

VOLUME • ISSUE / CİLT • SAYI: 64 JUNE • HAZİRAN 2023  
ONLINE ISSN: 2529-0061 • PRINT ISSN: 1302-4973

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

# İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

INTERNATIONAL JOURNAL OF  
THEOLOGICAL AND ISLAMIC STUDIES



MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

**Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** • International Journal of Theological and Islamic Studies - (JIST)

6 Aylık Hakemli Akademik Dergi • Biannual Peer-Reviewed Academic Journal

Yıl • Year: Haziran • June 2023, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 64

Online ISSN: 2529-0061 Basılı ISSN: 1302-4973

**Marmara Üniversitesi Rektörlüğü Adına İmtiyaz Sahibi • Owner**

Prof. Dr. Mustafa KURT (Rektör • Rector)

**Derginin Sahibi • Owner of the Journal**

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına • On behalf of Marmara University Faculty of Theology

Prof. Dr. İsmail Safa ÜSTÜN, İlahiyat Fakültesi Dekanı • Dean of the Faculty of Theology

**Editör • Editor**

Yasin Ramazan BAŞARAN

**Editör Yardımcısı • Assistant Editor**

Muhammed Usame ONUŞ, Ömer Faruk MADEN, Muhammet Numan SAĞIRLI

**Kitap Değerlendirme Editörü • Book Review Editor**

Nail OKUYUCU

**Dil Editörleri • Language Editors**

Yakup Kara (Arapça/عربي), Amjad M. Hussain (İngilizce/English)

**Editörler Kurulu ve Alan Editörleri • Editorial Board and Field Editors**

Muhammed ABAY (Temel İslam Bilimleri), Rahim ACAR (Felsefe ve Din Bilimleri), Ercan ALKAN (Temel İslam Bilimleri), Safi ARPAGUŞ (Temel İslam Bilimleri), Ali AYTEN (Felsefe ve Din Bilimleri), Bilal BAŞ (Felsefe ve Din Bilimleri), Muhammed COŞKUN (Temel İslam Bilimleri), Selime ÇINAR (Felsefe ve Din Bilimleri), Hayrettin Nebi GÜDEKLİ (Temel İslam Bilimleri), Amjad M. HUSSAİN (Felsefe ve Din Bilimleri), Mahmut KELPETİN (İslam Tarihi ve Sanatları), Ahmed Yahya Ahmed AL KINDI (Temel İslam Bilimleri), Ömer Faruk MADEN (Temel İslam Bilimleri), Nail OKUYUCU (Temel İslam Bilimleri), Muhammed Usame ONUŞ (Temel İslam Bilimleri), Muhammed Enes TOPGÜL (Temel İslam Bilimleri), Hikmet YAMAN (Felsefe ve Din Bilimleri), Yasin Ramazan BAŞARAN (Felsefe ve Din Bilimleri), Güllü YILDIZ (İslam Tarihi ve Sanatları)

**Danışma Kurulu • Advisory Board**

Hatice ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi, Murtaza BEDİR, İstanbul Üniversitesi, Ertuğrul BOYNUKALIN, Marmara Üniversitesi, Vincent CORNELL, Emory University, Grace DAVIE, University of Exeter, Ekrem DEMİRLİ, İstanbul Üniversitesi, İbrahim Kâfi DÖNMEZ, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İsmail E. ERÜNSAL, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İhsan FAZLIOĞLU, Medeniyet Üniversitesi, Necmettin GÖKKIR, İstanbul Üniversitesi, Halil İbrahim KAÇAR, Marmara Üniversitesi, Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi, İlhan KUTLUER, Marmara Üniversitesi, Ali Ulvi MEHMEDOĞLU, Marmara Üniversitesi, Tahsin ÖZCAN, Marmara Üniversitesi, Mehmet ÖZŞENEL, Marmara Üniversitesi, Devin STEWART, Emory University, Mustafa TAHRALI, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Richard C. TAYLOR, Marquette University, Fehrvallah TERKAN, Ankara Üniversitesi, Ahmet Hakkı TURABİ, Marmara Üniversitesi

**Makale Düzenleme • Editing Articles**

Yasin Ramazan BAŞARAN, Marmara Üniversitesi

**İletişim Bilgileri • Contact Details**

**Adres • Address:** Mahir İz Cad. No: 2 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İstanbul, TÜRKİYE

**Tel • Phone:** +90 (216) 777 47 00 (PBX) / **Faks • Fax:** +90 (216) 777 47 01

**Web:** <http://dergipark.gov.tr/maruifd>

**E-Posta:** [ilahiyat.dergi@marmara.edu.tr](mailto:ilahiyat.dergi@marmara.edu.tr)

**Marmara Üniversitesi Yayınevi • Marmara University Press**

**Adres • Address:** Göztepe Kampüsü 34722 Kadıköy, İstanbul

**Tel • Phone / Faks • Fax:** +90 (0216) 348 43 79

**E-Posta • E-Mail:** [yayinevi@marmara.edu.tr](mailto:yayinevi@marmara.edu.tr)

**Baskı • Printing Press:** Seçil Ofset

**Adres • Address:** 100. Yıl Mah. Matbaacılar Sitesi 4. Cad. No:77 Bağcılar / İstanbul

**Tel • Phone:** +90 212 629 06 15

**Sertifika No • Certificate No:** 44903

**MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin hakemli akademik yayınıdır. Altı ayda bir yayınlanır. Dergide yayınlanan yazılardaki görüşler yazarlarına aittir; Yayın Kurulu tarafından benimsendiği anlamına gelmez. Yayın Kurulu, yazının özünü dokunmaksızın gerekli yazım ve cümle değişiklikleri yapma hakkını saklı tutar. Dergiden yapılan alıntılarda kaynak göstermek mecburidir. Dergi EBSCO, ULRICHSWEB Global Serials Directory Uluslararası İndeksi ve Ulakbim Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (SBVT) tarafından taranmaktadır.

**INTERNATIONAL JOURNAL OF THEOLOGICAL AND ISLAMIC STUDIES (JIST)** is a peer-reviewed academic journal. It is published every six months. All the opinions written in the articles are under responsibilities of the authors and it does not mean that they are adopted by the board. The Editorial Board reserves the right to make necessary changes in spelling and sentence, without prejudice to the essence of summer. The published contents in the articles cannot be used without being cited. The journal is indexed by EBSCO, ULRICHSWEB Global Serials Directory International Index. ULAKBIM Humanities & Social Sciences Index (SBVT).



# İçindekiler / Contents

## ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Osmanlı Türkçesine Tercüme Edilen Siyaset Düşüncesi Eserlerinin Tercüme Usul ve Tasarrufları  
Translation Methods and Practices in the Works on Political Thought Translated into Ottoman Turkish.. 1-45  
**Özgür KAVAK**

Jesus the Jew: Survey on the Cliché in Its Context  
Yahudi İsa: Bağlamı İçerisinde Bir Klişe Üzerine İnceleme ..... 47-70  
**Ömer Faruk KALINTÜRK**

ضوابط صيانة العقود الشرعية من الفسخ مع الغرر  
İslam Hukukunda Garar Varlığıyla Akdin Sürdürülme Esasları  
Continuing the Contract with the Presence of *gharar* in Islamic Law ..... 71-89  
**Mahmoud Saad Eddin SHABAN**

## KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

Selma Çakmak. *Fıkıh Usulünde Lafızların Kesinliği Problemi: Fahreddin er-Râzî'den Sadrüşşeria'ya*..... 91-97  
**Abdurrahim KOZALI**

Ramazan Çöklü. *Fıkıh Usulü Kelâm İlişkisi Hicri 4. Asır Usûlcülerinin Âm Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlihi (Cessâs, Bâkîllâni ve Kadi Abdülcebbar Mukayesesi)*..... 99-103  
**Ali BUTUR**

Mustafa Ateş. *Bir Osmanlı Fakihi: İbn Âbidîn*..... 105-110  
**Mahmut TAŞÇI**

Kecia Ali. *İmam Şâfiî: Alim ve Veli* (Çev. Mehmet Ali Okan Doğan)..... 111-116  
**Muhammed Enes AKDEMİR**

Belhi, Nebil Ahmed. *Mesâlikü nakdi'l-metn inde nukkâdi'l-hadîs fi'l-karni's-sâlisi'l-hicri: Dirâse nazariyye tatbikiyye*..... 117-122  
**Mehmet Ali ÇALGAN**

Muhammed Enes Topgül. *İsnâdî Okumak: Hadis Tarihinin Anlaşılmasında İsnâdın Rolü*..... 123-129  
**Osman ÇAVUŞ**

Garrett Davidson. *Carrying on the Tradition: A Social and Intellectual History of Hadith Transmission Across a Thousand Years*..... 131-135  
**Rukiye Rahmet DEMİREŞİK**

Arjan Post. *The Journeys of a Taymiyyan Sufi: Sufism through the Eyes of 'Imâd al-Dîn Aḥmad al-Wâsiḥi (d. 711/1311)*..... 137-143  
**Zeyneb Nur KIZILKAYA**

Hasan Meydan. *Postmodern İklimde Din ve Değerleri Öğretmek (İmkân ve Zorluklar)*..... 145-149  
**Büşra ALBAŞ**

Bir Değerlendirme Yazısına Dair Notlar ..... 151-163  
**Berat AÇIL, Sadık YAZAR, Kadir TURGUT, Özgür KAVAK**





ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

## Osmanlı Türkçesine Tercüme Edilen Siyaset Düşüncesi Eserlerinin Tercüme Usul ve Tasarrufları\*

### Translation Methods and Practices in the Works on Political Thought Translated into Ottoman Turkish

Özgür KAVAK\*\*

**Öz:** İslâm siyaset düşüncesi mirasının Osmanlı siyaset düşünürleri tarafından nasıl değerlendirildiği meselesi, Osmanlıların kendilerinden önceki ilmî ve fikrî birikimle nasıl irtibat kurduklarını anlamak açısından önemlidir. Osmanlı siyaset düşüncesinin kurucu unsurlarından olan tercümelere odaklanan bu çalışma, Osmanlı Devleti'nde 14-18. yy. arasında siyaset düşüncesi alanında Arapça ve Farsçadan tercüme edilen yaklaşık 170 civarında metni incelemekte olup, bu iki dilde kaleme alınan İslam siyaset düşüncesi eserlerini Osmanlı Türkçesine tercüme eden mütercimlerin hangi tercüme usullerine başvurdukları ve kaynak metni Türkçeye aktarırken ne türden tasarruflarda buldukları meselesine odaklanmaktadır. Böylece Osmanlı Devleti'nde siyaset düşüncesini üretme yollarından biri olan tercüme eserlerin hangi ameliyelerden geçtikten sonra Osmanlı gündemine sunulduğu ve bu eserlerin Osmanlı siyaset düşüncesi özelinde ne türden katkılar içerdikleri belirlenmeye çalışılmaktadır.

Edeb/âdâb (siyasetnâme-nasihatnâme), felsefe-ahlâk, fıkıh, hadis ve tasavvuf gibi disiplinlerin siyasete müteallık konuları içeren metinleri ile kendisini sınırlayan bu makalede ilk olarak tercüme usulünü anlatan sınırlı sayıdaki mütercimin verdiği bilgiler incelenmiştir. Akabinde tercüme metinler, kaynak metinlerle mukayese edilmiş ve mütercimlerin tercüme usulleri 'harfî tercüme', 'serbest tercüme', 'istihrâc/derleme türü tercüme' ve 'kısmî/müntehap tercüme' başlıkları altında tasnif edilmiştir. Harfî tercüme usulü daha ziyade erken dönem tercümelerinde kendisini gösteren ve mütercimin sınırlı katkısını içeren bir usuldür. Serbest tercüme, tüm zamanlara yayılmış olup daha yaygın bir tercüme türünü teşkil eder. Osmanlı mütercimlerinin tercüme ettikleri kaptan bekledikleri pratik faydanın uzantısı olarak metinlerin meâl-i müniflerini vermeyi yeterli gördüklerini gösteren çok sayıda örnek bulunmaktadır. İstihrâc/Derleme türü tercüme ise daha ziyade belli konularla (devlet başkanlığı, itaat, cihad, adalet vb.) ilgili hadislerin seçilmesi ve tercüme edilmesi örneğinde ortaya çıkar. Yine bu husus Arapça ve Farsça yazılmış farklı siyaset kitaplarından yapılan siyasi nasihatnâme

\* Bu çalışma, TÜBİTAK tarafından desteklenen ve yürütücülüğünü yaptığım "Tercüme Eserlerin Osmanlı Klasik Siyaset Düşüncesindeki Rolü: Mukayeseli Bir İçerik Analizi" başlıklı 220K320 numaralı proje kapsamında hazırlanmıştır. Desteği için TÜBİTAK'a teşekkür ederim. Bu vesileyle proje bursiyeri kıymetli talebem ve meslektaşım Müddessir Demir'e özellikle kaynak temini konusundaki yardımları için, proje danışmanı kıymetli dostum Yunus Uğur'a engin tecrübesi ve bilgi birikimiyle verdiği destek için müteşekkirim. Osmanlı tercüme türü konusunun yetkin ismi kıymetli meslektaşım Sadık Yazar'a da bu makaleye sağladığı çok değerli katkıları için teşekkür ederim.

\*\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, [ozgur.kavak@marmara.edu.tr](mailto:ozgur.kavak@marmara.edu.tr), ORCID: 0000-0002-1769-5668

eserleri derlemelerinde de gözükür. ‘Kısmi/Müntehap tercüme’ ise bir eseri baştan sona ele almayı belli bir kısmını tam olarak tercüme etmek şeklinde kendisini gösterir. Osmanlı mütercimleri tarafından sıklıkla kullanılan bu usul de eser tercüme amaçlarının başında gelen ‘faydayı herkese teşmil etmek’ düşüncesinin bir uzantısı olarak şekil alır. Bu usulde mütercimler faydasız yahut gereksiz olduğunu düşündükleri kısımları çıkartmakta, doğrudan muhatap kitlenin işine yarayacak kısımların tercümesiyle iktifa etmektedirler. Son olarak kaynak metinle ilişkisinden hiç bahsetmeksizin kendisini telif olarak takdim eden bazı metinler ‘örtük tercüme’ kavramı altında ele alınmıştır.

Makalenin ikinci kısmı mütercimlerin tercüme tasarrufları meselesine odaklanır. Bu kısımda konu ‘metni geliştiren yahut eksiltip ayıklayan müdahaleler’, ‘tercümeye müstakil bir mukaddime ve hatime yazmak, kaynak metin müellifinin mukaddimesini tercüme etmemek’, ‘dile ve mevzuya derinlik kazandırmak’, ‘metni yerleştirmek (Hanefileştirmek ve Osmanlılaştırmak)’, ‘kaynak metnin tashihi, iddialarının tenkit edilmesi yahut temellendirilmesi’, ‘tercümeye çoğunlukla kaynak metne nazire/gönderme içeren özgün bir isim vermek’ gibi başlıklar altında incelenmiştir. Akabinde tercüme telhis ve uyarlamaları bir başka ifade ile tercüme metinlerin diliçi çeviriye tabi tutulması meselesi ele alınmıştır.

Osmanlı mütercimleri tercümelelerinde özellikle metnin geliştirilmesi açısından önemli katkılar sunarlar. Bu açıdan eksik yahut kapalı kalan hususları açma, metni anlaşılır kılma, konuyu derinleştirecek ilave anekdotlar aktarma gibi tasarrufların yanında içinde bulunulan zaman dilimindeki uygulamaları ve uygulayıcıları tenkit etmeye matuf ilaveler de yapılmakta olup hemen her tercüme metinde bu kabil tasarruflar bulunabilmektedir. Yine daha ziyade Türk ve Hanefi bir muhatap kitlesine yönelik olarak tercüme edilen metinlerde serdedilen görüşlerin bu kitleye hitap edebilmesi için farklı mezheplere ait görüşleri içeren metinlerdeki bu kavillerin bir tür ‘Hanefileştirme’ olarak ifade edebileceğimiz bir ameliyeye tabi tutulduğu görülmektedir. Bir başka ifadeyle, mütercimler ilgili konularda kaynak metinde zikredilmeyen Hanefi mezhebine ait görüşleri tercüme metne eklemekte, kimi zaman farklı kaynaklara da müracaatla konuyu Hanefilik açısından genişletmektedirler. Benzer bir şekilde Hanefi anlayışa karşıt ifadelerin bulunduğu metinlere de itirazlar dile getirilmekte, Hanefilik aleyhindeki bu iddialar cevaplandırılmaktadır. Böylece tercüme edilen metin, Osmanlı muhataplarının algı ve kabul seviyesine göre uyarlanmış olmaktadır. Kaynak metinlerin fikhî içerik bakımından Hanefiliğe yapılan vurgu çerçevesinde Osmanlı muhataplarına yakınlaştırılması şeklindeki tasarruf dışında muhtelif şekillerde de ‘Osmanlılaştırma’ faaliyeti söz konusudur. Metne uyarlama ve ilave şeklinde yapılan müdahalelerin farklı bir boyutu olarak Osmanlılar bağlamında ehemmiyet arz eden hususlar tercümeye eklenebilmektedir. Bu yapılırken Osmanlı muhitinden seçilen yahut Osmanlılar açısından makbul görülen örneklerle hususi ehemmiyet verilmekte ve Osmanlı merkezli ideal sultan tiplerine öne çıkartılmaktadır. Yine Osmanlı hanedanını İslam tarihinin meşru temsilcileri olarak gösteren eklemeler de söz konusu olabilmektedir. Bu açıardan kaynak metinden kimi durumlarda epeyce uzaklaşmakta ve mütercimin katkısı çok daha belirgin hale gelmektedir. Osmanlılaştırma ameliyesinin bir başka göstergesi ise kaynak metinden ayıklama yapılarak hazırlanan tercümelelerde kendisini gösterir. Böylece, Osmanlı bağlamında/muhatap kişi-kitle özelinde anlamlı/faydalı olan kısma odaklanılmakta ve bu açıdan problem teşkil edecek hususlar (mesela halifede bulunması gereken şartlar ve özellikle hilafetin Kureyşliği meselesi gibi) atlanmaktadır.

Makalede son olarak, özellikle günümüz İslam siyaset düşüncesi literatüründe sıklıkla referans verilen klasik metinlerin hangilerinin Osmanlı Türkçesine tercüme edilmediği meselesine temas edilmiş olup, çağdaş İslam siyaset düşüncesi literatürünün önemli

gördüğü birçok klasik metnin (İbn Mukaffâ, Farabî, İbn Sînâ, İbn Bâcce, Maverdî, Ferrâ, Cüveynî ve İbn Cemâa'nın eserlerinin önemli bir kısmı gibi) Osmanlı mütercimleri tarafından tercüme edilme gereği duyulmadığı tespit edilmiştir. Bu durum da çağdaş literatürün hâkim tasavvuru olan Maverdî ve Farabî merkezli siyasi düşünce tarihi yazımının bu vesileyle yeniden düşünülmesini gerekli kılmaktadır.

Osmanlı mütercimlerinin tercüme tercih, usul ve tasarrufları bir bütün halinde değerlendirildiğinde, tercüme metinlerin önemli bir kısmının büyük oranda mütercimlerin katkılarıyla şekillenen ve özgünlük arz eden metinler olarak Osmanlı siyaset düşüncesinin önemli bir parçasını oluşturdukları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, tercüme eserleri dikkate almayan yahut bu eserlerin çok boyutlu yönünü göz ardı eden her çalışma, Osmanlı siyaset düşüncesinin bütünlük arz eden resmini yansıtmaktan uzak kalacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam siyaset düşüncesi, Osmanlı siyaset düşüncesi, Osmanlı tercüme hareketleri, çeviribilim, tercüme stratejileri.

**Abstract:** The issue of how the legacy of Islamic political thought was evaluated by Ottoman political thinkers is important for understanding how the Ottomans established contact with the scholar and intellectual accumulation that preceded them. Focusing on translations as one of the constitutive elements of Ottoman political thought, this study examines around 170 texts translated from Arabic and Persian in the field of political thought in the Ottoman Empire between the 14th and 18th centuries and focuses on the translation methods used by the translators who translated the works of Islamic political thought written in these two languages into Ottoman Turkish and what kind of changes they made while transferring the source text into Turkish. In this way, it is attempted to determine after which steps the translated works, which were one of the ways of producing political thought in the Ottoman Empire, were presented to the Ottoman agenda and what kind of contributions these works contain in terms of Ottoman political thought.

This article, which limits itself to the texts of disciplines such as *âdâb* (siyasat-nâme-nasihât-nâme), philosophy-ethics, fiqh, hadith, and Sufism, first analyzes the information provided by a limited number of translators describing the translation procedure. Subsequently, the translated texts are compared with the source texts, and the translation methods of the translators are categorized under the headings of "literal translations", "free translations", "compilation type translations" and "partial/selected translations". The literal translation method is a method that mostly manifests itself in early translations and involves a very limited contribution of the translator. Free translations are a more widespread type of translation that spans all periods. Numerous examples show that Ottoman translators considered it sufficient to provide the *meâl-i munîf* of the texts as an extension of the practical benefit they expected from the book they were translating. The compilation type of translations, on the other hand, is characterized by the selection and translation of hadiths related to certain topics (such as *imâma*, obedience, jihad, justice, etc.). This can also be seen in the compilations of political advice works made from different political books written in Arabic and Persian. "Partial/selected translations", on the other hand, do not deal with work from beginning to end but translate a certain part of it in full. This method, which was frequently used by Ottoman translators, takes shape as an extension of the idea of "extending the benefit to everyone", which was one of the primary purposes of translating works. In this method, the translators omitted the parts that they considered useless or unnecessary, and limited themselves to translating the parts that would be of direct use to the addressee

audience. Finally, some texts that present themselves as “original” without mentioning their relationship with “the source text” have been identified and these have been handled under the concept of “implicit translation”.

The second part of the article focuses on how translators take initiative in translation. In this part, the subject is examined under the following headings: “Interventions that improve or reduce and clean the text”, “writing a separate introduction and conclusion to the translation, not translating the introduction of the author of the source text”, “adding depth to the language and subject matter”, “Domesticating (Hanafization and Ottomanization) of the text”, “correction of the source text, criticism or justification of its claims”, and “giving the translation an original name that often includes a reference to the source text”. Subsequently, the subjection of translated texts to interlingual translation is discussed.

Ottoman translators made important contributions to their translations, especially in terms of improving the text. In this respect, in addition to the practices such as opening up missing or closed issues, making the text comprehensible, and transferring additional anecdotes to deepen the subject, additions are also made to criticize the practices and practitioners of the period in which they are located and such practices can be found in almost every translated text. Again, for the views expressed in the texts translated for a Turkish and Hanafi audience to appeal to this audience, it is seen that these views in the texts containing the views of different sects are subjected to an operation that we can express as a kind of “Hanafization”. In other words, the translators add the views of the Hanafi *madhhab*, which are not mentioned in the source text, to the translated text, and sometimes expand the subject in terms of Hanafism by referring to different Hanafi legal sources. Again, objections are raised to texts that contain statements against the Hanafi understanding, and these claims against Hanafism are answered. Thus, the translated text is adapted to the level of perception and acceptance of the Ottoman interlocutors. In addition to how the source texts were brought closer to the Ottoman interlocutors in terms of fiqh content within the framework of the emphasis on Hanafism, “Ottomanization” was also carried out in various ways. As a different dimension of the interventions made in the form of adaptation and addition to the text, issues of importance in the context of the Ottomans can be added to the translation. While doing this, special attention is given to examples selected from the Ottoman milieu or deemed acceptable by the Ottomans, and Ottoman-centered ideal sultan typologies are highlighted. There may also be additions that portray the Ottoman dynasty as the legitimate representatives of Islamic history. In these respects, in some cases, there is a significant departure from the source text and the translator’s contribution becomes much more evident. Another indication of the Ottomanization process can be seen in the translations made by extracting from the source text. Thus, the focus is on what is meaningful/useful in the Ottoman context/specific to the addressee/audience, and issues that would pose a problem in this respect (such as the conditions required for the caliph and especially the issue of the Qurayshism of the caliphate) are omitted.

Finally, the article touches upon the issue of which of the classical texts that are frequently referenced in contemporary Islamic political thought literature have not been translated into Ottoman Turkish, and it is determined that many classical texts that are considered important by contemporary Islamic political thought literature (such as Ibn Muqaffā, al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Bājja, Mawardī, Ferrā, al-Juwaynī, and Ibn Jamā’a’s works) were not translated by Ottoman translators. This situation necessitates a rethinking of the Mavardi and al-Farabi-centered historiography of political thought, which is the dominant conception of contemporary literature.



When the translation preferences, procedures, and dispositions of the Ottoman translators are evaluated as a whole, it is understood that a significant portion of the translated texts constitutes an important part of Ottoman political thought as texts that were largely shaped by the contributions of the translators and that have originality. Therefore, any study that does not consider translated works or ignores the multidimensional aspect of these works will be far from reflecting the holistic picture of Ottoman political thought.

**Keywords:** Islamic political thought, Ottoman political thought, Ottoman translation movements, translation studies, translation strategies.

## Giriş

Osmanlı siyaset düşüncesinin kurucu unsurlarının başında, ağırlıklı olarak ulema ve bürokratlar tarafından Arapça ve Farsçadan tercüme edilen siyaset eserleri yer alır. Osmanlıların kendilerinden önceki ilmî ve fikrî birikimle nasıl irtibat kurduklarını ve bu birikimi kendi gündemleri açısından nasıl yorumladıklarını anlamak açısından son derece ehemmiyet arz eden bu saha, bu makalede, mütercimlerin tercüme usullerini ve tercüme esnasında ne türden tasarruflarda bulduklarını tespit etmek amacıyla incelenecektir.

İslam siyaset düşüncesi birden çok disiplini ilgilendiren zengin bir birikimden müteşekkildir. Siyaset düşüncesinin temel meselelerinin yaygın bir şekilde bulunduğu bu birikimin tamamını kuşatmak oldukça güçtür. Zira konuyla ilgili meseleler, doğrudan bu alanı belirgin bir şekilde temsil eden disiplinlerin yanında mimariden coğrafyaya, baytarlıktan tıp, astronomi ve diğer bilimsel eserlere kadar şaşırtıcı şekillerde kendisini göstermektedir. Bu çalışmada siyaset düşüncesi eserleri, İslam ilimlerinin (fıkıh, hadis ve tasavvuf) siyasi konuları içeren metinleri, siyasi konulara temas eden ahlâk literatürü, edeb literatürü (siyasetnâme-nasihât nâme metinleri) ve felsefe ile sınırlanmıştır. Doğrudan siyasi göndermeleri havi bir iki istisna dışında mezhepler tarihi/firak literatürü, tarih ve kıyafet ilmi ile ilgili metinlerin önemli bir kısmı ile askerlikle (okçuluk, süvarilik, silahşörlük vb.) ilgili metinler kapsama dahil edilmezken, devlet başkanının bir vazifesi olarak cihadı öne çıkartan risale ve derlemeler incelenmiştir. Ayrıca siyasi değerlendirme ve göndermeler içeren edebiyat metinleri de bir iki istisna dışında makale harici bırakılmıştır. Dolayısıyla bu çalışma edeb/âdâb, felsefe-ahlâk, fıkıh, hadis, tasavvuf disiplinleriyle ve bunlarla irtibatlı konularla sınırlanmıştır.<sup>1</sup> Yine resmi evrak mütercimliği ve bu husustaki gelişmeler de kapsama dâhil edilmemiştir. Benzer bir şekilde 18. yüzyıldan itibaren yavaş yavaş kendisini göstermeye başlayan Batı siyaset düşüncesinden yapılan tercümeleme de kapsam dışı bırakılmıştır. Makale zaman olarak ise kendisini 14.-18. yüzyıllar arasındaki tercümelemele sınırlamış olup, en son III. Selim döneminde (1789-1807) yapılan siyaset tercümelemele değerlendirilmiştir.<sup>2</sup>

Osmanlı mütercimlerinin tercümelelerinde nasıl bir usul takip ettikleri sorusuna verilecek cevap için elimizdeki en önemli kaynak, birçok tercüme metnin mukaddime yahut hâtime kısımlarıdır. Kimi zaman oldukça uzun soluklu ve adeta müstakil risale boyutuna ulaşan mukaddimeler, tercüme usulünün izah edilmesi açısından hususi bir ihtimamı hak eder.

1 'Siyaset' ile 'siyasal olan' arasındaki ayrımı esas alarak İslam siyaset düşüncesinde siyasalın yerine dair bir soruşturma için bk. Ahmet Okumuş, "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Nerede Aranmalı?", *İslam Siyaset Düşüncesi, Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar – Özgür Kavak (İstanbul: İLEM, 2018), 361-383.

2 Çalışma aralığını Osmanlı'nın klasik dönemi olarak nitelediğimiz bu zaman aralığıyla sınırlamamızın önemli gerekçelerinden biri, 19. yüzyılda –daha öncesinde de bu irtibat başlamış olmakla birlikte- Osmanlı Devleti'nin Batı ile farklı alanlarda yoğun bir etkileşime geçmesi hasebiyle tercüme eserlere yönelik ilginin farklılaşmış olması ve aynı zamanda Batı etkisiyle yükselen devlet ve yönetim modellerini temellendirmeyi esas alan ve bu çerçevede yeniden inşa edilen bir dille tercümeleme yapılmaya başlanmasıdır. Bu sebeple 19. yüzyıl ayrı bir çalışma konusu olarak belirlenmiş olup bu makalenin kapsamı dışında bırakılmıştır.

Bununla birlikte çok az mütercim nasıl bir usul takip ettiğini açıklamaktadır. Dolayısıyla mütercimlerin hem tercüme usullerini hem de tercümelerinde nasıl tasarruflarda bulduklarını tespit etmek için kaynak metinle mukayeseler yapılmalıdır.<sup>3</sup> Bu mukayese, nihayetinde mütercimin elindeki nüshanın tespit edilmesi de çoğu zaman güç olduğundan, ihtiyatla yapılmalı ve hangi nüshanın tercüme kaynaklık ettiği hususunun tam olarak bilinemeyeceği göz önünde bulundurularak nüsha farklarından kaynaklanan farklılıkların her zaman tercüme tasarrufu olamayacağı hususuna dikkat edilmelidir.

Osmanlı dönemi tercümelerini konu edinen literatürde öne çıkan bazı çalışmalar, tercüme usul ve tasarrufları konusunu da ele almış olup bu konuda dikkate değer tespitler yapılmıştır. Osmanlı tercüme üzerine yaptığı öncü nitelikli kapsamlı doktora tezinde Sadık Yazar, bu konuyu detaylıca ele alan araştırmacıların başında gelir. Tezinin “Tercüme Şekilleri” alt başlığında temas ettiği bu meselede, 19. yüzyıl öncesi mütercimlerinin nadiyen tercüme stratejilerine yer verdiği tespitini yapan Yazar, bu konuda istisna teşkil eden az sayıdaki mütercimin usullerinden örnekler verir. Tercüme metinlere yönelik kendi incelemesinde mütercimlerin usullerini çeviribilim araştırmalarının yaygın bir tasnifi olan ‘sadık tercüme’ ve ‘serbest tercüme’ ayırımından istifade ile ele alır.<sup>4</sup> Yine ‘telif-tercüme meselesi’ni de hem konuyla ilgili çağdaş yazarların değerlendirmelerinden hareketle, hem de incelediği klasik metinleri ele alarak serbest tercümelerin bir tür örneği olarak inceler. Mütercimin katkısının oldukça belirgin olduğu bu tür tercümelerin isimlendirilmesine dair tartışmalara da yer verir.<sup>5</sup> Yazar’ın serbest tercüme usulüyle ilgili ele aldığı bir diğer tercüme türü istihrac/derlemedir. “Bir konuyla ilgili olarak Arapça, Farsça veya her iki dilde yazılmış birden fazla eserden bazı bölümler derlenip bir araya getirildikten sonra Türkçeye aktarılması”<sup>6</sup> şeklinde tanımladığı bu usul de oldukça yaygındır ve bu makalenin ana konusunu teşkil eden siyaset düşüncesi sahasında da örnekleri bulunmaktadır. Yazar’ın tespit ettiği son usul “Türkçe tercüme ve şerh faaliyetlerinin kaynağını teşkil eden Türkçe metinlerin farklı lehçeler arasındaki ayrımla yahut Batı Türkçesi’nin farklı devirleri arasındaki aktarımla” yeniden üretildiği “dil içi tercüme”dir.<sup>7</sup>

3 Bu yönde bir davet için bk. Sadık Yazar, “Bakir Bir Araştırma Sahası Olarak Osmanlı Tercüme Geleneği”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 60 / 1 (Haziran 2020): 153-178.

4 Sadık Yazar, “Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği” (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 214-261.

5 Bu çerçevede Zehra Toska’nın ‘nazire’ kavramını teklif ettiğini belirtip Saliha Paker’in ‘yeniden yazım’ tabirine yakın olduğu tespitini yapar. Yazar, “Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği”, 231-235. İlgili teklifler için bk. Zehra Toska, “İleriye Yönelik Araştırmalarla İlgili Olarak Eski Türk Edebiyatı Sahasında Yazılmış Olan Tercüme Metinleri Değerlendirmelerde İzlenecek Yöntem/ler Ne Olmalıdır?”, *Journal of Turkish Studies / Türklük Bilgisi Araştırmaları Dergisi*, 14 (2000): 291-306; Saliha, Paker, “Tercüme ve Nazire olarak Çeviri: Kültüre Bağlı Kavramlar”, *Journal of Turkish Studies / Türklük Bilgisi Araştırmaları (Cem Dilçin Armağanı)*, 33/2 (2009): 89-110.

6 Yazar, “Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği”, 235-242.

7 Yazar, “Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği”, 249-261. Yazar bu hususu daha sonra geliştirmiştir. Sadık Yazar, “Osmanlı Telif Geleneğinde Dilîçi Çevirinin Sınırları”, *Teoriden Pratiğe Türk Edebiyatında Dilîçi Çeviri*, ed. Mücahit Kaçar, Sadık Yazar (İstanbul: Ketebe, 2022), 55-120.

Konuyla ilgilenen bir diğer araştırmacı Saliha Paker'in Osmanlı mütercimlerinin amaçları konusundaki temel tespitleri ise, tercüme usul ve tasarruflarına dair kapsayıcı bir çerçeve çizmektedir:

Amaçları muteber, yani kanonik sayılan bir kaynak eseri/eserleri esas alarak içinde buldukları edebî-toplumsal-tarihsel bağlama uygun gördükleri yeni ve farklı sayılabilecek görüşleri, bilgileri gündeme getirmek, onları duyurmak, bir bilgilendirme yolunu açmaktı; metni kendi uygun gördükleri doğrultuda genişletmek, eksiltmek, başka kaynaklarla beslemektir; böyle ürettikleri metin de zaman içinde başkaları için bir kaynak metin oluşturabiliyordu. "Sebeb-i te'lif" bölümleri, terceme edenin yaşadığı zaman ve ortamına dair sınırlı da olsa bilgi verirken bu tür amaçlara bazen açık bazen örtük değinilerde de bulunabiliyordu.<sup>8</sup>

Osmanlı döneminde yapılmış tercüme eserlerin neşrini gerçekleştiren kimi akademisyenler de, eserlerine yazdıkları inceleme kısımlarında farklı soruların yanında eserlerin nasıl bir usulle ve ne türden tasarruflarla tercüme edildiği meselesine temas eder.<sup>9</sup> Bu çalışma, ikincil literatürdeki konuya dair bir kısmına burada işaret ettiğimiz temel bulguları da dikkate almakla birlikte, büyük çoğunluğu el yazması halindeki metinleri doğrudan kullanıp bunları kaynak metinlerle mukayese ederek Osmanlı mütercimlerinin tercüme usul ve tasarruflarını incelemektedir. Aşağıda -farklı çalışmalarda ele alınan- 'tercüme usul ve tasarrufları' meselesini, inceleme sahamızı sınırlandırdığımız 14.-18. yy. siyaset düşüncesi alanındaki tercüme eserler bağlamında yeniden formüle ettik ve literatürde temas edilmeyen bazı tercüme tasarruflarını da tespit ederek bunları örnekleriyle birlikte ele aldık. Böylece Osmanlı ulema ve bürokratlarının siyaset düşüncesi üretme yollarından olan tercümelerin nasıl şekil aldığı belirlemeye çalıştık.

Tercüme metinlerin az bir kısmı tercüme tasarruflarını ifade etmeye hususi bir ehemmiyet vermektedir. Özellikle erken dönem tercümelerinin büyük oranda Arapça-Farsça okuması olmayanlar için yapıldığı ifade edildiğinden ve yalnızca Türkçe bilen muhatap topluluğun bu iki dilde yazılan metinlerden istifade etmesi amaçlandığından, bu tercüme dil açısından 'sade'dir, tercüme usulleri de sınırlı seviyede tasarruflar içermekle birlikte büyük oranda 'harfî tercüme' şeklindedir. 16. ve 17. yüzyıl tercümelerinde ise zaman zaman tercüme edilen metinden/kaynak metinden daha ağır, daha sanatlı anlatım içeren metinler

8 Saliha Paker, "Tercüme, Telif ve Özgünlük Meselesi", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları IX Metnin Halleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve Şerh*, ed. Hatice Aynur (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 43.

9 Kuşkusuz bu konuda çokca örnek zikredilebilir. Siyaset düşüncesi alanında yapılan son çalışmalardan birini gerçekleştiren Göker İnan, İmam Gazzâlî'ye nispet edilen *Nasihâtü'l-Mülük* başlıklı eserin Muallimzâde Ethem tarafından yapılan tercümesini bu metnin Arapça ve Farsça nüshalarını dikkate alarak detaylı bir şekilde incelemektedir. Bk. "Giriş", Muallimzâde Ahmed Edhemî, *Tercüme-i Nasihatü'l-Mülük, Gazzâlî'nin Siyasetnâmesinin Osmanlı Dönemi Tercümesi*, ed. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik, 2022), 9-34. Yine Sadık Yazar tarafından yayına hazırlanan *Gırnati Seyahatnamesi'nin XVI. Yüzyılda Yapılmış Bir Tercümesi = Tercüme-i Tuhfetü'l-Elbab ve Nuhbetü'l-Âcab* (İstanbul: Okur Akademisi, 2012) başlıklı çalışma da bu türden tasarrufların dikkatlice analiz edildiği siyaset dışı alana dair önemli bir örnektir.

ortaya çıkmakta, bu şekilde ortaya çıkan bir inşa geleneği (estetik nesir) tarzı dolayısıyla mütercimlerin tasarruf yolları da genişlemektedir. Bu dönem tercümelerinin önemi bir kısmında tercüme ile telif arasındaki çizgi muğlaklaşmakta, mütercimlerin tasarrufları çok boyutlu olarak karşımıza çıkmaktadır. 18. yüzyılın sonlarına doğru gelindiğinde ise birçok metin açısından ibre tekrar kuruluş dönemindeki yaklaşıma dönmekte ve kimi metinlerde ‘avamın anlayışı meselesi’ öne çıkartılarak daha sade tercüme usulüne dönülmektedir.<sup>10</sup>

Bahsi geçen zaman aralığında tercüme edildiğini tespit edip incelediğimiz 170 civarındaki siyaset düşüncesi metni içerisinde erişilebilir olanlarının tercüme usul ve tasarrufları başlıklar halinde şu şekilde sıralanabilir:

### 1. Tercüme Usülleri

التَّرْجَمَةُ [et-tercemetü] (دَحْرَجَةٌ [dahrecetün] vezninde) Bir lisânî âhar ile tefsîr ü beyân eylemek ma'nâsınadır; yukâlu: تَرْجَمَ اللَّسَانَ وَتَرْجَمَ عَنْهُ إِذَا فَسَّرَ كَلَامَهُ بِلِسَانٍ آخَرَ. [Birinin kelâmını bir başka lisân ile açıkladığında “lisânî tercüme etti” ve “ondan tercüme etti” denir.]<sup>11</sup>

Tercüme kelimesinin kökeninde bulunan ‘açıklama ve izah getirme’ gibi anlamların doğal bir sonucu olarak kavramın kapsamı değişir ve metinlere bu kabil müdahaleler daha anlaşılır olur. Zira mütercimler büyük oranda kendilerini metni birebir bir başka dilden aktaran kimseler olarak değil, metni kendi bağlamlarına göre yeniden yorumlayan, gerektiğinde açıklamalarla metni daha anlaşılır kılan birer şârih/musannif olarak görmektedirler.<sup>12</sup> Bu da tercüme tasarruflarını daha anlamlı bir çerçeveden yorumlamak için göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla birçok tercüme metinde eserin meydana geliş sebebinin yazıldığı kısımda ‘sebeb-i te'lif-i kitâb’ ibaresi kullanılmaktadır.<sup>13</sup> Bu husus tercüme kavramını ‘çeviri’ kavramıyla özdeşleştiren kimi çağdaş araştırmacıların ortaya çıkan eserin kaynak metinle irtibatını olumsuzlamalarına sebebiyet vermiştir.<sup>14</sup>

10 Özgür Kavak, “Rûmîyâne Libâs-ile Pirâste ve Türkî Etvâr-ile Ârâste: Siyaset Düşüncesi Eserlerinin Osmanlı Türkçesine Tercüme Sebepleri Üzerine Bazı Tespitler,” *İslam Tetkikleri Dergisi* 13, no. 1 (2023): 429. Hatta 16. ve 17. yüzyıl çevirileri bu dönemde bu açıdan tenkide konu edilmekte, kimi durumda ‘tercümenin tercümesi/sadeleştirilmesi’ söz konusu olmaktadır. Bu yönde bazı tespitler ve tercüme örnekleri için bk. Yazar, “Osmanlı Telif Geleneğinde Diliçi Çevirinin Sınırları”, 55-120.

11 Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsü'l-Basît, Terceme md.*

12 Bu yönde bir tespit için bk. Kavak, “Rûmîyâne”, 429.

13 Mesela bk. Azmî Pir Mehmed, Azmî Pir Mehmed *Enisü'l-Ârifîn, Ahlâk-ı Muhsinî Tercümesi*, haz. Fatih Koyuncu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 211.

14 Mesela Salim Ayduz, Nedim’in *Câmiü'd-Düvel* tercümesini şu ifadeleriyle değerlendirir: “Bu tercüme uzun süre eserin Arapça aslını unutturmuştur. Fakat asıl nüsha ile tercüme karşılaştırıldığında, maalesef tercümenin eksik ve hatalı olduğu görülmektedir. (...) Ne var ki mütercim(ler) birçok yerde çıkarmalar ve ihtisarlarla eseri asıl hüviyetinden uzaklaştırmıştır. Umumi tarih kısmı muhtemelen lüzumsuz sayılıp geniş ölçüde kısaltılmış, Abbâsî ve Osmanlı tarihi gibi önemli bölümleri aynen muhafaza olunmakla beraber bazı tenkitler çıkartılmış veya hafifletilerek verilmiş, nâdiren de olsa Münecceimbaşı'nın düştüğü hatalar düzeltilerek tercüme meydana getirilmiştir.” Salim Ayduz, “Lale Devri'nde Yapılan İlmî Faaliyetler,” *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 2/3 (1997): 150. Sadık Yazar bu hususu ‘serbestlik’ kavramıyla analiz eder. *Gırnatî Seyahatnamesi'nin XVI. Yüzyılda Yapılmış Bir Tercümesi*, 72-73.

Bu kısımda ilk olarak öne çıkan tercüme usullerine dair örnekler aktarılıp daha ziyade tercüme usullerinden bahis açan mütercimlerin değerlendirmeleri ele alınacaktır. Bu çerçevede ‘harfî tercümelere’, ‘müdahaleli tercümelere’ ve ‘meâl-i münîfi vermek suretiyle yapılan tercümelere’ dair örnekler aktarıldıktan sonra tercüme usulünü aktaran mütercimlerin değerlendirmelerine ve tercüme ettiği kaynak metnin kendisinden önceki tercümelerine dair değerlendirme yapan mütercimlerin verdiği malumatlara değinilecektir. Akabinde istihârâc/derleme türü tercümelere öne çıkan tercüme usulüne temas edilecektir. Son olarak da, kaynak metinle ilişkisinden hiç bahsetmeksizin kendisini telif olarak takdim eden bazı metinlerin ‘örtük tercüme’ kavramı altında ele alınabileceği hususuna değinilecektir.<sup>15</sup>

### 1.1. Tercüme Usulünü Anlatan Mütercimler

Tercümede takip ettiği yolun mananın aktarılması olduğu hususunu vurgulayan, insanlara konuyu öğretmeyi esas amaç olarak belirlediğinden hem konuyla doğrudan ilgili olmayan meseleleri, hem de dili süslemek amacıyla başvuru olan Farsça beyitleri tercüme etme gereği görmediğini ifade eden Osmanlı defterdar ve tarihçisi Ebû'l-Fazl Mehmed Efendi (ö. 982/1574) *Ahlâk-ı Muhsinî* tercümesinde usulünü şu şekilde açıklar:

(...) ol nüsha-i kitâb dibâcesinden iftitâh olundu ve memdûhun elkâbı ve ismi tercümesi mâ beyninde tayy olunup maksûda şürû' olunduğı mahalden ibtidâ eylemek ihtisâr-ı garaza asveb görüldi. Bu tercümede asıl nüshada tarsî'-i mübhemî için irâd olunan Farsî ebyât tercümesi ve vezin ri'âyeti lüzûm-ı mâ-lâ yelzem kabilinden idi. Ve li-hâzâ gâhî nazm-ı ebyât tercümesinde beyân-ı fehvâyla iktifâ olunmağla nesirde dahi lâzım geldi. Zirâ ki garaz-ı aslı tefhîm-i hikâyet ve ta'lîm-i 'ibâretdür.<sup>16</sup>

Tercüme usulüyle ilgili bu çerçevede elde edilen bir bilgi, düz yazının düz yazı şeklinde, manzum kısımların ise manzum olarak tercüme edildiğinin ve yine nüshadan kaynaklı sorunların da metnin genel akışına uygun ifadelerle çözümlenerek tercüme edildiğinin beyanına dairdir. Bayburt Kalesi'nde katiplik yapan Ahmed b. Mahmûd (956/1549'da hayatta),<sup>17</sup> Erzurum Beylerbeyi Mehmed Paşa'nın talebiyle Ebû Sâlim Kemâleddîn İbn Talha'nın (ö. 652/1254) *el-Ikdü'l-Ferîd li'l-Meliki's-Sa'îd* adlı eserinin Ramazan 956/Eylül-Ekim 1549 yılında tamamladığı tercümesinde şöyle söylemektedir:

15 Osmanlı tercüme nazariyesine dair bu çerçevede dikkate değer incelemeler için bk. Cemal Demircioğlu, “El-Cahızdan Manastırlı Memet Rıfa'a: Arap Çeviri Kuramcıları ile Osmanlı Mütercimleri Arasındaki Bağlantılar”, *Turkish Studies*, 8/13 (2013): 739-759; Sadık Yazar, “Nergisî (ö. 1044/1636) ve İshak Hocası Ahmed Efendi (ö. 1120/1708) Örneklerinde Osmanlı'da Tercüme Nazariyesi”, M. Kaçar, Ö. Bozkurt (ed.), *Fuat Sezgin Anısına-Bilim Tarihine Yeni Bakışlar*, (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2019), 245-261.

16 Ebû'l-Fazl Mehmed b. İdris, *Tercüme-i Ahlâk-ı Muhsinî* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2828), 3a.

17 Mütercim hayati hakkında malumat elde edilememiştir. Tercüme metinden hareketle iyi yetiştirilmiş bir kâtip olduğu, kitaptaki Şâfi mezhebine ait görüşlerin yerine Hanefî mezhebine dair malumatları metne dercetmesinden fihri birikim sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Krş. Ahmed b. Mahmud, *'Ikdü'l-Cedîd Tercüme-i 'Ikdü'l-Ferîd* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Ktp. 4514), 6a.

Muhassal ol kitâb ber-vech-i tâkat ü tâb nesri nesir ile nazmı nazm ile tercüme kılınup ve niçe yerleri dahi gâyet galat olup mütâla'asında dikkat ile kırâet mümkün olmamağın karîne ve münâsebet ile mefhûm olan tahrîr olundu.<sup>18</sup>

Mütercim Ahmed b. Mahmûd'un yüzyüze geldiği bu durum okunan nüsha karşısında bir Osmanlı okuyucusunun da günümüz okuyucusuna benzer zorluklar yaşayabildiğini göstermesi açısından dikkat çekici bir örnektir.

Tercüme usulüne yer veren kimi mütercimler ise bu usulde etkili olan durumun kendilerinden tercüme talebinde bulunan kişilerin arzusu olduğunu belirtirler. Mesela Zekeriyâ Kazvî'nin (ö. 682/1283) *Müfîdü'l-'Ulûm ve Mübîdü'l-Hümûm* başlıklı eserini *Nûru'l-Hüdâ* adıyla tercüme eden Kazasker Kethudâ Mustafâ Efendi'nin (ö. 1032/1623)<sup>19</sup> kendisine gelen emr-i hümayundan anladığı kadarıyla Sultan I. Ahmed, "kapalı tabirlerden ve tumturaklı ifadelerden (*iglâk-ı ta'bir ü edâ ve tumturâk-ı imlâ vü inşâ*)" bir başka ifade ile sanatlı bir üsluptan hoşlanmamaktadır. Bu sebeple mütercim şöyle bir usulü tercih ettiğini söyler: "Mücerred 'ibârât u elfâz-ı kitâb-ı latîf-i dürer-bâr harfen bi-harfin min gayri ziyâde vü ilhâk tercüme ile iktifâ ihtiyâr olundu."<sup>20</sup>

Kimi yazmalarda mütercimin tercüme usulünün farklı kişiler tarafından aktarıldığı örneklerle de rastlanmaktadır. Sözelimi *Minhâcü's-Sülûk ilâ Âdâbi Suhbeti'l-Mülûk* adlı eseri *Mehâsinü'l-Edeb* adıyla tercüme eden tarihçi ve şair Gelibolulu Mustafa Âlî'nin (ö. 1008/1600) bu metnini bir tür diliçi çeviriye tabi tutan ve ihtisar eden, dahası kendi döneminde cari olan dil ile (*rûzmerre ta'bir ile*) ifade ettiğini belirten Osmanlı şairi ve biyografi müellifi, müderris ve kadısı Osmanzâde Ahmed Taib Efendi'nin (ö. 1136/1724),<sup>21</sup> Âlî'nin tercüme usulüne dair tespitleri şöyledir:

Ez cümle *Minhâcü's-Sülûk ilâ Edebi Suhbeti'l-Mülûk*-nâm 'Arabî tel'îf-i latîfi ba'zı zamâyim-i nâfi'a ile Türkiye tercüme ve *Mehâsinü'l-Edeb* tesmiye eylemişler (...). Lâkin merâsim-i âdâb-ı sühan-verîye mürâât etmeyüp rabt-ı ser-rişte-i makâlde külf-e-i tekerrürât-i bî-meâl ve hiç-ender-hiç ile itnâb ve zımn-ı ifâde-i merâmıda bî-mesâs münâsebet-i nazm-ı bî-nizâm ve nesr-i garîbü'l-intizâm hiç-ender-hiç ile ishâb ettiği ecilden nazar-ı 'tibârdan sukût mertebelerine karîb olmağın fakat ba'zı ebyât-ı bî-nizâmı ve ta'birât-ı bî-insicâmı tecrid ü tağyîr ve fusûl-i mezkûra hâvî olduğu kısas u ahbâr ve nevâdir ü âsârın mecmû'u 'alâ vetîretî'l-icâz rûzmerre ta'bir ile keşîde-i silk-i tahrîr kılınup (...) vezîr-i a'zam İbrâhîm Paşâ-yı mükerrerem (...) hazretlerinin rikâb-ı kâm-yâblarına 'arz u inhâya cesâret olundu.<sup>22</sup>

18 Ahmed b. Mahmud, *'İkdül-Cedid*, 6a.

19 Hayatında dair bk. Nev'îzâde Atâyî, *Hadâi'ku'l-Hakâ'ik fî Tekmiletî'ş-Şakâ'ik*, haz. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/1657-1659.

20 Kethudâ Mustafa Efendi, *Nûru'l-Hüdâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 2593), 6b.

21 Oldukça velud bir müellif olan Osmanzâde'nin hayatı ve eserleri için bk. Abdülkadir Özcan, "Osmanzâde Ahmed Taib", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/osmanzade-ahmed-taib> (Erişim: 21 Şubat 2023).

22 Mustafa Âlî, *Mehâsinü'l-Edeb*, Yeniden düzenleyen: Mustafa İzzet (University of Michigan, Isl. Ms. 396), 2a-3a. Ünlü kazasker ve hattat Mustafa İzzet tarafından yazılan bu nüsha hat tarihi çalışan araştırmacılar için hususi ihtimamı hak etmektedir.

## 1.2. Harfî Tercümelere

Özellikle erken dönem tercümelerinde öne çıkmakla birlikte hemen her dönemde örneklerine rastlamanın mümkün olduğu bir usul, kaynak metnin söz dizimi ve cümle yapısına sıkı bağlılık içermekte ve haricî hiçbir tasarrufta bulunmamaktadır. Bu usul kimi zaman Sadrazam Lutfi Paşa'nın (ö. 970/1563) *Halâsü'l-Ümme fi Ma'rifeti'l-E'imme* başlıklı Arapça risalesinde görüldüğü gibi kelime altında/tahte'l-lafız olarak kendisine gösterir.<sup>23</sup> Kimi zaman ise kaynak metnin ibarelerine yer verilmeksizin doğrudan Türkçe ifadede ortaya çıkar. Bu ikinci durum için temsil gücü yüksek bir örnek, II. Murad dönemi sûfilerinden Kâsım b. Mahmud Karahisârî'nin (ö. 891/1486)<sup>24</sup> tercüme ettiği *Mirsâdü'l-İbâd* adlı eserdir. Bir tasavvuf eseri olmakla birlikte son kısmı siyasetnâme mahiyetini taşıyan bu eserde mütercim, Arapça ve Farsça cümleleri neredeyse söz dizimini dahi bozmadan, harfî tercüme usulüyle Türkçeye aktarmaktadır:

“ <i>Ve sühan-i ashâb-i aġrâz mesmû‘ ne-dâred bî-beyyineti</i> ”	“ <i>Ve sâhib-i ġaraz kişilerün söziyle ‘amel itmeye tanuksuz</i> ”
“ <i>Câehû racülün zâte yevmin ve fi yedihî hanzîrün fi ‘unukihî hablün esvedü</i> ” <sup>25</sup>	“ <i>Nâġâh bir kişi geldi. Elinde bir hanzîr bir kara ipile boynı baġlu ol dutmuş anı.</i> ” <sup>26</sup>

Abdülcelîl b. Molla Cemîl'in (ö. 1734'ten sonra) Gazzâlî'ye nispet edilen *Nasihâtü'l-Mülûk* tercümesi de kaynak metnin Türkçeye aktarımı açısından harfî tercümelere bir diğere örnektir:

“ <i>Kâleş-şeyh el-imâm şerefü'l-ümme Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî rahimehul-lâh ve hüve muhâtbun liş-sultân Muhammed b. Melikşâh rahimehullâh: İ‘lem yâ sultâne'l-‘âlem ve melike'l-meşrik ve'l-maġrib ennellâhe en‘ame ‘aleyke ni‘amen zâhiraten ve âlâen mütekâsîraten yecibu aleyke şükruhâ...</i> ” <sup>27</sup>	“ <i>Didi eş-Şeyh el-İmâm zeynü'd-dîn, hüccetü'l-is-lâm, şerefü'l-e'imme Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (...) ve ol padişâh Muhammed b. Melikşâh'a hitâb ider: Bilgil ey ‘âlem padişâhı ve maşrik u maġrib meliki key tahkika Allâh için üzerine zâhir ni‘metler ve dahi âlâ‘-i mütekâsîre vardır...</i> ” <sup>28</sup>
---	---

23 Lutfi Paşa, *Halâsü'l-Ümme fi Ma'rifeti'l-E'imme*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2877), 1b-24b.

24 Kâsım b. el-Kâdî Mahmûd er-Rûmî el-Hanefî es-Sûfî Karahisârî tarafından yapılan bu tercüme *İrşâdü'l-Mürîd ile'l-Murâd fi Tercemeti Mirsâdü'l-İbâd* adını taşımaktadır. Tam künyesinden anlaşıldığı kadarıyla kadı çocuğu ve Hanefî mezhebine mensup bir sûfî olan Karahisârî'nin vefat tarihini ise *Hediyyetü'l-Ârifîn* müellifi 891 [1486] olarak göstermektedir. *Mirsâdü'l-İbâd*'in tercüme tarihi dikkate alındığında (822/1419 yahut 825/1422) Karahisârî'nin uzun sayılabilecek bir ömür sürdüğü anlaşılmaktadır. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünun an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünun*, haz. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971), 2/1656; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musanıffın* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 1/831; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1333), 1/114.

25 Necmeddin Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, haz. Muhammed Emin Riyâhî (Tahran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî), 1365), 475, 493.

26 Necmeddin-i Dâye- Kasım b. Mahmud Karahisari, *Sufi Diliyle Siyaset İrşadü'l-Mürîd ile'l-Murâd fi Tercemeti Mirsâdü'l-İbâd*: [mukaddime, beşinci bölüm, hatime], haz. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik, 2010), 33.

27 Ebu Hâmid Gazzâlî, *et-Tibrü'l-Mesbûk fi Nasihati'l-Mülûk* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1988), 6.

28 Yazar, “Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği”, 127-128.



Kethudâ Mustafâ Efendi'nin *Nûru'l-Hüdâ* başlıklı *Sirâcü'l-Mülûk* tercümesi de bu usulün bir diğer örneğini teşkil eder. Harfî tercüme usulüne riayete ehemmiyet veren mütercim metne müdahil olmaktan -bazı istisnai haller dışında- kaçınmakta, aslında katılmadığı, dile almayı dahi doğru bulmadığı kısımları bile bu usule sadakat namına tercüme ettiğini ifade etmektedir:

(...) vâzı'-ı kavânin-i dîn mütemmim-i ahlâk-ı güzîn olan Rasûl-i emîn lafz-ı 'âdili bir müşrik-i bî-dîne nice itlâk ider lisân-ı 'ulemâdan sudûri kabih iken vazîfemiz tercüme ile iktifâ olmağla 'ibâret-i asla iktifâ olundu. *Vallâhu a'lem.*<sup>29</sup>

### 1.3. Serbest Tercümeler

Bazı mütercimler metni harfiyen tercüme usulüyle yahut kaynak metne daha gevşek de olsa bağlı kalma usulüyle tercüme etmek yerine, doğrudan paragrafların icmali anlamlarını vermek suretiyle bir başka ifade ile 'yeniden yazarak' tercüme etmektedirler. *Ahlâk-ı Muhsinî* mütercimlerinden Ebü'l-Fazl'dan yukarıda 'Tercüme Usulünü Anlatan Mütercimler' alt başlığında aktardığımız alıntı, aynı zamanda mütercimin meâl-i münîfini vererek tercüme ettiğini gösteren bir örnektir. Buna benzer şekilde farklı mütercimlerin de bu usule tabi olarak tercüme yaptıkları çok sayıda örnek bulunmaktadır.

Kimi durumlarda bu usul, tercüme için kullanılan nüshada birçok hata bulunması hasebiyle bir zorunluluk haline gelmekte ve tercümenin bazı ibareleri birtakım delaletlerden istifadeyle mütercim tarafından 'uyarlama' yoluyla aktarılmakta, cümlelerin akışı ve bağlama göre mütercimin takdirleri söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla bu usul serbest tercüme örnekleri arasına alınabilir. Aşağıdaki örnek mütercimlerin nüsha açısından kaynak metinlerine yönelik tutumlarına dair bilgi de içeren ve bu usule meyletmelerini eldeki nüshanın konumuna bağlayan bir örnektir:

Ol kitâb-ı müstetâb hutût-ı muhtelifle ile mahtût ve kitâbeti mahlût ve ekser yerleri galat ve gâyet ile muhbat bulunup mûmâ ileyh Paşa *yesserallâhu mine'l-hayri mâ yeşâü* hazretleri hîn-i istinsâhda asıl nüshasın 'acele ile sefere gider kimsenin olduğu ecilden müteferrikatü'l-eczâ edip her bir hayrı bir kimseye yazdırmış ve yazarların ekseri 'Arabiden bi-haber olmak ile kitâbetleri 'ibârât-ı mü'ellifi ve makâsıd-ı musannifi ezdirmiş bulunmağın tercüme için "bu kitâb-ı nesâyih-nitâc eşedd-i ihtiyâc ile nüsha-i uhrâya ve bulunmaz ise menkûl minhâya muhtâcdur" deyü huzûr-ı şeref-revâclarına 'arz olunup 'adem-i vücûd ile ikisinden dahi tama' kat' ve recâ farz olundukda *inne şeyen küllehû lâ yüdrakü va'lemû enne küllehû lâ yütrakü* [Bir şeyin tamamı elde edilemiyorsa biliniz ki o külliyyen terk olunmaz] müktezâsı nasb-ı 'ayn kılınup hidâyet-i Rabbânî[ye]ye istinâd ve 'inâyet-i samedânî[ye]ye i'timâd ile sene-i sitte ve hamsîn ve tis'ami'e Receb'inin ibtidâsında şurû'a bidâyet vukû' bulup sene-i mezbûre Ramazân'ının on dokuzü gününde bi-'avnillâhi ve tevfiķihi intihâya irüp nihâyet buldı. 'Ale'l-husûs ki bu müddetde göz ağrısından bu za'ife

29 Kethudâ Mustafâ Efendi, *Nûru'l-Hüdâ*, 15a.

elem ü mihnet irüp gice aslâ mütâla'a ve kitâbet olunmayup ve (...) evkâde gündüz dahi yazılmayup yazıldığı hîn her gâyet isti'câl ve sür'at-i isti'mâl olundu.<sup>30</sup>

Bu çalışmanın incelediği zaman dilimi dışında kalsa da dilin daha sade olarak kullanımıyla serbest tercüme usulünü birleştirme tercihinin 19. yüzyılda da devam ettiğini gösteren bir örnek, Manisa Müftüsü Ahmed b. Halil'in (ö. 1274/1857)<sup>31</sup> Gazzâlî'ye nispet edilen *Nasîhatü'l-Mülûk* adlı eserini tercümesidir:

(...) tercüme hususunda 'ibârât-ı 'Arabîyyenin 'aynını tastîr iltizâm olunmayup nakl-i medlûl ile iktifâ olundu. Bâ-husus bâb-ı ehâdis-i şerîf[e]de vârid olan tehdîde binâen zikr olunan ehâdis-i şerîfelerin ekserisin metn-i şerîfi kırâetde lisâmî hatâdan masûn olsun deyü tahrîr olmayup nakl bi'l-ma'nâ tecvîz olunduğuna binâen ma'nâ-yı münîfini beyân ile iktifâ olunup nâdiren metn-i hadîs-i şerîf bi-'aynihî tahrîr olup mefhûmî sonra beyân olmuşdur. Kezâlik âyât-ı celîle-i Kur'âniyyenin tevâtüre mebnî olduğundan ednâ tefekkür ile der-hâtur olur deyü nazm-ı Kur'ân'dan ekserisi tahrîr olunmayup ma'nâ-yı şerîfi ve medlûl-i münîfi takrîr ü tahrîr olmuşdur.<sup>32</sup> Bundan sonra tercümeden hâric bir şey'in 'ilâvesi iltizâm olmayup nâdiren lâyiha ve sâniha ta'biri ile ba'z-ı hikâye derc ü tahrîr olundu. İltizâm-ı secî' ve istilâhât-ı münşiyân dahi tayy olup cümlenin fehm edeceği ta'biri celî ile irâd ü ifâde olunup eshel-i vech-ile istifâde olundukca bu fakîr-i kesirü't-taksîri hayr-ile yâd etmeleri mütemennâ vü müstercâdır. Bu kitâb-ı menâfî-me'âb vülât ü kuzât-i evândan ehl-i insâf-ı bi-'îtirâf olanlara ekser-i evkâde mütâla'ası ehemmi mühimâtadan olduğu gün gibi 'ayân u müstağni 'ani'l-beyândır. Ve dahi tahsil-i ahlâk-ı hamîde ve ittilâ'-ı hikâyât-ı nefise vü 'acibe için ekser-i nâsa mütâla'ası elyak olduğu aşîkâr...<sup>33</sup>

Serbest tercümede ve kitabın tercüme için seçilmesinde mütercimleri esas ilgilendiren hususa odaklanma arayışı, özellikle kaynak metinde (çoğu zaman Arapça olmak üzere) dil bahisleriyle ilgili değerlendirmelerin tercüme alınmamasında da kendisini göstermektedir. Mesela III. Selim dönemi ulemasından Muhammed Birgivi'nin (1203/1789'da hayatta)<sup>34</sup> *[el-]Kavlüs-Sedîd fî Usûli'n-Nizâmi'l-Cedîd* başlıklı metninde yer alan aşağıdaki alıntıda dil bahisleri Türkçe tercümede kendisine yer bulamamıştır:

30 Ahmed b. Mahmud, *Tkdü'l-Ferîd*, 5b-6a.

31 Mütercim Ahmed Esad, "1193/1779 yılında Manisa'da doğmuş, çocukluk ve ilk gençlik çağında dini bilgileri babasından bir dereceye kadar edindikten sonra ilim tahsilini sürdürmek maksadıyla İstanbul'a gitmiştir. Burada Hoca Abdurrahîm ve Hoca Neşet'in (1148-1222/ 1735-1807) derslerine devam etmiş; 1239/1824 yılında Manisa'ya dönmüş ve 28 Aralık 1836 tarihinde kardeşinin yerine Manisa müftüsü tayin edilmiştir." Adem Ceyhan, "19. Asırda Bir Müderris, Müftü, Mütercim ve Şair: Manisalı Ahmed Esad Efendi," *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [Journal Of Old Turkish Literature Researches]* 5/1 (Nisan 2022), 34.

32 Mütercimlerin çoğu buradaki örneğin aksine ayetleri ve kimi zaman da hadislerin metinlerini yazmakla iktifa edip meal/tercüme verme gereği duymamaktadır. Bu sebeple ayet ve hadislerin tercüme metinlerdeki serencamı hususi bir incelemeyi hak etmektedir. Bu hususa dikkatimi çeken Sadık Yazar'a teşekkür ederim.

33 Ahmed b. Halil, *Tercüme-i Nasîhatü'l-Mülûk* (Manisa: Manisa İl Halk Ktp. 5082), 2a-b.

34 Müellif-mütercime ve eserine dair bk. Özgür Kavak, "Nizâm-ı Cedîdin Dini Meşruyetini Sağlamak: *[el-]Kavlüs-Sedîd fî Usûli'n-Nizâmi'l-Cedîd*", Muhammed Birgivi, *Nizâm-ı Cedîd Risalesi, [el-]Kavlüs-Sedîd fî Usûli'n-Nizâmi'l-Cedîd*, ed. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik, 2022): 7-40.

«وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ» اسم للخيل التي تربط في سبيل الله أو مصدر سمي به يقال ربط ربطا ورباطا ورباطة ورباطا أو جمع ربيط كفضيل وقرئ ربط الخيل بضم الباء وسكونها جمع رباط وعطفها على القوة كعطف جبرائيل وميكائيل عليهما السلام على الملائكة.

Ma'nâ-yı latîf icmâlen budur ki, "ey kullarım sizler küffâr ile mukâtele etmek için küheylân atlar besleyip 'indinizde hâzır edin" deyu buyurdu. Hadîs-i sahîhde vârid olmuşdur: Gazâ niyetiyle at besleyenlerin ne kadar masrafları var ise kıyâmet gününde sarf ettiği şeylerin...<sup>35</sup>

Aynı metinden bir diğer örnekte de benzer bir durum söz konusudur:

«وَمَا تَنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُؤَفَّ إِلَيْكُمْ» [الأنفال، 60] (...) ما كلمة شرط ولذلك جزم فحذف النون في «تنفقون» وحذف الباء في «يؤف» المعنى وكل نفقة قلت أو كثرت تنفقونها في طاعة الله تعالى وخصوصا في الحرب فأجره موقر عليكم بالواحد سبعمائة إلى ما فوق ذلك.

Ya'nî kullarım sizler benim rızâm onda olduğu mahallere husûsan gazâlara azdan ve çokdan her ne ki infâk edersiniz kıyâmet gününde ecrini tamâmen bulursunuz. Her bir dirhem için yedi yüz sevâb dahi artuk bulursunuz deyü buyurur Mevlâ.<sup>36</sup>

Kaynak metnin vermek istediği mesajı aktarmakla iktifa etmek suretiyle tercüme etme hususu kimi zaman doğrudan 'asıl olan fehvânın beyanıdır' şeklinde bir kaideye bağlanarak da ifade edilir:

(...) ve çün ki garaz-ı aslı tefhîm-i hikâyet ve ta'lim-i 'ibâretdür, beyân-ı fehvâ ile iktifâ olunup...<sup>37</sup>

(...) beyân-ı fehvâyla iktifâ olunmağla nesirde dahi lâzım geldi. Zirâ garaz-ı aslı tefhîm-i hikâyet ve ta'lim-i 'ibâretdür.<sup>38</sup>

#### 1.4. İstihrâc/Derleme Türü Tercümeler

Tercüme eserlerin dikkate değer bir kısmı birden çok metinden yapılan seçmelerin belli bir iç tutarlılık dâhilinde tercüme edilmeleriyle oluşmaktadır. Daha ziyade belli konularla (devlet başkanlığı, itaat, cihad, adalet vb.) ilgili hadislerin seçilmesi ve tercüme edilmesi örneğinde gördüğümüz bu husus, Arapça ve Farsça yazılmış farklı siyaset kitaplarından yapılan

35 Muhammed Birgivi, *Nizâm-ı Cedîd Risalesi*, 73-74.

36 Muhammed Birgivi, *Nizâm-ı Cedîd Risalesi*, 76.

37 Rıdvan bin Abdülmennan, *Tercüme-i Ahlâk-ı Muhsinî* (Tokat: Tokat İl Halk Ktp., nr. 40), 2b-3a.

38 Eb'ül-Fazl Mehmed b. İdris, *Tercüme-i Ahlâk-ı Muhsinî*, 3a.

siyasi nasihatnâme eserleri derlemelerinde de karşımıza çıkar. Bazı mütercimler, tercüme etikleri metinlerin dillerini beyan ederler. Bu durumda Arapça yahut Farsça ile birlikte her iki dilde yazılmış farklı eserlerden tercüme yapıldığı da belirtilir. Derleme yapılan kaynak metnin kimisinin Türkçe olduğu da anlaşılmalı ve böylece üç dilin birden kaynaklık ettiği derlemeler de ortaya çıkabilmektedir.

Aşağıdaki örneklerden de görüleceği üzere derlenen kaynaklara dair tercümelerde yer alan malumat farklılaşmaktadır. Kimi mütercimler 'kütüb-i mu'tebereden' yahut belli konuya dair kitaplardan derleme yaptıklarını belirtmekle yetinirler. Diğer bazı mütercimler yalnızca derlemenin yapıldığı metinlerin dillerini zikrederken diğerleri doğrudan derlemenin kaynaklarını da isim vererek belirtirler. Bu malumatlara yer vermeksizin sadece eserin derleme bir tercüme olduğunu söyleyen örneklere de rastlanır.

III. Ahmed'e ithaf ettiği *Tuhfetü'l-Guzât* adlı risalesinin farklı İslam ilimlerinden müteşekkil kaynaklarını sıralayan Süleyman Paşa Medresesi müderrisi Yenişehirli Ahmed Hamdi on beş civarında kaynak zikretmektedir:

(...) Ahmed Hamdi-yi bi-mikdâr bu tercüme-i garibeyi ve bu dürr-e ferîdeyi âyât ü ehâdis-i şerîfeden ve sikât-ı rüvât-ı muvahhididen ve kütüb-i mu'teberât-ı müdevvenâtdan *Tefsîr-i Kâdî Beyzâvi* ve *Tefsîr-i 'Uyûn* ve *Mecma'u't-Tefâsîr* ve *Ihtiyâr* ve *Dürrer* ve *Mülteka'l-Ebhur* ve *'Avârifü'l-Me'ârif* ve *Şir'atü'l-İslâm* ve *Münyetü'l-Vâ'izin* ve *Ne-fehâtü'l-Üns* ve *Fâtihü'l-Ebyât* ve *Şerhü Esmâ'i'l-Hüsna* ve *Cevherü'l-Cevâhir*'den naklen ve tahrîren cem' u tercüme eylemişdür ki...<sup>39</sup>

Benzer bir şekilde Sultan I. Süleyman dönemi ulemasından Hasan Ali b. Hasan Kâni'i de eserini Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî'si*, Devvânî'nin *Levâmi 'u'l-İşrâk fî Mekârimi'l-Ahlâk*'i, Hemedânî'nin *Zahîratü'l-Mülûk*'u, Kâşifî'nin *Ahlâk-ı Muhsinî'si*, Câlînûs'un *Cevâmi'u'l-İskenderâniyyin*'i, *Umde fi't-Teşrih (el-'Umde fî Sınâ'ati'l-Cirâha?)* ve *Menâfi'ü'l-Azâ* eserlerinden istifadeyle "telif ve tercüme" ettiğini belirtir.<sup>40</sup>

Seyyid soyundan gelen bir mesnevîhân olan Alâyi b. Muhibbî eş-Şirâzî eş-Şerîf'in (966/1559'dan sonra) *Düstûru'l-Vüzerâ* başlıklı kitabı, kaynak metinlerin yalnızca dillerini zikretmekle iktifa eder:

(..) müddet-i medîd[e] ve 'ahd-i ba'id idi kim hâtur-ı fâtura her zamân belki her ân şöyle hutûr iderdi ki fuzalânun te'lîfâtından ve 'ulemânun tasnîfâtından bir nev-bâve-i fikr-i bikri istinbât [u] istihrâc eyleyüp Türkî diliyle tercüme kılup fâ'idisi 'âm ve 'âyidesi tamâm olmak ecli-çün (...) Ammâ vüzerâ ve hükâm ve ümerâ-i İslâm'ın sîretinde Türkî diliyle te'lif-i cedîd ve tasnîf-i müfid yokdur. Binâen 'alâ hâzâ ben fakîr-i kesîrüt-taksîr, vüzerâ-yi 'izâm ve ümerâ-yi kirâmın sîretleri için ve selâtin-i esâtînin hizmetlerinde hıfz-ı esrâr ve mürâât-ı evkât-ı leyl ü nehar ve saht u rızâlarında vüzerânın hazm u teyakkuzları

39 Ahmed Hamdi Yenişehirli, *Tuhfetü'l-Guzât* (İstanbul: Millet Ktp, AE Şerîyye 506), 4a-b.

40 Hasan Ali b. Hasan Kâni'i, *Ahlâk-ı Kâni'i* (Saraybosna: Gazi Hüsrev Bey, R-5336), 11a-12b.

beyânında ve vüzerâ-yı mâziyenin neşr-i ‘avâyidlerinde ve bess-i fevâyidlerinde bu risâle-i şîrin-makâleyi Türkî dili ile mütercem kıldum ve ‘Arabî ve Fârsî kitaplarından bu mebhave müte‘allik dürer ü gurerlerini intihâb idüp karîha-i tab’ımdan sâdır olan vâridât-ı gaybiyeyi dahi bile zamm kılup ebced bilmek kuvveti ile değil belki eb ü ced mu‘âvenetiyle mübeyyen ü müberhen ve mufassal u mu‘ayyen zikr eyledim.<sup>41</sup>

Osmanlı şeyhülislamı ve tarihçisi Kemalpaşazâde Şemseddin Ahmed (ö. 940/1534) ise *Nesâyih* adlı derlemesinde kitapları ve dilleri de zikretmez, yalnızca “niçe kütüb-i mu‘tebareden istinbât olunup” şeklinde bir ifadeye yer verir.<sup>42</sup>

### 1.5. Kısmî/Müntahap Tercümeleler

Eseri baştan sona ele almayıp, belli bir kısmını tam olarak tercüme etmek şeklinde bir usul de Osmanlı mütercimleri tarafından sıklıkla kullanılır. Mütercimlerin tercüme amaçlarının başında eserin faydasını herkese teşmil etmek düşüncesi yer aldığından,<sup>43</sup> içinde bulunulan dönem açısından bu faydayı vermeyeceği düşünülen kısımlar çıkartılmakta, daha faydacı bir yaklaşımla eser tercüme edilmektedir. Bu açıdan dikkat çeken bir örnek, ismi meçhul bir mütercimin *Ahlâk-ı Muhsin*’den rahmet ve şefkat ile ilgili kısımları, bu başlıklar siyasiler için ziyadesiyle ehemmiyetli olduğu gerekçesiyle tercüme etmesidir:

Efsahül’-müte’ahhirin Mevlânâ Hüseyin el-Kâşifi (...) *Ahlâku’l-Muhsin*’in adlı kitabında şefkat ve merhamet bâbında pâdişâh olanların re‘âyâ üzerine şefkati ve merhameti nice gerek deyü beyân itdüğünü bu fakîr Türkiye tercüme itdüm ki Fârisî fehm itmeyenlere fâide ola.<sup>44</sup>

Kimliğine dair malumat elde edemediğimiz Ebu’l-Fazl Mustafa (ö. ?/?) isimli bir mütercimin Nizâmülmülk’e nispet edilen *Siyâsetnâme*’den Hz. Ömer’e ait hikâyeyi tercüme etmesi de bu tür tercümelere bir diğer örnektir:

(...) ‘abd-i efkar ve dâ‘î-yi kemter Ebu’l-Fazl Mustafâ ki kadîmden bu âsitânenün bendlerindendür, *Kitâb-ı Nizâmülmülk*’den ki lisân-ı Fârisî ile Selâçka-i ‘Acemden sultân-ı ‘âdil Sultân Alparslân zamânında te’lif olunmuşdur *şekerallâhu sa‘ye mü‘ellifihî* şahinşâh-ı Feridûn-satvet ve İskender-himmet bu kitâba iştigâli ehem-i mühimmâtan farz-ı ‘ayn belki ‘ayn-ı farz anlayup kitâb-ı mezkûrdan halife-i Nebiyy-i hüda ve Resûl-i Hudâ a‘del-i ashâb, Emîrül’-mü’minîn ‘Ömer bin el-Hattâb *radiyallâhu ‘anh* hazretlerinin hikâyesin tercüme etmek dâ‘iyesi oldı.<sup>45</sup>

41 Alâyi b. Muhibbi eş-Şirâzi eş-Şerîf, *Düstûru’l-Vüzerâ* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu 788), 91a-b.

42 Kemalpaşazâde, *Nesâyih* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi 1781), 1b. Eserin iki bölümü doğrudan devlet başkanı ve ilgili konulara ayrılmıştır. Alıntılar yapıldığı muteber kitapların dilleri zikredilmese de Arapça ve Farsça eserlerden istifadeyle derlenen bir metin olduğu anlaşılmaktadır.

43 Bu konuda bir tespit için bk. Kavak, “Rûmîyâne,” 430-433.

44 Belirsiz, [*Ahlâk-ı Muhsin*’den Bir Bahsin Tercümesi] (İstanbul: Millet Ktp., Ali Emiri Şeriyeye 1028), 121b.

45 Ebu’l-Fazl Mustafa, [*Tercüme-i Hikâye-i Hazreti ‘Ömer/Risâle- Tuhfe-i Mebniyye ‘alâ Hikâye-i Hazreti ‘Ömer*] (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine 390), 2a-b. Mevcut nüshada ithaf bilgisi ve tarih kaydı bulunmadığından mütercimin hayatına dair malumat elde edebilmek için ilave araştırmalara ihtiyaç vardır.

Osmanlı tarihçisi ve devlet adamı Hasanbeyzâde Ahmed'in (ö. 1046/1636-37)<sup>46</sup> *Usûlü'l-Hikem fi Nizâmi'l-Âlem*'i<sup>47</sup> ve *Fusûsü'l-Hikem* şerhiyle tanınan âlim ve mutasavvıf Abdullah Bosnevi'nin (ö. 1054/1644)<sup>48</sup> İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen *Neşetü'l-Mülûk* adlı eserden yaptığı tercümesi,<sup>49</sup> siyaset düşüncesi alanındaki muntahap tercümelere ait diğer örneklerdir.

### 1.6. Örtük/Gizli Tercümelere

Telif olarak takdim edilen kimi eserlerin tamamen yahut kısmen Arapça veya Farsçadan tercüme olabileceği hususu, bu türden metinler için 'örtük/gizli tercümelere' nitelemesini kullanmayı meşru kılar.<sup>50</sup> Müellifleri tarafından telif olarak takdim edildiğinden kuşkusuz bu özellikteki eserlerin tespiti ve bunların da birer tercüme olduklarının tespiti zor ve meşakkatli bir sürece ihtiyaç duymaktadır.

Örtük/Gizli tercüme türünü belirgin kılmak amacıyla burada bir örnek olarak Şeyhoğlu Mustafa'nın (ö. 817/1414 [?]) *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ* adlı eseri verilebilir.<sup>51</sup> Bu eser ile Necmeddin Dâye'nin (ö. 654/1256) Farsça olarak kaleme aldığı *Mirsâdü'l-İbâd* başlıklı tasavvuf eserinin bir tür siyasetnâme özelliği taşıyan beşinci bölümü arasında büyük bir benzerlik bulunmaktadır. Şeyhoğlu aslında mütercim kimliğiyle de öne çıkmakta olup *Merzûbânnâme* ve *Kâbusnâme* tercümeleri bulunmaktadır. Mamafih o, 1401 yılında tamamladığı *Kenzü'l-Küberâ*'yı telif olarak nitelemektedir.<sup>52</sup> Kimi araştırmacılar tarafından da eser Şeyhoğlu'nun bu takdimi takip edilerek müstakil bir telif kabul edilmektedir.<sup>53</sup> Ancak eserin Necmeddin-i Dâye'nin *Mirsâdü'l-İbâd*'ıyla benzerliğine dikkat çeken Orhan Şaik Gökay (ö. 1994), yaptığı inceleme sonucunda *Kenzü'l-Küberâ*'nın tercüme olduğu kanaatine

46 Medrese mezuniyeti sonrası ilmiyeden ayrılarak tezkirecilik, beylerbeyliği ve defterdarlık gibi görevlerde bulunan Hasanbeyzâde, "IV. Murad'ın Revan seferine (9 Mart-26 Aralık 1635) katılarak sefer vukuatının yakın bir şahidi olmuş ve sefer dönüşünden kısa bir süre sonra muhtemelen 1046 (1636-37) tarihinde vefat etmiştir." Nezihi Aykut, "Hasanbeyzâde Ahmed Paşa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasanbeyzade-ahmed-pasa> (Erişim Şubat 21, 2023).

47 Eser Muhyiddin Mehmed b. Hatib Kâsım'ın Zemahşerî'den intihab ettiği *Ravzu'l-Ahyâr*'ının muntehap tercümesidir. Hasanbeyzâde Ahmed, *Usûlü'l-Hikem fi Nizâmi'l-Âlem* (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. O. 49), 2b. "... içlerinden nizâm-ı âlem ve intizâm-ı ahvâl-i benî Âdeme lâzım olan fevâ'id-i cezile ve mevâ'id-i cemilelerini cüz'-i vâhidde derc için..."

48 Hayatı ve eserlerine dair bk. Mustafa Kara, "Abdullah Bosnevi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-bosnevi> (Erişim Nisan 24, 2023).

49 Abdullah Bosnevi, [*Tercüme-i Neşetü'l-Mülûk*] (İstanbul: Millet Ktp., Ali Emiri Şeriyeye 1104), 77-80.

50 Bu türden tercümelere daha önce dikkat çeken Sadık Yazar, bu meseleyi araştırılmayı bekleyen konular arasında zikretmiştir. "Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği", 1197; Yazar, "Bakir Bir Araştırma Sahası Olarak Osmanlı Tercüme Geleneği", 170, 172.

51 Sadreddin Mustafa Şeyhoğlu, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ: İnceleme, Metin, İndeks*, haz. Kemal Yavuz, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1991), VII+501 s.

52 Kemal Yavuz, "Giriş", (Şeyhoğlu, *Kenzü'l-Küberâ* içinde), 8, 10. Şeyhoğlu'nun ifadeleri için bk. *Kenzü'l-Küberâ*, 150-151, 153.

53 Mesela bk. Coşkun Yılmaz, "Siyasetnâme (Osmanlı Dönemi)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/siyasetname#2-osmanli-donemi> (Erişim: 07.06.2023). Konuyla ilgili görüşler için ayrıca bk. Yavuz, "Giriş", 7.

varmıştır.<sup>54</sup> Bu kanaat farklı yazarlar tarafından da kabul görmektedir.<sup>55</sup> Eseri yayına hazırlayan Kemal Yavuz ise, iki eser arasındaki benzerliği kabul etmekle birlikte, Şeyhoğlu'nun orijinal metne müdahalelerinin de azımsanmaması gerektiğini söyleyerek eserin 'telifi bir tercüme' olduğunu söylemektedir.<sup>56</sup> Eseri bu tartışmalar ışığında ele alan Zehra Toska da tercüme nitelemesini yeterli bulmaz ve eserin Şeyhoğlu'nun dönemini yansıttığı düşüncesini öne çıkarır.<sup>57</sup>

İki eser arasında Kâsım b. Mahmud Karahisârî (ö. 891/1486) tarafından yapılan *Mirsâdü'l-İbâd*'in Türkçe tercümesinin beşinci bölümünün tenkitli neşrini yayına hazırlarken yaptığımız karşılaştırmada, *Kenzü'l-Küberâ*'nın çoğunlukla satır satır olmak üzere *Mirsâdü'l-İbâd*'in beşinci bölümünde yer alan belirli kısımların tercümesi olduğunu gördük:

Şeyhoğlu muhtemelen bir siyâsetnâme metni olarak değerlendirilebileceğini düşündüğü *Mirsâdü'l-İbâd*'in bu bölümünü bir kısmını aynıyla çevirerek veya çok az bir değişiklikle yeniden düzenleyerek ve *Hurşid-nâme* adlı eserinden aldığı bazı şiirleri ilave ederek oluşturmuş,<sup>58</sup> döneminden hareketle bazı değerlendirmeler yaparak bunları metne eklemiştir. Müellifin metnini telif olarak görmesinin gerekçesi de kendisinin bu katkıları olsa gerektir. Muhtemelen üzerinde söz söylemeyi mümkün kılacak bir metni esas alarak onu zenginleştirip güncelleştirmek o dönemin kabullerine göre "telif" olmak için yeterli olmaktadır. Kanaatimizce eser, modern sınıflama kriterleri açısından bakıldığında *Mirsâdü'l-İbâd*'in bahsi geçen fasıllarının bu düzenlemelerle yeniden kurgulanmış ve döneme uyarlanmış şekli olarak görülebilir ve bu açıdan özgün tarafları ihtiva etmekle birlikte Dâye'nin eserinin ilk kısmı tercüme teşebbüsü olarak da değerlendirilebilir.<sup>59</sup>

54 Orhan Şâik Gökyay, yazdığı üç makale ile eserin Türk ilim dünyasında nasıl algılandığına dair değerlendirmeler de yapmaktadır. İlk makalesinde ["Kenzü'l-küberâ ve Mahakkü'l-ulemâ", *Çevren*, 4/9 (Mart 1976): 37-51] eserin *Mirsâdü'l-İbâd*'in ilk dört bölümünün "özetlenerek değil, belki tam çevirisi" olduğu kanaatine vardığını söylemektedir, 49. Diğer makaleler için bk. *Çevren*, 4/10 (Haziran 1976), 43-79; 4/11 (Eylül 1976): 173-175. Gökyay, bu son makalede eseri, *Mirsâdü'l-İbâd*'in matbu Farsça orijinaliyle mukayese etmiş ve ilk makalesinde ulaştığı neticeyi pekiştirmiştir.

55 Mustafa Çetin Varlık, "Şeyh-Oğlu'nun *Kenzü'l-Küberâ* ve *Mehakku'l-ulemâ* Adlı Tercüme Eseri", *I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü, 1979), 544-547; Hüseyin Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2018), 29.

56 Yavuz, "Giriş", 16. Aynı kanaat A. Azmi Bilgin tarafından da paylaşılmaktadır, bk "Giriş", Kâsım Ankarî, *Enisü'l-Celis*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2009), 17, 19.

57 Zehra Toska, "Dönemini Yansıtan Bir Eser: *Kenzü'l-küberâ*," *Sultan Yıldırım Bayezid Han ve Dönemi*, ed. Sadettin Eğri (Bursa: Gaye Kitabevi, 2013), 231-241.

58 Bu konudaki tespit için bk. Yavuz, "Giriş", 12.

59 Özgür Kavak, "Giriş: Siyasete Tasavvufi Yorum", Necmeddin-i Dâye - Kasım b. Mahmud Karahisârî, *Sufi Diliyle Siyaset İrşâdü'l-Mürîd ile'l-Murâd fi Tercemeti Mirsâdü'l-İbâd: [Mukaddime, Beşinci Bölüm, Hatime]*, ed. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik, 2019), 29-30.

Nitekim *Mirsâdü'l-İbâd*'ın Memlûklerden başlayıp Osmanlılarda da farklı siyaset eserlerine bu türden bir etkiyle nüfuz eden bir kitap olduğu göz önüne alındığında,<sup>60</sup> bu etkilenmenin kendisini *Kenzü'l-Küberâ*'da da 'örtük tercüme' olarak göstermesi bu türden bir sürekliliğin bir tezahürü olarak görülebilir.

## 2. Tercüme Tasarrufları

Osmanlı mütercimlerinin tercüme usulleri, kuşkusuz tercümelerinde birçok farklı tasarrufta bulunmayı beraberinde getirmektedir. Osmanlı siyaset düşüncesi mütercimleri, diğer alanlarda tercüme yapan benzerleri gibi büyük oranda ortak bazı tasarruflarda bulunmaktadırlar. Makalenin bu kısmında yukarıda zikredilen tercüme usulleriyle, Osmanlı Türkçesine aktarılan metinlerde mütercimlerin ne türden tasarruflarda bulunduğu meselesine odaklanılacaktır. Kendisini daha ziyade kaynak metnin birebir aktarıldığı harfi tercüme usulünün dışındaki tercüme usullerinde gösteren bu tasarruflar, aşağıda farklı başlıklar altında incelenecektir.

### 2.1. Müdahaleli Tercüme: Metni Geliştirme yahut Ayıklama/Eksiltme

#### 2.1.1. Metni Geliştirme

Osmanlı siyaset tercümelerinin en baskın yönlerinden birisi, metni farklı anekdotlarla ve kimi zaman doğrudan Osmanlı bağlamından seçilen malumatlarla zenginleştirmektir. Bu usul, bir taraftan dikkate alınan/muteber kabul edilen bir müellifin metninin ana yapısı korunarak güncelleştirilmesi ve mütercimin kendi düşüncelerini aktarmasına vesile olurken, öte yandan muhatap kitlenin metinle irtibat kurmasını kolaylaştırmaktadır.<sup>61</sup> Metnin geliştirilmesi açısından öne çıkan mütercim katkısı kendisini şu hususlarda göstermektedir:

- Eksik kalan/kapalı kalan hususları açma, metni anlaşılır kılma,
- İlave anekdotlar aktarma,
- İçinde bulunulan zaman dilimindeki uygulamaları ve uygulayıcıları tenkit etmek.

60 Memlûkler döneminde yazılan iki Arapça siyaset eserinin (Mahmûd b. İsmâil el-Hayrbeytî'nin *ed-Dürretü'l-Garrâ fi Nasîhati's-Selâtin ve'l-Kudât ve'l-Ümerâ'sı* ile (*Adalet Gerdanlığı Sultan, Kadî ve Emirlere Nasihatler*, çev. Müddessir Demir-Ümit Döngel, İstanbul: Klasik, 2022, 21, 27) anonim bir müellifin *Misbâhu'l-Hidâye fi Tarihi'l-İmâme* (Bodleian, MS. 579, 15b vd.) başlıklı risalesinde kaynak göstermeksizin *Mirsâdü'l-İbâd*'ın temel argümanlarını aktardıkları görülmektedir. Bu iki metin de Farsça'dan Arapça'ya yapılan "örtük tercüme" örnekleri olarak görülebilir. Benzer bir durum, Ebü'l-Fazl Münşî eş-Şirâzî'nin Kanûnî Sultan Süleyman'a ithafen kaleme aldığı belirttiği Farsça *Düstûru's-Saltana* (Bibliothèque Nationale de France, Département des Manuscrits, Persan, 135) adlı kitabında da söz konusudur. Bu eseri de "dil içi örtük tercüme" olarak nitelendirmek mümkündür. Eserin *Mirsâd*'la ilişkisine dair daha önce yapılmış bir tespit için bk. Yılmaz, *Caliphate Redefined*, 29.

61 Bu yönde bir tespit için bk. Yılmaz, *Caliphate Redefined*, 47. "Tercüme, mütercimin kendi fikirlerini İslami ilimler ve tasavvuf alanındaki daha yetkili isimlerin adları altında aktarmasını sağlayarak siyasi metinler için bir katma değere sahipti."



Hemen her tercüme metinde bu kabil tasarruflar bulunabilmektedir. Kimi mütercimler metni geliştirmeye yönelik bu kabil tasarruflarını tercüme usulü olarak da aktarmaktadırlar. Müderris ve şehzade muallimi Azmî Pîr Mehmed'in (ö. 990/1582) *Ahlâk-ı Muhsinî* tercümesi *Enisü'l-Ârifîn* bu açıdan dikkat çekmektedir:

Ve hâssa Hüseyin Kâşifi-yi sâhib-keşfün *radıyallâhu 'anhu ve ahsenallâhu ileyhi Ah-lâk-ı Muhsinî*'sini -ki envâ'-i fevâ'id-i hikmeti şâmil ve meyâmin-i nasihatı müştemil ve mesâ'il-i gavâmız-ı hikmetden sâde ve tekellûf-i münşiyân ve tasalluf-ı müteressilân-dan âzâdedür, (...) mevlânâ-yı mezbûrun enfâs-ı müteberrikesinden teberrük ü teyem-mün kasd idüp ekser-i evkâtta kitâbını me'haz ittihâz eyledüm (...), tevbîb ve ebvâbını tertîb bâbında anun isrine zâhib oldum. Ve sâ'ir şu'arâ-yı zarâfet-şî'ârun 'âşıkâne ve dil-sûz eşâr u ebyâtından ve felâsife-i sâlifenün kelimât-ı hikmet-nikâtından ve muhâ-zarât u mevâ'iz u hikem ve durûb-ı emsâl-i 'Arab ve müte'âref-i 'Acem'den hazîne-i dil-i hazînde mahzûn olan cevâhir-i zevâhiri ve sefine-i sîne meknûn olan ferâ'id-i fevâ'idi ol dürcde derc eyledüm.<sup>62</sup>

Metni geliştirmek açısından yapılan bu tasarrufların bir diğer faydası kaynak metni kendi bağlamından kısmen uzaklaştırarak tercümenin muhatabı olan zümrelerin zihnine/gündemine yakınlaştırmakta kendisini gösterir. Hadis âlimi, fakih ve sûfî Zeynüddîn Münâvî (ö. 1031/1622) tarafından kaleme alınan ve muhtemelen dönemin padişahına takdim edilen *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Beyânî'l-Âdâbî's-Sultâniyye* adlı eserin tercümesine 'Allâmek' lakabıyla tanınan mütercim Muhammed b. Mûsâ el-Bosnevî'nin (ö. 1046/1636) yaptığı ilaveler yukarıdaki birçok maddenin temsili açısından önemlidir. Bir örnek olarak kaynak metinde olmamasına rağmen Nakîşbendiye silsilesinden bir sûfiyle ilgili şu referansın eklenmesi ve-rilebilir:

Hazret-i Hâcegân-ı Nakşibendiyye kibârından Hâce-yi Ahrâr *kuddise sırruhû* hikâ-yet buyururlar: "E'âzım ü efâdil-i selâftinden Mîrzâ Enî Bey binâ-yı hâne-yi çini tamâmında da'vet-i 'âzım[e] ve cem'-i kibâr ve bâ-vücûd-i dâna-yı ittibâ-rüsûm-ı Cengîzi edip ol meclis-i (...) ihzâr ettiği hizmet-i Seyyid 'Âşık '*aleyhi*'-rahme sem'ine vâsıl ol-cak tevâbî'i ile ve levâzım-ı vükelâ vü nüvvâbda nazar-ı âli icâb eder.<sup>63</sup>

Dini metinlere dair derlemelerde ve özellikle hadis derlemesi tercümelerinde metni geliştirme meselesi zaman zaman 'şerhli tercüme' örneğine kadar varır. Hatta tercüme olarak takdim edilen metinlerin aslında Türkçe şerh olarak tavsif edilmesi daha uygun bir nitelendirilebilir. Süleyman Fezî'nin (İzmiri) (ö. 1208/1793-94)<sup>64</sup> *Hüsni's-Sülûk fî Şâni'l-Mülûk* başlıklı hadis derlemesi bu durumun temsil gücü yüksek bir örneğidir:

62 Azmî Pîr Mehmed, *Enisü'l-Ârifîn*, 215.

63 Muhammed b. Mûsâ Bosnevî, *Terceme-i el-Cevâhirü'l-Mudiyye* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp., Türkçe Yazmalar 2741), 4b-5a. Benzer bir şekilde metne müdahale ederek geliştirici eklemeler yapıldığına dair bk. Tûfî, *Tercüme-i Sükkerdân-ı Sultân* (İstanbul: Nuruosmaniye, 3940), 2b-3a.

64 Süleyman Fezî Halep valiliği esnasında ve 70'li yaşlarında hayata göz yummuştur. Vefat tarihi kuvvetle muhtemel 1208/1793-94'tür. Bk. Yalçın Atalık, "Tevkî'i Süleyman Fezî Paşa", *Uluslararası Osmanlıdan Cumhuriyet'e Çorum*

قال الإمام الترمذي عن أبي سعد قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «أحب الناس إلى الله يوم القيامة وأدناهم مجلسا إمام عادل

İmâm-ı Tirmizî rahimehullâh Ebî Sa'd radiyallâhu 'anhdan rivâyeten sâhib-i sa'âdet efendimiz buyurdular ki:

أحب الناس

Ziyâde nâsın sevgilisi

إلى الله

Allâhu 'azîmü's-şâna

يوم القيامة

Kıyâmet gününde ya'nî âhiretde

وأدناهم

Dahi ziyâde nâsın karib ü yakîni ve mukaddem ki “ilallâh” karînesiyle bunda dahi yine “ilallâh” dimekdür. Yukarusı delâlet eylediğinden aşağıda tekrâr olmasun deyü zikr olunmamış ola.

مجلساً

Mekâneten lâ-mekânen ya'nî karib olduğu hâlde cülûsı mertebetendür, yoksa mekânen değıldür. Ya çünkü meclis mertebe ma'nâsına ise mertebeten denmeyüp meclisen denmesinde hikmet ü fâ'ide nedür deyü su'âl olunur ise şu vecihle cevâb verilir ki pâdişâhlar yanında ve meclisinde kendü zîr-i hükûmetlerinde olanlardan kimesne cülûs edemez, illâ mertebe cihetinden nâs beyninde cümleden ziyâde rütbede pâdişâha karib ola. Meselâ hanlar ve sadr-ı a'zamlar ve şeyhülislâmlar rütbe cihetinden sâ'ir nâsdan ziyâdedürler. Binâen 'aleyh meclis-i şâhânedede cülûs u ku'ûd etmek şânlarıdır. Bundan cevâb oldu ki mertebe denilse idi yalnız kurbiyyet-i ma'neviyye demek olur idi. Ammâ meclis denilmesinde hem kurbiyyet-i ma'neviyye ve hem zâhiriyyeye işâret vardur. Ve kurbiyyet-i ma'neviyyede çok kimesneler müşterekdür. Ancak hem kurbiyyet-i ma'neviyye ve kurbiyyet-i zâhiriyye ki cümle'nün fevkinde olan mertebedür, anda şerik çok bulunmaz. Meselâ bir pâdişâh derûndan hizmetinden hoşnûd olduğu kimesneyi sever. Ammâ mertebesi resmen 'âlî olan vezîr ü şeyhülislâmı gibi beyne'n-nâs yanında ve meclisinde oturup o lutf u mu'âmeleyi hakkında icrâ edemez.

إمام عادل.

O vecihle 'indallâh kurbiyyet-i zâhiriyye vü ma'neviyyesi olan her melik ü sultân değılmiş, ancak ol 'inâyet ü ihsâna nâ'il olan 'adâlet sıfatıyla muttasıf olan pâdişâh u sultânlardur derler. Bunda bir nükte vü işâret dahi oldur ki eğer mekândan zamândan münezze olan Allâhü 'azîmü's-şânun faraza 'indlerinde oturulur olsa idi, işte ziyâde yakın olarak 'âdil olan pâdişâhlar otururlar imiş mâşâallâh, mâşâallâh. 'Âdil olan pâdişâhların mertebelerini gör ki Allâhü 'azîmü's-şânun yanında keyfiyeti ma'lûmumuz olmayarak

*Sempozyumu* (Çorum: Çorum Belediyesi, 2008), 1:297-310; Ömer Dinç -Yunus Öztürk, “Son Dönem Osmanlı Devlet Adamlarından Süleyman Feyzi Paşa'nın “Tefsîru Kavlihi Teâlâ fe in Lem Ya “Tezilükum” Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42 (2017): 231.

oturulması mümkün olsa ancak anlar oturuyorlar. Zihî sa'âdet zihî şevket ü ni'met Hakk te'âlâ sâye-i himâyet ü 'adllerin 'ibâdullâh üzerinden eksik etmeye ve dâ'imâ hayra sevk eder kurenâya mukârenet ve şerî'at-ı Muhammediyyeye muvâfik 'amele mutâba'at ile dünyâ vü 'ukbâda 'aziz ü muhterem ve sût'-i karinlerini ve a'dâ vü bed-hâhların makhûr eyleye. Âmin.<sup>65</sup>

Siyaset tercümelerinin aynı zamanda bir tür siyaset tenkidi olarak kullanılması da metnin dönemin uygulamalarını ve uygulayıcıları tenkit etmek amacıyla ilave bilgilerle geliştirilmesine vesile olur. Bu açıdan 16. yüzyıl Osmanlı müderris ve müftüsü Ali b. Bâlî'nin (ö. 992/1584) *Nisâbü'l-İhtisâb* tercümesi dikkat çeker. Mütercim tercümesinde özellikle "fî zamânina" tabirini kullanarak ilave değerlendirmeler yapmakta ve bunların bir kısmında eleştirilerini/muhalefetini dile getirmektedir:

Lâkin fî zamâninâ emir bi'l-ma'rûfun kârî muhtel ve nehiy 'anî'l-münkerin bâzârî kâsid u mu'attal olup icrâ-yı şerî'at-ı hayrî'l-beriyeye ve a'mâl-i tarikat-i 'Ömeriyye'de tevânî vü ihmâl ve iğmâz ü imhâl sebebiyle envâ'-ı habâ'is ü şürûr ve esnâf-i mefâsid ü fücûr yevmen fe-yevmen bürûz u zuhûr bulmuşdur.<sup>66</sup>

### 2.1.2. Metni Ayıklama/Eksiltme

Tercümelerin önemli özelliklerinden birisi de kaynak metinden yapılan ayıklama/eksiltmelerdir. Bu husus daha çok doğrudan Osmanlı bağlamında/muhatap kişi-kitle özelinde anlamlı/faydalı olan kısma odaklanmak ve bu açıdan problem teşkil edecek hususları atlamak şeklinde kendisini göstermektedir. Mütercimler bu hususları kimi örneklerde açıkça beyan ederlerken diğer bazı örneklerde bu tasarruflarını hususi bir şekilde belirtme ihtiyacı duymazlar. Dolayısıyla bu ikinci örnekteki tasarruflar ancak kaynak metinle yapılacak mukayeselerle belirlenebilmektedir.

Ebu Amr Osman b. İbrahim en-Nablûsî'nin (ö. 660/1262) *Tecridü Seyfî'l-Himme Li'stirâci mâ fî Zimmeti'z-Zimme* başlıklı eserini *Terceme-i Seyfî'l-Himme* adıyla III. Murad döneminde ve 986/1578-79 tarihinde tercüme eden anonim mütercimin<sup>67</sup> tercümesi birinci

65 Süleyman Feyzî (İzmiri), *Hüsni's-Sülûk fî Şâni'l-Mülûk* (İstanbul: Nadir Eserler Ktp., 7341), 22a-23b. Bu eser ile Seyyid Mehmed Cârullah eş-Şâzeli el-Halveti el-Kudsî'nin aynı adlı eseri arasında büyük benzerlik olmakla birlikte yaptığımız inceleme neticesinde Kudsî'nin, Süleyman Feyzî'nin metnini onun vefatının hemen akabinde kendine mal edip kısmi bir ilave yaptıktan sonra bu metni geniş bir çevreye açtığı tespit edilmiştir.

66 Ali b. Bâlî, *Tercüme-i Nisâbü'l-İhtisâb* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 722), 8b. Tercümenin birinci bölümünde yer alan bu ifade kaynak metinde yoktur. Krş. Ömer b. Muhammed Sinâmî, *Nisâbü'l-İhtisâb* (Mekke: Mektebetü't-tâlibi'l-câmi'î, 1406/1986), 93.

67 Yazma nüshada ismini belirtmediği için mütercimin kimliğini tespit edecek verilerden yoksunuz. Ancak tercümenin takdim kısmında mütercim kendisine dair bazı malumatlar aktarmaktadır. Burada yer alan bilgilere göre mütercim ilmiye sınıfindandır. Kendisini "abd-i fakir-i âsi" olarak niteleyen mütercimin akrabaları arasından sıvrilerek hem müderrislik için mülazemet aldığı hem de bir müddet kadılık yaptığı ve bu esnada üst düzey ilmiye mensuplarıyla teşrik-i mesaisinin olduğu anlaşılmaktadır. Belirsiz, *Terceme-i Seyfî'l-Himme* (Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, nr. 1025), 149b. Mamafih ne bir isim ve ne de mekân bilgisi verdiğiinden hayatına dair daha fazla bilgiye erişmek mümkün olamamaktadır.

duruma örnektir. Metne yazdığı mukaddimesinde mütercim, kendisinden tercüme talep edenlerin ‘Osmanlı bağlamında anlamlı olmayan malumatları dışarıda bırakmasını’ telkin etmeleri doğrultusunda Osmanlı bağlamında ilgili görülen kısımları tercüme ettiğini ve Osmanlılar için güncelliğini yitiren ve özellikle Eyyubi dönemi Mısır’ındaki durumu aktaran kısımları tercüme etmeden bıraktığını beyan etmektedir:

(...) Pes senden murâdımız ve maksûd-ı fevâdımız budur ki ‘ale’l-isti’câl bu risâle-i hidâyet-iştimâli bilâ ihmâl Türkî dile tebdîline iştiğâl idüp ve fusûlünden şol fasıl ki bu bâbda asıl olup küfrün isti’ mâlinin âsâm ü vebâlin beyân etmekte tahassus eyleye irâd ü isbât idüp cüz’î karâbet ve ednâ münâsebet ile mezkûr olanları izhâb ü iskât kılup cânîb-i icâz ü ihtisâr ihtiyâr olsun ki iksâr melâlet-i hâtır vermekle bi-’itibâr olur. Muhtasar müfid mu’abber ve sedîd olmak mukarrerdür. (...)

Bu hakîr-i dâ’î her bâr killet-i bizâat ve ‘adem-i istitâatimi ‘izz-i huzûrlarına ‘arz eyledim. Kabûl-i şerifleri olmayup bir tabakada te’kîd ü teşdid buyurdular ki itâ’atden gayrı çâre bulmayup buyurdıkları üzere mühim olmayan bâb ü faslın asıldan iskât edip asl-ı kitâb on dört fasıl ile üç bâb üzere şârî’-i şürû’a girildi.<sup>68</sup>

Kaynak metinle yapılan mukayesede mütercimin a) Abdülmelik b. Mervân, Haccâc, Mansur, Harun Reşid ve Me’mûn’la ilgili fasılları; b) Kıptîlerin durumu ve Mısır’daki faaliyetlerine dair malumatı ve c) Kitabet sanatı ve bu sanatın sahtekâr icracıları konularını “izhâb ü iskât” kıldığı, bir başka ifadeyle tercüme dâhil etmediği anlaşılmaktadır. Mütercim ayrıca kaynak metindeki nispeten kısa fakat Sultan Necmeddin’in övgüsünü içeren kısmı da tercüme etmemiş, bunun yerine kendisi III. Murad’ı öven, tercümenin öyküsünü anlatan ve tarihini veren müstakil bir mukaddime yazmıştır. Tüm bu tasarrufun gerekçesi, kendisinden tercüme talep edenlerin diliyle tercümede de yer aldığı üzere, bu başlıkların Osmanlı bağlamında faydasının oldukça sınırlı malumat içerdiğinin düşünülmesidir.

I. Ahmed dönemi mütercimlerinden Le’âlî Mehmed (1012/1603’te hayatta)<sup>69</sup> tarafından yapılan *Ahlâk-ı Muhsinî* tercümesi de eksiltmeli tercümelere bir diğer örnektir. Bu metinde de mütercim, her ne kadar kaynak metni önemse de kitabın içinden “savâba akreb/doğruya en yakın olan” kısımları seçip tercüme ettiğini ifade eder:

(...) Hüseyin Vâ’iz *nevverallâhu merkadehûnun Ahlâk-ı Muhsinî*-nâm kitâbına pâ-dişâhân-ı rûy-i zemîn ve şâhân-ı ‘izzet-karîn olanlara lâzım ve istihzârı emr-i mühim ve mecâlis-i şerîfe ve mehâfil-i latîfelerinde sühan-serâyân-ı belâgat-şî’âr ve nükte-perdâzân-ı fesâhat-disâr rengîn-i edâ birle kırâat ve nakl etmekle nakl-i meclis olmağla elyak [u] ehrâ olup fevâid-i vâfire ve ferâyid-i mütekâsireyi mütezammin bir kitâb-ı latîf-i ‘anberîn-nikâb olup lâkin zebân-ı Fârisî üzere olmağla ahzinde nev’an ‘usret

68 Belirsiz, *Terceme-i Seyfü’l-Himme*, 149b-150b.

69 Le’âlî Mehmed’in I. Ahmed devrinde yaşadığı bilgisine erişilebilmektedir. Yazar, “Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği”, 1180.

olmağın intihâb tarikiyle savâba akreb olan ebvâbdan yirmi bâb ihtiyâr olunup edâ-yi Rûmîyâne ve inşâ-yi meyâne ile ta'yin olunup *Sülûkü'l-Mülûk* deyü müsemmâ kılındı.<sup>70</sup>

Bu tercüme, mütercimim de belirttiği üzere seçmeci bir usulde (*intihâb tarikiyle*) yapılmış olup kırk baktan oluşan kaynak metin, yirmi bab olarak tercüme edilmiştir. Yine kaynak metnin mukaddimesi tercüme edilmemiş buna mukabil mütercim kendisi bir mukaddime yazmıştır.

Bosnevî'nin yukarıda zikri geçen *Terceme-i el-Cevâhir el-Mudiyye (Der Beyân-ı Âdâbü's-sultânî ve Ahlâkü'l-hakâni)* başlıklı tercümesinde de benzer bir usul takip edilerek ' faydalı olanı almak ve problemleri hususları ayıklamak' şeklinde bir tasarrufta bulunulmuştur. Mütercim kaynak metindeki tertip ve düzene büyük ölçüde riayet etse de kaynak metnin birinci bölümünde yer alan dört başlığı tercüme etmemiştir. İlgili başlıklar 'imâmetin tanımı, gerekliliği, şartları ve imâmete tayin usulleri' konularını içermektedir. Mütercim, *el-Cevâhir el-Mudiyye*'nin esas konusunu kaynak metindeki ifadelerle uygun olarak 'yönetimi/yöneticiyi ilgilendiren hükümler (*ahkâm-ı sultâniyye*)' şeklinde tespit ettiği halde bu sahanın en temel tartışma konuları arasında yer alan bu başlıkları tercümeye dâhil etmemektedir. Öyle anlaşıyor ki doğrudan Osmanlı sultanına takdim edilen bu eserin kaynak metinde yer alan iktidarın meşruiyeti açısından 'netameli' sayılabilecek konuları ve halifenin Kureyşe mensubiyeti gibi şartları böylece hiç gündeme getirmemiş olmaktadır.<sup>71</sup>

Kaynak metinde yer alan kimi değerlendirmelerin gereksiz görülmesi ve faydasız bulunması da bunların tercüme edilmeme sebepleri arasında yer alır. Câhız'a (ö. 255/869) nispet ettiği *Minhâcü's-Sülûk ilâ Âdâbi Suhbeti'l-Mülûk* adlı risaleyi *Mehâsinü'l-Edeb* başlığıyla tercüme eden Gelibolulu Mustafa Âlî (ö. 1008/1600) bu hususa şu şekilde işaret eder:

(...) ammâ füsûl ü ebvâba taksiminde ve lâzîmü'l-hıfz olan umûr-ı mühimme tefhîminde kemâ yenbağî dikkat ve mü'ellifâne hareket idemeyüp bazı hikâyât-ı gayr-i lâzime naklini bilâ icâb ü esbâb irtikâb kılmış.

*li-mü'ellifihî:*

Lâzım olan mü'ellifine hemân

Her kelâmın müfîdin oldı beyân.<sup>72</sup>

Tercümelerde yapılan bu kabil eksiltmeler için zaman zaman 'muhtasar tercüme' ifadeleri de kullanılır. Arapça olduğunu ifade ettiği ve isminin *Firâsetnâme* olduğunu belirttiği metni I. Ahmed döneminde tercüme eden Hacı Mustafa Rindî (ö. 1617'den sonra), yazma nüshada isminin geçtiği yerler daha sonradan silindiği anlaşılan bir paşanın emrine imtisâlen "ber vech-i ihtisâr kitâb-ı merkûmî lisân-ı 'Arabîden zebân-ı Türkiye tercüme etmeye sa'y

70 Le'âli Mehmed, *Sülûkü'l-Mülûk* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1485), 4a.

71 Muhammed Abdürraûf Münâvî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Beyâni'l-Âdâbi's-Sultâniyye*, haz. Abdullah b. İbrahim b. Abdullah en-Nâsir (Riyâd: Câmiatü Melik Suûd, 1434/2013), 89-90.

72 Mustafa Âlî, *Mehâsinü'l-Edeb* (İstanbul: Nuruosmaniye, 3668), 3a.

u ikdâm olundu” demektedir.<sup>73</sup> Bir diğer mütercim Musa el-Kudsî b. Affân b. Mürsel el-Aydîni (ö. ?/?) ise Arapça olarak telif ettiği kendi risalesini Türkçeye tercüme ederken “ba‘dehû işbu Türkiyyü’l-‘ibâre ile silk-i ihtisâra çeküp beyân kılındı” demekte ve tafsilatı Arapça risalede olan hususları da “işbu tercümede bi-tarîki’l-hulâsa îmâ kılındı” ifadesiyle ihtisar ettiğini belirtmektedir.<sup>74</sup>

Birçok tercümede ise metin bir taraftan geliştirilirken diğer yandan ihtisar edilmekte ve böylece tercüme metin kaynak metinle irtibatını korumakla birlikte oldukça farklı bir şekle de bürünebilmektedir. Halvetî-Cemâlî şeyhi Nureddinzâde Mustafa Muslihuddin’in (ö. 981/1574) *Fezâ’ilü’l-Cihâd* adlı risalesini Türkçeye tercüme eden Seyyid Mehmed b. Şeyh İbrâhîm el-Hüseynî (1019/1610’da hayatta)<sup>75</sup> bu açıdan öne çıkar:

(...) bizâ‘at-i müzcât ile tercüme-i kitâba ikdâm ve gâyet lâzım ü mühim olanlara iktisâr ve lâzım olmayanların zikrini tayy idip ihtisâr ve niçe zevâyid-i fevâyid-i feride ki her biri dürer-i gururdür feth u zafer ve ‘avâyid-i ferâyid-i vahide ki her biri lü’lü-i le‘âlâ-yı yenâbî‘-i devlet-eserdür zamm itmek bâbında etemm-i ihtimâm idüp ebvâb ü fusûlünü tahrîr-i şeyyik ve tertib-i enik üzere tertib idüp ihtisâr eyledüm tâ kâriye kelâl ve sâmi‘a melâl gelmeye.<sup>76</sup>

## 2.2. Tercüme Müstakil Bir Mukaddime/Hatime Yazmak ve Kaynak Metin Müellifinin Mukaddimesini Tercüme Etmemek

Mütercimlerin kahir ekseriyeti kaynak metnin mukaddimesini tercüme etmek yerine kendi müstakil mukaddimelerini yazmakta, çoğu zaman bu kısmın tercüme edilmediğini beyan etme gereği dahi duymamaktadırlar. Osmanlı tarihçisi Ebü’l-Fazl Mehmed Efendi’nin (ö. 982/1574) *Ahlâk-ı Muhsinî* tercümesinde olduğu gibi mukaddime kısmının tercüme edilmediğini ifade edenler azınlıktadır.<sup>77</sup> Kimi mütercimler tercümeye başlamadan önce mukaddimeyi kendilerinin yazdıklarını ifade etme gereği de duyarlar. Mesela III. Ahmed’in (1703-1730) kütüphane hocası Muhammed el-Hamîdî ibnü’ş-Şeyh Ali, *Sırrü’l-Esrar* tercümesine *Keşfü’l-Estâr an Sırrı’l-Esrâr* başlığını verdiğini ifade edip “ba‘de’t-tesmiye kab-leş-şürü‘ mukaddime vaz‘ olundu” demektedir.<sup>78</sup>

73 Hacı Mustafa Rindî, *Kitâb-ı Firâset ü Kiyâsetnâme* (İstanbul: Nuruosmaniye 3698), 3a.

74 Musa Kudsî, [*İstanbul’un Mahfûz Olduğu Hakkında Risâle*] (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi 4897), 4a.

75 Mütercim kimliğine dair malumat elde edilememiştir. Kehhâle yalnızca bu risalesine işaret ederek “fuzelâdan” olduğunu belirtir ve 1019/1610’da hayatta olduğu bilgisini verir. Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu‘cemü’l-Mü‘ellifin: Terâcimü Musannifî’l-Kütübî’l-Arabiyye* (Beyrut: Mektebetü Mesnâ, ts.), 8/197.

76 Seyyid Mehmed b. Şeyh İbrâhîm el-Hüseynî, *Zuhrü’l-Mücâhidîn fi Âdâbi Cihâdî’l-Din* (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Lala İsmail 61), 6a-b.

77 Mütercim şöyle söylemektedir: “(...) ol nüsha-i kitâb dibâcesinden iftitâh olundu ve memdûhun elkâbi ve ismi ve tercümesi mâ-beyninde tayy olunup maksûda şürü‘ olunduğu mahalden ibtidâ eylemek ihtisâr-ı garaza asvab görüldü.” Ebü’l-Fazl Mehmed Efendi, *Ahlâk-ı Muhsinî* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2828), 3a.

78 Muhammed el-Hamîdî ibnü’ş-Şeyh Ali, *Keşfü’l-Estâr an Sırrı’l-Esrâr* (İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler, 6958), 2b.

Mütercimler tarafından yazılan mukaddime kısmında, kitabın konusuna uygun olarak seçilen kavramların yer aldığı hamdele ve salvelenin akabinde genelde dönemin padişahının övgüsü yapılmakta, vasıfları ve başarıları sıralanmakta, akabinde ithaf edilen kişi padişah değilse ona övgüler dizilmektedir. Ardından sebep-i tercüme yer verilmektedir. Kitabın daha önce tercümesi varsa onunla ilgili mülahazalara da rastlanmaktadır. Yine tercüme usulü ve kimi zaman kaynak metnin nüshasının tavsifi de burada yapılmaktadır.

Kimi mütercimler bu kısmı oldukça uzun tutmakta ve adeta kaynak metni vesile ederek kendi siyasi görüşlerini bu kısımda dile getirmektedirler. Dolayısıyla mukaddime kısımları Osmanlı siyaset düşüncesi tercümelerinin özgün katkıları içermektedir. Bu kısım özellikle Osmanlı sultanları için kullanılan unvanların (halife, zıllullah, halifetullah, imam, ülü'l-emr, emirü'l-mü'minin vb.) takibi açısından da oldukça önemlidir. Mukaddime kısmında yer alan bu temaları şu şekilde sıralayabiliriz:

- Hamdele-Salvele
- Padişahın övgüsü
- Padişahın sıfatları, konumu ve unvanları
- İthaf kısmı
- Sebeb-i tercüme/önceki tercümelerin durumu
- Tercüme usulü/nüsha tavsifi
- Tercüme edilen kitabın müellifi ve muhatabı hakkında malumat.

Bu hususlara bir örnek olmak üzere Kazasker Vüsûlî Mehmed Çelebi'nin (ö. 998/1590) *Şem'i Hidâyet* başlıklı tercüme metnini gösterebiliriz. Ebû Bekr et-Turtûşî'nin (ö. 520/1126) *Sirâcü'l-Mülûk* adlı Arapça eserinin tercümesi olan bu metnin temhîd kısmında mütercimin doğrudan ve kapsamlı bir katkısı bulunmaktadır. Uzun süre maiyetinde bulunduğu Sultan II. Selim için bu kısımda yer verdiği ifadeler Vüsûlî Çelebi'nin 16. yüzyılda bir Osmanlı sultanının nasıl nitelendiğini, bir başka ifadeyle döneminde onlarca siyaset metni telif yahut tercüme edilen Kanunî'den sonra başa geçen sultanın algısının nasıl inşa edildiğini göstermesi bakımından anlamlıdır. Bu inşayı müstakil olarak kaleme aldığı *Selîmnâme* adlı eserinde yapan Vüsûlî Çelebi, bir de İslam siyaset düşüncesinin prestijli ve çok okunan bir metni olan *Sirâcü'l-Mülûk* üzerinden yeniden kurgulamaya çalışmaktadır. “Der medh-i pâdişâh-ı İslâm *halledallâhu hilâfethû ilâ yevmi'l-kıyâm*” ifadesiyle başlayan bu kısımda “pâdişâh-ı gerdûn-rif'at ve şehensâh-ı Ferîdûn-'azamet” olan sultan Selim, Cem, Dârâ ve İskender gibi hükümdarlarla mukayese edilip “serdâr-ı selâtin-i hâl ü mâzî” yani “gelmiş geçmiş tüm sultanların üstünü” ve “sezâvâr-ı hilâfet-i ekâlîm ü arâzî” yani “dünya üzerinde hilâfet makamına layık olan hükümdar” olarak nitelenip adalet, mu-zafferiyet, ihsan gibi sıfatlar başta olmak üzere tüm ahlâki faziletlerin sahibi ve destekçisi olarak (“râfi'-i râyet-i mekârim-i şemâ'il ve câmi'-i mehâsin-i fezâ'il ü hasâ'il”) tavsif edilir.

Yine zulüm ve fesadı ortadan kaldıran, insanlar üzerinden bu kişilerin yükünü hafifleten, atalarının uygulamalarını ihya eden “pâdişâh-ı ‘asr bi’l-gazvi ve’n-nasri” olan Sultan Selim’e ömrünün uzun olması için dua edilir. Raiyyenin de padişahın adaleti sayesinde kalplerinin her türlü fitneden azade ve günahlardan uzak olması temenni edilir. Tüm bu ifadelere rağmen padişahın övgüsünde tüm kelimeler kifayetsiz kalacaktır: “Şâh-ı ‘âlî-mekân vasfına ne vech-ile imkân müyesser olur ki zebân-ı serî’u’l-beyân ebkem ü lâl ve kuvve-i nâtika sâkıt olup (...).”

Aynı zamanda kazasker de olan mütercimim oldukça mübalağalı ifadelerle bezediği bu cümleler nihayetinde yaygın bir tavrın tezahürü olarak bir de kaside ile taçlanır: “Kaside der-medh-i pâdişâh-ı ‘âlem-penâh-ı zıllullâh.” Böylece kaynak metinden bambaşka bir şekilde ama ona eklenerek Osmanlı sultanı hem en üstün halifelik makamı ve hem de Allah’ın yeryüzündeki gölgesi unvanıyla tavsif edilmektedir. Yine kaside içerisindeki bir beyitte “doğanun ve batının hakanı” unvanına da yer verilmektedir: “Hakan-ı şark u garb Selim Han kim öldürür/Sultân-ı kâmkâr ü şehenshâh-ı kâmrân.”<sup>79</sup>

### 2.3. Dile ve Mevzuya Derinlik Kazandırmak

Osmanlı siyaset düşüncesi eserlerinin süreç içerisindeki gelişimi dikkate alındığında, özellikle 16. yüzyıldan itibaren metinlerin muhteva bakımından üst bir seviyeye ulaştığı anlaşılmaktadır. Bu durum kimi metinlerin tercümesinde kaynak metnin dil ve düşüncesini daha yukarılara taşıyan, tarihi süreklilik içerisinde kavramların ve muhtevanın gelişimini tercüme yansıtan bir faaliyete dönmüştür. Bu da bir taraftan tarihsel sürekliliği ortaya koyarken, öte yandan tercüme faaliyetini bir tür yeniden üretim mekanizmasına dönüştürmektedir. Bu çerçevede pek çok örnek bulunmaktadır. Tahir b. Hüseyin’in (ö. 207/822) oğluna *Vasiyye’i*, Turtuşî’nin *Sirâcü’l-Mülûk*’u, Neyrizî’nin (ö. 777/1375’ten sonra) *Miftâhü’s-Sa’âde*’sinin tercümeleri başta olmak üzere özellikle 16. yüzyıldan sonraki tercümelemlerde bu husus açığa çıkar.

Burada temsil kabiliyeti açısından seçilen bazı örneklerle iktifa edilecektir. İlk olarak Memun dönemi devlet ricalinden Tahir b. Hüseyin’in oğluna yazdığı siyasi nasihatnâmesinden bir örnek aktarılacaktır. Bu metinde şöyle bir tavsiye yer almaktadır:

<sup>79</sup> Kazasker Vüsûli Mehmed Çelebi, *Şem’-i Hidâyet* (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Reisülküttâb Mustafa Efendi 772), 8b-10b. Kazvîni’nin *Müfîdü’l-‘Ulûm ve Mübidü’l-Hümûm* başlıklı ansiklopedik eserini *Nâru’l-Hüdâ* adıyla tercüme eden Kethudâ Mustafa Efendi’nin mukaddime kısmındaki ifadeleri de burada resmedilen çerçeve ile uyumludur. Sultan için ilave sıfatların devreye sokulduğu mukaddime kısmında sultan “fâhr-ı selâtin”, “kutb-ı zamân”, mefhar-i Osmâniyân”, “Zill-i Hudâ” olarak nitelenir (*Nâru’l-Hüdâ*, 4a). Sultan ayrıca adalet ve ihsanın yayıcısı, Allah’ın “yeryüzünde seni halife kılacağım” hitabının muhatabı, tüm hükümdarların efendisi, güçlü iktidarı sayesinde tüm bölgelerden zulmü kaldırıp atan, doğu ve batı sultanlarının sultanı, hakanlar hakanı, Haremeyn’in hadimi, Allah’ın beldelerdeki halifesi ve tüm kullarına erişen gölgesi şeklinde de nitelenir (*Nâru’l-Hüdâ*, 5b). Kuşkusuz bu ifadeler henüz tercüme metne başlamadan Osmanlı siyaset düşüncesinin İslam siyaset düşüncesinden tevarüs ettiği temel meşruiyet kaidelerini ve üstünlük unvanlarını Sultan Ahmed’in şahsında tezahür ettirmek anlamına gelmektedir. Benzer bir tasarruf için ayrıca bk. Abdülaziz b. Hoca Sa’deddin, *Terceme-i Miftâhu’s-Sa’âde fî Kavâidi’s-Siyâseti ve’s-Siyâde* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp. 00018), 6a-7b.



[Ey oğul], takvâya sarıl. Allah'tan kork (*haşyet*), onun gözetimi altında (*murâkabe*) olduğunu unutma. Allah'ın gazabını celbetmekten uzak dur.<sup>80</sup>

Bu tavsiyenin, metnin Damadzâde Ebu'l-Hayr (ö. 1154/1741) tarafından yapılan Arapça şerhini esas alarak tercüme eden Mehmed Selim Efendi (ö. 1138/1726) ifadelerindeki görünümü şöyledir:

İy cân-ı peder! Galebe vü kuvvet ve celâl ü 'azamet ile muttasif olan Hudâ-yı yegâne vü bi-hemtâyı 'ale'd-devâm mülâhaza vü endişe ve encâm-ı kârda bîm-i batş-ı şedid-i Melik-i mecîd mâye-i ıztırâb ve zırâm-ı piç ü tâbin olup cenâb-ı 'Azîz-i zi'ntikâm *cellet sürâdikâtu künhihi 'an en tenâle bihâ eydi'l-evhâm* huzûrunda bâ'is-i hacedet ve sebeb-i nedâmet olur ef'âl ü akvâlden nefsinî vikâye vü sıyânet etmeyi hemîşe kendine pişe eyle.<sup>81</sup>

Görüleceği üzere metin, siyaset düşüncesi açısından da önemli birçok kavramın ilavesiyle aktarılmaktadır. Selim Efendi ayrıca bu tercümesinde Tahir döneminde siyaset düşüncesi alanında henüz yaygın bir kullanımı olmayan 'nizâm' kavramına atıfta bulunmakta ("ve nizâm-ı dîn ü devleti müsteclib", "nizâm-ı memleketde"),<sup>82</sup> Arapça metnin kavramsal çerçevesini Osmanlı Türkçesinin imkânlarını son derece zorlayarak oldukça üst düzeye taşımaktadır. Bunu yaparken oldukça ağdalı bir dil ortaya koymaktadır. Nitekim tercümedeki bu ağdalı ve üst düzey dil, yine bazı Osmanlı müellifleri tarafından yadırganmıştır. Mesela Şâmî-yi Üsküdarî bu tercümedeki üslubu tenkit ederek kendisinin aynı metni daha yalın bir dille izah ettiğini ifade etmektedir.<sup>83</sup> Mamafih burada meselenin Şâmî-yi Üsküdarî'nin takdim ettiği gibi sadece 'tutturaklı dil' tercihinin indirgenmesinden ibaret olmadığına işaret edilmelidir.

Bu açıdan dikkat çekici bir diğer örnek Turtuşî'nin *Sirâcü'l-Mülûk*'unu *Şem'-i Hidâyet* başlığıyla tercüme eden Kazasker Vüsûlî Mehmed Çelebi'nin (ö. 998/1590) tasarruflarıdır. O "kaynak metinde mülk ve devletlerin nizamı (*fî ma'rifeti hisâlin verede bihâş-şer'u fihâ nizâmü'l-mülki ve'd-düvel*) ibaresini 'din ve devletler', 'mülk ve milletler' olarak karşılıklıdır (*Şer' vârid olduğu hisâlin ma'rifetindedir ki kıyâm-ı dîn ü düvel ve nizâm-ı mülk ü milel ol hisâlin bekâsıyladır*).<sup>84</sup> Bu durum konuyla ilgili gelişen literatürdeki yeni kavramsal çerçevelerin ve irtibatlı meselelerin ifadesi olarak görülebilir ve bu açılardan metnin tahkim edilerek daha üst seviyeye taşındığını söylemek mümkündür. Zira kaynak metin, şeriatta varit olan bazı ilkeleri hükümdarlığın ve devletlerin nizamını sağlayıcı bir unsur olarak gören bir ifadeye yer verirken; tercümede devletin din ile birlikte varlığını sürdürmesine yönelik gelişen kabullerin de tesiriyle dinin ve dinlerin varlığı, mülk ve devletlerle irtibatlandırılarak çevrilmektedir. Benzer bir şekilde artık vezirliğin esaslı bir kurumsal yapıya kavuştuğu bir dönemde "*fî'l-vüzerâi ve sıfâtihim* (vezirler ve nitelikleri)" başlığının "Vizâretin âdâbı ve

80 Özgür Kavak, *Siyasi Nasihatnâme* (İstanbul: Klasik, 2011), 26.

81 Kavak, *Siyasi Nasihatnâme*, 109; Mehmed Selim Efendi, *Tercüme-i [Şerh-i] Mektûb-ı Tâhir b. Hüseyin* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY1701), 3b.

82 Kavak, *Siyasi Nasihatnâme*, 109, 124; Mehmed Selim Efendi, *Tercüme-i [Şerh-i] Mektûb-ı Tâhir b. Hüseyin*, 10a, 15a.

83 Şâmî Üsküdarî, *Siyâsetü'l-Mülûk/Tercüme-i Nasihatnâme* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb 560), 188b.

84 Vüsûlî Mehmed Çelebi, *Şem'-i Hidâyet*, 12b.

sadârete hâlel verir umûrdan ictinâbı beyânındadır” şeklinde çevrilmesi artık şahıs bağımlı bir yapıdan kısmen bağımsız bir müesses yapının Osmanlı bağlamında kazandığı anlamla birlikte verilmesi (*vizâret ve sadâret*) bu durumu göstermektedir.<sup>85</sup>

Benzer bir şekilde Le’âlî Mehmed, *Sülûku’l-Mülûk* başlıklı *Ahlâk-ı Muhsinî* tercümesinde kaynak metinde yalnızca “siyaset” olarak yer alan kelimeyi Hanefilerin ceza hukuku anlayışıyla irtibatlı olacak şekilde “tazir” kavramını da ekleyerek tercüme etmekte ve “mukâbelesinde siyâset ü ta’zir olunup” demektedir.<sup>86</sup> III. Ahmed’in (1703-1730) kütüphane hocası Muhammed el-Hamidî ibnü’ş-Şeyh Ali’nin *Keşfü’l-Estâr an Sırrı’l-Esrâr* başlıklı *Sırrı’l-Esrâr* tercümesinde Hz. Peygamber’den bahsederken “siyaseti tesis eden” ifadesinin, ashab için “ihtisâb sahipleri” ve “nizâmın yol göstericileri”<sup>87</sup> tabirlerinin kullanılması da benzer bir şekilde yorumlanabilir. II. Selim dönemi mütercimlerinden Bâli Zihni Çelebi de *Zahîratü’l-Mülûk* adlı kitabın konusundan bahsederken “kavâid-i saltanat-ı sûri[ye] ve ma’nevî[ye] levâzımın müştemil bu muhtasarı tahrîr ve hükûmete ve vilâyet ve tahsil-i sa’âdet-i uhrevî[yye] ve dünyevî[yye] ahkâmını şâmil” ifadeleriyle tanıtmakta, böylece bir yandan ameli hikmet alanının temel kavramlarını kullanırken öte yandan “hükümet” ve “vilayet” gibi Arapçadaki anlamını korumakla birlikte Türkçe siyaset düşüncesinde süreç içerisinde siyasi birim ve yapıları ifade etmek üzere kavramlaşmış kelimelere yer vermektedir.<sup>88</sup>

Mütercimlerin kaynak metnin kavramsal çerçevesini ilim tarihi içerisindeki tercihleri de dikkate alarak müellifin tercihini aşacak şekilde yorumlamaları da bu çerçevede görülebilir. Sözgelimi 16. yüzyılda yapılan *İkdü’l-Ferîd* tercümesinde mütercim ‘ülû’l-emr’ kavramını siyasetle birebir eşleştirmek yerine daha geniş anlam vererek şu şekilde tercüme etmektedir: “Ve sizden olan pâdişâhlara ve beylere ve kâdîlara ve ehl-i hüküm olanlara ve levâzım-i dîn ta’lîm eden âlimlere itâat edin, hak olan işlerde.”<sup>89</sup> Bu tercümede kendisinden önceki kimi müelliflerin yaptığı gibi ülü’l-emri sadece siyasilere hasreden yaklaşım terk edilerek işin içine ulemânın da katıldığı görülmektedir. Mütercim bu ilavesi ve yorumu kaynak metinde yer almamakta, aksine ülü’l-emr kavramının yer aldığı âyet müellif İbn Talha (ö. 652/1254) tarafından doğrudan siyasi bir bağlamda zikredilmektedir.<sup>90</sup>

## 2.4. Metni Yerlileştirmek

Tercüme edilen metinlerde öne çıkan bir diğer tasarruf, fikir ve değerlendirmelerin Osmanlı dünyasına hitap edecek bir çerçevede sunulmasına matuftur. Tercüme stratejileri çerçevesinde geliştirilen ‘Yerlileştirme (*Domesticating*) kavramı”<sup>91</sup> Osmanlı tercümelerinde öne çıkan

85 Vüsûlî Mehmed Çelebi, *Şem’-i Hidâyet*, 13a.

86 Le’âlî Mehmed, *Sülûku’l-Mülûk*, 34a.

87 İbnü’ş-Şeyh Ali, *Keşfü’l-Estâr an Sırrı’l-Esrâr*, 1b.

88 Bâli Zihni Çelebi, *Gencine-i Sa’âdet* (İstanbul: Nuruosmaniye, 3890), 2b.

89 Ahmed b. Mahmûd, *İkdü’l-Cedîd Tercüme-i İkdü’l-Ferîd*, vr. 161b.

90 İbn Talha, Ebû Sâlim Muhammed, *el-İkdü’l-ferîd li’l-Melikî’s-Sa’îd*, (yy: 1310), 131.

91 Bu kavrama dair bk. Lawrence Venuti, *The Translator’s Invisibility: A History of Translation*, (New York: Routledge, 1995), 18 vd.

metinlerin ‘Hanefileştirilmesi’ ve ‘Osmanlılaştırılması’ şeklinde nitelediğimiz tasarruflar için açıklayıcı bir çerçeve çizer. Buna göre kaynak metindeki ‘yabancı unsurlar’ sadece ayıklanmakla kalmamakta, yapılan ilave yahut değişiklikler sayesinde metin Osmanlılar açısından daha kabul edilebilir, anlaşılabilir ve kendi gündemleriyle ilişkilendirilebilir bir hale getirilmektedir.

#### 2.4.1. Metni Hanefileştirmek

Siyaset düşüncesi alanında müstakil telif metinlerin Osmanlı öncesinde daha ziyade Hanefiler’in dışındaki mezhep müntesipleri tarafından kaleme alındığı hususu göz önüne alındığında,<sup>92</sup> bu metinlerde Hanefi dışı görüşlerin baskın olduğu da ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple daha ziyade Türk ve Hanefi bir muhatap kitlesi için tercüme edilen metinlerde serdedilen görüşlerin bu kitleye hitap edebilmesi için metinlerdeki görüşlerin bir tür ‘Hanefileştirme’ olarak ifade edebileceğimiz bir ameliyeye tabi tutulduğu görülmektedir. Böylece tercüme edilen metin Osmanlı muhataplarının algı ve kabul seviyesine göre uyarlanmış olmaktadır. Kimi mütercimler tercüme usullerinden bahsederlerken bu hususu açıkça ifade etmektedirler. Bayburt Kalesi’nde katiplik yapan Ahmed b. Mahmûd, İbn Talha’nın *el-Ikdü’l-Ferîd li’l-Meliki’s-Sa’îd* adlı eserinin tercümesinde bu hususa şu cümleleriyle işaret eder:

Musannif *rahimehullâh* e’imme-i Şâfi’iyeden olup esâs-ı ahkâm-ı kitâbı İmâm-ı mükerrrem Muhammed b. İdris eş-Şâfi’î *nercû en yekûne şâfe’aküm ve şâfe’ani rahmetullâhi ‘aleyh* mezhebi üzerine vaz’ etmiş bulunmağın mezâhibe müte’allik yerleri mümkün oldukça İmâm-ı hümâmımız, şems-i delâlimiz ve ber-i temâmımız sirâc-ı ümmet, çerâğ-ı millet, a’zam-ı e’imme-i cihân Ebû Hanife-i Nu’mân *‘aleyhi’r-rahmetü ve’r-rıdvân minallâhi’r-Rahmân* hazretleri ve ashâbı *rahimehumüllâh* akvâl-i şerîfesi üzerine kitâbet kılındı. Ve bazı mahallerden garâib mesâ’ilden e’imme-i Hanefiyye *rahmetullâhi ‘aleyhim* kelâmları ne vehle olduğu bilinmek mufassal fetâvâ kitâblarına mürâcâ’ata muhtâc olup bu fakîrden bulunur (?) ecilden tercümesi hâli ve musannif makâli üzere vâki oldu.<sup>93</sup>

Görülebileceği üzere metinde sadece Şafiî’ye ait görüşlerin zikredildiği yerlere Hanefi görüşlerin eklendiği ifade edilmemiş, Hanefi mezhebi açısından önemli bulunan bazı ilave bilgiler fetâvâ türü kitaplardan hareketle tercümeyle dahil edilmiştir.

Bu konudaki bir diğer örnek Kazvî’nin *Müfidü’l-‘Ulûm ve Mübîdü’l-Hümûm* başlıklı ansiklopedik eserini *Nûru’l-Hüdâ* adıyla tercüme eden Kethudâ Mustafa Efendi’nin (ö. 1032/1623) tasarruflarıdır. Mütercim bu hususa şu şekilde dikkat çeker:

Ve kitâb-ı mezburun müellifi Şâfi’üyyü’l-mezheb belki müte’assıb fi’l-mezheb olduğu cihetden izhâr-ı ta’assub itdüğü mevâzî’de İmâm-ı A’zam-ı Hümâm-ı Ekrem hazretleri tarafından ecvibe-i latîfe dahi iltizâm olunmuşdur.<sup>94</sup>

92 Bu yönde bir tespit için bk. Özgür Kavak, “İslâm Siyaset Düşüncesi Kaynağı Olarak Fûrû-ı Fıkıh Kitapları,” *İslam Siyaset Düşüncesine Giriş*, ed. Özgür Kavak - Lütfi Sunar (Ankara - İstanbul: İLEM Kitaplığı, 2018), 265-267.

93 Ahmed b. Mahmud, *İkdü’l-Cedid*, 6a.

94 Kethudâ Mustafa Efendi, *Nûru’l-Hüdâ*, 6b.

Mukaddimedede yer verilen bu değerlendirme, metnin farklı kısımlarında fiiliyata geçirilir. Ansiklopedik bir mahiyet arz etmesi hasebiyle oldukça farklı konuları bir arada alan kitapta özellikle fıkıh tarihi çerçevesindeki değerlendirmelerde mütercim mezhep taassubu olarak zem ettiği hususu yineler ve Hanefilik açısından bunları cevaplar. Mesela kaynak metinde ehl-i hadisin temel kabulleri verilip Hanefiliğe karşı üstünlüğü aktarılırken temas edilen konularla ilgili mütercim şöyle söylemektedir:

Fihrist-i kitâbda musannifin Şâfi'î ve müte'assıb fi'l-mezheb olduğu beyân olunmuşdı. Evvelâ tercüme-i kelâmı itmâm ba'dehû mezhebimiz muktezâsını cevâba ikdâm edelim. (...) Bu mahalle gelince musannifin kelâmı tercümesidir. 'Ulemâ-yı Şâfi'iyyeden 'Abdülvehhâb Şa'rânî *kuddise sirruhû 'İlmü'l-Mizân*-nâm kitâbında ve eslâf-ı eşrâf-ı Şâfi'iyyeden insâfla ittisâf üzere olanlar te'lif itdükleri kitâblarında İmâm Ebû Hanife hazretlerini ol kadar medh ü senâ ve zikr-i cemilleri ile bir mertebe ittirâ iderler ki kâbil-i tahrîr ü inhâ degıldür. Hiçbiri kadr-i 'âlileri üzere [Kazvîni gibi] bu makûle kelâm-ı nâ-mülâyime ictirâ itmemişdür. Muta'assıbların hâli budur ki mu'tekidden dahi sudûr itmîşdür.<sup>95</sup>

Mütercim bu tartışmanın devamında müellifin İmam Şafi'nin Kureyş soyundan gelmesi ve dolayısıyla imamete ehil olması, Ebu Hanife'nin ise bu soydan olmaması hasebiyle imamete ehil olmaması iddiasını da ele alır. Bu iddia aynı zamanda önemli bir siyasi meşruiyet problemi de doğurduğundan olsa gerek, ilk olarak Kureyş'e mensubiyetin mezhep imamlığı için gerekli bir şart olmadığını belirtir: "Şeref-i neseb imâm-ı mezheb olmağı iktizâ itmez." Akabinde farklı meşruiyet ve üstünlük unsurlarına müracaat eder ve Ebu Hanife'nin küçüklüğünde Hz. Ali'nin hayır duasına mazhar olmasını, ashabdan on üç yahut sekiz kişi ile mülaki olmasını özellikle Hz. Enes ile görüşmüş olmasını, önde gelen tabiin âlimlerinden hadis ve dini ilimler tahsil etmesini ve edindiği ilmi dört bin civarında talebeye aktarmasını öne çıkarır. Yine ehl-i hadisin temel kabulü olarak metinde yer alan "sultana huruc etmemek" ilkesinin Hanefilikte "sultanın âdil ve dinî ahkam ile kendisini bağlı görmesi" kaydıyla mevcut olduğunu ("her sultân-ı kâmil ve re'is-i 'âdil ki dîn-i mübînle temessük idüp hayrâta sa'î ola") belirtir.<sup>96</sup>

Mustafa Efendi'nin tasarrufları sadece Şafi'î mezhebi taassubuna Hanefilik çerçevesinde cevap vermekle sınırlı kalmamış, bazı siyasi-fikhî meselelerde kaynak metin müellifinin girmedığı fikhî ahkâm boyutuna Hanefî metinleri çerçevesinde işaret etmek şeklinde de kendisini göstermiştir. Mesela devlet başkanının görevinden istifa etmesi meselesi böyledir. Burada mütercim bu meselenin *Kâdîhân* ve *Tatarhâniyye*'de ihtilafı olduğunu beyan eder. Ancak kendi işinin tercüme olması hasebiyle tafsilata giremeyeceğini de belirtir.<sup>97</sup>

95 Kethudâ Mustafa Efendi, *Nûru'l-Hüdâ*, 52b-53b. İlgili kısmı krş. Ebu Bekir Kazvîni, *Müfîdü'l-Ulûm ve Mübîdü'l-Hümûm* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1405/1985), 53-55.

96 Kethudâ Mustafa Efendi, *Nûru'l-Hüdâ*, 53b. Krş. Burada ayrıca kıyasın sünnete tercihi meselesi başta olmak üzere diğer bazı fikhî meselelere de cevaplar yer alır (53b-54a).

97 Kethudâ Mustafa Efendi, *Nûru'l-Hüdâ*, 182a-b.

Hanefilerin sınırlı sayıda müstakil siyaset metinleri kaleme almış olmaları, bu sahada tercüme edilen eser sayısının azlığının temel sebeplerinden biridir. Bununla birlikte fıkıh ilminin doğrudan ilgili olduğu arazi-vergi hukuku alanında erken dönem bir Hanefî metni olan *Kitâbü'l-Harâc*'ın biri bu makalenin kapsadığı zaman aralığında, diğeri 19. yüzyılda olmak üzere iki farklı mütercim tarafından tercüme edilmiş olması, Osmanlı hukuk ve siyaset geleneğinin kökenleri dikkate alındığında anlamlıdır.<sup>98</sup> Benzer bir şekilde bir diğer erken dönem Hanefî metni olan İmam Muhammed'in (ö. 189/805) *es-Siyerü'l-Kebîr*'inin Şemsüleimme Serahsî (ö. 483/1090 [?]) tarafından yapılan şerhi de 19. yüzyılda tercüme edilmiştir.<sup>99</sup> Bu örneklerin dışında Osmanlı dönemi tercümelerinin telife bakan boyutları bu metinleri Hanefiler tarafından kaleme alınan siyaset metinleri olarak görmeyi de mümkün kılmaktadır.

#### 2.4.2. Metni Osmanlılaştırmak

Kaynak metinlerin fikhî içeriği bakımından Hanefîliğe yapılan vurgu çerçevesinde Osmanlı muhataplarına yakınlaştırılması şeklindeki tasarruf dışında muhtelif şekillerde de 'Osmanlılaştırma' faaliyeti söz konusudur. Metne uyarlama ve ilave şeklinde yapılan müdahalelerin farklı bir boyutu olarak Osmanlılar bağlamında ehemmiyet arz eden hususlar tercüme eklenmektedir. Bu yapılırken Osmanlı muhitinden seçilen yahut Osmanlılar açısından makbul görülen örnekler hususi ehemmiyet verilmekte ve Osmanlı merkezli ideal sultan tiplerine öne çıkartılmaktadır. Yine Osmanlı hanedanını İslam tarihinin meşru temsilcileri olarak göstermek de söz konusu olabilmektedir. Bu açılardan kaynak metinden uzaklaşmakta ve mütercimin katkısı belirgin hale gelmektedir.

Uyarlama şeklindeki tasarruf örneği olarak devlet başkanını ifadede seçilen kavramlar öne çıkar. Kaynak metinde "imâm" kavramıyla geçen ifadenin "sultan" kavramıyla karşılanması böyledir. Böylece kaynak metinde meşru devlet başkanı olarak evsafı zikredilen imamla ilgili anlatılanlar, sultan için kullanılmış olmakta ve doğrudan Osmanlı sultanını çağrıştırmaya hedeflenmektedir.<sup>100</sup>

Osmanlı bağlamının tercümede belirginleşmesi açısından yapılan diğer bazı ilaveleri göstermesi bakımından *el-Kavlü's-Sedîd* adlı Arapça metnin tercümesinden seçilen bazı örneklerden istifade edilecektir. Buna göre Arapçası

ويمنعوه عن الفسوق والعصيان وعن تطفيف الكيل والميزان وتغبين بعضهم لبعض في التبايع والتجارات وذلك  
ميسر بحسن السياسات.

98 Rodosîzâde Mehmed b. Mehmed, *Terceme-i Kitâbü'l-Harâc li-Ebi Yûsuf* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi 571), 167 vr; Müderriszâde Mehmed Ataulâh Efendi, *Terceme-i Kitâbü'l-Harâc* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY04652), 190 vr.

99 II. Mahmud dönemi ulemasından Mehmed Münib Ayıntâbî (ö. 1823) tarafından tasarruflarla tercüme edilen bu eser *Terceme-i Şerh-i Siyeri'l-Kebîr* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1241) başlığıyla yayınlanmıştır.

100 Bosnevî, *Terceme-i el-Cevâhir el-Mudîyye*, 3a. "ve 'ale'l-imâm [imama lazım olan husus şudur ki]" şeklindeki ifadenin "hazret-i sultâna lâzımdır ki" şeklinde tercümesi için bk. 3a-6b.

şeklinde olan ifadenin harfi çevirisi “onları fisk ve isyandan ölçü ve tartıda hile yapmaktan, alım-satım ve ticaretlerde birbirlerini aldatmaktan engeller. Tüm bunlar ancak hüsn-i siyâ-setlerle mümkün olur” şeklindedir. Mütercim bu kısmı şöyle tercüme etmiştir:

Dahi onları fisk [u] me’âsiden husûsan küfür söylemeden men’ edip bâ-husûs dîn [ü] millete ve mezhebe sebb eden habisleri ta’zîr-i belîğ ile ta’zîr edip tecdîd-i îmân edeler, müsâ-maha etmeyeler. Cehil sebebiyle bilmez, ona hizmet ettiği mezhebe sebb eder. Ne’üzü bil-lâhi te’âlâ min şerri zâlik [Bu durumun kötülüğünden Yüce Allâh’a sığınırız]. Dahi hüsn-i siyâsetdendir ‘asâkir beyninde ba’zan ticâret kasd eyleseler onları men’ edeler. Ticâret zım-nında olan ‘asâkir eksik tartmadan ve ziyâde bahâsıyla satmadan men’ edeler. Kaçan ‘asker ticâret edip ellerine birer mikdâr harçlık girdiği vakit geri dönüp memleketine gitmek için türlü türlü bahâneler edeler. ‘Askerin gözü düşmânın hâllerinde gerek demişler.<sup>101</sup>

Cümlelerin devamında “bunların her biri diğerinin fayda bulduğu şeyden istifade eder (فكّل واحد ينتفع بغير ما ينتفع به الآخر) anlamına gelen ifadede ise “İmdi zikr olunan tâ’ifelerden her birler-içün ‘ibâdullâh günâgünâ fâ’ideler bulurlar. Bunların cümlesi müceddid-i dîn olur velâkin içlerinde bir re’is gerekdir” denilmek suretiyle tercümenin muhatabı III. Selim’in müceddidliği metnin Türkçesine eklenir.<sup>102</sup>

Aynı metinde yer alan “Allah onları düşmanlarına karşı kahramanlarla desteklesin (وشيدهم على أعدائه بالقهرمان) ifadesi “Dahi Allâh zü’l-celâl Âl-i ‘Osmân’a Muhammed ‘aleyhi’s-selâma kemâl-i ittibâ’ları sebebiyle hayırlı vezîrler ve kahramân gâziler ve hayırlı ‘askerler ihsân eyleyip şarkan ve garban düşmânların kalblerine havf ilkâ eyledi”<sup>103</sup> şeklinde yine Osmanlı bağlamı gözetilerek ve metin âdetâ Osmanlılaştırılarak tercüme edilmiştir.

Bu kabil tasarruf bazen kaynak metinde yer alan ifadelerin yorumlu bir şekilde tercüme edilerek bu metindeki ibareyi de zorlayacak derecede ileri noktalara da varabilmektedir. Me-sela kaynak metinde Arapça olarak yer alıp “bu durumu Müslim’in Sa’d bin Ebî Vakkâs radi-yallâhu ‘anhdan rivâyet ettiği ifade teyit eder: Garb ahâlîsi hak üzere olurlar tâ kıyâmete dek” şeklinde çevrilebilecek ifade,<sup>104</sup> şu şekilde tercüme edilir: “Hicâz’a nisbetle Kostantîniyye, Beyt-i Makdis’de dâhil olmağa te’yîd eder, Rasûlullâh sallallâhu ‘aleyhi ve sellem “ehl-i Mağ-rib kıyâmet gününe varıncaya kadar hak üzere olup küffâra gâlib olurlar” buyurduğu ...”<sup>105</sup>

Yönetilenler anlamına gelen “raiyye” kelimesinin aynı zamanda güdülen/sürü anlamına gelmesi Arapça metinlerde kelime anlamı itibariyle bu kelimeye benzer başka kelimelerin de (ağnâm: küçükbaş hayvanlar) yönetilen kesim için kullanılmasına yol açmıştır. Bu kabil ifadelerin Türkçe tercümesinde Osmanlı bağlamının ve muhatap kitlenin anlayışının gözetildiği görülmektedir:

101 Muhammed Birgivi, *Nizâm-ı Cedîd Risalesi*, 96.

102 Muhammed Birgivi, *Nizâm-ı Cedîd Risalesi*, 118.

103 Muhammed Birgivi, *Nizâm-ı Cedîd Risalesi*, 53.

104 İbarenen orijinali şöyledir: لا يزال أهل الغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة. ويؤيده ما رواه مسلم عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه: لا يزال أهل الغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة.

105 Muhammed Birgivi, *Nizâm-ı Cedîd Risalesi*, 124.

والثاني الأمراء والوزراء وهم الحفاظ والرعاة لعباد الله تعالى وإذا كانوا حفاتاً عرأتاً فمن يحفظ الأغنام.

Sınıf-1 sâni ümerâ ve vüzerâlardır. Onlar ‘ibâdullâh hıfz [u] hirâset edip ra’y ederler. Ümerâ ve vüzerâ ‘ilm [ü] ‘amelden ‘ârî ve hevâ-yı nefislerine tâbî’ olurlarsa **nâs** perişân olur.<sup>106</sup>

Kaynak metnin Osmanlılaştırılmasıyla ilgili zikredeceğimiz son örnekler arasında “Rafizilerin” “Kızılbaşlar” olarak anılması,<sup>107</sup> Gazzalî’ye nispet edilen bir metinde “sultanın vezirlerinden” bahsedilirken “kethudâlar” tabirinin kullanılması,<sup>108</sup> “komutan ve askerlerin itaatı (iktâ’u’l-ümerâ ve’l-ecnâd)” ifadesinin “begler ve sipâhilerin tımâr ve dirlikleri” şeklinde tercüme edilmesi, hak sahiplerinin maaşları (erzâkü zevil-hukûk) ifadesinde “erzak” kavramının karşılığı olarak “ulûfe” tabirinin tercih edilmesi yer alır.<sup>109</sup>

## 2.5. Kaynak Metnin Tashihi, İddialarının Tenkit Edilmesi Yahut Temellendirilmesi

Tercüme eserlerin kaynak metinle irtibatı açısından öne çıkan bir diğer husus, metinle geliştirilen olumsuz ilişkide kendisini göstermektedir. Buna göre müelliflerin bazen aktardıkları düşüncelerin kaynak nispetlerine bazen yorumlarına itiraz edilmekte, hataları tespit edilmekte ve kimi zaman ise üsluplarına müdahaleler edilmektedir. Buna mukabil metnin iddia olarak dile getirdiği ifadelerin arka planına işaret eden, olumlu yahut olumsuz manada bu iddiaların delillerini ele alan tasarruflarda da bulunmaktadır.

Yukarıda ‘Metni Hanefileştirmek’ başlığı altında yer verilen bir örnek, bu başlık açısından da önemlidir. Buna göre Kethudâ Mustafa Efendi, Şafiî mezhebine taassupla bağlı olmasını tenkit ettiği Kazvîni’nin *Müfîdü’l-’Ulûm ve Mübidü’l-Hümûm* başlıklı eserinde Ebu Hanife ile ilgili ifadelerini doğru bulmamakta, hem Hanefi hem de Şafiî kaynaklara müracaatla onun iddialarını tashih etmekte ve müellifi tenkit etmektedir.<sup>110</sup>

Münâvîni’nin *el-Cevâhirü’l-Mudiyye*’sini tercüme eden Bosnevî, *Terceme-i el-Cevâhirü’l-Mudiyye* başlıklı bu tercümesinde kaynak metin müellifinin gereksiz tekrara yer verdiğini düşündüğü kısımları tercüme etmeden bırakır. Mütercimim tercüme ettiği metindeki bir

106 Muhammed Birgivi, *Nizâm-ı Cedîd Risalesi*, 110.

107 Ahmed b. Mahmud, *İkdü’l-Cedîd*, 4a. Âşık Çelebi de İbn Teymiyye’nin *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye*’sinin tercümesinde ana metne ilave olarak bu meseleye temas eder ve kaynak metinde olmayan bir hususu tercüme vasıtasıyla gündeme taşır: “Ammâ hâlen müftî’l-müminin ve imâmü’l-müslimîn şeyhu’l-İslâm imâd-i dinî’n-Nebî aleyhisselâm hulâsatü’l-e’immeti’l-mühtedîn bakıyyetü’l-müctehidin şeyhunâ ve mevlânâ imâmunâ ve muktedânâ Ebussuûd Efendi لقائه وطول بقائه والمسلمين بطول بقائه وطول لقائه مع الله الإسلام والمسلمين بطول بقائه وطول لقائه Kızılbaş avratlarının sebyinin cevâzına verdikleri fetvâ dan fehm olunur ki riddetleri için katl olunalar. *Mi’râcü’l-Eyâle ve Minhâcü’l-Adâle: Âşık Çelebi’nin Siyâsetnâmesi*, haz. M. Usame Onuş, Abdurrahman Bulut, Ahmet Çelik (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 151.

108 Hatib, *Tercüme-i Nasihatü’l-Mülûk* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi 1951), 23a-24b.

109 Ahmed b. Mahmud, *İkdü’l-Cedîd*, 175a. Krş. İbn Talha, *el-’İkdü’l-Ferid li’l-Melikîs-Sa’id*, 140.

110 Kethudâ Mustafa Efendi, *Nûru’l-Hüdâ*, 52b-53b. İlgili kısmı krş. Kazvîni, *Müfîdü’l-’Ulûm*, 53-55.

tür üslup düzeltmesi olarak da görülebilecek olan bu tasarruflara bir örnek olarak hadislerin tercümesi meselesi gösterilebilir. Bosnevî kaynak metnin bölümleri içerisinde aynı ibarelerle tekrar eden hadisleri tercüme etmez. O bunun yerine “Uluvv-i şân-ı hazret-i sultâna delâlet eder ehâdis-i şerîfe sâbıkada zikr olundu” demekle iktifa eder.<sup>111</sup> Böylece tercüme metni gereksiz tekrar olarak gördüğü üslup bozukluğundan kurtardığını düşünür.

Kimi tercümelelerde müellifin eksik bıraktığı düşünülen hususların özellikle delillendirme/temellendirme açısından ikmali de yapılmaktadır. Bu durum daha ziyade kaynak metinde aktarılan ayet ve hadislerle ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede özellikle Arapça yazılan metinlerin tercümesinde mezkûr nasların muhatap kitlesi açısından daha anlaşılır olması için muhtelif tefsirlerden ve hadis şerhlerinden hareketle izahlara yer verilmiştir:

Ve müellif *rahimehullâh* istişâd için yazdığı âyât-ı kerîmenin tefsirin terk etmiş bulunup tercümede lâzım olduğu cihetden bulunan tefâsirden tettebbu‘ olunup ‘alâ vüs‘îl-kudre takrîr kılındı.<sup>112</sup>

## 2.6. Tercümeyle Kaynak Metne Nazire/Gönderme İçeren Özgün Bir Başlık Vermek

Tüm bu sebepler ve tercümede öne çıkan tasarruflar aslında bazı metinlerin kaynak metinden farklı bir başlık taşımasını da açıklamaktadır. Mütercimlerin bir kısmı başta yazdıkları ve metni kendi bağlamlarına oturttukları mukaddime/temhîdler olmak üzere kaynak metin üzerindeki tüm bu kabil tasarrufları vesilesiyle kendilerinde metni yeniden isimlendirme hakkını görmüş olmalıdırlar. Kaynak metne nazire/gönderme içeren başlıklar oldukça fazla olmakla birlikte burada örnek olarak birkaçı zikredilecektir:

KAYNAK METİN	TERCÜME METİN
<i>ed-Dürretü'l-Garrâ fî Nasîhati's-Selâtîn ve'l-Kudât ve'l-Ümerâ</i>	<i>Gurretü'l-Beyzâ</i>
<i>el-Müstetrafi fî Külli Fennin Müstezraf</i>	<i>Esne't-Tuhaf fî Tercemeti'l-Müstatrafi</i>
<i>'İkdü'l-Ferîd</i>	<i>'İkdü'l-Cedîd Tercüme-i 'İkdü'l-Ferîd</i>
<i>Nasîhatü'l-Mülûk</i>	<i>Fevâiyhü's-Sülûk ve Nesâiyhü'l-Mülûk</i>
<i>Nasîhatü'l-Mülûk</i>	<i>Âdâbü'l-Mülûk</i>
<i>Sirâcü'l-Mülûk</i>	<i>Şem'-i Hidâyet</i>

111 Bosnevî, *Terceme-i el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, 13a.

112 Ahmed b. Mahmud, *'İkdü'l-Cedîd*, 6a.



<i>Sırrü'l-Esrâr</i>	<i>Keşfü'l-Esrâr ve Zehâiri'l-Ebrâr</i>
<i>Sırrü'l-Esrâr</i>	<i>Keşfü'l-Estâr an Sırrî'l-Esrâr</i>
<i>Ravzatü'l-Ulemâ</i>	<i>Teferrücü'l-Ümerâ</i>
<i>Zahîratü'l-Mülûk</i>	<i>Zahîratü'l-Mü'minîn</i>

Bununla birlikte tercüme eserlerin müstakil adları meselesi oldukça problemlidir. Çok az mütercim tercüme yaptığı yeni başlığı bizzat metin içinde zikretmektedir. İsimsiz olanların önemli bir kısmı kaynak metnin başına eklenen “Tercüme-i” ifadesiyle kataloglamıştır. Bu kabil adlandırmalar ikincil literatürde de yaygınlık kazanmıştır. Yine mütercimlerin kaynak metnin başlığıyla çok kolay irtibatlandırılmayacak farklı başlıkları tercih ettiği örneklere de (*es-Siyasetü’ş-Şer’iye fî Islâhi’r-Râi ve’r-Ra’iyye*’nin *Tâcü’r-Resâil ve Minhâcü’l-Vesâil* başlığıyla tercüme edilmesi gibi) rastlanmaktadır.

## 2.7. Tercüme Telhisleri yahut Tercümenin Tercümesi

Bu nüsha-i müterceme kim intihâb olup // İcâz vechi üzre yazıldı ‘ibâreti

Aslı da pâk-eser idi elhak olaydı ger // Ta’bir-i dil-pezir ile nev’an selâseti.<sup>113</sup>

Telif eserlerinin yanında kendisinden önce kaleme alınan eserlerin ihtisarlariyle de meşgul olarak metin üreten Osmanzâde Ahmed Taib (ö. 1136/1724), Gelibolulu Âlî’nin Cahız’a nispet ettiği *Minhâcü’s-sülûk ilâ Âdâbi Suhbeti’l-Mülûk* adlı eseri *Mehâsinü’l-Edeb* adıyla yaptığı tercüme telhis etmiştir. Osmanzâde bu telhise yazdığı kısa bir mukaddimede Gelibolulu’nun tercüme usulünden bahseder. Gelibolulu asıl nüshaya ilaveler yaparak metni tercüme etmiş ancak dil ve üslup açısından birçok problemle malul bir metin ortaya koymuştur. Bu sebeple kendisi tercüme yeni bir dil ile ve ihtisar etmek suretiyle düzenlemiştir.<sup>114</sup>

Mehmed Selim Efendi tarafından yapılan Tahir b. Hüseyin’in vasiyetnâmesinin Arapça şerhinin tercümesi Şâmî-yi Üsküdârî tarafından oldukça ağır ve anlaşılması güç bulunur. O, bu metni daha yalın bir dille izah ettiğini ifade etmekte, bir tür dil içi tercüme yaptığını beyan etmektedir:

(...) Fe-emmâ inşâ-perdâzlık semtine rağbet ve itibâr buyurmalarıyla tercüme-i mezkûrenün dahi zülâl-i cûybârî avâmdan feyâfi-i istilâhât ü isti’dâd câri ve çehre-i gaydâ’-ı fevâidi burka’-ı sanâyi’-i bed’â ile ekser-i nâsdan mütevârî olmağın şive-i

113 Osmanzâde Ahmed Taib, *Hulâsatü Mehâsini’l-Edeb* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa 933), 26a.

114 Osmanzâde Ahmed Taib, *Hulâsatü Mehâsini’l-Edeb*, 25a-b. Ayrıca bk. Osmanzâde Ahmed Taib, *Hulâsatü Mehâsini’l-Edeb* (University of Michigan, Isl. Ms. 396), 2a-3a. Osmanzâde Ali Çelebi’nin *Hümâyunnâme*’sini de *Simârü’l-Esmâr* başlığıyla telhis etmiştir.

nikâtına herkes âşinâ ve mezâyâ-yı ‘âmmede sûret-nümâ olmak için mîzâb-ı hâme-i Şâmî-lakab Üsküdarî müste‘inen billâhî'l-Bârî vâdi-i inşâyâ ‘adem-i iltifât ile izâh-ı ma‘ânîsine cârî oldu.<sup>115</sup>

Bu açıdan şöyle bir mukayese fikir verecektir:

Mehmed Selim Efendi	Şâmî Üsküdarî
Enîsin fikh-ı fi'd-dîn ve Kitâb-ı mübîn, celîsin ehl-i takvâ vü ehl-i dîn olsun ki, fikh-ı fi'd-dîn efdal-i ârâyîş-i ehl-i menîş ve emsel-i âsâyîş-i erbâb-ı dâniş, sübül-i hayrâta delîl ü kâyd ve tard-ı me'âsî vü mevbikâta sâ'id-i müsâ'id, minhâc-ı ma'rifet-i Hudâ ve mî'râc-ı derecât-ı 'ulâdır. Dünyâda dahî beyne'l-'ibâd heybet ü saltanatın müzdâd olup nâsda sana istinâs ve 'adl ü dâdına i'timâd hâsıl olur. <sup>116</sup>	Ünsiyyetin şer'-i metîn ve Kitâb-ı mübîn ve meclisin ehl-i takvâ vü dîn ile olsun ki bunlar ile ülfet efdal-i zînet ve ekmel-i râhat olup tarîk-i hayrâta meyl ü muhabbet ve irtikâb-ı günâh ü ma'siyetden mücânebet lâzime-i hâlin olmağla dünyâda dahi beyne'n-nâs tezâyüd-i mehâbet ve terakkî-yi fûrûv-i şevket ve kulûb-i 'ibâdda seninle ünsiyyet ve 'adl ü dâdına i'timâd hâsıl olur. <sup>117</sup>

### 3. Tercüme Edilmeyen Metinler yahut “Klasik” Kavramını Yeniden Düşünmek

Osmanlı klasik döneminde siyaset düşüncesi alanında yapılan tercüme eserlerin usul ve tasarruflarına odaklanan bu çalışmada, son olarak tercüme edilmeden bırakılan klasik metinlere dair de kısa bir değerlendirme yapmak yerinde olacaktır. Zira özellikle metnin Osmanlılaştırılması ve Hanefileştirilmesi çabasıyla irtibatlı olan bu mesele, bu açıdan resmin tamamlanabilmesi için Osmanlı mütercimlerinin hangi metinleri niçin tercüme etme gereği görmediklerine dair tespitlere muhtaçtır. Çağdaş dönem İslam siyaset düşüncesi literatürünün kahir ekseriyeti Osmanlı öncesi belli sayıda klasik metne daima referans vermekte, konuları adeta yalnızca bu metinleri dikkate alarak işlemektedir. Bu çerçevede hemen her türden kapsamlı monografi eserinde görülen bu metinler içerisinde aşağıda yer alanların Osmanlı döneminde tercüme edilmediği anlaşılmaktadır.

Fıkıh ilmiyle ilgili olarak Ebu'l-Hasen Mâverî'nin (ö. 450/1058) *el-Ahkâmü's-Sultâniyye'si*,<sup>118</sup> Ebû Ya'lâ Ferrâ'nın (ö. 458/1066) aynı başlıklı eseri, İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin

115 Şâmî el-Üsküdarî, *Siyâsetü'l-Mülûk/Tercüme-i Nasihatnâme*, 188b. Selim Efendi'nin tercümesi ile Şâmî-i Üsküdarî'ninkisine dair diliçi tercüme bağlamında yapılan dikkate değer bir değerlendirme için bk. Yazar, “Osmanlı Telif Geleneğinde Diliçi Çevirinin Sınırları”, 87.

116 Mehmed Selim Efendi, *Tercüme-i [Şerh-i] Mektûb-ı Tâhir b. Hüseyin*, 4b-5a.

117 Şâmî Üsküdarî, *Siyâsetü'l-Mülûk/Tercüme-i Nasihatnâme*, 190b.

118 Mâverî'nin *Kavânînü'l-Vizâre'si* ise tespit edebildiğimiz kadarıyla Osmanlı döneminde dört defa Türkçeye aktarılmıştır. Bu tercümelemlerin ilki Sultan İbrahim döneminde yaşamış olan Pertevî Ali Efendi'ye aittir. Diğer tercümelemler Mehmed Hâsib, Hüseyin Hüsnü b. Sâlih el-Bosnevî ve Osmanlı sadrazamı Şirvânîzâde Mehmed Rüşdü Paşa'ya aittir. Konuyla ilgili olarak bk. Özgür Kavak, *Tercüme Eserlerin Osmanlı Klasik Siyaset Düşüncesindeki Rolü*:

(ö. 478/1085) *Gıyâsü'l-Ümem fi'l-tiyâsi'z-Zulem'i*, Bedreddin İbn Cemâ'nın (ö. 733/1333) *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm'ı* ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti's-Şer'iyye'si* tercüme edilmemiştir.

Edeb literatüründen Ebü'l-Alâ Sâlim'in *Kitâb fi's-Siyâseti'l-Âmmiyye'si*, Abdülhamîd el-Kâtib'in (ö. 132/750) *Ahdü Mervân ilâ İbnihi 'Ubeydillâh'ı*, *Ahdü Erdeşir* metni, İbn Mu-kaffa'nın (ö. 142/759) *Kelîle ve Dimne* dışındaki risaleleri, Maverdî'nin *Teshîlü'n-Nazar ve Ta'cîlü'z-Zafer fî Ahlâki'l-Melik ve Siyâseti'l-Mülk'ü* ve Nizâmülmülk'e (ö. 485/1092) nispet edilen *Siyâsetnâme* (kısa bir hikayesi hariç) tercüme edilmemiştir.

Felsefe alanında da durum bu minval üzere olup Fârâbî'nin (ö. 339/950), Miskevey-h'in (ö. 421/1030), İbn Sina'nın (ö. 428/1037), İbn Bâcce (ö. 533/1139) ve İbn Rüşd'un (ö. 595/1198) siyaset felsefesine dair metinleri tercüme edilmemiştir. Nasîrüddîn Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Ahlâk-ı Nâsırî'sinin* de yalnızca 5. bölümü tercüme edilmiştir.<sup>119</sup>

Bu liste en az iki açıdan müstakil incelemeleri hak etmektedir: Öncelikle, Osmanlıların hangi metinleri nasıl bir yaklaşımla tercüme ettikleri açısından bu liste yorumlanmalıdır. İkinci olarak, çağdaş İslam siyaset düşüncesi literatürün önemsedığı ve 'klasik' metinler olarak takdim ettiği bu metinlerin İslam ve Osmanlı tarihi açısından ehemmiyeti ve etkisi meselesi yeniden ele alınmalıdır. Maverdî ve Farabî merkezli siyaset düşüncesi tarihi yazımı bu vesileyle yeniden düşünülmelidir.<sup>120</sup> Bu ve benzeri soruların müteakip çalışmalarla incelenmesi İslam siyaset klasikleri mefhumunun yeniden yorumlanması açısından da önemlidir.

Osmanlı mütercimlerinin bu tercihi, bahsi geçen metinlerin büyük oranda Osmanlı bağlamında gereken faydayı sağlamayacağı düşüncesinden kaynaklanmış olmalıdır. Buna mukabil mütercimler İmam Gazzalî'ye nispet edilen siyasetnameyi on iki defa tercüme etmişlerdir. *Nasîhatü'l-Mülûk* adlı Farsça eser daha ziyade *et-Tibrü'l-Mesbûk fî Nasîhati'l-Mülûk* adlı Arapça tercümesi esas alınarak tercüme edilmiştir.<sup>121</sup> Bu eseri Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin Timurlu hükümdarı Hüseyin Baykara'nın oğlu Ebü'l-Muhsin Mirza için kaleme aldığı *Ahlâk-ı Muhsinî* adlı Farsça eserinin 11 tercümesi takip etmektedir. Bu eseri Mevlânâ Muhammed b. Avfi'nin yine Farsça olarak kaleme aldığı *Cevâmi'ü'l-Hikâyat ve Levâmi'ür-Rivâyat* adlı eseri takip etmektedir. Doğrudan bir siyaset eseri olmamakla birlikte siyaset ve ahlâka

*Mukayeseli Bir İçerik Analizi* (Ankara: TÜBİTAK, Temmuz 2022), 109.

119 Yukarıda da ifade edildiği üzere *Ahlâk-ı Kanî'*de müellif bu metni tercüme etme niyetinden bahseder.

120 Kuşkusuz Osmanlı siyaset düşüncesi yazarları tercüme etmedikleri eserlerin önemli bir kısmına muttali olmuş, bu metinlerdeki kimi kavramları (tenfiz veziri-tefviz veziri ayrımı yahut medine-yi fâzıla ve medine-i gayr-ı fâzıla gibi) kendi eserlerinde de kullanmışlardır. Dolayısıyla tercüme edilmeyen siyaset düşüncesi klasiklerinin Osmanlı müellif ve mütercimlerine etkisi meselesi bir başka çalışma konusudur. Bu yapılırken tercüme edilmeyen metinlerin Osmanlı coğrafyasındaki nüsha sayıları da göz önüne alınmalıdır.

121 Gazzalî'ye nispet edilen bu eser sadece tercüme kanalıyla Osmanlıya intikal etmekle kalmamış, birçok farklı telif eserin de ana kaynağını teşkil etmesi hasebiyle de Osmanlı siyaset düşünürlerini etkilemiştir. Mesela 14 Muharrem 920/11 Mart 1514'te kaleme alınan ve esas itibarıyla bu metne dayanan Arapça bir risale için bk. İbnü'l-Kadrî, *Risâle fî Âdâbi'l-Mülûk ve Nesâyihi's-Selâtin* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Ayasofya 02841-001), 1b-37a.

müteallık birçok konuyu içeren malumatı havi olan bu eserin 8 farklı tercümesi tespit edilmiştir.<sup>122</sup> İslam dünyasına İbnü'l-Mukaffa tercümesiyle intikal eden Beydaba'nın *Kelîle ve Dimne'si* (bu eserin *Envâr-ı Süheyli* isimli Farsça çevirisinden yapılanlar ve *Hümayünnâme* başlıklı Türkçe tercümesinin telhisleriyle beraber) 7 defa tercüme edilmiştir. Pseudo-Aristotelesçi bir metin olan ve muhtemelen tüm orta çağlar boyunca en çok okunan siyaset metinlerinden birisi olan *Sirru'l-Esrâr* ile Keykâvûs b. İskender'in *Kâbusnâme'si* 6'şar defa tercüme edilirken, Emîr-i Kebîr Hemedânî'nin *Zahîretü'l-Mülûk* adlı tasavvufî-siyasi eseri 5 defa tercüme edilmiştir.<sup>123</sup>

Bu konunun bir uzantısı olarak siyaset düşüncesi alanında Aristo, Eflatun, Enûşirvân ve Büzürcmihr'e atfedilen ve onların metinlerinden tercüme edildiği ileri sürülen nasihatnâme/pendnâme metinlerinin Osmanlı müellifleri tarafından doğrudan kaleme alınan Türkçe metinler olma ihtimali göz önünde tutulmalı, müellif/mütercimlerin bu isimlerin prestijinden yararlanmak amacıyla böyle bir yola meyledip meyletmedikleri meselesi irdelenmelidir.<sup>124</sup>

Son olarak incelediğimiz zaman aralığında tarih, coğrafya ve tıp gibi sahalarda Batı dillerinden tercüme yapan Osmanlı entelektüel camiası siyaset alanında bu dillerden herhangi bir tercüme yapmamıştır. Bu durum Osmanlıların siyaset düşüncesi alanını büyük oranda şerî/dinî çerçevede gördüklerini göstermektedir.<sup>125</sup>

## Sonuç

Osmanlı siyaset düşüncesini anlamak ve yorumlamak meselesine mütevazı bir katkı sunmayı amaçlayan bu makalede, 14-18. yy. arası Osmanlı Devleti'nde Arapça ve Farsça olarak kaleme alınan İslam siyaset düşüncesi metinlerinin ne türden usullerle ve hangi ta-sarruflarla tercüme edildiği meselesi incelenmiştir. Osmanlılar'ın kendilerinden önceki siyaset düşüncesi mirasıyla nasıl bir ilişki kurduklarını yeni soru ve yöntemlerle belirleme, Osmanlı siyaset yazarlarının İslam siyaset düşüncesinin gelişimine tercüme yoluyla nasıl katkı

122 Bu eserin bir tür siyasetnâme özelliği de taşıdığına dair bir tespit için bk. Tuncay Bülbül, "Câmi'ü'l-Hikâyât ve Lâmi'ü'r-Rivâyât/ Cevâmî'ü'l-Hikâyât ve Levâmî'ür-Rivâyât Tercümesi", *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*, (Erişim Temmuz 06, 2022).

123 Osmanlı döneminde tercüme edilen siyaset eserlerinin tercüme sayılarıyla ilgili tespitler için bk. Kavak, *Tercüme Eserlerin Osmanlı Klasik Siyaset Düşüncesindeki Rolü*, 17-19.

124 Bu çalışma kapsamında incelediğimiz Aristo ve Eflatun'a nispet edilen tercümelelerin yine bu iki isme nispetle Arap dünyasında yayılan metinlerle irtibatlı olmadığı anlaşılmıştır. Özellikle *Vasiyyetü Aristâtâlis li-İskender, Risâle Aristâtâlis ilâ İskender fi's-Siyâse* ve *Vasiyyetü Eflâtûn fi Tedbî'l-Ehdâs* başlıklı risalelerle mukayeseler yapılmış ve bu sonuca ulaşılmıştır. İlgili üç metin için bk. *Makâlât Felsefiyye li-Meşâhiri Felâsifeti'l-Arab Müslimin ve Nasara*, haz. Luvis Şeyho (Kahire: Dârü'l-Arab, 1985), 35-49, 52-58. Bu durum da aslında Osmanlı muhitinde Eflatun ve Aritoteles'e nispet edilen Türkçe metinlere dair kapsamlı bir inceleme ihtiyacını ortaya koymaktadır.

125 Bazı tercüme metinlerin bu kapsamda görülmesi mümkün olsa da 18. yüzyılın sonlarına kadar Batı dillerinden kapsamlı bir siyaset düşüncesi alanında metin çevirisi yoktur. Bu yüzyılın sonlarında da siyaset düşüncesiyle bir şekilde irtibatlandırılması mümkün olan savaş sanatı metinleri (adâb-ı harb, fenn-i harb vb.) tercüme edilmeye başlamış olup bunların da bir kısmı Osmanlı hizmetindeki Batılıların doğrudan Osmanlı bağlamına yönelik yazdığı Batı dillerinde kaleme alınan metinlerden oluşur.

sağladıklarını tespit etme hedefini gözeten bu çalışma, uzun yıllardır akademik çalışmaların ihmal ettiği genelde Türklerin özelde ise Osmanlılar'ın siyaset düşüncesine katkılarının ne olduğu hususundaki boşluğu bir nebze olsun giderme amacına matuftur.

Osmanlı Devleti'nde anılan dönemde siyaset düşüncesi alanında Arapça ve Farsçadan yapılan yaklaşık 170 civarında tercüme eser bulunmaktadır. Bu makale bir kısmı Osmanlı dışı devlet ve coğrafyalarda diğer kısmı ise bizzat Osmanlı müellifleri tarafından bu iki dilde kaleme alınan siyaset düşüncesi eserlerini Osmanlı Türkçesine tercüme eden mütercimlerin hangi tercüme usullerine başvurduklarına ve kaynak metni aktarırken ne türden tasarruflarda bulduklarına odaklanmaktadır. Böylece, Osmanlı Devleti'nde siyaset düşüncesini üretme yollarından biri olan tercüme eserlerin ne türden ameliyelerden geçtikten sonra Osmanlı gündemine sunuldukları ve bu eserlerin Osmanlı siyaset düşüncesi açısından ne türden katkılar içerdikleri belirlenmeye çalışılmaktadır.

Makalede ilk olarak tercüme usulünü anlatan mütercimlerin verdikleri bilgiler tercüme metinlerin kaynak metinlerle mukayese edilerek 'Harfi Tercüme', 'Serbest Tercüme', 'İstihârâ/Derleme türü tercüme' ve 'Kısmî/Müntehap Tercüme' başlıkları altında tasnif edilmiştir. Mütercimlerin tercüme tasarrufları meselesi de 'Müdahaleli Tercüme: Metni Geliştirme yahut Ayıklama/Eksiltme', 'Tercüme Müstakil Bir Mukaddime/Hatime Yazmak ve Kaynak Metin Müellifinin Mukaddimesini Tercüme Etmemek', 'Dile ve Mevzuaya Derinlik Kazandırmak', 'Metni Yerileştirmek (Hanefileştirmek ve Osmanlılaştırmak)', 'Kaynak Metnin Tashihi, İddialarının Tenkit Edilmesi Yahut Temellendirilmesi', 'Tercüme Kaynak Metne Nazire/Gönderme İçeren Özgün Bir Başlık Vermek' gibi başlıklar altında incelenmiştir. Akabinde tercüme telhisleri bir başka ifade ile tercüme metinlerin diliçi çeviriye tabi tutulması meselesi 'Tercüme Telhisleri yahut Tercümenin Tercümesi' başlığı altında ele alınmıştır. Makalede son olarak, özellikle günümüz İslam siyaset düşüncesi literatüründe sıklıkla referans verilen klasik metinlerin hangilerinin Osmanlı Türkçesine tercüme edilmediği meselesi ele alınmış olup bu tercihin gerekçeleri kısaca sorgulanmıştır.

Mütercimlerin tercümelerdeki tercih, usul ve tasarrufları bir bütün halinde değerlendirildiğinde tercüme metinlerin önemli bir kısmının büyük oranda mütercimlerin katkılarıyla şekillenen ve özgünlük arz eden metinler olarak Osmanlı siyaset düşüncesinin önemli bir parçasını oluşturdukları anlaşılmaktadır. Bu sebeple her bir tercüme metnin müstakil olarak kaynak metinle ve kendisinden önceki aynı eserin diğer tercümeleriyle mukayeseli incelemelere konu edilmesi Osmanlı siyaset düşüncesinin mahiyetini anlamak açısından elzemdir.<sup>126</sup> Dolayısıyla tercüme metinleri dikkate almayan her türden çalışma, Osmanlı siyaset düşüncesinin bütünlük arz eden resmini yansıtmaktan uzak kalacaktır.

126 Kuşkusuz bu metinlerin çeviribilim alanının kavramsal ve yöntemsel yaklaşımlarıyla ele alınması da dikkate değer açılımlara vesile olacaktır. Özellikle metinlerin telif-tercüme ayırımına dair geliştirilen yeni yaklaşımlarla yorumlanması ve mesela Saliha Parker'in kültüre ve zaman özgünlükten bahisle nazire-tercüme ilişkisi üzerindeki analizleri yahut Sadık Yazar'ın "serbestlik" kavramıyla ifade ettiği olgudan da istifadeyle ele alınması Osmanlı tercüme bağlamında siyaset düşüncesi üretme serancamına dair geniş açılımlar sağlayabilir.

## Kaynaklar

- Abdülaziz b. Hoca Sa'deddin. *Terceme-i Miftâhu's-Sâade fi Kavâidi's-Siyâseti ve's-Siyâde*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp. 00018.
- Ahmed b. Halil. *Tercüme-i Nasihatü'l-Mülûk*. Manisa: Manisa İl Halk Ktp. 5082.
- Ahmed b. Mahmud. *'İkdü'l-Cedid Tercüme-i 'İkdü'l-Ferid*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Ktp. 4514.
- Ahmed Hamdi Yenişehirî. *Tuhfetü'l-Guzât*. İstanbul: Millet Ktp, AE Şeriyeye 506.
- Alâyî b. Muhibbî eş-Şirâzî eş-Şerîf. *Düstûru'l-Vüzerâ*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu 788.
- Ali b. Bâli. *Tercüme-i Nisâbü'l-İhtisâb*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 722.
- Anonim. *Misbâhu'l-Hidâye fi Tariki'l-İmâme*. Bodleian, MS. 579.
- Âşık Çelebi. *Mi'râcü'l-Eyâle ve Minhâcü'l-Adâle: Âşık Çelebi'nin Siyâsetnâmesi* (haz. M. Usume Onuş, Abdurrahman Bulut, Ahmet Çelik). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Atalık, Yalçın. "Tevkî'i Süleyman Feyzi Paşa." *Uluslararası Osmanlıdan Cumhuriyete Çorum Sempozyumu*. (Çorum: Çorum Belediyesi, 2008): 297-310.
- Atâyî, Nev'izâde. *Hadâi'ku'l-Hakâ'ik fi Tekmiletiş-Şakâ'ik*. (haz. Suat Donuk). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Aydüz, Salim. "Lale Devri'nde Yapılan İlmî faaliyetler." *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 2/3 (1997): 143-170.
- Ayıntâbî, Mehmed Münib. *Terceme-i Şerh-i Siyeri'l-Kebîr*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1241.
- Aykut, Nezihî. "Hasanbeyzâde Ahmed Paşa." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim Şubat 21, 2023).
- Azmi Pîr Mehmed. *Enîsü'l-Ârifin, Ahlâk-ı Muhsinî Tercümesi* (haz. Fatih Koyuncu). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.
- Bâli Zihni Çelebi. *Gencine-i Saâdet*. İstanbul: Nuruosmaniye, 3890.
- Belirsiz. *[Ahlâk-ı Muhsinî'den Bir Bahsin Tercümesi]*. İstanbul: Millet Ktp., Ali Emiri Şeriyeye 1028.
- Belirsiz. *Terceme-i Seyfü'l-Himme*. Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, nr. 1025.
- Bilgin, A. Azmi. "Giriş." *Kâsım Ankarî, Enîsü'l-Celis*. (ed. A. Azmi Bilgin) İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Birgivi, Muhammed. *Nizâm-ı Cedid Risalesi, [el-]Kavlû's-sedid fi usûli[n-] nizâmi'l-cedid*. (haz. Özgür Kavak). İstanbul: Klasik, 2022.
- Bosnevî, Abdullah. *[Tercüme-i Neşetü'l-Mülûk]*. İstanbul: Millet Ktp., Ali Emiri Şeriyeye 1104.
- Bosnevî, Muhammed b. Mûsâ. *Terceme-i el-Cevâhirü'l-Mudîyye*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp., Türkçe Yazmalar 2741.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1333.
- Bülbül, Tuncay. "Câmi'ü'l-Hikâyât ve Lâmi'ü'r-Rivâyât/ Cevâmi'ü'l-Hikâyât ve Levâmi'ü'r-Rivâyât Tercümesi." *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/cami-u-l-hikayat-ve-lami-u-r-rivayat>. (Erişim Temmuz 06, 2022).
- Ceyhan, Adem. "19. Asırda Bir Müderris, Müftü, Mütercim ve Şair: Manisalı Ahmed Esad Efendi." *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [Journal of Old Turkish Literature Researches]* 5/1 (Nisan 2022): 27-55.
- Dâye, Necmeddin - Karahisari, Kasım b. Mahmud. *Sufî Diliyle Siyaset İrşadü'l-Mürîd ile'l-Murad fi Tercemeti Mirsâdü'l-İbad: [mukaddime, beşinci bölüm, hatime]*. (haz. Özgür Kavak). İstanbul: Klasik, 2010.
- Dâye, Necmeddin. *Mirsâdü'l-İbâd* (haz. Muhammed Emîn Riyâhî). Tahran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî.

- Demircioğlu, Cemal. “El-Cahız’dan Manastırlı Memet Rıfat’a: Arap Çeviri Kuramcıları ile Osmanlı Mütercimleri Arasındaki Bağlantılar.” *Turkish Studies*, 8/13 (2013): 739-759.
- Dinç, Ömer –Öztürk, Yunus. “Son Dönem Osmanlı Devlet Adamlarından Süleyman Feyzi Paşa’nın “Tefsîru Kavlihî Teâlâ fe in Lem Ya ‘Tezilükum” Adlı Risalesinin Tahkiki Neşri.” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42 (2017): 227-248.
- Ebu’l-Fazl Mustafa. [*Tercüme-i Hikâye-i Hazreti ‘Ömer/Risâle- Tuhfe-i Mebniyye ‘alâ Hikâye-i Hazreti ‘Ömer*]. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, 390.
- Ebü’l-Fazl Mehmed b. İdris. *Tercüme-i Ahlâk-ı Muhsinî*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2828.
- Ebü’l-Fazl Münşi eş-Şirâzî. *Düstûru’s-Saltana*. Bibliothèque Nationale de France, Département des Manuscrits, Persan, 135.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. *et-Tibrûl-Mesbûk fi Nasîhati’l-Mülûk*. Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1988.
- Gökyay, Orhan Şâik. “Kenzü’l-küberâ ve Mahakkü’l-ulemâ.” *Çevren*, 4/9 (Mart 1976): 37-51.
- Hasanbeyzâde Ahmed. *Usûlü’l-Hikem fi Nizâmi’l-‘Âlem*. İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. O. 49.
- Hatîb. *Tercüme-i Nasîhatü’l-Mülûk*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi 1951.
- Hüseyinî, Seyyid Mehmed b. Şeyh İbrâhîm. *Zuhrü’l-Mücâhidîn fi Âdâbi Cihâdîd-Dîn*. İstanbul: Süleymaniye Ktp. Lala İsmail 61.
- İbnü’l-Kadrî. *Risâle fi Âdâbi’l-Mülûk ve Nesâyihîs-Selâtîn*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Ayasofya 02841-001.
- İbnü’ş-Şeyh Ali, Muhammed el-Hamidî. *Keşfü’l-Estâr an Sırrı’l-Esrâr*. İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler, 6958.
- İnan, Göker. “Giriş.” Muallimzâde Ahmed Edhemî. *Tercüme-i Nasîhatü’l-Mülûk*, Gazzâlî’nin *Siyasetnâme*sinin *Osmanlı Dönemi Tercümesi*, 9-34. (ed. Özgür Kavak). İstanbul: Klasik, 2022.
- Kâni’î, Hasan Ali b. Hasan. *Ahlâk-ı Kâni’î*. Saraybosna: Gazi Hüsrev Bey, R-5336.
- Kara, Mustafa. “Abdullah Bosnevi.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim Nisan, 24, 2023).
- Kâtib Çelebi. *Keşfü’z-Zünun an Esâmi’l-Kütüb ve’l-Fünûn* (haz. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge). Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971.
- Kavak, Özgür. “Giriş: Siyasete Tasavvufi Yorum.” Necmeddin-i Dâye - Karahisârî, Kasım b. Mahmud, *Sufî Diliyle Siyaset İrşadü’l-Mürîd ile’l-Murad fi Tercemeti Mirsadü’l-İbad: [mukaddime, beşinci bölüm, hatime]*. (ed. Özgür Kavak) İstanbul: Klasik, 2019.
- Kavak, Özgür. “İslâm Siyaset Düşüncesi Kaynağı Olarak Fürû-ı Fıkıh Kitapları.” *İslam Siyaset Düşüncesine Giriş*. 265-267. (ed. Özgür Kavak - Lütü Sunar). Ankara - İstanbul: İLEM, 2018.
- Kavak, Özgür. “Nizâm-ı Cedîdin Dinî Meşruiyetini Sağlamak: [el-]Kavlü’s-Sedîd fi Usûli[n-]Nizâmi’l-Cedîd”. Muhammed Birgivi. *Nizâm-ı Cedîd Risalesi*, [el-]Kavlü’s-sedîd fi usûli[n-] nizâmi’l-cedîd. 7-40. (ed. Özgür Kavak). İstanbul: Klasik, 2022.
- Kavak, Özgür. “Rûmîyâne Libâs-ile Pîrâste ve Türkî Etvâr-ile Ârâste: Siyaset Düşüncesi Eserlerinin Osmanlı Türkçesine Tercüme Sebepleri Üzerine Bazı Tespitler.” *İslam Tetkikleri Dergisi* 13, no. 1 (Apr. 2023): 423-463.
- Kavak, Özgür. *Siyasi Nasihatnâme*. İstanbul: Klasik, 2011.
- Kavak, Özgür. *Tercüme Eserlerin Osmanlı Klasik Siyaset Düşüncesindeki Rolü: Mukayeseli Bir İçerik Analizi*. Ankara: TUBİTAK, Temmuz 2022.
- Kazasker Vüsûlî Mehmed Çelebi. *Şem’-i Hidâyet*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb Mustafa Efendi 772.
- Kazvîni, Ebu Bekir. *Müfîdû’l-Ulûm ve Mübidû’l-Hümûm*. Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1405/1985.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu’cemü’l-Mü’ellifîn: Terâcimü Musannifi’l-Kütübî’l-‘Arabîyye*. Beyrut: Mektebetü Mesnâ, ts.

- Kemalpaşazâde. *Nesâyih*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi 1781.
- Kethudâ Mustafa Efendi. *Nûru'l-Hüdâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2593.
- Kudsi, Musa. [*İstanbul'un Mahfûz Olduğu Hakkında Risâle*]. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi 4897.
- Le'âli Mehmed. *Sülûku'l-Mülûk*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1485.
- Lutfi Paşa. *Halâsü'l-Ümme fî Ma'rifeti'l-E'imme*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2877.
- Luvîş Şeyho. *Makâlât Felsefiyye li-Meşâhiri Felâsifeti'l-Arab Müslimin ve Nasara*. Kahire: Dârü'l-Arab, 1985.
- Mahmûd b. İsmâil el-Hayrbeytî. *Adalet Gerdanlığı Sultan, Kadı ve Emirlere Nasihatler*. çev. Müddessir Demir-Ümit Döngel. İstanbul: Klasik, 2022.
- Mehmed Ataullâh Efendi, Müderrisizâde. *Terceme-i Kitâbü'l-Harâc*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY04652.
- Mehmed b. Mehmed, Rodosizâde. *Terceme-i Kitâbü'l-Harâc li-Ebî Yûsuf*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi 571), 167.
- Mehmed Selim Efendi. *Tercüme-i [Şerh-i] Mektûb-ı Tâhir b. Hüseyin*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY1701.
- Mustafa Âli. *Mehâsinü'l-Edeb*. (Yeniden düzenleyen: Mustafa İzzet). University of Michigan, Isl. Ms. 396.
- Mustafa Âli. *Mehâsinü'l-Edeb*. İstanbul: Nuruosmaniye, 3668.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf. *el-Cevâhirü'l-Mudiyeye fî Beyânî'l-Âdabi's-Sultâniyye*. (haz. Abdullah b. İbrahim b. Abdullah en-Nâsir). Riyâd: Câmîatü Melik Suûd, 1434/2013.
- Mütercim Âsım Efendi. *Kamus Tercümesi, (el-Okyanusü'l-Basit fî Tercemeti Kamûsi'l-Muhit*. İstanbul: Matbaa-i Bahriye, 1304.
- Nevşehrî, Süleyman b. Hasan. *Tuhfe-i Haseniyye Şerh-i Risâletü'l-Adudiyye*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi 1797.
- Okumuş, Ahmet. "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Nerede Aranmalı?" *İslam Siyaset Düşüncesi, Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan* (ed. Lütfi Sunar – Özgür Kavak). İstanbul: İLEM, 2018, 361-383.
- Özcan, Abdülkadir. "Osmanzâde Ahmed Täib." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim: Şubat 21, 2023).
- Paker, Salih. "Tercüme ve Nazire olarak Çeviri: Kültüre Bağlı Kavramlar." *Journal of Turkish Studies / Türklük Bilgisi Araştırmaları (Cem Dilçin Armağanı)*, 33/2 (2009): 89-110.
- Paker, Salih. "Tercüme, Telif ve Özgünlük Meselesi." *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları IX Metnin Halleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve Şerh*. (ed. Hatice Aynur). İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Rıdvan bin Abdülmennan. *Tercüme-i Ahlâk-ı Muhsini*. Tokat: Tokat İl Halk Ktp., nr. 40.
- Rindî. Hacı Mustafa. *Kitâb-ı Firâset ü Kiyâsetnâme*. İstanbul: Nuruosmaniye 3698.
- Sinâmî, Ömer b. Muhammed. *Nisâbü'l-İhtisâb*. Mekke: Mektebetü't-tâlibi'l-câmi'î, 1406/1986.
- Süleyman Feyzî (İzmîrî). *Hüsnü's-Sülûk fî Şâni'l-Mülûk*. İstanbul: Nadir Eserler Ktp., 7341.
- Şeyhoğlu, Sadreddin Mustafa. *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ: İnceleme, Metin, İndeks*. haz. Kemal Yavuz Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1991.
- Täib, Osmanzâde Ahmed. *Hulâsatü Mehâsini'l-Edeb*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa 933.
- Toska, Zehra. "Dönemini Yansıtan Bir Eser: *Kenzü'l-küberâ*." *Sultan Yıldırım Bayezid Han ve Dönemi*. (ed. Sadettin Eğri) Bursa: Gaye Kitabevi, 2013.
- Toska, Zehra. "İleriye Yönelik Araştırmalarla İlgili Olarak Eski Türk Edebiyatı Sahasında Yazılmış Olan Tercüme Metinleri Değerlendirmelerde İzlenecek Yöntem/ler Ne Olmalıdır?" *Journal of Turkish Studies / Türklük Bilgisi Araştırmaları Dergisi*, 14 (2000): 291-306.
- Tüfi. *Tercüme-i Sükkerdân-ı Sultân*. İstanbul: Nuruosmaniye, 3940.



- Üsküdarî, Şâmî. *Siyâsetü'l-Mülûk/Tercüme-i Nasihatnâme*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb 560.
- Varlık, Mustafa Çetin. "Şeyh-Oğlu'nun *Kenzü'l-Küberâ ve Mehakku'l-ulemâ* Adlı Tercüme Eseri." *I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü, 1979.
- Venuti, Lawrence. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. London-New York: Routledge, 1995.
- Yazar, Sadık. "Bakir Bir Araştırma Sahası Olarak Osmanlı Tercüme Geleneği". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 60 / 1 (Haziran 2020): 153-178.
- Yazar, Sadık. "Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği." Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Yazar, Sadık. "Nergisi (ö. 1044/1636) ve İshak Hocası Ahmed Efendi (ö. 1120/1708) Örneğinde Osmanlı'da Tercüme Nazariyesi." *Fuat Sezgin Anısına-Bilim Tarihine Yeni Bakışlar*. (ed. M. Kaçar, Ö. Bozkurt). Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2019, 245-261.
- Yazar, Sadık. "Osmanlı Telif Geleneğinde Diliçi Çevirinin Sınırları." *Teoriden Pratiğe Türk Edebiyatında Diliçi Çeviri*. (ed. Mücahit Kaçar, Sadık Yazar). İstanbul: Ketebe, 2022.
- Yazar, Sadık. *Gırnati Seyahatnamesi'nin XVI. Yüzyılda Yapılmış Bir Tercümesi = Tercüme-i Tuhfetü'l-Elbab ve Nuhbetü'l-A'cab*. İstanbul: Okur Akademi, 2012.
- Yılmaz, Coşkun. "Siyâsetnâme (Osmanlı Dönemi)." *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/siyasetname#2-osmanli-donemi> (Erişim: 07.06.2023).
- Yılmaz, Hüseyin. *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 2018.





ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

## Jesus the Jew: Survey on the Cliché in Its Context

### Yahudi İsa: Bağlamı İçerisinde Bir Klişe Üzerine İnceleme

Ömer Faruk KALINTÜRK\*

**Öz:** Bu makale, Aydınlanma döneminde başlayan tarihsel İsa arayışına ilişkin çalışmaları takip etmekte ve bu arayışın günümüzde yapılan akademik çalışmalarda karşımıza çıkan “Yahudi İsa” söylemine odaklanmaktadır.

Aydınlanma Döneminin yeni dünya görüşünün önündeki en büyük engel kadim dünyayı temsil eden Kilise ve onun teorik zeminini oluşturan Kitab-ı Mukaddes'tir. Kitab-ı Mukaddes tenkidi Avrupa'da bilhassa Reformasyon'un etkin olduğu Batı Avrupa ülkelerinde ortaya çıkmış ve orada zirveye ulaşmıştır. Başlangıçta Katolik Kilisesinin epistemik ve litürjik baskısından kurtulma gayreti olarak görülebilecek bu tenkid faaliyeti, Aydınlanma düşüncesinin gerekli politik şartlar neticesinde hâkim konuma gelmesiyle, Protestan ülkelerde radikal sonuçlara varmıştır. Başlangıç noktası olarak İsa gerçekten kimdi sorusundan hareket eden bu arayış, en nihayetinde radikal bir biçimde onun tarihsel varlığının reddedilmesi ile neticelenmiştir. Zira modernitenin hükümranlığında katı olan her şey buharlaşmaktadır.

İşbu sebeple Reformasyon'un bayraktarlığını yapan Alman Hristiyanlığı, bu faciadan paylarına düşen sorumluluğu üzerlerine alarak, Tarihsel İsa ile İmanın Mesihî arasında ayırma gitmek suretiyle arayış bulmaya çalışmıştır. Bultmann'ın bütün gayretlerine rağmen, Kitab-ı Mukaddes'e yöneltilen tenkitler, dinin bir bütün olarak reddedilmesi şeklinde sonuçlanmıştır.

Sovyetlerin güdümü dışında bir Sosyalist dünya fikriyle harekete geçerek Çekoslovakya'da başlayan bahar, bir hafta içerisinde yerini hazana bırakmıştır. Burada karşılaştığımız manzara, Sosyalizm ve Komünizmin artık bir ideoloji olarak iflasıdır. Zira Sovyetler, kendisi dışında bir tavır alınmasına izin vermeyen despotik bir tahakküm iddiasındadır. Bu iddianın Prag sokaklarında Sovyet tankları ile görünür kılınması, bütün dünyaya Sovyetlerin artık dünyayı dönüştürmeyi hedefleyen bir ideoloji olarak Sosyalizmi ezdiğini göstermiştir. Bu noktadan itibaren Soğuk Savaş Döneminin ABD ve SSCB şeklinde kendini ifade ettiren düalizmi ortadan kaybolmuştur. Daha doğru bir ifadeyle, bu düalist mücadele Amerika Birleşik Devletleri lehine sonuçlanmıştır. Bu noktadan itibaren, o ana dek dünya tarihinde sessiz bir diaspora hayatı yasayan Yahudilik, İsrail'in bağımsız bir devlet olarak henüz yirmi yaşını doldurmadan, bölgede kendisine rakip olan bütün düşmanlarını mağlup etmesiyle, ilk defa kendisi olarak gün yüzüne çıkmıştır. Burada cereyan eden hadise, Ortadoğu halkları açısından Hegel'in dünya-tarihsel dediği etkiye sahiptir. Zira İsrail ve halkı, son sürgünlerinden on dokuz asır sonra, bölgede tekrar hâkim konuma geçmiştir. Bu politik hakimiyet, Yahudilik araştırmalarının modern akademideki zaferiyle devam etmiştir. Avrupa'da on dokuzuncu yüzyılda ortaya

\* PHD Candidate at the University of Exeter, Faculty of Humanities, Arts and Social Sciences, The Department of Classics, Ancient History, Religion and Theology, Exeter, United Kingdom, [o.kalinturk@exeter.ac.uk](mailto:o.kalinturk@exeter.ac.uk), ORCID: 0000-0002-9767-8971.

çıktığını iddia edebileceğimiz bir bilim dalı olarak Yahudilik araştırmaları, 1970’li yıllara değin, antisemit bir tavır ile gölgelenmiştir. Bu tavır, İnciller özelinde kendi döneminin Yahudiliği içerisinde doğmuş, büyümüş ve en nihayetinden tarihsel varlığı sona ermiş İsa’nın, daha evvel tanrı-katili olarak yaftalanan “Yahudi” figürü ile zıt bir zeminde görülmesine ve ele alınmasına yol açmıştır: İsa, Yahudiler tarafından katledilmiş Tanrı’nın oğludur ve bütün gayesi Tevrat’ın lağvına ve Yahudilerin lanetlemesine matuftur. Ancak bahsedilen jeopolitik değişimle birlikte bu neredeyse iki bin yıl süren anlatı da radikal bir kaymaya uğramıştır.

İsa’nın Yahudiliğinin geç de olsa kabul edilmesi artık akademik bir klişedir. İnciller bağlamında, “İsa bir Yahudi’ydi” demek gerçekten şaşırtıcı ya da umulmadık bir fikir değildir. İsa’nın Yahudiliğiyle ilgili sorun, bu fikrin gelişmesinin neden 1970’lere kadar sarkmış olduğudur. İkinci sorun ise İsa’nın Yahudiliği iddiasının modern akademide, bu kadar kısa bir süre içerisinde nasıl böylesine muazzam bir gelişme gösterebildiğidir. Bu, salt teolojinin sınırları içinde cevaplanması zor bir sorudur. Bu nedenle, bu makalede siyaset ve antropolojinin yardımına başvuracak ve nihayetinde Yeni Ahit çalışmalarında Yahudi İsa’ya ilişkin ana söylemin değişmesinin çeşitli nedenlerle gerçekleştiğini, ancak 1967 ve 1973 Arap-İsrail Savaşları ile 1968 Prag Baharı’nın çokkültürlülük, İkinci Vatikan Konsili (1962-1965) ve neoliberalizm gibi diğerlerinden daha önemli roller oynadığını iddia edeceğiz. Bu iki olay, bize, bu ani ama büyük ölçüde kabul gören değişimin motivasyonunu gösterebilir.

Tarihsel İsa Araştırmalarında Yahudi İsa vurgusunun yükselişiyle birlikte Holokost çalışmalarının yoğunluğu da artmıştır. 1970’lere kadar Holokost üzerine kayda değer bir çalışma yoğunluğu yokken, 1970’lerden bu yana bu eğilim tersine dönmüş ve modern akademide başat bir yer edinmiştir. Holokost anlatısı, Tarihsel İsa Araştırmalarını da etkileyen dünyanın değişen jeopolitiği tarafından da değerlendirilmiştir. Arap-İsrail savaşları sonucunda bölgede yükselen İsrail’in dünya sistemine hizmet edebilecek ülkelerden biri haline gelmesiyle birlikte Holokost ve Yahudi İsa vurgusu akademide bir tür propagandaya dönüşmüştür. Ancak bu rüzgar değişiminin başarıya ulaşmasını sağlayan bu hareketler değildir. Soğuk Savaş’ın çözülmesine yol açan olay 1968 Prag Baharı’dır. Çekoslovakya’da yaratılmaya çalışılan Sovyetler Birliği örneği dışında bir Sosyalizm ideali Sovyet tankları tarafından ezilmiştir. Sovyetler Birliği kendi içindeki yozlaşmayı iyileştirmeye yönelik bu girişimi bizzat kendisi yok ettiğinden, Sovyetlerin bu tepkisi Sosyalizmin intiharı olarak görülmelidir. Bu nedenle Soğuk Savaş döneminin ikinci gücü ideolojik olarak sahnedeki çekilmiştir. Prag Baharı’nın ezilmesi, modern akademinin farklı alanlarında bir bahara yol açmıştır: Tarihsel İsa Arayışı ve Holokost Çalışmaları.

**Anahtar Kelimeler:** Tarihsel İsa Arayışı, Naziler, Ari, Holokost, Prag Baharı, Komünizm, ABD, İsrail.

**Abstract:** This article investigates the studies on the historical search for Jesus, which started in the Enlightenment, and focuses on the “Jewish Jesus” discourse that we encounter in today’s academic studies.

The biggest obstacle to the new worldview of the Enlightenment Period was the Church, which represented the ancient world, and the Bible, which formed its theoretical ground. Biblical criticism emerged in Europe, especially in Western European countries where the Reformation was active and reached its peak there. This criticism activity, which could be seen as an effort to get rid of the epistemic and liturgical pressure of the Catholic Church at the beginning, had radical consequences in Protestant countries as the Enlightenment thought became dominant as a result of the necessary political conditions. Starting with the question of who Jesus really was as a starting point, this search

eventually led to a radical rejection of his historical existence. For in the reign of modernity, everything solid melts into air.

For this reason, German Christianity, which was the flag-bearer of the Reformation, took its share of responsibility for this catastrophe and tried to find a way out by making a distinction between the historical Jesus and the Christ of faith. Despite Bultmann's best efforts, the criticism of the Bible has resulted in the rejection of religion as a whole.

The Prague Spring of 1968 in Czechoslovakia, which had begun with the idea of the Socialist world outside the Soviet power, failed within a week. What we see here is an obvious failure of Socialism and Communism as an ideology because the Soviets claim a despotic domination that does not allow any attitude other than its own. The visualization of this claim by Soviet tanks in the streets of Prague showed the world that the Soviets had crushed Socialism as an ideology that aimed to transform the world. From this point on, the dualism of the Cold War era, expressed in the USA and the USSR, ended in favor of the former. From this point on, Judaism, which had been living a silent diaspora life in the history of the world, came to light for the first time when Israel, as an independent state, defeated all its enemies in the region, even before its 20<sup>th</sup> anniversary. For the peoples of the Middle East, this event has what Hegel called a world-historical impact. Israel, nineteen centuries after its last exile, has regained a dominant position in the region. This political dominance was followed by the triumph of Jewish studies in modern academia. The study of Judaism as a discipline, which can be claimed to have emerged in Europe in the nineteenth century, was marred by anti-Semitic attitudes until the 1970s. This attitude led to the view of Jesus, who was born, grew up, and finally ceased to exist historically within the Judaism of his own time in the Gospels, in opposition to the figure of the "Jew" who had been labelled as a god-murderer: Jesus is the son of God, slain by the Jews, and his whole purpose is the abrogation of the Torah and the condemnation of the Jews. However, with the mentioned geopolitical change, this narrative of almost two millennia has undergone a radical shift.

The late-coming acceptance of the Jewishness of Jesus is now a scholarly cliché. In the context of the Gospels, to say "Jesus was a Jew" is not a shocking or unexpected idea. The problem with the Jewishness of Jesus is why it took until the 1970s for this idea to develop. The second problem is how the assertion of the Jewishness of Jesus could develop so tremendously in the contemporary academy. That is a difficult question to answer within the limits of theology alone. Therefore, in this essay, I will have recourse to help of politics and anthropology and ultimately will claim that the changing of the main discourse in the New Testament scholarship on Jesus the Jew has happened for several reasons, but the 1967 and 1973 Arab-Israeli Wars and the Prague Spring of 1968 have played more important roles than others like multiculturalism, the Second Vatican Council (1962-1965), and the rise of neoliberalism. These two events might show us the motivation for the sudden but widely accepted shift. With the rising emphasis on the Jesus the Jew in Historical Jesus Studies, the intensity of Holocaust studies has also increased. Whereas there was no significant concentration of work on the Holocaust until the 1970s, this trend has been reversed and has taken a dominant place in modern academia since the 1970s. The Holocaust narrative has also been valorized by the changing geopolitics of the world, which has also influenced Historical Jesus Studies. With the rise of Israel in the region as a result of the Arab-Israeli wars, which made Israel one of the countries that could serve the world system, the emphasis on the Holocaust and Jesus the Jew became a kind of propaganda in the academy. However, it is not these movements that have ensured the success of this wind change. The event that led to the thawing of the Cold War was the Prague Spring of 1968. The idea of Socialism

outside the Soviet Union, which was trying to be created in Czechoslovakia, was defeated by Soviet tanks. Since the Soviet Union itself destroyed this attempt to heal the corruption within itself, the Soviet reaction must be seen as the suicide of Socialism. It is for this reason that the second power of the Cold War period ideologically withdrew from the scene. The crushing of the Prague Spring led to a spring in a different field of modern academia: the Quest for the Historical Jesus and Holocaust Studies.

**Key Words:** The Quest, the Nazis, Arian, Holocaust, Prague Spring, Communism, USA, Israel.

## Introduction

The change in the perception of history in the modern period was made possible by the elimination of the Biblical narrative of history. In the pre-modern world, the narrative of history was parallel to the story of the creation of Adam and Eve, the subsequent Fall, and the stories of the later prophets. The only difference was that these stories were always vividly alive in the minds of those present at the time.

However, with modern historiography, the history beginning with Adam was replaced by the explanations of the theory of Evolution. The story constructed by the theory of Evolution, in which some dark and some stone ages were found in prehistory, and the being called man evolved from some primates and became what we know today, became more convincing than the story that God created the world in 7 days.

In this narrative shift, of course, the venerable figures of the Bible also had their fair share. The concept of the miracle, which had been so prevalent in the Bible since the Enlightenment, threatened the comforts that modern man had hardly been able to establish in his mind. If the world was a rational machine, nothing could be permitted to disturb the ordinary functioning of this machine.

In this process, Jesus was one of the most glaring and unsettling figures. His birth and death found no correspondence in the mind of modern man. Moreover, while he was alive, he was also adorned with stories that would cause many tremors. Through the distortions of the Catholic clergy, the authentic Jesus had been imprisoned in a web of miracles. On top of that, he faced a tyranny that could not be otherwise recognised by a class that monopolised the Bible. That is why the pioneers of the modern world, the Protestants, took action to free Jesus from the tyranny and bondage of the Catholic Church. We call this endeavour, which later acquired an academic character, the Quest for the Historical Jesus.

The Quest for the Historical Jesus is, in this sense, a mere product of the Enlightenment, and it has a kinship with other products: racism and rational religion. This is because the rise of racism has the same history as racialisation of Jesus in the Western Christianity. The scriptural view of human racial unity (as the children of Adam or Noah) was challenged by the polygenist theories of multiple, separate origins of the races of mankind of the Enlightened ethnologists. The rational religion, natural law and moral philosophy of the Enlightenment era led to endless attacks on the Bible as the core of the Christian life of the pre-modern times. The scientific thought that has gained enormous momentum since the seventeenth century, historically queried the traditional understanding of Jesus in Western Christendom, and eventually defeated it. However, the problem was not based on the examination of the Bible as historical, but the examination of the Bible with the information of this new-born scientific history.

Today, almost everything has been said about Jesus, including that he never actually existed. However, the most common assertions are the separation of the historical Jesus and the Christ of Faith and, more recently, Jesus the Jew. We can easily comprehend the attempt at the distinction of Jesus as an indirect result of Secularism in Western Europe, particularly in the European left, among the Protestants. It was not a surprise to see the first works criticising the Bible and Jesus emerge from Protestant countries, such as Germany, the Netherlands, and Switzerland. In this context, some theologians went beyond the traditional portrayal of Jesus and began to ask, “Who was Jesus of Nazareth in the first century Galilee and Judea?”

Conventionally, the Quest for the Historical Jesus is divided into three sections: the Old Quest, the New Quest and the Third Quest.<sup>1</sup>

### **Scholarly Excursus or the History of the Quest for the Historical Jesus**

In terms of historical scholarship, conventionally, the Quest was begun with H. S. Reimarius, and reached its peak with the Jesus Seminary founded in 1985. The Old Quest period is deemed to have begun in 1778 with Reimarius and ended with Albert Schweitzer’s apocalyptic prophet in 1911. Between 1906 and 1953, the minimal interest in the historical Jesus, with Bultmann’s theological existentialism and form-critical approach, is thought of as the Interim or No Quest period. The New Quest is typically deemed to have been inaugurated by Ernst Kasemann in 1953. The Third Quest, dating from the 1970s onwards, is thought to be more historical and less theological in its attempts to study the historical Jesus, with particular emphasis on Jesus in his own cultural context, as a Jew.<sup>2</sup>

Owing to historical scepticism and rationality, the Old Quest period’s scholars asked certain questions about Jesus, such as “Who was Jesus?”, “What did he do and say?”, “Why was he crucified?”, and “Did he really resurrect from death?” As can be seen, the questions were about the sources. So, first of all, the criticism of the sources started. The main problem was whether everything in the Gospel accounts was historical or authentic. The search began with the post-humous publishing of the *Apology and Defense for Reasonable Worshippers of God* of Hermann Samuel Reimarius’ (d. 1768), who was the great exponent of the religion of reason concerning Jesus, by G. E. Lessing in 1778.<sup>3</sup> For Reimarius, the Gospels cannot be read historically, so he began to seek a Jesus beyond the Gospels. According to Reimarius, the real Jesus was obscured by the miracles and superstitions of traditional Christianity. Reimarius made the famous distinction between the historical

---

1 For a scholarly good work on the Quest, see G. Theissen and A. Merz, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*, trans. John Bowden (London: SCM Press, 1998).

2 See Marcus J. Borg, *Jesus In Contemporary Scholarship* (Pennsylvania: Trinity Press, 1994); Theissen and Merz, *The Historical Jesus*, 2-15.

3 *Reimarius: Fragments*, ed. C. H. Talbert (Philadelphia: Fortress, 1971); Theissen and Merz, *The Historical Jesus*, 2-3.



Jesus and the Christ of faith. He also argued that Jesus was not a man who was presented by the New Testament as the theological Christ, but was a political saviour of his time against the Romans.<sup>4</sup>

Following this, David F. Strauss (d. 1874) analysed the Gospels' miracle stories as myths about Jesus, in his work *Life of Jesus, Critically Examined*.<sup>5</sup> Before Reimarius, these works were approached theologically, but after him, the historical method was accepted. Strauss, as a Tübingen theologian, suggested making a distinction between the Synoptics and John. According to Strauss, the Gospel of John represents a more improved mythological process, so the Synoptics must be preferred instead of John as historical sources.<sup>6</sup> His ultimate assertion about Jesus is that the historical Jesus was transformed into the divine Christ by the primitive Church.<sup>7</sup> In short, according to Strauss, the historical Jesus is so deeply buried in the myths and legends of early Christian society, that it is almost impossible to reveal an authentic biography of his earthly life.

Here, we must consider a Liberal-Protestant German theologian, Adolf von Harnack (d. 1930). His 16 conferences which were given at the university of Berlin were translated into English in the work *What is Christianity?* in 1901.<sup>8</sup> Harnack argued that the Gospel of John and the letters of Paul do not play a significant role in the drawing of the real portrayal of the historical Jesus, so we must prefer the Synoptics, particularly Mark. He also underscored his view of Jesus based on Mark.<sup>9</sup> According to Harnack, the principal of the Christian faith is the sermon of the Kingdom of God by Jesus. However, the central figure of the sermon is not the person Jesus, but God, who Jesus called Father.<sup>10</sup> In contrast to Schweitzer, Harnack did not scrutinise the Kingdom of God as an apocalyptical kingdom, but a kingdom which will flourish in human history. In Harnack's words, the Kingdom of God is the will of God in the heart of the faithful.<sup>11</sup>

Undoubtedly, the most important figure in the No Quest period is Albert Schweitzer (d. 1965), thanks to his work *The Quest of the Historical Jesus*, published in 1906. He summarised the history of the quest until his time and criticised the attempts methodologically. Schweitzer argued that every scholar had tried to build his own Jesus. They studied the Jesus they wanted to see as a socialist, reformer, revolutionary, or romantic.<sup>12</sup>

4 Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress From Reimarus to Wrede*, trans. W. Montgomery (London: A. & C. Black Ltd, 1911), 16-23.

5 D. F. Strauss, *The Life of Jesus: Critically Examined I-III*, trans. George Eliot (Philadelphia: Fortress, 1972).

6 Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus*, 78-95.

7 Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus*, 87.

8 Adolf Harnack, *What is Christianity?: Lectures Delivered in the University of Berlin during the Winter Term 1899-1900*, trans. Thomas Bailey Saunders (London: William and Norgate, 1901).

9 Harnack, *What is Christianity*, 21-22.

10 Harnack, *What is Christianity*, 56-61.

11 Harnack, *What is Christianity*, 60-61.

12 Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus*, 161-165.

At the end of his work, Schweitzer says that almost all scholars made the same mistake: they thought of Jesus as their contemporary outside of his own context in Judaism. Whereas Jesus was a man who lived in the Jewish environment, the scholars were the children of the Enlightenment in Western Europe, mostly Protestants. Jesus lived in a time that was dominated by the belief in God and the sovereignty of the Law (or Torah), without any rational attacks on them. The problem lies in the modernisation of Jesus for the people of the 18th and 19th centuries. While the Enlightened scholars tried to show Jesus as more universal, they minimised or rejected the eschatological size of his message. However, for Schweitzer, Jesus cannot be isolated from the eschatological context, shared with Judaism, of his milieu.<sup>13</sup>

The most important result of the Old Quest was to underline the fact that the historical Jesus could not be revealed based on the available resources. The superstar of the No Quest was Rudolf Bultmann (d. 1976). He claimed that we do not have any possibility of knowing anything about the historical Jesus from the New Testament.<sup>14</sup> This is because we cannot be sure about the reliability of the Gospels in terms of their witness to the historical Jesus. He also used the form-critical method to understand the nature, origin and transmission of the Synoptic Gospels. He argued that the form-critical approach to the Gospels represented the end of the historical Jesus quest.<sup>15</sup> Because the Evangelists were not historians, they used the first Christians' oral narratives (because each tradition has its own setting in life) in their Gospels. Based on the narratives, he revealed that the Jesus of history is not possible.<sup>16</sup> This is because, for Bultman, the materials in the Gospels did not illuminate the life of Jesus, only the context of the newly established primitive Church. The Christ preached in the Gospels is not the Jesus of History but the Christ in Faith. The theology of the church is not based on the historical Jesus, but Christ; therefore, there is no need to make any changes to it.

According to Bultmann, the most difficult aspect of the Quest is the huge gap between the minds of the first Christians and modern readers; that is, the mythological and scientific worldviews. Therefore, he tried to bridge this gap with the help of existentialism and de-mythologisation. For Bultmann, when one looked at the Gospels as historical, one can only discover that Jesus preached the Kingdom of God and died on the cross. However, Christianity cannot build on this, but on the kerygma or essence of the first Christians' faith.<sup>17</sup>

---

13 Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus*, 396-401.

14 Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament I*, trans. Schubert M. Ogden (London: SCM Press, 1952), 3, 86; Rudolf Bultmann, *Jesus and the Word*, trans. Louise P. Smith and Erminie H. Lantero (London: Collins, 1958), 8-9, 13.

15 Rudolf Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, trans. John Marsh (New York: Harper, 1963), 127.

16 Bultmann, *Theology of the New Testament I*, 42.

17 Rudolf Bultmann, *Primitive Christianity: In Its Contemporary Setting*, trans. R. H. Fuller (New York: Living Age Books, 1956), 86-93; Bultmann, *Theology of the New Testament I*, 19-20.

In the 1970s, Marcus Borg said there was a Renaissance in the Quest for Historical Jesus.<sup>18</sup> Craig Evans' work on the historical Jesus studies has shown that there were more than 1,300 sources up to the end of the 1980s.<sup>19</sup>

Thanks to the translations of the Nag Hammadi Library, the Dead-Sea Scrolls and the submission of these texts to the researchers are of great importance to the awakening. While the Old and New Quests were limited by German scholars, the Third Quest flourished in the Anglo-American scholarship.

In spite of the pessimism of Bultmann and the insufficient efforts of Kasemann concerning the credibility of the Gospels, the doubts about the Gospels started to gradually diminish in the 1970s in North America, and furthermore, some optimistic opinions were presented by scholars. For example, John Robinson argued that the texts of the New Testament were completed before the destruction of the Temple in 70 CE.<sup>20</sup> In Crossan's book, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Jesus is presented as a Galilean peasant artisan in the socio-historical context of the first century. His mode of teaching to the public can be understood as an analogy with the Cynic sage, because of the Hellenisation in Galilee, and because Cynicism was a form of life at that time.<sup>21</sup>

Another important scholar in terms of Jesus as an eschatological prophet is Sanders. His Jesus was a prophet of the restoration of Israel. The central theme of Jesus' message was the Kingdom of God as a new kingdom of Israel on earth.<sup>22</sup>

In 1985, the Jesus Seminary was founded by Robert Funk and Roy Hoover in Berkeley, California.<sup>23</sup> The seminar focused on the authenticity of the acts and sayings of Jesus in the Gospels. The Jesus of them was portrayed as an itinerant Hellenistic Jewish sage and miraculous healer.<sup>24</sup> As Crossley claimed, "The Seminar has performed a forcible epispasm on the historical Jesus, a surgical procedure for removing the marks of circumcision."<sup>25</sup> The Gospel of Thomas was accepted as the fifth gospel in the book *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*. Moreover, the seminar suggested that the Gospel of Q, the Secret Gospel of Mark, and the Gospel of Peter are more credible sources than the canonical New Testament, because these books were written down much earlier than was thought.

18 Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, 5.

19 Childon Bruce and C.A. Evans, *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research* (Leiden: E.J. Brill, 1994).

20 John Robinson, *Redating the New Testament* (London: SCM Press, 1976).

21 John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: Harper, 1991), 72-88.

22 E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1985), 326-327; Sanders, *The Historical Figure of Jesus* (London: Penguin Books, 1993), 183-184.

23 R. Funk and R. Hoover (eds.), *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (New York: Macmillan, 1993).

24 W. Arnal, *The Symbolic Jesus: Historical Scholarship, Judaism, and the Construction of Contemporary Identity* (London & Oakville: Equinox, 2005), 17.

25 J. G. Crossley, *Jesus in an Age of Terror: Scholarly Projects for a New American Century* (London: Equinox, 2008), 175.

However, there was also an undesirable element which is why it has been neglected: the Nazi Quest, which occurred during the 1930s and 1940s. This endeavour, which can be described as the Aryan Jesus, was in line with the internal politics of National Socialist Germany. It resulted in the claim that Jesus was not a Jew, not even a Samaritan, but an Aryan tribal leader who lived in the Galilean region and was murdered by treacherous Jews. However, in terms of the scope of this article, there is more. Since 1973, we have had a new phenomenon in the Quest: Jesus the Jew. While in National Socialist Germany, the dominant discourse was Aryan Jesus, in the post-1973 academia the axis shifted in favour of Jesus the Jew. The story of this narrative shift, and its possible causes, is the reason for this article.

### **An Unwelcome Part: The Nazi Quest**

In terms of the Quest for Historical Jesus studies in Nazi Germany, scholars mostly deliberately or unwittingly neglected this point, in order to keep Western civilisation away from the atrocities of that time, mainly from the Holocaust. As C. Marsh pointed out that “labelling this period that of the No Quest is at best misleading, and at worse a sinister abdication of moral responsibility.”<sup>26</sup> However, there are some works on the theological side. One of the finest examples is Susannah Heschel’s illuminative work on Positive Christianity and the Aryan Jesus.<sup>27</sup>

Briefly stated, the famous Aryan theory which was the ideological excuse for the domestic policy of the NSDP ruled Germany was developed with the help of the Schlegel Brothers (d. 1829, d. 1845 respectively), Joseph Arthur de Gobineau (d. 1882),<sup>28</sup> Richard Wagner (d. 1883), Houston Stewart Chamberlain (d. 1927), Alfred Rosenberg (d. 1946), Gerhard Kittel (d. 1948), Emanuel Hirsch (d. 1972), Ludwig Mueller (d. 1945) and many others.<sup>29</sup>

If we retrospectively look to the nineteenth century, there was a common idea among the German intellectuals that Germany was alone, and so it created a genealogy for itself, known as Aryanism. For the Schlegel brothers, there were nations that had established civilisation: a blue-eyed, blonde-haired breed: Aryans. Chamberlain stated that only Aryans were regarded as being capable of creative culture.<sup>30</sup> The Germans also believed that the Renaissance was

---

26 C. Marsh, “Quests of the Historical Jesus in New Historicist Perspective,” in *BibInt* 5 (1997), 403-37

27 There are literally few works on this subject. The most famous one is belonging Mrs. Heschel, See Susannah Heschel, *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany* (Princeton: Princeton University Press, 2008). However, there are some critics of her work. See Robert Morgan, “Susannah Heschel’s Aryan Grundmann,” in *JSNT* 32/4 (2010), 431-494; Peter Head, “Susannah Heschel’s The Aryan Jesus: A Response,” in *JSNT* 32/4 (2010), 421-430; James E. McNutt “A Very Damning Truth: Walter Grundmann, Adolf Schlatter, and Susannah Heschel’s “The Aryan Jesus,” in *The Harvard Theological Review* 105/3 (July 2012), 280-301.

28 Joseph Arthur de Gobineau, *Essay on the Inequality of the Human Races*, trans. Adrian Collins (London: William Heinemann, 1915).

29 Heschel, *The Aryan Jesus*, 31.

30 Leon Poliakov, *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe* (London: Chatto & Windus Heinemann for Sussex University Press, 1974), 313-20.

an Italian myth. Aryanism was based on the Sanskrit and Avesta translations of European scholars such as William Jones, Anquetil Duperron and Max Müller. The Aryan assumption served the purposes of Germany, which had not yet constituted national unity. According to theoreticians, German was a continuation of Sanskrit, and so the Germans were the best representatives of the western Aryan peoples. However, I think Arianism was an ideological excuse found by the oppressed German intelligence in the steady triumphs of Greco-Roman intelligence and under Napoleon's schemes in the German-French Wars. At the beginning of the 20th century, the Germans, deprived of all their rights by the Treaty of Versailles, fused Fichte and Herder nationalism on the one hand and the new-born Socialism on the other to form National Socialism. Ultimately, Arianism gained a new meaning at the hands of the Third Reich, which is now known all too well.

*The Institute for the Study and Eradication of Jewish Influence on German Church Life* was founded to support the theological background of the theory of Aryanism in 1939. The Institute's hymnbook removed Jewish references such as Jerusalem or Zion and Hebrew words (e.g., Hallelujah, Amen, Hosanna etc.). There is no reference to Jesus' Jewishness, to Jerusalem, the Temple, the Old Testament, and the resurrection appearance in Jerusalem, but only to Galilea.<sup>31</sup>

As a prominent figure, Walter Grundmann was a German Protestant theologian and anti-Semitic Nazi during the Third Reich.<sup>32</sup> He simply argued that Jesus was a Galilean, so he was Aryan,<sup>33</sup> because Galilee was supposedly a non-Jewish region speaking an unknown Indo-European language<sup>34</sup> and because of the colonisation of Assyrians, Phoenicians and Greeks, which presumably included some "purely Aryan blood" after the Assyrian deportation.<sup>35</sup>

Indeed, Grundmann's ideas were also shared by Adolf Hitler. For example, on the evening of 29th November 1944, Hitler said that

Jesus was most certainly not a Jew. The Jews would never have handed one of their own people to the Roman courts; they would have condemned Him themselves. It is quite probable that a large number of the descendants of the Roman legionaries, mostly Gauls, were living in Galilee, and Jesus was probably one of them. His mother

31 Susannah Heschel, "The Theological Faculty at the University of Jena as a Stronghold of National Socialism," in *History of Universities*, Mordechai Feingold (Oxford: Oxford University Press, 2003), 143-169.

32 Walter Grundmann "Who Is Jesus of Nazareth? (1940)" in *A Church Undone: Documents from the German Christian Faith Movement, 1932-1940*, ed. trans. by Mary M. Solberg (London and New York: Augsburg Fortress Publishers, 2015), 453-469; Walter Grundmann, "Jesus of Nazareth and Jewry (1940)," in *The Third Reich Sourcebook*, ed. and trans. Rabinbach, Gilman, 194-195.

33 Susannah Heschel, "Nazifying Christian Theology: Walter Grundmann and the Institute for the Study and Eradication of Jewish Influence on German Church Life," in *Church History* 63 (1994), 587-605.

34 Poliakov, *The Aryan Myth*, 307-309; Walter Künneht "Jesus: Aryan or Jew? (1936)," in *The Third Reich Sourcebook*, ed. and trans. Anson Rabinbach, Sander L. Gilman (Berkeley: University of California Press, 2013), 433-435.

35 H. S. Chamberlain, *The Foundations of the Nineteenth Century*, trans. John Lees (London: John Lane, 1912), 201.

may well have been a Jewess. Jesus fought against the *materialism* of His age, and, therefore, against the Jews.<sup>36</sup>

Hitler already said in his former discussion on 21 October 1941 that “Galilee was a colony where the Romans had probably installed Gallic legionaries, and it is certain that Jesus was not a Jew.”<sup>37</sup> As known, Hitler always mentioned Jews with the Bolsheviks, as the Judeo- Bolshevism.<sup>38</sup> He accused them of two completely contradictory sins: first, the Jews, for him, played the most active role in the Communist Revolution of 1917 (Trotsky, Zinoviev, Kamenev, etc.); and secondly, they were the worst capitalist exploiters of the German folk for him.<sup>39</sup>

Chamberlain, the son-in-law of Wagner, confidently argued that “the answer to the question, Was Christ a Jew? is by no means a simple one. In religion and education, He was so undoubtedly; in race- in the narrower and real sense of the word “Jew” -most probably not.”<sup>40</sup> For Chamberlain, the great personality of Jesus Christ has been burdened with all the sterility of Near-Eastern, Jewish and African life because of Paul’s falsification and exploitation of Jesus’ message.

In this atmosphere, therefore; Jesus was redefined as an Aryan hero who struggled against Jews and Judaism (so against materialism, like the Soviets’ Dialectical materialism), not against the Romans.<sup>41</sup> According to Chamberlain, Christ of course lived in a Jewish context, but “His advent is not the perfecting of the Jewish religion but its negation.”<sup>42</sup> The Old Testament as a book of religious instruction was abolished. There was an unbridgeable religious contradiction between Judaism and Christianity.<sup>43</sup> As a result of this ideologized theology, there was committed the Shoah.

However, if we accept the account of the Gospels, Jesus as the son of Mary was a kinsman of John the Baptist, according to Luke 1:36. John’s mother, Elizabeth, was a Levite. She is described as “a descendant of Aaron.” John’s father was Zecharia, a priest (Luke 1:5). In this case, Jesus descended -certainly through his mother- from the priestly house of Aaron, not from the royal house of David.

---

36 Hugh Trevor-Roper (ed. and intro.), *Hitler’s Table Talk 1941-44: His Private Conversations*, trans. N. Cameron and R. H. Stevens (London: Weidenfeld & Nicolson, 1973), 721.

37 Trevor-Roper, *Hitler’s Table Talk 1941-44*, 76.

38 Alfred Rosenberg, “Bolshevism: The Work of an Alien Race (1945),” in *The Third Reich Sourcebook*, ed. and trans. Anson Rabinbach, Sander L. Gilman (Berkeley: University of California Press, 2013), 199-200.

39 I. Kershaw, *Hitler 1889-1936: Hubris* (London: Penguin, 1999), 257, 259, 303; D. Eckhart, *Bolshevism: From Moses to Lenin: A Dialogue Between Adolf Hitler and Me*, trans. William L. Pierce (Hillsboro: National Vanguard Books, 1999).

40 Chamberlain, *The Foundations of the Nineteenth Century*, 202.

41 Julius Streicher “Bolshevism and Synagogue (1941),” in *The Third Reich Sourcebook*, ed. and trans. Anson Rabinbach, Sander L. Gilman (Berkeley: University of California Press, 2013), 724-725.

42 Chamberlain, *Ibid*, 202.

43 Heschel, “Nazifying Christian Theology...,” 591.

## The Birth of a Cliché: Jesus the Jew

The prominent scholar Vermes claimed that the Gospels only offer the skeleton of Jesus' life.<sup>44</sup> Indeed, he was the creator of the modern phenomenon of Jesus the Jew. His Jesus was definitely not a Christian. When he argued this, Vermes was really shocked at the positive reactions, and he returned to his idea.<sup>45</sup> He tried to present a new life of Jesus, using not only the Gospels but also the Jewish sources. Vermes' Jesus was a *Hasid*, a Galilean holy man. In the first century, being a Galilean made a person unreliable and dangerous in the eyes of the religious Jewish and secular Roman authorities in Jerusalem. He performed miracles, healed and exorcised people, and gathered many followers around him. Finally, he was executed by the religious and civic authorities because of political reasons.<sup>46</sup> However, Vermes stated that he was not thought of as an extraordinary or divine man, because there were some Jewish charismatic figures, such as Hanina ben Dosa who acted in a roughly similar way to Jesus in the Jewish literature.<sup>47</sup> He was a part of the charismatic Judaism of the first century. Theissen and Merz disagree with Vermes in this case, because the authors argued that

it was certainly not the case that in the world of the time of Jesus, every charismatic attracted miracle tradition. No miracles were related to John the Baptist... Nowhere else do we find a charismatic miracle worker whose miraculous deeds are meant to be the end of an old world and the beginning of a new one.<sup>48</sup>

In 1985, the Jesus Seminar was founded by Robert Funk and Roy Hoover in Berkeley, California.<sup>49</sup> The seminar focused on the authenticity of the acts and sayings of Jesus in the Gospels. The Jesus of them was portrayed as an itinerant Hellenistic Jewish sage and miraculous healer. The Gospel of Thomas was accepted as the fifth gospel. Moreover, the Seminar suggested that the Gospel of Q, the Secret Gospel of Mark, and the Gospel of Peter are more credible sources than the canonical New Testament, because these books were written down much earlier than was thought.<sup>50</sup>

However, Pearson and Arnal assert that the Jesus of the Jesus Seminar is also a non-Jewish Jesus, because the ideology which produced him is like that which produced the "Aryan Jesus" of the 1930s.<sup>51</sup> As Crossley claimed, "The Seminar has performed a forcible epispasm on the historical Jesus, a surgical procedure for removing the marks of circumcision."<sup>52</sup>

44 Geza Vermes, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels* (London: Collins, 1973); Vermes, *The Religion of Jesus the Jew* (Philadelphia: Fortress Press, 1993).

45 Geza Vermes, *Providential Accidents: An Autobiography* (London: SCM Press, 1998), 213-14.

46 Vermes, *Jesus the Jew*, 42-53; R. Aslan, *Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth* (New York: Random House, 2013).

47 Vermes, *Jesus the Jew*, 79.

48 Theissen and Merz, *The Historical Jesus*, 304, 309.

49 R. Funk, & R. Hoover (eds.) *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (New York: Macmillan, 1993).

50 Funk and Hoover, *The Five Gospels*, 2-5.

51 Arnal, *The Symbolic Jesus*, 17; B. A. Pearson, "The Gospel According to the Jesus Seminar," in *Religion* 25 (1995), 317-38.

52 Crossley, *Jesus in an Age of Terror*, 175.

## Jesus among Post-Moderns

The rhetoric of the Jewishness of Jesus has been remarkably widespread in academia since the 1970s. There are several reasons for the emergence of the emphasis on a culturally stable Jewish identity in the historical Jesus scholarship.

Arnal gives some reasons for this popular stream. For example, he states that it is a reaction against the dominance of pre-1970s German scholarship, a desire to show that Christianity is not antisemitic at its core, and so to distance Christianity from complicity in the Shoah.<sup>53</sup> Jonathan Z. Smith claimed that Christianity has been insulated by the use of Judaism in Christian origins from outside influences such as Graeco-Roman beliefs or some esoteric cults.<sup>54</sup> In this case, Judaism might be seen to function as a kind of buffer zone to absorb pagan influences for the maintenance of the purity of Christianity.

Another scholar in this field, H. Moxnes, argues about how the historical Jesus studies emerged at the same time as the growth of nationalism in Europe.<sup>55</sup> That is not a surprise, and with the help of the demolishing of the Genesis-aligned anthropology by the Enlightened ethnologists and biologists such as Linnaeus, Blumenbach and others, they opened the way to a “secular or scientific racism.”<sup>56</sup> Frankly, there is no reason to dispute the contribution of these factors to the emergence of the strange debate over the “Jewish Jesus”, but the two which are mentioned above, the 1967 and 1973 Wars and the Prague Spring of 1968, might also be put on the list.

## The Holocaust: Renaissance of a Forgotten Memory

The word Holocaust was originally derived from the Greek word ὁλόκαυστος / holókaustos, and it was then adopted into Latin as *holocaustum*. In turn, this is a compound word made up of the adjectives ὅλος / hóllos, which means whole, entire, and complete in all of its components, and καυστός / kaustós, which is another adjectival form and means “burnt.” Consequently, the etymological definition of the word “ὁλόκαυστος” and its English counterpart “holocaust” appears to be “something that has been completely burned away.” Yet, the technical definition of the term is “a sacrifice consumed by fire,” also known as a “burnt-offering.” Significantly, the word we are looking for (ὁλόκαυστος and its different forms), appears over two hundred times in the Septuagint, which is the Greek version of the Hebrew Bible, and each time it is used to refer about a sacrifice (to be

---

53 Arnal, *The Symbolic Jesus*, 39-72.

54 Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 83.

55 H. Moxnes, “Schleiermacher’s *Life of Jesus*, 19th Century Nationalism, and the Present Challenge,” in W. Blanton, J. G. Crossley and H. Moxnes (eds.), *Jesus beyond Nationalism: Constructing the Historical Jesus in a Period of Cultural Complexity* (London: Equinox, 2009), 27-43.

56 C. Kidd, *The Forging of Races: Race and Scripture in the Protestant Atlantic World, 1600-2000* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 79-120.



offered to God).<sup>57</sup> As we know, the burnt offering was the highest order of sacrifice in the Old Testament ritual.<sup>58</sup>

In this sense, the word favoured by the Jews for the tragedy that befell them in the concentration camps of 1940s Germany makes an interesting point. The Jewish mind, which claims to be the Chosen Sons of God, has found in the Greek Biblical meaning of the word holocaust a way out of this tragedy, which was a kind of culmination of the massacre it had suffered for centuries, without damaging its faith. Just as Abraham decided to sacrifice Isaac (according to the Torah) and God honoured his sacrifice with the Promised Land, so the Jews who lost their lives in concentration camps and gas chambers in the early 1940s were sacrifices offered to God for the establishment of the State of Israel in 1949. Therefore, their tragedy is in fact a test from God, and the atonement they have to pay in order to be able to return to their homeland from which they have been separated for almost 2000 years. In this sense, the Holocaust is, of course, a *genocide* in the legal sense since Raphael Lemkin.<sup>59</sup> But it is more than a genocide for the Jews. It is the reaffirmation of their covenant, which had been damaged for almost two millennia, through the blood of millions of Jews.

One thing ought to be taken into consideration here. According to Zev Garber and Bruce Zuckerman, there was no use of this word in this context before it was used to refer to the extermination of Jews in Nazi Germany.<sup>60</sup> On the other hand, as Agamben alludes to in an indirect manner,<sup>61</sup> we are familiar with a historical usage of the term “holocaust” that has the connotation of both a massacre and a sacrifice at the same time.<sup>62</sup>

Richard of Devizes was an English chronicler who lived in the late 12th century. He was a Benedictine monk at St. Swithin’s convent in Winchester and is credited with writing the chronicles of King Richard I (r. 1189-1199). Seemingly, during the time of the coronation of Richard I, the people of London gave an example to the rest of the English people who lived

57 Edwin Hatch, Henry A. Redpath, *Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)* (Oxford: Clarendon Press, 1897), vol I, 987-989; H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, ed. H. S. Jones (Oxford: Oxford University Press, 1968), 1217, and Zev Garber and Bruce Zuckerman, “Why Do We Call the Holocaust “The Holocaust?” An Inquiry into the Psychology of Labels,” in *Modern Judaism* 9/2 (May 1989), 197-211, at 199.

58 Morris Jastrow, Jr., J. Frederic McCurdy, Kaufmann Kohler, Louis Ginzberg, “Burnt Offering,” in *Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer (New York: Ktav Publishing House, 1902), vol III, 439-442.

59 Raphael Lemkin, *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress* (Clark, N.J.: Lawbook Exchange, 1943), 79-98.

60 Garber and Zuckerman, “Why Do We Call the Holocaust “The Holocaust?...” 197-211.

61 Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, trans. Daniel Heller Roazen (New York: Zone Books, 1999), 30-31.

62 “Eodem coronationis die, circa illam sollemnitate horam qua Filius immolabatur Patri, incoeptum est in civitate Londonise *immolare Judaeos patri suo diabolo*; tantaque fuit hujus Celebris mora mysterii, ut vix altera die compleri potuerit *holocaustum*. Aemulatae sunt alise civitates regionis et urbes fidem Londoniensium, et pari devotione suos sanguisugas cum sanguine transmiserunt ad inferos.” Ricardus Divisiensis, “De Rebus Gestis Ricardi Primi,” in *Chronicles of the Reigns of Stephen, Henry II, and Richard I*, ed. Richard Howlett (London: Logman & Co., 1886), vol III, 383-454, at 383.

in the realm by submitting themselves to two days of atrocities perpetrated against the Jews. Here is the account of Richard of Devizes, which is as follows:

On the very day of the coronation [of Richard I (r. 1189-1199)], about that solemn hour, in which the Son was immolated to the Father, *a sacrifice of the Jews to their father the devil* was commenced in the city of London, and so long was the duration of this famous mystery, that *the holocaust could scarcely be accomplished the ensuing day*. The other cities and towns of the kingdom emulated the faith of the Londoners, and with a like devotion despatched their bloodsuckers with blood to hell.<sup>63</sup>

With this background information in mind, we can move on to discussing how the idea of the Holocaust has developed in more recent times. As N. Finkelstein and P. Novick have argued, there was no Holocaust memorial or museum in the US before 1967, but since that time, Holocaust memorials and publicity have steadily increased.<sup>64</sup> There were some reasons to explain this absence. For example, in the Cold War conditions, the Jews were forced to forget the memories of the Shoah to avoid the accusation of Communism. This is because when Hitler failed, Stalin rose. After the war, West Germany was a crucial ally of the US against the USSR. To remember the Shoah meant to blame Germany for the crimes of genocide against the Jews. To criticise Germany, even if just with the name of Hitler, meant pro-Communism. The accusation of Communism was the least favoured thing among the Jews at that time, because of the McCarthy witch-hunt.

That is a strange situation. The Jews, when they were living under the Nazis in Germany, were accused of being Communist or “Judeo-Bolshevik.” After the terrible atrocity, the Shoah, the Jewish people were forced to stifle their reminiscences because of the fear of accusations of being a Communist. It seems like a short and terrible joke of modern times.

The birth of the remembrance of the Holocaust was in 1967. Not only the remembrance, but also the sacralisation of the Shoah as the Holocaust. From 1967 to now, every state had its own Holocaust memorial museum in the USA. In the UK it is the same. For example, a memorial will be built in the heart of London, in Westminster’s face. Finkelstein argues that the discourse of the Holocaust is used as an ideological weapon that supports Israeli actions and has little to do with the horrors of Jewish suffering under the Nazis. The Holocaust has taken a central role in society. Novick presents an expressive brief about the change, saying,

It has become commonplace in recent years that Israel and the Holocaust are the twin pillars of American Jewish “civil religion” – the symbols that bind together Jews in the United States whether they are believers or nonbelievers, on the political right, left, or

---

63 Richard of Devizes, “The Chronicle of Richard of Devizes, concerning the Deeds of King Richard the First, King of England,” in *Chronicles of the Crusades: Contemporary Narratives of the Crusade of Richard Coeur de Lion and of the Crusade of Saint Louis*, trans. John Allen Giles and Thomas Johnes (London : George Bell and Sons, 1888), 1-64, at 3.

64 N. Finkelstein, *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering* (London & New York: Verso, 2003), 22; P. Novick, *The Holocaust and Collective Memory* (London: Bloomsbury, 1999), 146.

centre. But through the mid-1960s Israel, like the Holocaust, didn't loom that large in American Jewish consciousness. In the late sixties and early seventies, Israel became much more important to American Jews, and, in a set of spiralling interactions, concern with Israel was expressed in ways that evoked the Holocaust, and vice versa... As is well known, the spring of 1967 was a dramatic turning point in American Jews' relationship to Israel.<sup>65</sup>

After 1967, the discourse on the Holocaust reached its peak. What Finkelstein and Chomsky called an industry was born in 1967. However, the question is still unanswered over why it took more than two decades.

### **The 1967 and 1973 Arab-Israeli Wars**

During the Six-Day War, Israel demonstrated beyond a doubt that it was victorious in its major conflict with secular national Arab states such as Egypt, Syria, and Lebanon, and it maintained its winning streak in 1973. Israel's territory has politically and religiously increased as a direct consequence of its occupation of the Sinai Peninsula (which is located in Egypt), the Golan Heights (which is located in Syria), the West Bank, Gaza, and East Jerusalem (of Lebanon) following the conflicts that took place in 1967 and 1973. This meant that Israel had assumed its new position in the Middle East for the interests of the United States, alongside Saudi Arabia and Iran. Throughout this conflict, Israel was able to exhibit its effectiveness and highlight its significance to Western interests in the Middle East. Henry Jackson, a leading oil expert in the senate, explained why US interests and Israel's security became twinned, saying,

Mr. President, such stability as now obtains in the Middle East is, in my view, largely the result of the strength and Western orientation of Israel on the Mediterranean and *Iran* [under the Shah] on the Persian Gulf. These two countries, *reliable friends* of the United States, together with *Saudi Arabia*, have served to inhibit and contain those irresponsible and radical elements in certain Arab States – such as *Syria, Libya, Lebanon, and Iraq* – who, were they free to do so, would pose a grave threat indeed to our principal sources of petroleum in the Persian Gulf.<sup>66</sup>

Moreover, this idea and Israel's victory might have another function, such as a cure for the US fiasco in Vietnam in the same years.<sup>67</sup>

Consequently, there has been a dramatic shift towards a positive attitude towards Israel and Judaism, alongside greater interest in the Holocaust. In terms of the Quest, since Vermes' *Jesus the Jew* in 1973, the Jewishness of Jesus has gained invincible acceptance in academia.

65 Novick, *The Holocaust and Collective Memory*, 48, 146.

66 A. Noam Chomsky, *Fateful Triangle: The United States, Israel and the Palestinians* (London: Pluto, 1999), 535.

67 D. Gregory, *The Colonial Present: Afghanistan, Palestine, Iraq* (Oxford: Blackwell, 2004), 77-78.

No-one in the current mainstream New Testament scholarship actually questions whether or not Jesus was a Jew.<sup>68</sup>

As Crossley stated,

It was in the post-1967 period that a staunchly pro-Israeli line is found more broadly in Western politics, culture and strands of Christian thought, and that these social and ideological conditions paved the way for the acceptance of, and emphasis on, “Jesus the Jew”, along with attempts to distance Christianity from complicity in the Holocaust.<sup>69</sup>

Crossley is an impressive and passionate academic who still produces works on this issue.<sup>70</sup> However, in this case, there is one crucial point that he ignored. How could the American political shift from the Soviet Union to the Middle East be possible, when the USSR was alive as a threat to America in the 1960s? The answer might be found in one of the most important events of modern times: the Prague Spring.

### **The Prague Spring of 1968**

Before the Six-Days War, the communist Czechoslovakia supported the Egyptian army in terms of munitions and tanks.<sup>71</sup> Czechoslovakia, after the war in 1968, began to enact a series of reforms in the Communist circle. The Czech government initiated an independent programme of reform (the process of de-Stalinisation) which was called the “Action Programme” in opposition to its Russian rulers. It began on 5th January 1968 and continued until 21st August 1968, when the Soviet Union and other members of the Warsaw Pact invaded the country to halt and crash the reforms. Their short-lived attempt to build a better Communism after its exploitation by Stalin and his successors such as Brezhnev was called the Prague Spring of 1968. However, Moscow’s Polit Buro, did not allow any activity such as the Spring without its permission. Finally, at the peak of the Cold War in August 1968, Soviet tanks entered Prague and occupied Czechoslovakia. Not only Soviet troops, but also East German forces from the German Democratic Republic, units that originally had trained to fight a war against NATO forces deployed in West Germany. Now their guns were turned in a different direction. Ultimately, all reformers were punished, exiled or killed. The reforms were reversed. A witness of 1968, Milan Kundera summarised what happened in 1968 that the Prague Spring, that dizzying liberalization of Communism which ended with the Russian invasion.<sup>72</sup> Thus, the Spring was turned into winter.<sup>73</sup>

---

68 Arnal, *The Symbolic Jesus*, 100.

69 Crossley, *Jesus in an Age of Terror*, 146.

70 J. G. Crossley, “Jesus the Jew since 1967,” in *Jesus beyond Nationalism: Constructing the Historical Jesus in a Period of Cultural Complexity*, eds. W. Blanton, J. G. Crossley and H. Moxnes (London: Equinox, 2009), 119-138.

71 Michael B. Oren, *Six Days of War: June 1967 and the Making of the Modern Middle East* (Oxford University Press, 2002), 188-189.

72 Milan Kundera, *The Unbearable Lightness of Being*, trans. M. H. Heim (New York: Harper&Row, 1984), 133.

73 K. Williams, *The Prague Spring and its Aftermath: Czechoslovak Politics, 1968-1970* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

According to Bloomfield, “in short-range and longer political terms, the crushing of the Prague Spring would have disastrous consequences for the future of world communism.”<sup>74</sup> With the Prague Spring, Communism committed suicide and lost its last chance to survive against the capitalist market. Communism in August 1968 had lost its moral value as a political and ideological movement. Moreover, the Russian invasion was intensively used by the socialist movements in the Western metropolises against the Soviet Union. The movements, at that time, were criticising American imperialism until the invasion of Prague. After the occupation, the US breathed a sigh of relief because of the shifting of the criticism center from America to the Soviet Union. The Eastern Bloc started to split within itself. For example, Albany and Romania condemned the invasion and withdrew their tiny fiefdoms from the Warsaw Pact.<sup>75</sup> Therefore, its threat to America gradually diminished, but in the media it survived, and it still persists as a good example of the manufacturing of consent.<sup>76</sup>

Thanks to the Prague Spring, the attitude change was possible, and Israel has become a reliable friend in the Middle East. As a result, the Holocaust memorialisation was approved, and soon afterwards, Jesus the Jew emerged as the focal point of scholars.

### **Echoes from the Academy**

Edward Said remarked that from the early-to mid-1970s, and after the Arab-Israeli wars in particular, “the Arab” and/or “the Muslim” had become a figure in American popular culture, the academic world, the cultural world, the policy planner’s world and the business world.<sup>77</sup> In this period, according to Chomsky and Achcar, antisemitism was transferred from Jew to Arab (an Israeli David confronting a brutal Arab Goliath).<sup>78</sup>

Furthermore, the critics of Israeli state actions have been linked with antisemitism since the birth of Israel’s importance. Chomsky (1992) and Finkelstein (2005) argued that historical antisemitism was redefined with the Six-Day War, and that the critics of Israel, and those in opposition to the wars in Vietnam, Afghanistan or Iraq and nuclear armament, are the new-antisemite. That is to say that talking about Israel’s actions now means questioning the USA. *The Professors: The 101 Most Dangerous Academics* might be a good example to illustrate the point. David Horowitz’s sensationalist (and equally ridiculous) book was published in 2006, and his list includes plenty of prominent critics of Israeli state aggression, such as Chomsky, Finkelstein, Victor Navasky and John Bellamy Foster.

74 J. Bloomfield, “The ‘Prague Spring’ Re-assessed,” in *Marxism Today* May (1978), 154-160.

75 J. Valenta, *Soviet Intervention in Czechoslovakia, 1968* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979).

76 E. S. Herman and A. N. Chomsky, *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media* (London: Vintage, 1988).

77 Edward W. Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (London: Vintage, 1981), 3-79.

78 A. Noam Chomsky and G. Achcar, *Perilous Power: The Middle East and U.S. Foreign Policy*, ed. S. R. Shalom (Boulder & London: Paradigm, 2007), 204-14.

As Crossley insistently argued that the implication of such antisemitism is also important for understanding the historical Jesus scholarship and the massive emphasis on Jesus' Jewishness.<sup>79</sup>

Bernard Lewis was a prominent Middle East scholar, of Jewish and Muslim relations in particular. His article *The Roots of Muslim Rage* inspired the famous *Clash of Civilisations* by S. Huntington in 1993.<sup>80</sup> According to Huntington, after the USSR, the West lost its great enemy, the communists, and states will fight each other on a religious and cultural basis from now on.<sup>81</sup> The war will be between Islamic and Judeo-Christian cultures. Sure, there is a Confucianist China, but the big problem will be between the unsecular Islamic world and the secular West, famously called "the West and the Rest."<sup>82</sup> Hitler's labelling of "Judeo-Bolshevism" has now turned into "Judeo-Christian".

The birth of the Jewishness of Jesus, the importance of Israel for the West, and the Holocaust discourse interestingly, have the same roots at the same time. The Biblical promised lands must be protected against the Arabic Goliath, according to the Christian Zionists.<sup>83</sup>

The cases of Nadia Abu al-Haj from Barnard College and Douglas Giles from Roosevelt University are well known as a result of neo-antisemitism. Giles was fired when he answered a question about Palestinian rights in 2005.<sup>84</sup> al-Haj's case was more dramatic, because she was intensively accused of something she did not do, and finally, her tenure was rejected.<sup>85</sup> Her crime was alleged by Paula A. Stern and A. M. Maeir that "*the Jews destroyed Jerusalem in the year 70 CE*" in her book.<sup>86</sup> However, al-Haj wrote that

Clearly we know from historical accounts (from Josephus's book *The Jewish Wars* for one) that *the Roman Legion burned the city down, destroying the Upper City on the eighth of Elul, in the year 70 C.E.*<sup>87</sup>

These events are mentioned to show how the political change towards Israel and Judaism has developed since 1967, and how this political approach has determined academic research in spite of academics' objections. The political shift which has affected culture provides for a much more positive attitude toward Judaism which could take place in New Testament and Christian origins scholarship.<sup>88</sup>

---

79 Crossley, *Jesus in an Age of Terror*, 150.

80 Bernard Lewis, "The Roots of Muslim Rage," in *the Atlantic* (Sept. 1990), 47–60.

81 S. Huntington, "The Clash of Civilizations?" in *Foreign Affairs* 72 (1993), 22–49.

82 S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

83 Crossley, *Jesus in an Age of Terror*, 152–156; H. Lindsey, & C.C. Carlson, *The Late Great Planet Earth* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1970).

84 H. Porter, "The Land of the Free – but Free Speech Is a Rare Commodity," in *Observer* (Sunday August 13, 2006).

85 G. Birkner, "Barnard Alumnae Opposing Tenure for Anthropologist," in *New York Sun* (November 16, 2006).

86 A. M. Maeir, "Review of Nadia Abu al-Haj, *Facts on the Ground*," in *Isis* 95 (2004), 523–24.

87 N. Abu al-Haj, *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society* (Chicago & London: University of Chicago Press, 2001), 144.

88 Crossley, *Jesus in an Age of Terror*, 172.

## Conclusion

The Quest for the Historical Jesus is conventionally deemed to have begun in the eighteenth century and reached its peak point with the Jesus Seminar in 1985. The portrayals of Jesus are various. He is thought of as an apocalyptic, an eschatological prophet, a miraculous healer, an exorciser, a Pharisaic teacher, a teacher affected by the Pharisees, an Aryan, a black man, an Indian, a non-Jew Galilean, a Galilean Jew, a Jewish prophet, a Hasid, a holy anarchist, a feminist, a vegetarian, a fighter against ecological crisis and so on. The extant criticism of Schweitzer is still valid, in that it is the reconstruction of Jesus in our own times through our modernised mind under different socio-political and cultural conditions. A well-known parable summarises what has been told during the history of the Quest for the Historical Jesus: *The Blind Men and the Elephant*.

In summary, in this essay, it has been argued that the increase in the importance of Israel has the same history as the Jewishness of Jesus idea in the Quest, and the formation of the worldwide acceptance of Holocaust memorialisation. These shifts originated in the 1967 and 1973 Wars, and the positive attitude towards Israel and Judaism. However, the change could possibly be due to the disappearance of the chief enemy, Communism, with the crushing of the Prague Spring by the USSR in 1968. That is because Communism lost its last chance to renew itself against Capitalism. Since that time, Holocaust discourse has gained tremendous dominance. In this context, Vermes' very sharp distinction between the Jewish Jesus of history and the Christ of Faith could gain appreciation. After Vermes, the emphasis on Jesus' Jewishness has constantly been perpetuated in historical Jesus studies.

This does not mean that all scholars who say that Jesus was a Jew write their works whilst thinking of the 1967 and 1973 Wars or the Prague Spring, but these are the circumstances that allowed them not to be alone when claiming these ideas. "Jesus the Jew" is not only possible but is also widely accepted. In the light of contemporary issues and geopolitical shifts under the influence of the Prague Spring and the Arab-Israeli wars of 1968-1973, to assert that "Jesus was a Jew" is an equivalent statement and has the same function as saying "Jesus was an Aryan, a non-Jewish Galilean" in Nazi Germany. That is because the second phrase was argued in Hitlerite Germany to support its political ideology. Similarly, the discourse on "Jesus was a Jew" has been promoted to contribute to the economic and political interests of the Anglo-American world after the 1970s. The claim that Jesus was a Jew is a simple conclusion for modern scholars to draw from the Bible, but since it took about 1900 years to reach this conclusion and for it to be accepted, we can speak here of an ideological attitude, as in Hitler's Germany, rather than a simple assertion of historical fact. In our opinion, both of these suggestions are politically and religiously biased and therefore erroneous. After all, Jesus was not a Jew nor a Christian, but an Israelite.

## Bibliography

- Agamben, G. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, trans. Daniel Heller Roazen. New York: Zone Books, 1999.
- Al-Haj N. Abu. *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society*. Chicago & London: University of Chicago Press, 2001.
- Arnal, W. *The Symbolic Jesus: Historical Scholarship, Judaism and the Construction of Contemporary Identity*. London & Oakville: Equinox, 2005.
- Aslan, R. *Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth*. New York: Random House, 2013.
- Birkner, G. "Barnard Alumnae Opposing Tenure for Anthropologist." *New York Sun*. November 16, 2006.
- Bloomfield, J. "The "Prague Spring" Re-assessed." In *Marxism Today*, May 1978: 154-160.
- Borg, Marcus J. *Jesus In Contemporary Scholarship*. Pennsylvania: Trinity Press, 1994.
- Bruce, Childon and C. A. Evans. *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*. Leiden: E.J. Brill, 1994.
- Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament I*, translated by Schubert M. Ogden. London: SCM Press, 1952.
- . *Primitive Christianity: In Its Contemporary Setting*, translated by R. H. Fuller. New York: Living Age Books, 1956.
- . *Jesus and the Word*, translated by Louise P. Smith and Erminie H. Lantero. London: Collins, 1958.
- . *History of the Synoptic Tradition*, translated by John Marsh. New York: Harper, 1963.
- Chamberlain, H. S. *The Foundations of the Nineteenth Century*. trans. John Lees. London: John Lane, 1912.
- Chomsky, A. N. & Achcar, G. *Perilous Power: The Middle East and U.S. Foreign Policy*. ed. S. R. Shalom. Boulder & London: Paradigm, 2007.
- . "Israel, the Holocaust, and Anti-Semitism." In *Chronicles of Dissent: Interviews with David Barsamian*. New York: Common Courage Press, 1992.
- . *Fateful Triangle: The United States, Israel and the Palestinians*. London: Pluto, 1999.
- Crossan, John Dominic. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco: Harper, 1991.
- Crossley, J. G. *Jesus in an Age of Terror: Scholarly Projects for a New American Century*. London: Equinox, 2008.
- . "Jesus the Jew since 1967." In W. Blanton, J. G. Crossley and H. Moxnes (eds.), *Jesus beyond Nationalism: Constructing the Historical Jesus in a Period of Cultural Complexity*: 119-138. London: Equinox, 2009.
- De Gobineau, A. *Essay on the Inequality of the Human Races*. trans. Adrian Collins. London: William Heinemann, 1915.
- Eckhart, D. *Bolshevism: From Moses to Lenin: A Dialogue Between Adolf Hitler and Me*. trans. William L. Pierce. Hillsboro: National Vanguard Books, 1999.
- Finkelstein, N. *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering*. London & New York: Verso, 2003.
- Funk, R. & Hoover, R. (eds.). *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*. New York: Macmillan, 1993.
- Garber, Z. and Bruce Zuckerman. "Why Do We Call the Holocaust "The Holocaust?" An Inquiry into the Psychology of Labels." *Modern Judaism* 9/2 (May 1989): 197-211.
- Gregory, D. *The Colonial Present: Afghanistan, Palestine, Iraq*. Oxford: Blackwell, 2004.



- Grundmann, W. "Jesus of Nazareth and Jewry." In Anson Rabinbach, Sander L. Gilman (ed. and trans.), *The Third Reich Sourcebook: 194-195*. Berkeley: University of California Press, (1940) 2013.
- "Who Is Jesus of Nazareth?" in Mary M. Solberg (ed. and trans.), *A Church Undone: Documents from the German Christian Faith Movement, 1932-1940*: 453-469. London and New York: Augsburg Fortress Publishers, (1940) 2015.
- Hatch, E. and Henry A. Redpath. *Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, volume I. Oxford: Clarendon Press, 1897.
- Harnack, Adolf. *What is Christianity?: Lectures Delivered in the University of Berlin during the Winter Term 1899-1900*, translated by Thomas Bailey Saunders. London: William and Norgate, 1901.
- Head P. "Susannah Heschel's The Aryan Jesus: A Response." *JSNT* 32/4 (2010): 421-430.
- Herman E. S. & Chomsky, N. *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. London: Vintage, 1988.
- Heschel, S. *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- "Nazifying Christian Theology Walter Grundmann and the Institute for the Study and Eradication of Jewish Influence on German Church Life." In *Church History* 63 (1994): 587-605.
- "The theological faculty at the University of Jena as a Stronghold of National Socialism." In Mordechai Feingold, *History of Universities*: 143-169. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Horowitz, D. *The Professors: The 101 Most Dangerous Academics*. Washington, D.C.: Regnery Press, 2006.
- Huntington, S. P. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72 (1993): 22-49.
- *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.
- Jastrow, Jr., Morris; McCurdy, J. Frederic; Kohler, Kaufmann, and Ginzberg, Louis. "Burnt Offering." In Isidore Singer (ed.), *Jewish Encyclopedia III*: 439-442. New York: Ktav Publishing House, 1902.
- Kershaw, I. *Hitler 1889-1936: Hubris*. London: Penguin, 1999.
- Kidd, C. *The Forging of Races: Race and Scripture in the Protestant Atlantic World, 1600-2000*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Kundera, M. *The Unbearable Lightness of Being*. trans. M. H. Heim. New York: Harper&Row, 1984.
- Künneht, W. "Jesus: Aryan or Jew?." In Anson Rabinbach, Sander L. Gilman (ed. and trans.), *The Third Reich Sourcebook*: 433-435. Berkeley: University of California Press, (1936) 2013.
- Lemkin, R. *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*. Clark, N.J: Lawbook Exchange, 1943.
- Lewis, B. "The Roots of Muslim Rage." *The Atlantic*. September 1990: 47-60.
- Liddell H. G. and R. Scott. *A Greek-English Lexicon*, edited by H. S. Jones. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- Lindsey, H. & C.C. Carlson. *The Late Great Planet Earth*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1970.
- Maeir, A. M. "Review of Nadia Abu al-Haj, Facts on the Ground." *Isis* 95 (2004): 523-24.
- Marsh, C. "Quests of the Historical Jesus in New Historicist Perspective." In *BibInt* 5 (1997): 403-37.
- McNutt, James E. July "A Very Damning Truth: Walter Grundmann, Adolf Schlatter, and Susannah Heschel's "The Aryan Jesus."" *The Harvard Theological Review* 105/3 (2012): 280-301.
- Morgan, R. "Susannah Heschel's Aryan Grundmann." *JSNT* 32/4 (2010): 431-494.
- Moxnes, H. "Jesus the Jew: Dilemmas of Interpretation." In I. Dunderberg, C. Tuckett and K. Syreeni (eds.), *Fair Play: Diversity and Conflicts an Early Christianity: Essays in Honour of Heikki Raisanen*: 83-103. Leiden: Brill, 2002.

- . "Schleiermacher's *Life of Jesus*, 19th Century Nationalism, and the Present Challenge." In W. Blanton, J. G. Crossley and H. Moxnes (eds.), *Jesus beyond Nationalism: Constructing the Historical Jesus in a Period of Cultural Complexity*: 27-43. London: Equinox, 2009.
- Novick, P. *The Holocaust and Collective Memory*. London: Bloomsbury, 1999.
- Oren, Michael B. *Six Days of War: June 1967 and the Making of the Modern Middle East*. Oxford University Press, 2002.
- Pearson, B. A. "The Gospel according to the Jesus Seminar." In *Occasional Papers of the Institute for Antiquity and Christianity* 35 (April 1996): 42-42.
- Poliakov, L. *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*. London: Chatto & Windus Heinemann for Sussex University Press, 1974.
- Porter, H. "The Land of the Free – but Free Speech Is a Rare Commodity." *Observer* (Sunday August 13, 2006).
- Ricardus Divisiensis. "De Rebus Gestis Ricardi Primi." In Richard Howlett (ed.), *Chronicles of the Reigns of Stephen, Henry II, and Richard I*, volume III: 383-454. London: Logman & Co., 1886.
- Richard of Devizes. "The Chronicle of Richard of Devizes, concerning the Deeds of King Richard the First, King of England." In John Allen Giles and Thomas Johnes (trans.), *Chronicles of the Crusades: Contemporary Narratives of the Crusade of Richard Coeur de Lion and of the Crusade of Saint Louis*: 1-64. London: George Bell and Sons, 1888.
- Robinson, John. *Redating the New Testament*. London: SCM Press, 1976.
- Rosenberg, A. "Bolshevism: The Work of an Alien Race." In Anson Rabinbach, Sander L. Gilman (ed. and trans.), *The Third Reich Sourcebook*: 199-200. Berkeley: University of California Press, (1945) 2013.
- Said, E. W. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. London: Vintage, 1981.
- Sanders, E. P. *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1985.
- . *The Historical Figure of Jesus*. London: Penguin Books, 1993.
- Schweitzer, Albert. *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress From Reimarus to Wrede*, translated by W. Montgomery. London: A.& C. Black Ltd, 1911.
- Strauss, D. F. *The Life of Jesus: Critically Examined I-III*, translated by George Eliot. Philadelphia: Fortress, 1972.
- Streicher, J. "Bolshevism and Synagogue." In Anson Rabinbach, Sander L. Gilman (ed. and trans.), *The Third Reich Sourcebook*: 724-725. Berkeley: University of California Press, (1941) 2013.
- Talbert, C. H. (editor). *Reimarus: Fragments*. Philadelphia: Fortress, 1971.
- Trevor-Roper, H. R. [Introduction]. *Hitler's Table Talk 1941-44: His Private Conversations*, trans. N. Cameron and R. H. Stevens. London: Weidenfeld & Nicolson, 1973.
- Valenta, J. *Soviet Intervention in Czechoslovakia, 1968*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979.
- Vermes, G. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. London: Collins, 1973.
- . *The Religion of Jesus the Jew*. Philadelphia: Fortress Press, 1993.
- . *Providential Accidents: An Autobiography*. London: SCM Press, 1998.
- Williams, K. *The Prague Spring and its Aftermath: Czechoslovak Politics, 1968–1970*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

ضوابط صيانة العقود الشرعية من الفسخ مع الغرر

## İslam Hukukunda Garar Varlığıyla Akdin Sürdürülme Esasları

Continuing the Contract with the Presence of *gharar* in Islamic Law

Mahmoud Saad Eddin SHABAN\*

**Öz:** Araştırma, İslam hukukunda akdi istikrara kavuşturma ve akitlerde şüphe veya aldatma olsa bile fesihden nasıl korunabileceğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu çalışma, daha önce akitler ile ilgili yapılmış çalışmalarda ele alınmamış bir konuyu incelemektedir. Araştırmada, tümevarımcı ve analitik bir yaklaşım benimsenmiş, *garar* içeren akitler klasik ve çağdaş fıkıh kitaplarından derlenmiş, analiz edilmiş ve çeşitli kaideler altında organize edilerek hedeflenen amaca ulaşılmaya çalışılmıştır. Fıkıhçılar, bir akitte iki tarafın rızasının önemli olduğunu düşünmektedir; rıza bozulursa akit de bozulur. Rızaya zarar veren kusurlardan biri de *garar* veya *tağrİR* varlığıdır. Zira *garar*, akdin tarafları arasında akdi sisteme uygun olmayan bir güven sarsılmasına neden olur ve ihtilafa kapı açar. Çatışmaya yol açan her sebep, sonuç olarak yolsuzluğa neden olur. Fıkıhçılar akitleri istikrarını koruyacak şekilde ele almışlardır. Özellikle akitlerin en büyük bölümünü oluşturan satım konularında yapılan inceleme sonucunda, akdi formüllerin birçoğunun varlığının *garardan* etkilenmediği ortaya konmuştur. Ancak bazı durumlarda dinin, bireylerin çıkarlarına öncelik verdiğini görüyoruz. Sonuçta, *gararın* varlığıyla akdi onaylayan yedi kaide ortaya çıkmaktadır; Birinci kaide: *Gararın* varlığına değil, boyutuna itibar edilir. Akitte etkili olması için *gararda* aranan ilk şart bu *gararın* akdi etkileyecek kadar çok olmasıdır. *Garar* akdi etkileyecek boyutta değilse akde etkisi yoktur, çünkü akitlerde *gararın* varlığı kaçınılmayacak bir durumdur. Her *garar*, ilgili akdin feshi için bir gerekçe olarak kabul edilmesi akitlerin istikrarsız olmasına yol açar. Ancak, akitlerin istikrarı güven verici bir seviyeye ulaşana kadar, akdin tarafları rızanın bir kısmını feda etmeli ve taraflardan biri zararın bir kısmını üstlenmelidir. İkinci kaide: Aldatma asli olmayan bir şeyde ise affedilir. Bu kuralın içeriği şöyledir: Akitte belirlenen asli mallarda hile yoksa, aksine tali mallarda hile varsa, bu hile dikkate alınmaz ve akit devam eder. Üçüncü kaide: İhtiyaç olduğunda akitteki *garar* itibara alınmaz. Şâri, insanların bazı akitlere olan ihtiyacını sezdiği için, içlerinde *garar* bulunmasına rağmen bunlara izin vermiştir. En belirgin örneklerden birisi, henüz toprakta yetişmekte olan soğanı satmaktır. Başka bir örnek ise, Şeriatın faiz şekli olduğu halde ihtiyacıdan ötürü *âriyet* akdini caiz kılmasıdır. Dördüncü kaide: *Garar*, akitten çıkarılmadığında itibara alınmaz. Demek ki, akdin içinde bulunan riskten kaçınılamazsa, bu durum akdin devamına engel olmaz. Günümüz uygulamalarında, bazı fıkıh kurulları, toplam borçlanma oranının, şirket aktiflerinin %30'unu geçmemek kaydıyla, faizle borçlanmak zorunda

\* Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi, [msshaban@nku.edu.tr](mailto:msshaban@nku.edu.tr),  
ORCID: 0000-0002-1558-397X

olan şirketlerin hisselerinin alım satımına izin vermiştir. Beşinci kaide: *Garar*, teberru akidlerinde kabul edilir. Bu ilke Malikî fıkıhından istinbat edilmiştir. *Gararın* varlığına rağmen vasiyet akdi, hukukçuların en fazla izin verdiği akitlerden biridir. Altıncı kaide. Aldatılan kişinin *gararın* varlığını bildikten sonra rıza göstermesi akdin feshetme seçeneğini ortadan kaldırır. Son olarak yedinci kaide: Teslimden sonra satılan malın durumunda bir değişiklik olursa müşteri iade hakkını kaybedecek ve en başa dönüş mümkün olmayacaktır.

Bu çalışmanın ulaştığı bazı sonuçlar bulunmaktadır. Bunların en önemlisi: *Garar* içeren akitlerin feshedilmesi gerekliliğinin nedeni, akdin iki tarafının da menfaatinin dikkate alınmasıdır. Dolayısıyla, zarar gören *gararı* kabul edip rızasını beyan ederse, akit devam eder ve fesih gerekmez. *Gararın* bir takdir meselesi olduğu ve hiçbir akdin bundan muaf olmadığı gerçeği göz önüne alındığında din, akitlerin feshedilmesini *gararın* varlığına değil, büyüklüğüne bağlamıştır. Dinin *garar* içeren bazı akitlerde halkın çıkarlarını ve ihtiyaçlarını dikkate aldığı ve barındırdıkları *garara* rağmen bu akitleri geçerli kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu, söz konusu akitlerin istikrarına ve iptal edilmelerine karşı korunmasına yol açmaktadır. Dinin, akitlerin istikrarına yaklaşımı, iki akit tarafına da *garar* içeren bir akdi düzeltme hakkı verdiğinde ortaya çıkmaktadır. Bazı fıkıh doktrinlerinin *garar* durumlarında gösterdiği kolaylık, sigorta sözleşmeleri gibi bazı modern akitlerin caiz olmasına kapı aralamıştır. Hanefi ve Maliki mezheplerinin akdin konusunun zayi olması durumunda tanıdığı genişleme, akitlerin istikrarına ve feshinin önlenmesi ile açıklanabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Fesat, *Garar*, Hile, Akdin korunması, Akit.

**Abstract:** The present research aims to reveal the goal of Sharia to stabilize contracts and protect them from rescission, even when there is suspicion or deception in them. In this research, the inductive and analytical approach was adopted by collecting the issues of *gharar* contracts from ancient and contemporary books of jurisprudence; then they were analyzed and organized under several principles to reach the desired goal.

This research deals with an issue that did not receive the attention of books and research related to the study of legal contracts. Its importance appears in setting the principles that determine the criteria for accepting a contract with *gharar*, especially if there is a lot of *gharar* in the contract. The research also found some legitimate justifications for some new contracts to consider the principle of contract stability.

Jurisprudents and legal scholars considered that the consent of the two parties in a contract is important: if the consent is spoiled; then the contract is invalid. Among the defects that taint the consent is the existence of *gharar* or *taghreeer*. For *gharar* causes a shake-up of trust between the contracting parties which is incompatible with the contractual system and opens the door to dispute. Every reason that leads to conflict leads consequently to corruption. Jurists have dealt with contracts in a manner that preserves their stability. Upon consideration and examination, especially in the chapters of sale that constitute the largest part of contracts, it was found by extrapolation that the existence of many of the contractual formulas was not affected by *gharar* or was affected by *Gharar*. However, we find that Sharia gave the interests of individuals precedence in some cases. A set of principles that approve the contract with the presence of *gharar* were revealed.

There are seven rules. The First Rule: What counts is the size of *gharar* not its presence: Sharia hastened to drop some contracts because these contracts involve a lot of *gharar*, while little *gharar* does not affect the contract. What made jurists tolerate little *gharar*

is that it may be inherent in the contracts themselves and cannot be got rid of. Moreover, gharar may be the principal in the contracts themselves as is the case in some lease contracts for benefits (*manafe'*), the royalty (*ju'ale*) contract, or the *Salam* contract. If every *gharar* was a justification for the termination of each contract, then it leads to the instability of contracts. But until we reach a reassuring percentage of the stability of contracts, the two contracting parties must sacrifice part of the consent, and one of the parties must bear part of the damage.

The Second Rule: Gharar is forgiven in the subordinate while it is not forgiven in the principal: So if things are dependent on something else, and included within it, in the sense that they are not the original intent of the expression, but rather something else is meant, and they are subordinate to the other, then they are included in the principal rule, and they take its rule, rather than be singled out by an independent rule. So, if *gharar* is in the subordinate and not in the principal thing on which the contract was concluded, then no attention should be paid to *gharar* in the subordinate, and the contract proceeds as valid.

The Third Rule: *Gharar* is excused if necessary. Since the Lawgiver recognized people's need for some contracts, he hastened to permit them despite the presence of *gharar* in them, just as it was established unanimously that it is permissible to lease a bathroom entry despite the presence of *gharar* in the amount of water used and the duration of stay, and the sale of the ungrown things inside the land, such as onions and the like. Add to the above that the need was a reason for justifying the *'Araya* contract, which contradicts the categorical text regarding the prohibition of usury of credit, but an exception was permitted based on the need. The baseline is that what is prohibited is permissible when needed or is necessary and what is forbidden to prevent the pretext is permitted for the overriding interest.

The Fourth Rule: Gharar is excused when it cannot be removed. If *gharar* cannot be avoided or repelled, then this does not preclude the permissibility of the contract. Among the contemporary applications is the permissibility of buying and selling shares of a company that resorts to usurious loans that are forced upon it.

The Fifth Rule: *Gharar* is accepted in donation contracts because these contracts are based on benevolence. So, wisdom dictates expansion in them. Most of the contracts in which gharar is tolerated are the will, for it is permissible if it regards unspecified things, or unknown things that can be specified and identify what is meant by the intention of the testator.

The Sixth Rule: The deceived person's consent to the existence of gharar after knowing it invalidates the choice of annulment of the contract.

Finally, the Seventh Rule: A change in the condition of the goods. If there is a change in the thing sold after the receipt, the right of return is forfeited, and it is not possible to return to the starting point.

The research is also concerned with the statement of the influencing gharar control: If gharar is in the price, then it is required that it be outside the merchants' evaluation, and if it is within the circle of the merchants' evaluation of the commodity, it is not considered gharar.

Moreover, if gharar is in the description, then the person who is deceived (affected by gharar) is qualified to have the option of missing the description, provided that the missed description is desirable by the contracting parties. But if the object of the contract has the least of what is called that desirable characteristic, the option falls.

The research also dealt with the cases in which gharar is excused, which are three in number: First: The deceived party knew of the gharar and then accepted it. Second: Removing the defect before returning the sale: If the two parties remove ambiguity and ignorance from the contract with the verbal statement, then the Hanafis have stated that the statement can be appended to the beginning of the contract unless the assembly is dissolved. If the assembly is dissolved, the contract would be concluded and gharar exists in the contract. Third: Changing the status of the object of the contract: If the object of the contract in which gharar took place changes after receiving it, then the right to return is forfeited, and it is not possible to return to the starting point.

This study has reached several conclusions, most notably: The reason for the necessity of rescinding contracts that contain gharar is to consider the interest of the two contracting parties. Therefore, if the aggrieved party accepts the gharar and expresses its consent, then the contract goes on and there is no need for rescission. Since gharar is a matter of discretion, and no contract is free of it, Sharia has linked the termination of contracts to the size of gharar, not to its existence. It was found that the Sharia considered the interests and needs of the people in some gharar contracts and deemed it likely to continue despite the large number of gharar in them. This led to the stability of those contracts and their maintenance from annulment. The Sharia's approach to the stability of contracts appeared when granting the right to the two contracting parties to correct the contract in which gharar was found. The difference of jurists in some cases of gharar opened the door to permitting some new contracts, such as insurance contracts and stock companies. The expansion witnessed by the Hanafi and Maliki schools in cases of the loss of the object of the contract led to the stability of the contracts and the avoidance of their termination.

**Keywords:** Gharar, Deception, stability of the contract, purposes of Sharia, corrupt contract, contract correction.

## مقدمة:

خطلت الشريعة النظام العام للتعامل الاقتصادي بجملة من النصوص الثابتة، ومنها ما جاء في الحديث الشريف: «إنما البيع عن تراض»<sup>1</sup>، وانطلاقاً من هذه القاعدة، اعتبر الفقهاء أن الرضى أمر مهم في قبول العقد أو رفضه، فذهب الجمهور إلى أنه ركن في العقد، وهو كل لا يتجزأ، وهو مرادف للإرادة عندهم<sup>2</sup>، بينما حَقَّف الحنفية من شدة وطأة الإرادة على العقد، وقسموها إلى ثلاثة أقسام، وأن الرضى يأتي في المرحلة الثالثة بعد الإرادة والاختيار، فهو شرط صحة عندهم، لا شرط انعقاد<sup>3</sup>.

ومن العيوب التي تشوب الرضى، وجود الغرر أو التغير، فإنهما يتسببان في زعزعة الثقة بين المتعاقدين، حيث إن نوايا أحد الأطراف للتلاعب على الطرف الآخر يسبب فساد الرضى عند الطرف الآخر، وهذا لا يتوافق مع مبدأ السلم العقدي ويفتح باب المنازعة، وكل سبب يوصل إلى النزاع يفضي إلى الفساد حسب عبارة الفقهاء<sup>4</sup>، وانطلاقاً من مبدأ السلامة في العقود، فقد تعامل الفقهاء مع العقود بما يكفل بقاء الرضى، وبما يحافظ على استقرار العقود، وعند النظر والمعانية، وخصوصاً في أبواب البيع الذي يشكل أكبر جزء من العقود، تبين أنه يوجد الكثير من المسائل التي تحوي غرراً أو تغييراً، ولكنها لا توجب الفسخ أو الرد، بل اتخذ الفقهاء منهجاً إلى تصحيح العقد ما أمكن. ووجد الباحث أن العقود التي تحتوي على الغرر والتي قرر الفقهاء إبقاءها من غير فسخ تنتظم ضمن ضوابط محدودة، ويمكن أن تعد تلك الضوابط جزءاً في اتجاه تصحيح العقد. وقبل الحديث عن تلك الضوابط يستدعي المقام ذكر تعريف الغرر والتغير.

## تعريف الغرر:

الغرر في اللغة هو الحَظَرُ<sup>5</sup>. وقد اجتهد الفقهاء في بيان معناه، فذكروا تعاريف متقاربة، ومنها: أنه «الخطر الذي استوى فيه طرف الوجود والعدم، وهو بمنزلة الشك»<sup>6</sup>، ومنها: «ما تردد بين السلامة والعطب، أو كان الغالب العطب»<sup>7</sup>.

## تعريف التغير:

التغير من التغيُّر، وهو مصدر الفعل غَرَّرَ، وأغَرَّه تغيُّراً، أي: أوقعه في الخطر من غير أن يعرف<sup>8</sup>، ويقال للخادع: غَارَ، وللمخدوع: مغرور<sup>9</sup>.

وأما في الاصطلاح: فهو توصيف للمبوع للمشتري بغير صفته الحقيقية<sup>10</sup>، أي: أن يفعل البائع في المبيع فعلاً، أو يقول فيه قولاً يظنه المشتري كاملاً، فإذا هو ليس كذلك<sup>11</sup>، وجاء في تعريف آخر: «هو الإغراء بوسيلة قولية أو فعلية كاذبة؛ لترغيب أحد المتعاقدين في العقد وحمله عليه»<sup>12</sup>.

من خلال تعريفَي الغرر والتغير يظهر أن الغرر هو اسم للخطر الموجود في العقد، وبه يسمّى العقد الذي احتوى على هذا الخطر<sup>13</sup>، وأما التغير فهو إيقاع الشخص في الغرر، وهو نوع من أنواع الغش<sup>14</sup>.

- 1 سنن ابن ماجه، «كتاب التجارات»، 18، رقم: 2185.
- 2 كشاف القناع عن متن الإقناع للبهوتي، 150/3؛ الوسيط في المذهب للغزالي، 387/3؛ الشرح الكبير للدردير، 4/3.
- 3 شرح التلويح على التوضيح للفتناتاني، 390/2-395؛ فتح القدير لابن الهمام، 236/9؛ رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين، 130/6.
- 4 بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني، 82/6.
- 5 تاج العروس، «غرر»، 233/13.
- 6 بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني، 163/5.
- 7 تبين الحقائق شرح كنز الدقائق للزليعي، 46/4؛ منح الجليل شرح مختصر خليل لعليش، 29/5؛ البيان في مذهب الإمام الشافعي للعمراتي، 65/5؛ التعليقة الكبيرة في مسائل الخلاف على مذهب أحمد للفؤاد، 29/3.
- 8 لسان العرب، «غرر»، 14/5.
- 9 درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، حيدر، 130/1.
- 10 مجلة الأحكام العدلية، مادة: 164.
- 11 معجم لغة الفقهاء، رواس قلنجي وقبيبي، 202.
- 12 المدخل الفقهي العام للزرقا، 463/1.
- 13 العناية شرح الهداية للبايرتي، 411/6؛ المجموع شرح المهذب للنووي، 266/9.
- 14 شرح حدود ابن عرفة للرصاص، 271.

أثر الغرر في العقد:

يعود تأثير الغرر في العقد إلى حسب المحل الذي ورد فيه، فإن وجود الغرر في جنس المعقود يختلف عن تأثيره إذا وُجد في وصفه أو في شرطٍ سَرَطَهُ العاقدان، وذلك كما يلي:

1- فإذا كان الغرر وارداً على جنس المعقود عليه، فإنه يؤثر في صلب العقد، ويبطل العقد؛ لأن الغرر ورد على الجنس، ومثل الاختلاف في الجنس التفاوت الكبير في الأوصاف<sup>15</sup>.

2- أما إذا كان الغرر وارداً على وصف مرغوب عادة في المعقود عليه، وليس على جنسه، فعندئذ يبقى العقد، ويثبت للعاقد الخيار<sup>16</sup>، كما إذا باعه فُصًّا على أنه ياقوت أحمر وكان في الظلام، فظهر في الضوء أن لونه أصفر؛ صح البيع مع ثبوت الخيار<sup>17</sup>؛ لأنه اختلاف في الوصف، وليس في الجنس<sup>18</sup>.

3- إذا لم يكن الغرر في صلب العقد ولا في وصفه، لكنه متعلق بحالة العقد، كالنَجْش<sup>19</sup>؛ فالعقد صحيح عند الحنفية والشافعية، لأن العقد من ناحية الظاهر سليم، والغرر بالرغم من أنه ظاهر كثير؛ لكنه غير مؤثر؛ لأن المغرور مقصر في معرفة السعر الصحيح<sup>20</sup>.

كما تبين، فإنه ليس كل الغرر على درجة واحدة، فبعض الغرر يفسد العقود، وبعضها يوجب الخيار، وبعضها لا أثر له في العقد، ولكن حتى يكون الغرر مؤثراً يشترط أن يكون كثيراً كما سنرى، وما هذا التدرج في ترتيب درجات الغرر إلا لحماية الأطراف المتعاقدة.

ضابط الغرر المؤثر:

وللوصول إلى ضابط الغرر لا بد من معرفة كثيره وقليله، والأحاديث النبوية لم تبين حدود الغرر، فقد بينت العقود التي يغلب فيها الغرر، وذكرت أسماءها، أو منعت من الشروط ما قد يؤدي إلى الغرر، فاجتهد الفقهاء في إطار تلك الأدلة من أجل ضبط حد الغرر الكثير، وبعد التتبع تم التوصل إلى أن معيار الغرر الكثير يُقِيم على حسب وجوده في داخل العقد، فالغرر إما أن يكون متركراً في ذات المعقود عليه، أو في قيمة المعقود، أو في الوصف.

أولاً: الغرر في ذات المعقود عليه:

ذكر السادة الحنفية أن حد الغرر ما كان الغالب منه عدم السلامة، أي ترجح فيه جانب الخطورة على السلامة، وإن العقود التي مُنعت في الشرع كبيع الخنثل أو الحليب في الضرع الأصل فيها عدم الوجود، وقد تكون أو لا تكون<sup>21</sup>، فترجح فيها جانب العدم على السلامة، فُمُنعت.

وقد حُدَّ المالكية والشافعية الغرر الكثير بأنه ما غلب على العقد فصار يوصف به؛ لأن الشيء إذا كان متردداً بين معنيين لا يوصف بأحدهما دون الآخر، وعادة ما يكون القسم الذي يتركز فيه الغرر من العقد هو مقصود العاقدين فيوصف

15 بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني، 140/5.

16 رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين، 566/4؛ البيان في مذهب الإمام الشافعي للعمرائي، 318/5.

17 مرشد الحيران، قدرى باشا، مادة 207.

18 البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم المصري، 27/6.

19 النجش: هو أن يقوم شخص بزيادة الثمن في السلعة أمام المشتري، وهو لا يريد شراءها؛ ولكن ليغزّر المشتري. ينظر: فتح القدير لابن الهمام، 476/6؛ البيان في مذهب الإمام الشافعي للعمرائي، 347/5.

20 مجمع الأنهر للحلي، 100؛ البيان في مذهب الإمام الشافعي للعمرائي، 347/5.

21 العناية شرح الهداية للبايرتي، 411/6.



العقد به، مثلاً بيع الملائق<sup>22</sup> والمضامين<sup>23</sup> وبيع الملامسة<sup>24</sup>، فعادة يكون الخفاء وعدم البيان والغموض فيها هو مقصود لدى العقادين<sup>25</sup>، والغرر القليل ما لا يمكن الاحتراز عنه وتدعو الضرورة إليه<sup>26</sup>.

وأما الحنابلة، فالغرر عندهم ما تردد بين أمرين كالسلامة وعدم السلامة أو كالوجود والعدم، فلم يترجح أحدهما على الآخر أو قد يترجح جانب عدم السلامة على السلامة<sup>27</sup>.

وقد جرى في المبادلات الاقتصادية ما يسمى بالمباراة الصفرية ((game-sum game)) حيث يوظف هذا المعيار لمعرفة حجم الغرر في المبادلات الثنائية، فإذا كان أحد الطرفين في معاملة ما ربحاً والآخر خاسراً فإن الغرر يعتبر كثيراً، وهذا الضابط يتفق مع الضوابط الشرعية للغرر، بل هو أكثر انضباطاً مما ذكره الفقهاء<sup>28</sup>، فبيع العبد الأبق أو السمك في الماء يغلب على الظن أن أحد الطرفين ظفر بالثمن، وأنه هو الرابح، والطرف الآخر خسر الثمن ولم يحصل على ما يريد، وعند تحتم الخسارة لأحد الأطراف يفضي إلى علم الطرف الراجح بحقيقة الأمر مع جهل الطرف الآخر، وهو يتسبب بنتائج عالية الخطورة، بينما الغرر المغتفر يترجح فيه حصول المنافع للطرف المتضرر أكثر من حصوله على المضار، وبالتالي فإن نسبة الخطورة فيه منخفضة<sup>29</sup>.

ثانياً: الغرر في القيمة:

إذا تبين أن البائع قام ببيع المعقود عليه بثمن أكثر من القيمة الحقيقية بهدف تغيير المشتري أو قام المشتري بتغيير البائع الجاهل الذي لا يحسن معرفة السوق واشترى منه بأقل من القيمة الحقيقية، فما هو الحد المعبر للتعديل في الثمن ليكون مؤثراً في العقد؟

فذهب السادة الحنفية إلى أن حد التعديل في القيمة هو ما لا يدخل تحت تقويم المقومين، مثلاً: إذا كان سعر المبيع في العقد عشرة، ولكن بعض المقومين قدره خمسة، وبعضهم بستة وبعضهم بسبعة، فهذا غبن فاحش؛ لأنه لم يدخل تحت تقويم أحد من المقومين، بخلاف ما إذا قدره بعضهم بثمانية، وبعضهم بتسعة، وبعضهم بعشرة، فهذا غبن يسير؛ لأنه وقع تحت تقويم بعض المقومين<sup>30</sup>.

واعتبر السادة المالكية في القول الصحيح عندهم والشافعية أن التعديل في القيمة يكون عند شراء السلعة بأكثر مما جرت به العادة، وأن الناس لا يتعانون بمثله. وذهب الحنابلة والمالكية في قول إلى أن ما وصل إلى الثلث فهو تعديل<sup>31</sup>.

- 22 الملائق: هي ما في البطون من الأجنّة. ينظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم المصري، 80/6؛ المغني لابن قدامة، 157/4.
- 23 المضامين: هي ما في أصال الفحول من الماء. ينظر: المبسوط للسخسي، 195/12؛ مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للشربيني، 380/2.
- 24 بيع الملامسة: وصورته: أن يلمس الثوب (المبيع) من غير أن ينشره، أو يشتري في الليل ولا يعلم ما فيه. القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً لسعدي أبو جيب، 233.
- 25 الشرح الكبير للدردير، 140/3؛ عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة لابن شاس، 670/2؛ المجموع شرح المذهب للنووي، 258/9.
- 26 الشرح الكبير للدردير، 140/3؛ عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة لابن شاس، 670/2؛ المجموع شرح المذهب للنووي، 258/9.
- 27 التعليق الكبيرة في مسائل الخلاف على مذهب أحمد للفؤاد، 29/3؛ شرح الزركشي على الخرقى للزركشي، 629/3.
- 28 التحوط في التمويل الإسلامي للسوليم، 81.
- 29 التحوط في التمويل الإسلامي للسوليم، 92-100.
- 30 رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين، 143/5.
- 31 التوضيح في شرح المختصر الفرعي للجندي، 492/5؛ روضة الطالبين وعمدة المفتين للنووي، 304/4؛ مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للشربيني، 243/3؛ الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمؤداوي، 338/3.

### ثالثاً: التغير في الوصف:

ويكون بتوصيف المبيع للمشتري بغير صفته الحقيقية، فيقول فيه قولاً يظنه المشتري كمالياً فإذا هو ليس كذلك<sup>32</sup>، فأثبت الحنفية للمعزّر به خيار فوات الوصف المشروط<sup>33</sup>، وسمّاه الشافعية والمالكية خيار النقيصة<sup>34</sup>، فعند فوات الوصف المرغوب يجب الخيار؛ لأن الوصف كالشرط، ولولا وجود الوصف المرغوب في المعقود عليه لما أقدم المشتري على العقد.

ولكن إذا توفر في المعقود عليه أقل ما يطلق عليه تلك الصفة المرغوبة يسقط الخيار، كما لو شرط عليه أن تكون الدجاجة تبيض، فكانت تبيض بيضاً قليلاً عرفاً، فلا يثبت حق الرد؛ لأن الوصف موجود ولو كان في أدنى حاله<sup>35</sup>.

وأما الشافعية فإذا وجد المشتري أن الوصف المشروط موجود لكن بجودة أقل، فيثبت الخيار للمعزّر، كمن اشترى ثوباً على أنه إنكليزي فيبان أنه فرنسي، والإنكليزي أعلى جودة وثمناً، فالعقد صحيح مع ثبوت الخيار له، وهو وصف مرغوب، لكن إن كان العكس، ففيه وجهان: أحدهما: أنه لا خيار له؛ لأن الثوب الإنكليزي أعلى مما شرط وأكثر ثمناً، والغرر هنا غير مؤثر، وهو الصحيح من المذهب<sup>36</sup>.

وأما المالكية فقد شرطوا لثبوت الخيار في التغير شروطاً: أولها: أن يكون التغير في الفعل وليس في القول؛ لأن الفعل كالشرط، وأما التغير في القول فيجب أن يكون مشروطاً حين العقد، فيثبت الخيار، وإلا فلا خيار ولا يؤثر في العقد<sup>37</sup>. وثانيها: أن يكون التغير أدنى مما شرط، فيثبت له حينئذ الخيار<sup>38</sup>. وثالثها: أن يكون العيب مما يمكن الاطلاع من غير تغيير هيئة المعقود عليه أو كسره، كخشبة ظاهرها السلامة، ولكن إذا شُقّت أو كسرت فيجد باطنها عفناً، فلا يثبت للمشتري خيار الرد به في المشهور<sup>39</sup>، إلا إن علم البائع بالعيب وكنمه فيجب الخيار<sup>40</sup>.

ضوابط صيانة العقود بالرغم من وجود الغرر:

تبين بالاستقراء أن كثيراً من الصيغ العقدية لم يؤثر الغرر في وجودها، أو نجد أن الغرر قد أثر بها، ولكن مراعاة المصالح الشرعية أقوى من أن يفسخ العقد، وقد تم الكشف عن مجموعة من الضوابط التي تجيز العقد مع الغرر، وقد بلغت سبعة ضوابط.

### الضابط الأول: العبرة بحجم الغرر لا بوجوده<sup>41</sup>:

أول شروط للغرر كي يكون مؤثراً في العقد: أن يكون كثيراً، فنجد أن الشرع سارع وأسقط التسليمية عن بعض العقود، مثل: الملامسة، وبيعتان في بيعة<sup>42</sup>، لكون هذه العقود تحتوي على غرر منطوق، كما أسماه بعض الفقهاء، وقد جعلت هذه العقود الفاسدة أصولاً يُقاس عليها غيرها من عقود الغرر المسكوت عنه<sup>43</sup>.

- 32 مجلة الأحكام العدلية، مادة: 164؛ معجم لغة الفقهاء، رواس قلعجي وقتبي، 202.
- 33 البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم المصري، 3/6؛ البناء شرح الهداية للعيني، 79/8.
- 34 التاج والإكليل لمختصر خليل للمواق، 6/333؛ الوسيط في المذهب للغزالي، 3/98.
- 35 المسبوط للسرخسي، 13/106؛ فتح القدير لابن الهمام، 6/335؛ البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم المصري، 6/26؛ التوضيح في شرح المختصر الفرعي للجندي، 5/430؛ البيان في مذهب الإمام الشافعي للعمراني، 5/318.
- 36 البيان في مذهب الإمام الشافعي للعمراني، 5/318.
- 37 التوضيح في شرح المختصر الفرعي للجندي، 5/430.
- 38 عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة لابن شاس، 2/699.
- 39 عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة لابن شاس، 2/703؛ التاج والإكليل لمختصر خليل للمواق، 6/343.
- 40 التوضيح في شرح المختصر الفرعي للجندي، 5/445.
- 41 بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد، 3/167؛ منح الجليل شرح مختصر خليل لعليش، 5/41؛ المجموع شرح المهذب للنووي، 9/258.
- 42 وله صورتان: إحداهما: أن يشترط على المشتري بيع الثوب بكذا، على أن يتناع منه ثوباً آخر.
- 43 والثانية: أن يقول: بعلك هذه السلعة بمائة بسعر نقدي، أو بمائتين نسبية. البيان في مذهب الإمام الشافعي للعمراني، 5/117.
- 44 التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه للأبياري، 3/404؛ بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد، 3/167.

وأما الغرر اليسير فلا تأثير له على العقد، وقد ذكر ابن رشد (ت. 595هـ/1198م) أن هذا الشرط محل اتفاق<sup>44</sup>، فصار القليل أصلاً في العفو، وأصبح الكثير أصلاً في المنع، وبين الأصلين فروع اختلف الفقهاء فيها، فمنهم من اعتبر فيها العفو والترخيص، ومنهم من اعتبر فيها المنع والتضييق، وحسبما يظهر، فإذا سهل الأمر ولم يفض إلى المنازعة فلا إشكال فيه<sup>45</sup>.

والذي حمل الفقهاء على المسامحة في القليل، هو أصالة الغرر، فإن الغرر لا ينفك عن العقود، ولا يمكن فصله عنها<sup>46</sup>، والعاقدان عليهما أن يصفوا السلعة بما يَعْلَمُ، وبما يزيل اللبس عن محل العقد، والتمييز بين الأشباه عند وصف السلعة لا يتقنه كل الناس، فيقع الغرر في العقد.

هذا علاوة عن أن الغرر قد يكون أصيلاً في العقود نفسها، بل إن محاولة إزالة الغرر عن بعض العقود يسهم في زيادته، كما في العقود التي شرعت، وهي على خلاف القياس، مثل: بيع التمر خَرَضًا على الشجر، أو البيوع التي تتجدد مع الوقت ويكون الوقت شرطاً أساسياً لظهور ثمرات العقد، مثل بعض الإجازات، كالاستئجار على الخياطة وغسيل السيارات، فلا يمكن تعيين وقتٍ لانتهائها فتنفسد، والصواب أن تبقى مطلقة عن الوقت، وكذلك العقود التي تعتمد على الجهد المجزء، مثل الجعالة، فإن تحديد الجهد والوقت فيها يفسدها، فإذا قيدت بوقت، ولم يجد المجمول له الضالة في ذلك الوقت، فيذهب عمله مجاناً، فتضيع مصلحة العقد<sup>47</sup>.

وكذلك العقود التي تقوم على الوصف في الذمة، كعقد السلم، فإن رفع الغيبة عنه وإحضار المعقود في مجلس العقد يبطله، ومثله بيع الغائب، والعقود التي يكون محل العقد فيها آلة كالغسالة والثلاجة والماكينات الصناعية، فإن العيوب المخفية قد لا يدركها حتى صاحب الخبرة، وبالتالي فإن معرفة النقص المتمكن في العقود يوقع في الحرج والإضرار بكل الأطراف، فالبايع لا يستطيع الإحاطة بدقائق سلعته، ولا بتفاصيل المقادير، ولا بكل كفاءة المبيع وجودته، وخصوصاً الأدوات التي تعتمد مبدأ التشغيل الآلي، فهي تباع وتُشترى على البرنامج المرفق أو في النشرة التعريفية، ويغلب على ظن البائع أنها على صفة كذا وكذا، إذا هو من حيث المبدأ أن العقد قد يحتوي على خفايا تضر بالمشتري الذي لا يمكنه معرفة المبيع إلا بالمعاينة، والمعاينة الكاملة تكون بالاستعمال بعد تمام العقد، وبالتالي فإن الغرر يمكن أن يوجد في كل عقد<sup>48</sup>، ولو كان كل غَرَرٍ مسوِّغاً لفسخ العقد أو مانحاً للخيار فإنه يؤدي إلى عدم استقرار العقود.

وقد ضبط الإمام الشاطبي (ت. 790هـ/1388م) المسألة بالأولية، فبيّن أن العقود ضرورية بالنسبة للفرد لتدبّر شؤون ما تقوم به الحياة وتحاشي الضرر الذي هو تكميلي للعقد، فلو اشترط نفي الغرر جملة لا يمكن حسم العقود، وتحقيق استقرارها<sup>49</sup>، ولكن حتى نصل إلى نسبة مطمئنة من استقرار العقود لا بد من التضحية بجزء من الرضى، ولا بد من أن يتحمل أحد الأطراف جزءاً من الضرر، مثلاً: إذا كان فساد الرضى ناشئاً عن فوات وصف غير مرغوب لم يذكره البائع عند العقد، ولا يلتفت إليه عادة أو عرفاً، مثل: أن يجد الثوب أقل من الطول الذي ذكره البائع وهو غير مؤثر، أو أن يكون في العقد مدة مما يتغابن فيها الناس كالإجارة شهراً والشهر تسعة وعشرون، أو قد يكون ثلاثين يوماً، أو كان الغرر في المقدار غير المؤثر، فيمن اشترى صابوناً وشرط كونه من كذا جزء من الزيت فيهما، فلو قبضه ثم ظهر أنه مُتَّخَذ من أقل مما ذكر من السمن أو الزيت، فإنه في الحالات السابقة يجوز البيع، ولا خيار للمشتري؛ لأنه عاينه، والنقص الحاصل في المعقود عليه لا يترتب عليه ضرر<sup>50</sup>. فالغرر أو الغلط اليسير الحاصل في العقد ينبغي ألا يؤثر على قوة الارتباط العقدي، ولم يعط الفقهاء بالأل للغرر المحدود الحاصل في المبيع، وهو قد يدرج ضمن ما يعرف بالقوانين بالغلط التعاقدية، كونه لا يؤثر في الرضى تأثيراً كبيراً، أو كونه لا يمنع من استعمال المعقود عليه على الوجه الموضوع له<sup>51</sup>.

44 بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد، 167/3؛ المجموع شرح المذهب للنووي، 258/9.

45 التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه للأبياري، 405/3.

46 مناهج التحصيل في شرح المدونة وحل مشكلاتها للجرجاني، 358/6؛ الحاوي الكبير للماوردي، 487/6.

47 الفروق للقرافي، 12/4.

48 مناهج التحصيل في شرح المدونة وحل مشكلاتها للجرجاني، 358/6؛ الحاوي الكبير للماوردي، 487/6.

49 الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي، 26/2؛ التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه للأبياري، 404/3.

50 رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين، 591/4.

51 المدخل الفقهي العام للرزق، 474/1.

## الضابط الثاني: يغتفر من الغرر في التابع ما لا يغتفر في الأصل<sup>52</sup>:

فالمسائل والصور إذا كانت تابعة لغيرها، وداخله في ضمنه، بحيث لم تكن هي المقصود الأصلي من اللفظ، بل كان المقصود غيرها، وهي تابعة لهذا الغير، فإنه يشملها حينئذ حكم المتبوع، فتأخذ حكمه، ولا تُفرد بحكم مستقل، ولو كانت مفردة بالعقد ثبت لها حكم آخر<sup>53</sup>، وإلى ذلك تشير القاعدة الفقهية: يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في غيرها<sup>54</sup>، أو يغتفر في الضمن ما لا يغتفر في المستقل<sup>55</sup>، وبالتالي: فلا يجوز بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها بعقد مفرد، ولكن لو بيعت مع الثمار التي بدا صلاحها وكانت غير مقصودة بالعقد أصالة جاز، وقد وقع الإجماع على جواز هذا البيع<sup>56</sup>. ونقل الإجماع على جواز بيع اللبن الذي في ضرع الحيوان إذا وقع عليه العقد تبعاً<sup>57</sup>. ولو باع الأرض مع ما فيها من البذر لم يصح البيع؛ لأنه جمع بين معلوم ومجهول فلا يصح للغرر، ولكن لو باعه الأرض وسكت عما فيها من البذر جاز؛ لأن الفرع صار تابعاً لحكم الأصل<sup>58</sup>، ويذهب الأمر إلى أبعد من ذلك، فقد أجاز ابن تيمية (ت. 728هـ/ 1328م) العقد الذي يحتوي على ربوي غير مقصود إذا دخل الربوي ضمناً وتبعاً، كبيع الشاة ذات صوف ولبن بشاة ذات صوف ولبن أو سيف فيه فضة سيرة سيف آخر<sup>59</sup>، فإنه قد يتساهل في الشيء المحرم إذا كان تابعاً لغيره، فيجوز وقوع العقد عليه، ولا يطلب توافر جميع الشروط التي تطلب فيه لو كان مقصوداً<sup>60</sup>.

ومن التطبيقات المعاصرة لهذا الضابط: فقد أجازت بعض الهيئات الشرعية بيع وشراء أسهم الشركات ذات التعاملات المباحة التي يطرأ على بعض تعاملاتها الاقتراض بالربا، ولكن بشروط، منها: عدم وجود شركات مساهمة لا تعامل بالربا، وأن لا يبلغ إجمالي نسبة الاقتراض 30% من موجودات الشركة، وأن لا يتجاوز نسبة أرباحها من المال الحرام 5% من مجموع إيراداتها، وبالتالي فإن هذا الجزء من الحرام لا يساوي من قيمة السهم إلا شيئاً يسيراً يتعسر أو يتعذر فصله ومعرفته، وهو ليس بمقصود أصلاً، وقد مرَّ أنه يغتفر في التبعية ما لا يغتفر في الاستقلال<sup>61</sup>.

## الضابط الثالث: يعفى عن الغرر مع الحاجة<sup>62</sup>:

فالحاجة ليست هي مرتبة الضرورة التي ينعدم بدونها استقرار الحياة وتفوت الأرواح، وليست مرتبة الكمالات والرفاهيات والتشهي، بل هي مرتبة بين المرتبتين، فيراعى في الحاجة الضرر، واستمرار عمل الناس على ما يقيم حياتهم<sup>63</sup>، فقد جاءت الحاجة إلى الإجازات عند القصور عن تملك العقارات، فهي حاجة لم تبلغ حد الضرورة لكن عند غيابها تسبب الحرج عند الناس<sup>64</sup>، وقد جاءت الأدلة في إجازة بعض العقود استحساناً بالرغم من وجود الغرر في الصيغة أو في المعقود عليه وذلك مثل السلم الذي هو بيع الغائب إلى أجل، ولكن أجزى بالدليل استحساناً، ومثله الاستصناع الذي أجزى بالإجماع استحساناً للضرورة، والجمالة عقد يغلب فيه الجهالة ولكن جَوِّزَ بالدليل للضرورة<sup>65</sup>،

- 52 المجموع شرح المذهب للنووي، 324/9؛ الشرح الكبير لابن قدامة، 180/12.
- 53 القواعد والضوابط للمعاملات المالية عند ابن تيمية للحصين، 8/2.
- 54 المجموع شرح المذهب للنووي، 324/9؛ الشرح الكبير لابن قدامة، 180/12.
- 55 فتاوى الرملي للرملي، 115/2؛ مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للشربيني، 335/4؛ المنثور في القواعد الفقهية للزرکشي، 376/3.
- 56 المغني لابن قدامة، 63/4؛ روضة الطالبين وعمدة المفتين للنووي، 557/3.
- 57 بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني، 119/6؛ المجموع شرح المذهب للنووي، 324/9؛ زاد المعاد في هدي خير العباد لابن قيم الجوزية، 516/6؛ الشرح الكبير لابن قدامة، 180/12.
- 58 مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى للرحبياني، 29/3.
- 59 مجموع الفتاوى لابن تيمية، 461/29؛ الفروع لابن مفلح، 307/6.
- 60 القواعد والضوابط للمعاملات المالية عند ابن تيمية للحصين، 8/2.
- 61 القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة للزحيلي، 471/1؛ الهيئة الشرعية لشركة الراجحي المصرفية للاستثمار، ضوابط الاستثمار والمتاجرة في أسهم الشركات المختلطة بمحرم والتخلص من المحرم فيها، الدورة الثالثة، عام 1422، قرار رقم: 485.
- 62 المجموع شرح المذهب للنووي، 258/9.
- 63 غياث الأمم في التياث الظلم للجويني، 479.
- 64 البرهان في أصول الفقه للجويني، 79/2.
- 65 بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني، 174/5؛ فتح القدير لابن الهمام، 71/7؛ المنتقى شرح الموطأ للباقي، 112/5؛ الفروق للقرافي، 248/3؛ الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي، 351/4.

كما ثبت بالإجماع جواز الإجارة على دخول الحثام بالرغم من وجود الغرر في قدر الماء المستعمل ومدة المكث، ولكن يسقط الغرر مع كثرته للضرورة إليه<sup>66</sup>. كما اعتبر الشيخان ابن تيمية (ت. 728هـ/1328م) وابن القيم (ت. 751هـ/1350م) أنه لا يُعد من الغرر بيع الغائبات داخل الأرض، كالبصل ونحوه، فإنها بالعادة معلومة، بمعرفة أهل الخبرة بها، ولو اعتُبر أنَّ في ذلك غرراً، إلا أنه لا ينظر إليه في جانب المصلحة العامة وحاجة الناس، وهو مذهب مالك<sup>67</sup>.

وأضف إلى ذلك أن الحاجة كانت سبباً في تبرير عقد العرايا<sup>68</sup> الذي يتعارض مع النص القطعي الوارد في تحريم ربا الفضل، لكن أُجيز استثناء بناء على الحاجة، والأصل أن المحظور يُباح عند الحاجة أو الضرورة، وما حرم سداً للذريعة أٌبِيح للمصلحة الراجحة<sup>69</sup>.

ومن التطبيقات المعاصرة أن بعض المعاصرين نظر إلى التأمين الصحي وحجم الغرر الذي المتواجد فيه، فألحقه بالغرر المتوسط، أو بالغرر البسيط، لأن نوع الدواء والعلاج يكون على حسب ما يصفه الأطباء، فهذه الأمور تكون معروفة لدى أهل الخبرة والحساب، كما أنه في المآل لا ينتهي إلى النزاع بين المؤمن والمؤمن عليه، فالغرر ليس قوياً؛ وترجيحاً لقاعدة المصلحة على الغرر الحاصل فقد قُبِل هذا العقد لديهم، ولكن حُوف عند أكثر المعاصرين معتبرين أن الغرر فيه كثير، فأسقطوا العقد<sup>70</sup>.

وهذه العقود تحتاج إلى إعطاء استثناءات؛ لأن الناس في حاجة إليها، وقد لَبَّى الشرع فيها حاجة الناس بنصوص شرعية وبشروط مخصوصة.

#### الضابط الرابع: يعفى عن الغرر عند تعذر إزالته<sup>71</sup>:

يعتبر الغرر في العقد إذا كان مما يمكن دفعه والاحتراز عنه<sup>72</sup>، مثل كمن اکتري أرضاً وفيها بئر لا يكفي ماؤه للسقاية، فالكراء فاسد؛ لأن العقد وقع على الأرض لزراعتها، ولا يمكن أن يتم تحصيل منفعة الأرض بالزراعة إلا مع وجود الماء، ففيه غرر، والعقد فاسد، لأنه يمكن إزالة الغرر الحاصل بإصلاح البئر قبل أن يكرى<sup>73</sup>.

أما إذا كان الغرر لا يمكن الاحتراز عنه ولا دفعه فلا يمنع ذلك من جواز العقد<sup>74</sup>، كمن اکتري أرضاً في مكان يمكن أن يأتيها ماء المطر عادة، فالعقد صحيح، سواء يتم الزرع أو لا يأتيها المطر؛ لأن الغرر متعلق بما لا يقدر على دفعه وهو قلة المطر، ولا يمكن دفعه، فأبِيح العقد للضرورة<sup>75</sup>.

وقد ذهب بعض المالكية إلى جواز الغرر في الخلع إذا كان لا يقدر على إزالة غرره كالأبق والبعر الشارد والجنين والثمرة قبل بدو صلاحها، فيجوز الخلع في مثل هذه الأشياء<sup>76</sup>.

- 66 زاد المعاد في هدي خير العباد لابن قيم الجوزية، 513/6؛ التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه للأبياري، 405/3.
- 67 المعونة على مذهب عالم المدينة للبغدادي، 1009؛ مجموع الفتاوى لابن تيمية، 227/29؛ زاد المعاد في هدي خير العباد لابن قيم الجوزية، 513/6.
- 68 وهو بيع الثمر على رءوس النخل بتمر مجذوذ على الأرض خروصاً فيما دون خمسة أوسق. المسوط للرخسي، 6/23.
- 69 أعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية، 486/2؛ حاشية العبادي على تحفة المحتاج في شرح المنهاج للعبادي، 153/1.
- 70 "مجلة المجمع الفقهي"، 385-599-615.
- 71 الجامع لمسائل المدونة للصقلي، 209/16.
- 72 الجامع لمسائل المدونة للصقلي، 209/16؛ المجموع شرح المذهب للنووي، 258/9.
- 73 التوضيح في شرح المختصر الفرعي للجندي، 166/7.
- 74 الجامع لمسائل المدونة للصقلي، 209/16.
- 75 الجامع لمسائل المدونة للصقلي، 209/16؛ زاد المعاد في هدي خير العباد لابن قيم الجوزية، 513/6.
- 76 مواهب الجليل في شرح مختصر خليل للخطاب، 22/4؛ لوامع الدرر في هنك أسرار المختصر للشنيطي، 17/7. وفي المسألة عندهم ثلاثة أقوال، والراجح منها جواز الخلع على الغرر سواء قدر على إزالته أو لم يقدر. المعونة على مذهب عالم المدينة للبغدادي، 873؛ عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة لابن شاس، 498/2.

ومن التطبيقات المعاصرة: جواز بيع وشراء أسهم شركة لجأت إلى القرض الربوي، فإن هذا الجزء من الحرام لا يساوي من قيمة السهم إلا شيئاً يسيراً يتعسر أو يتعذر فصله ومعرفته، وهو ليس بمقصود أصلاً، وقد مرَّ أنه يغتفر في التبعية ما لا يغتفر في الاستقلال<sup>77</sup>.

الضابط الخامس: يغتفر الغرر في عقود التبرعات<sup>78</sup>:

وهذا الضابط معتبر عند المالكية، حيث اشترطوا في اعتبار الغرر أن يكون في عقود المعاوضات المالية، وأما ما كان من الغرر في عقود التبرعات فلا يؤثر فيها؛ لأن هذه العقود مبنية على الإحسان، فاقتضت الحكمة التوسعة فيها<sup>79</sup>. في حين يرى جمهور الفقهاء أن الغرر يؤثر في العقود من حيث الجملة سواء أكانت عقود تبرعات أم معاوضات، فلا يجوز هبة ما ليس موجوداً وقت العقد، كما إذا وهب ما لم تُلد الشاة<sup>80</sup>.

ولكن نجد أن في بعض المذاهب استثناءات، والشافعية قد تسامحوها في بعض العقود مع وجود الغرر، كهبة الأشياء المحققة، أو إذا اختلط الحَمَام في الأبراج، فوهب صاحب أحد البُرُجبن حصته للأخر، فإنه يصح على القول الصحيح من المذهب<sup>81</sup>.

وأكثر ما يتسامح فيه الغرر في الوصية، وهي عقد تبرع، فتصح بالمجهول، كالوصية بالحمل في البطن واللبن في الضرع، وتصح إذا كانت غير معينة، كشاة من شياه<sup>82</sup>، حتى أجاز الشافعية والحنبلة الوصية بشيء لا يقدر على تسليمه، كالطير في الهواء، فالوصية أوسع العقود<sup>83</sup>، لكن ذلك الجواز مشروط بأن تكون مما يمكن تنفيذها مع الجهالة، أو أن تكون محصورة مستدركة<sup>84</sup>.

كما أجاز الحنفية هبة الدين استحساناً، والقياس عدم الجواز؛ لأن القبض في الهبة شرط، وما في الذمة لا يحتمل القبض. ووجه الاستحسان: أن ما في الذمة مقدور التسليم والقبض، فعند الهبة كأنه قبض الموهوب، إذ أن قبض ما في الذمة قام مقام قبض العين<sup>85</sup>.

وقد قرر الحنفية قاعدة التسامح في العقود المبنية على التوسع مثل الوكالة والخلع والنكاح والكفالة والمكاتبة، فأجازوا فيها الجهالة في الصفة؛ لأن الجهالة فيها مستدركة استحساناً؛ لحدِيث حَكِيم بن حزام رضي الله عنه، فإن النبي أمره بأن يشتري له شاة للأضحية ولم يبين صفتها، كما أجازوا أيضاً العقود المبنية على التوسع إذا كان فيها الأجل مجهولاً، كالمكاتبة على ألف درهم إلى الحصاد، أو إلى قدوم فلان جاز ذلك استحساناً؛ لأن عقد الكتابة من جهة البدل يشبه العقود المبنية على التوسع، فهو كالبديل في الخلع<sup>86</sup>.

77 القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة للزحيلي، 471/1.

78 الفروق للقرافي، 151/1؛ الذخيرة للقرافي، 104/9.

79 الفروق للقرافي، 151/1؛ الذخيرة للقرافي، 104/9.

80 بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني، 119/6؛ مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للشربيني، 563/3؛ الشرح الكبير لابن قدامة، 43/17.

81 مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للشربيني، 485/2.

82 بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني، 355/7.

83 البيان في مذهب الإمام الشافعي للعمري، 169/8؛ الشرح الكبير لابن قدامة، 342/17.

84 الهداية شرح البداية للمرغيناني، 1730/4.

85 بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني، 119/6.

86 المبسوط للسرخسي، 10/8، 39/19.

الضابط السادس: الرضا بالغرر بعد العلم به يسقط الخيار<sup>87</sup>:

إن رفع اللزوم عن العقد بعد ظهور التغير إنما كان من أجل المشتري ودفعاً للضرر عنه<sup>88</sup>، ولكن إذا قبل المشتري الغرر الموجود صراحة أو دلالة، كأن يتصرف في المبيع أو يدخل الصنعة عليه، فهذا يدل على أنه لم يشترط السلامة من الغرر، فإن العقد يمضي صحيحاً، وقد نص الفقهاء على أن تحمّل الضرر يزيل المفسد ويرفع الجهالة<sup>89</sup>، ومثاله في المصرة واضحة، فقد مُنح للمشتري الخيار بعد دخول الفساد إلى العقد بسبب الغرر<sup>90</sup>، وفي تلقي الركبان، فإن من الفقهاء من جعل الخيار للمتضرر من الركبان إذا هبطوا إلى السوق وانكشفت أسعار بضائعهم، وكذلك بيع الحاضر للباد عند من أجازته، فإن رضوا بالغرر فقد سقط حق الخيار<sup>91</sup>.

ولكن يشترط من أجل صحة الرضا بالتغير شرطان:

الشرط الأول: ألا يؤدي قبول الطرف المتضرر إلى الإضرار بغيره، وحينئذ فلا عبرة بتحمّل الضرر، فإذا تحمل أحد الشركاء الضرر فيجب ألا يكون الضرر متعدداً إلى بقية الشركاء.

الشرط الثاني: أن يكون المتحمّل للضرر أهلاً للتبرع؛ لأن تحمل الضرر تبرع، فلا يمكن للمصبي والمجنون أن يتحمّلا الضرر عن نفسهما، وبالتالي فلا يجوز قسمة ما لا يقسم بين الشركاء كالبرّ والحمام؛ لأن في القسمة غرراً وإضراراً، لكن إذا رضوا بالقسمة وكانوا ممن يصح التزامهم فلهم ذلك، فإن كان بينهم قاصر فلا يُعتبر رضاهم<sup>92</sup>.

الضابط السابع: تعيّر حال المبيع يمنع الخيار<sup>93</sup>:

فإذا حصل في المعقود عليه الذي وقع فيه التغير تغيير بعد قبضه، والرد قد يؤدي إلى إضرار بالبائع، فإن حق الجهة التي شرّعت لأجلها الخيار يسقط، ولا يمكن الرجوع إلى نقطة البداية، وهذا في العقود التي اختلف الفقهاء في فسادها<sup>94</sup>، ويمكن إجمال الحالات التي يسقط فيها حق الرد فيما يلي:

أولاً: هلاك المعقود عليه، فعندئذ يسقط حق الرد، وينتقل الطرفان إلى القيمة<sup>95</sup>.

ثانياً: تحول المبيع عن ملك المشتري: فإذا تصرف المشتري بالمعقود عليه وأخرجه من ذمته إلى ذمة أخرى بعقد صحيح أو بهية أو بوقف أو غير ذلك فإن العقد الثاني نافذ صحيح<sup>96</sup>، وسقط الفسخ عن العقد الأول بزوال الملك عنه<sup>97</sup>، وقد قرر الحنفية قاعدة: «العقد الفاسد إذا تعلق به حق العبد لزم وارتفع الفساد»<sup>98</sup>.

ثالثاً: تغيير ذات المعقود عليه: بأن كان ثوباً فخاطه المشتري قميصاً، أو خيطاً فنسجه، فهذا التغيير في حال المعقود يقطع حق الفسخ، ينتقل حق المشتري من الرد إلى الضمان بالمثل أو القيمة، وكذلك الحكم إذا كان التغيير في نفس المبيع بالزيادة أو النقصان كالزيادة المتصلة في الحيوان أو نقصانه فيسقط حق الفسخ؛ لأن التغيير فوات<sup>99</sup>.

- 
- 87 بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني، 282/5.  
88 بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني، 281/5.  
89 رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين، 254/7؛ البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم المصري، 310/5؛ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني، 282/5.  
90 جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي، 162.  
91 جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي، 162.  
92 اللباب في شرح الكتاب للميداني، 170/3.  
93 الأشباه والنظائر لابن نجيم، 178.  
94 بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني، 301/5.  
95 العناية شرح الهداية للبايرتي، 459/6؛ الشرح الكبير للدردير، 74/3.  
96 بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني، 301/5؛ الشرح الكبير للدردير، 74/3.  
97 تحفة الفقهاء للسمرقندي، 61/2.  
98 الأشباه والنظائر لابن نجيم، 178.  
99 بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني، 304/5؛ الشرح الكبير للدردير، 72/3.

وقد توسع المالكية في حالات الفوات، فزادوا عليها: تغير قيمة سوق المعقود عليه زيادة وانخفاضاً إذا كان قيمياً، أو والمؤونة العظيمة من أجل النقل أو الحفظ، وطول مُكث المبيع عند المشتري إذا كان حيواناً<sup>100</sup>.

يظهر من خلال ما سبق، أن الحنفية والمالكية قد توسعا في حالات إسقاط حق الفسخ، وما ذلك إلا حفاظاً على الحقوق والأموال من الضياع، كما أن في تفويت الرد على المشتري مراعاة واضحة لحقوق العاقد الثاني، وتظهر فائدة ذلك عند اعتبار المشتري الأول مالكا للسلعة في العقد الفاسد، ولا سيما أن المشتري الثاني يخفى عليه معرفة الفساد في العقد الأول، إذ لو أجبر المتعاقدين على فسخ العقد الثاني وخصوصاً بعد تصرف المشتري فإن ذلك يؤدي إلى تززع العلاقات التعاقدية، وهذا براءة اختراع للمذهب الحنفي الذي أعطى للمشتري أحقية ملك المعقود عليه في العقد الفاسد<sup>101</sup>، كما أسقط المالكية للمشتري حق الرد عند تغير أو هلاك المبيع إذا كان العقد من العقود التي اختلف الفقهاء في فساده، وهذا يمنع حصول الضرر، ويحفظ الحقوق، وقد فهم ابن تيمية (ت. ٧٢٨هـ / ١٣٢٨م) من الحنبلة هذا الأمر، فقال: «وَمَنْ عَقَدَ عَقْدًا فَاسِدًا مُخْتَلَفًا فِيهِ بِاجْتِهَادٍ أَوْ تَقْلِيدٍ، وَأَنْصَلَ بِهِ الْقَبْضَ لَمْ يُؤْمَرْ بِرَدِّهِ، وَإِنْ كَانَ مُخَالَفًا لِلنَّصِّ»<sup>102</sup>.

### النتائج

خلصت هذه الدراسة إلى جملة من النتائج، ومن أبرزها:

1. إن سبب أحقية فسخ العقود التي تتضمن غرراً هو مراعاة مصلحة العاقدين، وبالتالي فإن قبل الطرف المتضرر بالغرر وأبدى رضاه، فإن العقد يمتضي ولا حاجة للفسخ.
2. نظراً إلى أن الغرر أمر تقديري، ولا يخلو عقد منه، فقد ربطت الشريعة فسخ العقود بحجم الغرر لا بوجوده.
3. تبين أن الشريعة راعت مصالح وحاجات الناس في بعض عقود الغرر، ورجحت استمرارها بالرغم من كثرة الغرر فيها، وقد أدى ذلك إلى استقرار تلك العقود وصيانتها من الفسخ.
4. ظهر توجه الشريعة إلى استقرار العقود عند منح الحق للعاقدين بتصحيح العقد الذي وُجد فيه الغرر على اختلاف بين المذاهب في مدة التصحيح.
5. إن اختلاف الفقهاء في بعض حالات الغرر، فتح المجال إلى إجازة بعض العقود المستجدة كالتأمين، وشركات الأسهم.
6. إن التوسع الذي شهده المذهب الحنفي وأكثر منه المالكي في حالات فوات المعقود عليه أدى إلى استقرار العقود وتجنب فسخها.
7. تغير حال المبيع يمنع الخيار، سواء كان هذا التغير بتغير اليد، كأن تحول المبيع إلى ملكية مشتر آخر، أو كان التحول بالصنعة بالزيادة عليه أو تغيير هيئته.

100 الشرح الكبير للدردير، 72/3.

101 المدخل الفقهي العام للزرقا، 754/2.

102 الفتاوى الكبرى لابن تيمية، 317/5.



## المصادر والمراجع:

- الأشباه والنظائر. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩-١٩٩٩.
- أعلام الموقعين عن رب العالمين. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب. ط2. الرياض: دار عطاءات العلم، ١٤٤٠-٢٠١٩.
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف. المزداوي، علي بن سليمان بن أحمد علاء الدين. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط1. القاهرة: دار هجر، ١٤١٥-١٩٩٥.
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق. ابن نجيم المصري، زين الدين بن إبراهيم بن محمد. ط2. بيروت: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد. ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي. بيروت: دار المعارف، د.ت.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد. ط2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1406.
- البرهان في أصول الفقه. الجويني، عبد الملك بن عبد الله. تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨-١٩٩٧.
- البنية شرح الهداية. العيني، بدر الدين محمود بن أحمد. تحقيق: أيمن صالح شعبان. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1420.
- البيان في مذهب الإمام الشافعي. العمراني، يحيى بن أبي الخير الشافعي. تحقيق: قاسم محمد النوري. ط1. جدة، ١٤٢١-٢٠٠٠.
- تاج العروس. مرتضى الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني. تحقيق: مجموعة من المحققين. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ١٣٨٥هـ-١٩٦٥م.
- التاج والإكليل لمختصر خليل. المواق، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، أبو عبد الله. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦-١٩٩٤.
- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق. الزليعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي فخر الدين. بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، د.ت.
- تحفة الفقهاء. السمرقندي، محمد بن أحمد بن أبي أحمد. ط2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.
- التحقيق: والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه. الأبياري، علي بن إسماعيل. تحقيق: علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري. ط1. الكويت: دار الضياء، ١٤٣٤-٢٠١٣.
- التحوط في التمويل الإسلامي. السويلم، سامي. ط1. جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، 1428.
- التعليقة الكبيرة في مسائل الخلاف علي مذهب أحمد. الفراء، محمد بن الحسين بن محمد بن البغدادى الحنبلي. تحقيق: نور الدين طالب. ط1. دمشق: دار النوادر، ١٤٣١-٢٠١٠.
- التوضيح في شرح المختصر الفرعي. الجندي، خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين المالكي المصري. تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب. ط1. مركز نجيبويه، ١٤٢٩-٢٠٠٨.
- جامع العلوم والحكم. ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد. تحقيق: محمد ياسين الفحل. دمشق: دار ابن كثير، 1429.
- الجامع لمسائل المدونة. الصقلي، محمد بن عبد الله بن يونس التميمي. ط1. بيروت: دار الفكر، ١٤٣٤-٢٠١٣.
- حاشية العبادي على تحفة المحتاج في شرح المنهاج. العبادي، أحمد بن قاسم. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1357.
- الحاوي الكبير. الماوردي، علي بن محمد. تحقيق: علي محمد معوض. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1419.
- درر الحكام في شرح مجلة الأحكام. علي حيدر خواجه أمين أفندي. ط1. بيروت: دار الجيل، د.ت.

- الذخيرة. القرافي، أحمد بن إدريس شهاب الدين. تحقيق: محمد حجي. ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994.
- رد المحتار على الدر المختار. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. ط2. بيروت: دار الفكر، 1412.
- روضة الطالبين وعمدة المفتين. النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. ط2. بيروت: المكتب الإسلامي، 1405.
- زاد المعاد في هدي خير العباد. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب. ط3. الرياض: دار عطاءات العلم، 1440هـ-2019م.
- سنن ابن ماجه. ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني. بيروت: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
- شرح التلويح على التوضيح. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. مصر: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر، 1957.
- شرح الزركشي على الخرقى. الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر. ط1. السعودية: دار العبيكان، 1413.
- الشرح الكبير. ابن قدامة، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد المقدسي الحنبلي. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط1. القاهرة: دار هجر، 1415هـ-1995م.
- الشرح الكبير. الدردير، محمد. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- شرح حدود ابن عرفة. الرصاع، محمد بن قاسم الأنصاري. المكتبة العلمية، 1350.
- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة. ابن شناس، عبد الله بن نجم السعدي المالكي. تحقيق: حميد بن محمد لحمر. ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1423هـ-2003م.
- العناية شرح الهداية. البارتي، محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين. ط1. مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1389هـ-1970م.
- غياث الأمم في التياث الظلم. الجويني، عبد الملك بن عبد الله. تحقيق: عبد العظيم الديب. ط2. مكتبة إمام الحرمين: 1401هـ، د.ت.
- فتاوى الرملي. الرملي، أحمد بن حمزة الأنصاري شهاب الدين الشافعي. المكتبة الإسلامية، د.ت.
- الفتاوى الكبرى. ابن تيمية. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1408هـ-1987م.
- فتح القدير. ابن الهمام، كمال محمد بن عبد الواحد السيواسي السكندري الحنفي. ط1. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- الفروع. ابن مفلح، شمس الدين محمد. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.
- الفروق. القرافي، شهاب الدين أحمد إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً. أبو جيب، سعدي. ط2. دمشق: دار الفكر، 1408.
- القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة. الزحيلي، محمد. ط1. دمشق: دار الفكر، 1427هـ-2006م.
- القواعد والضوابط للمعاملات المالية عند ابن تيمية. الحصين، عبد السلام. ط1. القاهرة: دار التأصيل، 2002.
- كشاف القناع عن متن الإقناع. البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. الرياض: مكتبة النصر الحديثة، د.ت.
- اللباب في شرح الكتاب. الميداني، عبد الغني الغنيمي. ط1. بيروت: دار الكتاب العربي، 2015.
- لسان العرب. ابن منظور، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي. ط3. بيروت: دار صادر، 1414.
- لوامع الدرر في هتك أستار المختصر. الشنقيطي، محمد بن محمد سالم المجلسي. ط1. نواكشوط: دار الرضوان، 1436هـ-2015م.
- المبسوط. السرخسي، شمس الأئمة أبو بكر محمد. بيروت: دار المعرفة، 1414.

- مجلة الأحكام العدلية. بيروت: المطبعة الأميرية، 1302.
- مجلة المجمع الفقهي. موضوع التأمين الصحي، محمد الأمين الضيرير. د.ت.
- مجمع الأنهر. الحلبي، محمد بن إبراهيم. تحقيق: خليل عمران. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1419.
- مجموع الفتاوى. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم الحراني. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416هـ-1995م.
- المجموع شرح المهذب. النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- المدخل الفقهي العام. الزرقا، مصطفى. ط1. دمشق: دار القلم، 1418.
- مرشد الحيران. قدرى باشا، محمد. بولاق: المطبعة الأميرية، 1307.
- مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى. الرحيباني، مصطفى بن سعد بن عبده. ط2. بيروت: المكتب الإسلامي، 1415هـ-1994م.
- معجم لغة الفقهاء. رواص قلججي، محمد، و حامد صادق قنيبي. ط2. دار النفائس، 1408هـ-1988م.
- المعونة على مذهب عالم المدينة. البغدادي، عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي المالكي. تحقيق: حميش عبد الحق. مكة: المكتبة التجارية، د.ت.
- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب الشافعي. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ-1994م.
- المغني. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد. ط1. القاهرة: مكتبة القاهرة، د.ت.
- مناهج التحصيل في شرح المدونة وحل مشكلاتها. الرجراجي، علي بن سعيد. تحقيق: أبو الفضل الدمياطي. ط1. بيروت: دار ابن حزم، 1428هـ-2007م.
- المنتقى شرح الموطأ. الباجي، سليمان بن خلف التجيبي القرطبي. ط1. مصر: مطبعة دار السعادة، 1332.
- المثبور في القواعد الفقهية. تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود. ط2. الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1405هـ-1985م.
- منح الجليل شرح مختصر خليل. عليش، محمد بن أحمد بن محمد. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- الموافقات في أصول الشريعة. الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. الحطاب، محمد بن محمد الرُّعيني. ط3. بيروت: دار الفكر، 1412.
- الهداية شرح البداية. المرغيناني، علي بن أبي بكر. ط3. القاهرة: دار السلام، 1433.
- الهيئة الشرعية لشركة الراجحي المصرفية للاستثمار. ضوابط الاستثمار والمتاجرة في أسهم الشركات المختلطة بمحرم والتخلص من المحرم فيها (1422).
- الوسيط في المذهب. الغزالي، محمد بن محمد. تحقيق: أحمد محمود إبراهيم. ط1. القاهرة: دار السلام، 1417.

## Kaynaklar

- Abbâdî, İbnü'l-Kâsım. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Muhtâc*. Kahire: Mâtbaatü Mustafa Muhammed, 1917.
- Babertî, Ekmeleddin. *el- 'Înâye*. Beyrut: Dâru'l-Ffikir, ts.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd. *el-Müntekâ şerhu'l-Muvatta'*. Mısır: Mektebetü's-Saâde, 1332.
- Buhârî, Burhâneddin. *el-Muhtâjü'l-Burhânî*. Nşr. Abdülkerim el-Cîndi. Beyrut: Dâru'l-kütüp el-ilmîyye, 1., 1424.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfü'l-kma' an metni'l-İkna*. Nşr. Muhammed hasan eş-şafîi. Beyrut: Dâru'l-kütüp el-ilmîyye, 2009.
- Cündî, Halil b. İshâk. *et-Tavzîh fi şerhi Muhtâşari İbnü'l-Hâcib*. Nşr. Ahmed b. Abdülkerim Necib. Kahire: Merkezü Necibeveyh li'l-Mahtûtât ve Hıdmeti't-Türâs, 1., 1429.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fi uşûli'l-fıkh*. Nşr. Salah Üveyda. Beyrut: Dâru'l-kütüp el-ilmîyye, 1., 1418.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Ğiyâşü'l-ümem fi iltiyâşî'z-zulem*. Nşr. Abdulâzîm ed-dip. ys: Mektebetü İmâmü'l-Haremeyn, 2., 1401h.
- Darîr, Sıddîk Muhammed el-Emin. *el-Ğarar ve eşeruhû fi'l- 'ukûd*, ts.
- Derdîr, Ebü'l-Berekat Ahmed b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebir alâ Muhtâşari Halil*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Ebyârî, Abdülhâdî. *et-Taḥkîk ve'l-beyân fi şerhi'l-Burhân*. Nşr. Ali b. Abdurrahman el-Cezairi. Küveyt: Dâru ed-Diyâ', 1., 1434.
- Ferrâ, Ebü Ya'lâ. *et-Ta'likü'l-kebir fi'l-mesâ'ili'l-hilâfiyye beyne'l-e'imme*. Nşr. Heyet. ys: Dâru'n Nevâdir, 1., 1431.
- Gazzali, Hüccetü'l-İslâm. *el-Vasîf fi'l-mezheb*. Nşr. Muhammed Tâmer. Kahire: Dârü's-Selâm, 1., 1997.
- Hammâd, Neziḥ. "Mecelle el-Âdl (Suudi Arabistan)". Ukudu'l-İz'an 24 (2008).
- Hattâb, Şemsüddîn. *Mevâhibu'l-celîl fi muhtasari Halil*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 3., 1412.
- Ḥaydar, Ali. *Dûrarü'l-Hukkâm şerhu mecelleti'l-aḥkâm*. çev. Ḥuseynî Fehmî. Beyrut: alemü'l-kütüp, 1423.
- Husen, Abdusselâm. *el-Eşbâh ve ed'Davâbit*. Kahire: dâr et-Ta'sîl, 1. Basım, 2002.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr 'alêd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2. Basım, 1992.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-muvakkî'in an rabbi'l-âlemîn*. Suudi Arabistan: Dâr ibni'l-Cevzi, 1., 1423.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebi Bekr. *Zâdü'l-me'âd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 7., 1415.
- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec. *eş-Şerhu'l-kebir*. Nşr. Abdullah Abdülmuhsin Türki. Kahire: dâr Hacer, 1. Basım, 1415.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Muğni*. Kahire: Mektebetü'l-kahire, 1388.
- İbn Mâce, Muhammed. *es-Sünen*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Dâr İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn. *Lisânü'l- 'Arab*. Beyrut: Dâr Şadr, 3., 1414.
- İbn Müfliḥ, Şemsüddîn. *Kitâbü'l-Fürû'*. Nşr. Abdullah Abdülmuhsin et-türki. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1., 2003.
- İbn Nuceym, Zeynüddin. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Nşr. Zekerıyyâ Ümeyrât. Beyrut: Dâru'l-kütüp el-ilmîyye, 1., 1419.
- İbn Nuceym, Zeynüddin. *el-Bahru'r-Raik Şerhu Kenzi'd-Dekaik*. ys: Dâru'l-kitabî'l-islami, 2., ts.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec. *Câmi 'u'l- 'ulûm ve'l-ḥikem*. Nşr. Mahir Yasin Fahl. ys: Dâru's-Selâm, 2., 1424.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. Beyrut: Mektebetü'dari'l-maârif, ts.
- İbn Şâs, Celâlüddin. *İkdu'l-cevâhiri's-semîne fi mezhebi 'âlimi'l-Medîne*. Nşr. Hamid b. Muhammed Lâhmer. Beyrut: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1., 1423.

- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Fetâva'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-kütüp el-ilmıyye, 1., 1408.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmû' u fetâvâ*. Nşr. Abdürrahman b. Muhammed. Riyad: Mücemme' elmelik Fehid, 1., 1416.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin. *Fethu'l-kadir li'l- 'acizi'l-fakir*. Dâru'l-fıkr, ts.
- İlîş, Muhammed. *Minehu'l-Celil şerhu muhtasari Halil*. Beyrut: Daru'l-fıkr, 1409.
- İmrânî, Yahyâ b. Ebü'l-Hayr. *el-Beyân fi mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*. Nşr. Kâsım Muhammed nûri. Cidde: Dâru'l-minhâc, 1., 1421.
- Kâdî Abdülvehhâb. *el-Ma'üne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medine*. Nşr. Humeş Abdülhak. Mekke: el-Matbaatü't-Ticâriye, ts.
- Kadri Paşa, Muhammed. Mürşidü'l-hayrân. Bulak: el-matbaatu'l-emiriye, 1307.
- Karâfi, Şehâbeddin. *Envârü'l-burûk fi envâ' i'l-furûk*. Beyrut: alemül-kütüp, ts.
- Karâfi, Şehâbeddin. *ez-Zahire*. Beyrut: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî. *Bedâ'i' u's-şanâ' i' fi tertibiş-şerâ' i*. Beyrut: Dâru'l-kütüp el-ilmıyye, 2., 1406.
- Merdâvî, Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fi ma' rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*. Nşr. Abdullah Abdülmuhsin Türki. Kahire: dâr Hacer, 1415.
- Merginânî, Burhâneddin. *el-Hidâye*. Kahire: Dâr es-Selam, 3., ts.
- Mevvâk, Muhammed. *et-Tâc ve'l-iklil 'alâ Muhtaşarı Halil*. Beyrut: Dâru'l-kütüp el-ilmıyye, 1., 1414.
- Meydânî, Abdülganî Guneymî. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. Nşr. Abdurrazzak Al-mehdi. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1436.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmu' şerhul-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttaķîn*. Nşr. Zühayr Şâviş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1412.
- Remlî, Şehâbeddin. *Fetâva'r-Remlî*. ys: el-Mektebetü'l-İslâmıyye, ts.
- Revvâs Kal'acî, Muhammed. *Mu'cemü luğati'l-fukahâ*. ys: dâru en-nefâis, 2., 1408.
- Semerkandî, Alâeddin. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-kütüp el-ilmıyye, 2., 1414.
- Serahsî, Şemsüleimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1414.
- Sıkillî, İbn Yûnus. *el-Câmi' li-mesâ' ili'l-Müdevvene*. Nşr. Heyet. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1., 1434.
- Süyûtî, Mustafa. *Me'tâlibü üli'n-nühâ fi şerhi Ğâyeti'l-müntehâ*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2., 1415.
- Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfaķât*. Nşr. Meşhur Selman. ys: Dâr ibn Affân, 1., 1417.
- Şeyhizâde, Dâmâd. *Mecma' u'l-enhur fi şerhi Mülteķa'l-ebhur*. Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.
- Şinkitî, Muhammed el-Meclisî. *Levâmiu'd-Dürer*. Nuakşot: dâr er-Ridvân, 1. Basım, 1436.
- Şirbînî, Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma' rifeti me' âni elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-kütüp el-ilmıyye, 1., 1415.
- Teftâzânî, Sa'düddin. *et-Telviḥ*. Mısır: Mektebetü Sübeyh, ts.
- Zebidî, Muhammed Murtażâ. *Tâcü'l- 'arûs*. Beyrut: Dâru'l-hidaye, ts.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medḥalü'l-fıķhiyyü'l- 'âm*. Dımâşk: Dâru'l-kalem, 1., 1418.
- Zerkeşî, Bedrüddin. *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*. Küveyt: Vizâretü'l-âvkâfi'l-Küveytiyye, 2., 1405.
- Zeylâi, Fahrüddin Osman b. Ali. *Tebyinü'l-hakâik şerhu kenzi'd-dekâik*. Kahire, Bulak: el-matbaa't'l-ilmıyye, 1., 1313.
- Zühaylî, Muhammed. *el-ķavâ'idü'l-Fıķhiyye*. Dımâşk: Dâru'l-Fıkr, 1. Basım, 2006.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. Beyrut: El-matbaatu'l-Adebiyye, 1302.





KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Selma Çakmak. *Fıkıh Usulünde Lafızların Kesinliği*  
*Problemi: Fahreddin er-Râzî'den Sadrüşşeria'ya.*  
İstanbul: Timaş Akademi, 2022, 318 sayfa.**

**Abdurrahim KOZALI\***

Müslümanlar için inanç, ahlak ve hukukla ilgili normların temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in hitap mı, kitap mı, yoksa metin mi olduğu tartışmaları bir yana, vahyin dilsel ifade şeklinde vücut bulduğu bir gerçektir. Bu olgu genel olarak dille, özel olarak Arap diliyle ilgili özelliklerin ve sorunların vahiy kaynaklı dilsel ifadeler için de geçerli olmasını gerekli kılmaktadır ki, bu sorunlardan birisi 'dilde kesinlik' problemidir. Dilde kesinlik sorunu genel manada insanlar arası iletişim açısından önemi haizken, vahiy ürünü ifadeler söz konusu olduğunda Şâri'nin muradını anlayabilmek ve O'nun muradına uygun hükümler elde edebilmek açısından ayrıca ehemmiyet arz etmektedir. Nitekim usul âlimleri şer'î hüküm çıkarabilmek için, nasları, 'anlama delâlet eden lafızlar' olarak değerlendirmişler ve eserlerinde elfâz bahislerine hatırı sayılır bir yer ayırmışlardır.

Daha önce Mehdi Cengiz tarafından kaleme alınan ve genel olarak dilde kesinlik sorununa dilbilim açısından yaklaşan *Dilde Kesinlik Sorunu: Anlatabilmenin İmkâm*<sup>1</sup> adlı çalışmadan sonra Selma Çakmak, aynı sorunu, "Sadrüşşeria'nın Fıkıh Usulü Düşüncesinde Lafızların Kesinliği Problemi" başlıklı doktora tezi çerçevesinde ve Sadrüşşeria özelinde incelemiş olup, çalışma *Fıkıh Usulünde Lafızların Kesinliği Problemi: Fahreddin er-Râzî'den Sadrüşşeria'ya* ismiyle neşredilmiştir. Çalışmanın temel araştırma sorusu, "İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan, dilin kesinliği tartışmasının Sadrüşşeria'nın fıkıh usulü düşüncesinde nasıl bir problem olarak ele alındığı, yorumlandığı ve sonrasında nasıl bir seyir takip ettiği" (s. 12) şeklinde ifade edilmiştir.

İlk baskısı Ekim 2022'de yapılmış olan kitap 318 sayfadan oluşmaktadır. Genel olarak tiz bir baskının ürünü olan eserde 225-289 sayfaları arasında meydana gelen hacimli yer değişikliği eserin baskısı açısından talihsizlik olmuştur. Çalışma bir giriş ve şu üç bölümden oluşmaktadır: Giriş (s. 18-37), Birinci Bölüm: Lafızların Kesinliği Tartışmasının Analizi (s. 39-106), İkinci Bölüm: Sadrüşşeria ve Lafızların Kesinliği Problemi (s. 107-165), Üçüncü Bölüm: Elfâz Meseleleri Kapsamında Sadrüşşeria'nın Dilin Kesinliği Anlayışı (s. 167-284).

\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İslam Ekonomisi ve Finansı Enstitüsü, [abdurrahim.kozali@marmara.edu.tr](mailto:abdurrahim.kozali@marmara.edu.tr),  
ORCID: 0000-0002-9934-027X

1 İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Çalışmada dilde kesinlik sorunu Râzî (ö. 606/1210) ve Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) ekseninde ele alınmakla birlikte, dilde kesinlik düşüncesinden kuşku duyan en sistematik yaklaşımın kendisine nispet edildiği Fahreddin Râzî'nin yaklaşımının Sadrüşşerîa tarafından yapılan eleştirisinden önce, isabetli olarak Râzî'ye Karâfî (ö. 684/1285), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim (ö. 751/1350) tarafından yapılan eleştirilere de yer verilmiş, bu eleştirilerin Sadrüşşerîa'nın eleştirileriyle ayrıldığı noktalara işaret edilmiştir.

Çalışmanın Giriş bölümünde temel araştırma soruları, eserde izlenen yöntemler ve konuyla ilgili aktüel literatür hakkında bilgi verilmiştir. Belirtmek gerekir ki, müellif çalışması için gerekli olan Türkçe, Arapça ve İngilizce kaynakları incelemiş ve bu kaynaklardan gerektiği gibi istifade etmiştir. Konu gereği daha çok temel klasik kaynaklardan yararlanılmış ve görülebildiği kadarıyla bu kaynaklara da vukufiyetle nüfuz edilebilmiş, ilgili tanımlar ve bilgiler titizlikle Türkçeye aktarılabilmektedir.

Varlık mertebelerinden birisi olduğu ifade edilen dilin, aynı zamanda vahyin tezahür biçimi olması, Müslüman âlimlerin ilk dönemlerden itibaren dikkatlerini, aynı zamanda dil ilimlerine teksif etmeleri sonucunu doğurmuştur. Nitekim İmam Şâfiî (ö. 204/820) tarafından kalemeye alınan ve günümüze ulaşan ilk fıkıh usulü eseri olarak bilinen *er-Risâle*'de işlenen beyan teorisinin de dil eksenli olduğunu hatırlamakta yarar vardır. Esasen Şâfiî'yi böyle bir teori geliştirmeye iten belki de en temel neden, Çakmak'ın işaret ettiği üzere, her bir fırkanın kendi görüşüne uyan nasları alması, aksi görüşü destekleyebilecek nasları ise tevil etmesi olgusudur (s. 20). Hiç kuşkusuz bu olgu naslar bağlamında kaotik bir durumun ortaya çıkmasına neden olmuş, bu durumda dilin kullanımının ve buna bağlı olarak tevilin sınırlarının ne olduğu, özelden de dilde kesinlik sorunu ele alınması kaçınılmaz olan bir soru olarak gündeme gelmiştir.

Eserde, dile olan güvenin azalmasına neden olan bir olgu olarak, dil-mantık ilişkisi bağlamında mantığın evrensel karakterine mukabil dilin yerel kalmasına işaret edilmiş olmakla birlikte, mantığı kaçınılmaz ve evrensel bir epistemolojik zemin olarak benimsemenin dilde kesinlik yanlısı olma veya olmama gibi bir sonuca zorunlu olarak neden olmadığı, haklı olarak vurgulanmıştır (s. 29). Nitekim çalışmanın iki temel zıt kutbunu teşkil eden Râzî de, Sadrüşşerîa da epistemolojilerini mantık üzerine inşa etmişlerdir. Bu bağlamda söz konusu epistemolojik tavrın her iki âlim açısından da mukabilinin, kendisini, mantığı bütünüyle reddeden İbn Teymiyye'nin düşüncesinde gösterdiği ifade edilebilir. Bir diğer ifadeyle "dilde kesinlik problemi" bağlamında aynı safta görünen İbn Teymiyye ve Sadrüşşerîa arasında, dayandıkları epistemolojik zemin bakımından esaslı bir farklılık tespit edilebilmektedir.

Son tahlilde ilgili âlimlerin bilgi anlayışlarının bir uzantısı olan 'dilde kesinlik problemi'nin, onların onto-teolojilerinden bağımsız düşünülemediği açıktır. Bu yönüyle müellif, haklı olarak, Mu'tezile'yi de işin içine katarak ilgili tarafların, dil konusundaki tasavvurlarını da inceleme konusu yapmıştır. Müellifin değerlendirmelerinde bu bağlamdaki ayrımın özellikle, vahyin lafızla zorunlu ilişkisi (telâzüm) noktasında ortaya çıktığı dikkati çekmektedir. Daha açık bir anlatımla, Mu'tezilî düşünce açısından vahiy lafızla özdeş kabul edilirken, Ehl-i Sünnet



bakımından ise vahiy lafzı aşan bir olgudur. Bu konunun, tarafların *halku'l-Kur'ân* meselesindeki tutumlarıyla birlikte ele alınması isabetli olmakla birlikte, dilde kesinlik meselesiyle ilgili tavrı ve usullerinin temelleri Mu'tezilî âlimler tarafından atılmış olan Hanefîlerin bu noktadaki yaklaşımı, belki kaynakların yeterince yardımcı olamaması sebebiyle netleşmemiş görünmektedir. Bununla birlikte bilhassa değerler düzleminde *aslah* görüşünü savunmaları sebebiyle Mu'tezile'ye prensip olarak, değerler bakımından olduğu gibi, dil açısından da determinizm görüşünün nispet edilmesi bize en azından şimdilik daha yakın gelmekte olup, kelâmcı usulcülerin aksine Hanefî usulcülerin ilkesel olarak bu tavrı sürdürdükleri de söylenebilir.

Birinci Bölüm'den itibaren lafızların kesinliği sorununu daha yakından irdelemeye başlayan Çakmak, 'doğru anlamın' Mu'tezile tarafından, bu ekolün kelâma dair beş temel ilkesi çerçevesinde ortaya koydukları tevillerle gerçekleştiğini, buna mukabil özellikle Eş'arî düşüncede 'yorum yapmama (*vukûf*)' genel bir tavır olarak benimsenmekle birlikte, doğru anlam arayışının mantık zemininde ama karinelerle desteklenerek gerçekleştirilmeye çalışıldığını ifade etmiştir (s. 41). Esasen bu noktadaki temel ayrımın teolojik düzlemde ortaya çıktığı müellif tarafından da iddia edilmiştir. Şöyle ki, Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî'den (ö. 505/1111) başlayarak Râzî'de nihayetlenen gelenekte, *tahkîk* (kritik) tavrının da bir gereği olarak, öncelikle ontolojik düzeyde kesinlik arayışı inanç sahasının temellendirilmesinde naklî değil aklî delillerin kullanılmasını gerekli kılmıştır. Bu gelenek mensuplarına göre aksi bir tutum totolojiye yol açacaktır. 'Dilde kesinlik' konusu bağlamında görüşlerini Râzî kadar net ortaya koymamış olsalar da, esasen Bâkîllânî (ö. 403/1013) ile başlayıp Cüveynî ve Gazzâlî ile devam eden çizgide *vukûf* düşüncesinin benimsenmiş olması, temelde ontolojik düzlemde takınılan söz konusu tavrın bir uzantısı olarak değerlendirilebilir.

Daha açık bir anlatımla, yazarın da çalışmasının çeşitli yerlerinde ifade ettiği üzere (s. 12, 48), Fahreddin Râzî'nin dilde kesinlik meselesinde sahip olduğu kuşkucu tavrı, teolojisini, kendisinden öncekilere göre çok daha sağlam temeller üzerine inşa edebilme kaygısından kaynaklanmaktadır. Buna göre, bütün ilimler son tahlilde hakikat bilgisine dayandığı için, diğer dinî ilimlerin esaslarını sağlayan kelâm ilminin de epistemolojik anlamda kesin bir zemine dayanması gerekir. Bu nedenle esas alınması gereken yöntem burhan olmakla birlikte, mantık ilmine göre yakîn ifade ettiği belirtilen kimi öncüllere Fahreddin Râzî'nin sisteminde kuşkuyla yaklaşılabilir. Sözgelimi müşâhedât ve mütevâtîrâtın yakîn ifade edebilmesi için ayrıca aklın hükmüne ihtiyaç vardır (s. 50). Râzî'ye göre her şeye rağmen, sınırlı da olsa kesin bilgiye ulaşılabilir.

Fahreddin Râzî'nin düşünce sisteminde sadece fıkıh usulünde ve pratik sahada kullanılmak üzere bilgi kaynağı kabul edilen 'haber', metafizik alanda kesin bilgi veren bir kaynak değildir. Hakikat bilgisinin habere dayandırılması totolojiye yol açar. Çakmak'ın ifade ettiği üzere, esasen Râzî'nin metafizik bağlamında en temel kaygısı nebevî bilginin daha güçlü, hatta herkesçe kabul edilebilecek bir zemine dayandırılabilmesidir (s. 54, 105).

Konusu *kelâm-ı nefsi* olan kelâm ilminde aranan kesinlik düzeyinin, konusu *kelâm-ı lâfzî* olan fıkıh usulünde görece düşürülmesi, esasen fıkıh usulünün pratiğe, yani uzlaşım olana

dönük tarafında yatmaktadır. Bilindiği üzere uzlaşımsal olanın en temel niteliklerinden birisi 'mümkün olmak' olup, bu durum, müellifin de ifade ettiği üzere, yine uzlaşımsal bir olgu olan dil için de geçerlidir. Râzî'nin sisteminde dilin kesinliğine kuşkuyla yaklaşılmasının temelinde esasen bu olgu yatıyor görünmektedir (s. 60).

Pratik düzlemde meseleye bakıldığında dilin kesinliği Râzî'nin düşünce sisteminde, bir kısmı nakil diğer bir kısmı ise delâletle ilgili olan birtakım şartların gerçekleşmesine bağlıdır. Dilin nakliyle ilgili şartlar kapsamında sözcüklerin anlamları ile cümle bilgisine dair kurallar zikredilirken, delâletle ilgili şartlar bağlamında ise lafızlarda bulunabilecek iştirak, mecaz, nakil, hazif ve izmâr, takdim ve tehir, tahsis, nesih, sem'î ve akli muarızın bulunmaması tespit edilmiştir. Bu şartlar içerisinde, Çakmak'ın çalışmasından hareketle, Râzî eleştirmenlerinin söz konusu şartların nakli olanları içerisinde özellikle sözcük ve cümle bilgisinin âhâd haber şeklinde nakledildiği tespitini; delâletle ilgili şartlar arasında ise akli muarız bulunması durumunda aklın nakle tercih edileceği şeklindeki kanaatini hedef aldıkları ifade edilebilir. Râzî'nin bu bağlamdaki akıl yürütmesi şu şekildedir: "Bu şartların gerçekleşip gerçekleşmediği zannîdir. Zannî olana dayanan da zannîdir. O halde dil zannîdir." (s. 62). Râzî'nin akıl yürütmesinin bir diğer formülasyonu şöyledir: Lafızda söz konusu durumlar tespit edilemese bile, yani, sözgelimi dilsel bir ifadede müştereklik belirlenemese bile gerçekten bunun mevcut olmadığına, yani örneğimizde müştereklik bulunmadığına hükmedilemez. Bu yaklaşımda Râzî'nin temel ilkesi, Çakmak'ın çalışmasında görünmemekle birlikte Cengiz'in müteaddit yerlerde zikrettiği "Adem-i vicdân adem-i vücûda delâlet etmez" şeklindedir.<sup>1</sup> Yani, yukarıda da ifade edildiği gibi, sözgelimi bir ifadede iştirakin tespit edilememesi (adem-i vicdân), iştirakin kesinlikle bulunmadığı (adem-i vücûd) anlamına gelmez. Sadrüşşerîa da dâhil olmak üzere hemen bütün Hanefî gelenek ise aynı olguya 'Delilden neşet etmeyen ihtimale itibar olunmaz' ilkesiyle mukabele edecektir. Çakmak'ın vurguladığı gibi, Râzî'nin lafızların kesinliği konusundaki kuşkucu yaklaşımının, tüm eleştirmenlerince hedef alınan ortak ve en hassas noktası, bu yaklaşımın naslar konusunda da kuşkucu bir duruşa sebep olmasıdır. Buna göre tevâtür yoluyla nakledilmesi sebebiyle sübutundan kuşku duyulamayacak olan bir nistan, Râzî'nin ortaya koyduğu ihtimaller nedeniyle şüphe duyulabilecektir.

Esasen Çakmak'ın da ifade ettiği üzere, Râzî'nin sisteminde dilin hiçbir şekilde kesinlik ifade etmediği söylenemez; dil karineler yardımıyla kesinlik ifade edebilir ki (s. 79), Cengiz'in çalışmasında da aynı sonuca ulaşıldığı dikkati çekmektedir.<sup>2</sup> Dahası Çakmak, Râzî'nin, mündemiç oldukları karineler sayesinde nasların da kesinlik bildirebileceği görüşünde olduğunu belirtmektedir (s. 105). Mamafih, dilin kesinliği bağlamındaki tartışmanın ekseni zaten dilin, daha açık bir ifadeyle sözcüklerin, kiplerin ve cümlelere dair kaidelerin, karinelerden bağımsız olarak (*an sich*) kesinlik ifade edip etmediği noktasında görünmektedir.

Çalışmada Râzî'nin lafızların kesinliğinden kuşku duymasının en önemli etkenlerinden birisi olarak, nasların farklı anlaşılmaya, dolayısıyla her bir fırka tarafından kendi görüşlerini

1 Örnek olarak bk. s. 166, 201.

2 Bk. s. 256.

destekleyecek şekilde kullanılmaya müsait olması gösterilmektedir. Hiç kuşkusuz burada sorun vahyin aslını teşkil eden *kelâm-ı nefsîde* değil, bunun tezahürü olan *kelâm-ı lafzî*dedir. *Kelâm-ı lafzî*nin söz konusu yapısı kaotik bir duruma yol açar ki, bu durumda *kelâm-ı nefsiyi* bu kaotik durumdan berî kılabilmek adına, sorun, *kelâm-ı lâfzî*nin tezahür formu olan lafızlarda bulunur ve sorunu bertaraf edebilmek adına lafızların kesinliğinden kuşku duyulur (s. 82, 83). Mamafih kesinliğinden kuşku duyulsun ya da duyulmasın her durumda nasların ancak bir sistem çerçevesinde anlaşılabilceği bir gerçektir. Sözelimi, teolojik bir sistem (mezhep) çerçevesinde şeriatta 'teklîf-i mâ lâ yutâk'ın bulunmadığı kabul edildiği takdirde, ilgili naslar bu çerçevede tevil edilmek durumundadır. Buna göre tevil, dilin kesinliğiyle ilgili tutumları ne olursa olsun, tüm âlimlerce kabul edilmesi kaçınılmaz olan bir yöntemdir.

Çakmak'ın çalışmasında Râzî'yi eleştiren âlimlerden görüşlerine özellikle yer verilen Karâfî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in tenkitlerinin temel noktasını dilin gerek iletişim gerekse vahyin anlaşılması bağlamında müşterek bir zemin teşkil etmesi, sözcük ve terkiplere dair bilginin naklinde zannîlik bulunmaması oluşturmaktadır. Farklı olarak özellikle İbn Teymiyye'nin, Râzî'nin dayandığı epistemolojik zemin olan mantığı da eleştirdiğine yuvarıda değinilmiştir.

Mantığın epistemolojik bir zemin olarak temel alınması bir yana, Râzî'ye dönük mezkur temel eleştiri noktaları, esasen Sadrüşşeriâ'nın Râzî eleştirisinin de merkezini teşkil etmektedir ki, çalışmanın ikinci bölümünde Çakmak, bu konuyu odağına almıştır. Buna göre Sadrüşşeriâ sadece dilde kesinlik problemi bağlamında değil, *Tavzîh*'in genelinde yapmaya çalıştığı üzere, Matürîdî kelâmını esas alarak ve Râzî sonrası iyice yaygın hale gelen *tahkîk* yöntemiyle, yani temelde mantık ilminin ölçütlerine riayet ederek Hanefî usulünün temel meselelerini yeniden ele almıştır. Onun bu meyanda ortaya koyduğu en önemli katkılardan birisi, esasen yine bir Râzî eleştirisi kabul edilebilecek olan 'mukaddimât-ı erba'a' teorisi.

Epistemolojik zemin itibariyle Râzî ile müşterek görünen Sadrüşşeriâ, kesinlik anlayışı bakımından Râzî'den ayrılmaktadır. Haddizatında Râzî'nin mantık ilminde burhan konusu çerçevesinde ele alınan kesinlik anlayışını bütünüyle benimsemediği, bu konuda da kısmen kuşkucu olduğu yukarıda belirtilmişti. Çakmak'ın tespitine göre, Sadrüşşeriâ'nın kesinlik anlayışı Râzî'den daha geniş bir kapsama sahiptir. Zarûriyyâtın yanı sıra nazariyyât ile de kesin bilgiye ulaşılabilir ve mantık ilminde zannîyyât kapsamında değerlendirilen makbûlât ve meşhûrât çerçevesindeki kimi önermeler kesin bilgi değeri taşıyabilir (s. 124). Bu yaklaşım burhanla sınırlı olmayan bir kesinlik anlayışına işaret etmektedir ki, esasen usul âlimlerinin kendilerini her bakımdan mantık verileri ile bağlı kılmayan bir yaklaşıma sahip oldukları, Sadrüşşeriâ öncesi bir kısım Hanefî usul âliminde de görülmektedir. Yine Sadrüşşeriâ'ya göre temsil ve istikrâ da kesin bilgi verebilir ancak bunun için şartların oluşmuş olması gerekir. Söz gelimi istikrânın kesinlik bildirmesi, ancak tikellerin mahdut olmasıyla (tam tümevarım) mümkündür ki, bu noktada Sadrüşşeriâ'nın istikra bağlamında gerek Şâtıbî (ö. 790/1388) gerekse İbn Teymiyye'den farklı ve kanaatimizce daha isabetli bir kesinlik anlayışı olduğu ifade edilebilir.

Çakmak, lafızların kesinliği bağlamında Sadrüşşerîa'nın düşünce sisteminde işlevsel olan iki tür kesinlik ayırımına da değinmiştir. Buna göre, “şer’î olmayan hükümlerde akıl ve duyularla elde edilen kesinlik” “yakîn” olarak isimlendirilir ve böyle bir kesinlik hiçbir ihtimale açık değildir. Buna mukabil, şer’î hükümler bağlamında söz konusu olan ve delile dayalı ihtimali barındırmayan kesinlik ise “kat’î” kavramıyla ifade edilmiştir (s. 129). Bu noktada Sadrüşşerîa'nın ve genel olarak Hanefiler'in yukarıda da ifade edilen ilkesi devreye girmektedir: ‘Delilden kaynaklanmayan ihtimal kat’îliği ortadan kaldırmaz’. Hiç kuşkusuz burada temel kaygı delilsiz olarak, lafızlar şeklinde tezahür eden nasların iptal edilmesi tehlikesidir. Zira Râzî'nin temsil ettiği yaklaşımın sadece kelâmî düzlemde değil, amelî düzlemde de lafzî delilleri devre dışı bırakma tehlikesi söz konusudur (s. 130).

‘Delilden kaynaklanmayan ihtimale itibar olunmaz’ ilkesinin mantıksal uzantısı olarak, çalışmada Sadrüşşerîa'nın lafızların kesinliği hakkındaki görüşü meâlen şu şekilde ifade edilmiştir: Dilde aslanan, ihtimalin bulunmamasıdır. Karineler, mananın kesinleştirilmesi için değil, ancak vaz’en mevcut olanın dışına çıkılacağı zaman devreye sokulur (s. 216). Diğer yandan dili kullananın vaz’ın dışına çıkması da yine dilde verili kurallar çerçevesinde olabilir. Dilde verili olan müşterek bir zeminin kabul edilmemesi gerek insanlar arası iletişim gerekse vahyin anlaşılması bakımından ciddi bir kaosa yol açacaktır. Dahası genel olarak Eşârî usul âlimlerinin benimsediği tevakkuf görüşü, Sadrüşşerîa’ya göre, eşyanın hakikatinden dahi kuşku duymaya götürebilecek bir potansiyele sahiptir (s. 217)

Özü itibariyle kelâm ilmine ait bir mesele olan ‘lafızların kesinliği’ sorunu, *mebâdiini* bu ilimden alması itibariyle fıkıh usulü ve dolayısıyla fıkıh ilmini de alakadar etmektedir. Çakmak, bu gerçeği ifade ettikten sonra, söz konusu meselenin usulün tikel meselelerine ne şekilde sirayet ettiğinin kaynaklarda tam olarak netleştirilemediğini belirtir ve çalışmasının izleyen kısımlarında, Hanefî usulündeki elfâz bahislerini bu mesele ile irtibatlandırmaya çalışır.

Özelde Sadrüşşerîa'nın, genelde ise Hanefî usulcülerinin lafızların kesinliği görüşünü benimsemeleri, *kelâm-ı lâfzîyi kelâm-ı nefsiye* mutabık görmeleriyle yakından ilintilidir (s. 157, 158). Bununla birlikte nasların sahih manalarının yine bir sistem (mezhep) çerçevesinde tespit edilebileceği, Hanefî-Matürîdî gelenek tarafından da kabul edilmiştir. Sadrüşşerîa ve Hanefî geleneğin lafız meselesine yaklaşımı bağlamında, söz konusu geleneğe mensup usulcülerin ifade ettikleri üzere, Çakmak, Kuran-ı Kerim’in nazm ve mana bütünlüğünü aktardıktan sonra bu geleneğin ünlü elfâz/nazm taksimini paylaşmış, konuları incelerken, Sadrüşşerîadaki sıralama farklılığıyla birlikte bu taksimi esas almıştır.

Bu sistemde özellikle vurgulanan husus vaz’ olgusu ve mezkur taksimin izleyen aşamalarında vaz’ ile irtibatın korunması kaygısıdır. Bu çerçevede Çakmak öncelikle müşterek lafız konusunu incelemiş, Râzî'nin sisteminde lafızların kesinliği bağlamında serdedilen kuşkunun nedenlerinden birisi olan iştirâkin, Sadrüşşerîa'nın sisteminde, lafızlarda aslanan iştirak bulunmaması olması kabulü ve yukarıda da zikredilen ‘delilden neşet etmeyen ihtimale itibar olunmaz’ ilkesiyle aşılmaya çalışıldığını ifade etmiştir. Benzer yaklaşım âm, hâs

ve mecaz gibi konularda da kendisini göstermektedir. Zira Sadrüşşerîâ'nın ve esasen Hanefî usulünün hâkim çizgisinin benimsediği anlayışa göre dil, varlığını da düşüncemizi de önceler ve bu nedenle vaz' olgusu her aşamada dikkate alınmalıdır (s. 222, 232).

Müteakiben âm lafız konusu işlenirken bu lafız türünün istiğrak niteliğine odaklanılmıştır. Pezdevî'de (ö. 482/1089) bir şart olarak görülmeyen istiğrâk niteliğinin Sadrüşşerîâ tarafından gerekli görülmesinin, onun sisteminde dilin kesinliği yönündeki tercihi perçinlediği ifade edilebilir. Çakmak daha sonra âm lafzın tahsisi, âm lafızla alakalı meseleler, hâs lafız, kullanımı bakımından nazmın türleri vd. elfaz konularını işlemektedir. Bu bağlamda çalışmaya yönelik bir eleştiri olarak şu husus zikredilebilir: Mezkur meselelerin çalışmada ele alınması, her ne kadar bu meseleler Sadrüşşerîâ'nın eseri izlenerek aktarılıyor olsa da, esasen Pezdevî çizgisindeki genel Hanefî usul birikiminin aktarımından ibaret olup, bunların daha muhtasar ve konunun gerektirdiği kadar işlenmesi daha yerinde olabilirdi. Bununla birlikte Çakmak'ın, ilgili malzemeyi tezini destekleyecek şekilde kullanabildiğini söylemek, şu ifadeleri de dikkate alınarak mümkün görünmektedir:

Buna göre Sadrüşşerîâ'nın ve Hanefî mezhebinin genelinin anlamının yollarını, söz-anlam iribatını en doğru, şüphe ve yanlış anlama ihtimallerinin asgariye indirildiği bir seviyede tutma düşüncesine sahip olduğu söylenebilir. Bu bağlamda bu çaba, dili ve lafzî delilleri anlamının doğru ve sahih sınırlarını belirleyerek lafızların kesinlik imkanını ortaya koymaktadır.

...

Ancak farklılıkların ve ihtilafların olması hiçbir ortak ve nesnel anlamının olmadığını göstermez. Bir ifade hem kesin bir anlamı hem de farklı yorumlara müsait anlamları da içerebilir. Fakat muhtemel anlamlar sınırsız değildir. Anlama ve yorumlamanın sınırı dil ve konuşanın tasarrufu tarafından belirlenmektedir. (s. 282)

Bilindiği üzere, Râzî tarafından yerleştirilen, Hanefî gelenekte ise Sadrüşşerîâ tarafından usule tatbik edilen *tahkik* yöntemi, *mesâil* açısından değil, yöntem ve kullanılan dil bakımından mezhep üstü ortak bir zemine gönderme yapmaktadır. Çalışmada lafızların kesinliği meselesi irdelenirken, nüfuz edilmesi pek de kolay sayılmayacak bu yöntemin benimsendiği metinlerin vukûfiyetle incelenmiş olduğunu belirtmek gerekir. Çalışmanın en temel kaynağı olan *et-Tavzih*'in yanı sıra, Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından kaleme alınan *et-Telvih* haşiyesi başta olmak üzere, gerektiğince diğer haşiyelerden de yararlanılmış olması, konuların çapraz okumaya tâbi tutulmasını sağlamıştır.

Okuyucu açısından kolaylaştırıcı olmak üzere bir lügatçe ve dizinle tamamlanan çalışmada açılan perspektifin, Çakmak'ın ifadesiyle "takati aşması" gerekçesiyle bu eserde yer verilememiş olan (s. 18) modern dil tartışmaları perspektifinden kaleme alınacak çalışmalarla geliştirilmesi, müellif gibi bizim de temennimizdir.





KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Ramazan Çöklü. *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi Hicrî 4. Asır Usûlcülerinin Âm Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili (Cessâs, Bâkîllânî ve Kadî Abdülcebâr Mukayesesi).***

**Ankara: Fecr, 2022, 300 Sayfa.**

**Ali BUTUR\***

Türkiye akademisinde fıkıh usulüne dair son yıllarda yapılan çalışmaların önemli bir kısmı, fıkıh usulünün kelâm ilmiyle olan bağlantısına ve etkileşimine yoğunlaşmış durumdadır. Bu çalışmalardan biri, Ramazan Çöklü'nün doktora tezine<sup>1</sup> dayanan *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi Hicrî 4. Asır Usûlcülerinin Âm Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili (Cessâs, Bâkîllânî ve Kadî Abdülcebâr Mukayesesi)* başlıklı kitabıdır. Yazarın ifadelerinden ve metnin genelinden anlaşıldığı şekliyle çalışmanın temel amacı, fıkıh usulü ile kelâm ilminin ve hatta dil bilimin ilişkisini, usul eserlerindeki umum lafızlarla alakalı tartışmalar ekseninde incelemektir. Bu kapsamda yazar, farklı ilmî gelenekleri ve ekolleri temsil eden Cessâs (ö. 370/981), Bâkîllânî (ö. 403/1013) ve Kadî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) usul anlayışlarından hareketle konuyu ele alır. Bu incelemede usul, kelâm ve dil arasında sıkı bir etkileşim bulunduğu ortaya konulması hedeflenmiştir. Hatta metinde, fıkıh usulünün oluşumundaki temel dinamikler, kelâmî düşüncede yer alan ideler şeklinde sunulmuştur. Eserin girişinde, bu üç âlimin farklı ve de birbirine rakip mezheplerden olmaları sebebiyle, onların görüşlerinin mukayese edilerek konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak da çalışmanın amaçları arasında sayılmıştır. Yazar bu âlimler arasındaki farklılıklara işaret ederken literatürde itikadi anlayışı açısından bir netlik bulunmayan Cessâs'ı "kısmen Mu'tezilî" olarak vasıflamış, fakat bu ifadeyle neyi kastettiğini tam olarak açıklamamıştır (s. 14).

Çalışmanın yoğunlaştığı mukayeselerde Hanefî mezhebi içerisindeki öncü isimlerin ihtilaflarını bir mezhep bütünlüğüyle sunmaya çalışan Ebû Bekr el-Cessâs'ın *el-Füsûl* isimli eseri ile Malîkî mezhebini ve Eş'arî çizgiyi dönemde temsil eden Ebû Bekr el-Bâkîllânî'nin *et-Takrîb*'i merkezi bir konumdadır. Cessâs ve Bâkîllânî'nin ilgili eserlerinin günümüze ulaşmayan bölümleri çalışmayı kısmen de olsa kısıtlamıştır. Takip ettiği ekolün genelinden farklı

\* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Bilim Dalı, [ali.butur@marmara.edu.tr](mailto:ali.butur@marmara.edu.tr), ORCID: 0000-0001-9463-5127.

1 Tezin danışmanlığını Prof. Dr. Kemal Yıldız ve Prof. Dr. Hasan Hacak birlikte üstlenmişlerdir. Özellikle tezin danışmanlarından Hacak'ın son yıllarda internet ortamında yayınlanan ve fıkıh usulünün kelâm ilmiyle olan ilişkisine dikkat çeken videolarının tez üzerinde etkili olduğu, çalışmanın genelinde görülmektedir. Nitekim yazar da söz konusu videolara çokça atıfta bulunmuş, "Kaynaklar ve Literatür" kısmında da ayrıca Hacak'ın videolarına işaret etmiştir. Bk. s. 18.

olarak amelî mezhebi açısından literatürde Şafîî olarak bilinen, Mu‘tezilî’nin dönemindeki temsilcisi konumundaki Kadî Abdülcebbar’ın, usul alanında müstakil olarak telif ettiği eserlerin günümüze ulaşamamış olması sebebiyle yazar, *Muğnî*’yi esas almak durumunda kalmıştır. Burada bulunan eksikleri çoğunlukla Kadî Abdülcebbar’ın diğer eserleri ve başka müelliflere ait kaynaklarda ona atfedilen görüşlerden hareketle gidermeye çalışmıştır. Bu kaynaklardan özellikle Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin (ö. 436/1044) *el-Mu‘temed*’ine ve Bedreddin ez-Zerkeşî’nin (ö. 794/1392) *el-Bahrü’l-muhît* isimli eserine sıkça müracaat edildiği görülmektedir. Yazarın bu çabasına rağmen, söz konusu eksiklerin bazı bölümlerde çalışmayı olumsuz yönde etkilemesinin önüne geçilememiştir.

Eser, giriş hariç üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde yazar “Umum Görüşünün Arka Planındaki Kelâmî Konular”ı incelemektedir. Çalışmanın asıl iddialarının incelendiği ikinci bölüme hazırlık olması açısından bu bölümde Mu‘tezilî teoloji, özellikle de Kadî Abdülcebbar’ın konuyla ilgili yaklaşımları merkeze alınarak bazı tartışmalara temas edilmiştir. Bu kapsamda ilk olarak fiillerin ahlakî değeri ve bu değerlerin aklen ulaşılabilir olması anlamını karşılayan hüsün-kubuh meselesine değinilmiştir. Hüsün-kubuhun aslen itikadî bir konu olduğunu aktaran yazara göre, kelâmî içeriği sebebiyle bu mesele usul eserlerinde yer edinmiştir (s. 23). Bu bölümde “akıl bilgi değeri” (s. 37) şeklinde bir ifadeye yer veren yazar, akıl bilgi elde etmede bir vasıta konumunda olduğunu, ancak akli bilginin bir değer ifade edebileceğini gözden kaçırmıştır. Hüsün-kubuh meselesinin va‘d ve va‘idle olan ilişkisinin incelendiği kısım (s. 46-47) özellikle Cessâs ve Bakillânî’nin temsil ettikleri ekollere dair bir bilgi içermemesi ve konunun nispeten yüzeysel bir şekilde açıklanması önemli bir eksikliklerdir.<sup>2</sup> Halku’l-Kur‘an kısmında Cessâs’ın görüşü ile ilgili bir bilgi bulunmadığına işaret eden yazar, bir önceki bölümde olduğu gibi burada da yine merkeze Mu‘tezilî düşüncüyü alır. Ayrıca Kadî Abdülcebbar ve Bakillânî’nin görüşlerine de yapmış olduğu atıflarla, konuyu ana hatlarıyla okuyucuya aktarır. İlahi sözde adalet konusunun incelendiği kısımda ise yine Mu‘tezilî düşünce merkezi bir konumda bulunurken, Bakillânî ve Cessâs’ın yer verilen görüşleri Kadî Abdülcebbar’a oranla sınırlı kalmıştır. Dilin tarihsel kökeninin incelendiği bölümde ise konuya dair üç farklı yaklaşım müstakil alt başlıklar halinde incelenmiştir. Yazar burada, dilin kökeninin vahiy ve ilham anlamında kullanılan tevkîf olduğunu savunanların görüşünü ele aldığı kısımda, Eş‘arî’nin (ö. 324/935) dilin kökeni konusundaki düşüncelerini değerlendirir. Buna göre Eş‘arî’nin dilin kökeni meselesini tartışırken âdet teorisini ve şahit âlemi gâibe kıyaslamayı öne çıkardığına dair nispeten özet bir bilgi esas alınarak, Eş‘arî’nin bu konudaki yaklaşımının tamamen itikadî olduğu ifade edilmektedir. Ancak burada yer alan gerekçeler eserdeki haliyle yetersiz kalmıştır (s. 70). Dilin tarihsel kökeni hakkındaki yaklaşımları Bakillânî’nin üç gruba ayırdığını nakleden yazar, bu gruptan üçüncüsünün

2 Çalışmanın ilk bölümünde yer alan konuların Mu‘tezilî düşüncede kabul gören ve öne çıkan meseleler etrafında kurgulanmış olması, Cessâs ve Bakillânî’nin eserlerinde bu konulara temas etmemiş olabilecekleri kanaatini – haklı olarak- uyandırabilir. Oysaki bu iki âlimin temsil ettikleri ilmi muhit açısından söz konusu meselelerin ne ifade ettiğine dair eserde yer verilmeyen değerlendirmeler, mukayeseyi amaçlayan bu çalışmada konunun daha iyi anlaşılmasını kısıtlayan bir eksiklik olarak dikkat çekmektedir.



“tevakkuf” görüşünü savunduğunu ve Bakıllânî’nin de bu görüşü tercih ettiğini aktarır. Ancak yazarın burada tevakkuf görüşünü aktarırken yer verdiği ifadeleri (s. 75), Bakıllânî’nin sanki hem tevakkufu hem de ıstilahîliği birleştirici bir yaklaşımı savunduğu izlenimi uyardırmaya mümkün halde sunulmuştur. Hâlbuki ıstilahîliği ve tevakkufu aynı anda birleşik bir şekilde mümkün gören teori, yazar tarafından da kabul edilmemektedir (s. 74, 220 numaralı dipnot).

Eserin ortaya koyduğu temel sorulara cevap aranan asıl kısım, “Âm Lafızların Delaletine Yönelik Tartışmalar” başlığını taşıyan ikinci bölümdür. Bu bölüm diğer iki bölüme oranla daha iyi bir şekilde kurgulanmış ve konu derinlemesine ele alınmıştır. Âm lafzın mahiyeti başta olmak üzere, âm lafzın itikadî bir kavram olarak ne ifade ettiği ve âm lafzın tahsisi gibi pek çok konu ayrıntılı bir şekilde burada incelenmiştir. Yazarın yoğun çabalarının gözlemlendiği özellikle bu bölümde, çalışmanın merkezinde olan âlimlerin eserlerine soru-cevap formatında yansıyan ihtilaflı meseleler, karşı tarafta konumlanan âlimin eserindeki ihtilaflarla ilişkilendirilerek açıklanmıştır. Ayrıca çalışmada aranan sorulara büyük oranda, gerekçeleriyle birlikte yeterli cevaplar sunulduğu söylenebilir. Ancak eserin bu bölümünde de bazı eksikler dikkati çekmektedir. Âm lafzın mahiyeti konusunda yazarın, ilgili eserlerde yer alan tartışmalardan hareketle sıkça temas ettiği ve çalışmanın bu bölümünde önemli bir konumda olan “istiğrak” kavramının ne olduğu hakkında -konuya vakıf olmayanlar için- müstakil bir bilgi tespit edebildiğimiz kadarıyla bulunmamaktadır. Haber-i vâhidle amel konusunda Kadî Abdülcebbar’ın, rivayet açısından “sayıca az olanlar ile çok olanlar arasında bir fark gözetmediğini” (s. 152) aktaran yazar, aynı bölümde yer alan bir dipnotta Kadî Abdülcebbar’a göre “bir haberin tevâtür seviyesine ulaşması için en az beş kişi tarafından rivayet edilmesinin şart koşulduğunu” (s. 152, 292 numaralı dipnot) aktarır. Haberini bağlayıcılığı hususunda tevâtür seviyesi için bir sayının Kadî Abdülcebbar nazarında tespit edilmesi, onun niceliğe toptan önem vermediği şeklinde yorumlanmaya kapalı gözükmektedir. Oysaki çalışmada yazarın bu konu hakkında bir izahı, görebildiğimiz kadarıyla yer almamaktadır. Tahsise uğrayan âm lafzı inceleyen yazar, burada konunun daha iyi anlaşılması amacıyla ayetten örnek zikreder. Bâkıllânî (s. 216) ve Kadî Abdülcebbar’ın (s. 217) eserlerinde konuya dair bulunmayan bu örneği yazar, Cessâs’ın eserinden alıntılarla Bâkıllânî ve Kadî Abdülcebbar’ın görüşlerine de uyarlamıştır. İtikadi bir kavram olarak tahsisin incelendiği bölümde, konuyla ilgili farklı tartışmalara değinen yazar, son olarak “kendisiyle has anlam kastedilen âm lafızların delaleti” konusunu ele alır. Ancak bu tartışma konusunda, ayrıntıya girilmeden meselenin ana hatları zikredilmekle yetinilmiştir (s. 244-245).

“Umûm Tartışmalarının Devamı Niteliğindeki Konular”ın incelendiği üçüncü bölüm, diğer bölümlere oranla daha kısıtlı kalmıştır. Öyle ki üçüncü bölüm, çalışmada ilk iki bölümde uygun başlıklar altında konumlandırılmayan meselelerin temas edildiği kısımdır. Yazar burada, âm lafzın hâs lafız ile teâruzu kısmında, şer‘î hükümlerde nesih ve tebdilin bulunduğu, teâruzu giderme açısından öncelik-sonralık ilişkisinin bir çözüm olabileceği gibi bilgileri Bâkıllânî’den aktararak izah eder. Ayrıca bu bölümde bir dipnotta şu ifadeye yer

verir: “Bâkılânî, bu iki hadisle ilgili olarak tarihleri bilinmediği takdirde sonraki hadisin ilk hadisi neshedebileceğini yahut beyan edebileceğini de mümkün görmektedir.” (s. 248, 3 numaralı dipnot) Vürüt tarihleri bilinmeyen iki hadisten hangisinin önce, hangisinin sonra geldiğinin nasıl bilineceği ve dolayısıyla hangi hadisin diğerini nesih ya da beyan edeceği yazarın izahına muhtaç bir halde kalmıştır. Yine aynı alt başlıkta yazar, Bâkılânî'nin teâruzu giderme şekillerini izah eder ve bu yöntemleri üç madde halinde Bâkılânî'den aktarılan bilgilerden hareketle özetler. Buna göre çelişen hükümlerin “ya akılla tercih edileceği ya da tevakkuf edilerek biriyle amel edilmesi gereken şer‘î iki hüküm haline geleceği” ifade edilmektedir. Burada yer alan “tevakkuf” kavramının, yazar tarafından tercih anlamını karşılayacak şekilde konumlandırılmış olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim yazarın maddelerle özet olarak sunduğu pasajda bu durum, “iki delilin tarihleri bilinmezse, müçtehidin dilediğini tercih edeceği” şeklinde muhtasar hale getirilmiştir (s. 251). Oysaki Bâkılânî'nin metodolojisinde tevakkufun, tercih kavramını da içerecek şekilde konumlandırıldığına dair bir bilgi ya da izah tespit edebildiğimiz kadarıyla çalışmada bulunmamaktadır. Umumun mecazla ve müc-melle ilişkisi, beyanın tehiri gibi konuların da incelendiği üçüncü bölümde, çalışmanın özellikle birinci ve ikinci bölümlerinde fıkıh usulünün kelâm ilminden etkilenmesi şeklinde yer alan kurguya, dil biliminin de daha net bir şekilde eklendiği görülmektedir.

Eser kelâm ilminin, fıkıh usulünün tesisinde önemli derecede etkisinin bulunduğu iddiasını temellendirmek üzere kurgulanmış ve yazar bu iddiayı sunduğu argümanlar ve açıklamalarıyla büyük oranda kanıtlamıştır. Çalışmada Cessâs, Bâkılânî ve Kadî Abdülcebbar'ın aynı dönem ve coğrafyada yaşamış olmaları (s. 14) ve umum konusu etrafında onların eserlerinde dönen tartışmada yer alan argümanların benzer olması, yazarda bu üç âlimin karşılaşmış olma ihtimalini –haklı olarak- doğurmuştur. Ancak çalışmanın başka bir yerinde yazar bu ihtimali okuyucuya kesin bir bilgi şeklinde sunmakta, hatta bu âlimlerin tartıştığını iddia etmektedir (s. 287). Her ne kadar aynı meseleleri ve tartışmaları ele alsalar bile, bu üç âlimin kesin olarak görüşüklerini ortaya koyan bir argüman çalışmada yer almamaktadır. Söz konusu âlimlerin usul eserlerinde bulunan tartışmaların, birbirleriyle ilişkili mesele ve örnekler etrafında dönmesi, kanaatimizce bu âlimlerin görüşükleri ve tartıştukları hususunda bir kesinliği ortaya koymaya yetmemektedir. Zira bu tartışma ve örneklerin o dönemde umum konusu etrafında farklı ilmi ekollerce yaygın olarak kullanılan konu ve misaller olması da muhtemeldir.

Çalışmada, bölümlerin oransal olarak dengeli bir şekilde dağıldığını söylemek mümkün görünmemektedir. Zira eserin birinci ve üçüncü bölümü, ikinci bölümüne oranla nispeten çok daha az alanı kaplamaktadır. Buna göre çalışmanın birinci bölümü 60 sayfalık, ikinci bölümü ise 166 sayfalık bir alanı kapsamasına karşın, üçüncü bölüm 40 sayfadan ibarettir. Bölümler arasındaki bu dengesiz dağılım, eseri şeklen olumsuz yönde etkilemiştir. Ayrıca çalışmada sıklıkla yazım hatalarına rastlanmaktadır. Bu yazım hatalarının aynı şekilde eserin tez halinde de bulunması<sup>3</sup>, çalışmanın yayınlanmadan önce dikkatli bir incelemeden geç-

3 Örneğin: “kannatindeyiz” tezde s. 6, kitapta s. 16; “bit şekilde” tezde s. 9, kitapta s. 18; “Mücie” tezde s. 99, kitapta s. 120; “ân lafzın” tezde s. 128, kitapta s. 151; “umûmum” tezde s. 176, 198 (Dipnot: 811), kitapta s. 206, 230 (Dipnot:

mediğini düşündürmektedir. Çalışmanın doktora tezi olarak onaylandığı tarihle, eserin yayınlandığı tarihler arasındaki yakınlık da bu kanaati desteklemektedir. Zaman zaman eserin genelinde de rastlanılan bazı ifade şekilleri ve anlatım bozuklukları akademik bir hedefle telif edilmiş bu eserde, okuyucuyu rahatsız edebilir.<sup>4</sup> Eserde faydalanılan kaynaklar, bibliyografya kısmındaki şekliyle tatmin edici bir seviyededir. Ancak bu kaynaklara yapılan atıflar da dipnotta az da olsa, hatalı referanslar ile gösterilmiştir (Örneğin: s. 276, 119 numaralı dipnot; s. 281, 149 numaralı dipnot). Tüm bu eksiklere rağmen söz konusu çalışma, kendi döneminde muhtelif gelenekleri temsil eden üç farklı âlimin fıkıh usulündeki anlayışlarından hareketle, umum konusu çerçevesinde hazırlanmış, fıkıh usulünün oluşumunda kelâm ve dil ilimlerinin büyük oranda etkisi bulunduğunu açıkça ortaya koymuştur. Bu yönüyle literatüre önemli bir katkıda bulunacağı ve fıkıh usulü alanında ileri seviyede araştırmalarda bulunmak isteyen ilgililere fayda sağlayacağı rahatlıkla söylenebilir.

---

565); “zorunu” tezde s. 210, kitapta s. 244; “incelemştir” tezde s. 251, kitapta s. 287; “Tafakkuh” tezde s. 254, kitapta s. 290.

4 Örneğin: “vücûh teori ile” s. 30; “güzel görülmektedir.” s.96; “akıl verilmeyen varlıklar” s. 103; “önceki grubun benimsediğini görüşün” s. 188; “hadiseyle ile” s. 249; “konunun devamın başka”, (Dipnot: 13), s. 250.





**KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW**

**Mustafa Ateş. *Bir Osmanlı Fakihî: İbn Âbidîn.*  
İstanbul: İSAM, 2022, 400 sayfa.**

**Mahmut TAŞÇI\***

*Bir Osmanlı Fakihî İbn Âbidîn*, Mustafa Ateş'in 2019 yılında tamamladığı doktora te-zine dayanmaktadır. Çalışma, *Reddü'l-muhtâr* adlı eseri özelinde İbn Âbidîn'in (1252/1836) fikhî çalışmalarını, bu açıdan takip ettiği usul ve yöntemi belirginleştirmeyi hedeflemekte, bir haşiye olması bakımından eserin işlevine ve geçmiş birikimle ilişkisine odaklanmakta-dır. Ateş, üç bölümden oluşan çalışmasında mezhep sisteminin nasıl bir işleve sahip olduğu meselesini araştırma boyunca cevap arayacağı temel bir soru olarak vaz etmektedir (s.16-17). Çalışmada İbn Âbidîn'in diğer hacimli eserleri ve risaleleri doğrudan konu edilmezken, *Şerhu'l-Manzûme* ve *Neşrü'l-arf* risaleleri teori-pratik uyumunu tespit edebilme gayesiyle istisnaen incelemeye dâhil edilmiştir (s. 19). *Reddü'l-muhtâr* adlı eseri özelinde mezhep, tak-lit ve içtihat kavramlarını eksene alarak incelemesi bakımından çalışma, İbn Âbidîn'in fikhî mesaisini mevcut çalışmalardan farklı ve özgün bir şekilde incelemektedir.

Çalışmanın ikincil kaynakları sözü edilen çerçeve dikkate alınarak seçildiği için, litera-tür değerlendirmesinde özellikle İbn Âbidîn'in fetva usulü ve örfle ilgili görüşlerini ve mez-hep içi işleyişi konu edinen çalışmaların incelenmesine ağırlık verildiği görülmektedir (s. 19-23). Bununla birlikte, bahse konu edilenlerin, İngilizce olan iki çalışma hariç Türkçe ve Arapça kaynaklardan ibaret olmaları dikkat çekmektedir. İbn Âbidîn ile ilgili olup çalışma konusunun ilgi alanına girmesine rağmen yazarın dikkatinden kaçan bazı akademik çalış-maların varlığı nedeniyle kapsamlı bir literatür taraması yapıldığını söylemek mümkün gö-rünmemektedir. Bu kapsamda Martha Mundy'nin *Şerhu Ukûdi resmî'l-müftî* ve *Neşrü'l-arf* risalelerini belirli bir bağlama yerleştirmeye çalıştığı *On reading two epistles of Muham-mad Amin Ibn 'Abidin of Damascus* adlı çalışması örnek verilebilir. Mundy bu çalışmasında, İbn Âbidîn'in fikhî düşüncesi hakkında kanaat belirten bazı isimlere kısa ancak özlü eleştiri-riler yöneltmektedir. Bu isimlerden biri olan Wael B. Hallaq'ın, İbn Âbidîn'i Tanzimat he-defleri doğrultusunda okuduğu için reformist olarak algıladığını ileri sürmekte ve bu ba-kış açısının fikhin kutsal-seküler dikotomi çerçevesinde yorumlanmasıyla birleştiğinde daha problemlili bir hale dönüştüğünü söylemektedir. İbn Âbidîn'in örf kavramsallaştırmasına top-lumsal ve ticari uygulamaların yanı sıra devlet uygulamalarının da dahil olduğunu ve onun

\* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, [mahmut.tasci@marmara.edu.tr](mailto:mahmut.tasci@marmara.edu.tr), ORCID: 0000-0001-7939-3238

çalışmalarını ilgi çekici kılan şeyin ilahi olan ile hukuk-devletin birleşmemesi hususu olduğunu iddia etmektedir.<sup>1</sup> Bu tür bazı çalışmalardaki iddiaların ele alınmaması nedeniyle, ilgili kısımda İbn Âbidîn ve çalışmalarına yönelik mevcut literatürün genel bir bakış açısıyla değerlendirildiği, diğer çalışmalara nazaran içerisinde daha keskin iddialar barındırmakla nitelenebilecek bazı görüşlere yönelik olumlu veya olumsuz bir eleştiriye literatür değerlendirmesinde yer verilmediği söylenebilir.<sup>2</sup> Dikkat çeken bir diğer husus, kitap için tercih edilen başlığı anlamlı kılacak bir açıklamaya çalışma boyunca yer verilmemesidir. Bu açıdan, genelde “bir Osmanlı fakihî” olmanın ne anlama geldiği, özeld e İbn Âbidîn’in bir Osmanlı fakihî olarak tavsif edilmesinden ne anlaşılması gerektiği gibi sorulara hiçbir şekilde temas edilmemekte, sözü edilen sorularla irtibatlandırılacak herhangi bir açıklama da bulunmamaktadır. Bu sebeple, söz konusu nitelendirme yalnızca dönem ve yaşanan bölge esas alınarak yapılmış gözükmektedir.

İbn Âbidîn’in yaşadığı döneme, hayatına ve eserlerine ayrılan birinci bölümde siyasî ve idarî konjonktür ağırlıklı olmak üzere genel olarak Osmanlı devleti ve İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinde cereyan eden gelişmelerden bahsedilmektedir (s. 29-40). Ancak yazarın ifadesiyle “İbn Âbidîn’in yaşadığı çevrenin onun ilmî bakış açısını nasıl etkilediğini anlama” (s. 25) noktasındaki amacı gerçekleştirilmediği ilgili bölümün yetersiz kaldığını belirtmek gerekir. Zira söz konusu dönemde cereyan eden gelişmelerin Şam’da nasıl bir yansıması olduğu, Şam toplumundaki sosyal grupların bu gelişmeler karşısındaki tavırlarının ve bu açıdan fukahânın gündeminin, sosyal problemlerin neler olduğu gibi hususlar konu edilmemektedir. Bu sebeple çalışmanın İbn Âbidîn’in fıkıh düşüncesinin tarihsel bağlamını izah noktasında zayıf kaldığını, bu durumun onun fıkıh faaliyetinin etraflı bir şekilde anlaşılmasının önünde bir engel teşkil ettiğini ifade etmek gerekir. Daha geniş çaplı ele alan çalışmaların varlığı dolayısıyla yazar, İbn Âbidîn’in hayatını ve eserlerini oldukça özet bir şekilde işlemektedir. Özellikle eserleri hakkında bilgi verdiği kısım, yazarın İbn Âbidîn’in hayatı ve eserleri hakkındaki en ayrıntılı çalışma olan Muhammed Abdülatif Sâlih el-Ferfûr’a ait *İbn Âbidîn ve eseruhû fi’l-fıkhi’l-islâmî* adlı eserin verileriyle yetindiği izlenimini vermektedir. İbn Âbidîn’e telif niteliğinde nispet edilen bazı eserlerin varlığı, kaybolduğu ileri sürülen eserlerinin halihazırda akıbeti gibi konularda çalışma herhangi bir yeni tespit sunmamaktadır.

İkinci bölümde *Reddû’l-muhtâr*’ın kaynakları ve bir haşiye olarak nasıl bir işleve sahip olduğu konuları işlenmektedir. İbn Âbidîn’in üzerine haşiye yazacağı eser olarak *Tenvîrû’l-ebâr* şerhi *ed-Dürri’l-muhtâr*’ı tercih etmesi, temelde bu şerhi ders halkasında baştan sona iki kez okuması gerekçesiyle açıklanmaktadır. Bunun yanı sıra söz konusu eserlerin İbn Âbidîn’in döneminde büyük rağbet görmesi ve bu eserler üzerine yazıldıkları zamandan

1 Mundy, “On reading two epistles of Muhammad Amin Ibn ‘Abidin of Damascus”, s. 99-101.

2 Wael B. Hallaq’ın İbn Âbidîn hakkında Ateş’in ifadesiyle “örfü, Kuran ve sünnet de dahil olmak üzere resmî kaynakların hukuki sonuçlarını ortadan kaldırma yetkisine sahip bir hukuk kaynağı konumuna yükseltmiş olması” iddiası bu kapsamda bir örnek olarak zikredilebilir. Yazar, “*Reddû’l-muhtâr*’da Şerî Deliller ve Şerî Hükümler” başlığı altında ele aldığı örf kısmında Hallaq’ın bu ve benzeri iddialarını, “temellendirmeye muhtaç ve oldukça iddialı” bulur ancak detaylı bir tenkide tabi tutmaz (s. 188).

İtibaren kısa sürede çeşitli çalışmaların yapılmış olması, en son yazılan metin ve şerhlerden biri olmaları, nevâzil kabilinden bazı fetvalar ve müftâ-bih görüşlere aykırı bazı tercihler içermeleri gibi gerekçeler de sıralanmaktadır (s. 104-106). *Reddü'l-muhtâr*'da kullanılan kaynaklar üzerine yapılan iki farklı çalışmadan bahseden yazar (s. 106-107), bu iki çalışmanın sonuçları arasında kaynak sayısı bakımından ciddi bir fark olmasına rağmen bu farkın nedeni, hangisinin isabetli olduğu gibi meseleleri problem edinmeksizin eserde 800'ün üzerinde kaynak kullanıldığını belirtmektedir (s. 108).<sup>3</sup> Usûl kaynakları arasında en çok atfın İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) *et-Tahrîr*'i ve bunun İbn Emîru Hâc'a (ö. 879/1474) ait *et-Tahrîr ve't-tahbîr* adlı şerhine (s. 109); fûrû kaynakları arasında ise İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Bahrür-râik* adlı eserine yapıldığı tespiti önemlidir (s. 115). Elde edilen verilerin asırlara göre dağılımı dikkate alınarak çeşitli tablolar üzerinden gösterilmesinin, okura ayrıntılı bir mukayese imkânı sunduğu söylenebilir. Ulaşılan verilerin yorumlanmasından anlaşılacağı üzere, ilgili kısım İbn Âbidîn'in kaynaklarla nasıl bir ilişki kurduğu, onlardan ne şekilde istifade ettiği gibi hususlardan ziyade, hangi kaynaklara ne ölçüde atıf var sorusuna bir cevap teşkil edecek şekilde istatistikî bir araştırma görünümü arz etmektedir. Bu bağlamda mücerret atıf yoğunluğunun referansta bulunulan kaynakların İbn Âbidîn nezdinde muteber oluşunu ispat etmede ne derece yeterli olduğu sorusu bahse konu edilmemektedir. Ayrıca fıkıh eserleri dışındaki kaynaklara dahi temas ediliyorken *Reddü'l-muhtâr*'da yararlanılan fıkıh kaynakları arasında risalelere herhangi bir bahsin ayrılmaması ilgili bölümün önemli bir eksiği olarak dikkat çekmektedir.

Çalışmaya göre *Reddü'l-muhtâr*'ın temelde hükümlerin delillerini tespit, metin veya şerhte zikredilen görüşü tadil ve tashih, fikhî görüşlerin farklı kitaplarda izini sürme gibi işlevleri bulunmaktadır (s. 129). Yazar bu kanaate fikhînin çeşitli bölümlerinden kendi ifadesiyle "temsil kabiliyeti yüksek" (s. 144) örnekler üzerinden ulaşmakta ve örneklerin hangi kıstas ve gerekçelerle seçildiğine dair başka bir açıklama yapmamaktadır. Fikhînin muhtelif bölümlerinden örnekler zikredilmesi farklı konulara dair İbn Âbidîn'in görüşleri hakkında okura bazı faydalar sağlıyor olsa da *Reddü'l-muhtâr*'ın hacmi dikkate alındığında, konu sınırlandırılması yapılmaksızın ve belirli bir yöntem benimsenmeksizin seçilen örneklerin, eserin işlevini kuşatıcı bir şekilde ne derecede yansıttığı sorusu cevap beklemektedir. Yine *Reddü'l-muhtâr*'ın bir işlevi olarak zikredilen mezhep sistemi ve birikimi dahilinde yeni ortaya çıkan problemleri çözüme kavuşturduğu iddiası (s. 364) çalışma boyunca güçlü bir şekilde ispatlanabilmiş değildir. Söz gelimi incelenen örneklerin yeni olarak nitelendirilmesini gerekli kılan sebeplerin neler olduğu, hangi olayların bu sebeplere zemin teşkil ettiği gibi hususlar irdelenmemektedir. Üstelik seçilen örneklerin kahir ekseriyetinin İbn Âbidîn dönemi öncesine uzanan meseleler olduğu görülmektedir. Ayrıca yazarın

3 Söz konusu iki çalışma *İbn Âbidîn Tercümesi Fihristi ve Terimler Sözlüğü* içerisinde yayımlanan Ahmet Özel ve Yahya Semize ait *İbn Âbidîn'in Kaynakları* ile Lüey b. Abdürraûf el-Halilî'ye ait *Leâliü'l-mehâr fi tahrîci mesâdiri İbn Âbidîn fi hâşiyetihî Reddü'l-muhtâr* adlı çalışmalardır. Ateş'in ifadesine göre birinci çalışmada *Reddü'l-muhtâr*'da kullanılan kaynak sayısı yaklaşık 550 iken ikinci çalışmada 837 kaynak tespit edilmiştir. Ateş ise 800'ün üzerinde kaynak kullanıldığını dikkate almaktadır (s. 107-108).

da belirttiği üzere (s. 130, 172 numaralı dipnot), *Reddū'l-muhtâr*'ın işlevi bölümünde işlenen bazı örnekler diğer başlıklara da uygun olması nedeniyle tez yazım tekniği açısından başlık-içerik uyumu hakkında haklı bir eleştiriyi gündeme getirmektedir. Bu durum, meydana gelen tedâhülü önleyecek şekilde başlıklandırma yapılmasına bazen gerekli özenin gösterilmediği izlenimini vermektedir.

Çalışmanın üçüncü bölümü İbn Âbidîn'in *Reddū'l-muhtâr*'da takip ettiği usule ayrılmıştır. Bu bölümde Hanefî mezhebinde hukukî süreklilik ve değişimin *Reddū'l-muhtâr* özelinde nasıl gerçekleştiği sorusuna cevap aranmaktadır (s. 207). Çeşitli örnekler üzerinden İbn Âbidîn'in hüküm tespitinde takip ettiği usulü netleştirmeye çalışan yazar taklit, tercih ve tahric kavramlarını merkeze almakta ve İbn Âbidîn'in fıkıh düşüncesinde taklidin esas olduğunu, bununla birlikte onun gerektiğinde tercih ve tahric faaliyetlerinde de bulunduğunu ifade etmektedir (s. 299-300). Taklit hukukî istikrar ve sürekliliği temsil ediyorken, tercih ve tahric değişimin yönetildiği araçlar olarak okurun karşısına çıkmaktadır. Ateş, taklidi mezhebe müntesip bir fakih olarak mevcut mezhep birikiminden istifade etme ve meşru kılıcı bir gerekçe olmadıkça mezhep görüşüne tabi olma şeklinde tanımlanabilecek olumlu bir içerikte kullanılmaktadır. Bahsedildiği şekliyle taklidin, Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) tasnifindeki "temyiz" faaliyetine denk düştüğünü söylemektedir (s. 247). Bu bağlamda taklit ve içtihat kavramlarıyla doğrudan alakalı gördüğü fakihlerin tasnifi konusunu işlemektedir. Yazara göre İbn Âbidîn fukahâyı mutlak müçtehit, mezhep imamının usulünü benimseyen müntesip müçtehit, mezhepte müçtehit ve mukallit olmak üzere dörde ayırmakta; Kemalpaşazâde'nin yedili tasnifindeki meselede müçtehit, ashâbü't-tahric ve ashâbü't-tercih, İbn Âbidîn'de mezhepte müçtehit kategorisine dahil olmaktadır (s. 211-214). Konu hakkındaki önemli tespitleri bakımından çalışma mevcut literatüre özgün bir katkı sunmaktadır.

Yazar *Resmü'l-müftî*'deki ilkelerin esas muhatabının mukallit fakih olduğunu iddia etmekte ve buradan hareketle *Resmü'l-müftî*'yi "taklit usulü" olarak tanımlamaktadır (s. 245). Bu durumda mukallit fakihin bir içtihat faaliyeti olarak nitelendirilen tercih ve tahric faaliyetlerinde nasıl bulunabildiği sorusu gündeme gelmektedir. Zira yazar, İbn Âbidîn'in fıkıh faaliyetinde taklit-tercih-tahric şeklinde bir hiyerarşiyi gözettiğini (s. 246), İbn Âbidîn'in içtihat kapsamında gördüğünü ileri sürdüğü (s. 292) delil merkezli tercih ve yeni meselelerde tahric faaliyetlerinde bulunduğunu (s. 246); ayrıca zaman zaman İbn Âbidîn'in kendisini mukallit bir fakih olarak nitelendirdiğini belirtmektedir (s. 299). Yazar, bu soruyu taklit ile mezhep içi içtihadın keskin çizgilerle ayrılmadığı ve İbn Âbidîn'in *Resmü'l-müftî*'deki ilkelerle bu faaliyetlerini desteklemesinin, onun mukallit fakih olma yönünü güçlendirdiği gerekçeleriyle açıklamaktadır (s. 298-300). Ancak bahsedilen gerekçelerin söz konusu soruyu görünürdeki çelişkiyi yok edecek seviyede cevaplandırdığını söylemek güçtür. Ayrıca İbn Âbidîn'in var olduğu ileri sürülen söz konusu hiyerarşiyi hangi somut sebepler dolayısıyla bozma ihtiyacı hissettiği kapsamlı bir şekilde incelemeye tabi tutulmuş değildir. Bu bakımdan çalışma boyunca işlenen örneklerin, bahsedilen problemi ortadan kaldıracak düzeyde İbn Âbidîn'in "tabakâtü'l-fukahâ" açısından kendisini nerede konumlandığı, bu açıdan



seçilen örneklerin İbn Âbidîn hakkında pratikte okura ne söylediği hususlarında yeterince temellendirilmiş bir açıklama içermediğini söylemek mümkündür.

Çalışma hiç kuşkusuz İbn Âbidîn'in fikhî mesaisini anlamlandırma noktasında önemli katkılar sunmaktadır. Bunlardan biri, İbn Âbidîn'e göre muteber kaynak meselesini onun en hacimli eseri olan *Reddû'l-muhtâr*'daki atıflarından hareketle netleştirme çabasıdır. Özellikle yazarın İbn Âbidîn'in fakihlerin tasnifi hakkındaki görüşlerine yönelik ortaya koyduğu tasvir, özgün bir yaklaşım olarak nitelendirilebilir. Bu açıardan kitap, İbn Âbidîn'in fıkıh düşüncesini analiz etmeye odaklanacak yeni araştırmalarda tespit ve iddiaları göz önünde bulundurulması gereken çalışmalar arasında yerini alacaktır. Bununla birlikte İbn Âbidîn'in fikhî mesaisini tarihî bağlamıyla ve etraflı bir şekilde anlamlandırma konusunda çalışmanın yeterli olduğunu söylemek güçtür.

### **Kaynaklar**

Mundy, Martha. "On Reading Two Epistles of Muhammad Amin Ibn 'Abidin of Damascus." *Forms and Institutions of Justice Legal Actions in Ottoman Contexts* (ed. Yavuz Aykan - IŞık TamdoĐan). İstanbul: Institut Français D'études Anatoliennes, 2018, s. 93-104.



**KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW**

**Kecia Ali. *İmam Şâfiî: Alim ve Veli*  
(Çev. Mehmet Ali Okan Doğan).  
İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022, 189 sayfa.**

**Muhammed Enes AKDEMİR\***

Yakın döneme kadar Türkiye'deki fıkıh ve fıkıh tarihi alanındaki akademik çalışmalar ekseriyetle İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Hanefilik mezhebi etrafında gelişmiştir. Kısmi de olsa bu temayül sair mezheplere dair çalışmaların yapılmaya başlanması ile beraber değişmiş ve İslam hukuku alanında diğer üç mezhep üzerine odaklanmalar artmıştır. Bilhassa, Şâfiî mezhebi üzerine yapılan çalışmaların çoğalması ve bu mezhebin alimlerinin farklı ilim dalları ile olan münasebetini tahlil eden eserlerin telifi, Türkiye'deki ilmi birikime zenginlik katmıştır.

Kecia Ali'nin yoğun bir emek mahsulü olan entelektüel biyografisi, okuyucusuna Şâfiî (ö. 204/820) hakkında genel bir tablo çizmesi ve imamın hayat hikayesini farklı senaryolar sunan rivayetler arasından değerlendirmeler yaparak ele alması bakımından kıymetli bir eserdir. Müellif kitabında Şâfiî'nin doğumundan vefatına kadar olan hayatını, ilmi seyahatlerini, hocalarını ve ifa ettiği bazı görevleri veziz bir üslupla ele almasına rağmen okuyucusuna Şâfiî hakkında genel bir kanaat oluşturmayı başarmıştır. Bunların yanında, Şâfiî'nin fikhî doktrinini geliştirirken yaşadığı serencam ve onun temel iki kitabı olan *er-Risâle* ve *el-Ümm*'ün mahiyeti hakkındaki değerlendirmeler, kitabın değindiği diğer bazı temel konulardır.

Altı bölümden oluşan kitabın "Arap Yılları" başlığına sahip ilk bölüm "Şâfiî'nin Ataları", "İlk Eğitim", "Çöl Gezintileri", "Medine Seyahati", "Sözlü Gelenek, Yazılı Gelenek", "Malik ve Hadis", "Yemen ve Irak", "Alevi Bağlılıklar ve İsyan", "Yemen ve Yahya b. Abdullah" ve "Irak'ın Fıkhi Manzarası" alt başlıklarından teşekkül etmektedir. Yazar bu bölümde, Şâfiî'nin otuzlu yaşlarının ortasına kadar olan hayatını ele alır. Bunu yaparken hem klasik tabakat kitaplarındaki rivayetleri hem de Şâfiî hakkında yapılan modern çalışmaları takip eder. Bu ikisinden bir sentez çıkararak Şâfiî'nin yaşadığı hayat hikayesini okuyucuya aktarmaya çalışır. Şâfiî'nin nesebini, eğitim hayatını ve ilim için yaptığı seyahatleri, farklı rivayetleri derleyerek makul ve kabul edilebilir bir senaryoda okuyucuya sunar. Bilhassa İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) Şâfiî'nin fıkıh anlayışında nasıl bir rol oynadığına değinir (s. 54).

\* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi,  
[m.enesakdemir13@gmail.com](mailto:m.enesakdemir13@gmail.com),  
ORCID: 0000-0001-5145-6831

“Talebeden Şeyhe” başlıklı ikinci bölüm içinde “Irak’a Dönüş”, “Mısır’a Doğru”, “Şâfiî Mezhebi”, “Çatışma ve Yüzleşme”, “Şâfiî’nin Vefatı, Cenazesi ve Defni”, “Şâfiî’nin Vasiyeti”, “Şâfiî’nin Mali Profili” alt başlıklarını barındırır. Şâfiî’nin kırklı yaşlarından vefatına kadar olan dönemi ele alan bu bölüm, onun hayatının bu evresinde İmam Mâlik’in fıkhi doktrinini benimsemiş çevreler ile olan ilişkisine, Irak ve Mısır’daki ilmi ortamlardaki itibarına ve evliliklerine, çocuklarına, maişeti ve mirası gibi kişisel hayatına dair bazı bilgileri derler. Bilhassa bu bölümde, Şâfiî’nin hayatının bu döneminde İmam Mâlik’in ve Şeybânî’nin ortaya koyduğu fıkhi anlayıştan ayrılıp kendi fıkıh sistemini oluşturmaya başladığı ve ilim meclislerinde şöhretinin yayıldığı anlaşılır.

“Fıkıh Teorisi 1: Risale, Sünnet ve Hadis” başlıklı üçüncü bölüm “Şâfiî’nin Kitapları”, “Bir Metin Olarak Risâle”, “Risâle’nin Kilit Fikirleri”, “(Hz.) Peygamber’in Ortaya Koyduğu Örneklilik”, “Şâfiî’nin Düşüncesinde Hadis”, “Vahiy Olarak Sünnet”, “Beyanın Çeşitleri”, “Kaynakların Güvenirliği”, “Metinler Arasındaki Anlaşmazlıklar”, “Teknik Lügatçe, Dilsel Muğlaklık ve Arapça”, ve “Arap Dili” alt başlıklarından teşekkül eder. Müellifin bu bölümde yoğun bir şekilde işlediği konu, Şâfiî’nin hadis ve fıkıh ilişkisine dair temel görüşleridir. Şâfiî, net bir üslup ile Hz. Peygamber’in sünnetinin fıkhıta bir otorite ve fıkhi faaliyetlerde zorunlu bir rolü olduğunu ifade eder (s. 95). Bu, Şâfiî’nin yaşamış olduğu dönemdeki İslam ilim anlayışına en büyük katkısı olarak değerlendirilir. O, sünneti Kuran’a denk mahiyette olan ikinci bir vahiy türü ve bir fıkıh kaynağı olarak Kuran’ın yegâne tamamlayıcısı olarak addeder. Böylece, dönemdeki alimlerden farklı bir anlayışı benimser. Bu iddiasını temellendirmek için bilhassa *er-Risâle* adlı eserindeki beşli beyan tasnifinin dördüncü beyan türünü bu konuya hasreder. Bunun yanı sıra *Cimâ’u’l-‘ilm* adlı kitabında da bu görüşünü sistematize etmek için uğraşır.

“Fıkıh Teorisi 2: Kıyas, İctihad ve İcma” başlıklı dördüncü bölüm “Kıyas ve İctihad”, “İcma” ve “Fıkıh ve Kelam” alt başlıklarından meydana gelmektedir. Eserin bu bölümünde kıyasın ve Şâfiî’nin onun muadili olarak kullandığı içtihat kavramının, *er-Risâle*’den örneklerle nasıl ele alındığı üzerinde durulur. Bilhassa beşinci beyan türünün içtihat üzerine bina edilmesi, bu kavramın Şâfiî için önemli olduğunun göstergesidir (s. 111). İctihat kavramı özellikle, aklın fıkhi faaliyetlerdeki konumuna işaret etmek ve akla bir hudut tayin etmek üzere eserde yerini alır. Bölüm içinde daha sonra Şâfiî’nin icmaya olan bakışı değerlendirilip bu konu hakkında meydana gelen temel tartışmalar ele alınır. Yazarın değerlendirmelerde bulunduğu son başlık, Şâfiî’nin kelam ilmine dair düşünceleri ve onun fıkhi argümanlarının bu ilimle olan bağlantısıdır.

“Ümm ve Furu Fıkıh” başlıklı beşinci bölüm “Ümm’ün Metin Olarak Tarihi” “Ümm’ün Tarihteki Seyri”, “Hermenötik Stratejiler”, “Karşılaştırmalı Bakışla Ümm’deki Fıkıh”, “Fıkhi İhtilaf ve Şâfiî’nin Kısa Risaleleri”, “Nevi Şahsına Münhasır Doktrinler: Lafızcılık veya ‘Düz Anlam’ Yorumlayıcılığı” “Şâfiî Mezhebi” alt başlıklarından oluşur. Müellif bu bölümde Şâfiî’nin *el-Ümm* adlı eserini merkeze alarak onun fıkıh anlayışı üzerine tahlillerde bulunur. Ayrıca, onun *er-Risâle*’de vazettiği fıkhi doktrin *el-Ümm*’deki furu fıkhıta nasıl şekillendiğini

anlatır. Lakin bir arka plan sunması bakımından Ali, evvela bir metin olarak *el-Ümm*'ün nasıl meydana geldiğini, onun Şâfiî'ye aidiyetini ve günümüze nasıl ulaştığına dair tartışmaları kısaca ele alır. Daha sonra Şâfiî fıkıh tedrisatında *el-Ümm*'ün ne denli yaygın olduğunu, ulemanın ve talebelerin esere ne sıklıkla müracaat ettiklerini izah ettikten sonra bölümün ana meselesi olan *el-Ümm*'deki yöntemle geçer.

Bölüm içinde bilhassa Şâfiî'nin *el-Ümm*'de, meseleleri izah ederken hangi görüşte olduğunu beyan etmesinin yanı sıra, uzun ve detaylı izahlarla görüşlerini desteklediği ifade edilir (s. 128). Ayrıca Sahnûn (ö. 240/854) ve Şeybânî gibi Şâfiî'nin *el-Ümm*'üne muadil kitaplar kaleme almış alimlerin benzer konular üzerindeki izahlarının *el-Ümm*'e nazaran kıyası da yapılır. Bölüm sonunda ise Şâfiî mezhebinin muteber alimlerinin isimleri zikredilmekle beraber onların Şâfiî'den farklı içtihat ve fetvaları anlatılır.

“Veli Olarak Şâfiî” başlıklı altıncı ve son bölüm “Veli Olarak Şâfiî”, “Hürmet ve İnşa”, “Şeyhten Veliye”, “Menakıbnameler” alt başlıklarından oluşur. Müellif bilhassa birçok alimin vefatından sonra vuku bulan sosyal bir gerçekliği ele alır. O da insanların, alimlerin vefatından sonra onlara ayrı bir kutsallık atfetmek ve o alimi evliya mertebesine çıkarma temayülüdür. Zaman içinde Şâfiî'nin mezarının bir türbeye dönüştüğü, Şâfiî'ye dört bir yandan mektupların yazıldığı ve türbesinin etrafına bırakıldığı anlatılır. Bu mektuplar üzerine yapılan çalışmalar: İnsanların İmam Şâfiî'ye sıkıntılarını dile getirdiklerini; iş bulma, kısraklık, cinlerin musallatından kurtulma gibi hususlarda ondan şefaata talep ettiklerini belirtmiştir.<sup>1</sup> Hatta öyle ki şefaata arayanların arasında Memluk sultanları ve üst düzey devlet ricalinin de bulunduğu ifade edilir. Yazara göre, Şâfiî'nin kendi zamanında bu denli şöhrete sahip olmadığı, hayatı hakkında birçok muğlaklıklarının bulunmasından ve cenaze merasimi hakkında pek fazla güvenilir bilginin olmamasından anlaşılır. Şâfiî'nin daha sonradan kazandığı bu şöhretinin asıl sebebi ise onun Hazreti Hasan'ın (ö. 49/669) torununun kızı Seyyide Nefise (ö. 208/824) ile olan dostluğu ve türbelerinin birbirleriyle olan yakınlığından kaynaklanmaktadır.

Ali'nin bu kitabı, Şâfiî hakkında genel bir kanaat oluşturması bakımından önemli bir çalışmadır. Lakin, kitabın bazı noktalarının müellif tarafından gözden geçirilmesi ve yeniden ele alınmasının gerektiği görülür. Bunun yanında, mütercimnin tercüme sırasında kelimenin Türkçedeki ıstılahi kavramı yerine sözlük anlamının kullanılması, tercüme bu açıdan zayıf kalmıştır. Bunun misali, üçüncü bölümün dokuzuncu alt başlığı olan “Conflicts Between Texts” alt başlığının tercüme edilirken “Metinler Arası Anlaşmazlıklar” diye tercüme edilmesinde görülebilir. Fıkhi bir kavram olan ve Türkçedeki fıkıh dilinde de kullanılan *tearuz* kelimesinin tercüme ederken “Anlaşmazlık” kavramını tercih etmek uygun düşmemektedir. Zira, ıstılahi kavram yerine sözlük anlamını kullanmak orijinal metinde ifade edilmek istenen manaya uygun düşmemektedir. Ayrıca, tercümede kullanılan bazı kavramların yerine

1 Bk. Uveys, *Resâil ila el-İmam eş-Şâfiî*; Adly, “The Saint, the Sheikh, and the Adulteress: Letters from the Heart Adressed to İmam al-Shafi'i in Cairo”.

orijinal metni daha açık ifade etmek için farklı ifade biçimleri tercih edilmesi gerekir. Örneğin: Birinci bölümün orijinal adının (Arabian Years) Türkçeye tercümesinde tercih edilen kavramlar, bölüme başlığın verilmesine sebep olan bölüm içindeki anlatıları tam manasıyla karşılamamaktadır. Ayrıca, okuyucuda ilk anda farklı çağrışımlar uyandıran “Arap Yılları” başlığı yerine bölümün: “Arap Beldelerindeki Yılları” başlığı ile ifade edilmesi hem daha açık ve anlaşılır bir tercüme hem de bölüm içinde anlatılanlarla daha uygun olmasını sağlar.

Birinci bölüm içinde ele alınan bir olayın da okuyucunun dönemin şartlarına uygun olarak anlaması için daha sarıh ifade edilmesi gerekmektedir. Olay, Şâfiî'nin Yemen'de bulunduğu yıllarda Sünni yönetime karşı çıkan ve Hazreti Ali (ö. 40/661) soyundan gelenlerin halife olması gerektiğini savunanların isyanları vuku buluyordu. Bunlardan birisi de Hazreti Hasan'ın soyundan gelen Yahyâ b. Abdullah'ın yönettiği isyandır ki o dönemde Şâfiî'nin San'a'da Yahyâ (ö. 187/803 [?]) ile beraber ders gördüğü ve onunla beraber hareket ettiği iddiası vardır. Bu iddialar ve Şâfiî'nin Ehli Beyt için yazdığı şiirleri onun İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995 [?]) gibi alimler tarafından “Koyu Şii taraftarı” (şedid fi't-teşeyyu') olarak vasıflandırılmasına sebebiyet vermiştir. Bu hususu yoğun bir şekilde işlemeyen müellif, özünde pek mühim bir meseleyi muğlak bırakmıştır. Her ne kadar bölüm içinde zikredilmese de Şâfiî'nin Ehl-i Beyt'e olan muhabbeti ve şiirlerinde yoğun bir Ehl-i Beyt vurgusunun olması onun bu zümrenin bir parçası olmasından kaynaklanır. Mevcut bir siyasi çekişmeye taraf olmaktan ziyade Şâfiî'nin asıl meselesi kendi ilmi konumunu vazetmek ve mevali olan diğer alimlerden daha üstün olduğunu kanıtlamaktır. Ayrıca bölümde de ele alındığı üzere Şâfiî'nin yaşadığı dönemde fetihlerle beraber yoğun bir ihtidanın yaşanması ve Arap olmayanların hem devlet yönetiminde hem de ilmi faaliyetlerde güç kazanması Şâfiî'yi rahatsız eden bir durumdur. Zira ona göre bu dinin ilk muhatapları kendisi gibi Ehl-i Beyt olanlardır ve ilmi anlamda da en üst mercii onlardır. Bundan ötürü fihhi üstünlüğünü kanıtlamak için kendisinin saf Arap olmasının yanı sıra Ehl-i Beyt'ten olmasını öne çıkarır.

Üçüncü bölüm içinde geçen bir kavrama ve onun sebebine dair de bir tashih gerekir. Burada müellif Şâfiî'nin lakabının “Ehl-i Sünnet'in Müdafii” olmasına rağmen sehven “Sünnet Müdafii” olarak zikretmiştir. Bunun sebebini ise müellif, Şâfiî'nin, nebevi hadisin fıkıh kaynağı olmasını savunmasından ötürü ona böyle bir lakabın verildiğini ifade etmiştir. Lakin, bu hususa daha dikkatli bir etüt lazım gelir. Zira, Şâfiî'ye verilen bu lakap “Ehli Hadis'in, akli faaliyetlerde mahir olmadığı, onların bu alana dair metinler yazamadığı ve yine Ehl-i Hadis'in sadece rivayet topladığı” algısını, yazmış olduğu eserler ile yıkmasından dolayı verilmiştir. Özellikle *el-Ümm* ve *er-Risale* gibi günümüzde hala muteberliğini koruyan eserler kaleme alarak bu algıyı yıkmasından dolayı kendisine “Ehl-i Sünnet'in Müdafii” lakabı verilmiştir. Bu yorum, dönemin ilmi tarihi dikkate alındığında daha uygun düşmektedir.

Ali'nin kitabında Şâfiî'nin bir fetvası üzerine yapmış olduğu yorum, Şâfiî'nin o mesele hakkındaki nihai görüşünü yansıtamamış ve yanlış bir değerlendirmeye sebebiyet vermiştir. O fetva ise şudur: İmam Şâfiî'nin en çok eleştirildiği bahislerden bir tanesi onun bir babanın

zina sonucu meydana gelen kızıyla evlenmesinin caiz olduğu fetvasıdır. *El-Ümm* ve sair Şâfiî füru literatüründeki bu fetvayı, izahların tamamından soyutlayarak okumak, füru metinlerinin satır aralarında sunduğu manaları göz ardı etmek ve ifadeleri cımbızla çeker gibi sadece bu cümlesini alarak İmam Şâfiî'nin nihai görüşünün bu olduğunu iddia etmek doğru bir tavır olmamaktadır (s. 140). Şâfiî müellifin de dediği gibi vazetmiş olduğu fıkhi doktrine sadık kalarak böyle bir nikahı hukuken geçerli saymaktadır. Zira, ona göre burada baba ile onun zina ile doğan kızı arasında müsaheret (nikâh akdi neticesinde oluşan akrabalık bağı) meydana gelmemiştir. Burada müsahereti savunan Hanefiler'e Şâfiîler ciddi ve makul reddiyeler sunmuştur. Lakin, bu fetvasının ardından Şâfiî, böyle bir evliliğin mekrûh olacağını ifade etmiştir. Ondan sonra gelen alimler de bu mekrûhluk üzerine uzun tartışmalar yürütmüşlerdir.<sup>2</sup> Günümüzde bu fetva değerlendirirken maalesef Mâverdî (ö. 450/1058) ve Cüveynî (ö. 478/1085) gibi kapsamlı eserlere sahip alimlerin uzun izahlarından kopartılarak anlaşıldığı görülür.

---

2 Mâverdî, *Hâvî'l Kebîr*, IX, 214-219; Cüveynî, *Nihâyetü'l Matlab*, XII, 238-242.

### **Kaynaklar**

- Adly, Emad. "The Saint, the Sheikh, and the Adulteress: Letters from the Heart Adressed to İmam al-Shafî'i in Cairo." *Narratives of Truth in İslamic Law* (ed. Baudouin Dupret, Barbara Drieskens, Annelies Moors). Londra: İ. B. Tauris Yayınları, 2008, s. 123-139.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb* (nşr. Abdulazim Mahmud Dîb). XX, Cidde: Daru'l Minhac, 1428/2007.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebir* (nşr. Ali Muhammed Muavvid, Âdil Ahmed Abdulmevcud). I-XVIII, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Uveys, Seyyid. *Resâil ile'l-İmam eş-Şafîi: Zahiretu İrsâli'r Resâil ila Darihi'l İmam eş-Şafîi*. Kahire: Daru's Şaye', 1978.





KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Belhî, Nebîl Ahmed. *Mesâlikü nakdî'l-metn inde nukkâdi'l-hadîs fi'l-karnî's-sâlisi'l-hicrî: Dirâse nazariyye tatbîkiyye.*  
Kuveyt: el-Hey'etü'l-Âmme li'l-inâye bi-tıbbâati ve neşr,  
2021, 886 sayfa.**

**Mehmet Ali ÇALGAN\***

İslâm dünyasında son dönemlerde metin tenkidi konusunda doktora ve yüksek lisans seviyesinde nitelikli birtakım çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar genelde belirli bir muhaddisin belli bir eserini yahut birden fazla ise eserlerini incelemektedir.<sup>1</sup> 2014 senesinde doktora tezi olarak Cezayir'de Emir Abdulkadir Üniversitesi'nde sunulmuş ve 2021 senesinde Kuveyt'te basılmış olan, Nebil Ahmed Belhî isimli hadis araştırmacısının bu yazımızda değerlendirmeye çalıştığımız *Mesâlikü nakdî'l-metn inde nukkâdi'l-hadîs fi'l-karnî's-sâlisi'l-hicrî: Dirâse nazariyye tatbîkiyye* başlıklı eseri<sup>2</sup> ise hadis ilminin altın çağı sayılan hicri üçüncü asırda yaşamış hadis münekkitlerinin hadislerin metinlerini tenkit yöntemlerini incelemeyi hedeflemiştir. Bu amaçla Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-49), Yahya b. Maîn (ö. 233/848), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İmam Buhârî (ö. 256/870), İmam Müslim (ö. 261/875), Ebû Hâtim (ö. 277/890) ve Ebû Zür'â er-Râzi (ö. 264/878) ve Yakub b. Şeybe (ö. 262/875) gibi hadis ilminin önde gelen simalarının ilel ve tarih eserlerindeki metin tenkidi tatbikatı mercek altına alınmıştır. Fihrist ve ekleriyle beraber 886 sayfalık bir hacme sahip olan bu çalışmanın içerdiği malumat ve tahlillerle ciddi bir ilmî emek mahsulü olduğu söylenebilir.

Belhî'nin araştırması giriş ve üç ana bölümden müteşekkildir. Giriş bölümünde hadiste metin tenkidi, sahâbe, tâbiûn ve tebe-i tâbiîn dönemlerinde metin tenkidi ve hicri üçüncü asırda metin tenkidi başlıkları bulunmaktadır. Birinci bölüm "Dinin asıllarından birine muhalefet sebebiyle metin tenkidi" başlığını taşımakta olup Kur'ân-ı Kerim'e, sahih sünnete, icmâa, tarihî bilgilere, hisse ve vakiaya, râvinin rivayetine muhalefeti konularını içermektedir. Her bir konu önce nazari olarak ele alınmakta ve muhaddislerin konuyla alakalı izahları,

\* Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, [mcalgan@adiyaman.edu.tr](mailto:mcalgan@adiyaman.edu.tr)  
ORCID: 0000-0002-5780-5067.

1 Birkaç örnek çalışma için bk. Hasan Fevzi Hasan Saîdi, *ez-Zehabi ve Menhecuhû fi Nakdi Metni'l-Hadisîş-Şerif* (Kâhîre: Mektebetü Vehbe, 2013); Abdusselam Azûzi, *Davâbit nakdî'l-metn inde'l-İmâm Mâlik fi'l-Muvatta* (Mağrib: Daru'l-hadisîl-haseniyye, Doktora Tezi, 2014). Saîdi'nin çalışmasını değerlendiren bir yazı için bk. Çalgan, "Zehebîde Metin Tenkidi ve Münker Tabirinin Metin Tenkidi Kapsamında Gerekeçeli Kullanımı", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (Aralık 2022): 147-158.

2 Belhî, Nebîl Ahmed. *Mesâlikü nakdî'l-metn inde nukkâdi'l-hadîs fi'l-karnî's-sâlisi'l-hicrî: Dirâse nazariyye tatbikiyye*, Kuveyt: el-Hey'etü'l-Âmme li'l-inâye bi-tıbbâati ve neşr, 2021. Bu eser 2021 senesinde Kuveyt devleti tarafından basılmış ve ücretsiz olarak okuyuculara sunulmuştur.

söz konusu metin tenkidi kıstasını kullanma biçimleri ve bu amaçla kullandıkları lafızlar hakkında bilgi sunulmaktadır. Daha sonra genellikle dört misal üzerinden söz konusu kıstasın uygulanışı geniş biçimde gösterilmektedir. Ayrı bir başlıkta sunulan her misalde önce bir münekkidin belli bir hadisi metin açısından tenkidi iktibas edilmekte, ardından söz konusu hadisin tahrici yapılmakta ve sened ve metin zaviyelerinden durumu geniş bir şekilde incelenmekte, böylece münekkidin yaptığı metin tenkidinin dayanakları ortaya konmaktadır. Son olarak ulemanın söz konusu hadisin tenkidine yönelik değerlendirmelerine de işaret edilmektedir. Kitabın ikinci bölümü “Hadisin lafzında meydana gelen hata sebebiyle metin tenkidi” başlığını taşımakta olup bu bölümde şuzûz ve şâz ziyade, idrâc, kalb ve tashîf konuları birinci bölümle aynı minvalde işlenmektedir. “Hadisin manasında meydana gelen hata sebebiyle metin tenkidi” başlığına sahip olan üçüncü bölümde ise hadisin hatalı bir şekilde ihtisarı ve hatalı şekilde mana yoluyla rivayeti, mana nekâreti, nübüvvet kelimasına benzememe ve ızdırab konuları ele alınmaktadır. Kitabın sonunda muhtelif fihristler ve kitapta geniş bir şekilde incelenemeyen diğer metin tenkidi tatbikat örneklerini içeren bir tablo yer almaktadır. Ana hatlarıyla böyle bir muhtevaya sahip olan çalışmada on dört başlıkta toplam elli tatbikat misalinin geniş bir şekilde tahlil edildiği görülmektedir.

Müellif muhaddislerin metin tenkidini ihmal ettikleri yönündeki yaygın iddianın tahkikini hicri üçüncü asır münekkitlerinin tatbikatı ışığında yapmayı amaçlamıştır. Bu amaçla münekkitlerin hangi karineleri dikkate aldıkları ve hangi ıstılahları kullandıklarını, ayrıca mütekaddim münekkitlerin metin tenkidi yöntemi ile muasırarınkinin farkını göstermeyi hedeflemiştir. Müellif önceki çalışmaların metin tenkidi konusunu çoğunlukla hadis usulü kitaplarından hatta fukahanın kitaplarından hareketle ele aldığını, bu yaklaşımın ise erken dönem muhaddislerin metin tenkidiyle ilgilenmedikleri gibi bir intibaa yol açtığını, dolayısıyla bu çalışmada doğrudan mütekaddim münekkitlerin uygulamalarını ortaya koyacağını belirtir (s. 23). Müellif kitabını Ali b. el-Medîni'nin *İlel'i*, Ahmed b. Hanbel'in *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricali*, İmam Buhârî'nin *et-Târihu'l-kebir'i*, İbn Ebî Hâtîm'in (ö. 327/938) *İlelü'l-hadis'i*, İmam Müslim'in *Kitâbu't-temyiz'i*, Yahya b. Maîn'in *Târih'i*, Tirmizî'nin (ö. 279/892) *el-İlelü'l-kebir'i* ile sınırlı tuttuğunu kaydeder (s. 23-4).

Giriş bölümünde bilhassa sahâbe döneminden itibaren hicri üçüncü asra kadar geçen sürede muhaddislerin metin tenkidine yönelik yaklaşımları hakkında verilen bilgi ve hicri üçüncü asır münekkitlerinin metin tenkidi sahasında yetkinlik sebeplerine dair yapılan izahlar kayda değerdir. Belhî hicri üçüncü asır münekkitlerinin yetkinlik sebepleri arasında sahip oldukları geniş merviyat bilgisine (rivayet birikimine), uzun uğraşlar neticesinde kazandıkları hadis tenkit melekesine, ravilerin asıllarına (yazılı nüshalarına) bakabilme imkânlarına ve hadislerle beraber fıkhıta uzman olmalarına işaret eder. Belhî muhaddislerin taşıdıkları hadislerin anlamını bilmekten aciz kişiler olarak tasvir edilmesinin bu asırdaki büyük münekkitler için son derece yanlış bir niteleme olduğuna değinir ve Ahmed b. Hanbel, İmam Buhârî, Ebû Hâtîm gibi isimlerin hadis yanında fıkhıta da söz sahibi olduklarına dikkat çeker. Ali b. el-Medîni'nin “Hadisin manalarını anlamak ilmin yarısı, ricali bilmek ise

diğer yarısıdır.” şeklindeki konuyla alakalı sözünü alıntılaman müellif Ahmed b. Hanbel'in, Müslim'in ve Ebü Zür'a'nın tenkidinde kelam ve fıkıh ilminden yararlandıkları bazı hadisleri misal göstererek onların bu sahalardaki bilgi birikimine atıfta bulunur. Müellif Hatib el-Bağ-dâdî'nin (ö. 463/1071) kendi zamanındaki bazı muhaddisleri eleştirirken onları mütekaddim muhaddislerle karşılaştırdığı ve erken dönemdeki münekkitlerin fıkıh birikimine işaret ettiği sözünü alıntılanarak bu hususu teyit eder (s. 126-149).

Belhî çalışmasının neticesinde muhaddislerin hadis tenkidinde sened ve metni birlikte dikkate aldıklarının ve bütün karineleri bir arada değerlendirdiklerinin, ancak değerlendirmelerini ifade ederken bazen sadece senede bazen ise sadece metne işaret etmekle yetindiklerinin anlaşıldığını ifade eder. Ayrıca, günümüzde hadis araştırmacılarından bazılarının hadisleri değerlendirmede metne ağırlık verip senedi ihmal ettiklerini, bazılarının ise aksine senede ağırlık verip metni ihmal ettiklerini belirtir (s. 742-3).

Belhî'nin çalışmasında çoğunlukla senedi sahih olmakla beraber metnin tenkit edildiği misalleri seçmesi mühimdir. Verilen toplam elli misalin pek çoğu genelde muteber hadis kaynaklarında yer almaktadır. Elbette bazı kaynaklar söz konusu hadisin metnindeki soruna da dikkat çekmişlerse de hadisi sahih sayarak kitaplarına alan muhaddisler de mevcuttur. Bu kaynaklar genelde münekkitlerle çağdaş ya da daha muahhar olmakla beraber senedin sıhhatine işaret etmesi bakımından bu durum anlamlıdır. Mesela Ebu Hâtim'in metnini tenkit ettiği bir hadisi Buhârî sahih sayarak *Sahîh*'ine almıştır (geniş bilgi için s. 461). Yine, başka bir hadisi Ali b. el-Medîni tenkit ettiği hâlde Buhârî bu tenkide katılmayarak söz konusu hadise *Sahîh*'inde yer vermiştir (geniş bilgi için s. 469). Burada önemli olan husus bu münekkitlerin senedleri sağlam gözükken hadislerin metinlerini tenkit etmiş olmalarıdır.

Metni tenkit edilen bazı hadislerde Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776) (s. 524, 596) ve Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) (s. 615) gibi hadis ilminin önde gelen şahsiyetlerin hatalı bulunmuş olması da oldukça mânidar olup bu vâkıa müsteşriklerin metin tenkidıyla alakalı iddialarının özünü, yani sened sikalardan oluşunca metnin içerdiği bâriz hataların dikkate alınmadığı fikrini temelden yanırlamaktadır.

Çalışmanın tenkidi hak eden kimi yönleri de bulunmaktadır. Öncelikle başlıkla içerik arasında kapsam bakımından tam bir uyumun olmadığı görülür. Zira çalışma ile kitaplarını (hadislerin illetlerini konu edinen eserler) esas almış olmakla beraber bu husus başlıkta açıkça zikredilmez. Dolayısıyla başlığa bakıldığında üçüncü asırda yazılan rivâyetü'l-hadis eserlerinin de incelendiği düşünülmektedir. Nitekim *Sahîhayn* ve bu asırda telif edilen Sünen türü eserlerde de metin tenkidi tatbikatının olduğu bilinmektedir. Hatta müellif incelediği iki hadisi Tirmizî'nin *Sünen*'inden seçmiştir (s. 176, 258). Ayrıca çalışmasının sonuç kısmında *Sahîhayn* müelliflerinin bu eserlerinde bazı illetli hadislere bilinçli olarak yer verdiklerini ve bunlara anlaşılması dikkat isteyen şekillerde işaret ettiklerini ifade ederek bu konunun müstakil araştırmalarda ele alınması gerektiğini belirtir (s. 744).<sup>3</sup> Bu konuyla ala-

3 Böyle bir araştırma için bk. Sa'îd b. Abdulkâdir Başnefer, *Menhecü'l-İmâmi'l-Buhârî fi Arzi'l-Hadisi'l-Ma'lûl fi'l-*

kalı bir diğer nokta bilhassa rivâyetü'l-hadis eserlerinde müspet manada metin tenkitlerinin mevcudiyetidir. Mesela İmam Buhârî'nin *Sahîh*'inde Kur'an'a muhalif olduğu ileri sürülen bazı hadislerin bilakis Kur'an'a muvafık olduğunu ispat gayesiyle bu hususu teyit eden âyetleri sevk etmesi hadis metninin sıhhatini (Kur'an'a muhalefet illetinden selametini) ortaya koyan böyle bir tenkittir. Aslında Belhî'nin alıntılıdığı bazı münekkitlerin izahatı olumlu manada metin tenkidinin muhaddislerce yapıldığını göstermektedir. Neticede müellif çalışmanın kapsamını haklı sebeplerle daraltmak durumunda kalmıştır.

Çalışmada dikkat çeken ve önemli olduğunu düşündüğümüz bir eksiklik akıl kıstasının müstakil bir başlık olarak yer almamasıdır. Aslında müellif çalışmasının muhtelif yerlerinde münekkitlerin akıl kıstasını kullandıklarını beyan eder. Mesela İmam Müslim'in *Kitâbu't-temyiz*'de İhlas sûresinin de aralarında olduğu beş sûrenin her birinin Kur'an'ın dörtte biri olduğunu belirten bir haberi "müstenker, manasının sıhhati anlaşılmayan" bir haber olarak nitelemesini değerlendirirken bir şeyin beş tane dörtte biri olmasının makul olmadığını, "bunun, münekkitlerin merviyatları tenkitlerinde akli kullandıklarının açık ve kuvvetli bir delili olduğunu" ifade eder (s. 231-232). Yine, çalışmasının his ve vakiya muhalefet başlığında muhaddislerin hadisin muhtevasını tenkitlerinde akli kullandıklarını belirtir ve bazı muhaddislerin bu yöndeki izahatına yer verir (s. 313-314). Ancak muhaddislerin akli dışladıklarına dair iddialar (ör. s. 317) karşısında akıl kıstasının müstakil bir başlık olarak ortaya konmaması müellifin bu konuda yeterli tatbikat misali bulamadığını düşündürmektedir. Tarafımızca hazırlığı süren bir araştırmada erken dönemde Buhârî, Müslim, Ahmed b. Hanbel, Şafî (ö. 204/820), Yakub b. Süfyan el-Fesevi (ö. 277/890), İbn Hibbân (ö. 354/965), Tahâvî (ö. 321/933) ve İsmâîlî'nin (ö. 371/982) akıl kıstasını kullanarak bazı haberlerin muhtevasını tenkit ettikleri tespit edilmiştir. Görüldüğü üzere bu isimlerin birçoğu üçüncü asırda yaşamışlardır. Dolayısıyla müellifin daha dikkatli bir araştırmayla akıl kıstasının kullanıldığı misalleri tespit edip bu konuyu müstakil bir başlıkta sunmaması önemli bir nâkısaya yol açmıştır.

Benzer bir durum umûmu'l-belvâ kıstası için söz konusudur. Müellif Şu'be'nin bu türden bir tenkidine işaret etmekle beraber (s. 149) üçüncü asır münekkitlerinin bu kıstası kullanımlarına dair bir başlık açmamış ve herhangi bir misal sunmamıştır. Halbuki İmam Müslim'in bu kıstası sarih bir şekilde *Kitâbu't-temyiz*'de kullandığı<sup>4</sup> bilinmekle beraber Ebû Hâtim ve Ahmed b. Hanbel'in de bu kıstası kullandığı misaller mevcuttur.

Son olarak müellifin münekkitlerin hadis değerlendirmelerini izahlarında yer yer döngüsellik sorunu görülmektedir. Müellif çalışmasının muhtelif yerlerinde erken dönem münekkitlerinin bir raviyi rivayetlerinden hareketle değerlendirdiğini ifade eder. Mesela "Hadis imamlarının bir hadisi münker görmeleri (söz konusu hadisi nakleden) raviyi zayıf saymalarından önce olur." (s. 637) sözü bu konuda açıktır. Ancak bazı yerlerde bu hususun göz ardı edildiği

*Câmi'is-Sahîh* (Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1437/2016). Bu konuda ayrıca şu makalemize bakılabilir: "Buhârî'nin el-Câmi' u's-Sahîh'inde Kur'an-ı Kerim'e, Sahih Hadislere ve Diğer Bazı Kistaslara Uygunluk Yönünden Metin Tenkidi". *HADITH* 8 (Ağustos 2022): 1-50.

4 Müslim, *Kitâbu't-Temyiz*, thk. Muhammed b. Ali el-Ezherî (Kâhire: el-Fâruku'l-hadise li't-tibâa, 2008), 113.

göze çarpmaktadır. Mesela Ebû Hâtîm “Alim bunamaz.” şeklindeki bir haberi tenkit ederken hem ravinin metrûku'l-hadîs (hadisleri terk edilmiş) oluşuna hem de haberin vakıya muhalif oluşuna dikkat çekmiştir. Müellifin alıntıladığımız ifadesine göre Ebû Hâtîm'in bu raviye metrûku'l-hadîs hükmünü vermeden önce bu rivayeti zayıf saymış olması gerekmektedir. Diğer bir deyişle, ravi bu ve benzeri sorunlu rivayetleri sebebiyle zayıf sayılmıştır. Yoksa Ebû Hâtîm önceden bu râvinin zayıf olduğu bilgisini başka bir kaynaktan alıp da bu bilgiye itimat ederek rivayeti değerlendirmemiştir. Hatta Topgül'ün sunduğu bazı misallerde bir münekkidin kendinden önceki bir münekkidin bir ravi hakkında verdiği hükme hemen tâbi olmadığı, bilakis kendi yaptığı rivayetlere dayalı değerlendirmeye göre ravi hakkında farklı bir hüküm verildiği anlaşılmaktadır.<sup>5</sup> Buna rağmen Belhî, Ebû Hâtîm'in söz konusu hadisi tenkidinde vakıya muhalefetin yanında ravinin metruk oluşunun da etkili olduğunu söyleyerek (s. 325) döngüsellik hatasına düşmüştür. Hatta ravinin cerhine dair İbn Hibbân'ın bir ifadesini alıntılamıştır. Halbuki kendisinden sonra gelen İbn Hibbân bir yana, kendisinin bu ravi hakkında metrûku'l-hadîs değerlendirmesi de öncelikle ravinin rivayetinin değerlendirilmesine dayanmaktadır. Çalışmasının başka yerlerinde de görülen bu yorumlama hatası (ör. s. 165, 169, 248) münekkitlerin ifadelerinin doğru anlaşılmasına sebep olmaktadır.

Müellif kitabının sonunda metinleri tenkit edilmiş olan takriben iki yüz hadislik bir listeye yer vermiştir (s. 843-871). Bu listenin amacı çalışmada hacim sınırlaması sebebiyle geniş bir şekilde tahlil edilemeyen diğer misaller hakkında okuyucuya bilgi sağlamaktır. Bu liste oldukça faydalı olmakla beraber, Belhî'nin esas aldığı ile eserlerindeki tüm ilgili misalleri içermediği görülmektedir. Mesela İbn Ebi Hâtîm'in *İlel'i* üzerine tarafımızca yapılan bir araştırma Belhî'nin bu listesinden daha fazla misal içermektedir.<sup>6</sup> Dolayısıyla bu listenin kaynaklardaki tüm örnekleri sunmaktan ziyade bir fikir vermesi için bir kısmını içerdiği anlaşılmaktadır.

Çalışmanın üçüncü bölümünün “Mana nekâreti sebebiyle metin tenkidi” başlıklı kısmının girişinde bu kısımda tenkit edileceği işaret edilen bir hadisin yer almadığı görülmektedir (s. 631). Yani bu kısımda dört hadis geniş bir şekilde incelenecekken üç hadise yer verilmiştir. Bu bölümün sonundaki değerlendirme kısmında yine aynı hadise incelenmediği halde işaret edildiği dikkat çekmektedir (s. 736).

Sonuç olarak işaret etmeye çalıştığımız bazı eksikliklere rağmen Belhî'nin bu çalışmasının oldukça titiz ve ciddi bir emek ürünü olduğu açıktır. Çalışmanın hadis ilminin zirvesi sayılan üçüncü asrı mercek altına alması, örneklerin bilhassa senedi sahih gözükten hadislerden seçilmesi ve tatminkâr bir seviyede tahlil edilmesi, müellifin çok geniş bir kaynakçadan istifade etmekle beraber yorum ve değerlendirmeleriyle kendisini hissettirmesi, çalışmanın bulgularının güncel önemi haiz bir meselede ikna edici ve güçlü deliller sunuyor olması araştırmancının ilmî kıymetini oldukça yükseltmektedir. Bu bakımdan gerek hadis ilmiyle meşgul olanlar gerekse bilhassa metin tenkidi meselesiyle ilgilenenler için eserin müstağni kalınmayacak bir çalışma olduğu rahatlıkla söylenebilir.

5 Topgül, *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta'dîl Hükümleri Nasıl Oluşturdu?*, 134-135.

6 “İbn Ebu Hâtîm'in ‘İlel'i-hadîs İsmi Eserinde Metin Tenkidi”, *HADITH* 9 (Aralık 2022): 1-49.

### **Kaynaklar**

- Azûzi, Abdusselam. *Davâbit nakdi'l-metn inde'l-Îmâm Mâlik fi'l-Muvatta*. Mağrib: Daru'l-hadisi'l-haseniyye, Doktora Tezi, 2014.
- Başnefer, Sa'îd b. Abdulkâdir. *Menhecû'l-Îmâmi'l-Buhâri fî Arzi'l-Hadîsi'l-Ma'lûl fi'l-Câmi'is-Sahih*. Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1437/2016.
- Çalğan, Mehmet Ali. "Buhârî'nin el-Câmi' u's-Sahih'inde Kur'ân-ı Kerîm'e, Sahih Hadislere ve Diğer Bazı Kıtsalara Uygunluk Yönünden Metin Tenkidi". *HADITH 8* (Ağustos 2022): 1-50.
- Çalğan, Mehmet Ali. "İbn Ebu Hâtîm'in 'İlelü'l-hadîs İsimli Eserinde Metin Tenkidi". *HADITH 9* (Aralık 2022): 1-49.
- Çalğan, Mehmet Ali. "Zehebî'de Metin Tenkidi ve Münker Tabirinin Metin Tenkidi Kapsamında Gerekçeli Kullanımı". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi 12* (Aralık 2022): 147-158.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Kitâbu't-Temyîz*. thk. Muhammed b. Ali el-Ezherî. Kâhire: el-Fâruku'l-hadîse li't-tibâa, 2008.
- Saidî, Hasan Fevzî Hasan. *ez-Zehebî ve Menhecuhû fî Nakdi Metni'l-Hadîsi's-Şerif*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2013.
- Topgül, Muhammed Enes. *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta'dil Hükümleri Nasıl Oluşturdu?.* 134-135.



**KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW**

**Muhammed Enes Topgül. *İsnâdı Okumak: Hadis Tarihinin Anlaşılmasında İsnâdın Rolü*. İstanbul: İFAV, 2022, 172 sayfa.**

**Osman ÇAVUŞ\***

İslâm ümmetine özel olan ve hadis âlimlerince dinden bir parça olarak kabul edilen isnad, hadis metninin vazgeçilmez bir unsurudur. Hadisin sıhhatini belirlemekle kalmayıp içinde birçok bilgiyi de barındıran isnad, farklı açılardan incelenmeye müsait bir alandır. İsnâdları hadis tarihinin ilk dönemini aydınlatan veriler olarak okumayı teklif eden Topgül, *İsnâdı Okumak: Hadis Tarihinin Anlaşılmasında İsnâdın Rolü* adını verdiği bu çalışmada Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'inden gelişigüzel seçtiği 7 örnek cildindeki 4991 isnaddan elde ettiği 60000'in üzerindeki veriyi birtakım sorular üzerinden analiz ederek yargılara varır. Bu yargıların bir kısmı yeni olmakla birlikte Topgül, literatürdeki bilgileri revize etmeyi teklif eder ve bazı bilinen yargıları da farklı deliller üzerinden ispat etmeye çalışır. İsnâdlar üzerinden rivayetin sistemleşmesini, profesyonel râvi/muhaddisliğin başlangıç zamanlarını, hoca-talebe ilişkilerini ve ders halkalarının tespit edilebileceğini, dolayısıyla hadis tarihi açısından birçok bilginin gün yüzüne çıkmasının mümkün olduğunu ve bilinen bazı bilgilerin ise tartışmaya açılması gerektiğini belirtir (s. 15-17).

Girişe ilaveten "Rivayet Sigaları" ve "Râvi Nitelikleri" adlı iki bölümden oluşan bu çalışmanın ilk bölümünde râvilerin rivayet esnasında kullandığı sigaların analiz ve yorumları yapılır (s. 31-98). İkinci bölümde ise aile isnadları, meçhul, müphem ve kadın râvilere dair meseleler elde edilen veriler üzerinden incelenir (s. 101-151). Ayrıca bu çalışma, Türkçe literatürde dijital beşeri bilimler (*digital humanities*) bağlamında hadis tarihini tekrardan okumayı teklif eden ilk çalışma olarak göze çarpar.

Topgül'ün yukarıda zikredilen konularda ulaştığı sonuçların tamamının incelenmesi yazının uzamasına sebep olacaktır. Dolayısıyla burada aynı ve farklı sonuçların olduğu bilinen meçhul râviler konusunda ulaştığı sonuçlar, bu konuyu müstakil olarak inceleyen veya bu konuya yer veren çalışmalardaki sonuçlarla kıyaslanacaktır. Topgül'ün meçhul râviler konusunda vardığı sonuçlar Fatma Yıldız'ın *Hicri İlk Üç Asırda Cehâlet ve Meçhul Râviler* adlı doktora tezindeki sonuçlardan farklıdır. Yıldız'ın ulaştığı sonuçlara göre meçhul râvilerin sayısı etbâu't-tâbiin tabakasında zirveye ulaşırken şehir açısından bakıldığında Irak bölgesi ilk

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Bilim Dalı. osmancavus@marun.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8773-4071.

sıradadır.<sup>1</sup> Topgül'e göre ise meçhul râviler özellikle tâbiûn tabakasında bulunurken meçhul râvilerden rivayete en çok Irak bölgesinde rastlanır (s. 118, 130). Buna ek olarak Bekir Kuzudişli'nin "Hadis Araştırmalarında Oryantalist Gelenek ve Motzki" adlı makalesi ve Hâlıl İbrahım Turhan'ın *Hicrî III. Asırda Ricâl Tenkidi Ali b. el-Medîni Örneği* adlı kitabında ise meçhul râvilerle alakalı bazı değerdendirmeler bulunur. Bu çalışmalarda oranların en yüksek olduğu yer ise tâbiûn tabakasıdır.<sup>2</sup> Konuyu inceleyen çalışmalarda farklı kaynak ve tabaka sistemlerinin kullanılması, meçhul râvilerin sayısının tâbiûn mu yoksa etbâu't-tâbiin tabakasında mı yoğunlaştığına dair değişik sonuçlar olabileceğini gösterir. Netice itibariyle Topgül'ün ulaştığı sonuç, Yıldız'ınkinden farklı iken Kuzudişli ve Turhan'ınkilerle örtüşür.

Topgül, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki râvileri 7 tabakaya ayırır (s. 21-24). Ancak bu tabakalandırmayı Ahmed b. Hanbel'in hocaları 1. Tabaka'da olacak şekilde sınıflandırır. Burada klasik tabakalandırmalardaki gibi 1. Tabaka'ya sahâbeden başlanmasđı tercih edilebilirdi. Râvilerin isnaddaki yerine göre tabakasının değişmesi ve bazı râvilerin birden fazla tabakada yer alması da bu tabaka sisteminin geçişken bir yapıda olduğunu ve sonuçlarda sapmaların olabileceğini düşündürmektedir. Ayrıca etkinlik ve vefat dönemleri yakın olan sahâbenin 4 tabakaya yayılması da problemlili gibi durmaktadır.

Esere yöndtilecek tenkitlerden birisi de Topgül'ün kadın râvilerin rivayetleriyle alakalı meselelerde genellikle fiziksel yakınlık üzerinden değerdendirmesidir (s. 101-118). Bu meseleleri genellikle fiziksel yakınlık üzerinden değerdendirmek yerine râvi ile arasındaki mahremiyet durumu ve rivâyeti aldığı yaş gibi durumlar da gündeme getirilebilirdi.

Bu çalışmaya yöndtilebilecek en önemli soru, birtakım veriler üzerinden elde edilen sonuçların gerçeikle ne kadar uyumlu olduğudur. Kitap içerisindeki bazı bilgilere bakıldığında, verilerin her zaman gerçeikle uyumlu sonuçlar ortaya koymadığı görölür. Nitekim Topgül, 2. Tabaka'da özel bir duruma sahip olan Süfyân es-Sevrîden (ö. 161/778) yapılan rivayetlerde kullanılan "an" lafızlarını açıklamak için yoğun bir çaba sarf eder (s. 50-52). Aslında bu tarz verilerin yeterli olmadığını ve tarihsel arka planının da bilinmesinin zorunlu olduğunu gösterir.

Topgül, "An' Sigasının Delaleti Üzerine Notlar" adlı başlıkta tedlisle itham edilen Ebü'z-Zübeyr el-Mekki (ö. 126/744), İbn Cüreyc (ö. 150/767) ve Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) an sigası kullanımlarını inceler. Bu incelemede özellikle İbn Cüreyc'in an sigası kullanımları hakkındaki yorumları dikkat çeker. Zira Topgül'e göre onun tahdıs ve ihbâr sigalarıyla naklettiği rivayetlerin neredeyse tamamı, hocalarının yazılı metinlerinden istifade ettiğini, "an" sigasıyla naklettiği rivayetlerle alakalı ise yazılı metinlerin bulunduğu semâ meclislerinden alındığını gösterir (s. 82-90). Ancak İbn Cüreyc'in an sigasıyla aktardığı rivayetlerin yazılı bir metnin bulunduğu semâ meclislerine hamledilmesi için bütün hocalarının tek tek incelenmesi ve bu inceleme sonucunda hepsinin birer nüsha sahibi olduğunun

1 Yıldız, *Hicri İlk Üç Asırda Cehâlet ve Meçhul Râviler*, s. 107, 124.

2 Kuzudişli, "Hadis Araştırmalarında Oryantalist Gelenek ve Motzki", s. 31; Turhan, *Hicri III. Asırda Ricâl Tenkidi*, s. 108.



bilinmesi gerekir. Topgöl ise bunu sadece birkaç örnek üzerinden delillendirmekle yetinir. Ayrıca mecrûh râvilerden yaptığı rivayetlerde tedlîs yaptığı bilinen bir râvi olan İbn Cüreyc'in an sigasını yalnızca belirttiği sebep için kullanmayıp, rivayetlerde tedlîs yapmak için kullandığı da görülür. Nitekim *Müsned* muhakkikleri de İbn Cüreyc'in an lafzıyla naklettiği bazı rivayetlerde tedlîs olduğunu belirtmiştir.<sup>3</sup> Dolayısıyla Topgöl'ün bu değerlendirmeleri de göz önünde bulundurarak bir hüküm vermesi gerekirdi. Zira müdellis olduğu bilinen bazı râvilerin bu sigaları kullanmasını sadece veriler üzerinden okumak yanıltıcı olabilmektedir.

Topgöl, kendisine yöneltilmesi muhtemel itirazları da kitap içerisinde cevaplandırır. Bu muhtemel itirazlardan en kuvvetlisi olarak gördüğü râvilerin sigalar üzerindeki tasarrufu meselesini de "...muhaddislerin genel olarak metinde ve isnadda, özelde de sigalar üzerinde tasarruf yapmayı hoş görmedikleri, hatta kendilerine hatalı olarak ulaşan hadisi o hâl üzere naklettikleri kaydedilmektedir" şeklinde cevaplar ve bu sözünü Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *el-Kifâye* ve *el-Câmi*'ine atf yaparak destekler. Ancak *el-Kifâye*'deki atf, hatalı râvi isimleri ve kelimeler, *el-Câmi*'deki atıfta ise i'râb hataları üzerine yoğunlaşır. Hatîb, birinci atıfta hatanın ardından doğrusunun, ikinci atıfta ise i'râbın direkt doğru olarak verilmesi gerektiğini savunur (s. 91). Dolayısıyla buradaki atıflar Topgöl'ün cevap vermesi gereken meseleyle alakalı olmadığı gibi, iddiasını doğrudan destekleyebilecek durumda da değildir. Ayrıca *el-Câmi*'in atfı da "...II, 21-22" değil "...II, 21-24" olmalıdır. Zira konunun merkezi olan sayfalarda Topgöl'ün iddiasıyla ters düşen rivayetlere ve Hatîb'in bu konu hakkındaki ifadelerine rastlanmaktadır. Bu iki yer dışında görüşünü destekleyebileceği diğer kaynaklara atf yapması daha iyi olabilirdi. Bunların dışında Topgöl, kitap içerisinde aynı kişilerin aynı veya farklı kitaplardaki rivayetlerindeki sigaların değişimine örnekler verir (s. 86). Dolayısıyla râvilerin rivayet sigalarında tasarruflarda bulunduğunu ve bu tasarrufların da sonuçları etkileyebileceğini gösterir.<sup>4</sup>

Topgöl'ün de ifade ettiği üzere bu tarz çalışmalar, sürekli hesap makinesiyle uğraşmayı gerektirmekte (s. 12), sosyal bilimlere doğasına ters bir şekilde matematik alanına doğru götürmektedir. Kitabın adı her ne kadar *İsnâdı Okumak* olsa da içerikte isnâdın matematiği gibi bir durumla karşılaşmaktadır. Bu durum ister istemez okuyucunun sayıların arasında kaybolmasına sebep olmaktadır. Topgöl kitap boyunca "5000 kadar isnad" gibi ifadeler kullanılarak incelemesinde kaç isnâdı kullandığını net olarak belirtmez. Eğer verdiği rakamlarda bir hata yoksa, toplamda 4991 isnâdı incelemiştir. Çalışmanın merkezini oluşturan isnad sayısının en azından bir yerde tam olarak verilmesi beklenirdi (s. 10, 18, 35, vd.).

Topgöl, *Müsned* üzerinden seçtiği bazı rivayetleri diğer kaynaklardaki rivayetlerle kıyaslar. Ancak kıyaslanan rivayetlerle aynı durumda olan rivayetleri her ne kadar "ilk üç asır metinleri" şeklinde kayıtlasa da "diğer kaynaklar" şeklinde mutlak ve muğlak olarak bırakır

3 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 257-8; X, 397; XI, 315; XIII, 358; XXII, 76; XXVI, 149; XXIX, 158; XXXIX, 67; XXXXII, 221-2; XXXXIII, 175; IVL, 39-40; IVL, 81; VL, 249.

4 Bununla alakalı bir örnek için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, II, 445.

(s. 85-86). Mukayese edilen eserlerin sınırları kitap içerisinde net olarak belirtilmediği için bu kaynakların açıkça verilmesi daha iyi olabilirdi. Buna ek olarak Topgöl, Ebü'z-Zübeyr el-Mekki'nin nüshasından bahsederken kullandığı "klasik literatür" ifadesine de örnek göstermesi gerekirdi (s. 90).

Topgöl, Ebû Hafs et-Tinnîsî'den (ö. 214/830 [?]) naklettiği alıntıda, onun Evzâî'den (ö. 157/774) dinleyerek aldığı rivayetlerde "haddesenâ", diğerleri için "ahberanâ" ifadesini kullandığını söyler (s. 76). Ancak ilgili kaynağa bakıldığında diğer rivayetler için herhangi bir edâ lafzı kullanmadan sadece "Evzâî" dediği görülür. Dolayısıyla ilgili alıntıda "ahberanâ" ifadesi yoktur. İbn Cüreyc'in sözünde yer alan "ifâde" kavramını "nakletmek" olarak tercüme eder (s. 68) ancak bu kavramın doğru tercümesi "belli başlı rivayetlerin nakli hususunda yardımcı olmak ya da danışmanlık yapmak" şeklinde olmalıdır.<sup>5</sup> Akraba râvilerin dağılımında *efendi* ve *mevlâ* olarak iki farklı ifade kullanırken, aynı sayfadaki grafikte ise sadece *mevlâ* kelimesini kullanır (s. 142-3). *Mevlâ* terimi köle ve efendi anlamları için kullanılabilir, dolayısıyla sadece efendi anlamına gelmemektedir.<sup>6</sup>

Topgöl'ün bazı yerlerdeki cümleleri de okuyucuyu yoracak düzeydedir, hatta bazı yerlerde 10 satırı bulan uzun cümlelere rastlamak mümkündür (s. 9, 15, 16, vd.). Bununla birlikte kitapta yazım ve transliterasyon hataları (s. 10, 118, 122), noktalama işaretleri arasında gereksiz boşluklar (s. 86, 87) ve vefat tarihlerindeki standarda aykırı yazımlar (s. 113, 125) da görülmektedir.

Topgöl "Râvi/âlimlerin vefat tarihleri metinde ilk geçtiği yerde verilmiş, metin içerisinde tekrarlanmamıştır" dese de (s. 25),<sup>7</sup> vefat tarihlerinin verilmesinde uyumsuzluklar görülür. Dolayısıyla Topgöl'ün kişilerin vefat tarihlerinde kendi koyduğu standarda uymadığı söylenebilir. Topgöl vefat tarihlerindeki standartsızlığının yanı sıra bazı râvilerin vefatını da yanlış olarak verir. Ebû Hâşim Yahya b. Dînâr er-Rummânî'nin vefatı "(ö. 132/749-50)" değil "(ö. 122/740 [?])" olacağı gibi toplamda 9 râvinin vefatı hatalı verilmiştir (s. 71, 103, 110, 112, 113). Ayrıca bu değerlendirmenin boyutunu aşması sebebiyle gösteremediğimiz ve vefat tarihi ihtilafı olan 70 râvinin vefatı yazılırken de "[?]" kullanılmalıdır. Topgöl'ün râvi isimlerinin zaptında ise titiz davrandığı söylenebilir. Ancak "Cesre b. Decâce" olarak kaydedilen râvinin doğru zabtı "Cesre bint Decâce" (ö. 80-90/699-709), "Ubeydullah b. Yesâr" şeklinde verilen râvinin doğru zabtı da *-Müsned*'in metnindeki gibi- "Abdullah b. Seyyâr" (ö.?) olmalıdır (s. 111, 116).

5 Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 81, 136, 215.

6 Özen, "Velâ", *DİA*, XLIII, 11.

7 Topgöl; Zehebî (ö. 748/1348) (s. 24), Buhâri (ö. 256/870) (s. 26) ve Ebû Ca'fer el-Mansûr (ö. 158/775) (s. 70) başta olmak üzere metin ve dipnotlarda toplamda 50 kişinin vefat tarihini vermez (s. 70, 86, 109 vd.). Abdürrezzâk (ö. 211/827) (s. 52, 58), Ebû Hanîfe (ö. 150/767) (s. 54, 73) ve Hammâd b. Zeyd'in (ö. 179/795) (s. 76 dp. 102, s. 80) de vefat tarihleri ilk geçtiği değil ikinci yerde verilir. Ali b. el-Medîni (ö. 234/849) (s. 21 dp. 11, s. 63), Hatîb el-Bağdâdî (s. 45 dp. 15, s. 70) ve İbn Hacer'in (ö. 852/1449) (s. 102 dp. 3, s. 106) isimleri ilk kez dipnotta zikredilip metinde vefatları verilirken Ebû Said el-Hudrî'nin (ö. 74/694) (s. 108 dp. 12, s. 145) vefatı ise dipnotta verilirken metinde verilmeyiz. Haccâc b. Muhammed el-Missîsî'nin (ö. 206/822) vefatı da hem dipnotta hem de metinde iki defa zikredilir (s. 58, 75 dp. 100).

Topgöl'ün dijital beşeri bilimler çalışmalarına katkı vereceğini düşündüğü bu çalışmasındaki yoğun verilerin takibini yapmak zordur. Bu kadar isnad ve verinin doğruluğunu tek tek değerlendirmek, bu yazının hacmini aşacak boyuttadır. Ancak metin içerisinde yer alan verilerin sağlanması yapıldığında, bazı hata ve çelişkiler olduğu söylenebilir. Örneğin Topgöl, *Müsned*'de Âişe bint Talha'nın (ö. 101/719 [?]) 17 isnadda yer aldığını belirttikten sonra ondan rivayette bulunanların dağılımını yapar. Ancak bu dağılımda 1 isnâdı olduğu belirtilen Abdullah b. el-Hâris'in (ö. 84/704 [?]) rivayetlerine bakıldığında ise bütün rivayetleri Hz. Âişe'den (ö. 58/678) yaptığı görülür.<sup>8</sup> Dolayısıyla burada bir veri hatası söz konusu olup metinde 17 olarak gösterilen isnad sayısı da 16 olarak düzeltilmelidir (s. 115-6).<sup>9</sup>

Topgöl'ün ulaştığı yargıları fazla etkilemese de birçok yerde eksik veri veya hesap hatası yaptığı da görülür. Örneğin 5000 isnadlık örnek kümede, 2839 farklı râvi olduğunu belirtir ve bunların dağılımını yapar. Bu dağılımdaki sayılar da toplandığında 2840 sayısına ulaşılır, dolayısıyla diğer sayfalarındaki sayılar da düzeltilmelidir (s. 124, 125). “Meçhullerden ve Onlardan Nakilde Bulunanların Bölge/Şehirleri” adlı tablodaki verilerde de hata bulunmaktadır. Medine'de 60 ve Mekke'de 11 râvi bulunduğu kaydedilir. Ancak doğru veriler 58 ve 10 şeklinde olmalıdır. Dolayısıyla bu verilerin işlendiği grafik de revize edilmelidir (s. 128, 129).

Topgöl bazı yerlerde veriler üzerinden yaptığı yüzdelerde hesap hatası yapar ve elde ettiği sonuçları aşağı/yukarı yanlış yuvarlar.<sup>10</sup> Topgöl kaynak belirtirken kısa künye tercih etmekte, bazı yerlerde ise standardının dışına çıkarak eserin tam künyesini vermektedir (s. 17 dp. 6). Eserin içerisinde yer alan bütün atıflar incelendiğinde de bazı atıflarda hatalar

8 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI, 394; XLII, 125, 325.

9 Topgöl'ün metin içerisinde yaptığı hesap hataları şunlardır: İsnadlarda toplam 24116 rivayet sigasının kullanıldığını belirtir, ancak sigaların dağılımındaki sayılar toplandığında 24118 sayısına ulaşılır (s. 35, 46). Ayrıca bu dağılımda verilen sayılarda 9760 tahdis sigası, başka bir sayfada 9761 olarak yazılırken grafikteki veriler toplandığında ise 9762 sonucuna varılır. Yine bu grafikteki veriler metinle karşılaştırıldığında 1. Tabakadaki “2 haddese” sigasının metinde eksik yazıldığı görülür (s. 37, 39). Yine bu dağılımda “769 semâ” ve “129 seele ve türevleri” verileri verilir. Ancak dağılım ve grafikteki sayılar toplandığında 768 ve 128 sayıları elde edilir (s. 35, 41, 44). “Tabakalara Göre Sigalar” adlı tabloda verilerle metindeki rakamlar arasında da bir uyumsuzluk söz konusudur. Tabloda 3. ve 4. Tabakadaki tahdis sigalarında 905 ve 250 olarak verilen sayılar metinde 904 ve 230, tabloda 3. ve 4. Tabakadaki ihbâr sigalarında 392 ve 133 olarak verilen sayılar 389 ve 125, semâ sigasının 3. ve 5. Tabakadaki 122 ve 147 sayıları 126 ve 146 olarak düzeltilmelidir. Buna bağlı olarak “Tabakalara Göre Sigalar” adlı tablodaki hatalı sayılar da revize edilmelidir (s. 37-42, 55-6). Şu'be b. el-Haccâc'ın (ö. 160/776) hocalarından nakilde bulunduğu sigaların sayısı 519 olarak verilirken dağılımdaki rakamlar toplandığında 517 sayısına ulaşılır (s. 66). Ebû Hâzim el-Eşca'î (ö. 100/819 [?]), Muhammed b. Ziyâd el-Cumahî (ö. 120-130/737-747) ve Abdurrahman b. Ya'kûb'un (ö. 100-110/718-729) Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) sırasıyla 58, 139 ve 140 nakli olduğu belirtilmekte ancak dağılımdaki sayılar toplandığında ise 59, 140 ve 141 sayılarına ulaşılmaktadır (s. 95-96). Meçhul Râvilerin Bölge/Şehirleri adlı grafikteki verilerin toplamı 198 ederken, bir başka grafikteki verilerin toplamı ise 196 etmektedir (s. 121, 127).

10 9760-2 tahdis sigasının diğer sigalara oranı da %41 değil, %40,47'dir ki bu şekilde %41'e yuvarlaması mümkün gözükmemektedir. 1. Tabakadaki tahdis sigalarının da diğer tabakalara karşı oranı %50,7 değil, %50,46'dır (s. 37). Yezid b. Harun'un (ö. 206/821) kullandığı 228 siganın 190'ı ihbâr sigasıysa bunun oranı %83 değil, 83,7'den %84, Muhammed b. Bekir'in (ö. 203/819 [?]) naklettiği 74 hadiste kullandığı 67 ihbâr sigasının oranı da %90 değil, 90,54 olmalıdır (s. 60-1). Ebû Hâzim'in “an” sigasıyla yaptığı rivayetlerin oranı da %81 değil, %79,6 olmalıdır (s. 95-6). 2839 râvide 181 meçhul ve 99 müphem yani toplamda 280 râvi bulunduğunu ifade eden Topgöl, bunların bütün râvilere oranla %13, ayrı olarak ise %8,2 ve %4,5'e tekabül ettiğini belirtir. Ancak bunların doğru oranı sırasıyla %9,9, %6,4 ve %3,5 olmalıdır (s. 125).

görülür.<sup>11</sup> Ayrıca Kaynakçada yanlış isim zabıtları ve atıf yapılan eserlerin künyelerinde de standartlıkların bulunur.<sup>12</sup> İndekste de bazı problemler gözükmetedir. Topgül, metin ve dipnotta yer alan isim, şehir ve terimleri bir arada verir. Ancak metin ve dipnottaki bazı unsurlar indekste yer almaz.<sup>13</sup>

*İsnâdı Okumak*, her kitapta olabilecek derecede kusura sahip olmakla birlikte Topgül'ün Türkçe hadis literatürü alanına getirdiği yeni çalışmalara imkân verecek gibi durmaktadır. Özellikle Dijital Beşeri Bilimler alanında çalışmak isteyen hadis araştırmacılarına yol göstermesi açısından da önemli bir yere sahip olacaktır.

- 
- 11 Kitabın s. 63 dp. 42 ve s. 124 dp. 40'taki "...s. 76'nın doğrusu "...s. 86"; s. 67 dp. 43'teki "...III, 271, 274"ün doğrusu "...III, 242, 257"; s. 73 dp. 82'deki "...II, 157, 258"ın doğrusu "...II, 257, 258"; s. 102 dp. 3'teki "...X, 316"nın doğrusu "...XXVII, 491"; s. 107 dp. 10'daki "...II, 211-23"ün doğrusu "...I, 211-23"; s. 114 dp. 22'deki "...III, 226"nın doğrusu "...III, 227" ve s. 132 dp. 47'deki "...s. 6"nın doğrusu da "...s. 119" olarak düzeltilmelidir. Ayrıca hangi neşrinin kullanıldığı belli olmayan İbn Adî'nin (ö. 365/976) *el-Kâmil*'inin Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye baskısı kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda, doğru atıf da "...I, 121" değil "...I, 151" olmalıdır (s. 122 dp. 36).
- 12 Kaynakçada Abdürrezzâk'ın *el-Musannef*'inin cildi "I-XI" değil "I-XII", Alâî'nin (ö. 761/1359) *Câmi' u't-tahsil*'ini neşreden nisbesi "es-Silefi" değil "es-Selefi", Belhî'nin (ö. 319/931) *Kabûlü'l-ahbâr*'ını neşreden adı "Hüseyni" değil "Ebû Amr el-Hüseynî", Dârimî'nin (ö. 255/869) *es-Sünen*'ini neşredenlerden birinin nisbesi "A'lemi" değil "el-İlmî", İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) ismi "Muhammed" değil "Abdullah b. Muhammed" ve İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'sını neşreden ismi "Zâyed" değil "Ziyâd" olmalıdır. Kaynakçada tam künye standartlarına uyulmayan yerler de görülür. Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *Suâlet*'inin yayıncısı "Kütübhâne-i Cemîlî", Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) *Muvatta*'sının cilt sayısı "I-IIX" ve Müslim'in (ö. 261/875) *et-Tabakât*'inin cilt sayısı "I-II" şeklinde verilmenden künyeleri eksik bırakılmıştır. Ayrıca bir yazarın birden fazla çalışmasının alfabetik olarak sıralanmadığı da görülür. Nitekim İbn Sa'd, Halife b. Hayyât (ö. 240/855), Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Dârekutnî ve Ahmet Yücel'in eserleri alfabetik olarak hatalı sıralanır (s. 155-62). Ayrıca kendilerine atıf yapılan Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Câmi'* ve İbn Adî'nin *el-Kâmil*'i kaynakçada yer almamaktadır (s. 91 dp. 139, s. 122 dp. 36).
- 13 Örneğin Ali b. Hâşim el-Berid (ö. 180/796-797 [?]) (s. 57), Sâlim b. Abdullah (ö. 106/725) (s. 148) ve Tâvûs b. Keysân'ın (ö. 106/725) (s. 149) isimlerine yer verilmediği görülür.

## Kaynaklar

- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (nşr. Şuayb el-Arnaût vd.) I-L, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1436-2015.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: İFAV, 2016.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, *el-Kifâye fî ma 'rifeti usûli ilmi'r-rivâye* (nşr. Ebû İshâk İbrahim b. Mustafa Âlü Bahbah ed-Dimyâtî), I-II, Semennûd: Mektebetü İbn Abbâs, 2002.
- Kuzudişli, Bekir, "Hadis Araştırmalarında Oryantalist Gelenek ve Motzki", Harald Motzki, *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 31.
- Özen, Şükrü, "Velâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLIII, 11.
- Turhan, Halil İbrahim, *Hicri III. Asırda Ricâl Tenkidi Ali b. el-Medîni Örneği*, Rize: STS Yayınları, 2019.
- Yıldız, Fatma, *Hicri İlk Üç Asırda Cehâlet ve Meçhul Râviler*, (doktora tezi, 2021), Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.





**KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW**

**Garrett Davidson. *Carrying on the Tradition: A Social and Intellectual History of Hadith Transmission Across a Thousand Years*. Boston: Brill, 2020, 333 sayfa.**

**Rukiyye Rahmet DEMİREŞİK\***

Davidson'ın ilk kitabı, doktora tezinden<sup>1</sup> ürettiği *Carrying on the Tradition*'dir. Kitabın başlığı taşıdığı dil oyunuyla hem “geleneği sürdürmek” hem de “hadisi taşımak” anlamında çevrilebilir; gelenekten kasıt ise kitabın esas meselesinin üzerine inşa edildiği isnad-dır. Eser, Giriş haricinde yedi bölümden oluşur. Birinci Bölüm, “Hadis Rivayetini Kanon Gölgesinde Yeniden Tasavvur Etmek”, İkinci Bölüm, “Sözlü Hadis Rivayetinin Kanonlaşma Sonrası Dönüşümü”, Üçüncü Bölüm “Sözlü İlim Geleneğinde Sözsüz Rivayet: İcazetin Gelişim ve İşlevi”, Dördüncü Bölüm “Âlî ve Nâzil İsnâd: Erkekler, Kadınlar ve Ulüvün Sosyal Yönü”, Beşinci Bölüm “Özlülük, Kapsayıcılık ve Âlîlik: Kırk Hadis ve Avâlî Türleri”, Altıncı Bölüm “Kitap Adamları ve Adam Kitapları: Mu'cem/Meşyeha ve Fehrese/Sebet Katalog Türleri”, Yedinci Bölüm ise “Dönüşüm ve Reform Çağında Hadis Rivayeti” başlığını taşır. Bölümler, sayıları beş ilâ on iki arasında değişen ve konuyla karakteristik irtibatlar kurularak konumlandırılmış alt başlıklara sahiptir. Kitabın iç kurgusu ve akışı özgün niteliktedir. Örneğin tümüyle icazete ayrılan Üçüncü Bölüm'de, icazet yalnızca hadis tahammül-edâ yollarının biri olarak nitelendirilmeyip farklı bir bağlama çekilmiş ve Davidson'ın anlatısında merkezi bir noktaya oturmuştur. Eser, kimi zaman yazarın kişisel tecrübelerine uzanan pek çok anekdotla örülmüştür. Böylelikle yazar, usul kaidelerini ve literatürünü verili ve kemikleşmiş bir kurallar bütünü olarak ele almak yerine, hadis rivayeti etrafında bir geleneğin organik oluşumunu seyir fırsatı sunar. Metnin duru ve anlaşılır üslubu, ana dili İngilizce olmayan okuyucunun kitaptan istifadesini artırır. Kitabın temel argümanı, başlıca hadis kitaplarının yaygınlaşp otorite kazanmasının (*canonization*) ardından hadis rivayetinin durmadığı, ancak doğal bir değişim sürecine girdiği ve yüzleşilmesi gereken yeni problem alanlarına cevap üretebilmek adına hadis literatürü içerisinde yeni iddiaların ve türlerin doğduğudur. Yazara göre hadis rivayeti sınırlı kabiliyetleri olan arkaik bir gelenekten ibaret olmayıp bin yılı aşkın bir süre boyunca İslam dünyasında Sünni geleneğin ve ilmî kültürün temel unsurlarından biri olmaya devam etmiştir (s. 1).

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, [rukiyyedemiresik@marun.edu.tr](mailto:rukiyyedemiresik@marun.edu.tr)  
ORCID: 0009-0005-6180-0049

1 Garrett Davidson, “Carrying on the Tradition: An Intellectual and Social History of Post Canonical Hadith Transmission”, Doktora Tezi, The University of Chicago, 2014.

Davidson'a göre rivayetin işlevini yitirerek hadis ilmini değer kaybına uğratmasını engellemek isteyen müteahhir dönem hadis âlimleri, isnad için yeni anlamlar inşa etmiş ve hadis rivayetinin sürdürülmesini "anamlı gösteren" çok yönlü bir ideoloji geliştirmişlerdir. Bu çaba başarıya ulaşmış ve temel hadis metinlerinin otorite kazanması sonrasında hâkim anlayışa ve hadis rivayetinin yeni işlevine uygun geliştirilen birçok alt türle, geniş bir literatür oluşmuştur (s. 2). Kitap, sınırlı bir tarihi kesiti incelemek yerine bin yıla yayılan bir süreci dönemselleştirilerek izleyerek ele alır. Yazar, değerlendirilen terim ve kavramların tarih içerisinde kazandığı anlam dönüşümlerini mukayeseli olarak tartışan bir metot izler.

Birinci Bölüm, isnadın oluşum ve gelişim sürecinin kronolojik tasviriyle başlar. Yazara göre hadisçiler, "hadis disiplini varoluşsal krize sürükleyeceği düşüncesiyle" meşhur kitaplara kitap râvisi olmadan atıf yapılmasına şiddetle karşı çıkmışlardır (s. 7-8). Yazarın alt metinde kendisini daima hissettiren bu iddiası herhangi bir kısıtlamaya tabi tutulmadığında, isnad kullanımı belli bir dönem sonrası tümüyle işlevsiz olduğu halde birtakım anlamlar üretilerek gerekli gibi sunulmuş olduğu ithamına kapı aralar. İsnad etrafında yapılan tartışmalar ve bulunan formüllerin tarihî seyrini sunan yazar, isnadın hangi yönleriyle öne çıkarılarak değerini sürdürdüğünü açıklar. Yazarın diyakronik yaklaşımına güzel bir örnek s. 14'te görülür: Müslim (ö. 261/875), Abdullah b. el-Mübarek'in (ö. 181/797) "isnad dindendir" sözünü kitabının mukaddimesine almıştır. Ancak isnad kavramının tanım ve kapsamı İbnü'l-Mübarek'ten Müslim'e kadar radikal bir değişiklik geçirmiştir ve esasen iki âlimin isnad ile kastettiği şey birbirinden farklıdır. İki dönemde de isnad bir otorite kaynağı kabul edildiği için bu durum büyük bir problem arz etmez. Ancak yazarın yer verdiği bu örnek, kavramların tarihî anlam değişimini takip düşüncesinin yeterli düzeyde olmadığını ve dolayısıyla dönemselleştirilen kullanımların, sahip olduklarından farklı bağlamlarda anlaşıldığını gösterebilir.

İkinci Bölüm'ün başında Ong'un birincil sözlü kültür kavramına atıf yapan yazar, bu terimi daha önce bilmeyen ve Ong'un kitabını okumamış okuyucu için karmaşık ve kastedilenin aksi mana çıkabilecek bir cümle kurar.<sup>2</sup> Bir parantez açılarak Ong'un birincil sözlü kültür teriminin "yazı hakkında en ufak bilgisi olmayan sözlü kültür"<sup>3</sup> anlamına geldiğinin kısaca izah edilmesiyle mevcut problem aşılacaktır. Bu bölümde önemi vurgulanan başlıklardan biri semâ kaydıdır. Davidson'a göre semâ kaydı sözlü hadis rivayetinin sosyal tarihi açısından önemli bir kaynak olsa da yeterince çalışılmamıştır. Bundan dolayı ikincil literatürde semâ kaydının doğası ve fonksiyonu hakkında kafa karışıklığı bulunmaktadır (s. 50). Yazarın bir *Sahîh-i Buhârî* nüshası üzerinden semâ kaydı kullanımındaki değişime işaret ettiği değerlendirmede (s. 97), nüsha üzerine müteakip senelerin notlandığı kayıtlarla "hedeflenen fonksiyonun net olmadığı" söylenir. Verilen örnekteki nüsha kaydı, muhtemelen yazarın sonraki bölümlerde bizzat işaret edeceği bir "*Sahîh-i Buhârî* hatmî"ne dairdir. Genel tavrı ele aldığı konuları birbiriyle irtibatlandırıp okumak ve muhtemel ilgileri ortaya koymak olan

2 "In spite of this debate, there is a general consensus that oral/aural hadith transmission had never been, in terms of Ong, a tradition of primary orality" (s. 47).

3 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s. 13.



yazarın, bu örnek üzerinden de bir hamle yapması, hedeflenen işlevi (*intended function*) bu nüshanın kişisel nüsha olması ihtimaliyle iç içe tartışması ve ilgili yüzyılın metin kültürüyle bağdaştırması beklenirdi.

Üçüncü Bölüm icazet kavramına odaklanır. Davidson icazeti isnadı koruma faaliyeti olarak okur. Zira literatür çok genişlemiştir ve eğer icazete başvurulmazsa inkıta kaçınılmaz olacaktır (s. 109). Klasik kaynaklara atıflarla icazet konusunu etraflıca işleyen yazar, icazetin farklı çeşitleri, tarihî süreç içerisinde kazandığı yeni biçim ve fonksiyonlar gibi muhtelif meselelere değinir. Anlatıda sosyal yönün ihmal edilmemesi araştırmanın kalitesini yükseltir. Örneğin yazar erken yaşlarda edinilmiş icazetin müstakbel ilmî kariyerde bir prestij unsuru olarak öne çıkması meselesini gündemine alır. Kitapta Nevevî'nin (ö. 676/1277) düzenli olarak icâzet-i âmme verdiği dair bir bilgi zikredilir (s. 145). Yazar bu bilgiyi bir ileri tartışma sorusuyla ele alarak, bu tavrın Nevevî'nin popülaritesine muhtemel katkılarını değerlendirebilirdi.

Dördüncü Bölümde âlîlik meselesi, cinsiyet ve sosyal doku ile iç içe ele alınır ki bu, oldukça zekice bir tercihtir. Yazar, âlî isnadı yalnızca teorik bir usul meselesi olarak incelemez, ricâl kitaplarındaki fiilî uygulamaları da dikkate alarak hem analizini tahkim eder hem de zevkle takip edilen bir metin ortaya çıkarır. Semâ ettiğini hayal meyal hatırladığı bir metnin semâ kaydında yer aldığı tespit edildikten sonra büyük şöhret ve zenginlik kazanan, halifenin kendisine hil'at giydirdiği "Orta çağ hadis rock starı" Haccâr (ö. 730/1329) bölümdeki çarpıcı örneklerdendir (s.163-167). Biyografi eserlerine alınan kadın râvilerin asırlara göre dağılımı da öne çıkan konulardandır. Yazarın, kadın muhaddisleri semâ kaydında takip etme yöntemleri ve onları tasvir eden sîgaları, erkek muhaddisleri tasvir eden sîgalarla kıyaslaması dikkat çekicidir. Yazarın tespitine göre erkek bir muhaddis hâfız, âdil, âlim gibi ilme delalet eden ta'dîl sîgalarıyla betimlenirken; benzer ilmî seviyedeki bir kadın muhaddisin tavsifinde ilmî konumunu değil, dindarlığını öne çıkaran sâliha, âbide, zâhîde gibi lafızlar kullanılmaktaydı (s. 198). Ayrıca verilen örneklere bakılırsa kadın muhaddislerin rivayetinin değerli hâle gelmesi uzun ömürlü olmalarıyla yakından irtibatlıdır (s. 196-197). Yazar, literatürdeki iddialardan farklı olarak,<sup>4</sup> 10./16. asırda kadınların ilmî pratiğe katılımının değişmediğini söyler ve aksi kanyı doğuran illüzyonun sebepleri hakkında bilgi verir (s. 199).

Literatür odaklı Beşinci Bölümde özlü rivayet gayesi güden türlerin gelişim ve işlevleri açıklanır. Kırk hadis ve avâlî türlerinin tarihî süreçte ortaya çıkışları, tesisinde ve kullanımında hedeflenen unsurlar, pek çok anekdot ve örneğin harmanlandığı bir kurguyla sunulur. Davidson'a göre kırk hadis türü, tahammül edilmesi uzun bir zaman gerektiren diğer rivayet esaslı türlere alternatiftir (s. 207). Yazar, usul kitaplarındaki bilgileri, devrin ilmî kültüründeki eğilimleri dikkate alarak sunar. Örneğin muvâfakat, musâfaha, müsâvât ve bedel gibi usul terimlerini *Kütüb-i Sitte* ile buluşma arzusuyla birlikte işler. Gerek bu bölümde

4 Örneğin Eren şöyle der: "X. asırdan itibaren kadınların hadis ilmîne ilgileri oldukça azalmıştır. Çünkü bu asırdan itibaren yazılan hadis kitaplarında kadın muhaddislerin sayısının bir düzineyi geçmediği görülmektedir" (*Hadis İlmînde Rical Bilgisi ve Kaynakları*, s. 64).

gerek diğer bölümlerde görülen bir problem ise -muhtemelen konunun boyutlarının tasviri için- marjinal örneklerin anlatı içerisinde önemli bir yekünü oluşturmasıdır. Bu tercih, okuyucuyu dönemin genel ilmî portresinin bu marjinal örnekler gibi olduğu vehmine sevk edebilir. Örneklemelerin geneli yansıtma özelliğinin düşük olduğu noktaların daha iyi vurgulanması bu problemi ortadan kaldıracaktır.

Belirli türlerin tanıtımına ağırlık verilen Altıncı Bölüm'de mu'cem, meşyeha, fihrist ve sebet türlerinin tarihî seyir içerisinde geçirdikleri değişimler ve anlam kaymaları incelenir. Literatürde mu'cem-meşyeha türü hakkında ciddi boşluklar olduğunu belirten yazar, bu türlerin gelişimini ve işlevlerini müteahhir dönem hadis rivayeti bağlamında izleyerek bu boşluğu doldurmaya yönelik bir adım atmayı hedefler (s. 242). Yazarın hadis literatüründeki belirli telif türlerini kitap ve yazar ismi sıralama kolaylığına kaçmadan incelemesi önemli bir adımdır. O, Beşinci ve Altıncı Bölümlerde türlerin ortaya çıkışına zemin hazırlayan süreçleri irdeleyerek hadis âlimlerinin hangi düşünce ve ihtiyaçlardan hareketle mu'cem, meşyeha, kırk hadis ve avâlî gibi türlerde örnekler verdiğini başarılı bir sunumla izah eder ve okuyucunun zihninde türler hakkında bir çerçeve oluşturur. Türler arasındaki farklılıklar açıklanırken tür tanımlarının sabit kalmadığını vurgulaması da Giriş'te benimsediğini ifade ettiği yaklaşımlarla uyumludur. Örneğin 11./17. asır sonrası sebetin ayırıcı niteliklerinin kaybolmasıyla sebet ve fehrese türünün eş anlamlı hâle geldiğine işaret edilir (s. 268). Davidson'a göre mu'cem-meşyeha türlerinde esere sahip olmak bir hadis talebesinin hocaya dönüştüğünün göstergesidir (s. 241).

Yedinci ve son bölüm, kitabın yukarıdan bakabilme yeteneği en zayıf bölümüdür. Bu durum belki de bölümün odak noktasının yakınçağ ve çağdaş isimler olmasından kaynaklanır. Bölümde merkeze alınan iki temel meselenin ilki çağdaş hadis âlimi Kettânî'nin (ö. 1962) faaliyetleridir ve s. 276'dan 285'e kadar Kettânî'nin hayatı ve hadis rivayetini sürdürmedeki önemi tasvir edilir. Yazarın Kettânî'ye rivayet pratiğinde kritik bir rol biçtiği açıktır. Bölümde ayrıca reformist/yenilikçi tavırların ve İslam dünyasında yükselen yeni ekollerin hadis rivayetine ilginin azalmasındaki etkileri tartışılır. Rivayet pratiğinin seyrinin tarihî olarak sonuna kadar ele alınması değerli bir husus olsa da yazarın bu bölümde yeni sorular ve tartışma alanları sunduğunu söylemek zordur.

Metin imlâ hatalarından büyük ölçüde arı ve akıcı bir üslupla kaleme alınmıştır. Ancak doğal olarak, Arapça ifadelerde okuma hataları, tali konularda bilgi yanlışları gibi ufak aksaklıklara rastlanır. Örneğin "as-sharmadha" kelimesi "as-shirdhime (eş-şirzime)" olmalı (s. 144) iken; atıf yapılan bir kitabın müellifi olarak ismi verilen kişinin adı Abdüsselim değil, Abdülhalim Cuma Fethi olmalıdır (s. 170, 88 numaralı dipnot). Ayrıca ilgili eser (*Riwayat al Jami' al-sahih wa nusukhahu*) Kaynakçada yer almaz. Kitabın genel nisbe yazımına ters bir kullanım, Sem'ânî'nin (ö. 562/1166) nisbelerinin yazımında yer alır (s. 58). Aynı sayfadaki nisbelerin tamamı benzer bir hatadan nasibini almıştır. Ayrıca Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) kızına muhaddis Kerîme'nin (ö. 463/1070) adını verdiğine dair bilgide hata

olmalıdır (s. 174). Zira Hatîb evlenmemiştir ve mirasçısı yoktur. Kaynak olarak sunulan Zehbî'nin (ö. 748/1348) *Târihu'l-İslâm*'ında da böyle bir bilgi yer almaz. Yine de, eserin literatüre anlamlı katkılar sunan başarılı bir çalışma olduğu açıktır. Zengin kaynak kullanımıyla öne çıkan kitap, hadis tarihinin müteahhir evrelerini anlamak için önemli işaretler sunar. Başlıca hadis kitaplarının yazılmasından sonra yeni bir çehre kazanan hadis ilminin hangi ilmî ve toplumsal fonksiyonlara sahip olduğu ve bunları karşılayabilmek için kendisini nasıl yenilediği gibi temel soruları gündem edinir. Eserde tartışılan iddialar ve sunulan örneklerin farklı bölümlerde yeni bağlamlarla tekrar gündeme getirilmesi metnin örgüsünü ve bütünlüğünü güçlendirmiştir. Kitap, hadis ilmiyle farklı derecelerde ilgili geniş bir okuyucu kitesine hitap edebilir.





KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Arjan Post. *The Journeys of a Taymiyyan Sufi: Sufism through the Eyes of ‘Imād al-Dīn Aḥmad al-Wāsiṭī (d. 711/1311)*. Leiden: BRILL, 2020, 321 sayfa.**

**Zeyneb Nur KIZILKAYA\***

İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) tasavvuf ile olan ilişkisi tartışılmalı bir konu olmuş ve literatürde belli bir yekûn oluşturmuştur. Leuven Katolik Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapan ve İbn Teymiyye çevresindeki tasavvufi eğilime dair makaleler yayınlamış olan Post'un<sup>1</sup> *The Journeys of a Taymiyyan Sufi: Sufism through the Eyes of ‘Imād al-Dīn Aḥmad al-Wāsiṭī (d. 711/1311)* isimli çalışması bu literatürün son örneklerindedir. Söz konusu literatürün geçmişine kısa bir şekilde göz atarsak; İbn Teymiyye tasavvufi doktrin ve uygulamalara yönelik güçlü eleştirileri sebebiyle tasavvuf karşıtı olarak bilinelemiştir. Laoust (ö. 1983) 1939 yılında yayınlanan çalışmasında<sup>2</sup> bu kabulü irdelemiş ve İbn Teymiyye'nin tasavvufa değil ittihat fikrine karşı olduğunu iddia etmiştir. Bu iddiasını İbn Teymiyye'nin eserlerinde belirgin bir tasavvuf etkisinin görüldüğünü öne sürerek desteklemiştir.<sup>3</sup> Literatürdeki yönlendirici etkiyi ise "İbn Taymiyya: A Sufi of the Qadiriyya Order"<sup>4</sup> isimli çalışması ile Makdisi (ö. 2002) gerçekleştirmiştir. Makdisi bu çalışmada İbn Teymiyye'nin tasavvufa yönelik olumlu tutumunu öne çıkarmakla kalmamış, bizzat Kâdirî hırkası giyen bir sûfi olduğunu öne sürmüştür.<sup>5</sup> Bu iddia kimi araştırmacılar tarafından benimsenmiş ve sonraki çalışmalarda da İbn Teymiyye'nin bir anti-sûfi olmadığı yönünde destek görmüştür.<sup>6</sup> Buna karşın İbn Teymiyye'nin çeşitli sûfi gruplara ve uygulamalara yönelttiği sert eleştiriler de konunun

\* Arş. Gör., İstanbul Medeniyet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, [zeynebnur.kizilkaya@medeniyet.edu.tr](mailto:zeynebnur.kizilkaya@medeniyet.edu.tr),  
ORCID: 0000-0003-2867-603X

- 1 Ör. bk. Arjan Post, "A Glimpse of Sufism from the Circle of Ibn Taymiyya", *Journal of Sufi Studies*, 2016, V, sy. 2, s. 156-187.
- 2 Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqī-l-Dīn Aḥmad b. Taimiyya*, Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archeologie Orientale, 1939.
- 3 George Makdisi, "Kâdirî Sûfsi İbn Teymiyye" (trc. Vahit Göktaş), *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, VIII, sy. 19, s. 401-411, s. 404.
- 4 George Makdisi, "İbn Taymiyya: A Sufi of the Qadiriyya Order", *The American Journal of Arabic Studies*, 1973, sy. 1, s. 118-129. Makalenin Türkçe çevirisi için bk. George Makdisi, "Kâdirî Sûfsi İbn Teymiyye" (trc. Vahit Göktaş), *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, VIII, sy. 19, s. 401-411. Ayrıca bk. George Makdisi, "The Hanbali School and Sufism", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 1979, sy. 15, s. 115-126.
- 5 Makdisi, "Kâdirî Sûfsi İbn Teymiyye", s. 406-407.
- 6 Örneğin bk. Yahya Michot, "İbn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallāj", *Sufism and Theology* (ed. Ayman Shihadeh), Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, s. 123; Emil Homerin, "İbn Taimiyya's al-Süfiyyah wa-al-fuqarâ", *Arabica*, 1985, XXXII, sy. 2, s. 219-244.

önemli bir yönünü oluşturmaya devam etmiştir. Bu eleştirilerin başında Hallâc'ı (ö. 309/922) hulûl,<sup>7</sup> İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve takipçilerini vahdet-i vücûd teorisi sebebiyle panteizm ve sapkınlık ile suçlaması gelirken,<sup>8</sup> türbe ziyareti ve semâ gibi uygulamalara yönelttiği eleştirileri de onun tasavvuf ile olan ilişkisi bağlamında literatüre yansımıştır.<sup>9</sup> Nihayetinde İbn Teymiyye, tasavvufu tamamen reddetmeyen ancak çağdaşı sûfilere, onların İbnü'l-Arabî gibi tartışma konusu olmuş seleflerine ve tasavvufi doktrin ve pratiklerine karşı mesafeli tutuma sahip bir âlim olarak kabul edilmiştir.<sup>10</sup>

Arjan Post, İbn Teymiyye'nin tasavvufu ile olan tartışmalı ilişkisiyle ilgilenen bir diğer isimdir. Doktora çalışmasında bu konuyu çalışma niyetiyle Fritz Meier'in (ö. 1998) *Nachlass*'ına yönelen Post bu eserde İbn Teymiyye'nin ilim halkasında bulunan ve çağdaşları tarafından *sûfi* olarak tanınan İmâdüddîn el-Vâsıtî (ö. 711/1311) ile karşılaşır. Eserde Vâsıtî'den tasavvuf ile ortodoks Hanbelilik arasında bir köprü kuran, Şâzeliyye ve İbn Teymiyye'yi birleştiren, dahası tasavvufu Hanbeliyye öğretileri üzerine yerleştiren kişi olarak bahsedilmektedir (s. 1). Post, bu bahsedilenlere dair referansları Vâsıtî'nin eserlerinde ararken, kendi deyişi ile, tasavvuf üzerine serdettiği görüşlerinin zenginliği sebebiyle onun başlı başına üzerine çalışılmaya değer bir âlim olduğuna kanaat getirerek çalışmasını Vâsıtî'ye adamaya karar verir (s. 2). Zira bu da İbn Teymiyye çevresi ile tasavvuf arasındaki ilişkiyi perde aralayacaktır. *The Journeys of a Taymiyyan Sufi* isimli kitap, Utrecht Üniversitesi'nde tamamladığı bu doktora çalışmasının ürünüdür. Post, eserin inşasında Vâsıtî'nin otobiyografisini merkeze alır. Muhakkiki tarafından *Rihletü'l-imâm İbn Şeyh el-Hazzâmiyyîn mine't-tasavvufi'l-munharif ilâ tasavvufi ehlil-hadis ve'l-eser*<sup>11</sup> ismiyle başlıklandırılan bu metin, Vâsıtî'nin doğru yolu bulma serüveninde sapkın sûfi gruplardan ayrılarak kurtarılmış fırka addettiği İbn Teymiyye etrafında şekillenen ehl-i hadis grubuna yönelmesini anlatan bir mânevî otobiyografidir. Vâsıtî'nin bu otobiyografiyi yazmadaki amacı, okuyucuya diğer yolların yanlışlığına karşılık ehl-i hadisin doğruluğunu göstermektir. Eserin güvenilirliği bu yönüyle oldukça zayıftır, nitekim Post da bu tür bir otobiyografinin kaynaklığının handikaplarını göz önünde tutacağı konusunda okuyucuyu temin eder (s. 21-25).

Dört başlıktan oluşan "Giriş" çalışmanın bağlamını sunar, bu yönüyle yazarın çalışmada öne süreceği tezlere zemin oluşturması açısından önemlidir. Bu başlıkların ilkinde Post, tasavvuf içerisindeki çeşitliliğe odaklanır ve tasavvufun doktrinel çerçevesinin sabit olmadığını, bu sebeple kendi içerisinde birden fazla ortodoksluğu barındırdığını öne sürer (s. 4). Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta şudur: İslam için yerel bağlamına göre değişen ortodoksluk önerisi Kur'an ve sünnet üzerine tesis edilen bir din algısı değil, yerelde güç

7 Bk. Michot, "Ibn Taymiyya's Commentary", s. 123-136.

8 Bk. Alexander Knysh, "Ibn Taymiyya's Formidable Challenge", *Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Albany: State University of New York Press, 1999, s. 87-112.

9 bk. Muhammad Umar Memon, *Ibn Taymiyya's Struggle Against Popular Religion*, Hungary: Mouton & Co., 1976.

10 Ayrıca bk. Abdul Haq Ansari, "Ibn Taymiyya and Sufism", *Islamic Studies*, 1985, XXIV, sy. 1, s. 1-12; Homerin, "Ibn Taymiyya's al-Sûfiyyah wa-al-fuqarâ".

11 İmam İbn Şeyh el-Hazzâmiyyîn'in (Vâsıtî) sapkın tasavvuftan ehl-i hadis'in tasavvufuna yolculuğu.

sahibi olan ana akım din anlayışını ifade eden sosyolojik/antropolojik bir olgudur.<sup>12</sup> Ortodoks kavramının tarihsel açıdan İslam ile uyumsuzluğu sebebiyle Post, dini normatiflik kavramını tercih eder. Normatiflik de ortodoksluk gibi dinin belirli bir biçimine bağlı olan dogmatik değerini yitirir; dinin farklı bölge ve zamanlarda benimsenen çeşitli formlarına göre değişkenliği söz konusudur (s. 5). Aslında normatifliğin zaman ve mekâna bağlı olan kaypaklığına dair bu anlatının inşası, ileride Vâsıtî'nin tasavvuf anlayışının kendi yerel bağlamına göre normatif olduğu savunusu için hazırlanan bir zemin olarak okunabilir. Statik olmayan tasavvufi formların varlığı İbn Teymiyye çevresinde Vâsıtî tarafından tesis edilen dini-tasavvufi öğretilerin normatif tasavvuf olduğu iddiasını destekleyecektir.

Girişteki diğer başlıklar İbn Teymiyye ve çevresini belli bir bağlama oturtur, bu grubun tasavvuf ile olan ilişkisine dair literatürü ve bu literatürün iddialarını değerlendirir ve son olarak Vâsıtî'nin iki seyahati üzerinden kitabın ana hatlarını çizer (s. 6-18). Buna göre kitabın ilk kısmı Vâsıtî'nin mânevî rehber bulmak için doğduğu şehir Irak'tan başlayarak İskenderiye, Kahire ve nihayet Şam'a gerçekleştirdiği yolculukları, ikinci kısmı ise bu yolculuklar ışığında sistematik bir şekilde formüle ettiği sülûk/ehl-i hadis tasavvufu anlayışını ele almaktadır. "The Physical Journey (al-Rihla)" başlıklı ilk kısmın (s. 21-176) "Leaving Home, Bastion of the Spectacular Rifâis" (s. 27-69) başlıklı ilk bölümünde Irak'ta Vâsıtî'nin içinde yaşadığı Rifâiyye çevresi, Bağdat'taki Şâfiî fakihler ve yine burada Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) tasavvufi yolu ile irtibatlandırılan bir sûfi grup ile olan tecrübelerini işlemektedir. Vâsıtî'nin bir süre aralarında kaldığı bu grupların tasavvufi doktrin ve uygulamalarına dair edindiği izlenimleri ile beraber bu gruplara yönelik eleştirileri de ele alınmaktadır; nitekim her biri onun *kurtarılmış fırkayı* ararken karşılaştığı ancak yeterli bulmadığı gruplardır. Irak'ta aradığını bulamayarak Mısır'a yönelen Vâsıtî'nin İskenderiye'de intisap ettiği Şâzelî tarikatında edindiği tecrübeler ise bu kısmın "Scholastic Sufism of the Alexandrian Shâdhiliyya" (s. 70-117) başlıklı ikinci bölümünü oluşturur. Vâsıtî'nin Şâzelîler ile olan tecrübeleri sülûk görüşlerinin şekillenmesinde etkilidir. Tasavvufu ilmî bir zemin üzerine inşa etmeleri ile semâ uygulamama, normal kıyafetler giyme ve sahvî sekre tercih etme gibi pratik sebeplerle bu grubu tercih eden Vâsıtî (s. 103-8) diğer yandan şeyhe verilen merkezî rol (s. 115) ve Eş'arî inancının benimsenmesi sebebiyle Şâzeliyye'den de ayrılır. Nitekim onun için Allah'a ulaşmak Eş'arîlik ile değil ancak ehl-i hadis akidesi ile mümkündür (s. 108-110).

Birinci kısmın son bölümünde "The Final Steps: From Heretics to the Saved Sect" (s. 118-168) başlığından da anlaşılacağı üzere Vâsıtî'nin karşılaştığı son iki grup yer alır. Bunlardan sapkınlar olarak nitelendirilen ilk grup, Vâsıtî'nin vahdet-i vücûd öğretilerine *maruz kaldığı* Ekberî geleneğin temsilcileridir. Kurtarılmış fırka olarak nitelendirilen grup ise mânevî rehber arayışındaki uzun yolculuğunun son menzili Şam'daki İbn Teymiyye çevresidir. Post bu bölümde literatürde öne sürüldüğünün aksine Şam'daki ehl-i hadis çevresinin sûfi şeyhinin İbn Teymiyye olmadığını, grup içerisinde bu görevi Vâsıtî'nin üstlenmiş olduğunu

12 Brett Wilson, "The Failure of Nomenclature: The Concept of 'Orthodoxy' in the Study of Islam", *Comparative Islamic Studies*, 2007, III, sy. 2, s. 184.

ortaya koyar. Nitekim bu bölümün “A Shaykh of Sufism for the Taymiyyan Circle” ismini taşıyan son başlığında Vâsıtî'nin bu grup içerisinde sûfî bir mürid ve şeyh olarak rolünü de ele almaktadır (s. 155-168). Öyle ki İbn Teymiyye dahi onu “zamanın Cüneydi” kabul etmiş, kendisine “arif, sâlik, şeyhimiz” gibi hitaplarda bulunmuş ve şeyh rolünü üstlenmesine açık bir destek göstermiştir (s. 157-60).

Çalışmanın Vâsıtî'nin tasavvuf yorumuna kapsamlı bir bakış sunan ikinci kısmı da Post'a göre, onun bir sûfî şeyh olduğunun kanıtıdır. Post şöyle der: “Önceki bölüm Vâsıtî'nin İbn Teymiyye çevresindeki esas rolünün mânevî yolda tasavvufî müridlik olduğunu ikna edici şekilde göstermediyse o halde külliyyatı bu gerçeği açıkça kanıtlayacaktır.” (s. 177). “The Spiritual Journey (al-Sulûk)” başlıklı bu kısım (s. 177-273), Vâsıtî'nin başından geçen tüm yolculuk ve karşılaşmaların etkisiyle şekillendirdiği sülûk/tasavvuf anlayışını işlemektedir. Post, Vâsıtî'nin görüşlerini incelerken birinci kısımda ele alınan yolculuk ile eş zamanlı okumalar yaparak karşılaştığı grupların Vâsıtî'nin düşünce dünyasının neresinde yer aldığını tespit etmeye çalışır. Vâsıtî'nin formüle ettiği tasavvufun önemli oranda Şâzelîyye ve İbn Teymiyye'den etkilenmiş olduğunu, bazı yönleriyle de Ekberîler ve Rifâîler gibi eleştirdiği sûfî grupların pratiklerine karşı tepkiler içerdiğini bu ekollerin kaynaklarına başarı ile başvurarak tespit eder.

Söz konusu kısmın ilk bölümü (kitapta dördüncü bölüm) “Traditionalist Sufism: Outlining the Foundations of the Journey” (s. 182-232) Vâsıtî'nin formüle ettiği sülûkün temellerini ele alır. Post'a göre İbn Receb'in (ö. 795/1393) Vâsıtî'nin sülûk anlayışına atfettiği “*es-sülûk el-eserî*”den (ehl-i hadis tasavvufu) söz edilebilir (s. 231). Buna göre Vâsıtî'nin *et-Tarîka el-Muhammediyye*<sup>13</sup> olarak isimlendirdiği ehl-i hadis tasavvufu, şeyhin rolünü geri plana iterek Hz. Peygamber'in biyografisi ve hadislerini okuyarak onun marifetine ulaşmayı esas saymaktadır (s. 183-199). Bu anlayışın ikinci esası ise marifetullahı ulaşmaktır ki bu Kur'an ve hadislerde Allah'ın isim ve sıfatlarını ehl-i hadis anlayışına göre okumaktır; Allah'ın arşa istivasını müşahede etmeyi gerektirdiği için marifete ulaşmak, bu inancı benimseyen ehl-i hadise özgüdür (s. 200-213). Bu iki esasta bahsedilen marifet, tasavvufî terminolojide ifade edildiği gibi mânevî tecrübeye dayanan bilgi değil, metin merkezli bilgidir. Hatta basitçe metinleri ehl-i hadis anlayışına göre yorumlamaktır. Bu bölümün son başlığı ise Vâsıtî'ye göre tasavvufun ne olmadığını ele alır: Vâsıtî, Rifâîler üzerinden semâ uygulamasını, Şâzelîler üzerinden kelam ve felsefeyi, Ekberîler üzerinden ise vahdet-i vücûd görüşünü eleştirerek naslara dayanmadığı gerekçesiyle bu uygulama ve görüşleri reddeder (s. 214-230). Son olarak “Progressing Towards the Beloved through the Degrees of Witnessing” başlıklı beşinci

13 Post'a göre Vâsıtî “*Muhammedi*” sıfatını kendi yolunu diğer sûfilerin yolundan ayırt etmek için kullanmaktadır. Öte yandan *et-Tarîka el-Muhammediyye* kavramı farklı dönemlerde kullanılmıştır. Kavram daha çok on sekizinci yüzyılın sonunda ortaya çıkan ve neo-sûfî olarak adlandırılan sûfilerin Hz. Peygamber'i, onun hakikati (*el-hakikatü'l-muhammediyye*) ve nuruna (*en-nuru'l-muhammediyye*) bağlılığı merkeze alan anlayışlarına karşılık kullanılmaktadır. Post, tasavvuf tarihinde bu kavramın -Cornell tarafından- şeyhin otoritesini Hz. Peygamber ve şeyh arasındaki mukayese üzerine kuran Cezûliyye şeyhi Abdullah el-Gazvânî'ye (ö. 937/1528) dayandırılmasına karşılık ondan yaklaşık iki asır önce Vâsıtî, hatta İbn Teymiyye tarafından kullanıldığını belirtir (184-5).



bölüm (s. 233-276), Allah'ı müşahedenin derecelerini inceler. Vâsitî bu dereceleri formüle ederken diğer gruplardan edindiği tecrübelerden faydalanmış ve bunları ehl-i hadis anlayışına uygun hale getirmiştir. Post, Vâsitî'nin müşahede görüşünün şekillenmesinde Şâzelî öğretileri ve İbn Teymiyye'nin etkili olduğunu tespit eder ancak o, ikisine de tamamen bağlı kalmamıştır (s. 275): "İraklı sûfimiz geleneksel tasavvuf kavramları, Şâzeliyye ve İbn Teymiyye öğretilerini maharetle bağdaştırarak talebelerine ehl-i hadis temayüllerine uyan alternatif bir tasavvuf modeli sundu." (s. 276).

Post'un iddia ettiği gibi Vâsitî gerçekte bir sûfi şeyh midir? Tasavvufi terminolojiyi kullanması -ki tasavvufi kavramların sonuna *Muhammedî* ekleyerek kendisini sûfilere ayırır- onu sûfi yapmaya yeterli midir? Belki de Joseph Bell'in (ö. 1911) İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) haller ve makamlar üzerine tasavvufi terminolojiyi kullanarak yazdığı kitapları hakkında söylediği gibi, Vâsitî de bu terminolojiyi sûfi olduğu için değil, yazdıklarının anlaşılması kaygısıyla kullanmıştır.<sup>14</sup> Nitekim Post, o dönemde Şam'da sünni dindarlık içerisinde sûfilere terminolojisinin önemli bir yer edinmiş olabileceğini kabul eder (s. 282). Yani Vâsitî'nin tasavvufa bir alternatif üretirken bunu tasavvufi terminoloji yardımı ile yapmış olabileceğini söyleyebiliriz. Bununla beraber Schallenberg'in (ö. 2017) İbn Kayyim'de "sûfi terminolojinin manipülasyonu"<sup>15</sup> olarak isimlendirdiği tavır Vâsitî'nin metinlerinde de vardır. Bu metinlerde marifetullah ve müşahede gibi kavramların tanımı, sûfilere tanımı ile örtüşmemektedir. Vâsitî, bu kavramları yeni anlamlara giydirebilir. Öyle ki, sûfilere betimlemek için kullanılan kelimeleri de ödünç alarak Şam'daki ehl-i hadis çevresini şu sözlerle anlatır: "ârifin...ezvâkû's-sâlikîn...onların nefesleri zamanlarında nadir bulunur" (s. 152).<sup>16</sup>

Çalışma boyunca Vâsitî'den "İraklı Sufi" olarak bahseden Post, çalışmanın ikinci kısmında onun bir tasavvuf şeyhi/mürşid olup olmadığını irdelemiş ve bunun İbn Teymiyye çevresinde geçerli olduğu, dahası formüle ettiği tasavvufun bu çevrede normatif olduğu sonucuna varmıştır (s. 200). Bu iddiasının dayanağı olarak, tasavvufi terminolojiyi kullanımına ilaveten, Vâsitî'nin eserlerini sülûk kategorisinde sayan Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Receb (ö. 795/1393) gibi biyografi yazarlarını referans göstermiştir (s.178). Ancak bu isimler İbn Teymiyye çizgisindeki yazarlardır ve Vâsitî'nin sûfi kimliğinin kabulünde okuyucuyu ancak dönemin sûfilerine ait şahitlikler ikna edecektir. Peki sûfiler açısından da Vâsitî bir sûfi şeyh olarak kabul görmüş müdür? Bu sorunun cevabını ne Post vermiştir ne de biz verebiliriz, ancak sûfiler tasavvufi âdâb ve erkân risâlelerinde şeyhliğin şartlarını açıklamışlardır. Söz gelimi şeyhin izni bu şartların başında gelmektedir; Kuşeyrî (ö. 465/1072) şeyhinden izin almadan önce şeyhlik iddiasıyla öne çıkan kimsenin rehberliğinin kimseye fayda

14 Joseph Norment Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, New York: SUNY, 1979, s. 92; Gino Schallenberg, "Ibn Kayyim al-Jawziyya's Manipulation of Sufi Terms", *Islamic Theology, Philosophy and Law*, (ed. Birgit Krawietz - Georges Tamer), Berlin: De Gruyter, 2013, s. 96.

15 Bk. Schallenberg, "Ibn Kayyim al-Jawziyya's Manipulation", s. 102.

16 Vâsitî'ye benzer şekilde, Schallenberg İbnü'l-Kayyim'in de "tasavvufa alternatif bir mâneviyatı sunmayı kendisine vazife görmüş" olduğunu söyler. Schallenberg, "Ibn Kayyim al-Jawziyya's Manipulation", s. 120.

vermeyeceğinden bahseder.<sup>17</sup> Sühreverdî (ö. 632/1234) de mürşidin Hz. Peygamber'den aldığı mânevî mirası müridine aktardığını, irşadın bu aktarım ile gerçekleşeceğini belirtir. Ayrıca ona göre ancak seyr-i sülûkünü tamamlayan ve cezbeyle ulaşan kimse diğerlerini irşada uygundur.<sup>18</sup> Öte yandan biyografisi göz önünde bulundurulduğunda Vâsıtî'nin seyr-i sülûkünü tamamladığına ve sûfi şeyhlerin herhangi birinden icazet aldığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Hatta bu gruplar içerisinde en yakın bulduğu ve büyük oranda alıntılardığı Şâzeli tarikatının öğretilerini dahi reddetmiştir (s. 154-5). Sûfilerin koydukları kriterler dikkate alındığında çağdaşı sûfiler tarafından Vâsıtî'nin bir *sûfi şeyh* sayılması oldukça şüphelidir.

Post, tasavvufun çeşitliliğinden bahsederek Vâsıtî'yi bu çeşitliliğin bir yönü olarak yanıttırıyor olsa da (s. 18), kitapta ele alındığı Şâzeliyye ve Rifâiyye tasavvufi grupları silsile, icazet, şeyh-mürîd ilişkisi gibi unsurlar ve tarikat yapılanmasında olduğu gibi fenâ-bekâ gibi kavramlara yükledikleri içeriklerde de ortaklıklar. Rifâiler'in semâ uygulaması, keramet ve şeyhin mürîd üzerindeki otoritesi gibi konular (s. 278) genel olarak sûfiler tarafından kabul görmektedir, hatta sûfilerin âlâmet-i fârikalarından sayılabilirler. Şâzeliyye'nin bu uygulamalarda ayrılması ise pratiğe dönüktür ve sûfi kimliklerinin korunmasına engel değildir. Söz gelimi Vâsıtî'nin sûfilere karşı polemiklerinin konuları da (semâ, kelâm ve Ekberîlerin görüşleri) tasavvuf tarihinin içerisinde yer almaktadır. Öte yandan Vâsıtî'nin bu gruplardan, özellikle Şâzeliyye'den ayrılmasına sebep olan noktalar -Eş'arî kelamına olan karşıtlığını bir kenara koyarsak- aslında onun ana akım tasavvuftan ayrıldığı noktalar: Şeyhin tarikattaki rolü ve önemi, silsile, Allah'ı ism-i celâl ile zikretmek gibi (s. 116).<sup>19</sup>

Vâsıtî'nin sûfi kimliğinin sorgulanması gereken bir diğer nokta formüle ettiği tasavvufun mânevî değil, fiziksel yolculuğuna dayanıyor olmasıdır. Post, bu yolculukta edinilen tecrübelerin ve Vâsıtî'nin "yaratıcı düşüncesine ket vurmamasının... farklı geleneklerin fikir ve kavramlarının benzersiz bir sentezi sonucunda orijinal ve sofistike bir tasavvufi doktrin" ulaştırdığını söyler (s. 281). Tasavvufi bilginin entelektüel ve fikri bir çaba sonucunda elde edilmediği düşünüldüğünde bu görüşler ne kadar orijinal olursa olsun tasavvufi geleceğe aitlikleri sorgulanmaktadır. Nitekim Vâsıtî'nin tasavvuf anlayışının iki temeli olan Hz. Peygamber'in marifeti ve Allah'ın marifetine ulaşmak da tasavvufun *fenâ fi'n-nebî* ve *fenâ fi'llah* basamaklarını hatırlatmakla beraber klasik tasavvuf metinlerindeki anlatıdan farklı olarak tecrübeye değil, ehl-i hadis anlayışı merkezinde metin okumaya dayanmaktadır. Dolayısıyla tasavvufu diğer disiplinlerden ayıran bilgiye ulaşma yönteminde de Vâsıtî sûfilere

17 Ebü'l-Kâsım Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye* (nşr. Abdülhalim Mahmûd), Kahire: Dâru's-Şa'b, 1989, s. 631.

18 Şehâbeddîn Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif* (nşr. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî), Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2016, s. 55-57.

19 Papas, Ahmed el-Kâsânî'nin (ö. 949/1542) risâlesi üzerinden *tarik* (sûfilere Allah'a ulaştırılan mânevî yol) ve *tarikât* ilişkisini incelediği bir çalışmada tarikâtı kuran elementler içerisinde şeyhin sohbeti, şeyh-mürîd ilişkisindeki hiyerarşi ve şeyhlik silsilesini tespit eder. Kâsânî'ye göre tasavvuf tarikatsız, tarikât da tasavvuf olmadan gerçekleşemeyecektir. Bir şeyh etrafında organize olan tarikât yaşamına dahil olmanın, şeyh ile sohbetin, mürîdin seyrüsülûkünde ilerlemesi açısından önemli bir faydası olduğunu gösterir, bu unsurlar tasavvuf için elzemdir. Bk. Alexandre Papas, "No Sufism without Sufi Order: Rethinking Tariqa and Adab with Ahmad Kâsânî Dahbidî (1461-1542)", *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 2008, II, sy. 1, s. 18-20.

ayrılmaktadır. Vâsiti'nin görüşlerinin tasavvuf içerisinde sayılması yerine, tasavvuf geçmiş olan bir âlimin tasavvufa alternatif bir maneviyat üretme çabası sayılması daha uygun olacaktır. Yazar da Vâsiti'nin tüm çabalarının aslında o dönemde tasavvufu temsil eden Rifâîlere, Eş'arî Şâzelîlere ve Ekberîlere karşı alternatif bir öğreti, karşıt tez sunma çabası olduğunun farkındadır (s. 276). Buna rağmen belki de Teymiyyeci bir sûfi olduğu ön kabulü ile yaklaştığı ya da üretilen bu alternatif tasavvufun *orijinal tasavvufa* daha yakın olduğu kanaatini taşıdığı için onun görüşlerini tasavvuf içerisinde değerlendirmekte, hatta dönemin Şam'ında normatif tasavvuf olabileceğini öne sürmektedir.

Sonuç olarak Post, bu çalışma ile literatüre şu üç konuyu ele alarak katkıda bulunmayı istemiş ve bunu bir yönüyle gerçekleştirmiştir: (1) Vâsiti'nin karşılaştığı tasavvufi gruplar, (2) erken dönem Memlük Şam'ındaki ehl-i hadis takipçileri tarafından benimsenen tasavvuf, (3) İbn Teymiyye çevresinde benimsenen tasavvuf (s. 277). Post, Vâsiti'nin otobiyografisini dönemin kaynaklarına titizlikle başvurarak tarihselleştirmiş, söz konusu tasavvufi grupları değerlendirirken Vâsiti'nin söylemlerini teyit etmek amacıyla bu grupların tarikat içi metinleriyle beraber çağdaşlarının metinlerine de başvurmuştur. Bu gruplar hakkında etraflı bilgiler vermenin yanında, ikincil literatürde yer alan ilgili tartışmalara da katkıda bulunmuştur.<sup>20</sup> Ancak Vâsiti'nin sûfi şeyh olduğuna dair ön kabulü yazar için yönlendirici olmuş, Vâsiti ve görüşlerinin tasavvuf ile olan ilişkisini değerlendirmesine yansımıştır. Öyle ki, Post, tasavvuf ve sûfilere teolojik perspektiften değerlendirir ve Hanbelî alimlerin belli tasavvufi pratiklere olan tepkilerinin ehl-i hadis tasavvufundan uzaklaşması olarak değil, tasavvufun ehl-i hadis çizgisinden uzaklaşması yönünde okunabileceğini belirtir. Buna göre erken dönem sûfiler hadise olan yakınlıkları sebebiyle ehl-i hadise yakın iken halefleri onlardan, yani normatif sünnetlikten ve tasavvufi seleflerinden ayrılmışlardır (s. 9-10). Nihayetinde, bu çalışmaya göre Vâsiti her ikisini birleştiren isim olmuştur.

20 Söz gelimi Post, Nathan Hofer'in *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt* çalışmasında öne sürdüğü Şâzeliyye'nin bir tarikat olarak teşekkülünün İbn Ataullah el-İskenderî'nin eserleri ile gerçekleştiği iddiasına karşılık dönemin kaynaklarını inceler ve Şâzeli tarikatının Ebü'l-Abbâs el-Mürsî zamanında da doktrin, metot ve öğretileri ile ayrı bir taife olarak oluşmuş olduğunu tespit eder (s. 102).





**KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW**

**Hasan Meydan. *Postmodern İklimde Din ve Değerleri Öğretmek (İmkân ve Zorluklar)*. İstanbul, Dem Yayınları, 2022, 170 Sayfa.**

**Büşra ALBAŞ\***

Postmodern düşünce, varlığını modernizmin genel, değişmez ve katı varsayımlarının tam karşısına konumlandırmış bir düşünsel yapıyı ifade eder. Özellikle Aydınlanma ile hâkim olan katı akılcılık ve artık dinlere ve Tanrı'ya ihtiyaç olmadığı iddiası, 1960'lı yıllardan itibaren önemini yitirmeye başlamıştır. İşte, yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren düşünce sahasında etkin olan postmodernizm hakkında pek çok görüş ileri sürülmüş, postmodern düşünce çeşitli açılardan çalışılmıştır. Ancak halihazırda uygulanan eğitim programımızda da tezahürleri bulunan postmodern iklim, bütüncül bir bakış açısıyla ele alınmamıştır. İnceleyeceğimiz bu eserin temel iddiası, hakkında farklı açılardan çalışmalar yapılan postmodern iklime dair okuruna genel bir perspektif sunmak ve postmodern iklimin din ve değer eğitimcilerine yaşatacağı zorlukları ve sağlayacağı imkânları haber vermektir. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı öğretim üyelerinden Prof. Dr. Hasan Meydan'ın kaleme aldığı bu çalışma, tüm dünyada ve ülkemizde hâkim olan postmodern iklime genelde bir eğitimci, özelde ise bir "din eğitimcisi" nazarından bakmaktadır. Bu bağlamda geleneksel, modern ve postmodern üçlemesinde karşılaştırmalı olarak gerek toplum, epistemoloji, etik, ahlak, pedagoji gibi hususların gerekse din ve değer konularının küreselleşen dünyada postmodern bireyin hayatında nerede durduğuna ışık tutmaktadır. Esasında yazar Hasan Meydan'ın "değerler eğitimi" alanında başka çalışmalarının olduğu da bilinmektedir. Söz gelimi 2019 yılında *Akademide Değerler Eğitimi* isimli bir çalışması bulunmaktadır ve yine 2021 yılında değerleri medya ekseninde incelediği *Medyada Din ve Değerler* isimli bir kitap kaleme almıştır. Yazarın zikredilen bu iki çalışma haricinde konuyla ilgili başka kitapları ve makalelerinin bulunduğu da bilinmektedir. Yine yazarın *İlköğretim Okullarında Değerler ve Karakter Eğitimi* başlıklı bir doktora tezi de bulunmaktadır. *Postmodern İklimde Din ve Değerleri Öğretmek* isimli eserinde ise postmodern düşüncenin teorik kaynaklarından yararlanmakta ve konuyla ilgili değerlendirmeleri bütüncül bir perspektifle sunmayı hedeflemektedir. Başka bir ifadeyle yazar, tüm bu çalışmalarının yanı sıra incelediğimiz bu eserde ise konuyu postmodern iklim nazarından ele alıyor ve meseleye bir de bu yönden ışık tutuyor görünmektedir.

\* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı  
Yüksek Lisans Öğrencisi, [bursa\\_albas@hotmail.com](mailto:bursa_albas@hotmail.com),  
ORCID: 0000-0002-9967-3082

*Postmodern İklimde Din ve Değerleri Öğretmek*, giriş bölümüne ilave olarak beş ayrı ana bölümden ve sonuç kısmından müteşekkildir. Her bir bölüm kendi içerisinde oldukça anlamlı ve içerikle uyumlu alt başlıklara ayrılmaktadır. Yazar, önsöz kısmında eğitim sahasının postmodern iklimin hâkim unsurlarını taşıdığından ancak bunun yeterince ele alınmadığından yakınmaktadır. Buradan hareketle, postmodern iklimde yürütülecek olan değerler eğitimi de bir başlangıç noktasının tespit edilmesi gerektiğinden özellikle bahsetmektedir. Bu bağlamda giriş bölümü kitabın genel havası için de okuruna bir fikir vermektedir. Zira kitap boyunca yapılan çeşitli izahlar, açıklamalar ve alıntılar yazar tarafından din ve değerler eğitimi ile ilişkilendirilmiştir.

Önsözün akabinde üç temel alt başlığa ayrılan giriş bölümünde yazar, geleneksel ve modern dönemle ilgili okura bazı temel bilgiler vermektedir. Bunu yapmasının temel nedeni, ilerleyen kısımlarda ele alınacak olan postmodernitenin, modern döneme karşıt bakış açısı üzerinden şekillenmesiyle alakalıdır. Giriş bölümünün ilk alt başlığında, postmodern düşünceye dair ana hatlarıyla bilgiler sunan yazar, ikinci başlıkta postmodern iklimin özellikle bireysellik vurgusundan ve süreksizlik algısından bahsetmektedir. Ardından bu bağlamda Y, Z ve “Alfa” kuşağıyla ilgili bilgilendirmeler yapmaktadır. Giriş bölümünün son alt başlığına yazar “Değer Temelli Eğitimde Zamanın Ruhunu” ismini vermiştir. Bu açıdan eğitim bilimcilerinin gelişim, öğrenme, program geliştirme gibi alanlara verdikleri öneme karşın, eğitimde ontolojik, epistemolojik ve sosyokültürel temellere yeterli önem verilmediği noktasında eleştiriler öne sürmektedir. Burada yaptığı eleştiriler haklılık payı taşımakla beraber aynı zamanda eleştirilerini bu alanda yapılan çalışmaların eksik olduğu tespitiyle de sağlam bir zemine oturtmaktadır.

Çalışmanın birinci bölümü, insanın söküp atılamayacak bir özelliği olarak anlam arayışının postmodern çağda ne gibi değişimlere uğradığına dikkat çekerek başlar. Esasında bu bölüm genel anlamda birey-toplum diyalektiğini ele alma gayesiyle kaleme alınmıştır. Bu doğrultuda yazar belki de hepimizin hayatında halihazırda yer eden, duyduğumuz ya da şahit olduğumuz ancak arkasında yatan düşünsel yapıyı sorgulamadığımız bazı kurum, olgu ve söylemlere okurunun dikkatini çekmektedir. Söz gelimi din ve değer eğitimi bağlamında “manevi danışmanlık ve rehberlik” gibi alanlardaki ilgi artışını postmodern düşüncenin bireye tanıdığı özgürlük düşüncesiyle ilişkilendirmektedir. Sürekli duyduğumuz “kendin ol” vurgusunu, ne şekilde olduğunun önemine bakmaksızın tanınırlığın her şey demek olduğunu, medyanın bir simülasyon aracı olarak kendi hakikatini inşa ettiğini önemle vurgulamakta; bu esnada da her bir konuyu din, değer ve ahlak algısı ile ilişkilendirerek ele almaktadır. Bu vurguları yaparken verdiği örnekler ve kullandığı araştırma bulguları son derece yerindedir. Örneğin medyanın kendi hakikatini inşa ediyor oluşunu, güncel bir örnek olan kafa kesme videoları ile ilişkilendirmektedir. Buna ilaveten performansları üzerinden ölçülen bireyler tarafından sıklıkla dile getirilen bir kavram olan “tükenmişlik sendromundan” ve bu bağlamda koçluk sisteminden bahsetmektedir. Yazarın bu ve bunun gibi ele aldığı durumlar, verdiği örnekler gerçekten hayatın içinden ve sıklıkla gündemimizde olmaları açısından çok yerindedir. Ayrıca konuyu okurunun zihninde ilgi çekici ve canlı kılmaktadır.

Postmodern iklim, çalışmanın ikinci bölümünde epistemoloji bağlamında ele alınmaktadır. Bilgi, bilgiye ulaşma metotları ve bilginin değeri gibi hususlar netice itibarıyla dini bilgi ve hakikat sahasını da etkilemektedir. Yazar, son zamanlarda çok satan kitaplar üzerinden -Örneğin Uğur Koşar'a ait *Allah De Ötesini Bırak*- kaynağından koparılan, metodolojiden uzak dini bilgi ve onun ilgi çekici başlıklarla cazip hale getirilmesinden bu ilgiye atfı yapmaktadır. İkinci bölümde bilginin sunulmasıyla ilgili çeşitli değerlendirmelere de yer verilmiştir. Yazar geçmişten bugüne ilmî hakikatin sunuluş şekillerindeki değişimleri karşılaştırmış ve artık entelektüel otoritenin “fan”, “takipçi sayısı”, “reyting” gibi kavramlar tarafından belirlendiğini ele almıştır.

Bu bölümün son başlı olan “Bilginin Gücünden Gücün Bilgisine” bölümünde ise yazar artık bilginin değeriyle alakalı düşüncelerine yer vermektedir. Bu bağlamda değindiği temel kavramlardan belki de en önemlisi bilginin “yararlılığı” ile ilgilidir. Burada yazar bir önceki bölüme atıfla bilginin yararlılığı meselesini postmodern dönem bireyinin rahatlığa düşkünlüğü ve tüketim odaklılığı ile ilişkilendirmektedir. Bu bölümle ilgili yazarın dikkat çeken iki ana değerlendirmede bulunmuştur. Bunlardan ilkinde yazar güç, fayda ve tüketilebilirlik/popülerlik üzerinden ilerleyen bilgi anlayışının öğrencinin okul, üniversite gibi kurumların sunduğu bilgiye bakışını da etkilediği yönündeki değerlendirmesidir. Dolayısıyla artık esas soru “doğru mu?” değil, “ne işe yarıyor?” sorusudur. İkinci değerlendirmesi ise herkesin bilgiye eşit ölçüde ulaşma imkanının olduğu bu çağda artık öğretmenin rolünün de eskisi gibi olmayacağıdır. Yazarın bu değerlendirmeleri ve bu değerlendirmelere ulaşma biçimi takdir edilesi olmakla beraber bu iki ana düşüncenin vurgulanış biçimi biraz daha netleştirilebilir.

“Postmodern ya da “Anti” Pedagoji” isimli üçüncü bölüm kitabın eğitime ve pedagojiye ilişkin görüşlere detaylıca yer verilen kısmıdır. Yazar bu kısımda özellikle modern ve postmodern pedagoji üzerinden bir kıyaslama yapma yoluna gitmektedir. Burada dikkat çektiği husus artık pedagoji anlayışının “eşitlik” kavramı üzerinden şekillenmesidir. Bu eşitliğin içeriği öğretmen ve öğrenci açısından -tabir yerindeyse- bir denklik ve bilginin herkesin ortak katılımıyla üretilmesi anlamında bir eşitliktir. Yazar, önceki bölümlerde de defaatle üzerinde durduğu gibi pedagoji bahsinde de özgürlük kavramını ele alır. Bu bölümde yaptığı tespit, din eğitimcilerine postmodern pedagojiye dair bir bakış sunmaktadır. Buna göre postmodern pedagojinin öznelik üzerinden ilerlemesi durumunun tezahürlerinden biri şu anda ülkemizde de hâkim olan yapılandırmacı anlayıştır. Yapılandırmacı anlayış, bilginin nesnellliğini reddetmektedir. İşte burada din eğitimcisini yakından ilgilendiren husus, vahyî bilginin mutlak doğruluğuyla ilgilidir. Yazar bu durumu bir “çıkılmaz” olarak nitelemektedir (s. 93). Zira bilindiği üzere yapılandırmacı bilgi anlayışı mutlak ve tartışmasız kabul edilecek bilgilerin öğrenciye aktarılmasından ziyade bilginin öğrenci tarafından yapılandırılarak öğretilmesini esas almaktadır.<sup>1</sup> Bu noktada örneğin Allah inancı konusunun İslam'ın ana kaynakları olan Kur'an ve sünnetten uzak, tamamen öğrenci tarafından yapılandırılmaya müsait

1 Mahmut Zengin, “Temele Alınan Yaklaşım/lar Bağlamında Yeni İlköğretim DKAB Öğretim Programı”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (2010), 225-258.

bir şekilde verilmesi pek mümkün görünmemektedir. Yazarın yapılandırmacılık bağlamında “çıkamaz” olarak nitelendirdiği durum bununla ilişkilidir.

Yazar bu bölümde önceki bölümün sonunda kısaca yer verdiği “kurumsal eğitim” olgusunu daha genişçe ele almıştır. Son olarak beceri temelli eğitim ve bunun din ve değerler eğitimi sahasına yansımaları noktasında araştırmaların eksik kaldığını belirten yazar, bu bağlamda yeni modeller geliştirilmesi ve bu modellerin programlara uygulanması gerektiğinin üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda yine kendisi tarafından geliştirilen bir model önerisinden de kısaca bahsetmiştir.

Çalışmanın dördüncü bölümü din ve etik konularına ayrılmıştır. Bölüm, yazarın önceki bölümler içerisinde kısaca yer verdiği din olgusundan artık postmodern iklim nazarıyla genişçe bahsettiği kısımdır. Burada -diğer bölümlerde de yaptığı gibi- genel hatlarıyla, aslında postmodernitenin temel kavramlarının, dine ve etik anlayışa nasıl etki ettiğinden bahsetmiştir. Söz gelimi bireysellik vurgusu artık kurumsal dindarlığı âtil bir hale getirmektedir. Ya da “kesinliğin” öznellik önünde bir sorun olarak durduğu yerde dine bakış da farklı olacaktır. Bunlara ek olarak yazar, İlahiyat ve Fen Edebiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde yapılmış bireysellik ve din ile alakalı araştırmalardan elde edilen bulguları okuruyla paylaşmaktadır. Yazar çalışmasının bu kısmında konuyla ilgili dile getirilen görüşlere, diğer kısımlara nispetle daha çok yer vermiştir. Bu bağlamda kendi fikirlerinin belki de en sınırlı kaldığı bölüm bu kısımdır.

Beşinci ve son bölümde buraya kadar sunduğu tüm bilgi, görüş ve kendi tabiriyle “bütüncül perspektif” ışığında artık din ve değer eğitimi konusundan bahsetmektedir. Burada konuyla alakalı pek çok tespiti yer vermiştir. Öncelikle postmodern dönemde hakikati aramaktan vazgeçen insan karşısında din eğitimcilerine düşen görevin çok daha zor ve kıymetli olduğunu vurgulamaktadır. Yazar bu noktada, Wright’ın kesin hakikat fikrine karşı olan postmodernitenin aslında kendi anlayışını kesin hakikatmiş gibi dikte ettiği eleştirisini geniş şekilde aktarır. “Eleştirel pedagoji” anlayışının din eğitimine de uygulanmasının gerekliliğini ele alır ve bu bağlamda dinî okur-yazarlık konusunun öneminden bahseder. Buna göre postmodern iklimde bireye dinî okur-yazarlık kazandırılması din eğitimi bağlamında bir amaç olmalıdır. Yazarın burada din eğitimi bağlamında “anlamli öğrenme” kuramına öğretilenlerin hayatla bağının kurulması noktasında yer vermesi oldukça yerinde bir yaklaşımdır. Yazarın bu bağlamda tavsiyelerinden biri, din eğitiminin postmodernite ile ilgili muhatabını düşündürecek sorular sorması gerektiğidir. Üzerinde durduğu ve tavsiyelerini şekillendirdiği bir başka kavram ise “felsefi tutum” kavramıdır.

Sonuç kısmında yazar, önsözdekine benzer şekilde çalışmasının genel hedeflerinden tekrar bahsedip bu kısma kadarki bölümlerin içeriklerini çok kısa şekilde zikretmiş ardından çalışmayı özetlemiştir. Sekiz maddede gerçekleştirdiği bu özet, kitabın başından sonuna kadar önemle üzerinde durduğu kavramları temel almıştır. Yazar son olarak kitabın genelinde okura sunduğu insanın “anlam arayışına” geri dönmesinin gerekliliğini tekrar vurgulayarak çalışmayı sonlandırmıştır.



Postmodern düşünce ve din eğitimi bağlamında kitabın okuruna genel hatlarıyla bir perspektif kazandırdığı yadsınamaz. Esasında bu çalışma, konuyla alakalı bütüncül bakış açısı sunarak kendinden sonraki eserler için de öncülük vazifesi görmektedir. Bunu gerçekleştiren de postmodern düşüncenin teorik kaynaklarından yararlanmakta ve konuyla ilgili değerlendirmeleri bütüncül bir perspektifle sunmayı hedeflemektedir. Bu genel hedefinin yanı sıra din eğitimcilerini söz konusu postmodern dünyada karşılaşacakları imkân ve zorluklar noktasında da haberdar etme gayesindedir. Çalışma, postmodern düşüncenin eğitim programlarımızı yeniden inşa etmiş olmasına karşın bu durumun bütüncül olarak incelenmediği düşüncesinden hareketle kendi sahasında bir açığı da gidermektedir. Çalışma, genel olarak giriş kısmında hedeflediği amaçlara ulaşmış görünmektedir. Okuruna sunduğu değerlendirmeler, imkân ve zorluklarla alakalı çıkarımlar gayet yerindedir. Yazar, verdiği örnekler ve kurduğu ilişkilendirmeler ile konuya olan hakimiyetini de gözler önüne sermektedir. Ayrıca çalışma, kaynakçası itibarıyla da oldukça zengin bir alt yapıya dayanmaktadır. Elbette kitap bu alanda bir merakı, sorunu ve çabası olan her okurun anlayacağı bir üsluba sahip olmakla beraber ana hedef kitesinin din eğitimcileri olduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır.





**KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW**

## Bir Değerlendirme Yazısına Dair Notlar

**Berat AÇIL\***

**Sadık YAZAR\*\***

**Kadir TURGUT\*\*\***

**Özgür KAVAK\*\*\*\***

### Giriş

Akademik yazımın önemli türlerinden biri olan kitap değerlendirmelerinin incelediği kitabın yazarını kısaca tanıtması, kitabı ve bölümleri hakkında okura bilgi vermesi, kitabı ait olduğu alan ve ilgili literatür içinde konumlandırması, kitabın iyi yönleriyle beraber eksiklerini, geliştirilmesi gereken hususları ve kitaba yönelik eleştirileri serdetmesi beklenir. Tüm bunları oldukça sınırlı hacme sahip bir metin içinde yapmaya çalışmak ehlinin malumu olduğu üzere maharet gerektirir.

Yukarıda kabaca tasvir etmeye çalıştığımız kitap değerlendirmesi yazım yöntemine riayet edilerek kaleme alınmış değerlendirmelere maalesef akademimizde ender rastlanmaktadır. Kitap değerlendirmesi adı altında yayımlanan kitap tanıtımı, polemik gibi türleri burada anmaya gerek bile görmüyoruz. Söz konusu türlerin en önemli özelliği, kitaptan ziyade kitabın yazarını değerlendirme, daha doğrusu eleştirme niyetiyle kaleme alınmış olmalarıdır. Bu gibi yazıların ilmin gelişimine herhangi bir somut katkısı bulunmamaktadır. Bununla beraber yukarıda tasvir ettiğimiz yöntemle veya ona yakın bir tarz ile yazılmış kitap değerlendirmeleri, ilmi tartışmaların devam etmesini, ele alınan kitapta gündeme getirilen meselenin akademik camiada görünür olmasını, kitaptaki kimi hususların ayrıntılı tartışılmasını veya kitabın geliştirilmesini intaç edebilir.

\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, Atatürk Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Anabilim Dalı, [berat.acil@marmara.edu.tr](mailto:berat.acil@marmara.edu.tr),  
ORCID: 0000-0003-1733-4077

\*\* Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, [zyazar@gmail.com](mailto:zyazar@gmail.com),  
ORCID: 0000-0001-8029-5723

\*\*\* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Fars Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, [turgutk@istanbul.edu.tr](mailto:turgutk@istanbul.edu.tr),  
ORCID: 0000-0003-1238-36544

\*\*\*\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, [ozgur.kavak@marmara.edu.tr](mailto:ozgur.kavak@marmara.edu.tr),  
ORCID: 0000-0002-1769-5668

Tarafımızdan hazırlanıp 2022 yılında İSAM Yayınları tarafından yayımlanan *Tenkitle Neşir Kılavuzu (Osmanlı Türkçesi Metinleri İçin)* hakkında *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin bir önceki sayısında bir kitap değerlendirmesi kaleme alındı.<sup>1</sup> Her ne kadar yukarıda tasvir edilen akademik yazım yöntemine bütünüyle riayet edilerek yazılmış değilse de (kitap değerlendirmelerinin farklı yazım türleri mevcuttur), yazarın akademik bir dil kullanmaya çalışması bizim de söz konusu değerlendirmeyi cevap verilmesi gerekli bir yazı olarak görmemizi sağladı. Söz konusu yazıda tarafımızdan yayımlanan *Kılavuz*'un genel bir değerlendirmesine, bölümlerine, yazarlarına ve iyi yönlerine dair malumat verilmemiştir. Değerlendirme yazarı, *Kılavuz*'un geneline yönelik bir eleştiri yöneltmemiş olup seçtiği cümlelerden hareketle kendi tercihlerini alternatif olarak sunmuştur. Bu nedenle biz de aşağıda söz konusu yazıda dile getirilen tercihleri/değerlendirmeleri, konularına göre tasnif ederek cevaplamaya çalışacağız. Bu yazı, yanlış anlamaları tazyih etmek, varsa ithamlara cevap vermek, bu vesileyle kitap hakkında daha fazla tartışılmasını arzuladığımız meseleleri tekrar gündeme getirmek amacıyla kaleme alınmıştır.

### Lügatçenin Yeri

Değerlendirme yazarı, lügatçe kısmında yer alan bazı maddelerin neşir için ne ifade edebileceğine dair küçük bir açıklamanın da lügatçeye eklenebileceğini ifade etmektedir (Uğur, 79). Yazısının tümüne sinen bu beklentisinin *Kılavuz*'u bir kılavuz olarak değil de konuya dair bir araştırma kitabı olarak telakki etmesinden kaynaklandığını düşünüyoruz. Nitekim bu önerisinden sonra Selami Ece'nin *Klasik Türk Edebiyatı Araştırma Yöntemleri I-II* başlıklı kitabına dipnotta gönderme yapılmasının da bu beklentiye karşılık geldiğini düşünüyoruz. Kaldı ki özellikle yazmalardaki kayıtlar hususunda, sadece yazmalardaki kayıtlara dair ıstılahları değil gerek yazma bilimi gerekse de tenkitli neşir nazariyesine dair birçok maddeyi kapsayan lügatçe kısmının başında olmasa da kılavuzun nüsha seçimi ve şecere oluşturma kısmında yazmalardaki kayıtların nasıl bir işlevi olduğuna değinilmiştir.

Bahis mevzuu edilen ikinci aslı mesele “Acaba kitabın sonuna eklenen lügatçe kısmı ve bu kısımda anlamları verilen terimler kitabın başında ‘Kavramsal Çerçeve’ başlığıyla bir bölüm olarak bulunsa okur için daha kolay olmaz mıydı?” (Uğur, 76) sorusu ile dile getirilmiştir. Yazar, buna gerekçe olarak kitabın girişi de dahil olmak üzere zikri geçen bazı terimlerin tenkitli neşir alanına ait hususi terimler olduğunu, bunların yüksek lisans öğrencileri gibi birçok okuyucu tarafından anlaşılamayacağını ileri sürmektedir:

Yine bu bağlamda kitabın ek kısmına alınan nüsha tavsifi örnekleri de metnin içerisine verilebilir ve daha fazla görsel üzerinden nüsha tavsifi adım adım açıklanabilirdi. Mesela

1 Abdullah Uğur, “Berat Açıl, Sadık Yazar, Kadir Turgut, Özgür Kavak. *Tenkitle Neşir Kılavuzu (Osmanlı Türkçesi Metinleri İçin)*. İstanbul: İSAM, 2022, 155 sayfa.”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63 (2022): 75-81.

herhangi bir yazma eserin ilk varağı konularak besmele, hamdele ve salvelenin nerede bitiğı, başından hangi kısmın yazılması gerektiğı görsel üzerinde işaretlenebilirdi (Uğur, 76).

Yazar tarafından dillendirilen iki hususu birbirinden ayırarak ele almakta fayda var. İlki akademik yazım geleneğine dair bir meseleyken ikincisi akademik yazımın muhataplarının seviyesine yönelik bir saptama barındırmaktadır. Kuramsal yönleriyle öne çıkmayı amaçlayan, herhangi bir kuram vaz eden veya mevcut kuramlara belli yönlerden eklenen ilmi çalışmalarda literatür değerlendirmesiyle beraber meselenin hangi zeminde ele alındığını ortaya koymak üzere kavramsal çerçeveyi çizmek elzemdir. Nitekim bahsi geçen yazıda da belirtildiğı üzere özellikle sosyal bilimlerdeki çalışmalarda, araştırma konusunun omurgasını oluşturan kavramları açıklamak, çalışmada ele alınan tezi anlamak açısından önemli olup yaygın olarak başvurulmuş bir uygulamadır. Fakat kavramsal çerçeve barındıran söz konusu akademik yazım türlerinde bile amaç, bir çalışmada kullanılan tüm terimsel kelimeleri çalışmanın başında açıklamak değildir. Bu türden bir uygulama esere lügatçeyle başlamak anlamına gelir. Nitekim böylesi bir yöntem benimsenseydi tüm akademik çalışmaların da lügatçeyle başlaması gerekirdi. Bunun yerine çalışmayı takip etmeye yetecek kadar kavramın açıklanmasıyla iktifa edilir. Hazırladığımız eser, yukarıda tasvir ettiğimiz türde bir akademik çalışma olmayı amaçlamamaktadır. Adı üzerinde bir kılavuz olup, belli bir alanda yol gösterici olmayı hedeflemekte olan eldeki çalışma, tenkitli neşir, yazma bilgisi gibi konularda yazılan teorik bir araştırma kitabı ile karıştırılmamalıdır. Nitekim *Tenkitli Neşir Kılavuzu*'na da "tenkitli neşir" kavramının tanımlanarak başlanmasıyla çalışmanın sınırlarının belirlenmesi yönündeki ihtiyaç giderilmiştir. Bu itibarla değerlendirme yazısında arzulanacağı üzere kılavuzun lügatçe kısmında yer verilen kavramları kitabın başına almanın bilimsel bir zemininin olmadığını düşünürüz.

Sonuç olarak tenkitli neşir konusunda yayın yapmak isteyen araştırmacılara bir kılavuz olmak üzere hazırlanmış *Tenkitli Neşir Kılavuzu*'na, lügatçede yer alan kavramları görsellerle örnekleyip açıklayarak başlamak öncelikli meseleyi tali hâle getirmek anlamına gelirdi.

Yazarın dillendirdiğı ikinci husus çalışmanın muhataplarıyla ilgili olup okurların seviyesini tespit etmektedir. Ancak kılavuzun tenkitli neşir konusunda belli bir birikime sahip olduğu varsayılan bir okur kitlesine yönelik olarak hazırlandığının unutulmaması gerekir. Çünkü söz konusu kılavuz, tenkitli neşir yapmaya aday araştırmacılara -sadece yüksek lisans öğrencileri de değil- yol göstermeyi hedeflemektedir.

### **Nüsha Şeceresi, Nüshaların Seçimi ve Sıralanması**

Yazar, *Kılavuz*'da nüsha şeceresi ile ilgili kısmın "kısaca geçiştiril"diğini iddia edip metin tesisinin en önemli noktası dediğı bu konunun tenkitli metin hazırlayanların uyukularını kışkırdığını da eklemiştir (Uğur, 77).

Bu kısmın en önemli konusu “metnin nüsha farkları” başlığıdır ki, bir buçuk sayfa kadar devam eder. Fakat burada da herhangi bir örnek verilmez. En azından farazi bir örnek verilmiş ve seçere dahi çizilmiş olsaydı konu daha anlaşılır olurdu. (Uğur, 77).

Yazarın bu değerlendirmesinin haklı olmadığını düşünüyoruz. Zira *Kılavuz*'da önemle yer verilen konulardan biri, metin tenkidinin temel basamaklarından biri olan nüshalar arası ilişkileri saptamaya çalışıp bunun neticesinde eldeki nüshalardan bir seçere kurmak, bu mümkün değilse nüshaları gruplandırma çabasına yönelik aşamadır. Bu süreçte nüshanın tarihini, özelliklerini tanımanın yanı sıra nüshalar arasındaki ibare farklarının da istinsah zincirinin bağlarını anlamada çok önemli bilgiler sunacağı özellikle kaydedildi.<sup>2</sup> Biz her ne kadar buna yeterince önem ve yer verdiğimizizi düşünsek de, yazarın değerlendirmesi bu konunun daha detaylı ele alınmasının faydalı olacağı kanaatine varmamıza sebep olmuştur. Daha sonraki baskılarda bu konuya daha fazla yer vermeyi düşünüyoruz.

Yazar, nüsha seçeresine örnek verilmemesini de söze konu edip, farazi bir seçere örneği verilmesini önermektedir (Uğur, 77). Daha önce hazırlanan metin neşirlerinde pek çok gerçek örnekten birini ya da gerçek bir seçere hazırlayıp vermek varken yazarın farazi örnek önerisinin de yerinde olmadığını düşünüyoruz. Her ne kadar *Kılavuz*'un “Tenkitli Neşir Hakkında Genel Bibliyografya” başlıklı bölümünde nüsha seçeresi oluşturma ya da nüsha gruplandırması yapmaya dair gerçek örneklerin ele alındığı kaynaklara yer verilmişse de sonraki baskılarda bu konu daha geniş ele alınarak başka gerçek örneklerle zenginleştirilecektir.

Mezkûr yazıdaki bir diğer değerlendirme nüsha seçimine yöneliktir. İki cümlelik bir paragraftan oluşan bu kısmın ikinci cümlesi işaretlenmiş olup şöyle bir eleştiri ve öneride bulunulmuştur:

Tenkitli neşir çalışması bütün nüshaları tavsif etmenin ve mukayese edip aparatta göstermenin yanı sıra müellife, esere, metne, nüshalara ve konuya dair araştırmalar yapıp gerekli yerlerde açıklayıcı notlar eklemeyi de kapsar” (s. 19). **Bu cümleden okuyucu bütün nüshaların mukayese edileceği gibi bir anlam çıkarabilir. Hâlbuki cümle içerisinde “ve seçilen nüshaları mukayese edip” ifadesine yer verilseydi cümle daha açık olurdu.** (Uğur, 75) (Vurgu bizim).

Bahsi geçen cümle, önceki cümleden bağımsız olarak ya da paragrafın bütünlüğü dikkate alınmadan, yani bağlamından koparılarak okunduğunda varılan değerlendirmeye hak vermek mümkün olabilirdi ancak eleştiri ve öneriye konu olan husus açık bir şekilde bir önceki cümlede şu şekilde izah edilmiştir:

Tenkitli neşir (edisyona-kritik), bir metnin tüm nüshalarını toplayıp bunların akrabalık ilişkilerini belirledikten sonra seçilen nüshalardan hareketle müellifin kaleminden çıkmış olabilecek asıl ya da buna en yakın metni inşa edip neşre hazırlama ameliyesine denir.<sup>3</sup>

2 bk. Berat Açıl, Sadık Yazar, Kadir Turgut, Özgür Kavak, *Tenkitli Neşir Kılavuzu (Osmanlı Türkçesi Metinleri İçin)* (İstanbul: İSAM, 2022), 54-69.

3 Açıl vd., *Tenkitli Neşir Kılavuzu*, 19.

Görüldüğü üzere yapılan değerlendirmenin gerekçesi alıntılanan cümlelerin parçası olduğu paragrafın ilk cümlesinde izah edilmektedir. Önceki cümlede verilen bilgiler dikkate alındığında sanıldığı gibi tüm nüshaların mukayese edileceği gibi bir ihtimalin oluşması zor görünmektedir. Haddizatında alıntılanan ikinci cümledeki vurgu da bir tenkitli neşrin, müellif ve esere dair belirlenen asgari düzeydeki bir inceleme ile tamamlanacağıdır. Zira tenkitli neşrin özüne dair söylenenler birinci cümlede tamamlanmıştır. Dolayısıyla geliştirilen eleştiride söz konusu edilen hususun mercii bahsi geçen paragrafın ikinci cümlesi değil birinci cümlesidir.

*Tenkitli Neşir Kılavuzu*'na dair bir diğer değerlendirme de nüsha tespiti ve tavsifi başlığı altında nüshaların hangi kritere göre sıralanacağını belirtmemiş olmasıyla ilgilidir. Ayrıca nüshaların bir Excel dosyasında sıralanmasının da tenkitli neşir ameliyesini gerçekleştirecek olan kimsenin aradığı birçok cevabı bulmasında kolaylık sağlayacağı belirtilmiştir (Uğur, 76).

Yazar tavsifi verilen nüshaların nasıl sıralanacağını kesinleştirilmediği hususunu eleştirdikten sonra, nüshaların kronolojik olarak sıralanması gerektiği yönündeki düşüncesini dile getirmektedir. Nüshaların önemine göre sıralanması gerektiğini düşündüğü anlaşılan yazarın bu düşüncesi isabetli olmakla birlikte eksiktir. Zira her bir nüshanın tarihini tespit etmek çoğu zaman mümkün değildir. Bunun yanı sıra nüshalar, tenkitli neşrin amacına, yani müellifin metnine yakınlığıyla önem kazanır. Ancak bu yakınlığı gösteren tek ölçüt kronoloji değildir. *Kılavuz*'da da ifade edildiği gibi nüshanın müellife yakınlığını gösteren başka hususlar da vardır. Metni hazırlayan tarafından gerekçeleri de açıklanarak, bütün bu hususların dikkate alınmasıyla bir sıralama yapılabilir. Ayrıca şunu da belirtmeliyiz ki, neşre hazırlayandan asıl beklenen, nüshaları ve aralarındaki ilişkiyi yeterince tanıtmaktır; nüshaların nasıl sıralandığı ise tali bir meseledir.

Yazarın, nüshaların Excel dosyasında işlenip sıralanması önerisi uygulanabilir bir öneridir. Ancak asıl mesele nüshaları karşılaştırmak ve sıralamak olduğuna göre, araştırmacıların bu işi hangi araçlarla ve programlarla yapacakları teknik ve tercihe bağlı bir meseledir. Yazarın önerdiği programdan daha verimli sonuçlar sunan hesap, istatistik, veri işleme programları da kullanılabilir. Yazarın kendi kullandığı ve verim aldığı araçları tavsiye etmesi anlaşılır olmakla beraber başka araştırmacıların da bunu kullanmasını icbar etmesi *Kılavuz* için tercih ettiğimiz dile uygun değildir. Biz *Kılavuz*'da her bir konu hakkında varsa farklı görüşleri sunup bunun neticesinde kendi tercihimizi ortaya koymayı uygun bulduk.

Değerlendirme yazısında, *Tenkitli Neşir Kılavuzu*'nda sayfa düzeni kısmında yer alan “mensur metinlerin neşrinde nüsha ya da nüshaların satır numarası verilmez” maddesine de itirazda bulunulmuştur. Bu itirazın gerekçesi olarak da “en azından esas alınan nüshanın bir rumuz ile gösterilmesi ve yine aynı nüshanın satır numarasının verilmesi hem tenkitli neşri hazırlayan araştırmacı için hem de okurları için büyük kolaylık sağlar” (Uğur, 78) cümlesi irad edilmiştir.

Her şeyden evvel bahsi geçen maddenin nüshanın satır numarası ile ilgili olduğunu belirtmekte fayda vardır. Bundan dolayı ilgili yazıda ifade edildiği ya da ima edildiği üzere *Tenkitle Neşir Kılavuzu*'nda mensur metinlerde nüsha ya da nüshaların rumuzları ile kurulan metinlerde gösterilmesine engel bir durum yoktur. Aksine bu durum kılavuzda çok açık olarak ifade edilmiş olup ister manzum isterse de mensur olsun, tenkitli neşri hazırlanacak olan metin için seçilen nüshaların rumuzları ile birlikte sayfa numaralarının gösterilmesi gerektiği belirtilmiştir. Dolayısıyla kılavuzda yer alan “mensur metinlerin neşrinde nüsha ya da nüshaların satır numarası verilmez” kaidesi nüshaların rumuz ya da sayfa numarasına taalluk etmeyip tamamıyla nüshaların satır numarasına dairdir. Cümledeki “ya da” bağlacı “satır numarası” şeklindeki tamlanan grubunun tamlayanı durumundaki iki unsuru birbirine bağlamakta olup burada tenkit için bir ya da birden fazla nüshanın seçilebileceğine işaret vardır. Şu hâlde, bu ifadede nüshanın rumuzu ve sayfa numarasına dair herhangi bir şey bulunmamaktadır.

Satır numarasına gelince, öncelikle *Tenkitle Neşir Kılavuzu*'ndaki “verilmez” gibi kural koyucu ifadelerle dair bir izah yapmakta fayda vardır. Bu ifadelerin *Kılavuz*'a tabi olarak bir tenkitli neşir hazırlamak isteyen naşire yönelik olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla bu ifadeler, söz konusu edilen kuralların mutlak anlamda geçerli olduğunu ne ifade ne de ima etmektedir. Nitekim kılavuzun bütünü okunduğunda bu durum hemen anlaşılacaktır. Bahsi geçen maddede de aynı şekilde kılavuza muhatap olanlara yönelik olarak hazırlanan tenkitli neşirde nüsha ya da nüshaların satır numarasına yer verilmeyeceği belirtilmek istenmiştir. Ancak bu mutlak anlamda satır numarası gösterilmemesi anlamına gelmemektedir. *Kılavuz*'u hazırlayanlar bu yöndeki tercihlerden/yollardan birini tercih etmiş olup muhataplarını buna yönlendirmişlerdir. Bununla birlikte *Kılavuz*'da “Mensur metinlerin neşrinde nüsha ya da nüshaların satır numarası verilmez” şeklindeki maddenin sonunda düşülen aşağıdaki dipnottan da açıkça anlaşılacağı üzere mensur metinlerde nüshanın satır numarasına yer verilmesi mutlak anlamda reddedilmemekte, bu yöntemi makul bir gerekçe ileri sürerek uygulamak isteyenlere cevaz verilmektedir:

Naşir gerekli görürse gerekçe ve yöntemini izah ederek seçtiği bir nüshanın satır numarasını her bir satır için ayrıca satırbaşı yapmaksızın, parantez içinde verebilir.<sup>4</sup>

Ancak değerlendirme yazısının bu bölümünde de, yukarıdaki bazı örneklerde de görüldüğü üzere, *Tenkitle Neşir Kılavuzu*'nun konuya ilişkin bir dipnotu görülemediği ya da görmezden gelinmiştir.

*Kılavuz*'da nüsha satırlarını göstermemeye yönelik tercihin gerekçesi, değerlendirme yazarının da ifade ettiği üzere uygulamadaki teknik güçlüktür. Yine bu nedenle olsa gerek, mevcut neşirlerde çok fazla rağbet gören bir uygulama olmadığı görülmektedir. Bundan öte *Tenkitle Neşir Kılavuzu* “bir nüshayı esas alma” uygulamasını benimsemiğinden naşir için seçilen tüm nüshaların satır numaralarını vermek oldukça güç bir

4 Açıl vd., *Tenkitle Neşir Kılavuzu*, 36.



uygulama olduğu gibi sadece birinin satır numaralarını vermek istediği zaman ise elinde karar vermek adına sağlam bir ölçüt bulunmayacaktır. Ayrıca *Kılavuz*'da önerilen sayfa düzenlemesi ve metne yapılacak eklemeler düşünüldüğünde, tüm bunlara ilaveten satır numaralarına da yer vermenin metni okuma noktasında bir güçlük meydana getireceği de dikkate alınmıştır. Değerlendirme yazarının öne sürdüğü mukabele imkânını kısmen güçleştirse de sürecin tümü dikkate alındığında bu tercihin daha uygun olacağına kanaat getirilmiştir.

Bu arada yapılacak bir tenkitli neşirde nüshaların satır numaralarına yer vermenin mukabele açısından sağladığı yarar üzerinde de yeniden düşünmekte fayda mülhaza ediyoruz. İşin ehline malum olduğu üzere yazma eserlerde genellikle yaprak numarası verilmekte olup satır numarasına yer verilmez. Hâl böyle iken hazırlanan tenkitli neşirde satır numarası verildiğinde bunun geri dönüşü beklenen düzeyde hızlandırdığını düşünmek kanaatimizce doğru değildir. Zira geri dönüşte ilk bakışta bulunacak bir satır numarası yoktur, bunun için satır numarası da sayılarak aranacak, sonunda aranan sözcük ya da sözcük grubunun nerede olduğu bulunacaktır. Bu ise işi satır numarasının olmadığı duruma göre nispeten biraz daha kolaylaştırır da verilen emek ve görsel açıdan sebep olduğu maliyet dikkate alındığında tenkitli neşirde satır numaralarına yer vermenin ne kadar faydalı bir uygulama olduğunun yeniden ele alınması iyi olacaktır.

### Çeviriyazı

Değerlendirme yazısının bir mesele olarak takdim ettiği hususlardan biri de çeviriyazı konusudur. Çeviriyazıyla ilgili bazı hususlar eleştirilmektedir. İlk eleştiri *Tenkitli Neşir Kılavuzu*'nda bahsedilen hafif transkripsiyon sistemine yönelik olmuştur. *Kılavuz*'un “Çeviriyazı ve İmla” başlığı altında, hangi transkripsiyon sistemine tabi olunacağı belirtilmeden evvel konunun mevcut neşirlerdeki durumu bir cümle ile izah edilmiştir. Değerlendirme yazarı bu cümleyle yönelik olarak şöyle bir eleştiri getirmiştir:

Hafif transkripsiyon sisteminin de “toplumun her kesiminden okura ulaşmak amacıyla” kullanıldığını söylerler. Şüphesiz bu konu bir kılavuz metninde tartışılmak için biraz fazla özel ve çetrefillidir. Fakat metinden kimi transkripsiyon işaretlerinin kaldırılıp kelimelerinin bırakılmasının metnin okur tarafından anlaşılmasında yardımcı olduğu zehabına da kapılmamak gerekir. (Uğur, 78)

Bu bahiste öncelikle şunu ifade etmekte fayda vardır: Yukarıda da bahsedildiği üzere kılavuzu hazırlayanlar, değerlendirme yazısında söz konusu edilen ibareyi “Osmanlı Türkçesi ile yazılan metinlerin mevcut neşirlerinde...” diye başladıkları bir cümlemin içerisinde kullanmışlardır. Dolayısıyla “toplumun her kesiminden okura ulaşmak amacı”, kılavuzu hazırlayanların bir iddiasından ziyade bu türden neşir yapanların öne çıkardıkları bir iddiadır ve bu cümleden açıkça anlaşılmaktadır.

Bununla ilintili olan bir diğer husus ise, değerlendirme yazarının cümlede zikri geçen “toplumun her kesiminden okura ulaşmak amacı” ifadesinin “anlama yönelik” olduğu zehabına kapılmış olmasıdır. Bu nedenle olsa gerek, transkripsiyon sistemi noktasındaki tercihi anlam üzerinde çok fazla etkili olmayacağını dile getirmiştir. Bu konuda değerlendirme yazarı ile hemfikir olduğumuzu ifade ederken bu hususu hazırladığımız kılavuzun bütününe sirayet ettirmeye çalıştığımızı belirtmeliyiz. Bundan dolayıdır ki *Tenkitli Neşir Kılavuzu*, tenkitli neşir ameliyesinin asıl olarak nüshalar arası ilişkileri dikkatli bir şekilde belirleyerek müellifin zihninden çıkan metne en yakın metni kurma çabası olduğunu, bu amaç yanında transkripsiyon sistemi gibi teknik meselelerin tali meseleler olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Tüm bunlardan sonra eleştiriye konu olan “toplumun her kesiminden okura ulaşmak amacıyla” ibaresinin anlamdan çok şekle işaret ettiğini belirtmekte fayda vardır. Bilindiği üzere filoloji dışındaki alanlarda ve akademi dışındaki çevrelerde tam transkripsiyon sistemi ile hazırlanan metinlerin genel okuyucu tarafından çoğu zaman anlaşılması sebebi ile tercih edilmediği, geniş kitlelere ulaşmak amacıyla olan neşir ve yayınevlerinin de bunu dikkate alarak elden geldiğince tam transkripsiyon sistemini uygulamamaya gayret ettikleri görülmektedir.

Değerlendirme yazarının çeviriyazı ve imla bahsinde beyan ettiği fikirlerinden biri de Arap harfli Türkçe metinlerin yazıldıkları alfabe ile neşredilmesinin sorunsallaştırılması gerektiğine dair düşünceleridir:

Yine kılavuzun boyutlarını aşan fakat konunun uzmanı olan akademisyenlerinin tartışması gereken bir diğer sorun Osmanlıca metinlerin neşirlerinin niçin kendi alfabesi ile yapılmadığıdır. (Uğur, 78)

Yazarın belirttiği sistem özellikle yurtdışındaki kimi araştırmacılar ile İ. Hikmet Ertayan gibi erken dönem araştırmacılarından birkaçı tarafından akademik araştırmalarda denenmiş bir sistem olmakla birlikte Cumhuriyet dönemi ile birlikte alfabe konusunda yaşanan gelişmeler dikkate alındığında pek işlevsel görülmeyle terkedilmiştir. Bundan dolayıdır ki, *Tenkitli Neşir Kılavuzu*’nda bu sistem tercih edilen sistemler arasında zikredilmemiştir zira buna gerek duyulmamıştır. Çünkü *Tenkitli Neşir Kılavuzu*’nun özellikle dikkate aldığı konulardan biri de sadece filoloji sahasındaki akademik çevrelerde alıcısı olacak neşirler hazırlamak değil toplumun her kesiminden araştırmacı hatta ilgili her bir okurun okuma imkânı bulup yapılacak dil-içi çevirilerle birlikte anlayabileceği neşirler hazırlanmasını teşvik etmektir. Hâl böyle iken Arap harfli tenkitli neşir hazırlamak bu temel amacı büyük oranda yok etmek anlamına gelecektir. Ayrıca alfabe meselesi metin tenkidinin konusu olmamakla birlikte neredeyse üzerinde uzlaşma sağlanmış bir meseledir. Çeviriyazının birçok yanlış anlamaları, muğlaklıkları giderdiği, okuma kolaylığı sağladığı kabul edilmiştir. Yine filoloji çalışmalarının bir kısmında yazıların seslendirmesi görülmek istenmekte, Arap harfleri bunda yetersiz kalmaktadır. Tenkitli neşrin metni kaynak olarak kullanacak farklı alanlardaki araştırmacıların ihtiyaçlarını karşılamak üzere hazırlanması doğal olandır. Aksi hâlde her eserin

ayrı ayrı birçok neşrini hazırlamak gerekecek, bu da kaynak ve enerji israfı olacaktır. Aslında yazar, Arap harfli metin neşrini neden önerdiği, neden daha faydalı bulduğunu da anlatmamıştır.

Bahsi geçen yazıda, *Tenkitle Neşir Kılavuzu*'nda önerilen transkripsiyon alfabesine yönelik de fikir beyan edilmiştir. Bu meyanda yazar, kılavuzda önerilen Talat Öncü'nün hazırladığı özel fonta ihtiyaç bırakmayan transkripsiyon klavyesine dair şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Öncü'nün hazırladığı fontun eleştirilecek tek yönü, sadece bir harfi tape edebilmek için birkaç farklı tuşa basma gerekliliği olabilir. Bu da oldukça zaman alıcı olup efektik bir yöntem değildir. Bir de vâv-ı ma'dûle olarak adlandırılan hâb, hâhiş, hâce gibi kelimelerde yazılan fakat okunmayan vav harfinin transkripsiyon alfabesinde unutulmuş olduğu görülmektedir. (Uğur, 79)

Yazar bu kanaatte olsa da bahsi geçen klavyeyi kullananlar bunun zorluk değil kolaylık sağladığı yönünde kanaat bildirmişlerdir. Bu işaretler bir harfin üzerine şapka koyarken yapılan işlemde farksız olup ilave bir zorluğu ihtiva etmemektedir. Aksine hem yazanın hem okuyanın her cihaza ayrı ayrı kurması gereken fontlarla çalışmak, yazarken zorluk yaşatmakta, yazı görünümünü de bozup yayınların mizanpajında ve basımında zorluklar çıkarmaktadır. Bu konuda şu ana kadar bir şikâyet almadık. Tarafımızdan önerilen ve kendi çalışmalarımızda da kullandığımız bu klavye sistemi tam da yazarın işaret ettiği “fontun unicode olmayışının ... sebep olduğu birçok sorun”u ortadan kaldırmaktadır. Yazar bu sistemle yazsaydı yazdıklarını istediği her fontla görebilecek, font sorunu yaşamayacaktı. Yazarın ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla söz konusu klavye kullanılmadan bu değerlendirmeler yapılmıştır. Zira *Kılavuz*'da verilenin bir klavye düzeni olduğu, bir font olmadığı anlaşılmamış gibi görünmemektedir.<sup>5</sup>

Yazarın ikinci eleştirisi vâv-ı ma'dûle'nin çeviriyazı alfabesinde karşılığının verilmemesine yöneliktir. Vâv-ı ma'dûle olarak bilinen Farsçada okunmadığı hâlde yazıda gösterilen vâv harfi (و), yaygın olarak transkripsiyon alfabesinde “v” karakteri üst simge şeklinde gösterilir. Bir harfin üst simge şeklinde gösterilmesi kelime işlemci programlarında oldukça kolaydır, bunun için ne bir fonta ne de ayrı bir karaktere gerek vardır. Ancak ma'dûle vâv harfinin yazımı böyle kolay olsa da çeviriyazı tablosunda gösterilmemesi, ilgili başka araştırmacıların da görüşü alınıp kılavuz yazarları arasında tartışılarak varılmış bir kanaattir. Bu kanaat aslında telaffuz edilmeyen harflerin gösterimi konusunda tutarlı olmanın sonucudur.

5 Burada yazarın değinmediği, aslında bizden kaynaklanmayan bir teknik aksaklığı da gidermek isteriz. Kılavuzda MAC bilgisayarlarda kullanılabilecek American Diacs klavye dosyasının indirilebileceği bir link vermiştik. Kılavuz yayınlanırken aktif olan bu linkin şu an çalışmadığını gördük. Aşağıda Mac işletim sistemi için çeviriyazı klavyesinin indirilebileceği başka bir linkle birlikte Windows klavyelerinin de indirilebileceği alternatif linkler veriyoruz.  
Windows F Klavye: <https://drive.google.com/file/d/1tnyTsV141wECjv3ZShU3dWCTVhPIV4SX/>  
Windows Q Klavye: <https://drive.google.com/file/d/1wQWe5MJataGuumHB4ELMQRICIV1Hcz1v/>  
Mac (iOS) American Diacs: [https://drive.google.com/file/d/1Pjf\\_ky5yJXJ1uZQJl\\_E-Rz3G6fKkcXsk/](https://drive.google.com/file/d/1Pjf_ky5yJXJ1uZQJl_E-Rz3G6fKkcXsk/)

Zira Farsçada ve Türkçede bundan başka okunmayan harfler de vardır. Örneğin خانه kelimesinin sonundaki güzel he okunmaz, با kelimesinin her iki hecesindeki elif harfleri ne hemze sesiyle ne de med olarak okunmaz. Bu okunmayan harflerin çeviriyazıda gösterilmemesine rağmen aynı durumda olan yalnızca vâv harfinin gösterilmesi tutarsızlık olurdu. Bu konuda tutarlı olmak için göstermemeyi tercih ettik. Fakat bizim tercihimiz bu konudaki tartışmayı ve arayışı bitirmiş olmaz. Bu münasebetle bu konuda çalışanların görüşlerine ve çözüm önerilerine ihtiyaç duyduğumuzu belirtelim.

### Örnekler

Değerlendirme yazarının “Lügatçe hazırlanırken görsellerin transkripsiyonu da verilseydi ve görselde neye bakmamız gerektiğine dair bir yönlendirme olsaydı -mesela ilgili yeri görsel üzerinde işaretlemek gibi- okur lügatçeden daha çok faydalanabilirdi.” (Uğur, 79) şeklindeki cümle ile ifade ettiği eksikliğin *Kılavuz*’da ele alınan konunun anlaşılması noktasında aslî bir mesele olmadığını düşünüyoruz. Bununla birlikte yazarın da ifade ettiği üzere bu yöndeki eksikliğin giderilmesinin *Kılavuz*’dan hasıl olacak faydayı artıracaklarını düşündüğümüzü, bu ve benzeri önerilerin sonraki baskılarında dikkate alınacağını belirtmek isteriz.

Söz konusu yazıda üzerinde durulan konulardan biri de bir istinsah kaydının daha sonraki bir istinsah ameliyesinde aynıyla kopyalanmasına dair yaptığımız ihtardır. Yazar, konuyla profesyonel bir şekilde iştigal eden herkesin bildiği bir bilgiyi yineler. Ona göre yapılan ihtar “yazma eser dünyasının aslında ne kadar da karışık olabileceğini göster”diğinden konuyla ilgili açıklamanın bir görsel ile geliştirilmesi gerekir. Böyle bir görselin *Kılavuz*’da yer almaması, yazar tarafından konuya dair bir örneğin bulun(a)mamasına hamledilmiş olmalı ki iki adet yazma önerisinde de bulunmaktadır. Değerlendirme yazarı ayrıca “belki örneği biraz daha genişleterek edisyon-kritik ameliyesini yapacak kişiye nelerle karşılaşabileceği gösterilebilirdi” gibi bir öneride de bulunmaktadır. (Uğur, 77)

Konunun bir görselle örneklendirilmesi ve açıklanmasına yönelik değerlendirme ve teklifin yersiz bir beklenti olduğunu düşünüyoruz. Zira *Kılavuz* kaynakça ve kaynaklar kısmında yer verilen çalışmalardan da anlaşılacağı üzere, konuya dair mevcut literatürü “haddeden geçirek” bir yol haritası sunma amacındadır. Yinelemekte fayda vardır *Tenkitli Neşir Kılavuzu*, tenkitli neşir ameliyesine dair teorik bilgi vermek amacıyla olan bir araştırma kitabı olarak tasarlanmamıştır. Mezkûr değerlendirme yazısında bir noksanlık olarak takdim edilip öneriler teklif edilen bazı hususlar, çalışmanın bu niteliğini dikkate almamaktan kaynaklanmış görünmektedir. Her bir konunun bu şekilde görsellerle örneklendirilmesi mümkün olmakla beraber bu durum *Kılavuz*’un hacmini arttıracaktır. Ancak böyle bir yöntem tercih edilecek olsa, herhangi bir yazma eser kütüphanesinden onlarca örneğin bulunabileceği ilgililerin malumudur.

Değerlendirme yazısında mukabele kaydı için verilen örneğin Arapça bir eserden alınmış olması da söze konu olmuştur. Yazar konuya dair şu değerlendirmeyi yapar:

Mukabele kaydı için verilen örnek ise Arapça bir esere aittir. Hâlbuki bu kitap Osmanlı Türkçesi için hazırlanmış bir tenkitli neşir kılavuzuysa burada verilen örnekler de Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınmış eserlerden seçilmelidir. (Uğur, 89)

Haddizatında mukabele kayıtları kahir ekseriyetle eser dilinden bağımsız Arapça olarak kaleme alınmış, bununla beraber Arapça eserlerde daha çok yer edinmişlerdir. Bu kayıtların Arapça, Farsça ya da Türkçe bir metinde yer alması asla taalluk etmezse de bu *Kılavuz*'da yazarın ifade ettiği gibi Türkçe metinden bir örnek seçilmiş olması daha isabetli olurdu.

### Teorik Çerçeve

Yazarın *Kılavuz*'un geneline yönelik de bir değerlendirmesi bulunmaktadır. Ona göre “Bütün bunların dışında kılavuz -belki de her kılavuz gibi- “bize çok mükemmel bir dünya sunuyor. Oysa yazma eserler üzerinde çalışmak ve onlardan hareketle tenkitli bir metin kurmak çoğu zaman dağınık ve müşkül bir mesai gerektirir.” (Uğur, 81) Yazarın iddia ettiği gibi *Kılavuz* mükemmel bir dünya sunmadığı gibi aksine birkaç yerde tenkitli neşir ameliyesinin zor ve karmaşık bir iş olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır. Örneğin şu cümle söz konusu düşünceyi açıkça ifade eder: “Tenkitli neşir; nüsha tespiti, nüsha mukayesesi, nüsha şeceresi oluşturma, nüshalar arasındaki farkların belirtilmesi, metin tenkidi, metin tamiri, diliçi çeviri ve notlandırma gibi aşamalardan oluşan **zor** bir süreçtir.”<sup>6</sup>

Yazarın kılavuzun geneliyle ilgili dile getirdiği bir diğer değerlendirme tenkitli neşirde neyin merkeze alınacağı meselesiyle ilgilidir:

Son olarak yazarlar kılavuzda bunu açıkça söylemeseler de müellif merkezli bir tenkitli-neşir anlayışı takip ediyorlar. Aslında bu anlayış Türk akademisinde tenkitli neşrin başlangıcından beri süregelmiştir. Metni müellifin elinden çıkan hâline en yakın hâle getirmek, yani diğer bir deyişle metni yazıldığı anda dondurmamak demek olan bu anlayışa karşılık son zamanlarda metin/nüsha merkezli bir anlayış da gelişti. Metni yıllar boyunca nasıl kopyalandığı, hangi değişikliklere maruz kaldığı, nasıl alımlandığı ve dilin doğal gelişimiyle birlikte hangi kelimelerin dışarıda bırakıldığı gibi yönlerden de inceleyen bu yöntem her eser için uygulanabilir değilse de özellikle çok fazla varyantı olan metinlerin tenkitli neşrinin kurulmasında tercih edilebilir (Uğur, 81).

Yazarın müellif merkezli tenkitli neşir olarak adlandırması müellifin kaleminden çıkan metne ulaşma amaçlı metin tenkidini ifade ediyor olmalı. Metin tenkidinin ortaya çıktığından itibaren karşıladığı ihtiyaç da budur. Alternatif olarak sunduğu metin/nüsha merkezli anlayış, müelliften sonraki bir versiyona ulaşmayı amaçlayan metin tenkidi

6 Açıl vd., *Tenkitli Neşir Kılavuzu*, 13. (Vurgu bizim).

çalışmalarını ifade ediyor olmalı. Hatta bu usul başka amaçlarla, mesela tamamen farklı iki eserin benzerliklerinin bulunması amacıyla da kullanılmıştır. Bizim verdiğimiz usul ise çoğunlukla görülen bir ihtiyacı karşılamak, yani müellif nüshası elde olmayan metinlerin ilk haline en yakın versiyona ulaşmak için kullanıldığından bu yöntemden daha çok bahsedilmiştir. Başka amaçlarla yapılacak metin tenkidinin birbirinden farkı yalnızca nüshaların ve varyantların seçiminde olacaktır. *Kılavuz*'u hazırlayanlar değerlendirme yazısının ima ettiği üzere bu durumdan habersiz değildirlir. Her ne kadar yazar bu şekilde anlamış ve ifade etmiş olsa da *Kılavuz* bu meselenin farkında olarak söz konusu bakış açısına kapı da aralamaktadır. Mesela *Kılavuz*'da nüsha farkı-varyant konusundan bahsedilen bölümün son cümlesi ile şu davet yapılmıştır: “Bununla birlikte nüsha/lardaki tüm değişiklik ve dönüşümleri göstermek isteyen naşirler varyantlarla birlikte diğer tüm farkları da gösterebilir.”<sup>7</sup> Görüldüğü gibi bu cümleyle nüshanın materyal olarak geçirdiği değişim ve dönüşümlerin takip edilebileceği dile getirilmiş, eserin yanı sıra nüshanın maddî boyutuyla da çalışılabileceği vurgulanmıştır. Nitekim metin tenkidine fazlaca yer verilmesinin nedenlerinden biri de budur. Bununla birlikte *Kılavuz*, söz konusu tenkitli metin neşri olduğunda müellifin zihninden çıkan metne en yakın metne ulaşma çabası ve amacını öncelemetedir.

Yazar *Kılavuz*'un muhatabını kanaatimizce doğru tayin edememiştir. Nitekim “Bununla birlikte kılavuzda daha çok edebî eserlere ağırlık verildiği de görülmektedir.” (Uğur, 81) cümlesinin dayanağı anlaşılammıştır. Zira kılavuzu hazırlayanların en çok önem verdikleri hususlardan biri, Osmanlı Türkçesi metinlerini neşreden bütün disiplinleri kuşatacak bir bakış açısı geliştirmektir. *Kılavuz*'un amacının anlatıldığı bölümde de Osmanlı Türkçesi metinlerine yönelik tenkitli neşir çalışmalarının ilahiyat ve tarih gibi alanlarda daha fazla revaç bulmasını temin etmek özellikle vurgulanmıştır.<sup>8</sup> Yazarın *Kılavuz*'un bütününde bu yönde bir ağırlığın nasıl oluştuğunu örneklendirebilmesi gerekirdi.

## Sonuç

Kitap değerlendirme yazıları, asgari ilmî seviye ile kaleme alındıklarında akademik üretimin kalitesini ve sürekliliğini temin eden yazım türlerinden biri olarak öne çıkar. Kitap değerlendirme yazısı okurlarının mevzu bahis kitabın yazarı, konusu, bölümleri, alana katkısı ve neyi amaçladığı gibi hususları bilmeleri elbette beklenemez. Bu nedenle kısaca yazardan, kitabın kendisinden, bölümlerinden, her bir bölümün içeriği ve amacından, literatürle ilişkisi içindeki konumundan söz etmek hem akademik açıdan gerekli hem de okurun kitap değerlendirmesini ‘değerlendirebilmesi’ için zaruridir.

7 Açıl vd., *Tenkitli Neşir Kılavuzu*, 55.

8 *Kılavuz*'un birçok yerinde bu husus vurgulanmıştır. Örneğin bk. “*Tenkitli Neşir Kılavuzu*, Osmanlı Türkçesi ile yazılmış her türden metnin neşredilmesine kılavuzluk etmek amacıyla hazırlanmıştır.” Açıl vd., *Tenkitli Neşir Kılavuzu*, 15.

Bu yazı ile konu edindiğimiz kitap değerlendirmesi, yazar(lar)dan, kitabın kendisinden, bölümlerinden, amacından ve alan içindeki konumundan söz etmemektedir. Bu nedenle okurun elinde, değerlendirilen kitabı ve değerlendirme yazısının haklılığına/haksızlığına karar verebilecek yeterlilikte veri bulunmamaktadır. Benzer şekilde yazar, kitabın bütününe dair herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Bu yazımızda mezkûr yazıda dağınık şekilde dile getirilmiş değerlendirme, temenni, şahsi görüş veya katkıları konularına göre tasnif ederek cevaplamaya çalıştık. Bu vesileyle kimi hususların altını çizme imkânı bulduk, bundan dolayı yazara teşekkür ederiz.

## ***Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*** **Yayın Esasları**

1. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* hakemli olup, yılda iki sayı yayımlanır. • 2. Dergide telif makale, metin neşri ve kitap kritiği gibi ilmî çalışmalar, sempozyum, seminer, konferans, panel, vefeyât haber ve değerlendirmeleri yayımlanır. • 3. Metin neşrine ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3'ünü geçmez. • 4. Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır. • 5. Bir yazarın aynı sayıda tek bir telif çalışmasına yer verilir. • 6. Makalelerde Türkçe ve İngilizce özet (600-750 kelime) ile anahtar kelimeler (5-10 kelime) bulunmalıdır. • 7. Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir. • 8. Yazıların şekil ve muhteva yönünden ön incelemesi Yayın Kurulu'na yapılır. Gerek görüldüğünde Danışma Kurulu'nun da görüşü alınır. Yazı, sonuca göre hakemlere gönderilir. Yazıların yayımlanabilmesi için hakem raporlarının olumlu olması gerekir. Yazı, hakemlerin gerekli gördüğü düzeltmeler müellif tarafından yapıldıktan sonra yayımlanır. • 9. Yayımlanan yazıların dil, üslup ve muhteva yönünden ilmî ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. • 10. Dergide Türk Dil Kurumu (TDK) ve *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA) imla esasları uygulanır. • 11. Dergide yer alan yazıların telif hakları saklı olup yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.

## **Publication Guidelines for** ***International Journal of Theological and Islamic Studies***

1. *International Journal of Theological and Islamic Studies (IJTIS)* is a peer-reviewed journal published twice a year. • 2. It is devoted to the publication of articles, editions of manuscripts and book reviews, as well as assessments of symposiums, seminars, conferences and panels and obituaries. • 3. The number of pages devoted to classic manuscripts should not be more than one-third of the total page numbers of an issue. • 4. The material submitted for publication may not be previously published or accepted for publication by another publisher. • 5. One author may have only one piece of work published in the same issue of the journal. • 6. Articles must be submitted with abstracts both in Turkish and English (600-750 words) along with key words (5-10 words). • 7. The journal publishes articles in Turkish and in other languages. • 8. The editorial board peruses the submitted material with regard to both form and content before sending it on to referees. They may also consider the views of the advisory board. After the deliberation of the editorial board, submitted material is sent to the referees. In order for any material to be published, the referees must approve it. The revision and improvement demanded by the referees must be implemented in order for an article to be published. • 9. Authors assume the responsibility of the article with regard to the style, content, scholarly value and legal aspects. • 10. The style used by the Türk Dil Kurumu (Turkish Language Association) and the *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (*Encyclopedia of Islam*) is adopted in the journal. • 11. The material published in the journal is copyrighted; it cannot be used without proper reference.



## شروط النشر لمجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمره

1. إن مجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمره مجلة محكمة وتصدر مرتين في السنة • 2. تقوم المجلة بنشر مقالات تأليفا كما تقوم بنشر نصوص محققة والتعريف بالنشاطات العلمية من كتب ومؤتمرات وندوات ومحاضرات، وأخبار وفيات وتقييمات علمية. • 3. ويجب ألا يزيد الحجم المخصص للنصوص المحققة على ثلث الحجم المجلة. • 4. ويجب ألا يكون المقال منشورا في أية مجلة أو مقدا للنشر في أية مجلة. • 5. لا يسمح للكاتب الواحد أكثر من مقال واحد تأليفا. • 6. ويجب أن يحتوي البحث على ملخص واف باللغة التركية والإنكليزية إذا كان البحث باللغة التركية والإنكليزية و ملخص باللغة العربية إذا كان البحث باللغة العربية (600-750 كلمة) مع كلمات مفتاحية (5-10 كلمة). • 7. لغة المجلة هي التركية، ويمكن نشر البحوث باللغات الأخرى. • 8. يتم فحص وتدقيق البحوث من حيث الشكل والمضمون من قبل هيئة التحرير للمجلة ويرجع إلى رأي اللجنة الاستشارية في حالة اللزوم. وحسب النتيجة يرسل البحث إلى محكمين. وتتم الموافقة على نشر البحث عند الحصول على تقارير إيجابية من المحكمين. وفي حالة طلب محكمين إجراء تصحيحات لازمة يتم نشر البحث بعد القيام بهذه التصحيحات من قبل المؤلف. • 9. لا تُعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء قُبلت للنشر أم لم تُقبل. المقالات التي تنشر في المجلة تعتبر عن آراء كُتابها وجميع المسؤوليات العلمية والحقوقية عليهم من حيث اللغة الأسلوب والمضمون. • 10. أن تراعى أسس الإملاء المصطلح عليها في دائرة مجمع اللغة التركية والموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي. • 11. جميع حقوق التأليف للأبحاث الواردة في المجلة محفوظة، ولا يمكن الإقتباس قسما أو كليا دون الإشارة إلى البحث الوارد في المجلة.