



# Eskiyesi

Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi  
The Anatolian Theological Academy Research Journal

Sayı/Issue 27 Güz/Autumn 2013

## Sahibi/Publisher

FCR YAYIN REKLAM  
BİLGİSAYAR SAN. ve TİC. LTD. ŞTİ.

## Genel Yayın Yönetmeni

Editing Authority  
Tuncer Namlı

## Editör/Editor

İhsan Toker

## Yazı İşleri Müdürü

Editorial Manager  
Hüseyin Nazlıyıldın

ISSN: 1306-6218

## Tasarım/Design

Cinas Tel: (+90 312. 310 08 60)

## Baskı/Printed by

Kalkan Matbaacılık  
Büyük San. 1. Cadde No: 99/32  
İskitler/ANKARA-TURKEY  
Tel: +90 312. 341 92 34

## Basım Tarihi/Printing Date

25.11.2013

## Abonelik/Subscription

Yıllık (2 Sayı)  
Şahıs 30,00 TL  
Resmi Kurumlar 40,00 TL  
Yurt dışı 30,00 EURO

## Hesap No/Account No

Kuveyt Türk Ankara Şubesi  
58492-1  
Iban: TR78002050000005849200001

## Adres/Address

Hacı Bayram Mh. Boyacılar Sk.  
No: 14/1 Ulus/ANKARA  
Tel: (+90 312. 310 08 60)  
Faks: (+90 312. 311 47 89)  
e-mail: eski-yeni@hotmail.com

Eskiyesi yılda iki kere yayınlanan hakemli bir dergidir/Eskiyesi is a refereed journal and is published biannually.

## Yayın Kurulu/Editorial Board

Musa Kazım Arıcan (Yıldırım Beyazıt Ü.), Enver Arpa (TİKA), Murat Demirkol (Yıldırım Beyazıt Ü.), Gürbüz Deniz (Ankara Ü.), Erdiç Doğru (Gazi Ü.), Haldun Göktaş (Yıldırım Beyazıt Ü.), Hicabi Kurlangıç (Ankara Ü.), Tuncer Namlı (Anadolu İlahiyat Akademisi), Mesut Okumuş (Hitit Ü.), Şamil Öçal (Kırkkale Ü.), Necdet Subaşı (DİB), İhsan Toker (Ankara Ü.), Metin Yılmaz (Anadolu İlahiyat Akademisi).

## Danışma Kurulu/Advisory Board

Adnan Arslan (Süleyman Şah Ü.), Ramazan Altuntaş (Necmettin Erbakan Ü.), Abbshar Awad (Omdurman İslam Ü.), Fuat Aydın (Sakarya Ü.), Mahmut Aydın (Ondokuz Mayıs Ü.), Hacı Musa Bağcı (Dicle Ü.), Ali Bardakoğlu (29 Mayıs Ü.), Ali Buluç (Zaman Gazetesi), Kadir Canatan (Balıkesir Ü.), Coşkun Çakır (İstanbul Şehir Ü.), İsmail Çalışkan (Yıldırım Beyazıt Ü.), Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul Ü.), Zeki Duman (Erciyes Ü.), Mustafa Ertürk (Marmara Ü.), Bünyamin Erul (Ankara Ü.), Mehmet Evkuran (Hitit Ü.), Kamal Gahalla (Uluslararası Afrika Ü.), Abdullah Kahraman (Marmara Ü.), İlhami Güler (Ankara Ü.), Hayati Hökelekli (Uludağ Ü.), Emced Korşe (Ürdün Ü.), Mustafa Köylü (Ondokuz Mayıs Ü.), M. Yahya Michot (Hartford Seminary Amerika), Muhammed Tarık Nour (Hartum Ü.), Ejder Okumuş (Osman Gazi Ü.), Derya Örs (Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu), Metin Özdemir (Yıldırım Beyazıt Ü.), Talip Özdeş (Cumhuriyet Ü.), Ömer Özsoy (Frankfurt Ü.), Mustafa Öztürk (Çokurova Ü.), Muhammed Rayyan (Ürdün Ü.), Burhanettin Tatar (Ondokuz Mayıs Ü.), Mohammad Jaber Thalji (Qassim Ü.), Mustafa Tekin (İstanbul Ü.), Talip Türçan (Süleyman Demirel Ü.), Celal Türer (Ankara Ü.), Mevlüt Uyanık (Oş Devlet Ü.), Halit Ünal (Avrupa İslam Ü.), İsmail Hakkı Ünal (Ankara Ü.), Ahmet Yaman (Akdeniz Ü.).

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### Dosya Yazıları/Dossier Articles

#### **Mesut OKUMUŞ**

Kur'an'ın Tedrici Nüzûl Süreci Bağlamında Mekki ve Medeni Ayetler Üzerine  
*On the Makki and Madani Verses in the Context of Gradual Revelation of the Quran.*

7

#### **Enver ARPA**

Kur'an'a İlişkin Bilimsel Açıklama Girişimlerinin Doğurduğu Sorunlar  
*Problems Arising from the Scientific Explanations of the Quran*

23

#### **Orhan ATALAY**

Kur'an'ın İşâri Tevili ve Molla Sadrâ Örneği  
*Interpretation of the Quran by Ta'wil Ishari. The Case of Mulla Sadra*

39

#### **Kadir CANATAN**

Kur'an Hükümlerinin Sosyolojisi  
*Sociology of Quranic Norms*

49

#### **Erdinç DOĞRU, Emrullah İŞLER**

Kur'an Deyimlerinin Semantik Analizi  
*Semantic Analysis Of Quran Idioms*

79

#### **Halim ÖZNURHAN**

علاقة القرآن بالشعر  
*Quran and Poetry*

103

#### **Burhanettin TATAR**

Anlamanın Tabiatı ve Kur'an'ı Anlama  
*The Nature of Understanding and Understanding the Quran*

123

**Şevket KOTAN**

“Kur’an’ı Anlama” Sorunu Üzerine Bazı Düşünceler  
*Some Thoughts on Understanding the Quran*

131

**Moch Nur ICHWAN Çev. Ayşe ÇİL**

Nasr Ebu Zeyd ve Çağdaş Kur’an Hermenötiği (1970’lerden 1999’a)  
*Nasr Abū Zayd and Contemporary Qu’anic Hermeneutics (the 1970’s-1999)*

139

**Genel Yazılar/Miscellaneous Articles**

**Ibrahim Abu-Shihab**

Forms and Functions of Communicative Silence in Jordan  
*Ürdün’de İletişimsel Suskunluğun Biçim ve İşlevleri*

147

**Ahmed ed-DİYAB**

أنواع الترجمة  
*The Types of Translation*

155

**Fatma Betül ASLAN**

İslam Öncesi Dönemden Emevi Döneminin Sonuna Kadar Tercüme Faaliyetleri  
*Translation Activities. From Pre-Islamic Era to the End of Umayyad Period*

165

**Gürkan DAĞBAŞI**

Abbasi Dönemi Çeviri Faaliyetleri  
*The Translation Activities in the Abbaside Period*

177

**Araştırma Notları/Research Notes**

**Aytekin ÖZEL**

İslam-Liberalizm İlişkisi: Mustafa Erdoğan Üzerinden Bir Değerlendirme  
*Islam and Liberalism. A Review on Mustafa Erdoğan’s Thoughts.*

189

**Kitap Değerlendirme/Book Reviews**

**Ayşe ÇİL**

Havva’nın Örtülü Yüzü  
*The Hidden Face of Eve*

197

# Editörden

## From the Editor

Dergimizin yeni halinin ikinci sayısı ile yeniden okuyucu karşısındayız. Geçen sayımızda da ifade ettiğimiz üzere Eskiye ni yarı akademik yarı popüler bir çehreden tam akademik bir hüviyete doğru bir gelişim yaşamaktadır. Şu anda bunun getirdiği kazanımlar ya da diğer türden etkileri birlikte tecrübe etmeye devam ediyoruz. Tam akademik hale gelme çabalarının getirdiği bilimsel kimlik elde etme ve daha disiplinler bir çerçeveye doğru yol alma şüphesiz önemli adımları temsil etmektedir. Bunun yanı sıra *Anadolu İlahiyat Akademisi* ismi ile daha geniş bir şemsiye altında yer alıp, onun hem düşünsel ve kültürel motoru, hem de orta ve uzun vadede sonuçlarını ve ürünlerini yansıtabilecek bir platform olma hedefi ciddi ümitler doğuracak bir durum olarak görünmektedir.

Gerçekten de bu yeni Akademi'nin düşünce, sosyal bilimler, İlahiyat ve diğer entelektüel ve manevi alanlarda üretkenlik ve açılım getirecek bir potansiyeli kendisinde taşıdığı inancı ile yoluna koyulması yeni ve önemli bir adım oluşturmaktadır. Memleketin bu alanda faaliyet halindeki tek kurumu tabii ki Akademi değildir. Başka birçok güzide kurumumuz düşünsel, kültürel ve toplumsal boyutlarda kendi katkılarını ortaya koymaya devam etmektedirler. Bununla beraber Akademi'yi kendisi yapan kimi özellikler ve içerisinde bulunduğu ortam, onu özel olarak kayda değer hale getirmektedir.

Bu adımlar henüz yeni olmakla birlikte amaçlar ve içerik noktasında ümitvar olmayı gerektiren yönler bulunmaktadır. Bunların başında da onun Müslüman düşünce ve kültür yaşamında bir inşirah meydana gelmesine yönelik arzu ve ümitleri gelmektedir. Modern dünyanın binbir rengi içerisinde yaşadığımız ve hatta bu renklerin içerisinde dalmış halde bulunduğumuz bir zamanda kendi benliğimiz, maneviyatımız ve özelliklerimizin unutulmaması, kaybolmaması ve ayrıca da yeniden inşası bir farziyet oluşturmaktadır.

Müslümanların son birkaç yüzyılı modernlikle çeşitli şekillerde karşı karşıya gelmekle geçmiştir ve bu süreç hala da devam etmektedir. Bu uzun süre zarfında gelenek ile modernlik arasında sayılamayacak ve tasnife kalkılması durumunda birçok meydan okumayla karşılaşılacak ölçüde bir tecrübeler çeşitliliği ile karşılaşılmıştır. Bir tarafta geleneği asıl almaktan başlayıp, diğer tarafta modernliğin sınırlarının iyice zorlanmasına kadar geniş bir spektrum Müslümanların düşünce yaşamlarının dağınıklığı, karmaşıklığı ve en önemlisi de ilişkiselliğini akla getirmektedir. Aslında mantıken biz de ilişkisellikten muaf durumda değiliz. Ancak bizim zamanımızın ilişkiselliği içerisinde şanslı bir yönümüz bulunmaktadır. O da, bir taraftan modernliğin artık yaşlanmaya başladığı, diğer taraftan da kendi asli kimlik öğelerimizin yeni bir gençleşme tecrübesi yaşamaya

müsaite hale gelir görüldüğü bir zamanda yaşıyor oluşumuzdur. Halbuki erken ve orta dönemlerde Batı ile ve dolayısıyla modernlik ile karşılaşma tecrübelerimizde önemli handikaplarımız bulunuyordu. Bugün dengelerin değışebileceğı ve durumun lehimize çevrilebileceğı bir çağ içerisinde yaşamaktayız ve talepler karşısında daha üretken hale gelebildiğimizi müşahade edebiliyoruz. İşte bu bağlam, Müslümanların dünyayı gereğince algılayabilme ve ona yönelik olarak proaktif cevaplar getirebilme sorumluluğunu bize hissettirmek durumundadır. Bu makro çerçevedeki mikro çabalarımızın da büyüyerek makro hale gelmesi temel ümidimizdir. Böylelikle çok uzun bir yolun ta başında olduğumuzu bilmekle beraber, bunun çok güzel bir hedefe bizi taşıyabileceğine olan inancımız temel motivasyon kaynağımız olmak durumundadır. Sıradanlığın ötesine geçmeyi başarabildiğı ölçüde de bu dergi ve onun mensup olduğu *Akademi*, söz konusu hedefe yönelik olarak yoluna devam edebilecektir.

Bildiğiniz gibi dosya konumuz Kur'an ve Sosyal Bilimler olarak devam ediyor. Geçen sayımızda yer verdiğimiz değerli isimlerin önemli katkıları, bu yeni sayımızda da sürüyor. Umarız bu bereket diğer dosyalarımızda da ortaya çıkacaktır. Bu sayıda Mekki ve Medeni ayetler, Kur'an'a ilişkin bilimsel açıklama girişimleri, İşarî tevîl ve Kur'an ilişkisinin yanı sıra Kur'an ile ilgili sosyolojik ve lengüstik perspektifler yer almaktadır. Ayrıca dosya dışı olarak çeviri konusu ağırlıklı olmak üzere çeşitli yazılar sayımıza eklenmiştir.

Bu arada geçen sayımızda yaşadığımız bir şanssızlığı dile getirmek gerekirse; bu sayıda da devam eden dosya konumuz gereğı iki değerlendirme yazısı ile ilgili bir talihsizlik meydana geldi ve dergiyi yetiştirme telaşı içerisinde dergi mutfağındaki bir karışıklık sonucunda iki değerli yazarımızın yazısını etkiledi ve sayın Şevket Kotan'ın yazısı, sayın Burhanettin Tatar'ın ismi altında yayınlanmış oldu. Gerçekten de çok ciddi bir hata sonucu gerçekleşen bu kazadan dolayı öncelikle saygıdeğer yazarlar olmak üzere tüm okuyucularımızdan özür diliyoruz. İkinin de -değerlendirme yazıları olarak- aynı kategoride yer alıyor oluşları ve yaklaşım itibarıyla de birbirlerine çok yakın olmaları nedeniyle husule gelmiş olan böyle vahim bir hatadan dolayı çok üzgünüz. Bu sayıda söz konusu yanlışlığı -geç ve de kısmen dahi olsa- gidermek amacıyla birini yeniden olmak üzere iki yazıyı birden yayınlıyoruz.

Önümüzdeki Bahar döneminde yayınlanacak olan 28. Sayının dosya konusu "İslam ve Felsefe" olacaktır. Daha önce de belirttiğimiz üzere Dergi'de dosya kapsamındaki yazılara ek olarak diğer araştırma yazılarına yer vermeye devam edilecektir. Ayrıca düşünsel, toplumsal ve kültürel içerikli değerlendirme ve eleştirme yazılarını, bilimsel faaliyet tanıtım ve değerlendirmelerini ve kitap değerlendirme yazılarınızı beklediğimizi de buradan duyurmak istiyoruz. Ama özellikle yeni sayıdaki dosya konumuz olan *İslam ve Felsefe* ilişkisine dair konulara hitap edecek yazılar hususunda başta felsefe kürsülerimiz olmak üzere tüm akademik ve sivil kesimden yazarlarımızın bu konudaki katkılarının önemini bir defa daha vurguluyoruz.

Yeni dosya ve sayımız ile tekrar görüşmek dileğiyle...

**İhsan Toker**

# Kur'an'ın Tedrici Nüzûl Süreci Bağlamında Mekki ve Medeni Ayetler Üzerine

Mesut OKUMUŞ\*

**Öz** Makalede Kur'an'ın tedrici nüzul süreci bağlamında Mekki ve Medeni ayetler üzerinde durulmaktadır. Kur'an'ın metin yapısının kendine özgülüğü işlenmektedir. Tedrici nüzul sürecinin içerdiği hikmetler ve buna dair Kur'an'ın ve İslam bilginlerinin tespitleri ele alınmaktadır. Mekke ve Medine döneminde inen ayetler, bunların özellikleri hakkında İslam bilginleri ve araştırmacıların görüşleri ele alınarak değerlendirilmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Kur'an, Mekke, Medine, nüzul, tedricilik, kronoloji, hikmet.

**On the Makki and Madani Verses in the Context of Gradual Revelation of the Quran.**

**Abstract** This article focuses on the Meccan and Madanian surahs and verses in the context of gradual revealing of the Quran. The structure of self-specify of the Quran's text is emphasized. The article contains the intricacies of the gradual revealing of the Quran and the thoughts and evaluations of Muslim scholars. In this article Meccan and Madanian surahs and verses, their properties are evaluated by considering the opinions of Islamic scholars and researchers.

**Keywords:** Quran, Meccan, Madanian, reveal, gradual, chronology, wisdom.

---

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kur'an'ın metin tertibi ve yapısı, diğere ilâhî kitapların metin tertibinden farklılık arz eder. Yahudiliğın kutsal kitabı Tevrat, Tekvin bölümüyle başlar; önce Hz. Âdem kıssası, ardından sırasıyla diğere peygamberlerin yaşadıkları olaylar, belli bir kronolojiyi izleyerek bir tür tarih kitabı gibi devam eder. Hıristiyanların kutsal kitabı İnciller de, Hz. İsa'nın hayatını belli bir tarihi sıralamaya uyararak anlatırlar. İncil okuru, önce Hz. İsa'nın doğumunu, daha sonra başından geçen diğere olayları, gösterdiği mucizeleri ve sonunda çarmıha gerilmesi ve göğere yükselişinden bahseden bölümleri belli bir tarihsel sıralamaya göre biyografi eseri gibi okur. Kur'an okurları için durum böyle değildir. Allah'ın insanlığa gönderdiği son ilahi ve evrensel hitabı olan Kur'an, beşer ürünü olmadığını ispatlarcasına diğere ilahi kitaplardan farklı olarak kendine has özel bir tertip ve anlatım düzenine sahiptir.

Kur'an'ın kendine özgü tertibi, kronolojik sıralamaya alışkın batılı araştırmacı ve okurlara biraz düzensiz ve karmaşık gibi görünür. Diğere ilahi kitaplar, bizzat peygamberleri tarafından değil sonradan belli şahıslar tarafından üstelik de inişlerinden uzun süre sonra kaleme alındıkları için tertipleri de sonradan yapılmıştır. Bazı müsteşriklerin düzensiz ve uyumsuz diye eleştirdikleri Kur'an'ın metin tertibi, kendine özgü özellikler ve güzellikler arz eder. Pasajlar halinde indiğı ve üslubu düz yazıdan ziyade sözlü hitaba daha yakın olduğu için gerek okurken ve gerekse tefsir ederken onun bu özelliğini dikkate almayanlar için bu bir eksiklikmiş gibi algılanabilir.<sup>1</sup> Oysa tam aksine onun bu özelliğı kısa, orta ve uzun hitaplar/hitabeler halinde nazil oluşu, beşer eli değmemiş olduğunu gösterir.

Kur'an, salt bir metin olarak değil hitap olarak algılanır, hitapta da akıl ve kalbe, işitme yoluyla ulaşmanın hedeflendiğı dikkate alınırsa, ilahi kelamın hususiyetleri daha net bir biçimde kavranmış olur. Kur'an, insanı düz bir metin gibi okunurken değil, daha ziyade güzel sesle ve tertil üzere okunurken veya dinlenirken etkiler Cenab-ı Hakk'ın birçok Mekki surede özellikle geceleyin ve de tertil ile okumak suretiyle Kur'an tilavetini emretmesi, bu hikmete mebni olsa gerekir. *“Ey örtüsüne bürünen! Gece kalk, az bir kısmı hariç tamamında, yarısında veya yarısından daha az veya biraz fazla olmak üzere ağır ağır tertil üzere Kur'an oku.”* (73/ Müzzemmil, 1-4) Dikkat edilirse ayette az ya da çok, süreleri ibadet edenin durumuna göre değişse de geceleyin tertil üzere okunması emredilmiştir. Buna benzer emirler diğere Mekki ve Medeni surelerde de yer almaktadır. *“Güneşin batışından sonra gece kararınca kadar namaz kıl; seherde de Kur'an oku; seherde okunan Kur'an şahitlidir.”* (17/ İsra, 78)



## Kur'an'ın Nüzül Süreci

Kur'an-ı Kerim, Allah Resulüne toptan ve bir defada değil, yaklaşık yirmi üç yıllık bir zaman diliminde, belli aralıklarla ve olayların gelişimine göre parçalar halinde nazil olmuştur. Bu gerçek bizzat Kur'an tarafından da ifade edilmiştir. *“Ve biz bu (vahyi) değişmeyen gerçeğe işaret olarak indirdik ve o da hak olarak ulaştı. Çünkü biz seni yalnızca bir müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik. Ve ayrıca onu, insanlara zamana yayarak okuyasın diye parçalar halinde ayet ayet indirdik.”* (17/İsrâ, 105-106)

Hız. Peygamber'in gerek nübüvvet öncesi gerek nübüvvet sonrası hayatının büyük bölümü Mekke'de, kalan kısmı da hicretten sonra Medine'de geçmiştir. Bu nedenle Kur'an sure ve ayetlerinin bazıları Mekke döneminde, bazıları da Medine döneminde nazil olmuşlardır. Tarihi kaynakların verdiği bilgilere göre nübüvvet hayatının Mekke dönemi yaklaşık on üç yıl, Medine dönemi de on yıl sürmüştür. İşte bütün bu nübüvvet dönemini vahyin nüzül süreci olarak kabul eder ve aradaki fetret-i vahiy denilen kısa aralıklı kesintileri dikkate almazsak, Kur'an'ın yaklaşık yirmi üç yıllık bir zaman diliminde parçalar halinde nazil olduğunu söyleyebiliriz.

Nüzülünün uzun bir zaman dilimine yayılması ve olayların gelişimine göre inmesi sebebiyle İslam âlimleri, Kur'an tefsirinde ayetlerin nüzül sebeplerini, nüzül sürecini ve indiği dönemleri bilmenin son derece önemli olduğunu belirtmişlerdir. Kur'an'ın Mekki ve Medeni sure ve ayetlerini bilmeyenlerin, nüzül zamanları ve tarzlarına, iniş vecihlerine vakıf olmayanların, Allah'ın kitabı hakkında konuşmalarının doğru ve helal bir teşebbüs olmayacağını söylemişlerdir.<sup>2</sup>

Hız. Peygamber, nübüvvet hayatı boyunca kendisine nazil olan ayetleri önce ezberlemiş, ardından da sahabenin okuma yazma bilenlerine yazdırarak kayıt altına alınmasını sağlamıştır. Kur'an tilaveti, gerek ilk Müslüman olanların ibadet hayatlarının gerekse gündelik yaşantılarının ayrılmaz bir parçası olmuştur. Kur'an'a yönelik bu yoğun ilgi İslam tarihi boyunca da sürmüş ve Kur'an tilaveti eğitim-öğretim sürecinin ilk ve en önemli unsuru olmayı sürdürmüştür. Yeni Müslüman olanlar eğitime önce Kur'an tilavetiyle başlamışlar, fırsat buldukça Kur'an okumaya ve onun içerdiği mesajları anlamaya çalışmışlardır. Hız. Peygamber'e nübüvvet öncesine dayanan dostluk ve yakınlıkları, ona duydukları sonsuz güven sebebiyle Müslüman olanlar hariç, nübüvvetin özellikle Mekke döneminde Müslüman olanlar büyük oranda Kur'an okuyarak veya okunan Kur'an'dan etkilenerek İslam ile şereflenmişlerdir. Hız. Hatice, Hız. Ali, Hız. Zeyd ve Hız. Ebubekir gibi Allah Resulünün kişiliğinden etkilenen az sayıdaki mümin dışında Mekke dönemindeki müminlerin büyük çoğunluğu Kur'an'ın edebi üslubundan ve onun büyüleyici

etkisine duydukları hayranlık neticesinde müslüman olmuşlardır.<sup>3</sup> Hz. Ömer'in Tâhâ suresini okuyarak mümin olması, bu tespiti destekler niteliktedir. Müşriklerin geceleri müminlerin okuduğu Kur'an'ı dinlemeye gitmeleri, Kur'an okunurken karmaşa çıkarma çabalarından bahseden ayetler bu tespiti desteklemektedir. Kur'an'ın eşsiz icazından etkilenerek İslam ile şereflenen sahabe-i kiram, gerek kıldıkları namazlarda ve gerekse eğitim öğretim sürecinde sürekli Kur'an ayetlerini okuyarak ilahi mesajları ezberlemeye, anlamaya ve hayatlarında uygulamaya çalışmışlardır.

Nübüvvet hayatı boyunca her yıl ramazan ayında o yıla kadar inen ayetleri Hz. Peygamber vahiy meleği Cebrail ile karşılıklı okuyarak kontrol etmişlerdir. Tarihi kaynaklarda nübüvvetin son yılında bu okumanın (arz) iki kez tekrarlandığı ifade edilir. Kur'an'ı karşılıklı olarak okuma ve bir diğerini kontrol etme geleneği, daha sonra İslam tarihi boyunca da 'mukabele' adı altında Müslüman toplumlarda devam etmiş ve günümüze kadar sürmüştür.

Allah Resulü nüzûl süreci boyunca kendisine vahyedilen ayetleri 'vahiy kâtipleri' diye adlandırılan okuma yazma bilenlere yazdırarak kayıt altına almıştır. Kur'an bu şekilde bir yandan ezberlenerek, diğer yandan da yazıya geçirilerek diğer insanlara ulaştırılmıştır. Kısacası Kur'an'ın cemi, 'ezberleme' (tilavet) ve 'yazma' (kitabet) şeklinde olmak üzere iki ayrı yolla sağlanmıştır.

Allah Resulü kendisine nazil olan ayetlerin tertibini de yapmış, vahiy kâtiplerine inen her ayetin hangi surenin neresine konulacağını bizzat söylemiştir. Tüm ayetlerin tertibinin bizzat Hz. Peygamber tarafından yapıldığı, yani ayetlerin tertibinin 'tevkifi' olduğu konusunda İslam âlimleri arasında görüş birliği (icmâ-i ümmet) vardır. Ancak surelerin tertibinin tevkifi mi yoksa sahabe'nin içtihadıyla mı olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Surelerin tertibi konusunda üç ayrı görüş vardır. Bazı âlimlere göre Kur'an surelerinin dizilişi de bizzat Hz. Peygamber tarafından yapılmıştır. Dolayısıyla sure tertipleri de tevkifidir. Ebu Cafer en-Nahhas (ö.338/949) ve Ebu Bekir el-Enbari gibi âlimler bu görüştedir. Bu görüşü savunanlar sahabe ve İslam ümmeti arasında Hz. Osman Mushafı üzerinde tam bir ittifakın olmasını ve şahıslara ait diğer Mushafların yakılmasını buna delil saymışlardır. İkinci görüşü savunan âlimlerse surelerin tertibinin tevkifi değil sahabe'nin içtihadıyla olduğunu iddia etmişlerdir. İmam-ı Malik'in (ö.179/795) bu görüşte olduğu nakledilmektedir. Üçüncü görüşü savunan âlimlerse ilk iki görüşü uzlaştırarak, orta bir yolu benimsemişlerdir. Surelerin büyük kısmının bizzat Hz. Peygamber tarafından düzenlendiğini, kalan kısmının da sonradan sahabe tarafından tertip edildiğini söylemişlerdir. Kadı Ebu Muhammed İbn Atiyye bu görüşü benimseyenlerdendir. Bu görüşü savunanlar sahabe'ye ait olan bazı şahsi Mushaflardaki sure tertiplerinin kısmen farklı olmasını buna delil olarak sunmuşlardır.<sup>4</sup>

## Tedrici Nüzülün Hikmetleri

İslam bilginleri Kur'an'ın toptan değil de uzun bir zaman dilimine yayılarak belirli aralıklarla yaklaşık yirmi üç yıllık bir zaman diliminde nazil olmasının birçok hikmet ve inceliği barındırdığını belirtmişlerdir. Buna göre vahyin tedrici olarak nazil olması, gerek Hz. Peygamber'in nübüvvet hayatı ve gerekse Müslümanların Kur'an'la olan münasebetleri bakımından son derece yararlı ve verimli sonuçlar doğurmuştur.

1-Kur'an'ın tedricen vahyi Hz. Peygamber'in kalbine kolayca yerleşmesini, onun tarafından daha kolay bir şekilde hıfzedilmesini, hüküm ve hikmetlerinin zaman içinde daha iyi ve net olarak anlaşılmasını sağlamıştır. Bu gerçek bizzat Kur'an ayetleri tarafından da ifade edilmiştir.

2-Tedrici vahiy sürecinde özelde sahabe-i kiram genelde tüm İslam ümmeti, bilgi ve amel yönünden aşamalı ve tedrici bir eğitim sürecinden geçmiştir. Hz. Peygamber döneminde okuma-yazma oranı pek yaygın olmadığı için, ümmî olarak nitelenen Arapların ilahi hükümleri kolaylıkla benimsemeleri, cahiliye devrinden kalma kötü alışkanlık ve adetlerini belli bir zaman diliminde aşamalı olarak terk etmeleri sağlanmıştır. Yine bu yöntem Hz. Peygamber'e olduğu gibi o dönemde yaşayan diğer Müslümanlara da Kur'an ayetlerini belli bir zaman dilimi içerisinde daha rahat ve kolay hıfzetme imkânı vermiştir.

3-Kur'an ayetlerin yaşanan gelişmelere, aniden ortaya çıkan beklenmedik sorunlara ve olaylara göre nazil olması, birçok soru ve sorunun anında ve yerinde çözülmesini sağlamıştır. Kur'an'ın bazı ayetleri Hz. Peygamber'e sorulan bir soruya cevap olarak, bazı ayetler de yapılan hatalı bir davranışın düzeltilmesi, söylenen yanlış bir sözün veya yapılan yanlış bir fiilin tashihi için nazil olmuştur. Bu gerçek fikirlerle hadiseler, sorunlarla pratik çözümler arasındaki Kur'anî irtibatın daha dinamik bir yapıda tezahür etmesini sağlamıştır. *“Kâfirler ‘Kur'an ona bir defada toptan indirilseydi ya!’ dediler. Onu senin kalbine sabitlemek için böyle yaptık ve tertil ile indirdik. Hangi misali getirirse getirsinler, sana daha doğrusunu ve en güzel açıklamasını getiririz.”* (25/Furkan, 32-33) Demek ki tedrici nüzülün hikmetlerinden biri de Hz. Peygamber'in siresinde yaşanan her türlü itiraz, alay, sıkıntı, düşmanlık gibi olası gelişmelere karşı anında cevaplar verilmesidir. Kısacası Kur'an'ın nüzül süreci ve seyri, siretin seyriyle refakat ve eşgüdüm içerisinde olmuştur.<sup>5</sup>

4-Vahyin tedrici olarak nazil olması Kur'an'ın Hz. Peygamber'in değil bizzat Allah kelamı olduğunun ve nüzülün de Allah'ın iradesine bağlı olduğunun kanıtı sayılmıştır. Nitekim bazı ayetler, sorulan soru veya ortaya çıkan probleme karşı Allah Resulü derhal bir çözüm istemesine rağmen, hatta kimi zaman zor durumda kalsa da onun istediği anda değil daha sonra nazil olmuş-

tur.<sup>6</sup> Medine'ye hicretten sonra kiblenin Mescid-i Aksa'dan Mekke'ye doğru tahvil edilmesini emreden ayetler, Hz. Peygamber'in eşi ve müminlerin anesi Hz. Aişe'nin suçsuzluğunu belirten İfk hadisesi ile ilgili ayetler buna örnektir. Yine Yahudilerin sordukları bazı sorulara ertesi gün cevap vereceğini söyleyen Hz. Peygamber'in, vahiy gelmeyince zor durumda kalmasına rağmen vahyin gecikmesi ve ancak daha sonra cevap verebilmesi de bunu destekler. Bu maksatla inen Kehf Suresi'ndeki bir ayet, Allah Resulü'ne gelecekte yapmak istediği hiçbir iş için kesin söz vermemesini ancak 'inşallah' diyerek karşılık vermesini emretmiştir. Cenab-ı Hak bu tür ayetlerle zaman zaman Hz. Peygamberi uyarılmış ve ona dikkatli olması konusunda bazı öğütler vermiştir. Bu konuda örnekleri daha da çoğaltmak mümkündür.

Kısacası, Kur'an'ın toptan değil de belli aralıklarla nazil olması, okuma ve ezberlemede kolaylık, kaybolmayı engelleyecek şekilde yazılı olarak kayda geçme, hükümlerin kolay benimsenmesi, kişilerin ve toplumun belleğinde kökleşme, daha geniş kitlelere ulaşma ve hızla yayılma ve hayata tatbik edilmesinde kolaylık gibi birçok hikmete mebnidir. İlahi emir ve yasakların belli bir zaman dilimine yayılması, hayata tatbik edilmesini kolaylaştırmış, böylece Kur'an'ın hedeflediği erdemli ve adalete dayalı toplumsal bir düzenin kurulması hedefi, Hz. Peygamber'in hayatında gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber tebliğinin başarıya ulaşmasını hayattayken görme bahtiyarlığına erişmiştir. Son derece başarılı ve parlak zaferleri haiz olan Hz. Peygamber dönemi, sonraki Müslümanlar arasında mutluluk asrı anlamına 'asr-ı saadet' olarak adlandırılmıştır. Kur'an'ın nüzul sürecini izleyen inanç, ibadet ve ahlak eğitiminde tedricilik ilkesi, sonraki asırlarda tüm inananlar ve insanlık için somut bir örnek ve ispatlı model olmuştur. Bütün bunlar, İslam'ın hedeflediği kâmil mümin şahsiyetinin ve erdemli toplum modelinin oluşumunda Hz. Peygamber'in başarılı olmasını sağlamıştır.

### **Kur'an'ın Metin Tertibi**

Kur'an'ın ayetlerinin tertibi bizzat Hz. Peygamber'in vahiy kâtiplerine yazdırdığı şekildedir. Onun vefatından sonra ilk halife Hz. Ebu Bekir ayet ve sureleri cem ettirip iki kapak arasına aldırarak Mushaf haline getirmiş, üçüncü halife Hz. Osman da bu Mushaf'ı ilmi bir heyete istinsah ettirerek bazı büyük şehir merkezlerine göndermiş, birini de Medine'de kendisine saklamıştır. Medine nüshasına "İmam Mushaf" denilmektedir. Halil b. Ahmed (ö.175/791) diğer büyük şehir merkezlerine gönderilen Mushaf'ların da "imam" olarak nitelendirildiğini belirtmektedir.<sup>7</sup> Hz. Osman'ın çoğaltarak resmileştirdiği mevcut Kur'an'ın metin tertibi, Fatiha Suresi ile başlayıp Nas Suresi ile biter. Bu tertipte Medine döneminde inen sureler genellikle başta,

Mekke döneminde nazil olan surelerse daha çok son kısımlarda yer alır. Medine döneminde inen sureler daha uzun, Mekke döneminde nazil olanlar daha kısadır. Mevcut tertipte ilk bakışta sanki uzun surelerden kısımlara doğru bir sıralama varmış gibi gözükse de, bunun bazı istisnaları da bulunabilmektedir. Aynı özelliğin ve istisnaların ayetler için de geçerli olduğu söylenebilir.

Kur'an sure ve ayetlerinin yaz-kış, seferde-hazarda, Mekke-Medine ve diğer bölgeler gibi farklı mekânlarda, yirmi üç yıllık bir zaman dilimine yayılarak nazil olması, nübüvvet hayatının bir kısmının Mekke, bir kısmının da Medine'de geçmesi, İslam bilgilerinin Mekki ve Medeni ayetleri belirleme konusunda farklı ölçütler kullanmalarına neden olmuştur. Ulema arasında Kur'an sure ve ayetlerinin Mekki ve Medenîliğini belirleme konusunda birbirinden farklı görüşler ileri sürülmüştür.

### **Sure ve Ayetlerin Mekki ve Medenîliğini Belirleme**

Kur'an sure ayetlerinin Mekki ve Medenîliğini belirleme konusunda İslam bilgileri arasında üç farklı görüş bulunmaktadır.

1-*Mekânı dikkate alan taksim*. Bu görüşü kabul edenler Mekke ve ona yakın olan Mina, Arafat ve Hudeybiye gibi bölgelerde nazil olan sure ve ayetleri Mekki; Medine ve ona yakın olan Bedir, Uhut vs. gibi bölgelerde nazil olan sure ve ayetleri ise Medenî olarak kabul etmiştir.

2-*Muhatapları dikkate alan taksim*. Bu görüşü kabul edenler Mekke ahalisine hitap eden sure ve ayetleri Mekki, Medine halkına hitap eden sure ve ayetleri ise Medenî olarak saymışlardır. Bu yaklaşımı kabul eden âlimlere göre “Ya eyyuhennâs!” (Ey insanlar!) diye başlayan sureler Mekki, “Yâ eyyuhellezîne âmenû!” (Ey iman edenler!) diye başlayan sure ve ayetlerse Medenîdir. Ancak bunun bazı istisnaları olduğu ve aksini ispat eden bazı örnekler bulunduğu için bu görüş pek itibar görmemiştir. Örneğin her ikisi de Medenî olan Nisa Suresi ilk ayetinde ve Bakara Suresi 21. ayetlerinde “Ya eyyuhennâs!” ifadesi bulunmakta, yine Mekki sayılan Hacc Suresi 77. ayetinde de “Yâ eyyuhellezîne âmenû!” ifadesi yer almaktadır.

3-*Zamanı dikkate alan taksim*. Burada zamanla kastedilen Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicretidir. Bu taksime göre hicretten önce nazil olan sure ve ayetler Mekki, hicretten sonra nazil olan sure ve ayetlerse Medenî sayılmıştır. Bu görüşü kabul edenlere göre Mekke Fethi esnasında veya fetih-ten sonra Taif Seferi, diğer seferler ve Veda Haccı da dâhil olmak üzere hicret sonrasında inen bütün sure ve ayetler, nazil olduğu yere bakılmaksızın Medenî olarak kabul edilir.

Yukarıda zikredilen üç farklı görüş arasında ulema arasında çoğunluğun kabule şayan bulduğu görüş, zamanı yani Hicret'i dikkate alan taksimdir. Nüzul zamanını dikkate aldığı ve ilk iki görüşe göre daha kuşatıcı olduğu ve istisnalar içermediği için, hicreti esas alan görüş daha sağlam ve itimada şayan olarak kabul edilmiştir. Buna göre hicret esnası ve öncesinde nazil olan bütün sure ve ayetler Mekkî, hicret sonrasında nazil olan bütün sure ve ayetler ise Mekke'de inse dahi Medenî kabul edilir.<sup>8</sup>

### **Mekkî ve Medenî Sure ve Ayetleri Tespit**

Klasik tefsir usûlü âlimleri bir surenin Mekkî veya Medenî oluşunun ancak Sahabe ve Tabiûn yoluyla gelen haberler kanalıyla bilinebileceğini belirtirler. Çünkü onlara göre Hz. Peygamber'den herhangi bir sure ve ayetin Mekkî ve Medenî oluşu konusunda hiçbir açık beyan gelmemiştir. Vahyin iniş sürecine, indiği zaman ve mekâna canlı ve doğrudan tanıklık ettikleri için, sahabe-i kiram böyle bir açık beyana da pek ihtiyaç duymamıştır. Bu nedenle sure ve ayetlerin Mekkî ve Medenî oluşlarını tespit konusunda onların nerede, ne zaman, hangi olay üzerine ve kimler hakkında nazil olduğunu bilen, vahyin nüzul sürecinin canlı tanıkları olan sahabenin vereceği bilgiler ve onlardan nakledilen haberler kalmaktadır.<sup>9</sup> Sahabe-i Kiram birçok ayetin nüzûlüne tanık olmuş, olmayanlarsa olanlardan dinleme fırsatı elde etmişlerdir. Bu nedenle sure ve ayetlerin Mekkî ve Medenîliği konusunda onların verdikleri haberler son derece önemlidir. Tamamen geçmişten gelen rivayetlere ve onları iştimize dayalı olduğu için bu yaklaşım "simâî yöntem" olarak da adlandırılmaktadır.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de bazı âlimler ve nüzul süreci konusunda çalışan Kur'an araştırmacıları ve müfessirler, sure ve ayetlerin Mekkî ve Medenîliği tespit konusunda sahabe ve tabiûndan nakledilen rivayetler kadar, Kur'an'ın kendisinin de tanıklığına başvurulabileceğini, bu konuda surelerinin genel özellikleri ve içeriklerinin de yararlı olacağını belirtmişlerdir. Bu görüşü savunanlar surelerin üslup özellikleri ve içerdikleri konuların Mekki ve Medenîliği tespitinde verimli sonuçlara ulaşmayı mümkün kılacak bazı ipuçları verebileceğini ifade etmiş ve bunu tefsirlerine uygulamaya çalışmışlardır. Bu anlayış sure ve ayetlerin Mekkî ve Medenîliğini tespitinde rivayetlere dayanma yerine, karşılaştırma ve akli mukayeseler yapmayı esas aldığı için "kıyâsî yöntem" olarak adlandırılmaktadır.

Tefsir Usûlü âlimleri bir sure ve ayetin Mekke döneminde mi yoksa Medine döneminde mi nazil olduğunu kıyas yoluyla tespit edebilmek için bazı alometlere, sure ve ayetlerin bazı üslup özelliklerine ve ele aldığı konuya baka-

rak da yapılabileceğini belirtmişlerdir. Buna göre bir surenin Mekki olduğunu belli eden somut ve açık alametler şunlardır:

1- Kur'an'ın 15 suresinde 33 defa geçen 'Kellâ' lafzının bulunduğu bütün sureler Mekki'dir. el-Ummânî bunun hikmetini şu sözlerle dile getirmiştir: Kur'an'ın son yarısının ekserisi Mekke'de nazil olmuştur. Mekkelilerin ekserisi büyüklük taslayan mütekebbir kimselerdi. İşte bu lafızların tekrürü ile onların bu mütekebbir tavırları reddedilmiş ve onlar bu yolla tehdit edilmişlerdir.

2- İçinde secde ayeti bulunan tüm sureler Mekki sayılmıştır. Hanefilere göre 14 surede secde ayeti bulunmaktadır ve bunların tamamı Mekkidir.

3- Bakara ve Al-i İmrân Sureleri hariç başlarında hecâ harfi (hurûf-u mukattaa) bulunan tüm sureler Mekki'dir.

4- Bakara Suresi hariç içinde geçmiş peygamberlerin kıssalarına yer veren sureler Mekki'dir.

5- Bakara Suresi hariç içinde Hz. Adem ve İblis kıssasına yer veren her sure Mekki'dir.

6- İçinde "Yâ ayyuhennâs" ibaresi bulunan sureler genellikle Mekki'dir. Ancak bunun bazı istisnaları bulunmaktadır; yukarıda buna değinilmişti.<sup>10</sup>

Bir surenin Medeni olduğunu gösteren açık ve somut alametler de şunlardır:

1- İçinde hadlerden (hudûd) ve miras paylarından (ferâiz) bahseden tüm sureler Medeni sayılmıştır..

2- Cihada izin veren veya cihada dair hükümler içeren bütün sureler de Medeni'dir.

3- el-Ankebut suresi hariç içinde münafıklardan bahseden sureler Medeni'dir. Ankebut Suresi ise sure olarak Mekki, ancak içinde münafıklardan bahseden ilk 11 ayeti Medeni'dir.<sup>11</sup>

Yukarıda sayılan somut alametlerden başka Mekki ve Medeni Sureler arasında üslup, mana, belâgat ve konusal özellikleri itibariyle de bazı ayırt edici farklar ve özellikler bulunmaktadır. Mekki ve Medeni sureler arasında varolduğu kabul edilen ve Mekki sureleri Medeni surelerden ayırmaya yarayan bazı konusal farklılıkları şunlardır.

1- Mekki surelerde daha çok inanç konuları üzerinde durulur. Mekke döneminde inen surelerde daha çok Allah, Hz. Muhammed'in Allah'ın resulü olması ve ahirete iman gibi itikat konularına ağırlık verilir. Şirk ve putperestliğe karşı hücum edilir. Müşriklere çeşitli misaller verilerek ve bazı akli deliller sunularak putlara tapmanın saçmalığı ve yanlışlığı vurgulanır. Müşrikleri,

putperestleri ve inkârcıları, şirk ve küfürden sakındırma amacına yönelik konular Mekkî surelerde daha ağırlıklı bir yer işgal eder.

2- Mekke döneminde nazil olan surelerde göklerin, yeryüzünün, insanların ve diğer canlıların yaratılışı üzerinde düşünmeye, varlıklar hakkında incelemeler ve gözlemler yapmaya ve sonuçta ibret almayı sağlayacak tarzda nazar ve tefekküre çağrılar yapılır. Mekkî sure ve ayetler çeşitli akli deliller sunma ve değişik örnekler vermek suretiyle muhatapları, kendilerinde ve evrende var olan diğer varlıkların içerdiği sayısız ayetleri ve yaratılış sırlarını düşünmeye ve tefekküre çağırır.

3- Mekkî sure ve ayetlerde Mekke ahalesinin adam öldürme, haksız yere kan dökme, masum ve günahsız kız çocuklarını diri diri toprağa gömme, yetim malı yeme, zayıf ve güçsüzlere yönelik zulüm ve haksızlık etme gibi daha birçok kötü huy ve davranışlara eleştiriler yer alır. Müşriklerin son derece insanlık dışı çirkin cahili adetlerinden bahsedilerek, bunlardan uzaklaşmaya, kötü huylardan arınıp iyi huylar ve ahlaki güzelliklerle donanmaya yönelik konulara ağırlık verilir.

4- Hz. Adem, Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa gibi geçmiş peygamberlerin hayatlarından son derece çarpıcı, etkileyici ve ibret verici hikayeler anlatılır. Bu şekilde müşrikler ve kâfirlere muhtelif örnekler verilerek yaptıkları kötü davranışların sonucu konusunda düşünmeye çağrı yapılır; geçmiş milletlerin yaşadıkları felaketlerden ders almaları istenir. Yine bu kıssalarda Müminlere sıkıntılara karşı sabırlı olma, inançlarında kararlılık gösterme ve hak yolda azimli olmaya dair telkinler yer alır. Söz konusu kıssalar müminlere inançlarında sebat etme ve sabır göstermeleri için cesaretlendirici öğütler içerir. Geçmiş peygamberlerin kıssaları ve iman davasında yaşadıkları sıkıntılar, çektikleri çileler, karşılaştıkları zorluklar anlatılarak, Allah Resulüne yılmaması ve sabırlı olması tavsiye edilir; onların yaşadıklarını hatırında tutması istenir. Geçmiş nebilerin mücadelelerini örnek alması istenir.

Medenî sureleri Mekkî surelerden ayıran bazı konusal farklılıkları ise şu şekilde sıralayabiliriz:

1- Medenî surelerde iman konusu büyük ölçüde çözüme kavuştuğundan artık ibadet, muamelat, ahlak ve sosyal ilişkilere dair konular üzerinde durulur. Bu dönemde nazil olan sure ve ayetlerde muamelata dair mevzular daha ağırlıklı yer işgal eder.

2- Cihada izin verilir ve yeri geldiğinde Allah yolunda savaşın gerekli ve önemli olduğu vurgulanır; bu çerçevede Hz. Peygamber'in müşriklere karşı yaptığı Bedir, Uhut ve Hendek Savaşı, Mekke'nin Fethi ve Tebuk Seferi gibi diğer savaşlarda ashabın takındıkları tutumlardan bahsedilir. Adı geçen sa-



vaşlara ve savaş sonrasında yaşanan gelişmelere yalnızca Medenî surelerde değinilir.

3- Medenî surelerde yerine göre Münafıklardan ve onların takındıkları tavırlardan bahsedilir. Kalplerinde hastalık olan Münafıkların Hz. Peygambere ve müminlere karşı kurmaya çalıştıkları tuzaklardan, çevirdikleri entrikalardan; Allah'a, Hz. Peygamber'e ve inananlara karşı sergiledikleri ikiyüzlü tutumlarından bahsedilir. Münafıkların içyüzleri deşifre edilerek kurdukları tezgâhlar Hz. Peygamber'e haber verilir; müminlere ve Hz. Peygamber'e yönelik gizli niyetleri açığa vurulur; ikiyüzlü ve ikircikli tavırları nedeniyle ağır eleştiriler ve tehditler yöneltilir.

4- Medenî surelerde genellikle Yahudi ve Hıristiyanlar gibi daha önce kendilerine kitap verilmiş olan Ehl-i Kitab'a ve onlarla Müslümanlar arasındaki ilişkilere değinilir. Yahudi ve Hıristiyanlar, Hz. İbrahim'in de benimsediği ortak bir kelimeye yani şirkten arınmaya ve tevhit inancında birleşmeye davet edilir. Üç dinin de ortak atası olan Hz. İbrahim'in hanif diye nitelenen Allah'ın birliği inancı yüceltilir. Böylece ehl-i kitabın Hz. Peygamber'in nübüvetini kabulü istenir ve İbrahim'in çocuklarının, Allah'a teslim olması yani 'İslam'a girmesi istenir.

5- Medine döneminde nazil olan surelerde devletlerarası ilişkilerden ve İslam ümmeti ile diğer toplumlar arasındaki münasebetlerden de bahsedilir.

Mekki ve Medenî sureleri birbirinden ayırt edici bazı üslup farklılıkları da bulunmaktadır. Muhatapları şiir ve edebiyat alanında fesahat ve belagat ehli oldukları için olsa gerek üslup açısından Mekke döneminde nazil olan sure ve ayetler genellikle daha kısa ve ibareleri daha vecizdir.<sup>12</sup> Mekki surelerde kâsem, darb-ı mesel, teşbih, ayrıca bazı cümle ve ifadelerin tekrarına yer verme gibi muhtelif söz sanatları daha fazla kullanılmıştır. Kur'an elbetteki bir şiir kitabı ve Hz. Peygamber de bir şair değildir. Bu gerçek bizzat Kur'an tarafından da dile getirilmiştir. Ancak Mekki sure ve ayetlerin nesirden ziyade nazma yakın bir üsluba sahip oldukları söylenebilir. Medenî sure ve ayetler Mekki sure ve ayetlere oranla daha uzundur. Bu surelerde müminlere dini emirleri açıklama amaçlandığı, şerh ve izah yolu tercih edildiği için, itnâb ve tatvil yolu daha fazla tercih edilmiştir.<sup>13</sup> Hitap açısından Medine döneminde nazil olan sure ve ayetlerin ibarelerinin daha sakin ve durgun olduğu söylenebilir. Bu cümleden olmak üzere Medenî surelerin kullandığı üslup Mekki sure ve ayetlere göre daha yumuşaktır. Ayrıca ayetler arasındaki fasılalar da daha uzundur. Bu nedenle Medenî surelerde nazımdan çok nesre yakın bir üslubun var olduğu söylenebilir.

## Mekkî Surelerde Medenî, Medenî Surelerde Mekkî Ayetler

Kur'an'ın tertibinde surelerin Mekki ve Medeniliği ayetlerin çoğunluğunun hangi dönemde indiği dikkate alınarak belirlenmiştir. Çoğu ayeti hicretten önce inenler Mekki, hicretten sonra inenler de Medeni olarak kabul edilmiştir. Mekkî surelerin içinde Medenî, Medenî surelerin içinde de bazı Mekkî ayetlerin bulunduğu bilinmektedir. Mekkî ve Medenî oluşu bakımından bakıldığında Kur'an surelerinin farklı bir özelliği daha ortaya çıkmaktadır:

- 1- Surenin tamamı Mekkî olabilir.
- 2- Surenin tamamı Medenî olabilir
- 3- Sure Mekkî olup içinde bazı ayetler Medenî olabilir
- 4- Sure Medenî olur, fakat içinde bazı ayetler Mekkî olabilir.

Kur'an surelerinin kaç tanesinin Mekkî, kaç tanesinin Medenî olduğu konusunda İslam âlimleri arasında tam bir ittifakın bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bu konuda gerek sayı gerekse sure isimleri bakımından birbirinden farklı görüşlerin ortaya atıldığı görülmektedir. Celaleddin es-Suyûtî'ye (ö.911/1505) göre Kur'an surelerinin 82 tanesi Mekkî, 20 tanesi Medenî, 12 tanesi de ihtilaflıdır. ez-Zerkeşî'ye (ö.794/1392) göre ise 85 sure Mekkî, ihtilaflı olan Fatiha Suresi'ni de dahil edersek kalan diğer 29 sure ise Medenîdir.<sup>14</sup> Saha-be'den Übey b. Ka'b'a göre toplam 87 sure Mekkî, 27 sure de Medenî'dir. Alman müsteşrik Theodor Nöldeke (ö.1930) yaptığı bir araştırmada 90 sureyi Mekkî, 24 sureyi de Medenî kabul etmiştir.<sup>15</sup> Ebul Ferec İbnul Cevzi'nin (ö.597/1201) naklettiğine göre ise 29 sure Mekkî, 85 sure ise Medenî sayılmaktadır.<sup>16</sup> Mısır Meliki Fuat'ın 1342/1923 yılında ilmi bir heyete tetkik ettirerek bastırıldığı bugün Müslümanların elinde yaygın olarak kullanılan Mushaf'a göre 86 sure Mekkî, 28 sure ise Medenî kabul edilmektedir. Bu mushafın her suresinin başında surenin Mekkî veya Medenî oluşu, Mekkî, surelerde Medenî; Medenî surelerde ise Mekkî ayetler hakkında kısa bilgi verilmekte, bir surenin başında o surenin hangi sureden sonra nazil olduğu ve ihtiva ettiği ayet sayısı da bildirilmektedir.<sup>17</sup>

Yukarıda sayılan listelerde yer alan surelerin Mekkî ve Medeniliğini tespitite tam bir kesinlik olmasa da sonuç itibariyle Mekke döneminde nazil olan surelerin sayısının Medine döneminde nazil olan surelere oranla daha fazla olduğu söylenebilir. Hacim olarak bakıldığında iki dönemde inen sure ve ayetler arasında büyük bir farklılığın olmadığı söylenebilir.

Çağdaş Kur'an müfessirlerden Muhammed İzzet Derveze (ö.1984) Kur'an'ı, Mushaf tertibine uyarak yorumlayan geleneksel tefsirlerden farklı olarak, tefsir tarihinde ilk defa nüzul sırasına göre açıklama yoluna gitmiştir. Kur'an su-

relerinin nüzül tertibini, rivayetlere ilaveten, üslupları ve genel özelliklerini dikkate alarak sıralamaya çalışmış, böylece yeni bir yöntemi uygulamıştır. Derveze, tefsirinde Mısır Meliki Fuat'ın ilmi bir heyete tetkik ettirerek bastırıldığı mushafı esas aldığı belitmiş, bu Mushaf'ta 86 surenin Mekki, 28 surenin Medeni kabul edildiğini belirtmiştir.<sup>18</sup> Adı geçen Mushafı hazırlayan heyetin yaptığı tasnifte Mekki sûrelerdeki Medeni ayetlerin sayısının 147, Medeni sûrelerdeki Mekki ayetlerin sayısının ise 7 olarak kabul edildiğini ifade etmiştir.<sup>19</sup> Tefsirinde temelde adı geçen Mushaf'ın tertibini esas almıştır. Ancak gerek sûrelerin tertibi ve gerekse Mekki sûrelerdeki Medeni ve Medeni sûrelerdeki Mekki ayetlere yaklaşımda Kur'an'ın bütünlüğü, siyak-sıbak, mana bütünlüğü, yer aldıkları konum ve diğer ayetlerle üslup uyumu gibi özellikleri dikkate alarak Mekki sûrelerdeki medeni ayet sayısını 147'den 9 ayete indirmiştir. Medeni sûrelerde var olduğu kabul edilen Mekki ayetlere dair rivayetleri ise, siyak-sıbak, mana bütünlüğü, konu, konum ve üslup uyumu özelliklerini dikkate alarak tümüyle reddetmiştir. Yine surelerin iniş tertiplerinde de bazı değişiklikler yapmıştır.<sup>20</sup>

Nüzül sırasını esas alan müfessirler kadar oryantalistlerin çalışmalarında da Mekki ve Medeni sure ve ayetlerin tertibi konusunda öteden beri bazı farklılıkların varlığı dikkati çeker. Batıda uzun bir geçmişi olan sure ve ayetlerin nüzül tertibi ile ilgili çalışmalarda tam bir birlik ve bütünlüğün sağlanmadığı görülür.<sup>21</sup> Benzer tespitin Müslüman müfessir ve araştırmacıların çalışmaları için de söz konusu olduğu söylenebilir. Ancak bunların tümüyle başarısız, yararsız, verimsiz ve sonuçsuz çabalar olduğu söylenemez. Nüzül sırasına göre yazılan en son tefsirlerden birinin müellifi olan Muhammed Abid el-Cabiri, 90 sureyi Mekki, 24 sureyi de Medeni olarak kabul etmiştir. Bu konudaki farklılıkların gerek raviler ve gerekse müfessirlerin tasnifinde söz konusu olabildiğini, bunun gerek ravilerin nakilleri ve gerekse rivayetlere ilaveten üslup ve içerik gibi diğer özellikleri dikkate alanların yaklaşımlarından kaynaklandığını belirtmiştir.<sup>22</sup> İhtilaf ve farklılıklara rağmen tefsirde nüzül sırasını esas almanın siyerle tefsirin, siretle suverin eşgüdümü ve irtibatını ortaya koyacağını, tefsirde son derece yararlı yorumlara imkân tanıyacağını ifade etmiştir.

Nüzül tertibi konusunda sergilenen çabaların yoğunlaşması daha ileri ve sağlıklı sonuçlara ulaşmayı mümkün kılacaktır. Ancak son tahlilde bütün bunların ilahi mesajın içeriği ve genel hedefi bakımından Kur'an'ın evrensel ilkelelerini değiştirmeyeceği, akademik araştırma ve inceleme düzeyinde kalacağı da göz önünde bulundurulmalıdır. Son tahlilde Kur'an, bilgi kadar ameli ve pratik hayatı da önceleyen, öte dünyada insanların sahip oldukları bilgiden ziyade o bilgilerin sağladığı pratiklerden, bireylerin yaptıkları veya yapmadıkları amellerden dolayı hesaba çekileceklerini vurgulayan bir kitaptır.

## Sonuç

Kur'an Allah resulüne yaklaşık yirmi üç yıllık bir zaman diliminde, olayların gelişimine göre belli aralıklarla nazil olmuştur. İlahi vahiy, hem şifahi/ezberleme hem de kitabi/yazılı şekilde cemedilerek koruma altına alınmıştır. Surelerin büyük bir kısmı yirmi üç yıllık nübüvvet hayatının Mekke döneminde, kalan kısmı da Medine döneminde nazil olmuştur. Mekke ve Medine döneminde nazil olan sure ve ayetlerin bazı bakımlardan farklı üslup özellikleri, alâmetler ve konusal hususiyetler taşıdığı görülmektedir. Allah Resulünün hayatı ve Kur'an ayetlerinin nüzul sürecinin dinamik yapısı, tebliğ sürecinde yaşanan gelişmelerle bütünlük içerisinde oluşu Kur'an'ın metin tertibinin diğer ilahi kitaplara göre nevi şahsına münhasır özellikler arz etmesini sağlamıştır.

Mekke ve Medine döneminde nazil olan sure ve ayetler kendilerine özgü bazı farklı özellikler arz etse de her iki dönemde nazil olan sure ve ayetlerle önce tevhid, nübüvvet ve ahiret inancını işleyerek nebevi geleneğin ortak hedefi olan iman esaslarının kökleştirilmesini hedeflemiştir. Medine döneminde nazil olan sure ve ayetler Mekke döneminin temelleri üzerinde yükselmiş, her iki dönemde Kur'an ayetleri bireysel ve toplumsal bakımdan insanları Allah'ı tanımaya, ameli hükümleri yerine getirmeye, kişi ve toplumları kötü huy ve alışkanlıklardan arındırıp iyi huy ve alışkanlıklarla donanmaya yöneltmiştir. Tedrici bir yöntemi esas alan Kur'an insanları iman, amel ve ahlaki yönden terbiye etme ve kemale erdirme gayesi gütmüştür. Her iki dönemde nazil olan ayetler genel manada yeryüzünde bireyi ihmal etmeden adalet ve ahlaki temellere dayanan sosyal bir düzenin tesisini gaye edinmiştir. İçerdiği mesajlar ve insanlığı yönlendirmek istediği hedefler noktasında evrensel bir takım itikadî, ibadî, ameli ve ahlaki ilkeler sistemiyle bir hidayet ve nur kaynağı olma vasfını korumuştur.

## Notlar

- 1 Geniş bilgi için bkz: Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.
- 2 ez-Zerkeşi, *el-Burbân fî ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1988, I, 248; es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk: Mustafa Dîb el-Buğa, Daru İbn Kesîr, Beyrut, 1993, I, 25.
- 3 Seyyid Kutup, *et-Tasvîrü'l-fenniyyu fîl-Kur'an*, Daru's-şuruk, XVI. Baskı, Kahire 2002, s. 11.
- 4 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usulü*, TDVY, Ankara, 1983, s. 58.
- 5 Muhammed Abid el-Cabiri, *Fehmu'l-Kur'ani'l-Hakim*, Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, I. Baskı, Beyrut 2008, I, 17.
- 6 ez-Zurkânî, *Menâbilü'l-irfân*, Darul Fikr, Beyrut, 1988, I, 53-60
- 7 Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-a'yn*, thk. Abdulhamid Hendavi, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, I. Baskı, 1424/2003, I, 88.

- 8 ez-Zerkeşi, *el-Burbân*, I, 239; es-Suyutî, *el-İtkân*, I, 26-27; ez-Zerkânî, *Menâhîlu'l-irfân*, I, 194; Mehmet Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, s.79; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s.59-60.
- 9 es-Suyutî, *el-İtkân*, I, 27; ez-Zerkânî, *Menâhîlu'l-irfân*, I, 196.
- 10 ez-Zerkeşi, *el-Burbân*, I, 240; es-Suyutî, *el-İtkân*, I, 53-54.
- 11 ez-Zerkeşi, *el-Burbân*, I, 240-241; ez-Zerkânî, *Menâhîlu'l-irfân*, I, 197-198; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 61.
- 12 Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 61.
- 13 ez-Zerkânî, *Menâhîlu'l-irfân*, I, 203; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 61-62.
- 14 ez-Zerkeşi, *el-Burbân*, I, 251.
- 15 es-Suyutî, *el-İtkân*, I, 27; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s.62.
- 16 İbnul Cevzî, *Funûnu'l-efnân fi ulûmi'l-Kur'an*, Darul Beşair, Beyrut, 1987.
- 17 Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s.62.
- 18 Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 62.
- 19 Derveze, *Kuran Cevap Veriyor*, çev: A.Baykal, Yöneliş Yay. Ist 1988, s. 446.
- 20 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, Matbaatu İsa el-Bâbi el-Halebi, Mısır 1961-1963, I, 16.
- 21 Bu konuda geniş bilgi için bkz: Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.
- 22 el-Cabiri, *Febmu'l-Kur'ani'l-Hakim*, III, 35.



# Kur'an'a İlişkin Bilimsel Açıklama Girişimlerinin Doğurduğu Sorunlar

Enver ARPA\*

**Öz** Kur'an metninin kolay anlaşılabilir hale getirilmesi için İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren İslam âlimleri çeşitli çabalar sarf etmişlerdir. Kimi yorumcular, ilgili ayetler hakkında gelen rivayetler ve görüşler üzerinden, kimisi de kendi bilgi ve tecrübesine dayalı sorgulamalarla yorumlama faaliyetinde bulunmuştur. Bu makalede İslam'ın temel kaynaklarından olan Kur'an metninin salt akli veriler ve bilimsel çabalarla tefsir edilmesinin doğurabileceği sonuçlar hakkında incelemede bulunulmuş; bu amaçla geçmişten ve günümüzden bazı örnekler ele alınarak değerlendirilmiş ve oluşabilecek muhtemel sakıncalara işaret edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, yorum, akıl, bilimsel veri.

## Problems Arising from the Scientific Explanations of the Quran

**Abstract** From the early days of Islam, Muslim scholars made various efforts to make the Quran text easy to understand. Some commentators interpreted the text by depending on religious narratives and opinions about the relevant Quran verses. On the other hand, others strived for interpretation by questioning the text on the basis of their own knowledge and experiences.

This article aims to analyse the possible outcomes which may result from the scientific explanation attempts using solely mental data and scientific endeavors in interpreting the Quran verses as one of the main sources of Islam. For this purpose, this article makes an evaluation by dealing with some examples from past and present-day and finally points out potential drawbacks.

**Keywords:** Quran, interpretation, reason, scientific explanation

---

\* Dr., TİKA, Ortadoğu ve Afrika Dairesi Başkanı; enverarpa@hotmail.com

## Giriş

Kur'an'ın anlaşılması hususunda gösterilen çabalar, kavram tahlili ve amaçsal yorumlama tarzı olmak üzere temelde iki esasa dayalı olarak süre gelmiştir.

Kavramsal tahlil, metinlerde geçen lafızların delalet ettiği manayı açığa çıkarma esasına dayanır. Bu metotta en önemli husus sözcüklerin sahih bir şekilde tespit ve tahlil edilmesidir. Çünkü bu anlayışta bir metnin maksadını tespit etmek, büyük oranda ondaki lafızların doğru anlaşılmasına bağlıdır. Buna göre sözcükler üzerinde sağlıklı bir tahlil yapılmadan metnin doğru anlaşılması zordur. Usulcüler bu amaçla sözcükleri çeşitli tasniflere tabi tutarak incelemiş ve bu yolla metinleri yorumlamaya gayret etmişlerdir.

Amaçsal yorum ise nassın incelenerek vermek istediği mesajın ortaya çıkarılması veya metnin önceden tespit edilen amaç doğrultusunda değerlendirilmesi olup çeşitli şekillerde tezahür etmektedir. Bu metotta, yorumlamada bulunacak kişinin bilgi ve tecrübesi yani dirayeti, feraseti ön plana çıkmaktadır. Zira burada yorumcunun metin üzerinde düşünmesi, akıl yürütmesi, yargılaması, kıyasta bulunması, mevcut bilimsel veriler ve keşiflerden yararlanması ve bu çabasının sonucunda bir sonuca ulaşması esastır. İşte bu noktada yorumcunun bilimsel yönelimi, uzmanlığı, düşünce dünyası vb. kişisel özellikleri belirleyici unsurlar olarak ortaya çıkmaktadır. Kur'an tefsirleri incelendiğinde dirayet metoduyla yorumlamada bulunanların genellikle kendi uzmanlık alanını öncelediği ve vardığı sonuçta kendi alanının istinbat anlayışının etkili olduğu görülecektir.

Yorumcunun aklını ve buna bağlı olarak muhakeme tarzını belirleyen önemli -belki de en önemli- unsur ise yaşanan dönemin bilimsel gelişmeleri ve keşifleridir. Kişinin büyük oranda yaşadığı dönemin hâkim anlayışının etkisinde kalarak muhakemelerde bulunduğu hususu genel kabul gören bir durumdur. Kaydedilen bilimsel gelişmeler ve keşifler bireyin aklını şekillendirmekte ve muhakeme tarzını etkilemektedir. Birey bu anlamda kendi döneminin yarattığı bilimsel aklın etkisinde kalmakta ve muhakeme tarzı daha çok o dönemin belirlediği ölçüler dâhilinde tezahür etmektedir. Dolayısıyla burada bireyin tarihsel bir varlık olarak mevcut olduğu hususu gözden uzak tutulmamalıdır.

Biz bu incelememizde "Kur'an'ın ilmî tefsiri" ifadesini kullanırken onu sadece yorumcuların ayetleri açıklarken kullandıkları ilmî verilerle sınırlandırmıyoruz. Kanaatimizce bilimsel verilerle Kur'an arasında zorunlu bir bağ kurmaya çalışsan herhangi biri, Kur'an'ı yorumlarken somut bir veri kullanmasa da zihinsel olarak böyle bir ön kabulün yarattığı etkinin altında kalmaktadır ve getireceği yorumlar dolaylı olarak bu etkinin izlerini taşıyacaktır. Kur'an'ın yorumlanmasında aklın önemli bir unsur olduğu izahtan varestedir. Biz bu



incelemede deliller üzerinden yapılacak bir aklî muhakemeden ziyade yorum ameliyesinde bilimsel verilerin etkisinde aşırı derecede kalmış ve yorumlarında bu kaygıyı gereğinden fazla öne çıkaran bilimsel aklın Kur'an'ın anlaşılmasında alabileceği rol üzerinde durmaya çalışacağız.

## Tarihsel Arkaplan

İslam'ın ilk dönemlerinde Kur'an'ın anlaşılması için gösterilen çabalar, daha çok nakil yoluyla Hz Peygamber, sahabe, tabiin ve diğer ulemadan gelen bilgilere dayalı olarak gerçekleşiyordu. Kur'an'ı yorumlama faaliyetinde bilimsel veriler bu dönemlerde fazla öne çıkmıyordu. Ayrıca bu eğilim bulunsa bile bu dönemlerde bilimsel veriler henüz Kur'an'ın yorumlanma faaliyetinde kullanılabilecek bir düzeyde değildir veya onları bu faaliyetlere dâhil edebilecek bir bilimsel akıl henüz oluşmamıştır.

İslam toplumunun genişlemesiyle birlikte Müslümanlar diğer kültür ve medeniyetlerle temas kurmaya, onların sahip olduğu bilgilerle yüzyüze gelmeye başlamışlardır. Gelişen ilişkiler Müslümanlara diğer toplulukların da sahip olduğu kültürel ve bilimsel terakkilerle karşılaşma imkânı doğurmuştur. Ancak Kur'an'ın yorumlanması hususunda ilk dönemlerde sıkı bir muhafaza-kârlık yaşandığını, yorumlama faaliyetinde daha çok nakillere bağlı kaldığını burada vurgulamamız gerekmektedir. Dinî meselelerde ve Kur'an'ın yorumlanmasında akla büyük bir alan tanıyan Mutezile ekolü mensupları, Kur'an'ı yorumlama faaliyetlerinde aklî verileri kullansalar da bilimsel gelişmelerin onların yorum faaliyetlerine henüz önemli bir katkı sunabilecek düzeyde yaygın olmadığını belirtmemiz gerekiyor.

Abbasîler döneminde başlayan ilmî terakkiyle birlikte Kur'an'ın bilimsel verilerle uyumlu olduğu tezi Müslüman âlimlerce ifade edilmeye başlanmıştır.<sup>1</sup>

Daha sonraki dönemlerde bilimsel verileri Kur'an'ın yorumlanmasında ciddi olarak kullanan ve buna teşvik eden kişinin ünlü mütefekkir Gazâlî (ö. 1111) olduğunu görüyoruz. *İhyau Ulumi'd-Din* isimli kitabında Kur'an'ın 77.000'den fazla ilmi barındırdığını ifade eden görüşleri naklederek kelimelerin ve harflerinin bile çeşitli bilgiler taşıdığını söylemektedir.<sup>2</sup> Gazâlî bu kitabında ayetleri ele alırken onlardaki ilmî konulara sık sık dikkat çekme çabası içinde olmuştur. Gazâlî ayrıca *İhyau Ulumi'd-Din*'den sonra kaleme aldığı *Cevahiru'l-Kur'an* isimli kitabında Kur'an'ın havi olduğu ilimleri sıralamış ve bunları detaylandırmıştır.<sup>3</sup> Gazâlî'den sonra Ebu'l-Fadl el-Mursî (ö.1257), Celaledin Suyutî (ö. 1505) gibi âlimlerin iltifatına mazhar olan ilmî tefsir anlayışı<sup>4</sup> asıl uygulamasını müfessir Razi'nin (ö.1209) tefsirinde bulmuştur.<sup>5</sup> Razi, tefsirini

ilmî hakikatler olarak sunduğu bilgilerle doldurmuş ve bu tavrıyla pek çok âlimin tenkidine maruz kalmıştır.

Kur'an'ı ilmî verilerle açıklamak isteyenler, bu çabalarına Kur'an'da geçen *مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ* “Biz kitapta hiçbir şeyi ihmal etmedik.” (Enam 6/38),

*وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ* “Yeryüzünde yaş ve kuru her şey apaçık kitaptadır.”

(Enam 6/59) ayetlerini gerekçe olarak göstermektedirler. Onlara göre Kur'an, bütün ilimleri muhtevidir; bunu ortaya çıkarmak gereklidir. Bu konuda ayrıca İbn Mes'ud (r.a) şöyle demiştir: “Kur'an'da her bilgi indirilmiştir, onda her şey açıklanmıştır. Ancak bizim ilmimiz Kur'an'da açıklanmış olan bu bilgileri anlama konusunda acizdir.”<sup>6</sup> Bu metodu savunanlar kimi zaman aşırıya kaçarak hemen her türlü ilmî keşfin Kur'an'dan bir bağlantısını kurmaya çalışmışlardır.

İlmî tefsire karşı çıkanların en ünlüsü, Endülüslü Ebu İshak İbrahim b. Musa eş-Şatbî (ö. 790)'dir. Şatbî, Kur'an'ın ümmî bir topluma indiğini; ümmî bir topluma ilmî verilerle hitap etmenin uygun düşmeyeceğini ileri sürerek bu anlayışa itiraz etmiştir.<sup>7</sup> Kur'an'ın ilmî verilerle açıklanmasının zorunlu olmadığını savunanlar, onun bir yaşam tarzı oluşturmaya çalıştığını, bu amaçla çeşitli metotlar takip ettiğini, amacının tüm ilimleri anlatmak olmadığını, zaman zaman tefekkürde bulunulmasını sağlamak amacıyla bazı kâinat olaylarına işaret ettiğini söyleyerek buna karşı çıkmışlardır.

Gazalî, Razî ve Suyutî'den sonraki dönemlerde ilmî tefsir çabaları giderek zayıflamış ve ancak son yüzyılda yeniden canlanabilmiştir. Seyid Ahmed Han (ö. 1898), Cemaleddin Afganî (ö. 1897), Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşit Rıza (ö. 1935) Tantavi Cevherî (ö. 1940) gibi âlimler tarafından yeniden sahneye sürülen bilimsel akılcı metot, bu canlanmasında farklı gerekçelere dayanmaktadır. Bu anlayışın yeniden canlandırılmasının sebepleri olarak şunları saymamız mümkündür:

- 1- Batı medeniyetinin baş döndürücü gelişimi ve Müslümanlarda bıraktığı tesir.
- 2- İlmî ve teknik gelişmeler, buna karşılık Müslümanların geri kalmışlığı, bunun İslam'dan değil, mensuplarından kaynaklandığını izah etme gayreti.
- 3- İslam'ın akıl ve mantıkla çelişmediğini ispatlamak.
- 4- İslam'ın gelişmeye ve tekniğe karşı olmadığını açıklamak.
- 5- Sömürgeci devletlerin sömürü düzenine karşı çıkmak ve dine yöneltilen töhmetleri cevaplamak.

## 6- Dini gericilik sebebi olarak görmenin yanlışlığını ispatlamak.

Zikredilen bu sebeplerden dolayı çağımızda yeniden canlandırılan bu anlayışın öncülüğü büyük oranda Muhammed Abduh'a ait olmuştur. Onun düşüncelerini yansıtan *Menar* isimli tefsiri bu özelliğiyle büyük bir şöhret bulmuş ve kendisinden sonra birçok kişinin esin kaynağı olmuştur.

Abduh'un en büyük çabası taklitçiliği yok edip akli onun yerine ikame etmek olmuştur. Akla tanıdığı bu büyük hürriyetin sonucu olarak, akıl ile naklin çeliştiği durumlarda aklın esas alınmasının gerekliliğini savunmuştur.<sup>8</sup> Abduh, bu anlayışının bir sonucu olarak taklitçilikten uzak durmaya, akli kullanarak içtihatla bulunmaya gayret etmiş, aksini savunanları sert bir dille kınamıştır. *Tevhit Risalesi*'nde şöyle demektedir: "İslam bizi babalarımızdan gelen şeylere can atarcasına bağlanmaktan men eder, ecdadın sözlerini ve fikirlerini olduğu gibi kabul edenleri ahmaklar ve sefihler olarak tanımlar."<sup>9</sup>

Aklî, Abduh'un nazarında mukaddes bir mevkiye sahip olup vahiyle yan yanadır. Onların birbirinden ayrılması imkansızdır. Abduh akli, nasların yorumlanmasında en önemli kaynak olarak görür. Özellikle Kur'an ayetlerini yorumlarken zahire yetinmez; çeşitli batınî çıkarımlarda bulunur. Akla tanıdığı bu hürriyetin sonucu olarak meleklere tabii kuvvetler, şeytanı cihanda yaygın bulunan şer dalgaları, cinleri ise gizli küçük mikroplar olarak izah etmeye çalışır.<sup>10</sup>

Abduh, gerek devrinde gerekse vefatından sonra birçok bilim adamı üzerinde derin etkiler bırakmış, açıkça ifade edilmemiş olsa da onun metodu sevenleri tarafından hep örnek alınmıştır.

Abduh'un takip ettiği bu metot, dönemindeki siyasî ve kültürel ortamın izlerini belirgin bir şekilde dışa vurmaktadır. Ortaçağ Hıristiyan anlayışının oluşturduğu ortama duyulan antipati ve Antikçağ düşüncesine dönüş özlemi ekseninde şekillenen 'Aydınlanma' düşüncesinin ve buna bağlı gelişen Rönesans'ın bir sonucu olarak ortaya çıkan rasyonalizm ve pozitivism, akla dayalı bir Tanrı ve din anlayışı öngörmüştür. Bu akımlara göre din, dil, devlet, hukuk ve ahlak gibi hususlar, akıl tarafından oluşturulmalıdır. Aydınlanmacı anlayış insana adeta tanrısal özellikler yüklemiş ve bunun tabii bir neticesi olarak akli vahyin yerine ikame etmiştir. Akıl artık her şeyin ölçüsü olmuş ve tek belirleyici haline gelmiştir. 19. yüzyılın korkunç hastalığı olan bu pozitivist rasyonalist anlayış karşısında İslam'ı, geleneksel yöntemlerle savunmanın zorluğu ortadadır. Abduh, bu dönemi bütün canlılığıyla yaşamıştır. Bu sıkıntıyla yüzleşmiş bir halde İslam'ı anlatma gayreti kendisini bilimsel verilerle nasları değerlendirme yoluna sevk etmiştir. Bunun bir neticesi olarak dinî nasları bilimsel bilgilerle açıklamaya çalışmış, İslam'ın bilimle bir çelişki oluşturmadığını ispatlama gayreti içerisinde olmuştur.

## Günümüzde Durum

19. yüzyıla damgasını vuran pozitivism, etkisini biraz yitirmiş olsa da günümüzde hâlâ varlığını sürdürmektedir. Ülkemizde bu anlayışın yanı sıra son derece etkin hale gelmiş bulunan medyanın, klasik İslam anlayışına yönelttiği acımasız eleştiri bombardımanı birçok ilahiyatçı üzerinde derin etkiler bırakmış ve bu durum onları çeşitli şekillerde çözümler üretmeye sevk etmiştir. Bu psikolojik sebebin yanı sıra özellikle hadislerin tarih boyunca bazı kişi veya grupların çıkarları doğrultusunda kullanılmış olmasının olumsuz etkilerinin günümüzde daha bariz bir şekilde ortaya çıkması, bu tür ilim adamlarının oldukça radikal sayılabilecek bir yöntemle naslara yaklaşmaları sonucunu doğurmuştur. Bu kaygılarla başlayan hadis sorgulamaları, zamanla -kişiden kişiye değişen- bireysel akla uymayan bütün hadislerin reddedilmesi; ayetlerin ise farklı şekilde yorumlanması noktasına kadar vardırılmıştır. Durum öyle bir hale gelmiştir ki söz konusu anlayışa sahip kişiler, hadislerin sıhhatinin tespiti için konulmuş hiçbir kriteri dikkate almamakta; tek ölçü olarak aklını ileri sürmekte ve bunu ilk bakışta son derece mantıklı bir gerekçe gibi görünen “Kur’an’a göre” gerekçesiyle süslemektedirler. Bu anlayışta olanların bilimsellik etkisinde kalmış olan kendi Kur’an yorumlarını kesin doğru veriler olarak kabul edip bunu bir değerlendirme kriteri olarak ileri sürmesi başlı başına bir problemidir. Böyle bir kapı açıldığında herkesin bilgi, yetenek ve anlayışıyla sınırlı olan, binlerce hatta bu konuya kafa yormak isteyen insan sayısınca “sahih sünnet” anlayışından bahsetmek mümkün olacaktır. Bunun bir karmaşa doğuracağı muhakkaktır. Hâlbuki hadis için oluşturulan kriterlerin tam olarak işletilmesi ve sahih tefsir için riayet edilmesi gereken kurallara uyulması halinde hem adı geçen durumlara çözüm üretilmesi önemli oranda mümkün olabilecek hem de bahsi geçen sakıncalar ortadan kalkacaktır. Ne var ki bu kriterleri işletmek, bu konularda konuşan pek çok kişi için donanım eksikliğinden dolayı gerçekleştirilemez bir durum oluşturmaktadır.

Başlangıçta sadece hadis konusunda takınılan bu tavır, ülkemizde maalesef zamanla Kur’an ayetleri için de değişik bir şekilde uygulamaya konulmuş bulunmaktadır. Ancak hadis hakkında ileri sürülen itirazların Kur’an için doğrudan ileri sürülmesi kabil olmadığından bu hususta farklı bir üslup geliştirilmiştir. Günümüz konjonktüründe izahı güç sayılabilecek bazı ayetleri tarihsellik söylemiyle izah etmek veya onları mevcut anlayışlarla ters düşmeyecek şekilde yorumlamak bir çıkar yol olarak görülmüştür. Sözelimi, ahlaki zaaf gösterme şüphesi bulunan eşleri bu zaaftan kurtarma amacına yönelik olarak verilen ve belli bazı önlemlerden sonra vazgeçirme amacıyla konulan “onları dövünüz” yani güç kullanarak vazgeçirmeye çalışınız emri, günümüzdeki feminist yaklaşımlar karşısında izahı zor bir durum olarak

karşımıza çıkmaktadır. Bu zorluğu aşmak için bu ve benzeri ayetleri Kur'an'ın indiği döneme has kılmak, onların günümüzde yürürlükte olmadıklarını ileri sürmek veya onları hâkim anlayışlar paralelinde tefsir etmek çıkar yol olarak görülmüştür.<sup>11</sup> Hâlbuki buradaki problem bir yargıyı tümüyle kendisinden ayrı başka ölçütlerle değerlendirmekten kaynaklanmaktadır. Zira feminist yaklaşımlar, kadına ahlakî zaaf içerisinde olması halinde herhangi bir müeyyideye gerek görmemekte, hatta bunu bir haksızlık olarak telakki etmektedir. Oysa Kur'an, ailevî hayatı kutsal saymakta ve onun mutlaka en güzel şekilde korunmasını hedeflemektedir. Ahlakî zaaf gösterebilecek eşin gerektiğinde son çare olarak zorla bundan alıkonması aslında izahı hiç de zor olmayan bir husustur. Kur'an ayetlerinin her çağda yorumlanmaya açık olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Ancak bu, onların, mevcut siyasî ve kültürel ortama uydurma zorunluluğunu beraberinde getirmemelidir. Ayetler, ortamın tesirinde kalınmadan, doğruluğu ispatlanmış veya doğru olduğunu geçersiz kılacak herhangi bir bilginin bulunmadığı verilerden hareketle açıklanabilir. Ancak herhangi bir dayanağı olmadan sadece ortamın doğurduğu ve doğruluğu tartışmalı söylemlerden hareketle nasları izaha çalışmak, hem Kur'an'ın ruhuna uygun düşmez hem de zamanla bu ortamın değişmesiyle Kur'an'a yüklenmiş bulunan bu yorumlardaki yanlışlıkların Kur'an'a mal edilmesi tehlikesini ortaya çıkaracaktır.

Şimdi Kur'an'dan seçeceğimiz bazı misaller üzerinde, salt bilimsel olarak kabul edilen verilerden hareketle üretilen yorumları ele alarak buradaki bilimsel aklı muhakemenin sıhhati üzerinde duracağız. İlk örneğimiz Fil Suresi hakkında yapılan yorumlar olacaktır. Bilindiği gibi Yemen hükümdarı Ebrehe fillerle donatılmış ordusuyla Kabe'yi yıkmaya niyetlenerek Mekke'ye doğru yola çıkar. Sure, Ebrehe ve ordusunun Cenabı Allah tarafından mucizevî bir şekilde yok edildiğini beyan etmek üzere şöyle demektedir: *"Rabbim fil sahiplerine neler etti, görmedin mi? Onların kötü planlarını boşa çıkarmadı mı? Onların üstüne sürü sürü kuşlar gönderdi. O kuşlar onların üzerlerine siccilden (çamurdan oluşmuş) taşlar atıyordu. Böylece Allah onları yenilip çöğnenmiş ekine çevirdi"* Cenabı Allah, burada Ebrehe ordusunu, onların üzerine saldıran kuşların attığı siccilden (çamurdan oluşmuş) taşlarla helak ettiğini beyan etmektedir. Her şeyin bilimsel kriterlerle değerlendirildiği bir dönemde yaşamış bulunan Muhammed Abduh, muazzam fil ordusunun, kuşların gagasıyla taşıyıp fırlattığı taşlarla helak edilmesinin bilimsel olarak izah edilmesinin zorluğunu aşmak için buradaki taşları bilimsel kabul edilebilecek bir yorumla izah etme yoluna başvurmuştur. Abduh, önce bu hadiseyi bilinen ve kabul edilen manada açıkladıktan sonra ikinci olarak da salt aklı bir yorumla şöyle açıklamaktadır:

"Siz bu kuşların sinek veya sivrisinek cinsinden birtakım hastalık mikrobu taşıyan uçucu varlıklar olduğunu kabul edebilirsiniz. Kurumuş çamurdan

taşların da zehirli ve sert çamurlar olduğunu, rüzgârlar vasıtasıyla bir yerden bir yere taşındığını ve bu hayvanların ayağına takılarak bu bölgelere kadar geldiğini, bir insan cesedine temas edince de mikropların vücutta kılların dibindeki deliklerden vücuda sirayet ettiğini ve insan bünyesinde arazlara sebep olarak etin lime lime düşmesine vesile olduğunu kabul edebilirsiniz. Hem bu zayıf, uçucu varlıkların çoğunluğu Allah'ın insanlar arasında helak etmek istediklerini, helak etme mevzuunda en büyük askerleri arasında sayıldığını, günümüzde mikrop denen varlığın da bunların dışında bir şey olmayacağını kabul edebilirsiniz. Mikropların çok çeşitleri vardır. Sayılarını Allah'tan başka kimse bilemez. Allah'ın zalimleri kahretmesinde tecelli eden kudretinin, eserlerinin mutlak şekilde azabı getiren kuşların dağlar kadar büyük veya Zümrüd-ü Anka cinsinden bir kuş olmasını, muhtelif şekillerde ve renklerde bulunmasını, hatta attıkları taşların miktarını ve tesir keyfiyetini bilmeyi icap ettirmez. Çünkü Allah'ın her türlü varlıktan askerleri vardır. Kainatta bulunan kuvvetler, Allah'ın kuvveti karşısında boyun eğler. Allah'ın evini yıkmak isteyen bu zalimlere karşı da Allah Teala, çiçek ve kıyamık mikroplarını taşıyan uçucu varlıklarını gönderip, hem o zalimi hem de onun kavmini daha Mekke'ye girmeden helak etti. İşte bu surenin tefsirinde güvenilecek yegane rivayet budur. Bunun dışında anlatılanlara gelince, kabule şayan değildir.”<sup>12</sup>

Abduh'un bu açıklamalarında ayeti bilimsel ve izafî olan aklî muhayyileye uygun olarak izah etme gayreti kendini açıkça dışa vurmaktadır. Oysa bu surede, salt aklın ve bilimin idrak alanını aşan bir durum söz konusudur. Cenabı Allah diğer insanlara ibret olması için yeryüzüne direk fiili bir müdahalede bulunmuş ve kuşları harekete geçirerek kendisine düşmanlık eden insanları helak etmiştir. Surede “Görmedin mi Rabbin Fil ashabına neler etti?” denilerek hadisenin bu boyutuna işaret edilmiştir. Asıl itibarıyla mucizevî olan bir olayı fiziksel alana çekmenin bir mantığı olmasa gerektir. Mucizevî bir şekilde vuku bulan bu hadiseyi bilimsel kaygılarla izaha kalkışan Abduh, bu sebeple bu husustaki en temel bilimsel ilkeleri gözden kaçırmıştır. Zira çiçek mikrobu bir insan üzerinde genel olarak 10 günden önce etkisini göstermez. Bünyesi zayıf olanlarda bu süre 4-5 güne düşebilir. Mikrop bir insana şırınga ile enjekte edilse bile bu kadar kısa sürede sonuç almak mümkün değildir.<sup>13</sup> Görüldüğü gibi bu hadiseyi aklileştirme çabası beraberinde başka sakıncalar doğurmaktadır. Oysa Ebrehe ve ordusunun kuşlar tarafından atılan taşlarla helak edilmiş olmasında aklın kabul etmekte zorlanacağı bir husus söz konusu değildir. Bizzat müşahede ettiğimiz gibi bazen şiddetli yağın dolu yağışlarında, modern kentler dahi çok kısa bir sürede çok büyük hasarlara uğramaktadır. Mesele çok iyi ve ayrıntılı bir biçimde düşünüldüğünde, kuşların çokluğu, taşların atıldığı mesafe, kuşların taşı atarken taşın düşme hızına kazandırdığı ivme, taşın ağırlığı ve sertliği

hesaba katıldığında, konuyu mikroplarla izah etme çabasının gereksizliği de ortaya çıkar.<sup>14</sup>

Abduh'un bu farklı yorumundan bahsetmişken, ülkemizde 1994 yılında Bilgi Vakfı tarafından düzenlenen I. Kur'an Sempozyumunda sunulan, daha sonra müstakil olarak da yayımlanarak kamuoyuna takdim edilen ve Abduh'un bu yorumunu da kapsayan bir tebliğden bahsetmek yararlı olacaktır. Abduh'u Fil olayını modernize etmekle suçlayan tebliğ sahibi Mikail Bayram, şöyle demektedir: "Burada esas maksadımız, Fil olayını kabul edilebilir, bilimsel ve tarihî realiteye uygun olan şeklini tesbit ve Fil suresinin nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktır."<sup>15</sup>

Olayın klasik İslam kaynaklarında varit olan rivayetlerinin çelişkilerle dolu olduğunu vurgulayarak sözü, bu rivayetlerin bilimsel verilerle uygun düşmeyeceğine getiren Bayram, surede geçen, 'kuşlar tarafından taş atılması' hadisesinin vuku bulmadığını, aksine kuşların o esnada meydana gelen bir volkanik patlamadan sonra ölmüş olan insanları lav yığınlarının içine attıklarını iddia ederek şöyle demektedir: "Fil ashabının Mekke yakınlarındaki Muğammas denilen yerde buldukları bir sırada o yörede ani bir volkanik patlama olayı meydana geldiğini düşünüyorum. Bu volkanik püskürme olayı ile Ebrehe'nin ordusunun üzerine 'lav' yani sicil yağdığını ve Habeşli askerlerin bu suretle kızgın lav serpintileri altında helak olduklarını düşünüyorum."<sup>16</sup> Bayram'a göre surede geçen 'sicil', lav anlamındadır. Çünkü bu kelime, Fil suresinin dışında Hûd ve Hicr suresinde de geçmiş olup 'yerin altını üstüne çevirme' siyakında verilmiştir ve bu husus kastedilen manayı desteklemektedir. Cenabı Allah zikri geçen ayetlerde şöyle buyurmaktadır: "*Emrimiz gelince yerin altını üstüne getirdik ve üzerine sert pişmiş taş (sicil) yağdırdık*" (Hud 11/82) "*Böylece ülkelerinin altını üstüne getirdik. Üzerlerine pişmiş taş (sicil) yağdırdık.*" (Hicr 15/74) Bayram'a göre bu iki ayette tasvir edilen olayda yerin altının üstüne çevrilmesi, yerin altında bulunan lavların yeryüzüne püskürtülmesi demektir. Her iki ayette de yerin altının üstüne getirildiği ve Lut kavminin üstüne 'sicil' yağdırıldığı bildirilmektedir. O halde 'sicil' lav (burkan) demektir. Bu iki ayette 'sicil' kelimesi, 'lav' anlamında kullanıldığına göre, Fil suresinde de 'lav' anlamında kullanılmış olmalıdır.<sup>17</sup> Cenabı Allah, Fil ashabının üzerine sürüler halinde kuşlar gönderdiğini bildirdikten sonra "*Termiyhim bihicaretin min sicily?*" ayeti ile olayın bir başka yönünü bildirmektedir. Âlimler, bunu, "Kuşlar onlara 'sicil'den taşları atıyorlardı." şeklinde anlamaya çalışmışlardır. Oysa bu ayeti "Kuşlar, onları (fil ashabını) sicilden olan taşlara atıyorlardı." şeklinde anlamak mümkündür ve bu takdire göre 'bihicaretin' lafzındaki 'b' harfi cerri, 'a'la' veya 'ilâ' manasındadır. Buna göre surenin manası şöyle olmaktadır: "*Rabbin Fil ashabına ne yaptı görmedin*

*mi? Onların planlarını saptırmadı mı? Onların üstüne sürüler halinde kuşlar gönderdi. Bu kuşlar onları lavdan taşların üstüne attı ve onları yenilmiş ekin gibi yaptı.”<sup>18</sup>*

Abduh’u Fil olayını modernize etmekle suçlayan Bayram’ın<sup>19</sup> ‘modernize’ kelimesiyle neyi kastettiği doğrusu tam olarak anlaşılmıyor. Eğer bundan amacı bu olayın modern zamanların ilmî verileriyle uyumlu halde izah edilmesi ise onun getirdiği bu yorum Abduh’un yorumunun da ötesinde - kendi tabiriyle- modernize edilmiş bir yorumdur. Üstelik sadece ayeti mevcut tabii bilimlere uygun tefsir etme kaygısından hareketle geliştirilen bu yorum hem Bayram’ın hareket noktasıyla çelişmekte hem de içinde çeşitli zorlamalar barındırmaktadır. Sözelimi, yerin altına üstüne çevrilmesini volkanik patlama ile sınırlandırmak müsellemler bir husus değildir. Kaldı ki zikri geçen iki ayet onun bahsettiği şekliyle tefsir edilse bile burada böyle bir netice çıkarılamaz. Çünkü Fil suresinde yerin altına üstüne çevrilmesinden hiç bahsedilmemektedir. Kaldı ki Mekke civarında bu türden bir volkanik patlamanın vuku bulduğuna dair elimizde bir delil bulunmamaktadır. Burada tamamen farklı bir helak söz konusudur. Dolayısıyla başka ayetlerde sicil kelimesi için iddia edilen bu mana -farazi olarak kabulü halinde bile- diğer yerlerdeki kullanımlarına teşmil edilemez. Ayrıca Bayram’ın da itiraf etmek zorunda kaldığı gibi ‘b’ harfi cerrinin, ‘a’la’ veya ‘ila’ manasında kullanıldığına başka bir ayette rastlanamamıştır. Ulaşabildiğimiz kaynakların hiç birinde de böyle bir yoruma rastlayamadığımızı burada ifade etmek istiyoruz.

Sayın Bayram, getirdiği bu yorumla olayı anlaşılabilir bir hale getirdiğini düşünmektedir. Oysa sureye getirilen bu yorum klasik kaynaklarımızda geçen yorumlardan daha karmaşık ve aklı aşan bir boyuta sahiptir. Kuşların yanmış bulunan cesetleri kızgın taşların üzerine atmalarının ne mantığı olabilir ki? Normal bir mantıkla değerlendirdiğimizde kuşlar, buldukları cesetleri yemeye çalışır! Kuşların, yanmış cesetleri gagalarıyla parçalayıp başka bir mekâna taşımalarını uygun bulan akıl, kuşların attığı taşlarla insanları mucizevî bir şekilde yaralayıp yok etmesini de kabulde zorlanmamalıdır. Bayram’ın yorumu bize göre baştan sona zorlama tevillerle doludur.

Öbür yandan Bayram, kendi düşüncesini desteklemek üzere ileri sürdüğü deliller konusunda da yeterince isabetli gözükmemektedir. Sözelimi, Zemahşerî ve Abdülhakî et-Tebrizî’nin, “Fil ashabının kötü planları önce yakılmak sonra üstlerine kuşlar gönderilmek suretiyle saptırıldı.” dediklerini ileri sürmekte ve bu sözden onların, -volkanik patlamayla vuku bulduğunu iddia ettiği- yakma olayına işaret ettiklerini iddia etmektedir. Oysa bu sözde geçen yakılmayla hiçbir şekilde Fil ashabının yakıldıkları iddia edilmemektedir. Burada zikri geçen yakma, Ebrehe’nin Kabe’ye alternatif olarak yaptırdığı el-Kuleys kilisesinin yakılmasıdır. Müfessir Zemahşerî, bunu saraheten şu sözlerle ifade etmektedir: “Onlar, önce el-Kuleys’i bina ederek



hacıları oraya çekmek suretiyle Beyt'i (Kabe'yi) silmek istediler. Fakat Allah onda bir yangın peyda ederek onların planlarını boşa çıkardı. Sonra ikinci defa olarak onu yıkmak suretiyle insanları oradan alıkoymak istediler. Ancak Allah, onların üzerine kuşları göndererek planlarını boşa çıkardı.”<sup>20</sup> Adı geçen müfessirler Bayram'ın iddia ettiği gibi Fil Ashabının yakılmasına değil, el-Kuleys kilisesinin yakılmasına işaret etmektedirler.

Özetle söylemek gerekirse belirli karinelere dayanılarak yapılan yorumlara bizim herhangi bir itirazda bulunmamız söz konusu olamaz. Burada karşı çıktığımız husus şudur: Allah kelamı olan Kur'an, salt kişiden kişiye değişebilen insan aklı ve kesin olmayan ilmi kriterler doğrultusunda daha doğrusu böyle bir kaygı taşınarak hiçbir somut delile dayanılmadan, üstelik metin zorlanarak tefsir edilmemelidir. Yapılan yorumlar dilin nesnel sınırlarını aşmamalı ve doğruluğu herkesçe kabul edilen kuralların dışına çıkmamalıdır. Kur'an'ın anlaşılması için üzerinde düşünülmesi bizzat Kur'an'ın çağrısıdır. Ancak bu çağrıyı yanlış değerlendirerek Kur'an'ı yorumlamanın sınırları tespit edilmezse onu anlama konusunda bir keyfilik söz konusu olacaktır.

Bilimsellik endişesinin hangi boyutlara ulaştığını gösteren tipik bir örnek olması bakımından bir başka örneği Hüseyin Atay'ın yaptığı bir yorumdan vermek istiyorum. Atay, bu yaklaşımının adeta bir özeti mahiyetinde olan 'Dinde Reform' isimli yazısında, reform kavramının tarihteki misyonunu göz önünde bulundurmadan sadece sözlük manalarından hareketle onu şöyle tanımlamaktadır: “Reform, değiştirmek olmayıp yanlışları düzeltmek, ıslah etmek, salih amel işlemek, yararlı bir iş yapmaktır.”<sup>21</sup> Atay, reformun işleyişini ise şu şekilde önermektedir: “İslam'da reform yapmaya ictihad yapmak denir. Bundan dolayı her müctehid reformcudur. İctihad demek, dinin ana kaynaklarına dayanarak onlardan hareket ederek yeni bir hüküm çıkarmak ve yeni bir anlayış ortaya koymaktır. İslam'ın ana kaynakları akıl ve Kur'an'dır. Hz. Peygamberin sözleri ve işleri (Sünnet) bu iki kaynağı kullanmanın örnekleri, yöntemi ve bu iki kaynağın yorumu ve açıklaması, tefsiridir.”<sup>22</sup> Akli, dinin iki kaynağından biri olarak ileri süren Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar 1* isimli kitabında ise şöyle demektedir: “...İman ilme dayanırsa, imanın doğruluk ölçüsü ilim olur ve ilim ile imandaki yanlış düzeltilir. Senin imanın, ilmin şu esaslarına ve aklın şu ilkelerine aykırı olduğu için yanlıştır, denebilir. Mıraç gibi.”<sup>23</sup>

İmanı bilimsel ve görelî aklın sınırlarına hapseden bu anlayışı, Kur'an ayetlerine uyguladığımızda işin içinden çıkabilmemiz mümkün gözükmemektedir. Zira sözgelimi Mıraç, Kur'an'da açıkça zikredilmemesine karşın İsrâ hadisesi hiçbir tereddüde mahal bırakmayacak şekilde açıkça beyan edil-

miştir. Bir an için Atay'ın varsayımını kabul edip Miraç'ın aklî ölçülere sığmadığını kabul edelim. Peki İsrâ hadisesini hangi aklî ölçülerle izah edeceğiz? Hz. Peygamberin bir gece Mescid-i Haram'dan Kudüs'te bulunan Mescid-i Aksa'ya götürüldüğü gerçeği Kur'an'da açıkça beyan edilmektedir. Bir insanın yürüyerek veya herhangi bir vasıta ile ancak aylarca süren bir zaman diliminde kat edebileceği bir mesafeyi çok kısa bir süre içerisinde gidip gelmesini pozitivist/bilimsel olarak izah etmek çok mu kolaydır? Atay, bahsi geçen cümlesini sarf ederken nedense bu vb. hadiseleri göz ardı etmektedir. Hâlbuki kendileri de çok iyi bilirler ki ne İsrâ ne Ashab-ı Kehf hadisesi ne de Hz. Musa'nın arkadaşı olarak anlatılan adamın hikâyesi gibi pek çok hadiseyi bilimsel veya akılsal olarak kavramamız mümkün değildir. Hz. Ebubekir'in bu düşünceden hareketle söylediği gibi, "Eğer Hz. Muhammed söylüyorsa bu doğrudur." demekten başka bir çıkar yolumuz bulunmamaktadır. Dinî metafizik hadiseler, insanın önüne, inanç sisteminin bir parçası olarak konulmuştur ve onları bilimin görelî sınırlarına hapsedmek kabil değildir. En azından pozitivist ve deneysel bilimin yapay ve katı sınırları bakımından bu mümkün gözükmemektedir. Şayet Atay metafizik/gaybi alanı da bilimin sınırlarına dahil ediyor ve bu alan için de aklî ve bilimsel birtakım kıstaslar belirleyebiliyorsa o takdirde söylenecek fazla bir şey olmaz.

Bilimsel akla dayalı bu eleştirel metot, son yüzyılda, Goldziher ve Seprenger gibi bazı müsteşriklerin kitaplarıyla ortaya çıkmış,<sup>24</sup> sonra İslam ülkelerinde bazı ilim adamları tarafından devam ettirilmiştir.<sup>25</sup> Diğer bazı İslam âlimleri ise bunlara şiddetle karşı çıkmış ve sert bir şekilde cevap vermişlerdir.<sup>26</sup> Uzun bir süre sessizliğe bürünen bu mesele, son dönemlerde, sünneti nebeviyeyi arındırma gerekçesiyle yeniden telaffuz edilmeye başlanmıştır.

Bu anlattıklarımızdan Kur'an'ın anlaşılmasında aklın yerini önemsiz gördüğümüz anlaşılmalıdır. Kur'an'ın anlaşılmasında aklın önemi elbette inkâr edilemez. Aksine, Kur'an tefsir edilirken eldeki verilerden hareketle ayetler üzerinde sürekli aklî sorgulamalar yapılmalı, tüm ihtimaller ileri sürülmeli ve bunlar arasından elemeler yapılarak aklın da onaylayacağı neticeler çıkarılmalıdır. Kur'an'ın takip ettiği metot, kullandığı dil ve üslup, bu üslubun gerekli kıldığı kelimelerin seçimi, başvuru edebî sanatlar vb. hususlar ancak aklın yapacağı derin tedebbür ve tahlillerle ortaya çıkarılabilir. Zira Kur'an aklı muhatap olarak onun düşünmesini ve bu yolla gerçeğe ulaşmasını istemiştir: "*Allah aklınızı kullanasınız diye size ayetlerini gösterir.*" (Bakara 2/73) "*İnsanlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yerin nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı?*" (Gâşiye 88/17-20) "*Göklerde ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelmesinde... düşünen insanlar için deliller vardır.*" (Bakara 2/164) Ayetlerde açıkça görüldüğü gibi akıllı her insan kâi-

nattaki olayları düşünmek ve onlar üzerinde akli muhakemelerde bulunmak suretiyle hakkı bulmaya yetkin kılınmıştır. Kur'an, bunun üzerinde sıkça durmuş ve 50 küsur ayette misaller vererek insanın düşünmesini ve akletmesini emretmiştir.

Bizim burada işaret etmek istediğimiz husus, yorumcunun kendi döneminde bilimsel veri olarak öne sürülen her bilgiyi kesin bir hakikatmiş gibi kabul etmesi ve bunu Kur'an'ın bir hükmüymüş gibi ileri sürmesinin doğuracağı sakıncalardır. Bilimin zaman zaman daha önceki dönemlerde hakikatmiş gibi kabul edilen bazı yargıları sonradan reddedebileğine hepimiz şahit olmaktadır. Dün ilmî hakikat olarak ileri sürülen bir yargıyı bugün reddeden aynı bilim, önümüzdeki yıllarda bugünkü ilmî yargıyı da reddedebilir. Bu durumda bizim yorumlama ameliyesi için peşinden koştuğumuz bu hüküm Kur'an'a mal edilmiş ve Kur'an'dan çıkardığımız hükmün yanlışlığı ortaya çıkmış gibi bir durumla karşı karşıya kalmış oluruz. Sözelimi devrinin allamesi kabul edilen ünlü müfessir Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr* diğer adıyla *Mefatîhu'l-Gayb* isimli tefsirinde, kendi döneminde yaygın olan kanaate dayanarak **الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ**

**فِرَاقاً** “*Yeryüzünüzü size yataklık yaptı.*” (Bakara 2/22) ayetini, “Dünyanın dönmediğine delalet ediyor.” şeklinde yorumlamıştır.<sup>27</sup> Bu yargı o gün yadırganmamıştır, ancak bugün dünyanın döndüğünü artık herkes biliyor.

Öte yandan Kur'an'ın selim bir toplum ve dünya inşa etme misyonunu göz ardı edip onu bir ilmî hakikatler mecmuası gibi kabul ederek ilmî verileri onaylayan, herkesin anlayamayacağı tüm bilimsel hakikatleri barındıran bir kitap olarak kabul etmemiz kanaatimizce onun hedeflediği misyonla uygunluk arz etmemektedir. O insanlara Rabbe giden yolu gösteren, selim bir toplum oluşturmak için gereken davranış türlerini vazedenden bir ilahî nizamname-dir. Bunu yaparken ilmî bazı hakikatlere de elbette işaret etmiştir. Ama tüm insanların anlaması asla mümkün olmayan bilgileri sıralayarak kendisini bir bulmacaya da dönüştürmemiştir. O herkese hitap eden; herkesin, koyduğu ilahî kurullarla yaşamasını emreden bir kitaptır. Onun vazettiği yargılar elbette nihai olarak kesinleşmiş ilmî verilerle bir çelişki oluşturmaz. Zira o, ilahî bilgilerden oluşmaktadır ve ilahî bilginin yanılmasıyla tabii ki bahsedilemez.<sup>28</sup>

Sonuç olarak Kur'an'ın özellikle ilmî keşiflere işaret eden ayetlerinin anlaşılması hususunda yorumcu tabii ki hükümler çıkarmak için çaba sarfetmelidir, ancak pozitivist anlayışın dayatmasıyla bir acelecilik içerisinde olmamalıdır. Mevcut ilmî verilerin yanılma ihtimalini göz ardı ederek kesin bir hakikatmiş gibi Kur'an ayetlerine dayandırmamalıdır.

## Kaynakça

- Abduh, Muhammed, *el-İslam ve'n Nasraniyye mea'l-ilm ve'l-medeniyye*, 2. bs, 1983.
- Abduh, Muhammed, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim cüzü amme*, 1.bs, Emiriyye Matbaası, 1322h.
- Abduh, Muhammed, *Tenbid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara: Fecr Y.,1986.
- Akdemir, Salih, “İlmî Tefsir Hareketinin Değerlendirilmesi ve Ondokuz Rakamı Üzerine” *Âlûsî, Rubu'l-Meânî*, c. VII.,Bulak, 1301,
- Atay, Hüseyin “Dinde Reform”, *AÜİFD*, XLIII:1 (2002).
- Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre Araştırmalar 1-III*, Ankara: Atay Yayınevi, 1997.
- Bayram, Mikail, *Fil Olayının Mahiyeti*, Ankara, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998.
- Draz, Abdullah, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, İstanbul, 1983.
- Gazzalî, *İhyau Ulûmi'd-Din*, çev. Mehmed A. Müftüoğlu, Pırlanta Yay.
- Qudat, Emin, Nakdu'l-hadis beyne senedi'n-nakl ve hukmi'l-akl, *Dirasat*, 10 (1989).
- Kırca, Celal, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Nasır, Nihat, *Akalca Yanılgı*, UludağY., 1998.
- Özsoy, Ömer, “Yeni Kur'an(lar) Yaratmak”, *İslamiyat*, 5:1 (2001).
- Er-Razî, Fahreddin, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Tahran, ty.
- Samirâi, Hasib, *Reşid Rıza el-müfessir*, Bağdat: Daru'r-Risale, 1976.
- Yavuz, Ömer Faruk, *Gazzalî ve İlmî Tefsir*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 31 (2011).
- ez-Zehabî, Dr. Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, 2.bs. 1976.
- Zemahşerî, Mahmud b. Omar, *el-Keşşaf*, Daru'l Fikr, ty,

## Notlar

- <sup>1</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, 2. baskı 1976, 2/484; Celal Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, Marifet Yayınları, İstanbul 1981, s.52; Ömer Faruk Yavuz, *Gazzalî ve İlmî Tefsir*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 31 (2011), s. 41.
- <sup>2</sup> Bkz. Gazzalî, *İhyau Ulûmi'd-Din*, çev. Mehmed A. Müftüoğlu, Pırlanta Yay. 1/826
- <sup>3</sup> Bu konuda bilgi için bkz. ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, 2/475.
- <sup>4</sup> Bu âlimlerin ilmî tefsirle ilgili çabaları hakkında bkz. ez-Zehabî, *a.g.e*, 2/474 vd.
- <sup>5</sup> Bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998, II, 271-273; Celal Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, s.52.
- <sup>6</sup> Bkz. el-Âlûsî, *Rubu'l-Meânî*, Bulak, 1301, VII/144.
- <sup>7</sup> Şatıbî'nin itirazları hakkında geniş bilgi için bkz. ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, 2/485.
- <sup>8</sup> Muhammed Abduh, *el-İslam ve'n Nasraniyye mea'l-İlm ve'l-Medeniyye*, 2. baskı, 1983, s.73.
- <sup>9</sup> Muhammed Abduh, *Tenbid Risalesi*, trc. Sabri Hizmetli, Ankara: Fecr Y., 1986, s.195.
- <sup>10</sup> Bkz. Hasib Samirâi, *Reşid Rıza el-Müfessir*, Bağdat, Daru'r-Risale, 1976, s.143-146 (özet olarak).
- <sup>11</sup> Bu konudaki farklı yorumlar için bkz. Ömer Özsoy, “Yeni Kur'an(lar) Yaratmak”, *İslamiyat* Dergisi, 5:1, 2001, s.116 vd.
- <sup>12</sup> Bkz. Muhammed Abduh, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim Cüzü Amme*, 1.baskı, Emiriyye Matbaası, 1322h. s.158.

- 13 Nihat Nasır, *Akılçı Yanılgı*, Uludağ yay. 1998, s. 64.
- 14 A.g.e. s. 65.
- 15 Mikail Bayram, *Fil Olayının Mahiyeti*, Ankara, 1996, s.10.
- 16 A.g.e., s. 22-23.
- 17 Bkz. a.g.e., s. 20.
- 18 A.g.e., s. 26.
- 19 A.g.e., s. 10.
- 20 Mahmud b. Omar Zemahşeri, *el-Keşşaf*, Daru'l Fikr baskısı, 4/286.
- 21 Hüseyin Atay, "Dinde Reform", Makale, *AÜİFD*, c.XLIII, sayı.1, 2002. s.6.
- 22 A.g.m.
- 23 Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar 1-III*, Atay Yayınevi, Ankara, 1997, s.56.
- 24 Goldziher'in *Mezahibu't-Tefsiri'l-İslamî, el-Akâidetü ve's-Şeriatu fi'l-İslam*, *Dirasat İslamiyye* vb. kitapları ile Seprenger'in kitapları ve bunların Britannica'da yazdıkları yazılar.
- 25 *Fecru'l-İslam*, *Duba'l-İslam* ve *Zubru'l-İslam* isimli kitaplarıyla Ahmed Emin; *Edvaun a'la's-Sünneti'l-Muhammediyye* isimli kitabıyla Mahmud Ebu Reyve.
- 26 *es-Sünnetü ve Mekanetüha fi'l-Teşri'l-İslamî* isimli kitabıyla Mustafa es-Sıbaî, *Difaun a'ni's-Sünneti ve Reddu Şübehati'l-Müştirikân ve'l-Kuttabi'l-Muasırîn* isimli kitabıyla Üstad Muhammed Ebu Şehbe, buna örnek gösterilebilir. Bu kitaplardan biri de *Difaun a'ni'l-Hadisi'n-Nebevî ve Tefnidi Şübehati Husumibi* isimli kitaptır. Bu kitap, İslam âlimlerinin bu kişilere yaptığı reddiyeleri içeren yayımlanmış birkaç makale ve incelemeden oluşmakta olup Mektebetü'l-Musenî tarafından Mısır Abidin'de 1972 yılında basılmıştır. Yine Dr. Mustafa el-A'zemi'nin *Dirasat fi'l-Hadisi'n-Nebevî ve tarihü tedvinihi* isimli kitabı vb. kitaplar da bu konuda kaleme alınmış kitaplardır. (Bkz. Emin Qudat, a.g.m, s.245).
- 27 Fahreddin er-Razî, *Mefâtibu'l-Gayb*, Tahran, II/102.
- 28 Bu konuda geniş bir değerlendirme için bkz. Salih Akdemir, "İlmî Tefsir Hareketinin Değerlendirilmesi ve Ondokuz Rakamı Üzerine" adlı giriş, Abdullah Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, İstanbul, 1983, s. 10.



# Kur'an'ın İşârî Tevili ve Molla Sadrâ Örneği

Orhan ATALAY\*

**Öz** Bu makalede 'ilâhî söz'ün anlam coğrafyasına ilişkin bir realitesi olduğunu anlatan ve bazı kaynaklarda hadis olarak da tanımlanan bir ifade etrafında işârî tefsire ve özellikle de ünlü düşünür Molla Sadrâ'nın bu alanla ilgili açıklamalarına yer verilmektedir. "Şüphesiz ki, Kur'an'ın zahiri, batını, haddi ve matla'ı vardır" şeklinde dile getirilen bu rivayet, birçok tartışmanın da odağında yer almıştır. Çünkü o, Kur'an tefsirlerine ilişkin olarak yapılmış kelâmî, felsefî, fikhî ve işârî gibi tasniflerin dinî referansını oluşturmaktadır. Bu rivayet, öznel esaslı işârî veya sûfî tefsir türünün değerlendirilmesi açısından da önemli bir konum taşımaktadır. Özellikle Molla Sadrâ'nın bu hadis noktasındaki yorumları kayda değer unsurlar taşımaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Kur'an, işari tefsir, sufi tefsir, batın, zahir, hadd, matla', Molla Sadra.

## Interpretation of the Quran by Ta'wil Ishari. The Case of Mulla Sadra

**Abstract** This article examines a narration which tells us that the divine word has a reality about the geography of meaning and focuses upon this riwayah which called as hadith in some books and reviews the tafsir ishari and the thoughts of Muslim philosopher Mulla Sadra in this regard. In the riwayah, it is said that the Qoran have a zaher (literal), a batin (symbolic), a hadd (prescriptive) and a matla'(anagogical). And it has been controversial among the Muslim scholars and philosophers. It is an Islamic source of various classifications such as theological, philosophical, jurisprudential and mystical. This riwayah has an important position to understand the tafsir ishari or sufi tafsir. The interpretations of Mulla Sadra about this hadith are instructive.

**Keywords:** Quran, tafsir ishari, sufi tafsir, batin, zaher, Mulla Sadra, Islamic philosophy.

---

\* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sabık Öğretim Üyesi, Milletvekili.

## Giriş

Hayatımızda da tecrübe ettiğimiz üzere akıl ilmiğinden geçirilerek söylenmiş her sözün lafzının ifade ettiği anlamdan belki de daha geniş bir delâlet sahası mevcuttur. Hele hele bu söz, usta ediplerin veya şairlerin daha latif mana deryalarına nüfuz eden akıl ve zekâ süzgeçlerinden geçerek harfe ve sese bürünmüş ise, bu realite bir o kadar daha doğrudur. Beşerî tecrübemiz ile doğruluğunda asla kuşku duymadığımız bu realitenin ölümsüz ilâhî kelimelerden doğrudur ise elbette ki tartışılmazdır. Bu nedenle lafız ile manâ veya hüküm arasındaki ilişki hakikat, mecaz, mutabakat, iltizam, tazammun, melfûz, mefhum, medlul, meskut ve melhuz gibi zengin bir kavramsal çerçeveye sahiptir. Bu nedenle de mesela özellikle fıkıh usulü ilminde hükme medar olan ibare birden fazla delalet imkânı taşır ve her biri ayrı ayrı değerlendirilir. Demek ki lafız ile manâ arasındaki ilişki tekil değil çoğulcu bir bünye veya boyutlara sahiptir. Bu nedendir ki dilbilimin de en önemli konusu olduğu üzere kelime-anlam ilişkisi dinî metinler açısından da son derece önemli bahisler içerir. Bunların detaylarına vakıf olmayanların ilgili metinler üzerinde derinliğine ve etraflıca akıl yürütmeleri veya yorum üretmeleri ise oldukça zordur.

Bu makalemizde insanlığın varoluş serüveninin tüm zamansal ve mekânsal alanlarına hitaben nazil olmuş bulunan ‘ilâhî söz’ün anlam coğrafyasına ilişkin böyle bir realitesi olduğunu anlatan ve bazı kaynaklarda hadis olarak da tanımlanan bir ifade etrafında işârî tefsire ve özellikle de ünlü düşünür Molla Sadrâ’nın bu alanla ilgili açıklamalarına yer vereceğiz.

### “Şüphesiz ki, Kur’ân’ın zahiri, batını, haddi ve matla’ı vardır”<sup>1</sup>

İfade de yer alan kavramların sözlük anlamlarını kısaca belirtmek gerekirse, ‘zahir’ ‘dış, kabuk, kalıp, lafız’; ‘batın’, zahirin karşıtı yani, ‘iç, öz, içerik ve ma’nâ’; ‘hadd’ ‘sınır ve tanım’, ‘matla’ ise sözün ‘çıkış noktası veya sevk ya da edâ sebebi’ gibi anlamlara gelir.

Yukarıdaki ifade esasında ‘söze’ ilişkin tabii bir durumun izahı olmanın yanı sıra, Kur’ân tefsirlerine ilişkin yapılmış kelâmî, felsefî, fikhî ve işârî gibi tasniflerin de dinî referansını oluşturması hasebiyle birçok tartışmanın odağında yer almıştır. Özellikle de tabiatı itibariyle öznel esaslî işârî veya sûfî tefsir türünün değerlendirilmesi açısından ise çok daha önemli bir konum taşımaktadır.



## Kur'an'ın Zahiri, Batını, Haddi ve Matla'ına Dair Klasik Açıklamalar

Konunun detaylarına girmeden önce yukarıdaki sözün nasıl anlaşıldığına dair yapılmış birkaç açıklamaya göz atmakta yarar vardır. Bir yoruma göre, 'Bir ayetin zahiri onun lafzı, batını ise tevilidir'. Bu açıklamayı tercih edenlerden Ebu Ubeyde'ye göre Yüce Allah'ın geçmiş milletlerden ve onlara isabet eden ilâhî cezalardan söz eden kıssaların zahiri onların helak edildiklerini haber vermek, batını ise sonrakilere öğüt vermek ve onları seleflerinin yaptıkları kötülöklere karşı uyararak ve sakındırmak suretiyle önekilere isabet eden ilâhî cezanın bunların da başına geleceğini bildirmektir. İbni Nakib ise, 'Ayetin zahiri ilim ehli için ortaya çıkan anlam iken, batını ise Allah'ın hakikat ehlini muttali kıldığı sırlardır' şeklinde bir başka görüş beyan etmiştir. Hadiste yer alan 'zahir ve batın' hakkında yapılmış en yaygın yorumlar genelde bu çerçevede kalmış olanlardır.

'Her kelimenin bir haddi vardır' ifadesi ise, 'Her bir kelime için Allah'ın murat ettiği anlamın bir sonu veya sınırı vardır' ya da 'Her bir hükümün sevap ve cezadan belli bir miktarı vardır' şeklinde açıklanmıştır ki, birinci anlamın daha güçlü olduğu söylenir. "Her haddin de bir matla'ı vardır" sözü ise; 'Kapalı olan her bir mana ve hüküm için, kendisiyle bilgisine ulaşılacak ve ondan muradın ne olduğuna vakıf olunacak bir çıkış noktası veya bağlam vardır' diye izah edilmiştir.<sup>2</sup>

İşte Kur'an'ın farklı anlam boyutlarına veya delâlet zenginliğine vurgu yapan bu sözü daha fazla kullananlar, hatta onun bir hadis olduğuna dikkat çekenler, Kur'an'ın derunî anlam deryasına açılan kapıyı daha fazla zorlayan işâri tefsir taraftarları olmuştur. Hatta onlara göre Kur'an'ın batınî yapısı zahirinden önceliklidir. Bu hüküm ilk bakışta büyük bir iddia gibi görünse de konuya daha yakından bakıldığında çok da yabana atılacak gibi görünmüyor. Mesela Kur'an'da yer alan bir kıssa ile birinci derece murat edilmiş olan şey, bizden önceki bir kavmin başına gelmiş ilâhî bir cezanın hikâyeye edilmesi mi, yoksa o hikâyeden bize bir takım derslerin verilmesi midir? Bu sorunun muhtemel cevaplarını incelediğimizde öyle tahmin ediyorum ki, işâri tefsirin iddia ve dayanakları çok da havada kalmamaktadır. Ya da Hz. Âdem'in yasak ağaçtan tatmakla cennetten çıkarılması sonrasında yaptığı istiğfarın Allah tarafından kabul edildiğini bildiren ayetin tefsirinde; 'Âdem bağışlandı ama günahından önceki makamı da kendisine bir daha verilmedi' şeklindeki işâri bir istinbâtın 'ibret ve tezekkür' gibi Kur'an'ın ana maksadıyla daha mutabık olduğu söylenemez mi? Ne var ki, bu tefsir türü her zaman böylesi makbul sınırlar içinde kalmamış, öznelliğe daha müsait olması hasebiyle kimi yorumcuların bazen makbuliyet sınırlarını epeyce zorlayan yorumlara düştükleri olmuş ve bu nedenle de ciddi tenkitler almıştır.

Muarızlar, ilâhî sözün zahirî anlamını hiçe sayarak muradın kapalı olduğunu, dolayısıyla da özel ilâhî bir bilgiye sahip olanlar dışında hiç kimsenin onu bilemeyeceğini iddia eden Batınlık ile arasındaki benzerliği ileri sürmek suretiyle işârî tefsir tarzını makbul addetmemiş, dahası bazıları böyle bir tefsir türünü küfür olarak telakki etmişlerdir. Mesela Sufilerin Kur’ân hakkındaki sözlerinin tefsir olmadığını söyleyen Suyuti, İbni Salah’tan şöyle bir fetva bile aktarır: “Müfessir Ebu’l-Hasan el-Vahidî’nin şöyle dediğini biliyorum: ‘Ebu Abdurrahman es-Sülemi tefsirin hakikatlerini tasnif etmiştir; şayet o bunun bir tefsir olduğuna inanmışsa bu kesinlikle bir küfürdür.’” Keza Nesefi de “Nasslar zahirine göre tefsir edilir; zahirî anlamlarından ehli batının iddia ettiği bir manaya dönmek ise küfürdür” der. Taftazani ise, “Mülhidler dinî nassların, zahirî yapılarına göre açıklanamayacağını; onların sadece ledünni bilgiye sahip olanlar tarafından bilinen derunî manalarının bulunduğunu’ iddia ettikleri için ‘Batınî’ diye isimlendirilmişlerdir. Ne var ki bununla maksatları şeriatı bütünüyle nefyetmektir” der. Taftazani devamla der ki, “Ancak bazı muhakkiklerin ‘Nasslar zarihî anlamlarına yorumlanır ancak bununla birlikte o nasslarda süluk ehline açılan ve zahir anlamlarıyla çelişmeyen bir takım gizli işaretler de bulunabilir’ görüşü imanın kemâlinden kaynaklı salt bir irfandır.”<sup>3</sup>

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılabilir ki, bu tefsir tarzının makbuliyet noktasına eşit mesafeli iki tarafı vardır. Bir diğer ifade ile dinin temel öğretilerine nispetle kabul edilebilirliği yüzde elli ellidir. İşte konunun tabiatında mevcut bu ikili yapıdan olsa gerek ki, bazı araştırmacılar söz konusu tefsir türünü a- Nazari Sufi Tefsir, b- Feyzî veya İşari Tefsir diye ikiye ayırmak zorunda kalmışlardır. Birinci mektebin sahipleri kendi sûfi tevil tarzlarını mücerret ve çoğu zaman da nazari tetkiklere ve felsefi öğretilere bina etmişlerdir. Dolayısıyla bu tür mutasavvıflar Kur’ân’ı kendi nazariyeleri ile birlikte yürüyecek, kendi felsefi öğretileriyle uzlaşacak şekilde incelerler. Bu durumda ise zihinlerindeki düşünce veya inanç asıl, kendi indî yorumları ile ayetler ise onları ispatlayıcı birer araç olarak istismar edilmişlerdir. Bundan dolayı da bu tür tefsirler çoğu kez uydurma ve dinin ruhundan, aklın bedahetinden uzak yorumlar olarak tenkit edilmiş ve reddedilmiştir. Çünkü bu tarzı benimsemiş bir sufi kendi tevil ve iddialarına Kur’ân’dan bir mesnet ve şahit aramada oldukça hırslı davranacağı için Kur’ân ayetlerine zorlama bir takım açıklamalar getirecektir ki, o da nassları dinin desteklediği, dilin ise şahitlik ettiği zahirî anlamlarından çıkarır. Nitekim İbni Arabî’nin yaptığı birçok tevil de bu kapsama dahil olduğu için ekseriyet nazarında kabul görmemiştir. Denilebilir ki, İbni Arabî gibi birçok sufi yorumcu ilgili kelime ve kavramlara özünde dinin esasları ile de çelişmeyecek bazı öznel anlamlar yükledikleri için onları suçlamak doğru değildir. Fakat dilin müşterek bir anlaşma aracı olduğu toplumsal gerçekçinden hareketle bakıldığında hele hele dinî alanda

dinî nassa hem de izafî bazı tahmillerde bulunmanın savunması oldukça zor olsa gerektir. Çünkü ‘nassa ziyade ondan tenkis gibidir’ temel usûl kaidesinde ifade edildiği üzere bir ayetin lafzına bir takım anlamlar ilave etmek, onun anlamından bazısını çıkartmak kadar tehlikeli ve o nedenle de kabul edilemezdir.

İşâri tevil tarzını savunanlara gelince, onlar, kendilerinin Kur’ân ayetlerini nassın zahirinin hilafına sulûk erbabına açık bir takım gizli işaretlere göre tevil ettiklerini, ancak bu tevillerin ilâhî murada aykırı olmadığını, bu nedenle de onun zahir anlamına aykırılıklar taşımadığını iddia etmişlerdir.<sup>4</sup> İfrat ile tefrit arasında orta makûl bir yol bulduklarını söyleyen bu grup, Kur’ân, Sünnet ve Sahabe Sözü’nden bir takım deliller de getirmişlerdir. Bu tür bir tefsirin sonradan ortaya çıkmış bir şey olmadığını savunan bu grup, aksine bunun Kur’ân’ın nüzulünden bu yana bilinen bir durum olduğunu savunur. Onlara göre mesela, ‘... **Bu kavme ne oluyor da sözü fikh etmiyorlar**’ (Nisa 78); ‘**Onlar Kur’ân’ı derinliğine düşünmüyorlar mı? Şayet Allah’tan başkasından gelmiş olsaydı onda birçok ihtilaf bulurlardı**’ (Nisa 82); ‘**Onlar Kur’ân’ı iyice düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpleri üzerinde kilitler mi var?**’ (Muhammed 24) gibi ayetler Kur’ân lafızlarının *zahir ve batın* şeklinde ikili bir anlam derecesine sahip olduğuna işaret etmektedir. Çünkü bu ayetler Kur’ân’ın ilk muhatapları olan Arapların ilâhî sözü lafzî veya zahiri haliyle anlamadıklarını söylemediği gibi, onları ayetlerin zahir manalarını anlamaya teşvik de etmiyor. Çünkü Kur’ân bizzat onların dili ile nazil olmuştur. Dolayısıyla bu ayetler, onların Allah’ın muradını anlamadıklarını söyleyerek onları ilâhî maksudu ve muradı anlayıncaya kadar o ayetler üzerinde derinliğine düşüncelerini istemektedir ki, bu da onların bilmedikleri ve akıllarının ermediği batını boyutudur.

Sünnetten getirdikleri delil ise, Fıryabi’nin Hasan’dan mürsel olarak rivayet ettiği, “Her bir ayetin zahiri ve batını vardır; her bir harfin bir haddi vardır ve her bir haddin ise bir matla’ı vardır”<sup>5</sup> hadisi ile Deylemî’nin Abdurrahman b. Avftan merfu olarak aktardığı, “Kur’ân Arş’ın altındadır; onun kullara meydan okuyan zahiri ve batını vardır” hadisidir.

### **Molla Sadrâ’nın İşari Te’vil Anlayışı**

Konuyla ilgili yukarıdaki genel değerlendirmelerden sonra olayı farklı bir zaviyeden incelemesi nedeniyle Molla Sadrâ’nın yorumlarını aktarmayı yararlı gördük. Meşhur İranlı düşünür Mollâ Sadrâ (m.s.1571-1636) söz konusu hadisi, çok daha farklı bir tarzda Kur’ân-insan arasındaki yapısal benzerliklerden yola çıkarak yorumlamıştır. Buna göre Kur’ân, zahir ve batın, dış ve iç olmak üzere düalist bir anlam boyutuna sahip olup, bunlardan her birisinin

de, zahirin zahiri... batının batını... şeklinde süre giden çeşitli dereceleri vardır. Nitekim bir başka hadiste yer alan; “*Kur’ân’ın zâhiri ve batını vardır, batının da yedi batına kadar çeşitli dereceleri vardır*” ifadeyi aktaran Sadrâ, bunun tıpkı insanın sahip olduğu; *tab’, nefis, sadr, kalp, akıl, ruh, sır* ve *hefâ* şeklinde, dıştan içe doğru yer alan yedi deruni idrak derecelerine benzediğini savunur.

Bir başka açıdan ise, ‘zahir’ kavramı ile bizim duyumsadığımız, elimizle dokunduğumuz mushaf ve nakşedilmiş harfler murat edilirken; *batını* ile de, derûni bir hissin idraki vasıtasıyla okuyucunun ulaştığı hayal ve benzeri durumlar kastedildiğini söyler. Bu derunî his, sözün anlamını soyut olarak değil somut bir takım karışımlar ve sınırlı bazı arazlarla ilgili olarak kavrayabileceğini savunan düşünür, Kur’ân’ın batın ve sırrının onun uhrevî dereceleri olduğunu; her birisinin de farklı mertebe, menzil ve makamlara sahip olduğunu belirtir. Bunlardan birincisi (batın), garip katkılardan, haricî maddî izlerden arındırılmış ve akli ilkelerden çıkartılmış manaları yalın bir halde boyutları ve gerçeklikleri ile beraber tasavvur eden insanlar tarafından idrak edilebilir türdendir. Ancak insanî ruh, *müsterekun fib* olan bu tür bir manayı, ‘Halk/yaratılış Âlemi’nden, ‘Emr Âlemi’ne çıkıp, kendi zatının yüzünden beden kabrinin ve duyu organlarının toprağını silmedikçe idrak edemez. Çünkü madde ile kuşatılmış bulunan insanın bu tür bir şeyi akletmesi mümkün değildir. İster duyumsanan, ister tahayyül edilen veya tevehhüm ya da taakkul edilen olsun, idrakin her bir derecesi için bir nevi soyutlama olduğu gibi, keza, soyutlamanın da kendi aralarında nüansları mevcuttur. İşte, eşyanın hakikatlerini kavramaya ve ilâhî âleme yakınlaşarak ondan yararlanmaya çalışmak da böyledir.

Sadrâ’ya göre, eşyayı, insanın beden ve duyuları mertebesine indiği şartlarda duyu âlemi ile kavrayan insanî ruh, bazı durumlarda onu tahayyül ve cüzî temessül âleminde alır. Bununla beraber aynı ruh akli marifetleri de bazı şartlarda ‘Emr Âlemi’ kapsamındaki akli cevherleri ile telakki ederken, ilâhî bilgileri de yine bazı durumlarda akıl ve duyudan bir perde olmaksızın doğrudan Allah’tan alabilmektedir.<sup>6</sup> Çünkü duyuların tasarrufu ve onların işlevini gerçekleştiren şey, ‘Halk ve Takdir Âlemi’ndeki durumlar için iken; aklın tasarrufu ise, ‘Emr ve Tedbir Âlemi’ndeki keyfiyetler içindir. Öyle ise, *emr* ve *halk* âlemlerinin üstünde olan eşyanın tümü akıl ve duyudan tamamen perdelemişdir. Buna göre, hakkın nûru ancak hakkın nuru ile idrak edilebilir. Buna da ancak **emr** ve **yaratmanın** sadece kendisine ait olduğu bir kuvvet ile ulaşılır. Şüphesiz ki Allah’ın sözü olması itibarıyla ilâhî kelâm, levh-i mahfûz olan “*emr âlemi*” ne ve “*mahv ve ispat âlemi*” olan dünya semâsına inmeden önce, öyle yüce bir makam ve yüksek bir mertebeye sahipti ki, onu Allah’tan gayrısı bilemez. Ancak ehâdiyet makamında olan peygamberler bu dereceyi idrak edebilirler. Onlar da imkân kayıtlarından, iki varlıktan, iki dirilişten ve

her iki âlemden (emr ve yaratılış) kurtulup **'(...) Birleştirilmiş iki yay arası kadar, hatta daha yakın'** (Necm, 53/9) bir makama ulaşmaları gerekirdi ki bunu idrak edebilsinler. Nitekim Hz. Muhammed'in, *"Benim, Allah ile beraber olduğum bir vakit vardır ki, hiç bir mukarreb melek ve peygamberin orada bulunmaya imkânı yoktur"*<sup>7</sup> sözü ile şu ayetler o makamı işaret etmektedirler: **"Onun te'vilini sadece Allah ve ilimde derinlik (rüsûh) sahibi olanlar bilir..."** (Âl-i İmrân, 3/7); **"De ki! Allah'tan başka, göklerde ve yeryüzünde olanlar gaybı bilemezler..."** (Neml, 27/65); **"Allah kimin göğsünü İslâm'a açmışsa, o, Rabbinden bir nûr üzere değil midir?..."** (Zümer, 39/22) Keza manevi kalp ve batınî his makamına işaret için de şöyle buyuruldu: **"Şüphesiz ki bunda, kalbi olan veya hazır bulunup kulak veren kimseler için bir öğüt vardır"** (Kâf, 50/37)

Sadrâ'ya göre, 'idrâk' konusunda sıradan insanlar gibi peygamberler, melekler ve âlimler de farklı bilgi derecelerine sahiptirler. Şu ayetler de bu durumu işaret ediyorlar: **"O peygamberlerden bir kısmını diğerlerine üstün kıldık..."** (Bakara, 2/253); **"Biz, dilediğimizi çeşitli derecelerle yükseltiriz. Zira her ilim sahibinin üstünde daha iyi bilen birisi vardır"** (Yusuf, 12/76); **"(Melekler şöyle derler:) Bizim her birimiz için bilinen bir makam vardır..."** (Saffat, 37/167)

Sadrâ, Kur'an ayetlerinin derinliğine anlaşılması için ruhsal bir arınmanın zorunlu olduğunu savunur: 'Üzerinde âhiret delili görülmeyen ve bu hayatın kabrinden dirilip kalkmayanlar ilâhî kelâmın manalarına, o ayetlerin, harflerin ve kelimelerin rumuzlarına muttali olamazlar. Öyle ise, ey mağrur insan! Uyan ve uyuduğun yerden kalk ki, Allah yolunda O'na ve Elçisi'ne (giden) bir muhacir, en yüce melekûtünü gören bir müşahit ve en büyük işaretlerini duyan biri olarak hicrete çıkasın. Gaflet ve batıl ehli ile oturma! Dinlerini oyun ve eğlence edinen, dünyaları ile bir oyun ve eğlence olarak oyalanan ve bu hayatın kendilerini aldattığı kimseleri bırak! Bilesin ki, onların ilimde ulaştıkları son nokta sadece burasıdır. Nice edip, zeki, akıllı, fasih ve lugat, nahiv ve belağatı bilen, Kelâm ilminde muhalifini susturmaya ve onunla tartışmaya muktedir insan vardır ki, Kur'an harflerinden tek bir harf ve nazil olmuş ilâhî kitaptan tek bir kelimenin anlamını bile duymamış, sonra da gerçekten ilim, nûr, fıkıh ve hikmet olan şeye yönelmemiştir. Çünkü o, kendisini ummun ilim, iman, fıkıh ve ikân saydığı şeylere kapatmak suretiyle diğerinden yüz çevirmiştir' der.

**"Çık ey gafil! Hicabının damından, kapının eşliğinden çık! Üzerindeki cahiliyye libasını at! Resmî kayıtlardan ve avamî rüsumlardan kurtul! Ki, Allah'ın, Kur'an'ı indirmedeki kudretinin ve azametinin güzelliklerini, acayipliklerini görüp, göklerde ve yerde mevcut hazinelerin kilitlerinin şüpheden beri gayb bilgisinin anahtarları ile açıldığını göresin"**.<sup>8</sup>

Kur'an'ın zahir yapısının yanı sıra sembolik bir takım anlatımlarının da olduğunu ileri süren Sadrâ, o anlamlara ulaşmak için de üzerlerindeki perdeleri aralamak gerektiğini ve ancak ondan sonra onun devasına ulaşılabilceğini savunmuştur: 'Bil ki, ey düşünen adam! Kur'an'ın yüzündeki izzet nikâbını açıp, onun sırrındaki kibriya ve azamet örtüsünü kaldırdığında, cehalet derdi ile illetli her hasta şifa bulur, hayat ve hakikat talebine susamış herkes ondan rivayet eder. Mezmûm ahlâkî illetleri ve helak edici cehalet hastalıkları ile malûl her kalp onunla tedavi görür. Nitekim Peygamber (s.a.v.), "Şüphesiz ki, Kur'an ilahtır ve muhakkak ki, Kur'an bir zenginliktir, ondan sonra fakirlik yoktur, onsuz bir zenginlik ise, söz konusu olamaz"<sup>9</sup> buyurdu.

Çünkü Kur'an, çoluk-çocuk, makam, mal, mide ve cinsel arzu, altın, gümüş, at, uzun emel gibi günah ve yüklerin ağırlığı ve düğümlenmiş zincirlerle bağlı insanları kurtarmak için, bu dünyaya sarkıtılmış kopmaz ilâhî bir iptir. O, değerinin ve konumunun büyüklüğü ve harf ve ses libası ile örtülmüş, lafız ve ibare kisvesi ile giyinmiş sırrının ve manasının yüksekliği ile beraber, Allah'ın kullarına rahmeti, mahlukâtına şefkatidir. Her harfında bin remiz, işaret, anlam ve visal ruhuna müştak âşıkların kalbini celbeden bir özellik vardır. Bundan dolayı, semâ âleminden, arzuların isrâsından ve dünya zindanından insanı kurtarmak için şöyle bir nidâ gelir: "**Sen öğüt ver, şüphesiz ki öğüt müminlere fayda verir.**" (Zariyat, 51/55).

Harf ve ses ağları, gök kuşlarını avlamak için anlam daneleri ile birlikte serpilmiştir. Her kuş için özel bir rızık vardır ki, bunu, sadece yaratıkları ilk icât ve inşâ eden ve onları tekrar îade eden zat bilir. Oysa önemli olan özel semâvî bir rızıkla semâvî kuşlardan özel bir türü avlamaktır ki, onu yiyen kimse tüm kuş dillerinden anlar.

Kalbinin mişkâtı Kur'an'ın nurundan iktibas edilen ateşle dolan kimse, işlerin, kelimelerin ve ayetlerin esrârını olduğu gibi idrak eder de, kendilerine "Allah ve Elçisi'nin âdâbı ile edeplenin, sükût edin, en zayıfınızın ayağı ile yürüyün ve yarasaların gözlerine güneşin perdesini tutmayın ki, onların helâk olmalarına neden olmayasınız. Yüceliğinizin zirvesinden dünya semâsına inin ki, zayıf görüşlüler sizlerle ünsiyet peyda etsinler ve sizlerle onlar arasına konulmuş perdelerin arkasından parıldayan nurlarınızın kıvılcımlarından iktibas etsinler" denilir. Bundan dolayı, Kur'an'da herkesin faydalanacağı şeyler mevcuttur. Çünkü Kitap'ta her türlü manevî ve sûrî rızıklar mevcuttur: "**(...) Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır**" (En'am, 6/59) Şayet, derûnî dünyandan Kur'an'ın melekûtüne giden bir yol varsa onun her şeyi açıkladığını elbetteki bilirsiniz.<sup>10</sup>

## Sonuç

Yukarıdaki açıklamalardan sonra denilebilir ki, her söz gibi Kur'an ayetleri de son derece zengin bir delâlet alanına sahiptir. Ancak bu olabirlik imkânı her türlü kaide ve kuraldan azade, bütünüyle izafî bir keyfiyet içeremez, içermemelidir. Dolayısıyla dinin temel esasları veya sabiteleri çerçevesinde kalmak, onlardan herhangi birisini ihlal etmemek kaydı ile yapılacak her yorumun yanlış, doğru, kabul ve ret ihtimalleri açıktır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus bir yorumun yanlışlanabilirliği ile reddedilebilirliğinin aynı şey olmadığıdır. Aksi takdirde aforizmaya kapı aralayan otoriteren bir iklimin vücut bulması mümkün olur ki, Ortaçağ Avrupa'sında tecrübe edildiği üzere, bu da engizisyonlara kadar giden süreçlere götürür. İslam'ın tarihsel tecrübesinde her ne kadar kurumsal anlamda herhangi bir aforizma veya engizisyon söz edilemez ise de farklı düşünce, yorum ve kanaatleri nedeniyle ağır sorgulamaların yapıldığı 'mihne' dönemlerini tecrübe etmemiş de değiliz.

## Kaynakça

- Acluni, İsmail b. Muhammed, Keşfu'l-Hefâ, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1980.  
 Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî Ahmed b., el-Müsned, Kahire: Dârul-Maârif, 1955.  
 el-Hindî, Alâuddin el-Muttakî b. Hisamuddin, Kenzu'l-Ummâl, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1399/1979.  
 el-İrakî, Abdullah, el-Muğni an Hamli'l-Esfâr, Gazzali, İhyûl-Ulum içinde.  
 es-Said, Muhammed, Mevsu'at-u Etrâfi'l-Hadis, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1414/1994.  
 es-Suyuti, Celaluddin, el-İtkan fi 'Ulumil-Qur'an, Mısır: Matbaatul-Celiliyye, 1306.  
 Taberani, Süleyman. B. Ahmed, Mucemu'l-Kebir, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul, 1404/1983.  
 Zehebi, Muhammed Hüseyin, et-Tefsir ve'l-Mufessirûn, 1396/1976.

## Notlar

- <sup>1</sup> Hadis ile ilgili bkz. el-Hindî, Alâuddin el-Muttakî b. Hisamuddin, **Kenzu'l-Ummâl**, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1399/1979, Hadis No: 2461 (I/550); el-İrakî, Abdullah, **el-Muğni an Hamli'l-Esfâr**, (Bu eser, Gazzalî'nin İhya'sının hamişinde yer almaktadır. Bkz. **İhyâ**, I/99).
- <sup>2</sup> Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Suyuti, İtkan, II/405-6; Zehebi, **et-Tefsir ve'l-Mufessirûn**, II/353-4
- <sup>3</sup> Suyuti, **İtkan**, II/404-5.
- <sup>4</sup> Zehebi, Muhammed Hüseyin, **et-Tefsir ve'l-Mufessirûn**, 1396/1976, II/339-352.
- <sup>5</sup> Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, I/445; Taberani, Süleyman. B. Ahmed, **Mucemu'l-Kebir**, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul, 1404/1983, IX/136.
- <sup>6</sup> Sadrâ, VII/ 37.

- 7 Bkz. Aclunî, İsmail b. Muhammed, **Keşfu'l-Hefâ**, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1405/1980, II/226 (Aclunî, bu hadisin Tirmizî'nin Şemâil'inde geçen "Peygamber (s.a.v.) menziline girdiği zaman, girişini; Allah, ailesi ve kendisi arasında üçe taksim ederdi..." ( bkz. Tirmizî, **eş-Şemâilu'l-Muhammediyye**, s.176) şeklindeki hadisin bir parçası ve bunun daha ziyade tasavvuf ehlinin çokça rivayet ettiği bir hadis olduğuna dikkat çeker. Ancak, hadisin bu kısmı Şemâil'de yer almamaktadır.)
- 8 Sadrâ, a.g.e., VII/ 43.
- 9 Heysemî, **Mecmau'z-Zevâid**, VII/158; Suyutî, **Cem'ul-Cevâmi'**, 5780; Zağlol, Muhammed es-Said, **Mevsu'at-u Etrâfi'l-Hadis**, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1414/1994, III/117.
- 10 Sadrâ, VII/46.



# Kur'an Hükümlerinin Sosyolojisi

Kadir CANATAN\*

**Öz** Bu makale, hukuk sosyolojisi açısından Kur'an hükümlerinin statüsünü tartışmayı amaçlamaktadır. Hukuk sosyolojisine göre hukuk, soyut bir adalet fikrinin toplumsallaşması değil, tam tersine toplumsal yapının bir parçası olarak köklerini toplumsal-kültürel ve tarihsel süreçlerden alan bir kurumdur. Kur'an hükümleri ve bunun sistematik bir yapıya kavuşmuş biçimi olan İslam hukuku, kaynakları bakımından kısmen ilahî kısmen de beşerî bir yapıdır. Bu noktada aydınlatılması gereken temel soru şudur: Kur'an hükümleri ya da bunun hukuksal bir formu olan fıkıh, sosyal hayatla ne kadar ilişkili ve sosyal gerçekliği hangi oranda hesaba katmaktadır? Fıkıhın yöntemlerinden ve yapısal analizinden yola çıkarak, Kur'an hükümlerinin toplumsal gerçekliğe duyarlılığı konusunda neler söylenebilir? Bu soruya bir cevap vermek üzere önce hukuk sosyolojisi ve bu disiplin içindeki yaklaşımlara değinilecek, sonra da bu yaklaşımlardan hareketle İslam hukukunun sosyolojik bir çözümlemesi yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an hükümleri, sosyoloji, hukuk sosyolojisi, İslam hukuku, toplumsal değişme.

## Sociology of Quranic Norms

**Abstract** This article aims to discuss the status of the norms of the Koran in the perspective of the sociology of law. According to the sociology of law, law is not the socialization of an abstract idea of justice, but rather it has roots in the socio-cultural and the historical processes as a part of the social structure. The norms of the Koran, which gained a systematic discipline in the Islamic law, is partly human and partly divine in terms of the resources. The basic question in this context that must be clarified is: To what extent the norms of the Koran contact with the social life and takes into account of the social reality? What can be said for the sensitivity of the social reality based on the structural analysis and methods of the Islamic law? In order to give an answer to this question, first of all the sociology of law and the approaches within this discipline will be addressed, and then starting from this approaches there will be an analysis of the Islamic law

**Keywords:** Norms of Quran, Sociology, Sociology of Law, Islamic Law, Social Change.

---

\* Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi

## Giriş

Makalemizin temel kavramları olan “Kur’an hükümleri” ve “sosyoloji”, ilk etapta makro düzeyde din ve toplum ilişkisi üzerinde durmayı gerektirse de biz daha spesifik olarak hukuk sosyolojisi bağlamında İslamî normların yapısını, toplumsal gerçeklikle ilişkisini ve değişen şartlara uyum kabiliyetini araştıracağımız için “Kur’an hükümleri”ni ahkâm ayetleri kapsamında ve İslam hukukunun alanıyla sınırlı olarak ele alacağız. Tanımlama yapılmaksızın kullanılacak olan “Kur’an hükümleri” ifadesi belirsiz bir ifadedir. Müslümanlık tarihinde Kur’an hükümleri, dar anlamda fıkıh çerçevesinde ele alınmış ve bu disiplinin konusu olarak belirli bir biçim kazanmıştır. Kur’an hükümlerini doğrudan doğruya Kur’an’dan yola çıkarak incelemek, uzmanlık gerektiren bir konudur. Müslüman bilginler, daha doğrusu fakihler, bu işlemi tarihsel süreç içinde yapmış olduklarından, bir sosyolog ancak yapılandırılmış bir sistem olarak fıkıh üzerinden Kur’an hükümlerini sosyolojik bir çözümlemeye tabi tutabilir.

Hem farklı din mensupları hem de bir dinin kendi mensupları arasında Kitab’ın algılanma biçimi ve buna bağlı olarak hukuksal normların işgal ettiği yere ilişkin düşünceler bir dinin imajını oluşturmada önemli bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Hıristiyan yazarların metinlerinde İslam, daha çok Yahudiliğin uzantısı olarak “şeriat dini”, Kur’an ise Tevrat’ın uzantısında “hukuk kitabı” olarak algılanmaktadır (Slot, 1997:47). Bu yaklaşıma göre Yahudilik bir dizi hükümden oluşan bir şeriat dini iken, bunun tersine Hıristiyanlık bir ahlak ve maneviyat dinidir. Bu farklılık, önemli oranda günah meselesine yaklaşım ve insanın doğasına ilişkin görüşler tarafından belirlenmektedir. Hıristiyanlıkta temel mesele, günah işlemesi nedeniyle cennetten dünyaya düşen insanın nasıl bu günahı kurtulacağı sorunu etrafında dönüp dolaşmaktadır. Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam’da olduğu gibi bu sorunu, Tanrı’nın emir ve yasaklarına uyarak dünyada doğru bir yaşam sürmekle çözülebileceğine inanmaz. Çünkü Hıristiyanlığa göre insan günahkâr doğar ve günah genetik olarak sonraki kuşaklara aktarılır. Günahkâr insan tabiatı, Tanrı’nın emir ve yasaklarına uyarak ya da iyi işler yaparak dönüştürülemez. İnsan ancak Tanrı’nın affı sayesinde bu günahı kurtulabilir; bunun için insanlığın günahını üstlenerek hayatını bahşetmiş olan Tanrı’nın oğlu İsa’ya inanmak ve teslim olmak şarttır. Hıristiyan teolojisi, bu anlamda bir kurtuluş teolojisidir.

Yahudilik, başta on emir olmak üzere çok sayıda yasa ve hükümlere uymayı dinin ve dindarlığın esası olarak kabul eder. Bu nedenle Yahudilik, kanunlar manzumesinden oluşan bir din olarak algılanır. Elimizdeki İncil metinleri bu algıyı kısmen destekler. Bu metinlerde Hz. İsa genellikle, “Şeriatla ne söylendiğini biliyorsunuz, ben de size şunu söylüyorum” diyerek, önceki kural-

lardan farklı olarak daha çok ahlakî ve manevî öğütlerde bulunmayı tercih eder. Bu nedenledir ki Hz. İsa, tebliğe başladığı yıllarda Yahudi hahamları tarafından “şeriat düşmanı” olarak ilan edilmiştir. Oysa Hz. İsa, şeriat konusunda nüanslı bir yaklaşıma sahiptir ve Hıristiyan söylemin zıddına o sadece ahlakî ve manevî tavsiyelerle yetinmemiştir.

Matta İncil’inde Hz. İsa “İmdi, insanların size ne yapmalarını istiyorsanız, siz de onlara öyle yapın; çünkü şeriat budur, peygamberler de.” (Bab 7:12) derken, şeriatı ahlakla eşleştirmiş gözükmektedir. Fakat onun söylemlerine daha yakından bakılırsa, o şeriatın formel ve dışarıdan kurallarından daha ziyade ahlakın ince ve içeriden gelen kurallarına çağrı yaparak daha etkili bir yöntemle insanları ilahi mesaja çağırmaktadır. Sözelimi “Zina etmeyeceksiniz.” denildiğini işittiniz. Fakat ben size derim: Bir kadına şehvetle bakan her adam zaten yüreğinde onunla zina etmiştir.” (Bab 5:27-28). Bu ifadelerden Hz. İsa’nın daha az şeriat yanlısı olduğu söylenebilir mi? Bilakis o, şeriatın kurallarına vicdan ve ahlakın kurallarını da eklemektedir. Nitekim o, bir sözünde gerçek misyonunu şöyle ifade etmiştir: “Sanmayın ki ben şeriatı yahut peygamberliği yıkağa geldim; ben yıkağa değil, fakat tamam etmeye geldim. Çünkü doğrusu size derim: Gök ve yer geçip gitmeden, her şey vaki oluncaya kadar şeriatın en küçük bir harf veya nokta bile yok olmayacaktır.” (Bab 5:17-18). Bu ifadelerden Hz. İsa’nın şeriat aleyhtarı değil, şeriatla ahlakı birleştirmek isteyen bir kişi olduğu açıktır. Onun bu çağrısının gerisinde fakihlerin dini salt şeriat dini haline getirmesi ve dinin ahlakî-manevî boyutlarını budama çabasına bir tepki söz konusudur. Çünkü tıpkı Müslümanlar arasında da benzer bir durumun yaşanacağı üzere fakihler kitaptan hüküm-kural çıkarmaya yönelik bir çaba içinde oldukları için zamanla, şeriat ile ahlak arasındaki mesafeyi büyütmişlerdir.

Hıristiyan metinlerin Yahudilik hakkındaki yargıları ve algıları eleştiri konusu yapılabileceği gibi İslam’a ilişkin yargıları da tartışmaya açıktır. İslam’ın Yahudilik uzantısında bir din olarak değerlendirilmesi yanlış olmamakla birlikte, Kur’an’ın bir “kanun kitabı” olduğu şeklindeki algı eksik ve çarpık bir algıdır. Bu algının nedenlerinden biri, Müslümanların dini şeriatla eşitlemiş olmaları kadar dini fıkıh üzerinden yaşamaları olabilir, ama bu bir yandan tarihsel bir durumu İslam’la özdeşleştirme anlamına geldiği gibi, diğer yandan da dinin sadece bir boyutunu ifade eden fıkıhın İslam’ın kendisi olarak telakki edilmesi anlamına gelmektedir. Her halükârda bu bir indirgeme ve bir çarpıtmadır.

Kur’an’ın nasıl bir kitap olduğu, onun Müslümanlar tarafından nasıl algılandığından ziyade içeriği konusunda ciddi bir bilgi ve görüş sahibi olmak gerekmektedir. Kur’an hükümleri ya da bunun tamamını ifade eden bir kavram olarak kullanırsak “şeriat”, Kur’an’da ne kadar yer tutmaktadır? Ancak bu soru cevaplandıktan sonra İslamî hukuksal normların sosyolojisi üzerinde

konusabiliriz; çünkü bir konu üzerinde konuşurken önce konunun kapsam alanının tespit edilmesi gerekir. Çerçevesi belirlenmemiş ve tanımlanmamış bir konu üzerinde konuşmak spekülâtif ve riskli bir uğraştır. Oysa bilimde bir meselenin ele alınması sırasında titizlik, katilik ve görece objektiflik gibi kriterler önemlidir.

Gerek geçmişte gerekse günümüzde Kur'an'ın kapsamına ve temel konularını saptamaya yönelik birçok girişim olmuştur (Yılmaz, 2008). Yine din ve şeriat kavramları arasındaki farkları aydınlığa kavuşturmaya yönelik bazı yayınlar yapılmıştır (İslamiyat, 1998:4). Biz sadece bir fikir vermek amacıyla, bu çalışmalardan bazı örnekler vermek istiyoruz: Sözelimi geleneksel dönemin önemli müfessir ve kelamcısı Fahrüddin er-Râzî'ye göre Kur'an'ın bütününde asıl maksat, tevhid, nübüvvet ve meadî anlatmaktır; bu nedenle üç konu ulûhiyet, risalet ve ahiret merkezidir. Kur'an'daki diğer konular, bu ana konuları açıklamak ve detaylandırmak için anlatılır. Sözelimi Kur'an'da önemli bir yer tutan kıssalar, ana mevzuları örneklemek ve anlatmak içindir. Çağdaş düşünürlerden Reşit Rıza, Kur'an'ın temel konularını benzer şekilde üç konuyla sınırlandırmıştır; ama o bunları tevhid, ibadet-teşri ve muamelat olarak belirlemiştir (Yılmaz, 2008:27-28/41). Yine çağdaş düşünürlerden Fazlurrahman, “Ana Konularıyla Kur'an” adlı eserinde belli başlı konuları Allah, insan ve toplum olarak tespit etmiştir (1999:21-22). Son düşünür, anlaşılan o ki öncekilerin tevhid kavramını Allah, ibadet ve muamelat gibi konularını ise insan ve toplum kavramlarıyla değiştirmiştir. Dikkat çekici olan şu ki birçok düşünür ısrarla Kur'an'ın ana temalarını üç sayısıyla sınırlandırmak, geriye kalan konuları ise tali olarak görmek gibi bir yola girmiştir. Bu, Kur'an'ın içeriğini ve amacını akılda tutmak için kısa ve özlü olarak belirleme çabası olarak görülmelidir. Yoksa onların zihninde üç rakamının gizemli bir rakam olmasından dolayı değildir.

Buradan verilen örneklerden, Kur'an'da ibadet ve muamelatın ilk üçe giren bir konu olduğu ve ağırlıklı bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır. Fıkıh kitaplarında bu konular, “Kur'an hükümleri”nin (ya da ahkâmın) konusu olarak görülür ve ahkâm, insanın dikey (Tanrı'yla) ve yatay (toplumsal) ilişkilerini düzenler. Fakihler, ahkâm ayetleri üzerinde yoğunlaştıkları ve çeşitli yöntemlerle (kıyas ve içtihat) bu ayetlerin alanını genişlettikleri için bunun neredeyse Kur'an'ın tamamı gibi bir izlenim yarattıkları bir gerçektir. Bu nedenle tarihsel süreçte din ve şeriat kavramları özdeşleştirilmiş ve Kur'an'ın bir “kanun kitabı” olarak algılanmasına yönelik açık bir kapı bırakılmıştır.

Çağdaş İranlı düşünür Mehdi Bazergan, daha ayrıntılı olarak Kur'an'ın aslı ve ferî konularını tespit etmiş ve bunların Kur'an'daki ağırlıklarını yüzdelerle ifade etmiştir. Ona göre Kur'an, şu sekiz aslı temaya atıfta bulunmaktadır (Yılmaz, 2008:55-56):

- 1) Risalet konusuyla ilgili ayetler Kur'an'da yüzde 30 civarındadır;
- 2) Kıyamet, ölüm ve ahiret hayatına ait gayb meseleleriyle ilgili ayetler yüzde 26 civarındadır;
- 3) Kıssalar (geçmiş ümmet ve peygamberlerin öyküleri) Kur'an'ın yüzde 23,5'i oranındadır;
- 4) İslam ümmeti ve Ehl-i Kitap hakkındaki ayetler yüzde 12 civarındadır;
- 5) Dinî hükümlere ilişkin ayetler yüzde 7 civarındadır;
- 6) Cihat konusundaki ayetler yüzde 4'ü geçmez;
- 7) İnsanın yaratılışı ve özellikleri ile şeytan ve cin gibi varlıklarla ilgili ayetler yüzde 3 civarındadır;
- 8) Hz. Muhammed'in ailesi ve zevcelerine ilişkin ayetler son derece sınırlıdır (yüzde 0,35).

Yazara göre ilk altı konu, Kur'an'ın yaklaşık yüzde 97'sini oluşturan aslî konulardır. Diğer başlıklar da önemli olmakla birlikte Kur'an'daki ağırlıkları bakımından fer'î konulardır. Bazergan, Kur'an hükümlerini içeren dinî hükümleri (terbiye, ahlakî ve fikhî bağlamlarda) ve cihat hükümlerini aslî konular arasında görmekle birlikte, bu hükümlerin oranını yüzde 11 olarak tespit etmiştir. Başka bir deyişle bu sınıflandırmayı ve orantıları temel alırsak ahkâm ayetleri (ya da Kur'an hükümleri) Kur'an'ın onda birine tekabül etmektedir. Kaldı ki Bazergan, terbiye ve ahlak öğreten ayetleri de bu yüzdelik içinde değerlendirmiştir. O zaman haklı olarak şu soruyu sormak gerekir: Nasıl oluyor da yüzde onluk Kur'an hükümleri (ahkâm), Kur'an'ın temel çerçevesini çizen bir mesele haline gelmiştir? Başka bir deyişle din, nasıl olmuştur da şeriatla özdeş hale gelmiştir?

Sözlükte yol, adet ve misal gibi anlamlara gelen şeriat kelimesi, Kur'an'da nadir kullanılan bir kelimedir. Kur'an'da geçtiği yerlerde ve hallerde suyun kaynağı değil de, kaynağa giden yol anlamındadır. Dinî bağlamda bunun anlamı şudur: Şeriat, dinden tarihin herhangi bir anında bir topluma, bir peygamber (vahiy/kitap) yoluyla açılan bir yoldur; yani Şeriat din değil, 'tedeyyün'dür. Bu da ilahî hakikate bağlanmak (dindarlık) demektir. Şeriat ve din ilişkisini birçok biçimde açıklamak mümkündür. "Sizden her nebi için ayrı bir şeriat açıkladık." (Maide, 48) ayetinin yorumu yapılırken, İslam bilgileri "Din tektir, şeriatlar ise muhtelifdir." demişlerdir. Din, tüm peygamberlerin getirdiği ortak mesajı ve ilkeleri ifade ederken, şeriat dönemseller olarak getirilen somut kuralları ve hükümleri dile getirir. Bu açıdan din değişmez ve evrensel bir olgu iken, şeriat dönemseller, değişken ve kısmîdir. Bir başka açıklamaya göre dinin tarihsel ve toplumsal bir somutlaşmasıdır. Me-

sela mirası adil bir şekilde paylaşırma dindendir, ama bunun somut olarak nasıl dağılacığını şeriat gösterir. Allah'a tapınma dindir, ama tapınmanın şeklini şeriat belirler (Güler, 1998:64-66).

Oysa günümüzde yaygın anlayış bunun tersidir. Şeriat, ilahî kökenli değişmez ve evrensel bir kanunlar mecmuasıdır. Hatta din şeriatdır, şeriat da dindir. Oysa birçok kimsenin ifade ettiği gibi şeriat kavramı zamanla Kur'an'ın hukukî muhtevasını, toplumsal işleri (muamelat) düzenleyen ve hatta şer'î delillerden üretilen fıkıh faaliyetini ve sonuçlarını ifade etmekle kalmamış, İslamî disiplinler içinde hayata en fazla müdahil pratik bir disiplin olarak dinin kendisinden ibaret olduğu bir külliyat haline gelmiştir. Tarihsel süreçte gelişen bu toplumsal algı, halen önemli oranda ayaktadır ve hem Müslüman toplumlarda hem de dünya (Batılı) medya ve kamuoyunda şeriat ve İslam (din) kavramları eşanlamlı olarak kullanılmaktadır.

Araştırmacılara göre şeriat kelimesi ilk üç asır boyunca popüler bir kavram değildir. Bu kavram 4. yüzyıldan itibaren hadis ve fıkıh kaynaklarında yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Ortaçağ boyunca ulema başta olmak üzere İslam toplumları tarafından değiştirilmiş, genişletilmiş ve dondurulmuştur. İslam'ın ilk yıllarda dinamik bir şeriat anlayışı varken, sonraki zaman diliminde statik bir şeriat anlayışı ortaya çıkmıştır (Güler, 1998). Şüphesiz ki bu gelişmelerde, 12. yüzyıldan sonra içtihat kapısının kapandığına ilişkin söylem önemli bir rol oynamaktadır. Daha önceleri içtihat faaliyeti, İslam fihına dinamik ve güncel bir boyut eklerken, bu kapının kapanmasından sonra taklit dönemi başlamış ve bu durum 19. yüzyıla kadar sürmüştür. Ancak bu yüzyılda yeniden içtihat kapısının açılması gerektiğine dair söylemler ortaya çıkmışsa da pratikte içtihat faaliyetinin başarılı bir şekilde yürüdüğü veya yürütüldüğü söylenemez.

Bugün Müslüman aydınlar ve yazarlar arasında bu süreci tersine çevirmek için entelektüel bir çaba söz konusudur. Sudanlı Mahmut Taha ve öğrencisi Ahmed en-Naim gibi birçok kimse, İslam'ın evrensel mesajının Mekki ayetlerde gizli olduğunu, Medenî ayetlerin ise o zamanki toplum yapısına bir tercüme olduğunu iddia etmektedir (Taha, 2008:123-170). Bu anlamda İslam'ın şeriat boyutu daha çok Medenî ayetlerde kendini hissettirmektedir. Nitekim "hükümler" anlamına gelen "ahkâm" ayetleri daha çok Medine'de, Müslümanların kendi başlarına sosyal, politik ve ekonomik yaşamda bir varlık gösterdikleri ve toplumsal bir hayat inşa etmeye başladıkları bir ortamda gelmiştir.

Bu açıklamalardan sonra makalemizin ana sorusunu şu şekilde ifade edebiliriz: Kur'an hükümleri ya da bunun hukuksal bir formu olan fıkıh, sosyal hayatla ne kadar ilişkili ve sosyal gerçekliği hangi oranda hesaba katmaktadır?

Fıkıhın yöntemlerinden ve yapısal analizinden yola çıkarak, Kur'an hükümlerinin toplumsal gerçekliğe duyarlılığı konusunda neler söylenebilir? Bu soruya bir cevap vermek üzere önce hukuk sosyolojisine ve bu disiplin içindeki yaklaşımlara değineceğiz. Teorik bir arka plan oluşturduktan sonra, hukuk sosyolojisi açısından Kur'an hükümlerini çözümlenmeye ve değerlendirmeye çalışacağız. Bu şekilde formüle ettiğimiz ana sorumuza bir cevap vermeyi umut ediyoruz.

## Hukuk Sosyolojisi ve Farklı Yaklaşımlar

Hukuk, normatif bir sistemdir. Bu anlamda toplumda olandan ziyade olması gerekeni bildirir. Hukuk kurallarının ayırıcı niteliği, bağlayıcı olması ve belli bir otoriteyle kendini kabul ettirmesidir. İşleyişi bakımından hukuk kuralları, ahlak kurallarıyla büyük oranda bir karşıtlık gösterir: İlki, dışarıdan bir otoritenin etkisiyle işlerlik kazanırken, ikincisi insanın iç dünyasından ve vicdanından destek alır. Hukukun yapısına bağlı olarak hukuk bilimi de normatif ya da kuralcı bir bilimdir. Kökleri Roma hukukuna kadar götürülse de 17. yüzyılda ortaya çıkan doğal hukuk görüşünün etkisiyle farklı bir kulvarda gelişmeye başlamıştır.

Hukuk karşısında kabaca iki yaklaşımdan bahsedebiliriz. İdealist düşünürlere göre hukuk, soyut adalet idesinin evrendeki gerçekleşmesi ve güncelleşmesi olarak görülür (Türkkahraman, 2006:78). Bu yaklaşıma göre hukuk, toplumsal koşullardan ve kültürel geleneklerden ziyade aklın ilkelerinden doğar. İnsan, akılsal bir varlık olarak toplumsal ilişkileri soyut ilkelere göre düzenler.

Hukuk dogmatığı ve hukuk felsefesi, hukukun soyut boyutuna yönelmiştir. Hukuk Dogmatığı, bir yaşam alanının ya da ilişkisinin aklî-mantıkî bir tasarımını ifade ederken, hukuk felsefesi hukuk kurallarında ortaya çıkan etik değerlerle, hukuk idesiyle ve hukukun amacı ile ilgilidir; adaleti ve onu tam yansıtan ideal bir hukuku araştırmaktadır (Gürkan, 1999:31). Her iki disiplinin de idealist yaklaşımların ürünü olduğu ya da bu yaklaşımları temsil ettiği söylenebilir.

İdealist yaklaşımların zıddına sosyolojik hukuk yaklaşımı, hukuku bir sosyal olgu olarak ele alır. Başka bir deyişle, onu olan şekliyle ve başka olgularla ilişkileri içinde inceler. Bu bakış açısına göre hukuk, mevcut toplumsal ilişkilerin içinden doğar ve toplumsal yaşamda sosyal kontrol işlevi kazanır. Bu nedenle Montesquieu, yasaları 'eşyanın tabiatından çıkan zorunlu münasebetler' olarak tanımlamıştır.

Hukuk sosyolojisi, hukuk ve toplum arasındaki ilişkilerin incelenmesini merkeze alan ve bu iki olgu arasındaki ilişkinin etkileşimsel olduğu varsayımına

dayanan bir sosyoloji disiplini. Sosyolojik olarak hukuk kurumu, toplumdan bağımsız, ona öncelikli ve onun dışında bir mesele olarak ele alınamaz. Bilakis hukuk, diğer toplumsal kurumlar gibi toplumsal bir olgudur ve toplumun bir ürünüdür. Bu nedenle sadece zaman içinde değil, aynı zaman diliminde yaşayan farklı toplumlarda da hukuk sistemleri farklıdır. Yine hukuk durağan bir yapı değildir, toplumlar değiştikçe hukuk sistemleri de değişirler.

Toplumsal etkileşim mantığı açısından ele alındığında, hukuk bir yandan somut toplum hayatının bir ürünü (yani sonuç), diğer yandan da toplum hayatının bir düzenleyicisi (yani bir sebep) olarak karşımıza çıkar. İlk durumda hukuk, mevcut toplumsal ilişkilerin kodifiye edilmesinden başka bir şey değildir. Bir toplumdaki hukuku, o toplumun gerçek ilişkilerinin bir yansıması olarak görebiliriz. İkinci durumda ise hukuk, bir kez yazılı metin haline geldikten sonra toplumsal yaşamı düzenlemeye, etkilemeye ve hatta muhafaza etmeye yönelik bir işlev kazanır.

Devrimci grupların iktidara geldiği modern toplumlarda hukuk, daha çok toplumu yukarıdan aşağıya değiştirmeye yönelik işlev görmeye başlamıştır. Başka bir ülkeden getirilen bir hukuk düzeni ya da devrimci kadronun emrindeki hukukçuların oluşturduğu hukuk, bir ideoloji veya seçkin bir grubun emrine girmiş ve sosyal mühendisliğin bir aracı olarak işlev görmüştür. Hukuk sosyolojisine göre bir toplumun geçmişine, sosyal yapısına ve kültürüne uygun düşmeyen bir hukuk ölü bir hukuktur. Onun yaşayan bir hukuk haline gelmesi için ya zorla ve baskıyla uygulanması ve benimsetilmesi gerekir; yani hukuk yoluyla toplum değişime zorlanır ya da hukuk, toplumdan gelen talep ve baskılarla toplumsal gerçeklikle uzlaşmak zorunda kalır. Bu ikinci durumda yukarıdan aşağıya dayatılan hukuk, uzlaşma sonrasında artık orijinal bir hukuk sistemi değildir. Toplumsal yapıya uyumlu hale getirilmiş ve dolayısıyla değiştirilmiş ve gözden geçirilmiş bir hukuktur.

Bir ülkedeki hukuk siyaseti, bu yaklaşımlarla yakından ilgilidir. Hukuk siyaseti, bir ülkede uygulanacak olan hukukun nasıl ve hangi yönde geliştirileceğine karar verme işidir. Hukuk sosyolojisinin yaklaşımını esas alan toplumlarda devlet ve toplum birbiriyle çatışmaya düşmeden ortak bir ideal etrafında bütünleşirken, idealist yaklaşımlardan kaynaklanan hukuk siyaseti toplumda çatışmalar doğurur ve istikrarsızlık yaratır.

Hukuk sosyolojisi homojen bir disiplin değildir, kendi içinde farklı alanlara ve disiplinlere ayrılmıştır. Hukuk sosyolojisinin farklı alanlarını ve birbirinden farklı olan problemlerini Gurvitch, üç alt disipline ayırmıştır (1949:240):

1) Sistematik Hukuk Sosyolojisi: Hukukun toplumsal temellerini inceler ve hukuk-toplum ilişkisini kurar.



2) Karşılaştırmalı Hukuk Sosyolojisi: Farklı toplumların hukuk sistemlerini karşılaştırmalı olarak inceler ve hususi toplulukların ve topyekûn toplumların hukuk tipolojisini oluşturur.

3) Genetik Hukuk Sosyolojisi: Hukukun kökeni ve gelişmesini dinamik bir perspektiften hareketle inceler. Değişen toplumların hukuksal yapılarının da değiştiğini göstererek hukuku toplumsal olana bağlı olarak gelişen bir olgu olarak ele alır.

Bu ayrımlar, hukukun sosyolojik incelenmesini farklı açılardan mümkün kılan ve işlevsel hale getiren analitik ayrımlardır. Biraz sonra, İslam fikhını sosyolojik açıdan nasıl inceleneceğini gösterirken, bu ayrımlara tekrar döneceğiz ve hangi hukuk sosyolojisinin daha anlamlı ve işlevsel olduğunu saptamaya çalışacağız.

Klasik hukuk sosyolojisi, bir yandan sosyolojinin gelişimine, bir yandan da toplumsal dinamiklerin gelişimine bağlı olarak güncel bir hukuk sosyolojisine doğru evrilmiştir. Günümüz hukuk sosyolojisinin iki belirgin özelliğinden biri, ampirik araştırmalar yoluyla toplumsal ve hukuksal sorunlara çözümler önermesi, diğeri de yine bu araştırmalarından verilerinden hareketle kuramlar geliştirmektir (Can, 2002:224). Başka bir deyişle hukuk sosyolojisi, makro yaklaşımsal ve spekülâtif karakterini bir tarafa bırakarak daha mikro ve ampirik çalışmalara yönelmiştir. Bu şekliyle de gerçek bilim olma yolunda ilerlemektedir.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra hukuk sosyolojisi yargı kurumları ve bunların yaptığı işlerin başka kurumlar açısından sonuçları üzerinde ampirik araştırmalar yapmaya yönelmiştir. Bunun yanında hukuk sosyolojisi çalışmaları, yargı pratiğinden kaynaklanan ihtiyaçlar ve sorunların üzerine gitmeye başlamıştır. Tüm bu çalışmalar yapılırken hukuk sosyolojisi yöntem tartışmalarıyla da meşgul olmak zorunda kalmıştır (Schuyt, 1978:555-556).

### **İslam Fıkhı ve Fıkıh Bağlamında Kur'an Hükümleri**

İslam fıkhı ya da hukuku, kendine özgü bir metodoloji (Usulü Fıkıh) yoluyla elde edilmiş bir hukuk külliyyatıdır. Bu külliyyat, şüphesiz ki İslam'ın tarihi kadar eskidir. İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an, İslam fıkhının da temel kaynağıdır. İkinci kaynak olan sünnet, Hz. Muhammed'in Kur'an'ı kendi çağının ve toplumunun gerçekleri doğrultusunda yorumlamasıyla oluşmuştur. Bu iki kaynak, Hz. Muhammed'in hayatı boyunca Müslüman toplumun epistemolojik, hukuksal ve varoluşsal ihtiyaç ve sorunlarına cevap vermiştir. Daha sonra "İslam fıkhı" olarak isimlendirilecek olan yapı, bu kaynaklara yeni

kaynaklar ve yöntemlerin eklenmesiyle hem bir bilim dalı hem de bir hukuk külliyyatının adı olmuştur.

İslam fıkhnın üçüncü kaynağını kıyas ve içtihat oluşturmaktadır. Kıyas, bir içtihatdır; ama içtihat salt kıyasla sınırlı değildir. Kıyas, içtihadın sadece bir türüdür; buna kıyasla içtihat daha geniş bir kavramdır. İctihat genel olarak bir maksada varmak için çaba sarf etmektir. Terim olarak ise, bir mesele hakkında kaynaklardan çıkarım yapmak ve görüş bildirmektir. Bunun bir türevi olarak kıyas ise, aradaki müşterek illet dolayısıyla bir hadisenin hükmünü diğer bir hadiseye tatbik etmektir (Keskiöglu, 1984:19). Kıyas yoluyla Kur'an hükümlerinin nesnel alanı genişlemiştir. Daha önce hakkında bir hüküm gelmemiş birçok mesele, hükümlerin kapsam alanı içine çekilmiştir. Bir konuda müçtehitler her zaman ortak bir kanaate varamadıkları için bu durum kıyas ve içtihatlarda doğal olarak bir çeşitlilik ve zenginlik ortaya çıkarmıştır. Farklı mezheplerin oluşmasının temelinde de bu görüş farklılıkları yatmaktadır.

İlk asırlarda farklı içtihatların ve dolayısıyla farklı mezheplerin ortaya çıkmasıyla toplumda ayrışma (fırkalaşma) artınca, buna karşı bir uzlaşma ihtiyacı belirmiş ve bu sebeple icma olarak adlandırılan yeni bir yöntem keşfedilmiştir. İcma, bir asırda yaşayan müçtehitlerin bir şer'î hüküm üzerinde ittifak etmeleridir (Keskiöglu, 1984:24). Doğal olarak müçtehitlerin aynı mecliste olmaları şart değildir, önemli olan bir konuda uzlaşmanın sağlanmasıdır. Denebilir ki icma faaliyeti, içtihat faaliyetinin beraberinde getirdiği görüş farklılıklarını ve anlaşmazlıklarını bir dereceye kadar dengelemiştir.

Bu dört kaynak ya da yöntem, İslam hukukunun asıl kaynakları (yani kökleri) olup bunlar hakkında bir görüş birliği söz konusudur. Oysa İslam hukukunun kaynakları bunlarla sınırlı değildir. Fıkhnın fer'î kaynakları (yani dalları) çok çeşitlidir ve fakihlerin tercihlerine göre ve önem sırasına göre sıralanırlar. Sözelimi büyük fakih Ebu Hanife, Kur'an, Sünnet, Sahabilerin sözleri ve Kıyas'tan sonra İstihsan, İcma ve Örfü esas almıştır (Zehra, 1978:239-240). Başka imamlar başka kaynaklar ve kanıtlar kullanmışlardır. Bu husus dikkate alındığında İslam hukukunun salt naklî kaynaklarla sınırlı olmadığı, naklî kanıtlar kadar aklî kanıtlar ve hatta toplumsal geleneklerin (yani örfün) de önemli olduğu söylenebilir.

İç ve dış etkenler tarafından etkilenmiş olan İslam hukukunun gelişimi belirli safhalar izlemiştir. Bunları; 1) Vahiy devri; 2) Sahabe devri; 3) Tabiün devri; 4) Büyük müçtehitler devri; 5) Mezheplerin yaygınlaşma ve yerleşme devri ve 6) Durgunluk devri olarak altı safhada incelemek mümkündür (Keskiöglu, 1984:2-3). İlk devirde teşrî (yasama) Kitap ve Sünnet'e dayalıdır. Bu dönemde vahiy getiren ve yorumlayan tek kişi Hz. Muhammed'dir. Sahabe devrin-

de kaynaklar aynı kalmakla birlikte Peygamber'in arkadaşları da içtihatlar da bulunmaya başlamış ve bazı konularda da icmaya ulaşmışlardır. İctihat yapma faaliyetlerinin temeli atıldıktan sonra büyük müctehit imamlar döneminde hem yeni içtihatlar yapılmış, hem de İslam fıkhının kaynakları, yöntemleri ve kanıtları artmıştır. Bu dönemle birlikte ağırlığı hissedilen imamlar ve onların görüşleri toplumda yerleşmeye ve yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Bu dönemin başka bir özelliği, mezhep taraftarlığı ve taklidin artmış olmasıdır. Son devirde ise taklit artık istisna olmaktan çıkmış ve kural haline gelmiştir. Bundan sonra yeni içtihatlar yapmak yerine büyük imamların eserlerini ve görüşlerini yorumlamak, aktarmak ve savunmak ilim sayılmıştır.

Şu ana kadar İslam hukukunun kaynakları ve gelişimini kısaca anlatmış bulunuyoruz. Şimdi bir adım daha ileri atıp İslam hukukunun içeriksel olarak nasıl yapılandırıldığına, yani temel bölüm ve konularının ne olduğuna, Kur'an hükümlerinin nasıl kategorize edildiğine geçebiliriz.

Fıkhın konuları farklı biçimlerde sınıflandırılmış olmakla birlikte yaygın olan kanaate göre Kur'an hükümleri ya da dinî hükümler "usul-i din" (dinin kökleri) ve "füru-ı din" (dinin dalları) olmak üzere iki ana bölüme ayrılmıştır. İlk bölüm itikat/inanç meselelerini, ikinci bölüm ise "ibadet", "muamelat", "münakehat ve müfarekat" ve "ukubat" meselelerini kapsar (Keskiöğlü, 1984:3-4). Şimdi bu kavramların ne anlama geldiğine yakından bakalım: İtikat, dinde inanılması gereken ilke ve esaslardır. Bu kısım, dinin temelidir. Diğer kısımlar ise amelî/pratik meselelerdir. İslam inancına göre sağlam bir itikat olmadan sağlam bir pratik olmaz. İmansız bir pratik, pratiksiz bir iman anlamlı değildir. Bu iki şey birbirini gerektirir.

Fıkhın pratik bölümlerinden ilki olan ibadet (daha doğrusu menasik), insanın Tanrı'ya karşı yükümlülüklerini içerir. İbadet, kişisel ve toplumsal boyutları da olmakla birlikte özünde her türlü gösterişi yadsıyan ritüellerden oluşur. Amacı, insanın Allah rızasına uygun bir şekilde kendi benliğini eğitmesi ve terbiye etmesidir. İkinci boyut olan muamelat, insanların sosyal ilişkilerini düzenleyen ve topluma bir düzen teklif eden hükümlerden oluşur. Bu bölümde borçlar-alacaklar, sözleşmeler, vasiyet, miras, ticaret vs. malî meseleler ele alınır. Muamelattan olmakla birlikte evlenme ve boşanma halleri (münâkehât ve mufârekât), bir başka deyişle ailevî meseleler, fıkhın başka bir bölümünü oluşturur. Son olarak suç, ceza ve güvenlik gibi meseleler (ukûbât) ayrı bir bölüm olarak kategorize edilmiştir. İbadet kısmı bir tarafa bırakılırsa, İslam hukuku günümüzde medeni hukuk, ticaret hukuku ve ceza hukuku gibi birçok hukuk dalını içerir.

İslam hukukunu daha içeriden ve daha içeriksel olarak tanımak için, bu yapısal çözümlemeyi biraz da hükümler üzerinden sürdürmek gerekir. Hükümler-

rin hangi alanları kapsadığına değindik ama hükümlerin karakterine ve kategorilerine girmedik.

Müslüman hukuk bilgini Şatibî (ö. 1388), ünlü eseri “el-Muvâfakât” adlı klasik eserinde şer’î hükümleri, “Teklifi hükümler” ve “Vaz’î hükümler” olmak üzere iki bölüme ayırmıştır (1990:100-357). Teklifi hükümler, yasa koyucunun kişilerin eylemleriyle ilgili olarak önerdiği ölçütlerdir. Yasa koyucu ilke olarak kişilerden bir eylemi ya yapmasını, ya yapmamasını talep eder ya da yapıp yapmama arasında serbest bırakır. Yapmasını istediği hükümler “emirler”, yapmamasını istediği hükümler “yasaklar”, yapıp yapmama arasında serbest bıraktığı hükümler ise “nötr” hükümlerdir. Bağlayıcılığı bakımından bu hükümler, beş tip halinde sınıflandırılmıştır. Şatibî’ye göre bunlar sırasıyla mübah, mendup, mekruh, vacip ve haramdır (1990:100-103). Eğer yasakoyucu bir eylemin;

- 1) Yapılıp yapılmaması hususunda kişiyi serbest bırakmışsa, bu mubahtır;
- 2) Yapılmasını istemiş, fakat talep kesin ve bağlayıcı değilse, bu menduptur;
- 3) Yapılmamasını istemiş, fakat talep kesin ve bağlayıcı değilse, bu mekruhtur;
- 4) Yapılmasını kesin ve bağlayıcı şekilde istemişse, bu vaciptir;
- 5) Yapılmamasını kesin bir şekilde istemişse, bu haramdır.

Bu sınıflandırma, bağlayıcılığı bakımından hükümlerin aynı güçte ve kesinlikte olmadığını, hükümlerin büyük bir çeşitlilik arz ettiğini göstermektedir. Bu durumda Kur’an hükümlerinin sadece vacip ve haram olanı kesin ve bağlayıcıdır: İlki yapılması gereken hükümler ve dolayısıyla emirlerdir, ikincisi ise yapılmaması gereken hükümler ve dolayısıyla yasaklardır. Geriye kalan bazı hükümler yumuşak derecede yapılması (mendup) ya da yapılmaması (mekruh) istenmiş hükümlerdir. Mubah denilen şeyler ise, tamamen kişinin kendi tercihine bırakılmış meselelerdir.

Teklifi hükümler, kişilerin eylemlerini düzenleyip yönlendirirken, vaz’î hükümler eylemlerin yapılabilirliğinin şartlarıyla ilgilidir. Bu hükümler, teklifi hükümleri bağlayan bir kısım kayıt ve şartlardır. Bu demektir ki teklifi hükümler mutlak olmayıp, uygulanma aşamasında bazı kısıtlılıklara maruzdurlar. Şatibî, bu hükümleri de sebep, şart, mani, sıhhat-butlan, azîmet ve ruhsat olmak üzere beş grup olarak sınıflandırmıştır (1990:187). Vaz’î hükümlerin ilki olan sebep, hükmün uygulanabilirliği açısından etkilidir. Bir hükmün uygulanabilmesi bazı sebeplere bağlıdır, sebebin varlığıyla birlikte hüküm geçerli olur veya olmayabilir. Çok basit bir örnek vermek gerekirse ibadetlerin yerine getirilmesi için vaktinin gelmiş olması gerekir. Vakit, ibadetle ilgili hü-

kümlerin yerine getirilmesi için bir sebeptir. Sebepler, yükümlüye nispetle ya onun eylemi olarak belirir ya da onun eylem ve iradesinin dışındadır. Mesela bir kişi seyahat etmek isterse, onun bu eylemi namazları kısaltması için bir sebep teşkil eder. Öte taraftan kişi, aç kalırsa açlıktan ölmek üzere leş yiyebilir; hâlbuki normal durumlarda leş haramdır. Fakat açlık, yasağı ortadan kaldıran bir sebep olabilir.

Vaz'î hükümlerin ikincisi olan şart, hükümlerin bulunması, kendisinin bulunmasına bağlı olan etkenlerdir. Bu durumda hükmün bulunması şartın bulunmasına bağlıdır. Sözelimi namazın sıhhati için abdest şarttır ya da zekâtın verilmesi zengin olma şartına bağlıdır. Şartlar varsa ya da oluşmuşsa hükümler yerine getirilebilir. Aksi takdirde hükümlerin uygulanması söz konusu değildir. Sebep ve şart, birbirine benzemekle birlikte aralarında fark vardır: Mesela öldürme olayı, kısas hükmünün uygulanmasının sebebidir, ama kısasın uygulanabilmesi için öldürme eyleminde bulunan kişinin "kastı"nın bulunması bir şarttır.

Vaz'î hükümlerin üçüncüsü olan mani, "engel" anlamına gelir ve hükmün gayesinin zıddını ifade eder. Mesela "şüpheli", kısasın uygulanmasına mani bir etkidir. Bir olayda şüpheli hali varsa bu kısasın uygulanmasını engeller. Yine bir kimse, zekât verecek kadar malı olsa bile, eğer kişi borçlu ise zekât vermesine engel bir durum yaratır. Demek ki "mani", bazen sebebi bazen de doğrudan hükmü etkiler ve onun uygulanabilirliğini ortadan kaldırır.

Vaz'î hükümlerin dördüncüsü olan sıhhat ve butlan, hükümlerin geçerliliği ve geçersizliği açısından önemli olan kriterlerdir. Sıhhat, "sahih"; butlan ise "batıl" anlamına gelir. Sözelimi bir kimse sadaka verir de sonra başa kakarsa bu, yapılan eylemin sıhhatine etki eder ve onu batıl (yani geçersiz) kılar. Bir işin uygulanabilirliği kadar geçerliliği de önemlidir. Sebep, şart ve maniler uygulanabilirlikle, sıhhat ve butlan ise geçerlilikle alakalıdır. Bir hüküm veya hükümden kaynaklanan eylemin sıhhatli olması (ya da geçersiz-batıl olması) için yapılan şeyin her şeyiyle hükmün ruhuna uygun olması gerekir.

Vaz'î hükümlerin sonuncusu azîmet ve ruhsattır. Ruhsat terimi, genel olarak toplumdan kaldırılmış olan ağır yükümlülükleri ve zor işleri ifade eder. Din, insanlara kendi kapasiteleri oranında bir yük yükler; bu anlamda ağır yükleri kaldırır, zor teklifleri hafifletir. Ruhsatın sebebi, meşakkattir; fakat ruhsatlar aslı değil izafidir. Yani kişiden kişiye neyin zor ve meşakkatli olduğu değişir. Bu bakımdan ruhsatı kullanmak konusunda herkes kendi vicdaniyla baş başadır ve herkes kendi fetvasını vermek durumundadır (Şatibi, 1990: 318). Buna en güzel örnek yolculuk sırasında namazı kısaltmak ya da kısaltmamak, orucu tutmak ya da tutmamaktır. Bu durumlarda hiç kimse kendi tavrını başkasına dayatmak ya da başkasını kınama hakkına sahip değildir. Zorluk

durumlarında bir ibadeti az yapan ya da yapmayan kişi ruhsatı kullanmıştır, tam yapan kişi ise azîmeti seçmiştir. Azîmet, meşakkate rağmen bir şeyi tam olarak yerine getirme çabasıdır. Başka bir deyişle şartları dikkate almadan hükümleri normal bir ortamda imiş gibi uygulamaktır. Her iki durumda da kişiler dinî hükümlerin elverdiği ölçüler içinde hareket etmektedir.

Fıkıh, bir şeyi derinliğine anlama ve kavrama çabasıdır. Bu anlamda fakihler Kur'an'ı derinliğine anlama ve kavrama çabasında oldukları gibi Kur'an hükümlerinin maksat ve gayelerini de anlama gayreti içinde olmuşlardır. Genel olarak Müslüman bilginler Kur'an hükümlerinin biri aslî, diğeri talî olmak üzere iki maksat ve gayesi olduğunu belirtmişlerdir. Aslî maksatlar, insanlar için hayat memmat meselesi olan din özgürlüğü, can emniyeti, akıl emniyeti, nesil ve mal emniyeti gibi temel maslahatlardır (Uludağ, 2006:47). Şatibî, bu maslahatların sadece Müslümanların değil, tüm insanlığın ortak değerleri olduğunu söylemektedir. Toplumlar bu hususlarda ittifak etmişlerdir (1990:31). Bu ilkeler ve kurallar, pre-modern dönemin temel insan haklarıdır. Tali maksatlar ise aslî maksatlara tabi olan ve onun ayrıntılı bir hale getirilmiş şeklidir. Bu kısımda kişilerin çıkarları, yararları, arzuları, ihtiyaçları ve hazları gözetilmiştir. Beslenme, evlenme, mesken edinme, meslek seçme gibi tabii ihtiyaçlar böyledir. Bu noktalarda insanların tercih, değerlendirme ve yorum yapma hakları bulunmaktadır (Uludağ, 2006:47-48). Bu talî hakları dikkate alırsak, pre-modern dönemin insan hakları konseptinin durağan olmadığı, gelişmeye elverişli olduğu söylenebilir.

Bu noktada Şatibî de dâhil olmak üzere birçok Müslüman düşünürün dile getirdiği önemli bir noktanın altını çizmekte yarar görüyoruz. İnsanın maslahatları mertebeli ve hiyerarşiktir (Uludağ, 2006:42; Şatibi, 1990:C II/7-10). Zaruriyât (zorunlu şeyler), bireysel ve toplumsal yaşamın devamı için mutlaka bulunması gereken haklar ve imkânlardır. Bunlar olmadan bireysel ve toplumsal hayat mümkün olmaz. Hâciyât (gerekli şeyler) zorunlu olmamakla birlikte, insan hayatında meşakkat, zahmet, sıkıntı ve darlığı ortadan kaldıracak olan imkânlardır. Üçüncü mertebe olan tahsînât (estetik şeyler) ise lüks ve fantezi olarak anılan imkânlardır. Bunların bulunup bulunmaması toplumun refah ve gelişme düzeyiyle alakalıdır.

İnsanın maslahatları ile Kur'an hükümleri arasındaki ilişki, olumlu bir ilişkidir. "Umumiyetle zarurî, hâcî ve kemâlî olan şeyler ya farz ya sünnet veya müstehaptır. Bunların gerçekleşmesini engelleyen şeyler de ya haramdır veya tahrîmen veyahut da tenzihen mekruhtur (Uludağ, 2006:43). Buradan anlaşılacağı üzere din ve dinî hükümler insan ihtiyaçlarını, haklarını ve isteklerini kısıtlayan değil, bilakis geliştiren ve motive eden bir çerçevedir. Bu anlamda din ile uygarlık arasındaki ilişkinin de olumlu olduğu söylenebilir. Medeniyet,

din tarafından korunan ve motive edilen insan maslahatlarının geliştirilmesi ve somutlaştırılmasıdır.

Çağdaş Müslüman düşünür Yusuf el-Karadavî (2000), günümüz koşullarında İslam fıkının daha sistematik ve çok yönlü bir çalışma gerektirdiğini belirtmekte ve bu konuda ilginç görüşler öne sürmektedir. Bu görüşler hukuk sosyolojisi bakımından da önemli açılımlara kaynaklık edebilecek niteliktedir. Özetle, Karadavî “yeni” fıkın “dengeler fıkı” ve “öncelikler fıkı” olmak üzere iki bölüme ayrılarak yapılandırılmasını önermektedir. Ona göre dengeler fıkı, fayda ve zarar kriterlerine dayalı “şariat fıkı” ile sosyal gerçekliğin anlaşılmasına dayalı “gerçeklik fıkı”nın birleşmesinden oluşmaktadır. İnsanın fayda ve zararına olan şeylerin tespiti her iki fıkın gayretleriyle başarılabilir. Şariat fıkı, fayda ve zararları şariat nokta-i nazarında incelerken, gerçeklik fıkı sosyal gerçekliğin araştırılmasıyla bunu tespit eder. Bu şekilde iki farklı incelemeden hareketle insanın fayda ve zararına olan şeyler (ki bunlar dengeler fıkının konularıdır) saptanabilir (2000:47-54).

Öncelikler fıkı, dinde ve şeriatla her şeyi yerli yerine koymayı ve tekliflerde öncelikleri anlamaya ve saptamaya yöneliktir. Bu noktada usul ve fûru, külliyyat ve cüziyyat ile farz ve nafil gibi ayrımlar çerçevesinde İslam’ın emirleri ve insan için öngördüğü maslahatlar öncelikler bakımından yapılandırılmalıdır (Karadavî, 2000:56-64). Karadavî’ye göre dengeler fıkı ve öncelikler fıkı birbirleriyle ilişkili olup bazı alanlarda birbiriyle kesişmekte ve paralellik göstermektedir.

Karadavî’nin bu önerisi, geleneksel fıkı yeni bir sistematik temelinde yapılandırma açısından önemli bir çabadır. Özellikle “gerçeklik fıkı” (*fıkh-ul wâqî*) olarak adlandırdığı disiplin, İslam hukukunda sosyal varlık alanını ciddiye almakta ve bunu fıkın bir araştırma alanı olarak ilan etmektedir. Onun önerisinde hem din, hem de sosyal gerçeklik “fıkı”ın konusudur. Fıkın sözlük anlamından hareket eden Karadavî, fıkı bir anlama bilimi olarak görmekte ve evrende Allah’ın değişmeyen yasalarını (sünnet) derinlemesine anlama olarak tanımlamaktadır (2000:42).

## Hukuk Sosyolojisi Bağlamında Kur’an Hükümleri

Önceki bölümlerde hukuk sosyolojisi ve fıkı bağlamında Kur’an hükümleri hakkında yeterince bilgi verdik. Şimdi sıra hukuk sosyolojisi bağlamında Kur’an hükümlerini değerlendirmeye geldi. Burada temel sorumuzu yeniden hatırlamakta fayda var: Kur’an hükümleri ya da bunun hukuksal bir formu olan fıkı, sosyal hayatla ne kadar ilişkilidir ve sosyal gerçekliği hangi oranda hesaba katmaktadır? Fıkın yöntemlerinden ve yapısal analizinden yola çık-

rak, Kur'an hükümlerinin toplumsal gerçekliğe duyarlılığı konusunda neler söylenebilir? Bu sorulara cevap vermek üzere öncelikle İslam hukukunun kaynakları açısından bir değerlendirmeye ihtiyaç bulunmaktadır.

Yaygın söyleme göre İslam hukuku ilahî kökenli olduğu için durağan ve değişmez bir nitelik arz etmektedir. Bu yapının değişen sosyal gerçekliği ve insan ihtiyaçlarını dikkate alması zordur, hatta imkânsızdır. Bu nedenle zamanla değişen sosyal hayatın dışına düşmüştür. Bu söylem, ilk kez modern zamanlara girerken Osmanlı'da "Din ilerlemeye manidir." söylemiyle kendini hissettirmiş ve bir anlamda İslamcılık olarak adlandırılan bir karşı-söylemi de beraberinde getirmiştir. İslamcılara göre aslında durağanlaşan "dîn" değil, "dînî anlayış"tır. Bu anlayış, kendini dinde içtihat döneminin kapanmasından sonra taklit zihniyeti olarak duyurmuş ve dinde yenilenmeye engel olmuştur. Eğer dinde içtihat kapısı yeniden açılacak olursa İslam, modern zamanın meydan okumalarına karşı da cevap verecektir.

İslam fıkhnının kaynakları doğrudan bir analize tabi tutulduğunda, bu kaynakların tamamının vahye dayanmadığı açıkça görülecektir. Kaldı ki vahiy ve vahyin ürünü olan Kitap bile farklı okumalara ve yorumlara konu olduğu için tümüyle durağan ve değişmez bir kaynak olarak görülemez. O halde diyebiliriz ki hem kaynakların çeşitliliği hem de kaynakların okunma ve yorumlanma biçimi dinamik bir yapı arz etmektedir. Kaynaklar içinde en önemli ve en fazla durağan gibi gözüken Kur'an, aslında zamanın toplumsal ve kültürel olgularıyla canlı ve organik bir ilişki içindedir. Kur'an, zamanın olgularından bağımsız ve soyut olarak hükümler getirmekten ziyade, zamanın toplumsal ve kültürel olgularını doğrudan doğruya düzenlemeye gitmiştir. Bu düzenlemeler; kimi zaman değiştirme, kimi zaman kısmen düzeltme, kimi zaman da muhafaza etme biçiminde olmuştur. Sözelimi Arap toplumunda yaygın olan şirk inancı ve içki içme âdeti yasaklanarak değiştirilmiş, namaz ve hac gibi ibadetler gözden geçirilmiş ve yepyeni ilke ve kurallar temelinde yeniden ihya edilmiş ve kimi geleneksel Arap erdemleri (cömertlik, zayıfın yanında olmak, akrabalığa değer vermek vs.) olduğu gibi korunup devam ettirilmiştir. Kur'an'ın toplumsal hayata müdahale biçimi her zaman radikal ve devrimci olmamıştır; içki içme yaşağında görüldüğü gibi Arap toplumundaki köklü alışkanlıklar aşamalı bir şekilde değiştirilmiştir.

Kur'an'ın toplumsal hayatla ne kadar ilişkili olduğu ve toplumsal gerçeği ne kadar ciddiye aldığı hususu birçok şekilde gözler önüne serilebilir. Her şeyden önce Kur'an, kendi idealleriyle karşıtlaşan birçok olguyu zımnen kabul etmiş ve bunların ortadan kaldırılmasını zamana bırakmıştır. Kölelik ve çokevlilik buna örnek olarak verilebilir. Kölelik, İslam'ın tevhid, eşitlik, adalet ve insanlık gibi ideallerine ters düştüğü halde Kur'an köleleri özgür bırakmayı "sarp yokuş" (Beled, 90:11-13) olarak nitelemiş ve içki yaşağında olduğu



gibi pratik ve radikal bir tutum sergilememiştir. Müslümanlara ideal durumun ne olduğunu söyleyerek, bu ideali o zamanki şartlar çerçevesinde gerçekleştirmek için pratik çözüm ve tavsiyelerde bulunmuştur. Bu tutum, toplumsal gerçekliğe teslimiyet gibi gözükse de aslında toplumsal gerçekliği değiştirmek için atılmış önemli bir adımdır. Yine çokkarınlık, Arap toplumunda sınırsız ve kadına yönelik bir zulüm şeklinde uygulanırken İslam, bu olguyu dörtle sınırlandırmış ve eşlere eşit muamele etmeyi zorunlu bir şart haline getirmiştir (Nisa, 4:3).

İkinci olarak Kur'an toplumsal hayatla ilişkiyi, toplumsal taleplere dayalı olarak kurmaktan kaçınmamıştır. Yani toplumun beklenti ve sorunlarına doğrudan cevap vermiştir. Kur'an'da, peygambere hitaben "Sana soruyorlar: De ki..." (Canatan, 2005) kalıbıyla birçok ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerde peygambere sorulan sorulara doğrudan cevaplar verilmiştir. Bu, sanıldığına aksine bir iletişim şekli olarak vahyin tek yönlü, yani her zaman yukarıdan aşağıya değil, bazen de aşağıdan yukarıya doğru işlediğini göstermektedir. Başka bir deyişle Kur'an, muhataplarının soru ve sorunlarına kayıtsız kalmamış, onları ciddiye almış ve beklentilerine cevap vermiştir.

Üçüncü olarak Kur'an her zaman genel, evrensel ve değişmez ilkeler koymak yerine somut olaylara veya sorunlara binaen somut düzenlemeler getirmiştir. Bu durum, onun toplumsal olguları hesaba kattığını göstermektedir. Bu bağlamda ayetlerin nüzul sebepleri kadar yasamanın tekil ve somut olaylara yönelik olması önemlidir. Bu nedenle daha sonraki dönemlerde İslam hukukunda bir nevi tümevarım yöntemi olan kıyas ortaya çıkacaktır.

Dördüncü olarak İslam hükümlerinin yapısı, seçeneklere yer verecek niteliktedir. Bazen bir suça ceza olarak birden fazla seçenek sunulmuş, bazen bir harcama biçimi için birçok yollar gösterilmiştir. İlkine, Kur'an'dan verilecek örnek öldürme olayına verilen cezalar, ikincisine de zekât ve sadakanın sarf yollarıdır. Sanıldığına aksine kısas, öldürme olayına verilen tek ceza biçimi değildir. Bunun yanında diyet cezası ve af kanalları da açık bırakılmıştır (Bakara, 2:178). Yine aynı şekilde Kur'an sadaka ve zekâtın dağıtılacağı kesimleri sekiz grup halinde saymıştır (Tevbe, 9:60).

Son olmasa da bir başka etken, yasamanın aşamalı bir program izlemesidir. Kur'an bazı olaylar karşısında aşamalı bir teşri öngörmüştür. Bu noktada bilinen en iyi örnek, içki yasağına ilişkin hükümlerdir. İçki, çok köklü bir alışkanlık olduğu için burada bir kerede ve radikal anlamda bir yasaklama süreci değil, aşamalı bir süreç izlenmiştir. Bazı Müslüman düşünürler bu yöntemi "Rabbani" bir eğitim şekli olarak değerlendirmişlerdir. Allah, insan fitratını bildiği için alışkanlıkları tedrici olarak değiştirme yolunu tutmuştur. Bu yöntem, İslam hukukunda tartışmalı bir konu olan nesh meselesinin de kaynağı

olmuştur. Nesh, geleneksel anlayışta bir sonra gelen hükmün bir öncekini ortadan kaldırması olarak telakki edilmiştir. Bu ilke de İslam hukukunun çehresini dinamik kılan bir başka unsur olarak görülebilir.

Bu konular ve örnekler, Kur'an'da yasamanın hiç de sosyal gerçekliğe yabancı ve kayıtsız kalmadığını, bilakis sosyal gerçeklikle etkileşim halinde olduğunu göstermektedir. Kur'an hükümleriyle zamanın toplumsal ve kültürel olguları arasında çok canlı bir ilişki olduğu açıktır. Kur'an'a dışarıdan bakan ve okuyan bir okuyucu bile, onun geldiği dönemin ve mekânın şartlarıyla ve olgularıyla ne kadar ilişkili olduğunu anlayacaktır. Bu nedenle tefsirde nüzul sebepleri ve bu sebeplerin daha geniş toplumsal ve tarihsel bağlamını bilmek önemli bir ilke olarak vazedilmiştir.

Kur'an, ne kadar açık olursa olsun hikmetle okunmaya ve açıklanmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle Hz. Muhammed'e Kur'an'ı tebliğ etmenin yanında açıklamak önemli bir görev olarak verilmiştir. İslam hukukunun ikinci kaynağı olan sünnet, Hz. Muhammed'in söz ve davranışlarından oluşmaktadır. Kur'an, okuyazar olmayan bir topluma, içlerinden, kendilerine âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara kitabı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderildiğinden bahsetmektedir (Cum'a 62:2). Burada "Kitab"ın ne olduğu açık olmakla birlikte "Hikmet"ın ne olduğu pek açık değildir. Bu hususta bilginler, hikmetin Hz. Muhammed'e verilen bir yorum yeteneği (bilgelik) olduğunu bildirmişlerdir. Bu bağlamda hikmetin anlamlarından birisi de karar ve eylemlerde isabetli olmak demektir (Elmalılı, 2006:C 2/177-190). Diyebiliriz ki Hz. Muhammed, Kur'an'ı en isabetli bir şekilde yorumlayan ve pratiğe aktaran bir kişi olmuştur. Bu nedenle hem onun yorumları olarak görülecek olan sözleri (hadisler) hem de onun davranışları (sünneti) yasama kaynağı olarak kabul edilmiştir.

Kur'an'ı ilk yorumlayan ve pratiğe aktaran kişi, aynı zamanda kendi içinden çıktığı Arap toplumunu da iyi bilen bir kimsedir. O, yorumlarında ve davranışlarında Arap toplumunun duyarlılıklarını, geleneklerini ve zihniyetini hesaba katmıştır. Sünnet, Kur'an'ın yaşayan bir formudur ve Arap toplumuna yönelik bir uygulamasıdır. Doğal olarak bu gerçek, sünnetin tümüyle tarihsel olduğu anlamına gelmez. Fakat sünnet, Kur'an ile tarih ve toplumun bir buluşmasıdır. "Çünkü hadislerin büyük bir kısmı, Kur'an'daki genel prensiplerin, genel düzenlemelerin fiilî tatbikatı, örnekleme, sözlü izah ve beyanı şeklindedir." (Erdoğan, 1990:59).

Sünnet, Kur'an'dan ayrı ve bağımsız bir yasama kaynağı değildir. İslam bilginlerinin ittifakıyla "Kur'an'ın beyanı/açıklaması"dır. O halde sünnet, kesinlikle Kitap'tan sonra gelen ve onu yorumlayan bir kaynaktır. Bu durumda Hz. Muhammed'i "ilk müfessir" (yorumcu) olarak görebiliriz. Doğal olarak

o sıradan bir yorumcu değil, “müfessirlerin müfessiri”dir. Tüm müfessirler gibi o da Kur'an'ı pratiğe aktarmaya yönelik yorumlarında kendi toplumunun koşullarını, ihtiyaç ve duyarlılıklarını hesaba katmıştır.

Hz. Muhammed'in her söz ve davranışı, hukuki ve bağlayıcı bir nitelik arz etmez. Kendi zamanında Sahabe, söz ve davranışlarının hangi ölçüde vahye dayanıp dayanmadığını sormuşlar ve ona göre tavır ortaya koymuşlardır. Bu tavır, daha sonra sünnet tanımlarında da etkili olmuştur. Hadis konusunda orta yolu seçen kesimler, Hz. Muhammed'in tasarruflarını vahye dayanan ve dayanmayan olmak üzere ikiye ayırmışlardır (Erdoğan, 1990:59). Şüphesiz ki bu ayrımın temelinde sünnetin bağlayıcılık derecesine ilişkin sorular bir rol oynamaktadır. Vahye dayanan söz ve davranışlar bağlayıcı iken, diğerleri bağlayıcı bir nitelik arz etmezler.

Müslüman fakihlerin sünnet anlayışı her zaman aynı değildir. Sözelimi İmam Malik, sünnetin Medine toplumunda uygulama alanı bulduğunu ve Medinelilerin pratiklerinin, rivayet edilen hadislerden daha fazla tercihe değer olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Medine toplumu Peygamber'in her türlü davranışlarını görmüş ve sonraki nesiller için de bir model olmuştur (Hasan, 1999:131). Bu durumda sünnet, sosyolojik olarak Medine toplumunda somutlaşmıştır. Müslüman toplumlar anlaşmazlığa düştüklerinde Medine pratiğine bakmalıydılar. Kanaatimizce sünnet konusundaki bu görüş, daha pratik, tarihsel ve sosyolojik bir görüştür. Zaman ve mekân değişikliği ile birlikte düşünüldüğünde Medine pratiği, tarihte giderek karmaşıklaşan ve farklılaşan Müslüman toplumlara zorluk çıkarmış ve tarihsel uygulamalar nedeniyle bazı boyutlarıyla kullanışsız hale gelmiştir.

Hz. Muhammed'in ölümünden sonra Sahabe, Kur'an ve Sünnet temelinde yeni yorumlar ve içtihatlar yapmaya yöneldiği gibi daha özel anlamda kıyas yöntemiyle içtihat yapma gereği de duymuşlardır. İkinci anlamda içtihat yapmak, İslam'ın fetihler yoluyla yeni topraklara ve ülkelere yayılması sonucunda karşılaşılan yeni sorunlarla bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır. Kıyas, bilinen bir olay ve hükmün illetine dayanarak yeni olayları hükme bağlama yöntemidir. Bu yöntem sayesinde doğrudan Kur'an ve Sünnet tarafından düzenlenmemiş meseleler, Kur'an hükümlerinin kapsam alanına alınmıştır. Bu, İslam fihhının gelişmesi anlamına geldiği gibi yeni olayları da çözebilme kabiliyeti kazanması anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle İslam hukukunun sosyal gerçeklikle ilişkisini sağlayan dinamik bir boyutudur.

İcma, kıyas ve içtihatlarla zenginleşen ve fikir ayrılıklarının çoğaldığı bir dönemde ulemanın uzlaşması anlamına gelmektedir. Bu ilke, İslam hukukunu daha sağlam bir şekilde geliştirmeye yöneliktir. Bireysel içtihatlar, icma saye-

sinde kolektif içtihatlarla dönüşmüştür. Ama sosyal gerçeklikle ilişki konusunda yenilikler getirdiği söylenemez.

Bu dört kaynak dışında İslam hukukuna temel teşkil eden kaynaklar ve imkânlar, sosyal hayatın hukuku etkilemesine fırsat tanımıştır. Sözelimi örf İslam hukukunun kaynaklarından biri sayılmıştır. Örf, toplum tarafından güzel karşılanan ve Kur'an'ın hükümlerine aykırı olmayan toplumsal geleneklerdir. Özellikle Arap örfleri İslam hukukunun gelişmesinde ve zenginleşmesinde büyük bir rol oynamıştır. Örfün hukukun kaynağı olmasına bizzat Kur'an müsaade etmiştir. Kur'an, birçok meselede örfü göre hareket etmeyi salık vermiştir (Bakara, 2:233). Buradan iki sonuç çıkarmak mümkündür: İlk olarak Kur'an, birçok meselede kendisi kural koymamış ve toplumsal geleneklere bir alan açmıştır. Bu onun sosyal gerçekliği tanıdığına ilişkin önemli bir göstergedir. İkinci olarak Kur'an, toplumun geleneksel birikimine sahip çıkmıştır. Toplumların önemli erdem ve güzelliklerini onaylayarak, onları yeni kuşaklara aktarmıştır. O zaman örf, İslam hukukunun toplumsal gerçekliği tanıma, onaylama ve aktarmaya olanak tanıyan önemli bir kaynağıdır. Bir toplumun örfü değişebilir ve bu şekilde İslam hukuku zamanla dinamik kalma imkânına sahiptir. Hatta farklı Müslüman toplumlar, örf temelinde farklı hukuksal gelenekler oluşturabilirler. Örf, farklılaşmaya imkân tanıyan bir kaynaktır.

Kaynaklar üzerindeki bu değerlendirmeler İslam hukukunun durağan olmadığını ve değişmeye imkân tanıdığını göstermektedir. Kaynakların bazılarının ilahi olması, bu sistemin durağan/statik olarak yorumlanması ve algılanması için yeterli değildir. Çünkü bu kaynaklar bile yoruma açık olup farklı görüş ve içtihatların yapılmasına olanak sağlayan bir yapıdadır. İlk iki kaynak nakli olmakla birlikte diğer kaynaklar aklı ve toplumsal bir nitelik taşımaktadır. Yani hukuksal normlar oluşturmada nakil kadar akıl da rol oynamış, hatta kolektif aklın kaynağı olarak örfler de hesaba katılmıştır.

İslam hukukunun dinamik olduğu gerçeği, sadece kaynakların analizinde değil, tarihsel gelişimi izlendiğinde de görülecektir. İslam hukukunun gelişme evreleri incelendiği zaman bu hukukun başından beri hep aynı yapıda kalmadığı, bilakis dinamik evreleri olduğu kadar belirli bir aşamadan sonra statik bir evreye geçtiği de anlaşılmaktadır. Herhalde İslam hukukunun en canlı dönemi, büyük müçtehit imamlar dönemidir. Onlar sayesinde İslam hukukunda zengin bir içtihat dönemi yaşanmış ve farklı mezheplerin oluşmasına kaynak olmuşlardır.

İlmî ve entellektüel bakımdan ikinci sırada ortaya çıkan önemli bir gelişme, Hicaz ve Irak okullarının oluşmasıdır. Hz. Osman zamanında İslam dünyasının çeşitli bölgelerine dağılmış bulunan sahabiler ve onların izinden giden-

ler, Emeviler dönemindeki siyasal ve dinsel sapmalar nedeniyle iki bölgede yoğunlaşmışlardır. Bir kısmı Medine ve Mekke çevresinde (Hicaz) toplanırken, bir kısmı da Kufe (Irak) çevresinde bir araya gelmiştir. Okumuş ve ulema kesimin belirli bölgelerde toplanmaları, bir taraftan halkın ilmî ve entellektüel etkilerden uzaklaşmasına neden olurken, diğer taraftan da bilginler arasındaki yoğun ilişki ve tartışmalar sebebiyle İslam dünyasında canlı bir fikrî atmosfere kaynaklık etmiştir. Özellikle Irak yöresinde farklı kültürlerle karşılaşma, bu bölgeye ayrı çehre kazandırmıştır.

Başlangıçta sadece mekân ve üstad farkına dayanan bu ilmî gruplaşma, zamanla belirli ilkeler temelinde okullaşmaya dönüşerek yeni bir boyut kazanmıştır. İlmî ve entellektüel anlamda yaşanan bu ayrışma süreci, İslam'ın ikinci kurumsallaşma aşamasının ilk açılımıdır. "Rey" ve "Eser" taraftarlığı olarak bilinen bu ayrışma, Abbasîler dönemine girerken başlamış ve daha sonra İslam tarihini derinden etkileyecek olan gelişmelere vücut vermiştir. Bu gelişmenin temelinde soyut dinî tartışmalardan ziyade, somut çevresel ve toplumsal faktörler etkili olmuştur. Hicaz yöresinin nispeten kapalı ve durağan ortamında insanlar Hz. Peygamber'in pratiğiyle yetinirken, Irak yöresindeki bilginler; gerek hadislerin kendilerine ulaşmaması gerekse ortaya çıkan yeni sorunlar nedeniyle daha fazla re'y içtihadı yapmak zorunda kalmışlardır. Bu da doğal olarak Sünnet taraftarları ile rey tarafları arasında bir gerginliğin yaşanmasına neden olmuştur.

İşin aslına bakılırsa rey taraftarları kesinlikle sünnete muhalif kimseler değillerdi; fakat dönemin koşullarının gereği olarak farklı bir çizgide yürümeye başlamışlardı. Kur'an'ın indirilmesi ve Sünnet'in yerleşmesinden sonra bu gelişmeler doruk noktasına ulaşmıştır. Her sürecin kendine özgü bir mantığı olduğu gibi, bu ayrışma başlangıçta koşulların bir gereği olarak başlamışsa da neticede ilkesel tartışmalara, tercihlere ve hatta aşırılıklara yol açmıştır. Özellikle aşırı reyciler ile aşırı eserciler arasındaki kapışma, ilmî ve entellektüel yaşamda kısırlaşmaya, ilmî konuların siyasallaşmasına ve kavgalara yol açmıştır. Aşırı reyciliğin ortaya çıkmasında, hadis uydurmacılığı ve eleştirisiz, koyu bir hadis taraftarlığı önemli bir rol oynamıştır.

Eserciler, genellikle rey ve kıyastan hoşlanmaz; zorunlu olmadıkça da görüş (fetva ve çıkarım) bildirmezler. Kur'an'ın anlaşılması ve pratiğe aktarılmasında hadislere büyük önem verdikleri için genellikle hadislerin toplanmasına ve rivayet edilmesine öncülük etmişlerdir. Henüz gerçekleşmemiş olaylar hakkında fetva vermedikleri gibi, hadis bulunan konularda da re'ye dayalı içtihatlarla değer vermezler. Bunların zıddına reyciler, Kur'an ve Sünnet'in açık hükümleri dışında görüş bildirmekten çekinmezler ve hadisler konusunda da eleştirel bir tutum takınırlar. Bunları hadisler konusunda titiz olmaya sevk eden şey, rivayetlerdeki zayıflık ve hadis uydurmacılığıdır. Ayrıca Kur'an'a

muhalif sözlerin hadis kapsamında değerlendirilmesi ve uzlaştırmak için zorlamalara başvurulması da önemli bir gerekçe olmuştur. Reyciler, hadiscilerin lafızcılığına karşı nasların ruh ve anlamlarına öncelik verirler. Öte taraftan henüz olmamış olan birtakım teorik sorunlara da cevaplar üretmekten kaçınmazlar.

İslam hukukunun durağanlaşma süreci mezheplerin yerleşip koyu mezhep taraftarlığının oluşmasıyla başlamış ve taklit dönemiyle devam edip gitmiştir. 12. asırda başlayıp 19. asra ve hatta bugüne kadar süren durağanlık döneminin bu kadar uzun sürmesi, geleneksel Müslüman toplumlarda değişimin az ve yavaş olmasıyla açıklanabilir. Fakat modern Batı uygarlığıyla yüzleşme ve bunun entelektüel ve toplumsal yaşamda yarattığı derin etkiler, bu sürecin devam etmesini engellemiş ve Türkiye başta olmak üzere Müslüman toplumlar 20. yüzyıla girerken ya İslam hukukunu başka hukuklarla değiştirmeye ya da kısmen de olsa gözden geçirmeye yönelmişlerdir.

Bu tarihsel inceleme, her halükârda İslam hukukunun her döneminin aynı olmadığı, dinamik bir dönemi statik bir dönemin takip ettiği anlaşılmış bulunmaktadır. Bu süreçte İslam hukukunun iç dinamikleri kadar bu dinamiklerin toplumsal dış dinamiklerle etkileşmesi önemli bir rol oynamıştır. Hukukun iç dinamikleri arasında Rey ve Eser ekolü arasındaki ayrışma, bunların nakli kaynakları değerlendirmede akla verdikleri önem kadar İslam'ın farklı coğrafya ve ülkelere yayılması gibi dış faktörler de önemlidir.

İslam hukukunun kapsamı konusundaki tartışmalar yeni sayılmaz. Öteden beri Kur'an'ı literal anlamda okuyan bir kesim, "Yaş kuru ne varsa hepsi apaçık kitaptadır." (Enam, 6:59) ayetine dayanarak Kur'an'da yasama boşluğu olmadığı ve her şeyi kuşatan hazır hükümler olduğunu ileri sürmüştür. Daha önceden belirttiğimiz gibi bu kesim, Kur'an'ı bir "kanun kitabı" olarak algılamaktadır. Oysa Kur'an'ın içeriğine yönelik ampirik araştırmalar toplumsal yaşamı düzenleyen muamelatla ilgili ayetlerin Kur'an'ın küçük bir kısmını oluşturduğunu göstermektedir. Ahkam ayetlerinin miktarına ilişkin en yüksek rakamlar bile bu ayetlerin Kur'an içindeki oranının yüzde 10'u geçmediğini göstermektedir (Erdoğan, 1990:41; Yılmaz, 2008:55-56).

Literalist zahirî ve selefi yaklaşımın indirgemeci bir yaklaşım olduğu açıktır. Kur'an'ın aslı ve ferî konularına yönelik saptamalar, Kitabın oldukça dinamik ve zengin bir içeriğe sahip olduğunu kanıtlamaktadır. Bu bakımdan Kur'an'da her şeyin birebir hazır olmadığı, içtihat ve yorumla ortaya çıkarılması gerektiğine ilişkin görüşler daha fazla itibar görmektedir. Biz de bu görüşün daha gerçekçi olduğuna inanıyoruz. Kur'an, hem ahlak hem de hukuk kitabıdır; ama daha öncelikli olarak insanların neye inanıp neye inanmaması gerektiğini açıklayan bir inanç/akide kitabıdır. Konuları zengin olduğu gibi

üslubu da çeşitlidir. Kitap, hem sıradan insana hem de düşünür ve aydınlara hitap eder. Okundukça anlam derinliği insana açılır. İndirgemeci yaklaşımlar onu dar bir alana hapsedmekte ve insanlar için çok yönlü bir esin kaynağı olmaktan çıkarmaktadır.

Kur'an'ın kapsamına ilişkin bu görüşlerin hukuk sosyolojisi açısından değeri nedir? Kur'an, hukuksal bir metin olarak okunduğunda şüphesiz ki hayatı düzenleyen normlar ve değerler içermektedir; fakat bu Kur'an'ın tamamı değildir. Kur'an'daki konu ve anlam zenginliği hayatta her şeyin hukuksal normlara uygun olarak düzenlenemeyeceğini göstermektedir. Hukuksal hükümlerin gerisinde ve yanında ahlakî ilke ve değerler de hayatı düzenlemede önemli bir rol oynamaktadır. Bu bakımdan Kur'an'daki normları, “yumuşak” (ahlaksal) ve “sert” (hukuksal) normlar olarak ikiye ayırmakta yarar bulunmaktadır. Bu iki tür normlar birbirini tamamlamakta ve hayata farklı biçimlerde müdahale etme imkânı vermektedir. Daha önceden belirttiğimiz gibi, Müslümanların tarihinde fıkıh, Kur'an'ı daha çok hukuksal bir metin olarak algılayıp meseleleri hukuksal normlarla çözmeye çalıştığı için ahlakın alanını daraltmıştır. Bu da doğal olarak Kur'an'ın bir “kanun kitabı” olarak algılanmasına yol açmıştır.

Kur'an'da hukuksal normların fazla olmaması, hukuk sosyolojisi açısından iki anlama gelmektedir: İlk olarak Kur'an, hayatın hukuksal normlara sığdıramayacak kadar dinamik, karmaşık ve çeşitlilik arz ettiğini tanımakta ve hayatın tümüyle hukukun cenderesine sokulmasına müsaade etmemektedir. Nitekim İslam hukukçularının Kur'an ve Sünnet yanında başka kaynakları da hukukun kaynağı olarak kabul etmiş olmaları bunu teyit etmektedir. İkinci olarak hukuk, ahlakın uzantısında olup ahlakın çözemediği meseleler söz konusu olduğunda devreye girmektedir. Kısacası ahlak ve hukuk birlikte ve birbirine yardımcı olarak işlev görmektedir.

İslam hukuku bağlamında Kur'an hükümlerinin toplumsal hayatla etkileşimini ve dinamik çehresini anlamak için bu hükümlerin fıkıh ve fakihler tarafından nasıl kategorize edildiğini de incelemek ilginç olacaktır. Bu meyanda İslam fakihlerinin Kur'an hükümlerini “teklifi hükümler” ve “vaz'î hükümler” şeklinde sınıflandırmaları önemlidir. İkinci grup hükümler hukuk sosyolojisi açısından daha anlamlı bir alan olmakla birlikte birinci grup hükümler de sosyal yaşamla esnek bir ilişkiyi yansıtması açısından büyük bir önem arz etmektedir. Daha önce açıklandığı üzere teklifi hükümler, insan eylemlerini bağlayıcılıkları açısından mubah, mendup, mekruh, vacip ve haram olmak üzere beş grupta sınıflandırılmıştır. İslam hukuku, hayatın bazı alanlarında ve meselelerinde insanları serbest bırakmıştır. Bu alanda kişiler kendi tercihlerini kendileri yapabilirler. Mecelle yazarları, “Eşyada aslanan ibahadır (serbestliktir)” derken, işte bunu kast etmişlerdir. Kur'an, güzel ve iyi olan her şeyin

helal kılındığını belirtmektedir (Maide, 5:4-5). Bunun tam karşısında haramlar (yani yasaklar) bulunmaktadır; yasaklar daha az olduğu için Kur'an'da sadece bunlar sayılmış ve bir şeyi haram kılma yetkisinin Allah'a ait olduğu özellikle vurgulanmıştır. Hatta insanlar, bu yasaklar alanını genişletmeme konusunda uyarılmışlardır (Maide, 5:87). Bu, Allah'ın insana yeryüzünde güvendiğini ve ona geniş bir insiyatif alanı bıraktığını göstermektedir.

Mubah ve haram alanın dışında insan eylemlerini bağlayan üç farklı grup hüküm (mendup, mekruh ve vacip) daha bulunmaktadır. Bunlar içinde en fazla bağlayıcı olan hüküm vacip olanıdır. Vacip, insanın yapması gereken yükümlülüklerle alakalıdır. Hem Allah hem de toplum karşısında insan sorumludur ve insan, bir inanca bağlandığı an bu sorumluluklar ve yükümlülükler altına girer. Bu, kişinin din ve inanç özgürlüğü ile alakalıdır ve temel bir seçimle gerçekleşir. Mendup ve mekruh, vacipler kadar bağlayıcı olmayan hükümlerdir. İlkinin yapılması önerilir, fakat kesin ve bağlayıcı değildir. İkincisi ise yapılmaması istenen şeydir, fakat kesin ve bağlayıcı değildir. Tüm bu bağlayıcılık düzeylerindeki çeşitlilik, teklifi hükümlerin esnek yapısına işaret etmektedir. Bu, Kur'an hükümlerinin tekbiçimli, statik ve hayata yabancı olmadığını açıkça göstermektedir.

Vaz'î hükümlere gelince, bunlar teklifi hükümlerden bağımsız yeni bir hükümler kategorisi değildir. Sosyal bilimler metodolojisinin diliyle ifade edersek, bunlar teklifi hükümlerin uygulanabilirliğiyle ilgili değişkenlerdir. Bu bağlamda sayılan sebep, şart, mani, sıhhat-butlan ve azimet-ruhsat gibi değişkenler hükümlerin uygulanabilirliğine etki eden dâhilî ve haricî etkenlerdir. Dâhilî etkenler kişilere bağlı olup hükümlerin uygulanmasında kişinin etki sahibi olduğu etkenlerdir. Mesela aynı koşullar altında olmasına rağmen bir kimse azimet, bir başka kimse de ruhsat yolunu tutabilir. Eğer şartlar aynı, tercihler farklı ise burada kişilerin içinde bulunduğu durumu öznel olarak değerlendirme imkânı olduğuna işaret vardır. Haricî etkenler ise, kişilerden bağımsız olarak uygulanabilirliğin dışsal faktörlere bağlı olduğu etkenlerdir. Mesela vakit, ibadetlerin yerine getirilmesinde bir önkoşul, yani sebep durumundadır. Vaktin girmesi ise kişinin elinde olmayan bir durumdur. İster dâhilî isterse haricî etkenler olsun, hukuk sosyolojisi bakımından bu etkenler (yani vaz'î hükümler) son derece önemlidir. Çünkü hükümlerin uygulanabilirliğine etki eden koşullara işaret etmektedir. Bu da hukukun kişisel ve toplumsal koşullardan bağımsız, soyut bir kurum olmadığı anlamına gelmektedir. Kısacası bir hukukun (kısmen) ilahî kökenli olması, buna bir engel oluşturmamaktadır, bilakis ilahî kökenli hukuk, tüm insanî şartları dikkate alan Hikmet sahibi bir otoritenin koyduğu hukuk olarak sosyal gerçekliği daha fazla hesaba katmaktadır.



Son olarak İslam hukuk bilginlerinin Kur'an hükümleri ile insanın maslahatları arasında bir ilişki kurmuş olmaları, hukuk sosyolojisi bakımından önemli bir noktadır. Burada insan ihtiyaçlarının ve taleplerinin Kur'an hükümleri tarafından dikkate alındığı bir kez daha ortaya çıkmaktadır. İslam hukuk okulları arasında farklı yaklaşımlar olsa da “Evrenselci ve cemaatçi yaklaşımlar hukukun aksiyomatik ilkeleri ve temel hakların ne olduğu konusunda birleşirler. Her iki okula göre de zaruriyyat denilen beş temel hak vardır: (1) hayatın dokunulmazlığı (ismetü'n-nefs veya ismetü'd-dem), (2) malın dokunulmazlığı (ismetü'l-mâl), (3) dinin dokunulmazlığı (ismetü'd-dîn), (4) aklın dokunulmazlığı (ismetü'l-akl), (5) nesil ve onurun dokunulmazlığı (ismetü'n-nesl ve ismetü'l-ırz). Kısaca "ismet" olarak ifade edilen dokunulmazlık hakkı, evrenselci okul tarafından hukukun konusu kabul edilen âdemiyet; yani mutlak manada insana tanınır. Buna karşılık, cemaatçi okul, ismet, yani dokunulmazlık hakkını sadece hukukun mevzuu olarak gördüğü ülke vatandaşlarına -iman ve eman sahiplerine- tanır.” (Şentürk, 2006).

İslam hukukunun temeli, zaruriyat başlığı altında toplanan maslahatlardır. Bu maslahatlar ve haklar herkese tanınmıştır ve dolayısıyla evrensel olan haklardır. Bu temel haklardan faydalanma hususunda kişilerin dinî veya felsefî inancı, etnik kökeni, sınıfı veya cinsiyeti bir ayrımcılık nedeni yapılamaz. Ancak diğer hak kategorilerinde toplumsal ve kültürel etkenler hesaba katılmıştır. Dolayısıyla İslam hukukunun bu kısmı, sosyal gerçekliği daha fazla dikkate almakta ve bu gerçeklikle ilişki kurmaktadır. Çünkü daha önce açıklandığı üzere hâciyat ve tahsînât mertebesindeki maslahatlar toplum ve medeniyetin gelişme aşamalarıyla ilgilidir. Hâciyât (gerekli şeyler) zorunlu olmamakla birlikte, insan hayatında meşakkat, zahmet, sıkıntı ve darlığı ortadan kaldıracak olan imkânlardır. Tahsîniyât (estetik şeyler) ise lüks ve fantezi olarak görülebilecek imkânlardır.

## Sonuç

Hukuk sosyolojisinin üç ana konusu olduğunu belirtmiştik. Şimdi elde ettiğimiz bulguları ve yaptığımız değerlendirmeleri, hukuk sosyolojisinin bu üç ana konusu açısından irdeleyerek hem toplu bir değerlendirme yapmış olacağız, hem de makalemizin başında sorduğumuz sorulara bir cevap vermiş olacağız. Daha önce belirtmiş olduğumuz üzere Gurvitch hukuk sosyolojisi için üç ana konu ya da alt disiplin belirlemiştir. Ona göre Sistematik Hukuk Sosyolojisi, hukukun toplumsal kaynaklarını inceler. Bu noktada hukuk ve toplum ilişkileri, bunların birbirleriyle etkileşimi önemlidir. Tümüyle toplumsal ilişkilerin ve süreçlerin içinden türemiş (seküler) bir hukuk açısından sistematik hukuk sosyolojisi önemli olmakla birlikte, kaynağı ilahî bir kökene

dayanan İslam hukuku açısından bu ne kadar önemlidir? İşte bu soru, üzerinde durulması gereken ve önyargılarla yüzleşilmesi gereken bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Hemen iki noktanın altının çizilmesi gerekir. İlk olarak İslam hukuku, kısmen ilahî kısmen de ilahî olmayan (akli-beşerî ve toplumsal) kaynaklara dayanan bir hukuk sistemidir. Yukarıda İslam hukukunun kaynaklarını incelerken bu noktayı genişçe ele aldık. Yeniden burada bir özet yapmayı gereksiz görüyoruz. Kur'an dışındaki kaynaklar ilahî değildir. Bir yandan Kur'an'ın yönlendirmeleri, diğer yandan da toplumsal ihtiyaçlar ve deneyimler İslam hukukunun kaynaklarını artırmış ve bu şekilde hukuk beşerî bir faaliyetin kurgusu olarak ortaya çıkmıştır.

İkinci olarak Kur'an da dâhil olmak üzere tüm hukuk kaynakları yorum ve içtihatlar tabidir. Hiçbir müfessir kendi yorum ve içtihatlarının, Kur'an'ın tam bir açıklaması olduğunu iddia edemez. Her yorum, usule uygun ve halisane yapıldığı sürece saygıya ve izlenmeye değerdir. Nitekim bu sebeple İslam hukuk tarihinde pek çok yorum ve içtihat ortaya konduğu gibi birçok hukuk ekolü de türemiştir. İslam'da mezhep ve tarikatların çok olması, onun bir zenginliği ve esnekliğidir. Bazılarının sandığı gibi bir bölünme, yozlaşma ve sapma değildir. Her din ya da kitap yorumla yaşanır; dinler tarihinde bu hep böyle olagelmıştır ve bunda da yadsınacak bir durum yoktur. Modern zamanlardaki hukukta birlik fikri, İslam'a ve geleneksel toplumlara yabancı bir gelişmedir. İslam, hem kendi içyapısında hem de başka dinler ve milletler karşısında hukuksal çoğulculuğu kabul etmiş ve uygulamasını göstermiş bir dindir.

Her iki durumda da (yani hem kaynaklar hem de kaynakların yorumunda) salt kitabî metinler ve yöntemler değil, bu kaynakları yorumlayan hukukçuların toplumsal konumu, içinde yaşadığı çağ ve toplum etkili olmuştur. Maddeler halinde belirtmek gerekirse hukuksal metinlerin yorumunda çoğulculuğun temel sebeplerini üç noktada toplayabiliriz:

- 1) Her kaynak ya da yöntem farklı yorumlara müsaade edecek bir yapıdadır. Sözgelimi Kur'an için konuştuğumuzda bu kaynağın bir kısmı “muhkem” iken, bir kısmı da “müteşabih”tir. Muhkem olanlar görece açık ve farklı yorumlara müsait değildir; ama müteşabih olanlar yorum konusudur.
- 2) Sadece kaynak değil, yorumu yapan kişiler de yetiştikleri ortam ve geliştirdikleri yeteneklerine göre farklı yorum ve içtihatlar yapmaya yatkındırlar. Yorumu yapan öznenin tam bir nesnellüğünden bahsedilemez.
- 3) Yorumcunun içinde yaşadığı toplum ve çağ ya da başka bir ifadeyle bu toplum ve çağa egemen olan düşünceler, yorumcuya etki eder ve onu yönlendirir. Toplum ve çağ değiştiğinde yorumlarda da değişimler olur.

Özellikle son iki nokta hukuk sosyolojisi açısından ilginç ve araştırılması gereken noktadır. Kaldı ki ilk nokta bile, kitabın toplumla etkileşimi açısından sosyolojik olarak incelenebilecek bir meseledir. Kur'an, kaldırmayı amaçladığı halde köleliği bir hamlede kaldırmamışsa, bunun sosyolojik sebepleri vardır. Bunları incelemek, kitap-toplum ilişkisini incelemek ve dolayısıyla bir hukuk kaynağı olarak kitabın sosyolojisini yapmak anlamına gelmektedir.

Gurvitch'in Genetik Hukuk Sosyolojisi olarak adlandırdığı hukuk sosyolojisi, hukuk tiplerinin zaman içindeki gelişme ve değişmesini incelemektedir. Değişme, sosyolojik olarak inkâr edilmesi mümkün olmayan bir toplumsal gerçektir. Mademki değişme vardır, o halde hukukun da değişmeyi görmesi, tanınması ve buradan kendisine sonuçlar çıkarması gerekir. Tarih boyunca değişmeyen ve hep aynı kalan bir hukuk sistemi düşünülemez. Bu açıdan İslam hukuku da değişme olgusuna kayıtsız kalmamıştır. İslam toplumunun gelişimine ve ihtiyaçlarına bağlı olarak İslam hukuku da gelişmiştir. İslam hukuku denilen yapı, birden bire ve toplumsal gelişmelerden etkilenmeksizin ortaya çıkmış bir olgu değildir. Bilakis kendine özgü gelişme evreleri olan ve her evrede yeni gelişmeleri dikkate alan bir yapıdır. Bu yapının kendi içsel dinamikleri olduğu gibi dışsal dinamikleri de bulunmaktadır. İçsel dinamikler içinde yorum ve içtihat farklılıkları ile örfsel farklılıklar başta gelmektedir. Bunun dışında nesh mekanizması doğrudan doğruya değişme ile ilgilidir. Kur'an'da nesh veya tedricilik ilkesinin kabulü, değişme olgusunun dikkate alındığının önemli göstergeleridir. Üstelik bu değişme, Kur'an'ın indiği zaman dilimi içinde kabul edilmiş ve onanmıştır.

İslam hukukunda ve hukuk sosyolojisinde değişmenin alanının ne olacağı önemli bir tartışma konusudur. Hangi Kur'an hükümleri değişebilir? Bu noktada daha önce bir ayrıma değindik. Teklifi hükümler asıl iken, vaz'î hükümler bunların uygulanabilirlikleri açısından etkili olan değişkenlerdir. Bir başka ayırım, vahye dayanan ve dayanmayan hükümler şeklinde yapılabilir. Elbette vahye dayanmayan hükümler (yani yorum ve içtihatlar) ilkinde kıyasla değişmeye daha yatkındırlar.

Kendi alanında önemli bir çalışma olan Mehmet Erdoğan'ın "İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi" adlı yapıtı, İslam hukukunda değişme sorunsalını ele almakta ve bu sahada önemli bilgiler ve yorumlar içermektedir. Bu çalışmada da gösterildiği gibi, hükümler değişme konusuyla alakalı olarak birçok açıdan ayrımlara ve sınıflandırmalara tabi tutulabilirler (1990:93-145). Bu eserde de dile getirildiği üzere Kur'an hükümlerinin amaçsal (*makâsüd*) ve araçsal (*vesâil*) olarak iki bölümde değerlendirilmesi değişme konusuna önemli bir açılım getirmektedir. Buna göre değişmenin sahasını daha çok araçsal hükümler oluşturmaktadır. Amaç ve gaye belirten hükümler soyut,

genel ve normatif iken, araçsal hükümler bu gayelerin gerçekleşmesi için devreye giren vasıtalarlardır. İşte bu vasıtalar sürekli olarak değişime açıktır.

Değişimin faktörleri sayılamayacak kadar çoktur. Genel ahlakın bozulması, dış etkenler, siyasal ve iktisadî etkenler, bilimsel ve teknolojik gelişmeler, coğrafi ve fiziksel faktörler ve örfte meydana gelen değişimler ilk akla gelen değişim dinamikleridir. Fakat günümüzde daha geniş anlamlar içeren modernleşme ve küreselleşme, değişmeyi tetikleyen ve ilerleten makro olgulardır. Denilebilir ki İslam hukuku, 12. yüzyıldan bu yana bir taklit ve durağanlık sürecine girdiği için çağdaş gelişmeleri karşılayamamıştır. İşte bu andan itibaren de İslam hukuku hakkında, bugün yaygın olan bir yargı ortaya çıkmıştır. Hâlbuki daha 19. yüzyılda bir araya gelen ve yeni bir hukuk metni oluşturan Mecelle yazarları Osmanlı devletinde bu sorunu görmüşler ve bunu Mecelle’de açıkça, “Zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişmesi inkâr edilemez.” (*Ezâmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz*) şeklinde formüle etmişlerdir.

Bu ilkenin gerisinde hükümlerin illetlere dayalı olduğu fikri yatmaktadır. Bir hükmün temelini teşkil eden illet değişirse, bununla birlikte hüküm de değişir. İletler, ya bir hükme bağlı olur ya da konjonktüre (dönemsel ve haricî şartlara) bağlı olur. İlk kategoriye giren hükümler, Allah ve insan ilişkilerini düzenleyen hükümlerdir. Bunlar zamanla değişmez, ancak uygulama sırasında değişmeler olabilir. Değişmenin sahasını, ikinci kategorideki hükümler oluşturmaktadır. Yani insan-insan veya insan-çevre ilişkilerini düzenleyen hükümler, tarihsel ve sosyal şartlara bağlı olarak değişebilirler (Bulaç, 1991:292-293).

Son olarak Gurvitch, hukuk sosyolojisinin, farklı hukuk sistemlerini karşılaştırmalı olarak inceleyen bir Ayrımsal/Karşılaştırmalı Hukuk Sosyolojisi dalını da içermesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu noktada İslam hukuku, iki tür çalışmanın konusu olabilir. Her ne kadar İslam hukuku diye tekil bir sistemden bahsediyorsak da gerçekte İslam hukuku çoğulculuk ve çeşitliliğe müsaade eden bir yapı arz etmektedir. Sözelimi her asırdaki yorum ve içtihatlar bir olmayacağı gibi, her Müslüman toplumdaki örfler de aynı değildir. Bu bakımdan Müslüman toplumlar arasında hukuksal farklılıkların olacağı açıktır. Bu farklılaşmayı incelemek, bir anlamda Müslüman toplumlar arasında mukayeseli araştırma anlamında bir çalışma olacaktır. İkinci olarak da başka türden toplum ve hukuksal sistemlerle İslam hukuku arasında yapılacak çalışmalar karşılaştırmalı hukuk sosyolojisinin bir başka alanı olacaktır. Bu noktadaki karşılaştırmalar, İslam hukukuna yönelik sosyolojik çalışmaları daha net ve anlamlı bir hale getirecektir.

Netice olarak temel sorumlumuzla bağlantılı olarak ulaştığımız sonuçları şöylece özetleyebiliriz: Yaptığımız analizlerden Kur'an hükümleri ya da bunun hukuksal bir formu olan fıkıhın, sosyal hayatla oldukça ilişkili olduğu ve sosyal gerçekliği ciddi anlamda hesaba kattığı anlaşılmaktadır. Hatta zaman zaman Kur'an hükümlerinin toplumsal gerçekliğe duyarlılık konusunda teslimiyetçi bir tutuma sahip olduğu eleştirisi bile yapılabilmektedir. Sözgelimi kölelik ve çokkarılılık gibi konularda Kur'an'ın fazla uzlaşmacı olduğu ve bu olguları onayladığı iddia edilmiştir. Bu iddiaları, ne yazık ki taklit döneminin fıkıhı getirmiş olduğu statik yaklaşım da pekiştirmiştir. Oysa Kur'an'ın reel olgulara getirdiği anlak ya da konjonktürel çözümlerle, toplumu değiştirmeye yönelik yapısal gayeleri ve amaçları arasında bir ayırım yapılmalıdır. Reel çözümler mevcut durumu ıslah etmeye, yapısal gayeler ve idealler ise mevcut durumu kökten değiştirmeye yöneliktirler. Düzenlenen reel durum ile gerçekleştirilmesi gereken durum arasında aşamalı bir değişim stratejisi (tedricilik ilkesi), Kur'an'ın Rabbânî eğitim yöntemidir. Hukuk da bu eğitimin bir parçası olarak algılanmalıdır.

Hukuk sosyolojisi açısından Kur'an hükümlerinin ve fıkıhın araştırılması, durağan hale getirilmiş olan İslam hukukunun yeniden güncelleştirilmesine ve dinamik hale getirilmesine yardımcı olacaktır. Hukuk ile toplum, idealler ile reel çözümler arasındaki etkileşimin göz ardı edilmediği bir yaklaşım olarak hukuk sosyolojisi, hem fıkıhın dinamik bir sistem olarak anlaşılmasını sağlayacak hem de fıkıhın yenilenmesine katkıda bulunacaktır. Bu noktada Karadavi'nin önerdiği, "şeriat fıkıhı" ile "gerçeklik fıkıhı" ayırımına dayalı "dengeler fıkıhı" ile "öncelikler fıkıhı" arasındaki ayırım önemli bir yaklaşım olarak görülmeli ve geliştirilmelidir.

### Kaynakça

- Bulaç, Ali (1991), "Mekasidu's-Şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu" İslami Araştırmalar, 5:4. ss. 292-309.
- Can, Cahit (2002), Hukuk Sosyolojisinin Antropolojik Temelleri ve Genel Gelişim Çizgisi, Seçkin Yayıncılık, Ankara.
- Canatan, Kadir (2005), Kur'an'da Hz. Peygambere Sorulan 13 Soru, Beyan Yayınları, İstanbul.
- Ebu Zehra, Muhammed (1978), Mezhepler Tarihi, Hisar Yayınevi, İstanbul.
- Ebu Zehra, Muhammed (1986), İslam Hukuku Metodolojisi, Fecr Yayınları, Ankara.
- Elmalılı, Hamdi Yazır (2006), Hak Dini Kur'an Dili, C. 2, Çelik-Şura, İstanbul.
- Erdoğan, Mehmet (1990), İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Gurvitch, Georges (1949), Hukuk Sosyolojisinin Konusu ve Problemleri, Çeviren: Hamide Topçuoğlu, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 6:2. ss.222-245.
- Gürkan, Ülker (1999), Hukuk Sosyolojisine Giriş, Siyasal Kitabevi, Ankara.

- Hasan, Ahmet (1999), İlk Dönerim İslam Hukuk Biliminin Gelişimi, Rağbet Yayınları, İstanbul.
- Karadavi, Yusuf (2000), Priorities of the Islamic Movement in the Coming Phase, Awakening Publications, London.
- Keskiöglu, Osman (1984), Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku, DİB Yayınları, Ankara.
- Kitabı Mukaddes (1997), Eski ve Yeni Ahit, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul.
- Schuyt, C.J.M. (1978), Sociologie van het Recht, Sociologische Encyclopedie, L. Rademaker, Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen.
- Slot, Robert (1997), Uw God en Mijn God Zijn Een, Een Gesprek tussen Joden, Christenen en Moslims, PathRhei, Den Haag.
- Şatibi (1990), el-Muvafakat I-II, İslami İlimler Metodolojisi, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Şentürk, Recep (2006), "İsmet Âdemiyyettedir: İnsan Haklarına Fıkhi Bakışlar", Köprü Dergisi, 96. ss. 43-55.
- Taha, M. Mahmud (2008), İslam'ın İkinci Mesajı, Kalkedon, İstanbul.
- Türkkahraman, Mimar (2006), Toplum ve Temel Toplumsal Kurumlar. Kurumlar Sosyolojisine Giriş, Alp Yayınevi, Ankara.
- Uludağ, Süleyman (2006), İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti, DİV Yayınları, Ankara.
- Yılmaz, Hasan (2008), Kur'an ve Muhtevası, Fecr Yayınevi, Ankara

# Kur'an Deyimlerinin Semantik Analizi

Erdoğan DOĞRU\*, Emrullah İŞLER\*\*

**Öz** Bir dilde deyimler o dilin söz varlığı içinde önemli bir yer tutar. Çünkü deyimler, söylenmek istenen sözü daha etkili hale getirirken aynı zamanda dilde tasarruf sağlar. İçinde deyim geçmeyen bir yazı yazmak veya konuşma yapmak neredeyse imkânsızdır. Bu açıdan deyimleri atasözleriyle kıyasladığımızda dilde deyimlerin atasözlerinden daha büyük bir yer kapladığını görürüz. Konuya Kur'an-ı Kerim açısından bakıldığında Kur'an'ın son derece zengin bir deyim kullanımına sahip olduğu hemen fark edilecektir. Zira Arap dili, mecazî ifadelerle yatkınlığıyla bilinen bir dildir. Bir de buna Kur'an-ı Kerim'in ilahî kelimeler oluşu, yani fesahat ve belâğatinin yüksekliği eklendiğinde Kur'an-ı Kerim'de neden bu kadar çok deyim kullanıldığı anlaşılmış olur. Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması açısından deyimlerin analizi oldukça önemlidir. Çünkü deyimler, kendini hemen ele vermeyen, üzerinde düşünülmesi gereken, başka bir ifadeyle manayı presleyerek muhafaza eden dil birlikleri olduğundan anlamın gün yüzüne çıkarılması, önemli bir çaba sarf etmeyi, tabir caizse iğneyle kuyu kazmayı gerekli kılmaktadır. Bu çalışmada Kur'an deyimleri, semantik açıdan analiz edilmeye, Kur'an'daki deyimlerin derinliklerinde dolaşmaya çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Kur'an-ı Kerim, deyim, semantik, çeviri, analiz.

## Semantic Analysis Of Quran Idioms

**Abstract** Idioms in a language occupy an important place in its word power. Because, idioms save up in language while they make intended meanings more efficient. It is almost impossible to write an inscription or to make a speech in which an idiom is not included. We see that idioms occupy larger place than proverbs in a language when we compare them in this regard. It will be immediately noticed that the Holy Quran has an extremely rich idiom usage when the issue is examined from the respect of the Holy Quran. Because, Arabic is a language which is famous with its inclination to figurative phrases. When the fact that the Holy Quran is a divinely remark namely its highness in accuracy, fluency and eloquence is added to this, it will be better understood why so many idioms have been used in the Holy Quran. Analysis of idioms is highly important for the Holy Quran to be well understood. Bringing the meaning into light entails a considerable effort, in other words an attempt to do the impossible because idioms are word units that do not betray themselves easily at once, need to make mind exercises on, in other words that save the meaning in zipped form. In the present study, it has been tried the Quran idioms to be analyzed semantically and to travel in their depths.

**Keywords:** The Holy Quran, idiom, semantics, translation, analysis.

\* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi

\*\* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Sabık Öğretim Üyesi, Milletvekili.

## Giriş

Deyimler, bir dilin kültürel birikimini ve yapısal özelliklerini içinde barındıran en önemli dil birlikleridir. Ancak, deyimler söz konusu birikimi ilk planda ele vermeyip örtük bir biçimde içerir. Deyimlerin bu özelliği, onların dil içinde hem yapısal hem de anlam açısından derin yapılar oluşturduğunun bir işaretidir. Bu yüzden deyimler için “deyimin ne dediği değil ne demek istediği önemlidir” ifadesi sıkça kullanılır. Ne var ki deyim ne dediği ile ne demek istediği arasında bir ilişki bulunmaktadır. İşte deyimlerin derin yapısını çözümlenme aşaması, deyim ne dediği ile ne demek istediği arasındaki bu ilişki veya ilişkileri ortaya çıkarma sürecidir denilebilir. Zira bir deyim demek istediği şeyi neden başka lafızlarla değil de deyim içinde geçen belirli lafızlarla dile getirdiği bu noktada önem arz etmektedir. Bu açıdan bakıldığında deyim ne dediği ile ne demek istediği arasındaki ilişkiler ağını çözümlenebilmek için dilin yapısal özelliklerine olduğu gibi kültürel özelliklerine de derin bir vukûfiyet kesbetmiş olmak gerekir. Dilin yapısal özellikleriyle kastedilen şey, dildeki çeşitli mecaz şekilleri (ad aktarması, deyim aktarması, kinaye, teşbih vb.) ile bu mecaz şekillerinin oluşumuna aracılık eden anlam olayları (bağlam, anlam değişimleri, eşanlamlılık, eşadlılık, çok anlamlılık, temel anlam, yan anlam vb.)dir. Deyimlerin anlam analizinde söz konusu mecaz türleri ve anlam olaylarının yadsınamaz bir katkısı olmakla birlikte burada makalemizin sınırlarını aşacağından dolayı tek tek ele alınmayacak, fakat Kur’an deyimlerinin analizi sırasında bu öğelere değinilecektir.

Deyimlerin karakteristik özellikleri, diğer dil birliklerinden ve özellikle de atasözleri ve terimlerden farklılaştığı noktalar açısından bakıldığında konunun net çizgilerle birbirinden ayrılamadığı görülmektedir. Konu Arapça açısından ele alındığında belirsizliğin daha da katmerleştiği fark edilecektir. İngilizce, Almanca, Rusça, Türkçe gibi dillerde ortaya konulmuş olan deyim tanımları ve deyimlerle diğer dil birlikleri arasındaki benzeyen ve farklı olan noktalar Arapça açısından, söz konusu dillerdeki kadar netlik kazanmamıştır.<sup>1</sup> Hem klasik dönemde hem de modern dönemde konu ile ilgili yapılan çalışmalarda deyimlerle atasözlerinin aynı başlık altında ele alındığını görmekteyiz. Bunun doğal neticesi olarak Arapçada, her ne kadar son zamanlarda bazı mütevazı çalışmalar yapılmış olsa da, bahsi geçen dillerdeki gibi özellikle deyimlerin ve atasözlerinin büyük oranda birbirinden ayrıştırıldığı sözlükler ortaya konulamamıştır.<sup>2</sup> Böylesi bir durum, Kur’an-ı Kerim açısından da hangi ifadenin deyim sayılması gerektiği hususunu zorlaştırmaktadır.

Kur’an-ı Kerim’de geçen deyimsele ifadelerin Türkçeye aktarılması ile ilgili olarak çevirmenin Arap dilinin inceliklerini iyi derecede bilmesinin yanı sıra güçlü bir farkındalık içinde olması gereken dolaylı unsurların ve çev-



resel faktörlerin de önemi yadsınamaz. Söz konusu unsurlara ve faktörlere ve bunların çeviride üstleneceği role kısaca değinmekte fayda vardır.

### Kültürel Farklılık

Deyimlerin deyim olmayan ögelere göre bazı artı özellikleri bulunmaktadır. Her dil, kendi kültür ve dil özelliklerine dayalı olarak deyimlerini oluşturur. Bu sebeple diller arasında bulunan ayırım noktaları deyim konusunda daha çok kendisini gösterir. Çeviri esnasında bu husus mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Örneğin, anadili Arapça olmayan bir kişinin *أكمل دينه* (Dinini tamamladı.) veya *أكمل نصف دينه* (Dininin yarısını tamamladı.) deyimini anlayabilmesi için öncelikle İslam dininin evliliğe ve evlilik dışı birlikteliklere bakış açısını algılamış olması ve bu konudaki kültürel öğelere vakıf olması gerekmektedir. Aksi takdirde deyim farklı şekillerde yorumlanıp asıl anlamının dışında kullanılması mümkündür. Örneğin, bu deyim çok ibadet yapan bir kimse için kullanılması Arapçanın genel dil mantığına çok aykırı olmasa da kültürel açıdan bu anlam, geçerliliğini yitirmektedir. Çünkü Arapçada bu deyim kullanımı, Müslüman bir kişinin evlenmesi ile ilişkilendirilmiştir. Evlenen şahsın, dinin taleplerine daha kolay uyum sağlayacağı ve böylece dindarlık yolunda önemli bir aşamayayı geride bıraktığı ancak kültürel değerlere âşına olmakla anlaşılacaktır.<sup>3</sup>

Kültürel motiflerin deyimleri anlamlandırmadaki önemine Arapçadaki *أتى* *أقبل عليه الدنيا* ile *أقبل عليه الدهر* deyimlerini karşılaştırarak bir örnek daha vereyim. Birinci deyim sözlük anlamını, “Zaman üzerine geldi.”, deyimsel anlamını da “Köküne kibrit suyu dök(ül)mek, kökünü kurutmak, felakete uğramak, kırıp geçirmek, silip süpürmek” şeklinde Türkçeye çevirmek mümkündür. İkinci deyim ise, sözlük anlamını, “Dünya üzerine geldi.”, deyimsel anlamını da “Şans yüzüne gülmek, refaha kavuşmak, işleri yolunda gitmek, talihi dönmek” gibi deyimlerle Türkçeye aktarabiliriz. Deyimlerin sözdizimine baktığımızda her ikisinin de fiil cümlesi olduğunu ve “fiil + câr + mecrur + fail” dizilişiyle aynı sıralamayı takip ettiğini görmekteyiz. Diğer yandan deyimlerdeki fiillerin anlamlarının da benzer olduğu görülmektedir. Zira *أتى* ve *أقبل* fiilleri eşanlamlı olup, “gelmek, yönelmek, varmak” anlamlarını dile getirmektedir. Bu deyimlerin fiillerinde ve sözdizimlerinde büyük oranda bir benzerlik (hatta tabiri caizse aynılık) olmasına rağmen deyimsel anlamlarında neredeyse taban tabana bir zıtlık görülmektedir. Deyimlerdeki bu zıt anlamlılığı meydana getiren öge, fail konumundaki sözcüklere dayanmaktadır. Birinci deyimdeki *الدهر*

(zaman) ve ikinci deyimdeki الدُّنْيَا (dünya) sözcüklerinin Arap kültüründeki açılımına bakıldığı takdirde iki deyim arasındaki biçimsel ve düz anlamsal benzerliğe rağmen deyimsel düzeydeki zıt anlamlılık anlaşılır hâle gelecektir. Arap kültüründe الدهر sözcüğü, çoğu zaman felaketlerle, yok olmakla özdeşleştirilmiştir. Çünkü Araplar, başlarına gelen ölüm, hastalık, yaşlılık, felaket gibi olayların asıl müsebbibinin “zaman” olduğuna inanıyorlardı. Hz. Peygamber’den gelen لا تَسْبُوا الدَّهْرَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ (Zamana sövmeyin çünkü Allah, zamandır.) rivayeti de Arapların sıkıntı ve felaketlerin sorumlusu olarak “zaman”ı gördüklerini, böyle bir durumla karşılaşınca müsebbib olarak gördükleri “zaman”a sövdüklerini ispatlar mahiyettedir. Yine Kur’an-ı Kerim’deki وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ “Dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. (Burada) ölür ve (burada) yaşarsınız. Bizi ancak zaman helak eder dediler.”<sup>4</sup> ayeti de “zaman”ın (الدَّهْر) nasıl algılandığını göstermektedir. İslam kültüründe Allah’a inanmayanlara الدَّهْرِيُّ (zamanperest) denilmesinin sebebi de bu olsa gerektir. Arapların الدهر sözcüğüne yükledikleri bu olumsuzluğun bir benzerini Türkler de kendi kültürlerinde “felek” sözcüğüne yüklemiştir.

İkinci deyimde geçen الدُّنْيَا (dünya) sözcüğüne gelince, Arap kültüründe bu sözcük genellikle hoşlanılan, zevkli olan, menfaat sağlayan şeylerle ilişkilendirilmiştir. Kur’an-ı Kerim’de pek çok ayette geçen “Onlar dünya hayatının süsünü tercih ediyorlar.”<sup>5</sup> şeklindeki ifadeler, bu sözcüğün Arap zihnindeki algılanış biçimine atıfta bulunmaktadır.

İşte الدهر ve الدُّنْيَا sözcüklerinin altında yatan bu kültürel algılama, söz konusu deyimlerin anlaşılmasında araştırmacıya büyük bir katkı sağlayacak ve Arapçanın dil mantığını çözmesinde yardımcı olacaktır.<sup>6</sup>

Yine Kur’an-ı Kerim’deki إِلَّا الْمَطْهَرُونَ لَا يَمَسُّهُ ayetinin, vahyin nüzülü dönemindeki Arapların kültürel kodları çözümlenmeden doğru bir şekilde anlaşılması mümkün görünmemektedir. Zira ayeti, abdestsiz Kur’an’a dokunulamaz şeklinde anlamak, o günkü kültürel altyapıyı hesaba katmayan anlayışların bir ürünü olsa gerektir. Oysa ayetin kültürel altyapısını oluşturan arka plan, dönemin kâhinlik ve cinlerle kâhinlerin ilişkileri meyanında kendini ele vermektedir. O dönemdeki inanca göre, kâhinler gaybla ilgili haberleri iletişim içinde oldukları cinlerden aldıklarını iddia ederlerdi. Bu düşünüş biçimi o zamanlar oldukça yaygın bir kanaat haline gelmişti.<sup>7</sup> Hz. Peygamber vahiy almaya başlayıp gayba dair haberler verince Mekke müşrikleri, Hz. Peygamberin de diğer kâhinler gibi cinlerle irtibatlı olduğunu ve bu gaybi haberleri ona cinlerin getirdiğini iddia ede-

rek Kur'an'ın temizliğine leke sürmek istemişler ve böylece Hz. Peygamberin kâhin olma hevesinde olduğunu, söylediği sözlerin de cinlerin taşıdığı hak-batıl karışımı bir mahiyet içerdiğini dillendirerek insanları ondan uzaklaştırmaya çabalamışlardır. Söz konusu ayet, bu iddiayı çürütmeye yönelik müminlere verilmiş bir mesaj niteliğindedir. Zaten bu ayetin nazil olduğu dönemde Kur'an-ı Kerim, insanların elinde dolaşan, dokunabilecekleri bir Mushaf (kitap) halinde değildi.

### Çevresel Faktörlerdeki Farklılıklar

Her dil, kendi çevresinde bulunan faktörleri kullanarak deyimlerini oluşturmaktadır. Belli bir dili öğrenen kişi, o dilin çevresel faktörlerini ve özelliklerini bilmezse deyimlerine de tam olarak vukufiyet sağlayamaz. Örneğin, Kur'an-ı Kerim'deki **وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ** (On aylık gebe develer salıverildiği zaman...)<sup>8</sup> ayetinin anlaşılması, bahsi geçen çevresel faktörlerden haberdar olmayı gerektirmektedir. Zira o dönemde çölün gemisi sayılan ve insanların hayatlarında büyük bir yeri olan develerin ne denli önemli olduğu bilinecek olursa, doğurmak üzere olan dişi devenin önemi de anlaşılabilir olur. Bir kişi bu kadar değerli olan bir şeyi gözü kapalı terk edebilecekse, bu tasvir, içinde bulunulan günün dehşetini dile getirme bakımından çok güçlü bir anlatım için kullanılmış demektir.

### Anadil Girişimi

Anadil girişimi, anadilin yapısal ve anlamsal özelliklerinin hedef dilin yapısal ve anlamsal özelliklerine yansıtılması şeklinde tanımlanabilir. Bir dilden çeviri yaparken karşılaşılan sorunlardan bir kısmı, anadilimizin iç yapısıyla, hedef dilin iç yapısı arasındaki ayrılıklardan kaynaklanır.<sup>9</sup> Hedef dilin öğelerini zihnimize çevirirken çoğu kez anadilimizle düşünür, anadilimizin anlam çerçevesi içine giren anlamları ve anadilimizin sözdizimini temel alırız.<sup>10</sup> Anadil girişimi, çeviride önemli sorunlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Anadil girişiminin çeviri yanlışları üzerindeki etkisi bir araştırmaya göre %23'lere kadar çıkabilmektedir. Bu rakamdan hareketle çeviri yanlışlarının yaklaşık beşte birinin anadil girişiminden kaynaklandığı söylenebilir.<sup>11</sup>

Kur'an-ı Kerim'den bir örnek verecek olursak ...**فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ**<sup>12</sup> diye başlayan ayet-i kerime “Namazı kaza ettiğinizde...” şeklinde çevrilecek olursa anadil girişimine maruz bırakılmış olacaktır. Zira ayetteki “kaza etmek” fiili, geleneksel din anlayışı çerçevesinde Türkçede, geçmişte kı-

lınmamış olan namazların vakti geçtikten sonra kılınması şeklinde anlaşılmaktadır. Bu anlamı sözcük, Peygamber (a.s)’ın vefatından sonra başlayan fikhî tartışmalar neticesinde kazanmış olup Türkçede sadece bu anlamıyla yaşamaktadır. Hâlbuki bu sözcük söz konusu ayette namazı “eda etmek” anlamında kullanılmıştır. Ayetin “Namazı kaza ettiğinizde...” şeklinde çevrilmesinin sebebi, anadil girişimi olmaktadır. Anadil girişimi, dilin içerdiği kültürel öğeleri de kapsar.

### Hedef Dil Girişimi

Deyim çevirisinde hedef dil girişimi, anadil girişiminin tersi yönde sorunlara yol açmaktadır. Başka bir ifadeyle, burada çevirmenin hedef dile ilişkin birikiminin anadile olumsuz etkisi söz konusudur. Hedef metnin aşırı derecede etkisinde kalmak, bu tür sorunların başında yer almaktadır. Kişi bu durumda hedef metnin içeriğini anlamakta ama metni anadile aktarmakta sıkıntı çekmektedir. Bu durum, çeviri kokması denilen olaya sebep olmaktadır.

Deyimlerin doğru anlaşılması ile anadile doğru aktarılması birbirinden farklı işlemlerdir. Deyim veya benzeri bir ögenin doğru anlaşılmasında hedef dil, doğru aktarılmasında ise, anadil hâkimiyeti devreye sokulmalıdır. Anadiline hâkim olmayan kişi, ister istemez hedef dilin etkisi altına girecektir. Aşağıda verilen ayette deyim doğru anlaşılmalı ancak, doğru aktarılmamıştır.

Âl-i İmran suresi 144. ayette geçen *ومن ينقلب على عقبيه* deyimsel ifadesi bazı meallerde “Kim de ökçelerinin üzerinde gerisin geriye dönerse” şeklinde tercüme edilmiştir.<sup>13</sup> Bu deyim mütercim tarafından doğru anlaşıldığı görülmekle birlikte Türkçeye aktarılmasında hedef dilin sözcük ve kalıplarının etkisinde kalındığı görülmektedir. Çünkü Türkçede “Ökçelerinin üzerinden gerisin geriye dönmek” diye bir deyimsel ifade bulunmamaktadır. Kuşkusuz bu tarz bir çeviri son derece anlamsız olmakta ve ayetin “Kim inancından vazgeçerse/Kim dininden dönerse” anlamını yok etmektedir.

### Deyim Çevirisi

Çeviri işleminin asıl amacı, hedef dil metninde verilen bilginin anlam ve üslûp özelliklerini elden geldiğince koruyarak aktarmaktır. Ancak, çeviri işlemi, kaynak dilin anlam ve üslûp özelliklerini de muhafaza etmek zordur. Bu yüzden iyi bir çeviri, olabildiğince aslına sadık ve gerektiği

kadar da serbest olmalıdır. Bir çeviri gereğinden fazla serbest olursa, aslına sadık kalmaz ve ortaya çeviri değil, yeni bir metin çıkmış olur. Aslına tıpatıp sadık kalan çeviriler ise, kaynak dilin özelliklerinden ödün vereceği için çeviri kokacaktır.<sup>14</sup>

Deyim çevirisi, çeviri bilim açısından en zor süreçlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü kesin yargıları, basit olayları anlatan cümlelerin bir dilden başka bir dile çevrilmesi, anlamın tıpatıp aktarılması güç değildir. Ancak, deyim gibi kültür yoğunluklu kalıplaşmış öğeleri, bir dilden başka bir dile tam karşılığını bularak aktarmak son derece zor, hatta bazen imkânsız bir işlemdir. Eğer bu tür öğeleri sözcüğü sözcüğüne çevirecek olursak, aktardığımız dile yabancı bir anlatım ve o dilde anlamı olmayan bir söz dizisi ortaya çıkar. Örneğin, “Sultanahmet’te dilenip Aya-sofya’da sadaka vermek” gibi bir deymi başka dillere sözcüğü sözcüğüne çevirmek, değişik kültürlerden kimseleri hiçbir şey anlamayacakları sözlerle karşı karşıya bırakmak anlamına gelir.<sup>15</sup> Çünkü daha önce de bahsedildiği üzere deyimler genellikle tek tek sözcüklerin toplam anlamından ibaret olmayan dil birlikleridir. Başka bir ifadeyle deyimsel anlam, deyimdeki sözcüklerin temel anlamları toplamına eşdeğer değildir. Bu yüzden deyim çevirisinde sözcüklerin değil, kültürel anlamın (kavram) temel alınması gerekir.<sup>16</sup> Yani hedef dildeki deyim, hedef dilin kültüründe nasıl anlaşıldığını tespit edip bu kültürel anlamın anadildeki eşdeğerini bulmaya çalışmak gerekmektedir. Deyimdeki sözcüklerin eşdeğerlerini bularak çevirmek çoğu zaman hiçbir anlam ifade etmeyecek, hiçbir iletişimsel değeri olmayacaktır.

### **Çeviri Açısından Kur’an Deyimlerinin Tasnifi**

Deyimler, üzerine kuruldukları kültürel altyapı, içerdikleri söz sanatları, söz dizim ve eşdizim yapılarıyla çok çeşitlilik arz ettiğinden yukarıdaki kriter her zaman işlevsel olmayabilir. Bazı deyimlerin sözcüğü sözcüğüne çevrilebilmeleri mümkündür. Bu çalışmada Kur’an deyimleri çeviri açısından “mantık”, “kurgu” ve “sözcük” düzeylerinde ele alınmıştır. Burada, “mantık” sözcüğüyle kastedilen şey, deyim ne demek istediği, ne anlatmaya çalıştığı ile ilgili yöndür. “Kurgu” sözcüğüyle de deyim ne demek istediği ya da anlatmaya çalıştığı şeyi nasıl ifade ettiği kastedilmektedir. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, deyim ne anlattığı mantığını, nasıl anlattığı da kurgusunu oluşturmaktadır. Buradan hareketle Kur’an deyimlerinin Türkçeye çevirileri dört temel kategoride değerlendirilmiştir.

## Mantık, Kurgu ve Sözcük Düzeylerinde Eşdeğer Olan Deyimler

Bu tür deyimler, çeviri açısından en sorunsuz öğelerdir. Genellikle aynı söz sanatları ile kurulmuşlardır. Bunlar, hem mantık hem kurgu hem de sözcük düzeylerinde eşdeğer özellik arz eden, bu yüzden de sözcüğü sözcüğüne çevrilmeleri mümkün olan deyimlerdendir. Örneğin, Kur'an-ı Kerim'deki ذاق العذاب ayeti, Türkçede “Azabı tatmak” şeklinde dile getirilmektedir. Vücudun bir organına dayandırılarak elde edilen ve aynı mantığa oturan bu deyimde her iki dilin eşdizimsel yapısının “tatmak” ve “azap” sözcükleri aracılığıyla sağlandığı görülmektedir. Bu türden deyimlerin gerek Arapçadan Türkçeye, gerekse Türkçeden Arapçaya sözlük anlamıyla çevrilmesi gerekmektedir. Kur'an-ı Kerim'deki يحيي الأرض ve أخذًا gibi deyimisel ifadeler de bu türdendir.

## Sözcük Düzeyinde Farklı, Mantık ve Kurgu Düzeylerinde Eşdeğer Olan Deyimler

Bu tür deyimler, anlamları ve kurguları bakımından eşdeğer olmakla beraber yukarıdakilerden farklı olarak sözcüklerinde bazı küçük değişiklikler arz etmektedir. Çünkü farklı diller aynı mantık ve kurguya dayansalar bile bazen eşdizimde değişiklik gösterebilirler. Bu da sözcüklerden bir veya birkaçının değişmesi anlamına gelmektedir. Örneğin, أفرغ علينا صبرًا ifadesi Türkçeye “üzerimize sabır yağdır” şeklinde tercüme edilebilir. Mantık ve kurguda eşdeğer olan bu deyim, Türkçede “üzerimize”, “sabır” ve “yağdır” sözcükleriyle eşdizim oluştururken Arapçada “üzerimize”, “sabır” ve “dök/boşalt” sözcükleriyle eşdizim oluşturmaktadır. İki dil arasındaki tek farkın Türkçedeki eşdizimde “yağdır” olarak kullanılan sözcük yerine Arapça eşdizimde “dök/boşalt” sözcüğünün kullanılmasından ibaret olduğu görülmektedir. Bu gruba verilebilecek başka bir örnek de لا تأخذه سنةٌ ولا نومٌ ayetidir. Türkçedeki deyimsel karşılığı, “O’nu uyuklama ve uyku tutmaz.” şeklinde iken Arapçadaki eşdizimi, “O’nu uyuklama ve uyku almaz.” biçimindedir. Aradaki fark, Türkçe eşdizimde “almaz” sözcüğünün yerine “tutmaz” sözcüğünün gelmesidir.

## Kurgu ve Sözcük Düzeylerinde Farklı, Mantık Düzeyinde Eşdeğer Olan Deyimler

Diller arasında en sık rastlanan deyimler, kurgulanış biçimi ve içerdiği sözcükler açısından farklılık gösteren, ancak mantık itibarıyla eşdeğer olan bu tip deyimlerden oluşmaktadır. Çünkü insanlar değişik kültürlerle, yaşam biçimlerine ve tecrübelerine sahip olduklarından, benzer olayları dile

getirmek isteseler bile bunu büyük olasılıkla farklı yollar ve üslûplarla gerçekleştirmektedirler. Bu türden deyimlerin bir dilden diğerine çevrilmesi, önceki iki kategoride bulunan deyimlerden daha sorunludur. Çünkü karşısına böyle bir deyim çıkan çevirmen, bu deyimün sözcükleri ve kurgusuna değil, mantığına bakmalı ve aktaracağı dilde bu mantığa eşdeğer sayılabilecek bir deyim aramalıdır. Bulduğu deyimün, hedef dildeki deyimle kurgu ve sözcük bakımından hiçbir benzerliği bulunmayabilir. Önemli olan anlam eşdeğerliğini yakalayabilmektir. Bazen de çevirmen bu tür deyimleri çevirirken eşdeğer bir deyimsel karşılık bulmakta zorlanabilir. Bu durumda çevirmene düşen şey, hedef dildeki deyimün mantığını iyice kavrayıp anladıktan sonra, aktaracağı dilde bu mantığı yeterli derecede yansıtabilecek bir düz anlamlı cümleyle başvurmak olmalıdır.

Kur'an-ı Kerim'de bu kategoriye giren birçok deyimsel ifade bulunmaktadır. Türkçedeki Kur'an meallerine bakıldığında bu deyimlerin zaman zaman Türkçeye yanlış bir şekilde aktarıldığı görülmektedir. Bu yanlışlık, çevirmenin deyimsel yapıyı anlamamış olmasından kaynaklanabileceği gibi, deyimün kurgu ve sözcüklerini Türkçeye olduğu gibi yansıtmak istemesinden de kaynaklanmış olabilir. Örneğin, Tekâsur suresinin 2. ayetinde geçen *حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ* ifadesini, sözlük anlamıyla Türkçeye aktarırsak “Sonunda kabirleri ziyaret ettiniz.” şeklinde bir çeviriyle karşılaşırız. Türkçede “Kabirleri ziyaret etmek” ibaresi, kabirlerin bulunduğu yere gidip orada yatanları anmak ve onlara dua etmek şeklinde anlaşılmaktadır. Yukarıdaki Arapça ibare ise, kinayeli bir anlatım tarzına dayalı olarak “ölmek” anlamına gelen bir deyimsel ifadedir. Fakat bazı meallerde bu ayet, düz anlamıyla çevrilmiştir. Örneğin, Talat Koçyiğit'in meâlinde “kabirleri ziyaret edinceye kadar”, Hayrât Neşriyat tarafından bir heyete hazırlatılan meâlde “Nihayet kabirleri ziyaret ettiniz.”, Ahmet Ağırakça ve M. Beşir Eryarsoy'un meâlinde “Sonunda kabirleri ziyaret ettiniz.”, Hamdi Döndüren'in meâlinde “Sonunda kabirleri ziyaret ettiniz”, Ahmet Varol'un meâlinde “Öyle ki kabirleri bile ziyaret ettiniz.”, Hüseyin Atay'ın meâlinde “Kabirlere gidip saymaya varıncaya kadar”, Yaşar Nuri Öztürk'ün meâlinde “Öyle ki ziyaret edip saydınız kabirleri.”, T.D.V meâlinde “Nihayet kabirleri ziyaret ettiniz.” şeklinde tercüme edilmiştir. Hâlbuki bu ayetteki deyim, Türkçeye yine bir deyimle aktarılabilir. Buna göre ayetin meâli, “mezara girinceye kadar” ya da “Sonunda mezara girdiniz.” şeklinde verilebilir. Bu ifadeden söz konusu kişilerin öldükleri net bir biçimde anlaşılmaktadır. Yine Meryem suresinin 4. ayetinde *وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا* şeklinde bir ifade vardır. Bu ifadeyi sözlük anlamıyla çevirirsek “Baş, beyazlık bakımından tutuştu/alevlendi.” gibi anlamsız bir cümleyle karşılaşırız. Bu cümlemin Türkçede hiçbir şey anlatmadığı bilin-

mesine rağmen pek çok meâl, ayetin çevirisini sözlük anlamıyla vermiştir. Oysa bu ayetin de Türkçede deyimsel bir karşılığı bulunmaktadır. Örneğin, ayetin çevirisi için “Saçlarım ak düştü.”, “Saçım başım ağardı.”, “Saçım sakalım ağardı.” deyimlerinden biri tercih edilebilirdi.

O hâlde bu tür deyimleri bir dilden diğerine aktarmak isteyen çevirmen, hedef dildeki deyimın kurgusu ve sözcüklerini değil kaynak dilin özelliklerini göz önünde bulundurarak çeviri işlemini gerçekleştirmelidir. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak çevirmen, deyimı anlama aşamasında hedef dil mensubu, çevirme aşamasında da kaynak dil mensubu rolünü üstlenmek durumundadır.

### **Kurgu, Mantık ve Sözcük Düzeylerinde Farklılık Gösteren Deyimler**

Diller arasında, doğal ve çevresel faktörler, dilin iç işleyişi ve kültürel etkileşimler sebebiyle meydana gelen birtakım benzerlikler ve yakınlaşmalar olabileceği gibi yine aynı sebeplerle birbirine tamamen yabancı öğeler de bulunabilir. Her milletin kendine özgü birtakım özellikleri, deyimlerinde de kendini gösterir. Bu tür özelliklerin yoğun olarak bulunduğu deyimleri bir dilden diğerine aktarmak, ancak anlam çevirisiyle mümkün olabilir. Belki yakın anlamlı deyimler bulunabilir; fakat bu sefer de anlam kayması veya kaybı artacağından bu tür deyimleri deyimsel olarak çevirmek yerine deyimsel anlamı açımlayarak çevirmek, hedef dil metninin dışına çıkma adına daha doğru olabilir. Yine de bu noktada çevirmenin tecrübesi devreye girecek ve onun kanaati önem taşıyacaktır. Zira çeviri işlemi, özellikle de kültür ve sanat yoğunluklu deyimlerin çevirisi, bu alanda birikimli ve deneyimli olmayı gerektirmektedir. Aslında hedef dildeki bir deyimı yine bir deyimle kaynak dile aktarmak temel bir prensip olmalıdır. Ne var ki her deyimle eşdeğer bir deyimsel karşılık bulmak sanıldığı kadar kolay bir iş değildir. Eğer hedef dildeki bir deyimın kaynak dile kurgusal açıdan farklı da olsa eşdeğer bir deyimle çevirisi mümkün görünmüyorsa, bu durum, kaynak dilde hedef dil deyiminin mantıksal karşılığının bulunmadığı şeklinde yorumlanabilir. Böyle bir durumla karşılaşan çevirmenin hedef dildeki deyimı, açıklama yöntemiyle çevirmekten başka bir yolu kalmamış demektir.

Kur'an-ı Kerim'de bu türden deyimlere de sık sık rastlanmaktadır. Örneğin, Bakara suresinin 143. ayetinde **لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ** şeklinde bir ifade bulunmaktadır. Bu ayetteki deyimsel ifade, **يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ** kısmıdır. Bir kimsenin, daha önce inandığı veya kabul ettiği bir şeyden vazgeçtiğini, inancından döndüğünü dile getiren Kur'an'daki bu deyimsel ifade, pek çok meâlde Türkçeye yabancı ifadelerle aktarılmıştır.



Örneğin, ayetin çevirisi Talat Koçyiğit'in meâlinde "...Peygambere uyanları, *ökçesi üzerinde dönenlerden* (ayırıp) bilelim diye...", Hayrât Neşriyat tarafından bir heyete hazırlatılan meâlde "...Peygambere tâbi olanları, *ökçeleri üzerinde geriye* (küfre) *dönecek olanlardan* ayırmamız için...", Ahmet Ağırakça ve M. Beşir Eryarsoy'un meâlinde "...Peygambere (sana) uyanları *ayağının iki ökçesi üzerinde geri döneceklerden* (irtidat edeceklerden ve münafıklardan) ayırt etmemiz için...", Hamdi Döndüren'in meâlinde "...Peygambere uyanları, *ökçeleri üzerinde dönenlerden* ayırt etmek için...", Ş. Taha, M. Hizmetli, K. Çelik'in meâlinde "...Rasûle uyanı, *topukları üzere dönen*den ayıralım diye...", Muhammed Esed'in meâlinde "...Elçi'ye uyanlar ile *ökçeleri üzerinde gerisin geri dönenler* arasında açık bir ayırım yapabilmek amacıyla..." şeklinde verilmiştir. Sanki Türkçede "Ökçeleri üzerinde(n) geri dönmek" ya da "Topukları üzere dönmek" gibi bir deyim varmış gibi hemen hemen bütün mealler, ayeti aynı yanlış tekrar ederek aktarmışlardır. Öyle görünmektedir ki bu yanlış aktarım bir kez yapılmış, daha sonra diğer meallerde aynen tekrar edilmiştir. Belki de bu hata, meal sahiplerinin Kur'an'daki deyimsel bir ifadeyi yine deyim benzeri bir ifadeyle çevirme gayretlerinin bir sonucu olabilir. Muhtemelen bu şekilde, metnin aslına sadık kalınmış olacağına inanılmıştır. Gerçekten de sözcük düzeyinde metne sadık kalındığı söylenebilir ama aynı şeyi anlam düzeyinde söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü Türkçenin dil mantığında "Ökçeleri üzerinde(n) geri dönmek" gibi bir deyimsel yapı bulunmamaktadır. Buradan hareketle ayetteki deyimsel ifadeyi, deyim mantığını göz önünde bulundurarak düz anlamlı bir ibareyle çevirmek daha doğru olacaktır. Buna göre ayet, bağlam da hesaba katılarak "...peygambere uyanlarla dininden vazgeçecek olanları birbirinden ayırmak için..." şeklinde çevrilebilir.

Diğer bir örnek de Âl-i İmrân suresinin 182. ayetindeki *ذٰلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ اَيْدِيَكُمْ* deyimsel ifadedir. Bu ifade Kur'an'da sık sık geçmektedir. Burada da meal sahiplerinin aralarında anlaşma varmış gibi hata üzerinde ittifak ettiklerini görmekteyiz. Meallerde bu ayete verilen anlamlar birbirine çok yakındır. Bu meallerden birkaçı şöyledir: "Bu, ellerinizin öne sürdüğünün karşılığıdır.", "Bu, sizin ellerinizin yapıp öne sürdüğünün karşılığıdır.", "Bu, sizin ellerinizin önden sunduklarıdır.", "Bu, dünyada iken kendi ellerinizle yapmış olduğunuzun karşılığıdır.", "Bu, kendi ellerinizin üretip önden gönderdiği yüzündendir.", "Bu, ellerinizle sundüğünüzün karşılığıdır.", "Bu, kendi ellerinizin işleyip çıkardığı (amellerinizin karşılığı)dır.", "Bu sizin ellerinizle hazırladığınızdır.". Verilen listeyi daha da uzatmak mümkündür. Ayeti daha düzgün bir Türkçeyle aktaran meallerin sayısı oldukça azdır. Genel olarak meallerde, Arapçadaki eşdizimin Türkçede de sağlanmaya çalışıldığı görülmektedir. Söz konusu ayette geçen deyim

eşdizimi, قَدَم (sunmak, takdim etmek, öncelemek) fiili ile الأيدي (eller) sözcüğünden oluşmaktadır. Türkçe meallere bakıldığında aynı eşdizimle bir deyim oluşturulmaya çabaladığı görülmektedir. Oysa Türkçede bu eşdizimde bir deyim bulunmamaktadır. Ayetin meali, bağlamı da dikkate alınırca, “Bu, yaptığınız kötülüklerden dolayıdır.”, “Bu, işlediğiniz suçlardan ötürüdür.”, “ Bunun sebebi, kendi yapıp ettiklerinizdir.” gibi deyimsel olmayan bir ifadeyle dile getirilebilir.<sup>17</sup>

## Kur'an Deyimlerinden Örnekler

ابتغى وجه الله

### Sözlük:

*İbteğâ*: İstenilen şeyi elde etmek için özel çaba sarf etti.

*vechullah*: Allah'ın yüzü.

**Düz anlam:** Allah'ın yüzünü istemek.

**Deyimin tahlili:** *Vech*, yüz, ön taraf, varlığın zâtı, benlik, rıza vb. anlamlara gelmektedir. Temel anlamı yüz organı olan *vech* kelimesinin yukarıda verilen diğer anlamları mecaz yoluyla elde edilen yan anlamlardır.

Dolayısıyla bu deyimde geçen *وجه الله* ibaresindeki *vech* sözcüğü kelimenin temel anlamı olan yüz organını değil, yan anlamlarından *rıza* anlamını içermektedir. *İbteğâ* sözcüğünün fiilî çaba gerektirdiği dikkate alındığında deyim, Allah'ın rızasını elde etmek için sadece talep etmenin yeterli olmadığını, bu rızayı elde etmenin ancak ve ancak fiilî çaba göstermekle mümkün olabileceğini ifade etmektedir.

*İbteğâ* kelimesinin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımına baktığımızda *وجه الله* dışında *مرضاة الله* ve *رضوان الله* ile kullanımına rastlanılmaktadır. Arapçada deyimsel yapı olmayan bu tür kullanımlar da Allah'ın rızasını aramak şeklinde Türkçeye çevrilmektedir.

**Çeviri önerileri:** Allah'ın rızasını aramak, Allah'ın rızasının peşine düşmek.

**Deyimin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımları için bakınız:** 2/Bakara: 272, 13/Ra'd: 17, 92/Leyl: 20.

ابتغى عرض الحياة الدنيا

### Sözlük:

*İbteğâ*: İstenilen şeyi elde etmek için özel çaba sarf etti.

*Arad*: Uzunluk karşıtı en, genişlik.

*El-Hayātu'd-Dunyâ*: Dünya hayatı.

**Düz anlam:** Dünya hayatının genişliğini istemek.

**Deyimin tahlili:** Arad sözcüğü geçici olan dünya menfaati ve mal mülk gibi yan anlamlar kazanmıştır. Sözcüğün fiil formatı *a-ra-da*; malı satışa sunmak, sergilemek, denetlemek, engelle karşılaşmak vb. anlamlara gelmektedir. Sözcüğün kazandığı yan anlamlar geçiciliğe vurgu yapmaktadır. Bu nedenle Kur'anî bakış açısına göre bizatili geçici kabul edilen dünya hayatı ve menfaatlerinin kalıcı olmadığı bu kelimeyle bir kez daha vurgulanmıştır.

Yakın, içinde bulunulan, basit anlamlarına gelen *dunyâ* sözcüğü الحياة الدنيا tamlamasında *hayât* sözcüğünün sıfatı konumunda kullanılmıştır. Buna göre dünya hayatından kastedilen, yaşadığımız mevcut hayattır. Bu hayat ahirete kıyasla son derece basit ve geçicidir. Söz konusu geçicilik ابتغاء عرض الحياة الدنيا deyiminde hem *dunyâ* hem de *arad* kelimesiyle vurgulanmaktadır. *İbtegâ* kelimesiyle de insanoğlunun geçici, basit dünya menfaatlerinin peşine düştüğü anlatılmaya çalışılarak insanın mal, mülk ve servet gibi geçici dünya menfaatlerine karşı olan hırsı ve tamahkârlığı yerilmektedir.

**Çeviri önerileri:** Geçici dünya nimetlerinin peşine düşmek, dünyanın geçici menfaatlerinin peşinde koşmak.

**Deyimin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımları için bakınız:** 4/Nisâ: 94, 24/Nûr: 33.

ابيضت عيناه

**Sözlük:**

*İbyadda*: Beyazlaştı, ağardı.

*Aynâhu*: İki gözü.

**Düz anlam:** Gözleri beyazlaştı.

**Deyimin tahlili:** Kur'an-ı Kerim'de bir yerde geçen ابيضت عيناه deyimini Hz. Yakup'un, oğlu Yusuf'a karşı hissettiği şiddetli özlem ve hasretin yol açtığı körlüğü anlatırken kullanılmıştır. Aşırı ve sürekli gözyaşı dökmek, gözün siyahını bulanık bir beyaza dönüştürüp görmeyi engellemektedir. Bilindiği gibi göz yuvarının görme fonksiyonunu yapan kısmı siyahtır. Bu kısmın gözyaşları sebebiyle perdelenmesi ile görme fonksiyonunda kayıp meydana gelir. Bu durum Kur'an-ı Kerim'de ابيضت عيناه deyimiyile dile getirilmiştir.

**Çeviri önerileri:** Gözüne perde inmek, gözüne kara su inmek.

**Deyimin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımları için bakınız:** 12/Yusuf: 84.

اتَّخَذَ يَمِينَهُ دَخَلًا

**Sözlük:**

*İttebaze:* Edindi, aldı.

*Yemînebu:* Yeminini.

*Dehalen:* Aldatma, sahtekârlık, hile, kusur, kin.

**Düz anlam:** Yeminini aldatma/hile (aracı) edindi.

**Deyimin tahlili:** Temel anlamı bir yere girmek olan *de-ha-le* kökünden türeyen *dehal* kelimesi mecazen aldatma, sahtekârlık, hile, kusur, kin, gizli düşmanlık ve fesat anlamına gelmektedir. *Dehal* kelimesinin söz konusu mecazi anlamı kazanmada Arapçadaki دَخَلَهُ عَيْبٌ kullanımı etkili olmuş, zamanla عَيْبٌ kelimesi kullanımdan düşürülerek bu cümlenin anlamı دَخَلَ kelimesine yüklenmiştir. Böylece deyimdeki dehal kelimesi, sahtekârlık ve aldatma anlamına gelmiş ve bir bütün olarak deyim, yeminini sahtekârlık ve aldatma aracı olarak kullanan kimsenin durumunu ifade eder olmuştur.

**Çeviri önerileri:** Yeminle aldatmak, yeminini sahtekârlığına alet etmek, sahtekârlık için yemin etmek.

**Deyimin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımları için bakınız:** 16/Nahl: 92, 94.

اتَّخَذَهُ وَرَاءَهُ ظَهْرِيًّا

**Sözlük:**

*İttebazebu:* Bir şeyi, birini edindi.

*Verâebu:* Arkasında.

*Zahriyyen:* Sırttan türemiş iyelik ismi.

**Düz anlam:** Onu arkasında tuttu, arkasında bıraktı, sırt ardı etti demektir.

**Deyimin tahlili:** Deyimde geçen sırttan türemiş iyelik ismi olan ظَهْرِيًّا kelimesi, değer verilmediği için unutulmuş şey anlamında mecazen kullanılır. Zira bir şeyi arkaya atmak, arkada bırakmak onun önemsenmediğini ve unutul-

maya terk edildiğini gösterir. Buradan hareketle deyim, bir şeye gereken değer verilmediğini ifade etmektedir.

**Çeviri önerileri:** Birini/bir şeyi değersiz addetmek, birine/bir şeye değer vermemek, birini/bir şeyi önemsememek, birini/bir şeyi hesaba katmamak.

**Deyimin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımları için bakınız:** 11/Hûd: 92.

أَتَى حَرْثَهُ

**Sözlük:**

*Etâ:* Geldi.

*Harsebu:* Tarlasına, ekinine.

**Düz anlam:** Tarlasına geldi, ekinine geldi.

**Deyimin tahlili:** Temel anlamı geldi demek olan *etâ* fiili, yan anlam olarak *أتى الأمر* yapısında iyi veya kötü bir şeyi yapmak anlamına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim temel anlamı toprağa tohum saçmak olan *bars* sözcüğü ile kadınlar arasında bir benzerlik kurmuştur. Bu benzerlikteki benzetme yönü üretkenliktir. Bu üretkenlik, toprağın ürün vermesi, kadının ise çocuk doğurması ile gerçekleşmektedir. Kadının çocuk doğurması erkekle girdiği cinsel ilişkiye bağlı olduğundan *أتى حَرْثَهُ* deyimini bu ilişkiyi ifade etmek için kullanılmıştır.

**Çeviri önerileri:** Cinsel ilişkiye girmek.

**Deyimin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımları için bakınız:** 2/Bakara: 223.

إِنْقَالَ إِلَى الْأَرْضِ

**Sözlük:**

*İssâkale:* Ağırlaşmak, ağır olmak.

*El-Ard:* Yer.

**Düz anlam:** (Ağırlığıyla) yere çöktü.

**Deyimin tahlili:** Temel anlamı ağır olmak olan *إِنْقَالَ* sözcüğü *إلى* harfi ceri ile geçişli olarak kullanıldığında bir yerde kalmayı istemek demektir. Bu deyimde, nesnelere özgül ağırlığı ile bir işi yapmaya olan isteksizlikten dolayı onu ağırdan almak arasında bir ilinti kurulmuştur. Bu açıdan bakıldığında ayetin savaşa gitme ve savaşa hazırlık bağlamı dikkate alındığında, savaş yolculuğu-

nun sıkıntı ve yorgunluğunu göze alamayıp yaşadığı yerde kalmayı istemek deyimsel anlamı oluşturmaktadır.

**Çeviri önerileri:** Ağırdan almak, bulunduğu yerde çakılıp kalmak, harekete geçmemek.

**Deyimin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımları için bakınız:** 9/Tevbe: 38.

أَحَاطَ مِنْ وَرَائِهِ

**Sözlük:**

*Ehâta:* Kuşattı, çevreledi.

*Min verâihi:* Arkasından.

**Düz anlam:** (Birini/bir şeyi) arkasından kuşattı.

**Deyimin tahlili:** Temel anlamı bir şeyin etrafını çevrelemek, kuşatmak olan *e-hâ-ta* sözcüğü, bu deyimde *مِنْ وَرَائِهِمْ* ibaresiyle birlikte kullanılmıştır. Bilindiği gibi, savaşlarda bir ordunun arkadan kuşatılması, askerleri çaresiz bırakmakta ve yenilgiyi kaçınılmaz kılmaktadır. Buradan hareketle, bir kimsenin arkadan kuşatılması metaforu, o kimsenin aciz ve çaresiz kaldığı ve yenilgiye mahkûm olduğu durumu anlatmaktadır. *وَاللّٰهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ* ayeti, Allah'ın dinini yalanlayanların Allah'ın gücü ve kudreti karşısında çaresiz kalacakları ve onlar için yenilginin kaçınılmaz olduğunu güçlü bir şekilde ifade etmektedir.

**Çeviri önerileri:** Çaresiz bırakmak, yenilgiye mahkûm etmek.

**Deyimin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımları için bakınız:** 85/Burûc: 20.

أُحْصِنْتُ فَرْجَهَا

**Sözlük:**

*Absanat:* Korudu, himaye etti.

*Ferc:* Cinsel organ.

**Düz anlam:** Cinsel organı korudu.

**Deyimin tahlili:** Temel anlamı korumak ve korunmak olan *absana* sözcüğü, mecazen iffetli olmak, namusunu korumak demektir. Örneğin, erkek ya da kadının evlenerek namusunu koruma altına alması, *إِحْصَان* kelimesiyle dile getirilmiş, böylece evli erkeğe *mubsan*, evli kadına da *mubsana* denilmiştir. Diğer taraftan *إِحْصَان* kelimesi, bekâr olduğu halde namusunu koruyan kimseler için

de kullanılmıştır. Bir kişinin cinsel organını korumasından maksat, günaha bulaşmaması, zina yapmamasıdır. **أَحْصَنَ** fiili, her ne kadar Arapçada erkek ve kadın için kullanılsa da bu deyim geçtiği iki ayette yalnızca kadın için kullanılmıştır. Dolayısıyla **أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا** ibaresi, bir kadının iffetli olması, namusunu koruması anlamını ifade etmektedir.

**Çeviri önerileri:** İffetli olmak, namusunu korumak.

**Deyimin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımları için bakınız:** 21/Enbiyâ: 91; 66/Tahrîm: 12.

**أَحْضَرَتِ الْإِنْفُسُ الشُّحَّ**

**Sözlük:**

*Ubdırat:* Getirilmek.

*Enfus:* Nefisler.

*Şuh:* Cimrilik, bencillik.

**Düz anlam:** Nefislere cimrilik getirildi.

**Deyimin tahlili:** Arapça sözlüklerde genelde *buhl* kelimesiyle açıklanan *şuh* sözcüğü esasen cimrilik anlamına gelen *buhl* dan daha ileri düzeyde bir cimriliği anlatmaktadır. Diğer yandan *buhl* sözcüğü sadece maddî cimriliği kapsarken, *şuh* sözcüğü maddî cimrilikle birlikte manevî cimriliği de kapsamaktadır. Sahip olunan şeye aşırı tamahkârlık bu tarz bir cimriliktir. Dolayısıyla *şuh* kelimesi cimrilikten daha ziyade bencilliği ifade etmektedir. Şuh kelimesinin deyimden geri kalan kısmı olan **أَحْضَرَتِ الْإِنْفُسُ** ibaresiyle birlikte kullanılması, bencilliğin, insanın fitratında, doğasında var olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla deyim, bencillik ve açgözlülüğün insanın karakteristik bir özelliği olduğuna vurgu yapmaktadır.

**Çeviri önerileri:** Mayası bencillikle yoğrulmak, mayasında bencillik bulunmak, yaratılışı gereği bencil olmak.

**Deyimin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımları için bakınız:** 4/Nisâ: 128.

**أَخْلَصَ لَهُ الدِّينَ**

**Sözlük:**

*Ablasa:* Saflaştırdı.

*Dîn:* Din.

**Düz anlam:** Dini Allah için saflaştırdı.

**Deyimin tahlili:** Ahlasa sözcüğünün kökü olan *ba-la-sa*, herhangi bir şeyin içerisindeki katkı maddelerinden arınıp saf hale gelmesidir. Bu kökün geçişli hali olan *ablasa*, bir şeyi katkı maddelerinden arındırarak saf hale getirmek demektir. Dinin Allah için saf hale getirilmesi, şirk ve riyadan arındırılarak yalnızca Allah'a mahsus kılınması demektir. Bu deyimde, bir şeyin katkı maddelerinden arındırılmasıyla dinin şirk ve riya unsurlarından temizlenerek yalnızca Allah'ın rızasının gözetilmesi arasında mecazi bir ilinti bulunmaktadır.

**Çeviri önerileri:** Şirksiz ve riyasız Allah'a ibadet etmek, dini, şirke ve riyaya bulaşmadan yaşamak.

**Deyimin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımları için bakınız:** 4/Nisâ: 146; 7/Âraf: 29; 10/Yunus: 22; 29/Ankebût: 65; 31/Lokman: 32; 39/Zümer: 2, 11, 14; 40/Gâfir: 14, 65; 98/Beyyine: 5.

أذلى بالشيء إلى الخكام

**Sözlük:**

*Edlâ:* Saldı, sarkıttı.

*Hukkâm:* Yöneticiler, yargıçlar.

**Düz anlam:** Yöneticilere/yargıçlara para vb. şeyi sarkıttı.

**Deyimin tahlili:** Bu deyimde, kovayı sarkıtarak kuyudan su çıkarmak *أذلى* *الدَّلْوُ فِي الْبَيْرِ* ile yöneticilere bir miktar para vererek daha fazla haksız gelir elde etmek arasında bir ilinti kurulmuştur. Bu ilintide sarkıtılan kova rüşvete, çıkarılan su da elde edilen haksız kazançla benzetilmiştir. Dolayısıyla düz anlamını “Yöneticilere para vb. şeyi sarkıttı” şeklinde verdiğimiz deyim, yöneticilere/yargıçlara rüşvet vererek ve para yedirerek gayri meşru yollardan haksız kazanç elde etmenin mecazî bir anlatımı olmaktadır.

**Çeviri önerileri:** Yöneticilere/yargıçlara rüşvet vermek, yöneticilere/yargıçlara para yedirmek.

**Deyimin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımları için bakınız:** 2/Bakara: 188.

أذاقَ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ

**Sözlük:**

*Ezâka:* Tattırdı.



*Libâse'l-câ'i ve'l-havf*: Açlık ve korku elbisesi.

**Düz anlam:** Açlık ve korku elbisesini tattırdı.

**Deyimin tahlili:** Kökü, tatmak anlamına gelen *zâ-ka*'dan türeyen *eżâka* sözcüğü, acı veya tatlı olayların etkisi için kullanılan nötr bir kelimedir. Ancak bu kelimenin başa gelen bela, felaket, musibet vb. olumsuz anlamlar için kullanımı Arapçada daha yaygındır. Burada dilin yemeğin acı ve kötü tadını tatması ile, bela, felaket ve musibetlerin kötü ve şiddetli etkisine maruz kalma arasında bir benzetme yapılmıştır. Diğer yandan, deyimde geçen ve giysi, elbise anlamına gelen *libâs* kelimesinin açlık ve korku için kullanımı da mecazîdir. İnsanı sarıp sarmalayan ve kuşatan acı olaylar, insan bedenini örten elbiseye benzetilmiştir. Düz anlamını “*Açlık ve korku elbisesini tattırdı*” şeklinde verdiğimiz deyim, bir bütün olarak, insanoğlunu Allah'ın açlık ve korku ile cezalandırmasının metaforik bir anlatımıdır.

**Çeviri önerileri:** Şiddetli açlık ve korku ile cezalandırmak.

**Deyimin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımları için bakınız:** 16/Nahl: 112.

أُرْسِلَ السَّمَاءَ

**Sözlük:**

*Ersele:* Gönderdi.

*Semâ:* Sema, gökyüzü.

**Düz anlam:** Gökyüzünü gönderdi.

**Deyimin tahlili:** Düz anlamını “*Gökyüzünü gönderdi*” diye verdiğimiz deyimde geçen *semâ* kelimesi, esasen, yağmur bulutlarının olduğu yer olduğundan bir metafor olarak yağmur anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla gökyüzünün gönderilmesi, yağmurun yağdırılması anlamına gelen mecazî bir anlatımdır.

**Çeviri önerileri:** Yağmur yağdırmak.

**Deyimin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımları için bakınız:** 6/En'âm: 6.

أَزَاعَ (اللَّهِ) قَلْبَهُ

**Sözlük:**

*Ezâğa:* Saptırdı.

*Kalb:* Kalp.

**Düz anlam:** Allah kalbini saptırdı.

**Deyimin tahlili:** *Ka-le-be* kökünden gelen *kalb* kelimesi, bir şeyin sabit değil, değişken olduğunu belirten bir mastardır. Kur'an-ı Kerim, kalbi düşünen ve akleden bir organ olarak nitelemektedir. Bu durumda *kalb* akletme ve düşünme merkezi olmaktadır. Düşüncenin değişebilirliği ile düşünce merkezi olan kalbin değişkenliği arasında bir ilinti bulunmaktadır. Dolayısıyla Kur'anî kullanımda *kalb*, insanın yönünü ve yolunu belirleyen manevî bir meleke olarak tasavvur edilmektedir. Bir kimsenin hak yoldan sapması sonucunda Allah'ın onun kalbini saptırması, ilahî iradenin, bu kişinin söz konusu iradesi doğrultusunda tecelli ettiğini göstermektedir. Böylece deyim, insanın dalâlete sapmasının Allah tarafından tescilinin mecazi bir anlatımı olmaktadır.

**Çeviri önerileri:** (Allah) birini dalâlette bırakmak.

**Deyimin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımları için bakınız:** 3/Âl-i İmrân: 8; 61/saf: 5.

اسْتَعْسَىٰ نُوْبَهُ

**Sözlük:**

*İsteğsâ:* Örtündü, büründü.

*Sevb:* Elbise.

**Düz anlam:** (Biri) elbisesini örtündü, (biri) elbisesine büründü.

**Deyimin tahlili:** Temel anlamı örtündü, büründü demek olan *isteğsâ* sözcüğü, deyimde geçen *sevb* kelimesiyle birlikte kullanıldığında elbisesine büründü anlamına geldiği gibi, bir şeyi dinleyip anlamak istemeyen kimsenin o şeye kulak tıkaması ve kulak asmaması anlamını da mecazen ifade etmektedir.

**Çeviri önerileri:** (Bir şeye) kulak tıkamak, (Bir şeye) kulak asmamak.

**Deyimin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımları için bakınız:** 11/Hûd: 5; 71/Nûh: 7.

اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ

**Sözlük:**

*İstemseke:* Tutundu.

*Urve:* Kulp, tutak, bir şeyin bağlandığı yer.

*Vuskâ:* Sağlam.

**Düz anlam:** Sağlam kulpa/tutağa/bir yere tutundu.

**Deyimin tahlili:** Hayvanın kaçmaması için bağlandığı ağaç vb. sağlam şey anlamına gelen *urve* kelimesi, zamanla kova, testi vb. kapların kulpu için de kullanılmıştır. Hatta elbisenin düğmesinin bağlandığı ilik bile *urve* kelimesiyle ifade edilmiştir. Böylece, *urve* kelimesinin tutunulacak sağlam bir şey anlamına gelmesi, bütün bu kullanımlardaki ortak noktayı teşkil etmektedir. Kelimenin bu temel anlamından yola çıkarak, kendisine güvenilen ve dayanılan şeye mecazen *urve* denilmiştir. Buradan hareketle, sağlam bir yere tutunarak kendini güvenceye alan kişiyle, Allah'a iman ederek kendini güvence altına alan kimse arasında bir ilinti kurulmuştur. Dolayısıyla deyim, Allah'a iman eden ve onun gösterdiği istikamette giden bir kimsenin sağlam bir güvencesi ve dayanağı olduğunu ifade etmektedir.

**Çeviri önerileri:** Sağlam bir dayanağa tutunmak, sağlam bir güvenceye bağlanmak.

**Deyimin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımları için bakınız:** 2/Bakara: 256; 31/Lokmân: 22.

استوى على العرش

**Sözlük:**

*İstevâ alâ:* Oturdu, kuruldu, yerleşti.

*Arş:* Taht.

**Düz anlam:** Tahta oturmak, tahta kurulmak.

**Deyimin tahlili:** Temel anlamı düzeldi, dik durdu, eşit oldu anlamına gelen *istevâ* sözcüğü *على* harfi ceriyle birlikte kullanıldığında bir yere oturmak, bir yere kurulmak anlamına gelmektedir. Bu kullanım aynı zamanda, mecazen bir şeyi ele geçirme, bir yere hâkim olmayı da ifade etmektedir. Temel anlamı taht olan *arş* kelimesi ise, mecazen güç, iktidar, saltanat manasına gelmektedir. Buradan hareketle, bir kralın tahta oturarak yönetimi ele geçirmesiyle Allah'ın kâinatın yönetimini elinde bulundurması arasında bir ilinti kurulmuştur. Dolayısıyla güç, iktidar ve saltanatı sembolize eden *tahta oturmak/kurulmak* ifadesi; gücü, iktidarı ve saltanatı elinde bulundurmanın deyimsel bir anlatımı olmaktadır.

**Çeviri önerileri:** (Kâinata) hükümlan olmak, (kâinatın) hükümlanlığını elinde bulundurmak, (kâinatın) yönetimini elinde bulundurmak, (evrene) ege-men olmak.

**Deyimin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımları için bakınız:** 7/A'râf: 54; 10/Yunus: 3; 13/Ra'd: 2; 20/Tâhâ: 5; 25: Furkân: 59; 32/Secde: 4; 57/Hadîd: 4.

أَسَلَمْتُ وَجْهَهُ لِلَّهِ / إِلَى اللَّهِ

### Sözlük:

*Esleme:* Teslim etti.

*Vech:* Yüz.

**Düz anlam:** Yüzünü Allah'a teslim etti.

**Deyimin tahlili:** *Vech*, yüz, ön taraf, varlığın zatı, benlik, rıza vb. anlamlara gelmektedir. Temel anlamı yüz organı olan *vech* kelimesinin yukarıda verilen diğer anlamları mecaz yoluyla elde edilen yan anlamlardır. Bu deyimde *vech* kelimesi benlik yan anlamıyla kullanılmıştır. Kök anlamı maddî manevî her türlü zarardan emin olarak esenliğe kavuşmak olan *esleme* fiili, Kur'anî bağlamda insanın kendisini şirk, küfür, nifak vb. zararlı inanış biçimlerinden arındırarak Allah'ın iradesine gönülden boyun eğmesi ve bütün benliğiyle O'na teslim olmasını ifade etmektedir.

Düz anlamını "Yüzünü Allah'a teslim etti" şeklinde verdiğimiz bu deyim, kişinin Allah'ın iradesine gönülden boyun eğmesi ve bütün benliğiyle O'na teslim olmasının mecazi bir anlatımı olmaktadır.

**Çeviri önerileri:** Allah'a gönülden boyun eğmek, Allah'a bütün benliğiyle teslim olmak.

**Deyimin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımları için bakınız:** 2/Bakara: 112; 4/Nisâ: 125; 31/Lokmân: 22.

### Sonuç

Deyimler, bir dilin doğru anlaşılmasında ve anlatılmasında önemli bir yere sahiptir. Ait oldukları milletin yaşadığı zamana, kültürüne, düşünüş ve yaşayış biçimlerine, inançlarına, siyasal ve toplumsal yapılarına ve diline dair önemli ipuçları içerir. Öte yandan deyimler, sözlü veya yazılı metne tat katma, onu daha çekici ve vurucu hâle getirme işlevini de yüklenir. Ayrıca deyimler, metnin tasarruflu olmasını, yani az sözle çok şey ifade edilmesini de sağlar. Sanki şifreli bir söz ya da konsantre edilmiş bir ürün gibidir deyimler. Göze az görünür; ama fonksiyonu büyüktür. Özellikle

bir heyecan ve coşku oluşturmak istendiğinde deyimler eşsiz bir malzeme olmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'i çevirme işine soyunan mütercim Kur'an deyimlerine dair bir farkındalık içinde olması gerekmektedir. Bu farkındalık sayesinde mütercim deyim olduğunu anladığı dil yapılarını daha derin bir şekilde incelemeye tabi tutmalı, söz konusu deyimlerin kültürel arka planlarını/motiflerini irdeleyerek derin yapılarına nüfuz etmeye çalışmalıdır. Çeviri aşamasında ise, Kur'an deyimlerini hedef dile mümkün ise hedef dildeki bir deyimle aktarmalıdır. Ne var ki bu durum her zaman mümkün olmayacaktır. O zaman çevirmene düşen şey, Kur'an'daki deyim anlamını hedef dil okuyucusuna doğru bir şekilde anlatabilecek ifadeleri bulmak olmalıdır. Çevirmen, kaynak dilin (Kur'an metni) yapısal ve anlamsal özelliklerini çok iyi bilmeli, ancak, çeviri aşamasında bu unsurları, hedef dil okuyucusunun dil zevkine uygun bir tarzda aktarma gayreti içinde olmalıdır.

Arapçadaki deyimler, söz sanatları bakımından son derece zengin olduğundan Kur'an-ı Kerim'deki deyimleri çeviren çevirmenin, bu söz sanatları arasından hiç olmazsa en çok kullanılanlarına dair bilgi sahibi olması gerekir. Çünkü bu sanatlar, deyimlerin şifrelerinin çözülmesinde, yani mantalitelerinin anlaşılmasında kültürel öğeler kadar olmasa bile yine de önemli bir rol oynamaktadır.

### Kaynakça

- DOĞRU, Erdiç, *Dilin Derin Devleti Deyimler* (2011), Fecr Yayınevi, Ankara.
- DEMİRAYAK, Kenan, Ahmet SAVRAN, *Arap Edebiyatı Tarihi Cabiliye Dönemi* (1993), Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum.
- İŞLER, Emrullah, *Karşısal Çözümleme ve Arapça Öğretimi* (2002), Nüsha, 6.
- AKSAN, Doğan, *Her Yönüyle Dil* (2003), TDK Yayınları, Ankara, c.1.
- ALPEREN, Altan, *Çeviri Olgusu Üzerine* (1996), Türk Dili / Dil ve Edebiyat, 529 (Ocak).
- ŞİMŞEK, Mehmet Sait, Tacettin UZUN, *Arapça - Türkçe Deyimler Kalp ifadeler Atasözleri Sözlüğü* (1991). İstanbul, Beyan Yayınları.
- AZİMOV, İnayetulla, *Kur'an'daki Deyimler, Kırgızca Karşılıkları ve Arapça Öğretiminde Kullanımı* Yayınlanmamış Doktora Tezi (2012), Ankara.
- BİLGİN, Abdülcelil, *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşaf'ı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi (2012), Ankara.

### Notlar

- <sup>1</sup> İ. Azimov, *Kur'an'daki Deyimler, Kırgızca Karşılıkları ve Arapça Öğretiminde Kullanımı* Yayınlanmamış Doktora Tezi (2007), Ankara, Önsöz.

- Ayrıca bkz. A. Bilgin, *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşafı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi (2012), Ankara, s. 41-42.
- 2 E. Doğru, *Dilin Derin Devleti Deyimler* (2011), Fecr Yayınevi, Ankara, s. 12.
  - 3 E. Doğru, *a.g.e.*, s. 128.
  - 4 Câsiye suresi, 24.
  - 5 Nâziât, 37-38; Hûd, 15; Bakara, 212; A'lâ suresi, 16.
  - 6 E. Doğru, *a.g.e.*, s. 129-130.
  - 7 K. Demirayak; A. Savran, *Arap Edebiyatı Tarihi Cabiliye Dönemi* (1993), Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum, s. 31.
  - 8 Tekvir Suresi, 4.
  - 9 E. İşler, *Karşıtsal Çözümleme ve Arapça Öğretimi*. Nüsha, 6 (Yaz 2002), s. 127.
  - 10 D. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, c.1, s.76.
  - 11 E. İşler, *a.g.m.*, s. 130.
  - 12 Nisa Suresi, 103.
  - 13 Bkz: Talat Koçyiğit'in meâlinde "...peygambere uyanları, *ökçesi üzerinde dönenlerden* (ayırp) bilelim diye...", Hayrât Neşriyat tarafından bir heyete hazırlatılan meâlde "...peygambere tâbi olanları, *ökçeleri üzerinde geriye* (küfre) *dönecek olanlardan* ayırmamız için...", Ahmet Ağrakça ve M. Beşir Eryarsoy'un meâlinde "...peygambere (sana) uyanları *ayağının iki ökçesi üzerinde geri döneceklerden* (irtidat edeceklerden ve münafıklardan) ayırt etmemiz için...", Hamdi Döndüren'in meâlinde "...peygambere uyanları, *ökçeleri üzerinde dönenlerden* ayırt etmek için...", Ş. Taha, M. Hizmetli, K. Çelik'in meâlinde "...rasûle uyanı, *topukları üzere dönen*den ayıralım diye...", Muhammed Esed'in meâlinde "...Elçi'ye uyanlar ile *ökçeleri üzerinde gerisin geri dönenler* arasında açık bir ayırım yapabilmek amacıyla..."
  - 14 A. Alperen, *Çeviri Olgusu Üzerine*. Türk Dili / Dil ve Edebiyat, 529 (Ocak 1996), s. 65.
  - 15 D. Aksan, *a.g.e.*, c.1, s.76.
  - 16 M. Sait Şimşek; T. Uzun, *Arapça - Türkçe Deyimler Kalıp İfadeler Atasözleri Sözlüğü*. İstanbul, Beyan Yayınları, 1991, s. 7.
  - 17 E. Doğru, *a.g.e.*, s. 139-145.

# علاقة القرآن بالشعر

Halim ÖZNURHAN\*

## Kur'an-Şiir İlişkisi

Öz Kur'an'ın şiir ile ilişkisi, Kur'an'ın indirilişinden itibaren tartışma konusu olmuştur. Ayetlerde, Kur'an'ın şiir, Peygamber'in de bir şair olmadığını vurgulanmaktadır. Arapların İslam-öncesi şairleri hakkındaki inançları ve düşünceleri yanında, o dönem şairlerinin kişilikleri nedeniyle bu ayetlerde şairler olumsuz ifadelerle anılmaktadırlar. Şuara suresi ise bu konuda bir istisna olarak görünmektedir. Bu surede iman etmiş olup doğru yol üzere bulunan şairler Kur'an'ın genelindeki olumsuz değerlendirmelerin dışında tutulmaktadırlar. Hz. Peygamber'e Kur'an nazil olduktan sonra da Müslüman şairler şiir söylemeyi sürdürmüşler ve Kur'an'ın etkisiyle şiir konuları değişmeye başlamıştır. Bu dönemden itibaren şairler, Kur'an'dan ilhamla şiirlerinde inançlarını dile getirmişlerdir.

**Anahtar kelimeler:** Arap Edebiyatı, Cahiliye, Kuran, Arap Şiiri, Cinler.

## Quran and Poetry

**Abstract** The relation of poetry with Qur'an has been the matter for discussion since the Qur'an came. The verses of Qur'an have stressed that Qur'an is not a poem and the prophet is not a poet. Due to the opinions of Arabs about pre-Islamic beliefs and the characters of the poets in this era, the poets in these verses are mentioned as negative. Only in the Surah of al- Shu'arâ, there is an exception that the poets who believe and behave in a right way have been exempted. When the prophet is alive, poets read poems and then there has been a change in the topics of poetry due to the effects of Qur'an, and the poets who are inspired by Qur'an expressed their beliefs in their poems.

**Keywords:** Arabic Literature, Jahiliyya, Quran, Arabic Poetry, Jinn.

---

\* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

سنناول في هذا البحث قضية العلاقة بين القرآن والشعر؛ فهذه القضية قد نوقشت منذ ظهور الإسلام إلى يومنا هذا. ففي هذا البحث سنعرض أولاً مكانة الشعر والشعراء في العصر الجاهلي، وثانياً سنوضح موقف القرآن من الشعر والشعراء مقارنة بالمعتقدات الجاهلية، وأخيراً سنعرض أمثلة من شعر الشعراء الذين عاشوا في العصور المختلفة والذين تأثروا بتعاليم القرآن.

### مكانة الشعر والشعراء في العصر الجاهلي

كان للشعر مكانة عالية عند العرب، كما كان الأمر عند الأمم الأخرى.<sup>1</sup> كان العرب يعدّون الشعر من أشرف الكلام وأصوبه. في الشعر شاهد حكمتهم وخزانة معارفهم. هكذا يصف ابن خلدون حالهم وقتئذ:

"واعلم أن فنّ الشعر بين الكلام كان شريفاً عند العرب، ولذلك جعلوه ديوان علومهم وأخبارهم، شاهد صوابهم وخطئهم، وأصلاً يرجعون إليه في كثير من علومهم وحكمهم، وكانت ملكته مستحكمة فيهم شأن الملكات كلها."<sup>2</sup>

وبعض الأخبار تدلّ على أهم كانوا يقدرّون الشعر، ويرون أن هذا التقديس مستمدّ من أصله الديني، ولذلك كانوا يُنشدون على موتاهم.<sup>3</sup> ومما يؤكّد هذه القدسية أيضاً، إنهم كانوا في بعض الأحوال لا ينشدونه إلا وهم على وضوء،<sup>4</sup> كما فعلوا مع قصيدة المتلمس الميمية، وكالخبز الذي يذكر أن الملك عمرو بن هند أمر الحارث بن حلزة ألا ينشد قصيدته الهمزية إلا متوضّئاً،<sup>5</sup> كما روي عن الأصمعي عن أبي عمرو بن العلاء أنه قال: "كانت الشعراء عند العرب بمنزلة الأنبياء في الأمم حتى خالطهم أهل الحضرة، فاكسبوا بالشعر، فنزلوا عن رتبهم."<sup>6</sup> فابن سينا يؤكّد هذا ويقول: "كان الشاعر في القدم ينزل منزلة النبي، فيعتقد قوله ويصدّق حكمه، ويؤمن بكهانتة."<sup>7</sup>

ثم غدا الشعر سجلاً لعاداتهم وتقاليدهم وقيمهم الجاهلية السائدة فيما بينهم والتي كان في مقدمتها التفاخر بالأحساب والأنساب، لدرجة أصبحت معها مناصرة الأخ لأخيه من الثوابت التي لا تحتاج إلى برهان لتبليتها، فشاع القول "انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً." مثلاً، كان الشاعر دُرَيْد بن الصَّمَّة يقول:

وهل أنا إلا من غزِيَّة إن غَوَتْ غَوَيْتُ، وإن تَرَشَدَ غَزِيَّةُ أَرَشَدُ<sup>8</sup>



هذا الوضع ليس مقصوراً على فئة دون أخرى. مثلاً كان الشاعر الجاهلي زهير بن أبي سلمى الذي عُرف برصانته وحكمته يقول في هذا المعنى:

وَمَنْ لَمْ يَدُدْ عَن حَوْضِهِ بِسَلَاحِهِ يُهَدِّمُ وَمَنْ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ يُظْلَمُ<sup>٩</sup>

العرب الجاهليون قد حملوا الشعر في مصلحة حياتهم الاجتماعية في بعض الأحوال، فعززوا بعض القيم النافعة من مدح للكرم وذم للبخل ودعوة للمروءة وحث على الشجاعة والصمود، وغيرها؛ فإنهم في حالات أخرى كانوا يستخدمونه للحض على الأخذ بالثأر، تلك العادة تحوّل حرب اللسان إلى حرب السنان، مما اضطرهم على أن يعيشوا في صراع دائم، ما إن تخبو نار العداوة بين قبائلهم حتى تشتعل من جديد، وهكذا دواليك.<sup>١٠</sup>

وبذلك تحول الشعر إلى سجلّ شامل لمآثرهم وأمجادهم، كما أصبح ديوان أخبارهم، بغناها وسمينها. يقول ابن سلام الجمحي في طبقاته: "وكان الشعر في الجاهلية ديوان علمهم ومنتهى حكمهم، به يأخذون وإليه يصيرون."<sup>١١</sup>

ويؤكد ابن قتيبة هذا حين يقول: "للعرب الشعر الذي أقامه الله مقام الكتاب لغيرها، وجعله لعلومها مستودعاً، ولأدائها حافظاً، ولأنسابها مقيداً، ولأخبارها ديواناً، لا يرث على الدهر ولا يبید على مرّ الزمان، وحرسه بالوزن والقوافي وحسن النظم، وجوده التحبير من التدليس والتغيير."<sup>١٢</sup>

ولما كان للشعر كل هذا الإجلال والتقدير، قد أخذت العرب تتغنى به وتردده في المناسبات، فتفتخر بأنسابها، وتفاخر بمكارم أخلاقها، وتستعيد ذكر أيامها ووقائعها، فتسجل في نبت الشعر أسماء فرسانها وأجود رجالها وأصحاب الرأي فيها، فيكون حافزاً لأصحاب المواهب إلى مزيد من العطاء، وبذلك أصبح سنّة لهم.<sup>١٣</sup>

من هنا فقد أصبح الشعر ميزاناً يحتكمون إليه، وصار الشعراء هم الحكام بين الناس، فهم أصحاب الكلمة الفاصلة في الأمور الخطيرة والقرارات الحاسمة. وهكذا غدا الشاعر ممثلاً لقبيلته في المجالس والندوات، وأصبح لسانها الناطق باسمها، يعبر عن أحاسيسها ومشاعرها وطموحاتها، كما يدافع عنها بلسانه حين يستدعي الأمر ذلك. ويجلّول الشاعر هذه المنزلة الرفيعة صار هو الذي يرفع وهو الذي يخفض، وصار الشعر يضع للناس منازلها ويحدّد لها مقامها ومواقعها في السلم الاجتماعي. ولم يكن الأمر يقتصر على رفع الشاعر من قدر نفسه وقومه، بل كان يرفع قدر الآخرين إذا مدحهم، إذ يروي لنا المؤرخون العديد من رفعهم الشعر في الجاهلية بعد الحمول.<sup>١٤</sup>

وابن الرشيقي القيرواني فتح باباً في كتابه بعنوان " باب احتماء القبائل بشعرائها" وقدّم لنا هذه المعلومات:

"كانت القبيلة من العرب إذا نبغ فيها شاعر أتت القبائل فهنأها، وصنعت الأطمعة، واجتمع النساء يلعبن بالمزاهر، كما يصنعون في الأعراس، ويتباشر الرجال والولدان؛ لأنه حماية لأعراضهم، وذب عن أحسابهم، وتخليد لآثرهم، وإشادة بذكورهم. وكانوا لا يهتنون إلا بغلام يولد، أو شاعر ينبغ فيهم، أو فرس تنتج"<sup>١٥</sup>

وكانت القبائل تحفظ أشعار شعرائها، ويرويها أبنائها ويؤنونها لأجيالهم التالية، مثلاً كانت بنو تغلب تحفظ قصيدة شاعرهما عمرو بن كلثوم المعلقة وتعظمها جداً، ويرويها كل أفراد قبيلتهم، صغاراً وكباراً، يرددونها الآخر عن الأول، حتى هُجوا فيها، فقال بعض شعراء بكر بن وائل:

ألهي بني تغلب عن كل مكرمة قصيدة قالها عمرو بن كلثوم

يروونها أبداً مذ كان أولهم يا للرجال لشعر غير مسؤول<sup>١٦</sup>

ولم تقتصر العناية بالشعر على أقرباء الشاعر وأفراد قبيلته وحلفائهم فقط، بل عني به الملوك أيضاً وأنزلوه مكانة عالية رفيعة، فكان الملك إذا استحسن قصيدة يقول: علّقوا لنا هذه لتكون في خزنة، أي زيادة في الحرص عليها.<sup>١٧</sup> ويقول ابن رشيقي:

"وكانت المعلقات تسمى المذهبات، وذلك لأنها اختيرت من سائر الشعر فكنيت في القباطي بماء الذهب وعلقت على الكعبة؛ فلذلك يقال: مذهبه فلان، إذا كانت أجود شعره"<sup>١٨</sup>

وقد بلغ تعلّق العرب بالشعر حدّاً مما جعلهم يجوّزون للشاعر ما لا يُجوّزون لغيره من الناس، فقد سئل أحد المتقدّمين عن الشعراء، فقال: "فما ظنك بقوم الاقتصاد إلا منهم، الكذب مذموم إلا فيهم."<sup>١٩</sup> ولقد قيل أيضاً: "ليس لأحد أن يُطري نفسه ويمدحها في غير منافرة إلا أن يكون شاعراً، فإن ذلك جائز له في الشعر غير معيب عليه."<sup>٢٠</sup>

### موقف القرآن من الشعر والشعراء

كل ما ورد في القرآن الكريم من الآيات التي تناولت الحديث عن الشعر والشعراء، تنزه القرآن أن يكون شعراً أو أن يكون النبيّ محمد (ص) شاعراً، أما بالنسبة سورة الشعراء حيث تحدث فيها عن أحوال الشعراء وأهوائهم.

ومن ناحية أخرى فإن مشركي قريش حين أخذوا يستمعون إلى الآيات المنزلآت أصابهم نوع من الدهول والفرع، فحاروا وتحيروا. بما يصفون به هذا الكلام الذي لا عهد لهم بمثله من قبل، فنراهم تارة يعتبرونه سحراً، وتارة يعدونه أحلاط أحلام، وتارة أخرى يجعلونه افتراء واختلاقاً. ولكنهم هم أنفسهم — في الحقيقة لم يقتنعوا بهذه المفتريات، فكان أن قالوا هو شاعر، تلك هي حالتهم في أول أمرهم.<sup>٢١</sup> والله تعالى يصف واقع أمرهم: "قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُّبِينٌ."<sup>٢٢</sup> وقال أيضاً: "بَلْ قَالُوا أَضْغَاتٌ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوْلُونَ."<sup>٢٣</sup>

ثم ازداد إصرار وتعتت الكفار، فبدأوا يرمون رسول الله (ص) بالجنون مع الشعر، فيقول الله تعالى بشأن الحالة التي وصلوا إليها من الحيرة والهديان: "وَيَقُولُونَ أَتِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ."<sup>٢٤</sup>

ورد الله تعالى على مزاعم المشركين توضيحاً وتخليصاً لهم مما هم فيه من الارتباك والضلال، فقال: "وَمَا هُوَ يَقُولُ شَاعِرٌ قَلِيلاً مَّا تُؤْمِنُونَ."<sup>٢٥</sup> ثم تأكد لهم ذلك في مناسبة أخرى بقوله: "وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ."<sup>٢٦</sup> ورد أيضاً هذه الآيات أن القرآن كلام الله، وأن الرسول ليس شاعراً ولا يستطيع أن يخلق أقوالاً ادعاءً لها من الله: "إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ، وَمَا هُوَ يَقُولُ شَاعِرٌ قَلِيلاً مَّا تُؤْمِنُونَ، وَلَا يَقُولُ كَاهِنٌ قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ، تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ، وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقْوَالِ، لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ، ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ."<sup>٢٧</sup>

ومع ذلك كله لم يستجب مشركو قريش لقول الله تعالى ونفيه صفة الشعر عن رسول الله، فاجتمعوا في دار الندوة حول أمر النبي (ص)، فقال قائل منهم: احبسوه في وثاق وتربصوا به الموت حتى يهلك كما هلك من كان قبله من الشعراء فنستريح منه، فإنما هو كأحدكم، فأنزله الله في ذلك: "فَذَكَّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ، أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ تَتْرَبِّصُ بِهِ رَيْبَ الْمُنُونِ، قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ مِّنَ الْمُتَرَبِّصِينَ."<sup>٢٨</sup>

إن نفي صفة الشعر عن كتاب الله الكريم لا يصيب الشعر بأي سوء، ولا ينقص من قدره وسيلة من وسائل التعبير اللغوي عند العرب، إذ الأمر لا يعدو كونه إقراراً لواقع القرآن وتأكيده لذاته ومصدره الإلهي، ورداً على مزاعم المشركين وافتراءهم.<sup>٢٩</sup>

وقد لاحظ بعض الباحثين أن لتنزيه القرآن عن الشعر وبُعده عن طرائقه أسباباً، منها ما في أذهان العرب من قرن الشعر بالشيطنة والشرّ وصلة الشعر بالموسقى والغناء، ولمكان القرآن من

التحدّي، ولأنّ روح الشعر بعيدة عن الالتزام الروحي، في حين أن القرآن دعوة روحية ملتزمة بمنهج خالفت الشعر في القافية، فبعدت عن مناهجه وطرائقه.<sup>٣٠</sup> ثم لا ننسى أنّ الربط بين الشيطنة والشعر وبين الإلهام والشياطين مفهوم جاهلي.<sup>٣١</sup> والإسلام لم يُيقِ على مفاهيم الجاهلية وقيمهم، إلا ما كان معبراً عن حقيقة أمره، فقرن الشعر بالشيطنة لا لذات الشعر بل لذات الشاعر، فالإنسان هو القضية، فهو الذي يحكّم الهوى حين يفلت الزمام من قيادة العقيدة والعقل. فقد اعتقد العرب اعتقاداً راسخاً بأنّ لكل شاعر شيطاناً من الجنّ يوحى إليه فنون القول. فالشيطان عندهم هو الملهم وهو الحافز والدافع والباعث على العبقرية في الإبداع وهو سبب شهرة الشاعر ونبوغه. وقد احتاروا لهؤلاء الشياطين أسماء غريبة وربما اشترك شاعران في شيطان واحد. فشيطان عبيد بن الأبرص وبشر بن أبي خازم اسمه هبيد وشيطان امرئ القيس اسمه: لافظ بن لاحظ. وشيطان النابغة الذبياني اسمه: هاذر بن ماهر وهو الذي كان سبب نبوغ صاحبه ويعدون هاذراً هذا أشعر الجن وأجلهم بشعره ولذلك فهم يتعجبون كيف لان للنابغة وأجرى الشعر على لسانه. وتزعم العرب أن للشعر عامة شيطانين اثنين أحدهما يسمى (الهوبر) وهو خاص بالشعر الجيد والثاني يسمى (الموجل) وهو خاص بالشعر الرديء. فالرواية التالية مثال هذا الاعتقاد:

"قال الفراء أنشدني صبي من الأعراب أرجوزة، فقلت: لمن هي؟ فقال: لي، فزبرته، فأدخل رأسه في فروته ثم قال:

إني وإن كنت صغير السن      وكان في العين نبوعي

فإن شيطاني أمير الجن      يذهب بي في الشعر كل فن"<sup>٣٢</sup>

كما جعلوا الشياطين ذكوراً وإناثاً، فقال أبو النجم العجلي (المتوفى سنة ١٣٠ هـ):

إني وكلّ شاعرٍ من البشر      شيطانُهُ أنثى وشيطاني ذكرٌ

فما رأي شاعرٍ إلا استترَ      مثلَ نجومِ الليلِ عاينتِ القمرَ"<sup>٣٣</sup>

ومنهم امرؤ القيس حتى أنه يزعم أن الجنّ تخيره:

تُخَيِّرُني الجنُّ أشعارها فما شئتُ من أشعارهنَّ أصطَفَيْتُ"<sup>٣٤</sup>

ويفتخر بتوابعه من الجنّ:

أنا الشاعر المهوربُ حَوْلِي توابعي      من الجنّ تروي ما أقول وتُعرفُ"<sup>٣٥</sup>

كان حسان بن ثابت يقول قبل إسلامه :

ولي صاحب من بني الشَّيْبَانِ فَطَوْرًا أَقُولُ وَطَوْرًا هُوَّةٌ<sup>٣٦</sup>

فإنه يقرر أن له صاحباً غير إنسي؛ وأن هذا الصاحب ينتسب إلى الشيبان، وهو اسم للشيطان (وبنو الشيبان إما أن يكونوا أبناء جني يعرف بهذا الاسم أو يكون أسم قبيلة من قبائل الجن)؛ إن حسان وشيطانه يتناوبان القول فتارة يقول حسان وتارة يقول شيطانه، وهذا إذا

أخذ على وجهه الظاهر يعني أن الشيطان يرفد صاحبه أو يستقل بقصيدة ويستقل الشاعر بأخرى ولا يتولى الإلهام كله.

واستمر هذا الاعتقاد الفاسد زمناً طويلاً بعد الإسلام، مثلاً كان شاعر العصر الأموي الفرزدق يدعي أن له قرين من الجن مثل منافسه جرير بن عطية، والشاعر كثير عزة كان يدعي أيضاً أنه قال الشعر بعد لقائه مع الجن.<sup>٣٧</sup>

وكان من الشائع عند عرب الجاهلية الارتباط الوثيق بين الكهان وبين الجن أيضاً، نظراً لما يمارسونه من فنون القول التي تأخذ بألباب الناس وعقولهم، فيجدها هؤلاء الفنانون فرصة لتميرير الكذب والبهتان عليهم. وقد صيغت أقوال هؤلاء الكهان بطريقة مسجوعة تعتمد على إيقاع الموسيقى يقترب من وحدة النغم،<sup>٣٨</sup> كما يتضح من قول الخزاعي الكاهن حين حكم بين أمية بن عبد شمس وهاشم بن عبد مناف، مردداً: "والقمر الباهر، والكوكب الزاهر، والغمام الماطر، وما بالجو من طائر، وما اهتدى بعلم المسافر، من منجدٍ وغائر،<sup>٣٩</sup> لقد سبق هاشم الأمية إلى المآثر، أولاً منه وآخر." <sup>٤٠</sup>

وهذا الوصف لأقوال الكهان والشعراء هو ما نجده في السياق العام للآيات الكريمة التي تنعى على هؤلاء القوم كذبهم وموالاتهم للشياطين، وذلك في قوله تعالى: "هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ، تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ، يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثُرُهُمْ كَاذِبُونَ، وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ، أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ، وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ."<sup>٤١</sup>

بعد أن تحدت الله تعالى في آيات ثلاث عن الشعراء الذين يتبعهم الغاوون، والذين يهيمون في كل واد، والذين يقولون ما لا يفعلون، استثنى منهم بقوله: "إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ"<sup>٤٢</sup>

ونفهم من هذه الآيات أن الأحكام التي وردت في الآيات الثلاث موجهة إلى صنف معين من هؤلاء الشعراء الذين يتبعون مزاجهم وهواهم، فيحركون عواطف سامعيهم ومشاعرهم بما

يملكون من أساليب الإثارة والتشويق بأكاذيبهم، ويعطلون الاحتكام إلى العقل بضلالهم، فينساق وراءهم أهل الضلال من عامة الناس وخاصتهم. أما الشعراء المؤمنون الملتزمون بأوامر الله ونواهيه فقد استثناهم رب العالمين، ولاضير عليهم شريطة أن يظلّ شعرهم في دائرة المباح من القول وفي حدود الحلال من الكلام.<sup>٤٣</sup>

ويؤكد هذا قول محمد قطب: "إن الآيات التي وُجّهت للشعراء العرب في الجاهلية لم توجه ضدّ الشعر في ذاته، ولا وُجّهت ضدّ الشعراء على إطلاقهم، إنما ضدّ نوع معيّن من الشعراء."<sup>٤٤</sup>

### أثر القرآن الكريم في اللغة والأدب

أنزل الله تعالى القرآن على نبيّه محمد (ص) بلغة العرب وبأساليبهم في التعبير، ونهج القرآن في لغته نهجهم من إيجاز وإطناب، وكناية ومجاز، وما إلى ذلك من ضروب التعبير، إلا أنه استطاع أن يتحدّى العرب، وهم أهل البلاغة والفصاحة، بأسلوبه الرائع، أن يجعل هذا التحدي هو معجزة الرسول (ص) ودليله على صحة نبوته. ما كان هذا التحدي لأن القرآن نزل بلغة تغاير لغة العرب، وإنما بهر القرآن العرب وأذهلهم جميعاً مؤمنين وكافرين، لأنه نزل باللغة التي تعارفوا الحديث بها، إلا أنه فاقهم بعلوّ بيانه وروعة بلاغته. وقد فصل البلاغيون في البحث عن سرّ الإعجاز في القرآن وأطنبوا في تفصيل ذلك، ولعل من أسرار روعة التعبير القرآني، أنه، أكسب الألفاظ العربية معاني ومدلولات رائعة يمكن أن تُفهم مجتمعة في آية واحدة أو تعبير واحد.

استعمل القرآن الكريم ألفاظاً عربية عرفها العرب من قبل، ثم ألبسها ثياباً وحللاً جديدة، أخرجتها في إطار جديد وقالب خاص، يختلف دلالتها في العصر الجاهلي. إذا كان تطوّر المجتمع يحتم تغيير دلالة بعض الألفاظ فإنّ هذا التطوّر نفسه، والدلالات الجديدة التي اكتسبتها الألفاظ العربية المستعملة في القرآن الكريم جعل هذه الألفاظ تبدو كأنّها ألفاظ جديدة في حياة اللغة العربية، إلا أنّها في حقيقتها لها جذور ومعان استعملت في العصر الجاهلي، تضاف إلى هذا مجموعة غير قليلة من الألفاظ التي وردت لأول مرة في القرآن الكريم، سواء كانت عربية الأصل أو أعجمية.<sup>٤٥</sup>

إن فضل القرآن على اللغة العربية عظيم إلى حد يصعب حصره وتقديره، فهو الذي حفظها من الضياع والانقراض، هو الذي وحد لهجاتها المختلفة، وساعد على اتساع عالمها الجغرافي،

وكذلك أغناها بثروة فكرية هائلة، ووسع عالمها اللغوي، حيث أدخل عليها مصطلحات دينية خاصة.<sup>٤٦</sup>

إن أثر القرآن الكريم في الأدب العربي كان واضحاً في مبناه ومعناه ومضامينه الفكرية، فقد تأثر الشعراء والخطباء والكتاب بأساليب القرآن وطرائقه في التعبير ومناهجه في سوق الآراء وصياغة الحجج وعرض القصص والوصف والجدل والموعظة الحسنة، فصاغوا آثارهم الأدبية على نمجه، وكانوا كما يقول الجاحظ "يستحسنون أن يكون في الخطب يوم الحفل، وفي الكلام يوم الجمع، أي من القرآن الكريم، فإن ذلك مما يورث الكلام البهاء والوقار والركة وسلس الوقع."<sup>٤٧</sup>

وقد تأثر الشعراء الإسلاميون بآيات القرآن الكريم، فقد التفتوا إلى كثير من المعاني القرآنية و صاغوه في أشعارهم. مثلاً كان حسان بن ثابت لسان قومه في العهد الجاهلي، لكن بعد دخوله إلى الإسلام أخذ يدافع عن الإسلام والرسول (ص)، و تأثر بالدين الإسلامي والقرآن الكريم في ألفاظه ومعانيه، فقد قال مصوراً غزوة الخندق:

وَعَدُوا عَلَيْنَا قَادِرِينَ بِأَيْدِيهِمْ،      ردوا بغیظهم على الأعقاب  
بِهُبُوبٍ مُعْصِفَةٍ تُفَرِّقُ جَمْعَهُمْ،      و جنود ربك سيد الأرباب  
و كفى الإله المؤمنین قاتلهم      وَأَنَابَهُمْ فِي الْأَجْرِ خَيْرَ ثَوَابٍ  
مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا، فَفَرَّجَ عَنْهُمْ      تنزيل نصّ مليكنا الوهاب  
وَأَقْرَبَ عَيْنَ مُحَمَّدٍ وَصِحَابِهِ،      وأدلّ كلّ مكذبٍ مراتب  
مُسْتَشْعِرٍ لِلْكَفْرِ دُونَ ثِيَابِهِ،      والكفر ليس بظاهر الأتواب  
عَلِقَ الشَّقَاءُ بِقَلْبِهِ، فَأَرَانَهُ      فِي الْكُفْرِ آخِرَ هَذِهِ الْأَحْقَابِ<sup>٤٨</sup>

في هذه الأبيات تأثير القرآن واضح بين، يقول الله تعالى: "وَعَدُوا عَلَيْنَا قَادِرِينَ." <sup>٤٩</sup> و يقول: "وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا" <sup>٥٠</sup> أما "جنود ربك" في البيت الثاني فأراد بهم الشاعر الملائكة، يقول الله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا" <sup>٥١</sup> أما البيت الرابع ففيه قيس من القرآن الكريم: "وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ." <sup>٥٢</sup> وفي قوله "عَلِقَ الشَّقَاءُ بِقَلْبِهِ، فَأَرَانَهُ" قيس من هذه الآية: "كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ" <sup>٥٣</sup>

قد قال حسان بن ثابت في يوم بدر:

وذلك، يا خيرَ العبادِ، بلاؤنا وَمَشْهَدُنَا فِي اللَّهِ، وَالْمَوْتُ نَاقِعٌ  
لَنَا الْقَدَمُ الْأُولَى إِلَيْكَ، وَخَلْفُنَا، لِأَوْلِنَا، فِي طَاعَةِ اللَّهِ تَابِعٌ  
وَنَعْلَمُ أَنَّ الْمَلِكَ لِلَّهِ وَحْدَهُ، وَإِنَّ قَضَاءَ اللَّهِ لَا بُدَّ وَاقِعٌ<sup>٥٥</sup>

أثر القرآن في هذه الآيات واضح أيضاً، خاصة في قول الشاعر "ونعلم أن الملك لله وحده". ففي القرآن الكريم آيات كثيرة حول هذا المعنى، من مثله قول الله تعالى: "وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِّنَ الذَّلِّ وَكَبْرَهُ تَكْبِيرًا"<sup>٥٥</sup> وقوله "وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ"<sup>٥٦</sup> وقوله: "الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ وَكَانَ يَوْمًا عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيرًا"<sup>٥٧</sup> أما قول حسان " وَإِنَّ قَضَاءَ اللَّهِ لَا بُدَّ وَاقِعٌ" ففيه أثر من قوله تعالى: "إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعٌ"<sup>٥٨</sup>

و من المعاني القرآنية التي طرقها الخطيئة قوله:

و لست أرى السَّعادة جمع مالٍ و لكنَّ التَّقِيَّ هو السَّعِيدُ  
و تقوى الله خير الزَّادِ ذخرًا و عند الله للأتقى مزيدٌ  
وما لا بدَّ أن يأتي قريب و لكنَّ الذي يمضي بعيداً<sup>٥٩</sup>

وكان الشاعر متأثراً بقوله تعالى: "وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَتَزُودُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُوا يَا أُولِي الْأَلْبَابِ"<sup>٦٠</sup>

أما الشاعر الآخر، النابغة الشيباني الذي عاش في العهد الأموي استخدم المعاني القرآنية في شعره. مثلاً في قصيدة يمدح فيها الوليد بن عبد الملك يصف الخوارج والزبيريين نجساً:

قَسْرًا عَدْوُكَ إِنَّ الضَّغْنَ قَاتِلُهُمْ وَإِهْمُ إِنْ أَرَادُوا غَدْرَةَ تَعَسَوْا  
لَا يَبْصُرُونَ وَفِي آذَانِهِمْ صَمٌّ إِذَا نَعَشْتَهُمْ مِنْ فِتْنَةٍ رَكَسُوا

هم الذين سمعتُ الله أَوْعَدَهُمْ المُشْرِكُونَ وَمَنْ لَمْ يَهُوَ كُمْ نَجَسٌ<sup>٦١</sup>

في صدر البيت الثاني يُشير النابغة الشيباني إلى قوله تعالى: "صَمٌّ بَكْمٌ عَمِيٌّ فَهَمٌّ لَا يَرْجِعُونَ"<sup>٦٢</sup> وفي البيت الثالث يشير إلى قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا"



الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَابِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُعِينِكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ<sup>٦٣</sup>

والنابعة الشيباني يعبر أن الله مبدأ كل شيء ومنتهاه، وهو الظاهر الباطن وهو اللطيف بعباده، ويغفر الذنوب لمن يشاء من عباده:

وَيَزُحْرِنِي الْإِسْلَامُ وَالشَّيْبُ وَالتَّقَى وَفِي الشَّيْبِ وَالْإِسْلَامِ لِلْمَرْءِ زَاكِرٌ

وَقُلْتُ وَقَدْ مَرَّتْ حُتُوفٌ بِأَهْلِهَا : أَلَا لَيْسَ شَيْءٌ غَيْرَ رَبِّي غَابِرٌ

هو الباطن الرب اللطيف مكانه وأول شيء ربنا ثم آخر

كريمٌ حلِيمٌ لا يعقب حكمه كثير أيادي الخير للذنوب غافر

يُنِيمُ حِصَادَ الزَّرْعِ بَعْدَ ارْتِفَاعِهِ فَتَفْتَنِي قُرُونٌ وَهُوَ لِلزَّرْعِ آبِرٌ<sup>٦٤</sup>

يظهر أثر القرآن واضحاً حلياً في هذه الآيات كلها، فهو يُشير إلى قوله تعالى: "هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"<sup>٦٥</sup> وإلى قوله "غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطُّوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَهٌ مَصِيرٌ"<sup>٦٦</sup> ويشير النابعة في بيته الأخير إلى قوله تعالى: "أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعٌ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيَجُ فَنَرَاهُ مُضْفَرًا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِأُولِي الْأَلْبَابِ"<sup>٦٧</sup>

وكان يؤمن بأن الآخرة حق وأن الله قادر بأن يجعل بعد عُسرٍ يُسرًا، وأن ما يصيب الإنسان من خير وشر إنما يكون بإرادة الله ومشيئته؛ وقد عبر النابعة هذا الاعتقاد في هذه الآيات:

أَلَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ هَلْ أَنْتَ عَامِلٌ فَإِنَّكَ بَعْدَ الْمَوْتِ لَا بَدَ نَاشِرٌ

أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ فِتْنَةٌ ذَخَائِرٌ مَجْزِيَةٌ بَيْنَ ذَخَائِرٍ

فَإِنْ عُسْرَةٌ يَوْمًا أَضْرَتْ بِأَهْلِهَا أَتَتْ بَعْدَهَا مِمَّا وَعَدْنَا الْمَيَاسِرَ

وَنَازِلِ دَارٍ لَا يُرِيدُ فِرَاقَهَا سَتُطْعِنُهُ عَمَّا يُرِيدُ الْجَرَائِرُ<sup>٦٨</sup>

في البيت الأول يعبر عن اعتقاد البعث، ثم يفيد أن حياة الدنيا فتنة يمتحن بها العباد، وفي البيت الثالث يشير إلى قوله تعالى: "مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنِ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"<sup>٦٩</sup> و "مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ"<sup>٧٠</sup> و "سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا"<sup>٧١</sup> و "فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ، إِنْ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا"<sup>٧٢</sup>

القرآن الكريم أتر الشعراء الذين يعيشون في البلاد الإسلامية وإن كانوا لا يدينه، ومن هؤلاء شاعر العصر الأموي الأخطل الذي قد اعتنق النصرانية، ولكنه نراه متأثراً من القرآن. مثلاً عندما هجا بني عامر تذكّرهم قصة النبي صالح قائلاً:

ولما رأى الرَّحْمَنُ أَنْ لَيْسَ فِيهِمْ رَشِيدٌ ، وَلَا نَاهٍ أَحَاهُ عَنِ الْعَدْرِ  
أَمَالَ عَلَيْهِمْ تَعْلِبَ ابْنَتَ وَائِلٍ فَكَانُوا عَلَيْهِمْ مِثْلَ رَاغِيَةِ<sup>٧٣</sup> الْبَكْرِ<sup>٧٤</sup>

وفي هذين البيتين اتكأ الأخطل على هذه الآيات: "وإلى ثمود أحاهم صالحاً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيرهُ قد جاءكم بينة من ربكم هذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمَسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ"<sup>٧٥</sup> "إِنَّا مُرْسِلُو النَّاقَةِ فِتْنَةً لَّهُمْ فَارْتَبِعْهُمْ وَأَصْطَبِرْ"<sup>٧٦</sup> "فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ وَقَالُوا يَا صَالِحُ ائْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ"<sup>٧٧</sup>

وعندما أراد الأخطل أن يمدح قوم جرير بن عبد الله البجلي إذ أجاروا تغلباً في زمن يتنكر فيه الوالد لولده، تذكّر ما يتسمون به من تقوى وقيام للصلاة في المساجد، وإيمان بالله الواحد الأحد، مصوراً ذلك أحسن تصوير؛ مستوحياً المعنى ومستلهماً الصورة من بعض المشاهد القرآنية، فقال:

كانوا إذا حلَّ جازٌ في بُيوتِهِمْ عادوا عليه وأحصوا مالهَ عَدَدًا  
فقد أجاروا بإذن الله عصبتنا إذ لا يكادُ يحبُّ الوالدُ الولدا  
قَوْمٌ يَظْلُونَ خُشْعًا فِي مَسَاجِدِهِمْ وَلَا يَدِينُونَ إِلَّا الْوَاحِدَ الصَّمَدَ<sup>٧٨</sup>

هذه الأبيات مستلهمة من قوله تعالى: "وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَّةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنْ قَتَلْتُمْ كَانَتْ خِطْءًا كَبِيرًا"<sup>٧٩</sup> و"الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ"<sup>٨٠</sup> و"قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ، اللَّهُ الصَّمَدُ"<sup>٨١</sup>

وكان يستخرج من القرآن دستوراً وشرية للحياة:

حُشِدٌ عَلَى الْحَقِّ ، عَيَافُو الْخَنَى أَنْفٌ إِذَا أَلَمَتْ بِهِمْ مَكْرُوهَةٌ ، صَبَرُوا  
وإن تدجت على الآفاقِ مظلمةٌ كان لهم مخرجٌ منها ومعتصرٌ  
أعطاهم الله جدًّا ينصرون به لا جدًّا إلاَّ صَغِيرٌ ، بَعْدُ ، مُحْتَقَرٌ  
لم يَأْشَرُوا فِيهِ ، إذ كانوا مَوَالِيَهُ وَلَوْ يَكُونُ لِقَوْمٍ غَيْرِهِمْ ، أَشْرُوا

شمسُ العداوة ، حتى يستقاد لهم وأعظمُ الناس أحلاماً إذا قدروا<sup>٨٢</sup>

هذه الأبيات أيضاً مستلهمة من الآيات القرآنية، فهي: "وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ"<sup>٨٣</sup> و "اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ"<sup>٨٤</sup> و "نِعْمَةٌ مِّنْ عِنْدِنَا كَذَٰلِكَ نَجْزِي مَنْ شَكَرَ"<sup>٨٥</sup> و "مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ..."<sup>٨٦</sup> و "الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ"<sup>٨٧</sup>

و شاعر آخر جرير بن عطية كان متأثراً من القرآن الكريم، ومن أمثلة ذلك قوله:

أعطاك ربي من جزيل عطائه حتى رَضِيتَ فَطَالَ رَغْمُ الحَاسِدِ<sup>٨٨</sup>

هذا المعنى مقتبس من آية: "وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ"<sup>٨٩</sup>

وهكذا يمدح هشام بن عبد الملك حين أمر بشقّ أهر من الفرات:

شَقَقْتَ مِنَ الفِرَاتِ مَبَارِكَاتٍ حَوَارِي قَدْ بَلَغْنَ كَمَا تُرِيدُ

وَسُخِّرْتَ الجِبَالَ وَكُنَّ حُرْسًا يُقْطَعُ فِي مَنَاكِبِهَا الحَدِيدُ

بلغت من الهنئ فقلت شكراً هناك وسهل الجبل الصلود

بها الزيتون في غللي ومالت عناقيد الكروم فهنّ سود

فتمتت في الهني جنان دنيا فقال الحاسدون: هي الخلود

يَعْصُونَ الأَنَامِلَ إِنْ رَأَوْهَا بساتيناً يؤازرها الحصيد

و من أزواج فاكهة ونخل يكون بحمله طلع لصيد<sup>٩٠</sup>

وواضح أنه متأثر بالآيات التالية: "أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ، ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا ، فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ، وَعَبْنَا وَقَضَبًا ، وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ، وَحَدَائِقَ غُلْبًا ، وَفَاكِهَةً وَأَبًّا"<sup>٩١</sup> و "فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ"<sup>٩٢</sup> "فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ"<sup>٩٣</sup> "فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَانٌ"<sup>٩٤</sup>

هذا ويمكننا أن نعطي مزيداً من الأمثلة في اقتباس الشعراء من القرآن الكريم من زمن الرسول (ص) إلى يومنا هذا، ولكن أبعاد هذه المقالة لا تسمح أن نعطي كثيراً من الأمثلة عن أثر القرآن على معاني الشعر.

ومن جانب آخر أثر القرآن الكريم أساليب الشعراء، فأحال خشونة الطباع عدوية وسلاسة وقوة، وبدل حوشية الألسنة سهولة ووضوحاً وبلاغة؛ وأكسب العرب وضوحاً في التفكير ودقة في التعبير وروحة في الحجّة ودقة في الأسلوب، وشرفاً في الغرض، ونبلاً في المقصد.<sup>٩٥</sup>

بعد انتشار الإسلام بين العرب، ظهر أعراض الشعرية الجديدة التي كانت ليست مألوفة عند الجاهليين، مثل شعر الوعظ، ونشر العقيدة، والحث على الجهاد، وشعر التبرئة من عبادة الأصنام، ووصف المعارك؛ و**تغييرت** مضامين الأغراض المألوفة عند الجاهليين حسب تعاليم القرآن، و بعد عصر ظهرت أيضاً أعراض جديدة أخرى كشعر الزهد والتصوف، كما اختفت بعض الأغراض القديمة التي حرّمها الإسلام مثل شعر الخمر، والمقدّمات الغزلية الفاحشة أو الماجنة، والوقوف في الأعراض في المهجاء، وغير ذلك مما نهى عنه الإسلام. وعلى الرغم من هذا التغيير الكبير حافظ الشعراء بنية القصيدة الجاهلية زمنياً طويلاً.

### النتيجة

قد ناقش الأدباء مسألة علاقة الشعر بالقرآن منذ نزول الوحي إلى الرسول (ص) إلى يومنا هذا. كل ما وردت في القرآن من الآيات نفت عن أن يكون القرآن شعراً وأن يكون النبي شاعراً، أما في نهاية سورة الشعراء انتقد الله تعالى الشعراء الجاهليين ومن يتبعهم بأنهم الغاؤون، ولكن في آية استثنى الشعراء الذين آمنوا وعملوا الصالحات من هذا الحكم السليبي. وكان الشعراء المسلمون ينشدون الشعر والرسول على قيد الحياة، وبين أظهرهم يهاجون الشعراء المشركين، لأن النبي (ص) كان يسامحهم في هذا، وفي بعض الأحيان كان يشجّعهم. وضعف الشعر عند العرب مدة بعد وفاة النبي (ص) بسبب كثرة اشتغال المسلمين بالجهاد والفتوحات. بعد إتمام هذه الفتوحات، أصبح الشعر على حالة أفضل من الجاهلية، واستمر إنشاد الشعر في العالم الإسلامي بأغراض جديدة، إضافة إلى القصائد التي تحتوي على الموضوعات القديمة.

### المراجع:

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي، *مقدمة ابن خلدون*، ت: هيثم جمعة هلال، مؤسسة المعارف، بيروت، ٢٠٠٧.

ابن رشيق القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق، *العمدة في محاسن الشعر وآدابه*، ت: محمد قرقزان، مطبعة الكاتب العربي، دمشق، ١٩٩٤.

- ابن سلام الجمحي، *طبقات الشعراء*، ت: محمود شاكر، طبعة المدني، القاهرة، ١٩٨٤.
- ابن العديم، كمال الدين عمر بن أحمد بن هبة الله بن أبي جرادة العقيلي، *الدوراني في ذكر الدوراني*، ت: علاء عبد الوهاب محمد، دار السلام، دار الهداية، ١٩٨٤.
- ابن قتيبة الدينوري، *تأويل مشكل القرآن*، ت: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧.
- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي، *الفهرست*، ت: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٧.
- أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ت: إبراهيم السعافين وبكر عباس، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٢.
- أبو النجم العجلي، *ديوان*، ت: محمد أديب عبد الواحد جُمران، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، ٢٠٠٦.
- الأخطل، *ديوان*، ت: مهدي محمد ناصرالدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤.
- إسماعيلي، عبد المجيد علوي، *أسس تلقي الشعر العربي القديم تنظيراً و إنجازاً*،  
(<http://www.maghress.com/sudinfos/1312>) 28.12.2012
- امرؤ القيس، *ديوان*، ت: محمد الإسكندراني و نهاد رزوق، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٤.
- الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم، *شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات*، ت: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٣.
- الثعالي، أبو منصور، *ثمار القلوب في المضاف والمنسوب*، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، *كتاب البيان والتبيين*، ت: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٧.
- جرير بن عطية، *ديوان*، دار بيروت، بيروت، ١٩٨٦.
- حسان بن ثابت الأنصاري، *ديوان*، ت: عبدا مهنا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤.
- الخطيئة، جرول بن أوس بن مالك، *ديوان الخطيئة برواية وشرح ابن السكيت*، ت: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣.
- الحلي، علي برهان الدين، *السيرة الحلبية*، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٠.
- دُرَيْد بن الصَّمَّة، *ديوان*، ت: عمر عبد الرسول، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥.
- الرازي، أبو حاتم أحمد بن حمدان، *كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية*، ت: حسين بن فيض الله الحمداني، صنعاء، ١٩٩٤.

- زهير بن أبي سلمى، *ديوان*، ت: علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨.
- صبح، علي علي؛ شرف، عبد العزيز؛ خفاجي، محمد عبد المنعم، *الأدب الإسلامي — المفهوم والقضية*، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢.
- عبد الستار سيد أحمد، *دراسات في الأدب الإسلامي*، منشورات جامعة حلب، حلب، ٢٠٠٥.
- القرطاجني، أبو الحسن حازم بن محمد بن حازم، *منهاج البلغاء وسراج الأدباء*، ت: محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦.
- قطب، محمد، *منهج الفن الإسلامي*، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٧.
- معروف، نايف، *الأدب الإسلامي في عهد النبوة وخلافة الراشدين*، دار النفائس، بيروت، ١٩٩٨.
- النايعة الشيباني، *ديوان*، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٢.

\_\_\_\_\_ (الهات\_الإلهام) (<http://ar.wikipedia.org>) 28/12/2012

## الهوامش

<sup>١</sup> كانت المجتمعات القديمة يعتبرون الفنّ بشكل عام، والشعر بوجه الخصوص مقدّساً. مثلاً كان الإغريق يعتقدون أنّ للفنون مصدرًا إلهيًا. في الميثولوجيا الإغريقية القديمة إلهات الإلهام، يقال لهنّ الموزيات. كان الإغريقيون القدامى يدعون إليهن طلباً للإلهام، ولإبراز أعمالهن بشكل مميز. خصص لكل إلهة إلهام نوع من أنواع الفنون أو العلوم. وهن:

كاليوبي: أكبر إلهات الإلهام سنًا. هي إلهة الشعر الملحمي، وإلهة النطق الفصيح، حيث كانت تمّ هذه القدرة للملوك والأمراء.

أورانيا: إلهة العلوم الفلكية، تصور في الفنون كإمرأة تحمل كرة أرضية وعصا تشير به إلى الكرة.

يوتيربي: إلهة الشعر الغنائي، تحمل معها آلة الناي.

كليو: إلهة التاريخ، تمثل في الفنون حاملة معها لفافة ورقية مفتوحة، أو جالسة بالقرب من مجموعة من الكتب.

إيراتو: إلهة الشعر الغزلي والإيماء، تحمل معها قيثارة.

بولهيمينيا: إلهة الترانيم والترتيلات الدينية، تصور كإمرأة تفكر أو تتأمل في وضع الوقوف.

ميلبوميني: إلهة التراجيديا، تحمل معها قناعاً تراجيدياً أو سيفاً، أو في بعض الأحيان إكليلًا من اللبلاب وحزم.

تيرسيكوري: إلهة الأغاني الكورسية (التي تغني بواسطة كورس) و الرقص، تحمل معها ريشة موسيقية أو قيثارة.

ثاليا: إلهة الكوميديا والأشعار الريفية، وعلى عكس ميلبوميني، فهي تحمل قناعاً كوميدياً، عصا الرعي، وإكليلًا من اللبلاب.

\_\_\_\_\_ (الهات\_الإلهام) (<http://ar.wikipedia.org>) 28/12/2012

<sup>٢</sup> ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، ت: هيثم جمعة هلال، مؤسسة المعارف، بيروت، ٢٠٠٧، ص. ٦٠٦.

<sup>٣</sup> ابن النديم، *الفهرست*، ت: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٧، ص. ١١٨.

<sup>٤</sup> عبد المجيد علوي إسماعيلي، *أسس تلقي الشعر العربي القديم تنظيراً و إنجازاً*،

\_\_\_\_\_ (<http://www.maghress.com/sudinfos/1312>) 28.12.2012

- <sup>٥</sup> أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، ت: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٣، ص. ٣٧٠.
- <sup>٦</sup> الرازي، أبو حاتم أحمد بن حمدان، كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، ت: حسين بن فيض الله الهمداني، صنعاء، ١٩٩٤، ص. ١٠٥.
- <sup>٧</sup> حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ت: محمد الحبيب بن الخوجعة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦، ص. ١٢٢، ١٢٤.
- <sup>٨</sup> دُرَيْد بن الصَّمَّة، ديوان، ت: عمر عبد الرسول، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥، ص. ٦٢.
- <sup>٩</sup> زهير بن أبي سلمى، ديوان، ت: علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨، ص. ١١١.
- <sup>١٠</sup> نايف معروف، الأدب الإسلامي في عهد النبوة وخلافة الراشدين، دار النفائس، بيروت، ١٩٩٨، ص. ٩١.
- <sup>١١</sup> ابن سلام الجمحي، طبقات الشعراء، ت: محمود شاكر، طبعة المدني، القاهرة، ١٩٨٤، ٢٤/١.
- <sup>١٢</sup> ابن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، ت: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧، ص. ٢٠.
- <sup>١٣</sup> نايف معروف، ص. ٩٢.
- <sup>١٤</sup> مثالا لهذه الظاهرة انظر: نايف معروف، ص. ٩٣.
- <sup>١٥</sup> وابن الرشيقي القيرواني، العملة في محاسن الشعر وآدابه، ت: محمد قرقزان، مطبعة الكاتب العربي، دمشق، ١٩٩٤، ١٥٣/١.
- <sup>١٦</sup> أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ت: إبراهيم السعافين وبكر عباس، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٢، ص. 37/١١.
- <sup>١٧</sup> نايف معروف، ص. ٩٥.
- <sup>١٨</sup> ابن رشيقي، ٢٠٦/١.
- <sup>١٩</sup> ابن رشيقي، ٨٣/١.
- <sup>٢٠</sup> ابن رشيقي، ٨٤/١.
- <sup>٢١</sup> نايف معروف، ص. ١٢٥.
- <sup>٢٢</sup> سورة يونس/٢.
- <sup>٢٣</sup> سورة الأنبياء/٥.
- <sup>٢٤</sup> سورة الصافات/٣٦.
- <sup>٢٥</sup> سورة الحاقة/٤١.
- <sup>٢٦</sup> سورة يس/٦٩.
- <sup>٢٧</sup> سورة الحاقة/٤٠-٤٦.
- <sup>٢٨</sup> سورة الطور/٢٩-٣١.
- <sup>٢٩</sup> نايف معروف، ص. ١٢٦.
- <sup>٣٠</sup> نايف معروف، ص. ١٢٧.
- <sup>٣١</sup> وقد تطوّرت العلاقة بين العرب والجنّ في الجاهلية فوصلت إلى درجة العبادة، وتشير الروايات إلى أن العرب كانوا يقدّسون الجنّ ويهابونها، ويعتبرونها واسطة بين الآلهة والناس، ولهذا كانوا يقدمون لها ذبائح وقرابين كما كانت تقدّم للأصنام والآلهة، فإذا اشترى أحدهم داراً أو استخرج عيناً كان يذبح للجنّ ذبيحة تسمى

- طيرة. أبو منصور النعالي، *ثمار القلوب في المضاف والمنسوب*، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥، ص. ٦٩.
- <sup>٣٢</sup> عمر بن أحمد بن هبة الله بن أبي جراحة العقيلي، كمال الدين ابن العديم، *الدراري في ذكر الدراري*، ت: علاء عبد الوهاب محمد، دار السلام، دار الهداية، ١٩٨٤، ص. ٦٦.
- <sup>٣٣</sup> أبو النجم العملي، *ديوان*، ت: محمد أديب عبد الواحد جمران، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، ٢٠٠٦، ص. ١٦٣، ١٦٤.
- <sup>٣٤</sup> امرؤ القيس، *ديوان*، ت: محمد الإسكندراني و نهاد رزوق، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٤، ص. ٣٣٤.
- <sup>٣٥</sup> امرؤ القيس، *ديوان*، ص. ٣٣٥.
- <sup>٣٦</sup> حسان بن ثابت الأنصاري، *ديوان*، ت: عبدا مهنا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤، ص. ٢٥٢.
- <sup>٣٧</sup> الاصفهاني، *كتاب الأغاني*، ١٩/٩.
- <sup>٣٨</sup> نايف معروف، ص. ١٢٧.
- <sup>٣٩</sup> المنجد: السائري النجود، وهي المرتفعات من الأرض. وغائر: سائر في الأغوار، وهي المنخفضات من الأرض.
- <sup>٤٠</sup> علي برهان الدين الحلبي، *السيرة الحلبية*، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٠، ٦/١.
- <sup>٤١</sup> سورة الشعراء/٢٢١-٢٢٦.
- <sup>٤٢</sup> سورة الشعراء/٢٢٧.
- <sup>٤٣</sup> نايف معروف، ص. ١٢٩، ١٣٠.
- <sup>٤٤</sup> محمد قطب، *منهج الفن الإسلامي*، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٧، ص. ١٣٩.
- <sup>٤٥</sup> عبد الستار سيد أحمد، *دواست في الأدب الإسلامي*، منشورات جامعة حلب، حلب، ٢٠٠٥، ص. ٤١.
- <sup>٤٦</sup> عبد الستار سيد أحمد، ص. ٤٢.
- <sup>٤٧</sup> أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، *كتاب البيان والتبيين*، ت: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٧، ١/١١٨.
- <sup>٤٨</sup> حسان بن ثابت الأنصاري، *ديوان*، ص. ٢٣.
- <sup>٤٩</sup> سورة القلم/٢٥.
- <sup>٥٠</sup> سورة الأحزاب/٢٥.
- <sup>٥١</sup> سورة الأحزاب/٩.
- <sup>٥٢</sup> سورة الشورى/٢٨.
- <sup>٥٣</sup> سورة المطففين/١٤.
- <sup>٥٤</sup> حسان بن ثابت الأنصاري، *ديوان*، ص. ١٥٥.
- <sup>٥٥</sup> سورة الإسراء/١١١.
- <sup>٥٦</sup> سورة النور/٤٢.
- <sup>٥٧</sup> سورة الفرقان/٢٦.
- <sup>٥٨</sup> سورة الرسائل/٧.
- <sup>٥٩</sup> الخطيب، جلول بن أوس بن مالك، *ديوان الخطيب برواية وشرح ابن السكيت*، ت: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣، ص. ٧٩.



- ٦٠ سورة البقرة/١٩٧.
- ٦١ النايعة الشيباني، *ديوان*، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٢، ص. ٢٨.
- ٦٢ سورة البقرة/١٨.
- ٦٣ سورة التوبة/٢٨.
- ٦٤ النايعة الشيباني، *ديوان*، ص. ١٧-١٨.
- ٦٥ سورة الحديد/٣.
- ٦٦ سورة غافر/٣.
- ٦٧ سورة الزمر/٢١.
- ٦٨ النايعة الشيباني، *ديوان*، ص. ١٨.
- ٦٩ سورة التغابن/١١.
- ٧٠ سورة الحديد/٢٢.
- ٧١ سورة الطلاق/٧.
- ٧٢ سورة الشرح/٥-٦.
- ٧٣ رغبة البكر: ناقة صالح التي رغت على ثمود فكان هلاكها.
- ٧٤ الأخطل، *ديوان*، ت: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤، ص. ١٣٢.
- ٧٥ سورة الأعراف/٧٣.
- ٧٦ سورة القمر/٢٧.
- ٧٧ سورة الأعراف/٧٧.
- ٧٨ الأخطل، *ديوان*، ص. ٩٤.
- ٧٩ سورة الإسراء/٣١.
- ٨٠ سورة المؤمنون/٢.
- ٨١ سورة الإخلاص/٢-١.
- ٨٢ الأخطل، *ديوان*، ص. ١٠٥-١٠٦.
- ٨٣ سورة لقمان/١٧.
- ٨٤ سورة البقرة/٢٥٧.
- ٨٥ سورة القمر/٣٥.
- ٨٦ سورة الفتح/٢٩.
- ٨٧ آل عمران/١٣٤.
- ٨٨ جرير بن عطية، *ديوان*، دار بيروت، بيروت، ١٩٨٦، ص. ١٠٠.
- ٨٩ سورة الضحى/٥.
- ٩٠ جرير بن عطية، *ديوان*، ص. ١١٨.
- ٩١ سورة عبس/٢٥-٣١.
- ٩٢ سورة الرحمن/٥٢.
- ٩٣ سورة الرحمن/٦٦.
- ٩٤ سورة الرحمن/٦٨.
- ٩٥ علي علي صبح، عبد العزيز شرف، محمد عبد المنعم خفاجي، *الأدب الإسلامي — المفهوم والقضية*، دار الجليل، بيروت، ١٩٩٢، ص. ٧٣.



# Anlamanın Tabiatı ve Kur'an'ı Anlama\*

Burhanettin TATAR\*\*

Kur'an'ı anlamanın vahyin ilk dönemlerinden günümüze değin bir şekilde sorun teşkil ettiği pek bilinen bir husustur. Ancak bu sorunun ilk dönemden itibaren sürekli anlam değişikliğine uğradığı ve ilerleyen zamanlarda doğrudan sorunun kendisini anlamanın en temel soru haline geldiği bazen gözlerden kaçan bir husus olmaktadır. Hz. Peygamber hayatta olduğu sürece Kur'an'ı anlamak, daha ziyade insanların içinde yaşadığı “ortam”ı anlamak iken, daha sonra dikkatlerin ortamın kendisinden metnin kendisine yöneldiği fark edilmektedir. Böylece ilk başta insanların Kur'an'ı anlaması, olup biten olayları anlaması ve sorunlara nasıl yaklaşılacağına belirlenmesi iken, daha sonra Kur'an metninin dilsel düzeyde ele alınması anlama sorununun mahiyetinde değişikliğe yol açmıştır.

Bu değişim, özellikle Kelam ilminin ilk teşekkül ettiği zamanlarda gittikçe kristalleşmiş ve sonunda Kur'an'ı anlama, etrafta olup biten olaylarla insanların nasıl yüzleşeceklerini, dünyaya karşı nasıl tavır alınacağını belirleme çabasının ötesinde, rasyonel olarak belirlenebilir, aklın kendi düzenine uygun düşen küllî anlamları kavrama çabasına dönüşmüştür. Bu durum daha sonra tasavvufi düşüncenin gelişmesiyle daha kapsamlı bir hal almış ve Kur'an'ı anlamanın kendisinin ne anlama geldiği sorusuna dönüşmüştür. Kelamcılar arasında Kur'an'ın yaratılıp yaratılmadığına ilişkin tartışmalarla, mutasavvıf düşünürlerin Kur'an metninin genel olarak ne anlama geldiğine dair yakla-

---

\* Bir önceki sayımızda “Kur'an'ı Anlama” sorunu Üzerine Bazı Düşünceler isimli yazı aslında Şevket Kotan'a aitken sehven Burhanettin Tatar adına yayınlanmıştır. Bu sayımızda her iki yazarımızın yazılarını da orijinal haliyle yayınlıyoruz.

\*\* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

şımlarını irdelemek bu sorunun genişliğini ve derinliğini görmek için iki önemli alandır.

Farabî, İbn Sina, İbn Rüşd ve İbn Tufeyl'in Kur'an ile ilgili yaklaşımlarına bakıldığında sorunun daha bir farklı düzeye taşındığını fark ederiz. Kur'an'ı anlama sorunu artık salt pratik ya da kavramsal (logos) düzeyde bir anlamın keşfinden öte doğrudan Kur'an'ın kâinatın hiyerarşik yapısı içindeki yerini belirleme çabasına dönüşür. Bu felsefî yaklaşımı, görebildiğimiz kadarıyla, en kapsamlı biçimde Fahreddin Razi, *Tefsir-i Kebir*'in "Mukaddime"sinde detaylandırmaktadır. Öyle ki artık Kur'an harflerden kelimelere, oradan cümlelere, sonra anlamlara, sonra bu anlamların ontik alanda karşılıklarına, sonra daha yüksek anlamların ontolojik referanslarına ve en sonunda bütün bu anlamları kendisinde derleyip toparlayacak tek bir varlık/bilinç özdeşliğine değin tüm kâinatın hiyerarşik yapısını kendisinde temsil eden bir küllî yapı olarak ele alınır. Böylece Kur'an'ı anlama sorunu ile kâinatı anlama sorunu bire bir paralellik arz eden sorun haline gelir.

Yukarıdaki tarihsel sürece dair genel analizlerden hemen fark edileceği üzere, Kur'an'ı anlama ilk başta varoluşsal, tarihsel, siyasî bir sorun iken, daha sonra dilsel, kelimî, mistik ve felsefî (metafiziksel) sorun olarak farklı bağlamlarda yeni boyutlar kazanmıştır. Her bir bağlam, Wittgenstein'in ifadesiyle söylersek, farklı bir "dil oyunu" olduğu için, her bir dil oyununu karakterize eden kavramsal yapıya göre sorunun anlam merkezi değişmiştir.

Sözgelimi, yaşanan olayları merkeze alan bir dil oyunu içinde (fıkıh, siyaset gibi) Kur'an'ı anlama sorunu bir şekilde bu merkez ekseninde "tatbikat" sorunu olarak anlaşılmaktadır. Kullanılan dilin kendi rasyonel ve gramatik yapısını merkeze alan bir dil oyununda (Kelam), Kur'an'ı anlama sorunu ister istemez rasyonel ve dilsel bir analiz sorununa dönüşmektedir. Mistik ve Batınî dil oyunlarında merkezi teşkil eden şey "hal" veya birtakım "sırlar ya da şifreler" olduğunda Kur'an'ı anlama sorunu hal içinde/esnasında açığa çıkan anlam ya da birtakım sırların nasıl aralanacağı veya şifrelerin nasıl çözüleceği sorununa dönüşmektedir. Dil oyunu metafiziksel bir boyut kazandığında (felsefe), Kur'an'ı anlama sorunu Varlığın anlamını ve boyutlarını araştırma sorunu haline gelmektedir.

Batı dünyası ile bir yenilgi psikolojisi içinde yüzleşmeye başladığında Müslümanların Kur'an'ı anlama sorununu daha farklı anlamlar eşliğinde dönüştürdüklerine şahit olmaktayız. Bunlardan en iyi bilineni, Kur'an'ı Batı medeniyetinin üretimlerine karşı savunma veya Kur'an'ın meşruiyetini bu medeniyetin kavramlarına göre yeniden tescil etme çabasıdır. Buna bilimsel verilere göre Kur'an'ın yeniden ve en doğru anlaşılacağı varsayımını dâhil etmek-teyiz.

Dikkatimizi hemen çeken şey, Batı medeniyeti ile yenilgi psikolojisi içinde yüzleşme durumunda yukarıda andığımız dil oyunlarına yeni dil oyunlarının dâhil edilmesidir. Buna göre Kur'an'ı anlama sorunu fizik bilimi merkezli dil oyunu içinde kâinata dair bazı gerçekleri Kur'an metninde yeniden okuma sorununa dönüşmüştür. Bireysel ve toplumsal değerleri ön plana çıkararak haklar, özgürlükler, sorumluluklar eksenli modern dil oyunları içinde Kur'an'ı anlama sorunu insanın değer ve haysiyetine odaklanma sorunu haline gelmektedir. Bu sonuncu dil oyunu içinde özellikle Müslim ve gayrimüslim feminist dil oyunları içinde ön plana çıkan kadınların hakları, özgürlükleri ve sorumlulukları ekseninde Kur'an'ı “kadın gözüyle” okuma sorununu dâhil etmeliyiz. Son yıllarda Fransa, Amerika ve cılız da olsa Malezya gibi ülkelerde tarihî süreç içinde ötekileştirilen, marjinal tipler olarak görülen gay ve lezbiyenlerin dinî hayat içinde kendilerine göre yer edinme sorunu olarak Kur'an'ı anlama sorununa yeni bir boyut kattıklarına tanık olmaktayız.

Bütün bunlara ilave olarak, sekülerleşmenin tüm dünyada yayılması ve bu sürecin özellikle Avrupa ve Amerika gibi yerlerde bir tür “manevîleşme” (spiritualizasyon) şeklinde salt ruhî ve zihnî bir dindarlık biçimine yol açmasıyla birlikte Kur'an'ı anlama sorununun Kur'an'da açıkça “verili olanın ötesinde ya da gerisinde” bir tür manevî din formu arama çabasına dönüşeceğini şimdiden rahatlıkla kestirebiliriz.

“İslamcılık” adıyla bilinen fikhî-siyasî-ekonomik merkezli dil oyunu içinde Kur'an'ı anlama sorununun ise bir tür uluslararası gerçeklik içinde Müslüman birey ya da toplumlara yeni bir siyasî, ahlakî, ekonomik, hatta bilimsel-teknolojik (bilginin İslamlaştırılması) bir alan açma sorununa dönüştüğü görülmektedir.

Yazımızın başından itibaren el altından vurgulanmakta olan husus şudur: Kur'an'ı anlama sorunu genel olarak insanların hayatın farklı alan ve boyutlarında yüzleştiği sorunlara göre farklı düşünme biçimleri içinde yeniden ele alınmış ve böylece sorunun kendisi tek bir anlam ya da boyuta indirgenemeyecek kadar detaylanmıştır.

Günümüzde kimi selefi ve geleneksel yaklaşımlarda Kur'an'ın yalın, düz, herkes tarafından eşit mesafede algılanabilir pratik anlamını (her Müslüman için geçerli olacak bir hayat pratiğini ve pratiğin formunu) belirleme temel Kur'an'ı anlama sorunu olarak sunulsa da bu yaklaşımın pek ilgi çekmediği barizdir. Bu yaklaşım çoğu kez, ‘Kur'an içinde İslam'ın en temel anlamını kavrama’ çabası olarak “Kur'an'ı yine kendisiyle anlama” gibi bir tür kapalı anlam dünyası oluşturmaktadır. “Kur'an İslam'ı” gibi tabirler en azından bir tür totoloji yaparken, diğer taraftan “anlam” denilen hususun bizi kendi dışımızdaki gerçeklere açık kılma yani “ben” ile “ben-olmayan” arasındaki

bağlantıyı kuran ve böylece aktif bir dünyanın tezahürüne imkân veren husus olduğunu göz ardı eder.

Görebildiğimiz kadarıyla Kur'an'ı anlama sorununun tarihsel süreçte kazandığı farklı anlam alanları ya da boyutları bir şekilde insanların yüzleştiği birtakım gerçek sorunlara temas ederken, bazı temel soruların gözden kaçmasına yol açmış gibidir. Bu soruların en başında, kanaatimizce, Kur'an'ın ne tür bir metin olduğu ve Kur'an'ın söyleminin ya da konuşmasının ne tür bir bilgi türü olarak görülmesi gerektiği soruları gelmektedir. Bu soruların açığa çıkarılmaya çalışıldığı husus, Kur'an'ı anlama sorununun genel olarak Kur'an'ın elde mevcut birtakım bilgi türlerine ya da metin formlarına indirgenerek formüle edildiğidir. Kur'an'ın, kendisinin dışındaki hiçbir şeye indirgenemez bir varlık tarzına sahip olduğu dikkate alındığında, onun ne tür bir metin olduğu, buna bağlı olarak onun ne tür bir bilgi türünü bizlere sunduğu sorusu hayati önem arz etmeye başlar.

Dikkat edilirse, tarihsel süreç içinde Kur'an'ı anlama sorunu farklı boyut ve alanlar içinde anlam kazanırken aynı zamanda ön plana çıkarılan dil oyunları içinde geçerli kabul edilen bilgi türüne de bir şekilde indirgenmiştir. Sözeğlimi, bilimsel verilere uygunluk bağlamında fizik bilimi temelli dil oyunu içinde Kur'an'ın sunduğu bilgi türü ile bilimsel bilgi türü sanki özdeşleştirilmektedir. Benzer indirgemeci yaklaşımı Kur'an'ın bilgi türünü helal-haram merkezli fıkhi bilgi türüne indirgeyen genel dinî tutumda da görebiliriz.

Bu açılardan bakıldığında yukarıda kabaca değindiğimiz soruyu şu şekilde formüle etmek mümkün görünmektedir: Kur'anî bilgi türünün (onun metin formunun), bilimsel, felsefî, ahlakî, siyasî, pratik, mistik, kelimî, hukukî (fikhî), tarihsel, teknik, şahsi (bireyin kendisine dair), gramatik-etimolojik-morfolojik dilbilimsel bilgi türleriyle benzeştiği ve ayrıştığı noktalar nelerdir? Kur'an'ı anlama sorunu, az önce değindiğimiz diğer bilgi türlerine Kur'an'ı indirgemeksizin anlama sorunu ise -aksi halde ortada Kur'an'ın kendisi değil, yalnızca diğer bilgi türleri içinde temsil edilen halinden söz edebiliriz-Kur'an'a özgü bilgi türünü nasıl ele alabiliriz ve onu ayırt edebiliriz?

Bu sorunun en kritik tarafını "huzur" (zamansal-mekânsal mevcudiyet, tezahür, ifşa, prezentasyon) ve "temsîl" (reprezentasyon) arasındaki ilişkiye bakarak görmek kısmen mümkündür. 'Huzur', bir varlığın kendisini göstermesi, doğrudan yüzleşme hadisesi haline gelmesi ve böylece bir tür "konuşan metin" olarak kavranmasıdır. 'Temsîl' ise, bir varlığın kendisini bir başka varlıkta dolaylı olarak açığa çıkarması, onda kısmen kavranan-kısmen gizlenen bir ikircikli hale bürünmesi, başkasının diliyle konuşturulan bir metin haline gelmesidir.

Kur'an metninin çok boyutlu ve buna göre farklı bilgi türlerini aynı anda açığa çıkaran bir dile sahip olduğu ileri sürülerek Kur'an'ın farklı bilgi türleri içinde temsil edilmesinin herhangi bir sıkıntıya yol açmadığı düşünülebilir. Kur'an'ı anlama sorununun evrenselliği, yani farklı dil oyunları ile irtibat halinde kendisini ifşa edebileceği düşüncesi açısından bakıldığında yukarıdaki iddianın birtakım gerçeklere temas ettiğini kabul edebiliriz. Ancak buna rağmen, hâlâ biz "Kur'an"ı bilinen sözlü-yazılı literatür türlerine (genre) ait göremiyorsak, onun bilimsel, tarihsel, edebî, mitolojik, teknik, pratik eser türlerinden ayrı, "kendine özgü" bir metin formu olduğunu kabul ediyorsak, bu durumda onun başka bilgi türlerinde temsil edilemez bir bilgi formuna sahip olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Kur'an'ı anlama sorunu tam da burada merkezileşiyor görünmektedir: O, kendine özgü ne tür bilgi formuna sahiptir? Bu bilgi türünü diğer tüm bilgi türlerinden ayırıştıran şey(ler) ne(ler)dir?

Bu soruları felsefi kavramlarla detaylandırmaya çalışmak, bu kısa hacimli yazının amacını ya da sorumluluğunu fazlasıyla aşmaktadır. Bu yazıda yalnızca bu soruları anlamlandırırken neleri yapmakta ve yapmamakta olduğumuza dikkat çekmek istiyorum. Daha kestirme deyişle, Kur'an'ı anlama sorununu anlamlandırırken neler olup bitmektedir?

Kur'an'ı anlama olayı ve bu anlama çabalarında tezahür eden sorunlar, her şeyden önce aynı anda hem metni hem de yorumcuyu dikkate almamızı gerektirmektedir. Bu nedenle, Kant'ın kavramlarıyla söylersek, "kendinde şey, kendi başına bir şey" olarak Kur'an metnine yaklaşmaya çalışmak en azından kuramsal olarak imkânsız, pratik olarak çelişkilidir. Buna karşın, onu geliştirmekte olduğumuz farklı bilgi türleri içinde temsil etmeye çalışmak yani onu başka bir bilgi türüne indirgemek, ona "kendisi olmayan" bir şey içinde varlık kazandırmaktır. Bu durumda o daima kendisine yabancılaştırılmış bir görünüm kazanacağı için gerçekte "Ortada Kur'an diye bir metin var mıdır?" sorusuna yol açacaktır. Bu yüzden Kur'an'ı anlama sorunu, "kendinde şey" ile "başkasında -başkası için- şey" kategorilerinden birine indirgemeksizin Kur'an'ı anlama sorunudur. Bir başka deyişle, Kur'an'ı anlama sorunu, insanın geliştirdiği bilgi türlerine indirgemeksizin bize verilen/vahyedilen bilgi türünü anlama sorunudur.

Bu durumun bizleri "kendi ürettiğimiz için" aşına olduğumuz dil içinde, üretmediğimiz bir metni kendi orijinalliyi, farklılığı, bir bakıma yeniliği anlamında yabancılığı içinde kavrama sorunu şeklinde bir gerilime sürüklediği açıktır. Yazımızın başından itibaren kabaca değindiğimiz farklı dil oyunları, Kur'an'ı anlama sorununu, Kur'an'ın yabancılığını aşına olduğumuz dil içinde giderme, onu bize aşına kılma sorunu olarak ele alma biçimleridir. Ancak Kur'an'ı anlama sorunu belki burada bir tür asimilasyon ya da baskı altına

alma sorununa dönüşüyor olmasın? Kur'an'ı anlamak, elbette bize yabancı olan bir hususu aşına olduğumuz bir hususa dönüştürmektir. Ancak burada Kur'an'ın bize yabancı olan dilini ya da metin formunu aşına olduğumuz diller ya da bilgiler içinde bize yaklaştırmak isterken, bir şekilde ona şiddet uygulayarak onu kendi görüş alanımız içinde asimile ediyor olmayalım?

Bize öyle geliyor ki Kur'an metnini bize yaklaştırmak, kendimize aşına kılma anlamında Kur'an'ı anlama sorunu daha ziyade kendimizi emniyet ve güven içinde hissettiğimiz birtakım dil oyunları ya da bilgi türleri içinde sabit kalarak Kur'an'ı bizi "bir yere çağırın" metin olmaktan çıkarma sorununa dönüşmektedir. Kur'an metninin kendine özgü olduğunu, onun başka bilgi türlerine indirgenemez bir bilgi formuna sahip olduğunu söylemek (veya Kur'an'a bu şekilde inanmak), onun aşına olduğumuz tüm yerlerden bir şekilde uzaklaşarak "çağırdığı yere yönelme" eylemini kendisinde barındırmıyor mu? Kısacası bize bir şekilde yabancı olan yere doğru yönelerek kendimizi güvende hissettiğimiz yerlerin bir tür eleştirisini yapabilme anlamını açığa çıkarmıyor mu?

Bilindiği üzere, "eleştiri" (kritik) kelimesi herhangi bir cümlede, fikrin ya da gerçekliğin bizi ulaştırabildiği, dolayısıyla, ulaştıramadığı yerleri fark edebilmek, yani bu şeylerin sınırlarını ve sınırların ötesini fark edebilmektir. Yukarıda Kur'an'ın kendine özgü bir metin ve dil (bilgi) formuna sahip olması sebebiyle bizi daima aşına olduğumuz yer ve bilgi türlerinin ötesinde kısmen yabancı olduğumuz bir noktaya çağırması, tam da aşına olduğumuzu düşündüğümüz tüm metin ve dil formlarının sınırlarını ve onun ötesini görme sorununa yol açmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ı anlama sorunu, yalnızca Kur'an'ı anlama sorunu olmaktan çıkarak kendi bilgi ve kavramlarımızı eleştiri sorununa dönüşmektedir. Diğer bir deyişle, Kur'an'ı anlama sorunu belki çoğunlukla, kendi kavram ve bilgilerimizi eleştirmeksizin Kur'an'ı kendi dil ve kavramlarımız içinde asimile etme ve onu bir tür baskı altına alma sorununa dönüşmektedir. Bu durum bir bakıma tarih içinde her güçlü ülkenin kendisini "dünyanın merkezi" olarak kabul edip, diğer coğrafi alanları Doğu ve Batı şeklinde ikiye bölüp anlamlandırmasına ve böylece diğer bölgeleri kendisine göre tanımlayarak indirgemesine benzer. Bu bakımdan, sözgelimi Çin ülkesi, doğrudan kendi adı itibarıyla ilgi çekicidir. Çin, kelime anlamı açısından (gerçekte iki kelimedenden oluşur) "Orta Krallık ya da Ülke" demektir; dünyanın merkez ülkesi ya da krallığı anlamında.

Kur'an'ı anlama sorunu, belki de, Kur'an'ın onca kavramsal asimile ve baskı altına alınma çabalarına karşın kendine özgü metin ve bilgi karakteri nedeniyle insan bilincine direnç gösteren boyutunun bir tarihsel tezahürüdür. Bu



yüzden Kur'an'ı anlama çabalarının her seferinde başarıya ulaşmış gibi görünmesine karşılık bir şekilde başarısız olması yalnızca “en iyi yorum yönteminin” henüz keşfedilememiş olmasıyla ilgisi yoktur. Bu durum insan bilincinin faniliği ve bu faniliği örtbas etmeye çalışan kavramsal inşa faaliyetlerine karşın Kur'an'ın bir şekilde bize hep yabancı kalan ve bu yüzden bizi her zaman aşına olduğumuz alanın ötesine çağırın metin ve bilgi karakteri ile ilgili görünmektedir. Kur'an'ın başında ve sonunda bir iman konusu olmasıyla çok yakından ilgili görünmektedir bu son husus: Bize tümüyle aşına olan (anladığımız) şey artık bir inanma konusu olamaz. Olsa olsa o artık ürettiğimiz bir bilgi konusudur. Kur'an'ı anlama sorunu bu yüzden onun her seferinde iman konusu olarak kalan bir metin olma özelliğiyle de yakından ilgili görünmektedir.



# “Kur’an’ı Anlama” Sorunu Üzerine Bazı Düşünceler\*

Şevket KOTAN\*\*

Kur’an’ı anlama, başka bir ifadeyle Kur’an’ı doğru anlama meselesi, daha İslamın ilk asrından itibaren, müslümanları meşgul eden bir mesele olarak halen önemini korumaktadır. Bu meselenin ilk defa otaya çıkışını Haricilerin Hz. Ali’ye karşı hüküm konusunda sürdürdükleri polemikle başlatmak isabetli olabilir. Çünkü Haricilerden önce İslam tarihinde Kur’an’ın anlaşılması konusuna ilişkin herhangi bir hadise bilinmemektedir. Böyle bir hadisenin ortaya çıkmaması anlaşılır bir şeydir ve bunun nedeninin, müslümanların Hz. Peygamber’den öğrendikleri Kur’an anlayışı olduğu söylenebilir. Çünkü anlaşıldığı kadarıyla sahabe, Hz. Peygamber’den Kur’an’ın sadece okunan ve yaşanan bir kitap olduğunu öğrenmişti. Nitekim onların Peygamberleriyle birlikteki uygulamaları da böyleydi. Ancak bu anlayıştaki asıl kırılmanın İslam düşünce hayatında Kelam hadisesinin ortaya çıkışıyla yaşandığını söylemek gerekir. Bu döneme gelindiğinde Kur’an, artık kıraat edilerek yaşantılanan bir vahiy olmaktan, iki kapak arasında toplanmış bir mushaf olarak araştırma nesnesi bir kitap olmaya doğru evrilmeye başlamıştı. Amellerin kaynağı olduğu kadar, artık sırf zihinsel konular ve tartışmalarla ilgili bir kitap da olmuştu. İşte o günden itibaren Kur’an’ı anlama sorunu, ümmetin en temel sorunlarından biri, çoğu zaman en temel sorunu olmaya devam etmektedir.

---

\* Şevket Kotan’a ait bu yazı bir önceki sayımızda sehven Burhanettin Tatar adına yayınlanmıştır. Bu sayımızda her iki yazarımızın yazılarını da orijinal haliyle yayınlıyoruz.

\*\* Yard. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

O halde nedir bu Kur'an'ı anlama sorunu? Kur'an zaten açık bir kitap değil mi? O kendini bir beyan olarak tanımlamıyor mu? Kendisi bir açıklama, bir beyan olan bu kitap asırlar boyunca bir bilinemez olarak kalmış olabilir mi?

Kanaatimizce konuya ilişkin bu türden sorulara cevap verebilmek için, Kur'an'ı anlama sorunundan önce anlamının tabiatı konusu üzerinde durmak, daha doğru bir yaklaşım olur. Çünkü asıl sorun, özelde Kur'an'ı anlama sorunu değil, temelde insanın anlama yapısı ve buna bağlı olarak anlamının tabiatı sorunudur. Dolayısıyla bu konu açığa kavuşmadan, Kur'an'ın anlaşılması sorununa isabetli bir yaklaşım olamayacaktır.

Konu anlamının tabiatı olunca söze önce bilgi ve anlam ilişkisinden başlamak gerekiyor. İnsanoğlunun varlıkla ilişkisinin isimler üzerinden gerçekleştiği bilinmektedir. Varlıklar, diğer bir ifadeyle müsemmalar insan tarafından isimlendirilmekte sonra da insanlar bu isimler üzerinde uyuşarak ortak bir dil oluşturmaktadırlar. Varlıkları ifade eden bu isimlerin tarihleri, dolayısıyla da kapsamaları ve bu isimlerin diğer isimlerle ilişkileri, bir dili konuşan insanların ürettikleri bilgiyi ifade eder. Yani bilgi denilen şey, meydana getirdikleri ağ içerisinde bu isimlerin, yani kelimelerin anlamlarının bilinmesidir. Tabii bu kelimelerin de bu kelimelerin meydana getirdikleri ağın da bir tarihi vardır. Bir dildeki kelimeler ve bu kelimelerin meydana getirdiği ağ, insanlar ve toplumlara benzetilebilir. İnsanların kişisel tarihleri yani biyografileri olduğu gibi isimlerin ve kelimelerin de tarihleri vardır. Toplumların ve devletlerin tarihleri olduğu gibi dillerin de tarihleri vardır. Bir kelimenin anlam alanı, o kelimenin tarihi ile yakın alakalıdır. Mesela Anadolu, Osmanlı ve Türkiye kelimelerinden her birinin kendilerine ait tarihleri vardır ve bu tarihler ilgili kelimelerin anlam alanını ve anlam derinliğini belirlerler. Mesela “efendi” kelimesinin tarihi, bu kelimenin anlamını olumsuzdan olumsuza çevirerek neredeyse tamamen değiştirmiştir.

Kelimelerin en geniş ve derin anlamı, o kelimenin tarihinin bütün detaylarıyla bilinmesini, kelimelerin sözlük anlamı ise, o kelimenin en çok hangi anlamlarda kullanıldığını ifade eder. Kelimelerin bir insan için ifade ettiği anlam ise, o insanın bu kelimelerin tarihsel serüveni hakkında ne kadar şey bildiği ve söz konusu kelimelerle ilgili ne kadar tecrübe yaşadığıyla beliren şeydir.

Tarihsel serüvenleriyle birlikte farklı alanlardaki kelimelerin, yani isimlerin organizasyonu ile, söz konusu alanlarda ve konularda bilgi ve bilim üretilir. Kelimelerin basit anlamları varlık hakkındaki bilgiyi, bu kelimelerin daha temel anlamlarından ve dil sistemi içerisindeki konumlarından hareketle her hangi bir konuda organize bilgi elde etmek te bilimi ifade eder. Fakat sonuç

İtibariyle hem bilgi hem de bilim bilineni ifade eder ve bunların öğrenilmesi, kelimelerin ve kelimelerden yapılmış olan organizasyonların bilinen manalarının hafızaya alınması işlemidir. Her ne kadar bilgilenme ve anlama kelimeleri birlikte işleyen, iç içe karmaşık iki farklı sürece işaret ediyorsa da, yine de bilinen anlamların hafızaya alınması, anlama değil bilgilenmedir. Tabii bilginin kaynaklarından birisinin, anlamların kelime kalıplarına dökülmesi olduğunu da hemen söylemek gerekir. İnsan şeyler hakkında kendisinde oluşan anlamları kelimelere döktüğü andan itibaren bu anlamlar artık bilgi formuna geçerek anlam düzeyinden çıkarlar. Dolayısıyla kelimeye dökülerek ifade edilmiş her anlam, yeni bir bilgi olarak insanlığın bilgi mirasına dahil olur. Fakat diğer taraftan bu bilgileri edinme ameliyesi de yeni anlamların kaynağı olmaya devam eder.

İnsan, üzerinde anlamları, başka bir ifadeyle müsemmaları konusunda uyuşmuş bulunan kelimeleri öğrenirken, -ki bu müsemmalar soyut ya da somut varlıklar olabilirler- bir yandan bilgi transferi yaparken diğer yandan da anlama sürecini yaşar. Biraz önce söylendiği gibi bilgi, daha önce başka insanların zihinlerinde oluşan ele avuca sığmazlık karakterindeki anlamların kelime kalıplarında dondurulmasıdır bir bakıma. Fakat bu akışkanlık ve uçuculuk özelliğine sahip anlamların tamamının kelimelere sığdırılması mümkün değildir; çünkü bu, işin tabiatına aykırıdır. Ayrıca mesela, yazarın zihnindeki anlamı ifade etmek için kelime ve cümle seçiminde ne kadar isabet ettiği de ayrı bir konudur. Çünkü anlama, manası bilinen bir kelimenin içerisine sığdırılan ve bilinen manaya raptedilerek manipüle edilmiş olanı edinmek değil, varlığın kendisini açması, ifşa etmesidir. Bu yönüyle anlama bir varlık mahiyetindeki bilgiden farklı olarak bir hadisedir. Yani varlık sahnesine çıkan, daha önce olmayan yeni bir oluştur.

Tabiatı itibariyle insan, dünyaya gözlerini açtığı andan itibaren her zaman aynı yoğunlukta olmasa da ölene kadar daimi bir anlama süreci yaşayan bir varlıktır. Yani anlamak onun kaçınılmaz kaderidir. Bakarken, gezerken, okurken, tecrübeler yaşarken ilh. bir taraftan bilgilenirken, diğer taraftan da yeni anlamlarla yüzleşmektedir. Çünkü her yeni durumda varlık, kendini insan için yeniden açmakta ve insan, bir varlığın kendinin daha önceki durumunda görmediği yeni bir yüzünü görerek yeni bir tecrübe yaşamaktadır. Mesela bir metni okurken aynı anda hem kelimelerin anlamlarından bildiği nisbette bilgi edinmekte hem de bu bilgilenme tecrübesi esnasında o metinde olmayan ama o metin vesilesiyle zihninde oluşan anlamlara ulaşmaktadır. Bu bakımdan cümlelerin literal veya zahiri anlamlarını yazarın niyetine uygun manalarında transfer etmek de sorunsuz, hatta mümkün değildir. Dolayısıyla her okuma yeni bir inşadır aynı zamanda.

Aslında anlama sorununun bu kadar karmaşık olmasının temelinde insanın tarihselliği ve faniliği yatmaktadır. Her şeyden önce insan ancak dünyada var olan, varlığı dünyada gerçekleşen dünyalı bir varlıktır. Tarih ise tam da dünyaya ve insanın dünya içindeki serüvenine, dünyayla ilişkisine işaret eder. İnsan, dünya dışında ya da dünya olmaksızın düşünülebiyecek bir varlık değildir. Her bakımdan dünyaya bağlıdır, dünyadan hangi yönden koparsa o tarafıyla ilgili temel varoluşsal sorunlar ortaya çıkar. Çünkü dünya onun ruhsal, zihinsel ve bedensel bütün ihtiyaçlarını temin eden bir ana kucağıdır. Mesela dünyaya ilişkin tasarımları bittiği an ruhsal sorunlarla başı derde girer. Çünkü o, dünyaya bırakılmıştır ve yüzü ileriye doğru dönük olarak ölüm düşüncesiyle birlikte yaşamaktadır. Dünyalı olmak, onun tarihselliğinin ve fani oluşunun temel nedenidir. Varlığın, onun dünya ile, dünyada var olanlarla her yeni tecrübesinde ancak kendini açarak yeni bir yüzünü göstermesi, onun faniliğine ve tarihselliğine işaret etmekte ve ona bu hakikati her seferinde yeniden hatırlatmaktadır.

İnsanın tarihselliğinin temel boyutlarından bir diğeri de onun varlıkla ancak dil ile ilişkiye girebilmesi ve varlığı ancak dil vasıtasıyla görebilmesidir. Çünkü her ne kadar dil, üzerinde uylaşım sağlanmış müsemmaları ve manaları ifade eden kelimelerden oluşuyorsa da, ne kelimeler, dolayısıyla ne de dil, göründüklerinin aksine olarak sabit varlıklar değildirler. Dil bir yönüyle tarihin tezahür alanı ve taşıyıcısı olarak sabit bir mahiyet arz ediyorsa da, diğeri yönüyle daimi bir inşa süreci içerisindedir; çünkü; bir insan için varlığın her seferinde kendini yeniden başka bir yüzüyle açması, kelimeleri yeniden içeriklendirerek, sübjektif inşa sürecini devam ettirir. İnsan daimi surette dili kendi kişisel tarihinin imkanları ve sorunları bağlamında içeriklendirme hali içerisindedir.

Bu varoluşsal sorunlar ve imkanlar çerçevesinde yazılı ya da her hangi formdaki bir metin, insana karmaşık olarak temelde üç alan açar. Bunlardan ilki, bilgi olarak tanımladığımız metnin literal/zahiri anlamı. İkincisi, bu metinde mündemiç bulunan yazarın niyeti ya da kastı. Üçüncüsü ise, bu okuma tecrübesi eşliğinde varlığın kendini yeniden açması, ifşa etmesi ile beliren anlam. Bu üç alandan ilk ikisi tarihsel ve analitik araştırmanın konusudur. Burada metin tarihsel ve edebi/dilbilimsel olarak incelenerek metin ile bilgi formuna kavuşturulmuş anlam istihsal edilir. Bu formdaki anlam, cümlelerin literal karşılıkları olarak açık bilgiler ve yazarın niyeti ya da metnin amacı olarak ta kapalı bilgiler halindedir. Üçüncüsü ise, tarihsel ve analitik araştırmanın adımları üzerinde yürümekle birlikte, varoluşsal olarak işleyen bir süreç içerisinde halen bilgi formuna kavuşmamış haldeki anlama ilişkindir. Bu manasıyla anlam istihsal edilerek ele geçirilen şey değil, bir nasip

olarak ele verilen şeydir. Anlayan insanın bu varoluşsal süreçte yapacağı şey, varlığın sesini duyması için bilinçli olarak kulağını açık tutması, kendini anlamaya açmasıdır. Bu manasıyla anlam, daha önce değinildiği gibi malumat yerine yeni bir hadise/oluşumdur.

İç içe geçmiş bulunan, ama aslında farklı olan bu üç alandan ilki olan metnin literal karşılığı, anlamlar kelime kalıplarında dondurulduklarından somut ve dolayısıyla elde edilir duruma gelmişlerdir. Kelime kalıpları somut alemde karşılıkları olan şeyler olduklarından insanlar tarafından bilebilir malumatlar olmuşlardır. Tabi bu, söz konusu kelimelerin eşit içeriklerle herkese ortak açılacağı ve aynı manaları ifade edeceği anlamına yine de gelmez. Çünkü bunun da önünde engeller vardır. Mesela günlük hayatımızda çok kullandığımız en basit kelimeler dahi pek farkında olunmasa da herkes için farklı manalar ifade ederler. En basitinden “araba” gibi bir kelime dahi böyledir. Bir kişi için araba kelimesi, bu kelimenin müsemması hakkında ne kadar bilgiye sahip olduğuna bağlıdır. Hayatında sadece kağı arabası gören insan için araba kağıdır. Halbuki buna karşın hiç kağı görmemiş bir kişi için araba kelimesinin anlam alanı içerisinde kağı gibi bir alet yoktur. Fakat buna rağmen insanlar kendi bilgi ve görgü gibi eksiklerini gidermek suretiyle literal anlamlar alanında ortak bir dil hususunda uyuşabiliyorlar.

Metinlerde yazarın niyetini, ya da metnin amacını anlama konusu, literal anlam konusundan daha karmaşıktır. Çünkü her ne kadar metnin analizi yöntemleri ile metnin amacını ortaya çıkarmak mümkünse de burada anlamın kelime kalıplarında somutlaşmamış olması, konuyu daha çok öznel düzeyde tutmaktadır. Okuyucunun metne, metnin amacı yerine kendi amacını yerleştirmesi olasılığı her zaman yüksektir. Fakat eğer metnin yazarı, metinde niyetini ortaya koyacak şekilde açıklamalarda bulunmuş ya da ip uçları vermişse, okuyucularını ortak bir noktada toplayabilir.

Bir hadise olarak anlama konusunda ise insan, bilgi edinme ameliyesindeki kadar özne pozisyonunu koruyamaz. Hatta çoğu zaman nesne pozisyonuna geçebilir. Çünkü bu düzeyde anlama, hadiseler vesilesiyle varlığın kendini yeniden ifşa etmesi ve bu ifşa hadisesinin yaydığı ışıkla insanın zihnindeki metnin yeniden yeni bir anlam kazanmasını ifade eder. Dolayısıyla burada yeni anlamın kaynağı, artık tek başına ne metin, ne okuyucu ne de hadisedir. Bizatihi varlığın bu bağlamda kendini açmasıdır. Dolayısıyla burada varlık özne olmaya daha yakındır. Ayrıca okuyucunun kişisel tarihinin de burada önemli bir yeri vardır. Belki de bulduğu, aradığıdır. İşte burası, insanın metinlerin anlamı konusunda en fazla farklılaştıkları yerdir. Üzerinde uyuşma sağlanmış kelimelerin anlam değiştirerek bir metnin anlamı husu-

sunda insanların ihtilaf etmelerinin altında da anlamın bu düzeydeki hali yatmaktadır.

Şimdi anlamının tabiatına giriş mahiyetindeki bu tavzihattan sonra Kur'an'ı anlama sorununa daha sağlıklı yaklaşılabilir. Genelde müslüman araştırmacıların ilahi kelimadan beklentilerinin yüksek olduğu bilinmektedir. Çünkü bu söz, Allah'ın sözüdür; dolayısıyla sonsuz manaların derin ummanıdır. Şayet Kur'an kıyamete kadar insanlık için her sorunun çözümünü içeriyor ve her soruya cevap veriyorsa, o zaman mevcut tefsirlerin açıkladığından daha fazla bilgiler ve manalar içeriyor demektir. İşte bu bakış açısıyla Kur'an'a yönelindiğinde hiç te olağan dışı olmayan bildik kelimeler ve bu kelimelerden kurulu cümlelerle karşılaşmakta, bu sefer lafızlara yüklenilerek bunlara yeni lügavi karşılıklar verilmek yoluyla yeni/farklı anlamlar elde etme yoluna gidilmektedir. Mesela Kur'an'da başörtüsünün farziyetine ilişkin polemikler güncel örneklerden bir tanesidir. Halbuki aslında lafızlar literal anlamları itibarıyla açıktırlar.

Belki de Kur'an'ın anlaşılması hususunda en çok gözden kaçan şey, onun dilinin bu dünyaya ait bir dil olduğudur. İlahi bir vahiy olarak Kur'an'ın dilinin bu dünyaya ait dillerden biri olan Arapça olması, onun literal/lafzi anlamının Arap dilinin imkanları içerisinde olduğunu gösterir. Bu da bu dünyaya ait bir dil olarak Arapça lafızlara olağan dışı yerine sadece olağan anlamlar yüklenilmesi gerektiğini gerektirir. Bu lafızlardaki anlamlar bu kelimelerin anlam imkanlarıyla sınırlıdır neticede. Çünkü bu dil başka dünyalara ait insan üstü bir dil değil, başka bir ifadeyle ilahça değil insancadır. Dolayısıyla onun ilahi bir kelimanın olması hasebiyle kendisinden beklenen derin manalara sahip olması, onun lafızlarına adeta işkence uygulayarak ondan olmadık manalar çıkarmak için onun derin manalarına ulaşmanın yolu değildir.

Kuşkusuz Kur'an, lafızlarının güzelliği, ifadelerinde maksada uygun en isabetli kelimelerin kullanılmış olması, söz diziminin ulaşılmaz seviyede mükemmel olması ve dolayısıyla kıraatta ve hıfzta mucizevi bir akışkanlık ve kolaylık sağlaması gibi edebi özellikleri itibarıyla beşer kelimasının çok üzerinde bir seviyededir. O bir fesahat ve belagat mucizesidir. Fakat yine de bütün bu özelliklerine rağmen Kur'an, soyut ya da somut olsun bu dünyadaki müsemmalara isim olan kelimelerin kullanılmış olduğu bir dille konuşmuştur. Hatta öte dünyaya ait varlıklar dahi bu dünyadaki varlıklara benzetilerek, teşabüh yapılarak anlatılmıştır. Çünkü ne gaybi ne de başka her hangi insanüstü bir dil yoktur. Varoluşsal olarak böyle bir şey olası da değildir. Bu nedenle ilahi/derin anlamlarını bulmak için Kur'an lafızlarını sündürmeyi gerektirecek bir çabaya ihtiyaç yoktur. Bu lafızların her birinin, o gün o dili konuşan insanların bildiği birer karşılıkları vardı. Kur'an'ın kullanılan Arapça-



da yaptığı bazı anlam tadilatları ise ilk müslüman neslin gözleri önünde yapılmıştı. Namaz, zekat gibi bazıları ise özel bir anlamda ıstılahlaştırıldı. Dolayısıyla kendisi beyan olan, kendisini beyan olarak isimlendiren Kur’an apaçık bir kitaptır; onda gizemler yoktur. Onun asıl mucize olan yönü, sade ve öz ifadelerle söylediği şeylerin **hak** olmasıdır. Allah’ın varlık tasarımı içinde yer alan sözler, bütün varlığın kendisine göre var edildiği ilmin bir parçası olmasıdır. Dolayısıyla bu varlık alemi var oldukça bu sözler hak sözler olarak kalacaklardır. Dönülüp dolaşılıp sonunda varılacak yerde olmaya devam edeceklerdir. Hak olarak söylediği şeyleri odak noktasına koymak yerine dahasını aramanın ve lafızlardan zorlama anlamlar çıkararak yanına bir şeyler iştirminin hiç bir anlamı olmayacaktır.

Tarihsel ve metin içi araştırma ile lafzi anlamların mümkün oldukları kadar kastedilen anlama uygun şekilde anlaşılmasından/bilinmelerinden sonra geriye kalan şey anlama hususunda “iyi niyetli” olmaktır. Burada iyi niyet ifadesi, anlambilimdeki anlamıyla kullanılmaktadır. Okuyucunun kendisini metne, metnin hakikatine açık tutması, önyargılarını gözden geçirmeye hazır olmasıdır. İnsanların kendi anlam dünyasındaki doğrularını metne söyletme eğiliminde oldukları ve çoğu zaman bundan kurtulamadıkları bilincini elden bırakmamasıdır. Anlama hadisesi varoluşsal olarak kontrol edilmeyecek şekilde zaten kendiliğinden olmaktadır.

Okuyucuların, Kur’an’ın lafzi anlamı hususunda aynı bilgilere sahip olmalarına rağmen farklı anlayışlara sahip olmalarının arkasında, lafzi anlam hususundaki farklılıkları değil, geçmiş kişisel tarihlerinin, etki tarihlerinin, genel tarihsel durumun, psikolojik, kültürel atmosferlerinin, ideolojilerinin, tutku- larının etkisiyle okuyucuya varlığın farklı açılması, farklı yüzünü göstermesi nedeniyledir. Anlama hususunda “iyi niyetli” okuyucular diğerlerinden farklı anlamalarına rağmen onlarla ortak bir dilde buluşabilirler. Nitekim insan, daimi bir anlama süreci içerisinde olmasına, hatta daima “yanlış” anlamasına rağmen bu anlamalarından anlamlı ve uyumlu bir bütünlük oluşturabilmektedir. İyi niyetli okuyucular da farklı anlamalarına rağmen kendi aralarında uyumlu bütünlüklerde buluşabilirler.

İdeolojik okumalar ise zaten despotik okumalardır; bu tarz okuyucular hem metne şiddet uygulayarak metnin söylemediği kendi doğrularını bir yolunu bularak metinde temellendirirler, hem de kendi anlam dünyalarının yegane doğrulardan oluştuğundan güven içerisinde olarak diğer insanların da bu anlam dünyasını paylaşmalarını isteyerek dayatırlar. “Kötü niyetli” olarak isimlendirilen bu durumdaki okuyucuların, diğer okuyucularla ortak bir dilde buluşamamalarının altında yatan neden budur.Çünkü kendilerini metnin önerilerine açık tutmazlar.

Sonuç olarak Kur'an'ı anlama meselesi, lafızlarını zorlama meselesi değil, Kur'an'a ilişkin bilgileri öğrendikten sonra, ideolojisi ile mücadele ederek ve kendini metne açık tutarak hayat tecrübeleri eşliğinde daimi bir okuyucu olma meselesidir. Varlığın sesini dinleyerek Kur'an'ı okumak kadar aynı zamanda dünyayı da okuyabilme meselesidir. Mevcut önyargılarının yerlerini yeni önyargılara bırakmasına hazır olma meselesidir. Nasip meselesidir.

# Nasr Ebu Zeyd ve Çağdaş Kur'an Hermenötiği (1970'lerden 1999'a)\*

Moch Nur ICHWAN  
Çev. Ayşe ÇİL

Ebu Zeyd'in Kur'an ilimlerine ve özellikle Kur'an hermenötiğine olan ilgisi ve katkısı bütün eserlerinde açıkça görülmektedir. Kur'an hermenötiği bağlamında onun yerini saptamak için bazı çağdaş Müslüman hermenötikçileri kısaca tanıtmak yararlı olacaktır.

Modernliğin tarihsel *epistemi*, Müslümanların Kur'an'ı ve onun yorumunu algılamasını değiştirmiştir. Kur'an hermenötiğinin gelişimi, Hindistan'da Seyyid Ahmed Han<sup>1</sup> (1817-1898) ve Mısır'da Muhammed Abduh<sup>2</sup> (1849-1905) tan beri Kur'an tefsirinin literal yorumdan bağlamsal yoruma geçişine şahit olmuştur. Anlam artık statik bir şey olarak değil, zaman ve mekanın değişiminin bir sonucu olarak gelişen dinamik ve tarihsel bir şey olarak kabul edilmektedir. Anlamın tarihselliğinin bu fark edilişi çağdaş Kur'an hermenötiğinde çok merkezi bir noktadır.

Andrew Rippin'e göre çağdaş Kur'an tefsiri genellikle birbirleriyle bağlantılı üç ilke ile karakterizedir:

---

\* Bu yazı Moch Nur Ichwan'ın *A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics* adlı çalışmasının bir bölümünden alınmıştır (Leiden University, Netherlands: 1999, ss. 30-39.)

1- Bu teşebbüs, bilimsel akıl ve metodoloji ışığında Kur'an'ı tefsir etmek için yapılmaktadır. "Kur'an'ı Kur'an'la yorumlamak", hadis rivayetleri ve erken dönem şerhleri şeklindeki gelenek tarafından sağlanan tüm yabancı malzemeyi reddetmesini ima eder şekilde bu teşebbüsü dile getirmek için, sıklıkla kullanılan ifadedir.

2- Kur'an'ı yorumlama teşebbüsü birinci ilkeyi takip ederek, yorumun elverişliliği vasıtasıyla onu bütün efsanevi özelliklerden, ilkel fikirlerden, gerçek dışı hikayelerden, büyüden, masallardan, hurafelerden arındırmak için yapılmaktadır. Sembolik yorum böyle çözümler için temel vasıttır.

3- Kur'an'ı yorumlama teşebbüsü, Kur'an'a başvurarak bulunan veya Kur'an'la doğrulanan doktrini rasyonalize etmek için yapılmaktadır.<sup>3</sup>

1970'li yıllardan beri ilmi ve eleştirel çalışmalar noktasında oldukça etkileyici malzemeler ortaya çıkmıştır. Beşeri ve sosyal bilimlerin çeşitli disiplinlerinde ortaya çıkan bu çalışmalar şu üç temel eğilimden türetilen düşünme tarzlarından ilham almışlardır: Eleştirel Anglo-Amerikan sosyal bilimi, Batı Marksizm'i ve Fransız yapısalcı ve post-yapısalcı düşünce.<sup>4</sup> Bazı bilim insanları sosyal ve beşeri bilimlerde geliştirilen yeni bilim metodlarını kullanarak Kur'an'ı yeniden okumaya ve yeniden yorumlamaya çalışmaktadırlar.

Pakistanlı Müslüman bir filozof ve liberal bir reformcu olan Fazlur Rahman (1919-1988), İslam adlı kitabında Kur'an'ın doğası hakkında tartışmalı fikirleri sürmüştür. Ona göre Kur'an "tamamen Allah'ın kelimidir ve sıradan bir anlamda da tamamen Hz. Muhammed'in sözüdür. Kur'an açık bir şekilde her ikisini de içine almaktadır."<sup>5</sup> O ayrıca ahlakın Kur'an'ın temel hamlesi olduğunu vurgulamıştır.<sup>6</sup> Fazl-ur Rahman "önce Kur'an'ın indiği zamana gitmek daha sonra da şimdiye dönme"yi içeren "ikili bir hareket"i işin içerisine dahil ederek sistematik bir Kuran hermenötüğünü önermektedir.<sup>7</sup>

1980'li yılların sonları İslam'daki feminist hareketin ortaya çıkışına şahit olmuştur. Bu hareketin Kur'an hermenötüğü ile ilgilenen iki önemli temsilcisi bulunmaktadır: Riffat Hassan ve Amina Wadud-Muhsin. Riffat Hassan üç yorum ilkesi ileri sürmektedir: Birinci ilke *dilbilimsel doğruluk*dur, yani "bütün klasik sözlüklere vesaireye başvurarak, ilgili terim ve kavrama, içerisinde kullanıldığı kültürde ne anlama geldiğini bulmaya çalışmak için bakmaktır." İkincisi *felsefi tutarlılık* kriteridir. Yani "kelimelerin çeşitli kullanımlarının nasıl felsefi olarak tutarlı olduklarını ve çelişki içerisinde olmadıklarını" anlamaktır. Üçüncü ilke, bazı durumlarda en önemli ilke olan *ahlaki kriter*dir. "Eğer Allah adil ise Kur'an'da bu durum yansıtılmalıdır. Allah adaletsizlik yapamaz. Eğer Kur'an'da insan bakış açısından bile adil görünmeyen belirli bir pasaj varsa, yorumcu bu ibarenin daha adil ve hakkaniyetli bir yorumunu bulmak için araştırma yapmalıdır."<sup>8</sup>

Virginia Commonwealth Üniversitesinde Din Araştırmaları bölümünde öğretim üyesi olan Amina Wadud-Muhsin de, Riffat Hassan gibi, Kur'an'ın feminist bir yorumunu önermektedir. Amina Wadud-Muhsin Kur'an'ın kültürel ve tarihsel olarak bağlamsallaştırılmış ön metni ile daha toleranslı ve evrensel bir dünya görüşünü taşıyan geniş meta metni arasında bir ayırım varsaymak üzere Fazlur Rahman'ın metodolojisini ve Toshihiko Izutsu'nun semantik tahlilini kullanmaktadır. O, Kur'an'ın gerçekten de biyolojiye dayanan işlevsel cinsiyet farklılıklarını kabul ediyor oluşuna karşılık, onun erkekler ve kadınlar için özsel veya kültürel olarak evrensel roller ileri sürmediği sonucunu çıkarmaktadır. Amina Wadud-Muhsin argümanını, Kur'an'ın kadınların ve erkeklerin "asli eşitliği"ni ve onların ahiretteki eşitliklerini vurgulamakta olduğu gerçeğine dayandırmaktadır. Bu argümana dayanarak o, kadınlarla ve aile ilgili Kur'an temelli fihhi terminolojinin bir kısmını yeniden yorumlamaktadır.<sup>9</sup>

1980'li yıllarda Hasan Hanefi ve 1990'lı yıllarda Ferid Esack gibi araştırmacılar tarafından özgürlükçü [liberative] bir hermenötik ileri sürülmüştür. Hasan Hanefi genellikle bir hermenötikçiden ziyade bir filozof kabul edilir, fakat onun doktora tezi aslında İslami hermenötiğin derin bir araştırması idi.<sup>10</sup> O ayrıca Kur'an hermenötiği hakkında bir makale yazmış ve bir tefsir çalışması yapmıştır.<sup>11</sup> Hasan Hanefi'ye göre hermenötik (yorumsama) sadece bir yorum sanatı ve anlama teorisi değildir. Aynı zamanda o, sözden gerçeğe, *logos*tan *praxis*'e vahyin alınmasını açıklayan bir bilimdir.<sup>12</sup> Hanefi bir Kur'an tefsirinin kısmi (*ciiz'i*), konusal (*mawdu'i*), zamana bağlı (*zamanî*) ve gerçeğe dayanan (*wâqi'i*) olduğunu ve sözler ve harflerden ziyade anlam ve gayeyi vurguladığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu tefsir yorumcunun hayat tecrübesine dayanıyor ve insanların problemlerinin bir araştırmasıyla işe başlıyor olmalıdır.<sup>13</sup> Hanefi'nin teorisi esasen gerçekliğin daima vahiyden önce geldiği anlamında, *Esbabı Nuzûl* fikrine dayanmaktadır. Yorum, hareket noktası olarak gerçekliği, insanların kendilerini içlerinde buldukları problemleri, almalıdır. Ve yalnızca bundan sonra teorik bir cevabı (*logos*) bulmak için vahye (Kur'an) geçilmelidir. Bu teorik cevap, gerçekte praksise tatbik edilmelidir. Yorum daima praksiste biter.<sup>14</sup>

Güney Afrikalı araştırmacı ve insan hakları eylemcisi olan Ferid Esack ise apartheid politikası, adaletsizlik ve zulmün oluşturduğu Güney Afrika bağlamı ve tecrübesine dayanan, "özgürlük için dini çoğulculukla ilgili bir Kur'an hermenötiği"ni savunmaktadır. Bu tutum, genellikle işlevselcilik bağlamında tartışılan<sup>15</sup> kabul hermenötiği [reception hermeneutics]<sup>16</sup> ile ilgilidir. Kur'an metninin Güney Afrikalı Müslümanlar tarafından nasıl kabul edildiği hususu en merkezi noktadır. Dahası Kur'an metninin alındığı ve yaşadığı özel bağlam ve genel olmayan bağlam, herhangi bir yorumun

başlangıç noktasıdır. Bu bakışta, ilahi vahyi, Kur'an'ı yorumlamaya hak kazanmış olanlar insanlardır, Müslüman din adamları değildir.<sup>17</sup>

Mahmud Muhammed Taha ise insan hakları için bir hermenötik geliştirmiştir. Onun yorum metodolojisi esasen *nesh* (abrogation) teorisine dayanmaktadır. Medeni metinlerin Mekki metinleri nesh ettiğini ileri süren geleneksel nesh teorisinin aksine, bu nesh teorisi Mekki ayetlerin Medeni ayetleri nesh ettiğini ileri sürmektedir. Kur'an iki mesaj içermektedir: Birinci mesaj Medeni metinlere dayanmakta iken, ikinci mesaj Mekki metinlere dayanmaktadır. Mekki metinler Medeni metinlerden daha evrensel ve çoğulcudur. Medeni metinler, yedinci yüzyılda başarılı bir şekilde uygulanmıştır, çünkü onlar Mekke dönemindeki metinler gibi daha uygundular. İslâm hukuku şimdiye kadar daha alt konumda oldukları ileri sürülen Medeni metinlere dayanmaya devam ettiği için, Taha şimdiki Müslümanların Mekki metinlere, İkinci Mesaj'a dönmeleri gerektiğini ileri sürmektedir. Bu metodolojinin özellikle hukuk alanında İslami düşünce için dolaylı anlamı çok büyüktür. Mesela o, zina eden kişiye işkence cezası ve bir hırsızın elinin kesilmesi türünden Medeni metinlerin yorumunun ürünleri olan geleneksel İslâm hukukunu eleştirmektedir.<sup>18</sup>

Çağdaş Kur'an hermenötiğinde dilbilimsel ve edebi eleştiri çerçevesinde geliştirilen diğer bir eğilim daha bulunmaktadır. Bu eğilimi geliştiren üç araştırmacı Muhammed Arkoun, Muhammed Shahrour ve Nasr Ebu Zeyd'dir. Muhammed Arkoun, Kur'an'ın geleneksel yorumuyla bağları kopartma girişiminde bulunmaktadır. Arkoun dilbilim, göstergebilim, antropoloji, sosyoloji ve tarih gibi çağdaş disiplinlere dayanan bir okumayla Kur'an'ın yeniden yorumlanmasına yönelik yeni zemini formüle etmiştir. Diğer yandan meslek olarak ne dilbilimci ne edebiyat eleştirmeni olan Muhammed Shahrour (o yalnızca bir mühendistir) kendi Kur'an hermenötiğini İbn el-Cinni, Abd el-Kahir el-Curcani ve Abi Ali el-Farisi tarafından geliştirilen "insan dillerinde eş anlamlılık yoktur (kullu al-alsuni al-insâniyya la tahwi khasiyyat al-tarâduf)"<sup>19</sup> şeklindeki klasik dilbilimsel ilkeye dayandırmaktadır.

Ebu Zeyd, Kur'an metnini çağdaş dilbilim ve edebiyat eleştirisi ışığında incelemeye gayret etmektedir. Ebu Zeyd'in Kur'an hermenötiği ve Kur'an eleştirisi onun Kur'an'a yaklaşımında bir araya gelmektedir. Ebu Zeyd'e göre Kur'an ilimleri, başta dilbilim, göstergebilim ve hermenötik<sup>20</sup> olmak üzere beşeri ve sosyal bilimlerde ulaşılan ilerleme tarafından idare edilen gelişme olan disiplinler arası bir alandır. O, Kur'an'a edebi yaklaşımın, Kur'an ilimleri alanında gelecekteki yaklaşımlar olacağına inanmaktadır.<sup>21</sup>

## Nasr Ebu Zeyd: Edebi Yaklaşım, Edebi Teori ve Eleştirisi

Kur'an'a edebi yaklaşım aslında yeni değildir. Bu yaklaşım Abdullah ibn Abbas'ın (ö. 68/687) bazı Kur'an metinlerini yorumlamak için İslâm öncesi şiirini kullandığı İslâm'ın birinci yüzyılından beri kullanılmaktadır. İbn Abbas demiştir ki: "Eğer Kur'an'daki yabancı bir kelime hakkında soru soruyorsan bu kelimeyi [İslâm öncesi] şiirde araştır, çünkü o, Arapların divanıdır."<sup>22</sup> Bu çaba özellikle Ebu Ubeyde (Ö.210/825), el-Câhız (ö.255/869), Kadı Abd el-Cabbar (Ö.415/1024), Abd el-Kâhir el-Cürcâni (Ö.474/1078) ve Zemahşeri (ö.538/1144) gibi alimler tarafından takip edilmiş ve geliştirilmiştir.

Bununla birlikte, tarih boyunca edebi yaklaşım, hem liberal hem de muhafazakar Müslüman alimler tarafından bir ölçüde kenarda bırakılmıştır. Mesela Muhammed Abduh, bu yaklaşımı eleştiren kişilerdendir. Abduh'a göre Kur'an öncelikle bir hidayet ve din kitabı olduğu ve edebi veya felsefi bir kitap olmadığı için<sup>23</sup> Kur'an yorumu filolog veya edebi eleştirmenlerin ustalık ve hünerlerini sergileyecekleri bir vesile değildir. Abduh'un bu eleştirisi İslâm dünyasındaki birçok reformcuyu etkilemiştir.<sup>24</sup>

Abduh'un edebi yaklaşıma yaptığı eleştiriye 1930'lu yıllar gibi erken bir dönemde Emin el-Hûli (öl.1967) tarafından karşı çıkmıştır. El-Hûli, Abduh'u, kişinin Kur'an'ın vahiy döneminde anlaşıldığı şekliyle harfi (literal) anlamını bilmeden, Kur'an'ın dini ve ruhi rehberliğinden hidayetinden faydalanamayacağını farkında olmamakla suçlamıştır. El-Hûli Kur'an metnini yorumlamada edebi bir yaklaşım (*al-menbac al-adabi fi al-tafsir*) ve dilbilim ile Kur'an yorumu arasındaki ilişki hakkında da bir teori geliştirmiştir.<sup>25</sup> Emin el-Hûli ayrıca tarihi eleştiriye kullanan ilk kişidir.<sup>26</sup> Bununla birlikte onun tarihi eleştiriye benimsemesinin, ana hatları itibariyle sebebinin edebi yaklaşımın kişiyi metnin tarihsel bağlamını tanımaya zorladığını anlaması olduğuna dikkat edilmelidir.

Bu yaklaşım, Abd Al-Rahman bint al-Şâti ve Muhammed Ahmad Halefallah'ı etkilemiştir. Bint al-Şâti Kur'an'ın retorik bir yorumu (*al-tefsir al-beyani*) fikrini geliştirmiştir. Kur'an'ın kelimeleri, daima Hz. Muhammed ve çağdaşları için ifade ettikleri mana açısından açıklanmalıdır. Ayrıca kelimelerin Kur'an metni boyunca tutarlı bir şekilde kullanılmış olduğu kabul edilmelidir. Gerçeklerden ziyade rehberlik üzerine olan vurgusu, onu Abduh ile ilişkili hale getirmektedir. Fakat el-Hûli'nin aksine o, tarihi eleştiriye gözden kaçırmıştır. Bu gözden kaçırma olayı da, onun muhafazakâr ve anti modernist bir duruşa meyiletmesine yol açmıştır.<sup>27</sup> Ebu Zeyd'in Al-Şâti'nin çalışmalarına başvurmamasının temelinde onun bu duruşu bulunmaktadır.<sup>28</sup>

Muhammed Ahmed Halefallah el-Hûli'nin metodolojisini Kur'an'daki Peygamber kıssalarını tahlil etmede uygulamıştır. Halefallah metin ve tarihsel

gerçeklik arasındaki ilişkiyi incelerken, hakikat [truth] ile gerçeklik [reality] arasında ayrım gözetmiştir. Ona göre, Kur'an'daki peygamber kıssaları aslında tarihsel gerçekler değil, Kur'an'ın vaaz edilmesiyle alakalı idiler (kerygmatic). Bu kıssalar Kur'an metninde ahlaki-dini amaçlar için ve farklı bağlamlara ve durumlara göre farklı şekil ve tarzlarda tekrar edilmişlerdir. Kur'an-ı Kerim, psikolojik ve dini hakikatlerin ifade edilmesi için etkili edebi şekiller kullanmıştır.<sup>29</sup>

Ebu Zeyd, Emin el-Hûlî ve Halefallah'ı takip etmektedir ve onların teorilerini çağdaş edebiyat teorisi ve eleştirisinde geliştirilmiş yaklaşımları kullanarak daha da geliştirmektedir.<sup>30</sup> Hatta Ebu Zeyd Kur'ani “objektif bir şekilde” anlama ve yorumlamanın sadece bu yaklaşımları kullanmakla gerçekleşeceğine inanmaktadır.<sup>31</sup> Ebu Zeyd'e göre “metin” kavramını merkezinde barındıran Kur'an'ın edebi olarak incelenmesi (*al-Dirâsâtul-Adabiyya*), bilimsel bilincin (*al-na'yul-ilmî*) kullanılmasına ve ideolojik eğilimlerden (*at-tawcîbul-aydiyulîcî*) kaçınmaya yol açtığı için çok önemlidir.<sup>32</sup>

## Sonuç

Ebu Zeyd Kur'an'ın İslamcılar ve liberalist laikler tarafından ideolojik olarak yorumlanmasını çok eleştirmektedir. Ebu Zeyd bu kişileri siyasi ve ekonomik amaçlar için dini kullanmakla suçlamaktadır. O, Kur'an da dahil olmak üzere dini metinlerin böyle manipülatif ve ideolojik yorumlarının geçmişte olduğu gibi şimdiki dini söylem içinde de bulunduğunu ileri sürmektedir. Bu durum Ebu Zeyd'i bu tür yorumlardan kaçınmak veya en azından bu tür yorumları en aza indiren bir teoriyi geliştirmek için teşvik etmiştir. Ebu Zeyd'in edebi teori ve eleştiriye olan ilgisi, onun Kur'an metnini bu disiplinler içinde geliştirilen teori ve yaklaşımlara dayalı bir şekilde yorumlamasına yol açmıştır.

Ebu Zeyd edebi teori ve eleştiriye kullanarak, ona göre ideolojik eğilimlerin ötesinde olan bir yorum teorisi kurmaktadır. Ebu Zeyd ideolojinin Kur'an'ı anlamada ve yorumlamada objektifliğe ulaşmaya çalışan her teşebbüsün önünde bir engel olduğuna inanmaktadır. Ebu Zeyd hem klasik hem de çağdaş dönemlerdeki Kur'an yorumları ile ilgili çalışmasından ve bazen şiddetli bir şekilde olmak üzere çatışan ideolojilerin çarpıştığı Mısır'daki tecrübelerinden dersler çıkartmıştır. Ebu Zeyd'in Kur'an'a yönelik “objektif ve bilimsel” bir yaklaşım oluşturma yolundaki çabaları [daha sonra] ele alınacaktır.



## Notlar

- 1 Ahmed Han altı ciltlik Kur'an tefsirinin ilk bölümünü 1880'de yayımlamıştır. Baljon bunun Kur'an'ın *bilinçli* olarak yapılan çağdaş yorumunun bir başlangıcı olduğu görüşündedir. Ahmed Han Kur'an'da bulunan hakikatin her çağın ruhuna göre ortaya konabileceğine inanmaktaydı. O Müslümanları düşünce ve bilimde meydana gelen çağdaş gelişmelerin İslam'da yeni bir bakış gerektiğine inandırmaya çalışmıştır. Kur'an'ın çağdaş bir yorum ile uyuşabileceği sorunu onun Kur'an yorumunun temel konusudur. Ayrıca o, toplumsal ve dini reformun temellerinin Kur'an'da bulunabileceğini kanıtlamaya çalışmıştır. Bkz. J. M. S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation*. Leiden: Brill, 1968, s. 4.
- 2 Muhammed Abduh, Kur'an tefsirini hem ulema hem de halkı içeren geniş bir kitle için oluşturmuş ve yorumlarını Müslümanların gündelik hayatlarıyla ilişkilendirmiştir. Abduh'un tefsirdeki temel tutumu Kur'an'ın kendisinden sağlanan materyal ile anlaşılması ve yorumlanmasıdır (Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri). Muhammed Abduh'un Kur'an hermenütüğü ve tefsiri hakkında bkz., J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manâr*. Paris 1954; J. J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Leiden: E. J. Brill, 1974, özellikle ikinci bölüm..
- 3 Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices. c. 2: the Contemporary Period*. London and New York: Routledge, 1993, s. 86.
- 4 Sharabi, *Neopatriarchy*, s. 104.
- 5 Fazlur Rahman, *Islam*, London: Weidenfeld and Nicholson, 1966, s. 31.
- 6 Rahman, *Islam*, s. 32-3.
- 7 Rahman, *Islam*, s. 32-3.
- 8 Riffat Hassan, "Women's Interpretation of Islam", Hans Thijsen (haz.), *Women and Islam in Muslim Society*, içinde. The Hague: Ministry of Foreign Affairs, 1994 (Poverty and Development c. 7), s. 116.
- 9 Onun yöntemi hakkında bkz. Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti SDN. BHD. 1992, özellikle giriş kısmı; Vincent J. Cornell, "The Qur'an as Scripture", John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. Vol. III*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1995, s. 392.
- 10 Hasan Hanefî, *Les methodes d'exégèse. Essai sur la Science des Fondaments de la Compréhension*, "İlm Usûl al-Fiqh. Kahire 1965; Paris 1966.
- 11 Hasan Hanefî, "Hal Ladaynâ Nazariyya fi al-Tafsîr?"; Hasan Hanafî, "Ayyuhumâ Asbaq: Nazariyyat al-Tafsîr am Manhac fi Talîl al-Khabarât?"; Hasan Hanafî, "‘Aud ilâ al-Manba‘ am ‘Awd ilâ al-Tab‘a?"; *Qaâyâ al-Mirâira I*. Kahire: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, 1976; Hasan Hanafî, "Mâdhâ Ta‘nî Asbâb al-Nuzûl?"; Hasan Hanafî, "Manâhîj al-Tafsîr wa Maâlih al-Umma"; Hasan Hanafî, "Ikhtilâf fi al-Tafsîr am Ikhtilâf fi al-Maâli", *Al-Dîn wa al-Thawra III*. Kahire: Maktabat al-Madbûlî, 1989; Hasan Hanafî, "Revelation and Reality: Studies in Asbâb al-Nuzûl", in Hasan Hanafî, *Islam and Modernity*, London 1987, 133-75; "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an," Stefan Wild (haz), *The Qur'an as Text*. Leiden [etc.]: Brill, 1994, 195-211; Hasan Hanefî'nin bir tefsir çalışması "Al-Mâl fi al-Qur'ân", *Al-Dîn*, iii.
- 12 Hasan Hanefî, *Dirâsât Islâmiyya*. Kahire: Maktabat al-Ancilu al-Misriyya, 1981, s. 69.
- 13 Hanefî, "Manâhîc", s. 102-11.
- 14 Hanafî, "Mâdhâ", s. 74.
- 15 Farid Esack, Francis Schussler-Fiorenza tarafından kullanılan hermeneutiğin kabulünden etkilenmiştir. Bkz. Francis Schussler-Fiorenza, "The Crisis of Scriptural Authority, Interpretation and Reception," *Reception 2: 2* (1990), s. 15-26.
- 16 J. Buckley, "The Hermeneutical Deadlock Between Revelationalists, Textualists, and Functionalists," *Modern Theology 6: 4* (1990), s. 330.
- 17 Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld, 1997. Yeniden basım, 1998.
- 18 Bkz. Mahmûd Muammad Tâhâ, *Al-Risâla al-Thâniya min al-Islâm*. Omdurman 1986 (6.bs). Abdul-lahi A. An-Nasîm, *Towards an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*. New York: Syracuse University Press, 1990; Abdullahi A. An-Naim, "Al-Ustâdh Mahmûd Mu-

hammad Tâhâ: Ishkâliyyat al-Tajdid fî al-Qânûn al-Islâmî,” Haydar Ibrahim ‘Alî (haz.), *Al-Ustâdh Mamûd Muhammâd Tâhâ Râ'id al-Tajdid al-Dîni fî al-Sûdân*. Sudan: Markaz al-Dirâsât al-Sûdâniyya, 1992, 40-3; Paul Magnarella, “Republican Brothers,” Esposito (haz.), *The Oxford*, c. i, 429-30; Mohamed Mahmoud, “Mahmud Muhammad Taha’s Second Message of Islam and his Modernist Project”, John Cooper et al. (eds.), *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*. London and New York: I. B. Tauris, 1998, s. 105-28.

- 19 Muhammad Shahrour, *Al-Kiâb wa al-Qur’ân: qirâ’a mu’âira*. Dimaşk: al-Ahâlî 1993/4 (6. bs.), s.44.
- 20 Son üç disiplin beşeri bilimlere aittir. Daha sonra göreceğimiz gibi, sosyal bilimlerin Kur’an çalışmalarında ve hermenutikte kullanımından söz etmez.
- 21 Nasr Ebû Zeyd, “Qur’anic Studies on the Eve of the 21st Century,” *ISIM Newsletter* 1 (1998), s. 46.
- 22 “*‘Izâ sa’altumûni ‘an gharîbi al-Qur’ân fa ilamisihu fî al-shîr, fa inna al-shîr dâvân al-arab.*” Al-Bayhaqî, *Al-Sunan al-Kubrâ*. c. x. Heyderabad 1344-55, 241; zikreden J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden: E. J. Brill, 1974, 59. Ayrıca bkz. Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*. Leiden: E. J. Brill, 1920, s. 70; Wansbrough, *Qur’anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977, s. 217; M. Muranyi, “Neue Materialien zur Tafsîr-Forschung,” içinde Stefan Wild, *The Qur’an as Text*. Leiden [etc.]: E. J. Brill, 1996, s. 244-5.
- 23 Reşid Rıza, *Tafsîr al-Manâr*, i, 17, 25. krş. Jansen, *The Interpretation*, s. 24-5.
- 24 Hasan Hanefî de bu yaklaşımı eleştirir. Bkz. “Method,” s. 198.
- 25 Emîn el-Hûlî, *Manâhic al-Tajdid fî al-Nawi wa al-Balâgha wa al-Tafsîr wa al-Adab*. Kahire: Dâr al-Ma’rifa, 1961, 308-17; Bkz. Jansen, *The Interpretation*, s. 65.
- 26 Baljon, *Modern*, s. 125.
- 27 Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*. c. 2: *The Contemporary Period*, London and New York: Routledge, 1993, s. 94.
- 28 Ebu Zeyd’e göre, Bint Şâtî’ Emin el-Huli okulunun dışında kabul edilmiştir. Çünkü o Huli’nin yöntemini tam olarak izlememiştir. Bint Şâtî’ Huli’nin çağdaş edebiyat kuramı ve eleştirisini kullanmayı izlemek yerine bedî, beyan ve ma’aniyi bir arada toplayan klasik belağat kavramına dönmüştür. Bu eğilim onun geleneksel beyan kavramına işaret eden *et-tefsîru’l-beyani* yönteminde ortaya konmuştur (Ebu Zeyd ile özel sohbet, 2Ağustos 1999).
- 29 Andrew Rippin, *Muslims*, c.2, s. 107.
- 30 Arap-İslam biliminde edebiyat teorisi ve eleştirisi kullanımı kesinlikle yeni değildir. Edebiyat kuramı,meşela mecaz bağlamında her zaman Kur’an çalışmaları ile ilişkilendirilmiştir. Ancak edebiyat eleştirisi şiiri takdir etmek için kullanılmıştır. Edebiyat eleştirisinin Kur’an okumada kullanımını oldukça yenidir. Bkz. Wolfhart Heinrichs, “Contacts between Scriptural Hermeneutics and Literary Theory in Islam: the Case of Majâz,” *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 7 (1991-92), s. 253-84; Wen-Chin Ouyang, *Literary Criticism in Medieval Arabic Islamic Culture: The Making of a Tradition*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- 31 Ebû Zayd, *Mafhûm*, s. 21, 27-31.
- 32 Ebû Zayd, *Mafhûm*, s. 12-3.

# Forms and Functions of Communicative Silence in Jordan

Ibrahim Abu-Shihab\*

**Abstract** In this paper it is aimed to shed light on the significance of silence as an effective tool in communication that is no less powerful than speech or writing. The attempt was also made to show how language sometimes fails as a means of communication in conveying the message. Silence, therefore, could be regarded as an important and complementary alternative for language.

**Keywords:** Silence, communicative silence, silence and culture, silence and politeness

## Ürdün'de İletişimsel Suskunluğun Biçim ve İşlevleri

**Öz** Bu çalışmada iletişimde etkin bir araç olarak “susma”nın konuşma veya yazmaya kıyasla azımsanmayacak bir öneme sahip olduğu hususuna ışık tutulmaya çalışılmıştır. Çalışmada dilin bir iletişim aracı olarak mesajı aktarmada zaman zaman ne derecede başarısız olduğu da gösterilmektedir. Bu açıdan bakıldığında “susma” dilin önemli ve tamamlayıcı bir seçeneği olarak kabul edilebilir.

**Anahtar kelimeler:** Susma, iletişimsel susma, susma ve kültür, süsma ve nezaket

---

\* Associate Professor, English Department, Alzaytoonah University of Jordan

## Introduction

Silence belongs to non-verbal communication which is basically based on conveying the message without the use of verbal words. Silence is defined by Webster's New Collegiate Dictionary as "the absence of sound or noise: stillness." Silence could be an effective means of communication. There are moments and situations where silence is needed in social interaction. Sultan (2007:682) states "silence is the most impressive element that complements, enhances and even sublimates the meaning." He also adds (ibid:683) "silence takes various manifestations such as pauses, speech/easiness or dumbness which activate the expressiveness of the dramatic act."

Communication is the exchange of ideas between two or more people. All forms of communications can be categorized as verbal or non-verbal. Chomsky (1979:35) stresses the relationship between the linguistic and non-linguistic aspect in human life. Non-verbal or silence communication is the process of communication among individuals through gestures, body language, facial expressions, and eye contact. Nankane (2003:17) says silence can convey multi-meanings such as "impressions, attitudes, emotions and intentions with illocutionary force." Bruneau (1973:37) adds "silence is the language of all strong passions, such as love, anger, surprise and fear." It reveals the inner state of the individual. Lebra (1987:343) argues that silence can be associated with hiding the state of emotion, distress, hatred, or anger.

## Sound Inventories of Arabic

The Jordanian Arabic alphabet is sorted as follows: 'alif (ʔ), baa' (b), taa' (t), 0aa' (0), jeem (dʒ), haa' (h), xaa' (x), daa' (d), 0aa' (0), raa' (r), zayn (z), seen (s), feen (ʃ), sʔaad (sʔ), dʔaad (dʔ), tʔaa (tʔ), 0ʔaa' (0ʔ) ʕyn (ʕ), ʔayn (ʔ), faa'(f), qaaf (q), kaaf (k), laam (l), meem (m), noon (n), haa' (h), waaw (w), jaa' (j).

Arabic has twenty-eight consonants in terms of their place of articulation as table 1 displays:

**Table 1: Arabic consonant Phonemes (Adapted from Khalil, 2010:14)**

	L	LD	I	D	A	P	V	U	Ph	G
<b>Stop</b>	b			t , tʔ d , dʔ			k	q		ʔ
<b>Affr.</b>						dʒ				

Arabic has a triangular vowel system that consists of three pairs of short and long vowel phonemes as stated in table 2:

**Table 2: Arabic vowels (Adapted from Khalil, 2010 :20)**

	Front	Central	Back
High	ii i		uu u
Low		aa a	

### Communicative Silence in Jordan

Communicative silence in Jordan expresses emotions and shows respect where words fail to do so. Silence in Jordan associates with truthfulness. Abundant speech is discouraged and silence is encouraged, because it is believed that the effective message of truthfulness is better conveyed via silence and not through talking much. Some Jordanian proverbs, for instance, warn against abundant use of language, as it is obvious from the proverb that says: "xajru alʔaʕmal hiʕð'u alisan" "The appreciated character is when one keeps one's tongue" or "The best thing one can do is to hold one's tongue," This proverb implies that one should say only a few useful and important words in his communication with others. This, in turn, means that the speaker must be honest and tell only truth.

Communicative silence in Jordan also represents respect, kindness, and acceptance of the other. It may also imply scorn, hate, and disagreement. Silence may be more expressive than the spoken language. The proverb "Qad jakuun alsukuutu dʒawaban" "silence is the answer" indicates that silence expressed through frowning and nodding the head is considered as a reply. Ephratt (2008:1909) says that "the silence following the statement "as long as you do not pay off your debts" is a realization of the threat. It may also be said that silence in Jordan is often related to another form of non-verbal behavior, namely to smiles which are used as social communicators' interaction. Smiles in Jordanian society indicate satisfaction, respect, acceptance, scorn and refusal depending on the context of the situation. Silence in Jordan is also used to convey defiance. Defiant silence may be used

in connection with other non-verbal gestures like facial expressions. In such situations, some Jordanian people tend not to use language most of the time as a hint of appreciating the value of being silent. Silence is considered as wisdom, as it is obvious from the following Jordanian proverb "ʔiða tama alʕqal naqasa alkalam" "less talk more wisdom, but more talk less wisdom" or "when reasoning becomes perfect, speech lessens." The Jordanian proverb "ruba raʔsin haʕiida lisan" "a head may be the price for a slip of the tongue" gives advice to people to be careful when speaking and to keep silent most of the time.

To sum up, silence may function as conveying emotions, showing respect, asking questions, giving answers, and above all it is good for avoiding conflict among people, so "ʔiða kaan alkalam min fidʕah alsukuut min ʔahab" "Talking is silver and silence is gold" is true in Jordan. Silence has the same value as gold. This expresses the great appreciation Jordanians have towards silence. Silence then does not mean the absence of communication. The view is expressed by Jaworski (1993:46) when he states "the absence of speech does not imply the absence of communications."

### **Silence and culture**

Silence and culture are related and interrelated. Culture norms determine where and how to use silence as a means of communication. In some cultures, it is used more abundantly than others. Erkman (1976:15) assures that "every culture has a set of symbolic gestures familiar to most of its members and may have different meanings in different cultures."

The following question is interpreted in different ways based on the culture. "Do you like to visit London?" Silence as a response to this question means uncertainty in English. In contrast, for Japanese, silence may be used as an acceptance, whereas, in Jordan, it is considered as a denial or acceptance according to the context. Americans tend to use silence to express sorrow, regret and embarrassment. Japanese, in turn, consider silence as a key of success, and tend to keep silent most of the time. They follow their own proverb that says "silence is also speech". People may use gestures and silence to convey the message in their communication which is linked with social differentiations. Davanizhad (2009) states that most people use hand movement regularly. Each movement gives a particular meaning. For example, "putting your index finger in your thumb" means for Americans that everything is good; while in France it means a sign of insult. In Jordan, it is used to indicate a warning.

## Silence and Politeness in Jordanian Society

Communication among people does not only imply the exchange of ideas and information, but it also shapes the people's interpersonal relationships. People may also use silence to convey the message of politeness in their communication. It means that what is polite and impolite is based on cultures, conditions and contexts. Politeness is defined by Webster's New Collegiate Dictionary as "showing or characterized by correct social usage." Silence and politeness are related and interrelated in Jordanian culture. Silence can be used as a politeness aspect in different contexts in Jordan. It conveys the message of respect, rapport and love. Brown and Levinson (1987:1) state a model for politeness theory. They introduce "the notion of face in order to illustrate politeness in the broad sense." Jordanian people use their faces during conversation in order to avoid being rude and impolite. They usually use smiles as an index of politeness during conversation. In Jordanian culture, silence is connected with the illocutionary force of warning, satisfaction, boasting, denying, threatening, questioning, answering, etc. They all are based on contexts. Silence also has perlocutionary effects because the receivers of the speech may react against the illocutionary force as the following examples show:

Example 1:

Student: Teacher! Can I leave the classroom?

Teacher: Silence with anger (illocutionary force)

Student: Sorry; I will not leave (perlocutionary force)

Example 2:

Student: Teacher! Can I leave the classroom?

Teacher: Silence with smile (illocutionary force)

Student: Thank you (perlocutionary act)

In the first example stated above, teacher's silence indicates to the illocutionary act of refusal. The perlocutionary effect of teacher's response is not to leave. The teacher's silence with smile in the second example signifies the illocutionary act of approval, so silence with smile has perlocutionary force which let the student leave the classroom.

## Silence in the Classroom

Silence is an area of interest to linguists and educationalists. Its application to education has recently gained significant interests. The teacher can be silent in the classroom to convey a message to the students. He may, for

instance, nod his head as a signal of agreement and give a message that what is done is right. And he may be silent as a way of showing disagreement so that the student can change or modify his answer. The students themselves may also be silent to convey a message to their teacher. Their silence expresses that they are upset because they do not get the idea. Miller (1982) considers the appropriate use of silence as one of the most useful aspects of learning the language.

The importance of using semiotics, the science of signs, in education is due to the fact that culture may play an important role in facilitating learning. Culture is intermingled with social signs. Signs used inside the classroom have different meanings in different cultural contexts. Accordingly, foreign language learning is considered as a product of foreign culture. The teacher may use gestures and visual materials associated with the target culture which is part of a foreign language.

Using signs in the classroom gives learners a lot of information about different fields such as using visual materials like flashcards and wall pictures which help learners contextualize the meaning of the vocabulary items and facilitate the learning process by passing information to the long-term memory.

The attitude of the teacher is revealed when using facial expressions. For example, a smile may express the acceptance of the learner's answer, or it can be used as a stimulus to the learner to give an answer. Curriculum is also influenced by the visual materials. Books, flashcards and wall pictures ought to contain a set of symbols which can be useful in carrying out the objectives of the lesson. Erton (2006) also emphasizes this view when he says that different colors in a textbook might represent different sections of language studies: speaking, reading, listening, etc. (p.85).

The teacher can accompany the educational signs like no-smoking sign with a sentence or phrase so that the learners could recall it easily. Sert (2006) notes that "while teaching new vocabulary, if new words are reinforced with referent pictures, the result will be the long-term coding of this target language items." (p.109). Learning becomes effective when signs are used, for example a no-smoking sign helps in learning the modal "mustn't".

## **Conclusion**

Language as a means of communication has been under focus in the last century by prominent researchers and linguists like Saussure (1913), Jakobson (1974), Chomsky (1957), Kristeva (1986), and others. Their main



concern, among other things, has been communication among individuals in a way other than the spoken language and the transfer of the cultural elements to the language environment. Communication can be classified as verbal and non-verbal. Non-verbal communication is the process of communication among individuals through wordless message, such as silence. Silence is defined as a pause in the dialogue where neither the speaker nor the listener speaks. Silence is an effective way to be used in the classroom. It attracts learners' attention to what the teacher is doing or saying. Teacher can be silent in the classroom to convey a message to his students, and the students themselves may keep silent to convey a message to their teacher.

Silence in Jordan represents different aspects which are based on culture and their use depends on the situation. It represents respect, kindness, acceptance, scorn, hate and disagreement and many other feelings.

## References

- Bruneau, J.J. (1973) *Communicative Silences: Forms and Functions*, Journal of Communication, 32 (1), pp.17-46.
- Brown, P. and S. Levinson (1987) *Politeness: Some Universals in Language Usage*, Cambridge :CUP.
- Chomsky, N. (1957) *Syntactic Structure*, The Hague: Mouton and co.
- Chomsky, N (1979) On Cognitive Structure and Development: A Reply to Piaget, Massioni Palmarini (ed.), *Language and Learning*, pp. 35-52.
- Davanizhad, K. (2009) *Cross-Cultural Communication and Translation*, Translation Journal, 13 (4), pp.1-10.
- Ephratt , Michal (2008) *The Function of Silence*, Journal of Pragmatics, 40, pp. 1909-1938.
- Erkman, P. (1976) *Movements with Precise Meanings*, Journal of Communication, 26, pp. 14-16.
- Erton, I. (2006) *Semiotic Nature of Language Teaching Methods in Foreign language Learning and Teaching*, Journal of Language and Linguistic Studies, vol.2, No1 pp.73-86.
- Jacobson, R. (1974) *Main Trends in the Science of Language*, New York: Harper.
- Jaworski, Adam (1993) *The Power of Silence: Social and Pragmatic Perspectives*, Sage Publications, Newbury Park, CA.
- Khalil, Aziz M: *A Contrastive Grammar of English and Arabic*, The Jordan Book Center, Amman, 2010.
- Kristeva, J. (1986) *The Kristeva Reader*, Oxford: Basil Blackwell Ltd.
- Lebra, T. (1987) *The Cultural Significance of Silence in Japanese Communication*, Multilingual 6 (4): 343-57.
- Miller, Roy (1982) *Japan Modern Myth: The Language and Beyond*, Tokyo: John Wetherill Inc.
- Nankane, L. (2003) *Silence in Japanese – Australian Classroom Interaction: Receptions and Performance*, University of Sydney, Sydney.
- Saussure, Ferdinand de (1913) *Course in General Linguistics*, London: Fontana
- Sert, Olcay (2006) *Semiotic Approach and its Contribution to English Language Learning and Teaching*, Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Dergisi, 31, pp 106-114.
- Sultan, Sabbar S. (2007) *Silence and its Discontents in Literature*, Darasat, 34 (3).



# أنواع الترجمة

Ahmed ed-Diyab\*

## Çeviri Türleri

Öz Bu araştırma günümüzde çevirinin önemini ele almakla birlikte çeviriyi orijinal metnin karşısına koymaktadır. Araştırma çeviriyi üç kısma ayırmaktadır: Birinci olarak çeviride güzellik, mucitlik işaretleri vardır. İşte bu noktadan hareketle çeviri metin (yapılan tercüme), orijinal metnin üstünde(daha anlamlı, daha kapsamlı) olabilir. İkinci olarak çeviri metin ile orijinal metin eşit olabilir. Üçüncü tür bir çeviri daha vardır ki bu, okuyucuyu nefret ettiren ve iki dili karşılaştırmaktan öteye geçemeyen bir çeviridir. Bu çeviri orijinalinden her zaman aşağıdadır.

**Anahtar kelimeler:** Çeviri, orijinal metin, çeviri metin, çeviri türleri, dil.

## The Types of Translation

**Abstract** This research puts the translation against the original text although it emphasizes the importance of the translation today. According to the research, translation is divided into three parts. Firstly, there are signs of beauty and creativity in translation. From this point of view the translated text can be more comprehensive than the original text. Secondly, the translated text and the original one can be equivelant. A third kind of translation makes readers hate it and couldn't go beyond rather than comparing two languages. This translation is always weaker than the original text.

**Keywords:** Translation, translated text, types of translation, original text, language

---

\* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi; Gazi Üniversitesi Arap Dili Eğitimi Doktora Öğrencisi

## مقدمة

لاتزال الترجمة موضع نقاش ورد بين النقاد والمترجمين ولهذا النقاش أسبابه الكثيرة، وقد عرفت الترجمة بأنها إبدال لغة بلغة لكن في الحقيقة هذا التعريف لا يرقى إلى أبسط معاني الترجمة فكيف يستقيم هذا التعريف مع التعامل مع لغتين أو أكثر وكل لغة لها منطقتها وقواعدها ونظامها الصوتي وما إلى ذلك.

لقد بقي تعريف اللغة إلى وقتنا غير واضح المعالم والمفاهيم ولا يشك اثنان أن الترجمة لها علاقة وطيدة بمفهوم اللغة، فبقدر ما يكون مفهوم اللغة واضحاً بقدر ما تقترب عملية الترجمة من وضعها السليم والصحيح، هذا من جهة وفي المقابل تتطلب عملية الترجمة فهماً واعياً وكافياً للغة المصدر واللغة الهدف، ليس هذا فحسب بل وتتطلب كفاية في الاختصاص الذي يترجم فيه ناهيك عن معرفة الأحوال الثقافية والاجتماعية والسياقية للغة المترجم عنها واللغة المترجم إليها، فكل نقص في هذه المقومات سيؤثر سلباً على عملية الترجمة فالترجمة عملية متكاملة ولا تتم إلا بمعرفة حقيقية وواعية لهذه العناصر وهذه المقومات.

ومن هنا تأتي أهمية الترجمة لأنها تعتبر بحق الوسيلة الناجحة للاتصال بين الشعوب والجماعات على صعيد الفكر والثقافة إذ تتيح لكل شعب أو جماعة الاطلاع على ما أبدعه الآخرون في ميادين العلوم والآداب والفنون.

## الترجمة أم الإنشاء

لا يشك اثنان في أهمية الترجمة في وقتنا لما تؤتبه من تواصل مع الآخر وإلى معرفته والاطلاع على ثقافته ومجتمعه، فالترجمة هي السبيل إلى خلق التفاعل الثقافي والحضاري معه، والترجمة لا تساعدنا في معرفة الآخر فحسب وإنما تعرفنا على أنفسنا وتضعنا في مكاننا المناسب بين الآخرين، والترجمة ليست كما يظن بعض الناس هي عملية نقل بين لغتين أو ثقافتين مختلفتين بل هي نشاط مؤثر ومتأثر فهي تعمل على التقريب بين الشعوب والأمم، والترجمة تساعد في تطوير اللغة الهدف فهي دائماً تبحث عن مصطلحات وتعابير جديدة تناسب اللغة المصدر، ولانسى أيضاً أن الترجمة قد حفظت بعض النصوص التي اختفى أصلها ولم يبق إلا ترجماتها كالنصوص القديمة واللاتينية {مصطفى، ٢٠١١: ٥٨}، وعند ذكر الترجمة يتبادر إلى الذهن مجموعة أسئلة من ضمنها هل إنشاء النص أصعب أم ترجمته وهل النص المترجم مساوياً للنص المنشأ أم إن قيمته تنقص، ويبقى السؤال الأهم والذي يعطي الترجمة مفهومها الحقيقي ويجعل

لترجمة استقلالها وإبداعها وذاتيتها وهو هل النص المترجم تأثيره أقوى من النص الأصلي أم أن تأثيره في المتلقي أقل، وللإجابة عن هذه الأسئلة لابد لنا من وقفة قصيرة عند نقطة مهمة وهي أن النص المنشأ أياً كان نوعه وسويته هو محصلة إما عن تجربة المبدع أو تجربة المجتمع أو هو حصيلة عن حركة الثقافة أو هو عبارة عن احتياجات المجتمعات الأخرى لأن لكل مجتمع أحواله وظروفه وتقلباته، هذا من ناحية وفي المقابل فإن لكل نص مبدعه الذي يمتلك تجربته وثقافته ونفسيته وعقيدته وبالطبع الاختلاف بين الخلائق واضح وجلي من قوله تعالى {يا أيها الذين آمنوا إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل {الحجرات/ ١٣}.

ومن هنا تأتي أهمية ترجمة النص وبقدر ما يكون المترجم ملتقياً مع المبدع في نظريته وعقيدته وظروفه بقدر ما يكون العمل المترجم يحمل مصداقيته وإبداعه في ذاته، ولكن لابد لنا أن نقرر حقيقة وهي أن المتاعب التي يواجهها المترجم في نقله للنص المكتوب أقسى وأكثر ثقلًا من الكاتب الذي أبدع نصه دون التقيد بالآخرين فكانت له الحرية المطلقة في تشكيل معانيه وأفكاره، فالمترجم سيكون أسيراً للكاتب في أفكاره ومعانيه وسيلتغى دور المترجم الإبداعي لكن هذا يبدو للوهلة الأولى.

باعتقادي يستطيع المترجم أن يكون نداءً للكاتب أو متفوقاً عليه من حيث الإبداع والتحرر. فعملية الترجمة ليست كما يظن البعض تابعة للإنشاء وإنما هي فن وعلم {العناني، ١٩٩٦: ٥} له خصوصيته واستقلاله، ولذلك نجد أحياناً للكاتب الواحد عدة ترجمات ونجد أن بعض الترجمات غير مشهورة أو غير مرغوبة القراءة ونجد الترجمات الأخرى قد أخذت حظها من الشهرة والانتشار حتى في بعض الأحيان أكثر من الكتاب نفسه. {العيسوي، ١٩٩٦: ١١}. ومن هنا لابد أن نتطرق إلى كفاءات الترجمة وأنواعها لكي نستطيع أن نقرب هذا الموضوع أكثر فأكثر.

في الحقيقة تعالج نصوص الترجمة بطريقتين رئيسيتين: هما الترجمة الحرفية والترجمة الحرة، لكن بعض منطري الترجمة حاول أن يفرع هذين النوعين إلى أنواع كثيرة فقالوا هناك الترجمة الحرة والترجمة بتصرف وفرعوا هذا النوع إلى مستويات مختلفة وتحدثوا عن الترجمة الإبداعية ثم الترجمة الشارحة وبعضهم أضاف الترجمة التلخيصية {نجيب، ٢٠٠٥: ١٨}. ولكن بالنظر إلى هذه الأنواع نستطيع أن نردها إلى نوعين أو ثلاثة أنواع وهي الترجمة الحرة والحرفية وربما نستطيع المزج بين الحرة والحرفية.

## أنواع الترجمة

لا بد لنا قبل أن ندخل في أنواع الترجمة أن ننظر إلى النصوص المترجمة ومدى إقبال القراء عليها أو مدى انتشارها بين الناس وفي المجتمع. ولو نظرنا إلى أي عمل مترجم نرى أنه يخضع لمستويات ثلاثة بمقارنته بالأصل، المستوى الأول وهو أن يكون العمل المترجم مساوياً للعمل الأصلي، والمستوى الثاني أن يكون العمل المترجم قيمته أعلى من قيمة العمل الأصلي، والمستوى الثالث أن تكون الترجمة أقل من قيمة النص الأصلي {انظر: Suçin، ٢٠٠٧}. فأي عمل ترجم نستطيع أن نرده إلى هذه المستويات الثلاثة، ومن هنا نستطيع أن نقول أيضاً إنه ربما يوجد للنص الواحد ترجمتان أو ثلاث أو حتى عشر ولكن في المحصلة ترجمة واحدة هي التي تشتهر وتنتشر بين الناس والترجمات الباقية تموت أو تهمل بشرط أن يوجد القارئ الواعي ولنفصل في هذه الأنواع كلاً على حدة.

### ١- المستوى الأول: أن يكون العمل المنقول مساوياً للنص الأصلي

هل يمكن أن تتحقق هذه المعادلة في الترجمة وكيف يمكن تحقيقها في النصوص المترجمة. بداية قبل الحديث عن عملية الترجمة يجب علينا أن نذكر أنه من الواجب توفر شروط الترجمة، فلامعنى للحديث عن ترجمة ناقصة الشروط، فأنا لأستطيع أن أتكلم عن ترجمة صحيحة إن لم يكن عندي مترجم يتقن اللغتين لغة الهدف ولغة الأصل، فأني حديث عن ترجمة مترجمها لا يتقن إحدى اللغتين هو كلام لامعنى له، ومن الشروط الواجب توفرها تخصص المترجم في الموضوع الذي يترجم عنه فلامعنى لترجمة أدبية صاحبها لا يعمل في الأدب أو غير متمرس في مجال الأدب، وإن من أهم الشروط الواجب تحقيقها في عملية الترجمة معرفة الأحوال المختلفة للمجتمع الذي صدرت عنه لغة الأصل لأن ذلك سوف يساعد في أن يصل المترجم إلى مبتغاه الصحيح.

وانطلاقاً من هنا تسمح لنا هذه الشروط أن ندخل في رحاب الأعمال ونتفحصها ونستطيع أن نقسمها إلى قسمين رئيسيين: قسم الأعمال العلمية وقسم الأعمال الأدبية. أما قسم الأعمال العلمية فيندرج تحتها كثير من الفروع وبنظرة سريعة لهذه الترجمات نرى أنه من الممكن تحقيق معادلة التساوي في هذا القسم على الرغم من أنه يوجد بعض الصعوبات التي تواجه المترجم كمثل المصطلحات العلمية {الجيلاني، ١٩٩٧: ٦٦}. لكن في الحقيقة نستطيع القول إنه رغم صعوبات المصطلحات إلا أن المادة العلمية متاحة لكل الناس، والعقل دائماً تواق لمعرفة مثل هذه الأعمال، وبرأيي أن المصطلحات لا تشكل عائقاً أمام الترجمة لأن هدف ترجمة النص العلمي ليس هو البحث عن المصطلحات واللغة وإنما البحث عن العلم، والعلم بأي هيئة تلبس

يستطيع المرء أن يستخلصه، هذا من جهة وفي المقابل فإن أي عمل علمي يستطيع أن يترجم نفسه بنفسه من خلال الذبوع والانتشار، لأن الأعمال العلمية المبتدعة في وقتنا نادرة وإن أنتج أي عمل علمي جديد في أي مجال فإن تلقف الناس إليه كاف على ترجمته. ولنضرب مثلاً على ذلك لو أن طبيباً أو هيئة طبية اكتشفت دواء لمرض السرطان أو لمرض نقص المناعة وكان هذا الدواء ناجحاً في عملية الشفاء كم هو الزمن الذي يحتاجه من أجل انتشاره إلى كافة أرجاء العالم، فالحقيقة العلمية تسير في اتجاه واحد ولا تحتاج إلى تأويل، ولو نظرنا إلى عمل المترجم في هذا النوع لوجدناه ناقلاً أميناً لا يتصرف بالترجمة إلا وفق التقابلات اللغوية بين اللغتين باستثناء الروابط التي تنظم الكلام وهذا النوع من الترجمة نستطيع أن نطلق عليه الترجمة الحرفية الحرة، فهي حرفية لأن المترجم مقيد بالأمر العلمية ولا يستطيع أن يخرج عن المصطلحات إلا بما ينظم عملية الكلام ليعطي صورة متكاملة عن الحقيقة العلمية أو لأنه لا يوجد مقابلات لغوية في لغة الهدف وهو بهذا التصرف لا يخرج النص عن مادته بل يحاول أن يقرب النص إلى متلقيه تقريباً لا يخل بمحتواه أو بالاتجاه الذي أرادته الكاتب وهو من هذه الزاوية فقد تحرر من الترجمة الحرفية لكن تحرره هذا كان اضطرارياً فقد أجبرته المصطلحات وعدم وجود المقابلات المناسبة في اللغة الهدف أن يتصرف من عنده وهو يعرف تماماً أنه ما خرج عن الموضوع إلا ضمن المادة العلمية في النص الأصلي. ومن هنا نرى أن أغلب الذين يتصدون لترجمة النصوص العلمية هم من الهواة أو من المبتدئين أو من الذين يستخدمون الآلة في عملية الترجمة.

## ٢- المستوى الثاني: أن يكون العمل المنقول أقل من قيمة العمل الأصلي

كيف يمكن أن تتحقق هذه الحال ومن المفترض أن كاتب العمل ينتظر أن يذهب عمله إلى القراء بنفس السوية التي أرادها وخطط لها، وهذا الأمر مع الأسف هو الغالب في الأعمال المترجمة فما إن يشعر المترجم أنه تعلم لغة ثانية حتى يبدأ عملية الترجمة ويبدأ باختيار وانتقاء الأعمال ذات الشهرة حتى يحقق لنفسه الشهرة والربح المادي من وراء ترجمة مثل هذه الأعمال وتبلور هذه المعادلة في الأعمال الأدبية كثيراً.

لقد نسي كثير من المترجمين أن إتقان لغة ثانية لا يؤهلهم إلى دخول حرم النصوص وخاصة ذات الطابع الإنساني، إن أي نص إنساني كُتِب من محصلة اللغة فقط وإنما هو محصلة لخبرة الكاتب والمجتمع والثقافة السائدة في بلده، فكل النص يحمل في طياته المخزون اللغوي الذي كتب من خلاله ويحمل أيضاً المخزون الثقافي، فثقافة البلد تتضمن الحالة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية قديماً وحديثاً وتشرب هذه الثقافة بالعادات والتقاليد التي تتحكم

بعقول الناس وأفكارهم ومواهبهم إلى حد ما، فكل نص كتب هو مزيج من مجموع هذه الأحوال ولا يمكن فهم النص بفهم جزء دون الأجزاء الأخرى وهذا ما يحصل في ترجمة بعض الأعمال والتي تنعكس سلباً على قيمة النص المترجم.

إن المترجم الذي يقوم بعملية الترجمة أول ما يتجه تفكيره إلى اللغة ويشعر أنه يتقن هذه اللغة بشكل كبير فيبدأ أن يقابل للغة المصدر مع اللغة الهدف تقابلاً محضاً وهو بذلك يسقط أشياء كثيرة قد شربها النص قبل سفره إلى المترجم ناهيك عن أن تكون الترجمة اللغوية صحيحة مئة بالمئة وهذا ما يسميه نقاد الترجمة بالترجمة الحرفية وهذه الترجمة تقوم على مبادلة كلمة بكلمة وجملة بجملة وعبارة بعبارة {سيول، ٢٠٠٥:١٠}. ومن هنا نستطيع أن نفهم أن بعض الأعمال قد ترجم أكثر من مرة فعلى سبيل المثال فقد ترجمت مسرحية روميو وجوليت سبع ترجمات {العيسوي، ١٩٩٦:١١}. فكل ترجمة قد أسقطت جزءاً من جزئيات التفاعل النصي، فالمترجم الذي يقوم بترجمة العمل مرة ثانية قد اطلع على الترجمة الأولى ورغب في تقديم ترجمة أفضل منها وأكثر تعادلاً مع العمل الأدبي الأصلي من الناحيتين الدلالية والأسلوبية إذا افترضنا أن المترجم الجديد قد قرأ الترجمة الأولى وأدرك جوانب الضعف فيها، هذا من ناحية وفي المقابل فإن الترجمة عن لغة وسيطة قد يترتب عليها نتائج سلبية وتتضاعف احتمالات الخيانة الترجمة، بالنص من حيث المبدأ سيبتعد عن النص الأصلي دلاليًا وأسلوبياً {عبود، ١٩٩٥:١٧٣}، ولكن في الحقيقة لو عمقنا النظر أكثر في النقل عن لغة وسيطة فإنه من الناحية الفعلية يجب أن نُقيم كل ترجمة على حدة، فمن الناحية النظرية يبدو أن الترجمة عن لغة وسيطة تنقص من قيمة العمل، أما من الناحية العملية والفعلية فإنه ربما تكون الترجمة عن لغة وسيطة أفضل من الترجمة التي تتم مباشرة عن لغة النص والأمثلة على ذلك كثيرة. فالدكتور سامي الدروبي نقل روايات دوستويفسكي عن الفرنسية وكانت برغم ذلك من أفضل الترجمات الأدبية وأنجحها في الأدب العربي، وابن المقفع لم يترجم كليلة ودمنة وهي أول ترجمة ذات شأن في الأدب العربي عن لغتها الأصلية {عبود، ١٩٩٥:١٧٥}. وفي الحقيقة قيمة العمل المترجم عن لغة وسيطة تتوقف على أمرين: أولهما جودة الترجمة التي تمت عن اللغة الأصلية فإن لم تكن الترجمة عن اللغة الأصلية ناجحة فطبعاً النقل عن اللغة الوسيطة ستكون سيئة وأقل قيمة من النص الأصلي، ثانيها كفاءة المترجم فلو كانت الترجمة المباشرة ناجحة ولم يوجد المترجم الكفو الذي سترجم عن لغة وسيطة فستكون الترجمة فاشلة وذات قيمة أقل، فمترجم موهوب وخبير ينقل العمل عن لغة وسيطة أفضل بكثير من مترجم غير موهوب ينقل العمل عن لغته الأصلية.



٣- أن يكون العمل المنقول أكثر قيمة من العمل الأصلي

وهنا نرجع إلى السؤال الأهم هل الترجمة عمل وحرفة أم فن ومهارة. قبل الحديث عن ذلك لا بد أن نقرر بعض الحقائق وهي أن الكاتب عندما كتب عمله لمن كان يوجهه؟ وماهي الشريحة المعنية بهذا العمل؟ وهل لأمس هذا العمل جوانب جمالية من حيث اللغة والفكر والإبداع؟ وهل هذا العمل عمل إنساني يخص الإنسانية جمعاء أم موجه إلى طبقة مجتمعية معينة أو طبقة دون طبقة؟ وهنا يمكن أن تطول الأسئلة لكن بيتر مارك يطرح السؤال مشكلاً بثلاث ثنائيات وهي: الثقافة الأصلية والأجنبية، اللغة المصدر واللغة الهدف، الكاتب والمترجم وظلال القراءة {مارك، ١٩٨٦: ١٢١}. إن أي مترجم - وهنا نتكلم عن المترجم الحقيقي - لا بد أن يدرك أن هناك بعداً نفسياً يكتنف عملية الترجمة، وأن التعامل مع النص يتضمن تناولاً نفسياً، فعملية الترجمة ليست مجرد نقل آلي يغيب عنه التفاعل النفسي بل إننا لو نظرنا إلى الارتباط بين عملية الترجمة والنشاط النفسي المصاحب لها لوجدنا أنه يتحقق على وجهين: أولهما ما يتعلق بترجمة المحتوى النفسي للنص، وثانيها التحليل النفسي للترجمة. فالبعد النفسي للنص يفرض ضرورة الاهتمام بالنواحي النفسية التي يتضمنها النص لأن أي عمل بالنتيجة هو عمل يعكس مكونات صاحبه النفسية.

إن الترجمة ليست عملية ترجمة المعلومات فحسب أو الأفكار وحدها بل تنطلق إلى مجال أوسع هو ترجمة النص كعمل إنساني يعكس الفكر والتركيب النفسي البشري من كل جوانبهما {مصطفى، ٢٠١١: ٤٣}. لكن السؤال الذي يخص هذا القسم أين يمكن أن تتحقق هذه السوية، طبعاً في النصوص العلمية والحقائق التاريخية والقانونية والتجارية لا يمكن أن تتحقق لأن أصحاب هذه النصوص كتبوا من أجل المعنى، فالذهن متجه إلى المعنى ولا يهيمه المتعة أو اللذعة الجمالية فهي تهتم بالحقائق المعرفية ومن ذلك فإن هذه السوية لا يمكن أن تتحقق إلا في الأعمال الأدبية التي فيها مجال للحركة والتحرر من النص إلى لمحات وإبداعات جديدة. إن المترجم في مجالات الأدب عادة يكون كاتباً في اللغة التي يترجم إليها أو يتحول إلى كاتب يمارس الترجمة. إن متلقي النص الأدبي يعرف تماماً أنه لا يقرأ هذا النص إلا لمجرد المتعة وليس لمجرد الفهم كما في النصوص الأخرى. إن كل نص أدبي يحمل في طياته رسائل جمالية مختلفة يدرك هذه الرسائل المتلقون على مختلف مستوياتهم، أما النصوص العلمية فتحتوي على رسالة واحدة وهي المعنى وتحضري العبارة الشهيرة التي قالها أميرتويكو وهي "إن الرسالة ذات الوظيفة الجمالية تقوم في أساسها على الغموض" {ألبير، ٢٠٠٢: ٢٨٢}. وذلك الغموض يسمح للمترجم بأن يتحول إلى مبدع حقيقي من خلال ترجمته للنص الأدبي، فالمترجم في المجال الأدبي يكون واعياً بأن الأمانة في الترجمة لاتعني التماثل بين الكلمات والنصوص، أي أن النص المترجم يجب أن يكون

فاعلاً ومؤثراً في اللغة التي ينقل إليها مثلما عليه الحال في اللغة الأصلية، وهنا يتطلب من المترجم إعادة صياغة المفاهيم والشحنات الوجدانية والانفعالية بما يناسب فهمه وذوقه، وفي نفس الوقت لا يخل بالنص الأصلي ولذلك معظم المترجمين في ميدان الأدب يعرفون أن الترجمة ليست إعادة إنتاج بل هي "كتابة" وهذه الكتابة يجب أن تتخذ لنفسها مساراً جمالياً دون أن تُخلِّب العناصر الإبداعية والجمالية للعمل الأدبي.

إن صاحب النص هدفه أن يوصل رسالة إلى المتلقي فلو أداها المترجم بنفس الخصائص ونفس الأهداف لكان المترجم عبارة عن آلة، والمترجم أصلاً لا يمكن أن يترجم النص كما أرادها الكاتب لأن هذا يتعلق باعتبارات عديدة أولها عدم التقابل التام بين اللغتين الهدف والأصل، وثانيها أن كاتب النص الأدبي يكتب دون وعي لما يجول في باطنه، وثالثها أن مترجم النص الأدبي لا يقبل أن يحمل وظيفة المترجم فقط وإنما يسعى أن يضع بصمته ومهارته على النص الأصلي، لأن مترجم النصوص الأدبية عادة يكون يعمل في نفس المجال أي في المجال الأدبي، ودائماً يحاول في عملية الترجمة أن ينتقي النصوص هو بنفسه بما يناسب فكره ومعتقداته فهو يحاول أن يحاكي النص ترجمة وإبداعاً، وهذا يؤكد الشاعر الفرنسي بول فاليري عندما قال: "لا يوجد شيء اسمه المعنى الحقيقي للنص وليس هناك سلطة للكاتب فقد انتهى دوره بكتابة ما كتب، وما أن ينشر النص فلكل متلق الحق في استخدام هذا النص كأداة وفق ما يخلو له وتبعاً لإمكاناته" {مصطفى، ٢٠١١: ٥٠}. ولكن ذلك لا يمنع أن تقتضي أمانة الترجمة من المترجم بذل كل الجهد لتوصيل نفس الرسالة التي سعى المؤلف الأصلي إلى توصيلها.

### الخاتمة

وتبقى الترجمة إحدى أهم الوسائل التي يتعرف من خلالها الشعوب على بعضهم وهي نافذة الإنسان على الآخر وعلى الثقافات المختلفة، وإن كانت الترجمة وسيلة لمعرفة الآخرين لكنها تعد بحق أهم وسيلة لمعرفة الذات. فمن خلال الترجمة يستطيع الإنسان أن يعرف أين موقعه الصحيح فيحاول أن يطور نفسه إن وجد نقصاً فيها. ولا يجب أن نفتقر كثيراً بدور الترجمة، فكما أن لها إيجابيات إلا أن سلبياتها أكثر من إيجابياتها، ويقع الحمل الأكبر في ذلك على المترجم الذي يجعل من الترجمة إبداعاً وحلقاً أو يجعلها انحطاطاً وتخلفاً وهذا ما نجده في كثير من النصوص.

إن الترجمة لا تخص المترجم الذي يترجم العمل فحسب بل تتحكم بعقول كثير من القراء والمتلقين، فالقراء كما ذكرت سالفاً على مستويات عديدة فالقارئ الذي يبحث عن متعة القراءة وعن لمسات الجمال إن لم يجد مستويات عالية في الترجمة ترضي ذوقه فإنه بالطبع

سيترجع أمام هذه الترجمات التي تهتم بالشكل اللغوي وتهمل النواحي الجمالية. إن الترجمات التي تتخذ من النص هدفاً هي ترجمات ساقطة فهي أدخلت النص في أفق ضيق مع أن الكاتب كتب عمله بزواية منفرجة تستوعب كل القراء والمتلقين، وهنا نتكلم عن النصوص الإبداعية ولا نتكلم عن النصوص التجارية، وهكذا تكون الترجمة سلاحاً ذا حدين فإما أن ترفع من قيمة العمل وإما أن تجعله في الحضيض.

### المصادر والمراجع

- حسام الدين مصطفى، أسس وقواعد صناعة الترجمة، ٢٠١١
- بشير العيسوي، الترجمة إلى العربية قضايا وآراء، دار الفكر العربي، ١٩٩٦
- عز الدين محمد نجيب، أسس الترجمة، دار ابن سينا، ٢٠٠٥
- إبراهيم بدوي الجيلاني، علم الترجمة وفضل العربية على اللغات، المكتب العربي للمعارف، ١٩٩٧
- عهد شوكت سبول، الترجمة الأدبية بين النظرية والتطبيق، بيروت ٢٠٠٥
- بيتر مارك، اتجاهات في الترجمة، ترجمة محمود إسماعيل صيني، دار المريخ للنشر ١٩٨٦
- أمبارو أورتادو ألبير، تعليم الترجمة، ترجمة عبدالله إجيلو وعلي إبراهيم منوفي، مكتبة الملك فهد، الرياض ١٤٢٤
- عبده عبود، هجرة النصوص، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٥
- محمد العناني، فن الترجمة، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦
- Suçin, M. Hakkı, *Öteki Dilde Var Olmak*, Ankara, 2007 -١



# İslam Öncesi Dönemden Emevi Döneminin Sonuna Kadar Tercüme Faaliyetleri

Fatma Betül ASLAN\*

**Öz** Tercüme faaliyetleri geçmişten bugüne milletlerin etkileşimi sonucu olarak bilginin paylaşılmasını sağlamış, paylaşılan bu bilgiler nesilden nesile aktarılıp günümüze ulaşarak büyük bir birikim oluşturmuştur. İslam dünyasına tercüme faaliyetleri vasıtasıyla giren felsefe, mantık, tıp, astroloji gibi eserler Arap kültürünü zenginleştirmiş ve büyük bir kültür mirasını ortaya çıkarmıştır. Tercüme, İslam'ın doğuşunda ihtiyaçlar doğrultusunda ortaya çıkmıştır. Sonrasında Emeviler döneminde Emevi halifelerinin ilme olan sevgisinden dolayı tercüme hareketinin tohumları ekilmiş, şahsi çabalarla başlayan tercüme kıvılcımı Abbasiler döneminde zirveye ulaşmış, tüm dünyayı etkileyen medeniyetin oluşmasını sağlamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Emevi, tercüme, İslam, felsefe, kültürel etkileşimler

## **Translation Activities. From Pre-Islamic Era to the End of Umayyad Period**

**Abstract** Sharing knowledge is provided by the translations activities which are the results of interactions of nations from past to present, this shared knowledge has created a large accumulation of culture by transferring from one generation to another. Works of philosophy logic, medicine, and astrology, which have been introduced to Islamic world by translation activities has enriched Arabic culture and revealed a great cultural heritage. Translation activities has emerged because of needs in the beginning of the Islamic era. Then, in the Umayyad period seeds of translation movement has planted thanks to interest of Umayyad Caliphs in science. These movements started as personal efforts but then sparked in to summit in Abbasid period creating the civilization which influenced the world.

**Keywords:** Umayyad Period, translation, Islam, philosophy, cultural interaction

---

\* Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Arap Dili Eğitimi Doktora Öğrencisi

## Giriş

Tarihte tercüme faaliyetleri İhtiyaçlar doğrultusunda ortaya çıkmıştır ve felsefe-bilim geleneklerinin oluşumunda en etkili unsurlardan biri olmuştur. Tercüme sayesinde bir milletin ortaya koyduğu bilgi, başka milletlerin üzerine eklemesiyle günümüze kadar ulaşmış, günümüz bilgi birikimi ve teknoloji tercümeyle ortaya çıkmıştır. Bu çalışma söz konusu geleneğin oluşum sürecini ele almaktadır.

Tarihte, bilinen en eski ilimler Yunan kültürüne dayanmaktadır. Yunanlılar birçok ilmî alanda faaliyet göstermişler, kıymetli bir hazine olarak kabul ettikleri Eski Yunan'ın kültür mirasını öğretebilmek için akademiler kurmuşlardır. Tercüme yoluyla diğer milletlere aktarılacak olan birçok bilim bu akademilerde öğretilmiştir. En eski akademi, Aristoteles ve Platon akademileri olarak bilinmektedir. Bu akademiler daha sonra kurulacak olan akademilere etki etmiştir (Topdemir, 2000: 23).

Helenistik akımın Bizans ve İran'daki merkezleri Arabistan'a yakın bölgelerde bulunmaktaydı. Bu mektepler Süryaniler'in (Asurilerin) elindeydi ve onlar Mezopotamya ve İran kültürünün etkisi altındaydılar. Daha çok Hıristiyanlık mesajının yayıldığı, aynı zamanda ilmî-felsefî tartışmaların yapıldığı bu akademilerde okutulan eserler, İslam'dan sonra Müslümanlar tarafından tercüme ettirilecektir. Bu akademiler Hıristiyanlığın ilk döneminde öne çıkan Urfa, Nusaybin, Cundişabur akademileridir. Bu dönemdeki akademiler genellikle Hıristiyanlık mesajını vermek için kurulmuş, buralarda dinî eğitimin yanı sıra dünyevî ilimler de verilmiştir (Doru, 2012: 1).

## İslam Öncesi Dönemde Tercüme

### *Urfa Akademisi*

Bu akademi Doğu Suriye ile Asur'un yararlandığı bir Hıristiyan Üniversitesi konumundaydı. Bu akademilerin kuruluş amacı ruhban adaylarını yetiştirmektir. Fakat sadece dinî ilimler değil beşerî ilimler de öğretiliyordu. Hıristiyanlık öğretisi ve Felsefe öğretimi beraber işlenmekteydi. Zaten bu okuldan mezun olan her öğrenci ruhban sınıfından olmuyordu. Nusaybin'den gelen Persler bu akademide önemli şahsiyetler haline gelmişlerdi. Öğrenciler okula başlamadan önce tüzüğü öğrenmek ve Akademi'de kaldıkları sürece bekâr kalmaya ant içmek zorundaydılar. Akademi, öğrencilerin barınma dâhil tüm ihtiyaçlarını karşılardı. 363 yılında Aziz Afrem ve Nusaybin'den Urfa'ya kaçan bilginlerle Urfa Akademisi Persliler Akademisi adını aldı (Tural, 2012: 231,246).

### ***Nusaybin Akademisi***

363 yılında Urfa'ya göçen Nusaybin'in zengin ve kültürlü halkı, burada dinî ilimlerin yanında tıp ilmi ile de ilgilenen bir okul kurdular ve tıp ilmini ileri bir düzeye getirdiler. 800-1000 kadar öğrencinin yatılı olarak okutulduğu bu akademi, çok gelişti ve Pers İmparatorluğunun içlerinden gelen Hıristiyan gençlerin yetiştiği bir ruhban okulu olarak 38 yıl boyunca sürdü. Akademiye din ilimlerinden başka Hipokrat ve Galen'in tıp kitaplarıyla Aristo mantığının bazı bölümleri de okutuluyordu. Öğrenciler bir giriş sınavına girmek zorundaydılar. Öğrenim süresi üç yıldır. Okul yatılıydı ve öğrencilere ancak okulun yurdunda kalma imkanı olmadığı zaman şehirde yaşama izni verilmekteydi. Öncelikle, Şam ve İskenderiye'den başka felsefe eğitimi veren Nusaybin medresesi, Emeviler döneminde varlığını aynen korudu ve burada pozitif bilimler eski yöntemlere dayanarak öğretilirdi.<sup>55</sup> Emevilerin son dönemi ile Abbasilerin ilk devirlerine kadarki süreçte, düşünce hayatındaki hürriyet henüz kayıt altına alınmadığından dini ve felsefi fikirlerin beşiği olan Mezopotamya'da metafizik meseleleri serbestçe tartışılabilirdi.<sup>56</sup> Abbasi devleti döneminde de şehzadelerden Vasiki ve diğer bazı şehzadelerin, Nusaybin'de hatiplik yapmış olması Abbasiler'in bir ilim şehri olarak bu kente atfettikleri önemi göstermesi açısından anlamlıdır (Aykut, 2007: 98)

Bu akademiye dinî kitapların tefsiri yanında Felsefe ve Mantık öğretimi de yapılmıyordu. Daha sonraları akademiden ayrı olarak bir hastane kurulmuş ve burada tıp dersleri de verilmiştir. Nusaybin'de kurulan akademinin bugünkü tıp ilminin ileri seviyelerde bulunmasına katkısı büyük olmuştur (Tural, 2012:24).

### ***Antakya Akademisi***

Miladi 300 yılında (Doru, 2008: 12) Süryanilerin Mezopotamya'da kurduğu yüksek okullardan birisi de Antakya Akademisi Hıristiyan kültürünün ilk büyük merkezidir. Antakya Akademisi benimsediği açık-seçik metin hermeneutik geleneğini benimsemiştir. Dinî bir amaçla kurulan bu okulda daha çok astronomi, tıp, kimya gibi müspet ilimler gösteriliyordu. Bu akademinin eğitimi Yunan felsefesine dayanıyordu (Marulcu, 2002: 12)

Öğrenciler İlkokul, Gramer Okulu ve son olarak da Hitabet okuluna giderlerdi. Bu okullarda, okuma, matematik, hitabet, edebiyat gibi alanlarda eğitim verilirdi (Bayrakdar, 2010: 9).

### ***Cundişabur Akademisi***

Bu akademiye Yunanlı, Suriyeli, Hintli ve İranlı bilim adamları toplanmıştı (Marulcu, 2002:13). Cundişabur akademisinde felsefi temele dayanan bir eği-

tim görülmektedir (Tural, 2012: 247) Bu akademide eğitim görenler Aristo'nun fikirlerini benimsemişlerdi. Bunlar Yunan felsefesini iyi biliyor ve öğretimini yapıyorlardı (Marulcu, 2002:13). Cundişabur Akademisi Psikopos Okulu ve Hastanesi dünya çapında felsefî-tıbbi bir yüksek okuldan oluşuyordu. Yunan tıbbi ile Hint, Suriye ve İran tıbbını birleştirerek parlak bir okul halini almıştı.

Bu merkezler daha çok Yunanca ve Süryanice kültürü ve dili üzerine eğitim veriyorlardı (Tural, 2012: 247). Aristo ve Eflatun'un bazı eserleriyle *Kelile ve Dinme* bu devirde Farsçaya çevrilmiştir (Marulcu, 2002:13). İslam döneminden sonra bu bölgelerin fethedilmesiyle, bu okullarda okutulan birçok eser Arapçaya nakledilmiştir.

### İslam Öncesi Çeviri Faaliyeti

Arap yarımadasında, İslam'dan önce okuma yazma bilen kişi sayısı az olduğundan şifahî kültür daha çok gelişmiştir. Dolayısıyla bu durum tercüme de yansımıştır. Bu dönemde çok az sayılabilecek tercüme örnekleri görülmektedir. Bu tercüme örnekleri de sözlü olmaktan ileri gidememiştir. O dönemde Yahudiler geçmiş milletlerin tarihiyle ilgilenir ve Araplar da bu tarihi öğrenmek istediklerinde Yahudilerden bilgi alırlardı. Önceki milletlerle, peygamberlerle ilgili İsraili rivayetleri bulunan *Danyal* adlı kitapları vardı. Bu kitaplarda menkıbe, kıssalar ve bazı gaybî haberlerle ilgili bilgiler yer alıyordu. Danyal kitapları İbranice olduğu için bu bilgiler Arapçaya aktarılıyordu (Arslantaş, 2005: 148).

Bunun yanı sıra Cahiliye döneminin meşhur tabipleri Cundişabur'da tahsilini yapan Haris b. Kelede (ö. 634) ve Mısır'a giden Ebu Remse'dir. Bu durum bize Helen kültürüyle temasların olduğunu göstermektedir (Furat, 1996: 202).

Bununla beraber az miktarda yazılı çeviri örnekleri de bulunmaktaydı. Halep yakınlarında M.S. 513'e kadar giden ve Yunanca, Süryanice ve Arapça yazılmış bir yazma bulunmuştur. Bu yazmada, başka bilgilerin yanı sıra, bulunduğu kilisenin inşasında yer alan kişilerin isimleri de yer almaktadır.

### İslam Dönemi Çeviri Faaliyetleri

Yeni bir devlet kurulma aşamasında devlet inşasındaki yapıtaşlarını oluşturmak için de tercümeye ihtiyaç vardı. Müslümanlar kurdukları devletin ihtiyaçlarını karşılamak zorundaydılar. Gelir ve gider sisteminin oturtulması, devlet işlerinin yürütülmesi için bürokrasinin etkin bir şekilde işletilmesi, sağ-



lık hizmetlerinin sunulması için daha önce bilmedikleri bilgilere ihtiyaçları vardı ve bu bilgilere ancak tercümeyle ulaşabileceklerdi. Bu ve benzeri ihtiyaçları karşılamak için tıp, matematik, geometri, mühendislik, astronomi gibi bilim dallarını öğrenmeleri zorunluluk haline gelmişti.

İslâm'ın ilk döneminde ilmî faaliyetler, bireysel ilişkiler yoluyla ve alanlarında yetkin hocaların ders halkalarından alınan şifahî bilgilerle sağlanmaktaydı (Aydınlı, 2007: 8). Çünkü o dönemde okuma yazma bilen sayısı oldukça azdı. İslamla birlikte okuma yazma öğretmek için önemli bir kültür merkezi olan Hire'den öğretmenler getirilmiştir (Doğuşundan Günümüze Büyük İslam Tarihi Ansiklopedisi, 1989: 578). Bu, İslam'ın öğrenmeye verdiği değeri ortaya koymaktadır. Bu dönemde gerçekleşen tercüme faaliyetleri çeşitlilik göstermekteydi.

İslamiyetten sonra Yahudiler, eğitim ve ibadet yerleri olan Beytu'l Midras'ta Tevrat eğitimi alıyorlardı. Burada Yahudi şeriatı ve dini öğretiliyordu (Safa, 2012:210). Hz. Peygamber ise münafıklarla işbirliği içerisinde oldukları, Hz. Peygambere suikast teşebbüslerinde buldukları ve yapılan anlaşmalara riayet etmediklerinden dolayı Yahudilere güvenmiyordu (Seyidoğlu, 1988: 21). Zeyd b. Sabit'e İbranceyi öğrenmesini emretmişti. O da kısa bir sürede Tevrat'taki tahrifleri anlayacak derecede İbranceyi öğrenmişti (Arslantaş, 2005: 150). Buradaki çeviri faaliyeti, Yahudilerin hilelerinden korunmak, onlara karşı tedbir almak amacına yöneliktir.

Başlangıçta sözlü olarak başlayan bu süreç, Medine'de Müslümanların yeni bir devlet kurmasıyla birlikte yazılı olarak devam etmiştir. Medine'de kurulan yeni İslam devleti çeviriyi bürokratik anlamda zorunlu kılmıştır. Nitekim İslam'a davet için Hz. Peygamber, elçiler vasıtasıyla Mısır naibi gibi kimi yöneticilere mektup yollamak suretiyle, yeri geldiğinde onlarla anlaşma yapmak suretiyle farklı millet ve dilden insanlarla diyalog kurmuştur. Öte yandan Hz. Peygamber'in Necran Hıristiyanları ile yaptığı antlaşma, İslam-Hıristiyan ilişkilerinin bazı çerçevelerini çizmektedir. Bu diyalog diplomatik yollarla gerçekleşmekteydi (Ünalın, S., Öztürk, H., 2007: 14). Hz. Peygamber ile Arap olmayan yöneticiler arasındaki ilişkiler, ancak çeviri ile gerçekleşebilirdi.

Çeviri ihtiyacı, sadece devleti korumak, İslam'a davet veya devletin inşası için gerekli bilgilerden ibaret değildi. Bir devletin halkına sunması gereken sağlık alanında da büyük bir ihtiyaçtı. O dönemin önemli tabiplerinden biri ve aynı zamanda şair olan Haris b. Kelede önemli bilim merkezlerinden biri olan Cundişabur'da eğitim görmüş, ilaçlar üzerinde önemli bilgisi olan biriydi. Halis b. Kelede'nin oğlu Nadir, Rasulullah'ın emriyle ilaçlar üzerine eğitim almıştır (Johanstone, R.B., Serjeant, G.R Smith, 1983: 450).

Dört Halife döneminde başlayan fetihlerle birlikte İslam devleti genişlemiş, Irak'ın, Mısır'ın, İran'ın, Suriye'nin fethedilmesiyle Sasani kültüründen etkilendirilmiştir. Sasani İmparatorluğu, Doğu ve Batı medeniyetlerinin birleşme noktasında bulunması yönünden önemli bir kültür olmasıyla birlikte, dönemin en gelişmiş devletleri olan Yunan, Hint, Fars ve Mısır'ın kültürel geleneklerini bir araya getirmesi bakımından da önemlidir. Müslümanlar başlangıçta, çözülmesi gereken meselelerinin olmadığına ve diğer kültürlerden alınmaya değer önemli bir bilginin bulunmadığına inandıkları için etkileşimden kaçınmışlardır. Fakat devletin genişlemesiyle beraber başka milletlerle zorunlu olarak etkileşimde bulunmak durumunda kalmışlardır. Öğrenmeye istekli olan Araplar İlk kez karşılaştıkları medeniyetlerin zenginlikleriyle karşı karşıya gelmiş ve İslam'ın ilme teşvikinden dolayı, yönetimleri altındaki milletlerin ilmini öğrenme çabası içine girmişlerdi. İlmin yeni kaynaklarına ulaşma aracı olarak da elbette çeviriye yönelmişlerdi.

Hz. Ömer döneminde Bizans'ın, İran'ın ve Mısır'ın fethedilmesinden sonra buradaki eğitim merkezlerinde okutulan eserler Müslümanların eline geçmiştir. Hz. Ömer, İskenderiye'den ve Ariş'ten getirttiği kitapları okutuyordu. Hz. Ali de Yunanlı bir tabipten birtakım görüşler almıştı (Aycan, 2000: 214).

8. ila 11. yüzyıl dönemi, 704 yılında Semerkant'ın ele geçirilmesinden kısa bir süre sonra kâğıdın İslam dünyasına girmesiyle, sözlü çeviri yerini yazılı çeviriye bırakmıştır. Dolayısıyla çeviri, bu sürecin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır (Baker, 1998: 2).

İslâm öncesi kültürlere ait eserlerin Arapçaya tercümesiyle ister istemez İslâm dünyasına bir takım düşünceler girmiştir. Bunlar, Hermes Geleneği, Antik Yunan ve Helenistik düşüncesi, Hint düşüncesi ve Sasanî düşüncesidir. Bu düşünceler arasında İslam düşüncesine ters düşenler de mevcuttu. Çeviriler yapılırken bu düşünceler, halkın kafasını karıştırmaması için devlet yöneticileri tarafından denetleniyordu. Hz. Ömer zamanında Müslümanlar İran'ı fethedince, İran'da buldukları Pehlevice eski İran krallarının tarihine ait "Huday Nâme" adlı eseri Hz. Ömer'e gönderirler. Hz. Ömer, eserin Arapçaya tercüme edilmesini emreder. Ancak, Hz. Ömer, tercümenin ilk bölümünü okuyunca; hoşuna gitmez ve eserin tercümesini durdurur ( Bayrakdar, 2010: 8). Bu eserin tamamı Emeviler zamanında tercüme edilecektir. Fetihlerle sınırlarını genişleten Müslümanlar fethettikleri yerlerin milletleriyle ve onların fikir dünyalarıyla karşılaştılar. Bu fikir bağlantısında medreselerin önemli rolü vardır. Medreselerden bazıları fetihten önce vardı ve varlıklarını sürdürmeye devam ettiler. Bazı medreseler de fetihlerden sonra doğdu. Bu medreseler daha önce de bahsettiğimiz gibi Urfa ve Nusaybin medreseleri, Cündişabur, İskenderiye, Antakya, Harran ve Bağdat medreseleridir. Buralarda yaşatılan kültürlere ait eserler tercüme edilmeye başlandı. Bu vesileyle

Müslümanlar Hint, Yunan, Süryani, Kıpti kültürlerini tanıma şansını bulmuşlar, bu kültürler aracılığıyla da başka kültürleri tanıyıp, onları Arapçaya aktarmışlardır. Bu kültür aktarımında Süryaniler önemli rol oynamıştır. İskenderiye ve Antakya'dan aldıkları Yunan kültürünü doğu bölgelerinde yayıp Urfa, Nusaybin, Harran gibi medreselere getirenler de Süryanilerdir. Süryanîlerin tercüme faaliyetleri, Arap-Fars etkileşimine katkı sağlamış. VIII. yüzyıldan X. yüzyıla kadar Yunanca eserleri gerek eski Süryanice metinlerden gerekse kendi düzelttikleri ve gerekse de yeniden düzenledikleri nüshalarından Arapçaya aktaranlar Süryaniler olmuştur (Ulutürk, 2010: 257).

### **Emeviler Dönemi Tercüme Faaliyetleri**

İslamiyet'in doğuşuyla birlikte çoğunlukla dinî ilimlere olan ilgi Emevilerle birlikte beşerî ilimlere de gösterilmiştir. Aynı zamanda kendi inançlarını bilimsel yönde kanıtlamak ve İslâm'ın üstünlüğünü göstermek için amaçları. Bundan dolayı bu kültürleri çok iyi tanımak zorundaydılar. Bu yöneliş, tercüme faaliyetlerini ortaya çıkarmıştır.

Bu dönemde Platon ve Aristo'nun eserleri, Arapçaya çevrilmiştir. Bu çeviri hareketi sonucunda Arap-İslam düşüncesi kavram ve terminoloji açısından zenginleşmiştir. Bu dönemde başlayıp, Abbasiler döneminde zirveye ulaşan büyük tercüme hareketi, İslam felsefesinin gelişmesine ciddi bir katkı sağlamıştır (Yılmaz, 2011: 33).

Emeviler yönetimi ele aldıklarında ilmi faaliyetlerin sürdüğü merkezlerde Yunanca kullanılıyordu. Bu merkezlerde eğitim veren bilim adamları ya Yunan kökenli ya da Yunancayı iyi bilen kişilerdi (Suçin, 2012: 28). Zaten Emeviler egemen olduklarında hemen hemen her yerde kullanılan dil Yunancaydı. Bundan dolayı Emeviler, Halife Abdülmelik dönemine kadar Yunancayı yönetim dili olarak kullanmaya devam etmişlerdi. Ayrıca Emeviler'in maliye gibi işlerin başına Bizans'la etkileşimde bulunmuş kişileri getirmeleri onların etkisinde kalmalarına neden olmuştur.

Bütün bunlar Yunancadan Arapçaya çeviriyi kaçınılmaz kıldı. Emeviler Şam'da ilk dönemlerinde yönetimin devamlılığını sağlamak için Yunancayı ve Yunanca bilen memurları muhafaza etmek durumunda kaldılar. Suriye, Filistin ve Mısır arasındaki toplumsal ve ticari ilişkilerin varlığı, Yunanca ve Arapça senetlerin var oluşu, Arapça konuşmayan milletlere egemen olmalarıyla yöneticiler ve halk arasında dil probleminin ortaya çıkması, bütün bunlar günlük yaşamda tercümeyle kaçınılmaz hale getirdi. Bu dönemde yapılan çeviriler Arapların Arap olmayan halkları yönetmesinden dolayı yeni yöneticiler ile halk arasındaki iletişim sorunu çözülsün diye yapılan pratik ihtiyaç-

lardan kaynaklanan çevirilerdi. Yani sistematik, planlı tercümeden uzaktı. Bazı kaynaklara göre Halid b. Yezid (704) ve Cafer Sadık (765) İskenderiye okulu ile oradaki rahipleri getirtmek suretiyle bağlantı kurmuşlardır. Yezid bu temsilcileri kendi topraklarına getirtmiş ve antik Yunan'a ait ilmî eserlerin bazılarını tercüme ettirmiştir. Yezid'in tercüme ettirdiği eserler kimya, tıp ve astronomiyle ilgili eserlerdir (Marulcu, 2002: 15) Ancak bu çabalar Emeviler döneminde düşük seviyede kalmıştır (Batak, 2012: 7).

Emevilerin tercümeyle yönelmesinin bir başka nedeni ise Me'mun'un rüyası olarak gösterilmektedir. 'el-Me'mûn anlatıyor: Rüyamda beyaz tenli, al benizli, geniş alınlı, kaşları bitişik, kel kafalı, gözleri masmavi, halim selim bir adamın yatağıma oturmuş bir halde beklediğini görünce korkudan tir tir titredim. "Kimsin?" dedim. Adam "Ben Aristoteles!" diye cevap verdi. Bunu duyunca rahatladım. "Bilge adam!" dedim, "Size bir sorum var". Adam "Sor bakalım" dedi. "İyi olan şey nedir?" diye sordum. "Akla göre iyi olan şeydir" dedi. "Sonra?" dedim. "Hukuka göre iyi olandır" diye cevap verdi. "Daha başka bir şey var mı?" diye yeniden sorunca "Halkın gözünde iyi olandır" diye cevap verdi. Sorumu bir kez daha tekrarlayınca "Hepsi bu kadar" dedi. İşte kitapların ortaya çıkmasını sağlayan kesin sebeplerden biri de bu rüyaydı' (Suçin, 2012:39). Me'mun, bu rüya ile ilme ve tercümeyle yönelmemiş, ilme olan tutkusundan dolayı bu rüyayı görmüştür görüşü daha baskındır ( el-Huri, 1988 : 28). Me'mun'un ilme olan düşkünlüğü düşünüldüğünde bu fikrin doğru olduğu açık bir şekilde görülmektedir.

Bahsettiğimiz çeviriler Araplar için tercüme faaliyetlerinin başlangıcını oluşturmuştur. Fakat daha önce de bahsettiğimiz gibi bu başlangıç sistemli, bilimsel, devlet tarafından desteklenen seviyeye ulaşmamış, ihtiyaçlar doğrultusunda yapılan, diğer bir deyişle zorunluluktan doğan çevirilerdi (Suçin, 2012: 32). Çünkü Emeviler yeni bir devlet yapılanması içinde olup fetihlerle meşguldüler. Bilimsel açıdan tercüme faaliyetleri Abbasiler döneminde yapılmıştır. Tercüme faaliyetlerinin zeminini oluşturan Emevî döneminde, tercüme faaliyetleri, daha çok şahsi çabalar doğrultusunda gerçekleşmiştir. Fakat tercümenin temelini oluşturan Yunan filozoflarından yapılan çeviriler, İslam felsefesinin gelişmesini ve zenginleşmesini sağlamıştır.

Halid b. Yezid (684) halife olamayınca kendisini ilme adanmış ve çok sevdiği Kimya ilmine yönelmişti. Kimyaya yönelmesinin sebebi maddenin altına dönüştürülebileceğine inanmasıydı. Halid, Mısır'da ikamet eden bir grup Yunan filozofun getirtilmesini emretti. Bu filozoflar Arapçayı iyi biliyorlardı. Onlara Kimya ile ilgili eserleri Yunanca ve Kıpticeden Arapçaya çevirmelerini emretti. Bu eserler, İslam döneminde bir dilden diğer dile çevrilen ilk eserler olarak kayda geçmiştir (İbn-i Nedim, 338). Bu dönemde Kimyanın yanı sıra tıp ilmi ile de ilgilenilmiştir. Halid, İskenderiye medresesindeki bir bilim

adamına bir tıp kitabını çevirtmişti (el-Huri, 1988: 32). Bu bilim adamı Masercevyh adlı Suriyeli Yahudi bir tabibdi. İskenderiye tabibi Ahron'un *el-Kunnaş* adlı kitabını Süryaniceye çevirmiş, sonrasında ise 30 makale içeren bu eseri Masercevyh iki makale ekleyerek "*Uyun al-enba' fi tabakat el-etibba'*" adıyla Arapçaya çevirmiştir. Masercevyh'in yine tıp alanında *Kitabun fi'l-Gıda*, *Kitabun fi'l-Ayn*, *Kitabu kuve'l-Akakir ve Menafiuha ve Madarruha* adlı bir takım eserleri mevcuttur (Arslantaş, 2005: 161). Masercevyh tıbbın yanında tarih ilmiyle de ilgilenmiştir. Oğlu İsa'nın tıp alanında *Kitabu'l-Elvan* ve *Kitabu'r-Revaib ve't-Tuum* adlı eserleri bulunmaktadır (Arslantaş, 2005: 161). Buradan da anlaşılacağı gibi Araplar sadece çeviri yapmakla kalmamış, söz konusu çevirilere kendilerinden de bir şeyler katarak bilime katkıda bulunmuşlardı. Halid b. Yezid sadece tercüme yaptırmamış, yaptırdığı tercüme sonrası edindiği bilgiler neticesinde bir takım şeyler ortaya koymuştur. İbn-i Kıfti'nin aktardığına göre; Kahire'deki kitap hazinesinde bakır bir top bulunduğunu, üzerinde Halid b. Yezid'e ait olduğu yazılı olduğunu aktarmıştır (Abdurrauf, 2008: 79 ).

Daha önce de bahsettiğimiz gibi yeni devlet kurulurken devlet teşkilatının da düzenlenmesi gerekiyordu. Emevîlerden önce yabancılar devlet teşkilatında tutulmazken bu dönemde tutulmuştur (Yılmaz, 2011: 299). Bunun bir örneği Şam'ın fethi sırasında büyük yardımları bulunan Mansur b. Sercun'un aile fertlerinin büyük bir çoğunluğu ekonomi işlerinden sorumlu oldular. Divan kayıtları Sercun tarafından tutuluyordu (Duygu, 2011). Kayıtlar kendi dillerinde tutuluyordu. Devletin sicil kayıtlarını içeren divanlar, Ebu Sabit b. Said tarafından Arapçaya çevriliyordu. Irak'taki malî divanlar, Salih b. Abdurrahman es-Sicistani tarafından Farsçadan Arapçaya çevrilmiştir. O dönemde divan kayıtları Irak'ta Farsça, Şam'da Yunanca, Mısır'da Kıptice kaydediliyordu. Bu durum Abdülmelik b. Mervan dönemine kadar devam etmiştir. O döneme kadar Farsça yazılan bu divanlar Haccac b. Yusuf döneminde Arapçaya çevrilmiştir (İbn-i Nedim, 338). Sercun ailesinin dışında bazı Hıristiyan aileleri de yönetimde önemli görevler almışlardır. Bunların arasında Abbasî döneminde tercümeyle önemli katkıları olan Yuhanna yer alıyordu.

Emevî devletinin kurucusu Muaviye b. Ebi Süfyan tercümeyle önemli katkılarda bulunmuştur. Bazı kaynaklara göre ilk tercüme Muaviye b. Ebi Süfyan tarafından yapılmıştır. Burada Muaviye'nin halifeler içinde tercüme yapan ilk kişi olması kastedilmiş olabilir. Tıp alanında bir eser yazılmasını isteyen Muaviye b. Ebi Süfyan (661-680) İbn-i Asal'a (46 / 666) bir tıp kitabı yazdırmıştır. İbn-i Asal, *Müfred ve Mürekeke İlaçlar ve Kuvvetleri* adlı kitabında birçok Yunanca ve Süryanice eserden faydalanmıştır (Aycan, 2000: 217). Emevî döneminde Yunancanın yanı sıra Pehlevice (klasik dönem Farsçası) ve Fars-

çadan yapılan çevirilerin yoğun olduğu görülmüştür. Farsçadan yapılan çevirilerin yoğun olmasının nedeni yeni kurulan devlet teşkilatının oluşturulması ve oturtulmasının sağlanmasıydı. Nitekim Emevî devletinde Halife Abdulmelik b. Mervan'a kadar divan kayıtlarının Farsça tutulmasının sebebi buydu. Aynı zamanda Fars imparatorlarının yaşam öyküleri de Emevî Halifelerinin ilgi alanlarına girdiğinden bu alanda da çeviriler görülmüştür.

Masercevyh adlı Suriyeli tabibin Ahron'dan yaptığı *el-Kunnaş* adlı kitabın çevirisi, Halife Ömer b. Abdulaziz tarafından halk faydalansın diye yaygınlaştırılmıştır (Furat, 1996: 202, 203). Bu kitabın Arapçaya çevrilen ilk tıp kitabı olduğu düşünülmektedir. Görüldüğü üzere bu dönemde yapılan çeviriler sosyal hayatla ilgili çeviriler de yapılmıştır.

Abdulmelik b. Mervan'dan (685-705) sonra başa gelen Velid b. Abdulmelik (705-715) tarafından Farsça ve Grekçe bazı şiir kitaplarının Arapçaya çevrilmesi de önemli bir gelişmedir (Ulutürk, Mehmet, 2010: 257). Bu çeviriler, Emevîlerin sadece beşerî ilimlerle ilgili değil, edebiyat alanında da çeviri yaptıklarının bir göstergesidir.

Tıpta Yunancanın yanında İrânlılardan da çeviriler yapılmıştır (Suçin, 2012 : 31). Daha önce de bahsettiğimiz İrân topraklarında yer alan Cundişabur medresesinde bulunan eserler Arapçaya çevrilmiştir (Aycan, İrfan, 2000: 216).

Siyaset alanında Abdulmelik b. Hişam'ın katibi Salim b. Ebu A'la *Kitab Sıyasat el-Furs* adlı Pers bilimini, yapılarını ve siyasetini anlatan kitabı tercüme etmiştir. Yine Abdulmelik b. Hişam'ın başka bir katibi Ebu Habit Süleyman b. Sa'd da tercümeğe katkıda bulunmuştur (Johanstone, R.B. Serjeant, G.R Smith, 1983: 476). Bir başka çeviri örneği ise Aristoteles'in İskender'e yazdığı mektupların Abdulmelik'in katibi Ebu'l-Ala Salim b. Abdulaziz tarafından yapılanmasıydı (el-Huri, 1988: 338).

Edebiyat alanında İrânlı İbnu Mukaffa (doğumu hicri 142) Salih İbnu Abdurrahman'ın öğrencisiydi. Pehleviceden *Kelile ve Dimne*'yi çevirdi. İbni Mukaffa bu eseri motomot çevirmemiş, eserde Arap İslam ruhuna uygun düşüncelere de yer vermiştir (Abdurreuf, 2008 : 80). Aynı kitap daha sonra Eban el-Lahikî ile Bişr ibnu el-Mu'temir tarafından da çevrildi. Yine İbnu Mukaffa'nın, Aristoteles (M.Ö. 322) ve Porfirius'un Farsçaya çevrilmiş Mantık'a dair eserleriyle Mani, İbnu Deysan ve Markios gibi Gnostiklerin bazı kitaplarını da Arapçaya çevirdi. Hind diyarından getirdiği ilaçlar ve satranç kitaplarının yanı sıra *el-Buzî* adlı kitabı da Arapçaya çevirmiştir. Aynı zamanda İrân eserlerinden olan Hz. Ömer'in çevirisini durdurduğu *Huday Name* adlı kitabı da Arapçaya çevirmiştir, *Huday Name* bir Pers krallığının anıtında yer alan bir eserdir. Bu eser Hişam b. Abdulmelik'in emriyle çevrilmiştir

(Johanstone, R.B. Serjeant, G.R Smith, 1983: 489). Fakat bu eserin az bir bölümü günümüze erişmiştir (Abdurreuf, 2008 : 79). İbn-i Mukaffa, tercüme vasıtasıyla edindiği engin bilgileriyle yazdığı *Edebü's-Sağır*'de Yunanlıların siyasetini ve yönetimini, siyâsi-felsefi olarak incelemektedir. *Edebü'l-Kebîr*'de ise Yunan siyâsi düşüncesindeki şehir yönetimini ele almaktadır (Demirci, 2005: 124). Emevîlerin sonlarına doğru Hikmet edebiyatından örnekler de tercüme edilmiştir. Bu tercüme 9. ve 10. yüzyıl Arap şiirine etki etmiştir.

Haccac'ın İranlı katibi Zadenferuh b. Piri, Farsçadan İran coğrafyasına dair bir eser tercüme etmiştir. Tıp alanında Haccac'ın tabibi, Humma tedavi yöntemiyle ünlenmiş Teyazuk'un da tıp alanında Yunancadan çevirdiği eserler bulunmaktadır (Aycan, İrfan 2000: 217).

## Sonuç

İslam'dan önce de var olan tercüme girişimleri İslam'la beraber değer kazanmış, Araplar kaybolmaya yüz tutmuş değerli bilgilerin gün yüzüne çıkmasına vesile olmuşlardır. Arapların ilme olan sevgileri tercüme yönelmelerini sağlamıştır. Özellikle Emevîler döneminde şahsi çabalarla başlayan tercüme faaliyetleri, Abbasiler dönemindeki tercüme hareketine zemin hazırlamıştır. Emevi döneminde hükümdarların ilme olan tutkusu, öğrenme aşkı tercümenin başlangıcı olup, bir hareket haline gelmesini sağlamıştır. Emevîler öğrenmek için diyar diyar dolaşıp, ihtiyaçları olan bilgileri tek tek toplayıp tercüme ettirmişlerdir. Bu dönemde çeviriye verilen önem çevirmenlere verilen değerden anlaşılmaktadır. Bu dönemde astroloji, tıp, kimya alanından Yunanca ve Peheveden birçok eser tercüme edilmiştir. Bu eserler arasında *Kitabun fi'l-Ğıda*, *Kitabun fi'l-Ayn*, *Kitabu kuve'l-Akakir*, *Menafinba ve Madarruba* adlı eserler mevcuttur. Araplar kuru bir tercümenin ötesinde tercüme ettikleri eserlerin üzerine bina ederek yeni bilgiler elde etmiş ve ileriki nesle ışık tutmuşlardır. Diğer bir deyişle Arapların başlattığı tercüme faaliyeti kültürel etkileşimle medeniyetten medeniyete aktarılmış, geliştirilmiş ve günümüz bilgi ve teknolojilerine ulaşmıştır.

## Kaynakça

Abdurrauf, Muhammed Avni, *Tarihu't-Terceme el-Arabiyye Beyne's-Şarki'l-Arabi ve'l Ğarbi'l-Erubi*, Kahire 2008

Ahmad Yousef al-Hassan Gabarin, 'History of Science and Technology in Islam' <http://www.history-science-technology.com/articles/articles%207.htm>.

Arslantaş, Nuh, *Emevi Döneminde Yahudiler*, Ankara, 2005

Aycan, İrfan, 'Emevîler Dönemi Kültür Hayatında Bazı Beşeri İlimlerin Tarihsel Gelişimi', Dini Araştırmalar 2 (2000), ss.213-222.

- Aydınlı, Osman, 'Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mutezili Düşünceye Etkisi', Gazi Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 11 (2007), ss.7-33.
- Ayktut, Münir, *Güneydoğu Anadolu'nun Medeniyet Tarihi Açısından Önemi*, İstanbul, Köprü (2007) s.98.
- Baker, Mona "Arabic Tradition" in *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, Mona Baker (ed.), London ; New York : Routledge..
- Lisans Bitirme Projesi Çev: Tuncer, Figen London and New York: Routledge, 316-325. Okan Üniversitesi Çeviribilim Bölümü, İstanbul, 2010.
- Batak, Kemal, *İslam Felsefesi*, Sakarya Üniversitesi, Sakarya, 2012.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslam Düşünce Tarihi*, Eskişehir, 2010.
- Beeston, A.F.L, Johanstone, T.M., Serjeant, R.B., Smith, G.R,' Arabic Literature of to the end of the Ummayad Period', Cambridge, 1983.
- Demirci, Mustafa, 'Emevilerden Abbasilere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullah İbnü'l-Mukaffa Ve Risaletu's-Sahabesi', D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi s. XXI, İzmir 2005, ss. 117-148.
- Yıldız, Hakkı Dursun, 'Emeviler Dönemi' *Doğuşunda Günümüzde Büyük İslam Tarihi Ansiklopedisi*, İstanbul c.II, 1992.
- Doru, Nesim, *Süryanilerde Mistik Düşünce*, Universal History Library, 25.01.2013  
<http://www.gazali.net/arsiv/36f0b570-b.pdf>
- Doru, Nesim, *Nusaybin Akademisi Bağlamında Süryaniler'de Felsefe*, Günümüzde Nusaybin Sempozyumu, editör: Kenan Ziya Taş, 27-28 Mayıs 2004, Nusaybin/Mardin, s.185-196.
- Duygu, İsmail,' Emeviler Döneminde Tercüme Faaliyetleri ve Bu Faaliyetlerin Fikir Dünyasına Etkileri', 2011. 25.01.2013  
<http://www.mufettisler.net/mesleki-calismalar/arast-rmalar/38-emeviler-ile-abbasiler-doeneminde-tercueme-faaliyetleri-ve-bu-faaliyetlerin-fikir-duenyasina-etkisi-ismail-duygu.html>
- Furat, A. Suphi, *Başlangıçtan X V I. Asra Kadar Arap Edebiyat Tarihi*, İstanbul, 1996.
- İbn Nedim, *el-Fihrist*, neşr. İbrahim Ramazan, Beyrut, 1994.
- Marulcu, H.Tevfik, 'Mu'tezile Ekolünün Tanrı-Alem-İnsan Görüşlerinin Oluşumunda İlkçağ Felsefesinin Etkileri', Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2002.
- Safa, Mustafa, 'Hicret Öncesi Medine'de Sosyal ve Din Hayat', *Toplumbilimleri* 6(12), (2012), ss.197-215.
- Seyidoğlu, İsmail, 'İslam İktisadının Düşmanı Yahudi', *Altınoluk*, 28, (1988)
- Suçin, Mehmet Hakkı, *Dünden Bugüne Arapçaya Çevirinin Serüveni*, Ankara: Kurgan Edebiyat, 2012.
- Şehade, el-Huri, *el'terceme Kadimen ve Hadisen*, Tunus, 1988.
- Ulukütük, Mehmet, 'İslam Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri, Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı', İ.Ü.İlahiyat Fakültesi 1 (2) (Güz 2010) ss.249-288.
- Ünal, Sıddık & Öztürk, Hakan, 'Hz Muhammed'in Hristiyanlarla Yapmış Olduğu Diplomatik Münasebetlerin Evrensel Boyutu', İlahiyat Fakültesi, 12:2 (2007), ss.11-31.
- Topdemir, H. Gazi, 'Aristoteles'in Bilim Anlayışı', *Felsefe Dünyası*, Ankara (2000), ss. 23-36
- Tural, Murat, 'Mezopotamya ve Suriye'nin Fethi'nin Abbasilerdeki Tercüme Devrine Katkısı', *Studies International Journal of Social Science*, 5: 3 (2012), p. 243-261.
- Yılmaz, Metin, 'Bir Devlet Kurumu olarak Divanü'r-Resail'in Ortaya Çıkışı ve İşleyişi', *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (1999), ss. 291-312.



# Abbasi Dönemi Çeviri Faaliyetleri

Gürkan DAĞBAŞI\*

**Öz** Tarihte her medeniyet, kendinden önceki ya da çağdaşı medeniyetlerden birçok bilgi aktarımında bulunmuştur. Bu bilgi aktarımını sağlayan en önemli yol çeviri olmuştur. Bu makalede İslam düşüncesinin oluşmasında, İslam coğrafyasında bilimlerin gelişip, yayılmasında çok önemli yeri olan, özellikle de 8.yy ortalarıyla 10. yy sonları arasındaki dönem kapsayan Abbasi dönemi çeviri faaliyetleri ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Abbasiler, Beytu'l-Hikme, çeviri, cedel, kalam, İslam düşüncesi.

## The Translation Activities in the Abbaside Period

**Abstract** Throughout the history all civilizations have transferred knowledge from a previous civilization or from a contemporary civilization. The most important channel of transferring knowledge has been translation. In this article, translation activities in Abbaside period - enclosed particularly from the middle of 8th century to the end of 10th century - which had a great influence on the formation of Islamic philosophy, development and dissemination of sciences in Islamic geography are dealt with.

**Keywords:** Abbasides, Bayt al-Hikmah, translation, jadal, kalam, Islamic thought.

---

\* Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri Bölümü Arap Dili ve Edebiyatı Öğretim Görevlisi ve Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Arap Dili Eğitimi Doktora Öğrencisi; gurkandagbasi@hotmail.com

## Giriş

Müslümanların kendi medeniyetlerini oluştururken başka medeniyetlerin düşünsel, bilimsel ve kültürel birikimlerine kayıtsız kalmaları düşünülemezdi. Tercüme faaliyetlerini hızlandıran başlıca gelişme Müslüman toplumların sınırlarının genişlemesi ve diğer uygarlıklarla teması sonucu, bu uygarlıklara karşı bir ilgi ve merak uyanmış olmasıdır. Ayrıca, bu farklı kültürlerle kurulan ilişki sonucu, Müslümanların kendi inanç ve düşüncelerini tutarlı bir şekilde savunma ihtiyacı da diğer bilimlerin öğrenilmesine yol açmıştır (Kaya, 1983:18).

Emeviler döneminde de çevirilerin mevcut olmasına karşılık, çeviri faaliyetleri Abbasi döneminde ciddi bir devlet politikası haline gelmiştir. Abbasi dönemine gelinceye kadar siyasi, ekonomik, askeri ve kültürel açıdan iç erklerin zirvesini yaşayarak adeta doyuma ulaşan Arap kültürü, bütün bu erkler açısından dış temaslara hazır hale gelmiş, nihayet taşarak başka kültürlerin nüfuz sahasına egemen olmuş ve doğal olarak bu kültürlerle münasebete geçmiştir. Abbasilerin iktidara gelmesiyle birlikte Müslümanlar Mezopotamya, Mısır, Asur, Yunan ve Hint medeniyetlerinin düşünsel ve bilimsel ürünlerinden istifade etmeye yönelmişlerdir. Abbasiler döneminde ortaya çıkan bu kültürel temaslar, köklü bir hazırlık devresi ile oluşan tarihi zemin üzerinde kurulmuştur. Bu hazırlık deneyiminin nihayetinde şekillenen zemin üzerinde ortaya çıkan kültürel aktivite ise çeviri hareketi olarak kendini göstermiştir (Tanrıverdi, 2006:17). Abbasiler, kendi bilgi birikimlerini Yunan, Hint ve İran medeniyetlerinin sahip oldukları bilim ve düşünce hayatları ile ilgili kitapları Arapçaya tercüme edip kaynaştırmak suretiyle insanlık tarihi boyunca ilkinin Yunanların gerçekleştirdiği ikinci kültür intikalini gerçekleştirmişlerdir (Karlığa, 2004:175). Ayrıca Abbasi iktidarıyla beraber Müslümanlar Mezopotamya, Mısır, Asur ve Babil medeniyetlerinin düşünsel ve bilimsel ürünlerinden de istifade etmeye yönelmişlerdir (Ulukütük, 2010:259).

Abbasilerde çevirinin hız kazanmasının ardında önemli iki neden yatmaktadır. Birincisi, Emeviler döneminde genişleme politikasına odaklanmış Araplar bilginin gücünü keşfetmişlerdi. Bilgiye ulaşmak için de çeviri yapmaları gerekiyordu. İkincisi, Abbasiler döneminde Müslüman ve Hıristiyan entelektüeller arasında düşünsel tartışmaların arttığı bir ortamda Müslümanların, tezlerini desteklemek için Aristo mantığına ve Yunan felsefesine yönelmeleiydi. Bu ise çeviri demekti (Suçin, 2012:34). Ayrıca, çevre ülkelerle ticaretin artması, İslam'ın gelişyle Arap toplumunda köklü değişikliklerin oluşması, İslam'ın ilim talebini açıkça dile getirmesi, ilimle uğraşan kişileri desteklemesi ve bunun birçok ayet ve hadiste belirtilmesi de çeviri hareketinin ortaya çıkmasını sağlayan faktörler arasında gösterilebilir.

Tanrıverdi (2006:178), Abbasiler döneminde gelişen çeviri hareketinin ‘sosyo-kültürel tercih’ tezi ile açıklanabileceğini söylemektedir. Buna göre hareket, kişisel çabalar ile tetiklenen yapay bir süreç olmaktan öte kültürel bir olgudur. Bu aktivite sadece Halife el-Me’mûn’un bir rüyasıyla açıklanamayacağı gibi, aracı unsurların özellikle Süryanilerin arzlarıyla, ya da Halife el-Mansûr’un politik bir projesiyle de sınırlandırılmaz. Tanrıverdi’ye göre bu hareket, aksine başta halifeler olmak üzere, yüksek kademedeki devlet erkânının, zengin asillerin desteği ile gelişen, tüm katmanların desteğini alan ve yaklaşık iki yüzyıl boyunca devam eden, devletin ve toplumun yüksek kademelerinde nesiller boyu destek bulan, yoğun bir süreç olarak görülmek durumundadır.

Bu fikre katılmamak mümkün değildir, çünkü çeviri hareketi son derece karmaşık bir olgudur. Tek başına hiçbir sebeple, kişiyle ya da grupla sınırlandırılmaz. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın, halifeler, emirler, devlet memurları, komutanlar, tüccarlar, bilim adamları gibi Abbasi toplumunun bütün seçkin kesimlerinden destek gören, Bağdat’ta gerçekleşen Arap çeviri hareketi insanlık tarihinde yeni bir çağ başlatmıştır.

### **El-Mansûr Dönemi (754-775) Çeviri Faaliyetleri**

Emeviler döneminde bazı şahsi gayretler ile başlayan çeviri hareketi el-Mansûr zamanında hız kazanmıştır (Tural, 2012:251). Bağdat’ı kuran ikinci Abbasi halifesi el-Mansûr, Abbasi devletinin de gerçek kurucusudur. İmparatorluğun uzun süre devam etmesini sağlayan politikaların temelini atan Mansûr, Arap dili yazarları tarafından genel olarak çeviri hareketini yaygınlaştıran kişi olarak kabul edilir.

El-Mansûr, Abbasi halifesi sıfatıyla dahice bir fikirle yeni bir şehir kurarak yepyeni bir toplumsal yapı oluşturma projesini hayata geçirdi. Bununla siyasi, ekonomik ve bilimsel olarak her şeye yeniden başlama, güçler arası denge oluşturma ve dönüşümü gerçekleştirmeyi hedeflemekteydi. Böylece, Abbasi devrimi toplumla bütünleşecek ve muhalif güçler zayıflayacaktı. Bu projenin bir boyutu da çeviri hareketiydi. El-Mansûr’un resmi desteği ve bu hareket için fon ayırmasıyla birlikte çeviri hareketi iki farklı yönde gelişti: Bunlardan biri mevcut bilimsel disiplinlerde akademik kesinlik ve doğruluk sağlanmıyordu. Diğer ise çeviri yapılmaya değer yeni bilimsel disiplinlerin ve konuların ortaya çıkmasıydı (Gutas, 2011:38).

Halife el-Mansûr tarafından devletin idare merkezi olarak kurulan Bağdat, çeviri sürecinin ana merkezi olarak Arap kültürünün yayılıp hâkim olduğu

coğrafyada mevcut kurumsal kültür dinamiklerini kendisine çekmekteydi (Tanrıverdi, 2006:181).

El-Mansûr döneminde Hint, Yunan, Çin, İran medeniyetlerine ait ilmi, edebi, felsefi, metafizik, aritmetik, geometri, müzik teorisi, etik, fizik, zooloji, botanik, farmakoloji, veterinerlik, tıp, askerlik sanatı, hikmetli sözler gibi hemen hemen her konuda pek çok eser, çeviri yoluyla İslam medeniyetinin hizmetine sunulmuştur (Bayraktar, 1998:32).

El-Mesudi, el-Mansûr hakkında şunları anlatmıştır (Aktaran: Gutas, 2011:40):

“Müneccimleri el üstünde tutan, yıldızlardan edinilen kehanetlere göre hareket eden, yabancı dillerden, Arapçaya *Kelile ve Dimne*, *Sind hind* gibi kitapları çevirten ilk halifeydi. Aristoteles’in mantık ve diğer konulardaki eserlerini de çevirtmişti. Ptoleais’ten *el-Mecisti* (Almagest), Euklides’in kitabı (geometri konusunda), *Aritmetik* (Gerasal Nikomakho’un), ayrıca klasik Yunanca, Bizans Yunancası, Pehlevice (orta Farsça), Yeni Farsça ve Süryanice antik kitaplar

el-Mansûr’un arzusuyla çevrilmişti. Çevrilen kitaplar halka sunulmuş, onlar da bunları incelemiş, kendilerini öğrenmeye adanmışlardı” .

Endülüslü tarihçi Sa’id (1912:47) ise el-Mansûr’un bilimlere ve bilimleri uygulayanlara derin bir sevgiyle bağlı olduğunu, din bilgisi konusunda yetkinliğini, felsefenin özellikle de astrolojinin teşvik edilmesinde öncü rol oynadığını ifade eder.

Gutas (2011:42-44) ise el-Mansûr’un iktidarı döneminde, İslam İmparatorluğu içinde yaşamakta olan çok sayıda ve etkili konumda Araplaşmış İranlı olduğunu, onların Zerdüştcü bir ideoloji benimsediklerini, el-Mansûr’un da Zerdüştcü Sasani kültürel gelenekleri çeşitli sebeplerden ötürü kendi ideolojisi için kullandığını, bu ideolojinin planlı bir parçası olarak da Pehlevice eserlerin Arapçaya çevrilmesi şeklinde ortaya çıkan bir çeviri hareketinin oluştuğunu uzun uzun anlatır.

### **El-Mehdî Dönemi (775-785 ) Çeviri Faaliyetleri**

El-Mansûr’un farklı bir amaçla zaten başlamış olduğu çeviri hareketini, din değiştirmeyi teşvik politikası yüzünden oluşan toplumsal gerilimi çözmek zorunda olan el-Mehdî de benimseyip destekledi. Çünkü el-Mehdî kendini sapkınları ve İslam dininden dönenleri yok etmeye adanmıştı ve onun döneminde İslam’dan başka inançlara sahip olduklarını ilan edenlerin kitapları yaygınlaşmaya başladı. Bunun karşısında el-Mehdî, din âlimlerini İslam kar-

şıtlarına ve kafirlere karşı kitap yazmaları için görevlendirdi, bu âlimler inatla İslam dinine karşı çıkanlara kanıt gösterdiler, sapkınların ortaya attığı problemleri çözdüler ve şüphe duyanlara gerçeği açık ifadelerle izah ettiler. Bunu yaparken de büyük ölçüde çeviriden faydalandılar.

El-Mehdî döneminde Aristo'nun *Topika* isimli kitabı, Nasturi patriği I. Timotheos tarafından Süryaniceden Arapçaya çevrilmiştir. *Topika*, cedeli ve tartışma sanatını sistematik temelde öğretmek amacıyla yazılmış bir diyalektik kitabıydı. *Topika*, içerdiği konular açısından Abbasi iktidarının ilk dönemindeki toplumsal ihtiyaçlarla ve yaşanan dinler arası tartışmalarla doğrudan bağlantılıydı. Eski İran dinlerini ihya etmek için gayret gösteren zındıklara karşı çok sert önlemler alan ve onları takip ve cezalandırma amacıyla *Dîvânu'z-Zenâdika* adlı bir kurum ihdas eden el-Mehdî, aynı zamanda inkârcılığı ve zenadikayı eleştirmek amacıyla cedel kitapları yazılmasını emreden ilk halife olmuştur. el-Mehdî ayrıca, iyi bir öğrenciydi; *Topika* isimli kitabı dikkatlice okudu ve bir uygulama yapma fırsatı yakaladı. Açık bir münazarada bir Hıristiyanla tartışarak, İslam'ı savunan ilk Müslüman oldu. Tartıştığı kişi ise, *Topika'yı* çevirmekle görevlendirdiği Nasturi patriği I. Timetheos'tan başkası değildi (Gutas, 2011:66).

Müslümanlar arasında teolojik anlamda ilk tartışmalar, İslam'ın ilk yüzyılında meydana gelen siyasi ve toplumsal gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Bu tartışmaların odağında halifeliğin meşruiyeti, liderliğin din ile ilişkisi ve bu ilişkilerin yetersizliğinin sorgulanması gibi siyasi konuların yanı sıra, Kur'an'ın yaratılıp yaratılmadığı, kabir azabının olup olmadığı, Tanrının varlığının ispatlanmaya çalışıldığı kelimeler denilen teolojik konular da vardır. Önceki dönemlerde Hıristiyanlar, kendi aralarında yaptıkları teolojik tartışmalarda kendi görüşlerini daha iyi savunabilmek için Yunan felsefesi ve mantığına ilgi duymuşlardı. Aynı ilgi, yine aynı amaç ve gerekçelerle bu kez Müslümanlarda ortaya çıkıyordu. İşte bu noktada el-Mehdî'nin neden Aristoteles'in *Topika'sını* çevirtmek istediği anlaşılmaktadır (Suçin, 2012:37).

Yine el-Mehdî döneminde Yunanca, Pehlevice, Hintçe kaynaklara vukufiyeti olan Urfalı Theofilus, Mehdi'nin saray müneccimi ve askeri danışmanı olarak askeri astroloji kitabı hazırlamıştır (Aydın, 2011:11).

### **Harun Reşid Dönemi ( 786-809 ) Çeviri Faaliyetleri**

Halife el-Mansûr ile başlayan çeviri faaliyetlerinin, Harun Reşid döneminde daha sistemli bir hale geldiğini söylemek mümkündür.

Harun Reşid, Harran'da yeni Platoncu Pagan okulunda hocalık yapan Haccac b.Yusuf b. Matar'a, Oklid'in *Usûlu'l-Hendese'sini* yeniden tercüme et-

tirmiştir (İbnu'n Nedim, 1997:234). Yine aynı dönemde Süryani Yahya b. el-Bitrik tarafından Yunancadan tercümelemler yapılmıştır. Harun Reşid'in Anadolu'ya yaptığı seferlemler sonucunda özellikle Ankara ve Ammuriye'den birçok yazma kitap Bağdat'a getirilmiştir (Hudari,1970:219).

Yuhanna b. Maseveyh, Harun Reşid döneminde mütercimlemler üstadı olarak bilinirdi. Maseveyh özellikle eski kitapların çevirisini yapmakla görevlendirilmiştir.

Ayrıca, Harun Reşid döneminin ünlü veziri Yahya b. Bermek'in de Hintçe, Farsça, Yunanca kitapların getirilmesinde büyük çaba harcadığı görülmektedir (Demirci, 1995:48).

### **El-Me'mûn Dönemi (813-833 ) Çeviri Faaliyetlemler**

Birçok kaynakta el-Me'mûn döneminde çeviri faaliyetlemlerinin zirveye ulaştığı belirtilse de Gutas (2011:79-83) el-Me'mûn döneminin önemli tarihçisi Ahbârî'nin yazdıklarına dayanarak aslında el-Me'mûn'un Abbasi çevrelemlerinde kökleşen bir uygulamayı devam ettirdiğini söylemektedir.

Halife el-Me'mûn, bilim adamlarını meclisine davet eder, fıkhi ve felsefi konularda toplantılar düzenlerdi. Ayrıca o, Bizans krallarına hediyeler göndermiş ve onlardan ellerindeki felsefe, tıp vb. konuları içeren kitapları kendisine yollamalarını istemiştir. Bizans kralları da buna karşılık Platon, Galen, Hipokrat, Öklid, Batlamyus, Aristoteles gibi filozofların eserlemlerini göndermiştir. (El-Endelusi, 1912:48 ).

Öte yandan el-Me'mûn'un, dinin meselelemlerini akılcı bir yaklaşımla çözme eğilimindeki Mutezilenin düşüncelerine desteklediği bilinmektedir. Akıl yürütmeye dayalı kelam tartışmalarından ortaya çıkan düşünceler, onun din politikasının temelini oluşturmaktadır. Çeviri faaliyetlemlerini onun bu politikalarını besleyecek en iyi araç niteliğindeydi. Döneminde çeviri faaliyetlemlerinin zirvede olmasının ardında yatan nedenlemlerden biri de budur (Suçin, 2012:38-39).

Günümüzde herhangi bir savaşın galibinin, mağlup ülkenin tüm yer altı ve yer üstü kaynaklarına el koyduğunu dile getiren Hunke (1997: 266:267) İslam dünyasında el-Me'mûn'un, Bizans imparatoru Michael'e karşı kazandığı zaferden sonra, tazminat olarak antik filozofların henüz Arapçaya çevirilmemiş eserlemlerini istediğini söyleyerek o dönemde çeviriye verilen önemi açık ortaya koymak istemektedir.

İbnu'n Nedim ise felsefe ve diğer kadim bilimlemler üzerine bu kadar çok kitap olmasının sebebinin, el-Me'mûn'un gördüğü iddia edilen ve dilden dile anlatılan rüyası olduğunu söylemektedir (Gutas, 2011: 98).

İbnu'n Nedim'in anlatımına göre el-Me'mûn'un rüyası şöyledir (Aktaran:Suçin, 2011:39):

[...] El-Me'mûn anlatıyor: Rüyamda beyaz tenli, al benizli, geniş alınlı, kaşları bitişik, kel kafalı, gözleri masmavi, halim selim bir adamın yatağıma oturmuş bir halde beklediğini görünce korkudan tır tır titredim. "Kimsin?" dedim. Adam "Ben Aristoteles!" diye cevap verdi. Bunu duyunca rahatladım. "Bilge adam!" dedim, "Size bir sorum var". Adam "Sor bakalım" dedi. "İyi olan şey nedir?" diye sordum. "Akla göre iyi olan şeydir" dedi. "Sonra?" dedim. "Hukuka göre iyi olandır" diye cevap verdi. "Daha başka bir şey var mı?" diye yeniden sorunca "Halkın gözünde iyi olandır" diye cevap verdi. Sorumu bir kez daha tekrarlayınca "Hepsi bu kadar" dedi [...] İşte kitapların ortaya çıkmasını sağlayan kesin sebeplerden biri de bu rüyaydı.

Gutas (2011:100-102) ise el-Me'mûn'un rüyasının kendi politikalarının bir uzantısı olduğunu söyleyerek, bir rüyanın çeviri hareketini bütün hızıyla başlatacağını söylemenin pek de doğru olmadığını, aslında rüyanın çeviri hareketinin bir nedeni değil, toplumsal sonucu olduğunu, Aristoteles rüyasının da el-Me'mûn'un Mutezile yanlısı siyasetini haklı çıkarmak için uydurulmuş olabileceğini iddia eder.

Sonuç olarak, kaynaklar incelendiğinde el-Me'mûn'un döneminde de çeviri hareketinin tüm hızıyla devam ettiğini söyleyebiliriz.

### **Beytu'l-Hikme ve Çeviri Faaliyetlerindeki Yeri**

Beytu'l-Hikme terimi, Sasani dilinde kütüphane anlamına gelen bir kelimedir. Beytu'l-Hikme'nin, el-Mansûr, Harun Reşid ya da el-Me'mûn döneminde mi kurulduğu konusunda bir fikir birliği yoktur. Çeşitli kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. Demirci (1995:33), halifelerin çeşitli vesilelerle getirttikleri kitaplar için –Hizânatu'l-Me'mûn gibi- kendi adlarıyla anılan yerler oluşturduklarını, Beytu'l-Hikme tabirinin de buradan doğduğunu söyler.

Aydınlı ise, (2007:13), Beytu'l-Hikme'nin, eski Cunduşapur akademisi örnek alınarak kurulmuş, asıl faaliyet alanı, felsefe ve çeşitli ilim dallarıyla ilgili kitapları tercüme etmeye yönelik bir yer olduğunu, Beytu'l-Hikme'nin bölümler, diller ve ilim dallarına göre tasarlandığını söyler.

Baker (Aktaran: Yazıcı, 2010:44), Beytu'l-Hikme'de altmış beş çevirmenin görev yapıp, bunlardan kırk yedisinin, Bizans İmparatorluğundan Anadolu'ya yerleşen Süryani kökenli çevirmen, geriye kalanların ise İskenderiye'den etrafa dağılan Yunan ya da İbrani kökenli bilim adamları olduğunu söyleyecek kadar net bilgiler verirken; Gutas (2011:63-64) Beytu'l-Hikme'nin, aslında özel bir kurulma tarihi ya da amacı olmadığını, kaynaklarda bu konuyu

destekleyen kesin bilgiler olmadığını, dönemin güvenilir kaynaklarında bu konuyu destekleyecek net bilgilerin bulunmadığını, el-Mansûr zamanında, Sasani örgütlenmesini örnek alan Abbasi yönetim mekanizması içinde muhtemelen bir büro olarak kurulmuş bir kütüphane olduğunu söyler.

Tüm bunlardan anlaşılmaktadır ki, ilk dönemlerde bir çeviri ya da yazı işleri bürosu veya bir kütüphane olarak kurulan Beytu'l-Hikme, zamanla gelişip genişlemiş, bir bilim merkezi halini almıştır.

### **Çeviri Yapılan Alanlar, Çevirmenler, Çevirilerin Özellikleri**

Çeviri hareketi ilk başta Hint ve Fars kaynaklı eserlerden beslenmesine rağmen, bu hareketin asıl odak noktasını Yunan bilim ve felsefesi oluşturmuştur. Çeviri yapılan alanlar arasında, tıp ilk sırada yer alırken onu sırasıyla matematik, felsefe, astroloji ve astronomi izlemiştir. En fazla çevirisi yapılan yazarlar ise Galen, Efesli Rufus ve Ptolemaus'tur. Ayrıca Sokrat, Eflatun, Aristo, Proclus, Plotinus, Themistius gibi filozofların da eserleri çevrilmiştir.

Çeviride göze çarpan bir nitelik de bazı metinlerin 'köprü dil' kullanılarak Arapçaya çevrilmesidir. Örneğin; çevirisi yapılacak eser öncelikle Yunancadan Pehleviceye daha sonra da Pehleviceden Arapçaya çevriliyordu. Söz konusu 'köprü dil' rolünü Pehlevice, ilk dönemlerde Hintçe ve yer yer Yunanca metin çevirilerinde yerine getiriyordu. Daha sonra bu rolü, özellikle Yunancadan çevirilerde Süryanice üstlendi ancak 'köprü dil' kullanmadan doğrudan orijinal metinden Arapçaya çeviriler de buna paralel bir şekilde gitgide artarak devam etti (Suçin, 2012:48-49).

Çeviri faaliyetlerinde kişisel istekler temel etken olmamakla beraber çevrilecek metinlerin nitelikleri üzerinde bir yere kadar etkili olmuştur. Örnek olarak şahin avcılığına ilgi duyan el-Mehdî'nin tecrübeli bir şahin avcısı olan el-Gassâni'yi yabancı ve Arapça kaynakları tarayarak bir kitap derlemekle görevlendirmesi gösterilebilir. Eğer el-Mehdî şahin avcılığından hoşlanmasaydı, bugün bu kitap elimizde olmazdı. Öte yandan hangi konu olduğuna bakmaksızın bilgiye ulaşmak için Arap kültürü dışına çıkılmasını teşvik eden bir çeviri kültürü olmasaydı, el-Gassâni'nin kitabı bize şahin avcılığı konusunda sadece Arapların sahip olduğu bilgiyi verirdi (Gutas, 2011:77).

Abbasi döneminde çeviride iki farklı yöntem kullanılmıştı. İlk yöntem 'harfi çeviri' diye adlandırabileceğimiz, kaynak dildeki her kelimenin hedef dilde karşılığını bulup yazarak yapılan çeviriydi. Yahya b. el-Bitrik bu yöntemin öne çıkan ismiydi. Diğeri ise 'anlam çevirisi' diyebileceğimiz, metnin bir bütün olarak, anlamının çevirisi üzerine yoğunlaşan yöntemdi ki dönemin meşhur çevirmeni Huneyn b.İshak bu yöntemi benimsemişti. Hangi yöntemin



daha iyi olduğu konusunda çeşitli görüşler vardı. Hatta metinlerin çevrilip çevrilemeyeceği gibi konularda dönemin ünlü bilginleri bu konuda fikirlerini ortaya koymuşlardı.

Çeviri, zamanla çok iyi kazanç getiren bir meslek haline geldi, öyle ki Gutas (2011:35), Beni Musa'nın tam gün çevirmenlik yapanlara ayda beş yüz dinar ödediğini bunun da yaklaşık iki bin yüz yirmi beş gram altına denk geldiğini söyler. Doğal olarak bu miktarlardaki bir ödeme, zamanın büyük yeteneklerini çeviri yapmaya yöneltmiştir. Karşı taraftan baktığımızda ise çeviri yapmanın çok paraya mal olduğunu rahatça söyleyebiliriz.

Döneme ait eserleri incelediğimizde çevirmenlerin birçoğunun Müslüman olmadığını, el-Mansûr ve Harun Reşid'in vezirleri olan Bermekilerin teşvikiyle Bağdat'a gelen Süryani ve Harranlı çevirmenlerin çeviri faaliyetlerine önemli katkılar sağladığını söylemek mümkündür.

İbnu'n Nedim, el-Fihrist'de (1994:302-303) çeviri faaliyetlerine katılanlara dair listeler vermektedir. Buna göre; Yunancadan çeviri yapanların bazıları şunlardır: İstefan el-Kadim, Bitrik ve oğlu Ebu Zekeriya Yuhanna b. Bitrik, Hasan b. Sehl, Haccac b. Matar, Teofili, Şemli, Ebu İshak el-Kuveyri, Sabit b. Kuma, Kusta b. Luka, Huneyn b. İshak, İshak b. Huneyn, Yahya ed-Dimeşki, Sabit b. Kurra, Hubeys, Ceyrun. Farsçadan çeviri yapanlardan öne çıkanlar Abdullah b. Mukaffa, Nevbaht ailesi, Musa b. Halid, Ebu Hasan Ali b. Ziyad, İshak b. Yezid, Muhammed b. Cehm el-Bermeki, Şaheveyh iken, Hintçe ve Nabatçadan çeviri yapan kişiler Münakkih el-Hindi, İbn Dehn el-Hindi ve İbn Vahşiyye'dir.

Şunu da söylemek gerekir ki Abbasilerde çeviri faaliyetinin sadece belli bir grupta sınırlı kalmayıp; Abbasi halifeleri, dönemin bilim adamları, toplumda statü sahibi ailelerden oluşan geniş bir kesim tarafından desteklenmiş olduğu hususunda belli bir görüş birliği bulunmaktadır. Özellikle bilim adamları - tıpçılar ilk sırada gelmektedir- mevcut bilgilerini artırmak, makamlarını korumak için çeviri faaliyetlerini desteklemişlerdir. Ayrıca bu dönemde, bilime değer veren, bu uğurda servet sayılabilecek paralar harcamaktan kaçınmayan, çeviri faaliyetlerinde isim yapmış olan Buhtîşu, et-Tayfuri, Serapion, Beni Musa gibi önemli aileler de vardı.

### **Çeviri Faaliyetlerinin Gerilemesi**

El-Me'mûn dönemine kadar en olgun devrini yaşayan çeviri bu dönemden sonra, yavaş yavaş hızını kaybetmiş gibi görünmektedir (Tural, 2012: 257). Aslında hızını kaybetmekten ziyade, çeviri dönemi sona ermektedir demek daha doğrudur. Elbette el-Me'mûn'dan sonra gelen halifeler döneminde de

çeviri faaliyeti olmuştur ama Bağdat'ta, iki yüzyıla yakın bir süre boyunca süren çeviri faaliyetleri yerini artık 'telif'e bırakmıştır. Çünkü bu hareket için asıl talebi yaratan Arap felsefesi ve bilimi artık kendi ayakları üzerinde durabilecek düzeye erişmiştir. Oluşan bilgi birikimi neticesinde İslam dünyasının başkenti olan Bağdat, bilginin merkezi konumuna gelmiş, İbn-i Sina, Biruni, İbn-i Rüşd, İbn-u'l Heysem, el-Harizmi gibi âlimler kendi eserlerini telif etmeye başlamışlardır.

## Sonuç

İslamiyet'in sınırlarının Arabistan dışına doğru oldukça hızlı bir şekilde genişlemesi ve diğer milletlerle etkileşim sonucu, karşılıklı olarak milletler arasında kültür alış verişi meydana geldi. Abbasilerle birlikte Müslümanların bilimsel eserlere olan ilgisi artmış ve Emeviler döneminde henüz yeni yeni başlayan çeviri faaliyetleri Abbasiler döneminde bireysel çabaların ötesinde başta halifeler olmak üzere toplumun tüm kesimlerinden destek gören, halk tabanına yayılan bir devlet politikası haline gelmiştir.

Bağdat merkezli Abbasi çeviri faaliyetleri başta tıp, mühendislik, astroloji, matematik gibi alanlarda yoğunlaşmış, özellikle Helenistik kültürden çevrilen eserler bu faaliyetlerde temel taş olmuş ayrıca Hint ve Fars kaynaklı birçok eserden de çeviriler yapılmıştır. Çeviri faaliyetlerinde daha çok Müslüman olmayan isimler öne çıkmış, birçok zengin aile, bilim adamı yeni bilginin gücünün farkında olarak çeviri uğruna büyük paralar harcamıştır.

Her şeyin sonu olduğu gibi yaklaşık iki yüzyıl süren çeviri faaliyetleri de zamanla yerini 'telif'e bırakmıştır. Ama nereden bakılırsa bakılsın Abbasiler, çeviri hareketiyle insanlık tarihinde çığır açan, başka milletlerin de faydalanaacağı çok önemli bir kültür aktarımını gerçekleştirmişlerdir.

## Kaynakça

Aydınlı, Osman, 'Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mutezili Düşünceye Etkisi', Hitit İlahiyat Fakültesi Dergisi 6:11 (2007), ss.7-33.

Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: A.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998.

Demirci, Mustafa, *Beytu'l-Hikme: Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

El-Endelusi, Sa'îd, *Tabakâtu'l-Umem*, çev. Louis Cheikho, Beyrut, 1912.

Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür, Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfi Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.

Hunke, Sigrid, *Amrûpanın Üstüne Doğan İslam Güneşi*, İstanbul: Bedir Yayınları, 1997.

Hudari, Muhammed, *Tarihu'l-Umemi'l İslâmiyye, ed-Devletu'l-Abbâsiyye*, Kahire, 1970.

- İbn Nedim, *el-Fibrîst*, çev. İbrahim Ramazan, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1994.
- Karlığa, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- Kaya, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Suçin, M. Hakkı, *Dünden Bugüne Arapçaya Çevirinin Serüveni*, Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 2012.
- Tanrıverdi, Eyüp, 'Yunanca-Arapça Çeviri Sürecinde Harran Okulu', *I.Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, Şanlıurfa, Nisan 28-30 2006*, ss.176-186.
- Tural, Murat, 'Mezopotamya ve Suriye'nin Fethinin Abbasilerdeki Tercüme Devrine Katkısı', *The Journal of Academic Social Science Studies* 5:3 (2012), ss.229-247.
- Ulukütük, Mehmet, 'İslam Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri, Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı', *İ.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Güz 2010), ss.249-288.
- Yazıcı, Mine, *Çeviribilimin Temel Kavram ve Kuramları*, İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2010.



# İslam-Liberalizm İlişkisi: Mustafa Erdoğan Üzerinden Bir Değerlendirme<sup>1</sup>

Aytekin ÖZEL\*

## Giriş

Mustafa Erdoğan Hoca, *İslam ve Liberalizm: Bir Deneme* adlı çalışmasını, “İslâm’ın “liberal” bir yorumunun mümkün olup olmadığı ve bu çerçevede böyle bir yorumun İslâmî literatürde yer alan bazı dayanaklarının gözden geçirilmesi” ve “söz konusu problemin muhtemel cevabına ilişkin bazı ipuçlarına işaret etmek” amacıyla kaleme almıştır. Onun amacı, tarihsel süreçte kurumsallaşmış İslâm’dan ziyade, teorik olarak “İslami öğretinin liberal ilkelerle uyumu ve farklılığı sorunu”dur.<sup>2</sup> Metin 40 sayfadır ama içeriği yoğun felsefi ve mantıksal mülahazaları gerekli kılmaktadır. Bizim buradaki sunumumuz, onun bazı yaklaşımlarını kavramsal ve mantıksal düzeyde yeniden yorumlamaya çalışacaktır. Geriye kalan kısımları yorumlamayı bir başka çalışmada ele almayı düşünüyoruz.

## “Liberalizm ve İslam” Başlığı Bize Ne söyler?: Mantıksal-Kavramsal Bir Analiz

Bilindiği gibi “Liberalizm” ve “İslam” sözcükleri “ve” bağlacıyla bir araya getirildiğinde, biri vahiy ürünü diğeri de insan ürünü olan iki kavramın nasıl

---

\* Yrd. Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Fakültesi

birleştirebildiği sorgulanabilmektedir. Bir diğer eleştiride ise, bu şekilde bir araya getirilen iki kavramın birinin diğerine indirgenerek sanki aralarında bir özdeşlik sağlandığı varsayılır.

Öncelikle belirtelim ki ilk eleştiri mantıksal bakımdan anlamsızdır. Çünkü “ve” sözcüğü birleştirmeyi (combination) değil, bir araya getirmeyi (conjunction) ifade eder. Örneğin “ak” ile “kara” sözcüklerini “ve” bağlacıyla kullandığınız vakit onları birleştirmiş olmaz, sadece bir araya getirmiş olursunuz. Aynı şey “baba” ile “oğul” sözcükleri için de geçerlidir. “ve” bağlacıyla bir araya getirilen sözcükler, bazen onlar arasındaki ilişkiyi ima eder bazen de hiçbir ilişkiyi ima etmez. Keyfi olarak “İslam ve Anka Kuşu” desek, ilişkisiz iki ifadeyi sadece bir araya getirmiş oluruz. “İslam ve Anka Kuşu iki lafızdır” dediğimizde lafız terimi onlar için bir yüklem olmuş olur ve böylece başlangıçta ilişkisiz gördüğümüz iki ifade arasında bir bağlantı sağlanmış olur. Ama unutulmamalıdır ki bu, artık iki kavram ilişkisi değil, önerme düzleminde ortaya çıkan bir ilişkidir. Kaldı ki “ve” bağlacı asıl görevini, önermesel mantıkta ifa eder.

Bu çerçevede ikinci eleştiri de anlamını yitirecektir. Çünkü özdeşlik demek, düşünülebilen her şeyin kendi olması demektir. Düşünülebilen her şey, önce kendilik olarak vardır. Normalde özdeşliğin farklı türlerinden bahsedilmektedir. Hangi türü olursa olsun “İslam ve Liberalizm” denildiği vakit, ikisi arasında bir özdeşlikten söz edilemez.

Peki biri ilahi bir din olan İslam ile özünde “bir siyasi ilkeler manzûmesi”<sup>3</sup> olan Liberalizm arasında ne tür bir ilişki kurulabilir. İşte bütün mesele, bu ilişkinin tespitinde kendini göstermektedir. Yukarıda Mustafa Erdoğan’dan hareketle kullandığımız uyum ve farklılıkları (aykırılıkları) ifadelerinin içeriklerini tespit etmek, titiz akademik ve entelektüel faaliyeti gerekli kılmaktadır.

## Önermesel Mantık Temelli Analizler

Lise mantık derslerinden de hatırlanacağı gibi, modern mantığın temeli olan önerme eklemeleri mantığında beş temel mantıksal bağlaç, bir diğer ifadeyle mantıksal değişmez vardır. Bunlar, değil, ve, veya, ise, ancak ve ancak eklemeleridir. Düşünmenin önemli oranda bu bağlaçlara bağlı kalarak gerçekleştiği kabul edilir.

Biz “İslam ve Liberalizm” dediğimizde bu iki kavramın içeriği ile ilgili kurduğumuz her önermeye bir doğruluk değeri (doğru ya da yanlış) vererek bir akıl yürütme yapabiliriz. Doğruluk değerleri önce önermelerin içerikleri ile ilgili bir husustur ve içerikler her zaman tartışma konusu olur. Bu iş, özellikle sosyal ve beşeri bilimlerde yorumlama meselesiyle ilgili bir konudur. İki

önermeyi “ve” mantıksal bağlacıyla bir araya getirdiğimizde sadece formel bir şey yapmış oluruz. “ve” değişmezi, önermelere vereceğimiz doğruluk değerlerine göre bize bir doğruluk değeri sunar. Şayet biz iki önermeye doğru doğruluk değerini verirsek, sadece o zaman eldeki bileşik önerme doğru doğruluk değerini alabilir. İşte İslâm ve Liberalizm ile ilgili kurduğumuz önermelerin arasındaki uyum bu noktada ortaya çıkacaktır. Şayet “ve” mantıksal bağlacıyla bir araya getirdiğimiz önermelerden birine yanlış doğruluk değerini verirsek, farklılık işte tam da oradadır.

Mustafa Erdoğan’ın tespitiyle söylersek, Liberalizm bir ideoloji değildir. Burada ideolojiden kasıt, “toplumsal ve siyasal hayata ilişkin olan, Popper’ci anlamda kapalı ve normatif bir düşünce sistemidir. İdeolojinin “kapalı”lığı, onun hakikat tekelciliği –yani her şeyi açıklama iddiası- güttüğü için hiçbir farklı/rakip görüşe müsamaha etmemesi anlamına gelir... İdeoloji aynı zamanda “kapsayıcı” bir kurgudur; yani insanî ve toplumsal-siyasal varoluşun bütün boyutlarını kapsama iddiasındadır... Liberalizm işte bu anlamda bir ideoloji değildir; o daha ziyade bir siyasi ilkeler manzumesidir. Dolayısıyla liberalizmin tüm toplumsal alanı kapsayan normatif bir projesi yoktur.”<sup>4</sup>

Mustafa Erdoğan’ın haklı olarak belirttiği gibi, İslam da bir ideoloji değildir.<sup>5</sup> O bir dindir. Kur’an ve sünnet yoludur. Dolayısıyla İslam ile liberalizm birbirine rakip de değildir. Kanaatimizce teorik olarak bu böyledir.

Ancak başka bir kanaate göre, yani siyasal İslam olgusu bakımından din ideolojileştirilebilmiştir. Bu şu demektir: İslâm insanî ve toplumsal-siyasal varoluşun bütün boyutlarını kapsamaktadır. Bu anlamda İslam bize yeter. Zira İslam tek hakikattir. Evet, bu bir argümandır.

İslam’ın hakikat olduğu görüşü ile liberalizmin hakikat iddiasının bulunmaması, çelişen durumlar değildir. Ancak siyasal İslam olgusunun bu argümanı, oldukça ince analizleri gerekli kılmaktadır. Sondan başlarsak; evet İslam biricik hakikattir. İbn Rüşd’ün perspektifinden söylersek, şeriat ve hikmet (felsefe), bu hakikatin iki farklı izah tarzıdır. Anti parantez olarak söylemeliyim ki onun bu görüşü maalesef din ile felsefe aynı hakikatin iki farklı izah tarzıymış gibi kabul edilmiştir. Oysa bu yanlıştır. Şeriat ile felsefe aynı hakikatin iki farklı izah tarzıdır.\* Hikmet ve şeriat sözcüklerine bağlı kalarak İbn Rüşd’den nakledersek, “Hikmet, şeriatın arkadaşı ve sütkardeşidir... Ayrıca ikisi tabiatları itibariyle kardeş, cevherleri ve özleri itibariyle iki dostturlar.”<sup>6</sup>

Şeriat sözcüğü ile din sözcüğü özdeş sözcükler değildir. Din daha genel, şeriat ise daha özeldir. Din, akıllı insanları kendi istekleriyle dünya ve âhiret iyiliğine götüren, peygamberlerin Allah’tan aldıkları vahiy ve ilhamlarına dayanan ilahi ilkeler manzumesidir. İşte bu İslam’dır. Bu anlamda İslam, insanlığa

bir dünya görüşü sunar. Şeriat ise, tanımladığımız dini ilkelerden hareketle çıkarımladığımız -ki çok boyutlu ve komplekstir- dini bilgilerdir.

Söz konusu metninde İbn Rüşd, şeriat bakımından mantık ve felsefeyi değerlendirmeye başlarken mubah, mendub, vacib gibi<sup>7</sup> Fıkıh literatürünün kavramlarını kullanmaktadır. Zaten kendisi de aynı zamanda bir fakihdir. İşte bu sözcüklerden örülü şeriat, dini bilgileri oluşturmaktadır. Yani şeriatteki görüşler dine bağlı kalarak mantıksallık-tutarlılık ölçüsünde değişebilecek bilgilerdir.

Dolayısıyla din ile dini bilgiyi birbirinden ayırmalıyız.<sup>8</sup> Bir başka deyişle, din ile insanların dinden anladıkları arasında her zaman için tam bir örtüşmeden (mutabakat) söz edemeyiz. Çünkü ikisi arasında mantıksal bir zorunluluk yoktur. Mantıksal mümkünlük vardır. Bu çerçeveden yola çıkarak Din'den hareketle liberal bir şeriat ve felsefenin imkânı da mantıksal olarak mümkün olacaktır.

Ne var ki, Din'den hareketle liberal bir şeriat ve felsefeyi reddeden birine bunu dayatmak özgürlük karşıtı bir tutum olacaktır. Bir insan dindar olmayabilir veya dini reddedebilir. Mustafa Erdoğan Hocanın dilinden genel çerçevede söylersek “bireylerin irade ve tercihlerinden bağımsız olarak kapsayıcı kurgular önermek özgürlük karşıtıdır.”<sup>9</sup> Şunu söylemeliyiz ki liberal bir şeriat ve felsefe tasavvuru, liberal ilkelerin<sup>10</sup> doğası gereği kapsayıcı bir kurgu olmayacaktır. Çünkü liberal bir şeriat ile mevcut liberal teorisyenlerin üzerinde uzlaştıkları ilkeler, mümkün olduğu ölçüde çatışmayacak, çatışsa bile uzlaşmayı bulmak için iki taraflı olarak yeniden yorumlanacaktır. Bu, İbn Rüşd'ün şeriat ile felsefe çatıştığında önerdiği çözüm önerisine benzer bir çözüm önerisi değil midir?

Buraya kadar siyasal İslam olgusunun ortaya attığı görüşün sonundan başlayarak geldik. Şimdi de argümanın geriye kalan, İslâm, insanî ve toplumsal-siyasal varoluşun bütün boyutlarını kapsamaktadır. Bu anlamda İslam bize yeter kısmını analiz edelim. Şimdi İslâm, insanî ve toplumsal-siyasal varoluşun bütün boyutlarını kapsamaktadır ne demektir? Argümanın bu kısmına Kur'an'ı anlamada kullanılan bir yöntemin eleştirisiyle cevap vereceğim.

Şimdilerde pek olmasa da, geçmişte bazı yorumlarda, herhangi bir doğabilimsel teori ortaya atıldığında, “bak bu kuram zaten Kur'an'da var, Kur'an bunu daha önceden söylemiş” denilmiştir. Ve o zamana kadar da o teorinin Kur'an'da bulunduğu dair hiçbir âlimden de bir görüş işitilmemiştir. O teorinin Kur'an'da bulunması, mümkün de olabilir; mümkün olmayabilir de. Ama nerden bakarsak bakalım söz konusu teori ileriki zamanlarda yanlışlanırsa, Kur'an'a risk aldırılmış oluruz.



Günümüzde ise artık anladık ki Kur'an, doğa bilimlerini öğretme makamında değildir. Hiçbirimiz Hz. Perygamber'in bize, Fizik, Kimya, Tıp, Mühendislik Cebir veya Analitik Geometri öğretmesi beklentisi içerisinde değiliz. Bu alanların bir kısmıyla ilgili Kur'an'da ve hadislerde var olan bilgiler arazî olup, dinin özüne ve cevherine yönelik değildir.<sup>11</sup>

Günümüzde insanî ve toplumsal-siyasal varoluşlarla ilgili sosyal ve beşerî bilimler çalışma yapmaktadırlar. Dolayısıyla doğa bilimleri hakkında vardığımız bu hüküm, sosyal ve beşerî bilimler için de geçerli olmalıdır. İslam dini, ne doğa bilimlerini ne de insani ve sosyal bilimleri öğretmek için gönderilmiştir.<sup>12</sup> Bu nedenle insanî ve toplumsal-siyasal varoluşlarla ilgili diğer sosyal-beşerî bilimlerde yer alan siyaset bilimine de kulak vermeliyiz. Belki de, İbn Rüşd'den yola çıkarak söylersek, zaten zaman zaman kullanmakta olduğumuz bu bilimlerle dini bilgilerimiz arasındaki uyumu gözetmeliyiz.

Bunu biraz da şunun için söylüyorum: İslam düşüncesinde şariat çok büyük bir hukuk sistemi doğurmuştur ve o, yaşamın maddi ve manevi büyük bir alanıyla ilgilidir. Geleneksel İslam düşüncesinde siyaset felsefesi ve bilimi olarak gelişme, şariat kadar değildir. O tür düşünceler, Mustafa Erdoğan'ın da işaret ettiği<sup>13</sup> gibi, daha çok devlet adamlığı tiplerine, milletlerin özelliklerine, devlet adamlarına dini ve ahlaki öğütlere yöneliktir. Dolayısıyla İslâm'ın temel referanslarından hareketle çağdaş siyaset felsefesi ve bilimine konu olabilecek teoriler üretmek, çalışılacak bir konudur.

Kanaatimizce siyasal İslam'ın bu görüşü, bir tür dini bilginin pratiğe aktarılma çabası olarak doğmuştur. Hem arazî tikel verilerden hareketle bir genelleme çekerek, mantık diliyle söylersek, tikelden hareketle tümel yargılara vararak bir mantık yanlışı yapmakta, hem de akademik politik dili okuyamamaktadır.

Artık şunu söyleyebiliriz:

Birinci Önerme: İslam bir ideoloji değildir (D)

İkinci Önerme: Liberalizm bir ideoloji değildir. (D)

(İslam bir ideoloji değildir ve Liberalizm bir ideoloji değildir) bileşik önermesi doğru bir önermedir. Dolayısıyla siyasi ilkeler manzumesi olan liberalizm ile ilahi ilkeler manzumesi olan İslam rakip ideolojiler olarak görülemez.

### **İslam Bir Siyaset midir?**

Mustafa Erdoğan, bu şekilde bir başlık atarak, "İslam'ın aynı zamanda bir "hukuk" ve özellikle bir "siyaset" olduğu görüşü de nihayet "bir okuma biçimi"nin sonucudur." der.<sup>14</sup> Bu sözü ciddiye aldığı için söylüyorum; aslında

“İslam siyasettir” demek, bir indirgeme yapmak demektir. Bu da bizi yanlış sonuçlara götürebilir. Örneğin; aşkın olanı insani olana indirgeme riski doğar. Bu önerme, içerik bakımından yanlış bir önermedir. Ama bunlara ilaveten “İslam siyasal hayata dair bir şeyler söyler” dersek, İslam bir ilahi ilkeler manzumesi olduğundan, doğru bir önerme söylemiş oluruz. Hz. Peygamberin siyasal kişiliği ve bu bağlamda örnekliği dikkate alınacak bir husustur.

Mustafa Erdoğan’ın “İslami” denebilecek bir siyaset teorisinin ve bir sosyopolitik kurumsal modelin varlığı son derece şüphelidir” demesi doğru bir yargıdır. Ancak onun şeriata özel vurgu yaparak, “Verili bir kurallar bütünü olarak “Şeriat”ın İslamiyet’in nihai hukuku olması mantıken zorunlu değildir. Ya da fıkıh İslam’ın hukuk konusundaki son sözü değil, fakat daha ziyade “tarihsel” görünümüdür.”<sup>15</sup> demesi, biraz açıklanmalıdır. Gerçekten de bir yönüyle tüm ilahi dinlerin ortak adı olan İslam’ın peygamberlerinin farklı şeriatlarından söz etmek mümkündür. İbrahim’in şeriati, Musa’nın şeriati ile Muhammed A.S.’ın şeriatının birebir örtüştüğünden söz edemeyiz. Bu bize şeriatlardaki değişkenliği göstermektedir. Bu nedenle şer’î deliller olan Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyasın üzerine yeniden düşünülmalıdır. Yeni şeriatlar üretmek mümkündür. Özellikle liberal ilkeler ışığında kıyas ve içtihat konusu ayrı bir çalışmada ele alınmalıdır.

## **Müslümanlar ve Hilafet**

Siyasal İslam olgusu modern döneme ait bir olgudur. Hilafet ise şu veya bu şekilde Müslümanların gündeminde olmuş ve modern dönemde ilga edilmiş dinî-dünyevî bir müessesedir.

Mustafa Erdoğan bu konuyu, tarihsellik-evrensellik karşıtlığından hareketle açıklama yoluna gitmiştir. Ona göre hilafet, bir form olarak sonraki nesiller için bağlayıcılığı bulunmayan bir kurumdur. Hatta bu konuda, kendisi bir siyasal İslamcı olarak kabul edilmeyen ve esnek görüşlere sahip olan Fazlur Rahman’ın görüşlerine de katılmamaktadır. Fazlur Rahman’a göre, ulusal İslami demokrasilerin istişari nitelikte uluslar arası bir meclis kurmaları uygundur. Bunu belirten Erdoğan, şöyle demektedir: “Bu farklılığa rağmen, ideolojik İslam yaklaşımı tüm toplumsal-siyasal alanın dinden hareketle düzenlenmesi gerektiği görüşünde birleşmektedir. Bunun ise –Fazlur Rahman örneğinde- demokratik olsa da, liberal bir İslam yorumu sayılması oldukça zordur.”<sup>16</sup> Esasen Erdoğan’ın bu görüşü kapalıdır. Fazlur Rahman siyasal İslamcı sayılmıyorsa onun ayrı bir ideolojik İslam yorumu mu vardır? İkincisi, Erdoğan sanki ideolojik siyasal İslam ile tarihsel-geleneksel olan Hilafet müessesesini aynı kategoride değerlendirmektedir? Oysa bunlar farklı kategorilerde ele alınmalıdır.

Kanaatimizce Erdoğan bazı yorumlarında, evrensellik-tarihsellik karşıtlığından yararlanmaktadır. Her tarihsel olan günümüz açısından elverişsiz midir veya elverişli hale getirilemez mi? Genelde Müslüman bireylerin, özelde ise Sünni, Müslüman dünyanın Dört Halife dönemine özlem duyarak, kendi irade ve tercihlerinden kaynaklanarak, kendi içlerinde işletecekleri, ideolojik olmayan, kapsayıcı kurgular önermeyen bir toplumsal-siyasal çağdaş bir hilafet müessesesi neden mümkün olmasın ki? Bu tür bir kurum, liberal teorisyenlerden hareketle belirlenen liberal ilkelerin hangisiyle uyuşmayacaktır ki?

## Sonuç Yerine

Buraya kadar Mustafa Erdoğan hocanın görüşlerinden katıldıklarımızı destekleyerek yorumlamaya çalıştık. Sorun olarak gördüğümüz birkaç hususa da sorular yönelttik. Erdoğan Hocanın siyasal İslam olgusuna yönelttiği eleştiriler yerindedir. Bu noktada Liberalizm ve İslam arasındaki uyum arama çabası, Müslüman entelektüellere yeni ufuklar açmaktadır. Ancak hilafet konusu, siyasal İslam olgusundan ayrıca değerlendirilmelidir. Çünkü Müslümanlar açısından dört halife, diğer tüm ulemadan daha kıymetlidir. Bu nedenle onların üstlendikleri misyon, liberal ilkeler ışığında yeniden anlaşılmalı ve yorumlanmalıdır.

## Notlar

- 1 Bu yazı daha önceden, 2-4 Kasım 2012 tarihinde gerçekleştirilen “Hangi Liberalizm” konulu Liberal Düşünce Kongresinde sözlü olarak sunulmuş olup, ilk kez burada yayınlanmaktadır.
- 2 Mustafa Erdoğan, *İslam ve Liberalizm: Bir Deneme*, Liberte yay., Ankara1999, ss. 5, 6. Normalde “uyumu” ve” farklılığı” ifadeleri kalın punto ile yazılmamıştır. Biz vurgu ifade etmesi bakımından bunu yaptık.
- 3 Mustafa Erdoğan, *a.g.e.*, s. 8.
- 4 Mustafa Erdoğan, *a.g.e.*, ss. 7, 8. Bu bilgiler için Erdoğan, Heywood’u referans olarak kullanmıştır. Bk: Andrew, *Political Ideologies*, (London:Macmillan, 1992), s. 7. Bir başka çalışmada liberalizm ideoloji olarak belirtilmiştir. Ancak orada Mustafa Erdoğan’ın tanımladığı anlamda ideoloji tanımlanmamıştır. Liberalizm aslında meta-ideoloji olarak da görülebilir. Bk. Andrew Heywood, *Siyaset*, çev., Bekir Berat Özüpek, Bican Şahin, Mete Yıldız, Zeynep Kopuzlu Bahattin Seçilmişoğlu Adres yayınları, Ankara 2007, s. 60.
- 5 Mustafa Erdoğan, *a.g.e.*, s. 8.
- \* Bu ifadedeki hakikat, dindir.
- 6 İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1992, s. 115.
- 7 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 63.
- 8 Bu konuda bk., Abdülkerim Sürüş, “Dini Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma”, çev. Kenan Çamurcu, *Bilgi ve Hikmet*, Güz-1994/8, ss. 76-82.
- 9 Mustafa Erdoğan, *a.g.e.*, s. 8.

- <sup>10</sup> Liberal teorisşyenlerin üzerinde uzlaştıkları ilkeler nelerdir? Bk: Atilla Yayıla, *Liberalizm*, İstanbul 2003, ss. 146-209.
- <sup>11</sup> Abdülkerim Sürüş, “Minimum ve Maksimum Din”, *Fecre Doğru*, yıl: 4, sayı: 38, Aralık 1998, ss. 14-18.
- <sup>12</sup> Abdülkerim Sürüş, “Minimum ve Maksimum Din”.
- <sup>13</sup> Mustafa Erdoğan, *a.g.e.*, s. 13.
- <sup>14</sup> Mustafa Erdoğan, *a.g.e.*, s. 11.
- <sup>15</sup> Mustafa Erdoğan, *a.g.e.*, s. 11.
- <sup>16</sup> Mustafa Erdoğan, *a.g.e.*, ss. 14, 17, 18.

# Havva'nın Örtülü Yüzü

Neval el Saadawi, çev. Sibel Özbudun, İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1991,  
262 s., 13,5x19,5 cm. ISBN: 975-7787-01-

Saadawi, her şeyin temelinde ekonomik gerekçelerin olduğunu düşünmektedir. Onun sıkı bir sosyalist olduğunu söylemeliyiz. Onun ikinci olarak üzerinde durduğu konu ise dinsel bağnazlık ile cinsel metalaştırmanın, özellikle çağımızda çelişik bir şekilde el ele sürüp gitmesidir. “Yapısı sömürüye dayalı her toplumda iktisadi ve ticari değerlerle ahlaki ve dinsel değerlerin çatışması, kaçınılmazdır. Bunun sonucunda ataerkil, sınıflı toplumlar köklü çelişkiler ve hayatın her alanında ortaya çıkan çifte standartlarıyla yüklüdür. Bu çelişkidenden en çok etkilenenler, yönetilenler yani emekçi katmanlar ve kadınlardır.” Saadawi'nin anlatımıyla özel mülkiyetin yaygınlaşmasıyla birlikte, eski toplumlar sınıflara bölünerek farklılaştılar. Bu gelişmeler kadının konumunda bir bozulmaya yol açmıştır. İlk olarak tarım kadının elindeyken, kadın soyadını çocuğuna verirken yerleşik hayatla kadın ikinci sınıf haline gelmiştir. Özel mülkiyetle birlikte, çok karılılık ve cariyelik (dolayısıyla fuhuş da) at başı gitmektedir.

Saadawi, doktorluk tecrübeleri sırasında pek çok özel yaşamın içine girme şans(sızlığı)nı yaşamıştır. O, kadın ile erkek arasında fazlasıyla mesafe konulması sonucu yapılan kız çocuklarına cinsel saldırıdan söz etmekte ve çok uç örnekler vermektedir. Bu konularda araştırma yapmaksa çok zor görünmektedir. Anlattığı şeylerin bizim toplumumuzda da olduğu zaman zaman dile getiriliyorsa da, kadınların sünneti konusundaki aşırı uygulamalar bize yabancıdır.

Daha çok Sudan'da ağır bir şekilde uygulanan, ama Mısır, Somali, Etiyopya, Kenya, Tanzania, Gana, Gine, Nijerya, Sri Lanka ve Endonezya gibi Asya ülkeleriyle Güney Amerika'da da var olan kızların sünneti (s.57) yanında bekalet kemeri gibi sadece genç kızlarla sınırlı kalmayan kadına yönelik cinsel ve toplumsal baskı anlatılmaktadır. Bunun yanı sıra toplumda erkeklerle ilgili bir sınırlama olmadığı gibi, çok eşlilik ve cariyeler yoluyla zaten zinadan söz etmek anlamsız olacağı için zina cezası sadece kadını kapsamış olmaktadır. Bu uygulamalardan İslam, sorumlu değildir. Yaygın sefalet dönemlerinde ebeveynlerin çocuklarını öldürerek onlardan kurtulmalarına göz yumulur; kürtaj yaygınlaşır, evlilik-dışı cinsel ilişkiler yasaklanır ve insanlar ya evlenmemeye veya doğum kontrolü uygulamaya teşvik edilir.

Saadawi feminist bir yorumla da öne çıkmaktadır. Yasa, her zaman erkeklerin yanındadır. İster fahişe olsun, ister gayri meşru çocuk, tüm bu insanlar Batı'da da Doğu'da da erkeğin başat olduğu ataerkil bir uygarlığın, erkeğin Tanrı sayılıp çıkar, arzu ve kaprislerin nasıl karşılayacağını kendisinin belirlediği bir uygarlığın kurbanıdır. Fuhuş, yöneticilerin denetiminde olduğu sürece de bu kolay kolay değişmez. Ahlaki konularda çifte standart çok bas-kındır. Halbuki cinsiyetler arası ilişkilerin değişmez, ezeli bir modeli olmadığına ilişkin pek çok kanıt birikmiştir.

İnsanların cinsel özellikleri, tüm diğer özellikleri gibi toplum, çevre koşulları ve eğitimle biçimlenmektedir (s.103). Mesela kızların sünneti, cinsel soğukluğa yol açmaktadır. Bu kızlara doğaları itibariyle frijit denilebilir mi? Dinsel bağnazlık, cinsel baskıları beslemektedir ve bu nedenle de insanların aklının sürekli cinsellikle meşgul olmasına zemin hazırlamış olmaktadır. Arap kadınlarındaki edilgenlik için, doğuştan bir özellik değil, toplumun dayattığı bir durumdur. İçsel özünden yalıtılan kadın, sadece dış kabuğu ya da zarfıyla kalmaktadır. Toplum kadının bir bedenden ibaret olduğunu onların beynine kazımak için elinden gelen her şeyi yapmaktadır. Burada yazar, İslam ve öğretilerinin kötüye kullanımından söz etmektedir.

Saadawi'ye göre aşkın temel unsuru, eylemdir. Akli, cinsel ve psikolojik baskılar altında yaşayan Arap kadınının tek çıkar yolu, eylemden vazgeçmektir. Çünkü eyleme girişen erkektir; kadına düşen, erkeğin eylemini beklemektir.

Arap tarihi, kadınların parlak isimleriyle doludur. Savaşta çok kez yaralanan Nesibe bint Kaab, Hind, Hz. Hatice, Hz. Ayşe, Hz. Hafsa gibi. Cahiliye devrinde Arap toplumu erkeklerin yine de üstünlüğü ellerinde tuttuğu, ataerkil ve anaerkil sistemler arasında bir kavgayı yaşamaktaydı. Bu anaerkil özellikler, gerek İslam öncesi, gerekse ilk İslam toplumunda kadınların oynadığı önemli rolü ve güçlü kişilikleri, akıl yürütme ve ikna yetenekleriyle, göze çarpan çok sayıda kadının varlığını açıklamaktadır. (s.163.) Bunların çoğu, üre-

tim ve ticaret alanında da etkindiler. Genellikle kocalarını da özgürce seçebilmekteydiler. Yazarın vurgusuyla, İslam'ın cinsellikle ilgili tutumu kadına tek yönlü bir cinselliğin dayatılamayacağıdır. Ona göre Hz. Muhammed kadınlara hayat ve cinsellik haklarını geniş ölçüde vermektedir, çünkü o dönemde kadınlar hayatın fazlasıyla içindelerdi (s.167). İbn Sina da ruh-beden karşıtlığına karşı çıkarak, insanı bütünsel bir varlık olarak kavıyordu. Bu bakımdan cinsel aşk Tanrı'ya yaklaştıran bir araç olarak görülmektedir (el Kanun fit-Tıb).

Diğer taraftan tek yanlı bir özgürlük, gerçek bir gelişme sayılmaz. Bu konuda Doğu ve Arap toplumları Batı'dan farklı değildir. Burada da iktisadi zorunluluklar, değerlerin güdücüsüdür. Yazar, kadınlarla ilgili fitne kavramını, olumlu bir tarzda kullanır. Aslında fitne, baştan çıkarıcılık anlamında olumsuz bir anlamda kullanılmaktadır. Kadın karşıtı eğilim, İslam'a diğer tek tanrılı dinlerden geçmiştir. Ruh-beden karşıtlığı da bu şekildedir. Cinselliğin günahla özdeşleştirilmesi işte bunun sonucudur.

Saadawi'nin ifadelerine göre, Arap ülkelerinde giderek artan sayıda kadının eğitim görmesine ve istihdam edilmesine karşı, onların ezici çoğunluğu hala okuma ve yazma bilmemektedir. İş ve çalışma hayatı konusunda kadınların önündeki en ciddi engellerden biri evlilik ve yurttaşlık haklarına ilişkin yasalardır. Kadının kişiliğini insanlığını içsel ve gerçek kişiliğini kazanması erkek egemen toplumun bütün güvencelerinden daha değerlidir. Burada üç şey çok önemlidir kadınlar için: din, cinsellik ve sınıf mücadelesi. Bütün bu husus, Orta Doğu'da İslam ve kadın ilişkisi noktasında Saadawi'nin kitabını okunmaya değer kılmaktadır.

Ayşe ÇİL

## EskiYeni Dergisi Yayın ve Yazım Kuralları

### Notes for Contributors

EskiYeni Dergisi yılda iki kez yayınlanan hakemli/akademik bir dergidir.

EskiYeni Dergisinde özgün araştırma ve incelemeler, değerlendirme yazıları, araştırma notları, kitap, tez vb. tanıtımları, edisyon kritikler, sadeleştirmeler ve çeviri yazılar yayınlanır.

EskiYeni Dergisi; Türkçenin yanı sıra, başta İngilizce ve Arapça olmak üzere farklı dillerdeki yazılara açıktır.

Dergide yer alacak makaleler insan ve toplum bilimleri ile ilahiyat alanındaki yazılardan oluşmaktadır.

Dergide yayınlanacak yazılarda daha önce başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere başka bir yayına verilmemiş olma şartı aranır.

Yazılarda makaleler için üst sınır 8.000, tanıtım türü yazılar için 1500 kelimedir.

Akademik makalelerde başlıkların yanında İngilizce ve Türkçe özetler yer almalı, bunlar 150 kelimeyi geçmemeli ve anahtar 3-7 kelimelik anahtar sözcük/keywords bulunmalıdır.

Yazarla ilgili bilgiler ayrı bir doküman halinde dergiye gönderilmeli, hakem değerlendirmesine sunulacak yazı içerisinde yazar ismi ve ilgili atıflar yer almamalıdır.

Makaleler, dergi yazım kuralları çerçevesinde notlar, kaynakça ve varsa şekil ve tabloları ile son hali verilmiş olarak gönderilmelidir.

Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2.5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1.5 satır aralıklı, dipnotlar ise 10 punto ve tek aralıklı olarak yazılmalıdır.

Makalelerde yapılacak atıflarda ve kaynakça yazımında EskiYeni Dergisinin web sayfasında yer alan *Makaleler İçin Referans Kuralları* esas alınmalıdır.

Alınan yazılar yayın kurulundan geçtikten sonra değerlendirilmek üzere iki hakeme gönderilir ve gelen raporlara göre yayın kurulunun nihai görüşüne sunulur. Düzeltme istenmesi halinde makalelerin hakem raporlarına göre en geç bir ay içerisinde düzeltmeler tamamlanmış olarak yeniden gönderilmesi gerekmektedir.

Yazılar, ekli Word dosyası halinde eski-yeni@hotmail.com e-posta adresine gönderilmelidir.

EskiYeni Dergisinde yayınlanan yazıların telif hakkı dergiye aittir.

Yayınlanan yazıların ilmi, fikri ve edebi sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayınlansın ya da yayınlanmasın, dergiye gönderilecek yazılar iade edilmez. Yazısı yayınlanan yazarlara dergiden iki adet gönderilir.