

Kitâbiyat Book Reviews

Latince Kur'an Çevirileri: 1140-1560

Thomas E. Burman, çev. Nisan Alıcı

İthaki Yayınları, İstanbul 2013, 287 sayfa.

Tennessee Üniversitesi Tarih Bölümü başkanı olan Thomas Burman, çalışmalarını Orta Çağ'da Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki entelektüel, kültürel ve dinî ilişkiler üzerinde yoğunlaştırmış bir araştırmacıdır. Tanıtacağımız eser de bu çalışmalardan biridir. Kültür tarihi alanında 2007 Jacques Barzun Ödülü'ne lâyık görülen eser olumlu eleştirilere konu olmuştur. Dimitri Gutas, eserin Türkçe baskısının kapağında yer alan ifadesinde "Hem kullandığı kaynaklar hem de analizleri ve vardığı sonuçlarla orijinal bir çalışma... Orta Çağ ve Rönesans dönemi Müslüman-Hıristiyan ilişkilerinin ele alınış şeklini değiştirecek büyük bir katkı" değerlendirmesini yapmaktadır. Akıcı ve duru bir dille Türkçe'ye çevrilen eserde XII. yüzyılın ortalarından XVI. yüzyılın ortalarına kadarki dönemde yapılan dört Latince Kur'an çevirisinin farklı zaman dilimlerinde çoğaltılmış olan ve çeşitli ilâveler içeren nüshaları incelenerek bir yandan bu çeviriler ve bunların okunma biçimleri hakkında geniş bilgi verilmekte, öte yandan Orta Çağ Latin-Hıristiyan entelektüellerinin İslâm'la ilişkisine dair önemli neticelere ulaşılmaktadır.

Yazar girişte, XII-XVI. yüzyıllardan günümüze ulaşan 40 kadar Latince ve Arapça Kur'an yazması bulunduğundan hareketle Orta Çağ Latin-Hıristiyan dünyasında Kur'an'ın bir "çoksatan" olduğu sonucuna varmaktadır. Yazarın tespitiyle Orta Çağ'da Kur'an'a yönelik sistemli bir eğitim faaliyeti bulunmamakla birlikte, bu metin Latin-Hıristiyan entelektüel çevrelerince yoğun bir şekilde okunmaktaydı. Çağdaş araştırmalarda bu okumaların

yalnızca polemikçi, savunmacı ve ideolojik tarafları öne çıkarılmıştır. Yazar ise bu eserde, Latince Kur'an çevirileri örneğinde, Latin-Hıristiyanları'nın İslâm'a ve Kur'an'a dair polemikçi olmayan bir okuma kültürüne de sahip olduklarını göstermeyi vaat etmektedir. Yazarın "dilbilimsel" olarak nitelediği bu polemikçi olmayan okumaların neticesinde Orta Çağ'da, onun ifadeleriyle, "Arapça kelimelerin anlamına ve gramere, Müslümanların Kur'an'ı tarihsel olarak nasıl algıladıklarına ve hem Arapça hem de Latince metnin sorunlarına dair zahmetli çalışmalar ortaya çıkmıştır." Yazara göre bu eserde incelenecek olan Latince Kur'an çevirileri, belli ölçüde polemikçi bir nitelik arzetsede de, aynı zamanda dilbilimsel olarak nitelenebilecek eserlerdir. Bunlar Kettonlu Robert (1136-1157 arasında hayattaydı), Toledolu Mark (1193-1216 arasında hayattaydı), Flavius Mithridates (1475-1485 arasında hayattaydı) ve Iohannes Gabriel Terrolensis tarafından hazırlanmıştır. Hakkında fazla bir bilgi sahibi olmadığımız sonuncu çevirmen, ünlü Kardinal Egidio da Viterbo'nun (1469-1532) himayesinde bulunuyordu ve çevirisini de onun için hazırlamıştı.

Eserin birinci bölümünde çevirmenler hakkında genel bilgi verildikten sonra çevirilerdeki dilbilim ve polemik unsurları örnekler üzerinden gösterilmektedir. Yazar bu bölümde çevirilerle ilgili şu sonuçlara ulaşmaktadır: Robert'in çevirisi dışındaki çevirilerde lafzî çeviri esas alınmıştır; bunlarda metne sadık kalma namına Latince'de şık karşılanmayacak bazı kullanımlara sıklıkla rastlanmaktadır. Bahsi geçen üç çeviriden Toledolu Mark ve Gabriel Terrolensis'in çevirileri tam bir dilbilimci hassasiyetiyle yapılmıştır ve bunlarda hatalara nadiren rastlanmaktadır. Flavius Mithridates'in 21-22. sûrelerle sınırlı olan çevirisi ise diğer ikisi gibi söz dizimini düzenli olarak takip etse de, hemen her sayfasında küçük veya büyük birçok hata içermektedir. Kettonlu Robert'in çevirisi lafzî değil, anlamı esas almakla bu üçünden ayrılmaktadır ve bu şekilde ana metinden oldukça uzaklaşmış olması sebebiyle sert eleştirilere maruz kalmıştır. Yazara göre Robert, Orta Çağ boyunca en çok okunan Latince Kur'an çevirisi olan bu çalışmada çok önemli bir hususu başarmıştır: Kur'an'ı zamanının en seçkin Latince üslûp özelliklerini kullanarak saygı duyulacak bir edebî zevkle çevirmek. Öyle ki bu çeviriyi okuyanların her ne kadar içeriğinin bâtıl olduğu hususunda bir şüpheleri olmasa da metne hayranlık beslemekten geri duramamışlardır.

İkinci bölümde, Orta Çağ'daki Latin-Hıristiyan Kur'an çevirmenlerinin Müslümanlar tarafından kaleme alınan tefsir eserlerinden düzenli olarak istifade ettikleri gösterilmektedir. Yazara göre bu çevirmenler özellikle Kur'an'daki garip kelimelerin ve kavramsal değeri olan kullanımların tercümesindeki zorlukları aşmak için tefsirlere başvurmak durumunda kalmışlar ve bunu da başarıyla gerçekleştirmişlerdi. Yazar bu iddiasını Robert, Mark ve Iohannes'in

çevirilerinden sunduğu zengin örneklerle gerekçelendirmektedir. Sözü edilen çevirilerden seçtiği örnekleri Taberî, Beyzâvî, İbn Kesîr, Taberî gibi müfessirlerin tefsirleriyle mukayeseli bir şekilde değerlendiren yazar, Kur'an'ın dilbilimsel bir okumasını yapan bu çeviriler ile Kur'an tefsirleri arasındaki bağı oldukça ikna edici bir şekilde gözler önüne sermektedir. Yazar, böylece Orta Çağ'da Latin-Hıristiyanları'nın tefsirlerden istifade ederek dilbilimsel bir metotla yaptıkları Kur'an çevirilerinin, zannedildiğinin aksine, erken modern dönemde Avrupalı araştırmacıların yapmış oldukları Kur'an incelemelerinden keyfiyetçe çok da geri kalmadığını göstermeyi amaçlamaktadır. Yazar bundan sonraki üç bölümde Latince Kur'an'ların XII. yüzyıl ortalarından XVI. yüzyıl ortalarına kadarki dönemde yerleştirildikleri çerçeveleri incelemektedir.

Üçüncü bölümde Kettonlu Robert çevirisinin en erken nüshası (MS Arsenal 1162) müstensihler tarafından ilâve edilmiş notlar, nüshanın nitelikleri ve yazım özellikleri bakımından incelenerek bu çevirinin Orta Çağ'da nasıl bir çerçeveye yerleştirilmek istendiği gösterilmektedir. Yazarın tespitine göre, bu nüshada sûre başlarına eklenen saldırgan ve alaycı başlıklar ve birçok âyetin yanına ilâve edilen uyarıcı ve yönlendirici notlar, çevirinin nasıl okunması gerektiğine dair bir çerçeve çizmeyi hedeflemiştir. Bu ilâveler büyük ölçüde Latin-Hıristiyan okurların “nerede şoke olup neyi saçma bulacaklarını” anlamalarını garantilemek için tasarlanmıştır. Yazar bu notların çoğu kez “sahtekâr”, “kopyacı” “aptalca” “gülünç” gibi hakaretler içerdiğini tespit ederek bunların metne düşmanca bir tutumla eklendiğini teslim etmekle birlikte, bu gerçeğin, söz konusu ilâvelerin dilbilimsel hiçbir hassasiyet içermediği anlamına gelmediğini önemle vurgulamaktadır. Öyle ki, polemikçi ilâvelere çoğu kez metnin anlaşılmasını hedefleyen açıklamalar eşlik etmiştir. Bu notlar arasında kavramsal boyutu olan kelimelere, Latin-Hıristiyanları'nın yabancı oldukları konulardaki açıklamalara ve âyetlerin iniş sebeplerine dair açıklamalara sıklıkla rastlanmaktadır. Yazar bu tür ilâvelerin ancak Müslümanların yazmış olduğu tefsirlere başvurularak yapılabileceğini ve dolayısıyla çeviriyi belli bir çerçeveye yerleştirme arzusundaki işlemlerin de –tıpkı çevirinin kendisi gibi– orijinal anlamıyla yakından ilgili olduğunu iddia etmektedir. Ona göre bu notlarda polemik ve dilbilim neredeyse baş başa gidiyordu. Bu notları tutanlar hakkında kesin bir bilgi sahibi olmasak da bunların İslâm ve Kur'an hakkında bilgi sahibi olan araştırmacılar olması veya bu kimse-lerden istifade edilerek eklendiği kesindir. Bizzat Robert'ın bu notlandırma ameliyesine müdahil olması da uzak bir ihtimal değildir. Yazara göre Robert çevirisinin kontrol altına alınarak belli bir çerçevede takdim edilme arzusu yalnızca eklenen notlarda gözükmüyor. Bu nüshada çeviri, İslâm karşıtı polemikçi diğer bazı metinlerin arasına alınarak metnin hangi çerçevede okunması

gerektiği hususunda açık bir işaret de vermiştir. Öte yandan kolayca ulaşılabilmek için titizlikle yapılmış bölümler, renklendirmeler ve metin içi düzenlemeler metne duyulan gizli bir saygıyı da göstermektedir. Öyle ki çevirinin bu nüshasındaki tasarım ve yazım nitelikleri XII. yüzyıldaki en saygın Orta Çağ metinlerindeki farklı değildir.

Dördüncü bölümde, Robert çevirisinin XII. yüzyıldan sonraki bazı nüshalarına dahil edilen notlar, indeksler, tablolar türünden ilaveler değerlendirilerek, bu çevirinin, sonraki nüshaları hazırlayanlar tarafından okuru yönlendirmeye yönelik olarak farklı çerçevelerde takdim edildiği gösterilmektedir. Tespitlere göre, bu nüshalar genellikle Arsenal nüshasını oluşturan öğeleri aslına uygun bir şekilde yeniden üretmiştir. Bunların birçoğunda saldırgan süre başlıkları ve sayfa kenarı notları korunurken, bazılarında polemikçi okumalara imkân veren yeni araçlar da üretilmiştir. Bu yeni araçların en dikkat çekicileri özellikle polemikçiler tarafından aranması muhtemel âyetlerin işaretlendiği içindekiler tabloları ve indekslerdir. Bu yeni araçların yanı sıra, ancak prestijli nüshalarda rastlanan farklı renklerde mürekkep kullanımları ve paragraf işaretleri gibi bilgiye kolay ulaşmayı sağlayan araçlar da özenle kullanılmıştır. Kenar notlarının kaldırılarak sözü edilen yeni araçların eklenmesinin güzel bir örneği XIII. yüzyıla ait Paris nüshasıdır. Dominikenler tarafından küçük ebatlı bir cep kitabı şeklinde hazırlanan bu nüsha, Robert'ın standart nüshasındaki notlardan ve bunu çevreleyen polemikçi bazı metinlerden arındırılmıştır. Ancak bundan doğan eksiklik Robert çevirisini izleyen "Kur'an'ın yanlışları" tablosuyla telafi edilmiştir. Bu bölüm, saldırmak için doğru bölümleri arayan aceleci okurlar için çabuk taramalara imkân tanıyacak şekilde hazırlanmıştır.

Yazar, kitap boyunca özellikle üzerinde durduğu "polemik ve saldırının Kur'an çalışmalarının yegâne itici gücü olmadığı" iddiasını destekleyecek önemli bir bulguya Robert çevirisinin Dresten'de bulunan XVI. yüzyıla ait bir nüshasında rastlamıştır. Bu nüsha savunmacı olmayan bir içindekiler tablosu içermektedir ve tabloyu hazırlayan kişi saldırgan okurların meraklarını göz önünde bulundurmayıp, dahası polemiğe açık bölümlere şaşırtıcı şekilde yumuşak bir üslûpla işaret etmektedir. Yazara göre o, ne polemik ne de dilbilimle yakından ilgiliydi, onun amacı, Kur'an'ın içeriği hakkında nispeten bütünlüklü bir izah vermektir. Yazar, bu içindekiler tablosunun kısa süre sonra polemikçi bir Kur'an özetine dönüştürüldüğünü tespit ederek bu durumu, Orta Çağ Latin-Hıristiyanları'nın Kur'an okumalarının bizzat metni anlama ile polemik arasında gelgitli bir seyir izlediği iddiasını desteklemek üzere kullanmaktadır. *Compendium Alchorani* (Kur'an'ın özeti) adlı eseri oluşturan, ismi bilinmeyen yazar, Dresten nüshasındaki içindekiler tablosunda yer alan,

çoğu kez birbiriyle alâkası olmayan meseleleri ilginç bir şekilde tek bir metin haline getirerek saldırgan ve ana metni okuma zahmetine katlanmayacak kadar aceleci olan Latin okurların memnuniyet duyduğu karmaşık bir metin oluşturmuştur. Bu metin, yazarın Kur'an okumalarının çeşitlilik arz ettiği iddiasını destekleyen ikinci bir metne kaynaklık etmiştir: Bir Katolik Alman hümanist ve oryantalisti olan Johann Albrecht Widmanstetter, polemige davetiye çıkaran bu Kur'an özetini, 1543'te *Epitome Alcorani* adıyla diğer bazı İslâm karşıtı metinleri de içeren bir kitapçık olarak yayımlamıştır. Protestanlığa düşman bir Katolik olan Widmanstetter, Kur'an özetine ilâve ettiği yorumlarında akidesini savunacak şekilde sıklıkla Kutsal Kitap'la mukayeselere yer vermiş ve fasit noktalarda Kur'an ile Yahudi Kabalası arasındaki bazı örtüşmelere işaret etmiştir. Yazarın tespitine göre bu yönüyle o, XII. yüzyıldaki Kur'an okurlarından açık bir şekilde ayrılmıştır.

Aynı yıl Theodore Bibliander, Robert'in Latince çevirisini üç Latince ve bir Arapça nüsha ile mukayeseli olarak yaptığı titiz bir çalışma sonucu eksiksiz olarak basmıştır. Reformcu bir Protestan olan Bibliander XII. yüzyıla ait sözü konusu nüshadaki çoğu polemikçi notları bu baskıya almakla yetinmeyip bu notları daha başka polemikçi, savunmacı ve tarihsel tezlerle destekleyerek ortaya üç kitaptan oluşan büyük bir cilt çıkarmıştır. Polemik ve savunma amaçlı okumaları hedefleyen Bibliander, girişte bunu açıkça belli etmiş ve bununla da kalmayıp metnin anlaşılmasına yönelik düşmanca çizimler eklemiştir. Ancak bu notlar, okura Kur'an'ın bütünlüğünü göstermek isteyen geniş açıklamaları ve yalnızca İslâm'a değil, Katolikliğe de itirazlar içeren kutsal kitap mukayeseleri ile XII. yüzyıl okumalarından ayrılmaktadır. Daha sonra açıkça bu matbu metni esas alarak bir Kur'an özeti hazırlayan Avusturyalı bir Katolik, polemik noktasında Bibliander'i takip ederken, onun Kutsal Kitap mukayeselerini görmezden gelmiştir. Çünkü onun bu çalışmasındaki hedefi, maruz kaldıkları Türk tehdidine karşı Türkler'in inançlarını karalamaktı.

Beşinci bölümde, Toledolu Mark ile Flavius Mithridates'in Kur'an çevirilerinin el yazmaları incelenmiştir. Yazarın tespitine göre, Mark'ın *Liber Alchorani* (Kur'an kitabı) adlı çevirisinin yazmaları yapı ve okuma biçimleri bakımından çeşitlilik arz etmektedir. Bazı nüshalar polemikçi birçok metinle çevrelenmişken bu metinlerden arındırılmış bir nüshaya da (Torino nüshası) rastlanmıştır. Yazar Paris'teki Mazarine Kütüphanesi'nde bulunan 1400'de yazılmış nüsha üzerinde özellikle durarak bu nüshadaki notların savunmacı nitelikler arz etmekle birlikte gerek Arapça'ya gerekse tefsir geleneğine aşinalık gerektiren bazı yönler de içerdiğini tespit etmektedir. Tek başına basılan Torino nüshasında bu durum daha açıktır. Bu nüsha, çerçeveyi belirleyen diğer metinlerden yoksun olduğu gibi, polemikçi notlardan da büyük ölçüde arındırılmıştır ve

nüsha yazarı çeviriyi açıkça Arapça aslı ile mukayeseli olarak ve bazı tefsirlerden istifade ederek okumuştur. Bununla birlikte Viyana nüshasında olduğu gibi, polemğin ağır bastığı okumalara da rastlanmıştır. Yazar, farklı eklenti ve müdahaleler içeren bu nüshalardan hareketle Mark çevirisinin salt polemikçi okuma ile Arapça ve tefsirlerden beslenen dilbilimci okuma arasında çeşitli okumalara maruz kaldığını ortaya koymaktadır.

Mithridates'in yalnızca iki sûreyi kapsayan ve Arapça metinle mukayeseli tarzda hazırlanmış olan nüshasında ise ne polemik ne de dilbilim öne çıkmaktadır. Bu eser, Latin-Hıristiyan polemikçilerin işini kolaylaştırıcı notlar ve vurgulardan yoksun olduğu gibi, çevirinin tamamına yayılan ve bütün metni tekinsiz kılan vahim hatalarla doludur. Metinde özen gösterilen tek husus yazım özellikleri, parlak işlemler ve güvenli bir çeviri görünümü vermek üzere asıl metnin, çevirinin birebir karşısına yerleştirilmesidir. Yazara göre bu nüshada tamamı görsel olan bu niteliklerin öne çıkması doğaldı, çünkü nüsha Rönesans Avrupası'nın en zengin kitap koleksiyoncularından biri olan Federigo'nun raflarına ihtişam katmak üzere hazırlanmıştı. Yazar, az sayıdaki diğer bazı nüshaları da inceleyerek bu eserin daha sonra düzenli bir şekilde okunarak yeni çerçevelere dahil edildiğine dair bir kanıt bulunmadığını tespit etmiştir. Beşinci bölümün sonunda yapılan genel değerlendirmeye göre, Robert'ın çevirisi polemikçi çerçeveden hiçbir zaman kurtulamamış; Mark'ın çevirisi neredeyse aynı şekilde dolaşıma girmiş, ama zaman zaman polemikçi çerçevenin tamamen dışında kalabilmiş ve daha çok bir süsü andıran Mithridates'in çevirisi ise okura hiçbir polemikçi boyut olmadan sunulmuştur.

Altıncı ve son bölümde, günümüze ulaşan iki el yazması üzerinden Egidio da Viterbo'nun hazırlattığı iki dilli Kur'an incelenmektedir. Kayıp olan orijinal nüshayı içerik ve şekil bakımından birebir izleyen Colville'nin Milano nüshası dört sütuna ayrılmıştır: İlk sütunda Arapça metin, ikincide Latince transliterasyon, üçüncüde Latince çeviri ve son sütunda açıklamalı notlar bulunmaktadır. Yazara göre bu çeviri ne Latin-Hıristiyanları'nın kullanımına hazır bir polemik unsuru ne de zengin koleksiyoncular için bir tüketim malzemesi sunmaktadır. Gerek çeviride gerekse notlarda Kur'an yalnızca hümanist dilbilimin bir konusu olarak görülmüştür. Egidio'nun Kur'an edisyonu dilbilimsel bir okumayı destekleyecek şekilde düzenlenmişti. Bu edisyon yönlendirici bir önsöz içermemiş, çeviri ve notlarda bariz polemik unsurlarına rastlanmamış ve dilbilimsel okumalara imkân tanıyacak şekilde Arapça metin ve Latince transliterasyonla birlikte basılmıştır. Dördüncü sütundaki notlarda İslâmî kaynaklar sıklıkla kullanılmıştır. Öyle ki birçok yerde Zemahşerî ve İbn Atıyye gibi müfessirlere doğrudan atıflara rastlanmaktadır. Orta Çağ Latin-Hıristiyan Kur'an çevirileri arasında İslâmî bilgileri en kapsamlı biçimde ihtiva eden

bu metin, dilbilimsel çalışma için hazırlanmış bilimsel bir araç görünümüyle diğer bütün çevirilerden ayrılmıştır. Bu çalışma modern dilbilimsel Kur'an çalışmalarının başlangıcına konulan Maracci'nin 1698 yılında basılan *Alcorani textus universus*'u ile birçok benzerlik içermektedir ve iki metnin kaygıları neredeyse aynıdır. Ancak Egidio'nun edisyonunda Maracci'nin çalışmasında bulunan saldırgan reddiyelere rastlanmamaktadır. Bu da ilkini daha ilginç kılan bir özelliktir.

Yazar, Egidio edisyonunun ilk bakışta polemikçi çerçeveden bütünüyle bağımsız bilimsel görüntüsüne rağmen, iki hususun göz önüne alınması gerektiğini hatırlatmaktadır. Ona göre bu metnin hazırlanışındaki önemli bir saik, Kitab-ı Mukaddes'in İbrânîce ve Ârâmîce'sini daha iyi anlayabilmek için Arapça öğrenmeye duyulan ihtiyaçtır. İkinci olarak notlarda İslâmî kaynakların açıkça seçmeci bir şekilde kullanılması da derinden bir polemğin süregeldiğini göstermektedir. Kettonlu Robert'ın Latince Kur'an'ındaki yoğun polemikçi çerçevenin sağlam bir dilbilimi gizlemiş olması gibi, Egidio'nun iki dilli Kur'anı'nda dilbilimsel çerçevenin derin bir polemği gizlemiş olması da oldukça muhtemeldir.

Sonuç kısmında, Juan de Segovia isimli kardinalliğe kadar yükselmiş bir Katoliğin İstanbul'un Türkler tarafından fethine bir tepki olarak gerçekleştirdiği Kur'an okuması konu edilerek kendine özgü bir hikâyesi olan bu Kur'an okuması eserin öncesiyle ilişkilendirilmektedir. Batı'nın Türkler'in ilerleyişi karşısında tümenden yok olmaması için Müslümanlarla barışçıl yollardan etki-leşime geçilebileceğini ve bu barışçıl yaklaşımın neticede Hıristiyanlığın yararına olacağını düşünen Juan, Latin Hıristiyanlığı'na İslâm'ı reddetme yolunda uygun bir araç sağlamak üzere güvenilir bir Kur'an tercümesi yapmak istemiş ve bunun için Kur'an'ı, kiraladığı İça adlı bir Müslüman'a İspanyolca'nın Kastil lehçesine çevirterek bu çeviriden hareketle Latince bir çeviri yapmıştır. Juan, İça'dan Arapça'yı da öğrenmiştir; Latince çeviri işine tamamıyla savunmacı ve polemikçi bir çerçevede başlasa da, asıl amacı onun dilbilimsel okumalara yönelmesini engellememiştir. Onun çoğu kez orijinal anlamı yansıtmaya adına dilbilimsel araçlara sarıldığı ve hatta Latince'ye müdahalede bulunmaktan bile çekinmediği görülmektedir. Yazar bu son çeviri ve Kur'an okuması örneğini öncekilerle birlikte genel bir değerlendirmeye tâbi tutarak şu sonuçlara varmaktadır: Orta Çağ Latin-Hıristiyanları'nın Kur'an okumaları çeşitlilik arz etmektedir. Bu okumalara polemik, savunma, dilbilim, İbrânîce öğrenmede kolaylık, koleksiyonculuk ve hatta Hıristiyanlık içindeki belli mezheplerle hesaplaşmaya varıncaya kadar çok farklı amaçlar eşlik ediyordu. Fakat bu çeviri ve okumalarda polemik ve dilbilim, çoğu zaman baş başa gitmiştir. Dolayısıyla Kur'an çevirileri ve okumaları büyük ölçüde polemik ve saldırı amaçlı olsa da,

bu gerçek, bu çeviri ve okumalardaki yoğun dilbilim unsurlarını gözden kaçır-maya yol açmamalıdır. Orta Çağ'daki birçok Kur'an okuması, erken modern ve modern dönemlerdeki Kur'an okumalarını öncelemektedir. XVII. yüzyılın sonlarında başlatılan modern Kur'an okumaları ile Orta Çağ'daki okumalar arasında zannedildiği kadar büyük bir fark bulunmamaktadır. Bu konuda kırılmalardan ziyade, süreklilik üzerinde durulması daha gerçekçi olacaktır.

Yazar, konusuyla ilgili yazma kaynakları ana metin, notlar, içindekiler tabloları, indeksler ve fiziksel özellikleriyle değerlendirmeye tâbi tutarak düşünce ve kültür tarihi alanında titiz ve öncü bir çalışmaya imza atmıştır. Spesifik bir konuda teknik bir çalışma olması hasebiyle bu eserdeki bulguların önemi, ilgili literatür dikkate alındığında açığa çıkmaktadır. Orta Çağ Latin-Hıristiyanları'nın Kur'an'a yaklaşımlarını ve İslâm'la ilişkilerini konu edinen diğer literatürle birlikte değerlendirildiğinde, bu eserin yerleşik birçok yargıyı temelinden sarstığı ve literatüre ciddi bir katkı sağladığı görülmektedir.

M. Taha Boyalık

(Arş. Gör., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi)

Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşafı

Abdulcelil Bilgin

Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008, 352 sayfa.

Bir dilin vazgeçilmez unsurlarından olan deyimler, genel kural niteliği taşımaksızın içerisinde bulunulan durumu kuvvetli bir tasvirle anlatan dil öğeleridir. En az iki kelimededen oluşan kalıplaşmış ifadeler olduğu için, deyimini oluşturan kelimelerin yerlerinin değiştirilmesine imkân tanımayan ve çoğunlukla lafzî anlamlarından ayrı, mecazi bir anlama işaret eden deyimler, aynı dili kullanan insanlar arasında mânanın daha etkili anlatılmasını sağlar. Deyimlerin, ihtiva ettiği kelimelerin lafzî anlamından öte söyleyecek sözleri olduğu içindir ki, literal tercümeleri çevrildiği dilde pek bir anlam ifade etmemektedir. Tercümenin önde gelen problemlerinden biri olan bu durum, aynı zamanda Kur'an'ın başka dillere tercümesinin de en müşkül kısmını teşkil etmektedir.

Abdulcelil Bilgin'in Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Anabilim Dalı'nda 2007 yılında tamamladığı doktora çalışmasına dayanan

Kur'an'daki Deyimler ve Zemaşeri'nin Keşşaf'ı adlı eser, Kur'an'daki deyimlerin tercümesindeki sorunları kaleme alan ve çözüm önerileri sunmayı hedefleyen bir çalışmadır (s. 11-12). “Giriş”, iki bölüm ve “Sonuç”tan oluşan kitabın “Giriş” bölümünde, yapılan araştırmanın önemi, yöntemi, özellikleri ve kaynakları ortaya konulmaktadır.

Birinci bölümde, dil açısından deyim ve deyimle ilgili konular üzerinde durulmakta ve deyimlerin terim, atasözü gibi kavramlarla farklılığına değinilmektedir. Deyimlerin kullanım özelliklerine istinaden, anlam daralması, genişlemesi, iyileşmesi ve kötüleşmesi gibi konulara da bu bölüm içerisinde temas edilmektedir. Bölüm içerisinde ayrıca, “deyim”i karşılayan Arapça ifadeler tespit edilerek bu ifadeler üzerinde tek tek durulmaktadır. Yine müstakil bir başlık altında çeviri ve dil ilişkisi ele alınmaktadır. Yazara göre tercüme iki dilin birbiriyle konuşması ve anlaşmasıdır (s. 52). Bu karşılıklı konuşmayı gerçekleştirecek olan mütercim için kaynak dile nüfuz etmek kadar, hedef dile hâkimiyet de önemli bir donanımdır. Kur'an tercüme bağlamında, sözü edilen bu niteliklerin yanı sıra, başka faktörlerin de etkisi söz konusu olmakta ve Kur'an'ın –özellikle de Kur'an'daki deyimlerin– herhangi bir dile aktarımı daha karmaşık bir boyut kazanmaktadır (s. 49-53). Bu noktada yazar, Kur'an'ın farklı dillere yapılmış tercümelelerinden yola çıkarak söz gelimi, Türkçe'de karşılığı bulunmayan bir deyim diğer dillerdeki tercümelelerinden hareketle karşılığının bulunmasını bir öneri olarak sunmaktadır. Kur'an'ın anlaşılmasında bütün dünya dillerinin yardımlaşması olarak gördüğü bu hususun zorluğunun farkında olan yazar, her şeye rağmen Kur'an tercümelemindeki çok büyük farklılıkların giderilmesi için bunu gerekli görmektedir (s. 49-50). Kur'an çevirileri konusunda yazarın asıl yapmak istediği şey, herkese Arapça öğretmenin mümkün olmamasından dolayı, tercümenin dezavantajlarını dile getiren dillerin tavırlarını bir kenara koyarak bu zamana kadar yapılanı değiştirmek ve Kur'an çevirilerini bilimsel yöntemle kavuşturmasıdır (s. 53). Bu noktada yazarın, “bu zamana kadar yapılanı değiştirmek” ve “çevirileri bilimsel yöntemle kavuşturmak” ifadelerinin altını çizmek gerekmektedir. Bu ifadelerden yazarın değiştirilmesi gerektiği hususundaki arzusunu ifade ettiği alanın tefsirler değil de bilhassa Kur'an tercümeleminin olduğu anlaşılmalıdır. Zira yazar, bir mütercimin Kur'an-ı Kerim'i klasik eserlere göz atarak tercüme etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Esasen Zemaşeri'nin *Keşşaf'ını* temel alarak yola çıkması da müellifin bu tavrını göstermektedir. Ancak yazarın umuma şamil ifadesi, “Şimdiye kadar yapılan Kur'an tercümeleminin hiçbiri mi yazarın bilimsel addettiği kriterlere uymamaktadır?”, “Yapılan tercümelemin bütünüyle mi bir kenara atılmalıdır?” gibi soruları akla getirmektedir. Akla gelebilecek benzer soruların genel olarak “tercüme problemi”nin altında yatan

konular olduğu da aşikârdır. Bu noktada yazarın deyimleri deyimlerle tercüme etme çabası (s. 211) bir kenara, deyimlerin tercümesinde hangi tercüme yöntemini kullandığı veya hangi tercüme yöntemini bilimsel kabul ettiği de açık değildir.

Yazarın konuyu pratiğe döktüğü, eleştiri ve önerilerde bulunduğu ikinci bölüm, kitabın temel bölümünü oluşturmaktadır. İkinci bölümde yazar, çalışmasını, tespit ettiği Kur'an'daki deyimlerin doğru tercümesine teksif etmiştir. Bu hususta Zemahşeri'nin *Keşşâfı* esas alınmış, tercüme örneklendirmelerinde de on altı tercümeden yararlanılmıştır. Yazarın tercümelere belirlerken esas aldığı kriterler özet olarak şöyledir: Birer klasik olan ve artık kaynak değerini haiz sayılan mealler, yıllardır birçok baskı yaparak yüz binlerce satılan mealler, kamuoyu ve öğrenciler tarafından birer ekol kabul edilen yazarların mealleri ve belirli/sabit okuyucu kitlesi bulunan mealler (s. 19). Tespit edilen deyimlerin anlamları, Zemahşeri'nin ilgili yerdeki açıklamaları iktibas edilerek ortaya konulduktan sonra yazar tarafından kısa bir değerlendirmeye tâbi tutulmaktadır. Daha sonra, belirlenmiş olan Kur'an meallerinden ilgili deyim geçtiği pasajlar verilmekte, müteakiben, yanlış ve doğru tercümelere veya olması gereken tercüme şekillerine değinilmektedir. Akabinde kitap kısa bir sonuç bölümüyle tamamlanmaktadır.

Türkiye'de henüz üzerinde fazlaca durulmamış bir konu olan Kur'an'daki deyimlerin tercümesi meselesini ele alma amacını taşıması, bu çalışmanın ehemmiyetini ortaya koymaktadır. Binaenaleyh yapılan bu çalışmadan sonra birkaç araştırmacının da konuya eğilmesi¹ ve Kur'an'da geçen deyimlerle ilgili eserler ortaya koyması, yazarın hedeflediği düşüncenin tahakkukuna dair atılan adımlar olarak görülebilir. Diğer yandan ele alınan eser, Kur'an'da geçen deyimlerin tespitiyle ilgili güçlüklerin sonraki çalışmalarda daha rahat aşılabilmesine zemin hazırlamasının yanı sıra, konu üzerinde metodik tartışmalara kapı aralayacak argümanları barındırması açısından da mühim bir yerde durmaktadır. Bununla birlikte, kitap içerisinde bazı eksikliklerden de söz etmek mümkündür. Bu hususlardan bir kısmına kısaca değinmekte yarar var.

Kitabın teorik bölümünde, kullanımında herhangi bir fayda gözetilmeksizin tâli kaynaklara yer verilmesi, akademik bir çalışmaya uygun düşmemektedir. Arapça bir kelimenin anlamı verilirken Zemahşeri, İbn Manzûr, Fîrûzâbâdî gibi müelliflerin eserlerinin yanı sıra, herhangi bir amaç dahilinde

1 İnanetulla Azimov, "Kur'an'daki Deyimler, Kırgızca Karşılıkları ve Arapça Öğretiminde Kullanımı" (doktora tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2012); Muhammed Özcan, "Kur'an-ı Kerim'deki Bazı Deyimlerin Çeviri Stratejileri Açısından Değerlendirilmesi (yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2013).

olmaksızın *el-Mu'cemül-vasît* ve Serdar Mutçalı'nın *Arapça-Türkçe Sözlük*'ü gibi muasır sözlüklerden istifade edilmesi buna örnek olarak verilebilir (s. 23, 28, 53, 67 vd.). Asıl kaynak değil de, ondan alıntı yapan ikinci el kaynakların dipnotta verilmesi de akademik anlamda uygun bir üslûp olarak durmamaktadır. Temel kaynağa ulaşmanın imkânsız olduğu durumlarda kabul edilebilecek bu husus, araştırmada *Kitâbü'l-Hayevân*, *Hasâis* ve *Emsâlül-Arabiyye* kitapları için söz konusu olmaktadır (s. 37, 38, 45).

Eserde, deyim ile bir kelimenin mecazi anlamda kullanılması arasındaki ayrım net bir şekilde ortaya konulmadığından, aslında deyim olmayan birçok ifadenin yazar tarafından deyim olduğu ileri sürülmüştür. Deyimler mecazla yoğrulmuş söz öbekleridir. Ancak bir kelimenin mecaz anlamıyla kullanımı o kelimenin deyim kategorisinde değerlendirilmesini gerektirmez. Kelimenin cümle içerisindeki kullanımı, onun mecaza hamledilmesini sağlayacak unsurlardan biri için, kelimenin mecaz kullanımının deyimle karıştırılabilecek bir boyuta sahip olduğu bilinmektedir. Ancak burada deyimsel ifadelerin genel özellikleri dikkate alınarak bu husus çözüme kavuşturulabilirdi. Bahsedilen bu soruna örnek teşkil edecek: الإسم (isim, ad, nâm, şan şöhret), أمة (ümmet, topluluk, asil insan), ذنوب (pay, hisse) gibi daha birçok “kelime”nin, kitap içerisinde deyim olarak verildiğini görmekteyiz. Çalışmada bu nitelikte birçok örnekle karşılaşmak mümkündür. İkinci bölümde deyim olarak belirlenen hiçbir ifade için Arapça deyim kaynaklarından faydalanılmaması da dikkati câlib bir eksiklik olarak durmaktadır.

Zemahşerî'den yapılan bazı iktibaslarda metnin aslına müracaat edildiğinde anlaşılabilir olan bazı tercüme hataları da göze çarpmaktadır. Bir örnek olması açısından yazarın şu tercümesine yer vermek uygun olacaktır: Yazar farklı âyetlerde geçen كن فيكون ifadesini deyim olarak almış ve bu hususta *Keşşâf*tan şu alıntıyı yapmıştır: “Sözün mecazındandır. Söylenecek başka söz kalmadığı anda söylenen bir meseldir... Anlamı şöyledir: (Allah) herhangi bir işin olmasını, meydana gelmesini istediğinde hiçbir engel ve duraksama olmaksızın o iş olur. Emrolunduğunda başkaldırmadan, duraksamadan görevini yerine getiren emre amade memur gibi” (s. 246). İlgili yerin *Keşşâf*taki tam metni şöyledir.

كن فيكون: من كان التامة أي احدث فيحدث وهذا مجاز من الكلام وتمثيل ولا قول ثم كما لا قول في قوله: إذ قالت الأنساع للبطن: الحقي. وإنما المعنى: أن ما قضاه من الأمور وأراد كونه فإنما يتكون ويدخل تحت الوجود من غير امتناع ولا توقف كما أن المأمور المطيع الذي يؤمر...²

2 Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Riyad: Mektebetül-Ubeykân, 1998), I, 315; (Beyrut: Dârül-kütübî'l-ilmîyye, 2009), I, 180-81.

Eserde, boşluktan sonraki kısmı değerlendirmeye almadan sadece ilk bölümün tercümesi şöylece verilebilir: “Ol (dedi) ve o da oluverdi”, (âyetteki كان fiili) tam fiil olan ‘kâne’dir. Yani (âyetin anlamı): ‘Ol (dedi) ve o da oluverdi’ (şeklinde). Bu ifade) mecazdır ve temsildir. Orada hiçbir ‘söz’ yoktur. Nitekim (şairin şu) sözünde anlatılan (durumda) ‘söz’ olmadığı gibi: ‘Hani geniş ve uzun kemer, karna yapış (geri çekil, gizlen) demişti...’ (şiir bir deve üzerinde, çantaların ve yüklerin bağlı olduğu kemerle devenin karnı arasında geçen bir konuşmayı anlatmaktadır).”

Yazarın tercümesinde kendinden önceki kelimenin sıfatı olarak verilen cümle, aslında her ne kadar kendisinden öncesi ile anlam bağı devam etse de sıfat değil, başlangıç veya atf cümlesidir. Zaten cümlenin devam eden kısmındaki şiirden delil getirme de bu tercihi etkilemektedir. Ayrıca lafız olarak da لا قول ثم ifade-sinin تمثيل’in sıfatı olması için aradaki و “vâv” harfinin de bulunmaması gerekir. Yazarın, ilgili şiiri tercüme etmemiş ve bundan dolayı ifade bütünlüğünü gözden kaçırmış olmasının böyle bir hataya sebebiyet vermiş olduğu görülmektedir.

Yine müellifin, eleştirilerinde belirli bir metoda bağlı kalmamasının bir sonucu olarak kimi yerlerde çelişkili beyanlar ortaya çıkmıştır. Örneğin, tercüme tekniği açısından değil de itikadî yönden eleştirdiği bir tercüme, başka yerde öneri olarak sunmuştur (s. 230, 294).

Ayrıca, Tebbet sûresinin ilk âyetinde kendini gösteren lafzî/literal özelliklerin, değerlendirme ve tercüme önerilerinde ele alınmamış olması (s. 136-38) teknik bir çalışma için önemli bir eksiklik ortaya çıkarmaktadır. Bilindiği üzere تبت تبت bir çalışma için önemli bir eksiklik ortaya çıkarmaktadır. Bilindiği üzere تبت تبت farklıdır. Ayetin ilk kısmı olan تبت تبت يدا أبي لهب و تبت يدا أبي لهب, “kurudu/kurusun” kelimesinin fâili, تبت تبت “Ebû Leheb’in iki eli”dir. Müzekker formda gelmiş olan ikinci fiilin [تبت] fâili ise gizli zamir هو, “o”dur. Bundan yola çıkarak Keşşâf’ta bu fiilin fâili olarak yapılan takdir كله, “Ebû Leheb’in sadece eli değil”, “bütün vücudu” olmuştur. Bu husus, yazarın vermiş olduğu meallerin birçoğunda (özellikle Çantay, Elmalılı ve Bilmen meallerinde) açık bir üslûpla tercümeyle yansıtılmıştır. Fakat Keşşâf’ın ibaresinin devamındaki işareten de anlaşılacağı üzere, ikinci fiilin fâili kendisi müennes olmasına rağmen, cevâzen müzekker fiil formunu kabul edebilecek özellikte olan, “Ebû Leheb’in iki eli” ibaresi olabilir. Ancak ifadeye büyük bir vurgu kazandıran bütün bu lafzî özellikleri ve lafzî özelliklerin kendisinde karşılık bulduğu nüzul ortamını bir kenara bırakarak meseleyi tamamen mecaza irca edip tercümeyle kalkışmanın anlam kaybına sebep olduğu söylenebilir.

Yazarın âyetlerin nüzul sebebi esas alınarak yapılan tercümelere mesafeli durması, nüzul sebebi ve lafzî özellikleri göz önüne alarak tercüme yapanları

eleştirilmesi, sadece bu örnekle de sınırlı değildir (s. 161, 171). Halbuki Kur'an tercümesinde genel bir bilimsel metottan bahsedilecekse, lafız ve nüzul ortamının sunmuş olduğu anlam özelliklerinin bütüncül bir bakış açısıyla ele alınması bir ihtiyaç olarak durmaktadır.

Kâria sûresinin 9. âyeti için sunduğu öneride görüldüğü üzere, yazarın sadece deyim olarak kabul ettiği ifadeyle yetinmeyip o ifadenin siyak-sibakla/bağlamla uyumuna da dikkat etmesi daha isabetli olurdu. Örneğin فأمه هاويه âyetini "Tartısı hafif gelenin cehenneme kadar yolu var!" (s. 97) diye tercüme ettikten sonra, bu âyetin hemen akabindeki نار حامية وما أدريك ما هيه نار حامية "Onun (hâviyenin) mahiyetini sana bildiren nedir? O, harareti çetin bir ateştir" âyetlerinin nasıl tercüme edileceğini pratikte göstermesi gerekirdi.

Kitapta gözden kaçan bir diğer husus ise şöyledir: İsrâ 29, Tevbe 67 ve Mâide 64. âyetlerle birlikte يد الله مغلوله "Allah'ın eli sıkıdır/Allah cimridir" ifadesi başlık olarak verilmiştir (s. 300). Fakat ilgili ifade sadece Mâide 64. âyette mevcuttur. Bununla birlikte konu başlığı altında işlenen ve tercüme önerisi sunulan ifade sadece İsrâ sûresi 29. âyetin وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ "Elini boynuna bağlayıp cimri kesilme, büsbütün de açıp tutumsuz olma" bölümüdür. Her üç âyette de ortak özellik يد ve غل kelimelerinin bir arada kullanımınıdır ve muhtemelen yazar sadece bu ifadenin deyim olma boyutunu incelemeyi amaç edinmiş olmasına rağmen, yine de başlık ve içerik uyumunun gözetilmesi gerekirdi. Ancak bu hususun bir dizgi hatası olduğu, yazarın doktora tezinin aslı kontrol edildiğinde ortaya çıkmaktadır. Bunun yanı sıra, bahsi geçen bu iki kelimenin bir arada kullanımı tamamen deyimsel bir ifade olarak kabul görmüş olsaydı, Mâide 64. âyetteki diğer kullanım ile ilgili mülâhazaların da bu minval üzere bulunması gerekirdi. Yazarın Zemahşeri'yi esas alması açısından sadece Keşşâf ekseninde ilgili âyeti incelediğimizde غلت أيدهم ifadesinin Zemahşeri tarafından hem mecaz (cimrilik) hem de hakiki anlamında (elleri bağlanmak/esir edilmek) anlaşılması câiz görülmüştür.³ Dolayısıyla bu iki kelimenin bir arada kullanımının deyim olması hususunda da genel bir kabulden söz etmek mümkün değildir.

Sonuç olarak, yazarı tarafından da ifade edildiği üzere, deyimler konusuna bir giriş olarak kabul edilmesi gereken bu çalışmanın (s. 21), ihtiva ettiği eksikliklere rağmen, uzun soluklu bir emeğin ürünü olduğu ve konuyla ilgili yeni çalışmalara ilham verebilecek bir muhtevaya sahip bulunduğunu belirtmek gerekmektedir.

Davut Ağbal

(Arş. Gör., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

3 Zemahşeri, *el-Keşşâf* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), II, 266.

Islam, Modernity and Human Sciences

Ali Zaidi

New York: Palgrave and Macmillan, 2011, xvi+217 pp.

The complex nexus between Islam and modernity is a fascinating subject and is one that sets out the coherent framework of one form of Islamic intellectual discourse. This discourse becomes more profound when the relationship is analyzed within the scientific context. Human sciences focus on the objectively informed critique of human existence and how this relates to reality. In other words, human sciences repudiate the metaphysical and religious explication of the macrocosmic reality. The constant perplexing friction between Muslim and Western social thought vis-à-vis integrating transcendental elements into the framework of human sciences is an important area of dispute in this debate. Ali Zaidi's book, *Islam, Modernity and the Human Sciences* is a concerted and an earnest attempt in this direction, as he analyses the variant paradigms of knowledge and eventually attempts to articulate a new and creative organic synthesis between the modern human sciences and Islamic social thought by presenting a lucid, scholarly and descriptive exposition of the dialogical hermeneutics, focusing on textual interpretation, and the explication of cultural traditions.

The work under review comprises three parts and six chapters; these are preceded by a foreword, introduction and followed by conclusion, bibliography and an index. In the introduction, Ali Zaidi presents the basic theme of his work and addresses the issue of re-enchanting knowledge both within Western and Muslim contexts. The first part ("Social theory and Dialogical Understanding", pp. 23-50) offers the framework for civilizational dialogue. The second part ("Muslim Debates on Social Knowledge", pp. 53-99) examines Muslim attempts at the reconstruction of knowledge. The third part ("Western Debates on Social Knowledge", pp. 103-43) highlights intercultural dialogue, focusing on Wilhelm Dilthey's and Max Weber's formulation of modern human sciences.

In the first chapter, Ali Zaidi succinctly encapsulates the significance of dialogue, positing that the shift from the hermeneutic perspective of human sciences has led to the subversion and destruction of traditional cultural understandings. He analyzes the dialogical hermeneutics of Hans Gadamer, comparing it to other approaches in hermeneutics, such as Bakhtin's theory of dialogue (1981). With Gadamer's extrapolation of hermeneutics the process of dialogue is thought to be transformed into the ontological event. While shifting the focus from interpretative aspects of dialogue to critical interference,

Ali Zaidi expounds on the type of critique that is compatible with the dialogical process. Ali Zaidi defends hermeneutic dialogue, spelling out various inconsistencies in other interpretative critical attempts at interpreting human sciences which incorporate both dialogue and critical evaluation, for example, Habermas's critical theory, the deconstruction, as explicated by Arkoun and the Foucauldian discourse, as identified in the works of Mona Abaza. The significance of silence is furthermore expatiated, and underscored sometimes as a palatable option.

In the second chapter, Muslim attempts at the reconstruction of knowledge are analyzed. Seyyed Hossein Nasr's project of re-enchantment is deliberated upon with precision and conscientious elaboration, and is seen to delineate the process of reconstruction. Ali Zaidi analyzes Ismail Raji al-Faruqi's "Islamization of Knowledge" project, and various other critically oriented projects concerned with the reconstruction process, including the *Ijmali* critique led by Ziauddin Sardar and Pervez Manzoor; this last represents a clear counter-current. While referring to the critical counter-current as Nativist Ressentiment, Ali Zaidi mentions intellectuals who are critical of reconstruction projects, including Mona Abaza and Syed Farid al-Atas; according to them, at times the viewpoints of Muslim scholars reflect an implicit rejection of basic scientific premises.

In the third chapter, Ibn Khaldun's concept of human sciences is examined. In his *Muqaddimah*, he develops a theory of *'Ilm al-Umran* (science of human association/science of culture). *'Ilm al-Umran* is seen as a precursor to many social sciences. According to Ali Zaidi, Ibn Khaldun's work represents the complete analysis of an ontological and epistemological framework. Ibn Khaldun's use of hierarchical concepts and respective knowledge construe proximity between human and religious sciences. The central concept of his theory, *'Asabiyya*, group cohesion or social solidarity, is seen to constitute the fundamental basis of social order rather than revealed religious law.

Chapter four delves into the process of intercultural dialogue; Ali Zaidi attempts a critical evaluation of historical reasoning, and refers to the work of Wilhelm Dilthey, in which the conception of human sciences are ascertained not based on positivism or empiricism, but rather on engendering objective knowledge. Dilthey's attempt to analyze Comte's sociology and Mill's moral science and to sketch a foundational discipline and a descriptive psychology fails to cope with cultural phenomena. Ultimately, the transitional shift towards the hermeneutic perspective acts as a means to develop a conceptual analysis concerned with how knowledge and society function. Dilthey stresses the concept of human sciences that is both descriptive and prescriptive, and

which integrates moral and empirical realms. His concept deals with the non-corporal reality without relegating it to the psychic reality. This chapter indicates that there is a wide space for dialogue with Ibn Khaldun; both Ibn Khaldun's and Dilthey's conceptual analysis converges in the significance of the pragmatic influence of metaphysics.

Chapter five discusses how the shift from the hermeneutic perspective to a sheer positivist paradigm supplants the metaphysical elements and the search for transcendence in human sciences. To advance towards a dialogical process, Max Weber's philosophy of human sciences is analyzed. In Weber's quest to retain objectivity as the basis of the socio-scientific process, he articulates that no radical difference exists between the *Naturwissenschaften* and the *Socialwissenschaften*. According to Ali Zaidi, Weber ultimately resorts to the application of immanent organic metaphysics as a means to elucidate mystical experiences. Weber acknowledges the fact that *Entzauberungsprozess* engenders the rejection of metaphysical ideas, and eventually argues in terms of an ethic of responsibility that forms an important aspect of his organic metaphysics: modern man must attribute meaning to ultimate values and actions and must emphasize the application of the metaphysical worldview in order to choose between values and actions.

Ali Zaidi concludes by returning to the dialogical encounter. He advocates the feasibility of a transformative dialogue that is aimed at exploring the meeting-point between the contentious prototypes of knowledge within the context of human sciences by reappropriating hermeneutics in a holistic manner. Furthermore, Ali Zaidi indicates that while dealing with foundationalist and anti-foundationalist religious hermeneutical stances and insights, it is necessary to bridge the gaps between these disciplines. Finally, he argues that the main challenge which befalls Muslim thought is, on the one hand, the irrelevance of hierarchical thought. On the other hand, there is also the inefficacy of Muslim thought to integrate with postmodern thought.

Accordingly, this valuable study revolves round the concept of dialogue. The work primarily focuses on assaying and addressing the main problems of integrating religious metaphysics with the scientific worldview. It provides an entire background to Islam and the human scientific dispute, generating a new paradigm, addressing diverse challenges while formalizing a viable solution; this latter discloses the implicit dialogue with a comparative perusal of secular knowledge and the Western debates on metaphysical disintegration. The author competently reviews the broad socio-cultural context, and alleviates the malaise of actuating beyond transcendence by equating traditional norms of knowledge with socio-scientific knowledge. In contrast to much of

the work in the field of Islam and modernity, this work is admirably cohesive, innovative and somewhat different from the others as it approaches the subject through a dialogical process by reconstructing a theoretical framework, thus drawing upon hermeneutics and intercultural dialogue. This is used as a means to provide a better prospect for understanding the “other”. In short, this work makes a most useful and original contribution to one of the most pressing questions in academia. Can Islam and modernity be reconciled in the scientific context? Is it possible to integrate transcendental metaphysical beliefs with modern human sciences? This work is required reading for all those who are interested in this field of study as it offers key insights for those seeking answers to these questions.

Asif Mohiuddin

(Doctoral Candidate, Shah-i-Hamadan Institute of Islamic Studies,
University of Kashmir)

**Mediaeval Islamic Historiography and Political Legitimacy:
Ba‘lamī’s Tārīkhnāma**

A. C. S. Peacock

London and New York: Routledge, 2007, xiv + 210 pp.

Andrew C. S. Peacock, who teaches at the University of St Andrews, is interested in the history of Anatolia, the Caucasus and Central Asia. He is the author of several articles on medieval Islamic history and historiography. This book, *Mediaeval Islamic Historiography and Political Legitimacy: Ba‘lamī’s Tārīkhnāma*, originated as a doctoral thesis submitted to the University of Cambridge in 2003.

The significance of Peacock’s book lies in its being the first monograph on Ba‘lamī’s *Tārīkhnāma*, the earliest work in Persian prose and one of the most influential works of Islamic historical writing; this work was translated into Arabic and Turkish and remained in circulation for a thousand years. This work not only includes the textual history of the *Tārīkhnāma*, the form and content of which throw light on the processes by which it has been transmitted. It also depicts the political and ideological circumstances of the Samanid Dynasty of Central Asia, one of the largest and most powerful Muslim states of the 10th century, which included Greater Khurasan, Ray and Transoxiana.

As the book's title reveals, a leitmotif of the work is the intertwined relations between Medieval Islamic historiography and political legitimacy. Peacock contends that throughout the medieval period historical writing was commissioned by political authorities in the Muslim world in order to gain or maintain legitimacy both in the eyes of the *ulama* and the public. In this regard Ba'lamî's *Tārīkhnāma*, a Persian translation of Tabarî's *Tārīkh al-Rusūl wa al-Mulūk*, composed earlier in the 4th/10th century, is a critical selection; this is not only because there has not been much research conducted on it, but also because the *Tārīkhnāma* was the single most popular history book in the Muslim world for nearly a thousand years, appealing to a wide range of readers.

Mediaeval Islamic Historiography and Political Legitimacy is a work of six chapters and three appendices. In the introduction Peacock underscores the difficulties of studying pre-Modern Islamic historiography, particularly that of the *Tārīkhnāma*; many unedited manuscripts can be found throughout the world. The first problem with the *Tārīkhnāma* is that in spite of the claim by Ba'lamî and many modern scholars that it is an abridged Persian version of Tabarî's *Tārīkh*, "it is not so much a translation as a new, independent work which drew on the prestige of Tabarî's name" (p. 5). Moreover, there are radical differences between the extant copies of the *Tārīkhnāma*, which are at least 160 in number; as there is no original manuscript from Ba'lamî's own time, it is almost impossible to identify how the original version has been altered. This book examines 30 Persian and many Turkish and Arabic manuscripts of the *Tārīkhnāma* in order to overcome this problem.

In the introduction Peacock also traces the interest in history writing in the Islamic realm, dating back to the early Abbasid period. Mas'ûdî, Miskawayh, Dinawari, Ya'qubi and Tabarî are renowned Muslim historians of the 9th and the 10th centuries. Except for Tabarî, they all gradually broke away from *akhbar*-based history, which depended on the ahadith. Moreover, according to Peacock, medieval Islamic historiography was closely linked to religion and politics and historiography was generally patronized by dynasties to legitimize their power by representing themselves as a significant part of Islamic history. For him, the translation of Tabarî's *Tārīkh* into Persian under the auspices of the Samanid Dynasty reflects interwoven relations between historiography, religion and politics. Throughout the book he constantly tries to prove that although it was produced in the 10th century, when the Persian literature produced its first great products, the *Tārīkhnāma* is far from being a patriotic work. Rather, according to Peacock, it was a part of a political and literary project that promoted the "official" ideology of Islamic history

in order to maintain the authority of the Samanid regime, whose reputation rested upon piety and support for the *ulama*.

Aiming to comprehend why the Samanid ruling elite commissioned this translation, in the first chapter Peacock examines the Samanid milieu. The Samanid Dynasty, a strong adherent of Sunnism, was surrounded by two major threats: pagan Turkish tribes to the east and north of Transoxiana, and the Shi'ite Buyids to the west. Eventually, in the second half of the 10th century the Samanids' power diminished. Mansūr b. Nūh (r. 961-976), one of the *amirs* in this period, commissioned the *Tārīkhnāma* and Ba'lamī, his vizier, composed it. In this chapter Peacock also provides the reader with information about the Samanid poetry and prose. For him, Persian patriotism barely appears in the realm of Samanid literature. The prose in particular was heavily utilized by the state for propagating conservative Islamic values. Moreover, Persian seems to have been a practical selection rather than a patriotic one. Peacock also claims that the Samanid rulers preferred using Islamic images and titles for legitimacy, rather than making reference to Ancient Persia.

In the second chapter Peacock focuses on the *Tārīkhnāma*'s exceedingly complex textual tradition. First of all, he reviews investigations into the manuscripts by previous scholars, and then presents his view on the transmission process of the *Tarikhname*; this process led to the text being interpolated and adapted by later copyists. Unlike previous scholars, who generally categorized the *Tārīkhnāma* manuscripts according to redaction, Peacock argues that "the *Tārīkhnāma* presents a case of 'horizontal transmission' where the text has been contaminated by the readings from several different sources, including Tabarī's Arabic original" (p. 52).

The earliest manuscripts were copied at least 200 years after the *Tārīkhnāma*, and these copies appear to be extremely corrupt. The contents, vocabulary and grammar differ substantially from one manuscript to another. Given the lack of early manuscript evidence, it is not possible to estimate when interpolations started. Peacock provides quotations that demonstrate the extent of variations between extant copies. After examining many Persian, Turkish and Arabic copies, he takes Add 836, an Arabic version preserved at Cambridge University Library, which was copied by Bayazīd b. Sadr al-Dīn b. Khidr Khātib for Sunni Kufans, probably around the 15th century, and also three of the oldest Persian manuscripts as the main textual witness in examining the *Tārīkhnāma*.

Though the copies vary considerably, there are certain features that can be found in all. The third chapter of the book examines these common characteristics that distinguish the *Tārīkhnāma* from Tabarī's original version. Ba'lamī

not only translated the Arabic text, but also made significant alterations in form and content. The most important formal alteration made by Ba‘lamī is the excision of *isnads* and *akhbar* (sing. *khbar*) of the original text by Tabarī, which is quite dense and repetitive. Tabarī preferred demonstrating various accounts (*akhbar*) on a given issue and presenting *isnads* rather than providing the reader with an authoritative account. Such a historiographical project allowed the reader to perceive various alternative reports. In contrast, Ba‘lamī removed the *isnads* and *akhbars*, presenting his own account which is a blend of information woven together from Tabarī’s *akhbar*.

Another formal alteration made by Ba‘lamī is related to chronology. While Tabarī took the *hijri* chronology as the basis of his narrative, Ba‘lamī eliminated the annalistic treatment of Islamic history. That is, he takes the events as the basis, rather than years. Unlike Tabarī’s *Tarikh*, Ba‘lamī’s text includes numerous Arabic quotations (Qur’anic and non-Qur’anic), many of which are not translated into Persian. According to Peacock, the Samanid public might possibly understand the Qur’anic quotations, but the literary ones from Musaylima and Sajah seem to have presumed “a good understanding of Arabic on the part of audience” (p. 86). Such quotations give an idea about the readership of the *Tārikhnāma*.

Ba‘lamī altered the content of Tabarī’s text as well. He not only used additional sources, such as Ibn A‘tham al-Kufī’s *Kitāb al-Futūh*, but also introduced new themes, in particular those related to pre-Islamic history. Though the latter did so to a greater extent than the former, both Tabarī and Ba‘lamī paid more attention to the Prophethood and pre-Islamic history than previous Muslim historians had done. This is because, for them, as Peacock underscores, “prophecy was not merely a fundamental tenant of Islam and a vital part of Muslim and pre-Islamic history, but a dogma which had come under attack (from the freethinkers) or been distorted (by Shi‘ites and Isma‘ilis)” (p. 100). Ba‘lamī’s preoccupation with the Prophethood was also related both to his traditionalist approach to history and the expectations of the conservative Transoxianan society. Peacock argues that it was these two factors that led Ba‘lamī to devote little space to more recent events in the *Tārikhnāma*.

After identifying the main characteristics of the *Tārikhnāma*, the author provides quotations which demonstrate how Ba‘lamī’s versions of events differ considerably from those of Tabarī. Many historians have assumed that extant differences in tone and detail are related to Ba‘lamī’s so-called Persian perspective, and it was this that caused Ba‘lamī to reshape Tabarī’s text. According to this view, the *Tārikhnāma* was part of a Persianization of the frontiers, the acculturation of the new Turkish military elite, and an effort to combat

Isma‘ilism. Having a totally different view about the reasons that lay behind Ba‘lamī’s alterations, Peacock tries to test these arguments with a thorough comparison of certain passages from Tabarī’s *Tārīkh* and the *Tārīkhnāma*. In the fourth chapter he takes five major issues in order to compare the accounts of Tabarī and Ba‘lamī. He begins with the story of Prophet Abraham, which is narrated in detail both in the *Tarikh* and the *Tārīkhnāma*. However, the latter emphasizes terms such as *masjid*, *hajj*, and *fitra*, which are associated with Prophet Muhammad’s teaching, rather than with Abraham. Ba‘lamī did not devote space only to the prophets in the pre-Islamic period, but also to the kings, including Alexander the Great; the latter occupies an important place both in Iranian and Islamic traditions. Unlike Zoroastrians, Ba‘lamī treats Alexander quite positively, relating him with the Qur’anic tales of Dhu’l-Qarnayn. According to Peacock, this is an essential difference between the traditional Iranian interpretation of the past and Ba‘lamī’s approach. They have different views also on Bahram Chubin, a controversial ancestor of the Samanids. After comparing accounts of this figure which are found in Ba‘lamī, Firdawsī and Tabarī, Peacock concludes that as his audience was not interested in the Iranian past, Ba‘lamī disregarded the Samanids’ descent from Bahram Chubin.

The incident of apostasy in the early Islamic period is another issue that the author examines to explain the purpose of Ba‘lamī’s alterations. This incident provided the model for the treatment of apostates. Peacock argues that “if the *Tārīkhnāma* was inspired partly by a need to respond to heretical movements, especially to the Isma‘ili propaganda which sought to convert the Sunnis of Transoxiana, we may expect to find this reflected here” (p. 124). This is because in the medieval period conversion to Isma‘ilism was paramount to apostasy. Peacock’s analysis manifests that Ba‘lamī was not greatly concerned with apostasy. Finally, regarding the martyrdom of Hussain b. Ali, Ba‘lamī selects and mixes Tabarī’s accounts. Unlike Tabarī, his narrative is close to the Shi‘ite interpretation of the incident. In addition to these alterations made by Ba‘lamī, the copyists after him made considerable interpolations, leading to discrepancies between the copies. The *Tārīkhnāma* was translated, recopied and readapted by wide range of communities, and continued to be relevant for almost a thousand years after Ba‘lamī, as it represented the orthodox Muslim view of history.

In the conclusion Peacock responds to the three major questions around which the book rotates. Before making his point, he reminds the reader that given the complexity of the *Tārīkhnāma*’s existing texts, “absolute certainty about the intentions is impossible” (p. 167). The first and most important question is “why were the translations of Tabarī commissioned?” According to Peacock, the translations of Tabarī’s *Tafsīr* and *Tārīkh* were commissioned

not as part of a campaign against heresy or a response to the conversion of large numbers of Turks to Islam. As the main focus point of the *Tārīkhnāma* is Islam rather than the role of Persians in history, apparently neither Ba‘lamī nor Mansūr b. Nūh aimed at Persianization. Moreover, as the *Tārīkhnāma* includes an Arabic preface and many Arabic literary quotations which are not translated, Peacock finds the translators dishonest in their claim that the Persian versions were made for those who did not know Arabic. According to Peacock, Tabarī’s *Tārīkh* was translated into Persian due to “the need to legitimize the ruling dynasty through the actual and symbolic transfer of knowledge” (p. 170). The legitimacy of the Samanid rulers depended on “being accepted as the defender of Sunnism” (p. 170) and the translation of Tabarī’s *Tarikh* was a demonstration of their credentials.

In the 10th century, the Samanid Dynasty was not the only political entity capable of defending Sunnism. The Turkish Qarakhanids and the Ghaznavids were seeking legitimacy as defenders of Sunni orthodoxy. At a time when their lands were rapidly shrinking and their power was declining Samanids needed to reassert their capability of upholding Sunni orthodoxy. Peacock argues that the readers of the *Tārīkhnāma* were none other than the “semi-professional *ulama* who were the basis of pious Transoxianan society” (p. 171). This is because maintaining the support of the *ulama* was vital for the Samanids to survive. Accordingly, the Samanid Empire collapsed not because of heretical movements, rebellious vassals or Shi‘ite Buyids, but because the *ulama* thought that the Samanids had lost their credentials as upholders of orthodox Islam.

Secondly, Peacock indicates the differences between the Persian translation and Tabarī’s original. The author argues that the purpose of Ba‘lamī in making radical alterations was not only to provide an authoritative and indisputable vision of the past, but also to appeal to a wide audience. Finally, according to Peacock, because the text was extremely popular the manuscript tradition of the *Tārīkhnāma* became so complex and confused. It was used for a variety of purposes, such as legitimizing the ruler, teaching converts the principles of Islam, presenting moral lessons and coping with heresy. Thus, it was adapted according to the interests and expectations of its readers as well as the ruling elite.

Peacock’s work is valuable not only because it deals with a historical issue that has been under-studied, but also because it is a well-designed research the arguments of which are defended well; this work nicely demonstrates the widely accepted notion that history is usually constructed by the ruling elites, which was the case particularly in the pre-modern period. According to Peacock, historiography in the Islamic world was used to propagate a state-ideology and to legitimize political power during the medieval era. However, he presents the

case as though this tradition was peculiar to Islamic historiography. Although the book is devoted to medieval Islamic historiography and not to medieval historiography in general, it would be more objective and comprehensive if Peacock, at least once, reminded the reader that almost all political entities, including those in Europe, tended to manipulate history writing to legitimize their power in the pre-modern period. Moreover, in the introduction he briefly compares the medieval perception of history and the modern one in terms of history writing; he could have expanded this comparison to make some general points regarding the relations between politics and history in the Middle Ages. Furthermore, Peacock argues that the Samanid Empire fell because it could not maintain the *ulama*'s support. Although the author's main objective is not to explain why the Samanid state collapsed, it is misleading to explain an event, particularly a historical one, mono-causally. It would be more appropriate if he had said that failing to obtain the *ulama*'s support was (one of) the most important factor(s) that led to the Samanids' decline.

Finally, the most important weakness in the book is that it provides a mono-causal explanation of the development of medieval Islamic history writing: depending solely on the case of *Tārīkhnāma*, Peacock underestimates a wide range of factors and concerns that could have encouraged Muslims to become involved in historiographical activities. Muslims wrote history for moralizing, instructing, entertaining and archiving. Political polarization, caused by the struggle for the caliphate, also led to history writing. Moreover, political and religious elites of Islamic dynasties were interested in historiography, due to "the desire to present an ideologically 'correct' version of Islamic history and doctrine intended to counter the teachings of heterodox and sectarian groups."¹ However, Peacock does not give credit to any other factor than political legitimacy; this latter could well have acted as the impetus to write history in the Islamic world throughout the middle ages. This is also a mono-causal explanation that can easily cause a misreading of the history of historiography by drawing an incomplete picture. It is obvious that social reality is too complex to be explained with reference to a single overarching cause and that historiography is not immune to this fact. Despite these weaknesses, Peacock's study makes a valuable contribution to the literature as a survey of the development of medieval Islamic historiography.

Fikriye Karaman

(Doctoral Candidate, College of Humanities and Social Sciences,
İstanbul Şehir University)

1 Julie Scott Meisami, *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), s. 24.

Kızıldeniz: Çöl, Gemi ve Tacir

Nihal Şahin Utku

İstanbul: Klasik Yayınları, 2012, 616 sayfa.

Yazarın, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı İslâm Tarihi Anabilim Dalı'nda Prof. Dr. Mustafa Fayda danışmanlığında hazırladığı doktora tezine dayanan kitap, dört bölüm ile "Giriş" (s. 21-44) ve "Sonuç" (s. 449-55) kısımlarından oluşmaktadır. Kitabın sonuna okuyucu için faydalı sayılabilecek, gemicilikle ilgili terimlerden oluşan bir sözlük (s. 457-59) ve hem Kızıldeniz havzasının coğrafi yapısını hem de söz konusu havza ile doğu ve batı bölgeleri arasındaki ticaret yollarını resmeden yedi adet harita eklenmiştir (s. 460-70). Kitapta yer alan dipnotlar "Notlar" (s. 471-574) başlığı altında kitabın sonunda topluca zikredilmiştir. Her ne kadar dipnotlar bölüm esasına göre tasnif edilmiş olsa da, akademik gayelerle yapılan okumalarda metin içinde atıf yapılan kaynak esere bakma ihtiyacı okuyucuyu oldukça yormaktadır. Kitapta kullanılan kaynakların listesinin verildiği "Kaynakça" (s. 575-92) ve detaylı bir şekilde hazırlanmış olan "Dizin" (s. 593-616) kısmıyla kitap sona ermektedir.

İslâm tarihinin erken dönemlerini inceleyen akademik düzeydeki çalışmalara bakıldığında, son yıllarda İslâm iktisat tarihi, denizcilik ve ticaret tarihi gibi İslâm toplumunun iktisadî ve sosyal yönlerini ele alan çalışmaların arttığı görülmektedir. Böyle bir yönelimin farklı dinamikleri olmakla birlikte, Batı'da özellikle *Anneles* ekolüyle ivme kazanan "sosyal tarih" anlayışının bu alanda yapılan çalışmaları hızlandırdığı varsayılabilir. Bu noktada Utku'nun eseriyile paralellik arz eden ve ondan sonra kaleme alınan çalışmalardan kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Meselâ arkeolojinin tarih ilmine katkısını güzel bir şekilde sunan Timothy Power'ın Bizanslılar'dan başlayarak Abbâsiler döneminin büyük bir kısmını içine alan (500-1000) ve Kızıldeniz'deki ticareti ve liman kentlerini inceleyen doktora tezi dikkat çekmektedir. Tezinin "iki medeniyet arasındaki" geçiş dönemini ele aldığını ve bölgesel bir vak'a çalışması olduğunu ifade eden Power, bilhassa madencilik ve köle ticareti gibi yerel ekonomilere özel önem atfettiğini belirtmektedir.¹ Maya Shatsmiller'in ilk dönem İslâm toplumunun iktisadî gücünü ve buna bağlı olarak kaydetmiş olduğu ekonomik büyümeyi mercek altına alan makalesi de bu meyanda zikredilebilir. Shatsmiller miladî 750-1100 yılları arasında İslâmî kurumların,

1 Timothy Power, *The Red Sea from Byzantium to the Caliphate: AD 500-1000* (Cairo: The American University in Cairo Press, 2012).

ekonomik büyümenin temel göstergesi olduğunu savunmakta ve bu kurumlarda ekonomik büyümeyi zayıflatan herhangi bir unsurdan bahsetmenin mümkün olamayacağı sonucuna varmaktadır.² John Chaffee tarafından üç kısım halinde kaleme alınan ve tarihî süreç içerisinde (X-XIV. asırlar) Çin'in Song-Yuan şehrindeki denizci Müslüman toplulukların diasporik özelliklerini ve Müslümanların bölgeye gelişlerini inceleyen makale, özellikle Müslüman tacirlerin Uzak Doğu ticaretindeki konumlarını ele alması ve yazarının Çince kaynaklara da başvurmasıyla öne çıkmaktadır.³

Arap dünyasında yapılan çalışmalara bakıldığında Kızıldeniz merkezli ticarî faaliyetlerle ilgili bazı kitaplara tesadüf etmek mümkünse de, bu alanda kaleme alınan eserlerde dönem itibariyle Abbâsiler, coğrafya itibariyle de Irak ön plana çıkmaktadır. Bunda Abbâsiler'in küresel bir güç haline gelmesi ve dünya ticaret yollarını kendi kontrollerine almalarıyla birlikte Müslümanların uluslararası ticarî faaliyetlere hızla müdahil olması ve önceki dönemlere nazaran kaynaklarda konuyla ilgili daha doyurucu bilgilerin varlığı etkili olmuştur. Örneğin Mervân Âtîf'in Abbâsiler'in ilk döneminde Bağdat'taki ticarî hayatı, çarşıları ve Bağdat'a bağlanan uluslararası ticaret yollarını incelediği doktora tez çalışması ile yine Abbâsiler döneminde sadece Bağdat'ın çarşılarını ele alan Hânî Hamûd Avde'nin doktora tezi zikredilebilir.⁴

Konu itibariyle Türkçe literatürde benzer çalışmalar⁵ olmakla birlikte, Utku'nun eserinin İslâm toplumunun yaşadığı uzun vadeli denizcilik tecrübesini ve buna bağlı olarak elde ettiği ticarî imtiyazları anlama ve tartışma bakımından Türkiye'deki İslâm tarihi alanında yapılan akademik çalışmalar

2 Maya Shatsmiller, "Economic Performance and Economic Growth in the Early Islamic World", *JESHO*, 2 (2011): 132-84.

3 John Chaffee, "Diasporic Identities in the Historical Development of the Maritime Muslim Communities of Song-Yuan China", *JESHO*, 4 (2006): 395-420. Yine aynı yazarın Çin'in bir başka şehri Quanzhou'da bulunan Müslüman tacirleri ele aldığı makalesi de konunun bir bütün olarak görülmesi bakımından önem taşımaktadır. Bk. "Muslim Merchants and Quanzhou in the Late Yuan-Early Ming: Conjectures on the Ending of the Medieval Muslim Trade Diaspora", *The East Asian "Mediterranean": Maritime Crossroads of Culture, Commerce, and Human Migration (East Asian Maritime History)*, ed. Angela Schottenhammer (Wiesbaden: Harrassowitz, 2008): 115-32.

4 Mervân Âtîf Rabî, "et-Ticâre fî Bağdâd fî'l-asrî'l-Abbâsî el-evvel (H. 145-247/M. 762-861)" (doktora tezi, Câmîatü Ürdün, 2006); Hânî Hamûd Avde, "Esvâku Bağdâd (H. 145-334/M. 763-945)" (doktora tezi, Câmîatü Ürdün, 2007).

5 Tuncer Arı, "VIII.-X. Yüzyıllar Arası Abbasiler'de Ticaret" (yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004); Taner Yıldırım, "VI.-IX. Yüzyıllarda Basra Körfezi" (yüksek lisans tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007); Fatih Sarıkaya, "Abbasilerde Denizcilik (750-1258)" (yüksek lisans tezi, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008); Taner Yıldırım, "Abbâsiler Dönemi Basra Körfezi'nde Uluslararası Taşımacılık ve Ticâret" (doktora tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012).

içinde ilk örnek olduğu söylenebilir. Bu açıdan kendisinden sonraki çalışmalara önemli katkılar sağlayacağı muhtemeldir.

Söz konusu çalışmanın “Giriş” kısmı iki başlıktan oluşmakta ve birinci başlıkta çalışmanın mahiyeti üzerinde durulmaktadır. Kızıldeniz’in coğrafi olarak belli bir zaman dilimi içerisindeki yönünü öne çıkararak ele aldığını vurgulayan Utku, konunun denizcilik ve ticaret olarak iki ana unsur üzerinde yoğunlaştığını ve üçüncü bir sacayağı olarak da bölgedeki liman kentlerinin incelendiğini söylemektedir (s. 23). “Giriş” kısmının ikinci başlığı altında kaynakların değerlendirilmesi yapılmaktadır. Konu ve dönem itibarıyla başlangıçtan XI. yüzyıla kadar aşağı yukarı dört asırlık uzun bir zaman dilimini içermesine rağmen; eserde özellikle ilk dönem İslâm tarihi kaynaklarından istifadenin zaman zaman en aza indiği görülmektedir. Bu konuda karşılaştığı zorluğu dile getiren Utku, bölgedeki sosyal hayatın iki önemli unsuru olan denizcilik ve ticaretle ilgili bilgiler açısından klasik İslâm tarihi kaynaklarının sunduğu mâlûmat yetersiz olduğu için bu kaynaklardan pek fazla faydalanmadığını; bunu aşmak için de seyahatnâme-denizcilik literatürü ve coğrafyaya dair telif edilmiş klasik ve modern kitaplarla bu kitaplardaki malzemeyi değerlendiren modern araştırmalara başvurduğunu belirtmektedir (s. 27).

Kitabın birinci bölümünde coğrafi açıdan Kızıldeniz’in konumu, yapısı, özellikleri, kıyı coğrafyası ve söz konusu denize verilen isimler üzerinde durulmuştur (s. 45-96). Kızıldeniz’in sahip olduğu isim çeşitliliği –ki on beşin üzerinde isimden bahsedilmiştir– dikkat çekmektedir. Yazara göre bu çeşitliliğin en önemli sebebi tarih boyunca birçok medeniyetin bu bölgeye ilgisinden kaynaklanmaktadır (s. 49). Bir diğer ifadeyle, tarihin çok eski devirlerinden itibaren Akdeniz bölgesinin Hint Okyanusu ve Uzak Doğu ile ticaretinin ana güzergâhlarından birini teşkil eden Kızıldeniz’e hâkim olma fikri, bölgenin birçok adla anılmasına sebep olmuştur. İklim şartları bakımından dünyanın en kurak bölgelerine ve su itibarıyla de en tuzlu sularına sahip olan Kızıldeniz ve havzasında, erken Ortaçağ boyunca cereyan eden deniz taşımacılığının ve ticaretinin anlaşılmasında bölgenin hava ve iklim koşulları ile özellikle kıyı coğrafyasının bilinmesi önem arz etmektedir. Bu amaçla yazarın vermiş olduğu detaylı bilgiler bölgenin yapısı ve iklimiyle doğrudan alakalı olan ve sonraki üç bölümde ele alınacak denizcilik, ticaret ve yerleşim gibi konuların daha iyi anlaşılmasına katkı sağlar niteliktedir. Meselâ Güneydoğu Asya ile Hint Okyanusu’nun önemli bir kısmını etkisi altına alan muson yağmur ve rüzgâr sisteminin önemine değinen yazar, bu rüzgârların denizcilerin güzergâhını doğrudan etkilediğini ve bu rüzgâr sisteminin etkili kullanımıyla Kızıldeniz ile Çin ve Doğu Afrika arasındaki güzergâhlarda yapılan ticarî seferlerde sürenin kısaldığını belirtmektedir (s. 68-72). Diğer taraftan kıyı

coğrafyası bakımından liman olabilecek çok az bir yerleşim yerine sahip olan Kızıldeniz'in doğu ve batı olmak üzere her iki yakasında dağlık bölgelerin ve çöllerin varlığı bölgedeki insanların denizle irtibatını zorlaştırmakta ve bu da ticaretin seyrini etkilemektedir. Ancak olumsuz iklim şartları ve elverişsiz kıyı coğrafyasına rağmen, Utku'nun da ifade ettiği gibi, bölge gerek yerel güçlerin ve gerekse dünya ölçeğinde hâkim güçlerin mücadele alanı olmaktan kurtulamamıştır. Bölgenin kıyı coğrafyasının Arabistan, Mısır, Sudan ve Habeşistan olmak üzere dört başlıkta incelendiği bu kısımda, Akdeniz'e bağlantısı olduğu için Mısır'ın ve Müslümanların kutsal hac mekânı Kâbe'nin burada bulunmasından ve kuzey-güney istikametinde eski dönemlerden beri devam edegelen iç kesimlerdeki ticarî faaliyetlerden dolayı Arabistan'ın öne çıktığı görülmektedir (s. 81-96).

Kızıldeniz havzasındaki denizcilik ve gemicilik faaliyetlerinin ele alındığı ikinci bölümde yazar tarihî dönemlerin süreklilik arz ettiği düşüncesiyle konunun tarihî arka planı üzerinde durarak İslâm öncesi dönemlerde denizcilik alanında öne çıkmış olan Finikeliler, Romalılar ve Persler gibi milletlerin bölgedeki faaliyetlerinin bir panoramasını sunmaktadır (s. 99-114). Bedevî bir toplum yapısına sahip olan Araplar'ın denizcilik açısından pek de elverişli olmayan bir coğrafyada hayat sürmelerine rağmen, kısa bir süre sonra dönemlerinin önemli bir deniz gücü haline gelmesi kolay anlaşılabilir bir husus değildir (s. 99). Yazar ilk dönem İslâm toplumunun denizcilik alanında kaydetmiş olduğu bu başarının altındaki saikleri anlamaya yönelik konuyu kronolojik olarak ele almaktadır. Şöyle ki Hz. Peygamber döneminden başlayarak aşağı yukarı Abbâsiler'in Bağdat'ı kurmasıyla bölgenin eski canlılığını yitirip Basra Körfezi'nin Hindistan-Uzak Doğu ticaretine hâkim olmasından sonra Fâtımiler'in güçlenerek Kızıldeniz ticaretini tekrar ihya etmesine kadar geçen süreyi tetkik etmektedir (s. 115-46). Burada önemli bir hususa işaret edilmelidir. İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren ilk defa iki Müslüman devlet (Abbâsiler-Fâtımiler) iki deniz/körfez üzerinden birbirleriyle ticarî bir rekabete girmişlerdir. Irak'ı kendilerine saltanat merkezi olarak seçmiş olan Abbâsiler, kendi dönemlerine gelinceye kadar deniz ticaretinde mühim bir yere sahip olan Kızıldeniz'in önemini sekteye uğratmaya yönelik birtakım teşebbüslerde bulunmuşlar ve doğu-batı ticaretinde Basra Körfezi'nin söz konusu denizin yerini alması için büyük çaba sarfetmişlerdir. Diğer taraftan Abbâsiler'in siyasî olarak zayıfladığı ve etkilerinin Irak'la sınırlı kaldığı ikinci dönemde ise Kızıldeniz ticaretinin tekrar eski canlılığına kavuşması için bir başka çabayı bu sefer Tolunoğulları başlatmış ve Hodgson'ın Nil'e ve donanmaya dayalı bir devlet olarak nitelediği Fâtımiler de arttırarak devam ettirmiştir. Bu bölümün kalan kısmında Kızıldeniz'deki gemicilik tecrübesinin

Akdeniz ve Hint Okyanusu'ndaki denizcilik ve gemicilik anlayışıyla kıyaslanması yoluyla Müslümanların dönemin diğer denizcilik güçleriyle kurduğu etkileşimler ve bu etkileşimler neticesinde oluşturdukları gemicilik gelenekleri ele alınmaktadır (s. 177-206).

Kitabın üçüncü bölümü Kızıldeniz havzasındaki ticaretin mahiyetini ve bu ticaretin dünya ticareti içindeki yerini incelemektedir. Yazar giriş mahiyetinde ilk önce geleneksel dünya ticareti ve bu ticaretin ana güzergâhları üzerinde durarak sonraki başlıklarda Kızıldeniz özelinde ele alınacak ticarî faaliyetlerin ve güzergâhların daha iyi anlaşılmasını sağlayacak bilgiler sunmaktadır (s. 215-32). İslâm öncesi dönemde bölge ticaretinin üzerinde küresel ölçekte Romalılar ve Persler gibi hâkim güçlerin etkisi söz konusu olmakla birlikte, Arabistan'ın kuzeyinde ve güneyinde kurmuş oldukları devletlerle varlıklarını devam ettirmiş Nebatîler, Sebeliler, Katabanlılar, Himyeriler gibi yerel unsurların da etkileri dikkat çekmektedir. Nitekim, yazarın da ifade ettiği gibi, özellikle Güney Arabistan'ın yerlisi olan halklar sadece Kızıldeniz ve çevresindeki ticarete müdahil olmakla kalmamış, aynı zamanda sahip oldukları gemilerle Doğu Afrika, Hindistan ve Çin'e giderek uluslararası ticarete de rol oynamışlardır (s. 236-39).

Miladî VII. asra gelindiğinde artık bu yerel güçlerin arasından sivrilmeye başlayan bir başka güç dikkat çekmektedir: Mekke. İslâm'ın doğduğu asırda Kızıldeniz civarındaki ticareti Mekke'yi merkeze alarak inceleyen yazar, Hicaz'ın bölge ticaretindeki öneminin artmasını iki hususa dayandırmaktadır. Birincisi, Bizans ve Sâsânî devletleri arasındaki çekişme Mezopotamya'dan Akdeniz'e ve Anadolu'nun iç kesimlerine doğru yönelen ticaret yollarının güvenliğini olumsuz yönde etkilemiş ve bu sebeple Hicaz kervan yolu üzerindeki ticaret yoğunluğu artmıştır. İkincisi, Kızıldeniz'deki tehlikeli şartlar sebebiyle ve dönüş için önemli bir role sahip olan muson rüzgârlarının zamanını kaçırmak istemeyen denizciler, yüklerini bölgenin kuzeyinde bulunan Kulzüm ve Eyle gibi limanlara kadar götürmekten ziyade, güneyde bulunan Aden ve daha sonraları nadir de olsa Cidde gibi limanlara indirmeyi tercih etmişlerdir (s. 246-47). Yazar yukarıda zikrettiği iki sebeple birlikte Peters'in Mekke'nin Batı Arabistan'da bilinen herhangi bir ticaret yolunun üzerinde bulunmadığı ve Kızıldeniz'e kıyısı olmadığı için doğrudan deniz ticaretinde yer alamayacağına dair iddiasına katılmaktadır. Ancak diğer taraftan Câhiliye döneminde diğer ülke hükümdarları ile Hâşim b. Abdümenâf'ın yaptığı gibi şahsî birtakım anlaşmalar ve Mekkeliler'in bölgedeki ticaretin güvenle devam edebilmesi için gerek kendi aralarında gerekse diğer kabilelerle "ılaf"a dayalı kurmuş oldukları münasebetler neticesinde uluslararası ticarete müdahil olmaya başladıklarını ifade etmektedir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde bölgedeki

ticaret yoğunluğu, buraya yönelen hacılarla giderek artmış ve Emevîler'in Şam'ı başkent yapmasıyla bu yoğunluk istikrar kazanmıştır. Emevîler'in doğu ticaretine önem verdiğini belirten yazar, bazı halifelerin bu ticaretin güvenliği için Afrika'nın doğu sahillerinde ticarî istasyonlar kurduklarını söylemektedir (s. 248-57).

Bir önceki bölümde Kızıldeniz-Basra Körfezi arasındaki rekabet gemicilik ve denizcilik açısından ele alınmıştı. Bu kısımda tekrar sayılabilecek birtakım bilgiler verilmiş olsa da, yazar bölge ticaretini tekrar canlandırmak için Fâtımîler'in harcamış olduğu çabalar üzerinde durarak bazı farklı hususlara işaret etmektedir. Fâtımîler dinî bir amaç için "dâî'd-duât" ile yürüttükleri propagandalarını aynı zamanda ticarî hedeflerine ulaşmak için de kullanmışlardır. Meselâ Sind ve Hindistan'da İsmâîlî misyonerlerle Mısırlı tacirlerin yan yana çalıştığını belirten yazar, Fâtımîler'in Razaniyye Yahudileri'nin kendi bölgelerinde ticaret yapmalarına müsaade ettiğini ve hatta bu gayrimüslim unsurları zaman zaman da teşvik ettiğini söylemektedir (s. 258-264). Kızıldeniz havzasındaki ticaret, iç kesimlerde kervanların kullandığı yollarla desteklenmiş ve tacirler, için bu yollar üzerinde hanlar inşa edilmişti. Bunun yanında uluslararası ticarete riskleri en aza indirmek için "mudârebe", yani ortaklık uygulaması yaygınlık kazanmış ve tüccarların uzak bölgelerle ilişkilerini rahatlatmak için "sarraflık" ve "vekâlet" gibi kurumlar ön plana çıkmıştı (s. 265-76). Devletin denetimlerinin özellikle ticaret üzerinde yoğunlaştığını söyleyen yazar, bu denetimlerin en önemli sebebinin nüfusun, sarayın, devletin ve ordunun temel ihtiyaçlarının karşılanması ihtiyacından doğduğunu belirtmektedir. Bu konuda Kızıldeniz'in Mısır dışındaki diğer üç bölgesiyle ilgili detaylı bilgiler olmadığını ifade eden yazar, bu sebeple sadece Fâtımîler'in Mısır'da ticaretin denetiminden sağladığı gelirler üzerinde durmaktadır. Kaynaklarda Kızıldeniz'e komşu diğer bölgelerle ilgili mâlûmatın olmayışının bir sebebinin de Abbâsîler'in ticaretin denetiminde Basra Körfezi'ne yoğunlaşmalarından kaynaklandığı söylenebilir. Kızıldeniz havzasındaki uluslararası ticaretin seyrinde devletin müdahalesinin yanında, yine devletin bazı tüccar sınıflarıyla ilişkisi önem arz etmektedir. Bu tüccar sınıflarının içinde özellikle Avrupa içlerinden Çin'e kadar ticarî ağlar kurmuş olan Razaniyye Yahudileri ile sonraki dönemlerde etkinlikleri daha da artan ve baharat ticareti ile uğraşan Kârimî tüccarlar ön plana çıkmaktadır (s. 276-90).

Kızıldeniz havzasının iktisadî ve ticarî kaynakları bakımından doğu yakasında Yemen, batı yakasında da Mısır önemini her zaman korumuştur. Yemen, konumu itibarıyla, bir anlamda Kızıldeniz'in Hint Okyanusu'na açılan "kapı"sı olma avantajını eski dönemlerden beri hep elinde bulundurmuş ve Uzak Doğu'dan Akdeniz'e ulaşan malların ticaretinden önemli gelirler elde

etmiştir. Diğer taraftan iklim şartları itibariyle Arabistan'ın diğer bölgelerine nazaran daha elverişli koşullara sahip olan Yemen, yazarın da belirttiği gibi, bölge dışından talep edilen bazı ürünleri kendi ihtiyacından fazla ürettiği için iktisadî açıdan gelişmiş bir toplum yapısına sahip olmuştur. Kızıldeniz'in batı yakasında bulunan Mısır, Yemen gibi hem konumu hem de iklim şartları itibariyle söz konusu havzanın bir diğer iktisadî kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Mısır'ın ilk dönemlerden itibaren ticaretteki etkinliğinin en önemli sebebinin ziraî ve sınaî üretim kapasitesi olduğunu söyleyen yazar, Mısır'ın ayrıca "dünyanın tahıl ambarı" olma özelliğini antik dönemlerde sürdürdüğü gibi, İslâmî dönemde de, başta Hicaz olmak üzere, Bağdat ve diğer şehirlerin tahıl ihtiyacını karşılayarak devam ettirdiğini belirtmektedir (s. 298-304). Bu bölüm, ticarete konu olan mallar ve bu malların özelliklerini ele alan başlıkla son bulmaktadır (s. 305-46).

Kitabın dördüncü ve son bölümünde Aden, Cidde, Car (Bükeyre), Kulzüm, Eyle (Akabe), Ayzab, Şuaybe, Sevakin, Kuseyr, Moha, Yenbu ve Zebid (Galafika) olmak üzere Kızıldeniz'in hem doğu hem de batı yakasında yer alan on iki liman şehri üzerinde durulmuştur (s. 351-444). Zaman zaman güncel bilgilere de atıf yapan yazar, ele aldığı liman kentlerinin erken Ortaçağ boyunca sahip oldukları iktisadî özelliklerini incelemekle kalmamış; Antikçağ'dan itibaren yaşamış oldukları ticarî tecrübeler de işaret etmiştir. Yazara göre bu şehirler bölge ticaretinden önemli gelirler elde etmekle birlikte, ticaretin seyrinden de doğrudan etkilenmişlerdir. Meselâ ticaretin geliştiği dönemlerde tüccarların da etkisiyle nüfusu artan bu yerleşim merkezleri, ticaretin yön değiştirdiği zamanlarda nüfus daralması yaşamış ve hatta bazıları terk edilmiştir (s. 455).

Netice itibariyle Müslümanlar tarih içinde sahip oldukları medeniyet havzasında farklı kültür ve medeniyetlerin mensubu olan toplulukları bünyelerinde barındırmış ve bunlar arasında ahenkli bir idarî sistem tesis etmiştir. Bu açıdan bakıldığında "idarî ve siyasî" başarıdan bahsetmenin yanında, belki de bunun en önemli dayanağını oluşturan "ticarî ve iktisadî" bir sistemden de söz etmek gerekmektedir. Yazarın ifadesiyle söylemek gerekirse "tarihi sadece muzafferlerin siyasî tarihinden ibaret olarak" görmekten ziyade, İslâm toplumu oluşturan iktisadî ve coğrafi faktörlerin de göz önünde bulundurulması kaçınılmazdır. Son olarak bu çalışmasıyla 2010 Prof. Dr. Işın Demirkent Tarih Ödülü'nü almaya hak kazanan Utku'yu tebrik ediyor ve akıcı bir üslûpla kaleme almış olduğu kitabının yeni çalışmalarının habercisi olmasını temenni ediyoruz.

Halil İbrahim Hançabay

(Arş. Gör., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Eternal Performance: Ta'ziyeh and Other Shiite Rituals

ed. Peter J. Chelkowski

Calcutta: Seagull Books 2010, 425 sayfa.

Bir dinî grubu ekol sistematığıne kavuşturan ve mezhep haline getiren, kendisine has ayin, erkân ve merasimlerdir. Bu tarz sosyal tezahürler ve uygulamalar olmadan bir grubun varlığını sürdürmesi ve münhasır mezhep kimliğine bürünmesi mümkün değildir. Şiilik, pratik ve duygusal mirasını Kerbelâ ve buna bağlı unsurlar etrafında oluşturmuştur. 61'de (680) vuku bulan Kerbelâ trajedisi, İslâm kültürünü derinden etkilemiş ve Şiilik dinî/mezhebî bir karakter almaya başlamıştır. Tevvubun, Muhtar es-Sakafi vb. siyasî ve içtimâî hareketler, duygusal Ehl-i beyt taraftarlığının siyasî/mezhebî bir karaktere doğru evrilmesine yol açmış ve Şiiliğin temel karakteristiğinin şekillenmesine sebebiyet vermiştir. Ehl-i beyt ve Şîa açısından oldukça çileli ve sancılı geçen Emevî iktidarı sonrasında Şiiler biraz nefes almış; ama çok geçmeden Abbâsî iktidarı da Ehl-i beyt'e sırtını dönmüştür.

Şîa, kurumsal ve mezhebî gelişimi için ihtiyaç duyduğu politik desteği Büveyhî iktidarıyla bulmuştur. 334'te (945) iktidara gelen Büveyhîler siyasî mülâhazalarla Abbâsî iktidarını lağvetmemiş ama siyasetin gerçek sahibi olmuşlardır. Şîi bir hanedan olan Büveyhîler'in Şîi cemaate verdikleri destekle Şiiliğin kurumsal, literal ve mezhebî kimliği olgunlaşmaya başlamıştır. 352'de (963) Muizüddevel'nin fermanıyla çarşı pazar kapatılmış, kadınların yüzleri açık olarak dövünmelerine, Hz. Hüseyin için gözyaşı dökmelerine ve yas tutmalarına izin verilmiştir. 334 (964) senesinde de Gadîr-i Hum Bayramı resmen kutlanmaya başlanmış ve Muharrem/Kerbelâ törenleri popüler Şîi dindarlığının en önemli alanları olarak Şîi mâneviyatına dahil olmuştur.

Muharrem/Kerbelâ törenleri, yaygın adıyla "tâziye", Şîi mâneviyatını ve Şîa'nın psikolojik ve duygusal cephesini canlı tutan temel uygulamalardır. Hz. Hüseyin'in Emevî iktidarına karşı olan mücadelesi, dinin temel bir rûknü sayılmış ve şehit imam için gözyaşı dökmek bir ibadet olarak görülmüştür. Şîi Müslümanı, tâziye yoluyla şahsî tekâmülünü tamamlamaya ve geçmiş ile gelecek arasında bir irtibat kurmaya çalışmaktadır. Hüseyin, "şehitlerin efendisi" unvanıyla taltif edilmekte ve ölümü Hz. İsa'nın ölümü gibi bütün Müslümanları ve insanları günahlardan arındırmak için yapılmış bir fedakârlık örneği olarak görülmektedir. Hüseyin'in ölümü politik düzlemde, hem geçmişte hem günümüzde, rol model olarak Şîi kültürünü canlı tutmuştur. Erken dönem Şîi hareketleri, Safevîler'in İran'ı Şiileştirme siyasetleri ve 1979 İran İslâm devrimi,

Kerbelâ ve Hüseyin motiflerini kullanmıştır. Binaenaleyh tâziye geçmişle geleceği buluşturan canlı ve fonksiyonel bir sistemdir.

Erken dönemde Ehl-i beyt imamlarının türbelerini ziyaret etmek, Kerbelâ şehitleri için gözyaşı dökmek tarzındaki sade uygulamalar zamanla şiir, edebiyat, merasim ve tiyatro temsillerine varan bir yoğunluk ve zenginliğe kavuşmuş ve tâziyenin bilinen şekil ve uygulamaları ortaya çıkmıştır.

Bağımsız çalışmalar halinde düşünüldüğünde, tâziye ve buna bağlı unsurlarla ilgili çok sayıda kitap ve araştırma mevcuttur. Büyük oranda Farsça ve Arapça olarak telif edilen bu eserler belirgin bir mezhebî renk taşımaktadır. Farsça ve Arapça telif edilen “pür Şîi” metinlerin yanında, Türkçe telif edilen Anadolu Alevî/Bektaşî kültürüne has Bâtınî metinler ve Sünnî tasavvuf bünyesinde üretilen unsurlar da vardır. Bu alanın en zengin eserleri hiç şüphesiz Farsça telif edilenlerdir. Safevîler döneminde Şiîliğin resmî mezhep olarak benimsenmesiyle birlikte, Fars şiiri ve edebiyatı Şiîliğin hizmetine girmiş, klasik Fars şiirinin aşk, irfan, şarap ve kadın merkezli temaları yerini Ehl-i beyt imamlarının övgü ve senasına bırakmıştır. O dönemde başlayan süreç günümüze kadar devam etmiş ve muazzam bir Ehl-i beyt, Muharrem, Kerbelâ ve tâziye edebiyatı oluşmuştur.

Tâziye ile ilgili en kapsamlı kitap 1976 yılında Peter J. Chelkowski editörlüğünde *Ta'zīyeh: Ritual and Drama in Iran* adıyla basılmıştı. Konusunda uzman 20 bilim adamının katkılarıyla ortaya çıkan bu eser, 1976 yılında Şiraz Sanat Festivali bünyesinde düzenlenen “Tâziye” konulu sempozyumun tebliğlerinden oluşmaktaydı. Tâziyeyi tarih, kültür, semioloji, sanat tekniği, müzik, felsefe ve tiyatro gibi geniş bir zâviyeden ele alan bu çalışma, uzun süre alanında müracaat edilen temel kitaplardan biri oldu. Mamafih 1976'dan günümüze kadar Şiî dünyada oldukça büyük gelişmeler yaşandı. 1979'da vuku bulan İran İslâm devrimi, Hizbullah'ın Lübnan siyasetindeki yükselişi, Irak'ta Baas diktatörlüğünün yıkılması vb. gelişmeler Orta Doğu'da dinî, siyasî ve kültürel dengeleri yeniden şekillendirdi. Baskı altında yaşayan Şiî havzalar da bu değişimden büyük oranda etkilendi; Şiî topluluklar uzun süre mahrum edildikleri dinî, siyasî, ekonomik ve kültürel haklarına kavuşmaya başladılar.

Yine Peter J. Chelkowski'nin editörlüğünde yayımlanan ve bu değerlendirmeye konu olan *Eternal Performance: Ta'zīyeh and Other Shiite Rituals* adlı kitap, yukarıda bahsi geçen kitabın güncel, genişletilmiş ve zenginleştirilmiş versiyonu olarak görülebilir. Kitap, editörünün ifadesiyle, 2002 yılında Lincoln Center'da icra edilen bir tâziye merasiminden ilham alınarak hazırlanmıştır. Lincoln Center'daki icradan sonra *The Drama Review (TDR)*, bir sayısını

“From Karbala to New York” başlığıyla tâziyeye ayırmıştır. Tâziye kültürünü tanımaya yönelik ilginin dünya çapında günbegün artması, tâziye üzerine dünyanın dört bir yanında farklı enstitüler bünyesinde doktora tezlerinin yapılması, Seagull Books’u böyle bir çalışmaya iten diğer bir sebeptir.

24 ayrı başlık altında tâziye konusunu ele alan kitap güncel olarak bu alanda yapılmış en kapsamlı ve en nitelikli çalışmadır. Tâziyeyi tarih, tiyatro ve sanat tekniği, müzik, edebiyat, kritik, din, siyaset ve antropoloji olmak üzere çok geniş bir yelpazede ele alan bu çalışma Şii geleneğin mânevî, psikolojik ve popüler dindarlık cephesine ilgi duyan her düzeyde araştırmacı ve okuyucuya hitap edecek bir muhtevaya sahiptir. Kitap Şiiliğin ana yurdu olan Orta Doğu’dan Batı dünyasına kadar farklı ilgi ve disiplinleri müşterek bir konu etrafında buluşturmuş ve ortaya tâziye konusunu en ince detaylarına kadar ele alan “anatomik” bir çalışma çıkmıştır. İnterdisipliner bir bakış açısının ürünü olan kitap uzun süre bu alana ait ihtiyaçlara ve sorulara cevap olacak mahiyettedir. Doğulu ve Batılı araştırmacıları yoğun bir şekilde buluşturmak da kitabın başka bir hususiyetidir. Güncel olması ve Şiiliğin yaşadığı modern tecrübeleri bünyesine alması sebebiyle bu kitap önceki çalışmaların zaaf ve kusurlarından da büyük oranda uzaktır. Kitap içinde yer alan makalelerin başlıkları ve muhtevaları şu şekildedir:

Peter J. Chelkowski, “Time Out of Memory: Ta’zیه, the Total Drama” adlı makalesinde ıstırap ve yas tiyatrosunun umumiyetle Batı’ya, özel anlamda Hıristiyanlığa atfedildiğini, oysa bu alanda gelişen en önemli tiyatro geleneklerinden birinin İran’da ve son dönemlerde Lübnan’da icra edilen tâziye tiyatrosu olduğuna değinmektedir.

Rebecca Ansary Pettys’in “The Ta’zیه of the Martyrdom of Hussein” adlı makalesi, Kevir Çölü’nün merkezinde yer alan Der Hûr adlı bir vahaya ait olan “Hüseyn’in Şehâdeti” adlı metne dayanmaktadır. İngilizce’ye aktarılan bu tâziye metninde merkezî tema olan Hüseyn’in şehâdeti duygu yoğunluğu ve teferruatı içinde sunulmaktadır.

Kamran Scot Aghaie, “The Origins of the Sunnite–Shiite Divide and the Emergence of the Ta’zیه Tradition” adlı makalesinde bütün dinî geleneklerde var olan mezhepleşme hakikatine işaret ettikten sonra, erken dönem Kerbelâ ağıtları, Büveyhiler, Safevîler ve Kaçarlar döneminde tâziye temsillerinin tarihî gelişimini ele almaktadır.

Jean Calmard ve Jacqueline Calmard’ın birlikte kaleme aldığı, “Muharram Ceremonies Observed in Tehran by Ilya Nicolaevich Berezin” (1843) adlı makale, ünlü Rus oryantalist Ilya Nicolaveich Berezin’in 1842-1845 yılları arasında Transkafkasya, İran, Mezopotamya, Mısır, İstanbul ve Kırım’a yaptığı

akademik gezilerin notlarına ve gözlemlerine dayanmaktadır. Makale XIX. yüzyılın birinci yarısına ait tâziye temsillerini birinci elden gözlemlerle anlatması açısından oldukça önemlidir.

William O. Beeman ve Mohammad B. Ghaffari'nin birlikte yazdığı "Acting Styles and Actor Training in Ta'zīyeh" adlı makale, tâziye tiyatrosunun teknik yönlerini ele almakta ve tâziye temsillerinde yer alan oyuncuların ve şarkıcıların gelişim ve eğitim safhalarını detaylı olarak incelemektedir.

Mohammad Reza Khaki, "Identification and Analysis of the Scenic Space in Traditional Iranian Theater" makalesinde tâziye geleneğinin zaman içinde gelişen ve olgunlaşan farklı bir türünü, seküler ve mizahî bir tarz olan "şebih mozhik" türünü incelemektedir. Nispeten yeni olan ve dinî tâziye formundan türeyen bu tür, İslâm geleneğinden gelen temalara ilâveten İran mitolojisi, İncil vb. alanlardan da beslenmiştir. Khaki, tarihî metinlerle tâziye metninin kronolojik olarak incelenmesiyle dinî formun dışında seküler temaların da görülebileceğini ve Meclis-i Emir Timur, Çöldeki Derviş, Hallac-ı Mansur, Şems-i Tebrizî, Rum Mollası, Meclis-i Şehinşâh-ı İran, Nâsıruddin Şâh ve Muinolbuka adlı metinlerin incelenmesiyle dinî alandan seküler temalara geçişin izinin sürülebileceğini belirtmektedir.

Iraj Anvar, "Peripheral Ta'zīyeh: The Transformation of Ta'zīyeh from Muharram Mourning Ritual to Secular and Comical Theatre" adlı makalesinde ıstırap ve yas kültürü içinde şekillenen tâziye tiyatrosu içinden tamamen güldürmeye ve eğlenceye dayalı seküler formların gelişimini incelemektedir.

Sadegh Homayouni'nin "A View from the Inside: The Anatomy of the Persian Ta'zīyeh Plays" adlı makalesi tâziyenin temel bileşenlerini ele almaktadır. Buna göre Farsça tâziye temsillerinin temel malzemesi şiir, müzik ve icra/performans tarzıdır. İranlılar'ın şiire olan doğal temayülü bu alanı zenginleştirmiştir. Temsillerde zaman, mekân ve mesafe önemini yitirmekte; at, kılıç ve kalkan gibi gerçek objeler Fırat Nehri'ni temsil eden su ile şehâdeti temsil eden kırmızı renye karışmaktadır.

Terence O'Donnell, "Garden of the Brave in War: Recollections of Iran" adlı makalesinde tesadüfen davet edildiği ve dahil olduğu bir köy tâziye meclisini tasvir etmektedir. O'Donnell köy sadeliği ortamında cereyan eden bu tâziye temsiliinde taşra insanının ruh dünyasını detaylarıyla gözlemleyip aktarmaktadır.

Nigar Mottahedeh, "Karbala Drag Kings and Queens" adlı makalesinde tâziye performanslarında kullanılan peçenin tarihî ve pratik sebeplerini izah ederken gözden kaçan bir hususa değinmektedir ki o da millî İran kimliğinin bu coşkulu ve heyecan dolu gösterilerin arkasında kendine yer bulmasıdır.

Mottahedehe göre tâziye sadece Şii mâneviyatına hizmet etmekle kalmayıp aynı zamanda “öteki” karşısında İran ruhunun ve kültürünün farklılığını da ifade etmektedir ve tâziye dinî boyutlarına ilâveten millî ve politik boyutlar da içeren bir alana dönüşmektedir.

Stephen Blum, “Compelling Reason to Sing: The Music of Ta‘zīyeh” adlı makalesinde müzik ve bağlı unsurların tâziye törenleri içindeki fonksiyonlarına dikkat çekmektedir. Yazar, Farsça’nın hezec, mutakarib, remel ve muctas gibi klasik vezinlerinin bolca kullanıldığını davul, trompet vb. enstrümanların zorunlu olmamakla birlikte, tâziyeye bir derinlik kattığını ifade etmektedir.

Hamid Dabashi, “Ta‘zīyeh as Theatre of Protest” adlı makalesinde Protest bir inanç olarak Şîilik’i ele almaktadır. Tâziyenin temel unsurunun mazlum teması olduğunu ifade eden Dabashi buradaki karakterlerin metaforik değil, metamorfik olduğunu; binaenaleyh bu karakterlerin kolaylıkla çağdaş karakterlere dönüşebildiğini belirtmektedir. Nitekim İran İslâm devrimi öncesinde İmam Humeynî Hüseyin’e, Şah ise Yezid’e dönüşmüştür.

Janet Afary’nin, “Shi‘ite Narratives of Karbala and Christian Rites of Penance: Michel Foucault and the Culture of the Iranian Revolution 1978-79” adlı makalesi Michel Foucault’un 1978 yılındaki İran seyahati ve İran devrimi ile Hıristiyan geleneği arasında kurduğu paralellikler hakkında derin bir tahlil ve incelemeyi içermektedir. Foucault, Muharrem törenlerindeki tövbe ve pişmanlık hissinin Hıristiyanlığa çok benzediğini; Orta Çağ’da Avrupa dinî tiyatrosunda Yahudilerin zulüm ve hile sembolü olduğunu, Şii tâziye tiyatrosunda ise Emevî hanedanının ona karşılık geldiğini, Hıristiyanlık’ta Hz. İsa’nın çarmıha gerilmesinin Şia geleneğinde Hüseyin’in Kerbelâdaki şehâdetine karşılık geldiğini belirtmektedir.

Milla Mozart Riggio, “Moses and the Wandering Dervish: Ta‘zīyeh at Trinity College” adlı makalesinde İran tâziye tiyatrosunun İran’a has olduğu ve sair Şii havzalarında icra edilen Muharrem törenlerinden farklı olduğunu kaydetmektedir. Riggio bu dinî tiyatronun farklı kültürler, özellikle İslâm ile Hıristiyanlık arasında bir köprü kurmaya vesile olabileceğini ve tâziye tiyatrosunun Hıristiyanlık’taki “passion play” ile sembolik formlar, sosyal yapı ve ritüel açısından benzerlikler taşıdığını; Trinity College bünyesinde bir tâziye temsili gerçekleştirme fikrinin de bundan kaynaklandığını belirtmektedir.

Peter J. Chelkowski, tâziye direktörü Muhammad b. Ghaffari ile yaptığı mülâkatta tâziye merasimlerinin Şah dönemindeki konumunu, İran’ın farklı bölgelerinde uygulanan tâziye formlarını ve 1976 yılında “Şiraz Sanat Festivali”nde icra edilen tâziye performansının tâziye geleneğinin yeniden ihyasına olan etkisinin izlerini sürmeye çalışmaktadır.

Nigel Redden'in "Presenting Ta'ziyeh at Lincoln Center", Alain Crombecque'in "Ta'ziyeh in France: The Ritual of Renewal at the Festival D'automne" ve Anna Vanzan'ın "Ta'ziyeh in Parma" adlı makaleleri ise sırasıyla Amerika, Fransa ve İtalya'da icra edilen tâziye temsillerini ele almaktadır.

Elizabeth Fernea, "Remembering Ta'ziyeh in Iraq" adlı makalesine tâziyenin tanımı ve Şii kültürü açısından merkezî önemine işaret ederek başlamakta, ardından diğer Şii bölgelerinden farklı olarak Irak'ta süregelen bir uygulamaya işaret etmektedir. Buna göre Irak'ta tâziye iki aşamalı olarak icra edilmektedir. Birinci aşama İran ve sair Şii havzalarında icra edilen tâziyedir. İkinci aşama ise "erbain" diye adlandırılan ve Hz. Hüseyin'in vefatının kırkinci gününde icra edilen merasimlerdir. Şiiler erbaini Hz. Hüseyin'in türbesine yapılacak bireysel bir hac (ziyaret) fırsatı olarak değerlendirmektedir.

Augustur Richard Norton, "Ritual, Blood, and Shiite Identity: Ashura in Nabatiya, Lebanon" adlı makalesine Güney Lübnan'ın Cebel Âmil bölgesi ve buranın merkezi durumunda olan Nebatiye'nin Şii dünya açısından önemini anlatarak başlamakta ve daha sonra İran'dan buraya ithal edilen tâziye tiyatrosunun icrası ve Lübnan Şiiliği'nin "millî bilincine" olan etkisine işaret etmektedir.

Sabrina Mervin, "Shiite Theater in South Lebanon: Some Notes on the Karbala Drama and the Sabaya" adlı makalesinde Lübnan Şiiliğinin İran tâziye tiyatrosunu taklit ederek oluşturduğu "Lübnanlaştırılmış" tâziye formunu incelemektedir. Burada beden dili ve drama becerisinden ziyade, metin öne çıkmaktadır. İsrail işgalinin bittiği 2000 yılından sonra, daha çok izleyiciye ulaşmak için, Lübnan dinî tiyatrosunu profesyonelleştirme çabaları başlamıştır.

Mary Elaine Hegland, "Flagellation and Fundamentalism: (Trans)forming Meaning, Identity and Gender through Pakistani Women's Rituals of Mourning" isimli makalesinde 1991 yılında Pakistan'ın Peşaver şehri ve etrafında gözlemlendiği Muharrem törenlerini anlatmaktadır. Buradaki merasimlerin şekil ve içeriği Peşaver'in yerli Şii cemaati ile Pukhtun ve Farsça konuşan Kızıbaş grubun müşterek çabalarıyla olgunlaşmıştır. Bu yörede kadınların Muharrem törenlerinde merkezî bir rolü vardır. Bu, Şii-dinî milliyetçiliğinin bir yansımasıdır. Bu durumun siyaseten getirisini ve sonuçlarını fark eden Şii ulemâ kadınların kendi tâziye meclislerini oluşturmalarını hoş görmüşlerdir.

Bridget Bloomfield, "The Heart of Lament: Pakistani-American Muslim Women's *Azadari* Rituals" adlı makalesinde Amerika sınırlarında yaşayan Pakistan kökenli Müslüman kadınların kurdukları tâziye meclislerini anlatmaktadır. Evlerde, Hüseyniye, Zeynebiye ve çok amaçlı başka salonlarda icra

edilen bu meclisler tamamen kadınlara mahsustur. Bu törenler Müslüman Şii kadınına kendi dindarlığını inşa etme ve kutsal olanla temasa geçme imkânı vermektedir.

Son olarak Peter J. Chelkowski, “From the Sun-Scorched Desert of Iran to the Beaches of Trinidad: Ta’ziyeh’s Journey from Asia to the Caribbean” adlı makalesinde Safevî döneminde Şiiğin resmî mezhep olarak kabul edilmesiyle geliştirilen tâziye formlarının uzak diyarlara taşınmasını ele almaktadır. Bilinen şekliyle tâziye Hintli Şii Müslümanlar tarafından Hindistan’a taşınmış, oradan da Karayipler’e geçmiştir. Karayipler’de “Hosay” adını alan bu merasimler geleneksel formundan oldukça uzaklaşarak Hindu ve Sünnî Müslümanlar’ın da katıldığı bir çeşit “millî Hint” dayanışmasına dönüşmüştür.

Sonuç olarak kitap, tâziye kültürünü bütün boyutlarıyla ele alan interdisipliner bir çalışmadır. Bilindiği üzere popüler Şii dindarlığı tâziye ve bağlı unsurlar üzerinden gelişmiştir. Şiiğin ve Şii ruhunun anlaşılması da büyük oranda bu popüler dindarlığın izlerinin sürülmesine bağlıdır. Kitabın muhtevasının sunduğu renklilik ve çeşitlilik, farklı bileşenleri farklı bakış açılarıyla anlamaya imkân vermekte; din-siyaset, din-kültür, din-etnik kimlik vb. birçok farklı başlığa atıfta bulunmaktadır. Türk okuyucusunun bu kitaptan çok yönlü olarak istifade edeceği âşikârdır; zira burada Anadolu Alevî-Bektaşî kültürü üzerinden kısmen aşına olduğu Muharrem/Kerbelâ kültürünün Şia coğrafyasındaki orijinal uygulamalarını tanıma imkânı bulacaktır.

Mehmet Çelenk

(Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Din Felsefesi: Seçme Metinler

ed. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger,
çev. Rahim Acar, Nebi Mehdiyev, Hümeýra Özturan, Osman Baş

İstanbul: Küre Yayınları, 2013, 843 sayfa.

Din felsefesi, konuları itibariyle felsefeyle yaşıt kabul edilse de, 1821, 1824, 1827 ve 1831’de Berlin Üniversitesi’nde din felsefesi üzerine konferanslar veren Hegel’le başlatılır. Din felsefesini özel bir metodolojiyle ele alan kişi ise Henry Dumery olmuş ve zaman içerisinde farklı ekollere mensup yazarlar tarafından din felsefesinin konularına değinilmiş; bu şekilde alana ait hususlar genişlediği gibi, daha derinlikli olarak ele alınmıştır. Bu süreçte farklı kişilerce

“din felsefesi” adı altında yazılan kitaplar da yaygınlaşmış, alana dair temel okuma veya seçkiler hazırlanmıştır. Genelde din felsefesiyle ilgili konuları ihtiva eden eserler, telif eden kişilerin öncelikle kendi inceledikleri konular doğrultusunda oluşturulmuştur. Bu eserlerin zaman içerisinde yeniden ele alınması, bilgilerin artması ve değişmesiyle birlikte eksikliği hissedilen konularda ilâve metinlerin eklenmesi veya bazı metinlerin çıkarılması bir gereklilik haline gelmiştir.

Burada ele aldığımız eserin yazarları hem ders kitabı olarak yazdıkları *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş* (çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları, 2006; orijinal ismi: *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*), hem de *Din Felsefesi: Seçme Metinler* (orijinal ismi: *Philosophy of Religion: Selected Readings*) adlı eserlerini farklı baskılarında yenilemekte ve bu şekilde konuları ve eserlerinin geçerliliklerini canlı tutmaktadırlar. Zira bu, bilginin son derece hızla geliştiği ve yayıldığı bir zamanda kaçınılmazdır. Alana yeni giren akademisyen ve yeni eklenen eserlerle, konuşulan ve ele alınan konular sürekli değişmektedir. On yıl önce yazılan bir eserin bugün geçerliliği tartışılmaktadır. Böyle bir durumda yapılması gereken şey yazarın periyodik olarak eserini yenilemesi olmaktadır. Dolayısıyla bu iki eserin, hem bu yönü hem de paralellikleri sebebiyle birlikte okunduğunda kişilerin ezberden ziyade konuları anlayan ve sorgulayan bir konuma gelmesine katkıda bulunacağı düşünülebilir.

Eserde yer alan metinlerin konuları şunlardır: “Dinin Mahiyeti”, “Dinî Tecrübe”, “İman ve Akıl”, “İlahî Sıfatlar”, “Tanrı’nın Lehine Argümanlar”, “Tanrı’yı Argümansız Bilmek”, “Kötülük Problemi”, “İlahî Fiiil”, “Dinî Dil”, “Mucizeler”, “Ölümden Sonra Hayat”, “Din ve Bilim”, “Dinî Çeşitlilik”, “Din ve Ahlâk”. Fakat çoğu seçkide yer alan ateizm veya dinî epistemoloji ayrı bölümler tarzında oluşturulmamış, bunun yerine farklı bölümler içerisinde bunlarla ilgili metinler yerleştirilmiştir. Ayrıca çağdaş dönemden seçilen yazarlar, genelde alan olarak doğrudan din felsefesiyle ilgilenen isimlerden oluşmaktadır. Bu anlamda çağımızda din dili, adalet ve bir arada yaşamak gibi konularda önemli katkıları olan B. Russell, L. Wittgenstein, J. Rawls, J. Habermas gibi düşünürlere yer verilmemiştir. Yani alanda popülerliği olanlar değil, din felsefesinin ilgili konusunu belli ölçüde yansıtan yazarların metinlerine yer verilmiştir. Bu özellik seçkiyi aynı alandaki diğer eserlerden de ayırmaktadır.

Eserin en önemli özelliklerinden biri de seçilen her metnin ardından metnin dikkat edilmesi gereken yönlerine işaret eden çalışma sorularının eklenmesidir. Bir diğer özelliği ise okuyucuların konuya daha rahat girişini sağlamak için bölüm başlarında verilmiş olan konuyla ilgili açıklama kısımlarıdır. Bu yönüyle seçkinin sadece *Akıl ve İnanç* adlı eserde geçen konuları

tamamlayıcı metinleri içermekten ziyade, kendi içinde müstakil bir bütünlük taşıması sağlanmıştı. Eserin sonuna eklenen “Sözlük”, metin içinde geçen önemli kavramların anlamını kavramada özellikle bu konularla yeni ilgilenenlere yardımcı olacak niteliktedir. Ayrıca bölüm sonlarında verilen ileri okuma önerileriyle ilgili olarak yabancı dilde yazılan eserlerin bir bibliyografyası sunulmuştur. Fakat çevirmenler bu eserlerden Türkçe’ye çevrilmiş olanların künyelerini ilgili eserin yanında köşeli parantez içinde veya dipnot halinde çevirmen notu olarak vermiş olsalardı daha faydalı olurdu.

Eser her ne kadar teolojiyle karşılaştırıldığında tarafsız olması beklenen bir alan olan din felsefesi içerisinde yer alıyor ise de Müslüman filozoflara İbn Rüşd haricinde yer verilmemiştir. İbn Rüşd de Lao Tsu ile beraber eserin son baskısına eklenmiştir. Daha önceki baskılarda Buda, Upanişadlar ve Dalai Lama yer almıştır. Bu anlamda kitabı Doğu ile Batı’yı kuşatacak bir seçki olarak nitelendirmemiz mümkün değildir. Şu bir gerçek ki, içerisinde dinin yer aldığı konularda tarafsızlığın imkânı tartışmalıdır. Belirtilen eksikliğin aşılmasını Batılı yazarlardan beklemek fazla isabetli olmayacaktır. Bunun yerine kendi içimizden çıkan akademisyenlerin benzer bir seçkiyi İslâm filozoflarından veya Doğulu düşünürlerden hareketle oluşturmaları, bu sorunun büyük ölçüde aşılmasını sağlayacaktır. Batı’da ilgili metinlerin neredeyse tamamının İngilizce tercümesinin yapılmış olması, bu tür seçkilerin oluşturulmasını kolaylaştırmıştır; kendi ülkemiz için ise bu durum zor olmakla birlikte imkânsız değildir.

Seçkide din felsefesinde önemli tartışmaları içeren bazı metinler ilk kez ve tercümesi bulunanlar da eskisinden daha rahat anlaşılabilir bir üslûpla tercüme edilmiştir. Ortaçağ’dan günümüze kadar gelen ve ağırlıklı olarak tek tanrılı dinlerle ilgili lehte ve aleyhteki yazarların düşüncelerini içermesi, tarihî süreç içerisinde insanlığın dinlere bakışının felsefi bir panoramasını sunmaktadır. Alanın içeriğini düşündüğümüzde teistik ifadelerin daha yoğunluklu olduğunu da söyleyebiliriz.

Genel olarak bakıldığında 66’dan fazla müellifin ve 78 metnin tercümesi ister tek mütercim isterse çok sayıda mütercimin kaleminden çıksın, farklılıkların olmasını kaçınılmaz kılacaktır. Hacimli olan bu eserin büyük bir kısmı Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde öğretim üyesi olan Doç. Dr. Rahim Acar tarafından tercüme edilse de, dört farklı kişinin katkısı olmuştur. Buna rağmen eserin çevirisinde dikkati çekecek bir uyumsuzluk görülmemektedir. Fakat belki bazı ifadelerin fazlaca tırnak içerisinde verilmesi önlenebilirdi. Örneğin “non-realizm”i “gerçek-dışıcılık” şeklinde çevirmeyi tercih ettikten sonra bu kelimenin geçtiği hemen her yerde “gayrı hakikiyecilik” sözünü zikretmeye gerek yoktur. Dolayısıyla bu tür

kullanımlarda çevirmenlerin kendi tercihlerini tek kullanımla ifade etmeleri metinlerin akıcılığını daha da arttıracaktır.

Özel bir alanla ilgili olan bu seçki ilkin 1996 yılında basılmış ve 2009'a kadar dört baskı yapmıştır. Bu durum seçkiye verilen önemi göstermektedir. Ülkemizdeki etkisi ise zaman içinde kendisini gösterecektir. Fakat genel olarak bakıldığında bu alanda şimdiye kadar dilimize kazandırılan en derli toplu seçki durumundadır. Bu tür çalışmalar Türkiye'deki din felsefesiyle ilgili çalışmalara ivme kazandıracığı gibi, düşünme yolunda olan ilgili okurlara da önemli şeyler sunacaktır.

Tamer Yıldırım

(Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)