmişler. Kaya'ya göre Ehl-i Sünnet'in erken dönemde Mu'tezile ile girdiği diyalog İbn Sînâ'nun sıfatlar konusuna ilişkin görüşlerinden sonra kendisinin de muhatap alınmasını sağlamıştır. (s.152-157)

İslam düşüncesinin neredeyse hiçbir disiplini İbn Sînâ'yı görmezlikten gelemediği gibi kelâm ilminin de onun felsefesinden etkilendiği, beslendiği ve bir hesaplaşmaya girdiği muhakkaktır. İbn Sînâ felsefesiyle doğrudan diyaloga giren Gazzâlî ve sonrasındaki önemli kelâmcıların eserlerindeki ilâhiyat kısımlarında nasıl bir değişiklik olduğunu ele alan Kaya'nın çalışması; İbn Sînâ ve muhatap aldığı ilk kelimeler ekolü olan Mu'tezile arasında karşılıklı bir ilişkinin olduğu, metafiziğin ve kelâmın konularının aynı olduğu, Tanrı'nın felâsife ve kelâmcılar nezdinde zorunlu varlık olarak nitelendirildiği, İbn Sînâ'nun imkân teorisinin müteahhirîn döneminde hudûs görüşüne alternatif olabilecek bir kıvama gelmekle birlikte erken dönemde de bilinen bir görüş olduğu, İbn Sînâ felsefesinin bel kemiği olan varlık-mahiyet ayırımının temelini oluşturan tartışmalar ve kelime dağarcığının İbn Sînâ öncesinde var olduğu ve sıfatların vâcib mi yoksa mümkün kategorisinde mi ele alınacağına ilişkin hararetli tartışmaları tamamen İbn Sînâ'ya indirgemek gerektiği gibi tezler içermesi hasebiyle önem arz etmektedir.

Kaya'nın İbn Sînâ'nun etkisini görmezlikten gelmemekle birlikte kendisinden sonraki felsefi ve kelâmî üretimi tamamen İbn Sînâ felsefesine indirgemenin İslam düşüncesinin özgünlüğü ve sürekliliğine halel getireceği ilkesini ısrarla vurgulaması önem teşkil etmektedir. Zira sonradan tartışılan problemlerin mütekaddimîn döneminde de nüvelerinin yer aldığı ve hatta İbn Sînâ'nun bu birikimden beslenerek felsefesini zenginleştirdiği muhakkaktır. Ancak İbn Sînâ ve kelâm ilmi arasında karşılıklı bir etkileşimin olduğu ilkesi kabul edilmesine rağmen, Gazzâlî sonrası kelâmın yeni paradigmasını asıl olarak klasik dönem kelâm birikimiyle irtibatlandırma düşüncesi, kitabın genel sistematüğini şekillendirmiştir.

Zeynelabidin Hüseyini

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi





KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Baki Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.

Kur'an-ı Kerim İslam dininin kutsal kitabı olduğu gibi aynı zamanda Dinler Tarihi için de oldukça zengin bir kaynaktır. Bu bakımdan Kur'an-ı Kerim gerek Yahudilik ve Hristiyanlık gerekse diğer dinler hakkında kayda değer bilgiler içermektedir. Kur'an'ın barındırdığı bu bilgiler diğer dinlerin kaynakları ile büyük oranda uyuşsa da birçok hususta farklı anlatılarla karşılaşmak mümkündür. Kur'an-ı Kerim ile diğer dinlerin anlatıları arasındaki bu farkları, oryantalist ilim adamları kendi kaynakları bağlamında Kur'an'ın hatası olarak kabul etmektedirler. Dolayısıyla bu açıdan Kur'an'a ciddi eleştiriler yöneltmektedirler. Halbuki Kur'an kendi anlatısında doğrudan ya da dolaylı olarak bu dinî kaynakları esas almamaktadır. Bu noktada Baki Adam, Yahudi-Hristiyan geleneğinin Kur'an'a yönelttiği eleştirileri ele alarak konuyu detaylı bir şekilde irdelemektedir.

Bu çalışmasında Baki Adam, tarihsel süreç içerisinde Yahudi ve Hristiyanların kutsal kaynakları üzerinden kurulan zemine göre hareket eden oryantalistler arasında ciddi bir şekilde eleştiri konusu yapılan üç konuyu irdelemektedir. Hatta bu konular kitle iletişim araçları olan internet sitelerine dahi polemik konusu olabilmektedir. Bununla birlikte eserdeki konu başlıkları hakkında kısa bir bilgi verecek olursak müellif ilk olarak, Kur'an'da Hz. Musa kıssasında söz edilen Firavun'un ve Firavun'un başdanışmanı olan Hâmân'ın kimliğini tartışmaktadır. Sonrasında Yahudilerin Üzeyr'i Allah'ın oğlu kabul ettiklerini bildiren Tevbe suresi 30. ayetini araştırma konusu yapmaktadır. Yazar, eserin son bölümünde ise Hristiyan teolojisi açısından bir sorun teşkil ettiği ileri sürülen Maide suresi 116. ayeti referans alarak Hz. Meryem'in teslisin üçüncü unsuru olup olmadığı konusunu incelemektedir.



Eser ile ilgili konu başlıklarına genel olarak baktığımızda konuların farklı alanlar ile ilgili olduklarını görebilmekteyiz. Bu durumu müellif, eserin önsözünde kendisi de belirtmektedir. Buna binaen bir kişinin Yahudi, Hristiyan ve İslam tarihleri ile teolojileri konularında uzman olma olasılığı bulunmadığından eserde bazı hataların olmuş olabileceğini açıkça ifade etmektedir.

Yazar birinci bölümde, Kasas suresi 38. ayette geçen, Hâmân ve onun hangi Firavun döneminde yaşadığını araştırmaktadır. Ayete göre Firavun, Hz. Musa ve onunla birlikte olanlara hitap ederek kendisinin bir tanrı olduğunu ifade etmektedir. Daha da önemlisi başdanışmanı Hâmân'a bir kule yapmasını emrederek Hz. Musa'nın bahsettiği alemlerin rabbi olan Allah'ı görmek istediğini söylemektedir. Mevzu bahis ayeti Yahudi kaynaklarına göre değerlendirdiğimizde Hâmân, Kur'an-ı Kerim'de bahsedildiği gibi Firavun'un başrahibi ve yapı işlerinden sorumlu mimarı olarak bahsedilen kişi değildir. Yahudilerin sürgün hayatını anlatan Ester kitabında Hâmân, İran Kralı Ahaşveroş'un (Artaxerxes) (MÖ. 465-424) başdanışmanının ismi olarak geçmektedir. Dolayısıyla Yahudi kaynaklarına göre söz konusu coğrafi mekânın Firavunlar Mısır'ı değil Persler dönemi İran'ı olduğu açığa çıkmaktadır. Kur'an'la Eski Ahit arasındaki Hâmân'la ilgili bu çelişkiyi, Yahudi ve Hristiyan oryantalistler Eski Ahit lehine yorumlamaktadır (s. 31). Kur'an'ı Hz. Muhammed'in yazdığını ileri süren bu bilginler, Hz. Muhammed'in, Kutsal Kitap hikayelerini aktarırken karıştırdığını iddia etmektedir. Yazar, birçok internet sitesinde ya da Ateist forumlarında dahi tartışılan bu konuyu sağlam kanıtlar ile delillendirmeyi başarmaktadır. Bunu yaparken Firavun'un kelime anlamı ile Firavun'un kimliğini belirlemeye çalışarak işe başlamaktadır. Firavun'un kimliğini tespit noktasında Hz. Musa kıssası ile ilgili olarak Sâd ve Fecr surelerinde geçen "Kazıklar Sahibi Firavun" ibaresini tahlil etmektedir. Buradaki kazıkların ne anlama geldiğini ve bu kazıkların ne zaman kim tarafından yapıldığını belirlemektedir. Bu sayede Hz. Musa'nın hangi krallık döneminde yaşadığını saptayıp o krallık dönemindeki Firavun'u ve o Firavun'un başdanışmanının kimliğini tespit etmektedir. Bu noktadaki genel kaniya göre Hz. Musa'nın yaşadığı dönemin Firavun'u II. Ramses'tir. Fakat yazar Hz. Musa ile mücadele eden Firavun'un XVIII. Hanedanlığın iktidar döneminin başlarında hüküm süren III. Tutmose olduğunu serdetmektedir.

İkinci bölümde ise yazar Hristiyanların Hz. İsa'ya yaptığı gibi Yahudilerin de Üzeyr'e Allah'ın oğlu demeleri problemini ele almaktadır. Müellif bu noktada Tevbe suresi 30. ayette geçen "Yahudiler, "Üzeyr, Allah'ın oğludur" dediler. Hristiyanlar ise, "İsa Mesih, Allah'ın oğludur" dediler." söylemini temele alarak konuyu açıklamaktadır. Hristiyanların Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu olarak kabul etmeleri noktasında Kur'an'ın verdiği bilgiler, Hristiyan teolojisi ile örtüşmektedir. Hristiyanlar genel itibarıyla Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğuna zaten inanmaktadır. Dolayısıyla yazar, buradaki tartışmanın ayette geçen "Yahudiler, "Üzeyr, Allah'ın oğludur." dediler."



bölümünden kaynaklandığını belirtmektedir. Nitekim kimi oryantalistler, Yahudi kaynaklarında ya da Yahudi tarihinde böyle bir bilginin olmadığını ve bu bağlamda Kur'an'ın yanlış bir bilgiyi ihtiva ettiğini iddia etmektedir (s. 45-48).

Kur'an-ı Kerim Yahudilerin, Üzeyr'i Allah'ın oğlu olarak kabul ettiklerini zikrederken Üzeyr'in kimliği hakkında bir bilgi vermemektedir. Bu noktada müellif konuya başlarken Üzeyr'in kimliğini tefsir geleneğindeki bilgiler bağlamında tespit etmeye çalışmaktadır. Bu kaynaklardaki bilgilere göre Üzeyr, İsrailoğullarından Tevrat'ın ve Ahit Sandığı'nın ortadan kaldırıldığı bir dönemde bunları tekrardan ortaya çıkaran kişidir. Dolayısıyla da bu bilgi ilk etapta Üzeyr'in Yahudilik tarihindeki "Ezra"yı hatırlatması gibi bir sonuç doğurmaktadır. Fakat yazara göre Yahudilerin Ezra'yı Allah'ın oğlu olarak yücelttiklerine dair Yahudi dinî kaynaklarında hiçbir bilgi yoktur. Müellif, bu konuda birkaç Müslüman bilginin Üzeyr ile Ezra'yı bağdaştırmasına karşın bunu destekleyecek herhangi bir veriye yer vermediklerini açıkça ifade etmektedir. Neticede yeni bir bakış açısıyla bu sorunun temellerini Yahudi Merkabah Mistisizminde aramaktadır (s. 49-58).

Müellif, Merkabah Mistisizminin metinlerinden III. Enoh'ta Yared oğlu Enoh olarak geçen ve sonrasında melekleşerek Metatron ismini alan varlığın, Yahudiler tarafından Allah'ın oğlu olarak tanımlandığını gösteren açık delilleri eserinde serdetmektedir. Ona göre Metatron sadece III. Enoh'ta değil Babil Talmud'u başta olmak üzere diğer Yahudi klasik metinlerinde de geçmektedir. Yazar bu konudaki delilleri detaylı bir şekilde anlatarak Üzeyr'in aslında Ezra olmayıp, Metatron isimli melek olduğu sonucuna ulaşmaktadır (s. 77-85).

Yazar son bölümde ise, Kur'an'ın tartışmalı konularından biri olarak takdim edilen Meryem'in ilahlığı meselesini mercek altına almaktadır. Yahudi ve Hristiyan ilahiyatçılar, "Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara Allah'ı bırakarak beni ve annemi iki ilah edinin dedin?..." ifadelerine yer veren Maide suresi 116. ayeti referans alarak, teslisin üçüncü unsuru kutsal ruhun yerine Meryem'in yerleştirildiğini ileri sürmektedirler. Bu nedenle de Hristiyan öğretisi bağlamında Kur'an'ın ciddi bir hataya yol açtığını iddia etmektedirler. Fakat bu konu Hz. Musa, Hâmân ve Firavun hususu veya Yahudilerin 'Üzeyr'e Allah'ın oğludur demeleri konusu kadar müphem ve kaynak noktasında sınırlı olmadığından yazar burada kendisine daha geniş bir hareket alanı bulmaktadır. Zira Hz. Meryem'in 'tanrı doğuran' (theotokos) olarak kabul edilmesi noktasında oldukça geniş bir literatürden söz edilebilir. Yazarın bu konu hakkında Yahudi Kabala Mistisizminin kutsal kitabı Zohar'dan, Gnostik Sâbiî metinleri gibi kaynaklardan getirdiği deliller, söz konusu ayette Hristiyanlara yönelik bu eleştirilerin dayanaksız olmadığını gözler önüne sermektedir. Öyle ki müellifin bu hususa dair açıklaması bir hayli ilgi çekicidir. Yazara göre aslında bu ayetteki eleştirinin Hristiyanlıktaki teslis formülasyonu ile hiçbir ilgisi yoktur. Kur'an-ı Kerim bu tenkidi yaparken Hristiyanların konsillerinde kabul edilen resmi inanç sistemlerini dikkate



almamaktadır. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de teslisin reddedildiği hiçbir ayette teslisin unsurlarına değinilmemektedir. Dolayısıyla da bu ayet sadece iman-ibadet ilişkisi çerçevesinde Hristiyanların dinî yaşamında yer alan tevhide aykırı anlayışları ve uygulamaları eleştiri konusu yapmaktadır.

Bu eser, Kur'an'ı Kerim'in diğer tüm kaynaklar karşısındaki konumunu güçlendirme babında alana katkı sağlayan bir niteliktedir. Ulusal ve uluslararası ölçekte bu konulara yönelik eleştirilere cevap verebilecek bir mahiyete sahiptir. Dolayısıyla bu kitabın farklı dillere çevrilmesi önem arz etmektedir. Yazarın ele aldığı konularda gerek Yahudi kaynaklarından gerekse Hristiyan ve Müslüman kaynaklarından deliller getirmesi hasebiyle hem olaylara farklı perspektiflerden bakılmasını sağlamış hem de eldeki bilgileri karşılaştırma olanağını bizlere sunmuştur. Ayrıca gerekli görülen yerlerde konuların anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla dipnotlarda açıklayıcı nitelikte bilgilere yer verilmesi de çalışmanın önemli özellikleri arasında sayılabilir. Yazarın kitap boyunca söz konusu tartışmalara ilişkin düşüncelerini sistematik bir tutarlılık içerisinde ortaya koyarak, gayet açık ve akıcı bir üslup kullanması da okumayı kolaylaştırıcı unsurlardandır. Bu eseri ilahiyat öğrencilerinin mutlak surette okumalarını tavsiye ederiz. Kur'an-ı Kerim'in Ehl-i Kitap kaynakları karşısındaki durumunu en azından bu konular bağlamında görmek veya oryantalistlerin yapmış oldukları eleştirilerden haberdar olmak gibi noktalarda ilahiyat alanıyla ilgilenen veya bu konuları merak eden herkesin okumasını öneririz. Ayrıca bu eser, Kur'an-ı Kerim'in Ehl-i Kitaba yönelik tutumu noktasında çalışan araştırmacılar için bir başvuru kitabı konumundadır.

Muhammed Hanifi Bakışgan

Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü





KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.

İlahiyat fakültelerinin açıldığı dönemden günümüze kadar yapılan farklı yönleriyle öne çıkan ve oldukça fazla olan tercümeden-telife hadis tarihi çalışmaları dikkate alındığında, bu alandaki boşluğu doldurmak için ek çalışmalara ihtiyaç duyulduğu aşikârdır. Söz konusu sahaya ilgilenenler, çoğunlukla hicrî ilk üç asrı kapsayan rivayet dönemi hadis tarihiyle alakalı kitap, makale, tez vb. çalışmalar yapsalar da hicrî 4. asırdan itibaren devam eden nakil döneminin sınırlı sayıda ve ana hatlarıyla ele alınması da bu durumun bir göstergesidir.

Rivayet dönemiyle alakalı yapılan hadis tarihi çalışmaları genellikle fırka-mezheb, coğrafya ve hadis ilimlerinden birisi ya da birkaçı öne çıkacak şekilde yazılmıştır. Bu durum, ilgili eserlerin görece giriş kitabı veya lisans ders kitabı hüviyetinden ziyade orta/ileri seviye okuma yapmaya imkân veren bir yapı arz etmesine sebep olmaktadır. Biz bu yazımızda işte bu noktada emsalleri arasında dikkat çeken ve zikri geçen hususları aşmaya özen göstererek alandaki boşluğu bir nebze olsun doldurmayı hedefleyen, özelde ilahiyat fakültesi öğrencileri, genelde İslâmî ilimlere meraklı kimseler için hadis tarihini ana hatlarıyla kaleme alan bir eseri tanıtacağız.

Hadis Tarihi; önsöz (s. 11-13), dört bölüm (s. 15-230), ilk üç asır önemli tarihler kronolojisi (s. 231-233), Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin (DİA) hadis bölümündeki önemli isimlerin kronolojik (s. 234-264) ve alfabetik listesi (s. 265-278), bibliyografya (s. 279-294) ve index (s. 295-303) olmak üzere üç yüz üç sayfadır.

Yazar, önsözde (s. 11-13) kitabın muhtevasıyla alakalı şu noktalara kısaca temas etmiştir: kitabın hedef kitlesi, hadis tarihinin en önemli halkası olan ilk üç asırda



rivayetlerin erken dönemden Kütüb-i Sitte müelliflerine intikalinin keyfiyetine dair sorusu, kitabı bölümlendirirken dikkate alınan hususlar, eserin diğer hadis tarihi çalışmalarından farkını oluşturan tablo, resim, harita, DİA hadis maddeleri gibi unsurların varlığı, her bölümün sonunda ilgili terimler, ileri okumalar ve bölüm soruları.

“Hadise Giriş” başlıklı birinci bölümde (s. 15-40), hadis ve sünnet terimleri; ilişkili kavramlar, bunların birbirleriyle alakası ve önemi gibi hususlara yer verilmiştir. Bu kısımda mütekaddimûn dönemi âlimlerinin Tehzîbü’l-âsâr ve Şerhu meâni’l-âsâr gibi kitapların adlarında görüleceği üzere “eser” ıstılahını, Resûl-i Ekrem’in (s.a.v) hadislerini kapsayacak şekilde kullandıklarına değinilmiştir (s. 21). Böylece eser ve hadis terimleri arasındaki anlam ilişkisi, örnekle delillendirilip somut hale getirilmiştir. Ayrıca Endülüs’ten Ahmed b. Hanbel’le görüşmek üzere yola çıkan Bakî b. Mahled’in Bağdat’a gidişi (s. 31-32) örneğinden hareketle muhaddislerin rivayetleri tedvin etmek/ilim öğrenmek uğrunda pek çok sıkıntılara göğüs gerdiklerini anlatan pasaja yer verilmesi ise okuyucunun rihle olgusunu zihninde canlandırmasına katkı sağlaması bakımından dikkat çekicidir.

“Hadis Tarihinin Birinci Asrı: Erken Dönem Hadis Rivayeti” başlıklı ikinci bölüm (s. 41-100), “Sahâbîler hadisleri Allah Resûlü’nden (s.a.v) nasıl elde ettiler/öğrendiler ve hangi yollarla sonraki nesle aktardılar?” (s. 43-44) sorusuna cevap vermeyi amaçlamaktadır. Bu kısımda “Sahâbîlerin Hadis Rivayeti” alt başlığında ashabın, Allah Rasûlü’ne (s.a.v) soru sorması, Rasûlullah’ın (s.a.v) çeşitli olaylar karşısındaki açıklamaları, yazdırdığı vesikalar ve diğer sahâbîler vasıtasıyla öğrenme gibi ashabın hadisleri öğrenme/tahammül yollarına (s. 44-48) yer verilir. Bununla birlikte “bir hadis sahâbeden tabiûn topluluğuna nasıl aktarıldı?” sorusunun cevabı, “yarı sistemli hadis rivayeti: hadis meclisleri, mesciddeki halkalar” (s. 50) ve “ihtiyaç anında hadis rivayeti” (s. 50-51) şeklinde olup ashâbın hadis öğretme/eda metotlarının (s. 49-52) incelenmesi diğer hadis tarihlerinden farklı olarak hadislerin sahâbeye/sahâbeden naklinin nispeten teorik arka planını ortaya koyması yönüyle öne çıkmaktadır.

Bu bölümde hadis rivayet keyfiyetinin; “yarı sistemli” ve “ihtiyaç anında” gibi ifadelerle kavramsallaştırılması konunun anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Diğer taraftan “fitne olayları (iç savaşlar) ve isnadın başlangıcı” (s. 89-93) başlığı altında, sadece el-fitnetü’l-kübra/Hz. Osman’ın öldürülmesi bilgisiyle yetinilmemiş; diğer fitne ve başkaldırı hareketlerine ana hatlarıyla da olsa yer verilerek fitnenin aslında bir süreçten ibaret olduğu ifade edilmiştir. Bununla birlikte özellikle Abdullah b. Zübeyr ve Muhtar es-Sekâfî dönemlerinin yalanın tam anlamıyla yayıldığı/sistemleştiği zaman dilimi olduğu vurgulanmıştır (s. 91).



Üçüncü bölüm “Hadis Tarihinin İkinci Asrı: Hadis Rivayetinin ve İlimlerinin Oluşum Dönemi” başlığını taşımaktadır (s. 101-134). başlıkta her ne kadar “...hadis ilimleri” denilse de içeride cerh-ta’dîl ilminin oluşumu dışında diğer hadis ilimlerine ana hatlarıyla da olsa temas edilmemektedir. Diğer taraftan bu bölümün düşünce ekolleri başlığı altında Şîa, Hâricîler, Zühd ve Tasavvuf gibi o dönemde dikkat çeken bazı akımlara genel olarak da olsa yer verilmemesi, zikri geçen başlık-içerik ilişkisi üzerinde yeniden düşünülmesini gerektirdiğini göstermektedir.

Hadislerin tedvini ve sistemli hadis rivayeti, hadislerin tasnifi, isnad kullanımı ve cerh ta’dîl ilminin oluşumu, düşünce ekollerinin ortaya çıkışı gibi konular, hadis tarihi çalışmalarında nispeten mutad hale gelmiştir. Bu bölümde, rivayetlerin yayılmasında temel bir faktör şeklinde ele alınarak “tek hadis/mesele için yapılan (s. 108) ve sistemli olarak yapılan (s. 109)” hadis yolculuklarına yani rihlelere yer verilmesi, çalışmanın orijinal yönlerinden birini teşkil etmektedir. Ayrıca hadis rivayetinin sistemleşmesi alt başlığında, hanımların ve aile fertlerinin birbirinden naklettikleri rivayetlerin senedlerinde sistematik hadis rivayetiyle beraber meydana gelen değişimin bazı örnekleriyle beraber ele alınması (s. 105) çalışmanın olumlu anlamda dikkat çeken diğer bir yönünü oluşturmaktadır.

“Temel Hadis Kaynaklarının Teşekkülünde Zirve Dönem: Kütüb-i Sitte’de Câmî’ Eserler” başlığıyla ele alınan dördüncü bölümde (s. 135-192), altı temel hadis kitabından sıhhat bakımından öne çıkan ve câmî’ özelliği taşıyan Buhârî, Müslim ve Tirmizî’nin eserlerine yer verilmiştir. Bununla beraber konunun girişinde üçüncü asra genel bakış başlığı altında dönemi özetleyen birtakım bilgiler verilmektedir.

İmam Şâfiî’nin yaklaşımının etkisiyle köklü değişimler yaşanarak, hicrî 2. asır hadis eserlerinde oldukça yoğun görülen mürsel rivayetler hicrî 3. yüzyılda yerini merfû-muttasıl rivayetlere bırakmıştır (s. 136). Diğer taraftan ehl-i hadis ve ehl-i rey tartışmaları, sünen kitapları tarzında müstakil bir türün telifine zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte dönemin hadis-rey ehlinin gündeminden haberdar olanlarca fark edilebilecek tartışmalar, câmî’ türü eserlerin tasnif biçimlerinde görülebilir. Örneğin Buhârî’nin bâb başlıkları (fıkhu’l-Buhârî fi terâcimihi) ve Tirmizî’nin rivayetleri naklinin ardından ehl-i hadis fukahasının görüşlerine daha çok yer vermesi bunun bir yansımasıdır. Ayrıca bu bağlamda ilgili musannifler, söz konusu eserlerinde kendilerinin/ehli hadisin fikhî yaklaşımları ve tercihlerini de ortaya koymuşlardır (s. 137).

Son olarak hicrî 2. asırda imanın mahiyeti, kader, Allah’ın sıfatları ve Kur’ân’ın mahluk olup olmadığı konularındaki görüş farklılıkları -mihne örneğinde olduğu üzere- derinleşmiştir. Bu durum, Ehl-i hadîs’in câmî türü eserlerinde “Kitâbü’l-îmân”, “Kitâbü’l-kader” gibi bölümlere yer vermelerinin yanı sıra Kitâbü’s-Sünne gibi farklı telif tarzları ortaya koymalarına da etki etmiştir (s. 137-140).



“Kütüb-i Sitte’de Sünen Eserleri” başlıklı beşinci ve son bölümde ise sırasıyla Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Mâce ve bu musanniflere ait sünenler tanıtılır (s. 191-225). Müellifin belirttiğine göre İbn Mâce’nin eserinin beş temel hadis kitabına dahil olmaması ve kendisine yöneltilen bazı itirazlar sebebiyle ilgili isim ve süneni son sırada incelenmiştir (s. 192).

Sünen türü eserlerin tasnif edilerek yayılmasındaki ana etken, ehl-i rey’in kıyas ve rey’e müracaat etmeleridir. Buna mukabil ehl-i hadisin, karşılaştıkları fikhî meselelere merfû hadisler yardımıyla çözüm bulma yaklaşımları dikkat çekmektedir. Nitekim onlar bu sâikten hareketle rey ehline karşı, adeta rivayeti konuşturdukları tasnif yöntemleriyle kendi görüşlerini ortaya koyma yolunu tercih etmektedirler (s. 191). Bunun sebebi ehl-i hadisin, eserlerinde oluşturdukları bâb başlıklarıyla, fikhî meselelerin asıllarının rivayet kaynaklı olduğunu göstermek istemeleridir.

Son iki bölümde, her kitabın başlıca özelliklerini ihtiva eden bir metin verilerek, müellifinin söz konusu eserinde takip ettiği metot ve bunun uygulaması okuyucuya örnekleriyle gösterilmek istenmiş ve bununla teorik bilgilerin pratik/somut hale gelmesi amaçlanmıştır. Bu iki bölümün, hadis tarihi ve edebiyatını birleştiren bir yapı arz etmesi ise çalışmaya zenginlik katan ve dikkat çeken diğer bir husustur. Son olarak Kütüb-i Sitte’nin; sıhhat durumu, rivayetlerin muallak-munkatı gibi isnad özellikleri, bölüm, bâb ve hadis sayısı, tertib ve eserlerin öne çıkan özelliklerine topluca yer veren tablonun, ilgili eserlere özet şekilde genel bir bakış sağlamaya imkan verdiği belirtilmelidir.

Okuyucunun kitap boyunca teorik arka planı verilen unsurları birlikte görmesi hedeflenerek; önemli tarihi olaylar, şahıslar, düşünce ekolleri ve temsilcileri, fitne hareketleri, rivayet yönüyle dikkat çeken sahâbe-tâbiün-müelliflere bünyesinde yer veren hicri ilk üç asır kronolojisi tablosu eklenmiştir (s. 231-233). Ardından son kısma, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi’nin (DİA) hadis bölümünde değerlendirilen önemli şahısların, isimleri ve vefat tarihlerini ansiklopedi tanıtım cümlesiyle birlikte veren kronolojik ve alfabetik bir liste eklenmiştir. Bu liste, ilk üç yüzyıla sınırlı kalmayarak 1432/2010 yılında vefat eden G.H.A Juynboll’un ismiyle nihayete ermektedir.

Bu çalışmanın, konuyla ilgilenen okuyuculara fikir vermesi açısından her bölümün sonunun farklı dillerdeki klasik-güncel ve meselenin farklı yönlerine temas eden eserlere yer veren “ileri okumalar”; söz konusu bölümde temas edilen önemli bazı ıstılahları ele alan “terimler” ve hakkında bilgi verilen konulara dair “değerlendirme soruları” gibi alt başlıklarla zenginleştirilmesi ise hadis tarihi kitabının dikkat çeken ve ona pedagojik açıdan katkı sağlayan yönleri olarak zikredilmelidir.

Sade ve akıcı anlatıma sahip olan eser, yarı sistemli ve sistemli hadis rivayetinin tarihi ve keyfiyetine yer vermesinin yanı sıra zengin görsellerle de altı temel



hadis kitabının gayet iyi anlaşılmasına imkân sağlamaktadır. Son olarak bu alanda ciddi bir boşluğu doldurması beklenen ilgili çalışmanın, hicrî 3. asırdan günümüze kadarki hadis tarihini; süreç içindeki dönüm noktalarına temas edip meseleleri aydınlatan sorular sorarak belli periyodlara ayıran, müteahhirun dönem hadis tarihindeki âlimlerin mezheb-ekol / hoca-talebe ilişkilerini de dikkate alan, dönemsel ve coğrafi unsurları vurgulayan yeni çalışmalara kapı aralamasını temenni etmekteyiz.

Ahmet Eşer

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi





İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAYIN KURALLARI

1. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İÜİFD) hakemli dergi olarak yılda iki kez yayımlanır.

2. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde telif makaleler, kitap tanıtım ve tenkit yazıları, akademik içerikli kısa notlar yayımlanır. Çeviri makaleler yayına alınmamaktadır. Makaleler 7500 sözcüğü, kitap tanıtım ve tenkit yazıları 1500 sözcüğü aşmamalıdır.

3. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmış olmamalıdır. Yazılar, yayımlanmak üzere kabul edildiği takdirde, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi bütün yayın haklarına sahip olur. Yayımlanan yazılara telif hakkı ödenmez.

4. Derginin yazı dili Türkçe olmakla birlikte yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir.

5. Yazılar, elektronik ortamda kaydedilmiş olarak yayın kuruluna teslim edilir. Yazılar, MS Word formatında çift satır aralıklı yazılmalı ve "ilahiyat.editor@istanbul.edu.tr" e-posta adresine gönderilmelidir.

6. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne sunulan tüm makaleler, hakemlere gönderilmeden önce yayın kurulu tarafından incelenir.

7. Yayın kurulunun derginin yayın kuralları açısından uygun gördüğü yazılar, iki hakeme gönderilir. Yazar ve hakemlerin kimliği karşılıklı olarak gizli tutulur. Hakem raporlarına göre yazarlara, çalışmalarının yayımlanıp yayımlanamayacağı ya da gerekli görülen düzeltmeler konusunda bilgi verilir. Bir makalenin yayımlanabilmesi için hakem raporlarının olumlu olması şartı aranır.

8. Yazıların hukuk ve yayın etiği açısından sorumluluğu yazarlarına aittir.

9. Yazılar CMOS 17 yazım kurallarına uygun olmalıdır. Detaylı bilgi için bkz. http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html





JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY ISTANBUL UNIVERSITY

PUBLICATION GUIDELINES

1. The Theology Department of Istanbul University is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

2. It features unpublished articles, book reviews, critical analyses and academic commentary notes. Translated articles are not considered for publication. Articles should be maximum 7500 words in length. Book reviews and critical analyses shall not exceed 1500 words.

3. The manuscripts to be submitted should be unpublished original works that are not under review in any other journals. If/when a manuscript is accepted for publication, the author grants Istanbul University, Theology Faculty the sole and exclusive right and license to publish for the full legal term of copyright. The author will not be paid in return for the transfer of the copyright.

4. The official language of the journal is Turkish, but articles in other languages will also be accepted.

5. Submission to this editorial board of the journal proceeds online. Double-spaced, MS Word manuscripts must be submitted electronically via Editorial Secretary at ilahiyat.editor@istanbul.edu.tr

6. Prior to double blind-peer review, the Editorial Board evaluates articles submitted to the journal.

7. The articles approved by the board will be formally assessed in detail using the traditional academic journal 'blind' peer review process with two referees. All correspondence, including notification of the Editor's decision and requests for revision takes place by e-mail.

8. Authors are wholly responsible for identifying materials in their manuscripts that are copyrighted by other publishers or authors.

9. The submitted manuscripts should meet the CMOS 17 guidance. For further info see http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

