

**usûl**

*İslam Araştırmaları*

Islamic Researches / بحوث اسلامية

Sayı: 2, Temmuz-Aralık 2004

# usûl

## İslam Araştırmaları

Islamic Researches / بحوث اسلامية

Sayı: 2, Temmuz-Aralık 2004

ISSN 1305-2632

**Sahibi/Publisher**

Abdurrahman BEŞER

**Editör/Editor-in-Chief**

Faruk BEŞER

**Editör Yardımcısı/Associate Editor**

Hayati YILMAZ / Muammer İSKENDERÖĞLU / H. Mehmet GÜNAY

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Abdullah AYDINLI (Sakarya Ü.), Sabri ORMAN (IIU Malaysia), İbrahim KALIN (College of the Holy Cross MA, USA), İrfan İNCE (Sakarya Ü.), Ahmet BOSTANCI (Sakarya Ü.), Atilla ARKAN (Sakarya Ü.), Fuat AYDIN (Sakarya Ü.), İbrahim EBU RABİ (Hartford Seminary, USA), Erdinç AHATLI (Sakarya Ü.), İsmail ALBAYRAK (Sakarya Ü.), Mehmet ÖZŞENEL (Sakarya Ü.), Muhammet ABAY (Marmara Ü.), Murteza BEDİR (Sakarya Ü.)

**Danışma Kurulu / Advisory Board**

Ahmet DAVUTOĞLU (Beykent Ü.)	Ahmet GÜÇ (Uludağ Ü.)
Ali ERBAŞ (Sakarya Ü.)	Alparslan AÇIKGENÇ (Fatih Ü.)
Bilal GÖKKIR (S.Demirel Ü.)	C. Sadık YARAN (İstanbul Ü.)
Cağfer KARADAŞ (Uludağ Ü.)	Ejder OKUMUŞ (Fırat Ü.)
Ferhat KOCA (Gazi Ü.)	İ. Kafi DÖNMEZ (Marmara Ü.)
İbrahim HATİBOĞLU (Uludağ Ü.)	İlhan KUTLUER (Marmara Ü.)
M. Ali BÜYÜKKARA (O.Mart Ü.)	M. Erol KILIÇ (Marmara Ü.)
M. Sait KAYA (İSAM)	M. Sait ÖZERVERLI (İSAM)
Mehmet BAYRAKDAR (Ankara Ü.)	Mehmet PAÇACI (Ankara Ü.)
Mesut OKUMUŞ (Gazi Ü.)	Muhsin AKBAŞ (O.Mart Ü.)
Mustafa KARA (Uludağ Ü.)	Mustafa ÖZTÜRK (Çukurova Ü.)
Ö. Mahir ALPER (İstanbul Ü.)	Raşit KÜÇÜK (Marmara Ü.)
Recep KAYMAKCAN (Sakarya Ü.)	Suat YILDIRIM (Marmara Ü.)
Şükrü ÖZEN (İSAM)	Yunus APAYDIN (Erciyes Ü.)

**Sayı Hakemleri / Referees on This Issue**

Ali ERBAŞ / Mehmet PAÇACI / Ahmet GÜÇ / Saim KILAVUZ / Cağfer KARADAŞ  
Hayati YILMAZ / İsmail ALBAYRAK / Muammer İSKENDERÖĞLU / Murteza BEDİR  
Atilla ARKAN / Bilal GÖKKIR / Erdinç AHATLI / H. Mehmet GÜNAY  
İhsan KAHVECİ

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

**İletişim / Communication**

Hayati YILMAZ, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Ozanlar / ADAPAZARI / TÜRKİYE, +90 (264) 274 30 60

Web: <http://www.usuldergisi.com>, e-Mail: hayatiyilmaz@hotmail.com

Haziran 2005

## İÇİNDEKİLER

### Editörden

5 ~ 6

### Makaleler

Etimolojik Anlamın Kur'an Çevirileri Açısından Konumu ve Sınırları  
*The Limits and Status of the Etymological Meanings in the Translations of the Qur'an*

Yunus EKİN

7 ~ 31

Tevrat ve İncil'in Tahrifi İle İlgili Kur'an Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu  
*The Question of Understanding Some Qur'anic Verses on the Corruption of the Torah and the Gospels*

Muhammet TARAKCI

33 ~ 54

Ehl-i Sünnet ve Mütezileye Göre Peygamberliği İspat Eden Delillerin Sosyo-Kültürel Boyutu  
*A Socio-Cultural Dimension of The Proofs of Prophethood According to the Sunnis and the Mu'tazila*

Halil İbrahim BULUT

55 ~ 76

Kur'an'ın Aktüel Değeri -Roger Garaudy'in Kur'an Tasavvuru Üzerine-  
*Actual Value of the Qur'an: On Garaudy's Understanding of the Qur'an*

Mustafa ÖZTÜRK

77 ~ 101

Bir Sessizliğin ya da Yhvh'nin Tarihi  
(YHVH'nin Telaffuz Edilmeme Olgusu Üzerine Bir Araştırma)  
*The History of the Non-Pronunciation of YHVH*

Fuat AYDIN

103 ~ 128

Müslüman Alim ve Dini Lider: Şeyh Muhammed Said Ramazan el-Butî  
Andreas CHRISTMANN / Çev. Muammer İSKENDEROĞLU

129 ~ 154

Gayri Müslim Yönetime Bağlılık:  
İslam Fıkındaki Tartışmaların ve Bazı Modern İslamcıların Görüşlerinin Analizi  
Wasif SHADID-Sjoerd van KONINGSVELD / Çev. H. Mehmet GÜNAY  
155 ~ 188

İbn Abidin'in 'Ukudü Resmî'l-Müftî" Adlı Risalesi  
Norman CALDER / Çev. Şenol SAYLAN  
189 ~ 208

### **Tanıtım ve Değerlendirmeler**

Ian G. Barbour, *Bilim ve Din*, (Çev. N. Mehdi-M. Camal)  
Muammer İSKENDEROĞLU  
209 ~ 211

Jon McGinnis (ed.), *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*  
*Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group*  
Muammer İSKENDEROĞLU  
212 ~ 214

Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*  
Semahat ÖZGENÇ  
215 ~ 218

Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*  
Derya YAPAR  
218 ~ 220

İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*  
Derya YAPAR  
221 ~ 224

Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*  
Hayati YILMAZ  
225 ~ 228

Harun Yıldız, *Anadolu Aleviliği, Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*  
Halil İbrahim BULUT  
228 ~ 231

Hans H. Penner, Peter Lang, *Impasse and Resolution, A Critique of the Study of Religion*  
Fuat AYDIN  
231 ~ 234

İsmail Albayrak, *Klâsik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*  
İhsan KAHVECİ  
235 ~ 241

İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*  
İbrahim ÇAPAK  
241 ~ 244

Jonathan E. Brockopp, *Early Maliki Law: Ibn 'Abd al-Hakam  
and his Major Compendium of Jurisprudence*

Muharrem KILIÇ

244 ~ 248

Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür (Bağdat'ta Yunanca-Arapça  
Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu)* (Çev. Lütfü Şimşek)

Mehmet Sami BAGA

248 ~ 251

**Usûl 2004 Yılı İndeksi**

253 ~ 254

**Yayın İlkeleri**

255

**Temsilciler**

256



## EDİTÖRDEN

Hamdolsun, ikinci sayımızla huzurlarınızdayız. İlk sayımız, doğal olarak, ilk olmanın olumsuzluklarından bir kısmını yaşadı. Telif sahipleriyle, hakemlerimizle ve temsilcilerimizle olan ilişkilerimizde bizden kaynaklanan bazı acemilikler yaşadık ve “her hak sahibine hakkını tevdi edemedik”. Belki onları takdirde ve onlara saygıda kusur etmedik, ama bunu onlara fiilen de gösteremedik. Buna rağmen onların anlayış göstermeleri bizi utandırdı, ama aynı zamanda rahatlattı. Kuru da olsa, teşekkürlerimizi kabul etmelerini diliyoruz.

İlk sayımızda gözden kaçan tashih hataları ve baskı aşamasında matbaadan kaynaklanan kusurlar oldu. Bu sayımızda bu tür eksiklikleri büyük ölçüde gidermeye çalıştık.

Her şeye rağmen dergimiz adıyla ve sanıyla takdirler de gördü. İçeriği konusunda teşvikkâr sözler aldık. Eline aldığı ilk haftasında “Bitirmek üzereyim” diye bizi arayanlar oldu. Herkese kalbî şükranlarımızı sunuyoruz.

“Usûl” ismi özellikle ilgi çekti ve hemen herkeste içeriğinin bu isme uygun çalışmaları çağrıştırmış olması, aslında bizim de sözünü ettiğimiz ama kendimizi bağlamış olmamak için çok da iltizamı düşünmediğimiz bir durumu öne çıkardı. Anlaşılan bundan sonraki sayılarımızda usûle dair yazılar dergimizin ağırlıklı içeriğini oluşturacaktır. Usûl ile elbette sadece usûl-i fikhî kastetmiyoruz. Gerçi usûl-i fikhî sadece “fıkıh” disiplinine ait bir usûl olmadığı da herkesin malumudur. Aksine o, isminin tam medlulü olarak bütünüyle “anlamanın esaslarıdır”. Bu itibarla ulemamızdan, öncelikle usûle dair yazılar beklediğimizi duyurmuş olalım.

İnşallah üçüncü sayımız, daha kısa bir süre içerisinde ve daha müteakmil bir şekilde elinizde olacaktır. Ekip olarak saygılarımızı sunarken, “asıl-lara” su hükmündeki yazılarınızı ve manevî desteklerinizi beklediğimizi ifade etmek isteriz.

**Faruk BEŞER**





# Etimolojik Anlamın Kur'an Çevirileri Açısından Konumu ve Sınırları<sup>1</sup>

Yunus EKİN\*

## The Limits and Status of the Etymological Meanings in the Translations of the Qur'an

This article deals with the concept and meaning of etymology, the status of the etymology in the context of the understanding of the Qur'an and its translation. It also concentrates on the analysis of the existed Qur'anic translations from this perspectives together with the limits of etymology. Finally we deal with some problems of translations.

**Key Words:** Qur'anic translations, Etymology, Metaphorical meaning, Religious language

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an Çevirileri, Etimoloji, Mecâzî Anlam, Din Dili

**İktibas / Citation:** Yunus EKİN, "Etimolojik Anlamın Kur'an Çevirileri Açısından Konumu ve Sınırları", *Usûl*, 2 (2004/2), 7 - 31.

## Giriş

Kur'an'ın anlaşılması ve hayata taşınması sürecinde İslâmî disiplinlerin teşekkülüne paralel olarak zaman içinde Ehl-i hadisin etkisinde gelişen, nakil ağırlıklı, müfessirin yorum sürecine doğrudan katılmadığı veya okurdan ziyade metnin öncelendiği naklî-rivayet tefsirleri tedvin edilmiştir. Diğer taraftan Ehl-i re'y eksenli, dilsel argümanlara dayalı, müfessirlerin ilmî birikimlerindeki ağırlık merkezine göre bazen fakih bakış açısıyla bazen de kelimci mantığıyla kaleme alınmış re'y-dirayet tefsirleri kaleme alınmıştır. Yine Kur'an'ın semantik strüktürünü zahir-batın şeklinde kategorize eden ve keşf veya ilhamla elde edilebilecek batınî anlamı da merkeze yerleştirerek metni okuyan batınî/allegorik te'vilin katkılarıyla birlikte klasik tefsir geleneği ve bu geleneğin kodlarını taşıyan bir literatür teşekkül

<sup>1</sup> Bu makale, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 24-26 Nisan 2003 tarihleri arasında İzmir'de tertip edilen "Kur'an Mealleri (Eleştiriler-Öneriler) Sempozyumu"nda sunulan bildiri metninin bazı ilave ve tashihlerle birlikte gözden geçirilmiş halidir.

\* Yrd. Doç. Dr., SAÜ İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

etmiştir. İslam dünyasında son iki yüzyıl içinde Kur'an'ı anlama çabalarının kendisine odaklaştığı ve yoğun vurgu yaptığı Kur'an çevirileri-mealleri on dört asırlık İslâmî tecrübe veya geleneksel tefsir anlayışı içinde, modern zamanlardakinin aksine, bir alt alan olma niteliğine bile sahip değildir. Bununla İslam bilim tarihi içinde Kur'an çevirilerinin olmadığını imâ etmek gibi bir kastımız yoktur.

Hal böyleyken son yüz elli yıl zarfında, İslamî geleneği ya da tarihi tecrübeyi kendisi için öteki olarak tanımlayan modern Kur'an okumalarının en bariz tezahürü Kur'an tercüme veya Meallerini, dini literatürün merkezine konumlandıran etken nedir? Bunun cevabını Müslüman coğrafyanın 19. ve 20. yüzyılda yaşadığı siyasî ve tarihî kırılmada aramak gerekir. İslam dünyası son üç asırda, tarihte hiç görülmedik bir ölçüde Batının meydan okumalarına, ve tasallutuna maruz kalmıştır. Askerî ve ekonomik alandaki yenilgiler oryantalist çabalarla inanç ve fikir alanına taşınmıştır. Öncelikle İslam ulemâsı ve ümerâsı kendisini inşâ eden referanslara güvenini kaybetmiştir. Modern batıyı gelişmişliğin remzi ve insanlığın kaçınılmaz geleceği olarak algılamış, doğu ya da Müslüman toplumların geri kalmış ve iptidâiliğine inandırılmıştır. Modernliğin öncülleri ve parametreleri olmazsa olmaz çare ve reçete olarak dayatılmış, kendi dinamiklerine dönme fırsatı dahi verilmemiştir. İşte bu süreçte geri kalmışlığın vebalî dine fatura edilirken İslam'ın terakkiye mani olduğu tezi dikte edilmiştir. İslam dünyasındaki aydınlar ise, geleneği veya tarih içinde yaşanan İslamî tecrübeyi geri kalmışlığın sebebi olarak yargılamışlar, Protestanlığın, Katolik kilisesine yönelttiği eleştirileri İslamî geleneğe tatbik etmenin hazzı içinde Luther arayışlarını ve arzularını dile getirmişlerdir. İncil'in Almanca'ya ve diğer dillere çevrilmek suretiyle halkın İncil Hıristiyanlığına dönüşünü gerçekleştirmek için Katolik geleneğe savaş açan Protestan harekete öykünerek Kur'an çevirileri yapılmış ve Kur'an'daki gerçek ve saf İslam'a dönüş hedeflenmiştir. Söz konusu reformist açılımların doğru okunabilmesi için, Kur'an'ın değişik dillere çevirilerinin çok hızlı bir şekilde yapıldığı zaman dilimlerine ve coğrafyalara bakıldığında milliyetçilik akımının hakim söylem ve siyasî tercih olduğu hususunun mutlaka altı çizilmelidir. Sözgelimi Osmanlıcılık ve İslamcılığın yerini Türklük ve milliyetçiliğe bıraktığı II. Meşrutiyet sonrası süreçte Kur'an çevirilerinin artışı, Kur'an'ın halkın anlayacağı bir dille sunumu, hutbelerin hatta ibadetin Türkçe olması, ve

dilde sadeleşmenin önemine dair tartışma ve yazıların yoğunluğu bu tezi doğrulamaktadır<sup>2</sup>. Bu açıdan bakıldığında, çeviri faaliyetlerinin salt dini bir çabanın ötesinde siyasî bir tavır alışı simgelediği görülmektedir.

Mevcut durum itibarıyla doktora tezlerine konu olma niteliği ve niceliği kazanan meal edebiyatı, inceleyebildiğimiz kadarıyla, kısmen özgün niteliklere sahip olmakla beraber, hayli miktarda Elmalılı Hamdi Yazır'ın mealinin etkisinde, hatta yer yer onu tekrar ettiği söylenebilir. Mukaddimeleri incelendiğinde çeviri kuramı ve yöntemiyle ilgili problematlere eğilmekten ziyade 1930'lu yılların kaygılarını, iddia veya suallerine cevap mahiyetindeki bilgileri, Kuran'ın nuzûlü, cem'i, istinsahı, isimleri, içeriği, istifade edilen kaynaklar, önceki meallerin kusurları, kendi meâllerinin artıları gibi konuları ihtiva etmektedirler. Bununla birlikte son yıllarda Kur'an mealleri, yerel ve bölgesel değerlerin ivme kazandırdığı siyasî bir proje olmaktan çıkarak Tefsir geleneğinin imkanları ve referanslarına atıfla kendini inşâ etmeye başlamıştır. Ayrıca ilmî ve dinî kaygılara sahip ilim ehli tarafından Kur'an meallerinin hazırlanması da sevindirici bir gelişmedir.

Kur'an çevirilerine dair bu panoramik girişten sonra makale çerçevesinde etimolojik anlamın mahiyeti, Kur'an'ı anlama ve çeviri sürecindeki yeri, meallere nasıl yansıdığı, mevcut meallerin bu açıdan durumu ve dilsel anlamın sınırları irdelenmeye çalışılacak, ortaya çıkan sorunların aşılmasına yönelik öneriler aktarılacaktır.

### 1. Etimolojik Anlam'ın Mahiyeti

Etimolojik anlam ile, Kuran'da kullanılan veya geçen kelimelerin, ilahî kelâmın tenziline sebkat eden<sup>3</sup> ve kendisiyle ilahî mesajın muhataplarına iletiildiği Arap dilindeki anlamları veya kullanımları kastedilmektedir. Daha pratik bir tanımla, etimolojik anlamla, Kur'an kelimelerinin, klasik sözlükler çerçevesinde bile olsa, gerek lafız, gerekse anlam olarak, mevcut türevlerine ve kullanımlarına yansımış olan temel (kök) anlamı veya dilsel uyulaşım dile getirilmektedir. Burada bir hususun hatırlanmasında fayda vardır.

<sup>2</sup> İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2004, s. 154.

<sup>3</sup> İbrahim, 34: "Biz her peygamberi, kendi milletinin lisanı ile gönderdik, ta ki onlara hakikatleri iyice açıklasın" Enis, İbrahim, *Delâletü'l-elfâz*, Kahire 1992, s. 19; Ruhattin Yazıcıoğlu, "Dil-Kültür İlişkisi, *EKEV Akademi Dergisi*, (2002) sayı, 11, sayfa, 27.

Etimolojik çalışmalar bir yönüyle dipsiz kuyulara benzer. Bir kelimeye herhangi bir anlamın ilk defa veya kim tarafından konulduğunu bilmek zor hatta imkansızdır. Bu nedenle etimolojik anlam ile kastımız Batılı bilim anlayışındaki ilerlemeci tarih tasavvurunun etkisiyle bir tür sosyal darvinizm şeklinde zuhur eden köken bilgisi çalışmalarından maksat ve öncelikler itibarıyla farklıdır.

O halde etimolojik anlam, yukarda da ifade edildiği gibi Kur'an'ın nuzûlünü önceleyen fasih Arapça'da kelimelerin kullanımlarını, taşıdıkları anlamları ve bunlardan hareketle elde edilecek ortak uyuşma tekabül etmektedir. Nitekim bu dilsel uyuşma ve kelimenin kullanım ve türevlerindeki anlamsal müştereklik, bir dilin söz varlığıyla ilgili sözlüklerin yazılmasına da imkan vermiştir. Hz. Ömer'le ilgili şu olay da bu hususu teyit etmektedir. Bir defasında Ömer (r.a) minberdeyken Nahl suresi 47. âyette geçen "tahavvûf" kelimesinin anlamını meclistekilere sormuş ve Hüzeyl kabilesine mensup bir kişi (ihtiyar) kalkarak, bu kelimenin kendi lehçelerinde "tenakkus" yani azar azar eksiltmek manasına geldiğini söylemiş ve akabinde de şiirden örnek getirerek istidlal etmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer "Ey insanlar şiir divanlarınıza sahip çıkın, zira onda Kitabınızın tefsiri vardır" demiştir<sup>4</sup>. Bu misalde *tehavvüf* kelimesinin etimolojik analizinden ziyade dildeki benzer bir kullanımıyla açıklanması meselenin mahiyeti açısından önemlidir.

Dil bir kelimeler yığını olmadığı gibi, lafızlar da bizatihî, diğer dil birimlerinden bağımsız olarak anlam taşımazlar. Bu sebeple, etimolojik anlam, sözcüklerin kullanımlarından, türevlerinden hareketle, ses ve mana bakımından kabul edilebilecek müşterek aslını tespit etmek, yani bir kelime içerisinde saklı olan kavram çekirdeğini ve değerini gerçek ve doğru anlamı ortaya koymak olarak tanımlanır<sup>5</sup>.

Etimolojik anlamı elde etmek, Kur'an ile metin düzeyinde ilişkiye giren asr-ı saadet sonrası muhataplar için çok önemlidir. Zira etimoloji bu açıdan geleneği aşma ve orijinal anlama ulaşma çabasıdır. Nitekim İslam toplumu ilk üç asırda kurumsallaşmış, değişik ilmi disiplinler ve onların

<sup>4</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1995, X,99; Özbalkıç, M. Reşit , "Arap Dilinde İlk İstişâd", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V (1989), s. 369-370.

<sup>5</sup> Necip Üçok, *Genel Dilbilim*, Ankara 1947, s. 41-42.

teknik dilleri teşekkül etmiş ve hem epistemolojik olarak hem de dini pratik olarak bir gelenek oluşmuştur<sup>6</sup>.

M. Hamdi Yazır, Kur'an'ın Arap diliyle olan irtibatını şu şekilde ifade etmektedir. “Biz insanların sözlerinde kelimeler, manaların muvakkat bir giysisidir. Manalar ile kelimeler arasındaki ilişki bir vücudun elbisesi ile ilişkisi gibidir. Bundan dolayı birbirlerinden ayrılmaları, hattâ o vücuda daha güzel bir elbise hazırlanması da mümkündür. Ama Kur'anın lafızları elbise değil vücudun canlı olan derisi durumundadır<sup>7</sup>. Nitekim bu husus Usûl-i Fıkıh âlimlerince “Arapça, Kur'an'ın mahiyetinin bir parçasıdır.” şeklinde ifade edilmiştir<sup>8</sup>.

Fahrüddin er-Râzî “kelimelerinin taşıdıkları anlamları tespitinde en mükemmel yöntemin iştikak (etimoloji) olduğunu söylemektedir<sup>9</sup>. Kâdî Abdülcebbar ise, “Bir lafzın konulduğu anlamı bilmeden bu lafzı manasını doğru bir şekilde belirtecek tarzda kullanmak mümkün değildir.” demek suretiyle etimolojik anlamın önemini dile getirmektedir<sup>10</sup>. Yine “Bir müfessirde bulunması gereken ilimler” veya “Kur'an'ı anlama ve ondan hüküm istinbatı için gereken ilimler” başlığı altında tefsir literatüründe kaydedilenlerin başında “el-luğa” (dil-sözcükbilim) terimi kaydedilmektedir<sup>11</sup>. Râgıb el-İsfehanî, ise, *Müfredâtın* mukaddimesinde, Kur'an lafızlarının anlamlarını elde etmeyi, Kur'anı anlamaya yardımcı unsurların ilki olarak görmekte ve bir bina yapmak için gerekli olan tuğlalara/kerpiçlere benzetmektedir.

Kur'an'ın dilini veya klasik Arapça'yı temsil eden ve yansıtan eski metinler, şiir ve şiirden başka sözlerdir. Arap edebiyatında şiirleriyle istişhad edilenler, Cahiliyyûn, Muhadramûn, İslamiyyûn kategorilerine dahil şairlerle sınırlıdır ki yaklaşık dört asırlık bir zaman diliminde konuşulan dildir. Ancak klasik Arapça'yı temsil eden edebiyat, Nihad M. Çetin belirttiği gibi, kadim şairlerin şiirlerinden ibaret değil bilakis başta Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber ve ilk halifelerin resmî muhaberatı, hadis, eyyâmü'l-arab'a dair

<sup>6</sup> Vehbi Başer, “Sosyal Bilimler Açısından Kutsal Bilimlerin Anlaşılması”, 2. *Kuran Sempozyumu* 4-5 Kasım 1995, Bilgi Vakfı, s. 35.

<sup>7</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat İstanbul 1979, I, 14.

<sup>8</sup> Şeyh Muhammed el-Hudari, *Usûlü'l-fıkh*, Matbaatül-istikame, Kahire, s. 204.

<sup>9</sup> Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut 1997, I, 29.

<sup>10</sup> el-Cabirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, İstanbul 1999, s. 88.

<sup>11</sup> Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Dımeşk, 1993, II, 1209; Zehebî, M. Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, Darü'l-kalem, Beyrut ts., I, 266.

mensur parçaları ve emsal”i de kapsamaktadır<sup>12</sup>. Râgıb el-İsfehânî'nin *Müfredâtın* mukaddimesindeki “Kur'an'ın kelimeleri, fasih Arapça'nın temel sözcükleri ve özüdür.” ifadesi konumuz açısından önemlidir.

Bu açıdan bakıldığında etimoloji, bir kıyas, istidlal, teknik tabiriyle istişhad faaliyetidir. *İstişhad*, el-luğa (sözcükbilim), sarf, nahiv ve belâgat ilimlerinde bir kelime veya ifadenin lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla nass konumundaki nazım ve nesirden örnek vermektir.

Kur'an kelimelerinin etimolojik anlamlarını elde edebileceğimiz başlıca metinler sözlüklerdir. Bilindiği üzere, Arapça sözlüklerdeki malzeme, tedvin asrında, bedevilerin ağızlarından derlenmiştir. Bedeviler o asra kadar toplumdan kopuk olarak yaşamış, şehir halkıyla karışarak dillerindeki duruluğu bulandırmamışlardır<sup>13</sup>. İbn Cinnî bu seçiciliğin sebebinin şehirlerde ve şehir halkları tarafından kullanılan dilde meydana gelen bozulmada görmektedir. Çünkü ona göre şehir sakinleri eğer dillerinde fasihlik üzere kalsalar ve dilleri fesada uğramasaydı, bedevilerde olduğu gibi, onlara da dil hakkında danışılabilirdi. Aynı şekilde eğer bedevilerde de şehirliler gibi dilde bozulma ve fasihlikte azalma lahn başlarsa onların dillerinin de onlardan gelen bilgilerin de terk edilmesi gerekirdi<sup>14</sup>. Bu konuyla ilgili Muhammed Âbid el-Câbirî'nin eleştirileri dikkat çekicidir. el-Câbirî'nin görüşlerine ihtiyatla yaklaşmakla beraber, konunun uzmanı dilbilimcilerce tartışılmasının ilmî birikime katkı sağlayacağı düşünülmektedir:

“Dilin başkalarından değil de sadece bedevilerden derlenmesi, bir anlamda bu dilin dünyasını o bedevilerin dünyasıyla sınırlamaktır...Dilcilerin bedevilerden derledikleri Arapça, Kur'anla kıyaslandığında gerçekten de yoksul bir dildir. Kur'an Arapça olmayan kelimelere yer vermiş ve onları yerlileştirmiştir. Fasih sözlük dili ise bu kelimeleri “yabancı” kelimeler olarak kabul etmiş ve onlarla bunu gözeterek ilişki kurmuştur. Dil derleyicilerinin bu tutumu Arapça'nın Kur'an ve Hadiste geçen birçok yeni kavram ve kelimeden mahrum kalmasına yol açmıştır. Oysa bunlar Mekke ve Medine toplumunda revaç bulmuş kelime ve kavramlardı. Sonuç itibarıyla sözlüklerin ve nahivcilerin ortaya koydukları Arapça Kur'an dilinden daha dar kapsamlı, daha az esnek dolayısıyla uygarlık bakımından ondan daha gerideydi. Kur'an ise daha geniş ve verimliydi... Dilbilimcilerin ve nahivcilerin Kur'anî metinlerden ferağ etmeleriyle Arapça'ya damgasını vuran medeni yoksulluk, dönemin medeniyet merkezleri olan şehirlerden özellikle de Kureş'den bir tür medeniyet almaktan da uzaklaşılması sebebiyle giderek daha da art-

<sup>12</sup> Nihad M. Çetin, “Arap” md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*.

<sup>13</sup> el-Cabirî, M. Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, İstanbul 2000, s. 79.

<sup>14</sup> İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, Daru'l-hüdâ, Beyrut ts., I, 405.

mıştır. Mevcut Arapça'nın Allah Rasûlü (s) ve dört halife döneminin Mekke ve Medine toplumlarında var olan araçların ve ilişki türlerinin isimlerini bize aktarmayışı insanı dehşete düşürecek bir durumdur<sup>15</sup>.

Konuyla ilgili bir başka sorunsal da Kur'an'da yabancı kelime bulunup bulunmadığıdır. Zira etimolojik analizlerde sadece bir sözcüğün âit olduğu dilde hangi köke dayandığıyla ilgilenilmez, aynı zamanda yerli mi yabancı mı olduğu başlangıçta hangi kavramı yansıttığı ve ne gibi gelişmeler gösterdiğiyle de ilgilenilir<sup>16</sup>. Bu mesele İslam âlimleri tarafından erken dönemlerde tartışılmaya başlanmıştır. Suyutî, *el-İtkan* isimli eserinde, aralarında Şâfiî, Taberî, Ebu Ubeyde, Kadî Ebu Bekir ve İbn Fâris'inde bulunduğu ekser ulemânın Kur'an'ın apaçık Arapça ile indirildiğini ifade eden âyetlere<sup>17</sup> istinaden Kur'an'da yabancı bir dilden kelime olmadığı görüşünü savunduklarını, diğer bir kısım âlimin de Kur'an'da yabancı kökenli kelimelerin olmasının Arapça nuzûlu olgusuyla çelişmeyeceğini asıl olanın kullanım olduğunu belirttiklerini kaydetmektedir.<sup>18</sup> Yine konuyu inceleyen Şatîbî, (v.790/1388) meseleye dair şu kapsamlı ve dirayetli izahı getirir:

Kuran Arap diliyle inmiştir; dolayısıyla onu anlama çabaları da yine ancak Arap dili vasıtasıyla olacaktır. Araplar söz konusu kelimeleri kullanıyorlar, manalarını anlıyorlarsa o takdirde böyle bir şeyi problem edinmenin anlamı yoktur. Çünkü yabancı kökenli de olsa bir kelimeyi Araplar kullanmışlar ve kendilerine mal etmişlerse artık o kelime kendi dillerinden olmuştur. Dikkat edilecek olursa Araplar hiçbir yabancı kelimeyi orijinal dilindeki telaffuzu üzere bırakmazlar. Bu durumda telaffuzu değişen kelime artık Arapça'ya mal olmuştur. Yine Arapça kalıp (yapı) dili olduğundan dile dahil olan yabancı kelimeler, eğer kalıba uyuyorsa olduğu gibi, uymuyorsa bazı değişikliklerle uydurularak alınmıştır... Kuran Arapça derken ve onda *ucme* (yabancı kelime) yoktur derken kastımız: Kuran gerek kelime manaları gerekse manaları ifadede kullanılan üslup şekilleri konusunda Arapların kullandığı dille inmiştir<sup>19</sup>.

Bu mesele son tahlilde linguistiktir. Zira kültürler/diller arası etkileşim ve kelime transferleri yadsınamaz sosyal bir olgudur. Ancak her dil ödünç aldığı kelimeleri, kendi ses, biçim, dizim gibi yapıları içinde dönüştürerek yerleştirir<sup>20</sup>. Sorun daha derinlere gidildiğinde, konuyu tartışan grupların dil tanımlarıyla da doğrudan ilgilidir. Kur'an'daki, yabancı veya ödünç kelimelerin varlığı meselesi oryantalistlerin de temel uğraşlarından. Bazı

<sup>15</sup> Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 88.

<sup>16</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara 1988, III, 51.

<sup>17</sup> Nahl, 103; Yusuf, 12; Fussilet, 44.

<sup>18</sup> Suyutî, *el-İtkan*, I, 428.

<sup>19</sup> Şatîbî, Ebû İshak, *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şeria'*, Beyrut 1991, II, 49-50.

<sup>20</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 357; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 30-31.

Kur'an kelimelerinin kökenini İbranice ve Aramice'ye indirgemek suretiyle Kur'an'ın kendilerince kaynaklarını, referans çerçevesini, metnin oluşum sürecini yani Hz Peygamberin teolojik serüvenini tasvir ve tayin etmeyi amaçlamaktadırlar. Bu bakış açısına göre, köken bilgisi çalışmaları ve sözlükleri dildeki öğelerin kökenlerini aydınlatmakla kalmaz. Ünlü Fransız Dil bilimcisi Albert Dauzat'nın dediği gibi, alınma, ödünç sözcükler çözümlenirse bir dilin/metnin tarihi de aydınlatılmış olmaktadır.<sup>21</sup>

Etimolojik analizin önemini artıran bir diğer nokta, Kur'an'ı linguistik bir metin olarak algılayanlar için etimolojik anlama yönelik analizler, âyetlerin sosyal bağlamı olan nuzûl ortamına ulaşma ve onu elde etme yöntemidir. Zira nuzûl sebeplerinden hareketle nassın anlamı anlaşılabilirdiği gibi, metin içi referanslardan hareketle de ilahî kelamın nuzûl ortamı açığa çıkarılabilir<sup>22</sup>. Nitekim dil, sadece bir iletişim aracı, düşünceyi aktaran bir aygıt olarak değil, düşüncenin ve hayatın içinde şekillendiği bir vasat olarak düşünüldüğünde, dilsel anlama ulaşma çabası, aynı zamanda söz konusu dili kullanan milletin anlam dünyasına yönelik bir analizdir.

Etimoloji merkezli bir anlam ve yorumlama, etimoloji kelimesinin kökü (etymos)'nden de anlaşılacağı üzere<sup>23</sup>, nesnellik ve objektiflik ifade eder veya iddiası taşır. Ne var ki, klasik Mu'tezile mezhebinde olduğu gibi,<sup>24</sup> Kur'an'ın modern te'vilinde<sup>25</sup> de etimolojik anlam, öznelleştirme ve metne kendi doğrularını söyletme aracı olarak kullanılmıştır.

## 2. Etimolojik Anlam Açısından Meâllerin Durumu

Türkiye'de yazılan meallerin etimolojik anlama yönelik kaygı ve çabalarını tespit maksadıyla on beş kadar meşhur ve yaygın mealin mukaddimeleri okunduğunda görülmüştür ki, sadece Hasan Basri Çantay, meâlinin önsözünde, ideal bir mealde bulunması gereken şartları sıraladığı listenin 9. maddesinde "metinde âyetlerin meallerini yazarken her klişeye geliş güzel uymayarak, aklını ve fikrini Arap dilinin, Arap lugatinin ve edebiyatının

<sup>21</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 25, 80.

<sup>22</sup> Nasr Hamid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, (çev. Mehmet Emin Maşalı), Ankara 2001, s. 143.

<sup>23</sup> Porzig, Wolter, *Dil Denen Mucize*, Ankara 1985, I,13.

<sup>24</sup> Halis Albayrak, *Kuran'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul 1998, s. 62-63.

<sup>25</sup> Şaban Ali Düzgün, "Rasyonalist Düşüncenin Kur'an Yorumuna Etkisi", 2. *Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Ankara 1996. s. 320.



derinlikleri içine salsın ve o derinliklerde hakikat cevherlerini mümkün mertebe yakalayıp alsın.<sup>26</sup> ifadesiyle etimolojiye işaret emektedir.

İncelenen meallerin girişinde istifade edilen kaynaklar verilmekle beraber ne Arapça, ne de Türkçe'nin söz varlığına ve deyimlerine ait sözlük ismi geçmemekte, bunun yerine daha önce yazılan tefsir ve mealler zikredilmektedir. Kur'an kelimelerinin dilsel anlamlarını tespitinde sadece birkaç Arapça tefsir, Türkçe karşılıkları için ise, Türkçe yazılan mealler esas alındığında, her iki dilin imkanları kısmen göz ardı edilmiş demektir. Çünkü hem müfessirler, hem de daha önce meal hazırlayanlar kelimenin sözlük anlamlarından bir yahut bir kaçını tercih etmekte, seçici ve eleyici olmaktadır. Bu demektir ki, Kur'an gibi zengin bir anlam dünyasını aktarırken çok sınırlı bir dil kullanılmaktadır. Sözelimi M. Hamdi Yazır'ın meali, hazırlanacak Türkçe çeviriye esas alındığı takdirde zengin kelime hazinesiyle Türkçe'den istifade edilmek yerine Hamdi Yazır'ın kullandığı Türkçe ile iktifa edilmiş, yine Kurtubî tefsirinin etimolojik tahlillerinden hareketle konu analiz edildiğinde de en az seksen bin kökten oluşan zengin Arap dilinin imkanları ihmal edilmek suretiyle çeviri Kurtubî ile sınırlandırılmıştır.

Söz konusu meallerin tanıtım ve mukaddimelerinde zikredilmemiş olması, tamamı hakkında bir genelleme yapma imkanını bize vermediği gibi, etimolojik analiz yapılmadığı anlamına da gelmez. Bu mülâhaza saklı kalmakla beraber, realiteye bakıldığında meallerdeki sözcük ve gramer benzerlikleri, hattâ hataların bile tekrar edilmesi yukarıda dile getirilen kaygıları haklı çıkarıcı mahiyettedir.

Türkiye'de hazırlanan meal çabalarının arka planında bir dilbilim geleneği ve bu gelenek içinde varolan bir çeviri faaliyetinin varlığından söz etmek mümkün mü? Şayet mümkün ise ne derece vakıyyla örtüşmektedir? Kur'an kelimelerinin luğavî anlamlarıyla ilgili etimolojik analiz nokta-i nazarından bu konu, ulaşılabilen ve itibar edilen bazı çeviri örnekleri irdelenmek suretiyle cevaplanmaya çalışılacaktır. Hatalı çeviri örneklerini peş peşe sıralamak suretiyle, şüphesiz emek mahsulü mealler hakkında menfi bir izlenim verilme endişesi taşındığının belirtilmesinde fayda var. Bu hususun bertaraf edilmesi adına çeviri örneklerinde sadece eksik ve

<sup>26</sup> H. Basri Çantay, *Kurân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, İstanbul 1953.

hatalı misallerle birlikte imkan ölçüsünde herhangi bir mealden de doğru olduğu düşünülen çeviri örneği verilmiştir.

*Birinci olarak* kaydedilecek misal, Kur'an nasları tercüme edilirken etimolojik analizden ziyade meâller arasındaki birbirinden ictibas ve istin-sâhın önceliğini ve boyutlarını göstermesi adına dikkat çekicidir. Bakara suresi 36. ayetin son kısmında yer alan **“Ve leküm fi'l-ardi müstekarrun ve metâun ilâ hîn”** ifadesinin çevirisi ve anlamın elde edilîş süreciyle ilgili mealin akabinde “müstekarr” kelimesiyle ilgili etimolojik tahlil şöyledir:

“Sizin için orada karar kılacak bir yer ve belli bir zamana kadar bir geçimlik vardır” (Bakara 2/36)

“Ayette geçen müstekâr kavramı “yerleşilecek yer” manasını ifade etmektedir. Ama bu “yer” çok ilginç olayların olacağı bir yerdir. Önce bu kavramın lugat manasından hareketle nasıl bir yer olduğunu açıklayalım: Müstekar kavramı “incitmek, pezevenklik yapmak, uzak olmak, sıcaktan bunalmak, cehennem” manalarına gelmektedir...”<sup>27</sup>

Yukarda zikredilen çeviri doğrudur, ancak akabinde ki etimolojik analizden anlaşıldığı kadarıyla çeviri bir alıntı izlenimi vermektedir. Zira kaydedilen sözlük bilgileriyle ayette geçen müstekarr kelimesi arasında hiçbir alaka yoktur. Muhtemelen âyetin çevirisi başka bir meâlden aktarılmış ve nakledilmiştir. Karar, istikrar gibi değişik türevleriyle Türkçe’ye de geçmiş bir kelime olmasının verdiği rahatlıktan olsa gerek müellif, öncelikle âyette geçen “müstekarr” kelimesinin kökü olarak “sekar” masdarını almış ve bir sözlükten “s-k-r” köküyle ilgili bir kısım bilgileri aktarmış ve tamamı üzerinden metnin devamındaki ilginç yorumunu yapmıştır. Halbuki *müstekarr* kelimesinin kökü, bir yerde sabit olmak, yerleşmek manasındaki “karre” filidir. Yine *sekar* kelimesiyle ilgili farklı kullanımları, hakikî ve mecâzî anlamları birleştirmek ve konsentre bir *sekar* kelimesi üretmek isabetli değildir. Zira *sekar* lafzı, hepsine birden delalet etmekten ziyade bulunduğu siyak itibarıyla birine delalet edebilir. Nitekim sözlüklerde kelimeler, yalın olarak değil, birlikte kullanıldıkları harf-i cerlere, öznelere, nesnelere, müteaddî ve lâzım oluşlarına göre anlam kazanırlar. Ayrıca sözlüklerde hem dinî, hem luğavî hem de örfî anlamlar yahut kullanımlar birlikte zikredilirler. Bu husus göz ardı edilerek, bir yönüyle dil mezarlıkları olarak nitelenen sözlüklerdeki göstergelerin içini indî mülâhazalarla doldurmak veya onları anlamlandırmak (!) modern batınıliktir.

<sup>27</sup> Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, İşaret yay. İstanbul 2001, I, 338.

İkinci olarak zikredilecek örnek Müddessir suresinin 29. âyetinde geçen “**levvâhatün li'l-beşer**” tabirinin tercümeleridir. Şöyle ki:

“Cehennem (sakar) nedir, sen bilir misin (27)? Ne alıkoyar, ne bırakır (28). **Beşere delicesine susamıştır** (29)<sup>28</sup>.

Ali Bulaç Meâlinin dipnotunda ilgili kısmın “**deriyi kavurdukça kavurur**” veya “**beşer için bir göstergedir.**” şeklinde de çevrilebileceğini belirtmektedir.

“Bilir misin nedir sekar (27)? Ortada hiçbir şey bırakmaz, hiçbir şeyi görmezlik etmez (28). **İnsan için tablolar/levhalar/ekranlar sunandır o.** (29)”<sup>29</sup>

“Cehennem ateşinin ne olduğunu hiç düşündün mü (27)? O ne yaşatır ne de (ölüme) terk eder (28). **Ölümlü insana (nihâi hakikati) gösterir** (29).”<sup>30</sup>

“(Geride bir şey) komaz, bırakmaz (herşeyi yakıp yok eder). **Durmadan derileri kavurur.**”<sup>31</sup>

Siyaktan anlaşılacağı üzere, âyette cehennem, anlatılmaktadır. Kurtubî, Cehennem'in, *sekar* olarak isimlendirilişiyle, *sekarin* etimolojisi arasında ilgi kurmaktadır<sup>32</sup>. Zira “sekara” fiili bir şeyin sıcaklığıyla yakıp kavurması, kişiye eziyet vermesi ve bunaltması anlamlarına gelmektedir. Bundan dolayı Arapların *sekarathu'ş-şemsu* dedikleri kaydedilmektedir. Yine hayvanların dağlandığı, ateşte kızdırılmış ‘demir’e *es-sâkûr*, olgunlaşan hurmadan akan şerbete, pekmeze de *sekr* denilmektedir<sup>33</sup>. Özetle belirtirsek s.k.r köküyle aşırı sıcaklık ve onun neticeleri anlatılmaktadır.

İkinci olarak “lâha” fiil kökü ise, (a) susamak, güneşin aşırı sıcaklığından veya susuzluktan kişinin yüzünün değişmesi, yanıp kavrulması, esmerleşmesi, yine (b) bir şeyin görünmesi, parlaması, sözgelimi şimşegın çakması, manalarına gelirken, (c) “levh” formu ise, düz ve geniş tahta manasına gelmektedir<sup>34</sup>. Zemaşerî, aşırı ısı ve sıcaklığın insan bedeninde yaptığı değişiklik esas alınarak âyete mana verildiğinde “Durmadan derileri kavurucudur” anlamı çıkarılabileceğini belirtir. Yine aynı yerde Hasan el-Basrî'nin âyete, “görünmek” anlamını esas alarak, tıpkı Tekâsür (102/7): “Evet mutlaka onu (cehennemi) gözlerinizle göreceksiniz.” âyetindeki

<sup>28</sup> Ali Bulaç, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Bakış yay. İstanbul.

<sup>29</sup> Yaşar N. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Yeni Boyut, İstanbul 1998.

<sup>30</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, (çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret yay. 2000.

<sup>31</sup> Süleyman Ateş, *Kur'anı Kerim ve Yüce Meâli*, Yeni Ufuklar Neşriyat.

<sup>32</sup> Kurtubî, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kurân, X, 72.

<sup>33</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut 1990, “s.k.r.” md.

<sup>34</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, “l.v.h.” md.

anlama benzer bir şekilde “insanlara (dehşet ve azametiyle) görünecektir” manasını verdiğini kaydeder.<sup>35</sup> Aynı zamanda Râzî ve Kurtubî de Hasan el-Basrî’nin, “levvâhatün” kelimesine “görünmek” anlamını verdiğini nakledip Cehennem’in insanlara yürüyüşle beş yüz yıllık mesafeden görüneceğini ifade eden bir bilgiyi tefsirlerinde aktarırlar. Bu âyetteki “levvâhatün li’l-beşer” tabirini Nâziât suresi 36. ayetle<sup>36</sup> tefsir etmek suretiyle yorumlarını veya tercihlerini te’yit ederler. Hattâ Kurtubî, İbn Abbâs’tan da benzer bir yorumu nakleder.<sup>37</sup>

Yukarda örnek olarak zikredilen meallerle ilgili sırasıyla birkaç hususa değinmekte fayda var: Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*’nın tefsir kısmında müfessirlerin ekserisinin aksine *lâha* fiilinin “göründü, görünür oldu” anlamını esas aldığını belirtmekte ve bu nedenle “levvâh” isim-fiilinin başta gelen anlamı “bir şeyi görünür kılan” olduğunu ifade etmekte, nitekim âyete “ölümlü insana (nihâî hakikati) gösterir.” anlamını vermektedir. Öncelikle M. Esed, âyetin tercümesini, batınî tevil geleneğindeki yorumları anımsatan modern insanın zihniyle ve metafizik anlayışıyla da örtüşecek bir “nihâî hakikat” kavramını âyete derc ederek ve bu sübjektif yorumu da merkeze alarak hem ilgili âyeti hem de siyak ve sibakını batınî tevil geleneğinin verileriyle çevirmekten ziyade anlamlandırmıştır. Ayrıca müfessirlerin ekserisinin aksine ifadesi de pek cüretkardır. Zira erken dönem tefsir faaliyetlerinin köşe taşlarından Hasan el-Basrî’nin “levvâhatün” ifadesini “görünür” anlamını vererek tefsir ettiğini bu tercihinin de Naziat ve Tekâsür surelerindeki benzer âyetlerle desteklediği yukarda kaydedilmiştir<sup>38</sup>.

Doğrusu sadece “levvâhaten ve levvâhatün” şeklinde okunan bu ifadeyi diğer iki mütercimmin gerek “gösterge”, gerekse “tablolar/levhalar/ekranlar”

<sup>35</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut 1995, IV,637; ‘Alusî, *Rûhu’l-Me’âni*, Beyrut 1997, XIX,216.

<sup>36</sup> “Cehennem her görene, apaçık görünür.”

<sup>37</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, X, 709; Kurtubî, *el-Câmi*, XIX, 73.

<sup>38</sup> M. Esed’in meâl-tefsiri hakkında özel çalışmaların yapılmasının gereği açısından şu durum ilginçtir: M. Esed bir sonraki “Onun üzerinde on dokuz vardır” meâlindeki âyetin tefsirinde Fahreddin er-Râzî’ye yapmadığı tercihi yaptırmış, ona ait olmayan, kendi tercihinin Râzî’ye isnad etmiştir: “Klasik müfessirlerin çoğu “on dokuz”un cehennemin bekçiliğini veya muhafızlığını yapan melekler olduğu görüşünü paylaştıkları halde, Râzî burada *insanın kendi içindeki* maddî zihni ve duygusal güçlere işaret edildiği görüşündedir...” M. Esed’in bu sözleri gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Râzî her zaman yaptığı gibi âyetle ilgili muhtemel yorumlardan biri olarak, mana (tasavvuf) ehline ait üç tür yorumu zikretmekte ve bunlardan ilkinin aynı zamanda filozofların da yorumu olduğunu dile getirmektedir.

şeklindeki çevirileri de pek isabetli değil çevirinin sınırlarını zorlayan modern bir yorum niteliğindedir. Zira âyetin siyakı ihmal edilmekte kelimenin anlamını belirleyen terkihi ve kullanımı esas alınmayarak, sözlükte sıralanan anlamlardan bir terkip yapılarak âyete meal verilmektedir. Ayrıca söz konusu âyet-i kerimenin terkihi (cümle) siyakı ile, tabir yerindeyse etimolojik siyakının örtüşmekte olduğunu, âyette olduğu gibi, dilde de 'sekar' kelimesiyle 'lâha' fiilinin aynı kelime ailesi içinde yer aldıklarını, netice itibarıyla "Beşere delicesine susamıştır" veya "Durmadan derileri kavurur" şeklindeki çevirilerin daha isabetli olduğunu düşünülmektedir.

Etimolojik anlam açısından meallerin durumu bağlamında *üçüncü* olarak kaydedilecek misal Enbiya suresi 87. âyetinde yer alan "**fe zanne en len nakdira âleyhi**" ifadesindeki "k.d.r" fiil köküne bazı meallerde verilen anlamdır:

"Zunnûn'a yardım etmiştik. Hani kavmine kızıp gitmişti. Zannetmişti ki, **biz kendisine güç yetiremeyeceğiz**. Bu sebeple karanlıklar içinde şöyle seslenmişti..."<sup>39</sup>

"Ve Zunnûn. Hani kızarak gitmişti de **ona asla güç yetiremeyeceğimizi sanmıştı**. Sonra karanlıkların bağrında şöyle yakardı..."<sup>40</sup>

Zunnûn'u (balık karnına girmiş olan Yunus ibn Matta'yı) da an; zira (o kavmine) kızarak gitmişti, **bizim kendisine güç yetiremeyeceğimizi (kavminin arasından çıkmakla kendisini kurtaracağını) sanmıştı**. Nihayet karanlıklar içinde..."<sup>41</sup>

"Zunnûn'u da... Hani öfkelenerek gitmişti de **biz kendisini aslâ sıkıştırmayız zannetmişti**; derken zulmetler içinde..."<sup>42</sup>

Diğer çevirilerden önce telif edilmesine ve genelde örnek alınmasına rağmen burada kendisine hiç bakılmadığı anlaşılan Elmalılı'nın meali isabetli çeviri örneğidir. "K.d.r." fiili "bir şeye gücü yetmek, takdir etmek, miktarını tayin etmek, ta'zim etmek, tazyik etmek ve sıkıntıya sokmak" manalarına gelmektedir<sup>43</sup>. Bilindiği üzere "kadr veya kudret" masdarı, "kudret, kudretli, kadir kıymet bilmek" tarzında Türkçe'ye de geçmiştir. Bu ön bilgilenme meal hazırlayanları yönlendirmiş ve kelimenin diğer "tazyik etme eksiltme ve sıkıntıya sokma" anlamlarını düşünmelerini engellemiştir.

<sup>39</sup> Talat Koçyiğit, *Kur'an'ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Kılıç Kitabevi Ankara.

<sup>40</sup> Yaşar N. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Yeni Boyut, İstanbul 1998.

<sup>41</sup> Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, Yeni Ufuklar Neşriyat İstanbul.

<sup>42</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kurân Dili*. V, 3366.

<sup>43</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, "k.d.r." md.

Halbuki siyaktan da anlaşılacağı gibi, âyette ‘kadera’ fiili “tazyik etmek, sıkıntıya sokmak, sıkıştırmak” manasına gelmektedir<sup>44</sup>.

Meal vermek için bir kelimenin sözlük anlamını tespit ederken sıkça karşılaşılan ve hatalara sebep olan bir husus, sözcüğün iki veya daha fazla anlamının bulunması ve her birinin Kuran’da kullanılmasıdır. Bu durumda yapılması gereken kelimeye, cümle veya sözün bütünlüğü esas alınarak mana verilmesidir. Nitekim Şatıbî, âyetin anlamı, terkipten, cümlenin bütünlüğünden kısaca kullanımın imkanlarıyla ifşâ edilmediği takdirde lafızların sözlük anlamlarına ve etimolojisine gidilebileceğini belirtir ve aksi durumu bir tekellüf olarak görür. Delil olarak da şu rivayeti nakleder: Hz. Ömer bir defasında, Abese Suresi 31. âyetini okur ve âyetteki “ebben” nedir diye kendine sorar, sonra vazgeçer ve “bize tekellüf yasaklanmıştır” der<sup>45</sup>. Zira âyetin siyakından, cümlenin bütünlüğünden kelimenin anlamı anlaşılmalıdır.

Bir kelimenin etimolojik anlamı kelimenin sözlükteki bütün anlamlarını daha doğrusu kullanım şekillerini sıralamak, akabinde onların hepsini söz konusu lafzın anlamı olarak derleyip toplamak veya kendi görüşümüzü destekleyen anlamı tercih etmek değildir. Sözlüklerde sıralanan manalar bizatihî tek başına var olup anlam taşımazlar. Bilakis farklı kullanım modelleri içinde var olur ve anlam kazanırlar.

Zikredilen örnekler, meâllerin hazırlanışında bir dilbilim geleneği ve bu çerçevede çeviri kuramından beslendikleri varsayımını zayıflatmakta, yine Kuran’da geçen kelimeleri anlama ve çevirme sürecinde, dilsel-etimolojik analizlerin varlığı hakkında kuşku uyarmaktadır. Sözcüklerin anlam köklerine, en azından meşhur klasik sözlükler (*Lisanu’l-Arab*, *Tâcu’l-Arûs* gibi) içindeki şekliyle yönlemsel olarak başvurulmadığı izlenimi vermektedir. Şüphesiz bu durumu hazırlayan ve meydana getiren ilmî ve siyasî bir vasat vardır:

Meâl hazırlayanlar, kelime analizlerinde ekseriyetle tefsir kitaplarını esas almakta, dolayısıyla da onların sahip olduğu Arapça’yı kullanmaktadırlar. Yine çevirilerde Türkçe olarak, “Meal Türkçesi” hakim olduğundan çeviri dili noktasında da sorunlar olmaktadır.

<sup>44</sup> Benzer mana için bk. Fecr, 89/16.

<sup>45</sup> Şatıbî, *el-Muvâfakât*, II, 66-67.

Elmalılı tarafından eksik aktarım anlamı verilip aslının yerini tutamayacağına gerekçe olarak kullanılan “meâl” terimi, zamanla hata yapmanın meşruiyetine ve normalliğine zemin hazırlayan bir terime dönüşmüştür. Neticede Kur'an çevirisine hak ettiği ihtimam gösterilmemiştir.

Çevirilerin yeterince dilbilim geleneğinden, buna bağlı olarak çeviri kuramından beslenmemeleridir. Türkiye’de ilahiyat sahasında, yeterli dilbilim geleneğinden yoksun kalışla ilgili birçok sebep sayılabilir. Sözelimi, M. Abduh ve Reşid Rıza’nın, tefsir kitaplarındaki dilbilim eksenli açıklamaları, Kur'an tefsirinin dışında addeden, hatta, Fahreddin Razi’yi bu yönüyle eleştiren bakış açıları<sup>46</sup> en güzel örneğini bulan Modern tefsir hareketinin dilbilimsel nazariyata mesafeli yaklaşımı dilbilimin ihmali doğurmuştur. Aktüel olaylardan uzak i’rab ve gramer türü açıklamalara tepki zamanla abartılmış ve mesele ihmale dönüşmüştür. Bununla birlikte bazı çevrelerce etimolojik anlama yönelik çabalarda kendisine sıklıkla atıfta bulunulan dilbilimin bir alt alanı olan Anlambilim (semantik) ise, genel itibarıyla tüketilen ve zaman zaman da anlaşılardan kullanılan bir referans halini almıştır. Sözelimi müstekarr kelimesini “sekar” kökünden türeten müellif, Kur'an çevirisini de bünyesinde barındıran tefsirinde takip ettiği yöntem bağlamında Semantik’e de bir başlık tahsis etmiş ve altını şu ifadelerle doldürmüştür: “Kur'an'ın Arap gramerine göre analizini hiç yapmadım. Bunun yerine âyetlerin içinde yer alan kavramların detaylı bir şekilde izahını yapmaya çalıştım. Sözlük manalarından sonra Kur'an'da hangi âyette, hangi manada geçtiğini gösterme çabasında oldum. Eski müfessirler Kur'an'ın gramatik inceliklerine girmişler ve bu konuda detaylı açıklamalar yapmışlardır. Özellikle Zemahşeri bu tarz tefsirde çok ileri bir seviyeye ulaşmıştır. Onun Arap dilindeki örnekler getirerek yaptığı tefsiri, Fahrüddin Razi takip etmiştir.”<sup>47</sup>

Son olarak özellikle vurgulanması gereken bir neden ise, Türkiye’de dinî alanda söz söylemek, hemen her kesimden insanın ihtisas alanı(!) gibidir. Bilimsel anlamda otokontrol görevi yapacak ciddî bir eleştiri geleneğinin henüz teşekkül etmeyişi bu disiplinsizliğe imkan veren en mühim amillerdendir. Bu durum, kısmen dinî alanda eser yazarları da kolaycılığa ve “ben yazdım oldu” anlayışına yol açtığı söylenebilir.

<sup>46</sup> M. Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, Beyrut ts, Daru'l-ma'rife, I, 7,9,15,22.

<sup>47</sup> Bayraklı, *Kur'an Tefsiri*, I, 63.

### 3. Etimolojik Anlamın Sınırları ve Öneriler

Kur'an'ın Arapça tenziliyle ilgili naslar dilsel anlama atıfta buldukları kadar hatta daha fazlasıyla dilin sınırlarına ve İlahî kelimelerin (sözün) anlamını taşıyan ve ileten diğer vasıtaları da açıklamaktadır<sup>48</sup>. Sadece dilsel verilerle, Kur'an kelimelerinin anlamı belirlenemez. Bu durum daha ilk dönemlerden itibaren seslendirilen bir itiraz olmuş, Kur'an'ın zengin anlam dünyasını açıklamak için sadece şiire başvurmanın sakıncalarına işaret edilmiştir<sup>49</sup>. Yalnızca kelimelerin etimolojisine dayalı bir anlama, Kur'an'ı, kendinden önce ve kendi dışında var olan bir dilin kural ve imkanları açısından ele almaktır ki böylece ilahî kelamın ne söylediği göz ardı edilmiş, nasıl söylediği ile ilgilenilmiş demektir.

Kur'an'ın anlamını belirlemede etimolojik veriler yeterli midir? Etimolojik anlamın geçerlilik alanı neresidir, sınırları var mıdır, varsa nelerdir? Bu soruların cevabı Kur'an'ın mahiyeti ve dil ile ilişkisinin tanımında mündemiçtir.

Çok iyi bilindiği üzere, Kur'an tarihin belli bir döneminde, o dönemin somut tarihî ve toplumsal gerçekliklerine atıfta bulunan mesajlar bütünü şeklinde Arap dilinde, ezeli-ebedî bir zatın sözü olarak insanlara indirilmiş bir mesajdır<sup>50</sup>. Kur'an, Allah'ın tarihe bir müdahalesi, muhataplarının hayat tarzını değiştirmeye yönelik eleştiri, uyarı ve gerçekliğin daha başka boyutlarını anlatan ilahî kelimelerdir. O halde Kur'an'ı anlamak, bir dili (lisanı), bunun da ötesinde dilin imkanları kullanılarak ifade edilmiş bir sözü (kelamı) anlamaktır. Diğer bir ifadeyle anlamı lafızla sınırlamayıp lafzı kullananın söyleminde aramaktır. O halde dil kadar, dilin kullanımına, sözün inşası ve üretilmesine, kısaca söz sahibinin kasdına ihtiyaç vardır<sup>51</sup>.

Yüce Allah yirmi üç senelik zaman zarfında, Arapların din, kültür, gelenek ve yaşam tarzlarında bazı şeyleri ibkâ, bazılarını islah, bazılarını ilğa

<sup>48</sup> Bkz. Şuara 192-195: “Elbette Bu Kur'an rabbülâleminin indirdiği bir kitaptır. Onu Ruhu'l-emin, uyarıcı nebilerden olman için, senin kalbine açık bir Arapça ile indirmiştir.” Yusuf, 2: “Düşünüp manasını anlamamız için Biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik.”

<sup>49</sup> Suyutî, *el-İtkân*, I, 382.

<sup>50</sup> Turan Koç, “Kur'an Dili Açısından Söz Anlam İlişkisi”, s. 25-26, *Kur'an ve Dil, Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001.

<sup>51</sup> Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 89; Düccane Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, 23, 47.



ederken yeni bir toplum ve bireyin inşasına yönelik hükümler ve ilkeler vaz' etmiştir. Bu durum İbn Fâris'in dediği gibi, başta, lisanda/dilde gerçekleşmiş ve kelimelere yeni anlamlar yüklenmek suretiyle islamî sözcükler diğer bir deyişle dinî isimler oluşmuştur<sup>52</sup>. Böylece Kur'ân, kendine ait özel bir sözlük ve anlam dünyası inşâ etmiştir ki, Kur'ân'ın kendine özgü bu dilin ilk akla gelen en güçlü göstergeleri salat, zekat, savm, hacc, İslam, vahiy, şeriat, iman, küfür, nifak, fisk gibi terimlerdir<sup>53</sup>.

İşte böyle bir yapı içinde etimolojik anlam nerede durmaktadır? Bu soru gelenek içinde özellikle usûl âlimlerimizce, lafız-mana ilişkisi (delalet problematiği) hakkındaki teorik üç temel sorundan birisi olarak, -din dilinin kendi kavramları (şer'î isimler) başlığıyla incelenmiş ve tartışılmıştır<sup>54</sup>. Bu sürecin usûl geleneğindeki konumunu da gözetilerek Âmidî'nin *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm* isimli eseri ekseninde değerlendirmek arz edilecektir. Bu çerçevede usul âlimleri, Kur'an kelimelerini kullanım açısından öncelikle hakikat mecâz olarak, ikinci olarak hakikatı, luğavî/dilsel ve şer'î/dinî şeklinde, üçüncü olarak da luğavî hakikatı, vaz'î ve örfî şeklinde sınıflandırmışlardır<sup>55</sup>.

Konuyla ilgili öneriler ve yapılması gerekenler bağlamında şunlar dile getirilebilir: Kur'an'ın semantik dünyasındaki anlam kategorilerinin belirlenmesi ve daima göz önünde bulundurulması gerekir. Mevcut anlam düzeyleri arasındaki farklar aynı zamanda etimolojik anlamın sınırlarını da bize verecektir. Konuyla ilgili usûl kitaplarındaki tasnif ve tanımların mahiyetine sadık kalmak şartıyla, daha pratik ve anlaşılır olacağı düşüncesiyle aşağıdaki şekilde sıralamayı uygun bulduk. Her birinin tanımı anlama yönelik temel referansları ve etimolojik anlamla ilişkilerini sırasıyla ve meallerden de örneklendirilerek dile getirilecektir:

i) Luğavî/Dilsel Anlam: Bir kelimenin ilk olarak konulduğu, vaz' (tahsis) edildiği veya kullanım ya da örf yoluyla kazandığı anlamdır ki, gerek isminden gerekse tanımından da anlaşılacağı üzere, etimolojik anlamla

<sup>52</sup> Suyûtî, Celaluddin, *el-Müzhir fi ulumi'l-luğa ve envâiha*, Darü ihyai'l-kütübi'l-arabiyye, I, 294.

<sup>53</sup> Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, (çev. Mehmet Emin Maşalı), Ankara 2001, s. 224-225.

<sup>54</sup> Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ank. 2000, s. 152.

<sup>55</sup> Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm*, Beyrut 1986, I, 52.

kastettiğimiz anlam düzeyidir. Meselâ, “küfr” kelimesinin “örtmek ve nankörlük etmek” anlamları gibi. Bu manalar gerek vaz’ gerekse kullanım-örf itibarıyla küfür kelimesinin Kur’an’ın katkısından önceki luğavî anlamlarıdır.

Burada bir hususun belirtilmesinde fayda vardır: Arapça’da, dil, lehçe ve dilin her birimi (kelime/lafız) anlamında kullanılan “el-luğa” terimi, genellikle dilimize “sözlük” olarak çevrilmekte veya anlaşılmaktadır. Halbuki Arapça da *mu’cem* kelimesi sözlük anlamını taşımaktadır. Sözelimi İbn Manzûr *k.f.r.* maddesinde iki sayfayı aşkın bilgiyi, şiir ve şiir dışındaki delileriyle, hattâ dinî ve mecazî kullanımlarıyla arz ettikten sonra “*ve aslühü fi’l-luğa es-setru*” tabirini kullanır. Yine İbn Fâris’in sözlüğünün ismi “*Mu’cemu Mekayisü’l-luğa*”dır. Bu iltibas neticesinde bazı eserlerde bir kelimenin etimolojik/sözlük anlamı başlığı altında Arapça bir sözlükte, herhangi bir lafzın luğavî, dinî, mecazî, ve örfî olmak üzere bütün anlamları kaydedilebilmektedir.

Kur’an’da bir kelime, sözün tabiatının gereği olarak bir âyette luğavî, diğer âyette ise dinî anlamını taşıyabilir. Bunun siyak içinde tespit edilmesi, etimolojik anlamına gidilmesi gerekir. Etimolojik anlamın meallerdeki konumuyla ilgili müstekarr, levvâha, kadera kelimeleriyle ilgili verdiğimiz örnekler dilsel anlam için de misal niteliği taşıdığından burada ayrıca örnek vermeyeceğiz. Ancak görebildiğimiz kadarıyla doğru çevirisi yapılamayan Âl-i İmran (3/101) âyetinin çevirisine değinmek istiyoruz. İnkâr, tekzib ve şirk anlamlarını kapsayan şer’î isimlerden küfr ifadesi bu âyet-i kerimede luğavî anlamını yani *nankörlük* anlamını taşıırken, meallerde, âyetin gerek metin içi, gerekse metin dışı siyaki göz ardı edildiğinden inkar/dinî anlamı verilmiştir:

“Allahın âyetleri size okunurken ve O’nun elçisi içinizdeyken nasıl oluyor da **inkar ediyorsunuz.**”<sup>56</sup>

“Size Allah’ın âyetleri okunurken, üstelik Allah Rasûlü de aranızdayken nasıl **inkara sarparsınız.**”<sup>57</sup>

“Sizler nasıl **küfre dönebilirsiniz** ki önünüzde Allah’ın âyetleri okunuyor, aranızda Allah’ın resulü bulunuyor?”<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Ali Bulaç, *Kur’an-Kerim ve Türkçe Anlamı*.

<sup>57</sup> Ali Özek başkanlığında Heyet, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, Baskı: Marmara Üniv. İlahiyat fak. Vakfı, Türkiye Diyanet Vakfı.

<sup>58</sup> Suat Yıldırım, *Kur’an-ı Hakim ve Açıklamalı Meâli*, Işık yay., İstanbul 2003.

İnceleyip mukayese etme imkanı bulduğumuz meallerin ekseriyeti ayet-  
teki 'tekfürûne' ifadesini, *küfre dönmek*, *küfre sapmak*, *inkar etmek*, *inkara  
sapmak* şeklinde çevirmişlerdir. Kur'an'ın sözlü metin veya hitap özelliği-  
nin ihmali ve yazılı metin formatında çeviri yapılmasının doğurduğu  
sakıncalar açısından bu misal çok ilginçtir. Âyetin metin içi siyakına bakıl-  
dığına bir önceki ve bir sonraki âyette aynı topluma "iman edenler" diye  
hitap edilmektedir. Eğer bir küfre/inkara dönüş, daha doğrusu irtidat  
olsaydı sonraki âyette "İman edenler" tarzındaki hitabın anlamı kalmazdı.  
Yine âyetin metin dışı bağlamına müracaat edildiğinde Ensar (Evs ve  
Hazrec kabilesine mensup müslümanlar) hakkında nâzil olduğu anlaşıl-  
maktadır<sup>59</sup>. Zemahşerî ve Ebu Hayyan gibi birçok müfessir Kur'an'ın hitap  
özelliğinin farkındalığı içinde âyetteki soru edatı "keyfe" ile kastedilen  
anlamın soru değil, "inkar ve taaccüb" olduğunu tefsirlerinde zikretmişler-  
dir. Ancak bu durum ekseriyetle meallere yansıtılmayarak âyet-i kerime  
yazılı metin olarak okunmuş ve soru cümlesi olarak Türkçe'ye çevrilmiş  
ayrıca noktalama işaretlerine de hakkıyla riayet edilmemiştir. Son olarak  
kaydedilen S. Yıldırım'ın mealinde cümlenin sonuna soru işareti yerine  
ünlem işareti konulsaydı söz konusu mana çeviriye aktarılmış olurdu.

ii) Mecâzî Anlam: Mecaz, bir kelimenin dilde vaz' edilen aslı anlamında  
kullanılmasına engel teşkil eden, bir karine ve iki farklı anlam arasındaki  
bir ilgi (alaka)'den dolayı başka bir anlamda kullanılmasıdır<sup>60</sup>. Kısaca lafzın  
vaz' olunduğu mananın dışında bir manada kullanılmasıdır<sup>61</sup>. Burada  
beyan ilminin teşbih eksenli bütün konularına değinecek değiliz. Maksadımız  
Kur'ân'daki deyimsel (mecazî) ifadelerin çevirisinde dilsel-etimolojik  
anlamın esas alınmayacağı, sözün kullanımına göre, mümkünse Türk-  
çe'deki deyimlerle, aksi takdirde mantukundan değil mefhumundan hare-  
ketle meal verilmesidir. Kur'an mealleri, sadece deyimsel ifadelerin çevirisi  
açısından bile kapsamlı bir araştırmayı gerektirir. Konunun irdelenmesi  
çerçevesinde bir misal verilmesi faydadan hali değildir:

Tevbe Suresi 61. âyetinde iki defa geçen, "üzün" yani "kulak" kelimesi-  
nin çevirilerine baktığımızda mütercimlerin "üzün" kelimesinin deyim

<sup>59</sup> Taberî, *Camî'u'l-Beyân*, Beyrut 1995, IV, 38; Suyutî, *Lubâbü'n-nukûl*, Beyrut 1990, s. 55.

<sup>60</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 23; Hasebullah, a.g.e., s. 222; Hâşimî, Ahmed, *Cevâhiru'l-Belâğa*,  
İst. 1984, s. 290.

<sup>61</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 442.

olup olmadığına bir türlü karar veremedikleri anlaşılmaktadır. Halbuki Araplar her söylenene kanan, her işittiğine inanan saf kimseye “üzün” yani “kulak” demektedirler; tıpkı gözcüye/casusa, “ayn” yani “göz” tabirini kullandıkları gibi<sup>62</sup>:

“Yine içlerinden öyleleri var ki Peygamber’i incitiyorlar ve ‘O her söyleneni dinler bir **kulak**’ diyorlar. De ki: ‘Sizin için bir **hayır kulağıdır**, Allah’a inanır, müminlere inanır, ve iman edenleriniz için bir rahmettir’. Allah’ın Resûlünü incitenler için ise elim bir azap vardır.”<sup>63</sup>

“İki yüzülürin içinde ‘**O her şeye kulak kesiliyor**’ diyerek peygamberi incitenler vardır. De ki ‘**O kulak**, Allah’a inanan ve müminlere inanan, sizin için hayırlı olan, içinizden inanan kimselere rahmet olan **bir kulaktır**.”<sup>64</sup>

“Yine onlardan peygamberi inciten ve ‘O (her söyleneni dinleyen) **bir kulaktır**’ diyen kimseler de vardır. De ki: ‘O sizin için bir hayır kulağıdır ki Allah’a inanır, müminlere inanır (güvenir). İçinizden inanan kimseler için bir rahmettir. Allah’ın Rasûlünü incitenler için ise elem dolu bir azap vardır.’<sup>65</sup>”

“Onlardan bazıları peygamberi incitmek için ‘**O herkese kulak veren safin biridir**’ derler. De ki: ‘Evet öyledir, ama hep hakkınızdaki iyi sözlere kulak veren biridir. Allah’a inanır, müminlere güvenir. İman edenleriniz için bir rahmettir O.’<sup>66</sup>

İlk olarak verilen mealin sahibi Elmalılı, tefsirinde âyette geçen “üzün/kulak” kelimesinin deyim (mecaz) olduğunu söylemesine rağmen bir yandan mecazî anlatıma literal olarak meal verirken diğer yandan da mefhumu ihmal etmemeye gayret sarf etmiştir. Türkçe’de “hayır kulağı” deyimini kullanılmamaktadır. Elmalılı’nın mealini çevirilerinde esas alanlar da deyimini tam anlamıyla yansıtamamış aynı eksikliği tekrar etmişlerdir. İkinci olarak kaydedilen mealde ise, “kulak kesilmek” deyimini söz konusu ifadedeki istihzaî durumu ve saflığı yansıtmamaktadır. Yine mealde, defalarca geçen “kulak” kelimesi kulak tırmalayıcıdır. Üçüncü çeviride ise, mütercimler, âyetteki ifadenin deyim olup olmadığına karar vermeden âyetin mealini tamamlamışlardır. Bütün bu eksikliklerin arka planında mevcut çevirilerin Elmalılı’nın meâlinden alıntı olmasıdır. Eğer Elmalılı’nın mealıyla birlikte, tefsirine bakılsaydı bu duruma düşülmeyebilirdi. Dör-

<sup>62</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, Beyrut 1992, V, 448; Şevkânî, *Fethu’l-Kadir*, Beyrut 1997, II, 471.

<sup>63</sup> Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, IV, 2582.

<sup>64</sup> Hüseyin Atay, Yaşar Kutluay, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Diyanet İşleri Başk. Yay., Ankara 1983.

<sup>65</sup> Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2001.

<sup>66</sup> Suat Yıldırım, *Kur’an-ı Hakim ve Açıklamalı Meali*.

düncü olarak kaydedilen örnek çeviri ise, “üzün” kelimesiyle anlatılmak istenen saflığı, alaycı üslubu veya istihfâfı aktarması açısından isabetlidir. Şu kadar var ki söz konusu deyimse ifadeyi Türkçe’de daha iyi karşılayan anlatımın “*ağzına bakmak*” deyimini olduğu düşünülmektedir.

**iii) Dinî/Şer’î Anlam:** Bir lafzın, Şâri’in maksadı ve kullanımını çerçevesinde kazandığı dinî anlamlardır. Salat, zekat, hac, gibi kelimelerin ma’lum ibadet şekilleri için kullanımı ve iman, islam, ihlas gibi dinî isimler bu kabildendir<sup>67</sup>. Kelimelere yeni anlamlar yüklenmesi, yeni kullanımlar elde etmeleri, dildeki kelimelerin sınırlı, ama manaların/sözün sınırsızlığının bir neticesidir<sup>68</sup>. Zira dil birdir tekdir, oysa söz konuşan birey sayısı ile ilgili olduğundan sınırsızdır. Kişi dil dizgesini, sözcüklerini değiştiremez, ama bu aracı yeteneğine, becerilerine göre istediği gibi yeniden biçimlendirir yeni anlamlar üretir ve iletisini sunmayı başarır<sup>69</sup>. Kur’an meallerinde genellikle, bazen dilsel anlam yüklü bir kelimeye dinî, bazen de dinî anlam yüklü bir lafza dilsel anlam verilmek suretiyle hatalar yapılmaktadır.

Şer’î isimlerin Arabların ortak kullandığı (vaz’î) yani etimolojik anlamla irtibatı konusunda âlimler üç ayrı görüşe sahiptirler. Birinci yaklaşım Mu’tezile, Hâricîler ve bir kısım fukahâya göre şer’î anlam kazanan bir kelime/isim, vaz’î/luğavî anlamın dışına çıkmış yeni dini manalar kazanmıştır. Ebû Bekir Bakillânî dilsel anlamların önemine vurgu yapmış şer’î isimlerin luğavî anlamlarından soyutlanmadığını mevcut delalet tarzının mecazî olduğunu aksi durumun “Kur’anın Arapça tenzili” olgusuyla çelişeceğini dile getirmiştir. Fahrüddin er-Râzî ve Gazalî ise, şunları dile getirir: Bu tür kelimelerin dinî anlamlar kazandığı inkar edilemez, İslam’ın bu lafızların anlamları üzerindeki tasarrufu açıktır. Ancak bütün bu isimlerin dilden soyutlandığını söylemek de doğru değildir<sup>70</sup>. Her üç görüşün de birleştiği nokta dinînin bu lafızlara yeni anlamlar yüklediğidir. Bu sebeple şer’î isimlerin çevirilerinde dilden ziyade din, etimolojiden ziyade Şari’in kullanımını belirleyicidir.

<sup>67</sup> Suyutî, *el-Müzhir*, I, 294-299.

<sup>68</sup> Suyutî, *el-Müzhir*, I, 40-41, 369.

<sup>69</sup> Ayşe Kıran, “Dil/Söz; Anlam/Sözcük”, s. 8,9,17.

<sup>70</sup> Gazalî, Ebu Hâmid, *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl*, Beyrut 1997, II, 15-18; Âmidî, *el-İhkâm*, Beyrut 1986, I, 62; Ali Hasebullah, *Usûlü’t-Teşri’i’l-İslâmî*, Kahire, 1997; s. 178, 180.

Bu konuyla ilgili misal ise, “mücrimîn” kelimesinin meallerdeki çevirileridir. Duhân suresi 22. âyette geçen “**mücrimîn**” kelimesinin çevirisi birkaç mealden verilerek konu ifade edilmeye çalışılacaktır:

“Eğer bana inanmazsanız, hiç değilse yanımdan uzaklaşın” (21). “Bunun üzerine Musa: Bunlar **suç işleyen bir toplumdur**, diye Rabbine arzetti. (22)”<sup>71</sup>

“Eğer bana inanmadınızsa bari ben(im yolum)dan çekilin”(21). Sonra Musa “**Bunlar suç işleyen bir toplumdur.**” Diye rabbine dua etti <sup>72</sup> (22).

“Bana inanmıyorsanız bari beni kendi halime bırakın (bana kötülük etmeyin) (21). Onlar kabul etmeyince Rabbine “Yâ rabbi, **onlar suçlu bir grup!** (Onları sana havale ettim, Sen onların hakkından gel) (22)”<sup>73</sup>.

“Nihayet Rabbine Bunlar **günahkarlar guruhudur**” diye dua etti.<sup>74</sup>

Meallerde ekseriyetle “mücrimîn” kelimesi “suçlular” ifadesiyle Türkçe’ye tercüme edilir ki, bilindiği üzere “c.r.m” fiil kökünden türetilmiştir. Bu kök, Kur’an’da dört yerde fiil, bir yerde masdar, olmak üzere diğerlerinde de ‘mücrim’ ve ‘mücrimîn’ formunda olmak üzere altmış küsur yerde geçmektedir. Bu fiilin dildeki temel anlamı (kata‘a) “kesmek” “koparmak”tır. Hurmayı veya ağacın meyvesini koparmak “c.r.m” fiiliyle anlatılır. “Kesb” kazanma, irtikap etme anlamına da gelir<sup>75</sup>. Ancak kötü ve çirkin kazanımları ve amelleri işlemek için kullanılır. Güzel ve takdir edilecek ameller ve kesbler için kullanılmaz. Bununla ilişkili olarak günah irtikap etmek ve çirkin amelleri işlemek anlamına gelir<sup>76</sup>. Bu kelime meallerde ekseriyetle bir hukuk terimiyle “suçlu/lar” şeklinde karşılanmaktadır.

Kur’an-ı Kerim’de mücrim kelimesinin geçtiği âyetlere ve siyaka bakıldığında bir kısım âyetlerin âhiret, hesap ve cezalandırma içerikli olduğunu, özellikle cezalandırma kavramının geçtiği yerlerde kafir yerine mücrim kelimesinin kullanıldığını, bu sebeple yargılama ifade eden âyetlerde sözcülimi “inkarcı suçlular” şeklinde, diğer yerlerde ise “günahkar kafirler” şeklinde Türkçe’ye aktarılmasının daha isabetli olacağını düşünülmektedir. Zira kâfirlerin “mücrimîn” olarak isimlendirilmeleri, “din yahut vahiyle

<sup>71</sup> Ali Özek (Heyet), *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*

<sup>72</sup> Süleyman Ateş, *Kur’an-ı Kerim ve Yüce Meâli*.

<sup>73</sup> Suat Yıldırım, *Kur’an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli*.

<sup>74</sup> Hasan Basri Çantay, *Kurân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*. Benzer çeviriler için Ömer Rıza Doğrul ve Ali Fikri Yavuz ve Ömer Nasuhi Bilmen’in Kur’an meallerine bakılabilir.

<sup>75</sup> İbn Fâris, *Mucemu Mekâyisü’l-Luğa*, Mısır 1969, “crm” md.; Askerî, Ebu Hilal, *Kitabu’l-Furûk*, Trablus-Lübnan 1994, s. 256.

<sup>76</sup> er-Râğib el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfazi’l-Kurân*, Dimeşk 1992, s. 192

bağını ve alakasını kesmiş olmalarıyla irtibatlıdır<sup>77</sup>. Ömer Rıza Doğrul, Hasan Basri Çantay ve bazı meal yazarları “günahkarlar guruğu/topluluğu” olarak dilimize tercüme etmişlerdir ki diğerlerine nisbeten daha uygundur. Bu âyetin örnek olarak seçilen kesiti Kur'an'ın sözlü metin olma hususiyeti açısından da incelenebilir. Nitekim S. Yıldırım, Hz. Musa'nın duasının hikaye edildiği kısmı bir parantez cümlesiyle söyleniş maksadına göre daha anlaşılır kılmıştır.

iv) Geleneksel Anlam: Bu ifadeyle, Kur'an'da geçen bir kısım kelimele-  
rin tedvin asrıyla birlikte kazandıkları ıstılahî anlamlar veya ilmî terminolo-  
ji kastedilmektedir. Sözelimi *Fıkıh* kelimesinin “Dinin amelî hükümleri-  
ni, tafsili delillerinden çıkarılarak bilinmesidir” anlamını kazanması gibi<sup>78</sup>.  
Ne luğavî ne de dinî/şer'î isimler kategorisine dahil olmayan bu kavramlar-  
la Kur'an kavramlarının birbirine karıştırılmaması ve âyetlerin çevirilerin-  
de bu tür etkilenme ve iltibaslardan uzak durulması gerekir. Ancak her  
dört çeşit anlam türünün (luğavî, şer'î, mecazî, ve geleneksel) birbirinin  
yerine kullanıldığı ve karıştırıldığı meallerin bir gerçeğidir<sup>79</sup>.

Nitekim farklı üslûplara sahip olmakla beraber İslamî ilimlerde eleştiri  
geleneğinin temsilcilerinden Gazalî ve İbn Teymiye geleneksel ıstılahların  
zaman zaman Kur'anî anlamların önüne geçmesinden şikayet etmekte ve  
söz konusu durumu eleştirmektedirler. Gazalî (v.505/1111) hicrî birinci  
asırdan sonra fıkıh, ilim, tevhid, tezkir, hikmet gibi kavramların anlamları-  
nın tahrif edilerek değiştirildiğini, bunun neticesinde mezmûm bazı ilimler  
ile şer'î ilimlerin iltibas edilmeye başlandığından şikayet etmekte terimlerin  
gerçek kullanımlarıyla daha sonraki anlam kötüleşmesini açıklamaktadır<sup>80</sup>.  
İbn Teymiye (v.728/1328) ise, te'vil teriminin selef âlimlerince luğavî anla-  
mı çerçevesinde anlaşılırken, daha sonraki müteahhirin uleması tarafından  
“lafzî, zahiri delaletin dışında muhtemel anlamlardan birisine hamlet-  
mek” olarak tanımlandığı belirtir. Yine Maide (5/6) âyetindeki teyemmüm

<sup>77</sup> Mücrim teriminin tahlili için bakınız: Yunus Ekin, *Kur'an'a Göre İnançsızlık*, İstanbul 2001, s. 114-116.

<sup>78</sup> Hayrettin Karaman, “Fıkıh” md. *DİA*, İstanbul 1996.

<sup>79</sup> Bu konuda örnekler için bk. Emrullah İşler: “Çokanamlılık, Anlam Daralması ve Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar” *Kur'an ve Dil, Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001; s. 385-397; “Fitne Kelimesi ve Türkçe'ye Çeviri Sorunu”, *İslâmiyât* II (1999), sayı: 2, s. 137-154; “Secde Kelimesi ve Türkçe'ye Çeviri Sorunu”, *İslâmiyât*, I (1998), sayı: 3, s. 105-116.

<sup>80</sup> Gazalî, Ebû Hâmid, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, Kahire 1992, 1,57-67.

kelimesinin dilsel anlamını taşıdığı halde, fukahânın ise, fıkhîtaki istilâhî anlamı esas alarak ayeti anladıklarını diğer bir ifadeyle fikhî terminolojinin âyetlerin anlaşılmasını etkilediğinden yakınmaktadır.<sup>81</sup> Gazalî ve İbn Teymiye'nin bahsettiği kelimelerin çevirilerini incelediğimizde aynı hususların aradaki zaman farkına rağmen devam ettiği görülmektedir. Nitekim geleneğin Kurân mealleri üzerindeki etkisi, sayıları az olmakla beraber Kur'an çevirileriyle ilgili eleştirel-ilmî makalelerde dile getirilmiştir<sup>82</sup>.

### Sonuç

Kendisini var eden ve anlamlı kılan dinamikler itibarıyla gerçek İslam'ı yansıtmaya, Müslümanların dindarlaşmasını kolaylaştırma, gerçek Müslümanı inşa etme iddiası da taşıyan çeviri faaliyetinin Protestanlığın batı toplumlarında yaptığı işleve benzer bir şekilde, Müslümanların sekülerleşmesini hızlandırdığı, Kur'an naslarının, Modernliğin ve Kartezyen felsefenin kavram ve değer sistemine entegrasyonu olarak ortaya çıktığı tarzındaki eleştirilerin haklılık payı mahfuz olmakla beraber, zamanla faydalı bir çabaya dönüştüğünü inkar da insafla pek bağdaşır görünmemektedir.

Kur'an çevirileri geleneksel tefsir tecrübesini ve dilbilimsel nazariyatı dışlayan modern İslam düşüncesi içinde yeşerdiğinden, tarihsel dinî ve ilmî tecrübeden hakıyla istifade edememiş ve kendi içinde paradokslar yaşamak zorunda kalmıştır. Çevirinin bir dilbilim konusu olduğu gerçeğine rağmen bu alan ile arasına mesafe koymuştur. Bazı mealler, bir başka çeviriden esinlenerek yapılırken, bazen de meal yazanların ilk ve son çeviri faaliyeti olarak bütün acemiliklerin sergilendiği bir metin hüviyetinden kurtulamamışlardır. Daha da vahim olanı çevirinin orijinal metnin alternatifi olarak empoze edilmesi veya algılanması sebebiyle meallerdeki farklılık bazı çevrelerce Kur'an metnine yönelik saldırı ve istismar malzemesi olabilmektedir. Halbuki Kur'an mealleri, İslamî ilimlerin hususiyle tefsir ilmiyle ilgili engin birikimin yoğunlaştırılmış bir hülasesi şeklinde, sözgelimi Celaleyn Tefsiri'nin Arapça dışındaki dillerdeki ileri bir aşaması olarak tasarlanabilseydi hem çevirinin bir yorum olduğu gerçeği unutulmaz, hem

<sup>81</sup> İbn Teymiye, *Mecmû'ul-fetevâ*, el-Mağrib, VII, 299, XVII, 412.

<sup>82</sup> İlgili örnekler için bk. Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümelere*, Ankara 1989, s. 165; Düccane Cündioğlu, "Kur'anı Anlamada Deyimsel İfadelerin Rolü ve Önemi", s. 60-61, 2. *Kur'an Haftası*, *Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yay. Ankara 1996.



de mevcut mealler arasında tefsiri manada bir icmâ oluşabilirdi. Bu bağlamda, Kur'an kelimelerin luğavî anlamında mı yoksa şer'î anlamında mı kullanıldığı meselesiyle ilgili iltibaslar da gerek metin içi, gerekse sünnet gibi metin dışı referanslara müracaatla çözümlenebilirdi.

Kur'an çevirilerinde çoğu kere âyetin literal anlamıyla iktifa edildiğinden deyimsele ifadeler dahi doğru olarak aktarılamamıştır. Arapça kökenli olmakla beraber transfer edildiği dilde yerel anlamlar kazanan ifadeler de iltibasa sebep olmuştur. Sözelimi "k.d.r." fiili Arapça orijinindeki manasından ziyade Türkçe'deki kullanımını paralelinde anlaşılmıştır. Halbuki yapılması gereken kelimelerin etimolojik anlamını, özellikle var oldukları siyak ve terkibi mana çerçevesinde tayin etmektir. Meallerdeki eksikliğin önemli kaynaklarından birisi sözlüklerde kaydedilen değişik anlamlar harmanlanmak suretiyle dilde hiç var olmamış anlamlar üretilmesidir. Yine çevirileri bekleyen bir diğer açmaz ise, geleneğin hurafelerinden uzaklaşma söylemiyle yola çıkılmasına rağmen modernitenin öncüllerini ve kavramlarını Kur'an'a söyletmedir.

Yer yer yazılı metin formatında ifadelere sahip olmakla beraber Kur'an bir hitap veya sözlü metindir. Bu hususiyetin göz ardı edilmesi çevirileri, Kur'an'ın bir söz mu'cizesi oluş keyfiyetiyle telifi imkansız sıkıcı ve anlaşılmaz bir metne dönüştürebilir. Bu nedenle gerek cümle olarak gerekse sözcük birimleri olarak âyetler tercüme edilirken Kur'an'ın hitap hususiyeti unutulmamalıdır. Beyan ve Meânî ilminin imkanlarından istifade edilmelidir.



# Tevrat ve İncil'in Tahrîfi ile İlgili Kur'ân Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu

*Muhammet TARAKCI*

## **The Question of Understanding Some Qur'anic Verses on the Corruption of the Torah and the Gospels**

The Qur'an contains quite a few verses that criticize the Jews for corrupting the Torah. From the very beginning, Muslims have not been able to agree on the content of these accusations in terms of whether they imply the corruption of the text or only of the meaning. Even those who argue the corruption of the text of the Torah are not of the same opinion. Some claim that the whole text is corrupted while the others assert the partial corruption. This article attempts to present the positions of various Muslim scholars on the issue of the corruption of the Torah, aiming to reach a conclusion as to which position is more appropriate to understand the Qur'anic criticism properly.

**Key Words:** Corruption, Falsification, Bible, Torah, Gospels, Qur'an.

**Anahtar Kelimeler:** Tahrif, Tebdil, Kutsal Kitap, Tevrat, İncil, Kur'ân.

**İktibas / Citation:** Muhammet TARAKCI, "Tevrat ve İncil'in Tahrîfi ile İlgili Kur'ân Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu", *Usûl*, 2 (2004/2), 33 - 54.

Yahudi ve Hıristiyanlara yönelik İslâmî eleştirilerin Kur'ân-ı Kerim'le başladığı görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında Kur'ân, Yahudiler'e karşı, bozgunculuk yapmak, inkarcı olmak, kibirli olmak, peygamberleri öldürmek, Müslümanlara ve Hz. Peygamber'e karşı düşmanlık etmek ve Allah hakkında kötü söz söylemek<sup>1</sup> gibi pek çok ithamlarda bulunurken<sup>2</sup>; Hıristiyanlar, "Allah çocuk edindi", "Allah üçtür", "İsa Allah'ın oğludur", "İsa Allah'tır" dedikleri için eleştirilmiş; bu tür düşünce sahiplerinin kâfir

---

\* Arş.Gör., UÜ İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Mâide, 5/64, 82; Bakara, 2/87-89, 91; Âl-i İmrân, 3/98, 181; Nisâ, 6/155.

<sup>2</sup> Kur'ân'da Yahudilere yönelik eleştiriler ve Yahudi karakterinin analizi hakkında geniş bilgi için bkz. Sayar, Süleyman, "Yahudi Karakteri (Tarihî ve Sosyo-Psikolojik Bir Yaklaşım)", *UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 9, sy. 9, Bursa 2000, s. 307-324; Kesler M. Fatih, *Kur'an-ı Kerim'de Yahudiler ve Hıristiyanlar*, Ankara 2001; Ulutürk, Veli, *Kur'an'da Ehl-i Kitap*, İstanbul 1996.

oldukları açıklanmıştır<sup>3</sup>. Hıristiyanlar, cennete sadece Hıristiyanların gireceğini iddia etmeleri, kendilerine yapılan uyarılara kulak asmamaları ve kendilerini Allah'ın sevgili kulları olarak görmeleri sebebiyle de Kur'ân'da eleştiri konusu olmuşlardır<sup>4</sup>. Ancak Kur'ân, Hıristiyanlara karşı tamamen olumsuz bir tavır takınmamaktadır. Söz gelimi, "Ehl-i Kitap içinde geceleri kalkıp Allah'ın âyetlerini okuyan, secdeye kapanan "iyi" insanlar vardır ve onların yapacakları hiçbir iyilik karşılıksız bırakılmayacaktır"<sup>5</sup>; "Müslümanlara sevgi bakımından en yakın dinî grup, içlerinde büyüklük taslamayan keşiş ve rahiplerin bulunduğu Hıristiyanlardır"<sup>6</sup> şeklindeki ifadeler bu tavrın göstergesidir.

Kur'an-ı Kerim'in, kutsal kitapları konusunda Yahudi ve Hıristiyanlara yönelttiği eleştiriler, daha ilk dönemlerden itibaren İslâmî literatürde çok geniş bir tahrîf polemikinin oluşmasına neden olmuştur<sup>7</sup>. Bununla birlikte, tahrîfle ilgili eleştiriler tek yönlü ve tek sesli değildir. Kimi Müslüman yazarlara göre Tevrat ve İncil'in metni, kimilerine göre ise yorumu tahrîf edilmiştir. Kısmî tahrîfi savunanlar olduğu gibi, bu kitapların tamamının tahrîf edildiğini iddia edenler de buluna gelmiştir. Tahrîfin, Tevrat'ın şerhi olan Mişna veya Talmud ile ilgili olduğu da zaman zaman dile getirilmiştir<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Bakara, 2/116; Nisa, 4/171; Mâide, 5/17, 72, 73; Tevbe, 9/30; Yûnus, 10/68.

<sup>4</sup> Bakara, 2/111; Mâide, 5/14, 18.

<sup>5</sup> Âl-i İmrân, 3/113-115.

<sup>6</sup> Mâide, 5/82.

<sup>7</sup> Geniş bilgi için bkz. Aydın, Mehmet, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Ankara 1998.

<sup>8</sup> Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Goldziher, Ignaz, "Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği I" (çev. Cihad Tunç), *AÜ İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 4, Ankara 1980, s. 151-170; Goldziher, Ignaz, "Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği II" (çev. Cihad Tunç), *AÜ İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 5, Ankara 1982, s. 249-278; Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, İstanbul 2001, s. 208-232; Adam, Baki, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 9, sy. 1-4, Ankara 1996, s. 167-176; Adam, Baki, "Tevrat'ın Tahrîfi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 36, Ankara 1997, s. 359-404; Gökkır, Necmeddin, "Kur'an-ı Kerim Açısından İlahî Kitapların Tahrîfi Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, İstanbul 2000, s. 221-256; Gaudeul, J.M. – R. Caspar, "Kitab-ı Mukaddes'in Tahrîfi Konusunda Klasik İslami Kaynakların Yaklaşımı", (çev. Ali Erbaş), *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 7, Sakarya 2003, s. 131-167; Biçer, Ramazan, *İslâm Kelâmcılarına Göre İncil*, İstanbul 2004, s. 87-126.

Bu çalışmada Müslümanların, Tevrat ve İncil'in tahrîf edildiğini kanıtlamak için sıkça dile getirdikleri “Tevrat ve İncil'deki çelişkiler”le ilgilenilmeyecektir; zira bu konuda Türkçe'de ve Arapça'da yeterli çalışmaların olduğu görülmektedir. Amacımız, Kur'ân'ın tahrîf konusunda Ehl-i Kitab'a yönelttiği eleştirilerin muhatabını (eleştirilen Yahudi ve Hıristiyanlar mı, yoksa sadece Yahudiler mi?) ve mahiyetini (tahrîf, metnin mi yoksa yorumun mu bozulmasını ifade etmektedir?) tespit etmektir.

### **Kur'ân'da Tevrat ve İncil**

Tevrat kelimesi Kur'ân'da, çoğu Âl-i İmrân ve Mâide sûrelerinde olmak üzere, on altı yerde geçmektedir. Âl-i İmrân sûresindeki âyetlerde, Allah'ın Kur'ân'dan önce Tevrat ve İncil'i inzâl ettiği; İsa'ya Tevrat ve İncil'in öğretildiği; İsa'nın Tevrat'ı doğrulamak üzere gönderildiği belirtilmekte ve “Eğer doğru söylüyorsanız, Tevrat'ı getirip okuyun” diyerek Yahudilere meydan okunmaktadır<sup>9</sup>. Mâide sûresinde ise, Tevrat'ta Allah'ın hükmünün, rehberlik ve nurun, kısas emrinin bulunduğu; İsa'nın Tevrat'ı doğrulamak üzere gönderildiği ve kendisine Tevrat'ın öğretildiği; İncil'in, Tevrat'ı tasdik ettiği açıklanmaktadır. Yine aynı sûrede, Ehl-i Kitab'ın, kendi kutsal kitapları olan Tevrat ve İncil'i uygulama noktasında zafiyet gösterdikleri belirtilmektedir. Ehl-i Kitab için önerilen tek çıkar yol, Tevrat, İncil ve Rablerinden kendilerine indirileni uygulamaktır<sup>10</sup>. Tevrat kelimesinin geçtiği diğer âyetlerde, inananların Tevrat'ta nasıl tasvir edildikleri, İsa'nın Tevrat'ı doğruladığı ve Tevrat'la yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu açıklanmaktadır<sup>11</sup>.

İncil kelimesi Kur'ân'da on iki yerde geçmektedir. Âl-i İmrân sûresinde Allah'ın, Tevrat, İncil ve Furkân'ı inzâl ettiği; Kur'ân'ın ise önceki kitapları tasdik etmek üzere tenzîl edildiği açıklanmaktadır<sup>12</sup>. İncil kelimesinin en çok zikredildiği Mâide suresinde, içinde hidayet ve nur bulunan İncil'in, Tevrat'ı tasdik ettiği ve İsa'ya verildiği belirtilerek, İncil'e inananların ona uymaları gerektiği vurgulanmaktadır. Böyle yapmazlarsa, onların fâsık olacakları da söylenmektedir<sup>13</sup>. Yine Mâide suresinde Tevrat'ı, İncil'i ve

<sup>9</sup> Âl-i İmrân, 3/3, 48, 50, 93. Ayrıca bkz. Âl-i İmrân, 3/65.

<sup>10</sup> Mâide, 5/43-46, 66, 68, 110.

<sup>11</sup> Fetih, 48/29; Saff, 61/6; Cuma, 62/5.

<sup>12</sup> Âl-i İmrân, 3/3.

<sup>13</sup> Mâide, 5/46-47.

Rablerinden kendilerine indirileni tam olarak uygulamadıkları için uyarılan Ehl-i Kitab'ın, bu şekilde devam ettikleri müddetçe doğru yolda olamayacakları belirtilmektedir<sup>14</sup>.

A'râf suresinde tebşîrât meselesine değinilmekte ve Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemde Yahudi ve Hıristiyanların ellerinde mevcut olan Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed ile ilgili işaret ve cümlelerin bulunduğu ifade edilmektedir<sup>15</sup>. Saff suresinde yer alan benzer bir âyette de Hz. İsa'nın, kendisinden sonra gelecek ve ismi Ahmed olan bir peygamberi müjdelediği açıklanmaktadır<sup>16</sup>. Tevbe ve Fetih surelerinde Tevrat, İncil ve Kur'ân'da yer alan ortak mesajlardan bahsedilmektedir<sup>17</sup>. Kur'ân-ı Kerim, İsa'ya bir *kitap* verildiğini de açıklamaktadır<sup>18</sup>.

Kur'ân-ı Kerim'de Tevrat ve İncil kelimelerinin geçtiği âyetlerde tahrîfle ilgili ifadeler bulunmamaktadır. Bu durumda, Tevrat ve İncil'in tahrîfine ilişkin Kur'ân yaklaşımını ortaya koyabilmek için Ehl-i Kitab'a yönelik tahrîf ithamlarını içeren âyetleri ele almak ve bu âyetlerde kullanılan kelime ve ifadelerin anlamlarını ortaya çıkarmak gerekmektedir.

### Tahrîf Âyetleri

Kur'ân-ı Kerim'de "tahrîf" kelimesinin yanı sıra, "tebdil, leyy (dili eğip bükme), kitmân (gizlemek), nisyân (unutmak), Allah'ın âyetlerini satmak, elleriyle kitap yazmak" gibi bazı kelime ve ifade kalıplarının da tahrîfle doğrudan ilgili olduğu düşünülmektedir.

Kur'ân'da "tahrîf" kelimesinin kullanılması, konuyla ilgili araştırmalarda bu kelimenin ön plana çıkmasına neden olmaktadır. "Uç, sınır, kenar" anlamlarına gelen "harf" kökünden türetilen tahrîf, "iki şekilde yorumlanması mümkün olan bir sözü bir tarafa çekmek"<sup>19</sup>, "kelimenin veya sözün anlamını benzer anlamlarla değiştirmek"<sup>20</sup>, "manasını bozmadan lafzı

<sup>14</sup> Mâide, 5/66, 68.

<sup>15</sup> A'râf, 7/157.

<sup>16</sup> Saff, 61/6.

<sup>17</sup> Tevbe, 9/111; Fetih, 48/29. İncil kelimesinin geçtiği diğer âyetler için bkz. Âl-i İmrân, 3/48, 65.

<sup>18</sup> Meryem, 19/30.

<sup>19</sup> İsfelhâni, *Müfredât*, s. 228.

<sup>20</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX, 43.

değiştirmek<sup>21</sup> gibi manalara gelmektedir. Son anlamın Kutsal Kitapların tahrîfi ile bir ilgisinin olmadığı açıkça görülmektedir; zira bizim burada inceleyeceğimiz tahrîf, Kutsal Kitapların metninin veya yorumunun tahrîf edilmesidir. Eş anlamlı başka kelimelerin kullanılarak mananın korunması anlamındaki tahrîf, bizim için konu dışıdır. Tahrîf kelimesine ilk dönem sözlüklerinde verilen anlamlar metinden çok yorumla ilgilidir ve anlamın çarpıtılmasını ifade etmektedir.

Kur'ân'da tahrîf kelimesi Ehl-i kitap ile ilgili olarak dört yerde geçmektedir:

(Bakara, وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ 2/75)

(Nisâ, 4/46) مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ

(Mâide, 5/13) يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ

...هَادُوا الَّذِينَ وَمَنِّيْحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِن بَعْدِ مَوَاضِعِهِ (Mâide, 5/41)

2, 3 ve 4. âyetlerde tahrîf kelimesi, bir kelime grubunun parçasıdır ve “kelimelerin *mevzilerinden* tahrîf edildiği” belirtilmektedir. Birinci âyette ise Tanrı Kelâmı'nın tahrîf edildiği söylenmektedir. Bu âyetlerde geçen “tahrîf” kelimesi iki şekilde yorumlanmıştır. Dilbilimcilere göre, sözün tahrîfi veya “kelimelerin *mevzilerinden* tahrîf edilmesi”, sözün farklı bir şekilde yorumlanması, lafzının değil de anlamının bozulması demektir<sup>22</sup>. Buna göre yukarıda geçen dört âyet, Yahudilerin, kendi kitaplarını kasten yanlış yorumladıklarını açıklamaktadır.

Bazı müfessirlerin kullanımında tahrîf kelimesinin bir anlam genişlemesine uğradığı görülmekte ve bu ifade, kelimelerin yerlerinin değiştirilmesi veya metnin değiştirilmesi olarak algılanmaktadır<sup>23</sup>. Bu müfessirlere göre, Yahudiler hem Tevrat'ta Hz. Peygamberin sıfatlarıyla ilgili ifadeleri tahrîf etmişler hem de “recm” kelimesini “had” kelimesiyle değiştirmişlerdir<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Cürcânî, Seyyid Şerif, *Ta'rifât* (baskı yeri ve tarihi yok), s. 53; Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 294.

<sup>22</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX/43; İsfahânî, *Müfredât*, 228.

<sup>23</sup> Bkz. Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, İstanbul 1997, I/88.

<sup>24</sup> Zemaşşerî, *Keşşâf*, I/157, 507; Neseî, Abdullah b. Ahmed, *Tefsîru'n-Neseî*, Beyrut 1989, I/83, 316.

Tefsirinde Ehl-i Kitap hakkında geniş bilgiler veren Taberî'ye göre, tahrîf ile ilgili âyetlerde, Yahudilerin Tevrat'taki helalleri haram, haramları helal, hakkı bâtil, bâtili hak haline getirdikleri ifade edilmektedir. Taberî, tahrîfi, mananın ve hükümlerin değiştirilmesi olarak görmektedir<sup>25</sup>. Tahrîfin metin ve yorum tahrîfi şeklinde ikiye ayrılabilceğini söyleyen Fahreddin er-Râzî'ye göre, Kur'ân'da bahsedilen tahrîf, yalan-yanlış yorumlar yaparak ya da kelime oyunlarıyla sözün anlamını başka yönlere çekmektir<sup>26</sup>.

Çağdaş müfessirlerden Reşid Rıza ise tahrîfin iki anlamına dikkat çekmektedir:

a) Gerçek anlamını bozacak şekilde sözü tevil etmek. Âyette geçen “mevâdic” ile kastedilen de “meânî”, yani sözün anlamıdır. Bu durumda âyet, “Onlar kelimeleri gerçek anlamlarından uzaklaştırıyorlar” manasına gelmekte ve Yahudilerin Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr etmek için yaptıkları yorumlara işaret etmektedir.

b) Tahrîfe yüklenen ikinci anlam, Tevrat'ta bazı kelimelerin yerlerinin değiştirilmiş olmasıdır. Bu tür bir tahrîfin varlığını Ehl-i Kitap'tan bazı kimseler de kabul etmekte ve bunun Tevrat'ı düzeltmek için yapıldığını savunmaktadırlar<sup>27</sup>.

Reşid Rıza, Mâide 5/13'ün tefsirinde ise, “kelimelerin *mevzilerinden* tahrîf edilmesini”, takdim-tehir, ekleme ve çıkarma yapmak ya da yanlış anlam vermek şeklinde açıklamaktadır. Ona göre, Tevrat ve İnciller'de hem mana hem de metin tahrîfi yapılmıştır<sup>28</sup>.

Çağdaş müfessirlerden Süleyman Ateş'e göre ise, Kur'ân'da bahsedilen tahrîf, metnin değil, yorumun değiştirilmesidir. “Allah'ın sözlerini işitirler, sonra da onu anladıktan sonra tahrîf ederler” denilmesi, Yahudiler'in, var olan Allah kelamını duyduklarını, hatta bu kelamın amacını anladıklarını; fakat daha sonra çıkarları için yanlış yorumlar yaptıklarını ifade etmektedir<sup>29</sup>. Süleyman Ateş, “Sizin yanınızda bulunanı doğrulayıcı olarak indirdi-

<sup>25</sup> Taberî, Ebû Cafer Muhammed, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, Kâhire 1968, I/367-369.

<sup>26</sup> Bkz. Râzî, Fahrüddin, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Mısır, ts., III, 134-135; XI, 187; VIII, 114.

<sup>27</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, V, 140.

<sup>28</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, VI, 282. Ayrıca bkz. VI, 389.

<sup>29</sup> Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, ts., I, 185-186.



ğimiz bu Kur'ân'a inanın..." şeklindeki âyetten hareketle, Hz. Peygamber döneminde Yahudilerin ellerinde bulunan Tevrat'ın muharref olmadığı, İlâhî bir Kitap olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Eğer Tevrat o dönemde tahrîf edilmiş olsaydı, Kur'ân'ın bu kitabı tasdik etmesi söz konusu olmazdı. Ateş'e göre, Tevrat'taki tahrîfât, Hz. Peygamber döneminden sonra meydana gelmiştir; bunun delili, Kur'ân'da İsrailoğulları ile ilgili anlatılan bazı olayların, mevcut Tevrat'ta bulunmamasıdır<sup>30</sup>. Ancak görebildiğimiz kadarıyla Süleyman Ateş, Kur'ân'da anlatılıp da Tevrat'ta bulunmayan bu olayların hangileri olduğunu açıklamamaktadır.

Süleyman Ateş'e göre, Hz. Peygamber dönemindeki Yahudiler, kendi kutsal kitaplarında Hz. Muhammed'in peygamberliğine işaret eden bazı cümleleri saklamışlardı<sup>31</sup>; daha sonra saklanan bu parçalar kaybolmuştur; zira o dönemde elle yazılan Kutsal Kitap nüshaları çok fazla değildi. Herhangi bir nüshadan bazı parçaların saklanması, o nüshanın, eksik bir şekilde yayılmasına neden olmuştur. Nitekim Yahudi Kutsal Kitabı Tanah'ta Yaşar, *Süleyman'ın Tarihi* gibi kitaplardan bahsedilmektedir<sup>32</sup>; ancak bu kitaplar mevcut Tevrat'ta bulunmamaktadır<sup>33</sup>. Ateş'in başka bir iddiasına göre ise, Kur'ân'ın Tevrat'ı tasdik etmesi, Tevrat'ın Hak Kitap olarak kabul edilmesi anlamına gelir. Ancak bu bizi, Tevrat'a insan elinin değmediği sonucuna ulaştırmaz. Kur'ân, Tevrat'ın genel prensiplerini ve yasalarını tasdik etmektedir. Süleyman Ateş'in konuyla ilgili görüşlerini açıkladığı yazısında dikkati çeken bir diğer husus, asıl Tevrat'ın, Kutsal Kitap'ın başlangıcındaki ilk DÖRT kitap olduğunu belirtmesidir<sup>34</sup>. Ateş'in, genel kabulün aksine, Tevrat'ı beş kitap değil de dört kitap olarak görmesinin nedeni anlaşılmamaktadır.

Kur'ân'da tahrîfle ilişkilendirilen diğer bir kelime "bir şeyi başka bir yere koymak"<sup>35</sup>, "tahrîf etmek"<sup>36</sup>, "değiştirmek (tağyîr etmek)"<sup>37</sup> anlamlarına

<sup>30</sup> Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 297-298; *Kur'an-ı Kerim'in Evrensel Mesajına Çağrı*, İstanbul 1990, s. 136-137; *Yeniden İslâma I*, İstanbul 1997, s. 31, 36; "Cennet Tercikisi mi?", *İslâmî Araştırmalar*, c. 4, sy. 1, Ocak 1990, s. 33-34; "Tahrîf", *Kur'ân Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XIX, 465.

<sup>31</sup> Bkz. Mâide, 5/15.

<sup>32</sup> Yeşu, 10:13; I. Krallar, 11:41. Benzer kullanımlar için bkz. I. Krallar, 14:19, 29; 15:7, 23, 31.

<sup>33</sup> Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, II/495-496.

<sup>34</sup> Ateş, *Kur'an-ı Kerim'in Evrensel Mesajına Çağrı*, s. 138-139.

<sup>35</sup> İsfehâni, *Müfredât*, s. 111.

gelen “tebdil”dir. Kelime, Kur’ân’da tahrîfle ilgili olarak iki yerde geçmekte ve İsrailoğulları’ndan bir grup “zâlim”in, kendilerine emredilen sözleri, başka sözlerle değiştirdikleri ifade edilmektedir<sup>38</sup>. İlk bakışta tahrîf ile ilgili görünmesine ve bazı yazarların bu âyetleri tahrîf konusunda delil olarak sunmasına<sup>39</sup> karşın, âyetler, aslında, İsrailoğulları’nın bir şehre girerken Allah’ın kendilerine emrettiği söz (“hıtta”) yerine başka bir sözü söylediklerini belirtir; dolayısıyla burada kitabın tahrifinden değil, Yahudilerin, Allah’ın emrine karşı gelmelerinden bahsedilmektedir. Her ne kadar Yahudiler’in “tahrifçi” bir karaktere sahip olduğunu açıklasa da, bu âyetlerin Tevrat ve İncil’in tahrifi konusunda bağlayıcı bir delil olması mümkün değildir.

“Dillerini eğip bükmek” (leyy) ifadesinin de tahrîfle ilişkilendirildiği görülmektedir. Nisa sûresinde (4/46) bildirildiğine göre, Yahudiler, dillerini eğip bükerek Hz. Peygamber’e karşı “İştittik ve karşı geldik”, “dinle, dinlemez olası” gibi sözler söylemişlerdir. Bu âyette, Yahudilerin Hz. Peygamber’le konuşurlarken, kelimeleri nasıl eğip bükerek hakaret ve beddua ettikleri açıklanmaktadır. O halde bu âyetin kutsal kitapların tahrifi ile bir ilgisi yoktur. “Dillerini eğip bükmek” ifadesinin geçtiği başka bir âyette (Âli İmran, 3/78) Ehl-i Kitap’tan bir grup insanın birtakım cümleler okuduklarından ve Müslümanların, okunanları Allah’ın sözleri zannetmesi için dillerini eğip büküklerinden bahsedilmektedir. Ünlü Mu’tezilî müfessir Zemahşerî’ye göre bu âyet, Yahudilerin, Tevrat’ta kendi çıkarlarına uymayan âyetleri okurken dillerini eğip bükerek okuduklarını, böylece insanları Tevrat’ta yazan hükümlere değil de kendi görüşlerine inandırmaya çalıştıklarını belirtmektedir<sup>40</sup>. Râzî, bu âyetin tefsirinde Tevrat’ta Hz. Muhammed ile ilgili bazı işaretlerin bulunduğunu; ancak Yahudilerin bu âyetlere yanlış anlam vererek Hz. Muhammed’in peygamberliği hakkında insanların aklına şüphe soktuklarını söylemektedir<sup>41</sup>. *Menâr Tefsiri*’nde “dili eğip bükmek”, söze gerçek anlamının dışında bir mana vermek olarak açıklanmaktadır. Buna örnek olarak da, İncillerde “oğul” ve “baba” kelimelerinin

<sup>36</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XI, 49.

<sup>37</sup> Ebu’l-Bekâ, *Külliyât*, s. 31.

<sup>38</sup> Bakara, 2/59; A’râf, 7/162.

<sup>39</sup> Bkz. Paçacı, Mehmet, *Kur’ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*, Ankara 2000, s. 91-92.

<sup>40</sup> Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 329.

<sup>41</sup> Râzî, *et-Tefsiru’l-Kebîr*, X, 118-119.

kullanımı gösterilmektedir. Bu kullanımlar aslında mecazîdir; ancak bazı kimseler bu ifadeleri yanlış bir şekilde tefsir etmişlerdir. Böylece onların bu yanlış yorumlarıyla okudukları kitap, aslında Allah'ın indirdiği kitap olmaktan çıkmıştır<sup>42</sup>.

Bu âyetin yorumunda Yahudilerin metin tahrîfi yaptıklarına işaret eden müfessirler de vardır. Söz gelimi, Taberî'de İbn Abbas'tan gelen bir rivayette, Yahudiler'in, Allah'ın kitabına bazı ilaveler yaptıkları açıklanmaktadır<sup>43</sup>. Şîi müfessir Tabatabaî ise âyetin, kendi uydurdıkları sözleri Allah'ın söyleymiş gibi okuyup insanları kandırmaya çalışan Yahudilerle ilgili olduğunu belirtmektedir<sup>44</sup>. Ancak Tabatabaî'nin açıklamalarından, Yahudilerin uydurdıkları sözlerin, Tevrat metninin içine katılıp katılmadığı anlaşılammaktadır.

Görüldüğü gibi, müfessirlerin genel kanaatine göre, “dillerini eğip bükmek” ifadesi, sadece Yahudilerle ilgilidir ve Tevrat metninin tahrîf edildiğine ilişkin herhangi bir imada bulunmamakta; sadece Yahudilerin ellerindeki kitabı yanlış okuduklarını, Hz. Peygamber'le konuşurken kelimeleri eğip büktüklerini açıklamaktadır.

Ehl-i Kitap'ı gerçekleri gizlemek (kitmân) ve unutmakla (nisyân) suçlayan Kur'ân âyetleri de<sup>45</sup> bize tahrîfin mahiyeti hakkında bazı ipuçları vermektedir. Taberî'de İbn Zeyd'den gelen bir rivayete göre, âyetteki “hak”, Allah'ın Musa'ya inzâl ettiği kitap; “bâtıl” ise onların kendi elleriyle yazdıkları kitaptır<sup>46</sup>. Bu yorum Tevrat metninin tahrîfini çağrıştırmaktadır; ancak yine Taberî'de İbn Abbas, Mücâhid ve Ebu'l-Âliye'den gelen rivayetlere göre, “gerçeklerin gizlenmesi”, Yahudilerin (ve Hıristiyanların) kitaplarında Hz. Muhammed ile ilgili yazılı olan bilgileri sakladıklarını ifade etmektedir<sup>47</sup>. Râzî'ye göre, “hakkı bâtılla karıştırmak”, delilleri yanlış yorumlayarak insanların zihninin bulandırılması; “hakkı gizlemek” ise insanların delillere ulaşmasına engel olunması anlamına gelir. Ehl-i Kitap âlimleri, yaptıkları yorumlarla, Tevrat ve İncil'de yer alan Hz. Muhammed ile ilgili âyetlerin

<sup>42</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, III, 344-345.

<sup>43</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 324.

<sup>44</sup> Tabatabaî, Allâme Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*, (çev. Vahdettin İnce), İstanbul 1998, III, 398.

<sup>45</sup> Bakara, 2/42, 146, 159, 174; Âl-i İmrân, 3/71; Máide, 5/13, 15, En'âm, 6/91.

<sup>46</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I/255.

<sup>47</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I/256.

yanlış anlaşılmasına ve insanların zihninin bulanmasına neden olmuşlardır<sup>48</sup>. Elmalılı Hamdi Yazır'a göre, Yahudiler, kendilerinin yazdığı düşünce ve tercümelemleri Tevrat'la karıştırmışlar; Hz. Muhammed ile ilgili âyetleri saklamışlardır<sup>49</sup>.

O halde bu âyetler Tevrat'ın tahrifini değil, Tevrat'ta yazılı bilgilerin insanlardan gizlenmesini dile getirmektedir. Nitekim gerçekleri gizlemekle ilgili başka bir âyette de (Bakara, 2/159) yine Yahudilerin yorum tahrifi yaptıklarına işaret edilmekte<sup>50</sup> ve "kitap"ta insanlar için açıklanan "hidayet"i gizleyenlerin, Allah'ın lanetine uğrayacakları ifade edilmektedir<sup>51</sup>.

Tahrif konusunda, Kur'an'da Ehl-i Kitab'a yöneltilen "Allah'a verdikleri sözleri ve yeminleri satıyorlar" ifadesinin de ele alınması gerekmektedir<sup>52</sup>. Bu ifade, Allah'a karşı verdikleri sözü ve yeminleri az bir bedel karşılığında değiştirenlerin âhirette hiçbir payının bulunmadığını; Allah'ın kıyamet gününde bu kimselerle konuşmayacağını açıklamaktadır. Zemaşşerî'ye göre âyette geçen "satmak" kelimesi "değiştirmek" anlamına gelir. Âyetin geliş sebebi hakkında farklı görüşler vardır: Bazı Yahudilerin Tevrat'ı tahrif ettikleri ve Hz. Peygamber'le ilgili ifadeleri değiştirdikleri, karşılığında da rüşvet aldıkları için bu âyetin nâzil olduğu söylenmiştir. Âyetin, Eş'as b. Kays ile bir Yahudi arasında bir kuyu sebebiyle meydana gelen tartışmanın Hz. Peygamber'e intikal etmesi ve Hz. Peygamber'in Yahudiden yemin etmesini istemesi üzerine indiği de rivayet edilmiştir<sup>53</sup>. Tahrif meselesinde sık sık gündeme getirilen "Allah'ın âyetlerini az bir ücrete satmak" şeklindeki Kur'an ifadesi<sup>54</sup> ise, hahamların, rüşvet almak, insanların memnuniyetini elde etmek, liderliklerini devam ettirmek gibi sebeplerle Allah'ın kitabını tahrif ettikleri ve hükümlerini değiştirdikleri şeklinde yorumlanmıştır<sup>55</sup>.

"Allah'a verilen söz ve yeminlerin satılması" ve "Allah'ın âyetlerinin satılması", kanaatimizce, metin tahrifinden ziyade, Yahudilerin kendi kutsal

<sup>48</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, III/43.

<sup>49</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I/285.

<sup>50</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 52-53; Zemaşşerî, *Keşşâf*, I, 208.

<sup>51</sup> Bakara, 2/159.

<sup>52</sup> Âl-i İmrân, 3/77.

<sup>53</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, III, 321.

<sup>54</sup> Bakara, 2/41, 79.

<sup>55</sup> Zemaşşerî, *Keşşâf*, I, 135, 625; Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, I, 399.

kitaplarına ihanet ettiklerini ifade etmektedir. Nitekim “satmak” kelimesinin yaptığı ilk çağrışım da bu yöndedir.

Kur'ân'ın Yahudilere yönelttiği bir başka eleştiri, elleriyle yazdıkları kitabı, “Bu, Allah'tandır” diyerek satmaları ve bunun karşılığında da para almalarıdır<sup>56</sup>. Taberî'ye göre bu âyet, Yahudilerin, Tevrat'a aykırı yorumlar içeren bir kitap yazıp bu kitabı Tevrat'ı bilmeyen Araplara sattıklarına işaret etmektedir. Taberî'de Osman b. Affân kanalıyla gelen bir rivayette Hz. Peygamber, Yahudilerin, hoşlarına giden bazı şeyleri Tevrat'a ilave ettiklerini, hoşlanmadıkları şeyleri Tevrat'tan çıkardıklarını ve “Muhammed” ismini Tevrat'tan sildiklerini söylemiştir<sup>57</sup>. Elmalılı Hamdi Yazır'a göre, Tevrat'ın aslını korumayan Yahudiler, kendi yazdıkları tercümeleri “bu Allah'ın kitabıdır” diyerek Tevrat'ın yerine koymaya çalışıyorlardı. Allah'ın iradesine ve buyruklarına değil, kendi görüş, istek ve arzularına tabi oluyorlar ve böylece hak inancı bozuyorlardı<sup>58</sup>.

Bu âyette Yahudilerin yazdıkları kitabın ismi verilmemektedir. Âyet, Yahudilerin Tevrat'a alternatif bir kitap mı, yoksa Tevrat'a dayanan, fakat yanlış yorumlar içeren bir tefsir kitabı mı yazdıklarını açıklamıyor. Âyette geçen kitabın Mişna veya Talmud olup olmadığı da tartışma konusudur.

Hz. Peygamber'in önceki kitaplarda veya önceki peygamberlerce müjdelendiğini belirten âyetler de tahrîfle ilişkilendirilmektedir. Anlaşılabilirdiği kadarıyla, bu âyetlerin temel amacı, aslında, Yahudileri ve Hıristiyanları tahrîf yapmakla suçlamak değildir; ancak “Tevrat'ta veya İncil'de şöyle yazılmıştır” şeklindeki ifadelerden hareketle, Müslüman bilim adamları Tevrat ve İncil'de bu cümleleri bulmaya çalışmış; fakat bu çabaları, en azından ilk dönemlerde, sonuçsuz kalmış ve Müslüman yazarlar tahrîf düşüncesine yönelmişlerdir.

A'raf sûresinde belirtildiğine göre, Hz. Peygamberin nitelikleri, Yahudi ve Hıristiyanların ellerindeki Tevrat ve İncil'de yazılıydı<sup>59</sup>. Saff sûresinde ise İsa'nın, kendisinden sonra “Ahmed” isimli bir peygamberin geleceğini müjdelediği açıklanmaktadır<sup>60</sup>. Her iki âyet de Hz. Peygamber'in önceki

<sup>56</sup> Bakara, 2/79.

<sup>57</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 378-379.

<sup>58</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 285.

<sup>59</sup> A'râf, 7/157.

<sup>60</sup> Saff, 61/6.

peygamberlerce müjdelenmesine ilişkindir. Müslümanlar bu âyetleri okuyup mevcut Tevrat ve İncillere baktığında, bu kitaplarda “Ahmed” ismini görememişler ve hem Tevrat’ın hem de İncil’in muharref olduğuna hükmetmişlerdir<sup>61</sup>. Ancak daha sonra yapılan araştırmalar ve özellikle de sonradan Müslüman olan bazı Hıristiyan bilginlerin katkılarıyla “Ahmed” ismine karşılık gelebilecek bazı kelimelerin Tevrat ve İncil’de bulunduğu görüşü ağırlık kazanmıştır<sup>62</sup>. Şayet son yorum kabul edilirse, bu iki âyetin tahrîfle herhangi bir şekilde ilgisi kalmamış olacaktır.

Şimdiye kadar zikredilen âyetlere genel olarak bakıldığında, Kur’ân âyetlerinin, sadece Yahudileri muhatap aldığı ve onları yorum tahrîfi yapmakla suçladığı sonucuna ulaşılabilir. Kanaatimizce yukarıda verilen âyetlerin metin tahrîfiyle bir ilgisi yoktur. Bu âyetlerin metin tahrîfinden bahsetmediğini söylemek, Kur’ân’ın, önceki kitapları doğruladığını belirten tasdik âyetlerine geçiş için bize iyi bir zemin hazırlamaktadır.

### Tasdik Âyetleri

Kur’ân’ın, önceki kitapları doğruladığını bildiren âyetler de aslında tahrîf konusuyla yakından ilgilidir. Bu âyetlerde, Kur’ân’ın, önceki kitapları tasdik ettiği açıklanmakta<sup>63</sup>, kendi kitaplarıyla hükmetmedikleri için Yahudiler eleştirilmekte<sup>64</sup>; Hz. Peygamber’e, kendisine anlatılan olaylardan şüphe ederse, Tevrat’ı okuyanlara sorması tavsiye edilmektedir<sup>65</sup>. “Tevrat’ı getirip okuyun”<sup>66</sup> diyerek Yahudilere meydan okuyan Kurân âyeti de, bir bakıma, o dönemde mevcut Tevrat’taki bir hükmü tasdik etmiş olmaktadır. Hıristiyanların İncil’e uymaları Kur’ân’ın emirleri arasında yer almaktadır<sup>67</sup>. Kur’ân’ın önceki kitapları tasdik etmesi, acaba, Tevrat ve İncil metinlerinin bozulmadığına bir işaret olabilir mi? Bu sorunun cevabından önce,

<sup>61</sup> Bkz. el-Cüveynî, İmamü’l-Harameyn, *Şifâu’l-ğalil fi beyâni mâ vaka’a fi’t-Tevrât ve’l-İncil mine’t-tebdil*, (tahkik: Ahmed Hicâzi es-Sekâ), Mısır 1978, s. 29.

<sup>62</sup> Bkz. Abdulahad Davud, *Tevrat ve İncil’e Göre Hz. Muhammed*, (çev. Nusret Çam), İzmir 1992, s. 22-34, 168-198, 264-299; a.mlf., *İncil ve Salib*, (Haz. Kudret Büyükçoşkun), İstanbul 1999, s. 47-76; Kiraz, Celil, “Hz. Muhammed (sav)’ın Önceki Kutsal Kitaplarda Müjdelenmesi (Tebşîrât)” *UÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 10, sy. 1, Bursa 2001, s. 231-260.

<sup>63</sup> Bakara, 2/97, 101; Âl-i İmrân, 3/3, Nisâ, 4/47; Mâide, 5/48; En’âm, 6/92; Yûnus, 10/37; Yûsuf, 12/111; Ahkâf, 46/12, 30; A’lâ, 87/18-19.

<sup>64</sup> Âl-i İmrân, 3/23.

<sup>65</sup> Yûnus, 10/94.

<sup>66</sup> Âl-i İmrân, 3/93.

<sup>67</sup> Mâide, 5/47.

Kur'ân ile önceki kitaplar arasındaki mesaj birliğini vurgulayan âyetleri incelemek faydalı olacaktır.

Kur'ân'ın ifadesine göre, Tevrat'ta Yahudilere cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş kısas emredilmiştir. Kur'ân'ın Tevrat'ta bulunduğunu söylediği bu buyruk bugünkü Tevrat'ta vardır<sup>68</sup>. Keza, Enbiyâ sûresinde (21/105) belirtildiğine göre, Zebûr'da şöyle yazılmıştır: “Yeryüzüne iyi kullarım varis olacaktır”. Mevcut Kutsal Kitap'ta 37. Mezmur'un 29. cümlesinde bu ifadeyi görmek mümkündür.

Kur'ân, inananların İncil'de gittikçe kuvvetlenen bir filize benzetildiklerini açıklamaktadır<sup>69</sup>. Bu benzetme mevcut İncillerde yer almaktadır<sup>70</sup>. A'râf sûresinde (7/40) Allah'ın âyetlerini yalanlayan, bu âyetlere karşı kibirlenenlerin cennete girme olasılığının, devenin iğne deliğinden geçme ihtimalinden daha yüksek olmadığı ifade edilmektedir. İnciller'de Hz. İsa, havarilerine, “Devenin iğne deliğinden geçmesi, zenginlerin Tanrı egemenliğine girmesinden daha kolaydır” diye vaaz etmektedir<sup>71</sup>.

Kur'ân ile önceki kitaplar arasındaki bu mesaj birliği, bazı Müslüman yazarların iddia ettiği, “Tevrat ve İncil tamamen tahrîf edilmiştir” şeklindeki düşüncüyü, kanaatimizce, geçersiz kılmaktadır. Bu durumda Tevrat ve İncil'in tahrîfi konusunda geriye iki ihtimal kalmaktadır: a) Bu kitaplar kısmen tahrîf edilmiştir. b) Bu kitaplar (en azından Hz. Peygamber dönemine kadar) tahrîf edilmemiştir. Tasdik âyetleri bize Tevrat ve İncil'in tahrîfi konusunda Müslümanların öne sürdükleri üç görüşten birini eleme imkânı vermişti. Tashîh âyetleri ise bize tahrîf konusunda geriye kalan bu iki seçenek arasında bir seçim yapma fırsatı sağlayacaktır.

### **Tashîh Âyetleri**

Kur'an-ı Kerim'de anlatılan kıssalarda oldukça titiz ve dikkatli bir üslup kullanılmıştır. Yahudi Kutsal Kitabı Tanah'ta ise Müslümanların peygamber kabul ettiği kişiler hakkında genel ahlâk kurallarına aykırı pek çok rivayet bulunmaktadır. Bazı Müslüman düşünürler, iki kitap arasındaki bu farkı, Tevrat'ın tahrîf edildiğinin bir göstergesi saymışlardır.

<sup>68</sup> Bkz. Mâide, 5/45; Çıkış, 21:23-25; Levililer, 24:17-21.

<sup>69</sup> Fetih, 48/29.

<sup>70</sup> Matta, 13:1-29; Markos, 4:1-20; Luka, 8:4-15.

<sup>71</sup> Matta, 19:24; Markos, 10:25; Luka, 18:25.

Tevrat'ta anlatıldığına göre, Lut'un iki kızı, babalarına içki içirmişler ve babaları sarhoş olduktan sonra onunla yatmışlardır<sup>72</sup>. İbrahim (Avram) Mısır'a geldiğinde eşini, "kızkardeşim" diye tanıtmış; firavunun, eşiyile yatmasına razı olmuş ve bunun karşılığında da pek çok hayvan ve köle sahibi olmuştur<sup>73</sup>. Ruben, babası Yakub'un (İsrâil'in) cariyesi Bilha ile yatmış<sup>74</sup>; Yahuda'nın gelini olan Tamar ise, eşi öldükten sonra, kayınpederini kandırıp onunla yatmıştır<sup>75</sup>.

Bu olayların hiçbiri Kur'an'da yer almaz. Bu tür olayların Kur'an'da değil de sadece Tevrat'ta bulunması, Tevrat'ın tahrif edildiğini kanıtlamaya yeter mi? Bu rivayetlerin Kur'an'da yer almayışını başka türlü okumak mümkün müdür? Söz gelimi, bu olayların meydana geldiği; ancak Kur'an'ın, üslubu gereği, genel ahlâk kurallarına aykırı bu tür çirkinliklerden bahsetmediği söylenebilir mi? Bu sorulara cevap verilmeden önce, Yahudi Kutsal Kitabı'nda anlatılan başka bir kıssa göz önünde bulundurulmalıdır. Tanah'a göre, ordusunu savaşa gönderen Davut, bir gece sarayının etrafında dolaşırken, yıkanan bir kadın görür; bu kadından çok hoşlanır; askerlerine emrederek kadını saraya getirtir; evli olduğunu ve kocasının da kendi ordusunda savaştığını bildiği halde Bat-Şeva isimli bu kadınla yatar. Bir müddet sonra Bat-Şeva, Davut'a, kendisinden hamile kaldığını haber verir. Bunun üzerine Davut da çare olarak Bat-Şeva'nın kocası Uriya'yı savaştan geri çağırır. Davut'un planına göre, savaştan dönen Uriya evine gidip hanımıyla yatacak ve doğacak çocuğu kendi çocuğu sanacaktır. Ancak Uriya, kralına o kadar sadık bir askerdir ki, savaştan döndükten sonra hanımının yanında değil, sarayın kapısında bekleyip uyumayı tercih eder. Bunun üzerine Uriya'yı tekrar savaşa gönderen Davut, komutana, "Uriya'yı savaşın en sıcak bölgesine göndermesi ve Uriya'nın savaşta ölmesi" yönünde bir pusula gönderir. Böylece Uriya savaşta ölür ve Davut Bat-Şeva ile evlenir<sup>76</sup>.

Kur'an-ı Kerim'de Davut (a.s.) ile ilgili anlatılan bir kıssa bu olayı çağrıştırmaktadır. Hz. Davut'un huzuruna iki kişi gelir. Bunlar birbirinden şikayet etmektedirler. Davacılarından biri, kendisinin bir, diğerinin ise dok-

<sup>72</sup> Yaratılış, 19:30-38.

<sup>73</sup> Yaratılış, 12:10-20.

<sup>74</sup> Yaratılış, 35:22.

<sup>75</sup> Yaratılış, 38:6-30.

<sup>76</sup> II. Samuel, 11:1-27.



san dokuz koyunu olduğunu; ancak buna rağmen hasmının, kendisinin koyununa göz koyduğunu söyler ve Hz. Davut'tan hüküm vermesini ister. Davut (a.s.) da doksan dokuz koyunu olan kişinin kesinlikle haksız olduğuna hükmeder. Ancak Davut (a.s.) bu hükmü verdikten hemen sonra, Tanrı'nın, kendisini sınıdığını anlar ve derhal tövbe eder<sup>77</sup>.

Kur'ân'ın bu ifadeleri, yukarıda özetle anlattığımız II.Samuel kitabında geçen olayı doğruluyor gibi görünmektedir. Ancak Kur'ân bu kıssayı açıkça anlatmamakta; olaydan çok, mesaja vurgu yapmaktadır. O halde, Yahudi Kutsal Kitabı'nda anlatılan bazı çirkin olayların Kur'ân'da bulunmayışı veya üstü kapalı bir şekilde anlatılması, bu olayların meydana gelmediğini ispat eden kesin bir delil değildir. Bu durumda Kur'ân ile önceki kutsal kitaplar arasındaki üslup farkı, Tevrat'ın tahrîfi ile ilgili bağlayıcı değil, yardımcı bir argüman niteliği taşıyabilir; çünkü Kur'ân-ı Kerim'de bu rivayetleri yadsıyacak veya düzeltecek bir ifade bulunmadığı sürece, bu olayların gerçekten olup olmadığı kesin bir şekilde bilinemez. Dolayısıyla bu olayların yaşanmadığını söyleyebilmek için başka delillere de ihtiyaç vardır. Bu olayların büyük çoğunluğunun Kur'ân'da yer almadığı doğrudur; ancak unutulmamalıdır ki Kur'ân, geçmişte meydana gelmiş olayların tamamını değil bir kısmını anlatmakla yetinen bir kitaptır<sup>78</sup>.

Tekrar vurgulamak gerekirse, Kur'ân-ı Kerim'de tahrîfle ilgili buraya kadar ifade ettiğimiz âyetler, öyle görünüyor ki, büyük çoğunlukla Yahudilerle ilgilidir ve sadece Tevrat metninin yanlış yorumlanmasını eleştirmektedir.

Tahrîf konusunda yapılan çalışmalar, yukarıda yorumlarıyla birlikte verilen tahrîf ve tasdik âyetlerini ele almakla yetinmektedir. Ülkemizde son zamanlarda yapılan araştırmalar ise, tahrîf ithamının muhatabının Yahudiler, mâhiyetinin ise yorum tahrîfi olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Kanaatimizce, böyle bir sonuca ulaşmadan önce, tashîh âyetleri diye isimlendire-

---

<sup>77</sup> Sâd, 38/21-25.

<sup>78</sup> Tâhâ, 20/99. Kur'ân'da anlatılmayan olayların Kur'ân tarafından onaylandığı elbette söylenemez. Müslümanların "peygamber" olarak kabul ettiği kişiler hakkında Tanah'ta anlatılan çirkin olaylar peygamberlerin ismeti meselesiyle de yakından ilişkilidir. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Sinanoğlu, Mustafa, *Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerim'de Nübüvvet*, (Basılmamış Doktora Tezi), MÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 297-335.

bileceğimiz ve aşağıda açıkladığımız âyetlerin de irdelenmesi gerekmektedir.

Tevrat'a göre Tanrı, yeri ve göğü altı günde yaratmış ve yedinci günde istirahat etmiştir<sup>79</sup>. Bu ifade Tanrı'nın yorulduğu çağrışımını yapmaktadır. Halbuki Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın, gökleri, yeri ve bu ikisi arasındaki şeyleri altı günde yarattığı ve kendisine herhangi bir yorgunluğun çökmediği açıklanmaktadır<sup>80</sup>. Kur'ân'ın Tevrat'ta geçen "istirahat" kelimesini, "yükselmek, karar kılmak" anlamlarına gelen "istivâ" kelimesi ile düzelttiği görülmektedir<sup>81</sup>.

Tevrat'ta, Hz. Musa Tanrı'yla görüşmek üzere dağa çıktıktan bir müddet sonra, İsrailoğulları'nın bir buzağıya tapmaya başladıkları anlatılmaktadır. Bu buzağıyı yapan kişi Harun'dur<sup>82</sup>. Kur'ân'da ise, putu yapan kişinin Harun değil, Samirî olduğu açıklanmakta; fakat bu olaylara engel olmadığı için Harun da kınanmaktadır<sup>83</sup>.

Yahudi Kutsal Kitabı'nda yedi yüz hanımı ve üç yüz cariyesi olan Süleyman'ın, ömrünün sonuna doğru Tanrı'ya kulluk etmeyi bıraktığı; hanımlarının izinden giderek başka tanrılara ibadet ettiği; başka tanrılar için ibadet yerleri kurduğu ve İsrail'in Tanrısı kendisine iki kez görünüp 'başka ilahlara tapma' diye uyardığı halde, bu uyarıları dikkate almadığı yönünde bir rivayet de bulunmaktadır<sup>84</sup>. Kur'ân'da ise, başka tanrılara kulluk ettiği hiçbir şekilde ima edilmeyen Hz. Süleyman, *daima*, Allah'a yönelmiş bir kimse olarak anılmaktadır<sup>85</sup>.

Kur'ân ile Tevrat kıssaları arasında görülen bir diğer farklılık, Hz. İbrahim'in kurban etmek istediği oğlunun kimliği hakkındadır. Tevrat İshâk'ın kurban edilmek istendiğini açıkça ifade etmektedir<sup>86</sup>. Kur'ân'da İsmail'in

---

<sup>79</sup> Yaratılış, 2:2-3.

<sup>80</sup> Kaf, 50/38.

<sup>81</sup> A'râf, 7/54; Yûnus, 10/3; Furkân, 25/59.

<sup>82</sup> Çıkış, 32:1-4.

<sup>83</sup> Tâhâ, 20/85-97.

<sup>84</sup> I.Krallar, 11:1-13.

<sup>85</sup> Sâd, 38/30.

<sup>86</sup> Yaratılış, 22:1-18.

ismi verilmemekle birlikte, kıssanın bağlamından<sup>87</sup> kurban edilmek üzere götürülen kişinin İsmail olduğu anlaşılmaktadır<sup>88</sup>.

Kur'an ve İnciller arasındaki en büyük çelişki çarmıh hâdisesidir. Kur'an, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmediğini söylerken<sup>89</sup>, İnciller İsa'nın çarmıhta öldüğünü ve öldükten üç gün sonra dirildiğini iddia etmektedir<sup>90</sup>. Yuhanna İncili'nde (1:1) vurgulanan "Kelâm'ın Tanrı olduğu" iddiası da Kur'an'ın tevhit öğretisiyle çelişmektedir.

İslâmî anlayışa göre, Kur'an ile önceki iki kitap arasındaki bu çelişkilerin vahyin kaynağından, yani Tanrı'dan kaynaklanması mümkün değildir. Dolayısıyla tashih ayetleri olarak adlandırdığımız bu âyetler, Tevrat ve İnciller'de metin tahrifi yapıldığını gösteren işaretler olarak değerlendirilebilir.

### Değerlendirme

Hem ilk dönem kaynaklarının kelimeye yükledikleri anlam, hem de Kur'an ifadeleri göz önünde bulundurulduğunda, Kur'an-ı Kerim'de geçen "tahrîf" kelimesinin, "anlamı çarpıtmak, söze yanlış anlam vermek, sözü gerçek amacından saptırmak ve kelimeleri bağlamından koparmak" gibi anlamlara geldiği anlaşılmaktadır. Kelimenin "tahrîf ediyorlar" şeklinde tercüme edilmesinin yanlış olduğunu düşünüyoruz; zira günümüzde "tahrîf" kelimesi istilâhî bir boyuta sahiptir ve okuyucunun zihninde "metnin bozulması" yönünde bir çağrışım yapmaktadır. Kur'an çevirilerinin "tahrîf" kelimesine anlam verirken, kelimenin Kur'an'daki kavramsal anlamı ile günümüzdeki istilâhî boyutu arasındaki farkı gözden kaçırdıkları anlaşılmaktadır<sup>91</sup>. "Anlamı çarpıtmak" manasına gelen "tahrîf" kelimesinin daha

<sup>87</sup> Saffât, 37/102-107.

<sup>88</sup> Geniş bilgi için bkz. Harman, Ö.Faruk, "Hz. İbrahim ve Kurban", *İbrahim'in İzinde*, İstanbul 2001; Güç, Ahmet, *Çeşitli Dinlerde ve İslâm'da Kurban*, İstanbul 2003, s. 146-162.

<sup>89</sup> Nisâ, 4/157-158; Âl-i İmrân, 3/55.

<sup>90</sup> Matta, 27:45-66; 28:1-10; Markos, 15:33-41; 16:1-10; Luka, 23:44-49; 24:1-12; Yuhanna, 19:28-30; 20:1-10.

<sup>91</sup> Aşağıda verilen tercüme müfessirlerin "tahrîf" kelimesine anlam verirken ne kadar zorlandıklarını göstermektedir:

Bakara 75: "Allah'ın kelâmını işitirdi de akılları aldıktan sonra onu bile bile *tahrîf ederlerdi*" (Elmalılı, Hasan Basri Çantay, Ömer Rıza Doğrul, Diyanet Vakfı/Komisyon);  
"Allah'ın sözünü dinlerler de onu anladıktan sonra, -bile bile- *tahrîf ederler*" (Hamidullah);

iyi anlaşılması için âyetlerde bu kelime ile birlikte kullanılan “mevâdic” sözcüğünün üzerinde de durmak gerekir. Bu kelimenin, tercümelerin çoğunda olduğu gibi “yer” şeklinde değil de, “kelimelerin vaz’ edildikleri şey”, başka bir deyişle “kelimelerin asıl anlamı”, “kelimelerin bağlamı” şeklinde çevrilmesinin daha doğru olduğu kanaatindeyiz. Dolayısıyla

- 
- “Allah’ın kelamını işitip iyice anladıkları halde bilerek onu *tahrîf ettiler*” (Mevdudi);  
 “Allah’ın kelamını dinler ama onu anladıktan sonra bile bile *çarpıtırlar*” (Muhammed Esed);  
 “Allah’ın sözünü işitirlerdi de düşünüp akıl erdirdikten sonra, bile bile onu *değiştirirlerdi*” (Süleyman Ateş, Marmaduke Pickthall);  
 “Allah’ın kelamını (Tevrat’ı) dinler; hakkı anladıktan sonra onu, bile bile *değiştirirler* (Ahmed Davudoğlu);  
 “Allah’ın sözünü dinlerlerdi. Ona akılları yattıktan sonra da bile bile *çarpıtırlardı*” (Hüseyin Atay).
- Nisa 46: “kelimeleri *mevzîlerinden (yerlerinden) tahrîf ediyorlar*” (Elmalılı);  
 “kelimeleri *mahallerinden saptırırlar*” (Mevdudi);  
 “kelimeyi *yerlerinden değiştirirler*” (Hamidullah, Hasan Basri Çantay);  
 “sözlerin *anlamını çarpıtırlar*” (Muhammed Esed);  
 “kelimeleri *yerlerinden kaydırıyorlar*” (Süleyman Ateş, Hüseyin Atay);  
 “kelimeleri *yerlerinden değiştirirler*” (Ömer Rıza Doğrul, Ahmed Davudoğlu, Diyanet Vakfı/Komisyon);  
 “kelimeleri *bağlamından koparırlar*” (Marmaduke Pickthall)
- Maide 13: “kelimeleri *yerlerinden oynatarak tahrîf ederler*” (Elmalılı);  
 “kelimeleri *tersine çevirip sözü saptırırlar*” (Mevdudi);  
 “kelimeyi *yerlerinden değiştirirler*” (Hamidullah, Hasan Basri Çantay);  
 “sözleri *asıl bağlamlarından kopararak çarpıtıyorlar*” (Muhammed Esed);  
 “kelimeleri *yerlerinden kaydırıyorlar*” (Süleyman Ateş);  
 “sözcükleri *yerlerinden kaydırıyorlar*” (Hüseyin Atay);  
 “kelimeleri *yerlerinden oynatarak değiştirirler*” (Ahmed Davudoğlu, Ömer Rıza Doğrul);  
 “kelimelerin *yerlerini değiştirirler* (kitaplarını tahrîf ederler)” (Diyanet Vakfı/Komisyon);  
 “kelimeleri *bağlamından koparırlar*” (Marmaduke Pickthall)
- Maide 41: “yerli yerinde söylenen kelimeleri sonradan *tahrîf ederler*” (Elmalılı, Ahmed Davudoğlu);  
 “Kitabullah’ın kelimelerini *asıl anlamlarından saptırırlar*” (Mevdudi);  
 “sözü *asıl anlamlarından değiştirirler*” (Hamidullah);  
 “sözleri *asıl bağlamlarından kopararak anlamlarını çarpıtıyorlar*” (Muhammed Esed);  
 “kelimeleri *yerlerinden kaydırırlar*” (Süleyman Ateş, Hüseyin Atay);  
 “sözlerin *yerlerini bildikleri halde yerlerini değiştirirler*” (Ömer Rıza Doğrul);  
 “kelimeleri *yerlerinden kaydırıp değiştirirler*” (Diyanet Vakfı/Komisyon);  
 “kelimeleri *bağlamından koparırlar*” (Marmaduke Pickthall);  
 “kelimeleri (Allah tarafından) *yerlerine konulduktan sonra (tutup) bir tarafa atarlar*” (Hasan Basri Çantay).

tercümeler arasında, ilgili âyetlere Muhammed Esed ve Pickthall'ın daha isabetli bir anlam verdikleri görülmektedir. Hamidullah da Maide sûresinin 41. âyetine benzer bir anlam yüklemektedir. Bu durumda âyetler, Yahudilerin, Tevrat'taki cümlelerin anlamını kasten çarpıttıklarını dile getirmiş olmaktadır.

Âyetlerde geçen tahrîfle ilgili kelimelerin (يَكْتُبُونَ, يَلُؤُونَ, يُحَرِّفُونَ) “muzari” sığasıyla kullanılmış olması, bu eylemlerin Hz. Peygamber döneminde yapıldığını bize açıklamaktadır. Gerçi Arapça'da muzârî fiilin (geniş/şimdiki zaman kipinin) geçmiş, şimdi ve geleceği içine alacak bir anlama sahip olduğu ya da geçmişle ilgili bir olay anlatılırken muzârî fiilin kullanıldığı da görülmektedir. Ancak ilgili âyetlerde böyle bir yorum yapmayı gerektirecek bir durum söz konusu değildir; nitekim müfessirlerin büyük bir kısmı da sözü geçen âyetlerin Hz. Peygamber dönemiyle ilgili olduğunu söylemektedir. Âyetler Hz. Peygamber döneminde gerçekleşen bir tahrîften söz ediyorsa, bu tahrîfin metinde değil, yorumda olması gerekir. Zira hadislerde de görüldüğü gibi, dönemin Arap Yahudileri Tevrat'ı İbranicesinden okur ve Arapça olarak tefsir ederlerdi. Tevrat'ın Arapça tercümesi, o dönemde, bir kitap halinde bulunmadığına göre, Arapların Tevrat metnini tahrîf ettiklerini savunabilmenin tek yolu, İbranice Tevrat metninde değişiklik yaptıklarını iddia etmektir. Halbuki Tanah, M.S. I. veya II. yüzyılda, yaklaşık olarak Hz. Peygamber'den beş asır önce bugünkü şekliyle son haline ulaşmıştı. Bu sebeple Hz. Peygamber devrinde yaşayan Yahudilerin, ne Arapça ne de İbranice Kutsal Kitaplarında metin değişikliği yaptıkları öne sürülemez.

Yahudilerin Tevrat metninde tahrîf yaptığını iddia eden müfessirlerin genellikle gösterdikleri iki örnek vardır: Recm ve Hz. Peygamber'le ilgili cümlelerin Tevrat'ta bulunmaması. Müfessirlerin, “Yahudiler Tevrat'ta “recm” kelimesinin yerine “had” kelimesini koymuşlardır” iddiası doğru olamaz; çünkü hadislerde belirtildiğine göre Tevrat'ta recm konusu yer almaktaydı ve Yahudiler bu cümleyi okurken “recm” kelimesinin üstünü kapatıyorlardı<sup>92</sup>. Üstelik, recm ile ilgili âyet bugünkü Tevrat metninde bile bulunmaktadır<sup>93</sup>. “Kur'ân-ı Kerim; Tevrat ve İncil'de ‘Ahmed’ isimli bir peygamberin geleceğinin yazıldığını açıklamaktadır. Mevcut Tevrat ve

<sup>92</sup> Buhârî, Tefsir (Âl-i İmran), 64.

<sup>93</sup> Tesniye, 22:23-24.

İncil’de ise bu tür cümleler yoktur. O halde Tevrat ve İncil tahrîf edilmiştir” şeklindeki iddia da tam olarak gerçeği yansıtmamaktadır. Yahudi ve Hıristiyan Kutsal kitaplarını yeterince bilmeyen ilk dönem Müslüman bilginler, Tevrat ve İncil’de “Ahmed” kelimesini aramışlar; bulamayınca da bu kitapların tahrîf edildiği düşüncesine sahip olmuşlardır. Ancak sonraki araştırmalar hem Tevrat’ta hem de İncil’de “Ahmed” anlamına gelebilecek bazı kelimelerin varlığını ortaya çıkarmıştır. Bu durumda, Yahudilerin metinde tahrîf yaptıklarını iddia eden müfessirlerin öne sürdükleri iki argüman da geçersiz olmaktadır.

Kur’ân ile önceki kutsal kitaplar arasındaki çelişkiler, Tevrat ve İncil’de metin tahrîfi yapıldığını göstermektedir. Ancak bu çelişkiler, Kur’an ile mevcut Tevrat, Zebur ve İnciller arasında ortak bazı mesajların bulunmasına engel değildir. Kur’ân’ın önceki kitapları tasdik etmesi, bu ortak mesajlara yönelik bir tutumdur. Makalenin başında da değinildiği gibi, Müslümanlar tahrîf konusunda üç görüşe sahip olmuşlardır. a) Tevrat ve İncil metninin tamamı tahrîf edilmiştir. b) Tevrat ve İncil’in metni değil, yorumu tahrîf edilmiştir. c) Tevrat ve İncil metni kısmen tahrîf edilmiştir.

Kur’ân’daki tasdik âyetleri ve Kur’ân’ın önceki kitaplarda yazılı olduğunu söylediği cümlelerin mevcut Tevrat ve İnciller’de bulunması, bu kitapların tamamının tahrîf edildiğini söyleyenlerin görüşlerini çürütmektedir. Kur’ân ile önceki kitaplar arasında görülen çelişkiler ise metnin bozulmadığını, sadece yorum tahrîfi yapıldığını söyleyenlerin görüşlerini geçersiz kılmaktadır.

Süleyman Ateş’in, “Kur’ân önceki kitapları tasdik ettiğine göre, Hz. Peygamber dönemindeki Tevrat ve İncil tahrîf edilmiş değildir; tahrîf, Hz. Peygamber döneminden sonra gerçekleşmiştir” yönündeki iddiası kanaatimizce doğru değildir. Çünkü Ateş, Kur’ân ile önceki kitaplar arasındaki mesaj birliğine vurgu yaparken, uzlaştırılması mümkün olmayan çelişkileri göz ardı etmektedir. Ateş’in iddiası kabul edilirse, çarmıhın gerçekleştiğini ve kelâmın Tanrı olduğunu açıklayan İnciller’in sahih olduğu da benimsenmiş olacaktır. Yine Ateş’in, “İnciller ya da Tevrat’taki tahrîfât Hz. Peygamber’den sonra gerçekleşmiştir” şeklindeki iddiası da doğru görünmemektedir; zira Tevrat ve İncil metinleri İslâm’ın doğuşundan asırlar önce bugün elimizde mevcut olan nihâî şekillerine ulaşmıştı. Süleyman Ateş’in iddiası tarihi verilerle tamamen çelişmektedir. Ulaştığımız sonuca göre,

Tevrat ve İnciller kısmen tahrîf edilmiştir ve bu tahrîf Hz. Peygamber döneminden önce gerçekleşmiştir.

Kur'ân'da tahrîf ile ilgili eleştirilerin Yahudilere yönelik olması, İnciller'in tahrîf edilmediği sonucunu doğurmaz. Yukarıda da belirtildiği gibi, çarmıh hâdisesinin ve kelâmın Tanrı olduğuna ilişkin cümlelerin İnciller'de yer alması, Müslümanlar için, bu İnciller'in muharref olduğunu düşünmeye yeten bir sebeptir. Üstelik Hıristiyanların da kabul ve iddia ettiği gibi, Hz. İsa yaşamı süresince bir İncil yazmadığı veya yazdırmadığına göre, kendisinden sonra yazılan mevcut İnciller, Hz. İsa'nın gözetimi ve kontrolü olmadan kaleme alınmış demektir. Hıristiyan akidesinde İncillerin gerçekliği/otantikliği, benimsedikleri ilham anlayışından kaynaklanmaktadır. Hıristiyanlık'taki ilham anlayışına göre, İncil yazarları Kutsal Ruh'un gözetimi altında eserlerini yazmışlardır. Kutsal Ruh'un etkisiyle İnciller otantikliğini korumuş ve tüm yanlışlıklardan uzak kalmıştır. İslâm inancında ne Havarilerin ne de sonra yaşamış olan kişilerin aldıkları ilhâm bağlayıcı bir niteliğe sahiptir; ilhâm ile yazılan herhangi bir kitap kutsallık ya da otantiklik kazanamaz. O halde mevcut İnciller, ilke olarak, Müslümanlar için gerçek İncil olma özelliğini kaybetmektedir. Kaldı ki son araştırmalar, Yeni Ahit'teki en eski İnciller olduğu kabul edilen Matta ve Markos da dahil olmak üzere hiçbir İncil'in Havarilerce yazılmadığını ortaya koymuştur. Dört İncil'in yazarları Havari olmadıkları gibi, Havariler'i görüp onlarla konuşan kimseler de değildi. Mevcut İnciller'in en eskisi olan Markos İncili'nin yazarı, "İsa-Havariler-Havariler'i Görenler-Sonraki Nesil" sıralamasında son sırada, yani İsa'dan sonraki üçüncü halkada yer almaktadır<sup>94</sup>. En eski İncil için durum buysa, ne bu İncil'in ne de diğerlerinin, İsa'ya indirilen İncil olması mümkündür.

Sonuç olarak denilebilir ki, Müslümanlara göre hem Tevrat hem de İnciller tahrîfe uğramış kitaplardır. Tevrat ve İncil'in tahrîfi kısmî bir tahrîftir. Tevrat'ta Allah'ın hükmünün bulunduğunu belirten âyetin<sup>95</sup> yanı sıra, Ehl-i Kitab'ı tasdik etmeyi de yalanlamayı da yasaklayan hadis<sup>96</sup>, bu kitapla-

<sup>94</sup> Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Helms, Randel McCraw, *Who Wrote the Gospels?*, California, 1997.

<sup>95</sup> Mâide, 5/43.

<sup>96</sup> Buhârî, "Şehâdât", 29; "İtisâm", 25; "Tevhid", 42. Bu ve ilgili diğer hadislerin analizi için bkz. Karacabey, Salih, "İsrâliyyâtı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlahî Mesajın Birliği Meselesi", *UÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 12, sy. 1, Bursa, 2003, s. 71-104.

rın tamamının tahrif edilmediğini göstermektedir. Bununla birlikte, Tevrat ve İnciller'in ne kadarının muharref, ne kadarının sağlam olduğunu belirleyecek objektif bir mihenge sahip değiliz. Dolayısıyla önceki kitapların tahrîfi, bir inanç meselesi olarak kalmaya devam edecektir. Müslümanlar açısından bakıldığında Tevrat ve İnciller'in sahihliği, Kur'ân'ın mesajına ve ruhuna uygun olmalarıyla sınırlıdır.



# Ehl-i Sünnet ve Mûtezileye Göre Peygamberliği İspat Eden Delillerin Sosyo-Kültürel Boyutu

*Halil İbrahim BULUT\**

## **A Socio-Cultural Dimension of the Proofs of Prophethood According to the Sunnis and the Mu'tazila**

God Almighty sent down each notion a messenger from within. These messengers tried to prove their truthfulness through the miracles they work as well as by rational and logical argument. These basic miracles always run parallel with the social structure, cultural legacy and developmental level of that particular notion among whom the prophet was selected. The miracles were worked in this manner in order to draw attention of people and facilitate the acceptance of the messengers. In this essay, within the limits of Sunni and Mutazila sources, we will explore the relationship between the miracles of the prophets including Salih, Moses, Jesus and Muhammad and the socio-cultural features, intellectual level of the notion into whom they were sent.

**Key Words:** The Proof of Prophethood, The Miracle of Quran, Miracle, Prophet Salih, Moses, Muhammad

**Anahtar Kelimeler:** Nübüvvet Delili, Mucize, Kur'an Mucizesi, Hz. Salih, Hz. Musa, Hz. Muhammed

**İktibas / Citation:** Halil İbrahim BULUT, "Ehl-i Sünnet ve Mûtezileye Göre Peygamberliği İspat Eden Delillerin Sosyo-Kültürel Boyutu", *Usûl*, 2 (2004/2), 55 - 76.

## **Giriş<sup>1</sup>**

Ehl-i Sünnet ve Mûtezile kelimcilerinin genel kanaatine göre, peygam-

---

\* Arş.Gör.Dr., SAÜ İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Makalenin başlığında "Ehl-i Sünnet ve Mûtezile'ye Göre" şeklinde bir sınırlandırmaya gitmek zorunda kaldık. Bunun sebebi, Şii gelenekteki mucize anlayışının diğer fırkalardan farklılığıdır. Onlara göre mucizeler, sadece peygamberlere ait olağanüstü haller olmayıp masum imamlardan da zuhur ederler. Nitekim on iki imamın hayatından bahseden pek çok eserde "falanca imamın âyet ve mucizeleri" şeklinde ifadeler görmek mümkündür. (Örnek olarak bk. Şeyh Sadük, *el-İ'tikâdât (Silsiletü müellefât-i Şeyh Müfid* içinde), Beyrut 1414/1993, V, 96; Müfid, Muhammed b. Muhammed el-Ukberî (ö.413/1022), *el-İrşâd*, Beyrut 1979, s. 160, 351 vd.; a.mlf, *Evâilü'l-makâlât (Silsiletü müellefât-i Şeyh Müfid* içinde), Beyrut 1414/1993, IV, 67-69.) Şiaya göre imamlar, peygamberler gibi masum kabul edildikleri için onlardan da mucizeler zuhur etmiştir (Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, IV, 68). Halbuki Sünnî ve Mûtezilî anlayışta mucizeler sadece peygamberlere ait özel vasıflardır.

berlerin temel mucizeleri ile gönderildikleri toplumların sosyal yapısı ve kültür birikimi arasında yakın bir ilişki vardır<sup>2</sup>. Kelamcılar, nübüvvet delillerinin bu özelliğini, özellikle “Kur’an’ın i’câzı” konusunu izah etmek üzere ön plana çıkarmışlardır. Diğer bir ifadeyle kelamcılar, Kur’an’ın mucize olduğunu anlatmak, Arapların edebî sahadaki birikim ve maharetlerine rağmen ilâhî kelama muarazada aciz kaldıklarını açıklamak ve Kur’an’ın bizzat toplumun ilgi alanıyla doğrudan irtibatlı olduğunu izah etmek üzere peygamberliği ispat eden delillerin sosyo-kültürel boyutuna dikkat çekmişlerdir. Burada toplumun ilgi alanından maksat; sosyal hayat, kültürel birikim ve fenni gelişmişlik düzeyidir. Şüphesiz peygamberlerin temel mucizelerinin toplumun sosyo-kültürel özellikleriyle doğrudan irtibatlı olması, onların iddialarındaki doğruluklarının daha çabuk ve kolay anlaşılmasına imkan sağlamıştır. Çünkü insanlar, kendilerine dinî ve ahlaki emir ve yasaklar getiren peygamberleri sırf bu temel mucizeleri sebebiyle dikkate almış ve iddiaları hakkında fikir yürütmüşlerdir<sup>3</sup>.

#### A- Kavramsal Çerçeve

Peygamberlerin ortaya koyduğu nübüvvet delillerinin sosyo-kültürel boyutuna geçmeden önce mucize kavramıyla neyin kastedildiğini kısaca açıklamanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Ehl-i Sünnet ve Mütezile alimlerine göre mucize, nübüvvet iddiasında bulunan zâtın, sözlerinin doğruluğuna delil olmak üzere, peygamberliğini ilan ettiği sırada, beşer kudretinin üstünde ve tabiat kanunlarına aykırı olarak meydana koyduğu aklî, hisî veya haberî delillere denilmektedir.<sup>4</sup> Akaid ve Kelâm kitaplarında mucizelerde bulunması gereken bazı özellikler sıralanmıştır. Buna göre bir hadisenin mucize olarak kabul edilebilmesi için; ilâhî bir fiil olması, olağanüstü bir tarzda zuhur etmesi, peygamberlik iddiası ve tehdidiyle birlikte meyda-

<sup>2</sup> Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Hücecü'n-nübüvve* (nşr. Abdusselâm Harun), (Resâilü'l-Câhız içinde), Mısır 1399/1979, III, 270-280; Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 205; Nesefî, Ebû'l-Muîn, *Tebziratü'l-edille fî'l-keâm* (nşr. Claude Salame), I-II, Dımaşk 1990-93, I, 482-483; Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *A'lâmü'n-nübüvve*, Beyrut 1406/1986, s. 53; İcî, Adudiddin Abdurrahman bin Ahmed, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keâm*, I-III, Beyrut 1417/1997, III, 382; Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf* (nşr. Abdürrahmân 'Umeyre), I-III, Beyrut 1417/1997, III, 400.

<sup>3</sup> Abdülkerim Hatib, *el-İ'câz fî dirâsâti's-sâbikîn*, Kanire 1974, s. 103.

<sup>4</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 189; Bâkîllânî, *el-Beyân 'ani'l-fark beyne'l-mucizât ve'l-keramât*, Beyrut 1958, s. 8-11; Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, I, 469, 473.

na gelmesi, peygamberin iddiasına uygun ve iddiadan hemen sonra zuhur etmesi gibi şartlar zikredilmiştir.<sup>5</sup> Özellikle kelimcilerin Kur'an ve hadislerde zikredilen âyet, burhan, sultan, delil (delâil), a'lâm gibi terimlerden ayrı olarak "mûcize" kavramını ihdas etmeleri bu kavrama yükledikleri anlamla yakından ilgilidir. Zira onlar, yukarda zikredilen şartlara uyan çok sınırlı olayları mûcize diye isimlendirmişlerdir. Diğer taraftan, peygamberliği ispat eden delillerin temel özelliği olan tehaddî vasfı, insanların mûcizeler karşısında aciz kaldıklarını bilmeleriyle gerçekleşir.<sup>6</sup> Peygamberliği ispat eden delillerin bu özelliğe sahip olması, ilahî hikmetin bir gereği ve Allah'ın bir lütfüdür. İnsanların mûcizelerden azamî derecede faydalanabilmeleri için peygamberlerin doğruluğunu ispat eden bu hadiselerin içinde buldukları toplumun sosyal ve kültürel yapısına uygun olarak zuhur etmeleri vakıya uygun bir husustur.<sup>7</sup>

İslam alimleri, inkarcıları ikna etmek üzere peygamberler tarafından ortaya konulan mûcizeleri; konusu, gayesi ve şeklini göre bir takım tasniflere tabi tutmuşlardır. Biz burada, konumuzu doğrudan ilgilendirmesi bakımından mûcizeleri sadece gayesine göre değerlendireceğiz. Böyle bir tasnif ile peygamberlere ait hârikulâde olayların hangi maksat ile ortaya konulduğu daha iyi anlaşılacaktır. Gayesi açısından mûcizeleri nusret, ikram, helâk ve hidâyet mûcizeleri olmak üzere dört bölümde ele almak mümkündür.

#### a. Yardım/Nusret Mûcizeleri

Müminlerin maddî ve mânevî bir takım ihtiyaçlarını gidermeye yönelik olarak zuhur eden olağanüstü olaylardır. Müminlerin huzurunda her hangi bir iddia olmaksızın ilâhî bir lütuf olarak gerçekleşen bu yardımlar, olağanüstü bir özelliğe sahip olmakla birlikte özel anlamda mûcizenin temel niteliklerini taşımazlar. Peygamberler, önceden bildirmeden ve tehaddîde bulunmadan bunları gösterirler. Ayrıca olayın zuhurundan sonra nübüvve-

<sup>5</sup> Bâkîllânî, *el-Beyân*, s. 45; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, Kahire 1962-65, XV, 199 vd.; a.mlf., *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire 1988, s. 569; Cüveynî, *el-İrşâd*, Kahire 1950, s. 308 vd.; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, Oxford 1934, s. 417-418; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 342 vd.; Bulut, H. İbrahim, *Kur'an Işığında Mucize ve Peygamber*, İstanbul 2002, s. 43-55.

<sup>6</sup> Rağîb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed *el-İ'tikâdât* (nşr. Şamran Aclî), Beyrut 1988, s. 131-132.

<sup>7</sup> Bk. Rağîb el-İsfahânî, *a.g.e.*, 131-132; Cürçânî, *a.g.e.*, III, 400; Tabbârâ, Afif Abdülfettâh, *Ma'a'l-enbiyâ fi'l-Kur'ân-ı Kerim*, İstanbul, ts., s. 22-23.

ti kanıtlayan bir delil olarak da sunulmazlar. Bu tür hârikaları her peygamberin hâyâtında görmek mümkündür. Örneğin İsrailoğullarının ihtiyacı anında Hz. Mûsâ'nın kayadan su çıkarması<sup>8</sup>, acıktıklarında gökten kudret helvası ve bildircin indirmesi<sup>9</sup>, sıcaktan bunaldıklarında gölgelenmeleri için bulut getirmesi,<sup>10</sup> Hz. Peygamberle ilgili olarak Bedir savaşında meleklerin müslümanlara yardım etmesi<sup>11</sup>, yine Bedir'de beklenmedik bir şekilde yağmurun yağması<sup>12</sup> gibi hadiseler Kur'an'da zikredilen *yardım* mucizelerinden bazılarıdır. Diğer taraftan peygamber ve ona inananların kafirlerin zulmünden kurtarılması ve helâk mucizeleri gelmeden önce o beldeden uzaklaştırılmış olmaları<sup>13</sup> da bu türden ilâhî yardımlardır.<sup>14</sup> Kur'an'da bu tür mucizelere ilâhî destek anlamında "nusret" adı verilir.<sup>15</sup>

Nusret mucizeleri, peygamberlerin diğer mucizelerinden farklı olarak fevkalâde amelî sonuçlar meydana getirirler. Örneğin âsânın ejderhaya dönüşmesinde İsrailoğulları için amelî bir fayda yoktu. Fakat Hz. Mûsâ, âsâyı kayadan pınarlar fişkırttığı zaman İsrailoğulları bundan su içmiş ve hâyâtlarını devam ettirmişlerdi.<sup>16</sup>

### b. İkrâm Mucizeleri

Bunlar, sadece peygamberler ve bazı seçkin kulların imanlarını artırmak ve onları taltif etmek üzere zuhur eden hârikulâde olaylardır. Bu tür hârikulâde olayların muhatapları ya peygamberler ya da onların çevresinde bulunan seçkin müminlerdir. Hz. İbrahim'in yeniden dirilişin nasıl olacağını öğrenmek istemesi üzerine Allah'ın parçalara ayrılmış bir kuşu diriltmesi,<sup>17</sup> Hz. Yûnus'un balık tarafından yutulmuş denizde boğulmaktan kurtarılması,<sup>18</sup> Hz. Yâkub'un çok uzak bir mesafeden oğlu Hz. Yûsuf'un kokusunu alması ve kör olan gözlerine oğlu Yûsuf'un gömleğini sürünce

<sup>8</sup> el-Bakara 2/60; el-A'râf 7/160.

<sup>9</sup> el-Bakara 2/57; el-A'râf 7/160; Tâ-hâ 20/80.

<sup>10</sup> el-A'râf 7/160.

<sup>11</sup> Âl-i İmrân 3/123-128.

<sup>12</sup> el-Enfâl 8/9-11.

<sup>13</sup> Bk. el-Bakara 2/50; el-A'râf 7/72, 141; Hûd 11/58, 66, 81; Yûnus 10/90; el-Hicr 15/59, 65; Tâ-hâ 20/80; el-Enbiyâ 21/74; eş-Şu'arâ 26/65; en-Neml 27/53; es-Sâffât 37/134-135; Fussilet 41/17-18.

<sup>14</sup> İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, Mısır 1985, s. 53 vd.

<sup>15</sup> el-Bakara 2/214; Âl-i İmrân 3/123; el-Enfâl 8/10; et-Tevbe 9/25; er-Rûm 30/47.

<sup>16</sup> Şiblî, *Asr-ı Saadet*, İstanbul 1977, II, 360.

<sup>17</sup> el-Bakara 2/260.

<sup>18</sup> Bk. el-Enbiyâ 21/87-88; es-Sâffât 37/139-146.

görmeye başlaması,<sup>19</sup> havarilere indirilen sofraya mûcizesi<sup>20</sup> gibi hadiseler Kur'an'da zikredilen ikram mûcizelerine örnek teşkil eder.

### c. Helâk Mûcizeleri

Peygamberler, başlangıçta aklî delillere dayanarak kendi toplumlarını imana davet etmiş ve bu süreç içerisinde hidayet mûcizelerini de göstermişlerdir. Buna rağmen peygamberlere inanmayan, onları ısrarla inkar edip aşağılayan ve eziyet edip öldürmeye teşebbüs edenler kendilerini yok edecek helâk mûcizeleri talep etmişlerdir.<sup>21</sup> İman etmeye meyilli olan bütün insanlar inandıktan sonra, geriye küfürde ısrar edip bu tutumlarını hiçbir şekilde değiştirmeyeceğini açıklayan inkarcılar kalmış ve peygamberler son seçenek olarak onların helâk edilmesini temenni etmişlerdir.<sup>22</sup> Örneğin Hz. Nûh, bütün gayretlerine rağmen kafirlerin ıslah olmayacağına kanaat getirdiğinde “Ey Rabbim! Yeryüzünde bacası tüten tek bir kafır bırakma...”<sup>23</sup> diye dua etmiştir. Hz. Mûsâ da Firavun ve taraftarlarından ümidini kestiğinde “...Ey Rabbim! Onların servetlerini yok et ve kalplerini körelt ki acı azabı görmeden iman etmesinler”<sup>24</sup> diye Allah'a yakarmış ve inkarcıların yok edilmesini dilemiştir.

Helâk mûcizeleri, çoğu defa fırtına, yıldırım, korkunç bir çığlık, tûfan, zelzele ve benzeri tabii afetler cinsinden gerçekleştiği gibi<sup>25</sup>, düşmanlar tarafından katledilmek şeklinde de tezahür etmiştir. Kur'an, helâk mûcizelerinin zuhurundan önce peygamber ve kendisine inananların o beldeden uzaklaştırıldığını bildirir. Nitekim Hz. Nûh ve kendisine inananlar gemiye sığınmış<sup>26</sup>, Hz. İbrahim Nemrut'un ülkesinden hicret etmiş<sup>27</sup>, Hz. Mûsâ İsrailoğullarıyla birlikte Mısır'dan çıkmış<sup>28</sup>, Hz. Hûd<sup>29</sup>, Hz. Sâlih<sup>30</sup>, Hz.

<sup>19</sup> Bk. Yûsuf 12/94-96.

<sup>20</sup> el-Mâide 5/112-115.

<sup>21</sup> Kafirlerin azap istemeleriyle ilgili bazı âyetler: el-En'âm 6/57-58; el-A'râf 7/70, 77; Hûd 11/8, 32; el-'Ankebût 29/29; Yâsîn 36/48.

<sup>22</sup> Tabbâra, Afif Abdülfettâh, *Ma'a'l-enbiyâ fi'l-Kur'ân-ı Kerîm*, Dersaadet, İstanbul, ts., s. 252.

<sup>23</sup> Nûh 71/26.

<sup>24</sup> Yûnus 10/88.

<sup>25</sup> el-'Ankebût 29/40.

<sup>26</sup> Hûd 11/41-2, 48; el-Enbiyâ 21/76; eş-Şu'arâ 26/119..

<sup>27</sup> Meryem 19/49; el-Enbiyâ 21/71; es-Sâffât 37/99-100.

<sup>28</sup> el-Bakara 2/50; el-A'râf 7/141; Yûnus 10/90.

<sup>29</sup> Hûd 11/58.

<sup>30</sup> Hûd 11/66; en-Neml 27/53; Fussilet 41/17-18.

Şuayb<sup>31</sup> ve Hz. Lût<sup>32</sup> inkarcıların diyarını terk ettikleri andan itibaren helâk mûcizeleri vuku bulmuştur. Nûh kavminin tûfanla<sup>33</sup>, Semûd<sup>34</sup>, Âd<sup>35</sup> ve Medyen<sup>36</sup> halkının korkunç bir gürültüyle, Lût kavminin zelzeleyle<sup>37</sup>, Firavun ve ordusunun denizde boğulmak suretiyle yok edilmesi<sup>38</sup> gibi hadiseler Kur'an'da zikredilen bazı helâk mûcizeleridir.

Son peygamber Hz. Muhammed'in helâk mûcizesi -önceki peygamberlerde görüldüğü gibi toplumsal bir cezalandırma değil- Kureyş'in ileri gelen azılı kafirlerinin Bedir savaşında katledilmesi şeklinde olduğu kabul edilir. Buna göre Hz. Peygamber, kendisine maddî ve mânevî işkence yapan müşrik liderlerin isimlerini tek tek sayarak lanetlemiş ve cezalandırılmalarını dilemişti<sup>39</sup>. Onun bu talebi, Bedir savaşında gerçekleşmiş, isimlerini zikrettiği müşrik liderler orada katledilmişlerdi.

#### d. Hidâyet Mûcizeleri

Bunlar, kelâm literatüründe tarihî süreç içerisinde terimleşen mûcize kavramının bütün özelliklerini taşırlar. Bunlara *irşâd* mûcizeleri de denir. Genellikle peygamberlerin tebliğe başladıkları ve daha ziyade akli deliller kullandıkları ilk dönemin hemen ardından inkarcıları iknâ etmeye yönelik ortaya konulan hârikulâde olaylardır. Tehaddî şartı başta olmak üzere, inkarcıların huzurunda ve onları acze düşürecek şekilde zuhur eden bu mûcizeler, peygamberliği ispat eden en önemli delillerdir. Nitekim peygamberler, hidâyet mûcizelerini göstermeden muhataplarını dinen sorumlu tutamazlar. Bu mûcizelerin hedefi, peygamberlik iddiasında bulunan nebînin doğruluğunu ispat etmek ve insanları iknâ etmek suretiyle inanmaya teşvik etmektir. Bu tür mûcizeler, insanların yakîn ve kanaatleri üzerinde etkili olur; doğruları kabule meyilli, önyargıdan uzak, akıllı, mantıklı ve sağduyu sahibi kimselere tesir ederler. Hidayet mûcizelerine inanmayanla-

<sup>31</sup> Hûd 11/94.

<sup>32</sup> Hûd 11/81; el-Hicr 15/59, 65; el-Enbiyâ 21/74; es-Saffât 37/134-135.

<sup>33</sup> Bk. el-A'râf 7/59-64; Yûnus 10/71-73; Hûd 11/42-43; el-İsrâ 17/17.

<sup>34</sup> el-A'râf 7/78; Hûd 11/65-67; el-Hicr 15/83.

<sup>35</sup> el-A'râf 7/72; Hûd 11/59-60.

<sup>36</sup> Bk. el-A'râf 7/85-93; Hûd 11/94-95; el-Hicr 15/78-79.

<sup>37</sup> Bk. el-A'râf 7/80-84; Hûd 11/81-83; el-Hicr 15/61-66, 72-73.

<sup>38</sup> Bk: el-Bakara 2/50; el-A'râf 7/136-137; el-Enfâl 8/54; Yûnus 10/90; el-İsrâ 17/103-104.

<sup>39</sup> Bk. Buhârî, "Vudu", 69; "Salât", 109.

rın hemen helâk edilmeleri söz konusu olmayıp onlara düşünme ve ibret almaları için mühlet verilmiştir.

Kur'an'da zikredilen Hz. Sâlih'in devesi<sup>40</sup>, Hz. Mûsâ'nın asâsının ejderhaya dönüşmesi ve elinin parıldaması<sup>41</sup>, Hz. Îsâ'nın çamurdan yaptığı kuşu canlandırması, doğuştan körlerle alacalı hastaları iyileştirmesi, ölüleri diriltmesi<sup>42</sup> ve Hz. Muhammed'in Kur'an mûcizesi<sup>43</sup> hidâyet mûcizelerine örnek teşkil eder.

Biz, makalemizde kullandığımız “peygamberlik delili”, “nübüvvet delili” ve “temel mûcize” kavramları ile peygamberlerin doğruluklarını ispat eden hidayet mûcizelerini kastettik. Bunlar, kelimeler literatüründe terimleşen mûcize kavramının bütün özelliklerini taşırlar. Bunlar ile helâk, nusret ve ikram mûcizeleri şeklindeki diğer mûcizeler arasında konumuz açısından önemli farklılıklar bulunmaktadır. Çünkü bu mûcizelerin toplumun sosyal ve kültürel seviyesi, ilmî gelişmişlik oranı ve entelektüel birikimine uygun olarak gerçekleşmesi söz konusu değildir. Örneğin helâk mûcizeleri, hidâyet mûcizelerinden sonra, kendi tercihleriyle inanmayan ve bu tutumlarında ısrar eden kafirlerden ümit kesilmesinin akabinde onları cezalandırmak üzere gönderilir, yoksa ibret almaları ve inanmalarına fırsat tanımak gibi bir gaye yoktur<sup>44</sup>. Nusret ve ikram mûcizeleri ise, inananlara yönelik ortaya konulan, onların maddî ihtiyaçlarını gidermek veya imanlarını kuvvetlendirmek gibi hedefleri gerçekleştirmek üzere peygamberlere verilen ve tehdâdî özelliği bulunmayan hârikalardır. Bu sebeple söz konusu mûcizelerin toplumun ilgi alanıyla irtibatlı olması zorunlu değildir.

Bütün peygamberler, ilâhî tebliği insanlara ulaştırmada en etkili yöntemleri kullanmışlardır. Bu, bazen kalplere hitap etmek şeklinde tezahür ederken çoğu defa da akıllara seslenmek ve bu şekilde insanları ikna etmek şeklinde vuku bulmuştur. Bütün peygamberlere, insanları hakka davet etmeleri için hidayet mûcizelerinin verildiğini bilmekle birlikte, Kur'an'da zikri geçen her peygamberin nübüvvet delili açıklanmamıştır. Örneğin Kur'an'da mûcize gösteren ilk peygamberin Hz. Nûh olduğu haber verilir<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> el-A'râf 7/73; Hûd 11/64; eş-Şu'arâ 26/155; el-Kamer 54/27.

<sup>41</sup> el-A'râf 7/108; Tâ-hâ 20/22; eş-Şu'arâ 26/33; en-Neml 27/12; el-Kasas 28/32.

<sup>42</sup> Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110.

<sup>43</sup> el-Bakara 2/23-24; Hûd 11/13-14; el-İsrâ 17/88; et-Tûr 52/33-34.

<sup>44</sup> Abdülkerim Hatîb, *a.g.e.*, 104.

<sup>45</sup> Bk. en-Nisâ 4/163; el-En'âm 6/84.

O, bin yıla yakın ömrü boyunca milletini hakka davet etmiş, başarılı olabilmek için bütün meşru yolları denemiş, tebliğini hem kalplere hem de akıllara ulaştırmada en etkili yöntemleri kullanmıştır. Bunların başında tek tek herkese ve gizliden gizliye<sup>46</sup> davetini gerçekleştirmesi gelmektedir. Hz. Nûh, bu tedrici metodunda duygu ile düşüncenin birlikte harekete geçmesini sağlayacak enfûsî ve afâkî tefekkür yolunu açmış, ısrarla insanların hem kendi yaratılışlarına hem de dünya, ay ve güneşin yaratılışına dikkatlerini çekmiştir<sup>47</sup>. Fakat Hz. Nûh, bunca gayretine rağmen kavminin inkar etmekte ısrarla direndiğini görmüş, sonunda onlardan ümidini keserek inkarcıların helâkine istemiştir<sup>48</sup>. Onun böyle bir talepte bulunması, kafirlerin inkardaki ısrarlarına ve bir çok insanı da saptıracakları yolundaki tespitine dayanmaktadır<sup>49</sup>. Hemen peşinden ilâhî teyit ve takdirin gelmesi ve gemi yapma emrinin verilmesi Nûh'un kavmine ilişkin kararının isabetli olduğunu göstermektedir.

Hz. Nuh'un aklî deliller kullanmasının yanında ne tür hidâyet mûcizesi gösterdiği hakkında Kur'an'da bilgi verilmediğinden, hidâyet mûcizesiyle kavminin ilgi alanı arasında bir kıyas yapabilme imkanı yoktur. Hz. Nûh'un Allah'ın emriyle gemi inşa etmesi ve akabinde tufanın kopması hadisesine gelince, bu durum hidâyet mûcizesinin dışında helâk mûcizesini oluşturmaktadır. Yukarda da açıklandığı gibi helak mûcizelerinin toplumun sosyo-kültürel özellikleriyle uyumlu olması gibi bir şey zorunlu değildir. Ayrıca geminin inşa edilmesi ve tufanın kopmasıyla inkarcıların iman etmeleri değil cezalandırılmaları amaçlanmıştır. Bu itibarla Hz. Nûh'un gemi yapması ve tufanın kopması ile dönemindeki insanların sosyal ve kültürel yapıları ile bilgi birikimleri arasında bir ilişki kurulamamıştır.

Kur'an'da, kendilerine mûcize verildiği bildirildiği halde bunların ne tür ve hangi özelliğe sahip oldukları belirtilmeyen başka peygamberler de vardır. Örneğin Hz. İdris, Hz. Hût, Hz. İsmail, Hz. İshak, Hz. Yâkup, Hz. Yûnus gibi peygamberlerin ne tür hidâyet mûcizesi gösterdikleri açıklanmamıştır.<sup>50</sup> Ayrıca Hz. Hûd'un<sup>51</sup> yanı sıra Hz. Lût<sup>52</sup> ve Hz. Şuayb'in<sup>53</sup> sadece

<sup>46</sup> Nûh 71/8-9; ayrıca bk.el-A'râf 7/10-11.

<sup>47</sup> el-A'râf 7/17-18.

<sup>48</sup> el-Kamer 54/10.

<sup>49</sup> Nûh 71/24.

<sup>50</sup> en-Nisâ 4/163; el-En'âm 6/86; Hûd 11/50-57; el-Enbiyâ 21/85-87.

<sup>51</sup> el-A'râf 7/72; Hûd 11/59-60.



helâk mûcizeleri bilinmektedir. Şimdi Kur'an'da bildirildiği kadarıyla, peygamberlere verilen hidâyet mûcizeleriyle toplumun ilgi alanı arasında nasıl bir irtibatın olduğu hususu Salih peygamberin deve mûcizesi, Hz. Mûsâ'nın asâ ve parıltılı el mûcizesi ile Hz. Muhammed'in Kur'an mûcizesi bağlamında ele alınıp incelenecektir<sup>54</sup>. Diğer iki örneğe göre Hz. Salih'in deve mûcizesinin sosyo-kültürel boyutu daha az bilinmekte ve bu konuda tartışmalar olmaktadır. Bu sebeple aşağıda deve mûcizesine daha ayrıntılı bir yer verilmiştir. Şimdi, peygamberlerin hidâyet mûcizeleriyle kendi dönemlerinde yaygın olan kültür, fen ve sanat arasında ne tür bir bağlantı olduğu meselesi örneklerle ele alınacaktır.

### **B. Hz. Salih ve Deve Mûcizesi**

Bütün peygamberlere nübüvvetlerini ispat edecek hidâyet mûcizelerinin verildiği kabul edilmekle birlikte Hz. Salih öncesi enbiyanın nübüvvet delillerinin neler olduğu hususu Kur'an'da açıkça zikredilmemiştir. Bu itibarla Kur'an'da zikredilen peygamberler içinde peygamberliğini ispat etmek ve muhataplarını ikna etmek üzere hidâyet mûcizesi gösterdiği açıkça ifade edilen ilk peygamber Hz. Salih'tir.<sup>55</sup>

Hz. Salih, Semûd kavmine elçi olarak gönderilmiştir<sup>56</sup>. O, başlangıçta aklî deliller kullanarak inkarcıları ikna etmeye çalışmış ve Semûd kavmini sadece Allah'a kulluk etmeye davet etmiştir. Ancak her inkarcı kavmin yaptığı gibi Semûdlular da peygamberleri Hz. Salih'e itiraz etmişlerdir. Öncelikli olarak onun bir beşer oluşuna vurgu yaparak; "Bizden bir insana mı uyacağız? O takdirde biz apaçık bir sapıklık ve çılgınlık içine düşmüş oluruz"<sup>57</sup> deyip kendileri gibi bir beşer olan bir kimseye itaat etmeyi mantıksız bulmuşlardır. Bilahare onun yalancı olduğunu<sup>58</sup> ileri sürmüşler,

<sup>52</sup> el-A'râf 7/80-84; el-Hicr 15/61-66.

<sup>53</sup> Hûd 11/94-95; el-'Ankebût 29/36-37.

<sup>54</sup> Kur'an'da Hz. İsa'nın şifa mûcizeleri zikredilmektedir. Bunlar hidayet mûcizelerinin bütün özelliklerini taşımaktadırlar. Ancak biz, Hz. İsa'nın şifa mûcizelerinin içinde yaşadığı Yahudi toplum ve kültürüyle alakasını –konunun genişliği sebebiyle- başka bir çalışmamızda ele alacağız.

<sup>55</sup> Buhârî, Sâlih peygamberi Hz. İbrahim'den sonra zikretmesine rağmen (bk. Buhârî, "Enbiya", 13, 17) İslâm alimleri Hz. Sâlih'in İbrahim (a.s)'dan önce yaşadığı hususunda ittifak etmişlerdir.

<sup>56</sup> el-A'râf 7/73.

<sup>57</sup> el-Kamer 54/24.

<sup>58</sup> Hûd 11/62.

bununla da yetinmeyip “Sen olsa olsa iyice büyülenmiş birisin”<sup>59</sup> diyerek onu büyücülükle itham etmişler ve kendilerine uğursuzluk getirdiğini<sup>60</sup> söylemişlerdir. Aralarındaki mücadele kızışınca kavmi “Sen” dediler, “bir sihrin etkisine kapılmışlardan birisin. Hem bize hiçbir üstünlüğün yok, bizim gibi bir insansın. Yok eğer böyle değilsen, iddianda doğru isen mucize göster bize...”<sup>61</sup> diyerek doğruluğunu ispat edecek bir delil istemişlerdir. Hz. Salih, kafirlerin ısrarlı istekleri üzerine peygamberliğinin delili olarak “İşte mucize, şu dişi deve”<sup>62</sup> diyerek bir deveye işaret etmiştir. Burada akla gelen soru, deve hangi özelliğinden dolayı Sâlih’in doğruluğunu gösteren ve diğer insanları aciz bırakan bir delil olmuştur? Müfessirler, devenin hangi bakımdan mucize olduğu hususunda; devenin kayadan çıkması, bir dişi ve erkekten doğmamış olması, içtiği su kadar süt vermesi, aşırı derecede yiyip içmesi gibi bazı farklı görüşler ileri sürmüşlerdir<sup>63</sup>.

Devenin yaratılışıyla ilgili olarak kaynaklarda epeyce malumat vardır. Bu rivayetlere göre Hz. Sâlih, şekil ve özellikleri kavmi tarafından belirlenen bir dişi deveyi onların talepleri doğrultusunda sarp kayadan çıkarmıştır. Kayanın gebe bir kadının hareketi gibi hareket ettiği, titrediği ve ikiye ayrıldığı, içinden inkarçıların talep ettiği şekilde bir dişi devenin çıktığı rivâyet edilmiştir. Örneğin Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), A’raf 7/73. ayetin tefsirinde söz konusu rivayeti şöyle aktarır: “Onlar Salih’ten bir mucize istediler. Bunun üzerine Salih, “Ne istersiniz?” dedi. Onlar, “Bayram günü bizimle beraber çıkarsın, biz de putlarımızı çıkarırız. Sen ilahından istersin biz de putlarımızdan isteriz. Eğer senin duanın eseri ortaya çıkarsa biz sana uyarız, yok eğer bizim duamızın eseri ortaya çıkarsa sen bize uyarısın, dediler. Bunun üzerine Salih, onlarla birlikte (sahraya) çıktı.

<sup>59</sup> eş-Şu’ara 26/153-154.

<sup>60</sup> en-Neml 27/47.

<sup>61</sup> eş-Şu’arâ 26/154.

<sup>62</sup> el-A’raf 7/73-77; Hûd 11/63-64; el-İsrâ 17/59; eş-Şu’arâ 26/ 155-157; el-Kamer 54/27-28; eş-Şems 91/13-14.

<sup>63</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân fi tefsiri’l-Kur’ân*, Beyrut 1995, VIII, 291-300; Zemaşerî, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâviil fi vucûhi’t-te’vil* (nşr. Abdürrezzâk el-Mehdî), I-IV, Beyrut 1997, II, 113-114; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XIV, 162-163; Âlûsî, *Rûhu’l-me’âni fi tefsiri’l-Kur’âni’l-azîm ve’s-seb’i’l-mesâni*, Beyrut, ts., XXVII, 89; İbnü’l-Esîr, Ali b. Muhammed b. Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih* (nşr. C. J. Tornberg), I-XIII, Beyrut 1979, I, 89-90; İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, Beyrut 1966, I, 134; Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul 1982, VII, 4644-4647.

Onlar, Hz. Salih'ten muayyen bir kayadan dışı bir deve çıkarmasını istediler. O da, bunu yaptığı takdirde kendisine iman edip peygamberliğini kabul edeceklerine dair onlardan söz aldı. Daha sonra iki rekat namaz kıldı ve Allah'a dua etti. Bunun üzerine belirtilen kaya tıpkı bir hamilenin karnında yavrusunun hareketlenmesi gibi hareketlendi ve sonra yarılıp ortasından dışı bir deve çıktı. Bu son derece büyük bir deve idi...<sup>64</sup>

İslâm tarihçilerinin ve bazı müfessirlerin naklettiği bu tür rivayetler Kur'an'da yer almamaktadır. Muteber hadis kaynaklarında da, Sâlih'in devesinin mûcizevi bir şekilde yaratıldığıyla ilgili bir rivâyete rastlayamadık. Nitekim Elmalılı, devenin nereden ve nasıl çıktığının Kur'an'da açıklanmadığını bildirmiş,<sup>65</sup> Reşid Rızâ da bu tür rivayetlerin sahih olmadığını, bunların Ebû Tufeyl kaynaklı olduğunu belirtmiştir.<sup>66</sup> Buna rağmen Semûd kavminin söz konusu mûcize talebinin içeriği ve mahiyetinin nasıl bilindiği hususu dikkat çekmektedir. Bu rivâyetlerin kaynağının israiliyyata dayanması da uzak bir ihtimaldir. Zira Hz. Sâlih, bir Arap peygamberidir ve *Kitab-ı Mukaddes*'de zikredilmemektedir. Ayrıca şekil ve mahiyeti Semûd kavmi tarafından belirlenip yerine getirilmesi istenen deve mûcizesinin bu şekliyle vuku bulması, Kur'an'ın hissî mûcize talepleriyle ilgili tutumuyla da uyuşmamaktadır. Bu olay, inkarcıların belirlediği çerçevede yani bir *teklifi mûcize*<sup>67</sup> olarak gerçekleşmiş olsaydı bu durumda inanmayanların hemen cezalandırılmaları gerekirdi.<sup>68</sup> Zira talep ettikleri mûcizeler kendilerine sunulduğu halde inanmayan toplumların hemen helak edilmesi Allah'ın süregelen bir kanunudur. Kaldı ki, hidâyet mûcizesine rağmen inanmamakta ısrar eden inkarcıların ileri sürdüğü hiçbir mûcize isteğine olumlu cevap verilmemiştir. Bunun tek istisnası söz konusu talebin helak mûcizesi şeklinde tezahür etmesidir. Peygamberler tarihi bunun örnekleriyle doludur. Bu itibarla, deve mûcizesinin bir teklifi mûcize olarak zuhur ettiği kabul edilirse bu durumda Semûd kavminin, inanmak ya da helâk

<sup>64</sup> Fahreddin er-Râzî, XIV, 162

<sup>65</sup> Elmalılı, VII, 4646.

<sup>66</sup> Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, Kahire 1953-61, VIII, 503.

<sup>67</sup> İnkarda ısrar eden kafirler, peygamberin hidayet mûcizesini görmelerine rağmen sırf onu zorda bırakmak için, nicelik ve niteliğini kendilerinin belirlediği bir takım harikalar yapmasını peygamberden istemişlerdir. Kur'an bu tür mûcize talepleriyle doludur. İşte peygamberlerden talep edilen bu özellikteki mûcizelere teklifi veya iktirâhî mûcizeler denilmiştir (Bk. Elmalılı, *Hak Dini*, V, 3184; Bulut, *Mucize ve Peygamber*, s. 68-70).

<sup>68</sup> Elmalılı, V, 3184.

olmak arasında bir tercihte bulunması ve inanmadıkları takdirde hemen helak edilmeleri gerekirdi. Ancak ayetlerden anlaşılacağı üzere, deve mucizesine inananlar hemen helâk edilmemiş, onlara mühlet verilmiştir. Nitekim Hz. Sâlih'e, deve mucizesini gösterdikten sonra bekleyip kavminin ne yapacağını gözetlemesi emredilmiştir.<sup>69</sup> Râzî de, devenin bu haliyle uzun bir zaman Semûd kavminin arasında yaşadığını bildirmiştir.<sup>70</sup> Öyleyse Hz. Sâlih'in devesi, tıpkı Hz Mûsâ'nın âsası, Hz İsa'nın ölülere diriltmesi, hastaları iyileştirmesi ve Hz. Muhammed'in Kur'an mucizesi gibi bir hidâyet mucizesidir. Şekil ve mahiyetini inkarcıların belirlediği ve bu çerçevede zuhur eden teklifi bir mucize değildir. Konuyla ilgili ayetler dikkate alınırsa olay, tıpkı Firavunun Mûsâ'dan doğruluğunu gösteren bir mucize getirmesini istemesi gibi, bir delil isteme hadisesidir. Peygamberlerden doğruluklarını ispat edecek mucize istenilmesinde şaşılacak bir taraf yoktur. Zaten peygamberler, doğruluklarını kanıtlayacak hidâyet mucizeleri ortaya koymadan muhataplarını dinen sorumlu tutmamışlardır.<sup>71</sup> Hz. Sâlih, doğruluğunu ispat etmek üzere muhataplarını aciz bırakacak bir hidâyet mucizesi getirmiştir, o da "Allah'ın deve"sidir. Bize göre Hz. Sâlih'in devesi, peygamberliğini kanıtlayan bir hidâyet mucizesidir.

Devenin içtiği su kadar süt vermesinin mucize olduğunu ifade eden rivayetlere gelince aslında bu durum devenin erkek değil de dişi oluşunu izah eden bir yaklaşımdır. Kur'an'da devenin çokça süt vermesiyle alakalı bir ifade bulunmamakla birlikte, bu açıklama devenin dişi oluşuyla uyumlu gözükmektedir. Devenin aşırı derecede yiyip içmesi meselesine gelince, bu husus Kur'an'ın önemle dikkat çektiği yöndür. Şu'arâ 154 ve 155. ayetler dikkate alınırsa, burada devenin su içme hakkı ve suyun insanlarla onun arasında taksim edilmiş olmasına vurgu yapıldığı görülür. Öyle anlaşılıyor ki, Hz. Sâlih'in işaret ettiği bu deve, su içme özelliği ile diğer develerden farklılık göstermekte ve bu yönüyle dikkat çekmektedir. Zira su içme hakkının bir gün deveye, bir gün de insanlara verilmiş olması, söz konusu devenin onların hepsi kadar su içtiği anlamına gelir. Nitekim bazı tefsirlerde, devenin kendi su içme gününde suyun hepsini içtiği belirtilir<sup>72</sup>. Sıradan

<sup>69</sup> el-Kamer 54/27.

<sup>70</sup> Bk.Râzî, , XIV, 162.

<sup>71</sup> Sâbûnî, Ebû Muhammed Nureddîn, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dimaşk 1979, s. 46; Reşid Rızâ, *a.g.e.*, II, 227.

<sup>72</sup> Taberî, *a.g.e.*, VIII, 295; Zemahşerî, III, 333; Âlusî, XXVII, 89; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 90.

bir devenin bu kadar çok su içmesi, develerle yakından ilgilenen ve onları çok iyi tanıyan Arap toplumu arasında hayranlık uyandırmış, onun Hz. Salih'in doğruluğunu gösteren bir işaret olduğu fikri taraftar bulmaya başlamıştı. Şimdi, Hz. Sâlih'in deve mûcizesinin kendi dönemi ve içinde yaşadığı toplumun âdet ve gelenekleriyle alakasının ne olduğu sorusu akla gelmektedir. Bu açıdan ilgili âyetler, hadis ve tarihî bilgiler değerlendirilmiş, sonuçta Sâlih'in deve mûcizesiyle kendi döneminin fikrî, kültürel ve sosyal yapısı arasında şöyle bir bağlantı tespit edilmiştir:

1) Deve, Arapların hayatında çok önemli bir yer işgal etmekteydi. Onlar, devenin etinden, sütünden ve gücünden yararlanmakta, âdetâ hayatlarını bu hayvanla birlikte geçirmektedirler. Özelde Semûd kavmi, genelde bütün Araplar, bir devenin su ve yiyecek ihtiyacının ne kadar olduğunu, azamî ne kadar su içebileceğini çok iyi bilmektedirler. Bu konuda neyin normal neyin de olağan dışı olduğunu anlayabilecek bilgi ve tecrübe birikimleri vardı. İşte burada Hz. Sâlih'in işaret ettiği ve peygamberliğinin ispat delili olarak gösterdiği dişi devenin onların hayatlarında ne kadar önemli bir yer işgal ettiği görülmektedir. Âyette “Biz imtihan için onlara bir deve göndereceğiz”<sup>73</sup> denilmektedir. Taberî'nin de belirttiği gibi, devenin kayadan veya topraktan çıkarıldığı açıklanmaksızın Semûd kavminin Hz. Sâlih'e inanıp inanmadıklarını imtihan için gönderildiği ifade edilmektedir.<sup>74</sup> Zira söz konusu deve insanların arasında serbest dolaşüyor ve bu şekilde insanlar, onun diğer develerden fiziki bakımdan farklı olmadığını görüyorlardı. Buna rağmen alışılmadık tarzda su içmesi hayret uyandırmaktaydı. Zira bu deve, bir gün boyunca o civarda yaşayan kadın-erkek bütün insanların ve küçük-büyük bütün hayvanların içtiği suyu tek başına içmekte, ikinci gün su içme sırasını diğerlerine bırakmaktaydı.<sup>75</sup> Şu halde Hz. Sâlih'in delil olarak gösterdiği dişi deve, bir mûcize olarak gönderildiğinin açıklanmasından sonra olağanüstü bir şekilde yiyip içmeye başlamış ve bu özelliğiyle Hz. Salih'in Allah elçisi olduğunu ispat eden bir delil olmuştur. Çünkü Araplar develeri çok iyi tanımaktadırlar ve hiçbir devenin böylesine yiyip içtiğine şahit olmamışlardı. Hz. Salih, Allah elçisi olduğunu iddia ederek

<sup>73</sup> el-Kamer 54/27.

<sup>74</sup> Taberî, *a.g.e.*, XXVII, 134; Elmalılı, *a.g.e.*, VII, 4645-4647.

<sup>75</sup> Zemahşeri, *a.g.e.*, III, 333.

böylesi bir deveyi kendi doğruluğuna delil tutuyorsa bu durum onun Allah tarafından desteklendiğini ispat etmektedir.

2) Semûd kavmi, Hicaz ile Şam arasında Vâdi'l-kura'ya kadar uzanan Hicr bölgesinde ikamet etmekteydi<sup>76</sup>. Bölgenin coğrafi yapısı dikkate alındığında, su kaynaklarının çok sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Semûd kavminin suları az olduğu için bu isimle anıldıkları<sup>77</sup> ve "semed" kelimesinin "az su" anlamına geldiği sözlüklerde belirtilir<sup>78</sup>. Kur'an'da su içme hakkının bir gün deveye diğer gün Semûd kavmine ait olduğu açıklanır. Bu bilgiden hareketle söz konusu bölgede çok sınırlı su kaynaklarının bulunduğu sonucuna varılabilir<sup>79</sup>. Çünkü su kaynakları çok sayıda olsaydı böyle bir nöbetleşmeye gerek olmazdı. Buhârî'nin rivâyetine göre Hz. Peygamber, Tebuk seferinde Semûd kavminin helâk olduğu Hicr vadisine gelip orada konakladığı zaman, ordusuna buradaki kuyudan asla su alınmamasını ve içilmemesini, hatta bu kuyudan alınmış suyla yoğrulmuş hamurun atılmasını emretmiştir<sup>80</sup>. Bu ve benzeri rivâyetlerden Semûd kavminin yaşadığı bu bölgenin su kaynakları bakımından zengin olmadığı anlaşılmaktadır<sup>81</sup>. Şu halde Semûd kavmi için su kaynakları hayâtî bir önemi haizdir. Onlar, hem kendi ihtiyaçlarını hem de hayvanlarının su ihtiyacını buradan karşılamaktaydılar. Hz. Sâlih'in mucize olarak gösterdiği devenin çok su içmesi ve kaynağın bir gün ona ait olması hususu da Semûd kavmini zorda bırakmıştır. Nitekim devenin kendisine tahsis edilen günde suyun hepsini içtiği belirtilmiştir.<sup>82</sup> Salih'in devesi, bu haliyle Semûdlular arasında yaşayan canlı bir mucize idi. Bu deve, inananların imanını kuvvetlendirirken inkarcıların da nefretini artırıyordu.

Semûd kavminin azapla tehdit edilmesine gelince, bu durum devenin yeme ve içmeden engellenmesi ya da ona zarar verilmesiyle ilgilidir. Yoksa

<sup>76</sup> Bk. İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim *el-Ma'ârif* (nşr. Servet Ukkâş), Mısır 1992, s. 29; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 89.

<sup>77</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 113; Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, XIV, 161; Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, VIII, 501.

<sup>78</sup> Bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, s. 109; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, "smd" md.; *Müncid*, "smd" md.

<sup>79</sup> Bk. eş-Şu'arâ 26/155-157; el-Kamer 54/27-28.

<sup>80</sup> Bk. Buhârî, "Enbiyâ", 17.

<sup>81</sup> Yâkût el-Hamevî, bu bölgede bulunan ve Semûd kuyusu diye anılan bir kuyunun varlığından bahseder (Bk. Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Şehâbeddin, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut, ts., II, 22).

<sup>82</sup> Taberî, *a.g.e.*, VIII, 295.

onun mücize oluşuna inanıp inanmamalarıyla değil. Bu itibarla deve mücizesindeki i'câz, yeme ve içme hususunda ona muaraza edilmemesi ve kötü niyetle ona dokunulmaması ile sınırlıdır<sup>83</sup>. Kur'an'da, "...Bırakın onu Allah'ın mülkünde yayılsın, yesin içsin. Sakın kötü bir maksatla ona el sürmeyin, yoksa çok geçmez sizi bir azap kısıtırıverir"<sup>84</sup> buyrulurken deveye zarar verilmesi durumunda Semûd kavminin helâk edileceği bildirilmiştir. Nitekim Semûd kavminin helak edilmesi devenin öldürülmesinden hemen sonra vuku bulmuştur.

Sonuç olarak, Hz. Sâlih'in peygamberlik delili ile yaşadığı dönemin sosyal, kültürel, entelektüel ve fikrî durumu arasında öncelikli olarak sıradan bir devenin alışılmadık bir şekilde su içmesi, ikinci olarak da yetersiz olan su kaynaklarının deveye paylaşılması açısından bir irtibatın kurulması mümkündür. Şu halde Hz. Sâlih'in peygamberlik delili, Semûd kavminin ilgisini çekecek özelliklere fazlasıyla sahipti.

### C. Hz. Mûsâ ve Asâ-Parıltılı El Mücizeleri

Hz. Mûsâ'nın asâ ve parıltılı el mücizeleri, peygamberlik delillerinin sosyo-kültürel boyutunu gösteren en belirgin örneklerdendir. Hz. Mûsâ'nın peygamberlik iddiasındaki doğruluğunu ispat etmek için izhar olunan asâ ve parıltılı el mücizeleri, insanların duyularına hitap eden hissî mücizelerdir. Hz. Mûsâ'nın temel mücizelerinin aklı değil de hissi olması kendi döneminin fikir ve kültür birikimine uygundur. Çünkü onun dönemindeki toplum, somut olgu ve olaylar üzerinden düşünmeye eğilimli insanlardan oluşuyordu<sup>85</sup>.

Diğer taraftan Hz. Mûsâ'nın bu hissî mücizeleri ile içinde yaşadığı toplumda sihir kültürünün yaygın olması arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Asâ ve parıltılı el mücizeleri, her ne kadar ilâhî kudretin yardımıyla meydana gelmişlerse de, meselenin özünü bilmeyen kimselere ilk bakışta sihri hatırlatmakta idiler. Bu bakımdan Hz. Mûsâ, Mısırlılara en iyi bildikleri şeyle meydan okumuştur. Çünkü Mısır toplumunda sihirbazlık mesleği çok yaygındı. Her şehirde sihirbazlar bulunmakta ve aralarında resmî müsabakalar düzenlenmekteydi. Bu sihirbazlar, seyredenleri hayrete

<sup>83</sup> Reşid Rızâ, *a.g.e.*, XII, 124.

<sup>84</sup> Hûd 11/63-64.

<sup>85</sup> Mâverdî, *A'lâm*, s. 53; Râgıb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, s. 131-132.

düşürecek fevkaladelikler yapıyorlardı<sup>86</sup>. Şüphesiz Mısır toplumunda sihir mesleğinin bu kadar yaygın olması, Hz. Mûsâ'nın sihir konusunda muhataplarını aciz bırakacak bir mucize getirmesini çok anlamlı kılmıştır.

Diğer taraftan Hz. Mûsâ'nın nübüvvet delili olarak gösterdiği asâ ve parıltılı el mucizeleri, kaynağı ve sonuçları bakımından sihirden tamamen farklı idi. Çünkü sihir yoluyla yapılan işler, her ne kadar gerçek anlamda harikulade olaylar olmasalar da sihirle uğraşmayan, onun teknik ve usullerini bilmeyen kimseler, bunların olağanüstü şeyler olduklarını düşünebilirler. Bu bakımdan söz konusu hadiselerin mucizelerle karıştırılması mümkün olabilmektedir<sup>87</sup>. Dış görünüş itibarıyla aralarındaki zahirî benzerlik bunların birbirinden ayırt edilebilmesini sağlayacak bir takım kriterlerin ortaya konulmasını zorunlu kılmıştır.<sup>88</sup> Bu ihtiyaca binaen kelimacılar, erken sayılabilecek bir dönemden itibaren sihir-mucize ilişkisine dikkat çekmiş ve aralarındaki farklılığı gösterebilmek için bazı ölçüler ortaya koymuşlardır. Örneğin sihirbaz, insanların his ve duygularına hitap ederek gerçekte olmayan bir şeyi tasavvur etmelerini sağlar ve onların gözlerini büyüler. Buna karşılık mucize gerçek anlamda olağanüstü bir olaydır. Mucizenin benzeri yapılamazken, sihir ve benzerlerinin çeşitli zaman ve mekanlarda tekrar edilebilmesi mümkündür<sup>89</sup>. Nitekim sihir yoluyla gerçekleştirilen olgu ve olayların daha mükemmelini yapabilmek imkan dahilindedir<sup>90</sup>. Halbuki mucize gizli sebeplere, el çabukluğuna ve benzeri hilelere dayanmaz, bilakis o, alışlagelmiş tabiat kanunlarının dışında cereyan

<sup>86</sup> Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, XIV, 198-200; İcî, *el-Mevâkıf*, III, 382; İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 1150-1154. Eski Mısır'da din adamları, yöneticiler ve sihir ilişkileri için bk. Herodotos, *Herodot Tarihi* (trc. Müntekim Ökmen), İstanbul 1983, s. 109-140.

<sup>87</sup> Ali Sayı, *Hz. Mûsâ*, İstanbul 1992, s. 115-128.

<sup>88</sup> Sihir ile mucize arasındaki farklar hakkında geniş bilgi için bk. Halil İbrahim Bulut, "Sihir Hakikati ve Mucizeden Farkı", *Marife Bilimsel Birikim*, yıl: 3, sayı: 1, s. 67-70; Çağfer Karadaş, "Büyü ve Din- İslâmî Nokta-i Nazardan Bir Değerlendirme", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 1 (2004), s. 122-127.

<sup>89</sup> Bâkillânî, Ebû Bekir, *el-Beyân*, s. 67-68, 110; Cessas, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, İstanbul 1338, I, 49; Nesefî, *Tebşıra*, I, 477-8; İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât* (nşr. Muhammed Avad), Mısır 1985, s. 215; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 15; Reşid Rıza, *el-Menâr*, IX, 59.

<sup>90</sup> İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâ ve'n-nihal*, Kahire 1317, V, 4-5; İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 11-55.



eden ilâhî bir fiildir<sup>91</sup>. Üstelik mucizeler tehaddi özelliği taşırlar. Sihir hadiselerinde ise tehaddiden söz edilemez<sup>92</sup>.

Sihir ile mucize arasındaki bu ve benzeri farklılıkları çok iyi bilen sihirbazlar, Mûsâ'nın yaptıklarının sihir cinsinden olmadığını anlamışlar ve hemen Mûsâ'nın Rabbine imam etmişlerdir. Bu bakımdan Hz. Mûsâ ile sihirbazlar arasında gerçekleşen müsabaka konumuz açısından önem arz etmektedir. Sihir olduğu iddiasıyla şüpheye düşürülen sıradan insanların aksine, sihrin sınırlarını ve mahiyetini çok iyi bilen sihirbazlar, asâ ve parıltılı el mucizeleri karşısında hayranlık ve takdirlerini gizlememiş, söz konusu harikaların illizyon cinsinden olmayıp sihrin haricinde bir durum olduğunu ve ancak ilahî kudret yardımıyla gerçekleşebileceğini itiraf etmişlerdir.<sup>93</sup> Burada sihirbazlar sihir ile mucize arasındaki farkı anladıkları için iman etmişlerdir, Firavun ve yandaşları ise bu farkı anlayamadıkları için iman etmemişlerdir, denilemez. Çünkü sihirbazların bilirkişi olarak Hz. Mûsâ'nın peygamberliğini tasdik etmesinden sonra artık Firavun ve adamlarının geçerli makul bir mazeretleri kalmamıştır.<sup>94</sup>

Sonuç olarak, Hz. Mûsâ, Firavun ve taraftarlarına en iyi bildikleri konuda meydan okumuş ve söz konusu mucizeleri karşısında hepsini aciz bırakmıştır. Şâyet Mûsâ, sihir konusunda değil de onların bilmediği başka bir konuda meydan okumuş olsaydı, bu durumda o, gerekli ilgi ve alâkayı göremeyecek, hatta hiç dikkate alınmayacaktı<sup>95</sup>. Ancak onun mucizesi, aristokrat kesimden halk tabakasına varıncaya kadar bütün toplumun ilgisini çekmiş ve onların bir numaralı gündemi olmuştur<sup>96</sup>.

#### D- Hz. Muhammed ve Kur'an Mucizesi

Hz. Muhammed'in nübüvvetinden önce Araplar arasında gayba dair haber vermek ve edebiyat olmak üzere iki alanda bilgilerin ileri seviyede olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki kâhinlik ve arrafılık yoluyla gerçekleştiriliyordu. Edebiyat ise, şiir, seci' ve hitabet türünde gelişmişti. Bu iki

<sup>91</sup> Nesefî, *a.g.e.*, I, 477-8; Mustafavî, Hasan, *et-Tahkik fi kelimâti'l-Kur'an*, Tahran 1360, V, 73-74.

<sup>92</sup> Bâkılânî, *a.g.e.*, s. 111-2; İbn Teymiyye, *Nübüvvât*, s. 63.

<sup>93</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, IV, 2234-2235.

<sup>94</sup> Mustafa Sabrî, *Mevkifü'l-'akl ve'l-'ilm ve'l-'âlim min Rabbi'l-'âlemîn ve 'ibâdihî'l-mürselîn*, Beyrut 1981, IV, 129-130.

<sup>95</sup> Câhız, *Hücecü'n-nübüvve*, III, 278-279; ayrıca bk. Abdülkerim Hatîb, *el-İcâz*, 105-106.

<sup>96</sup> Necatî Kara, *Kur'an'a Göre Hz. Mûsâ Firavun ve Yahudiler*, İstanbul 1991, s. 245-253.

özelliği ile Arap toplumu diğer milletlerden farklılık göstermekteydi<sup>97</sup>. Hz. Peygamber'in muasırı olan Arapların büyük ekseriyeti ümmî idi. Okumayazma bilmediklerinden, tarihi olayları, iftihar ettikleri millî değerlere ait sözleri, hikaye ve deyimleri yazarak değil de, şiir ve edebiyatla birbirlerine aktarıyorlar, ezberlemek suretiyle muhafaza ediyorlardı. Bu sebeple onlar, şiir, fesahat ve belâğat sahalarında çok ilerlemişlerdi. Her yıl hac mevsiminde, en büyük şair ve hatiplerin iştirak ettiği şiir ve hitabet yarışmaları yapılır, kendi dallarında başarı kazanan eserler Ka'be'nin duvarına asılırdı. "Muallakât-ı seb'a" diye meşhur olmuş yedi şairin yedi kasidesi bunun en güzel örneğidir<sup>98</sup>. Böyle bir zamanda, edebiyatın revaçta olduğu Arap toplumunda, hayatı boyunca bu işlerle hiçbir şekilde meşgul olmamış ümmî bir kimse, peygamberlikle görevlendirilmiş ve hem doğruluğunun en önemli delili hem de mesajının bizzat kendisi olan Kur'an mucizesi ona verilmiş, bununla bütün Araplara meydan okuyarak bir benzerini yapamayacaklarını iddia etmiştir<sup>99</sup>. Bu durum karşısında Mekkeli müşrikler, kendi toplumlarında yaygın olarak kullanılan kavramlarla Hz. Peygamberi itham etmişler ve onun şâir, kâhin, deli ve sihirbaz olduğunu ileri sürmüşlerdir<sup>100</sup>. Onların, Kur'an kelâmı karşısında acizliklerini itiraf etmeleri beklenirken, inat ve hasetlerinin bir sonucu olarak; "Eğer isteseydik bunun bir benzerini biz de söyledik"<sup>101</sup>, bazen "Öncekilerin masalları, sabah-akşam birileri ona imlâ ediyor"<sup>102</sup>, veya "Keşke Kur'an bir defada indirilseydi"<sup>103</sup>, "Bu Kur'an'dan başka bir Kur'an getir"<sup>104</sup> diyerek Kur'an'a karşı olumsuz tavırlarını ifade etmişlerdir. Aslında onların bu tutumu, her halükarda Kur'an ile meşgul olduklarını, onu dikkate alıp incelediklerini, kendi aralarında tartışıp bir takım sonuçlara vardıklarını da göstermektedir.

Hz. Peygamber, müşriklerin itirazları ve aşırı derecede mucize istekleri karşısında her defasında Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunu, asla bir benze-

<sup>97</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 207-209; Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 131-132.

<sup>98</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, III, 382; Ahmed Cevdet-Mahir İz, *Peygamber Efendimiz*, s. 51-52.

<sup>99</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 206-207; Ayrıca Kur'an'ın meydan okumasıyla ilgili bazı âyetler için bakınız: el-Bakara 2/23; el-Enfâl 8/31; Yûnus 10/38; el-İsrâ 17/88; et-Tûr 52/34.

<sup>100</sup> Hz. Peygamber'e yöneltilen bazı iftiralar için bk.: Âl-i İmrân 3/184; el-En'âm 6/91; el-A'râf 7/184; Yûnus 10/2; Hûd 11/34; el-Hicr 15/6; en-Nahl 16/82-83; el-İsrâ 17/47; el-Enbiyâ 21/5; el-Mu'minûn 23/69-70; el-Furkân 25/8; es-Sebe 34/7-8; Fâtur 35/4, 25 vb.

<sup>101</sup> el-Enfâl 8/31.

<sup>102</sup> el-Furkân 25/5.

<sup>103</sup> el-Furkân 25/32.

<sup>104</sup> Yûnus 10/15.

rinin yapılamayacağını belirterek Arapların en iyi bildikleri edebiyat ve fesahat sahasında onlara meydan okumuştur. Ancak Arap edip ve belâğlerinin Kur'an'a aynı üslupla cevap vermeye güçleri yetmediğinden, yani ona karşı kelâm ile karşı koyamadıklarından, en güvenilir ve en kolay yol olan kelâm ile mücadeleyi bırakıp zor ve meşakkatli bir yola yönelmişler ve kaba kuvvetle Hz. Peygamberi sindirmeye çalışmışlardır. Halbuki onlar, edebiyat sahasında dünyanın en ileri milleti olduklarını söyleyerek iftihar ediyorlardı<sup>105</sup>. İşte Hz. Peygamber'in hidâyet mûcizesi olan Kur'an, Arap belâgat ve fesahatının zirvede olduğu bir dönemde geldi ve bütün Araplara meydan okuyarak onları aciz bıraktı<sup>106</sup>. Mekke müşrikler, her ne kadar Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve Kur'an'ın mûcize oluşunu kabul etmemişlerse de, Kur'an'a ilgi duymuşlar ve onunla ilgilenmişlerdir<sup>107</sup>. Hz. Peygamber'in açıktan tebliğ başlamasından itibaren Mekke'nin gündemini istisnasız bu ilâhi kelâm belirlemiş ve bütün toplantılarda –lehte veya aleyhtemutlaka Kur'an'dan, onun mûcizevi üslubundan ve öğretilerinden bahsedilmiştir<sup>108</sup>. Bu durum, Mekke toplumunun ilgi alanıyla Kur'an mûcizesi arasındaki irtibatı göstermektedir. Bu sebeple Kur'an, hem üslup hem mesaj hem de meydan okumasıyla Mekke toplumunda olağanüstü bir etki meydana getirmiş, mümin-kafir herkesin ilgi odağı olmuştur.

İslam alimlerine göre, Hz. Muhammed'in nübüvvetiyle önceki enbiyanın peygamberlikleri arasında önemli bir farklılık bulunmaktadır. O da,

<sup>105</sup> Câhız, *Hücecü'n-nübüvve*, III, 273-280; Bâkallâni, *İ'câzü'l-Kur'an* (nşr. İmaduddin Haydar), Beyrut 1991, s. 43-46; a.mlf., *el-Beyân*, s. 27; Kâdi Abdülcebbar, *Tesbitü delâ'ilü'n-nübüvve* (nşr. Abdülkerim Osman), I-II, Beyrut 1386/1986, s. 400-401; Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (nşr. Abdurrahmân 'Umeyra), I-V, Beyrut 1409/1989, V, 25-35; İcî, *el-Mevâkıf*, III, 382-383; Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'an", *DİA*, XXI, 403-406.

<sup>106</sup> bk. Bâkallâni, *İ'câzü'l-Kur'an*, 39-56; a.mlf., *el-Beyân*, 8-70; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, Beyrut 1981, s. 170-174; Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 407-433; Âmidî, Seyfeddin Ali b. Muhammed, *Ġâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-keleâm* (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1391/1971, s. 327-338. Bu konuda ayrıca bk. Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ el-Kur'an*, Kahire 1980; Mustafa Sadık Râfî'î, *İ'câzü'l-Kur'an ve belâğatü'n-nebeviyye*, Mısır 1961; Heytû, *el-Mu'cizetü'l-Kur'âniyye el-i'câzü'l-ilmî*, Beyrut 1994; Abdülkerim Hatîb, *el-Beyân fi i'câzi'l-Kur'an*, Kahire 1974.

<sup>107</sup> Câhız, *Hücecü'n-nübüvve*, III, 274.

<sup>108</sup> Nitekim Kur'an'da Mekke müşriklerin bazı itirazlarına yer verilmiştir. Örneğin "İnkâr edenler: Kur'an, ona bir defada topluca indirilmeli değil miydi?" (el-Furkân 25/32), "...Ya bundan başka bir Kur'an getir veya bunu değiştir! dediler" (Yûnus 10/15), "(Evet) işittik, istesek bizde bunun benzerini elbette söyleyebiliriz. Bu öncekilerin masallarından başka bir şey değildir." (el-Enfâl 8/31) bu ve benzeri âyetler Mekke müşriklerin Kur'an ve Hz. Peygamberle meşgul olduklarını göstermektedir.

Hız. Peygamberin nübüvvetinin zaman ve mekanla sınırlı olmayıp kıyamete kadar baki olması, diğere bir ifadeyle evrensel olmasıdır<sup>109</sup>. Önceki enbiya, belli bir topluma muayyen bir zaman için gönderilmiş, bir sonraki peygamberin gelmesiyle nübüvvetleri sona ermiştir. Bu bakımdan onların peygamberliğini ispat eden deliller belli bir zaman ve mekanla sınırlı kalmıştır. Halbuki Hız. Muhammed'in peygamberliği belli bir zaman ve coğrafya ile sınırlı kalmayıp kıyamete kadar bütün insanlığa hitap edeceği hükme bağlanmıştır.<sup>110</sup> Bu itibarla onun nübüvvetini ispat eden delilin yani Kur'an'ın, bütün zamanlara hitap eden, her zaman ve zeminde doğruluğu araştırılabilen bir mahiyette olması ilâhî hikmetin bir gereğidir. Çünkü Hız. Muhammed'in risaleti kıyamete kadar sürecek ve bütün insanlığı kuşatacak olması bakımından onun peygamberlik delilinin tevatürle sabit haberlere dayanan kevnî/hissî mucizeler türünden olması nübüvvetini kanıtlamakta yetersiz kalabilir ve bir takım itirazlara sebebiyet verebilirdi<sup>111</sup>. Önceki peygamberlerin mucizelerine bakıldığında bunların tarihsel olduğu, kendi dönemleriyle sınırlı kaldıkları ve bugün onlardan ancak Kur'an vasıtasıyla haberdar olduğu bir hakikattir<sup>112</sup>. Ayrıca hadis kaynaklarında rivayet edilen nusret türü hissî hârikalar da o dönemin insanlarına hitap eden tarihî hadiseler olup Kur'an gibi dâimî ve geçerli bir özellik taşımazlar. Bunlardan ancak nakiller vasıtasıyla haberdar olmaktadır. Halbuki Kur'an, her zaman ve her mekanda delil olma özelliğini muhafaza etmektedir<sup>113</sup>. Bu itibarla Allah, son Peygamberi Hız. Muhammed'i ilmî ve edebî bir mucize olan Kur'an ile desteklemiştir<sup>114</sup>. Son Peygamber'in nü-

<sup>109</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-Sahih limen beddele dine'l-Mesih* (nşr. Ali b. Hasan b. Nasr v.dğr.), I-IV, Riyad 1414, I, 98-449. İbn Teymiyye bu eserinde Hız. Muhammed'in nübüvvetinin evrenselliğini ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Bu konuda ayrıca bk. Halil İbrahim Bulut, "İseviyye Mezhebi ve Hız. Muhammed'in Risaletinin Evrenselliği Tartışmalarının Başlaması", *SA.Ü. İlahiyat Fak. Der.*, 9/2004, s. 121-143.

<sup>110</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 45-47; Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, V, 383; Süleyman Nedvî, *Hız. Muhammed Hakkında Konferanslar* (trc. Osman Keskiöğlü), Ankara 1957, s. 30-51; Mevlânâ Şibli, *Asr-ı Saadet* (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1997, III, 238-239.

<sup>111</sup> İsmail Hakkı Manastırlı, *Külliyât; Hak ve Hakikat*, İstanbul 1329, II, 64 vd.

<sup>112</sup> Ahmed Şelebî, *Mukâranetü'l-edyan*, Kahire 1984, III, 123-129; Şaravî, *Kur'an Mucizesi*, 29-32.

<sup>113</sup> Bâkîllânî, Hız. Peygamber'in inkarcılara karşı sadece Kur'an ile delil getirdiğini belirttikten sonra, diğere delillerin tarihselliğine işaret ederek bunların özel şartlar altında ve muayyen kimselere yönelik zuhur ettiğini açıklamıştır (Bk. *el-Beyan*, 31-35).

<sup>114</sup> Bâkîllânî, *a.g.e.*, 29 vd.; Mâverdî, *A'lâm*, 53-54; Tabbâra, *Ma'a'l-enbiyâ*, 23; Meydânî, *el-'Akîdetü'l-İslâmiyye*, 318 vd.; Muhammed Ebû Zehrâ, *el-Mucizetü'l-kübrâ el-Kur'ân*, 9-17.

büvvet delili, kendi dönemindeki insanların ilgi alanıyla örtüştüğü gibi, risaletinin evrensel ve kıyamete kadar devam edecek olması bakımından da her dönemde geçerli bir delil olma özelliğine de sahiptir. İnsaf sahibi herkes Kur'an mucizesini araştırmak, incelemek ve düşünmek suretiyle Hz. Muhammed'in peygamberliğinin doğruluğunu idrak edebilir. Bu bakımdan Kur'an-ı Kerim kalıcı bir mucize ve nübüvvet delilidir. Halbuki bütünüyle hissî mucize olmaları hasebiyle önceki enbiyanın peygamberlik delillerini tecrübe edebilme imkanımız yoktur.

### **Sonuç**

Şüphesiz peygamberlerin temel mucizelerinin gönderildikleri toplumun sosyal yapısı, kültürel birikimleri ve gelişmişlik seviyesiyle uyumlu olması, onların söz konusu iddialarında doğru söylediklerinin daha çabuk ve kolay anlaşılmasına imkan sağlamıştır. Nübüvveti ispat eden delillerin bu özelliğinden dolayı insanlar, kendilerine meydan okuyan peygamberleri dikkate almış, onlarla ilgilenmiş ve iddiaları hakkında fikir yürütmüşlerdir. Şâyet peygamberler, gönderildikleri toplumda bilinmeyen bir takım hârikalarla desteklenmiş olsalardı, bu takdirde mucizeler yeterince ilgi görmeyecek ve gündemi belirleyemeyeceklerdi. Bu itibarla peygamberlerin temel mucizelerinin toplumlarında bilinen sanat, fen ve bilim türüne benzeyen harikalardan olması, ilgi görmelerini sağlamıştır. Nitekim deve mucizesi ile Semûd kavminin sosyal yapısı ve kültür birikimi arasında yakın bir ilişki vardır. Çünkü deve, onların sosyal faaliyetlerinde ve sahip oldukları kültürde merkezi bir rol oynuyordu. Bu yüzden, sıradan bir devenin alışılmadık bir şekilde su içmesi onların dikkatini fazlasıyla çekmiştir. Aynı şekilde asâ ve parıltılı el mucizeleriyle Mısır toplumunda sihir mesleğinin yaygın olması arasında da bir irtibat bulunmaktadır. Sihrin mahiyetini çok iyi bilen bir toplumda yine sihre benzer bir mucizeyle sihirbazların mağlup edilmesi halkın dikkatini fazlasıyla celbedecek mahiyettedir. Özellikle Kur'an mucizesiyle Mekke halkının ilgi alanları arasında tam bir uyumun olduğu görülmektedir. Mekkeli müşriklerin edebî sahadaki üstünlüklerine rağmen Kur'an kelamı karşısında aciz kalmaları, bütün dikkatlerinin Kur'an'a yönelmesine sebep olmuştur. Şu halde genel bir sonuç olarak şunu söylemek mümkündür ki, peygamberlerin temel mucizeleri ile gönderildikleri toplumun ilgi alanı arasında yakın bir ilişki vardır. İnsanlar, en iyi bildikleri konularda rekabet edemedikleri için peygamberleri dikkate almak

zorunda kalmışlardır. Unutulmamalıdır ki nübüvvet delillerinin asıl hedefi, peygamberlerin doğruluklarının anlaşılması, dolayısıyla mesaj ve öğretilerinin kabul edilmesini kolaylaştırmaktır. İster fikrî ve entelektüel seviyede olsun, isterse fen ve sanat açısından olsun insanların maharet sahibi oldukları sahalarda aciz bırakılmış olmaları, peygamberlerin doğruluklarının anlaşılması ve kabul edilmelerine katkı sağlamıştır.

# Kur'an'ın Aktüel Değeri

-Roger Garaudy'nin Kur'an Tasavvuru Üzerine-

Mustafa ÖZTÜRK\*

## Actual Value of the Qur 'an: On Garaudy's Understanding of the Qur 'an

This paper deals with the views of French Muslim thinker Roger Garaudy on the Qur'anic hermeneutics. Roger Garaudy was born in Marseilles, France in 1913. He joined the French Army in 1939 but in 1940 he was detained in a Vichy concentration camp in Algeria until his release in 1943. Elected to the National Assembly in 1945, he later served as Deputy Speaker and Senator. Since 1962 he devoted himself to teaching in the university and writing. His writings are on political theory and the philosophy of civilizations. For many years one of France's leading Marxist theoreticians, he has become increasingly interested in Islamic teachings and civilization, and in 1982 became a Muslim. Among his publications: Promesses de l'Islam, Comment l'homme devient human, L'Affair Israel, De l'anathème au dialogue, Marxisme du XX. siècle, Appel aux vivants.

**Key Words:** Qur'an, Hermeneutics, Roger Garaudy

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Hermenötik, Roger Garaudy

**İktibas / Citation:** Mustafa ÖZTÜRK, "Kur'an'ın Aktüel Değeri -Roger Garaudy'nin Kur'an Tasavvuru Üzerine-", *Usûl*, 2 (2004/2), 77 - 101.

*Batı'dan, "güneşin battığı ülke"den geliyorum ama onun Doğu'da doğasına uygun olarak doğduğunu görmüş değilim. Allah'tan korkmak, cezalarından korkmak değildir; O'nu hoşnutsuz etmekten korkmaktır. Ve buna aşk denir.*

**Roger Garaudy**

## Giriş

Roger Garaudy (Reca Carudi), modern zamanlara ait büyük bir düşünce adamıdır. Gerek felsefi gerekse dinî düşünce ve görüşleriyle birçok akademik araştırmaya da konu olan bu büyük düşünürün İslâm'ı seçmiş olması, özellikle biz Müslümanlar için kayda değer bir olaydır. Marksizmin düşünsel temellerini yoktan var etmeye muktedir olacak kadar derinlikli felsefi

---

\* Yrd.Doç.Dr., ÇÜ İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

birikiminin yanı sıra Uzakdoğu dinleri, Yahudilik ve bilhassa Hıristiyanlık hakkında da çok geniş bir müktesebatı bulunan Garaudy'nin Müslüman olması, her şeyden önce İslâm'ı Batı'nın idrakine sunması bakımından önemlidir. Ayrıca, ömrünün büyük bir kısmında İslâm dairesinin dışında dolaşan, Müslüman olduktan sonra da, "Ben İslâm'a bir kolumun altında Kitâb-ı Mukaddes, ötekinin altında Marks'ın *Kapital*'i ile geldim. İkisini de bırakmamaya kararlıyım."<sup>1</sup> diyen Garaudy'nin irâdî-ihliyârî olarak benimse-diği dinin en temel kaynağına ilişkin telakki biçimini tanımak ve tanıtmak da önemlidir. Çünkü, dünya yalnızca şarktan ibaret olmadığı gibi İslâm da sadece egemen Sünnî yorumla sınırlı değildir.

Bu çalışmada, Roger Garaudy'nin geleneksel Sünnî anlayışla uzlaştırılması neredeyse imkansız gözükken Kur'an tasavvuru ortaya konulacaktır. Konunun işlenişinde düşünürün Türkçe'ye çevrilmiş muhtelif kitaplarındaki<sup>2</sup> görüşleri mümkün mertebe yorumsuz aktarılacak, diğer bir deyişle, çalışmada deskriptif bir dil kullanılmak suretiyle değerlendirme ve takdir hakkı okuyucuya bırakılacaktır. Daha açıkçası, Garaudy Batı'nın avukatlığına soyunan biridir, yahut o, objektivist bir iradeyle Allah'ın tarih-üstü hükümlerini milâdi 7. yüzyıl Arap Yarımadası'na irca etmek isteyen bir "tarihselci"dir, veyahut da "Kur'an temelinde yaşanabilir bir İslâm nasıl olmalıdır?" sorusuna cevap bulmaya çalışan samimi bir Müslümandır gibi tanımlamalardan istinkaf edilecek olan bu çalışmadaki dahlimiz, Garaudy'nin Kur'an'la ilgili görüşlerine doğrudan veya dolaylı şekilde kaynaklık eden Müslüman düşünürlerle atıfta bulunmakla sınırlı olacaktır.

### Garaudy'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Birkaç Not

Roger Garaudy 17 Temmuz 1913'te Fransa'nın Marsilya kentinde dünyaya geldi. Yarım asrı aşkın bir hayat tecrübesinden sonra 2 Temmuz 1982'de, Cenevre'de iken kelime-i tevhidi söyleyerek İslâm'ı seçtiğini açıkça

<sup>1</sup> Roger Garaudy, *Hâtıralar*, çev. İbrahim Demirci-İshak Yetiş, Hece Yay., Ankara 2004, s. 303.

<sup>2</sup> Garaudy'nin Türkçe'ye kazandırılan belli başlı eserleri şunlardır: Jean Paul Sartre ve Marksizm (1964), Sosyalizm ve Ahlak (1965), İslâmiyet ve Sosyalizm (1966) veya Sosyalizm ve İslam (trz.), Karl Marks'ın Fikir Dünyası (1970), Sosyalizmin Büyük Dönemeci (1970), İslâm'ın Vadettikleri (1983), Siyonizm Dosyası (1983), Yaşayanlara Çağrı (1986), Yirminci Yüzyıl Biyografisi (1989), İsrail, Mitler ve Terör, İslam ve İnsanlığın Geleceği (1990), Entegrizm: Kültürel İntihar (1992), Yaşayan İslam (1995), İnsanlığın Medeniyet Destanı (1995), Aforozdan Diyaloga (1996), *Hâtıralar* (2004).



ilan etti. Gençlik yıllarında bir süre “Protestan Gençlik Teşkilatı”nın başkanlık görevini yürüttü, ayrıca Fransız Komünist Partisi’ne (FKP) üye oldu. 1945’te partinin merkez komite üyeliğine getirildi. 1945-51 yılları arasında Tarn milletvekilliği yaptı. 1956’da ise partinin siyasi büro şefliği görevini üstlendi. Ayrıca, 1956-58 yılları arasında mecliste, 1959-62 yılları arasında da senatoda olmak üzere Sein bölgesini temsil etti.

1953’te, “Maddeci Bilgi Kuramı” (*Théorie matérialiste de la connaissance*, 1953) konulu doktora tezini tamamladı. İlkın, Clermont Ferrant (1962), daha sonra da Paitiers üniversitelerinde öğretim üyesi olarak çalıştı. Ayrıca, Marksist Araştırma ve İncelemeler Enstitüsü’nde müdürlük yaptı. Enstitünün müdürü iken Hıristiyanlarla diyalog başlattı ve bu arada hem diyalog meselesini hem de Marksist felsefeyi irdeleyen “Aforozdan Diyaloga” (*De l’anathème au dialogue*, 1965) ve “Yirminci Yüzyıl Marksizmi” (*Marxisme du XX. siècle*, 1966) gibi çeşitli eserler yayımladı.

1968’deki meşhur Çekoslovakya olaylarının ardından FKP yöneticilerini, Varşova Paktı birliklerinin Çekoslovakya’ya müdahale etmelerini onamalarına rağmen gerçekte SSCB’yi desteklemek ve Stalinci yöntemlere başvurmakla suçladı. Yani kısaca Rusya’nın Çekoslovakya’yı işgaline karşı çıktı. Ne var ki, bu dürüst ve erdemli tavrından dolayı önce FKP siyasal bürosundan (Şubat 1970), sonra da parti üyeliğinden (Mayıs 1970) ihraç edildi.

Reel politikanın içinde yıllarca milletvekili ve senatör olarak kalan, hatta tek başına girdiği cumhurbaşkanlığı seçiminde yüz binlerce kişinin oyunu alan Garaudy’in siyaset hayatının bitmesi bir bakıma onun düşünsel düzeyde hızlı bir gelişme kaydetmesine vesile oldu. FKP’den ihraç edilmesinden kısa bir süre önce başlayıp daha sonraki yıllarda kesintisiz bir şekilde devam eden yoğun entelektüel faaliyetlerinin ürünü olarak, “Prag 68... Ertelenen Özgürlük” (*Prague 68...Liberté en sursis*, 1968), “Sosyalizmin Büyük Dönemeci” (*Le Grand tournant du socialisme*, 1970), “İşte Gerçekler” (*Toute la vérité* 1970), “Alternatif” (*L’Alternative*, 1972), “Tarihi Kaderden Arıtmak” (*Défalatiser l’histoire*, 1973), “Umut Projesi” (*Le Projet espérance*, 1976), “Uyarlıkların Diyaloguna Dair” (*Pour un dialogue des civilisations*, 1977), “Beşer Nasıl İnsan Olur” (*Comment l’homme devient humain*, 1978), “Yaşayanlara Çağrı” (*Appel aux vivants*, 1979) ve “Kadının Yükselişine Dair” (*L’avènement de la femme*, 1981) gibi birçok eser yayımladı.

ladı. Bütün bu eserlerinde genel düzeyde bütün dünyanın, özelde ise Batı medeniyetinin sorunları, insanlığın geleceği ve Üçüncü Dünya'nın bilgelikleri gibi temalar üzerinde duran Garaudy, Müslüman olduktan sonra da eser vermeye devam etti.<sup>3</sup>

### Garaudy'e göre Kur'an'ın Mahiyeti ve Temel İşlevi

İslâm'ın inanç dünyasına hayatının kemal devresinde giren Garaudy, Kur'an'ın her şeyden önce dinî-ahlâkî bir çağrı olduğunu düşünür ve bu düşünce temelinde ilâhî hitabın kesinlikle hukuki bir kanun metni olmadığını söyler. Kur'an bir hukuk kitabı olsaydı, der Garaudy, "toplumun anayasasından iktisadî düzenine kadar sosyal hayatın tüm alanlarıyla ilgili yasal düzenlemelerde bulunmuş olması gerekirdi. Oysa Kur'an, tarihin her döneminde toplumun ihtiyaçlarına uygun düzenlemelerin yapılabilmesi için temel ahlâkî değer ve prensipleri sunuyor, ama herhangi bir kanun teklifinde bulunmuyor. Bilinen anlamda siyasetle ilgili olarak da sadece 'şûra'dan söz ediliyor; fakat şeklinin nasıl olacağı hususu inananlara bırakılıyor. Ekonomi için bir başka kelime, ribâ kullanılıyor, [ama] onun da nizâmi tanımını yapılmıyor. Dolayısıyla hep ahlâkî düsturlar veriliyor."<sup>4</sup>

Dikkat edilirse, Kur'an'da ahlâkın hukuktan, sevgi ve merhametin kanundan üstün tutulduğu hemen anlaşılır. Örneğin, Mâide 5/45. ayette, "Biz Tevrat'ta onlar için şöyle bir hüküm/kural koymuştuk: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş ve yaralamalarda misliyle mukabele (kisas) vardır!" denilmiş; fakat ayet, "Kim [kisas] hakkından vazgeçerse, bu vazgeçiş-affediş onun için bir kefarettir olur." cümlesiyle bitirilmiştir. Keza, Şûrâ 42/40. ayette suç-ceza dengesinden söz edildikten sonra, "Kim [kötülüğü] affeder ve yapıcı bir şekilde davranırsa (ıslah) onun ödülü Allah katındadır..." buyrulur. Bu af ve merhametin her hâlükarda çok büyük bir erdem/fazilet olduğu belirtilmiştir. Kanunla müeyyide uygulamak elbette bir sosyal gerekliliktir; lâkin yürekteki aşk ve sevgiyle affetmek de beşerî ilişki düzeyinde manevi bir zarurettir.<sup>5</sup>

Diğer taraftan, yasama (*teşrî'*) ile ilgili ayetler evlilik, miras ve muayyen beş suçun cezası gibi sadece birkaç konuyla sınırlıdır. Yani, "toplam olarak

<sup>3</sup> Garaudy'in biyografisi ve düşünce hayatına dair fragmanlar için *Hâtıralar ve 20. Yüzyıl Biyografisi* (çev. Ahmet Zeki Ünal, Ankara 1998) adlı eserlerine bakılabilir.

<sup>4</sup> Roger Garaudy, *Entegrizm*, çev. K. Bilgin Çileçöp, Pınar Yay., İstanbul 1995, s. 93.

<sup>5</sup> Garaudy, *Entegrizm*, s. 93-94.

Kur'an'ın % 4'ü hukuk ve % 0,7'si ceza ile ilgilidir. Halbuki Kur'an'ın tamamına yakını iman, ahlak, 'Doğru Yol'u, yani Allah'ın iradesinin gerçekleşmesi için takip edilecek prensipleri ele almaktadır".<sup>6</sup> Bu demektir ki, Kur'an söz konusu olduğunda asla bir medenî kanun veya bir ceza hukuku metniyle karşı karşıya değiliz. Oysa tarihe baktığımızda, şeriat önce Kur'an'da formüle edilmiş olan birkaç hukuki düzenlemeyle (ahkâm) sınırlandırılmak istenmiş olsa da bilahare ona hadislerde yer alan hükümler iliştilmiş, son olarak da hukukçuların yorum ve içtihatları, yani -teknik anlamda- fıkıh ilave edilmiştir. Geleneğin taşlaşmış bünyesinde kutsallık kazanan bu memzuç yapı, "Allah'ın gösterdiği yol" anlamındaki şeriat ile tamamen beşerî-tarihî bir ürün olan hukuki düzenlemelerin, yani fıkıhın birbiriyle aynileşmesi/aynileştirilmesi gibi çok menfi bir sonuç doğurmuş ve buna bağlı olarak da geçmiş asırlardaki İslâm hukukçularının yorumları adeta birer dogmaya dönüşmüştür.<sup>7</sup>

Halbuki şeriat, "O (Allah), din konusunda, Nûh'a emrettiğini -ve sana (ey Muhammed) vahiy aracılığıyla öğrettiğimizi ve aynı zamanda İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya emrettiğimizi- sizin için de takip edilmesi gereken bir yol olarak belirledi [Burada *şere'a* fiili kullanılmıştır]. Tarih-üstü ilâhî buyruğa (*ed-dîn*) titizlikle riayet edin ve bu konuda sakın ayrılığa düşmeyin." ayetinde de (Şûrâ 42/13) işaret edildiği gibi, peygamberler aracılığıyla Allah'ın vahyine muhatap olan tüm halkların ortak yoludur. Şeriat kavramını, bütün kemâl sıfatlarıyla birlikte Allah'ın varlığı, birliği ve aşkınlığı gibi, vahiy kaynaklı tüm kitaplarda ortak olan ve tarihin hiçbir döneminde değişmeyen bir cevher (*ed-dîn*) olarak gören Garaudy, bu cevhere/sabiteye karşılık tikel hukuki düzenlemelerin, sözgelişi, hırsızlık ve cezası, kadının statüsü, evlilik ve miras gibi konularla ilgili hükümlerin Tevrat, İncil ve Kur'an'da farklılık arzettiğine dikkat çekerek şeriatın, zamana ve zemine göre değişen fikhî düzenlemelere indirgenemeyeceğini söyler.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Roger Garaudy, *Yaşayan İslâm*, çev. Mehmet Bayrakdar, Pınar Yay., İstanbul 1995, s. 72. Ayrıca bkz. Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, Pınar Yay., İstanbul 1995, s. 72; a. mlf. 20. *Yüzyıl Biyografisi*, çev. A. Zeki Ünal, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 316-317.

<sup>7</sup> Garaudy, *Entegrizm*, s. 94.

<sup>8</sup> Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 121-122; a. mlf., "Şeriat Nedir?", çev. Salih Akdemir, *İslâmiyât (Şeriat Dosyası)*, cilt: 1, sayı: 4, 1998, s. 16.

Fıkıh değişkindir, Allah'a götüren yol anlamındaki şeriat ise tarih-üstü ve evrensel bir değere sahip olup tüm kitap ehli, yani üç büyük ilâhî din için müşterek bir sabitedir. Örneğin, Tevrat, İncil ve Kur'an'a göre hakkıyla bilen ve emredici olan sadece Allah'tır. Yine bu kitaplara göre göklerde ve yeryüzünde mevcut olan her şeyin gerçek maliki ve sahibi Allah'tır. İşte bunlar, tarih-üstü değere sahip olan temel ilkelerdir. Şeriat bize bu tür ilkeleri belirler ve aslî amaçları gösterir, program ya da yöntem (*minhâc*) ise tarihin değişik zamanlarında bu aşkın değerleri nüfuz ettirmeyi sağlayan bir araçtır. İşte tam bu noktada, vahyin temel inanç ve ahlâk prensipleri ile bu prensipler ışığında insanların ürettikleri yasal düzenlemeler arasında kategorik bir ayırım yapılmalıdır.<sup>9</sup>

Bu kategorik ayırım Kur'an'ın yorumlanmasında lafızcılığın (literalizm) nefyini/reddini gerektirir. Zira, şeriatın gerçekten tatbik edilmesinin lafızcılıkla hiçbir ilgisi yoktur. Gerçek uygulama, Kur'an ve sünnetin koymuş olduğu her hükmün ardında, onun varlık nedeninin, ona zemin hazırlayan ilkenin ve fiilen tatbik edildiği tarihsel ortamın yeniden keşfini gerektirir. Hepsinden önemlisi, bu konudaki hermeneutik çabanın Kur'an bütünlüğü içinde gerçekleştirilmesidir. Şeriat, Kur'an bütünlüğü içinde ilâhî irade tarafından emredilmiş olan fiillerimizin her biri olduğu için, Allah'ın rızası, herhangi bir ayeti, söz konusu bütünlükten ve ilgili ayeti anlamlı kılan tarihsel bağlamdan koparmayı mucip bir literal okuma ile belirlenemez.<sup>10</sup>

Buradan hareketle denebilir ki muayyen bir tarihsel ortamda illete mebnî olarak vaz edilmiş bir hükmün tüm zamanlar ve durumlar için geçerli olduğu söylenemez. Daha açıkçası, sırf Kur'an metninde yazılı olduğu gerekçesiyle, şer'î bir hükmü lafzen ve/veya aynen uygulama iddiasında bulunmak, Allah'ın ezeli ve değişmez kanunu olan şeriatı (*ed-dîn*), belli bir hukuki düzenlemenin milâdî 7. asrın Hicaz bölgesine mahsus uygulama biçimiyle özdeşleştirmekten başka bir şey değildir. Kuşkusuz, sabitlerin yanı sıra değişken hükümler de Kur'an'a aittir. Ancak bu ikisini birbirine karıştırmak, diğer bir deyişle, günümüz insanına 7. asır Arap Yarımadası'ndaki yaşam biçimiyle ilgili bir hukuki düzenlemeyi empoze etmeye kalkışmak, Kur'an'a ve İslâm'a karşı işlenmiş bir cinayettir.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 122-123; a. mlf., "Şeriat Nedir?", s. 16-17.

<sup>10</sup> Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 123; a. mlf., *20 Yüzyıl Biyografisi*, s. 317-318.

<sup>11</sup> Garaudy, "Şeriat Nedir?", s. 19-20.

Özetlersek, Kur'an mesajının bütününde ifadesini bulan sonsuz ve mutlak değerlerden doğan bir yaşama biçimi olan şeriatı<sup>12</sup> uygulamak, herkese onurunun ve ödevlerinin anlamını kavratacak bir eğitim sistemi ve siyasal düzen kurmadan cezalandırmaya başlamak değildir.<sup>13</sup> Gerçek uygulama, tam anlamıyla Müslüman olmak, yani hayatın her ânını Allah ile birlikte yaşamaktır.<sup>14</sup> Oysa geleneksel ulemanın öteden beri şeriat diye takdim edebildiği, hırsızın elini kesmek, kadına erkeğin miras payının yarısını vermek vb. uygulamalar şeriatın karikatüründen başka bir şey değildir. Şeriatın karikatürize edilmesi, Kur'an ve sünnette vazedilen hükümlerin ruhunu kavrayamamak, nassları parçacı ve literalist bir bakış açısıyla anlayıp yorumlamak ve nihayet ictihad faaliyetini dondurmak gibi bir dizi yanlışın sonucudur ve bu menfi sonuç, İslâm medeniyetinin çöküşünün de temel sebebidir.<sup>15</sup>

Mazideki tecrübe maalesef budur; şimdiki gelince, çağdaş Müslümanların geleceğe yönelik projeksiyonlarında İslâm'ın sadece Ortadoğu'ya özgü folklorik özelliklerini talep etmeyi mutazammın bir geçmişe özlem duygusunun (nostalji) değil, her zaman ve zeminde değerli ve geçerli olan temel ilkeleri esas ittihaz etme bilincinin belirleyici olması gerekir. Zira, ataların ocağına sadık kalmak, onların küllerini bugüne taşımak değil yaktıkları ateşi yaymaktır. Yani, bugün yapılması gereken iş, atalar ocağından kül değil ateş taşımaktır.

Garaudy'nin, gerek "Kur'an bir hukuk kitabı değil dinî-ahlâkî bir mesajdır" şeklindeki görüşü, gerek ahkam ayetlerinin aktüel değerine ilişkin düşüncesi ve gerekse Kur'an'ı anlayıp yorumlamada literalizm (lafızcılık) ve formalizm (şekilcilik) yerine maksat ve maslahat prensibinin ikame edilmesi gerektiğine ilişkin ısrarı, büyük olasılıkla merhum Fazlur Rahman'dan mülhemdir. Çünkü Fazlur Rahman da bu konuda aynı şekilde düşünür ve tıpkı Garaudy gibi, "Kur'an, her şeyden önce, bir dinî ve ahlâkî ilke ve uyarılar kitabıdır; hukuki bir belge değildir" der.<sup>16</sup> Fazlur Rahman bir başka çalışmasında da şunları söyler: "Kur'an hususunda iki şey tama-

<sup>12</sup> Garaudy, *20 Yüzyıl Biyografisi*, s. 321.

<sup>13</sup> Garaudy, *Hâtıralar*, s. 342.

<sup>14</sup> Garaudy, *20 Yüzyıl Biyografisi*, s. 321.

<sup>15</sup> Garaudy, *20 Yüzyıl Biyografisi*, s. 322-323.

<sup>16</sup> Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara 1992, s. 52.

men açıktır. Her şeyden önce o ne bir kanun kitabıdır, ne de böyle bir amaç güder; o kendisini insanlardan, koyduğu emirlere göre yaşmalarını ister. Fakat bu emirler umumiyet itibariyle ve esas olarak hukukî olmayıp ahlâkîdirler.”<sup>17</sup>

### **Kur’an, Bilim ve Bilimselci Yorum**

Garaudy’e göre Kur’an dinî ve ahlâkî bir mesaj olduğuna göre onu bir referans kaynağı olarak başka alanlarda, sözgelimi bilim ve teknoloji alanında istihdam etmek murâd-ı ilâhiye apaçık bir bühtandır. Çünkü Kur’an bir hukuki belge olmadığı gibi kültür ve bilim ansiklopedisi de değildir. Bu yüzden, Kur’an’ı bir ansiklopedi gibi okumak, boş ve profanlaştırıcı bir çabadır. Profanlaştırıcıdır, çünkü Kur’an değişen bilimsel teorilerden, sözgelişi paleontoloji ve embriyoloji kuramlarından çok daha önemli bilgi ve mesajlar sunmaktadır bize.<sup>18</sup>

Kuşkusuz, Hz. Muhammed, evrensel değeri olan ilâhî mesajı Arap dilinde ve daha önceki mesajlarda olduğu gibi belli bir toplumun belli bir dönemindeki anlayış seviyesine uygun şekliyle getirmiştir. Bu bağlamda, her peygamberin kendi toplumunun lisânıyla gönderildiğini ifade eden ayetlere gönderme yapan Garaudy şöyle devam eder:

7. yüzyılda yaşayan bir millete, diyelim 20. yüzyılın bilim diliyle hitap edilmiş olsaydı, bu mesaj gerçekten de nasıl anlaşılabilirdi? Kur’an, mesajını yönelttiği halkların tecrübelerine basit, bazen de efsanevi bilgilerine dayanarak meramını anlatır. Zaten o yüzden Allah hiçbir zaman peygamber olarak bir bilgini, bir ilahiyatçıyı, bir hukukçuyu göndermemiştir. Aksine Hazreti Musa gibi bir çobanı, Hazreti İsa gibi bir marangozu, Hazreti Muhammed gibi bir ümmiyi, kervanla iş gören bir tüccarı seçmiştir. Bereket versin! Çünkü böylelikle onlar geniş kitleler tarafından dinlenmişlerdir, sadece küçük bir topluluk veya sözüm ona “seçkin” tabaka tarafından değil.<sup>19</sup>

İşte bu sebeptendir ki Kur’an’ın sunmuş olduğu mesajın atom enerjisi veya çok uluslu şirketler üzerine söyleyecek bir şeyi yoktur. Tabiatıyla, bu tür meselelere ayetler üzerinden birtakım cevaplar bulmayı ummak, çok çocuksu bir heves olacaktır.<sup>20</sup> Hem sonra bilinmelidir ki, “din, Allah’ı bir matematikçi, keramet taslayıcı bir fizikçi veya bir simyacı hâline getirirse,

<sup>17</sup> Fazlur Rahman, *Allah’ın Elçisi ve Mesajı (Makaleler I)*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara 1997, s. 110.

<sup>18</sup> Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 91.

<sup>19</sup> R. Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, Pınar Yay., İstanbul 1995, s. 117-118.

<sup>20</sup> Garaudy, *Entegrizm*, s. 95-96.

bilim işte ancak o zaman imanın rakibi olur. Din, Allah'ı bir kainat imalatçısı yaparsa, teknik ancak o zaman imanın rakibi olur. Dinler zorba yönetimlerle ve karşı devrimlerle ittifak kurarsa, devrim işte o zaman imanın hasmı kesilir.<sup>21</sup>

Garaudy'nin bilimselci tefsir anlayışını tümüyle reddeden bu çizgisi, hicrî 8. asırda çok belirgin bir biçimde Şâtübî (ö. 790/1388) ile başlayan ve bilhassa son dönemde Emîn el-Hûlî, M. Hüseyin ez-Zehabi, Mahmut Şeltut, Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ gibi alimler tarafından farklı tonlarda sürdürülen çizgiyle kesişmektedir. Nitekim o, yukarıda zikri geçen görüşlerini Abduh'un *Risâletü't-tevhid* adlı eserinden aktardığı şu ifadelerle teyit etmektedir: "Peygamberler yıldızların durumları, arzın şekli vb. şeyler hakkında birtakım sözler söylemişlerdir. Ne ki, onların gayesi, dikkatimizi ilâhî hikmetin tezahürlerine çekmek veya zihni bu tezahürlerin esrarını araştırmaya yöneltmek ve onların güzelliklerine hayran bırakmak içindir."<sup>22</sup>

Garaudy, Kur'an'ı profanlaştırmakla eş tuttuğu bilimselci tefsir anlayışının literalist kelâmcılar tarafından üretildiğini düşünür. Ona göre, dogmatik İslâmî gelenek içinde matematik ve astronomi gibi bilim dallarına rezerv konulmasının ana sebebi, bu bilimlerin dünyanın yaratılışı hakkında veya biyolojinin insanın teşekkülü hakkında yeni şeyler getireceği korkusudur. Kur'an'ın her devrin bilimsel keşifleriyle tezada düşecek nitelikte hiçbir bilgi içermediği fikrinden hareket eden dogmatik ulema Kur'an'ın tıpkı bir ansiklopedi gibi mevcut ve mümkün bilgilerin tümünü içerdiği ve dolayısıyla eğer Kur'an tam anlamıyla kavranırsa bütün soruların cevabına ulaşılacağı gibi bir sonuca ulaşmıştır.<sup>23</sup>

Pozitif bilim ve tekniğin bütün buluşlarının Kur'an'da içerildiğine inanmak ve insanları buna inandırmaya çalışmak, Garaudy'e göre çok kötü bir akıl akrobasisidir. Buna rağmen, kendi dinlerinin en has din olduğuna inanmaktan manevî tatmin bulan ve fakat diğer dinler ve kültürlerden bihaber olan bazı ulema maalesef embriyonun teşekkülüyle ilgili ayetlerden

<sup>21</sup> Roger Garaudy, *Yaşayanlara Çağrı*, çev. C. Aydın-N. Aydoğmuş, Pınar Yay., İstanbul 2000, s. 263.

<sup>22</sup> Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 92.

<sup>23</sup> Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 91.

yola çıkararak, çok sayıda bilimsel keşfin çok önceden Kur'an tarafından yapıldığı gibi bir iddiayı savunabilmişlerdir.<sup>24</sup>

Evrende Allah'a kulluk görevini ifa etmemiz için var kılındığımızı, bu yüzden irade ve özgürlük gibi çok büyük ve çok riskli bir imtiyazla mümeyiz kılındığımızı bildikten sonra Kur'an'da paleontolojik ve/veya embriyolojik bir bilimsel önerme aramaya hacet var mıdır? Kaldı ki, insanın dünyaya gelişine ve embriyonun teşekkülüne işaret eden ayetlerin tümünde anatomik yahut genetik bir tanımlamanın yer almadığı, bunun yerine manevî hayat için çok daha gerekli bir varoluşsal hakikatin söz konusu edildiği açıktır. Bu yalın hakikat şudur: İnsana, menşeinin hakirliğini, dolayısıyla kainatın yegane yaratıcısı olan Allah'a bağımlılığını hatırlatmak...<sup>25</sup>

Şu halde, Kur'an'da "hiçbir şey eksik bırakılmamıştır" demek, Kur'an bize ebedi bir rehber vermiştir, davranışlarımızın mutlak ve nihâî gayelerini belirlemiştir, demektir. Bu durum, insanın her devirde, her zaman yeni şartlar altında temel gayeleri tahakkuk ettirecek vasıtalar bulma sorumluluğunu hiçbir şekilde ortadan kaldırmaz. Kur'an veya sünnetten hazır bir ekonomi politikası, hazır bir siyasi yapı veya hazır bir ansiklopedi çıkarma iddiasında bulunmak, tarih-üstü İslâm mesajını zaman aşımına uğrayan kurumlara veya teorilere dönüştürmek anlamına gelecektir. İslâm dini bize sonsuza dek sürüp gidecek yollar açar. Bize, bütün davranışlarımıza yön veren gayeler, değişmez ana prensipler sunar. Bizler bunların kılavuzluğunda çağımızın ekonomi, siyaset ve kültür sorunlarına cevaplar hazırlarız. Netice itibarıyla, "ben bilirim" anlayışından kaçınmak ve hiç kafa yorup araştırma yapmadan günümüzün sorunlarına, geçmişten hazır ekonomik çözümler ve formüller bulabileceğimiz vehminden kendimizi kurtarmak zorundayız. Keza, Kur'an'ı bilimsel ve teknik araştırma çabasından bizi muaf tutan bir ansiklopedi gibi görme alışkanlığını da terk etmek durumundayız.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 112.

<sup>25</sup> Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 113.

<sup>26</sup> Kur'an ve bilim konusunda ayrıca bkz. Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 22, 39, 113-117.



### Kur'an Dilinde Sembolizm

Garaudy Kuran dilinin sadece tarihsel değil aynı zamanda sembolik olduğuna da dikkat çeker. Bu bağlamda mesellerle ilgili ayetlere atıfta bulunan Garaudy Kur'an dilindeki sembolizmin Allah'ın aşkınlığından kaynaklandığını söyler. Ona göre Allah'ın zâtı ve haberî sıfatlar başta olmak üzere uhrevî âlemlerle ilgili cennet ve cehennem tasvirleri gibi, beşerî bilgi ve idrak düzeyini aşan konularda sembolik dil kullanmak zorunludur. Bu konularla ilgili Kur'an pasajlarının yorumunda Mu'tezilî düşünceyi benimsemiş görünen Garaudy, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) Ra'd 13/35. ayetin tefsirinde zikrettiği, *temsilen li-mâ ğâbe 'annâ bimâ nuşâhid* (idrak alanımızın dışında kalan bir şeyi, tecrübe dünyamızdaki bir şey ile temsilen göstermek) şeklindeki ifadeyi kelâm ve tefsirde en temel prensip olarak nitelendirir. Buna göre, mesela, "Gözler onu idrak edemez" (En'âm, 6/103) meâlindeki ilâhî beyan, beşerî dilin Allah'ı ancak uzak benzetmeler, eksik mecazlar ve birtakım sembollerle ifade etmeye yeteceğine işaret eder. Çünkü Allah, kendisini idrak ettiğini ileri süren tüm müşâhedelerin, bütün tariflerin veya kavramların ötesinde bir varlıktır. Binaenaleyh, hiçbir şekilde tarif edilemez ve hiçbir şeyle kıyaslanamaz olan Allah, zaman ve mekan koordinatlarından hareketle nesne şeklinde bir yere yerleştirilemez; sadece ve sadece sözel düzeyde ifade edilebilir.<sup>27</sup>

Öte yandan insanla Allah arasında hiçbir ortak nokta/hicbir benzerlik bulunmadığı için, bu aşkınlıktan ötürü insan şeklinde tasavvur edilemeyecek olan Allah, insana ancak kapalı şekilde/benzetmeler yoluyla seslenir. Nitekim insan da Allah hakkında ancak mecâzî olarak konuşabilir. Vahyin, yani sermediyetten zamana inişin/girişin ilk şartı ve imkanı, bu şekilde konuşmaktır.<sup>28</sup>

Buraya kadar beyan dairesi içinde tıpkı bir Mu'tezilî ve dolayısıyla M. Esed gibi düşünen Garaudy<sup>29</sup> Allah-insan diyalogu konusunda sûfilere özgü

<sup>27</sup> Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 81-83; a. mlf., 20. *Yüzyıl Biyografisi*, s. 331-332.

<sup>28</sup> Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 53; a. mlf., 20. *Yüzyıl Biyografisi*, s. 333.

<sup>29</sup> Garaudy'in bu konudaki düşünceleri ile Muhammed Esed'in Kur'an'da sembolizm ve alegori (müteşâbih) konusuyla ilgili görüşleri birebir örtüşmektedir. Esed şöyle demektedir: "Madem ki dinin metafizik kavramları, nitelikleri itibariyle, insan kavrayışının yahut tecrübesinin ötesindeki bir âlemlerle ilgilidir, o halde bu kavramlar bize nasıl başarıyla aktarılabilir?" sorusunu şöyle cevaplamaktadır: "Bizim fiili -fiziksel veya zihinsel tecrübelerimizden türetilmiş ödünc-ımaajlar yoluyla, yahut Zemahşerî'nin 13:35 ile ilgili yorumundaki sözleriyle, 'kavrayışımızın ötesindeki bir şeyi, tecrübelerimizden bildiği-

bir yaklaşım sergiler. “İnsanın Allah hakkında ancak istiare ile konuşması gibi” der, Garaudy, “Allah da insana, onun anlamaktan ve çözmekten sorumlu olduğu misaller ve işaretlerle hitap eder. Bu işaret bir olay, tabii bir olgu, bir insan varlığı veya vahyedilmiş kitabın bir ayeti olabilir. Bunların her biri, Allah’ın bizle konuştuğu dildir”. Vahiy bize hepsi de ilâhî bir işaret taşıyan her şeyde Allah’ı görmeyi öğretir. Her an işaretlerle/ayetlerle karşı karşıyayızdır. Bu, tabiatın bir gerçekliği, tarihî bir olay, sevdiğimiz bir varlık, kutsal kitaptan bir ayet olabilir. Hepsi birer işarettir (âyât). Bütün kainat Allah’ın bizimle konuştuğu bir lisandır.<sup>30</sup>

Bu görüşleriyle ünlü vahdet-i vücutçu mutasavvıf Muhyiddin İbnü’l-Arabî’yi (ö. 638/1240) anımsatan Garaudy’e göre Allah’ın aşkınlığı bağlamında ilâhî kelâmda bir sembol, istiare ya da bir misalden söz edildiğini unutmak, ayeti ait olduğu bağlamdan koparmak ve/veya tamamen harfî ve zâhirî manâyı esas almak Kur’an’ı beşerî aklın zâfiyetiyle malul kılar. Garaudy tam bu noktada tenzihçi düşüncenin yörüngesine girer ve Muhammed Abduh’un *Risâletü’t-tevhid* adlı eserine atıfta bulunduktan sonra şunları söyler:

“Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir” (48/10) ayetini okuduğumuzda, Allah’ın ellerinin olduğunu mu anlayacağız? Yoksa O’nun Rahman ve Rahim olduğunu mu, O’nu affeden ve seven bir elin sıcaklığı gibi mi, bizi doğru yola götüren elin emniyeti gibi mi hissedeceğiz? “Biz ona/insana şah damarından daha yakınız” (50/16) ayetini okuyunca, O’nu mekana mı yerleştireceğiz? Yoksa O’nu her şeyin içinde ve sanki biz sadece O’nun ocağındaki bir hizmetçi olarak bizzat merkezimizde mi hissedeceğiz?<sup>31</sup>

Garaudy’e göre Kur’an dilindeki sembolizme ilişkin en çarpıcı örneklerden biri de Miraç hadisesiyle irtibatlandırılan ayetlerdir. İsrâ 17/60. ayette de belirtildiği üzere bu hâdise aslında bir vizyon, yani manevî bir tecrübedir. Miraçta fiziksel bir yer değişim söz konusu olmadığı için konuyla ilgili metinler, M. Hamidullah’ın da önerdiği gibi, turistik bir gezinin hikayesi olarak değil manevî bir tecrübe olarak okunmalıdır. Bu noktada, “Allah’ın

---

miz bir şey ile temsilen göstermek suretiyle (*temsilen li-mâ ğâbe ‘annâ bi-mâ nuşâhidu*). İşte, Kur’an’da kullanıldığı şekliyle müteşâbihât terimi ve kavramının gerçek anlamı budur.” (Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1996, III. 1330). Bizce bu dikkat çekici tetabuk, Garaudy’in bu konuda Muhammed Esed’in *The Message of The Qur’ân* adlı meal-tefsirinden faydalandığını ihsas etmektedir.

<sup>30</sup> Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 54; a. mlf., 20. *Yüzyıl Biyografisi*, s. 333.

<sup>31</sup> Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 109; a. mlf., 20. *Yüzyıl Biyografisi*, s. 333-334.

ne mekanda ne de zamanda olmadığını tekrar etmek gerekir mi?” diye soran Garaudy şöyle devam eder:

Eğer filme alınmış bir röportaj, yolculuğun cismânî gerçekliğine şahitlik etseydi, bu, miracın manevi anlamına ne ilave edebilecekti? Bu, sadece alaycı bir tarzda: “Peygamber Allah'ı gördü, O nasıldır?... O bir Sidretü'l-Müntehâ'nın ötesinde miydi?” diyen Mekte'nin inançsız, işsiz güçsüzlerinin tatmini olacaktır. Halbuki Kur'an: “Gözler O'nu görmez” (6/103) diyor... O nasıl görülebilir! Çünkü O, “nur üstüne nurdur”. Nur ki her şey kendisiyle görünür, kendisinin aydınlatığı şeylerin dışında bizzat kendisi görünmez.<sup>32</sup>

Miracın rüyada gerçekleşmiş olması bu hâdisenin yüceliğine hiçbir halel getirmez. Çünkü vahiy tecrübesi de ilk olarak rüya hâlinde gerçekleşmiştir; keza Hz. İbrahim de oğlunu kurban etmesine yönelik ilâhî buyruğa rüyada muhatap olmuştur. Öyleyse, miracın manevî bir tecrübe olduğunu ispatlamak için, “Allah Rasûlü'nün bedeni yatağını asla terk etmedi. Allah onu rûhen yolculuk ettirdi” diyen Hz. Âişe'nin şehâdetine başvurmaya gerek yoktur.<sup>33</sup> Çünkü bunun aksini iddia etmek, yani miracın fiziksel bir hâdise olduğu fikrini benimsemek, Allah'ın her türlü antropomorfik yüklemden tenzih edilmesi gerektiğini salık veren Kur'an öğretisiyle çelişir.<sup>34</sup> Bununla birlikte Allah'ın aşkınlığına toz kondurmamak bahanesiyle Allah ile insan arasındaki sevgi ilişkisini (içkinliği) reddetmek, İslâm'ı korkunç şekilde fakirleştirecektir. Kur'an bu sahte tasfiyeciliğe, bu aşırı tenzihçiliğe kesin bir tekzipte bulunur. Çünkü Hûd 11/90. ayette, “Allah sevginin kaynağı, gözesidir (*vedûd*)” denir ve bu ifade Burûc 85/14. ayette, “Çokça bağışlayan ve sevgiyle kuşatan yalnızca O'dur” şeklinde yinelenir.<sup>35</sup>

### Kur'an'ın Tarihî-Arabî Karakteri

Allah, Kur'an'da tarih içindeki insana hitap eder. Fakat bu tarihsellik, mesajın evrensel ve tarih-üstü olma değerinden hiçbir şey kaybettirmez. Ezelî olanın tarihsel nüzûllerinden her biri, nâzil olduğu dönemin ve yöre-

<sup>32</sup> Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 111; a. mlf., *20. Yüzyıl Biyografisi*, s. 335-336.

<sup>33</sup> Kanaatimizce Garaudy burada, yani “Miracın manevi bir tecrübe olduğunu ispatlamak için bu rivayetlerin tanıklığına başvurmaya hiç gerek yok” ifadesinde, konuyla ilgili görüşlerine tamamen katıldığı merhum M. Hamidullah'a gönderme yapmaktadır. Hamidullah'ın miraç hakkındaki görüşleri için bkz. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, Ankara 2003, I. 129-148.

<sup>34</sup> Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 111.

<sup>35</sup> Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 46. Tenzih (aşkınlık) ve teşbih (içkinlik) arasındaki denge için ayrıca bkz. Garaudy, *İslâm'ın Vadettikleri*, çev. Salih Akdemir, Pınar Yay., İstanbul 1984, s. 129.

nin kendine özgü şartlarına bağlı yerel ve tarihsel bir kalıp içinde bütün toplumlar ve bütün zamanlar için geçerli bir davranış kodu içermektedir.<sup>36</sup> Yani, Kur'an'ın her ayeti somut bir probleme ilâhî bir cevaptır ama vahyin bir toplumun, bir kültürün, bir tarihin belli bir dönemine inzâl edilmiş olması, onun ilâhî özelliğini hiçbir şekilde tartışma konusu yapmaz. Daha açıkçası, siyasetle dinin iç içe girdiği Medine toplumunda olduğu gibi, Mekke'nin dinî toplumunda da Allah'ın bu müdahalelerinden her biri, bütün toplumlar ve bütün zamanlar için geçerli olan bir aksiyon prensibi içerir. Fakat ilâhî müdahalenin Kur'an'da ifadesini bulan somut şekli, o devrin ve toplumun şartlarını yansıtan bir özellik taşır.<sup>37</sup> Bu sebeple, tarihî soruya/soruna verilen cevap bir "örnek"ten ibaret olup tarih-üstü geçerliliğe sahip bir ideal hukuk kodu değildir.<sup>38</sup> Nitekim,

Sözde ulema veya fukahanın zamansız ve soyut kazuistiğinin öğrettiğinin aksine her dindar Müslüman şu veya bu ayeti tarihî muhtevası ve Kur'an'ın bütünü dışında "lafzî" olarak okumanın insanı ancak günaha değilse bile saçmalıklara sürükleyebileceğini anlayabilir. Mesela Ramazan orucu hakkında, "Şafak vaktinde, beyaz ipi siyah ipten ayırt edinceye kadar yiyiniz, içiniz. Sonra da geceye kadar tam oruç tutunuz" (2/187) deniyor. Güneşin doğuşu ile batışı arasındaki zamanın altı ay sürdüğü Eskimolarda bunu lafza uygun olarak nasıl uygularsınız?

Köleliğin hüküm sürdüğü bir toplum içinde efendinin hak ve görevlerini açıklayan metinlerin lafzî uygulaması için ne yapmalı? Bunu mümkün kılmak için köleliği geri mi getirmeliyiz? Sonra efendinin kölesini, "savaş esirlerini" cariyesi olmaya zorlamasını kabul mü etmeliyiz? (33/52; 4/25). Allah'a hoş görünmek için "yol" bu mu? Yoksa peygamberin en yamanlarıyla mücadele ettiği, [ama kendi] zamanında hepsini ortadan kaldıramadığı İslâm öncesi âdetlerini yaşatmak mı?<sup>39</sup>

Allah'a hoş gelen hayat, der Garaudy, ne şekilcilikte ne de merasimciliktedir. Çünkü Kur'an "iyi Müslüman"ın tarifini yaparken, onu düzenli ve zorunlu ibadetleri harfiyen icra eden biri olarak değil de Allah aşkıyla sevdiği şeylerden başkasına veren kişi olarak tarif eder. Yine Kur'an, sevdiğimiz şeylerden infak etmedikçe gerçek erdem ve fazilete sahip olamayacağımızı söyler (Âl-i İmrân 3/92).<sup>40</sup>

Kur'an ilk muhataplarını çevreleyen şartlara göre aynı probleme hep aynı temel maksattan hareketle birbirinden farklı cevap örnekleri verir.

<sup>36</sup> Garaudy, *Entegrizm*, s. 94.

<sup>37</sup> Garaudy, *Yaşayan İslâm*, 93.

<sup>38</sup> Garaudy, *Entegrizm*, s. 100.

<sup>39</sup> Garaudy, *Entegrizm*, s. 99.

<sup>40</sup> Garaudy, *Entegrizm*, s. 99-100.

Nitekim, şer'î bir hükmü yürürlükten kaldırmak (nesh), yeni sorunlara yeni çözümler sunmaktan başka bir şey değildir. Nesh, sadece muamelat değil ibadet alanında da gerçekleşebilir. Bunun en tipik örneği kiblenin tahvil edilmesidir. Kiblenin Kudüs'ten Mekke'ye tahvil edilme sebebi, Yahudilerle ilişkilerin olumsuz yönde değişmesiydi ki bu, tamamen siyasi ve stratejik, dolayısıyla tarihsel bir hükümdür. Burada esas olan ve asla değişemeyen kural, Allah'ın zâtının Kudüs veya Kabe'de değil, her an ve her yerde olduğudur. Nitekim, nüzul dönemindeki bazı dar kafalılar, “Şimdiye kadar yöneldikleri kibleden onları vazgeçiren nedir?” diye söylenince Allah, “De ki: Doğu da Batı da Allah'a aittir. O, dilediğini dosdoğru yola iletir” (Bakara, 2/142) diye karşılık vermiştir. İşte bu ilâhî cevaptan da anlaşılacağı üzere, Yahudilerle ilişkilerin bozulması gibi özel tarihsel bir durum kiblenin değiştirilmesine neden olmuş ama mesaj sabit kalmıştır. Yani, hükmün tarihselliği, prensibin mutlak ve sabit oluşuyla çelişmemiştir.<sup>41</sup>

Kur'an'ın tarihsel karakterini gösteren en somut veriler, hadis ve tefsir kitaplarında yer alan esbâb-ı nüzûl rivayetleridir. Bu rivayetler aslında vahyin ilk muhataplarının Hz. Peygamber'e yönelttikleri sorulara Allah'ın verdiği birer somut cevap mesabesinde. İlâhî hitabın tarihsel karakteri, kadın konusuyla ilgili ayetlerde çok daha belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Çünkü Kur'an, sunduğu mesajın anlaşılabilmesi için ilk muhataplarının diliyle ve anlayış seviyesine göre konuşur. Dahası, “o, VII. asır Araplarına, yani Ortadoğu'nun babaerkil/ataerkil geleneğine ait bir topluma hitap eder. Bu toplum, kadının temelde hakirliğini kutsayan Yahudiliğin, tamamen kadın düşmanlığını öngören Saint-Paul'un Hıristiyanlığının, erkeğin hakim olduğu kabile geleneğiyle, Arap Yarımadası'nın toplumdur.”<sup>42</sup>

“Bu toplumun dilinde ve dört bin yıllık ataerkil geleneğinde mesajın yer etmesi için” der, Garaudy, “erkeklerin, kadınlar üzerinde bir üstün dereceleri vardır” (Bakara, 2/228) gibi bin yıllık postulayı kabul etmek gerekir. Hatta bu postulayı ispatlamaya ispat duymaksızın, ‘Erkekler kadınlar üzerinde, Allah'ın kendilerine onlardan daha fazla bağışladığı nimetler ve sahip oldukları servetten yapmış oldukları harcamalar sebebiyle otorite hakkına sahiptir. Dürüst ve erdemli kadınlar, gerçekten Allah'ın korunma-

<sup>41</sup> Garaudy, *Entegrizm*, s. 94-95.

<sup>42</sup> Garaudy, *Yaşayan İslâm*, 95.

sını buyurduğu mahremiyeti koruyan sadık ve itaatkar kadınlardır. Serkeşliğinden endişe ettiğiniz kadınlara gelince, onlara [önce] nasihat edin; sonra yatakta yalnız bırakın; sonra da dövün...” (Nisâ 4/34) deniyor. Yine o dönemin Arap toplumundaki hakim örf ve anlayış seviyesine mutabık şekilde, mesela iki kadının şahitliği zorunlu olarak bir tek erkeğin şahitliğine denk sayılıyor (Bakara, 2/232), bir savaşta galip gelen tarafa kadın köleleri kullanma hakkı tanınıyor (Nisâ, 4/24) ve nihayet erkeğin kendi hanımını istediğine göre bir tarla gibi sürebileceğinden söz ediliyor (Bakara, 2/223).<sup>43</sup>

Buraya kadar bir dizi radikal görüş serdeden Garaudy çok evlilik, boşanmada kadının durumu gibi konularda her nedense apolojetik bir anlayışı benimsemiş ve bu bağlamda Batı’dan gelen eleştirilere karşı, “tarihî ve teolojik bağlamda çok evliliğin Kur’ânî sınırlamasını daha iyi göstermek için, 300 nikahsız hanımını hesaba katmadan Süleyman’ın 700 hanımını ve Davud’un haremını zikreden Tevrat’ta hiçbir sınırı olmayan çok evliliğin kabul edildiğini hatırlatmak yararlıdır”<sup>44</sup> gibi bir argüman kullanmıştır.

Garaudy, kadınların miras hakkı konusunda ise apolojetik olmanın ötesinde Ortodoks yorumla örtüşen bir yaklaşımla, “Arap toplumunda ailenin ve ebeveynin bütün geçim yükümlülükleri ve sosyal güvenlik diye adlandırdığımız bütün şeyler, erkeğe yüklendiğinden, mirasta erkek çocuğun hissesi kızınkinin iki katıdır” demiş ve son olarak Kur’an’ın kadınlarla ilgili hukukî düzenlemelerinin İslâm öncesi döneme göre dikkate değer bir ilerleme ve/veya iyileştirme olduğunu söylemiştir.<sup>45</sup> Bununla birlikte, söz konusu iyileştirmenin eksikliğini dile getirmeyi de ihmal etmemiştir:

Kur’an metni der ki, kız ancak erkek kardeşinin yarısı kadarını alabilir Erkeğin en uzak akrabaya karşı bile tüm toplumsal yükleri taşıdığı ataerkil bir toplumda anlaşılır bir durumdur bu. Orada bu kural bir adalet dengesi sağlar. Başka bir toplumda uygulandığında adaletsiz olabilir. Ben bir kadı olsaydım ve bekar erkek vârise, beş çocuk annesi dul kız kardeşine verdiğimin iki mislini verseydim, açıkçası, Kur’an metnine saygı göstermek bahanesiyle Kur’an’ın asıl ruhuna ihanet etmiş olurum.<sup>46</sup>

Bütün bunlara rağmen ilâhî hitap Arapların mevzi tecrübelerinden söz ederken aslında tarih-üstü ahlâkî değerlerin ikamesini hedeflemektedir.

<sup>43</sup> Garaudy, *Yaşayan İslâm*, 96.

<sup>44</sup> Garaudy, *Yaşayan İslâm*, 96.

<sup>45</sup> Garaudy, *Yaşayan İslâm*, 97. Ayrıca bkz. a. mlf., *İslâm’ın Vadettikleri*, s. 72-73.

<sup>46</sup> Garaudy, *Hâtıralar*, s. 329.

Mesela Kur'an kölelere karşı tavırdan bahsettiği zaman, sözgelimi, “mümin bir köle, [hür] müşrikten daha hayırlıdır” (Bakara, 2/221) dediği zaman köleliğin varolduğu bir toplumda nâzil olan bu ayet, köleliğin mevcut olmadığı bir toplumda değerini kaybeder mi? Hayır! Zorunlu olarak tarihsel biçimini kaybeder, fakat bütün ezelî ikaz gücünü, yani “bir insanın değeri mevkiine ve zenginliğine göre değil takvasına ve erdemliliğine göre tayin edilmelidir” şeklindeki tarih-üstü mesajını muhafaza eder.<sup>47</sup>

Tek başına bu örnek bile Kur'an'ın literal olarak okunmaması gerektiğini anlamaya kâfidir. Nitekim, Kur'an'ın vahyedildiği devrin özel şartları ve özel dili içerisinde her ne zaman bir aksiyon prensibi ifade edilirse, yaşayan prensibin ölü harflerden/lafızlardan tefrik edilmesi gerektiği vurgulanır.<sup>48</sup> Gerek Kur'an, gerekse Hz. Peygamber temel mesajın kabul edilebilmesi için, varolan düzenin birdenbire yıkılmasını talep etmek yerine dinî öğretilerle çelişmeyen birtakım örfleri benimsemiş ve bu suretle mevcut toplumsal yapının kendine özgü şartlarını dikkate almıştır.<sup>49</sup>

Bilindiği gibi Kur'an'da câhilî Arap örfünün ibkasına dair pek çok örnek vardır. Tesettür konusunu da bu kapsamda mütalaa eden Garaudy, kadınların çarşaf giymelerinin dinî bir vecibe olmaktan öte tarihsel orijini Hz. Peygamber'den çok önceki asırlara uzanan bir Ortadoğu geleneği olduğu düşüncesindedir.<sup>50</sup> Nitekim o, Türkiye'yi ziyareti sırasında, “Kadınların örtünmesi hakkında ne düşünüyorsunuz?” şeklindeki bir soruyu şöyle cevaplamıştır: “Örtünmenin İslâm'ın birinci sorununu oluşturduğunu düşünmüyorum. Bu özel olarak İslâmî bir gereklilik değildir. İşte burada, Bizans ikonlarında Bâkire Meryem örtü taşır, Muhammed Peygamber'den altı yüzyıldan daha önce, İslâm'dan çok önce bir Yakınoğu geleneğidir bu. Kur'an'ın da doğruladığı gibi, İslâm öncesi Arabistan'da törelerin çözüldüğü bir dönemde, utanma duygusuna, içgüdülerin disiplinine çağırılmak gerekiyordu. Çünkü ayyaşlık yahut kadının cinselliğini teşhir söz konusuydu. Kur'an'ın yaptığı, o çağda, o ülkede utanmaya çağrı idi. Örtü kelimesiyle belirtilen şey, özel bir giyinme biçimi anlamını taşımaksızın ‘gizleme’yi

<sup>47</sup> Garaudy, *Yaşayan İslâm*, 93.

<sup>48</sup> Garaudy, *Yaşayan İslâm*, 93-94.

<sup>49</sup> Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 95.

<sup>50</sup> Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 98.

işaret eder. Arabistan özelinde bu, geleneksel Yakınoğu giysisini belirtiyordu.”<sup>51</sup>

Garaudy örtünmenin dinî-İslâmî bir emir olmaktan ziyade örfî bir uygulama olduğuna ilişkin görüşlerini, “Peki ya günümüzde?” sorusuna cevap bağlamında şöyle sürdürür: “Kişisel olarak -kimseyi bağlamıyorum- düşünüyorum ki, bizde bir söz vardır: Altın semer vursan eşek yine eşektir. Yakınoğu’nun bu geleneğine saygı duyuyorum. Uzun elbise ve örtü bana çok soylu ve çok güzel görünüyor ama örtüyü başkalarına empoze etmek için hiçbir dinî hak görmüyorum. Mesela Eskimolara, Peullere [Beyaz ırttan Afrikalılara] yahut Almanlara...”<sup>52</sup>

Garaudy, bu cevabı verdiği sırada Türkiye’nin kendine özgü şartlarından bihaberdir. Durumdan haberdar edildikten sonra ise örtünme konusuna yaklaşım biçimini “katmerli gaf” olarak nitelendirir. Çünkü, çok büyük bir hak mağduriyetinin yaşandığı bir iklimde örtünme konusuna bu şekilde yaklaşmak, gerçekten de katmerli bir gaftır. Evet, ona göre örtünme bir dinî vecibe değildir, ama bunun en doğal insan hakkı olduğu da müsellemdir. Bu yüzden, başörtüsünü yasaklamayı en az onu empoze etmek kadar utanç verici bulduğunu söyler ve ekler: “Türk olsaydım, bir muhalefet simgesi olarak, sakalımı korur ve karımın örtünmesini isterdim.”<sup>53</sup>

Netice itibarıyla Garaudy, Kur’an’daki hukuki hükümlerin tarih-üstü geçerliliğe sahip olmadığı konusunda da Fazlur Rahman’dan ilham almış gibi gözükmektedir. Çünkü Fazlur Rahman, kadın, çok evlilik ve kölelikle ilgili Kur’an hükümlerin tarih-üstü geçerliliğe sahip hükümler değil, birer örnek mesabesinde olduğunu düşünür. Ona göre, “Kur’an’daki yasama ruhu, hürriyet ve sorumluluk gibi esaslı beşerî değerlerin her zaman yeni bir yasama biçimine bürünmesi şeklinde açık bir yön gösterdiği halde Kur’an’daki fiilî yasama o sırada mevcut olan toplumu, başvurulacak bir örnek olarak kısmen kabul etmek zorunda kalmıştır. Bu açıkça demektir ki, Kur’an’daki fiilî yasamanın bizzat Kur’an tarafından lafzî anlamda ezeli olduğu kastedilmiş olamaz. Bu hususun, Kur’an’ın öncesizliği (kıdemi) görüşüyle veya buna bağlı olarak Kur’an’ın sözlü vahyi görüşüyle hiçbir ilgisi yoktur. Bununla birlikte, İslam hukukçuları ve kelamcılar çok geçme-

<sup>51</sup> Garaudy, *Hâtıralar*, s. 334.

<sup>52</sup> Garaudy, *Hâtıralar*, s. 334.

<sup>53</sup> Garaudy, *Hâtıralar*, s. 335.



den meseleyi karıştırmaya başlamışlar ve Kur'an'ın tamamıyla hukuki olan emirlerinin şartları, yapısı ve iç hayatiyeti ne olursa olsun, her hangi bir topluma uygulanacağını sanmışlardır.”<sup>54</sup>

### **Kur'an'ı Doğru Anlamada Entegrizm Sorunu**

Garaudy'e göre Kur'an'ın gerçek manâsını keşfetmek için, tarih-üstü ilâhî mesajın tarihsel bir form içinde sunulduğunu bilmek gerekir. Çünkü, doğru anlamı kurmanın/kurtarmanın en tekin yolu bu gerçeği bilmekten geçer. Nitekim, ilk nesil Müslümanlar, Hz. Ömer örneğinde olduğu gibi, Kur'an'ın gerçek maksudunu doğru anlamış; fakat tarihsel süreçte bu sahih ve dinamik anlayışın yerine tamamen statik bir zihniyet hakim olmuştur. Bu olumsuz gelişmenin baş aktörleri olan müfessirler ve fıkıhçıların marifetiyle, ilâhî kelimeler adeta elfaz bahsine indirgenerek literalizm ve formalizm hakim kılınmış ve sonuçta ilâhî kelâmın hayat dolu mesajı felce uğratılmıştır.<sup>55</sup>

Bu durum, dinî veya siyasi bir inancı, tarihin bir önceki döneminde sahip olduğu kültür yapısı veya müesseselerle özdeşleştirmek suretiyle mutlak bir doğruya mâlik olduğuna inanmak ve bunun kabullenilmesini dayatmak anlamına gelen entegrizmin<sup>56</sup> ürettiği bir sonuçtur. Haddi zatında, “Pozitivist ve arkaik bir bilim anlayışından hareket ederek her şeye cevap verme iddiasındaki Batı'nın ezeli hegemonyasına inanan teknokrazi ve bilim entegristlerinden Stalinci entegrizme, Roma entegrizminden İsrâil entegrizmine, Müslüman Kardeşler entegrizminden Suudî entegrizmine kadar tüm çeşitleriyle birlikte entegrizm bu çağın en büyük tehlikesidir.”<sup>57</sup> diyen Garaudy'e göre entegrist terimi, bir doktrin'in yeni şartlara uyarlanmasına karşı çıkanların takındıkları tavrı tanımlar. Başka bir deyişle,

<sup>54</sup> Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 54.

<sup>55</sup> Garaudy bu noktada Fazlur Rahman'a atıfta bulunarak şunları söyler: “Lafzi tekrar, mesajı anlaşılabilir kılıyor ve aksiyonu felce uğrattıyor. Bunun içindir ki, Fazlur Rahman, prenslerin dalkavukları olan ulema ve fakihlerin ‘Bin seneden beri halkı Kur'an'ı anlamaz duruma soktuklarını’ yazar. Tenkitçi aklı öldürerek ve kitleleri sürüklemek için geçmiş üzerinde demagojiyle spekülasyon yaparak Kur'an'ın evrensel manasını kazanmasını ve yeni tarihsel şartlar içinde hayat bulmasını engellemektedirler. İnsani ilişkileri tarihin arkaik bir döneminde donduran ve iman sahiplerini mesajın yaşayan ezeli prensiplerinden faydalanarak gelecek için tasarı yapmak imkanından mahrum bırakan mesajın yorumlanmasına bu karşı duruş düşünme aksiyonunu kötürümleştirmektedir”. Garaudy, *Entegrizm*, s. 100-101.

<sup>56</sup> Garaudy, *Entegrizm*, s. 9.

<sup>57</sup> Garaudy, *Entegrizm*, s. 10.

entegrizm, dinî bir faaliyet içinde her türlü gelişmeye veya her türlü değişime karşı bir sertleşme ve kemikleşme hâlidir. Siyasal alanda ise uzlaşma bilmez bir muhafazakarlık hâlidir. Hıristiyanlık özelinde de gelenekten yana olduğu söylemiyle her türlü tekamülü reddeden bazı Katoliklerin durumuna tekabül eder.<sup>58</sup>

Hareketsizlik, uyumsuzluk, her türlü gelişim ve değişime karşı direnç üretme, geçmişe dönüş, geleneğin sıkı bir takipçisi olmak, taassup ve içe kapanma, dogmacılık gibi vasıflarla mümeyyiz olan entegrizmin<sup>59</sup> İslâm ilim ve kültür tarihindeki kurucu önderleri olarak anılmayı hak eden lafızcı müfessirler ve fıkıhçıların bize miras bıraktıkları metot şudur: Kur'an'daki bazı ayetleri, öğretisel bütünlükten ve vahyolundukları tarihî ortamdan tecrit etmek suretiyle bunlardan bütün zamanlar ve mekanlarda uygulanabilecek neticeler üretmek...

Bu entegrist metodun öngördüğü sonuç, Kur'an'ı her çağa söz söyletme değil modern zamanlardaki müminlere milâdî yedinci yüzyıl Arap Yarımadası'nda câri olan toplumsal koşullar içinde yaşamaları gerektiği fikrini dayatmaktır. Bu dayatmaya son vermek için bir İslam rönesansına ihtiyaç vardır. Bunu gerçekleştirmek için de İslâm'ın ilk yüzyıllarda büyümesini sağlayan temel dinamikleri tekrar işlevsel kılmak gerekir.

Garaudy, entegrizmin bir tezahürü olan literalist (lafızcı) yaklaşımı Kur'an'ı doğru anlayıp yorumlananın önündeki en büyük engellerden biri olarak görür. Ona göre, Kur'an'ı lafızcı bir yaklaşımla okumanın en tipik örneklerinden biri, "Erkek ve kadın hırsızın ellerini kesiniz" (5/Mâide 38) ayetinin geleneksel yorumudur. Bu yoruma göre ayetteki hüküm tarih-üstü geçerliliğe sahiptir. Halbuki hırsızlıkla ilgili bu müeyyide, sonsuz rahmet sahibi Allah fikrinin el kesme gibi dönüşü olmayan bir ceza ile pek uyummadığı bir bağlamda yer almaktadır. Çünkü bir sonraki ayette, "Bu suçu işledikten sonra tövbe edip kendisine çekidüzen verene gelince, kuşkusuz Allah onun tövbesini kabul eder. Allah çok bağışlayıcıdır, rahmet kaynağıdır" denilmektedir. Ayrıca, Hz. Ömer'in, devletin sosyal adaleti sağlayamadığı kıtlık zamanında el kesme cezasını uygulamadığı da bilinmektedir.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Garaudy, *Entegrizm*, s. 11-12.

<sup>59</sup> Garaudy, *Entegrizm*, s. 13.

<sup>60</sup> Garaudy, "Şeriat Nedir?", s. 22.

Esasen, hırsızın elini kesmek suretiyle şeriatı uygulama iddiasında bulunmak, işe sondan başlamak demektir. İlâhî kanuna uymaya çalışan bir toplumun ilk görevi, hırsızlığa yol açan şartları, yani her türlü sosyal adaletsizlik ve sefaleti ortadan kaldırmak olmalıdır. İşe ceza ile başlanacak olursa, bundan en çok zarar görenler en fakirler olacaktır. Eğer bu insanların elleri kesilecek olursa, kendilerine verilecek olan iş sayesinde topluma yeniden kazandırılmaları imkansız hale gelecektir. Bu aşağılanma ve geri dönüşü mümkün olmayan bir şekilde toplumdan tecrit edilme, en fakir olanları etkileyecek ve toplumdaki sosyal eşitsizlik nedeniyle mal ve para babalarının sömürü düzenlerinin devamına katkı sağlayacaktır. Şu halde, hiçbir şey sosyal adaleti egemen kılmazdan önce herhangi bir cezayı (müeyyide) uygulamak kadar Kur'an'ın ruhuna aykırı olamaz.<sup>61</sup>

Kaldı ki, “küçük hırsızın ellerini kesmek, dünyanın zenginliklerini biriktirip tekelleştiren sayısız hırsızla ikiye bölünmüş bir suç ortaklığına girmektir. El kesici ülkelerin yöneticilerinin Birleşik Devletler'in ve Batı'nın finansal ve askerî lütuflarına böylesine nail olmaları rastlantı değildir. Böyle yasalaştırma onlara çifte bir şaşırtmaca sağlıyor: Hem suç ortaklarını perdeliyor, hem de ülke içinde ciğeri beş para etmez adamların barbarlık propagandalarına tamamen izin veriyor. Şu halde şeriatı uygulamak, herkese onurunun ve ödevlerinin anlamını kavratacak bir eğitim sistemi ve siyasal düzen kurmadan, cezalandırmaya başlamak değildir. Şeriatı uygulamak, hayatın her ânını Tanrı'nın aşkınlığında yaşamak demektir.”<sup>62</sup>

Öte yandan, şeriatı tatbik adına had cezalarıyla ilgili ayetlerin lafzî anlamına bağlı kalmak, pratikte çok trajik sonuçlar vermiş ve hâlen de vermektedir. Sözcüleri, Suudî entegrizmi, şeriatın adını istismarın yanı sıra görkemli camileri ve cübbeli imamlarıyla bütün dünyaya İslâm adına sadece dinî yasak ve baskı dağıtımını yapmaktadır. Bu çerçevede, servetin en haramını muhafaza etmek uğruna belki de hırsızlığa mecbur kalacak derecede yoksul insanların elleri kesilmekte ve bunun “Allah'ın rızasına uygun bir uygulama” olduğu ilan edilmektedir. Suudi entegrizmine özgü sahtekarlığın esef verici bir diğer örneği de, Mekke'ye giden yol üzerinde yer alan ve üzerinde Müslüman olmayan hiç kimsenin şehre giremeyeceği ikazı bulunan levhadır. Necran Hıristiyanlarını kendi mescidinde ibadete davet eden

<sup>61</sup> Garaudy, “Şeriat Nedir?”, s. 23.

<sup>62</sup> Garaudy, *Hatıralar*, s. 341-342.

Hız. Peygamber'in sünnetine ters düşen bu ikaza göre samimi bir Hıristiyan Suudilerin Mekke'sinde ibadet edemez. Buna mukabil, 1979 yılında bazı isyancılar Suud rejimine karşı büyük camide ayaklandıklarında Kral onları camide avlamak için yüzbaşı Barril komutasındaki Fransız jandarmalarını Mekke'ye davet etmekte hiçbir beis görmemiştir. Yine 1978'de Suudî güvenlik birimleri İranlı hacıların gösterisini önlemekten aciz kalınca, bir gün sonra Alman general Ulrich Wegener milli muhafız askerlerine eğitmen olarak atanabilmiştir.<sup>63</sup>

### **Kur'an Mesajına Hayatiyet Kazandırmanın İmkânı: İctihad ve Aşk**

Garaudy, İslâmî rönesansın ancak iki temel dinamikle gerçeklik kazanacağına inanır. Bunlardan ilki tenkitçi zihniyet, diğeri de aşktır. Ona göre tenkitçi zihniyet, tam anlamıyla Muhammed İkbâl'in *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası* adlı eserinde sözünü ettiği ictihada tekabül eder. İkbâl'in yanı sıra Cemâleddîn Afgânî, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Hasan el-Bennâ, İbn Bâdis ve Mâlik bin Nebi gibi öncülerin de ihyasına çalıştıkları ictihad (tenkitçi akıl), Müslümanları Kur'an'ı bir ölü gözülle okuma hastalığından kurtaracak en etkin ilaç ve uyanışın zorunlu şartıdır.<sup>64</sup>

Garaudy'e göre ictihad ve yorum tekeli, milyonlarca inanan insanın hayatını düzenleme ve İslam topraklarında entelektüel bir çöl yaratma hakkı bu fosilleşmiş ve muzır ulema oligarşisinin elinden alınmadıkça İslâm'ın hasta yatağından kalkması asla mümkün olmayacaktır.<sup>65</sup> Halbuki Kur'an'ın ana mesajı, her Müslümanı herhangi bir din adamının tavassutu olmadan kendi başına çağırmasıdır. Kendinden sorumlu olmak (Mâide, 5/105), kuvvet yanlılarının ve kabarmış iştahların hakim olmadığı bir sosyal düzenin kurulmasına, ahlâk temeli üzerine inşa edilmiş bir ekonomi ve politika üretilmesine katkıda bulunmaktadır.<sup>66</sup> Çünkü bir tarihte kök salmış olan hukukun ötesinde, her zaman ve zeminde ahlâkî zorunluluk vardır, Allah'ın arzusu vardır. Bu zamanın insanı kisas hakkına sahipse de, [eğer] Allah'ın rızasını kazanmak istiyorsa, yazılı olmayan ezeli kanuna yani Hz.

<sup>63</sup> Garaudy, *Yaşayan İslam*, s. 126-127.

<sup>64</sup> Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi*, s. 304-306; a. mlf., *Yaşayan İslam*, s. 74.

<sup>65</sup> Garaudy, *Entegrizm*, s. 102-103.

<sup>66</sup> Garaudy, *Entegrizm*, s. 103-104.

İsa'nın kanununa, Kur'an'daki ifadesiyle "kötülüğü iyilikle savma" (Kasas, 28/54) kanununa itaat etmek vazifesiyle yükümlüdür.<sup>67</sup>

Rönesansa giden yoldaki ikinci temel dinamik ise İslâm'ın aşk ve derûnî boyutudur. Nitekim, Zünnûn el-Mısırî'den İbn Arabî'ye kadar bütün büyük sûfiler, ilâhî mesajın can damarlarını kurutan her türlü lafzcılık ve şekilcilığe karşı İslâm'ın bu boyutunu savuna gelmişlerdir. Allah'la bir olmak için ibadet, insanlarla bir olmak için zekat, ümmetle bir olmak için hac, hem aç olanların hâlini ve hem de Allah'ı hatırlamak için oruç. İşte bütün bu temel vecibeler Allah'ın ve insanların hizmetine hasredilmiş bir hayata kuvvet verirler. Onlar böyle bir amacın, böyle bir hayatın gerçekleşmesine yarayan vasıtalarıdır. Amaçlarından uzaklaştıklarında ise hiçbir işe yaramazlar. Demek ki ibadetler kendi başlarına birer gaye değil, sadece Allah'ın hidayetini yeniden hatırlamanın vasıtalarıdır. Bunlar aynı zamanda Allah'ın bizden yapmamızı istediği vazifeleri yerine getirebilme gücünü bulmanın çareleridir. Namaz, zekat, oruç ve hac kökleri oluşturur. Bizim eylemlerimiz o köklerin dalları, çiçekleri ve meyveleridir. İmanımızın sağlamlığı bunlar aracılığıyla bütün gerçekliğiyle kendini gösterir.<sup>68</sup>

Mesela namaz ibadeti; bu temel ibadet, her şey gibi insanın da yaratan Allah karşısında bağımlılığını idrak etmesidir. Namaz, her türlü yeterlilik iddiasının, yani her şeyi sırf insan gücü ve sırf insan bilgisiyle sınırlandırma gururunun aslında bir hiç olduğunu gösterir. Namaz aynı zamanda bize yüklenen görevleri yerine getirebilmemiz için Allah'tan yardım istemektir. Bu arada namaz bize "her an varlık üzerinde tasarrufta bulunan" (Rahmân, 55/29) Allah'ın yol göstermesi ile gerçekleri kavrama gücü verir. Kısaca namaz, insanın kendi içine kapanması değil Allah'a açılmasıdır.<sup>69</sup>

### Değerlendirme ve Sonuç

Garaudy'nin Kur'an anlayışında en dikkat çekici taraf, Sünnî Ortodoksi dışında kalan hemen her yoruma karşı çok büyük bir ilgi, heves ve sempatiyle yaklaşmış olmasıdır. Heves ve sempatinin ağır bastığı bir düşüncenin eklektik olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Garaudy'nin İslâm ve Kur'an hakkındaki görüş ve düşünceleri de epeyce eklektik bir görünüm arzietmekte ve bu eklektik yapıda, Zünnûn el-Mısırî ve Muhyiddîn İbn

<sup>67</sup> Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 47.

<sup>68</sup> Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 29; a. mlf., *Yaşayanlara Çağrı*, s. 230-231.

<sup>69</sup> Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 27; a. mlf., *Yaşayanlara Çağrı*, s. 231.

Arabî'den Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'ya, Mu'tezile'den bir ölçüde Bâtınîliğe kadar çok renkli bir mozaik göze çarpmaktadır.

Şöyle ki, ilâhî sıfatlar, uhrevî âlemlerle ilgili tasvirler ve kader gibi konularda Mu'tezile'nin tenzih ve tevil anlayışını benimsemiş gözükken Garaudy, Allah'ın aynı zamanda içkin olduğundan söz ederken sık sık İbn Arabî referansına başvurmuştur. İslâm'ın üzerindeki ölü toprağının silkelmesi söz konusu olduğunda ise, Fazlur Rahman ve onun "klasik İslâm modernistleri" olarak nitelendirdiği Cemaleddin Afgânî, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın düşünce ve görüşlerinden yararlanmıştı. "Kur'an'ın bilimle herhangi bir sorunu yoktur ama bu durum onun bir bilim-kültür ansiklopedisi gibi okunmasını gerektirmez" derken de bilimselci yorum ekolünü eleştiren çevrelerin argümanlarını kullanmıştır.

Garaudy, Kur'an'daki hükümlerin ne maksatla vaz edildiğini belirlemenin imkanı konusunda da Fazlur Rahman gibi düşünür. Bu düşünce temelinde, ahkâm ayetleri olarak bilinen Kur'an pasajlarındaki hükümleri aynıyla bugün uygulamaya kalkışmak, İslâm'ı çağın idrakine sunmak değil, günümüz insanına 7. yüzyıl Arap Yarımadası'ndaki yaşam şeklini dayatmaktır. Yani, Allah'ın vahiy gönderdiği tüm toplumlar için geçerli olan sabit değerler anlamındaki şeriatı uygulamak, sözgeli, hırsızın elini kesmek veya kadına erkeğin miras payının yarısını vermekten öte hayatın her ânını Allah'ın murakabe ettiği bilinciyle yaşamaktır. Çünkü Kur'an her şeyden önce dinî-ahlâkî bir mesajdır ve temel hedefi de iman, ihsan, takva, sîdk, merhamet gibi meziyetlere sahip bir ahlak insanı inşa etmektir.

Görüldüğü kadarıyla, Garaudy, "Allah'ın kanunu olan bu şeriat bugün niçin dünya üzerinde parlamıyor? Müslüman halklar, sömürgecilikten kurtuldukları halde niçin tarihin yaratıcı, etken öznesi değil de nesnesi konumunda bulunuyorlar? Neden tarihî inisiyatifler gösteremiyorlar?" gibi bir dizi varoluşsal sorunun cevabını aramaktadır. Onun bulduğu cevaba göre İslâm'ın bugünkü kifayetsizliği bizatihi kendinden değil Kur'an'ı ölü gözüyle okumayı iktiza eden gelenekselcilikten kaynaklanmaktadır. Garaudy, modern zamanlarda yaşanabilir bir İslâm modeli üretmenin mümkün yönteminin Kur'an'ı dinamik bir ruhla okumaktan geçtiğini söyler. Bu tür bir okuma, entegrizmin ürünü olan her türlü literalist-formalist yaklaşımı nefyetmek ve ictihad ya da eleştirel akli tekrar diriltmeyi gerektirir.

Kur'an mesajını çağın idrakine sunmanın bir diğer yolu da aşk ve ahlâkı hukuka mukaddem kılmaktır. Nitekim Kur'an'da da ahlak hukuktan üstün bir kanundur. Bu yüzden, Kur'an'da Arapların yerel tecrübelerini içeren tikel hükümleri lafzen ve/veya aynen uygulamaya kalkışmak yerine bu hükümlerin konuluşuna sebep olan temel hedef ve gayeyi -ki bu gaye aynı zamanda tarih-üstü bir aksiyon prensibini içermektedir- belirlemek gerekir. Bunun için de Kur'an'ı vahyediliş maksadına uygun şekilde, yani dinamik ve tenkitçi aklın eşliğinde aşk ve muhabbetle okumak gerekir.





# Bir Sessizliğin ya da Yhvh'nin Tarihi (YHVH'nin Telaffuz Edilmeme Olgusu Üzerine Bir Araştırma)

Fuat AYDIN\*

## The History of the Non-Pronunciation of YHVH

Judaism is the oldest Semitic religion. It is the first monotheist religions. It uses different names to state its own God. One of them, that is YHVH, is accepted as the name of Jewish' God. Now this name which consists of four consonant letters is not pronounced. Therefore, it is not known when this silence arises or what YHVH means.

**Key Words:** Judaism, name, YHVH, temple, YHVH religion, name of God

**Anahtar Kelimeler:** Yahudilik, isim, YHVH, mabet, YHVH dini, Tanrının ismi

**İktibas / Citation:** Fuat AYDIN, "Bir Sessizliğin ya da Yhvh'nin Tarihi (YHVH'nin Telaffuz Edilmeme Olgusu Üzerine Bir Araştırma)", *Usûl*, 2 (2004/2), 103 - 128.

Yahudilik, semitik ve ilahi kökenli olarak kabul edilen dinlerin en kadim olanıdır. Diğer bütün dinlerde olduğu gibi semitik kökenli dinlerin (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm)<sup>1</sup> de temel unsurunu tanrı<sup>2</sup> inancı oluşturur. Bu dinlerde ortak unsur tanrı olmasına rağmen bu tanrıya hitap ederken kullanılan İsimlerin tamamı olmasa bile, en azından bazıları söz konusu semitik dinlerin her biri için ayırıcı bir hal almıştır. Bu İsimler, Yahudiler için YHVH, Hıristiyanlar için Baba Tanrı ve Müslümanlar için ise Allah'tır. Bunlardan Hıristiyanların Yehova olarak seslendirdikleri ancak Yahudi-

---

\* Yrd. Doç. Dr., SAÜ İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Semitik kökenli dinlerden maksat, genel olarak Hz. Nuh'un oğlu Sam'ın soyundan gelen milletlerde ortaya çıkan dinleri özelden ise, bugün Tek Tanrı inancının hala canlı bir şekilde kabul edildiği Yahudilik, Hıristiyanlık (Hıristiyanlığın tanrı anlayışı teslisle ifade edilmesine rağmen; onlar da tek tanrıya inandıklarını ısrarla ortaya koymaya çalışırlar) ve İslâm'dır.

<sup>2</sup> Burada yer verilen tanrı kelimesi, anlaşılmayı kolaylaştırsın diye kullanılmıştır. Çünkü bu, semitik dinlerin anladıkları anlamda tanrı anlayışının birebir her dinde olduğu anlamına gelmez. Ancak yine de bu inancın karşılığı olacak şeylerin her dinde var olduğu ise kesindir. Belki hepsinin bu inancını karşılayacak/kapsayacak şekilde, aşkın/kutsal gibi kavramları kullanmak daha uygun olabilir.

ler'in seslendirmeksizin YHVH şeklinde muhafaza ettikleri İsim ise, hem telaffuz hem de tarihsel arkaplan olarak nevi şahsına münhasır bir konuma sahiptir.

Hıristiyanlar tarafından teklif edilen seslendirilme şekli Yahudiler tarafından kabul edilen bir okuma biçimi de olmadığı gibi, onların mevcut kelimeyi başka şekilde telaffuz ettikleri sonucunu da çıkarmak mümkün değildir. Çünkü kendileri de onun nasıl telaffuz edildiğini bilmemekte ve yüzyıllardır da telaffuz etmemektedirler<sup>3</sup>. İşte bu çalışmada, söz konusu kelimenin telaffuz edilme-edilmeme tarihini ele almak istiyoruz. Bu maksada matuf olarak elinizdeki makalede, Yahudi tanrı inancı ve O'nu ifade etmek için kullandıkları İsimler kısaca gözden geçirildikten sonra asıl konumuzu oluşturan Yehova/YHVH isminin kökeni, söz konusu isme Yahudi literatüründe verilen yer, dört harften oluşan bu ismin telaffuz edildiği zamanlar, telaffuzunun ortadan kalkma süreci, bu süreçte etkili olduğu düşünülen gerekçelerle bu ismin ifade etmesi muhtemel olan anlamlar ele alınacaktır.

### **Yahudilikte Tanrı İçin Kullanılan İsimler (Tanrı İsimleri)**

Yahudiliğin temel inancı, Tanrı'nın tek oluşudur. O tek, bölünmeyen, görülemez ve eşsiz olandır<sup>4</sup>. Yahudi inancının ilk duası, bu kanaati ilan eder: *Shema İsrail, Adonai Eloheynu, Adonai Ehad!* (Dinle ey İsrail, Tanrı'mız Rab tektir!). Bu dua, sinagoglardaki gündelik ibadetlerde bir çok kez tekrarlanır ve geleneksel Yahudiler tarafından akşam yatarken ve sabah kalkarken de söylenir. Bütün dindar Yahudiler, bu kelimeyi ölüm döşeginde söyleyebilmeyi ümit ederler<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Morris S. Seale, *The Desert Bible, Nomadic Tribal Culture and Old Testament*, Weidenfeld and Nicholsan, London 1974, s. 155.

<sup>4</sup> Yahudi tanrı inancının başlangıçta monoteist olmadığı ve zamanla bu düşünceye ulaşıldığı hususunda, ciddi çalışmalar yapılmıştır. Ancak, buranın onları ele almanın yeri olmadığını düşünüyoruz. Çünkü, buradaki hedefimiz, biraz sonra da ifade edileceği gibi, YHVH harflerinin telaffuz tarihidir. Ancak doğrudan, Yahudi inancının tarihini ele almasak da, YHVH'nin tarihi ile ilgili olduğu yerlerde bu tür düşüncelere zaman zaman atıflar yapılmıştır. Yahudi tanrı inancı ile ilgili olarak, bkz. Burhan Oğuz, *Türk ve Yahudi Kültürlerine Mukayeseli Bir Bakış*, Yazır Matbaası, İstanbul 1992, s. 124-132; Halim Işık, *Yahudi Kutsal Kitabında Tanrı İnancı*, (basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul 1993; Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, Ayraç, Ankara 1998, s. 15-150; Muhsin Akbaş, *Yahudi Düşüncesinde Holocaust ve Tanrı*, Ayraç Yayınevi, Ankara 2002.

<sup>5</sup> Lavinia and Dan Cohn-Sherbok, *A Short Introduction to Judaism*, Oneworld Publications, Oxford 1997, s. 3.

Kitab-1 mukaddesteki konuyla ilgili birçok cümleden biri olan ve Tanrı'nın teklifiyi teyit eden cümle, Tanrı tarafından peygamber Yeşaya vasıtasıyla ilan edilir: “Rabb benim, benden başkası yok; benden başka Tanrı yok”<sup>6</sup>. Aynı düşüncenin bir başka ifadesi ise Tesniye’de şu şekilde yer alır: “Artık anlayın ki, ben, evet ben O’yum. Benden başka tanrı yoktur”<sup>7</sup>.

Teklifi üzerinde bu kadar ciddi bir şekilde durulan Yahudi Tanrı’sı, saf felsefi bir kavram değildir. Evrenin var oluşunu açıklayan nihai sebeptir. O şahsiyeti olan bir Tanrı’dır. Kitab-1 mukaddes hikayelerinin hakiki kahramanı ve Seçilmiş Halkının yol göstericisi ve eğiticisidir<sup>8</sup>.

Az önce ifade edildiği gibi, teklifi hususunda Yahudiler tarafından şüphe edilmeyen Tanrı’yu ifade etmek amacıyla Kitab-1 mukaddes’de, “el”, “el-Elyon”, “el-Olam”, “el-Şaddai”, “el-Roi”, “Elohim”, “Adonai” ve “YHVH” İsimleri kullanılmıştır. Bu makalenin asıl konusunu YHVH oluşturduğundan, burada diğerleri hakkında kısaca bilgi verilecek ve daha sonra, YHVH ismi detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Tanrı için kullanılan en eski Semitik kökenli kelime, ‘eldir. ‘el, şahıs İsimlerinin bir parçası olan Akatça *ilu(m)*un, Kenanca ‘el ya da ‘il ve Arapça *el*’in muadili olan bir kelimedir. Etimolojisi hakkında kesin bir bilgi olmasa da, “güçlü olmak” anlamına gelen ‘yl ya da ‘wl kökünden türediği kabul edilir. Akatça’daki *ilu(m)* ve onun çoğulu olan *ilu* ve *ilamu* belli bir tanrıya gönderme yapsa da, herhangi bir tanrının özel ismi olarak kullanılmaz. Kitab-1 mukaddes’te ise, tanrının kişisel ismi olarak çok az kullanılır. ‘el-Elohei-Yisrael/İsrail atalarının Tanrısı<sup>9</sup> gibi. Bu İsim bazen de, başında belirlilik takısı olarak *ha-el*<sup>10</sup> şeklinde Hakiki Tanrı anlamında kullanılır. Aşağıda göreceğimiz gibi ‘el, *Elohim*’de olduğu gibi, yabancı bir tanrıya<sup>11</sup> gönderme yapmak amacıyla da kullanılır. Eyüp ve Mezmurlar dışında çok fazla kullanılmayan kelime, kullanıldığı zaman da tanrı ile insan arasındaki zıtlığı göstermeyi hedefler<sup>12</sup>. Ayrıca ‘el, insanlara verilen ve biri tanrı ismi olmak üzere iki parçadan oluşan İsimlerde birinci kısım *Elijah*,

<sup>6</sup> Yeşaya 45/5

<sup>7</sup> Tesniye 32/39; Cohn-Sherbok, *a.g.e.*, s. 3.

<sup>8</sup> Cohn-Sherbok, *a.g.e.*, s. 4.

<sup>9</sup> Tekvin 33/20 vd.

<sup>10</sup> Mezmurlar 18/31, 48, 57/3.

<sup>11</sup> Tesniye 32/12; Malaki 2/11.

<sup>12</sup> Sayılar 23/19; Yeşaya 31/3; Hezekiel 28/9; Hoşea 11/9; Eyüp 25/4.

*Elişa, Elihu*; daha yaygın bir şekilde ise ikinci kısım olarak kullanılmaktadır: *İsrael, İşmael, Samuel* gibi. İkili ismin bir parçası oluşunun diğer bir örneği de, tanrının İsimlerinin ilk kısmı olarak kullanılışında görürüz: *el-Elyon, el-Olam, el-Şaddai ve el-Berit* gibi<sup>13</sup>.

Kitab-ı mukaddes'te tanrıyı ifade etmek maksadıyla kullanılan *el-Elyon* ise, "yüksek, üst"<sup>14</sup> ve "en yüce"<sup>15</sup> anlamına gelen bir kelimedir. Tanrı'ya gönderme yapıldığı zaman, "en son" anlamı kastedilir. Tanrı için kullanıldığında, başına *el-* takısı gelmediği için Tanrı'nın özel ismi olduğu kabul edilir. Bu yüzden de, "en yüce" anlamında Tanrı ismi olarak YHVH<sup>16</sup> ve Şaddai<sup>17</sup> ile aynı şekilde kullanılır.

İbrahim, Beer-Shebe'ye bir ilgin ağacı diker ve burada YHVH'nin, ölümsüz Tanrı'nın adına dua eder<sup>18</sup>. Burada ölümsüz Tanrı için kullanılan kelime, *el-Olam*'dır ve *el-Olam* kelimesi "sınırsız, uzun zaman" anlamına gelir. İbrahim tarafından Tekvin'de Beer-Shebe'de kullanılan sıfat, Yeşaya'da YHVH hakkında bütün dünyayı yaratan ebedi tanrı [*elohei 'Olam*] şeklinde yer alır. Tanrı'nın bir sıfatı olarak *Olam/ebedi, melekh 'olam/ebedi kralı ve zur 'olamim/ebedi kaya* şeklinde ise Yeşaya 26/14'de yer alır. Tesniye 33/27'de, tanrının sürekli var olduğu anlamında Kadim Tanrı/*elohei qedemim*<sup>19</sup> şeklinde kullanılır. Aynı sıfat Aramca'dan tercüme edilmiş olması muhtemelen olan Daniel 12/7'de de tanrıyı ifade eder: "İrmağın suları üzerinde duran keten giysili adamın sağ ve sol elini göğe kaldırarak sonsuza dek diri Olan'ın adıyla and içip, ..."<sup>20</sup>.

Kitab-ı mukaddes tenkitçilerinin "din adamı dokümanı" diye İsimlendirdikleri Pentatök'ün edebi kaynağına göre YHVH, Abraham'a, İshak'a ve Yakub'a *el-Şaddai* olarak<sup>21</sup> görünmüştür. İbranice anlamı açık olmayan

<sup>13</sup> Lois F. Hartman. "Names of God", *Encyclopedia of Judaica (EJ)*, VII, 674.

<sup>14</sup> Bu arada Rab, Yeşaya'ya şöyle seslendi: "Ahaz'ı karşılamak için oğlun Sear-Yaşuv'la birlikte Yukarı Havuz'un su yolunun sonuna, Çırpıcı Tarlasına çık" Yeşaya 7/3. "Ancak alışlagelen tapınma yerleri henüz kaldırılmamıştı ve halk hala oralarda kurban kesip buhur yakıyordu". Krallar II 15/35.

<sup>15</sup> "Ben de onu iki oğlum, Dünyadaki kralların en yücesi kılacağım". Mezmurlar 89/27.

<sup>16</sup> Mezmurlar 18/14; 21/8, 83/19

<sup>17</sup> Mezmurlar 91/1

<sup>18</sup> Tekvin 21/33.

<sup>19</sup> "Sığınağın çağlar boyu var olan Tanrı'sıdır. Düşman önünden kovacak ve san "onu yok et! diyecek".

<sup>20</sup> Hartman, a.g.m., *EJ*, VII, 676.

<sup>21</sup> Çıkış 6/3.

Şaddai kelimesinin İngilizce tercümelelerdeki “Her şeye gücü yeten Tanrı” şeklindeki tercümesinin kökeni kadim zamanlara kadar gider. Yetmişler tercümesi el-Şaddai’ı *Pantokrator*/Her şeye gücü yeten şeklinde tercüme eder.

*el-Şaddai* şeklinde yukarıda zikredilen Çıkış 6/3’de kullanımının yanı sıra, *Şaddai* şeklinde Balaam’ın kehanetlerinde<sup>22</sup>, şiirsel metinlerde<sup>23</sup> ve arkaik nesirlerde, ayrıca Şaddai, iki parçadan oluşan eski İbranice İsimlerin bir parçası olarak *Ammişaddai* *Zuruşaddai*<sup>24</sup> şeklinde de kullanılır<sup>25</sup>.

Kitab-ı mukaddes’te tanrı ismi olarak kullanılan bir diğer kelime ise, *el-Roi*’dir ve Tekvin 16/13’de yer alır. Burada kullanıldığı anlam çok net değildir. Onun dışındaki yerlerde mesela, Samuel I 16/12’de “görünüş” ve Nahum 3/6’da “dehşet”; Eyüp 7/8’de “beni gören kimse” anlamlarında kullanılmaktadır. Son anlamdan hareketle, *el-Roi*’nin “bana kendisini gösteren” ya da “beni gören Tanrı” anlamına geldiği kabul edilir. Bu anlama gelebileceğine dair destek, bir sonraki ayette yer alır. Burada, tanrının kendisiyle konuştuğu yere “Tanrı’yı görüp sağ kalan kimse” anlamında *Beer-Lahey-Roi* ismi verilmiştir. Söz konusu kuyu, İsraililerin değil de, İsmaililerin oturduğu yerde bulunduğu için, mezkur İsim, birincilerden ziyade ikincilere ait bir İsim olarak görülür<sup>26</sup>.

Bir diğer İsim, *el-Berit*’tir; ahit tanrısı anlamına gelir ve yalnızca Şekem’deki el-Berit’in evinin zikredildiği Hakimler 9/46’da geçer. Burada el-Berit’in evi olarak geçen yer, yine Hakimler 9/4’de yer alan *Ba’al Berit* olarak zikredilen ile aynı mabettir. Bu yüzden de, Tesniyeci okul kökenli olduğu düşünülen editör, bu ismi, Kenan *Baalim*lerinden biri olarak görmesine rağmen, bu ismin erken dönem İsraililer için YHVH’nin İsimlerinden biri olarak kabule etmenin uygun olduğu da ileri sürülür<sup>27</sup>.

Yahudi kutsal metinlerinde tanrı için kullanılanlar arasında, yer alan İsimlerden bir diğeri de *Adonai*’dır. Kadim dönemlerde Tanrı’yı ifade etmek için çok kullanılan bir İsim olmayan *Adonai* kelimesi, “Efendi/Rab”

<sup>22</sup> Sayılar 24/4, 16.

<sup>23</sup> Yeşaya 13/6; Hezekiel 1/24; Yoel 1/15; Mezmurlar 68/15; 91/1.

<sup>24</sup> Sayılar 1/2, 6.

<sup>25</sup> Hartman, a.g.m., *EJ*, VII, 677.

<sup>26</sup> Hartman., a.g.m., *EJ*, VII, 678.

<sup>27</sup> Hartman, a.g.m., *EJ*, VII, 678.

anlamına gelir. Kitab-ı mukaddes'te, bir ülkenin yöneticisi<sup>28</sup>, bir kölenin efendisi<sup>29</sup> ve bir kadının kocası<sup>30</sup> anlamlarında kullanılır. Tanrı bütün yeryüzünün efendisi/rabbı olduğu için, kendisinden kelimenin gerçek anlamında *Adonai* diye söz edilir. *Adonai YHVH* şeklinde, “efendim/rabbim” anlamında kullanılır. YHWH tarihin belli bir anından sonra telaffuz edilmediği için, onun geçtiği yerler *Adonai* diye telaffuz edilmeye ve böylece de Tanrı'nın bir sıfatı olarak kabul edilmeye başlanmıştır<sup>31</sup>.

Kitab-ı mukaddeste Tanrı için kullanılan ve burada son olarak kısaca ele alacağımız İsimlerden biri de, *Elohim*'dir. Mezkur İsim, kelime anlamı olarak Tanrı demektir. Kitab-ı mukaddes'de yaklaşık kırk kez yer aldığı Eyüp dışında nispeten az bulunur. *Adonai* da olduğu gibi o da, çoğul şekliyle ve çok az olmak üzere pagan tanrularına gönderme yapmak maksadıyla kullanılır; ancak söz konusu kullanım da oldukça geç dönemlere aittir. Tek olan Yahudi Tanrı'sına gönderme yaptığımda (yaklaşık 2000'den fazla yerde vardır) ise, *Ha-Elohim* (Tanrı) şeklinde geçer. Bu kullanım çoğuldur; ancak onun için tekil fiil kullanıldığından tercümelerde tekil mana verilir<sup>32</sup>. Tek bir Tanrı'yı ifade etmek için niçin çoğul bir kelimenin kullanıldığı hususunda ise bir çok açıklama yapılmıştır. Bunlardan biri onun, Yahudi inancındaki arkaik çok tanrıcı inançların en son kalıntısı olmasıdır. Bir diğeri ise, kraliyetle ilgili kullanılan “biz” ifadesinde olduğu gibi, ilahın önemine işaret ediyor olmasıdır. Ancak bilim adamlarının büyük bir kısmı, bu ismin Kenan dilinden alındığını düşünürler. Kenanlılar İsrail toprağının yerli halkıdır ve onlar, kendi bireysel tanrularına genel olarak “benim tanrılarım” şeklinde hitap etmekteydiler<sup>33</sup>.

Buraya kadar haklarında kısa da olsa bilgi verilen ve tanrıyı ifade etmek için kullanılan İsimlerin yanı sıra aynı maksada matuf olarak Kutsal Kitap-

<sup>28</sup> “Mısır'ın yöneticisi bizimle sert konuştu. Bize casusmuşuz gibi davrandı”. Tekvin 42/30.

<sup>29</sup> “Adam, Madem RAB yolunu açtı, beni geciktirmeyin» dedi, İzin verin, efendime döneyim”. Tekvin 24/56.

<sup>30</sup> “İçin için gülererek, “Bu yaştan sonra bu sevinci tadabiliyirim? diye düşündü, Üstelik efendim de yaşlı”. Tekvin 18/12

<sup>31</sup> Hartman, a.g.m., *EJ*, VII, 679-80; Cohn Sherbok, *a.g.e...*, s. 5.

<sup>32</sup> F. G. Moore, *Judaism*, Harvard Universtiy Press, Cambridge 1950, I, 366.

<sup>33</sup> Cohn Sherbok, *a.g.e.*, s. 5; Hartman., a.g.m., *EJ*, VII, 679. Buraya kadar zikredilen ve Yahudi tanrısını ifade etmek için kullanılan isimlerin kökenlerinin Arabistan kökenli olduğunu kabul eden ve bu yaklaşıma uygun olarak onlara verilen anlamlar için bkz. Kamal Salibi, *The Bible Come From Arabia, Radical Reinterpretations of Old Testament Geography*, Pan Books, London 1985, s. 144-150.

larda şu İsimler de zikredilir: Ha-Kodeş (Kutsal olan), Baruh-O (O, kutsal olsun); Ribona Şel Olam (Evrenin Sahibi), Ha-Rahman (Merhametli Olan), Şehina (Kutsal Varlık), Ein Sof (Sonsuz), Gevura (En Güçül Olan), Şomer Yisrael (İsrail'in Bekçisi), Meleh Malhne Melahim (Kralların En Yüce Kralı)<sup>34</sup>.

### YHVH Kelimesinin Kullanım Tarihi

Yahudiler tarafından Yahudi Tanrı'sının has ismi olarak kabul ettikleri YHVH'nin Tanrı'nın ismi olarak kullanılmasının tarihi ile ilgili iki yaklaşım vardır. Birincisi, geleneksel Yahudi yaklaşımı diğeri ise modern bilim adamlarının son dönemlerde elde edilen veriler çerçevesinde ortaya koydukları yaklaşımdır. Bu tasnife uygun olarak önce geleneksel Yahudi ve daha sonra da modern dönem bilim adamlarının YHVH ibadetinin ortaya çıkışına dair yaklaşımları ele alınacaktır.

Kitab-ı mukaddes'te İsrail tanrısının ayrıcı ismi olarak en çok kullanılan (5410<sup>35</sup>); Yahudi geleneğinde, Tanrı'nın kendisine has ismi olarak kabul edilen YHVH'nin mevcudiyeti yaratılış öncesine ve kullanılış tarihi de ilk insana kadar geri götürülür.

Bu dünya yaratılmadan önce, yalnızca kutsal olan ve O'nun ismi vardı<sup>36</sup>. Havva ve iki oğlu Habil ve Kabil, tanrıyı YHVH ismiyle bilmekte ve Adem'in büyük oğlu Enoş'un zamanında tanrıya bu İsimle dua edilmekteydi: "O zaman insanlar (Samirice metinde, o zaman o, yani Enoş) YHVH'ye yakarmaya başladılar"<sup>37</sup>. Tekvin 4/26 ve Çıkış 3/16'da, Musa'nın "beni size atalarınızın Tanrısı, İbrahim'in Tanrısı, İshak'ın Tanrısı ve

<sup>34</sup> Yusuf Basalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, İstanbul 2002, III, 719.

<sup>35</sup> Bu toplam kullanımın dağılımı şöyledir: Tekvin'de 153 Çıkış'ta 364, Levililer'de 283, Sayılar'da 387 ve Tesniye'de 230 (Tevrat'ta toplam 1419); Yeşu'da 170, Hakimler'de 158, Samuel'de 423, Krallar'da 467, Yeşaya'da 367, Yeremya'da 555, Hezekiel'de 211, Küçük peygamberlerde 345 (Peygamberler kısmında toplam: 2690); Mezmurlar'da 645, Özderyişler'de 87, Eyüp'te 31, Rut'da 36, Vaiz'de 52, Daniel'de 7, Ezra-Nehemya'da 31, Tarihler'de 446 (Kitaplar kısmında toplam, 1395)

<sup>36</sup> *Yemenite Midrash, Philosophical Commentaries on the Torah*, Selected and translated with An Introduction by Y. Tzvi Langermann, Samuel Bronfman Foundation, Harper San Fransisco, New York 1996, s. 37.

<sup>37</sup> Fr. Paul Palatty, "The Divine Name Y H W H A Historical-Theologico-Critical Study on Ex. 3, 13-15", *Bible Bhashyam*, s. 10.

Yakub'un Tanrısı gönderdi" sözü nakledilerek; YHVH ataların tanrısıyla özdeşleştirilir<sup>38</sup>.

Rabbînik gelenekte Tanrı ve YHVH özdeş kabul edilmekteydi; bu yüzden de, *Shem ha-Meyuhda* (sıra dışı İsim)<sup>39</sup>; *Shem ha-Meforash* (meşhur İsim)<sup>40</sup>; *Shem ben Arba 'Otiyyot* (dört harfli İsim)<sup>41</sup> olarak da bilinen İsimden söz edilirken yalnızca *İsim* demekle yetinilirdi<sup>42</sup>. Kabbalistler ve rabbiler, monoteizme olan inançlarını sürekli olarak korudukları gibi, Tanrı için de bir tek özel İsim kabul etmekteydiler ki, bu da YHVH'dir. Tanrı için kullanılan diğer İsimlerin ise, tanrısal özelliklerin tarihsel süreç içinde insanlar tarafından algılandıkları şekle uygun olarak verilmiş olan İsimler olduğunu kabul ederler<sup>43</sup>.

Yukarıda zikredilen ve YHVH'nin insanlığın ortaya çıkışı ve öncesi kadar olmasa da, söz konusu kullanımın kadim bir uygulama olduğunu ortaya koymak amacıyla Kitab-ı mukaddes dışı gelenek de kullanılır. Bu gelenekten hareketle, YHVH isminin Musa öncesi bir kullanıma sahip olduğunu göstergeleri olarak da şunlar zikredilir: Amoraîm şahıs ismi *Yahwi-il* eski Babil transkripsiyonunda yaygın bir şekilde kullanılmaktadır<sup>44</sup>. Kuzey Filistin'deki yer isimleriyle ilgili olup, mö. 14.-13. yüzyıla ait bir Mısır listesinde bulunan mekan ismi *Ya(h)v(e)* şeklinde yazılmış görünmektedir. Bunların yanı sıra YHVH, Elohim için alternatif bir İsim olarak da kullanılmaktadır ve bu kullanım, Meryem'in Şarkısı ve diğer şiirlerle mö. 13-12. yüzyıla kadar geri götürülebilir. Şiirlerdeki bu kullanımlar, Kenanlıların normal kullanımındır ve bu da söz konusu ismin erken bir

<sup>38</sup> George Fohrer, *History of Israelite Religion*, SPCK, London 1983, s. 67.

<sup>39</sup> Sifre-i number, 143.

<sup>40</sup> Yoma 6/2. *Shem Ha-Meforash* hakkında daha geniş bilgi için bkz. William Bacher, "Shem Ha-Meforash", [www.jewishencyclopedia.com](http://www.jewishencyclopedia.com).

<sup>41</sup> Kiddush 71a.

<sup>42</sup> J. D. E. "The Names of God", *Encyclopedia of Jewish (JE)*, IX, 162.

<sup>43</sup> J. D. E. a.g.m., IX, 162. Kabbalistler bu yaklaşımlarını şu örneklerle açıklarlar: "Bir kimse, güneşe farklı renklerle boyanmış bir camla baktıklarında, gözlemleyicinin üzerindeki intiba değişir; ancak, bu değişikliklerin güneş üzerinde hiçbir etkisi olmaz". J. D. E., a.g.m., a.g.y.

<sup>44</sup> Babildeki bu tanrı anlayışının kökeni hakkında Fried Delitzch, Hammurabi'nin ailesinin kendisinden geldiği ve mö. 2500 yılında Babilde giren semitik kökenli kabilelerin Ya've veya Ya'u adındaki bir tanrıyı bildiklerini ve bu tanrıya tapındıklarını söyler. Aynı kanaati Zimmern ise, Yahu ya da Yhwh'nin Babilde yalnızca yabancı bir tanrı ismi olarak bulunduğunu söyleyerek ifade eder. Delitzch de onun bu görüşünü daha sonra kabul eder. Corowford-Blau, "Tetragrammation", [www.encyclopediaofjewish.com](http://www.encyclopediaofjewish.com).



dönemde İsrail'e girdiği anlamına gelir. İsmi kadim litürjik formüllerdeki ihbari formunun şifahi olarak muhafaza edilmiş olması, onun tarihsel olarak çok eski ve bu yüzden de erken bir döneme ait olduğunu gösterir. Ayrıca bu kadim kült formüllerinin kullanımına dair bir çok Kenan, Mısır, Sümer ve Akkad örnekleri vardır<sup>45</sup>.

YHVH'nin kullanım tarihi ile ilgili olan modern bilim adamlarının yaklaşımına gelince, onlara göre kutsal metnin kendisinin ve rabbinik geleneğin konuyla ilgili kabulü ve tarihsel bir takım verilerden hareketle yapılan yorumlara rağmen, tarihsel ve antropolojik çalışmalar YHVH isminin dolayısıyla da YHVH ibadetinin Adem'den Musa'ya kadar varlığını devam ettirmiş olmasına yönelik güçlü itirazlar ortaya koyduğu gibi, bizahiti İbrahimi gelenek de, YHVH isminin ve ibadetinin İbrahim'den Musa'ya kadar sürekli olarak var olduğu şeklindeki iddiaları desteklememektedir<sup>46</sup>. Çünkü, kutsal metnin kendisi (din adamları kaynağından gelmiş olarak kabul edilen Tekvin 6/3), İbrahim, İshak ve Yakub'un tanrılarını Şaddai olarak bildiklerini ve tanrının YHVH ismi ile kendisini ilk olarak Musa'ya bildirdiğini ifade eder: “Ve tanrı Musa'ya söyleyip ona dedi: İbrahim'e, İshak'a ve Yakub'a Her Şeye Gücü Yeten Tanrı olarak görüldüm (Şaddai), ama onlara kendimi RAB (YHVH) adıyla tanıtmadım”<sup>47</sup>.

Şaddai ve el-Elyon gibi sıfatlar Rut kitabı hariç, atalar sonrası metinlerde görünmez. Elin yer aldığı diğer ikili İsimler (*el-Olam* (Ebedi Tanrı), *el-Bethel* ve *er-Roi* (vizyon Tanrısı) gibi) de yalnızca Tekvin kitabında bulunurlar. Atalar dönemi peygamberlerinin temel özelliği, Tanrı'dan söz ederken “benim, senin, onun babasının Tanrısı” gibi deyimleri kullanmalarıdır. Bütün bu sıfatlar, atalar dininin Musa ile başlayan YHVH ibadetinden farklı oluşunun göstergeleri olarak kabul edilir. Koruyucu bir tanrı anlayışı İbrahim'le başlar (İbrahim hiçbir zaman, babamın tanrısı diye bir göndermede bulunmaz) ve YHVH ibadetinin kurucuları zinciriyle devam

<sup>45</sup> Albright, *The Gods...*, s. 149.

<sup>46</sup> Ar. H., “Judaism”, *Britannica, Micromedia (B-M)*, Chicago 1990, XXII, 404.

<sup>47</sup> Çıkış 6/3. Martin Buber, burada Tanrı'nın İbrahim, İshak ve Yakub'a Şaddai olarak görüldüğünü ancak Musa'ya YHVH olarak görünmesini şöyle açıklar: “Burada, tanrının ismini onlara bildirmediği değil fakat, onların bu ismin karakterinin bilgisini elde edemediklerini, bu yüzden de, onun manasının onlara vahyedilmediği, ismin onlara açıklanmadığını ve ancak bunun şimdi yapıldığı ifade edilir. Onlar daha önceden, isme sahiptiler, ancak yalnızca onun telaffuzunu biliyorlardı, anlamını değil”. Martin Buber, *The Prophetic Faith*, Harper Torchbooks, New York 1949, s. 29.

eden bir vahiyle tamamlanır. Tanrı için kullanılan *el, olam, elyon, bethel, ho* (toprak sahibi) gibi isimler; Kenan diyarına göçten sonra ortaya çıkmaya başlamıştır. Şaddai ve *el* isimleri, Musa öncesi ve Musa döneminde çok sık bir şekilde kullanılıyor olmalarına rağmen; YHVH'nin daha çok Musa'nın kendisi ve onunla yakından ilişkili olan Yeşu ve Yakobed'in isimlerinin zikredildiği yerlerde görünüyor olması da; onun Musa ile ortaya çıkışının bir işareti olarak kabul edilebilir<sup>48</sup>.

Miladi birinci yüzyıl Yahudi tarihçisi olan Josephus da, tanrının insanlara hiçbir zaman ifşa edilmemiş olan kutsal isminin Musa'ya bildirildiğini söyler<sup>49</sup>. Hem kutsal metnin kendisi hem de Josephus'un bu ifadeleri, yukarıda zikredilenlerden anlaşılacağı gibi atalar dönemi peygamberlerinin, tanrının bu özel ismini bilmediklerini ortaya koyar<sup>50</sup>.

Tarihsel olarak ise kelime, Meşa Taşı (m.ö. 9. yy), Lachiş Mektupları'nda (m.ö. 587/588/589) ve Kitab-ı mukaddes'in nesir yazılarında bulunmaktadır. Kelimenin bu tam şeklinin yanı sıra, onun kısaltılmış hali olan *yahu* da kullanılmaktadır. Bu şekliyle, erken dönem şahıs İsimlerinde bulunur. YHVH'nin kısaltılmışı olan *yahu*<sup>51</sup>, kuzeyde İsrail'de *yau* ve sürgün sonrasında ise *yah* olarak kullanılmıştır. *Yahunun* YHVH'den daha eski olduğu ileri sürülmüş olmasına rağmen<sup>52</sup>, hem epigrafik hem de linguistik olgular; bu iddiayı doğrulamamaktadır<sup>53</sup>. Ayrıca, tersinin doğru olması; yani, uzun halinin kısa halinden eski olması daha doğrudur.<sup>54</sup> Keza, İsrail'e özgü olmayan tanrı İsimlerinde ya da şahıs İsimlerinde bulunan gayr-i İsraili unsurların; Musa'dan önce Tetragrammationın ilk örneğinin

<sup>48</sup> Ar. H., a.g.m., *B-M*, XXII, 404.

<sup>49</sup> Flavus Josephus, *Antiquities of The Jews*, trans. by William Whitson, Kregel Publications, Michigan 1970, s. 59-60.

<sup>50</sup> Hyde, *Paganism to Christianity in the Roman Empire*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, Oxford University Press, London 1946, s. 82.

<sup>51</sup> Palatty, a.g.m., s. 14. *Yahunun* kullanıldığı yerler için bkz. Çıkış 15/2; 17/16; Mezmurlar 104/35; 105/45; 106/1, 48; 111/1, 112/1, 147/1, 150/1.

<sup>52</sup> Delitzch'e göre *yahu* asıl formdur ve *YHVH* biçimini alacak şekilde daha sonra genişlemiştir. Ancak bu yaklaşımına, tanrısal İsimlerin yavaş yavaş ortadan kalktıkları için onların gelişim sürecini farklı saflardaki kullanımlardan çıkarmak mümkündür. Bu yüzden YHVH'nin ilk halinin Kitab-ı Mukaddes'te olması gerekir, denilerek itiraz edilmiştir. Yine *yahu* ile ilgili olarak Delitzch, onun müstakil olarak Tanrı ismi olarak kullanıldığını şeklindeki kanaatine karşı Kittel, bunun konuşma dilde olduğunu ancak, yazı dilinde bulunmadığını söyler. Corowford-Blau, a.g.m., www.jewishencyclopedia.com

<sup>53</sup> Fohrer, a.g.e.,

<sup>54</sup> Palatty, a.g.m., s. 14.

var oluşunun bir delili olarak da ileri sürülmüştür: Ugaritçe *ywnin yhvh* ile özdeş olması gibi. Ancak, bağlam böyle bir yoruma imkan vermemektedir. Bugün, muhafaza edildiği şekliyle *yw*, Akadça'daki *yaum-iludaki yaumun* "benimki(tanrı)dır (yani, ben koruyucu bir tanrıya sahibim<sup>55</sup>)" anlamına gelir<sup>56</sup> ve ilerde göreceğimiz gibi, YHVH'nin böyle bir anlamı yoktur.

Ayrıca, ikinci bin yıldaki Mari ile üçüncü bin yıldaki Ebla kültürleri ve bu kültürlerin kullandıkları dillerin İsrail diline olan benzerlikleri; mezkur kültürlerden kalan metinlerdeki bazı şahıs İsimlerinin YHVH'ye gönderme yaptığı şeklinde yorumlanmaya çalışılmış ancak bu yorumlar da kabul görmemiştir<sup>57</sup>.

### YHVH İbadetinin Kaynağı

Buraya kadar, YHVH isminin tarihini Hz. Adem'e kadar götüren geleneksel yaklaşım ve bu yaklaşımın yukarıda zikredilen kutsal metin ve kutsal metin dışı kaynaklar tarafından desteklenmediğini gördük. Modern yaklaşımlar geleneksel savununun geçersizliğini ortaya koyarak YHVH'nin Musa dönemi ile başladığına işaret etmiş olsalar da, mezkur ismin nerede ortaya çıkmaya başladığı hususunda her hangi bir bilgi vermemektedirler. Bu bilgiyi elde etmek için kullanılacak tek kaynak, sahip olduğumuz tarihsel metinlerdir. Ancak burada elde edilecek olan sonuca, var olan verilerden elde edilen bir şey olarak bakmak; onu kesin bir yargı/hüküm olarak görmemek gerekir. Elde edilen veriler arttıkça ulaşılan sonuçların da farklı olacağını her zaman göz önünde tutmak gerekir.

Bu tür metinlerden YHVH ibadetinin kökenine dair bize en aydınlatıcı bilgiyi verecek olanı, mö. III. ve IV. yüzyıldaki Mısır kaynaklarında Negev ya da Sina çölündeki Yhv diye isimlendirilen bir bölgeden gelmektedir. Bu göndermeler, YHVH'nin Midyan ya da Kenit kökenli olduğuna dair hipotezleri bir ölçüde desteklemektedir<sup>58</sup>. Bu hipoteze göre, bazı klanlar tarafından uzun bir süre, Sina ve Horeb'in yerel tanrısı olarak saygı gösterilen

<sup>55</sup> Albright, "Contributions to Biblical Archeology and Philosophy, 2. The Name Yahweh", *Journal of Biblical Literature (JBL)*, 43, 1924, 370.

<sup>56</sup> William Foxwell Albright, *From Stone Age to Christianity*, Second Edition, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1957, s. s. 259; S. David Sperling, "God", *Encyclopedia of Religion (ER)*, VI, 2-3.

<sup>57</sup> Sperling, "God", *ER*, VI, 2-3.

<sup>58</sup> Hz. Musa'nın kayın pederinin Kenitlerden ve bir Kenit rahibi olduğu hususunda bkz. H. H. Rowley, *The Faith of Israel*, SCM Press Ltd, London, 1961, s. 54.

YHVH, kendisini Medyen’de bir rahip olan Musa’nın kayınpederi Yetro’nun yanındaki ikameti sırasında ona vahyetmiştir<sup>59</sup>. Albright aşağıda YHVH’nin anlamının ele alındığı bölümde görüleceği üzere, bu kelimenin şeklen olmasa bile içerdiği anlam itibariyle Mısır’da var olan Tanrı anlayışına benzemesinden dolayı, Musa’nın Yahveci anlayışının Mısır kökenli olduğunu ileri sürer<sup>60</sup>.

YHVH ismi ve onunla ilişkili olan YHVH ibadetinin ortaya çıkışı ile ilgili bu kısmı; bir anlamda son paragraftaki görüşü de bir başka açıdan dikkate alan Fohrer’in Çıkış 3/26’deki metinle ilgili yorumuyla bitirmek daha uygun gibi görünmektedir. Yahvist kaynağa izafe edilen bu metin; YHVH ibadetinin insanlıkla başlamış olması anlamında yanlıştır; ancak, Musa döneminin, yeni ve şimdiye kadar bilinmeyen bir tanrının ortaya çıkışına işaret etmediği; bunun yerine, daha önceden başka yerlerde ibadet edilen bir tanrının, İsraililerin tanrısı haline gelmesine işaret etmesi açısından doğrudur<sup>61</sup>.

### YHVH’nin Telaffuz Edildiği Zamanlar ve Telaffuza Son Verilmesi

Bugünkü Hıristiyan dini literatüründe *Yehova* olarak telaffuz edilen ve Yahudi tanrısının ismi olarak kullanılan kelime aslen dört sessiz harften oluşmaktadır: Y.H.W.H. Bu dört sessiz harfin yukarıda zikredildiği şekildeki okunuşu, Yahudilerin kullandıkları bir telaffuz şekli değildir. Bundan Yahudilerin söz konusu dört harfi başka bir şekilde telaffuz ettikleri anlamı çıkmaz. Çünkü Yahudiler, kesin olarak bilinmeyen -ancak aşağıda da anlatılmaya çalışılacağı gibi- çok uzun bir zamandan beri, bu dört harfi telaffuz etmemekte onun yerine başka kelimeler kullanmaktadırlar.

Bu okunuş, Hıristiyan kökenli bir okuma biçimidir ve tarihi de YHVH’nin tarihine nispetle oldukça yenidir<sup>62</sup>. Söz konusu okunuşun, Papa Leo X’un itirafçısı olan Peter Galatin’in icadı olduğu ve aynı okumayı Fagius’un (1550) da ileri sürdüğü genel olarak kabul edilir. Peter Galatin’in dört sessiz harfi *Yehova* şeklinde okuduğunu ilk kez söyleyen ise

<sup>59</sup> Hyde, *a.g.e.*, s. 82; Sperling, *a.g.m.*, *ER*, VI, 2-3; J. F. MacL. “Names of The God”, *JE*, IX, 160.

<sup>60</sup> Albright, “Contributions to Biblical Archeology and Philosophy 2. The Name Yahweh”, *JBL*, 43, 1924, 378.

<sup>61</sup> Fohrer, *a.g.e.*, s. 67.

<sup>62</sup> Cohn-Sherbok, *a.g.e.*, s. 5.

Deriesche'dir (1550-1660). Ancak Galatin'den önce de, bu şekilde bir telaffuzun var olduğu görünmektedir. Mesela, 1270 yılında kaleme alınan Raymond Martin'in *Pugio Fidei* adlı eserinde kelime, Yehova şeklinde yer almıştır. Bu telaffuzun doğru bir telaffuz olduğu, Stier ve Hölmann tarafından da savunulmuştur<sup>63</sup>.

Kitab-ı mukaddes'i oluşturan metinlerden Rut ve Hakimler'de, bir kimisenin arkadaşını IHVH seninle olsun, diye selamlaması ve arkadaşının da onu, "IHVH" seni kutsasın, demesi gerektiği söylenir<sup>64</sup>. Yine Bar Kohba (ms. 132) zamanında da, burada konu edinilene benzer bir şekilde selamlamalarda mezkur ismin kullanılması emredilmişti<sup>65</sup>. Bu metinler dört sessiz harfin en azından bu metinlerin kaleme alındıkları zaman diliminde telaffuz edildiklerini; aynı zamanda bunu din adamı olmayan sıradan insanların da bildiğini ve gündelik hayatlarında kullandıklarını (Mişna Berakhot IX, 5) gösterir<sup>66</sup>. Ayrıca Kitab-ı mukaddes dışı bir takım kaynaklar da, Yahudi dışındaki dini cemaatler tarafından dört sessiz harfin telaffuz edildiğinin delillerini bize naklederler<sup>67</sup>. Teodoret (399-445), beşinci yüzyılda Samirilerin bu ismi, İβé şeklinde telaffuz ettiklerini söyler<sup>68</sup>. Yine Epiphanius, erken dönem bir Hıristiyan mezhebinin mezkur kelimeleri benzer şekilde telaffuz ettiğini nakleder. İskenderiyeli Clement mezkur sessizleri Ιαουέ ya da Ιαουάι ve Origen ise Ιαωουηε olarak telaffuz ederler<sup>69</sup>. Yahudiler dışında bu kelimenin telaffuz edildiğinin bir diğer örneği de, İbranice bilinen İsimlerin Asurca'daki telaffuzundan yani, *Hizkiyahu* (Hezekiah) gibi gelir<sup>70</sup>.

<sup>63</sup> Emil G.Hirsh, "Ye Jehovah", www.jewishencyclopedia.com

<sup>64</sup> Rut 2/4; Hakimler 6/12.

<sup>65</sup> Bar Kohba döneminde bu tür selamlamalar, İsa'yı Rab kabul eden yahudi-hıristiyanlardan Yahudiler ayıran bir parola işlevi görmekteydi. Bkz. Bacher, a.g.m., www.jewishencyclopedia.com

<sup>66</sup> Yahudilerin birbirlerini Tanrı'nın ismiyle selamlamalarının sebebi, İsrailileri Tanrı'ya İSİM olarak gönderme yapan Samirilerden ya da Rabbinik Yahudileri Hıristiyanlardan ayırmaya yönelik bir arzudan kaynaklandığı ileri sürülür. Cohen, a.g.e., s.25.

<sup>67</sup> Yahudiler dışındaki çevrelerde de YHVH'nin telaffuzunun bilindiğinin bir diğer göstergesi de, Yahudi kutsal metinlerindeki ismin telaffuzuna yönelik yasakların varlığı kabul edilir. Bu metinler için bkz. Sanhedrin x/1, xı/9; Ab Zerah 18a vs. Corowford-Blau, a.g.m., www.jewishencyclopedia.com

<sup>68</sup> Quæset, 15, Exodum, nakleden Corowford-Blau, a.g.m., www.jewishencyclopedia.com

<sup>69</sup> MacL, "Names of God", EJ, IX, 161; Hyde, a.g.e., s. 80.

<sup>70</sup> Hyde, a.g.e., s. 80.

Mezkur ismin Gnostikler tarafından da bilindiği kabul edilmektedir. Zira, onların yaratılış sistemlerinden birinde, sekizinci eondan üçüncüsü, telaffuz edilmez, görülmez ve isimlendirilemez olarak adlandırılır ki, bunlar Tetragrammation'un İsimleridir<sup>71</sup>.

Yukarıda zikredilen kutsal metin ifadesinde de görüldüğü gibi, dört sessiz harften oluşan tanrı ismi gündelik hayatta kullanılmaktaydı. Ayrıca, Babil sürgününe (mö. 587) kadar özel İsimlerin sonlarına *yah* ve *yahunun* eklenmesinden mezkur ismin telaffuz edilmesi hususunda herhangi bir yasağın olmadığı da anlaşılmaktadır. Dört sessiz harfin tam olarak telaffuz edilmesinin ne zaman sınırlanmaya başladığı hususunda birbirinden farklı ifadeler ortaya koymak mümkündür. Talmud, İsim'in<sup>72</sup> mabedin tahribinden kırk yıl önce baş haham adil Simon'un ölümünden sonra hahamların İsim'in telaffuzuna son verdiklerini söyler<sup>73</sup>.

Bu tarihten sonra İsim'in telaffuzu yasaklandı ve onu telaffuz edenin gelecek dünyada bir payının olmayacağı ifade edilmeye başlandı<sup>74</sup>. Hatta, Hanannah ben Teradion, talebelerine İsim'in telaffuzunu öğrettiği için cezalandırıldığı nakledilir<sup>75</sup>. Ancak bu cezalandırılmanın, İsim'i ehil olmayan insanlara öğretmenin bir sonucu olduğunu kabul etmek makuldür. Çünkü, dört sessiz harfin kamuya açık yerlerde seslendirilmesine son verilmiş olmasına rağmen, hem birinci mabet hem de ikinci mabet boyunca bu seslendirilmenin bütünüyle ortadan kalkmadığını yalnızca kullanımının gittikçe daraldığını gösteren deliller vardır<sup>76</sup>.

Dört sessiz harf mabette, haham kutsamasında tekrarlanmaktaydı: "YHVH, Musa'ya şöyle dedi: Harun'la oğullarına de ki, 'İsrail halkını şöyle

<sup>71</sup> Corowford-Blau, a.g.m., www. jewishencyclopedia.com. Gnostiklerin Kozmogoni öğretileri için bkz. John Glyndwr Harris, *Gnosticism, Beliefs and Practises*, Susseex Academic Press, Brighton-Portland 1999, s.108-110; Şinasi Gündüz, *Son Gnostikler, Sabiiler*, Vadi Yayınları, Ankara 1995, s. 81-84.

<sup>72</sup> Yahudi kaynaklarında, 'İsim' Tanrı'nın telaffuz edilemez ve hususi ismi olan YHVH'nin yerine kullanılır ve büyük harfle yazılır. Bkz. Ephraim E. Urbach, *The Sages Their Concepts and Beliefs*, trs. Israel Abrahams, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 2001, s. 124-134.

<sup>73</sup> Yoma 39b.

<sup>74</sup> Sanhedrin 10/1.

<sup>75</sup> Abdoha Zarah 17b.

<sup>76</sup> Kamusal alanda tam olarak ortadan kalkmadığının bir örneğini, mö. 350'lili yıllarda yaşamış olan Filistinli bir bilim adamı, Samirilerin bu ismi yeminlerinde kullandıklarını söyleyerek nakleder. Yer. Sanhendrin 28b.

kutsayacaksınız. Onlara diyeceksiniz ki, YHVH sizi kutsasın ve korusun; YHVH aydın yüzünü size gösterecek ve size lütfetsin; YHVH yüzünü size çevirsin ve size esenlik versin. Böylece, kahinler İsrail halkını adımı anarak kutsayacaklar. Ben de onları kutsayacağım<sup>77</sup>. Ayrıca bu İsim yine mabette ve çeşitli vesilelerde telaffuz edilmekteydi. Talmud, gerçek ismin Yom Kippur'da, dualarda ve Mabedin kudsî-akdes kısmında kutsamada telaffuz edildiğini söyler. Baş haham ismi, Yom Kippur'da, altı kez boğayla, üç kez keçi ile ve bir kez de yeminlerle ilgili olmak üzere toplam on kez tekrar ederdi<sup>78</sup>. Keza, İsim'i 'ānnaā ha-shēm (Ey Rabb) diye başlayan bir itirafta; tanrının bağışlamasını isteyen bir duada ve büyüye benzeyen bir yeminde kullanır<sup>79</sup>. Rabbi Yohannan, bilgelerin her sabatık (yedi) yılda bir kez İsim'in okunuşu için, talebelerine anahtar olarak kullanacakları şeyleri verdiklerini ifade eder. Mabette kutsamasında ve günlük genel kurbanda İsmi yazıldığı gibi telaffuz eden hahamlar, mabedin dışında mezkur İsim için, Adonay<sup>80</sup>; Sinagoglarda ise, bu ismin yerini tutan bir şey kullanırlardı<sup>81</sup>.

Mabedin son zamanlarına doğru dört sessiz harften oluşan İsmi açık bir şekilde telaffuz etmeye yönelik bir çekimserlik ortaya çıkmaya başladı. Mabetteki yüksek sesli telaffuzdan sonra, tavidaki bu değişikliğin bir örneğini, bir haham ailesine mensup olan Rabbi Tarfon verir. Tarfon, dini emirleri yerine getirmesi gereken yaşa gelişinden önce yani, çocukluğunda bir vesileyle (din adamı olan) amcasını takip ederek arkasından kürsüye çıktığını; baş hahamın söylediği sözleri anlamaya çalıştığını ancak onun, hahamların söylediği ilahiler arasında ismi sessiz bir şekilde telaffuz ettiğini, bize nakleder<sup>82</sup>.

<sup>77</sup> Sayılar 6/22-27.

<sup>78</sup> Tosefta Yoma 2/39b. Yom Kippur'da baş haham İsmi on kez söylerdi. Hahamın yanında duranlar, secdeye kapanırlar; daha uzakta olanlar ise, "muhteşem krallığı daim olanın ismi mübarek olsun" derler. Ve onlar buldukları yerden ayrılmadan, İsim onlardan gizlenirdi. Moor, *Judaism*, II, 425.

<sup>79</sup> Urbach, *a.g.e.*, s. 127.

<sup>80</sup> M. Tamid 7/2; Sotah 7/6; 38a.

<sup>81</sup> Moore, *Judaism*, I, 425.

<sup>82</sup> Yer. Yoma 40d ve aşağısı; Kiddush 71a. Ayrıca bkz. William Bacher, "Shem Ha-Meforesh", [www.jewishencyclopedia.com](http://www.jewishencyclopedia.com); A. Cohen, *Every Man Talmud*, Introduction, by Boaz Cohen, Shcocken Books, New York 1975, s. 24.

Dört sessiz harften oluşan bu ismin tam olarak telaffuz edilmeme tarihini tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Ancak bunun, yukarıda zikredilenlerden de anlaşılacağı gibi birden bire değil, fakat tarihsel bir süreç içinde ve tedricen olduğunu söylemek mümkündür. Gündelik hayat-taki kullanımının terk edilmesi, hahamlara has kılınmasının yanı sıra Kitab-ı mukaddesin son kitaplarında da gittikçe daha az görünmeye başlar. Mezmur derlemelerinden birinde<sup>83</sup>, Tanrı'nın ismi yerine bir sıfat kullanılır. MÖ. 3. yüzyılda İskenderiye'deki Yahudilerin ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla yapılan/yaptırılan Kitab-ı Mukaddes'in ilk tam tercümesi olan Septuaginte (Yetmişler Tercümesi) de, YHVH yerine Rabb anlamına gelen *Kyrios*'u kullanılmıştır. Bu kullanımı daha sonraki mütercimler de devam ettirmişlerdir. Sinagog derslerinin İbranice yapıldığı okullarda, İsim'in geçtiği yerde okuyucu onu, Rabb anlamına gelen *Adanoi* olarak okurdu. Bu usul, Kitab-ı Mukaddes'in, halkın anlamasını sağlamak amacıyla yerel dillere yapılan tercümelerde (Targum) ve dini bilgilerin öğretildiği okullarda da devam ettirildi.

Haşmonienler iktidara geldiklerinde (mö.160), Tanrı'nın isminin telaffuzunu yasaklayan Yunan baskısına karşılık olarak, notlarda ve dokümanlarda onun yazılması hususunda bir emir yayınladılar. Ancak bilgiler, buna karşı çıktılar ve bir takım gerekçelerle Tanrının isminin dokümanlarda kullanılmasını, Tişri'in üçüncü gününde yasakladılar<sup>84</sup>. Miladi birinci yüzyılda yaşayan Philo İsimin ancak mabette telaffuz edilebileceğini söyler<sup>85</sup>. Buradan İsim'in mabedin yıkılmasına kadar en azından orada telaffuz edildiğini ve dolayısıyla da, İsim'in bilindiğini söylemek mümkündür. Başka türlü bir çıkarıma imkan verse de, aslen haham soyundan gelen ve tarihçi olarak bilinen Josephus, İsim'i yazmasının kendisi için meşru olduğunu söyleyerek, onu yazıya geçirmenin ötesinde, hakkında bir şeyler

<sup>83</sup> Mezmurlar 42-83.

<sup>84</sup> “Yunan yönetimi, Tanrı'nın isminin zikredilmesini yasakladı. Ve Hasmonienlerin yönetimi güçlü olduğu ve onları yendiği zaman, Tanrı'nın isminin dokümanlara yazılmasını emretti. onlar şöyle yazıyorlardı: En Yüce Tanrı'nın baş hahamı falan Johanan'ın yılında Bilgeler bunu işittiklerinde şöyle dediler: Bu adam borcunu ödeyecek ve dokümanlar çöplüğe atılacak”. Böylece bilgiler, bu uygulamayı durdurdular ve o günü bir bayram yaptılar”. Rosh Hashanah, 18b.

<sup>85</sup> Philo, baş hahamın sarığının ön tarafındaki altın levha olan *şışten* söz ettiğinde şöyle der: Bu, yalnızca kulakları ve dilleri arındırılmış olan kimselerin kutsal yerde işitebilecekleri ve telaffuz edebilecekleri bir ismi gösterir. Kutsal yer dışında bunlar mümkün değildir. Urbach, *a.g.e.*, s. 127.



söylemenin bile yasak olduğunu ifade eder ki, bundan da, İsim'in telaffuz edilmemesi uygulamasının onun zamanında yaygın hale geldiğinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir<sup>86</sup>.

Bir anlamda tanrının isminin mabetle ilişkili olmasından dolayı (Yeşaya 18/7) ikinci mabedin yıkılmasından sonra, İsim'le ilgili bu gelenek titiz bir şekilde muhafaza edildi. Zaten sessizlerden oluştuğu ve telaffuzu hususunda da çok titiz davranıldığı için muhtemelen daha sonra bütünüyle söylenemez ve söylenmediği için de bilinmez hale gelmiş gibi görünmektedir<sup>87</sup>.

### **YHVH'nin Yerine Kullanılan İsimler ve YHVH'nin Telaffuz Edilmeme Sebebi**

Yukarıda da gösterilmeye çalışıldığı gibi, tarihini tam olarak tespit edemeyeceğimiz bir zamanda, dört harften oluşan ve tanrı ile özdeş kabul edilen ismin seslendirilmiş halinin kutsal metinlerde yer almasına son verildi. Yazılı metinlerde mezkur harfler, bu haliyle bırakılırken Targumlarda, YHVH isminin yerine onunla aynı sayısal değere sahip olan<sup>88</sup>, bir *vav* ve iki *yod* yazılıyordu. Bu ismin yorumunda, YHVH yerine YVHD konuluyordu. Yazılı metinde bu İsim seslendirilmemiş haliyle muhafaza edilirken okuyucu, daha önceden muayyen bir kimseye hitap ederken kullanılan; “üstadım, efendim” anlamına gelen *adonai*dan ayırmak için uzun okunuşu yerleşmiş olan ve Rabb anlamına gelen *Adonai* olarak okumaya yönlendirilmekteydi<sup>89</sup>. Yukarıda da işaret edildiği gibi, yalnızca mabette telaffuz edilen YHVH harfleri, mabet dışında *Adonai* diye seslendirilirdi<sup>90</sup>. Ancak daha sonra, mazoretler<sup>91</sup> tarafından YHVH'nin yazıldığı yerlerde bu ismin (Adonay) okunması gerektiğini göstermek maksadıyla onu kutsal metne dahil ettiler<sup>92</sup>. Adanai kelimesi, YHVH kelimesinden

<sup>86</sup> Moore, *a.g.e...*, II, 425; Josephus, *Antiquities of Jews*, trans. by William Whiston, Kregel Publications, Michigan 1970, s. 59-60; Book III, V, 4, s. 70.

<sup>87</sup> Cohn-Sherbok, ünsüzler kutsal kabul edildiği için YHWH'nin mö.3. yüzyıldan itibaren asla telaffuz edilmediğini söylerler. Lavinia-Don Cohn-Sherbok, *a.g.e.*, s. 5.

<sup>88</sup> Zohar, IV, 235b-236a, s. 303.

<sup>89</sup> Moor, Juadaism, II, 429; Sperling, “God”, *ER*, VI, s.1.

<sup>90</sup> Abodah Zarah 17b-18a; Crawford Howell Toy-Ludwig Blau, “Tetragrammation”, [www.jewishencyclopedia.com](http://www.jewishencyclopedia.com)

<sup>91</sup> İbranice ‘gelenegın nakilcileri’ anlamına gelen Mazoret, İbranice Kutsal Kitap metniyle ilgili gelenekleri korumadan sorumlu Yahudi bilim adamlarına verilen isimdir. Bu bilim adamları aynı zamanda, kendi zamanlarındaki sessiz harflerden oluşan İbranice metnin telaffuzunu gösteren işaretlerin oluşturulmasında da sorumludurlar.

<sup>92</sup> Crawford-Blau, *a.g.m.*, [www.jewishencyclopedia.com](http://www.jewishencyclopedia.com)

önce geldiğinde, tekrardan kaçınmak için YHVH, Elohim seslileriyle yazılmaktaydı. Bu durumda YHVH, Elohim seslileriyle okunurdu. Özellikle Elohist diye isimlendirilen metinlerde ve bir kısım mezmur yazarları, İsrail tanrısının has ismi olarak kabul ettikleri Elohim'i YHVH'nin yerine kullanmayı tercih etmişlerdir.

Hatta YHVH'nin yerine konulan kutsal İsim olan *Adonai* bile zamanla telaffuz edilmekten kaçınılmaya başlandı ve onun yerine İsim anlamına gelen İbranice *ha-Shem*'i (ya da Aramca *Shema'yı*) söylemek adet haline geldi<sup>93</sup>.

İkinci Commonwealt'ın sonrasında ise, bazı Yahudiler Tanrı ismini başka bir harfle yazmaktan bile korktular. Bu yüzden de, Septuaginte ve sonraki Yunanca tercümelemlerde mezkur İsim aynen muhafaza edildi. Bunun böyle olduğunun delilleri Tylor, Burkitt tarafından ortaya konuldu. Geniza parşömenlerinden ortaya çıkartılan ve Aquila tarafından Yunanca'ya tercüme edilen Kitab-ı mukaddes metinlerinin bir kısmında bu uygulamaya rastlandı. Aquila'nın tercümesinde mezkur kelime eski İbranice karakterle; Origen'in Hexapla'sında ise arkaik karakteriyle WHWH şeklinde korunmuş görünmektedir<sup>94</sup>.

Yunanlı okuyucudan bu kelimenin, Buadissin'e göre *Adonai*'ın Yunanca karşılığı/muadili olan *Kurios* şeklinde okunması istenmekteydi<sup>95</sup>. Bu uygulamanın bir yansıması olarak bugünkü İngilizce metinlerde de, YHVH'nin karşılığı olarak çoğu yerde YHVH, Lord/Rab olarak tercüme edilmektedir<sup>96</sup>.

Zohar YHVH'nin telaffuz edilmeme ve onun yerine *Adonai*'ın okunmasını şöyle açıklar: "Gizli ve vahyedilmemiş olanın özü olan Yüce Tanrı İsmi, asla söylenemez ve bu yüzden de vahyedilmiş olan şeyleri gösteren bir İsim onun yerine konur. Vahyedilmemiş olanı gösteren İsim YHVH'dir; vahyedileni gösteren ise *Adonai*'dır. Birincisi Tanrı'nın isminin yazılma ikincisi ise, okunma biçimidir<sup>97</sup>".

<sup>93</sup> Cohn-Sherbok, *a.g.e...*, s. 5.

<sup>94</sup> Wilhelm Bacher, "Shem Ha-Meforesh", [www.jewishencyclopedia.com](http://www.jewishencyclopedia.com)

<sup>95</sup> Salon Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of The Jews*, second edition, revised and enlarged, Columbia University Press, New York 1958, II, 17-18.

<sup>96</sup> McL. "Names of God", *EJ*, IX, 160.

<sup>97</sup> Zohar, IV, P'qude (Exodus), 130a-230b, s. 285.

Samiriler de, genel Yahudi geleneğinde olduğu gibi, YHVH'nin yerine başka bir kelime kullanırlar. Samiriler *Shame* ibadetlerinde *Shame* kelimesini, Adonai gibi, dört sessiz harfin yerine kullanırlar. Ancak dört sessiz harfin yerine kullanılmış olsa da, *Shema* esas olarak yerel tanrı olan Baal'i çağrıştırmaktadır<sup>98</sup>.

### **YHVH'nin Telaffuz Edilmeme Gerekçeleri**

Az önce göstermeye çalıştığımız gibi, dört sessiz harfin yerine kullanılan diğer tanrı isimlerini tespit etmek mümkün olsa da, bu dört harfin niçin telaffuz edilmediğini tam olarak tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Konuyla alakalı olarak aşağıda sıralayacaklarımız, YHVH harflerinin telaffuz edilmemesi hususunda ileri sürülen açıklamaların bir özetidir. Ancak istenirse bunlardan hareketle, telaffuz edilmemeyle ilgili bir sonuca ulaşmak da mümkündür.

Dört sessiz harfin telaffuz edilmeme sebeplerinden biri, kutsal metin kaynaklıdır. Bu metinlerden birincisi, Levililer'de (24/16) yer alan metindir: "Rabbe söven kesinlikle öldürülecektir. Bütün topluluk onu taşılayacak. İster yerli isterse yabancı olsun, Rabbe söven herkes öldürülecektir". Hıristiyan bilim adamları, bu metnin mezkur sessizlerin telaffuzunun ölüme yol açacağı şeklinde yanlış bir şekilde yorumlandığını ve bunun da dört sessizin telaffuz edilmeden bırakılmaya yol açtığını ileri sürerler. Ancak, Moore, Yahudilerin söz konusu metni yanlış anladıklarını ve bu yanlış anlamaya bağlı olarak herhangi bir uygulama ortaya koymadıklarını mesela, mahkemeler YHVH ismini telaffuz eden kimseler hakkında Levililer 24/16'da emredildiği gibi hükmederek onları gelecek olan dünya dışında bırakmadıklarını ileri sürer. Ona göre, Yahudiler bu metni Tanrı'yı lanetleme olarak yorumlamışlar ve onu şu kural için bir kaynak olarak kullanmışlardır: "Tanrı hakkında saygısız bir şekilde konuşan kimse, İsmi tek tek telaffuz edinceye kadar ölüm cezasına maruz bırakılmaz".

Telaffuz edilmeme uygulamasının kendisinden kaynaklandığı düşünülen bir diğer kutsal metin ifadesi de Çıkış 3/15'de yer alır: "İsraililer'e de ki, Beni size atalarınızın Tanrısı, İbrahim'in Tanrısı, İshak'ın Tanrısı ve Yakub'un Tanrısı Rab gönderdi. Sonsuza dek adım bu olacak. Kuşaklar boyunca böyle anılacağım". Burada "sonsuz kadar" anlamına gelen *le-*

---

<sup>98</sup> Baron, *a.g.e.*, II, 28.

*olam* ifadesi *le-allem* şeklinde okunduğunda “bu benim gizlenecek isimdir” anlamına gelmektedir<sup>99</sup>. Ancak Moore, bu açıklamanın da, yaşanan olgunun bir sebebi olmaktan daha çok bir sonucu olduğunu söyler. Yine, dört sessiz harfin telaffuz edilmemesiyle ilişkilendirilebilen bir başka metin de, “Senin Tanrın Rab’bin adını boş yere ağzına almayacaksın” şeklindeki Çıkış 20/7 ve Tesniye 5/11’de yer alan ve On Emir’den birini teşkil eden ifadedir. Bu da Yahudiler tarafından genel bir hüküm olarak değil, yalnızca yeminlerde Tanrı’nın adını gereksiz yere kullanmaya yöneliktir olarak kabul edilmiştir (Berakot 10a)<sup>100</sup>.

Dört sessiz harften oluşan ve Yahudi Tanrı’sının özel ismi olarak kabul edilen İsim’in telaffuz edilmeme gerekçelerinden bir diğeri ise, İsim- müsemma arasındaki ilişkiye dair yaklaşımın bir ifadesi olan anlayıştır<sup>101</sup>. Özellikle doğu için İsim, ismin verildiği kişi açısından bir sıfattan daha öte bir şeydir. İsim, ait olduğu insan ya da nesnenin doğasını gösteren, bu doğanın yetkesini kendisinde taşıyan bir şey olarak görülür. Bu yüzden de, birinin ismini bilmek, ona hakim olmak anlamına gelir. Büyücülerin, mucize gerçekleştirenlerin sahip oldukları güç, esasen Tanrısal İsim hakkındaki bilgiye dayanır. İsim, güçle donatılmıştır; bu yüzden de İsim ve güç aynı şeydir. Tanrısallığın kontrolünü ima eden, tanrının gizli isminin keşfi, hem Mısır mitolojisinde hem de kahinlerin ve büyücülerin büyüsel uygulamalarında önemli bir yer işgal eder. Çünkü, kahinlerin ve büyücülerin büyüsel sanatları esasen, İsimlerin sessizce tekrarından ibarettir. Bu tür anlayış ve uygulamalar, Hellenistik ve Roma döneminde hem Mısır’da hem de İsrail ülkesinde hakim anlayış ve uygulamalardır.

Yahudi kutsal metni, Tanrının isminin söylenmesiyle yerine getirilen bir şeyi bizatihi Tanrının meydana getirdiğini kabul etmesine ve bunun dışındaki, mesela İsimlerin tekrarlanmasıyla bu tür etkilerin meydana geldiğini reddetmesine rağmen; gücün İsimde olduğu şeklindeki anlayış her zaman halka hakim olmuştur. Bunun örneklerini, yani İsim’de ve bu İsim’in

<sup>99</sup> Kiddush, 71a; J. D. E. “The Names of God”, *JE*, IX, 162; Moore, *Judaism*, II, 428.

<sup>100</sup> Moore, *a.g.e.*, II, 428.

<sup>101</sup> İsrail’de, şahıs ve özel İsimler, büyük bir öneme sahiptirler. İsim, taşıyıcısının karakterinin göstergesidir. Mesela, Samuel I 25-25’de aptal biri olan ve ismi de bu anlama gelen Nabal’dan söz edilir. Babil, dillerin karıştırılması anlamına gelir (Tekvin 11/9). Aynı anlayışın ifadesi olan metinler için bkz. Tekvin 4/1; 17/17. Fr. Paul Palatty, “The Divine Name Y H W H A Historical-Theologico-Critical Study on Ex. 3, 13-15”, s. 9.

büyülerde kullanılan gizil bir gücünün olduğuna inanıldığına dair örnekleri Haşmonienler döneminde görmek mümkündür. Enok'ta yeminlerin prensi, Mikael'den kendisine gizil ismi göstermesini ister (69/14). Jubile kitabında (36/7) İshak, muhteşem, şerefli ve yüce İsim adına yemin eder<sup>102</sup>.

Tanrı'nın bu gizli, muhteşem isminin telaffuzuyla yapılan şeyler hususunda Yahudi kutsal metinlerinde yeteri sayıda örnek bulmak mümkündür: Firavun, Musa'ya "senin Rabb'in kimdir" sorusuna İsmi söyleyerek cevap verdiğinde, Firavun öldü ve Musa onu tekrar canlandırdı; Musa'nın bir tablet üzerine hak edilmiş İsmi rahibe verdiğinde rahip acı içinde kıvrılarak öldü. Musa'nın bu yerlerde İsmi kullandığına dair ne Josephus'un yazılarında ne Rabbinik kaynaklarda her hangi bir atıf olmamasına rağmen başka bağlamlarda bu İsmi kullandığına dair göndermeler vardır. Tanna R. Nehemiah'dan yapılan bir nakle göre, Musa İsmi bir Mısırlının yüzüne karşı telaffuz etmiş ve onu öldürmüştür. R. Nehorai, Mezmurlardaki "Deniz olanı görüp geri çekildi (Mezmurlar 114/3)" ifadesi hakkında şöyle der: "Deniz, asanın üzerine hâk edilmiş söylenemez kelimeyi gördü ve yarıldı". Yunanlı bir Yahudi tarafından kaleme alınan ve apokrif bir çalışma olan *The Prayer of Manasses*'de âbid, yarılan denizin Tanrının korkunç ve muhteşem İsmi ile bir araya getirildiğini söyler. Davud, mabedin temellerini kazarken deniz, dünyayı basmakla tehdit edince, İsmi kırık bir çömlek parçası üzerine yazdı ve onu denize attı<sup>103</sup>. Buna benzer şekilde İsmi'nin kullanımı, Haggada'da, Süleyman ve Ashmedai'de atfedilir<sup>104</sup>. Bir Amoraim olan Rabbah, denizcilerin fırtınalı bir günden, üzerine "Ben ben olanım, *Yah* kalabalıkların rabbi" yazılı olan bir sopa ile denize vurduğunu ve onun öfkesini dindirdiğini, anlatır<sup>105</sup>.

İsmi'nin bu tür faydalı kullanımlarının yanı sıra, başkalarına zarar vermek amacıyla kullanıldığının örnekleri de vardır. Bir Amoraim şöyle bir olay nakleder: Samuel bir yerden geçerken İranlı bir kadının oğlunu İsmi'le lanetlediğini ve onun öldüğünü işitmiştir<sup>106</sup>. Bu tür sonuçlara yol açan bizatihi İsmi'nin kendisinde yer alan güçtür. Bu yüzden de, onu hangi millettense olursa olsun erkek ya da kadının telaffuz etmesi hususunda bir fark

<sup>102</sup> Bu tür örnekler için bkz. Urbach, *a.g.e.*, s. 125.

<sup>103</sup> J. D. E. "The Names of God", *JE*, IX, 164.

<sup>104</sup> Gittin 68a.

<sup>105</sup> Baba Bathra 73a.

<sup>106</sup> Yoma iii 7, s. 40a; Moor, *Judaism*, II, 426.

yoktur. İsmi taşıdığı bu güçten dolayı, başlangıçta bütün insanları bildiği İsmi telaffuzu, isyankar, kendi çıkarlarını düşünen ve genel öğretinin aksine, bu dünyanın yegane dünya olduğuna inanan<sup>107</sup> insanlar çoğalmaya başladıklarında, yalnızca layık insanlara emanet edildi. Ehil olmayanların kullanmalarından korkulan İsmi sahip olduğu bu güç, onun telaffuzunun niçin gizlendiğinin ve bilinmediğinin bir sebebi olarak da işlev görür. Bununla ilgili olarak Kutsal olan şöyle der: İmdi eğer ben telaffuz edilemeyen ismi onlardan gizlediğimde, onlar bir sıfatı kullanılarak başkalarını öldürebiliyorlarsa, telaffuz edilmeyen İsmi, (telaffuz edilir bir şekilde) onlara emanet etmiş olsaydım ne kadar çok şey yaparlardı<sup>108</sup>.

İsmi telaffuz edilmemesinin bir diğer sebebi bizatihi bu dünyadır. Bununla ilgili olarak R. Johannan şöyle der: “Gelecek olan dünya bu dünya gibi değildir; bu dünyada (telaffuz edilemez İsim) *yod he* (dört sessiz harfin ilk harfleri) ile yazılır ve *Alef Dalet* (*Adonay*’ın ilk harfleri) ile okunur; ancak gelecek olan dünyada, *yod he* ile yazılacak ve *yod he* ile okunacaktır<sup>109</sup>”. Bunu söyleyen bilge, dinsel anlamda kusurlu bir dünyada yaşadığını kabul eder ve İsmi bilgisinin ve onun telaffuzunun gelecek olan dünyada tamamlanacağını söyler. O zaman Tanrı’nın ismi tek olacak ve onun başka İsimler tarafından kirletilme ve politeistik-senkretik anlamda kullanma tehlikesi olmayacaktır<sup>110</sup>.

Urbach ise, İsmi telaffuzunun ve zikredilmeye son verilmesinin, Tanrı ile insan arasındaki mesafenin korunması ve İsmi büyüsül maksatlar için kullanılmasına engel olmak maksadıyla olduğunu ileri sürer<sup>111</sup>.

### YHVH’nin Anlamı

YHVH’nin anlamının ne olduğuna dair eski zamanlardan beri bir çok açıklama ileri sürülmüştür. Albright YHVH anlamı hususunda, kendisinin bildiği en eski teklifin, ismi bilinmeyen bir İskenderiyelinin *Yôyu*, geç

<sup>107</sup> Genel öğretinin aksine, bu dünyanın tek dünya olduğunu söyleyenlerin Sadukiler olduğuna dair bkz. Urbach, *a.g.e.*, s. 128-129.

<sup>108</sup> Ecclesia Rabba, iii, 11

<sup>109</sup> *Pesahim* 50a, *The Talmudic Anthology* (ed. Louis I. Newman), Behrman, House Inc., New Jersey, 1945, s. 173. Bu türden diğer rivayetler hakkında bkz. Bacher, *a.g.m.*, [www.jewishencyclopedia.com](http://www.jewishencyclopedia.com).

<sup>110</sup> Yukarıdaki gerekçelere benzer gerekçelerin ileri sürüldüğü bir başka yer olarak bkz. Crawford Howell Toy-Ludwig Blau, “Tetragrammation”, [www.jewishencyclopedia.com](http://www.jewishencyclopedia.com).

<sup>111</sup> Urbach, *a.g.e.*, s. 134.

dönem Mısır kelimesi yô (Kıptice εω) ile eşitlediğini bunun da kudsü'l-akdesde bir merkep heykelinin bulunduğu şeklinde garip anlayışı başlatan teklif olduğunu ve yine bildiği en yeni teklifin ise, *Yahvew*'nin *wahwah*, “bağırın”ı (Arapça vhw) temsil ettiğini ileri süren Torczyner'inki olduğunu söyler. Ona göre, bu ikisi arasında yer alanlar ise sayılamayacak kadar çoktur<sup>112</sup>.

İleri sürülen bu anlamlandırmaların temel hareket noktaları, kelimenin kendisi ve Çıkış 3/14'de yer alan ve Elohistlerin bir çalışması olarak kabul edilen ‘ben ben olanım’ şeklindeki anlamlandırmadır. Tanrı, Musa'ya görünüp de onu İsrail halkını Mısır'dan çıkarmak için Firavuna göndermek üzere görevlendirdiği zaman, Musa, Tanrı'ya “İsraillilere gidip, ‘beni size atalarınızın Tanrı’sı gönderdi’ dersem, ‘Adı nedir?’ diye sorabilirler. O zaman ben ne diyeyim?” Tanrı, “Ben Benim” dedi, “İsraillilere de ki, ‘Beni size Ben Ben'im’ diyen gönderdi”. Burada kullanılan kelime, “vhw” kökündendir ve “olmak” anlamına gelir<sup>113</sup>. Bu, Yahudi geleneği tarafından genel olarak YHVH'nin ifade ettiği anlam olarak kabul edilir.

İleri sürülen bu açıklamaların hepsinde ortak olan ise; YHVH'nin esasen bir şimşek, fırtına tanrısı olarak kabul edildiğinden, mezkur ismin, inen ya da vurup deviren anlamında olduğunun kabul edilmesidir.

Bu teklife nispetle, YHVH'nin anlamıyla ilgili olarak daha yeni olan teklifler arasında şunları zikretmek mümkündür: Kültik bir sesleniş olarak “Ey O<sup>114</sup>”; yaratıcı tanrıya ait bir terim olarak “Yaratan (*hayanın* hif'il şekli)<sup>115</sup>”; “Koruyucu<sup>116</sup>”, “Sevdiğimi tutkuyla severim<sup>117</sup>”; Tanrı'nın gerçekliği<sup>118</sup>, onun

<sup>112</sup> Albright, a.g.m., s. 370.

<sup>113</sup> Çıkış 3/10-14; Cohn-Sherbok, a.g.e., s. 5.

<sup>114</sup> S. Mowinckel, “The Name of God of Yahweh”, *Hebrew Union College Annual*, XXXII, 1961, 121-133'den nakleden Fohrer, a.g.e., 76.

<sup>115</sup> F. C. Burkitt, “On the Name Yahweh”, *Journal of Biblical Literature (JBL)*, 43, 1924, s. 353-356; D. N. Freedman, “The Name of God of Moses”, *JBL*, LXXIX, 1960, 151-156. a.g.e., s. 76.

<sup>116</sup> J. P. Hyatt, “Yahweh as ‘The God of my Father’ ”, *Vetus Testamentum (VT)*, V, 1955, 130-136; J. Obermann, “The Divine Name YHWH in the Light of Recent Discoveries”, *JBL*, LXVIII, 1949, 301-325'den nakleden Fohrer, a.g.e., 76.

<sup>117</sup> S. D. Goiten, “YHWH the Passionate”, *VT*, VI, 1956, 1-9'dan nakleden Fohrer, a.g.e., s. 76.

<sup>118</sup> J. Hänel, “Jahwe”, *NKZ*, XL, 1929, 608-41'den nakleden Fohrer, a.g.e., s. 76.

değişmeyen varlığı<sup>119</sup>, onun aktüelliği<sup>120</sup>, varoluşsallığı<sup>121</sup>, varlığının belirlememesi tamlığı/doluluğu<sup>122</sup> aktif bir şekilde var olma anlamında Var olduğu<sup>123</sup>, O'dur<sup>124</sup> ve şükran ismi olarak "O'dur kendisinin olacağını teyid eden"<sup>125</sup>.

Sahası olmasından dolayı, Albright bir çok çalışmasında YHVH meselesini ele almış ve onu anlamlandırma çabasında, kelimenin kullanılış tarihini, Yahudilerin tarihini ve dinsel-kültürel olarak ilişkili oldukları kültürlerdeki uygulamaları bir alt yapı olarak kullanmıştır.

Ona göre, Söz konusu İsim, yalnızca, "düşmek, olmak, var olmak" anlamlarına gelen şifahi kök *HWH*den türetilebilir. Bu isim, arkaik geçişli-geçişsiz hali önce *yihwayu* sonra *yihwe* ve nihayet *yihye* şeklinde olan kelimenin süreklilik ifade eden hali olamaz. Bu kökten gelen İsim, klasik İbranice'de *YHYH* olarak telaffuz edilir. Öte yandan, *yihwayuya* muadil olan ettirgen (hif'il) şekli *yahviyu*, ondan da daha sonraki bildirme kipi *Yahwe* (*YHWH* olarak hecelenir) ve normal kısaltılmış şekli *Yahu* (*YHW* olarak hecelenir) olan *yahwiyudur*. Buna bağlı olarak, D. N. Freedman ve Albright, *Yahve şeb'âôt*, *Yahwe shâlom* ve *Yahwê yir'â*'nın, sıraya uygun olarak: "(İsrail) topluluğunun var olmasına sebep olan", "Barışın var olmasına sebep olan" ve "İbadetin var olmasına sebep olan" anlamlarına geldiğini kabul ederler. Albright'a göre, bunlar atalar döneminin yüce tanrısına edilen antik dualardan yapılan iktibaslardır ve az sonra ele alacağımız gibi, daha uzun bir ibadet formülünün kısaltılmış halidir<sup>126</sup>

<sup>119</sup> R. Abba, "The Divine Name Yahweh", *JBL*, LXXX, 1961, 320-28'den nakleden Fohrer, *a.g.e.*, s. 76.

<sup>120</sup> T. C. Vriezen, "Ehje 'eser 'ehje", *Festschrift Alfred Bertholet*, 1950, s. 498-515'den nakleden Fohrer, *a.g.e.*, s. 77.

<sup>121</sup> O. Eissfeldt, "Aheyâh 'asâr 'äheyâh und 'El 'ôlä", *Forschungen und Fortschritte (FF)*, XXXIX, 1965, 298-300'den nakleden Fohrer, *a.g.e.*, s. 77.

<sup>122</sup> L. Köhler (and W. Baumgartner), *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, 1953, s. 368-9'dan nakleden Fohrer, *a.g.e.*, s. 77.

<sup>123</sup> R. Mayer, "Der Gottesname Jahwe in Lichte der neuesten Forschung", *Biblica Zeitschrift*, 1958, 26-53'den nakleden Fohrer, *a.g.e.*, s. 77.

<sup>124</sup> E. Dhorme, "Le nom du Dieu d'Israël", *Revue de l'Historie des Religions*, CXL, 1952, 5-18'den nakleden Fohrer, s. 77.

<sup>125</sup> W. A. Irwin, "Exod. 3:14", *American Journal of Semitic Language and Literatures*, LVI, 1939, 297-8'den nakleden Fohrer, s. 77.

<sup>126</sup> Albright, *From Stone Age to Christianity*, s. 15-16.



Abright'in YHVH'nin anlamının ne olduğuna dair yaklaşımı onun, kelimenin mevcut haliyle, daha uzun olan bir ismin kısaltılmış şekli olduğu teorisine dayanır. Ona göre, lingustik olarak YHVH biçimi, yalnızca ettirgen olabilir ve Babil, Mısır ve Kenan'daki bir çok benzerinden hareketle de daha uzun bir ismin ya da bir zikir cümlesinin kısaltılmış olduğu kanaatine varılabilir. Bunun böyle oluşunu göstermek maksadıyla da, birkaç örneğin yeterli olacağını söyler. Sümer Babil'inde hayvan yetiştiriciliği tanrısını ifade etmek için kullanılan *Shagan* (daha sonra *Shakam*) aslında, “doğruran kadınlara yardım eden” anlamına gelen *Ama-shagan-gubun* bir kısaltmasıdır. Sonraki kullanımı Tammuz şeklinde olan Dumuzi, *Dumuz-zid-abzunun* yerine kullanılır. Antik Babil'in milli tanrısı olan Marduğun<sup>127</sup> ismi olan *Asari*'nin tam hali *Asari-lu-dugtur*. *Gish*, daha sonra *Gilgameş*'e dönüşen *Gichbilgameş*'in yerini tutar. Buna benzer kısaltmalar, Akkad ve Mısır dinlerinde benzer maksat için, yani tanrı ismi olarak kullanılırlar. Yine mesela kadim Mısırlıların ölüm ve bereket tanrısının ismi olan Osiris<sup>128</sup> muhtemelen *Osiris-onnophris* kısaltmasıdır<sup>129</sup>. Tanrı İsimlerinin, daha uzun olan ismin kısaltılmış bir biçimi olmaları hususundaki daha ciddi bir örnek ise, mö. on beşinci yüzyıl Kenan dilinde bulunmaktadır. Burada Kenan fırtına tanrısı olan ve sürekli olarak *Al'iyān* olarak zikredilen Baal, aslında “savaş meydanlarında karşılaştığım şampiyonlara galip geleceğim” şeklindeki bir ismin kısaltılmış halidir ve “ben kesinlikle galip geleceğim” anlamına gelmektedir.

İbranice Kitab-ı Mukaddes Çıkış 3/14'de yer alan “ben ben olanım” cümlesi, ettirgen *Yahveh*, üçüncü şahıs olarak takdim edildiğinde *Yahweh asher yihweh* (daha sonra *yihyeh*), “var olanının olmasına sebep olan” anlamına gelir.

Ancak muhtemelen kelimenin ettirgen hali, daha sonraki İbranice'de kullanılmadığı için bu formül değiştirildi. Musa'nın lehçesinde söz konusu formüle, *Yahweh ze-yihweh* haline geldi. Burada kullanılan *ze, jud 5/5'de*

<sup>127</sup> Aslen Babil şehir tanrısı olan ve daha sonra Babil panteonun yüce tanrısı haline gelen Marduk için bkz. *Chambers Dictionary of Beliefs and Religions* (ed. Rosemary Goring, consultant Editor Dr. Frank Whaling), BCA, London-New Yor-Sydney-Toronto 1992, s. 322-323.

<sup>128</sup> Osiris için bkz. “Osiris”, *Chambers Dictionary of Beliefs and Religions* (ed. Rosemary Goring, consultant Editor Dr. Frank Whaling), s. 385.

<sup>129</sup> Albright, *From Stone Age to Christianity*, s. 260-261

(*ze-Siana*, Sinalı) *Yahveh* isminde olduğu gibi Kenanca ve İbranice’de de nispet ön eki olarak kullanılır. Orijinal haliyle formül, tek başına düşünüldüğünde doğruluğu hususunda şüphe etmek mümkün olabilir ancak, söz konusu kullanıma mö. ikinci bin yıl Mısır metinlerinde fazlasıyla rastlanılmaktadır. Mö. on beşinci yüzyıldan kalma olan ve Amun’a yöneltilen bir ilahide şöyle denilir: Ey, var olanın olmasına sebep olan (yaratan) tanrı.

Albright, YHVH’nin anlamına yönelik bu teklifinin yanlışlığının ortaya konması halinde, bu İsrail’lilerin kendi tanrılarının her şeyin yaratıcısı olduğunu kabul ettikleri gerçeğinin değişmeyeceğini, çünkü Kitab-ı Mukaddes’de buna dair oldukça yoğun metinlerin bulunduğunu söyler<sup>130</sup>.

---

<sup>130</sup> Albright, *From Stone Age to Christianity*, s. 261.

# Müslüman Alim ve Dini Lider: Şeyh Muhammed Said Ramazan el-Butî\*

Andreas CHRISTMANN / Çev. Muammer İSKENDEROĞLU\*

*'Benim devamlı yazmamı sağlayan nedir, diye kendime soruyorum. Şöhretimle ilgili olarak diyebilirim ki, umduğumdan daha fazlasını elde ettim. Mülk ve zenginliğimle ilgili diyebilirim ki, Allah bana ihtiyaç duyduğumdan çok fazlasını ihsan etti. İnsanların saygısı hususunda da layık olduğumdan fazlasını elde ettim. Bütün bunların sonunda farkettim ki, meçhul Müslüman kardeşlerimin benim için yaptıkları ferdi dualar dışındaki her şey faydasız ve zevksiz.'* (Muhammed Said Ramazan el-Butî)

## Giriş

Şöhreti ve modern Suriye hayatındaki büyük etkisi ışığında bakıldığında Şeyh Butî'nin eserleri ve düşüncelerinin Avrupa akademik literatüründe oldukça az temsil edilmesi ve neredeyse bilinmemesi şaşırtıcıdır. Televizyonda haftalık Kur'an ve Hadis yorumcusu olarak, radyoda sıkça vaiz olarak ve kitapçılarda düzinelerce kitap yazarı olarak o her türlü iletişim aracında görünüyor. O Mevlana Rifai Camii'ndeki Cuma hutbelerinde ve Tengiz Camii'nde haftada iki kez yaptığı vaazlarında her defasında, çoğu cami avlusunda dikilerek hoparlörler vasıtasıyla vaazını dinleyen yüzlerce insana hitap eder. Şam Üniversitesinde bir profesör olarak da Butî ilk ve orta dereceli devlet okullarında din ve hukuk öğretecek gelecek nesil öğretmenler üzerinde kayda değer etkide bulunur. Dini prensipleri uygulamayan insanlar bile fiilen Butî'nin ismiyle karşılaşır ve onun nerede ve ne zaman dinlenebileceğini bilirler. Yine müslüman olmayanlar da bu alimi diğerlerinden ayıran şeyin ne olduğunu araştırmak için Butî'nin faaliyetlerinden biri veya diğerine katıldıklarını itiraf ederler. Gerçekten de Şeyh Butî manevi liderlikle İslam alimliğini özgün bir şekilde birleştirir. Resmi Baas Partisi çizgisinden farklı bir aleni ifadenin hapse, hatta işkenceye neden olabileceği Suriye siyasi bağlamında onun sadece İslami bilgi ve

---

\* Yrd. Doç. Dr., SAÜ İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

idealleri popülerleştiren bir Müslüman TV vaizi olarak işlevini düşünün! Şüphesiz dini otoriteler olarak Suriye televizyonunda görünen başka ‘ulema’ da vardır. Her Cuma radyoda hutbe, televizyonda haftalık fetva ve Kur’an programları ve Ramazan boyunca günlük iftar konuşmaları yapan Vakıflar Bakanlığı yetkilisi Şeyh Mervan Şeyho gibi. Fakat Butî’nin sabit yayın saati (Çarşamba 19.00) ve seküler hukuk ve toplum ışığında şer’i kuralları doğrulamak için sırat köprüsünde yürüdüğü konulu ders serisi Butî’yi ülkenin en ücra bölgelerindeki Suriye Müslümanlarına dahi Sünni İslam’ın güncel meseleleriyle ilgili tavsiyeler sunan, yaygın kabule mazhar, bazan da acımasızca sorgulanan bir kamusal kuruma döndürmüştür.<sup>1</sup>

Bu makale bir anlamda Butî’nin hayatı ve eserleri ile ilgili daha geniş bir Avrupalı değerlendirmeye yönelik ilk girişimdir. Bu yazı Suriye’de seküler devletin günümüz hakikatleriyle ideal İslam toplumu arasında yerini bulan Sünni İslam’ın (ya da orta yol İslam’ın) çoğunluğunu temsil eden bir düşünürün resmini çizecek. Makale ilk olarak Butî’nin hayatı ve onun entellektüel etkisinde kaldığı başlıca insan ve olaylarla ilgili biyografik detayları, sonra da onun eserleri, üslubu ve kişiliğini sunacaktır. İkinci olarak makale onun iki farklı rolde, yani Müslüman alim ve dini lider olarak -ki bu günümüz modern Suriye’inde benzersiz bir durumdur- yazıp konuştuğu gerçeğini göz önünde bulundurarak Butî’nin başlıca fikir ve görüşlerini inceleyecektir.

### Hayatı

Muhammed Said b. Ramazan Ömer el-Butî 1929’da Doğu Anadolu’da Botan bölgesinde (Ar. Cezire İbn Ömer) ‘yaygın bir cehalete mübtela olmuş, kültür ve bilgiye muhtaç’ (Butî 1995: 14) küçük bir Türk köyü olan Cilika’da doğdu. O bir Kürt alim olan Molla Ramazan el-Butî’nin ikinci çocuğu ve tek erkek çocuğuydu. Ataları çiftçi olan Butî’nin ‘salih ve mutta-

<sup>1</sup> 1995 ve 1996’nın Ramazan aylarında Şam’da yaptığım alan çalışması sırasında Butî’nin büyük önem ve şöhretini öğrendim. Şam’daki alimlerden hangisi en iyi Ramazan vaazı verir? diye sorduğumda, herkes beraberce Şeyh Butî diye cevap verdi. Suriye’de İslam ve sosyal değişim ilişkisi ile ilgili hangi alimlere danışmam gerektiğine dair görüş sordüğümde yine Butî’ye yönlendirildim. Bana ‘ilk olarak onunla konuş’ denildi. ‘Başka birisini görme gereği duymayacağımı farkedeceksin!’ Butî’nin Suriye’nin manevi hayatındaki öncü konumunu farkedince, onunla kişisel olarak buluşmak istedim. Butî ile 1995’te sadece bir vaazdan sonra kısa bir karşılaşmam oldu, fakat 1996’da üniversitedeki ofisinde onunla mülakat yapmayı başardım.

ki' (Butî 1995: 14) annesi tarafından desteklenen babası Molla Butî de çiftçi olmasına rağmen babasının isteğine karşı çıkarak İslami ilimleri öğrenip ailesinin ilim geleneğini kurdu ve bu gelenek Şeyh Butî ve onun oğlu Muhammed Tevfik Ramazan el-Butî tarafından devam ettirildi. Butî'nin annesi hakkında bütün bildiklerimiz onun hepsi küçük yaşta vefat eden üç kız çocuğu dünyaya getirdiği, bunun ardından da kensisinin hastalanıp Butî on üç yaşındayken vefat ettiğidir. Bu olay gerçekleştiğinde Butî ailesi yıllardır Şam'da yaşamaktaydı. Onlar 1934 yılında Butî'nin ifadesiyle 'İslam'a saldıran'<sup>2</sup> Kemal Atatürk'ün sekülerleştirme önlemlerinden kaçarak Halvet, Haseke, Deir ez-Zur, Rakka, Hama ve Humus yoluyla Şam'a ulaşip orada Rükneddin'deki Kürt mahallesine yerleştiler. Butî ilk olarak eski şehir sınırları içindeki Saruce Sokak'taki bir özel okulda dini bilgiler, Arapça ve Matematik öğrendi. Daha sonra on bir yaş gibi erken bir dönemde Meydan'da Mancak Camii'nde Şeyh Hasan Habenneke ve Şeyh Martini'den Kur'an ve Siyer dersleri aldı. Son olarak da bu cami İslami Yönelim Enstitüsü'ne (*Ma'had et-Tevcih el-İslami*) dönüştürülünce burada 1953'e kadar tefsir, mantık, hitabet ve fıkıh usulü öğrendi. Fakat bu zamana kadar onun asıl ve en etkili hocası babasıydı.

Butî'nin hatıralarına göre babası oldukça dindar bir insandı. Çağdaşlarının çoğunun aksine babası, daha öğrencilik yıllarından itibaren İslam'ı duygusallıktan uzak bir akıl yürütme kaynağı olarak değil, sürekli Kur'an tilaveti, gece namazı, zikir ve vird formüllerinin yüzlerce kez tekrarı, Allah'a sürekli münacat, vera ve zühd gibi vasıtalarla ruhsal bir yetkinleşme yolu olarak gördü. Hayatı boyunca geçici felce de neden olan bir çok bilinmeyen hastalığa maruz kalmasına rağmen, babasının düzenli olarak bu yoğun dini ibadetleri yerine getirmesi Butî'nin aile hayatının önemli bir parçasını oluşturur. Her sabah ve akşam Yasin suresi okunurdu; yemek vaktinde çocukların sanki Allah'la beraber yiyorlarmış gibi davranmaları beklenirdi; her Pazartesi ve Perşembe sabahı sabah namazını takiben baba aileyi topluca zikre çağırırdı ve yüzer defa '*La ilahe İllallah*', '*Allah*' denirdi;

---

<sup>2</sup> Hepsi 'İngiliz egemenliğinin baskısı sonucu yapılmış tehlikeli sabotaj eylemleri' olan Arapça ezanın yasaklanması, Arap alfabesinin Latin alfabesiyle değiştirilmesi, Kur'an'ın alenen okunmasının yasaklanması, Kur'an'ın Türkçe'ye çevrilmesi, Avrupalılar gibi elbiseler giyilmesinin emredilmesi ve kadınların *hicap* ve *nikap* gibi şeyleri giymelerinin yasaklanması gibi bu önlemlerle ilgili olarak babanın çok öfkeli olduğu tasvir edilir. Butî 1995: 29-32.

şefaât, övgü ilahileri ve diğer yakarış cümleleri tekrarlanırdı. Bunlar Butî'nin hala günlük olarak devam ettiği zikirlerdir.

1888'de doğan ve 1990'da 102 yaşında vefat eden babasının büyük etkisi Butî'nin dini eğitimiyle de sınırlı kalmamıştır. Babası tek oğlunun hayatının biyografik önem arzeden hemen hemen bütün olaylarına karar vermiştir. Butî on sekiz yaşına vardığında babası onu ikinci eşinin kızkardeşi ile evlendirdi. Butî'den oldukça yaşlı olmasına rağmen bu gelin o zaman oldukça fakir olan aile için yine de 'iyi bir nasip' idi.<sup>3</sup> Butî'nin bu kadar erken yaşta evlenmeye isteksiz davranması babası tarafından Gazalî'nin *İhyau Ulumi'd-Dîn*'de tasvir edildiği üzere evliliğin gerekliliğine atıf yapılarak karşılanınca, Butî bu karşı çıkışının babasına karşı bir 'itaatsizlik ve direnç' olduğunu farketti ve 'ikna olmuş olarak' bu evliliği kabul etti. Babası Butî'nin bütün mesleki hayatına da karar verdi. Ezher'deki üç yıllık eğitimini 1956'da tamamlamasının ardından<sup>4</sup> Butî hukuk öğretmenliği sertifikası ve eğitim diplomasıyla Şam'a döndüğünde Eğitim Bakanlığı'na yapılan müstakbel hukuk öğretmenlerini seçmeye yönelik yetenek sınavına girmeyi reddetti.<sup>5</sup> Çünkü babasının kamuda dini işlerle ilgili bir kariyeri, yani 'para için dini her hangi bir meşguliyeti' büyük bir günah kabul ettiğini biliyordu. Fakat 'izah edilemez' nedenlerden dolayı ve de Butî'nin 'büyük şaşkınlığına' rağmen babası bu yarışa katılmasına onay verdi, hatta katılmasını emretti ve yarışta Butî iyi bir derece aldı. Böylece Butî orta dereceli okulda, sonra da Humus'ta *Dâru'l-Muallimîn el-İbtidâiyye*'de hukuk öğretmeni oldu. Onun akademik kariyeri ise yeni açılan Şam Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne 1961'de asistan olmasıyla başladı. 1965'te Ezher'de doktorasını tamamlamasını müteakip Şam Üniversitesi'nde karşılaştırmalı hukuk ve din bilimleri alanlarında dersler vermeye başladı ve

<sup>3</sup> Ailenin fakirliği nedeniyle (babası mesleği olan el-Herat el-Cedide mahallesindeki Rifai Camii'nin iman-hatipliğini yürütmeye ilave olarak, genelde Kürt Cezire bölgesinden getirdiği İslami kitapların ticaretiyle de meşgul olmak zorundaydı) babası kendi kitaplarının çoğunu satmak zorunda kalmıştır. Aksi takdirde düğün merasimini yapamayacaktı. Butî 1995: 62.

<sup>4</sup> Butî Suriye Ordusu'na çağrılmaktan lise öğrencisi olarak kurtuldu. Çünkü ellili yıllarda ailenin tek erkek çocuğunun askerlikten muaf tutulmasına dair kanun henüz kabul edilmemişti. Butî 1995: 63.

<sup>5</sup> Eğitim Bakanlığı sınavda başarılı olanların listesini oluşturmaya çalışıyordu. Buna göre mezunlara öğretmenlik listedeki sıralarına göre veriliyordu. Listenin sonuna doğru yer bulan adayların iş bulma şansı yoktu, bu nedenle de bir sonraki yıl tekrar sınava girmeleri gerekiyordu.

bazan da Hukuk Fakültesi'nin dekanlığını yürüttü. Butî İslam Hukuku ve Mezhepleri Bölümü'nde karşılaştırmalı hukuk profesörü olup fıkıh usulü, İslam akaidi ve siyer konularında dersler vermektedir.

### Etkiler

Hayatının erken dönemlerinde Kürt etnik kimlikleri sosyal ve kültürel arka planlarına baskın olmakla beraber, Butî'nin entellektüel gelişimi başladığında ailesi 'Suriyelileşme' sürecini artık tamamlamıştı.<sup>6</sup> Buna rağmen Butî Kürt kimliğini asla reddetmedi ve Kürt dili ve edebiyatına olan ilgisini sürdürdü. Mesela, o dönemde daha yirmili yaşlarında iken Kürt şair Ahmet Hasani'nin *Memo ve Zeyn* arasında geçen 'yer yüzünde ekilip, gök yüzünde olgunlaşan'<sup>7</sup> trajik bir aşk hikayesini anlatan eserini Arapça'ya çevirip, şiir formundaki hikayeyi nesir formuna dönüştürmüştür.<sup>8</sup> Yine Anadolu'nun yoksul kırsal çevreleri ve ailesinin fakirliği Butî'de güçlü bir sosyal adalet duygusunun gelişmesine ve onu Suriye toplumunun sosyal, ekonomik ve finansal bozukluklarını sık sık gündeme getirmeye sevketti. Bu ve onun babasının ilk olarak Türkiye'de, sonra da Suriye'de sekülerleşme eğilimlerine karşı hayat boyu karşı durması Butî'yi gelişme çağında siyasi olarak çok güçlü olan Suriye Müslüman Kardeşler'i ile karşılaştırmış olabilir.<sup>9</sup> Suriye Müslüman Kardeşler'in lideri olan Mustafa Sıbai 1956'da Şam Üniversitesi Hukuk Fakültesi dekanlığına ve İslam Hukuku profesörlüğüne atandı ve 1960'da Butî asistan olarak çalışmaya başladığında hala oradaydı. Biyografik kaynaklardan öğrendiğimize göre her iki aile de sık sık birbirlerini ziyaret ediyorlardı ve baba Butî, oldukça fiziksel engellere maruz Müslüman lidere büyük sempati duyuyordu. Ellili yılların başında o zamanlar Suriye Müslüman Kardeşler'i ile yakın ilişkisi olan *Râbitatu'l-Ulemâi'd-Dîniyye* tarafından düzenlenen haftalık hitabet programlarında Butî meraklı bir dinleyici olarak görüldü (Butî 1995: 127). Fakat öyle görünüyor ki Butî'nin entellektüel ve kişisel hayatı üzerinde en büyük etkiye Meydan'daki (o zamanlar Müslüman Kardeşler'in merkezi

---

<sup>6</sup> Butî'nin din alimleriyle karşılaşması münhasıran Molla Abdülmecid, Molla Ali, Muhammed Cezu, Molla Said, Molla Abdülcelil ve Molla Halid gibi Kürt alimleriyle idi

<sup>7</sup> Bu *Memo ve Zeyn* kitabının alt başlığıdır. (Butî 1958)

<sup>8</sup> Diğer çalışmaları arasında *Nehcü'l-Enân* (dini ve ahlaki adap külliyatı) ve *Nu Bahr* (fıkıh terimleri sözlüğü) tahkikleri vardır. Bu detaylar için Sandra Houot'a minnettarım.

<sup>9</sup> Kardeşler Şam'daki meclis sandalyelerinin 1949'da %23, 1954'te %19, 1961'de %18'ini kazandı. Bkz. Batatu 1982: 17; Abdullah 1983: 88-95; Kleidar 1974: 16-22).

olan) Enstitü'den hocası olan Hasan Habenneke neden olmuştur. Şeyh Habenneke 1964, 1967 ve 1973'teki protestolar boyunca 1963'de iktidara gelen seküler Baas Partisi hükümetine (Bkz. Munson 1988: 89; yine Hassan 1980: 91-108, ve Hinnebusch 1982: 138-169) karşı direniş gösteren önemli alimlerden biriydi. Mesela o *Râbitatu'l-Ulemâ*'nın başkanı olarak, 1967'de askeri bir dergide yayınlanan ırkçı ve din karşıtı bir makaleyi protesto için bir gösteri düzenledi (Bkz. Schaikh 1992: 233, Mayer 1983 ve Reissner 1980). Yine o, yasamanın temel kaynağı olmasının dışında İslam'dan hiç bahsetmeyen yeni anayasanın ilk taslağına karşı 1973'te Şam'da protesto gösterisi düzenledi (Bkz. Munson 1988: 88-89 ve Hudson 1983: 82-86). Şeyhe karşı büyük hayranlık besleyen Butî, Şafi olan Habenneke'nin Suriye baş müftüsü olmak için girdiği seçimde onu desteklemek için babasının hayat boyu çekildiği uzlet hayatını aniden nasıl terkettiğini detaylı bir şekilde anlatır. Baba Butî'nin gayreti Habenneke'nin 'hukuki zekası' nedeniyle, Hanefî alimin göreve gelmesini gerektiren kuralın kaldırılmasına diğer alimleri ikna etmekte. Buna ilave olarak Butî'nin babası sadece Hasan Habenneke'nin evindeki eğitim halkasına katılmakla kalmadı,<sup>10</sup> 'Şeyh ciddi şekilde hasta olduğunda halkın huzurunda Habenneke'nin sağlığı için dua edip, bütün gece onunla kalan tek' alimdi (Butî 1995: 130-132).<sup>11</sup>

Bu dönemde Butî'nin hayatına yön veren diğer bir entellektüel ve manevi figür ortaya çıktı: Bediüzzaman Said Nursî. Osmanlı'nın son döneminin ve Türkiye Cumhuriyeti döneminin en etkili dini ve siyasi propagandacısı ve entellektüel-dini bir hareket olan Nurculuk'un kurucusu olan Said Nursî hem Osmanlı hem de Cumhuriyet hükümetlerince defalarca tutuklanıp yasaklandı (Bkz. Mardin 1982: 65-79; EI<sup>1</sup>, c. 7. s. 143). Said Nursî'nin 1958'de yayımlanan otobiyografisini Kürtçe'den Arapça'ya çevirdikten sonra Butî 'Said Nursî: Türkiyede'ki İslami devrimin mucizesi' adlı bir makale yayımladı. Aşağıdaki paragraf sadece onun Said Nursî'nin davasına

<sup>10</sup> Butî toplantılarda bulunamadı, fakat katılanları hatırlar: Babası, Hasan Habenneke, Ahmet el-Dakar, Abdülkerim Rifâî, Emin el-Mısırî. Okunan eserler ise İmam Şafi'nin *Risale*'si, İmam Nevevî'nin *el-Mecmu*'su. Butî 1995: 130.

<sup>11</sup> Benim Butî ile konuşmamda, Butî onu yumuşak kalpli ve kendisinin ve diğer öğrencilerin üzerinde büyük etkisi olan müttaki bir öğretmen olarak övmekten çekinmedi. Hayatına baktığında Butî İslami bilgiyi temelde 'iki öğretmen ve manevi liderden' aldığını zikreder: Babası ve Hasan Habenneke el-Meydanî. Butî 1995: 62.



olan hayranlığını göstermiyor, aynı zamanda o dönemde kendisinin isteklerini de yansıtıyor:

Onun hayatını şu bir kaç sayfaya yazmak için kalemi elime aldığımda içimin derinliklerinde harekete geçen büyük bir heyecan hissediyorum. Bu kelimeleri yazdığımda İslami inancına sadık bir müslümanın, davasıyla barışık bir vaizin, eserlerine kendini adanmış bir alimin hayatının gerek sosyal açıdan, gerek siyasal açıdan, gerek ahlaki açıdan ve gerekse diğer açılardan nasıl olması gerektiğini gösterdiğimi hissediyorum... Fakat bu büyük dava adamının hayatını anlatırken büyük bir heyecan ve mutluluk hissetmemin tek nedeni bu değildir. Bu neden belki de günümüzün diğer İslam alimlerinin ve vaizlerinin bir çoğunun hayatında artık bulamadığımız ithaf, samimi gayret ve diğergamlık vasıflarıyla ayırdedilebilecek hayatı onun hayatında bulmamdır. Benim Bediüzzaman'ın hayatını yazarken duyduğum mutluluk ücra bir çölde ciğeri susuzluktan kurumuş ve susuzluktan ölmek üzere olan birinin Fırat suyunun parıltısını gördüğü andaki mutluluğundan daha fazla olduğunu söylemek abartı değildir (Butî 1972a: 240).

Şeyh Butî'nin yaşayan ve siyasi şuura sahip bir İslami hareketin amacına duyduğu sempati kayda değer görünüyor. Fakat Müslüman Kardeşler'in bazı ideallerine sempati duymak, askeri eylemlere gelince işbirliği veya suç ortaklığı ile aynı anlama gelmez. O artan muhalefetle Müslüman Kardeşler ve diğer küçük İslami grupların mensupları tarafından önde gelen Alevilere suikast düzenlenmesi, hükümet ve Baas Partisi ofisleri, polis istasyonları ve askeri birliklere saldırılar düzenlenmesine şahit oldu. Haziran 1979'da Halep Topçu Okulu'nda 83 alevi askerin vurulmasından sonra Butî, Enformasyon Bakanlığı'nın isteği üzerine televizyonda bu öldürmelerin meşru olmadığını ilan etmişti.<sup>12</sup>

Bu olay toplumsal bir figür ve yüksek dereceli bir alim olarak Butî'nin hayatında bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Sadece bir kaç yıl sonra, 1982'de bütün Suriye'yi saran şiddetli ayaklanmaların doruğa çıktığı bir dönemde ondan yeni asrın (onbeşinci hicri asrın) gelişi vesilesiyle bir konuşma yapması, İslamcıların savaşındaki resmi hedefi olduğu bir dönemde Suriye Devlet Başkanı Hafız Esed'e itaatkar hitap etmesi istenmiş ve

<sup>12</sup> O suikastın ne 'irtidat sebebiyle öldürme', ne 'kıyas sebebiyle öldürme', ne 'savaş veya soygun nedeniyle öldürme' olduğunu iddia eder. Butî 1995: 140; bkz. Binswanger 1981.

Şeyh kabul etmişti (Butî 1995: 140-141). Bir kaç yıl sonra Hükümet İslami yayınlara uygulanan sıkı sansürü, dini televizyon yayınlarının tamamen yasaklanışını ve kamu kuruluşlarında *hicap ve nikap* gibi kadın örtülerinin giyilmesinin yasaklanmasını ortadan kaldırdığında Butî ‘bu başarıların gizli mimarı’ Başkan Esed’e televizyondan teşekkür etme davetini kabul etmişti (Butî 1995: 141).

Butî daha fazla toplumsal bir figür oldukça devrimci gücünü daha az muhafaza edebildi. Daha önce kendini devletin İslami muhalefete karşı takındığı sert tepkiden uzak tutması nedeniyle büyük saygı görüyordu. 1979’dan sonra artan bir oranda Başkan Esed’in ihsanına mazhar olması ve özellikle de Başkan’ın Suriye televizyonunda düzenli olarak konuşma yapması için ona yaptığı teklifi kabul etmesiyle Butî güvenilirliğini büyük oranda kaybetti. Birçok sünni müslüman ondan yayınlarda İslami eleştirilerin sözcüsü olmasını bekledi, fakat onu oldukça tedbirli ve diplomatik bulunca büyük hayal kırıklığı yaşadı. Bununla beraber onun etrafındaki eleştirel seslere karşı oldukça duyarlı olduğu görülüyor. *İşte Benim Babam* adlı biyografisini okuyanlara devamlı verilen izlenim, Butî’nin kendisinin devlet yetkililerinin resmi görevlerini yerine getirmek konusunda gönülsüz, hatta isteksiz olduğudur. Butî, bunları yapmasını tavsiye eden, hatta onu zorlayan ya da daha iyi bir ifadeyle isteyen hep babası olduğunu göstermeye çalışır. ‘Gerçekte o zaman söylediğim her şey babam tarafından yönlendirilip emredildi, Allah’ın rahmeti üzerine olsun’ (Butî 1995: 140).

### Eserler

Butî’nin eserleri çok ve çeşitlidir. Her şeyden önce otuz yıl kadar önce Butî’nin ilk eserinin yayımlanmasından sonra yirmiden fazla hacimli eser yayımlandı. Bunun dışında son yirmi yıl boyunca İslam dünyasındaki krizler üzerine yayımladığı (şimdiye kadar on) kitapçıktan oluşan bir serisi vardır. Bunlar *Zirve Analizleri (Abhâs fi’l-Kımmе)*<sup>13</sup> adlı biraz tuhaf başlık altında çıkar ve müslümanlar arasında oldukça popülerdirler. Bu A6 boyutundaki kitapçıklarla Butî ‘müslümanların problemlerinin çözümüne dair en etkili ilacı vermeyi’ amaçlar ve şayet bazı insanlar dünya problemlerini kavrayamazlarsa, Butî devam eder, onlara ‘onların bu ilaca muhtaç olduk-

<sup>13</sup> (i) Butî 1971; (ii) Butî 1973b; (iii) Butî 1972b; (iv) Butî 1975b; (v) Butî 1973a; (vi) Butî 1973c; (vii) Butî 1976a; (viii) Butî 1977; (ix) Butî ts. (x) Butî 1994b.

larını' gösterecektir (Butî 1972: 2). Buna ilaveten cami önlerinde bunları binlerce kişiye satan bir grup genç müslüman tarafından düzenli olarak kasete kaydedilen onun camide verdiği yüzlerce dini konuşma, ders ve hutbesi vardır.<sup>14</sup> Mesela hukuk öğrencilerinin çalışma odasında öğrencilerin bir servet harcaması gereken (L1080)<sup>15</sup> İslam akaidine dair 27 parçalık bir ders serisi ve buna ilave olarak Nevevî'nin *Riyâzû's-Sâlihîn*'i üzerine bir çok bölümden oluşan şerh gördüm. Ocak 1990'dan itibaren tıbbi ve bilimsel dergi *Tabîbuk*, Şeyh Butî'den ara sıra, özellikle de ibadet ve muamelat konularında fetvalar yayımladı (örnek olarak ibadet erkanıyla ilgili kurallar, sünnet olma problemi, kızkılık zarı delinmesi, homoseksüellik, masturbasyon, AIDS ve benzeri konularda) (Bkz. Houot 1996). Son olarak onun şimdi kitap olarak da mevcut olan (Butî 1970, 1968a, 1965, 1975a ve 1994a) mukayeseli İslam hukukuyla ilgili dersleri, video kasetleri, televizyondaki dini konuşmaları ve *İctihâd* ve *en-Nehcü'l-İslamî* gibi dergilerde çıkmış bir çok makalesi vardır.<sup>16</sup>

Butî'nin eserlerinde konu sınırlaması görmek neredeyse imkansızdır. Akademik ve toplum hayatında daha yüksek makamlara çıkaran basamakları tırmanmış bir İslam alimi ve bir çok Suriye'li müslüman için modern hayatla ilgili İslam'daki bir çok entellektüel tartışmada önde gelen dini otorite olarak Butî, zamanının en ilgili ve tehlikeli konularına dair görüşlerini ifade etti. Bunlar kölelik, kadının örtünmesi, kadın işçi, eğitim, İslami tebliğ, diriliş, radikalizm ve reformizm, cihat, sekülerizm, Marksizm, milliyetçilik ve benzeri konularla ilgili (Butî 1978, 1993, 1990a, 1969 ve 1988) 'İslam ... konusunda ne der?' formunda yayımlandı. Onun eserleri kürtaj, kitle iletişim, makro ve mikro ekonomi ve Arap edebiyatı gibi konularla ilgili görüşler dahi içerir (Butî 1976b, 1972a, 1993 ve 1958). Onun konu seçimi tutarlı bir yapı takip etmez ve hiç bir yerde aynı soruya aynı kesin cevap verilmez. Onun yayınlarının çoğu belli bir zamanda tartışılan konu-

<sup>14</sup> Bunlar şu marka altında satılırlar: *Tescilat el-Hâfiz*.

<sup>15</sup> 1996'da bir kaset 40 Suriye lirasına satılıyordu. Bu da dini içerikli bir kitabın dötte bir fiyatıdır.

<sup>16</sup> Butî'nin kitaplarının çoğu şimdi dördüncü, beşinci veya iki kitapta sekiz ve onuncu baskılarını yapmışlardır. Arap dünyasında her baskıda az sayıda kitap basıldığı göz önünde bulundurulsa bile, bu kitaplar şimdiye kadar yüzbinlerce nüsha satılmış olmalıdır. Butî'nin muazzam üretkenliği Arap kitapçıları hala şaşkırtmaktadır. Birine Butî'nin hangi kitaplarının mevcut olduğunu sorduğumda kitapçı onun eserlerinin büyük bir stoğuyla karşılaşınca *bu adam deli* diye haykırdı.

larla ilgili geçici görüşler veya muhalifleriyle yaptığı tartışmaların kitaplaştırılmasından ibarettir (Butî 1990b, 1994c ve 1994d). Mesela *Yevme İnhadara'l-Cemâl mine's-Sâkıfe* diye yazan Nebil Feyyaz'ın oldukça tartışmalı mülakatı (Feyyaz 1995; Daha fazla detay için bkz. Wörtz ts.), kitabın yazarına göre Butî'nin Başkan Esed'i ziyareti ardından Suriye'de yasaklanmıştır.

### Üslup ve Kişilik

Butî'nin akademik üslubu ile ilgili kayda değer şey onun kişisel tonudur. O Michael Gilsenan'ın otoritesini kişisel karakteriyle değil sadece elde ettiği bilgiyle tanımladığı ve genellikle kişisel ilişkilerin kesilip objektifleştirilmiş bir eğitim sürecinden geçmiş 'ideal tip' alimine hiç benzemez (Gilsenan 1982: 31-32). Buna karşın Butî, İslami bilgeliğini, babasının biyografisinden de görülebileceği gibi sadece hayatının en özel alanlarını açıklayarak değil, aynı zamanda dikkat çekici bir kişisel tonla da sunar. Onun kitaplarının girişleri de oldukça kişiseldir. Hutbenin veya duanın ortasında çoğunlukla hıçkırarak ağlama ve gözyaşlarıyla biten kendinden geçmeleri bir tarafa, onun duygusal taşkınlıkları herkes tarafından bilinir.<sup>17</sup> Butî'nin açık konuşması, hazır cevaplılığı, hışırtılı sesi, canlı jest ve mimikleri takdir edilir. Onun Arapçası gerçekten de sade edebi Arapça'dır. Bununla birlikte onun Levanten diyalekti kullanması kayda değerdir. Mesela o neredeyse sistematik olarak daha formel soru edatları olan '*maza*', '*hel*', '*men huve*' edatları yerine '*şu*', '*ma*' '*meen*' edatlarını veya '*fakat*' ve '*izen*' gibi edatların yerine '*bes*' ve '*teeb*' gibi edatları kullanır. Butî'yi mülakat yaptığım diğer Şam merkezli alimlerden ayıran şey onun içe bakış yeteneğidir. Butî toplumsal bir figür olarak konumu ve çevresindekiler üzerindeki etkisinin farkındadır. O İslam'ın içindeki farklı akım, grup ve takipçiler arasında ayırım yapabilecek güçte olup onlarla etkileyici ve cedeli bir yöntemle tartışır. Onun kitapları, konuşmaları ve hutbeleri Butî'nin 'yeni yayımlanmış bir eserle', 'dikkatsiz birileri tarafından yazılmış bir kitapla', 'dün telefonda kendisine sorulan tuhaf bir soruyla' veya 'benim son kitabıma karşı verilen cevapla' meşgul olduğu sonu gelmez tartışmalar gibi görünür. O farklı görüşlerle uğraşır, bazan diğerlerinin 'kesin olarak yanlış olduğunu' veya

<sup>17</sup> Christian'ın (1982) Hristiyanlıkta da gösterdiği gibi dini konuşmalar esnasında ağlamak tarihsel olarak yaygın bir fenomen olup dinleyicileri duygulandırmaya yönelik bir hitabet vasıtası olarak görülebilir.

‘tamamen bilimsellikten uzak olduğunu’ ispatlar. Bazan onlara yalancılar ve aptallar diye hitap eder; hatta diğer yazarlarla ilgili bazan da ‘Batılı’ veya ‘Yahudi’ arka planlarından dolayı ayrımcılık bile yapar. Özet olarak denebilir ki Butî’nin her ne pahasına olursa olsun muhaliflerine üstün olma gayretiyle belirgin olan hitabet üslubu ‘rekabetçi akademisyenlik’ olarak isimlendirilebilir.

Modern Müslüman düşünürlerinin birçoğunun aksine Butî şer’i bilimlerde, özellikle de onların temel disiplini olan fıkıh usulünde uzmanlaşmıştır. O İslam fıkıh usulünün bütün kaynaklarıyla ilgili derin bilgiye sahiptir ve bu bilgi tartışmada muhalifine karşı ona büyük bir avantaj sağlar. Onun argümanları ve görüşlerinin çoğu geleneksel hukuk bilim geleneği çerçevesi içinde ifade edilmiş olup, sıkça Kur’an ayetlerine, Peygamber’in hadislerine ve önde gelen klasik otoritelerin, özellikle de İmam Nevevi, İbn Arabi, Gazali ve Şafi’nin görüşlerine atıf içerir. Branşı olması nedeniyle Butî, İslam hukukunu İslam dininin özü olarak görür; İslam’dan bahsettiği her yerde o şeriatın prensiplerini, emirlerini ve pratik imalarını kasteder. Hukuki meselelerle ilgili konuşurken o vardığı sonuçların orjinalliğine asla aşırı vurgu yapmaz, fakat insanlara dikkatlice inşa edilmiş hususları değiştirmek istemediğini söyler. “Allah’ın kanununun yeniden düzenlenmesi onun kötüye kullanılmasından başka bir şey değildir, öyle değil mi?” (Butî 1994d: 63). Fakat aynı zamanda Butî İslam hukukunu farklı açılardan değerlendirecek, klasik hukuki akıl yürütmenin sınırlarını aşmaya da ilgi gösterir. O İslam fikhinin felsefi, kozmolojik ve tarihi temelleri üzerine yazılar yazar (Butî 1968b, 1992 ve 1994b). O detaylı karşılaştırmalar için seküler pozitif hukukun bazı alanlarıyla da ilgilenir (Butî 1976b). Bir çok modern alim gibi, o da farklı fıkhi görüşlere özel ilgi duyar ve karşılaştırmalı fıkha dair kitap ve derslerinde bu görüşleri savunur (Butî 1970, 1968a, 1965, 1975 ve 1994a). Bu açıdan Butî Şafi arka planına bağlı kalmayıp, her hangi bir mezhebi taraf tutmaksızın modern dönem öncesi fıkıh usulü kitaplarında bulunan önde gelen fıkıh alimlerinin görüşlerinin ve katkılarının dengeli bir değerlendirmesini sunar (Bkz. Kemali 1991: xiv).

Onun öğretim üslubu çekici, mantıklı ve didaktik olup kitaplarının içeriği de açıkça yazılmıştır. Onun kitaplarını okuyan veya derslerini dinleyen kişinin devamlı olarak onun argümanının mantığını, fıkhi kaynakları kullanma yöntemini takip etmesi ve dolayısıyla da belli bir hükme ulaşıl-

manın aşamalarını yakalaması istenir. Bu onun İslam hukuku ile ilgili yazı ve derslerinin, müslüman halkı şeriatın genel prensipleriyle ilgili eğitmek olan nihai gayesini de ifade eder. Butî'ye göre İslam hukukunun kural ve gereklerini bilmeden İslam dinine yönelmek bir anlam ifade etmez. Onun gayreti insanlara icthad sürecinin (şer'î kaynaklardan hukuku çıkarmak için akıl yürütme) temel prensiplerini anlama şansı vermektir, fakat takipçilerin İslam fikhının teknik terminolojisini bilmelerini ve böylece yeterince uzmanlaşmamış birinin kendisi için fihhi akıl yürütme yapabileceği imasından kaçınmaları gerektiğini bilmelerini talep eder. 'İslam'ın ve İslam hukukunun bir kaç basit kuraldan ibaret olduğunu iddia etmek tamamen saçmalaktır!' (Butî 1969: 42)

### İslam Alimi Olarak Şeyh Butî

İslam fikhının geleneksel ilmi yöntemini aşırı liberal veya görelî duruşlara karşı savunurken, bir İslam alimi olarak Butî'nin temel endişesi sezilebilir. Onun temel ve en karmaşık eserleri İslami akıl yürütmenin karmaşık gereklerini basitleştirmeye çalışan radikal selefi duruşa saldırıya ayrılmıştır. *Mezhepsizlik: İslam Şeriatını Tehdit Eden En Büyük Bidat* adlı eserinde daha esnek ve daha az bağlayıcı icthad sistemini destekleyen, ulemanın kılı kırk yarmasını reddeden, her ferdi dini uzmanların görüşlerine güvenmemeye teşvik eden, değişik fikh okullarının görüşlerini tek bir okula indirgemeyi amaçlayan ve son olarak dört fikh okulunun icmasına karşı Kur'an ve Sünnet'in iman, ibadet, ahlak ve hukuk alanında güvenilir kaynaklar olduğuna vurgu yapan, fihhi mezhepler karşısı eğilimi eleştirir. Butî modern şartların daha esnek icthad sistemi gerektirdiğini ve icthad kapısının açık tutulması gerektiğini inkar etmez. Butî şöyle yazar: 'Bizim zamanımıza has olan şartları ve problemleri çalışmak mutlak olarak zorunludur. Bizim ciddi ve samimi olarak eskiden olduğundan daha farklı hale gelmiş değer ve adetleri incelememiz gerekir. Bunun Allah'ın bize yüklediği temel vazifelerden biri olduğunda şüphe yoktur' (Butî 1990c: 177) Daha önce de başka yerlerde o, müslümanlar önceki nesil İslam toplumunun ilgilenemedikleri yeni bir meseleyle karşılaştıklarında devamlı olarak taklitten (müctehidlerin kararlarını taklit) ziyade icthadı teşvik ettiğini ifade eder (Butî 1970: 10-16). Gerçekte Şeyh Butî insanlara kendi görüşlerini (*rey*) kullanmalarını tavsiye eder ki böylece asıl kaynakları daha sık çalışabilsinler. 'Şayet kişi belli bir meselede farklı bir yoruma, birbiriyle çelişen metin-

sel delillere veya kendi okulunun anlayışından farklı bir hadise rastlarsa, bu durumda İmam'ını takip etmemesi gerekir, kendi ictihadının sonucu onu bağlar (Butî 1969: 65). Şeyh 1984'te İstanbul'daki İslam Düşüncesi Konferansı'nda gündeme getirilen, yeni ortaya çıkan meseleler hakkında kurumsal toplu ictihad yapmaları için İslam dünyasının önde gelen alimlerinden oluşan bağımsız bir konsey kurulması fikrini de destekler (Butî 1990c: 178). O bu fikri mecazi olarak biri İslam ve hukukunu, diğeri de modern medeniyetin bütün sembollerini ihtiva eden ve müctehidlerin devamlı çalışmalarıyla birbirine paralel hareket ettirilen iki kayığa benzetir (Butî 1990c: 143).

Klasik dönem öncesi ictihad sisteminin esnekliğini tekrar kazanma yönündeki istekliliğine rağmen Butî, 'ictihada bakarken bencilce keyfilik' olarak isimlendirdiği şeyi de reddeder. 'Bazıları [modernistler] ictihadın rüyalarını gerçekleştirecek, bütün kapıları açacak ve bütün engelleri kaldıracak, yasaklanmış her şeyi yapmak için bir çeşit izin veren bir tür gizli bir reçete olduğuna inanıyor' (Butî 1990c: 143). Ona göre her bir ferdin kendi ictihadını yapma hakkının olması gerektiği fikri kabul edilemezdir. Aksine ictihad süreci ilgili kaynakların derin bilgisini ve kuralları asıl kaynaklardan modern durumlara uygulayabilecek yeteneği gerektirir. Mukallid, müctehidin bilgi seviyesine ulaşamadığı sürece ona uymak zorundadır. Dini bilgiye dair bu hiyerarşik görüşünü Şatıbi'nin bir sözüyle destekleyen Butî, entellektüel açıdan mukallidin daha aşağı seviyede olması durumunda Kur'an ve Sünnet'in müctehid için bağlayıcı olması gibi müctehidin ictihadının da mukallid için bağlayıcı olduğunu iddia eder (Butî 1969: 73).

Butî kurulu otoriteyle mücadele eden modernistlerin tehdidini hissediyor: 'Mukallidin her gün imamını değiştirmesi, sonra da onu başka bir imamlarla değiştirmesi nasıl mümkün olur? Bu her ay mı, yoksa her yıl mı olmalı? Şayet mukallid bunu yapmak zorunda ise bu zorunluluğu destekleyen fıkhi delil nerededir?' (Butî 1969: 76). Butî devamında şöyle sorar: Şayet insanlar imamlarına uymayı bırakırlarsa ne olur? Butî cevabı da şöyle verir: Bu insanların evlerini inşa ederken mühendislerin bilgisini; hastalarını tedavi ederken doktorların bilgisini; fabrikalarını işletirken uzmanların bilgisini yok saymaları gibi bir şeydir. Bunun sonunun nereye varacağında bir şüphe yoktur: Tehlikeli bir kaos. İnsanlar kendi evlerini yıkacaklar, nefislerini sindirecekler ve fakirliğe maruz kalacaklar. 'Bütün bunlar insanların ictihadı gerçek yerinden indirip hiç bir kurala uymaksızın onu kul-

lanmalarından ve onların Allah'ın toplu işbirliği, yardımlaşma, öğretim ve farklı insan grupları arasında danışmadan oluşan fıkhi uygulamalarını yok saymalarından kaynaklanır' (Butî 1969: 73). Hüküm çıkarma ilmini uygun tıbbi teşhisle karşılaştırarak Butî okuyucusuna uzmanlaşmanın önemli olduğu bir dönemde yaşadığını bildiriyor: 'Çocuğu ciddi bir şekilde hasta olan bir babanın eğitim görmüş bir doktora danışması yerine, sadece tıp kitaplarına bakarak kendi kendine o çocuğa yanlış bir ilaç vermesi günah değil midir?' (Butî 1969: 104) Butî şu sonuca varıyor: Dini konularda herkesin kendi kendinin müftüsü olmak amacıyla kaynakları çalışması aptalca ve tehlikeli bir şeydir.

Buna ilave olarak Butî 'İslam hukuku, fıkıh usulü veya erken dönem İslam tarihi konusunda iyi bilgi sahibi olamamış' İslamcılar arasında gözlemlediği seçmeci icthad uygulamasına karşı da okuyucusunu uyarır. Onlar önce bir meselenin İslami olduğuna kani olduktan sonra, önceden benimsedikleri bu durumu destekleyen metinler seçerek kendi durumlarını meşrulaştırmaya çalışırlar. Fakat geleneksel olarak her bir mesele müstakil olarak ele alınmalı ve bir amaca ulaşma vasıtası olarak görülmemelidir. Şeyh Butî geleneksel metod olan yeni problemleri bağlayıcı metinlerle veya İmam'ların metinleriyle irtibatlandırarak bir eylemin caiz olup olmadığına (veya *bid'at*) dair karar vermeyi savunur. Bu açıdan Butî 'maslahat-i mürselenin (kamu yararını gözetme) bütün diğer hususları öncelikle, yani şayet Kur'an ve Sünnet ve diğer şer'i deliller belli bir olayda insanların maslahatıyla uyuşursa onların hemen uygulanması, fakat uyuşmazsa maslahata öncelik verilmesi gerektiğine dair Tufi'nin fikrini yeniden canlandırma eğilimi' anlayışına şiddetle karşı çıkar. Butî bu 'fantazilerin' her tür kötü kullanımın önünü açtığını ifade eder. Ona göre *nass* olmaksızın maslahata müracatı meşrulaştıran bu fikir imkansızdır (Butî 1965: 178-189).

Müslüman modernistlerin 'bütün ibadetler ve dini müesseseleri İslami olmadıkları gerekçesiyle reddetme' teşebbüslerinin arka planına karşı Butî *Selefiyye* adlı kitabında 'bilgiye ve nasların tefsirine yönelik bir ilmi metod' ('*menhecü'l-ilm fi'l-marife ve tefsîr en-nüsûs*') (Butî 1988: 55) veya daha sonra ifade ettiği gibi 'kapsamlı bir metod' (*el-menhecü'l-câmî*) (Butî 1988: 60) geliştirir. Burada Butî Selefiyye hareketinin 'İslami geleneğin içine giren her şeyi süratle temizleme' anlayışını düzeltmek için metin analiz ve eleştirisinin klasik araçlarını canlandırmaya çalışır. O şeriatın bütün hükümleri-



nin aynı derecede önemli veya sürekli olmadığı, dolayısıyla da farklı yorumlara cevaz verilebileceği gerçeğine vurgu yapar. Genelde alış veriş, örf ve adetlerle ilgili farazi hükümler vardır. Bunlar içtihadı açıktır. Bu meselelerle ilgili hakiki içtihadı dayanan fikir ayrılıkları zarar veya tehdit oluşturmaz. Diğer taraftan iman ve ibadet konuları gibi Kur'an, Sünnet ve İcma ile kesin olarak belirlenmiş hükümler artık belirlenmiş ve kategorik olup içtihadı da kapalıdır. Aşırı hırslı müslümanlar hangi meselelerin ihtilafa açık, hangilerinin kapalı olduğunun farkında olmaları gerekir. Bundan daha önemlisi, onların farklılık ve anlaşmazlıkları gidermeye yönelik standart davranış kurallarını bilmeleri gerekir. Onların İslam fıkhındaki ihtilaf adabını öğrenmeleri gerekir. 'İslam hukukunun "özü" mutlak kesinliğe hükmetmemektir' (Butî 1970: 6)

Yine Şeyh klasik Selefîyyeyi ve 'klasik İslamı ve fıkıh usulünü tam olarak anlayamamış ve İslam alimi olmanın gerektirdiği diğer donanımlara da sahip olmayan', fakat diğer müctehidlerini kafir olarak sınıflandırmaya eğilimli olan günümüz genç modernistlerini de sert bir şekilde eleştirir. Onun görüşüne göre müslümanlar arasında "İslam'ın gerçek anlamını" kavramadaki aciziyet, onları Sufizm veya bir takım İslami ibadetler gibi İslam'ın ayrılmaz parçası olan hususları da reddetmeye itmiştir. Geleneksel terminolojiyi uygulayarak Butî caiz olan İslami uygulamalarla ilgili daha az radikal görüşe ve daha farklı bir resme ulaşır. O okuyucusuna neyin farklı görüş (*hilaf*), neyin sapma (*şüzuz*), neyin hakikatten ayrılma veya onu tahrif (*inhiraf*) ve neyin küfür olduğuna dair klasik güvenilir ayrımları uygulamalarını öğütler (Butî 1988: 109-130). Buna ilaveten Butî belli ibadetleri yerine getiren birinin niyetini 'sadece ibadetin dışsal hareketlerini gözlemleyerek' sezmenin yanıltıcı olması nedeniyle modernistleri eleştirir. Bazı merasimler her ne kadar Peygamber tarafından açıkça emredilmese de Allah'a yönelik gerçek ibadet anlamına gelir.

Tasavvuf ile ilgili olarak Butî, Sufi tarikatlerin kurulması, taraftarlarınca şeyhin kutsanması ve ona körü körüne itaat edilmesi, türbelerde ibadet, gizli ve duygusallaştırılmış zikir ve tesbihlerin "gerçek İslam'ı bozduğuna" dair modernist eleştirilere katılır (Butî 1988: 117-130, 1971: 17-45). Bu Butî'nin duygusal tasavvuf (*et-tasavvuf el-vicdanî*) olarak isimlendirip (Butî 1971: 79) reddettiği tasavvuftur. Butî'ye göre bir çok sufînin İslami tebliğin amacını değil, kendi bencil menfaatlerini amaçladığı doğrudur. 'Ben sami-

mi olarak değil de, meslek icabı vaaz eden bir çok sufi şeyhi biliyorum. Onlar para, siyasi etkinlik ve manevi lider olarak güç kazanmak istiyorlar. Onlar bunu sadece başkaları, bakın kaç tane öğrencisi ve müridi var desinler diye yaparlar!’ (yazarın 2 Şubat 1996’da yaptığı mülakat). Buna rağmen o, tasavvufun reddedilip İslam dışı görülmesi gerektiğine dair hararetli talepleri de kabul etmez. ‘Ben bir müslümanın Allah’ın mescidinde kardeşleriyle namazda rüku ve secdeye vararak onların Allah’a yöneldiğini hissetmesine rağmen, zikir meclislerinden kaçmasına şaşıyorum. Ellerini kaldırıp Allah’a yönelmiş müslümanları görünce, onun sanki Allah’a isyan görmüş gibi bir hisse kapılması şaşırtıcı değil midir?’ (yazarın 22 Şubat 1996’da Rükneddin Camii’nde kaydettiği ders). Butî duygusal tasavvufu Kur’an, Sünnet ve İslam hukukuna dayanan eylemlerden oluşan ahlaki eğilimli tasavvufun bir birine karıştırılmaması gerektiğini de vurgular.<sup>18</sup>

Butî’nin temel kitap ve görüşleri ‘hakikatin tamamına sahip olduklarını zannetmekle kalmayıp, bir çırpıda bütün mezhepleri ve anlaşmazlıkları ortadan kaldırıp bütün insanları birleştirebileceklerine inanarak diğer insanları da kendilerini takip etmeye zorlayan insanları’ da kınamayı hedefler (Butî 1970: 15). Onlar metinleri kendi anlayış ve yorumlarının da doğru veya yanlış olabilecek bir hipotezden başka bir şey olmadığını unutma eğilimindedirler. O, ‘aşırı heveskar’ Selefiyye takipçilerine sert eleştiriler yöneltmesine rağmen, onları hepten kınama konusunda oldukça ihtiyatlıdır. Mesela o ‘tafaftarlık ve mezhebi bencillik neticesi yeni mezhebe taftar oluşturup, bunun neticesinde de İslam toplumunu bölerek’ (Butî 1988: 244-246) Selefiyye’nin kendi okulunu kurma teşebbüsünü tasvip etmediğini gösterirken, diğer taraftan da onların yeni, taze ve radikal saikler katarak İslam toplumunun yeniden canlanmasına yönelik katkılar yaptıklarını inkar etmez (Butî 1988: 5). Şeyh Butî onların metinlere bağlanma ve İslami geçmişi yeniden yorumlayıp anlama çağrılarını destekler. Bu nedenle onun son sözü biraz muğlaktır: ‘Biz onların ictihad konusundaki görüşlerini terketmelerini istemiyoruz. Biz sadece onlara kendilerini İslam’ın tek

<sup>18</sup> O zikretmenin yeni bir yorumunu savunur. Zikir kalbin Allah’a yönelik manevi bir harekettir. Bunun dışsal görünüşü Allah’ın *tesbih*, *tehvîd*, *tehlil* ve *tevhîd* veya Allah’ın kitabının okunması olabilir; kişinin korktuğu şeylerden kendini koruması için Allah’a yaptığı ferdi dua olabilir; Allah’ın sıfatları üzerinde tefekkür, ferdi veya toplu inziva olabilir; Allah’ı unutmamayı birbirine hatırlatmak olabilir. Bunların hepsi zikir anlamına gelip Peygamber’in uygulamaları ve hadisleriyle de uyuşur. 22 Ocak 1996’daki ders.

gerçek temsilcileri olarak düşünmemeleri gerektiğini hatırlatıyoruz... Burada ortaya koyduğumuz ictihad programımızda onların ve diğerlerinin görüşlerini de dışlamıyoruz' (Butî 1988: 258).

### **Dini Lider Olarak Şeyh Butî**

Butî İslam ilimlerinde akademik basamaklarda daha yükseğe tırmadıkça düşünceleri de o derece bütün İslam ümmetiyle ve modern İslam medeniyetinin teorik öncülleriyle ilgilenmeye yöneldi. Diğer modern müslüman düşünürlerin çoğunun aksine o modernist tartışma olan Batı ilerleyişi (*tekaddüm*) ve İslami geri kalış (*tehallüf*) tartışmasını aşar. Şeyh asrımızdaki İslami krizlerin nedenleri hakkında konuşurken temel sebep olarak İslam dinini suçlamaz. O "İslam ümmeti"nin maruz kaldığı hemen hemen bütün sosyal, kültürel ve diğer problemlerin tek bir kaynaktan ortaya çıktığını, yani müslümanların Batı medeniyetini cazip bulduklarını' (Butî 1990c: 33) ifade eder. Onların bu asrın başlarında İslam'dan yüz çevirmele-ri, Avrupa'nın ilerlemesi ve üstünlüğünü sekülerleşmelerinin, yani Hristiyan Kilisesi'nin etki ve gücünü kısıtlamalarındaki başarılarının sonucu olarak yorumlamaları gerçeğinden dolaydır. Batıların Kilise'ye karşı kızgın fevranları, onların bütün dini eylemlerden uzaklaşmaları ve tamamen materyalist bir hayat tarzına yoğunlaşmaları müslümanlar üzerinde büyük bir etki yaptı ve buna binaen müslümanlar ilerlemenin ancak dini bırakarak olabileceğini düşündüler. Butî şöyle devam eder: Dinin öneminden tamamen habersiz olduklarından onlar bütün İslami emir ve davranış kurallarını reddettiler; İslam'ın sosyal hayatın bütün alanlarında yetersiz olduğuna ve güç problemini çözemeyeceğine inandılar. Fakat günümüzde insanlar 'körlüğün bittiğini ve Avrupa ilerlemesinin açıklığa kavuştuğunu' açıkça farkedebilirler. Şimdi her bir Avrupalı ruhunda ve aklında dinin yokluğunun sonuçlarını hissediyor ve yine bu da Müslümanlar ve onların dine yönelik tavırlarında büyük etki yapıyor (Butî 1980: 9). Bir önceki nesil reform yanlısı müslüman alimlerin aksine Şeyh Butî Batı'ya karşı aşağılık duygusunu reddeder. Onun vaazlarında ve yazılarında gizli bir iyimserlik ve İslam'ın üstünlüğü duygusu vardır. O tekrar tekrar İslam'ın şimdi yeniden İslam dünyasına döndüğünü ve İslam'ın siyasi ve sosyal olarak yeterli olup olmadığı, İslam'ın bilimle uyuşup uyuşmadığı gibi konularda şüphe edebilecek hiç bir müslümanın olamayacağını, çünkü bazı geleneksel alimlerin geriye götüren modern akıl ve modern bilgi anlayışlarına

müslümanların son noktayı koyduklarını yazar. Artık müslümanlar İslam'ı kapsamlı bir ibadet ve yetkili kanun koyucu sistem olarak kabule hazırdırlar.<sup>19</sup> Butî Batı'nın derin sosyal, ahlaki ve manevi krizlerinin ya da ahlaki aşağılığının arkasında İslam'ın yeniden çekiciliğini görür. 'Genç müslümanlar batı dünyasında günümüzde vuku bulan ailenin çökmesi, kültürün, ahlakın ve sağlığın uyuşturucuyla, zührevi ve sinir hastalıklarıyla yok olması gibi gelişmelere tepki gösteriyorlar. Batı hayat tarzının en iyi hayat tarzı olduğunu düşünen müslümanlar şimdi hayal kırıklığına uğradı ve tekrar İslam'a döndü' (yazarın 2 Şubat 1996'da yaptığı mülakat). Şeyh, İslam ile Batı arasındaki postmodern karşılıklı bağımlılık olduğunu da düşünüyor: 'İslam ve onun kanunu adına müslümanların Batı medeniyetinin iyi ve faydalı olduğunu ispatlamış yönlerini alma hakları vardır' (Butî 1990c: 47). Batılılar da kendi açılarından manevi yıkımdan kaçıp kurtuluşa ermeleri için ihtiyaç duydukları şeyleri alabilirler. Bu karşılıklı alış veriş medeniyetin neden olduğu yıkımın küresel özelliğine verilebilecek yeni ışıklar takip edebilir ve hastalık sadece din ile tedavi edilebilir (Butî 1980: 12-13).

Müslüman zihniyetteki yeni gelişmelere dair bu cazip analizlere rağmen Butî, İslami ibadet ve hukuk temeline dayalı İslam toplumunun nasıl başarılacağı konusunda açık sözlü değildir. En tartışmalı kitabı olan *İslam'da Cihad*'da Şeyh temelde cihadın güç dengesini ve toplumu değiştirmeye yönelik sert bir vasıta olduğu anlayışını reddeder. Günümüz orta yol İslamcılarının aksine o cihadın nihai gayesinin hırsızlığı veya soygunu önlemek (*defu'l-hirabe*) ve mevcut şeyleri müdafa etmek olduğunu, küfre karşı savaş vasıtası olmadığını ifade eder. Buna ilaveten o yanlış veya kötü bir işe girişmiş (*bağy*) *mücahidler* ile yol kesmeye girişmiş (*hirabe*) kimseler arasında da ayırım yapar. İlk grubun imam veya halifenin ictihadına itaat etmemesine rağmen, kendilerinin metodolojik olarak geçerli ictihadları varken, ikinci grup her hangi bir hukuki meşruiyet olmaksızın yöneticiye saldırır. Butî İslam dünyasına bakıp şöyle yakınır: 'Yöneticilerine saldırı ilan eden, öldürmeye, haince suikast yapmaya ve çalmaya kendini adanmış bu insanlara *bağy* şartlarını uygulayabilirsek ne ala. Keşke onlar Peygamber'e itaatkar diyenlerle ona günahkar diyenleri ayırt edebilseler!' (Butî 1994d: 35). Fakat Butî'nin bu ayırımının acı sonuçları vardır: *Mücahidler*

<sup>19</sup> Butî bilinçli olarak din ve devlet konusunda konuşmayı reddediyor.

*muharip* olarak suçlanıyorsa, bu durumda İslam hukukuna göre yöneticinin onlara bu şekilde, yani mürted veya kafirler olarak muamele etmesi gerekir ve bu da onların idamını gerektirir (Bkz. Doi 1984: 252). Bu karardan dolayı Butî şimdiki despot yöneticilerin safında olmakla eleştirilmiştir. Onu eleştirenlerden biri şöyle der: ‘Onun kitaplarını okuyan birisi yazarın günümüz dünyasının bazı problemlerine başarılı bir şekilde değinemediği hissine kapılır. Çünkü o kendilerini “Müslümanların İmamları” olarak gören fakat Allah’ın şeriatını uygulamayan yöneticilere dalkavukluk ediyor. Ona [Butî] göre bunlar kafir değildirlere ve onlara saldırmak haramdır’ (Butî 1994d: 48). Gerçekten de Şeyh yöneticileri kafir olarak itham etme konusunda oldukça ihtiyatlıdır. Onlar İslami tebliği engellemek için camilerin, şer’i okulların ve enstitülerin kapatılmasını emretseler dahi onlara saldırıya müsaade yoktur. Tebliğ başka bir yerde gerçekleşebilir; meydanlarda, avlularda veya bahçelerde! (Butî 1994d: 36-37). Bununla birlikte Şeyh Butî, yetkililerce ayartılan ve himaye edilen birisi olmakla kolayca itham edilebileceği gerçeğinin de farkındadır. O devamlı olarak diğer alimleri yöneticilerle fikir ayrılığına düşme cesaretini kaybettikleri, onların zulümlerine ve şeriatı ihmal etmelerine sessiz kaldıkları ve onların acınacak eylemlerini yüceltip övmeleri nedeniyle kınar. Bu nedenle o açıkça şöyle devam eder: ‘Açıkçası yöneticiye saldırmak, yani ona karşı devrim yapmak bir şey, onun kötülüklerine itaat etmemek başka bir şey olduğu hususunu tekrarlayıp bunu vurgulamak gereklidir! (Butî 1994d: 54). O yöneticinin adaletsizliği karşısında veya bir acı karşısında sabırlı olmayı, sapma veya kışkırtma karşısında sebat etmeyi şiddet (*kahr*) ve zor (*ilzam*) kullanma içermeyen samimi bir tebliğin en yüksek değerleri olarak görür (Butî 1994d: 37). Butî güçlü bir tebliğin bağnaz ve şiddetli eylemler anlamına gelmediğini açıkça ifade eder ve her ne kadar zulüm ve sömürüye maruz kalanlara sempati duyduğunu defalarca ifade etse de, şiddeti asla kabul edemez. Gandi’nin şiddet içermeyen direniş anlayışından ilhamla Butî’nin düşünceleri eğitim ve şiddet içermeyen yöntemlerle İslam’ı tebliğ ile meşgul oldu (Butî 1990a: 135). Onun yazılarından çıkardığımız sonuca göre, İslami yaşam tarzının ön şartının doğru inanç olduğunu göz önünde bulundurulursa, o İslami yaşam tarzına tamamen dönme ve İslam devletini kurmayı tedrici bir süreç olarak düşünür. ‘Ancak toplumun tüm fertleri veya çoğunluğu İslam’ı seçtikleri ve onun ilke ve kurallarına itaat ettiklerini

ifade ettiklerinde Allah'a itaate dair anlaşmaya dayalı bir İslam toplumu ortaya çıkabilir' (Butî 1994c: 68).

Butî'ye göre İslam her müslümanın zihinde ve kalbinde yer bulmalıdır. Aksi takdirde küfür, hurafe ve cehalet engelleri ortadan kalkmaz. Müslüman tebliğci gayretlerini tevhid ve şer'i hükümleri öğretmeye; kalbi şüphelerden, günahlardan ve dikkati dağıtan şeylerden temizlemeye yoğunlaşmalı ki gerçek imanı benimseyen kalp gerçek İslami hayat tarzının çekirdeğini oluştursun. Başka bir yerde de şöyle yazar: 'Şayet bir insan kendini ibadete yöneltir ve onun bütün hüküm ve adabını uygularsa bu onu tam anlamıyla Allah'a itaate götürür. O otomatik olarak doğru siyasetin, sosyal işbirliğinin ve adaletin tohumlarının yetiştiği farklı bir erdemler bahçesine döndürülür. Her iyi şey orada yetişir ve kemale ulaşır' (Butî 1980: 78). Şeyh devamında bu durumun kişinin zulüm, gücün kötü kullanımı, açgözlülük eğilimi ve zayıf ezme gibi belirtilere karşı durmasını sağlayacağını söyler (Butî 1980: 78). Bu insanları kendilerini ilahlaştırmadan ve kendilerini diğer insanlardan üstün olduklarını düşünmelerinden kurtarır; bunun da ötesinde zayıf ve mahrum kimseler aşağılanma ve küçümsenmeyi yenerek tekrar özgürlük, onur, güç ve gurur kazanırlar (Butî 1980: 81). İbadetin hikmeti insan hayatının devamlı olarak Allah tarafından gözlemlenmesi nedeniyle, duyguların devamlı temizlenmesini sağlamaktır. Şeyh Butî için törensel eylemlerin dini değerlerinin ötesinde değerleri olduğu da açıktır. Yani ibadet toplumun iyiliğinin kişisel olarak farkına varılmasıdır. Çünkü ibadet bir sosyal olay olarak konulmuştur; günlük beş vakit namaz komşuların buluşması, cuma namazı bir şehrin veya köyün tamamının haftalık buluşması, hac ise bütün İslam toplumunun yıllık bir araya gelmesi amacıyla emredilmiştir. Dolayısıyla Butî sonuç olarak diyor ki, bir ibadet yeri olarak cami İslam devletinin temeli, fertle ümmetin, ümmetle devletin yöneticisinin birliğinin, eşitliğinin ve uyumunun bir sembolüdür. 'Nefsler caminin potasında beraberce şekillendirildiği sürece bizim nefslerimizin tabii bir gelişimi vardır' (Butî 1980: 83-84).

Bununla birlikte Butî'yi toplumun iyiliği için ferdi dindarlık ve toplu dini ibadetlerin önemine vurgu yapan diğer sünni vaizlerden ayıran husus onun milli devletin gücüne büyük önem yüklemesidir. Onun temel ilgisi okuyucu ve dinleyicilerini güçlü bir milli devletin gerçek İslam medeniyetini inşa etmenin en iyi yolunu teminat altına aldığına ikna etmektir. Aynı

zamanda ‘temizlenmiş nefisler’ ve ‘aydınlanmış, bilinçli ve eğitimli kalpleri’ (yazarın 2 Şubat 1996’daki mülakatı) teşvik eden İslami tebliğ, yeni kolonicilerin ülkenin kontrolünü tekrar ele geçirmelerine karşı milli devleti güçlendirecektir. Şeyhin vaazdaki duruşunu bu kolonilik sonrası ortam ışığında anlamamız gerekiyor: Onun mücadelesi hurafe, cehalet, materyalizm ve grupçuluğa karşıdır. O popüler dinin ‘gerçek din kisvesi altında’ (Butî 1990a: 109) *teşe’üm* (bazı şeyleri uğursuz sayma), belli bereket merasimleri ve tılsım inançları gibi bazı tezahürlerine karşı faal bir polemik sürdürür. ‘Gerçekte hurafe sadece dine değil toplumu ayakta tutan her şeye zarar verir: din, kültür, vatanseverlik ve milliyetçilik. Dış düşmanların hurafe ekmelerinin nedeni de budur’ (Butî 1990a: 110). Şayet birisi ‘İslam’ın bozulmamış gerçek resmini’ (Butî 1980: 11) açık ve kapsamlı bir şekilde yaymayı bırakırsa, bu durumda, eminiz ki, İslam düşmanları hemen gelip müslümanların beynini başka bir şeyle dolduracaklardır. Bu İslam’ın akıl ve bilimi benimseme yeterliliği ve İslam medeniyeti içindeki kötülüklerle mücadele hususunda müslümanlarda şüphelere neden oluyor. Müslümanlara devamlı olarak akıl dışı, hurafe ve duygusal İslam sunulduğunda onlar yine İslam’ı terketmeye meyledeceklerdir. Onun cehaletle mücadeledeki bu gayretinin güzel örnekleri vaazlarıdır. Vaazlarında Butî, müslümanları ‘geriye götüren davranışlarla’ suçlar. Mesela onların kızları için başlık almaları, kadınlarını camide namaz ve İslami eğitimden engellemeleri, onları kamusal alanlarda kendilerinin bir metre arkalarında tutmaları veya kadınlarının isimlerinin bahsinin geçmesinden utanç duymaları gibi. ‘Bütün bunlar İslam adeti olmayıp cahiliye adetidir! (yazarın 24 Ocak 1996’da kaydettiği TV konuşması). Materyalizm ve ahlaki çöküşle ilgili olarak da o modern hayatın materyalist arzu, tutku ve ayartma (ideolojik savaşın modern silahları) ile dolu olduğunu (yazarın 24 Ocak 1996’da kaydettiği TV konuşması), bunların da Batı’da olduğu gibi, insanları Allah’a yaklaşmaktan uzak tutmak için yeni kolonici güçler tarafından harekete geçirildiğini ifade eder. Son olarak Butî’ye göre milli birliğin parçalanması da açıkça kolonici bir olaydır. Tahrif edilmiş İslam anlayışı halk arasında yayılarak yüce gönüllülük, birlik ve işbirliği gibi İslami ideallerin tamamen bir kenara itilmesi sağlanıyor ve böylece millet içinde grupçuluk ve huzursuzluk yaratılıyor (Butî 1990a: 123-132).

Hurafe, cehalet, materyalizm ve grupçuluğu milli birliğin ve İslam medeniyetinin oluşmasının önündeki temel engeller olarak görmesi nedeniyle, bunların ön şartı veya sonucu olarak algıladığı olay ve uygulamayı reddetmek Şeyh Butî'nin temel meşgalesi olmuştur. Müspet terimlerle ifade etmek gerekirse o 'bilginin' müslümanların kalbinde ve zihinlerinde 'bütün kötülüklerin belirtilerine' karşı bir çeşit kalkan oluşturduğuna inanır. 'Biz İslami hakikatleri bozmayıp doğru ahlakı yayan edebiyata muhtacız. Biz susuzluğu giderip onların [Müslümanların] adiliğin kaygan zeminine ve harabelerinin uçurumuna ilgi duymalarını engellemek için manevi ve duygusal gıdaya muhtacız' (Butî 1958: 9). Butî kendisini, takipçilerini hakikate ve Allah'ın yarattığı fitrat ile tam uyuma götüren manevi bir önder olarak takdim eder. 'Benin yaptıklarımın amacı İslam'ın kilitlerine anahtar, yüce dinimizin hakikatlerinin gerçek bilgisine, doğru imana, hükme, topluma ve ahlaka götüren sade bir yol sunmaktır' (Butî 1972a: 6).

### Sonuç

Etkili bir İslami figür olarak onun rolü ile ilgili tartışmalar hakkında şunlar söylenebilir. Politik ve ekonomik olarak dış dünyaya açılmaya çalışılan istikrarsız bir Suriye'de bir çok Suriye'li, Butî'de dini ve sosyal işleri aklı olarak belirlenen modern ve kendi bilincinde bir İslam'ın; uyanış sonrası dönemde mutedil ve şiddet içermeyen İslam'ın; problem merkezli, sosyal olarak pragmatik, mezhep olarak evrensel İslam'ın temsilcisini görür. Buna karşı diğer bazıları da Butî'nin geleneksel, sosyal olarak muhafazakar miras ile modern sosyal ve siyasi olarak ilerlemeci İslam arasında sıkışıp kalmaları nedeniyle kapsamlı İslami reform teşebbüsleri başarısızlığa uğramış düşünürlerin temsilcisi olduğunu düşünür. Buna rağmen bir müslüman lider rolünde Butî'nin devamlı olarak İslam'ı modern, akılcı, aydınlanmış ve kendi bilincinde bir din olarak sunmaya çalıştığı görünüyor. O Müslüman Kardeşler'in kendine güvenen ve kendine yeterli bir İslam medeniyeti geliştirmek için kendilerini İslami bilgiyi okuyup anlamaya adanmalarına dair Suriye toplumuna yaptıkları tavsiyeyi benimser. Onlar gibi Butî'de sosyal adalet, sosyal dayanışma, karşılıklı sosyal sorumluluk, milli ekonomiyi güçlendirme, milli zenginliği artırma gibi prensiplere vurgu yapar. Fakat onların aksine Butî Allah'a mutlak imanın toplumsal ahlakın temeli olduğunu benimseyerek, gerçek ilerlemenin ancak İslami inancın, ahlakın,



akademik araştırmanın ve (mevcut) devletin desteğinin sentezi ile başarılabileceğini ispatlamaya çalışır.

Müslüman alim ve fakih olarak Butî modernist görüş tarafından geleneksel ilim anlayışı ve kaynak metinleri zahiren anlaması yönünden eleştirilmiştir. (Kendisinden önceki bir çok gelenekçi gibi) o da dini uzman olarak yeri ve konumunda tehdit edildiğini hissetmez, daha ziyade ‘ulemanın’ çöküşünü İslami geleneğin önemli bir parçasının kaybı olarak görür. O kutsal metnin sadece zahiri anlamından çok öte bir şey olan ‘İslam’ın özünü’ anlama ve geliştirmeye dair müslümanların uygun bir metodolojiye sahip olmadıklarına inanır. Bu ancak kutsal metinlerle, özellikle de Kur’an ve Peygamber’in hadisleriyle ilgili derin ve geniş bilgiye -her bir metnin nedenleri, olayları, şartları ve amaçlarına ilave olarak- ve ebedi ve değişmez emirlerle geçici ihtiyaca, mevcut örf ve adete veya özel bir duruma cevap vermek için ifade edilmiş emirleri (bu durum değişince emir de değişebilir) ayırma becerisine sahip olduğunda başarılabılır. Molla Ramazan el-Butî’nin -ve de hocaları Hasan Habenneke, Mustafa Sıbai, Said Nursî’nin mirasını tamamlayan Şeyh Butî’nin nihai projesi İslami gelenekte derin bilgiye sahip ve aynı zamanda modern çağın ihtiyaç ve ikilemelerine beraberce sahip olabilecek mükemmel alimler yetiştirebilecek sağlam ve bağımsız İslami öğretim kurumları inşa etmektir.

Onun İslami geleneğin ‘kültür komisyoncusu’ olarak yerine gelince: Onun Selefîyye hareketi ile ilgili ifadeleri, uygun ve sağlam fıkhi akıl yürütmeyi muhafaza etmek zorunda olan İslam alimi olarak onun rolü ile İslam’daki dini heyecan ve bilinçli ilgiyi kuralların aşırı derecede doğru olarak yerine getirilmesinden daha önemli bulan dini lider rolü arasında potansiyel bir çatışmayı gösteriyor. Bu muğlaklık ve Suriye seküler yetkilileri ile müslüman toplum arasındaki tampon rolü onu günümüz Orta Doğu’sunun en tartışmalı figürlerinden biri yapmıştır. Şüphesiz Şeyh Butî’nin yeri ile ilgili son sözü söylemek için vakit çok erkendir. Çünkü onun bağımsızlığı ve entellektüel dürüstlüğü günümüzde orta dereceli bir alim olduğu zamandakinden çok daha büyük bir tehlikeyle karşı karşıyadır. Bununla birlikte o hala karizmatik öğretileri ve başkalarının kışkırdığı muazzam bir popüler meşruiyetinden dolayı büyük bir saygıya mazhurdur. Vaiz, müftü, öğretmen ve manevi lider rollerinde o hala İslam dünyasının her yerinden milyonlarca genç müslümanı cezbetmeye devam ediyor. Kürt

alimlerin dini müessesede yüksek bir makama ulaşmada her zaman Başkan Esed'in özel himayesinden yararlandıkları da göz önünde bulundurulduğunda, Şeyh Butî daha popüler bir figür de olabilir. Butî uygun yaşta olup gerekli İslam hukuku arka planına ve Başkan Esed'le oldukça yakın ilişkiye sahiptir. Bu onun Suriye'nin şimdiki genel müftüsü Ahmet Köftaro'nun halefi olmasını sağlayabilir.\*\*

## KAYNAKLAR

- Abdullah, Umer F. 1983. *The Islamic Struggle in Syria*, Berkeley: Mizan Press.
- Batatu, Hanna, 1982. 'Syria's Muslim Brethern', *MERIP Report*, 12/9: 12-20.
- Binswanger, Karl, 1981. 'Politischer, Islamischer Fundamentalismus': das Beispiel der Syrischen Muslimbrüderschaft', *Orient* 22/4: 644-53.
- Butî, Muhammed Said Ramazan, 1958. *Mamû Zayn*, y.y. yeni basım. Şam, Daru'l-Fikr, 1997.
- Butî, 1965. Davâbitü'l-Maslaha fi'ş-Şerîati'l-İslamiyye, y.y.
- Butî, 1968a. Fıkhü's-Sireti'n-Nebeviyye, y.y.
- Butî, 1968b. Kübra'l-Yakîniyyâti'l-Kevniyye: Vücûdu'l Hâlik ve Vazîfetü'l-Mahlûk, y.y.
- Butî, 1969. el-Lâ Mezhebiyye, Ahtaru'l-Bid'a Tuhaddidu'ş-Şerîati'l-İslâmiyye, y.y.
- Butî, 1970. *Muhâdarât fi'l-Fıkhî'l-Mukâran*, Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Hâdis.
- Butî, 1971. Bâtinu'l-İsm: el-Hataru'l-Ekber fi Hayâti'l-Müslimîn, Şam: Mektebetü'l-Farabî.
- Butî, 1972a. Mine'l-Fikri ve'l-Kalb, y.y.
- Butî, 1972b. *Menhecü't-Terbevî Ferîdun fi'l-Kur'an*, Şam: Mektebetü'l-Farabî.
- Butî, 1973a. el-İslâm ve'l-Müşkilâti'ş-Şebâb, y.y.
- Butî, 1973b. *el-İnsân ve Adaletullâh fi'l-Ard*, Şam: Mektebetü'l-Farabî.
- Butî, 1973c. *Min Esrâri'l-Menhecî'r-Rabbânî*, Şam: Mektebetü'l-Farabî.
- Butî, 1975a. *Min Ravâi'i'l-Kur'an*, 2. ed. y.y.
- Butî, 1975b. *İlâ Külli Fetâtin Tü'minu Billâh*, Şam: Mektebetü'l-Farabî.
- Butî, 1976a. Man Huve Seyyidü'l-Kader fi Hayâti'l-İnsân, 2. ed. y.y.
- Butî, 1976b. Mes'eletü Tahdîdi'n-Nasl Vikâyeten ve İlâcen, y.y.
- Butî, 1977. *Meni'l-Mes'ûlu an Tahallufi'l-Müslimîn*, Şam: Mektebetü'l-Farabî.
- Butî, 1978. Nakdu Evhâmî'l-Mâdiyyeti'l-Cedeliyyeti'd-Diyalektikiyye, y.y.
- Butî, 1980. Menhecü'l-Avde ile'l-İslâm, y.y.
- Butî, 1988. *es-Selefiyye*, Şam: Daru'l-Fikr.
- Butî, 1990a. Tecrubâtu't-Terbiyyeti'l-İslamiyye fi Mizâni'l-Bahs, y.y.

\*\* Bu yazı Başkan Esed ve Müftü Köftaro'nun vefatından önce kaleme alınmıştır (çev.).

- Butî, 1990b. *Hâzihî Müşkilâtuhum*, Beyrut: Daru'l-Fikri'l- Muasır.
- Butî, 1990c. Hivâr Havle Müşkilâti'l-Hadâriyye, y.y.
- Butî, 1992. Menhecû'l-Hadâratî'l-İnsâniyye fî'l-Kur'ân, y.y.
- Butî, 1993. *el-Cihâd fî'l-İslam*, Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Muasır.
- Butî, 1994a. Kadâya Fıkhiyye Mu'asara, y.y.
- Butî, 1994b. ed-Dînu ve'l-Felsefe, y.y.
- Butî, 1994c. Ve Hâzihî Müşkilâtüna, y.y.
- Butî, 1994d. Zavabi ve asda verae Kitabi'l-Cihâd fî'l-İslâm, y.y.
- Butî, 1995. *Hâzâ Vâlidî*, Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Muasır.
- Butî, ts. *Hâkezâ fe'l-ned'u İle'l-İslâm*, Şam: Mektebetü'l-Farabî.
- Christian, W. A. Jr. 1982. 'Provoked Religious Weeping in Early Modern Spain', J. Davis, ed. *Religious Organisation and Religious Experience*, London: Academic Press.
- Doi, A. Rahman, 1984. *Shari'ah: the Islamic Law*, London: Ta Ha Publishers.
- EI<sup>1</sup>
- Fayyad Nabil, 1995. *Yevme İnhadara al-Jamal mine's-Sakife*, 3th ed. Beyrut: Exact.
- Gilsenan, Michael, 1982. *Recognising Islam: religion and society in the modern Middle East*, London: Longman.
- Hassan, İbrahim, 1980. 'La Syrie de la guerre civile', *Peuples Mediterraneens*, 12: 91-108.
- Hinnebusch, Ramond A. 1982. 'The Islamic Movement in Syria', Ali E. Dessouki, ed. *Islamic Resurgence in the Arab World*, New York: Praeger.
- Houot , Sandra, 1996. 'Le role de la fatwa chez le Sayh syrien Sa'id Ramadan al-Buti, ou le glissement de la dimension legale a la dimension ethique, au detour du corps', basılmamış tebliğ, EURAMES Konferans.
- Hudson, Michael C. 1983. 'The Islamic Factor in Syrian and İraqi Politics', J. Piscatori, ed. *Islam in the Political Process*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kemali, M. Haşim, 1991. *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: Islamic Texts Society.
- Kleidar, A. R. 1974, 'Religion and State in Syria', *Asian Affairs*, 61/1: 16-22.
- Mardin, Şerif, 1982. 'Bediüzzaman Said Nursi (1873-1960): the shaping of a vocation', John Davis, ed. *Religious Organisation and Religious Experience*, London: Academic Press.
- Mayer, Thomas, 1983. 'The Islamic Opposition in Syria, 1961-1982', *Orient*, 24/4: 589-609.
- Munson, Henry, Jr. 1988. *Islam and Revolution in the Middle East*, New Haven: Yale University Press.
- Reissner, Johannes, 1980. *Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens*, Freiburg: Klaus Schwarz Verlag.

Schaikh, Farzana, ed. 1992. *Islam and Islamic Groups*, London: Longman.

Wörtz, Eckart, ts. 'Traditionelles islamisches Selbstbild und Moderne. Grundzüge einer aktuellen Diskussion in Syrien', Basılmamış M.A. tezi. Friedrich Alexander Universität, Erlangen.

# Gayri Müslim Yönetime Bağlılık: İslam Fıkhdındaki Tartışmaların ve Bazı Modern İslamcılarının Görüşlerinin Analizi\*

Wasif SHADID-Sjoerd Van KONINGSVELD

Çev. H. Mehmet GÜNAY\*\*

Geçen yıllarda bir kısım ilim adamı Modern Batı Avrupa'da yaşayan Müslümanların konumunu ve kurumlarını klasik İslam hukuku terminolojisiyle nitelendirme teşebbüsünde bulunmuşlardır. Bunu yaparken de bu ilim adamları, Müslümanların gayri müslim seküler toplumdaki sosyal, hukuki ve siyasal konumlarıyla doğrudan ilgili İslami norm ve değerler hakkında uzman yorumları getirdikleri iddiasında bulunmuşlardır. Politik karakteri dolayısıyla bu açıklamaların, sonuçta, bütün Batı Avrupa'daki Müslüman grupların gündelik hayatları üzerinde büyük etkisi olabilmektedir. Burada tartışılacak görüşler örnek olarak Belçika, Büyük Britanya, Almanya, Fransa, genel olarak Avrupa ve Kuzey Amerika'yla ilgilidir.

İlk örneğimiz, gayri müslim bir Batı-Avrupa toplumunda caminin rolüyle ilgilidir. Belçikalı hukuk antropoloğu Foblets, Belçika'daki camilere, evsahibi-ülkenin gayri islami hakimiyet alanında (*Dâru'l-Harb*) kimliği koruma rolünü atfetmektedir.<sup>1</sup> *Dâru'l-Harb* (Savaş Ülkesi) kavramı, dünyanın *Daru'l-İslam* (İslam Ülkesi) bir tarafta, *Dâru'l-Harb* (Savaş Ülkesi) veya *Dâru'l-küfr* (Küfür Ülkesi) ise diğer tarafta olacak şekilde ikili bir tasnifini öngören klasik İslami ayırımdan alınmış bir kavramdır. Sözü edilen bu ikili ayırım, klasik İslam hukuku ilminin *Siyer* veya uluslar arası hukuk bölümlerinde özellikle de savaş ve barışla ilgili olarak önemli bir rol oynamaktadır. Ayrıca bu ikili ayırım, şu veya bu sebeple "İslam Toprakları"nın dışında yaşamak durumunda kalan Müslümanların konumu açısın-

---

\* Bu yazı W. Shadid ve P. S. van Koningsveld tarafından hazırlanan, *Political Participation and Identities of Muslim in non-Muslim States* (Kok Paros 1996) adlı kitabın 84-115 sayfalarından alınmıştır.

\*\* Doç. Dr., SAÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Foblets 1990, 88.

dan da önem arz etmektedir. Belçika'yı Savaş Ülkesi diye isimlendirilen toprakların bir parçası olarak niteleyen Foblets'in tasvir ettiği şekliyle Belçika'da cami imajı bir düşmanlar topluluğunun ortasında güvenli bir sığınak imajıdır. Bu imaj gayri müslim hakim çoğunluğun birçok üyesinin camiler hakkında taşıdığı olumsuz kanaati haklı çıkarma eğilimindedir. Çünkü bu imaj da bize caminin içinden çevredeki toplumun düşmanca algılandığını söylemektedir. Foblets, bu yorumunu herhangi bir İslami kaynağa veya doğrudan Belçika'da yaşayan Müslümanlardan temin edilmiş herhangi bir bilgiye dayandırmış değildir.

İkinci örnek İngiliz Müslümanlarının, İngiltere'de mevcut "mukaddesata küfür" yasalarına dayanarak Rüşdi'nin kitabını yasaklatma gayretleriyle ilgilidir. Ruthven'e göre, Müslüman eylemcilerin esrarengiz "küfür yasaları çerçevesinde *Şeytan Ayetleri* kitabını şimdiye kadar başarısızlıkla sonuçlanan yasaklatma teşebbüsleri biraz ironiktir; çünkü bu yasalar kaynağı itibarıyla Müslümanları sapkın olmakla suçlamaktaydı. İslam Hukukuna göre de onların tutunacak bir dalları yoktur; zira klasik fıkıhçılar onlara kendilerinin *Daru'l-Harb*'de yaşamakta olduklarını söylerler. Onların yapması gereken, seküler ve küfür mahkemelerinde İslam'ın şerefini ayakta tutmak değil, aksine ilahi hukuk normlarının halen yürürlükte olduğu bir ülkeye göç etmektir.<sup>2</sup> Bu yaklaşım Hıristiyan kökenli İngiliz mukaddesata küfür yasalarının İslam için de uygulanması yönünde eşit haklar için bir mücadele unsurunu dikkatte almamakla kalmamakta, ayrıca bizzat İslam adına da Müslümanların Batıda İslam'ın şerefini ayakta tutma seferberliğini sona erdirmeleri ve doğrudan İslam dünyasına göç etmeleri gerektiğini açıkça beyan etmektedir. Dikkat edilirse, Ruthven bu görüşünü münhasıran Macid Hadduri'nin esas itibarıyla ortaçağda İslam hukukunu ele alan *War and Peace in the Law of Islam* adlı çalışması ile mukaddesata küfretmenin cezası hakkında ortaçağa ait cedeli bir risaleye dayandırmaktadır. Konuyla ilgili herhangi bir modern tartışmaya atıf yoktur. Yazar açık bir şekilde Orta Çağdan bu yana İslam düşüncesinde bu konuyla ilgili hiçbir değişikliğin söz konusu olmadığını varsaymaktadır.

Üçüncü örnek Alman oryantalist Nagel tarafından Almanya'da yaşayan Müslümanlar hakkında Alman "Kur'an kursları tartışması" bağlamı içinde tasarlanan bir öneridir. Bu tartışmanın temel meseleleri/ana unsurları

<sup>2</sup> Ruthven 1991, 52.

İslam öğretilerinin Alman Anayasası'na uygun olup olmadığı ve Alman okullarında İslami dini eğitimin kabul edilmesi halinde Almanya'da yaşayan Müslümanların Alman Anayasası'na saygı göstermeye mecbur edilemeyeceği ile ilgilidir. Nagel'e göre, ülkesi dışında, örneğin Almanya'da yaşayan bir Müslüman [İslam'a göre] bir *Müste'min* olarak görülmektedir. *Müste'min* İslam hukukunun klasik doktrininde *Daru'l-Eman* (Barış Ülkesi) veya *Daru'l-ahd* (Anlaşmalı Ülke) olarak nitelendirilen bir bölgede yaşayan kişidir. Bu nitelikte bir ülkede yaşayan Müslümanlar ilgili devletin himayesinden yararlanır. İslam'a göre bu himaye bir anlaşmadan doğan karşılıklı ilişki olarak değerlendirilmektedir. Almanya'daki Müslümanlar himaye altındaki kişiler (*müste'minler*) olarak Alman yasalarına tabidirler. Ev sahibi ülke *Müste'min*'in malına ve canına yönelik saldırılara izin vermediği sürece *Müste'min*, İslam hukuk düzenine uygun düşmeyen bir hüküm bile koymuş olsa gayri müslim ev sahibi ülkenin yasal düzeninin tamamına saygı göstermek zorundadır.<sup>3</sup>

Dördüncü örneğimiz de Fransa'da Fransa Hükümeti'ne ve Fransız kamuoyuna yöneltilen bir taleple ilgilidir. Bu talep de akide ve din bilgini yetiştirmek üzere Devlet tarafından bir İslam İlahiyat Fakültesi'nin kurulmasıdır. Bu fakülte modern dünyanın gereklerine ve Müslümanların içinde bir azınlık olarak yaşadığı Fransız Cumhuriyeti'nin norm ve değerlerine uygun bir İslam ilahiyatı geliştirip öğretmelidir. Bu tartışmanın sözcülerinden birisi Fransa'da yaşayan Cezayir asıllı modernist ve ilahiyatçı bir müslüman olan Suheyb b. Şeyh (Bencheikh)'tir.<sup>4</sup> Yakında çıkan *The Theological Formation of Muslims* adlı makalede o şuna vurgu yapmaktadır: Kuvvetli Hıristiyan etkisi altındaki çok dinli ve seküler bir devlette bir azınlık olarak yaşayan Müslümanların durumunun tarihi bir emsali yoktur. Ne sünnî ne de şîî bir İslam fıkıh mezhebi bu durumu öngörmüştür: “Bütün İslam fıkıh mezheplerince onaylandığı şekliyle dünyanın Daru'l-İslam ve Daru'l-Harb olarak ikiye ayrılması esasına göre şekillenen bir ilahiyatı bir kimse Fransa'da nasıl öğretebilir? Bunlar büyük askeri-empyrist çatışma çağları boyunca İslam'ın karşısında Hıristiyanlığa engel olmak ve bu iki dünyanın tarihini fetih ve yeniden fetih sahnelerine indirgemek için

<sup>3</sup> Mahler 1989, 384-85. H.P. Füssel, “Islamischer Religionsunterricht an deutschen Schulen”, *Recht der Jugend und des Bildungswesens*, 1985, Heft 1, 74-77.

<sup>4</sup> Bencheikh hakkında bilgi için bk. Gozlan 1994, muhtelif yerler.

kullanılan özenle işlenmiş arkaik ve tehlikeli görüşlerdir”.<sup>5</sup> Bencheikh başka bir yerde de aynı görüşü tekrarlamakta ve şu sonuca varmaktadır: “Bu yüzden, yeni bir ilahiyat geliştirilmeli; gerçek ilahi mesajı keşfetmek için kadim mirasımız kutsallıktan arındırılmalıdır. Fransız adet ve geleneği dahil hiçbir adet ve geleneğe bağlı olmayan bir ilahiyat. Bugün Fransa’da İslam’ın gerçekten evrensel bir din olduğunu göstermek bizim elimizdedir”.<sup>6</sup> Aslında Benecheikh’in burada yaptığı, bir İslami normatif düşünce imajının Fransız toplumuna düşman ve tehlikeli olduğunu resmetmektir. Onun temel argümanı *Dâru’l-İslam* ve *Dâru’l-harb* şeklindeki klasik ikili ayırımıdır. Fransa Devleti tamamen farklı bir İslam ilahiyatı meydana getirmeli ve öğretmelidir.

Beşinci örnek de 1987’de yayımlanan *Islamic Law and its Significance for the Situation of Muslim Minorities in Europe* başlıklı rapor tarafından dile getirilen görüştür. Bu raporda şöyle denilmektedir: “Klasik İslam geleneği azınlık olarak yaşayan Müslümanların durumu hakkında kayda değer hiçbir tecrübeye sahip değildir. Zira klasik şeriat hukukunun ana kolunun görüşü işlenirken, ele alınan konular bir müslümanın, yapısı ve ana fikirleri İslama göre kurulmuş bir toplum içinde yaşadığı olağan meseleler olarak farzedilmektedir”.<sup>7</sup> Rapor ayrıca *Avrupa’da* yaşayan pek çok Müslüman liderin *Dâru’l-İslam* ve *Dâru’l-harb* gibi eski kavramları modası geçmiş ve faydasız olarak değerlendirdiğini belirtmektedir.<sup>8</sup> Raporun ana fikrine göre, gayri müslim bir ülkede yaşayan Müslümanların durumuyla ilgili İslam’ın ne dediğini öğrenmenin bugün için çok zor, hatta imkânsız olduğu pek çok ilim adamı tarafından vurgulanmaktadır. Mesela Christie bunun “çok basit bir gerekçesi” şudur diyor: İslam hukuku müslüman bir ülkede yaşayan gayri Müslim azınlıklara nasıl muamele edileceğine ilişkin pek çok şey söylerken, buna karşılık gayri müslim bir ülkede yaşayan Müslüman azınlıkların nasıl davranacaklarına ilişkin belirli bir kılavuz mevcut değildir.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Bencheikh 1994, 58.

<sup>6</sup> Apud Gozlan 1994, 177.

<sup>7</sup> Krş. Z. Badawi, *Islam in Britain*, London1981, 27: “Bugüne kadar Müslüman ilahiyatı, azınlık olma durumu için sistematik bir formülasyon sunmamıştır”.

<sup>8</sup> El-Manssoury 1989, 72.

<sup>9</sup> Christie 1991. Ayrıca bk. Poston 1992, 39. Bu eserde Poston şunu söylemektedir: Amerikan Müslümanları Kahire, Mekke, Karaçi veya buna benzer diğer şehirlerde “Dâru’l-Harb’de oturan Müslümanların konumuna nadiren uygun düşecek İslami ilimler eğitimi almışlardır. Gayri Müslim bir kültür içinde yaşamının getirdiği problemlerle



Altıncı ve sonuncu örneğimiz de 19. yüzyılın sonlarında önemli sayıda Müslümanın göç etmeye başladığı Kuzey Amerika ile ilgilidir. Batıda İslam'a davet konusunun ele alındığı bir çalışmada Poston şunu açıklamaktadır: Müslüman ilahiyatı dünyayı iki nüfuz alanına ayırmaktadır: Daru'l-İslam (İslam Ülkesi) ve Daru'l-harb veya Daru'l-Küfr (Savaş Ülkesi veya Küfür Ülkesi). Müslümana herhangi bir zamanda gayri Müslim bir ülkede yaşama izni ancak özel şartlar altında verilebilir".<sup>10</sup> Poston, "Öyleyse Müslümanlar niçin Kuzey Amerika'ya göç etmeyi tercih ettiler?" sorusunu yönelmektedir. O bu soruyu şöyle cevaplandırmaktadır: 19. yüzyıl boyunca Müslüman dünya ile Batı dünyası arasındaki yakın ilişki eskiden beri mevcut olan Daru'l-küfürde sürekli ikameti yasaklayan geleneği hafifletmeyi beraberinde getirmiştir. Afgani, Abduh ve Reşid Rıza gibi önderlerin Batı Medeniyetini takdir ettiklerini referans gösteren Poston, "Daru'l-harb'in artık tehlikeli, belirsiz ve rahatsız edici bir yer olmayıp tam tersi Müslümanın ilerlemesi için bir model haline geldiğini öngörmektedir. O bu yaklaşımla "gayri Müslim bir ülkede ikameti yasaklayan ideolojik ve teolojik engellerin ortadan kalktığı ve bu yüzden "ondokuzuncu yüzyıl Müslümanının Kuzey Amerika'ya göç etmenin maddi avantajlarını düşünme özgürlüğüne sahip olduğu" sonucunu çıkarmaktadır.<sup>11</sup> Bununla birlikte o ne ideolojik ne de teolojik düzeyde bu engelin gerçekte nasıl ortadan kalktığını belirtmemektedir. Poston'a göre, gayri Müslim ülkelerde kişisel hak ve özgürlüklerin daha fazla mevcut olması İslam diyarı ile küfür diyarı arasındaki ayırımın ortadan kalkmasına katkıda bulunmuştur.

Yukarıda zikredilen altı örnekten açıkça anlaşıldığına göre farklı disiplin ve kesimden birçok çağdaş ilim adamı arasında gayri müslim bir toplumda veya devlette, özellikle de Batıda azınlık olarak yaşayan Müslümanların durumuna ilişkin normatif fikirler konusunda büyük bir kafa karışıklığı söz konusudur. Bu kişiler İslam düşüncesi içindeki yeni ve uygun gelişmeleri genellikle ya hiç anlayamamakta ya da en iyi ihtimalle oldukça yüzeysel bir şekilde anlamaktadırlar. Bu yazının amacı da şu temel soruya cevap bulmak suretiyle bu yeni gelişme ve eğilimleri açıklığa kavuşturmaktır: Gayri

---

Müslümanların nasıl baş etmesi gerektiğine ilişkin sorular ya eksik bir şekilde cevap bulmakta ya da hiç cevap bulmamaktadır".

<sup>10</sup> Poston 1992, 31-2.

<sup>11</sup> Poston 1992, 33.

müslim bir devlette yaşayan Müslüman azınlıkların nasıl davranması gerektiği konusunda yol gösteren hangi yol haritası geliştirilmiştir?

Birinci kısımda Müslüman azınlıklar konusunda İslami görüşlerin geliştirildiği başlıca tarihi evreler ele alınacaktır (I: *Tarihi Arka plan*). Ardından Batılı devletlerde yaşayan Müslüman azınlıkların durumu hakkındaki çağdaş İslami tartışmalar üzerinde yoğunlaşacağız. Bu tartışmalar, İslam hukukunun çok eski tarihi geleneğinin yeni bir tarihi bağlam içinde bir devamı niteliğindedir. Burada biz önce Daru'l-İslam, Daru'l-Harb vb. gibi dünyanın farklı parçalarının klasik hukuki-dini niteliğinin bu gün için geçerliliği konusunu ele alacağız (II: *İslami Siyasal Düşüncede Avrupa ve Batı*). Daha sonraki kısımlarda da dikkatimizi bu tartışmalarda öne çıkan belirli konulara yönelteceğiz (III: *Gayri Müslim Dünyada Oturmak* ve IV: *Vatandaşlık Edinmek, Siyasal Katılım, Askerlik Hizmeti ve Aile Hukuku*)

### **Tarihi Arka Plan**

İslam tarihinin muhtelif dönemleri içinde meydana gelen belirli olaylar şu veya bu sebeple gayri müslim bir yönetim tarafından idare edilen bir bölgede yaşayan Müslümanların benimsemesi gereken davranışlara ilişkin İslam hukuk bilginleri arasında bir dizi tartışmaya yol açmıştır. Bu kişiler Müslüman bir yönetim tarafından idare edilen bir ülkeye göç etmek üzere ikamet ettikleri yerlerden ayrılmaya çalışmalı mıdır, yoksa gayri müslim yönetim altında yaşamaya devam etmelerine izin var mıdır; eğer varsa hangi şartlar altında vardır? Bu soruya muhtelif tarihi şartlar altında verilen farklı cevaplar İslam hukuk doktrininde emsal hükümler olarak billurlaşmıştır. Bu arada belirtmek gerekir ki, Batıda yaşayan Müslümanların durumu hakkındaki çağdaş İslami tartışmalarda da bu emsal hükümlere atıflar yapılmaktadır.

*Sömürge öncesi dönem* boyunca var olan iki farklı tarihsel durum kategorisini birbirinden ayırt edebiliriz. *Birincisi, gayri Müslim bir yönetim tarafından idare edilen bir ülkede geçici veya belirsiz bir süre yaşayan Müslüman fert veya az sayıda Müslümanların mevcut olduğu dönem.* Burada söz konusu ettiğimiz bu kişiler diğerleriyle birlikte, savaş esirleri, tüccarlar, diplomatlar ve o yerin sakinlerinden İslam'ı kabul etmiş olanlardır. Savaş esirleriyle ilgili olarak İslam hukuku onların, imkan varsa güvenli bir şekilde asıl vatanlarına dönebilmelerinden önce takip etmeleri gereken bir

dizi kural ortaya koymuştur.<sup>12</sup> Hukuk bilginleri diğer Müslüman gruplarla ilgili olarak başka birçok konuyla birlikte gayri müslim bölgeye hangi amaçlarla seyahat etmeye ve orada hangi şartlar altında ikamet etmeye izin verildiğini de tartışmışlardır. Farklı birçok model dikkate alınmıştır. Buna rağmen İslam hukuk bilginleri kural olarak, bu müslümanın İslam'ın temel dini vecibelerini (namaz, oruç zekat toplama ve dağıtma vb.)<sup>13</sup> yerine getirebildiği ve kendisinin ve ailesinin güvenliğinin tehlikeye maruz kalmadığı şartlarda böyle bir ikameti caiz görmüşlerdir.<sup>14</sup> Ayrıca, İslam hukuk düşüncesinin klasik ekolleri, bu Müslümanların ikamet ettikleri bölgenin kanunlarına itaat etmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Aynı zamanda onların, ülkelerinde kaldıkları süre zarfında gayri müslim devletin kendilerine eman (güvenlik) verildiği koşullara içtenlikle saygı gösterme görevleri vardır.<sup>15</sup> Burada Batılı devletler tarafından uygulanan vize kuralları konusundaki modern İslami tartışmaların tarihi emsali yer almaktadır.<sup>16</sup>

Gayri müslim bir yönetim altındaki Müslümanların konumu hakkında tartışmalara yol açan *ikinci tarihsel durum kategorisi, Müslüman ülkelerin bir kısmının gayri müslim yöneticiler tarafından ele geçirilmesi ve bunun sonucu olarak orada yaşayan yerli Müslüman nüfusun gayri müslim idaresi altına girmesiyle ortaya çıkmıştır*. Bunun örneği, 11. yüzyıldan 17. yüzyılın başlarına kadar Hıristiyan Sicilya ve İspanya'nın Müslüman topluluklarıdır.<sup>17</sup> Yine 19. yüzyılın sonlarında Avusturya-Macaristan idaresine giren Bosna'nın durumu da böyledir. Bu toplulukların konumunu ele alan İslam hukuk bilginleri çeşitli görüşler geliştirmişlerdir. Birçok bilgin bu Müslümanları, imkan buldukları takdirde, halihazırda ikamet ettikleri yerleri bırakıp İslam ülkelerine göç etmeleri gerektiğini düşünürken, diğer bir kısmı, onların orada kalmalarına cevaz yolu bulmakta ve zulüm ve işkence zamanlarında dini takiyye prensibini uygulamalarına izin vermektedirler.<sup>18</sup>

<sup>12</sup> Gräf 1963; Sadan 1980, 106-107; krş. Van Koningsveld 1995<sup>2</sup>.

<sup>13</sup> Bunun İslam hukuk doktrininde kullanılan yerleşik teknik ifadesi “İzhârü meşâ'iri'l-İslâm” olup lafzi anlamı “İslam'ın şiarlarını izhar etmek”tir. Bu şiarların izhar edilmesinin tam olarak açıklaması ve biçimleri bilginler arasında ayrı bir tartışma konusudur.

<sup>14</sup> Ibn al-Siddîq 1985, muhtelif yerler; Fierro 1991, 13-19; Lewis 1992, 21-26; Masud 1990.

<sup>15</sup> Salem 1984, 150-1.

<sup>16</sup> Aşağıda Mevlevî'nin görüşüyle ilgili tartışmamıza bakınız.

<sup>17</sup> İspanya'da Hıristiyan idaresinde yaşayan Müslümanların statüsü hakkında bk. Van Koningsveld and Wiegers'in *el-Qantara*'da yayımlanan yazısı (biraz sonra gelecek).

<sup>18</sup> Mu'nis 1957; Harvey 1975; Fierro 1991, 20-22; Lewis 1992, 28-29; Wiegers 1994, 2-11.

Sözgelimi 19. yüzyılın sonunda Bosnalı Müftü Azapagic, dini merasimlerin ve Cuma ve bayram namazları gibi ibadetlerin eda edilebilmesi halinde “Daru’l-Harb”ın “Daru’l-İslam”a dönüşeceğine kani olmuştur. Gayri müslimler o ülkede kalmaya devam etseler ve o ülkenin Daru’l-İslam’ın diğer bölgelerine sınırı olmasa bile, o ülke Daru’l-İslam haline gelir. Bu yüzden o Bosnalı Müslümanların İstanbul’a göç etmesi gerektiği yolundaki görüşe karşı çıkmıştır.<sup>19</sup> Onun bu görüşü, Reşid Rıza’dan başka hiçkimse tarafından desteklenmemiştir. Reşid Rıza, “Hicretin, dinlerini terketmeye zorlayan veya dini ibadetlerine uygun hareket etmelerine engel olan herhangi bir girişim söz konusu olmaksızın dini vecibelerini eda etme imkânı bulan kişilerin yerine getireceği ferdi dini bir görev olmadığını” vurgulamıştır.<sup>20</sup> Bu görüşler belirli koşullarda gayri müslim yönetimi altındaki Müslüman toplulukların varlığını meşrulaştırmakla aynı anlama gelmekte ve bunlar Batıdaki Müslüman azınlıkların bugünkü konumuna tam olarak uygun düşmektedir.

*Üçüncü konumda, Müslüman yönetimlerin yerine (zorla) tamamen gayri müslim yönetimlerin geçmesi veya onların gayri müslim yönetime tabi kılmasıyla çok daha vahim bir tarihi değişim söz konusu olmuştur. Bu durumun ilk örneği Yakın Doğu’da Moğol hâkimiyetinin ilk yıllarında meydana gelmiştir. Bağdat’taki hukuk bilginleri, şehrin zaptedilişinin baskısı ile “adaletli bir kâfir gerçekte zalim bir Müslümandan daha evladır” yollu bir fetva vererek gayri müslim fatihlerin hakimiyetini onaylamışlardır.<sup>21</sup> Ancak bu durum daha geniş ölçekte sömürge çağında söz konusu olmuştur. Müslüman çoğunluğa sahip neredeyse her ülke bundan etkilenmiştir. Bu yeni durum Müslüman tebaa ile onların bağlı bulunduğu her bir gayri müslim yönetim arasındaki ilişkiler konusunda bir tartışma cereyanının meydana gelmesi sonucunu doğurmuştur. Bu tarihi olaylardan bir kısmı, özellikle de Endülüs Müslümanlarının kaderi, sömürge dönemi tartışmalarına, hatta din bilginlerinin bugünün Batı Avrupa’sında yaşayan Müslüman azınlıkların konumuyla ilgili çağdaş tartışmalarına yansıtılmıştır.*

<sup>19</sup> Al-Arnaut 1994, 249-250.

<sup>20</sup> Aynı eser, 253. Rıza, bu ifadeyi 1909’da kendi dergisi el-Menâr’da yayımladığı Bosnalı Müslümanların durumu ile ilgili *el-Hicra ve hukmu muslim’l-bûsna fihâ* başlıklı bir risalede dile getirmiştir.

<sup>21</sup> Sadan 1980, 114 Ibn al-Tiğtaqâ (Takriben M.S. 1301 yıllarında yazılmış), *Kitâb al-Fahrî fi’l-âdâb al-sultâniyya*, Paris 1895, 21’den naklen.

Her şeyden önce, Endülüs ve Bosna Müslümanlarınıninkine benzer bir problem mevcuttur: Acaba bir kişi mücadeleyi bırakıp gayri müslim yönetim altında yaşamaya devam edebilir mi, yoksa o silahlı direnişe devam etmek ve/veya Müslümanlar tarafından yönetilen bir bölgeye göç etmek mecburiyetinde midir? 19. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın başlarına kadar bu problem bütün İslam dünyasında tartışılmıştır. Cezayir, Hindistan, Libya, Nijerya ve Sudan’la ilgili ayrıntılı bilgiler Peters tarafından sunulmaktadır<sup>22</sup>. Vakanüvis el-Mannûnî 20. yüzyılın ilk on yılında Fas’lı alimler tarafından bu konuda yazılmış en az beş çalışmadan söz etmektedir.<sup>23</sup> Öte yandan Endonezya’dan da Hollanda’lı sömürge yönetiminin yayılması ile ilgili aynı karmaşık problemi tartışan birkaç fetva mevcuttur.<sup>24</sup> Mısır’da Ezher’in Maliki alimi İllayş –aşağıda alıntı yapılacaktır- de bu problem hakkında geniş bir risale yazmıştır. O da başkaları gibi Fas’lı alim el-Veşerîsî’nin 1492’de Granada’nın düşmesinin ardından Hıristiyan İspanya’yanın hakimiyetinde kalan Müslümanların durumu hakkında verdiği *fetvalara* atıf yapmıştır. el-Veşerîsî Hıristiyan idaresindeki Endülüs Müslümanlarının İslam ülkelerine göç etmesini öngörmüştür.<sup>25</sup>

(Gayri müslim) Avrupalı’larla kolonilerin Müslüman sakinleri arasındaki yakın etkileşim, İslam din bilgileri arasında “kâfirlere benzeme” meselesi etrafında uzun bir tartışma dizisinin meydana gelmesine sebep olmuştur.<sup>26</sup> Bu mesele ilk defa 19. yüzyılın ikinci yarısında tartışmaya açılmıştır ve bu Batıda yaşayan Müslümanların konumu hakkındaki çağdaş tartışmaların bir kısmında halen önemli bir rol oynamaktadır. 1860’lı yılların başında Paris’te Müslüman öğrenciler Batılı giyim tarzını benimsemenin dini açıdan caiz olup olmadığını merak etmişlerdir. Paris’te *Ecole des Langues Orientales Vivantes*’de Arapça öğreten Tunus kökenli bilgin el-Harâîrî<sup>27</sup>,

<sup>22</sup> Peters 1979, 39-89; ayrıca bk. Masud 1990, 38-52 ve Fierro 1991, 23-28.

<sup>23</sup> Mannûnî, 1989, 148-151.

<sup>24</sup> Van Koningsveld 1990.

<sup>25</sup> ‘İllaysh 1901-1903 (1319-1321 H.), I, 313-334. Krş. el-Veşerîsî’nin bu fetvasının basılı nüshası, Mu’nîs 1957

<sup>26</sup> Bu meseleye ilişkin İslami literatürde kullanılan Arapça terim “*et-Teşebbüh bi’l-küffâr*”dır.

<sup>27</sup> Harâîrî 1840’da Tunus Bey’i tarafından *reîsü’l-küttâb* (hemen hemen genel sekreter) olarak tayin edilmiştir. O tabii bilimler, tıp ve matematikte uzman idi. 1857’de Fransa’nın Tunus Başkonsolosluğu’nda Arap noter ve sekreter, Paris’in çeşitli ilmi cemiyetlerinde üye ve pek çok Arapça telif ve Fransızca’dan Arapça’ya çeviri eserin yazarı vs. idi (Krş. al-Harâîrî 1857, başlık sayfası). Kitabın önsözünde mütercim, diğer hususların ya-

Paris'te yayımladığı birkaç *fetvada* liberal bir yaklaşımı savunmuştur. Onun Fransız şapkası konusunda 1862'de verdiği *fetvası* şu başlığı taşımaktadır: “Hıristiyan Şapkasının Durumu Konusunda Aklî Karışıklara Cevaplar”.<sup>28</sup> Bu fetvanın önsözünde, Paris'te 300'den fazla öğrencinin Fransız şapkasını giymenin cevazını tartışmak için muhtelif pratik gerekçeleri olduğu ifade edilmektedir. Fransızlar sokakta ve ders esnasında onların garip görüntüsü sebebiyle tam bir hayret ve şaşkınlık içinde gözlerini onlara dikmektedirler. Onlar Fransız şapkası giymenin birçok açık avantajı olduğuna dikkat çekmektedirler. Çünkü Fransa çok soğuk bir ülkedir ve Fransız şapkasının kenarı gözler için ekstra koruma sağlamaktadır. Bununla birlikte bazı öğrenciler bu şapkayı giyen bir kişinin gerçekte bütün sonuçlarını doğuran bir irtidat suçu işlemiş olacağını vurgulamıştı. Asli vatanlarındaki eşleri otomatik olarak boşanmış olacak, İslam dünyasına döndükten sonra bu kişi yeniden İslam'a girmek ve kendi eşiyle yeniden resmen evlenmek zorunda kalacaktı. Buna karşı yazar, “Hıristiyan şapkası” giyme konusunda hiçbir engel görmemektedir. Çünkü bu uygulama her yönüyle dini olan konularda herhangi bir benzeme şeklini ima etmemektedir. İslam'ın yasak ettiği yalnız dini benzeme şeklidir.

Bununla birlikte oldukça farklı bir tavır sırf İslam'ın geleneksel normlarını muhafaza etmeyi amaçlayan yazılarda ifadesini bulmuştur. Öyle görünüyor ki, el-Harâîrî'nin 1862 tarihli *fetvası* basılmasının hemen ardından Yakın Doğu'ya gönderilmiş ve Ezher'in sünni Maliki alimi Illayş'in dikkat nazarına sunulmuştur.<sup>29</sup> Harâîrî'nin aksine Muhammed Illayş açık bir şekilde Batılı karşıtı siyasi bir görüş noktasını savunmuştur. O İngiliz

nında Hıristiyan ve Yahudilerle, dinlerinden vazgeçirmek amacıyla Müslümanlara karşı savaşmadıkları takdirde, birlikte yemek yemek de dahil sosyal ilişkiler kurmanın meşruyetini savunmaktadır (al-Harâîrî 1857, XV). Fransızlarla işbirliğini savunmakta, onların ferasetini, adil yönetimlerini ve kültür ve bilimdeki terakkilerini övmektedir (al-Harâîrî 1857, XV). Arapça'ya tercüme ettiği farklı türde Fransız bilim kitaplarının listesini vermektedir (al-Harâîrî 1857, XXV). O bir Fransızca gramer kitabını ilk defa Arapça'ya çevirmekten gurur duymaktadır. Ayrıca Paris'te Lübnanlı Hıristiyan bir bilim adamı olan Rushaid Dahdâh tarafından yayımlanan *Birjîs Baris* (Paris'in Jüpiteri) adlı bir derginin de editörlüğünü yapmıştır. Bu tür dinler arası işbirliği şekli o dönemin Arap milliyetçiliğinden kaynaklanan bir özelliktir. Bu faaliyetlere ek olarak Harâîrî birkaç edebi metin de yayımlamıştır. Bununla birlikte o bir din alimi değildir. (Bazı biyografik bilgiler Ziriklî'nin ansiklopedisi *al-A'lâm*, III, 131'de bulunabilir).

<sup>28</sup> Şimdiye kadar bildiğim tek nüshası Paris'te Bibliothèque Nationale'dedir.

<sup>29</sup> Muhammed b. Ahmed b. Muhamed Illaysh (1802-1882), Fas kökenlidir. Hakkında daha geniş bilgi için bk. *El<sup>2</sup>*deki F. De Jong (1985) tarafından yazılan ilgili madde.

karşıtı Urabi ayaklanmasında yer almış ve 1882’de hapiste ölmüştür. Illayş’ın görüşü, “Hıristiyan Şapkasının Durumu Konusunda Akli Karışıklara Cevaplar” Risalesine Reddiye’ başlıklı yayımlanmamış bir *fetvada* özetlenmiştir.<sup>30</sup> Burada yazar, birçok sebepten dolayı Hıristiyan şapkasının Müslümanlar için haram olduğunu ifade etmektedir. Her şeyden önce, kenarı secde sırasında namaz kılan kişinin alnının yere değmesini önlediği için, kişi bu şapka ile *namaz* kılamaz. Ayrıca o dış giysi olarak Hıristiyanlar için uygun olan, ama Müslümanlara yakışmayan bayağı konumu sembolize etmektedir. Üçüncü olarak, hiç kimse bu şapkayı giymenin zorunlu bir şey olduğunu iddia edemez, zira böyle bir iddia için bu öğrencilerin kendi ülkeleri dışında okumaya mecbur olmaları gerekirdi. Doğrusu onlar buna mecbur değildir, çünkü dini açıdan zorunluluk niteliği taşıyan yegane ilimler dini disiplinlerdir. Bu disiplinlerin İslam dünyasının dışında tahsil edilmesi mümkün olmadığı için öğrencilerin mümkün olduğunca hızlı bir şekilde asli vatanlarına dönmeleri gerekir: Onlara düşen İslam ülkesine (*Daru’l-İslam*) göç etmek (*hicret*) ve artık kâfirlere benzeme günahını işlememektir.

“Kâfirlere benzeme” meselesiyle çok yakın ilgisi bulunan ikinci bir problem, sömürgeci devletin vatandaşlığını ve milliyetini edinmekle alakalıdır. Bu problem, yalnız birkaç sömürge ülkesinde, özellikle de Fransız sömürgesi olan Mağrib ülkelerinde ortaya çıkmıştır. Avrupalı vatandaşlık kavramı klasik İslam hukuk geleneğine yabancıdır. Fakat 19. yüzyılın ikinci yarısından, özellikle de 1869 Osmanlı Vatandaşlık Kanunu’ndan itibaren bu kavram giderek İslam dünyasının siyasi ve hukuki sistemlerinin içine nüfuz etmiştir. Arada bir meydana gelen çatışmalara rağmen, bu nüfuz etme başlangıçta ve en azından bir dereceye kadar var olan sosyal ve siyasi realitelerin yeni bir hukuki terminolojiye dönüştürülmesi işleminden ibaret görülebilir.<sup>31</sup> Ama Fransız yöneticiler 1923 ve 1927’de Vatandaşlık Kanun-

<sup>30</sup> *er-Reddü ‘alâ Risâleti’l-Ecvibâti’l-hayârâ ‘an hukmi kalansuvvâti’n-nasârâ*, el yazması, General Library of Tetouan (Fas), nr. 236, 26s. Bu metin 1901-1903’de basılan ‘Illaysh’in *Fetvaları* Koleksiyonu’nda yer almamaktadır.

<sup>31</sup> Löschner 1971, 1-38: “Staatsangehörigkeit und islamisches Recht” (Vatandaşlık ve İslam Hukuku). Osmanlı Veziriazam’ının 1894 tarihli bir fermanı, sırf İslam’ı kabul etme eyleminin Türk vatandaşlığını kazanmanın hukuki bir sebebi olduğunu öngörmüştür ki, bu din ve vatandaşlık kavramları arasındaki ayırımın henüz tam olarak gerçekleşmediğini göstermektedir (Löschner, *a.g.e.*, s. 36). 1905’de Fas’ta oturan Tunuslu bir Müslüman, “Müslüman imparatorlukları, bu tek Kanun’a bağlı olan bir ve aynı toplumun par-

ları'nı çıkarınca Tunus ve Cezayir'de buna tamamen yeni bir boyut eklenmiştir. Bu kanunlar, İslam hukukunun yerine Fransız medeni kanununu kabul eden Tunuslu ve Cezayirli Müslümanlara Fransız vatandaşlığını ve Fransız vatandaşlığının sağladığı tüm hakları vermeyi teklif etmiştir.<sup>32</sup> Bu düzenleme pek çok Müslüman ulema tarafından şiddetli dirençle karşılanmıştır. Tunus'ta Zeytuniye uleması sözü edilen kanun uyarınca Fransız vatandaşlığını benimseyen kişileri mürtet olarak niteleyen bir fetva yayımlanmıştır. Bu görüş aralarında eski el-Ezher Vekili Şeyh Şakir<sup>33</sup>, el-Menâr dergisi editörü Reşid Rıza, Şeyh Ali Surûr ez-Zankalûnî ve Şeyh Yûsuf er-Racavî'nin de bulunduğu Ezher ve Mısır'daki diğer okulların uleması tarafından çıkarılan benzer fetvalarla desteklenmiştir. Bu görüş uyarınca Binzert kasabasında Fransız vatandaşlığını kabul eden bir Müslüman Müslümanların mezarlığına defnedilmemiştir. Onun irtidadı yerel müftü Şeyh Ali eş-Şerîf tarafından onaylanmıştır. Bu yüzden o Fransızlar tarafından Müslüman Mezarlığı içinde yabancılara ve kimliği bilinmeyen kişilere ayrılmış bölüme gömülmüştür. Bununla birlikte diğer ulema, onun sadece büyük bir günah işlediğini ifade etmişlerdir. Fransızlar, Fransız vatandaşlığını benimsemeyi, sömürge toplumunda biraz önemli bir mevki elde etmek isteyen bir kimse için bir koşul olarak öngörmüşlerdir. Bu Fransız asimilasyon politikasının bir parçası olmuştur.<sup>34</sup> Sömürge dönemi boyunca Fransız vatandaşlığını kazanmanın bir irtidat eylemi olduğuna hükmeden ulemanın ileri sürdüğü argümanlar, Fransa ve Hollanda'da basılan ve vatandaşlık konusunu daha geniş bağlama sahip Müslüman göçmenlerin Batı Avrupa

---

çalarıdır; özel olarak her bir Müslüman devlete ait Avrupalı anlamda bir vatandaşlık anlayışı yoktur. Sadece İslam Müslüman vatandaşlığını meydana getirir ve Müslüman kişi içinde yaşadığı Müslüman devletinin bir tebaası olur." diyerek resmi olarak Faslı bir Müslüman olarak tanınma hakkını talep etmiştir. Sonuçta sırf Fas'ta ikamet ediyor oluşu sayesinde hem genel olarak İslam hukuku hem de Tunus İslam hukuku gereğince mahalli vatandaşlığı elde etmiştir (*Aynı eser*, s. 7).

<sup>32</sup> Benzer, fakat daha farklı uygulanan bir politika Hollanda Doğu Hint Adaları'nda Hollandalı yöneticiler tarafından takip edilmiştir ki, oranın "yerli halkı" resmi olarak kendilerini "Avrupalılar"la "eşit hale" (Felemenkçe'de: "gelijkgesteld") getirmiştir; bu da dolaylı olarak Hollanda vatandaşlığını kazanmaksızın İslam hukukunun yerine Avrupa medeni kanununu kabul etmek anlamına gelmektedir.

<sup>33</sup> Shaykh Shâkir'in *Fetvası Al-Jazâiri* 1989, 193-8'de yeniden basılmıştır.

<sup>34</sup> Al-Khamlishî 1995, 455-7; Benomar al-Hasanî 1992-1993, 35-37.



toplumlarına entegrasyonu içinde ele alan birtakım yeni tartışmalarda tekrarlanmıştır.<sup>35</sup>

Tüm bu tartışmalar, Hindistan'dan başlamak üzere İslami siyasal görüşlerin reformistlerce tedricen yeniden formüle edilmesi sonucunu doğurmuştur. Bu yeni formülasyon, diğer yönlerin yanında cihadın tamı tamına bir savunma kurumu olarak yeniden yorumlanmasını içermektedir.<sup>36</sup> Bu tarz görüşler son tahlilde bir "Daru'l-Harb"ın (bazan "Daru'l-Küfr" şeklinde de isimlendirilmektedir) yanında bir "Daru'l-İslâm"ın mevcut olduğu vs. şeklindeki eski kavramlaştırmaların bir krizine de işaret etmektedir. Bu tür anlayışların nihai olarak ortadan kaldırılmasının, kuşkusuz, İslam dünyasının dışında bir azınlık konumunda yaşayan Müslümanların statüsü hakkındaki İslami temelli fikirler için büyük açılımları olmuştur.<sup>37</sup> Ama aynı zamanda diğer ulema politik fikirlerini bu eski anlayışlara göre formüle etmeye devam etmişler ve halen devam etmektedirler. Örneğin 1993'de kaynaklarını seferber edip vatanlarına zaferle dönmek üzere Filistin halkını İsrail'den İslam ülkelerine *hicret* etmeye yönlendiren ünlü alim Nasîrüddîn el-Albânî bunlardandır.<sup>38</sup> Buna diğer örnekler M.G.S. Hodgson ve B. Lewis'in eserleridir.<sup>39</sup>

Gayri müslim bir yönetimle Müslüman tebaa arasındaki ilişkiler konusundaki İslami politik görüşlerin gelişiminde *dördüncü ve son merhale esas itibariyle sömürge sonrası dönemde* meydana gelmiştir. Bu *İslamcılık olgusunun ortaya çıkmasıyla* irtibatlıdır. Seyyid Kutub gibi etkili düşünürler, bir Müslüman çoğunluk nüfusuna sahip ülkelerin artık "Daru'l-İslâm"ın bir parçası sayılamayacağı, çünkü onların mevcut hukuk sistemlerinin esas itibariyle büyük oranda İslami değerlere aykırı olan gayri İslami ve bilhassa Batılı kaynaklardan alındığı şeklinde bir düşünce geliştirmiştir. Bu ülkeler gerçekte yeniden "küfür diyarı" konumuna düşmüşlerdir. Onların yönetimleri dini açıdan meşruiyetten yoksundur. Prensipler olarak irşat ve katılım yoluyla bir toplum ve yönetimi yeniden İslamlaştırma süreci başlatılmalı-

<sup>35</sup> Al-Jazâ'iri ve Al-Khamlishî'nin fikirleri hakkındaki tahlillerimiz için aşağıya bakınız.

<sup>36</sup> Peters 1979, 135 vd.; Sadan 1980, 103-104 ve orada zikredilen geniş literatür.

<sup>37</sup> Ayrıca İbnü's-Siddîk, Mevlevî ve el-Kardâvî'nin görüşleri hakkındaki değerlendirmelerimize bakınız. Bunların hepsi İslami politik düşüncenin bu modern reformist geleneğini temsil eden kişilerdir.

<sup>38</sup> el-Arnaut 1994, 242.

<sup>39</sup> Marshall G. S. Hodgson, *The venture of Islam*, c. 3 (Chicago 1974) and B. Lewis, *The Middle East and the West*, 2. baskı, New York 1966.

dır. Ama aynı zamanda İslami uyanış hareketinin bazı uzantıları aynı amaç için şiddet kullanmayı savunmaktadır.<sup>40</sup> Benzer şekilde, çeşitli gerekçelerle “Savaş Ülkesi” (Daru’l-Harb) haline geldiğini düşündükleri toplumdan “göç etme” (*hicret*) görevini yerine getirme hususunda ısrar eden grupların örnekleri de mevcuttur. Diğer gruplar suçlu toplumlara karşı *Daru’l-İslam*’a dönüşüncüye kadar *cihadın* sürdürülmesi gerektiğini öne sürmektedirler.<sup>41</sup> Bu argümanların yankıları Batıda İslam’ın konumu hakkındaki çağdaş tartışmalarda da duyulabilir.

### İslami Siyasal Düşüncede Avrupa ve Batı

Batılı ülkelerdeki Müslüman azınlıkların konumu üzerine odaklanan çağdaş İslami tartışmalar, İslam hukukunun yukarıda açıklanan eski geleneğinin yeni bir tarihsel bağlam içinde bir devamı niteliğindedir. Bu tartışmalar yukarıda açıklanan dünyanın farklı bölümlerinin hukuki-dini niteliklerinin, özellikle Avrupa ve genelde Batıyla ilgili olarak bugün de geçerli olup olmadığını yansıtmaktadır. Bu açıdan dört farklı tavır gözlemlenebilir.

*Birinci olarak*, dünyanın ulus devletler şeklindeki mevcut bölümlenmesini esas alarak (dolaylı olarak veya açıkça) klasik ikili tasnifi reddeden *pragmatik* bir görüş vardır. Müslüman devletlerle ittifaklar ve antlaşmalar yapmış olan batılı devletlerin artık “Küfür Ülkesi” (Daru’l-Harb)’in bir parçası olmadığı yönündeki kanaat Ebu Zehra (ö. 1954), Abdulkadir Udeh (ö. 1954), Vehbe Zuhayli gibi Orta Doğu’nun önde gelen bir çok alimi tarafından savunulmakta ve paylaşılmaktadır.<sup>42</sup> Bu aynı zamanda zımnen Mısırlı alim el-Kardavî’nin (aşağıda bahsedilecek) ve Malezya’lı alim Doi’nin de tutumudur. Doi açıkça, içinde Müslümanların örneğin “marufu emredip münkeri yasaklama” prensibini uygulayabildikleri, dinlerinin ahlaki değerlerini açık bir şekilde savunabildikleri, namaz kılma, oruç

<sup>40</sup> Bu tartışmada hedefe kendileriyle ulaşılan vasıtaları ifade etmek üzere kullanılan terimler şunlardır: (1) Şiddet kullanmayı dışlayan *da’wa* ve (2) Aynı amaç için şiddet kullanmayı içeren *cihad*.

<sup>41</sup> (Pakistan ve Mısır’dan) yeni örnekler Masud 1990, 29’da bulunabilir. Konuyu daha ileri boyutta ele almamız için şu noktaya işaret etmek uygun olur: Masud’un atıfta bulunduğu Pakistanlı gençler hareket noktalarını, Pakistan’da Müslümanların şahsi hayatlarını *Şeriat* hukuku yerine Aile Hukuku Kararnamesi’nin düzenlediği argümanına dayandırmışlardır.

<sup>42</sup> Krş. Masud 1990, 43.

tutma, zekat verme, *hacca* gitme, cami inşa etme ve diğer dini müesseselerini idame ettirme gibi vecibeleri yerine getirebildikleri bir ülkeyi *Daru'l-Harb* olarak sınıflandırmanın uygun olmayacağını söylemektedir.<sup>43</sup> Doi aynı pragmatik temellerden hareketle, gayri müslim devletlerdeki Müslümanların görev ve sorumlulukları hakkında bir dizi ilke geliştirmek üzere kişisel araştırma (*içtihat*) prensibini uygulamaktadır. Bunu yaparken o sıkça benzer bir durumun uygulandığı Hindistan'dan fetva örneklerini takip etmektedir.

*İkinci olarak*, aynı şekilde eski ikili sınıflamayı tartışma konusu etmeyen, ancak dünyada Müslümanların milletler üstü ve evrensel ideale atf maksadıyla (klasik) *ümme*t kavramını gündeme getiren *idealist ve ütopyik bir görüş* noktası vardır. Bir örnek, görüşlerini *The Muslim Manifesto* başlıklı bir eserde açıklayan Londra'daki Muslim Institute'nin Müdürü Kalim Siddiki'nin tutumudur.<sup>44</sup> Nielsen Londra'daki The Muslim Institute'nin seksenli yıllarda kendisini giderek "İslami Hareket" denilen İran'daki İslami Devrim'e sempati besleyip birbiriyle oldukça yakın işbirliği içinde bulunan gayri resmi bir kitle olarak tanıttığını açıklamaktadır. Siddiki, *Daru'l-İslam* ve *Daru'l-Harb* gibi kategorilere hiç atf yapmamaktadır. Aksine o bir tarafta gerçekten var olan devletler (Müslüman veya gayri müslim), öbür tarafta ise evrensel, milletler üstü İslam "milleti" veya "ümme-ti" şeklinde bir ayırım yapmaktadır. İslam'ın, -ona göre- Batıdaki, örneğin Büyük Britanya'daki Müslümanların kendi İslami kimlik ve kültürlerini evrensel *Ümme*t'in bir parçası olarak geliştirmeleri gerektiğini öngören "siyasal bir din" olduğunun altını çizmektedir. Bu hedefe yönelmiş ilk adım ulusal düzeyde bir birlik yaratmak ve kurumsallaştırmaktır ki, 1992'de "Müslüman Parlamentosu" kurmak suretiyle Siddiki tarafından buna teşebbüs edilmiştir.<sup>45</sup> Ama, gayri müslim bir devlette yaşayan ulusal anlamda, yani birleşmemiş ve iyi örgütlenmemiş bir İslam *ümme*tinden söz etmek de ihtimal dahilindedir. Bu tasarım, mesela Güney Asya, özellikle Hint-Pakistan kökenli İngiliz Müslümanlarında arasında müşahede edile-

<sup>43</sup> Doi 1992, 120.

<sup>44</sup> Nielsen 1991.

<sup>45</sup> Ayrıca bk. Lewis 1994, 52-3.

bilir; zira onlar kendi kültürel tarihlerini İngiliz toplumundaki konumlarının üzerine bu tasarımla ile yansıtmaktadırlar.<sup>46</sup>

*Üçüncü konumda*, modern çağın hakim şartları ışığında *İslami geleneği yeniden yorumlamayı* amaçlayan daha geniş yaygınlıktaki yaklaşım vardır. Bu yaklaşım dünyayı, “İslam Ülkesi” (*Daru’l-İslam*) ve “Savaş Ülkesi” (*Daru’l-Harb*) veya “Küfür Ülkesi” (*Daru’l-Kufr*) şeklinde sınıflandıran eski ikili tasnif düşüncesinin bugün için geçerliliğini açıkça reddetmekte ve bunun yerine yeni bir terminoloji ikame etmeye çalışmaktadır. Ancak bu görüşün taraftarları arasında yeni terminolojinin kesin niteliği konusunda şimdiye kadar bir konsensüse ulaşılabilmiş değildir. Bu duruş eski ikili sınıflamayı açıkça reddedip yerine İslami gelenekten elde edilecek yeni bir yaklaşım getirmeye çalışan birçok ulema tarafından temsil edilmektedir. Bu görüşün etkili bir sözcüsü Beyrut’ta Sünni Yüksek Mahkemesi’nin Müsteşarı Şeyh Faysal Mevlevî’dir. Ona göre, Müslümanlarla gayri müslimler arasındaki ilişkileri düzenlemesi gereken prensip esas itibarıyla çatışma değil, davet (*da’va*) olmalıdır. “İslam Ülkesi” ve “Savaş Ülkesi” şeklindeki klasik dünya tasnifinin uygulanması bu gün için çok problemlidir. Her şeyden önce hangi ülkenin “İslam Ülkesi”nden sayılacağı nasıl belirlenecektir? Bu konuda dini vecibelerin tamamının yerine getirdiği şartlar dikkate alınacaksa, bu takdirde “Müslüman ülkelerin büyük çoğunluğu” artık “İslam Ülkesi”nin bir parçası olarak görülemez. Şayet ölçü olarak yalnız İslam Aile hukukunun uygulanıp uygulanmadığı dikkate alınır, aynı hüküm Türkiye gibi diğer birçok ülke için de geçerli olur. Ölçü olarak yalnız Müslümanların dini ibadet ve merasimlerini serbestçe yerine getirip getiremedikleri dikkate alındığı takdirde ancak birçok “Müslüman ülkesi” gerçekte “İslam Ülkesi”ne ait sayılabilir. Fakat ölçü olarak bu alındığında da Müslümanların dini merasimlerini güven içinde hatta kimi zaman bazı “Müslüman ülkelerden” daha büyük bir özgürlük içinde yerine getirebildikleri pek çok gayri müslim ülke hakkında nasıl bir yargıya varılmalıdır? Mevlevî’ye göre günümüzde “Savaş Ülkesi”ni tam olarak tanımlamak bile mümkün değildir. Şafiî’nin terminolojisinin izinden gidildiği takdirde herhangi bir gayri müslim ülkenin üçüncü kategori olan “Antlaşmalı Ülke” (*Daru’l-Ahd*)’e ait olması muhtemeldir. Mevcut uluslar arası antlaşmalar

<sup>46</sup> Örnek olarak, İngiliz Müslümanlarının kendi cemaatlerini bir *Ümmet* olarak birleştirmedikleri kanaatinde olan Raza 1993, 53’e bakınız.

ağı açısından bakıldığında pek çok ülkenin bu durumda olduğu görülmektedir. Bununla birlikte o, Hz. Peygamber ve ashabının 622 yılında Medine'ye Hicret'inden önceki konumlarını referans alan *Daru'd-Da'va* ("Davet Ülkesi") şeklinde yeni bir terim üretmeyi tercih etmektedir. O vakitler Müslümanlar sadece İslam'a davet eden küçük bir grup oluşturmuşlar, fakat aynı zamanda gayri Müslimlerin yasalarına saygı göstermek zorunda kalmışlardır. Mevlevî'ye göre, günümüzde bütün dünyaya "Davet Ülkesi" denilebilir. Bir kısmı İslam'ın mesajını kabul edip İslam hukukunu uygularsa bu takdirde bir "İslam Ülkesi"nden söz edilebilir; ama dünyanın geri kalan kısmı onlar açısından "Davet Ülkesi" olarak kalmaya devam eder.

Faslı bilgin Abdülaziz İbnü's-Siddik<sup>47</sup> de Mevlevî'ninkine benzer bir tutum benimsemiştir.<sup>48</sup> Avrupa ve Amerika'daki Müslümanların istifade ettikleri özgürlükleri, onlar tarafından vücuda getirilen pek çok dini kurumları (camiler, enstitüler, okullar v.s.) ve İslam'a daveti ve Avrupalı ve Amerikalıların İslam'a girmelerini anlatan İbnü's-Siddik şu sonuca varmaktadır: "*Avrupa ve Amerika, bu durumda, orada oturan kişinin İslam hukuk bilginlerinin terminolojisine göre İslami bir devlette oturmuş olacağı tüm İslami nitelikleri haiz İslam ülkeleri haline gelmişlerdir*".<sup>49</sup> İbnü's-Siddik bu suretle, bir Müslümanın önemli dini ibadet ve vecibelerini yerine getirebildiği her yerde *Daru'l-İslam* mevcuttur, şeklindeki eski Şafiî doktrinini canlandırmaktadır. İbnü's-Siddik'e göre, (Müslümanlar da dahil) Avrupa'da oturanların elde ettiği güvenliği, kendi ülkelerinde dini kanaatlerini beyan etmekten korkan Müslümanların, Müslüman olduklarını iddia eden ülkelerden kaçıp mülteci olarak kapağı Avrupa'ya atmaları vakıası daha iyi gözler önüne sermektedir.<sup>50</sup> İbnü's-Siddik'in bu bakış açısı, aynı zamanda Tunus İslamcı Hareketin başlıca entelektüel lideri Raşid Gannuşi tarafından da benimsenmiştir. Gannuşi, Union of Islamic Organisations in France (UOIF: Fransa İslami Örgütler Birliği) kongresi vesilesiyle yaptığı konuşmada Fransa'nın *Daru'l-İslam* haline geldiğini beyan etmiştir.<sup>51</sup> UOIF'nin

<sup>47</sup> Hayatı ve eserleri hakkında daha fazla bilgi için bk. Ibn al-Hâjj al-Sulamî (1992, 428-430).

<sup>48</sup> Ibn al-Siddik 1985.

<sup>49</sup> Aynı eser, s. 30; ayrıca bk. s. 61.

<sup>50</sup> Aynı eser, s. 49-50.

<sup>51</sup> Apud Kepel 1994, 208. Ayrıca bk. Ghannouchi 1990, 60: "Gerçek şu ki, Daru'l-İslam terimi kullanıldığında, bu Müslüman ve gayri Müslim orada oturan kişiler için bir vatanlaşığı akla getirmektedir".

önde gelen üyeleri, daha önce benimsenmiş bulunan Fransa'nın sadece *Daru'l-Ahd*'in bir parçası olduğu şeklindeki doktrinin yerine bu görüşün ikame edilmesi gerektiğini kabul etmişlerdir.<sup>52</sup> Bu görüş The Committee for the Reflexion about Islam in France (CORIF: Fransa İslam Hakkında Düşünceler Komitesi) tarafından teyit edilmiştir. Şöyle ki, Komite Şubat 1991 tarihle bir beyanatında vefat eden Müslümanların Fransa toprakları içinde Müslümanlar için tahsis edilmiş özel kabristanlara defnedilebilmesi sebebiyle Fransa'nın *Daru'l-İslam* olduğunu deklere etmiştir.<sup>53</sup>

*Sonuncusu* da dünyanın *Daru'l-İslam* ve *Daru'l-Harb* şeklinde ayrılmasını öngören eski ikili tasnif taraftarlarına ait *gelenekselci* görüştür. Avrupa bağlamında bu yaklaşım marjinal bir yer işgal etmektedir. Bu görüşün bir temsilcisi, Amsterdam'da Fas kökenli bir imam olan ve yakın zamanlarda dini vaazlarından oluşan bir derleme yayımlayan Abdullah el-Tâ'î el-Hamlîşî'dir.<sup>54</sup> Onun fikirleri ile Munson tarafından ayrıntılı bir şekilde anlatılan mutaassıp ve müteşeddid Fas'lı *Sünnî* hareketin fikirleri arasında yakın benzerlik görülmektedir.<sup>55</sup> Bu gelenekselci tavrın özünde Hamlîşî, klasik ikili dünya tasnifini, sanki her zaman ve her yerde geçerli bir anlayışmış gibi, Batı'da yaşayan Müslümanların bu günkü konumuna uygulamaya çalışmaktadır. Bu yaklaşım Muhammed b. Abdülkerîm el-Cezâîrî tarafından 1989'da Paris'te yayımlanan "Vatandaşlık değiştirmek irtidat ve ihanettir" başlıklı "vatandaşlık" konusunun ele alındığı bir kitapçık için de aynen geçerlidir.<sup>56</sup>

### Gayri Müslim Dünyada Oturmak

İslam'ın Batı Dünyasındaki konumu hakkındaki çağdaş tartışmalarla ilgili ikinci konu gayri Müslimlerce idare edilen topraklarda *çalışma, eğitim ve ticaret amacıyla oturmanın* caiz olup olmadığı meselesidir. Bu tartışmaya katılanlardan yukarıda anlatılan pragmatik görüşün sahipleri bunun caiz olduğunu kabul etmektedirler; zira bu bugün dünya Müslümanlarının toplam nüfusunun yaklaşık üçte birinin bir azınlık konumunda yaşadığı kesin bir gerçektir. Bu itibarla gayri Müslim bir ülkede oturmanın caiz olup

<sup>52</sup> Kepel 1994, 271 vd.

<sup>53</sup> Kepel 1994, 261.

<sup>54</sup> Khamlîşî 1995.

<sup>55</sup> 1993, 153–158; krş. Van Koningsveld 1995.

<sup>56</sup> Yazar hakkında daha fazla bilgi elde edemedim. Kitabın içeriğine bakıldığında müstear bir isimle karşı karşıya olduğumuz da göz ardı edilemez.

olmadığını tartışmak bir anakronizm<sup>57</sup> ve anomaliden<sup>58</sup> başka bir şey değildir.

Sıddikî'ye göre İslam, Müslümanın hayatının, malının ve özgürlüğünün gayri Müslim yöneticiler ve onların siyasal sistemleri tarafından korunmasını kabul etmesine izin vermiştir. Bu durumda yaşayan Müslümanların gayri İslami Devlet'e vergi ödemesine de cevaz verilmiştir. Ayrıca onlar, İslam'a ve *Ümmete* sadakate aykırı düşmediği sürece o devletin kanunlarına itaat etmek zorundadırlar. *Manifesto'ya* (*Beyanat*) göre Yahudiler ve Romalı-Katolikler gibi diğer azınlıklar aynı şekilde bir tutum benimsemektedirler. *Manifesto* ayrıca *cihâd* görevinin İngiliz vatandaşı Müslümanlar hakkında da geçerliliğini sürdürdüğüne vurgu yapmaktadır. Bu görev, dışarıda silahlı bir çatışmada ve/veya dünyanın neresinde olursa olsun İslam için böyle bir mücadeleye giren kişilere maddi ve manevi destek vermede aktif bir hizmetle sonuçlanabilir.

Belçika'daki Müslümanların durumu hakkında doğrudan bilgi sahibi olan Fas'lı alim Abdülaziz İbnü's-Sıddik bu konuda, 1985'de Tanca'da en az 66 sayfalık bir çalışma yayımlamıştır. O aynı yıl Mekke'de kaldığı süre içinde meseleyi gündeme getiren Cezayir'li öğrencilerin talebi üzerine bu konuyu ele almıştır.<sup>59</sup> Bu öğrenciler ona bu konuda Cezayir'de ve Avrupa'daki Cezayirliiler arasında çok sayıda tartışma olduğunu söylemiş ve Cezayirli hukuk bilginlerinin konuya ilişkin birbirine zıt görüşler ileri sürdüklerini bildirmişlerdir. Yazara göre, Avrupa ve Amerika gibi ülkelerde oturmanın haram olduğu şeklindeki görüşün, İslam'ın güvenilir kaynaklarından çıkarılmış herhangi bir delili yoktur. Bir Müslüman orada açık bir şekilde dini görevlerini yerine getirebildiği ve inancını kaybetme tehlikesine maruz kalmadığı takdirde veya sürece, İslam'da asıl olan gayri Müslim bir ülkede oturmanın mübah olmasıdır. Bu görevlerin en önemlileri, namaz ve orucun eda edilmesi olup aynı durum diğer zorunlu vebeler için de geçerlidir.<sup>60</sup> Mekke'nin fethiyle birlikte, gayri Müslim bölgeden hicret

<sup>57</sup> Bir çağı veya olayı gerçek devrinden başka bir tarihte gösterme (Çev.).

<sup>58</sup> Geniş anlamda, toplumsal düzeyde yaşanan kuralsızlık, düzensizlik hali. Dar anlamda, bir toplumda mevcut kültürel değer ve amaçlar ile bireylerin amaç, değer ve kurallara uygun davranma ve yaşama istekleri arasında ortaya çıkan belirgin bir farklılaşma (Çev.).

<sup>59</sup> İbn al-Sıddik 1985.

<sup>60</sup> Arapça : "Ve evveluhâ bel ehemmuhâ es-salâtu ve's-siyâmu me'a 'ademi't-temekku min izhâri şe'â'iri'l-islâmi'l-uhârâ hayfen mine'd-dayâ'" (Kaybolmasından korkulduğu için İsl-

hükmü kaldırılmıştır. İbnü's-Sıddîk, bir "Küfür Ülkesi"nin sırf bir Müslümanın orada dini vecibelerini alenen yerine getirebilmesi ile "İslam Ülkesi"ne dönüşeceğini öngören Şafîilerin görüşünü esas almaktadır. Onun yaklaşımına göre, bir Müslümanın orada kalması daha iyidir; çünkü onun varlığı sebebiyle başkaları da İslam'ı kabul edebilir. Üstelik, onun ayrılması halinde bölge tekrar İslami karakterini kaybedebilir. Yazar bu görüşü desteklemek üzere klasik otoritelerden bir çok alıntı yapmaktadır. O Hz. Peygamber'in birkaç sahabesi tarafından O'nun emriyle gerçekleştirilen ilk hicretin, kendi inançlarını beyan etmek için müşrik olan Mekke'ye göre daha büyük bir özgürlüğe sahip oldukları bir Hıristiyan bölgesi olan Habeşistan'a yapıldığını okuyucuya hatırlatmaktadır. Ayrıca, madem ki kılıçla yapılan *cihad* artık geçerli değildir, dil ile yapılan *cihad* (örneğin gayri Müslimleri İslam'a davet etme) var olmaya devam edecektir. Bu durumda İslam'a davet (*da'va*) Müslümanlara farz kılınan ilave bir görevdir. Ama bu görevin ifa edilmesi ancak onların arasında kalmakla mümkün olur.<sup>61</sup> Bu görüş aynı zamanda Lucknow'dan mümtaz Hintli alim Seyyid Abu'l-Hasan Ali Nedvî tarafından *Muslims in the West* kitabında ifade edilmiştir.<sup>62</sup> Sık sık Büyük Britanya ve diğer Batı Avrupa ülkelerini ziyaret eden Güney Afrika'dan tanınmış vaiz ve münazaracı Ahmed Deedat da benzer bir yaklaşımı benimsemiştir. O gayri Müslim bir devlete göç etmenin yegâne gerekçesinin başkalarını İslam'a davet etme arzusu olduğunu savunmuştur.<sup>63</sup>

Esasen *davet/da'va* fikri, bir azınlık konumunda yaşayan Müslümanların durumunu ele alan İslami yazıların birçoğunda merkezi yeri işgal etmektedir. Fas'lı bilgin el-Kettânî Müslüman azınlıkların *davet/da'va* görevini şu şekilde tahlil etmektedir: (1) Kendilerini örgütlemek, (2) İslami eğitim için düzenleme yapmak. Ona göre "Bir Müslüman, şayet İslam'ın kendi çocuk-

---

*lam'ın diğer sembollerini izhar etmekten emin olunmamakla birlikte birincisi ve en önemlisi namaz ve oruçtur* (İbnü's-Sıddîk 1985, 14). Yazar her Müslümanın yükümlü tutulduğu *ferdî vecibeleri* kastetmektedir. Mevlevî'nin bakış açısına ilişkin değerlendirmemiz için aşağıya bk.

<sup>61</sup> Aynı eser, s. 62.

<sup>62</sup> Bu kitapta *Muslim in the West*, Leicester, The Islamic Foundation, 1983, özellikle 10. bölüm (s. 125-33): 'Müslüman göçmenlerin başlıca görevi'. Krş. Lewis 1994, s. 218-9, not 15.

<sup>63</sup> 8 Ağustos 1991'de Bradford'da St. George's Hall'de yaptığı konuşma (Nakleden, Lewis 1994, 52).



ları ve zürriyeti arasında yaşayacağı ve gayri Müslimlere yayılacağı yönünde ciddi bir umut taşıyorsa, Küfür Ülkesinde yaşayamaz. Eğer bir Müslüman kendi inancını savunamıyor ve devam ettiremiyorsa onun görevi göç etmek olur”.<sup>64</sup>

Bununla birlikte daha tereddütlü bir görüş Birmingham’da *es-Sünne* Dergisi’nin editörleri tarafından 1994 yılında yayımlanmış olup, her şeyden önce bu, ünlü Hanbelî alimi İbn Teymiyye’nin (ö. 1328) görüşünün yeni bir versiyonudur. Bu makaleye göre İbn Teymiyye Allah’a itaatkâr ve müttaki kaldıkları ve kendileri ve aileleri güvende olduğu sürece Müslümanların “Daru’l-Küfür” de dahil istedikleri yerde oturmalarının caiz olduğu kanaatindedir. Dergi, İbn Teymiyye’nin görüşüne ilave olarak Suûd’lu iki çağdaş alim İbn Sâlih el-Useymîn ve el-Cubrîn’in yaklaşımlarını da yayımlamıştır.

İbn Sâlih el-Useymîn bir Müslümanın iki durumda Daru’l-Küfür’de oturmasına cevaz vermektedir: (1) Bu Müslümanın İslam inancına bağlılığı konusunda kendisini güvende hissetmesi ki, bu onun kafirlerle, imanına ters düşen arkadaşlık ve sevgi bağı kurmaktan uzak durması gerektiğine işaret etmektedir;<sup>65</sup> (2) İslam’ın zekat, oruç, hac v.b. gibi temel dini merasimlerini alenen ve bir engelle karşılaşmadan uygulayabilmesi.

Şeyh Useymîn ilave olarak Müslümanların Daru’l-küfür’de oturmasına gerekçe olarak ayrıca altı amaç belirlemektedir: (1) İslam’ı tebliğ etmek (*da’va*) ki, bu *cihad*’ın bir çeşidi olarak Müslümanların müşterek bir görevidir. (2) Kendilerinden etkilenme tehlikesine karşı Müslümanları uyarmak üzere kâfirlerin ortam ve koşullarını incelemek ki, bu da yine *cihad*’ın bir çeşididir. (3) Müslüman bir milletin bir temsilcisi olarak hizmet etmek. Burada oturmanın hukuki durumu bu amaç ışığında değerlendirilmelidir. (4) Diğer özel ve izin verilen kalma amacı da örneğin ticaret ve tıbbi tedavi gibi bir amaçtır. (5) Öğrenim amacıyla kalmak ki, bunun orada bu amaçla kalan kişinin inancı üzerinde zararlı bir etkiye sahip olma riski daha fazladır. (6) Orada yerleşme amacı ki, bu çok daha tehlikelidir; zira bu kafirlerin arasına tam anlamıyla karışmayı ve bir kişinin sempati, sadakat ve vatandaşlığın gerektirdiği kafirlerin konumunu güçlendirme yükümlülüğü ile bağlı bir vatandaş olduğunun farkında olmayı ifade etmektedir. Üstelik,

<sup>64</sup> Al-Kattânî 1988, 25.

<sup>65</sup> “Mubta’iden ‘an muvâlâtihim ve mahabbetihim mimmâ yunâfi’l-îmân”: 90.

onun ailesi kafirler arasında yetişecektir. Dolayısıyla, kafirlerin tarz ve adetlerini benimseyeceklerdir. Belki de onların inanç ve ibadetlerini taklit edeceklerdir. Kesin bir yasak formüle edilmemiştir, ama Şeyh Useymîn'in son kategorideki Müslümanların gayri Müslim bir ülkede kalmasını tasvip etmediği açıktır.<sup>66</sup>

Bu konuda Birmingham'daki *Sunne* Dergisi tarafından yayımlanan diğer bir durum da Şeyh Abdullah b. Abdurrahman el-Cubrîn'in kendisine, "Amerikan yönetiminin tavrının Arap ülkelerini yönetenlerin tavrından çok farklı olmadığı gerçeği ortada iken"<sup>67</sup> Amerika'da kalabilir mi, yoksa Ürdün gibi bir ülkeye mi dönmesi gerekir şeklinde soru yönelten bir Filistinliye verdiği cevapla ilgilidir. Cevap şu şekildedir: Bir kişi İslami inancını alenen hayata geçirebiliyor, İslam'a göre mübah olan yollarla hayatını kazanabiliyor ve hayatı da tehlikeye maruz kalmıyorsa bu ülkelerde oturmasına hiçbir engel yoktur.<sup>68</sup>

Hamlîşî'ye göre (1995), vatandaşlığın cevazı hakkında hüküm vermeden önce cevaplanması gereken ilk soru, bir Müslümanın Müslüman dünyanın dışında, "Küfür Ülkesi"nde<sup>69</sup> yaşamasının caiz olup olmadığıdır. Bu konuda dininin belirli ritüellerini kısmen veya tamamen eda edemeyen kişi ile dininin tüm ritüellerini eda edebilen ve gerek özel gerek toplumsal tüm görevlerini yerine getirebilen kişi arasında bir ayırım yapmak gerekir.<sup>70</sup> Birçok din bilgininin kanaatine göre birinci kişinin "Küfür Ülkesi"nde oturması caiz değildir. Bunu yaptığı takdirde büyük bir günah işlemiş olur. En makul yoruma göre ikinci kişinin de "Savaş Ülkesi"nde oturmasına izin verilmez.<sup>71</sup> Şafililer bir tarafa bırakılacak olursa, en yaygın üç sünni mezhep

<sup>66</sup> Majallat al-Sunna (Birmingham 1994), 90-91.

<sup>67</sup> Burada, Amerikan ve Arap yönetimlerinin İslam hukukunu uygulama konusunda aşağı yukarı aynı tutumu benimsediğine işaret edilmektedir; dünyanın hiçbir yerinde gerçek anlamda bir İslami yönetim mevcut değildir.

<sup>68</sup> *Al-Sunna*, Ramazan 1414, 92.

<sup>69</sup> Arapça: "Dâru'l-kufr"

<sup>70</sup> Arapça: "İmmâ 'an yekûne 'âcizen 'an izhâri şe'âiri dînihî kullihâ ev ba'dihâ ve-immâ en yekûne kâdiran 'alâ izhâri şe'âiri dînihî kullihâ ve-edâ'i vâcibâtihî sirrihâ ve 'aleniyetihâ" (s. 468).

<sup>71</sup> Yazar Müslümanın, dinini açıkça beyan edebilse bile "Küfür Ülkesi"nde oturmasını yasaklayan Hanefilere, Malikilere ve Hanbelilere atfedilen hükmü, bir Müslümanın dinini beyan ettiği bölgenin fiilen "İslam ülkesine" dönüşeceğini öngören Şafililerin (pragmatik) görüşüne tercih etmektedir. Şafilere göre hatta bu bir Müslüman için daha faziletlidir, çünkü onun varlığı belki başkalarını İslam'a girmeye sevk eder. (Khamlîshî 1995, 470-474).

*Daru'l-Harb*'de oturmayı mutlak olarak yasaklamaktadır. Ama Şafiiler bu oturmanın ancak bir Müslümanın dininin tamamını uygulayabilmesi halinde caiz olduğunu öngörmektedir. Şu halde Avrupa'daki Müslümanların durumu hakkında nasıl bir hüküm verilecektir? Onlar dinlerini tamamıyla dışa vurabiliyorlar mı? Yazara göre durum böyle değildir. Onlar, örneğin halka açık ibadet salonları ve camiler yapma iznine sahip olabilirler, fakat Şerî'atın belirlediği şekilde açıktan ezan okumaya izinleri yoktur. Bu durumda onlar ezanı Şerî'ata aykırı olarak camilerin içinde okumaktadırlar. Buna ilaveten halka açık ezan okuma haklarının bulunması halinde bırakın neler olacağını, yerel yönetimlerin izni ile (halka açık ezan okuma hakkı olmaksızın) inşa edilen camiler bile muhtelif fanatizm ve şiddet ifadelerinden emin değildir. Onlardan (Avrupalılardan) kaç tanesi yazılarda bu ülkelerde İslam dinine bağlı kalmamaları hususunda Müslümanlara uyarıda bulunmamaktadır? Onlardan kaç tanesi kendi ülkelerinde cami açılmasına karşı gösteri yapmamaktadır? Kısaca, Müslümanlar için ne dini ne de din dışı hayatlarında dünyanın hiçbir yerinde fanatik kafirlerden yana bir güvenlik olmayacaktır.<sup>72</sup>

### **Vatandaşlık Edinmek, Siyasal Katılım, Askerlik Hizmeti ve Aile Hukuku**

Son olarak, bu tartışmaların bir çoğunda dikkatler *gayri Müslim bir devletin vatandaşlığını benimsemenin, siyasal hayatına aktif olarak katılmanın, ordusunda askerlik hizmeti yapmanın ve onun Aile Hukuku sisteminin yürürlükteki (seküler) hükümlerini kabul etmenin* caiz olup olmadığı meselesi üzerine çekilmektedir.

Pragmatik düşünce çizgisinin savunucuları arasında Mısırlı alim Yusuf el-Kardâvî vatandaşlığa girme konusundaki kanaatini 1992'de Fransa'da gerçekleştirilen ve entegrasyon konusunu ele alan bir kongrede açıklamıştır.<sup>73</sup> O hareket noktası olarak şunu almaktadır: Kur'an'ın pek çok ayetinden açık bir şekilde çıkarılabileceği üzere İslam bütün dünyaya gönderilmiş uluslar arası bir dindir. Müslüman dünyanın dışında Müslümanların varlığı bu dinin yapısından kaynaklanan bir meseledir. Ayrıca, gayri Müslim idareciler tarafından yönetilen bir bölgeden "İslam Ülkesi'nin" bir

<sup>72</sup> Aynı eser, s. 474 vd.

<sup>73</sup> Kardâvî'nin aşağıda özeti verilen görüşleri Benomar al-Hasanî 1992-1993, 38-40 tarafından sağlanan özetlemelere dayanmaktadır.

parçasına hicret etme yükümlülüğü Peygamber'in şu sözünde açık bir şekilde gösterildiği üzere Mekke'nin fethinden sonra kaldırılmıştır: "Fetih-ten (yani, Mekke'nin fethinden) sonra hicret yoktur, fakat [sadece] cihat ve [iyi] niyet vardır". Peygamber'in "Müşrikler arasında yaşayan Müslümanlara yönelik benim hiçbir sorumluluğum yoktur" hadisi bu hükmü geçersiz kılacak bir delil olarak ileri sürülemez, çünkü Peygamber burada İslam'a karşı savaşa girişen müşriklerin arasındaki Müslümanları kastetmektedir. Müslüman dünyanın dışında Müslümanların varlığı İslam'a davetin ön koşuludur ve bu İslam dinine ihtida eden yerel nüfusun üyelerine bir çeşit destek hizmeti görebilir. Ayrıca bu Müslümanlar Batıdaki İslam Camiası'nın meselelerine ihtimam gösterebilir. Şayet birlik olurlarsa kayda değer politik etkide bulunabilirler. Ama Müslümanların Batı'da yaşamaları ancak kendi kimliklerini koruyabildikleri, dinlerini ayakta tutabildikleri ve ailelerini koruyabildikleri takdirde caizdir.

Vatandaşlık edinme problemiyle ilgili olarak Kardâvî bunun olumlu yönleri ile olumsuz yönlerinin tartışılmasını önermektedir. Bu yapılırken, Sömürge Dömemi'nden sonra şartların değiştiği gerçeği hesaba katılmalıdır. Günümüzde bir Müslümanın misafir bulunduğu ülkenin vatandaşlığını benimsemekle elde edebileceği avantajlar gerçekten kayda değerdir, zira bu ona diğer vatandaşlarınkine denk (Sömürge Dönemi'nde söz konusu olmayan) imkan ve fırsatlar açmaktadır. Bu yolla, Müslümanların yapabileceği etki de artmaktadır. Bunun olumsuz yönlerine gelince bir kimse, tabii Kardâvî de, bu vatandaşlığın Kur'an tarafından yasaklanan bir tür kâfirlere tâbi ve bağlı olma anlamı taşıdığını iddia edemez. Kur'an sadece İslam'a karşı savaşan kâfirlere tabi ve bağlı olmayı yasaklamaktadır.<sup>74</sup> Karşılıklı güven ve barışın yerleştiği; ideolojiler arası dayanışmanın yaşandığı bir dönem olan günümüz çağında artık durum böyle değildir.<sup>75</sup> Ayrıca Kur'an sadece Müslümanları bırakıp *onların yerine* kâfirlerle sadakat ve tabiiyet bağları kurmayı yasaklamıştır.<sup>76</sup> Bir Müslüman asli (İslami) vatandaşlığıdır.

<sup>74</sup> Şeyh Kardâvî burada Mümtahine Sûresi 1 ve 8-9. ayetlerini iktibas etmektedir.

<sup>75</sup> Kardâvî açık bir şekilde yukarıda zikredilen İslami siyasal teorinin yeniden formüle edilmesini savunan reformcu gelenekte yerini almaktadır. Bu gelenek başka şeylerle birlikte *cihad*'ın tam anlamıyla savunmacı bir kurum olarak yorumlanmasını öngörmektedir (Krş. Peters 1979, 135 vd.; Sadan 1980, 103-104). Bu yaklaşım eski *Daru'l-İslam* ve *Daru'l-Harb* vb. düşüncelerinin de hükümsüz olduğunu ima etmektedir. Ayrıca aşağıda Mevlevî'nin görüşü hakkındaki değerlendirmemize bakınız.

<sup>76</sup> Bu görüş Kardâvî tarafından Âl-i İmrân Sûresi 28. ayetine dayandırılmıştır.

muhafaza edip yeni bir vatandaşlık, Avrupa vatandaşlığı edinmesi bu nitelikte değildir. Kardâvî'ye göre, Batı vatandaşlığını benimsemenin ardından askerlik hizmetini yerine getirmenin de bir zararı yoktur. Müslüman kardeşlerine silah çekmek zorunda kalma riski, İran-İrak Savaşı veya Körfez Savaşı gibi Müslümanlar arasında yakın zamanlarda meydana gelen savaşlarda da görüldüğü gibi Müslüman dünyada bulunduğu da mevcuttur. Kardâvî, vatandaşlık edinme de dahil olmak üzere entegrasyonu (ama dini kimliği kaybetmeden), Müslümanlar için bundan elde edilecek avantajlar açısından arzu edilir bir şey olarak görmektedir. Muhtemel dezavantajlar Müslümanların bizzat kendileri tarafından aşılmalı ve üstesinden gelinmelidir.<sup>77</sup> Kardâvî'nin görüşü böylece özellikle, asli vatani olan Müslüman ülkenin vatandaşlığına ilave olarak Avrupa vatandaşlığını kazanma durumu söz konusuysa, Avrupa'da vatandaşlık elde etmeyi meşru görmektedir.

Buna benzer bir görüş de Britanya'nın haftalık Müslüman dergisi *Q-News*'in 11-17 Ağustos 1995 sayısında Seyyid Mütevelli Darş tarafından savunulmuştur. Her şeyden önce o, Britanya'da yaşayan Müslümanların Kraliçe'ye Bağlılık Yemini etmesini onaylamaktadır. Ona göre, bu yemin "sadece Müslümanların içinde bulunduğu reel durumun, yani hukuka saygılı ve barışçıl olmanın, dürüst ve saygın bir hayat sürmenin resmi bir dille ifadesinden ibarettir, çünkü içinde yaşadığımız toplumun yapısını teşkil etmesi gereken bu temel ahlaki değerleri Kraliçe temsil etmektedir. Bu yüzden kendilerine İngiliz vatandaşlığı verildiğinde yapıldığı üzere, insanlar Kraliçe'ye Bağlılık Yemini ettiklerinde, onlar ülkenin yasalarına uygun davranacaklarına dair söz vermektedirler. İngiliz vatandaşlığını elde etmek isteyen bir kişi için Kraliyet Ailesi'ne ve ülkeye bağlı olmaktan kaçmanın bir yolu yoktur". Britanya'daki Müslümanların orduya katılmasının ve icap ettiğinde Müslüman kardeşlerine karşı savaşmaya hazır olmasının caiz olup olmadığı sorulduğunda da o, öncelikle İngiliz ordusunun gönüllü askerlerden oluşan bir ordu olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu durumda Müslümanlar buna katılmak zorunda değildirler. "Fakat aynı zamanda, içinde yaşadıkları toplumun bir parçası ve devletin bir vatandaşı olarak içinde yaşadıkları toplumu savunmak onların da temel görevidir. Müslüman ülkelere karşı savaşma durumuna gelince, zaman zaman olduğu

<sup>77</sup> Apud Benomar al-Hasanî 1992-1993, 39-40.

üzere saldırgan bir ülkenin olduğunu düşünelim, Müslüman bir ülkenin başka Müslüman bir ülkeyi zorla ve ülke halkının rızası olmaksızın işgal ettiğini, bu ülkenin Britanya'dan yardım istediğini gördüğümüz takdirde, herhangi bir Müslüman ordu böyle bir saldırganlığı bertaraf etmek üzere yardıma koşmaya nasıl mecbur ise İngiliz ordusundaki Müslümanlar da buna mecburdur. Bu gibi durumlarda herhangi bir sıkıntı yoktur. Ama İslami bir gerekçe olmadan Müslüman bir ülkeye savaşmak için gelirse, o takdirde biz, halihazır şartların ışığında ve İnsan Hakları Beyannamesi uyarınca Müslümanların savaşmaktan kaçınmak için vicdani red gerekçesine dayanmasına izin verildiğini söyleriz. Fakat unutmamak gerekir ki, eğer bir kişi burada bu toplumun bir üyesi ise, bu toplumu savunmak onun görevinin bir parçasıdır".<sup>78</sup>

Ezher Şeyhi Câdulhak Ali Câdulhak daha açık bir şekilde Batı Avrupa'daki Müslümanların hem seçimlerde hem de siyasal parti ve meclislerin üyesi olarak siyasete katılmalarına değinmiştir. Danimarkalı Müslümanların kendisine yönelttiği sorular şu şekilde özetlenebilir: (1) Bir Müslümanın Danimarka'da şehir meclislerinin seçimlerinde aday olmak için laik ya da Hıristiyan siyasi bir partiye üye olması caiz midir (Danimarka'da ikamet eden herkes uyruğuna bakılmaksızın şehir meclislerinin seçimine katılabilir. Müslümanlar da dahil olmak üzere Danimarka vatandaşlığına sahip kimseler de siyasi partilerden birine kayıt yaptırmaları halinde bu seçimlere aday olarak katılabilirler)? (2) Aynı soru, sadece Danimarka vatandaşlarının katılabildiği parlamento seçimleri için de söz konusudur. (3) Müslümanların Danimarkalı bir siyasi parti lehine oylarıyla seçimlere katılmaları caiz midir? (4) Müslümanların bir veya daha fazla siyasal parti ile, bu parti veya partilerin seçimi kazanmaları halinde Müslümanların yararına belirli tedbirler alacaklarına dair söz verdikleri, buna karşılık Müslümanların da oylarını onlara garanti ettikleri bir antlaşma yapmaları caiz midir?

Ezher Şeyhi cevaplara Mümtehine Suresi'nden, son ayetini Danimarka'da yaşayan Müslümanların konumu ile ilişkilendirdiği bir bölüm naklederek (60:5-8) başlamıştır: "*Allah sizi, din hakkında sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere iyilik etmekten, onlara adaletli davranmaktan menetmez. Çünkü Allah, adalet yapanları sever*". Bu ayet bir devlette Müslümanlarla gayri Müslimler arasında her türlü toplumsal

<sup>78</sup> "Bilmeniz gereken şey", Q-News, 11-17 Ağustos 1995, s. 5.

işbirliğinin mubah olduğuna delalet etmektedir. Ayrıca, *Mâide Sûresi*'nin 5. ayeti Müslüman bir erkek ile Yahudi veya Hıristiyan bir kadın arasında bir evlilik akdi kurulmasının mübah olduğunu ve Yahudi ve Hıristiyanların yemeğinin, bunu onlardan ister satın alma yoluyla, ister hediye, isterse onların misafiri olarak alsınlar Müslümanlara helal olduğunu göstermektedir. Ezher şeyhi ayrıca Peygamber tarafından kendi takipçileri ile (Yahudiler dahil) Medine kabileleri arasında imzalanan ve içinde Müslümanlardan ve gayri Müslimlerden bir ulusu oluşturan üyeler olarak söz edilen *Medine Anayasası*'nın birkaç maddesine de dikkat çekmiştir. Bu Anayasa siyasi düzeni yapılandıran çeşitli kural ve talimatları içeren 47 maddeden oluşmaktadır. Genel olarak tarihte İslam'ın yayıldığı ülkelerin siyasi ve idari yapıları geniş çapta farklılık göstermiştir. Bu konulara ilişkin kurallar değişmez nitelikteki hükümler kategorisinde değildir; Kur'an'da bunlardan ayrıntılı olarak söz edilmez, bu da onların değişebileceği anlamına gelir.

Biz şimdi dünyanın birçok devletinde kendi ülkelerini yönetmek için birbiriyle yarışan siyasi partilere sahibiz. Ayrıca Devletin genel şartları içinde üyelerinin özel ve genel menfaatleriyle irtibatlı sosyal, sınıfsal ve siyasal hedefleri yükseltmeyi amaç edinen pek çok ortaklık kuruluşları ve ticari birlikler mevcuttur. Bu yüzden, İslam inancına karşı ve Müslümanların aleyhine olan düzenlemeleri onaylamadığı sürece Müslümanların, yerel meclislerin ve parlamentoların seçilmiş üyeleri olarak bu organizasyonlara katılmasına hiçbir engel yoktur. Onların, İslam'ın yasakladığı bir şeye izin veren ya da İslamın inanç esaslarına ters düşen tedbirleri onaylamaktan sakınmaları gerekir.<sup>79</sup>

Doi gayri Müslim bir devlette orduya katılmayı bir zaruret meselesi olarak nitelendirmektedir. O gayri Müslim bir devlette yaşayan Müslümanlara orduya katılmamayı tavsiye etmeyi ahmaklık olarak görmektedir. İç barışı sağlamak amacıyla ordunun yerleştirildiği her zaman, Müslüman bir asker gayri Müslimlerin elinde Müslümanlara karşı meydana gelecek kötülüklerin önüne geçebilir. Genellikle, savaşlar din için değil, toprak uyuşmazlıkları vs. için yapılır. Bu durumda Müslüman askerler Müslüman bir devlete karşı savaşan gayri Müslim bir devlet dahi olsa kendi ülkesine

<sup>79</sup> Jâdd al-Haqq 'Alî Jâdd al-Haqq (1995), 335-347. Yazarlar, bu önemli kaynağı istifadelerine sunduğundan ötürü meslektaşları Dr. J. Michot (Louvain-la-Neuve)'ya teşekkür ederler.

sadakatlerini göstermelidirler.<sup>80</sup> Doi, aile hukuku konusunda açık bir görüş beyan etmemektedir; şu kadar ki, gayri Müslim devletlerin Müslüman azınlıkların Şahsi Hukuku'na müdahale etmesinin (yukarıda sıraladığı meseleler içinde) “en hassas mesele” olduğunu söylemektedir.<sup>81</sup>

Kalim Siddiki'nin *The Muslim Manifesto*'su İngiliz toplumuna uyum sağlamayı ve onunla uzlaşma içine girmeyi telkin eden ve Humeynî'nin Rüşdi hakkında verdiği fetvaya karşı çıkan Müslümanları kınamıştır.<sup>82</sup> O ısrarla İslam hukuk sistemini esas alarak evlenme, boşanma ve miras konularında hüküm vermeye yetkili olacak bir *Müslüman Hukuk Komisyonu* kurulmasını savunmuştur. Bu komisyonun kararları İngiliz hukukunca da tanınmalıdır. Nielsen'in de haklı olarak dikkat çektiği üzere *Manifesto*, her şeyin ötesinde propagandacı bir niteliğe sahip olup genç nesli İran'daki İslam Devrimi'ne destek için harekete geçirmeyi amaçlamaktadır. Onlar seksenli yılların başlarında *Union of Muslim Organisation of the United Kingdom and Eire* (UMO: *Birleşik Krallık ve İrlanda Müslüman Kuruluşlar Birliği*)'nin<sup>83</sup> İngiliz Hükümetinden talep ettiklerini benimsediler. İngiliz avukat Sebastian Poulter'in Büyük Britanya'da İslam aile hukukunun tanınması ihtimalinde hem teknik hem de temel problemlerini tahlil ettiği bir çalışması dışında o zamandan beri bu birlikten çok az şey duyulmuştur.<sup>84</sup> Poulter tarafından tartışılan problemlerin ışığında bakıldığında, Avrupa Birliği ülkelerinde İslam aile hukukunun resmi olarak tanınması kabul edilemez bir ihtimaldir. Bununla birlikte mümkün olan bir ihtimal, İslam hukukunun temel esasları konusunda tavsiyede bulunabilecek ya da ihtilafli konularda tamamen gönüllülük esasına dayalı olarak her iki tarafında da takip edeceği/veya kabul edeceği kararlar önerebilecek İslam ulema konseylerinin kurumsallaştırılmasıdır.<sup>85</sup> Aslında biz bunun gerçek-

<sup>80</sup> Doi 1992, 113-135.

<sup>81</sup> Doi 1992, 126.

<sup>82</sup> Siddiki'nin *The Muslim Manifesto*'suna karşı Müslüman çevrelerden de aynı düzeyde eleştiriler yöneltilmiştir. Bk. Raza 1993, 104.

<sup>83</sup> UMO, *why Muslim family law for British Muslims* (İngiliz Müslümanları için niçin İslam aile hukuku)? London 1983.

<sup>84</sup> İngiltere Müslümanları için ayrı bir İslam ahvâl-i şahsiye hukuku sistemi talebi için bk. C. Mallat and J. Connors (ed.), “Islamic Family Law”, London 1990, 147-166.

<sup>85</sup> Vgl. M.I.H.I. Surty, *The shari'a family law courts in Britain and the protection of women's rights in Muslim family law with special reference to the dissolution of marriage at the instance of the wife*, Muslim Education Quarterly” 9 (1991), 59-68 içinde.



leşmekte olduğunu görüyoruz. Böylesi İslami “mahkemeler” yıllardır Batı Avrupa’da dini Yahudi Hukuku esaslarına göre benzer fonksiyonları icra eden mevcut rabbani (haham) mahkemelere paralel olarak görülebilir. Fransa’da son zamanlarda yapılan bir araştırmanın da gösterdiği gibi, İslami arka plana sahip ülke sakinlerinin büyük çoğunluğu Müslüman vatandaşlara özgü ayrı bir İslam aile hukuku kanunun çıkartılmasına karşı çıkmaktadırlar. Bu fikir, ankete katılan kişilerin sadece %17’si tarafından desteklenirken, %78’i evlenme, boşanma ve diğer aile hukuku konularını düzenleyen böyle ayrı bir kanuna karşı çıkmaktadır.

Uzun yıllardan beri Paris’te çalışmakta olan bir din alimi Muhammed Hamidullah dil, soydaşlık vs. temeline dayalı her hangi bir vatandaşlık şekline karşı çıkan daha radikal bir görüşü benimsemiştir. O “İslam’da, hayat felsefesinin müşterekliği vatandaşlığın temelini oluşturur (İslam’ın kendisi bu hayat felsefesi olmaktadır) demektedir.<sup>86</sup> Bununla birlikte Müslümanlar bu bölgeler üstü ve ırklar üstü kardeşliği yetersiz bir şekilde benimsemişlerdir. Ayrıca onlar İslam’a aykırı vatandaşlık ilkelerine de sahiptirler. Bugün vatandaşlık edinmek bütün “uluslar” arasında uygulanmaktadır. Fakat yeni bir dil, yeni bir deri rengi, yeni bir anavatan içinde vatandaşlık edinmek az çok küçültücü bir feragat şekli olmadan imkânsız olup bu, yeni bir ideolojiye gerçek anlamda bir bağlılık değildir. Başkalarının (yani gayri Müslimlerin) arasında vatandaşlık esas itibarıyla kaçınılmaz bir tabiat kazasıdır, “İslam’da ise münhasıran ferdin irade ve seçimine dayalı (yani İslam akidesine inanmakla oluşan) bir meseledir”.<sup>87</sup>

Benzer anlamda Raza da şöyle söylemektedir: “Her Müslüman iki dizi kimliğe sahip olmalıdır. Birincisi Allah’a, Peygamber’e ve İslam’a olan aidiyettir. Bu kimlikle Müslüman, *ümmete* (camiaya), ulusal veya uluslar arası sınırlamalardan bağımsız olan küresel İslam camiasına bağlanacaktır. (...) İslam’a göre önce *ümmet* (İslam camiası) var olur, sonra bundan İslam devleti meydana gelebilir. İkinci kimlik dizisi, Müslümanların vatandaşlığı bulunduğu devlete ait olan kimlikleridir. Müslümanlardan ikamet ettikleri ülkenin iyi vatandaşları olmaları ve oranın kanunlarına riayet etmeleri beklenir”.<sup>88</sup> Raza kendi yaşam koşullarını iyileştirmeleri için Müslümanları

<sup>86</sup> Hamidullah 1992, 153-154.

<sup>87</sup> Hamidullah 1992, 154.

<sup>88</sup> Raza 1993:...

siyasal katılıma yönlendirmektedir. Ayrıca o, bir Müslüman olarak Nazi Almanya'sında Yahudilerin maruz kaldığı biçimde zulme maruz kalma ihtimalini de tartışmaktadır. Ona göre bu durumda Müslümanın önünde üç seçenek vardır: Göç etmek, siyasi sistemi yoluyla devlete karşı savaşmak ya da “yasal yollardan siyasi bir mücadele sürdürmek”. Ama “Britanya’da birinci ve üçüncü seçenek uygulanabilir değildir, çünkü hiçbir Müslüman, Nazilerin Yahudilere yaptığı zulme maruz kalmamaktadır. Bu seçenekler İngiliz Müslümanları’nın geldiği birçok Müslüman ülkede de uygulanabilir niteliktedir.<sup>89</sup>

Son olarak, Hamlişî’ye göre gayri Müslim bir ülkenin vatandaşlığını benimseyen Müslüman, kendi vasıfları ve kabiliyetlerinden ana vatanını mahrum bıraktığı gibi, sonucu dinden çıkmaya varacak şekilde çocuklarınınkinden de mahrum bırakmaktadır. Onun kendisi veya çocukları askerlik hizmeti yapmaya ve bunun sonucu olarak diğer ülkelerdeki Müslüman kardeşleriyle savaşmaya mecbur kalabilir. Ayrıca vatandaşlık edinmek yabancı hukuk kurallarını kabul etmek anlamı da taşımaktadır. Ama bu hukuk Kur’an’da Allah’ın emri ile Müslümanların bağlılıklarını göstermelerini gerektirdiği belirtilen Tağût ile bir tutulmalıdır.<sup>90</sup> Üstelik vatandaşlık edinmek, kâfir bir milleti güçlendirmek anlamına gelir ki, bu Peygamber tarafından yasaklanmıştır.<sup>91</sup> Bu yüzden vatandaşlık edinmek dini açıdan reddedilmek zorundadır. Bu aynı zamanda Paris’te yayımlanan ve yazarının vatandaşlık edinmeyi dinden çıkmak ve hıyanet olarak nitelendirdiği bir fetvanın da görüşüdür.<sup>92</sup>

Son zamanlarda Hollanda’da yaşayan Faslı imamları irşat amacıyla yayımlanan bir çalışma, “vatandaşlık edinmenin Hollanda’da da yaşayan Faslı Müslümanlar arasında dini söylemin önemli bir konusu olduğunu göstermektedir”.<sup>93</sup> Bu çalışma dört ünlü imamın görüşlerine atıf yapmaktadır. Birincisi, daha önce sözü edilen imam Hamlişî ile aynı nitelikte değerlendirildi-

<sup>89</sup> Raza 1993, 84-85.

<sup>90</sup> Yazar Nisâ Suresi takriben 63. (?) ayetini aktarmaktadır [Tam ayet numarası 60, çev.]: “Yurîdûne an yetehâkemû ile’t-tâğûtî ve kad umirû en yekfurû bihî”. Bu ayet yirmili yıllarda Fransız vatandaşlığını benimseyen kişileri mürted olarak niteleyen din bilginleri tarafından da iktibas edilmiştir (Bk. Benomar al-Hasanî 1992-1993, 36; ayrıca bk. Al-Jazâ’irî 1989, 40).

<sup>91</sup> Khamlişî 1994, 458-63.

<sup>92</sup> Al-Jazâ’irî (1988).

<sup>93</sup> Rimmelenkamp (1995).

rilebilir<sup>94</sup> ki, onun vaazlarını yayımlanmış olarak elde etmek mümkündür. Diğer üç imam vatandaşlık edinmenin cevazına yaklaşımları açısından farklılık göstermektedirler.<sup>95</sup> Bu görüşlerden ortaya çıkan argümanlar şu noktaları içermektedir: (1) Vatandaşlık edinmek sadece İslam inancını yayma amacıyla caizdir. Ama, bu daha çok dünyevi özellik taşıyan amaçlarla olursa, bu otomatik olarak dinden çıkma anlamına gelmez, özellikle de söz konusu kişi kendisinin ve çocuklarının İslami kimliğini koruyabiliyorsa (1990). İslam evrensel bir dindir. Vatandaşlık edinmek Müslümanlara İslam inancının Müslüman dünyanın dışında yayılmasına katkıda bulunma imkanı verir (1992, 1993). (2) Vatandaşlık edinmek sadece kağıt üstünde olan bir meseledir. Bunun söz konusu kişinin (içsel) İslami kimliği üzerinde esaslı bir etkisi yoktur (1991). Bu Kur'an ve Sünnet tarafından yasaklanmış değildir (1992). (3) Vatandaşlık edinmek, bir zaruret durumunda kağıt üzerinde bir mesele olarak kabul edilebilir. Gerçek anlamda vatandaşlık edinmek, diğer yönleriyle birlikte dini terketme anlamı taşıdığı için, yasaktır (1992). (4) Vatandaşlık edinmenin olumlu sonuçları olumsuz etkilerinden fazladır. Bu yüzden İslam Hukukunun temel bir kaidesine göre bu caizdir (1993).

Hollanda'da yaşayan Faslılar hakkında yapılan 1979 tarihli sosyolojik bir çalışma, sekiz maddelik bir Gutman ölçeği içermektedir ki, bu yalnızca asli kültür özelliklerinin bir değerlendirmesini değil, aynı zamanda bir Hollanda kültürel modeli yönündeki değişim cazibesinin derecesini de ortaya koymaktadır. Analiz sonuçları şunu göstermektedir: "Faslı bir kızın Hollandalı bir erkekle evlenmesi kabul edilmesi en zor maddedir. Bundan sonra gelen madde ise vatandaşlık edinmektir. Vatandaşlık edinmeye karşı çıkılmasının gerekçesi milliyetçilik ve dindir; 'biz Arabız' ve 'biz Müslümanız' gibi cevaplar sıkça verilmektedir. Öte yandan vatandaşlık edinmeye karşı çıkmayanlar bu tür bir adımın sırf araç olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmekte ve gerçek hissiyat ve kimliğin vatandaşlıktan bağımsız olarak sabit olduğuna vurgu yapmaktadırlar".<sup>96</sup> Aynı çalışma

<sup>94</sup> Aynı eser, 82-86.

<sup>95</sup> Biz Rimmelenkamp'ın bu imamların adlarından, onlar görüşlerini kamu oyuna açıkladıkları sırada Amsterdam'da yaşayan Faslı Müslümanlara yönelik yayın yapan haftalık yerel radyo programının kesin yayın tarihlerinden ve hatta bu radyonun adından niçin söz etmediğini anlayabilmiş değiliz (Krs. Rimmelenkamp 1995, 86-91).

<sup>96</sup> Shadid, 1979, 216.

bir yönden Hollanda'daki Faslıların (hem kendisi hem de başkaları için) vatandaşlık edinmeyi onaylamayısları, diğer yandan da kadının özgürleşmesini, kadın ve erkeğin aynı ortamda karışık olarak bulunmalarını, Hollandalı kadınla evlenmeyi ve kadının batılı tarzda giyinmeyi benimsemesini onaylamayısları arasında yakın bir korelasyon (doğru orantı) bulunduğunu göstermektedir.<sup>97</sup>

## LİTERATÜR

- Arnaut, M.M: Islam and Muslims in Bosnia 1878-1918: Two hijras and two fatwas. *Journal of Islamic Studies* 5(1994), 242-253.
- Bencheikh, S: La formation théologique pour les musulmans. In: *La convivance entre chrétiens en musulmans dans les pays méditerranéens*. Seminaire de travail
- Benomar al-Hasanî, F: *al-Tajannus bayna'l-ittijâh al-fiqhî wa-'l-bu'd al-hadârî*. Tétouan, Jâmi'ât 'Abd al Mâlik al-Sa'dî (Shu'bat al-Dirâsât al-Islâmiyya), 1992- 1993, 46 pp. (Mémoire de Licence written under supervision of al-Amîn Bûkhubza).
- Christie, C.J: The Rope of God: Muslim Minorities in the West and Britain. *New Community* 17(1991), 457-466.
- Fierro, M.I: La emigración en el Islam: Conceptos antiguos, nuevos problemas. *Awrâq* 12(1991), 11-41.
- Foblets, M.C: De erkenning en de gelijkstelling van de islam in België: enkele actualiteitsvragen in de afwachting van een definitieve wettelijke regeling. S.W.E.
- Gozlan, M: *L'Islam et la République*. Paris: Belfond, 1994.
- Gräf, E: Religiöse und rechtliche Vorstellungen über Kriegsgefangene in Islam und Christentum. *Welt des Islams*, Neue Serie, vol. 8, 1963, 89-130.
- Harvey, L.P: Crypto-Islam in Sixteenth-century Spain. In: *Actas. Primer Congreso de estudios árabes e islamicos*. Madrid 1964, 163-185.
- Ibn al-Hâjj al-Sulamî, Muhammad ibn al-Fâtimî: *Is'âf al-ikhwân al-râghibîn bi-tarâjim thulla min 'ulamâ' al-Maghrib al-mu'âsirîn*. Casablanca, Matba'at al-Najâh al-Jadîda, 1992.
- Ibn al-Siddîq, 'Abd al-'Azîz ibn Muhammad: *Hukm al-iqâma bi-bilâd al-kuffâr wa-bayân wujûbihâ fi ba'd al-ahwâl*. [Tangiers, Matâbi' al-Bûghâz, 1985].
- Jâdd al-Haqq, 'A.J: *Buhûth wa-fatâwî islamiyya fî qadâyâ mu'âsira*. Vol. 4, Cairo, Al-Azhar, 1995.

---

<sup>97</sup> Aynı eser, 245.

- Jazâ'irî, Muhammad ibn 'Abd al-Karîm: *Tabdîl al-jinsiyya ridda wa-khiyana*. [Paris], no publisher mentioned, [1989], 216 pp.
- Kattânî, 'AM. al-: *AI-Aqalliyât al-islamiyya fi'l-âlam al-yawm*. Makka, Maktabat al-Manâra, 1988.
- Kepel, G: *Les Banlieues de l'Islam*. Paris, Editions du Seuil, 1987.
- Kepel, G: *A l'Quest de Allah*. Paris: Editions du Seuil, 1994.
- Kepel, G: *The Revenge of God. The resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*. transl. Alan Braley, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1994.
- Khamlîshî, 'Abd Allâh al-Tâ'î' al-: *AI-Janna wa-tariqahâ al-mustaqîm wa-'l-nar wa-tariqahâ al-dhamîm*. Rotterdam: Masjid al-Nasr, 1995, 727 pp.
- Koningsveld, P.S. van: Some Religious Aspects of the Aceh-War as Reflected in Three unpublished Arabic Documents. In: W.A.L. Stokhof and N.J.G. Kaptein (eds.), *Beberapa Kajian Indonesia dan Islam*. Jakarta 1990, 87-97.
- Koningsveld, P.S. van: Between communalism and secularism. Modern Sunnite discussions on male head-gear and coiffure. In: J. Platvoet and K. van der Toorn (eds.), *Pluralism and Identity. Studies in ritual behaviour*. Leiden: Brill, 1995<sup>1</sup>, pp. 327-345.
- Koningsveld, P.S. van: Muslim slaves and captives in Western Europe during the Late Middle Ages. *Islam and Christian-Muslim Relations* 6(1995<sup>2</sup>), 5-23.
- Koningsveld, P.S. van: and G.A. Wieggers, The Islamic statute of the Mudejars in the light of a new source. *AI-Qantara. Revista de Estudios Arabes* (Çıkmak üzere 1996).
- Lewis, B: *Islam et laïcité. La naissance de la Turquie moderne*. Paris, Fayard, 1988.
- Lewis, B: La situation des populations musulmanes dans un régime non musulman: réflexions juridiques et historiques. In: B. Lewis and D. Schnapper (eds.), *Musulmans en Europe*, Poitiers: Actes Sud, 1992, pp. 11-34.
- Löschner, H: *Staatsangehörigkeit und Islam*. Erlangen, 1972.
- Mahler, O: Religiöse Unterweisung für türkische Schüler muslimischen Glaubens in Bayern. In: *Zeitschrift für Pädagogik* 35(1989) 3, 381-397.
- Mannûnî, M. al-: *AI-Masâdir al-'arabiyya li-ta'rih al-Maghrib*. AI-Fatra al-mu'asira 1790-1930. Rabat, Kulliyat al-Adâb wa-'I-'Ulûm al-Insâniyya, 1989.
- Manssoury, F. EI-: Muslims in Europe: the lost tribe of Islam? *JMMA* 10(1989)1: 63-84.
- Masud, M.K: Being a Muslim in a non-Muslim polity: Three alternative models. *Journal Institute of Muslim Minority Affairs* 10(1989), 118-28.
- Masud, M: The obligation to migrate. The doctrine of Hijra in Islamic law. In: D.F. Eickelman and J. Piscatori (eds.), *Muslim travellers: pilgrimage, migration and religious imagination*, London, 1990, 29-49.

- Mu'nis, H: (ed.). Al-Wansharisî, Asnâ'l-matâjir fi bayân ahkâm man ghalaba 'alâ watanihi al-nasârâ wa-lam juhâjir. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*. Madrid 1957, 129-91.
- Nielsen, J: A Muslim agenda for Britain: some reflections. *New Community*, 17(1991),467-475.
- Peters, R: *Islam and colonialism. The doctrine of Jihad in Modern History*. 's Gravenhage: Mouton, 1979 (Ph.D.-dissertation University of Amsterdam).
- Poston,L: Islamic da'wah in the West. Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam. New York, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Raza, M.S: *Islam in Britain. Past, Present & Future*. Leicester: Volcano Press, 1992; 1993 (2<sup>nd</sup> edition).
- Remmelenkamp, P: Marokkaanse moslims in Nederland. Naturalisatie en het behoud van de religieuze identiteit. *Religieuze Bewegingen in Nederland* 28(1995), 79-97.
- Ruthven, M: *A Satanic Affair: Salman Rushdie and the Wrath of Islam*. London: The Hogarth Press,1991.
- Sadan, J: "Community" and "Extra-Community" as a legal and literary problem. *Israël Oriental Studies* 10,1980,102-115.
- Salem, G: De Dakar á Paris, des diasporas d'artisans et de commerçants. Etude socio-géographique du commerce sénégalais en France. Ph. D. dissertation, EHESS, Paris, 1981.
- Shadid, W.A: *Moroccan workers in the Netherlands*. Leiden: Leiden University, 1979 (Ph.D. dissertation).
- Wieggers, G.A: *Islamic literature in Spanish and Aljamiado*. Yça of Segovia (fl. 1450), his antecedents and successors. Leiden: Brill, 1994.

# İbn Abidin'in 'Ukudü Resmi'l-Müfti' Adlı Risalesi\*

Norman CALDER / Çev. Şenol SAYLAN\*\*

İngiliz Protestanlığı'nın kafiyeli beyitler şeklinde bir müdafaası olan Jhon Dryden'in "*Religio laici*"<sup>1</sup> şiiri, hukuki otorite konusundaki bir Müslüman şiiri hakkındaki bu çalışma için apaçık bir hareket noktası değildir. Bununla birlikte, buradaki değer, [İbn Abidin'nin şiiriyle aralarında] ortaya çıkan zıtlıkla mukayesededir. Dryden'in şiiri ilk olarak aydınlanma deizmine karşı Hıristiyanlığı savunur sonra, İngiliz Protestanlığı'nı iki aşırı uç olan *papizm* (papacılık) ile (düşünceye az ama coşkuya daha fazla yer veren) *private spirit* [bireysel din] arasında bir yere yerleştirir. Bazen "Müftüler için elkitabı" veya "*edebü'l-müfti*" olarak adlandırılan geleneksel bir tür akademik çalışmanın son derece özet bir versiyonu olan İbn Abidin'in "Müftünün görevi konusundaki risalesi" 19. yüzyılda yazıldı. Onun amacı hukuk kuralını keşfetme yöntemi hakkında uzman müftü ve eğitilmiş hukukçuya bilgi vermektir. Çalışma güvenilir otoriteden bahseder; ancak bu otorite, - başarılı olsa da- 17. yüzyılda İngiliz Protestanlığı'nın meydan okunan otoritesinden çok farklıdır.

Dryden'in "*A layman's faith*"<sup>\*\*\*</sup> başlığı, bilinen hassasiyeti yansıtır. İlimli Protestan için, ne kendinden fazla emin bir akıl ne de kilise geleneğinin ağır ilaveleri, doğrudan (anadile çevrilmiş) kutsal kitaba uygulanan sağduyuya karşı duramaz.. Geleneğin (nitelikli) reddi, (aynı derecede nitelikli) kutsal kitabın yeterliliği iddiası ve dini tecrübenin kişisel tabiatı, şiirde tekrar eden ve iç içe geçmiş konulardır:

---

\* Bu yazı, Norman Calder'in "The 'Ukudü rasm al-mufti of Ibn Abidin", *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, c. LXIII: 2 (2000), 215-229 sayfalar arasındaki makalesinin çevirisidir. Parantez içi açıklamalar ve rakamla gösterilen dipnotlar yazara aittir, mütercimim açıklamaları köşeli parantez, dipnotları yıldız işareti ile gösterilmiştir

\*\* Sakarya Ü. SBE. Yüksek Lisans Öğr.

<sup>1</sup> John Dryden, *Selected poetry*, 64-78

<sup>\*\*\*</sup> Ruhban sınıfından olmayan kimsenin imanı

Daha güvenilir ve daha çok makuldür  
Tanrının insanlığı yolsuz bırakmadığını söylemek;  
Ve kutsal metinler her yeriyle değilse de  
Bozulmadan veya bütünlükten veya netlikten uzak,  
Bizim inancımızın gerektirdiği her şey için.  
Bozulmamıştır, yeterli, net ve tamdır  
Eğer diğerleri aynı gözlükle daha iyi görüyorsa,  
Onlar kendileri için bakıyorlar, benim için değil;  
Çünkü benim kurtuluşum akıbetini,  
Başkalarından değil, benim inancımdan almalıdır.

[Onun için] kutsal metinlerdeki hakikati belirleyen, hiçbir otorite ve gelenek hakim değildir, özgür birey hakikatini, tanınmış ama haddinden fazla sınırları zorlamayan liberal ana kilisenin çizdiği çerçevede Kutsal metinlerde arar. (“Özgür bir ulus içinde açık konuşabilir miyim / sıradan dürüst bir kimsenin özgürlüğünü varsayılabilir miyim?” Elbette). Mihenk taşı Kutsal metindir, gelenek değil.

Kutsal kitaplar insanlık için ortak bir lütuftur  
Her insan için tasarlanandan daha fazlası onlar (tarafgir papacılar) için tasarlanmış değildir.  
Müjdeli haber mektupta bulunuyor;  
Mektubu taşıyan açıklamakla görevlendirilmemiştir.  
Mektup kendi adına konuşur ve onun içerdiği şey  
Yalındır, bilinmesi gerekli her şey için.

Yeni kilise, önceki zamanların yanlış-yolu tutan ikiyüzlülüğünden belirgin bir derecede farklılık gösterir.

Bilgi eksikliği sıradan inançlı kimseyi düşük kılıyorsa,  
Ve sadece papazlar bilmeye yetkili kılındığında;  
Küçük olan bilgi onların zihnine yerleştirildiğinde,  
Ve okuyabilen ve konuşabilen yalnızca tanrı olduğunda;  
Ardından Ana Kilise kesin olarak hakim oldu.  
O, kutsal kitabı perakende satış için parselledi,  
Ancak sattığı veya verdiğini hala o (Ana Kilise), açıkladı  
Lanetleme ve kurtarma yetkisini kendi tekelinde tutmak için.  
Kutsal kitap nadirdi ve piyasa işliyordu,  
Zavallı sıradan mümin memnuniyetle kurtuluşu aldı  
Aynen muhtaç olanın, iyi olsun kötü olsun parayı alması gibi;  
[Oysa] sahip oldukları Tanrı'nın Sözleri değil rahiplerinkiydi.



Sonunda bundan (Kilisenin mutlak otoritesinden) kurtulmuş olan reformun sonuçları henüz tamamen iyi değildi. *Private spirit*, "büyük coşku ile daha az düşüncesinin" talihsiz birlikteliğine açık hale geldi. Kutsal kitap ne yazık ki çok kolay ulaşılabilir oldu.

*Cahil kalabalıklar kaba ve sıcak sadakatle,  
Kutsal yiyeceklerin etrafında vızılta ve uğultu yaptığında,  
Kirlenmiş metin kuluçka ortamı yaratır  
Ve yemek amacıyla olan şeyler kurtçuklara dönüşür.  
Binlerce, günlük mezhep doğar ve ölür,  
Binlercesini helak olmuş ırk sağlamaya devam eder.  
Öyleyse nedir kalan terk etmekten başka her bir aşırılığı  
Cehaletin gelgitlerini ve soy-sop için kibirlenmeyi?  
Hiç bir hazine vazgeçilemeyecek kadar zengin değildir,  
Ne de gururla, gücümüzün aştığı şeyleri bilmeye çalışmak gerekir.  
İnanç boş araştırmalar üzerine inşa edilemez;  
İnanmamız gereken şeyler az ve yalındır.  
Bu (önemsiz) inancın sıra dışı İngilizliği ve onun ifadeleri burada tasvir edilen Protestan hassasiyetinin evrenselliğini gölgelememelidir. Kutsal metinlerin ortak okuyuşuna ve açık ve az sayıda gerçeklerin keşfine dayalı bir gelenek eleştirisi üretmede Hıristiyanlık yalnız değildir. (" Biraz rahatlatıcı olan şudur; açıkça bilinmeyen konular / çok fazla risk olmaksızın kendi başına bırakılabilirler").<sup>2</sup>*

Karmaşık şiirin bu çok kısa özeti –her ne kadar böyle olsa da- sadece İslam'da durumun farklı olduğunu ifade etmekle kalmıyor. Aynı zamanda o, Reformasyon sonrası Avrupa'daki (tarafgir Papacılar arasında bile) Dryden'in önyargılarının, inanç konusunda akademik çalışma yaptığını söyleyen modern alimlerin önyargılarıyla aynı olduğunu da gösteriyor; ve bunların bir çok modern Müslümanın da önyargıları haline geldiğini gösteriyor (çünkü İslam, Afgani ve Abduh ile birlikte, makul inanç ve herkesin doğrudan kutsal metne ulaşması şeklindeki kendi iddiasını geliştirdi). Olağan durumu ihlal izlenimi doğurmadan, modern İslam öncesi egemen geleneklerin hassasiyetlerini ifade etmek zordur. Burada egemen gelenekler, başarılı hukuk okulları -Hanefi, Şafi, Maliki, ve Hanbeli- tarafından kapsanır ve açıklanır. Ne kutsal kitap ne de ortak akıl (direkt olarak)

<sup>2</sup> Dryden daha sonra Katolikliğe döndü, bu geleneğe geri dönüş faaliyeti şiirinde zikrettiği argümanlar ve ifadelere aykırıdır.

otoriteye sahiptir. Yerleşik figürlerin yorumları, şimdi ile kaynaklar arasında sağlam bir şekilde ayakta kaldı. Gelenek hesaba katılır; ve bilgi ve (geleceğin) öğretileri de. Avamdan olan güvenilir kişinin hukuki kuralın keşfinde söyleyeceği hiçbir şey yoktur. Sadece bilgili hukukçu yetkili olarak konuşabilir ve bunu kaynaklara ulaşabilme özelliği sayesinde değil de, geleneğe hakimiyeti sayesinde yapar. Kitap hiçbir açıdan ortak bir lütuf olmadığı gibi onun manası da açık değildir. Sadece uzman hukukçular bilmeye yetkili kılınmıştır ve onların sundukları doğrudan Tanrı'nın sözü değil, sadece onların yorumudur. Kutsal Kitap kendini "anlatmaz". Hukukçuların bir okul geleneği içindeki öğretime dayanan sözleri, bütün pratik gayeler için tanrının sözü manasındadır. Müslüman'ın bilmeye ihtiyacı olduğu şeyler ne az ne de açıktır. Nihai yargıya açık olmayan hukuki konular hakkındaki görüşler, inancın bir parçasıdır ve "boş sözler" sayılarak reddedilmezler.

İbn Abidin, Dryden'den daha az, kurgulanmış dini hassasiyet gelenekleri içinden konuşmamaktadır. Bu, Batının anlamakta zorlandığı konulardan biridir. Bunu en iyi açıklayan *taklid*' terimidir; bu terim Batılı bilim adamlarının anladığı "körü körüne itaat"ten çok otoritenin temellendirilmiş kabulü anlamına gelir. Eğitimli Müslümana ve müftüye hukuku keşfetme/istinbat yöntemi sunan İbn Abidin'in şiiri, Kuran ve sünnetten söz etmez ve *usulü fıkıh* içinde incelenen yorumlayıcı disiplinlere işaret etmez. O, müftü ve eğitimli hukukçuyu, eyleminin bilgiye dayandığını ispat etmek istiyorsa mutlaka uzmanlık kazanması gereken (bir okul geleneği içindeki - İbn Abidin Hanefi'dir-) hukuki eserler setine yöneltir.

Dryden'a yapılan bu kısa atfın bir başka faydası daha vardır. Didaktik/öğretici şiir yazımı 20. yüzyılda görülen bir özellik olmadığından onun verdiği tadı bugün hissetmek zordur. İbn Abidin, Dryden'dan farklı olarak şiir tarihi içinde bir mevkie sahip değildi. Ancak onun bilimsel bir çalışmayı şiir formunda verme çabası, yalnızca rahat kullanımı ve ezberlemeyi sağlama ile ilgili değildir. Bu, yerleşik bir bilgi bütünü kurgulanmış anlatımına dönük bir denemedir. Onun değeri -zaten yeterince bilinen - mesajından çok kurgusundan ve ifade biçiminden gelmektedir. Ondan faydalanmak için okuyucu üslup ve anlatıma karşı bir duyarlılık geliştirmelidir. Bunlar, aşağıda her şeye rağmen (az çok) şiir formunu vermeye çalıştığım çeviride, sadece uzaktan yansıtılan niteliklerdir.

2.

Muhammed Emin b. Ömer İbn Abidin, bir onsekizinci-ondokuzuncu yüzyıl Hanefi-Maturidi hukukçusudur. Yaşamını çoğunlukla Dımaşk'ta geçirdikten sonra 1252/1836 yılında orada öldü. Onun en büyük çalışması Muhammed b. Ali el-Gazzi el-Timurtaşî'nin (ö. 1004/1595) *Tenviru'l-ebzar ve Camiu'l-bihar* adlı eserine, Muhammed b. Ali el-Haskefi'nin (ö. 1088/1677), *Dürrü'l-Muhtar* adlı şerh için kaleme aldığı *Reddü'l-Muhtar* adlı hâşiyedir. Bu çalışmaların tamamı *furu fıkıh* çalışmalarıdır. Kat kat yazın (şerh üzerine şerh) aklın veya çabanın başarısızlığının değil, geleneğe bağlılığın işaretidir. İbn Abidin ayrıca bir çok müstakil risale de yazdı. Bunların arasında aşağıda tercüme edilen şiir (*Ukudü resmi'l-müfti*), şiirin şerhi ve şiirin hukuk kaynağı olarak örf'den söz eden bölümüne ek olarak yazılan müstakil bir şerhi de vardır.<sup>3</sup> Bu üç çalışma (şiir, şerh ve örf risalesi) *Reddü'l-Muhtar*'ın<sup>4</sup> giriş bölümünün büyük bir kısmı ile birlikte, *edebü'l-müfti* yazınsal türüne (eğer bu şekilde müstakil bir tür varsa) İbn Abidin'in katkısını gösterir.

Hukuki literatürün iki ana türü; *furu-ı fıkıh* ve *usul-i fıkıh* olarak bilinen türlerdir. Fetva koleksiyonları tamamen *furu*' olmamasına rağmen ortak bazı noktaları vardır; ve müftünün görevleri ve vazifeleri hakkındaki değerlendirme kesin olarak *usul* olmasa da *edebü'l-müfti* geleneğinin sonuçlarının bazıları *usul* çalışmalarında yer alır. İslami hukuki literatürde müftü ve onun görevleri konusundaki uzman akademik tartışma nispeten geç gelişmiştir. Buna karşın, *kâdın*'ın görevi ve vazifesi, bilinen en erken hukuki çalışmalarda *furu*'nun bir konusu olarak ayırt edildi ve tanımlandı. Müftünün, bir açıdan akademik hukukçudan ve diğer bir açıdan da kâdından farklı bir hukuk görevlisi olarak tanınması zaman almıştır. Bu üç görevin, hukuk alanında hizmet veren tipik insan sınıflarının tam ve tutarlı bir anlatımını teşkil etmesi anlamında açık bir tanıma sadece geç dönem çalışmalarında rastlanılır. Şafii mezhebine mensup Osman b. Abdurrahman İbnü's-Salah (ö. 643/1245) tarafından fetâvâ monografisinde dolaylı olarak değinilen bu nokta, Yahya b. Şerif en-Nevevi (ö. 676/1277) tarafından *Mecmu'* adlı eserinin giriş bölümünde tekrarlanır ve önemli noktaları Ali b. Abdülkafi

<sup>3</sup> Bunların tamamı İbn Abidin'in *Resaili* içinde yer alır; şiir ve onun şerhi, 1/10-52; örf risalesi (*Neşru'l-arf fi bina-i ba'zi'l-ahkami ale'l-örf*) 2/114

<sup>4</sup> İbn Abidin, *Reddü'l-muhtar*, 1/69-78

es-Sübki (ö. 756/1357) tarafından *Fetâvâ* adlı eserinde açık tipolojik terimlerle özetlenir. Sübki, açık ve kategorik olarak hukukçuların üç mertebeye (*meratib*) olduğunu belirtir: Sırasıyla; akademik hukukçu, müftü ve kâdî.<sup>5</sup> Şafi geleneğinde İbnü's-Salah'ın çalışması, diğer kaynaklardan materyaller ve fikirler toplamasına rağmen müftüler konusuna hasredilen ilk yetkin ve eksiksiz monografidir. Onun başarısı, bulgularını hukuki literatürün standart türleri içine dahil etme teşebbüsünde bulunan Nevevi tarafından tanındı. Nevevi, *Mecmu'* (Ebu İshak İbrahim b. Ali eş-Şirazi'nin ö. 476/1083 *Müzehheb* adlı eserinin şerhi) adlı eserinin genel girişinin bir bölümünde *ifta* tartışması yapar. Daha sonra (yine bir *furu* çalışması olan) *Ravzatü't-Talibin*'de Nevevi, aynı materyalleri *kaza* konusunun alt bölümü yapar. Maliki geleneği içinde müftünün görevini anlama ve açıklama konusundaki başlıca gelişmeler aynı yüzyıl (7./13. yüzyıl) içindedir ve özellikle Şihabüddin el-Karafi'nin (ö. 684/1285) çalışması ile ilişkili olabilir.<sup>6</sup>

Hanefi geleneği de, müftünün rolünün müstakil değerlendirmesi ve nerde ele alınacağı hakkındaki benzer ikilem konusunda aynı geç gelişimi gösterir. Yetkin monografiler ve risaleler, *furu* çalışmaların girişleri veya hukuki konu olarak *kaza*'nın içindeki altbölümler yada arasözler *ifta* meselesinin ele alındığı muhtemel yerlerdir. *İftanın* müstakil bir hukuki konu olarak tesisinden uzun bir zaman sonra yazan İbn Abidin bu yazınsal türlerin hepsini kullanmaktadır. (Bu alandaki) ana çalışmalarının hepsini eşzamanlı olarak yazdığı ve bunların hepsinde diğerlerine iç-atıflar yaptığı için onun çalışmasının bir kronolojisini kesin olarak vermek mümkün değildir. Her bir çalışma devam eden çalışmaları ve diğer çalışmalara referansla zenginleştirildi. Bununla beraber onun, *Ukudü resmi'l-müfti* şiirini en önce yazmış olması muhtemel görünüyor. Sonra şiirin şerhini, daha sonra da örf üzerine yapılan ilave şerhi yazdı. Şiirin şerhinde ona atıflar yapılmasına rağmen, *Reddü'l-Muhtar*'ın giriş bölümüne dahil edilen ana çalışmaya en son başlanmış olunmalıdır. Son olarak, *ifta* konusundaki dağınık açıklamalar/yorumlar *Reddü'l-Muhtar*'ın sonunda *kaza* başlığı altında birleştirilir.

<sup>5</sup> İbn Salah ve Nevevi için, bkz. Calder, "Al-Nawawi's typology of muftis". Subki için, *Fetava*, 2/122-3

<sup>6</sup> Onun için bkz. Sherman A. Jackson, Islamic law and the state: the constitutional jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi.

*İfta* hakkındaki tartışmaları içeren konular, gelenek içinde tam olarak saptanmıştır. Muhtemelen bunların en yeterli ve özlü ifadesi *Ukud*'un 74 satırında yapılmıştır. Bu çalışmanın hemen hemen tamamı, Hanefi hukuk geleneği içindeki otoritelerin ve kitapların değerlendirilmesi ve sıralanmasıyla; ve bir de kitaplardaki formüsel ifadelerin değerlendirilmesi ve sıralanmasıyla ilgilidir. Değerlendirme ve sıralamanın temel süreçleri bir hükmü (*mezhebi*) vermediği durumlarda bir takım tâli ilkeler sunulur. Bunlar arasında en üretken ilke, muhtemelen zamanın ihtiyaçlarını ve örfü göz önünde bulundurmadır. "Eğitimli hukukçu kaynaklara bağlı kaldığı müddetçe deliller hakkında bağımsız değerlendirmeler yapabilir" şeklindeki en son başvurulacak bir öneriyi kabul etmek sadece diğer [ilkelerin] hepsi başarısız olduğunda mümkündür. Ancak bu bile belirli kayıtlarla sınırlandırılmıştır. *Mezhep* tarafından tercih edilen hükmün tespiti için hukukçunun nasıl hareket edeceğini belirleyen, az veya çok otomatik olan yöntem; kaynakların veya delillerin bağımsız değerlendirmesine hatta özel hukukçuların bağımsız tercihinine dayanmaz. Tercihler gelenek tarafından belirlenir. Hukukçunun (görünüşte) kişisel ve yargısal değerlendirmesinden bağımsız olan bu hukukun otoritesine dönük arayışı ve bu otoriteyi ortaya koyuş biçimi, hukuksal ve yargısal süreçlere yönelik sosyolojik araştırma yapanları yanıltmayacaktır. Bu tür değerlendirmeler hukuki sistemlerin ortak özelliğidir ve orada sistem içi yaratıcılık ve esneklik olmadığı manasına gelmez. Bütün hukuki sistemlerde hakimler ve hukukçular, sadece varolan yerleşik kuralları tatbik ettiğini savunurken bile, son derece yaratıcı kararlar verebilirler.

İbn Abidin'in çalışmasının önemi, onun beyan ettiği otorite sisteminde yatmaktadır. Bu otorite, *mezhep* ve her ne kadar kelime olarak kullanılmasa da *taklidin* otoritesidir. Müftünün karşılaştığı problem, *mezhep* içinde üretilen hukuki kitapların nasıl kullanılacağı ve tartışılacağıdır. Hukukçular hükümlerini, ne Kur'an ve sünnetin bağımsız araştırmasından elde ettiler ne de bunu yapmayı istediler. Vahiyden hükümlerin istinbatı, bağımsız müçtehitler -hukuk ekollerinin kurucuları- tarafından üstlenildi. Onların çalışmaları *usul-i fikhın* ilkelerine atıfla anlaşılabilir ve doğrulanabilir. Uygulayıcı hukukçular ve müftüler bütün ilkeleri kullanmaya gerek duymadılar. Nasıl amel edeceğini bilmek isteyen hukukçunun karşılaştığı yorumsal görev, hükümlerin vahiyden istinbatına değil hükümlerin hukuki

gelenekten istinbatına dayanır. Bu nokta İbn Salah tarafından açıkça [şu şekilde] ifade edilmiştir: “Müftünün mezhep metinleri ile ilişkisi [mezhep] kurucusunun vahiy metinleri ile ilişkisi gibidir”<sup>7</sup>. Bu nokta, bu şiirin içeriğinde zikredilenden daha açık veya daha net olarak ifade edilemezdi.

### 3.

İbn Abidin’in şiiri bir *ürjûze*’dir. Her beyt, iki kafiyeli mısradan, her mısra üç *cüz*’den oluşur. Ben çeviride, kafiyesiz (ve çok serbest), birincisi kısa ikincisi uzun iki heceli vezin türü [*iambic pentameter*] kullandım. Orijinali çok güzel bir şiir değil, ancak neticede o bir şiir; şiirde sunulan bilgi, düzenli bir forma, etkileyici içeriğe ve düzenli bir denetime sahip. Şiir çoğunlukla açık ve kendi kendini açıklayıcıdır, ancak yine de ben aşağıda 4. bölümde bazı noktaları genişlettim ve genel yapıyı açıkladım. Şiirde bölümlerin numaralandırılması İbn Abidin tarafından şerhinde ortaya konan ayırıma uygundur (Türkçe çeviride anlaşılmayı kolaylaştırmak için serbest çeviri esas alınmıştır):

#### I.

Bize, kuralları ve hukuku bahşeden Allah’ın ismi ve O’na hamd ile bu çalışmaya başlıyorum;  
Sonsuz lütfun ve barış, bize Yol’u veren peygamberin üzerine,  
Onun Ailesinin ve gerçek Arkadaşlarının üzerine, zaman ve yıllar devam ettikçe, olmasını dilerim.  
Ve şimdi: Fakir günahkâr, Allah’ın kulu Muhammed İbn Ağabeydin yalvarır,  
Tek ve cömert olan Rabbinin lütfunu ve amaçlarında başarıya erdirmesini:  
Sıra sıra dizilmiş bir mücevher, göz alıcı incilerden oluşan eşsiz bir gerdanlık terkibine,  
“Müftünün görevleri konusunda kaideler” adı verildi. Ki ona müftüler ve kendi başına amel etmek isteyenler ihtiyaç duyar.  
Şimdi, Allah’ın cömertlik denizinden lütuflar dileyerek maksada giriyorum.

#### II.

Bil ki uymak bir görevdir, gerçek otorite tarafından tercih edildiği bilinene,  
Veya aksi bir tercih gösterilmedikçe Zahiru’r-rivaye’ de yazılmış görüşe.

<sup>7</sup> Calder, “Al-Nawawi’s typology of muftis”, 155-6

**III.**

Zahiru'r-Rivaye kitapları altı adettir, bunlar aynı zamanda "Usul" [asıllar] olarak da bilinir.

Bunların tamamını Muhammed eş-Şeybani yazmış ve bunlarda Numan'ın mezhebini açıklamıştır.

[Bunlar] büyük ve küçük olarak bilinen iki Câmî' , küçük ve büyük olarak bilinen iki Siyer

Sonra Ziyâdât ve Meksûr; Bunların tamamı sağlam ve açık otorite tarafından rivayet edilmiştir.

Aynı şekilde onun, kitaplarda açık [zahir] olmayan yollarla aktarılan "Nevâdir" olarak bilinen meseleleri vardır.

Bunlardan sonra, bizim mezhebin ileri gelenleri tarafından çıkarılan "Nevâzil / Vakıat" olarak adlandırılan meseleler gelir.

**IV.**

Yazılış olarak altı kitabın ilki olduğu için Meksûr, "Asl" olarak isimlendirildi,

Sonra Cami'u's-Sağir gelir, sonra olduğu için önceliğe sahiptir

Yazılış olarak altı kitabın sonuncusu es-Siyerü'l-Kebir'dir, sonuncu olduğu için o güvenilir olandır

**V.**

Bu altı kitap, Şehid Hakim tarafından "Kafi" adlı kitabında bir araya getirilmiştir ki adını hak etmiştir

Şerhlerinin en güzeli, Serahsi'nin Meksûr adlı çalışmasıdır: Bir Güneş tarafından (yazılmış) güneş.

Bu yüzden onun nakillerine güvenilir, ameller ona dayanır ve ondan ayrılmaya izin verilmez

**VI.**

Bil ki: Ebu Hanife değerli çoklu rivayetler ve hükümlerin kaynağıdır.

O bunlardan bazısını seçti, geriye kalanları bıraktı, daha sonra onun takipçisi olan hukukçular kendi paylarına düşenleri seçtiler.

Bu yüzden, tüm arkadaşlarının şahitlik ettiği gibi bütün fetvalar sadece ona döner.

**VII.**

Onun tercihi olan bir görüş bilinmediğinde tercih edilen görüş Ebu Yusuf Yakub'un görüşüdür.

Sonra Muhammed'in, onun görüşleri de güvenilirdir, sonra Züfer ve Hasan b. Ziyad'ın.

Bazıları, İki Arkadaşı (İmameyn) İmam'a karşı aynı görüşte birleştiğinde müftünün bunu tercih edeceğini söyledi.

Bazıları da delili en kuvvetli olan tercih edilir dedi, müftü bunu ortaya çıkarma becerisine sahip olduğunda.

30

## VIII.

Ancak zamanımızda delile dayalı tercih yoktur, bu yüzden görüş bir sıralamaya dayanır.

Eğer onlar kendilerine açık görüneye muhalif bir görüşü tercih etmemişlerse, biz onu kabul etmeliyiz

Biz, onların bazen [İmam'ın] Arkadaşlarının görüşünü tercih ettiklerini ve hâkim kıldıklarını görüyoruz

Züfer bu duruma örnektir; onlar, on yedi hukuki kuralda onun görüşünü tercih ettiler.

## IX.

Bundan sonra; son derece bilgili otoritelerimizden bir görüş rivayet edilmemişse

Ve sonra gelenler de aynı görüşte değilse o zaman çoğunluğun benimsediği görüş tercih edilir

Tahavi, Ebu Hafs el-Kebir, Ebu Cafer ve meşhur Leys gibi

Bunların yerleşik bir görüşü tespit edemezse ve hala cevaba ihtiyaç duyuluyorsa

Müftü ciddi olarak çaba göstermeli ve Rabbinin kıyamet günündeki gücünden korkmalı ve içtihadı ile araştırın ve tekrar hayata dönülecek günde Rabbi'nin gazabından korksun

Zira ihtiyaç duyulan vasıfları eksik olan hiç kimse hüküm vermeye cüret edemez, sefil biri müstesna

## X.

Burada, kural koymaya ehliyetli kişilerce tespit edilmiş ve tanımlanmış kurallar vardır

İbadet konularında öncelik İmamız'ın görüşlerine verilir, mutlak olarak bu böyledir,

Yanında sadece hurma şerbeti kalan kişinin temizliğinde olduğu gibi Onun güvenilir rivayetleri benimsenmedikçe.

Yargılama ile ilgili konularda Ebu Yusuf'un görüşü tercih edilir

Miras konularında onlar daima fetvalarını Muhammed'in görüşüne dayan-

40



dırdılar.

Birkaç mesele hariç istihsan kıyasa tercih edilir. Bu konuda belirsizlik yoktur

Zahiru'r- rivaye kurallara muhalif olunmaz zira onların kayıtları kesindir Bilgi rivayetle desteklendiğinde kurallardan sapmaya izin verilmez Müslüman'dan inançsızlığı uzaklaştırma eğiliminde olan kural, zayıf bile olsa uygulanmalıdır

Güvenilir otorite tarafından reddedilen kural ilga edilir, başka bir tanesine ihtiyaç duyulur.

Metinlerde yer alan kural, her nerede olursa olsun güvenilir kabul edilir.

Metinler Şerhlerden üstündür ve Şerhler de Fetavaların üzerinde sıralanır

Farklı bir kural açıkça bu daha iyidir şeklinde tanımlanmadıkça onlar güvenilir olanı tanımlar

#### XI.

El-Haniyye ve el-Mülteka'da sıralanmış görüşlerden ilki en üstün görüştür. Diğer çalışmalarda delilini sona bıraktıkları görüşe itimat et, çünkü bu yerleşmiş bir usuldür

El-Hidaye ve benzeri çalışmalarda adet böyledir, ( ... )

Aynı şekilde, geri kalanları göz ardı edilip sadece görüşlerden biri delillendirilmişse onu seç

50

#### XII.

İki görüş bulursan ve bunlardan bir tanesi sağlam olarak nitelenmişse bu durumda sağlam olarak nitelenen görüşe itimat edilir

Şu ifadelerle nitelenen görüşlerde olduğu gibi: "fetva buna göredir", "daha yakın", "daha açık", "tercih edilen", "daha uygun"

Veya "bu görüş sağlamdır" gibi. "daha sağlam" ifadesi daha güvenilirdir.

Her ne kadar bazıları tersi doğrudur dese de.

"fetvalar bununla verilir" veya "buna dayanır" ifadeleri de aynı şekildedir.

Bu iki ifade diğerlerinden daha güçlüdür.

#### XIII.

Sağlam olarak nitelenen iki görüş bulunduğunda dilediğin bir tanesini seç. Zira her birine müsaade edilmiştir,

Biri "sağlam" diğeri "daha sağlam" ifadesi ile nitelenmediğinde veya biri fetva ifade etmediğinde. Bu durumda tercih biliniyor.

Keza görüş metinlerde bulunursa veya İmam'ın görüşü ise veya Zahiru'r-rivaye ise

60

Veya büyük çoğunluk tarafından benimsenmişse veya istihsan ise veya vakıflar için açık fayda sağlıyorsa

Veya bu görüş zamana daha uygun olursa veya kanıtı daha açık delil olursa  
Bunlar, sadece değerlendirmede çelişki olduğunda veya sağlam görüşü sunan bir değerlendirme olmadığında [dikkate alınır]

Bu nedenle şu ana kadar öğrendiğin unsurlar tarafından üstün kılınan görüşü benimse. Bu en iyisidir.

#### XIV.

Sabit olan açık görüşe muhalif olmadıkça, nakledilen rivayetlerin mefhumu ile amel et.

#### XV.

Örf hukukta önemli bir otoriteye sahiptir, bu yüzden bazen [hukuki] kural ona dayanabilir.

#### XVI.

Amel etme veya talep edene cevap vermede zayıf görüşü kullanmaya izin verilmemiştir,

Zaruret altında hareket eden kişi ve meşhur bilgiye ve marifete sahip kişi müstesnadır

Ancak kâdı böyle değildir, o bu yolla yargılama yapamaz. Eğer yaparsa hükmü geçerli olmaz

Özellikle de şimdiki kadılar. Zira onlar, atama esnasında mezhebin yerleşmiş kuralları ile kısıtlanmışlardır.

#### XVII.

Oluşturduğum beyitler burada tamamlandı. Allah'a şükürler olsun, O sonların en güzelidir.

#### 4.

Aşağıdaki açıklamalar referans ve yapıyı açıklar. Aksi belirtilmedikçe ilave materyaller İbn Abidin'in kendi şiirine yaptığı şerhten elde edildi. Bu şerh genellikle, görevleri, meseleleri ispatlama [*justification*] olan ilk dönem hukukçularından yapılan alıntılardan oluşur. İbn Abidin şiirde bu yöntemi benimser.

I. Bu bölüm genellikle geleneksel girişi ve kendini açıklayıcı bilgileri içerir. 7. satır muhataplarını gösterir (*yehtacuhu el-âmilu ev men yufti*): müftü

ve müftüye müracaat etmeksizin amel eden yeterli eğitimi almış bütün kişiler.

**II.** Bu iki satır, hukuki otorite açısından bütün Hanefi teorisinin etkili bir özetidir. Vacip (*vacib*) olan, tercih edileni tespit etme ehliyetine sahip olanlar (*ehl-i tercih*) tarafından tercih edildiği bilinen (*'ulime*, -epistemolojik tutum önemlidir-) hükmü takip etmektir. Bununla kastedilen, Hanefi *mezhebinin* asılları olan ve güvenilir tercihler tarafından tashih edilmese bile takip edilmesi gereken “açık rivayetler”dir (*zahiru'r-rivaye*). Şiirin ifadelerinden, *zahiru'r-rivaye* ve bu rivayetlerin, büyük hukukçuların devam eden otoritesini açıklayan yazınsal gelenek içindeki yerini öğreniyoruz. Onlar [büyük hukukçular] *ehli tercihtir*.

**III.** İbn Abidin Zahirur-rivaye kitaplarını ve daha düşük (daha aşağı) derecedeki iki gurup kitapları teşhis eder. Muhammed eş-Şeybani<sup>8</sup> tarafından yazılan (veya ona atfedilen) altı kitap şunlardır; *el-Camiu'l-Kebir*, *el-Camiu's-Sağir*, *ez-Ziyadat* ve *el-Mebсут* (veya *el-Asl*). Bu kitaplar güvenilir isnad ile (*mütevatiren ev meşhuren*) eş-Şeybani'den nakledilmiş kabul edilir. Şeybani'ye atfedilen (*el-Keysaniyyat*, *el-Haruniyyat*, *el-Curcaniyyat* ve *er-Rakkiyyat*) ve başkalarına atfedilen (e.g. Hasan b. Ziyad'ın<sup>9</sup> *el-Mücerred*, Ebu Yusuf'un<sup>10</sup> *Kitabu'l-Emali* gibi) birçok kitap, eksik/yetersiz rivayetten dolayı daha az güvenilirdir. Bunlar *mesailu'n-nevadir* (*nadirat*) olarak bilinir. “*Nevazil*” veya “*vakiat*” (olaylar) olarak bilinen üçüncü kategori; Ebu Hanife ve ashabi tarafından cevaplanmamış olaylar hakkında sorulduğunda, müteahhir âlimler tarafından ortaya konan hükümleri içerir. Bu tür materyalleri toplayan ilk kitap Ebu Leys es-Semerkandi'nin<sup>11</sup> *Kitabu'n-Nevazil* adlı eseridir. Daha sonraki âlimler bu tür materyalleri toplamaya devam ettiler ve Kadıhan'ın<sup>12</sup> *Fetava*'sında olduğu gibi bazı hukukçular bunları diğer (ilk) materyaller ile karışık olarak zikrettikleri yeni eserler oluşturdular. Bununla beraber diğer bazıları, farklı materyallerin arasını ayırt etmişlerdir. Özellikle de, sırasıyla *Mesailu'l-usul*, *en-Nevadir* ve

<sup>8</sup> Muhammed b. Hasan eş-Şeybani, ö. 189/804

<sup>9</sup> Hasan b. Ziyad el-Lü'lüi, ö. 204/819

<sup>10</sup> Yakup b. İbrahim el-Ensari, ö. 158/775

<sup>11</sup> Nasr b. Muhammed es-Semerkandi, (ö. 376/986).

<sup>12</sup> Hasan b. Mansur el-Özcendi Kadıhan, (ö. 592/1196), *Fetavay-ı Kadıhan* veya [diğer adıyla] *Fetavay-ı Haniyye* yazarı.

*Fetava*'ları (e.g.*nevazil/vakiat*) düzenli bir şekilde kaydeden Raduyiddin es-Serahsi<sup>13</sup>. (İbn Abidin onun için “yaptığı ne kadar da güzeldir” der.)

IV. Bu bölüm, zahiru'r-rivaye kitaplarının, daha sonra üretilen eserlerden daha yüksek bir otoriteye sahip olduğu ilkesine ve kronolojinin belirlenmesine ilişkin bazı göstergelere değinir. İbn Abidin'in şerhinin bu bölümündeki son cümle, İbn Nüceym'in *Eşbah*<sup>14</sup> adlı eserine el-Bîrî'nin yaptığı şerhten<sup>15</sup> alınmıştır:

Belirli bir konuda fikir ayrılığı bulunduğu, en üstün ve tercih edilen görüş için, *müçtehidin* delilleri göz önünde bulundurması ve onun görüşünde baskın [racih] olan meseleyi araştırması gerekir. *Mukallidin* ise son tasnif edilen eserdeki görüşe uyması gerekir – ki bu *es-Siyer*'dir (*el-Kebir*)-. Ancak sonraki dönem âlimleri (*el-meşâyih*, *el-müteahhirun*) farklı bir görüşü tercih etmişlerse, Züfer'in görüşü dahi olsa onların tercihi uygun olarak hareket etmek gerekir.<sup>16</sup>

İbn Abidin bu alıntıyı şiirini desteklemek amacıyla yapar. İbn Abidin, kendi çağında (gerçek manada) *müçtehit* olduğuna inanmıyordu. El-Bîrî gibi İbn Abidin de *mukallidin*, *müteahhirun* tarafından açık bir tercihle tashih edilmedikçe, sadece otoriteyi yani zahiru'r-rivaye'yi takip etmesi gerektiğine inanıyordu.

V. Bu bölüm, Buhara kadısı Hakim eş-Şehid'in<sup>17</sup> *el-Kafi* adlı eserinin ve ona Şemsü'l-Eimme es-Serahsi<sup>18</sup> tarafından yapılan şerhin (*el-Mebsut*) temel önemini vurgular. Bu çalışmaların önemi; onların, zahirur'r-rivaye'nin usulünü (doğru olarak) özetlemelerinden ve açıklamalarından kaynaklanır.

VI. Üçüncü ve beşinci bölümler arasında kitaplardan bahsedilir. Altıncı ve sekizinci bölümler arasında otorite şahsiyetlerden bahsedilir. Altıncı bölüm, bütün hükümler ona atfedilmemesine rağmen Ebu Hanife'nin mezhebin sahibi olduğu iddiasıyla ilgilidir. İbn Abidin'in şerhi, uzunca bir şekilde bir *müçtehidin* aynı konuda iki veya daha fazla görüşe nasıl sahip olabildiğini açıklar ve niçin Ebu Hanife'nin görüşlerinin korunmuş olarak, üç (veya daha fazla) otorite (yani kendisi, iki büyük öğrencisi ve bazı ikinci

<sup>13</sup> Muhammed b. Muhammed es-Serahsi (ö. 544/1149), *el-Muhit* yazarı.

<sup>14</sup> *Kitâbu'l-eşbâh ve'n-nezâir*, Zeynuddin b. İbrahim İbn Nüceym (ö. 970/1563)

<sup>15</sup> Referans muhtemelen [şu eseredir]; *Umdetü'l-hâvi'l-besâir li halli'l-mühimmeti'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, İbrahim b. Hüseyin b. Biri (ö. 1099/1688).

<sup>16</sup> İbn Abidin, *Resâil*, 1/20

<sup>17</sup> Muhammed b. Muhammed el-Hakim (ö. 334/945)

<sup>18</sup> Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsi (ö. 490/1097)

derece ashabı) arasında dağıtıldığına işaret eder. İbn Abidin ilk dönem ashabından, onların Ebu Hanife'den rivayet edilmemiş hiçbir görüş beyan etmediklerini gösteren ifadeler aktarır. Gerçekten de onlar bu anlamda ağır yeminler ederler. (Şiirin 25. satırından sonra)

S) *Müçtehit* bir görüşü terk ettiğinde artık o görüş onun bir görüşü olarak kalmaz. Bu görüş (daha sonra açıklanacağı gibi)<sup>19</sup> feshedilmiş gibidir. Bu durumda ashabına atfedilen, ona muhalif olarak söyledikleri görüşler onun *mezhebi* olamaz. Onların görüşleri kendi *mezhepleri* olur. Öyleyse bu görüşler nasıl ona nispet edilebilir (*tunseb*)? Hanefi olan kişi, Ebu Hanife'yi taklit eder (*qallada*) ve bundan dolayı ona nispet edilir (*nüsibe*), başkasına değil.

C) Ben bu problemle karşılaşmıştım ama bu konuyu hâşiyem *Reddü'l-Muhtar*'da cevapladım: İmam (Ebu Hanife) ashabına kendisinin görüşlerinden delile en uygun olan görüşü benimsemelerini emretti. Binaenaleyh onların benimsediği görüş onun görüşü sayılır, çünkü bu görüş, onun prensiplerine, onlar için belirlediği bir prensibe dayanıyordu ve bu görüş bütün yönleriyle terkedilmiş değildi.<sup>20</sup>

VII. Bu bölüm otoritenin temel hiyerarşisine değinir. İlk olarak Ebu Hanife'nin ondan herhangi bir görüş bilinmediğinde, Ebu Yusuf'un, sonra Muhammed eş-Şeybani'nin, sonra (sıra gözetilmeden) Züfer<sup>21</sup> ve İbn Ziyad'ın görüşleri [tercih edilir]. "Bazıları şöyle söyledi" (*Kîle*) ifadeleri ile başlayan iki satır, gelenek içindeki itibara sahip görüşlere işaret eder ancak bu ifadeler İbn Abidin tarafından kabul edilmez.

VIII. Bu bölümdeki ilk satır, hükümlerin hiyerarşisini gösteren ilkeleri tekrar vurgular. Bununla birlikte ikinci ve takip eden satırlar, sonraki otoriteye işaret eder. "onlar" tercih edileni açıklayabilir ve eğer onlar bunu yaparsa tercih ettiklerine uyulmalıdır. İbn Abidin'in şerhinin ilk cümlesi, delillerin durumunu gösterir:

Sen, en sahih olan görüşün, *müçtehit* müftünün muhayyer olması ve delili en kuvvetli olanla fetva vermesi olduğunu, temel hiyerarşiyi (*tafsil*, şiirde onu "order" olarak çevirdim, 1.30) takip etmesi gerektiğini biliyorsun. Ancak zamanımızda *müçtehit* müftü olmadığı ve sadece *mukallit* kaldığı için bizim [yukarıdaki] hiyerarşiyi takip etmemiz zorunludur. Ve ilk olarak İmanın görüşüyle fetva veririz, sonra ve sonra...ilh. Delilinin kuvveti veya zamanın değişmesi veya her ne tercih etmişlerse *mezhepte müçtehitlerin* başka bir görüşü muteber kabul ettiklerini görmediğimiz sürece (bu böyledir). Onlar hayattaymış ve bize fetva veriyorlarmış gibi onların söylediklerine uyarız.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Atf 49. satıra

<sup>20</sup> İbn Abidin, *Resâil*, 1/24

<sup>21</sup> Züfer b. el-Huzeyl el-Enbari, ö. 158/775

<sup>22</sup> İbn Abidin *Resâil*, 28. Müstakil müçtehit ve müntesip müçtehit (mezhepte müçtehit) için bkz. Calder, "Nawawi's typology of muftis"

Şiir, temel oldukları halde sıralamanın ilkelerinin “onların” otoritesi karşısında terk edilebileceğini gösterir. Züfer’in on yedi görüşünün (genel prensiplerin hepsine aykırı olmasına rağmen) mezhepte tercih edilmesi bu noktaya örnek olarak gösterilir.

**IX.** Bu bölüm hiyerarşinin ilkelerine geri döner. Ebu Hanife ve ashabından rivayet edilen bir görüş olmadığı durumda yeni neslin çoğunluğunun görüşleri tercih edilir. Ahmed b. Muhammed et-Tahavi (ö. 321/933), Ebu Hafs Ahmed b. Hafs el-Buhari (ö. 264/878), Ebu Cafer Muhammed b. Ali el-Hinduvani (ö. 362/973) ve Ebu’l-Leys Es-Semerkandi örnek olarak verilir. Bunlar da cevap bulmadığında (veya çoğunluk sağlanamadığında), müftü duruma özel çaba sarfetmelidir: *fe’l-yenzuru’l-müfti bi-ceddin ve ictihadin* (1.38). Bu özel çaba (*ictihad*, mezhep içi ictihad olarak anlaşılır, kurucu İmam *ictihadı* olarak değil)<sup>23</sup> ilkelere dayanır ve bunlar onuncu bölümde açıklanacaktır.

**X.** Burada açıklanan ilkeler, görünüşe göre sadece, hem kitaplara (zahiru’r-rivaye) hem de otoritelere (ilk olarak Ebu Hanife sonra Ebu Yusuf vd.) dayanan hiyerarşinin ilkeleri bir cevap üretmediğinde uygulamaya konur. Aslında bu ilkeler (mesela hukukla ilgili alakalı konularda kesinlikle Ebu Yusuf ve Muhammed’in görüşleri tercih edilir) bazen açıkça hiyerarşinin ilkeleri ile çelişir ve kesin olarak şu sonuç anlaşılabilir: genel kurallar için istisnalar ortaya çıkar. [Bunu] en iyi açığa vuran ilke, metinlerde olan tercih edilmiş varsayıdır (*ve küllü kavlin fi’l-mütuni üsbite...*) şeklinde saptanan kuralı beyan eden, 50. satırda ifade edilen ilkedir. Bu konu üzerinde durmak ve neye işaret ettiğini mütalaa etmek faydalı olacaktır.

İbn Abidin’in argümanları şunu ifade ediyor görünüyor: Müftü bir problemle yüzleştğinde, ilk olarak yazım sırasını dikkate alarak zahiru’r-rivaye kitaplarına bakmalıdır, sonra uygun sıra içinde bireysel otoritelerin görüşlerini dikkate alır ve eğer bu da cevabı üretmezse Tahavi, Ebu Hafs gibi meşayihin görüşlerine bakar. Ve bu şekilde devam eder. Uygulamada, müftü ilk olarak Hanefi geleneğinin standart çalışmalarına bakabilir orada çoğu zaman cevabı bulabilir. Tüm bu kitaplardan cevabın nasıl bulunacağı ve cevaba hangi kıymetin atfedileceğinin detayları 11 ile 13. bölümler

---

<sup>23</sup> Önceki nota bkz.

arasında gösterilir. 3. ile 10. bölümler boyunca gösterilen kurallar, gerçekte istinbat kuralları değildir onlar ispatlama/haklı çıkarma [*justification*] kurallarıdır.

Hanefi hukukçular *mezhebin* ana metinleri ile sonraki klasik ve makbul elkitapları arasındaki ilişkiyi açıklamak zorunda idiler. Bu şeyleri tam olarak açıklamayan Hanefi geleneğinin ana metinlerini oluşturan kitap, kural ve otoriteler büyük farklılıklar gösterdiği halde büyük klasik hukukçular ("metinlerin" yazarları) mezhep görüşü şöyle şöyledir deme konumuna nasıl sahip oldular? Cevap şu şekilde verilir: Onlar belirli ilkeleri, yani burada İbn Abidin tarafından açıklanan bu ilkeleri kullanmışlardı. Klasik hukukçular için bu ilkeler *istinbat* (discovery/keşfetme) ilkeleridir. (İbn Abidin'in kendisi gibi) sonraki hukukçular için ise bu ilkeler destekleme/haklı çıkarma (*justification*) ilkeleridir. Benzer problem (*justification*'a karşı *discovery*) usul-i fıkıh çalışmalarının tarihi ve gelişimi için de ortaya çıkabilir. Bu çalışmalarda açıklanan hermenötiksel ilkeler, erken dönemlerde, muhtemelen hukuk kurallarının keşfi için gerekli ilkeler olarak düşünülmüştü. Sonraki hukukçular (ve erken dönemden bazıları) otorite sayesinde, özellikle de kurucu imamların otoritesi sayesinde, bu ilkelerin daha önce bilinen hükümler için destekleme (*justification*) ilkeleri olduğunun daha açık bir şekilde farkına vardılar. (Kendi zamanında kabul edilen anlayışı yansıtan) İbn Haldun, bu durumu çok açık bir şekilde ifade etti. Kurucu imamlar için hüküm çıkarma (*istinbat*) kuralları olarak işlev görmüş olan kurallar, sonraki alimler için saptanan kuralların koruma ve muhafazası işlevini görmüştü.<sup>24</sup> Burada da aynı şey olmuştur. 11. bölümde, 49. satıra kadar olan kısımda, İbn Abidin tarafından açıklandığı gibi, müftüler hakkındaki kurallar klasik metinlerin (*mütun*) ortaya çıkmasından önce kavramsallaşmış idi ve esas işlevi, hatta tek işlevi bu metinlerde bulunanları haklı çıkarmaktı.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> İbn Haldun, Mukaddime, 456/7. İbn Haldun burada *Hilafiyyat* ilminden bahsediyor, bu ilim tartışmalı hukuki hükümleri saptıyor ve savunuyor. "bu ilmin üstadı hükümleri ortaya çıkaracak prensipleri bilmek zorundadır, bu prensiplere sadece *müçtehit* ihtiyaç duyar. Bununla beraber *müçtehit* onlara tündengelim için ihtiyaç duyar; *Hilafiyyat* üstadı onlara ortaya konmuş hükümleri rakiplerin hücumlarından korumak için ihtiyaç duyar". -*li hıfzı tilke'l-mesâilü'l-müstenbata min an yehdimehe'l-muhalif...*

<sup>25</sup> Wael B. Hallaq tarafından *Usul-i fıkıh* konusunda yapılan bir dizi yetkin çalışma, onun *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* eseri içinde uygun bir şekilde toplandı. Genellikle, ben Hallaq'ı bütün bu çalışmalarında *Usul-i fıkıh* tümevarım ilmi ola-

50. ve 51. satırlar tam olarak “*metinlerin*” otoritesi sorununu aktarır. Sayılan bu metinler ve ilkeler de düzenlenmeleri için masaya yatırılmaları gerekir (çünkü bunlar da bütün problemleri çözecek basit bir düzen içinde değildirler). Klasik metinlerin nasıl düzenleneceğinin/ derecelendirileceğinin ayrıntıları 11. ve 13. bölümler arasında açıklanır. Bununla beraber burada bir ana ilke açıklanır: metinler şerhlerden daha üstündür ve şerhler “*fetava*”lardan daha üstündür (51.satır).

İbn Abidin, şerhinde “metinleri” şu çalışmalar şeklinde belirler: Ahmed b. Muhammed el-Kuduri'nin ö. 428/1037 *el-Muhtasar*, Ali b. Ebubekr el-Merğınani'nin ö. 593/1197 *Bidayet (el-Mübtedi)*<sup>26</sup>, Abdullah b. Mesud el-Mevsili'nin ö. 682/1283 *el-Muhtar*, Mahmud b. Ahmed el-Mahbubi'nin ö. ?7.yy/13.yy *Vikayet (el-Rivaye fi mesaili el-Hidaye)*, Abdullah b. Ahmed en-Nesefi'nin ö. 710/1310 *Kenz (el-dekaik)*, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbubi'nin ö. 747/1346 *en-Nukaye* (veya *Muhtasaru'l-Vikaye*), İbrahim b. Muhammed el-Halebi'nin ö. 956/1549 *Mülteka (el-ebhur)* adlı eserleri gibi. Metinlerden daha aşağı derecede kabul edilen şerhler zikredilen bu çalışmaların şerhleridir. (“*Metinler*” daha yüksek dereceye sahiptir; çünkü daha kısadır bunların hukukun temel ve tartışılmaz bölümlerini içerdiği varsayılır.) “*Fetavalar*”, Kadıhan'ın *Fetava'sı* gibi Hanefi geleneğinde, başlığında “*fetava*” kelimesi olan bütün kitaplardır.

**XI.** 11. bölüm, geleneğin başlıca elkitaplarında benimsenen üslubun temel örneklerini saptar ve bu metinlerin nasıl okunacağı hakkında bazı temel ilkeler verir.

**XII.** 12. bölüm, tercih edilen görüşü saptamada kullanılan kesin formülü ele alır: *el-fetva aleyhi, el-eşbeh, el-ezhar, el-muhtar, el-evceh, es-sahih, el-esahh, bihi yüfta* etc.gibi lafızlar. 59. satırda zayıf görüşle ilgili olarak “ bir görüş “daha sahih” (*el-esahh*) olarak nitelendiğinde bu görüşün zıddının sahih olup olamayacağı” şeklindeki tartışmaya değinir (ve reddeder).

**XIII.** 13. bölümde “iki görüş de (hangi kavramla olursa olsun) sahih olarak nitelendiğinde (61. satır) veya sahih görüşlerin tamamı hakkında bir

---

rak açıklıyor görüyorum. Sadece en son makalesinde (“*İfta' and ijthad in Sunni legal theory*”) *Usul-i fıkıh* ilminin öncelikle, belki de yalnızca *justification* ilmi olarak anlaşılması gerektiğini kabul etmeye başladı. Yukarıdaki 24 numaralı nota bkz.

<sup>26</sup> Merğınani'nin kendi çalışması üzerine yaptığı şerh *el-Hidaye* olarak meşhurdur. *El-Hidaye*'nin etkisini ifade eden kısa güzel bir izah (Heffening tarafından hazırlanan) *İslam Ansiklopedisi* (2. cilt) “*Marghinani*” maddesi altında bulunabilir.



değerlendirme bulunmadığı durumda (66. satır) ne yapılır” sorununu ortaya koyar. Daha önce açıklanan ilkeler, bir noktaya kadar burada tekrar açıklanır. Burada geriye kalan olasılık, basit bir tercih (61. satır) veya (daha yetkili herkes için) delillerin değerlendirilmesidir. Geleneğin makbul kitapları çözülemez ihtilaf içerdiğinde veya tercih edilen görüşlerin hiçbiri hakkında bir değerlendirme bulunmadığında; delillerin değerlendirilmesinin, ileri sürülen ve meselenin durumunu bilen tarafından takip edilen son ilke olduğuna işaret etmek önemlidir.

XIV. 14. bölüm, müftüye (gelenek içinden) gelen rivayetlerin “mefhumi” ile amel edebileceğini gösterir. -*Ve'mel bi mefhumu rivayetin eta-*. Sözel “mana” veya “gizli anlam” olarak *mefhum*, şerhte dilden çıkarılan temel tümevarımlara referansla yorumlanır. Sorudaki dil, kaynakların dilidir ve İbn Abidin bu noktada okuyucuya *usûl* disiplinini referans gösterir.

XV. 15. bölüm örfün (örf) öneminin çok özet bir ifadesidir. Daha fazla ayrıntı şiirin şerhinde ve *Neşru'l-arf* adlı müstakil risalesinde yer alır.

XVI. 16. bölüm taklidin ana ilkesini tekrar teyit eder. Müftü ve kendisi amel etmek isteyen kişi mezhepte tercih edilen görüşü (bu şiirde, açıklanmış ilkeler vasıtasıyla elde edilmiş olanları) seçmekle sınırlandırılmıştır. Zayıf (yani mezhepte zayıf) kabul edilen görüşün kullanılmasına izin verilmez. “Zaruret” (*darura*) durumu için istisna vardır ve müftü, talep edene hüküm verirken bunu dikkate alabilir. (yani kendi kendine delilleri tahlil etmesi için) yeterli maharete sahip olan kişi için de istisna vardır. Bu son istisna yalnız kendisi için hüküm veren kişiyi ilgilendirir. Müftü, deliller hakkındaki kendi değerlendirmesi gelenekte zayıf olarak nitelenen görüşü tercih etmeyi önerse bile başkasına, mezhepte kesin kabul edilen görüşle hüküm verir. Kadılar kesinlikle mezhebin kuralları ile sınırlandırılmışlardır. Ve ayrıca tayinleri esnasında Osmanlı dönemi kadıları için bu ilke açık olarak belirtilirdi.

İbn Abidin şiiri yazdığında, Hanefi mezhebi bin yıldan daha fazla bir müddettir mevcuttu. Onun şiiri, bu müddet boyunca oluşan mezhep içi hukuki literatürün değerlendirmesi ve desteklenmesidir [*justification*]. Süreklilik, sadakat ve bağlılık şeklindeki *unapologetic* iddia 13.yy'lı 2.yy'la (19.yy'lı 8.yy'la) bağlar. Diğer adım vahye dayanan hukuki geleneği kanıtlama ve açıklamayı talep etmekte. Ancak bu görev başka yerde, *furu* üzerine yapılan genişletilmiş şerhlerde ve *usul-i fıkıh*'ın hermenötiksel kurallarına

atıfla yerine getirildi. *Edebü'l-müfti* türünün, bu ve benzeri tüm örneklerinde müftü hukuk kuralını bulacağı geleneksel ekolle ilişkilendirilir. Müftünün hukuki bir kuralı keşfetmek için *usul-i fıkıh*'in hermenötiksel kurallarını kullanması beklenmez.

## BİBLİYOGRAFYA

**Norman Calder**, "Al-Nawawi's typology of muftis and its significance for a general theory of Islamic law", *Islamic law and society*, 3.2 (1996)

**John Dryden**, *Selected poetry* (Selected by Douglas Grant with an introduction by Gamini Salgado), UK (Penguin boks), 1985.

**Weal B. Hallaq**, *Law and legal theory in classical and medieval Islam*, Great Britain and USA (Variorum), 1994.

-----"Ifta' and ijihad in sunni legal theory: a developmental account" in Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick and David S. Powers (eds.), *Islamic legal interpretation: muftis and their fatwas*, USA and UK (Harvard University Pres), 1996.

**İbn Abidin**, Muhammed Emin b. Ömer, *Mecmu'atü Resâil*, t.y., y.y.

**İbn Haldun**, Abdurahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldun*, Bağdat (?) t.y.

**Sherman A. Jackson**, *Islamic law and state the constitutional jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi*, Leiden, New York, Koln (E.J.Brill), 1996.

**Es-Sübki**, Ali b. Abdülkâfi Takiyüddin, *Fetava* (2 cilt), Beyrut (Daru'l-Marife), t.y.

## *Bilim ve Din,*

Ian G. Barbour (Çev. N. Mehdi-M. Camal), İnsan Yayınları, İstanbul  
2004, 238 s.

### *Muammer İSKENDEROĞLU\**

Bilim ve din ilişkisi düşünce tarihinin her döneminde en canlı tartışma konularının başında gelmiştir. Bir çok insanın çok şey bildiğini zannettiği, fakat çok az insanın derinlemesine bilgi sahibi olmaya çalıştığı bu iki alanın her ikisinde de formel eğitim almış uzmanlarla karşılaşmak ise neredeyse imkansız gibidir. Bu açıdan fikirlerine bir süredir aşına olduğumuz fizikçi ve ilahiyatçı Ian Barbour'un dilimize kazandırılan *Bilim ve Din* adlı eseri ayrı bir önem arz ediyor. Altı temel bölümden oluşan eser bir anlamda Barbour'un bilim ve din ilişkisine dair düşüncelerinin bir özeti niteliğindedir. Bu özeti sunarken yazar her ne kadar 'bilim ve din üzerine düşünmenin her zaman diğer geleneklerden daha yaygın olduğu Hristiyan geleneği' temel aldığını ifade etse de, buradaki tartışmalar diğer din mensupları için de oldukça ufuk açıcudur.

Yazar eserinde dinle modern bilimin on yedinci asırda dostça başlayan ilişkisinin on dokuzuncu asırda düşmalığa dönüştüğünü, yirminci asırda ise bu ilişkinin çok farklı biçimler aldığını ifade eder. Bu biçimlerle ilgili farklı sınıflandırmalar vardır. Bunlardan biri de yazarın daha önceki eserlerinde geliştirdiği ve bu eserde de kullandığı dördümlü sınıflandırmadır. Çatışma, bağımsızlık, diyalog ve entegrasyondan oluşan bu tasnif eserin her bir bölümünün de çatısını oluşturur.

Barbour eserin ilk bölümünde bilim ile din ilişkisine dair bu dört kavramı detaylı bir şekilde ele alır. *Çatışma* tezine göre bilim ve din bir biriyle çatışır. Evrim teorisi bunun en iyi örneğidir. Bilim ile din arasında çatışma olduğu tezini savunma açısından, her ne kadar iki aşırı ucu temsil etseler de bilimsel materyalizm ve dini literalizm savunucuları aynı safta yer alır. Her iki gruba göre bilim ve din bir birinin düşmanıdır. Bilimsel materyalizm evrendeki tek gerçekliğin madde, maddenin de bilimin konusu, dolayısıyla bilginin tek geçerli yolunun bilim olduğunu iddia eder. Buna göre evrimin bilimsel açıklamaları da teizmle çatışır. Yazara göre bu iddialar tartışılabilir ve şayet bir çatışmadan söz ediliyorsa bu din, yada teizm ile bilim arasında değil materyalist fizik arasındadır. Yazara göre kutsal metinler literal olarak yorumlandığında da çatışmanın başka bir şekli karşımıza çıkmaktadır.

---

\* Yrd. Doç. Dr., SAÜ İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

Çatışma tezine alternatif bir tez *bağımsızlıktır*. Bu anlayışa göre bilim ve din sordukları soru, uğraştıkları konu ve kullandıkları yöntem açısından bir birinden ayrıştırılmalı ve bir birlerinin işine karışmamalıdır. Aralarındaki mesafeyi korudukları sürece de bilim ve din iki ayrı şey olarak bir arada bulunabilirler. Bu anlayışın savunucuları bilim ile dinin alanlarını belirlemeye yönelik farklı anlayışlar ortaya koymuşlardır. Bilim ve dinin farklı işlevler gören farklı diller olduğunu iddia eden anlayış da bağımsızlık savunucusudur. Fakat bilim ve dinin aynı alem hakkında konuşmaları, aralarındaki ilişkiye dair daha bütüncül bir anlayışa ihtiyaç olduğu açıktır.

Diğer bir tez iki farklı alan olan bilim ve din arasında bir takım benzerlikler bulunduğu farzedilerek yöntemsel karşılaştırmalar yaparak; bilimin kendi sınırları içinde cevap bulamadığı sorulara cevap aramaya yönelerek veya bilimsel kavramlardan teolojik olarak yararlanmaya yönelerek oluşturulan *diyalog* biçimidir. Bağımsızlığın bir anlamda bilim ile din arasındaki yöntemsel ve kavramsal farklılığın üzerinde durduğu yerde, diyalog yöntemsel ve kavramsal benzerliğe işaret eder.

Din ile bilim ilişkisine dair diyalogdan da öte bir biçim ise bilim ile dinin daha sistemli ve kapsamlı bir şekilde bir birine *entegrasyon*udur. Yazara göre entegrasyonun üç şekli bahsedilebilir: Doğal teoloji, doğa teolojisi ve sistematik sentez. Tanrının varlığının doğadan çıkarılan delillerle desteklenebileceğini iddia eden doğal teolojinin gerek Ortaçağ'dan gerekse günümüzden bir çok temsilcisi vardır. Bu teolojinin aksine doğa teolojisi bilimi değil, dini tecrübe ve tarihsel vahye dayalı dini geleneği temel alır. Bilim ile din arasında daha sistematik bir entegrasyonu savunan anlayışların en kayda değerisi ise süreç felsefesidir. Yazar bu tezler arasında diyalog ve entegrasyona, özellikle de entegrasyonun doğa teolojisi ve süreci yaklaşımlarına sempati duyduğunu açıkça ifade etmekle beraber, sonraki bölümlerde işlediği konulara diğer anlayışların da nasıl yaklaştığını sunmaya çalışır.

Astronomi ve yaratılış konusunun işlendiği ikinci bölümde Barbour özellikle de yirminci asırda ortaya konulan kozmolojik teorilerin dini inançlarla ilgili ciddi problemler ortaya çıkardığını ifade eder. Çatışma tezini savunan bilimsel materyalistlere göre kozmoloji bizi bir düzen ve amaca değil, tesadüf ve zorunluluğa götürür. Yine kozmoloji bir önceki asırda diğer disiplinlerin ortaya attığı alemin uzun bir geçmişi olduğuna dair tezi de desteklemektedir. Bu durumda dini literalistlerin alemin yaşı ile ilgili görüşleri daha da savunulamaz hale gelmektedir. Bu nedenle de yaratılışın farklı yorumlarına ihtiyaç vardır. Bağımsızlık tezinin savunucuları ise bu problemi yaratılışın dini anlamı ve yaratılış öykülerinin işlevlerine vurgu yaparak aşmaya çalışırlar. Diyalog taraftarlarının kozmolojiyle ilgili üzerinde durdukları önemli konular alemin anlaşılabilirliği ve alemin mümkünlü-

ğüdür. Entegrasyon taraftarları ise yeni kozmolojinin verilerinde karşılaşılan alemin düzeni fikrine büyük önem atfederler. Yine onlar bilimsel modeller gibi dinde de farklı yaratıcı Tanrı modellerinin düşünülebileceğine, ve yeni alem anlayışını kavrayan yine insan olduğu için insanın değerinin hiç bir kozmolojik anlayışta eksilmeyeceğine vurgu yaparlar.

Barbour üçüncü bölümde determinist, indirgemeci ve realist klasik fizik anlayışına karşı belirsizliği ve bütüncüllüğü savunan kuantum fiziğinin zaman, nedensellik ve gerçekliğin mahiyeti ile ilgili bir çok tartışmayı ortaya çıkardığını ifade eder. Tanrı'nın determinist alemle ilişkisi bir takım problemler ortaya çıkardığı gibi tesadüfe dayalı alemle ilişkisi de bir takım problemlere neden olmaktadır. Yazar bir sonraki bölümde Darwinizm'in ortaya çıkardığı problemleri incelemeye çalışır. Yine burada materyalizm ile dini literalizm arasındaki çatışmanın ötesinde farklı yaklaşım arayışları sunulur. Beşinci bölümde yazar genetik biliminin verilerinin ortaya çıkardığı problemleri incelemeye çalışır. Bazılarına göre bu bulgular insan özgürlüğünü imkansız kılarken bazıları bir insanın aynı anda hem bir biyolojik organizma hem de özgür ve sorumlu bir benlik olabileceğini savunurlar.

Yazar son bölümde şu temel soruya cevap bulmaya çalışır: 'Yasalara bağlı bir doğal süreçler aleminde Tanrı nasıl hareket edebilir?' Bu bağlamda yazar çatışma terzinin temsilcilerinden ilk olarak natüralist bilim adamlarının Tanrı kavramına yönelik eleştirilerini inceler. Bunun ardından yazar bazı dini kavramları alıp bunları çağdaş bilime uydurmak amacıyla yeniden formüleştiren dini natüralistlerin anlayışlarını değerlendirir. Bağımsızlık tezinin savunucuları bu problemi birincil ve ikincil nedenselliğe atıfla çözmeye çalışırlar. Bu bağlamda giyalog ve entegrasyon savunucuları farklı farklı Tanrı modelleri geliştirmeye çalışırlar: Kendi kendini oluşturan bir sürecin düzenleyicisi olarak Tanrı, enformasyon iletici olarak Tanrı, kendi kendini sınırlayan Tanrı, belirsizlikleri belirleyen Tanrı ve en yüce neden olarak Tanrı gibi çok farklı modeller düşünülebilir. Yazar tüm bu modellerin sınırlı ve kısmi olduğunu ve hiç birinin gerçekliğin mükemmel bir resmini çizemeyeceğini ifade eder.

Bilim ve din ilişkisine dair son sözü söylemek mümkün değildir. Bu açıdan Ian Barbour'un bu eseri, Hristiyan geleneği içinde yetişmiş ve hayatı boyunca bu konuyla meşgul olmuş bir din ve bilim uzmanının en olgun görüşlerinin bir özeti olarak farklı geleneklerde yetişmiş okuyucular için farklı bakış açıları geliştirmelerinde yardımcı olabilir.

*Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam  
Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study  
Group,*

Jon McGinnis (ed.), Brill, Leiden 2004, XVIII+262 s.

Muammer İSKENDEROĞLU\*

Yale Üniversitesi'nde 2001'de İbn Sina üzerine düzenlenen bir sempozyumda oluşturulan İbn Sina Çalışma Grubu'nun ilk eseri daha önce okuyucuyla buluşmuştu (*Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, ed. David C. Reisman, Leiden, Brill, 2003. Tanıtım için bkz. *Usûl*, 1, 2004: 201-203). İbn Sina Çalışma Grubu'nun bu ikinci eseri Eylül 2002'de Mainz Üniversitesi'nde Birinci Dünya Ortadoğu Çalışmaları Kongresi'nde sunulan on iki tebliğ metninden oluşuyor. Bu çalışmalar konusal olarak dört temel bölüm altına yerleştirilerek sunuluyor: Metodoloji, İbn Sina'da Tabiat Felsefesi ve Matematik Bilimleri, İbn Sina'da Teoloji ve Metafizik ve İbn Sina'nın Mirası.

Birinci bölüm David Reisman'ın "The Pseudo-Avicennan Corpus, I: Methodological Considerations" başlıklı yazısından oluşuyor. İbn Sina ile ilgili sağlıklı çalışmaların yapılabilmesi her şeyden önce onun gerçek eserlerinin belirlenmesine bağlı olduğu tartışılmaz bir mesele olmasına rağmen bu yönde yapılan çalışmalar yeterli midir? Asırlar boyunca değişik alanlarda İbn Sina'ya atfedilen bir çok eser ortaya çıkmasına rağmen, bu eserleri tesbit etmeye yönelik çalışmaların yetersiz kaldığını düşünen yazar öncelikli olarak İbn Sina'ya atfedilen bu eserleri değerlendirecek bir metodun bulunmasının gerekliliğine vurgu yapıyor. Bu bağlamda Reisman öncelikle yanlışlıkla atfetme (*pseudepigraphy*), kasıtlı atfetme (*forgery*), metne müdahale (*falsification*) ve intihal (*plagiarism*) gibi kavramların farklı anlamlar içerdiğini ve bu farklı kavramlarla tanımlanabilecek eserlerin farklı değerlendirilmesi gerektiğini ifade ediyor. Bunun ardından yazar metni değerlendirmede yardımcı olacak ilkelerin neler olabileceğine dair bir takım teklifler sunuyor. Bu bağlamda dahili ve harici delillerin değerlendirilmesinin önemine işaret eden yazar dahili delillerin önceliğine de vurgu yapıyor. Yazar İbn Sina ile ilgili çalışmaların canlılık kazandığı günümüzde onun düşüncesinin detaylı analizinden önce gerçek külliyatının tesbit edilmesinin önemli olduğunu ve bu çalışmadaki tekliflerin bir başlangıç olabileceğini ifade ediyor.

Eserin ikinci bölümü fizik, psikoloji ve matematik bilimleriyle ilgili beş çalışma içeriyor. Bu bölüme katkıda bulunan yazarlar Aristo, Galen, Plotinus ve Öklid gibi

---

\* Yrd. Doç. Dr., SAÜ İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

düşünürlerin İbn Sina'nın görüşleri üzerindeki etkisini ve İbn Sina'nın bu düşünürlerin fikirlerini nasıl dönüştürdüğünü göstermeye çalışıyorlar. Bu bölümün ilk yazısında Catarina Belo *Şifa*'nın *Fizik* kısmında İbn Sina'nın şans (*ittifak*) anlayışını incelemeye çalışıyor. Ona göre İbn Sina burada *Metafizik*'teki determinist söyleminin özetini sunuyor. Burada İbn Sina'nın tartıştığı temel soru şansın bir neden olup olmadığı; şayet neden ise dört nedenle nasıl bir ilişkisinin olduğudur. Bu bağlamda şansın talih (*baht*) ile ilişkisi, şansın inayet ve kötülükle ilişkisi de inceleniyor. Sonuç olarak İbn Sina'nın şansını fail neden olarak görmediği, şansa gayeye yönelik ikincil ve arzi bir rol verdiği vurgulanıyor. "On the Moment of Substantial Change: A Vexed Question in the History of Ideas" adlı yazısında Jon McGinnis özsel değişimin aniden mi, yoksa yavaş yavaş mı gerçekleştiği sorusunu inceliyor. Aristo'nun metinlerinde bu sorunun kaynağı bulunabilirse de doğrudan bu soruyu tartışan ilk düşünürün İbn Sina olduğunu vurgulayan yazar onun özsel değişimin aniden olması gerektiği fikrinde olduğunu ifade ediyor. Bu bölümün üçüncü yazısında Robert Hall Aristocu, Yeni Eflatuncu ve Galenci sistemler ile İslami unsurlar bağlamında İbn Sina'da akıl, nefis ve beden ilişkisini özellikle *Şifa* ve *Kanun fi't-Tıbb* bağlamında incelemeye çalışıyor. "Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle" adlı yazısında Peter Adamson *fikri* olmayan bilginin mümkün olup olmadığını, şayet mümkünse nasıl olabileceğini, bu tür bilginin İbn Sina epistemolojisindeki yerinin ne olduğunu, bu tür bilginin mistik bilgi ile nasıl bir ilişkisinin olduğunu ve bu bağlamda İbn Sina'nın Yeni Eflatunculuktan ne kadar etkilendiğini incelemeye çalışıyor. Bu bölümün son yazısında Irina Luther astronom, matematikçi ve filozof Kutbuttin Şirazi'nin eserlerinde İbn Sina'nın matematikteki etkisini teğet açı bağlamında incelemeye çalışıyor. Yazar İbn Sina'nın geometrik kavram tanımlarıyla Öklid tanımları arasındaki paralellige de vurgu yapıyor.

Teoloji ve Metafizikle ilgili dört çalışmanın yer aldığı üçüncü bölüm Ö. Mahir Alper'in "Avicenna's Argument for the Existence of God: Was he Really Influenced by the Mutakallimun?" adlı yazısıyla başlıyor. İbn Sina'nın kelamcılarının etkisinde kaldığının klasik dönemden beri vurgulanan bir husus olduğunu ve klasik dönemde bu iddianın en bariz şekilde İbn Rüşd ve İbn Teymiyye gibi düşünürler tarafından dile getirildiğini vurgulayan Alper bu iddiaların haklılığını İbn Sina'nın Tanrı'nın varlığına dair imkan deliliyle kelamcılarının delilini karşılaştırarak göstermeye çalışıyor. Yazar bu bağlamda kelamcılarının İbn Sina üzerindeki etkisini haklı görmekle beraber İbn Sina'nın imkan kavramına yeni bir boyut kattığını da vurgular. "Reconsidering Avicenna's Position on God's Knowledge of Particulars" adlı yazısında Rahim Acar, Tanrı'nın cüzilerle ilgili bilgisi konusunda İbn Sina'nın anlayışını klasik ve modern yorumcular, özellikle de Gazali ve Marmura'nın

yorumları bağlamında incelemeye çalışıyor. Gazali ve Marmura'nın benzer yorumuna göre İbn Sina'nın Tanrı'nın cüzileri bilmediği anlayışında olduğunu ifade eden yazar bu yorumcuların görüşlerini iyi temellendiremediklerini iddia ediyor. Acar İbn Sina'nın bu meseleyle ilgili teorisinin başarısız olduğunun iddia edilebileceğini fakat bunun İbn Sina'nın Tanrı'nın cüziyyatı bilmediğine inanmasını gerektirmediğini ifade ediyor. Bu bölümün üçüncü yazısında Amos Bertolacci, *Şifa*'nın *İlahiyat* bölümünde İbn Sina'nın Aristo'nun *Metafizik*'inin *Beta* kitabından neyi nasıl alıntı yaptığını incelemeye çalışıyor. Yazar *Şifa*'nın yazılış amacına uygun olarak İbn Sina'nın *Beta*'dan seçici, özetleyici ve alıntı yaptığı konularla ilgili kendi görüşünü açıkça belirterek faydalandığını metin karşılaşması yaparak göstermeye çalışıyor. Bu bölümün son yazısında Olga Lizzini *Şifa*'nın *İlahiyat*'ı bağlamında İbn Sina'da form-madde ilişkisini incelemeye çalışıyor.

İbn Sina'nın mirası ile ilgili son bölüm iki çalışma içeriyor. "The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and Al-Gazali" adlı yazısında M. Afifi al-Akiki bazılarının Gazali'ye atfedilen bir eser olarak düşündüğü *Me'aric'ül-Kuds* adlı eserindeki nübüvvetin üç temel vasfını başlangıç noktası olarak alıyor. Yazar'a göre Gazali İbn Sina'nın hemen hemen bütün eserlerinde karşılaştığımız bu üç vasfı kullanan ilk kelamcı olarak karşımıza çıkıyor. Bunu yaparken de Gazali bu üç vasfı daha İslami sayılabilecek terimlerle örtmeyi de ihmal etmiyor. Gazali'nin bu tavrı başka bir çok örneklerle de gösterilebilir. Bu durumda yazar Gazali'nin İbn Sina'yla çatıştığı tezinin yeniden değerlendirilmesinin gerektiğini vurguluyor. Bu bölümün ve eserin son yazısında Roxanne D. Marcotte İsmail b. Muhammed Rizi'nin *Hayat en-Nüfus* adlı eserinde mead konusunu inceliyor. Yazar ilk olarak bu eserin Sühreverdi'nin eserlerine dayandığı iddiasını mead bağlamında inceliyor. Bu amaçla önce Sühreverdi'nin sonra da İbn Sina'nın mead anlayışını özetleyen yazar Rizi'nin Sühreverdi'den çok İbn Sina'dan etkilendiğini göstermeye çalışıyor. Yazar'a göre Rizi'nin mead anlayışı İbn Sina geleneğine, özellikle de Fahreddin Razi ve Nasıruddin Tusi'nin *İşarat* şerhlerine dayanıyor. Bu bağlamda belki de *Hayat en-Nüfus* İbn Sina'nın *İşarat*'ı ve onun şerhlerinin ilk Farsça versiyonu olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla yeni çalışmalarla diğer konularla ilgili olarak da bu iki eserin karşılaştırılması ve İbn Sina mirasının ortaya çıkarılması önem arz ediyor.

Bu eserde sunulan çalışmalar İbn Sina'nın düşüncesi ve onun sonraki dönemlere etkisi ile ilgili taze bulgular ve yeni bakış açıları sunuyor. Bu açıdan İbn Sina Çalışma Grubu'nu tebrik ediyor ve bu tür çalışmaların devamını bekliyoruz. İbn Sina gibi diğer önemli müslüman düşünürler ile ilgili de bu tür çalışma gruplarının oluşturulması ve daha çok ortak çalışmanın ilim alemine kazandırılması en büyük temennimizdir.



*İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri,*

Fatih Toktaş, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, 211 s.

*Semahat ÖZGENÇ\**

İslam düşünce sistemi içinde Meşşâî gelenek, gerek benimsediği metod, gerekse kullandığı kavramlar ilişkisinde pek çok eleştiriye maruz kalmıştır. Bir çok çalışmaya konu olan bu eleştiriler Fatih Toktaş'ın eseriyle sistematik bir değerlendirmeye tabi tutuluyor. Eser İslam düşünce tarihinin 12. yüzyıldan sonra gerileyen çizgisinde Meşşâî geleneğe yöneltilen söz konusu eleştirilerin etkisini görmeyi amaçlıyor. Eser giriş bölümünü takip eden mantık, metafizik ve psikolojiye yapılan eleştirilerin işlendiği üç ana bölüm ve sonuç bölümünden oluşmaktadır.

Toktaş eserin giriş bölümünde Meşşâî felsefeye yönelik eleştirilerin hem ilmi hem de dini yönlü olup, geleneğin tenkitçilerince sosyal yarar açısından önemsenmediğini ifade ediyor. Gazzali çizgisinde bir eleştiri ve cevap geleneğinin geliştiğini; Gazzali'nin metafizik ve psikoloji konularında yaptığı eleştiri çizgisine, İbn Teymiyye tarafından mantık tenkitlerinin de eklenmesiyle sahasının daha da genişlediğine işaret ediyor.

Birinci bölümde yazar Aristo'nun kendi dönemine kadarki gelişen süreçte analitik düşünce üretimi açısından yapılan çalışmaları sistemleştirme çabasını ve ondan sonraki dönemde Aristo'nun eserleri üzerinden gelişen mantık külliyatının tarihsel serüveninin kısa bir özetini veriyor. İslam dünyasındaki tercüme faaliyetleri ve mantık külliyatının bu süreç içerisinde İslam dünyasına girişi özetleniyor. Mantığın girişi ve uygulanmasına yönelik olarak bazı alimlerin dini kaygılardan kaynaklanan olumsuz yaklaşımının Gazzali'nin iyimser bakışıyla değiştiği ve bunun mantığa olan ilgiyi artırıp üzerinde daha çok araştırma ve eleştiri yapılmasına neden olduğu vurgulanıyor. Mantık yabancı bir kültürü temsil ettiği gerekçeyle hadisçiler, ilk dönem kelimciler, mutezile kelimcileri, nahivciler, fıkıhçılar ve mutasavvıflar tarafından eleştirilmiştir. Yazar hadisçilerin tenkitlerinin naklin dışında herhangi bir kaynağın kabul edilememesi anlayışıyla geliştiğini, dini ve sosyal kaygı taşıyan endişelerle beslendiğini ifade ediyor. Kelam için de aynı kaygılar taşıyan hadisçiler, mantık ve kelamı pratik yarar sağlamayan faydasız ilimler olarak değerlendirmişlerdir. Yazar kelam ilminin tarihi gelişiminde mutekaddimun ve muteahhirun ayrımını, bu ilmin metodunda Gazzali ile birlikte mantığın kullanılması sebebiyle geliştiğine işaret ediyor. Gazzali öncesi kelimcilerin, kelam ilminin İslam dinini savunmak amacını taşıyan bir ilim olması ve içinde

\* SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

yabancı kültür menşeli bir ilim olan mantığın yöntem olarak dahi kullanmanın dinen uygun olmadığı düşüncesini savundukları ifade ediliyor. Yazar ilk dönem kelimcilerin metafizikle ilişkisi sebebiyle mantığı eleştirdiklerine dair İbn Haldun kaynaklı bilgiye ise, bu ilişkiyi o dönem kelimcilerinin kuramadıklarını belirterek ihtiyatla yaklaşıyor. Toktaş'a göre kelimciler sadece mantık-felsefe ilişkisi bağlamında mantığa eleştirel bakmışlardır.

Nahiv ilmi ile Aristo mantığı arasında tedvin dönemine ait bir ilişkiden bahsedilemeyeceğini ifade eden Toktaş, tarihsel süreçte bu iki ilmin mensuplarının birbirlerinden istifade ettiklerinin görüldüğünü belirtiyor. Yazar nahivcilerin mantığın evrenselliği konusunu dil-akıl/nahiv-mantık ilişkisinde değerlendirdiklerine işaret ediyor. Aynı zamanda mantığın farklı bir kültür ya da dine mensup kişilerce geliştirilmiş olmasını eleştirdiklerini, din-akıl ilişkisinde dinde kabul edilen inançlarla mantığın ilkelerinin çeliştiği fikriyle de, bazı mantıkçı düşünürlerin hatalarını bulmaya çalıştıklarını ifade ediyor. Ayrıca bu ilmi kullanan toplumların pratikte yanlıştan kurtulamadığı, ilmi gelişmelerin bu toplumlarda görülmediği iddiası da nahivciler tarafından ortaya atılan bir diğer konudur. Mantığı dini açıdan ele alarak, fikirlerini fetvalarında göstermeye çalışan başka bir grup ise fakihlerdir. Hz. Peygamber ve sahabenin mantığı kullanmadıkları ve kötülüğe yol açan şeyin kötü kabul edilmesi (sedd-i zerai) kuralınca felsefeye giriş mahiyetinde görüldüğü için mantık sakıncalı sayılmıştır. Buna karşın mantık bilmeyi farz-ı kifaye hatta daha ileri gidip farz-ı ayn olarak kabul edenler de olmuştur. Mutasavvıflar ise aklın yerini dış dünyayı tanımada önemsemişlerdir. Akli metafizik alanda bilgi kaynağı olamayacağı yönünde tenkide tabi tutmuşlardır. Onların eleştirisi mantıktan ziyade akıl üzerinde gelişmiştir.

Mantıkla ilgili eleştiriler onun problemlerine; kategoriler, tanım ve önermeler, kıyas ve kıyasın sonuçlarıdır. Kategorilerle ilgili eleştiri onun sayısı hakkındadır. Eleştirilerin yoğunlaştığı noktanın tanım ve önermeler konusu olduğunu belirten Toktaş, tam tanım anlayışının gerçekleşmesinin mümkün olmadığı ve bu yöntemin güvenilir ve kesin bilgi vermeyeceği yönündeki eleştirileri örneklemelerle vermeye çalışıyor. İlk dönem kelimcilerin ise bu konudaki eleştirilerinin tam tanımın metafizikle ilişkisi bağlamında olduğunu ifade ediyor. Yazar İslam kültür dünyasında Aristo mantığına getirilen bu eleştirilerin, batıdaki Aristo eleştirilerine öncülük ettiğini belirtiyor. Batıdaki felsefe-bilim etkileşiminde oluşan bilimsel gelişmelerin İslam dünyasında görülmemesinin sebebini ise din-felsefe-bilim üçlüsünün amaç ve yöntemlerinin aynı açıdan değerlendirilmiş olmasına bağlıyor.

İkinci bölüm, Aristo'nun metafiziğine konu olmuş ve diğer düşünce akımlarını etkilemiş olan Tanrı, Tanrı-varlık ilişkisi, madde-suret konularının Meşşâî felsefe içinde aldığı eleştirileri inceliyor. Bu ana başlık Tanrının varlığının ve birliğinin

kanıtlanması konusunda kullanılan deliller, Tanrı-alem ilişkisinde alemin ezeliği, sudur nazariyesi ve sebeplilik ilkesi ara başlıklarıyla açıklanıyor. Allah'ın varlığının ispatı konusunda aklın ya da naklin yeterliliği konusu üzerinden giden tartışmada kelamcılar, sufiler, selef ve filozofların görüşleri belirtiliyor. Odaklanılan noktalar Gazzali'nin *Tehafüt*'ündeki eleştiri zinciri çizgisini takip ediyor. Zorunlumu mümkün varlık ayırımının Allah'ın varlığını kanıtlama konusunda yetersiz olduğu eleştirisi imkan deliliğinin geçersizliği iddiasını getirmiştir. Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak Meşşâilerin zat-sıfat ayırımında subutî sıfatları zata indirgeyip, felsefi literatürdeki sıfatları da Allah'a isnad etmeleri eleştiri konusu olmuştur. Eleştirenler filozofların değerlendirmelerini Allah'ın sıfatlarını olumsuzlama olarak ele almışlardır. Meşşâiler Allah'ın zata indirgedikleri subuti sıfatları ilim sıfatına dayandırarak açıklamışlardır. Yazar bunun sonucunda Allah'ın alemde olup bitenleri külli bir bilgiyle bildiği yorumları ve devamında küllî bilgi-cüzî bilgi tartışmalarının geliştiğini ifade ediyor. Allah-alem ilişkisinde tartışmaların alemin ezeliği, sudur nazariyesi ve sebeplilik bağlamında geliştiğine işaret eden yazar, konuyu bu başlıklarla sunuyor.

Üçüncü bölümü psikolojiyle ilgili eleştirilere ayıran yazar nefsin varlığı konusunda nassi bilginin varlığı sebebiyle, nefsin varlığını reddeden bir görüşün ortaya çıkmadığına vurgu yapıyor. Meşşâilerin nefsi manevi bir cevher olarak tanımlamaları eleştirilmiştir. Bu noktada nefsin cisimden daha açık bir kavram olduğu, onun ispatının da nefsin kendisinden hareketle yapılması gerektiği, nefsin bilgisinin akıl yürütmeyle değil, nassi bilgiyle elde edilebileceği yönünde tenkitler gelişmiştir. Yazar bu görüşlerle birlikte nefsin maddi olduğunu savunan görüşlerin varlığına da işaret ediyor.

Yazar Meşşâilerin nefsin ölümsüzlüğü ve diriliş konularını din-felsefe ilişkisinde açıklamaya çalıştıklarına işaret ediyor. Meşşâî filozofların nefsin manevi ve basit bir cevher olduğu, onun bedenden ayrıldıktan sonra varlığını devam ettirdiği ve tenasühün imkansız olduğuna dair delillerini açıklamaya çalışıyor. Filozofların konuyla ilgili ayetleri açıklarken de te'vile yöneldiklerini ifade ediyor. Meşşâilere bu konuda, maddi olan beden oluş-bozuluşunun imkanının nefis için de geçerli olduğu, ruh göçünü izahlarının ise yetersizliği noktasında tenkitlerin geliştiğini ifade eden yazar, yorumlardaki felsefi ve dini yaklaşımları izah ediyor.

Sonuç kısmında yazar Meşşâiler'e yöneltilen eleştirileri olumlu ve olumsuz olarak ikiye ayırıyor. Eleştiriyi yönelten ilim dalının metod ve söylem açısından ilerleme kazanması, ilmî sahada ortak konular üzerinde farklı bakış açılarının gelişmesine vesile olması gibi hususları olumlu katkılar olarak yorumluyor. Diğer yandan dinî kaygılar ve yabancı kültür ürünü gibi gerekçelerle yöneltilen olumsuz bakış açısının ise bilginin evrenselliğiyle uyummadığı ifade ediyor. Yazar her disip-

linin kendine özgü yöntem ve problemlerinin olduğunu, felsefeye yapılan eleştirilerin de bu yöntemlerin göz önünde bulundurularak yapılması gerektiğine işaret ediyor ve eleştirmek bir yana suçlamak ve küfür ile ithamın doğru bir yaklaşım olmadığını vurguluyor.

Fatih Toktaş'ın eseri, uzun bir tarihî süreçte İslam düşüncesi içinde Meşşâî felsefeye karşı gelişen eleştirileri konular bazında bir araya getirmeye çalışıyor. Eser bu özelliği sebebiyle eleştiriye konu olan bahisleri bir arada görme imkanı sağlıyor. Bu yönüyle eser İslam Felsefesi, Din felsefesi ve Kelam derslerinde yardımcı bir okuma kitabı olarak tavsiye edilebilir. Bununla birlikte eserin, kendisine yöneltilen eleştirilerin 12. yüzyıldan sonra İslam Felsefesi'nin gelişiminde nasıl bir etki yaptığına dair zihinlerde oluşan soru işaretlerini giderici net açıklamalar getirdiğini söylemekse biraz zor görünüyor. Kanaatimizce bu eksikliğin yeni çalışmalarla giderilmesi faydalı olur.

### *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti,*

Mehmet Sait Reçber, Kitâbiyat, Ankara 2004, 197 s.

*Derya YAPAR\**

Tanrı'nın varlığı ve varlığının ispatlanması meselesi din felsefesinin önemli konularından biridir. Tanrı'nın varlığının bilinemeyeceğini iddia eden agnostiklerin yanı sıra, Tanrı'nın var olduğunu çeşitli delillerle ispat etmeye çalışan filozoflar da vardır. Yazar, eserinde her iki düşünce tarzını da ele alıyor. Gerek agnostizm taraftarlarının, gerekse teistik filozofların konuya yaklaşımlarını, delillerini ve bu delillere yöneltilebilecek eleştirileri incelemeye çalışıyor. Eser böylece dört ana bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde yazar, bilgi, bilmek ve Tanrı'yı bilmek kavramlarını işliyor. Bilginin bir öznesi ve nesnesi olması gerektiğini belirten yazar, inancın da bunları gerektirdiğini fakat bilgiyle inancın aynı şey olamayacağını savunuyor. Bilginin kabul görmüş tanımını "gelenekselleşmiş doğru inanç" olarak sunuyor. Bu tanım da bilgi için üç şart gerektirir. Bunlar, "inanç", "doğruluk" ve "haklı çıkarım"dır. Bölümün sonunda yazar, Tanrı'yı bilebilmek için bu şartların gerekli olduğu sonucuna varıyor. Ayrıca iman olmaksızın Tanrı'yı epistemik yolla bilmenin ne derece anlamlı olacağını sorgulanması gerektiğini de belirtiyor.

"Tanrı'nın bilinemezliği" problemi ikinci bölümün konusunu oluşturuyor. Bu doğrultuda yazar teolojik ve felsefi agnostisizmi ve her ikisinin eksik yönlerini

\* SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

ortaya koymaya çalışıyor. Teolojik agnostisizm Tanrı'nın mâhiyeti hakkında bilinemezci bir tutum sergilemektedir. Yazara göre, insan zihnine bir varlığın varlığından önce mahiyeti, yani nasıl bir varlık olduğu sorusu gelmektedir. Burada yazar tanımlayamadığımız bir varlığın var olduğuna inanmamızın ne kadar anlamlı olduğunu soruyor ve teolojik agnostisizmin bu noktada eleştiriye açık olduğunu vurguluyor. Felsefi agnostizm ise Tanrı'nın hem varlığı hem mahiyetinin bilinemeyeceğini iddia etmektedir. Yazar bu bağlamda Kant'ın görüşlerinin uzun bir tahlilini sunuyor. Kant'ın felsefesinin iki temel direği numen-fenomen ayrımıdır ve bu onun Tanrı'nın varlığı hakkındaki görüşlerine de yansımıştır. Kant'ın bilgiyi duysal alanla sınırlaması onu böyle düşünmeye sevk etmiştir. Kant'a göre Tanrı'nın varlığının ancak ahlaki delilden çıkarılabileceğini ifade eden yazar, ona sunulabilecek eleştirileri de sıralıyor. Yazara göre bir çok teist Tanrı'nın varlığına ait bir bilginin duysal alanla sınırlanamayacağına katılabilir, fakat onlar tüm bilginin duysal karakterli olabileceğine inanmak zorunda değildir. Aynı bölümde yazar İslam filozoflarının konu hakkındaki tartışmalarına da yer veriyor. İslam filozoflarının Tanrı'nın varlığı ile mahiyetinin ayrı olduğunu düşündüklerini belirttikten sonra yazar, bu fikrin bizi Tanrı'yı olumlu şekilde vasfetmekten alıkoyduğunu belirtiyor. Bu noktada Thomas Aquinas da İslam filozoflarıyla aynı düşüncüyü paylaşmaktadır. Tanrı hakkında olumsuz nitelemelerde bulunmanın O'nun hakkında bir şey söylememekle eşdeğer olduğunu düşünen yazar Aquinasçı yaklaşımın bir tür agnostisizmle sonuçlanabileceğini vurguluyor.

Üçüncü bölüm Tanrı'yı bilmenin imkanını tartışıyor. Duyu tecrübesiyle dini tecrübenin farklarını belirten yazar, Tanrı'nın duyu tecrübesine konu olamayacağını açık olduğuna yer veriyor. Yazar bu konuda farklı düşünen Alston'un görüşünü de burada sunuyor. Alston'a göre insan Tanrı'nın özünü tecrübe etmeksizin O'nu doğrudan tecrübe edebilir; algı bir takım zahiri niteliklerle sınırlanamaz. Acaba Tanrı diğer varlıklar gibi algı konusu olabilir mi? Eğer cevabımız evet olursa bu, teizmin Tanrı'ya atfettiği zamandan ve mekandan münezzehe olmak niteliğiyle çelişmez mi? Bu soruları soran yazar, tecrübeye konu olan şeyin Tanrı'nın sıfat veya fiillerinin tezahürü olduğunu düşündüğümüzde, sorunun çözüleceğini ifade ediyor. Bu tartışmaların ardından yazar tecrübe, sezgi ve çıkarım konularına değiniyor. John Baillie, Tanrı'nın varlığının sezgisel olduğunu düşünmektedir. Bu, Calvin'in "ilahi his" anlayışına yakındır. Calvin'e göre sağduyusunu kaybetmemiş her insan Tanrı'nın varlığını kabul eder.

Tecrübe konusunda ele alınabilecek diğer yaklaşım mistik tecrübedir. Dini tecrübe gibi mistik tecrübenin de salt teistik ortamda ortaya çıkmaması ikisinin de incelenmesini zorlaştırmaktadır. Bu noktayı vurguladıktan sonra yazar, her dinî tecrübenin mistik bir tecrübe olduğunu fakat her mistik tecrübenin dini bir tecrü-

be olamayacağını belirtiyor. Yazara göre dini/mistik tecrübe Tanrı'ya ait doğrudan tanımaya dair bir bilgi anlayışına dayanır. Bu tanıma da kavramsal açılımın zorluğunu beraberinde getirir. Bu doğrultuda mistik tecrübe Tanrı'ya ait olabilir veya Ona ait olmayabilir. Yazar bu nedenle mistik bir tecrübenin teistik yorumunu geçerli kılabilmek için başka bir gerekçeye ihtiyacımız olduğunu belirtiyor.

Tanrı'nın akıl yoluyla bilinip bilinemeyeceği sorusu, dördüncü ve son bölümün konusunu oluşturuyor. Yazara göre Tanrı'yı aklı yolla bilmek Tanrı'yı tecrübi bilgidan bağımsız olarak bilmenin imkanını düşündürmektedir. Tecrübeye ihtiyaç duyulmadan salt kavramsal çözümlemeyle Tanrı bilgisine ulaşılabileceği, detaylıca Descartes'de karşımıza çıkıyor. Descartes'e göre bu fikrin kaynağı insanın kendisi olamaz. Her insan doğuştan Tanrı fikrine sahiptir ve bunu Tanrı insanı yaratırken fikir olarak insana yerleştirmiştir. Fakat bu fikir bazı insanlarda yalnız bilkuvve olarak vardır, bilfilliğe yükselememiştir. Tanrı fikrinin tamamen açık seçik oluşu, onu insanın kendi kuruntusu olmaktan çıkarır. İnsanın Tanrı fikri üzerine yoğunlaşması onu Tanrı'nın zorunlu varlığına aklı sezgi sonucunda ulaştıracaktır. Bunu takiben yazar Tanrı'yı bilmek noktasında tecrübeye bağlı çıkarımlara veya akıl yürütmelere dayanan yaklaşımlara değiniyor. Aklın Tanrı hakkında çıkarımsal bilgiye sahip olacağını savunanlardan biri John Locke tur. Ona göre Tanrı kendi varlık fikrini insan zihnine doğuştan yerleştirmemiştir ama insan kendi bilincini korursa sahip olduğu duyu, algı ve akıl Onu bilmesi için yeter. O, aklımızın en doğal keşfi ama zihinsel çabayla elde edebileceğimiz bir bilgidir. Yazar, böylece bir çok teistik kanıtın Tanrı'ya ilişkin bilginin aklı bir çıkarımından meydana geldiğini gördüğümüzü belirtiyor. Bunların başında evrendeki nizam ve gayeden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışan teleolojik kanıt gelmektedir. Bunun bize sunduğu Tanrı inancının tam olarak teizmin sunduğu Tanrı inancı ile örtüşüp örtüşmediği Hume ve Kant tarafından tartışılmıştır. Bunun sebebi ise evrendeki sınırlı gözlem sonucu sınırsız, sonsuz Tanrı fikrine ulaşma noktasında olmuştur. Bu konudaki eksikliğin Tanrı hakkındaki a priori sezgilerimizle tamamlanacağı şeklinde bir yanıt verebilmek ise mümkün gözüküyor.

Sonuç olarak Tanrı'ya ait bilgilerimiz temelde a priori sezgilerimize dayanmaktadır. Yazara göre akıl ve tecrübenin bu konuda birbirini tamamladığını görmemiz mümkündür. İlk bölümde ele alınan bilgi, bilmek ve Tanrı'yı bilmek konusu okuyucu için sonraki bölümlerin anlaşılmasında önemli bir rol oynuyor. Eser konu ile ilgilenenler için Tanrı'nın bilinebilirliğine hem olumlu hem olumsuz cevap verenleri bir arada görme imkanını sistematik olarak sunması açısından takdir edilebilecek bir çalışmadır. Eser tamamen felsefi dile sadık kalınarak hazırlandığından, ilgilenenlerin dışında anlaşılabilirlik için üzerinde fazlaca durmaya muhtaç görünüyor.

*İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar,*  
İlyas Çelebi, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, 392, s.

Derya YAPAR\*

İslam düşünce sisteminde aklın yeri tarih boyunca üzerinde en fazla tartışılan meselelerden birisi olmuştur. İslam'da akılcılık denince akla gelen ilk akım Mutezile olduğundan yazar, konuyu Mutezile ve onun en büyük temsilcisi olan Kadı Abdülcebbar üzerinden okumaktadır. Eser üç temel bölümden oluşuyor.

Giriş'te yazar, takip ettiği metodu, kullandığı kaynakları ve konuyla ilgili temel kavramları açıklığa kavuşturuyor. Çelebi, İslam tarihinin bu alanda, böyle bir çalışmanın içine sığdırılamayacak derecede geniş olduğunu belirtip, araştırmasını ilk dönemle sınırlı tuttuğunu ifade ediyor. Ayrıca dinin, din anlayışı yani diyanet haline geliş sürecine dikkat çekmeye çalıştığını belirtiyor. Düşüncelerle olaylar arası irtibatın, göz önünde tutulan bir husus olduğunu da vurguluyor. Çalışma boyunca, yazarın da ifade ettiği üzere kronolojik bir metot takip edilip, ilk dönem kaynaklarının kullanımına özen gösterilmektedir.

Yazar, kavramsal çerçevenin sonunda, akıl, akılcılık ve İslamî akılcılık kavramlarını ele alıyor. Kur'an'da akla yapılan vurgudan başlayarak, kelamcıların akli doğal ve kazanılmış olarak tasnif ettiklerini belirtiyor. Mutezile akli mutlak bir bilgi kaynağı ve nakil karşısında bir hakem olarak görmüştür. Akıl konusunda Ehl-i sünnet, filozoflar ve mutasavvıfların da görüşlerine özetle değinen yazar, buradan akılcılık kavramını anlatmaya geçiyor. Akılcılık, doğru bilgi edinmenin tek vasıtasının "akıl" olduğunu iddia etmektir. Çelebi'ye göre dini akılcılık, tecrübe ve deneyden ayrı bir kuvvetin varlığını kabul eden 'izafi akılcılık'a dahil edilebilir. Yani teolojide sınırlı bir akılcılık öngörülmektedir. Yazar, akılcılığın, iki değerli anlayışa sahip olan Aristo mantığının ürünü olduğunu belirtiyor ve bu mantığın, insanı monist yaklaşıma sürüklediğini iddia ediyor. Oysa İslam'da bir kişi akla güvenince doğru haberi kabul etmemesi gerekmez. Böylece İslam'da aklın ihmal edilmemesi gereken önemli bir bilgi kaynağı olduğunu tekrar ifade eden yazar, bunun İslamî akımlar tarafından farklı tonlarda kullanıldığını da vurguluyor.

Birinci bölümde Çelebi, aklın epistemik bir olgu olarak dindeki yerini belirlemeye çalışıp, Hz. Peygamber'den itibaren başlayan aklılaşma sürecini inceliyor. Bu bağlamda bilgi teorisinde kelamcılar, duyular, akıl ve doğru haberdan oluşan bir terkip oluşturmuşlardır. Fakat yazara göre, bilgi teorilerinin de varlık telakkileri gibi felsefi bir boyutu mevcuttur ve zamanla değişebileceği unutulmamalıdır. Alan

\* SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

ve metod yönünden bilim, felsefe ve dini karşılaştıran yazar, burada felsefeye bir eleştiri getirmeyi de ihmal etmiyor. Bilimin metodu deney ve gözlemdir, iştiğal alanı da nesnel varlıklar ve fenomenler alemiyle sınırlıdır. Felsefe, açıklamalarını akla dayanarak yapar, varlık ve olayların 'niçin'ini araştırır. Yazara göre, felsefenin dinin alanına girerek ortaya koyacağı görüşler, spekülasyon olmaktan öteye geçmez. Felsefe ile aynı konuları araştıran din (kelam) ise, aklın acze düştüğü yerde vahyi devreye sokar, olaylara yeni bir pencere açar. Çelebi, akli ve nakli kaynaştıran kelimayı, metod olarak bilim ve felsefeden daha üstün ve avantajlı gördüğünü de ima etmektedir.

Dini düşüncedeki aklileşme süreci, Aristo mantığının İslam dünyasına girişinin öncesi ve sonrası dönemlere ayrılarak işleniyor. Çelebi, dini metinlerin akılla anlaşılma isteğinin, muhatapların bazısını gramer ve mantığa yönelttiğini belirtiyor. Kur'an, insanları akletmeye çağırıldığından, bir fikir hürriyetini öngörüyordu. Sahabe, Peygamber'in vefatından sonra, vahyin anlaşılmasında kendi görüşlerini kullanmaya başlayarak, ikinci bir aklileşme süreci başlattı. Yazar, sahabe görüşünün tabiin döneminde sistematik biçime sokulup "kıyas" diye adlandırılmaya başlandığını vurguluyor. Bunu takiben tabiin dönemi fakihlerini ve oluşan okulları anlatıyor. Mutezile'nin ortaya çıkışını tahlil ederek, onların görüşlerine akli temel bulmak için felsefeden yararlandıklarını belirtiyor. Çelebi'ye göre ilk kelamcılar Aristo mantığından önce bazı akıl yürütme metodları kullanmışlardır. Fakat bunlar, muhatabı iknaya yönelik hatabi deliller olup, sistemli bir akıl yürütme tarzından uzaktırlar. Yazar, Aristo mantığının İslam dünyasına girişinin tercümele yoluyla olduğunu kabul edip bunun oluşumunu izah ediyor. Böylece dini düşüncenin Hz. Peygamber'den itibaren aklileşme sürecine girdiğini vurguluyor. Tercümelerden sonra, Müslümanların Aristo mantığı ile tanıştığını, başlangıçta buna karşı ihtiyatlı durdukları, daha sonra ise Batıniler gibi dine zarar veren akımlara karşı mantığı bir silah olarak kullandıklarını belirten yazar, zamanla mantığın yerinin daha da önem kazandığının altını çiziyor. Mantıkla beraber akıl da delil olarak kullanılmaya başlamış, fakat hiçbir zaman Batı'daki rasyonalizm şeklini almamıştır. Çelebi, mantığın kullanım alanının genişlemesinde Gazzali'nin önderliğinin bir dönüm noktası olduğunu kabul ediyor. Dini düşüncede aklileşmeye paralel olarak bir çok gelişmenin görüldüğünü de ifade eden yazar, bunlardan birini İslamî bilimlerin nakli ve akli şeklinde ayrımı olarak gösteriyor.

İkinci bölüm, İslam düşüncesinin anlam alanını oluşturan esaslar ve gelişmesine etki eden unsurlar problemini tartışıyor. Bu bölümde yazar, eski miras, İslam'ın getirdiği inanç sisteminin koordinatları ve bu düşünceyi etkileyen sosyo-politik gelişmeler üzerinde duruyor. İslam'ın sunduğu dindarlığın boyutları yazar tarafından âlem, tevhid, insan ve ahiret hayatı temel başlıkları altında detaylıca açıklanı-



yor. Çelebi, sosyo-politik süreci akidenin kelamlaşması olarak niteliyor. Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle beraber başlayan İslam'ın ilk dönemlerinde yaşanan talihsiz olaylar sonucu, Sebeiyye, Havaric, Şia ve Selefiyye gibi yeni akımlar ortaya çıkmıştır. Yazara göre bu akımların hepsi Kur'an ve Sünnetle ortaya konan akidenin felsefesini yaptıklarını söylüyorlardı. Bu sürece Çelebi akidenin kelamlaşması adını veriyor. Bununla beraber din anlayışının ihmal edilip, teorik, dengesiz ve taklitçi dindarlığın öne geçtiğini vurguluyor. Bu tasvirde sonra yazar, öncelikle özgür irade ve akılcılığın yükselişi olarak nitelediği Mutezile'yi incelemeye başlıyor. Kelam tarihini Mutezile'ye gelinceye kadar değişik evrelere ayırıyor. Mutezile öncesi kelam dönemi nakli bilgiden hareket etme ve şahid ile gaib arasında benzerlik bulunduğunu kabul etme dönemidir. Kelamın ikinci devresi, felsefi olmayan Mutezile dönemidir. Yazar bu dönemi Vasil b. Ata'dan Me'mun devri arası olarak sınırlandırıyor. Üçüncü devre, felsefi Mutezile dönemi olup, Çelebi'ye göre Me'mun'un felsefi eserleri tercüme ettirmesiyle başlıyor.

Mutezile'nin iç referanslarını anlatırken yazar, Mutezile'nin doğuşu, çeşitli isimleri, o dönemde İslam toplumunda tartışılan problemler, Emevi ve Abbasi dönemlerindeki durumlarını inceliyor. Ona göre Mutezile, hicri birinci yüzyılın sonlarında Basra'da, Vasil b. Ata'nın Hasan-ı Basri'nin meclisinden ayrılmasıyla doğmuştur. Fetihler sonrasında Yahudi, Hıristiyan, Sabii, Mecusi, Maniheizt vb. kanallarla Müslümanların düşünce dünyasına birçok teolojik problem girmiştir. Yazar, bu yabancı düşüncelerle mücadeleyi en iyi Mutezile'nin gerçekleştirdiğini savunuyor. Ayrıca, itikadi alanda sistemleşen ilk mezhep Mutezile'dir. Çelebi, bizde usul-i fikh çerçevesinde mütalaa edilen bir çok konuyu onların itikad içinde ele aldığını belirtiyor. Bu kapsamlılık ve dağınıklığına rağmen onlar dinin temel ilkelerini "beş esas" olarak sistematize etmeyi başarmışlardır. Beş ilkeyi kısaca anlatan yazar, bundan sonra Mutezile'nin İslam düşüncesindeki yerinin önemine değiniyor. Dini düşüncede aklın önemini vurgulamaları, Çelebi'ye göre onların en önemli katkılarıdır. Bununla beraber onların yanlış tutumları da olmuştur. Bunların ilkinin yazar, dinin duygu boyutunu ihmal etmeleri, ikincisini görüşlerini başkalarına kabul ettirmek için kaba kuvvet uygulamaları ve sonuncusunu Abbasiler ile işbirliği yapmak olarak sıralıyor. Bu tutumlarını, onların gerileme nedenleri olarak gösteriyor.

Çelebi, bundan sonra Mutezile'nin Ehl-i Sünnet kaynaklarında bazen taraflı, bazen de tarafsız olarak tanıtıldığını belirtiyor ve yeni dönem Mutezili eğilimleri de kısaca tasvir ediyor. Bunu sunmaktaki amacının, Mutezile'yi yada diğer mezhepleri tekrar diriltmeye çalışmak olmadığını da vurguluyor. Bununla beraber yazar, onların taşıdıkları hizmet ruhu, özgürlük anlayışları ve metodoloji oluşturma

gayretlerini diriltmenin mümkün olduğunu ifade ederek ikinci bölümü sonlandırıyor.

Son bölümde Çelebi, Kadı Abdülcebbar ve onun inanç sistemini tanıtıyor. Bu doğrultuda, Kadı'nın doğduğu yer, içinde bulunduğu kültürel ortam, aldığı dersler, okuduğu hocalar hakkında detaylı bilgi sunuluyor. Kadı Abdülcebbar, Mutezile'de "kadilkudat" unvanını alan tek kişidir. O, kendinden önceki Mutezilî alimlerin görüşlerini derlemiş ve mezhebi sistematik hale getirmiştir. Bundan başka yazara göre Kadı Abdülcebbar, herşeyden çok eklektik görüşleriyle ön plana çıkmıştır. O dünyevi gördüğü fıkıhı terkedip, uhrevi gördüğü kelim ilmini seçmiş, önceleri Eş'ari iken sonra Mutezile saflarına geçmiş, döneminde Basra ekolünün lideri ve en önemli kişisidir. Tefsir, hadis, fıkıh, kelam ve dinler tarihi konularında muhtelif eserler telif etmiştir. Bununla beraber o, kelama ağırlık vermiş, yirmi ciltten oluşan, Mutezile'nin inanç sistemini ortaya koyduğu eseri *el-Muğni'*yi yazmıştır. Kelama dair *Şerhü'l-Usüli'l-hamse*, *Fazlü'l-İ'tizal*, *Muhtasaru Usuli'd-din*, *el-Muhit bit-teklif* gibi birçok önemli eseri mevcuttur.

Çelebi'ye göre Kadı Abdülcebbar'ın Mutezile açısından önemli bir yönü, mezhebe ait bilgi ve görüşlerinin kayda geçmiş olması ve bu kayıtların günümüze kadar ulaşmış bulunmasıdır. Yazar, Mutezile'nin beş esasında diğer alimlerin dışında, Kadı Abdülcebbar'ın tevhidi adaletin önüne geçirip ilk esas olarak zikrettiğini vurguluyor. Bu bibliyografik tespitlerden sonra Çelebi, Kadı Abdülcebbar'ın inanç sistemini detaylı olarak sunmaya başlıyor. Bu sistem Mutezile'nin beş esası ve bunlar altına giren, sayısı elliye yakın alt başlıktan oluşuyor. Nispeten uzun tutulan bu bölümde yazarın yalnız Kadı Abdülcebbar'ın değil, Ebu Haşim Cübbaî, Ebu Ali Cübbaî gibi diğer Mutezilî alimlerin de görüşlerine yer verdiği görülüyor. Kadı Abdülcebbar'ın Mutezile'nin genelinden farklı düşündüğü noktaların da altı çiziliyor. Bununla beraber, bu bölümün kitabın diğer bölümlerine nispeten daha monoton olduğu da gözden kaçmıyor.

İlyas Çelebi'nin eserine seçtiği akılcılık ya da İslam'da akılcılık konusu, günümüzde hala önemini kaybetmemiş bir problemdir. Özellikle Mutezile, üzerinde yıllardır gerek Müslümanlar, gerekse oryantalistlerin ağırlıkla durduğu ve yorumlar yaptığı önemli bir İslamî akımdır. Yazarın, Mutezile'yi anlatırken taraflı davranmaması, artılarını ve eksilerini belirtmesi, eserde tamamlayıcı bir unsur olarak gözükmektedir. Kronolojik sıranın takip edilmesi, akıcı bir dil kullanılması, ilk kaynaklardan faydalanılmış olması da eseri başarılı kılacak özellikler arasındadır. Tekrarlara bolca rastlanmakla beraber eser, yalnız konuya vakıf olanların değil, konudan habersiz olanların da rahatlıkla anlayabileceği bir tarzda kaleme alınmış olmasıyla takdir edilecek bir çalışmadır.

*Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi),*

Murteza Bedir, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, 275 s.

Hayati YILMAZ\*

Hız. Peygamber'in (s.a.) sünnetinin/hadisinin İslam'daki yeri konusunda birçok İslamî bilim dalının çeşitli yaklaşımları bulunmaktadır. Bu meyanda akla ilk gelen bilim dalı Hadis olmaktadır. Ancak bu konuda özellikle söz söylemek durumunda olan diğer bilim dalı da Fıkıh'tır. Zira İslam hukukundaki deliller hiyerarşisinde Kitab'tan sonra ikinci sırayı alan Sünnet, fıkıh usulünün en önemli konuları arasında yer almıştır.

Murteza Bedir'in bu eseri, Hanefî fıkıh usulü alimlerinin sünnete (habere) bakışını tarihi süreç içerisinde ele almayı ve söz konusu alimler arasındaki etkileşimi ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu arada sünnete/habere bakışı yönlendiren etkenlere de temas edilmiştir. Kitap dört bölüm halinde yapılandırılmıştır. *Fıkıh Teorisine Giriş: Tarihsel Gelişme, Ekoller ve Dönemler* adını taşıyan 'giriş' mahiyetindeki Birinci Bölüm, Fıkıh usulü ilminin doğuşundan bahsettikten sonra, klasik Hanefî usul geleneğinin dönemlerine ışık tutmaktadır. Teşekkül Dönemi'nde hiçbir usul eserinin günümüze ulaşmadığı incelendikten sonra Cessâs'ın teşekkül dönemini yansıtan *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserine dikkat çekilmiş ve Cessâs-İsâ b. Ebân 'yakınlığı' üzerinde durulmuştur. İkinci dönem olan Klasik Dönem Cessâs ile başlayıp Debûsî, Serahsî, Pezdevî ve Esmendî çizgisinde yaşanmıştır. Bu süreç Bağdat çıkışlı olup asıl gelişmesini Mâverâünnehir'de tamamlamıştır. Klasik Sonrası Dönem ise özellikle Pezdevî'nin hakim etkisi altında kalmıştır. Diğer Sünnî mezheplerle uzlaşma arayışına da bu dönemde girilmiştir. Hanefiler bu dönemde hadis taraftarlarınca (ehl-i hadis) hazırlanan literatürü ilk kez ciddi anlamda gündemlerine almışlar ve katkıda bulunmaya başlamışlardır.

İkinci Bölüm, *Haber Teorisinin Teşekkül Dönemi*'ni ele almaktadır. Burada ilk önce ehl-i rey ve ehl-i hadis, ilim ve fıkıh, hadis ve sünnet kavramları incelenmiştir. İbn Kuteybe, Eş'arî, Harizmî, Makdîsî, İbnü'n-Nedîm, Şehristânî ve Râzî'nin ehl-i rey ve ehl-i hadise çizdikleri kavramsal çerçevenin yanı sıra bu gruplara verdikleri örneklerle işaret edilmiştir. İlk dönemlerde 'ilim' kavramının 'hadis'in de içinde bulunduğu 'nakledilen bilgi'yi ifade ettiği belirtildikten sonra hadis ve sünnet kavramları ele alınırken hadis tarihi konularında, hadisçilerce tartışılacak bazı yorumlar yapılmıştır.

\* Yrd. Doç. Dr., SAÜ İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı.

Hanefî Ekolleşmesi ve Hz. Peygamber'in Otoritesi kısmında, mezhebin kurucu imamları olan Ebû Hanîfe ve iki öğrencisine değinildikten sonra Şâfiî'ye karşılık Hanefîlerde haber teorisini ilk defa ortaya koyanın, İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin öğrencisi İsâ b. Ebân olduğu vurgulanmaktadır. Ne var ki eseri günümüze ulaşmayan İsâ'nın bu konudaki görüşlerini Cessâs'ın ondan yaptığı nakillerden öğreniyoruz. Buna göre İsâ haberin tasnifi ve raviler konularında görüşler öne sürmüştür. Ebû Hüreyre prototipinde sahabenin adaletini tartışan İsa ehl-i hadisin bu meseledeki kabulünü benimsemez. Mürsel hadislerin müsned olanlardan daha güvenilir olduğu da onun iddiaları arasındadır. Ayrıca isnad dışı tenkit kriterlerine de çok önem vermektedir. Hanefî haber teorisinin oluşmaya başladığı bu dönemde ortaya çıkan Tahâvî ise, Şâfiî geçmişinden getirdiği birikimleriyle yani ehl-i hadisin yöntemleriyle Hanefîliği savunmuştur. Yazarın tespitine göre belki de bu yüzden Hanefî usul kitaplarında onun ismi hiç geçmez.

*Klasik Hanefî Haber Teorisi'nin* işlendiği Üçüncü Bölüm'ün girişinde, bu konudaki ilk eserin Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eseri olduğu hatırlatılmakta ve klasik dönemde hadis ilmiyle meşgul olan veya hadisle ilgili eser yazan hiçbir Hanefî alimin bulunmadığının altı çizilmektedir. Sonra Bağdat Hanefîliği ve Cessâs konusu detaylandırılmıştır. Burada yine İsâ-Cessâs ilişkisine değinilmesinin ardından Cessâs'ın eserindeki bilgiler ışığında haber teorisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Haberin bilgi değeri ve tasnifi, mütevatir-haber-i vahid ayrımı, âhâd haberlerin bağlayıcılığı, kabul şartları ve ravide aranan şartlar (bu arada sahabenin adaleti) ve mürsel hadislerin güvenilirliği ele alınan konulardır.

Cessâs'tan sonra Hanefîlik artık nehrin ötesine (Mâverâünnehir) geçmiştir. *Takvîmü'l-edille* isimli eseriyle Debûsî, kendisinden sonraki usulcülerini derinden etkileyen adımlar atmıştır. Debûsî, haber teorisinde farklı tasnifler getirmiş, ravi değerlendirmelerinde hadisçilerin yöntemlerini Hanefî usule eklemiştir. Mana ile rivayete açıklık getirmiş ve isnad dışı eleştiride haberin Kur'ân'a ve mütevatir ve meşhur sünnete arzı üzerinde önemle durmuştur.

Klasik dönemin zirvesinde Serahsî ile Pezdevî durmaktadır. Serahsî konuları ele alışındaki genişlik ve analitik zekasıyla, Pezdevî de sistematik yönüyle bu konumu hak etmişlerdir. Ortak özellikleri Debûsî'nin tartışılan ve eleştirilen taraflarını 'törpülemeleridir.' Manevî (gizli) inkitâ kavramını gündeme alan Serahsî eserinde bir taraftan Ebû Hanîfe'yi savunurken diğer yandan hadisçilerin ravi tenkit kriterlerini inceler ve rivayet tekniklerinde hadisçi yöntemi daha çok kullanır. Pezdevî'ye gelince o, klasik Hanefî usule en son şeklini veren kişidir. Eserindeki sistematik yapı o kadar benimsenmiştir ki kendisinden sonraki yazarlar bundan müstağni kalamamışlardır. Pezdevî'de "haber" yerine "sünnet" kelimesinin kullanılmaya başlanmasıyla hadisçi söylem Hanefî usulünde yerini iyice hissettirmiştir. Şâfiî'nin

ortaya koyduğu hadis sünnetin aynısıdır yaklaşımı artık Hanefilerde de kabul görmüştür. Zira Hz. Peygamber'den gelen rivayetler vahiydir.

Bu dönemde önce Hanefî olan Sem'anî, Şâfiî mezhebine geçtikten sonra Debûsî'nin şahsında Hanefî usulüne itirazlar yöneltmiştir. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, Alâüddîn es-Semerkandî ve Esmendî gibi kelimacı-usulcülerin sünnet anlayışları da bu süreçte ilgilenilmesi gereken konulardandır.

Kitabın son bölümü olan Dördüncü Bölüm, *Klasik Sonrası Haber Teorisi: Uzlaşma* başlığını taşımaktadır. Moğol istilası gibi İslam tarihinde yaşanan kriz dönemlerinin birlik düşüncesinin doğmasına ve gelişmesine sağladığı olumlu katkılardan bahsedildikten sonra özellikle sufi tarikatların bu uzlaşmadaki rollerinin önemine dikkat çekilmektedir. Bu dönemde Hanefîler hadisle ilgilenip eserler yazmaya başlamışlardır. Yine onların sahih hadis mecmualarına atıf yapmaları da bu döneme rastlar. Pezdevî ve Serahsî'nin eserleri yüksek öğretim kurumlarında (medreselerde) okutulacak ders kitapları haline getirildi. Önemli muhtasarlar yazıldı. Bu muhtasarların şerhleri Hanefî haber teorisinin geldiği son noktayı ifade ettiler. Mesela Abdülazîz el-Buhârî, şerhinde ravinin fakih olması şartını iyice yumuşatmış ve Ebû Hüreyre'nin rivayetlerine nasıl bakılması gerektiğini belirlemiştir. Eklektik (memzûc) usul yönteminde öne çıkan isimler ise İbnü's-Saâtî ile İbnü'l-Hümmam'dır. Bunlarda hadisçi yaklaşımın esasını oluşturan Şâfiî haber teorisi ile Hanefî haber teorisi birleştirilmeye çalışılmıştır. Artık hadis ilmi, Hanefî hadisçilerden bahsedilecek kadar Hanefîleşmiştir.

**Sonuç:** Yazar burada araştırmasının verdiği sonuçları kısaca özetledikten sonra önemli bazı konulara temas etmiştir. Mesela cevabı verilmesi gereken bir soru şudur: Eğer fıkhnın ikinci delili olan sünnet hadis ise, hadisler de sahih hadis koleksiyonlarında toplanmışsa o halde biz niçin II. ve III. asırda yaşamış alimlerin görüşleriyle kendimizi bağlı hissedelim? İbn Teymiyye ve benzeri kişilerin sorduğu bu soru son dönem İslam dünyasında da karşılık bulmuştur. Bedir bunun muhtemel tehlikelerine dikkat çekmeyi de ihmal etmemiştir. Zira Kitap ve Sünnet'e dönüş anlamında gelişen bu "selefi" düşünce, Müslümanların karşı karşıya kaldığı çağdaş sorunların çözümlenememesinin de sebebidir. Çünkü fıkhnın mezhepleri İslam'ın çoğulcu okunmasının meşruluğunu gösteren en somut delillerdir. Bu çoğulcu yorum geleneğinin unutulması tek tip yoruma indirgenmesi Müslümanların entelektüel imkanlarını fakirleştirmekten başka bir işe yaramaz.

Murteza Bedir'in bu kitabı, tarihi süreç içinde bir metodolojinin nasıl biçimlendiğini, yaklaşım çizgisini ve diğer düşünce sistemleriyle nasıl etkileşim içinde olduğunu örnekleme bakımından oldukça önemlidir. Yer yer çalışılması gereken

özel konulara işaret etmesi de konuya ilgi duyacak araştırmacıları cesaretlendirebilir.

### *Anadolu Aleviliği, Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme,*

Harun Yıldız, Araştırma Yayınları, Ankara 2004, 296 s.

*Halil İbrahim BULUT\**

Alevilik, Türkiye'nin bir gerçeğidir. Türk toplumunun bir kısmı kendisini "Alevî" olarak tanımlamaktadır. Ancak ne kendilerini Alevî olarak tanımlayanlar, ne de bu konuda konuşanlar sağlıklı bir bilgi birikimine ve bilimsel verilere dayanarak hareket etmektedirler. Konuyla alakalı bilimsel araştırmaların yok denilecek kadar az olması ve bu konudaki bilgi boşluğunun hem keyfi Alevilik inşalarını, hem de konunun farklı açılardan istismarını kolaylaştırmaktadır. Sorunun çözümü, öncelikle konuyla ilgili bilimsel bilginin üretilmesinde ve bu bilginin yetkili merciler tarafından önemsenmesinde ve değerlendirilmesinde yatmaktadır. Nitekim son zamanlarda Alevilik konusuyla alakalı bazı bilimsel araştırmalara rastlamaktayız. İşte bunlardan biri, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim elemanı Dr. Harun YILDIZ tarafından kaleme alınan ve aynı zamanda İslam Mezhepleri Tarihi sahasında bir doktora çalışması olarak sunulan *Amasya Yöresi Alevileri Tarihçesi, İnançları, Örf ve Âdetleri* (Samsun 2003) isimli çalışmadır. Bu akademik araştırma, *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme* adıyla ilim dünyasına kazandırılmıştır.

Eser, Amasya Yöresi Alevileri özelinde olmakla birlikte, hem Aleviliğin tarihçesine hem de günümüz Aleviliğinin inanç, örf ve âdetlerine ışık tutmakta, konuyla alakalı bilimsel ve objektif bilgiler sunmaktadır. Çalışma, bir alan araştırması olduğu için, günümüz Aleviliğini anlamak ve anlamlandırmak açısından da ayrı bir öneme sahiptir. Eser; İçindekiler (s.5), Önsöz (s.7-9), Giriş (s.11-26), Amasya Yöresi Alevilerinin Tarihçeleri (s.27-89), Amasya Yöresi Alevilerinin Coğrafi Dağılımları ve Demografik Yapıları (s.91-102), Amasya Yöresi Alevilerinin İnançları, İbadetleri ve Ahlakî Kuralları (s.103-186), Amasya Yöresi Alevilerinin Örf/Âdetleri ve Dinî Kurumları (s.187-242), Sonuç (s.243-247), Ekler (s.249-272), Bibliyografya (s.273-289) ve Dizin (s.291-296) ana başlıklarından oluşmaktadır.

Anadolu Aleviliği, Türklerin İslam'a girişiyle birlikte yaklaşık X. yüzyıldan itibaren başlayan bir olgudur. Bu süreçte Aleviliğin ilk nüvelerini teşkil eden anlayış ve eğilimler, özellikle göçebe ve yarı-göçebe yaşam tarzına sahip olan Türkmen

\* Arş. Gör. Dr., SAÜ İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

boyları arasında karmaşık bir takım etkilerden de hareketle ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Göçebe kesimler, İslam dinini kendi kültürel seviyelerine uygun olarak açıklayan, Türkçe şiir ve deyişler okuyan gezgin derviş ve mutasavvıflar çevresinde kümelenmişlerdi. Bu sürecin bir parçası olarak söz konusu sosyal tabakalar, ne tam olarak İslamiyet'i özümseyebilmişler, ne de İslamiyet öncesi inanç ve geleneklerinden kopabilmişlerdi. Bu yüzden İslam dininin tüm inceliklerini tam olarak bilmiyorlar, aynı zamanda içinde buldukları yaşam tarzından dolayı kitâbî İslam'ı öğrenme ve yaşama imkanı bulamıyorlardı. Böyle bir arka plana sahip olan Anadolu Alevîliği üzerine, özellikle son yıllarda bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu bağlamda ülkemizde Alevilikle ilgili yapılan araştırmalar iki bölümde değerlendirilebilir. Yazarın da belirttiği üzere (s.7) bir kısım çalışmalar, bilimsel kaygıların ürünüdür. Bu çalışmaların amacı, konuya ilgi duyanları bilimsel, güvenilir ve objektif yöntemlerle ortaya konulan bilgi ve değerlendirmelerle aydınlatmaktır. Fakat diğer bir kısım çalışmalar ise, bilimsel ve objektif olmaktan uzak, yazarlarının fikrî ve ideolojik bakış açılarını yansıtan, kasıtlı ya da kasıtsız konuyu çarpıtan, anlamayı zorlaştıran bir özelliğe sahiptir. Bu realite karşısında da, okuyucu yanlış bir şekilde yönlendirildiğinden, ülke genelinde ciddi bir bilgi boşluğu ile kimlik ve kavram kargaşası ortaya çıkmaktadır. Şüphesiz bu problemi çözmek için; sübjektif ve ideolojik yaklaşımlardan uzak durarak, ilgi duyanları sağlıklı, güvenilir ve bilimsel bilgilerle aydınlatma ihtiyacı vardır. Nitekim tanıtımını yaptığımız eser, bu bakış açısıyla ele alınmış, meseleler akıcı bir üslupla dile getirilmiş olması bakımından ayrı bir öneme sahiptir.

Yazar, çalışmayı yaparken hedefinin, hem Anadolu Alevîliğinin tarihsel arka planının aydınlatılmasına bir nebze de olsa katkıda bulunmak, hem de Amasya yöresi temel alınarak, yer yer birbirinden farklılıklar arz eden Alevî inanç ve ibadet anlayışları ile toplumsal yaşayışlarını, mukayeseli bir tarzda ortaya koyarak, günümüz Alevîliğinin anlaşılmasına katkı sağlamak olduğunu belirtmektedir (s. 8). Çalışma, biri giriş olmak üzere dört bölümden meydana gelmektedir. Giriş bölümünde araştırma ile ilgili metodolojik bilgiler ve ana konu olan Alevilik ile ilgili olan *Kızılbaşlık*, *Râfızilik*, *Bektaşilik*, *Tahtacılar* ve *Sıraçlar* gibi kavramlar üzerinde durulmuş, bunlarla ilgili bir takım tahliller yapılmıştır (s. 11-26).

Birinci bölümde, önce Amasya ilinin tarihi olmak üzere, Türkler arasında Alevîliğin ortaya çıkışı ve Alevî Türkmen boylarının Amasya yöresine yerleşmeleri ele alınmıştır (s. 27-89). Bu bölümde, tarihsel bir olgu olarak Alevîliğin, Türklerin İslam'a girişiyle birlikte, doğup geliştiği, karmaşık bir takım faktörlerden etkilenerken bugünlere geldiği ifade edilmiştir. Bu çerçevede, eski Türk inanışları, Horasan'daki Melâmetî tasavvuf anlayışı, Türkmen

babaları, Ahmed Yesevî ve Yesevîlik, Babaîler isyanı, Hacı Bektaş Velî ve Bektaşîlik, Hurûfilik, Safevî propagandası ve XVI-XVII. Yüzyıllarda Anadolu'da ortaya çıkan Kızılbaş isyanları gibi çok değişik sosyal ve kültürel faktörler üzerinde durulmuş ve konunun tarihsel arka planı aydınlatılmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde, Amasya yöresi Alevîleri'nin coğrafi dağılımları ile demografik yapıları tespit edilmeye çalışılmıştır (s. 91-102).

Yazarın da ifadesiyle, çalışmanın belkemiğini oluşturan Üçüncü bölümde ise, yöre Alevîlerinin inanç ve ibadet anlayışları ile ahlakî kuralları ele alınmıştır (s. 103-186). Bu çerçevede inançlar kısmında, Alevî çevrelerdeki vahdet-i vücûd merkezli tanrı anlayışı, Allah-Muhammed-Ali üçlemesi, melek telakkisi ve Kur'an'a bakışları, Peygamberlere iman konusu ile Hz. Muhammed'in Alevî düşüncesindeki yeri ele alınarak Hz. Ali'nin konumu ile Ehl-i Beyt anlayışı çözümlenmeye çalışılmıştır. Burada, yöredeki Alevî topluluklar arasında yaygın İslamî anlayışlardan farklı bir *Ali imajının* bulunduğu tespit edilmiştir. Bu imaj, yüzyıllar boyunca Alevî topluluklarının kendi hayal dünyalarında şekillendirerek yücelttikleri ve mitolojik bir takım unsurlarla da süsledikleri destansı bir Ali imajıdır. Ancak yöre Alevîleri'nin, Hz. Ali'yi olağanüstü bir şekilde sevip hürmet gösterdikleri tespit edilmekle birlikte, bu sevginin, ülkemizde bazı yörelerde -özellikle Nusayrîler arasında- gözlemlenen tanrısallık boyutuna varmadığını yazarın ifadelerinden anlamaktayız (s. 124).

Üçüncü bölümün *ibadet/erkân* başlığı altındaki kısımda ise, öncelikle gusûl ve abdest anlayışı, namaza bakış ve Alevî çevrelerin namazı yorumlayışları, oruç, hac ve zekât gibi temel İslamî ibadet şekillerinin nasıl yorumlanıp uygulandığı somut ve çarpıcı örneklerle ifade edilmiştir. Arkasından Alevî çevrelerde temel bir ritüel olarak ortaya çıkan *âyin-i cem* üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede cem âyinlerinin tarihsel ve dinî referansları, on iki hizmet kavramı, bunun içeriği, yörede yapılan cem törenleri ve bunların dinî ve sosyal fonksiyonları ele alındıktan sonra yazarın da bizzat katılmış olduğu bir *Muharrem cemi* ayrıntılı biçimde anlatılmıştır (s. 172-177). Bu bölümde ayrıca *ahlakî kurallar* başlığı altında "dört kapı kırk makam" ile "üç sünnet yedi farz" anlayışları değişik boyutları ile açıklanmıştır.

Son bölümde, yöre Alevîlerinin doğum, sünnet, kirvelik, evlilik ve ölüm ile ilgili örf ve âdetleri ile dedelik, cem evi, düşkünlük ve musahiplik gibi dinî kurumlar incelenmiştir (s. 187-242). Ayrıca burada yörede sık sık ziyaret edilen yatır ve türbeler ile, içki içme geleneği ve gündelik yaşamla ilgili halk inanışları ele alınmıştır.

Eser, gerek incelediği bölge ve kullandığı kaynaklar, gerekse değerlendirmelerde bulunurken dikkate aldığı kriterler yönünden bilim hayatımıza önemli katkılar



sunmaktadır. Özellikle Amasya yöresi Aleviliğinin tarihçesi yanında, günümüz Alevilerinin inanç, örf, âdet ve yaşantıları hakkında kıymetli bilgiler içermektedir. Çalışmanın, Anadolu Aleviliğinin yeniden ve farklı bir boyutta ele alınmasında önemli bir katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Eser, akademik olduğu kadar, sade ve akıcı bir üslupla kaleme alınmış, aynı ciddiyet ve ağırbaşlılıkla var olan problemler ortaya konulmuştur. Bu çalışmanın, ülkemiz bilimsel ve akademik yaşamında önemli bir boşluğu dolduracağı inancındayız. Amasya yöresi özelinde Aleviliği daha iyi anlamamıza ve anlamlandırmamıza vesile olan Dr. Harun Yıldız'a teşekkürlerimizi sunuyor ve çalışmalarının devamını bekliyoruz.

*Impasse and Resolution, A Critique of the Study of Religion,*  
Hans H. Penner, Peter Lang, New York 1989, 1x+239.

Fuat AYDIN\*

Dinin müstakil bir araştırma konusu olmaya başladığı on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren, onu çalışma konusu olarak seçen bilim dalının mahiyetinin, ele aldığı konuların tanımlanması ve karşılaştığı/karşı karşıya kaldığı/kalacağı problemler; dine yaklaşım tarzları ve yöntemlerine yönelik çalışmaların da başladığı, ve günümüze kadar da devam ettiği söylenebilir. Bu tür çalışmaların hedefi, din çalışması başlığı altında toplanabilen bilim dallarının kendisine konu edildiği, dinin daha sağlıklı bir şekilde anlaşılmasını sağlayacak bir bilim dalının teşekkülüne katkıda bulunmaktır. Bu türden çalışmalardan biri de, kendisinden burada detaylı olarak söz edilecek olan Hans H. Panner'in kitabıdır. Kitap, önsöz ve girişle birlikte, din çalışmasındaki problemlerin tespit edildiği dört bölümle bu problemlere çözüm olarak düşünülen yolların ele alındığı üç bölüm olmak üzere toplam yedi bölümden oluşmaktadır.

Yazar, eserinin önsözünde, meslektaşlarıyla bir araya geldiklerinde yaptıkları konuşmaların, din çalışması hususunda yanlış bir takım şeylerin olduğu hususundaki kanaatini teyit ettiğini söyleyerek, çalışmasının bu yanlış tanımlamaya ve beşeri bilimlere daha fazla katkıda bulunmak için bunun nasıl düzeltileceği hususunda gayret göstereceğini ifade eder. Kitabın yol gösterici prensip olarak, "din çalışmasında merkezi olan şeyin, din teorilerinin eleştirisi ve din hakkında teoriler inşa etmek" kabul edilir.

Giriş kısmında yazar, metodolojinin soyutluğundan, geçmişte dine eleştirel yaklaşımın metodoloji olarak isimlendirildiğinden, kültür bilimlerinde karşılaşılan

\* Yrd. Doç. Dr., SAÜ İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

problemlerin yapısalcılık tarafından çözüldüğü gibi din çalışmasındaki problemlerin de yapısalcılıkla çözülebileceğini söyler. Ancak, yanlış anlamalara meydan vermemek için, yapısalcılığın mutlak bir çözüm olmadığını, yalnızca iyi bir anlama teorisinin üzerine inşa edileceği bir temel sunabileceğini ifade eder. Yapısalcılığın yanı sıra, problemleri çözmede baş vurulan bir diğer yolun ise, dini açıklama hususunda önde gelen bir teori olan işlevselcilik olduğunu söyler. Yazar burada, işlevselcilikle alakalı önemli bir tespit yapar: Yapısalcılık pozitivist-ampirik gelenekten doğmuştur. Bu sonuca, Malinowski'nin olduğuna inandığı şu sözden hareketle ulaşır: “Dinin objesini açıklayamıyoruz, fakat onun fonksiyonlarını açıklayabiliriz”. Bir alternatif olmasına rağmen, işlevselciliğin bir takım çıkmazları vardır ve bunları düzeltmeye yönelik çabalar da söz konusu çıkmazları ortadan kaldırma hususunda yeterli olmayacaktır. Oysa, din çalışmasına yönelik yapısalcı yaklaşım, beşeri bilimler içinde yer alan diğer bilişsel disiplinleri dini anlama hususunda birleştirecektir.

Giriş kısmında yazar, son olarak dinin tanımının zor olduğu iddiasına bir cevap olmak üzere kendisinin, bu zorluğun üstesinden gelen bir tanım yaptığını söyler; ve bu tanıma zikrederek söz konusu tanıma yönelik olabilecek muhtemel eleştirileri cevaplayarak, *efradını cami ağıyarını mani* bir tanım yapmanın mümkün olduğunu göstermeye çalışır.

“Kutsal olarak dini anlama” adlı birinci bölümde, yazar “dinin nev-i şahsına münhasır bir alan olduğu ve bu yüzden de nev-i şahsına münhasır bir bilimsel alanı ve metodolojiyi gerektirdiği” şeklindeki iddiaları ileri süren Waardenburg ve Eliade'nin ortaya koydukları çalışmalarda bu iddialarıyla tutarsızlık içinde olduklarını yaptığı alıntılarla göstermeye çalışır. Dinin başka bir şeye indirgenmeksizin incelenmesi gerektiği yaklaşımında kullanılan “indirgemek” ifadesinin yanlış kullanıldığını, müspet bilimlerdeki kullanımlarından hareketle ortaya koyar. Dinler tarihçilerinin ve din fenomenologlarının ileri sürdükleri, “din araştırmasının tarafsız olması ve indirgemeci yaklaşımlardan kaçınması gerektiği” şeklindeki iddialarına karşın, dinin özünün *kutsal* olduğu anlayışının bir indirgemecilik oluşunun yanı sıra aynı zamanda teolojik (Otto gibi) kökenlere sahip olduğu bu yüzden de bütün çabalarına rağmen dinler tarihi ve din fenomenolojisinin teolojiden kurtulamayışının bir çıkmaz olduğunu özellikle ifade eder.

İkinci bölüm “Din Fenomenolojisi” adını taşır. Bu bölümde, birinci bölümde ortaya konulan analiz, din çalışmasında bir metot olarak fenomenoloji üzerine yoğunlaşarak genişletilir. Burada, din fenomenolojisi ve dinler tarihinde ortaya konulan problemlere daha derinde nüfuz etmeye çalışılır. Bu da üç alt başlık altında yapılır: Birincisinde kısaca, din fenomenolojisinin ne hakkında olduğu ortaya konulur. Fenomenoloji, diğer bilim dallarıyla karıştırılmaması gereken, dini

anlamaya yönelik bir metodolojidir. İkinci başlıkta, fenomenolojinin kaynağı olduğu düşünülen Husserl'in fenomenolojik projesi tasvir edilir. Husserl'in fenomenolojisi, aşkın bir felsefedir ve araştıran ile araştırılan arasındaki düalizm meselesinin üstesinden gelmeye çalışır; bunun yolları üzerinde düşünür. Üçüncü alt başlıkta ise, Husserlci fenomenologlar tarafından ortaya konulan iddialar ele alınır

Üçüncü bölümde, “Rasyonalite, Din ve Bilim” başlığı altında, modern bilim ve dini inançlar arasındaki ilişkileri ele alınır. Dinler tarihçilerinin ve din fenomenologlarının bu konuya dair soruları, indirgemeciliğin ve *kutsal ve dindışı*ni karıştırmanın güzel bir örneği olarak kabul edildiği için bu tür sorular, askıya ya da paranteze alınmıştır. Yazar, söz konusu bilim dallarının beşeri bilimlerde yaşanan ilerlemelere karşı ilgisiz kalmalarına yol açtığını, bu ilgisizliğin de büyük bir şanssızlık olduğunu ileri sürer. Dini inançlar ile bilim arasındaki ilişkiler, iki kanatta yürütülmüştür; birincisi, din ve kutsal; bilim ve dindışı düşüncenin iki farklı tarzıdır (Lévi-Bruhl, Eliade); ikincisi ise, düşünce tarzı olarak din ve bilim arasında herhangi bir ayırım yoktur (Durkheim, Horton). Yazar, dinle bilim arasında fark olmadığını geleneksel afrika düşüncesi bağlamında ortaya koyan Horton’a geçmeden önce, dini inançlara yönelik Horton’un yaklaşımıyla alakalı iki alternatif teklifi ele alır: Sembolik yaklaşım ve izafiyetçi yaklaşım. Birincisi, dini inançların, mitlerin ve ayinlerin lafzi olarak ele alınmaması gerektiğini ileri sürer. İkincisine göre ise, bilişsel olarak anlam ya da rasyonel olmak, dünya görüşü ile, hayat tarzı ile belirlenir. Gerçeklik, dile anlam veren bir şey değildir. Gerçek ve gerçek olmayan, dilin sahip olduğu anlamda kendisini gösterir. Yani gerçekliği, dünya görüşü ve onun şekillendirdiği dil belirler. Bu yüzden de, geleneksel inançların yanlış olduğu söylenemez. Yazar hem sembolik hem izafiyetçi yaklaşımların, çözüm yolu olamayacaklarını, getirdiği eleştiri ve yaptığı açıklamalarla ortaya koyduğunu düşünerek, Horton’un din bilim arasında farkın olmadığını ortaya koymaya çalıştığı “African Traditional Thought And Western Science/Afrika Geleneksel Düşüncesi ve Batı Bilimi” adlı makalesini ele alır. Önce makale üzerinde durarak Horton’un ne demek istediğinin doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlar; sonra da, Horton’un getirdiği açıklamanın tutarlı olduğunun ancak bir çözüm olamayacağını ortaya koymaya çalışır.

“Dinin İşlevsel Açıklamaları” başlıklı dördüncü bölümde yazar, dine yönelik bir açıklama tarzı olarak işlevsel teorileri ele alır.

Çözüm bölümünde, din çalışmalarında karşılaşılan yetersizlikler ve bu yetersizliklerin yol açtığı problemlere ve böylece de dinin anlaşılmasına götürüleceğini düşündüğü yapısalılığı ele alır. Bunu üç bölümde yapar. Çözüm kısmının birinci, kitabın altıncı bölümü olan, “Yapı ve Dil” başlığı altında yazar, esasen Soussure ve

onun yapısal dil okumalarını ele alır. Ancak, bunu yapmadan önce yapısalcılığı akademik sahaya tanıştıran Lévi-Strause'u zikrederek, Soussure ve onun yapısalcılığı; bundan ne anladığını ortaya koymaya çalışır. Soussure, dil sistemini tek tek parçaların değil, bu sistem içindeki her bir unsurun diğer unsurlarla olan ilişkisi içinde inşa edildiğinde; bu yüzden de, bu unsurların anlamlarının ancak diğer unsurlara ilişkileri bağlamında anlaşılması gerektiğini/anlaşılacağını ortaya koyar. Dildeki kelimelerin anlamlarını ortaya koymak için, tarihten daha ziyade onların mevcut hallerinin esas alınması gerektiğini vurgular. Ayrıca, Soussure'un -burada ayrıntısına girmenin gerekmediği-, yapısal dil anlayışına yönelik eleştirileri de cevaplayarak, bu tür eleştirilerin yanlış anlamaktan kaynaklandığını ileri sürer.

Kitabın en uzun kısmını oluşturan altıncı bölüm, "Yapısalcılık, Antropoloji ve Lévi-Straus" başlığını taşır. Bölüme, Lévi-Straus'un Soussure'den etkilenmese bile, onun arka planını oluşturduğunu söyleyerek başlar. Sonra, Lévi-Straus'un sosyal antropolojiden ne anladığını, ondan yaptığı alıntılarla göstermeye çalışır Soussure'un *art süremlî ve eş süremlî* dil anlayışını Lévi-Straus'un yanlış anladığını bu yanlış anlamının kaynaklarını gösterdikten sonra, onun kurucusu olduğu *yapısal antropolojiyi*, akrabalık, mit ve totemizme nasıl uyguladığını göstermeye çalışır.

Kitabın son bölümü, "Yapı ve Din" başlığını taşır. Soussure'un yapısal anlayışını, unsurların tek başlarına ele alınamayacağı, onların ancak birbirleriyle ilişkileri içinde anlamlı olacakları yaklaşımından hareketle dini, dinin her bir unsurunun birbirine bağlı olduğu ve bu yüzden de her unsurun değerinin ancak, diğerlerinin eş zamanlı varlığından kaynaklanan bir sistem olarak tarif eder. Bu anlayışa uygun olarak, üç örnek çalışma seçilir ve bunlar bağlamında yapısal yaklaşımın dine nasıl uygulandığı ve bir takım konuları nasıl anlaşılır hale getirdiği gösterilmeye çalışılır. Birinci örnekte Hint kast sistemini ele alır ve kutsal-dindışı düalizminin kast sistemini anlamaya engel olduğunu söyler. Kast sistemindeki dörtlü tasnifin [Brahmanlar (din adamları), Kışatriyalar (savaşçılar), Vaişyalar (tüccarlar) ve Şudralar (köylüler-emekçiler)], temiz-pis ayırımının bir sonucu olduğunu gösterir. Bu ayırım göz önüne alınmadığında, kast sistemini anlamaya yönelik çabaların heder olduğunu ifade eder: Kast, bir ilişkiler dünyasıdır. Onlar, bu ilişkiler dışında herhangi özsel bir şeye sahip değildirler. İkinci örnek olarak Budizm'i ele alır ve yine sangha-laik ev sahibi, büyük vasıta (Mahayana)-küçük vasıta (Hinayana) gibi ayırımlarından hareketle Budizm'in bu unsurların ilişkisi bağlamında anlaşılabilirliğini gösterir. Son örneği Hint mitolojisinden alır. Bu mitlerde zıt kavramlar tespit ederek bunların ilişkileri bağlamında mitin, anlamını ortaya çıkarmaya çalışır.

*Klâsik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar,*  
İsmail Albayrak, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, 288 s.

*İhsan KAHVECI\**

Müslümanların son iki yüz yıldır karşı karşıya kaldıkları modern siyasi, askeri, sosyal ve ekonomik şartlar, müslüman alimlerin Kur'an'a yaklaşımlarını etkilemiş midir? Etkilediyse ne ölçüde etkilemiştir? Tanıtmaya çalıştığımız eser, bu ve buna benzer soruların cevabını bulabileceğimiz çalışmalardan biridir.

Eser, önsözü takip eden beş bölümden oluşur. Müslüman topraklarda modernleşme hareketlerinin dinle sıkı bir ilişkisi vardır; Batı karşısındaki eziklik, müslümanları hatalarını telafi etmeye yöneltmiş, Batı'nın geçtiği süreçten Doğu'nun geçmesi önerilmiş, bu sürecin en önemli unsuru din ve dini ilimlerle iştigal eden ulema olmuştur, şeklindeki tespitlerle önsöze başlayan yazar, değişik coğrafyalarda farklı yaklaşımlar sergilense de İslam dünyasında 19-20. yüzyıllarda hakim temanın ıslahat ve tecdid olduğunu belirtiyor (s.9). Bu dönemde müslüman alimlerin farklı Kur'an okumaları gerçekleştirdiklerine işaret eden müellif, aynı yıllarda olmasa da birbirinden tamamen farklı dönemlerde de yaşamamış, fikri ve entelektüel açıdan saygınlık kazanmış, farklı coğrafyalara mensup beş şahsiyetin Kur'an'a yaklaşımlarını kitabın ana konusu yapıyor. Bunlar Hint Altkıtasından Sir Seyyid Ahmed Han, Mısır'dan Muhammed Abduh, Türkiye'den M. Hamdi Yazır ve Pakistan'dan Hamidüddin el-Ferâhî ve Emin Ahsen el-İslâhî'dir.

Birinci bölümde modernizm ve klâsik modernizmde Kur'ân okumalarını konu edinen müellif, burada modernizmin kısa bir tanımı ve tarihsel serüvenini anlatır. Modernizm olgusunun son üç yüz yıldır Müslüman münevverleri meşgul ettiğini belirtilir, eğitim, basın ve ekonomideki etkilerine dikkat çekilerek modernizmin İslam dünyasındaki yansımalarına, bir tür dini hareketler olarak ortaya çıkmış ve devam etmiş bulunan bu hareketlerde ulemanın oynadığı role temas edilir (s.15-27).

Modern Kur'ân okumalarının temel paradigmaları ve ayırıcı özellikleri de öz olarak ele alınır, bütün bunların çağdaş tefsirde daha sık karşılaşılan yaklaşımlar olup, her müslüman münevverin ortak kabulü olmadığı da belirtilir. Kur'ân merkezli bir okuma, bunun tabii bir uzantısı olarak hadislerle şüpheli yaklaşma, kolektif içtihadı vurgu yapıp, mezhep ve icmayı olumsuzlama, teknik anlamıyla "Kur'an ilimleri"nin yetersizliği, Kur'ân'da neshin varlığını genelde kabul etmeme, sebab-i nüzûl rivayetlerini olmazsa olmaz kategorisi dışında görme, münasebet

\* Arş. Gör. Dr., SAÜ İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

ilmine vurgu, İsrâîliyyâta tepki, Kur'ân'ın lafzî icazını gözardı etme, tefsirde modern bilimin verilerine dayanma, buna bağlı olarak bir çok ayeti metaforik ve sembolik bir yaklaşımla açıklama, Kur'ân kıssalarının tarihi gerçekliğini tartışma, tarihselci yorumsama yönteminin bazılarınca seslendirilmesi, sosyal, siyasal ve aktüel alanlara klâsik tefsirin aksine fazlasıyla yer verme, tasavvufî yaklaşımları ciddi bir biçimde eleştirme, seçici davranıp genelde her ayeti tefsir etmeme, insan merkezli ve psikolojik yorumlara öncelik tanıma bu özellikler arasında sayılır (s.31-39).

Bütûn bu çağdaş tefsir özellikleri çerçevesinde okura aralarında karşılaştırma yapma imkanı verilmesi hedeflenerek sözü edilen şahsiyetlerin Kur'ân'ı anlama yöntemi ve yorumlarının değerlendirilmesine geçilir.

İkinci bölüm Sir Seyyid Ahmed Han'a (1817-1898) ayrılıyor. Bu bölümde Hindistan'ın durumu, Ahmed Han'ın içinde büyüdüğü şartlar, kişiliği, siyasal tavrı ve dini anlayışı yorumlanır (s.43-63). Bununla birlikte Ahmed Han'ın Kur'ân ve tefsirle ilgili görüşleri özel bir başlıkta işlenir. Ahmed Han'ın bu görüşlerinin tespitinde referans alınan *Tefsîru'l-Kur'ân ve Tahrîr fi Usûli't-Tefsîr* adlı eserlerine işaret edilir (s.63-78).

İslâm dünyasındaki klâsik modernizmin teorisyeni olarak sunulan Ahmed Han'ın oluşturduğu tefsir usûlünün mevcut tefsirlerden bağımsız ve tamamen Kur'ân'dan hareketle yapıldığı, bunun da klâsik tefsir usûlü anlayışından bir hayli uzak, yarı kelâmî, yarı felsefî ve bir miktar da dîlciliğin öne çıktığı bir usûl olduğu belirtilir. Bu bölümün sonuç kısmında Ahmed Han'ın görüşleri kritik edilmiş, arkadaşı Muhsin Müлк'ün bu konulardaki kanaatlerine yer verilmiştir.

Üçüncü bölümde Muhammed Abduh (1846-1905) ele alınır. Burada önce onun yaşadığı bölgenin siyasal ve sosyal tarihi, hayatı, Kur'ân ve tefsirle ilgili yaklaşımları incelenir (s.86-98).

Tefsir ve tefsir anlayışına genel bir bakış atfedildikten sonra çeşitli konulardaki görüşleri ayrı başlıklar altında ele alınıp yorumlanır. Bunlardan neshin reddi konusunda Abduh'un görüşüne başvurulur, mensuh ayetlerin sayısını minimize ederek klasik modernist refleks sergilediği sonucuna varılır. Bunun yanında Abduh'un hukukî ayetlere yaklaşımına temas edilir, metodik açıdan çok tutarlı bir yorumcu izlenimi vermediği ve yaklaşımlarında kapalılık bulunduğu hükmedilir.

Miras, el kesme vb. ile ilgili ayetlerin evrensel hükümler mi, yoksa tarihi şartlara göre değişebilir hükümler mi taşıdığı konusunda Abduh'un sessiz kalmasını, onun derinlikli bir yorum metodu geliştirme gayretinden çok pratik ve akılcı

yaklaşımına bağlayan yazar, bunda onun klâsik ve modern arasında sıkışmasının önemli etkisi olduğunu belirtir (s.105-117).

Abduh'un, toplum ve din anlayışını ıslah projesinde önemli bir yer verdiği akıl ve akıl-vahiy ilişkisi üzerinde durulur. Çünkü akıl, onun hem din anlayışında hem de tefsirinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Abduh'un akılla tefsir ettiği ayetlerin çoğu, yazara göre, dikkatlice incelendiğinde bazen zorlama yorumlar olarak karşımıza çıkar (s.117-120).

Akıl-vahiy ilişkisinde ise Abduh, akli ve nakli Yüce Allah'ın birer eseri olarak değerlendirir. Şayet görünürde bir ihtilaf varsa bu ihtilafın kaynağı, ya vahyin anlaşılmasında ya da aklın keyfi kullanılmasında aranmalıdır. Yalnız akıl-nakil çatışmasında aklın öncülüğü onun nakilden üstünlüğünden ziyade nakli bizzat yorumlamanın akıl olmasından kaynaklanır.

Abduh'un akılla ilgili yaklaşımını fazla orijinal bulmayan yazar, bunu tefsirle ilgili yaklaşımlarda her araştırmacının üzerinde durması gereken bir husus olarak nitelendirir (s.120-124). Abduh'un Allah'ın varlığına ve birliğine iman konusunda mucizeye yer vermezken, peygamberin risaletinin ispatı hakkında mucizelerin olabirliğini imkan dışı görmemesi gibi ilginç nüanslar yakalayan yazar, Abduh'un Kur'an'ı tek mucize olarak gördüğünü ve mucize nevinden olan diğer hadiseleri de imanı destekleyen ikinci dereceden unsurlar olarak değerlendirdiğini belirtir.

Diğer taraftan her ikisi de akıl üzerine bina edildiğinden İslâm'da din ve bilim arasında bir çelişki yoktur ve olması da mümkün değildir. Abduh'un her mucize için rasyonel izahlar getirme çabası içerisinde olmadığı belirtilir (s.124-130).

Melek ve cinlerle ilgili yaklaşımına gelince, Abduh, melekleri hakikatlerini tam olarak bilinmeyen gaybî varlıklar olarak, meleklerin Adem'e (a.s.) secdesini de Allah'ın evreni insanın hizmetine sunması şeklinde yorumlar. Yazar'a göre Abduh'un Kur'an merkezli tefsir vurgusu ile hadis ve tefsir rivayetlerine ilişkin tavrı en azından söylem bazında muasırlarıyla uyuşur.

Yazar, zaman zaman Abduh'un yaptığı tahlillerde kullandığı kriterleri merak eder, bazen onu klâsik meslektaşları kadar bile metodik davranmamakla eleştirir, hatta tefsirinde bir takım metodik çelişkilerin bulunduğunu söyler (s.130-138). Cihad, dini çoğulculuk ve tahrif anlayışı gibi konuların ele alındığı yerde Tevrat ve İncil'in tahrifi konusu kaotik bir tarzda/müşkil lafızlarla işlenir. Çünkü bir taraftan Âl-i İmrân 78. ve Nisâ 46. ayetlere atıfta bulunularak buralardaki *yelvûne* kelimesi lafzî tahrife örnek verilir, ancak bunun tahrifin yorumsal boyutunu oluşturduğu belirtilir; diğer taraftan da bazı kelime ve pasajların metinden silinmesi anlamındaki hazif metinsel tahrif şeklinde nitelendirilerek Abduh'un bu konudaki görüşle-

re katılmadığı ifade edilir (s.143). Burada yazarın lafzî tahrifi metinsel tahrif olarak görmemesini anlamak zordur.

Bu bölümün sonunda Abduh'un Kur'an'ı merkeze alan fakat çok sistematik olmayan bir tefsir yöntemi geliştirmeye çalıştığı, zaman zaman çokça eleştirdiği klâsik müfessirlerin yanlışlıklarına kendisi de düştüğü, kullandığı söylem ile metod arasında tutarsızlıkların bulunduğu belirtilir, ancak bazı liberal fetvalarına rağmen modern tarihsellik tartışmalarını kabul ettiğinin söylenemeyeceği sonucuna varılır (s.145-147).

Dördüncü bölümde ise İstanbul âlimi örneği nitelemesiyle Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ve *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsiri incelenir. Bölümün girişinde dönemin siyasi olaylarıyla bağlantılı olarak Hamdi Yazır'ın hayatına temas edilir, tefsiri dışındaki eserleri kaydedilir, ardından tefsirini vücuda getirirken dikkate aldığı esaslar, kullandığı kaynaklar sıralanır ve sonra da Kur'an'la ilgili yaklaşımları bazı somut örneklerle ortaya konmaya çalışılır (s.152-171).

Yazır'ın yaklaşımlarına onun sebebi nüzûl ve Kur'an kıssalarıyla başlanır, bu konudaki temel tavrı mevcut haberleri ilk elden inkar etmemek, telifleri mümkünse bir şekilde kullanmak, şeklinde özetlenir. Nesihle ilgili olarak, onun neshi kabul ettiği ve neshin reddedilmesine ciddi itirazlarda bulunduğu belirtilir.

Nesih bağlamında hukukî ayetlere bakışının incelendiği yerde, Yazır'ın teceddüd, içtihad ve anti-bidat vurgusu öne çıkarılır, teceddüdün nass ile belirlenmiş ilkelerde değil, teferruat ve tatbikatta olacağı görüşü belirtilir. Ayrıca, hırsızın elinin kesilmesi, başörtüsü, kadının şahitliği, çok evlilik, mirasta erkeğe kadının iki katının verilmesi gibi hususlarda yani Kur'an hükümlerinin bağlayıcılığı konusunda Yazır'ın "mevrid-i nasta ictihada mesağ yoktur" kaidelerini temel alması onun ahkâm konusuna yaklaşımını yeterince açıklar (s.171-192).

İlmî tefsir konusuna gelince, zaman zaman bilimsel buluş ya da keşiflere işaret eden Yazır'a göre yapılması gereken, eski ve yeni bilgileri sınırları aşmamak şartıyla Kur'an'ın anlaşılmasında kullanmaktır (s.193-199).

Bilimsel tefsirle ilgili bir başka konu olan mucizeler bahsinde çağdaş Hint ve Mısır'lı yorumcuların aksine Yazır'ın bilimsellik adına mucizelerin varlıklarını inkar etmediği belirtilir (s.199-201). Tasavvufî tefsirde Yazır'ın bir çok alanda olduğu gibi orta yolu tercih ettiği belirtilir (s.203-208).

Mâturidî mezhebinin bir takipçisi olarak Yazır'ın kelimî konularda seleflerinin çizdiği çerçevenin dışına çıkmadığı, bununla birlikte bazen yaptığı felsefî tahlillerle farklılığını ortaya koyduğu gözlemlenir (s.209-210). Yazır'ın tefsirinin felsefeyle ilişkisine gelince, felsefî tahliller *Hak Dini*'nin önemli özellikleri arasında belirtilir (s.211-219).



*Hak Dini'*ni klâsik tefsirlerden ayıran önemli özelliklerden birinin de çok sayıda toplumsal sorunu gündeme getirmesi ve bilimsel yolları önermesi olduğu kaydedilir (s.219-222). Bu bölümün sonuç kısmının başında Yazır'la İslam dünyasındaki münevverler arasındaki temel fark ve benzerliklere atıfta bulunulacağı belirtilir, ancak akabinde sadece onun diğerlerinden farkına temas edilir, aradaki benzerlikler ise ihmal edilir.

Onu muasırlarından ayıran en önemli özelliklerden birinin münzevi yaşantısı olduğu belirtilmiştir. Yazır'la ilgili kanaatini de şu cümleyle ortaya koyar: Yazır'ın çok sayıdaki muasırından en önemli farkı, gelenek ve moderniteyi birbiri hatırı için feda etmeyen, sadece söylem güzelliği değil, herhangi bir meselenin ilmi açıdan izahı konusuna fazlasıyla önem veren bir İstanbul uleması kişiliği sergilemesidir (s.222-226).

Beşinci bölüm, Hamidüddin Ferâhî ve Emin Ahsen el-İslâhî'nin geliştirdikleri Kur'an tefsiri metodolojisine ayrılır. Bu bölümde ülkemizde pek tanınmayan Hint Altkıtasının iki önemli aliminin Kur'an tefsiriyle ilgili yaklaşımları incelenir. Öncelikle Ferâhî ve öğrencisi İslâhî tanıtılır, ardından bunların geliştirdikleri *Nazm* (*Nizâm*) teorisi ve te'vîl anlayışına geçilir.

Ferâhî, ana konu anlamında kullandığı bir başka kavram olan *Amûd*'dan da bahseder (s.229-238). Ardından bu iki alimin te'vîl usûlü ele alınır. Burada önce Ferâhî'nin tespit ettiği bazı genel prensipler zikredilir, daha sonra İslâhî'nin müfessir için gerekli gördüğü yorum prensipleri açıklanır.

Daha sonra tefsirle ilgili bu iki alime ait en orijinal yaklaşımlardan biri olarak nitelendirilen sûreleri çiftleştirmek ve bunları beraber okumak örneklerle anlatılır. Bu bölümün sonuç kısmında bazı eleştirilere rağmen Kur'an'ın anlaşılmasında yeni açılımlar sunan bu te'vîl metodolojisinin ürünlerinin oldukça özgün olduğu vurgulanır, ardından da İslâhî'nin *Nazm* teorisi temelinde Fâtiha sûresi tefsiri örnek metin olarak sunulur (s.239-257).

Kitabın sonunda yazar yaptığı çalışmayı özetler, akabinde de yararlandığı on sayfalık kaynakça eklenir.

Kitapta bizim bir okuyucu olarak dikkatimizi çeken hususlara bir bütün olarak temas etmek gerekirse şunlar söylenebilir:

1. Kitaba sıcak ve akıcı bir üslûp hakimdir. Bununla birlikte cümlelerin uzun tutulmaması ve tabir yerindeyse bir üst perdeden hitap havasından oldukça uzak oluşu okuyucuya rahat ve sıkılmadan okuma yanında yazarla empati kurma imkanı vermektedir.

2. Kitap bize İslam dünyasında Batı etkisinin çeşitli alanlarda kendini gösterdiği birbirine yakın zaman ve benzer şartlarda ama değişik coğrafi bölgelerde yaşamış bulunan beş alimin, dönemin şartları içinde Kur'an'a nasıl yaklaştıkları konusunu birarada mukayeseli bir biçimde sunmakta, bu da okuyucunun aradaki benzerlik ve farklılıkları daha rahat kavramasına yardımcı olmaktadır.

3. Ele alınan kişilere ait görüşler salt tespitler olarak kalmamış, bunlara yazarın kendi yorumu da eşlik etmiştir. Böylece okuyucu, yazarın ele aldığı görüşler hakkında ne düşündüğünü de ilk elden öğrenmiş olmaktadır.

4. Kaynakça'dan da anlaşılabilirliği gibi eser geniş bir bibliyografya listesinden istifade edilerek hazırlanmıştır. Bu listede yazarın dolaysız yararlandığı yabancı dilde yayımlanmış ve henüz Türkçe'ye tercüme edilmemiş eserler de bulunmaktadır.

Bu olumlu mülahazalar yanında eleştiri babında şu noktaları hatırlatmak isteriz:

5. Her ne kadar esere uygun görülen adlandırma yazarın kendi bileceği bir iş ise de en azından Müslüman münevverleri üç yüzyıl boyunca meşgul eden modern süreç içerisinde klâsik modern dönemin, klâsik modernizmin ve klâsik modernist kategorisine giren Müslüman alim ve düşünürlerin, hatta belki de bunların alternatifleri olabilecek ...izm/istlerin zaman, mekan ve özellik olarak daha belirgin hale getirilmesi gerekirdi. Çünkü bu haliyle adlandırma "klâsik modern refleks sahibi alimlerin Kur'an'a yaklaşımları" gibi bir anlamı da barındırması mümkündür ve bu şekilde bir adlandırmanın yazarın niyeti ve kitabın içeriği ile bağdaştığı söylenemez. Çünkü en azından yazarın bize sunduğu Elmalılı bu kategorinin dışında kalmaktadır.

Adlandırma ile anladığımız kadarıyla "Klâsik modern dönemde Kur'an'a yaklaşımlar" gibi bir anlam düşünülmüş olmalı. Bu tespit doğru ise, bu bile kitapta konu edinen alimlerin modern refleks gösterdiği beklentisine yol açacaktır. Oysa Elmalılı örneği yine buna uymayan bir tip olacaktır. O halde başlık ile içerik mümkün olduğu kadar farklı algılamalar ve yorumlara yol açmayacak denli birbirine uyumlu olmalıdır.

6. Çalışmada Seyyid Ahmed Han teorisyen, Abduh ise pratisyen olarak sunulmuştur. Bu sunum, Ahmed Han'ın sırf teoride kaldığı, Abduh'un ise teorisyenlik yönünün bulunmayıp sadece pratisyenlik pozisyonunda bulunduğu izlenimi vermektedir. Bundan da öte, Abduh'un sanki Ahmed Han'ın teorilerini pratize eden bir konumda olduğu gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu izlenimin de gerçeğe bağdaştığını söylemek mümkün olmasa gerektir.

7. Yazır'ın "İstanbul Âlimi" tiplmesiyle sunulması haddi zatında hoş giden bir teklif olmakla birlikte, İstanbul'da yetişen diğer alim ve düşünürlerin aynı tiplmeye uyduğunu söylemek mümkün müdür? sorusunun da cevaplandırılması gerekir. Aksi takdirde genellenenin tartışılabilceği açıktır.

8. Önsözde Elmalılı ve Islâhî gibi şahsiyetlere gereken akademik özenin gösterilmediği belirtilmektedir. Yurt dışını bir kenara bırakıp ülkemiz genelini düşünürsek sanırım bu yargı sadece Islâhî için geçerlidir. Çünkü Elmalılı üzerinde yapılan pek çok akademik çalışma dikkate alındığında böyle bir sonuca varmak doğrusu gerçeği pek yansıtmamaktadır. Diğer taraftan yapılan çalışmalar, bundan sonra başka çalışmaların yapılmasını gereksiz kılacak değildir. Nitekim yazarın bu eseri mevcut çalışmalar yanında başka çalışmaların da yapılabileceğini göstermesi bakımından da önemlidir.

9. Bir tespit olarak söylemek gerekirse, başta Ferâhî ve Islâhî olmak üzere yazar genellikle ikinci el kaynakları kullanmıştır. Ancak bunun en önemli istisnası Yazır'la ilgili bölümdür. Bundan sonra Abduh ve Ahmed Han gelmektedir. Ancak kullandığı bu kaynaklar arasında Türkçe'ye henüz tercüme edilmemiş, her Türk okuyucusunun rahatlıkla ulaşamayacağı yabancı dilde yazılmış kaynaklar da yer almaktadır.

Değerlendirmelerimiz hangi merkezde olursa olsun yapılan çalışma okunmayı hak edecek değerdedir. Yazarın sıcak, samimi ve akıcı üslûbu ile kendi harmanlama ve yorum gücünün birleştiği çalışma, farklı coğrafi bölgelerdeki Kur'an okumalarından bir demet sunarak bundan sonraki mukayeseli çalışmalar için de teşvik anlamı taşımaktadır. Değerli meslektaşımın bu çalışmaya yenilerini eklemesini bekler, nice eserde buluşmak üzere iyi çalışmalar dilerim.

### *Klasik Mantiğa Giriş,*

İbrahim Emiroğlu, Elis Yayınları, Ankara 2004, 318 s.

*İbrahim ÇAPAK\**

Bilindiği gibi Aristoteles'in Mantiği sistemli bir şekilde ortaya koymasından sonra Mantık, ilk önce Grek'lerde daha sonra da diğer toplumlarda önemsenmiş ve bütün ilimlere bir giriş olarak kabul edilmiştir. Mantık ile ilgili geçmişte ve günümüzde çok önemli çalışmalar yapılmış ve halen de yapılmaktadır. Ancak ülkemizde mantığa gerekli önemin verildiği ve bu alanda yapılan çalışmaların yeterli olduğu söylenemez. Bu alanla ilgili yapılmış çok fazla eserin olmayışı görüşümüzü

\* Arş. Gör. Dr., SAÜ İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı.

teyit etmektedir. Her ne kadar mantık ile ilgili yapılan çalışmalar yeterli düzeyde olmasa da son derece güzel çalışmalar da yapılmaktadır. Nitekim İbrahim Emiroğlu'nun yazdığı ve Elis yayınlarının okuyucuya sunduğu *Klasik Mantığa Giriş* adlı eser, kanaatimizce son derece önemlidir. Önemine binaen bu eserin içeriğine dikkat çekmek istiyoruz.

Eser giriş ve beş bölümden oluşmaktadır.

Giriş kısmında, “Mantık nedir?” sorusunun cevabı irdelenmektedir. Bu bağlamda ilk önce mantığın kelime ve terim anlamları üzerinde durulmakta ve mantığın düşünme ile olan ilişkisi göz önünde bulundurulurken akıl ilkeleri üzerinde durulmaktadır. Ayrıca giriş kısmında mantığın mahiyeti, konusu, gayesi ve önemi başlıklarına yer verilmekte; mantığın mahiyeti başlığında mantık-dil ve mantık-psikoloji ilişkisine, mantığın gayesi ve önemi başlığı altında mantığın kullanıldığı alanlara dikkat çekilmektedir. Giriş kısmının sonunda da mantığın kısa bir tarihçesi verilmektedir. Burada Aristoteles öncesi ve sonrası çalışmalara dikkat çekilmesinin yanında, Tanzimat sonrası Türkiye’de yapılan çalışmalardan da söz edilmektedir.

Birinci bölümde kavramlar, beş tümel, kategoriler, tanım, bölme ve sınıflandırma konuları incelenmektedir. Kavramlar başlığı altında kavramın tanımı yapıldıktan sonra mahiyetine değinilmekte, daha sonra da kavramın çeşitleri, delâleti ve kavramlar arası ilişkiler ele alınmaktadır. Klasik mantıkta, özellikle tanım açısından son derece önemli olan beş tümel yani cins, tür, ayırım, hassa ve ilinti üzerinde durulduktan sonra, Aristoteles’e göre varlığın ya da bir konuya yüklenen yüklem çeşitli sınıfları olan kategorilere yer verilmektedir. Tanım, bölme ve sınıflandırma konuları ele alınırken bunların her birinin tanımları yapılmakta, çeşitlerine değinilmekte ve bunlar örneklerle son derece anlaşılır bir üslup içinde açıklanmaktadır.

İkinci bölümde, Önerme, Önerme Çeşitleri, Önermelerde Dağıtıcılık ve Önermeler Arası İlişkiler ana başlıkları incelenmektedir. Mantık kitaplarında önermeler kısmına kadar işlenen konuların “tasavvurlar”, önermeleri ve delilleri içeren konuların ise “tasdikler” olarak isimlendirildiği ifade edilmektedir. Önerme “bir hükmün dil ile ifadesidir” denildikten sonra İslam mantıkçılarının “söyleyene, bu sözünde doğrudur yahut yanlıştır demenin geçerli olduğu sözdür” şeklindeki önerme tanımına yer verilmektedir. Yine bu bölümde konu yüklem ve bağdan oluşun her önermenin anlamlı olduğu ancak anlamlı olan her önermenin doğru olmayabileceğine dikkat çekilmektedir. Önerme çeşitleri a) Ait oldukları alanlarına b) Niteliklerine c) Yapılarına d) Kipliğine e) İçeriklerine göre olmak üzere beş temel başlık altında ele alınmaktadır. Önermelerin dağıtıcılığı işlenirken genellikle önermenin konusunun niceliğine bakıldığı, oysa konunun olduğu kadar yüklem

de tümelliği ve tekelliğinin önemli olduğu vurgulanmakta ve konusuna göre dağıtıcılığın yanı sıra yüklemine göre dağıtıcılığa da örnekler verilmektedir. “Önermeler Arası İlişkiler” başlığı altında ise önermelerin karşı olumları ve önermelerin döndürmesi konuları son derece anlaşılır bir şekilde izah edilmektedir.

Üçüncü bölümde, “Akıl Yürütme” ana başlığı altında Tümdengelimi, Tümevarımı ve Analoji başlıkları incelenmektedir. Akıl yürütmenin, “zihnin verilen ve bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenleri elde etme faaliyetidir” şeklindeki tanımı verildikten sonra, vasıtasız/dolaysız ve vasıtalı/dolaylı olmak üzere iki tür akıl yürütmenin varlığına dikkat çekilmektedir. Eğer bir hükümden, doğrudan doğruya yeni bir hüküm çıkarılıyorsa buna “vasıtasız/dolaylı akıl yürütme”; birden fazla hükümden, bir sonuç çıkarılıyorsa, buna da “vasıtalı/dolaylı akıl yürütme” denir. Vasıtalı akıl yürütmenin en mükemmel şeklini oluşturan kıyasın “verilmiş önermelere dayanarak zihnin onlardan, zorunlu olarak, bir sonuç çıkarması işlemidir” şeklinde tanımı yapılmakta ve onun basit, bileşik ve düzensiz kıyaslar olmak üzere üçe ayrıldığı ifade edilmektedir. Basit kıyaslar başlığı altında mantık konularının en önemlilerinden olan “yüklemler kesin” ve “şartlı kesin kıyaslar” incelenmekte daha sonra da bileşik ve düzensiz kıyasların çeşitleri örneklerle açıklanmaktadır. Tümevarım, tümdengelimin tersine zihnin özelliklerden genellere özelliklerden tümelere misallerden kaidelere veya olaylardan kanunlara varmasıdır. Eserde tümevarım tam ve eksik tümevarım olarak ikiye ayrılmakta ve bunların her birine örnekler verilmektedir. Daha sonra da iki şey veya olay arasındaki benzerliğe dayanarak bunlardan birisi hakkında verilen bir hükmü diğeri hakkında da vermek anlamına gelen “analoji” konusu ele alınmaktadır.

Dördüncü bölümde, tasdik türleri ve kıyasın uygulama alanı olan “beş sanat” incelenmektedir. Tasdik türlerinin, bir hüküm vermeyi ve verilen hükmü sabitlik, eminlik ve doğruluk bakımından incelemeyi konu edindiği, beş sanatın ise kurulan delilleri içerik veya doğruluk derecesine göre incelediği belirtilmektedir. İslam mantıkçılarının beş sanat üzerinde durmalarının nedenlerine dikkat çekildikten sonra, sırasıyla beş sanatı oluşturan burhan, cedel, hitabet, şiir ve mugalatanın tarihçeleri, tanımları, çeşitleri ve değerleri üzerinde durulmaktadır.

Beşinci bölümde ise, klasik mantık kitaplarında pek görmeye alışık olmadığımız mantık yanlışları incelenmektedir. Bu bölümde mantıkta “yanlış” kavramının kullanımına dikkat çekilmekte ve yanlış kavramının mantık açısından neden önemli olduğuna yer verilmektedir. Ayrıca yanlış teriminin biçim, içerik ve davranış bakımından kullanıldığı vurgulanmakta ve yanlışlara düşmenin nedenleri sübjektif, harici ve mantığı bilmeme veya mantığın kaidelerine uymama başlıkları altında sunulmaktadır.

Kısaca tanıtmaya çalıştığımız İbrahim Emiroğlu'nun *Klasik Mantığa Giriş* adlı eserinin içeriğinden de anlaşılacağı üzere, bu eser son derece önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Nitekim bazı mantık kitaplarında göremediğimiz bir takım konulara yer verilmiş, ayrıca ele alınan konular özet olarak geçilmemiş okuyucuya detaylı bir şekilde sunulmuştur. Söz konusu eserin Mantık ile ilgilenenlerin ve bu alana merak duyanların fazlasıyla istifade edebilecekleri bir çalışma olduğu kanaatindeyiz. İbrahim Emiroğlu'nun bu alanın uzmanı olması ve yıllardır mantık derlerini okutması bu eserin önemini daha da artırmaktadır.

*Early Maliki Law: Ibn 'Abd al-Hakam and his Major Compendium of Jurisprudence,*  
Jonathan E. Brockopp, Leiden Brill 2000, xx+312 sayfa.

*Muharrem KILIÇ\**

*İlk Dönem Mâliki Hukuku: İbn Abdülhakem ve Onun Büyük Fıkıh Muhtasarı* adlı bu eser, Mâliki hukuk ekolünün oluşum evresinin önemli fıkıh bilgilerinden ve İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden birisi olan Mısırlı Ebu Muhammed Abdullah İbn Abdülhakem'in (öl. 214/829) *el-Muhtasarü'l-Kebîr fi'l-Fıkıh* adlı eserini esas alarak ilk dönem Mâliki hukuk tarihini konu edinen bir çalışmadır. Eserin müellifi Jonathan E. Brockopp bu çalışmasını, bir giriş, dört bölüm ve iki ek bölümden oluşturmıştır.

Brockopp, yapmış olduğu bu çalışmanın, Mâliki hukuk tarihinin yeniden inşasına üç yönlü bir katkıda bulunacağını ifade etmektedir. Her şeyden önce bu çalışma, ilk dönem Mâliki hukuk ekolünün oluşum evresinin önemli figürlerinden birisi olan İbn Abdülhakem'in biyografisini sunmaktadır. Yazar, bu çalışmanın, Mâliki hukuk ekolünün tarihi açısından yapacağı ikinci katkının, onun *Muhtasar*'ının varolan yazmalarının bir kısmının edisyon kritiğini ve İngilizce'ye çevirisini de içeren analizi olduğunu belirtir. Bu çalışmanın getirdiği diğer bir katkı ise, hicri ikinci yüzyıl sonu ve üçüncü yüzyılda bu metnin İslâm hukuk ilmine olan katkılarını inceleme konusu yapmasıdır. Ayrıca seçilen metnin konusunun kölelik hukuku ile ilgili olması ve ilk dönem İslâm hukuku bağlamında yapılmış birkaç çalışmadan biri olması yönüyle de bu eser, kölelik hukukuna ilişkin olarak yapılan çalışmalara da katkıda bulunacak niteliktedir.

Brockopp, Batılı ilim çevrelerince pek bilinmeyen bu eserin –*Muhtasar*– bir çok yönden oldukça önemli olduğunu ifade eder. Bu nedenlerden ilki, eserin var

\* Arş. Gör. Dr., SAÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı.

olan el yazma bölümlerinin oldukça eski olmasından dolayı, bunların metnin otantisitesini kanıtlamada kullanılacak nitelikte olmasıdır. Yazar bu metnin 210/825 yılından önce kaleme alındığının kesin olarak ifade edilebileceğini belirtir. *el-Muhtasarü'l-Kebîr*'in, diğer ilk dönem Mâliki metinleri ile karşılaştırıldığında, İmam Mâlik'in eserinin bunun temelini oluşturması da bu eserin önemini ortaya koyan yönlerden birisidir. Ebû Bekir el-Ebherî (öl. 375/985) tarafından bu eser için yazılan ve Bağdat Mâliki hukuk ekolüne ait varolan metinlerden birisi olan Şerh'in, İslâm dünyasının bir çok yerindeki fıkıh bilgilerini etkilemiş olması da yine bu eserin önemini ortaya koymaktadır. İslâm hukuk literatürü tarihinde önemli bir mihenk taşı olan bu eser, otantisitesi aracılığıyla bu edebi türün gelişimine ilişkin yaklaşımları değerlendirmek için kullanılabilir. Yazara göre, bu eski el yazmalar dokuzuncu yüzyılın başında hukuk yazınının bazı türlerinin var olduğunu göstermesine rağmen, Mâliki ekolün, bu tarihten önce kurulduğu anlamına gelmez.

Çalışmasının birinci bölümünde yazar, İbn Abdülhakem'in ayrıntılı bir biçimde biyografisine yer vermiştir. Sunmuş olduğu biyografideki bilgilerin kaynaklarını öncelikle, ilk dönem kaynaklar ve sonraki müelliflerin vermiş oldukları biyografik bilgilerin yer aldığı kaynaklar olarak sınıflamaktadır. İbn Abdülhakem'in hayatı hakkında önemli ayrıntılar sunan ilk dönem kaynakların, onun ölümünün ardından geçen iki yüzyıllık süreç içerisinde kaleme alınan eserler olduğunu ifade eder.

İbn Abdülhakem'in biyografisini konu edindiği bu bölümde yazar, metodolojik açıdan, birçok biyografik ve tarihi kaynakların ya da kroniklerin eleştirel bir değerlendirmesini esas almıştır. Bu metni *-Muhtasar-* doğru bir biçimde anlamlandırabilmek için Brockopp, çalışmasında tarihsel bir arkaplan analizine yönelmiştir. Bu bağlamda, İbn Abdülhakem'in yaşamış olduğu dönemin politik ve dini çevreleri ile olan ilişkilerinin önemini vurgulayarak, bu çerçevede bir okuma yapmaya çalışmıştır. Yazar bu bölümü, daha sonraki kuşaklar tarafından İbn Abdülhakem'in eserine yapılan şerhler ve özetlerin değerlendirmesi ile sonuçlandırmıştır.

İkinci bölümde yazar, *Muhtasar*'ın metnini ve onun otantisitesini konu edinmiştir. Yazmaların incelenmesine dayanarak, eserin onun daha sonra gelen öğrencilerince derlenmeyip, İbn Abdülhakem'e ait bir metin olduğu konusundaki argümanlarını sıralamıştır. *Muhtasar*, üstadının öğretilerine dayanarak daha sonraki kuşaklarca derlenmiş bir metin olmayıp, tek bir yazar tarafından yazılmış ve derlenmiştir. Bu bölüm, İbn Abdülhakem'in kullanmış olduğu eşsiz yazın tarzını ortaya koymak için, hicri ikinci ve üçüncü yüzyıldaki farklı hukuki yazın türlerinin incelenmesiyle devam etmiştir. Son olarak ilk dönem Mâliki metinlerin karşılaştırılması *Muhtasar*'ın İmam Mâlik'in eserinden nasıl ayırt edilebileceğini gösterir.

Brockopp çalışmasının üçüncü bölümünde ise, ilk dönem İslâm toplumunda kölelik uygulamasının kavramsal boyutunu ve alanını incelemektedir. Yazara göre kölelik konusunda Kur'an'da yer alan düzenlemeler incelendiğinde, bu düzenlemelerin, ilk dönem Müslümanlarının kölelik uygulamasındaki anlayışlarının kaynağını oluşturduğu görülmektedir. Bu bölümün sonunda yazar, yedinci yüzyıldaki kölelik uygulaması ile İmam Mâlik'in eserinde temsil edilen sekizinci yüzyılda İslâm hukukunda kölelik algılamasının karşılaştırmasına da yer vermiştir. Bu karşılaştırma, İslâm'ın ilk iki yüzyılında kölelik hukukunda ortaya çıkan esaslı değişimleri ortaya çıkarır niteliktedir.

Kitabının son bölümünde Brockopp, İslâm hukukunda ve özelde *Muhtasar*'da iki köle türü -*mükâteb* ve *ümmü veled*- üzerinde odaklanmaktadır. İmam Mâlik'in eserinin yeniden inşası projesinin bir devamından öte bu bölüm, onu dokuzuncu yüzyıldaki kendi çağdaşları ile karşılaştırarak İbn Abdülhakem'in konuya ilişkin yaklaşımlarını ele almaktadır. Önce, İslâm hukukunun gelişimi üzerinde çevre kültürlerin etkileri ve Müslüman ahlakının oynadığı rolü ortaya çıkaran her bir köle türünün tarihi, derinlemesine inceleme konusu yapılmıştır. İkinci olarak bu bölümde, İbn Abdülhakem'in bu kölelere ilişkin tartışmasının alanını ve derinliğini açığa çıkarmak için *Muhtasar*'dan bazı temel unsurlar seçilerek konu edilmiştir.

Bir anlamda dördüncü bölüm, *Muhtasar*'ın *mükâteb* ve *ümmü veled* bölümlerinin İngilizce tercümesiyle birlikte edisyon kritiği olarak, ek A'ya bir giriş niteliğindedir. Ek B ise İbn Abdülhakem'in *mükâteb* ve *ümmü veled* konusundaki tartışmasından 146 paragrafın her birinin yer aldığı bir listedir ve bunları aynı dönemdeki temsil niteliği olan sekiz hukuk metni ile karşılaştırır.

Çalışmasının bu son bölümünde yazar, oluşum aşamasında olan Mâliki hukuk ekolünde kölelik hukuku üzerinde odaklanarak, hukuk teorisi ile uygulaması arasındaki ilişkiyi değerlendirme çabasında olduğunu belirtir. Kölelik konusunu seçiminin tesadüf olduğunu ifade eden Brockopp, *el-Muhtasarü'l-Kebîr*'in var olan fragmanlarından birine dayanarak bunu gerçekleştirdiğini belirtir. Ancak bu konunun, hem İslâm geleneği içinde ve hem de diğer ortaçağ toplumları arasında karşılaştırmalı bir çalışma için mükemmel bir imkan sunduğunu öne sürer. Zira kölelik, hemen hemen tüm kültürlerde yaygın olmasına rağmen, şekli, kullanımı ve etkisi, ilgili toplumun özel gereksinimlerine bağlı olarak değişiklik göstermiştir. İslâm'da köleliğin ancak, Arap yarımadası ve Pers ve Bizans gibi diğer büyük komşu kültürler bağlamında anlaşılabileceğini ifade eder.

Kölelik uygulamaları önemli ölçüde İslâm'ın eşsiz moral anlayışı doğrultusunda modifiye edilmiştir. Bu değişimler, kuşaklar boyunca devam etmiş ve öyle ki *el-Muhtasarü'l-Kebîr*'deki kölelik hukuku, vurgu ve alanı bağlamında temelden



değişmiştir. Bu kitabın kölelik konusuna katkısı, Kur'an'ın ve ilk Müslüman kuşağın görüşlerini İslâm hukukundaki daha sonraki gelişmelerden ayrı olarak analiz etmesi ve daha sonra bu görüşleri *Muhtasar*'da yer alan ilk dönem Mâliki düşüncesi ile karşılaştırmasındadır. Ayrıca, İslâm hukukunda benimsenen iki önemli köle türü olan *mükâteb* ve *ümmü veled*, ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır. Genel olarak köleliğin ve özelde *mükâteb* ve *ümmü veled*'in tartışılması, ilk dönem hukuk metinlerinin onları üreten toplumlarla ilişkisi çerçevesinde içeriğini ortaya çıkarmıştır.

Brockopp, konunun ele alınışında başvurduğu yöntemsel bakış açısını ortaya koyarken öncelikle bu çalışmanın, *el-Muhtasarü'l-Kebîr*'in tarihini ve içeriğini konu edinen bir çalışma olduğunu ve geleneksel filolojik ve tarihsel analizle bu metni interdisipliner bir yaklaşımla ele aldığını vurgulamaktadır. Yazar çalışmanın her bir bölümündeki temel vurguya bağlı olarak ilgili bölümlerin metodolojik değerlendirmelerinde bir değişiklikliğin varlığından söz etmektedir.

Yazarın çalışmasını üzerine inşa ettiği sistematik kurgu, bölümler arasındaki bağlantıları bütünlüklü ve açık bir biçimde ortaya koyucu niteliktedir. Bu çalışmada yer alan dört bölümden her biri, çalışmanın sonunda yer alan ek A'da sunulan metni anlamak için gerekli olan temel bir problematik çevresinde dönmektedir. Bu problematik çevresinde ortaya atılabilecek soruları yazar şöylece sıralamaktadır; Bu eserin müellifi kimdir? Müellifin kendi dönemindeki entelektüel ve sosyal olayların onun yaşamına etkisi nasıl olmuştur? Üslubu açısından bu metin, ilk dönem diğer hukuk çalışmalarına uyum sağlar mı? Ve bu metin Mâliki hukuk ekolüne özgü bir metin olarak değerlendirilebilir mi? İlk hukuk metinlerinde kölelik nasıl sunulmuştur? Ve bu hukuk metinlerinde yer alan sunum ile fiili uygulama arasında nasıl bir ilişki söz konusudur? *Mükâteb* ve *ümmü veled*'in tarihsel gelişimi nasıl gerçekleşmiştir? Ve *Muhtasar*'da bu kölelik türleri nasıl ele alınmıştır? Yazar bu temel soruların, metnin *-Muhtasar-* salt betimlemesinin ötesine geçerek, İslâm hukuk biliminin gelişimi, ilk dönem hukuk ekolleri arasındaki ilişkiler ve kölelik hukuku gibi ilgili konuları da ele almayı amaçladığını ifade etmektedir.

Konunun işleniş açısından yazar, her bir bölümün üzerinde yoğunlaştığı alanı dar tutmakla birlikte, üzerine odaklandığı konunun çerçevesi dışına da taşmıştır. Örneğin, ilk bölümde yer alan biyografik bilgi aynı zamanda, hicri ikinci yüzyılın sonunda Mısır'daki ilk dönem hukuk ekollerine ilişkin bir malzeme sunmaktadır. Yine, Mısırlı hukuk bilginlerini katı bir kategorizasyona tabi tutmanın yanlışlığını ortaya çıkarmaktadır.

İbn Abdülhakem'in biyografisi, Mısır'ın hukuk tarihi için başlangıç noktası olabileceği gibi, onun metni de ilk dönem hukuk metinlerinin değerlendirilmesin-

de mihenk taşı olabilir. Bir hukuk bilgininin otantik bir çalışması olarak *Muhataras, sabit (fixed)* metinlerin (tek bir yazarın kaleminden çıkmış bir metin) ender örneklerinden birisidir. Açık bir biçimde hukuki etkinliğin uzun bir tarihine dayanıyor olması bu türden aktivitelerin ancak hicri ikinci yüzyılın sonunda başladığını öne süren düşünceleri reddetmektedir. Bilginlerin ilk dönem İslâm hukuku konusunda şüpheli olmalarının nedenlerinden birisi Muhammed Şeybânî veya Mâlik b. Enes gibi ünlü hukuk bilginlerine atfedilen gelişen, canlı ya da organik (organic) metinleri çalışmanın güçlüğüdür.

Brockopp'un bu çalışması, her şeyden önce *Muhtasarü'l-Kebîr*'in İbn Abdülhakem'e aidiyetinin tespiti açısından büyük bir önem taşır. Bu metnin otantisitesi konusundaki kuşku ları giderecek şekilde argümanlarını ortaya koyduktan sonra, bu metinden hareketle ilk dönem Mâliki hukuk tarihinin sağlıklı bir değerlendirmesine kapı aralamıştır. Bu çalışma, doğrudan ilgili döneme ait bir metnin analizinden hareketle ve genelde İslâm hukuk tarihi ve özelde Mâliki hukuk tarihinin oluşum evresine ışık tutan önemli bir yapıt niteliğindedir.

### *Yunanca Düşünce Arapça Kültür, (Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu)*

Dimitri Gutas, (Çev. Lütfü Şimşek), Kitap Yayınları, İstanbul 2003, 240 s.

*Mehmet Sami BAGA\**

Abbasi devrimi; Yunanca'dan yapılan çeviriler; çevirilerin siyasi, kültürel, bilimsel ve felsefi anlamı vb. konular hakkında çokça mürekkep tüketilen araştırma alanlarındandır. İbn Sina uzmanı olarak tanınan Dimitri Gutas'ın Lütfü Şentürk tarafından dilimize kazandırılan eseri *Yunanca Düşünce Arapça Kültür* zikredilen sahaya dair olup bu konuda derinlemesine ve kuşatıcı etüdler içermektedir. Gutas'ın Türkçe baskı için önsöz ile başlayan eser, önsöz, giriş, iki ana kısma ayrılan yedi bölüm ve sonsöz'den oluşmaktadır. Eserin sonunda kaynakça ve indeks, yanı sıra çeviri hareketinin İslam öncesi uygarlığı için anlamı konusundaki çalışmaların kronolojik kaynakçası yer almaktadır.

Türkçe çeviri için yazılan önsözde 'Arapça' ve 'Yunanca' kelimelerinin etnik grupları ifade etmek için değil, belli uygarlıkların kendilerini ifade ettikleri dile gönderme yapmak için tercih edildiği vurgulanıyor. Önsözde ise çalışmada Yu-

\* SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

nanca-Arapça çeviri hareketi için “kim”, “ne”, “ne zaman” soruları yerine “nasıl” ve “niçin” sorularının cevabının aranacağı vurgulanıyor.

*Toplumsal ve Tarihsel Bir Fenomen Olarak Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi* alt başlığı ile verilen giriş kısmında yazar temel kabullerini ortaya koymaya başlıyor. Gutas, çeviriyi toplumsal bir fenomen olarak gördüğünü, iki yüzyıldan fazla devam eden bu hareketin herhangi bir grubun veya aykırı birkaç kişini projesi olmadığını, büyük fonlarla desteklendiğini ifade ediyor ve ardından bu durum için neden ve nasıl sorularıyla detaylara inmeye başlıyor.

*Çeviri ve İmparatorluk* başlıklı ilk kısmın ilk bölümü *Çeviri Hareketini Hazırlayan Koşular* başlığını taşıyor. Gutas bu bölümde çevirilere temel oluşturan iki tarihi sürece işaret ederek başlıyor: Fetihler ve Abbasi devrimi. Buna göre Emevilerin sonuna kadar devam eden fetihlerin önemli sonuçları oldu. Bereketli topraklara hakim olmanın getirdiği zenginlik, tarımın gelişmesi savaşlarda ele geçirilen Çinli esirler vasıtasıyla İslam dünyasına kağıt yapım teknolojisinin girmesi bunlardan bazılarıdır. Yine Mezopotamya’da Doğu- Batı arasındaki sınırları kaldırarak yeni bir kültürel atmosfere yol açması ve böylece Deyr Kunnâ, el-Hîre, Harran ve Merv gibi şehirlerde “uluslararası bilginler” denilebilecek kişilerin bir araya gelebilme imkanının oluşması da fetihlerin önemli sonuçları arasında gösterilmektedir. Abbasi devrimi ise çevirilerin desteklenip hayat bulmasını sağlayan esas unsurdur. Emeviler döneminde Yunanca yaygın olarak kullanıldığı, buna rağmen çevirilerin destek görmemesi ve esasında çevirmenlerin Helen kültürüne ilgisizliği nedeniyle çeviriler başarıya ulaşamamışken Abbasilerin, başkenti yeni kurdukları Bağdat’a taşıyarak burada çeviriyi planlı, yaygın ve toplumsal destekli bir hareket haline getirmeleri “neden Abbasi Döneminde?” sorusuna cevap olarak veriliyor.

*el-Mansûr* başlıklı ikinci bölümde Abbasi devletinin ilk halifelerinden el-Mansûr (sal.754-75) ve O’nun çeviri hareketine etkisi ele alınıyor. Gutas, tercüme-lerin ilk ve esas başlatıcısı olarak yaygın kabulün aksine el-Me’mun’u (saltanatı: 813-33) değil el-Mansûr’u gösterir ve bu konuda Mesudî (ö.956) ve Sâid el-Endülüsî’nin (ö. 1070) tanıklığına başvurur. el-Mansur astrolojik bir tarih anlayışına önem vererek kendini Sasani imparatorluğunun varisi olarak göstermek istemişti. Böylelikle siyasi rakiplerinin başarısızlığa mahkum olduğunu, hakimiyetin yeryüzünde etkili olan yıldızlar tarafından kendisine verildiğini ima ediyordu. Bu, O’nun, esasında tüm ilimlerin Zerdüş’tün kutsal kitabı *Derkan*’tan türediğini ve İskender’in istilasıyla bu ilimlerin dağıldığını iddia eden ve kendini bun ilimleri yeniden toparlamaya adanmış Sasani imparatorluğunun varisi olduğu iddiasına güç kattı. Yeni kurulacak olan Bağdat şehrinin kurulacağı tarih, şehrin planı, kapıları v.s mesaj yüklüydü ve bu şehir Zerdüş’tü ideoloji sahiplerinin söz konusu ideolo-

jiyi diriltmek için kurumsal ve mali desteğe kavuşmalarını sağladı. Bu bağlamda *Beytü'l-Hikme*'ye de değinen yazar, tarihi kaynaklarda çok fazla zikredilmediğinden yola çıkarak çok da önemli olmadığı iddiasını dile getiriyor. Burasının basit bir ofisten öte bir yer olmadığını, hatta burada Yunanca-Arapça çevirinin hiç yapılmadığı kanaatindedir.

*el-Mehdi ve Oğulları* başlıklı üçüncü bölümde yazar toplumsal ve dinsel söylemle birlikte çeviri hareketinin şekillenişini ele alıyor. El-Mehdi (sal. 775-85) döneminde el-Mansur'un evrensellik iddiasının devam ettirilmesiyle birlikte dinsel baskının arttığı iddia ediliyor. Bu dönemde Müslümanlara yazılan reddiyelerin hızla artması buna delil olarak getiriliyor. Bu dinlerarası bir diyalogu doğururken yapılacak tartışmanın esaslarını belirlemek üzere Aristo'nun *Topika*'sı çevirilmiştir. Sonrasında çevrilen *Fizik* kitabı da tartışma konularına daha sonra Müslüman olanların kozmolojinin de eklenmesine neden olduğu zikrediliyor.

Dördüncü bölüm *el-Me'mun* başlığını taşıyor. Bu bölümde İran'da dengelerin oturmasıyla birlikte işlevselliğini büyük oranda yitiren Zerdüştuçi ideoloji yerine yine bu ideolojiden beslene İslamî ideolojinin konuluşu süreci tasvir ediyor. Her alanda görülen merkezileştirme çabasını yazar iki ana gayeye dayandırıyor: Halifenin dinin koruyucusu olarak merkeze alınması ve dini konular da dahil olmak üzere her konuda son sözü beraberindeki dinsel aristokraziyle halifenin söylemesi. Yaygın kanaatte tercüme hareketlerinin başlamasında ciddi katkısı olan el-Me'mun'un rüyası, mihne hadisesi, İmam Malik'e yapılan *el-Muvatta*'nın temel hadis kitabı olması teklifi ve Bizans ile yapılan mücadele de bu çerçevede değerlendiriliyor.

Bundan sonraki üç bölüm *Çeviri ve Toplum* adıyla ikinci kısmı oluşturuyor. *Uygulamalı ve teorik Bilimlerin Hizmetindeki Çeviri* adlı beşinci bölümde Gutas, çevirilerin imparatorluk ideolojisiyle olan ilgisini bir kenara bırakıp toplumun pratik ihtiyaçları ve salt bilimsel gelişmeler ile çeviriler arasındaki ilişkiyi irdeliyor. Kronolojik olarak ilkin astronomi sonrada geometri cebir ve matematiksel astronominin başta tarım ve miras hesabı gibi pratik sebeplerle nasıl bir gelişim gösterdiğini İbn Kuteybe'nin (ö.276/889) tanıklığı ile sunuyor. Gutas, çeviriye bilimsel gelişmelerin katkısını ise "uluslararası uzmanların araştırmaları, çeviri, daha derinlemesine araştırmalar, sonra da çeviriyle talebin yeniden artışı" şeklinde diyalektik bit formülasyonla izah ediyor. Felsefenin İslam toplumuna girişi ve el-Kindi'nin rolü ise ayrıca ele alınıp O'nun bir filozoftan çok ansiklopedik bir bilgin olduğu değerlendirilmesine yer veriliyor.

*Hamiler, Çevirmenler, Çeviriler* adlı yedinci bölüm, döneme dair giriş mahiyetinde bir prosopografik (belirli bir tarihsel veya toplumsal bağlamda yaşayan

insanlar arasındaki bağlantıların araştırılması) çalışma özelliği taşıyor. Çeviri hareketinin geniş destek bulduğu iddiasıyla yola çıkan yazar, bu hareketin toplumu sarsmamasını ve uzun ömürlü oluşunu düşüncesine dayanak yapıyor ve bu harekete destek verenler, çevirmenler ve çeviriler arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmaya girişiyor. Başta Abbasi halifeleri ve aileleri olmak üzere, saraylılar, devlet memurları ve askerler ve hatta bilim adamlarının kendileri, sürecin hamileri ve finans kaynakları olarak gösteriliyor. Hami ve destekçilerin her birinin bu harekette çeşitli faydalar gördükleri kanaati ise ikna edici örneklerle birlikte söz konusu desteğin sebebi olarak zikrediliyor. Bu arada Gutas, çevirinin nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili olarak da, çevirinin İslam toplumunda bilim ve felsefeyi yeşertmediğini, zaten varolan toplumsal dinamiklerin tercümeyle zorunlu kıldığını dile getiriyor.

Yedinci bölüm *Çeviri ve Tarih* başlığı altında çeviri hareketinin doğurduğu sonuçları ele alıyor. Bu bölümde yazar ilk olarak -genel kabulün aksine- o dönemde bir 'İslamî Ortodoksi'den söz edilemeyeceğini ifade ediyor ve X. yüzyılın başlarından itibaren gerileyen tercüme hareketlerinin varsayılan ortodoksi ile ilişkilendirilmesinin sorumlusu olarak I.Goldziher'i gösteriyor. Gutas'a göre tam olarak bir ortodoksi oluşmamıştı; sadece yaygın kanaatlerden ve ortodoksi haline gelmeye çalışan ve birbiriyle mücadele eden fikri gruplar söz konusuydu. Bu bağlamda tercümelere karşı çıkanlar ya bir tür Emevi taraftarlığı (Abbasi karşıtlığı) saikiyle hareket ediyorlardı, ya da bu konudaki kutuplaşmayı başlatıcı unsur olarak görülebilecek olan mihne olayının uygulayıcısı olan el-Me'mun'a karşı tavır almaktaydılar. Çeviri hareketinin başarıya ulaşması ve özellikle Büveyhiler döneminde felsefi ve bilimsel çalışmaların 'ikinci rönesans' olarak da nitelendirilebilecek şekilde tüm İslam coğrafyasına yayılmış olması, Gutas'ın delilleri arasında yer alıyor. Ayrıca yazar, aynı zaman diliminde Bizans'ta neler olduğu sorusunu sorarak, iki coğrafyada eşzamanlı olarak yürütülen çalışmaların birbiriyle ne kadar irtibatlı olduğu probleminde eğiliyor. Eser, yazarın genel bir değerlendirme yaptığı *Sonsöz* ile sona eriyor.

Gutas'ın bu eseri, Türkçe'deki konu ile ilgili birçoğu birbirinin tekrarı niteliğindeki literatüre ciddi bir açılım getiriyor. Eserde sunulan ciddi tetkikler ve derinlemesine yapılan analizler özenli bir anlatımla birleşince konuyla ilgilenen kimsenin uzak kalamayacağı klasik olmaya aday bir yapıt ortaya çıkıyor. Eserin akıcı bir dille Türkçe' kazandıran L. Şentürk'ün katıklarını da ayrıca zikretmek gerek. Bu arada, eserin 'içindekiler' kısmının neden orijinaline sadık olarak konu alt başlıklarını içermediği ve yazarın dipnotlarının neden kitabın sonuna alındığı anlaşılmalıdır.



**Usûl**  
**2004 yılı Yazı İndeksi**  
**-Yazar adlarına göre-**

- ALVÂNÎ, Tâhâ Cabir, Azınlık Fıkhnına Giriş (Temellendirici Bazı Mûlahazalar), Çev. H. Mehmet GÜNAY, sy. 1, s. 137 – 159.
- AYDIN, Fuat, Bir Sessizliğin ya da Yhvh'nin Tarihi (YHVH'nin Telaffuz Edilmeme Olgusu Üzerine Bir Araştırma), sy. 2, s. 103-128.
- AYDIN, Fuat, Hans H. Penner, Peter Lang, Impasse and Resolution, A Critique of the Study of Religion, sy. 2, s. 231-234.
- AYDINLI, Abdullah, Hadis Kitaplarının Güvenilirliği —Sorunlar, Çözümler—, sy. 1, s. 69 – 90.
- BAGA, Mehmet Sami, Dimitri Gutas, Yunanca Düşünce Arapça Kültür, (Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri hareketi ve Erken Abbasi Toplumu) ,Çev. Lütfü Şimşek, sy. 2, s. 248-251.
- BEŞER, Faruk, Ebu Hanîfe'nin Kur'ân Anlayışı, sy. 1, s. 7 – 34.
- BEŞER, Faruk, Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri Sempozyumu, sy. 1, s. 211 – 214.
- BULUT, Halil İbrahim, Ehl-i Sünnet ve Mütezileye Göre Peygamberliği İspat Eden Delillerin Sosyo-Kültürel Boyutu, sy. 2, s. 55-76.
- BULUT, Halil İbrahim, Harun Yıldız, Anadolu Aleviliği, Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme, sy. 2, s. 228-231.
- CALDER, Norman, İbn Abidin'in 'Ukudü Resmî'l-Müftî" Adlı Risalesi, Çev. Şenol SAYLAN, sy. 2, s. 190-208.
- CHRISTMANN, Andreas, Müslüman Alim ve Dini Lider: Şeyh Muhammed Said Ramazan el-Butî, Çev. Muammer İSKENDEROĞLU, sy. 2, s. 129-154.
- ÇAPAK, İbrahim, İbrahim Emiroğlu, Klasik Mantiğa Giriş, sy. 2, s. 241-244.
- ÇAPAK, İbrahim, Macid Fahri, İslam Ahlâk Teorileri (Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan), sy. 1, s. 189 – 192.
- DAIBER, Hans, İslam Felsefesi Tarihinin Anlamı ve İslam Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Amacı Nedir? İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi, Çev. Muammer İSKENDEROĞLU, sy. 1, s. 161 – 183.
- DÖNMEZ, İbrahim Kafi, İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı, s. 1, s. 35 – 48.
- EKİN, Yunus, Etimolojik Anlamın Kur'ân Çevirileri Açısından Konumu ve Sınırları, sy. 2, s. 7-32.

- GÜNAY, H. Mehmet, Şerhu Hâfızuddîn en-Nesefî li-Kitâbî'l-Müntehab fi usûlî'l-mezheb li-Muhammed b. Muhammed b. Omer el-Ahsiketî (Nşr. Salim Öğüt), sy. 1, s. 193 – 199.
- İSKENDEROĞLU, Muammer, David C. Reisman (ed.), Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group, sy. 1, s. 201 – 203.
- İSKENDEROĞLU, Muammer, Ian G. Barbour, Bilim ve Din, (çev. N. Mehdi-M. Camal), sy. 2, s. 209-212.
- İSKENDEROĞLU, Muammer, Jon McGinnis (ed.), Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group , sy. 2, s. 212-214.
- İSKENDEROĞLU, Muammer, Walter T. Stace, Mistisizm ve Felsefe (Çev. A. Tüzer), sy. 1, s. 205 – 209.
- KAHVECİ, İhsan, İsmail Albayrak, Klâsik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar, sy. 2, s. 235-241.
- KARADAŞ, Çağfer, Büyü ve Din –İslamî Nokta-i Nazardan Bir Değerlendirme–, sy. 1, s. 111 – 135.
- KILIÇ, Mahmut Erol, Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış, sy. 1, s. 91 – 109.
- KILIÇ, Muharrem, Jonathan E. Brockopp, Early Maliki Law: Ibn 'Abd al-Hakam and his Major Compendium of Jurisprudence, sy. 2, s. 244-248.
- ÖZGENÇ, Semahat, Fatih Toktaş, İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri, sy. 2, s. 215-218.
- ÖZŞENEL, Mehmet, Uluslararası “Klasîği Yeniden Düşünmek” Sempozyumu'nun Ardından, sy. 1, s. 215 – 218.
- ÖZTÜRK, Mustafa, Kur'an'ın Aktüel Değeri -Roger Garaudy'in Kur'an Tasavvuru Üzerine-, sy. 2, s. 77-101.
- SHADID, Wasif -Sjoerd van Koningsveld, Gayri Müslim Yönetime Bağlılık: İslam Fıkındaki Tartışmaların ve Bazı Modern İslamcıların Görüşlerinin Analizi, Çev. H. Mehmet GÜNAY, sy. 2, s. 155-188.
- TARAKCI, Muhammet, Tevrat ve İncil'in Tahrîfi İle İlgili Kur'ân Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu, sy. 2, s. 33-53.
- YAMAN, Ahmet, Makâsîd Nazariyesine Üç Yeni Katkı, sy. 1, s. 185 – 188.
- YAPAR, Derya, İlyas Çelebi, İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar, sy. 2, s. 221-224.
- YAPAR, Derya, Mehmet Sait Reçber, Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti, sy. 2, s. 218-220.
- YILDIRIM, Suat, Yazır ile Nursi'nin Müteşabih Ayetleri Anlamaya Katkıları, sy. 1, s. 49 – 68.
- YILMAZ, Hayati, Murteza Bedir, Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi), sy. 2, s. 225-228.



## YAYIN İLKELERİ

- \* Usûl Dergisi, hakemli, uluslar arası bir dergi olup senede iki defa çıkar.
- \* Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış telif ve tercüme makaleler, yabancı dillerde yayımlanmış makale çevirileri, orijinal metin neşirleri, sadeleştirmeler, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmi röportajlar yayımlanır.
- \* Dergide yayımlanması istenen telif çalışmalar üç nüsha halinde, tercüme ise orijinal metinleri ile birlikte iki nüsha halinde yayın kuruluna ulaştırılmalıdır. Aynı bir sayfada yazarın adı, akademik ünvanı, ilgili olduğu kurum, yazışma adresi, telefon numarası ve e-posta adresi belirtilmeli, ilk defa yazı gönderenler kısa özgeçmişlerini de ilave etmelidirler.
- \* Gönderilen çalışmalar yayın kurulunca uygun bulunduğu takdirde, telifler üç, tercüme ise iki hakeme gönderilir. Her sayıda sayı hakemleri yayımlanır.
- \* Dergiye gönderilecek makalelerin 7500 kelimeyi, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmelerinin ise 1500 kelimeyi geçmemesi gerekir.
- \* Çalışmalar A4 kağıda 12 punto ve 1,5 aralıklı olarak biçimlendirilmelidir.
- \* Makalenin başlığı, 100-150 kelime arası İngilizce özeti ve 3-5 anahtar kelimesi İngilizce ve Türkçe olarak makaleye eklenmelidir.
- \* Dergide makalesi yayımlanan yazara telif ücreti ödenir ve 20 adet ayrı basım gönderilir.
- \* Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin imla ve transkripsiyon kuralları kullanılmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlar ilk geçtiği yerde tam künyeleri ile verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna bibliyografya konulmamalıdır.
- \* Dergide yayımlanan çalışmaların dil, bilimsel içerik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

### Kitap Tanıtımları İçin Kılavuz

- \* Her tanıtım kitabı kısaca özetlemeli, kitabın önemini belirtmeli ve kitabın içeriğiyle ilgili yapıcı değerlendirmelerde bulunmalı. Tanıtımda kitabın beğenilen ve beğenilmeyen yönleriyle ilgili görüş belirtilmeli. Yazarın ilgi ve uzmanlığının tanıtımda yansımaları önemlidir. Eleştiriler kişiselleştirilmeden yapıcı olmalıdır.
- \* Kitabın okuyucu kitlesi ile ilgili yorum faydalı olabilir: Kitap genel okuyucuya mı hitab ediyor yoksa sadece uzmanları mı ilgilendiriyor? Kitabın, aynı konuyla ilgili diğer eserlerle karşılaştırıldığında daha iyi mi yoksa daha kötü mü olduğu söylenebilir? Kitap ders kitabı veya yardımcı ders kitabı olarak kullanılabilir mi?
- \* Tanıtımlar 1000-1500 kelime uzunluğunda olmalı.
- \* Tanıtımı yapılan kitap, başlıkta aşağıdaki örnekte olduğu gibi gösterilmeli:

### İSLAM AHLÂK TEORİLERİ

MACİD FAHRİ, (Çev. Muammer İSKENDEROĞLU, Atilla ARKAN),  
Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, 330 s.

## TEMSİLCİLER

### ADANA

Yrd.Doç.Dr.Mustafa ÖZTÜRK  
Çukurova Ün. İlahiyat Fak. ADANA  
ozturkm@cu.edu.tr

### BURSA

Arş. Gör. Muhammed TARAKÇI  
Uludağ Ün. İlahiyat Fak. Fethiye/BURSA  
224 2431337/318  
muhammettarakci@hotmail.com

### ÇORUM

Yrd.Doç.Dr. Kâşif Hamdi OKUR  
Gazi Ün. İlahiyat Fak. ÇORUM  
364-2346358  
hamdi@gazi.edu.tr

### ELAZIĞ

Y.Doç.Dr. Cevdet KILIÇ  
Fırat Üniv. İlahiyat Fak. ELAZIĞ  
ckilic@firat.edu.tr

### ERZURUM

Yrd. Doç. Dr. Selçuk COŞKUN  
Atatürk Ün. İlahiyat Fak. ERZURUM  
selcoskun2002@hotmail.com

### İSPARTA

Yrd.Doç.Dr. Bilal GÖKKIR  
Süleyman Demirel Ün. İlahiyat Fak. İSPARTA  
bgokkir@ilahiyat.sdu.edu.tr

### İSTANBUL

Bekir KUZUDİŞLİ  
İstanbul Ün. İlahiyat Fak. İSTANBUL  
212. 551 88 28  
kuzudislibekir@yahoo.com

### K.MARAŞ

Yrd.Doç.Dr. Zekeriya PAK  
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniv. İlahiyat Fak.  
KAHRAMANMARAŞ

### KONYA

Necmeddin GÜNEY  
Yeni Aziziye Cad. Bab-1 Aksaray mah. Ayan Bey sok.  
No: 11 Selçuklu/KONYA  
555-3884964, 332-3503684  
necm@hotmail.com

### RİZE

Yrd. Doç. Dr. H. Ahmet ÖZDEMİR  
Karadeniz Teknik Ün. İlahiyat Fak. RİZE  
haozdemir@hotmail.com

### SİVAS

Yrd.Doç.Dr. Ömer ASLAN  
Cumhuriyet Ün. İlahiyat Fak. SİVAS  
0346 219 10 10/1836  
oaslan@cumhuriyet.edu.tr

### VAN

Dr. Abdullah E. ÇİMEN  
Yüzüncüyıl Üniv. İlahiyat Fak. VAN  
emincimen@hotmail.com

### ANKARA

Yrd.Doç.Dr. Mehmet Akif KOÇ  
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ANKARA  
537-8716341

### ÇANAKKALE

Doç. Dr. Hamit ER  
Onsekiz Mart Ün. İlahiyat Fak. ÇANAKKALE  
her3367@hotmail.com

### DİYARBAKIR

Mehmet BİLEN  
Dicle Ün. İlahiyat Fak. DİYARBAKIR  
412 -2488023/3813  
bilenmehmet@hotmail.com

### ERZİNCAN

Y.Doç.Dr. Adem DÖLEK  
Erzincan İlahiyat MYO ERZİNCAN  
adem\_dolek@hotmail.com

### ESKİŞEHİR

Yaşar DÜZENLİ  
Osman Gazi Üniv. İlahiyat Fak. ESKİŞEHİR  
yduzenli25@yahoo.com

### İSTANBUL

Dr. Muhammed ABAY  
Marmara Ün. İlahiyat Fak. İSTANBUL  
m\_abay@hotmail.com

### İZMİR

Arş.Gör.Hadi SOFUOĞLU  
Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Hatay/İZMİR  
232 -2852932/405  
hadi.sofuoglu@deu.edu.tr

### KAYSERİ

Arş. Gör. Davut İLTAŞ  
Erciyes Ün. İlahiyat Fak. KAYSERİ  
505.2911032, 352.4374901/31085  
diltas@erciyes.edu.tr

### MALATYA

Doç.Dr. Saffet SANCAKLI  
İnönü Ün. İlahiyat Fakültesi, Kampüs/MALATYA  
ssancakli@inonu.edu.tr

### SAMSUN

Arş. Gör. Hasan ATSIŞ  
Ondokuz Mayıs Ün. İlahiyat Fak. SAMSUN  
hasanatsiz@hotmail.com

### ŞANLIURFA

Yrd. Doç Dr. İbrahim Hakkı İNAL  
Harran Ün. İlahiyat Fak. ŞANLIURFA  
ibrahimhakkiinal@hotmail.com