



ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY REVIEW OF
THE FACULTY OF DIVINITY

e-ISSN: 2587-1854

YIL/YEAR 2021

Sayı / Issue

51

Aralık/ December



ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY



e-ISSN: 2587-1854

Issue / Sayı: 51 - Samsun

Aralık/ December 2021

**ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

e-ISSN: 2587-1854
2021 Sayı: 51

**ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY**

e-ISSN: 2587-1854
2021 Issue: 51

Ondokuz Mayıs Üniversitesi adına sahibi /

Owner on behalf of Ondokuz Mayıs University
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL
Rektör / Rector

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Prof. Dr. Osman ŞAHİN
Dekan / Dean

Baş Editör/Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye AYDIN BULUT

Editör / Editor

Arş. Gör. Osman CURUK

Alan Editörleri / Field Editors

Arş. Gör. Senem ARSLAN
(İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü)
Arş. Gör. Enes ER
(Temel İslam Bilimleri Bölümü)
Arş. Gör. Mustafa Sait KAPLAN
(Temel İslam Bilimleri Bölümü)
Arş. Gör. Reha ELÇİ
(Temel İslam Bilimleri Bölümü)
Arş. Gör. Nurhibe Büşra ER
(Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü)
Arş. Gör. Yasemin BİRİŞİK ŞAHİN
(Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ali BOLAT
Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE
Doç. Dr. Recep DEMİR
Doç. Dr. Rıza KORKMAZGÖZ
Doç. Dr. Yaşar AKASLAN
Dr. Öğr. Üyesi Elif SOBI
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KARTAL
Dr. Öğr. Üyesi Şule GÜLDÜ

Dil Editörleri / Proof Reading

Arş. Gör. Tuğba TAŞDEMİR (English)

Mizanpaj / Layout

OMÜ Yayın Koordinatörlüğü

Mizanpaj Editörleri/ Layout Editors

Kısmet AYDIN
Fatma Hilal İÇİGEN
Cemre ASLAN

Yayın Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date

Samsun, Aralık / December 2021

Bu dergi uluslararası **EBSCO** Religion & Philosophy Collection uluslararası alan indeksi, ATLA Religion Database® uluslararası alan indeksi, **TÜBİTAK-ULAKBİM TR Dizin** Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı ve **ASOS** ASOS Index tarafından taranmaktadır.

YAYIN DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR
Prof. Dr. Abdülbaki GÜNEŞ
Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI
Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR
Prof. Dr. Ahmet KOÇ
Prof. Dr. Ahmet YÜKSEL
Prof. Dr. Ali BULUT
Prof. Dr. Ali Osman KURT
Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL
Prof. Dr. Ali TOKSARI
Prof. Dr. Ali YILMAZ
Prof. Dr. Bahattin YAMAN
Prof. Dr. Bekir ŞIŞMAN
Prof. Dr. Bilal SAKLAN
Prof. Dr. Burhanettin TATAR
Prof. Dr. Dilaver GÜRER
Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM
Prof. Dr. Eyüp BAŞ
Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ
Prof. Dr. Faruk KARACA
Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ
Prof. Dr. Gerald R. HAWTING
Prof. Dr. H. Ahmet ÖZDEMİR
Prof. Dr. H. İbrahim BULUT
Prof. Dr. H. İbrahim ŞİMŞEK
Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN
Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL
Prof. Dr. Halil APAYDIN
Prof. Dr. Harun YILDIZ
Prof. Dr. Hasan AYIK
Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ
Prof. Dr. İbrahim İŞİTAN
Prof. Dr. İsmail YİĞİT
Prof. Dr. İsmet ERSÖZ
Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK
Prof. Dr. Kadir GÜRLER
Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ
Prof. Dr. Kemal YILDIZ
Prof. Dr. Kerim BULADI
Prof. Dr. Latif TOKAT
Prof. Dr. M. Akif KILAVUZ
Prof. Dr. M. Doğan KARAÇOŞKUN
Prof. Dr. M. Münir ATALAR
Prof. Dr. Mahmut AYDIN

Prof. Dr. Mehmet ATALAY
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN
Prof. Dr. Metin YURDAGÜR
Prof. Dr. Michel REEBER
Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ
Prof. Dr. Musa YILDIZ
Prof. Dr. Mustafa ALICI
Prof. Dr. Mustafa BAKTİR
Prof. Dr. Mustafa BIYIK
Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU
Prof. Dr. Münir KOÇTAŞ
Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ
Prof. Dr. Necmeddin GÖKKİR
Prof. Dr. Niyazi USTA
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ
Prof. Dr. Osman ŞAHİN
Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ
Prof. Dr. Ramazan AYVALI
Prof. Dr. Remzi KAYA
Prof. Dr. S. Leyla GÜRRAN
Prof. Dr. S. Sabri YAVUZ
Prof. Dr. Samim AKGÖNÜL
Prof. Dr. Selahattin POLAT
Prof. Dr. Selim EREN
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK
Prof. Dr. Süleyman TÖLÜCÜ
Prof. Dr. Şevket TOPAL
Prof. Dr. Şevket YAVUZ
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ
Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR
Prof. Dr. Üzeyir OK
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN
Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL
Prof. Dr. Yurdağül MEHMEDOĞLU
Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK
Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT
Doç. Dr. Dursun Ali TÖKEL
Doç. Dr. Ferhat AKDEMİR
Doç. Dr. Kemal ÖZKURT
Doç. Dr. Kenan AYAR
Doç. Dr. Macid YILMAZ
Doç. Dr. Süleyman TURAN
Doç. Dr. Şevket PEKDEMİR
Dr. Öğr. Üyesi M. Kâmil YAŞAROĞLU.

BU SAYININ HAKEMLERİ /
ADVISORY BOARD (THIS ISSUE)

Prof. Dr. Adil ÇİFTÇİ
Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR
Prof. Dr. Aytekin ÖZEL
Prof. Dr. Cemal TOSUN
Prof. Dr. Coşkun BABA
Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN
Prof. Dr. Osman EYÜPOĞLU
Prof. Dr. Turgay GÜNDÜZ
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN
Doç. Dr. Abdülkadir TEKİN
Doç. Dr. Ali Aslan TOPÇUOĞLU
Doç. Dr. Ali ÇETİN
Doç. Dr. Faruk ÖZDEMİR
Doç. Dr. Harun ABACI
Doç. Dr. Hasan UÇAR
Doç. Dr. İbrahim TÜFEKÇİ
Doç. Dr. Mahmut ÖZTÜRK
Doç. Dr. Mahmut Sami ÇÖLLÜOĞLU
Doç. Dr. Mehmet Nurullah AKTAŞ

Doç. Dr. Muhammet Fatih GENÇ
Doç. Dr. Nihat UZUN
Doç. Dr. Ramazan GÜREL
Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN
Doç. Dr. Zehra GENÇEL EFE
Doç. Dr. Zeki TAN
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet ÇELİK
Dr. Öğr. Üyesi Remziye SELÇUK
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KOÇ
Dr. Öğr. Üyesi Fatih YEDİYILDIZ
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Hakkı İMAMOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi İhsan ŞEN
Dr. Öğr. Üyesi İlyas UÇAR
Dr. Öğr. Üyesi İsmail EKİNCİ
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TUNÇER
Dr. Öğr. Üyesi. Salih AYBEY
Dr. Öğr. Üyesi Davut AĞBAL
Dr. Öğr. Üyesi Doğan FIRINCI
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman GÜR
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf İbrahim YÜCEL.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD);

yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yaygın organıdır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar; yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Yazışma Adresi / Corresponding Address

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) Kurupelit / SAMSUN

Tel: 0362 4576084 **Fax:** 0362 4576083

e-mail: omuifd@gmail.com **web:** <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/omuifd>

İÇİNDEKİLER

- Tefsirde İhtilâf Olgusu ve Tercih İlkeleri** 1-35
The Case of Conflict in Interpretation and Preference Principles
Doç. Dr. Recep DEMİR¹
- Tefsir Anlayışı ve Dinî Düşünce Yapısı Yönüyle Çağdaş Bir Kur'ân Mütefekkiri: İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu** 37-62
A Contemporary Qur'an Thinker in Terms of Understanding Tafsir and Religious Thought: İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu
Dr. Öğr. Üyesi İsa KANİK¹
- Hüsün-Kubuh Tartışmaları Bağlamında Tanrı'nın Mutlak İyiliğinin Kötülüğün Ontolojik Mâhiyeti ile İlişkisi** 63-78
The Relationship between God's Absolute Goodness and the Ontological Nature of Evil as a Part of Debates over Husn versus Qubh
Doç. Dr. Seyithan CAN¹
- Huzur Derslerine İştirak Eden Safranbolulu Âlimler** 79-122
The Scholars Attending the Huzur Lessons from Safranbolu
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Sacit KURT¹
- Mecaz Fenomeni Üzerine Yapısal ve Semantik Bir Analiz** 123-148
A Structural and Semantic Analysis on the Metaphor Phenomenon
Dr. Mehmet KÖKLÜDAĞ¹
- Arap Dilinde Niyâbe** 149-173
Niyabah in Arabic Language
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KARTAL¹
- Seyyid Şerîf ve Nahv-i Mîr Adlı Eserinin İçerik ve Metod Açısından Değerlendirilmesi** 175-199
Assessment on Sayyid Sheriff and His Work in Name of Nahv-i Mir in terms of Content and Method
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut TEKİN¹
- Bankacı Eğitim Kavramı Bağlamında Türkiye'de Din Eğitiminin Eleştirel Analizi** 201-226
A Critical Analysis of Religious Education in Turkey in the Context of Banking Concept of Education
Arş. Gör. Mustafa ÇETİN¹, Doç. Dr. Bayramali NAZIROĞLU²

Porphyrios ve Ebherî Bağlamında Tür Tümüli 227-248

Species Universal in the Context of Porphyrios and Ebherî

Arş. Gör. Ömer YILDIZ¹

Argümanlaştırma (Argümantasyon) ve Argümanlaştırmanın İslam Bilimlerinde Kullanımı 249-263

Argumentation and Use of Argumentation in the Islamic Sciences

Doktora Öğrencisi Elif ÖZEL¹

KİTAP TANITIM VE DEĞERLENDİRMELER / BOOK REVIEWS

Siyasi Bir Kaynak Olarak Din: Berlin ve Paris'teki Sahraaltı Afrikalı

Göçmenler 265-268

Religion as a Political Resource Migrants from Sub-Saharan Africa in Berlin and Paris

Arş. Gör. Harun BİÇAKCI¹

RAPOR / REPORT

Bir Sosyal Sorumluluk Projesi Olarak "Arapça Öğretmenleri! Haydi Türkiye'ye!" Projesi 269-291

As a Social Responsibility Project "Arabic Language Teachers! Come on to Turkey!" Project

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim HELALŞAH¹



Tefsirde İhtilâf Olgusu ve Tercih İlkeleri

The Case of Conflict in Interpretation and Preference Principles

Doç. Dr. Recep DEMİR¹

¹ Ondokuz Mayıs Üniversitesi/ İlahiyat Fakültesi/ Tefsir Anabilim Dalı
• recepdemir55@gmail.com • ORCID > 0000-0002-7582-3437

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 14 Ağustos / August 2021
Kabul Tarihi / Accepted: 8 Eylül / September 2021
Yıl / Year: 2021 | **Sayı – Issue:** 51 | **Sayfa / Pages:** 1-35

Atıf/Cite as: Demir, R. "Tefsirde İhtilâf Olgusu ve Tercih İlkeleri - The Case of Conflict in Interpretation and Preference Principles". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity. 51, Aralık 2021: 1-35. <https://doi.org/10.17120/omuifd.982815>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.



TEFSİRDE İHTİLÂF OLGUSU VE TERCİH İLKELERİ

ÖZ:

İhtilâf insanî bir durum olup anlama ve yorumun doğasında vardır. Zira her insan kişisel özellikleri ve yaşadığı çevre bakımından diğer insanlardan farklıdır. Yorum konusu olan dinî metnin yapısı da ihtilâfların doğmasında etkilidir. Diğer temel İslâmî ilimlerde olduğu gibi Tefsir’de de ihtilâflardan kaçınmak neredeyse imkânsızdır. İhtilâfların varlığı ve bazen çokluğu tercih meselesini gündeme getirmektedir. İşte bu ihtilâflar arasından tercihin nasıl ve neye göre yapılacağı bu makalenin konusudur. Tercihle bulunurken öznellikten kaçınmanın ve isabetli yorumlar ortaya koymanın temel şartı tercih ilkeleri doğrultusunda bunun yapılmasıdır. Makalede tefsire dair temel kaynaklardan hareketle bazı tercih ilkeleri zikredilecek ve bunların kimi ayetlerin yorumları arasında tercih yapmada nasıl kullanıldığı uygulamalı gösterilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İhtilâf, Tercih İlkesi, Doğru Yorum



THE CASE OF CONFLICT IN INTERPRETATION AND PREFERENCE PRINCIPLES

ABSTRACT:

Dispute is a humanitarian situation, and it is also inherent in interpretation. Because every person is different from other people in terms of their personal characteristics and the environment in which they live. The structure of the religious text, which is the subject of interpretation, is also effective in the emergence of dispute. As in other basic Islamic sciences, it is almost impossible to avoid dispute in Exegesis (Tafsir). The existence and sometimes the multiplicity of disputes raises the issue of preference. The subject of this article is to know how to make a choice between disputes and on what basis. The basic condition of avoiding subjectivity and presenting accurate comments while making a choice is to do this in line with the principles of preference. In the article, some preference principles will be mentioned based on the main sources of Exegesis (Tafsir) and how they are used in making a choice between interpretations of some verses will be shown in practice.

Keywords: Exegesis (Tafsir), Dispute, Principle of Preference, Accurate Exegesis



GİRİŞ

Avamdan havassa kadar toplumun her kesimine hitap eden Kur'ân; ilmî birim, zekâ, yetenek, ihtiyaç ve imkânlar gibi muhtelif faktörlerin de etkisiyle farklı yaklaşım biçimleriyle anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bütün insanların tek bir görüş etrafında birleşmeleri fitrata aykırı bir durumdur. İnsanoğlu kendisine verilen akıl yetisini kullandığında ve düşüncenin önündeki engeller kaldırıldığında mutlaka çok farklı fikirler ortaya çıkmaktadır. Bu durum tabii olarak ihtilâf olgusunu gündeme getirmektedir. Tarihsel süreçte ortaya çıkan dinî mezhepler, felsefî ekoller, doktrinler, sanat alanındaki muhtelif yöntemler ve farklı eğilimler bu ihtilâfların en somut ifadesidir. Bireysel olarak insanlar psikolojik, siyasî, sosyal, ideolojik, coğrafi ve diğer etkenlerle görüş ayrılığına düşmekte hatta bazen aynı felsefî ekolün temsilcileri bile pek çok konuda birbirleriyle yollarını ayırmak zorunda kalmakta neticede İhtilâflar meydana gelmektedir.

İnsan fitratına ve aklına hitap eden son din İslâm'ın anlaşılması konusunda birçok farklı görüş ve ihtilâf ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda temel İslâm bilimlerinden Fıkıh, Hadis, Kelâm, Nahiv gibi alanlarda ihtilâf ve tercih meselesi oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Örneğin Fıkıh ilminde ihtilâf icmâ ve ittifakın mukabili bir kavram olarak kullanılmakta, Kur'ân ve Sünnet'in temel ilkelerinde birleşen ilim adamlarının, "müctehedün fih" denilen ictihada açık konularda muhtelif sebeplerle ayrı kanaatler benimsemesini ifade etmektedir. İnanç konularında taraflardan sadece birinin haklı, diğerlerinin hatalı olduğu ifade edilmekle birlikte genellikle iki ayrı kategori ortaya konmuştur. Yaratıcının varlığı ve birliği konusunda ileri sürülen aykırı düşüncelerin kişiyi İslâm dışına çıkaracağı hususunda İslâm düşünürleri arasında ittifak olmasına rağmen Allah'ın sıfatları, iradesi, kazâ ve kader gibi konulardaki aykırı yaklaşımlar bid'at olarak değerlendirilmiştir. Hadiste ise rivâyetler ve hadis metinleri arasındaki çelişki ve tenakuzların giderilmesi için bir alt başlık olan muhtelifu'l-hadis ilmi ortaya konmuştur. Bu bilim dallarından her biri söz konusu ihtilâfların giderilmesi hususunda kendilerine mahsus tercih ilkeleri geliştirmişlerdir. Fıkıhta delillerin tearuzu ve tercih meselesi, hadislerdeki ihtilâflar ve çözüm yolları ulemayı meşgul eden en önemli konuların başında yer almıştır.

Tefsir'de ihtilâf meselesi Fıkıh, Kelâm ve Hadis ilimlerindeki kadar meşhur olmamıştır. Bunun muhtemel sebeplerinden birisi söz konusu ilimlerinin Tefsir'e göre daha erken dönemde tedvin edilmesidir. Bir diğer sebep Fıkıh ve Kelâm ilimlerinin günlük hayatın içinde daha etkin bir yere sahip olması ve inanç ile amelî bakımdan insanların pratik olarak duydukları ihtiyaçlardır. Diğer ilimlere nazaran biraz geç de olsa Tefsir'de ihtilâfları sistemli olarak ilk defa ele alan kişi İbn Teymiyye (ö.728/1328) dir. Daha sonra ihtilâf konusunu bölümler halinde Zerkeşî (ö.794/1391) *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Suyutî (ö.911/1505) *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserlerinde ele almışlardır. Son dönemde kaleme alınan Abdur-

rahman b. Salih eş-Şayî'in *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirîn* adlı eseri bu konuda meşhur eserlerdendir. Tercihe dair ise Hüseyin b. Ali b. Hüseyin el-Harbî'nin Suudî Arabistan'da İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesinde hazırladığı *Kavâ'idü't-Tercih 'Inde'l-Müfessirîn (dirâse nazariyye ve tatbikiyye)* adlı matbu Yüksek Lisans tezi eksikliklerine rağmen bu konuda fikir vermesi açısından önemlidir. Türkçe'de ise ihtilâfa dair çalışmalar yapılmış ancak tercih konusunda bizim görebildiğimiz kadarıyla müstakil olarak herhangi bir çalışma yapılmamıştır.

Diğer alanlarda olduğu gibi Tefsir ilminde de ihtilâf olgusal bir durum olduğuna göre bu ihtilâflar arasında doğruyu/isabetli olanı yakalama konusunda tercih ölçütü nedir veya nelerdir? sorusu önem arz etmektedir. Kur'ân'ın bazen bir âyeti bazen bir ifadesi veya bir kelimesi hakkında çok farklı yorumların serdedildiği aşikârdır. İhtilâfları ortadan kaldırmanın imkânsız olduğu bilinmekle birlikte bunlar arasından bir tercihin mümkün olduğunu da belirtmemiz gerekir. Bu makalenin temel amacı ihtilâflar arasında tercih yapılması ve keyfiliğin önünün alınması istendiğinde tercih ilkelerinin neler olabileceğini araştırma çabasıdır. Hiç şüphesiz bu ilkelerin tespitinde yeni bir şey ortaya konulmayacak olup tefsire ve usûlüne dair mevcut eserlerdeki malumat ile müfessirlerin tercihlerindeki kriterler temel hareket noktası olarak alınacaktır. Kısaca makalede iki ana konu işlenecek bunlardan birisi ihtilâfın mahiyeti diğeri ise tercih ilkelerinin neler olabileceği ve bu ilkelerin somut örnekler üzerinden uygulanması şeklindedir.

A. İHTİLÂF OLGUSU

Bu başlık altında öncelikle Tefsir ilminde ihtilâf olgusu lügavî ve ıstilahî yönden ele alınacak daha sonra ihtilâfın çeşitleri ve nedenleri üzerinde durulacaktır. Tefsir'de ihtilâf konusu genel bir şekilde ele alınacak ve tercih meselesine bir zemin oluşturmak hedeflenecektir.

1. Kavramsal Açından İhtilâf

Arapça'da "geride kalmak ve biri diğerrinin yerine geçmek" anlamındaki *ha le fe, half* (خلف - خ ل ف) kökünden gelen *hilâf* (خلاف) ilim dilinde, "arkasında olmak, arkasından gelmek, yerine geçmek, karşı gelmek, terk etmek, aykırı davranmak, muhalefet etmek, zıtlaşmak, gidip gelmek, ayrılmak, yapılan vadi yerine getirmemek"; *ihtilâf* (اختلاف) ise "söz veya davranışta birinin tuttuğu yoldan başka bir yol tutmak, farklı bir tavır ortaya koymak, her kişinin kendine ait bir görüşe sahip olması" manasına gelir. Türkçe'de karşı görüşte olmak anlamındaki muhalefet kelimesi de bu anlam çerçevesi içinde yer alır. İnsanlar arasındaki görüş ayrılığı netice itibariyle tartışma ve çekişmeye götürdüğü için *ihtilâf* kelimesi mecazen 'münaza'a, mücadele' anlamında da kullanılır. *İhtilâf* ittifakın karşıtı olup 'görüş ayrılığına düşmek, uzlaşmamak' veya 'farklı görüşlere sahip olmak' demektir. *İhtilâf*, iki ya

da daha fazla kişi arasında meydana gelir, tek taraflı olan ise ‘yanlış anlama’ dır. Buna göre *ihtilâf*, farklı görüşlerden birini daha güçlü veya zayıf olarak nitelendirmeyip tarafsız kalmayı yahut zayıf da olsa bir tarafa temayülü yansıttığından bir ölçüde olumlu çağrışıma sahiptir. *Hilâf* ise ‘tez ve anti tezdten birini benimseme ve diğerine karşı tavır alma’ dır. *İhtilâf* ilk dönemler için kullanıldığında bilhassa sahâbe ile tabiînin ve müteakip dönemdeki müçtehitlerin görüş ayrılıkları kastedilir; ‘ilmü’l-ihtilâf tabiri ise bu farklı görüşleri bilmek anlamına gelir. *İhtilâf*, ‘farklı görüşe sahip olma ya da farklı görüşlerden birini benimseme’ dir. *İhtilâf* ile hilâf arasında şöyle bir farktan söz edilir. *İhtilâf*, maksat aynı olmakla birlikte yöntemin farklı olmasını, *hilâf* ise her ikisinin de ayrı olmasını ifade eder. Bir diğer tanıma göre de delile dayanmayan aykırı görüşe *hilaf*, delile dayanana ise *ihtilâf* denmiştir.^[1]

Kur’ân’da ve hadislerde^[2] ihtilâf kelimesi kullanılmaktadır. Kur’ân’daki kullanımında bu kelime mutlak olarak zikredilmiş ve olumsuz anlamda kullanılmış ayrıca birlik olmak, tefrika ve ihtilâftan kaçınmak da emredilmiştir. Birçok âyette sözü edilen ihtilâf dinî inançlarla ilgili olup insanın dünya ve âhirette mutlu ya da bedbaht olması bu gibi konularda benimsediği görüşlere ve aldığı tavırlara bağlanmış, bu tür ihtilâflara düşen insanlar arasında hüküm vermeleri için peygamberlerin gönderildiği ifade edilmiştir (el-Bakara 2/213). Peygamberlerin açıklamalarından sonra hâlâ ihtilâflarını sürdürenler ise birçok âyette kınanmış (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/19, 105; el-Câsiye 45/17) ve nihaî hükmün âhirette bizzat Allah tarafından verileceği belirtilmiştir (Âl-i İmrân 3/55; el-Mâide 5/48; el-Enâm 6/164). Kur’ân’da ihtilâf olumsuz anlamda kullanıldığı için ihtilâfın tefrika ve düşmanlığa yol açabileceği endişesiyle ona karşı çıkmıştır. Kısaca Kur’ân’da ihtilâf ile kastedilenin dinde yani Allah’ın birliği konusundaki ihtilâf olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

İhtilâf kavramı tek bir alanda kullanılmayıp farklı alanlarda değişik amaçlarla kullanıldığını belirtmiştik. Tefsir’de ihtilâf denildiğinde en genel anlamda âyetler, âyetlerdeki ifade ve kelimeler hakkında müfessirlerin farklı görüşler belirtmesi şeklinde anlaşılmaktadır. Tefsirdeki ihtilâf, hem olumlu hem de olumsuz ikili bir anlama sahiptir. Bundan dolayı tefsirde makbul olan farklı yorumlarla makbul olmayan farklı yorumlar ihtilâf olarak adlandırılmaktadır.

[1] Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu’l-luga*, thk. Muhammed ‘Avad Mur’ib (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 2001), 7/ 167-178; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh tacü’l-luga ve sıhâhi’l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrût: Dâru’l-İlm li’l-Melâyin, 1408/1990), 4/ 1353-1357; Cemâ’uddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1423/2003), 3/ 184-185; Ebû’t-Tahir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît* (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1426/2005), 806-808; Ebu’l-Fez Muhammed Murtedâ el-Huseyn ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmus* (Kuveyt: Matbaatu Hükûmeti’l-Kuveyt, 1406/1986), 23/240-280; el-Huseyn b. Muhammed er-Rağîb el-İsfehânî, *Müfredâtu elfâzi’l-Kur’ân* (Beyrut: Daru’l-Ma’rif, ts.), 155-156; Şükrü Özen, “İhtilâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/565; a. mlf., “Hilâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/527.

[2] Buharî, “Fedâilü’l-Kur’ân”, 37.

2. İhtilâf Çeşitleri

Tefsirdeki ihtilâflar değişik açılardan farklı tasniflere tabi tutulmaktadır. İhtilâfın gerçekten olup olmaması açısından tenevvü ve te'zad; bir âyetin muhtemel manalarından herhangi birine işaret edip âyetin daha iyi anlaşılmasını sağlamayı hedefleyen ihtilâfa ise faydalı/müsmîr/memdûh; yine âyetin maksat ve amacı dışında tefsir ve te'vil edilmesine de faydasız/akîm/mezmûm ihtilâf denilmektedir. İlmî disiplin ve konusu bakımından da kelâmî ihtilâflar usûlî, fikhî ihtilâflar fer'î, dille ilgili olanlar da nahvî diye kategorize edilmektedir. Tefsirde yaygın olarak kullanılan ise tenevvü' ve te'zad ihtilâfî şeklindeki tasniftir.^[3]

Tenevvü ihtilâfları, hakikatte olmayıp, bir lafzın müfessirler tarafından farklı isimlerle ifade edilmesinden ve muhatapların dikkatini konunun bir yönüne çekmek istenilmesinden kaynaklanan, konunun özü ile değil de ayrıntularla ilgili farklı yorumlardır. Bu tür ihtilâflar müfessirler tarafından caiz kabul edilip övülmüştür.^[4]

Tenevvü ihtilâflarının farklı çeşitleri bulunmaktadır. Bunlar isim ve sıfat çeşitliliği; müsemma ve kısımlarının farklı özelliklerle ele alınması; bir lafzın iki veya daha fazla manaya gelmesi; bir mananın yakın lafız veya müteradiflerle tefsir edilmesidir.^[5] İsimlerde ve sıfatlardaki çeşitlilik denildiğinde birden fazla isim ve sıfatı olan bir lafzın açıklanmasında bir müfessirin bu isim ve sıfatlardan birini tercih etmesi, başka müfessirlerin de aynı anlama gelen veya yakın anlamlı diğer isim ve sıfatları tercih etmesi sonucu oluşmuştur. Böyle durumlarda hakikatte bir ihtilâf olmayıp ihtilâf sadece o kelimenin ifade ediliş tarzındadır. Çünkü müfessirlerden her biri, âyette yer alan bir hakikatin farklı yönlerine işaret etmiştir. Böylece ortaya çıkan farklılıklar sadece açıklama ve yorumlama tarzında meydana gelmekte, müsemma (adlandırılan) ve açıklanan şey aynı kalmaktadır. Böyle farklı ve değişik gibi görülen izahlarda aslında aynı hakikat ifade edilmiştir.^[6] Mesela Fatiha 1/6. âyetteki الصراط المستقيم "doğru yol" ifadesi; Kur'ân'a uyma, İslâm'ın emirlerini yerine getirme, İslâm milleti, ehl-i sünnet ve'l-cemaat, kulluk yolu, Allah ve Resulüne itaat gibi değişik yorumlarla tefsir edilmiştir.^[7] Bu farklı açıklama ve tefsirler, ilk görünüşte ihtilâfî çağırırsa da biraz tetkik ve tefekkür edildiğinde buradaki

[3] Bu tasnif çeşitleri için bk. Abdurrahman b. Salih eş-Şayi', *Esbâbü ihtilâfî'l-müfessirîn* (Riyad: Mek-tebetü'l-'Ubeykân, 1995), 16-26.

[4] eş-Şayi', *Esbâbü ihtilâfî'l-müfessirîn*, 14.

[5] Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yay., 1973), 1/155; Abdurrahman el-Akk, *Usûlü't-tefsîr ve kavâidühü* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1414/1994), 84; eş-Şayi', *Esbâbü ihtilâfî'l-müfessirîn*, 16, 17.

[6] İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr* (Batanta: Daru's-Sahâbeti't-Türas, 1988), 67 -69; el-Akk, *Usûlü't-tefsîr ve kavâidühü*, 84; eş-Şayi', *Esbâbü ihtilâfî'l-müfessirîn*, 16,17.

[7] Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ul-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî* (Beyrut: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 1424/2003), 1/171-175; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, 69; Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Kesîr el-Kureşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (Ürdün: Meketbetü'l-Menâr,1410/1999), 1/26,27.

ihtilâfın sadece meseleyi ifade tarzında olduğu açıkça anlaşılır.^[8] Çünkü âyette belirtilen doğru yol, hakka ulaşma, Allah'ın rızasını kazanma yoludur. Hakka ulaşma ve Allah'ın rızasını kazanma Kur'ân'a uymak, İslâm'ın emirlerini sıkı sıkıya yerine getirmek, sünnete ittiba ile Allah ve Resulüne itaat şekillerinin hepsiyle mümkündür. Neticede bu tefsir ve yorumlarda aynı hakikat ve mana kastedildiği için Tefsir ilminde sadece tenevvü/ çeşitlilik ihtilâfını oluşturmakta ve bu da Müslümanlar için rahmet vesilesi sayılmaktadır.^[9]

Yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi tenevvü ihtilâflarında Kur'ân'ın anlaşılabilmesi, yanlış anlaşılması veya Kur'ân'ın ruhuna ters düşen bir anlama problemi yoktur ayrıca müfessirler arasında birbirine zıt düşen açıklamalar da bulunmamaktadır. Bu ihtilâf çeşidinde sadece isim, sıfat, ibâre ve ifadelerde olan bazı farklılıklar vardır. Tenevvü ihtilâfı şeklinde yapılan yorumların doğru olabilme ihtimali de yüksektir. Ancak bu durum tercih ilkelerini göz ardı etmeyi gerektirmez. Tenevvü ihtilâfı türünden olan görüşler arasında da tercih yapılmasını gerektirecek durumlar olabilir.

Tezad ihtilâflarına gelince bu tür ihtilâflar meselenin iç yüzünde ve temelinde olan ihtilâflar ve farklılıklardır. Bu tür ihtilâflarda birbirine zıt veya birbirleriyle çelişik açıklamalar vardır.^[10] Kur'ân tefsirinde bu tür ihtilâfların daha fazla rivâyet tefsirinden dirâyet tefsirine geçildikten sonra görülmeye başlandığı ve bunun sebeplerinin genellikle hevaya uyma, mezhep taassubu, sapık fikirler, eksik ilim ve bozuk itikattan kaynaklandığı belirtilmiştir.^[11]

İhtilâfları tenevvü ve tezad şeklinde ikiye ayıran İbn Teymiyye, bunları rivâyet ve dirâyet ihtilâfları olmak üzere de kendi içinde ikiye ayırmıştır. Bunlardan birisi Kur'ân'ı sadece rivâyet malzemesini kullanarak tefsir ederken diğerleri de sadece aklî yolla tefsir cihetine gitmişlerdir. İbn Teymiyye'ye göre akli yani istidlâlî metodu kullananlar, Kur'ân'ı kendi düşünceleri doğrultusunda, Allah'ın ve Rasûlünün maksadını dikkate almadan sadece dile dayalı olarak yorumlamışlar ve birçok yanlışlığa düşmüşlerdir.^[12]

Tefsirde nakle dayalı ihtilâflar çok çeşitli konularda olmakla beraber genelde

[8] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/26; el-Akk, *Usûlü't-tefsîr ve kavâidühü*, 190; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 224.

[9] İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-efsîr*, 67; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/27; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (b.y: Daru İhyâi't-Türasî'l-Arabî, 1396/1976.), 1/134; el-Akk, *Usûlü't-tefsîr ve kavâidühü*, 190; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 224.

[10] İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-efsîr*, 75; Bilmen, *Tefsîr Tarihi*, 153; eş-Şayî', *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirîn*, 23, 24.

[11] eş-Şayî', *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirîn*, 16, 17.

[12] İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-efsîr*, 75; el-Akk, *Usûlü't-tefsîr ve kavâidühü*, 84; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 225.

kıssalar çerçevesinde ilahî maksadın kapsamı dışındaki konularda tezahür etmiştir. Mesela Ashâb-ı Kehf'in isimlerinin ne olduğu, mağaranın nerede bulunduğu, köpeklerinin ismi, Hz. Nuh'un gemisinin uzunluğu ve nerede olduğu, Hz. Âdem'e yasak edilen ağacın hangisi olduğu gibi konulardır.^[13]

Dirâyet tefsirlerinde görülen ihtilâfların ilki, müfessirin birtakım inanç ve kanaatlere sahip olması, akabinde de Kur'an lafızlarını bu inanç ve kanaatlere göre yorumlaması sonucu ortaya çıkmaktadır.^[14] Çoğu kere tefsiri yapılacak âyetle ilgili rivâyetler terk edilerek müfessir sahip olduğu felsefi düşünceye ve ideolojiye göre âyetleri tefsir etmektedir. Bununla da Kur'an'ın asıl maksadı aşılmakta ve dolayısıyla bir takım bozuk te'villere girilerek ihtilâflar oluşmaktadır.^[15] Kimileri tefsirini bâtil inanç ve önyargılara dayandırdıkları için hem delil hem de medlûde hata yaparak büyük yanlışlara düşmüşler bu da önemli ihtilâfların doğmasına yol açmıştır. ^[16] Buna *يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ* "Onların her ikisinden inci ve mercan çıkar" Rahmân 55/22. âyeti örnek verilebilir. Şii gruplar bu âyeti mücerret olarak kendi mezheplerini destekler mahiyette *هُمَا* zamirinden kasdın "Hz. Ali ve Fatıma" olduğu, *اللَّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ* "inci ile mercan" ifadesinin de Hz. Hasan ve Hüseyin'e işâret ettiğini söylemişlerdir.^[17]

Tefsirdeki ihtilâfları tenevvü ve tezâd şeklinde ilk tasnif eden âlimin İbn Teymiyye (ö.728/1327) olduğunu belirtmiştik. Onun "Selefin tefsîrdeki ihtilâfları çok az olmuştur. Onların hükümlerle ilgili konulardaki ihtilâfları tefsîrden daha çoktur. Ayrıca onlardan sahih olarak gelen ihtilâfların çoğu da tezâd ihtilâfı olmayıp tenevvü ihtilâflarıdır"^[18] şeklindeki ifadeleri bunu göstermektedir. Bu tasnif kendisinden sonraki birçok âlim tarafından aynen benimsenmiş ve tekrar edilmiştir. Bu konuda araştırma yapan Ferruh Kahraman ise "Tefsîrde Tenevvü ve Tezâd İhtilâfı Ayrımının Yetersizliği" isimli makalesinde hem tarihsel süreç içinde ihtilâfa dair âlimlerin kullandığı kavramları tespit etmiş hem de tenevvü ve tezâd tasnifinin yetersizliğini ileri sürmüştür.^[19] F. Kahraman araştırmasında, "ihtilâf literatürünün en büyük eksikliğin tarih boyunca tenevvü ve tezâd üzerinden işlenmiş olduğu yönündedir. Oysaki gelenekten iktibas edilen tenevvü-tezâd ayrımı ihtilâfları çeşitlendirmede hem yetersiz hem de günümüz açısından pek anlaşılır değildir."^[20] diyerek

[13] İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir*, 15-18; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, , 1/130, 167.

[14] İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir*, 86; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *İtticâhâtü'l-münharife* (y.y: Mektebetü vehbe, 1986), 20.

[15] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/131.

[16] İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir*, 85-86; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/128-131; el-Akk, *Usûlü't-tefsîr ve kavâidühü*, 85.

[17] Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi* (İstanbul: Talebe Cemiyeti Neşriyatı, ts.), 49.

[18] İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir*, 67.

[19] Bk. Ferruh Kahraman, "Tefsîrde Tenevvü ve Tezâd İhtilâfı Ayrımının Yetersizliği" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (2013/2), 85-107.

[20] Ferruh Kahraman, "Tefsîrde Tenevvü ve Tezâd İhtilâfı Ayrımının Yetersizliği", 105.

kanaatini belirtmektedir. Kahraman bu tasnifi yetersiz bularak kendisi, ihtilâf çeşitlerinin makbul olanlarını *birbirinin alternatifi olan farklı yorumlar*, makbul olmayanları da *yanlış yönelişler şeklindeki farklı yorumlar* olarak isimlendirmiştir. Bu tasnifle de yetinilmeyip, her ikisi de alt başlıklara ayrılmış, birbirinin alternatifi olanlar “mutlak” ve “nisbî tenevvü”, yanlış yönelişler de “hatalar” ve “inhirâflar” olarak iki alt kısma ayrılmıştır.^[21] Kahraman’ın tenevvü-tezad ihtilâfının yetersiz olduğu şeklindeki isabetli tespitine katılmakla birlikte kendisinin ifade ettiği “makbul-makbul olmayan” şeklindeki ikili önerisinin ihtilâfları kapsamada kifâyetsiz olacağı kanaatindeyiz. Gerçekte makbul olan ve olmayanları da kendi içinde alt bölümlere ayırda öncelikle “makbul olma” veya “olmama” kriterlerinin kime ve neye göre belirleneceği önemli bir sorun olarak ortada durmaktadır. Bu bağlamda tercih kriterleri devreye girmektedir. Bu çalışmanın amacı da ihtilâflar arasında tercihin nasıl ve neye göre yapılacağı noktasında ilkeler belirleyip bu ilkeler çerçevesinde ihtilâfları değerlendirerek daha nesnel yorumlara ulaşmaktır. Ayrıca bu tercih ilkeleriyle belirlenen yorumların makbul addedileceğini ifade etmek isteriz.

Yapılan bir araştırmada ise ihtilâfa karşı çıkmanın doğru olmadığı dile getirilmiştir. Söz konusu araştırmada ihtilâfa genel olarak olumsuz bir değer yüklendiği, sadece tenevvü ihtilâflarının hoş görülüp tezat ihtilâflarının dinî sâiklerle reddedildiği ve bunun isabetli bir tutum olmadığı iddia edilmektedir.^[22] Bu düşünce sahibi görüşünü, Kur’ân naslarındaki mücmel ve müphem ifadelerin bu tür yaklaşımlar için müsait bir zemin oluşturmasıyla gerekçelendirmektedir. Ayrıca ihtilâfları hoş görmemenin farklı görüşler ortaya koymada “daraltıcı” ve “kısıtlayıcı” bir işlev gördüğü ve dolayısıyla bilimsel özgürlükle de bağdaşmadığı ifade edilmektedir.^[23]

İhtilâflar özellikle tezat İhtilâfı şeklinde olunca bunun hoşgörülle karşılanmasının doğru olmadığı kanaatindeyiz. Zaman zaman tenevvü ihtilâfı kabul edilen ihtilâflar da bile ayetin hiç de kastetmediği yorumlar yapılabilmektedir. Tarihsel süreçte aynı âyet veya ifadeden birbirine tamamen zıt yorumlar çıkarılarak bu yorumların murad-ı ilâhî olduğu bile iddia edilmiştir. Örneğin Bâtıniler ile kimî sûfilerin ve bozuk inanç sahibi kişilerin kendi görüşlerini Kur’ân ile müdellel hale getirme çabasıyla giriştikleri yorumların mazur görülecek ve bilimsel özgürlük olarak nitelenecek bir tarafı bulunmamaktadır. “Ne söylersen gider” anlayışına yol açacak bu tür yorumlar Allah’ın muradı olamayacağı gibi anlam tahrifine kapı aralar. Tefsirin sadece rivâyete hapsedilmeyip te’vîlin de mutlaka yapılmasını ve bunun da belirli ilkeler çerçevesinde olmasını, Allah kelamının öznel ve keyfî yorumlardan uzak tutulmasını ifade etmek gerekir. Kaldı ki ihtilâfın her türlüşünü mazur görmenin “İslâmî ihtilâflar mecmuu” şeklinde gören anlayışı haklı çıkara-

[21] Kahraman, “Tefsirde Tenevvü ve Tezâd İhtilâfı Ayrımının Yetersizliği”, 105.

[22] Bayram Demircigil, “Tefsirde İhtilâf Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2019).

[23] Bayram Demircigil, “Tefsirde İhtilâf Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi”, 461.

cağı da ortadadır. Reel olarak şunu da ifade etmek gerekir ki ihtilâfların önüne geçmek imkânsızdır ancak tezat ihtilâflarını veya ayetin çok da konu edinmediği tenevvü ihtilâflarını değerlendirmenin ve bunlara arasında doğru yorumu yakalamanın yolu ilkesel duruştur. Bunun için tefsirde tercih ilkeleri oldukça önemlidir.

3. İhtilâfın Sebepleri

Birçok alanda sebep sonuç ilişkisi geçerli olduğu gibi Tefsir'deki ihtilâflara da sebep-sonuç açısından bakmak gerekir. İnsanların farklı düşünüp uyuşamamaları, konulara değişik açılardan bakmak suretiyle kendilerine göre farklı yargı ve sonuçlara ulaşmalarının bazı sebepleri vardır. Bu sebeplerin araştırılması bir bakıma ihtilâfların azaltılmasına yardımcı olacağı gibi ihtilâfların doğurduğu sorunların çözümüne de katkı sunacaktır. Yine ihtilâflara karşı tavır belirlemede ve yanlış değerlendirmelerde bulunmamak için ihtilâfların sebeplerinin iyi bilinmesi gerekmektedir.

İlk dönemlerden günümüze ihtilâfların farklı sebeplerinden söz edilmiştir. Kadim ulema ihtilâfın sebebinin metnin kendisi ve rivâyetlerden kaynaklanan şeklinde iki başlık altında incelemiştir. Günümüz eserlerinde de bu yaklaşım büyük oranda devam ettirilmekle birlikte ihtilâf olgusunu ve sebeplerini bu şekilde aydınlatmanın zor olduğu da belirtilmektedir.^[24] İhtilâfa dair çalışmalarıyla bilinen Ferruh Kahraman ihtilâf sebeplerini muhatap/Allah, muhatap/müfessir, hitap/metin ve haricî unsurlar olmak üzere dört maddede ele almaktadır.^[25] Bizim de benimsediğimiz bir başka tasnif ise metinden kaynaklanan, insanî olan (müfessir) ve yorumcuyu etkileyen haricî etkenler şeklindeki sebeplerdir.^[26]

Dinî metinlerin yapısı ihtilâfa neden olmaktadır. Kur'ân üslubunu oluşturan mecaz, teşbih, temsil, kinâye gibi özellikler ve dil yapısından kaynaklanan müteşabih, müşterek, eşbâh-nezâir tarzındaki lafızlar sebebiyle ihtilâflar oluşmaktadır. Kur'ân'ın muhtevası da bir diğer ihtilâf nedenidir. Zira muhteva açısından Kur'ân, insan hayatının farklı yönlerine bazen ayrıntılı bazen de ilke düzeyinde değinmektedir. Kur'ândaki bu değiniler çok yönlü ve değişik hedefleri gözetmesi bakımından ihtilâflara neden olmaktadır. Kur'ân'da muhteva itibarıyla insanları hidâyete sevk etmek amaçlandığından indirildiği dönemdeki muhatapların dil, anlayış, örf, âdet ve uygulamaları öncelikle dikkate alınmış diğer yandan sonraki asırlara da hitap edecek bir yöne haiz olmasıyla bu ikili yön yorumda farklılıklar oluşturmuştur. Yorumcu açısından bu ifadelerin hangisinin ilk muhatapları hangisinin de sonraki nesilleri de içine alacak şekilde vaz' edildiği meselesi ihtilâflara yol açmaktadır.

[24] Ferruh Kahraman, "Tefsir Usulünde İhtilâf Olgusunun Bazı Çıkmazları ve Alternatif Bakış Açısı", *Usul Dergisi*, 12, (2009), 131-141.

[25] Kahraman, "Tefsir Usulünde İhtilâf Olgusunun Bazı Çıkmazları ve Alternatif Bakış Açısı", 144-141.

[26] İsmail Çalışkan, "Tefsirde Sahâbe İhtilâfları", *Kur'ân ve Sahâbe Sempozyumu*, ed. Hasan Keskin-Abdullah Demir (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 217-242.

Kur'ân tefsirindeki ihtilâfların bir diğer nedeni de müfessirin fitrî yapısıdır. Her ne kadar insanlar aynı atadan türemiş olsalar bile her birinin taşıdığı bedenî ve ruhî özellikler itibarıyla biri diğerinden oldukça farklılık arz eder. Bu fitrî özellikler bağlamında insanların dış görünüşleri, zekâları, tavırları, mizaçları, duyguları ve yetenekleri bakımından aralarında birçok ayrılıklar bulunur. Fitrî yeteneklerin kullanılmasını da yine Allah istemiştir. Bu yeteneklerden birisi olan aklın kullanımını Kelamullah'ı anlamak için şarttır. Her bir insanın zihni işleyişi ve üretimi, zekâ, anlayış ve yorumculuk kabiliyeti doğal olarak düşünce çeşitliliğini doğurur ve farklılıklar oluşturur. Dolayısıyla her bir insan kimi özellikleriyle hiç kimseye benzemez. Farklılıklar Allah iradesinin bir tecellisi olarak görülüp yaratılıştan geldiği için bunlara tabii ihtilâf da denmiştir.^[27] Fitrî ve kesbî nedenlerin sonucu olarak müfessirlerin ilmî seviyelerindeki farklılıklar, mezhebî/ideolojik görüş ayrılıkları, gereksiz ayrıntılara aşırı dalmaları ve bazı art niyetli kimselerin âyetleri heva ve arzuya göre yorumlamaları, makam, mevki, servet ve sağlık gibi durumlar da ihtilâflara yol açan diğer hususlardır.

İhtilâfın bir başka nedeni de dış etkenlerdir. İnsanların zihin dünyalarının oluşumunda zaman ve mekân son derece önemli iki unsurdur. İnsanoğlu bir bakıma tarih inşa ederken diğer yandan da içinde bulunduğu tarihsellik onu inşa etmektedir. Bireyler içinde bulunduğu kültürel çevrenin, gelenek, görenek ve değerler sistemiyle kendisine uygulanan eğitim metotlarının etkisi altında kendine özgü bir şahsiyet geliştirir. Kısacası insan te'sir etme ve müteessir olma arasında sürekli gidip gelmektedir. Zaman ve mekân farklılaştıkça din müntesiplerinin ilgileri de değişmekte, artmakta, yeni yol ve yöntemler belirginleşmektedir. Buna bir de sonsuz istekler, sorunlar ve onlara karşı geliştirilen fikirler eklendiğinde ihtilâfın en belirgin niteliği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

B. TERCİH MESELESİ VE TERCİH İLKELERİ

Nüzûlünden günümüze Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması uğrunda birçok tefsirin kaleme alındığı ve böylece muazzam bir literatürün oluştuğu malum bir durumdur. Bu literatürde çok farklı ve hatta bazen birbirleriyle çelişen görüşler de bir arada yer almaktadır. Kimi müfessirler görüşler arasından birini tercih ederken kimileri de birçok görüşü peş peşe sıralamakta ve âdete okuyucuya “bunlardan kendine uygun olanı seç” dercesine onu bu görüşlerle baş başa bırakmaktadır. Günümüz tefsir okuyucusu açısından eğer müfessir bir tercihte bulunuyorsa müfessirin ilmî gücüne ve yeterliğine güvenerek onun tercihinin isabetli kabul etmektedir. Eğer müfessir herhangi bir tercihte bulunmadıysa okuyucu sıralanan görüşler arasında bir tercih yapması gerekiyorsa bunu neye göre yapacaktır? Veya müfessirin tercihinde isabetli olup olmadığı nasıl anlaşılacaktır? Bu bölümde kaynaklarda dağınık bir şekilde yer alan tercih ilkeleri üzerinde durulacak ve müfessirlerin ter-

[27] Şükrü Özen, “İhtilâf” *DİA*, 21/565.

cih yaparken hareket noktaları belirlenmeye çalışılacaktır. Tefsir ilkelerinin sadece bunlardan ibaret olmadığını ve ayrıca bu ilkelerin farklı bakış açılarına göre üzerinde tartışılabileceğini de belirtmemiz gerekir.

1- Rivâyetlerle Yapılan Tercihler

Kur'an tefsirinin en önemli kaynaklarından birisi de hiç şüphesiz rivâyet malzemesidir. Kur'an'ın en önemli müfessiri Kur'an'ın kendisi ve Hz. Peygamber'dir. Sahâbe de vahiy döneminde yaşadığından âyetlerin kimler hakkında ne zaman indiğini gözlemlediği, Hz. Peygamber'in Kur'an tefsirini işittiği ve Kur'an'ın getirdiği hükümlerin uygulamasını gördüğü için tefsirde önemli bir kaynaktır. Tabii in ise sahâbenin aktarmadığı pek çok uygulamayı onlardan görenek sonraki nesillere aktarmıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiiin âyetlerle ilgili yapmış olduğu yorumlarla âyetlerin iniş tarihi ve iniş sebebi gibi hususlar tercih ilkelerinde önemli bir yer tutar. Bu başlık altında rivâyet malzemesiyle yapılan tercih ilkeleri üzerinde durulacaktır.

1.1 Sahih Sünnetle Yapılan Tercih

Kur'an'ın ilk ve en öncelikli müfessiri Hz. Peygamber'dir. Kur'an'da işaret edildiği gibi onun en önemli görevlerinden birisi Kur'an'ı beyan etmesidir. Kur'an naslarında ihtimallerin bulunması durumunda müfessirlerin bu görüşler arasında sahih bir senetle gelen Hz. Peygamber'in görüşüne öncelikle yer vermesi gerekir. Âyetlerle ilgili olarak Hz. Peygamber'in yaptığı tefsir tercih sebebidir.

Kâf 50/30. "O gün cehenneme 'Doldun mu?' deriz. O da 'Daha fazlası var mı?' der" âyeti yukarıda söylediklerimize dair önemli bir örnektir. Taberî (ö.310/923) *هل من مزيد* ifadesindeki istifhamla ilgili olarak iki görüş nakleder. Birinciye göre buradaki istifhâm, istifhâm-ı inkarî yani nefiy demek olup *ما من مزيد* "bende daha fazlasının sığabileceği yer kalmamıştır" anlamındadır. Taberî buna dair İbn Abbas (ö. 68/687-688) ve Mücahid'den (ö. 103/721) gelen rivâyetlere yer verir ve onların "Böylece rabbinin, 'Andolsun ki cehennemi hem insanlar hem cinlerle dolduracağım' sözü yerini bulmuş oldu." (Hûd, 11/119) âyetini delil getirdiklerini kaydeder. İkinci görüşe göre ise istifhâm hakikî manada olup daha fazlasını istemek demektir. Buna göre âyet "Daha fazla var mı? Dahası da gelsin" anlamındadır. Taberî iki görüş arasındaki tercihinin ikinciden yana olduğunu çünkü ikinciyi doğrulayacak tarzda Enes b. Mâlik (ö. 93/711-712) kanalıyla Hz. Peygamber'den sahih haber geldiğini ifade eder. Bu rivâyette *ما تزال جهنم تقول: هل من مزيد؟* "Cehennem daha fazlası yok mu? demeyi sürdürür"^[28] şeklindeki ifadeden hareketle âyette kastedilenin nefiy/olumsuzluk manası olmadığını, bununla fazlasını istemek anlamının açık olduğunu ifade eder. Çünkü *ما تزال* "sürdürür" kelimesi, sözün ard arda söylendiğinin

[28] Buhârî, "Tefsir" 1.

delilidir.^[29] Aslında Taberî hem Hz. Peygamber'den gelen sahih rivâyeti hem de bu rivâyette geçen bir kelimeyi delil olarak alır ve tercih eder.

Burada aslında söz konusu âyetin tefsirinde İbn Abbas ve Mücahid başka âyeti delil getirmekte ve bir bakıma âyeti âyetle tefsir metodunu uygulamaktadır. Taberî ise muhtemelen âyeti âyetle tefsir etmenin ictihadî bir durum olduğunu ve bunun zanna dayalı bir olup isabet edememe ihtimalini de doğurduğunu düşünmekte bunun yerine bir başka rivâyet malzemesi olan Hz. Peygamber'den gelen sahih rivâyeti önelemekte ve tercihini de bu yönde kullanmaktadır. Hâsılı sahih sünnet âyet tefsirinde tercih sebebidir.

1.2. Sahâbe ve Tabîinin İcmasıyla Tercih

Sahâbeden nakledilen tefsir rivâyetlerinin değerli olduğu tartışmasız bir gerçektir. Onlardan nakledilen bilgi, nüzul sebebi hakkında ya da gavbî konularda (*kâle Rasûlüllah vb. ifadelerle*) doğrudan Hz. Peygamber'e nispet edilerek nakledilmişse *merfû* hükmündedir.^[30] Ancak isnad, sahabe kalmışsa sahabe bir sözü Hz. Peygamber'e isnad etmeden nakletmişse veya tâbiîn (falan sahabî şöyle dedi vb. ifadelerle) sahâbeden nakletmişse bu rivâyet *mevkûf* hükmündedir. Sahabe tefsiri, birincisi Hz. Peygamber'den duydukları veya görüp naklettikleri, ikincisi de kendi reyleri ve ictihadları şeklinde ikiye ayrılarak değerlendirilebilir. Buna göre sahâbeden nakledilen sahih merfû hükmündeki haberlerin bağlayıcılığı konusunda ilim adamlarının arasında bir ihtilâf mevcut değildir. Dolayısıyla âlimlerin büyük çoğunluğu bu nitelikteki sahabe sözlerini hüccet kabul etmektedir.^[31] Mevkûf rivâyetlerin değeri konusunda ise iki görüş vardır. Birinci görüşe göre mevkuf rivâyeti olduğu gibi kabul etmek gerekmez. Çünkü sahabe, kendi bilgi ve tecrübesine dayanarak ictihad etmiştir. Kural olarak müçtehit ictihadında isabet edebileceği gibi yanılma ihtimali de bulunmaktadır. İkinci görüşe göre ise böyle bir rivâyetin en azından sahâbenin Hz. Peygamber'den işitip naklettiği ihtimali göz önüne alınarak kabul edilmesi gerekir.^[32]

Tabîin tefsirine gelince onların tefsiri hakkında üç görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre onlar tefsiri bizzat Hz. Peygamber'den almadıkları için kaynak

[29] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ul-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995), 21/443-449. Basit taramayla meallere baktığımızda hemen hemen çoğunluğun ikinci görüşe göre âyete meal verdiğini ancak Süleymaniye Vakfı Mealinde birinci görüş esas alınarak "O gün cehenneme: "Doldun mu?" deriz, o da "Daha mı var!" der." şeklinde çevrilmiş ve istifham, inkarî manada alınmıştır. Bkz. <https://www.kuranmeali.com/ÂyetKarsilastirma.php?sure=50&âyet=30> (29.05.2021)

[30] Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: y.y., 1986), 337.

[31] İbrâhîm b. Mûsa b. Muhammed Ebû İshâk eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şerî'a*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 73-74.

[32] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrin*, 1/95-96.

değeri taşımaz.^[33] İkinci görüşe göre ise onların tefsiri kaynak değeri taşır. Zira onlar tefsiri sahabeden almışlardır.^[34] Üçüncü görüşe göre ise tâbiînin üzerinde ittifak (icma) ettiği hususlar sonrakiler için kaynaktır. İttifak edilmeyen konular ise isabetli oldukları anlaşılırsa alınır yoksa kabul edilmez.^[35] İbn Teymiyye (ö.728/1327) tâbiînin üzerinde icmâ ettikleri görüşlerin hüccet değeri taşıdığını, ihtilâflı olanların ise ne kendileri ne de sonrakiler için hüccet teşkil etmeyeceğini ifade eder.^[36] Tâbiînin icması kaynak değeri taşıyınca sahâbenin icthad birliğinin bağlayıcılığında ise daha öncelikli bir durum olduğu ortadadır. Çünkü sahâbe icmâsının oluşumu ve tespiti sonraki dönemlere nazaran daha kolay ve mümkün görülmüştür.^[37]

Konunun daha açık hale gelmesi için birkaç örnek vermek yararlı olacaktır. “Sonra insanların (sel gibi) aktığı yerden siz de akıp gidin. Allah’tan mağfiret isteyin. Çünkü Allah çok bağışlayıcı ve çok merhametlidir.” Bakara 2/199. âyetindeki أَفِيضُوا “akıp gidin” emrinin kimlere yönelik olduğu konusunda farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bir görüşe göre burada emre muhatap olan kimseler Kureyşliler, diğer insanlar da Kureyşli olmayanlardır. Kureyşliler, Mekke’nin sakinlerinden oldukları için müşrik iken üstünlük iddia ederek hac sırasında Harem bölgesinin dışına çıkmıyorlar, dolayısıyla Arafat’ta da vakfe yapmıyorlardı. Allah bu âyetle onlara da diğer insanlar gibi vakfe yapmalarını emretmiş, şirk içindeyken takındıkları bu tutumlarının İslâm dininde bir karşılığının olmadığını bildirmiştir.^[38] Taberî’nin naklettiği üzere bu konuda Hz. Âişe (ö. 58/678), Kureyşlilerin ve onların dini üzere olanların Arafat’a çıkmayıp Müzdelife’de kaldıklarını, diğer insanların ise Arafat’a çıktıklarını, bu âyetin de bu durum üzerine indiğini ifade etmiştir.^[39] İbn Abbâs (ö. 68/687-88) da benzer şekilde âyetin Araplar Arafat’ta vakfe yaptıkları halde Kureyşlilerin oraya çıkmayıp Müzdelife’de kalmaları üzerine nâzil olduğunu bildirmiştir.^[40] Bu konuda Taberî’nin Dahhâk’a (ö. 105/723) dayandırdığı ikinci görüşe göre ise âyetteki hitap bütün Müslümanlara yönelik olup Müslümanlara örnek gösterilen insanlarla Hz. İbrahim kastedilmiştir. Taberî, bu iki görüş içinden Hz. Âişe ve İbn Abbâs’tan naklettiği ilk görüşü tercih etmiştir. Tercih sebebi ise kendi belirttiği üzere bu görüş üzerinde ehl-i te’vîlin icmâ etmiş olmasıdır. Taberî’nin şu ifadeleri onun müfessirlerin icmâsına yüklediği değeri daha açık ifade etmektedir: “Şâyet bahsettiğim kimselerin bu konuda icmâsı olmasaydı, bu iki te’vîlden Dah-

[33] Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 1/128-129; Mennâu’l-Kattân, *Mebâhis fi ulûmi’l-Kur’ân*, 339-340.

[34] Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 1/128.

[35] Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 1/129; Mennâu’l-Kattân, *Mebâhis fi ulûmi’l-Kur’ân*, 339.

[36] İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli’t-tefsir*, 28-29.

[37] Talip Türcan, “Dini ve Dini Temsil eden Kaynakları Tanımlayıcı Bir Yöntem Olarak Sahâbe İcmâ’i”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 27 (2016), 63.

[38] Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 3/ 524-525.

[39] Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 3/ 525.

[40] Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 3/ 526.

hâk'ın söylediği daha evlâdır derdim.”^[41] Görüldüğü üzere Taberî, kendi düşüncesine ikinci görüş doğruya daha yakın geldiği halde üzerinde müfessirlerin icmâsı teşekkül ettiği için ilk görüşü tercih etmektedir.^[42]

Kimi zaman âyetle ilgili farklı yorumlar arasından birden fazlasının da tercih edildiği görülmektedir. Örneğin “Üzerine Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin.” En'âm 6/12. âyetinde yenmesi yasaklanan şeyin ne olduğu konusunda te'vil ehli ihtilâf etmiştir. Yenmesi yasaklanan hayvanlara dair zikredilen görüşlerden birincisi, Mekkeli müşriklerin tanrıları adına boğazladığı hayvanlar; ikincisi boğazlanmadan ölmüş hayvanlar/leş; üçüncüsü de üzerine Allah adı zikredilmeden boğazlanan her türlü hayvandır. Taberî'ye göre doğru olan bir ve ikinci te'villerdir; çünkü Müslümanın unutarak üzerine Allah adını anmadan boğazladığı hayvanların etinin yenmesinin helal olduğu konusunda icmâ vardır.^[43]

Bir başka örnek ise Mâide 5/101. “Ey iman edenler! Size açıklandığı takdirde, sizi üzecek olan şeylere dair soru sormayın. Eğer Kur'an indirilirken bunlara dair soru sorarsanız size açıklanır. (Hâlbuki) Allah onları bağışlamıştır. Allah, çok bağışlayandır, halimdir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir.)” âyetinin kim hakkında nâzil olduğu konusunda te'vil ehli ihtilâf etmiştir. Âyetin nüzülü hakkında üç sebep sayılmıştır: Birincisi ‘Babam kimdir?’ ve ‘Devem nerede?’ gibi istihza ve imtihan amaçlı olarak Hz. Peygamber'e soru soranlar; İkincisi Hac ile ilgili Hz. Peygamber'e soru soran kişi; üçüncüsü ise bahîra, sâibe, vasîle ve hâm konusunda Hz. Peygamber'e soru soran kimseler hakkında nâzil olmuştur. Taberî, birinci te'vili tercih eder; çünkü bu âyetin nüzûl sebebinin bu olduğu konusunda sahâbe, tâbiîn ve te'vil ehlinin çoğundan haberler varit olmuştur.^[44]

Sahâbe ve tabiîne ait görüşlerin terkedilip kelimenin lügat anlamının tercih edilmesini Taberî Yusuf 12/49. âyet tefsirinde şöyle eleştirir: Selefın görüşlerini bilmeyip Kur'an'ı kendi görüşlerine göre yorumlayan ehl-i te'vil, وفيه يَعْصِرُونَ ifadesindeki “وَفِيهِ يَعْصِرُونَ” kelimesinin “الْعَصْرَةَ” kökünden gelip “o yılda kurtulacaklar” olduğunu zannettiler. Halbuki sahâbe ve tabiînden bu ifadeye dair “o yılda meyve sıkırlar ve süt sağırlar” şeklinde rivâyetler bulunmasına rağmen böyle yorumlanması, onların görüşlerinin hatalı olduğuna kafidir.^[45]

Sonuç olarak şu söylenebilir ki müfessirleri icmâyâ başvurmaya yönelten et-

[41] Taberî, *Câmi'ul-beyân* 3/530-531. Ayrıca bk. İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (Beyrut: Müessesetü Kütübi's-Sekâfiyye, 1993), 1/212; Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr, *Fusûl fî usûli't-tefsîr* (Riyad: Dârü'n-Neşri'd-Düveliyiyi, 1413/1993), 114.

[42] Şükrü Maden, *Tefsîr İlminde İcmâ Anlayışı ve Kur'an Yorumuna Etkisi* (İstanbul: Kitabî Yayınları, 2020), 129.

[43] Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 9/525-529.

[44] Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 9/17-23.

[45] Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 13/197.

kenlerden biri yorum çokluğundan kaynaklanan belirsizliktir. Nitekim Ebû İshâk el-İsferâyîni (ö. 418/1027) mülhidlerin “Bu din çok ihtilâfıdır. Eğer hak bir din olsaydı onda ihtilâf olmazdı.” gibi sözlerine bir çok icmâ edilmiş mesele olduğunu ifade ederek cevap vermesi de icmânın istikrâr ve güven tesis edici bir delil olarak algılandığını göstermektedir.^[46] Bu noktada tefsirde icmâ edilen yorumların, münferit yorumlara göre tercihe şayan addedildiği çok açıktır.^[47] Dolayısıyla selefın üzerinde icma ettikleri görüşler, farklı yorumlar arasında bir tercih sebebidir.

1.3. Âyet veya Sürenin Nüzul Tarihiyle Yapılan Tercih

Elimizde bulunan Mushaf Hz. Peygamber'e Cebrâil tarafından yaklaşık 23 yılda indirilmişti. Her bir âyetin içine indiği bir zaman dilimi ve mekânı vardı. Âyetlerin doğrudan hitap ettiği muhatabı veya muhatapları bulunmaktaydı. Mekke'de ve Medine'de indirilen âyetler hafızalara ve uygun malzemelere indikleri sıra gözetilmeden kaydedildi. Âyetlerin indirildiği esnada gerçekleşen olaylar, içine indikleri mekânlar ve âyetleri duyan insanlara ilişkin bütün bilgiler de ayrıca rivâyetler halinde sonraki dönemlerde kayıt altına alınmıştır.

Kur'ân'ın ilk muhatap çevresi ile çağdaş okuyucu arasında ontolojik ve epistemolojik bir fark bulunmaktadır. Zira sahabe âyetlerle olgular arasındaki bağlantıyı nüzule şahit olduğu için kolaylıkla kurabiliyordu. Günümüz okuyucusu Kur'ân'ın anlamlarını doğru bir şekilde yorumlamak için rivâyetlere ve tarih bilgisine (sîret) oldukça fazla ihtiyaç duymaktadır. Âyetlere dair bağlam bilgisi dilsel analiz ile birlikte temel başvuru kaynağıdır. Bu tarih bilgisi âyetlerin nüzul dönemiyle sınırlı olmayıp hatta bazen nüzul öncesi dönemin bile iyice bilinmesini gerekli kılmaktadır. Nüzul dönemine dair gerekli malumat klasik literatürde Mekkî-Medenî ilmiyle özel bir yer tutmaktadır. Nüzûl tarihiyle kastedilen şey yıl, saat ve gün gibi net zamana dair bilgiler değildir. Bundan maksat bir âyetin hicretten önce veya sonra nazil olması ya da İsrâ olayı, Bedir savaşı, Tebük seferi ve Veda haccı vb. durumlar gibi önemli ve büyük hadiselerden önce veya sonra nazil olmasıdır. Âyetlerin belirli bir savaş esnasında veya sonrasında nazil olmasının bilinmesi onların doğru anlaşılıp yorumlanmasında son derece önemli bir referanstır.

Nüzul tarihiyle yapılan tercihe şu örnekler verilebilir: Fetih 48/15. âyette “Ele geçirmek üzere ganimetlere doğru hareket ettiğinizde, savaştan geri duranlar, “Bırakın bizi, size katılalım” diyecekler. Onlar, Allah'ın hükmünü değiştirmek istiyorlar. De ki: ‘Asla bizim peşimize takılamayacaksınız, Allah sizin için daha önce böyle buyurdu.’ Bunun üzerine de ‘Hayır, bizi kıskanıyorsunuz’ diyecekler. Oysa onlar

[46] Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh* (Kahire: Dâru's-Safve, 1409/1988), 4/439.

[47] Tefsirde icmanın fonksiyonu ve kaynak değeri konusunda geniş bilgi için bk. Maden, *Tefsir İlminde İcmâ Anlayışı ve Kur'ân Yorumuna Etkisi*, 111-151.

(işin hakikatini) kavramakta güçlük çekiyorlar.” buyurulmaktadır. Âyette “Onlar, Allah’ın kelamını değiştirmek isterler.” ifadesi geçmektedir. Mücahid (ö. 103/721), Katâde (ö. 117/735) ve Said b. Cübeyr’e (ö. 94/713 [?]) göre bu ifadeden maksat, Allah’ın, Hudeybiye’ye katılan müminlere Hayber ganimetini vadettiğini bildiren kelimadır. Münafıklar bu ifadeyi değiştirerek kendileri de Hayber ganimetlerinden pay almak istemişlerdir.^[48] İbn Zeyd ise demiştir ki sefere katılmayan münafıkların, değiştirmek istedikleri ilahi kelimadan maksat Tevbe 83. âyetindeki “Şâyet Allah seni onlardan bir toplumla tekrar karşılaştırır da başka bir sefere çıkmak için senden izin isterlerse, de ki: “Bundan böyle benimle asla sefere çıkmayacak ve benim maiyetimde düşmana karşı asla savaşmayacaksınız. Mademki ilk defasında oturup kalmayı yeğlediniz, şimdi de geride kalanlarla birlikte oturmaya devam edin.” ifadeleridir. Allah bunu onlara ve Peygamberine yasakladı.^[49]

Taberî, İbn Zeyd’in görüşünün tutarsızlığını şöyle ortaya koyar: Tevbe 83. âyeti Tebük seferinden döndükten sonra nazil olmuştur. Ve bu âyette kastedilen kimseler, Hz. Peygamber’in Tebük seferi için hazırlık yaptığı esnada savaştan geri duran münafıklardır. İlim ehli arasında Tebük seferinin Hayber’in ve Mekke’nin fethinden sonra olduğu noktasında hiçbir ihtilâf yoktur. Fetih 48/15. âyetteki “Onlar, Allah’ın kelamını değiştirmek isterler.” ifadesiyle Tebük gazvesinden geri duran münafıklar nasıl kastedilir? Tebük gazvesi bu âyetin nazil olduğu zaman henüz yapılmamış ve Hz. Paygamber’e “başka bir sefere çıkmak için senden izin isterlerse, de ki: “Bundan böyle benimle asla sefere çıkmayacak ve benim maiyetimde düşmana karşı asla savaşmayacaksınız.” Tevbe 9/83. âyeti de nazil olmamıştı.^[50] Dolayısıyla Taberî olayların meydana geliş tarihinden hareketle nüzul tarihini belirleyerek yanlış yorumları düzeltme ve doğru yorumu tercih etme yolunu benimsemiştir.

Mekkî ve Medenî bilgisiyile âyetlerin yanlış anlaşılmasının da düzeltildiğini görmekteyiz. Râd 13/43 “O inkârcılar, ‘Sen peygamber değilsin’ diyorlar. De ki: ‘Sizinle benim aramda şahit olarak bir Allah, bir de kitap bilgisine sahip olanlar yeter.’ âyetteki “kitap bilgisine sahip olanlar” ifadesiyle Abdullah b. Selâm’ın (ö.43/663-64) kastedildiği söylenmiştir. Said b. Cübeyr bu surenin Mekkî olduğunu Abdullah b. Selâm’ın Medine’de Müslüman olduğunu dolayısıyla onun kastedilmiş olamayacağını belirtir. Ayrıca söz konusu âyetin *عَلَّمَ الْكِتَابُ* وَمَنْ عِنْدَهُ وَعَلَّمَ الْكِتَابُ şeklinde ikinci bir kıraat ile de okunduğunu ifade eder. Buna göre anlam, “Kur’an’daki şeyleri ve onun sınırlarını çepeçevre kuşattıktan sonra onun mucize olduğu ve Allah katından olduğu bilinince” demektir.^[51] Âlimler bir âyetin tefsirinde ihtilâf ettiklerinde âyetin nüzul tarihine uygun düşen görüşü tercih etmişler, uymayan görüşleri ise ya zayıf veya merdud kabul etmişlerdir. Âyetin nüzul tarihi konusunda ya ittifak vardır veya ih-

[48] Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 21/262-264.

[49] Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 21/263-264.

[50] Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 21/263-264.

[51] Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 13/586.

tilâf. Eğer ittifak varsa ve buna bir görüş muhalefet ediyorsa o görüş kabul edilmez.

1.4. Sebeb-i Nüzûl ile Tercih

Nüzûl sebeplerini bilmenin faydasına dair kaynaklarda birçok husus sayılmaktadır. Bunlardan belki de en önemli âyeti doğru bir şekilde anlamaya yardımcı olmasıdır.^[52] Bir âyet tefsirinde âlimler ihtilâf edip birçok görüş ortaya çıkınca bunların içinden doğru olanı tercih etmede sahih ve sarîh nüzûl sebebi öne çıkmaktadır. Nüzûl sebebi rivâyetlerini kullanmada bir problem bulunmamaktadır ancak bu rivâyetlerin sıhhati konusu önem arz etmektedir. Eğer sahâbe “bu âyetin iniş sebebi şudur” şeklinde bir ifadeyle bunu haber veriyorsa bu rivâyet “hükmen merfu” kabul edilir. Ancak sahâbe “bu âyet şu konuda nazil olmuştur= نزلت هذه الآية في كذا” şeklinde bir nakilde bulunursa bu konu tartışılmış, kimileri bunu merfu’ sayarken kimileri de merfu görmemiştir. Olsa olsa bunu kendisiyle istidlal ve te’vil için araç görmüşler ve gerçekleşmiş bir nakil olarak görmemişlerdir. Tabiinin nüzul sebepleri konusundaki nakillerine gelince “mürsel merfu” olarak kabul edilmiştir.^[53]

Bu konuya “Evlerinize arkadan girmek gerçek dindarlık değildir” Bakara 2/189. âyeti önemli bir örnek teşkil etmektedir. Müfessirler âyetteki “evlere arkadan girmek” ifadesiyle neyin kastedildiği noktasında ihtilâf etmişlerdir. Bununla kastedilenin “bilinen evler”, “kadınlara arkadan yaklaşmak”, “bir konuya tersinden yaklaşmak” olduğu ifade edilmiştir. Söz konusu âyetin nüzul sebebi olarak Berâ b. Âzib’ten (ö. 71/690 [?]) gelen bir rivâyette “Ensar hac yaptıklarında evlerine arkalarından girerlerdi. Ensardan bir adam ise evine kapısından girmişti. Bu hareketinden dolayı kınanınca da bu âyet nazil oldu.^[54] İbnu’l-Arabî (ö. 543/1148) “evlere arkadan girmek” ifadesiyle ilgili görüşleri naklettikten sonra şu değerlendirmeyi yapar: Kadınların kastedildiğini söylemek uzak bir te’vil olup hiçbir delilli de bulunmamakta ve böyle bir şey yapmaya hacet de yoktur. “İşlere doğru bir şekilde yaklaşmak” ise her bir âyette mümkün olan bir durumdur. Meselâ, her bir hakikate hem yaklaşmak de hem de uzaklaşmak mümkündür. Buradaki evlerden maksat bilinen evlerdir. Nüzul sebebi rivâyeti buna delildir.^[55] Kurtubî (ö. 671/1273) de âyetle ilgili diğer görüşleri verdikten sonra sahih olanın Berâ b. Âzib’ten gelen görüş olduğunu diğer görüşlerin başka âyetlerden de çıkarılabileceğini ifade

[52] İbn Teymiyye, Mukaddime, s. 47; Şâtıbî, el-Muvâfakât fi usûl-i’ş-şer’î’a, 3/331-332; Burhan, 1/22; Celâlüddin Abdurrahman es- Suyûtî, el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân, thk. Mustaf Dîb el-Büga (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987), 1/93; Huseyn b. Ali b. Huseyn el-Harbî, Kavâ’idü’l-tercîh ‘inde’l-müfessirîn (Riyad: Daru’l-Kâsım, 1417/19966), 2/247.

[53] Suyûtî, el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân, 1/101.

[54] Buhârî, “Umre” 18; Muslim, “Tefsir” 23; Taberî, Câmî’ul-beyân, 3/283.

[55] Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah (İbnu’l-Arabî), Ahkâmu’l-Kur’ân, thk. Abdulkâdir Ata (Beirut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye), 1/143.

eder.^[56] Ebû Hayyân (ö. 745/1344) da “evlere arkasından girmek” ifadesinin nüzul sebebine dayanarak hakikî anlama hamledilmesinin mecaza hamlinden daha evla olduğunu kaydeder.^[57] Müfessirlerden Taberî^[58], Zeccâc^[59] (ö. 311/923), Begâvî^[60] (ö. 516/1122), İbn Kesir^[61] (ö. 774/1373) âyetin tefsirinde cahiliye dönemine ait yanlış uygulamaları reddeden görüşü benimsemişler ve nüzul sebebinin delil olarak almışlardır.

2. Resm-i Mushaf ile Yapılan Tercihler

Resm-i Mushaf, Hz. Osman'ın derlediği mushafın onun tarafından tasvip edilmiş imlâsına denilir.^[62] Bu sebeple buna mersûmu'l-hatt, hattul'mushaf,^[63] hicâu'l-mushaf, resm-i istilâhî^[64] gibi isimlerin yanı sıra resm-i Osmânî, resm, ^[65] hattul Mushaf-ı Osmân gibi isimler de verilir.^[66]

Arapça'da imlâ telaffuz ile uyum içerisinde olur.^[67] Ancak mushafın imlâ-sı bazı hususlarda telaffuza uymamaktadır. Âlimler bu hususları “hazif, ziyâde, hemze, bedel, fasl ve iki farklı kıraatle okunup da birini gösterecek şekilde yazılan” olmak üzere altı başlıkta toplamışlardır. Bunlara dair kaynaklarda birçok örnek sayılmaktadır.^[68]

[56] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li 'âhkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm İtfıyyîş (Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 2/346. Âyetle ilgili görüşlerin ele alınıp değerlendirildiği ve bu görüşler arasında “bir probleme doğru yaklaşmak veya işin doğasına uygun davranmak” anlamına gelen görüşün üslûb-i hakîm ile âyet bütünlüğüne uygun olduğu şeklindeki tercih ve değerlendirmeler için bkz. Abdurrahman Ateş, *Anlam Bütünlüğü Açısından Bakara 2/ 189. Âyet ile İlgili Bir Değerlendirme, İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 7(2)* (Güz 2016), 9-30.

[57] Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1420), 2/237.

[58] Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 3/288-289.

[59] Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, nşr. Abdülcelil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 2/263.

[60] Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Meâlümü't-tenzil*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Daru'l-hyâi't-Türasi'l-Arabi, 1420), 1/212.

[61] İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/197.

[62] Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm (b.y: Daru'l-hyâi'l-Kütübî'l-Arabi, 1376/1957), 1/376; Subhî Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlmî'l-Melâşîn, 1990), 277.

[63] Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/373-374; ayrıca bk. Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1162.

[64] Maşalı, Mehmet Emin, *Kur'ân'ın Metin Yapısı* (Ankara: İlâhiyat, 2004), 16; ayrıca bk. a. mlf., “Mus-haf”, *DİA*, 31/243.

[65] Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/ 373-374; ayrıca bk. Subhî Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, 275.

[66] Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/385; ayrıca bk. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, nşr. Velîd Müsâid et-Tabatabâî (Küveyt: Mektebetü'l-İmâm ez-Zehabî, 1993), 345, 361.

[67] Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1163; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/ 369.

[68] Bkz. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/ 379-382.

Âlimler resm-i mushafa uymanın gerekliliği konusunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Ekser ulemaya göre resm-i mushafa uymak vaciptir. Çünkü bu imlâda tâbi olunması gereken bir sünnet olup buna dair seleften yapılan nakiller bulunmaktadır ve sahâbe de bu imlâ üzerinde ayrıca icmâ etmiştir.^[69] İmam Mâlik (ö. 179/795), Beyhakî (ö. 458/1066), Ahmed b. Hanbel (ö. 242/856) gibi âlimler bu görüştedir.^[70] İbn Fâris (ö. 595/1199) bu konunun tevkîfi olduğunu iddia etmiştir.^[71] Bu görüşün karşısında yer alan Bâkîllânî (ö. 403/1013) ise imlânın dinî bir emir olmadığını, nasslarda böyle bir emrin bulunmadığını, yazının sembol ve işaretlerden ibaret olup sahâbenin devirlerinde mevcut olan imlâ ile yazdıklarını, bunun mutlaka korunmasının gerekli olmadığını, Kur'an'ın daha sonra geliştirilen imlâ ile de yazılabileceğini ileri sürmüştür.^[72] Nitekim eski imlâ stillerinde fethanın elif, dammenin vâv ve kesrenin “yâ” harfleriyle gösterildiği belirtilir.^[73] Bir üçüncü görüş sahibi ‘İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262) ve ona tâbi olan Zerkeşi (ö. 794/1392), mushafın imlâsının büsbütün unutulmaması için ümmet içinde onu bilen bir grubun olması gerektiğini vurgulamakla birlikte halkın karıştırmadan kolaylıkla okuyabilmesi için daha sonra gelişen imlâ ile de mushaf yazılabileceğini ileri sürmüşlerdir.^[74]

Resm-i mushaf göz önünde bulundurularak yapılan tercihten maksat âyetle ilgili görüşlerden birisinin mushaf yazılışına uygun olup bunun diğerlerine tercih edilmesi demektir. Buna dair A'la 87/6. âyet örnekler verilebilir. “Sana okutacağız sen de unutmayacaksın. سَتَقْرَأُكَ فَلَا تَنْسَى” bu âyette لَ ile ilgili olarak âlimler ihtilâf etmişlerdir. Birinci görüşe göre buradaki لَ nın nafiye, ikinci görüşe göre ise nahiye olduğu şeklindedir. Tercih edilen görüş birincisidir. Çünkü mushaftaki yazılışında تَنْسَى kelimesi elifi maksura iledir. Fiili muzarının başına nahiye لَ sı geldiğinde onun sonunu cezm eder. Cezm olduğunda ise sonundaki illet harfi hazf olur. Burada illet harfi hazf olmadığına göre لَ nın nahiye olmadığını gösterir. Nehiyden istisna neredeyse sadece belirli süreler için gelmektedir. Yine sondaki ى tüm Mushaflarda yazılıdır ve kurra bunu bu şekilde okumuştur.^[75] Ebû Hayyan لَ nın nehiy için olup kelimenin sonundaki elifin fasıla için olduğunu söylemenin zayıf bir görüş olduğunu, âyetin manasının son derece açık olduğunu bunu nehiy için almanın dilde yanlış anlamadan başka bir şey olmadığını ifade eder.^[76]

[69] Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an* 1/ 379-382.

[70] Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*, 1/ 380.

[71] Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an* 1/377-385.

[72] Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*, 1/ 380-381; ayrıca bk. Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 160.

[73] Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve irâbuh*, 2/451; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 286-287.

[74] Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, 1/385.

[75] Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 24/315-316; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâveridî, en-Nüket ve'l-uyûn, thk. Abdulmaksud b. Abdurrahim (Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 6/253 Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 31/142; Muhammed Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârut-Tunûsiyye, 1984), 16/282

[76] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 10/457.

3. Sıyak (Bağlam) İle Yapılan Tercih

Arap dilinde “sürmek, salmak, sevk etmek, göndermek” gibi anlamlara gelen *siyâk* kelimesi,^[77] ıstılah olarak “sözün gelişi, ifade tarzı, üslup, tarz, yol, anlatım biçimi” gibi manalarda kullanılmakta olup bir terkip olarak da *siyâku'l-kelâm* ise “sözün gelişi, sevkedilişi” anlamına gelmektedir.^[78] *Siyâk* ile birlikte *sibâk* kelimesi de kullanılmaktadır ki sözlükte *sibâk*, “her alanda ileri geçmek, öne geçmek, önde olmak, ilk ve öncü olmak...” gibi manalara gelirken ıstılah olarak “bir şeyin öncesi, geçmiş, üst tarafı, başlangıcı...” gibi anlamlar ifade etmektedir.^[79]

Sibâk ve *siyâk* kelimeleri bir terkip olarak kullanıldığında, *sibâk* ile sözün önce-sine, geçmişine ya da baş tarafına atıfta bulunulmakta; *siyâk* ile de sözün gayesi ve yönüne yani yöneldiği şeye işaret edilmektedir. Çünkü *siyâk*, sözün ne için ve hangi gayeye matuf olarak sevk edildiğini ifade etmektedir. Gaye ve amaç ise sözün ilerisi ile ilgilidir. Bir sözün *siyâki*, okuyucu ya da dinleyicinin zihninde uyandırmayı ya da canlandırmayı amaçladığı şey ile ilgilidir ki bu da ileride olacak bir şey demektir. *Siyak* sözün ilerisi ile *sibak* da gerisi ile ilgili olduğundan bunların her ikisini bir bakımdan mezc eden terim ise bağlamdır.

Bazı müfessirler âyetlerdeki ifadeler hakkında ortaya konan görüşlerden birini tercih noktasında *siyâka* müracaat etmişlerdir. Buna dair birçok örnek bulunmakla birlikte birkaçına yer vermekle yetiniyoruz. “Bizim, yeryüzüne gelip, onu uçlarından eksilttiğimizi görmediler mi? er-Râd 13/41. âyetinde yer alan “Yeryüzünün etrafından eksiltilmesi” ifadesi tarihten günümüze lafzî, mecazî, işârî (tasavvufî) olmak üzere çok farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bu ifadeyi mecazî bir şekilde tefsir eden müfessirler, Müslümanların, kâfirlerin ellerinde bulunan toprakları fethetmesine ve böylece onların ellerindeki beldelerinin azalması,^[80] başarı ve yükselişin çöküşe, hayatın ölüme, gurur ve ihtişamın aşağılanmaya, kemâlin acze ve eksikliğe dönmesine, daha önce imâr ve inşâ edilmiş ülkelerin harap edilip o ülke halklarının helâk edilmesi,^[81] herhangi bir yerin âlimlerinin ve hayır sahibi seçkin

[77] Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1499-1500; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/752.

[78] Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, 7. Baskı (Ankara: TDK Yayınları, 1983), 2/1067; D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 7. Baskı (Ankara: Rehber Yayınları, 1990), 1002.

[79] Cevherî, *es-Sihâh*, 5/180; Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, 2/1056; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 995.

[80] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/574; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/476; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve 'uyunü'lekâvil fi vücuhî't-te'vil* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1947), 2/291; Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Matûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 8/448; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli Âlisi ve Tefsîri*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991), 3/1660.

[81] Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 13/576-578; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/476; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 19/67.

kimselerin ölümüyle o beldenin iyi kimselerinin kalmaması,^[82] nüfusun azalması ve bereketin kesilmesi^[83] şeklinde yorumlanmıştır.

“Yeryüzünün etrafından eksiltilmesi” ifadesini lafzi/literal anlamını dikkate alan Bilimsel tefsir ekolü yorumcuları bunu doğa bilimlerine işaret olarak saymışlar ve ona göre yorumlamışlardır. Bu ifade kimilerine göre sürekli olarak yeryüzünün daralması ve boyutunun küçülmesine, dünyanın kutuplardan birazcık basık, ekvatorundan da birazcık şişkin olmasına, taş kütleli levhalarının harekete geçmesiyle, kıtaların altındaki okyanus yataklarının patlamasına ve erimesine yüksek yerlerde erozyon denilen; toprağın yağmur, sel, rüzgâr, deprem ve benzeri tabiat güçlerin tesiriyle yerinden kayması, bunun sonucunda da yeryüzünün düzleşmesi ve dolayısıyla karaların yüz ölçümünün azalmasına, deniz suları ve okyanusların taşması sonucu kara parçasını kaplamasına, çölleşmeye işaret şeklinde yorumlanmıştır.^[84]

Söz konusu ifadeyi işârî bir şekilde yorumlayan İbn Arabî (ö. 638/1240), bu âyetteki “eksiltilmeyi”, kişinin yaşlılık zamanında organlarının zayıflaması ve güçten kesilip duyularının körelmesi neticesinde yavaş yavaş ölüme doğru sürüklenmesi olarak tefsir etmiştir.^[85] Bir başka tasavvufî yorumda ise “uçlarından eksiltileme” ifadesi, “tevhitle birlikte insan ruhunda meydana gelen kesretten vahdete yani çokluktan bir olan Allah’a varma ve dolayısıyla ruhtaki hayvânî duygulardan arınıp tek olan Allah’ı her zerrede fark etme” olarak yorumlanmıştır.^[86]

Bağlamı dikkate alarak yapılan tefsirlerde bu âyetle ilgili şu yorumlar tercih edilmektedir. “Kâfirler, inkârları yüzünden kendilerinden farklı şekillerde intikam aldığımızı, mâmur olan yerleri harabeye çevirdiğimizi, hayattan sonra ölümü, iz-zetten sonra zilleti, kemâlden sonra noksanlığı getirdiğimizi ve kendilerinden önce yaşayan ülkeleri harap, halklarını da helâk ettiğimizi görmüyorlar mı? Allah’ın, söz konusu durumu inkârcıların aleyhine çevirmeyeceğinden, azîz olduktan sonra onları zelil kılmayacağından ve öncekilerin başlarına gelen aynı helâk ve felâketleri kendi başlarına getirmeyeceğinden kendilerini emin kılan nedir?” denilerek ken-

[82] Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 13/579; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 19/67; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 2/476; Ebû’s-Sena Şehâbeddin Mahmûd b. Abdullah Âlûsî, *Rûhu’l-meânî fi tefsiri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-seb’i’l-mesani* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1997), 8/239-240.

[83] Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vili ayi’l-Kur’ân*, 13/577; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 19/67; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 2/476; Ebû’l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Mehdi İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd fi tefsiri’l-Kur’âni’l-mecîd* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002), 3/351.

[84] Zağlul Neccar, *Tefsîrü’l-âyeti’l-keviyye fi’l-Kur’âni’l-kerîm* (Kâhire: Mektebetü’ş-Şuruki’d Düveliyye, 2007), 1/ 422-428; Abdürrezzak Nevfel, *Allah ve Modern İlim*, çev. Âkif Nuri Karcioğlu (İstanbul: Dava Yayınları, 1974), 81; Âdem Yakup, *Kur’ân Mûcizeleri* (İstanbul: Güneş Yayıncılık, 2003), 34.

[85] Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbn Arabî, *Tefsîr-i Kebir*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kitsan Yayınları, ts.), 1/ 597.

[86] A. Nuray Oktay, *Kur’ân’la Parıldayan Gerçekler* (İstanbul: Zariflik Birliktir Tasarım ve Yayıncılık, 1998), 285-286.

dileri uyarılmaktadır.^[87] Râzî'ye göre bu anlam, âyetin sibâkiyla da uyumludur.^[88]

Konuyla alakalı bir başka örnek ise Bakara 2/187 "...Allah, sizin kendinize yazık etmekte olduğunuzu bildi de tevbenizi kabul edip sizi affetti. Artık şimdi onlara yaklaşın ve Allah'ın sizin için yazıp takdir etmiş olduğunu arayın..." âyetidir. Söz konusu âyetteki *وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ* "Allah'ın sizin için yazdıklarını isteyin" ifadesiyle ilgili farklı yorumlar yapılmıştır. Taberî bu ifadeyle "evlat", "kadir gecesi" "Allah'ın helal ve mübah kıldığı şeyler" şeklindeki görüşleri sayar ve tercihini şöyle yapar: Âyetin zahirine(siyâk) en uygun anlam evlat isteyin şeklinde olmalıdır. Çünkü öncesinde onlarla(eşlerinize) beraber olun ifadesi yer almaktadır.^[89] Bunun yanında Taberî'nin siyaka tamamen teslim olmadığını da belirtmek gerekir. Ona göre bir söz, âyetin siyakından ancak şu iki sebeple ayrılabilir: 1. Teslim olunması gereken bir hucdet. 2. Yahut Hz. Peygamber'den gelen ve üzerine hucdet bina edilen bir haber.^[90]

"(Onlar) Allah'ı şanına yaraşır biçimde tanıyamadılar, zira 'Allah, insana bir şey indirmedir' dediler..."Enâm 6/91. âyetinde Allah'ı ona yaraşır biçimde tanıyamayan insanların kimler olduğu konusunda iki grup sayılmıştır. Bunlardan birisi Yahudiler diğeri ise Kureyş müşrikleridir. Taberî, bu son görüşün tercihe şayan olduğunu söylemiştir. Zira, bundan önceki âyetler, müşrikler hakkındadır. Bu âyetin de onlardan bahseder olması daha münasıptir. Yahudilerin ise zikri geçmemiştir. Ayrıca Yahudilerin, "Allah herhangi bir beşere hiçbir kitap indirmemiştir" şeklinde bir inançları da yoktur. Çünkü onlar, Hz. İbrahim'e sahifelerin, Davud'a Zebur'un ve Musa'ya, da Tevratın indiğine iman etmektedirler.^[91]

Siyak ilkesinin âyetlerle ilgili hem doğru yorumu yapmada hem de yapılan yorumlar arasında tercihte bulunma konusunda ne kadar gerekli olduğu anlaşılmaktadır.

4. Arap Diliyle Yapılan Tercihler

Allah'ın insanlar üzerindeki büyük nimetlerinden biri de dildir. Dil aracılığıyla insanlar içlerindeki sırları açığa çıkarır, önem atfettikleri şeyleri ifade ederler. İnsanlar, dil ile zorlukları kolaylığa dönüştürür; Allah'ı tevhid, tesbih ve takdis eder; ihtiyaçlarını giderir, birbiriyle diyaloga geçip, tanışıp, muamelede bulunurlar. En iyi dil, konuşanın maksadını en iyi şekilde dışarıya yansıtan ve dinleyicinin en ra-

[87] Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1997), 3/ 124; Muhyiddin Abdülkadir b. Musa b. Abdullah Abdülkadir-i Geylânî, *Tefsirü'l-Geylânî* (İstanbul: Dârü İbn Kesîr, 1414), 2009), 3/103.

[88] Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 19/67.

[89] Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 3/247-248.

[90] Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 7/685.

[91] Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 9/397.

hat bir şekilde anlamasını sağlayan dildir. Eğer bir kelam, bu özelliği aşarak, beşerin, benzerini yapamayacağı özellikler taşırsa, o kelam, ölüleri diriltmek ve dilsizlerin dilini çözmek gibi, peygamberlerin peygamberliği için bir delil olur. Kur'an, hitabet sanatının zirvede olduğu bir topluma, kendi dilleri ile gelen ve bir benzerini getirmeleri için kendilerine meydan okuyan bir kitap olduğu hâlde, buna karşılık olumlu bir cevap gelmemesi, Kur'an'ın mucizevî bir kitap olduğunu gösterir. Muhatabın anlayamayacağı bir dil ile konuşmanın, abes bir durum olduğu ortada iken; Allah'ın, insanlara anlamayacakları bir şekilde hitap ettiğini düşünmek çok daha abestir. Allah her elçiyi muhatabının anlayabileceği bir dil ile yani kendi dilleri ile göndermiştir. Eğer risâletin dili muhatabların anlayamayacakları bir şekilde olsaydı, o zaman muhatablar açısından risâlet öncesi ile risâlet sonrası arasında herhangi bir farklılık kalmaz; dolayısıyla da risâletin varoluş sebebi gerçekleşmiş olmazdı. Bu ise bir eksiklik ve saçmalık olup her şeyi bir hikmete, gayeye ve faydaya binaen yapan Allah için düşünülemezdi.^[92]

Yukarıda da belirtildiği gibi Kur'an tefsirinin dayandığı temel esaslardan birisi rivâyet malzemesi diğeri ise Arap dilidir. Dilsel bir olgu olan Kur'an'ın dilin bütün özelliklerini içinde taşıdığı için ondaki anlamların doğru bir şekilde tespit edilmesi için dil özelliklerinin her zaman göz önünde bulundurulması gerekir. Bu başlık altında dilsel özellikler dikkate alınarak yapılan tercihler üzerinde durulacaktır.

4.1. Arap Lügatinde Yaygın Olan Anlam(Ma'rûf) ile Tercih

Kur'an âyetleri Arap dilinde bilinen ve galip olan kelimeyle yorumlanır, az kullanılan veya şaz olanla değil. Arapların muhatap oldukları Allah kelamının herhangi bir delil olmadıkça onlar tarafından kullanılan ve bilinen anlamın dışına tevcih edilmesi doğru değildir. Çünkü Allah, ilk muhatabların diliyle anlasınlar diye yine onlara kendi dilleriyle hitap etti. Kısaca Kur'an'ın te'vili, bağlayıcı bir delil olmadığı sürece muhatabların yaygın kullanımı esas alınarak yapılır.

“Orada ne bir serinlik, ne de içilecek bir şey tadarlar.” Nebe 78/24. âyetteki “بُرْدًا” kelimesi hakkında Taberî iki görüş zikreder. Bunlardan birincisi “insanın bedenini üşüten soğuk hava” diğeri ise “uyku”dur. Taberî tercihini birinci görüşten yana yapar ve şu değerlendirmede bulunur: Uyku her ne kadar susamış kimsenin ateşini soğuttuğu için ona soğuk denilse de “بُرْدًا” kelimesi bu isimle bilinmemektedir. Allah'ın kitabı Arap dilinde bilinen ve galip olan şekil üzere tefsir edilmelidir, başka bir şekil üzere değil.^[93] Nehhas (ö. 338/950) da Taberî'ye katılarak tercih edilecek görüşün birinci görüş olduğunu çünkü “بُرْدًا” kelimesine verilen isimlerden birisinin “nevm/uyku” olmadığını, bunun hileli(mecazî) bir şekilde ancak “uyku” için “بُرْدًا” kelimesinin kullanılabileceğini belirtir. Bunun nedeni de uykunun su-

[92] Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 1/8-11.

[93] Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 24/27.

suzluğu dindirmesidir. Allah'ın kitabının bilinen ve zahir olan anlamlara hamledilmesi gerekir. Bundan ancak ayrı bir delil bulunması durumu istisna edilir.^[94]

“Kimi kullarını Allah'ın bir parçası saydılar. Şüphesiz insan apaçık bir nankördür!” Zuhruf 89/15. âyetindeki *جُرءاً* kelimesinin “kızlar” olarak açıklanması ve Arap dilinde bu kelimenin “kızlar”ın ismi olduğunun ileri sürülmesi tefsire sokulan bid'atlerdendir. Bu, Araplara yapılmış bir iftira ve sonradan uydurulup onlara nispet edilmiş bir yalandan ibarettir. Onlara bu da yetmemiş, [cüz' kelimesinden] *eczeeti'l-mer'etu* (Kadın kız doğurdu.) kullanımını türetmişler ve bununla ilgili beyit üstüne beyit uydurmuşlardır.^[95]

Ünlü dilci müfessir Zemahşerî “Allah'a kalb-i selîm (arı-duru bir kalp) ile gelmiş olanların hâli müstesna” Şu'arâ 26/89. ayetine “Kalbin Allah korkusu ile yaralanmış olması” şeklinde yapılan yorumların tefsire sokulan bid'atlerden olduğunu ifade eder.^[96] Buradan anlaşılan ma'rûf ve meşhur olan anlamın dışındaki anlamların dikkate alınması bid'at mesabesinde.

4.2. Şer'î Anlamla Yapılan Tercih

Kur'an'da Arapların daha önceden lügat anlamıyla kullandığı kimi kelimelerin özel bir anlama kavuşturularak şer'î bir çerçeve kazandığı malumdur. Buna terim anlamı da denilir. Cennet, cehennem, salât, zekat, ba's vb. kelimeler buna dair tipik örneklerdir. Kimi yerlerde kelimenin lügat anlamıyla şer'î anlamı çeliştiğinde şer'î anlam takdim edilir. Ancak lügat anlamının tercihinin gerektiren ayrı bir delil bulunması durumunda lügat anlamı da tercih edilebilir. Bu tercihleri iki örnekle şöyle ifade edebiliriz.

“Onlardan ölen hiçbirine asla namaz kılma ve kabrinin başında durma...” Tevbe 9/8. âyetteki *وَلَا تُصَلِّ* ifadesinde iki ihtimal bulunmaktadır. Bunlardan birincisi lügat anlamıyla “dua” demektir. Diğeri ise “cenaza namazı kılmak” demektir. Burada âyetin bütünlüğü de dikkate alınarak şer'î anlamın tercihinin daha isabetli olduğu görülmektedir.

Lügat anlamının kullanılması bir karine ile mümkün olmaktadır. Buna *خُدُّ مِنْ* “Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al ve onlara dua et...” Tevbe 9/103. âyetindeki *وَصَلِّ عَلَيْهِمْ* ifadesi “onlara dua et” anlamındadır. Çünkü Müslim (ö. 261/875), Abdullah b. Ebî Evfâ'dan şu rivâyeti nakleder: Nebi'ye bir kavmin

[94] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil (en-Nehhâs), *İrâbu'l-Kur'ân*, thk. Abdu'l-Mun'im Halil İbrâhîm (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421), 5/83.

[95] Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/19.

[96] Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/967.

sadakası geldiğinde onlara dua ederdi. Bir gün babam ona sadaka getirdi ve o da şöyle dua etti: ‘Allahım Ebî Evfa ailesine rahmet et.’^[97]

4.3. Hakîki Anlamla Yapılan Tercih

Hakikî anlamın ne olduğuna dair birbirine benzer tanımlar yapılmıştır. İbn Fâris (ö. 395/1004) hakikati, kendi konumuna uygun anlamda konulup istiâre, temsil, takdim ve te’hiri olmayan sözcük; Curcânî (ö. 816/1413), sözcüğün vazın koyduğu anlamda kullanılması; İbnu’l-Esîr (ö. 630/1233), sözcüğün asıl konulduğu anlama delalet etmesi; Kazvinî’ye (ö. 739/1338) göre ise hakikat, konuşma dilinde kelimenin konulduğu anlamda kullanılmasıdır.^[98] Bu tanımlardan hareketle denilebilir ki dil bakımından hakikat, bir kelimenin söylendiğinde ilk akla gelen ve o dili konuşanların üzerinde uzlaştığı yaygın anlamdır. Hakikî, anlamı ifade etmek için Arapçada “zahiri, lugavî, vad’î”; Türkçede ise “düz, temel, asıl ve gerçek” gibi sözcükler kullanılmaktadır.^[99]

Mecaz kelimesinin terimsel anlamıyla ilgili de birçok tanım yapılmıştır. Abdulkahir Curcanî’ye (ö. 471/1078-79) göre mecaz, kelimedeki bir başkasına dayanılmadan vazın koyduğu anlamın ortaya çıkması; İbnu’l-Esîr, sözcüğün asıl konulduğu anlam dışında bir anlam ifade etmek için kullanılması; Kazvinî, konuşma dilinde aralarında bir ilişkiden dolayı kelimenin konulduğu anlamın dışında kullanılması; Ebû Hilâl Askerî (ö. 400/1009’dan sonra) ise sözcüğün bir sebepten dolayı dilde asıl kullanıldığı anlamdan başka bir anlama nakledilmesi olarak görmektedir.^[100]

Kur’ân’da hakikatin kullanıldığına dair âlimler arasında fikir birliği vardır. Çünkü hakikat bir lafzın hak ettiği yerde takdim ve te’hirsiz kullanılmasıdır. Zaten Kur’ân’da kelimeler çoğunlukla hakîki anlamlarıyla kullanılmıştır.^[101] Âlimlerin çoğuna göre mecaz sanatı da Kur’ân’da yer almıştır. Zahirî mezhebi ve Şafîiler’den İbn Kass, Maliki’den İbn Huveyz gibi bir kısım âlimler, mecazın Kur’ân’da var olmadığını savunmuşlardır. Onlara göre mecaz, yalan sözün kardeşidir. Kur’ân da yalandan uzak olduğuna göre Kur’ân’da mecaz olmamalıdır.^[102]

Kelamda asıl olan hakikî manadır. Müfessirler âyetlerin hakikî veya mecazî anlamda olduğu konusunda tartışmışlar aynı ifadeyi kimileri hakikî anlama yorarken bazıları da mecaza hamletmiştir. Öncelikli anlam, kelamın hakikat oluşudur,

[97] İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 2/351.

[98] İn’âm Fevval Akkâvî, *el-Mu’cemu’l-mufassal fî ‘ulûmi’l-belâga* (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1996), 634-635.

[99] Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1990), 3/184.

[100] Fahrüddîn er-Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz fî dirâyeti’l-i’câz*, thk. Bekri Emin (Beyrut: Daru’l-İlmi’l-Melâîyn, 1985), 169.

[101] Zerkeşi, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 2/254-255.

[102] Suyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 2/753.

mecazî anlam ise arızî bir durumdur. Âlimler bir sözün keyfi bir şekilde mecaza yorumlanmasını doğru görmemişler ve mecaza hamledilmesi için bir takım şartların bulunması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu şartlar şunlardır: ı) Kelimeyi hakiki manasının dışına çıkaracak bir alâka (münasebet) bulunmalıdır. ıı) Bu alâka veya münasebet, benzerlik gibi hakiki mana ile mecazî mana arasında bir münasebet olmalıdır ııı) Hakiki mananın kast edilmediğine dair lafzî ya da hâli bir karine (ipucu) bulunmalıdır.^[103] Bu şartlardan anlaşılmalıdır ki bir kelime veya ifadenin mecazî anlama geldiğinin söylenmesi için hakiki anlamda anlaşılmasının imkânsızlığı ve mecaza gidildiğine dair mutlaka bir karinenin olması gerekir. Aksi takdirde mecazın varlığından söz edilemez.

Mecaza dair yorumlarıyla tartışmalara yol açan Muhammed Esed'in (ö.1992) Mâide 5/33. âyete getirdiği yorumlar üzerinden konuyu somutlaştırmak istiyoruz. Söz konusu ayetteki "Allah'a ve Rasûlüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası; ancak öldürülmeleri yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut o yerden sürülmeleridir..." şeklinde olup buradaki "ellerinin ve ayaklarının çapraz kesilmesi" ifadesini Esed mecaza hamleder ve şu açıklamayı yapar: "Çoğu zaman klasik Arapçada 'birinin elini ve ayağını kesmek' deyimini, 'birinin gücünü yok etmek' ile eş anlamlıdır ve burada da muhtemelen bu anlamda kullanılmıştır. Alternatif olarak, hem fiziksel hem de mecazi anlamda 'mefluc (felç olma) / kötürüm hale getirilmeyi gösteriyor olabilir..."^[104]

Esed'in ihtimalli olarak belirttiği bu mecazî anlam yukarıda belirtildiği gibi mecaza gitmenin şartlarını sağlamamaktadır. Her şeyden önce bu ifadede hakiki anlamın imkânsızlığı söz konusu olmadığı gibi mecaza gitmeyi gerektirecek bir karine de bulunmamaktadır. Tam aksine âyetin nüzul sebebi bunu hakiki anlamda anlamayı zorunlu kılmaktadır. Âyetin nüzul sebebi şöyledir: Buhari (ö. 256/870) ve Müslim'in Enes b. Malik'ten (ö. 93/711-12) rivâyet ettiklerine göre, Ukul ve Ureyne kabilelerinden sekiz kişilik bir grup Medine'ye gelip Rasulullah'ın huzuruna vararak Müslüman olduklarını açıklarlar. Ancak Medine'nin havası onlara iyi gelmez ve hastalanırlar. Bu durumu Hz. Peygamber'e şikâyet ederler. Hz. Peygamber, kendilerini zekâtтан toplanan beytül-mal develerinin otladıkları yere göndererek onların sütlerinden içip geçinmelerini ve hastalıklarını da tedavi etmelerini emreder, onlar da kabul edip giderler. Bir müddet sonra, bu tavsiyeye uyup tamamen sıhhatlerine kavuşan ve iyileşen bu kimseler dinden dönerler. Bununla da kalmayıp işi ihanete dökerek çobanlardan birinin gözlerini oyup, el ve ayaklarını kestikten sonra onu öldürürler. Hazine develerini sürüp kaçırmaya kalkarlar ve yolları kesip ırza da tecavüz ederler. Ancak kaçıp kurtulabilen bir çobanın ihbarıyla durumdan haberdar

[103] Hikmet Akdemir, Belâgat Terimleri Sözlüğü (İzmir: Nil Yayınları:1999), 229-230.

[104] Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meâl-Tefsir*, Çev. Cahit Koytak- Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 1/ 194-195.

olan Hz. Peygamber, onları takip ettirir. Peşlerinden giden birlik, hainleri kısıvrak yakalayıp Medine'ye getirir. Hz. Peygamber, kısas olarak gözlerinin oyulmasını, ellerinin ve ayaklarının kesilip bu halde Harrâ'nın bir kenarına atılmalarını, kızgın güneşin altında ölüme terk edilmelerini emreder ve öyle yapılır. Hz. Enes onlardan birini gördüğünü, susuzluktan ölene dek toprağı yaladığını belirtir.^[105]

Bir kelime için asıl olan mana, onun kendi hakiki manasıdır. Eğer sahih rivâyetler bu hakiki anlamı destekliyorsa kelimenin gerçek anlamını ve ilgili rivâyetleri devre dışı bırakacak derecede güçlü bir delil mevcut değilse, o zaman mecaza gitmek zorlamadan başka bir şey değildir. Kelimenin hakiki ve ilk akla gelen manasıyla anlaşılmasına engel teşkil edecek, onu konulduğu birinci anlamın dışında kullanmaya sevk edecek Kur'ân metninde yer alan lâfzî bir delil/karine mevcut olmadığı halde, delilden yoksun olarak bu tür yorumlara başvurmanın sebebi olsa olsa öznel bir anlamın Kur'ân'a yükletilmesi ve söylenmesi demektir. Bu gibi durumlardan kaçınmanın yolu hakiki anlamın mecaza tercih edilmesi ilkesinin uygulanmasıdır.

4.4. Kur'ân'ın Zâhiri ile Yapılan Tercih

Zâhir, okunduğunda ya da dinlendiğinde haricî bir delile gerek olmadan, manası kendiliğinden anlaşılabilir söz ve lafız olarak tarif edilir.^[106] Tarihî süreç içinde zâhir kelimesi çok farklı şekillerde anlaşılabilir ve ona farklı anlamlar yüklenmiştir. Hakikatte bu kelime, standart bir manaya sahip olmayıp her mezhep ve bilgi sistemine göre farklı anlamlar kazanmış ve bu konuda çeşitli anlayışlar ortaya çıkmıştır. Örneğin tasavvuf ve felsefedeki zahir anlayışı, tefsir ile fıkıh usulündeki zahir kavramlarından farklılık arz etmektedir.

Bir sözü ya da metni, anlamaya çalışırken herhangi bir ön yargıya göre değil, o sözün ya da metnin ilk ve doğal hâlinin gerektirdiği şekilde anlamak gerekir. Sözün ya da metnin ilk ve doğal hali ise onun, 'zâhir' ve 'âmm' oluşudur. Buna göre asıl olan, sözün zâhiridir; zâhirin dışına çıkılması ise arızî bir durum olup, ancak bağlayıcı bir delil ile söz konusu olabilir.^[107]

Konuyu izah bağlamında şu örnekler verilebilir: "Rabbimiz! Bizi sana teslim olmuş kimseler kıl. Soyumuzdan da sana teslim olmuş bir ümmet kıl..." Bakara 2/128. âyetteki *أُمَّةً مُّسْلِمَةً* "teslim olmuş bir ümmet" ifadesiyle ilgili olarak Taberî, Süddî'nin (ö. 127/745) bunlardan maksadın Araplar olduğu şeklindeki görüşünü nakleder ve ardından bunu şöyle eleştirir:

[105] Bk. Buhari, "Muharibin" 16,17,18; "Diyat" 22; "Cihad" 152; "Megazi" 36; Müslim, "Kasame" 9; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/45-46.

[106] Fethî ed-Dureynî, *el-Menâhîcu'l-Usûliyye* (Dimaşk: eş-Şirketu'l-Muttahida li't- Tevzî', 1985), 43.

[107] Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 1/621.

“Bu, kitabın zâhirinin aksine delalet ettiği bir görüştür. Çünkü kitabın zahiri, o ikisinin zürriyetinden Allah’a itaat eden, onun dostu olan ve Allah’ın emrine icabet eden bir nesil var etmesi için dua ettiklerine delalet eder. İbrahim’in evlatları arasında ise Araplar olduğu gibi Arap olmayanlar da vardır. Onların içinde Allah’a icabet ve itaat eden her sınıftan insan bulunmaktadır. İbrahim’in bu duasıyla evlatları arasında belirli bir grubu kastedip diğerlerini kast etmediğini söylemek, kimsenin yeltenemeyeceği bir zorlamadır.”^[108]

Bir başka örnek ise Şûrâ 42/23. “...Buna karşı sizden, yakınlıkta sevgiden başka bir karşılık istemem...” âyetindeki *الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى* ifadesi ile ne kastedildiği konusunda te’vil ehli ihtilâf etmiştir: ı) Sizden, size olan yakınlığımdan dolayı beni sevmenizden ve akrabalığın gerektirdiğini yerine getirmenizden başka bir şey istemiyorum. ıı)Sizden, akrabalarımı sevmenizden başka bir şey istemiyorum. ııı) Sizden, Allah’ı sevip ona itaat ederek yakınlaşmaktan başka bir şey istemiyorum. ıv) Sizden, akrabalarınıza karşı olan sorumluluğunuzu yerine getirmenizden başka bir şey istemiyorum. Taberî’ye göre doğru olan birinci görüştür; çünkü Kur’ân’ın zâhiri bunu gerektirmektedir. Bunun nedeni şudur: *في* kelimesi, bunu gerektirmektedir; eğer, diğer te’viller doğru sayılırsa, *في* nin, bu ifadede yer almasının bir anlamı olmazdı. Öyleyse bu ifade *إِلَّا مَوَدَّتِي فِي قَرَابَتِي مِنْكُمْ* (benim size olan yakınlığımdan kaynaklanan sevgi) şeklinde anlaşılmalıdır. *الْمَوَدَّةَ* ifadesindeki harf-i tarif, meveddet kelimesinin, iyelik bildiren ye zamirine izafe edilmesinin görevini görmektedir.^[109]

4.5. Te’sîs Te’kidden Evladır İlkesiyle Tercih

الأساس ve *الأسس* kelimesi lügatte “binanın aslı, başlangıcı” anlamındaki *التأسيس* kelimelerinden türemektedir. *الأسيس* ise “her şeyin aslı” anlamına gelir. Kafiye düzeninde revî harfinden önceki harekeli harfin önünde yer alan elif harfine de te’sîs denir.^[110] İstilahta ise te’sîs, daha önce dile getirilmemiş yeni bir anlam bildiren kelime ve cümlelerdir.^[111]

التأكيد kelimesi sözlükte “güçlendirmek, sağlam hale getirmek” anlamındaki *أكّد* kökünden türemiştir. *وكد* ve *التوكيد* de aynı mânada kullanılır. “Sözü pekiştirmek” anlamında daha çok te’kîd, “yemini pekiştirmek” anlamında ise tevkîd kelimesi tercih edilir.^[112] İstilah olarak ise te’kîd, önceden ifade edilmiş bir anlamı ve bir düşünceyi lafız veya anlam boyutunda tekrar etmekten ibarettir. Te’kîd konusu nahivde ve belâgatta olmak üzere iki çerçevede ele alınabilir.

[108] Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 2/566.

[109] Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 20/495-502.

[110] İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 1/149-150.

[111] Ali b. Muhammed eş-Şerif el- Cürcanî, *Kitabü’t- ta’rîfât* (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1990), 51.

[112] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, thk. Davûd Sellûm (Beirut: Mektebetü Lübnan,2004), 18; Rağîb el-İsfahanî, *Müfredâtu elfâzi’l-Kur’ân*, 531; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 1/177.

Bir söz hem te'kide (var olan hükmü pekiştirme) hem de te'sise (yeni bir hüküm ortaya koyma) yorulabiliyorsa tesise hamletmek gerekir. Te'sis yeni bir anlam ifade ederken te'kid ise önceki manayı tekrarlamaktır. Dolayısıyla te'sis imkânı dururken sözü te'kide hamletmede bir anlam ihmali söz konusudur.^[113] Buna dair verebileceğimiz şu örnek konunun anlaşılmasını sağlayacak niteliktedir.

Müfessirler Nur 24/41. "Görmedin mi göklerde ve yerde olan kimseler, kanatlarını çıkararak uçan kuşlar Allah'ı tesbih ederler? Her biri kendi duasını ve tesbihini bilmıştır. Allah da onların ne yaptıklarını bilmektedir." âyetindeki كُنْ فَعَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ ifadesindeki عَلِمَ filinin mahzuf olan failinin kime döndüğü konusunda ihtilâf etmiştir. Birinci görüşe göre "Allah'a" dönmekte olup buna göre anlam "Allah onların duasını ve tesbihini bilir" demektir. İkinci görüşe göre ise zamir كُنْ kelimesine dönmekte ve buna göre anlam "dua eden ve tesbih eden kimselerin hepsi kendi tesbih ve dualarını bilir" şeklindedir.^[114] Bu görüşlerin içinde tercih edilen ikinci görüştür. Çünkü bu ifadenin ardından gelen "Allah da onların ne yaptıklarını bilmektedir" ifadesi yeni bir anlam te'sis etmekte ve Allah'ın ilminin onların bütün yaptıklarını ihata ettiğini belirtmektedir. Birinci görüş dikkate alındığında anlam "Allah onların duasını ve tesbihini bilmıştır" ifadesinden sonra "Allah onların yaptıklarını bilir" denilerek ikinci cümleyle birinci cümle te'kid edilmiş olur. Dolayısıyla bu gibi yerlerde söz te'sis ile te'kid arasında olduğunda te'sis tercih edilir. Bu birçok müfessir bu ilkeye göre hareket etmiştir.^[115]

Te'sis te'kidten evladır ilkesinin Mecelle'nin 62. "Kelamın 'imâli ihmalden evlâdır" maddesine benzediği görülmektedir. Elbette sözü söyleyen kimsenin bunu söylemesinin bir anlamı vardır boş yere bir söz söylenmez. Bu sebeple eğer bir söze anlam vermek evla olmakla beraber anlam verilmesi mümkün olmazsa o zaman mecburen söz manasız bırakılır. Tekid için getirilen kelime veya ifadenin bir anlamı olmakla beraber te'sis ile tercih arasında bir tercihte bulunmak gerektiğinde te'sisin daha öncelikli olduğu bu ilkeye göre ortaya çıkmaktadır.

4.6. İbret Lafzın Umumuna İlkesiyle Tercih

"Sebebin husûsiliği hükmün umûmiliğine mani değildir." ilkesi sahâbe döneminden beri telaffuz edilen bir prensiptir. Sahâbeden Kâ'b b. 'Ucre (ö. 52/672) "İçinizden kim hasta olur yahut başından bir rahatsızlığı olursa, ona oruçtan veya sadakadan ve yahut kurbandan bir fidye vacip olur" Bakara 2/196. âyetinin kendisi için nazil olduğunu, ama hükmünün diğer insanlar için de geçerli olduğunu belir-

[113] Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr, *Fusûl fî usûli't-tefsîr*, 117.

[114] *Abdulkâdir eş-Şenkîti, Edvâu'l-beyân fî İzâhi'l-Kurân bi'l-Kur'ân*, (Beirut: Daru'l-Fikr, 1415/1995), 5/551, 6/244.

[115] Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîd*, 8/56; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, 4/84; -Şenkîti, *Edvâu'l-beyân fî İzâhi'l-Kurân bi'l-Kur'ân*, 5/551; Muhammed Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tunûsiyye, 1984), 18/259.

tir.^[116] Klasik ve modern hemen hemen bütün tefsir ve fıkıh usûlü kaynaklarımızda bu ilke üzerinde durulmaktadır.^[117]

Âlimler itibar (ibret) sebebin husûsiliğine mi yoksa lafzın umûmiliğine mi? olduğu konusunda ihtilâf etmişlerdir. Âlimlerin geneli/cumhur, ister sebebin fertleri olsun isterse başkaları, hükmün herkesi içerdiği görüşündedir. Mesela, Zıhâr âyeti (Mücadele, 58/1-4) Evs b. Samit'in hanımı Havle b. Sa'lebe ; Lian âyeti (Nur, 24/6-9) Hilal b. Ümeyye ; Kelâle âyeti (Nisa, 4/176) Câbir b. Abdillâh hakkında nazil olmuştur.^[118] Bu âyetler her ne kadar bu şahıslarla ilgili sebepler üzerine inmiş olsa da diğer insanları da kapsar. Çünkü Kur'an'ın umum ifade eden lafızlarının belli bir şahsa yöneltilmesi makul değildir.^[119] İbn Teymiyye bu konuda şunları söyler:

“Her ne kadar âlimler husûsi bir sebeple gelen umumî bir lafzın, söz konusu sebebe has olup olmadığında ihtilâf etmişlerse de hiçbir İslâm âlimi, Kitap ve Sünnetin, umumî lafızlarının, muayyen bir şahsa has olduğunu söylememişlerdir. Bu konuda selefin söylediklerinden maksat şudur: Bu âyet veya hadis, bu şahıs gibilere has olup, bu şahsın durumunda olanları da şamildir; (fakat) bunlarda lafız itibarıyla bir umumluk yoktur. Dolayısıyla, belli bir sebeple gelen bir âyet, eğer bir emir veya nehiy ise, hem ilgili o şahsı, hem de aynı durumdaki diğer şahısları içine alır. Eğer bir övme veya yerme ifade eden bir haber ise, yine hem ilgili kişiyi, hem de aynı durumdaki kimseleri içine alır.”^[120]

Kur'an'ın evrensel yönlerinden birisi de olayları anlatımda şahıs, yer ve mekân isimlerine yer vermeyip, daha fazla nitelikler üzerinde durması ve iletmek istediği mesajı bu çerçevede sunmasıdır. Meselâ Kur'an müşrik, münafık ismi vermeyerek, onları nitelikleriyle bizlere tanıtmakta ve bu niteliklere sahip olan kimselerin de aynı kategoriye dâhil olacaklarını haber vermektedir. Münafıkların betimlendiği Münafıkûn, 63/4. âyet oldukça ibret vericidir: “Onları gördüğün zaman cisimleri hoşuna gider (çünkü gösterişli adamlardır), söz söylese, sözlerini dinlersin (sözlerini allayıp pullayarak konuşurlar, dinletirler ama) onlar sanki elbise giydirilmiş (veya duvara dayatılmış) kütüklerdir. Her bağırtıyı kendi aleyhlerinde sanırlar. Onlar düşmandır, onlardan sakının! Allah onları kahretsin, nasıl da (Hak'tan) döndürülüyorlar?” Kur'an'ı Kerim'in bu umum ifade eden lafızlarıyla, sadece iniş döneminde yaşayan sonra da ölüp giden Evs ve Hazreclî bir grup münafığı kastet-

[116] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/203.

[117] Bu konuda detaylı bilgi için bk. Ömer Karar, Kur'an'ın Anlaşılmasında 'İtibâr Sebebin Husûsiliğine Değil Lafzın Umûmiliğine' İkesine Usûlcülerin Metodolojik Yaklaşımları, *Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, , Ankara 2001.

[118] Bu âyetlerin nüzûl sebepleri hakkında bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 4/287-289; 3/250-252; 1/529-531.

[119] Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/95; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/125; Subhî Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, 159.

[120] İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsir*, 72.

tiğini söylemek akıl kârı mıdır? ^[121] Elbette hayır.

Mesela Hümeze sûresinin ilk âyetlerinde, insanlara dil uzatan ve alaycı tavırlarla onlara hakaret eden, onları küçük gören ve kendisinin değerini dünyada topladığı maldan ibaret sayan, bu malın kendisini ebedî kılacağını zanneden kötü bir insan portresi çizilmektedir. “(İnsanları) diliyle çekiştiren, kaş ve gözleriyle işaretler yapıp alay eden her fesatçı kişinin vay haline. O ki mal yığdı, onu saydı durdu. Malının kendisini ebedî yaşatacağını sanır.” (Hümeze, 104/1-3). İbn Kesir, burada kastedilenin Ahnes b. Şerik olduğunu bazılarının söylediğini ifade ettikten sonra, Mücahid’in herkesi kapsadığını belirten görüşünü de verir.^[122] Zemaşerî bu âyetler hakkında “sûrenin indiriliş sebebi özel fakat vaidin /tehdidin genel olması caizdir. O çirkin işi yapan herkesi içine alır. Ama hakkında nassın geldiği kimsenin temel hedef olması, onun için daha sakındırıcı ve daha aşağılayıcıdır.”^[123] değerlendirmesini yapar. Halbuki, bu sûredeki ilk âyette geçen “لَكُلِّ” sözcüğü herhangi bir kayıtlamada bulunmaksızın, kendisinden sonra sayılan bütün kötü nitelikli kimseleri içererek âyetlere evrensel bir boyut katmaktadır. Bu ve benzeri âyetler başlangıçta herhangi bir sebep üzerine inmiş olsalar bile, bunlar insanî unsuru ve ortak yönleri muhataplarının dikkatine sunmaktadır. Dolayısıyla Kur’ân naslarını belirli bir tarih, durum ve kişiyle sınırlandırmak doğru değildir. Beşerî kanunlar bile çoğu kere özel sebeplerden doğar, ama daha sonra onun hükmü herkesi içine alır.

İtibarın, sebebin husûsiliğine olduğunu söyleyen âlimler de bu âyetlerin başkalarını kapsamayacağını söylememişlerdir. Bunlar, husûsî bir sebeple gelen bu âyetlerin başkalarını bir başka delille-kıyas gibi-kapsayacağını belirtirler. ^[124] Netice aynı kapiya çıksa da yanlış anlaşılmalara mahal vermemek için lafzın umumuna itibar ilkesinin işletilmesiyle ayetlerin daha kapsayıcı ve kuşatıcı olacağı anlaşılmaktadır.

SONUÇ

İhtilâf insanî bir durumdur. “İnsanın olduğu yerde mutlaka ihtilâf olur” sözü neredeyse üzerinde ittifak edilmiş bir yargı gibidir. Epistemolojik açıdan bakıldığında ihtilâf, anlama ve yorumun (tefsir) doğasında vardır. Zira her insanın bilgi seviyesi, aklı yetisi, duygusal donanımı, kültürü, psikolojik durumu, sosyal, siyasal konumu ve nihâyet mezhebi tercihi gibi kişisel durumlar tefsirde öznel bir tutum sergilenmesinde rol oynar. Dış etkenler açısından bakıldığında müfessirin yoru-

[121] İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûlî't-tefsir*, 72.

[122] İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, 4/499-500.

[123] Zemaşerî, el -Keşşâf , IV, 789.

[124] Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/124. Zürkânî, başka bir delil çerçevesinde Peygamberimizin ‘Benim bir kişiye olan hükmüm, topluluğa olan hükmüm gibidir.’ hadisini nakleder. Zürkânî, a.g.e, a.y.

munda zaman, mekân, tarih ve yaşadığı çağın hâkim kültürü kimi zaman etkin kimi zaman da belirleyici unsurlardır. Yorum konusu olan söz dinî bir metin olunca ve bu metnin yapısındaki çok anlamlılık, müştereklik, umum-husus ve diğer yönler gibi hususlar da ihtilâfları doğuran başka nedenlerdir.

İhtilâfın insanî bir durum olması kadar tercih de bir o kadar önemlidir. İslâmî ilimlerin farklı alanlarında olduğu gibi Tefsir’de de farklı görüşler veya bazen bir-biriyle çelişen görüşler arasından tercih yapılması gerekmektedir. İşte bu tercih esnasında keyfilikten kaçınmanın yolu ilkeler üzerinden hareket etmektir. Bu tercih ilkelerinin bazıları rivayet malzemesiyle bazıları da dilsel kurullarla ilgilidir. Hakkatte hangi tercih ilkesinin önceleneceği meselesi tartışmaya açık olmakla birlikte yine de tercih ilkeleri işlevsel olarak kullanıldığında önemli bir görev icra edecektir. Bütün bunlara rağmen ihtilâfların önünü almak ve yüzde yüz nesnel sonuçlara ulaşmanın imkânsız olduğunu da belirtmek durumundayız.

KAYNAKÇA

- Abdülkadir-i Geylânî, Muhyiddin Abdülkadir b. Musa b. Abdullah. *Tefsirü'l-Geylânî*. İstanbul: Merkezü'l-Geylânî li'l-Buhusil-'İlmiyye, 2009.
- Akdemir, Hikmet. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İzmir: Nil Yayınları, 1999.
- Akk, Abdurrahman. *Usûlü't-tefsîr ve kavâidühü*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1414/1994.
- Akkâvî, İn'âm Fevvâl. *el-Mu'cemu'l-mufassal fi 'ulumî'l-belaga*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Akkâvî, İn'âm Fevvâl. *el-Mu'cemu'l-Mufassal fi 'ulumî'l-belaga*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1990.
- Ali İbn Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. *Tefsir-i Kebir*. Çev. Vahdetin İnce. İstanbul: Kitsan Yayınları, ts.
- Âlûsî, Ebû's-Sena Şehâbeddin Mahmûd b. Abdullah. *Rûhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-azim ve's-seb'î'l-mesani*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1997.
- Âşûr, Muhammed Tahir b., et-Tahrîr ve't-tenvir. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- Ateş, Abdurrahman. "Anlam Bütünlüğü Açısından Bakara 2/ 189. Âyet ile İlgili Bir Değerlendirme". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (2016), 9-30.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Meâlimu't-tenzil*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Daru lhyâi't-Türasi'l- Arabâî, 1420.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirîn*. İstanbul: Bilmen Yay., 1973. Abdurrahman el-Akk, *Usûlü't-tefsîr ve kavâidühü*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1414/1994.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli Âlisi ve Tefsiri*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1991.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl Ebû Abdillâh. *es-Sahîh*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Cevdet Bey. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Talebe Cemiyeti Neşriyatı, ts.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tacü'l-luga ve sihâhi'l-Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'îf, 1990/1408.
- Çalışkan, İsmail. «Tefsirde Sahâbe İhtilâfları». *Kur'ân ve Sahâbe Sempozyumu*. ed. Hasan Keskin-Abdullah Demir. 217-242. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Demircigil, Bayram. "Tefsirde İhtilaf Karşısı Söylemin Tahlil ve Tenkidi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (Aralık 2019), 441-468.
- Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. 7. Baskı (Ankara: Rehber Yayınları, 1990).
- Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Rehber Yayınları, 1990.
- Dureynî, Fethî. *el-Menâhîcu'l-usûliyye*, Dimaşk: eş-Şirketü'l-Muttahida li't- Tevzî, 1985.

- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyân. *el-Bahrü'l-muhîr*. Thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Daru'l-Fıkr, 1420.
- Ebû Şâme, Ebû'l-Kasım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz*, Nşr. Velîd Müsâid et-Tabatabâî. Küveyt: Mektebetü'l-İmâm ez-Zehabî,1993.
- er-Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-gayb*. Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak- Ahmet Ertürk.İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*. Thk. Muhammed 'Avad Mur'ib. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2001.
- Ferrâ/Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Begavî. *Meâlümü't-tenzîl*, Thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Daru İhyâi't-Türası'l- Arabâî, 1420.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tahir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhîr*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l- 'Ayn*, Thk. Davûd Sellûm. Beyrut: Mektebetü Lübnan,2004.
- Harbî, Huseyn b. Ali b. Huseyn. *Kavâ'idü't-Tercîh 'Inde'l-Müfessirîn*. Riyad: Daru'l-Kâsım, 1417/1996.
- Hikmet. Akdemir. Belâgat Terimleri Sözlüğü. İzmir: Nil Yayınları,1999.
- İbn Acîbe, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Mehdi. *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l- Kur'âni'l-mecîd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali. *Tefsîr-i Kebîr*. Çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kısım Yayınları, ts.), 1/ 597.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Beyrut: Müessesetü Kütübî's-Sekâfiyye,1993.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısırî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1994.
- İbn Teymiyye. *Mukaddime fî usûli't- tefsir*. Batanta: Daru's-Sahâbeti't-Türas, 1988.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Thk. Abdulkâdir Ata. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İn'âm Fevvâl Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufassal fî 'ulumi'l-belaga*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- İsfehânî, el-Huseyn b. Muhammed er-Rağîb. *Müfredâtü elfâzî'l-Kur'ân*. Şam/Beyrut: Daru'l-Kalem/Daru'ş-Şamiye, 1435/2014.
- Kahraman, Ferruh. "Tefsir Usulünde İhtilâf Olgusunun Bazı Çıkmazları ve Alternatif Bakış Açısı". *Usul Dergisi*, 12 (Temmuz-Aralık 2009), 131-158.
- Kahraman, Ferruh. "Tefsîrde Tenevvü ve Tezâd İhtilâfî Ayrımının Yetersizliği". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (2013/2), 85-107.
- Karar, Ömer. Kur'an'ın Anlaşılmasında 'İtibâr Sebebin Husûsiliğine Değil Lafzın Umûmiliğine' İlkesine Usûlcülerin Metodolojik Yaklaşımları. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Kattân Mennâu'l-. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: y.y., 1986.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li 'Âhkâmi'l-Kur'ân*, Thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm İtfiyîş, Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1384/1964.
- Maden, Şükrü. *Tefsir İlminde İcmâ Anlayışı ve Kur'ân Yorumuna Etkisi*. İstanbul: Kitabî Yayınları, 2020.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/248-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'ân'ın Metin Yapısı*. Ankara: İlâhiyat, 2004.
- Matürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Thk. Halil İbrahim Kaçar. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. thk. Abdulkasım b. Abdurrahim. Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Müslim, b. El-Haccac el-Kuşeyrî. *Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Neccar, Zağlul. *Tefsîrü'l-âyeti'l-keviyye fî'l-Kur'âni'l-kerîm*. Kâhire: Mektebetü'ş-Şurukı'd Düveliyye, 2007.
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil. *'İrâbu'l-Kur'ân*, Thk. Abdu'l-Mun'im Halil İbrâhîm. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421.
- Nevfel, Abdürrezzak. *Allah ve Modern İlim*, çev. Âkif Nuri Karcioğlu. İstanbul: Dava Yayınları, 1974.
- Oktay, A. Nuray. *Kur'ân'la Parıldayan Gerçekler*. İstanbul: Zariflik Birliktir Tasarım ve Yayıncılık, 1998.
- Özen, Şükrü. "Hilaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/527-538. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özen, Şükrü. "İhtilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/565-568. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

- Râzî, Fahrüddîn . *Nihâyetü'l-icâz fî Dirâyeti'l-icâz*, thk. Bekri Emin. Beyrut: Daru'l-İlmi'l-Melâyin, 1985.
- Subhî Sâlih. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, 18. Baskı, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1990.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Mustaf Dîb el-Büga. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987.
- Şâtübî, İbrâhîm b. Mûsa b. Muhammed Ebû İshâk. *el-Muvâfakât fî usûli's-şer'i'a*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Şayi', Abdurrahman b. Salih . *Esbâbü ihtilâfî'l-müfessirîn*. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1995.
- Şenkîti, Abdulkâdir. *Edvâu'l-beyân fî izâhi'l-Kurân bi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1415/1995.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethü'l-kadîr*. Beyrut: Dârü İbn Kesîr,, 1997.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî. *Fethü'l-kadîr: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivaye ve'd-diraye min ilmi't-tefsir*. Mansûre: Dârü'l-vefa, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ul-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleymân. *Fusûl fî usûli't-tefsir*. Riyad: Dâr'u'n-Neşri'd-Düveliyiyi, 1413/1993.
- Türçan, Talip. "Dini ve Dini Temsil eden Kaynakları Tanımlayıcı Bir Yöntem Olarak Sahâbe İcmâr", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 27 (2016), 57-67.
- Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*. 7. Baskı. Ankara: TDK Yayınları, 1983.
- Yakup, Adem. *Kur'ân Mücizeleri*, İstanbul: Güneş Yayıncılık, 2003.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed Murtedâ el-Huseyn. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus*. Kuveyt: Matbaatu Hükûmeti'l-Kuveyt, 1406/1986.
- Zeccâc, Ebû İshâk. *Meâni'l-Kur'ân ve irâbuhu*, Nşr. Abdülcélil Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. b.y: Daru lhyâi'türasi'l-Arabî, 1396/1976.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *İtticâhâtü'l-münharife*. b.y: Mektebetü Vehbe, 1986.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve 'uyunü'lekâvil fî vücuhî't-te'vîl*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1947.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm. b.y: Dau lhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1376/1957.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Bahru'l-muhîl fî usûli'l-fikh*. Kahire: Dâr'u's-Safve, 1409/1988.
- Zürkânî, Abdülâzîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâr'u'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- <https://www.kuranmeali.com/ÂyetKarsilastirma.php?sure=50&âyet=30> (29.05.2021).





Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854 OMUIFD, December 2021, 51: 37-62



Tefsir Anlayışı ve Dinî Düşünce Yapısı Yönüyle Çağdaş Bir Kur'ân Mütefekkiri: İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu

A Contemporary Qur'an Thinker in Terms of
Understanding Tafsir and Religious Thought: İsmayıl
Hakkı Baltacıoğlu

Dr. Öğr. Üyesi İsa KANİK¹

¹ Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi / İslami İlimler Fakültesi / Tefsir Anabilim Dalı
• isa.kanik@ahievran.edu.tr • ORCID > 0000-0003-4338-7834

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27 Ağustos / August 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 20 Eylül / September 2021

Yıl / Year: 2021 | **Sayı – Issue:** 51 | **Sayfa / Pages:** 37-62

Atıf/Cite as: Kanik, İ. "Tefsir Anlayışı ve Dinî Düşünce Yapısı Yönüyle Çağdaş Bir Kur'ân Mütefekkiri: İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu - A Contemporary Qur'an Thinker in Terms of Understanding Tafsir and Religious Thought: İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 51, Aralık 2021: 37-62. <https://doi.org/10.17120/omuifd.987770>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.



TEFSİR ANLAYIŞI VE DİNİ DÜŞÜNCE YAPISI YÖNÜYLE ÇAĞDAŞ BİR KUR'ÂN MÜTEFEKKİRİ: İSMAYIL HAKKI BALTACIOĞLU

ÖZ:

İsmayil Hakkı Baltacıoğlu (öl. 1978) yakın dönem çağdaş Kur'ân mütefekkirlere biridir. Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinin siyasi ve sosyal çalkantılarla dolu evrelerinde yaşaması onu çok yönlü bir kişiliğe sahip kılmıştır. Reformist, ıslahatçı ve yenilikçi bir temayüle sahiptir. Tahsil hayatı ve farklı ülkeleri dolaşması neticesinde edebiyat, felsefe, sanat, dil, din ve sosyoloji alanlarında eserler veren Baltacıoğlu'nun en önemli yönlerinden biri de Kur'ân düşüncesi ve tefsire yaklaşımıdır. Baltacıoğlu'nun Kur'ân'ı baştan sona tefsir eden herhangi bir eseri bulunmamaktadır. "Büyük Tefsir" adlı eserinde ise Kur'ân'ın nasıl anlaşılması gerektiğine yönelik kendine özgü yaklaşım örneklerine yer vermektedir. Baltacıoğlu belirli bir konudaki Kur'ân âyetlerinin sınıflandırılarak tümel bir yaklaşımla değerlendirilmesinin onun doğru anlaşılmasında önemli bir metot olduğunu düşünmektedir. Gerek kaleme aldığı Kur'ân çevirisinde gerekse mezkûr eserinde bu yöntemin yansımalarını görmek mümkündür. Tefsire yaklaşımı ve düşünce yapısı bakımından farklı tefsir ekolleri içerisinde değerlendirilebilecek bir kişidir. Daha çok eğitim anlayışı açısından araştırılan Baltacıoğlu bazı sosyolojik tahlil ve tespitleriyle de öne çıkmaktadır. Kendisi dinin, milleti millet yapan önemli değerlerden biri olduğuna inanmaktadır. Dinin doğru anlaşılması ve öğrenilmesi maksadıyla da çeviri/meali ve söz konusu eserini yazmıştır. Yazdığı meal ile ilgili akademik çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmamızda "Büyük Tefsir" adlı eseri bağlamında hayatı, ilmî kişiliği, tefsir anlayışı ve Kur'ân'a bakış açısı bakımından Baltacıoğlu'nun tanınması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Büyük Tefsir, İsmayil Hakkı Baltacıoğlu



A CONTEMPORARY QUR'AN THINKER IN TERMS OF UNDERSTANDING TAFSİR AND RELIGIOUS THOUGHT: İSMAYIL HAKKI BALTACIOĞLU

ABSTRACT:

İsmayil Hakkı Baltacıoğlu (d. 1978) is one of the recent period contemporary Qur'an thinkers. The fact that he lived in the stages of the Ottoman and Republic periods full of political and social turmoil made him have a versatile personality. He has a reformist, reformer and innovative tendency. One of the most important aspects of Baltacıoğlu who has produced works in the fields of literature, philosophy, art, language, religion and sociology as a result of his education life and travels

to different countries is the thought of the Qur'an and his approach to tafsir. Baltacıoğlu does not have any work that tafsir the Qur'an from beginning to end. In his work titled "Great Tafsir", he includes examples of his own approach towards how the Qur'an should be understood. Baltacıoğlu thinks that classifying the Qur'anic verses on a specific subject and evaluating them with a universal approach is an important method for understanding it correctly. It is possible to see the reflections of this method both in his translation and in his aforementioned work. He is a person who can be evaluated in different schools of exegesis in terms of his approach to tafsir and his mentality. Baltacıoğlu who is mostly researched in terms of educational understanding, stands out with some sociological analyzes and determinations. He believes that religion is one of the important values that make a nation a nation. He wrote translation and that book in order to understand and learn religion correctly. Academic studies have been done on the translation he wrote. In this study, within the context of his work named "The Great Tafsir", it is aimed to recognize Baltacıoğlu terms of his life, his scientific personality, his understanding of tafsir and point of view on the Qur'an.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Great tafsir, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu



GİRİŞ

Avamdan havassa kadar toplumun her kesimine hitap eden Kur'an; ilmî birikim, zekâ, yetenek, ihtiyaç ve imkânlar gibi muhtelif faktörlerin de etkisiyle farklı yaklaşımla biçimleriyle anlaşılmasına çalışılmaktadır. Nüzûlünden günümüze kaynak, yöntem ve yaklaşımları bakımından çeşitli tefsirler yazıldığı bilinmektedir. Düşünülün ve anlaşılın diye Arap lisanıyla indirilen Kur'an'ın, ana dilleri Arapça olmayan ve o kültüre yabancı olan insanların İslâm dinine girmeleriyle birlikte kelime, terkip, irâb, me'âni, icâz ve nüzûl sebepleri gibi noktalardan araştırıldığı, anlaşılmasına çalışıldığı görülmektedir. Bu minvalde mushaf sûre tertibi veya nüzûl sırası esas alınarak sadece bazı âyet ve sûreleri veya Kur'an'ın tamamını kapsayan tefsirlerin yazıldığı müşahede edilmektedir. Zaman zaman nevi ve tezat ihtilaflarının da gözlemlenebildiği tefsir, tercüme ve meallerin yazımındaki temel maksat ise elbette Kur'an'ın en doğru şekilde anlaşılmasıdır. Aslında tefsir, bir müfessirin muhatap olarak Kur'an'dan kapasitesi oranında anlayabildikleridir. Allah'ın ezeli kelâmı olan Kur'an hakkında bunca tefsir yazımının bulunması onun manalarının tam olarak anlaşılmasının bitirilip tüketilemeyeceğine delalet etmektedir. ^[1] Herhangi bir müfessir ve tefsiri kategorik olarak salt dirayet ve rivâyet ayırımına tabi tutmak

[1] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehraveyn Yayınları, ts.), 1/9.

veyahut da lügavî, ilmî, fikhî, işârî, konulu veya içtimaî ekol ve yaklaşımlardan birine dâhil etmek mümkün olmayabilir. Çünkü kaynakları, maksatları, metotları, yaklaşımları ve daha başka yönlerden bakıldığında bunların bir veya birkaç ekole yakın olduklarını ifade etmek yanlış olmaz. Bununla birlikte makalemizin mevzu-sunu teşkil eden Baltacıoğlu'nu da genel olarak din ve Kur'an düşüncesi perspektifinden ele aldığımızda Kur'an'ın temel hedefinin insanların hidayeti ve toplumun ıslahı olması hasebiyle onların doğru anlaşılmasına yönelik düşünceleri bakımından daha ziyade içtimaî ve sosyolojik tefsir ekolüne yakın olarak değerlendirmek mümkündür. Aynı şekilde tematik olarak bir konu bağlamındaki Kur'an âyetlerini bütüncül bir yaklaşımla değerlendirmesi sebebiyle de konulu tefsir yaklaşımını benimsediğini ifade edebiliriz.

Sosyolojik ve antropolojik açıdan bakıldığında insanlık tarihi boyunca belirli çağ ve dönemlerde yaşanan umumi hadise, değişim ve gelişmelerin insanların düşünce dünyası ve fikriyatını etkilediği, bu yönlerden şahısların tanınmasında etkin rol oynadıkları bilinmektedir. Kültür ve medeniyet sahasındaki değişkenlik, siyasi akımlar, fırkalar, alfabe ve dil alanındaki tebeddülün etkisiyle insanların dinin temel kaynağı olması hasebiyle Kur'an'a yaklaşımları ve tefsir anlayışları da farklılaşmaktadır. Örneğin on sekizinci yüzyıldan itibaren batı dünyasında düşünce ve fikir hürriyetine değer verilmesi, kilise tazyikinin kırılması, modernite, sanayi ve teknoloji alanındaki gelişmeler, dil ve kültürel anlamdaki sorunlar gerek dünyanın diğer ülkelerinde gerekse Türkiye'de dinin yeniden düşünülmesi, dinî kaynakların yeni bir bakış açısıyla değerlendirilmesini gündeme getirmiştir. Aslında bu durum din olgusunun, insan ve toplumla yakın irtibatını da ortaya koymaktadır. Çünkü her ne kadar şeriatleri değişkenlik gösterse de haddizatında din ve kutsal kitaplar, tevhidî inanıştaki sapmaları düzelterek insanı inşa ve toplumu imar maksadıyla gönderilmiş ilahî ve fitri birer gerçekliktir. [2]

Bilim ve tefsir tarihine veya biyografik çalışmalara baktığımızda genellikle ilim adamı veya müfessirlerin kendi dönemlerinin ilim, kültür ve içtimaî şartlarından etkilendiklerini görmekteyiz. [3] Bu da bizi Kur'an'ın her dönemde yeniden yorumlanmasının tabii bir gereklilik olduğu sonucuna götürmektedir. Baltacıoğlu'na göre de anlaşılın diye eğrisiz büğrüsüz bir Arap lisanıyla indirilen Kur'an'ın dil ve yazı alanındaki gelişmelere paralel olarak halkın anlayabileceği şekilde yorumlanması, sâbık tefsir ve meallerdeki hataların tashih edilmesi gerekmektedir. [4] Ona göre

[2] *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, haz. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), el-Mâide 5/48.

[3] Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin (öl. 710/1310) durumu, bu düşünceyi doğrulayan örneklerden biridir. Çünkü Neseî, yaşadığı dönemde Mâverâünnehir bölgesinde yaygın olan ehl-i sünnet dışı fırkaların görüşlerine mukabil ehl-i sünnet itikadını âyet ve hadislerle destekleme amacıyla tefsirini kaleme almıştır. bk. Mustafa Öztürk, "Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-T'evîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/292.

[4] *Kur'an(meal)*, haz. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (Ankara: Yıldız Matbaacılık ve Gazetecilik, 1957), ez-Zümer 39/28.

din; insan, toplum ve milletleri bütünleştirip geliştiren önemli unsurlardan biridir. Toplumdaki dine karşı ilgi ve coşkunluk düzeyinin fazlalığı bu konunun münevverler tarafından incelenmesi ve kontrol edilmesini gerektirmektedir.^[5] Kendisi de Kur'an'ın değişen toplumla uyum içerisinde doğru anlaşılması, duyulması ve duyurulması için çevirisini/mealini kaleme almış, tefsiriyle ilgili de kayda değer noktalara vurgu yapmıştır. Bu bağlamda temel konuya hazırlık olarak ifade etmeye çalıştığımız mezkûr hususlardan dolayı Baltacıoğlu'nun hayatı, ilmî kişiliği, din, Kur'an ve tefsir anlayışı gibi konuların irdelenmesi bir dönemin tefsir dünyasına ışık tutması bakımından önem arz etmektedir.

1. Hayatı ve Genel Düşünce Dünyası

Kırşehirli bir ailenin evladı olan İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu 1886 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir. İlk ve orta öğrenimini bu şehirde tamamladıktan sonra o dönemin yeni kurulan yükseköğretim müessesesi olan Dârülfünûn-ı Osmânî'nin Ulûm-i Terbiye şubesine kaydolmuştur. Farklı hocalardan özel hüsnühat dersleri alan Baltacıoğlu kâtiplik ve muallimlik de yapmıştır. Eğitim metotlarını araştırmak, pedagoji ve el sanatları alanında tetkiklerde bulunmak için başta Fransa, İngiltere ve İsviçre olmak üzere birkaç Avrupa ülkesini dolaşmıştır. II. Abdülhamit, Tanzimat, Meşrutiyet, Cumhuriyet ve I. Dünya savaşı gibi farklı olay ve zaman dilimlerine tanıklık eden Baltacıoğlu, o günkü konjonktürel dünya düşüncesinin tesiriyle modernite, reform, ıslah ve yenilik temayüllü bir kişiliğe sahip olmuştur. Milli eğitim ve üniversite düzeyinde bazı idari görevlerde de bulunan Baltacıoğlu, hayatın şartları ile kişilerin sanat ve meslekleri arasında doğrudan bir irtibatın olması gerektiğini savunmaktadır. "Yeni Adam", "Din Yolu", "Yenidünya", "Tanin", "İnsan", "İkdam" ve "İfham" gibi dergi ve gazetelerde onlarca çalışmasıyla yayın hayatını sürdüren Baltacıoğlu; Afyon ve Kırşehir milletvekillikleri gibi siyasi görevlerde de bulunmuştur. Müslüman ve dindar bir aile ortamında büyüyen, edebiyat, sanat, fikir ve vizyon bakımından geniş yelpazeli bir düşünce dünyasına sahip olan Baltacıoğlu 1978 yılında vefat etmiştir.^[6]

Baltacıoğlu, toplumun temel ve genel sorunlarıyla ilgili asrî ve kendine özgü düşünceleri olan bir mütefekkidir. Onun hayatı daha önce farklı araştırma ve platformlarda ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Kişilerin düşünce ve dünya görüşleri; yaşamış oldukları toplumsal hayat şartları, dönemin siyasî, ilmî ve sosyal özelliklerinden etkilenmiştir. Örneğin, Muhammed Abduh (öl. 1905) ve öğrencisi Reşid

[5] İsmail Hakkı Baltacıoğlu, "Dine Doğru", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (1957), 44.

[6] Necmettin Tozlu, *İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Sistemi Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), 1-25; Ercan Şen, *İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu ve Kur'an Mealî* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 13-25; Mehmet Faruk Bayraktar, "İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/35-36; Baltacıoğlu, *Türklerde Yazı Sanatı* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993), VI-VII; İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *Din ve Hayat*, çev. Abdullah Özbek (Konya: Esra Yayınları, 1996), 7-13-21.

Rızâ (öl. 1935) gibi içtimâî tefsir ekolü müntesipleri değişen ve gelişen dünya düzeni içerisinde Kur'an'ın toplumun temel meseleleri merkezinde yeniden yorumlanması gerektiğini savunmuşlardır.^[7] Asıl konumuzla tam da bu açıdan ilgisi olması sebebiyle biz de burada hülâsa kabilinden Baltacıoğlu'nun hayatına yer vermek istedik.

Çağlar arası geçiş dönemleri, fikrî ihtilaf ve çatışmalar, bilim ve teknolojideki hızlı değişimler, reform ve modernleşme hareketleri olumlu ve olumsuz yönleriyle Kur'an tefsirini de etkilemiştir. Toplumsal ihtiyaçlar, rasyonel şartlar ve kimi zaman da ideolojik koşullar muvacehesinde farklı tefsirler ve muhtelif tefsir yaklaşımları doğmuştur. Bu ve benzeri faktörler yanında siyasi otoritenin tazyiki, dönemin ideolojisi ve dayattığı düşünce biçimi gibi durumlar da müfessirin Kur'an düşüncesi ve tefsir anlayışını etkilemektedir.^[8] Kırşehirli yaşamış dinî şahsiyetlerden biri olarak addedebileceğimiz İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu da Kur'an, din, ahlak, sanat, kültür ve toplum alanlarındaki düşünceleriyle yaşadığı dönem ve fikriyatının sosyal tezahürlerinin etkisi altında kalmıştır. Şöyle ki dil, din ve sanat; yaratıcı kuvvetler olarak en ilkel toplumlarda bile var olmuştur. Dil, din, kültür ve değişmek bilmeyen geleneksel değer ve hükümler bir milleti millet yapan temel unsurlardır.^[9] Baltacıoğlu dinin; hayatın her alanına sirayet eden ve toplumun dil, hukuk ve sanat gibi diğer kurumlarını etkileyen önemli bir güç olduğunu düşünmektedir.^[10] Ona göre sosyal kuvvetlerin önemlilerinden biri olan dinin anlaşılması, halkın anlayabileceği şekilde Kur'an'ın halk diline tercüme edilmesiyle mümkündür.^[11] O dönemde Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin talimat ve teşvikiyle de bu maksatla bazı dinî kitaplar kaleme alınmıştır.^[12] Baltacıoğlu'nun zaman zaman kırılma veya eksen değişimlerini de yaşadığı eğitim, din ve toplum hakkındaki görüşlerinin şekillenmesinde Jean Jacques Rousseau (öl. 1778), Emile Durkheim (öl. 1917), Max Weber (öl. 1920), Henri-Lois Bergson (öl. 1941), Ziya Gökalp (öl. 1924), Abdullah Cevdet (öl. 1932) Prens Sabahaddin (öl. 1948) ve Satı Bey (öl. 1968) gibi meşhur fikir ve düşünce adamlarının etkisi büyük olmuştur.^[13]

Eğitim, ahlak, sanat sosyolojisi ve sosyo-psikoloji Baltacıoğlu'nun temel uğraş ve ilgi alanlarını oluşturmaktadır. Kendisi, kültür ve medeniyet bağlarından koparılmış Avrupalılaşıma çabaları ve batı hayranlığının anlamsızlığını vurgulamaktadır. Ona göre medeniyetlerin kaim ve daim olabilmesi ancak sağlam kültürel

[7] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 1/407; M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2008), 49-50.

[8] İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 12-72.

[9] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Büyük Tefsir* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1961), 11-12-13.

[10] Bayraktar, "İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu", 5/37.

[11] Baltacıoğlu, *Büyük Tefsir*, 15.

[12] Şaban Sitembölükbaşı, *Türkiye'de İslam'ın Yeniden İnkişafı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 167.

[13] Baltacıoğlu, *Büyük Tefsir*, 10-183; Baltacıoğlu, *Din ve Hayat*, 10.

dayanak ve geleneklere bağlı kalmalarıyla mümkündür.^[14] Umumiyetle insanlar; geçmiş ve geleceği olmayan bir topluluğun üyesi olmak istemezler. Çünkü gerçek milletler; mazisi, müstakbeli, tarihi ve belleği olan topluluklardır. Ayrıca bir millet için değişim kaçınılmazdır. Değişim ve tekamüle kapalı milletler er veya geç yok olmaya mahkumdur.^[15] Sosyolojiye dair yazılarından anlaşıldığı üzere ona göre milliyet birliği bir gelenek birliğidir. Ve gelenek, milletleri birbirinden ayıran, onların geçmiş ve gelecekleriyle bağlarını kuran değişmez temel belirleyicilerdendir.^[16] İnsan, biyopsikolojik bir organizmadır. Onun doğuştan getirdiği, ne kadar gayret etse de asla söküp atamayacağı kalıtsal özellikleri vardır. Söz konusu özelliklerin dış yansımalarını her insanın kendi yazısında görmek mümkündür.^[17] Yaşadığı dönemin önde gelen şahsiyetlerinden biri olan Baltacıoğlu'na göre milliyet, ahlak geleneğinde birlikteliktir. Türk milli ahlakı öğelerinden biri olarak "büyük saygısı" kavramına değinen Baltacıoğlu bu konudaki zafiyeti, gerçeğin sembolik bir ifadesi olarak "kıyamet alameti" dinî motifiyle izah etmektedir.^[18] Baltacıoğlu, her milletin farklı bir Allah tasavvuru olduğunu belirterek Türklerin, kendi kültür ve medeniyet süzgecinden geçirerek İslam dinini yücelttiklerini ifade etmektedir. Aynı şekilde Alevilik ve Bektaşılık gibi tarikatların kardeşlik, dayanışma, güven, müsamaha, serbest düşünce, edebiyat ve musiki gibi alanlarda Türk geleneklerini muhafaza ederek devamlılıklarını sağladıklarını belirtmektedir.^[19] Dil mantığı, sentaksı ve felsefesi gibi unsurlarıyla geleneklerin halka mâl olmuş değişmez nitelikler taşıdığını düşünen Baltacıoğlu, tesettürü Osmanlı aydınlarının aldığı halde Türk halkının almadığı bir İslam örfü, "İslâmî örtü" şekli olarak ifade etmektedir.^[20] Halbuki tesettür; şartları ve çerçevesi kaynaklarımızda etraflıca anlatılan, insan fitratına uyan, Kur'an'ın sarih ve muhkem bir emridir.^[21] Yakın dönem siyaset ve düşünce tarihini incelediğimizde Osmanlıcılık, Türkçülük, İslamcılık ve Batıcılık gibi düşünce akımlarının gerek toplumda gerekse dönemin aydınları üzerinde bariz birtakım etkilerinin olduğu görülmektedir. Baltacıoğlu da önceleri modernist-milliyetçi çizgideyken 1950 sonrasında muhafazakâr-milliyetçi bir eğilim içe-

[14] Baltacıoğlu, *Büyük Tefsir*, 8-10.

[15] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Türke Doğru* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994), 369; Baltacıoğlu, *Yazı Sanatı*, 20.

[16] Baltacıoğlu, *Yazı Sanatı*, 4-75; Baltacıoğlu, *Türke Doğru*, 58-370; Tozlu, *İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitimi Sistemi*, 47.

[17] Baltacıoğlu, *Yazı Sanatı*, 73.

[18] Baltacıoğlu, *Türke Doğru*, 59.

[19] Baltacıoğlu, *Türke Doğru*, 181.

[20] Baltacıoğlu, *Türke Doğru*, 373; Baltacıoğlu'nun editörlüğünü yaptığı "Din Yolu" dergisi de Kur'an'a göre kadın için tesettürün zaruri olmadığı, Kur'an'ın tercüme edilmesi gerektiği ve vergilerin zekât sayılabileceğini savunarak kendi düşünceleri ekseninde dinî ve İslâmî düşünceleri modern bir zemine oturtmaya çalışmaktadır. (Sitembölükbaşı, *Türkiye'de İslam'ın Yeniden İnkişafı*, 179).

[21] en-Nûr 24/31-60; el-Ahzâb 33/59.

risine girmiştir.^[22] Onun; kültür, millet, milliyet, din, dil, sanat ve edebiyat konularındaki izahatlarında bu akımların izlerini görmek mümkündür. Ona göre, yıkılış ve ahlakî değerlerdeki tahribatın büsbütün kadere bağlanması asla doğru değildir. Bu yüzden cemiyeti, milleti ve devleti oluşturan insanlar kaynağı din olan yüce bir mefkûre etrafında birleştirilmelidir. Zira din, fitrî ve toplumsal bir gerçekliktir. Bundan dolayı din konusu, softa ve yobazlara bırakılmayarak münevverlerce incelenip kontrol altında tutulmalıdır. Cemiyetin bir parçası olarak insan; her daim gelişmeli, her an yenilenmelidir.^[23] Doğru dinî bilginin öğretilmesi, toplumun aydınlatılması ve Kur'an'ın tercümesi için İlahiyat Fakültelerinin açılması gerektiği fikri de bu düşüncelerden doğmaktadır.^[24] Baltacıoğlu'nun düşünce dünyasında reformun önemli bir yeri vardır. Bu anlamda toplumun diğer kurumlarından biri olan ve insanın sosyal varlık alanının bir parçasını oluşturan dinde de reformun zaruretini iddia eden Baltacıoğlu ibadetin şekli, dili, niteliği ve düşünce yönü başlıklarında geniş kapsamlı bir rapor hazırlamıştır.^[25] Baltacıoğlu'nun dinde öngördüğü reform düşüncesini modernite rüzgarıyla küreselleşen dünyada dil alanında görememekteyiz. Mütefekkirimizin; iletişim ve etkileşimin tüm dünyada karşı konulamaz bir güçle dili de etkilemesine rağmen defaatle öz Türkçeye, Yunus Emre'nin diline, mevliddeki Türkçeye dönülmesi zaruretini dile getirmesi reform ve gelenek arasında yaşadığı paradokslardan biridir. Veyahut da bu durumun dönemin yükselen değerlerinden ulus-millet değerlerinden kaynaklandığı ifade edilebilir.^[26] Baltacıoğlu dinin hurafelerden arındırılarak sade bir dille halka anlatılması görüşündedir. Yaşadığı dönemde karşı eleştiri ve görüşler olmasına rağmen kendisinin Kur'an'ı Türkçeleştirme çabasında esas maksadı budur. Sebülürreşâd dergisinin yazın gündeminden hareketle kanaatimizce bu düşüncesinin teşekkülünde çağının Türk milliyetçiliği ideolojisi, Cumhuriyet döneminde din reformunun ulusal politika haline getirilmesi gibi umdelerin de etken rol oynadığını ifade etmek mümkündür.^[27]

[22] Kemaleddin Taş - Betül Göksoyçukur, "Osmanlı Dönemi Batıcılık, İslamcılık, Türkçülük Fikir Akımları ve Din", *Dini Araştırmalar* 22/56 (Temmuz-Aralık 2019), 474-485; Ahmet İşler, "İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun Din Yolu Dergisi Özelinde Din Anlayışı", *International Social Sciences Studies Journal*, (e-ISSN:2587-1587) Vol: 6, Issue: 66), 3167.

[23] Tozlu, *İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Sistemi*, 26-32.

[24] Aşşe Zişan Furat, "Toplumsal Kalkınma Amaçlı Yüksek Din Öğretimi: İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Yazılarından Hareketle Türk Düşüncesi Dergisinde Toplum, Din ve Dil İlişkisi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (2001), 20-23.

[25] Hidayet Aydar, "Türklerde Anadilde İbadet Meselesi-Cumhuriyet Dönemi-", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 81-82.

[26] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Kur'an'ın Ana Dilimize Çevrilmesi- Kur'an Nedir?", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (1952), 33-34; Baltacıoğlu, *Büyük Tefsir*, 15.

[27] Mehmet Suat Mertoğlu, *Osmanlı'da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 40-41.

2. İlmî Kişiliği ve Eserleri

Araştırmamızın bu başlığı altında Baltacıoğlu'nun eserlerinin basmakalıp bir metotla alfabetik isim listesini vermekten ziyade belli başlı çalışmaları üzerinden ilmi kişiliği hakkında tespit ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, müdekkik, münevver, yeniliğe açık ve üretken bir kişiliğe sahiptir. Eserlerinin çoğunda eğitim konusunu ele alan Baltacıoğlu; metot, araç, yöntem ve uygulama bakımından geleneksel zihniyeti eleştirmektedir. Farklı ülkeleri dolaşması, idari ve siyasi görevlerde bulunması ve muhtelif alanlardaki eserleriyle birkaç alanda mütehasıs ve meleke sahibi bir ilmi kişiliğe sahip olduğu görülmektedir. Baltacıoğlu'nun; din, felsefe, eğitim, pedagoji, sosyoloji, kültür, tiyatro, edebiyat, sanat, biyografi ve otobiyografi gibi alanlarda yüzü aşkın eseri bulunmaktadır. [28] "Din ve Hayat", "Kur'an(meal)" ve "Büyük Tefsir" adlı eserleri dinî alanda kaleme aldığı en meşhur eserleridir. Akademik inceleme ve tetkiklerimiz, özellikle pedagoji ve içtimaiyât düşünceleri üzerinde araştırmalar yapılan Baltacıoğlu'nun tefsiri ve metoduyla ilgili yeterli ve kapsamlı bir çalışma yapılmadığı kanaatini vermektedir. Yazdığı Kur'an çevirisi/meali hakkında Ercan Şen tarafından "İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu ve Kur'an Meali" adlı bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. [29] Baltacıoğlu'nun "Büyük Tefsir" adlı eserinin birinci kitabının "Allah nedir?" den oluşması, bunun dışındaki konularda tefsirin devamının geleceğine delalet etmektedir. Fakat bugüne kadar mezkûr eseri dışında tefsirle ilgili başka herhangi bir kitabına rastlanılmamıştır.

"Türklerde Yazı Sanatı" Baltacıoğlu'nun meşhur eserleri arasında yer almaktadır. Bu eserinde değindiği konulardan biri de din, dil, ahlak ve sanatın ulus ve devirleri birbirinden ayrıran sosyal bir olgu olduğudur. Aynı şekilde ona göre yazı, salt okuma aracı olan harflerin bir araya toplanmış hali değil; fiziği, anatomisi, sosyoloji ve felsefesiyle bir kültür ve medeniyetin ayrılmaz parçası olan estetik sanattır. Çünkü yazı ile toplum arasında sosyolojik bir ilişki bulunmaktadır. Dolayısıyla bunun sonucu olarak sanat ve sanatçının toplumu yansıtan bir ayna olduğu ifade edilebilir. Sosyolojik olarak değişimlerin insan üzerindeki etkisini savunan Baltacıoğlu, Rönesans ve Tanzimat gibi dönemlerdeki değer ve anlayış değişikliklerinin karakter cihetinden yazıyı ve diğer sanat türlerinden biri kabul ettiği yazı sanatını etkilediğini belirtmektedir. [30] Çünkü sosyolojik koşullar değişince olgular da değişmektedir.

Baltacıoğlu'nun eserlerinde hürriyet, istiklal ve bağımsızlık gibi düşüncelerle dağınık imparatorluklar ve parçalanmış büyük devletler sonrasında gündem olan

[28] Tozlu, *İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Sistemi*, 211-215; Şen, *İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu ve Kur'an Meali*, 176.

[29] Bk. Şen, *İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu ve Kur'an Meali*, 8.

[30] Baltacıoğlu, *Yazı Sanatı*, 2-7-8-9-13.

millet ve milliyet kavramları da önemli bir yer edinmektedir. Kendisi “Türke Doğru” adlı eserinde bazı toplumsal değerlerin evrensel yorumu olarak düşünülebilecek gelenek realitesinin değişmezlik niteliğinin altını çizmektedir. Burada geleneği dinin farklı bir yorumu olarak görerek, gelenek değişmediği sürece milletin de değişmeyeceğini ifade etmektedir.^[31]

İyi bir araştırmacı ve çok dikkatli bir gözlemci olan Baltacıoğlu “Din ve Hayat” adlı eserinde din eğitimini içtimaiyât ve nazariyat gibi çeşitli açılardan ele alarak yaşanan dinî buhran ve çözülmenin sebepleri ve bunlardan kurtuluş yolları konusunda önemli saptamalarda bulunmaktadır. Baltacıoğlu’na göre din meselesi; nasihat, malumat ve vaat içerikli bir eğitim konusu olmaktan ziyade öncelikle bir toplum ve hayat meselesidir. İlmî metotlarla incelenmesi gereken sosyal/sosyolojik bir konudur. O yüzden din; hayatı kuşatmalı, toplumda yaşmalıdır.^[32] Baltacıoğlu; dinî çözülme neticesinde ortaya çıkan dinsizler, maddeciler, taklitçiler, felsefeciler, te’vilciler ve gelenekçiler gibi toplumsal cereyanların din anlayışlarını tetkik ederek bunların hiçbirinin dinî hayatı kurtaramadıkları sonucuna varmaktadır. Ona göre; halk, aydınlar, gençler ve toplumun diğer kesimlerinde tezahür eden dinî buhran ancak içtihat ve tekâmül anlayışıyla tedavi edilebilir. İchtihat ise hayatı ve Kur’ân’ı ilmî ve dinî bir metot yoluyla birleştirebilmektir. Çünkü din ve hayat birbirinden ayrı düşünülemez. Cemiyette dinin lüzumu inkâr edilse dahi din duygusu asla yok edilemez. Hayattan uzak bir din, din olamayacağı gibi; dinden yoksun bir toplum da gerçek bir millet olamayacaktır. Milletin ihyası ise ancak dinin ihyasıyla mümkündür.^[33]

3. Kur’ân ve Tefsir Anlayışı

Lügat olarak keşfetmek, açıklamak, beyan etmek ve izah etmek anlamlarına gelen tefsir; terim anlamıyla da Allah’ın muradına delaleti bakımından insanın gücü ölçüsünde Kur’ân’ın nüzûlü, kıraati ve resm-i hattı gibi keyfiyetlerinden bahseden bir ilimdir.^[34] Baltacıoğlu kendine özgü yaklaşımıyla Kur’ân’ın doğru anlaşılması ve tefsirine dair kayda değer katkılarda bulunmuştur. Onun, toplumu sosyolojik bir bakış açısıyla gözlemleyerek âyetleri nasıl anladığı ve hangi bağlamlarda kullandığı önemlidir. Yazılarında sık sık din konusuna değinen Baltacıoğlu’na göre bir yönüyle de insanın şuuraltı varlığının parçasını oluşturan din, katıyetle doğru anlaşılmalıdır. Bu tespitin önemine binaen kendisi uzun soluklu bir çalışmayla ancak on iki yılda Kur’ân’ı Türkçeye çevirebilmiştir. Bununla da yetinmeyerek Kur’ân’ın tefsiri konusunda özgün bilgiler içeren eserini yazmıştır. Araştırmalarımız netice-

[31] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Türke Doğru*, 30-32-59.

[32] Baltacıoğlu, *Din ve Hayat*, 7-21-28.

[33] Baltacıoğlu, *Din ve Hayat*, 29-35-37-48.

[34] Muhammed Abdülazîm Zûrkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî ‘ulûmî'l-Kur’ân*, thk. Mektebetü'l-Bühûs ve'd-Dirâse (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 2/4-96.

sinde müellifin baştan sona Kur'an'ın her âyetini tefsir eden herhangi bir eserinin bulunmadığı anlaşılmaktadır. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun "Büyük Tefsir" adlı eserinde ise Kur'an'ın doğru anlaşılmasına yönelik tefsiri yaklaşım örneklerine yer verildiği görülmektedir. Müellif, söz konusu tefsir eserinde on başlık altında Kur'an ve tefsir anlayışını ortaya koymaktadır. Öncelikle, "Kur'an'ı niçin tefsir etmeliyiz?" sorusunu soran müellif, bunun cevabını insanın biyolojik ve sosyolojik bir varlık olması ile yaşam biçimi ve maksadıyla izah etmektedir.^[35] Baltacıoğlu; Kur'an'ın doğru anlaşılması, sûrelerin nüzul sebeplerinin belirtilmesi, konulu tefsir yönteminin âyetleri nasıl anlaşılır kıldığına görülmüş ve tefsirler arasındaki doğru/yanlış yorumları gösterebilmek için Kur'an'ın tefsir edilmesi gerektiğini düşünmektedir.^[36] Kitabında konuları ele alış biçimi ve mantalitesinden Baltacıoğlu'nun tefsir anlayışında Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri, lügavî tefsir, konulu tefsir ve ilmî/bilimsel tefsir yaklaşımlarının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Kendisi Kur'an'ın müspet bilim kitaplarıyla mutabakatını ve tıpkı onlar gibi sahih bilgiler içerdiğini düşünmektedir. Bu yüzden bilimsel metot ve ilmî usullerle yapılacak bir tefsirin Kur'an hakkında ileri sürülen olumsuz iddiaları da ortadan kaldıracığını düşünmektedir.^[37] Kur'an'ın asla pozitif bilimlerle çelişmeyeceğinin altını çizerek, dağların da bulutlar gibi hareket ettiğini anlatan Neml Sûresi seksen sekizinci âyetin dünyanın belirli bir yörüngede dönmekte olduğuna da işaret ettiğini belirtmesi bilimsel tefsir anlamında dikkat çeken bir durumdur. Fakat gerek burada gerekse Kur'an'ın diğer âyetlerinde astronomiden bahsedilmesinin maksadı insanlara kozmografyanın teorik bilgilerini öğretmek değil, Yüce Allah'ın uluhiyetini ispat ve insanların itikatlarını kuvvetlendirmektir.^[38]

Baltacıoğlu eserinde; M. Hamdi Yazır (öl. 1942) ve Ömer Rıza Doğrul'un (öl. 1952) Kur'an meallerine, Fahreddin er-Râzî'ye (öl. 606/1210), Beyzâvî'ye (öl. 685/1286), Hâzin'in (öl. 741/1341) *Lübâbü't-te'vil*'ine, Nesefî'nin (öl. 710/1310) *Medârikü't-tenzîl*'ine, Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *Tefsîrü'l-celâleyn*'ine ve İsmail Feruh Efendi'nin (öl. 1840) *Tefsîrü'l-mevâkib* adlı eserine atıflar yapmaktadır.^[39]

Baltacıoğlu, "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ/Andolsun biz insanı şekillenebilir özlü balçıktan, (şekil verilip) kurutulmuş çamurdan yarattık"^[40] mealindeki âyette ve Kur'an'ın farklı sûrelerinde bahsedilen Hz. Âdem'in yaratılması konusundan bazı hükmi istinbâtlarda bulunarak İslam dini ve Kur'an'da resim ve heykelciliğin yasaklanmadığı sonucuna varmaktadır. Kur'an'da Yüce Allah'ın Hz. Âdem'i özlü balçıktan, yoğurulabilir topraktan yarattığının anlatılması, ona biçimlerin en güzeye-

[35] Baltacıoğlu, *Büyük Tefsir*, 7.

[36] Baltacıoğlu, *Büyük Tefsir*, 21.

[37] Baltacıoğlu, *Büyük Tefsir*, 19-20.

[38] Baltacıoğlu, *Büyük Tefsir*, 19; Baltacıoğlu, *Din ve Hayat*, 40.

[39] Baltacıoğlu, *Büyük Tefsir*, 17-18-19-45-52-58-79-100-125-129-136-145-169-182.

[40] el-Hicr 15/26-28-33; er-Rahmân 55/14.

lini vermesi Allah'ın kendisinin de heykeltçilerin ulusunun olduğunu gösterdiğini belirtmektedir.^[41] Bu anlayış biçimi Baltacıoğlu'nun haberi bazı ifadelerden hüküm çıkarma yoluna gittiğini göstermektedir. Kimi zaman da âyetler hakkında somut bilgiler vermeksizin onlardan mülhem düşüncelerle yorumlarda bulunmaktadır. Misal, ona göre din duygusu estetik değerlerin başında gelmektedir. Kâinata varlıkların tabi olduğu yasalar bulunmaktadır. Ve her şeyin sonu Allah'a varmaktadır. Söz konusu mantık, Türk sanat eserlerinin felsefesini anlatmakla birlikte onların daima sonsuzluğu ve ululuğu yansıtmaya da neden olmaktadır.^[42] Yapılan güzel işler mâşerî vicdana katılmakta, güzelliğe verilen her ömür sonsuzluk sırrına ulaşmaktadır.^[43] Bu yaklaşım biçimi de doğrudan doğruya Kur'an'daki sünnetullah, her şeyin faniliği ve sonuçta Allah'a döneceği, asıl olanın mükafatı kalıcı olan yararlı davranış ve iyilikler olduğu konusundaki âyetleri akla getirmektedir.^[44]

Daha önce de belirttiğimiz gibi pedagojik ve sosyolojik fikirleri Baltacıoğlu'nun belirgin düşünsel özellikleri arasında yer almaktadır. Bu noktada mütefekkirimiz, Kur'anî hükümleri sosyolojik açıdan değerlendirerek Kur'an'ın evlilikte eşler arasında eşitliği öğütlediğini fakat, Arap örfüne aykırı olan bu durumun tatbik edilemediğini ifade etmektedir.^[45]

Baltacıoğlu; mevcut sosyal durumu iyi okuyabilen, gerektiği yerde eleştiri ve tenkitten asla imtina etmeyen bir karakteristik şahsiyettir.^[46] Bununla birlikte elbette doğal olarak eleştiri, karşı eleştiriyi doğurmaktadır. Bu minvalde özellikle Kur'an konusundaki düşünceleri sebebiyle İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu hakkında eleştiri mahiyetinde *Yeni Adam*, *Türk Düşüncesi* ve *Sebilürreşâd* gibi dergilerde şu makalelerin kaleme alındığı görülmektedir:

- “Tarık Raşid Carım, “Kur'an'ın Türkçe Tercümesi”, *Yeni Adam*, 1960.
- Tarık Raşid Carım, “Kuran'ın Türkçe Tercümesi”, *Türk Düşüncesi*, 1957, S. 8-9/44, s. 10-12.
- İbnüttayyar Semahaddin Cem, “Kur'an'ın Tam Tercümesi Meselesi”, *Türk*

[41] Baltacıoğlu, *Yazı Sanatı*, 13.

[42] Baltacıoğlu, *Yazı Sanatı*, 77.

[43] Baltacıoğlu, “Dine Doğru”, 6/1 (1957), 51.

[44] Konuyla ilgili âyetler için bk. el-Bakara 2/156; Al-i İmrân 3/28; el-Kehf 18/46; Meryem 19/76 en-Nûr 24/42; el-Kasas 28/88; el-Ahzâb 33/62; el-Feth 48/23; er-Rahmân 55/26.

[45] Baltacıoğlu, *Türke Doğru*, 181.

[46] Gerek diğer eserlerinde gerekse “İçtimai Mektep” adlı eserinde akli ve nazari eleştirilerini görmek mümkündür. Baltacıoğlu, onca yıllık hayatı tecrübe ve ilmi birikimiyle tedrisat sistemlerini tetkik ve tenkit ederek “şahsiyet pedagojisi” adını verdiği gerçek bir tedrisin umdelerini mezkûr eserinde ortaya koymaktadır. Bu pedagojiye uygun okula da “İçtimai mektep” adını vermektedir. (İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *İçtimai Mektep* (Ankara: Maarif Matbaası, 1942), 12-13.

Düşüncesi, 1956, S. 5/29, s. 265-266.

- Asım Çalikoğlu, “Kur'an-ı Kerim Tercümesi”, *Yeni Adam*, 1958.
- Hasan Basri Çantay, “Kur'an'a Karşı Suikast”, *Sebilürreşâd*, 11/252, s. 17-24.
- Hasan Basri Çantay, “Baltacıoğlu ve Kur'an -1-4”, *Sebilürreşâd*, 11/256, 257, 259, 260, Kasım 1957-Ocak 1958, S. 82, 96, 100-101, 125, 130-131, 146-147; S. 257, s. 100-101; S. 259, s. 130-131; S. 260, s.146-147.
- Şekip Tunç, “Kur'an Tercümelere ve Baltacıoğlu”, *Yeni Adam*, 1958, S. 762, s. 2-3.
- Haydar Tolun, “Kur'an Çevirmeleri”, *Yeni Adam*, 1958, S. 763, s. 5.
- Vâ-Nû, “Türkçe Kur'an”, *Yeni Adam*, 1957, S. 759, s. 7
- Vâ-Nû, “Kur'an Tefsirleri”, *Yeni Adam*, 1958, S. 760, s. 7
- Mahmut Yurter, “Kur'an Tercümelere”, *Yeni Adam*, 1951, S. 713, s. 1.
- Hasan Ali Yücel, “Yeni Türkçe Kur'an”, *Yeni Adam*, 1957, S. 759, s. 1-2- 4-5.
- Halil Zeyrek, “Kur'an'ın Türkçeye Çevrilmesi Üzerine”, *Yeni Adam*, 1957, S. 758, s. 7.
- Ali Rıza Önder, “Kur'an Dili”, *Yeni Adam*, 1974, S. 875, s. 7.
- Cahit Ortaç, “Kur'an Çevirilerinin Karşılaştırılması”, *Yeni Adam*, 1973, S. 868, s. 7.”^[47]

Kur'an tarihi araştırmaları; Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerinde hüküm süren Sâmâniler döneminde, özellikle onuncu yüzyıldan itibaren onun anonim de olsa Farsça ve Türkçe tercümelerinin yapıldığını ortaya koymaktadır. ^[48] Kur'an tercüme tarihi yüzlerce yıl öncesine dayanmakla birlikte söz konusu makaleler; tercüme konusunda Baltacıoğlu'nun ilmî birikiminin yetersizliği, metodu ve marjinal düşünceleri gibi hususlarda oldukça sert eleştirilere tabi tutulduğunu göstermektedir.^[49] Baltacıoğlu, yaşadığı dönem içerisinde tüm dünyada meydana

[47] Tozlu, *İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Sistemi*, 281-295; İsmail Çalışkan, *Hasan Basri Çantay* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), 29-50-87.

[48] Muhammed Hamîdullah, *Kur'an-ı Kerîm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993), 103-107-108-117.

[49] Çalışkan, *Hasan Basri Çantay*, 50.

gelen hızlı değişim ve gelişim sürecine paralel olarak dini de kapsayan topyekûn bir aydınlanma ve muasırlaşmayı savunmaktadır. Bu yüzden de ona göre sadece Kur’andaki lafızların Türkçe karşılıkları ile yetinilmeyerek halkın anlayabileceği bir dilde Kur’ân’ın tercümesi büyük bir zarurettir.^[50] Bu konuda mütefekkirimizin diğer görüşlerine dayanarak ve optimist bir niyet okumayla şunu da ifade edebiliriz ki Baltacıoğlu, tercümeyle Kur’ân’ın yerine ikame olunacak alternatif bir din kitabı değil insanların ibadet ve diğer dinî ritüellerinde ana dilleriyle anlayabilecekleri bir eser düşünmektedir. Dolayısıyla Baltacıoğlu’nun Kur’ân tercümesinden maksadın harfî tercüme değil, tefsiri/ma’nevî tercüme olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Çünkü tefsir literatüründe harfî tercüme/çeviri, bir sözün manasını diğer bir dilde, benzer bir ifadeyle aynen olduğu gibi dile getirmektir. Bu ise terkip, üslup, icâz, fesahat ve belagat gibi hususiyetleriyle edebi sözlerin zirvesinde ilahî bir kelim olan Kur’ân için asla mümkün değildir.^[51] Hakeza Baltacıoğlu’nun; Türkçe ve sentaks bozukluğu, kelime ve anlama yanlışları, gereksiz katmalar ve saygısızlık başlıklarında dönemin Kur’ân tercümesi müelliflerinden M. Hamdi Yazır (öl. 1942), İzmirli İsmail Hakkı (öl. 1946), Mehmet Vehbi (öl. 1949) ve Ömer Rıza Doğrul’a (öl. 1952) yönelik eleştiri örneklerinden esasında tercüme lafzından kastettiğinin genel anlamda “meal” kavramına tekabül edebileceğini ifade etmekte fayda vardır. Çünkü ona göre Kur’ân’ı tercüme etmek yorumlamakla başlar. Ve her tercüme aşlında bir yorumlama faaliyetidir. Kur’ân tercümelerinde tefsirin rolünün büyüklüğüne vurgu yapması da bu kanyı desteklemektedir.^[52]

Baltacıoğlu ellili yaşları sonrasında çetin bir iş olarak da nitelendirdiği Kur’ân felsefesi oluşturma çabası içerisine girmiştir. Ona göre Kur’ân felsefesi; Allah, varlık, insan, iyilik ve sonsuzluk gibi kavramlar hakkındaki sorulara kişilerin indî anlayışları veya müfessirlerin görüşlerinden bağımsız olarak doğrudan Kur’ân metninden verilecek cevaplarla erişilebilecek olandır. İşte bu bağlamda Kur’ân’ı ve dini yanlış anlayan, bilimle dinin arasını ayırmaya çalışan bilim ve din softası yarım aydınları eleştirmektedir. Ayrıca pozitif bilimlerin metodu veya parçacı ve tikel yaklaşımlarla Kur’ân âyetlerinin anlaşılmasına çalışılmasını yanlış bir yöntem olarak görmektedir. Zira ona göre âyetler, Kur’ân bütünlüğü içerisinde ve gerçek anlamları istikşaf edilerek objektif bir yaklaşımla tefsir edilmelidir.^[53] Pozitif bilimlerdeki septik metotla Kur’ân’a yaklaşamaz; çünkü Kur’ân pek çok âyetinde kendisinde hiçbir şüphenin bulunmadığını bildirerek kendisinin hak ve hakikat kaynağı olduğunu vurgulamaktadır.^[54]

[50] Furat, “Toplumsal Kalkınma Amaçlı Yüksek Din Öğretimi”, 22.

[51] Mennâ b. Halîl el-Kattân, *Mebâhis fi ‘ulûmî'l-Kur’ân* (b.y.: Mektebetü'l-Meârif, 1421/2000), 324-325; Yazır, *Hak Dini*, 1/3.

[52] Baltacıoğlu, “Kur’ân’ın Ana Dilimize Çevrilmesi” 1/2 (1952), 33-38; İsmail Hakkı Baltacıoğlu, “Allah”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1954), 1; Baltacıoğlu, *Büyük Tefsir*, 17.

[53] İsmail Hakkı Baltacıoğlu, “Kur’ân Felsefesi Üzerine İnceleme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Nisan 1953), 1-5; Baltacıoğlu, “Dine Doğru”, 52-53.

[54] el-Bakara 2/2-23; el-Mâide 5/84; Yûnus 10/37; er-R’ad 13/1; el-İsrâ 17/105; es-Secde 32/2; ez-Zuhrûf 43/29-30.

Baltacıoğlu felsefi bir incelemeyle Kur'an'ın ne olduğunu anlama bağlamında onun akla önem vermesi, ilahi bir buyruk olduğunu kabul etmeyenleri dahi hayrete düşürmesi, âyetlerinin inandırıcılığı, kendine özgü üslubunun âbidevi güzellikte olması gibi temel karakterlerine değinmektedir. Aynı şekilde Kur'an'ın ana dile tercümesinin metodolojisini; doğruluk, sadelik, anlaşılabilirlik, akıcılık ve ana kaynağın karakterine uygunluk gibi özelliklerle açıklamaktadır.^[55] Baltacıoğlu; tefsirin bir anlama faaliyeti olduğunu belirterek Kur'an'da açıkça beyan edilen hususlar olduğu gibi, kapalı bırakılan ve bildirilmeyen konuların da bulunduğunu ve bu anlamda Kur'an metninin karşılamadığı manaları zorla ona söyletme çabalarının yanlışlığını vurgulamaktadır.^[56] Hakeza Kur'an'daki delâleti ve manası oldukça zahir olan bazı âyetlerin uzun uzadıya tefsir edilmesini yanlış bulmaktadır.^[57] Bazı tefsir ve usul kaynaklarında yer alan *القرآن يُفسَّر بعضه بعضاً* / Kur'an'ın bir kısmı diğer kısmını tefsir eder.^[58] düsturunu benimseyen Baltacıoğlu; Kur'an tefsirinin kendisine öğrettiği birtakım gerçeklerin bulunduğunu ve Kur'an'ın kendi kendini tefsir eden bir kitap olduğunu belirtmektedir.^[59]

Baltacıoğlu Kur'an âyetlerini tefsir ederken ehâdis-i şerîfeye, sahâbe ve tâbiîn sözlerine ve diğer rivâyet malzemelerine çok nadir yer vermektedir.^[60] Kur'an'ı kahir ekseriyetle aklî deliller, bilimsel veriler, edebî ve lügavî izahlarla yorumlamaya çalışmaktadır. Bu açıdan onun tefsirinin yöntemi ve kaynakları bakımından diyyet tefsirleri kapsamında değerlendirilmesi mümkündür.^[61] Yüce Allah'ın bütün Kur'an'ı ve buyruklarını peygamberine vahyettiğini, inanmayanlara karşı onların akıllarına seslenilmesini, insanların akıllarıyla düşünerek gerçek ilah olarak Allah'ı bulabileceklerini savunması; yine tefsirinde âyetleri nakilden ziyade çoğunlukla aklî, mantıkî ve tabiî delillerle izah etmesi akılcılık noktasındaki konumunu ve bakış açısını da ortaya koymaktadır.^[62] Fakat "basîret ve besâir" terimlerine getirmiş olduğu yorumlardan söz konusu akılcılığın din ve estetik değerlerdeki metafizik gerçekleri yok sayan materyalist akılcılık değil, sorgulayıcı felsefi akılcılık olduğu ifade edilebilir.^[63]

[55] Baltacıoğlu, "Kur'an'ın Ana Dilimize Çevrilmesi" 1/2 (1952), 33-34; Baltacıoğlu, "Dine Doğru", 59.

[56] Baltacıoğlu, "Allah", 2.

[57] Baltacıoğlu, *Din ve Hayat*, 47.

[58] Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.), 2/118.

[59] Baltacıoğlu, *Büyük Tefsir*, 15.

[60] Okuma ve tetkiklerimiz esnasında sadece birkaç yerde, ki buralarda da kaynak belirtilmeksizin rivâyetlerin tamamına değil konuyla ilgisi bakımından yalnızca bir kısmına yer verildiğine rastlanmıştır. Bunlardan ilki; şeytanın soyu ve mahiyeti hakkında İbn Abbâs (öl. 68/687-88), Dahhâk (öl. 105/723) ve Kelbî'nin (öl. 146/763) görüşlerini içerirken; ikincisi de En'am Sûresi yüz üçüncü âyeti tefsirinde Allah'ın insanlar tarafından görülmesi meselesi bağlamında ehl-i sünnet, Hz. Âişe (öl. 58/678), İbn Abbâs, Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-53) ve Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/678) görüşlerini içermektedir. Baltacıoğlu görme işinin cisimlerle ilintisi ve Yüce Allah'ın da bir cisim olmaması sebebiyle asla görülemeyeceği düşüncesindedir. (Baltacıoğlu, *Büyük Tefsir*, 63-104-125-132-168-169-171).

[61] Baltacıoğlu, *Büyük Tefsir*, 22.

[62] Baltacıoğlu, *Büyük Tefsir*, 64-67.

[63] Baltacıoğlu, *Büyük Tefsir*, 129.

4. İçtimai Tefsir ve Baltacıoğlu

Bir bütün olarak Kur'an'ın nüzûlünün en temel maksadı bireysel ve toplumsal düzeyde insanların din, inanç, ibadet, hukuk ve ahlak anlayışlarında ıslahı ve hidayeti sağlamaktır.^[64] Diğer bir ifadeyle Kur'an'ın temel gayesi insanların hidayetidir. Bazı âyetlerde muttakiler, muhsinler, akıl sahipleri, insanlar ve âlemler için Kur'an'ın hidayet olduğu belirtilmektedir.^[65] Lügat anlamıyla hidayet; irşat etmek, yol göstermek, tarif etmek, erişilmesi istenilen hedefe rehberlik etmektir.^[66] Bu rehberliğin maksadında iyilik, yapılış şeklinde de incelik vardır. Hidayet, salt iyi ve güzel olan şeye talip olmaktır.^[67] Fatiha ve Nisâ sûrelerinde söz konusu hidayetin, sırât-ı müstekîm yani kendilerine nimet verilen kimselerin yolu olduğu anlatılmaktadır.^[68] Hem dinî hem de dünyevî konularda Kur'an'ın hidayet kaynağından nasiplenebilmek için öncelikle onu tedebbür etmek, anlamak, yaşamak ve anlatmak gerekmektedir. Hemen her konuda maksada erişim bakımından vasıtaların maksat haline dönüştürülmesi mantıkî hatalardan biri kabul edilmektedir. Bazı müfessirlere göre, muciz bir kelim olan Kur'an âyetlerindeki edebî ve lügavî izahların, ilmi tespit ve ince nüktelerin onun insanları dünya ve ahirette saadete ulaştırmasına yani hidayet fonksiyonuna takaddüm ettirilmesi Kur'an'ın asıl maksadının önündeki engellerden biridir. Bu yaklaşım ve muhtevadaki tefsirler insanları lafız ve edebi inceliklerin tahliliyle meşgul ederek Allah'ın kitabından uzaklaştıran kuru tefsirlerdir.^[69]

Kur'an'ı; İslam dünyasındaki dinî, siyasî, ekonomik ve sosyal problemleri gözeterek yorumlayan ve çağın meselelerine doğrudan Kur'an'dan ilham alarak çözümler üretmeye çalışan müfessirlerin izlediği tefsir tarzına içtimai ve sosyolojik tefsir denilmektedir.^[70] Daha önce de ifade ettiğimiz gibi müfessir, ilim adamı veya düşünürler, yaşadıkları toplum ve zamanın tesirinden kurtulamamışlardır. İçtimai

[64] İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr* (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1404/1984), 1/81-153; 2/134; 3/194; Mehmet Emin Maşalı, "Yakın Dönem Tefsir geleneğinde Makâsîd Merkezli Yaklaşım", *Makâsîdî Tefsîr Kur'an'ı Kerim'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 266-273-278.

[65] el-Bakara 22-185; el-Mâide 5/16; el-En'âm 6/88; el-A'râf 7/52; el-İsrâ 17/9; en-Neml 27/2; Lokman 31/3; el-Cin 72/2.

[66] Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed 'Avvad Mur'ib (Beyrut: Daru l-hyâi't-Turasi'l-Arabî, 1421/2001), 6/201; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemü mekâyîsî'l-luga*, thk. A. Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 6/42.

[67] Yazır, *Hak Dini*, 1/121.

[68] el-Fâtiha 1/6-7; en-Nisâ 4/69.

[69] Reşîd Rızâ, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-hakim* (*Tefsîrül-Menâr*), nşr. el-Heyetü'l-Misriyetü'l-Âmme li'l-Küttâb (b.y.: y.y. 1410/1990), 1/8; Zürkânî, *Menâhilü'l-ırfân*, 2/6.

[70] Abdurrahman Çetin, "Kur'an'ı Anlamanın Önemi ve Bu Konudaki Çalışmalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 203; Mustafa Karagöz, "Terim, İçerik ve İşlev Analizi Işığında Sosyolojik Tefsir", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökkr vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 312.

tefsir ekolü mensupları da toplumu etkileyen güncel meseleler ekseninde Kur'an'ı yeniden yorumlamaya çalışmışlardır. Örneğin geçtiğimiz asırda, İslam dünyasının batı karşısındaki geri kalmışlığından kurtarılmasına, refahına, terakkisine; yeis, adavet, atalet, cehalet, istibdat ve bireysellik gibi toplumsal ahlakî hastalıkların teşhis ve tedavisine yönelik Kur'anî reçeteler üretildiği görülmektedir.^[71] Yine bu dönemde kimi zaman reddiyeci, kimi zaman savunmacı, kimi zaman da telif edici yaklaşımlarla gelenek ve modernite arasında bir yol aranmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır.^[72] Müfessir veya alana dair hususi düşünceleri bulunan muteber ilim adamlarından gerek Cemâleddin Efgânî (öl. 1897), Muhammed Abduh (öl. 1905), Reşid Rızâ (öl. 1935), Mehmet Âkif (öl. 1936), Mustafa el-Merâgî (öl. 1945), Mûsâ Cârullah (öl. 1949), Mahmûd Şeltût (öl. 1963), Seyyid Kutub (öl. 1966) ve Mevdûdî'de (öl. 1979) gerekse Baltacıoğlu'nda dinî anlayış ve düşüncede ıslahat ve çağdaş yorumun savunusunun müşterek anlayış olduğu görülmektedir. Zira ilmi inkişaf, tekâmül ve teknolojik gelişmeler ekseninde gittikçe küreselleşen dünyamızda her ne kadar insanlar birbirleriyle birebir mülaki olmasalar da fikir ve düşünceleriyle bölgeleri, coğrafyaları, medeniyetleri ve çağları aşan bir iletişim ve etkileşim süreci yaşamaktadırlar.

İçtimaî tefsir ekolü mensupları; körü körüne taklide, isrâiliyyâta, bidat ve hurafelelere her fırsatta karşı çıkarak insanları nass/nakil üzerinde düşünmeye ve aklı kullanmaya çağırmışlardır. Bununla birlikte genellikle modern bilimlerin etkisinde kalmışlar; akıl ve nakil tenakuz ettiğinde aklı nakle tercih etme yolunu yeğlemişlerdir.^[73] Dinin yanlış algılanması veya anlaşılabilmesinden kaynaklanan toplumsal sorunların tespit edilerek Kur'an'dan çözüm önerileri üretilmesi içtimaî ve sosyolojik tefsir faaliyetinin odaklandığı temel konulardandır.^[74] Yukarıda isimlerinden bir kısmı zikrolunan içtimaî ve sosyolojik tefsir ekolü müntesiplerine göre; iddia edilenin aksine din, gelişim ve değişim önünde asla bir engel değildir.^[75] Baltacıoğlu'na göre de "Din; bilim ilerledikçe gerileyen, yerini pozitif bilgilere bırakan dipsiz inançlar birikintisi değildir. Din toplumun temel taşıdır. Çünkü bilim, teknik, eğitim, devlet gibi kurumların henüz bulunmadığı toplumlarda bile din çok kuvvetli olarak bulunmaktadır."^[76] "Din, ilerlemeye mâni olmak şöyle dursun, bizzat ilerlemeyi emreder."^[77] Bilindiği üzere Sosyoloji bilimi, içtimaî olguları inceleyerek bunların kanunlarını tespit etmeye çalışmaktadır. Sosyal olgulardan biri de dindir. Dinin nasıl bir varlık olduğu, kaynağı, tekâmülü, sosyal kurumlar arasındaki yeri ve görevine değinen Baltacıoğlu, inceleme ve inanma konusu olması yönüyle dini

[71] Said Nursi, *İçtimaî Reçeteler II* (İstanbul: Tenvir Neşriyat, 1990), 99, 129-135-136.

[72] Karagöz, "Terim, İçerik ve İşlev Analizi Işığında Sosyolojik Tefsir", 317.

[73] Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 67-80.

[74] Abdülhamit Birışık, Mehmet Suat Mertoğlu, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/292.

[75] Ejder Okumuş, "Toplumsal Değişme ve Din", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 8/30 (Güz 2009), 332.

[76] Baltacıoğlu, *Yazı Sanatı*, 73.

[77] Baltacıoğlu, *Din ve Hayat*, 46.

iki şekilde ele almaktadır. Din, hayatın toplumsal bir tezahürüdür. Kişi ile Allah arasında vicdani bir konudur. Dinsiz bir toplum yoktur. Kur'an'da ahlak, hukuk ve bilime dair âyetler vardır. Hikmeti ise insanı Kur'anî değerler ekseninde yaşatmak ve irade gücünü artırmaktır.^[78]

Kur'an'ın edebî özelliklerinden biri de zû vücûh olmasıdır. Bunun sonucu olarak dinî, siyasî ve ideolojik gerekçelerle her dönemin fikir ve düşünce akımları için Kur'an kendisine dayanılabilecek kuvvetli bir istinatgâh olmuştur. Bu minvalde imparatorlukların küçük devletlere bölündüğü ve yönetim sistemlerinin değiştiği bir dönemde din, toplum ve millet kavramları da Kur'anî zeminde tartışılır hale gelmiştir. Esasında Kur'an ve hadislerde, kabile ve kavim farklılıklarının insanlar için asla bir üstünlük sebebi olamayacağı anlatılmaktadır.^[79] Baltacıoğlu, insanla ilgili içtimâî konulardan milliyet ve ırk unsurlarının Allah'ın varlığını gösteren birer belge olduğunu ve Kur'an'ın diğer tabii gerçekler gibi bunlara da hakikat nazarıyla değindiğini belirtmektedir. Mezkûr kavramlar bağlamında Rûm sûresi yirmi ikinci âyeti tefsirinde milletlerin ayırıcı karakterlerinden dillerin; ırkların ayırıcı karakterlerinden de renklerin farklılığını tıpkı yer ve gökler gibi Yüce Allah'ın varlığını gösteren belgeler olarak yorumlamaktadır. Baltacıoğlu'na göre İslam dini kavmiyetçi değil, milliyetçi bir dindir. İnsanları sınamak için ayrı renk, ırk, dil ve milliyetten topluluklar halinde yaratan Yüce Allah her millete kendi diliyle konuşan bir peygamber göndermiştir.^[80]

İçtimâî tefsir ekolünün bariz niteliklerinden biri de sade bir dili ve kolay üslubu tercih etmeleridir. Dinin ana kaynağı olan Kur'an'ın anlaşılmasını içtimâî bir mesele addedip bu soruna katı ve kesin çözüm önerileri üretmeye çalışan Baltacıoğlu da Kur'an'ın toplum tarafından kolay anlaşılması ve yaşanabilmesi için ana dile tercümesini, bununla da kalmayarak tefsir edilip açıklanmasını ulvi bir görev saymıştır.

5. Konulu Tefsir ve Baltacıoğlu

Konulu tefsirin tanımı ve mahiyeti hakkında birkaç farklı görüş bulunmaktadır. Genel olarak Kur'an'daki itikâdî, amelî, ferdî veya sosyal herhangi bir konu ya da kavramı bütüncül bir yaklaşımla ele alarak onunla ilgili olduğu düşünülen âyetleri etraflıca inceleme faaliyetine konulu tefsir denilmektedir.^[81] Kur'an'ın edebî değerini gösteren özelliklerinden biri de âyet veya sûreleri arasındaki münasebet-

[78] Baltacıoğlu, "Dine Doğru", 48-50-55; Baltacıoğlu, *Din ve Hayat*, 37.

[79] el-Hucurât 49/13; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Şahîhu Müslim*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, ts.), "Birr ve's-Sıla", 10.

[80] İbrâhîm 14/4; Baltacıoğlu, *Büyük Tefsir*, 48-49.

[81] Muhammed el-Gazâlî, *Nahve tefsîrin mevzû'ıyyîn li-süveri'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Kâhire: Daru's-Şûrûk, 1420/2000), 6; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 127-128; Şahin Güven, *Konulu Tefsir Metodu* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 45-50.

tir.^[82] Bugüne kadar anlam, lafız benzerliği ve mevzu irtibatından dolayı konulu tefsirler de kaleme alınmıştır. Konulu tefsir çalışmalarındaki araştırma süreçlerinden biri de kelimelerin lügat anlamlarıyla diğer âyetlerdeki kullanımlarının birlikte değerlendirilmesidir. Baltacıoğlu'nun, "Büyük Tefsir" adlı kitabındaki "Allah nedir? Nerededir? Sıfatları nelerdir? Onu görebilir miyiz? Ondan başka Tanrı yoktur"^[83] gibi başlıklardaki âyetleri yorumlama ve değerlendirme biçimi mütefekkirimizin konulu tefsir yaklaşımı açısından da incelenebileceğini göstermektedir. Baltacıoğlu, Kur'an âyetlerinin konularına göre tasnif edildiğinde onun bütünlük içerisinde anlaşılabilirliği düşüncesiyle sûrelerdeki; Allah, peygamber, melek, insan, cin ve kozmoloji ile ilgili pasajları bir araya getirmeye çalışarak aralarındaki münasebeti ortaya koymaktadır.^[84] Bir başka makalesinde de Kur'an'ı tarayarak onun temel konularından "Allah" kavramıyla ilgili ne kadar âyet varsa hepsini derlediği ve konularına göre bölümlere ayırdığından söz etmesi metodolojik olarak Kur'an'ın tefsiri ve anlaşılmasında konulu tefsir yöntemini benimsediğini göstermektedir.^[85]

Tefsir tarihinde Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri; başta Hz. Peygamber dönemi olmak üzere sahâbe, tâbiîn ve tebeü't-tâbiîn gibi devam eden süreçte müfessirlerin öncelikle müracaat ettikleri bir yöntem olmuştur.^[86] Bu metottan hareketle Baltacıoğlu da herhangi bir konudaki Kur'an âyetlerinin bir araya getirilerek konunun imkân ve özelliğine göre küçük bölümlere ayrılarak kendi bütünlükleri içerisinde yorumlanması gerektiğini düşünmektedir. Bu yöntemin Kur'an'ın anlaşılmasında verimli bir yaklaşım olacağını belirtmektedir. Çünkü Kur'an bir bütündür. Siyak sibak bütünlüğü Kur'an'ın doğru anlaşılması noktasında muhakkak göz önünde bulundurulmalıdır. Hemen her âyet aynı konudaki başka âyetlerle irtibatlıdır. Yasin sûresi otuz sekizinci âyet de Kur'an'ın metin içi bağlam ve konusal bütünlük özellikleri çerçevesinde kendisinden önceki ve sonraki âyetlerle bütünlük oluşturmaktadır.^[87] Hakeza Hac sûresi otuz birinci âyetin ilk kısmı kendinden önceki âyetin son kısmına bağlıdır.^[88] Hadîd sûresi on dördüncü âyet de böyledir. Öncesi ve sonrasıyla sûre bir bütün olarak anlaşılmadıkça bu âyeti doğru anlamak mümkün değildir.^[89] Baltacıoğlu; tarih boyunca Kur'an'ın Allah, peygamber, insan, melek, cennet, cehennem, iyilik ve kötülük şeklinde konularına göre incelenmediğini ifade etmek-

[82] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Huseyn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru İh-yâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 10/110; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Mektebetü Dâru't-Turâs, 1404/1984), 1/35-40.

[83] Baltacıoğlu, *Büyük Tefsir*, 51-61-165-176-181.

[84] Baltacıoğlu, *Büyük Tefsir*, 21.

[85] Baltacıoğlu, "Allah", 1-18.

[86] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/31-38.

[87] Baltacıoğlu, *Büyük Tefsir*, 15-31.

[88] Baltacıoğlu, *Büyük Tefsir*, 82.

[89] Baltacıoğlu, *Büyük Tefsir*, 122.

tedir.^[90] Fakat günümüzde bu konularla ilgili tez, derleme ve diğer müstakil çalışmalar şeklinde değerlendirilebilecek pek çok eser kaleme alınmıştır.^[91]

Konulu tefsir çalışmalarında bilimsel bir yöntem olarak âyetlerle ilgili nüzül sebeplerine ve âyetler arası tenâsübe de değinilmektedir. Fakat Baltacıoğlu'nda konular ele alınırken âyetler arası münasebete sıklıkla işaret edilirken çok nadir de olsa nüzül sebebine yer verildiği görülmektedir.^[92] Hakeza bu tür çalışmalarda âyetlerde geçen kelimelerin sözlük anlamlarına ve Kur'ân bütünündeki kullanışlarına da değinilmektedir. Baltacıoğlu da aşağıdaki örnek tabloda görüldüğü üzere gerek "Büyük Tefsir" adlı eserinin tamamında gerekse eser içerisindeki özel konu başlıkları altında kronolojik veya muayyen bir sıralama olmaksızın muhtelif sûrelerden âyetlere yer vermektedir.(Tablo 1)

Baltacıoğlu bu minvalde "الجن/el-cin" kelimesinin Arapçadaki dar ve geniş anlamıyla kullanımlarına değinmektedir. Ona göre geniş anlamda cin; duyuyla hissedilemeyen melek, şeytan ve asıl cinlerin tamamıdır. Dar anlamda ise melek ve şeytanlardan ayrı olan ruhanî varlıklardır. Buna göre melekler, kendilerine emredilene yaparak yalnızca iyilik işleyen varlıklar, şeytanlar sadece kötülük işleyen varlıklar; cinler ise hem kötülük hem de iyilik yapabilme potansiyeli olan varlıklardır. Kur'ân'daki "cin" lafızları bazı âyet-i kerimelerde bütün ruhanî varlıkları ifade ederken bazılarında ise dar anlamda melek ve şeytan dışındaki ruhanî varlıklara delalet etmektedir.^[93]

Konulu tefsirin bir özelliği de Kur'ân'ın değişik sûrelerinde ele alınan aynı konunun salt bir tekrar olmadığını ortaya koymasıdır. Aynı şekilde Baltacıoğlu Yüce Allah'ın eşsiz yaratıcılığı, kendisinden başka ilah olmaması, bir tek olması, eşi benzeri bulunmaması ve çocuk edinmekten münezzeh olması konularında Kur'ân'da geçen âyetleri tasnif ederek kitap ehli veya müşriklerle ilgisi bağlamında tefsiri izahlar yapmaktadır.^[94]

[90] Baltacıoğlu, "Dine Doğru", 58.

[91] Örnek olması kabilinden bk. Muhammed el-Gazâlî, *Nazarât fi'l-Kur'ân* (Kâhire: y.y., /2005), 49; Ömer Kara, *Kur'ân'da Cennet* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996).

[92] *Büyük Tefsir* adlı eserinin tamamında sadece bir yerde olaydan bahsederek o olay akabinde Nisâ Sûresi yüz elli üçüncü âyetin indirildiğini belirtmektedir. bk. Baltacıoğlu, *Büyük Tefsir*, 173.

[93] Baltacıoğlu, *Büyük Tefsir*, 106-108.

[94] Baltacıoğlu, *Büyük Tefsir*, 75-87-90-110-156.

Tablo 1: Konu Başlıklarına Göre Süre ve Âyetlerin Dağılımı

Allah'ın eşi yoktur.	Allah'ın varlığını gösteren akıl belgeleri	Allah'ı görebilir miyiz?	Allah Nerede-dir?
Meryem 19/65-81-82-88-92 Neml 27/61-39 Cin 72/20 Enâm 6/14-161-163-71-21-24-112-100-101-56 Hûd 11/50-54 Beyyine 98/1-4-6 Tevbe 9/28-30 İsrâ 17/22-56-57-42-43-111 Rûm 30/12-13-40 Hac 22/31-71-73-12-13 Hicr 15/ 94-96-27 Şûrâ 42/11 İhlâs 112/4 Enbiyâ 21/24-21-22-98-100 Sebe' 34/27-22 Kehf 18/15-5 Fâtır 35/40-3-14 Nahl 19/20-21-72-74-57-22 Mâide 5/80-76-18-49-80-81 Zümer 39/38-4 Yûnus 10/106-68-69-34-35-66 A'râf 7/191-193-196-197 Bakara 2/107-116 Yasin 36/74-75 Ahkaf 46/5-6-29-31 Nisâ 4/51-119 Necm 53/19-20-23 Rahmân 55/14-15 Saffât 37/158-149-157 Mü'minûn 23/91-92-57-61 Zuhrûf 43/81-17-16 Tür 52/39 Yûsuf 12/39 Câsiye 45/23 Hadid 57/14-10	Câsiye 45/3-4-5 Rahmân 55/10-13-10-12 Lokmân 31/10 Nahl 16/81-13-67-13-79-68-69 Zâriyât 51/48-49-21 Zuhrûf 43/10-12 Bakara 2/22 Fâtır 35/27-28 Şû'arâ 26/7-8-7 Mülk 67/15-19 Enbiyâ 21/32-33 Hicr 15/17 Ra'd 13/2-3 Yâsîn 36/38-40-33-34-35-71-73 Yûnus 10/6-5 Hac 22/61-63 Rûm 30/23-46-24-21-22 Enâm 6/96-95-141-99-142-98 Saffât 37/6 Hadid 57/17 Şûrâ 42/29 Furkân 25/48-49 Neml 27/61-63-67-60 Fussilet 41/39 Abese 80/24-32 Kâf 50/9-11 Ankebût 29/63 A'lâ 87/1-5 Mü'min 40/79-81-64 Mü'minûn 23/21-22 Tîn 95/4 Nûh 71/13-14 Secde 32/7 Teğabün 64/3	Enâm 6/103-104 İsrâ 17/1 Necm 53/14-18	Bakara 2/115 Vâkı'a 56/83-85 Kâf 50/16 Hadid 56/3-4

6. Lügavî Tefsir ve Baltacıoğlu

Tefsirin tarihsel gelişim sürecine bakıldığında Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (öl. 207/822), Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (öl. 209/824), İbn Kuteybe (öl. 276/889) ve Ebû İshak ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) çalışmalarından da anlaşılacağı üzere usul âlimlerinin de belirttiği gibi Kur'an tefsirinin öncelikle dil ve lügavî çalışmalarla başladığı anlaşılmaktadır.^[95] Bu minvalde nüzûlünden günümüze kadar Kur'an hakkında geniş bir tefsir, tercüme ve meal literatürü oluşmuştur. Bunların metot ve anlam bakımından kemale yakın olanları olduğu gibi kusurlu olanları da söz konusudur. Aynı konudaki farklı âyetlerin bir arada değerlendirilmesi Kur'an'daki kelime ve cümlelerin doğru anlamlarının tespitinde izlenebilecek önemli yaklaşımlardan biridir. Kur'an'ı doğru anlama konusunda tefsir ve yorumlamanın önemine işaret eden Baltacıoğlu filolojik tahliller ve lügat inceliklerinden hareketle Kur'an'daki bazı âyetlerin meal ve tercümelerinde hata edildiğini belirterek bu konuda misaller vermektedir. Örneğin, Yasin Sûresi'ndeki "مَشَارِبَ /meşârib"^[96] lafzının mevcut meallerde yanlış çevrildiğini, içilecek şeyler anlamında değil, "محاسن /mehasin" yani tadılacak manevi güzellik ve menfaatler manasına geldiğini iddia ederek Nahl Sûresi beş ve altıncı âyetlerden deliller getirmektedir.^[97] Aynı şekilde Elmalılı'nın (öl. 1942) "سَبْعَ سَمَاوَاتٍ /yedi kat gök" çevirisini eleştirerek buradaki "سَبْعَ /yedi" lafzının sayı değil, kesretten kinaye olduğunu yani "birbiri üstünde kat kat gökler" şeklinde çevrilmesi gerektiğini belirtmektedir.^[98] Fakat metin içi bağlam veya siyak-sibak açısından baktığımızda "مَشَارِبَ /meşârib" lafzının içilecek şeyler anlamında olması daha doğrudur. Ayrıca Zemahşerî (öl. 538/1144) ve diğer müfessirlerin ifade ettikleri gibi "مَشَارِبَ /meşârib" lafzı; kaynak, içilen yer ve yüzey anlamında "مَشْرَبَ /meşrab" kelimesinin çoğuludur ve bundan maksat hayvanların memeleridir.^[99] Baltacıoğlu'nun Kur'an âyetlerindeki lügavî inceliklere değini örneklerine "مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ /Ödül ve ceza gününün tek hâkimi"^[100] âyetindeki "مَالِكِ /mâlik" ifadesini de verebiliriz. Aslına bakılırsa kıraatlerle ilgili olan bu konuda mütefekkirimiz bahse konu ifadenin "mülkün sahibi" değil; "melik" yani padişah, ege ve hakan anlamlarında olması gerektiğini belirtmektedir.^[101] Esasen; Âsım (öl. 127/745), Kisâî (öl. 189/805), Ya'kûb (öl. 205/821) ve Halef (öl. 229/844) dışındaki kıraat imamları da elif harfi olmaksızın bu anlamı ihsas ettiren "مَلِكِ /melik" kıraati-

[95] Bk. Abdülhamit Birışık, vd., "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/285-287.

[96] Yâsîn 36/73.

[97] Baltacıoğlu, *Büyük Tefsir*, 16-17

[98] Baltacıoğlu, *Büyük Tefsir*, 19.

[99] Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi-zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vil* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1986), 4/28; İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdr, 1424/2003), 1/489; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/68.

[100] el-Fâtîha 1/4.

[101] Baltacıoğlu, "Kur'an'ın Ana Dilimize Çevrilmesi", 35-38.

ni tercih etmektedirler.^[102] Âyetlerin cümle yapılarındaki nahvî/sentaks inceliklere de değinen Baltacıoğlu, Al-i İmrân Sûresi on sekizinci âyetteki “قَائِمًا بِالْقِسْطِ /adaleti ayakta tutarak” ifadesinin aynı âyetteki “اللَّهُ /Allah” lafzına değil; “وَأُولُو الْعِلْمِ /ilim sahipleri” ne bağlanması gerektiğini ifade etmektedir.^[103] Hâlbuki i'râb bakımından cümle içerisinde hâl konumunda olan “قَائِمًا بِالْقِسْطِ /adaleti ayakta tutarak” ibaresinin bir iltibasa mahal oluşturmaması nedeniyle atıflardan sonra gelmesi ve “اللَّهُ /Allah” lafzına atfedilmesinde hiçbir mahzur görünmemektedir.^[104]

Allah'ın varlığını gösteren belgeler başlığında yer ve gökler ile ilgili âyetleri bir araya getirerek tercüme hatalarına dikkatleri çekmektedir.^[105] Müлк Sûresi'ndeki “مِنْكَ/menâkib”^[106] lafzının Arapçada “omuz” anlamına geldiğini, Tefsîr-i Mevâ-kib'deki “Ol Allah-ü tealâ sizin için arzı yumuşak ve münkâd kıldı ki, size anda gezmek âsan ola” şeklindeki çevirinin daha doğru olduğunu belirtmektedir.^[107]

Lügavî açıdan kelimelere verilen anlamları analiz eden Baltacıoğlu, Yüce Allah'ın esmâ-i hüsnâsından “الْقِيَوْمِ/el-kayyûm”, “الْحَيِّ/el-hayy”, “الْبَاقِي/el-bâkî”, “الْوَارِث/el-vâris” kelimelerine dönemin müfessir, mütercim, tarihçi ve lügat yazarlarından bazılarının vermiş olduğu anlamları değerlendirerek olumlu ve olumsuz yönleriyle mukayeselerde bulunmaktadır.^[108]

SONUÇ

Buraya kadarki incelemelerimiz neticesinde hayatı, genel düşünce dünyası ve ilmî kişiliği bakımından Baltacıoğlu'nun; yaşadığı dönemin toplumsal konularına eleştirel ve hür düşünce perspektifinden yaklaşan bir mütefekkir olduğunu ifade edebiliriz. Tarihî, siyasî ve kültürel açıdan farklı dönemlere tanıklık eden Baltacıoğlu; insan, toplum ve kurumların kalkınmasında dinin ana kuvvetlerden biri olduğuna inanmaktadır. Bu nedenle de tıpkı batıda olduğu gibi ülkemizde de dinî kaynakların ana dile tercümesini önemsemektedir. Baltacıoğlu, kaleme aldığı Kur'ân tercüme ve tefsirini kendi milletine yapabileceği büyük bir hizmet olarak görmektedir. Ona göre Kur'ân'ın doğru anlaşılması, nüzul sebeplerinin ve bütünlük içerisinde konularının açıklanabilmesi için tefsir edilmesi gerekmektedir. Kur'ân çevirisi ve felsefesi de Baltacıoğlu'nun dinî ve ilmî meşguliyet alanının en önemli konularını oluşturmaktadır.

[102] Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *et-Tefsîr fî'l-kırâ'îti's-seb'*, thk. Otto Pretzl (Beyrût: Dâr-ru'l-Kitâbi'l-'Arabî,1404/1984), 18; Muhammed Fehd Hârûf, *el-Müeyyesser fî'l-kırâ'îti'l-erba'a 'aşare* (Dimaşk: Dâr-ru'l-Kelimi't-Tayyib, 1420/2000), 1.

[103] Baltacıoğlu, *Büyük Tefsîr*, 72-73.

[104] Bk. Muhyiddin b. Ahmed Mustafa Dervîş, *J' râbü'l-Kur'ân ve Beyânühü*, (Humus: Dâr-ru'l-İrşâd li'ş-Şüûni'l-Câ-mi'iyye, 1415/), 1/474.

[105] Baltacıoğlu, *Büyük Tefsîr*, 22.

[106] el-Mülk 67/15.

[107] Baltacıoğlu, *Büyük Tefsîr*, 28.

[108] Baltacıoğlu, *Büyük Tefsîr*, 53-60.

Baltacıoğlu, yaşadığı dönemin şartları dikkate alındığında dinin anlaşılması noktasında toplumsal ve aktüel sorunlara çözümler üretmeye çalışmıştır. Kur'an'ın halkın anlayabileceği şekilde tercüme edilerek, genel olarak toplumun ıslahı ve çağdaş gelişmelere uyumu merkezli bir tefsir anlayışı benimsemiştir. Modernleşme ile birlikte İslam ülkeleri ve dünya müslümanlarının geri kalmaları, modernite ve teknolojik gelişmeleri izleyememeleri; diğer bazı fikir adamlarında olduğu gibi Baltacıoğlu'nda da özellikle din ve eğitim alanlarını içeren geniş kapsamlı bir reform düşüncesini gündeme getirmiştir. Müteşebbis, üretken ve yaratıcılık ruhuna sahip bireyler yetiştirmek onun eğitim felsefesinin temelini oluşturmaktadır. Bütün maarif müesseselerinin modern bir anlayışla ıslah edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Din ve milletin yükselebilmesinin, dinî ilimlerle pozitif bilimlerin birlikte tedrisatıyla mümkün olabileceği kanaatindedir.

Çağdaş ve aydın bir mütefekkir olan Baltacıoğlu; dinin sosyal ve fitri bir olgu olduğunu, bu nedenle de dinsiz bir toplumun bulunamayacağını düşünmektedir. Bu yüzden ona göre dinin öğrenilmesi, dil ve sanatın öğrenilmesinden daha önemlidir. Baltacıoğlu yazılarında toplum, millet, kültür, medeniyet, gelenek, görenek ve kalkınma gibi genel kavramlar altında içtimaî konuları ele almaktadır. Bu durum da onun Kur'anî düşünce ve tefsir anlayışının ekseriyetle sosyolojik temellere dayanmasını sağlamıştır. Din, eğitim, içtimaiyât, sanat ve felsefe çalışmaları kendisinin tefsir anlayışına da yansımaktadır. Bu yansıma alanları ile yöntemi ve metodolojisi bakımından onu birkaç farklı tefsir ekolü arasında değerlendirmek mümkündür. Baltacıoğlu, mushaf veya nüzûl sırasını esas alan şümulü bir tefsir kaleme almamıştır. Araştırmamızın tamamından anlaşılacağı gibi sadece Kur'an'ın doğru anlaşılmasına yönelik tefsirî öneri ve örneklemelerde bulunmuştur. Kısacası dinin ve dinî kaynakların toplum tarafından doğru anlaşılması bağlamında imparatorluk ve saltanattan devlet ve cumhuriyete geçiş döneminde Kur'an ve onun tefsirine yönelik kendine özgü çözüm önerileri sunması çalışmamızı ve mütefekkirimizi dikkate değer kılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Aydar, Hidayet. "Türklerde Anadilde İbadet Meselesi-Cumhuriyet Dönemi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/15 (2007), 71-107.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. *İçtimai Mektep*. Ankara: Maarif Matbaası, 1942.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. "Kur'an'ın Ana Dilimize Çevrilmesi-Kur'an Nedir?". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (1952), 33-45.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. "Kur'an Felsefesi Üzerine İnceleme". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1953), 1-5.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. "Allah". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1954), 1-18.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. *Kur'an(meal)*. Ankara: Yıldız Matbaacılık ve Gazetecilik, 1957.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı. "Dine Doğru". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (1957), 44-59.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. *Büyük Tefsir*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1961.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. *Türklerde Yazı Sanatı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. *Türke Doğru*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı. *Din ve Hayat*. çev. Abdullah Özbek. Konya: Esra Yayınları, 1996.

- Bayraktar, Mehmet Faruk. "İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/35-38. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Birşık, Abdülhamit, vd. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/281-294. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Çalışkan, İsmail. *Hasan Basri Çantay*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Çetin, Abdurrahman. "Kur'an'ı Anlamanın Önemi ve Bu Konudaki Çalışmalar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 193-211.
- Dâni, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Teyisir fi'l-kırâ'âti's-seb'*. thk. Otto Pretzl. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Basım, 1404/1984.
- Derviş, Muhyiddin b. Ahmed Mustafa. *İ'râbü'l-Kur'ân ve Beyânüh* 10 Cilt. Humus: Dâru'l-İrşâd li's-Şüûni'l-Câmi'iyye, 4. Basım, 1415/1994.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Muhammed 'Avvad Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-'Arabî, 1421/2001.
- Furat, Ayşe Zişan. "Toplumsal Kalkınma Amaçlı Yüksek Din Öğretimi: İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Yazılarında Hareketle Türk Düşüncesi Dergisinde Toplum, Din ve Dil İlişkisi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (2001), 1-30. <https://doi.org/10.33415/daad.851240>
- Gazâlî, Muhammed. *Nahve tefsîrin mevzû'iyin li-süveri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Daru's-Şurûk, 4. Basım, 1420/2000.
- Gazâlî, Muhammed. *Nazarât fi'l-Kur'ân*. Kâhire: y.y., 6. Basım, 1425/2005.
- Güven, Şahin. *Konulu Tefsir Metodu*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Hamîdullah, Muhammed. *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.
- Hârûf, Muhammed Fehd. *el-Müeyesser fi'l-kırââtî'l-erba'a 'aşare*. Dimaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib. 1420/2000.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr*. 30 Cilt. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusîyye li'n-Neşr. 1404/1984.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 3. Basım, 1424/2003.
- İşler, Ahmet. "İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun Din Yolu Dergisi Özelinde Din Anlayışı". *International Social Sciences Studies Journal*. (e-ISSN:2587-1587) 6/66 (2020), 3166-3173.
- Kara, Ömer. *Kur'an'da Cennet*. Van: Yüzcüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an-ı Kerim Meâlî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Karagöz, Mustafa. "Terim, İçerik ve İşlev Analizi Işığında Sosyolojik Tefsir". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökkır vd. 306-338. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Yayınları, 2010.
- Kattân, Mennâ' b. Halîl. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. b.y.: Mektebetü'l-Meârif, 1421/2000.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Yakın Dönem Tefsir geleneğinde Makâsîd Merkezli Yaklaşım". *Makâsîdî Tefsir Kur'an'ı Kerim'i Amaç ve Hikmet Ekseni Anlamak*. 261-278. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. *Osmanlı'da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. M. Fuâd Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İh-yâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Nursî, Said. *İçtimai Reçeteler II*. İstanbul: Tenvir Neşriyat, 1990.
- Okumuş, Ejder. "Toplumsal Değişme ve Din". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 8/30 (2009), 323-347.
- Öztürk, Mustafa. "Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-t'evîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/292. TDV Yayınları, 2003.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Huseyn. *Mefâthu'l-gayb*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru İh-yâi't-Türâsî'l-'Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Râzî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvîni el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- Rızâ, Reşîd. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm* (Tefsîrü'l-Menâr). 12 Cilt. nşr. el-Heyetü'l-Misriyetü'l-Âmme li'l-Küttâb, b.y.: y.y., 1410/1990.
- Sitembölükbaşı, Şaban. *Türkiye'de İslam'ın Yeniden İnkişafı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

- Şen, Ercan. *İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu ve Kur'ân Meali*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Şimşek, M. Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 9. Basım, 2008.
- Taş, Kemaleddin - Göksüçukur, Betül. "Osmanlı Dönemi Batıcılık, İslamcılık, Türkçülük Fikir Akımları ve Din". *Dini Araştırmalar* 22/56 (2019), 463-488.
- Tozlu, Necmettin. *İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Sistemi Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Zehraevyn Yayınları, ts.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf' an hakâ' iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te' vil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1407/1986.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüdîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâru't-Turâs, 1404/1984.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mektebetü'l-Bühûs ve'd-Dirâse. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.





Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854 OMUIFD, December 2021, 51: 63-78



Hüsün-Kubuh Tartışmaları Bağlamında Tanrı'nın Mutlak İyiliğinin Kötülüğün Ontolojik Mâhiyeti ile İlişkisi

The Relationship between God's Absolute Goodness
and the Ontological Nature of Evil as a Part of
Debates over Husn versus Qubh

Doç. Dr. Seyithan CAN¹

¹ Siirt Üniversitesi/ İlahiyat Fakültesi/ Kalam Anabilim Dalı
• seyithancan@gmail.com • ORCID > 0000-0002-2336-4179

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 5 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Kasım / November 2021

Yıl / Year: 2021 | **Sayı – Issue:** 51 | **Sayfa / Pages:** 63-78

Atıf/Cite as: Can, S. "Hüsün-Kubuh Tartışmaları Bağlamında Tanrı'nın Mutlak İyiliğinin Kötülüğün Ontolojik Mâhiyeti ile İlişkisi - The Relationship between God's Absolute Goodness and the Ontological Nature of Evil as a Part of Debates over Husn versus Qubh". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 51, Aralık 2021: 63-78. <https://doi.org/10.17120/omuifd.991416>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.



<https://doi.org/10.17120/omuifd.991416>



HÜSÜN -KUBUH TARTIŞMALARINI BAĞLAMINDA TANRI'NİN MUTLAK İYİLİĞİNİN KÖTÜLÜĞÜN ONTOLOJİK MÂHIYETİ İLE İLİŞKİSİ

ÖZ:

Kötülük probleminde üzerinde durulan önemli argümanların başında mutlak iyi Tanrı tasavvurunun, kötülüğün varlığı ile bağdaşmayacağı hususudur. Bu çalışmada günümüzde hala etkinliğini ve güncelliğini koruyan kötülük probleminde ortaya konulan mutlak iyi Tanrı tasavvurunun, kötülüğün ontolojik mâhiyeti ile ilişkisi irdelenmektedir. Çalışmada kötülüğün ontolojik olarak mutlak iyi Tanrı kavramıyla uyuşmadığı ön kabulünden hareket edilmiştir. Her ne kadar kötülük probleminde karşı üretilen cevaplar, genel olarak kötülüğün fiilen var olduğu gerçeği üzerinde kurgulansa da mutlak iyi olan Tanrı'nın kötülüğü de yarattığı ön kabulü, kötülüğün engellemesi gerektiği düşüncesinden daha öncelikli konumdadır. Bu bağlamda kötülüğün mutlak iyi bir Tanrı tarafından yaratılıp yaratılmadığı problemi kelâm ekollerinin hüsün- kubuh konusunda ortaya koydukları yaklaşımlar çerçevesinde ele alınmıştır. Kelâm ekollerinin görüşleri kapsamında değerlendirildiğinde ilk dönem Mu'tezile âlimleri ile Mâtürîdiler'in insan fiillerindeki kötülüğün ontolojik varlığını kabul eden anlayışlarının, mutlak iyi Tanrı tasavvuru ile bağdaşmayacağı kanaatine ulaşılmıştır. Son dönem Mu'tezile âlimlerinin vücûh nazariyesi ile Eş'ariler'in kötülüğün zâtî olarak varlığının olmadığına dair yaklaşımlarının, kötülük probleminde ele alınan mutlak iyi Tanrı tasavvuru açısından uygun cevaplar olarak kabul edilebileceği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Tanrı, Kötülük, Hüsün, Kubuh.



THE RELATIONSHIP BETWEEN GOD'S ABSOLUTE GOODNESS AND THE ONTOLOGICAL NATURE OF EVIL AS A PART OF DEBATES OVER HUSN VERSUS QUBH

ABSTRACT:

A major argument put forward regarding the problem of evil is that the conception of the absolute good God hardly accords with the existence of evil. This study addresses the relationship between the ontological nature of evil and the conception of the absolute good God, which manifests itself in the long-standing problem of evil. This study is based on the assumption that evil is ontologically incompatible with the concept of absolute good God. Although the conceptions of evil are generally built on the fact that evil exists, the assumption that the absolutely good God created evil is more readily welcomed than the thought that God should

intervene in evil. In this context, the problem of whether evil is created by the absolute good God is addressed with reference to the approaches of kalām schools to husn and qubh. When considered from the perspectives of kalām schools, it is concluded that the understanding of the early Mu'tazilite scholars and Māturīdīs, who accepted the ontological existence of evil, would not be compatible with the conception of the absolute good God. One could also say that the late Mu'tazilite scholars' theory of existence and the Ash'arīs' perspective that evil itself is inherently non-existent can be seen as appropriate standpoints in terms of the idea of an absolute good God, discussed with respect to the problem of evil.

Keywords: Kalām, God, Evil, Husn, Qubh.



GİRİŞ

Teizmin her yönüyle mutlak olarak gördüğü yaratıcı tasavvuruna en ciddi eleştirisi kötülük problemi ile gelmiştir. Günümüzde de güncelliğini koruyan bu konu her dönemde olduğu gibi bugün de teistlerin önünde yaratıcının varlığı ve insan ilişkileri açısından önemli bir sorun olarak durmaktadır. Günlük hayatta da pratik yönü olan bu tartışma sadece ateistlerin değil aynı zamanda teistlerin kendi inançları açısından anlamlandırmak zorunda oldukları bir konudur.

Ateistlerin kötülük problemini Tanrı'nın varlığı aleyhine bir argüman olarak kullanmaları, teistleri kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın varlığı arasındaki ilişkiyi açıklama zorunluluğu ile karşı karşıya bırakmıştır. Dünyadaki kötülüklerin inkârının söz konusu olamayacağından hareket eden teistler, genel olarak kötülüklerin varlığını, Tanrı'nın varlığıyla anlamlı kılma çabası içerisinde olmuşlardır. Bu bağlamda kötülüğün; iyiliğin zorunlu tamamlayıcısı olduğu, dolayısıyla evrenin var olması için mantık bakımından kötünün de bulunması gerektiğini söyleyen bazı âlimler, belli bir miktarda kötülüğün var olması gerektiğinden hareket etmiştir.^[1] Ancak kötülüğün ontolojik gerçekliğinin kabul edilmesi, Tanrı'nın yokluğu şeklinde bir argüman olarak kabul görmese de mutlak yaratıcının insanla ilişkisi açısından akıllara ciddi sorunlar bıraktığı bir gerçektir. Genel olarak kötülüğün varlığı ile mutlak iyi olan yaratıcının insanla ilişkisi bağlamında tatmin edici bir açıklamanın yapıldığını söylemek zordur. Kötülüğün Tanrı ile iliştilenemeyeceği konusu aynı zamanda felsefe de tartışılmıştır. Elâton, kötülüklerin Tanrı ile ilintilendirilemeyece-

[1] Marilyn McCord Adams, "The Problem Of Evil: More Advice to Christians", *Faith and Philosophy* 2/5 (1988), 136; Aydın Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrı Tanımsızlığın Felsefi Boyutları* (İstanbul: İz Yayıncılık, ts.), 226-227; Ferhat Akdemir - Mehmet Vural, *Korkunç Kötülükler ve Tanrı*, 2014, 96-97; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015), 171.

ğini, Tanrı'nın iyi olduğu için sadece iyi şeylerin kaynağı olabileceğini belirtmiştir. Aristo da aynı düşünceden hareketle kötülüklerin kaynağının insan olduğunu vurgular. Hıristiyanlığın önemli ilim adamlarından biri sayılan Aquano'lu Thomas da Tanrı'nın hiçbir ahlaki kötülüğün nedeni olmadığını söyler.^[2]

Kötülük probleminde dair tartışmalar sadece felsefede değil kelâm tarihinde de yoğun bir şekilde hüsün ve kubuh başlığı altında işlenmiştir.^[3] Âlemde kötülüğün bulunup bulunmadığı, iyilik ve kötülüğün varlığa ait zâtî nitelikler olup olmadığı, varsa bunun ilâhî sıfat ve fiillerle ilişkisi, insan eylemlerinde iyilik ve kötülüğün mâhiyeti gibi birçok yönüyle ele alınmıştır.^[4]

Kötülük problemi üzerinde yoğunlaşılacak en önemli noktanın var olan kötülükler ile Tanrı'nın varlığı ve insan ile kurduğu ilişkidir. Genellikle problem ele alınırken hem ateistler hem de teistler, kötülüğün ontolojik gerçekliğini kabul ederek hareket etmişlerdir. Ancak kötülüğün varlığının kabul edilmesinin teistler açısından ciddi problemler doğurduğu söylenebilir. Çünkü kötülüğün ontolojik yönden gerçekliği kabul edildiği taktirde, bu kötülüğü var edenin de Tanrı'nın olması gerekir. Kötülük probleminde mutlak iyi Tanrı tasavvurunun kötülüklerle engel olması gerektiği şeklinde bir temellendirme sunulsa da kötülüğün bilfiil Tanrı tarafından yaratıldığının kabul edilmesi tartışmanın öncelikli problemidir. Dolayısıyla kötülüğün varlığının Tanrı'nın mutlak iyiliği perspektifinde ele alınabilmesi için ilk etapta bunun ontolojik yönünün tespit edilmesi gerekir. Aksi taktirde kötülüğü yaratmış olan bir Tanrı'nın kötülüğü istemediğine dair teorilerin tamamı geçersiz olacaktır.

Çalışmamız kelâm ekollerinin hüsün kubuh anlayışlarının, kötülüğün ontolojik mâhiyeti açısından mukayesesini yapmaktadır. Bu yönüyle kötülük probleminde temel oluşturan kötülüğün varlığı konusuna kelâm ekollerinin görüşleri üzerinden cevap üretmeyi amaçlamaktadır. Düşünce tarihinde farklı kötülük kategorileri oluşturulsa da insan fiillerinin ahlâkî ontolojinin temeli olmalarından dolayı çalışmamız, insan fiillerindeki kötülüğün ontolojik yapısı bağlamında ele alınacaktır.

1. Hüsün-Kubuh Kavramlarının Anlamları ve Tartışma Alanları

Hüsün (hüsün) “güzellik, güzel olmak ve sevilen şey” anlamında isim olarak kul-

[2] Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014), 32.

[3] Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997); Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrı Tanımlılığının Felsefî Boyutları*; Fethi Kerim Kazanç, “Düşünce Tarihinde Ateizme Götüren Bir Neden Olarak Kötülük Sorunu: Kelâmî Açıdan Eleştirel Bir Değerlendirme”, *İslâm Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 191; Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*; Akdemir - Vural, *Korkunç Kötülükler ve Tanrı*.

[4] İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (2014), 59.

lanılır. Kelâm âlimleri hüsün kavramını insanın tabiatına ve yapısına uygun olan, bir şeyin kemal ve yetkinlik vasfına sahip olması, övgüyü ve sevabı gerektiren şey diye ifade etmişlerdir. “Kötü, kötülük, kötü olan, çirkinlik, çirkin olmak ve nefret edilen şey” anlamına gelen kubhu ise; insan tabiatına aykırı olan, çirkin, bir şeyin eksikliğini ifade eden vasfı olarak kabul etmişlerdir.^[5] Dolayısıyla kubuh, yapıldığı zaman kınamayı ve buna bağlı olarak cezayı gerektiren şey olarak tarif edilmiştir.^[6]

Hüsün ve kubuh meselesi, insana bakan yönüyle bir bilgi problemi iken, Allah'a bakan yönüyle bir varlık problemi olarak ele alınmıştır.^[7] Bu konuda bilgisel yönde ele alınan temel mesele, iyi ve kötünün bir değer olarak fiillere yüklenmesinde esas alınacak bilgi kaynağının akıl mı yoksa vahiy mi olduğu ya da birliktelikleri durumunda önceliğin hangisine ait olduğudur.^[8] Varlık (ontoloji) açısından ise kötünün varlıksal mahiyetinin nesne ve fiillerin kendi özünde bir gerçeklikten mi yoksa Tanrı'yla mı alakalı olduğu üzerinde yapılan tartışmalarla alakalıdır. İyilik ve kötülüğün varlıksal mahiyeti hüsün ve kubuh tartışmalarının ontolojik boyutuna yönelik meselelerdir.^[9]

2. Kelâm Ekollerinin Hüsün Kubuh Konusuna Ontolojik Yaklaşımları

Konunun kötülük problemi bağlamında değerlendirilmesinin yapılabilmesi için Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdiliğin hüsün kubuh konusundaki ontolojik yaklaşımlarını tespit etmek önem arz etmektedir. İslâm kelâmında hüsün ve kubuhun kaynağı ya da ontolojik konumları, öznel ve nesnel kavramları ışığında tartışılmıştır. Nesnellik taraftarları, varlığın değer yüklü olduğunu ve varlığa yerleştirilmiş bu nesnel hakikatlerin aklen keşfedilebilirliğe çıkarılabileceğini savunurken, öznel taraftarları, değerlerin, varlık ve nesnelere tamamen bağımsız olduğunu; değerleri eşya ve fiillere dışarıdan insan zihninin atfedip yüklediğini ileri sürerler.^[10] Şimdi sırasıyla bu yaklaşımların temsilcileri ve argümanlarını incelemeye geçebiliriz.

[5] Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Muhammed eş-Şâzelî vd. (Kahire: Dâru'l-Maârif, 4/877; Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 91.

[6] Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/312; Zübeyir Bulut, “Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi”, *Kader* 13/2 (2015), 636; Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 178.

[7] Muzaffer Barlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 76.

[8] Hulusi Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 14; Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 311; Bulut, “Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi”, 636; Barlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 76.

[9] Barlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 77.

[10] Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 125 vd.

2.1. Mu'tezile'nin Hüsün-Kubuh Anlayışı

Hüsün-kubuh meselesi, Mu'tezile'nin adâlet ilkesinin temelini oluşturan düşüncelerden biridir. Mu'tezile'ye göre hasen; yapıldığında kınamayı gerektirmeyen, kabih ise kınamayı gerektiren fiil olarak kabul edilmektedir.^[11] Mu'tezile ekolü hüsün kubuh'un ontolojik bağlamı açısından farklı görüşler ileri sürmüştür. Erken dönem Mu'tezile âlimleri, fiillerin zâtlarında bulunan iyilik ve kötülüğün ontolojik bir gerçekliğinin olduğu görüşünü benimsemişlerdir.^[12] Nazzâm (ö.231/845), İskâfî (ö.240/854) ve Ebû'l Hüzeyl (ö.235/849) gibi kelâmcılara göre iyilik ve kötülük fiillerin zâtlarıyla alakalıdır.^[13] Bu âlimlerle aynı görüşü paylaşan Ka'bi (ö.319/931) hüsün ve kubuhun (iyilik ve kötülük) fiilin hem zâtına hem de sıfatlarına ait bir vasf olduğunu ifade etmiştir.^[14] Yani ahlâkî iyi ve kötü, insan eylemlerinin doğasında bulunan özsel niteliklere bağlıdır.^[15] Meselâ öldürme eylemi, ister haksız yere öldürme isterse meşru bir nedenden dolayı meydana gelsin ikisi arasında herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Eylemin kötü oluşu onun zatı sıfatı olan bir öldürme sıfatından kaynaklanır.^[16] Nesnellik taraftarı olarak Mu'tezile'nin bu âlimlerini ahlâkî mutlakçılık anlayışını benimzediklerini söyleyebiliriz.^[17]

Mu'tezile içerisinde sonraki dönem âlimleri olarak kabul edebileceğimiz, Ebû Alî el-Cübbâi (ö. 303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâi (ö.321/933), Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), iyilik ve kötülüğün fiillerin zâtında olmadığını belirtmişlerdir. Bunun yerine fiili pratikte kendini gösterdiği şekliyle değerlendirerek, bazı fiillerin aynı anda hem iyi hem de kötü olabileceğini fark ettiler.^[18] Bu âlimlere göre fiillerin iyi ya da kötü olmalarını gerektiren vücûhlar mevcuttur. Bu vücûhlar tıpkı sonucunu zorunlu olarak gerektiren illetler gibidir.^[19] Vech, fiilin kendisi değil de fiil hak-

[11] Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996), 41.

[12] Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 309-310.

[13] İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/67-68; Ali Bardakoğlu, "Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/4 (1987), 62; Serkan Çetin, "Hüsün ve Kubh Konusunda Fahreddin er-Râzi'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/4 (29 Kasım 2018), 86; Abdunnasir Süt, *Mu'tezile ve Ahlak-Kadî Abdülcebbar Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 232.

[14] Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 310; Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme", *Journal of Islamic Research* 3/27 (2016), 289; Süt, *Mu'tezile ve Ahlak-Kadî Abdülcebbar Örneği*, 232.

[15] Kazanç, "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme", 283.

[16] F. Hourani George, "Cüveynî'nin Mu'tezili Ahlakî Eleştirisi", çev. Burhanettin Tatar, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1991), 220; Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesi*, 126.

[17] Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesi*, 125-126.

[18] A. Kevin Reinhart, "Basra Mu'tezilesi: Ahlakî Ontoloji ve Epistemoloji", çev. Şeyma Şirin, *Şarkiyat Çalışmalarında İslâm Ahlâk Metafiziği*, ed. İbrahim Aslan (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 221.

[19] Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük* (Hüsün ve Kubuh) Problemi, 67.

kında değerlendirme yapmaya götüren ve onunla birlikte vücuda gelmiş olan veç-hidir.^[20] Veç fiille berber ortaya çıksa da sürekli değıldir geçicidir.^[21] Fiilin veçhi değıştığı zaman fiilin tabiatı da değışir. Bu bağlamda Ebû Hâşim, bir fiilin meydana geldiği durumlardan soyutlanarak varoluş itibarıyla ahlâkî bir değer kazanamayacağına belirtmiştir.^[22] Ebû Ali el-Cübbâi hem iyi hem de kötü olan fiillerde gerçek mânada bir vasfın bulunduğunu reddetmiş, fiillerin iyilik ve kötülük vasıflarının itibari yönleri göre değıştığını ifade etmiştir.^[23] Ona göre bir fiil, salt tek başına ahlakî bir değer taşımaz.^[24] Fiillerdeki iyilik veya kötülük değerleri onlara etki eden durumlara göre değişir. Dolayısıyla insan fiilleri zâtî değil, izâfî vasıfları (vücûh) taşımaktadır.^[25]

Kâdî Abdülcebbar, eylemin iyi ya da kötü oluşunu, eylemin oluş şekli, amacı, sonucu gibi unsurlara bağlı olarak değerlendirir. Ona göre eylem geliştiği özel durumundan dolayı iyi ya da kötü olur. Daha açık bir şekilde ifade edersek, Kâdî'ye göre eylem sonucunda ortaya çıkan fayda ve zarar eylemin iyi ve kötü olduğunu belirler.^[26] Örneğin "eve girme" fiilinin meydana gelişi itibarıyla tek başına iyi veya kötü vasfını taşıdığını söylemek mümkün değildir. Şayet "eve girme" fiili izin alındıktan sonra gerçekleşirse iyi olarak kabul edilir. Ancak ev sahibinden izin alınmadan gerçekleşirse o takdirde kötüdür.^[27] Kâdî, konuya bağlı olarak secde etmek fiilini de örnek olarak sunmaktadır. O, Allah'a secde etmenin iyi bir fiil olduğunu vurgularken, şeytana veya Allah'tan başkasına secde etmenin kötü olduğunu belirtir. Bu iki örnek üzerinden ele alındığında Kâdî Abdülcebbar, fiildeki ahlâkî değerlerin gerçekleştiği koşula, yöne ve bağlama atıf yapmaktadır.^[28] Bu bağlamda sonraki Mu'tezilî âlimlerin mutlakçılığı reddeden bir anlayış benimsedikleri kabul edilmiştir.^[29]

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Mu'tezile açısından iyi ve kötü kavramlarıyla ilgili yaklaşımları iki kategori şeklinde ayırmanın imkân dâhilinde olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, iyi ya da kötünün ontolojik gerçekliğini kabul

[20] Reinhart, "Basra Mu'tezilesi: Ahlakî Ontoloji ve Epistemoloji", 224.

[21] Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 6/1/52-53.

[22] Çetin, "Hüsün ve Kubh Konusunda Fahreddin er-Râzî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", 87.

[23] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 3/314.

[24] Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Taviil Tefvik - Zeyd Siad (Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Amme, ts.), 6/1/4-5; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM, 2011), 332.

[25] Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/1:77 vd.

[26] Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbü'l-mecmu' fî'l-muhit bi't-teklîf* (Beyrut: Mektebetü'l-Kasulikiyyetu, 1962), 1/233; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 6/1/7; Süt, *Mu'tezile ve Ahlak-Kadî Abdulcebbâr Örneği*, 236.

[27] Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 310-311.

[28] Süt, *Mu'tezile ve Ahlak-Kadî Abdulcebbâr Örneği*, 235.

[29] Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesi*, 127.

edenler, ikincisi de iyi ve kötünün durumlara (vecihler) göre gerçekleştiğini savunanlar. [30] Ancak Mu'tezile'nin özellikle Basra ekolüne göre iyilik ve kötülük ontolojik bir gerçekliğe dayanmaz. Bu nitelermeler çeşitli sebeplerle fiilin varlığına eklenen ahlâkî değerlerdir. [31] Bununla beraber bu âlimlere göre fiillerin, durum ve şartlara göre farklı hükümler kazanması nedeni ile bir izâfiliği söz konusu olsa da o şart ve durumlar içerisinde kazandıkları hükümler artık bütün fâiller için geçerlidir, yani objektiftir, genel geçerdir. [32] Yani ahlakî eylemlere yüklenen yarguların insanların onları algılama biçimi tepkileri ve onlar hakkında ne düşündükleriyle ilgili değişken kişisel ve özsel yargular olduğunu savunan bir görüş olarak ifade edilmektedir. [33]

Ahlâkî değerlerde ontolojik olarak farklı yaklaşımlarına rağmen epistemolojik olarak ekolde bir birliğin olduğu görülür. Öyle ki Mu'tezile âlimleri, fiillerdeki iyi ya da kötü vasıflarının akıl tarafından kavranabildiğini ve bunun için vahye ihtiyaç olmadığını belirtir. [34] Mu'tezile'nin önemli isimlerinden Kâdî Abdülcebbar, bir eylemin iyi ya da kötü oluşuna dair yargıya varmanın bazı objektif kriterlerle mümkün olduğunu vurgular. [35] Ahlâkî değerleri bilmenin iki farklı yolu olduğunu belirtir. [36] Birincisi zorunlu akıl bilgisidir. Akıl burada herhangi bir ek bilgiye ihtiyaç duymadan fiillerdeki iyi ya da kötünün kişinin zihninde hemen belirmesidir. Mesela Allah'ın varlığını ve birliğini bilmek, nimet verene şükür, adâlet ve ihsanda bulunma gibi fiillerin hasen olduğu; Allah'ı inkâr, zulüm, cinayet ve vefasızlık gibi fiillerin kötü olduğu zorunlu akıl bilgileridir. [37] İkincisi de aklın istidlâl ile fiilin iyi ya da kötü olduğunu kavramasıdır. Örneğin yalan söyleme fiili haksız menfaat elde etme amacıyla yapılırsa kötü, ama bir masumu kurtarmak veya sonucu iyi bir işe tekabül edecekse iyi olarak vasıflanır. [38] Bu yaklaşım tarzıyla Abdülcebbar'ın, geçmişte ve günümüzde değerlerin nesnelliği ve özneliği tartışmalarına yeni bir boyut kazandırmış olduğunu söylememiz mümkündür. [39] Mu'tezile âlimlerine

[30] Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 6/1/7-10.

[31] Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*, 56.

[32] Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*, 88.

[33] Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesi*, 131-140.

[34] Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 6/1/70; Ebü'l- Meâli el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdulmunim Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 258; Recep Kılıç, *Ahlâkî Dinî Temelî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı), 114; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 335; Barlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 87; Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 312.

[35] Süt, *Mu'tezile ve Ahlak-Kadî Abdulcebbar Örneği*, 249.

[36] Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*, 77-78.

[37] Barlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 88-89; Zuhdi Hasan Carullah, *el-Mu'tezile* (Kahire: el-Ehliyetu'n-Neşr ve't-Tevzi', 1973), 108.

[38] Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbu'l-mecm' fi'l-muhîd bi't-teklîf*, thk. Eb Jean Yusuf Houben el-Yesui (Beyrut: Mek-tebetu'l-Kasulikiyyetu, 1962), 1/233; Barlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 88-89; Carullah, *el-Mu'tezile*, 108.

[39] Kazanç, "Mu'tezile Kelâm Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme", 308.

göre şeriat, fiillerin iyilik ve kötülüğünü tayin etmez.^[40] Ancak iyi ve kötünün açığa vurulması ve izhar edilmesi^[41] gibi durumlarını gösterir.^[42]

2.2. Eş'arîliğin Hüsün-Kubuh Anlayışı

Eş'arî âlimlerine göre iyilik veya kötülük fiillerin zâtına ait bir nitelik değildir. Onlara göre iyilik ve kötülüğe muhtevasını kazandıran Allah'ın emir ve yasaklarıdır. İyilik bir fiilin şeriat tarafından övülmesi iken kötülük ise şeriatın kınadığı şeydir.^[43]

Ekolün kurucu ismi Eş'arî, yalanın kötü olmasının sebebinin Allah'ın onu kötü kılmasından dolayı olduğunu belirtir. Şayet yalan Allah tarafından iyi olarak nitelenseydi o zaman yalan iyi olacağını vurgular.^[44] Bu düşüncesiyle fiillerde iyi ve kötü diye objektif bir ahlak değeri olmadığını iddia eder. Ekolün diğer âlimleri de onun bu görüşüne bağlı kalmış ve bu düşünceyi temellendirmeye çalışmışlardır. Her ne kadar Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286)'nin ekolün genel kabulünden ayrıldığı ile ilgili görüşler olsa da bunun tam anlamıyla kesinlik ifade ettiğini söylemek zordur.^[45] Dolayısıyla ekol içerisinde genel bir ittifakın olduğu söylenebilir.

Eş'arî âlimleri, iyilik ve kötülüğün ontolojik bir yönünün olmadığını aklî ve naklî delillerle ispatlamaya çalışır. Ekolün öncü isimlerinden Bâkîllânî (ö. 403/1013) şayet bir fiilin kötülüğü zâtından olmuş olsaydı, bunun zorunlu olarak kavranması gerektiği ve fiilin, gerçekleştiği yer, zaman veya mekân dikkate alınmaksızın genel olarak kötü olması gerektiğini ifade eder.^[46] Ancak ona göre fiiller bu şekilde değildir. Cüveynî (ö. 478/1085), iyilik ve kötülüğün göreceli olduğunu bundan dolayı iyi ve kötünün zâta yönelik bir durum olmadığını söyler. Cüveynî, bu noktada ilâhî bildirimden iyilik ve kötülüğü belirlediğini savunur.^[47] Ona göre bir şey iyi veya kötü dediğimizde Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi bunun ya o şeyin kendi zâtından ya da ona yüklenen bir sıfattan dolayı olmadığını belirtir.^[48] Bu düşüncesini verdiği örneklerle izah etmeye ve temellendirmeye çalışır. "Öldürme" fiilini ele

[40] Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*, 59.

[41] Kadî Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-mecmu' fi'l-muhit bi't-teklîf*, 1/255; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/310.

[42] Kadî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 6/1/65.

[43] Abdülkahir el-Bağdâdî, *Kitâbu usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 181; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 258; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/310; Şerafeddin Gölçük, *Bâkîllânî ve İnsanın Fiilleri* (Kızılay, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı), 265-278.

[44] Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, nşr. Richard J. McCarthy, thk. Ğurabe Hammude (Kahire: Matbaatu'l-Mısriyyetu, 1975), 117.

[45] İbrahim Bayram, "Kâdî Beyzâvî'nin Hüsün-Kubuh Anlayışı", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2018), 283 vd.

[46] Ebû Bekr Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd* (Beyrut: Mektebetu's-Şarkıyye, 1957), 342.

[47] Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 258 vd.

[48] Ahmet Kamil Cihan, "Cüveynî'de Ahlakî İyi ve Kötü Meselesi", *İlahiyat Akademi* 9 (2019), 57.

alan Cüveynî, bir kişinin zulmedilerek öldürülmesi ile hadd ve kısas nedeniyle öldürülmesi fiilinin ontolojik açıdan aynı olduğunu vurgular. Ancak her iki eylemde de öldürme fiili olmasına rağmen zulüm ile öldürme fiili kötü olurken hadd veya kısas yoluyla öldürme fiili iyi olmaktadır. Dolayısıyla bir şeyin kabih oluşunun mânası şeriatın onu nehyetmiş olmasıyla alakalıdır.^[49] Bu örnekle beraber, “yalan” fiili üzerinden de temellendirme yapar. Şayet yalanın kötü olması zâtî olsaydı yani nesnenin kendisinde var olsaydı onun durum ve şartlara göre iyi olmasının mümkün olmadığını altını çizer. Ancak o yalanın bazı durumlarda iyi olabileceğini belirtir. Şayet yalan fiili, peygamberi bir zalimden koruma veya zulümle öldürülmek istenen bir kişi kurtarmak amacıyla yapılırsa iyi ve zarurî olabilmektedir.^[50] Öyle ki bir fiilin kötü olarak nitelenebilmesi için onun akıllı ve sorumlu birinden meydana gelmesi gerektiğini belirtir. Bir fiil şayet bir çocuktan sadır oluyorsa kötü olarak nitelenmez. Dolayısıyla bir şeyin zâtından dolayı kötü olmasının geçersiz olduğunu vurgular.^[51] Müteahhirûn dönemi âlimlerinden Cürcânî (ö. 816/1413) de söz fiili üzerinden bir temellendirme yapar. O, sözün birşeyi olduğu gibi haber vermesi durumunda iyi ve güzel olduğunu söylerken, haberin yalan olması durumunda kötü olacağını vurgular.^[52] Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere Eş'arî âlimlerinin fiillerde iyilik ve kötülüğün ontolojik yapıya bağlı olmadığına dair kabullerinin en temel sebebi, fiillerin yer, zaman ve şartlara göre değişen değerlerle nitelenmeleridir. Şayet fiillerin ontolojik yapısında iyi ve kötü gibi değerler olsaydı bunların her koşulda bu yapılarını muhafaza etmeleri gerekirdi.^[53] Ancak bir şey herhangi bir insan için iyi olurken bir başkası için kabih (kötü) olabilir.^[54]

Eş'arîler'in husûn ve kubuh meselesinin epistemolojik yönüne bakışları da ontolojik yaklaşımları gibidir. Yani fiillerdeki iyi ve kötü vasfının vahiy tarafından belirlendiğini ifade eden Eş'arîler, insandaki iyi ve kötüye dair bilginin de akıl değil vahiy tarafından belirlendiğini ifade eder. Onlar, fiillerin ahlâkî değerleri hakkında insanın doğuştan herhangi bir bilgiye sahip olmadığını, insanın aklının ve donanımının ahlâkî yargılar üretmeye ya da tespit etmeye elverişli olmadığını belirtirler. Onlara göre Allah bildirmediğince insanın hangi fiilin iyi ve hangi fiilin kötü olduğunu bilmesi imkânsızdır.^[55]

Eş'arî bu konuda; “Allah neyi dilerse ona hükmeder.” (Âl-i İmrân, 3/47) “Pey-

[49] Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 266-267.

[50] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/322.

[51] Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 261 vd; Cihan, “Cüveynî’de Ahlakî İyi ve Kötü Meselesi”, 58.

[52] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/324.

[53] Abdülkerîm bin Ahmed Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Ferid Cuyûm, ts., 371-372.

[54] Fahreddîn er-Râzî, *el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm*, çev. Ulvi Murat Kılavuz - Serkan Çetin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 218.

[55] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/310; Mustafa Ünverdi, “Ahlakın Epistemolojisi”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/2 (2015), 337; Barlak, *Husûn-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 94,97; Cihan, “Cüveynî’de Ahlakî İyi ve Kötü Meselesi”, 60.

gamber size her ne emir verirse onu tutun, yasakladığından da sakının!” (Haşır, 59/7) “Hoşunuza gitmese de size savaş yazıldı. (farz kılındı) Bazen hoşlanmadığınız bir şey, hakkınızda iyi olabilir ve hoşlandığınız bir şey de hakkınızda kötü olabilir. Allah bilir siz bilmezsiniz.” (Bakara 2/216), âyetleri çerçevesinde vahyin iyi ve kötünün belirleyicisi olduğunu belirtir.^[56] Öyle ki âyette ifade edildiği üzere bazen kendinde bulunan bazı özellikler itibarıyla kötü olarak kabul edilen bir şey şer'an iyi olabilir.^[57] Netice itibarıyla Eş'ariler'e göre fiillerde iyi ve kötü vasfı bulunmaz. Bir fiil Allah tarafından emredildiği için iyi, yasaklandığı için kötü niteliği kazanmaktadır.

2.3. Mâtürîdîliğin Hüsün-Kubuh Anlayışı

Mu'tezile âlimleri gibi Mâtürîdî âlimleri de iyilik ve kötülüğün fiillerin zâtında olduğunu kabul etmişlerdir.^[58] Mâtürîdî'ye göre bir kısım fiiller her koşulda zâtı gereği (lizâtihi) husün ya da kubuh vasfını taşımaktadır. Mesela, adalet ve doğruluk gibi fiiller zâtı gereği iyi olurken; zulüm ve yalan gibi fiiller de özünde kötü olanlardır. Mâtürîdî, özünde iyi ve kötü olanların değer itibarıyla değişime uğramasının mümkün olmadığını belirtir.^[59] Mâtürîdî'ye göre bir kısım fiillerin ahlâkî değeri ise içinde buldukları koşullar, amaçlarına, sonuçlarına ve ihtiyaçlarına göre şekillenmektedir. Örneğin bir kişinin ölümü dostlarını üzerken; düşmanlarını sevindirir.^[60] Bozgunculuk yapandan intikam almak, hayvanları kurban etmek şartlara ve duruma göre güzel veya çirkin (li-ğayrih) olabilen fiillerdir.^[61]

Mâtürîdî kelâmcıların, hüsün kubuh konusuna epistemolojik açıdan yaklaşımları Mu'tezile ile paralellik arz etmektedir. Onlar, bazı fiillerin iyilik ve kötülüğünün akıl tarafından zarurî ve bedihî olarak kavrandığını bazılarının düşünme ve çıkarım yoluyla elde edildiklerini vurgular. Bazı fiillerin ise iyilik ve kötülüğünü şeriatın açıklamasıyla akıl tarafından kavrandığını ifade ederler.^[62] Konuyla alakalı olarak Mâtürîdî, fiil, olgu ve durumları epistemolojik açıdan da değerlendirirken mutlak ahlâkî değerlerin akıl ile kavranabileceğini belirtir. Yani vahiy olmaksızın özünde iyi ve kötü olanların aklen bilinebileceğini söyler.^[63] Ona göre bunlar zâtları gereği iyi veya kötü oldukları için din bundan dolayı bunları emretmekte veya

[56] Ebû'l Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne ve uşûl-i Ehl-i's-Sünne*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 141.

[57] Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 258.

[58] Çelebi, “Hüsün-kubuh”, 69.

[59] Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 310; Bardakoğlu, “Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturîdî”, 70.

[60] Barlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 103-104.

[61] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 310-313.

[62] Barlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 103-104; Bulut, “Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi”, 648.

[63] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 310; Bardakoğlu, “Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturîdî”, 70.

yasaklamaktadır.^[64] Bu hususta vahiy ile aklın hükümleri arasında bir çelişkinin olması söz konusu değildir. Öyle ki şeriat bir şeye kötü hükmünü vermişse akıl buna iyi hükmünü veremez.^[65]

Mâtürîdî âlimleri, insan aklının fiillerdeki iyilik ve kötülükleri vahiyden bağımsız olarak idrak ettiğini belirtse de, insanın bu noktada sorumlu olduğu şeyin bir kısım temel itikâdî hükümler olduğunu vurgulamışlardır. Yani insan, ibadet, muâmelât, fıkıh ve amel yönüyle sorumlu tutulabilmesi ancak vahiyle olabilir.^[66] Mâtürîdîler, epistemolojik olarak husûn kubuhun ancak vahye dayalı olması halinde yaptırımsal olabileceğini savunmaları yönüyle Eş'arîlerle fikir birliği halinde iken, ontolojik olarak husûn-kubuh eşyada ve fiillerde zâtî olduğunu savunmaları yönüyle Mu'tezile âlimleriyle hemfikirdirler.^[67]

Mâtürîdî mezhebine bağlı kelimcileri - özellikle Semerkantların - geliştirdikleri ahlaki nesneliliktir. Genellikle iyi ve kötü vasfım - Allah'ın daha başından itibaren nesnelere özüne yerleştirmiş olması kaydıyla onları tabiatına (zatına) atfederler.^[68]

3. Kelâm Âlimlerinin Hüsün ve Kubuh Anlayışlarının Tanrı'nın Mutlak İyiliği Kapsamında Değerlendirilmesi

Kötülük problemini bir kanıt olarak belirleyen ilk kişinin Epicurus (ö. M.Ö/270) olduğu söylene de problemi tam anlamıyla ortaya koyan kişi David Humedir.^[69] Kötülük argümanının temelinde kötülüğün varlığı ile her yönüyle mutlak bir Tanrı'nın varlığının mantiken çatıştığı iddiası yer almaktadır. Şayet kötülüğün varlığı Tanrı'nın yokluğunu ortaya koymasa da O'na inanmamak için geçerli bir neden olduğu ileri sürülmüştür. Bundan dolayı Tanrı inancına sahip insanlar, kötülük argümanına karşı cevap üretmek zorunda kalmışlardır.^[70]

Tek Tanrılı dinler, Tanrı'nın mutlak mânada iyi, bilgili ve kudretli olduğunu kabul ederler.^[71] Ateistlere göre bu özelliklere sahip bir Tanrı'nın herşeye gücünün

[64] Çelebi, "Hüsün-kubuh", 69.

[65] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 312-313; Bulut, "Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlak Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi", 650.

[66] Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'ye Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 196.

[67] Barlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 102.

[68] Fethi Kerim Kazanç, "An Overview of Knowledge-Value Relationship in Mu'tazilite Ethical Theory", *ULUM Dini Tetkikler Dergisi* 1/1 (2018), 105.

[69] Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 11-12; Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 173-174; Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 42.

[70] Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrı Tanımlılığın Felsefi Boyutları*, 224-225.

[71] Fethi Kerim Kazanç, "Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2009), 83.

yetmesi ve herşeyin üstesinden gelmesi gerekir. Çünkü Tanrı, mutlak güce sahip olduğu için gücünün herhangi bir şeyle sınırlanması mümkün değildir. Mutlak mânada ilme sahip olan Tanrı'nın dünyada meydana gelen kötülüklerden habersiz olması da mümkün değildir. Ayrıca Tanrı mutlak mânada iyidir. O iyi olduğu için her zaman iyi olanı tercih etmekte ve iyiliği dilemektedir. İyiliğin en belirgin özelliği de kötülüğe karşı olmak ve onu istememektir. Dolayısıyla iyilik sahibi bir Tanrı'nın kötüyü istemesi ve yaratıklarının boşyere acı çekmesini dilemesi imkânsızdır.^[72]

Ateistler, kötülük problemini her ne kadar mutlak bilgi, mutlak kudret etrafında odaklasalar da problemin temelinde mutlak iyi bir Tanrı tasavvuru'nun yattığını söyleyebiliriz. Çünkü Tanrı'nın mutlak ilmi ile bildiği ve mutlak kudreti kötülüğe müdahale etmesi gerektiğini düşündüren olgu O'nun mutlak iyi olarak nitelenmesidir. Şayet Tanrı mutlak iyi olarak nitelenirse o zaman O'nun mutlak kudret ve bilgiye sahip olması kötülüğü engelleme zorunluluğu gerektirmeyecektir. Bununla beraber, kötülük probleminde mesele genelde Tanrı'nın kötülüğü neden engellemediği ve buna müsaade ettiği sorunu üzerinden şekillendirilmiştir. Ancak bunun öncesinde kötülüğü ontolojik olarak kabul etmenin mutlak iyi olan bir Tanrı'yla bağdaşmayacağı kabul edilmesi gerekir.^[73] Çünkü kötülüğü var eden yine Tanrı'nın kendisidir. Dolayısıyla kötülüğü yaratan bir Tanrı'dan onu engellemeyi istemek çokça gerçekçi bir yaklaşım olarak gözükmemektedir. Bu durum Tanrı'nın hem iyi olduğu hem de O'nun bize iyi olanı yapmayı buyurduğu öğretileri bakımından güçlükler doğurmaktadır.^[74]

Bu bağlamda Mu'tezile ekolünün yaklaşımı ele alındığında ilk dönem Mu'tezili âlimlerinin iyi ve kötünün zâtî olduğuna dair bir düşüncede olduğunu izah etmiştik. Bu anlayışa göre Tanrı kötülüğü ontolojik olarak yaratmıştır. Kötülük problemi çerçevesinde ele alındığında Tanrı'nın bilfiil kötülüğü yaratan varlık olarak kabul edildiği anlaşılır. Dolayısıyla ilk dönem Mu'tezili âlimlerin ahlaki kötülüğün zâtî olduğuna dair ortaya koydukları düşüncenin mutlak iyi Tanrı algısıyla uyum sağlamadığını söyleyebiliriz. Çünkü mutlak iyi olan bir Tanrı'nın kötülüğü zâtî olarak yaratmasını kabul etmenin mutlak iyi kavramı açısından uygun olduğunu söylemek zordur. O zaman Tanrı'nın doğası gereği, kötülüğü yapabilecek bir meyil olurdu ki o zaman mutlak iyi algısının oluşmayacağı söylenebilir. Ancak Mu'tezile'nin son dönem âlimlerinin vücûh kavramıyla fiillerdeki iyilik ve kötülüğü zâtîlikten yani ontolojik yapıdan çıkardıklarını belirtmiştik. Bir fiilin iyi ve kötü olmasının durum ve şartlara göre değişebildiğinden yola çıkan bu görüşte, Tanrı'nın kötülüğü zâtî olarak yaratmadığı düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Son dönem Mu'tezili âlimlerinin

[72] Topaloğlu, *Teizm-Ateizm Tanrı Tanımsızlığının Felsefî Boyutları*, 224-225.

[73] Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*, 39.

[74] Kazanç, "Düşünce Tarihi'nde Ateizm Neden Olarak Kötülük Sorunu: Kelâmî Açıda Eleştirel Bir Değerlendirme", 203-204.

konuyla alakalı bu görüşlerinin kötülük problemi bağlamında ele alınan mutlak iyi Tanrı tasavvuruyla uyumlu olduğu söylenebilir. Çünkü bu görüşte Tanrı, mutlak iyilik vasfı gereği kötülüğü zâtî olarak yaratmamıştır.

Mâtürîdî âlimlerinin görüşlerini bu çerçevede ele aldığımızda fiilleri durum ve şartlara göre değişebilenler ve zâtlarında olanlar şeklinde iki türlü niteledikleri görülmektedir. Her ne kadar fiillerde izafiliği kabul etseler de kötülüğün zâtî olduğunu vurgulamaları, kötülük probleminde ele alınan mutlak iyi bir Tanrı kavramı açısından problem doğurduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Tanrı mutlak iyi olarak nitelenmesi kötü olan bir şeyi var ettiği gerçeğiyle uyuşmamaktadır.

Eş'arîlik ekolünde fiillerdeki iyi ve kötünün ontolojik bağlamı olmadığı hususu dikkati çekmektedir. Eş'arîler'in bu görüşünün insanın Tanrı'yla ilişkisi bağlamda ele alındığında Tanrı'nın kötülüğü ontolojik olarak var etmediği çıkarımı yapılabilir. Kötülük problemi açısından ele alındığında ise kötülüğün ontolojik olarak var olmadığı belirtilmiş olması mutlak iyi Tanrı tasavvuruna daha uygun olduğu düşündürmektedir. Çünkü kötülüğün ontolojik varlığının kabulünden hareket edildiği takdirde Tanrı'nın kötülüğü neden var ettiği? gibi bir soruya tatmin edici cevap bulmak mümkün gözükmemektedir.

SONUÇ

Kötülük problemi tarihsel süreçte olduğu gibi günümüzde de önemli bir sorun olarak güncelliğini korumaktadır. Ateistlerin Tanrı'nın varlığına karşılık oluşturdukları bu argüman, mantıksal olarak Tanrı'nın varlığını yok saymasa da insanın Tanrıyla ilişkisini ciddi mânada etkilemektedir. Dolayısıyla teistler de bu probleme farklı cevaplar ortaya koymaya çalışmışlardır. Her ne kadar kötülüğün ontolojik mâhiyeti açısından karşıt düşünceler geliştirilmiş olsa da genellikle kötülük ile Tanrı'nın varlığının uyumu esasına dayalı cevapların daha kabul edilebilir olduğu görülmüştür. Ancak mutlak iyi olan bir Tanrı ile kötülüğün zâtî olarak var olduğunu kabul etmenin mantıksal açıdan birçok yönden problem taşıdığını gördük. Kötülüğün varlığını kabul ederek mutlak iyi bir Tanrı tasavvur etmenin tatmin edici yönünün olmadığı gayet açıktır. Bununla beraber mutlak iyi olan bir Tanrı'dan kötülüğün yaratılması, kötülük probleminde teistlerin özellikle üzerinde durmaları gereken bir konu olduğu kanaatine hasıl olduk. Kelâm ekollerinin hüsün-kubuh konusundaki değerlendirmelerine bakıldığında; Mu'tezile'nin ilk dönem âlimleri, iyilik ve kötülüğün zâtî olduğunu kabul ederken; sonraki âlimler, vücûh nazariyesi ile iyilik ve kötülüğün zâta ait olmadığını, fiillerin sonuç ve amaçlarına göre ortaya çıkan değerlerin objektifliğini kabul eden bir yaklaşım sergilemişlerdir. Eş'arî ekolü ise genel olarak fiillerdeki iyilik ve kötülüğün zâtî olmadığını kabul etmiş, iyi ve kötü nitelemesinin Allah'ın emri ve nehiyle ortaya çıktığını düşünmüştür. Onların hüsün ve kubuha yönelik ontolojik yaklaşımları, hüsün-kubuhun epistemolojik

mâhiyetine de yansımıştır. Mâtürîdiler, bazı fiillerdeki hüsün-kubuhun zâtî olduğunu kabul ederken bazılarının da geliştikleri duruma göre değer kazandıklarını ifade etmişlerdir. Hüsün ve kubuhun epistemolojik yönüne gelindiğinde ise bunun akıl tarafından bilinebileceğini vurgulamışlardır.

Kelâm ekollerinin hüsün kubuh konusunda kötülüğün ontolojik mâhiyeti ile alakalı ortaya koydukları yaklaşımda, son dönem Mu'tezilî âlimlerin vücûh nazariyesi ve Eş'arîler'in kötülüğün zâtî olmadığına dair düşüncelerinin kötülük problemi açısından önemli bir cevap niteliği taşıdığını söyleyebiliriz. Çünkü mutlak iyi olarak tasavvur edilen bir Tanrı'nın kötülüğü yarattığı algısı, Tanrı-insan ilişkisi bağlamında beraberinde ciddi problemler doğurmaktadır. İyi olan ve iyiliği isteyen bir Tanrı'nın kötülüğü neden yarattığı sorusuna tatmin edici cevap bulmak mümkün değildir. Öyle ki öldürme konusunda bile fiil aynı olmasına rağmen kişinin konumuna göre değişen bir olgu olması, kötülüğün ontolojik olarak Tanrı tarafından yaratılmadığını ortaya koymaktadır. Öldürme fiili üzerinden verdiğimiz örneği bütün fiiller açısından değerlendirdiğimizde bütün insanların durumlarına göre değişen iyi ve kötü kavramlarının olduğu görülecektir. Dolayısıyla Mu'tezile âlimlerinin fiillerin sonucunun iyi ve kötü olarak nitelenmesi gerektiğine dair düşüncesi aynı zamanda iyi ve kötü kavramlarına yönelik oluşacak subjektifliğe de cevap niteliği taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Adams, Marilyn McCord. "The Problem Of Evil: More Advice to Christians". *Faith and Philosophy* 2/5 (1988), 121-143.
- Akdemir, Ferhat - Vural, Mehmet. *Korkunç Kötülükler ve Tanrı*, 2014.
- Arslan, Hulusi. *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *Kitâbu usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr. *Kitâbu't-Temhîd*. Beyrut: Mektebetu's-Şarkîyye, 1957.
- Bardakoğlu, Ali. "Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/4 (1987), 59-75.
- Bartak, Muzaffer. *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Bayram, İbrahim. "Kâdî Beyzâvî'nin Hüsün-Kubuh Anlayışı". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2018), 283-321. <https://doi.org/10.18498/amauidf.402278>
- Bulut, Zübeyir. "Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi". *Kader* 13/2 (2015), 634-654. <https://doi.org/10.18317/kader.01131>
- Carullah, Zuhandi Hasan. *el-Mu'tezile*. Kahire: el-Ehliyetu'n-Neşr ve't-Tevzi', 1. Basım, 1973.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Cüveynî'de Ahlakî İyi ve Kötü Meselesi". *İlahiyat Akademi* 9 (2019), 53-66.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, Ebû'l- Meâlî el-. *Kitâbü'l-İrşâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdulmunim Abdulhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (2014). <https://doi.org/10.15370/muifd.73666>
- Çetin, Serkan. "Hüsün ve Kubuh Konusunda Fahreddin er-Râzî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri". *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/4 (29 Kasım 2018), 81-110.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan el-. *el-Lüma fir-red âlâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*. nşr. Richard J. McCarthy. thk. Ğurabe Hammude. Kahire: Matbaatu'l-Mısriyyetu, 1975.

- Evkuran, Mehmet. *Ahlâk, Hakikat ve Kimlik: İslam Kelâmında Ahlâk Problemi*, 2013.
- George, F. Hourani. "Cüveynî'nin Mu'tezilî Ahlak Eleştirisi". çev. Burhanettin Tatar. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1991).
- Gölcük, Şerafeddin. *Bâkullâni ve İnsanın Fiilleri*. Kızılay, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1. baskı.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. thk. Muhammed eş-Şâzelî vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ty.
- Kadî Abdülcebbar. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Tavit Tevfik - Zeyd Siad. Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Amme, ts.
- Kadî Abdülcebbar, *Kitâbu'l-mecm' fi'l-muhît bi't-teklîf*. thk. Eb Jean Yusuf Houben el-Yesui. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Kasulikiyyetu, 1962.
- Kadî Abdülcebbar. *Kitâbü'l-mecmu' fi'l-muhit bi't-teklîf*. Beyrut: Mektebetü'l-Kasulikiyyetu, 1962.
- Kadî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Kazanç, Fethi Kerim. "An Overview of Knowledge-Value Relationship in Mu'tazilite Ethical Theory". *ULUM Dini Tetkikler Dergisi* 1/1 (2018).
- Kazanç, Fethi Kerim. "Düşünce Tarihinde Ateizme Götüren Bir Neden Olarak Kötülük Sorunu: Kelâmî Açıdan Eleştirel Bir Değerlendirme". *İslâm Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2009), 0-106. <https://doi.org/10.18317/kader.11289>
- Kazanç, Fethi Kerim. "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlak Tasavvuru: Kadî Abdülcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme". *Journal of Islamic Research* 3/27 (2016), 280-310.
- Kılıç, Recep. *Ahlâkın Dinî Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 7. baskı.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM, 2011.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- Özdemir, Metin. *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.
- Râzî, Fahreddin er-. *el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm*. çev. Ulvi Murat Kılavuz - Serkan Çetin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Reinhart, A. Kevin. "Basra Mu'tezilesi: Ahlakî Ontoloji ve Epistemoloji". çev. Şeyma Şirin. *Şarkiyat Çalışmalarında İslâm Ahlâk Metafiziği*. ed. İbrahim Aslan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Süt, Abdunnasır. *Mu'tezile ve Ahlak-Kadı Abdülcebbar Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Şehristânî, Abdülkerim bin Ahmed. *Nihâyetü'l-lkdâm fî İlmi'l-Kelâm*. thk. Ferid Cuyûm, ts.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015.
- Topaloğlu, Aydın. *Teizm-Ateizm Tanrı Tanımsızlığın Felsefî Boyutları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020. Basım, ts.
- Ünverdi, Mustafa. "Ahlakın Epistemolojisi". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/2 (2015), 327-350. <https://doi.org/10.17218/husbed.90332>
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.





Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854 OMUIFD, December 2021, 51: 79-122



Huzur Derslerine İştirak Eden Safranbolulu Âlimler

The Scholars Attending the Huzur Lessons from Safranbolu

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Sacit KURT¹

¹ Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/ Tefsir Anabilim Dalı
• sacid_kurt@hotmail.com • ORCID > 0000-0002-0956-3972

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Ekim / October 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Aralık / December 2021

Yıl / Year: 2021 | **Sayı – Issue:** 51 | **Sayfa / Pages:** 79-122

Atıf/Cite as: Kurt, M.S. "Huzur Derslerine İştirak Eden Safranbolulu Âlimler - The Scholars Attending the Huzur Lessons from Safranbolu". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 51, Aralık 2021: 79-122. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1009863>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.



HUZUR DERSLERİNE İŞTİRAK EDEN SAFRANBOLULU ÂLİMLER^[1]

ÖZ:

Huzur dersleri Osmanlı padişahlarının İslam'a ve Kur'an'a yönelik tesis ettikleri hizmetlerden birisidir. Bu yazıda evvela bir girizgâh mahiyetinde huzur derslerinin tanımı, dersin yıllar içerisindeki seyri, katılımcıları, genel prensipleri ve mutat tefsir derslerinden farkı hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Verilen bu bilgiler, son dönemde ortaya konan kimi eleştirilerle birlikte ele alınmış ve bu eleştirilerin haklılık durumları tartışılmıştır. Akabinde huzur derslerine hizmet eden beldelerden Safranbolu'nun bu müesseseye mukarrir ve muhatap olarak kaç âlim kazandırdığı tespit edilmiş, bu âlimlerin hal tercemeleri, başta günümüzün özgeçmiş mesabesinde bulunan sicill-i ahvâl dosyalarındaki bilgiler olmak üzere pek çok kaynaktan istifade etmek suretiyle oluşturulmuştur. Sicil dosyalarında âlimlere ait bit icazetname varsa icazetnamedeki ilmî silsile görsel araçlar yardımıyla gösterilmeye çalışılmıştır. Safranbolulu âlimlerin bir yılda tesis edilen huzur dersi meclislerine katılımları yıllar bazında ele alınmış, bir beldeden kabul edilecek âlim sayısında belli bir düzen bulunup bulunmadığı araştırılmıştır. Safranbolulu âlimler özelinde, âlimlerin huzur derslerindeki konumları yıl yıl kontrol edilmiş, mutat düzeni bozan uygulamalara ve âlimlere dikkat çekilmiş, bunların arkasında yatan sebepler hakkında çeşitli tahminlerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Huzur Dersleri, Safranbolu, Safranbolulu Âlimler, Mukarrir, Muhatap.



THE SCHOLARS ATTENDING THE HUZUR LESSONS FROM SAFRANBOLU

ABSTRACT:

Huzur Lessons (lessons in the presence of sultan) is one of the services established by the Ottoman sultans for Islam and the Qur'an. In this article, as a preface firstly the information has been given about the definition of the huzur lessons, the course of the lessons over the years, the participants of the lessons, general rules of the lessons, differences between customary interpretation lessons and huzur lessons. This information has been handled with reviews published lately and the situation of the reviews has been discussed in terms of rightfulness. After that, it has been determined how many scholars from Safranbolu, the region served some ser-

[1] Bu yazı 11-12 Ekim 2019 tarihleri arasında düzenlenen "Uluslararası Geçmişten Günümüze Karabük ve Çevresinde Dini, İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu" adlı programda sunulan ve yalnızca özeti yayımlanan "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Huzur Dersleri ve Karabüklü Âlimlerin Bu Geleneğe Katkıları" başlıklı tebliğin geliştirilip genişletilmesi ile oluşturulmuştur.

vices to huzur lessons, has brought to this institution as a muqarrir (lecturer) and mukhatab (debater scholars). These scholars' biographies have been set up a lot of materials initially their personal records (sijill al-ahwal). In their personal records, if they have an ijazah, the scientific chain has been showed by visual materials. The participation of the scholars from Safranbolu to huzur lessons in one year has been checked over year-by-year. So it has been questioned if there a system for choosing a scholar from a region or not and some information has been detected. -Special for scholars from Safranbolu- The positions of the scholars have been checked in the ranking of huzur lessons year-by-year. After that, it has been attracted attention to the activities and scholars violating the order. Lately, it has been estimated the reasons of these activities behind.

Keywords: Huzur Lessons (lessons in the presence of sultan), Safranbolu, Scholars from Safranbolu, Muqarrir (lecturer), Mukhatab (debater scholars).



GİRİŞ

Osmanlı Devleti 700 yılı aşkın bir süre dünyada hüküm sürmüş büyük bir devlettir. Ardında büyük bir kültür ve medeniyet bırakan bu devletin padişahları da aklî ve naklî ilimlerde, şiirde, sanatta son derece iyi eğitim almışlar, ciddi bir donanım elde etmişlerdir. Hatta padişahların, aldığı bu eğitimleri neticesinde dinleyici olarak katıldıkları yüksek ilmi meclisler tesis ettikleri dahi görülmektedir. Bu makalede ele alacağımız “Huzur Dersleri” de böyle bir müessesedir. Kısaca padişahlar huzurunda Ramazan aylarında yapılan tefsir dersleri olarak tarif edebileceğimiz huzur dersleri padişahların ve derslere katılan âlimlerinin bilgi seviyelerini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Padişah huzurunda yapılan dersler olması hasebiyle yalnızca ilmi derinliğe sahip âlimlerin yer aldığı bu derslerde Safranbolulu pek çok âlim mukarrir ve muhatap olarak görev almıştır. Makalede konuya giriş mahiyetinde ilk olarak huzur dersleri ve derslere katılanların görevlerine kısaca temas edilecek, ancak fazla detaya girilmeyecektir. Zira pek çok araştırmada bu konulara fazlaca temas edilmiştir ve verilen bilgiler çoğunlukla malumun ilamından öteye geçmemektedir. Aynı bilgileri tekrar etmek yerine araştırmacıların detaylı şekilde bilgiye ulaşmalarını temin etmek amacıyla dipnotta ilgili kaynaklara atıf yapılacak,^[2] akabinde Huzur Derslerine katılan Safranbolulu âlimler tespit edilip, bu âlimler hakkında detaylı bilgi verilmeye çalışılacaktır. Bu bilgiler ise ikincil

[2] Nitekim Ömer Kara tarafından Huzur Dersleri üzerine yazılan eserleri derleme amacına matuf olarak hususi bir makale kaleme alınmıştır. Bkz. Ömer Kara, «Osmanlıda Huzur Dersleri Geleneği ve Literatürü», *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 519-539.

kaynaklardan ziyade birincil kaynak niteliğinde bulunan ulema sicil dosyalarındaki bilgiler temel alınarak oluşturulacak, farklı bilgiler içermeleri halinde ikincil kaynaklara da müracaat edilecektir. Makale, tabakatü'l-müfessirîn/tefsir tarihi kısmı içerisinde mütalaa edilebilecek bir nitelik arz etse de yazının salt deskriptif bir çalışma olması arzu edilmemektedir. Zira kanaatimizce makalede sunulan bilgiler -eserin mezkûr yönü baskın olmakla birlikte- kısmen Osmanlı ilmiye teşkilatının tarih içerisindeki serencamını göstermesi, Huzur Dersleri ve bu derslere katılan şahıslar hakkında çeşitli doneleri ortaya koyması yönlerinden mezkûr kültürün tanınması ve anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Nitekim bu tarz çalışmaların ileride daha geniş bir biçimde ele alınmasıyla bilhassa huzur dersi kültürüne ve dolaylı olarak da Osmanlı ilmiye sınıfının durumuna yönelik bazı çıkarımlarda bulunmak daha da kolaylaşacaktır.

1. Huzur Dersleri

Arapçada “hazır bulunmak, şehirde olmak, bir şeyin yakını, bir adamın yakınındaki, önündeki mahal”^[3] gibi anlamlara gelen حضر fiilinin mastarı yahut ism-i failinin çoğulu şeklinde kullanılan ve Osmanlılarda “önemli bir makamın veya kişinin var olduğu, bulunduğu yer, o makam veya şahsın önü, katı, yanı” anlamında kullanılan حضور^[4] kelimesinden ismini alan dersler, padişahın huzurunda icra edilmesi hasebiyle bu şekilde isimlendirilmiştir. “Kutlu, mübarek; padişaha, padişahlığa ait”^[5] anlamlarına gelen “hümayun” kelimesiyle birlikte kullanılarak “huzur-i hümayun dersleri” şeklinde de anılmıştır.

Istilahî olarak “Huzur dersleri” kavramı ise Ebu'l-Ulâ Mardin'in ifadeleriyle şöyle tanımlanmıştır: “Hicrî 1172 Ramazanı'ndan itibaren her sene Osmanlı padişahının huzuriyle muayyen mütebahhir ve İslam diniyle mütedeyyin zatlardan te-rekküp etmek üzere Ramazan günleri sarayda münâkât ilmî mecliste Kadı Beyzâvî Tefsiri'ni münazaralı tarzda tederisi ifade etmek üzere kullanılan bir istilaktır”^[6]

Mardin'in yaptığı bu tanımda, üzerinde ihtilaf edilen kimi hususların bulunduğunu söylemekte yarar vardır. Örneğin kimileri huzur derslerinin başlangıcını Osman Gazi dönemine kadar götürürken,^[7] kimileri bu görüşü bir esasa dayanmayan

[3] Ebû 'Abdirrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmerrâî, (b.y.: Dâru ve Mektebetu Hilâl, ts.), “h-d-r”, 3, 102; İsmâ'îl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhi'l-'Arabiyye*, (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1979), 2/196; Ahmed Asım Efendi, *el-Okyanûsu'l-Basîf fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), “el-hadar” ve “el-mahdar”, 2/1870-1871.

[4] İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı*, (İstanbul: Kubbealtı İktisadi İşletmesi, 2005), “huzur”, 2/1305.

[5] Ayverdi, “Hümâyûn”, 2/1310.

[6] Ebül'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 1/15.

[7] Tayyârzâde Ahmed Atâ, *Tarih-i Atâ*, (İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1291), 1/212.

mesnetsiz bir görüş addetmiş,^[8] kimileri ise bu derslerin başlangıcını Sadrazam Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nın 1132/1720 yılında ihdas ettirmiş olduğu tefsir derslerine dayandırmanın daha insafı ve mantıklı olacağını savunmuştur.^[9] Bu görüşler içerisinde, derslerin ilk defa Osmanlı padişahlarından III. Mustafa zamanında (1171-1187/1757-1774) ihdas edildiğini kabul eden görüş kanaatimizde daha makul gözükmektedir. Zira tarihçilerin de beyanıyla huzur derslerinin geçmişinin Osman Gazi'ye kadar gittiğine dair elimizde herhangi bir vesika bulunmamaktadır. Yine daha eski bir tarihe dayanmasına rağmen huzur dersinin genel prensiplerini tam manasıyla taşıyamamasına binaen Damad İbrahim Paşa'nın icra ettirdiği derslerin de huzur derslerinin başlangıcı olduğunu söylemek zordur. Zira i) derslerin tartışmalı bir tarzda ele alınması, ii) ders sonu hediyeler takdim edilmesi, iii) dersin dua ile bitirilmesi yapılan dersi huzur dersi olarak tavsif etmemize imkan tanıyan bazı unsurlar olsa da; i) toplantı meclislerinin tamamında padişahın hazır bulunmaması, -nitekim derslerin ihdasını Damad İbrahim Paşa ile başlatan müellifin kendisi de derslerdeki en vazgeçilmez kişinin padişah olduğunu padişahsız dersin yapılmayacağını de kabul etmektedir.^[10] ii) ilk derste Kadı Beydâvî tefsirinden bahsedilmeksizin Fatiha sûresi'nin okunup tefsirinin yapıldığından bahsedilmesi, iii) derslerin "vezirle ilgili, vezire ait" anlamına gelen^[11] "Huzur-i Âsafî Dersleri" şeklindeki bir tamlamayla ele alınması, dolayısıyla bu derslerin vezire ait bir mahalde icra edilen dersler olması gibi unsurlar, mezkûr derslerin huzur dersleri olarak nitelenmesine engel teşkil etmektedir. Ancak İbrahim Paşa döneminde henüz bir çocuk olan ve derslerden birine iştirak ettiği düşünülen Sultan III. Mustafa'yı etkilemiş olması, tahta geçtiğinde de huzur derslerini, etkilendiği bu derslerden mülhem olarak ihdas ettirmiş olması imkân dâhilindedir. Nitekim Mardin de eserinde zaten bu hususa temas etmektedir.^[12] Tüm bunlara binaen Mardin'in zikrettiği tarihin daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

Tanımda ihtilaf edilen bir diğer husus ise şudur: kaynaklara göre bu derslerde Kadı Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Tevîl* adlı eserinden belli bir pasaj mukarrir tarafından takrir edilmekte ve muhataplar tarafından çeşitli sorular sorulmak suretiyle tartışmalı bir ilmî toplantı ortaya konmaktadır. Son dönemde yapılan çalışmalardan birinde Arpa, huzur derslerinde Beydâvî'nin esas ittihaz edilmediğini, bu iddianın, müelliflerin birbirlerinden nakledegeldikleri klişeleşmiş

[8] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2014), 221; Mehmet İpsirli, "Huzur Dersleri", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 441.

[9] Ömer Kara, "İslam Geleneğinde Ümerâ Huzurundaki Bilimsel Toplantıların Osmanlıcası: Huzur Dersleri", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013), 2/310.

[10] Kara, "Huzur Dersleri", 2/320.

[11] Ayverdi, "Âsaf", 1/176.

[12] Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/63.

ifadeler olduğunu iddia etse de^[13] kanaatimizce Arpa'nın bizzat kendisinin tarihi kaynaklardan aktardığı bilgiler -kendisi ifadeleri muğlak bulsa da- bu derslerde Beydâvî tefsirinin esas alındığını bizlere açıkça göstermektedir.^[14] Arpa, huzur dersi takrirlerinde pek çok kaynağın kullanılmasını temel alarak Beydâvî tefsirinin huzur derslerinin başat bir unsuru, vazgeçilmez bir ögesi olmadığını, olsa olsa mukarrirlerin takrirlerinde atıf yaptığı referanslardan yalnızca biri olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Arpa'ya göre kaynaklarda yer alan bu ifadeler, Beydâvî'nin otoritesi vesilesiyle derslerin kıymetini vurgulamak amacıyla yahut IV. Mehmed'in Şeyhülislam Minkârîzâde Yahyâ Efendi'den aldığı mutad olmayan tefsir dersleri esnasında Beydâvî'den pasajlar okutmasına dayanarak ortaya çıkmış olabilir. Ancak kanaatimizce böyle bir değerlendirme, şerh-hâşiye literatürüne fazla aşına olunmamasından kaynaklı bir sorundur. Zira huzur derslerinde icra edilen uygulama bir nevi şerh/haşiye faaliyetidir ve tefsir şerh/haşiyelerinin en önemli 5 temel özelliğinden birisi de kaynak metni tefsir etmesi, yani kaynak metinde yer almayan önemli bazı bilgileri kendi bilgi birikimi yahut diğer kaynak eserler yardımıyla açmasıdır.^[15] Dolayısıyla yapılan derslerde pek çok kaynağa müracaat edilmesi mezkûr iddiayı temellendirmek ve açık tarihi vesikaları söylenti hükmüne indirgemek için oldukça zayıf bir argümandır. Ayrıca böyle bir iddianın doğru sayılması halinde mukarrir ve muhataplara ders öncesinde ilgili ayetlerin verilmesi yeterli olacaktır. Halbuki kaynaklarda derslerde Beydâvî tefsirinden pasajlar verildiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla ilgili ayetlerin değil de tefsirden pasajların zikredilmesi, derslerde Beydâvî tefsirinin başat bir rol üstlendiğini gösteren önemli bir husustur. Yine ders takrir defterlerinde zikredilen hususlar, derslerin nasıl işlendiği hakkında ciddi bilgiler sunmakla birlikte, baştan sona ders esnasında olup biten her şeyi içermemektedir. Zira böyle olsa huzur derslerinin olmazsa olmaz pek çok unsurundan da bu defterlerde kaydedilmesi gerekirdi ki bu bilgilerin de defterlerde yer almadığı açıktır. Dolayısıyla müellifin iddiası, -kanaatimizce tarihi vesikalara rağmen yapılmış, doğruluğu hususunda ciddi şüpheler barındıran- bir tahminden ibarettir.

Huzur dersinin tanımı ve üzerinde ihtilaf edilen hususlardan bahsettikten sonra huzur derslerinin tarih içerisindeki seyrine dair önemli birkaç hususa temas edecek olursak şunları söyleyebiliriz:

- 1200/1786 yılına kadar Huzur derslerinde okunacak ayetler padişah veya şeyhülislam tarafından belirlenmiştir. Ancak yeni bir yüzyıla girmenin de getirdiği etkiyle olsa gerek 1200/1786 yılından itibaren derslerde mushaf tertibi takip edilmeye başlanmıştır.^[16]

[13] Recep Arpa, "Huzur Derslerinde Kâdî Beydâvî Tefsiri mi Takip Edilirdi?", *Osmanlı'da Tefsir Dersi Gelenekleri Saray-Tekke-Medrese*, (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2018), 137.

[14] Arpa, "Huzur Derslerinde Kâdî Beydâvî Tefsiri mi Takip Edilirdi?", 92-100.

[15] Muhammet Sacit Kurt, *Mu'tezile'ye Karşı Bir Ehl-i Sünnet Müdafî'i eî-İtibî'nin "Futûhu'l-Gayb" Adlı el-Keşşâf Haşiyesi ve Eserinde ez-Zemağşerî'ye Yöneltilmiş Eleştiriler*, (Ankara: ilâhiyât Yayınları, 2018), 89.

[16] Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/63-73.

- 1246/1831 yılından itibaren huzur dersleri ile ilgili malumatlar Takvîm-i Vekâyi denilen resmî gazete yayınlanmaya başlamış, cumhuriyetin kuruluşuna kadar da bu sistem devam edegelmiştir.^[17]
- Mardin'in verdiği bilgiye göre son huzur dersi 1341/1923 yılı Ramazan'ında yapılmış, 26 Receb 1342/3 Mart 1924 tarihinde çıkan hilafet ve saltanatı ilga eden kanunla birlikte yürürlükten kaldırılmıştır. Böylece Osmanlı Devleti'nde 169 yıl boyunca uygulanan bu gelenek son bulmuştur.^[18] Ancak padişahın katılımını huzur derslerinin olmazsa olmaz bir şartı kabul ettiğimiz taktirde Halife Abdülmecid huzurunda icra edilen bu dersin de huzur dersi olarak kabul edilmemesi gerektiğini, uygulamanın devamlılık arz ettiği sürenin de 166 yıl olduğunu söyleyebiliriz. Mardin bu kanaati serdederken halife huzurunda cereyan eden bu son dersleri muhtemelen hem devletin başında bir padişah bulunmaması hem de önceden beridir süregelen bir ders geleneğinin devamı olarak değerlendirdiği için böyle yorumlamıştır. Bu açılardan mezkûr görüşün kabulü mümkün gözükse de diğer veçheden dersin olmazsa olmaz unsurlarına aykırı bir durum açığa çıktığı da ifade edilmelidir.
- 1200/1786 yılında Fatıha tefsiri ile başlanan süreç, Abdülmecid Efendi'nin dersleri huzur dersi kabul edildiği takdirde Nahl sûresi 31. ayetin tefsirine kadar,^[19] kabul edilmediği takdirde Hicr sûresi 79. ayetin tefsirine kadar^[20] devam etmiştir.
- Ders takrir defterleri eskiden Arapça tutulurken, Abdülhamid döneminde bir araya getirilip basılması düşüncesine de binaen Türkçe tutulmaya başlanmıştır.^[21]

Huzur dersleri herkesin iştirak edebileceği bir ders değildir. Bu meclisle-re katılabilecek kişilerden bahsetmek gerekirse katılımcıları şöyle sıralamamız mümkündür:

1. **Padişah:** Dersin vazgeçilmez unsurudur. Padişahın olmaması durumunda huzur dersi icra edilmez. Padişah; mukarrir, muhatap ve samileri, okunacak metni, yeri ve zamanı onaylar.^[22] Ancak bu atamalarda Şeyhülislam ve

[17] Kara, "Huzur Dersleri", 316.

[18] Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/82-83.

[19] Mardin son dersi Nahl sûresi 26. ayet olarak kaydetmiş olsa da Semiha Omay, yaptığı mülakatlarda elde ettiği bilgiler neticesinde hocasının verdiği bu bilgiyi tashih etmiştir. Krş. Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/84; Semiha Omay, *Huzur Dersleri ile İlgili Konuşmalar*, (İstanbul: Hüsnütabiat Matbaası, 1965), 10.

[20] Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/82.

[21] Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/81.

[22] Kara, "Huzur Dersleri Geleneği ve Literatürü", 522.

Padişah'ın bağlı oldukları 3 şart vardır ki bunları haiz olmayan bir kişiyi ne Şeyhülislam ne de Padişah'ın ataması mümkün değildir. Bunlar, şahsın;

- İstanbul ruûsunu almış bir müderris olması,
- Talebesinin fazla olması, düzenlenen eğitim-öğretim faaliyetlerinde dersinin ileri seviyede bulunması,
- Yeteneği, uzmanlığı, olgunluğu ile muhitinde tanınır olmasıdır.^[23]

2. **Şeyhülislam:** Huzur derslerinin organizatörüdür. Mukarrir ve muhatapları seçip padişahın onayına sunar. Sami önerebilir. Okunacak ayetleri padişahın alıp mukarrir ve muhataplara bildirir.^[24]

3. **Mukarrir:** Ramazanlarda sarayda padişah huzurunda ders takrir edenler için kullanılan bir tabirdir. Mukarrir; bir şeyi takrir eden, anlatan, konfiansçı demektir. Mukarrirler medrese tahsilini tamamlayıp icazet almış, sonra da müderris sıfatıyla ders okutarak talebeye icazet vermiş olanlardan seçilir.^[25] Mukarrirler huzur derslerinde yer alan kişiler içerisinde ilmiye sınıfının en yetkili şahsıdır. Her meclisin ayrı bir mukarriri vardır ve derslerin başladığı ilk günden son güne kadar bu görev o meclis içindeki tek bir kişiye tevdi edilmiştir. Bir ramazanda bir mukarrir yalnızca bir mecliste mukarrirlik yapar. Mukarririn görevi şunlardır:

- Ayete önceden hazırlanmak,
- Muhatapları okunacak ayet hakkında önceden bilgilendirmek,
- Ayetin tefsirini Beydâvi tefsirinden işlemek,
- Muhatapların sorularını yanıtlamak,
- Dua ile oturumu tamamlamak.^[26]

4. **Muhataplar:** Huzur derslerinde mukarririn yanında hazır bulunan, -sayısı yıllara göre değişkenlik gösterse de-^[27] her mecliste en az 5 kişiden müteşekkil bulunan âlimler topluluğudur.^[28] İki ayrı görevi vardır. Bunlar:

- Seçilen ayete önceden hazırlanmak
- Mukarririn takririnden sonra soru sormak, katkı yapmak, itiraz etmektir.^[29]

[23] Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/105.

[24] Kara, "Huzur Dersleri Geleneği ve Literatürü", 522.

[25] Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: MEB Yayınevi, 1993), 2/576.

[26] Kara, "Huzur Dersleri Geleneği ve Literatürü", 523.

[27] Meclisin değişen sayıları hakkında geniş bilgi için bkz. Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/85-90; İpşirli, "Huzur Dersleri", 18/442; Aydın Temizer, "Osmanlı Dönemi Türk Tefsir Ekolünde Huzur Dersleri", *Osmanlı Döneminde Tefsir*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 2/452.

[28] Pakalın, *Tarih Deyimleri ve Terimleri*, 2/570; Kara, "Huzur Dersleri Geleneği ve Literatürü", 523.

[29] Kara, "Huzur Dersleri Geleneği ve Literatürü", 523.

Mukarrirlik ve muhataplıkla alakalı şu hususları da belirtmekte yarar vardır:

Mukarrir ve muhataplık görevleri yukarıda zikredilen vasıfları haiz olan kişilere dahi tavsiye üzerine verilemez. Şayet böyle bir durum hasıl olursa atama, tayinin kimin tavsiyesine dayandığına işaret edilmek suretiyle gerçekleşir ancak bu tayin belli bir zamanla tahdit edilmiş muvakkat bir atama niteliği taşır.^[30]

Mukarrirlik ve muhataplıkta belli bir sıra mevcuttur ve sıraya riayet asıldır. Vasıfları uygun dahi olsa ilgili sırada bulunmayan bir kişi mukarrir yahut muhatap olarak atanamaz. Derslere yeni bir kişinin eklenmesi eksiğin doldurulmaması durumunda açığa çıkar.^[31] Bir örnekle anlatmak gerekirse 8. meclisteki bir muhatap 7. meclise intikal edince 8. mecliste açığa çıkan boşluk yeni bir şahısla doldurulur. Huzur derslerindeki ilk dersler kıdemce daha üst mertebedeki âlimler ile icra edilirken takip eden dersler peyderpey daha az kıdemli âlimlerce işlenir. Mezkûr sıraya binaen tayin, vefat gibi bir sebepten kadrolarda oluşacak herhangi bir boşluk, bir alt meclisteki mukarrir ve muhatap tarafından doldurulur.^[32] Muhataplıktan mukarrirliğe geçiş ise şöyledir: bir muhatap 1. meclise kadar yükseldiğinde akranlarından daha iyiyse 8. meclisin mukarrirliğine intikal ettirilir. Daha sonraki yükselme muhataplıkta olduğu gibi bir önceki mecliste yer alacak bir boşalmaya bağlıdır.

5. **Samiler:** Padişahın onayını almak suretiyle dersten istifade etmek üzere gelen dinleyicilere verilen isimdir. Samiler içerisinde padişahın yakınları, vezirler ve diğer devlet erkanından bazı kişiler bulunabilir.^[33]

Huzur dersinin genel prensiplerine gelecek olursak bu prensipleri kısaca şu başlıklar altında ele alabiliriz:

1. Dersler İstanbul ruûsunu almış, herhangi resmî bir görevi bulunmayan, İstanbul'da oturan önemli âlimlerden oluşur,
2. Kıdemdeki sırayı takip esastır,
3. Hac, sıra-i rahim ziyareti gibi sebeplerle kısa süreli olarak İstanbul dışına çıkacak meclis üyeleri, ramazan ayına tesadüf etmese bile şeyhülislamdan izin almalıdır,
4. Toplantıya katılacak mukarrir muhatap ve samiler şeyhülislam tarafından seçilir padişah onanır,

[30] Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/105.

[31] Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/105.

[32] Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/105.

[33] Kara, "Huzur Dersleri Geleneği ve Literatürü", 523.

5. Mukarrir dersini takrir edemeyecekse meclisin başmuhatabı (yani muhataplıkta ilk sırayı alan kişi) vekaletle geçmez şeyhülislamın seçeceği ve padişahın onayacağı bir başka mukarrir belirlenir,
6. Mukarrir ve muhatapların iştirak edecekleri derslere ait ayetler 2-3 ay öncesinde mukarrire tebliğ edilir. Şa'ban ayının 15'inde ise dersine katılacak muhatapların isimleri mukarrire bildirilir. Böylece muhataplar, okuyacakları ayet hususunda mukarrir tarafından bilgilendirilmiş olurlar,
7. Mukarrir ve muhataplar dersten önce ders hususunda görüşmezler. Ders öncesi mahremiyet, ders esnası aleniyet asıldır,
8. Toplantı mekânı padişah tarafından belirlenir,
9. Dersler -padişah da Dâhil olmak üzere- oturarak icra edilir. Oturma erkanına göre sultanın sağına mukarrir, mukarririn yanına da muhataplar yarım daire şeklinde halkalanarak oturur. Mukarrirlerin ve muhatapların önünde rahle altlarında ise minder bulunur. Samiler için ise yere şilte serilir,
10. Dersi dinlemeye gelen samilerin bilgisi dersten önce padişaha sunulur, padişahın isteğine göre liste belirlenir,
11. Mukarrir dersi dua ile bitirir, bu dua ise kısa tutulur,
12. Derste Kadı Beydâvî tefsiri okunur,
13. Dersler Ramazan ayının ilk günlerinde her meclis ayrı bir günde toplanmak suretiyle 8 ayrı günde icra edilir,
14. Meclislere padişahın katılımı kaçınılmazdır.
15. Biniş merasimi sonrası yapılır.
16. Cuma günleri tatildir. Bunun Hâricinde meclisler ardalayan günlerde yapılır.
17. -İlk dönemler için- Okunacak ayetler sultan tarafından belirlenir
18. Ders sonunda ders heyetine hediyeler verilir. Gerekli şartlara uyulmaması halinde ilgililere ceza tatbik olunur.^[34]

[34] Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/91-103; Kara, "Huzur Dersleri", 318-319.

Padişah huzurunda okunan tefsir dersleri huzur dersleri ile sınırlı değildir. Ancak huzur derslerinin bu derslerden ayrılan kimi yönleri mevcuttur. Son olarak aşağıdaki tabloda bu hususları gösterip^[35] akabinde makalemizin ana konusunu oluşturan huzur derslerine iştirak eden Safranbolulu âlimlere geçmek istiyoruz:

HUZUR DERSLERİ	MUTAT TEFSİR DERSLERİ
Ramazan ayıyla kayıtlıdır	Her zaman okunabilir
Mübahese, münazara, fikir hürriyeti esastır. Mukarrirle tartışmak, ona itiraz etmek mümkündür	Mukarrir ders verir diğer tüm kişiler -padişah da dâhil- dersi yalnızca dinler.
Genel olarak öğlen-ikindi arası icra edilir	İstenen her zaman icra edilir
Soru sormak asli bir unsurdur.	Soru sorma zorunluluğu yoktur
Ders öncesi merasim esastır. Merasim olmazsa ders ertelenir.	Merasim zorunlu değildir.
Ferman ile belirlenen muayyen bir mekân ve zamanda icra edilir	İstenen yerde ve zamanda icra edilir
En az 8 kez yapılma zorunluluğu vardır	Bu dersler için azami ve asgari bir sınır yoktur
-1200 yılı öncesi için- Okunacak ayetler padişah tarafından seçilir	Dersi hoca seçer
-1200 yılı sonrası için- Mushaf sırası takip edilir	Tertibe riayet gerekmez

2. Safranbolulu Huzur Dersi Mukarrir ve Muhatapları

Mardin'in sunduğu listeler incelendiğinde Safranbolulu âlimlerden 1 tanesinin mukarrir ve muhatap 19 tanesinin ise yalnızca muhatap olarak görev yaptığı tespit edilmiştir.^[36] Görev yapan âlimleri aşağıdaki listede görmek mümkündür:

[35] Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/16-62.

[36] Şahısları ilgili yerlerde görebilmek için bkz. Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/113-579.

İsim	Görev	Atama	Ayrılma ^[37]	Ayrılma Sebebi	Derse İştirak Ettiği Yıl Sayısı	
1	Safranbolulu İsmail Necati Efendi	Mukarrirlik	1327	1328	İstifa	2
	Muhataplık	1315	1326	Mukarrirliğe tayin edilmiştir.	12	Toplamda 14
2	Safranbolulu Hafız Ahmed Efendi	Muhataplık	?	?	?	? ^[38]
3	Safranbolulu Halil Efendi	Muhataplık	?	?	?	? ^[39]
4	Safranbolulu Hafız Ömer Efendi	Muhataplık	1236	1242	?	7
5	Safranbolulu İbrahim Efendi	Muhataplık	1254	1268	Hicaz'da vefat etmiştir	15
6	Safranbolulu Hacı Mustafa Hilmi Efendi	Muhataplık	1266	1269	Vefat	4
7	Safranbolulu Muhyizade Hafîi Seyyid Muhammed Hilmi Efendi	Muhataplık	1267	1278	Kayı silinmiştir (terkin olmuştur)	12
8	Safranbolulu Ali Şevki Efendi	Muhataplık	1272	1297	Vefat	25 ^[40]
9	Safranbolulu Hacı Seyyid Muhammed Kâmil Efendi	Muhataplık	1282	1305	Vefat	24
10	Safranbolulu Seyyid Hüseyin Cemâli Efendi	Muhataplık	1283	1301	Vefat	19
11	Safranbolulu Halil Niyazi Efendi	Muhataplık	1305	1313	Vefat	9
12	Safranbolulu Hüseyin Efendi	Muhataplık	1311	1312	?	2
13	Safranbolulu Mustafa İsmet Efendi	Muhataplık	1317	1341	Derslerin bitmesi	25
14	Safranbolulu Osman Nuri Efendi	Muhataplık	1322	1339	?	18
15	Safranbolulu Ahmed (Necati) Efendi	Muhataplık	1332	1341	Derslerin bitmesi	10

- [37] Mardin'in tuttuğu listelerde müellifin dersi bıraktığı tarihlerde ciddi bir karışıklık mevcuttur. Kimi zaman alimlerin girmiş olduğu son ders tarihi itibara alınmakta, kimi zaman ise listeden silindikleri yıl olan bir sonraki yıl esas alınmaktadır. Bu yüzden listelerdeki tarihler tarafımızdan yeniden oluşturulmuştur. Yukarıdaki listede ayrılış tarihi olarak âlimin derste adının geçtiği son yıl itibara alınmıştır. Buna binaen de görev yaptığı yıl hesaplanırken matematikteki (n+1) formülasyonu üzerinden hesaplamada bulunulmuştur.
- [38] Mardin'in listesinde ismi yer almamasına rağmen 2-3. ciltlerde Safranbolulu Hafız Ahmed Efendi'nin 1172-1173 tarihlerinde huzur dersi muhataplığı yaptığı ifade edilmiştir. (Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/462; 1217) Ancak ilgili yıllara ait tam listeler elimizde mevcut olmadığı için Ahmed Efendi'nin derslere ne zaman Dâhil edildiğini ve ne zaman ne gayeyle derslerle ilişkisinin kesildiğini tespit edemedik.
- [39] Mardin Safranbolulu Halil Efendi'nin ismine 1205 tarihli listelerde rastladığını ifade etmektedir. Ancak ne 1197 ile 1205, ne de 1205 ile 1224 yılları arasındaki listeler elimizde mevcut olmadığı için Halil Efendi'nin derslere ne zaman Dâhil edildiğini ve ne zaman ne gayeyle derslerle ilişkisinin kesildiğini tespit edemedik.
- [40] Normal şartlarda Ali Şevki Efendi'nin huzur derslerine iştirak ettiği süre 26 yıl olması gerekirken, 1276 yılına mahsus olmak üzere ders listelerinde adı geçmemesi sebebiyle süre 25 yıl olarak gösterilmiştir. Âlim bu yıl muhtemelen daha önce de ifade edildiği gibi hac, sıla-i rahim ziyareti, hastalık benzeri bir sebepten derse iştirak edememiştir. Zira devam eden yılda derslere devam etmesi bunu göstermektedir.

16	Safranbolulu Muhammed Raşid Efendi	Muhataplık	1332	1337	?	6
17	Safranbolulu Hüseyin (Hüsni) Efendi	Muhataplık	1333	1339	?	7
18	Safranbolulu Hafız Mehmed Fehmi Efendi	Muhataplık	1334	1336	?	3
19	Safranbolulu İbrahim Efendi	Muhataplık	1337	1341	Derslerin bitmesi	5

Yaptığımız araştırmalarda bu âlimler içerisinde dokuzunun bilgisine ulaşılabilmektedir. Şimdi bu âlimlerin hal tercemelerine geçmek istiyoruz:

2.1. İsmail Necati Efendi

27 Cemaziyevvel 1328 (7 Haziran 1910) tarihinde Huzur dersi mukarriri iken doldurduğu sicil dosyasında yer alan bilgilere göre müellifin adı İsmail mahlası Necati'dir ve ismiyle anılıp tanınmaktadır. Babası Hacı Mehmed Ağadır.^[41] Dedesinin ismi Ahmed'dir.^[42] Babası, annesi ve kardeşi hacca vefat etmiştir.^[43] 1258 (1842-1843) yılında Safranbolu'da doğmuştur.^[44] Torunu Sabri Ülgener, müellifin Safranbolu'nun Oğulveren köyünde Ömeroğlu ailesinden Hacı Mehmet Efendi'nin oğlu olarak 1255 (1839-40) tarihi civarında doğduğunu ifade etmiştir.^[45] Ersoy ve Yılmaz'ın da ifade ettiği gibi sicil kaydında yer alan bilgi, müellifin 1258 (1842-43) tarihinde doğduğunu açıkça göstermekteyse de,^[46] Sabri Ülgener'in aktardığı bilgiyi; tam manasıyla bilgiye sahip olmadığı için takribi bir tarih vermesine yahut nüfus kayıtlarına giren bu tarihin gerçek doğum tarihini yansıtmamasına dayandırmak mümkündür. Zira Türkiye'de nüfus kayıtlarının oluşturulması esnasında bu tarz pek çok sıkıntıya rastlandığı herkesçe bilinen bir gerçektir. İlk eğitimini Safranbolu müftüsü Mehmed Hilmi Efendi'den^[47] aldıktan sonra 1285/1868-69'da İstanbul'a

[41] Şer'iyye Sicilleri Arşivi Sicill-i Ahvâl Dosyası, No. 3394_01. (Bundan sonraki atıflarda "Şer'iyye Sicilleri Arşivi Sicill-i Ahvâl Dosyası" ifadesi ŞSASAD şeklinde kısaltılarak kaydedilecektir)

[42] Necdet Yılmaz, "Gümüşhaneli Dergâhı Şeyhlerinden Safranbolulu İsmail Necati: Hayatı, Halifeleri ve Eseri", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2019), 462.

[43] Ahmet Güner Sayar, *Bir İktisatçının Entelektüel Portresi Sabri F. Ülgener*, (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2007), 32; Yılmaz, "İsmail Necati", 462.

[44] ŞSASAD, No. 3394_01.

[45] Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/262.

[46] Adem Ersoy, "Gümüşhânevi'nin Halifelerinden Safranbolulu İsmail Necati Efendi (1842-1920)", *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevi Sempozyumu*, ed. Hür Mahmut Yücer, (İstanbul: Bağcılar Belediyesi Yayınları, 2014), 424; Yılmaz, "İsmail Necati", 462.

[47] Sicil kaydında müftünün adı mevcut değildir. Müftünün Mehmed Hilmi Efendi olması hususunda bkz. Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/262; İrfan Gündüz, *Gümüşhânevi Ahmed Ziyâüddin (ks) Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı*, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1984), 146; Ahmet Güner Sayar, "İsmail Necati Efendi", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/115; Fatih Yıldız, "Safranbolulu İsmail Necati Efendi (1840-1919)", *II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Kastamonu'nun Manevi Mimarları-*, (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2014), 260; Yılmaz, "İsmail Necati", 463.

gelip Bayezid Dersiâmlarından Ahıskalı İbrahim Hulusi Efendi'nin dersine devam etmiş, yaklaşık 8 senelik bir eğitimin ardından 1293 yılının Cemaziyelevvel ayında (1876 yılı Mayıs/Haziran ayları civarında) hocasından âli ve "âli ilimleri tahsil ettiğine dair bir icazetnâme almıştır.^[48] Aynı yıl Bayezid Medresesi'nde maaşsız olarak ders vermeye başlayan İsmail Necati Efendi, 1294 (1877-78) yılında müderrislik yapmaya ehil olduğunu gösteren bir şehadetnâme almıştır. Bayezid Camiinde başlamış olduğu bu müderrislik faaliyeti vefat ettiği güne dek yaklaşık 40 yıl kadar sürmüştür.^[49] Sicill-i ahvâl varakasında Türkçe ve Arapça yazı yazma ve konuşma becerilerine sahip olduğunu ifade etmiştir. 1297 (1879-80) tarihinde İbtidâ-i Hâric İstanbul ruûsunu almaya hak kazanmıştır. 1310 (1892-93) tarihinde ilk defa icazet vermiştir.^[50] 10 Şevval 1315 (4 Mart 1898) tarihinde dördüncü rütbeden Osmânî ve Mecdî nişanlarına layık görülmüştür.^[51] Yılmaz, müellifin aynı yıl hareket-i Dâhil derecesinde Mûsıla-i Sahn derecesine terfi ettiğini söyleyip kaynak olarak müellifin sicill-i ahvâl dosyasını göstermiştir.^[52] Ancak mezkûr dosyada böyle bir bilgiye rastlanılamamıştır. İlmîyye Sâlnâmesi'nde müellifin kısım-ı âli hadis müderrisliği yaptığı ve 21 Recep 1328 (29 Temmuz 1910) tarihinde Sahn-ı Seman derecesine terfi ettiği bilgisi mevcuttur.^[53] İsmail Necati Efendi huzur derslerine 12 yıl muhataplık, 2 yıl da mukarrirlik yapmak suretiyle hizmet etmiş, 1328 (1910-11) yılında istifa ederek mukarrirlik görevinden ayrılmıştır.^[54]

Müellifin hocaları ve hangi hocasından hangi ilmi aldığına dair önemli pek çok bilgiyi oğlu Mehmed Fehmi Ülgener'e verdiği icazetname sayesinde tespit etmiş bulunmaktayız. Hatta bu icazetname görüntü itibarıyla Mehmed Fehmi Ülgener'e ait olsa da -Ülgener'in babasından icazetli bir âlim olması sebebiyle- aynı zamanda İsmail Necati Efendiye ait bir icazetname olarak da değerlendirilebileceğini söyleyebiliriz. Bu icazetnameye göre İsmail Necati Efendi;

- a) Beyan ilminin bir kısmını Mevlânâ Ahmed Halil el-Fevzî b. eş-Şeyh el-Âlim Mustafa el-Filibevî'den,
- b) Belagatı Mevlânâ Ahmed Tevfik b. Mahmud Menlikî'den,^[55]
- c) *ed-Durer ve'l-Gurer* ile adab-ı münazaradan bir kısım bahisleri Mevlânâ Ahmed Necib Karacasuvî'den,

[48] *İlmîyye Sâlnâmesi*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334), 107.

[49] Yılmaz, "İsmail Necati", 463.

[50] Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/960; Gündüz, *Gümüşhânevi Ahmed Ziyâüddîn*, 147; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, 1996), 2/284; Yılmaz, "İsmail Necati", 464. Oğlu Mehmed Fehmi Ülgener'in de babasından aynı tarihte icazet almış olması ilgi çekicidir. Bkz. "Safranbolulu Mehmed Fehmi Efendi" başlığı.

[51] ŞSASAD, No. 3394_01.

[52] Yılmaz, "İsmail Necati", 463.

[53] *İlmîyye Sâlnâmesi*, 107.

[54] Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/118.

[55] Menlik, Osmanlı döneminde bir kaza adı olup günümüzde Bulgaristan sınırları içerisinde bulunmakta ve Menlik şeklinde yazılmaktadır. Osmanlı zamanında ise Menlik şeklinde isimlendirilmektedir. Bkz. Tahir Sezen, *Osmanlı Yer Adları*, (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 2017), 544.

- d) Fıkıh usulüne dair bir kısım bahisleri Mevlânâ Seyyid Osman Nuri el-İstanbulî'den
- e) *Mir'ât*'tan bir kısım bahsi Mevlânâ Mustafa Şevket İslambolî'den,
- f) Belagattan bir kısım bahsi Mevlânâ el-Hac Muhammed Feydî el-Malatveyî'den,
- g) Feraiz ilmini ve beyan ilmine dair bazı bahisleri el-Hâc Osman Nuri el-Ankaravî'den,
- h) Belagatten bir kısım bahsi el-Hâc Mahmud el-Hemşinî'den,
- i) Tefsir, hadis, mantık, kelim, hadis usulüne dair bir kısım bilgileri Mektubizade diye tanınan Mevlânâ İzzet el-İstanbulî'den,
- j) Ulumu diniyye ve ehadis-i nebeviyyeye dair pek çok ilmi "Üstazi" ve "Şeyh" dediği, musahabesinden, tenbihatından istifade ettiğini, takriratı ve tarifatından feyizyab olduğunu söylediği, hem umumi hem de muşannefatına dair hususi icazeti olduğunu belirttiği Dıyâuddin b. Mustafa el-Gümüşhânevî'den almıştır.

İsmail Necati Efendi icazetnamede bu isimleri ve ilimleri zikretmiş, akabinde bu ilimlerden sonra riyazet ve halvetle meşgul olmayı tercih ettiğini, şöhretin afet olduğunu bundan kaçındığını söylemiş, pek çok dua ve öğütle icazetnameyi bitirmiştir. Müellifin icazetnamesi içerisinde, ilmini hangi âlimlerden aldığını, tarih içerisinde nasıl bir ilim yolculuğu yaptığını gösteren ilmi bir silsile de mevcuttur.^[56] Yukarıdaki âlimlerle ilgili bilgi edinmek isteyenler için bu isimlerin pek çoğunun Zahid el-Kevserî'nin icazetinde de mevcut olduğunu, Kevserî'nin *et-Tahrîru'l-Vecîz fîmâ Yebteğhi'l-Mustecîz* adlı eserinde icazetinde bulunan kişileri tanıtıcı mahiyette bazı bilgiler aktardığını söylemekte yarar vardır.

Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere İsmail Necati Efendi Ahmed Dıyâuddin el-Gümüşhânevî'ye intisap etmiş, hatta onun gözetiminde seyr-i sülûkunu tamamlamış, onun halifesi olmuştur.^[57] Gümüşhânevî dergâhında hocasının kitabı olan *Râmûzu'l-Ehâdis*'i okutmuş, talebe yetiştirip icazet vermiştir.^[58] Gümüşhânevî dergâhına ait belgelerde 2 tanesi tarihsiz olmak üzere 6 halvet listesinde ismi geçmekte olup, tarihli evraklara göre ilk halveti 1289 (1872-73) yılına rastlamaktadır.^[59] 1289 (1872-73) yılında halvete girdiğini gösteren belgede halifelğine dair bir not bulunduğu ifade edilmektedir. Yılmaz, bu nota dayanarak İsmail Necati Efendi'nin halifelğinin 1289 (1872-73) yılında yahut daha öncesinde başlaması gerektiğini düşünmektedir.^[60] Dıyâuddin el-Gümüşhânevî hacca giderken yerine Hasan Hilmi

[56] Silsile için lütfen makalenin ekler kısmına bakınız.

[57] Muhammed Zâhid ibnu'l-Hasan el-Kevserî, *et-Tahrîru'l-Vecîz fîmâ Yebteğhi'l-Mustecîz*, (Haleb: Mektebetu Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1413/1993), 61; Yılmaz, "İsmail Necati", 464.

[58] Sayar, "İsmâil Necâti Efendi", 115.

[59] Yılmaz, "İsmail Necati", 464.

[60] Yılmaz, "İsmail Necati", 465.

Efendi'yi vekil bırakmış, ona yardımcı olarak üzere de biri İsmail Necati Efendi olmak üzere iki kişiyi görevlendirmiştir. el-Gümüşhânevi'nin vefatından sonra halifesi olan Hasan Hilmi Efendi de hacca giderken İsmail Necati Efendi'yi yerine vekil olarak bırakmıştır.^[61] Hasan Hilmi Efendi vefatına yakın Yine Hasan Hilmi Efendi'nin vefatından sonra da postnişine İsmail Necati Efendi oturmuş^[62] ve bu görevi ömrünün sonuna dek -yaklaşık 9 yıl boyunca- ifa etmiştir.^[63]

6 Şubat 1336 (6 Şubat 1920) tarihinde vefat eden^[64] İsmail Necati Efendi'nin kabri, Süleymaniye Camii'nin haziresinde, Dıyâuddîn Efendi ile hanımının kabirlerinin az ilerisinde yer almaktadır.^[65] Mezar taşında şu beyitler yer almaktadır:

Mürşid-i ehl-i tarikat kıdve-i erbâb-ı dîn
 Hazret-i üstâd-ı a'zam tâc-ı fahrî'l-ârifîn
 Sâni-i kâim-makâm-ı Hazret-i Ahmed Ziyâ
 Şems-i feyyâz-ı fazâil nûr-ı ayn-ı sâlikîn
 Nisbet-efzâ-yı tarikat rehber-i ilm-i butûn
 Zübde-i erbâb-ı sâdât muktedâ-yı âharîn
 Zü'l-cenâhayn Hâce İsmâil Efendi hazreti
 Vâris-i ekmele idi her hâlde gâyetle metîn
 Fevziyâ üçler huzûrunda oku üç Fâtiha
 Burdadır rûh-ı Ziyâ Hilmî Necâtî-i berîn^[66]

[61] Yılmaz, "İsmail Necati", 465.

[62] M. Baha Tanman, "Gümüşhanevi Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994), 3/448; Ersoy, "İsmail Necati Efendi", 426; Yılmaz, "İsmail Necati", 468.

[63] Gündüz, *Gümüşhanevi Ahmed Ziyâuddîn*, 147; Ersoy, "İsmail Necati Efendi", 426. Ahmed Necati Efendi'nin tasavvufî yönü için bkz. Ersoy, "İsmail Necati Efendi", 425-430; Yıldız, "İsmail Necati Efendi", 261-269; "Safranbolulu İsmail Necati Efendi (V. 1338/1919-1920)", *Dünden Bugüne Safranbolu'da Dini Hayat*, (Safranbolu: Seçil Ofset, 2016), 106-110; Yılmaz, "İsmail Necati", 464-475.

[64] Vefat tarihi sicil kaydında 6 Şubat iken, Vassâf'da mezar taşındaki ebced hesabına göre bu tarih 5 Şubat olarak gösterilmiştir. Bkz. Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015), 2/340.

[65] Semavi Eyice, "İstanbul'un Kaybolan Eski Eserlerinden: Fatma Sultan Camii ve Gümüşhaneli Dergahı", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 43/1-4 (1984-1985), 487.

[66] Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/340. İsmail Necati Efendi'nin mezar taşı görüntüsü için bkz. Eyice, "Gümüşhaneli Dergahı", 509.

2.2. Safranbolulu Hafız Ahmed Efendi

Hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Müderris olduğu 1172-1173 tarihlerinde (M 1759-1760 yıllarının Nisan/Mayıs aylarında) huzur derslerine muhatap olarak iştirak ettiği ifade edilmektedir. Ancak bu bilgi 1172 (1759 Nisan/Mayıs) tarihli Huzur dersi mukarrir ve muhataplarını gösterir listede yer almamakta,^[67] 2-3. ciltte yer alan hal tercemeleri kısmında zikredilmektedir.^[68] Ahmed Efendi, 1195 (1780-81) yılında Selanik mollası olmuş, kısa bir süre sonra da vefat etmiştir.^[69]

2.3. Safranbolulu Hacı Seyyid Muhammed Kâmil Efendi

Hakkında çok az bilgi vardır. Müderrislik ve Ayasofya Camii Dersiâmlığı yapmıştır. 1282-1305 yılları (1866 yılının Ocak/Şubat ayları ile 1888 yılının Mayıs/Haziran ayları) arasında huzur derslerine muhatap olarak katılmıştır. 1305 yılında Zilhicce ayının sonlarında (1888 yılının Ağustos ayı sonları yahut Eylül ayı başlarında) vefat etmiştir. Üsküdar'da medfundur.^[70]

2.4. Safranbolulu Mustafa İsmet Efendi

20 Mayıs 1326 (2 Haziran 1910) tarihli sicil dosyasında verdiği bilgilere göre, Molla Osmanoğlu lakabıyla tanınan âlimin ismi Mustafa İsmet, babasının adı Muhammed İzzet'tir. Vezirlioğlu sülalesine mensuptur. 1263 (1846/47) tarihinde Safranbolu'nun Aktaş nahiyesinin Kızılbel köyünde doğmuştur. Babası Kızılbel köyündeki camide beratlı bir şekilde imam-hatiplik yapmıştır.^[71] Kaydı doldurduğu tarihlerde (1326 yılından evvel) babası vefat etmiştir. Ulûm-i ibtidâiyeyi, sarf ve nahvi memlekette babasından okumuştur. 1277 (1860-61) tarihinde Üsküdar'a gelmiş, Üsküdar'da yine bazı eksiklerini tamamlamak üzere Doğancılardaki Fıstıklı Mektebine devam ederek Hacı Sabri Efendi'den hem kırâat eğitimi almış hem de diğer dini ilimlere dair çeşitli risaleler okumuştur. 1280 (1863-64) tarihinde yine Üsküdar'da bulunan Atık Vâlide Medresesine kaydolmuş, burada nahivden *Kâfiye*'den başlamak suretiyle Hasan Hâşim Efendi'den 1293 (1876-77) tarihinde icazet almıştır. Bu dersleri alırken aynı zamanda hocasından Farsça da tahsil etmiştir. Arapça ve Farsça dillerini bilen âlim bu dillerle konuşma ve yazmaya da muktedir olduğunu ifade etmiştir. Çarşambapazarı yakınlarındaki Dârü'l-Mesnevî'de öğrencilere Arapça ve Farsça öğretmiştir. 1293 yılında (1876-77) 30 yaşında iken Üsküdar'da Atık Valide Cami-i Şerif'inde ders vermeye başlamıştır. Mustafa İsmet

[67] Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/171-172.

[68] Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/462; 1217.

[69] Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 1/168; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/462.

[70] Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 3/861; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/465.

[71] ŞŞASAD, No. 3395_01; Recep Karacakaya vd., *Arşiv Belgelerinde Karabük*, (İstanbul: Karabük Valiliği Kültür Yayınları, 2013), 67.

Efendi doldurduğu sicil varakasında, 1294 yılının Recep ayında (Temmuz/Ağustos 1877) açılmış olan imtihanı kazandığını, 1297 yılının Cemaziyelevvel (Nisan/Mayıs 1880) ayında ruûs-i hümâyûna nail olduğunu belirtse de kayıtlar incelendiğinde İbtidâi Hâric ruûsunu 5 Cemaziyelevvel 1293 (29 Mayıs 1876) tarihinde aldığı görülmektedir. Dördüncü rütbelere Osmânî ve Mecdî nişanları kazanmıştır.^[72] Mustafa İsmet Efendi sicill-i ahvâl dosyasında 1316 Ramazan'ında (Ocak/Şubat 1899) huzur derslerine katıldığını beyan etse de Mardin'in aktardığı listelerde ismi ilk defa 1317 Ramazan'ında geçmektedir.^[73] 4 Ağustos 1926'da vefat eden âlim huzur derslerine 1317-1341 yılları arasında^[74] (Ocak/Şubat 1900-Nisan/Mayıs 1923) muhataplık vazifesi icra etmiştir. Vefat tarifine bakıldığında, dersleri vefatından 4 sene evvel bıraktığı görülmektedir. Buna rağmen Mustafa İsmet Efendi'nin, huzur dersi muhataplığını 25 yıl icra etmek suretiyle Ali Şevki Efendi'den sonra (26 sene) huzur dersi müessesine en çok hizmet eden Safranbolulu âlim olduğu görülmektedir.

2.5. Safranbolulu Osman Nuri Efendi

Aydınbeyoğlu lakabıyla anılan bir sülaleye müntesip olan âlimin adı Osman, mahlası Nuri'dir ve ismiyle anılıp tanınmaktadır. Babası Muhammed Mestûri Efendi Safranbolu'nun Eflânî nahiyesinin Tekke-i Bâlâ (Yukarı Tekke) köyü ahalisindedir. Sicil kaydını doldurduğu tarih olan 2 Haziran 1326 (15 Haziran 1910) tarihinden evvel babası vefat etmiştir. 12 Zilhicce 1262 (1 Aralık 1846) tarihinde Eflânî nahiyesinin Tekke-i Bâlâ köyünde dünyaya gelmiştir. Osman Nuri Efendi evvela doğduğu beldedeki ibtidâiyye mektebinde babasından tecvidiyle birlikte Kur'an-ı Kerim, ilmihal, sarf ve *Avâmil* okumuştur. 20 Şevvâl 1279 (10 Nisan 1863) tarihinde İstanbul'a gelmiş, Çemberlitaş civarındaki Köprülüoğlu Medresesine kaydolmuş, burada sırası ile sarf, nahiv, mantık, kelâm, ilm-i hikmet, belâgat, fıkıh usulü okumuş ve kendi ifadesiyle ikinci derslerine iştirak etmiştir. Hocası Bayezid Dersiâmlarından (Aydın vilayetine tabi) Karacasulu Hafız Ali b. İbrahim el-E-dhem Efendi'den 7 Cemaziyelevvel 1298 (7 Nisan 1881) tarihinde icazet almaya muvaffak olmuştur. 1297 senesinin Cemaziyelevvel ayının başlarında (Nisan 1880) açılan imtihanda dördüncü dereceden şehadetnâme almış, yine aynı senenin 15 Şevvâl'inde (20 Eylül 1880) Bayezid Cami-i Şerif'inde ders vermeye başlamıştır. 11 Şevvâl 1301 (4 Ağustos 1884) tarihinde İbtidâ-i Hâric İstanbul ruûsunu almıştır.^[75] 9 Zilkade 1325 (14 Aralık 1907) yılında Mûsıla-i Sahn derecesini elde etmiştir.^[76] 1313 senesinde (1895-96) ilk icazetini veren âlim 1322 yılının Şaban ayında (Ekim/

[72] ŞSASAD, No. 3395_01.

[73] Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/493.

[74] Albayrak 1317-1338 yılları arasında muhataplık yaptığını nakletse de aktarılan bu bilgi yanlıştır. Krş. Albayrak, *Osmanlı Uleması*, 4/87; Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/490-564.

[75] ŞSASAD, No. 3415_01; Albayrak, *Osmanlı Uleması*, 4/190.

[76] *İlimiyye Sâlnâmesi*, 110; Albayrak, *Osmanlı Uleması*, 4/190.

Kasım 1904) huzur dersine kaydolmuş, aynı senenin Ramazan ayında Huzûr-i Hümâyûn dersinde hazır bulunduğu rütbeden sadakat ve iftihar nişân-ı zî-şânlarına nâil olmuştur. 29 Şubat 1928 tarihinde Gebze'de vefat etmiştir.

2.6. Safranbolulu Ahmed (Necati) Efendi

1332-1341 yılları arasında huzur derslerine muhatap olarak Ahmed Necati Efendi'nin 0254_49_24 numaralı sicil dosyasına tarafımızca ulaşılmış ancak müellifin Dersiâmlık maaşını gösterir belge hâricinde herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

2.7. Safranbolulu Muhammed Raşid Efendi

1276 yılının Zilhicce ayında (Haziran/Temmuz 1860) doğan âlimin ismi Muhammed Raşid'dir. Babası Safranbolulu Hasan Hilmi Efendi, annesi Âişe hanımdır. 14 Ağustos 1322 (27 Ağustos 1906) tarihinde düzenlenen nüfus kayıt belgesine göre bir hanımı vardır. Orta boylu, elâ gözlü, buğday tenlidir. Mestanağa mahallesi/köyü, Yeni Cami Sokak 37 numaralı hanede ikamet etmiştir. Muhammed Raşid Efendi mahlasıyla tanınıp bilindiğini söylese de mahlasının ne olduğunu ifade etmemiştir. Babası Hasan Hilmi Efendi Fatih Dersiâmlarından Hafız Şakir Efendi'nin mezunlarından ve Kazasker Ahmed Efendi Cami-i Şerifinde imam iken vefat etmiştir. Sicil varakasında Osmanlı tebaasından olduğunu ve maruf bir sülaleden gelmediğini ifade etmiştir. 1288 (1871-72) senesinde 12 yaşında iken İstanbul'a gelerek 2 sene Zeyrek Mektebi'nde, Hünkâr İmamı Hafız Raşid Efendi'den hafızlığını yapmış ve 1 sene kadar da tashih-i huruf dersi almıştır. 1291 senesinde (1874-75) Fatih Dersiâmlarından Ankaravî Hüseyin Efendi'nin dersine 4 sene kadar devam ederek sarf ve nahiv okumuştur. Akabinde Fatih Camii Dersiâmlarından Ahmed Ramiz Efendi'nin ders halkasına dâhil olarak nahiv, mantık, meânî, beyân, bedî, fıkıh, fıkıh usulü, kelâm, hikmet okuyup 1308 senesi Recep ayında (Şubat/Mart 1891) icazet almıştır. Arapça ve Farsçaya aşına olan âlim Türkçe, Arapça ve Farsça okur-yazar olduğunu fakat bu dillerde herhangi bir eserinin bulunmadığını ifade etmiştir. 1308 senesinde (1890-91) 32 yaşında iken imtihanı kazanarak Dersiâmlığa başlamıştır. 7 Zilhicce 1314 (9 Mayıs 1897) tarihinde İbtidâ-i Hâric İstanbul ruusunu elde etmiştir.^[77] 21 Rebiyülevvel 1321 (17 Haziran 1903) tarihinde Mahmud Naci Efendi Medresesi müderrisliğinden, hareket-i hâric derecesiyle Teke Mehmed Paşa Medresesi'ne müderris olarak tayin olmuştur.^[78] 1314 (Şubat/Mart 1897) senesinde ders-i hümâyûna (huzur derslerine) katılan âlim, ilk icazetini 1322 (1904-05) senesinde vermiştir. Aynı sene dördüncü rütbeden Osmânî, ve bir küt'a altın liyakat nişanlarına nail olmuştur. Ancak bu nişanların beratları bulunmamaktadır. Ortaköy Cami-i Şerifinde *Şifa-i Şerif* okutmuş, Zeyrek'te bulunan

[77] ŞSASAD, No. 3612_01.

[78] ŞSASAD, No. 3612_01; *İlmiyye Sâlnâmesi*, 118; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/1219.

Şebşafâ Kadın İbtidâisinde ise hüsn-i hat hocalığı yapmıştır. Sicil kaydında yer alan bilgilerden, 1 Şubat-22 Haziran 1335 (1 Şubat-22 Haziran 1919) tarihleri arasında Sahn müderrisliği 2. Sınıf tefsir-i şerif müderrisliği ve tefsir-i şerif Dersiâmmılığı yapmış, yine sahn medresesinde ikinci sınıf ikinci şube hadis müderrisliği ve Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi Kısım-ı Âlîde 3. ve 4. sınıf Fıkıh Usulü müderrisliği yapmıştır.^[79] 23 Haziran 1335 (23 Haziran 1919) tarihinde vefat etmiştir.

2.8. Safranbolulu Hüseyin (Hüsnü) Efendi

Hüseyin Hüsnü Efendi, 28 Cemaziyelevvel 1328 (7 Haziran 1910) tarihinde doldurduğu sicil varakasında Safranbolu kazası, Kuzyaka köyü, Hacılar mahallesinde 1276 (1859-60) yılında doğduğunu bildirmiştir. Ancak bu tarih sicil dosyasında yer alan nüfus kaydıyla örtüşmemektedir. Nüfus kaydına göre âlimin doğum tarihi 1274-1275 (1857/1858) olarak kayıtlanmıştır. Babası Hasan Efendi, annesi Havva hanımdır. Çöpkadıoğlu lakabıyla bilinmektedir. Orta boylu, ela gözlü, beyaz tenli olup Sinan Paşa-i Atik mahallesi, (tam okunamamakla birlikte) Muhtariye sokağı, 5 numaralı hanede oturmuştur. Kaydın doldurulduğu tarihte (28 Cemaziyelevvel 1328/7 Haziran 1910) babası hayattadır. Mahalle mektebinde Kurân-ı Kerîm'i okumayı öğrenmiş, ilmihal, ahlak, tecvid ve matematik (dört işleme kadar) eğitimi görmüştür. 1292 (1875-76) tarihinde^[80] on altı yaşında babası ile İstanbul'a gelmiştir. Evvla Bahçekapısı civarındaki Hamidiye medresesinde altı ay kadar okumuş, sonra Salkımsöğüt civarında Kayış^[81] Mustafa Ağa medresesine kaydolunmuştur. O esnada Bayezid Cami-i Şerifi Dersiâmlarından ve o günün huzûr-i şahane muhataplarından Ahıskavî Muhammed Şakir Efendi'nin halka-i tedrisine devam ederek sarf, nahiv, mantık, akaid ve hikmet gibi temel ilimleri ve meânî, beyan, bedî, fıkıh, fıkıh usulü, feraiz gibi sair ilimleri tam 14 sene okumuş, 1308 senesi Cemaziyelahirinde (Ocak/Şubat 1891) icazet almıştır. 1310 (1892-93) senesinde Bayezid Cami-i Şerifinde derse çıkmıştır. 1323 (1905-06) senesinde icazet vermiş, bu esnada 4. rütbeden ilmiyeye mahsus Osmanî ve Mecidî olmak üzere iki nişan elde etmiştir. Ancak varakanın doldurulduğu dönemde nişanların beratlarını henüz almamıştır. Kaydı doldurduğu tarihlerde Yeni Camii yakınlarında Bahçekapısı'ndaki Hamidiye Medresesinde ikamet etmektedir ve icazetinden önce de sonra da hiçbir memuriyette bulunmamıştır.^[82] 3 Recep 1317 (7 Kasım 1899) tarihinde Esadiyye Hankah'ında ibtidâ-i hâric derecesinden görevlendirilmiştir.^[83] 1322 yılında Zilhicce ayının başlarında (Şubat 1905) ise hareket-i hâric derecesiyle

[79] ŞSASAD, No. 3612_01; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/1219. Mehmed Raşid ismi yalnızca "4. Sınıf kâtibî" karşılığında gözükmektedir.

[80] Mardin'de tarih 1295 yazılmıştır ki hem yazı sondaki sayının 5 okunmasına uygun gözükmemektedir, hem de Hüseyin Hüsnü Efendi o yıl 16 yaşında olmamaktadır. Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/463.

[81] Mardin'de medresenin adı yanlış okuma neticesinde Kalın Mustafa Ağa olarak verilmiştir. Medresenin adı ise Kayış Mustafa Ağa Medresesi'dir. Bkz. Fatih Kaymakamlığı (FK), "Medreselerimiz" (15.09.2021).

[82] ŞSASAD, No. 3723_01; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/463; 1218.

[83] ŞSASAD, No. 3723_01.

Müftüzâde Râsim Efendi Medresesi'nin tâlî kısmına 4. sınıf müdürü olarak tayin edilmiştir.^[84] 1333-1339 (Temmuz/Ağustos 1915-Mayıs/Haziran 1921) tarihleri arasında huzur dersi muhataplığı yapan âlim, 20 Nisan 1338 (20 Nisan 1922) tarihinde vefat etmiştir.^[85]

2.9. Safranbolulu Hafız Mehmed Fehmi Efendi

29 Cemazıyelevvel 1328 (8 Haziran 1910) tarihinde doldurmuş olduğu sicil varakasına göre^[86] âlimin adı Hafız Mehmed mahlası ise Fehmi'dir ve mahlası ile anılıp bilinmektedir. Babası İsmail Necati Efendi, annesi Şevkiye Cemile hanımdır. Mehmed Fehmi Efendi'nin kendi el yazısı ile doldurduğu kayda göre doğum tarihi 1280 (1863-64) gözükmemekte iken 1 Cemaziyelahir 1326 (1 Temmuz 1908) tarihli nüfus kayıt bilgilerine göre bu tarih 1281 (1864-65)'dir. Doğum yeri Safranbolu'dur. Orta boylu, ela gözlüdür. 12 yaşında iken Safranbolu'dan İstanbul'a gelmiş ve İstanbul'da mukaddimât-i ulûm-i ibtidâiyeyi tahsil etmiştir. Akabinde Kur'an'ı ezberleyen Mehmed Fehmi Efendi hafızlığını tamamladıktan sonra babası İsmail Necati Efendi'nin derslerine devam ederek 1310 (1892-93) yılında 30 yaşında iken icazetnamesini almıştır. Türkçe, Arapça ve Farsça okuma-yazma becerisine sahip olduğunu ifade eden âlimin^[87] aynı zamanda hüsn-i hatta da merakı vardır. Kaynaklarda Hattat Sami Efendi'den ta'lik yazı dersleri aldığı ve bu hususta başarılı olduğu ifade edilmektedir.^[88] İcazetinden 10 sene sonra 1320 (1902-03) yılında maaşsız olarak Bayezid Cami-i Şerîfi'nde sarf ilmi okutmaya başlamıştır. Kaydı doldurduğu 29 Cemazıyelevvel 1328 (8 Haziran 1910) tarihinde ise aynı camide *Şerhu'l-Akâid* okuttuğunu ifade etmiştir. 13 Recep 1319 (26 Ekim 1901) tarihinde Mûsıla-i Sahn Bursa ruûsunu, 1322 yılında Zilkade ayının sonu (1905 senesinin Ocak ayı sonu Şubat ayı başlarında) itibariyle Mûsulai Süleymaniye ruûsunu, 1325 yılının Zilhicce'sinde (Ocak/Şubat 1908) İbtidâ-i Hâric İstanbul ruûsunu almış ve Eyüp Efendi Medresesine tayin olmuştur. 21 Rabiulahir 1328'de (2 Mayıs 1910) Hareket-i Hârice terfi etmiştir. 6 Şubat 1335'te (6 Şubat 1919) ise bilad-ı hamse payesi elde etmiştir.

Dosyasında ayrıca 16 Safer 1320 (25 Mayıs 1902) tarihinde Acımusluk medre-

[84] *İlmiyye Sâlnâmesi*, 120; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/1218.

[85] ŞSASAD, No. 3723_01; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/1218.

[86] İlgili kayıt, dönemin Diyanet İşleri Reisi Ahmed Hamdi Akseki tarafından 22/3/1934 tarihli yazıyla meşihat arşivinden acele şekilde istenmiş dosya Diyanet İşleri Başkanlığı'na intikal etmiştir. Aktarılan/aktarılabilecek bilgiler âlimin Diyanet İşleri Başkanlığı'ndaki sicil dosyası incelenerek aktarılmış/aktarılabilecektir. Âlimin meşihat arşivindeki dosyasında Akseki'nin mezkur yazısı ve bu yazıya verilen cevap yer almaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı'ndaki Sicil Dosyası bundan sonra makalede kısaltılarak "DİBSD" şeklinde kayıtlana-caktır. Diyanet İşleri Başkanlığına dosyaya erişim izni verdiği için teşekkürlerimizi sunuyoruz.

[87] DİBSD, Sicil No: 1923-1031.

[88] Sayar, *Sabri F. Ülgener*, 42; Ahmet Güner Sayar, "Mehmet Fehmi Ülgener", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 289.

sesi için aldığı bir ruûs ve 16 Zilkade 1332 (6 Ekim 1914) tarihinde Meclis-i Mesalih-i Talebe âzâlığına getirildiğini gösterir bir belge mevcuttur.^[89] Mehmed Fehmi Efendi belli bir süre Sultan Abdülaziz'in oğlu Şehzade Şevket Efendi'nin hususi hocalığında da bulunmuştur.^[90] 13 Rabiulahir 1334 (18 Şubat 1916) tarihinde Huzur-i hümayun dersi muhataplığına getirilen âlim 1336 yılı Ramazan'ı (Haziran/Temmuz 1918) da dâhil olmak üzere 3 yıl bu görevi ifa etmiştir. 20 Safer 1341 (12 Ekim 1922) tarihinde 3. rütbeden Mecdî nişanına layık görülmüştür.

Soyadı kanunu sonrasında Ülgener soyadını alan Mehmed Fehmi Efendi'nin sicil dosyasındaki bilgilere göre görev yaptığı yerler aşağıdaki gibidir:

- a) 1 Eylül 1315 tarihinden 1316 yılının Teşrinievvel ayı sonuna kadar (13 Eylül 1899-13 Kasım 1900 tarihleri arasında) Vefa İdadisinde 2. Şube Akaid öğretmenliği,
- b) 1 Teşrinisani 1316 tarihinden 1317 yılının Nisan ayı sonuna kadar (14 Kasım 1900-13 Mayıs 1901 tarihleri arasında) Mercan İdadisinde Arapça öğretmenliği,
- c) 1 Mayıs 1317 tarihinden 26 Nisan 1322 tarihine kadar (14 Mayıs 1901-9 Mayıs 1906 tarihleri arasında) Vefa İdadisinde 2. Şube Akaid öğretmenliği,
- d) 27 Nisan 1322 tarihinden 1325 senesinin Ağustos ayı sonuna kadar (10 Mayıs 1906-13 Eylül 1909 tarihleri arasında) Dersiâmlık ve Mercan İdadisinde Arapça öğretmenliği,
- e) 1 Eylül 1325 tarihinden 1326 yılının Ağustos ayı sonuna kadar (14 Eylül 1909-13 Eylül 1910 tarihleri arasında) Dersiâmlık ve İstanbul Leyli İdadisinde Ulum-i Diniye öğretmenliği,
- f) 1 Eylül 1326-4 Kanunuevvel 1326 (14 Eylül 1910-17 Aralık 1910) tarihleri arasında Darülfünun Ulumu Şer'iyeye ve Edebiyat şubeleri fıkıh öğretmenliği,
- g) 5 Kanunuevvel 1326'dan aynı yılın Kanunusani ayı sonuna kadar (18 Aralık 1910-13 Şubat 1911) tarihleri arasında Dersiâmlıkla birlikte Ulum-i Şer'iyeye ve Edebiyat şubesinde Arap Edebiyatı öğretmenliği,
- h) 10 Kanunusani 1326-1 Teşrinievvel 1330 tarihleri arasında (23 Ocak 1911-14 Ekim 1914) Galatasaray Sultanisi'nde Arapça öğretmenliği,
- i) 1 Şubat 1326-22 Eylül 1330 (14 Şubat 1911-5 Ekim 1914) tarihleri arasında Dersiâmlıkla birlikte Hukuku Şer'iyeye Mecelle öğretmenliği, (Mecelle öğretmenliği 18 Teşrinisani 1329/1 Aralık 1913'de sona ermiştir)

[89] DİBSD, Sicil No: 1923-1031.

[90] Sayar, *Sabri F. Ülgener*, 37; Sayar, "Mehmet Fehmi Ülgener", 288; Kamil Yaşaroğlu, "Mehmet Fehmi Ülgener", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, (İstanbul: YKY Yayınları, 2008), 2/645.

- j) 23 Eylül 1330-14 Ağustos 1333 (6 Ekim 1914-14 Ağustos 1917) tarihleri arasında Dersiâmlıkla birlikte Dârü'l-hilâfe Tâli 2. Kısım Umum Müdürlüğü,
- k) 15 Ağustos 1333 tarihinden 1334 yılının Şubat ayı sonuna kadar (15 Ağustos 1917-28 Şubat 1918 tarihleri arasında) İbtidâ-i Dâhil Medresesi Umum Müdürlüğü,
- l) 1 Mart 1334-5 Şubat 1335 (1 Mart 1918-5 Şubat 1919) tarihleri arasında Dârü'l-hilâfe Medâris-i Umumî Müfettişliği,
- m) 6 Şubat 1335-8 Kanunuevvel 1335 (6 Şubat 1919-8 Aralık 1919) tarihleri arasında Defteri Hâkânî-i Şer'î Memurluğu,
- n) 28 Zilkade 1337 (25 Ağustos 1919) tarihinde Medresetü'l-Vaizîn'in yeniden oluşturulan öğretim kadrosunda yer almış ve burada 2. sınıflara haftada 2 saat Kelam dersi öğretmenliği,
- o) 9 Kanunuevvel 1335-3 Eylül 1336 (9 Aralık 1919-3 Eylül 1920) tarihleri arasında Dârü'l-hilâfe Medâris-i Umumî Müfettişliği,
- p) 4 Eylül 1336 tarihinden 1336 yılının Teşrinievvel ayı sonuna kadar (4 Eylül 1920-31 Ekim 1920 tarihleri arasında) Dersiâmlık,
- q) 1 Teşrinisani 1336-1 Şubat 1340 (1 Kasım 1920-1 Şubat 1924) tarihleri arasında Dârü'l-hilâfe Medâris-i Umumî Müfettişliği,
- r) 2 Şubat 1340 (2 Şubat 1924) tarihinden 19 Nisan 1943 tarihine kadar 15 Yıl 2 Ay 18 gün İstanbul Müftülüğü görevinde bulunmuştur.

Sicil kaydında rastlayamadığımız ancak Ülgener üzerine araştırmalar yapanların naklettikleri bilgilere göre Ülgener, 1910 yılında Geyvân Bey Medresesi'nde Kısım-ı Âli Arap Edebiyatı hocalığı,^[91] 1909-1914 yılları arasında ise Mülkiye Mektebinde Hikmet-i Hukuk-i İslâmiyye ve Mecelle hocalığı,^[92] Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi Kısım-ı Âlî'de 4. sınıflara Arap Edebiyatı hocalığı yapmıştır.^[93] Sayar, Işık ve Yaşaroğlu bu derslere ilaveten fıkıh derslerini de sayar.^[94] Ülgener'in ayrıca, Meşihat-ı İslamiyye ders vekaleti azalığı ve Süleymaniye Medresesi Fıkıh Usulü müderrisliği yaptığı ve Şehitlikleri İmar Cemiyeti'nin daimi üyesi olduğu ifade

[91] *İlmiyye Sâlnâmesi*, 126; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/1218.

[92] Ali Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, (Ankara: Mars Matbaası, 1968-1969), 1/332; 2/1038; Sayar, "Mehmet Fehmi Ülgener", 288; Ayhan Işık, "İlk İstanbul Müftüsü Mehmet Fehmi Ülgener (1865-1943)", *Din ve Hayat* 24 (2015), 14.

[93] *İlmiyye Sâlnâmesi*, 176; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/1218; Sayar, *Sabri F. Ülgener*, 37.

[94] Sayar, "Mehmet Fehmi Ülgener", 288; Işık, "İlk İstanbul Müftüsü Mehmet Fehmi Ülgener (1865-1943)", 14; "Cumhuriyet Döneminin İlk İstanbul Müftüsü: Mehmet Fehmi Ülgener", *Dünden Bugüne Safranbolu'da Dini Hayat*, mlf. Kamil Yaşaroğlu (Safranbolu: Seçil Ofset, 2016), 112.

edilmektedir.^[95] Yine 1336 (1920) yılı Şubat ayında Ders Vekaletince Meclis-i Mebûsân'da İlmiye Encümeni ile ilgili izahat vermek üzere görevlendirildiği aktarılmaktadır.^[96] Işık, Ülgener'in ayrıca şu görevlerde de bulunduğunu nakletmektedir:

“Dersaadet'te Alay ve Tabur İmamlarının Dâru'l-mualliminin İbtidâî kısmından mezun olanlarını imtihan yapmak üzere Harbiye Nezareti'nde teşkil olunacak heyette (3 Temmuz 1921'de); Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesinde müderrislik veya müdürlük yapan Dersiâmların maaşları hakkında ve onlarla ilgili alınacak kararlarda fikir beyan etmek ve gerektiğinde kanun teklifinde bulunmak üzere Fetvahâne'de teşkil olunan encümende (4 Mart 1922'de) ve Hanedân-ı Âl-i Osmân Kararnamesi gereği Şehzadelerin tahsil-i idâdî programını tertip edecek heyette (11 Nisan 1922'de) görevlendirilmiştir”^[97]

İstanbul Müftüsü iken Diyanet İşleri Reisliğince kendisine gönderilen 22 Ağustos 1938 tarihli belgeye göre; i) o zamana kadar gösterdiği hizmetlere ii) Diyanet İşleri Reisliği adına basılmış olan Türkçe Hutbelerin basım ve tevzi işlerindeki alaka ve gayrete ve iii) mezkûr tarihe değin tamamlanıp birkaç senedir basılmış bulunan tefsir-i şerif ile o günlerde basımı devam etmekte olan hadis-i şerif tercümelerinin basımı ve diğer hususlarda göstermiş olduğu hizmetlere binaen devrin Diyanet İşleri Reisi Rifat Börekçi tarafından kendisine takdirname verilmiştir.

Ülgener, İstanbul müftüsü iken yaşadığı rahatsızlık nedeniyle 30 Nisan 1940 tarihinde 2 ay (bu iznin ancak 15 günü kullanılmıştır) 22 Şubat 1943 tarihinde 3 ay olmak üzere yaklaşık 5 ay izin almış, yerine müsevvid unvanıyla Ömer Nasuhi Bilmen ve Bekir Haki Yener vekalet etmiştir. 20 Nisan 1943 günü saat 08:00'de vefat etmiş, vefatı telgrafla İstanbul Müftü Vekili Ömer Nasuhi Bilmen tarafından aynı gün Diyanet İşleri Reisliğine haber verilmiştir. Edirnekapı şehitliğine defnedilen âlimin ^[98] mezar taşındaki هو الخالق الباقي ifadesini son dönem hattatlarından Abdülkadir Saynaç yazmıştır. ^[99]

Mehmed Fehmi Efendi'nin, önemli bir aileden gelen^[100] Emine Behice Hanım ile 1892 tarihindeki^[101] izdivacı neticesinde Hatice Mesude (Ülgener Onger) (doğ. 1908-?) ve Sabri (Fehmi Ülgener) (8 Mayıs 1911-1 Temmuz 1983) adında iki ço-

[95] Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/464; Çankaya, *Mülkiye Tarihi*, 2/1039; Sayar, "Mehmet Fehmi Ülgener", 288; Sayar, *Sabri F. Ülgener*, 37.

[96] Albayrak, *Osmanlı Uleması*, 3/147.

[97] Işık, "İlk İstanbul Müftüsü Mehmet Fehmi Ülgener (1865-1943)", 16.

[98] Mehmed Fehmi Ülgener'in mezar taşı görüntüsü için bkz. Eyice, "Gümüşhaneli Dergahı", 509.

[99] Sayar, *Sabri F. Ülgener*, 41; Sayar, "Mehmet Fehmi Ülgener", 289.

[100] Kâzım Karabekir, Ali Fuat Cebesoy, Nazım Hikmet Ran, Mehmet Ali Aybar ve Oktay Rifat Horozcu ile akrabalık bağı vardır. Bu hususta daha detaylı bilgi için bkz. Sayar, *Sabri F. Ülgener*, 44-53; Ahmet Güner Sayar, "Sabri Fehmi Ülgener", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 289.

[101] Sayar, *Sabri F. Ülgener*, 41.

cuğu olmuştur. Oğlu Sabri Fehmi Ülgener, Türkiye’de tanınan önemli bir iktisatçı ve sosyologdur.

Çok velut bir yazar olmasa da Ülgener’e ait çeşitli eserler mevcuttur. Yazmış olduğu eserler şunlardır:

1. **Hikmet-i Hukûk-ı İslâmiyye:** 86 sayfadan müteşekkil olan eser, müellifin Mülkiye Mektebi’nde okuttuğu derslerin kitaplaştırılmış halidir. Eser Matbaa-i Kütübhaneye-i Cihan tarafından İstanbul’da 1329 tarihinde basılmış, basım yayın işleri ile Ahmed Hâlid ilgilenmiştir. Eser daha sonra Niyazi Kahveci tarafından sadeleştirilerek Diyanet İşleri Başkanlığınca tekrar yayınlanmıştır.
2. **Medeniyet İslamiyet’le Olur:** 14 sayfadan müteşekkil olan eser 1332 (1913-14) tarihinde İstanbul’da Ahmed Kâmil Matbaasında basılmıştır. Kapak sayfasında yer alan bilgiden Ülgener’in Tetkik-i Müllefât-i Şer’iyye Meclisi Âzâlığı yaptığı da öğrenilmektedir.
3. **Din-i İslâm’ın Esasları İnsanların Refah ve Saadetleridir:** 13 sayfadan müteşekkil olan eser İstanbul’da 1340 (1921-22) yılında Çağaloğlu’nda Teşebbüs Matbaası tarafından basılmıştır. Kitabın kapağında “Bu risalenin mütalaasıyla şübühât zâil ve efkâr da metanet hâsil olur” şeklinde iddialı bir cümle yer almaktadır.
4. **Dini, İdari Malumat Mecmuası ve İmtihan Rehberi:** Soru-cevap tarzında kaleme alınmış olan eser müezzinlik, imamlik, hatiplik, vaizlik ve mütevellilik imtihanlarına girecek şahıslar için hazırlanmış olup 1940 yılında Matbaai Ebüzziya tarafından İstanbul’da yayınlanmıştır. Daha sonra Ak kitabevi tarafından tekrar baskıları da yapılmıştır. Eserin ilk kısmı müezzinlik imtihanlarına hazırlananlar için hazırlanmıştır ve içeriğinde ezan, namaz ve yurt bilgisi soruları yer almaktadır. İmamlik ve hatiplik sınavları için hazırlanan ikinci kısmın içeriğinde ise akaid, ibadet, siyer ve yurt bilgisi soruları bulunmaktadır. Üçüncü kısım vaizlik imtihanına girecekler için hazırlanmıştır. Bu bölümde çeşitli ayet ve hadis metinleri, bunların tercümeleri, tefsir, hadis, siyer ve tarihe yönelik sorular sorulmuştur. Eserin son kısmı ise mütevellilik imtihanı için hazırlanmıştır. İçerisinde vakıfların hükümlerine dair sorular ele alınmıştır.
5. **Bir Sabah:** Müellifin 25 Teşrinievvel 1318’de (8 Aralık 1902) çıkan *İrtikâ* dergisinin 340. sayfasında yer alan yazısıdır. İbanoğlu, bu yazının evvela 7 Nisan 1340 (7 Nisan 1924) tarihinde *İleri ve Akşam* Dergisinde yayınlandığını bildirmektedir.^[102]

[102] Fulya İbanoğlu, "Mehmet Fehmi Ülgener Sicil Varakası", *Din ve Hayat* 24 (2015), 23.

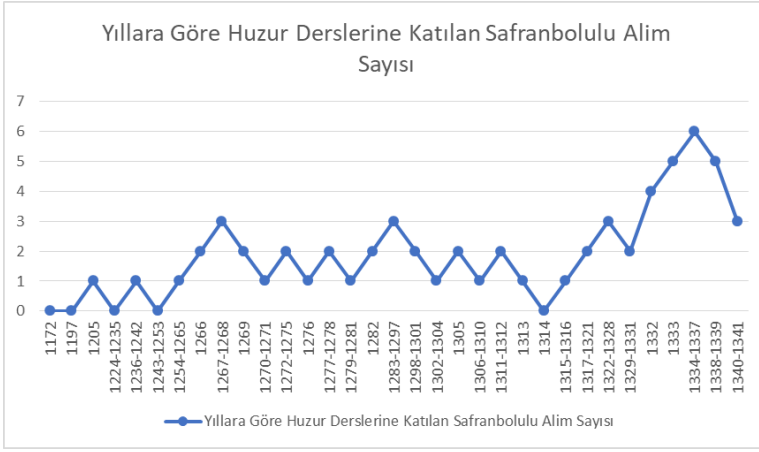
6. **Beyânnâme:** Müellifin 10 Nisan 1340 (10 Nisan 1924) tarihinde *Sebî-lü'r-Reşâd* dergisinin 369. sayfasında yer alan yazısıdır. İbanoğlu, *Millet* dergisinin 3 Eylül 1324 (16 Eylül 1908) tarihinde çıkan sayısında sayfa 43'te müellife ait "Türkçe Mükemmel Bir Tefsir Yazmak Meselesi" adlı bir yazısının daha bulunduğunu ifade etmektedir.^[103]

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Safranbolulu âlimler içerisinde huzur derslerine en çok iştirak eden âlimlerin 25'er sene ile Ali Şevki Efendi ve Mustafa İsmet Efendi ve 24 sene ile Hacı Seyyid Muhammed Kâmil Efendi; en az iştirak eden âlimlerin ise (Halil Efendi ve Hafız Ahmed Efendi'nin kaç yıl iştirak ettiğini ders kayıtlarındaki inkıta sebebiyle tespit edemediğimizden) 2 sene ile Hüseyin Efendi, 3 sene ile Mehmed Fehmi Efendi ve 4 sene ile Hacı Mustafa Hilmi Efendi olduğu görülmektedir.

-Mardin'e göre- 169 sene süregelen bu geleneğe mukarrir ve muhatap olarak destek veren âlimlerin listesi incelendiğinde 121 seneye ait mukarrir ve muhatap listesinin -yarım veya tam halde- elimizde bulunduğu gözlenmektedir. Bu 121 senenin (1172, 1197, 1314 yılları ile 1224-1235, 1243-1253 yılları arası olmak üzere) 26 yılında Safranbolulu hiçbir âlim huzur dersleri müessesesine hizmet vermemiştir. Huzur derslerine katılan Safranbolulu âlim sayısının en çok zamanlar ise 1334-1337 yılları arasındır. Sayılara daha dikkatli bakıldığında mukarrir-muhatap listelerinin elimize kesintisiz olarak ulaşmaya başladığı 1224 tarihinden 1332 tarihine dek 109 sene boyunca aynı sene içerisinde derslere iştirak eden Safranbolulu âlim sayısının 3'ü geçmediği gözlenmektedir. Bu durum, -diğer beldelerle ilgili de aynı araştırmayı yapmadan kesin bir yargıya varmak mümkün olmamakla birlikte- atanacak âlimlerin seçiminde bir titizlik gösterildiğini düşündürmektedir. Ancak 1332-1339 tarihleri arasında yer alan 10 senelik süreçte bu sınır aşılmış, daha önceleri 3'ü aşmayan kişi sayısı 6'lara dayanmıştır.

[103] İbanoğlu, "Mehmet Fehmi Ülgener Sicil Varakası", 23. Ülgener'e ait hatıralar ve resimlere ulaşmak için bkz. Çankaya, *Mülkiye Tarihi*, 2/1038-1039; 4/1258; 1331-1332; 1363; 1475-1476; 1526; 1595; Sayar, *Sabri F. Ülgener*, 452-456; Ahmet Güner Sayar, *Ülgener Yazıları*, (İstanbul: Derin Yayınları, 2006), 134; Milli Gazete (MG), "İlk İstanbul Müftüsü Mustafa Fehmi Efendi den fıkralar" (20.09.2021); İbanoğlu, "Mehmet Fehmi Ülgener Sicil Varakası", 22.



Aşağıda “Âlimlerin Katıldıkları Huzur Dersi Meclisi Derecesi ve Muhataplık Sırası” başlığıyla verdiğimiz liste incelendiğinde daha önce de aktardığımız üzere sıralamaya ne kadar özen gösterildiği -istisnai bazı gerilemeler olmakla birlikte- açıkça gözükmektedir.^[104] Bununla birlikte huzur derslerine iştirak eden Safranbolulu âlimlerden bazılarının (huzur derslerinin meclis sayısı ve muhataplıktaki sıra itibarıyla) sürece aşırı hızlı bir şekilde dâhil olurken, sürecin içerisinde zaten yer alan bazı âlimlerin hızlı bir terfi süreci yaşadıkları gözlenmektedir. (Bu âlimler de mezkûr listede ayrı bir başlık altında gösterilmeye çalışılmıştır) Bununla birlikte atamalarda/yükseltmelerde ortaya çıkan bazı çarpık yükselmeleri göstermek adına dikkat çeken örnekleri burada da anmakta yarar görüyoruz:

- Mukarrirlik mertebesine çıkan Safranbolulu tek âlim olan İsmail Necati Efendi'nin huzur derslerinde görev aldığı süreye bakıldığında İbrahim Efendi ile birlikte 5. sırayı paylaştığı görülmektedir. Aynı süre miktarınca görev yapan bu iki şahıstan İbrahim Efendi ancak 8. Meclisin 7. Muhataplığından 4. Meclisin 4. muhataplığına yükselirken İsmail Necati Efendi muhataplıktan mukarrirliğe terfi etmiş, hatta bu vazifeyi 2 sene boyunca icra etmiştir. İki âlim kıyaslandığında mutad dışına çıkma durumunun İsmail Necati Efendi'nin sırasında ortaya çıktığı görülmektedir. Zira İsmail Necati Efendi 1326 Ramazan'ında 5. Meclisin 2. muhataplığı konumunda iken, 1327 Ramazan'ında 8. Meclisin mukarrirliğine geçmektedir ki bu, İsmail Necati Efendi'nin kendinden önceki 61 kişinin bir anda önüne geçmesi demektir.
- Benzer bir durum İsmail Necati Efendi'nin oğlu Mehmed Fehmi Ülgener

[104] Halil Efendi ve Hafız Ahmed Efendi'nin kaç yıl iştirak ettiği bilinmediği için derslerdeki sıraya riayet edilip edilmediği bilinmemektedir. Bu yüzden ilgili listede bu iki alimin ismi yer almamaktadır.

için de söz konusudur. Ülgener, 1334 yılında 8. Meclisi atlayarak direkt 7. Meclisin 7. Muhataplığından göreve başlamış, ikinci sene 7. Meclisin 10. Mukarrirliğine gerilese de üçüncü sene çok hızlı bir yükseliş ile 1. Meclisin 3. Muhataplığına ilerlemiştir. Ancak bu hızlı yükselişi daha hızlı bir düşüş takip etmiş ve ertesi sene bir daha girmemek üzere huzur derslerinden ayrılmıştır.

- Huzur dersi meclislerinde en hızlı yükselen âlimlerden biri de Ahmed Necati Efendi'dir. 1332 yılında 8. Meclisin 6. Muhataplığı olarak derslere giren âlim, 1333 yılında büyük bir sıçrama ile 2. Meclisin 10. Muhataplığına getirilmiştir. İlerleyen zamanda 1. Meclis muhataplığı da görmüş olan âlim, derslere iştirak ettiği 10 yılın 9'unu ilk üç meclisin muhataplığını yaparak geçirmiştir.
- Bu üç örnek kadar çarpıcı olmasa da Ülgener gibi direkt 7. Meclis Muhataplığı ile huzur dersi meclislerine giren ve ikişer meclis atlayarak ilerleyen bazı âlimler de vardır ki bunlar: İbrahim Efendi, Hüseyin Hüsnü Efendi, Muhammed Raşid Efendi ve Halil Niyazi Efendilerdir.

Bahsi geçen bu çarpıklığın nedenleri üzerine düşünüldüğünde akla bazı hususlar gelmektedir. Atamayı yapan Şeyhülislam'ın, onayan Padişah'ın yahut devlet erkanından bir şahsın isteği üzerine geçilen iltimas, hemşericilik, aynı tarikata müntesiplik, ilmiye sınıfındaki bozulma bunlardan bazılarıdır. Bununla birlikte mezkûr durumu açığa çıkaran aslî unsuru tam manasıyla tespit etmek kanaatimizce pek mümkün değildir. Ancak mezkûr hadisenin muteber bir şahsın iltimasından yahut ilmiye sınıfındaki bozulmadan kaynaklanmış olma ihtimalini daha yüksek buluyoruz. Zira birbirini tetikleyen bu iki hususun maalesef Osmanlı'nın daha yükseliş döneminden beri gözlenmekte olduğu (örneğin II. Bayezid'in Zamîri Hamza Nureddin'i layık olmamasına rağmen Sahn-ı Semân müderrisi yapmak istemesi, bunun üzerine kazasker Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi şahsın o makama gelebilecek kapasitede olmadığını söylemesine rağmen II. Bayezid'in mezkûr atamayı yapması), meşhur ve önemli âlimlerin dahi bu iltimas sisteminde bigâne kalamadığı (örneğin II. Bayezid'de liyakatsizlik gerekçesiyle itiraz eden Müeyyedzâde'nin oğlunun atamasında Müeyyedzâde'ye mensup olan İbn Kemâl Paşa'nın devreye girmesi, istediği makam olmasa da biraz daha dününde bir kadroya atanmasına aracılık etmesi, Molla Fenari'nin oğullarına iltimas geçilmesine ses çıkarılmaması ile başlayıp devam eden süreç vb.) bilinmektedir. Yine yüksek dereceli ulema çocuklarının medreseleri ilimsiz ve haksız ele geçirmeleri, buna dayalı olarak kadrolara layık olan şahısların hak etmelerine rağmen bu kadrolara giremeyeceklerini görüp medreseden uzaklaşmaları, başka hâmler edinmek ve rüşvet vermek suretiyle iltimas görüp kadro edinenlerin artması, âlim-cahil farkının gözetilmemesi gibi unsurlar medreselerin körelmesine, talipilerinin azalmasına

yol açmıştır.^[105] Makalede temel kaynaklarımız arasında bulunan sicill-i ahvâl dosyalarının ilk sorularını da yüksek dereceli ulema çocuklarına yönelik uygulanabilecek iltimasla ilişkilendirmemiz mümkündür. Zira ilk sorularda hem şahsın hem babasının adı-sanı ile birlikte meslekleri, memuriyet durumları, bey mi, efendi mi, ağa mı, paşa mı olduğu, memur ise son memuriyeti ve rütbesi, değil ise hangi sınıftan, nereli olduğu, yaşayıp yaşamadığı, milliyeti bilgilerinin istenmesi söylediğimiz bu hususlara yönelik ciddi emareler barındırmaktadır. Nihayetinde bu çarpıklıkların yanında işini layıkıyla yapan pek çok şahsın bulunduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Buna dayanarak, Safranbolulu âlim sayısının mutad bir düzende gitmesi ve akabinde yaşanan anlık sayı artışını, bu ikili ilişki çerçevesinde değerlendirmek kanaatimizce ihtimal dâhilindedir.

Kaynaklarda İsmail Necati Efendi ve torunu Sabri Fehmi Ülgener'in dönme oldukları (müddei Mehmed Fehmi Ülgener'i ayrı tutmaktadır) ve müntesip oldukları tarikat vesilesi ile faaliyetler yürüttükleri şeklinde bir iddiaya da rastlamış bulunmaktayız. Yukarıda ciddi sıçramalar yaparak huzur derslerinde yer bulunduğunu söylediğimiz âlimler İsmail Necati Efendi ve Mehmed Fehmi Ülgener'in (ismi ayrı tutulsa da babası dolayısıyla) isimlerinin böyle bir meselede ele alınması bu iddiayı zikretmemizi kaçınılmaz kılmıştır. Mezkûr iddiaya Ahmet Güner Sayar tarafından bir reddiye de kaleme alınmıştır. Bununla birlikte durumun keyfiyetini tespit etmeye muktedir olmadığımız için bu hususta herhangi bir görüş belirtemeyeceğimizi, yalnızca iddiaları ve yer aldıkları yerleri işaret etmekle yetineceğimizi söylemekte yarar vardır.^[106]

Huzur derslerine katılan Safranbolulu âlimlere bakıldığında göze çarpan bir diğer husus ise bu âlimlerden yalnız Mehmed Fehmi Ülgener'in kitap/eser te'lifâtında bulunmuş olmasıdır. Bu konuda eserlerin günümüze gelmediği de gözden ırak tutulmamakla beraber önemli mertebelere gelen bu âlimlerden önemli bazı eserler ortaya koymaları da beklenirdi. Dolayısıyla bu tablo, âlimlerin daha çok tedris faaliyetleriyle uğraştıklarını ve eser telifine fazla zaman ayırmadıklarını ihsas ettirmektedir. Nitekim Ülgener'in yazmış olduğu eserlerin ilmî bir hüviyetten taşımaktan ziyade halkı irşada yönelik çalışmalar olması kanaatimizi destekler mahiyette bir veridir.

Sonuç olarak huzur dersi geleneği Osmanlı Devleti zamanında Kur'anı anlamak adına ortaya konmuş, kıymetli âlimler tarafından padişah huzurunda icra edilen prestijli bir müessesedir. Safranbolu da bu geleneğe hizmet eden pek çok âlimi yetiştiren önemli bir merkezdir. Safranbolu uleması içerisinde bu payeyi hak-

[105] Bahsi geçen örnekler ve ilmiye sınıfının mezkûr sıkıntıları için bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, 75-82.

[106] İlgili iddialar ve bu iddialara yönelik yazılan reddiye için bkz. Soner Yalçın, *Beyaz Müslümanların Büyük Sırrı Efendi-2*, (İstanbul: Doğan Kitap, 2006), 427-435; Sayar, *Ülgener Yazıları*, 223-246.

kıyıda elde edenler bulunduğu gibi mutat düzeni bozarak bu meclislere giren yahut meclislerde ilerleyenler de yer almaktadır. Bu çarpıklıklar ise genellikle Osmanlı'nın yıkılışına yakın tarihlere rastlamaktadır.

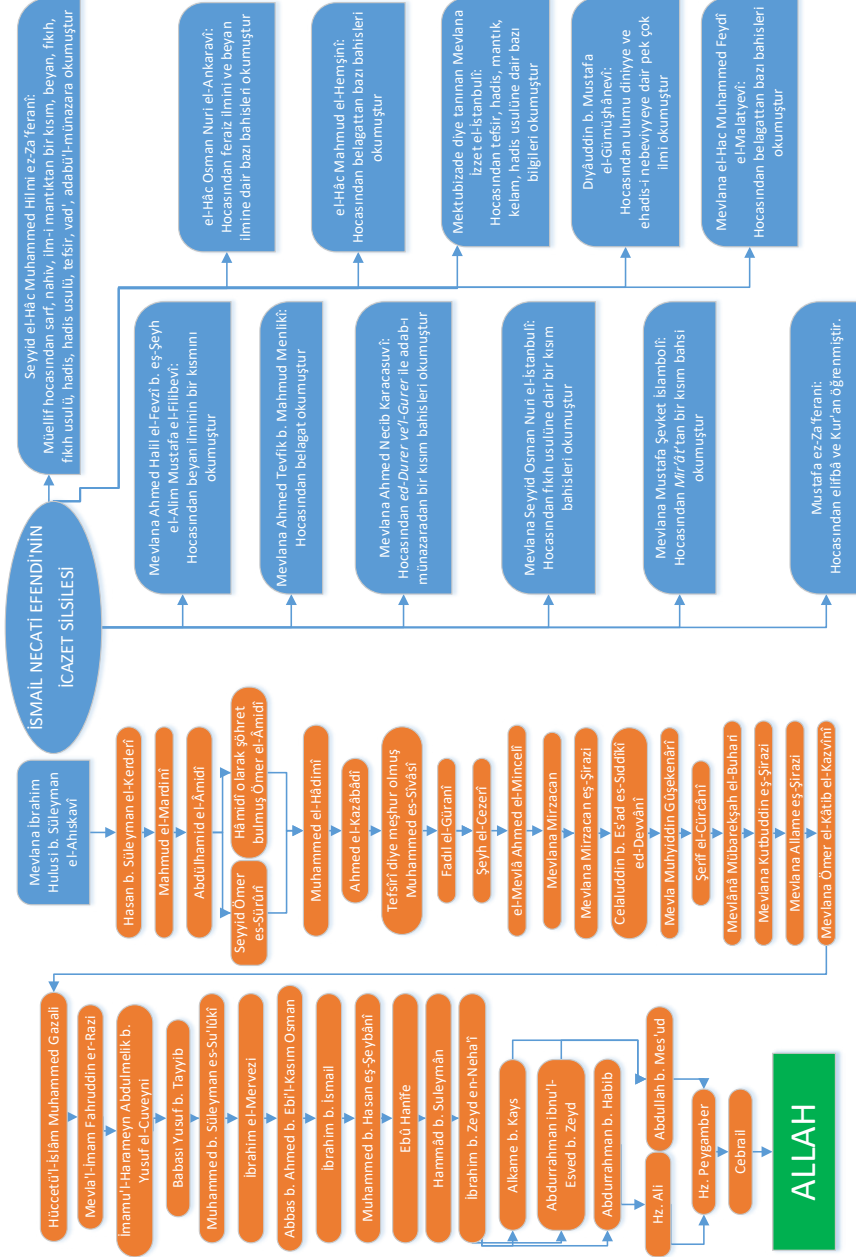
KAYNAKÇA

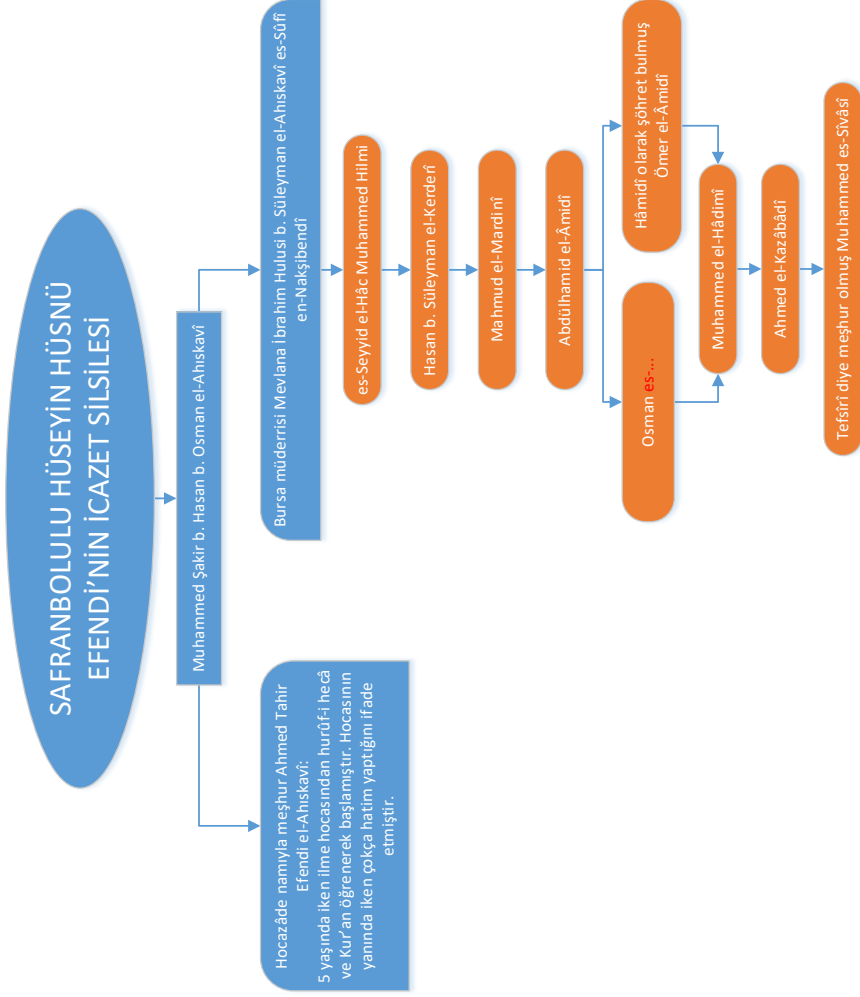
- "Safranbolulu İsmail Necati Efendi (V. 1338/1919-1920)". *Dünden Bugüne Safranbolu'da Dini Hayat*. 110-120. Safranbolu: Seçil Ofset, 2016.
- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. 5. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, 1996.
- Arpa, Recep. "Huzur Derslerinde Kâdî Beydâvî Tefsiri mi Takip Edilirdi?". *Osmanlı'da Tefsir Dersi Geleneği Saray-Tekke-Medrese*. 91-156. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2018.
- Asım Efendi, Ahmed. *el-Okyanûs'u'l-Basîf fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhîf*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Atâ, Tayyârzâde Ahmed. *Tarih-i Atâ*. 4 Cilt. İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1291.
- Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lugatı*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı İktisadi İşletmesi, 2005.
- Çankaya, Ali. *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*. 5. Ankara: Mars Matbaası, 1968-1969.
- el-Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhi'l-Arabîyye*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979.
- el-Ferâhîdî, Ebû 'Abdirrahmân Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî, 8 Cilt. b.y.: Dâru ve Mektebetu Hilâl, ts.
- el-Kevserî, Muhammed Zâhid ibnu'l-Hasan. *et-Tahrîru'l-Vecîz fîmâ Yebteğîhi'l-Mustecîz*. Halep: Mektebetu Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1413/1993.
- Ersoy, Adem. "Gümüşhânevî'nin Halifelerinden Safranbolulu İsmail Necati Efendi (1842-1920)". *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu*. ed. Hür Mahmut Yücer. 424-431. İstanbul: Bağcılar Belediyesi Yayınları, 2014.
- Eyice, Semavi. "İstanbul'un Kaybolan Eski Eserlerinden: Fatma Sultan Camii ve Gümüşhaneli Dergahı". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 43/1-4 (1984-1985), 475-511.
- FK, Fatih Kaymakamlığı."Medreselerimiz". 15.09.2021. <http://fatih.gov.tr/medreselerimiz>
- Gündüz, İrfan. *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn (ks) Hayatı-Eserleri-Tarîkat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarîkatı*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1984.
- İbanoğlu, Fulya. "Mehmet Fehmi Ülgener Sicil Varakası". *Din ve Hayat* 24 (2015), 17-23.
- İlmiyye Sâlnâmesi. İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1334.
- İpşirli, Mehmet. "Huzur Dersleri". *İslâm Ansiklopedisi*. 18/441-444. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- İşık, Ayhan. "İlk İstanbul Müftüsü Mehmet Fehmi Ülgener (1865-1943)". *Din ve Hayat* 24 (2015), 14-15.
- Kara, Ömer. "İslam Geleneğinde Ümerâ Huzurundaki Bilimsel Toplantıların Osmanlıcası: Huzur Dersleri". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013.
- Kara, Ömer. "Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği ve Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 519-539.
- Karacakaya, Recep, İsmail Yücedağ & Nazım Yılmaz. *Arşiv Belgelerinde Karabük*. İstanbul: Karabük Valiliği Kültür Yayınları, 2013.
- Kurt, Muhammet Sacit. *Mu'tezile'ye Karşı Bir Ehl-i Sünnet Müdafî'i et-İtibânin "Futûhu'l-Gayb" Adlı el-Keşşâf Haşiyesi ve Eserinde ez-Zema'şerî'ye Yöneltilmiş Eleştiriler*. Ankara: ilâhiyât Yayınları, 2018.
- Mardin, Ebül'ulâ. *Huzur Dersleri*. 3 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2018.
- MG, Millî Gazete."İlk İstanbul Müftüsü Mustafa Fehmi Efendi den fıkralar". 20.09.2021. <https://www.milligazete.com.tr/haber/1149793/ilk-istanbul-muftusu-mustafa-fehmi-efendi-den-fikralar>
- Omay, Semiha. *Huzur Dersleri ile İlgili Konuşmalar*. İstanbul: Hüsnütabiat Matbaası, 1965.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: MEB Yayinevi, 1993.
- Sayar, Ahmet Güner. "İsmâ'îl Necâti Efendi". *İslâm Ansiklopedisi*. 21/115. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Sayar, Ahmet Güner. "Mehmet Fehmi Ülgener". *İslâm Ansiklopedisi*. 42/288-289. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Sayar, Ahmet Güner. "Sabri Fehmi Ülgener". *İslâm Ansiklopedisi*. 42/289-291. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı

- Yayınları, 2012.
- Sayar, Ahmet Güner. *Bir İktisatçının Entellektüel Portresi Sabri F. Ülgener*. İstanbul: Ötügen Yayınları, 2007.
- Sayar, Ahmet Güner. *Ülgener Yazıları*. İstanbul: Derin Yayınları, 2006.
- Sezen, Tahir. *Osmanlı Yer Adları*. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 2017.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. 6. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Tanman, M. Baha. "Gümüştanevî Tekkesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 3/448-449. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994.
- Temizer, Aydın. "Osmanlı Dönemi Türk Tefsir Ekolünde Huzur Dersleri". *Osmanlı Döneminde Tefsir*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2014.
- Vassâf, Osmânzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015.
- Yalçın, Soner. *Beyaz Müslümanların Büyük Sırrı Efendi-2*. İstanbul: Doğan Kitap, 2006.
- Yaşaroğlu, Kamil. "Cumhuriyet Döneminin İlk İstanbul Müftüsü: Mehmet Fehmi Ülgener". *Dünden Bugüne Safranbolu'da Dini Hayat*. 110-120. Safranbolu: Seçil Ofset, 2016.
- Yaşaroğlu, Kamil. "Mehmet Fehmi Ülgener". *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*. 2/645-646. İstanbul: YKY Yayınları, 2008.
- Yıldız, Fatih. "Safranbolulu İsmail Necati Efendi (1840-1919)". *II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Kastamonu'nun Manevi Mimarları-*. 259-269. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2014.
- Yılmaz, Necdet. "Gümüştaneli Dergâhı Şeyhlerinden Safranbolulu İsmail Necati: Hayatı, Halifeleri ve Eseri". *Tarih Kültür ve Sanaat Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2019), 461-479. 10.7596/taksad.v8i2.2107
- Zerdeci, Hümeyra. *Osmanlı Ulema Biyografilerinin Arşiv Kaynakları*. Ankara: TDV Yayınları, 2008.



EKLER



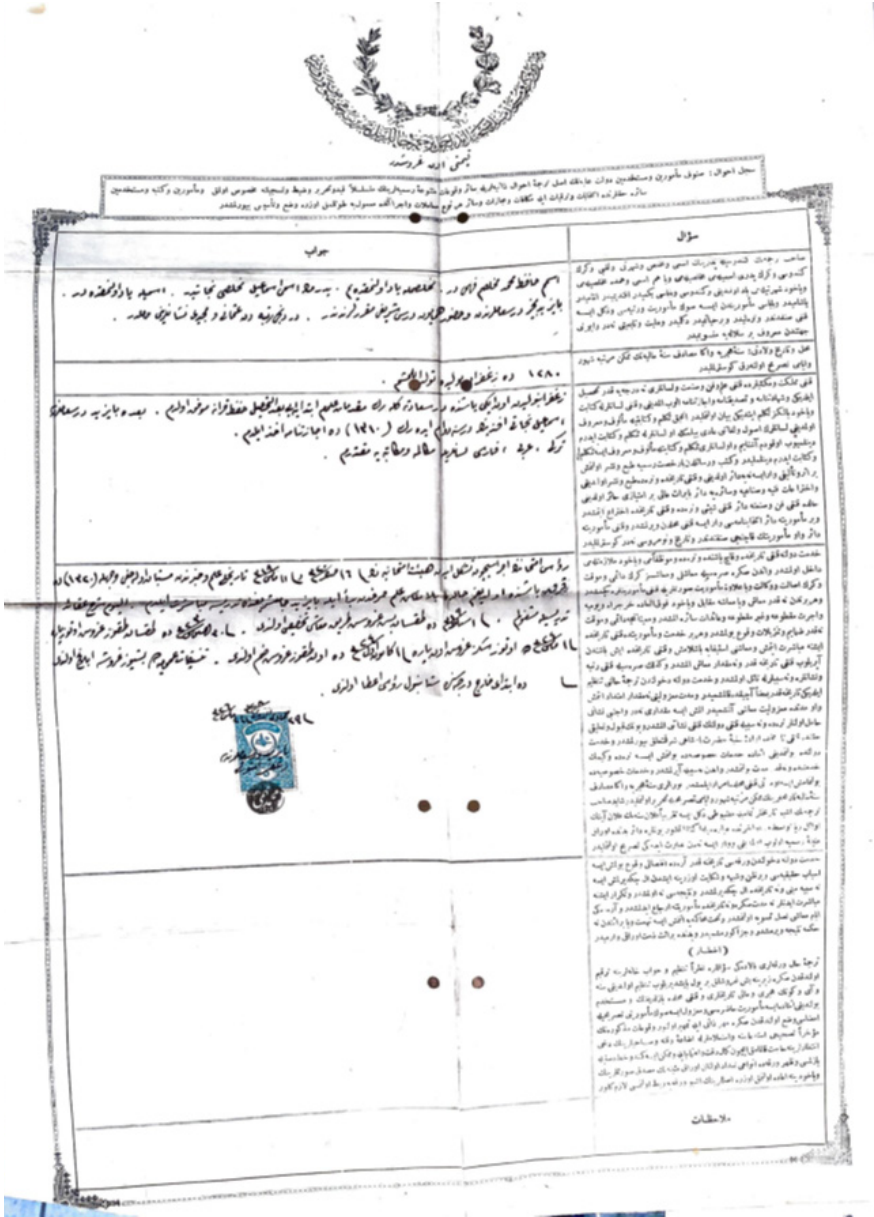


ALİMLERİN KATILDIKLARI HUZUR DERSİ MECLİSİ DERECESİ VE MUHATAPLIK SIRASI			
Hafız Ömer Efendi	İbrahim Efendi (1254-1268)	Seyyid Hüseyin Cemâli Efendi	Osman Nuri Efendi
8. Mec/13. Muh	8. Mec/7. Muh	8. Mec/7. Muh	8. Mec/8. Muh
8. Mec/11. Muh	8. Mec/4. Muh	7. Mec/11. Muh	7. Mec/13. Muh
8. Mec/7. Muh	8. Mec/1. Muh	7. Mec/7. Muh	7. Mec/14. Muh
7. Mec/13. Muh	7. Mec/11. Muh	7. Mec/7. Muh	7. Mec/6. Muh
7. Mec/9. Muh	7. Mec/9. Muh	6. Mec/11. Muh	7. Mec/3. Muh
7. Mec/4. Muh	7. Mec/2. Muh	6. Mec/8. Muh	6. Mec/6. Muh
6. Mec/10. Muh	6. Mec/13. Muh	6. Mec/3. Muh	6. Mec/7. Muh
Muhammed Hilmi Efendi	6. Mec/12. Muh	6. Mec/2. Muh	8. Mec/8. Muh
8. Mec/1. Muh	6. Mec/10. Muh	5. Mec/3. Muh	Hacı Mustafa Hilmi Efendi
7. Mec/11. Muh	6. Mec/5. Muh	4. Mec/4. Muh	8. Mec/10. Muh
7. Mec/8. Muh	6. Mec/1. Muh	3. Mec/8. Muh	8. Mec/6. Muh
6. Mec/11. Muh	5. Mec/11. Muh	2. Mec/9. Muh	8. Mec/3. Muh
6. Mec/6. Muh	5. Mec/5. Muh	2. Mec/14. Muh	8. Mec/2. Muh
5. Mec/8. Muh	4. Mec/12. Muh	2. Mec/9. Muh	
5. Mec/5. Muh	4. Mec/4. Muh	2. Mec/3. Muh	
4. Mec/7. Muh	Hüseyin Efendi	1. Mec/13. Muh	
4. Mec/2. Muh	8. Mec/5. Muh	1. Mec/13. Muh	
4. Mec/4. Muh	8. Mec/1. Muh	1. Mec/12. Muh	
3. Mec/13. Muh		1. Mec/10. Muh	
3. Mec/6. Muh			

Ali Şevki Efendi	Muhammed Kâmil Efendi	Mustafa İsmet Efendi
8. Mec/10. Muh	8. Mec/13. Muh	8. Mec/4. Muh
8. Mec/10. Muh	8. Mec/13. Muh	7. Mec/14. Muh
8. Mec/7. Muh	8. Mec/13. Muh	7. Mec/4. Muh
8. Mec/1. Muh	8. Mec/13. Muh	7. Mec/7. Muh
8. Mec/4. Muh	8. Mec/12. Muh	6. Mec/15. Muh
7. Mec/10. Muh	8. Mec/10. Muh	6. Mec/9. Muh
7. Mec/7. Muh	8. Mec/8. Muh	5. Mec/15. Muh
6. Mec/12. Muh	8. Mec/5. Muh	5. Mec/15. Muh
6. Mec/11. Muh	5. Mec/2. Muh	5. Mec/8. Muh
5. Mec/11. Muh	3. Mec/13. Muh	5. Mec/8. Muh
5. Mec/8. Muh	3. Mec/1. Muh	4. Mec/10. Muh
4. Mec/11. Muh	2. Mec/11. Muh	4. Mec/8. Muh
4. Mec/13. Muh	2. Mec/2. Muh	4. Mec/1. Muh
6. Mec/4. Muh	2. Mec/10. Muh	3. Mec/11. Muh
5. Mec/5. Muh	2. Mec/3. Muh	3. Mec/3. Muh
4. Mec/12. Muh	1. Mec/12. Muh	2. Mec/13. Muh
4. Mec/7. Muh	1. Mec/8. Muh	2. Mec/1. Muh
4. Mec/5. Muh	1. Mec/8. Muh	1. Mec/9. Muh
3. Mec/7. Muh	1. Mec/7. Muh	1. Mec/9. Muh
2. Mec/10. Muh	1. Mec/7. Muh	1. Mec/12. Muh
2. Mec/7. Muh	1. Mec/7. Muh	1. Mec/7. Muh
1. Mec/12. Muh	1. Mec/6. Muh	1. Mec/2. Muh
1. Mec/14. Muh	1. Mec/6. Muh	1. Mec/2. Muh
1. Mec/9. Muh	1. Mec/5. Muh	1. Mec/2. Muh
1. Mec/5. Muh		1. Mec/2. Muh

MECLİSLERE ÜST SIRADAN GİREN/HIZLI YÜKSELEN ALİMLER	İsmail Necati Efendi	Ahmed Necati Efendi	Muhammed Raşid Efendi
İbrahim Efendi (1337-1341)	8. Mec/6. Muh	8. Mec/6. Muh	8. Mec/14. Muh
7. Mec/5. Muh	7. Mec/14. Muh	2. Mec/10. Muh	6. Mec/12. Muh
6. Mec/12. Muh	7. Mec/9. Muh	1. Mec/15. Muh	4. Mec/5. Muh
6. Mec/6. Muh	7. Mec/7. Muh	2. Mec/3. Muh	4. Mec/9. Muh
5. Mec/6. Muh	6. Mec/13. Muh	2. Mec/8. Muh	4. Mec/12. Muh
5. Mec/1. Muh	6. Mec/10. Muh	2. Mec/13. Muh	3. Mec/12. Muh
	6. Mec/6. Muh	3. Mec/3. Muh	Halil Niyazi Efendi
Hüseyin Hüsnü Efendi	6. Mec/1. Muh	2. Mec/14. Muh	7. Mec/10. Muh
7. Mec/11. Muh	5. Mec/8. Muh	2. Mec/9. Muh	5. Mec/13. Muh
5. Mec/5. Muh	5. Mec/8. Muh	2. Mec/6. Muh	5. Mec/8. Muh
5. Mec/9. Muh	5. Mec/1. Muh		5. Mec/1. Muh
5. Mec/12. Muh	5. Mec/2. Muh	Hafız Mehmed Fehmi Efendi	4. Mec/10. Muh
5. Mec/10. Muh	8. Mec/Muk	7. Mec/7. Muh	4. Mec/6. Muh
4. Mec/13. Muh	8. Mec/Muk	7. Mec/10. Muh	4. Mec/3. Muh
4. Mec/7. Muh		1. Mec/3. Muh	4. Mec/2. Muh
			3. Mec/10. Muh

MEHMET FEHMİ ÜLGENER'E AİT TERCÜME-İ HÂL VARAKASI ÖRNEĞİ VE TERCÜMESİ



Sual	Cevab
Sahib-i tercümenin kendisiyle pederinin ismi ve mahlası ve şöhreti ve lâkabı ve gerek kendisi ve gerek pederi ismiyle mi mahlasıyla mı veya hem ismi ve hem de mahlasıyla mı veyahut şöhretiyle mi yâd olunduğu ve kendisi ve babası bey midir, efendi midir, ağa mıdır, paşa mıdır ve babası memurından ise son memuriyet ve rütbesi ve değil ise kangı sınıftandır ve nerelidir ve ber-hayat mıdır, değil midir ve milliyet ve tâbiyyeti nedir ve ebeveyni cihetinden maruf bir sülaleye mensup mudur?	İsmim Hafız Muhammed mahlasım Fehmidir. Mahlasımla yad olunmaktayım. Pederimin ismi İsmail Necati'dir. İsmiyle yad olunmaktadır. Bayezid muciz dersiâmmılarından ve Huzur-i Hümâyûn ders-i şerifi mukarrirlerinden. Dördüncü rütbeden Osmânî ve Mecidî nişanlarını haizdir.
Mahal ve tarih-i vilâdeti: Sene-i hicriye ve ona müsadif sene-i mâliyenin mümkün mertebe şuhûr ve eyyâmı tasrih olunarak gösterilmelidir.	1280'de Zaferanbolu'da tevel-lüd eylemişim.
Kangı memleket ve mekteplerde kangı ilim ve fen ve sanat ve lisanları ne dereceye kadar tahsil eylediği ve şehadetnâme ve tasdikname ve icazetname alıp almadığı ve kangı lisanlarla kitabet veyahut yalnız tekellüm ettiği beyan olunmalıdır. Ancak tekellüm ve kitabetiyle me'lûf ve ma'rûf olmadığı lisanların usul ve lügatini adi bilmekle o lisanlarla tekellüm ve kitabet ederim denilmeyip okudum aşınayım ve o lisanları tekellüm ve kitâbetle me'lûf ve ma'rûf ise tekellüm ve kitâbet ederim denilmelidir ve kütüb ve resâilden bâ-ruhsat-ı resmiye tab' ve neşr olunmuş bir eser ve telifi var ise neye dair olduğu ve kangı tarihte ve nerede tab' ve neşr olduğu ve ihtirâât-ı fenniye ve sinâiye ve saireye dair ba-berât-ı âlî bir imtiyazı hâiz olduğu halde kangı fen ve sanata dair kangı şeyi ve nerede ve kangı tarihte ihtira etmiştir ve bir memuriyete dair intihâbnâmesi var ise kangı mahalden verilmiştir ve kangı memuriyete dair ve o memuriyetin kaçınıcı sınıfındandır ve tarih ve numarası nedir gösterilmelidir.	Zaferanbolu'dan 12 yaşında Dersaadet'e gelerek mukaddemât-i ulûm-i ibtidâiyeyi ba'de't-tahsil hıfz-ı Kur'an'a muvaffak oldum. Ba'dehu Bayezid Dersiâmmılarından İsmail Necati Efendi'nin derslerine devam ederek 1310'da icazetname ahzyledim. Türkî, Arabî, Farisî lisanlarıyla mükaleme ve mükatebeye muktedirim.

<p>Hizmet-i devlete kangı tarihte ve kaç yaşında ve nerede ve muvazafen mi veyahut mülâzemetle mi dâhil olmuştur ve ondan sonra sırasıyla maaşlı ve maaşsız gerek daimî ve muvakkat ve gerek asalet ve vekâlet veya ilâve-i memuriyet suretleriyle kangı memuriyetlere geçmiş ve her birinden ne kadar maaş veya maaşa mukabil veyahut fevkalâde harcırah ve yevmiye ve ücret-i maktu'a ve gayr-ı maktu'a ve aidât-ı saire almıştır ve muayyenâtınca daimî ve muvakkat ne kadar zemayim ve tenzilât vuku' bulmuştur ve her bir hizmet-i memuriyette kangı tarihte işine mübaşeret etmiş ve maaşını istifaya başlamış ve kangı tarihte iş başından ayrılıp kangı tarihe kadar ve ne miktar maaş almıştır ve kezâlik sırasıyla kangı rütbe ve nişanlara ve ne sebeplerle nail olmuştur ve hizmet-i devlete duhulünden tercüme-i halini tanzim eylediği tarihe kadar bazen açıkta kalmış mıdır ve müddet-i ma'zuliyeti ne miktar imtidâd etmiş ve o müddette ma'zuliyet maaşı almış mıdır almış ise miktarı nedir ve ecnebi nişanını hâmil olanlar nerede ve ne sebeple kangı devletin kangı nişanını almıştır ve bunun kabul ve taliki hakkında kangı tarihte irade-i seniyye-i hazret-i padişahî şeref-müteallik buyurulmuştur ve hizmet-i devlette bulunmadığı esnada hidemât-ı hususiyede bulunmuş ise nerede ve kimin hizmetinde ve ne kadar müddet bulunmuştur ve ondan ne sebeple ayrılmıştır ve hidemât-ı hususiyede bulunmamış ise o müddeti kangı mahalde imrâr eylemiştir. Buraları sene-i hicriye ve ona müsadif sene-i maliye tarihlerinin mümkün mertebe şuhûr ve eyyâmı tasrihiyle tahrir olunmalıdır. Şayet sahib-i tercümenin iş bu tarihler tamamıyla mazbutu değil ise takriben filan senenin filan ayının evâil veya evâsıt veya evâhirinde ibaresiyle iktifa kılınır. Bunlara dair yedinde evrâk-ı müsbit-e-i resmiye olup olmadığı ve var ise neden ibaret idüğü tasrih olunmalıdır.</p>	<p>Ruûs imtihanın icrası için teşekkül eden heyet imtihaniyenin 16 Safer 1320/11 Mayıs 1318 tarihli ilmühaberinden müstebân olacağı veçhile 1320'de 40 yaşında olduğum halde bilâ-maaş ilm-i sarftan bed' ile Bayezid Cami-i Şerîfi'nde tedrise mübaşeret eyledim. El-yevm Şerh-i Akaid tedrisi ile meşgulüm. 1 Şubat 1319'da 90 kuruş tarik maaş tahsis olundu. 20 Ağustos 1323'de 99 kuruş otuz para, 1 Mayıs 1324'de 38 kuruş 10 para, 1 Kanunuevvel 1324'de 19 kuruş zam olundu. Tensikat-ı umumiyeyde 500 kuruşa iblağ olundu...de (yazılmamış) ibtida-i haric derecesinde İstanbul ruûsu i'ta olundu.</p> <p>29 Cemazeyilula 1328/26 Mayıs 1326</p> <p>Bayezid Dersîâmmlarından Zağferanborlulu</p> <p>(Mühürde) Muhammed Fehmi 1314</p>
<p>Hizmet-i devlete duhulünden varakası tarihine kadar arada infisâli vuku' bulmuş ise esbâb-ı hakikiyesi ve bir zan ve şüphe ve şikâyet üzerine işten el çektilmiş ise ne sebebe mebni ve ne tarihte el çektilmiştir ve neticesi ne olmuştur ve tekrar işine mübaşeret edenler ne müddet sonra ve ne tarihte memuriyetine irca edilmiştir ve aradaki eyyam maaşı nasıl tesviye olunmuştur ve taht-ı muhakemeye alınmış ise töhmet veya berâetten ne hükme netice vermiştir ve ceza görmüş müdür ve yedinde berâet-i zimmet evrakı var mıdır?</p> <p>İHTAR:</p> <p>Tercüme-i hal varakaları bâlâdaki suallere nazaran tanzim ve cevab hanelerine terkim olunduktan sonra zîrine beş kuruşluk bir pul yapıştırılıp tanzim olunduğu sene ve ay ve günün hicri ve malî tarihleri ve kangı mahalde yazıldığıнын ve müstahdem bulunduğu esnada ise memuriyet-i hâzırası ve ma'zûl ise son memuriyeti tasrihiyle imzası vaz' olunduktan sonra mühür-i zâtî ile temhir olunur. Vukuât-ı mezkûrenin muahharen tashihi istidasına isti'tamlarla izâa-i vakte ve sahiplerinin dahi intizarlarına hacet kalmamak için kemal-i dikkat ve ihtimam ile ve mümkün ise kendi hatt-ı destiyle yazılması ve zahr-ı varakada envâ'ı ta'dâd olunan evrak-ı müsbitenin musaddak suretlerinin veyahut yine iade olunmak üzere asıllarının iş bu varakaya rabt olunması lâzım gelir.</p>	
<p>MÜLÂHAZÂT</p>	

MEHMET FEHMİ ÜLGENER'E AİT NÜFUS KAYDI ÖRNEĞİ



دولتعلیہ عثمانیہ بسمه عرضہ **تذکرہ سید**

اسم و شرف	پدری اسید و والدی سید	نادر و مولد و نام	صفت و صفت و شرف	شاه و زوجه	و جانشین
محمد عثمانی	محمد عثمانی	محمد عثمانی	و تقاب و صفتی	سید و اولاد و اولاد	مسکری
خانقاہ محمد عثمانی	محمد عثمانی	محمد عثمانی	محمد عثمانی	:	
اشکال					
بوف	کرز	سیا	عید و تاریخ و اولاد	قبرس	محمد عثمانی
اورتہ	الا	تام	و سعادت	زغاف	محمد عثمانی
				سکن و تفرکہ	محمد عثمانی
				نقش سکن	محمد عثمانی

والادہ اسم و شرف و حال و صفت محمد عثمانی خانقاہ محمد عثمانی دولتعلیہ عثمانیہ نامین سید اولاد اولاد اولاد
 جریہ نفوسہ مقید اولادین شرف سید عثمانی خانقاہ محمد عثمانی جریہ اولاد عثمانیہ







قیود و حدود و احکام
 محمد عثمانی خانقاہ



Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854 OMUIFD, December 2021, 51: 123-148



Mecaz Fenomeni Üzerine Yapısal ve Semantik Bir Analiz

A Structural and Semantic Analysis on the Metaphor Phenomenon

Dr. Mehmet KÖKLÜDAĞ¹

¹ mkokludag@hotmail.com • ORCID > 0000-0001-8992-6560

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15 Ekim / October 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 2 Kasım / November 2021

Yıl / Year: 2021 | **Sayı – Issue:** 51 | **Sayfa / Pages:** 123-148

Atrif/Cite as: Köklüdağ, M. "Mecaz Fenomeni Üzerine Yapısal ve Semantik Bir Analiz - A Structural and Semantic Analysis on the Metaphor Phenomenon". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 51, Aralık 2021: 123-148. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1010447>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.



<https://doi.org/10.17120/omuifd.1010447>



MECAZ FENOMENİ ÜZERİNE YAPISAL VE SEMANTİK BİR ANALİZ^[1]

ÖZ:

İnsanın dünya tecrübesi ve bilincin dil algısı içindeki bütün rasyonel-irrasyonel veya fiziksel-metafiziksel ilişkiler, mecaz fenomeniyle bağlantılıdır. Bu bağlantı mecazın dili, kültürü ve düşünceyi şekillendiren bir fenomen olarak bilginin ve gerçekliğin inşasındaki kesintisiz rolü dolayısıyla. Çalışmamızda mecazın bu rolü yapısal ve semantik açıdan analiz edilmiştir. Bu bağlamda ilk olarak geleneksel mecaz teorisi, Abdülkâhîr el-Curcânî'nin görüşlerinden hareketle ikame nazariyesi ekseninde tartışılmış ve bu nazariyenin kurgusu, etkisi ve sahip olduğu figüratif dil modeli çeşitli önermeler ışığında tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu nazariyeye göre mecazın geleneksel dil kullanımında adlandırma sürecindeki figürlerden birisi olarak dil oyununda isimlendirme rolünü üstelenen unsur olduğu ve ikame yapı teorisinin insanın kıyas yapma becerisinin edebi biçimde tezahür etmesiyle ilişkili olduğu görülmüştür. İkinci olarak mecaz sorunu nazım, etkileşim, gerilim ve sapma kavramları ışığında cümle semantiği açısından tahlil edilmiştir. Bu bağlamda mecazın bazı semantik alanların kesiştiği noktada meydana gelen bir semantik olay/söylem ve kendi bağlamı içinde gerçek bir eylem statüsüne haiz yeni bir bağlamsal eylem / anlam potansiyeline sahip olduğu tespit edilmiştir. Bu potansiyelin mecazi ifadelerin epistemik veya bilişsel yani mecazın dili şekillendirme ve kavramlarımızı yeniden tasarımı işlevinin izah edilmesine imkan tanıyacağı bunun da dini, siyasi, sosyal ve edebi olgulara bakışta bize yeni perspektiflerin kapısını aralayacağı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mecaz, yapısal analiz, semantik analiz



A STRUCTURAL AND SEMANTIC ANALYSIS ON THE METAPHOR PHENOMENON

ABSTRACT:

The phenomenon of metaphor is connected with the human experience of the world and the language perception of consciousness, whether rational-irrational or physical-metaphysical. This connection is due to the uninterrupted role of metaphor in constructing knowledge and reality as a phenomenon that shapes language, culture, and thought. In our study, this role has been analyzed in terms of structure and semantics. In this context, firstly, the traditional metaphor theory was

[1] Bu makale "Arap Dilinde Gerçekliğin Farklı Tezahür Biçimi Olarak Mecaz Sorunu" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

discussed on the axis of the substitution theory, based on the views of Abdulkahir al-Curcânî. The structure of substitution theory, its effect, and its figurative language model tried to be determined in the light of various propositions. According to this theory, it has been seen that metaphor is the element that plays the role of naming in the language game as one of the figures in the naming process in traditional language use, and the substitution structure theory is related to the literary manifestation of human's ability to make comparisons. Secondly, the problem of metaphor is analyzed in terms of sentence semantics in light of the concepts of nazm, interaction, tension, and deviation. In this context, it has been determined that metaphor has the potential of a semantic event/discourse that occurs at the intersection of some semantic fields and a new contextual action/meaning that has the status of real action in its context. We concluded that this potential would explain the epistemic or cognitive function of metaphorical expressions to shape language and redesign our concepts, and this also will open the door to new perspectives when looking at religious, political, social, and literary phenomena.

Keywords: Metaphor, structural analysis, semantic analysis



GİRİŞ

Tarihi açıdan mecaz, dil-dünya-imge arasındaki müşahhas ve mücerret ilişkilerin kavranmasında son derece kritik bir fenomendir. İnsanın dünya tecrübesi ve bilincin dil algısı içindeki bütün rasyonel-irrasyonel veya fiziksel-metafiziksel ilişkiler, mecaz fenomeniyle bağlantılıdır. Bu bağlantı mecazın dili, kültürü ve düşüncüyü şekillendiren bir fenomen olarak bilginin ve gerçekliğin inşasındaki kesintisiz rolü dolayısıyla. Buradaki süreklilik ontolojik-tarihsel açıdan gerçekliğin inşasında rol oynayan anlamların, normların, sembollerin ve benzeri diğer unsurların durmaksızın üretiminden ileri gelmektedir.^[2]

Mecazi yapının temel epistemik fonksiyonu, bilinmeyen veya az bilinen bir şeyi muhtelif araçlarla daha iyi bilinen şey açısından tanımlayarak bizim şeylere bakış açımızı değiştirmesidir. Ontolojik fonksiyonu ise gerçekliğin farklı şekillerde görünmesine imkan tanıyan yeni bir yolla gerçekliği dile getirerek farkındalık oluşturmaya katkı sağlamasıdır.^[3] Bu iki fonksiyon mecazların gerçeklik ile lafzi / hakiki kelamla aynı seviyede bağ kurduğunu ve hatta lafzi kelamın yapısı gereği

[2] H.A. Абикинова Матвеева, А.Ж., "Using Metaphor For Constructing Social Reality In The Novels "1984" By George Orwell And "Brave New World" By Aldous Huxley", УДК, 81-26, 2014-10, 25.

[3] Jose Medina, *Language Key Concepts in Philosophy*, (London and New York: Continuum, 2005), 128.

hiçbir şekilde kuramayacağı bazı ilişkileri mecazların kurabileceğini ima eder. Bu bakımdan mecaz köklü teolojik gerçeklikler ve açmazlarla bağ kurmak için en uygun yapılardan birisidir.^[4]

Heidegger'in 'dil varlığın evidir'^[5] sözünden hareketle varlığın dil evi içerisinde anlaşıldığı dünyamızda bir gerçekliğin mecaz yoluyla farklı şekilde görünür kılınması ne anlama gelmektedir? Mecaz vasıtasıyla bir hakikat farklı açıdan görülebiliyorsa, bu perspektifin bizzat kendisi yeni bir hakikat midir? Eğer öyleyse bu, hali hazırda hakikat olarak bilinen şeyin yapısına yönelik bir tahrif veya meydan okuma değil midir? ^[6] Yeni bir hakikat değilse hangi amaca matuftur? Bu noktada epistemolojik karmaşanın önüne nasıl geçilmektedir? Diğer taraftan mecaz yapısının dil, dünya ve insan bilinci arasında gerilime neden olduğu düşünülebilir mi? Gerçekten böyle bir gerilim varsa fonksiyonu nedir? Bu bağlamda mecazın gerilimden beslenerek eylemi şekillendiren bir dil olayına dönüştüğü söylenebilir mi? Bu dil olayı gerçeklik için nasıl alan açmaktadır? Diğer ifadeyle mecaz gerçeklik için yeni perspektif sunma işlevini nasıl gerçekleştirmektedir? Bu işlevin icrasıyla ilgili şayet bir gerçekliği ifade ederken lafzi ifade yerine mecaza başvuruluyorsa bu, onun söyleme olağanüstü bir güç kattığı anlamına gelir mi? Gerçekten böyle bir güç varsa, bu güç nerede ve nasıl açığa çıkmaktadır? Bu gücün tatbiki esnasında ortaya çıkan baskı dil, dünya ve insan arasındaki ilişkide ne tür değişimler, kırılmalar meydana getirmekte ve mecaz vasıtasıyla ortaya çıkan bu yeni tecrübe, insan hayatına ve düşüncesine yönelik ne tür katkılar sağlamaktadır?

Mecaz sorunuyla ilgili tarihsel tartışmalar incelendiğinde lafzi ifade, bir tür realizm düşüncesinin neticesi olarak şeyleri olduğu haliyle yansıtan saf kavrayışı ^[7] temsil eden bir konumu işgal ederken mecazın bu anlamda onun kadar güçlü ve güvenilir olmadığı mecaz üzerine yapılan tartışmalardan anlaşılmaktadır. Dolayısıyla geleneksel belagat yoluyla anlamın katı biçimde sınırlandırılmak istenmesi bu saf kavrayışa erişme çabası olarak düşünülebilir.

Arap-İslam tarihinin bazı evrelerinde görülen lafzi ifadenin tahakkümünün ideolojik temsile bürünmesi yani lafızcılık (literalizm) durumunda dilin figüratif karakteri etkisizleştirilerek lafzi ifade dilin işlevi yerine hakikatin / gerçekliğin bizzat kendisiyle ilgili bir sorun olarak düşünülmüştür. Kalam ile kelimelerin manasının ya da kastının anlaşılması arasındaki bağlantı aşındığı için kelimelerin lafzi olarak bir hakikate tekabül ettiğini ^[8] düşünenler, dilin çözümlenmesiyle gerçekliğin çö-

[4] Erin M. Heim, *Adoption in Galatians and Romans*, (Boston: Brill, 2017), 2.

[5] Martin Heidegger, "Letter on Humanism", *Global Religious Vision*, Vol 1/1, (July 2000), 83.

[6] Fleur Houston, "Can a Sermon be Boring? Metaphor and Meaning", *Reforming Worship: English Reformed Principles and Practice*, Keith Righlin Julian Templeton (ed.), (U.S.A.: Wipf and Stock, 2012), 91.

[7] Saf kavrama / algılama kavramı tarihsel bağlamı için bkz. Hans Georg Gadamer, "Felsefe ve Edebiyat", *Edebiyat Nedir?*, İstanbul: Babil yayınları, 2002), 14.

[8] Paul de Man, *Okuma Alegorileri*, (İstanbul: Paradigma Yay, 2008), XXII.

zümlemeceğini savunanlar^[9] ve bu konuda daha esnek olanlar arasında tartışmalar vuku bulmuştur.^[10] Bu sebeple dil merkezli bir kültürel yapı üzerine şekillenen Arap-İslam geleneğinde mecaz konusu hem teolojik hem de edebi açıdan son derece hassas bir eşiktir.^[11] Özellikle dini metinlerde mecaz olarak tanımlanan şeyin anlamlandırmanın bir parçası olup olmadığı^[12] yahut böyle bir şeyin varlığı veya yokluğu tartışması;^[13] edebi metinlerde ise mecaz ve istiarenin doğasındaki tecdit vasfının geleneksel şiirin tabiatını değiştirdiği^[14] yahut bozduğu iddiası sorunun tespitinde belirleyicidir.

I. MECAZIN YAPISAL KARAKTERİ

Klasik Arapça lügatlerde mecaz genellikle جَزَّ يَجُوزُ جَوْزًا mastarından türetilen mimli-mastar veya ism-i mekan kalıbında bir yerden geçmek, intikal etmek ve geçilen yol anlamlarında kullanılır.^[15] Mecaz kelimesinin bu tarz kullanımı Aristoteles'in metafor (istiare) kavramındaki meta (öte) ve pherein (aktarmak, taşımak) kelimelerinin birleşiminden meydana getirdiği metaphore (istiare) kavramıyla benzeşir.^[16] Her iki gelenekte de mecaz; etimolojik olarak ilerlemek (yolu yürümek /^[17] جَزَّ فِي الطَّرِيقِ ve taşımak (pherein / to carry); öteye geçmek (مَجَازٌ) ve değişim / öte (meta / beyond) anlamlarıyla bir tür semantik hareketliliğe^[18] imada bulunur. Bu anlam örgüsü, mecazın dil içinde farklı alan açma potansiyeline sahip bir fenomen olduğuna işaret eden etimolojik tarihsel zemini yansıtır.

Arap dilbilgini ve edebiyat teorisini Abdulkâhir el-Curcânî (ö. 471/1078-79) mecaz ve istiarenin birbirinden farklı fenomenler olmadığını ancak mecazın istia-

[9] Handan Karadayı, "Magritte ve Wittgenstein Bağlamında Resim - Dil İlişkisi ve Gerçeklik Arayışı", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, (Ekim 2008), 5.

[10] Detaylı bilgi için bkz. Abdulluttalip Arpa, "Kur'an'da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye (728/1323)'nin Mesele'ye Yaklaşımı", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 44, (2010) ; Abdulluttalip Arpa, "Zâhirilik ve Mecâz -İbn Hazm Örneği-", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, cilt XIV, (2012/1).

[11] Soner Gündüzöz, "Klasik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları", *İslami İlimler Dergisi*, yıl 8, cilt 8, sayı 1, (Bahar 2013), 31.

[12] Zeynep Gemuhluoğlu, "İslam Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Söz Edilebilir mi?: İlk Dönem Kelam ve Dil Alimlerinde Din Dili-Mecaz/Şiir-Mecaz İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36, (2009/1), 109.

[13] Hîkmet Akdemir, "Kur'an-ı Kerim'de Mecazın Varlığı Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV, (1998), 61.

[14] Saadi A. Simawe, "Modernism and Metaphor in Contemporary Arabic Poetry", *World Literature Today*, Vol. 75, No. 2, (Spring 2011), 276.

[15] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), "Caze", 5/326; Halil b. Ahmed, Kitabu'l-'Ayn, Abdülhamid Hindâvî (ed.), (Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424 H.), "Caze" 1/272.

[16] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma, 1999), "Metafor", 286.

[17] Ahmed, "Caze", 1/ 272.

[18] Philip Wheelwright, *Metaphor and Reality*, (Bloomington & London: Indiana University Press, Manufactured in the United States of America, 1973), 69.

reden daha umumi bir kavram olduğunu söyler^[19] ve Curcânî istiareyi ‘ilk vaz edildiğinde kendisine ait bir aslı olduğu bilinen lafzın, bu aslın dışında kullanılması ve bulunması zorunlu olmayan başka bir yere nakledilmesi suretiyle ödünç / eğreti (كالغارية) durması’ şeklinde tarif eder.^[20] Tanımda geçen kelimenin başka bir yere nakledilmesi (نقل) suretiyle ödünç alınması, ikame (إقامة) ya da Curcânî’nin ifadeyle nakil (نقل) düşüncesinin temelini oluşturur.^[21] İkame sözlükte bir şeyin yerine geçme, onu başka bir şeyle değiştirme (أقامَ مَقَامَهُ / قامَ / قامَ); nakil ise bir şeyi başka bir yere aktarma (نقله إلى) eylemine delalet eder.

İstiare, mübalağa düzeyinde teşbih yapmak kastıyla sözü söyleyenin bir ismi aslından başka bir yere nakletmesiyle meydana getirilir.^[22] Teşbih, istiarenin gerçekleşmesinin (في فعلها) illeti ve sebebi olarak görülür.^[23] Bu sebeple teşbih, istiarenin amacı ve aslı özelliği sayılır.^[24] Teşbih istiare değildir, fakat istiare, teşbih amacıyla yapılır.^[25] Bununla birlikte istiare hakikatin kısa ve öz formu da değildir, fakat icaz ve ihtisar istiare ile meydana gelir ya da icaz ve ihtisardaki maksat istiarede bulunur.^[26] İstiarede bir şey başka bir şeye benzetilirken edat kullanarak açık şekilde teşbih yapmak yerine, benzetilen (müstear-minh / müşebbeh-i bih) zikredilerek benzeyen (müşebbeh / müstear leh) için ödünç alınır.^[27] Örneğin ‘bir aslan gördüm / زَأَيْتُ أَسَدًا / cümlesinde cesareti öne çıkartılmak istenen adam için aslan / أَسَدٌ ismi ödünç alınmıştır. Müşebbeh (adam / رَجُلٌ) için müşebbeh-i bih lafzı (aslan / أَسَدٌ) eğretilme yapılmıştır.^[28]

Mecazın bir kelimenin başka bir kelime yerine geçmesi (ikame) açısından tanımlanma işleminin neticesi şudur: A’nın mecazı B’dir; A, herhangi bir kelimeye ya da ifadeye delalet ederken B de bir anlamda onun nihai doğal karşılığı maka-

[19] Abdulkahir el-Curcânî, *Kitabu delâilü'l-icâz*, Mahmud Muhammed Şakir (thk.), (Mektebetü'l-hancı matbatü'l-medeni, ts.), 462.

[20] el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, 31.

[21] Diğer beyan sanatları da benzer özellikleri taşımaktadır. Mesela teşbih belirli bir maksat için bir edat ile aralarındaki ortak nitelikten dolayı bir şeyi başka bir şeye benzetme; mecaz-ı mürsel müşabehet alakası dışında bir şeyle kelimeyi esas manası dışında kullanma; mürekkebe mecaz birkaç lafızdan meydana gelen bir cümleyi benzerlik harici tam bir ilgi yüzünden kendi manası dışında kullanma; mecaz-ı akli bir fiil veya fiil manasına gelen ismi (kendi failine isnadına engel olan bir karine bulunmak şartıyla) bir ilgi yüzünden müttekellime göre gerçek failinden başkasına isnat etme; kinaye bir sözü gerçek manasına gelebilecek şekilde onun dışında başka bir manada kullanma sanattır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Nusrettin Bolelli, *Belâgat*, (İstanbul: İFAV, 2011).

[22] el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, 280.

[23] el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, 174.

[24] el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, 30,32.

[25] el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, 31.

[26] el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, 174.

[27] el-Curcânî, *Kitabu delâilü'l-icâz*, 67.

[28] el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, 33.

mındadır.^[29] Bu bilimsel yaklaşım, tarihsel olarak Arap dili edebiyatı mecaz teorisinin istikametini belirlemiştir. Bu istikamet, hakikat ve mecazın sahip olduğu eşit ontolojik zeminin giderek ortadan kalkmasına yol açtığı söylenebilir. Başka bir deyişle mecaz belirli kelimelerin ve yapıların temsili (idiomatik)^[30] kullanımını tanımlayan bir terime indirgenmiş, hakikat de mecaz ile bir çift olmakla aşamalı olarak kendi ontolojik varlığından çekilerek lafzi / katı bir yapıya dönüşmek zorunda kalmış ve esnek yönlerinden birisini yitirdiği için Arap dilinin tarihsel anlam potansiyeli sınırlanmıştır.^[31]

Curcânî'nin mecaz / istiare yaklaşımıyla ilgili yapılan tanımlamalardan ve incelenen eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla kelime (الكلمة) veya lafız (اللفظ) mecazın temel referans birimi olarak görülmektedir. Aslında genel itibarıyla beyan ilmindeki söz sanatları -mürekkep mecaz ve temsili istiare hariç- tek kelimeye dayalı edebi kullanımlardır. Çünkü nakil işlemi kelime vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Bu sebeple mecazi yapının temel işlevi açısından kelime, anlamın etkisini taşıdığı, mecazi anlama kendisiyle ulaşıldığı ve hakikat-mecaz arasındaki semantik ilişkinin kelimeye açığa çıktığı varsayıldığı için geleneksel mecaz yapısının merkezindedir.^[32] Dolayısıyla Curcânî'de ve geleneksel belagat düşüncesinde bir bütün olarak ifade formunda üretilen mecazda odak noktası kelime olduğu için önemli husus mecazın kelimeye / lafza nasıl odaklandığını göstererek yorumlamanın çerçevesini çizmektir. Kelimenin / lafzın bu özelliği mecazın fonksiyonuyla ilgili karakteristik tezahür alanı olarak belirlenmiştir.

İkinci karakteristik özellik mecaz, kelimenin bir yerden başka bir yere nakli (نقل) açısından tanımlanmaktadır. Kelime, hakiki anlamından başka bir anlama nakledilmekte veya kendi anlamı dışında bir şey için ödünç alınmaktadır. Nakledilen veya ödünç alınan bu kelime, noksan kelimenin yerine konularak bir semantik eksikliğin^[33] giderilmesi hedeflenmektedir. Dolayısıyla nakil açısından tanımlanan mecazda kelime için hakiki bir anlam varsayıldıktan sonra bu anlam, kendisine benzer bir şeyle karşılaştırma veya aradaki bir benzerliğe işaret etmek kastıyla başka bir şeye tatbik edilmektedir. Bu semantik hareketlilik (nakil), tipik olarak daha somut ve kolay kavranabilir suretten daha muğlak ve tuhaf olana doğru işletilen bir süreci ifade etmektedir.^[34] Mesela 'الْحَيَاةُ أَحْلَامٌ وَوَلَدٌ' / hayat bir çocuğun rüyasıdır' cümlesinde, hayat, çocuğun rüyasına göre daha somut veya yaşlılıkta saçın ağarmasının öne çıkartılmak istendiği 'وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا' / başım bembeyaz tuttuştu'

[29] Heinrichs, "On the Genesis of the ḥaḳīqa-majāz Dichotomy", 123.

[30] Goldstein, "Abu'l-Faraj Haru'n (Jerusalem, 11th c.) on majāz, between usul'al-nah-w, us'u'l al-fiqh and i'ja'z al-Qur'an", *Der Islam*, 90/2, (2013), 395.

[31] Heinrichs, "On the Genesis of the ḥaḳīqa-majāz Dichotomy", 137-8.

[32] Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, 3.

[33] Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, 18.

[34] Philip Wheelwright, *Metaphor and Reality*, 72-73.

ayetinde bembeyaz tutuşmak sıradan dil açısından oldukça farklı bir kullanımdır. Dolayısıyla nakil mantığıyla bir dil oyunu içerisinde suretler / imajlar kıyaslanarak istenilen mecazi figürün üretilmesi sağlanmaktadır. [35]

Üçüncü karakteristik özellik nakil veya ödünç düşüncesinde transfer edilen lafzın / kelimenin bulunduğu konumda sıradışı ve yabancı olmasıdır. Lafız kendi konumundan sapmakta (inhiraf) ve aslından uzaklaşmaktadır, ancak yine de lafzın hakiki statüsü bilinmektedir. Bu şekilde meydana getirilen yabancılıkla tuhaf, süslü ve genişletilmiş bir dil kullanımı yaratılmaktadır. Örneğin cesur bir adam için söylenen ‘bir aslan gördüm’ cümlesinde aslan lafzı, hakiki anlamı baki olmakla birlikte bu asıldan saparak cesur bir adamı işaret etmesi nedeniyle aslından uzaklaştırılmaktadır. Dolayısıyla mecaz yoluyla belirli bir düzen ve oyun dahilinde mantıksal kutuplar arasında gerçekleşen dilsel bir tahrif yansıtılmaktadır. [36]

Netice itibarıyla Curcânî’nin yaklaşımında bir asıldan ödünç alma, noksan olan -fakat ulaşılabilir- kelimenin yerine bir başkasını ikame etme ve sıradan kullanımdan sapma fikirleri, hakiki-mecazi karşıtlığı (karakteristiği) içinde özümsemektedir. Bu potada kelime asimile edilerek kuralları yeniden belirlenmiş bir oyuna (mecaza) evrilmektedir. Tersten söylersek mecaz, hazır bir düzen içinde figüratif dil kullanımıyla üretilen dil oyununa dönüşmektedir. [37]

Dil oyunu bağlamında belirtmek gerekirse mecaz hakkında mecazi olmayan bir şekilde konuşmak neredeyse mümkün değildir. Dolayısıyla mecazın veya diğer edebi sanatların ürettiği bazı figürlerin izinin sürülebileceği ikame, sapma ve ödünç alma fikri gibi yapısal araçların mecazi ya da metafizik olmayan hareket noktası oldukça sınırlıdır. [38]

Dikkat çekildiği üzere Curcânî’nin mecaz teorisinde kelimenin konumu son derece önemlidir. Bu bağlamda mecaz teorisinin nasıl kurgulandığının yahut hangi önermeler ışığında bu teorisinin oluşturulduğunun izahı noktasında mecazın yapısal karakteriyle ilgili aşağıda ileri sürülecek önerme halkalarının birleştirilmesi, bu figüratif dil modeli içinde kelimenin ne denli önemli olduğunun tespit edilmesine yardımcı olabilir.

Belirli tür ve cinslere ait kelimeler, lügatte konulan asli ve yan anlamlarıyla hakiki anlamı oluştururlar. Buna karşın mecaz / istiare, hakiki olmayan veya figüratif anlam sınıflandırmasına tabidir (hakiki-figüratif kelime / anlam faraziyesi). [39] As-

[35] Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, 18.

[36] Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, 21-22.

[37] Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, 51.

[38] Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, 18-19.

[39] Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, 51-52.

İnşa dil içinde neyin lafzi (literal) neyin figüratif olduğunu belirlemek oldukça güçtür. Bu sebeple hakiki ifade tamlaması, geleneksel standart kullanımla uyumlu, dilin söz dizim kuralları (النحو) açısından gerçeklik-yanlışlık kriterini doğrudan test etmeye elverişli ve lafzi anlam ağını bozmayan ifadeye matuftur. Bu anlamda yönetmesi, öğrenmesi ve öğretmesi kolaydır. ^[40] Diğer taraftan dilin çoğu mecazi kabul edildiği takdirde dünyadaki şeylere / durumlara doğrudan karşılık olması anlamında hakiki (literal) dil kullanımı, bilimin teknik dili dışında oldukça seyrek-tir. ^[41] Dolayısıyla mecazi-hakiki ayrımı büyük oranda pragmatiktir yani semantik gerçeklik-doğrulukla ilgili değildir. Aksi takdirde söz dizim açısından hatalı olan figüratif ifadenin çıkarsama yoluyla ulaşılan anlamının da gerçek dışı sayılması gerekir. ^[42]

Ancak dil yapısı içinde hangi kelimelerin/ifadelerin mecazi olmadığını tam olarak kestirmek mümkün olmasa da kategorik tasnife dayalı belagat sanatları en azından dile dahil olan yeni mecazların ve diğer sanatsal kullanımların tespit edilmesine imkan tanır. Bu bakımdan belagat sanatları sadece mecazın veya edebi figürlerin değil aynı zamanda kelimelerin anlam genişlemesini ve değişimini tetikleyen genel dil sürecini takip etmeye izin verir. ^[43]

Bazı durumlar lafzi / hakiki kelimeler yerine figüratif kelimelerle dile getirilir. Hakiki kelimenin söylem içinde bu tarz bir eksikliği, biçimsel tercih veya gerçek noksanlıktan kaynaklanabilir. Ancak her iki durumda da ifadedeki semantik boşluğun veya lügat eksikliğinin doldurulması amacıyla hakiki olmayan terime başvurulabilir (semantik noksanlık faraziyesi). Bu eksiklik yabancı bir kelime ödünç alınarak kapatılabilir (istiare faraziyesi). Ödünç alınan kelimenin tatbiki esnasında ödünç alınan figüratif anlam ve hakiki anlam arasında bir ayrışma meydana gelir (sapma / inhiraf faraziyesi). Ödünç alınan figüratif kelime ve noksan kelimenin hakiki anlamı arasında nakil yapabilmeyen nedeni şeklinde nitelendirilebilecek bir sebep / alaka bulunur. Örneklik teşkil eden bu alaka benzerliğe dayandırılır (teşbih faraziyesi). Bir eksiklik ya da tercihten dolayı figüratif amaçla ödünç alınan kelime, sahip olduğu hakiki anlamdan soyutlanmaksızın noksan kelimenin yerine ikame edilir. Burada figüratif kelime, elde mevcut hakiki bir kelimenin yerine ikame edildiği için tercihe dayalı bir ikame ve değişmece gerçekleşir (ikame faraziyesi). ^[44] Bu işlemden ikame edilen kelime son tahlilde ifadenin bütün bilişsel anlamını yansıtmak için vitrinde sergilenen hakiki kelime konumundadır. ^[45]

[40] Hausman, *Metaphor and Art*, s. 19-20.

[41] Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, 94.

[42] Hesse, "The Cognitive Claims of Metaphor", 3.

[43] Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, 207.

[44] Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, 51-52.

[45] Max Black, *Models and Metaphors*, (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1962), 31.

Bir mecazı anlama süreci, mecazı meydana getiren sebep tarafından yönlendirilir. Bu mantık, ikame modelinde noksan olan hakiki kelimeyi tespit etme işlemiyle ilişkilendirilir. Bu sebeple anlama sürecinde hakiki kelime (müşebbeh-i bih), kendisinin yerine ikame edilmiş kelimeyle (müşebbeh) ilişkilendirilmek amacıyla geri getirilir. Bu geri getirme işlemiyle ikamenin başka sözcüklerle mealen ifade etme süreci olduğu ima edilir. Dolayısıyla ikame veya geri getirme mefhumuyla artı anlamdan ziyade tesirsiz (nötr) bir sonuç elde edilir (mealen anlatma faraziyesi).

Genel itibariyle sanatsal çalışmaların ve sanatsal ifade olarak mecazların anlam kaybına uğramaksızın bütünüyle tefsir edilmesi ve başka lafızlarla birebir mealen aktarılması mümkün değildir. Mesela ‘عَصْنَا الدَّهْرُ بِنَابِهِ’ / zaman bizi köpek dişleriyle ısırdı’ mısraındaki mecazın anlamıyla ilgili mealen bir çok şey söylenebilir, fakat bunlardan hiçbirisi ifadenin barındırdığı sanatsal ve muhayyel anlamın ikamesi için yeterli görülmeceği için bu ifade birebir formüle edilemeyecek veya açıklanamayacaktır. [46] Dolayısıyla bu mecazın mealen aktarılamaması onun hiçbir şekilde yansıtılması mümkün olmayan hususi veya şifreli bir anlama sahip olmasıyla değil daha ziyade mealen aktarmanın sanatsal etkinin sahip olduğu gücü yansıtamamasıyla ilişkilidir. [47]

أَفْكَارُهُ الْخَضِرَاءُ عَيْمَةٌ اللَّوْنِ كَأَنَّ نَائِمَةً بِشَرَّاسَةٍ / Renksiz yeşil fikirleri kızgın şekilde uyumaktaydı [48] yahut Picasso'nun ‘art washes from the soul the dust of everyday life / sanat günlük yaşamın tozunu ruhtan temizler’ ifadelerinin eksiksiz mealen aktarılması da oldukça zordur. Ayrıca bu misallerdeki anlam kaybı, bütün cümlenin temsiline dayanan istiarenin (اسْتِعَارَةٌ تَمَثِيلِيَّةٌ) nispeten daha karmaşık yapısından dolayı az önce verilen misaldeki tek kelimeye dayalı istiareye göre daha fazladır. Mealen aktarmada teşbih edatları veya doğrudan bir şeyin başka bir şeye benzerliği, lafzi şekilde ifade edileceği için bu teşbih edatlarının kullanımı veya açık lafzi benzerlik vurgusu arttığı oranda mecazın sanatsal / estetik dönüştürme gücü de aynı miktarda azalacaktır. [49] Diğer bir açıdan mealen aktarma sürecinde metindeki söz sanatının yerine bir başkasını ikame etmek gerekecektir. Netice itibariyle bu iki örnekten herhangi birinin mealen aktarılması, mecazın mecazi ve metafizik karakterinden dolayı müşebbeh ve müşebbeh-i bih arasındaki benzerliğin / alanın (المُشَابَهَةِ / العَلَاقَةِ) değerinin sanatsal ifadeye başvurmaksızın ortaya konması mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla mealen aktarmanın bütünüyle lafzi veya hakiki ifadelerle yapılması da güçtür. [50]

[46] Hausman, *Metaphor and Art*, 29.

[47] Black, *Models and Metaphors*, 44-46.

[48] John R: Searle, “Metaphor”, *Metaphor and Thought*, Andrew Ortony (ed.), (Printed in the United States of America: Cambridge University Press, 1993), 84-85.

[49] Heim, *Adoption in Galatians and Romans*, 31.

[50] Heim, *Adoption in Galatians and Romans*, 32.

Diğer yandan benzerlik alakası ilk olarak kelimelerin temsil ettiği fikirler arasında hareket ederek benzerlik teması ödünç alma, sapma, ikame ve mealen aktarma fikriyle birleştirilerek benzerlik öncelikle ödünç almayı, ödünç alma sapmayı, sapma ikameyi ve son olarak ikame de mealen aktarmayı motive eder ki mealen aktarma hakiki anlamı restore ederek ifadedeki mecazi sanatı fesheder.^[51] Bu bakımdan figüratif ifadeyi hakiki ifadeden ayıran en dikkat çekici özellik, figüratif ifadenin anlam kaybına uğramaksızın birebir mealen aktarılamamasıdır.^[52]

Genel itibariyle ikame yapısında üretilen belagat sanatlarının karakterize edildiği bu faraziyelerden sonuç mahiyetinde şu iki varsayıma ulaşılır: İlk olarak kelimenin / lafzın figüratif kullanımı yeni bir bilgi sağlamamaktadır. Şayet geri getirme ikame nazariyesini ilga edebiliyorsa yani müşebbeh kaldırılıp yerine müşebbeh-i bih koyulabiliyorsa ve bu durum, mecazın eksiksiz olarak mealen aktarılmasına izin veriyorsa mecazın yeni bir şey söylemediği varsayılır (yeni bilgi üretmemeye faraziyesi). İkinci olarak figüratif kullanım yeni bir şey öğretmiyorsa o zaman sadece dekoratif işleve sahip kabul edilir (tezyinat faraziyesi).^[53] Tezyinat faraziyesi mecazın belki de en sağlam özelliğidir, bu özellik sayesinde her daim mecazın sahip olduğu bir etkiden bahsedebilmekteyiz.

Böyle bir varsayım zinciri belagat düşüncesinde mecazın olağandışı dil kullanım kurgusuna ilişkin saf yapısal bir değerlendirmeyi ima eder. Bir kelimedeki ikame mecaz vasfının yeni bilgi üretmeye katkı sağlamaması ve bu nedenle kelamı süsleyen bir dekora dönüşmesi çıkarımı diğer deyişle indirgeme sorunu mecazın dil ve edebiyat içindeki kıymetiyle ilgili bir sorundan ziyade onun kelimedeki yapısal konumunun tespit edilmesiyle ilgilidir. Dolayısıyla mecaz insan düşüncesinde ve dilde aktif bir fenomen olarak kalmaya devam ettiği sürece yapısal etkinin zamansal konumu zorunlu olarak yeni değerlendirmeler ve bakış açılarıyla karşılaşacaktır.

II. MECAZIN SEMANTİK KARAKTERİ

Geleneksel dil yapısındaki hakiki ve hakiki olmayan isimlendirme ayrımında mecaz yabancı bağlamdan ödünç alınan kelime olduğu için sapmaya dayalı bir kullanımdır. Kelimenin ödünç alınarak sapma meydana getirilmesi benzerliğe ve kıyasa yaslanır. Böyle bir mecaz anlam kaybına uğramadan büyük oranda farklı kelimelerle mealen aktarılabildiği için mecazi anlam ve onun mealen aktarılan anlamının neticesi dekoratif fonksiyondur. Bu nedenle epistemik değildir. Her ne

[51] Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, 205.

[52] Hausman, *Metaphor and Art*, 21.

[53] Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, 51-52.

kadar Curcânî'nin suret^[54] unsurunu mecazi kelama dahil etmesi, mecazın biricikliğini vurguluyor olsa da ikame mecaz nazariyesinde mecaz için zorunlu olan şaşırtma, gerilim ve estetik yaratıcılık gibi nitelikler ön planda olmaması nedeniyle mecaz etki bakımından hala çok güçlü değildir.^[55]

Mecazın, kelamın hissi işlevlerinden biri görülmesinin ve anlam etkisinin tasvirle sınırlı kabul edilmesinin nedeni budur. Ancak bu durum cümle seviyesinde gerçekleşen mana üretiminin kelime üzerindeki etkisinin daha doğrusu kelime odaklı yapısının sonucudur. Dolayısıyla mecaz bir söylem ve bağlam içinde anlamlı hale geldiği için bundan sonraki yaklaşım cümle ve ifade semantiğiyle ilgili olmalıdır. Şair 'gök kubbenin sada'sından veya 'nazlı hilalin çehresini çatması'ndan bahsettiğinde karşılıklı etkileşim, dilsel gerilim ve yaratıcı estetik nazariyeleri bu mecazi ifadelerdeki hiçbir unsurun birebir ikamesinin mümkün olmayacağını iddia eder.^[56]

Geleneksel dil kullanımında adlandırma sürecindeki figürlerden birisi olarak istiare / mecaz dil oyununda isimlendirme rolünü üstlenen unsurdur.^[57] Adlandırma mantığında bir şey başka bir şey yerine (ad olarak) ikame edilir. Mecazın en ilkel boyutu olarak ikame yapı teorisi, insanın kıyas yapma becerisinin edebi biçimde tezahür etmesiyle ilişkilidir.^[58] Şu halde yaygın teamül açısından bir ismin aktarılması şeklindeki istiare yaklaşımı hatalı mıdır? Esas itibarıyla nakil düşüncesi hükmi (ismin var olup gerçekte mevcut olmayan) ve nominal (lafzi anlamda gerçek olmayan) adlandırmayla ilgili bir nitelemedir. Hükmi / nominal yaklaşım mecazı açıklamaya ve hangi ifadelerin mecaz / istiare olduğunu keşfetmeye izin verirken onun gerçek manada nasıl meydana geldiği ve nasıl etki ettiği hususunda yeterli değildir. Ancak hükmi / nominal teoride kelime çoğu durumda mecazi anlamın etki mahalli olarak kalmaya devam ettiği ve yapının temelini teşkil ettiği için hiçbir şekilde feshedilemez. Diğer yandan kelimenin mecazi anlamın etki mahalli olarak kalmasının nedeni, söylem içinde kelimenin fonksiyonunun semantik benzerliği şekillendirmesinden ileri gelir.^[59]

Bu bakımdan klasik mecaz / istiare yaklaşımının herhangi bir revizyon olmaksızın yaşadığımız dünyadaki rolünü gerçek anlamda yerine getirme sorunu,

[54] Suret, Curcânî'ye göre 'gözle görüleni akılla bilmeye imkan veren temsil ve kıyastır'. Bu nitelik, cinsler arasındaki mesafenin (benzerlik-karşıtlık) belirleyici unsurudur. Farklı veya aynı herhangi bir tür varlığın görsel ve zihni sureti onun ayırt edici özelliğidir. Dolayısıyla bir edebi sanatsal ifadeyi diğerlerinden ayırt etmeye olanak tanıyan şey, bu ifadelerdeki bileşenlerin her birinin sahip olduğu özgün vasıfların bilinç düzeyinde algılanan suretleridir. Bkz. el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, 261, 265.

[55] Hesse, "The Cognitive Claims of Metaphor", 3-4.

[56] Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, 65-66.

[57] Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, 62-63.

[58] Philip Wheelwright, *Metaphor and Reality*, 19.

[59] Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, 74-75.

çalışmamızın bundan sonraki kısmı boyunca akılda tutulması gereken en temel sorudur. Bu bağlamda mecazın kelime semantiğinden cümle semantiğine taşınarak ele alınmasının mecazın rolüyle ilgili düşünce üretmeye imkan tanıyacağını öngörmekteyiz. ^[60]

Kelime semantiğinden cümle semantiğine geçiş bağlamında Curcânî'nin nazım teorisine kısaca değinmek yerinde olacaktır. Curcânî'ye göre mutlak mana da kelimelerde nazım veya tertip söz konusu değildir, ta ki bu kelimeler birbiriyle ilişkilendirilene (حَتَّى يُعْلَقَ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ), birbiri üzerine inşa edilene ve biri diğeri- nin sebebi oluncaya kadar. Curcânî bu ilişkiyi nahiv yani bir ismin fiilin faili veya mefulü ya da bir ismin mübtedanın haberi kılınmasıyla ortaya çıkan anlam etkisi açısından değerlendirir. ^[61] Çünkü nazımda kelimeleri mütekellimin / müellifin tercih ettiği yere koyma işlemi nahiv kurallarıyla sağlandığı için gramer / nahiv ilişkisi neticesinde meydana gelen anlamı dikkate almaksızın kelimelerin birbirine katılma sürecini ve nazımdaki konumlarını belirlemek mümkün değildir. Dolayısıyla ona göre kelimelerin yan yana dizilmesi (nazım) nahiv ilminin dili kullanana verdiği imkanla sınırlıdır. ^[62]

Curcânî'nin nazım süreciyle ilgili nahiv ilmine yönelik yaptığı bu vurgunun lafızların nazımını (نَظْمُ الْأَلْفَاظِ) sürece dahil ettiği anlamına gelmediğini belirtmek gerekir. Kendi ifadesiyle “bu lafız buraya uygun düşer, çünkü anlamı şudur ve şuna delalet eder, sözün anlamı ve onunla kastedilen bunu gerektirir, önceki lafzın anlamı sonrakinin anlamını gerektirir”. Çünkü ona göre lafızlar zihinde tertip edilen manaya istinaden dizilişteki yerini alır. Belirli bir anlam zihinde ilk sırayı alıyorsa ona delalet eden lafzın da telaffuzda önce olması gerekir. ^[63] Bu bakımdan kelamın güzelliği veya değersizliği lafzın anlam bakımından kendinden önce ve sonra gelen lafızla arasındaki mana uyumuyla (نَظْمُ الْمَعْنَى) alakalıdır. ^[64] Dolayısıyla nazım nahiv yoluyla tesis edilen anlam ilişkilerini kapsayan bütüncül bir yapı olarak değerlendirildiğinde sözün kapsam alanına giren bütün anlam inceliklerini kapsar.

Peki böyle bir nazım teorisi içerisinde Curcânî lafzı nasıl konumlandırmaktadır? Kısaca ifade edecek olursak Curcânî, prensip olarak lafzın ve lafızcılığın ön planda olduğu bir dil ve edebiyat düşüncesine sıcak bakmaz. Onun nazım düşüncesinde lafzın önemi fesahatin ilk olarak lafızlar yoluyla açığa çıkmasından ve lafızlara anlamlarının iliştilenmiş olmasından ileri gelir. ^[65] Bu netice onun dil ve kelam ayrımıyla ilişkilidir. Dilsel belirleme (الْوَضْع) sorunuyla ilgili olarak Curcânî

[60] Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, 62-63.

[61] el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, 49.

[62] el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, 370-371.

[63] el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, 51-52.

[64] el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, 46.

[65] el-Curcânî, *Kitabu delâilu'l-îcâz*, 467.

dili ferdi müdahaleye kapalı bir olgu olarak görür. Mutlak olarak dil ve mütekellimin ürettiği söz (الكلام) birbirinden ayrı şeylerdir. Dil verili doğal bir dile; kelimeler ve nazım pratik anlamda dili konuşanların meydana getirdiği dilsel üretimlere teka-bül eder. Kelime ve gramer, bu dilsel üretimlerin pratik işleyişini tayin eden temel araçlardır. [66]

Şu halde nazım teorisi bağlamında kelamın tüm unsurları arasındaki kaynaşma veya karşılıklı etkileşim neticesinde bir surete sahip söylem olarak mecazi kelam ortaya çıkmaktadır. Ortaya çıkan kelamdaki kutupların belirli özellikleri ve karakteristikleri arasındaki benzerlik ilişkisi, mecazı meydana getirmektedir. Mütekellim bu karakteristikler içinden tercih ettiği benzerlik ilişkisini daha önemli ya da bilişsel olarak baskın hale getirebilir. Örneğin aslan istiaresinde öne çıkartılan cesaret aslanın sahip olduğu çeşitli karakteristiklerden sadece bir tanesidir. Eğer bu istiare etkileşimin neticesi ve ilgili niteliklerin seçilmesiyle aslanın diğer özelliklerinin zihne gelmemesinin sebebi nedir? Esasen diğer özelliklerin akla gelmemesinin nedeni temelde istiaresinin amaçsal bir süreç olması ve durumun bağlamıyla (مُقْتَضَى الْحَال) daha ilgili olanı seçme eğiliminde olmasıyla ilişkilidir. [67] Diğer yandan kültürün itici gücü göz önüne alındığı takdirde insanların değer atfettiği şey, hangi vasfın baskın olması gerektiği konusunda pay sahibidir. Öne çıkan vasıf veya tercih bir anlamda kültürel normların da yansıması olduğu için edebi gelenek bir şeyin otantikliğinin nasıl ifade edileceğine yönelik fikirleri / standartları belirleme eğilimi gösterir. [68]

Etkileşim amacıyla biraraya getirilen figüratif kelimeler beraberinde kendi lafzi kullanımlarının atmosferini (aurasını veya enerjisini) de getirirler. Ancak kasıtlı olarak seçilen atmosfer kavramı saydam bir yapıyı temsil ettiği için açık biçimde belirlenebilir değildir. Bu sebeple kelimenin yanında getirdiği şey mütekellimin veya muhatabın kelimelere dair çağrışımlarına ve bireysel tecrübelerine bağlı olarak açığa çıkar. Açıktır ki bazı kelimeler diğerlerinden daha standart veya canlı çağrışımlara sahiptir. Şair veya mütekellim belli noktaya kadar mecazdaki etkileşimin meydana geldiği ifadedeki atmosferi seçtiği kıyas veya benzerlik alakasıyla bir aşamaya kadar kontrol edebilir, fakat bu sınırsız bir kontrol değildir. [69]

Curcânî'nin belirttiği gibi mecazi kelamda mütekellim lafz yoluyla anlamın nazmedilme aşamasında kelimeleri bilinçli bir şekilde ve aklın gerekleri doğrul-

[66] Mehmet Talha Boyalık, *Abdülkâhîr Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, S.B.E., Doktora Tezi, 2014), 97.

[67] Mehfoozi, "A Rhetorical Analysis of Figures of Speech of simile, analogy and metaphor in Asrar al-Balaghah, by cAbd al-Qahir Al-Jurjani", 9-10.

[68] Suzanna J. Ramos Igor N. Dubina, and Hector Ramos, "Culture as a Driving Force of Individual and Organizational Behavior", *Creativity, Innovation, and Entrepreneurship Across Cultures*, Elias G. Carayannis Igor N. Dubina (ed.), (New York: Springer, 2016), 9.

[69] Nowotny, *The Language Poets Use*, 64.

tusunda istediği yere koyarak (قَدْ تُخْتَرَتْ لَهَا الْمَوَاقِعُ) anlam tasarımı elde eder.^[70] Tercih edilen kelimeler bir amaca, nesnelere veya olgulara yönelik belirli bir görme sistemini ima eder. Diğer deyişle bu kelimeler mecaz yoluyla herhangi bir şeye referansta bulunurken kurulan ilişkilerin veya çıkarımların diğer başkasına tercih edildiğini sezdirir. Böyle bir tasarımda kelime seçiminin benzerlik alakasının kurulduğu yapının, mütekellim ve muhatap üzerinde zorunlu etkiye sahip olduğu fikri, dilin doğasında bir şeyin kelimelere dökülme ameliyesinde renksiz (bitaraf) uyarılma bulunmadığını gösterir. Bu sebeple herhangi bir mecazi söylemi (doğru veya yanlış olarak) tanımlamak temkinli olmayı gerektirir. Dolayısıyla kelime seçimi kendi bağlamı içinde karşılıklı etkileşimin etkisini belirleyen en küçük birimdir. Mütekellim bu birimi potansiyel etkilerden birini meydana getirmek için tercih etmiştir.^[71]

Diğer taraftan lügatteki kelimeler çok anlamlı olduğu için bağlam (halin delaleti), karşılıklı anlama (karşılıklı etkileşim) düzeyinde çok anlamlı kelimelerin neden olduğu söylem belirsizliğini azaltabilecek yegane elektir. İster ikame isterse nazım teorisinde olsun bağlamın bu eleyici işlevi diyalog formunda tecrübenin iletilemezliği sorununu ve yanlış anlama alanını kısmen daraltır.^[72] Dolayısıyla halin delaleti, kelimenin hangi şartlar altında ne anlama geleceğini ve nasıl kullanılacağını belirleyen dil oyunu argümanlarından biridir.^[73]

Şu halde şayet mecazi anlam, çok anlamlı bir kelimenin potansiyel anlamlarından birisinin hayata geçirilmesinden öte bir şeyse, mecazi kullanımın sadece bağlamsal olduğunu ve belirli bir bağlamsal eylemin sonucu olarak ortaya çıktığı söylemek yanlış olmayacaktır. Bu anlamda mecaz, kelimelerin anlamının bağlamsal değişimidir. Kelime mecazi anlamı belirli bağlam içinde elde eder. Anlamdaki değişim temelde lafzi anlamlar arasındaki çatışmanın neticesidir ki bu çatışma söz konusu kelimenin lafzi kullanımını dışlar.^[74] Aslında bütün dil kullanımları lafzi veya figüratif olsun anlamın ve kastın anlaşılmasını için gerekli dahili-harici bağlamı şart koşar^[75] fakat bu süreç figüratif ifadede daha karmaşıktır.

Burada belirsizlikten ziyade çok anlamlı ifadesini kullanmak önemlidir. Çünkü bir anlam, tek başına iki muhtemel anlamı gerektirdiğinde ve bağlam onlar arasında karar verme zemini sağlamadığında belirsizlik sorunu ortaya çıkar. Fakat aynı anda birkaç şeyin kast edildiği figüratif bir ifade, muhatapı anlamlar arasında bir

[70] el-Curcânî, *Kitabu delâilü'l-îcâz*, 371.

[71] Nowotny, *The Language Poets Use*, 45-46.

[72] Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, 23.

[73] Karadağ, "Magritte ve Wittgenstein Bağlamında Resim - Dil İlişkisi ve Gerçeklik Arayışı", 6.

[74] Paul Ricoeur, "Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics", *New Literary History*, 6/1, (Autumn 1974), 99.

[75] Heim, *Adoption in Galatians and Romans*, 41.

tercih yapmak zorunda bırakmamak için söylemle kesin ve açık biçimde yüzleştirmez. Dolayısıyla figüratif bir ifade olarak mecaz imalı, doğrudan olmayan söylem olarak kalır. ^[76] Aslan istiaresinde konuşan zorunlu olarak lafzen gerçek bir aslana referansta bulunur. Dinleyene ifadede aslında gerçek bir aslanın kast edilmediğini fark ettiren tek şey bağlamdır. Bu yüzden Curcânî'nin ikame temelli istiaresinde de atıfta bulunulan şey, hayal gücünü kışkırtmak kastıyla suret ve karakter bakımından aynı zamanda hem bir aslan hem de bir adam olarak kurgulanmıştır. ^[77]

Curcânî'nin nazım teorisine göre hem lafzi hem de figüratif ifade kendi anlamını diğer anlam birimleriyle etkileşim sayesinde elde ederler. Peki lafzi ve figüratif ifade arasında ne tür bir etkileşim farklılığı söz konusudur? Genel itibarıyla mecazdaki etkileşim daha karmaşık ve hassas yapıdadır. Asıl farklılık mecazi etkileşimin yeni bir kavrama için ön bir koşul olmasında yatar. Lafzi ifadedeki etkileşim, semantik birleşim yoluyla kendi anlamını doğrudan belirlemeye yöneliktir. Lafzi ifadeler bileşenlerinin kesin şekilde tanımlanması veya kavramsallaştırılması için karşılıklı kurullarla birbirini sınırlarlar. Bu sayede anlam kaybına uğramadan aktarılabilir veya özetlenebilirler. Figüratif mecazi ifadede ise -eğer mecaz klişe değilse- böyle bir saptama yapılamayacağı için idrak edilme süreci çetrefillidir. Adonis'in ifadesiyle mecaz kesin bir cevaba izin vermez. Çünkü mecaz, semantik çelişkilerin hüküm sürdüğü bir savaş alanıdır. Bu sebeple kesinliğin peşinde olan lafzi ifadenin aksine sürekli biçimde soruların ortaya çıkmasına neden olur. ^[78] Mesela “أَشْرَبُوا وَأَشْرَبُوا / في قلوبهم العجل / Onların kalplerine buzağı içirildi” ^[79] ayeti veya “Haceru'l-esved Allah'ın sağ elidir” ^[80] hadisinde lafızların etkileşimi figüratif yorumlama gerektiren dil kullandığı için ilk duyulduğu anda kolayca anlaşılır değildir. Bu sebeple mecazda atıfta bulunulan şey açıkça belirtilmediği için karşılıklı etkileşimde bulunan terimlerinin fonksiyonu verili ve sabit anlamlarla sınırlı değildir. ^[81]

Ayrıca mecazdaki anlam bileşenlerinin birbirine bağımlılığı mecazi ifadeyi özetlenemez yapan koşullardan bir tanesidir. Tabi bu analiz, açıklama ve yorum yapmanın mümkün olmadığı anlamına gelmez. Fakat yine de eş değer bir yorumlama başarısız olacaktır. ^[82] Bu, müzikal bir eserde seslerin organizasyonun gerçek nitelikli etkileşim sergilemesine benzemektedir. Zira eserin yapısal analize tabi tutulabilecek bileşenlerindeki harmoninin etkileşimi, eserin gerçek anlamını ortaya çıkarmaktadır. ^[83] Dolayısıyla karşılıklı etkileşim, mecazda bağımsız şekilde amel

[76] Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, 105-106.

[77] el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa fî 'ilmi'l-beyân*, 279-280.

[78] Adonis, *An Introduction To Arab Poetics*, 71.

[79] Bakara 93.

[80] Heysemî, III, 242; Müttakî el-Hindî, XII, 215, s. 217

[81] Hausman, *Metaphor and Art*, 37-38.

[82] Hausman, *Metaphor and Art*, 55.

[83] Hausman, *Metaphor and Art*, 59.

eden herhangi bir terim tarafından taşınan bir anlam durumu değildir. Terimler birlikte var olurlar ve bu terimlerin neticesi olan anlam onların etkileşimi olmaksızın elde edilebilir değildir. Buradaki ana yapı birbirini etkileme ve değiştirmedir. [84]

Her bir bileşen diğeri tarafından etkilenir, değiştirilir ve bu, bütünü etkiler. Bu yüzden her bileşen bütün bir kontekste dayanır ve bütün bileşenlerine bağlıdır. Dolayısıyla burada bir daireye sahibiz; parçaların bütüne, bütünün parçalarına dayandığı hermenötik bir daireye. Ancak buradaki dairesel döngü bir muğlaklıktan ziyade açık-uçluluğun icrasına yöneliktir. [85]

Şayet kelimada amel eden bütün dahili-harici unsurlar mecazi ağı tamamlayan ipse mecazın bazı semantik alanların kesiştiği noktada meydana gelen bir semantik olay, anlam üretmek için biraraya gelen söylem olduğu rahatlıkla söylenebilir. Gelinen noktada kelime semantiğinden cümle semantiğine taşınmış mecazi ifade, kendi mevcut bağlamı içinde gerçek bir eylem statüsüne haiz yeni bir bağlamsal eyleme / anlama sahiptir. Ortaya çıkan anlamın tecdit vasfı, geleneksel ikame veya kıyas kalıbı içinde tekrar eden hem eski hem de yeni bir dilsel yaratım olarak ele alınabilir. Böyle bir yaratım dil ve kültür tarafından benimsendiği takdirde ortak anlama koduna dönüşerek dil tarihine katkı sunabilir. Ancak böyle bir tarihsel serüven geçirmiş figüratif ifade artık canlılığını yitirmiş demektir. Bu sebeple sadece tecdit vasfına haiz otantik mecazlardan anlam ve olay olarak bahsedebiliriz. [86]

Bir metin olarak mecazi kelim ve bu metni yorumcunun anlama eyleminin (Gadamer'in ifadesiyle ufukların kaynaşması) mecazı anlama sürecindeki bağlamsal eyleme tekabül ettiği söylenebilir. [87] Fenomenolojik hermenötik alanından ödünç alınan bu ufuk ve bağlam fikri, olay ve anlam arasındaki dinamik gerilime sahip bir mecaz açıklamasını destekleyebilir. Burada mecazın iki aşamalı olay karakteri vardır: 1- Mecaz lafzi ifadelere odaklanılarak kolayca kavranamaz, 2- Mecazın anlamını tespit etmek için şair veya yorumcu ilişkili çağrışımların ufkuna doğru gitmelidir. [88]

Nazım ve etkileşim teorisiyle ilgili şimdiye kadar yapılan tartışmaları sorunun daha müşahhas bir hüviyete kavuşması için bir örnek üzerinden derlemek yararlı olabilir. “رَجُلٌ أُرُوبًا الْمَرِيضُ (الدَّوْلَةُ الْعُثْمَانِيَّةُ) / (Osmanlı Devleti) Avrupa'nın hasta adamıdır” söyleminin 19. yüzyıl Avrupa'sında yaygın biçimde kullanıldığını daha önce

[84] Hausman, *Metaphor and Art*, 31.

[85] Hausman, *Metaphor and Art*, 75.

[86] Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, 114-115.

[87] Peters, “Metaphor and the Horizon of the Unsaid”, 365.

[88] Peters, “Metaphor and the Horizon of the Unsaid”, 355.

belirtmiştik. En yalın haliyle bir mecaz beraberinde aktif iki farklı düşünce getirir: 1- Bu mecazla Osmanlı Devleti hakkında dolaylı bir şeyler kastedilmektedir. 2- Osmanlı Devleti ve bir hasta arasında karşılaştırma yapılmaktadır, bu kıyas lehte ve aleyhte olabilir. Osmanlı Devleti ve hasta adam arasındaki etkileşim neticesinde her biri hakkında zihne gelen aktif fikirler iki tarafa yönelik bir anlam, perspektif inşa etmek için çift yönlü harekete geçer. Kelamın bağlamı ve benzetme yönü (وَجْهًا وَشَبَهًا), anlamını genişletmesi veya değiştirmesi için lafzi ifadeye baskı uygular.^[89]

Bu ifadenin lafzi (hasta adam) ve figüratif (Osmanlı Devleti) veya müşebbeh ve müşebbeh-i bih olmak üzere iki öznesi / tarafı bulunur. Mecazın referansını tamamlayan üçüncü öge, bu iki öznenin etkileşimi neticesinde ortaya çıkar. Kıyas nazariyesi (A=B) bu üçüncü ögeyi kabul etmez. Dolayısıyla etkileşim, -anlamın önceden belirlenmiş bir sistem içindeki kapalı tarafı keşfetmekten ziyade- sözlüklerden çıkartılamayan yeni anlamın izini sürdüğünü iddia eder.^[90]

Mecazdaki 'hasta adam' ifadesi vurgulamak ve bastırmak amacıyla müellif / mütetekellim tarafından özellikle seçilerek organize edilmiştir. Müşebbeh-i bih'in (Avrupa'nın hasta adamı) mevcudiyeti muhatabı müşebbeh'in (Osmanlı Devleti) özelliklerinden bazılarını seçmek için harekete geçirir. Mütetekellim, müşebbeh-i bih'i müşebbeh'e uyan paralel bir ima, karmaşa inşa etmeye davet eder ve kıyas mantığı içinde bu sefer müşebbeh'i müşebbeh-i bih'e karşı tahrik eder.^[91] Bu açıdan iki taraf arasındaki etkileşim kısmen yaratılan kısmen de keşfedilen kıyas yapısına dayanır.^[92]

Müşebbeh-i bih, aynı zamanda müşebbeh'i olduğundan farklı gösteren bir filtre gibi davranır. Şayet filtreleme (etkileşim) yeni bir kavrayış meydana getirebilirse yeni bir bakış açısı ortaya çıkarır. Bu yeni bakış açısıyla mütetekellim Osmanlı Devleti (müşebbeh) hakkında mecazın muhatabını paralel, karmaşık veya çarpık bir çıkarım inşa etmesi için zorlar.^[93] Bu çıkarım sadece yeni bir anlam yaratmaz ayrıca yeni bir referans da yaratır. Dolayısıyla Osmanlı Devleti hakkındaki mecaz basitçe kelimelerin anlamları arasındaki ilişkilerinin etkileşimde bulunmasından ziyade bir duruma, eyleme, dünyadaki bir nesneye referansta bulunma, onu etkileme ve değiştirme fikrini temsil eder.^[94] Başka bir ifadeyle etkileşimin tesiri metnin kelimelerinde değil muhatabın düşüncesinde meydana gelir.^[95]

[89] Black, "Metaphor", 285-286.

[90] Clive Cazeaux, "Metaphor and Heidegger's Kant", *The Review of Metaphysics*, (Dec., 1995), 343.

[91] Black, *Models and Metaphors*, 44.

[92] Black, *Models and Metaphors*, 37.

[93] Hausman, *Metaphor and Art*, 37-38.

[94] Cazeaux, "Metaphor and Heidegger's Kant", 355.

[95] Heim, *Adoption in Galatians and Romans*, 41.

Gelinen noktada mecaz sorunu nazım ve etkileşim teorisiyle birlikte yeni bir semantik karakter kazanmıştır: Mecazi anlamı taşıyan artık kelime değil bütün olarak cümledir; müşebbeh ve müşebbeh-i bih arasındaki veya muhatabın zihnindeki etkileşimdir. Artık sapma adlandırmadaki sapma değil yüklem saptmasıdır.^[96] Bu sapma sadece bir semantik çatışmayı içermez fakat aynı zamanda lafzi anlamın çöküşüyle ortaya çıkan yeni yüklem anlamını da içerir.^[97] Şimdi dilsel gerilim sorunu bağlamında bu anlamın izini sürmeye çalışacağız.

Şayet kelimada kabul edilen anlaşılabilirlik kurallarından sapan bir fenomenin nasıl kavranabilir mana ortaya koyabileceğini idrak edebilirsek bu sayede epistemolojik bir problemi de anlayabiliriz. Bu bağlamda mecazi yapının kurallı dil bilgisinde meydana getirdiği mantıksal ihlali anlama çabasını, dünyanın idrak edilmesine katkı saylayan bir yapıyı anlama çabası olarak görülebiliriz.^[98] Zira mecazi yapıdaki dilbilimsel ve mantıksal ihlal temelde dünyayı anlamaya matuftur.

Öyleyse zihindeki aksiyonlar bir metin veya söylem formunda mecaz yoluyla dünyada var olan şeyden başka bir şeyi kast ettiğinde zihin ve dünya arasındaki bağlantı nasıl kurulacaktır?^[99] Mecazın ilk anda algılanan mantıksızlık ya da en azından bir şekilde tefsire ihtiyaç duyan görünüşteki uyumsuzluk karakterinin yarattığı çelişki^[100] ve standart anlaşılabilirlik beklentimizi ihlal etmesi sorunu, olayın / kelamın kavranışına uygun hangi anlam teorisi ya da perspektif ışığında çözümlenebilir?^[101] Başka bir açıdan bu durum gerçekten standart dil kullanımından bir sapma mıdır yoksa daha önce değinildiği üzere mecaz-hakiki ayrımı insan düşüncesine, geleneksel ve modern dil anlayışına yönelik bir tür dayatma mıdır?^[102] İlk defa üretilen yaratıcı bir mecazda gerilime dayalı kurulan ilişkilerin kişiye özgü olmayan tamamen kanıtlanabilir gerçeklik tecrübesi içinde anlaşılması mümkün müdür? Mütakellim / şair kendi öznel gerçeklik tecrübesiyle ürettiği mecazın belirli bir seviyeye kadar nesnel gerçeklik tecrübesiyle ortak noktada buluşma imkanını nasıl sağlamaktadır? Ortak dil kültürünü^[103] aşan yaratıcı mecazi üretimler, dil içinde anlamlı olma sorununu nasıl aşmaktadır? Dil kültürü bu sorunu aşma kuvvesini nasıl / nereden devşirmektedir?^[104]

[96] Ricoeur, "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling", 145.

[97] Ricoeur, "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling", 146.

[98] Hausman, *Metaphor and Art*, 9.

[99] Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, 28.

[100] Hausman, *Metaphor and Art*, 1- 2.

[101] Hausman, *Metaphor and Art*, 9.

[102] Hausman, *Metaphor and Art*, 5.

[103] Araştırma boyunca kullanılan sıradan, günlük, edebi veya siyasi dil nitelemesi, ifadelerin teknik ve bilimsel kategoriler arasındaki bazı farklılıklara dikkat çekmek amacına matuftur. Büyük oranda mecaz ve retorik unsurlardan oluşan dili gerçek manada böyle bir keskin ayırtırmaya tabi tutmak imkan dahilinde değildir.

[104] Cazeaux, "Metaphor and Heidegger's Kant", 342.

Lafzi (literal) dil kullanım tarzı ilk elde anlaşılabilen aşına kelime hazinesini ve gramer yapısını kullanır. Sapma (^[105] اِنْجَراف / اِنْجَراف) olarak nitelenen durum, muhtelif sebeplerle figüratif kullanım yoluyla dilin bu olağan yapısına müdahale etme girişimidir. Dolayısıyla mecazi kelimedeki gerilim sorunu lafzi kullanımdan sapma, dilin lafzi kullanımın ötesine doğru genişlemesi ve kelimenin / kelamın anlamını etkileyen değişim, aykırılık fikrine işaret eder. ^[106]

Yapı itibariyle canlı / otantik mecazlar kelimeleri ve anlamlarını bilinen bağlamından aşına olunmayan yeni bağlama transfer ederler. ^[107] Bu nakil neticesinde ortaya çıkan mantıksızlık / saçmalık / anlamsızlık çelişik (paradoksal) görünen realitenin iki ögesi olan müşebbeh-müşebbeh-i bih, mecazi-hakiki ve benzerlik-farklılık arasındaki kıyastan kaynaklanır. ^[108] Bu mecazi nakil standart dil sürecini alt üst eder; hem istikrarsızlaştırır hem de anlamın ait olduğu çerçeveyi ihya eder; lafzi olarak bir araya gelemeyen şeyleri nazmettiği için istikrarsızlaştırır ve bu nazım kavramların semantik sahasını arttırdığı için ihya eder. ^[109]

Aynı zamanda kıyaslamaya konu olan unsurların özümseme (asimilasyon) işlemi aynılık-farklılık arasındaki benzerliğin mantıksal yapısını karakterize eden bir tür gerilim yaratır. Böyle bir tahayyül netice itibariyle asimilasyon yoluyla yeni benzerlikler üretir. Bu, farklılığa rağmen bir üretme imkanındır. Dolayısıyla bu üretim aşamasında tahayyül, kutuplar arasındaki farklılık / mesafe sebebiyle kavramsal barış seviyesine ulaşamayacağı için yakınlık-uzaklık arasındaki gerilim devam eder. Bu izahlar anlam üretim sürecindeki işlevin ve mecazi nispetin yapı şemasını oluşturur. ^[110]

Mecazi gerilim teorisindeki geriliminin iki boyutu vardır: 1- Buradaki mantıksal veya tecrübi saçmalık, muhtemel bir gerçeklikle ilgili açık çatışmayı temsil eder. 2- Bu muhtemel gerçekliğin bizzat kendisi, lafzileştirilemeyen (literal olarak ifade edilemeyen) çeşitli olaylar ya da perspektifler arasındaki yaratıcı etkileşime ve mantıksızlığa yansır. Bu yolla açığa çıkan derin iç görüş, gerçekliğe aykırılığı göz ardı etmeksizin aktif bir bakış açısı sağlar. ^[111]

Diğer taraftan yalın haliyle buradaki çelişki, otantik bir mecazdaki benzerlik alakası yeni olacağı için yeni olan şeyin anlaşılmasına matuftur. Literal anlama

[105] Değiştirmek, bir şeyin başka bir şey yerine koyulmasındaki anlamında 'اِنْجَراف'; kelimedeki bir harfin hafzedilerek yerine başkasının koyulmasını ifade eden sarf ilmi istilahıdır. اِنْجَراف ise lügatte meyletmek, mizacı değiştirmek ve itidalden sapmak anlamında kullanılır.

[106] Man, *Okuma Alegorileri*, XVII-XVIII.

[107] Carl R. Hausman, *A Discourse on Novelty and Creation*, (Netherlands: Martinus Nijhoff, 1975), 103.

[108] Albert Camus, *The Myth of Sisyphus*, (England: Penguin Books, 1979), 33.

[109] Clive Cazeaux, "Living metaphor", *Studi Filosofici*, (2011), 16.

[110] Ricoeur, "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling", 148-149.

[111] Berggren, "The Use and Abuse of Metaphor, I", 244.

süreci çoğunlukla şeylerin geçmiş anlamlarının izini sürerek anlamı tespit ettiği için yeni olan şey doğal olarak ilk anda eskiyle uyumsuz, çelişik görülür. ^[112] Bu bakımdan mecaz, zaten fark edilmiş şeylerden benzerlik çatışması olarak bahsetmez. Aksine yaratıcı mecaz, çatışan anlamlar arasındaki idrak edilebilir çatışmayı sunar. ^[113] Ayrıca katı bilimsel dilin tamamlayıcılığının aksine edebi / figüratif dil doğası itibarıyla sürekli kendisini değiştirdiği (تعدیل) için bu tarz dil kullanımının lügat ve nahiv kurallarını ihlal ettiği düşünülebilir. ^[114]

Uyumsuzluk, matuf açısından lafzi yanlışlık ve söylenen şeyin aksinin kast edilmesi niteliklerinin mecazın yapısal özellikleri arasında bulunmasının nedeni literal yapıya ait lafzi ifadelerin çelişik ya da çelişik gibi görünen fenomenleri yansıtmada karşılaştığı güçlükler ve figüratif dilin estetik karakteriyle ilgilidir. ^[115] Bu sayılan niteliklerin uzaklığı-yakınlığı veya asilliği-bayağılığı tasvir edilen eylemin görkemini yansıtmada belirleyicidir. Dolayısıyla şayet bu değerlendirme doğru kabul edilirse, o zaman mecaz sıradan dil kullanımındaki amaçsal sapmanın çok ötesinde sapma vasıtasıyla anlamı yukarı doğru hareket ettiren ayrıcalıklı bir yapı olarak kabul edilmiş olacaktır. ^[116]

Bunu, farklı fenomenleri kaynaştırmak için bulunan zorunlu unsurlarının çetliliğini feda etmeksizin perspektifler üretmek meydana getirirler. Dilin nasıl bir gerilim içinde kullanıldığını anlamak şeylerin bütünü ve düzenini bozan diğer şeylerin nasıl uzlaştırılacağını anlamaya yardımcı olur. ^[117] Bu bakımdan mecazın, çelişkinin ve aykırılığın, İslam vahyinin zorunlu tartışma, uzlaşma ve ifade araçlarından olduğunu akılda tutmak gerekir. Dolayısıyla menfi karaktere sahip gibi görünen gerilimin bu kavramsal çerçevesi Arap İslam kültürünün temel değerleriyle ahenklidir. ^[118]

Mecazi ifadenin normal dil kullanımından saptığı görüşü, bu ifadede çelişkinin / paradoksun bulunduğunu ima eder. ^[119] Böyle bir vasfa sahip edebi ürünlerin hem anlaşılabilir hem de anlaşılabilir olması paradoksal ve sorunlu görünür. Bu sorun yahut paradoks, edebi kelimedeki mantıksız ifadenin doğruluk veya yanlışlıkla ilgili didaktik teşvik amacıyla oluşturulmuş bir dil süsü olarak kabul edilmediğinde açığa çıkar. ^[120] Eğer mecazlar salt kıyasa yorulacak olursa mecazi olmayan kelim-

[112] Hausman, *Metaphor and Art*, 82.

[113] Hausman, *Metaphor and Art*, 80.

[114] Cleanth Brooks, *The Well Wrought Urm*, (London: Dennis Dobson, 1949), 8.

[115] Max Black, "More about metaphor", *Metaphor and Thought*, Andrew Ortony (ed.), (Printed in the United States of America: Cambridge University Press, 1993), 21.

[116] Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, 45-46.

[117] Berggren, "The Use and Abuse of Metaphor, I", 237.

[118] Ahmed, *What Is Islam The Importance of Being Islamic*, 392.

[119] *The Poetics of Aristotle*, 85.

[120] Hausman, *Metaphor and Art*, 1- 2.

la arasında özel bir ilişki bulunmayacağı için ilk anda yarattığı tahrik ve gerilim kaybolacaktır. ^[121] Bu durumda zıt kutupların ilişkisi neticesinde anlık zaman diliminde zihne giren gerilimin, lafzi ifadenin katı sentaktik çerçevesinin üretmediği anlamı (sureti) ani serbest bırakma refleksiyle üretme potansiyeli de kaybolacaktır. ^[122] Bahsedilen gerilimin psikolojik referansının olmadığını özellikle vurgulamak gerekir. Gerilim durumunun hissedilebilir olmasına rağmen, hissetmek buradaki koşul değildir. Önemli olan negatif boyut veya mecaza nispet edilen uyumsuzluktur ki o da yapısal bir koşuldur. Bu manada mecaz durumunda benzememiş, benzerlikten daha aktiftir. ^[123] Ancak her mecazda gerilim bulunması bir koşul değildir. Öte yandan bir kelamdaki anlamlar arasında gerilim var demek, kelamın yapısı bizi kelamın bileşenlerinin birkaç farklı açıdan ilişkili olabileceğini görmemiz için zorlar demenin farklı yoludur. ^[124]

Mecazda harici ve dahili gerilim ilişkisinden bahsedilebilir. Harici gerilim üretilen çalışmanın yeni stili ve önceki stiller arasındaki farklılıkta tezahür eder. Bunlar şiirde veya edebi ifadede etkili mecazlar tarafından dil yapısında meydana getirilen stilistik değişimlerdir. Dahili gerilim ise karşıt kategorilerden anahtar terimlerin birbirine ilhak edilmesine dayanır. Bu kategorilerin ve farklılıklarının anlaşılması terimlerin mecaz dışında ait oldukları kavramsal çerçeveye dikkat kesilmekle fark edilebilir. ^[125]

Mecazi çarpıtma olarak adlandırılabilir ^[126] ikame mefhumu bir sapmadır fakat bu, insan fitratıyla uyumlu kasıtlı bir hatadır. ^[127] Bu sebeple gramatik tutarlılık veya tutarlı gramer sisteminden kontrollü sapmalar yeni önermelerin / fikirlerin üretimini destekler. ^[128] Ancak kurallı sapmalar lafzi ifadedeki çelişkisiz, saf mantıksal anlamın öngördüğü evrensel hakikat fikrini yıkmaz. Buna ilaveten kendisinin de bu evrensel hakikate ortak olduğunu ima eder. Dolayısıyla mecaz, mecazi olarak yanlıştır demek hatalı olmayacaktır. ^[129] Başka bir ifadeyle buradaki sorun sıradan öngörünün ilk anda idrak edemeyeceği 'kategori hatası' ^[130] denilebilecek yakınlık ilişkisinin ortaya çıkmasıdır. Aslında bu, farklı şeyleri biraraya toplayan hesaplı bir hatadır. Hatalı anlama vasıtasıyla doğru sınıflandırma sisteminin ihmal

[121] Monroe C. Beardsley, "The Metaphorical Twist", *Philosophy and Phenomenological Research*, (Mar., 1962), 293-294.

[122] Nowotny, *The Language Poets Use*, 57.

[123] Hausman, *Metaphor and Art*, 59.

[124] Nowotny, *The Language Poets Use*, 97.

[125] Hausman, *Metaphor and Art*, 145-146.

[126] Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, 67.

[127] Man, *Okuma Alegorileri*, 126.

[128] Man, *Okuma Alegorileri*, 9.

[129] Man, *Okuma Alegorileri*, 11.

[130] Bkz. Albert Hofstadter, "Professor Ryle's Category-Mistake", *The Journal of Philosophy*, Vol. 48, No. 9 (Apr. 26, 1951) .

ettiği yahut izin vermediği o ana kadar fark edilmemiş yeni bir anlam bağlantısına yol açar ^[131] ve bu bağlantıyla üretilen tahayyül kıvılcımı kavramsal seviyede daha fazla düşünmeye kaynaklık eder. ^[132] Netice itibariyle mantıksızlık ve yanlışlık mecazın esasıdır, bunların yokluğunda elimizde literal ifadeden başka bir şey kalmaz. ^[133]

el-Haccâc, ‘olgunlaşmış ve koparılmaya vakti gelmiş bazı kafalar görüyorum / اِنِّي لِأَرَى رُؤُوسًا قَدْ اِنْتَعَتْ وَحَانَ قَطَافُهَا’ dediğinde daha önce birbirine uzak olan iki tür (insan kafası ve ağaç meyvesi) arasındaki benzerliği ve tehdit eylemindeki gerilimi kelimeler / söylem bazında biraraya getirmiştir. ^[134] Cümledeki lafzi ve mecazi yorum arasındaki gerilim ikame teorisi açısından bakıldığında yalnızca sonucun (tehdit eylemi) dikkate alındığı mecaz yoluyla yeni bir lafzi anlam yaratımıdır. Buna karşın gerilim teorisinde o, mevcut dil kullanımında statüsü bulunmayan, olağan dışı yüklem atfedilmesiyle üretilen bir semantik icattır. Anlam, semantik uyumsuzluktaki muammanın çözülerek onu var eden yapının izinin sürülmesidir. Bundan dolayı mecaz fenomeniyle ilgili özgünlük sorunu, sonuçla birlikte diğer aşamaların da farkına varılmasını gerektirir. ^[135]

Mecaz, kelam düzeyinde üretildiği için gerilim teorisinde önemli olan kelimenin lafzi anlamdan sapması değil yüklem kelam seviyesindeki işleyişidir. Bu bakımdan mecazi ifadedeki gerilim kavramsallaştırması ifadenin iki zıt yorumu (kelamın lafzi ve figüratif yorumu) arasındaki gerilimdir. Mecazı sırtlanan bu iki yorum arasındaki gerilimdir. Dolayısıyla mecaz ancak bir yorum içinde ve bir yorum vasıtasıyla var olur. Bu yorum, kurallı bir paradoks içinde kendini yok eden veya dönüştüren lafzi bir yorumu varsayar. Bu nedenle mecaz, lafzi olarak yorumlanan ifadedeki bir tür paradoksa, aykırılığa veya semantik uyumsuzluğa karşılık olarak ortaya çıkar. ^[136]

Ancak figüratif mecazi anlam gerilim içinde bir şey üretirken veya gösterirken, figüratif gerçeklik ve mantık arasındaki yıkıcı ikili karşıtlıktan kaçınır. Zira mantık olmaksızın burada en azından aşık bir uyumsuzluk olmazdı; böyle bir uyumsuzluk olmadığı takdirde de mecaz olmazdı. Bu sebeple figüratif / mecazi anlam ve gerçeklik bütünüyle gergin ve çelişik karakterde olmalıdır. ^[137]

[131] Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, 67.

[132] Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, 358.

[133] Black, “More about metaphor”, 21.

[134] Nusrettin Bolelli, *Belâgat*, İFAV, İstanbul 2011, 86.

[135] Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, 68-70.

[136] Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, 66.

[137] Berggren, “The Use and Abuse of Metaphor, I”, 247.

Mecazların paradoksal karakteri genel gözlem olarak yaratıcılığın paradoksunu ima eder. En azından bazı mecazların yeni bir kavrayış meydana getirdiği kabul edilirse kendilerinin yeni ve dil kültürüne katkı sağladıklarına dair ayırt edici nitelikleri sergilemeleri gerekir ki istenen karşıtlığı (kontrastı) oluşturabilsinler. Bu sayede önceden var olan benzerliklere değil de yeni benzerlik yarattıklarına yönelik referansta bulunulabilir. ^[138] Bu bakımdan mecazın mantıklı olanı mantıksız olanla test ederek çalışma prensibi kendisini, bir öznenin kendisini başkasıyla olan ilişkisi içinde tanımlayarak sınırlara meydan okumaya çalışmasına benzer. ^[139]

Sapma mecazi ve hakiki anlam arasındaki yapısal karşıtlığa bütünüyle yeni bir zemin sağlar. Bu zemin üzerinde hakiki anlam, bir kelimenin sözlük anlamlarını yansıtan lafzi anlam tasarımı temsil eder. Aynı zemindeki mecazi anlam, kelimelerin sözlük anlamlarının sapmış hali değildir. Fakat bütün olarak ifadenin anlamının bağlam yardımıyla gerçekleştirilen sıra dışı nispetidir. Dolayısıyla kelimelerin figüratif anlamı hakkında düşünmeye ya da konuşmaya izin veren şey, sadece burada ve şimdi ortaya çıkan bağlamsal anlamdır. Bu sebeple bağlamsal anlamdaki semantik ihtilaf olarak görünen mecazi nispet, sözlükte değil sadece söylemde gerçekleşebilir. Bundan dolayı mecazi nispet, söylemin tatbikiyle alakalı ayrıcalıklı konuma sahiptir. ^[140]

Diğer taraftan mecazi ifade kendi asli konumundan alıntılanarak başka bir yerde ya da başka bir tecrübe için kullanıldığında yeni bağlamı dolayısıyla -donuk ve artık klişe olsa bile- yaratıcı, daha zengin yeni bir muhteva kazanabilir. Hatta asıl bağlamından koparılan mecazi ifadenin anlamı bütünüyle farklılaşabilir. Bu mecazi ifade kendi bileşenlerinin içsel gerilimi vasıtasıyla mecazı tesis eder ve dışsal gerilim vasıtasıyla mecazi ifade ilk oluşturulduğu bağlamdan koparılarak başka bir bağlam içinde kullanılarak bu yeni bağlam mecazi ifade için yeni bir gerilim teşkil eder. Dolayısıyla etkinin zenginleşmesi buradan kaynaklanmaktadır. Eğer muhatap bu ifadenin eski bağlamından haberdarsa ifadeyi yeni bağlamında anlamlandırmaya tecrübesi, eski bağlamdan haberdar olmayana göre farklı olacaktır. ^[141]

Gerilim ve paradoks gibi mecazı oluşturan elementlerin çeşitliliği, Arap dili edebiyatı geleneğinin tarihindeki edebi üretimlerin rolünü yorumlamaya yardım edebilir. Zira bu üretimler bir döngü içinde gün yüzüne çıkar: Çünkü eski unsurlar yeni anlamı forma sokmak amacıyla yaşayan mevcut gelenekten devşirilir, bu devşirme sayesinde anlamlar geleceğe yönelik bir modele dönüşür. Dolayısıyla benzer gelenek içindeki bütün üretimler aynı üretim modelinden beslendiği için bu un-

[138] Hausman, *Metaphor and Art*, 9-10.

[139] Cazeaux, "Kant and metaphor in contemporary aesthetics", 4.

[140] Ricoeur, *The Rule of Metaphor The creation of meaning in language*, 112.

[141] Hausman, *Metaphor and Art*, 62-63.

surlar geleneğin yorumlanmasına ve gelişmesine katkı sağlarlar.^[142] Diğer taraftan mecazi yapının nasıl amel ettiğini anlamada yaşanan zorlukların, belirsizliklerin ve mecazın çetrefilli karakterinin İslam tarihi boyunca fikir ayrılıklarına, aşırı kabullere ya da ideolojik ayrışmalara neden olduğu bilinmektedir.^[143] Kanaatimizce yaşanan bu gerilimler doğal bir gerçekliğin ve bu gerçekliğin referansının dilsel bir kargaşaya diğer deyişle ideolojiye bürünmesiyle doğrudan ilişkilidir.^[144]

KAYNAKÇA

- Ahmed, Halil b. Kitabul-'Ayn. Abdülhamid Hindâvî (ed.). 1 Cilt. Beyrut/Lübnan: Dârul- Kütübü'l-İlmiyye,1424 H. Akdemir, Hikmet. "Kur'an-ı Kerim'de Mecazın Varlığı Problemi". Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi IV. (1998) 59-90.
- Arpa, Abdulmuttalip. "Zâhirilik ve Mecâz -İbn Hazm Örneği-". Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 25, cilt XIV. (2012/1), 43-67.
- Arpa, Abdulmuttalip. "Kur'ân'da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye (728/1323)'nin Mesele'ye Yaklaşımı". Akademik Araştırmalar Dergisi. (2010), 181-202.
- Black, Max. "More about metaphor", Metaphor and Thought, Andrew Ortony (ed.). Printed in the United States of America: Cambridge University Press, 1993.
- Black, Max. Models and Metaphors. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1962.
- Bolelli, Nusrettin. Belâgat. İstanbul: İFAV, 2011.
- Brooks, Cleanth. The Well Wrought Urm. London: Dennis Debson, 1949.
- C. Beardsley, Monroe. "The Metaphorical Twist". Philosophy and Phenomenological Research. (Mar., 1962), 293-307.
- Camus, Albert. The Myth of Sisyphus. England: Penguin Books, 1979.
- Cazeaux, Clive. "Metaphor and Heidegger's Kant". The Review of Metaphysics. (Dec., 1995), 341-364.
- Cazeaux, Clive. "Living metaphor". Studi Filosofici. (2011), 291-308.
- Cevizci, Ahmet. Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Paradigma, 1999.
- el-Curcânî, Abdulkahir. Kitabu delâilü'l-icâz Mahmud Muhammed Şakir (thk.). Mektebetü'l-hanî matbaatü'l-medeni. Ts.
- Gadmer, Hans Georg. "Felsefe ve Edebiyat", Edebiyat Nedir?. 13-38. İstanbul: Babil yayınları, 2002.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. "İslam Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Söz Edilebilir mi?: İlk Dönem Kelam ve Dil Alimlerinde Din Dili-Mecaz/Şiir-Mecaz İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 36. (2009/1) 109-134.
- Goldstein, Miriam. "Abu'l-Faraj Haru'n (Jerusalem, 11th c.) on majâz, between usul'al-nah-w, us-u l'al-fıh and i'ja z al-Qur'an". Der Islam, 90(2). (2013), 376-411.
- Gündüzöz, Soner. "Klasik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları". İslami İlimler Dergisi, yıl 8, cilt 8, sayı 1. (Bahar 2013) 31-46.
- Hausman, Carl R. A Discourse on Novelty and Creation. Nerherlands: Martinus Nijhoff, (1975).
- Heidegger, Martin. "Letter on Humanism". Global Religious Vision, Vol I/I, (July 2000), 83-109.
- Heim, Erin M. Adoption in Galatians and Romans. Boston: Brill, 2017.
- Hofstadter, Albert. "Professor Ryle's Category-Mistake". The Journal of Philosophy, Vol. 48, No. 9. (Apr. 26, 1951), 257-270.

[142] Hausman, *Metaphor and Art*, 79.

[143] Hausman, *Metaphor and Art*, 5. Detaylı bilgi için bkz. Arpa, "Zâhirilik ve Mecâz -İbn Hazm Örneği-"; Arpa, "Kur'ân'da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye (728/1323)'nin Mesele'ye Yaklaşımı".

[144] Karl S.Y. Kao, "Comparative Literature and the Ideology of Metaphor, East and West", *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 4, (2000), 4.

- Houston, Fleur. "Can a Sermon be Boring? Metaphor and Meaning". *Reforming Worship: English Reformed Principles and Practice*, Keith Riglin Julian Templeton (ed.), 84-94. U.S.A.: Wipf and Stock, 2012.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- Karadayı, Handan. "Magritte ve Wittgenstein Bağlamında Resim - Dil İlişkisi ve Gerçeklik Arayışı". *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*. (Ekim 2008), 1-18.
- Man, Paul de. *Okuma Alegorileri*. İstanbul: Paradigma Yay, 2008.
- Medina, Jose. *Language Key Concepts in Philosophy*. London and New York: Continuum, 2005.
- Philip Wheelwright. *Metaphor and Reality*. Bloomington & London: Indiana University Press, Manufactured in the United States of America, 1973.
- Ricoeur, Paul. "Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics". *New Literary History*, 6/1. (1974) 95-110.
- S.Y. Kao, Karl. "Comparative Literature and the Ideology of Metaphor, East and West". *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 4. (2000), 2-9.
- Searle, John R. "Metaphor", *Metaphor and Thought*. Andrew Ortony (ed.). Printed in the United States of America: Cambridge University Press, 1993.
- Simawe, Saadi A.. "Modernism and Metaphor in Contemporary Arabic Poetry". *World Literature Today*, Vol. 75, No. 2. (Spring, 2011) 275-284.
- Suzanna J. Ramos Igor N. Dubina, and Hector Ramos. "Culture as a Driving Force of Individual and Organizational Behavior". *Creativity, Innovation, and Entrepreneurship Across Cultures*. Elias G. Carayannis Igor N. Dubina (ed.). New York: Springer, 2016.
- Talha Boyalık, Mehmet. *Abdülkâhîr Cürçânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, S.B.E., Doktora Tezi, 2014.
- Матвеева, Н.А. Абикенова, А.Ж. "Using Metaphor For Constructing Social Reality In The Novels "1984" By George Orwell And "Brave New World" By Aldous Huxley". *УДК*, 81-26, 2014-10, 24-28.





Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854 OMUIFD, December 2021, 51: 149-173



Arap Dilinde Niyâbe

Niyabah in Arabic Language

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KARTAL¹

¹Ondokuz Mayıs Üniversitesi/ İlahiyat Fakültesi/ Arap Dili ve Belagati
• mustafakartal2555@gmail.com • ORCID > 0000-0002-9619-1328

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15 Ekim / October 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 3 Aralık / December 2021

Yıl / Year: 2021 | **Sayı – Issue:** 51 | **Sayfa / Pages:** 149-173

Atıf/Cite as: Kartal, M. "Arap Dilinde Niyâbe - Niyabah in Arabic Language". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 51, Aralık 2021: 149-173. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1009996>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.



ARAP DİLİNDE NİYÂBE

ÖZ:

Bu makalede Arap dilinde niyâbe olgusu ele alınmaktadır. Kısaca, belli şartları taşımak kaydıyla bir ögenin başka bir öge yerine kullanılması şeklinde tarif edilen ve bir nahiv ıstılahı olarak kullanımı oldukça geç dönemlerde başlayan niyâbe olgusunu açıklamak üzere nahiv ilminin teşekkül döneminde kullanılan ıstılahlardan ve sonraki dönemlerde yapılan tanımlardan yola çıkarak niyâbe olgusunun ne olduğu ortaya konmaya çalışılmaktadır. Bunu yaparken gerek cümle ve gerekse i'râb alameti düzeyinde niyâbe olgusunun dil ve gramer kitaplarındaki meşhur örnekleminden istifade edilmektedir. Son olarak bu olgunun varlık sebebine, dil ve gramer bakımından işgal ettiği konumuna işaret edilip, dilin gramatik bütünlüğüne ve anlam zenginliğine katkıları ortaya konmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Niyâbe, Nahiv, İ'râb Alâmetleri



NIYABAH IN ARABIC LANGUAGE

ABSTRACT:

In this article, we discussed the phenomenon of Niyabah in the Arabic language. Niyabah is briefly described as the use of a phenomenon instead of another one, provided that it carries certain conditions. The phenomenon of Niyabah, which started to be used as a syntax term in a relatively late period, has been discussed in our study based on the terms used in the formation period of syntax and the definitions made in later periods. In this way, the phenomenon of Niyabah has been analyzed with various examples at the level of words, sentences, and i'râb signs, and its importance, function, and usage areas in terms of the Arabic language have been pointed out.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Niyabah, Syntax, I'râb Signs



GİRİŞ

Niyâbe (النِّيَابَة) kelimesi sözlükte *-in yerine geçmek, yerini almak, temsil etmek, vekalet etmek* gibi anlamlara sahip, sülâsi نَيْبًا وَنِيَابَةً نَيْبٌ – نَيْبٌ – نَيْبٌ fiilinin mastarıdır. نَيْبًا وَنِيَابَةً نَيْبٌ ifadesi قَامَ مَقَامِي (falan kişi yerime geçti) şeklinde bir anlama sahiptir.^[1] Niyâbe kavramı bir nahiv ıstılahı olarak oldukça geç bir dönemde kullanılmaya başlanmıştır. Nahvî bir ıstılah olarak onu ilk kullanan kişi Zeccâcî (ö. 337/949) olsa gerektir.^[2] Ebû Hayyân (ö. 745/1344), niyâbenin en bariz örneklerinden birisi olan, nâib-i fâil kavramını ilk kullanan kişinin İbn Mâlik (ö. 672/1274) olduğunu^[3] ifade etmektedir.^[4] Geç dönemde ıstılahi bir hüviyet kazanmış olması sebebiyle niyâbenin ne olduğunu, Arap dilindeki yer ve konumunu tam olarak tespit edebilmek amacıyla bu dilin kurallarını yazıya geçiren ilk dönem dilcilerin onu ifade etmek için kullandıkları kavramlar önem arz etmektedir. Bahsi geçen bu kavramlar نَابٍ عَنْهُ، سَدَ مَقَامَهُ، قَامَ مَقَامَهُ، حَلَّ مَحَلَّهُ، أَجْرِي مَجْرَاهُ، وَضَعُ مَوْضِعِ كَذَا، وَقَعَ مَوْقِعَهُ، أَتَى خَلْفًا عَنْهُ gibi genel olarak “yerine geçmek” anlamına gelen ifadelerdir.

Bir dilsel ıstılahı ilk kez kullanan kişi için düşünüldüğünde, dile dair bir olguyu ifade etmek üzere kullandığı ıstılahtan amaç ilk anda yalnızca o olguyu açıklamaktır. Örneğin niyâbe olgusunu ifade etmek üzere yukarıda değinildiği gibi pek çok dil âlimi farklı ıstılahlar kullanmışlardır. Bu âlimlerin öncelikleri kuşkusuz bir ıstılah türetmek değildi, önlerinde bulunan dil olgusunu açıklamaktı. Dolayısıyla her birinin aynı amaçla kullandığı ıstılah çok değerlidir. Ancak bir ıstılahın ve bu ıstılahla yüklenen anlamların kemâle ermesi pek çok âlimin katkısıyla uzun zaman içerisinde gerçekleşmektedir. Söz gelimi yukarıda verilen ifadelerin hemen hepsinin ortak paydası, “bir ögenin başka bir öge yerine kullanılması” anlamını içermeleridir. Ancak Arap dilinde bir ögenin bir başka öge yerine kullanılması şeklinde açıklanabilecek tek öge niyâbe değildir, benzer başka dil olguları da vardır. Bu anlamda İbn Fâris’in (ö. 395/1004) “bir kelimeyi başka bir kelimenin yerine koymaktır” şeklinde tanımladığı ta’vîzi ‘Arabın şanındandır’ şeklinde nitelendirip ardından verdiği çok sayıda örneğin aslında ta’vîzin değil niyâbenin örnekleri olması^[5] ıstılahların zamanla ayrıldıklarının en güzel örneklerinden birisidir. Dolayısıyla niyâbe olgusunun tam olarak anlaşılabilmesi için mana veya amel bakımından ona benzeyen veya onunla ortak bazı özelliklere sahip diğer ıstılahlarla farkının ortaya

[1] Muhammed b. Mukrim Ebu'l-Fâzîl İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), 1/774; Ebû'l-Feyz Muhammed Murtaza el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcû'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1977), 4/ 315.

[2] Ebu'l-Kâsim Abdurrahman b. İshak Ez-Zeccâcî, *el-İzâh fî 'ileli'n-nahv* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979), 116; Mecid Nevî eş-Şemrî, “en-Niyâbe vemâ yudâri'uhâ mine'l-mustalehâti'n-nahviyye”, *Mecelletü'l-Feth* 2/27 (2006), 22.

[3] Ebû Abdullah Cemaleddin Muhammed b. Abdullah İbn Malik et-Tâî, *Şerhu't-teshîl* (Gize: Hicr, 1990), 2/124.

[4] Ebu Hayyân el-Endelûsî, *İrîşâfu'd-darb min Lisâni'l-'Arab* (Kahire: Matbaatu'l-Hâncî, 1998), 3/1325.

[5] Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *es-Sâhibi fî fıkhi'l-luğa ve süneni'l-'Arab fî kelâmihâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 179.

konması gerekir. Niyâbeye benzeyen diğer bazı olgular ta'vîz (ıvaz), bedel, tazmîn, mu'akabe ve muşâbehe gibi dil olgularıdır. Burada niyâbenin ıstılahi anlamları verildikten sonra onun sınırlarını çizebilmek amacıyla bu kavramlara da çok kısa değinilecektir.

Bir nahiv ıstılahı olarak niyâbe kavramını açıklamak üzere birkaç tanım yapılmıştır. Necib el-Lubdî, *Mu'cemu'l-mustalehâti'n-nahviyye ve's-sarfıyye* adlı eserinde niyâbeyi 'bir şeyi başka bir şeyin yerine koymak demektir' şeklinde tanımlamakta ve şu şekilde örneklendirmektedir: Hazfedildiği durumda fâilin yerini, bir mef'ûlün bihin, zarfın, câr mecrûrun ya da mastarın almasıdır. Aynı şekilde bir mastarın, emir fiil yerine kullanılmasıdır. [6]

Modern araştırmacıardan Mecid Navd Ubeyd'in tanımına göre niyâbe; 'nâib olan lafzın anlam ya da fonksiyon bakımından yahut cümledeki görev veya konum açısından içinde bulunduğu durumu hak etmeme halini' ifade eder. [7]

Nihad Felih Hasan ise niyâbeyi, ister anlam ister görev düzeyinde olsun isterse i'râb veya bina düzleminde olsun bir lafzın, luğavî olarak asaleten kendisine ait olmayan bir konumda gelip aslın yerini alması ve onun bütün şartlarını taşıması olarak tanımlar. [8]

Abdulazim eş-Şâir'in "bir lafzın asalet bakımından kendisine ait olmayan bir konumda olması ve amel, i'rab durumu, ifade ve cümledeki görev bakımından yerine geçtiği ögenin yerini almasıdır" şeklindeki niyâbe tanımı üstteki son iki tanıma kaynaklık etmiştir. [9]

Niyâbe için yapılan bu tanımları kusurlu ve yetersiz olarak niteleyip eleştiren Abdullah Salih, "Arap dilinde kullanımı asıl olarak bilinen söz dizimi kuralları gereğince cümlede yer alması beklenen (yer aldığı kabul edilen) unsurlardan birinin düşürülüp onun yerini başka bir unsurun alması ve bu yeni unsurun düşürülen unsurun özelliklerinin bir kısmını (hepsini değil çünkü onun kendisi değil) taşıması"^[10] şeklinde bir tanım getirmiştir. Bu tanımı irdelediğimizde diğerlerinden farklı olarak ilk göze çarpan şey hazif meselesidir. Her ne kadar bir ögenin bir başka ögenin yerini alması ifadesi zihinde hazfi canlandırırsa da önemine binaen tanımda yer verilmesi daha makul gözükmektedir. Hazif gerçekleşikten sonra baş-

[6] Muhammed Semîr Necib el-Lubdî, *Mu'cemu'l-mustalehâti'n-nahviyye ve's-sarfıyye* (Beyrut: Muessese-tu'r-Risâle, 1985), 233.

[7] Abdullah Salih Amr Bâbe'ir, *Zâhiratu'n-niyâbe fi'l-Arabiyye* (Yemen: Dâru Hadramevt, 2010), 28; Eymen Mubarek Ramazan eş-Şemâyile, *En-Niyâbetu fi'n-nahvi'l-Arabî* (Yüksek Lisans Tezi, Ürdün Üniversitesi, Lisansüstü Çalışmalar Enstitüsü, 2011), 10.

[8] Bâbe'ir, *Zâhiratu'n-niyâbe fi'l-Arabiyye*, 28; eş-Şemâyile, *En-Niyâbetu fi'n-nahvi'l-Arabî*, 10.

[9] Bâbe'ir, *Zâhiratu'n-niyâbe fi'l-Arabiyye*, 29.

[10] Bâbe'ir, *Zâhiratu'n-niyâbe fi'l-Arabiyye*, 32.

ka bir unsur gelerek mahzuf öğeye nâib olacaktır. Bu durumda, yerine başka bir şey getirilmeksizin hazfin olduğu bir cümlede ya da herhangi bir hazif olmaksızın cümlede bulunan fazla bir öge sebebiyle niyâbe söz konusu olmamaktadır. Niyâbenin gerçekleşebilmesi için ikinci olarak, mahzufun yerine gelen ögenin, onun yerini işgal ediyor olması gerekir. Aslında cümleden düşürülen öge, asıl unsurlardan birisi olduğu için o düşünce cümlede bir eksiklik meydana gelmekte ve yeni gelen öge onun yerini işgal ederek bu boşluğu doldurmaktadır. Dilcilerin niyâbenin bulunduğu öğeleri anlatırken وقع موقعه، حلّ محله، قام مقامه، gibi ifadeler kullanmaları bu sebeptedir. İbn Serrâc (ö. 316/929) nâib-i fâil konusunu işlerken cümleden düşen ve onun yerine gelen unsurların bu özelliklerini şöyle anlatmaktadır: “Fiil cümlesi fâilsiz tamam olamayacağı için (fâil asıl öğelerden olduğu için) fâili zikretmediğin durumda mef‘ûl, merfû konuma gelip onun yerini alır. Ancak mef‘ûlün, fâil konumuna gelip ref edilmesi ancak fâilin hazfi durumunda mümkündür. Aksi durumda mef‘ûl mansup olmak zorundadır.^[11] Tanımlarda ortaya çıkan diğer bir husus da nâib unsurun, amel, i‘râb ve delâlet bakımından yerine geldiği ögenin özelliklerini üstlenmesidir. Nihad Felih’in tanımında yer alan ‘onun bütün şartlarını taşıması’ ibaresiyle kastı da bu özellikler olmalıdır. Zira mahzuf öğeye ait şart veya şartlar söz konusu değildir. Yine nâib öge, yerine geçtiği ögenin bizzat kendisi olmadığı için sonuçta onun tüm özelliklerine haiz olmayacak, bazı özelliklerini taşımayacaktır. Örneğin menûb ‘anhın en çok özelliğini taşıyan nâib türü olan nâib-i fâil bile mef‘ûliyetten yükseldiği bu yeni makamında tam bir fâil gibi olmamakta anlam bakımından da olsa hala bir mef‘ûllük taşımaktadır. Bazı dilcilerin nâib-i fâili المفعول الذي لم يسمَّ فاعله şeklinde nitelendirmeleri de bu sebeptedir.^[12] Abdullah Salihè ait tanımın kusurlu yanı ise niyâbeyi yalnızca cümle terkiplerinde gerçekleşen bir olgu olarak sunmasıdır. Bu tanıma göre bir harfin başka bir harfe veya harekeye nâib olması ya da hareketlerin birbiri yerine geçmesi niyâbe kapsamı içerisine girmemektedir. İ‘râb alametlerinin birbiri yerine nâib olması konusunda bu hususa değinilecektir.

1- Niyâbeye Benzer Diğer Dil Olguları

Daha önce bahsedildiği üzere kadim dilciler niyâbe terimini kullanmamakla birlikte ortak paydası ‘bir ögenin başka bir ögenin yerine kullanılması’ olan çeşitli terimler kullanmışlardır. Niyâbe olgusunun özü bu olmakla birlikte Arap dilinde bir şeyin başka bir şeyin yerini alması şeklinde tezahür eden başka dil olguları da vardır. Niyâbenin genel çerçevesinin tam olarak çizilebilmesi için bu olgulara ve niyâbenin bunlardan farklı yanlarına dikkat çekmek gerekmektedir. Bu başlık altında bu dil olgularına değinilecektir.

[11] Ebû Bekr Muhammed b. Seri b. Sehl el-Bağdadi İbnü’s-Serrac, *el-Usûl fi’n-nahv* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, t.y.), 1/77.

[12] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Bâbe’ir, *Zâhiratu’n-niyâbe fi’l-‘Arabiyye*, 32-52.

'Bedel' ve 'ta'vîz' bahsi geçen dil olgularındandır. *Lisânu'l-Arab*'da bedel, bir şeyin başka bir şeyin yerine konması şeklinde tarif edilip kasem ifade eden *والله* ifade-sinde vâv harfinin tâ harfine ibdâl edilip *تالله* şeklinde kullanımı ile örneklendirir.^[13] İbn Yaîş (ö. 643/1245) ise bedeli zaruret ya da uygunluk (istihsân) sebebiyle bir harfin başka bir harfin yerine konması şeklinde tanımlamaktadır.^[14] Ta'vîzi ('ıvaz) de aynı şekilde bir harfi başka bir harfin yerine ikame etmek şeklinde tanımlayan İbn Yaîş ikisi arasındaki farklılığı 'ıvazda gelen harfin düşen harfin olduğu yere değil de başka bir yere gelmesi şeklinde açıklamakta ve bunu *عدة* ve *زنة* kelimeleriyle örneklendirmektedir.^[15] Zira bu iki kelimenin başındaki vâv harfleri düşmüş, 'ıvaz olarak gelen tâ-i merbûta ise kelimenin başına değil sonuna eklenmiştir. 'ıvaz için modern dönemde yapılan bir tanım da şu şekildedir: 'ıvaz; müfred veya mürekkeb bir kelimenin veya cümlenin bazı unsurlarının hafzedilip yerine bir harfin getirilmesidir, ıvaz olarak gelen harfin mu'avvazın yerine gelmesi zaruri değildir, oraya da gelebilir başka bir yere de. 'ıvaz, *زنة* örneğinde olduğu gibi kelimedeki *بعض* ve *كلّ* örneklerindeki tenvinin mahzuf muzâfun ileyhin 'ıvazı olması gibi terkipte veya *حينئذ* in sonundaki tenvin gibi cümleden 'ıvaz olabilir.^[16] Bedel ile 'ıvaz arasındaki farklılıklardan birisi, bazı istisna durumları hariç olmak üzere bedel kıyâsî iken 'ıvaz daha çok semâîdir.^[17] Örneğin *يا الله* ifadesinde nidanın hafzedilip ona 'ıvaz olarak sonuna mîm eklenmesiyle ulaşılan *اللهم* lafzından yola çıkarak burada olanın benzer şekilde başka kelimelere de uyarlanabilmesi söz konusu değildir. Ancak fiilinin *افتعال* babına aktarımında uğradığı değişiklik kıyâsî olup misâlî vâvîlerin hepsi için geçerlidir. Her iki kavramın niyâbe ile ortak yanı bir şeyin başka bir şeyin yerine ikame olmasıdır. Farklılıkları ise hazif ve yerine ikame, bedel ve 'ıvazda kelime üzerinde gerçekleşirken niyâbede cümlede veya cümlenin bir gereği olan ifrâb alametlerinde gerçekleşmesidir. Yine bedel ve 'ıvazda ikame edilen öge mahzuf unsura ait herhangi bir özelliği taşımazken niyâbede onun bir kısım özelliklerini taşımaktadır.

Niyâbe ile nahiv ilmindeki bedelin farklılığına da değinmek gerekir. Nahivdeki bedelden amaç önceki hükmü (mübdel minh) pekiştirmek, ona dair açıklama getirerek yanlış anlaşılmanın öne geçmektir. Niyâbede ise nâib, menûb 'anhin yerine gelir, onun mahallini işgal eder ve onun hükmünü alır. Buradaki önemli bir incelik nâibin bu hükmü bir tâbî olduğu için değil bizzat mahalli işgal ettiği için almasıdır. Bedel ise tam tersine mübdel minhin hükmünü onun bir tâbîi olarak almaktadır. Böylece nâib içerisinde bulunduğu cümlenin temel öğelerinden birisi iken bedel böyle değildir. Aynı şekilde bedel ile mübdel minh aynı cümlede yer alabilirken,

[13] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/231.

[14] Ali b. Ya'îş İbn Ya'îş, Muva'ffakuddin Ya'îş b. Ali, *Şerhu'l-mufassal* (Mısır: İdâretü't-Tibâ'ati'l-Müniriyye, t.y.), 10/7.

[15] İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, 10/7.

[16] Bâbe'ir, *Zâhiratu'n-niyâbe fi'l-Arabiyye*, 137.

[17] Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 4/759).

nâib yalnızca menûb ‘anhin hazfi durumunda ortaya çıkar.^[18]

Niyâbeye benzer şekilde tanımlanan bir diğer olgu bir kelimenin başka bir kelime yerine kullanılması (إقامة صيغة مقام أخرى) durumudur. Bu durum {قَالَ لَا عَاصِمَ} âyetinde^[19] عاصم (koruyucu) kelimesinin معصوم (korunan) manasına kullanılması gibi ism-i fâilin mef‘ûl manasına; {إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا} âyetinde^[20] مَأْتِيًّا kelimesinin مَأْتِيًّا yerine kullanılması gibi mef‘ûlün ism-i fâil manasında kullanılması; {لَا تُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا} âyetinde^[21] olduğu gibi mastarın فاعول vezninde gelmesi; {لَيْسَ لَوْفَعْتَهَا كَاتِبَةً} âyetindeki^[22] gibi ism-i fâilin ya da {بِأَيْدِيكُمْ} âyetindeki^[23] gibi mef‘ûlün mastar manasına kullanılması vb. farklı türlerde olabilir.^[24] Bir ögenin başka bir öge yerine kullanılması yönüyle niyâbeye benzeyen bu olgu Kur’ân-ı Kerim’in ve Arap dilinin hitap üsluplarından birisidir. Bu kullanımlarda öne çıkan iki öge arasındaki mana ilişkisidir. Söz gelimi {بِأَيْدِيكُمْ} örneğinde المفتونون kelimesi her ne kadar mef‘ûl kalıbında olsa da الْفِتْنَةُ yani mastar manasındadır. Niyâbede ise öne çıkan husus mana aktarımından ziyâde nahiv ve i’rab bakımından bir ögenin bir başka ögenin yerini almasıdır. Mana açısından bakıldığında niyâbede, nâib öge menûb ‘anhın i’rab ve hüküm bakımından hükümlerini taşımakla birlikte onun manasına sahip olmadığı durumlar da vardır. Söz gelimi bir mef‘ûl, nâibi fâil konumuna geldiğinde de aslında mef‘ûliyye manasını korumakta, ancak i’rab ve hüküm bakımından fâilin özelliklerine sahip olmaktadır.

Görüldüğü üzere niyâbe olgusu, benzerlerinden kendine ait bazı özellikleriyle ayrılmaktadır. Özetle niyâbe olgusundaki temel özellik bir ögenin hafzedilip yerine başka bir şeyin gelip onun yerini işgal etmesi ve ona ait bazı özellikleri bünyesinde barındırmasıdır. Konunun daha iyi anlaşılması için cümle ve i’rab alameti düzeyinde niyâbe ile açıklanan bazı durumlar ele alınıp örnek olarak sunulacaktır.

2- Nâib-i Fâil

Nâib-i fâil ilk dönem dil kitaplarında genellikle لم يُسَمَّ فَاعِلُهُ (fâili zikredilmeyen) şeklinde isimlendirilir. Bu şekilde isimlendirilme sebebi fiilin gerçek fâilinin zikredilmemesidir. Müberred bunu (ö. 286/900) fâilin yerini alan ögeyi öne çıkartar-

[18] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. eş-Şemrî, “en-Niyâbe”, 24.

[19] Hûd 11/43.

[20] Meryem 19/61.

[21] el-İnsan 76/9.

[22] el-Vâkıa 56/2.

[23] el-Kalem 68/6.

[24] İmâm Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Kahire: Mektebetü Dâri’t-Turâs, 1984), 2/285-292.

rak بِذَكَرِ فَاعِلُهُ (fâili zikredilmeyen mef'ûl) şeklinde isimlendirmiştir.^[25] Ancak nâib-i fail kavramı fâilin yerine geçen ögenin her zaman mef'ûl olmadığı düşünüldüğünde daha kapsayıcı bir isimlendirme olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir ögenin fâile nâib olabilmesi için ilk aşama gerçek fâilin hazfedilmesidir. Fâilin hazfi veya zikredilmemesi pek çok amaç için olabilir. Zikrini gerektiren bir nedenin olmaması, tazim veya tahkir, muhatabın fâili zaten biliyor olması, zikrinden duyulan endişe veya korku ve sözü söyleyenin fâilin kim olduğunu bilmiyor oluşu bu sebeplerdendir.^[26] İkinci aşama fâilin hazfiyle oluşan boşluğu bir başka ögenin doldurmasıdır. Zira fâilsiz bir fiil olamayacağı için onun hazfi durumunda zorunlu olarak bir başka öge onun yerini alır. Üçüncü ve son aşama ise fâilin yerine geçen ve nâib-i fail diye isimlendirilen bu ögenin, fiilin kendisine isnâdı sebebiyle yerini işgal ettiği fâilin îrâbını alması, yapısına göre lafzen, takdiren veya mahallen merfû olmasıdır.

Fiilin hazfedildiği cümlede hangi ögelerin nâib-i fail konumuna geçeceği ve hangilerinin geçemeyeceği konusu dilcilerin uzun uzun açıklamalar yaptıkları ve zaman zaman da görüş ayrılıklarına düştükleri bir konudur. Ancak fâilin yerine geçecek ögenin birinci sırada mef'ûlün bih olacağı çoğunun ortak görüşüdür.^[27] Bu görüşü paylaşan İbnü'l-Enbârî, (ö. 577/1181) aralarında cümle içerisinde zıtlık bulunan mef'ûlün fâilin yerini nasıl alabileceği sorusuna cevap arayarak durumu mantıksal bir zemine oturtmaya çalışır. Ona göre bu durumun garipsenecek bir yanı yoktur. Zira mef'ûlün fail konumunda olması Arap dilinde benzeri olmayan bir husus değildir. Örneğin مَاتَ زَيْدٌ (Zeyd öldü) dendiğinde زَيْدٌ kelimesi fail olarak gösterilmesine rağmen aslında mef'ûl manasındadır. Çünkü ölme eylemini gerçekleştiren fâilin kendisi değildir. Bu örnekte mef'ûl nasıl fail konumunu almışsa meçhul yapılarda da benzer durum söz konusudur.^[28]

Mef'ûlün bihin fâile nâib olduğu cümlede fiil eğer tek mef'ûl alan bir fiilse, artık mef'ûl almayacak, iki mef'ûle müteaddî ise tek mef'ûl alacaktır. İki mef'ûl alan bir fiilde, hangisinin nâibi fail konumuna yükseleceğine dair İbnü'l-Enbârî anlamın bozulmaması durumunda her ikisinin de nâib-i fail olabileceğini ama anlam bozuluyorsa ilkinin olacağını ifade etmektedir. örneğin أعطيتُ زَيْدًا درهماً (Zeyd'e bir dirhem verdim) cümlesi, أعطيتُ زَيْدًا درهماً (Zeyd'e bir dirhem verildi) şeklinde olabileceği gibi أعطيتُ درهماً زَيْدًا (bir dirhem Zeyd'e verildi) şeklinde de meçhul ola-

[25] Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktedab* (Kahire: Lecnetü lhyâ-i Tûrâs'l-İslâmî, 1994), 4/50.

[26] Ebu'l-Bekâ Abdullah b. Huseyn el-Ukberî, *el-Lübâb fî ilel'l-binâ ve'l-irâb* (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsir, 1995), 1/157; Bu konuda ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Fazıl Salih es-Samerrâî, *Me'âni'n-nahv* (Kahire: Şeriketu'l-Atik lîsinâ'ti'l-Kitâb, 2003), 2/62-68.

[27] Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fî şerh-i cem'i'l-cevâmi'* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/518.

[28] Ebü'l-Berekât el-Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye* (Kuveyt: Vuzâretu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2015), 70.

bilir. Çünkü her iki durumda da bir anlam karmaşası söz konusu değildir. Ancak aynı şey *أعطيت زيدا غلاماً* (Zeyde bir köle verdim) cümlesi için geçerli değildir. Zira burada her iki mef'ül de mana olarak "alma" eylemini gerçekleştirme imkânına sahiptir. Dolayısıyla burada ilk mef'ülün bırakılıp *أعطي غلاماً زيدا* şeklinde ikinci mef'ülün nâib-i fâil yapılması caiz değildir.^[29] Aynı şekilde eğer iki mef'ül alan fiil zanne ve kardeşlerinden ise yani aslı mübteda haber olan iki mef'ül alan bir fiil ise bu durumda yalnızca birinci mef'ül nâibi fâil konumuna geçebilir. Zira ikincisi özünde haberdir, haber ise mübtedaya isnâd edilmiştir, aynı zamanda fiile de isnâd edilemez.^[30]

Üç mef'ül alan fiiller de meçhul yapıldıklarında iki mef'ül alır hale gelir. Bu fiiller için de fâiliyet manasını taşıyor olması sebebiyle ilk mef'ülün nâib-i fâil yapılması en uygun olanıdır

Meçhul yapıda fiilin yapısının değişme sebebi ise ardından gelen ögenin fail mi yoksa fail konumuna yükseltilmiş mef'ül mü olduğunu göstermek içindir. İbnü'l-Enbârî meçhul yapıda fiilin damme ile başlatılmasını düşen ögenin fâil olduğunu belirtmek üzere onun konumuna işaretle ilk harfin damme olduğunu, ikinci harfin kesra yapılmasının ise yeni oluşan fiilin diğer kalıplara benzememesi için olduğunu öne sürer.^[31] Ukberî (ö. 616/1219) ise ilk harfin damme yapılmasını bu sebebe bağlamayı zayıf bir görüş olarak nitelendirip meçhul şigalardaki hareke düzeninin, isim veya fiillerde bir benzerinin olmaması sebebiyle bu şekilde yapıldığı görüşünü savunur.^[32]

Mef'ülün bihin bulunmadığı bir cümlede, zaman zarfı, mekân zarfı, mastar ve câr mecrûr nâibi fâil konumuna yükselebilir. Bir cümlede bunlardan birkaçı aynı anda yer alıyorsa dilcilerin çoğunluğuna göre orada muhayyerlik vardır. İstenilen birisi nâib-i fâil yapılabilir.^[33] Ancak bu durum cümlede mef'ülün bihin olmadığı durum içindir. Zira eğer cümlede mef'ülün bih varsa fâilin yerini alacak öge odur. Ukberî, ona bu önceliği veren sebepleri sıraladıktan sonra Kûfeli dilcilerin aynı görüşü paylaşmadığını belirtir.^[34]

Burada dikkat çekilmesi gereken husus nelerin nâib-i fâil olacağından ziyade nelerin olamayacağı ve niçin olmayacağı meselesidir. Çünkü niyâbede öne çıkan şeylerden birisi nâibin, yerine geçtiği ögenin özelliklerini taşıması gerekliliğidir. Fâilin özelliklerini taşıyamayan öğeler nâib-i fâil olamazlar. Örneğin bir fâil açık

[29] İbnü's-Serrac, *el-Usûl fi'n-nahv*, 1/79; el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, 71.

[30] es-Samerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 2/70.

[31] el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, 74.

[32] el-Ukberî, *el-Lübâb*, 1/158.

[33] el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, 75; es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 1/523.

[34] el-Ukberî, *el-Lübâb*, 1/159.

veya gizli, marife veya nekra olabilirken hâl konumundaki bir öge ise yalnızca nekra olabilir, marife olamaz. Aynı şekilde haller başka bir ögeye (sahibu'l-hâle) isnâd edilmiş olmaları yönüyle tıpkı haber gibidirler. İkinci bir isnâd mümkün olmadığı için fâil konumuna geçemezler. Benzer özelliklerinden dolayı, temyiz, mef'ûlün leh, müstesna gibi ögeler gerek yapı bakımından fâillik konumundan farklılıkları sebebiyle gerekse konum değiştirmeleri halinde ortaya çıkacak anlam kaybı sebebiyle nâib-i fâil olamazlar.^[35] Özetle niyâbede esas olan nâibin, menüb 'anhnin hükmünü taşıması ve onun görevlerini yüklenbilmesidir. Bu potansiyele sahip olmayan bir ögenin nâib olması söz konusu değildir.

Nâib-i fâilin fâil konumuna yükselip ref edilmesi kıyasa göredir. Buna göre nâib-i fâil, yerini aldığı öge olan fâile kıyasla merfû olmaktadır. Bu kıyasta fâil, asıl; hüküm, ref konumda olma; illet ise fiile isnâddır.^[36] Nâib'i fâil olarak fâil konumuna yükseltelen öge cümle içerisinde artık fâilin yerini işgal ettiği için onun özelliklerini taşımak durumunda olacaktır. Söz gelimi mef'ûl konumunda olduğunda mansup iken artık merfû olacak, cümlenin tamamlayıcı unsurlarından birisi iken yeni konumunda asıl ögelerinden birisi olacak, öncesinde fiilin önüne geçmesi mümkünken artık geçemeyecek, fiil ile müzekkerlik müenneslik bakımından herhangi bir ilgisi yok iken artık fiil ona göre şekillenecektir.

3- Nâib-i Mef'ûli Mutlak

Mef'ûlün mutlak, âmilini tekit eden, onun türünü veya sayısını gösteren mansup isimdir. ضربتُ ضرباً ضربتُ ضرباً, ضربتُ ضرباً الأمير ya da " ضربتُ ضربتين " örneklerinde olduğu gibi. Mef'ûlün mutlak çoğunlukla fiilin mastarıdır.

Mef'ûlün mutlak şeklinde isimlendirilme sebebi, fâilin gerçek mef'ûlü olması, harfi cer vb. herhangi bir bağlantıya ihtiyaç duymaksızın ona doğrudan bağlanmasıdır. Nitekim diğer mef'ûl türleri bu şekilde doğrudan fâilin mef'ûlü değildirler. Onların mef'ûl diye isimlendirilmeleri, fiille olan bağlantıları, onun yerini veya zamanını bildirmeleri sebebiyledir.^[37]

İlk dönem gramer kitaplarında mef'ûlün mutlak kavramı yerine daha çok mastar kelimesi kullanılır. المصدر المنصوب ya da المصدرية على المنصوب gibi ifadelerle anılır. Ancak mastar, mef'ûlün mutlaka göre çok daha umumi bir kavramdır. İki kavram arasındaki fark, canlı kavramı ile insan kavramı arasındaki farka benzetilir. İnsan bir canlı olmakla beraber, bütün canlılar insan değildir. Aynı şekilde mastar bir cümlede mef'ûlün mutlak olabileceği gibi, fâil, mef'ûlün bih, mef'ûlün leh

[35] el-Ukberî, *el-Lübâb*, 1/161-163.

[36] Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İktirâh fî usûlî'n-nahv* (Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006), 181.

[37] Ebû'l-İrfan Muhammed b. Ali es-Sabban, *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî lielfiyeti İbni Mâlik* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/161.

gibi çok sayıda öge olabileceksen mef'ûlün mutlak sadece mastar olabilir. Nitekim bazı dilciler mef'ûlün mutlakı doğrudan mastar olarak tanımlamışlardır.^[38] Mef'ûlün mutlak, *ضربك ضرب أليم* örneğindeki gibi haber ya da *وَأَيُّ مُذْبِرًا* âyetindeki^[39] gibi hâl olamaz. Mef'ûlün bih, mef'ûlün fih veya mef'ûlün lehte olabildiği gibi bir câr ile ya da mef'ûlün me'ah gibi bir zarf ile de kayıtlanamaz.^[40] Yani sadece mastar olması bir kelimenin mef'ûlün mutlak olması için yeterli değildir.

Mef'ûlün mutlakta asıl olan mastar olmakla birlikte zaman zaman onun yerini bu mastara delalet eden başka ögeler alabilir.^[41] Yani mastara nâib olabilir ki bu başlık altında bunlar ele alınacaktır.

Tanımında da zikredildiği üzere mef'ûlün mutlakın âmilini tekid eden, onun türünü veya sayısını bildirenler şeklinde üç farklı tür vardır. Mef'ûlün mutlakın özellikleri hangi tür için olduğuna göre değişiklik gösterebilmektedir.

Yalnızca tekid için olan mef'ûlün mutlak, amel etmez^[42], tesniye veya cemi yapılmaz. Zira başka bir şeyle kayıtlanmamış mastar cins manası ifade eder hem müfrede hem cemiye delalet eder. Âmili (fiili), hafzedilmez^[43] ve âmilinin öncesinde gelmez. Diğer iki tür mef'ûlün mutlak da çoğunlukla amel etmez, ancak bunlar tesniye veya cemi yapılabilir ve âmilinin önüne geçebilirler.

Nelerin niyâbeten mef'ûlün mutlak olabileceğine geçmeden önce şunu özellikle vurgulamak lazım ki niyâbeden söz edebilmek için bir kere asıl ögenin yani fiilin mastarının hafzedilmesi gerekir. Hazif gerçekleştikten sonra ancak bir öge gelip onun yerini alabilir. Burada mef'ûlün mutlakın hafzedilebilmesi için temel bir şart vardır ki o da mef'ûlün mutlakın fiilin kendi mastarı olmasıdır. Mef'ûlün mutlak konumundaki öge fiil ile aynı kökten türeyen bir mastar veya eş anlamlı bir mastar ise bu durumda onun hafzedilip yerine başka bir ögenin geçmesi söz konusu değildir. Zira mesela bir *كل* kelimesi gelmişse nâib-i mef'ûli mutlak olarak bunun için söylenebilecek tek söz cümledeki asıl fiilin mastarına nâib olduğudur. Başka bir fiilin mastarı onun yerine geçemez. Mef'ûlün mutlaklar mansup oldukları için, mahzuf mastarın yerine nâib olarak gelen öge de ona niyâbeten mansup olarak i'râb edilir.^[44]

[38] İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, 1/109.

[39] en-Neml 27/10.

[40] Muhammed Muhyeddin Abdulhamid, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Asriyye, t.y.), 2/205-206

[41] es-Sabban, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 2/159.

[42] Mahzuf fiilinin nâibi olması durumu dışında.

[43] İstisna olarak *جلسوا* yerine *جلسوا* denmesi gibi emir veya *أتىخ* yerine *أىخلا* kullanılması gibi bazı talebi istifhami cümlelerde âmili zorunlu olarak hafzedilir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 2/211.

[44] Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 2/213.

Fiilin mastarına niyâbeten mef'ûlün mutlak olarak gelebilecek ögeler şunlardır:

- Mastarın eş anlamlısı; جلستُ قعوداً yerine جلستُ جلوساً gibi.
- Özel isim olmamak şartıyla ism-i mastar^[45] ; توضأ المصلي وضوءاً ; gibi.

- Mahzûf mastara dönen bir zamir veya ism-i işaret. Örneğin samimiyetten bahseden kişinin أخلصت الإخلاص لمن أوده yerine أخلصته لمن أوده veya أقبلت الإقبال yerine أقبلت هذا demesi gibi.

- Mahzûf mastarın aynısına muzâf olmaları şartıyla كل, بعض ve benzeri anlama sahip kelimeler. Örneğin لا تُثَقِّقُ كلَّ الإِنْفَاقِ cümlesindeki كلَّ kelimesi mef'ûlün mutlakıdır. Burada dikkat edilmesi gereken husus كلَّ kelimesinin muzâfun ileyi konumundaki الإِنْفَاقِ kelimesi fiilin kendi mastarı olmakla birlikte mef'ûlün mutlak değildir. Bu cümlede كلَّ kelimesi, hazfedilip yerine konumlandırıldığı إِنْفَاقِ kelimesinin nâibidir.

- Mahzûf mastarın sıfatı. Örneğin تكلمت أحسن التكلّمِ yerine تكلمت تكلّمًا أحسن التكلّمِ.

- Mahzûf mastara delalet eden sayı. Örneğin يدور عقرب الدقائق في الساعة ستين دورة cümlesinde دورانا mastarı hazfedilip يدور عقرب الدقائق في الساعة دورانا şeklinde sayısının nâibi olarak mef'ûlün mutlak konumundadır.

- Mahzûf mastarı eyleme dökmeye yarayan alet; سقيت العاطش كوبًا örneğinde fiilin mastarı olan السقي hazfedilmiş كوب kelimesi ona nâib olmuştur. Burada önemli olan mahzûf mastarın yerine geçen ögenin, o mastarın eyleme dökülmesine delalet eden bir alet ismi olmasıdır. Mezkur örnekte bulunan bardak kelimesi içmek-içirmek eylemi için normal şartlarda kullanılan bir alet olduğu için ona nâib olabilmıştır. Ama mesela دَلُو (kova) kelimesi normalde su içmek için kullanılmayan bir eşya olduğu için سقي mastarına nâib olarak kullanılmaz.

- Mahzûf mastarın türlerinden birine delalet eden isim. Örneğin قعد الطفل القرفصاء cümlesi قعد الطفل قعود القرفصاء dan dönüştürmedir. Burada القرفصاء kelimesi bağdaş kurma, çömelme anlamında oturma türlerinden birini karşıladığı için mahzûf mastara nâib olmuştur.

- Mahzûf mastarın heyetine/biçimine delalet eden lafız. فَعَلَةٌ kalıbı bu anlamı ifade eder. Örneğin مشى القط مشية الأسد cümlesinde مشية kelimesi mahzûf mastara nâib olarak mef'ûlün mutlakıdır.

[45] المصدر اسم manaya delâleti bakımından fiilin mastarı ile aynı olan ve iştikak yönüyle de onunla aynı kökten türemiş olan ama o fiile ait olmayan bir mastardır. Harf sayısı asıl mastardan daha azdır.

Burada verilenlerin dışında mahzuf mastarın vaktine delalet eden lafız, mâ-i istihâmîyye, mâ-i şartıyye gibi başka öğeler de vardır.^[46]

Görüldüğü gibi fiilin kendi mastarı dışında mef'ûlün mutlak konumunda olabilen öğeler mastarlar ve mastar olmayanlar olmak üzere iki grupta ele alınabilir. Bunlardan mastar olanların fiilin kendi mastarına niyâbeten mi yoksa doğrudan mı mef'ûlün mutlak oldukları bir başka deyişle bir fiilin kendi mastarı dışında başka bir mastarı doğrudan mef'ûlün mutlak olarak alıp alamayacağı hususu dilciler arasında ihtilafli bir konudur. İkinci durumda yani bir fiilin kendi mastarı dışında başka bir mastarı doğrudan mef'ûlün mutlak olarak alması durumunda niyâbe söz konusu olmamaktadır. Müberred ve Sirâfî'nin (ö. 368/979) de içinde bulunduğu çoğunluk bu görüşü savunur. Sibeveyhi (ö. 180/796) ise bu tip cümlelerde uygun bir fiil takdir ederek, mef'ûlün mutlak olan öğeyi ona bağlar. Örneğin { وَاللَّهُ أَنْتَبَكُمْ } ve { مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا } âyetinde^[47] نَبَاتًا kelimesinin öncesine نَبَيْتُمْ fiilini takdir eder. Muradif mastarın mef'ûlün mutlak olması hususunda da aynı fikri savunan Sibeveyhi جَلَسْتُ örneğini وَقَعَدْتُ قَعُودًا جَلَسْتُ şeklinde ele alıp oradaki mef'ûlün mutlakın قَعَدْتُ fiiline ait olduğunu savunur.^[48] Ancak bu takdire göre niyâbenin aşamaları olan hazif-işgal eylemleri gerçekleşmediği için burada da niyâbeden söz etmek mümkün değildir. Her ne kadar dilciler bu konuyu mastara nâib olan öğeler başlığı altında ele alsalar da görüldüğü üzere bu durum yalnızca haziften ibarettir. Çünkü dilcilerin getirdiği her iki açıklama; fiilin kendi mastarı yerine aynı kökten türemiş başka bir fiilin mastarını veya eş anlamlı bir başka fiilin mastarını doğrudan mef'ûlün mutlak olarak nasbetmesi ya da mansup öğenin öncesine kendi fiilinin takdir edilmesi durumlarının ikisi de niyâbe olmamaktadır. Bu konuda diğer bir görüş ise Mâzini'ye (ö. 249/863) ait olan görüştür. Onun ileri sürdüğüne göre جَلَسْتُ ifadesi aslında جَلَسْتُ جُلُوسًا şeklinde. Burada mef'ûlün mutlak konumundaki جُلُوسًا kelimesi hazfedilip ona niyâbeten eş anlamlı bir mastar olan قَعُودًا kelimesi getirilmiştir. Diğer iki açıklamanın aksine durumu niyâbeye ile açıklayan bu görüş son dönemlerde meşhur olan görüştür.^[49]

Mastarın hazfedilip ona nâib olarak başka bir öğenin getirilmesi bazı amaçlara binâen yapılır. Anlam genişliği sağlamak bunların en önemlilerindendir. Örneğin bir mastarın yerine sıfatının kullanılması ile, mastarın zikredilmesi durumunda ifade edemeyeceği belki hiç ihtimal dahilinde bile olmayacak yeni bir anlam ifade edilebilir. Mesela { وَادُّكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ }^[50] âyetinde كَثِيرًا kelimesi bu haliyle ذُكِّرًا كَثِيرًا manası ifade ettiği gibi, وَقْتًا كَثِيرًا anlamına da muhtemeldir. Ancak

[46] Mef'ûlün mutlaka nâib olan öğelere dair ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufasssal*, 1/110-113; el-Endelûsî, *İrtisâf*, 3/1353-1359; Abdulhamid, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/213-225; Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî*, 2/214-218.

[47] Nûh 71/17.

[48] İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufasssal*, 1/112.

[49] Bâbe'ir, *Zâhiratu'n-niyâbe fi'l-Arabiyye*, 304.

[50] Âl-i İmrân 3/41.

mastarın zikri durumunda bahsi geçen ikinci anlam ortadan kalkmaktadır.^[51]

Mef'ûlün mutlaka fiilin kendi mastarına nâib olarak gelme sebepleri arasında;

- Mastarın eş anlamlısını, zamirini ya da ism-i failini kullanarak anlamda bir genişlik sağlamak,
- Bir ismi işaretli veya mastarın meydana geliş türlerinden birini nâib olarak kullanmak suretiyle mastarın türüne işaret etmek,
- Mastarın aynı kökten türeyen bir başka mastarını kullanarak tek bir ifadeyle iki anlama delalet etmek,
- Mastarın sayısına, aletine, yapısına veya zamanına delalet etmek vb. amaçlar sıralanabilir.^[52]

4- Zaman ve Mekân Zarfına Niyâbe

Cümlede mef'ûlün fih konumunda olan yani isnâdın gerçekleştiği yeri veya zamanı bildiren öğeler zarflardır. Ancak özü itibariyle zarf olmadığı halde bazı isimler yer aldıkları cümlede isnâdın gerçekleştiği zamana veya mekâna delalet ederler. Başka bir deyişle bazı kelimeler zarflara nâib olurlar. Bu öğeler şunlardır:

- Mahzuf zarfın sıfatı; örneğin {وَمَنْ كَفَرَ فَأُمْتَعَهُ قَلِيلًا} âyetindeki^[53] قَلِيلًا kelimesi زَمْنَا قَلِيلًا şeklinde alınınca zarfa nâib olmaktadır. Aynı kelimenin قَلِيلًا تَمْتِيْعًا şeklinde fiilin mastarına niyâbeten mef'ûlün mutlak olarak alınması da dil açısından mümkündür.^[54] Burada şuna değinmek gerekir ki niyâbe konusunda kapsamlı bir çalışması olan modern araştırmacı Abdullah Salih, her ne surette olursa olsun bir sıfatın mevsufuna nâib olamayacağını iddia etmiş ve bunu uzun uzun delillendirmeye çalışmıştır. Ona göre buradaki durum sadece haziften ibarettir.^[55] Burada ayrıntıya girmemek üzere onun bu görüşüne katılmadığımızı ifade etmekle yetineceğiz. Zira söz gelimi ayetteki قَلِيلًا kelimesi zarf özelliği taşımayan bir sıfattır. Ancak mevsufu mahzuf sıfat olarak değil, zarf olarak i'râb edilmektedir.

- Sayılar; örneğin عَشْرِينَ سُرْتُ cümlesinde عَشْرِينَ sayısı zaman zarfına nâib olmuştur.

[51] Benzer örnekler için bakınız: es-Samerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 2/164.

[52] Bâbe'ir, *Zâhiratu'n-niyâbe fi'l-Arabiyye*, 295.

[53] el-Bakara 2/126.

[54] es-Samerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 2/165.

[55] Bâbe'ir, *Zâhiratu'n-niyâbe fi'l-Arabiyye*, 325.

- İsm-i işaret; örneğin جئت هذا الوقت cümlesinde هذا kelimesi bu türdendir.

- كـل, بعض, جزء gibi özü itibariyle zarf olmadıkları halde zarfa muzâf olan kelimeler. Örneğin بعض الميل سرت cümlesinde mekân zarfına; مشيئت بعض اليوم cümlesinde zaman zarfına nâib olmuştur.

- Masterlar; zaman veya mekân zarflarının muzâfun ileyhleri olup, muzâfları hazfedildiği takdirde onlara nâib olarak gelebilirler. Masterların zaman zarflarına nâib olarak kullanımları, mekân zarflarına nâib olmalarına nisbeten daha fazladır.^[56] Örneğin أتيتك طلوع الشمس (güneş doğarken sana geleceğim) cümlesinde طلوع mastarı zaman zarfına; جلست قرب زيد (Zeyd'in yanına oturdum) cümlesinde de قرب kelimesi mekân zarfına nâib olarak mef'ûlün fihi konumunda gelmişlerdir. İlk cümle mef'ûlün fihi hükmündedir, burada zarf konumundaki وقت kelimesi hazfedilip ona niyâbeten muzâfun ileyhi olan طلوع mastarı zarfiyyet konumunda mansup olmuştur. Zaman zarfı olarak bu şekilde kullanım tüm masterlar için mümkün olmakla birlikte aynı şey mekân zarfı olarak kullanımda söz konusu değildir. Çünkü masterların mekân zarfı olarak kullanımı nadirdir. Örneğin Zeyd'in oturduğu mekânı kastederek أتيتك جلوس زيد denmez, yaygın kullanım bu cümlenin onun oturma zamanını ifade ettiği yönündedir.^[57] Şunu da söylemek gerekir ki masterlara dair bu söylenenler sarih masterlar içindir, أن'li masterlar yani mastarı müevveler zarflara nâib olmazlar.^[58]

Bunların dışında cümlede zımnî bir fi manasını içermesi sebebiyle zarfa niyâbeten nasbedilen semâî bazı kullanım örnekleri de vardır. Mesela أحققاً أنك ذاهب؟" cümlesindeki أحققاً kelimesi aslında أفى حقّ manasında kullanıldığı için bu kelime zarfiyyete niyâbeten mef'ûlün fihi olarak mansup yapılmıştır.^[59]

Cümlelere doğru anlamlar yüklemeye nelerin zarflara nâib olabileceği hususu önem arz etmektedir. Örneğin الدرس خروج الرجال şeklinde basit bir isim cümlesi ele alındığında bu cümlede خروج kelimesi müfred haber kabul edildiğinde "Ders adamların çıkmasıdır" şeklinde anlaşılacaktır. Ancak buradaki خروج kelimesinin bir master oluşu ve masterların zarflara nâib olarak kullanılacakları bilgisi göz önünde bulundurulduğunda bu cümle "Ders adamların çıktığı zaman olacaktır" şeklinde daha düzgün bir anlam ifade edecektir. İlk durumda خروج mastarı müfred haber konumunda olduğundan merfû; ikinci durumda ise zarfiyyet konumuna niyâbeten mansup yapılacak ve şibih cümle olarak mahallen merfû olacaktır. Ancak denildiği gibi ikinci anlama ulaşabilmek için niyâbeye dair verilen malumatın bi-

[56] es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2/125.

[57] Bahauddin Abdullah el-'Akîlî el-Mısırî el-Hemedânî İbn Akîl, *Şerh-u İbn Âkîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Kahire: Dâru't-Turâs, 1980), 2/200.

[58] es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2/126.

[59] Said b. Muhammed b. Ahmed el-Afgânî, *el-Mûcezz fî kavâ'idil-luğati'l-'Arabîyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003), 286.

linmesi gerekmektedir. Bu durumu niyâbe konusunun önemini ortaya koyan basit bir örnektir.

5- Muzâfun İleyhin Muzâfa Nâib Olması

Arap dilinde muzâf konumundaki ögenin hazfedilip muzâfun ileyhin onun yerini alması ve onun i'râbiyla i'rablanması oldukça yaygın bir kullanımdır. Kur'an-ı Kerim'de de bunun çok sayıda örneği vardır. Mesela {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ} âyetinde^[60] haram kılınan şey annelerin kendileri değil nikahlarıdır. Âyetin takdiri حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ şeklindedir. Burada nâib-i fâil konumunda muzâf bir kelime olan حُرِّمَتْ hazfedilmiş, yerine ona niyâbeten muzâfun ileyhi olan أُمَّهَاتِكُمْ kelimesi geçmiş ve onun i'rabını alarak merfû olmuştur. Aynı şekilde نِكَاحُ kelimesi için müzekker sigada gelmesi gereken fiil, o hazfolup muzâfun ileyhi yerini alınca, uyum gereği müennes olmuştur. Bir başka örnek, âyetteki^[61] {وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ} ifadesidir. Buradaki takdir أهْلِ الْقَرْيَةِ şeklindedir. الْقَرْيَةَ kelimesi, muzâfı hazfedildikten sonra onun yerini almıştır.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir. Muzâfın hazfedilip muzâfun ileyhin onun yerini alması her zaman mümkün müdür yoksa belli şartlara mı bağlıdır? Tabi ki bu soruya verilecek cevap hayırdır. Muzâf olan ögenin hazfı belirli şartlara bağlıdır. Örneğin رأيتُ غلامَ هندی denmek istendiği yerde muzâf hazfedilip رأيتُ هنداً denmez. Çünkü burada “görme” eylemi غلام kelimesi için uygun olabileceği gibi هندی kelimesi için de mümkündür. Dolayısıyla bu tarz bir niyâbe anlam karmaşasına yol açacaktır.^[62] Bu sebeple muzâfın hazfedilip muzâfun ileyhin onun yerine geçmesi ancak kelimada bir karışıklığa sebebiyet verecek bir durumun olmadığı zaman mümkündür ki bu da hazif sonrası kalan kısmın muzâfın hazfedildiğine dair bir alamet taşıması halinde mümkündür.

Hazfedildiğine dair bir delilin olması durumunda muzâfın hazfedilip muzâfun ileyhin onun yerini almasının icâz- ihtisâr ve gereksiz yere sözü uzatmamak gibi pek çok sebebi vardır. Kelamda bir anlam genişliği sağlamak da bu sebepler arasındadır. Örneğin {وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ} âyetinde^[63] الْبِرَّ kelimesi (iyi davranış) mastar olduğu için bir şahıs ile açıklanamaz. Halbuki âyette bu kelimeyi açıklayan haber şahıslara delaletle مَنْ şeklinde gelmiştir. Bu karineden yola çıkarak dilciler âyeti مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ بَرٌّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ şeklinde açıklayıp burada muzâfın mahzuf olduğunu söylemişlerdir.^[64] Ancak bu takdir kelimadaki anlam genişliğini ve mübalağayı ortadan kaldırmaktadır. Zira bu haliyle kelam müşahhaslaştırma yapmakta,

[60] en-Nisâ 4/23.

[61] Yûsuf 12/81.

[62] Ibn Ya'îş, *Şerhu'l-mufasssal*, 2/193.

[63] el-Bakara 2/177.

[64] Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisi es-Sîbeveyhi, *el-Kitâb* (Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1982), 1/282.

eğer iyilik ete kemiğe bürünseydi Allah'a ve ahirete iman ederdi gibi bir anlam ifade etmektedir. Bu anlam genişlemesi muzâfın varlığı durumunda söz konusu olmamakta, onun hazfi ile ortaya çıkmaktadır.^[65]

6- Mastarın Fiiline Nâib Olması

Bazı durumlarda fiil zorunlu bir şekilde bazen de tercihe dayalı olarak hazfedilir ve mastarı onun yerini alır. Örneğin *اضْرِبْ زَيْدًا ضَرْبًا* cümlesi fiilin hazfedilip hazif öncesi *me'ûlün* mutlak konumundaki mastarının ona nâib olmasıyla *ضَرْبًا* *ضَرْبًا* şekline dönüşür. İlk cümlede (*اضْرِبْ زَيْدًا ضَرْبًا*) görevi manayı tekit etmekten ibaret olan olan mastar, fiile nâib olunca bu görevinden soyutlanacak ve yeni görevler üstlenecektir. Çünkü nâib, menûb 'anhin konumunu üstlenir, onun delalet ettiğine delalet eder ve onun görevini yapar. Dolayısıyla cümle *ضَرْبًا زَيْدًا* şekline dönüştüğünde *زَيْدًا* kelimesinin âmili artık mahzuf fiil değil onun yerini alan mastardır.^[66] Mastar bu şekilde fiiline nâib olunca delalet bakımından da onun özelliklerini üstlenecektir ki bunlar emre delalet, gelecek zamana delalet, ve fâile yani muhataba delalettir. İlk cümlede tekide delalet eden mastar ikincisinde emre yani fiilin gerçekleştirilmesi isteğine delalet etmektedir. Abdullah Salih bu tarz niyâbedeki amacın mübalağa olduğunu iddia eder. Ona göre ilk cümle fiil ile başlar ve bu fiil hem olaya (hades), hem zamana doğrudan delalet eder. Ancak mastar bu ikisinden hadesi ön plana çıkararak zihnin ona yoğunlaşmasını sağlar.^[67]

7- İ'râb Alametlerinde Niyâbe

Dilcilerin çoğunluğuna göre i'râbda asıl olan harekedir.^[68] İsimler damme ile merfû, fetha ile mansup ve kesra ile mecrur olurlar. Ancak başka bir hareke ile ya da harf ile i'râb edilen isimler de vardır. Şöyle ki merfû konumda olduğu zaman damme yerine tesniye kelimeler elif ile, esmâ-i hamse ve cemi müzekker sâlim kelimeler vâv ile merfû yapılır. Mansup konumda fetha dışında bir şeyle i'râb edilen isimleri i'râb alametleri; tesniye ve cemi müzekker sâlimlerde yâ harfi, cemi müennes kelimelerde kesra, esmâi hamsede elif harfidir. Mecrur isimlerde kesra ile i'râb dışında tesniye, cemi müzekker sâlim ve esmâi hamsenin yâ ile, gayr-ı munsarif kelimelerin ise fetha ile i'râb edildikleri görülmektedir. Muzâri fiillerde ise ref alâmeti dammeye ek olarak nûn harfinin sübutu, nasb ve cezm halinde nûn harfinin veya illet harfinin hazfi asıldan farklı birer i'râb alameti olarak karşımıza çıkmaktadır.

Burada konumuzla ilgili sorular şunlardır. İ'râb alametleri asıl olarak yalnızca

[65] es-Samerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 3/123.

[66] İbn Akîl, *Şerh-u İbn Âkîl*, 2/176.

[67] Bâbe'ir, *Zâhiratu'n-niyâbe fî'l-Arabiyye*, 501.

[68] Ez-Zeccâcî, *el-İzâh fî 'ileli'n-nahv*, 72; Radıyyüddin Necmeddin Muhammed b. Hasan Radi el-Esterabadi, *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiye* (Bingazi: Câmi'atü Kâri Yûnus, 1996), 1/74; es-Sabban, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1/87.

harekeler midir yoksa harfler de harekeler gibi birer i'râb alameti midir? Mansup ya da mecrûr konumdaki kelimelerin sırasıyla damme, fetha ve kesra harekeler dışında başka bir hareke veya harf ile i'râb edilmesi niyâbe kapsamında mıdır değil midir?

İ'râbın harf ile mi yoksa hareke ile mi olduğu konusu Basralı ve Kûfeli dilcilere göre farklılık arz eder. Basralılara göre i'râbda asıl olan hareke ile olmasıdır. İ'râb harekesinin verildiği bu harfi Sîbeveyhi i'râb harfi şeklinde isimlendirir.^[69] Örneğin هذا جعفر dendiğinde i'râb dammedir, i'râb harfi de bu dammeyi taşıyan râ harfidir. Basralı dilcilere göre eğer i'râb harf ile olacak olsaydı harfin de tıpkı bir hareke gibi başka bir harfe verilebilmesi/eklenebilmesi gerekirdi. Bu mümkün olmadığı için i'râb hareke iledir. Kûfelilere göre ise i'râb hareke ile de harf ile de olabilir. Harf ile olduğu durumlarda bu harf kendi başına kâimdir, yani Basralıların i'râb harfi dedikleri son harfin ardından gelen ve ondan bağımsız olan bir harftir.^[70]

İ'râbda harekelerin asıl, harflerin onlara nâib olduğunu عن إنبابة الحركة (harflerin harekelere, harekelerin harflere nâib olması hakkında) şeklinde^[71] attığı başlık altında ele alan İbn Cinnî harflerin harekelere nâib olmasının tesniye elifi, cemaat vâvı ve esmâi sittede gerçekleştiğini belirtmektedir. Esmâi sittede elif, vâv ve yâ harflerinin sırasıyla fetha damme ve kesraya nâib olmasını i'râbda onlarla aynı görevi yerine getirmeleriyle gerekçelendirmektedir. Tesniye, cemi müzekker sâlim ve muzari fiilde de aynı durumun olduğunu söyledikten sonra i'râbdaki konunun aslında harekelere ait olduğunu ancak buralarda harflerin harekelere nâib olarak geldiklerini vurgulamaktadır.^[72]

Görüldüğü gibi yukarıdaki sorulara cevap verebilmek için aslında tesniye, cemi müzekker sâlim, cemî müennes sâlim, esma-i hamse ve muzari fiilin durumlarını ayrı ayrı ele almak gerekir. Zira ismi geçen her bir tür için farklı yorumlarla karşılaşmak mümkündür. Ama genel itibarıyla şunu söyleyebiliriz ki dilciler arasında yaygın olan görüşe göre merfû için damme, mansup için fetha, mecrur içinse kesra asıl i'râb alameti olarak kabul edilmiş, bunlardan farklı olarak gelen i'râb alametleri furû' addedilmiş ve kelimenin fer' bir alametle i'râb edilmesi asla niyâbe olarak açıklanmıştır. Ezherî (ö. 905/1499) bu durumu şöyle özetlemektedir: 'Bilindiği üzere ref, nasb, ver ve cezm olmak üzere dört tür i'râb vardır. Bunların alametleri ise ref için damme, nasb için fetha, cer (hafd) için kesra ve cezm için harekenin hazfidir. Bunlar aslı alametlerdir. Bir de asli alametlere nâib olan fer'î alametler vardır ki bunlar da on tanedir. Üçü dammeye nâibdir ki bunlar elif, vâv ve nûn harfleridir. Fethaya nâib olan dört şey vardır. Bunlar kesra, elif, yâ ve nûn harfinin

[69] es-Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/13.

[70] Ez-Zeccâcî, *el-İzâh fî 'ilel'in-nahv*, 82.

[71] Ebu'l-feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis* (Mısır: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, t.y.), 3/133.

[72] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/135.

hazfidir. Kesraya nâib olan iki şey vardır. Bunlar fetha ve yâ harfidir. Harekenin hazfine nâib olan ise tek bir şey vardır ki o da illet harfinin veya nûn harfinin hazfidir.^[73]

Îrâb alâmetlerinin asıllığı ve fûruluğu ile ilgili dilciler arasında yaygın görüş yukarıda zikredildiği gibi (harekeler asıl, diğerleri fûru) olmakla birlikte^[74] özellikle modern dilciler bu konu üzerinde farklı görüşler de ortaya atmışlardır. Bu görüşlerden bazıları şu şekildedir:

Dr. Ahmed Alemuddin el-Cündî, îrâb alâmetlerinin hareketlerden ibaret olduğunu belirtmiş, harflerin bu hareketlere nâib olması hususunu reddetmiştir. Ancak buna makul bir alternatif getiremeyerek bazı kelimelerin îrâbsız bırakıldığı sonucuna varmıştır. Bu görüşe göre esmâi sittenin îrâbı, meddi ile birlikte harekeyedir. Cemi müzekker sâlimdeki damme ref ve isnâd alâmeti, vâv ise işbâ' içindir. Aynı şekilde kesra cer ve izafe alâmetidir ardından gelen yâ harfi de işbâ' içindir. Nasb halinde ise cemi müzekker sâlim kelimelere normalde fetha ile elif eklenmesi gerekir, ancak eklendiğinde tesniyeye benzeyecektir. Bu sebeple bu forma nasb alâmeti verilmemiş mansup olması gerektiği durumda mecrûr form kullanılmıştır. Aynı şekilde merfû konumda bulunan tesniyenin sonundaki elif bir îrâb alâmeti değildir. Zira ref alâmeti yalnızca dammedir. Oradaki elif tesniye elifinden ibarettir. Kelimenin sonu dammelenmek istendiğinde elif ortadan kalkacaktır ki bu durumda tesniye manası da olmayacaktır. Bu sebeple bu görüşte tesniye formu da alâmetsiz bırakılmıştır.^[75]

Modern araştırmacılardan Dr. Muhammed Hamâse Abdullatif'e göre bütün îrâb alâmetleri asıldır. Bulduğu bir kelimedede damme ne kadar aslı bir îrâb alâmeti ise vâv harfi de bulunduğu kelimedede onun kadar aslı bir îrâb alâmetidir. Bu görüşe göre îrâb alâmeti ile îrâb durumu farklı şeylerdir. Îrâb durumu kelimenin cümledeki konumuna göre sabittir ancak örneğin موسى kelimesi gibi hiçbir îrâb alâmeti taşımayan kelimeler vardır. Bu tip kelimelerin takdiri de olsa bir îrâb alâmeti yoktur. Böyle bir takdire ihtiyaç da yoktur. Zira kelimenin anlamını belirleyen takdir edilen îrâb alâmeti değil îrâb durumudur.^[76]

Dr. Abdullah Salih'e göre ise îrâb alâmetleri yalnızca hareketlerdir. Zahiri veya takdiri bir şekilde damme ref'; fetha nasb; kesra cer ve harekenin hazfi de cezm alâmetidir. Îrâbda asıl olan bunlardır. Bunlara aykırı olarak gelen îrâb alâmetleri

[73] Ebü'l-Velid Zeynüddin Halid b. Abdullah b. Ebu Bekr Vakkad Ezheri, *Şerhu't-tasrîh 'ale't-tavzîh* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 1/57.

[74] Abdulhamid, *Evdahu'l-mesâlik*, 1/64.

[75] Ahmed Alemuddin el-Cündî, "Fî'l-îrâbi ve müşkilâtih", *Mecelletü Mecme'i'l-Luğati'l-Arabîyye* 42 (1978), 171-172.

[76] Muhammed Hamâse Abdullatif, *El-'Alâmetü'l-îrâbiyye fî'l-cümle beyne'l-kadîm ve'l-hadîs* (Kuveyt: Matbûâtu Camiati Kuveyt, 1984), 157.

(gayr-ı munsarifin fethayla mecrur olması gibi) ise asla niyâbeten değil, bir ses olayına veya bir nahiv illetine bağlı olarak asıldan yapılan değişiklikten ibarettir. [77] Ona göre esmâi sittenin îrâb edildiği elif aslında fethanın uzun halidir, başka bir deyişle fetha aslında elifin bir cüz'üdür. Vâv ve yâ harfleri de aynı şekilde damme ve kesraya karşılık gelir. Dolayısıyla bunlarda bir asıl-nâib söz konusu değildir. [78] Tesniye ve cemi müzekker sâlimde kelimenin sonuna eklenen elif, vâv ve yâ harfleri îrâb alameti değil yalnızca tesniye ve cemiye temsil eden formlardır. Bu formların îrâb alameti olmak gibi bir görevleri yoktur. Dolayısıyla bu kelimelerin îrâbı kelimenin asıl harflerinin sonuncusuna takdir edilen fetha, damme veya kesra iledir. İrâbın takdiri olma sebebi ise telaffuz illetine bağlıdır. [79] Ona göre cemi müennes sâlimin fetha yerine kesra ile mansup olmasında ve gayr-ı munsarif kelimelerin kesra yerine fetha ile mansup olmasında da niyâbe söz konusu değildir. Cemi müennes kelime için ses olaylarından dolayı kesra asıl olarak nasb alametidir, gayr-ı munsarif kelimeler için de fetha asıl olarak bir cer alametidir. Bundaki illet de fiillere benzememektir. [80]

Görüldüğü üzere îrâb alametlerine dair klasikten farklı olarak modern dönemde ortaya atılan görüşlerin hiç birisi îrâb alâmetleri arasında niyâbeyi kabul etmemektedir. Bunların her birisi çalışmalarında görüşlerini uzun uzadıya delillendirmeye çalışmışlardır. Bu tartışmalara burada ayrıntılarıyla girmek istemiyoruz. Ancak kısaca değinmek gerekirse kelimelerin îrâbsız bırakıldığı görüş makul bir görüş değildir. Zira isimlerde asıl olan mu'râb olmaktır. Aynı cümle içerisine giren iki isimden birisinin îrâbını kabul ederken bir başkasını sırf yapısı farklı diye îrâbsız diye nitelemek doğru değildir.

Abdullah Salih'in elif, vâv ve yâ harflerini fetha damme ve kesranın uzun halleri kabul edip bunları esmâi sittenin îrâb alametleri olarak ileri sürmesi makul kabul edilebilir. Ancak cemi müennes sâlimin ses olaylarına bağlı olarak kesra ile mansup olmasından yola çıkarak bu tür kelimeler için kesrayı asıl olarak bir nasb alameti iddiası tutarlı değildir. Zira kesra asıl olarak cer alametidir. Aynı zamanda nasb alâmeti olarak kabul edilmesi cemi müennes sâlim kelimelerle benzer ses özelliklerine sahip diğer kelimeler için de bir îrâb alameti olmasını gerektirir ki böyle bir durum söz konusu değildir. Diğer taraftan cemi müzekker sâlimin nasb halinin ve tesniyenin ref halinin son harfine takdir edilen bir damme veya fetha ile gerçekleşmesi makul değildir. Zira zaten harekesi olan mu'râb bir isme hareke takdir edilmez. Onun bu sonuca varmasına yol açan şey niyâbeyi yalnızca nahvî terkiplerde var olan bir olgu olarak kabul etmesi, bunun dışında harf ve hareke düzeyinde niyâbeyi reddetme çabasının bir sonucudur. Nitekim bu durum, yaptığı

[77] Bâbe'ir, *Zâhiratu'n-niyâbe fi'l-'Arabiyye*, 177.

[78] Bâbe'ir, *Zâhiratu'n-niyâbe fi'l-'Arabiyye*, 179.

[79] Bâbe'ir, *Zâhiratu'n-niyâbe fi'l-'Arabiyye*, 186.

[80] Bâbe'ir, *Zâhiratu'n-niyâbe fi'l-'Arabiyye*, 191.

niyâbe tanımında da kendini göstermektedir. Bu sebeple o, îrâb alametlerinin bir-biri yerine kullanılmasını nahvi terkipten bağımsız olarak kelime özelinde gerçekleşen hususlar olması gerekçesiyle niyâbe olarak kabul etmemiştir.

8- Cümlelerin Müfred Kelimelere Nâib Olması

Nahivcilerin çoğunluğuna göre Arapçada isim cümlesi ve fiil cümlesi olmak üzere iki tür cümle vardır. Cümlenin türünü belirlemedeki kriter onun ilk kelimesidir. Eğer isimle başlıyorsa bir cümle isim cümlesi, fiil ile başlıyorsa da fiil cümlesidir. Bu kriterden yola çıkan bazı dilciler zarf ya da câr mecrûla başlayan cümleleri (في الدار زيد cümlesi gibi) ayrı bir tür olarak değerlendirmişlerdir. Bazı dilciler de cümleyi isim, fiil ve şart cümleleri şeklinde üçe ayırıp şart cümlesini ayrı bir tür kabul etmişlerdir. Cümleyi sadece isim cümlesi ve fiil cümlesi şeklinde taksim edenler ise bu son iki türü isim ya da fiil cümlesi içerisinde değerlendirmişlerdir.^[81] Hangi taksim kabul edilirse edilsin her durumda cümle müsned-müsned ileyh olmak üzere asgari iki bileşenden oluşmaktadır. Diğer taraftan cümlelerde asıl olan bağımsız, kendi başına kaim olmaktadır. Cümlelerin müfred öğelere nâib olması tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Îrâb olgusu asıl itibariyle müfred öğeler (isim veya muzari fiil) içindir. Zira müfred öge, îrâb hareketini zahiri bir şekilde alabilen veya takdiri olarak taşıyabilen tek bir kelimedenden ibarettir. Cümle ise, en az iki kelimedenden oluştuğu için îrâb hareketi alabilmesi söz konusu değildir. Îrâbın, asıl itibariyle, yalnızca müfred öğeler için olması bu sebeplerdir.^[82] Müfred öğeler, içerisinde yer aldıkları cümledeki konumlarına göre îrâb edilir, bu konumun gerektirdiği îrâb alametini kendi yapılarına uygun olarak taşırlar. Cümlelerde ise Ebû Hayyân'ın ifadesiyle asıl olan müstakil olmaktadır.^[83] Başka bir deyişle asıl olan cümlelerin îrâbda bir mahallinin bulunmamasıdır. Ancak bazı cümlelerin îrâbda mahallinin olduğu da bir gerçektir. Bu durumu dilciler cümlenin müfredin yerini alması başka bir deyişle cümlenin müfrede nâib olması şeklinde açıklamışlardır. Örneğin İbn Cinnî bu hususta "müfred ile cümle arasında benzerlikler vardır, cümlenin sıfat, haber veya hal olarak müfredin yerini alması bunlardandır. Mesela مررتُ برجل وجهه حسن (Yüzü güzel olan bir adama uğradım) cümlesinde وجهه حسن (onun yüzü güzeldir) cümlesi bir sıfat konumunda müfredin yerini almıştır,^[84] demektedir. Şunu özellikle vurgulamak gerekir ki bir cümlenin müfrede nâib olması demek oradaki cümlenin yerine bir müfred öge takdir edip anlamı ona göre vermek demek değildir. Müfrede nâib olan cümlenin müfrede te'vil edilmesi mümkündür, ancak bu te'vil bir zorunluluk

[81] Bu konudaki farklı görüşler için bkz. İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufasssal*, 1/88; es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 1/57; Fahreddin Kabâve, *Îrâbü'l-cümel ve eşbâhü'l-cümel* (Haleb: Dâru'l-Kalemi'l-Arabi., 1989), 19-25.

[82] Kabâve, *Îrâbü'l-cümel ve eşbâhü'l-cümel*, 33.

[83] el-Endelûsî, *İrtişâf*, 3/1617.

[84] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/181.

değildir. Radî, (ö. 688/1289'dan sonra) 'bir cümle'nin müfredde nâib olması' ifadesinin, i'râb açısından onun müfred için mümkün olan bir konumda bulunmasından ve mahalli olarak onun i'râbını almasından öte bir şey olmadığını belirtir.^[85] Zira müfredde tevîl edilmesi durumunda bir cümle'nin anlam özellikleri bakımından değişikliğe uğraması pek çok durumda kaçınılmaz bir sonuçtur.

Buradan yola çıkarak cümleleri müfredin yerini alan yani ona nâib olabilen cümleler ve müfredde nâib olmayan cümleler şeklinde iki kısma ayırmak mümkündür. Aslında bu taksim ilgili kitaplarda daha meşhur haliyle i'râbda mahalli olan cümleler ve i'râbda mahalli olmayan cümleler şeklinde yer bulmuştur. Bu açıdan i'râbda mahalli olan cümle, yerine müfred bir ögenin takdir edilebildiği cümleye tekabül ederken, i'râbda mahalli olmayan cümle de bu takdirin yapılamadığı türe karşılık gelmektedir.^[86] Cümleleri i'râbda mahallinin olup olmamasına göre taksim etmedeki amaç içerisinde yer aldığı kelamdaki konumunun net olarak belirlenmesi, öncesi ve sonrası ile bağlantısının ortaya konmasıdır. Bu amacın dışında cümle her iki durumda da aynı cümledir, özellikleri bakımından farklılık göstermez.^[87] Yani aynı şekilde kurulmuş bir cümle'nin içerisinde yer aldığı konuma göre i'râbda mahalli olabileceği gibi bazen de olmaz. Ancak eğer müfredde nâib bir konumda ise içeriğiyle veya lafzıyla ona delalet edecek ve mahalli veya takdiri olarak onun i'râbını alacaktır.

Bu yönüyle cümleler aslında bazı müfred öğelere benzerler. Örneğin harflerin, mazi ve emir fiillerin i'râbda mahalli yoktur, ancak bu durum onların öncesiyle veya sonrasıyla alakasının olmadığı, içerisinde yer aldığı bağlamdan tamamen soyutlandığı anlamına gelmez. Buradaki mebnilikten kasıt bağlamının veya etrafındaki kelimelerin değişmesiyle anlamının değişmeyeceği ve her durumda sabit olan tek bir formunun olmasıdır. İsimlerin ve mu'rab fiillerin sonları ise bağlamına, öncesinde ve sonrasında bulunan diğer öğelerle lafzi veya manevi bağlantısına dayalı olarak değişir. Cümlelerin durumu da tıpkı müfredlerinki gibidir. İ'râbda mahalli olmayan cümleler, mebni kelimelere benzerken i'râbda mahalli olanlar da mu'rab kelimelere benzerler, lafızlarının veya içeriklerinin delaletiyle onların yerini alırlar. Ancak tıpkı mebni ve müfred mu'rablarda olduğu gibi cümlelerin her iki türünün de öncesi ve sonrasıyla bir alakası ve yer aldığı kelamda bir görevi vardır.^[88]

Cümlelerin kendisine nâib olduğu müfred öge, mastar ya da ism-i fâil, ismî mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe gibi bir müştak isim olabilir.^[89] Örneğin { وَسَبَّحَ بِحَمْدِ رَبِّكَ }

[85] el-Esterabadi, *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiye*, 4/103,243.

[86] es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 2/331.

[87] Kabâve, *İ'râbü'l-cümel ve eşbâhü'l-cümel*, 35.

[88] Kabâve, *İ'râbü'l-cümel ve eşbâhü'l-cümel*, 36.

[89] Bâbe'ir, *Zâhiratu'n-niyâbe fi'l-Arabiyye*, 572.

{وَجَاؤُاْ اَبَاهُمْ عَشَاءً يَتُكْوِنُونَ} âyetinde^[90] ثَقُوْمُ cümlesinin takdiri قيامك masterıdır. {حِيْنَ ثَقُوْمُ} âyetinde^[91] يَتُكْوِنُونَ cümlesinin takdiri باكين şeklinde ism-i fâildir. Üçüncü bir tür olarak cümlelerin meczum konumdaki muzari fiile nâib olabileceği de iddia edilmiştir. Onlara göre bu durum şart cümlelerinde cevap cümlesinin fâ ile başladığı durumlarda vardır.^[92]

Müfrede nâib olup onun i'râbını alan cümlelerin sayısı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Çoğunluğun görüşüne göre bunlar yedi tane olup aşağıdaki cümlelerdir:

- Haber konumundaki cümle: Mübtedânın veya inne ve kardeşlerinden birinin haberi konumundaki cümle mahallen merfû, kane ve kardeşlerinin haberi konumundaki cümle mahallen mansuptur. عَلِيٌّ جَاءَ صَدِيْقِهِ cümlesinin haberi bu şekildedir.

- Hâl konumundaki cümle: Mahallen mansuptur. {لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى} âyetinde^[93] سَكَارَى cümlesi buna örnektir.

- Mef'ûl konumundaki cümle: قول veya türevi bir fiille hikaye edilen ve fâile nâib olmayan cümlelerdir, mahallen mansuptur. {ثُمَّ يُقَالُ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ} âyetinde^[94] هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ cümlesi buna örnektir.

- Muzâfun ileyh konumundaki cümle: Mahallen mecrurdur. {وَأَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمْ} âyetinde^[95] يَأْتِيهِمُ cümlesi muzâfun ileyh konumdadır.

- Cezmeden bir şart cümlesinin cevabında fâ harfinden veya إذا dan (fucâiyye) sonra gelen cümle: muzari fiile niyabeten mahallen meczum konumdadır.

- Müfrede tabi olan cümle: Sıfat, atıf harfi ile atıf, ya da bedel olmak üzere üç türlü olabilir. Örneğin {رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ} âyetinde^[96] لَا رَيْبَ فِيهِ cümlesi, öncesinde yer alan يَوْمُ kelimesinin sıfatı olarak mecrur konumdadır. زيد منطلق cümlesindeki vâv harfi atıf harfi olarak kabul edildiğinde ardından gelen cümle habere (منطلق) atfedilmiş olup mahallen merfû konumda olmaktadır.

- İ'râbda mahalli olan bir cümleye tâbi olan cümle: Bu durum atf-1 nesakda

[90] et-Tûr 52/48.

[91] Yûsuf 12/16.

[92] Kabâve, *İ'râbü'l-cümel ve eşbâhü'l-cümel*, 136.

[93] en-Nisâ 4/43.

[94] el-Mutaffifîn 83/17.

[95] İbrahim 14/44.

[96] Âl-i İmrân 3/9.

ve bedelde olmaktadır. örneğin زيد قام أبوه وقعد أخوه cümlesinde vâv harfi atf olarak kabul edildiğinde قام أبوه cümlesine atfıla mahallen merfû olmaktadır.^[97]

Burada nâib ögenin i'rabına da değinmek gerekirse bu konuda nâibi faili diğerlerinden ayrı tutmak gerekir. Zira nâib-i fâil, fâil olarak i'rab edilmez. Ancak diğer niyâbe örneklerinde nâib öge işgal ettiği konuma göre i'rab edilir. Mesela bir mas-tara niyâbeten mef'ûlün mutlak konumunda olan bir ism-i tafdil veya ism-i alele doğrudan mef'ûlün mutlak denir. Aynı şekilde mahzûf muzâfına nâib bir muzâfun ileyh, işgal ettiği konuma göre doğrudan fâil, mef'ûl, mübteda, haber vb. şeklinde i'rab edilir.

SONUÇ

Niyâbe, bir sebebe bağlı olarak bir cümlenin veya bir terkinin unsurlarından birisinin hazfedilip onun yerine başka bir ögenin geçmesi ve bu yeni ögenin, işgal ettiği makamın bir gereği olarak mahzûfun bazı özelliklerini taşıması şeklinde özetlenebilir. İlk dönem dil kitaplarında bu olgu 'bir şeyin başka bir şeyin yerine geçmesi' manasına sahip pek çok tabirle ifade edilmiş, ancak zamanla bu ifade tarzının kapsamına giren bedel, ta'vîz gibi benzer dil olgularından ayırarak niyâbe şeklinde kavramlaşmıştır. Niyâbe, fâilin hazfedilip mef'ûlün onun yerine geçmesi, bir muzâfun hazfedilip yerini muzâfun ileyhine bırakması veya bir fiile kendi mas-tarı dışında bir şeyin mef'ûlün mutlak olarak bağlanması gibi cümlede bir ögenin hazfedilip yerini başka öğelere bırakması şeklinde karşımıza çıktığı gibi i'rab alametleri düzeyinde de gerçekleşebilmektedir. Hangi türden olursa olsun niyâbe mutlaka bir sebebe binaen ortaya çıkmaktadır. Bu sebep, gramatik açıdan dilin temel kurallarına aykırılık oluşturan bir problemin çözümü gibi dilin genel kaide ve kurallarına ya da îcâz, ihtisâr ve manada genişlik sağlamak gibi terkip ve cümlelerin delâlet ettikleri manaya yönelik olabilmektedir. Arap dilinde tarihi süreçte pek çok tartışmaya ve ihtilafa konu olmuş oldukça kapsamlı bir örnekleme bulunan niyâbe olgusunu tüm örneklemeyle bir makaleye sığdırmak mümkün değildir. Ancak bu örneklemeden kullanım sıklığına göre yapılan bir seçkiyle niyâbenin genel çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır.

[97] İ'rabda mahalli olan cümlelerin sayıları, türleri ve dilcilerin bunlara dair ihtilafları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf İbn Hişam, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb* (Dimâşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 536-557; Kabâve, *İ'râbü'l-cümel ve eşbâhü'l-cümel*, 135-270; Bâbe'ir, *Zâhira-tu'n-niyâbe fi'l-'Arabîyye*, 574-595.

KAYNAKÇA

- Abdulhamid, Muhammed Muhyeddin. Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik. Beyrut: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Asriyye, ty.
- Abdullatif, Muhammed Hamâse. El-'Alâmetü'l-irâbiyye fî'l-cümle beyne'l-kadîm ve'l-hadis. Kuveyt: Matbûatu Camiati Kuveyt, 1984.
- Bâbe'ir, Abdullah Salih Amr. Zâhiratu'n-Niyâbe fî'l-'Arabiyye. Yemen: Dâru Hadramevt, 2010.
- el-Afgânî, Said b. Muhammed b. Ahmed. el-Mücez fî kavâ'idü'l-luğati'l-'Arabiyye. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003.
- el-Cündî, Ahmed Alemuddin. "Fî'l-irâbi ve müşkilâtih". Mecelletü Mecme'i'l-Luğati'l-'Arabiyye 42 (1978): 155-172.
- el-Enbârî, Ebû'l-Berekât (ö. 577). Esrâru'l-'Arabiyye. Kuveyt: Vuzâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2015.
- el-Endelûsî, Ebu Hayyân. İrtişâfu'd-darb min Lisâni'l-'Arab. Kahire: Matbaatu'l-Hânci, 1998.
- el-Esterabadî, Radiyyüddin Necmeddin Muhammed b. Hasan Radi Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiye. Bingazi: Câmi'atü Kâri Yûnus, 1996.
- Ezherî, Ebû'l-Velid Zeynüddin Halid b. Abdullah b. Ebu Bekr Vakkad. Şerhu't-tasrîh 'ale't-tavzîh. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Hasan, Abbas. en-Nahvu'l-vâfi. Kahire: Dâru'l-Meârif.
- İbn Akîl, Bahauddin Abdullah el-'Akîl el-Mısıri el-Hemedânî. Şerh-u İbn Âkîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik. Kahire: Dâru't-Turâs, 1980.
- İbn Cinnî, Ebû'l-feth Osman. el-Hasâis. Mısır: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, ty.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerriyyâ. es-Sâhibî fî fikhil-luğa ve süneni'l-'Arab fî kelâmihâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf Muğni'l-lebîb 'an kütübü'l-e'ârif. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Malik et-Tâî, Ebû Abdullah Cemaleddin Muhammed b. Abdullah Şerhu't-teshîl. Gîze: Hicr, 1990.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim Ebu'l-Fâzil. Lisânu'l-'Arab. Beyrut: Dâru Sâdir, 1993.
- İbnü's-Serrac, Ebû Bekr Muhammed b. Seri b. Sehl el-Bağdadî el-Usûl fî'n-nahv. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ty.
- İbn Ya'îş, Ali b. Ya'îş, Muvaffakuddin Ya'îş b. Ali. Şerhu'l-mufassal. Mısır: İdâretü't-Tibâ'ati'l-Müniriyye, ty.
- Kabâve, Fahrreddin. İrâbü'l-cümel ve eşbâhü'l-cümel. Haleb: Dârü'l-Kalemi'l-'Arabi, 1989.
- el-Lubdî, Muhammed Semîr Necib. Mu'cemu'l-mustalehâti'n-nahviyye ve's-sarfiyye. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1985.
- el-Müberra, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. el-Muktedab. Kahire: Lecnetü İhyâ-i Türâsi'l-İslâmi, 1994..
- es-Sabban, Ebû'l-İrfan Muhammed b. Ali. Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî lielfiyyeti İbni Mâlik. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- es-Samerrâî, Fazıl Salih. Me'âni'n-nahv. Kahire: Şeriketu'l-'Atik li Sinâ'ati'l-Kitâb, 2003.
- es-Sîbeyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisi el-Kitâb. Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1982.
- es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. el-İktirâh fî usûli'n-nahv. Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006.
- es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. Hem'u'l-hevâmi' fî şerh-i cem'i'l-cevâmi'. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- eş-Şemâiyile, Eymen Mubarek Ramazan. En-Niyâbetu fî'n-nahvi'l-'Arabî. Yüksek Lisans Tezi, Ürdün Üniversitesi, Lisansüstü Çalışmalar Enstitüsü, 2011.
- eş-Şemrî, Mecid Nevîd. "en-Niyâbe vemâ yudârî'uhâ minel'l-mustalehâti'n-nahviyye". Mecelletü'l-Feth 2/27 (2006): 22-29.
- el-Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullah b. Huseyn. el-Lübâb fî 'ileli'l-binâ ve'l-irâb. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsir, 1995
- ez-Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed Murtaza el-Huseynî. Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs. Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1977.
- Ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak. el-Îzâh fî 'ileli'n-nahv. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979.
- ez-Zerkeşî, İmâm Bedreddin Muhammed b. Abdillâh. el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân. Kahire: Mektebetü Dari't-Turâs, 1984.





Seyyid Şerîf ve Nahv-i Mîr Adlı Eserinin İçerik ve Metod Açısından Değerlendirilmesi

Assessment on Sayyid Sheriff and His Work in Name of Nahv-i Mir in terms of Content and Method

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut TEKİN¹

¹ Düzce Üniversitesi/ İlahiyat Fakültesi/ Arap Dili ve Belagati
• mahmuttekin83@hotmail.com • ORCID > 0000-0002-8823-0972

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 29 Kasım / November 2021

Yıl / Year: 2021 | **Cilt – Volume:** 49 | **Sayı – Issue:** 2 | **Sayfa / Pages:** 175-199

Atıf/Cite as: Tekin, M. "Seyyid Şerîf ve Nahv-i Mîr Adlı Eserinin İçerik ve Metod Açısından Değerlendirilmesi - Assessment on Sayyid Sheriff and His Work in Name of Nahv-i Mir in terms of Content and Method". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 51, Aralık 2021: 175-199. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1001599>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.



SEYYİD ŞERİF VE NAHV-İ MÎR ADLI ESERİNİN İÇERİK VE METOD AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

ÖZ:

Bu çalışmada İslâmî eğitim sisteminde birbirinden değerli eserler telif eden ve güçlü bir yorum kültürüne sahip olan Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) Farsça kaleme aldığı *Nahv-i Mîr*'i ele alınmıştır. Cürcânî'nin kısa biyografisi verildikten sonra *Nahv-i Mîr*'in kendisine aidiyeti, üzerine yapılmış bazı çalışmalar, muhtevası, telif gayesi, eserde kullanılan ıstılahlar, Cürcânî'nin mensûb olduğu dil ekolü, metodu, tercihleri, tanımları, istidlal yöntemleri ve görüş sahiplerini zikretme üslubu ele alınmıştır. Eserin orijinal şekli Farsça olduğundan Arapça tercümesi ile karşılaştırılarak yapılan birtakım hatalar tespit edilmiş ve araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Son olarak da Cürcânî'nin çalışma süresince etkisinde kaldığı bazı dilciler ile ilgili bilgiler verilmiştir. Çalışma neticesinde Cürcânî'nin *Nahv-i Mîr*'inde benimsemiş olduğu üslup ve çalışma yönteminin İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1248) ve Ebu'l-Mekârim Çârperdi'nin (ö. 746/1346) eserlerinde kullanmış oldukları üslupla büyük ölçüde benzerlik gösterdiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Nahiv, Cürcânî, Nahv-i Mîr, İbnu'l-Hâcib, Çârperdi.



ASSESSMENT ON SAYYID SHERIFF AND HIS WORK IN NAME OF NAHV-I MIR IN TERMS OF CONTENT AND METHOD

ABSTRACT:

In this study, is discussed the "Nahv-i Mîr" that written in Persian by Seyyid Şerîf el-Curcânî (d. 816/1413), who wrote valuable works in the Islamic education system and has a strong interpretation culture. After giving a short biography of Curcânî, was discussed "Nahv-i Mir"'s belonging to him, some studies on it, its content, the purpose of writing, the terms used in the work, the language school that Curcânî is affiliated with, his method, preferences, definitions, methods of bringing evidence and The style of expressing the opinion holders. Because of the original version of the work is in Persian, some mistakes made by comparing it with the Arabic translation have been identified and presented to the researchers. Finally, was given information about some linguists whom Curcânî was influenced during the study. As a result of the study, it has been determined that the style and working method adopted by Curcânî in Nahv-i Mîr are largely similar to the style used by Ibnu'l-Hâcib (d. 646/1248) and Ebu'l-Mekarim Chârperdi (d. 746/1346) in their own works.

Keywords: Arabic Language, Syntax, Curcânî, Nahv-i Mîr, Ibnu'l-Hâcib, Châr-perdî.



GİRİŞ

Bazı insanlar, yaptığı çalışmalarıyla farklı alanlarda kendilerini geliştirmekte diğer bazıları ise yalnızca belli bir noktaya yoğunlaşarak araştırmalarını bu kapsamda gerçekleştirmektedirler. Buna bağlı olarak kaleme aldıkları çalışmalarıyla İslâm dünyasına hizmet etmiş âlimlerin telifat açısından birbirlerinden farklılık göstermeleri son derece doğal bir durumdur. Bazıları üretken olup geniş çaplı araştırmalarıyla neredeyse her ilim dalında ilerleme kaydederken diğer bazıları ise sınırlı bir çalışma yöntemi benimseyerek dar bir çerçevede kendilerince belirlemiş oldukları alanlarda başarı göstermişlerdir.

İslâm dünyasında göstermiş olduğu derin ilmi yeteneğiyle tarih ve tabakat yazarları tarafından birçok övgüye mazhar olan Cürcânî'nin kaleme aldığı çalışmalarıyla birçok alana hizmet ettiği bilinmektedir. Tarih boyunca birden fazla alanla ilgili İslâmî eğitim sisteminde ana kaynak görevini üstlenen telifleri onun otoriter ve çok yönlü bir âlim olduğunun en bariz göstergelerinden biridir. Aynı zamanda İslâm dünyasının önemli isimlerinden biri olan Sa'duddîn et-Teftazânî (ö. 792/1390) gibi ilmi birikimiyle birçok kişiyi etkileyen şahsiyetlerle defalarca münakaşaya girmesi de ilmî inceliğine dair başka söze ihtiyaç bırakmamaktadır. Kaleme aldığı eserlerin içermiş olduğu mantıkî ve felsefî terimler sayesinde araştırmacıların zihinlerinde konu ile ilgili oluşan şüpheler giderilmekte ve buna bağlı olarak da onlara özgür düşünme kabiliyeti kazandırılmaktadır.

Cürcânî, döneminin birçok bilgin şahsiyetinden İslâmî ilimlerin bütün dallarında kendisini geliştirmeye yönelik kaliteli bir eğitim almıştır. Buna bağlı olarak hem klasik hem de çağdaş araştırmacıların ittifakıyla Cürcânî, ilmî alanda büyük gelişmelere kapı aralamıştır. Zira eserleri içerdiği konular ve işleyiş tarzı açısından ilmî faaliyetleri etkilemiştir. Cürcânî'nin şerh ve hâşiyeleri, İslâm dünyasında orijinal metinler gibi kabul edilerek aynı değere layık görülmüştür. Osmanlı âlimleri arasında Cürcânî'ye karşı büyük bir teveccühün olduğu ve buna bağlı olarak da kısa süre zarfında kabul gördüğü gözlemlenmektedir. Cürcânî'nin eserleri, eğitim kurumu olan medreselerin başucu çalışmaları haline gelmiştir. Özellikle onun *el-Mişbâh fî şerhi 'l-Miftâh* adlı eseri, Osmanlı medreselerinde uzun bir süre müderrisler tarafından talebelere okutulmuştur.^[1]

[1] Yüksel Çelik, "Seyyid Şerîf Cürcânî ve El-Misbâh fî Şerh el-Miftâh Adlı Eseri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Bilimname dergisi* 24/1 (2013), 61.

Cürçânî'nin kısa süre zarfında bu derece bir ilgiyle karşılanmasının ve eserlerinin medrese eğitim müfredatına girmesinin birtakım nedenleri bulunmaktadır. Söz konusu nedenlerin başında onun muğlak ve kapalı felsefi, mantikî ve kelâm konularını fesahatle ve büyük bir ustalıkla okuyucuya aktararak ilgili meseleleri anlaşılabilir hale getirmesi gelmektedir. Bununla birlikte Cürçânî'nin dil ve belâgat sahasında da önemli bir rolünün olduğu ve bu alanda büyük ölçüde başarı gösterdiği dikkat çekmektedir. Nitekim eserlerinin gelişigüzel bir şekilde değil de ilk, orta ve üst düzey olmak üzere üç farklı kategoride sistematik bir şekilde ele alındığı görülmektedir.^[2] Çalışma konumuzu teşkil eden *Naḥv-i Mîr*, müellifinin de belirttiği gibi ilk düzey nahiv ilmine yeni başlayan öğrencilere yönelik kaleme alınmıştır.^[3]

1. CÜRCÂNÎ VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

Bereketli bir ömür geçiren ve İslâm dünyasında önemli çalışmalarıyla iz bırakan Ebu'l-Hasan 'Alî b. Muhammed b. 'Alî Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin (ö. 816/1413) kaynaklarda Cürçân yakınlarında bulunan Taküde dünyaya geldiği belirtilmektedir.^[4] Muhakkik ve mudakkik dilciler grubunda önemli bir konuma sahip olan Cürçânî, İslâm düşünce sistemindeki başarısıyla dikkatleri üzerine çekmektedir.

Cürçânî; nahiv, sarf, belâgat, fıkıh, tasavvuf, tefsir, hadis, kelâm, mezhepler tarihi, münâzara, astronomi, mantık, matematik ve felsefe gibi hem aklı hem de naklî ilimlerde birbirinden değerli eserlerin telifatıyla kısa süre zarfında kendisini ilgili alanlarda kabul ettirmiştir. Cürçânî, Timur'un (ö. 807/1405) meclisinde döneminin ünlü dilcilerinden olan Teftâzânî ile defalarca ilmî münâzaralara girmiştir. Bu durum onun hem aklı ilimlerde hem de münâzaralarda mahir bir kişiliğe sahip olduğuna işaretler.^[5]

[2] Örneğin *Şerḥu'l-Mevâkıf'ın ileri*, *Şerḥu'l-'İzzî'nin orta* ve *Naḥv-i Mîr'in* de ilk düzey talebelere yönelik hitap kitle göz önünde bulundurularak sistemli bir şekilde kaleme alındığı müşâhede edilmektedir.

[3] Ebu'l-Hasan 'Alî b. Muhammed b. 'Alî Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Naḥv-i Mîr* (Bangladeş: Mektebetu'l-Faysal, 1987), 6.

[4] Ebu'l-Fazl Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuḥât* (Lübnan: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.), 2/197; Ebu'l-Hasanât Muhammed 'Abdulhayy el-Leknevî, *el-Fevâ'idu'l-behiyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye* (Mısır: Matbaatu saâde, 1324), 125.

[5] Teftâzânî ile Cürçânî arasında meydana gelen tartışmaların bazıları kelâm bazıları ise tefsir konularıyla ilgilidir. Teftâzânî'ye göre intikam, kızgınlığın sebebi iken Cürçânî'nin kanaatine göre ise kızgınlık intikama sebep olmaktadır. Her iki dilbilimci arasında *عَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى قُلُوبِهِمْ وَخَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ عُنُوقِهِمْ عَشَاوَةٌ* "Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir" ayetinin tefsiriyle ilgili birtakım ilmî münakaşalar vakî olmuştur. Ayrıca Ebu'l-Kâsım ez-Zemaşerî'nin (ö. 538/1143) *Keşşâfında* *عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ* ayetiyle ilgili istiare-i temsiliyye ve tebe'iyenin bir arada toplandığı konusunda da her iki dilbilimci arasında birtakım ihtilaflar meydana gelmiştir. Bu tartışmada hakemlik görevini üstlenen kişinin Hârizmî olan Nu'manuddîn el-Mu'tezilî (ö. ?/?) olduğu söylenmektedir. Teftâzânî'ye haklı tarafın Cürçânî olduğu söylenince ciddi bir üzüntüye kapıldığı ve tartışmadan bir gün sonra Semerkand'da vefat ettiği söylenmektedir. Bk. Şihâbüddîn Ebû'l-Felâh 'Abdulhayy b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fî aḥbâri men zeheb*, thk. 'Abdulkâdir Arnavût, Mahmûd Arnavût (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986), 8/549; Şevkânî, *el-Bedru'l-İlâhî 'bi meḥâsini men ba'de'l-karni's-sâbi*, 2/305; Leknevî, *el-Fevâ'idu'l-behiyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye*, 128-129.

Timur'un Teftâzânî ve Cürçânî'nin bilgi açısından eşit seviyede oldukları ancak Cürçânî'nin "Seyyid" olması hasebiyle neseb açısından daha üstün olduğunu söylediği rivayet edilmektedir. [6] Bazı âlimler ise Cürçânî'yi Teftâzânî'den ilmî açıdan da üstün görmüşlerdir. Bunlardan birisi de Dimetokavî lakabıyla tanınan Şüca'uddîn İlyâs er-Rûmî'dir (ö. 920/1514). Teftâzânî ile ilgili "O bulanık bir denizdir" şeklinde bir cümle kullanması büyük ihtimalle Teftâzânî'nin dilinde kekemeliğin var olduğunu ve bu sebeple de ilmî hitabette Cürçânî'nin daha üstün olduğunu düşündüğünü göstermektedir. [7]

Bu iki âlimin arasında gerçekleşen ilmî münâzaalar neticesinde hem kendi dönemlerinde hem de kendilerinden sonraki dönemlerde İslâm dünyasında bulunan ilim ehli arasında "Cürçânî" ve "Teftâzânî" şeklinde iki farklı ekol meydana gelmiştir. [8] Bununla birlikte bazı âlimler, iki dilci arasında meydana gelen ihtilafları çalışma konusu yaparak bazı eserler kaleme almışlardır. Cürçânî ve Teftâzânî arasında geçen münakaşaları konu edinen eserlerden bazıları şunlardır: *İhtilâfu's-Seyyid ve's-Sa'd, Mesâlikü'l-halâş fi tehâlukü'l-havâş ve et-Tavdu'l-munîf fi'l-intişâr li's-Sa'd 'ale's-Şerîf*. [9] Bu münâzaraların araştırmacılar arasında yarattığı etkinin bir neticesi olarak mütekaddimûn devrinin Teftâzânî'yle sona erip müteahhirûn devrinin de Cürçânî'yle başladığı kabul edilmektedir. [10]

Cürçânî, Ebû Abdillâh Kutbuddîn er-Râzî (ö. 766/1365) gibi şahsiyetlerin yanında yetiştiği için mantıkî ve felsefî bir kişilik yapısına sahiptir. Yine aynı şekilde 'Alâeddin 'Attâr'dan (ö. 802/1400) etkilendiği için de Nakşibendî tarikatına mensup olduğu bilinmektedir. [11] İki zıt kutbu bir arada tutmayı başarabilen Cürçânî'nin daha çok felsefî yönü ağır basmaktadır. Bu durum özellikle kelâm eserlerinde kendisini açık bir şekilde göstermektedir. Nitekim *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinde felsefe konuları kelâm konularından daha çok ele alınmaktadır. [12]

Kendisinden sonraki âlimleri önemli ölçüde etkileyen Cürçânî'nin "Allâme"

[6] İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahhâri men zeheb*, 8/549; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcîmi'l-Hanefiyye*, 128.

[7] Ahmed Mustafâ el-Merâğî, *Târîhu 'ulûmi'l-belâğa ve'l-te'arruf bi ricâlihâ* (Mısır: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî, 1950), 153.

[8] Bk. Şevkânî, *el-Bedru'l-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi*, 1/489.

[9] Teftâzânî ve Cürçânî arasında meydana gelen ilmî tartışmalar hakkında bilgi almak için bk. 'Abdullâh 'Alî Huseyn, *et-Teftâzânî ve mevkîfuhu mine'l-ilâhiyât* (Mekke: Câmî'âtu Ummi'l-Kurâ, Külliyyetu'd-da'vâ, Doktora Tezi, 1995), 1/1-2.

[10] Bk. Halil Akçay, *Nûruddîn el-Cürçânî ve er-Reşâd fî Şerhi'l-İrşâd Adlı Eseri* (İstanbul: Sonçağ Akademi Yayınları, 2019), 18-19.

[11] Aynı zamanda Cürçânî'nin *Menâkıbu's-Şeyh Behâuddîn en-Nakşibendî* adında bir eser kaleme aldığı bilinmektedir. Bk. Hâcî Halife Mustafâ b. 'Abdillâh Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn* (Bağdâd: Mektebetu'l-musennâ, 1941), 2/1842.

[12] Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1983), 114-118.

payesiyle meşhur olduğu bilinmektedir. ^[13] Biyografisini veren bazı kaynaklar ise onu “Doğunun âlimi” şeklinde takdim etmektedirler. ^[14] İlim sahasında farklı bir ilgi ve sevgiyle karşılaşan Cürcânî'nin özellikle kelâm ve ferâiz konularında kaleme aldığı eserleri ilim ehli arasında büyük bir teveccühle karşılanmaktadır.

Aslen İranlı olan Cürcânî'nin Arapça dışında Farsça olarak da bazı eserler telif ettiği bilinmektedir. Onun nahiv, ^[15] mantık ^[16] ve sarf ^[17] alanlarında telif ettiği bazı eserleri Farsçadır. Bununla birlikte Cürcânî'nin İslâm âleminde daha çok “Seyyid Şerîf” unvanıyla tanındığı bilinmektedir. ^[18]

2. CÜRCÂNÎ'NİN ESERLERİ

- 1) *el-İşârât ve't-tenbihât*
- 2) *Elfiyye fî'l-mu'ammâ ve'l-elgâz*
- 3) *T'arifât* ^[19]
- 4) *Ta'lik 'alâ 'Avârifi'l-me'ârif li's-Suhreverdî* ^[20]
- 5) *Tefsîru'z-zehrâveyn (Sûretu'l-Bakara-Âl-i 'İmrân)* ^[21]
- 6) *Hâşiye 'alâ evâili't-Telvîh li't-Teftâzânî*
- 7) *Hâşiye 'alâ Hulâşati't-Tîbî*
- 8) *Hâşiye 'alâ Teşyîdi'l-ķavâ'id fî şerhi Tecridi'l-'aķā'id*

[13] Suyûtî, *Buġyetu'l-vu'ât fî ũabakâti'l-luġaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/196; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm ķâmîsü terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-musta'rebin ve'l-musteşriķin* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâýîn, 2002), 5/7.

[14] Bk. Şemsuddîn Muhammed b. 'Abdirrahmân es-Sehâvî, *ed-Ċav'u'l-lâmi' li-ehli'l-ķarni't-tâsi'* (Beirut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.), 5/328.

[15] *eş-Şerîfiyye fî şerhi'l-Kâfiyye li İbni'l-Hâcib* adlı eser, *el-Kâfiyye*'nin şerhidir. Bk. Sehâvî, *ed-Ċav'u'l-lâmi' li-ehli'l-ķarni't-tâsi'*, 5/329; İsmâ'il b. Mumhammed Emin b. Mîr Selîm el-Bûbânî el-Baġdâdî, *Hediyyetu'l-'ârifîn, esmâ'u'l-muellifîn ve âşâru'l-muşannifîn* (İstanbul: Vekâletu'l-Me'ârifî'l-Celîle, 1951), 1/729.

[16] *Risâletu's-suġrâ ve'l-kubrâ fi'l-mantık*; bu eserin aslı Farsça olup oġlu Muhammed tarafından Arapçaya tercüme edilerek “*el-Ġurre ve'd-Durre*” ile adlandırılmıştır. Bk. Sehâvî, *ed-Ċav'u'l-lâmi' li-ehli'l-ķarni't-tâsi'*, 5/329; Bk. Ćelebî, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, 1/875; Baġdâdî, *Hediyyetu'l-'ârifîn, esmâ'u'l-muellifîn ve âşâru'l-muşannifîn*, 1/729.

[17] Bk. Sehâvî, *ed-Ċav'u'l-lâmi' li-ehli'l-ķarni't-tâsi'*, 5/328-330; Suyûtî, *Buġyetu'l-vu'ât fî ũabakâti'l-luġaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/196-197.

[18] Bk. Sehâvî, *ed-Ċav'u'l-lâmi' li-ehli'l-ķarni't-tâsi'*, 5/328.

[19] İlimlerin terimlerini alfabetik bir şekilde ele alan ilgili eser dışında Zeynuddîn el-Munâvî (ö. 1031/1622) ve Kemâl Paşazâde'ye (ö. 940/1534) ait başka eserler de bulunmaktadır. Bk. Ćelebî, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, 1/422.

[20] Türkçe ve Farsçaya tercüme edilen eser, ihtisar gibi farklı çalışmalara da konu olmuştur. Bk. Ćelebî, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, 2/1177.

[21] Bu tefsîr, Kurân'ın yalnızca Bakara ve Âli İmrân sûrelerini ihata etmektedir. İslâm âleminde yetmiş farklı âlimler de kaleme aldıkları tefsirlerine bu adı vermişlerdir. Bk. Ćelebî, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, 1/448.

- 9) *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Kutb li Hikmeti'l-'ayn*
- 10) *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Kâfiye*
- 11) *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*
- 12) *Hâşiye 'ale'l-Vikâye li Şadrişşerî'a*
- 13) *Hâşiye 'alâ Levâmî 'i'l-esrâr şerhu Metali 'i'l-envâr fî'l-mantık ve 'l-hikme*
- 14) *Hâşiye 'ale'l-Muraşşah*
- 15) *Hâşiye 'alâ Mişkâti'l-mesâbih*
- 16) *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*
- 17) *Risâle fî'l-enfus ve 'l-âfâk*
- 18) *Risâle fî tefsîri kavlihi Te'âlâ senurîhim âyâtinâ*
- 19) *Risâle fî taḫsîmi'l-'ulûm*
- 20) *Risâletu 'ş-şuğrâ ve 'l-kubrâ fî'l-mantık*
- 21) *Risâletu'l-kader*
- 22) *Risâle fî'l-mevcûdât*
- 23) *Risâle fî'l-vadı'*
- 24) *Şerhu'l-âdâb li 'Adudiddîn el-Îcî*
- 25) *Şerhu Tezkireti'n-nasîriyye fî'l-hey'e* ^[22]
- 26) *Şerhu Ferâidi's-secâvendî*
- 27) *Şerhu Kâsîdeti bânet suâd*
- 28) *Şerhu Kenzi'd-dekâik fî'l-furu'*
- 29) *Şerhu muntehi's-sûl ve 'l-emel*
- 30) *Şerhu'l-Mevâkıf fî'l-keḷâm*
- 31) *Şerhu'l-Hidâye li'l-Mergînânî*
- 32) *Şerhu'l-Kâfiyeli İbni'l-Hâcib*
- 33) *Kulliyât fî mâhiyâti'l-eşyâ*
- 34) *el-Misbâh fî şerhi'l-Miftâh*
- 35) *Nahv-i Mîr*
- 36) *Şarf-i Mîr* ^[23]

[22] Dört baktan meydana gelen *Tezkireti'n-nasîriyye*'nin başka şerhlerinin de olduğu bilinmektedir. Bk. Çelebî, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve 'l-funûn* (Bağdâd: Mektebetu'l-musenânâ, 1941), 1/391.

[23] Bk. Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi 'li-ehli'l-karni't-tâsi'*, 5/328-330; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî ṭabaḳâti'l-luğaviyyîn ve 'n-nuhât*, 2/19-197; Şevkânî, *el-Bedru 't-tâli 'bi meḥâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*, 2/305; Leknevî, *el-Fevâ'idu'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 125-132; Zîrîklî, *el-A'lâm kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve 'n-nisâ mine'l-'Arab ve 'l-musta'rebîn ve 'l-musteşriḳîn*, 5/7-8; Bağdâdî, *He-diyyetu'l-'ârifîn, esmâ'u'l-muellifîn ve âşâru'l-muşannifîn*, 1/728-729; Ömer Ridâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn* (Beyrût: Dâru l-hyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1957), 7/216.

Bu makalede çalışmanın sınırlılığı da göz önünde bulundurularak Cürcânî'nin hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi verilmeden *Naḥv-i Mîr* adlı risâlesi üzerinde durularak gerekli analizler yapılacaktır.

3. ESERİN CÜRCÂNÎ'YE AİDİYET KRİTİĞİ VE ADI

Daha önce Cürcânî'nin hem Arapça hem de Farsça olmak üzere iki farklı dilde de eser kaleme aldığı belirtilmişti. Cürcânî'nin biyografisini veren bazı kaynaklarda müellifin Farsça olarak telif etmiş olduğu eserleri arasında *Naḥv-i Mîr* adında bir eserin de olduğu ile ilgili birtakım bilgiler geçmektedir.^[24] İlgili eser, Hâmid Huseyn tarafından 1987 yılında Arapçaya tercüme edilmiştir. ^[25] *Naḥv-i Mîr*, onun bazı müellefatı gibi şerh veya hâşiye türünde değil de bilakis orijinal metinler arasında yer almaktadır. ^[26]

Müellif tarafından mukaddimede eser için herhangi bir isim belirlenmemiştir. Ancak buna rağmen Cürcânî'nin biyografisini veren bazı tabakat eserleri onun ilim erbabı arasında *Naḥv-i Mîr* adında meşhur bir eserin olduğunu söylemektedirler. ^[27]

4. ESERİN TERCÜMELERİ İLE ÜZERİNE YAZILMIŞ BAZI ŞERH VE HÂŞİYELER

1. 'Alî er-Rahmân Fârûkî, *Naḥv-i Mîr*'i 137 sayfa şeklinde Urduca'ya tercüme etmiştir.
2. *Naḥv-i Mîr*; Mektebetu'l-Medîne yayınlarıncı *'İtru' t-tahrîr* ismiyle Ebu'l-Haseneyn el-Kâdirî tarafından Urduca'ya tercüme edilmiştir. Aynı şekilde bu yayınevi bünyesinde İbn Dâvud el-Henefî el-Attârî tarafından söz konusu eser üzerine Urduca bir hâşiye daha kaleme alınmıştır.
3. Erşed Hasan Sâkib tarafından *Rîḥu'l-'abîr fî şerhi Naḥv-i Mîr* adındaki 246 sayfalık çalışma geniş bir tercüme, şerh ve tahlil içermektedir. Bu kapsamlı çalışma İdâretu'l-Kureyş tarafından neşredilmiştir.
4. Mevlevî Abdurrab tarafından *Naḥv-i Mîr* 'e Bedri munîr adında 145 sayfalık Farsça bir şerh kaleme alınmıştır.
5. Eser üzerine *S'ayu'l-fakîr* adıyla Muhammed Cemîl tarafından 235 say-

[24] Leknevî, *el-Fevâ'idu'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 130.

[25] Söz konusu eser, Hâmid Huseyn'in tercümesi ve 'Abdulkâdir Ahmed 'Abdulkâdir'in hâşiyeleriyle birlikte Mektebetu'l-Faysal tarafından neşredilmiştir.

[26] *Naḥv-i Mîr* ile ilgili araştırma yapılırken eserin orijinal Farsçası ve Arapça tercümesi karşılaştırılmıştır.

[27] Leknevî, *el-Fevâ'idu'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 130.

falık geniş Urduca bir şerh telif edilmiştir. Bu çalışmada sırasıyla tercüme, şerh ve nahiv ile sarf açısından *Nahv-i Mîr*'in ibareleri ele alınarak alıştırmalarla birlikte birtakım soru ve cevaplar verilmektedir.^[28]

6. Mektebetu Ömer Fâruk tarafından neşredilen Envârü'n-nemîr *şerhu Nahv-i Mîr* isimli çalışma, Envârullâh Hakkânî tarafından kaleme alınmıştır.
7. Muhammed 'Abdulhakîm Şeref Kâdirî tarafından Urduca bazı hâşiyeler telif edilmiştir. İlgili çalışma Mektebetu Kâdiriyye tarafından Lâhor'da basıya verilmiştir.

5. KONULARIN TERTİBİ

Nahv-i Mîr; kısa bir giriş, on iki bölüm, bir hâtîme ve müstesnâ konusundan müteşekkildir. Esere nahiv ilminin ana konularına geçilmeden önce kısa bir mukaddimeyle giriş yapılmaktadır. Mukaddimeye besmele, hamdele ve salvele ile başlanıldıktan sonra okuyucuya eseri genel anlamda tanıtmaya yönelik şu özlü bilgi aktarılmaktadır:

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ أَجْمَعِينَ

أَمَّا بَعْدُ! اعْلَمْ - أَرَشَدَكَ اللَّهُ تَعَالَى - إِنَّ هَذَا مُخْتَصَرٌ مَضْبُوطٌ فِي عِلْمِ النَّحْوِ: يَهْدِي الْمُبْتَدِئِينَ بَعْدَ مَا حَفِظُوا مُفْرَدَاتِ اللُّغَةِ، وَعَرَفُوا إِشْتِقَاقَ أَفْظَانِهَا؛ وَصَبَّطُوا مَهْمَاتِ النَّصْرِ نَيْبَ بِسَهْوَلَةٍ الْإِسْتِفَادَةِ حَيْثُ يُنْسَى فِيهِمْ مَلَكَةُ التَّرَكِيبِ الْعَرَبِيِّ؛ وَيُسَاعِدُهُمْ فِي مَعْرِفَةِ الْإِعْرَابِ وَالْبِنَاءِ وَالْقِرَاءَةِ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ تَعَالَى وَعَوْنِهِ.

“Hamd, âlemlerin rabbi olan Allah’a mahsustur. Sonuç Allah’tan korkup günahahtan sakınanlarıdır. Salat ve salam mahlûkâtın en hayırlısı Hz. Muhammed’e ve bütün âline olsun. Hamdele ve salveleden sonra bil ki - Allâh Teâlâ seni hidayet etsin- bu çalışma, nahiv ilminde kayda geçirilmiş özlü bir eserdir. Sarf ilminin önemli meselelerini, lafızların türeyişlerini ve lügatin ıstılahlarını kavradıktan sonra nahiv ilmine yeni başlayanlara rahatlıkla yol göstermektedir. Zira bu eser, Allah’ın lütfu ve yardımıyla okuma, binâ ile i’râbın tanınması ve Arapça cümle kurma hususunda onlara yardımcı olmaktadır.”^[29]

Birinci bölümde Arap kelamının temelini oluşturan müfred ve mürekkeb konuları ele alınmaktadır.^[30] İkincisinde muhataba birçok alanda fayda sağlayan mü-

[28] *Nahv-i Mîr*, Mektebetu'l-Buşrâ, Mektebetu'l-Haremeyn, Mektebetu Kâdiriyye ve Mektebetu'l-Hirâ tarafından şarihleri ve muheşşeleri bilinmeyen bazı âlimlerce de çalışma konusu edilmiştir.

[29] Cürcânî, *Nahv-i Mîr*, 6.

[30] Cürcânî, *Nahv-i Mîr*, 7-8.

rekkeb ve cümlenin çeşitleri konu edinilmektedir.^[31] Üçüncüsünde isnâdî olmayan terkiplerden bahsedilmektedir.^[32] Dördüncüsünde cümle tamamlama ile ilgili gerekli bazı bilgiler verilmektedir.^[33] Beşincisinde kelimenin üç kısmı olan isim, fiil ve harfin özellikleri işlenmektedir.^[34] Altıncısında mu'rab ve mebnî,^[35] yedincisinde de mebnî kategorisinde yer alan harf, emr-i hazır, mazi fiil ve bir kısım muzari fiil ele alınmaktadır.^[36] Sekizincisinde zamir, işaret isimleri, mevsûlat, ism-i fiil, ism-i savt, zarf, kinâye ve sayı terkîbi konu edilmektedir.^[37] Dokuzuncusunda ismin çeşitleri olan marife, nekire, müzekker, müennes, müfred, tesniye ve çoğul işlenmektedir.^[38] Onuncusunda ismin i'râbî,^[39] on birincisinde muzari fiilin i'râbî^[40] ve on ikincisinde i'râbın lafzî ve manevî amilleri konu edilmektedir.^[41] Hâtimedeki tevâbî, munsarîf, gayr-i munsarîf ve amel etmeyen harflerden bahsedilmektedir.^[42] Müstesnâ bölümünde ise istisnânın iki çeşidi olan muttasıl ve munkatî' konuları ele alınmaktadır.^[43]

Nahiv ilmi, cümle ve cümle yapısıyla ilgilendiği için tarih boyunca bu alanda telif edilen eserlerin kelime veya kelâm konularıyla başladığı görülmektedir. Söz konusu eserlerin birçoğuna da kelime ile giriş yapıldıktan sonra müellifleri tarafından belirlenmiş konular çerçevesinde aynı işleyiş devam etmektedir.^[44] Nitekim anlatılacak konunun okuyucuya eksiksiz bir şekilde aktarılabilmesi adına kelimeyi etkin bir şekilde kullanarak doğru cümle kurmak gerekmektedir. Diğer birçok İslâm âlimi gibi Cürcânî de eserine kelime konusuyla giriş yaptıktan sonra gerekli gördüğü konuları belli bir sıra dâhilinde okuyuculara sunmaktadır.^[45]

6. YAZILIŞ AMACI

Kaleme alınan bütün eserlerin mutlaka bir gaye çerçevesinde telif edilmektedir. Arap dili ve belâgatı alanında da birbirinden değerli çalışmalar gerçekleştiren

[31] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 8.

[32] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 9.

[33] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 9.

[34] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 9.

[35] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 10.

[36] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 10.

[37] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 10-13.

[38] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 13-14.

[39] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 14-16.

[40] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 17.

[41] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 18-22.

[42] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 32-37.

[43] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 38-39.

[44] Bk. Muhammed b. 'Abdilğânî el-Erdebîlî, *Şerhu 'l-Unmûzec fi'n-naḥv*, thk. 'Adnân Câsim, Muhammed el-Hezîmâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-'İlmîyye, 2015), 40.

[45] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 7.

dilbilimciler, söz konusu eserlerini belli bir amaç çerçevesinde kaleme almaktadırlar. Bazı müellifler, mukaddimelerinde eserlerini hangi amaç çerçevesinde ele aldıklarını açık bir şekilde belirtirlerken diğer bazıları konu ile ilgili herhangi bir bilgi vermemektedirler. Cürcânî, *Nahv-i Mîr* adlı eserinin mukaddimesinde telif gayesini dile getirmektedir.^[46] Müellif, eserin ilerleyen sayfalarında okuyuculara önemli uyarılarda bulunmaktadır. Birincisi talebelerin *Nahv-i Mîr*'i gerçek anlamda kavrayabilmeleri için ondan önce sarf, lügat ve iştikâk konularından haberdar olmaları gerekmektedir.^[47] İkincisi eserin literatürde belli bir bilgi birikimine sahip derinleşmiş kişiler için değil de ilk düzey talebelere yönelik kaleme alındığı ifade edilmektedir.^[48] Üçüncüsü *Nahv-i Mîr*'i okuyan talebelerde Arapça cümle kurma yeteneği, metin okumaları ve nahiv ilminin temeli olan binâ ve i'râb pratiği oluşmaktadır. Böylece öğrencilerin nahiv ilmi alanındaki bilgi hazinelerini geliştirerek onlara birçok alanda fayda sağlamaktadır. Kısacası konu ile ilgili verilen bütün bilgiler değerlendirilmeye alındığı takdirde *Nahv-i Mîr*'in özlü bir ibareyle nahiv ilmi öğrenimine yeni başlayan öğrencilerin bu alandaki bilgilerini geliştirmeye ve sağlam bir temel oluşturmaya yönelik kaleme alındığı müşâhede edilmektedir.

7. KONULARI İŞLEYİŞ TARZI

Dilbilimciler tarafından telif edilen eserlerin bazıları önce müfred sonra mürekkebe bazıları da bu durumun tam aksini esas almaktadırlar.^[49] Cürcânî de birinci kısım dilciler gibi parçalardan bütüne (tümevarım) doğru hareket eden yöntemle eserini müfred tanımıyla başlatmaktadır. Zira o, *قسمان مفرد، ومركب اعلم أن اللفظ*, şeklinde bir ifade kullanarak Arap kelamında kullanılan lafzın müfred ve mürekkebe olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirttikten sonra müfred tanımıyla konuya giriş yapmaktadır.^[50]

Nahv-i Mîr gibi alanla ilgili kaleme alınan temel metinler, genellikle kelimelerin özelliklerini özlü bir metodla ele almaktadırlar. Örneğin İbnu'l-Hâcib'in (ö. 646/1248) *el-Kâfiye'si* ve Çârperdi'nin (ö. 746/1346) *el-Muğnî fî 'ilmi'n-nahv* adlı eseri kelimenin bir çeşidi olan ismin özelliklerinden bahsederken yalnızca beşini

[46] Cürcânî, *Nahv-i Mîr*, 6.

[47] Cürcânî, *Nahv-i Mîr*, 6.

[48] Cürcânî, *Nahv-i Mîr*, 6.

[49] Örneğin İbn Mâlik gerek *el-Elfiyye* gerekse de *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye* isimli eserinde önce kelâm daha sonra da kelimeyi işlemektedir. Bk. Ebû 'Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. 'Abdillâh İbn Mâlik, *el-Elfiyye* (b.y.: Dâru't-Te'âvun, ts.), 9; İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, thk. 'Abdulmun'im Ahmed Hureydî (Mekke: Câmîâtu Ummi'l-Kurâ, ts.), 157-173.

[50] Cürcânî, *Nahv-i Mîr*, 7.

ele almaktadırlar. ^[51] Ancak Cürçânî'nin *Naḥv-i Mîr*'i on bir özelliği örnekler eşliğinde zikretmektedir. ^[52]

Te'nis belirtilerini de beyân ederken açıklayıcı bir şekilde te'nisin üç belirtisi olan mezkûr ve mukadder kapalı tâ ile memdûd ve maksûr olan elifleri örnekleriyle beraber ortaya koymaktadır. ^[53] Böylelikle literatür ile ilgili bir olguyu tanımlarken okuyucuya basit bir yöntemle aktarmalarda bulunduğu gözlemlenmektedir.

Bedî' ilminin bir sanatı olan leffü neşr düzenli ve düzensiz şeklinde iki kola ayrılmaktadır. Verilen bazı bilgilerden sonra getirilen örnekler ve açıklamalar belli bir sıra eşliğinde getiriliyorsa düzenli, sıra gözetilmeksizin gelişigüzel bir şekilde getiriliyorsa düzensiz kısma girmektedir. Cürçânî'nin eserinde daha çok düzenli olan leffü neşri kullandığı fark edilmektedir. Örneğin o, gayr-ı munsarîf konusunda öncelikle ismi munsarîfıktan çıkararak özellikleri saymakta daha sonra da her bir özelliği sırasıyla örneklendirmektedir. ^[54] Cürçânî, cümleyi inşâ ve ihbâr şeklinde taksim ederken yine düzenli leffü neşre başvurmaktadır. ^[55] Az da olsa örnekleri hükümleriyle birlikte verdiği için hiçbir şekilde ilgili kaideye başvurmadığı görülmektedir. ^[56]

Çârperdî gibi bazı dilciler, kelimenin kısımlarından olan isim, fiil ve harfin özelliklerini işlerken yalnızca ilk ikisinin özelliklerini belirtmekte, kalan son kısmın özellikleri ile ilgili hiçbir açıklamada bulunmamaktadırlar. ^[57] İbn Hişâm (ö. 761/1360) gibi bir kısım dilciler ise isim ve fiile ait olan hususları zikrettikten sonra "Harf; fiilin ve ismin nişanelerini kabul etmemekle tanınmaktadır" gibi bir ifade kullanmaktadırlar. ^[58] Cürçânî de İbn Hişâm gibi dilcilerin metodunu benimseyerek "علامة الحرف: أن لا توجد فيه علامة من علامات الاسم والفعل" "Harfin belirtisi; fiilin ve ismin alametlerinden birinin bulunmamasıdır" şeklinde bir ibare getirmektedir. ^[59] Cürçânî'nin eseri, şark medreselerinde Arap dili alanında okutulan Çârperdî'nin *el-Muğnî fî 'ilmi'n-nahv*'i ve

[51] Cemâluddîn b. Osman İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fî 'ilmi'n-nahv* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2014), 192; Ebu'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. Tâceddîn es-Sa'îd el-Hasan b. 'Alî Çârperdî, *el-Muğnî fî 'ilmi'n-nahv* (İstanbul: Mektebetü Diyârbekir, 2012), 3. Bu iki eser hakkında detaylı bilgi için bk. Ahmet Tekin, "İbnu'l-Hâcib ile Molla Halîl es-Sî'irdî'nin el-Kâfiye Adlı Eserlerinin Mukayesesi", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/21 (Ağustos 2018), 887-902; "Çârperdî'nin el-Muğnî fî 'ilmi'n-Nahv Adlı Eseri", *2. Atlas Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi* (Şubat 2019), 284-295.

[52] Cürçânî, *Naḥv-i Mîr*, 9.

[53] Cürçânî, *Naḥv-i Mîr*, 13.

[54] Cürçânî, *Naḥv-i Mîr*, 15.

[55] Cürçânî, *Naḥv-i Mîr*, 7.

[56] Örnek için bk. Cürçânî, *Naḥv-i Mîr*, 8-9.

[57] Çârperdî, *el-Muğnî fî 'ilmi'n-nahv*, 44.

[58] Cemâluddîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. 'Abdillâh İbn Hişâm, *Şerhu Kaṭri'n-nedâ ve belli's-sâdâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abduhamîd (Beyrut: Dâru't-Tayyibe, 1990), *Şerhu Kaṭri'n-nedâ ve belli's-sâdâ*, 36.

[59] Cürçânî, *Naḥv-i Mîr*, 9.

İbnu'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'siyle metod açısından çokça benzerlik göstermektedir.

8. TERCİHLERİ

Cürcânî; müennes cemi', sonuna tekîd nûnları bitişen muzari fiil ve cümlede kullanılan isimler haricinde Arap keliminde kullanılan bütün kelimelerin mebnî olduğunu söylemektedir.^[60] İbnu'l-Hâcib de *el-Kâfiye*'de mu'rabı tanımlarken المركب الذي فالمعرب: şeklinde bir ifade sarf etmektedir.^[61] Böylece Cürcânî'nin İbnu'l-Hâcib gibi dilcilerin بكر، زيد، عمرو şeklinde tek başına kullanılan ve cümlede yer almayan isimlerin mebnî olma görüşünü daha doğru bulduğu dikkat çekmektedir.

İlimlerin anası olarak nitelenen ve dil ilimlerinin ikinci önemli bölümünü teşkil eden kısım, ilim erbabı arasında صرف terimiyle olduğu gibi التصريف ile de isimlendirilmektedir. Cürcânî, eserinin mukaddimesinde eseri hakkında bazı bilgiler verirken "Sarf ilminin önemli meselelerini kavramış" şeklinde bir ifade kullanarak التصريف kavramını tercih etmektedir.^[62] Aralarında ciddi bir farklılık söz konusu olmamakla birlikte bazı dilciler birincisini diğer bazıları ise ikincisini tercih etmektedirler.^[63]

Sonu farklı amillerin etkisiyle değişenler mu'rab, değişmeyenler ise mebnî olarak isimlendirilmektedir. Son kısım olan mebnîler de asıl ve arızı şeklinde iki temel gruba ayrılmaktadır. Nahiv alanıyla ilgili çalışmalar yapan dilbilimciler, asıl mebnîlerin sayısı hakkında ihtilafa düşmüşlerdir.^[64] Onlardan bazıları asıl mebnîleri emr-i hazır, mazi fiil ve harfleri kabul ederken diğer bazıları ise bunlara ilaveten cümleyi de bu gruba dâhil etmektedirler. Nitekim cümle de aynen yukarıda geçen olgular gibi i'râba konu edilmemektedir. Böylelikle asıl mebnîlerin kimi dilbilimciler tarafından üç, kimileri tarafından ise dört ayrı gruba ayrıldığı ifade edilebilir.^[65]

[60] Cürcânî, *Nahv-i Mîr*, 10.

[61] İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fî 'ilmi'n-nahv*, 196.

[62] Cürcânî, *Nahv-i Mîr*, 6.

[63] Örneğin 'Abdulvehhâb ez-Zencânî (ö. 660/1262[?]), *el-İzzî* adlı eserinde فرص kelimesini kullanırken *Merâhu'l-ervâh* sahibi 'فحصت' kullanmaktadır. Bk. 'İzzuddîn 'Abdulvehhâb b. İbrâhîm b. 'Abdilvehhâb ez-Zencânî, *et-Tasrîfu'l-'izzî* (İstanbul: el-Mektebetu'l-Hanefiyye, ts.), 124; Ahmed b. 'Alî b. Mes'ûd, *Merâhu'l-ervâh* (İstanbul: el-Mektebetu'l-Hanifiyye, ts.), 3.

[64] Bu ihtilafın ortaya çıkmasının en önemli sebebi, nahiv dilcileri arasında cümlenin mebnî olması hususunda görüş birliğinin sağlanamamasıdır. Bazı dilciler, cümlenin mebnî olduğunu kabul etmekte diğer bazıları ise kabul etmemektedir. Bk. Şeyh Mustafa Adalı, *Netâicu'l-efkâr* (İstanbul: İsmail Ağa Yayınevi, 2019), 404.

[65] Örneğin Çârperdî, asıl mebnîlerden bahsederken şu ifadeleri kullanmaktadır: ومبنى الأصل أربعة: الفعل والماضي، والأمر بالصيغة، والحرف، والجملة. Görüldüğü gibi o, cümleleri de saymakta ilgili mebnîlerin sayısını dörde çıkarmıştır. Aynı şekilde Birgivî de *el-lzhâr* isimli eserinde onu dört farklı kısma ayırmaktadır. Bk. Çârperdî, *el-Muğni fî 'ilmi'n-nahv*, 19; Mehmed Efendi Birgivî, *İzhârü'l-esrâr* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2014), 182.

Cürcânî de-ve جملة الحروف، والأمر الحاضر المعروف، ومبني الأصل ثلاثة: الفعل الماضي، والأمر الحاضر المعروف، وجملة الحروف şeklinde bir ifade sarf ederek mebnîleri üç kısımda değerlendirmektedir. [66] Böylece onun cümleleri asıl mebnîler kategorisinde kabul etmeyen âlimlerden olduğu müşâhede edilmektedir.

9. ISTILAHLARI

Cürcânî'nin nahiv istilâhları yerine kimi zaman belâgat terimlerini kullandığı görülmektedir. Örneğin o, mübteda ve haber yerine birkaç yerde المسند ve المسند إليه terimlerini kullanmaktadır. [67] Nitekim her bilim dalının özne ve yüklemeleri farklı şekillerde isimlendirme yöntemine başvurduğu bilinmektedir. Nahiv ilminde özne ve yüklem için المبتدأ والخبر، المنطوق والمحمول، [68] belâgatta ise به المسند ve به المسند إليه terimleri kullanılmaktadır. [69] Cürcânî، المسند ve المسند إليه'yi kullandığında diğer bir isminin de mübteda ve haber olduğunu açık bir şekilde izah etmektedir. [70]

Cürcânî mu'rab ve mebnî konusunu işlerken yalnızca terimlerin meşhur isimleriyle yetinmemekte yer yer الاسم المتمكن ve الاسم المتمكن ifadelerini de kullanmaktadır. [71] Aslî mebnîlere benzemeyen isimler متمكن، birtakım nedenlerden dolayı mebnîlere benzeyenler ise الاسم الغير المتمكن şeklinde adlandırılmaktadır. [72] İsimlerde i'râb asıl olduğundan onlar için متمكن kavramı tercih edilmektedir.

10. MENSUP OLDUĞU DİL MEKTEBİ

Yapılan bütüncül bir inceleme neticesinde Cürcânî'nin ağırlıklı olarak Basralı dilcilerin kavramlarını kullanmakla birlikte yer yer Kûfelilerin istilâhlarına da başvurduğu tespit edilmiştir. Aşağıda Cürcânî'nin eserinde yer alan her iki ekole ait bazı istilâhlar ele alınacaktır.

Kûfe dil mektebine bağlı dilciler kesre yerine الخفض'i kullanırken Basralılar ise

[66] Cürcânî، *Naḥv-i Mîr*, 10.

[67] Cürcânî، *Naḥv-i Mîr*, 7, 9, 26.

[68] İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî، *Hâşiye 'alâ metni's-Sullemi'l-murevnağ* (Kahire: Dâr-u's-Selâm, 2014), 84,85.

[69] Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî، *Miftâhu'l-'ulûm* (Beyrut: Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 135; Celâluddin Muhammed b. 'Adirrahmân el-Hatîb el-Kazvîni، *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga*, thk. Muhammed 'Abdulmun'im Hafâcî (Beyrut: Dârul-Cil, ts.), 1/55; Yahyâ b. Hamza b. 'Alî el-Mueyyed Billâh، *et-Tırâzu'l-mutezammin li esrâri'l-belâga* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1423), 2/14. Bazı belâgat eserlerinde hem المبتدأ والخبر hem de المسند ve المسند إليه terimleri kullanılmaktadır. Bk. 'Abdurrahîm b. 'Abdirrahmân el-'Abbâsî، *Me'âhidu'l-tensîş 'alâ şevâhidi'l-Telḥîş*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1947), 1/136.

[70] Cürcânî، *Naḥv-i Mîr*, 7.

[71] Cürcânî، *Naḥv-i Mîr*, 10.

[72] Cürcânî، *Naḥv-i Mîr*, 10.

bunun yerine الحرف kavramını tercih etmektedirler.^[73] Cürcânî'nin de eserinde bu konuda hem Kûfelilerin hem de Basralıların kavramlarını kullandığı tespit edilmiştir.^[74]

Cürcânî, tevâbi' bölümünün bir parçası olan العطف بالحروف konusunu işlerken كُفَلِيَّةٌ بِيَسْمَى عَطْفِ النَّسْقِ أَيْضًا demekle Kûfelilerin ıstılahına işaret etmektedir.^[75] Zira söz konusu terim, Basralılara göre العطف بالحروف, Kûfelilere göre ise عطف النسق şeklinde isimlendirilmektedir.^[76]

Cürcânî, tevâbi' bölümünün diğer önemli bir kısmını teşkil eden sıfat konusunu işlerken yine Basralılara ait terimi kullanmaktadır.^[77] Yukarıda geçen ıstılah Basralı dilbilimcilerce الصفة, Kûfelilerce ise النعت adıyla meşhur olmuştur.^[78] Bu terim, Kûfelilerin en çok ün kazanan ıstılahı olarak onlar dışındaki dilbilimcilerin eserlerinde de sık bir kullanıma sahiptir.

Örneğin Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 175/791),^[79] Sîbeveyh (ö. 180/796),^[80] İbn Mâlik (ö. 672/1274)^[81] ve İbn Hişâm (ö. 761/1360)^[82] gibi Basralı dilciler eserlerinde النعت kavramını defalarca zikretmişlerdir. Çağdaş araştırmacılardan Mustafâ Galâyînî, 'Alî Cârîm, Mustafâ Emîn ve Hasan 'Abbâs gibi dilbilimciler de ilgili kavramı eserlerinde sıklıkla kullanmaktadır.^[83]

Nahiv literatüründe isimler munsarîf ve gayr-ı munsarîf olmak üzere iki ayrı başlık altında değerlendirilmektedir. İsimler, bazı nedenlerden dolayı tenvîn ve kesreyi aldığı anda munsarîf, almadığında ise gayr-ı munsarîf olarak adlandırılmaktadır.

[73] Bk. 'Abdullâh b. Huseyin Ebu'l-Bekâ el-'Ukberî, *el-Lubâb fî 'ileli'l-irâbi ve'l-binâi*, thk. 'Abdullâh en-Nebhân (Dimaşk: Dâru'l-Fîkr, 1995), 1/352; Ahmed Şevkî 'Abdusselâm Şevkî ed-Dayf, *el-Medârisu'n-naḥviyye* (b.y.: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 228; M. Cevat Ergin, "Basra ve Kufe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003) 59.

[74] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 40, 42, 43.

[75] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 33.

[76] Şevkî ed-Dayf, *el-Medârisu'n-naḥviyye*, 202.

[77] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 32.

[78] Şevkî ed-Dayf, *el-Medârisu'n-naḥviyye*, 202.

[79] Ebû 'Abdirrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *el-Cumel fî'n-naḥv*, thk. Fahrüddîn Kabâve (Tahran: Matbaatu Emîr, 1410), 153, 156, 196.

[80] Bk. Ebû Bişr. 'Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988), 1/153, 399, 421, 422, 423, 429, 430, 431, 434, 437, 2/25, 26.

[81] İbn Mâlik, ilgili konuyu mezkûr eserinde باب النعت şeklinde vermektedir. Bk. İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiyye-ti's-s-şâfiyye*, 1/341, 360, 527, 2/730, 738, 1128, 1151, 3/1153.

[82] Cemâluddîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. 'Abdillâh İbn Hişâm, *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, thk. 'Abdulğani Dakr (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.), 198, 208, 252, 318.

[83] Mustafâ b. Muhammed Selîm Galâyînî, *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Asriyye, 1993), 1/126, 2/337, 338, 3/155, 221; 'Alî Cârîm, Mustafâ Emîn, *en-Naḥvu'l-vâdiḥ* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1965), 1/85, 86, 87, 337, 378; Hasan 'Abbâs, *en-Naḥvu'l-vâfi* (b.y.: Daru'l-Me'ârif, ts.), 1/703, 704, 714, 729, 2/350, 352.

Munsarîf ve gayr-ı munsarîf kavramları Basralılara ait iken الجاري وغير الجاري de Kûfelilere mahsustur.^[84] *Naḥv-i Mîr* 'de konu ile ilgili yalnızca Basralılara ait istilâh kullanılmaktadır.^[85]

Cürcânî, her iki dil ekolüne ait birtakım istilâhları kullanmaktadır. Dil ile ilgili konularda ise onların görüşlerine sarahaten değinmemektedir. Ancak onun benimsediği ve ileri sürdüğü bilgilerin büyük bir kısmı Basralılarca desteklenen görüşlerden ibarettir.

Örneğin Basralılara göre زيد gibi müfred özel isimlerin başına nidâ harfleri geldiğinde mebnî olurken Kûfelilere göre bunlar daha önce olduğu gibi mu'rab olarak kalmaktadırlar.^[86] Cürcânî, علامة الرفع، يبنى على علامة الرفع، demekle Basralılara göre hareket ederek ilgili isimleri mebnî olarak kabul etmektedir.^[87]

Ferrâ (ö. 207/822) ve bazı Kûfeli dilbilimcilere göre نعم ve بئس gibi kelimeler isim olarak kabul edilmektedirler. Basralı dilciler ve Kisâî'ye (ö. 189/805) göre ise onların her biri mazi ve çekimsiz birer fiildir.^[88] Cürcânî de aynen Basralılara göre onları fiil olarak kabul ederek ilgili konuya şu şekilde bir giriş yapmaktadır: ... علم أن أفعال المدح والذم أربعة: نعم، وحبذا للمدح، وبئس

Nahiv ilminin temel konularından olan istisnânın غير سوى غير حاشا ve إلا , ليس سوى gibi birtakım edatları bulunmaktadır. Dilbilimciler, حاشا sözcüğünün türü konusunda ihtilaf etmişlerdir. Kûfelilere göre mazi fiil, Basralılara göre ise cer harflerindedir. Bundan dolayı istisnâ için kullanılan حاشا kelimesinden sonra gelen ismin i'râbı hakkında ihtilaf bulunmaktadır. Fiildir diyenlere göre kendisinden sonra gelen ismin i'râbı mansûb, harftir diyenlere göre ise mecrûr olmalıdır.^[90] Cürcânî burada da Basralılardan yana bir tavır takınarak şunları söylemektedir: وبعد حاشا يكون مجرورا .^[91] O, kullanmış olduğu الأكثر cumlesiyile Basralıları, بعضهم ifadesiyile de Kûfelileri kastetmektedir. Çalışma sürecinde Cürcânî'nin eserinin baştan sona bu tür bilgilerle dolu olduğu görülmüştür. Böylelikle

[84] Şevkî ed-Ḍayf, *el-Medârisu'n-naḥviyye*, 201.

[85] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 15, 34.

[86] Yukarıda geçen ihtilaflar hakkında detaylı bilgi almak için bk. Kemâluddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Ebî Sa'îd el-Enbârî, *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-naḥviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* (Beyrut: el-Mektebetul-'Asriyye, 2012), 1/264-270.

[87] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 19.

[88] Konu hakkında her iki grubun da delillerini incelemek için bk. İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, 2/1102; İbn Hişâm, *Şerhu Kaḫri'n-nedâ ve belli's-şadâ*, 27-28; 'Abdullâh b. 'Abdirrahmân el-'Ukaylî İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Kahire: Dâru't-Turâs, 1963), 3/160-161; 'Alî b. Muhammed b. 'İsâ el-Uşmûnî, *Şerhu'l-Uşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dâr Kutubu'l-'İlmiyye, 1998), 2/275.

[89] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 27.

[90] İbnu'l-Enbârî, *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-naḥviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, 1/226-231.

[91] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 39.

onun dil ile ilgili hususlarda Basra ekolüne mensup olduğu ifade edilebilir.

11. BAZI NAHİV KAVRAMLARININ TANIMI

Birçok dilci gibi Cürçânî de eserinde çoğu zaman bazı kavramları verdikten sonra hemen akabinde onun tanımına da yer vermektedir. Örneğin *موسى* gibi i'râbî takdiri maksûr isimlerden bahsederken öncelikle *الاسم المقصور* şeklinde bir başlık getirmekte daha sonra ise *وهو ما في آخره ألف مقصور...* "Sonunda kısa bir elif olan isimdir..." ibaresiyle tanımını yapmaktadır.^[92]

Aynı şekilde *القاضي* gibi menkûs isimlerden bahsederken önce *الاسم المنقوص* terimini getirmekte daha sonra da *وهو ما في آخره ياء مكسور ما قبلها* "Menkûs isim, sonunda mâkabli meksûr bir yâ bulunan isimdir" şeklinde tanımlamaktadır.^[93]

Genel anlamda herhangi bir kavramı tanımlamak isteyen bir kişinin onu daha iyi bir şekilde ifade edebilmesi için kısa ve öz cümlelerle açıklaması gerekmektedir. Zira müellifleri tarafından eserlerinde yapılan uzun tanımlamalar okuyucular tarafından tam olarak anlaşılamadığından çoğunlukla olumlu karşılanmamaktadır.

Cürçânî'nin de eserinde ele alınan terimlerin tanımlarının özlü bir biçimde işlendiği görülmektedir. Örneğin o, *marife* ismin tarifini *معين لشيء* (Marife, belirli bir şey için konulmuştur) şeklinde yapmaktadır. Aynı şekilde *nekire* ismin tanımını da şu şekilde yapmaktadır: *ما وضع لشيء غير معين* (Nekire, belirli bir şey için konulmamıştır).

Bazı dilciler ise söz konusu tanımları öz bir şekilde vermelerine rağmen henüz ilmin ilk merhalesinde olan talebelere yabancı gelebilecek kavramların kullanımına yer verdiklerinden Cürçânî gibi dilcilerin eserleriyle aynı akıcılığa sahip değildir. Örneğin Çârperdî'nin *النكرة ما شاع في أمته*^[94] ve İbn Hişâm'ın *ما شاع في جنس موجود*^[95] şeklindeki tanımları ilim talebeleri tarafından ilk etapta garipsenebilir.

12. İSTİDLÂL YÖNTEMLERİ

Dilbilimciler, eserlerinde herhangi bir kaideyi ispatlamak veya öne sürdükleri bir görüşü desteklemek için ayet ve şiiir başta olmak üzere hadis ile darb-ı meselleri

[92] Cürçânî, *Nahv-i Mîr*, 16; Maksûr ismin tanımıyla ilgili geniş bilgi için bk. Sa'dullâh el-Berde'î, *Hadâiku'd-dekâik* (İstanbul: Salah Bilici, 1984), 57; Mahsum Taş, *Muntecebuddîn el-Hemedânî el-Ferîd ff İ'râbî'l-Kur'ânî'l-Mecîd* Adlı Eserinde Lugat ve Sarf (Ankara: Sonçağ, 2020), 217-222; Furat Akdemir, Mahmut Tekin vd. *Ta'îlîmu'l-luğati'l-'Arabîyye bi'l-â'yâtî'l-Ķu'rânîyye* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 143.

[93] Bu tür uygulamalara eserin tamamında rastlamak mümkündür. Bk. Cürçânî, *Nahv-i Mîr*, 7,8, 16.

[94] Çârperdî, *el-Muğnî fî 'ilmi'n-nahv*, 27.

[95] İbn Hişâm, *Şerhu Kaṭrı'n-nedâ ve belli's-şadâ*, 93.

de sık bir şekilde delil olarak kullanılmaktadır. Cürçânî, eserinde soyut bilgiler eşliğinde sunduğu konuyu somutlaştırmak adına çoğu zaman istidlâl yöntemlerinden ziyade dilbilimciler arasında dolaşan klasik örnekleri tercih etmektedir. Bu uygulama yalnızca Cürçânî'nin başvurduğu bir yöntem değildir. Aynı şekilde onun gibi Arap olmayan dilciler arasında da yaygın bir kullanıma sahiptir.

Örneğin İbn Mâlik, İbn Hişâm^[96] ve İbn 'Akîl (ö. 769/1367) gibi Arap asıllı dil bilimciler, eserlerinde Kur'ân ayetlerine sıkça başvurumaktadırlar. Ancak Zemahşerî (ö. 538/1143), İbnu'l-Hâcib, Çârperdî ve Molla Câmî (ö. 898/1492)^[97] gibi Arap olmayan dilbilimcilerin eserlerini ayetlerden ziyade daha çok klasik örneklerle donattıkları gözlemlenmektedir.^[98]

Cürçânî eserinde on beş Kur'ân ayeti, iki hadis^[99] ve birkaç şiirden delil getirmektedir.^[100] Diğer birçok dilci gibi ayetleri şâhid getirirken yalnızca konuyla bağlantılı istişhâd için uygun kısımları belirttiği dikkat çekmektedir. Cürçânî'nin böyle bir yöntemi benimseyerek şâhid getirdiği konunun yalnızca önemli kısımlarını zikretmesi büyük ihtimalle araştırmacıları asıl kısma yönlendirmek ve dikkat dağınıklığını önlemek istemesinden kaynaklanmaktadır.

Cürçânî, îrâbda mahalli olmayan cümle çeşitlerinden olan Cümle-i muterizeyi somutlaştırarak anlatmak için قال والمعترضة: ما وقعت بين الكلامين بلا تعلق بينهما مثل: قال في الوضوء ليست بشرط أبو حنيفة - رحمه الله - النية في الوضوء ليست بشرط نitekim cümlede iki tire arasında bulunan رحمه الله ifadesi, kavil ile makulü arasında girerek muterize olduğundan kendisinden önceki cümleyle îrâb açısından bağlantısı bulunmamaktadır. Cürçânî'nin ilgili cümleyi yukarıda geçen ifade eşliğinde vermesinin ilmin ilk merhalesinde olan öğrencilere kolaylık sağladığı ve konunun anlaşılmasına yardımcı olduğu düşünülmektedir.

Zira kitapların ibarelerinde رحمه الله ifadesi sıkça yer aldığından diğerleri de buna kıyasla daha iyi bir şekilde anlaşılabilir. Görüldüğü gibi Cürçânî, kimi zaman ayet ve diğer istişhâd yöntemlerinden ziyade fıkıh eserlerinde yer alan bir-

[96] İbn Hişâm, eserlerinde ayetlerden geniş bir şekilde istişhâd etmektedir. Özellikle onun *Muğni'l-lebîb* isimli eserinde yaklaşık olarak bin ayetten istişhâd ettiği bilinmektedir. Bk. Ayşe Meydanoglu-Muzaffer Özlü, "İbn Hişâm el-Ensârî'nin Kur'anî Delillerle İstişhâd Yöntemi", *Fırat İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (Haziran 2017), 166.

[97] Molla Câmî, *el-Fevâ'idu'z-Ziyâ'iyye* adlı eseriyile İslâm âleminde büyük bir ün kazanmıştır. İbnu'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sinin en ünlü şerhlerinden olan bu eser, medrese eğitim sisteminde yüzlerce yıldır müderrisler tarafından okutulmaktadır. Detaylı bilgi almak için bk. Mahmut Tekin, *Molla Halîl es-Sîirdî ve el-Kâmûsu's-Sânî fî'n-Nahv ve's-Sarf ve'l-Me'ânî* Adlı Eseri (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 83-85.

[98] Ancak Molla Halîl es-Siirdî Arap olmadığı halde *el-Kâmûs* adlı eserinde üç bin üç yüz otuz ayet ile istişhâd ederek neredeyse alanla ilgili bütün dilcilerin önüne geçmiştir. Bk. Tekin, *Molla Halîl es-Sîirdî ve el-Kâmûsu's-Sânî fî'n-Nahv ve's-Sarf ve'l-Me'ânî* Adlı Eseri, 129.

[99] Cürçânî, *Naḥv-i Mîr*, 37, 40.

[100] İlgili yerleri incelemek için bk. Cürçânî, *Naḥv-i Mîr*, 20, 21, 30, 31, 35, 36, 37, 39.

takım ibarelerden de istifade etmektedir.

13. GÖRÜŞ SAHİPLERİNİ ZİKRETMESİ

Cürcânî'nin eserinin genel anlamda basit bir yöntemle işlenmesi nedeniyle talebelerin zihinlerini bulandıracak ve akıllarında soru işareti bırakacak karmaşık bilgilerden uzak olduğu tespit edilmiştir. Eserinde dil ile ilgili konular hakkında bilgi verdikten sonra çoğu zaman aktardığı ibareleri *على مذهب أكثر العلماء, يقول النحاة*, *على مذهب الأكثر* şeklinde genel bir ifadeyle desteklemektedir. ^[101] Böylelikle alıntı yaptığı bilgilerin aidiyetini detaylı olmasa da öz bir şekilde verdiği görülmektedir.

Bazı dilcilerin eserlerinde verdikleri her bilgiden sonra bir âlimin ismine yer vermeleri ve böylece konu ile ilgili var olan ihtilafları tüm yönleriyle açıklamaları eserde zikredilen konunun dağılması ve anlaşılmasına yol açabilmektedir. Ancak Cürcânî'nin eserinin dil konularına yeni başlayan öğrencilere yönelik yazıldığı için muhatap kitlesinin iyi bir şekilde analiz edilerek telif edildiği fark edilmektedir. Eserinde kullandığı ilgili uygulama birtakım bilgilere ulaşmak isteyen öğrenciler için eksiklik kaynağı olarak değerlendirilebilir. Zira eserde kullanılan görüşlerin tam olarak kime ait olduğu belirtilmediği için asıl kaynağa ulaşma hususunda zorluklar yaşanabilmektedir.

14. CÜRCÂNÎ'NİN ETKİLENDİĞİ DİLCİLER

Cürcânî'nin *Nahv-i Mîr*'i üzerine yapılan inceleme neticesinde İbnu'l-Hâcib ve Çârperdi'nin etkisi bariz bir şekilde görülmektedir. Söz konusu etkilenme tanım ve örneklerde açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Örnek: 1

Cürcânî, nidâ edatlarını işlerken şöyle bir ifade kullanmaktadır: *اعلم أن أي والهمزة: لالقريب، وأيا وهيا للبعيد، ويا عامة*, *يا* ise yakın, uzak ve orta yakınlıktaki münâdâlar için kullanılmaktadır. ^[102] İbnu'l-Hâcib de aynı şekilde el-Kâfiye'de nidâ edatları için yukarıda geçen görüşü savunmaktadır. ^[103] Ancak Zemahşerî, *el-Mufaşşal fî şan'ati 'l-i 'râb* ^[104] adlı eserinde *يا* ve *هيا* nin uzak, *أي* nin ise yakın münâdâ için geldiğini açık bir şekilde dile getirmektedir. Görüldüğü üzere Cürcânî, bu konuda İbnu'l-Hâcib'ten yana tavır sergilemektedir.

[101] Bk. Cürcânî, *Nahv-i Mîr*, 8, 23, 39.

[102] Cürcânî, *Nahv-i Mîr*, 19.

[103] Bk. İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fî 'ilmi'n-nahv*, 394.

[104] Bk. Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Mufaşşal fî şan'ati 'l-i 'râb*, thk. 'Alî Mulhim (Beirut: Mektebetu'l-Hilâl, 1993), 413.

Örnek: 2

Cürcânî'nin İbnu'l-Hâcib'ten etkilendiği bir başka konu da takdiri i'râb meselesidir. İbnu'l-Hâcib'e göre مسلمي gibi mütekellim yâsına muzâf olan müzekker sâlim erkek çoğulunun i'râbı ref' hali takdiridir. Cürcânî de bu konuda şunları belirtmektedir: رفعه: بتقدير الواو جمع المذكر السالم؛ مضافا إلى ياء المتكلم، ك مسلمي. ^[105] Bu konu dilbilimciler arasında ihtilâfıdır. Bazılarına göre yukarıda geçen olgunun i'râbı lafzî, ^[106] İbnu'l-Hâcib gibi diğer bazılarına göre ise takdiri harflerlidir. ^[107] Müellif, burada İbnu'l-Hâcib'in ileri sürdüğü görüşe göre hareket etmektedir.

Örnek: 3

Çârperdî, *el-Muğnî fî 'ilmi'n-naḥv* adlı meşhur eserinde tevâbî'nin kısımlarından olan harflerle atıf konusunu işlerken مع متبوعه şeklinde onu tarif ettikten sonra وحروف العطف تذكر في حد الحرف إن شاء الله تعالى gibi bir cümleyle onu bitirmektedir. ^[108] Aynı şekilde Cürcânî de ilgili konu hakkında Çârperdî'nin ibaresine son derece yakın şu cümleleri getirmektedir: تابع مقصود بالنسبة مع متبوعه: وحروف العطف عشرة، نذكرها في الفصل الثالث إن شاء الله تعالى. ^[109] İbnu'l-Hâcib de harflerle atıf konusundaki tarifini yukarıda geçen ibareye benzer bir ifadeyle ele almaktadır. ^[110] Ancak Cürcânî'nin tanımı daha çok Çârperdî'nin tanımıyla benzerlik göstermektedir.

Örnek: 4

İbnu'l-Hâcib ve Çârperdî, mefulün bihiyi فعل الفاعل şeklinde tanım-lamaktadırlar. ^[111] Cürcânî de ilgili olguyu tarif etmede her iki tanıma yakın olarak şunları zikretmektedir: والمفعول به: اسم وقع عليه فعل الفاعل. ^[112] Cürcânî, işlediği konulara bağlı olarak kimi zaman el-Kâfiye sahibi kimi zaman ise el-Muğnî sahibinin etkisinde kalmaktadır. Bu gibi örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte çalışmalarımızın sınırlılığı göz önünde bulundurduğundan bunlarla iktifa edilmiştir.

15. ARAP DİLİNE KATKISI

Nahiv ilminin konularını kolay, anlaşılabilir ve akıcı bir şekilde ele alan eser,

[105] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 16.

[106] Bk. Muhammed b. 'Abdirrahîm el-'Umerî el-Mîlânî, *Şerḥu 'l-Muğnî* (İstanbul: Hâşimî Yayınları, 2017), 159.

[107] Bk. İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fî 'ilmi'n-naḥv*, 200.

[108] Bk. Çârperdî, *el-Muğnî fî 'ilmi'n-naḥv*, 19.

[109] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 33.

[110] Bk. İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fî 'ilmi'n-naḥv*, 286.

[111] Bk. İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fî 'ilmi'n-naḥv*, 234; Çârperdî, *el-Muğnî fî 'ilmi'n-naḥv*, 9.

[112] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 23.

müptedilere yönelik kaleme alınmıştır. Eserin önemi Türkiye’de bulunan medreselerde hâlâ tam olarak anlaşılammış olsa da İranda medrese eğitim sistemi için önemli bir kaynak niteliğine sahip olduğu bilinmektedir.

Cürcânî’nin eseri, nahiv ilmine yeni başlayan öğrencilere birçok alanda avantaj sağlayarak temel konu ve kavramları öğrencilerin zihinlerine pratik bir şekilde yerleştirmektedir. Bu sebeple literatüre yeni başlayan talebelerin ilk başta okumaları gereken eserler arasında *Nahv-i Mîr* de tavsiye edilmektedir.^[113] İran, Afganistan ve Pakistan bölgelerinde *Nahv-i Mîr*’in birtakım şerh ve haşiyelere konu olmasından da anlaşılacağı üzere ilim ehli arasında büyük bir teveccüh kazanmıştır.

16. TERCÜMEDE YAPILAN HATALAR

Daha önce de belirtildiği üzere eserin hem Farsça aslı hem de Arapça tercümesi dikkatli bir şekilde karşılaştırılarak değerlendirilmeye alınmıştır. Bu başlık altında da tercümede tespit edilen hatalı ifadelerin doğru şekilleri belirtilerek ele alınmıştır.

Örnek 1:

Tercümede mebnî olan zaman ve mekân isimlerinden bahsedilirken فظرف الزمان: مثل: إذ، وإذا، ومتى، وكيف، وأبان، وأمس، ومد، ومنذ، وقط، وعوض، وقيل، وبعد، إذا كان مضافا، والمضاف إليه محذوفا منويا.وظرف المكان: مثل: حيث، وقدام، وتحت، وفوق، إذا كان مضافا مضافا إليه محذوفا منويا.şeklinde bir ifade kullanılmaktadır.^[114] Yukarıda geçen cümleye göre، وإذا، متى، كيف، وأبان، أمس، مذ، منذ، وقط، وعوض، قبل، بعد حيث، قدام، تحت، إذا كان مضافا مضافا إليه محذوفا منويا gibi zarfların mebnî olabilmeleri için muzâfın ileyhlerinin mahzûf ve menvî olma şartı aranmaktadır. Kısacası yukarıda geçen öğelerin muzâfın ileyhleri cümlede bulunmadığı halde kendilerinden sonra varmış gibi düşünülmektedir. Ancak alanla ilgili başka eserlerde böyle bir şart yalnızca فوق، تحت، قدام، بعد، قبل vb. zarflar için söz konusu olup، وإذا، متى، إذ، gibi zarflar için geçerli değildir.^[115] Böyle bir durumun gerçekten de müellif tarafından söylenip söylenmediğini teyit etmek için eserin Farsça aslına müracaat edilmiştir. Orada yalnızca فوق، تحت، بعد، قبل gibi kelimelerin mebnîliği için muzâfın ileyhlerin mahzûf olma şartının arandığı görülmüştür.^[116]، وإذا، متى، إذ، gibi diğer zarflara gelince onlar için böyle bir şart öne sürülmemektedir. Böylece yukarıda var olan hatanın mütercim tarafından yapıldığı ortaya çıkmıştır.

[113] ‘Abdulhay b. Fahriddîn el-Hasenî, *Nuzhetu 'l-havâtır ve behcetu 'l-mesâmi* ‘ ve ‘n-nevâzır (Beyrut: Dâru İbn Hazm 1999), 7/997.

[114] Cürcânî, *Nahv-i Mîr*, 12.

[115] İbn Hişâm, *Şerhu Kaṭri 'n-nedâ ve belli 'ş-şadâ*, 23.

[116] Cürcânî, *Nahv-i Mîr*, 39.

Örnek 2:

Dilbilimciler, mübtedânın amili hakkında üç farklı teori ortaya atarak ihtilaf etmişlerdir. Cürcânî, bunları eserinde şöyle dile getirmektedir: Birincisi Basralılara göre mübtedâ ve haberin amili ibtidâdır. İkincisi ibtidâ, mübtedâda, mübtedâ ise haberde etki yapmaktadır. Üçüncüsü ise mübtedâ haberin haber de mübtedânın amilidir. [117] Cürcânî, birinci görüşün Basralı âlimlere ait olduğunu şu cümlelerle Farsça şeklinde dile getirmektedir: این مذهب بصريها است. [118] Ancak eserin Arapça tercümesinde Basralı âlimlere ait olduğu ifadesi hiçbir şekilde yer almamaktadır. Aynı zamanda eserin Farsçasında ilgili konuda üç görüş olduğunu belirterek üçünü de art arda zikretmektedir. Tercümede ilk olarak birinci kısım zikredildikten sonra وفي هذا مذهبان آخران ifadesiyle farklı bir başlık altında kalan ikinci kısım ele alınarak işlenmektedir. [119]

Örnek 3:

Cürcânî, cer harflerini saydıktan sonra سعيد على السطح ve الكتاب لزيد, خالد في المسجد örneklerini de vermektedir. [120] Tercüme kısmında ise yalnızca المال لزيد örneği zikredilmektedir. [121] Anlaşılan şu ki mütercimim dikkatsizliğinden dolayı bariz birçok hata meydana gelmiştir. Kısacası çalışma süresince eserin orijinal Farsçası ile Arapça tercümesi arasında bazı sebeplerden dolayı birçok farklılığın ortaya çıktığı tespit edilmiştir.

SONUÇ

Derin ilmi yeteneğiyle birçok kişiyi etkisi altına alan Cürcânî, Hicri 740/816 yılları arasında yaşamıştır. Cürcânî, eğitim hayatı boyunca İslâmî ilimlerin neredeyse her dalında eğitim almıştır. Müellifin Teftâzânî gibi birçok ayrı ilimde uzmanlaşmış şahsiyetlerle münakaşaya girmesi ilim ehli arasında kendisine karşı büyük bir hayranlık uyandırmıştır. Böylelikle kendisinden sonraki dönemlerde yaşamış dilcileri de etkisi altına alarak onlar için motivasyon kaynağı olmuştur. Kısacası kısa süre zarfında her yerde namı duyulmuş, eserleri çağdaşları tarafından okunmuş ve dönemin başucu eserleri arasında yer almıştır. Bununla birlikte yaptığı çalışmalar Osmanlı medrese eğitim sistemini de etkilediği için bazı eserleri dönemin âlimleri tarafından okutulmuştur.

Cürcânî, eserlerini Arapça ve Farsça olmak üzere iki dilde farklı alanlarda telif

[117] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 31.

[118] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 126.

[119] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 31.

[120] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 75.

[121] Cürcânî, *Naḥv-i Mîr*, 18.

etmiştir. Farsça kaleme aldığı çalışmaları arasında *Nahv-i Mîr* de bulunmaktadır. Okuyucuların kolaylıkla anlayabileceği sade ve anlaşılabilir bir üslupla telif edilen eser, İbnu'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si ve Çârperdî'nin *el-Muğnî fi 'ilmi'n-nahv*'i ile büyük oranda benzerlik göstermektedir. Ancak müellifin çalışma kapsamında ele aldığı konuları söz konusu alanda ilme yeni başlayan öğrencilere yönelik işleyerek konuları mümkün mertebe zorlaştırmaktan kaçınması açısından *el-Kâfiye*'den ayrılmaktadır. *Nahv-i Mîr*, *el-Kâfiye* ve *el-Muğnî* ile muhteva açısından çokça benzerlik göstermektedir. Bu durum müellifin tanımları ve tercihlerinden de açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim ilgili konularda çoğu zaman İbnu'l-Hâcib ve Çârperdî'nin görüşleri doğrultusunda hareket ettiğinden aralarında benzerlik ilişkisi bulunmaktadır. Çalışma kapsamında eserin hem orijinal Farsçası hem de Arapça tercümesi birebir karşılaştırılarak mütercim tarafından yapılan birtakım hatalar tespit edilmiş ve doğru şekilleri örnekler eşliğinde belirtilmiştir.

Yapılan araştırmalarla Cürçânî'nin Basra dil ekolüne mensup olmakla birlikte konuları işleyiş üslubuna göre Kûfe dil mektebine ait kimi terim ve kavramların kullanımına da yer verdiği ortaya çıkmıştır. Müellif, konulara bağlı olarak ele aldığı terimlerin muhatap kitleye uygunluğuna dikkat ederek anlaşılması zor kavramlara eserinde yer vermemiştir. Nitekim *Nahv-i Mîr*'in ele alınmasının temel amacı ilgili alanda eğitime yeni başlayan öğrencilere literatür ile ilgili özlü bilgiler vermektir.

KAYNAKÇA

- 'Abbâsî, 'Abdurrahim b. 'Abrurrahman. *Me'âhidü'l-tenşiş 'alâ şevâhidi'l-Telhîş*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1947.
- Adalı, Şeyh Mustafâ. *Netâicu'l-efkâr*. İstanbul: İsmail Ağa Yayınevi, 1440/2019.
- Akçay, Halil, Nürüddin el-Cürçânî ve er-Reşâd fî Şerhi'l-İrşâd Adlı Eseri. İstanbul: Sonçağ Akademi Yayınları, 2019.
- 'Alî Huseyn, 'Abdullâh. *et-Teftâzânî ve mevkifuhu mine'l-ilâhiyât*. Mekke: Câmî'âtu Umî'l-Kurâ, Külliyyetu'd-Da'vâ, Doktora Tezi, 1995.
- Bâcûrî, İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed. *Hâşiye 'alâ metni's-Sullemi'l-murevnaq*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 1435/2014.
- Bağdâdî, İsmâ'il b. Mumhammed Emîn b. Mîr Selîm. *Hediyetu'l-'ârifin, esmâ'u'l-muellifin ve âşâru'l-muşannifin*. 2 Cilt. İstanbul: Vekâletu'l-Me'ârifî'l-Celîle, 1951.
- Berde'î, Sa'dullâh, Hadâiku'd-dekâik. İstanbul: Salah Bilici, 1984.
- Birgîvî, Mehmed Efendi. *İzhâru'l-esrâr*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2014.
- Cârim, 'Alî – Emîn, Mustafâ. *en-Nahvu'l-vâdih*. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1965.
- Cürçânî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. 'Alî Seyyid Şerîf. *Nahv-i Mîr*. Bangladeş: Mektebetu'l-Faysal, 1408/1987.
- Çârperdî, Ebu'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. Tâceddîn es-Sa'id el-Hasan b. 'Alî. *el-Muğnî fi 'ilmi'n-nahv*. İstanbul: Mektebetu Diyarbekir, 2012.
- Çelebi, Hâcî Halife Mustafâ b. 'Abdillâh Kâtib. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*. 2 Cilt. Bağdâd: Mektebetu'l-musennâ, 1941.
- Çelik, Yüksel. "Seyyid Şerîf Cürçânî ve el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh Adlı Eseri", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Bilimname dergisi 24/1 (2013), 57-100.
- Erdebîlî, Muhammed b. 'Abdilgâni. *Şerhu'l-Unmüzece fi'n-nahv*. thk. 'Adnân Câsim - Muhammed el-Hezimâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1436/2015.
- Ergin, M. Cevat. "Basra ve Kufe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri". Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/1 (2003) 40-65.

- Ferâhîdî, Ebû 'Abdirrahmân Halîl b. Ahmed. el-Cumel fi'n-na'iv. thk. Fahrüddin Kabâve. Tahrân: Matbaatu Emîr, 5. Basım, 1419/1995.
- Galâyîni, Mustafâ b. Muhammed Selîm. Câmi'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Asriyye, 28. Basım, 1414/1993.
- Hasan, 'Abbâs. en-Na'ivü'l-vâfi. 4 Cilt. b.y.: Daru'l-Me'ârif, 15. Basım, ts.
- Hasenî, 'Abdulhay b. Fahriddin. *Nuzhetu'l-havâtır ve behcetu'l-mesâmi' ve'n-nevâzır*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm 1420/1999.
- İbn 'Akîl, 'Abdullâh b. 'Abdirrahmân el-'Ukaylî. *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin 'Abdulhamîd. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, 20. Basım, 1400/1963.
- İbnu'l-Hâcib, Cemâluddîn b. Osman. el-Kâfiye fi 'ilmi'n-na'iv. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2014.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. 'Abdillâh. *Şerhu Ka'ri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddin 'Abdulhamîd. Beyrut: Dâru't-Tayyibe, 11. Basım, 1990.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. 'Abdillâh. *Şerhu Şüzûri'z-zehab*. thk. 'Abdulğani Dakr. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.
- İbn Mâlik, Ebû 'Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. 'Abdillâh el-Ceyyânî. *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*. thk. 'Abdulmun'im Ahmed Hureydî. 5 Cilt. Mekke: Câmiâtu Ummi'l-Kurâ, 5. Basım, ts.
- İbn Mâlik, Ebû 'Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. 'Abdillâh. el-Elfiyye. b.y.: Dâru't-Te'âvun, ts.
- İbn Mes'ûd, Ahmed b. 'Alî. Merâhu'l-ervâh. İstanbul: el-Mektebetu'l-Hanifiyye, ts.
- İbnu'l-Enbârî, Kemâluddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Ebî Sa'îd. *el-İnsâf fi mesâili'l-hilâf beyne'n-na'iviyyine'l-Başriyyin ve'l-Küfyyin*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1424/2003.
- İbnu'l-İmâd, Şihâbuddîn Ebû'l-Felâh 'Abdulhay b. Ahmed. *Şezerâtu'z-zehab fi ahbâri men zehab*. thk. 'Abdulkâdir Arnavût - Mahmûd Arnavût. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.
- Akdemir, Furat, Tekin, Mahmut vd. Ta'îmu'l-luğati'l-'Arabiyye bi'l-âyâti'l-ku'râniyye. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Kazvîni, Celâluddîn Muhammed b. 'Abdirrahmân el-Hatîb. el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâğa. thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 3. Basım, ts.
- Kehhâle, Ömer Ridâ. Mu'cemu'l-muellifin. 13 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1957.
- Leknevî, Ebu'l-Hasanât Muhammed 'Abdulhay. *el-Fevâ'idu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Mısır: Matbaatu saâde, 1324.
- Merâgî, Ahmed Mustafâ. *Târîhu 'ulûmi'l-belâğa ve't-te'arruf bi ricâlihâ*. Mısır: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî, 1950.
- Meydanoglu, Ayşe, Özlü, Muzaffer. İbn Hişâm el-Ensari'nin Kur'anî Delillerle İstîşhâd Yöntemi". Fırat İlahiyat Fakültesi Dergisi 22/1 (Haziran 2017), 165-181.
- Mîlânî, Muhammed b. 'Abdirrahîm el-'Umerî. *Şerhu'l-Muğni*. İstanbul: Hâşimî Yayınları, 1438/2017.
- Mueyyed Billâh, Yahyâ b. Hamza b. 'Alî. *et-Tirâzu'l-mutezammin li esrâri'l-belâğa*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1423.
- 'Ukberî, 'Abdullâh b. Huseyin Ebu'l-Bekâ. el-Lubâb fi 'ileli'l-i'râbi ve'l-binâi. thk. 'Abdullâh en-Nebhân. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1416/1995.
- Uşmûnî, 'Alî b. Muhammed b. 'isâ. *Şerhu'l-Uşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dâr Kutubu'l-'İlmiyye, 1419/1998.
- Ülken, Hilmi Ziya. İslâm Felsefesi. İstanbul: Ülken Yayınları, 1983.
- Sehâvî, Şemsuddîn Muhammed b. 'Abdirrahmân. *ed-Đavu'l-lâmi 'li ehli'l-karni't-tâsi*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. Miftâhu'l-'ulûm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1407/1987.
- Sîbeveyh, Ebû Bîşr. 'Amr b. Osman b. Kanber. el-Kitâb. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 3. Basım, 1408/1988.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyin ve'n-nuḥât*. 2 Cilt. Lübnan: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- Şevkânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Alî b. Muhammed. *el-Bedru't-tâli 'bi meḥâsini men ba'de'l-karni's-sâbi*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şevkî ed-Dayf, Ahmed Şevkî 'Abdusselâm. el-Medârisu'n-na'iviyye. b.y.: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Taş, Mahsum, Muntecebuddîn el-Hemedânî el-Ferîd fi İ'râbi'l-Kur'âni'l-Mecîd Adlı Eserinde Luğat ve Sarf. Ankara: Sonçağ, 2020.

- Tekin, Ahmet. “İbnu'l-Hâcib ile Molla Halil es-Si'irdî'nin el-Kâfiye Adlı Eserlerinin Mukayesesi”. e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi 10/21 (Ağustos 2018), 887-902.
- Tekin, Ahmet. Çârperdi'nin el-Muğnî fi 'İlmi'n-Nahv Adlı Eseri”, 2. Atlas Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (Şubat 2019), 284-295.
- Tekin, Mahmut. Molla Halil es-Si'irdî ve el-Kâmûsu's-Sânî fi'n-Nahv ve's-Sarf ve'l-Me'ânî Adlı Eseri. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Zemaşeri, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer b. Ahmed. el-Mufaşşal fi şan'ati'l-i'râb. thk. 'Alî Mulhim. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1993.
- Zencânî, 'İzzuddîn 'Abdulvehhâb b. İbrâhîm b. 'Abdilvehhâb. et-Tasrîfu'l-'izzî. İstanbul: el-Mektebetu'l-Hanifiyye, ts.
- Zirikli, Hayreddîn. el-A'lâm kâmûsu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-musta'rebîn ve'l-musteşrikin. Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.





Bankacı Eğitim Kavramı Bağlamında Türkiye’de Din Eğitiminin Eleştirel Analizi

A Critical Analysis of Religious Education in Turkey in the Context of Banking Concept of Education

Arş. Gör. Mustafa ÇETİN¹, Doç. Dr. Bayramali NAZIROĞLU²

¹ Artvin Çoruh Üniversitesi/ İlahiyat Fakültesi/ Din Eğitimi
• mustafacetin@artvin.edu.tr • ORCID > 0000-0002-2519-7394

² Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi/ İlahiyat Fakültesi/ Din Eğitimi
• bayramali.naziroglu@erdogan.edu.tr • ORCID > 0000-0003-2091-614X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 4 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Kasım / November 2021

Yıl / Year: 2021 | Sayı – Issue: 51 | Sayfa / Pages: 201-226

Atıf/Cite as: Çetin, M. ve Naziroğlu, B. "Bankacı Eğitim Kavramı Bağlamında Türkiye’de Din Eğitiminin Eleştirel Analizi - A Critical Analysis of Religious Education in Turkey in the Context of Banking Concept of Education". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 51, Aralık 2021: 201-226. <https://doi.org/10.17120/omuifd.991175>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.



BANKACI EĞİTİM KAVRAMI BAĞLAMINDA TÜRKİYE'DE DİN EĞİTİMİNİN ELEŞTİREL ANALİZİ^[1]

ÖZ:

Bu makalede geleneksel ve modern eğitim anlayışlarına karşı kuramsal bir eleştiri olarak 20. yüzyılda ortaya çıkmış olan eleştirel pedagojinin anahtar kavramı olan “bankacı eğitim” kavramını din eğitimi açısından yorumlanmış, Türkiye’deki örgün din eğitimi uygulamaları bağlamında bu kavram açısından anlamlı sayılabilecek konular ve sorunlar üzerine bir değerlendirme yapılmıştır. Nitel araştırma mantığıyla hazırlanmış çalışma; başta Freire olmak üzere eleştirel pedagoji alanyazınının incelenmesi ve Türkiye’deki örgün din eğitiminin durumuna ilişkin metin, doküman ve raporların “bankacı eğitim” kavramı bağlamında eleştirel bir yaklaşımla yorumlanmasına dayalıdır. Çalışmada öncelikli olarak eleştirel pedagojinin teorik temeline değinilmiş ve bu yaklaşımın din eğitimi bağlamındaki olası uzanımları tartışılmıştır. Daha sonra “bankacı eğitim” kavramı perspektifinden örgün din eğitiminin bazı güncel sorunları teşhis edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda din eğitiminde bankacı eğitim olarak nitelenebilecek sorunlar; “nesnel bilgi kaygısı”, “rekabet ve sıralamaya dayalı ölçme-değerlendirme anlayışı” ve “teknik-meslekî bakış açısı” olarak üç başlık altında ele alınmış, sonuç bölümünde bu sorunların giderilmesine yönelik olarak eleştirel pedagojinin bakış açısından hareketle öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: eleştirel pedagoji, eleştirel eğitim felsefesi, bankacı eğitim, meslek odaklı eğitim, teknik bilgi, din eğitimi, İslam din eğitimi, din eğitimi felsefesi, Freire, özgürleştirilen eğitim.



A CRITICAL ANALYSIS OF RELIGIOUS EDUCATION IN TURKEY IN THE CONTEXT OF BANKING CONCEPT OF EDUCATION

ABSTRACT:

In this paper, we propose the banking concept of education of critical pedagogy as a useful tool for addressing the some current issues in religious education in Turkey. As a key concept of critical pedagogy that emerged in the 20th century as a theoretical criticism towards the traditional and modern approaches of education, banking concept of education deserves to be interpreted in terms of religious education. In accordance with the purpose, the theoretical grounds of the critical

[1] Bu makale, Mustafa Çetin tarafından Doç.Dr. Bayramali Nazıroğlu'nun danışmanlığında hazırlanmakta olan doktora tezinden üretilmiştir.

pedagogy has been problematized and discussed the possible contributions of this approach for optimizing the efficiency and effectiveness of the religious education. The article has been conducted in the frame of qualitative research design in order to determine a starting point for a critical pedagogical paradigm in religious education. In order to estimate the value of critical pedagogy for religious education, we firstly reviewed the literature of critical pedagogy –predominantly Paulo Freire’s works-. Secondly, we interpreted several related texts, documents and reports that subject the current situation in religious education practices in Turkey in a critical manner. As a result, we consider the problems of current religious education practices that are able to be debated within the scope of banking concept; “overemphasizing the objective knowledge”, “competition and grading-orientedness in measurement and evaluation” and “technical-career focuseness”. In the conclusion, we discussed how the critical pedagogy can offers conceptional and theoretical contribution for overcoming these problems.

Keywords: critical pedagogy, critical philosophy of education, banking model, banking concept of education, professional-oriented education, technical knowledge, religious education, Islamic Education, philosophy of religious education, Freire, emancipatory education.



GİRİŞ

Tarih öncesi dönemlerden günümüze dek süregelen en önemli insanî gerçeklikler arasında yer alan inanma duygusu ve din olgusu (Eliade, 2003, s. 21), Tanrı ile insan arasında dolaysız ilişkiye bağlı bireysel ve aşkın bir tecrübe olmasının yanı sıra yaşamın bütününe kuşatan bir insancılık ve toplumsallık vizyonunu da beraberinde taşımaktadır. İnsanın anlam arayışı, özgürlük ihtiyacı ve kendilik bilinci gibi varoluşsal duyarlılıklarına hitap eden din, bu yapısıyla bireyi öz varlığı ve kişisel yaşantıları kadar içinde yaşadığı toplum ve insanlık şematığı içerisinde de anlamlandırarak ona dünya üzerindeki konumunu, değerini ve misyonunu hatırlatan bir dünya görüşü vizyonu oluşturur. İnsanı, “Allah’ın (c.c.) yeryüzündeki halifesi” olarak adlandıran (el-Bakara 2/30, el-En’âm 6/165) ve onu iyiliği özendirmek ve kötülükten alıkoymakla mükellef kılan (Âl-i İmrân 3/104) İslam dini, bireysel manevî alanın ötesine geçen perspektifiyle Müslüman kişiliğin iç dünyası ile çevresi, kişisel alanıyla toplumsal alan ve dünyevî olanla uhrevî olan arasında kurması gereken dinamik iletişim sorumluluğunu vurgulamaktadır.

Genel anlamda din, özel anlamda ise İslam dini bağlamında dikkat çektiğimiz bu husus, din eğitimi de yakından ilgilendirmektedir. Dinî bilgi ve inanç alanı, manevî bir yaşamın inşasında en önemli unsur olmasının yanı sıra doğru bir eği-

tim yaklaşımıyla pek çok felsefi kazanımı sağlayabilecek ve bireyin insanlık, özgürlük ve tekâmül yolunda yetkinleşme potansiyelini ortaya çıkarabilecek bir alandır. Din olgusunun, bireyin doğuştan getirdiği gizil güçleri işleterek geliştirme ve tekâmüle ulaştırmaya yönelik vizyonu açısından anlam ifade edebilecek boyutlarıyla eğitim süreçleri içerisinde yer bulması, din eğitimin amaçlarının hayata geçirilmesi açısından gerekli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir din eğitimi modeli; insanı yüzeysel, tek boyutlu ve mekanik bir düzlemde ele alan modern egemen eğitim anlayışlarının yıkıcı ve yozlaştırıcı etkilerini giderme ve bu olumsuz etkileri özgürlükçü, paylaşımcı, demokratik ve uyumlu bir yaşam kültürü yönünde değiştirme potansiyeline sahiptir. Yersiz müdahalelerden, sınırlandırmalardan ve dayatmalardan arınmış; özgürlük, paylaşım ve sosyal adaleti önceleyen bir din eğitimi anlayışının yetişen nesiller arasında daha insancıl ve eşitlikçi bir dünyaya dair farkındalık yaratacağı muhakkaktır. Bu nedenle İslam din eğitiminin amaçları belirlenirken kendilik bilinci, hayata anlam verme ve bireysel arınma gibi egzistansiyel ihtiyaçların (Yaran, 2001, s 84) yanı sıra adalet, eşitlik, demokrasi, özgürlük ve barış gibi toplumsal sorumluluk ve farkındalık ifade eden kazanımların da eğitim süreçlerine dahil edilmesi gerekmektedir.

Özgürlük, eşitlik, adalet, sorumluluk ve diyalog gibi kavramları eğitime bir temel ve çıkış noktası olacak şekilde ele alan ve yorumlayan eleştirel pedagojinin temelini oluşturan “bankacı eğitim” kavramı; din eğitiminde dinî bilgi müktesebatıyla toplumsal yaşam arasındaki kopukluğu ve eğitimin bir standartlaştırma aracı olarak kullanıldığı süreç ve uygulamaları teşhis etmek açısından önemli bir kavramsal işlevi yerine getirebilecek niteliktedir. Eğitiminde ezberci yaklaşımların terkedilmesi ve bireyi sosyal sorumluluk, sosyal farkındalık, empati, dayanışma ve yardımseverlik gibi insanî duyarlılıklarla buluşturacak bir pedagojik eksenin kurulabilmesi açısından gerekli olan bu husus; özellikle geleneksel tarzda^[2], kavramsal ve önermesel bilginin aktarımına dayalı din eğitimi uygulamalarının günümüz sorunlarına ilgisiz; bireyin özgürce gelişmesini, değişimini ve dönüşümünü gerçekleştirmekte başarısız ve hâlihazırda yaşadığımız hayatla inanç arasındaki köprüyü kurmada problemleri olan noktalarını teşhis etmek açısından değerlendirilmeyi hak etmektedir. Bu bağlamda bu çalışma ile eleştirel pedagojinin özgür birey, toplumsal özne ve sosyal adaletin inşası yolunda engel olarak gördüğü bankacı eğitim kavramını din eğitimi açısından somutlaştırmak ve din eğitiminin güncel sorunlarını eleştirel pedagojinin temel varsayımları ışığında değerlendirmek amaçlanmaktadır. Nitel bir araştırma mantığına dayalı olan çalışma, başta eleştirel pedagojinin öncü isimlerinden olan Freire olmak üzere eleştirel pedagoji alanyazınının incelenmesi ve Türkiye’deki örgün din eğitiminin durumuna ilişkin metin, doküman

[2] Makale boyunca kullanacağımız “geleneksel eğitim” kavramı ile modernite öncesi zamanların skolastik karakterdeki öğretmen ve anlatı merkezli, özcü, daimici ve mutlakiyetçi eğitim biçimleri kastedilmektedir. “Modern eğitim” kavramıyla ise ulus bilinci ve sanayi devriminin sonucu olarak eğitimin kitleselleşmesi, kurumsallaşması ve zorunlu hale gelmesiyle başlayan; ulusal müfredatlar ve sonuç odaklı standart ölçme-değerlendirme süreçleriyle belirlenen ana akım eğitim biçimleri ifade edilmektedir.

ve raporların “bankacı eğitim” kavramı bağlamında eleştirel bir yaklaşımla yorumlanmasıyla hazırlanmıştır.

1. Eleştirel Pedagojinin Kuramsal Temeli ve Bankacı Eğitim

Eleştirel eğitim felsefesi olarak da adlandırılan eleştirel pedagoji; eğitimin varoluşsal ve toplumsal anlamını göz ardı ederek eğitim süreçlerini toplumun endüstriyel üretim süreçlerine entegrasyonun aracı olarak gören ve teknik-meslek edindirme odaklı bir bilgi anlayışına yaslanan modern eğitim yaklaşımlarının karşısında konumlanmış toplum öncelikli bir eğitim yaklaşımıdır. Aslan ve Kozikoğlu’nun (2015, s. 2) ifadesiyle “Sosyal, kültürel ve politik bir eşitlik” üzerine temellenmiş olan eleştirel pedagoji; “Bireyin özgürleşmesi gerektiğini savunan, bilginin diyalog ve sorgulama süreci sonucunda oluşması gerektiğine inanan ve eleştirel bilinç kazandırmaya yönelik bir eğitim anlayışını veya yaşam biçimini” ifade etmektedir.

Eleştirel pedagoji açısından her türlü eğitim etkinliği, bu felsefenin kurucu öncüleri arasında yer alan Paulo Freire’nin (1995, s. 16) belirttiği gibi “Ya öğrenciyi var olan duruma kaynaştırma ve bütünleştirme eylemi ya da mevcut durumu eleştirip dönüştürebilecek düşünsel olanakları öğrenciye sağlama etkinliği” olarak iş görür. Yani eğitim; mevcut haliyle toplumda var olan baskı ve hiyerarşi unsurlarını ihya etme ve yeniden kurma işlevini yerine getiren bir pratik iken; doğru uygulama ve müdahalelerle gündelik ve politik yaşamda özgürlük üreten bir niteliğe bürünebilir. Bu iki şıktan ikincisinin tercih edilmesi, eğitimi bir özgürleştirme pratiği haline getirecek çağdaş ve insancıl bir pedagoji için bir gerekliliktir. Bu bağlamda mevcut eğitim uygulamalarını insanı bilgi karşısında pasif bir alıcı konumuna indirgeyen “bankacı eğitim” kavramı ile betimleyen Freire (1970, s. 208); kendi yaklaşımını bankacı eğitimin antitezi olarak insan özgürlüğünü önceleyen aktif bir bilme ve anlama nosyonu etrafında şekillendirir.

Eleştirel pedagojinin anahtar kavramı niteliğindeki bankacı eğitim kavramı, öğrenciyi edilgen kılan tek yanlı bilgi aktarımına dayalı eğitim etkinliklerini ifade eden bir kavramdır (Yılmaz, 2016, s. 299). Eğitim olgusunu sosyal çevreyi adalet, eşitlik ve özgürlük lehine dönüştürmek için bilgi edinme, öz farkındalık kazanma ve kendini gerçekleştirme edimi olarak kabul eden eleştirel pedagoji açısından eğitimin amaçlarının gerçekleşmesinde en büyük engel bankacı eğitimidir. Freire’ye (1995, s. 60) göre öğrencilerin eğitim süreçlerine aktif katılımını engelleyen bankacı eğitim, bu suretle onların yaratıcı ve dönüştürücü yetilerini körelterek edilgenleştirir. Eğitime yönelik eleştirilerde sıkça kullanılan “ezbercilik”, “bilgi aktarımına dayalılık” ya da “öğretmen merkezlik” gibi kavramlarla benzerlik göstermesine rağmen aslında tüm bu kavramların bir bileşkesi olarak adlandırılabilir olan bankacı eğitim; bilginin depolanan bir meta, öğrencinin ise içi doldurulacak boş depo olarak görüldüğü eğitim süreçlerinin insanın eylemde bulunma ve dünyayı

kendi sözcükleriyle adlandırma yetilerini iğdiş eden ve bu suretle onu insan olmaktan çıkaran bir baskı unsuruna dönüşmesini ifade etmektedir (Freire, 1995, ss. 67-68).

Bankacı eğitim bağlamında okul, sınıf, müfredat, öğretim programı, ders kitabı, öğretim materyali gibi eğitime dair tüm unsurlar toplumun egemen gruplarının öncelikleri lehine düzenlenir. Böylece bilgi depolama eylemi, toplumun geri kalanını egemenlik altına almak ve kontrol etmek için söz konusu baskın grupların hâkimiyetini geliştirmek ve devam ettirmek amacıyla yapılır. Eğitim faaliyetinin sınıfta bilgiyi ve gücü uhdesinde bulunduran, ders anlatıcı "özne" konumundaki bir öğretmen ve bu öğretmeni sabırla dinleyerek bilgilenen "nesne" niteliğindeki öğrenciler olmak üzere iki unsurdan oluşan bir olgu olarak tanımlandığı bankacı eğitimde öğretmenin görevi sadece öğrencilere bilgi verip onların kafasını doldurmak iken, öğrencilerin görevi de onları yazmak, ezberlemek ve gerektiğinde hiçbir şey ekleme ve çıkarma yapmadan tekrar etmekten ibaret olan edilgen tavidir (Köylü, 2000, s. 242). Bankacı eğitimin tüm süreçleri öğrencinin dönüştürücü güdü ve potansiyellerini ortadan kaldırmaya, yani onu edilgenleştirmeye yönelik olarak işler. Öğrenciler, "kendilerine yüklenen yığılma malzemeyi/bilgiyi istiflemekle ne kadar fazla meşgul olurlarsa; dünyaya bu dünyanın dönüştürücüleri olarak müdahale etmeleri durumunda oluşacak olan eleştirel bilinçleri de o kadar güdük kalacaktır" (Freire, 1995, s. 52). Bu durum eğitimi; bireyin varlığını, özgün algı kapasitesini ve kültürel geçmişini yok sayan, kişiliğini yozlaştıran, kararlılık ve iradesini felç eden bir faaliyete dönüştürme riskini beraberinde getirir.

2. Din Eğitimi Açısından Bankacı Eğitim

Bankacı eğitim kavramı, din eğitimi açısından öğrencilerin yaşantı ve deneyimlerinden soyutlanmış teorik bilginin, öğrenciler arası rekabete dayalı nicel ölçme-değerlendirme araçlarının ve teknik-mesleki kazanımların baskın durumda olduğu eğitim uygulamaları açısından anlam kazanmaktadır. Eğitimin ilk akla gelen hedefleri olan okuma, yazma ve bilgi edinmeye ilişkin kazanımları insana mahsus faaliyetler olarak vahyin en başında vurgulayan (el-Alak 96/1-5) Kur'an-ı Kerim açısından bilmek ve anlamak gibi yetiler, insan olabilmenin koşulu olarak salt biliş yetisinin bir nesnesi değil, kişinin Tanrı, doğa ve diğer varlıklar karşısındaki konumunu belirleyen ontolojik bir belirteç niteliğindedir. Kılıç'ın (1999, s. 211) vurguladığı gibi "Dindar olma ya da olmama durumu ancak din doğru bir şekilde anlaşıldıktan sonra irâdî, yani insanî bir tavır olarak ortaya çıkar". Bu doğru anlama, doğru bilgilene ile gerçekleşir. Bu anlamda bilgi, kişilerin Aşkın Varlık karşısındaki konumlarını belirlemek için yargıda bulunmalarına imkân vermesi açısından bir hayli önem taşımaktadır.

Din eğitiminde özellikle Kur'an, Sünnet, dua ve inanç gibi konuların öğretimi-

minde sıkça rastlanan ezbere ve bilgi aktarımına dayalı eğitim anlayışı, eleştirel pedagojideki bankacı eğitim kavramı bağlamında değerlendirilmesi gereken öncelikli konular arasında yer almaktadır. Öncelikle belirtmek gerekir ki; din eğitiminde, özellikle de belirli bir kutsal kitabı esas alan vahiy merkezli dinlerin eğitiminde ezberin bir öğretim metodu olarak kullanılması bir yere kadar zaruret olarak görülmelidir. İslam’ın temel kaynaklarının Kur’an ve hadisler olması nedeniyle, Kur’an harflerinin, tecvîd esas ve kaidelerinin, âyetlerin ve gerek Arapça gerekse ana dilde olmak üzere belli başlı sûre ve hadislerin ezberlenmesi doğaldır. Bu bakımdan eğitimde ezber; İslam’da Kur’an’ın lafzen korunması, metinde yapılacak eklemeler ve çıkarmaların önüne geçilmesi, hadislerin günümüze kadar muhafaza edilmesi ve ibadetlerin doğru bir şekilde yerine getirilebilmesi açısından zaruri bir yöntem olarak düşünülmüştür. Bireyin inandığı din hakkında bir kültür ve dünya görüşü geliştirebilmesi, dinî bir meseleyi anlayıp kavramaya ve o konuda hükümler çıkarmaya hazırlanması için mevcut bilgi birikimini genişletmesi kuşkusuz bir ihtiyaçtır. Bu gereksinim ezber yöntemini, tarih boyunca hemen hemen tüm İslam toplulukları için etkin bir öğretim yöntemi haline getirmiştir (bkz. Nazıroğlu, 2011, 229). Büyük ölçüde Kur’an âyetlerinin ve hadislerin ezber yoluyla doğru bir şekilde öğretilmesine dayalı bir zemin üzerinde temellenmiş geleneksel din eğitimi anlayışı, Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemindeki Suffâ’dan itibaren İslam din eğitimi kurumlarında devam etmiş, din eğitimi; âyetlerin, hadislerin ve İslam toplumunca önemli görülen dinî metinlerin öğrenci tarafından ezberlenmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Daha sonra medreselerin şekillenmesi, İslam din eğitiminin kurumsallaşması ve profesyonelleşmesiyle metnin hoca tarafından okunması ve açıklanması, açıklanan konunun öğrenciler tarafından not alınarak (imlâ) öğrenilmesi, soru-cevap, mütâlaa (anlayarak okuma), takrir, müzakere ve münazara gibi aktif yöntemler geliştirilmesine rağmen eğitimde bilginin ezberletilmesi, bir yöntem olarak günümüze kadar kullanılmıştır (Makdisi, 2018, ss. 168-170; Bilgin ve Selçuk, 2000, s. 3; Taşdemirci, 1989, s. 530).

Bu noktada; eleştirel pedagoji açısından, birçok yönden din eğitiminde öğrenmenin ilk adımı olması bağlamında eğitimsel bir gereklilik ve yöntem olarak görülebilecek ezberleme eyleminin bizatihi kendisinin değil, eğitimin ana karakteristiği haline gelmiş bir ezbercilik tavrının yargılandığını kaydetmek gerekir. Nitekim İslam hukuk ve eğitim tarihi konusunda önemli çalışmalara imza atmış şarkiyatçılardan George Makdisi de (2018, s.169) “İslâm eğitiminde ezberlemenin tamamıyla muhakeme dışı bir eylem olarak değil, zekâ ve kavrama ile desteklenen bir faaliyet” olarak anlaşıldığını ifade etmektedir. Bu noktadan hareketle dinî bilginin ezberletilmesini, not alınmasını ve bu suretle öğrenciye belletilmesini başlı başına bir problem olarak düşünmek insafli bir değerlendirme olmayacaktır. Gür’ün de (2017, s. 20) dikkat çektiği gibi akıllıca seçilmiş konuların ezberlenmesi eğitimde bir gereklilik olarak görülebilir. Özellikle tümevarım, tümdengelim, çıkarsama ve sebep-sonuç ilişkilerini görme gibi akıl yürütme süreçlerinin doğru bir şekilde

gerçekleştirilebilmesi için kişinin zihninde belirli bir bilgi birikiminin yapılandırılması bir zarurettir. Bununla birlikte ezber yöntemi; anlama, sorgulama, yorumlama, çıkarım yapma, tartışma, mukayese etme, analiz-sentez gibi akıl yürütme süreçlerini dışarıda bırakarak körü körüne kabul etmeyi getirmesi halinde eğitim açısından olumsuz sonuçlar doğuracaktır (Kayretli ve Oral, 2014, s. 29). Ezberin bir yöntem olmaktan çıkarak ezberci eğitim anlayışına dönüşmesi anlamına gelen bu durum, din eğitimi süreçlerini bankacı eğitim kavramıyla koşut bir şekilde otoritenin istediği doğrultuda evcilleşmiş ve ehlileşmiş, öz güveni zayıf ve kurallara sorgulamaksızın uyan insan prototipini yetiştirme iklimi haline getirecektir (Doğan, 2015, ss. 361-362).

İslam din eğitiminde böylesine önemli yer tutan ezberin bir yöntem olarak kullanılmasına karşı çıkan düşünür ve eğitimcilere rastlanmaktadır. Bunlar arasında yer alan İbn Haldun'un (2009, s. 778), eğitimde ezbere çokça yer verilmesini kişinin yorumlama ve ilimde derinlik kazanmasını zorlaştıran bir etken olarak gördüğü ve ezbercilik yerine uygulama, alıştırmaya, yorumlama, tartışma ve diyalogu önerdiği de bilinmektedir. Bununla birlikte İbn Haldun'un eğitimde ezbere doğrudan karşı çıkmadığı, fakat ona gereğinden fazla ehemmiyet verilmesini yanlış bir uygulama olarak gördüğünü kaydetmek gerekir. Ezberin bir yöntem olarak kullanımı, ancak münazara, yorumlama, soru-cevap ve örnek olaylar üzerine pratik yapmak suretiyle ezberlenen içerik üzerine düşünmeye sevk edici uygulamalarla hedefine ulaşabilir. Bu bağlamda Fazlur Rahman da (1993, s. 266) ezberi "Yaratıcı ve müspet olmaktan ziyade edilgen ve alıcı bir öğrenme kültürünü doğuran" bir etken olarak zikretmektedir. Ona göre (1993, s. 266) "Tarihsel süreç içinde kayda geçirilmiş dini yorumların dondurularak mutlaklık ve değişmez kaydı altında öğretilmesi, Müslüman zihni mumyalaştırarak onun yeni durumlar karşısında ya çözüm üretmez hale gelmesini ya da bu durumları görmezden gelerek kayıtsız kalmasını doğurmaktadır". Bu noktadan hareketle eğitime konu edilecek bilginin seçilmesinde ve işlenmesinde ezbere ve tekrara dayalı bir tutumun üretken olmaktan uzak, âtil ve kendisi yaratmak yerine var olanı tüketen ve taklit eden zihinlerin şekillenmesine yol açacağı ifade edilebilir.

Ezbercilik ve bilgi aktarımına dayalı eğitim-öğretim süreçlerinin Freire'nin işaret ettiği bağlamda öğrenciyi tarih, toplum ve insanlık karşısında edilgen kılma faaliyetine indirgeyen sonuçları din eğitimi açısından da geçerlidir. Zihinleri alışılmış bilgilerle ve klişelerle doldurarak anlamaya, farkına varmaya, kendini gerçekleştirmeye ve sorumluluk almaya yönelik bilgiyi ihmal eden ya da kasıtlı olarak öteleyen din eğitimi uygulamaları; öğretmeyi standart bilgi aktarımı denklemi şeklinde düzenleyerek öğrencileri bu denklem içerisinde özerkliği elinden alınmış sürü nesnelere haline getirmeyi amaçlayan bankacı eğitim anlayışıyla örtüşür. Yalnızca önermeler düzeyinde bir bilgi aktarımı şeklinde işleyen bankacı nitelikteki uygulamalar; öğrencileri aktif hakikat arayışından uzaklaştırarak bilgiyi hazır ola-

rak edinmeye alıştırmak suretiyle İslam din eğitiminin bireyi insan olma yolunda yetkinleştirme (insan-ı kâmil) vizyonunu sekteye uğratma tehlikesi taşımaktadır. Nurettin Topçu’nun ifadesiyle (1997, s. 158) “Bilginin isimler ve formüller halinde aktarılarak herhangi bir dünya görüşü oluşturulmaksızın ezberletildiği eğitim tarzı”, eleştirel pedagoji açısından bakıldığında edilgenleşmeyi doğuran bir sürece dönüşme potansiyeli taşır. Öğrenciyi otoritenin bilgi yatırımı nesnesi haline getiren bu anlayışla bireylerin, Buber’in (2003, s. 93) belirttiği gibi varlığa katılmaktan, varlık ile olmaktan ve var olmaktan mahrum kılınarak insanın insan olmaktan alıkonulduğu bir sürece kapı aralanır.

İslâm’ın bilme, anlama ve anlamlandırma gibi bilişsel yetilere hitap eden kavramsal içeriğinin öğrenilmesi, din eğitiminin en önemli aşamalarından birini oluşturur. Bu bakımdan din eğitimi kapsamında bilginin nasıl ve hangi bağlamda anlaşılması gerektiği büyük önem taşımaktadır. Mualla Selçuk’un (1998, s. 81) ifade ettiği gibi Kur’ân-ı Kerim’de; bilginin kaynağı, nasıl bilgi edinileceği ve edinilen bilginin nasıl değerlendirileceğine ilişkin birçok uyarı ve ipucu mevcuttur. Örneğin Kur’ân’da “Senden önce de ancak kendilerine vahyettiğimiz kimseleri peygamber olarak gönderdik; eğer bilmiyorsanız kitaplar hakkında bilgi sahibi olanlara sorun” (el-Enbiyâ 21/7) âyetiyle bilginin iman ile olan ilişkisine dikkat çekilmiş; “Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur” (el-İsrâ 17/36) âyetiyle de bilginin gerçekliği ve doğruluğuna dair bir farkındalık olarak ortaya konmuştur. İnsanın bilgilenme sürecine ilişkin olarak birçok âyette işaret edilen bu prensipler, din eğitiminde bilginin; bankacı eğitimde olduğu gibi aktarılıp ezberletilen ve sorgusuz sualsiz kabul ettirilecek bir veri paketçisi olarak anlaşılması gerektiği hakkında fikir vermektedir. Demek ki dinî bağlamda bilgi, günümüz eğitim anlayışlarında rastlanan; aktarılabilme, depolanabilme ve ezberletilebilme özelliklerine sahip bir mâlumat/enformasyon olmanın ötesinde, insanın varlık yapısı açısından anlamlı olan varoluşsal bir gerçekliğe işaret etmektedir.

Salt epistemik bir performans ve ussallık gayreti olmanın ötesine geçen bu tarz bir bilgi vizyonunun din eğitimi açısından bir referans çerçevesi olarak ele alınması, örgün ve yaygın din eğitiminin etkililik ve verimliliği açısından önemlidir. Bu açıdan başta öğretim programları olmak üzere ders kitaplarının ve öğretim materyallerinin; öğrenciyeye biliş-duyuş bütünlüğü edindirecek kazanımlar bağlamında değerlendirilmesi gerektiği düşünülmektedir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersinin öğretim programının (MEB, 2018a, 9) “Programın Uygulanmasına/Kitap Yazımına İlişkin İlke ve Açıklamalar” kısmında süre ve duaların öğretiminde içeriğin ve mesajın kavranmasına yönelik vurgu yapılmış, öğrencilerin konularda ve ünite sonlarında geçen âyet, hadis, süre ve duaları ezberlemeye zorlanamayacağı ifade edilmiştir. Bununla birlikte DKAB dersinin genel amaçlarının belirttiği bölümde (MEB, 2018a, 9) sıralanan 10 maddenin 6’sında “tanımak”,

“kavramak” ve “açıklamak” gibi bilişsel düzeye hitap eden amaçların yer aldığı; duyuşsal bağlamda değerlendirilebilecek amaçların yalnızca “saygı duymak”, “içselleştirmek” ve “farkında olmak” gibi ifadelerle son derece sınırlı kaldığı görülmektedir. Buradan hareketle dersin amaçlarının devinişsel ve uygulamaya yönelik beceriler noktasında son derece kısıtlı bir vizyona sahip olduğu söylenebilir. Çiçek’in (2019, s. 62) DKAB programını öğretmen görüşleri doğrultusunda değerlendirdiği çalışmasıyla da desteklenen bu durum bağlamında, programın amaçlarının bilgi eksenli olduğunu ve davranış kazandırmak açısından yetersiz kaldığını ileri sürmek mümkündür. Programın; sadelik ve anlaşılabilirlik adına öğretmen için ipucu teşkil edecek etkinlik örneklerini ve açıklamaları dışarıda bırakması, öğretmenleri dersi bilgi aktarımının ötesine taşıyarak bir duyuş ve uygulama edimi haline getirmesi hususunda ihtiyaç duyacağı ipuçlarından mahrum bırakmaktadır. Programda ayrıca “irdeler, değerlendirir, analiz eder, sorgular, tartışır, yorumlar” gibi üst düzey düşünmeye yönelik kazanımların az olduğu, kazanımların çoğunlukla “özetler, açıklar, tanıır, söyler, sınıflandırır, eşleştirir, izah eder” gibi alt seviyedeki öğrenme durumlarına yönelik olduğu görülmektedir. Nitekim 2020 yılında Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı tarafından yaptırılan araştırmada (MEB, 2020, s. 233); DKAB programında bilişsel, duyuşsal ve psikomotor alanlardaki kazanımlara makul düzeyde yer verilip verilmediğine ilişkin soruda öğretmenlerin %42’si “orta düzeyde katılıyorum”, %8’i ise “az katılıyorum” ve “hiç katılmıyorum” yanıtını vermişlerdir. 2010 yılında hazırlanan bir önceki DKAB programına nazaran oldukça kompakt bir yapıda olduğu anlaşılan 2018 yılı DKAB programının, eleştirel pedagoji açısından anlam ifade eden duyuşsal ve devinişsel kazanımların nasıl edinileceğine ilişkin yöntem-teknik, etkinlik ve ders işleniş örnekleri bakımından yetersiz ve bu bağlamda net ve anlaşılır olmaktan uzak olduğunu belirtmek mümkündür.

Din eğitiminde bilgi aktarımı ve ezbere dayalı bir anlayış, yüksek din eğitimi açısından da sorun teşkil etmektedir (Akyürek, 2015, s. 381; Doğan, 2015, s. 358). İlahiyat fakültelerinde bilgi aktarma ağırlıklı bir eğitim verildiğine dikkat çeken Akyürek (2015, s. 381), bu durumun öğrencilerin “Dini bilgiyi anlamak ve içselleştirmek yerine ezberlemelerine yol açtığını” vurgulamaktadır. Akpınar’ın (2007, s. 167) ilahiyat fakültelerindeki tefsir derslerine ilişkin yaptığı çalışmada da görüldüğü gibi ilahiyat öğrencilerinin büyük bir kısmı dersi ezberciliğe dayalı ve monoton bulduklarını ifade etmiş; “Kur’ân’ın mesajının günümüz insanına hitap edecek bir biçimde sunulmadığını, derslerin öğrenciye Kur’ân kültürü vermekten uzak olduğunu ve derslerde öğretilen ve ezberletilenlerin ise kısa zamanda unutulup gittiğini” vurgulamışlardır. Benzer bir sonuç Mehmedoğlu’nun (2000, s. 137) çalışmasında da ortaya çıkmış, araştırma kapsamındaki ilahiyat öğrencileri Kur’ân derslerinin ezbere dayalı olmak yerine Kur’ân’ın anlaşılmasına vesile olacak bir süreç olarak düzenlenmesini talep etmişlerdir. İlahiyat öğrencilerinin Kur’ân okuma ve tecvid derslerinin işleniş hakkındaki kanaatlerinin incelendiği bir başka

araştırmada ise hem hoca hem de öğrenci açısından basit ve rahat uygulanabilir olduğu için ezber ağırlıklı bir çalışma programının uygulandığı, gerekli ezberlerin yapılmış olması ve öğrencinin ezberini sorunsuz bir şekilde okumasının derste yegâne başarı kriteri olduğu ifade edilmiştir (Şenat, 2016, 227). Eleştirel pedagojinin bankacı eğitim kavramını çağrıştıran bu sonuçlar, din eğitiminde öğrenilen dinî bilgiyi içselleştirme, zihnin çeşitli katmanlarında değerlendirme ve karakterle bütünleştirerek bir ahlak ve ruh zenginliği halinde hayata yansıtmaya yönelik kazanımların inkıtaat uğradığını akla getirmektedir. Eğitimin salt entelektüel bir etkinlik olmanın ötesine geçemediği bu eğitim durumlarıyla bilgi, gerçeklikle ilgisiz, içinde yaşadığımız dünya ve hayatın bütünlüğüyle bağlantısı kopmuş içeriklerden ibaret kalmakta ve Cohen’in (1979, s. 98) “Varoluşun organik bir parçası” olarak ifade ettiği ontolojik bir unsur haline gelememektedir. Bu sürecin varacağı yer, din eğitimi açısından öğrencinin Allah tarafından kendisine bağışlanmış dönüştürücü ve oluşturuca yeteneklerinin farkına varamaması, kendi bilincine ermemesi ve nihayet kendisine yabancılaşmasıdır.

2.1. Nesnel Bilgi Odaklılık

Din eğitiminde bankacı eğitimin en belirgin tezahürü, dinî bilginin insan yaşantılarından ve deneyimlerinden kopuk birtakım önermeler ve bilgi paketçikleri halinde öğretilmesidir. Bu durum dinî bilginin, sadece biliş yetisinin nesnesi haline getirilmesi ve dinle ilgili her kavramın “açıklayıcı ve öğretici” etkinliklerden ibaret didaktik bir eğitim tavrıyla öğretilmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Çok boyutlu bir olgu olan din olgusunu nesnellik ve bilimsellik kaygısı adına “Ölçülen, değerlendirilen, girdileri ve çıktıları olan bir müfredat nesnesi” (Hussien, 2006, s. 213) haline getirmekle kendini gösteren bu eğitim tavrı; din eğitimi, salt bilişsel alana hitap eden kitâbi bilgiye dayalı kavramsal içeriklerin aşırılaştırıldığı bir sürece dönüştürür. Bu durum; Rahath ve Hashim’in (2013, s. 29) belirttiği gibi “Öğrencilerin varoluşsal deneyimlerine yabancı ve içinde yaşadığımız dünya ile ilişkilendirilmekten uzak içerikler üzerinde uzun uzadıya açıklamalar yapmayı önceleyen” bir din eğitimine kapı aralayacaktır.

Din olgusunun felsefe, tarih, psikoloji ve eğitim bilimleri gibi disiplinlerin akademik yönelimine hitap eden; teori ve kavramlarla açıklanabilir boyutu, hiç kuşkusuz dinin bizatihi bilimsel anlayışa indirgenebileceği anlamına gelmez. Bu anlamda akademik ilginin nesnesi olan din ile pratik yaşantılarla deneyimlenen dinin insan açısından bambaşka şeyler ifade edebileceği gözden kaçırılmamalıdır. Nesnelere ve olgulara adlandırmanın aracı olan sözcüklerin ve kavramların, insan ruhunda eylem ve deneyimlerle gerçekleşen ve görünür hale gelen dinî gerçekliği yansıtaçağını düşünmek, dinin anlam ve hakikatini daraltmak anlamına gelecektir. Buber’in (2003, s. 55) ifadesiyle “Bizimle karşılaşan, bekleyen ve varlığı devam eden şey, bilimin nesnesi olduğunda hareketsiz kalan, duran, koparılan, sertleşen,

göze çarpan, ilişkiden ve varlıktan mahrum bir şey haline gelir”. İman, namaz, duâ, tövbe, Kur’ân, vahiy, rahmet, sadaka vb. dinî kavram ve konuların hakikatte birer gösterim ya da sembolden ibaret olan sözcüklere indirgenerek öğretilmesi; tüm bunların ibadetler ve dinî pratikler yoluyla doğrudan ve dolaysızca yaşanmasıyla gerçekleşecek dindarlık tecrübesinin önüne geçme riski taşımaktadır.

İslam din eğitiminde “değer hükümsüz, sırf nesnel bilginin imkânsızlığını” vurgulayan Bilgin (2001, s. 48), nesnellik ve bilimsellik çabasının bazı durumlarda “kontROLSÜZ etkilenmelere, istenmedik davranışlara ve başıboşluğa yol açabileceğini” belirtmektedir. Zira bilgi, modern eğitim yaklaşımlarının öngördüğü bağlamda nesnellik iddiasına yönelik bir yanıyla değerlerden ve öznel olandan arındırıldığı; yalnızca “olan şeye” odaklanarak “olması gerekeni” gözden geçirir. Nesnel bilgiye yönelik aşırı vurgu; matematik, fen bilimleri ve sosyal bilimler gibi alanların eğitiminde kabul edilebilir bir duyarlılık olmakla beraber; din ve ahlak gibi konuların eğitime ilişkin süreçlerin etkisizleşmesine ve verimsizleşmesine yol açabilir. Yaşantı ve deneyim yüklü bir bilgi türü olarak dinî bilgi; kişinin vicdanında, onun eylem, gereksinim ve beklentileriyle vücûda gelir ve olgunlaşır.

İslâm’da bilgi, Kılıç’ın (2003, s. 157) ifadesiyle “Reel dünyada anlama, yorumlama ve uygulama süreçleriyle ortaya çıkarak var olur”. Yani dinî alanda bilme, anlama, öğrenme ve yorumlama gibi süreçler yalnızca epistemik değil, insanın varoluşuna yönelik bütüncül bir ilgiyi gerektiren ontik bir nitelik de taşımaktadır. Bilgiyi ve bilme ediminin önemi bağlamında Hz. Âdem (a.s.) kıssasını (el-Bakara 2/30-40) örnek gösteren Fazlur Rahman (2011, s. 449); “Âdem’in melekler ve diğer yaratılmışlarda olmayan yaratıcı bilgiye sahip olduğunu ve bilgiyi keşfetme kapasitesiyle donatıldığını” ifade ederek insanın bu ayrıcalıklı konumunun ve sorumluluğunun bilme yeteneğinden geldiğini ileri sürmektedir. Eğitimde bilgi, bu bağlamda Roberts’ın (1996, s. 153) ifadesiyle “nötr, tarafsız, değerden ve duygulardan arınmış bir şey olarak değil; duygularla, deneyimlerle, duyumsamayla sıkı sıkıya bağlı olan varoluşsal bir süreç” olarak düşünülmelidir. Dinî bilginin aktarılması, bilinmesi ve anlaşılması gibi epistemik süreçler; hem dinî tutum ve dinî alışkanlık kazanma, hem de dindarlık gibi günlük hayatla ve duygularla ilintili, doğrudan deneyim yüklü olgular şeklinde yaşamın her alanında ve evresinde karşımıza çıkmaktadır.

Bankacı eğitimin nesnel bilgi odaklı eğitim anlayışının mevcut din eğitimi uygulamalarındaki tezahürleri özellikle yüksek din eğitiminde dikkat çekmektedir. Bu bağlamda 1949 tarihinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin kuruluş sürecinde yapılan tartışmalara bakıldığında; yüksek din öğretimini dinî alanı bilimsel ve akademik anlamda özümseme, dinî konularda nitelikli düşünebilme, bilgi üretebilme ve üretilen bu bilgiyi yorumlama, sınıflandırma ve analiz etmeye dayalı bir bilimsel uzmanlık nosyonu çerçevesinde şekillendirmeye yönelik bir arayış sezilmektedir (Baltacıoğlu, 1949, s. 278). Din eğitiminde nesnel ve bilimsel

ölçütlere uygun bilgi arayışına yönelik böylesi bir hassasiyetin, din olgusunu ve din eğitimi rasyonel, tutarlı ve hesabı verilebilir evrensel bilginin üretilip dolaşıma sokulduğu bilimsel bir etkinlik alanı haline getirme gayretlerinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Türkiye’de yüksek din öğretiminin; çağın pozitif ilimler merkezli bakış açısına uygun bir şekilde planlandığı ve dinî gerçekliğin mahallî ihtiyaçlar da göz önünde bulundurularak nesnel bir bakış açısıyla ele almaya yönelik bir gayretle programlandığı görülmektedir. Modern çağın aklı ön plana çıkaran ve rasyonel aklın ürettiği mantık normlarına ve dış dünya hakkındaki duyu verilerine dayanan epistemolojisini dinî alana uyarlamaya yönelik bu bakış açısı, dinin özünde var olan tecrübeye ve eyleme dayalılık boyutunu ikinci plana atarak bilgi boyutunu ön plana çıkarma eğilimindedir.

Elbette ki yüksek din öğretiminde, epistemolojik tutarlılık ve geçerlilik şartlarını haiz doğru bilgi üretimine yönelik bilimsel, teorik ve analitik bir hassasiyetin büsbütün gereksiz olduğu iddia edilemez. İlahiyat fakülteleri, yaygın din eğitiminden farklı olarak mezunlarını din alanında profesyonel düzeyde bilgi üretecek ve halka rehber olacak uzmanları yetiştiren kurumlardır. Bu görev, ilahiyat fakülteleri bünyesinde din olgusunun bilimsel ve akademik düzeyde ele alıp tartışılmasını gerekli, hatta kaçınılmaz hale getirmektedir. Bununla birlikte ilahiyat alanını yalnızca akademik anlamda bir bilgi üretim ve araştırma merkezi olmakla sınırlamak ve dinin pratik, tecrübi ve duyuşsal boyutlarını görmezden gelmek; İslam’ın kurtarıcı ve gerek enfüsi gerekse âfâki anlamda bireyi ve toplumu özgürleştirmeye yönelik vizyonunu daraltacaktır. Öğrencinin hayatına dokunmayan, mevcut dinî yaşantılarını görmezden gelen ve onu yeni deneyimlerle karşılaştırmayan bir bilgi anlayışına dayalı din öğretimi faaliyetleri; din olgusunun güncel sorunlar düzleminde ortaya çıkan değerini gözden kaçırarak eleştirel pedagojinin bankacı eğitim olarak adlandırdığı bireysel, toplumsal ve küresel sorunlara karşı yabancı, hayattan kopuk ve kısıtlayıcı eğitim durumlarının gerçekleşmesine sebebiyet verecektir. Bu bağlamda mevcut ilahiyat eğitiminin teoriye ve tarihe hapsolmuş karakterinin ilahiyatçıları dinî hizmetler, eleştiri ve otoriteye karşı duruş gibi hususlarda klasik İslam âlimi tipolojisinin bile gerisine düşürdüğü söylenebilir (bkz. Nazıroğlu, 2020, s. 255). Zira dini, nesnel bağlamda bir bilimsel disiplin olarak öğrenme ve öğretmeye yönelik çaba ve gayretler; objektiflik ve tarafsızlık adına dinin özünde var olan ancak salt zihinsel ve mantıksal süreçlerle kavranamayan sevgi, samimiyet, gönüllük, özgecilik, manevî heyecan, cehd ve gayret gibi duyuşsal unsurları deneyimden uzak tutarak örtbas etmektedir. Bu durum din olgusunu hem öğrencinin hem de eğitimcinin gözünde bir mânevî olgunlaşma ve dünya- ahiret kurtuluşunun vesilesi olmaktan çıkarma riski taşımaktadır. Bu yüzden din eğitimi kapsamında öğretilecek içeriklerin psikoloji, sosyoloji, gelişim psikolojisi ve eğitim bilimleri gibi disiplinlerin filtresinden geçirilerek ıslah edilmiş ve standardizasyona tabi tutulmuş dinî içeriklerle sınırlı kalmaması ve din eğitimi süreçlerinde yerel, kişisel ve tekil tecrübelerin de dikkate alınması gerektiği düşünülmektedir.

Örgün eğitimde nesnel bilgi yönelimine ilişkin problemler denebilecek vurguların ilkököl ve ortaokul DKAB dersi programında da yer aldığı görülmektedir. DKAB dersinin 2018 yılında hazırlanan İlkokul (4. Sınıf), Ortaokul (5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) ve Ortaöğretim (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) programının Temel Felsefe ve Genel Amaçlar bölümünde açıklanan (MEB, 2018a, 2018b, s. 8); “İslam dininin (ve diğer dinlerin) betimleyici bir yaklaşımla öğretime konu edilmesine” yönelik amaç; yukarıda açıklamaya çalıştığımız din eğitiminde objektif bilgiye yönelik kaygının bir tezahürü olarak görülebilir. Programın Uygulanmasına/Kitap Yazımına İlişkin İlke ve Amaçlar arasında yer alan “Gerek farklı din ve inançların öğretiminde gerekse İslam düşüncesinde ortaya çıkan yorumların öğretiminde olgusal bir yaklaşım benimsenir” ilkesi de (MEB, 2018a, 2018b, s. 9) değer hükümlerini ve yaşantıları saf dışı bırakan evrenselci bilgi yöneliminin bir yansıması olarak anlaşılmaya müsaittir. Zira din eğitiminde herhangi bir dinin içinden ve o dinin bakış açısıyla yapılan bir eğitimin, o din odaklı olması kaçınılmazdır. Aksi durumda din eğitimi bir dinler tarihi, din felsefesi yahut din fenomenolojisi dersine dönüşür. Bu noktada 2018 yılı programındaki olgusal ve betimleyici bakış açısına yönelik vurguların, DKAB dersinin 2010 yılında hazırlanmış bir önceki programında yer almadığına dikkat çekmek gerekir. Bunun sebebi, 2010 yılı programının bilgiyi dışarıdan aktarılan bir şey değil de öğrencinin zihninde yapılandırılan ve öğrenme olgusunu, “öğrenmeyi öğrenme” olarak formüle eden yapılandırmacı paradigmanın etkisinde hazırlanmış olmasında aranabilir (Yapılandırmacı yaklaşımın din eğitimiyle ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Okumuşlar, 2014; Kaymakcan, 2012; Zengin, 2010). Bu açıdan öğrenciyi öz yaşantıları ve sosyal çevresiyle bütün halinde ele alan bir pedagojik mimariye sahip yapılandırmacı eğitim anlayışının; din olgusunun insan benliğini gerçekleştirmedeki potansiyelini işletmek açısından nesnel bilgi yönelimli pozitivist paradigmaya göre daha işlevsel olduğu ileri sürülebilir.

2.2. Rekabet ve Sıralamaya Dayalı Ölçme ve Değerlendirme Anlayışı

Bankacı eğitimin din eğitimindeki bir başka tezahürü, modern dönemdeki geniş çaplı okullaşma süreci, öğrenci sayısındaki hızlı artış ve uzaktan eğitim olanaklarının gelişmesine bağlı olarak yaygınlaşan standart ölçme ve değerlendirme mantalitesidir. Eğitimin temel öğeleri arasında yer alan ölçme ve değerlendirme, özellikle öğrencinin edilgen ve alıcı konumunda olduğu öğretmen merkezli eğitim yaklaşımlarında eğitim sürecinin bir ürünü olarak görülen makbul öğrenci tipini çok sayıda öğrenci arasından olabildiğince az maliyetle ve kısa sürede eleme işlevini yerine getirmektedir. Modernizm etkisindeki yarışmacı ve rekabetçi dünya görüşlerinden doğan bu ölçme ve değerlendirme anlayışı, öğrenmeyi bir ürün ve çıktı olarak değerlendirmesi, bilginin uygulanmasından çok anımsanmasına yönelik olması ve tek bir doğru yanıtı odaklanması gibi özellikleriyle ön plana çıkmaktadır (Alaz ve Yarar, 2009, s. 5).

Pozitivizmin nesnel bilgi yönelimli doğasını yansıtan modern ölçme ve değerlendirme anlayışı, her bireyden aynı doğru yanıtı beklemek suretiyle müfredat aracılığıyla dayatılan standartlaşma ve aynılaşmayı gerçekleştirme görevini yerine getirir. Berberoğlu’nun (2006, 116) ifadesiyle “Algoritmik hesaplama (işlem yapma), ezber bilgi, derinliği olmadan çok fazla kavram ve prensibi öğrenme ve yazılı materyaldeki bilgileri aynen aktarma gibi öğrenme çıktılarına ölçmeye dayalı” bu sınav mantığı, insanı kendi öznelliği ve eşsizliği içerisinde kavramaktan uzaktır. Standart normal dağılım içerisinde kümelenmiş çoğunluğun ortalama değerini belirlemeye dayalı bir anlayış içerisinde; insanın biricikliğinin yansıması olan bireysellik ve özgünlük gibi özellikler, normun uzağında ya da normal dışı olarak belirlenerek başarısız olarak kodlanır ve standart olan, başarı olarak kaydedilir. Memon ve Ahmad’in (2006, s. 3) “Yönetici bakış açısı” olarak adlandırdığı bu tahakkümcü ve totaliter tavır; öğrenciyi ödül ya da cezaya dönüşebilen not unsuruyla koşullandırarak, onun, öğretmen-otorite tarafından verilecek nicel bir değeri bilgi ve niteliğin önündeymiş gibi algılamasına yol açacaktır. Sınav ve başarı odaklı olmayan öğrenmelerin anlamsız ve gereksiz olarak anlaşılması sonucunu doğurabilecek bu tutumun aynı zamanda; dinî gerçekliği salt bilişsel yetilere hitap eden taraflarıyla ön plana çıkarttığı ve duyuşsal, devinişsel, sosyal ve manevî yönleri ihmal ettiği söylenebilir (Gümüş, 2018, 9). Din eğitimin en can alıcı boyutlarını oluşturan bu hususların ihmalî, öğrencilerin derse karşı ilgi göstermesini ve olumlu tutum geliştirmesini yavaşlatacağından, dersin başarısını ve öğrenmeyi de etkileyebilecek niteliktedir.

Bireyleri piyasanın ihtiyaç duyduğu üretici ve tüketici davranışlarına alıştırmaya hedefini eğitimin temel hedefi olarak benimsemiş çağdaş yaklaşımların karakteristik tezahürü olan standart ölçme ve değerlendirme araçları, din eğitimi bağlamında bireyi norm haline getirilmiş davranış ve alışkanlık şemalarına mahkûm etmeye, benzer davranış örüntüleri etrafında aynılaştırmaya ve bu suretle sorgulama yetisini törpülemeye yönelik bir tutuma da kapı aralamaktadır. Öğrenciyi; Allah vergisi yeteneklerini, hayal kurma kapasitesini ve geleceğe yönelik umutlarını birtakım standart başarı kriterlerine uyarlama ve nicel verilerle ifade edilen rakamsal notlara tahvil etme mecburiyetiyle baş başa bırakan bir ölçme-değerlendirme mantığı içerisinde din eğitimi, tam da bankacı eğitim kavramıyla açıklanabilecek bir bağlamda kitleleri standart tepkiler veren birer robot haline getirmeye yönelik edilgenleştirici bir eğitim paradigmasının uygulama alanı haline gelmektedir. Önceden belirlenmiş bilgi, beceri ve davranışları ölçmeye dayalı bu anlayış; bireyin ezberlediği hazır bilgiye yoğunlaşarak onun özgün varoluşu hakkında suskun ve kör kalırken, bireyin bilinç ve yaşam dünyasını Habermas’ın (2001, s. 807) kavramıyla “kolonizasyona” uğratar. Dahası bireye belirli bilgi ve davranış kalıplarını dayatmak suretiyle, onu isimden ve sûretten mahkûm anonim ve tekdüze bir varoluşa hapseder. Bu açıdan modern ölçme ve değerlendirme anlayışının bireyleri tartılabilen, ölçülebilen ve kıyaslanabilen varlıklar olarak gördüğü ve Foucault’nun

(1992, s. 237) deyimiyile “Bireysel çizgileri türdeş hale getirme” işlevini yerine getirdiği söylenebilir.

Yüksek din eğitiminde ölçme ve değerlendirme süreçlerinin durumu bağlamında Akyürek (2015, s. 382), sınavların malumat düzeyindeki bilgileri ölçmeye yönelik ve bilgi aktarımına hizmet eder yapıda olduğunu ifade etmektedir. Korkmaz da (2018, s. 377) ilahiyat fakültelerinin sorunlarını sıralarken fakültelerdeki öğrenci sayısının artmasıyla hocaların öğrencilerin ezber bilgisini ölçen test sınavlarına yoğunlaştığını, bunun yerine “Öğrencilerin fakültede kazandıkları zihinsel, dilsel, akademik vb. becerileri ölçecek, görüp, geliştirecek bir eğitim ve ölçme anlayışına geçilmesine ihtiyaç duyulduğunu” ifade etmektedir. Yüksek din eğitimindeki ölçme ve değerlendirme sorununun temelinde öğretim elemanlarının formasyon eksikliği kadar; özellikle 2010’lu yıllarda birçok ilde ve üniversitede açılan ilahiyat fakültelerinin öğrenci sayısındaki hızlı artışın yattığı söylenebilir.

DKAB derslerinde ölçme ve değerlendirmenin durumu bağlamında Çakmak’ın (2011, ss. 174-175) DKAB öğretmenleri arasında yaptığı araştırmanın sonuçları çarpıcıdır. Bu çalışmada DKAB öğretmenlerinin boşluk doldurma, çoktan seçmeli test ve eşleştirme soruları gibi geleneksel teknikleri; performans ve proje ödevi, öz değerlendirme ve sözlü sunum gibi tamamlayıcı araçlara göre daha sık kullandıkları ortaya çıkmıştır (Geleneksel ve tamamlayıcı ölçme-değerlendirme yöntemleri hakkında bkz. Bahar vd., 2014). Söz konusu araştırmalarda geleneksel sınav yöntemlerinin daha fazla kullanılmasının gerekçeleri; hazırlama kolaylığı, okuma ve puanlama basitliği, ders sürelerinin yetersizliği ve alternatif yöntemlerin kalabalık sınıflarda uygulanmasındaki zorluk olarak belirtilmiştir (Karbeyaz, 2018, 77; Çakmak, 2011, 177; Ulu, 2011, 75). Öte yandan Karbeyaz’ın (2018, s. 92) yaptığı araştırmada öğretmenlerin, DKAB dersinde öğrencilerin not kaygısı yaşamalarını ders adına bir problem olarak gördükleri tespit edilmiştir. Bu bağlamda ülkemizde 2013 yılından itibaren ulusal ölçekte yapılan lise ve üniversiteye giriş sınavlarına DKAB dersinden soruların sorulmaya başlanması da dinî alanın, teknik bir bağlama yerleşerek girdi-çıkıtları olan bir müfredat nesnesi ve öğrencilerin birbirleriyle yarışacağı bir alan olarak algılanmasına sebebiyet verebilecek niteliktedir. Memon ve Ahmad’ın (2006, s. 8) belirttiği gibi din eğitiminde “niceliğe dayalı ve sonuç merkezli” bir anlayışı getirecek olan bu durum, din olgusunun özellikle ortaokul ve lise öğrencileri arasında çoktan seçmeli bir sınav görevi şeklinde algılanma ihtimalini doğurmaktadır.

MEB (2017, ss. 14-16) tarafından 2017 yılında hazırlanmış “Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri” başlıklı kitapçıkta yer alan “meslekî beceri yeterlik alanı” göstergeleri arasındaki “Öğrencilerin bireysel farklılıklarını ve sosyokültürel özelliklerini dikkate alarak esnek öğretim planları hazırlar” maddesi ile “Tutum ve Değerler Yeterlik Alanı” göstergeleri arasında bulunan “Her öğrenciyeye insan ve birey

olarak değer verir” maddesi; eleştirel pedagojinin standartlaştırmaya karşı bireyselliği ve özgünlüğü teşvik eden ölçme-değerlendirme perspektifiyle paralellik arz eden ifadeler olarak anlaşılabilir. Ayrıca 2018 yılında güncellenen ilkokul, ortaokul ve ortaöğretim DKAB öğretim programlarında geçen şu tümceler de Türkiye’de ilköğretim ve ortaöğretim din derslerinin program hazırlayıcılarının teorik düzeyde de olsa rekabet ve sıralamaya dayalı ölçme ve değerlendirme araçlarının olumsuzluklarının farkında olduğunu göstermektedir (MEB, 2018a, 2018b, s. 5):

“Hiçbir insan bir başkasının birebir aynısı değildir. Bu nedenle öğretim programlarının ve buna bağlı olarak ölçme ve değerlendirme sürecinin “herkese uygun”, “herkes için geçerli ve standart olması” insanın doğasına terstir. Bu sebeple ölçme ve değerlendirme sürecinde azami çeşitlilik ve esneklik anlayışıyla hareket edilmesi şarttır.”

Din eğitimi açısından dikkate alınması gereken bu ifadeler, öğrencinin birikim ve kazanımlarını nicel birimler halinde verileştirerek istatistiksel ölçümün nesnesi haline getiren, onun yaratıcı yeteneklerini yok sayarak özgürlük yitimine uğratan modern eğitim anlayışlarının olumsuz etkilerine nasıl karşı konulacağına dair bir ipucu niteliğindedir. Bu bağlamda bankacı eğitimin öğrenciyi notla ödüllendirme/cezalandırma mantığına dayalı sınav anlayışından uzaklaşılması ve bireye eşref-i mahlukat konumunu hatırlatacak şekilde bireysellik, özgünlük, yaratıcılık, diyalog ve eylem temelli ölçme yaklaşımlarının geliştirilmesi bir ihtiyaç olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.3. Teknik ve Meslekî Bilginin Egemenliği

Eğitimin günümüzde büyük ölçüde kalkınmacı ve işletmecî hedeflere odaklandığına ve piyasanın ihtiyaç duyduğu üreten/tüketen insanı yetiştirmeyi önceliğine dikkat çeken eleştirel pedagoji, modern eğitimin bu işgücü yetiştirme görevini teknik ve araçsal bilgiyi yaygınlaştırmak suretiyle gerçekleştirdiğini ileri sürmektedir. Bankacı eğitimin belirgin özelliklerinden biri olan bu tutum, eğitimin diğer alanları gibi din eğitimi alanını da öğrencinin kendi iç dünyasını, öznelliğini ve insanlığını keşfettirecek bir süreç olmaktan çıkararak meslek edinmenin bir aracı haline getirmektedir.

Din eğitiminde teknik ve meslekî bilgi odaklı bakış açısının en fazla tehdit ettiği alanın yüksek din eğitimi olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Altaş (2018, s. 230); günümüzde ilahiyat fakültelerinin “cami mihrabı, kürsüsü, müftülük makamı, öğretmenlik becerileri veya Kur’ân kursu öğreticiliği yeterlilikleri açısından değerlendirildiğini” ileri sürmekte ve bu kurumların “iyi Kur’ân okuyan mezunlar vermemekle ve vaaz edebilecek nitelikte elemanlar yetiştirememekle sorumlu tutulduklarını” ifade etmektedir. Altaş’ın bu tespitini destekleyen Yapıcı da (2015,

s. 79) bu bağlamda 2013 yılında YÖK Genel Kurulunca kabul edilen ve müfredatta felsefe derslerinin ağırlığının azaltılmasını öngören ilahiyat programında yetiştirilmesi amaçlanan ilahiyatçı tipolojisinin “Sadece ve basitçe vaaz edip namaz kıldırabilen, Arapça ibare okuyabilen kişiler” olduğunu ifade etmektedir. İlahiyat fakültelerine biçilen rolün; siyasî otoritenin belirlediği din, eğitim ve kültür politikalarını halka gereği gibi, eksiksiz ve kendinden bir şey katmadan arz etmekten sorumlu personel ve teknisyen yetiştirmek olduğuna dair kanaat uyandıran bu durum, büyük ölçüde modern üniversite anlayışının yüksek öğretimi profesyonel bilgi ve becerileri vermekle görevli bir meslek edindirme kurumu olmaktan ibaret gören tutumundan kaynaklanmaktadır.

Eski Yunan'dan bu yana bilgelik ve hikmet kaynağı olarak görülen akademi fikrinden, ulus devletin ve ulus devlete bağlı piyasa endüstrisinin çarklarını döndürecek eleman yetiştirme fabrikasına doğru bir savrulmayı ifade eden bu eksen kayması, eğitimin her alanında olduğu gibi din eğitimi alanını da iyiden iyiye teknik bir bağlama oturtarak mekanikleştirmekte ve din eğitimi sevgi, empati, gönüllülük ve amatör bir ruh gerektiren doğasından kopararak istatistiksel ve deneysel araştırma süreçleri aracılığıyla “daha profesyonel eğitici”, “daha iyi müfredat”, “daha etkili öğretim yöntem-teknikleri” ve “daha doğru sonuç veren ölçme-değerlendirme araçları” geliştirmeye dayalı bir üretim etkinliği haline gelme riskiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Altaş (2015, s. 387), ilahiyat fakültelerinin karşı karşıya olduğu bu durum bağlamında “Neyin iyi olduğuna, neyi bilmesi gerektiğine, nasıl düşüneceğine, neyin dindarlık olacağına” küresel sermaye çıkarları doğrultusunda karar verildiğini ifade etmektedir.

Türkiye’de yüksek din öğretiminin tek tip bir sosyal mühendislik projesi olarak teknik ve meslekî bir bağlamda anlaşıldığına dair diğer bir gösterge, uzaktan ilahiyat eğitimi verilen İLİTAM (İlahiyat Lisans Tamamlama) programlarının sayısındaki anormal artıştır (Bayraktutan, 2021, ss. 41-42). Öğrenilen içeriğin sadece çoktan seçmeli sınavlarla ölçüldüğü, hocaların öğrenciye rehberlik etme ve öğrenci ile diyalog kurma imkânlarının son derece kısıtlı olduğu dijital öğrenme ortamlarına dayalı olan bu programların, bireylere öğrendikleri bilgiyi dinî alan ile sağlıklı bir ilişki inşa etme, dinsel anlam evreni karşısındaki duruş belirleme, kendi dindarlığını kurma ve bu formasyon ile toplumun karşılaştığı teolojik ve sosyal problemlere çözümler üretme adına ne derece faydalı olduğu tartışma konusu bile yapılmamıştır. İLİTAM üzerine yapılan tartışmalarda bu programların öğrenci ile din arasında varoluşsal bir irtibat kurmadaki işlevi konu edinilmemekte; ağırlıklı olarak hocalarla yüz yüze iletişim kurma imkânının, Arapça ve Kur’ân-ı Kerim derslerinin, vaaz ve hutbe hazırlama konusundaki yetkinliklerin ve sûre-dua öğretim tekniklerinin uzaktan eğitim araç-gereçleriyle verilmesindeki zorluklara dikkat çekilmektedir (bkz. Altaş, 2018, ss. 231-232; Kılınç, 2015; Dağ, 2013; Bayraktar, 2010). Din hizmetlerinin usûlüne uygun bir şekilde deruhte edilebilmesi için

kuşkusuz gerekli ve kendi içinde son derece değerli olan bu beceri ve yetkinlikler; hayatın gerçek problemlerinden uzak kalmaları ve bağlarından soyutlanarak öğretilmeleri halinde insanı tarih ve toplum karşısında özne kılmaktan ve insan varoluşuna bir şey katmaktan uzak teknik birer bilgi olmaktan ibaret kalacaklardır.

Eleştirel pedagojinin bankacı eğitim kavramını akla getiren bu durumun büyük ölçüde; din hakkında konuşmanın, görüş bildirmenin ve liderlikte bulunmanın ölçülebilir ve sınanabilir birtakım yeterlilik kriterlerini yerine getirmekle ulaşılabilecek birer meslekî nitelik olarak anlaşılmasından kaynaklandığını ileri sürmek mümkündür. Din eğitiminin salt teknik ve meslekî bir düzlemde değerlendirilir hale geldiği ve ferdi, sosyal, kültürel, toplumsal ve küresel sorunlar bağlamındaki önem ve değerine ilişkin soruların ihmal edildiği bu profesyonelleşme sürecinin, özellikle 2010 sonrası dönemde yaygın ve örgün din eğitimcisi istihdamındaki niceliksel artışın ilahiyat fakültelerini ve imam-hatip okullarını kolay yoldan meslek edinme mecrası haline getirmesiyle ilintili olduğu düşünülebilir. Son yıllarda her şehirde, hatta her üniversitede açılan İlahiyat/İslâmî İlimler fakülteleri, doğal olarak bu fakültele öğrenci alımında gözle görülür bir kontenjan artışına yol açmış, 2020-2021 eğitim-öğretim yılı itibarıyla yeni kayıt olanlarla birlikte bu okullarda ön lisans ve lisans düzeyinde 350 bini aşkın öğrenci öğrenim görür hale gelmiştir (bkz. YÖK, 2021). İmam-hatip okullarının ve genel eğitim kapsamında faaliyet gösteren okulların müfredatlarına eklenen din, ahlak ve değerler alanı seçmeli derslerine bağlı olarak büyüyen din dersi öğretmeni ihtiyacı ve din görevlisi istihdamındaki hızlı artışla bir arada değerlendirilmesi gereken bu tablo, yüksek din öğretiminin giderek artan oranda bir meslek ve istihdam meselesi olarak algılanmasında önemli bir âmil olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda din eğitiminin; özellikle yüksek öğretim bağlamında birtakım meslekî görevleri yerine getirmeye yönelik malumat yığından öte gitmeyen, öğrencinin ilgi ve motivasyonunu çekmeyen ve geçmek için çalışılan derslerin verildiği bir alan haline gelme riskiyle karşı karşıya olduğu akla gelmektedir (Köylü, 2014, s. 66-67).

Din eğitimi bağlamında etkileyici bir hitabetle vaaz vermek, güzel bir ses tonu ve beden diliyle namaz kıldırmak, Kur’ân-ı Kerim, ezan ve hutbeleri güzel bir üslupla kulağa hoş gelecek bir ses ve tavırla okumak, hiç kuşkusuz din eğitimi açısından değer ifade eden müstesna becerilerdir. Yaygın ve örgün anlamda din eğitimcisinin edinmesi gereken meslekî formasyonlar elbette ki etkili din eğitimi ve din hizmetlerinin yürütülmesinin gerek-şartıdır. Ancak bu formasyon nitelikleri, din eğitimcisinin dinî ve ahlâkî olgunluğunu belirleyen ihlas, samimiyet, özveri, sevgi, hoşgörü ve adanmışlık gibi hasletlerle tamamlanmadığında verilen eğitimin bir sosyal hizmet yahut memuriyet mantığı içerisinde sunulması sonucunu doğurabilir. Koca’nın (2012, s. 19) ifade ettiği gibi “Bir kimse bütün samimiyeti ile inanmadıkça ve bizzat bir davranış haline getirmediği, herhangi bir dinî konuyu başarılı ve inandırıcı bir şekilde başkalarına anlatamaz”. Dinî hakikatlerin değişen dünya

ve insanlık karşısında yeni değerler oluşturmaya yönelik inceliklerini ve insan hayatına anlam veren yönlerini kavratmaya yönelik bir gayret olmaksızın biçimsel hassasiyetlerin istenen sonucu vermeyeceğini ifade etmek mümkündür.

Elbette ki ilahiyatın ve ilahiyatçının varoluş nedeni ya da nedenlerinden biri, din olgusu etrafında vuku bulan nazari ve ameli sorunları araştırmak, bunlarla başa çıkacak uzmanlar yetiştirmek ve alternatif çözüm yolları bulmaktır (Nazıroğlu, 2020, s. 254). Yaygın din eğitiminden farklı olarak örgün din eğitimi, özellikle imam-hatip okulları ve ilahiyat fakültelerinde öğrencileri dinî alanda görev alacak bilgi ve birikimle donatmayı ve dinî alanda meslek edinmeyi sağlayacak formasyonu kazandırmayı da amaçlamalıdır. Bununla birlikte söz konusu eğitim kurumlarının misyon ve vizyon tanımları, sahip oldukları okul kültürü ve eğitim-öğretim anlayışları istihdam odaklı ve meslek kazandırma ağırlıklı olmaya başladığında; bu okulların müfredat içeriklerinin usûl, kaide ve esaslara ilişkin teknik bilgi ağırlıklı olması kaçınılmaz hale gelmektedir. Dinî bilgiyi gerek öğretim yöntemleri gerekse ölçme-değerlendirme süreçleri bağlamında diğer bilgi türleriyle eşitleyen ve bir işin nasıl yapılacağına ilişkin pratik bilgi-beceriye, yani know-how'ı önceleyen bu araçsal ve teknik rasyonalite ile din eğitimciliği görevi; çoğu zaman amatör bir ruh, içtenlik ve gönüllülük esasları içinde hareket etmeyi gerektiren doğasından uzaklaşarak dünyevî amaçlar için yapılar hale gelir. Din eğitiminin kariyer, unvan, kadro ve derece öncelikli, ayrıntılı bir şekilde hazırlanmış performans kriterlerine ve teknolojik-dijital yeterliliklere dayalı profesyonel bir anlayışa indirgenmesiyle din eğitimcisi; görev standartları sıkı sıkıya tanımlanmış, var olan sistemin olduğu gibi sürdürülmesinden sorumlu ve değişim/dönüşüme yönelik irade beyanından yoksun bir memur ya da bürokrat gibi davranmak zorunda kalacaktır. Bu zorunluluk; eğitimci kimliğinin finansal, eğitimsel, politik ve ideolojik bağlamlarda belirli bir özerklik ve bağımsızlık gerektiren karakterine zarar verecek niteliktedir. Bu bağlamda Kara'nın (2015, s. 431) "Dersime girerim, anlatır çıkarım, gerisi beni ilgilendirmez" diyen bir din eğitimcisi nesli ortaya çıktığına dair tespiti, üzerinde düşünülmesi hak eden bir mesele olarak kaydedilmelidir. Teknik ve meslekî bakış açısının yol açtığı memur/bürokrat tavrının içselleştirilmesi, din eğitimcisi açısından öğrenciyi İslâmî bilgi ve değer müktesebatı yoluyla belirli bir ahlak ve mâneviyat ufkuna çekme ve bireyin potansiyelini açığa çıkararak ideal Müslüman tipini gerçekleştirme görevini profesyonel kaygılarının gerisine düşürme riskini beraberinde getirmektedir.

Bankacı eğitimin teknik ve meslekî bilgi odaklı bakış açısı bağlamında Altun'un (2019, s. 55) ve Çiftçi'nin (2017, s. 205) imam-hatip ve genel eğitim müfredatında okutulan seçmeli Kur'an-ı Kerim dersleri üzerine yaptıkları çalışmaların sonuçları çarpıcıdır. Bu çalışmalarda din dersi öğretmenlerinin büyük çoğunluğu; derste bilgi seviyesinde çok fazla konunun bulunduğu ve bu dersin Kur'an'ı anlamaya değil, yüzünden okumaya yoğunlaşmış olduğuna dikkat çekmişlerdir (Altun, 2019,

55; Çiftçi, 2017, 205). Dersin öğretim programında Kur’ân-ı Kerim’i severek ve isteyerek okumaya, anlamaya, hayatımızdaki yerini fark etmeye ve meâl kullanmaya yönelik vurgular yapılmış olmasına rağmen (MEB, 2012, ss. 2-3) ders içeriğinin ortaokul seviyesinde bile yöntem ve tarihsel bilgiye ilişkin çok fazla teknik detay içermesi, örgün düzeydeki Kur’ân eğitiminin teknik ve meslekî bilgi yönelimli olduğunu göstermektedir (bkz. Çakmak ve Ecer, 2020, 688; Koç ve Özkan, 2019, s. 223; Kaymakcan, 2013, 74-75). Yapılan bazı çalışmalarda bu durumun dersi veren öğretmenler açısından dahi sorun teşkil ettiği ve birçok öğretmenin kendilerini yetersiz hissettiğinden dolayı dersi vermektan imtina ettikleri ortaya çıkmıştır (bkz. Aşlamacı ve Gök, 2019, ss. 363; Nazıroğlu, 2014, s. 211). Kur’ân’ın anlaşılması ve hayata geçirilmesinden çok, nasıl daha doğru okunabileceğine ilişkin bilgiye yönelik bu tavır, din derslerini dünya ve ahiret saadetini kazanmaya yönelik duyarlılık kazandırma ve hayatını bu duyarlılık ile şekillendirmeyi öğretme misyonunun uzağına savurarak Kur’ân’ın anlaşılmasına, Hz. Peygamber’in mesajının kavranmasına ve İslam’ın kurtarıcı vizyonunun hayata geçirilmesine yönelik motivasyonları ikinci plana itmektedir.

Bu noktada Kur’ân eğitiminin niteliğinin artırılması açısından eleştirel pedagojinin okuryazarlığa ilişkin özgün tavrını zikretmek faydalı olacaktır. Okuma ve yazma öğrenmeyi “sadece harfleri okuyup yazmayı öğrenmek değil, bunun yanı sıra kendi sözünü söyleme ve dünyayı kendisine sunulandan farklı bir biçimde adlandırmayı da öğrenmek” olarak tarif eden Freire (1995, s. 15), bu bağlamda okuma yazmanın mekaniğini, yani harflerin bir araya getirilmesi anlamındaki okuma yazma becerisini bir adım öteye taşıyarak okuryazarlığın hem sözcükleri hem de dünyayı okumak olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürer. Bu açıdan okuryazarlık, “toplumdaki alt grupların özgürlüğe adım atmak ve toplumu güçlendirmek için gerekli bilgi ve becerileri edinebilecekleri bir siyasal ve kültürel yurttaşlık görevidir” (Freire, 2014, s. 14). Freire’nin 1960’lı yıllarda açtığı okuma yazma kurslarına katılan bir köylü, okuma yazma öğrendikten sonraki duygularını “Bir insan olduğumu şimdi anlıyorum. Körmüşüz, gözlerimiz açıldı. Bundan önce sözcükler bana bir şey söylemezdi, oysa şimdi benimle konuşuyorlar ve onları konuşuran kişi benim” sözleriyle ifade etmiştir (Freire, 1995, s. 15). Bu tarz bir okuma-yazma eğitimi nosyonunun din eğitimi açısından anlamı; Kur’ân kıraatinin, ibadetlerin ve çeşitli dinî pratiklerin öğretilmesinde şekilsel nitelikteki “nasıl” sorusuna ilişkin yanıtların yanı sıra söz konusu bilgi, amel ve ibadetlerin varlık sebebine ilişkin “niçin” sorusuna yanıt aranması gerektiğidir. Örnek verilecek olursa; Kur’ân eğitimi, ilahî mesajın özümsemesi ve içselleştirilmesine yönelik bir anlayış bağlamında yeniden ele alınabilir ve bu suretle harflerin ve kelimelerin nasıl bir araya getirileceğini öğretmekten ibaret bir etkinlik olmanın ötesine geçebilir. Ezber öncelikli bir eğitim anlayışındansa öğrenciye Kur’ân kıssaları ve kelimeleri ile konuşmayı, bu kelimeleri konuşmaması ve âyetlerin anlamlarını çeşitli örnek olaylar, güncel problemler ve öykülerle açıklayıp hayattaki karşılıklarıyla öğretmeyi önceleyen bir

bakış açısının yerleşmesi; öğrencinin öğrendikleriyle “şu anda ve burada” olup bitmekte olan gerçekliği kendi sözcükleriyle adlandırmaları ve ardından hakka, hayra ve güzelliğe yönelik bir dönüşüme yönelmeleri açısından daha faydalı olacaktır. Bu tavır, okuma-yazma eylemini Allahû Teâlâ'nın kavli âyetlerini ihtiva eden Kur'an-ı Kerim ile kevnî âyetlerinin tezahür alanı olan dış dünya arasındaki bağlantının keşfedilebileceği bir diyalog ve iletişim vasıtasına dönüştürecektir. Böylece Kur'an okumak; dünyayı okumayı, hatta yalnızca okumayı değil onu belirli biçimde yazmayı, yani bilinçli bir şekilde değiştirmeyi, dönüştürmeyi ve güzelleştirmeyi de ihtiva eden devingen bir süreç haline evrilerek özgürleştirici ve kurtarıcı bir eylem haline gelecektir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Eğitimde bilgi, benimsenen öğretim yaklaşımlarının niteliğine göre kişilik inşa edici ve özgürleştirici olduğu kadar zihni durağanlaştırıcı ve kişiyi özne kılan yetileri pasifleştirici nitelik de kazanabilir. Yaratıcı ve eleştirel düşüncüyü beslemeyen, ezber ve tekrara dayalı bilgi; eleştirel pedagojinin, kişiye hem kendisi hem de içinde yaşadığı toplum üzerindeki ideolojik ve politik etmenleri fark ettirme ve bu etmenlerin baskısından kurtulmaya yönelik eyleme teşvik etme amacı taşıyan insanlaştırıcı ve özgürleştirici bilgi kategorisini karşılamaktan uzaktır. Bu nedenle din eğitimi faaliyetleri kapsamında öğretilecek bilgi; bankacı eğitimde depolanan, istif edilen ve aktarılan bir şey olarak görülen enformasyon kavramından farklı bir düzlemde ele alınmalıdır. Bireyin ve dünyanın dönüştürülmesi gibi dinamik bir hedef taşımayan, statik, değişmez ve durağan bir kalıba sokulmuş bir bilgi kavrayışı; din olgusunu belirli bir meslek, kariyer planlaması ya da görev kapsamında işlerliği olan teknik bilgi kategorisine hapsedmek anlamına gelecektir. Din eğitimcileri bilginin bu yönünü dikkate alarak kavramların ve tanımlamaların biriktirilmesinden ibaret olan teknik ve meslekî bilgi anlayışına hapsolmaktan kurtulmalı; Allah'ın insanda yarattığı fitratın gerçekleşmesini sağlayan, insanın gizil güçlerini açığa çıkaran ve hayata anlam vermeyi teşvik eden dinamik bilgiyi öncelermelidir. Bu bağlamda ilahiyatçı, din görevlisi, din dersi öğretmeni, dinî rehber ve dinî danışman vb. meslek elemanlarını yetiştiren eğitim kurumlarının misyon ve vizyon tanımları, müfredatları, öğretim programları ve eğitim anlayışları yeniden değerlendirilerek bu görevlerin maaş, sosyal güvenlik ve belirli meslekî niteliklere sahip birer memuriyet vazifesi olarak algılanmasının önüne geçilmelidir. Din eğitimi etkinlikleri bu şekilde yalnızca belirli rutin ve pratiklere alıştırmaya, kişiyi topluma adapte etmeye ve statükoyla uyumlaştırmaya yönelik bir teknisyenlik faaliyeti olmaktan çıkarak aktif bir toplumsallık bilincine sahip bireylerin yetiştirilmesine ve fertlerin çağın baskı araçlarına karşı aydınlatılmasına yönelik bir görü kazanabilir.

Değer ve yaşantı yüklü bir kavram olarak din kavramı; hayata, insana ve dünyaya dair “halihazırda olan” kadar “olması gereken” ile de her dâim iç içedir. Burada,

“olması gereken” ifadesiyle anlatılmak istenen; dinin yetiştirmeyi hedeflediği insan tipi ve kurmayı amaçladığı toplumdur. Bu anlamda bireyin kendisini ve içinde yaşadığı toplumu fitrata uygun bir şekilde dönüştürmesini sağlayacak doğru eylemin, diğer bir ifadeyle sâlih amelin motivasyonu, pozitivist bağlamı olgusal ve önermesel bilgi değildir. Bu nedenle din eğitiminde, geçmişte üretilmiş ve halihazırda üretilmekte olan bilgilere ilişkin olgusal ve görgül müktesebatın aktarılmasına dayalı pedagojik modellerin aşılması ve bireyi, “olması gerekene” ilişkin düşünce ve eylem motivasyonu besleyebilecek bir bilgi vizyonu tasarlanması gerekmektedir. Bu açıdan din eğitimi, nesnel bilgi arayışıyla gelen mânevîyattan uzak yönelimlere karşı hayatın içinden, organik ve insancıl bir bilgi anlayışıyla desteklenmeli ve İslam’ın aktif eylem ve irade tasavvuruna koşut bir şekilde bireyin Allah vergisi yetilerini optimum düzeyde çalıştırmaya yönelik eğitim-öğretim ortamları, müfredat içerikleri ve öğretim yöntemleriyle zenginleştirilmelidir. Din eğitimi etkinlikleri kapsamında oluşturulacak müfredatlar, kullanılacak yöntem-teknikler ve ölçme değerlendirme araçları öğrencinin günlük dünyevî deneyimler, sosyopolitik gerçeklikler ve somut insan durumları üzerinde düşünebilmesine imkân tanıyacak şekilde güncellenmelidir. Nicel araştırmalarla belirlenmiş sıradan ve ortalama yapıp etmeleri, alışkanlıkları ve tutumları kazandırmak üzerine kurulu din eğitimi yaklaşımları terk edilerek bunun yerine, bireyin tarih içinde yaşayan bir özne olarak söz söyleme ve eylemde bulunma kapasitesini destekleyen, besleyen ve teşvik eden bir yaklaşım geliştirilmelidir. Din eğitiminin ölçme ve değerlendirme süreçlerinde de dikkate alınması gereken bu durum bağlamında; test ve yazılı sınav gibi araçlara göre daha çok çaba ve zaman gerektirse de rekabetin ve sıralamanın asgariye indirildiği performans görevi, proje ödevleri, öz değerlendirme ve sözlü sunum gibi alternatif ölçme-değerlendirme araçlarına ağırlık verilmelidir. Öğretim süreçlerine gömülü, sürece dayalı ve öğrenme ile bütünleşik bir şekilde zamana yayılmış; derse katılım, yorum yapma, üretme, öğrenilenleri eleştiri süzgecinden geçirme ve güncel problemler bağlamında anlamlandırma, yaratıcılık, keşfetme, sorumluluk ve inisiyatif alma, girişimde bulunma ve uygulama gibi gerçek hayata dayalı kriterlerin dikkate alındığı ölçme ve değerlendirme süreçlerinin, özgürleştirici bir din eğitimi açısından tercih edilebilir nitelikte olduğu düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Akpınar, Ali. "Tefsir ve Kur'an Derslerinin Öğrencilerde "Kur'an Kültürü": Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri. ed. Ömer Kara. 167-187. İstanbul: Kurav Yayınları, 2007.
- Akyürek, Süleyman. "Bugünün İlahiyatı Üzerine, Eleştirel Bir Değerlendirme?". Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri. ed. Süleyman Akyürek. 351-369. Ankara: Ensar Yayınları, 2015.
- Alaz, Aşegül - Yazar, Seher. "Ölçme-Değerlendirme Sürecinde Sınıf Öğretmenlerinin Tercihleri ve Sebepleri". I. Uluslararası Türkiye Eğitim Araştırmaları Kongresi. Çanakkale: Eğitim Araştırmaları Birliği, 2009. <http://www.eab.org.tr/eab/2009/pdf/139.pdf>
- Altaş, Nurullah. "Uzaktan Eğitim ve İLİTAM Uygulamalarının Geleceği Nasıl Olmalıdır?" Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri. ed. Süleyman Akyürek. 387-412. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Altaş, Nurullah. "Yüksek Din Öğretiminde Uzaktan Eğitim Uygulamaları: İLİTAM ve Sorunları". Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları. ed. Mustafa Köylü. 209-237. İstanbul: DEM Yayınları, 2018.
- Altun, Mukadder. Öğretmen Görüşlerine Göre Seçmeli Kur'an Dersleri -Nitel Bir Araştırma. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aslan, Mecit - Kozikoğlu, İshak. "Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan Öğretmen Adaylarının Eleştirel Pedagojiye İlişkin Görüşleri". Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 15/1 (2015), 1-14. <https://doi.org/10.17240/aibuefd.2015.15.1-5000128591>
- Aşlamacı, İbrahim - Gök, Ömer Faruk. "Öğretmenlerine Göre Ortaokul Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Sorunlar: Nitel Bir Araştırma". dergilabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/14 (2019), 354-385. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/868210>
- Bahar, Mehmet vd. Geleneksel-Tamamlayıcı Ölçme ve Değerlendirme Teknikleri. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. T.B.M.M. Tutanak Dergisi Dönem:VIII Toplantı: 3 20/ (04 Haziran 1949), 227-284. <https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d08/c020/tbmm08020101.pdf>
- Bayraktar, Kerim. Uzaktan Eğitim ve Din Öğretiminde Bir Uygulama Örneği: İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Bayraktutan, Talat Alp. İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programına İlişkin Öğrenci Görüşleri (Sivas Cumhuriyeti Örneği). Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Berberoğlu, Giray. Sınıf İçi Ölçme Değerlendirme Teknikleri. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2006.
- Bilgin, Beyza - Selçuk, Mualla. Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri. Ankara: Gün Yayıncılık, 2000.
- Bilgin, Beyza. Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi. Ankara: Gün Yayıncılık, 2001.
- Buber, Martin. Ben ve Sen. çev. İnci Palsay. Ankara: Kitabiyat, 2003.
- Cohen, Adir. "Martin Buber and Changes in Modern Education". Oxford Review of Education 5/1 (Ocak 1979), 81-103. <https://doi.org/10.1080/0305498790050108>
- Çakmak, Ahmet - Ecer, Münir. "Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyon Ölçeğinin (SKKMÖ) Geliştirilmesi ve Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19/2 (2020), 679-707. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1104871>
- Çakmak, Alaaddin. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Ölçme ve Değerlendirme Teknikleri ve Öğretmenlerin Bunları Kullanma Düzeyleri. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Çiçek, Hasan Basri. Güncellenen İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programına Yönelik Öğretmen Görüşleri. Ağrı: İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çiftçi, Harun. Ortaokul Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğretmen, Öğrenci ve Veli Görüşleri ile Değerlendirilmesi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Dağ, Mehmet. "İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programlarında Kur'an Dersi -Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar-". EKEV Akademi Dergisi 17/55 (2013), 37-54.
- Doğan, Recai. "İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Anlayışı Nasıl Olmalıdır?" Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri. ed. Süleyman Akyürek. 351-369. Ankara: Ensar Yayınları, 2015.
- Eliade, Mircea. Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kibalıcı Yayınları, 2003.
- Foucault, Michel. Hapishanenin Doğuşu. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 1992.
- Freire, Paulo. "The Adult Literacy Process as Cultural Action for Freedom". Harvard Educational Review 40/2 (1970), 205-225.
- Freire, Paulo. Ezilenlerin Pedagojisi. çev. Dilek Hattatoğlu - Erol Özbek. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.

- Freire, Paulo. *Yüreğin Pedagojisi*. çev. Özgür Orhangazi. Ankara: Ütopya Yayınları, 2014.
- Gümüş, Arife. *Türk Eğitim Sisteminin Sınavlarla İmtihani*. İlke Politika Notu. İstanbul: İlke İlim Kültür ve Eğitim Vakfı, 2018. https://ilke.org.tr/images/yayin/pdf/turk_egitim_sisteminin_sinavlarla_imtihani.pdf
- Gür, Bekir. *Eğitimle İmtihan* (2004-2013). Ankara: SETA Yayınları, 2017.
- Habermas, Jürgen. *İletişimsel Eylem Kuramı*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2001.
- Hussien, Suhailah. *Towards the Islamisation of Critical Pedagogy: A Malaysian Case Study*. Vol. II. United Kingdom: University of Sheffield Department of Educational Studies, Doktora Tezi, 2006. https://etheses.whiterose.ac.uk/4215/1/434500_vol2.pdf
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- Kara, Ömer. "Müzakereler". *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri*. ed. Süleyman Akyürek. 424-432. Ankara: Ensar Yayınları, 2015.
- Karbeyaz, Pervin. *İlkokul ve Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerini Kullanma Düzeyleri ve Karşılaştıkları Sorunlar (Osmaniye İli Örneği)*. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kaymakcan, Recep. "Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırıcılık". *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*. ed. Mustafa Köylü. 81-102. İstanbul: DEM Yayınları, 2012.
- Kaymakcan, Recep vd. "Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu". İstanbul: DEM Yayınları, 2013.
- Kayretli, Rafet - Oral, Ertuğrul. "Eğitimde Ezber Yönteminin Yeri Konusunda Yönetici ve Öğretmen Görüşleri". *İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/4 (2014), 13-36. <https://openaccess.izu.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12436/138/E%C4%9Fitimde%20ezber%20y%C3%B6nteminin%20yeri%20konusunda%20y%C3%B6netici%20ve%20%C3%B6%C4%9Fretmen%20g%C3%B6r%C3%BC%C5%9Fleri?sequence=1&isAllowed=y>
- Kılıç, Muharrem. "Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı". *Bilimname Dergisi* II/ (2003), 157-169.
- Kılıç, Recep. "Din Öğretimi Temellendirme Problemi". *Dini Araştırmalar* 1/3 (Haziran 1999), 205-212. http://isamveri.org/pdfdrq/DO1949/1999_3/1999_3_KILICR.pdf
- Kılınç, Murat. *Uzaktan Eğitim Uygulamalarının Etkililiği Üzerine Bir Araştırma (İnönü Üniversitesi Uzaktan Eğitim Merkezi İlahiyat Lisans Tamamlama Programı Örneği)*. Malatya: İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Koca, Ferhat. "Din Görevlisi Cemaat İlişkisi". *Diyanet Aylık Dergi* 258 (Ekim 2008), 16-19. https://dosya.diyanet.gov.tr/flip/index.php?YIL=2008&TR=17&DERGI=ekim_2008.pdf&SAYFANO=18
- Koç, Ahmet - Özkan, Esmâ. "Örgün Din Eğitimi Veren Kurumlarda Kur'an-ı Kerim'in Anlamının Öğretilmesi Üzerine Bir Araştırma". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/2 (2019), 187-232. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/906889>
- Korkmaz, Mehmet. "Müzakereler". *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. 377. İstanbul: DEM Yayınları, 2018.
- Köylü, Mustafa. "Gençlik ve Barış Eğitimi İslami Bir Yaklaşım". *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*. 227-255. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000. http://isamveri.org/pdfdrq/DO73846/2000/2000_KOYLUM.pdf
- Köylü, Mustafa. "Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik mi Nitelik mi?" *Din Eğitiminde Kalite*. ed. Fahri Kayadibi. 59-81. İstanbul: DEM Yayınları, 2014.
- Kur'an-ı Kerim Meâli. çev. Halil Altıntaş - Mazaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Makdisi, George. *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- MEB. *Ortaöğretim Kur'an-ı Kerim Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara: MEB Yayınları, 2012.
- MEB. *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlilikleri*. Ankara: Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü, 2017. http://oygm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_12/11115355_YYRETMENLYK_MESLEYY_GENEL_YETERLYKLERY.pdf
- MEB. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*. Ankara: MEB Yayınları, 2018a. https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2018_05/15104708_201813015378536-DKAB_9-12_SyNYF_DOP_2018.pdf

- MEB. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar). Ankara: MEB Yayınları, 2018b. https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2018_05/15104708_201813015378536-DKAB_9-12_SYnyf__DOP__2018.pdf
- MEB. Öğretim Programlarını Değerlendirme Raporu. Ankara: MEB Yayınları, 2020. https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2020_08/24113242_ogretimprogramlari_dr.pdf
- Mehmedoğlu, Yurdağül. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri". Gençlik Dönemi ve Eğitimi. 121-150. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000. http://isamveri.org/pdfdrg/D073846/2000/2000_MEHMEDOGLUY.pdf
- Memon, Nadeem - Ahmad, Qaiser. "The Pedagogical Divide: Toward an Islamic Pedagogy". ISNA Education Forum 2006 Rosemont Illinois. 2006. https://farooq.files.wordpress.com/2007/05/nadeem_memon_and_qaiser_ahmad_2006_-_the_pedagogical_divide.pdf
- Nazıroğlu, Bayramalı. İslam Eğitim Geleneğinde Öğretmenlik. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Nazıroğlu, Bayramalı. "Din Eğitiminde Sorunlar ve Çözüm Önerileri: Din Eğitimi ABD 16. Koordinasyon Toplantısı İzlenimleri". Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/5 (2014), 203-228. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/285893>
- Nazıroğlu, Bayramalı. Derdimiz İlahiyat. İstanbul: OkurAkademi, 2020.
- Okumuşlar, Muhiddin. Yapılandırmacı Yaklaşım ve Din Eğitimi. Konya: Yediveren Yayınları, 2014.
- Rahath, Yousef - Hashim, Rosnani. "Contemporary Islamic Educational Discourse and the Philosophy of Empowerment". American Journal of Islamic Social Sciences 30/3 (Temmuz 2013), 20-38. <https://www.ajis.org/index.php/ajis/article/view/300/2045>
- Rahman, Fazlur. İslam. çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993.
- Rahman, Fazlur. "Islamization of Knowledge: A Response". Islamic Studies 50/3/4 (2011), 449-457.
- Roberts, Peter. "Critical Literacy, Breadth of Perspective and Universities: Applying Insights from Freire". Studies in Higher Education 21/2 (1996), 149-163. http://www.acervo.paulofreire.org/bitstream/handle/7891/790/PPF_PTPF_01_0239.pdf?sequence=2&isAllowed=y
- Selçuk, Mualla. "Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi?" İslamiyat Dergisi 1/1 (1998), 73-87.
- Şenat, Fatma Asiye. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersinin İşlenişine İlgili Kanaatleri Üzerine Bir Araştırma". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 42/42 (Aralık 2016), 215-238. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/337931>
- Taşdemirci, Ersoy. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Medreseler". Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 2 (1989), 269-271.
- Topçu, Nurettin. Türkiye'nin Maarif Davası. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997.
- Ulu, Anıl. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Derlerinde Kullandıkları Ölçme ve Değerlendirme Teknikleri ile Programın Önerdiği Tekniklerin Karşılaştırılması. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Yapıcı, Asım. "Müzakereler". Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri. ed. Süleyman Akyürek. 76-79. Ankara: Ensar Yayınları, 2015.
- Yaran, Cafer Sadık. "İnsanın Egzistansiyal İhtiyaçları ve Dinin Perenniyal Cevapları". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12/12-13 (01 Nisan 2001), 79-96. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/188615>
- Yılmaz, Zafer. Paulo Freire'nin Felsefesinde Özgürleşmenin Aracı Olarak Eğitim. FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 22, (2016), 199-313.
- YÖK. Öğretim Düzeyleri ve Birimlere Göre Öğrenci Sayıları, 2020-2021 Öğretim Yılı Yükseköğretim İstatistikleri (30 Eylül 2021). <https://istatistik.yok.gov.tr/>
- Zengin, Mahmut. Yapılandırmacılık ve Din Eğitimi, İlköğretim DKAB Öğretim Programlarının Değerlendirilmesi ve Öğretmen Görüşleri Açısından Etkililiği. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.





Porphyrios ve Ebherî Bağlamında Tür Tümelî

Species Universal in the Context of Porphyrios and Ebherî

Arş. Gör. Ömer YILDIZ¹

¹Ondokuz Mayıs Üniversitesi / İlahiyat Fakültesi / Mantık Anabilim Dalı
• yldz.omer94@gmail.com • ORCID > 0000-0002-0279-3134

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 25 Ağustos / August 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 17 Eylül / September 2021

Yıl / Year: 2021 | **Sayı – Issue:** 51 | **Sayfa / Pages:** 227-248

Atıf/Cite as: Yıldız, Ö. "Porphyrios ve Ebherî Bağlamında Tür Tümelî - Species Universal in the Context of Porphyrios and Ebherî". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 51, Aralık 2021: 227-248. <https://doi.org/10.17120/omuifd.986931>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.



PORPHYRIOS VE EBHERÎ BAĞLAMINDA TÜR TÜMELİ

ÖZ:

Beş tümel olarak bilinen cins, tür, ayırım, hassa ve ilinti kavramlarından ikincisi olan tür kavramı; kavramlar mantığında, tanım teorisinde ve tümeller tartışmasında sıklıkla kullanılan zâtî (özel) bir kavramdır. Dolayısıyla bu konuların anlaşılabilmesi için tür kavramı önemli bir rol oynamaktadır. Aristoteles (ö.384-322) eserlerinde beş tümel ayrı bir başlık altında incelememediğinden Porphyrios (ö.420), *Kategoriler* adlı kitabın daha iyi anlaşılması için *Isagoge* adlı eseri kaleme almış ve bu eser de *Organon* adlı külliyata giriş olarak eklenmiştir. Porphyrios, bu eserde beş tümel detaylı bir şekilde işleyerek bu kavramların daha iyi anlaşılmasına zemin hazırlamıştır. İslam âleminde ise medreselerde okutulan temel kaynaklardan biri Ebherî'nin (ö.663) *İsâgûcî* adlı risâlesidir. Ebherî, bu eserde mantık konularını kısa bir şekilde özetlemiş ve kendi dönemdeki mantık anlayışını eserinde mezcetmiştir. Biz de bu çalışmamızda Porphyrios ve Ebherî'nin tür tümeline yüklemiş oldukları anlamları irdelemeye çalıştık. Bu nedenle bu çalışmada beş tümel detaylı bir şekilde işleyen Porphyrios ile yüzyıllardır medreselerde okutulan Ebherî'nin tür tümeli görüşlerini ele aldık ve bu tümele yüklemiş oldukları anlamların benzerliklerini ve farklılıklarını ortaya koymaya çalıştık. Bunu yaparken de daha çok müelliflerin mantık eserlerine bağlı kalarak tür tümelinin mantıksal anlamı üzerinde durduk.

Anahtar Kelimeler: Porphyrios, Ebherî, Beş tümel, Tür



SPECIES UNIVERSAL IN THE CONTEXT OF PORPHYRIOS AND EBHERI

ABSTRACT:

The concept of species, which is the second of the five universals known as genus, species, distinction, precision, and correlation, is an essential concept frequently used in concepts logic, definition theory, and the discussion of universals. Therefore, the idea of genre plays a vital role in understanding these issues. Since Aristotle (d.384-322) did not examine the five universals in his works under a separate title, Porphyrios (d.420) wrote the piece named *Isagoge* for a better understanding of the book named *Categories*, and this work was added as an introduction to the corpus called *Organon*. Porphyrios has laid the groundwork for a better understanding these concepts by elaborating five universals in this work. In the Islamic world, one of the primary sources taught in madrasahs is the book of Ebherî (d.663) called *İsâgûcî*. Ebherî briefly summarized the logic issues in this work, and he encapsulated the logical understanding of his period in his career. In this study,

we tried to examine the meanings that Porphyrios and Ebherî attributed to the universal genre. For this reason, in this study, we have dealt with the generic views of Porphyrios, who has been taught in madrasahs for centuries, with Porphyrios, who has been studying five universals in detail, and we tried to reveal the similarities and differences of the meanings they attribute to these universals. While doing this, we focused more on the logical importance of the genre universal by adhering to the logical works of the authors.

Keywords: Porphyrios, Ebherî, Five Universals, Species



GİRİŞ

Kavramlar mantığı beş tümel üzerine inşa edilmiştir. Kavramlar olmadan insan kendini ifade edemez, önerme kuramaz ve mantığın diğer düşünüş biçimlerine geçiş yapamaz. Kavramlar sözlü veya sözsüz yollarla ifade edilebilirler. Sözlü veya sözsüz delâletler de kendi içerisinde kısımlara ayrılırlar. Mantık açısından önemli olan ise sözlü vaz'î delâlettir.^[1] Çünkü bu kavramın ifade ettiği sözler anlamlı olup objeleri ifade eder. Örneğin “konuşan hayvan” kavramı insan kavramına tekabül edip bu kavram da tür tümeline karşılık gelmektedir.

Tümel kavramı zatî ve arazî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Cins, tür ve ayırım zatî; hassa ve ilinti ise arazîdir. Cins, tür ve ayırım aynı zamanda özsel(zatî) tümeler de denir.^[2] Bu ayırım sayesinde kavramların özü ve niteliklerini daha iyi kavrarız. Örneğin “insan akıllı hayvandır” dediğimiz de cins, tür ve ayırımı kullanarak bu tanıma ulaşırız. Zira tek bir basit kavramdan tanım teorisine ulaşamayız. İşte beş tümel diye adlandırılan kavramlar bunlardan ibarettir.

Bu kavramlardan cins, tür ve ayırım tümeleri kurucu unsurlar iken hassa ve ilinti ise yapıcı unsurlardır. Mesela “insan düşünen hayvandır” önermesinde “insan” tür, “düşünen” ayırım, “hayvan” ise cins tümelini oluşturmaktadır. O halde diyebiliriz ki ayırım ve cins, tür tümelini oluşturmaktadır. Beş tümeli özellikle de cins ve tür kavramlarını bilmenin faydalarından biri cins için geçerli olan bir kavramın tür için de geçerli olması, cins için geçerli olmayan bir kavramın tür için de geçerli olmamasıdır.^[3] Mesela hayvan için geçerli olan kavram onun altında yer alan türleri için geçerlidir, hayvan için geçersiz olan kavramlar tür için de geçersizdir. Çünkü tür kavramı cinslere katılır.

[1] Aytekin Özel, *Tasavvurlar Mantığı ve Kavramlar Mantığı Geleneksel Mantığa Giriş -I-* (Bursa: Bursa Akademi, 2019), 80.; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 60.

[2] Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 71.

[3] Cafer Sadık Yaran, *İnformel Mantık*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 44.

Kavramlar, bağlantılı ve bağlantısız olarak ikiye ayrılır. Özellikle bağlantısız kavramları beş tümel şeklinde değerlendirebiliriz. Mesela; “insan”, “iyi”, “kötü”, “at”, “hayvan”, “cevher” vb. kavramlar bağlantısız kavramlardır. Bağlantılı kavramlar ise “insan sağlıklıdır”, “at kişneyendir” gibi önerme türünden yargılardır.^[4] Bağlantılı ve bağlantısız kavramları müfret ve mürekkep kavramlar olarak da ele alabiliriz. Müfret; “insan”, “hayvan”, “cisim”, “canlı” vb. parçaları tek başına anlam ifade etmeyen kavramlardır. Mürekkep kavram ise “konuşan hayvan”, “kişneyen at” vb. gibi parçaları tek başına anlam ifade eden kavramlardır.^[5] Nitekim müfret kavram cins, tür, fert vb. olabilirken mürekkep kavramların toplamı da bize tür, fert vb. gibi kavramları verebilir. Mesela; “Necmettin’in oğlu” dediğimizde “Ömer” kavramı fert, “konuşan hayvan” dediğimizde “insan” kavramı tür şeklinde ifade edilmektedir.

Tür tümeli cins tümeli ile bağlantılı bir kavramdır. Bir yerde tür kavramı varsa cins tümeli olmak zorundadır. Ama bir yerde cins kavramı varsa tür tümeli olmak zorunda değildir. Mesela “cevher”, “cisim”, “canlı”, “hayvan” ve “insan” kavramlarına baktığımızda bu kavramlar arasında “cevher” en genel cins olup insan en özel tür olmaktadır. Bu iki kavramın arasında yer alan diğer kavramlar ise altındaki ve üstündeki kavramlara göre cins ya da tür olup orta tümeller şeklinde isimlendirilirler. Diğer yandan bu kavramlar arasında içlem ve kaplam ilişkisi olup cins kavramının içlem, tür kavramının ise kaplam ile ilgili olduğunu ifade edebiliriz. Üstte yer alan kavramlar cins tümelini altta yer alan kavramlar ise tür tümelini oluşturmaktadır. “Cevher” kavramının altında yer alan tüm kavramlar onun kaplamını, “insan” teriminin üstünde yer alan kavramlar ise onun içlemine oluşturmaktadır.

A. TÜR KAVRAMI

1. Etimolojik Kökeni ve Sözlük Anlamı

Konumuz olan kavramın Arapça karşılığı “nev”, Türkçe karşılığı “tür”, İngilizce karşılığı ise “species”tir. Tür kelimesi, Arapça نواع-ينوع-نوع fiilinden mastar olarak türetilmiş olup çoğulu انواع şeklinde gelmektedir. Cins kavramından daha özel bir anlam ifade edip her şeyin bir çeşidini, sınıfını ve gurubunu ifade etmekle beraber temayül etme, dalgalanma, çeşitlilik gösterme, tercih edilme, talep etme ve kartalın inişe geçmesi anlamlarına da gelmektedir.^[6] Tür sözcüğünün İngilizce karşılığı “species” olup hepsi aynı olan ve birlikte beslenebilen bitki veya hayvanlar topluluğunu ifade etmektedir.^[7]

[4] Aristoteles, *Kategoriyalar*, çev. Hamdi Rağıp Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989), 4.

[5] Ebherî, *İsâğûcî*, çev. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 34.

[6] İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 3, ed. Yusuf Hayyat, Nedim Mar'aşlı, (Beyrut: Daru'l-Lisani'l-Arab, 1970), 744, Muhammed b. Ya'kub Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhîr*, (Beyrut: Müessesetir'risale, 2005), “tür”, 769.

[7] Janet Phillips (ed.), *Oxford Wordpower Dictionary*, (China: Oxford University Press, 2012), “species”, 729.

Tür kelimesinin Türkçedeki sözlük anlamlarına gelince; çeşit, cins, ortak özellikleri olan bireylerin tamamı, cinslerin ayrıldığı bölüm, kendi içinde bir birim olan ve üzerinde cins kavramının bulunduğu mantıksal kavram olarak tanımlanmaktadır.^[8] Sözlük anlamların, birbirinden farklı olduğunu göz ardı etmememiz gerekmektedir. Özellikle Türkçe sözlük anlamında geçen cins bu iki kavramın birbirinin yerine kullanıldığını göstermektedir. Fakat bizim için önemli olan üzerinde cins kavramının bulunduğu mantıksal anlamdır. Mesela; çiçek-papatya ilişkisine baktığımızda çiçek kavramı cins olup içine birden fazla tür almaktadır. Papatya kavramı ise tür olup onun içine giren tek tek papatyalar adet bakımından farklı olup tür kavramını oluşturmaktadır.

Tür kavramı için yukarıda vermiş olduğumuz Arapça, İngilizce, Türkçe sözlük anlamlarını karşılaştırdığımız zaman sözlük anlamları arasında bazı farklılıklar olmasına rağmen tür kavramının cins tümelinden daha özel olduğu ve her şeyin bir çeşidini ifade ettiği sonucuna ulaşabiliriz.

2. İstlâhî Anlamı

Porphyrios, *Isagoge* adlı eserinde türü şu şekilde açıklamaktadır: “Tür kavramı, cins tümelinin altında sıralanmış olan ve cinsin özsel olarak kendisine yüklenmiş olduğu şeydir.”^[9] Bu tanıma demir ve bakırın maden kavramının altında değerlendirilmesini örnek olarak gösterebiliriz. Buna göre demir ile bakır kavramları türleri ifade etmekle maden cinsinin altında yer almaktadır.

Fârâbî (ö.339), *et-Tavtıa* adlı risâlesinde tür kavramını; “iki şeyin cevherleri bakımından benzeştiği iki basit yüklem daha özel olanı türdür.” şeklinde tanımlamaktadır.^[10] Örneğin “at hayvandır” dediğimizde bu iki kavramdan daha özel olan “at”, tür kavramını karşılamaktadır. Müellif, *İsâgûcî* adlı kitabında da tür ile ilgili aynı tanımları vermiştir.^[11] Son olarak da *Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık* adlı eserinde tür ile ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: “Birtakım bireyler varsa ve müfred lafızların delâlet ettiği bir grup tümel de bunlara yüklem olmada ortak olursa ve bunların tamamı da, bunlar hakkında ‘O nedir?’ ile sorulan sorunun cevabında alınmaya uygun ise bu tümelerin en özeli tür olarak isimlendirilmektedir.”^[12] Bunun örneği olarak kendilerine yüklem olmada “lale”, “bitki” ve “canlı”nın ortak olduğu tek tek laleleri ele alalım. Bunların her birine ‘o nedir?’ diye sorulduğunda cevap olarak verilen “lale”, tür kavramını geriye kalan “bitki” ve “canlı” kavramları ise cins tümelini ifade etmektedir. Fârâbî'nin tür kavramına yüklemiş olduğu anlamları incelediğimiz-

[8] Şükrü Halûk Akalın, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), “tür”, 2400.

[9] Porphyrios, *Isagoge*, çev. Betül Çotuksöken, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 35.

[10] Fârâbî, *et-Tavtıa*, çev. Yaşar Aydınli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 26; Fârâbî, *et-Tavtıa*, çev. Mübahat Türker-Küyel, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990), 29-30.

[11] Fârâbî, *İsâgûcî*, çev. Yaşar Aydınli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 64.

[12] Fârâbî, *Kitâbü'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*, çev. Yaşar Aydınli, 1. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 39.

de tür kavramını da cins tümeli gibi yüklem açısından ele aldığını ve kitaplarında tür kavramı ile ilgili vermiş olduğu tariflerin birbiriyle uyumlu olduğu sonucuna ulaşabiliriz.

İbn Sînâ (ö.428), *Kitâbu’ş-şifâ* ve *en-Necât* adlı eserlerinde tür kavramını şu şekilde ifade etmiştir: “*O nedir?*” sorusunun cevabında sayıca farklı olan çok şeye söylenen *zâtî tümeldir*.^[13] *el-İşârât ve’t-tenbihât* adlı kitabında ise tür kavramıyla ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: “*O nedir?*” sorusunun cevabında altındaki şeylere söylenen her tümel yüklemine altına giren yalnızca sayı bakımından birbiriyle muhtelif olan hakikatlerin her birine tür denir.”^[14] Filozof, *el-Muhtasarü’l-evsat fi’l-mantık* adlı eserinde aynı tarifi vermiştir.^[15] İbn Sînâ, *el-Mu’cezü’s-sağîr fi’l-mantık* adlı risâlesinde tür tümelini, “*o nedir?*”in cevabında verilen iki tümel yüklemine en özel olanı” şeklinde tanımlamaktadır.^[16] *Dânişnâme-i alâî* adlı eserinde türü “*cisim hayvandan daha genel, cevherden daha özeldir. Hayvan ise insandan daha genel, cisimden daha özeldir. O halde “o nedir?” sorusunun cevabında daha özel tümel olan her şey, daha genel türdür.*” şeklinde ifade etmektedir.^[17] Örneğin “canlı”nın türü “hayvan”, “hayvan”ın türü de “deve”dir. “Kasvâ” ve “Adbâ” için ise “deve” tür olup türlerin türü olarak isimlendirilir. Çünkü ondan başka tür kavramı diye isimlendirilecek bir kavram yoktur.

İbn Hazm (ö.456), *et-Takrîb* adlı eserinde tür kavramını şu şekilde ifade etmektedir: “*Tür ile yalnızca fertleri farklı, tanım veya resimde ortak olan gurubu isimlendirmeyi murat ediyoruz.*”^[18] “İnsanlar”, “kediler”, “inekler” vb. gibi kavramlar tür tümeline örnek olarak verilebilir. Tek tek “eşekleri” ele aldığımızda bunlar tek bir tarif üzerinde toplanabilirler. Mesela “eşek anıran bir hayvandır” örneğinde bunu görmekteyiz. O halde türlerin altına giren tek tek fertler tanım veya resimde, öz veya nitelikte bir arada tanımlanabilirler. Tanım açısından fertlerin ya da türlerin tanımlarının cins tümelinin tanımından daha sağlam olduğunu ifade edebiliriz. Çünkü bu kavramlar, üstlerinde yer alan tüm kavramları tanımlarında içerdiklerinden tanım açısından daha zengindirler. Kavramlar tanım açısından genelleştikçe yoksullaşırlarken özelleştikçe zenginleşirler.^[19]

[13] İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ*, ed. Muhittin Macit, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 48. İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2013), 16.

[14] İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, ed. Muhittin Macit, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 20.

[15] İbn Sînâ, *el-Muhtasarü’l-Evsat fi’l-Mantık*, çev. Seyyid Mahmud Yusuf Sanî, (Tahran: Müesse-i Pejûheşi, 1396),

[16] Ali Durusoy, “İbn Sînâ’nın ‘el-Mu’cezü’s-Sağîr fi’l-Mantık’ Adlı Risâlesi”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13-15 (1995), 143-166.

[17] İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, ed. Gürbüz Deniz, çev. Murat Demirkol, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 30.

[18] İbn Hazm, *et-Takrîb li-Haddî’l-Mantık*, çev. İbrahim Çapak, Yusuf Arıkaner, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 76.

[19] Ömer Yıldız, *Aristoteles ve Fârâbî Felsefesi Bağlamında Cins Tümeli*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 33.

Gazzâlî (ö.505) ise *Mi'yâru'l-ilm* adlı eserinde türü şöyle tarif etmiştir: “*Cinsten daha özel olan ve 'o nedir?'in cevabı olarak söylenmesi mümkün olan şeylerdir.*”^[20] Yukarıda vermiş olduğumuz örnekler Gazzâlî'nin tür kavramı ile ilgili verdiği tanımlarla örtüşmektedir.

Ebherî^[21], *İsâgûcî* adlı eserinde türü şöyle tanımlamaktadır: “*O nedir?'in sorusunun cevabında hakikatleri bakımından birbirinden farklı olmaksızın adet bakımından birbirinden farklı olan çoklar üzerine söylenen küllîdir.*”^[22] Emrah ve Ramazan'a nispetle “insan” örneğinde görüldüğü gibi tür ‘o nedir?’ sorusunun cevabında hem ortaklık hem de hususiyet yönünden söylenendir. Kâtibî (ö.675) ise *Şemsiyye* adlı risâlesinde türü şöyle açıklamaktadır: “*O nedir?' sorusunun cevabında tek bir şey veya hakikatleri ortak olan birden çok şey üzerine söylenendir.*”^[23]

Seyyid Şerif Cürçânî (ö.816) bilgiyi çeşitli açılardan değerlendirmiştir. Mahiyet açısından bilgiyi tasavvur ve tasdik şeklinde iki kısma ayırıp detaylı bir şekilde incelemiştir.^[24] Cürçânî, *Ta'rifat* adlı eserinde tür kavramını şöyle tanımlamaktadır: “Tür, şahısları birbirinden farklı olan birçok şeylere delâlet eden isimdir.”^[25] Örneğin “Mehmet”, “Emrah”, “Ramazan”, “Ayşe” ve “Fatma” nedir diye sorduğumuzda cevap olarak insan yanıtını bulmuş oluruz. Bunların her birinin özellikleri birbirinden farklı olsa da hakikatleri bakımından insan kavramında birleşmektedir.

Görüldüğü üzere cins ve tür konuları birbirleriyle ilişkili olan iki kavramdır. Bu iki kavram arasındaki ilişkiye baktığımızda yukarıda vermiş olduğumuz örneklerde görüleceği üzere şayet bir yerde tür kavramı bulunuyorsa cins tümelî olmak zorundadır. Hâlbuki cins tümelî olduğu zaman tür kavramının olup olmaması bir zorunluluk teşkil etmemektedir. Mesela “insan” kavramı var ise bunun doğal sonucu olarak bu kavramın cinsi olan “hayvan” terimi de olmak zorundadır. Ama “hayvan” kavramı var ise onun türü olan “insan” kavramının olmasının bir zorun-

[20] Ebû Hâmîd el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, çev. Hasan Hacak, Ali Durusoy, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 96.

[21] Hamdi Rağıp Atademir, Porphyrios ve Ebherî'nin risalelerinin isim benzerliği dışında herhangi bir benzerliğinin olmadığını ifade etmektedir. Nitekim bu iki eseri incelediğimizde Porphyrios'un sadece beş tümelî, Ebherî'nin ise mantığın neredeyse tüm konuları işlediğini ifade edebiliriz. Detaylı bilgi için bkz: Hamdi Rağıp Atdemir, Porphyrios ve Ebherî'nin İsağocî'leri, Ankara Üniversitesi Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi, C.6, 5, (1948), 465-468. İslam dünyasında İsağûcî denildiğinde ilk akla gelen isim Ebherî'dir. Nitekim onun bu eseri medreselerimizde yıllar boyu okutulmuş hala da okutulmaya devam etmektedir. Bunun en önemli sebeplerinden birisi bu risâlenin öğretici tarzda kaleme alınmasıdır. Detaylı bilgi için bkz:Kamil Kömürçü, Mantık Tarihinde İsağocî Geleneği, Bilimname Dergisi, 36, (2018/2), 52.

[22] Ebherî, *İsâgûcî*, çev. Ferruh Özpilavcı, 36; Ebherî, Mantık İsağocî Tercümesi, çev. Talha Alp, (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007), 12.

[23] Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, çev. Ferruh Özpilavcı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 70.

[24] Zübeyir Üçtaş, *Seyyid Şerif Cürçânî'de Bilgi Teorisi*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 101.

[25] Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürçânî, *Kitabü't-Ta'rifat*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 2013), “tür”, 221.

luluğu yoktur. “İnsan” yerine “at”, “deve”, “inek” vb. kavramlar bu çatı altında yer alabilir ya da almayabilir. Yukarıda ele aldığımız müelliflerin de tür tümeliyle ilgili vermiş oldukları istilâhî tanımlardan hareketle tür kavramının cins tümelinden daha özel olduğu ve hakikatleri bakımından birbirinden muhtelif olmayan fakat adet bakımından birbirinden farklı olan çoklar üzerine söylenen bir tümel olduğu konusunda ittifak ettiklerini ifade edebiliriz.^[26]

İngilizce sözlükte verilen tanıma baktığımızda bitki ve hayvanlar topluluğunun tür kavramına uygun düştüğünü görmekteyiz. Bitki ve hayvan kavramları, kendi başlarına ele alındıklarında cins tümelini, canlı kavramına göre değerlendirildiklerinde ise tür tümelini karşılamaktadır. Bu açıdan tanımda verilen örnekler bir yönüyle tür bir yönüyle cins şeklinde değerlendirilebilir. Çünkü “bitki” ve “hayvan” kavramlarının kaplamına baktığımızda birbirinden farklı birçok terimi kuşattıklarını görmekteyiz. Örneğin “bitki” kavramının çatısı altına “lale”, “papatya”, “menekşe” vb. kavramlar girmektedir. Bu kavramların hepsi mahiyet açısından birbirinden farklıdır. Bu açıdan “bitki” kavramı cins kavramı olarak kabul edilmektedir. Ama “lale”, “papatya” ve “menekşe” kavramları hakikatleri açısından birbirinden muhtelif kavramlar olmayıp tür tümelini ifade etmektedirler. Çünkü fert olarak laleye ve fert olarak papatyaya vb. baktığımızda bu kavramların hakikat bakımından değil sayı bakımından birbirlerinden farklı olduklarını görmekteyiz. Kısaca ifade etmek gerekirse hakikatleri ortak olan kavramlar, tür tümelini karşılarken ortak özellikleri olan bu kavram gruplarının farklı hakikatlerinin bir çatı altında toplanması ise cins tümelini karşılamaktadır. Mesela “at”, “deve”, “insan” vb. kavramları tür kavramına, “hayvan”, “bitki” vb. terimleri ise cins tümeline örnek olarak verebiliriz.^[27]

Istilahî tanımlardan hareketle şöyle bir değerlendirmede bulunabiliriz. Tümel tartışmasının^[28] genelde kavramlar mantığını özelde ise cins ve tür tümellerini ilgilendiren bir boyutu vardır. Zira felsefe tarihinde önemli bir yer işgal eden bu tartışma günümüzde de canlılığını sürdürmektedir. Platon’a göre tümel tekiler aracılığıyla bilinirken Aristoteles’e göre tekiler tümel aracılığıyla bilinmektedir.^[29] Bu tartışma kendini birinci ve ikincil cevherlerde de göstermektedir. Bu tartışmanın İslam mantık tarihine yansımaları birinci ve ikinci akledilenler şeklinde olmuştur. Fârâbî’ye göre mantığın konusunu lafızlar oluştururken İbn Sînâ’ya göre ikinci akledilenler oluşturmaktadır. Birinci akledilenler dış dünyada bulunan somut fertler iken ikinci akledilenler bu fertlerin tümeleri olan cins, tür vb. kav-

[26] Ömer Yıldız, *Aristoteles ve Fârâbî Felsefesi Bağlamında Cins Tümeli*, 35.

[27] Ömer Yıldız, *Aristoteles ve Fârâbî Felsefesi Bağlamında Cins Tümeli*, 34-35.

[28] Tümel tartışmasının İhvânü’s Safâ’ya göre değerlendirilmesi için bkz. Aytekin Özel, *İhvânü’s-Safa’nın Mantık Anlayışı* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 36-47.

[29] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016), 70-71.

ramlardır.^[30] Şehristani (ö.548) ise akledilenleri üç kısma ayırmaktadır: Birinci akledilenler “Ömer”, “Mehmet”, “Osman” gibi dış dünyada bulunan somut fertler, ikinci akledilenler bu fertlerin türü olan “insan”, üçüncü akledilenler ise bu türün cinsi olan “hayvandır.”^[31]

Platon, bilgide asıl amacın en yüksek cinslere ulaşmak olduğunu belirtirken Aristoteles ise bilgide amacın en küçük türlere ulaşmak olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Platon, tümel varlıkların gerçek olduğunu savunurken Aristoteles ise gerçekte var olan kavramların dış dünyada gördüğümüz tikeller olduğunu kabul etmiştir. Aristoteles tümel varlıkların ayrıca bir gerçekliği olmadığını, tikel varlıklar içinde içkin olduğunu belirtmiştir.^[32]

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle bu tartışmaların temelinde cins ve tür tümelerinin önemli rol oynadığını görmekteyiz. Hatta mantığın konusunun bu tümelere göre şekillendiğini ifade edebiliriz. Felsefe tarihinde Platon ve Aristoteles’in yapmış olduğu tümeler problemiyle ilgili tartışmalar temelinde epistemolojik, ontolojik ve mantıksal boyutu olan bir sorundur. Mesela Platon’a göre fertlerden hareketle tür ya da cinse ulaşılabilirken, Aristoteles’e göre tümelerden hareketle fertlere ulaşabilmekteyiz. Bu da cins ve tür kavramlarının epistemolojik, ontolojik ve mantıksal açıdan ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Nitekim İbn Sînâ’ya göre de mantığın konusunu ikinci akledilenler oluştururken beş tümel de bu bağlamda değerlendirilir.

B. PORPHYRIOS VE EBHERÎ BAĞLAMINDA TÜR TÜMELİ

Aristoteles’in eserlerini incelediğimizde tür tümelini münferit olarak ele alıp değerlendirmemiştir. O, bu kavramı cins tümeline bağlı bir şekilde açıklama yoluna gitmiştir. Hatta bazı yerlerde bu iki kavramı birbirinin yerine kullanmıştır. *Metafizik* adlı eserinde vermiş olduğu bu tanımlara baktığımızda “aynı türe sahip olanların oluşu sürekli olduğunda söz konusudur; örneğin; insan ırkı olduğu sürece yani insanların oluşları devamlı olduğu sürece demektir. Bir diğer tanıma göre ise ilk hareket ettirici olarak kendisi vasıtasıyla şeyleri var olmaya taşıyan ilk ataya cins denir.”^[33] Bu tanımlardan hareketle diyebiliriz ki mesela Mehmet’ten hareketle Mehmet’in soyundan gelenleri Mehmet kavramına bağlayarak Mehmet terimini cins olarak kabul etmektedir. Hâlbuki Mehmet kavramı, fert olup insan çatısı altına

[30] Mantığın konusu için bkz. Özel, *Tasavvurlar Mantığı ve Kavramlar Mantığı Geleneksel Mantığa Giriş -I-*, 29-34; Harun Kuşlu, “Ebû Bişr Mettâ’dan İbn Sînâ’ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar mı?”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 42 (2019), 1-28.

[31] Şehristânî, *Kitâbü'l-Musâraa*, çev. Aygün Akyol- Aytakin Özel, (İstanbul: Litera Yayıncılık), 2017, 12-13; Emrah Baş, “Son Dönem Osmanlı Âlimlerinden Muhammed Zâhid Kevserî’nin Tasavvufun Çeşitli Meselelerine Yaklaşımı”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 11 / 2 (Eylül 2021): 873.

[32] Özel, *Tasavvurlar Mantığı ve Kavramlar Mantığı Geleneksel Mantığa Giriş -I-*, 177-182.

[33] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 185.

girmektedir. İnsanların ilk çıkış noktasına baktığımızda bu kavramların her birisi fert olup bu fertlerin toplamı da tür kavramına denk gelmektedir. Ama filozof, bu kavramı cins olarak kabul etmektedir. Biz de bu kavramların arasını daha iyi ayırt edebilmek ve tahlil edebilmek için tür kavramını ele alıp işleyeceğiz.

Aristoteles, cins ve tür tümellerini homonim ve sinonim kavramlarıyla da ele alıp açıklamaktadır. Ona göre homonim, “adı bir, ama anlamı başka başka olan nesnelere”^[34] Örneğin resimde bulunan bir lale de gerçek bir lale de bitkidir. Ama bu iki şeyin gerçekte ifade etmiş oldukları isimden başka ortak yönleri yoktur. Hâlbuki biri resmi ifade ederken diğeri gerçek bir varlığı ifade etmektedir. “Öte yandan hem isim birliği hem de anlam özdeşliği olan kavramlara sinonim adı verilir”^[35] Örneğin hayvan, hem kedi hem de at için ortak bir kavramdır. Bu açıdan bakıldığında cins ve tür kavramları sinonimdirler. Bir kavramın cins olabilmesi için birden fazla türü içermesi gerekmektedir. O halde cinse ait verilen türlerden başka bir türün bulunmasının mümkün olup olmadığının incelenmesi lazımdır. Şayet birden fazla tür yoksa ifade edilen kavramın cins olamayacağı aşikardır.^[36] Örneğin “cisim” kavramı cinstir, “canlı” ve “cansız” kavramları da onun türünü oluşturmaktadır. Şayet bu kavramın türleri olmasaydı bu kavram cins tümeli olarak değerlendirilemezdi. Tür kavramını daha iyi analiz edebilmek için Porphyrios’un *Isagoge* adlı eserine bağlı kalarak inceleyeceğiz. Çünkü Aristoteles, kitaplarında tür kavramını ayrı bir başlık altında incelememiş hatta türün tanımını bile vermemiştir.

Porphyrios, *Isagoge* adlı eserinde tür ile ilgili birden fazla tanım verip bu kavramı cins tümeliyle birlikte değerlendirmiştir. Özellikle türün tanımını örnekler üzerinden daha anlaşılır hale getirmiştir. Biz de bu tanımlardan ve örneklerden hareketle tür ile ilgili bazı çıkarımlar yapmaya çalışacağız.

Porphyrios, ilk olarak “cins olarak hayvanı aldığımızda, insanın hayvanın bir türü; beyazın rengin bir türü ve üçgenin, biçimin bir türü olduğunu söyleme alışkanlığımız vardır; bu anlamlara göre, verilen cinse bağlı olan şeye tür denir.”^[37] diye tanımlamaktadır. Bu tanımla incelediğimizde cins kavramının tür kavramına göre daha amm olup türün içleminde bulunduğunu ve türün ise cinsin kaplamasına girdiği sonucuna ulaşabiliriz. Nitekim gül kavramını ele aldığımızda birden çok ferdi, gül kavramının içine girmektedir. Bu tek tek güller hakikat bakımından birbirinden muhtelif olmayıp adet bakımından birbirlerinden farklıdır. Bu açıdan tek tek fertler gül türünün sınıf ya da kısımlarını oluşturup gül en özel tür diye tanımlanmaktadır.

[34] Aristoteles, *Kategoriyalar*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1989), 3.

[35] Aristoteles, *Kategoriyalar*, 3.

[36] Aristoteles, *Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1989), 100.

[37] Porphyrios, *Isagoge*, 34.

Tanımda verilen örneklerden şekil kavramını da analiz edebiliriz. Dikdörtgen kavramı şekil kavramına ve altında yer alan tek tek dikdörtgen şekillerine göre tür adını almaktadır. Şekil kavramı ise nicelik kavramına göre tür, dikdörtgen kavramına göre ise cinstir.

Tanımdan da anlaşıldığı üzere cins ve tür kavramları birbiriyle bağlantılı kavramlardır. Birinin olduğu yerde genelde öbür kavram da yer almaktadır. Özellikle tür kavramını tanımlarken cins tümelini aklımızdan çıkarmamalıyız. Çünkü neyin cins neyin tür olduğuna karar verebilmemiz için hangisinin diğerini kapsadığını ve hangi kavramın hakikatleri bakımından farklı olanları içerip içermediğini ya da hakikatleri aynı olup sayıca birbirinden farklı olduğunu tespit etmemiz gerekmektedir. Eğer bu ayrımı yapabilirsek hangi kavramın cins hangi kavramın tür olduğunu daha iyi belirleyebiliriz.^[38]

Filozofun vermiş olduğu bir başka tanım ise şöyledir: “*Tür cinsin altında sıralanmış olan ve cinsin özsel olarak kendisine yüklenmiş olduğu şeydir*”.^[39] Bu hususu bir örnekle şöyle açıklamamız mümkündür: “At kişneyen hayvandır” dediğimizde at tür, kişneyen ayırım, hayvan ise atın tam üstünde yer aldığı için yakın cins olmaktadır. Aynı zamanda hayvan kavramı özsel olarak da at kavramına yüklenmiştir.

Yukarıda verdiğimiz örneği incelediğimizde yüklemelerden bir kısmının cins bir kısmının da tür olduğunu görmekteyiz. Örneğin cevher, cisim, canlı, hayvan vb. gibi yüklemeler cins tümelini oluştururken orta tümeler ve insan, at vb. gibi en son kavramlar tür kavramına denk düşmektedir. Kısaca diyebiliriz ki bir yüklem hakikatleri bakımından birbirinden farklı birden fazla tür için geçerli ise cins, sadece tek bir türe ait olup başka türler tarafından paylaşılmayan bir kavram ise tür kavramı olmaktadır.

Porphyrios’un beş tümel ağacını incelediğimizde bu ağaçta vermiş olduğu kavramların her birinin aşağıya ve yukarıya göre cins ve tür kavramları diye adlandırıldıklarını görmekteyiz. O halde bir kavram cins olurken aynı zamanda tür, tür olurken aynı zamanda cins olabilmektedir. Ama ağacın en tepesi en yüksek cins olup tür olmazken en alttaki de en özel tür olup cins olamamaktadır. Buna göre hem cins hem tür olan kavramlar orta cins, aşağı cins ve görelî tür diye isimlendirilmektedir.

“Cevher”-“cisim”-“cansız”-“maden”-“bakır” kavramlarını incelediğimizde “cevher” kavramı en yüksek cins olup bu kavramın kendisinden daha geneli bulunmadığından dolayı tür olmamaktadır. Bu kavram, en genel cins olup on temel

[38] Ömer Yıldız, *Aristoteles ve Fârâbî Felsefesi Bağlamında Cins Tümelî*, 99-100.

[39] Porphyrios, *Isagoge*, 35.

kategorinin de ilkidir. Bu açıdan on temel kategori de en yüksek cins olarak kabul edilmektedir. “Cisim” kavramı ise “cevhere” göre tür olup “cansız” kavramına göre cinstir. “Cansız” terimi de “cisim” kavramına göre tür, “maden” kavramına göre cins olmaktadır. “Maden” kavramı “cansız” kavramına göre tür, “bakır” kavramına göre cins olup “bakır” kavramının cinsi “maden” olup türü yoktur. Çünkü kendisi en özel tür olup onun altında yer alan kavramlar sınıf ya da kısım olarak adlandırılmaktadır.^[40]

“Cins olup tür olmayan şey, kendi üzerinde başka bir üst cins olmayan şeye en genel cins denir”.^[41] En yüksek cins de denilen en genel cins on temel kategoriyi örnek verebiliriz. Nitekim bunlar en temel yüklemeler olması bakımından Aristoteles, varlığın mahiyetini bilmemiz açısından bu on temel kategoriden bahsetmiştir. Bunlar; “cevher”, “nitelik”, “nicelik”, “görelilik”, “mekân”, “zaman”, “durum”, “sahip olma”, “etki” ve “edilgi”dir. Bu kategorilerin Stoacılar, Kant ve Ernst Von Aster tarafından yapılmış farklı tasnifleri vardır.^[42] Her ne şekilde kategorize edilirse edilsin kategoriler en genel cinsler olarak kabul edilmektedir. Çünkü bunlardan başka genel kavramlar yoktur.

“En özel tür, tür olup cins olmayan ve tür olarak artık türlere bölünmeyen şeydir; hatta sayıca farklı terimlerin çokluğuna özsel olarak yüklenen şeydir”.^[43] Bu tanımı şöyle daha açık hale getirebiliriz. Örneğin “kedi”, “deve” ve “zürafa” kavramlarının her biri en özel tür olup cins olmayan kavramlardır. Bu kavramların her birinin altında yalnızca kendi fertleri vardır. Mesela kedi teriminin altında fert fert kediler, deve kavramının altında tek tek develer, zürafanın altında da tek tek zürafa kavramları vardır. “Kedi”, “deve” ve “zürafa” kavramlarının altında yer alan terimler hakikatleri bakımdan muhtelif olmayıp adet bakımından farklı oldukları için cins tümeli olamamaktadırlar. Bu kavramların her birinin altında yalnızca kendi fertleri vardır.

En genel cins ile en özel tür arasında kalan orta tümeller ise buldukları yere göre cins veya tür diye adlandırılır. Bu terimler orta cins, aşağı cins ya da görelilik tür olmak üzere üç kısımdır. Zaten cins tümeli, en genel, orta ve aşağı cins diye üç kısma ayrılırken tür kavramı ise görelilik ve en özel tür (hakiki tür) olmak üzere iki bölüme ayrılmaktadır. Mesela cevher kavramı en genel cins olup insan terimi ise en özel tür olmaktadır. Bu iki kavram arasında yer alan cisim, canlı ve hayvan kavramlarıysa orta terimler olup farklı şekilde isimlendirilmektedirler.^[44]

[40] İbrahim Çapak, *Düşünce Geleneğimizde Mantık*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 75.

[41] Porphyrios, *Isagoge*, 37.

[42] Detaylı bilgi için bkz. İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 122-129.

[43] Porphyrios, *Isagoge*, 37.

[44] Ömer Yıldız, *Aristoteles ve Fârâbî Felsefesi Bağlamında Cins Tümeli*, 102.

“En genel cins on tanedir; en özel türler sonsuz sayıda değil, belirli sayıdadır; en özel türlerden sonra yer alan bireylere gelince bunlar sonsuz sayıdadır”.[45] En genel cins on tanedir cümlesiyle on temel kategori kastedilmektedir. Biz de yukarıda on temel kategorinin en yüksek cinsler olduğunu belirtmiştik. En özel türler ile fertler arasındaki ilişkiye gelince bu iki ilişkiyi kavramlar mantığındaki tümel-tekil ya da genel-tekil kavramları ile açıklayabiliriz. Örneğin insan kavramı, en özel tür olup sonsuz sayıda değilken insan kavramının altında yer alan tek tek fertler sonsuz sayıdadır. Aynı şekilde bu örnekleri çoğaltabiliriz. O halde tümel ve genel kavramlar sonsuz sayıda olmayıp ancak tekil kavramlar sonsuz sayıdadır. [46]

Ebherî; lafzı, müfret ve mürekkep olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Müfret olanı, parçasıyla mananın parçasına delalet etmeyen, mürekkep ise parçasıyla mananın parçasına delalet eden lafızdır. Müfret lafza at, inek, insan; mürekkebe ise kişneyen at, konuşan hayvan örnek olarak verilebilir. Daha sonra müfret lafız da kendi içinde küllî ve cüz’î şeklinde ikiye ayıran Ebherî’ye göre küllî, tasavvurunun kendisi, ortaklığın meydana gelmesini engellemeyen şeydir. Cüz’î ise tasavvurunun kendisi, ortaklığın meydana gelmesini engelleyen şeydir. Küllî kavramına insan, cüz’î kavramına Ömer lafzını örnek olarak zikredebiliriz. Bundan sonra ise küllîyi zâtî ve arazî şeklinde ikiye ayırmaktadır. Zâtî kaplamı altındakilerin hakikatine dâhil olan küllîdir. Arazî ise bunun tersine olan kavramdır.[47] Bu bağlamda cins, tür ve ayırım zatî; hassa ve ilinti ise arazîdir.

Ebherî, *Îsâgûcî* adlı eserinde tür tümelî ile ilgili bir tanım vermiştir. O, tür tümelîni şöyle tanımlamıştır: “Zâtî ya da o nedir’in cevabında hem ortaklık hem hususiyet bakımından söylenendir. O nedir?’in sorusunun cevabında hakikatleri bakımından birbirinden farklı olmaksızın adet bakımından birbirinden farklı olan çoklar üzerine söylenen küllîdir.”[48] Ebherî’nin vermiş olduğu tanımı analiz ettiğimizde Porphyrios’un vermiş olduğu tanımlarla uyumlu olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Lakin o bu risalesinde tek bir tanım vermiştir. Porphyrios’un eserine baktığımızda o tür tümelî ile ilgili birden fazla tanım vermiştir.

Ebherî’nin vermiş olduğu tanımdan hareketle beyaz, siyah, insan, at vb. kavramlarının her birinin tür tümelî olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim bu kavramların kaplamalarına giren kavramlar sayı bakımından farklı hakikat bakımından birbirinden farklı değillerdir. Mesela siyah ve beyaz kavramları nedir dediğimizde renk cevabını veririz. Bu renk kavramı da cins olup siyah ve beyazın tonları ise fert olmaktadır. Beyaz ve siyah kavramlarının tonlarına göre bu nedir diye sordumuzda verilen cevap, bizi tür tümelîne götürmektedir. Nitekim açık-koyu vb.

[45] Porphyrios, *Isagoge*, 38.

[46] Ömer Yıldız, *Aristoteles ve Fârâbî Felsefesi Bağlamında Cins Tümelî*, 102-103

[47] Ebherî, *Îsâgûcî*, çev. Özpilavcı, 34.

[48] Ebherî, *Îsâgûcî*, çev. Özpilavcı, 36; Ebherî, *Mantık İsağoci Tercümesi*, çev. Alp, 12.

tonlar hakikat bakımından birbirinden farklılaşmayıp Ebherî'nin vermiş olduğu tanıma uygun düşmektedir. Nitekim, kedi miyavlayan hayvandır örneğinde görüleceği üzere “miyavlayan hayvan” tamlaması bize kedi kavramını vermektedir. Bu tanıma baktığımızda ayırım+cins bize tür kavramını vermektedir.

Ebherî, *er-Risâle fi'l-Kavâidi'l-Mantikiyye* adlı eserinde tür tümelini şöyle tanımlamıştır: “Tür tek tek insanlara nispetle insan kavramında olduğu gibi, yalnızca sayı bakımından çok ve çeşitli olan şeyler hakkında söylenen tümeldir. Tür terimi büyüyen cisme nispetle bitki ve hayvan örneğinde olduğu üzere, bazen başkalarıyla beraber bir yakın cinsin altında yer alan şeyler için göreceli tür adı verilerek kullanılır. Altında başka bir türün bulunmadığı göreceli tür, türlerin türü olarak isimlendirilir”.^[49]

Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme* adlı eserinde tür tümelini şöyle tanımlamaktadır: Tür, sadece sayı bakımından birbirinden farklı olan çoklar üzerine söylenen tümeldir. Fertlerine nispetle insan kavramı gibi. Tür kavramı, büyüyen cisme nispetle bitki ve hayvan örneğinde olduğu üzere, bazen başkalarıyla beraber bir yakın cinsin altında yer alan şeyler için göreceli tür adı verilerek kullanılır. Altında başka bir türün bulunmadığı göreceli tür ise türlerin türü olarak isimlendirilir.^[50] Ebherî bu risalesinde cins ve hasa kavramından sonra tür tümelini zikretmiştir. Bu risalesinde vermiş olduğu tanım *er-Risâle fi'l-Kavâidi'l-Mantikiyye* adlı risalesiyle aynıdır.

Ebherî'nin bu risalelerinde vermiş olduğu tanımları incelediğimizde *Îsâgûcî* adlı risalesine paralel bir tanım vermiştir. Bu risalelerinde *Îsâgûcî* adlı risalesinden farklı olarak türün, türlerinden bahsetmiştir. Ona göre de göreceli tür ve türlerin türü vardır. Türlerin türü, hakiki tür olup çatısı altına hakikatleri farklı olmayıp sayıca farklı olan fertler girmektedir. Mesela insan, at, inek vb. kavramlar bu türü oluşturmaktadır. Göreceli tür ise en genel cins ile türlerin türü arasında kalan orta tümellerdir. Bunlar da hayvan, canlı, bitki, cisim vb. gibi kavramlardır. Bu risalesinde vermiş olduğu tanımda bir diğer farklılık ise ortaklık ve hususiyet kavramlarını kullanmamış şeklinde ifade edebiliriz. Bu tanımları da Porphyrios'un verdiği tanımlara uygun düşmektedir.

Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik fi Tahriri'd-Dekâik* adlı mantık risalesinde tür tümeliyle ilgili şu açıklamalarda bulunmaktadır: Tür tümeli, o nedir sorusunun cevabında adet bakımından birbirinden farklı olan çoklar üzerine söylenen küllidir. Çoklar kelimesiyle kastedilen zihinde veya haricteki fertlerin çokluğudur. Sayıca birbirinden farklı ifadesi ile cins ve ilinti, o nedir'in cevabında terkiibiyle de ayırım ve hasa tanımın dışına çıkarılmıştır. Bu açıklamalarından sonra türü izâfî ve hakiki

[49] Ebherî, *er-Risâle fi'l-Kavâidi'l-Mantikiyye*, çev. Hüseyin Sarıoğlu, Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risâlesi, İlmi Araştırmalar Dergisi, s. 11, (2001), s.156.

[50] Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, Tenkitli Neşri, Abdullah Yormaz, Hidâyetü'l-Hikme'nin Tenkitli Neşri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 34, (2008/1), 5.

olmak üzere iki kısma ayıran Ebherî'ye göre izâfî tür hakiki tür olmayıp altında ve üstünde yer alan kavrama göre değişen orta tümelldir. Hakiki tür ise en son tür olup türlere bölünmeyen türdür. Ebherî türü, yüksek-orta ve aşağı tür olmak üzere üç kısımda derecelendirmiştir.^[51] Yüksek türe, cisim; orta türe canlı-cansız, duygulu-duygusuz; aşağı türe ise insan kavramını örnek verebiliriz.^[52]

Ebherî, *Telhisü'l-Hakâik* adlı risalesinde tür kavramını şöyle açıklamıştır: Tür, o nedir'in cevabında hem ortaklık hem de hususiyet bakımından söylenendir. O nedir'in sorusunun cevabında adet bakımından birbirinden farklı olan çoklar üzerine söylenen küllidir. İnsan ve güneş kavramları gibi.^[53] Bu risalesinde verdiği tanım da daha önceki geçen tanımlarla aynıdır. Fakat örnek olarak verdiği kavramlara baktığımızda insan kavramının dış dünyada birden fazla ferdi mevcutken güneş kavramının insan zihinlerindeki farklı tasavvurlarından hareketle bu kavramı da tür olarak kabul etmiştir.

Ebherî'nin risalelerinde tür tümeliyle ilgili verdiği tanımlara baktığımızda bu tanımlar kendi içerisinde bir bütünlük oluşturmaktadır. Nitekim bazı risalelerinden türün tanımı ile yetinirken bazı risalelerinden Porphyrios gibi detaylı analizler yapmıştır. Her risalesinde tür tümeliyle ilgili bir tanım vermiş ve bu tanımlar da birbirini tamamlamıştır şeklinde ifade edebiliriz. Genellikle risalelerinde tür tümelini cins kavramından sonra ele alırken Hidâyetü'l-Hikme adlı risalesinde bu tümelî cins ve ayırmadan sonra zikretmiştir.

Kâtibî ise hocası olan Ebherî'den ayrılarak beş tümelî tür tümelinden başlayarak açıklamaktadır. O türü; "ister şahıslar birden fazla olsun ki o, mesela insan gibi, 'o nedir?' sorusunun cevabında hem ortaklık hem de hususilik bakımından söylenendir; ister şahısları birden fazla sayıda olmasın fark etmez ki o da mesela 'güneş' gibi 'o nedir?' sorusunun cevabında sadece hususilik bakımından söylenendir. Öyleyse hakiki tür, 'o nedir?' sorusunun cevabında tek bir şey veya hakikatleri müttelik birden çok şey üzerine söylenendir." şeklinde tanımlamıştır.

Kâtibî'nin tanımına baktığımızda o da Ebherî gibi hakikatleri bakımından birbirinden farklı olmayan kavramlara tür demektedir. Her ikisi de tanımlarında ortaklık ve hususiyet kavramlarını kullanmaktadır. Mesela kare, dikdörtgen, üçgen kavramları şekil çatısı altında sadece ortaklık bakımından birleşirlerken tek tek üçgenler hususiyet bakımından da birleşmektedirler. Yalnızca ortaklık bakımından olursa cins, hem ortaklık hem de hususiyet bakımından olursa tür kavramını

[51] Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik fî Tahriiri'd-Dekâik*, thk. Hüseyin Sarıoğlu, Çantay Kitabevi, İstanbul, 2001, 36-37; Kamil Kömürcü, *Esirüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010, 47,48.

[52] Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, Matbaa-i Âmire, 1293, 14-21.

[53] Hüseyin Çelik, *Ebherî'nin Telhisü'l-Hakâik İsimli Eserinin Tahkik ve Tahlili*, Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019, 88.

ifade etmektedir. Bir başka örnek vermek gerekirse traktör kamyon, araba vb. kavramları motorlu araçlar çatısı altında yalnızca ortalık açısından birleştirirken her bir türü mesela gördüğümüz dizel, benzinli, tüplü araçları araba çatısı altında hem ortaklık hem de hususiyet çatısı altında bileştirebiliriz.

Kâtibî'nin vermiş olduğu tanımı incelediğimizde o da Porphyrios ve Ebherî'ye yakın bir tür tanımı ortaya koymuştur. Onlardan farklı olarak dış dünyada şahısları birden fazla olmayan kavramları da fertlerin zihninde oluşan tasavvurlara göre tür kabul etmiştir. Nitekim bu açıklamalardan hareketle ay kavramını da tür kabul edebiliriz. Hariçte her ne kadar bir tane ay bulunsa da insan zihninde birden fazla ay tasavvuru vardır.

Kâtibî, Ebherî'den ve Porphyrios'tan farklı olarak risalesinde beş tümeli açıklamaya tür tümeli ile işe başlamıştır. Ebherî'nin aksine tür tümelini daha geniş açıklamış bu yönü de Porphyrios'la benzerlik teşkil etmektedir. Kâtibî'nin tür tümelini incelemesi çevrede gördüğü tikel nesnelere hareketle tümel nesnelere ulaşma şeklinde ifade edilebilir. Ya da kendine özgü bir anlayışla beş tümeli yeniden sıralandırmıştır.

Ebherî gibi Kâtibî'de açıklamalarında hakiki türden bahsetmiştir. Bunlar ise en son türler olup altında başka türler olmayan kavramlardır. Üç müellifte metinlerinde türün kısımlarını ele almışlardır. Bunun yanında her ne kadar Porphyrios'un açıklamalarında da hakiki tür tabiri geçerse de o da bunu en özel tür şeklinde adlandırmıştır. Nitekim hakiki tür, en özel tür ya da türlerin türü diye ifade edilen türler fertlere bölünüp türlere bölünmeyen kavramlardır. Mesela insan, at, lale, papatya vb. kavramlardır. Bu kavramların altında yer alan kavramların her biri fert ya da şahıs olarak ifade edilmektedir.

Kâtibî vermiş olduğu bu tanımda fertlerin birden fazla olup olmamasını da değerlendirmiştir. Nitekim insan kavramının dış dünyada birden fazla ferdi olduğu halde güneş kavramının hariçte tek bir ferdi vardır. Kâtibî bu hususu şöyle açıklamaktadır: *“Güneşin her ne kadar hariçte tek bir ferdi olsa da birden çok ferdini tevhehüm etmek mümkündür.”* Yani her ne kadar dış dünyada tek bir ferdi olsa da insan zihninin güneşi farklı şekillerde anlamasından dolayı güneş kavramını tür olarak kabul etmiştir diyebiliriz. Çünkü güneşin de mevsimden mevsime yaydığı ısı değişmekte ve bu da insanların zihninde farklı güneş tasavvurlarının oluşmasına sebep olmaktadır diyebiliriz.

Kâtibî türü hakiki ve izafi olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Hakiki tür en son tür olup altında ferleri bulunan kavramdır. Mesela, insan, at, inek, koyun vb. kavramlardır. Bu kavramların altındakilerin hepsi fert olup bu kavramların çatısı altına girerler. Hakikatleri bakımından farklı olmayıp sadece sayı yönünden farklıdır.

Kâtibî'nin açıklamalarına baktığımızda tür tümelini kendi içinde kısımlara ayırmıştır. Bunun yanı sıra izafî türü de kendi içinde dört kısma ayırarak tür kavramının daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Kendisinden önceki geleneğe uygun bir şekilde türün kısımlarını açıklamıştır. Porphyrios'un tanımlarına baktığımızda o da türün kısımlarından bahsetmiştir. Onun vermiş olduğu tanımlardan müfret tür hariç diğer türlerin ortaya çıktığını ifade edebiliriz.

İzafî türü ise kendi içerisinde dört kısma ayırmaktadır. Bunlar yüksek-aşağı-orta ve müfret türlerdir. Yüksek tür, türlerin en geneli olup cisim ve cisimsiz kavramları örnek olarak verebiliriz. Aşağı tür ya da türlerin türü ise türlerin en özeli olup insan, at, inek vb. kavramları örnek olarak ifade edebiliriz. Orta tür ise aşağı türden daha genel, yüksek türden daha özel olan türlerdir. Bunlara ise canlı ve cansız kavramlarını örnek olarak verebiliriz. Veyahut da bunların hepsinden ayrı olup eğer cevherin, aklın cinsi olduğuna kail isek akıl gibi müfret türdür. *Zira aklın altında on akıl vardır ve bunların hepsi akıl hakikatinde müttefiktir. Dolayısıyla akıl başka bir türden daha genel olmaz; zira altında tür yoktur; aksine şahıslar vardır. Başka türden de daha özel değildir: zira üstünde bir tür yoktur; aksine cins vardır, o da cevherdir. Bu takdire göre de o müfret türdür. Bu misal ancak iki şeyle tamam olur: İlki, on aklın hakikatlerinin müttefik olması; ikincisi cevherin onların cinsi olmasıdır.*^[54] Bu on akıl, ilk akıl, dokuz feleğin ve gezegenlerin akılları olmak üzere ifade edilmektedir. O halde aklın çatısı altına giren bu on akıl aklın fertleri olmaktadır.^[55] Zira cevher aklın cinsi ise akıl en son tür olmaktadır. Fakat Kâtibî müfret cins hakkında *eğer cevherin aklın cinsi olduğuna kâil değilsek akıl şeklinde ifade etmektedir.*^[56] O halde hangi kavramın genel hangi kavramın özel olduğuna göre akıl kavramı cins ya da tür şeklinde adlandırılmaktadır.

Porphyrios'un beş tümel ağacına göre en genel kavram cevher olup onun üstünde başka bir kavram yoktur. Bu ağaçtan hareketle cevherin en genel cins olduğunu ifade edebiliriz. Bu anlayışta kendisinden sonrakileri etkilemiş olup cevher en genel cins olarak kabul edilmiştir. Bu ağacın İslam dünyasına yansımalarına baktığımızda zorunlu-ımkansız-mümkün, mümkün kavramının ise varlık ve yokluk, varlık kavramının ise cevher ve ilinti şeklinde ayrıldığını ifade edebiliriz.^[57]

Tür kavramı ile ilgili bu bilgileri verdikten sonra bu kavramı yüklemeler açısından da incelememiz gerekmektedir. Bu kavram çeşitli kısımlara ayrıldıkları için hangi kavramın yüklem hangi kavramın konu olduğunu tespit etmemiz gerekmektedir. Bunu yaparken bu kavramı cins tümelî ile birlikte değerlendireceğiz. Zira

[54] *Kâtibî Şemsiyye Risalesi*, 268.

[55] Osman Bilen - Mehmet Aydın, *İslâm Felsefesi*, ed. Osman Bilen (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2013), 147.

[56] *Kâtibî Şemsiyye Risalesi*, 84.

[57] Özel, *Tasavvurlar Mantiği ve Kavramlar Mantiği Geleneksel Mantiğe Giriş -I-*, 114.

bu iki kavramın birlikte ele alınması yüklemelerin daha iyi anlaşılmasına olanak sağlayacaktır.

Cins kavramı içine birden fazla türü aldığı için tek bir kavram olsa bile çokluğu ifade etmektedir. Ama tür kavramı cins kavramı ile kıyaslandığında kavram sadece tek bir kavrama işaret edip adet bakımından aynı olan kavramları aynı çatı altında birleştirmektedir. Bu açıdan bu kavramların bir kısmı yüklem olurken bir kısmı yüklem olmamaktadır. Örneğin “cisim canlıdır” dediğimizde cisim kavramının cins, canlı kavramının da tür olduğunu belirtiriz; sonra da bu tanımın hatalı bir tanım olduğunu anlarız. Çünkü tanım cins, tür ve kopula şeklinde olmuştur. Cisim kavramı daha genel olduğundan canlı kavramı ona yüklenemez. Hâlbuki “canlı cisimdir” dediğimizde bu tanım doğru olup cisim kavramı canlı kavramına yüklem olmaktadır. Çünkü cisim kavramı tamamen canlı kavramını kuşatmaktadır. Bu husus önermeler arasındaki dağıtılmış ve dağıtılmamışlık meselesiyle de alakalı bir konudur.^[58]

Yüklemler açısından bir kavramın yüklem olabilmesi için birinci olarak eşit kaplamalı terimlerin eşit kaplamalı terimlere yüklenmiş olması gerekmektedir. Mi-yavlanmanın kediye buna örnek olarak gösterilebilir. İkinci olarak da daha çok kaplamalı terimlerin daha az kaplamalı terimlere yüklenmesi gereklidir. Hayvan kavramının at kavramına yüklenmiş olması buna örnektir. Nitekim hayvan kavramı kaplam açısından at kavramından daha geniştir. Bunun tam tersi olan “hayvan attır” dediğimizde az kaplamalı terimlerin çok kaplamalı terimlere yüklenmesi söz konusu değildir.^[59] Çünkü hayvan kavramı, birbirinden muhtelif birçok kavramı kapsamaktadır.

“Ömer insandır”, “insan hayvandır” önermelerinde birey tür tarafından tür de cins tarafından içerilmiştir. Bu açıdan cins bir bütündür, kısım bir bölümdür. Tür ise aynı zamanda hem bir bütün hem bir bölümdür.^[60] Aynı şekilde bölmenin kısımlarını da bu şekilde değerlendirebiliriz. Nitekim iki çeşit bölme olup bunlardan birincisi bir tümün kendisini oluşturan elemanlarına bölünmesidir. Örnek olarak canlı kavramının altında yer alan bitkiler, hayvanlar, melekler, cinler vb. kavramlar gösterilebilir. Burada bölünenler ile bölümler birbirinden ayrıdır. İkinci olarak da bir tümelin tikellerine bölünmesidir. Misal olarak da insan kavramının erkekler ve kadınlar şeklinde bölünmesini söyleyebiliriz. Burada bölünenle bölüm birbirinden ayrı şeyler değildir.^[61] Canlı kavramı bir bütündür, fert olarak erkek ve kadın kavramı bir bölüm olup insan kavramı da hem bir bütün hem de hayvan kavramına göre bölüm olmaktadır.

[58] İbrahim Emiroğlu, Hülya Altunya, Örnekleriyle Mantık Sözlüğü, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 83.

[59] Porphyrios, *Isagoge*, 38-39.

[60] Porphyrios, *Isagoge*, 39-40.

[61] Emiroğlu, *Klasik Mantiğa Giriş*, 94. Özel, *Tasavvurlar Mantiği ve Kavramlar Mantiği Geleneksel Mantiğa Giriş -I-*,124-125.

Kavramlar arası ilişkiler ve önermeler arası ilişkiler açısından yüklemle konusunu değerlendirdiğimiz vakit konu daha iyi anlaşılmalı olacaktır. Örneğin “her gülen konuşandır” ya da “her konuşan güler” önermelerinde bu iki kavram arasında eşitlik olup ikisi birbirini kapsamaktadır. “Hiçbir kâğıt taş değildir” ya da “hiçbir taş kâğıt değildir” dediğimiz zaman da iki kavram arasında ayrıklık olup iki kavramın birbirini içermediği sonucunu çıkarırız. “Bütün insanlar ölümlüdür” dediğimizde bu önerme doğrudur. Çünkü iki kavram birbirine yaklaştırılmıştır. Ama “bütün ölümlüler insandır” dediğimiz zaman bu önerme yanlıştır. Çünkü ölümlüler sadece insan değildir. Bunun yerine “bazı ölümlüler insandır” dediğimizde doğru bir önerme yapmış oluruz. Çünkü ölümlü kavramı, insan teriminden daha kapsamlı olup ölümlülerin bir kısmının insan olduğunu anlarız. Bu açıdan ölümlü ve insan kavramları arasında tam girişimlilik vardır. “Bazı memeliler balıktır” ya da bunun döndürülmüş şekli olan “bazı balıklar memelidir” dediğimizde memeli ve balık kavramlarının ikisi de konu ve yüklem olmaktadır. Çünkü bu iki kavram da birbirlerinin bir kısmını içermektedirler.^[62]

“Türün kendilerine yüklendiği terimler de zorunlu bir biçimde yüklem olarak türün cinsini en genel cinse kadar cinsin cinsini alacaklardır”.^[63] “Cevher”, “cisim”, “canlı”, “hayvan” ve “insan” kavramlarını incelediğimizde “insan” kavramının üstünde yer alan tüm kavramlar insana yüklem olabilirler. Çünkü “insan” kavramının üstünde yer alan kavramların hepsinin kapsamı “insan” teriminden geniştir. “Cevher” kavramı, kendisinin altında yer alan tüm kavramlara yüklem olabileceği halde konu olamamaktadır. Çünkü “cevher” kavramı, kapsam açısından altında yer alan terimlerin hepsinden geniştir ve hepsini içine almaktadır. “Cevher” ve “insan” terimleri arasında yer alan orta terimler ise konu ve yüklem olabilen kavramlardır. Çünkü bu terimler, buldukları yere göre konu ya da yüklem olabilme özelliği alabilirler. Mesela “canlı cisimdir” önermesini doğru bir önerme iken “canlı hayvandır” önermesi yanlış bir önermedir. Çünkü canlı kavramının içine bitkiler de girmektedir. Bu açıdan hayvan kavramı, canlı terimini tamamıyla kuşatmamaktadır. “Canlıların bir kısmı hayvandır” dediğimizde ise tanım doğru olmaktadır. Kısacası bir önermede ya da öncülde kapsamı geniş olan kavram yüklem olup içlemi dar olan terim ise konu olmaktadır. Bunun için de kavramların hangisinin tümel, tikel ya da tekil veya hangisinin genel-özel olduğunu bilmemiz gerekmektedir. Kısaca kavramlar mantığını özellikle de beş tümelî iyi bir şekilde bilmeden bu konuları incelememiz ve anlamamız mümkün görülmemektedir. Bu kavramlar arasından özellikle genel-özel (tekil) kavramlar, kavramlar mantığını ilgilendirmektedir. Çünkü bu iki kavramın birbirleriyle olan ilişkisi cins ve tür kavramlarını meydana getirmektedir.

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden hareketle en üst cinsin her zaman yüklem ko-

[62] Ömer Yıldız, *Aristoteles ve Fârâbî Felsefesi Bağlamında Cins Tümelî*, 105-106.

[63] Porphyrios, *Isagoge*, 39.

numunda olup hiçbir zaman konu ya da özne vazifesini yüklenemeyeceği sonucu ortaya çıkmaktadır. O zaman en genel cinsler olan kategoriler de bu kapsamda değerlendirilir. En özel tür olan insan terimi de hem mevzu olup hem de yüklem pozisyonunda vazife alabilecektir. Çünkü en özel türün altında sınıf ya da kısım kavramları yer almaktadır. Bu sınıf ya da kısım kavramları her zaman konu olup hiçbir zaman yüklem görevi göremeyeceklerdir. Bunların dışında yer alan orta terimlerdeki kavramlar ise yani aşağı cins, orta cins ve görelî tür hem konu hem de yüklem olabileceklerdir.^[64]

SONUÇ

Geleneksel dünyada mantık, kavramlar üzerine bina edilmiş bir ilimdir. Kavramlar mantığının temelinde beş tümel bulunur ve bu beş tümel, kavramlar mantığının özünü oluşturur. Kavramların hiyerarşik bir düzende sıralanabilmesi için beş tümelin detaylı bir biçimde bilinmesi gerekmektedir. Zira beş tümelin asıl amacı hakiki tariflere ulaşmaktır ve beş tümel olmadan tarifler üzerinde düşünmemiz dâhi mümkün değildir.

Aristoteles'in eserlerine baktığımızda tür kavramını ayrı bir şekilde işlemediğini cins tümeliyle beraber ele aldığını görmekteyiz. Her ne kadar cins tümeliyle ilgili açık bir tanım vermişse de tür tümelini tanımlamamıştır. Onun ifadelerinden hareketle bu tümelin cinsten daha özel olduğu, cinslerin altında sıralandığı şey olduğu sonucunu çıkartabiliriz.

Porphyrios, *İsagoge* adlı eserinde beş tümeli detaylıca işlemiş olup Aristoteles'in mantık sistemindeki bir boşluğu doldurmuştur. Porphyrios, bu eserinde beş tümelin birbirleriyle olan ilişkilerini, farklılıklarını ve benzerliklerini ortaya koyarak beş tümelin analizini iyi bir şekilde gerçekleştirmiştir. Onun çizmiş olduğu beş tümel ağacı hala günümüzde canlılığını korumaktadır. Bu açıdan bu eser yazılmasaydı belki beş tümel ile ilgili bilgiler bu kadar sağlıklı bir şekilde günümüze gelemecek ve bu konular tam manasıyla anlaşılamayacaktı.

Porphyrios'un tür tümeli ile ilgili vermiş olduğu tanımlar bütünüyle tür tümelini karşılamaktadır. Ele aldığımız İslam filozoflarının eserlerinde bu tanımları benimsediklerini görmekteyiz. Bu tanımlarda en özel türden en genel cinse kadar bu iki kavramın aralarında yer alan orta tümelere kadar her konuyu işlemiştir. Cins ve türün diğer beş tümel ile olan benzerlik ve farklılıklarını da güzel bir biçimde belirtmiştir.

Filozofların tür kavramıyla ilgili vermiş oldukları ıstılâhî tanımlardan hareketle tür tümelinin cins tümelinden daha özel olduğu ve hakikatleri bakımından birbi-

[64] Ömer Yıldız, *Aristoteles ve Fârâbî Felsefesi Bağlamında Cins Tümelî*, 106-107.

rinden farklı olmayan fakat sayı bakımından birbirinden muhtelif olan çoklar üzerine söylenen bir tümel olduğu konusunda ittifak ettiklerini söyleyebiliriz. İstılâhî tanımlarda ise ele aldığımız filozofların hepsi, tür kavramının tanımı konusunda birbirine paralel tanımlar vererek tür kelimesinin tarifinde birleşmişlerdir.

Porphyrios, Ebherî ve Kâtibî'nin bu tümele yükledikleri anlamlar birbirleriyle uyumludur. Porphyrios gibi Ebherî ve Kâtibî de tür tümelini cins tümeline bağlı olarak ortaya koymuşlardır. Ebherî her ne kadar tür tümelini bazı risalelerinde yüzeysel olarak ele almışsa da bazı risalelerinde geniş bir biçimde incelemiştir. Üç müellifte eserlerinde tür tümelinin kısımlarından bahsetmişlerdir. Kâtibî, Porphyrios ve Ebherî'den farklı olarak müfret tür tabirini kullanmıştır. Ebherî de her ne kadar güneş kavramını örnek olarak vermiş olsa da incelediğimiz kadarıyla eserlerinde müfret tür tabirini kullanmamıştır. Kısaca ifade etmek gerekirse bu üç filozofun bu tümele yüklemiş oldukları anlamlar birbirini tamamlar niteliktedir. Porphyrios eserini sadece beş tümele hasrettiği için daha detaylı incelemiştir. Ebherî ve Kâtibî'nin risaleleri mantığın tüm konularını içerdikleri için Porphyrios'a göre daha yüzeysel analiz etmişlerdir.

Sonuç olarak Aristoteles tür kavramını ayrı bir başlık halinde işlemeyip bu kavramı cins tümelî içerisinde işlemiştir. Eserlerinde tür kavramı ile ilgili herhangi bir tanım vermemiştir. Porphyrios'un tür kavramı ile ilgili vermiş olduğu tanımlar ise birbirlerini tamamlar nitelikte olup bir bütünlük arz etmektedir. Filozof, genelde tür tanımlarını cins tümeline bağlı olarak yapmıştır. Bu da cins ve tür tümelerinin birbirinden ayrılmaz iki unsur olduğunu göstermektedir. Porphyrios, verdiği tanımlarda en genel cinsten en özel türe kadar türün birçok kavramını açıklamıştır. Tanımlarını cins ve tür kavramlarını temel alarak bu iki kavrama denk gelecek örnekler üzerinden oluşturduğu için bu iki kavramın yerini daha da belirginleştirmiştir. Ebherî ve Kâtibî de risalelerinde bu tümelî işlemler ve nitekim Ebherî bazı risalelerinde yüzeysel, bazı risalelerinde ise daha geniş analiz etmişken Kâtibî ise detaylı bir şekilde analiz etmiştir. Bu iki filozofun açıklamalarından, kendilerinden önceki bilgi birikiminden yararlandıklarını ve eserlerini onların üzerine bina ettiklerini ifade edebiliriz.

KAYNAKÇA

- Ahmet Cevdet Paşa, Mi'yâr-ı Sedâd, Matbaa-i Âmirî, 1293.
 Akalın, Şükrü Halûk. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
 Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürçani. *Kitabü't-Ta'rifat*. Beyrut: Daru'l-Marife, 2013.
 Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 4.bs., 2018.
 Aristoteles, *Kategoriye*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2.bs., 1989.
 Aristoteles, *Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 3.bs., 1989.
 Atademir, Hamdi Ragıp. Porphyrios ve Ebherî'nin İsağocî'leri, *Ankara Üniversitesi Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c.6, sy.5, (1948), 461-468.
 Baş, Emrah. "Son Dönem Osmanlı Âlimlerinden Muhammed Zâhid Kevserî'nin Tasavvufun Çeşitli Meselelerine Yaklaşımı". *İslam Tetkikleri Dergisi* 11/2 (Eylül 2021): 861-883.

- Bilen, Osman- Aydın, Mehmet. *İslâm Felsefesi*, ed. Osman Bilen (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2013)
- Çapak, İbrahim. *Düşünce Geleneğimizde Mantık*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1.bs., 2016
- Çapak, İbrahim. *Ana Hatlarıyla Mantık*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 4.bs., 2016.
- Çelik, Hüseyin. Ebherî'nin Telhîsü'l-Hakâik isimli Eserinin Tahkik ve Tahlili, Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ'nın 'el-Mu'cezzü's-Sağîr fi'l-Mantık' Adlı Risâlesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sy. 13-15. (1995) 143-66.
- Ebherî. *İsâgûcî*. Çev. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1.bs., 2017.
- Ebherî. *Mantık İsagoci Tercümesi*. çev. Talha Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 1.bs., 2007.
- Ebherî, Hidâyetü'l-Hikme, Tenkittli Neşir, Abdullah Yormaz, Hidâyetü'l-Hikme'nin Tenkittli Neşri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 34, (2008/1), 145-202.
- Ebherî, er-Risâle fi'l-Kavâidü'l-Mantikiyye, çev. Hüseyin Sarioğlu, Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risâlesi, *İlmi Araştırmalar Dergisi*, s. 11, (2001), s.151-165.
- Ebherî, Keşfü'l-Hakâik fi Tahrîri'd-Dekâik, thk. Hüseyin Sarioğlu, Çantay Kitabevi, İstanbul, 2001
- Ebû Hâmid el-Gazzâlî. *Mî'yarü'l-İlm*. çev. Hasan Hacak ve Ali Durusoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1.bs., 2013.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 10.bs., 2013.
- Emiroğlu, İbrahim. Altunya, Hülya. Örnekleriyle Mantık Sözlüğü, İstanbul: Litera Yayıncılık, 1.bs., 2018.
- Fârâbî. *et-Tavtîa*. çev. Mübahat Türker-Küyel. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990.
- Fârâbî. *et-Tavtîa*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1.bs., 2018.
- Fârâbî. *İsâgûcî*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1.bs., 2018.
- Fârâbî. "İsâgûcî", el-Mantık 'inde'l-Fârâbî, 1. thk. Refik el-Acem, Beyrut: Dârül-Meşriq, 1985.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-Elfâzî'l-Musta'mele fi'l-Mantık*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1.bs., 2016.
- Kuşlu, Harun. "Ebû Bişr Mettâ'dan İbn Sînâ'ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar mı?", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 42 (2019), 1-28.
- Kömürçü, Kamil. "Mantık Tarihinde İsagoci Geleneği", *Bilimname Dergisi*, 36, (2018/2), 45-62.
- Kömürçü, Kamil. Esrûddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- İbn Hazm. *et-Takrîb li-Haddî'l-Mantık*. çev. İbrahim Çapak ve Yusuf Arıkaner. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1.bs., 2018.
- İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*. 3. ed. Yusuf Hayyat, Nedim Mar'aşlı, Beyrut: Daru'l-Lisani'l-Arab, 1970.
- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî*. Editör Gürbüz Deniz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1.bs., 2013.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbihât*. ed. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2.bs., 2013.
- İbn Sînâ. *el-Muhtasarü'l-Evsat fi'l-Mantık*. çev. Seyyid Mahmud Yusuf Sanî. Tahran: Müesse-i Pejûheşi, 1396.
- İbn Sînâ. *en-Necât*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 1.bs., 2013.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ*. ed. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2.bs., 2013.
- Kâtibî. *Şemsiyye Risâlesi*. çev. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1.bs., 2017.
- Muhammed b. Ya'kub Firûzâbâdî. el-Kâmûsü'l-Muhî. Beyrut: Müessestir'risale, 2005.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 28.bs., 2016.
- Özel, Aytekin. *Tasavvurlar Mantığı ve Kavramlar Mantığı Geleneksel Mantığa Giriş -I-*, Bursa: Bursa Akademi, 1.bs., 2019.
- Özel, Aytekin. *İhvanüs's-Safa'nın Mantık Anlayışı*, Bursa: Emin Yayınları, 1.bs., 2016.
- Phillips, Janet, *Oxford Wordpower Dictionary*, China: Oxford University Press, 2012.
- Porphyrios. *Isagoge*. çev. Betül Çotuksöken. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Şehristânî, Kitâbü'l-Musâraa, çev. Aygün Akyol- Aytekin Özel, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Üçtaş, Zübeyir. *Seyyid Şerif Cürçânî'de Bilgi Teorisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 1.bs., 2020.
- Yaran, Cafer Sadık. *İnformel Mantık*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 3.bs., 2018.
- Yıldız, Ömer. Aristoteles ve Fârâbî Felsefesi Bağlamında Cins Tümelî, Ankara: İlahiyat Yayınları, 1.bs., 2020.





Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854 OMUIFD, December 2021, 51: 249-263



Argümanlaştırma (Argümantasyon) ve Argümanlaştırmanın İslam Bilimlerinde Kullanımı

Argumentation and Use of Argumentation in the Islamic Sciences

Doktora Öğrencisi Elif ÖZEL¹

¹ Uludağ Üniversitesi/ İlahiyat Fakültesi/ Mantık Bilim Dalı
• elifrose40@hotmail.com • ORCID > 0000-0003-1022-6006

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 19 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 18 Kasım / November 2021

Yıl / Year: 2021 | **Sayı – Issue:** 51 | **Sayfa / Pages:** 249-263

Atıf/Cite as: Özel, E. "Argümanlaştırma (Argümantasyon) ve Argümanlaştırmanın İslam Bilimlerinde Kullanımı - Argumentation and Use of Argumentation in the Islamic Sciences". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 51, Aralık 2021: 249-263. <https://doi.org/10.17120/omuifd.997451>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.



<https://doi.org/10.17120/omuifd.997451>



ARGÜMANLAŞTIRMA (ARGÜMANTASYON) VE ARGÜMANLAŞTIRMANIN İSLAM BİLİMLERİNDE KULLANIMI

ÖZ:

Bu çalışmada önce çağdaş dönemde argüman ile argümantasyonun ne olduğunu tanımlıyoruz. Bundan sonra da İslami bilimlerden çeşitli örnekler vererek çağdaş dönemdeki argüman ile argümantasyon teorilerinin İslam bilimlerinde kullanılabilirliğini ileri sürüyoruz. Bunun nedeni şudur: Argüman, öncelikle, çeşitli iddiaları temellendirmek için sürekli gereklidir. Çünkü bu, hangi görüşlerin hangilerinden daha iyi olduğunu anlamaya çalışmanın bir yoludur. Zira bütün görüşler aynı değildir. Öte yandan bazı sonuçlar iyi sebeplerle desteklenebilir fakat diğerleri daha zayıf bir destek de alabilir. Farklı sonuçlar elde etmek için argümanlar sunulmalı ve sonra onların ne kadar güçlü olduğunu görmek için bu argümanları değerlendirilmelidir. Argüman, ikinci olarak, başka bir sebepten dolayı da gereklidir: Nedenlerle iyi bir şekilde desteklenmiş bir sonuca vardığımızda, argüman teorileri onu açıklayabileceğimiz ve savunabileceğimiz bir yol olacaktır. İyi bir argüman sadece sonuçları tekrar etmez. Bundan ziyade diğer kişilerin kendi düşüncelerini oluşturması için sebep ve kanıt da sunar. O nedenle argümantasyon teorileri İslam bilimleri için faydalı bir araçtır. Bunun bir metot olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Argüman, Argümanlaştırma, İslam Bilimleri, Kıyas



ARGUMENTATION AND USE OF ARGUMENTATION IN THE ISLAMIC SCIENCES

ABSTRACT:

In this study, we first define what argument and argumentation are in the contemporary period. After that, we propose that argument and argumentation theories of the contemporary period can be used in Islamic sciences by giving various examples from Islamic sciences. The reason for this is that the argument is always necessary, first of all, to ground various claims. Because this is a way of trying to figure out which views are better than another ones.. On the other hand, some results may be supported for good reasons, but others may also receive weaker support. We have to present arguments to get different results and then evaluate those arguments to see how powerful they are. Therefore, argumentation theories are a useful tool for Islamic Studies. We think that this should be considered as a method.

Keywords: Logic, Argument, Argumentation, Islamic Sciences, Syllogism



GİRİŞ

Bu çalışmada argümantasyon teorisinin İslam bilimlerinde kullanılabileceğine dair örnekler verilip bunun mümkün olduğu ileri sürülecektir. Öncelikle argüman denilince ne anlaşıldığını açıklamaya çalışacağız. Argümanın çeşitli tanımları olabilmekle birlikte şöyle de tanımlanabilir: Bir sonucu desteklemek amacıyla bir takım sebepler veya kanıtlar ileri sürmektir. Dolayısıyla bir argüman, bir ya da birden fazla görüşleri basit bir şekilde sunmak değildir ve yine gündelik hayata yönelik basit bir tartışma tarzı oluşturma da değildir. Çünkü onun mantıksal bir doğası söz konusudur.

Mantık ile argümantasyon teorileri arasında sıkı bir ilişki mevcuttur. Mantığın uygulama alanlarından biri de argümantasyon teorileridir diyebiliriz. Savunmak istediğimiz bir düşünceyi hangi biçimde, nasıl ve nelere dikkat ederek oluşturmamız gerektiği sorununun, argümantasyon, eleştirel düşünce ve geleneğimizde de *âdâbü'l-bahs ve'l-münazara* disiplinleri çerçevesinde ele alındığını görmekteyiz. Bunun yanı sıra yine geleneğimizde gerek *Cedel* kitaplarının incelediği konular, gerekse ilm-i hilaf kitaplarının ele aldığı konular olsun, bunların tümünün, bir tür argümanlaştırma etkinliği olarak görülmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

Argümanlar felsefede ve bilimlerde gereksiz değil; aksine gereklidir. Argüman gereklidir çünkü bu, hangi görüşlerin hangilerinden daha iyi olduğunu anlamaya çalışmanın bir yoludur. Bütün görüşler aynı değildir. Bazı sonuçlar iyi sebeplerle desteklenebilir fakat diğerleri de daha zayıf bir şekilde desteklenebilirler.^[1]

İleri sürülen argümanların ne kadar güçlü olduğunu göstermek için onları değerlendirmek durumundayız. Bu bağlamda argüman bir sorgulama aracı da olabilir. Örnek verecek olursak, fabrika çiftlikleri kurmak, hayvanlara yönelik işkenmeye dönüşebiliyor. İşte bazı filozoflar ve aktivistler, bu tür çiftliklerin hayvanlar üzerinde önemli ölçüde olumsuzluğa sebep olacağını düşündüklerinden bunun onaylanamaz ve ahlaksız bir şey olup olmadığı konusunda tartışmışlardır. Onlar haklı mı? Tabii ki önyargularımıza dayanarak bu konuda bir karar veremeyiz. Bunun içinde konuşulması gereken birçok mesele vardır. Daha da ileri götürebiliriz: Örneğin diğer türlere karşı ahlaki zorunluluklarımız var mı ya da sadece insan mı çok acı çekmektedir? İnsanlar et olmadan ne kadar iyi yaşayabilir? Bazı vejeteryan yeme şekilleri daha mı sağlıklıdır? Ya da daha sağlıklı olanlar, vejeteryan olmaya daha eğilimli olanlar mıdır? Bütün bu sorular dikkatli bir şekilde düşünülmelidir

[1] Antony Weston, *A Rulebook For Arguments*, (Cambridge: Hackett Publishing Company, 1992), 2.

çünkü cevaplar önceden net değildir.^[2]

Öte yandan argümanlar tartışmalarda çok kullanılır. Çünkü sağlam bir şekilde nedenlerle desteklenmiş bir sonuca vardığımızda, argümantatif tartışma tarzımız/teorimiz, açıklayacağımız ve savunacağımız güçlü bir yol olacaktır. Zira iyi bir argüman, sadece sonuçları tekrar etmez. Bundan ziyade diğer kişilerin kendi düşüncelerini oluşturması için sebep ve kanıt sunarlar. Böylelikle başkalarını da ikna edebiliriz.^[3]

Argüman, yukarıdaki tanımdan başka olarak, aralarında çıkarım ilişkisi bulunan önermeler grubu^[4]; başka bir deyişle öncül veya öncüllerden hareketle sonuç veren bir çıkarım olarak da tanımlanabilir. Argümantasyon ise argümanlaştırma, yani gerek birtakım önermeleri bir araya getirerek sonuca varma gerekse zaten kurulu olan bir argümanı analiz ederek onu destekleyecek ya da karşı çıkacak tez ileri sürme faaliyetidir. Argüman olmuş bitmiştir, argümantasyon ise etkinliğin adıdır.

İlk paragrafta söylediğimiz gibi, bu çalışmada iddiamız, argümanın (laştırmanın) İslam bilimlerinde de kullanılabilir olduğu görüşüdür. Bu çerçevede bir iddia ileri sürüleceği vakit argüman kurmanın koşullarına riayet edilerek yeni bir tez oluşturulabilir ya da klasik metinlerdeki bir argümanı tespit edip, analizi yapıp, onu savunan ya da eleştiren çeşitli argümanlar kurulabilir. İlerleyen satırlarda önce argüman, argümanlaştırma ve mantık bilimi arasındaki ilişki detaylandırılacak sonra İslam geleneğindeki metinlere dayalı olarak argümantatif okuma örnekleri sunulacaktır. Böylece söz konusu metinlerin rasyonalite ölçütlerinin nasıl oluşturulabileceğine dair imkân aralanmaya çalışılacaktır.

1. ARGÜMAN ARGÜMANTASYON VE MANTIK BİLİMİ

Argümantasyon kelimesinin temeli Latince “argumentum” kelimesine dayanmaktadır. Modern birçok dilde benzer şekilde (İngilizce’de argument) kullanılan bu kelime, argue fiilinden türetilmiştir. “Argue”, bir tez ileri sürmek, tartışmak vb. anlamlara gelmektedir. Kavramın sonuna, Latince, genellikle bir eylemi temsil eden fiillerin sonuna eklenen “mentum” eki eklenmiş ve “argumentum” sözcüğü elde edilmiştir. Latince “arguo” fiili, diğer dillerde de benzer şekilde (İngilizce to argue, İtalyanca arguire, Fransızca arguer) kullanılmaktadır.^[5]

[2] Weston, *A Rulebook For Arguments*, 1.

[3] Weston, *A Rulebook For Arguments*, 1.

[4] Aytekin Özel, *Tasavvurlar ve Kavramlar Mantiği Geleneksel Mantiğe Giriş I*, (Bursa: Bursa Akademi Emin Yayınları, 2019), 42.

[5] E. Rigotti & S. G. Morasso, “Argumentation as an object of interest and as a social and cultural resource”, Nathalie Muller Mirza ve Anne-Nelly Perret-Clermont (Eds.), *Argumentation and Education Theoretical Foundations and Practices* (London: Springer, 2009), 9-20.

Tekrar olduğunun bilincinde olarak söylersek argüman, bir görüşü savunmak amacıyla biriyle tartışmak, bir görüşün doğru olduğunu sebepler göstererek iddia etmek, görüşünü delillerle desteklemek anlamlarına gelmektedir. Bir başka ifadeyle başkalarına bir görüşün doğru olduğuna inandırmak, ikna etmek için sunulan önerme yahut önermeler dizisi ve belli bir konuda farklı görüşlerin ileri sürüldüğü tartışma anlamında kullanılır. Argümanlaştırma ise düzenli ve mantığı iddiada bulunma anlamında kullanılır. Yani argümanlaştırma fiili bir duruma işaret eder. Genişleyen yelpazede argümanlaştırma farklı anlamlar kazanmaktadır. Örneğin hukuki bir tezin kabul edilebilirliği gerekçelendirmenin niteliğine bağlı olacaktır. Bu noktada argümantasyonun yerine getirmesi gereken şey, sağlamlık standartlarının neler olduğunu ortaya koymaktır. Bir argümantasyonun sağlam olup olmadığına ilişkin kurulacak belirli bir rasyonalite şartları, önceden varsayılmak durumundadır. İşte o rasyonalite normlarını kurabilmek için teorisyenlerin argümanı analiz etmeye elverişli bir araca sahip olmaları gerekir. Hukuk teorisyenleri hukuki argümantasyonu, genel argümantasyonun özel bir formu olarak kabul ederler. Dolayısıyla hukuki argümantasyon mantık, dil felsefesi, argümantasyon teorisi gibi, rasyonel argümantasyonun standartlarını oluşturan disiplinlerden ilkeler almaktadır. Böylece belli bir ölçüde hukuk teorisyenleri ve argümantasyon teorisyenleri aynı sorunlarla ilgilenirler diyebiliriz. Argümantasyon teorilerinin genel hedefi, argümanların nasıl analiz edilebileceklerini ve layıkıyla nasıl değerlendirilebileceklerini ortaya koymaktır. Bunun yanında söz konusu teoriler, teorik görüşlerin pratik uygulamalarına da önem verirler. Argüman teorisinde ölçütler, bir argümanın ne zaman hem sağlam hem de rasyonel olduğunun kabul edilebileceğini belirlemek üzere geliştirilmişlerdir.^[6]

Cafer Sadık Yaran'a göre informel mantık, "görevi argümantasyonun oluşturulması, eleştirisi, çözümlenmesi, yorumu ve değerlendirilmesi için formel olmayan standartlar, kriterler ve usuller geliştirmek olan bir mantık branşıdır."^[7] Bu tanımındaki "argümantasyon" ile kastedilen şey, yazılı literatürde veya çeşitli sosyal etkileşim ortamlarında, genellikle insanlar arasında görüş ayrılıklarının bulunduğu tartışmalı konularla ilgili bir diyalog bağlamında, başka kişi veya kişilere, onların inanç, tutum ve davranışlarını değiştirmek amacıyla veya çeşitli konularda onları bizim düşündüğümüz ve davrandığımız gibi düşünüp davranmaya ikna etmek gibi pragmatik amaçlarla öne sürülen birbiriyle ilişkili çeşitli gerekçeler, deliller ve rasyonel kanıtlar grubudur.^[8]

Şu bilgiye de sahibiz ki son kırk yıl içinde, mantıkçılar tarafından, üniversitelerdeki öğrencilerin gündelik dildeki ve politik söylemlerdeki argümanlarını

[6] Evelin Feteris, *Hukuki Argümantasyonun Temelleri*, çev. Ertuğrul Uzun, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 1-5.

[7] Cafer Sadık Yaran, *Informel Mantık*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 15.

[8] Yaran, *Informel Mantık*, 15.

sağlıklı bir biçimde ifade edebilmeleri ve düşüncelerini de düzgünce söylemeleri bakımından onların eğitilebilmeleri yeniden gündeme getirilmiştir. Ama bu süreçte birlikte bazı kuramsal sorunlar ortaya çıkmıştır. Şöyle ki; ne türden unsurlar barındıran argümanlar hatalıdır? Bu argümanların hatalı olduğu nasıl temellendirilebilecektir? Geleneksel olarak biçimsel yöntemler benimseyen mantık bilimi ilk bakışta pek de mantıksal bir biçime sahip görünmeyen bu argümanların değerlendirilmesine ne ölçüde ve nasıl katkı sağlayabilecektir? Öte yandan gündelik dildeki argümanların değerlendirilmesi mantık biliminin amaçlarından biri olarak görülmesi mümkün müdür? Maalesef şuna tanık olunmuştur: Üniversitelerdeki argümantasyon dersleri, bu türden kuramsal sorunlara tatmin edici cevaplar ortaya konmadan başlamıştır. Bu bir sorundur. Ayrıca bu sorunlardan bazıları günümüzde sıcak tartışmaların konusu olmaya devam da etmektedir. Tartışmalarda iki grup net bir şekilde kendini göstermektedir: İlki, biçimsel olmayan mantık (informal logic) adı verilen bir araştırma alanının varlığını/meşruluğunu savunmaktadır. Bu grubun genel görüşleri şöyle zikredilebilir: (1) İyi bir argüman yanlışlardan arındırılmış bir argümandır; (2) bir argümanda içerilen yanlışlar, formel yanlışlar ile informel yanlışlar olarak ikiye ayrılır ve (3) formel yanlışları formel mantık(?) soruştururken formel olmayan yanlışları, iyi bir argümanın ölçütlerini soruşturan, mantığın bir alt disiplinini oluşturan ve informel mantık(?) olarak adlandırılan bir disiplin soruşturur. Bazen informel mantık hareketi olarak da adlandırılan bu grup, geçtiğimiz kırk yılda arkasında bu çalışmada listelenemeyecek kadar büyük bir literatür bırakmıştır. Bu literatür genişlemeye devam etmektedir. Buna karşıt olarak, informel mantık adı altında bağımsız bir disiplinden söz edilemeyeceğini veya böyle bir bilim alanından söz etmek mümkünse bile bu alanın genel olarak mantığın bir alt-disiplinini oluşturamayacağını savunan başka bir gruptan da söz edilir olmuştur.^[9] Örneğin günümüz ünlü mantıkçılarından Jaakko Hintikka bir makalesinde informel mantık kavramı hakkında “informel mantıktan söz eden filozofların niyetlerine büyük sempati duyuyorum; ancak yaptıkları şey hakkında 'mantık' terimini kullanmalarının [yaptıkları şeye] bir açıklık kazandırdığını düşünmüyorum”^[10] yorumunu yapmıştır.

Argüman, argümanlaştırma ve mantık biliminin birbirleriyle karşılıklı ilişkisi bağlamında şunu da söyleyebiliriz: Mantık sözcüğünün etimolojik olarak kökeninde yer alan logos, sebebe, akla, mantığa idrake başvurmaktır. İkna etme unsurlarının en önemlisi olarak kabul edilen logos, retorik söylemde kullanılan mantıksal argümanların tümünü ifade etmektedir.^[11] Bu yönüyle logos üzerinden mantık, argüman ve argümanlaştırma arasında bir münasebetin bulunduğunu ileri sürmek

[9] Ali Bilge Öztürk, “Biçimsel Olmayan Mantık Yaklaşımı Neden Hatalıdır ve Nasıl Aşılmalıdır?”, Kaygı, 24 (Bahar 2015), 92.

[10] Hintikka, J. “True and False Logics of Scientific Discovery”, Logic of Discovery and Logic of Discourse içinde, ed. Jaakko Hintikka ve Fernand Vandamme, (New York: Plenum Press, 1985), 3, naklen, Öztürk, “Biçimsel Olmayan Mantık Yaklaşımı Neden Hatalıdır ve Nasıl Aşılmalıdır?”, 92.

[11] Coşkun Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, (Ankara: Çizgi Kitabevi, 2018), 177-178.

mümkün görünmektedir.

Şimdi İslam Dünyasında üretilmiş felsefi ve akademik metinlerin incelenmesinde bu argümanlaştırma yönteminin kullanılıp kullanılmayacağına imkânını soruşturabiliriz.

2. İSLAM BİLİMLERİNDE DELİL BURHAN VE İSTİDLÂL

Klasik mantık kitaplarında önerme konusundan kanıt konusuna geçildiğinde, ağırlıklı olarak tümdengelim (dedüktif kıyas) üzerinde durulduğu, daha sonra da tümevarım (endüktif kıyas) ve analogi (temsil) konularına nispeten kısa bir şekilde değinildiği görülür.^[12] Ama nereden bakarsak bakalım genel kabule göre deliller üç türdür: Dedüksiyon, endüksiyon ve temsil kıyası. Eşitlik kıyasından da delil olarak söz edilse de o kıyasa pek itibar edilmemiştir. Tüm kıyas çeşitlerinin alt kaT tegorileri de vardır. Delili şöyle tanımlayabiliriz: Bilinen önermelerden hareketle bilinmeyenleri elde etme işlemine delil denir. Bununla birlikte bazı mantıkçılar, mantıksal tanımları da *delil* hükmünde kabul etmişlerdir.^[13] Yine bazı usulcülerin müfred (basit) lafızların delaletlerini de delil olarak kabul ettikleri bilinmektedir.

Öte yandan geleneksel dönemlerdeki İslam bilimlerinde *sağlam ispatın* adının da *burhan* olduğunu ifade etmek isteriz. “Burhan demek, *kesin delil/sağlam ispat* demektir. Burhanı daha da özele inerek yalnızca birinci şekil kıyaslar için mümkün görenler de olmuştur. Aristoteles İkinci Analitikler adlı eserinde bu konuyu işlemiştir. Burhan, kesin doğru olan öncüllerden hareketle kıyas kurmaktır, bir kesin delil elde etmektir ve bu türden kıyaslar da bilimsel bilgi organizasyonu için kullanılır.”^[14]

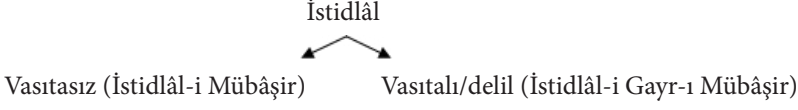
“İstidlâl (delil getirme) ise en az bir önermeden hareketle geçerli bir akıl yürütme yapmaktır. Delilde ise en az iki önermeden hareketle bir çıkarım yapılır. Dolayısıyla delilde en az bir önerme kullanıldığı için her delil bir istidlâldir. Ama her istidlâl bir delil değildir. Çünkü tek bir önermeden hareketle bir delil kurulamaz. Bu yönüyle istidlâl delilden geneldir. Geleneğimizde *yalnızca iki önerme arasındaki mantıksal ilişkiler* konuları vasıtasız delillendirme (istidlâl-i mubaşir) diye, *en az iki önermeden hareketle bir çıkarım yapma* (delil) da vasıtalı delillendirme (istidlâl-i gayri mubaşir) diye adlandırılmıştır. Ama nerden bakarsak bakalım elde edilen bilgi de dolaylı (kesbi/kazanılmış) bir yolla olmaktadır.”^[15]

[12] Cafer Sadık Yaran, *Kur'an'dan Örneklerle Klasik ve Informel Mantık*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021), 105.

[13] Özel, *Tasavvurlar ve Kavramlar Mantiği Geleneksel Mantiğa Giriş I*, 40.

[14] Özel, *Tasavvurlar ve Kavramlar Mantiği Geleneksel Mantiğa Giriş I*, 40.

[15] Özel, *Tasavvurlar ve Kavramlar Mantiği Geleneksel Mantiğa Giriş I*, 41.



(Sadece tek bir önermeden hareketle sonuç elde edilir) (En az iki önermeden hareketle sonuç elde edilir)

Vasıtasıza örnek: Her insan ölümlüdür, demek ki bazı ölümlüler insandır. Her cisim yer kaplar, demek ki bazı cisimler yer kaplar.

Vasıtalıya örnek: Her müslüman Tevhide inanır, her Eş'arî müslümandır, o halde her Eş'arî Tevhide inanır.

Şimdi de çizelgeden çıkan bazı sonuçları zikrederim:

- Her delil bir istidlâldir.
- Her istidlâl bir delil değildir.
- Bazı istidlâller bir delildir.
- Bazı istidlâller bir delil değildir.
- İstidlâl delilden geneldir.^[16]

“Buradaki vasıtasız ile vasıtalı düşünce ayrımı, geleneğimizdeki, insanoğlundaki bilgilerin ya kesbî (dolaylı/kazanılmış) ya bedihî (doğrudan) ya da vehbî (ledünnî/vahyî) olduğu görüşünden farklı bir kategorizasyondur. Bu çerçevede bir argüman geliştirirsek; bizdeki bilgiler ya doğrudan elde edilmişlerdir ya da bir başka şeyden dolayı elde edilmişlerdir/kazanılmışlardır; başka da bir ihtimal yoktur. Bir başka şeyden dolayı elde edilen/kazanılan bilgiler, ya kesbidir ya da vehbidir (ledünnî/vahyî). Öyleyse insanoğlunun elde ettiği bilgiler ya kesbî/dolaylı yoldandır ya da değildir.”^[17]

İstidlal delilden daha genel bir kavram olduğu için istidlal ile argüman arasındaki ilişkiyi soruşturmanın daha yerinde olacağını düşünüyoruz.

[16] Özel, *Tasavvurlar ve Kavramlar Mantığı Geleneksel Mantığa Giriş I*, 41.

[17] Özel, *Tasavvurlar ve Kavramlar Mantığı Geleneksel Mantığa Giriş I*, 41.

3. MANTIK DİSİPLİNİNDE İSTİDLÂL İLE ARGÜMAN EŞ ANLAMLI OLARAK KULLANILABİLİR Mİ?

Yukarıda klasik sembolik mantıkta argümanın, aralarında çıkarım ilişkisi bulunan önermeler topluluğu olarak tanımlandığını belirtmiştik. Argümanda bir hüküm çıkarma vardır. Bu yönden bakınca geleneksel klasik mantıktaki istidlâl sözcüğü argümanların bir kısmı için kullanılabilir. İstidlâlde en az bir önermeden bir hüküm çıkarmak yeterlidir. En az bir önerme ve bir hüküm çıkarma birlikte düşünüldüğünde, aralarında bir çıkarım ilişkisi bulunan argüman olmuş olurlar. Argüman sözcüğü, endüksiyonlar, temsil kıyası ve tarif dışında kaldığı iddia edilen kimi kıyaslar için de kullanılabilir. Dedüksiyon dışındaki önermesel akıl yürütmeleri endüksiyona dâhil edersek, argümanlar ya dedüktif ya da endüktif olmak durumundadır. Dedüktif argümanlar, öncüllerinin sonuç önermesinin doğruluğunu kesin bir şekilde sağladığını iddia ederler. İddialar ya doğru çıkar ya da yanlış. Hem dedüktif hem de mantıksal olarak geçerli ve öncüllerinin tümü doğru olan argümanlar, sağlam ispatlardır, sağlam dedüksiyonlardır. Mantıksal olarak geçerli her argüman bir dedüksiyondur.^[18] Kıyas olup dedüktif olmayan kıyaslar da vardır. Buna örnek olarak tümevarım kıyaslarını verebiliriz.

Geleneğimizdeki istidlâl ile çağdaş dönemdeki argüman arasındaki ilişkiyi açıkladıktan sonra hulfî kıyas üzerinden İslam geleneğinden argüman örnekleri oluşturabiliriz.

4. HULFÎ KIYASLAR

Kâtibi *hulfî kıyası* şöyle tanımlar: “Talep edileni çelişğini iptal etmek suretiyle ispat etmektir.”^[19] Bu türden ispat işleminde kullanılan yöntemin adına imkânsıza indirgeme, muhala irca veya olmayan ergi ifadeleri de kullanılmaktadır.

Ahmet Cevdet Paşa ise hulfî kıyası, bir birleşmeli kıyas ile doğru olmayan bir istisnâlı kıyastan oluşan ve talep edilen önermenin çelişğini iptal ederek ispatlama olarak görür.^[20] Şimdi onun verdiği örneği aktaralım.

Bir şey kendini yoktan var edemez. (talep edilen, bu hükmün ispat edilmesidir.)

Eğer bu önerme yanlış olursa çelişği, yani bir şey kendini yoktan var eder doğru olur. (Küçük Önerme)

[18] Aytekin Özel, “Klasik Sembolik Mantık- İki Değerli Mantık-”, *Mantık El Kitabı*. Ed.: İsmail Köz, Ali Çetin (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 346.

[19] Ömer b. Ali el-Kâtibi el-Kazvinî, “Risâletü’ş-Şemsiyye fi’l-Kavâidil-Mantıkıyye”, *Kâtibî Şemsiyye Risalesi Tahkik Çeviri ve Şerh*. Tahk., çev., Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 406-407.

[20] Ahmet Cevdet Paşa, *Mi’yâr-ı Sedât*, sadeleştiren Hasan Tahsin Feyizli, (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 126.

Bir şey kendini yoktan var ederse, bir şey önceden yok iken de var olması gerekir. (Büyük Önerme)

O halde eğer bu önerme yanlış olursa, yani *bir şey kendini yoktan var edemez* önermesi yanlış olursa bir şey önceden yok iken de var olması gerekir doğru olur.

Bu bir birleşmeli kıyastır ve argüman devam ediyor:

Eğer bu önerme yanlış olursa, yani *bir şey kendini yoktan var edemez* önermesi yanlış olursa bir şey önceden yok iken de var olması gerekir doğru olur.

Bir şey yok iken onun herhangi bir şeyi var etmeye gücünün yetmeyeceği açık bir bilgidir ve şartlı önermenin artbileşeni (ikinci kısmı) yanlıştır.

O halde bir şey kendini yoktan var edemez.^[21]

Bu da bir istisnalı bir kıyastır.

Dikkat edilirse hulfî kıyastaki istisnalı kıyas, birleşmeli (iktirânî) kıyasın sonucunu baz alarak kurulmuştur. Bu örnek, geleneğimizde çoğunlukla kullanılan bir argümanlaştırma tekniğini net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Yukarıda bir mantık kitabından hareketle bir örnek oluşturmuş olduk. Şimdi temel İslam bilimlerinden olan Kelamdan örnek verebiliriz. Kelamcıların çok kullandığı argüman^[22] aşağıdaki gibidir:

Örnek 1:

Âlemin düzeni ve işleyişi için tek bir yaratıcının olması gerekir. (talep edilen, bu hükmün ispat edilmesidir.)

Eğer bu önerme yanlış olursa çelişği, yani *âlemin düzeni ve işleyişi için birden fazla yaratıcının olması gerekir* doğru olur. (Küçük Önerme)

Âlemin düzeni ve işleyişi için birden fazla yaratıcının olması gerekir doğru olursa onlar ya ittifak ya da ihtilaf ederler. (Büyük Önerme)

O halde eğer bu önerme (Âlemin düzeni ve işleyişi için tek bir yaratıcının olması gerekir) yanlış olursa bu durumda onlar (yaratıcılar) ya ittifak ya da ihtilaf ederler.

[21] Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât*, 126.

[22] İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (Ankara: Elis Yayınları, 2009), 175.

Bu bir birleşmeli kıyastır ve argüman devam ediyor:

İttifak etmeleri bir güçsüzlüğün ifadesidir ve ihtilaf etmeleri de birinin diğerine rıza göstermemesi, onu bozması demektir. (Bu iki durum hem ilahlığa yakışmaz hem de âlemin düzeni bozulur) (Böylece sonuç önermesindeki artbileşen/tâlî değillenmiş oldu.)

O halde âlemin düzeni ve işleyişi için tek bir yaratıcının olması gerekir.

Bu bir istisnalı bir kıyastır. Argümanın/kıyasın tümüne hulfi kıyas denir.

Örnek 2:

Allah kadîm, ezeli ve ebedidir. (talep edilen, bu hükmün ispat edilmesidir.)

Eğer bu tamcümle yanlış olursa çelişği, yani Allah kadîm, ezeli ve ebedî değildir, doğru olur.

Allah kadîm, ezeli ve ebedî değildir, doğru olursa O, sonradan olma olup kendisini sonradan yaratan bir varlığa muhtaç olur ve bu da eksikliği beraberinde getirir.

O halde eğer bu önerme (Allah kadîm, ezeli ve ebedidir) yanlış olursa bu durumda O, sonradan olma olup kendisini sonradan yaratan bir varlığa muhtaç olur ve bu da eksikliği beraberinde getirir.

Bu bir birleşmeli kıyastır ve argüman devam ediyor:

O'nun, sonradan olma olup kendisini sonradan yaratan bir varlığa muhtaç olması ve bunun da eksikliği beraberinde getirmesi, Allah için düşünmek saçmadır. (Bu, ilahlığa yakışmaz) (Böylece sonuç önermesindeki artbileşen/tâlî değillenmiş oldu.)

O halde Allah kadîm, ezeli ve ebedidir.

Bu bir istisnalı bir kıyastır. Argümanın/kıyasın tümüne hulfi kıyas denir.

Şimdi de yine İslam geleneğinden, delilli kıyas üzerinden bir argüman örneği verelim.

5. DELİLLİ KIYAS (EL-KIYASÜ'L-MÜDELLEL)

Delilli kıyas, öncüllerinin her birinin gerekçeleriyle, delilleriyle zikredildiği kı-

yaşlardır.^[23] Öncüllerin her biri için birden fazla neden ileri sürdüğümüzde oldukça genişleyen bir argüman karşımıza çıkacaktır.

Örnek:

Kötü arzularına (heva ve hevesine) tabi olanın kalbi daima ızdırap içindedir. (Küçük Önerme)

Çünkü vicdanı onu ayıplar ve arzularını da durduramaz.

Kalbi ızdırap içinde olan mutlu olamaz. (Büyük Önerme)

Çünkü mutlu olmak için kalp huzuru gereklidir.

O halde kötü arzularına (heva ve hevesine) tabi olan mutlu olamaz.^[24]

Buraya kadar verdiğimiz tüm örneklerde, mantık kıyaslar kullanılmıştır. Bunlar birer argümandır. Öte yandan geleneğimizde temel forma riayet edilerek, yani büyük ve küçük önermelerin kıyaslardaki yerleri korunarak, söz konusu önermelerin doğruluğunu desteklemek amacıyla daha geniş metinler de üretilmiştir.

Bir argüman, ana sonucu ile öncüllerinden oluştuğu gibi kendi içinde ara sonuçlar ve yine onların da öncüllerini barındırabilir. Geniş argümantatif makaleler, metinler, böyle oluşmaktadır. Bu yönüyle örneğin 5 sayfa veya daha fazla süren bir argüman da olabilir. Argümantatif metinler, İslam geleneğinden verdiğimiz örneklerdeki gibi çeşitli ek ve ilavelerinden soyutlanmış olarak da kurulabilir. Ama nereden bakarsak bakalım bir argümanı analiz etmede önemli oranda mantık ilminin kanunlarını kullanmaktayız.

İslam bilimlerinin oluşmasından evvelki dönemde Kur'an-ı Kerim'in akıl yürütmeye dair teşvikini de burada ayrıca zikretmeliyiz. Zaten büyük İslam uleması da çoğunlukla bu yolda söz konusu teşvik üzere hareket etmişlerdir. Akıl sayesinde insanların düşünmesini önemseyen Kur'an-ı Kerim'in asıl gayesi insanı her türlü akide bozukluğundan kurtarıp, doğru bilgi ve sağlam inançla buluşturmak ve bu sayede Rabbinin hoşnutluğuna ulaştırmaktır. Öte yandan Kur'an, bireyin ve toplumun, iyi, düzenli, mutlu ve tutarlı olmasını hedefler. Bu da bazı kurallar ile gerçekleşebilir. Özellikle kıyas kurallarına riayet, bu bağlamda ayrıca zikredilemeyi

[23] İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, (İstanbul: 1330), 229.

[24] İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, 229.

haketmektedir.^[25] Öte yandan İslam Düşüncesinde İmam Gazzâlî^[26] (ö. 1111) ile İbn Hazm'ın^[27] (994-1064) mantık ilminin İslam ilimlerinde kullanılması noktasındaki fikirlerinin önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir. “Gazzâlî ile birlikte neredeyse tüm İslam ilimleri, mantık ile olan ilişkisini güçlü bir biçimde kurmuştur. Çünkü dinî ilimlerde, doğru düşünme, doğru çıkarımlarda bulunma ve delillendirme yöntemleri tesis etme bakımından, mantıkta olduğu kadar kesin doğru netice veren delillendirme, etkili tartışma ve savunma yöntemleri ile sistematik, düşünceye açıklık kazandırarak hataya düşmesini engelleyen yöntemlerin geliştirildiğini söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Bu yüzden felsefenin yanı sıra özellikle kelim ve fıkıh gibi ilimlerde, mantığın kendi çıkarım metotları olarak benimsenmesinde sıkıntı ile karşılaşılmasıdır.”^[28]

Özetle çağdaş argümantasyon teorileri ve tekniklerini İslam geleneğindeki mantık ilmi alanından örnekler göstererek onların İslam bilimlerinde de kullanılabileceğine dair bir kanıt oluşturmamız mümkün görünmektedir. Çünkü geleneksel mantık ilmi bir araç olarak İslam bilimlerinde çoğunlukla kullanılmıştır ve Kur'an-ı Kerim ile Hadîs-i Şerifler de buna zaten teşvik etmiştir. Bu yönüyle İmam Gazzâlî'nin *Mi'yâru'l-İlm*^[29] adlı eserinde mantık konularını fıkıh örnekleriyle işlemesi, mantığın fıkıhta kullanımının örneklerini oluşturmaktadır.

Bu kanıtı daha açık bir şekilde yazarsak;

Çağdaş dönemde mantık ilmi ile argümantasyon teorileri arasında sıkı bir ilişki mevcuttur ve mantık ilmi argümantasyon teorilerinin vazgeçilmez bir aracıdır.

Geleneksel dönemde de mantık ilmiyle İslam bilimleri arasında sıkı bir ilişki mevcuttur ve mantık ilmi İslam bilimleri metinlerinin vazgeçilmez bir aracıdır.

Hem Mantık ilmi ile argümantasyon teorileri arasında hem de mantık ilmiyle İslam bilimleri arasında sıkı bir ilişki mevcutsa argümantasyon teorileri ile İslam bilimleri arasında bir sıkı bir ilişki vardır.

O halde argümantasyon teorileri ile İslam bilimleri arasında bir sıkı bir ilişki vardır.

[25] Coşkun Baba, *Kur'ân-ı Kerim'de Kıyas Örnekleri*, (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021), 205-206.

[26] Bk. İbrahim Çapak, “Gazalîye Göre Kıyasın Kurana Uygulanması” *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (Güz 2006), 131-149.

[27] Bk. İbn Hazm, *et-Takrîb li-Haddî'l-Mantık: Mantık ve Dini İlimler*, çev. İbrahim Çapak -Yusuf Arkaner (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018).

[28] Hülya Altunya, “Mantık Ve Dînî İlimler İlişkisinin Tarihsel Gelişimi Üzerine Kısa Bir Tahlil”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013/1), 58.

[29] Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013).

Şimdi bu argümanı (çıkarımı) sembolik olarak yazıp çözümleyici çizelgedeki imkansıza indirgeme yöntemiyle denetleyelim.

$p \wedge q, r \wedge s, (p \wedge r) \rightarrow t$ o halde t . (Bu sembolik arümanda p, q, r, s, t değişkenler, \wedge : ve, ile \rightarrow : ise eklemdirler/değişmezdirler, \sim de değildir'dir

1. $p \wedge q$ (birinci öncül)
2. $r \wedge s$ (ikinci öncül)
3. $(p \wedge r) \rightarrow t$ (üçüncü öncül)
4. $\sim t$ (sonucun değili)
5. p (1)
6. q (1)
7. r (2)
8. s (2)
9. $\sim (p \wedge r)$ 9. t (3) (4 ile 10 çelişir ve bu dal kapanır.)
10. $\sim p$ 10. $\sim r$ (10. Satırın solunda 5 ile 10, sağında da 7 ile 10 çelişir ve her iki dal da kapanır.)

Çözümleyici çizelgede de görüldüğü gibi sonucunun değilini alarak kurduğumuz sembolik argümanda tüm dallar kapanmıştır. Bu demektir ki çizelge kapalıdır. Çizelge kapalı olduğuna göre yukarıdaki sembolik çıkarım da mantıkça geçerlidir. Sembolik çıkarım geçerli olduğuna göre kendisini sembolize ettiğimiz doğal dildeki argüman da geçerli olmalıdır.

SONUÇ

Argüman, bir sonucu desteklemek amacıyla birtakım sebepler veya kanıtlar ileri sürme olarak tanımlanabilir. Onun mantıksal bir doğası vardır. Mantık ile argümantasyon teorileri arasında sıkı bir ilişki mevcuttur. Mantığın uygulama alanlarından biri de argümantasyon teorileridir. Argüman olmuş bitmiştir, argümantasyon ise etkinliğin adıdır. Bir argümanda bir hüküm çıkarma vardır. Bir tez ileri sürme faaliyeti vardır. Bu yönden bakınca geleneksel klasik mantıktaki istidlâl sözcüğü argümanların bir kısmı için kullanılabilir kanaatindeyiz. İstidlâlde en az bir önermeden bir hüküm çıkarmanın yeterli olduğunu biliyoruz. En az bir önerme ve bir hüküm çıkarma birlikte düşünüldüğünde, onlar, aralarında bir çıkarım ilişkisi bulunan argüman olmuş olurlar.

İslam bilimlerindeki çeşitli metinlerin birer argüman içerdiğini keşfedip onları çağdaş dönemdeki argümantasyon teorilerinden hareketle denetleme imkânımız vardır. İslam geleneğindeki istidlal anlayışı, gramatik analiz yöntemleri, literal okuma teknikleri ile çağdaş dönemdeki argüman ve argümantasyon teorileri bir araya getirildiğinde, bu bize, ilmî metinlerin mantıkça geçerli olup olmadığını, onlardaki iddiaların sağlam birer argüman olup olmadıklarını test etme imkânı sağlayacaktır.

Bu metodolojik yaklaşımda en büyük ilham kaynağımız, Kur'an-ı Kerim'dir. Onun akıl yürütmeye dair teşvikini, büyük İslam ulemasının da çoğunlukla bu teşvik üzere hareket ettiğini, bir daha hatırlamamız gerektiği kanaatindeyiz. Gazzâlî ile birlikte neredeyse tüm İslam ilimleri, mantık ile olan ilişkisini güçlü bir şekilde kurmuştur. Aynı şekilde çağdaş argümantasyon teorileri de bize yeni açılımlar sağlayabilecektir. Bu ilişkiyi güçlü bir şekilde kurmamız gerektiği ortadadır. Bu sağlandığında İslam adına daha sağlıklı kararlar vermemiz mümkün olabilecektir.

KAYNAKÇA

- Altunya, Hülya, "Mantık Ve Dînî İlimler İlişkisinin Tarihsel Gelişimi Üzerine Kısa Bir Tahlil", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013/1), 57-72.
- Baba, Coşkun. *Retoriğin İkna Gücü*. Ankara: Çizgi Kitabevi, 2018.
- Baba, Coşkun. *Kur'an-ı Kerim'de Kıyas Örnekleri*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021.
- Çapak, İbrahim. "Gazali'ye Göre Kıyasın Kur'an'a Uygulanması". *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (Güz 2006), 131-149.
- Ebû Hâmid el-Gazzâlî. *Mi'yârü'l-İlm*. çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 1. bs., 2009.
- el-Kazvinî, Ömer b. Ali el-Kâtibî. "Risâletü's-Şemsiyye fi'l-Kavâidi'l-Mantikiyye". *Kâtibî Şemsiyye Risalesi Tahkik Çeviri ve Şerh*. Tahk., çev., şerh Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera, 2017.
- Feteris, Evelin. *Hukuki Argümantasyonun Temelleri*. çev. Ertuğrul Uzun. İstanbul: Paradigma, 2010.
- Hakkı, İzmirli İsmail. *Felsefe Dersleri*. İstanbul, 1330.
- Hintikka, Jaakko, True and False Logics of Scientific Discovery. J. Hintikka ve F. Vandamme (Ed.), *Logic of Discovery and Logic of Discourse*. New York: Plenum, 1985.
- İbn Hazm. *et-Takrîb li-Haddî'l-Mantık: Mantık ve Dini İlimler*. çev. İbrahim Çapak -Yusuf Arkaner. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Öztürk, Ali Bilge. "Biçimsel Olmayan Mantık Yaklaşımı Neden Hatalıdır ve Nasıl Aşılmalıdır?". *Kayı*. sy. 24. (Bahar 2015), 91-116.
- Özel, Aytekin. *Klasik Sembolik Mantık- İki Değerli Mantık*. ed. İsmail Köz ve Ali Çetin, *Mantık El Kitabı*. Ankara: Grafiker, 2016.
- Özel, Aytekin. *Tasavvurlar ve Kavramlar Mantığı Geleneksel Mantığa Giriş I*. Bursa: Bursa Akademi, 2019.
- Paşa, Ahmet Cevdet. *Mi'yâr-ı Sedât*. sadeleştiren Hasan Tahsin Feyizli. Ankara: Feccr, 1998.
- Rigotti, E., & Morasso, S. G., Argumentation as an object of interest and as a social and cultural resource. ed. Nathalie Muller M. ve Anne-Nelly P. *Argumentation and Education Theoretical Foundations and Practices*. London: Springer, 2009.
- Yaran, Cafer Sadık. *İnformel Mantık*. İstanbul: Rağbet, 2011.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kur'an'dan Örneklerle Klasik ve İnformel Mantık*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021.
- Weston, Antony, *A Rulebook For Arguments*. Second Edition. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1992.





Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854 OMUIFD, December 2021, 51: 265-268



Siyasi Bir Kaynak Olarak Din: Berlin ve Paris'teki Sahraaltı Afrikalı Göçmenler

Religion as a Political Resource Migrants from Sub-
Saharan Africa in Berlin and Paris

Miriam Schader (2017)

Springer VS: Göttingen, Germany. 257 pages. ISBN 978-3-658-16787-5

Arş. Gör. Harun BİÇAKCI¹

¹ Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi
• harunbicakci@gmail.com • ORCID > 0000-0002-9222-6124

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Kitap İncelemesi / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 27 Kasım / November 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 8 Aralık / December 2021

Yıl / Year: 2021 | **Sayı – Issue:** 51 | **Sayfa / Pages:** 265-268

Atıf/Cite as: Biçakcı, H. "Siyasi Bir Kaynak Olarak Din: Berlin ve Paris'teki Sahraaltı Afrikalı Göçmenler, Miriam Schader (2017) (Kitap Değerlendirmesi)- Review of Religion as a Political Resource Migrants from Sub-Saharan Africa in Berlin and Paris by Miriam Schader (2017)" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 51, Aralık 2021: 265-268. <https://doi.org/10.17120/omuifd.847788>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.



RELIGION AS A POLITICAL RESOURCE MIGRANTS FROM SUB-SAHARAN AFRICA IN BERLIN AND PARIS

SİYASİ BİR KAYNAK OLARAK DİN: BERLİN VE PARİS'TEKİ SAHRAALTI AFRİKALİ GÖÇMENLER

SCHADER, MIRIAM (2017)

Bu kitap, dinin, ortak çıkarlara sahip olan, oldukça savunmasız bir grup olarak Sahra altı Afrika'dan gelen göçmenlerin siyasi katılımına katkıda bulunup bulunmadığını analiz ediyor. Bunun arkasındaki daha genel soru, dinin, bir nüfusun özellikle marjinalize edilmiş bir kısmının mobilizasyonuna katkı sağlayıp sağlamayacağıdır.

Bakıldığında çalışma 7 bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm olan girişte kitabın ve konunun kısa bir tanıtımı yapıldıktan sonra Bölüm 1 ayrıca Sahra altı Afrika'dan gelen göçmenlerin hem göç sürecinde hem de Almanya ve Fransa'da günlük yaşamlarında birçok zorlukla karşılaştıklarını ortaya koyuyor. Muhatapların en sorunlu olarak eleştirdiği politika ve tutumlar ile ulaşmak istedikleri hedeflerin tümü üç geniş temaya veya sorun alanına atıfta bulunuyor.

İkinci bölümde göçmenlerin siyasi katılımına üç yaklaşım - araştırma durumuna kısa bir genel bakış ve bazı teorik düşünceler aktarılıyor. İlk olarak, siyasi katılım kavramı ve demokrasilerdeki önemi ile başlıyor. Sonrasında da genel olarak göçmenlerin siyasi katılımı hakkında literatür eşliğinde bilgiler aktarılıyor. Bu nedenle, bu bölüm ilk olarak genel olarak göçmenlerin siyasi katılımı ve mobilizasyonu hakkındaki literatüre kısa ve kapsamlı olmayan bir genel bakış sunmaktadır. Ayrıca, hem bireysel katılım hem de toplu mobilizasyon çalışmalarına yönelik yaklaşımları üç ana unsur karakterize eder diyerek bunları şöyle sıralıyor: (1) Siyasi katılım için bir gereklilik olarak maddi ve maddi olmayan kaynaklar, (2) siyasi tercihlere ve eylemlere katkıda bulunan veya bunları şekillendiren kültürel faktörler ve (3) bağlam faktörü. Daha sonra yazar bu üçünü literatür eşliğinde tartışmaktadır.

Üçüncü bölümde öncelikle vaka seçimi ve çalışmanın karşılaştırmalı tasarımı daha detaylı olarak tartışılmakta ve ardından kullanılan yöntemlere yer verilmektedir. Bölüm, veri toplama süreci ve veriler hakkında kısa bir genel bakış sağlar. Bu eserin odak noktası örgütsel bir kaynak olarak din olduğundan, veri toplama çalışması dini örgütler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Çünkü, en az iki nedenden ötürü, bireysel siyasi katılımıdan ziyade örgütlere ve dolayısıyla kolektif mobilizasyona odaklanır. Birincisi, göçmenler genellikle yaşadıkları ülkenin vatandaşlığına sahip değildirler. Bu nedenle, genellikle en erişilebilir ve en yaygın bireysel siyasi katılım biçiminden dışlanırlar: oy. İkinci olarak, bireysel siyasi katılım ve siyasi tutumlar en iyi şekilde temsili verilere dayanan nicel araştırmalarla analiz edilmektedir.

Dördüncü bölüm öncelikle Berlin ve Paris'te yaşayan Sahraaltı Afrikalılarla ilgili yapılmış çeşitli çalışmaları bizlere sunuyor. Sonrasında ise bu bölüm, bunları detaylı açıklar ve mecazi olarak, Sahraaltı Afrika'dan gelen göçmenlerin pek çok iç farklılığa rağmen "kendi içinde sınıf" "class-in-itself" olarak kabul edilebileceğini ve bunun kendilerini tanımak ve "kendi için kendi başına bir sınıf" "class-for-itself" olarak harekete geçmek için pek çok nedeni olacağını savunur. Son bir adımda, bu çalışma için yapılan görüşmelerde göçmenlerin kendileri tarafından ifade edilen siyasi katılımın nedenleri ve hedeflerinin yanı sıra şikayetler ve hayal kırıklıklarının bir tipolojisini sunar. Dördüncü bölüm, bu nedenle ampirik analizin ilk kısmı değil, aynı zamanda bu kitabın genel argümanının da temelini oluşturuyor. Bu bölüm, Sahra altı Afrika'dan gelen göçmenlerin, hem Berlin'de hem de Paris'te, özellikle marjinalleştirilmiş ve savunmasız bir azınlık olduğunu savunmaktadır.

Beşinci bölüm, özellikle dini kuruluşlara özel önem vererek, Sahraaltı Afrika'dan gelen göçmenler tarafından Berlin'de kurulan ve/veya yönetilen kuruluşlara genel bir bakış sunar. Paris'te Berlin'de olduğu gibi aynı miktarda ve kalitede veri elde edemediğini ve en önemlisi farklı saha yapıları iki şehirde aynı tür analizlere izin vermediğini belirtiyor. Bu nedenle bu bölüm yalnızca Berlin üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bununla birlikte, bu bölümde, Berlin'den elde edilen bulgular, mümkün olduğu kadarıyla Paris'ten elde edilen bilgilerle karşılaştırılır. İkinci olarak, görüşmelerden ve diğer ampirik materyallerden elde edilen verilere dayalı resmi bir ağ analizinin sonuçlarını sunar. Sahraaltı Afrika'dan Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasındaki önemli farklılıkları ortaya koyuyor ve şehirdeki mevcut dini ve seküler Afrika örgütlerinin önemli özelliklerini ve bunların siyasi katılımı ile ilgisini vurgulamaktadır.

Altıncı bölüm, Sahraaltı Afrika'dan gelen göçmenler için siyasi bir kaynak olup olmadıklarını daha fazla araştırmak için dini yapılara odaklanmır. Yazarın amacı, ilk olarak, bu örgütsel yapıların Sahraaltı Afrika'dan gelen göçmenlerin kamusal görünürlüğüne ve politik katılımına nasıl katkıda bulunduğunu göstermektir. İkinci olarak, bu yapılar onlara meşruiyetlerini veren ve Hıristiyan göçmen liderlerinin "hedef nüfuslarını" birleştirmedeki başarılarına katkıda bulunan dini çerçeveler üzerine inşa edilmiştir. Ayrıca,, dinin bu sembolik boyutuna daha da açık bir şekilde odaklanır: Hıristiyan göçmenlerin, devam eden sömürge ve ırkçı hiyerarşilerle başa çıkmak için sembolik bir kaynak olarak dinlerinden de yararlandıkları gösterilir. En azından Berlin için Afrikalı Müslümanların pek çok örgütsel yapıya sahip bulunmadıkları söyleyerek bölüm Hıristiyan örgütler üzerinde yoğunlaşır. Analizlerinde her iki şehirdeki Hıristiyanlara yer verir.

Yedinci ve son bölüm, ana bulguları özetler ve bazı sonuçlar sunar. Özetle, bu çalışmanın ana ampirik bulgusu şudur: Din, Sahraaltı Afrika'dan gelen göçmenlerin siyasi katılımı için örgütsel ve sembolik bir kaynak olabilir, ancak yalnızca be-

lirli din biçimleri ve yalnızca belirli koşullar altında. Örgütsel kaynak olarak dinin iki boyutu vardır: Birincisi, dini örgütsel yapılar siyasi faaliyetleri destekleyebilir veya kendi başlarına gerçekleştirebilir. İkincisi, bu açıkça politik yapılar, amaçları ve faaliyetleri gibi, dini çerçevede oluşturulabilir. Sembolik bir kaynak olarak din ayrıca damgalanma ve ayrımcılıkla başa çıkmaya yardımcı olabilir. Son olarak, ama daha da önemlisi, siyasi konuları dini olarak çerçevelemek ve siyasi konuları dini bir dile "çevirmek", marjinalleştirilmiş bir grubun apolitik parçalarını harekete geçirmeye yardımcı olabilir denilmektedir.

Bununla birlikte, tüm dini gruplar bu seçeneklerden her ikisi veya biri için dinlerinden yararlanamaz veya bunları kullanmak istemez. Sahraaltı Afrika'daki Müslümanların genel "görünmezliği", Berlin'deki örgütlenmemişlikleri ve Paris yığılmalarındaki gettolarındaki kapalı çevreleri, siyasi katılımları için örneğin görünürlüklerini artırmak ve Afrikalı (Müslüman) göçmenler adına mobilize olmak için dinlerinden yararlanmadıklarını veya yararlanamadıklarını ortaya koyar. Hem Paris hem de Berlin için durum budur. Katolik Afrikalı göçmenlerin, yalnızca Kilisenin yukarıdan aşağıya asimilasyonist vesayetinin himayesi altında - yine hem Paris'te hem de Berlin'de - siyasi katılım için dinlerinden yararlanabildikleri ifade edilir. Her iki bağlamda da Protestanlar ve Pentekostallar, Katoliklerden daha bağımsızdır ve Sahra altı Afrika'daki Müslümanlardan daha fazla dahil olmasına rağmen, özellikle Pentekostallar arasında da çoğu şüphecidir. Ayrıca, siyasi katılımları nedeniyle dinlerinden yararlanma yolları ve bunu yapma kapsamı, Berlin'deki Afrikalı Hıristiyanlar ile Paris'tekiler arasında önemli ölçüde farklılık göstermektedir. Buna ek olarak, Protestan (Pentekostal dahil) kiliseleri - hem Paris'te hem de Berlin'de - bu tür yapıları oluşturmada en başarılı olanları iken Müslümanlar bunu yapmakta en zorlanan grupturlar.

Başka bir deyişle, yaygın olarak kabul edilen İslam'ın kendi başına bir 'siyasi din' olduğu inancına karşın, bu kitap Hıristiyan göçmenlerin Müslüman göçmenlere kıyasla daha kolay siyasi eylem için dinlerinden yararlandıklarını göstermektedir. Bunda Avrupa'da İslam ve Müslümanlar etrafında inşa edilen güvenlik sorunu, Müslümanlara ve özellikle Müslümanların siyasi faaliyetlerine yönelik büyük şüphe, Müslümanların devlet destekli çerçevelerin dışında siyasi olarak aktif olmalarını kolaylaştırmadığı ifade ediliyor. Ayrıca, göçmenlerin politik olarak aktif olmalarına yardımcı olan şeyin genel olarak din olmadığını, ancak belirli dini organizasyon türleri ve belirli teolojik unsurların olduğunu vurgulamaktadır.

Öte yandan, bu çalışma için seçilen metodoloji zaman boyutunu dikkate almaya izin vermemiştir. Bunun yerine, burada sunulan şey daha çok bir durumun anlık görüntüsüdür; bu nedenle durumun zaman içindeki gelişimini incelemek ilginç olacaktır.





Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854 OMUIFD, December 2021, 51: 269-291



Bir Sosyal Sorumluluk Projesi Olarak “Arapça Öğretmenleri! Haydi Türkiye’ye!” Projesi

As a Social Responsibility Project “Arabic Language Teachers! Come on to Turkey!” Project

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim HELALŞAH¹

¹ İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Arapça Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi
• ihelalsah@29mayis.edu.tr • ORCID > 0000-0003-1076-3741

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Rapor / Report

Geliş Tarihi / Received: 28 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 8 Aralık / December 2021

Yıl / Year: 2021 | **Sayı – Issue:** 51 | **Sayfa / Pages:** 269-291

Atrf/Cite as: Helalşah, İ. “Bir Sosyal Sorumluluk Projesi Olarak “Arapça Öğretmenleri! Haydi Türkiye’ye!” Projesi - As a Social Responsibility Project “Arabic Language Teachers! Come on to Turkey!” Project”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 51, Aralık 2021: 269-291. <https://doi.org/10.17120/omuifd.904636>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.



BİR SOSYAL SORUMLULUK PROJESİ OLARAK “ARAPÇA ÖĞRETMENLERİ HAYDİ TÜRKİYE'YE!” PROJESİ

ÖZ:

2013 Yılı'nın baharında İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'nin ilgili birim ve merkezleri, “Arapça Öğretmenleri Haydi Türkiye'ye” kısa adıyla “AHT” projesini başlatıp dört yıl devam ettirmiştir. Her yılda yeni bir ayağı düzenlenen proje, vasıflı Arapça öğretmenlerini seçici ve tecrübeye dayalı bir çalışma ile belirleme, onlara belirli bir eğitim programı uygulama ve bu hocaları Türk eğitim kurumlarında istihdam etme projesidir. 22 Ülkeden oluşan Arap dünyasının 20'sinden AHT projesimize toplam 7460 başvuru yapılmıştır. Farklı nedenlerle bu başvuruların sadece ilk 1900'ü dikkate alınıp değerlendirilmiştir ve değerlendirme sonucunda başvuruda bulunan Arapça öğretmenlerinden toplam 440 hoca online olarak gerçekleştirilen sınava alınmıştır. Bu sınavda başarılı olan 110 Arapça öğretmeni ile tanışmak, bunlara Türkiye'deki Arapça öğretimi ile ilgili eğitim vermek ve her birisine 3 saatlik deneme dersini yaptırıp videoya almak için bu hocalar İstanbul'a davet edilmişlerdir. İstanbul'da verilen eğitim ve yaptırılan deneme derslerinin sonucunda 110 hocadan 51 hoca seçilip 17 Türk eğitim kurumunda istihdam edilmeleri sağlanmıştır. Bu çalışmamızda projenin tanıtımı, amacı, gerekçesi, meyveleri, aşamaları, yenilikçi ve özgün yönleri detaylı bir şekilde açıklandıktan sonra projeye başvuruda bulunan 7460 Arapça öğretmenin tamamı ile ilgili istatistiksel çalışmalara dayanan kapsamlı bir analiz yapılmıştır. AHT projemizin Türk toplumunun belirli bir ihtiyacını karşılamak için başlatılması ve projeden yararlanan tarafların hiçbirinden ücret talep etmemesi bakımından bu proje tam bir sosyal sorumluluk projesi örneği teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: AHT Projesi, Arap asıllı Arapça hocaları, yabancı öğretmen istihdamı, yabancı akademisyen istihdamı.



AS A SOCIAL RESPONSIBILITY PROJECT “ARABIC LANGUAGE TEACHERS! COME ON TO TURKEY!” PROJECT

ABSTRACT:

In the spring of 2013, Istanbul 29 Mayıs University launched the project of Teachers of Arabic, Come to Turkey “AHT” Project through the Unit and Center for Teaching Arabic in it. The project was implemented once a year for the next 4 years in the purpose of choosing competent Arab teachers and then subjecting them to a specialized training program and then providing them with job opportunities in

Turkish educational institutions. The total number of applications received by the project is 7460, which came from 20 Arab countries, noting that the total number of Arab countries is 22. The project managed to study only the first 1900 of these requests for various reasons, and 440 of them were chosen so that they would undergo a scientific online examination, after which 110 applicants were selected to be invited to Istanbul for the purpose of acquaintance and to give them a course related to teaching Arabic in Turkey and to have each one of them presenting three demo lessons that we videotaped. As a result of the training course and evaluation process of the pilot lessons, 51 applicants were selected and then job opportunities were secured for them in 17 Turkish educational institutions. In our study, we provided a definition of the project and talked about its objectives, benefits, stages, and innovative aspects, and then presented a detailed analysis of the 7,460 applications based on accurate statistical studies. The "Teachers of Arabic, Come to Turkey" project is an ideal model for social responsibility projects in that it covers one of the needs of the Turkish society and does not charge any of the parties that benefit from it.

Keywords: AHT Project, Arabic-origin Arabic teachers, foreign teacher employment, foreign academician employment.



GİRİŞ

2011 Yılı başlarında Arap dünyasının birçok ülkesinde "Arap Baharı" adı ile bilinen halk ayaklanmaları başlamıştır. Bu ayaklanmaların ortaya çıktığı ülkelerin içinde, Arapça öğrenme destinasyonu olarak bilinen Mısır ve Suriye gibi Arapçayı ikinci dil olarak öğretme alanında uzmanlaşmış kadroların bulunduğu ülkeler bulunmaktadır. Bir ülkenin güvenliğinin sarsılması ve dolayısıyla ülkede yaşanabilir kriterlerinin düşmesi durumunda bu ülkede yaşayan vasıflı iş gücünün göç veya iltica için alternatif ülke arayışında bulunması beklenen bir fenomendir. Krizleri fırsata çevirebilen ülkeler gerginliklerin yaşandığı ilk yıllardan itibaren vasıflı olan iş gücünü çekip kendi ekonomisine katmayı başarmıştır. Bu bağlamda İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Arapça Hazırlık Birimi Koordinatörlüğü (AHB Koordinatörlüğü) nitelikli Arapça öğretmenlerini Türkiye'nin ekonomisine kazandırmak için 29 Mayıs SÜREM çatısı altında "Arapça Öğretmenleri! Haydi Türkiye'ye" kısa adıyla AHT projesini 2013 mayıs ayında başlatmıştır. Projenin ikinci ayağını 2014 şubat ayında yine AHT koordinatörlüğü aynı çatı altında uygularken, 2015 haziran ayındaki projenin 3. ayağı ile 2016 kasım ayındaki projenin 4. ayağını, Ocak 2015 tarihinde kurulan 29 Mayıs ARÖMER^[1] uygulamıştır. Bu projenin yöneticiliğini AHB yöneticisi ve ARÖMER kurucu müdürü bu makalenin yazarı Dr. Öğr. Üyesi

[1] İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Arapça Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi (ARÖMER).

İbrahim Helalşah üstlenmiştir. Projenin çok detaylı formunu doldurarak özgeçmişini gönderen Arapça öğretmen sayısının 7460 oluşu ARÖMER'e Arap dünyasında yaşayan ve Türk eğitim kurumlarında görev almak isteyen Arapça öğretmenleri ile ilgili çok detaylı ve büyük veri tabanını kazandırmıştır. Ayrıca projenin Türk üniversite ve eğitim kurumlarında istihdamını sağladığı Arapça öğretmenlerinin sayısının elliden fazla olması bizim bu çalışmamıza daha da çok önem kazandırmaktadır. Bu makalemizde projenin tanıtımı, amacı, gerekçesi, aşamaları ve yenilikçi ve özgün yönlerini anlattıktan sonra projeye başvuruda bulunan 7460 öğretmen ile ilgili bir istatistiksel çalışmaya yer vermek suretiyle makalenin yabancı uyruklu hocaların Türkiye'de çalışma eğilimlerini analiz etme ve daha iyi anlama imkanımızın oluşmasında önemli bir rol oynayacağı kanaatindeyiz.

Proje Tanıtımı

Arapça öğretmenleri! Haydi Türkiye'ye AHT Projesi, dünyanın herhangi bir yerinde yaşayan, ana dili Arapça olan, Arapçayı yabancı dil olarak iyi öğretebilen, ilahiyat fakülteleri ve imam-hatip okulları başta olmak üzere Türkiye'deki eğitim kurumlarında çalışmak isteyen nitelikli Arapça öğretmenlerini seçici ve tecrübe-ye dayalı bir çalışma ile belirleme, onlara belirli bir eğitim programı uygulama ve aranan kriterlere uygun bulunanlara belge verme ve bunları Türk eğitim kurumlarında istihdam etme projesidir.

Projenin Gerekçesi ve Meyveleri

Türkiye'deki ilahiyat fakültesi^[2] ve imam hatip okulu^[3] gibi müfredatında Arapça derslerinin olduğu kurum sayısının yükselmesi, bu kurumlardaki nitelikli Arapça öğretmenlerine olan ihtiyacı ciddi biçimde arttırmıştır. Bu artma eğiliminde olan ihtiyacı karşılamak için Mayıs 2013'te "Arapça öğretmenleri! Haydi Türkiye'ye" Projesi (AHT projesi)'nin ilkinin gerçekleştirdik^[4]. Bu projenin Mayıs 2013'te gerçekleştirilen ilk ayağı çerçevesinde, 150 başvuru arasından dosya incelemeleri ve sanal ortamda yapılan 50 adet mülakat neticesinde 20 kişi İstanbul'a davet edilmiş, verilen eğitim ve yapılan sınav sonunda katılımcılara kursa katılma belgesi verilmiş olup, bunların dokuzu Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde istihdam edilmiştir.

[2] 2009 yılında ilahiyat programı bulunan üniversite sayısı 24 iken 2021 yılında bu sayı 65'e yükselmiştir. Bkz. <https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans-bolum.php?b=20041>

[3] MEB'in 2019-2020 raporunda imam hatip okul sayısı 1651 olarak belirlenmiştir. https://sgb.meb.gov.tr/www/icerik_goruntule.php?KNO=396

[4] Projenin uygulandığı ilk yılda imam hatip okul sayısı, 1099'u ortaokul 708'i lise olmak üzere toplam 1807 idi. Bkz: https://sgb.meb.gov.tr/istatistik/meb_istatistikleri_organ_egitim_2012_2013.pdf

Bu uygulamanın belirtilen kurumlarda önemli bir ihtiyacı karşıladığı yönündeki geri dönüşler ve birçok ilahiyat fakültesi dekanlığından projenin tekrarlanması için gelen talepler sebebiyle öncesine göre daha kapsamlı ve gelişmiş biçimde olmak üzere üç sefer daha tekrarlanmıştır. AHT1,2,3 ve 4 ile ilgili bazı bilgiler aşağıdaki tabloda verilmiştir:

AHT Projesi Uygulama tekrar sayısı	Düzenlendiği Tarih	Yapılan Başvuru Sayısı	İncelenen Başvuru Sayısı	CV'si seçilerek kendileriyle mülakat yapılan hoca sayısı	Mülakatta başarılı olup projeye davet edilenlerin sayısı	Türk üniversite ve eğitim kurumunda istihdamı sağlanan hoca sayısı
AHT-1	Mayıs 2013	150	150	50	20	9
AHT-2	Şubat 2014	733	500	90	30	13
AHT-3	Haziran 2015	1322	600	150	30	14
AHT-4	Kasım 2016	5255	650	150	30	15

Tabloda görüldüğü üzere AHT projemizin her bir ayağında yapılan başvuru sayısı, bir öncesine göre büyük bir yükseliş göstermiştir. Özellikle projenin 4. ayağında bize iletilen özgeçmiş sayısının 5255'e kadar yükselmesi projenin ne kadar hızlı büyüdüğünü ve Arapça öğretmen çevrelerinde bilinirliğinin ne kadar çok arttığını göstermektedir. Aslında özgeçmiş seçilip kendisiyle mülakat yapılan hoca sayısının, bize iletilen başvuru sayısı ile paralel olarak artmadığı tablodan çok net anlaşılmaktadır. Projeyi yürüten ekip kapasitesi, proje için ayrılan bütçe ve Türk eğitim kurumlarında temin edebileceğimiz iş fırsatlarının sınırlı olması, başvuruda yaşanan artışa paralel olarak projeyi büyütmemize engel olmuştur.

AHT projemizden 17 farklı üniversite ve eğitim kurumu istifade etmiştir, bazı üniversiteler AHT ürünü olan seçkin hocalardan tek bir hoca istihdam ederken başka bazı üniversiteler çok daha fazla hoca istihdam etmiştir. Aşağıdaki tabloda hangi kurumun kaç hoca istihdam ettiği ve istihdam edilen hocaların uyruğu ve cinsiyetinin ne olduğu gösterilmiştir.

#	Kurum Adı	İstihdam Edilen Hoca Sayısı	İstihdam Edilen Hocaların Uyruğu ve Cinsiyeti			
			Ülke	Sayı	Erkek	Kadın
1	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi	15	Mısır	6	12	3
			Suriye	6		
			Ürdün	2		
			Fas	1		

2	19 Mayıs Üniver- sitesi	9	Mısır	5	7	2
			Suriye	4		
3	Trakya Üniver- sitesi	5	Suriye	3	5	0
			Mısır	1		
			Ürdün	1		
4	İstanbul Üniversitesi	3	Mısır	1	3	0
			Suriye	1		
			Ürdün	1		
5	Katip Çelebi Üni- versitesi	3	Suriye	3	3	0
6	Rize R. Tayyip Erdoğan Üniv.	2	Suriye	1	2	0
			Ürdün	1		
7	Zonguldak B. Ece- vit Üniv.	2	Suriye	2	2	0
8	Ordu Üniversitesi	2	Ürdün	2	1	1
9	Karamanoğlu Meh- met Bey Üniv.	1	Mısır	1	1	0
10	Giresun Üniver- sitesi	1	Mısır	1	1	0
11	Harran Üniversitesi	1	Mısır	1	1	0
12	İst. Sabahettin Zaim Üniversitesi	1	Mısır	1	1	0
13	İstanbul Şehir Üniversitesi	1	Suriye	1	1	0
14	Marmara Üniver- sitesi	1	Mısır	1	1	0
15	Ankara İslami İlimler Akademisi	1	Mısır	1	1	0
16	Beyoğlu Anadolu İHL	1	Suriye	1	1	0
17	Rize Güneysu Kaptan Ahmet Erdoğan İHL	2	Suriye	2	2	0

Projenin Amacı

İlahiyat fakülteleri ve imam-hatip okullarında Arapça öğretiminin standarda kavuşturulmasına ve eğitim düzeyinin yükseltilmesine katkı sağlamak; bu çerçevede Türkiye'deki eğitim kurumlarında çalışmak isteyen nitelikli Arapça öğretmen adayları arasından 2023 yılına kadar hem birikim hem formasyon bakımından yeterliliği kanıtlanan 200 kişi belirleyip kendilerine Türk üniversite ve eğitim kurumlarında bir iş fırsatı sunarak Türkiye'deki Arapça dil eğitimi kalitesini yükseltmek ve bu alandaki zorlukları gidermektir. Aslında Türk üniversitelerinde yeni açılan İlahiyat ve Arapça öğretmenliği programlarının, yetiştirdiği öğretim elemanları ile eğitim sektörüne, yabancı uyruklu öğretmenlere ihtiyaç olmaksızın nitelikli Arapça öğretmen tedarikini yeterli sayıda sağlamasının gerektiği kanaatindeyiz. Söz konusu programların bu görevi yerine getirecek bir seviyeye gelene kadar AHT projesinin bu programları vasıflı yabancı uyruklu hocalarla beslemesi, projenin stratejik hedefi olarak belirlenmelidir.

Projenin Aşamaları

1. Sosyal medya aracılığıyla, belirlediğimiz objektif niteliklere^[5] sahip Arapça öğretmenlerinin Türkiye'de istihdam edileceğine dair bir duyuru yayımladık. Proje yöneticisi ARÖMER müdürü Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Helalşah'ın başında olduğu üç uzman hocadan oluşan CV inceleme komisyonu, gönderilen özgeçmişleri inceleyerek, adaylarda aradığımız nitelikleri taşıyanları tespit etti.^[6]
2. Seçilen adayların e-mail adreslerine 1. elemelerde seçtikleri ve yakında sanal ortamda kendileriyle bir mülakatın düzenleneceğine dair bir e-mail gönderildikten sonra onlarla irtibata geçerek bir mülakat takvimi belirlendi.
3. Yapılan mülakatlarda, farklı konulardan soru soruldu ve mülakat sonucunda başarılı olan hocalar İstanbul'de düzenlenen AHT eğitimine davet edildi. Mülakatı icara eden uzmanın yönelttiği tüm sorular ile öğretmen adayının verdiği bütün cevaplar detaylı bir şekilde mülakat tutanağına yazıldı. Mülakatta sorulan soruların konu, soru sayısı ve soru puantajları aşağıdaki tabloda belirtilmiştir:

[5] En az lisans diplomasına sahip olması, lisansta uzmanlık alanının Arapça ile ilgili olması, lise son genel başarı ortalamasının yüz üzerinden en az 85 olması, lisans genel başarı ortalamasının yüz üzerinden en az 80 olması, fasih Arapçayı kendi ülkesinin şivesinin etkisi altında kalmadan çok akıcı konuşabiliyor olması, Arapçanın konuşulduğu bir ortamda doğup büyümüş olması ve yaşının 40'ı geçmemesi gibi nitelikler.

[6] Proje için özel bir Facebook sayfası oluşturulmuştur; Facebook.com/AHTproject

Konu	Soru Sayısı	Puanı (%)
Genel kültür	10	24
Nahiv (Sentaks)	8	16
Sarf (Morfoloji)	6	12
İmla	6	12
Belagat	6	12
Aruz	6	12
Bildiği yabancı diller	6	12
Özel yetenekler	-	Ekstra 5
Kadın hocalara pozitif ayrımcılık ^[7]	-	Ekstra 5

4. İstanbul'da düzenlenen AHT eğitim programında adaylara 40 saatlik ücretsiz bir eğitim verilmiş ve her adayın bu süre zarfında 3 deneme dersi uzmanlar tarafından izlenmiş ve videoya alınmıştır. Katılımcı hocaların bu program için Türkiye'de ikamet ettikleri süre boyunca işe-ibate ve ulaşım masrafları AHT projesi bütçesinden karşılanmıştır. Hocalara verilen eğitim başlıkları şöyle:
- Arapça öğretiminde İstanbul 29 Mayıs Üniversitesinin metodolojisi.
 - Türk üniversitelerindeki İlahiyat fakültelerinde verilen Arapça eğitimi realitesi.
 - İmam Hatip okullarındaki Arapça eğitiminin dünü ve bugünü.
 - Türkiye'de bulunan klasik medreselerdeki Arapça öğretim yöntemi ve müfredatları.
 - Dil bilgisi açısından Türkçenin Arapça ile mukayesesi.
 - Türk kurumlarında okuyan Arapça öğrencilerinin profilleri.
 - Türk üniversitelerindeki entelektüel akımlar.
 - Türkçedeki Arapça kökenli kelimelerin Arapça öğretimindeki yeri.
 - Türk kurumlarında uygulanan Arapça eğitim programlarının sorunları ve bu sorunlara karşı hocaların tutumu.
 - Türk toplumunun kültürel açıdan hassasiyetleri ve yurt dışından gelen hocaların dikkat etmesi gereken hususlar.
5. Eğitim programının bitimi ve adayların deneme derslerinin izlenmesini takiben yapılan değerlendirmeler sonucunda, katılan adayların Arapça-yı çok iyi öğretebilecek olanları seçilerek Arapça hocalarına ihtiyacı olan

[7] İlahiyat fakültelerindeki kız öğrenci sayılarının erkek öğrenci sayısından fazla olmasına rağmen Arapça kadın hocalarının sayısı erkek hocalardan azdır. Bunun için kadın hocalar için pozitif ayrımcılık uygulanarak kendilerine ektradan 5 puan verilmiştir.

kurumlara bu seçkin hocaların CV'leri, sundukları demo derslerinin videoları ve kendileriyle yapılan mülakat kaydı kargo ile gönderildi.

6. İstihdamı kararlaştırılan hocaların istihdam sürecinde hem hocalara hem kendilerini istihdam etmeye karar veren kurumlara ücretsiz danışmanlık hizmeti verildi.

Projenin yenilikçi ve özgün yönleri

Yabancı dil öğretimindeki başarıda öğretmenin kendi alanında yetkin ve başarılı olmasının öncelikli bir öneme sahip olduğu açıktır. Bu proje, ilahiyat fakülteleri ve imam hatip okulları başta olmak üzere Arapça öğretmeni ihtiyacı olan kurumların önündeki seçenek yelpazesini genişleterek Arapça öğretiminin standarda kavuşturulmasına ve eğitim düzeyinin yükseltilmesine katkı sağlamış olacaktır. Öte yandan ana dili Arapça olan, eğitim ve bilgi düzeyi yüksek, Arapça öğretimini hedef edinmiş yetenekli ve genç hocaların Türkiye'ye gelmesi, sadece belirli kurumların istihdam ihtiyacını karşılamakla sınırlı kalmayıp, Türkiye'deki Arapça öğretiminin gelişmesini ve Arapça kaynaklara başvurma kolaylaşmasını sağlayacaktır. AHT projemizin, ne istihdamını sağladığı hocalardan ne de hoca ihtiyacını karşıladığı kurumlardan hiçbir ücret almaması ile tam anlamıyla bir sosyal sorumluluk projesi vasfını taşımaktadır. Ayrıca 29 Mayıs ARÖMER, AHT projesiyle, diğer kurumlarda Adan Z'ye Arapça öğretimi görevlerini üstlendiği "Anahtar Teslim Arapça Eğitimi Projesi ATAP" gibi diğer projelerini beslemektedir.

AHT Projesi Başvuru Formunun Topladığı Veriler^[8]

AHT projesi formu yedi farklı başlık altında 85 adet farklı soru içermektedir. Söz konusu başlıklar ile her başlığın altında kaç sorunun bulunduğu bilgisi aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

[8] Forma bu linkten erişebilirsiniz: https://docs.google.com/forms/d/1Ij2NRIOyJHpfSAEII7S9tHOvV0r_ONj-YRcrx-Efe9E/edit

#	Başlık	Soru sayısı	Soruların içeriği
1	Kişisel veriler	21	Ad-soyad, baba ve anne adları, uyruğu, doğum yeri ve tarihi, e-mail adresi, skype adresi, cep telefon numarası, cinsiyeti, ev adresi, ikamet ettiği ülkede yasal ikamet durumu, medeni durumu, evlilik tarihi, eşinin mesleği, çocuk sayısı, kardeş sayısı, baba ve anne meslekleri.
2	Sağlık durumu ve fiziksel özellikler	5	Hastalığın olup olmaması, sigara içip içmemesi, boyu ve kilosu.
3	Tahsil geçmişi	19	Taşıdığı diploma ve sertifikalar, diplomalarının veriliş tarihi, mezun olduğu okulların isimleri, mezun olduğu okullarda aldığı genel başarı notları, yazdığı tezlerin konuları, mezuniyet tarihleri.
4	İş tecrübesi geçmişi	25	Çalıştığı kurumlar, icra ettiği görevler, çalıştığı her kurum için iş başlama ve işten ayrılma tarihleri, işten ayrılma sebepleri.
5	Yabancı dil	5	Bildiği dillerin ne olduğu, bildiği her dildeki seviyesi.
6	Hobi ve özel yetenekler	5	Hobilerinin ne olduğu.
7	Katıldığı kongre ve özel eğitimler	5	Katıldığı kongre ve özel eğitimin ne olduğu ve nerede/ne zaman düzenlendiği.

AHT Projesine Başvuran Adayların Analizi

Projeye başvuruda bulunan öğretmen adayı toplam sayısı 7460 olmakla birlikte projenin 4 ayağında özgeçmişi incelenen toplam aday sayısı sadece 1900'dür. Bu çalışmamızın sonuçlarının daha kapsamlı olabilmesi için, başvuruda bulunan bütün öğretmen adayları (yani 7460 öğretmen adayı) ile ilgili istatistiksel veri çalışmasını yapıp sonuçları aşağıdaki tablolarda yansıttık.

Konu	Kriter	Değer	
		Sayı	Oran
Eğitim	Lisans	7455	99.93%
	Yüksek lisans	2368	31.74%
	Doktora	1005	13.47%
Cinsiyet	Erkek aday	4502	60.35%
	Kadın aday	2958	39.65%

Medeni Durum	Evli	4669	62.59%
	Bekar	2539	34.03%
	Dul	252	3.38%
	Evli ve Dul Olan Hocaların Çocuk Sayısı Ortalaması	2.16	-
Yaş	Yaş ortalaması	33.56	-
	Erkek Hocaların Yaş Ortalaması	34.37	-
	Kadın Hocaların Yaş Ortalaması	32.32	-
Vatandaşlığını Taşındığı Ülke	Mısır	2567	34.41%
	Suriye	1567	21.01%
	Cezayir	782	10.48%
	Ürdün	706	9.46%
	Fas	390	5.23%
	Irak	330	4.42%
	Filistin	230	3.08%
	Tunus	157	2.10%
	Yemen	154	2.06%
	Sudan	97	1.30%
	Suudi Arabistan	60	0.80%
	Lübnan	45	0.60%
	Sr-Tr Çifte vatandaş	38	0.51%
	Libya	26	0.35%
	Moritanya	20	0.27%
	Somali	9	0.12%
	Umman	6	0.08%
	Kuveyt	4	0.05%
	Bahreyn	2	0.03%
	Katar	1	0.01%
	BAE (UAE)	1	0.01%
Komor adaları	0	0.00%	
Cibuti	0	0.00%	
Ana dili Arapça Olmayanlar	268	3.59%	

Yukarıdaki tablonun da gösterdiği gibi AHT projemize, 22 ülkeden oluşan Arap dünyasının 20 ülkesinden katılım sağlanmıştır. Başka bir ifadeyle AHT projemiz Arap dünyasının %91'ine ulaşmıştır. Aşağıdaki tablolarda araştırmamızın merceğini daha çok yaklaştırarak her ülke ile ilgili daha detaylı bilgilere yer verdik:

Ülke	Kriter	Değer	
		Sayı	Oran
Mısır	Başvuran adayların toplamı	2567	100.00%
	Başvurun erkek adaylar	1690	65.84%
	Başvurun kadın adaylar	877	34.16%
	Başvuran adayların yaş ortalaması	34.22	-
	Evli ve dul adayların çocuk sayısı ortalaması	2.2	-
	Başvuran evli adaylar	1742	67.86%
	Başvuran bekar adaylar	717	27.93%
	Başvuran boşanmış adaylar	88	3.43%
	Başvuran eşi vefat etmiş adaylar	20	0.78%
	Lisans diploması olan adaylar	2562	99.81%
	Yüksek Lisans diploması olan adaylar	734	28.59%
	Doktora diploması olan adaylar	204	7.95%

Ülke	Kriter	Değer	
		Sayı	Oran
Suriye	Başvuran adayların toplamı	1567	100.00%
	Başvurun erkek adaylar	991	63.24%
	Başvurun kadın adaylar	576	36.76%
	Başvuran adayların yaş ortalaması	33.51	-
	Evli ve dul adayların çocuk sayısı ortalaması	2.12	-
	Başvuran evli adaylar	1131	72.18%
	Başvuran bekar adaylar	404	25.78%
	Başvuran boşanmış adaylar	20	1.28%
	Başvuran eşi vefat etmiş adaylar	12	0.77%
	Lisans diploması olan adaylar	1561	99.62%
	Yüksek Lisans diploması olan adaylar	338	21.57%
	Doktora diploması olan adaylar	49	3.13%

Ülke	Kriter	Değer	
		Sayı	Oran
Cezayir	Başvuran adayların toplamı	782	100.00%
	Başvurun erkek adaylar	419	53.58%
	Başvurun kadın adaylar	363	46.42%
	Başvuran adayların yaş ortalaması	31.92	-
	Evli ve dul adayların çocuk sayısı ortalaması	1.68	-
	Başvuran evli adaylar	336	42.97%
	Başvuran bekar adaylar	425	54.35%
	Başvuran boşanmış adaylar	18	2.30%
	Başvuran eşi vefat etmiş adaylar	3	0.38%
	Lisans diploması olan adaylar	780	99.74%
	Yüksek Lisans diploması olan adaylar	332	42.46%
	Doktora diploması olan adaylar	40	5.12%

Ülke	Kriter	Değer	
		Sayı	Oran
Ürdün	Başvuran adayların toplamı	706	100.00%
	Başvurun erkek adaylar	386	54.67%
	Başvurun kadın adaylar	320	45.33%
	Başvuran adayların yaş ortalaması	33.97	-
	Evli ve dul adayların çocuk sayısı ortalaması	2.30	-
	Başvuran evli adaylar	447	63.31%
	Başvuran bekar adaylar	231	32.72%
	Başvuran boşanmış adaylar	25	3.54%
	Başvuran eşi vefat etmiş adaylar	3	0.42%
	Lisans diploması olan adaylar	704	99.72%
	Yüksek Lisans diploması olan adaylar	297	42.07%
	Doktora diploması olan adaylar	102	14.45%

Ülke	Kriter	Değer	
		Sayı	Oran
Fas	Başvuran adayların toplamı	390	100.00%
	Başvurun erkek adaylar	217	55.64%
	Başvurun kadın adaylar	173	44.36%
	Başvuran adayların yaş ortalaması	30.06	-
	Evli ve dul adayların çocuk sayısı ortalaması	1.25	-
	Başvuran evli adaylar	114	29.23%
	Başvuran bekar adaylar	261	66.92%
	Başvuran boşanmış adaylar	14	3.59%
	Başvuran eşi vefat etmiş adaylar	1	0.26%
	Lisans diploması olan adaylar	384	98.46%
	Yüksek Lisans diploması olan adaylar	116	29.74%
	Doktora diploması olan adaylar	6	1.54%

Ülke	Kriter	Değer	
		Sayı	Oran
Irak	Başvuran adayların toplamı	330	100.00%
	Başvurun erkek adaylar	205	62.12%
	Başvurun kadın adaylar	125	37.88%
	Başvuran adayların yaş ortalaması	35.04	-
	Evli ve dul adayların çocuk sayısı ortalaması	2.34	-
	Başvuran evli adaylar	224	67.88%
	Başvuran bekar adaylar	99	30.00%
	Başvuran boşanmış adaylar	5	1.52%
	Başvuran eşi vefat etmiş adaylar	2	0.61%
	Lisans diploması olan adaylar	329	99.70%
	Yüksek Lisans diploması olan adaylar	126	38.18%
	Doktora diploması olan adaylar	30	9.09%

Ülke	Kriter	Değer	
		Sayı	Oran
Filistin	Başvuran adayların toplamı	230	100.00%
	Başvurun erkek adaylar	125	54.35%
	Başvurun kadın adaylar	105	45.65%
	Başvuran adayların yaş ortalaması	30.79	-
	Evli ve dul adayların çocuk sayısı ortalaması	2.26	-
	Başvuran evli adaylar	132	57.39%
	Başvuran bekar adaylar	92	40.00%
	Başvuran boşanmış adaylar	6	2.61%
	Başvuran eşi vefat etmiş adaylar	0	0.00%
	Lisans diploması olan adaylar	230	100.00%
	Yüksek Lisans diploması olan adaylar	73	31.74%
	Doktora diploması olan adaylar	11	4.78%

Ülke	Kriter	Değer	
		Sayı	Oran
Tunus	Başvuran adayların toplamı	157	100.00%
	Başvurun erkek adaylar	61	38.85%
	Başvurun kadın adaylar	96	61.15%
	Başvuran adayların yaş ortalaması	32.45	-
	Evli ve dul adayların çocuk sayısı ortalaması	1.81	-
	Başvuran evli adaylar	61	38.85%
	Başvuran bekar adaylar	93	59.24%
	Başvuran boşanmış adaylar	3	1.91%
	Başvuran eşi vefat etmiş adaylar	0	0.00%
	Lisans diploması olan adaylar	157	100.00%
	Yüksek Lisans diploması olan adaylar	45	28.66%
	Doktora diploması olan adaylar	2	1.27%

Ülke	Kriter	Değer	
		Sayı	Oran
Yemen	Başvuran adayların toplamı	154	100.00%
	Başvurun erkek adaylar	89	57.79%
	Başvurun kadın adaylar	65	42.21%
	Başvuran adayların yaş ortalaması	34.50	-
	Evli ve dul adayların çocuk sayısı ortalaması	2.44	-
	Başvuran evli adaylar	108	70.13%
	Başvuran bekar adaylar	36	23.38%
	Başvuran boşanmış adaylar	10	6.49%
	Başvuran eşi vefat etmiş adaylar	0	0.00%
	Lisans diploması olan adaylar	154	100.00%
	Yüksek Lisans diploması olan adaylar	57	37.01%
	Doktora diploması olan adaylar	6	3.90%

Ülke	Kriter	Değer	
		Sayı	Oran
Sudan	Başvuran adayların toplamı	97	100.00%
	Başvurun erkek adaylar	52	53.61%
	Başvurun kadın adaylar	45	46.39%
	Başvuran adayların yaş ortalaması	38.86	-
	Evli ve dul adayların çocuk sayısı ortalaması	2.34	-
	Başvuran evli adaylar	73	75.26%
	Başvuran bekar adaylar	22	22.68%
	Başvuran boşanmış adaylar	1	1.03%
	Başvuran eşi vefat etmiş adaylar	1	1.03%
	Lisans diploması olan adaylar	96	98.97%
	Yüksek Lisans diploması olan adaylar	64	65.98%
	Doktora diploması olan adaylar	17	17.53%

Ülke	Kriter	Değer	
		Sayı	Oran
Suudi Arabistan	Başvuran adayların toplamı	60	100.00%
	Başvurun erkek adaylar	23	38.33%
	Başvurun kadın adaylar	37	61.67%
	Başvuran adayların yaş ortalaması	35.54	-
	Evli ve dul adayların çocuk sayısı ortalaması	2.59	-
	Başvuran evli adaylar	34	56.67%
	Başvuran bekar adaylar	24	40.00%
	Başvuran boşanmış adaylar	2	3.33%
	Başvuran eşi vefat etmiş adaylar	0	0.00%
	Lisans diploması olan adaylar	60	100.00%
	Yüksek Lisans diploması olan adaylar	13	21.67%
	Doktora diploması olan adaylar	1	1.67%

Ülke	Kriter	Değer	
		Sayı	Oran
Lübnan	Başvuran adayların toplamı	45	100.00%
	Başvurun erkek adaylar	7	15.56%
	Başvurun kadın adaylar	38	84.44%
	Başvuran adayların yaş ortalaması	35.57	-
	Evli ve dul adayların çocuk sayısı ortalaması	2.15	-
	Başvuran evli adaylar	25	55.56%
	Başvuran bekar adaylar	16	35.56%
	Başvuran boşanmış adaylar	4	8.89%
	Başvuran eşi vefat etmiş adaylar	0	0.00%
	Lisans diploması olan adaylar	45	100.00%
	Yüksek Lisans diploması olan adaylar	16	35.56%
	Doktora diploması olan adaylar	2	4.44%

Ülke	Kriter	Değer	
		Sayı	Oran
Libya	Başvuran adayların toplamı	26	100.00%
	Başvurun erkek adaylar	13	50.00%
	Başvurun kadın adaylar	13	50.00%
	Başvuran adayların yaş ortalaması	36.41	-
	Evli ve dul adayların çocuk sayısı ortalaması	2.89	-
	Başvuran evli adaylar	18	69.23%
	Başvuran bekar adaylar	8	30.77%
	Başvuran boşanmış adaylar	0	0.00%
	Başvuran eşi vefat etmiş adaylar	0	0.00%
	Lisans diploması olan adaylar	26	100.00%
	Yüksek Lisans diploması olan adaylar	9	34.62%
	Doktora diploması olan adaylar	4	15.38%

Ülke	Kriter	Değer	
		Sayı	Oran
Moritanya	Başvuran adayların toplamı	20	100.00%
	Başvurun erkek adaylar	19	95.00%
	Başvurun kadın adaylar	1	5.00%
	Başvuran adayların yaş ortalaması	32.69	-
	Evli ve dul adayların çocuk sayısı ortalaması	1.23	-
	Başvuran evli adaylar	14	70.00%
	Başvuran bekar adaylar	6	30.00%
	Başvuran boşanmış adaylar	0	0.00%
	Başvuran eşi vefat etmiş adaylar	0	0.00%
	Lisans diploması olan adaylar	20	100.00%
	Yüksek Lisans diploması olan adaylar	15	75.00%
	Doktora diploması olan adaylar	4	20.00%

Ülke	Kriter	Değer	
		Sayı	Oran
Somali	Başvuran adayların toplamı	9	100.00%
	Başvurun erkek adaylar	2	22.22%
	Başvurun kadın adaylar	7	77.78%
	Başvuran adayların yaş ortalaması	26.79	-
	Evli ve dul adayların çocuk sayısı ortalaması	1.20	-
	Başvuran evli adaylar	5	55.56%
	Başvuran bekar adaylar	4	44.44%
	Başvuran boşanmış adaylar	0	0.00%
	Başvuran eşi vefat etmiş adaylar	0	0.00%
	Lisans diploması olan adaylar	9	100.00%
	Yüksek Lisans diploması olan adaylar	2	22.22%
	Doktora diploması olan adaylar	0	0.00%

Ülke	Kriter	Değer	
		Sayı	Oran
Umman	Başvuran adayların toplamı	6	100.00%
	Başvurun erkek adaylar	6	100.00%
	Başvurun kadın adaylar	0	0.00%
	Başvuran adayların yaş ortalaması	36.95	-
	Evli ve dul adayların çocuk sayısı ortalaması	1.67	-
	Başvuran evli adaylar	6	100.00%
	Başvuran bekar adaylar	0	0.00%
	Başvuran boşanmış adaylar	0	0.00%
	Başvuran eşi vefat etmiş adaylar	0	0.00%
	Lisans diploması olan adaylar	6	100.00%
	Yüksek Lisans diploması olan adaylar	3	50.00%
	Doktora diploması olan adaylar	1	16.67%

Ülke	Kriter	Değer	
		Sayı	Oran
Kuveyt	Başvuran adayların toplamı	4	100.00%
	Başvurun erkek adaylar	4	100.00%
	Başvurun kadın adaylar	0	0.00%
	Başvuran adayların yaş ortalaması	30.95	-
	Evli ve dul adayların çocuk sayısı ortalaması	2.50	-
	Başvuran evli adaylar	2	50.00%
	Başvuran bekar adaylar	2	50.00%
	Başvuran boşanmış adaylar	0	0.00%
	Başvuran eşi vefat etmiş adaylar	0	0.00%
	Lisans diploması olan adaylar	4	100.00%
	Yüksek Lisans diploması olan adaylar	0	0.00%
	Doktora diploması olan adaylar	0	0.00%

Ülke	Kriter	Değer	
		Sayı	Oran
Bahreyn	Başvuran adayların toplamı	2	100.00%
	Başvurun erkek adaylar	2	100.00%
	Başvurun kadın adaylar	0	0.00%
	Başvuran adayların yaş ortalaması	29.86	-
	Evli ve dul adayların çocuk sayısı ortalaması	0.00	-
	Başvuran evli adaylar	1	50.00%
	Başvuran bekar adaylar	1	50.00%
	Başvuran boşanmış adaylar	0	0.00%
	Başvuran eşi vefat etmiş adaylar	0	0.00%
	Lisans diploması olan adaylar	2	100.00%
	Yüksek Lisans diploması olan adaylar	0	0.00%
	Doktora diploması olan adaylar	0	0.00%

Ülke	Kriter	Değer	
		Sayı	Oran
Katar	Başvuran adayların toplamı	1	100.00%
	Başvurun erkek adaylar	0	0.00%
	Başvurun kadın adaylar	1	100.00%
	Başvuran adayların yaş ortalaması	26.58	-
	Evli ve dul adayların çocuk sayısı ortalaması	0.00	-
	Başvuran evli adaylar	0	0.00%
	Başvuran bekar adaylar	0	0.00%
	Başvuran boşanmış adaylar	1	100.00%
	Başvuran eşi vefat etmiş adaylar	0	0.00%
	Lisans diploması olan adaylar	1	100.00%
	Yüksek Lisans diploması olan adaylar	1	100.00%
	Doktora diploması olan adaylar	0	0.00%

Ülke	Kriter	Değer	
		Sayı	Oran
Birleşik Arap Emirlikleri	Başvuran adayların toplamı	1	100.00%
	Başvurun erkek adaylar	0	0.00%
	Başvurun kadın adaylar	1	100.00%
	Başvuran adayların yaş ortalaması	-	-
	Evli ve dul adayların çocuk sayısı ortalaması	2.00	-
	Başvuran evli adaylar	1	100.00%
	Başvuran bekar adaylar	0	0.00%
	Başvuran boşanmış adaylar	0	0.00%
	Başvuran eşi vefat etmiş adaylar	0	0.00%
	Lisans diploması olan adaylar	1	100.00%
	Yüksek Lisans diploması olan adaylar	0	0.00%
	Doktora diploması olan adaylar	0	0.00%

Yukarıdaki tablolarda belirtilen verileri anlamak ve analiz etmek için özel bir sosyoekonomik çalışmanın yapılmasının gerektiği kanaatindeyiz. Bu çalışmamızda, yaptığımız istatistiksel çalışmamızın sonucunda ulaştığımız ve yukarıdaki tablolarda kendisine yer verdiğimiz sonuçlardan dikkatimizi çeken bazı hususları maddeler şeklinde aşağıda sıralamakla yetineceğiz:

1. Mısır ve Suriye'den AHT projemize yapılan başvuru sayısı, gönderilen toplam başvuru sayısının yaklaşık %55'ini oluşturmaktadır.
2. "Arap Baharı"nın çok etkilemediği Cezayir ile Ürdün vatandaşları tarafından, sırasıyla 782 ve 706 başvurunun yapılmasıyla bu iki ülke, projeye katılım hacmi bakımından Mısır ve Suriye'den sonra üçüncü ve dördüncü sıralarda yer almaktadır.
3. Yabancı iş gücünün en önemli destinasyonlarından birisi olan Körfez İşbirliği Konseyi (GCC) ülkeleri vatandaşlarından 60'ı Suudi Arabistanlı, 6'sı Ummanlı, 4'ü Kuveytli, 2'si Bahreynli 1'i Katarlı ve 1'i Birleşik Arap Emirlikli olmak üzere AHT projemize toplam 74 başvuru yapılmıştır.
4. Kadın hocaların AHT projemize katılım oranı %39,65 düzeyindedir.
5. Kadın hoca katılımının erkek hoca katılımından daha yüksek olduğu ülkeler bulunmaktadır. Bu ülkelerin kadın-erkek katılım durumu şöyle: Lübnan (Kadın %84,44 - Erkek %15,56), Somali (Kadın %77,78- Erkek %22,22), Suudi Arabistan (Kadın %61,67 - Erkek %38,33), Tunus (Kadın %61,15 - Erkek %38,85). Katar ve Birleşik Arap Emirliklerinden birer başvuru yapılmıştır bu iki başvurunun her ikisi de kadın hocalar tarafından yapılmıştır.
6. Projeye başvuruda bulunan 7460 hocadan, 1363'ü yüksek lisans eğitimi tamamlamış, 1005'i de hem yüksek lisans hem doktora eğitimini tamamlamış olmak üzere toplam 2368 hoca yüksek eğitim diplomasını taşımaktadır.
7. Hocaların çocuk sayısı ile ilgili olan veri, hocaya önerilecek maaş miktarının yeterli olup olmaması hususunda çok belirleyici bir veridir. Maaşı kendi ailesine yetmeyen bir hocaların verimliliğinin yüksek olması düşünülemez. AHT projemize başvuruda bulunan evli veya geçmişinde evlilik yapmış hocaların ortalama çocuk sayısı 2,16'dır. Çocuk sayısının en yüksek olduğu ülke 2,89 çocuk ile Libya'dır. Başvuruda bulunan hocaların yaş ortalaması ile sahip oldukları çocuk sayısı doğru orantılı olan iki değerdir. Dolayısıyla AHT projemize başvuruda bulunan hocaların yaş ortalamasının 33,56 olması söz konusu hocaların sahip oldukları çocuk sayısının yüksek olmamasının sebeplerinden olabilir.

SONUÇ

Bir toplumun kalkınması bu toplumun içindeki vasıflı insan kaynaklarının nitelik ve nicelik seviyesi ile alakalı bir durumdur. Vasıflı insan kaynakları toplumun içinde yetiştirilebildiği gibi toplumun dışından belirli stratejik bir plan ve netleştirilmiş bir kotaya göre temin edilebilir. Yurt dışından temin edilen vasıflı iş gücünün ülkeye olan maliyeti, ülkenin içinde bulunan yerel iş gücüne nitelik kazandırmak için ayrılması gereken bütçelerden çok daha düşüktür. Nitekim gelişmiş olan ülkelerde beyin göçüne çok önem verildiğinden dolayı yabancı vasıflı iş gücünü bu ülkelere çekmek için farklı projeler uygulanmıştır ve uygulanmaktadır. Türkiye'nin içinde bulunduğu bölgedeki jeopolitik gelişmeler, bölgenin diğer ülkelerinde yaşayan nitelikli iş gücünün büyük bir kısmının ülkelerinin dışında çalışabilecek alternatif yerler aramasına sebep olmaktadır. Aslında Türkiye'deki her sektörün, beyin kovucu olan ülkelerde kendisine denk olan sektörün insan kaynaklarını Türkiye'ye çekmesi için bir takım program ve proje başlatması gerektiği kanaatindeyiz. Bu bağlamda 29 Mayıs Üniversitemizin ilgili birim ve merkezleri Arap Baharının başladığı ilk yıllardan itibaren ayaklanmaların düzenlendiği ülkelerdeki en nitelikli Arapça öğretmenlerini Türkiye'nin eğitim sektörüne kazandırmak için «Arapça Öğretmenleri Haydi Türkiye'ye» kısa adıyla AHT projesini başlatmıştır. 2013 yılından itibaren her yılda bir sefer düzenlenen ve toplam dört sefer/yıl uygulanan AHT projemize 7460 Arapça hocası başvuruda bulunmuştur. Projenin sonucunda 17 adet Türk eğitim kurumunda 51 vasıflı Arapça hocası istihdam edilmiştir. AHT projemizin, hem Türk eğitim kurumlarına hem yabancı vasıflı iş gücüne sunduğu hizmetlerin karşılığında hiçbir ücret almaması ve toplumun belirli bir ihtiyacını karşılamak için hemen faaliyete geçmesi açısından tam bir sosyal sorumluluk projesi örneği teşkil etmektedir.

KAYNAKÇA

<https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans-bolum.php?b=20041>

https://sgb.meb.gov.tr/www/icerik_goruntule.php?KNO=396

https://sgb.meb.gov.tr/istatistik/meb_istatistikleri_orgun_egitim_2012_2013.pdf

OMÜİFD

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIN İLKELERİ

1. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD), Haziran ve Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. OMÜİFD'nin yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Talep geldiği takdirde Arapça makaleler de yayımlanabilir. Makale hacmi, 9.000 kelimeyi geçmemelidir.
3. OMÜİFD'nde telif, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
4. OMÜİFD'nde yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır. Yayın kurulu incelemesinde intihal şüphesi oluşursa makale reddedilebilir.
5. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına veya üçüncü bir hakeme gitmesine Yayın Kurulu karar verir.
6. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
7. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına yayın kurulu karar verir.
8. Yayımlanmasına karar verilen yazılara, İngilizce başlık ile 50-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet yazar tarafından eklenir.
9. OMÜİFD'nde yayınlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazara aittir.
10. Yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.
11. OMÜİFD İsnad Atıf Sistemini kullanmaktadır.

OMUIFD

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

PUBLICATION POLICY

<ol style="list-style-type: none"> 1. Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity (OMUIFD) is a scholarly and refereed journal published twice a year in June and December. 2. The journal's publication languages are Turkish and English, but articles written in Arabic can be published when it is demanded. The article text should not exceed 9,000 words. 3. The journal publishes scientific research articles, book reviews and critical editions. 4. All articles have been reviewed in double-blind peer review process. If there is sufficient ground for suspicion about plagiarism whilst the editorial board review, the article may be rejected. 5. If one of the referees expresses a negative opinion, the editorial board decides whether the article to be published or not. 	<ol style="list-style-type: none"> 6. If one or both referees regard the article as a publishable one after corrections, it is returned to the author for necessary corrections. It is the editorial board decides whether author made corrections by taking into consideration the warnings or not. 7. The editorial board decides whether book review will be published or not. 8. Articles which have been decided to be published should also include English title, and Turkish and English abstracts be a minimum of 50 and a maximum of 200 words. 9. The legal responsibility of the article published in the OMUIFD belongs to author in respect to content, style and language. 10. Articles submitted to the journal without complying with correct spelling and all formatting (rules and standards of the journal) are returned to the author for necessary corrections before sending them to the referee. 11. OMUIFD uses The Isnad Citation Style.
--	--