

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı: 18, Temmuz-Aralık 2012

usûl
İslam Araştırmaları
Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı: 18, Temmuz-Aralık 2012

ISSN 1305-2632

Sahibi | Publisher

İlim Yayma Vakfı adına Yücel ÇELİKBİLEK

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Osman ACUN

Editör | Editor-in-Chief

Faruk BEŞER

Editör Yardımcısı | Associate Editor

Hayati YILMAZ

Yayın Kurulu | Editorial Board

Erdoğan AHATLI (Sakarya Ü.) | Muhammet ABAY (Marmara Ü.) | Necmettin GÖKKIR (İstanbul Ü.)

Osman AYDINLI (Marmara Ü.) | Ahmet BOSTANCI (Sakarya Ü.)

Danışma Kurulu | Advisory Board

A. Emin ÇİMEN (İstanbul Ü.)	İsmail YİĞİT (FSM Vakfı Ü.)
A. Hikmet ATAN (İstanbul Ü.)	M. Ali BÜYÜKKARA (Marmara Ü.)
Abdulhamit BİRİŞİK (Marmara Ü.)	M. Emin MAŞALI (Marmara Ü.)
Abdullah TIRABZON (İstanbul Ü.)	M. Erol KILIÇ (Marmara Ü.)
Adem APAK (Uludağ Ü.)	M. Sait ÖZERVARLI (Yıldız Ü.)
Ahmet YAMAN (Akdeniz Ü.)	Mehmet ÖZŞENEL (Marmara Ü.)
Ali ERBAŞ (DİB)	Mehmet PAÇACI (DİB)
Ali KÖSE (Marmara Ü.)	Mesut OKUMUŞ (Ankara Ü.)
Atilla ARKAN (Sakarya Ü.)	Muammer İSKENDER OĞLU (Sakarya Ü.)
Bayram Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Ü.)	Muhsin AKBAŞ (Katip Çelebi Ü.)
Bekir KUZUDİŞLİ (İstanbul Ü.)	Musa YILDIZ (Gazi Ü.)
Bilal GÖKKIR (İstanbul Ü.)	Mustafa KARA (Uludağ Ü.)
Bülent UÇAR (Osnabrück Ü.)	Mustafa KARATAŞ (İstanbul Ü.)
Cağfer KARADAŞ (Abant İ. Baysal Ü.)	Mustafa ÖZTÜRK (Çukurova Ü.)
E. Sait KAYA (İstanbul Şehir Ü.)	Ömer KARA (Atatürk Ü.)
Ednan ASLAN (Viyana Ü.)	Özcan HIDIR (Rotterdam Islamic U.)
Engin YILMAZ (İYV)	Raşit KÜÇÜK (İSAM)
H. Ahmet ÖZDEMİR (N. Erbakan Ü.)	Süleyman KAYA (Sakarya Ü.)
H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü.)	Şükrü ÖZEN (Yalova Ü.)
Hasan HACAĞ (Marmara Ü.)	Tahsin ÖZCAN (Marmara Ü.)
İ. Kafi DÖNMEZ (29 Mayıs Ü.)	Yaşar YİĞİT (DİB)
İbrahim Hakkı İNAL (19 Mayıs Ü.)	Yunus APAYDIN (Erciyes Ü.)
İbrahim HATİBOĞLU (Yalova Ü.)	Zekeriya GÜLER (İstanbul Ü.)
İsmail ADAK (Yalova Ü.)	

17-18. Sayıların Hakemleri | Referees on 17-18th Issue

Abdulhamit BİRİŞİK | Bekir KUZUDİŞLİ | Bilal GÖKKIR | Cağfer KARADAŞ
Enbiya YILDIRIM | Faruk BEŞER | H. Mehmet GÜNAY | Halil İbrahim BULUT
İhsan KAHVECİ | Mehmet ÖZŞENEL | Muammer İSKENDER OĞLU | Murat SÜLÜN
Necmettin GÖKKIR | Osman AYDINLI | Ömer ÇELİK | Selim ARGUN | Süleyman KAYA

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

İletişim | Communication

Osman ACUN | Halil ORTAĞI

Vefa, Akıfpaşa Sk. No: 6 Fatih | İSTANBUL | TÜRKİYE

Tel: +90 (212) 511 22 90 | e-posta: usul@iyv.org.tr | web: www.usuldergisi.com

Ocak, 2015

İÇİNDEKİLER

Editörden

5 – 6

Makaleler

Anlama(ma) Sorunları Açısından Dini İlimlerde Gelecek Tasavvuru

Future Vision in Religious Sciences in Terms of the Problem of (non) Understanding

Celal KIRCA

7 – 36

‘Abdülkâhir el-Bağdâdî’nin Tanrı-Âlem Anlayışı

Abd al-Kahir Baghdadi and His Concept of God-The Universe

Hüseyin DOĞAN

37 – 74

Kuruluşundan Günümüze Ürdün’de Fetvânın Tarihi ve Fetvâ Müesseseleri

The History of Fatwa and Fatwa Institutions in Jordan Since Its Establishment

Eda UĞUR

75 – 104

Osmanlı Sonrası Bosna’da Yapılan Bazı Kur’an Tercümeleri Üzerine

About Some Translations of Qur’an in Bosnia after Ottoman Period

Ekrem GÜLŞEN / İzzet TERZİÇ

105 – 140

Türkiye’de İlahiyat Eğitiminin Zihniyeti Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım

Critical Evaluation of the Philosophy of Theology Education in Turkey

Muammer İSKENDEROĞLU

141 – 154

Ulema ve 2011-13 Arap İsyancıları:
İhvânü'l-Müslimîn, İslâm Hukuku Geleneği ve Katar Dış Politikası Bağlamında
'Global Müftü' Yusuf Kardâvi'yi Değerlendirmek
David H. Warren / Çev. Ravza Aydın
155 – 212

Tanıtım ve Değerlendirmeler
İslam ve Arap Uyanışı
Cemile İffet ŞAHİN, Ayşe Betül IŞIK,
Elif ARSLAN, Betül ŞENTÜRK
213 – 220

Yayın İlkeleri
221 - 222

EDİTÖRDEN

Ve Sayı 18

Allah'ın en hoşuna giden iş, az da olsa devamlı olandır.

Bu prensiple yoluna devam edenler mesafe alırlar. Öyle sanıyorum ki, ilmi dergiler okunmaktan çok okumak için çıkarlar. Yazarlar okumak zorundadırlar. Dergiler de yazmayı ve ilmî araştırmayı teşvik ederler. Bir yazarın yeni bir yazısının ya da bir kitabının yayımlanması onu bir çocuğu doğmuş gibi sevindirir. Bu sevinme ve heyecan sürdürükçe yazar ya da ilim adamı hayattadır demektir.

Bu sayımızda neler var?

İlmî birikimi ve tecrübesi zirvesine yaklaşan değerli ilim adamı Dr. Celal Kırca 'Anlama(ma) Sorunları Açısından Dini İlimlerde Gelecek Tasavvuru' başlıklı yazısıyla hem geleneği hem geleceği irdeliyor, modernleşmenin anlamaya etkisini ele alıyor, ülkemizde otuz yıldır süren anlama sorunları tartışmalarına belki de bir nokta koymaya çalışıyor.

Dr. Hüseyin DOĞAN 'Abdülkâhîr el-Bağdâdî'nin Tanrı-Âlem Anlayışı' başlıklı araştırmasıyla İslam Kelamcılarının bu konudaki görüşlerini, bir Eş'arî Kelamcı özelinde inceliyor. Onun, aslında çok eskilerden tevarüs edilen cevher-araz ayırımına dayalı 'yoktan var eden Allah ve yaratılan evren' düşüncesini irdeliyor.

Bir yüksek Lisans öğrencimiz Eda Uğur, 'Kuruluşundan Günümüze Ürdün'de Fetvânın Tarihi ve Fetvâ Müesseseleri' adlı teknik bir konuyu bilgilerimize sunuyor.

Dr. Ekrem Gülşen ve Dr. İzzet Terziç yine bir teknik konuyu beraberce ele almışlar: 'Osmanlı Sonrası Bosna'da Yapılan Bazı Kur'an Tercüme Üzerine' tespitlerde bulunmuşlar.

Dr. Muammer İskenderoğlu bizce tartışmaya açılması gerekli bir konuda, 'Türkiye'de İlahiyat Eğitiminin Zihniyeti Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım' adlı makalesiyle, birilerinin canını sıkma bahasına bu tartışmayı fitilliyor.

Bir Doktora öğrencisi Ravza Aydın ulemamızı çok yakından ilgilendiren bir konuda önemli bir makaleyi dilimize ve dergimize kazandırmış. “Ulema ve 2011-13 Arap İsyanları: İhvânü'l-Müslimîn, İslâm Hukuku Geleneği ve Katar Dış Politikası Bağlamında ‘Global Müftü’ Yusuf Kardâvî’yi Değerlendirmek” adlı çevirisi David H. Warren’den.

Benzer bir konuda bir de çeviri kitap tanıtımı var: ‘İslam ve Arap Uyanışı’. Tarık Ramazan’dan.

Kısaca bu sayımızın muhtevası bana güzel gözüküyor. Bakalım siz de beğenecek misiniz?

Dr. Faruk Beşer

Anlama(ma) Sorunları Açısından Dini İlimlerde Gelecek Tasavvuru

*Celal KIRCA**

Öz: Her beşeri olguda olduğu gibi dini ilimlerde de bazı sorunların olması tabii sürecin bir sonucudur. Bu süreç içinde dini ilimlerde oluşan en temel sorun ise hiç şüphesiz anlama ile ilgilidir. Zira anlama, dini tasavvurlarımızı ve düşünce tarzımızı oluşturan ve şekillendiren ana unsurdur. Bu nedenle dini ilimlerde bir gelecek tasavvurunda bulunabilmenin asgari şartı da, bu ilimlerin anlama sorunları açısından sorgulanmasıdır. Çünkü anlama, doğru olabildiği gibi yanlış da olabilmektedir. Bunun için de geçmişten günümüze intikal eden dini anlayışların ve yorumların, tespit edilecek kriterlere ve yöntemlere göre değerlendirilmesi hem gerekli hem de zorunludur. Zira böyle bir uygulama, hem geleneği koruyacak ve geleneğin gelişerek devamını sağlayacak, hem de günümüzde sorun haline gelen gelenekçiliğe ve geleneksizliğe kapıyı kapatacaktır. Böylece dini ilimlerdeki gelecek tasavvurumuz, bir ölçüde ütopya olmaktan uzak, daha gerçekçi ve daha rasyonel olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dini ilimler, anlama, anlama yöntemleri, anlama sorunları, gelecek tasavvuru

Future Vision in Religious Sciences in Terms of the Problem of (non) Understanding

Abstract: As in all humanities, the existence of some problems in religious sciences is a natural result. The most main problem in religious sciences is undoubtedly associated with the issue of understanding. As a matter of fact, it is the main element that establishes and shapes our thought of religion and way of thinking. Therefore, the minimum requirement for being able to imagine a future in religious sciences is to investigate these sciences from this perspective as it may be true or false. For this, the evaluation of religious understandings and interpretations that transmitted from past to present according to some certain criteria and methods is both necessary and essential. Such an application will protect and develop the tradition, will ensure its continuation and will close the door to the ideology of traditionalism that become a problem today and also to lack of tradition. By this way, our thought of future in religious sciences will be more realistic and rational and far from being utopia.

* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi

Keywords: Religious Sciences, Understanding, Understanding Methods, Understanding problems, thought of Future.

İktibas / Citation: Celal Kırca, “Anlama(ma) Sorunları Açısından Dini İlimlerde Gelecek Tasavvuru”, Usûl, 18 (2012/2), 7 - 36.

Giriş

İslam dünyası için dini ilimlerde bugünden bir gelecek tasavvuru yapabilmenin en sağlıklı yolu, bu ilimlerin dününü iyi analiz ederek elde edilen analiz sonuçlarına göre bir gelecek tasavvuru yapmaktır. Bir başka ifade ile doğru bir gelecek tasavvuru için mazide oluşan dini anlayışların sebep sonuç ilişkisi açısından tahlil edilmesi ve değerlendirilmesi gerekir. Bunun da en sağlıklı yolu dini anlayışları sorgulayarak anlamaya çalışmaktır. Çünkü anlama dini ilimlerin, olmazsa olmaz şartıdır. Bu nedendir ki Mevlana “anlattıklarınız, karşınızdakilerin anladığı kadardır” der. Hiç şüphesiz bu tespit, ilahi mesajların iletildiği dini metinler için de söz konusudur. Zira ilahi mesajlar, önce söz, sonra yazılı bir metin olarak muhataplarına ulaştırılmış ve böylece anlamının bir objesi olmuşlardır. Bu nedenle “Din” in kaynağı ilahi olsa da anlaşılmasında bir beşerilik söz konusudur. Bir başka ifade ile “Din” Allah'a ait ise de, anlaşılması beşere ait bir olgudur. İlahi mesajların Allah'a ait olan yönüne “Din/İslam”, beşere ait olan yönüne ise dini/İslami veya Müslümanlık denilmesi bu farkı belirtmek içindir.

Nitekim Müslümanlık ifadesiyle kast edilen de Müslüman'ın İslam'dan anladığıdır. Bunun içindir ki kavramsal olarak Arap İslam'ı, Türk İslam'ı ifadeleri yanlıştır. Zira İslam tektir, Arap'ın veya Türk'ün İslam'ı olmaz. Ama Arap Müslümanlığı, Türk Müslümanlığı veya Hanefi ve Şafii Müslümanlığı olabilir. Zira bu ifadeler Arap'ın, Türk'ün veya Ebu Hanife'nin ve İmam Şafii'nin anladığı İslam anlamına gelmektedir. Bu nedenle Müslümanlık, kavramsal olarak dini bir nitelik arz eder.

“Dini olma” ifadesinin ise iki anlamı mevcuttur: Bunlardan birincisi, “Din”den olan, ikincisi ise “Dine” uygun olan demektir. Namaz dinidir dediğimizde birinci anlamı, mevlit dinidir dediğimiz de ikinci anlamı kast etmiş oluruz. Çünkü namaz “Din”den bir parçadır, ama mevlit “Din”den bir parça değildir. Zira ne dinin kitabında ne de Hz. Peygamber'in tebyininde yer alır. Bu nedenle mevlidi dine uygun görenler olduğu gibi, dine uygun görmeyenler de mevcuttur. Dini anlayışlar ve yorumlar da bunun gibidir. Bu nedenle insan-

ların yaptıkları yorumları ve sahip oldukları dini anlayışları doğru bulanlar olduğu gibi doğru bulmayanlar da olabilmektedir. Zira dini metinleri anlamayı, sadece lâfız tahlillerine indirgeyerek onu bir nesne olarak görme anlayışının yanında, anlayanı/özneyi, nesnenin bir hizmetkârı olarak görme anlayışı da söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında anlama ile açıklama arasında önemli farklar vardır. Nitekim anlamada, sözün veya metnin bütünlüğüne ve orijinalliğine saygı göstererek iç münasebetlerin özüne nüfuz etmeye yönelme etken bir tavır olurken; açıklamada, olguların sebeplerini belirleme çabası ve parçalara bölme daha etkin bir tavır olarak ortaya çıkar.

Dini metinlerin, tarihi süreç içinde farklı anlamalara muhatap olmasının sebepleri arasında hiç şüphesiz bu yaklaşım tarzlarındaki farklılıkların etkin rolü bulunduğu görülür.

Nitekim İslam'ın ilk dönemlerinde önce Kuran'a sonra sırasıyla, sünnet ve içtihat'a başvurulduğu ve Kuran'ın "*Allah ve Resulünün önünde bir şeyi geçirmeyiz*"² ayetine ve Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel'le olan diyalogundaki³ muhtevaya bağlı kalındığı halde, belli bir dönemden sonra, bu yaklaşım tarzının sünnetin Kuran üzerinde belirleyici olduğu düşüncesine evrildiği,⁴ işin tabiatına uygun olarak uygulamalarda içtihatlar daha çok öncelik verildiği, böylece Fıkıh, Kelam ve Tasavvuf gibi düşünce sistemlerinin kurulduğu ve bu düşünce sistemlerine göre de dini metinlerin anlaşılmaya çalışıldığı bilinen bir olgudur.

Bu açıdan ele alındığında tarihi süreç içinde dini metinlerle ilgili anlama faaliyetinin, asgari düzeyde basit/yüzeysel, ideolojik/yorumlayıcı ve metodolojik olmak üzere üç şekilde gerçekleştiği görülür:

1. Bunlardan basit/ yüzeysel anlama, herhangi bir mesleki, ideolojik ve metodolojik yönelişlerle ilgili olmaksızın doğrudan dini metinleri anlama tarzıdır. Daha ziyade bireylerin günlük hayatlarında karşılaştıkları olay ve olgularla dini metinler arasında kurdukları ilişki ve buna bağlı anlama türünü sembolize eder. Bu anlama tarzı, bireyseldir ve sadece okuyanı veya okuduğunu anlayanı

² Hucurat, 49/1

³ İbn Kesir, *Tefsiru'l Kuran'il-Azim*, Kahire, tarihsiz, 7/345.

⁴ Kurtubi, *el-Camiu li Ahkami'l Kuran*, Beyrut, tarihsiz, 1/39.

bağlar. Diğer bireyleri veya geneli bağlamaz. Bu nedenle sorunsallığı da çok büyük önem arz etmez.

2. İdeolojik/yorumlayıcı anlama ise dini metinlerin genellikle mesleki veya ideolojik bakış açısına uygun olacak tarzda anlamlandırılması demektir. Burada sözünü ettiğimiz ideolojik anlamadan kastımız, “siyasi, hukuki, felsefi, ilmi ve dini düşünceler bütünü”⁵ tanımına atıf yapmak içindir. Bu anlama tarzı, her hangi bir dini anlayışa aidiyet duygusuyla bağlı olan bütün fertleri kapsadığı ve bu düşünce sistemine bağlılığı zorunlu hale getirdiği için daha çok sorunlu gözükmektedir. Buradaki sorun, bireysellikten genelliğe, yerellikten evrenselliğe doğru bir seyir takip etme potansiyelinde olan ideolojik yaklaşımların, kendi düşüncelerini desteklemek için dini metinleri, malzeme olarak kullanmış olmalarıdır.

Bir başka deyişle, ideolojik anlamada dini metinler, doğrudan anlama eyleminin bir objesi değil de dini düşünce ve anlayışlara göre anlamamanın bir objesi olmaktadır. Bu tarz bir anlamaya etki eden ana faktörler arasında ise, her dini anlayışın sahip olduğu Tanrı tasavvuru, Peygamber anlayışı, Kuran tasavvuru, anlamada kullanılan mantık türü, terimleştirilen sözcüklerdeki tanım farklılıkları, leksiyografik hileler (lügatle ilgili izahlar)⁶ sezgisel algının ve bilimsel verilerin bağlam yapılması en belirgin olanlarıdır. Bu da doğal olarak bir “*Epistemik Cemâat*”⁷ kültürü oluşturmaktadır.

Epistemik cemaat, “bir bilme, bilgi, kavrama, anlama cemaatidir ve bilgiyi inşa eden, işleyen, geliştiren ve daha sonraki kuşaklara intikal ettiren, bilgiyi taşıyan insanlar topluluğunu ima eder.”⁸ Bu nedenle epistemik cemaat, bir bilgi taşıyıcısıdır ve bu bilgileri gelecek nesillere aktarma işlevini görür. Ne var ki sosyo kültürel, sosyo ekonomik ve sosyo politik etkenlere göre oluşan veya oluşturulan bu kültürün, zaman içinde mutlaklaştırılmaya maruz kalması dini ilimlerin en önemli sorunu olmuştur ve hala da sorun olmaya da devam etmektedir. *Kerhî*’nin (ö.340/951), “Mezhebimize aykırı olan her âyet ve hadis,

⁵ TDK Türkçe Sözlük, Ankara, 2005, s. 936. Bkz. Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1994, s. 101-102.

⁶ Şaban Ali Düzgün, “Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur’an Yorumuna Etkileri”, *II. Kuran Sempozyumu*, Ankara, 4-5 Kasım, 1995, s.317.

⁷ Geniş bilgi için bkz. Hüsamettin Aslan, *Epistemik Cemaat*, İstanbul, 1992.

⁸ Arslan, *a.g.e.*, s. 6.

ya te'vil edilmiştir ya da nesh edilmiştir"⁹ sözü ile *es-Sâvi*'nin "dört mezhebin görüşleri, Kur'ân, sünnet ve sahabenin görüşlerine aykırı bile olsa onlara muhalefet asla câiz olmaz"¹⁰ sözü, dini anlayışların nasıl mutlaklaştırıldığına bir örnektir.

Buna rağmen anlamayı belli oranda da olsa öznelikten kurtararak ona nesnellik kazandıracak ve daha az sorunlu olabilecek bir anlama yöntemden söz etmek gerekirse -ki gerekmektedir- bunun da " metodolojik anlama" yöntemi olduğunu söyleyebiliriz.

3. Metodolojik anlama, dilbilimsel anlama ile bağlamsal anlamanın birlikte kullanıldığı bir anlama tarzıdır. Dilbilim, "Dil ya da lehçeyi objektif bir şekilde inceleyerek, dilin özelliklerini; fonetik, morfolojik, sentatik, semantik ve etimolojik olguların tabi olduğu dil kanunlarını, bu olguların birbiriyle ve psikolojik, toplumsal coğrafi diğer olgularla ilişkisini açıklamayı amaçlayan bir bilim"¹¹ olarak tanımlanmaktadır.

Dilbilimsel anlama ise, ayetlerin başta Morfolojik (Sarf), Sentaks (Nahiv) özellikleri ve Semantik (Delalet) olmak üzere dil kurallarına, kısaca dil mantığına uygun olan anlama demektir.¹² Böyle bir anlama, dini metinlerin ne dediğini, bağlamsal anlama ise ne demek istediğini daha iyi anlamamızı sağlar.

Bağlamsal anlamanın iki boyutu mevcuttur. Bunlardan biri iç bağlam, diğeri de dış bağlamdır. İç bağlam sözün söyleniş biçimini, dış bağlam ise o sözün söyleniş sebebini ve ortamını gösterir. Bu da anlamı yakalamada veya doğru anlamada anlayana etkinlik sağlar. Zira söylenen bir söz, sözün söylendiği bağlama göre anlam kazanır. Çünkü sözün kendisi kadar, o sözün söylendiği ortamın da, anlamada etkin bir rolü mevcuttur. Zira bir metinde geçen ifadelerin hangi anlamda kullanıldığını tespit etmenin en doğru yolu, sözün söylendiği veya yazıldığı bağlamı bilmekten geçer. Sözcük aynı olsa da, sözün anlamı bağlamına göre değişebilmektedir. Sözün kimin tarafından, nerede, hangi ortamda ve hangi amaçla söylendiği bu açıdan önem arz eder. Çağrışım

⁹ Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsir ve'l Müfessirun*, Beyrut 1976, 2/134.

¹⁰ Muhammsd es-Savi; *Haşiyetu's Savi ala Tefsiri'l Celâleyn*, Mısır, tarihsiz, 3/10.

¹¹ Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kuran'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara, 2010, s. 43-44. Ayrıca tanımla ilgili geniş bilgi için bkz. s.81.

¹² Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 81.

anlamları da buna göre oluşur ve buna göre değişir. Bu nedenle, "anlamı belirleyen bağlamdır" demek abartılı bir söz olmayacaktır

Bu nedenle Kurân dilini bilmek kadar, Kurân'ın indiği sosyokültürel, sosyoekonomik ve sosyopolitik şartların da bilinmesi, anlamının doğruluğu açısından büyük önem arz eder. Nitekim dış bağlamın yani nüzûl ortamının bilinmesi, tasviri olan âyetlerin kural koyucu olarak algılanmasına engel olduğu gibi, lafzın anlamının ait olduğu bağlamdan koparılarak anlam genişlemesi veya anlam daralması yapılmasına da engel olucu bir nitelik arz eder. Aynı şekilde bağlam, duruma bağlı yani durumsal olan uygulamaları, duruma bağlı olmaktan çıkartılarak teorik ilke haline getirilmesine de engel olur. Ayrıca nüzûl sebepleri veya nüzûl ortamı, anlamada dikkate alınmaz ise, Kurân'ın evrenselliği, tarihselliği, yerelliği veya durumsallığı ile ilgili görüşler de doğru dürüst anlaşılabilir.

Burada bağlamı dikkate almanın önemi, kavramların tenzîl önemindeki anlamlarını veya Kurân'la kazandığı anlamları yakalayabilmektir. Zira bir kavramın sözlük anlamı, bir sonraki dönemde yeni ve farklı yönelimlerin etkisiyle anlam genişlemesine, daralmasına ve başkalaşmasına konu olabilmektedir. Bu nedenle hiçbir sözlük, Kurân'daki bir sözcüğün anlamını tayin etmede kesin adres olamamakta, sözün söylendiği bağlama da ihtiyaç bulunmaktadır. Bu nedenle dini ilimlerin ve bu ilimlerin dayandığı dini anlayışların, sorunsuz olmadıkları hatta bir çok sorunla malul oldukları görülmektedir. Dünden bugüne intikal eden bu sorunları tespit edip çözüm yollarını bulmadan, dini ilimlerle ilgili bir gelecek tasavvurunda bulunmak kanaatimce gerçekçi bir yaklaşım olmayacaktır. Bu nedenle dini ilimlerin dayandığı dini anlayışların analitik bir yaklaşımla sorgulanması ve değerlendirilmesi bu açıdan büyük önem arz etmektedir. Nitekim İSAM tarafından 2005 yılında "Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri" konulu bir sempozyum düzenlenmesi ve bu sempozyumda dini ilimlerin çağdaş sorunlarının enine boyuna tartışılması¹³ sorunun önemini gösteren bir faaliyet olmuştur.

¹³ İSAM; *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri*, İstanbul, 2007.

I. Dini Anlayışlardaki Anlama(ma) Sorunları

1.1. Tasavvur Sorunu

Epistemik cemaat kültürünü yansıtan her dini anlayışın, birbirine benzeyen yanları olsa da, birbirinden farklı yanları da mevcuttur. Hatta bu dini kültürün kendilerine özgü bir Tanrı tasavvuru, bir Kuran tasavvuru ve bir Peygamber anlayışları söz konusudur. Bu tasavvurlardan her biri, dini anlayışların şekillenmesinde etkin bir role sahiptirler. Hiç şüphesiz her dini anlayış, bir olan Allah'ın varlığına inanır. Ancak nasıl bir Allah'a inanmaları gerektiği konusunda ortak bir anlayış içinde olmadıkları da bir gerçektir. Nitekim bazı dini anlayışlarda, Allah sadece sevdiğini kayıran ve onların arzularını yerine getiren veya sevmediklerini kahreden, her işe müdahale eden veya ettirilen, her işin kendisine havale edildiği bir tanrı olarak algılanırken; bazı dini anlayışlarda ise, yapılan eylemlerin karşılığını veren, onları kollayıp gözetken ve merhamet eden bir Allah anlayışı söz konusudur. Bir yanda Allah'ı, gökte tahtına kurulmuş, keyfi uygulamalar yapan bir Tanrı tasavvuru, diğer yanda müteal (aşkın), fakat aynı zamanda insana şah damarından daha yakın, adil ve merhametli bir Tanrı tasavvurundan da söz etmek gerekir.¹⁴

Dini anlayışlardan biri, Allah'ın adalet sıfatını düşünce sisteminin merkezine yerleştirerek diğer sıfatlarını, adalet sıfatına göre anlamaya çalışırken; bir diğeri Allah'ın hikmet sıfatını düşünce sisteminin merkezine yerleştirmekte; bir başkası ise kudret, irade ve merhamet sıfatlarını önceleyen bir düşünce tarzını savunmaktadır. Allah'ın diğer sıfatlarının bu sıralamadaki yerlerinin ne olduğu konusundaki müphemiyeti bir yana, bu sıralama farklılıkları bile bizatihi anlamada bir sorunun olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Allah'ın sıfatları arasında hiyerarşik bir sıralamanın olup olmadığı veya olup olamayacağı sorununun yanında, Allah'ın sıfatlarından her birinin mutlak mı yoksa mukayyet mi olduğu sorunu da ayrıca dikkate alınması gereken bir husustur.

Bu farklı tasavvurlar sebebiyledir ki günümüzde Müslümanlar, Tanrı'ya dua etmenin ve işlerini O'na havale etmenin ötesinde bir şey yapmamak; evrenin düzenini, ışık, ısı ve atom içi dengeleri sağlayan yasaların da bir Tanrı buyruğu olduğunu görememek; denetleyen, gözetleyen, cevizi yaratan ama

¹⁴ Geniş bilgi için bkz. Abdülhamit Sinanoğlu; *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, Ankara, 2005, s. 85-285.

kırılmasını insana bırakan bir Tanrı tasavvuruna sahip olamamakla eleştirilmektedir. Bunun en bariz örneğini Mehmet Akif'in Safahat'ında yer alan "Tevekkül" şiirinde görmekteyiz:

Yazıp sabahleyin evden çıkarken işlerini, birer birer oku tek mil edince defterini;

Bütün o işleri Rabbim görür: Vazifesidir... Yükün hafıfladı... Sen şimdi doğru kahveye gir!

Çoluk çocuk sürünürmüş sonunda aç kalarak... Huda vekil-i umurun değil mi? Keyfine bak!

Onun hazîne-i in'âmı kendi veznedir! Havale et ne kadar masrafın olursa... Verir!

Silâhı kullanan Allah, hududu bekleyen O; Levazımın bitivermiş değil mi? Ekleyen O!

Çekip kumandası altında ordu ordu melek; Senin hesabına küffarı hâk-sâr edecek!

Başın sıkıldı mı, kâfi senin o nazlı sesin: "Yetiş!" de, kendisi gelsin, ya Hızır'ı göndersin!

Evinde hastalanan varsa, borcudur: Bakacak; Şifâ hazinesi derhal oluk oluk akacak.

Demek ki: Her şeyin Allah... Yanaşman, ırgadın O; Çoluk çocuk O'na âid: Lalan, bacın, dadın O; Vekil-i harcın O, kâhyan, müdür-i veznen O; Alış seninse de, mes'ûl olan verişten O;

Denizde cenk olacakmış... Gemin O, kaptanın O; Ya ordu lâzım imiş... Askerin, kumandanın O; Köyün yasağcısı; şehrin de baş muhassılı O; Tabîb-i aile, eczacı... Hepsî hâsılı O.

Ya sen nesin? Mütevekkil! Yutulmaz artık bu! Biraz da saygı gerektir... Ne saygısızlık bu!

Huda'yı kendine kul yaptı, kendi oldu Hudâ; Utanmadan da tevekkül diyor bu cür'ete... Ha?¹⁵

¹⁵ Mehmet Akif Ersoy, Safahat, (Tertip: Ömer Rıza Doğrul), İstanbul, 1950, s. 267-268.

Dini anlayışları etkilemesi ve şekillendirmesi açısından Tanrı tasavvuru ile ilgili bir başka sorun da Allah'ın ilk yarattığı şeyin ne olduğu konusuyla ilgilidir. Kuran'da ilk yaratılan şey ile ilgili olarak delaleti kat'i bir bilgi olmadığı halde dini anlayışlar, bazı hadislere veya hadis diye nakledilen rivayetlere dayanarak ilk yaratılan şey hakkında farklı kanaatlere sahip olmuşlardır. Mesela dini anlayışlardan biri, "Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir"¹⁶ hadisini esas alırken; bir diğer dini anlayış, ilk yaratılan şeyin "nûr-ı Muhammedî"¹⁷ bir başka dini anlayış ise ilk yaratılan şeyin "akıl" olduğuna¹⁸ kaildirler. Bu rivayetlerin yanında ilk yaratılan şeyin arş¹⁹ ve su²⁰ olduğu rivayetleri de mevcuttur. Kuran'da bu rivayetlerin her birini doğrulayacak delalet-i kat'i bir delil olup olmadığına bakılmaksızın, sadece rivayetlerden birine dayanılarak düşünce sistemleri kurmak, dini anlayışlardaki temel sorunların başında yer aldığı görülmektedir.

Dini anlayışlardaki sorunlardan bir diğeri de Kuran tasavvuru ile ilgilidir. Mesela Müslümanlıkta bir düşünce sistemi, Kuran'ı mahluk sayarken, diğeri mahluk saymamaktadır. Kuran hayata ilişkin belirli bir programla geldi diyenlerin yanında; Kuran hayata ilişkin belli bir programla gelmedi, hayata ilişkin programı insan, Kuranî kavramlarla gerçeklikler arasında ilişki kurarak kendisi formüle eder diyenler de bulunmaktadır. Kuran-bilim ilişkisi konusunda kompartımcı bir bakış açısına sahip olanların yanında i'cazci/istinbatçı bir bakış açısına sahip olanlar da mevcuttur. Farklı Kuran tasavvurları, neticede Kuran'ı bir nesne olarak algılama (biçimcilik), Kuran'ı bir araç, bir şifre, filolojik bir eser, bir prospektüs (tarife), bir bilim kitabı ya da bilimle ilişkisi

¹⁶ Buhârî, *Kader*, 2; Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 16; Tirmizî, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, 67.

¹⁷ Bu rivayet için bkz. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, H. No: 827. Muhammedî Nûr, Hakikat-i Muhammediye olarak da bilinir. Bu kavramı, genellikle tasavvufçular kullanır. Hakikat-i Muhammediye inancına göre Allah, ilk defa Muhammedî nuru yaratmış, onun ardından her şey, bu nurdan ve bu nur için yaratılmıştır. Bütün peygamberlerde tecelli eden bu nur, en son Resul-i Ekrem'e intikal etmiş ve onda karar kalmıştır. (Bkz. Süleyman Uludağ; "Nur" Mad., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2007, XXXIII, 244).

¹⁸ Ebu Davud, *Sünnet*,16; Tirmizî, *Kader*,16; Bkz. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, H. No: 823.

¹⁹ Buhârî, *Bed'ü'l-Halk*, 1.

²⁰ Tirmizî, *Cennet*, 2.

olmayan bir kitap, bir ideoloji kitabı veya bir anayasa kitabı olarak görme şeklinde tezahür etmektedir.²¹

Bu kadar farklı Kuran tasavvurları neticede Kuran'ın anlaşılmasını etkilemekte hatta yönlendirmektedir. Nitekim kalıp yargısına göre bir harici, günah işleyeni kâfir, bir sünnî ise dinin esaslarından birini yapmayan kişi olarak anlamaktadır. “Hüküm ancak Allah'ındır”²² ayetini haricilerin “insanların hüküm vermesi haramdır” şeklinde anladığı da bilinen bir gerçektir. Bu nedendir ki, bir din adamı, entegrist bir anlayışa sahip ise, geleneğin tesirinin ve yorum biçiminin mutlaklığını savunmakta; fundemantalist bir anlayışa sahip ise, geleneği ve tarihsel formları aşip metnin ilk okunuş ve anlayış biçimini mutlaklaştırmakta; radikal bir anlayışa sahip ise, bilgi-iman özdeşliğine inanmakta ve dini bir ideoloji olarak algılamaktadır.

Allah ve Kuran ile ilgili farklı tasavvurların, sonuç itibariyle Peygamber ve din anlayışlarını etkilediği de görülmektedir. Özellikle “nur-i Muhammedi” anlayışı, tasavvuf ehlini derinden etkilediği görülmektedir. Onlar kendilerine mahsus bir âlem tasavvuru geliştirmişler ve bu tasavvurda Hz. Peygambere kozmosun yaratılışının çekirdeği olan kozmik bir güç olarak merkezi bir yer vermişlerdir. Buna göre Allah kendi nurundan latif ve azim bir cevher var edip ondan bütün kâinatı bir tertip içinde yavaş yavaş yaratmıştır. Buna ilk cevher, Nur-i Muhammedi veya Hakikat-ı Muhammediye adı verilmiştir ki bütün cisimlerin ve ruhların başlangıcı ve kaynağını oluşturmuştur. Allah'ın kendi nurundan yarattığı bu nur, O'nun (c.c.) huzurunda yüz bin sene kalmış ve bu süre içerisinde Allah (c.c) gece gündüz yetmiş bin defa bu nuru düşünmüş ve daha sonra bu nurdan bütün varlıkları yaratmıştır²³

Ne var ki aşırı ve dengesiz bir sevginin ulaştığı bu peygamber tasavvurunu, diğer peygamber anlayışları ile birlikte ele alıp Kuran'ın tanıttığı Hz. Peygamberle mukayese ettiğimizde ortaya çıkan sonucun hem niteliği hem de niceliği

²¹ Geniş bilgi için bkz. Celal Kırca, *Hayatın İçinde Hayatla Birlikte Kur'an'ı Anlama*, İstanbul, 2012, s.109-116; İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara, 1998, s. 17-28; İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara, 1999, s. 103-129.

²² Enam, 6/57; Yusuf, 12/40, 67.

²³ Hayri Kırbaçoğlu, “Hz. Peygamber Tasavvurumuzun Dönüşümü: Paradigma'dan Paragon'a, Paragon'dan Kozmik İlke'ye”, IV. Kutlu Doğum Sempozyumu, Isparta, 2002, s. 131-132.

Kuran'la örtüşmemektedir. Nitekim Kuran'da, Hz. Peygamber'in Allah tarafından övülen yönü, kimliği değil, kişiliğidir. Merhameti, kaba ve katı olmayış başta olmak üzere büyük bir ahlak üzere oluşu O'nun övülen kişilik özellikleri arasında yer alır. O'nun ahlaki özelliklerinin, güvenilirliği, sevgisi, ilmi, nezaketi, hoşgörüsü, adaleti, ahde vefası ve doğruluğunda yoğunlaştığını görüyoruz. Ancak bütün bu ahlaki değerler, O'nun bir insan olarak sahip olduğu insani değerler içinde yer alır ve bütün davranışlarında bu ahlaki değerler, hayatın şartları ve imkanları ölçüsünde bir kişilik olarak yansır. Sahip olduğu bu kişilik özellikleri sebebiyle Yüce Yaratıcı O'nu, bir ahlak peygamberi olarak tanıtmış²⁴ ve insanlara karşı kaba ve katı olmayışını, aksine, yumuşak ve hoşgörülü oluşunu özellikle övmüştür.²⁵ Ama dini eserlerde bu Kuranî anlayışın değil de, daha ziyade tasavvufi anlayışın etkin bir şekilde yer alması, şüphesiz dini ilimlerin ana sorunlarından birini oluşturmaktadır.

1.2. Mantık Sorunu

Hepinizin bildiği gibi mantık, doğru düşünme yolu ve yöntemi demektir veya doğru düşünme yolunu ve yöntemini ortaya koyan bilim dalının adıdır. Kısaca mantık bir düşünme sanatıdır. Şayet doğru mantığa sahip olursanız, doğru düşünceye de sahip olursunuz. Mantığınız yanlış ise düşüncenizin doğru olması mümkün değildir. Zira yanlış araçla doğru amaca ulaşamaz. Bu nedenle dini anlamdaki temel sorunlardan bir diğeri de, belki de en önemlisi dini metinlerin anlaşılmasında kullanılan mantık türüdür. Dini metinleri anlamada kullandığımız mantık, genellikle iki değerli bir mantıktır. Bu mantık, Aristo'nun Organon adlı eserinin tercüme edilip İslam alemine girmesinden sonra bizim düşünce yapımızın temelini oluşturmuştur. Kuran mantığını ve Kuran'da kullanılan dil mantığını dikkate almadan iki değerli mantıkla Kuran'ı veya dini metinleri anlamaya kalkışmak, dini anlayışımızda ki en önemli sorunlardan bir diğeri'dir. Kuran'ın içeriğinde iki değerli mantığa işaret eden bazı konular olsa da, iki değerli mantıkla kavranamayacak kadar geniş ve ihatalı olan konular da mevcuttur. Böyle bir mantık ve yöntemle Kurân'ın daha doğru ve daha sağlıklı anlaşılması ve yorumlanması da mümkün olamamıştır. Mesela;

²⁴ Kalem, 68/4.

²⁵ Âl-i İmrân, 3/159.

- a. Allah dilediğini hidâyete erdirir, dilediğini dalâlette bırakır,
- b. Allah dileyeni hidâyete erdirir, dileyeni dalâlette bırakır,
- c. Dileyen hidâyete erer, dileyen dalâlette kalır, ilkelerinden her birinin referanslarını Kurân'da rahatlıkla bulabiliriz.

Ancak iki değerli mantık anlayışına bağlı kalındığı için, Cebriyeci anlayış bu ilkelerden birini, Mu'tezili anlayış ise bir diğerini ideolojik anlayışlarına dayanak yapabilmişlerdir. Neticede Kuranî muhtevanın merkeze alındığı bir anlama yerine, ayetlerin dini anlayışlarına malzeme yapıldığı bir anlama tarzı geliştirilmiştir. Bunu elde etmek için de indüktif (tümevarımsal) bir yöntem uygulanmıştır. Bu yöntem ise Kuran'ın bir bütün olarak kavranmasını değil, parçalanarak algılanması ve anlaşılması sonucunu getirmiştir.²⁶ Nitekim Muhammed İkbâl'in, Grek felsefesinin Müslüman düşünürlerin görüş açılarını bir hayli genişletmesine rağmen, genellikle onların Kuran ile ilgili görüşlerini kararttığı²⁷ düşüncesi, bu gerçeğin bir ifadesidir.

Musa Carullah ise Aristo'nun tespit edip ortaya koyduğu mantık kurallarını, tepkisel bir harekete dayandığını söyler. Ona göre bu mantık kuralları, kendi çağında şöhrete ulaşmış "Sûfizm" düşüncesine karşı ortaya konulmuş kurallardır. Bu sebeple bu "Mantık", "hasmın şaşırtdmacılıklarından sakınmak maslahatı"na yöneliktir. Özünde zihni, "hatadan koruma" amacı mevcuttur. Bir başka ifade ile bu mantık, olumlu bir mantık değildir. Ancak şaşmamak ve yanlış fikirlere sapmamak gibi selbi (olumsuz) bir niteliğe sahip olduğu için de faydalı yönü mevcuttur. Bununla birlikte bu mantık, ilkel bireyler ve toplumlar için faydalı olsa da çağdaş toplumlar ve bu toplumlar içinde yer alan bireyler için çok da önemli değildir. Zira devir, aramak, bulmak ve keşfetmek, kısaca üretmek devridir. Mevcudu koruma devri değildir. Bu çağda koruyan mantığa değil, keşfeden, hidâyete erdiren, yol gösteren kısaca üreten mantığa ihtiyaç bulunmaktadır. Ona göre Kur'ân'ın özünde var olan mantık da budur. Bu mantık, korumaya ve ispata yönelik değil, beyan ve hidâyete yöneliktir. Ona göre beyan; insanın fikrine meçhul olan yani bilinmeyeni keşfetmek;

²⁶ Geniş bilgi için bkz. Düzgün, *Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kuran Yorumlarına Etkileri*, s. 316-317.

²⁷ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (Çev. Ahmet Asrar), İstanbul, 1984, s. 19.

hidâyet ise, insanın fikrini meçhul olan bir hakikate ulaştırmaktır. Olması gereken de budur.²⁸

Şunu da önemle belirtmek gerekir ki, anlamak için bütünü parçalara ayırmak, kabul edilebilir bir yöntem olsa da değerlendirmede parçaları bütün yerine koyma, daha da vahimi parçaları bütünle özdeşleştirme kabul edilebilir bir yöntem olmamalıdır. Özellikle ak-kara, siyah-beyaz, doğru-yanlış gibi sadece iki rengin hakim olduğu veya iki renkten başka renklerin ve tonların kabul edilmediği bir mantık anlayışıyla Kuran'a ve Hadise yönelmek ve bunları doğru anladığını söylemek ne ölçüde sağlıklı bir mantığa dayanmaktadır?

II. Modernleşme Sorunu

İslam dini, tarihinde iki kez yabancı kültürlerle karşılaşmış ve bu kültürlerle etkin olarak iletişimde bulunmuştur. Bunlardan birincisi Miladi 8.yy.'ın sonlarında Yunan kültürüyle, ikincisi ise Osmanlı Devleti'nin Viyana bozgunundan sonra Batı kültürüyle olan karşılaşmasıdır. Birinci karşılaşmada İslam dini, merkezde olarak etkinliğini büyük oranda korumuş ise de, ikinci karşılaşmada İslam dininin Batı düşüncesinden etkilenmesi, birincisine oranla daha farklı, sancılı ve sorunlu olmuştur. Birinci karşılaşmadaki ilişki bilgi ve bilim alanlarında yoğunluk arz ederken, ikinci karşılaşmadaki ilişki, ilk dönemdeki gibi sadece bilgi boyutu ile sınırlı kalmamış, ayrıca "değer"ler üzerinden de olmuştur.

Osmanlı Devleti, Viyana kuşatmasına kadar Batı kültürü ile askeri alanlardaki temasları hariç, kültürel, sosyal ve ekonomik alanlarda herhangi bir temas içinde olmamış ve buna da ihtiyaç duymamıştır. Zira "klâsik çağların Müslümanlığı için Frenk Avrupa, kendisinden güneşli İslâm dünyasının öğreneceği hiç bir şeyi olmayan, pek az korkacağı bir dış barbarlık ve imansızlık kaynağı"²⁹ dır. Ne var ki Osmanlı ordularının Batı orduları karşısındaki devamlı yenilgileri, Osmanlı devlet adamlarına, önce Batı'nın askeri alandaki üstünlüğünü daha sonra da teknik ve kültürel alanındaki üstünlüğünü kabule zorlamış, neticede Osmanlı Devleti'nin kurumlarının yenilenmesi ve bunun için de Batı'nın bazı kurumlarının alınması gerektiği sonucuna varılmıştır.

²⁸ Celal Kırca, *Kuran'ı Anlama*, s. 200-207

²⁹ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Çev. Metin Kıratlı), Ankara, 1970, s. 35.

Batı ile olan bu aracısız bağlantı sonucu başta Osmanlı olmak üzere İslam âleminin, özellikle rasyonalist³⁰ ve pozitivist³¹ düşünce tarzından ve sanayi devrimi ile birlikte oluşan sanayi toplum yapısı ve onun temelini oluşturan hürriyet ve eşitlik gibi Batılı değerlerden azami ölçüde etkilendiği görülmektedir. Nitekim İslam âleminde oluşan reaktif düşünce tarzları ile savunmacı, reddedici, uzlaşmacı tavırları ve fikirleri içeren pek çok eserlerde ve Kuran yorumlarında bu etkilerin izleri ve yansımaları açıkça görmek mümkündür.

Batı, bilim ve teknolojik alanlardaki başarısına bağlı olarak toplum yapısını, tarım toplumundan sanayi toplum yapısına dönüştürürken, İslam dünyasında böyle bir dönüşüm yaşanmamış olması, Batı düşüncelerinden ve değerlerinden etkilenişin en önemli sebepleri arasında yer alır. İslam dünyasının en fazla etkilendiği alanlardan birisi din bilim ilişkisi, diğeri de Batılı değerler olmuştur.

2.1. Din- Bilim İlişkisi Sorunu

Din-bilim ilişkisi tartışmaları, kökü çok eskilere dayanan bir olgu olsa da, sanayi devrimiyle birlikte oluşan yeni bilim anlayışına bağlı olarak daha da yoğunluk kazanmış olan bir konudur. Önceleri Batı'da başlayan daha sonra İslam dünyasına da intikal eden bu tartışma, Osmanlı'da Tanzimatla birlikte etkisini daha da artmış ve Cumhuriyet döneminde de etkisini devam ettirmiştir. Ne var ki Batı'da kilise müntesipleriyle bilimadamları arasında cereyan eden bu çatışma, İslam âlemine İslam'ın bilimle çatıştığı veya İslam'ın terakkiye mani olduğu söylemleri ile yansıtılmaya çalışılmıştır. Bu nedenledir ki son iki asırda İslâm, müntesiplerinin içinde bulunduğu fikrî, askerî ve ekonomik durum nedeniyle sürekli tenkide uğrayan, sorgulanan ve yargılanan bir din haline dönüştürülmüştür. Önyargı ile İslam'a yaklaşanların ortaya koydukları bu oryantalist bakış açısına göre, Batı farklıdır, zira değişmektedir. Doğu da farklıdır, zira değişmemektedir. Değişmezliğin gerçek sebebi ise, bizzat İslâm'ın kendisidir. Medeniyet değişim demektir. Oysa İslâm değişime karşıdır. Karşı olduğu içinde uygar bir din değildir. Hatta İslam'ın uygar olma gibi bir kaygısı da olmamıştır. İslam âleminde bu iddialara savunmacı bir refleksle

³⁰ Düzgün, *Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kuran Yorumlarına Etkileri*, s. 305-324.

³¹ İsmail Fenni, *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341, s. 531-534.

cevap verilmiş, İslam'ın bilime karşı olmadığı tezi büyük oranda Kuran'dan ve İslam tarihinden alınan referanslarla desteklenmiştir.

Son tahlilde din-bilim ayrımının temeli, kilise dogmalarıyla bilimin ayrışması, akıl ötesi inanç tanımı ise Kant'ın Hıristiyan dünyâsında inanca yer açmak için akli bir anlamda devre dışı bırakma anlayışına dayanmaktadır. Şayet din ayrı bilim ayrı ise bu tanım, ancak dini imân, ahlâk ve ibâdete tahsis ettiğimizde ve bunlarla sınırladığımızda doğru olur. Böylece dinin sahası ile bilimin sahasını zihinsel planda ayırmış oluruz. Ne var ki Dinin ana kaynağı Kurân'da böyle bir ayrımın varlığı asla söz konusu değildir. Çünkü Kuran'ın muhtevası sadece iman, ahlak ve ibadetle sınırlı değildir. Zira onun muhtevası hayatı, hayatın bütünü ve genelini kuşatıcı bir nitelik arz etmektedir.

Bununla birlikte din- bilim ilişkisine yaklaşım tarzları açısından din adamları özellikle ilahiyat kökenli akademisyenler arasında bir görüş birliği mevcut değildir. Bu akademisyenler arasında İslam ile bilimin veya Kuran ile bilimin çatışmadığı konusunda her hangi bir görüş ayrılığı bulunmasa da, din-bilim veya Kuran bilim ilişkisinin nasıllığı ve neliği konusunda görüş ayrılıkları vardır. Bazı akademisyenler, din ayrı bilim ayrıdır derken; bazı akademisyenler, Kuran'da bilimsel i'cazın bulunduğunu savunurlar. Bazı akademisyenler ise sınırlı bazı alanlarda Kuran'la bilimin bir birlikte içinde olduğu ve bu nedenle de bu tür ayetleri anlamak için bilimsel verilerden yararlanmak gerektiği kanaatindedirler.

Din- bilimin ayrımını tercih eden akademisyenlere göre bilim ile din arasında tam bir farklılık, ayrılık, bölümleşme veya kompartımanlaşma söz konusudur. Dolayısıyla bilim ile dinin alanları, yöntemleri ve amaçları itibariyle birbirinden tamamen farklıdır. Bunlara göre bilimin ilgilendiği konularla, Kuran doğrudan ilgilenmez, bilimin konuları, Kuran'ın nüzul döneminde söz konusu olmayan olay ve olgularla ilgilidir. Kuran'da yer alan bugünkü astronomi ve tıp bilimlerinin araştırma alanına dahil edilebilecek kimi değerler, bilimsel veya bilgisel katkı amaçlı atıflar değil Allah'ın kudret ve azametini vurgulayan dini amaçlı atıflardır".³² Zira bilimsel bilgiler neticede deney, gözlem, açıklama, betimleme, analogi, endüksiyon, dedüksiyon, analiz ve sentez yöntemleri ile elde edilen bilgilerdir. Dolayısıyla dinin ve bilimin sahası

³² Ö. Özsoy, İ. Güler, *Konularına Göre Kuran*, Ankara 1996, XXI.

ve konuları birbirinden ayırır. Böyle olduğu için de aralarında bir çatışma da söz konusu değildir.

Bazı akademisyenlere göre ise, Kuran'ın bilimsel icaz'ı da vardır ve bilimin bugün bulduğu birçok bulgu ve keşif Kuran'da bulunmaktadır.³³ Bu düşüncede olanlar, fıkhıdaki delaleti zanni olan hükümlerin Kuran'dan çıkartılması anlamında kullanılan "istinbat" terimini, Kuran'ın bilimsel içerikli ayetlerinden gözlem ve deneye dayalı bilimsel veriler veya icatlar çıkartma/istihraç anlamında kullanmak ve bunu "Kuran'ın bilimsel i'cazı" olarak tanımlamak eğiliminde olanlardır. Fıkhıdaki delaleti zanni olan hükümlerin Kuran'dan çıkartılması anlamında kullanılan "istinbat" terimi ile anlam paralelliği arz eden "istihraç" kavramının kullanılmış olması, Kuran'ın bilimsel yorumuna karşı olanlara, haklı olarak "Kuran'da vardı da Batılı bilim adamları bunları bulmadan önce neden İslam âlimleri onları keşfetmedi?" sorusunu sordurmaktadır. Arıca bu tanım, fen ve sağlık bilimlerinin tanımı için kullanılan keşfetme, bulma ve ortaya çıkartma tanımıyla örtüşmesi nedeniyle, bir anlama objesi olan Kuran'ı, bir araştırma ve keşfetme objesi haline getirmiş olmaktadır. Bir başka ifade ile bu yaklaşım tarzı, anlama ve açıklama objesi olan Kuran'ı, sanki keşfedilmeyi ve kendisinden çıkarımlar yapılmasını bekleyen bir obje haline dönüştürmektedir. Bu nedenle de yukarıda zikredilen soru, cevabını hala aramakta ve yaşanan hayatta henüz bir karşılık da bulamamaktadır.

Bazı ilahiyatçı akademisyenlere göre ise, sahaları ve yöntemleri ayrı olsa da din ile bilim veya Kuran ile bilim arasında bazı ortak noktalar veya konular mevcuttur. Bir başka ifade ile din bilim ayrılığı değil, birlikteliği söz konusudur. Dolayısıyla bu ortak noktalara ve konulara ilişkin ayetlerin veya bu ayetlere ait delaletlerin anlaşılmasında bilimsel verilerin bağlam olarak kullanılmasında bir sakınca yoktur. Yapılan bilimsel yorumlardan amaç ise, Kuran ibarelerinden "istinbat" veya "istihraç" yolu ile bilimsel icatlar veya keşifler çıkartmak değil, Kuran-evren veya Kuran-bilim ilişkisini ele alan ayetleri veya bu ayetlerin delaletlerini daha iyi anlamak, kavramak ve açıklamaktır.

Bu açıdan ele alındığında Kuran'da araç değerler olarak algılanan ve anlamlandırılan bazı bilgilerin; aynı zamanda olguları ve olayları inceleyen ve açıklayan farklı bilim dallarına ait bilgilerle benzeştiği veya konu birlikteliği

³³ Veyssel Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usul*, Erzurum, 2007, s. 7-10.

içinde oldukları görülür. Bunun nedeni bizzat Kuran'ın hem kâinatı, hem de Kuran pasajlarını ayet saymasıdır. Bir anlamda Kuran sözlü, kâinat ise fiili vahiydir. Bu olgudan hareketle, birçok din-bilim adamının; Kuran-bilim ilişkisini ve uyumunu anlamaya, açıklamaya ve temellendirilmeye çalıştığı görülmektedir. Nitekim Kuran'da yer aldığı kadarıyla ifade biçimi, bilimsel ifade biçiminden farklı da olsa (din dili, bilim dili ayrı olsa da) bilimle konu veya bilgi benzerliği içinde olan bazı olguların ve olayların, Kuran tarafından "niçin?"inin, bilim tarafından ise "nasıllığını" açıklandığı görülmektedir. Bir başka deyişle Kuran olgu ve olayların niçinini, bilim ise nasıllığını açıklar. Bu da O'nun; alansal, konusal, ve bilgisel kuşatıcılığını gösterir.

2.2. Yorumlarda Rasyonalizasyon Sorunu

Bilindiği gibi Rasyonalite, akli olmak, akla uygun olan demektir. Akli olma ise bireyin dış dünyasında var olan ve yaşanan gerçeklikler demektir. Bunlar ise; a. bilimsel verileri, b. doğal olguları, c. hayata geçirilmiş dini bilgileri veya dogmaları, sosyal ve kültürel normları içermektedir. Bir başka ifade ile akli veya akla uygun olan denildiğinde kastedilen bu gerçekliklere uygun olma durumudur.

Aklileştirme/rasyonalizasyon ise bir şeyi akla uygun hale getirme demektir. Bu her dönemde olmuştur. Ancak rasyonalizasyonun Kuran yorumunda etkin olarak kullanıldığı asıl dönem, İslam âleminde rasyonalizmin ve pozitivistimin etkin olduğu 19. ve 20. yüz yılları kapsar.

Özellikle Hindistan'da Ahmed Han'ın, 19. yüzyıl Avrupa'sının rasyonalist bakış açısı karşısında Kuran'ı savunurken, leksiyografik hilelere (lügatle ilgili izahlar), olağanüstü olayları psikolojik vakalar olarak yorumlamaya ve tabiat üstü verileri mecazi (metaforik) olarak algılamaya başvurduğu;³⁴ Mısır'da ise Mustafa el- Meraği'nin, "Üzerine sürü sürü kuşlar gönderdi"³⁵ ayetinde olduğu gibi "tayr/kuşlar" kavramını, bir kısım hastalık ve mikrop taşıyan sinek ve sivrisinekler, "hicaret/taşlar"ı ise, rüzgârların taşıyıp getirdiği mikroplu tozlar olarak anladığı ve yorumladığı görülmektedir.³⁶ Bu görüşün, Muhammed

³⁴ Düzgün, *Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kuran Yorumlarına Etkileri*, s. 317.

³⁵ Fil, 105/3.

³⁶ Meraği, *Tefsiru'l Meraği*, Beyrut, 1974, 30/243.

Abduh'a ait olduğu³⁷ ve Elmalılı Hamdi Yazır tarafından da şiddetle eleştirildiği³⁸ de hepimizin malumudur.³⁹ Benzer şekilde Karl Opitz da "Kur'an'da Tababet" adlı kitabında bu hastalığın çiçek hastalığı olduğunu ve Arap yarım adasında ilk defa bu hastalığın o vakit görüldüğünü, daha sonra üzerinden Avrupa'ya yayıldığını söylemektedir.⁴⁰

Yine Abduh "*Faiz(riba) yiyenler, alışveriş, riba gibidir demiş olmaları dolayısıyla, ancak kendisine şeytan çarpmış mecnun kimsenin kalktığı gibi kalkarlar.*"⁴¹ âyetini "İslâm' dan önceki Araplara göre her hastalığın sebebi cinlerdir. Cinler, canlı hafi cisimlerdir ki biz bunlara bugün mikrop demektediriz. Bu mikropların cinlerden bir nevi olması sahih olur. Zira bunların pek çok hastalığa sebep oldukları sabit olmuştur"⁴² diye yorumlar.

O, buradaki maddi bir çarpma ihtimalini epilepsi hastalarının durumuna benzetir ve hastalığın sebebini de mikroplarla açıklar. Sonunda da "İlmin ispat ettiği ve doktorların kararlaştırdığı konularda biz Müslümanların çatışmasına gerek yoktur"⁴³ der.

Seyyid Ahmed Han ise, Ashab-ı Kehf kıssasını açıklarken, bunların gerçekten öldüklerini, havanın nüfuz edemeyeceği bir yerde uzanmış bulunan cesetlerinin mumyalanmış halde olduklarını bu yüzden, gözleme deliğinden bakıldığında hiç zarar görmemiş canlı vücutlar gibi göründüklerini açıklar. Azad ise, bunların sağa sola hareket etmelerinin, iki tarafı açık olan mağaradaki cereyandan kaynaklandığını, taze hava nedeniyle de cesetlerinin çürümemiş olduğunu söyler.⁴⁴ Bu ve benzeri örneklerde olduğu gibi dini metinlerde yer

³⁷ Muhammed Abduh, *Tefsiru Cüz'i Amme*, Mısır, tarihsiz, s. 120.

³⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, tarihsiz, VIII, 6133-6143.

³⁹ Geniş bilgi için bkz. Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, İstanbul 1981, s. 242-243.

⁴⁰ Karl Opitz, *Kur'an'da Tababet*, (Çev. Feridun Nafiz Uzlu), Ankara 1971, s. 58.

⁴¹ Bakara, 2/275.

⁴² Reşid Rıza, *Menar*, 3/96; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara 2009, s. 791.

⁴³ Reşid Rıza, *Menar*, 3/96-97.

⁴⁴ Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, (Çev. Şaban Ali Düzgün), Ankara 1994, s. 48.

alan bazı bilgilerin ve bazı mucizevi olayların aklileştirilmesi, dini anlamadaki çağdaş sorunlardan bir diğeridir.

2.3. Modern Değerler ile Dini Değerlerin Çatışması Sorunu

Sanayi devrimi ile birlikte ortaya çıkan ve oluşan yeni toplum modelinde - uygulamaları tartışılrsa da- en azından teoride- normatifliğin, rasyonelliğin, demokrasinin, bir başka deyişle değerlerin, ilke ve kuralların egemen ve etkin olduğu bir sosyal bir yapı söz konusudur. Bu sosyal yapıda itaate karşı özgürlük, hiyerarşiye karşı eşitlik, göreve karşı ise hak kavramları ilke olarak benimsenmiştir. Batı’da evrimleşerek gelişen bu sosyal yapı, İslam aleminde birçok bilim adamı ve düşünür tarafından da benimsenmiştir. Zamanla da bu düşünce, etkisi artırmış ve İslam alemindeki modernleşme hareketinin muharrik gücü olmuştur. Alanlarına göre yoğunluğu değişse de ekonomik, sosyal, kültürel, siyasi ve dini hayata yönelik Batı düşünce tarzlarının etkinliği asla değişmemiştir. Bundan dolayıdır ki İslam aleminde modernleşme sürecine girilinceye kadar başta Kuran olmak üzere bütün dini metinler, geleneksel din anlayışına uygun olarak algılanıp yorumlanırken; modernleşme dönemiyle birlikte, buna bağlı olarak yeni Kuran yorumları yapılmaya başlanmıştır.

Özellikle Fransız devrimi ile sembolleşen “hürriyet” ve “eşitlik” gibi değerlerin İslam alemindeki etkilediği hepimizin malumudur. İslam aleminde görülen çok kadınla evlilik, tesettür, mesturiyet (saklanma) ve cariyeliği Avrupalılar İslam dininin kadınlara değer vermeyişinin bir ispatı gibi algıladıklarından eleştirilerini de bu konulara odaklaştırmışlardır. Bu eleştirilerin etkisinde kalan Müslüman alimler ise, İslamiyet’e yöneltilen bu eleştirileri bir yandan çürütmeye çalışırken, diğer yandan da kadına sağlanacak hakların aslında İslamiyet’in kaynağında olduğunu ispat etme çabası içinde olmuşlardır. Bunun için de Asr-ı Saadet dönemindeki kadınların statülerine bolca atıflar yapılarak, kadınlarla ilgili mevcut olumsuz durumun eleştirisini yapmışlardır. Mesela, Osmanlı’da Fatma Aliye Hanım “Mehasin” gazetesinde yayınlanan bir makalesinde şunları söylemektedir:

“Bir kere sadr-ı İslam’da ve zaman-ı saadetteki Müslüman kadınların mevkii ictimaiyeleriyle bugünkü Müslüman kadınların hal ve mevki’ini mukayese edersek tamamıyla mütehayyir oluruz. Vakt-i saadette kadınlar ev eşyası kabilinde değildi. Kadınlar kendileri için mukarrer olan mevki’i ictimaiyeyi tamamıyla ve hakkıyla işgal etmekteydiler. Kadınlar ailenin reisesi ve seviye-i

irfanda erkeklerle müsavi ve vazifelerinin ehemmiyet ve necabetine tamamıyla vakıf idiler. Kadınlar ızharı ma'yub bir şey olmayıp erkeklerin refikayı hayatı ve şerik-i mihneti idiler....İşte İslam kadınları böyle iken ve böyle olmak lazım gelirken... bugün bizim nazarımızda kadın sandıkta muhafazası lazım bir şey gibi, evlerimizde ya da bir alet-i şehvet veyahut alet-i hizmet olmak üzere ikamete mahkum bir varlıktır.”⁴⁵

Böyle bir savunmanın temelinde yaşatan sebep ise, yaşanan gerçeklik yani güncel değerlerle, inanılan değerler arasındaki çatışmadır. Güncel değerler; bireyin içinde yaşadığı zaman ve mekânda ortaya çıkan veya yükselen değerlerdir. Bu değerler, aynı zamanda yaşanan gerçekliliği de ifade eder. Birey, günlük hayatını yaşarken hayatın içinde karşılaştığı kültürel, ekonomik ve politik gerçekliklerle, inandığı dini gerçeklikler uyum veya paralellik içinde ise, o birey için herhangi bir dini problem yok demektir. Ancak yaşanan gerçeklik ile inanılan gerçeklik arasında bir uyum veya paralellik yoksa bir başka ifade ile bunlar arasında şayet bir çelişki mevcut ise, o zaman o birey için, dini bir problem var demektir. Bu problem ise, birey yaşanan gerçekliğe göre mi hayatını yaşayacak? yoksa inanılan gerçekliğe göre mi yaşayacak? problemidir. Birey, yaşanan gerçekliğe göre hayatını yaşasa, inanılan gerçeklik ile; inanılan gerçekliğe göre yaşasa bu defa yaşanan gerçeklik ile çatışmış olacaktır. Böyle bir çatışma ise o bireyin kişilik bölünmesine sebep olacak ölçüde ona rahatsızlık verecek ve onu mutlu etmeyecektir. Oysa bir dine inanmada bireyin temel amacı, mutlu olmaktır. Mutlu olmak için inandığı bir dinle, içinde yaşadığı hayatın çatışması, o birey için bir problem olacak ise, böyle bir problemin çözümünü talep etmek onun en doğal hakkı olacaktır. Geçmişte İslam uleması bu problemi, te'lif, tahsis ve nesh yöntemleriyle çözmüş ise de, günümüzdeki problemlerin hepsini geçmişte uygulanan bu yöntemlerle çözmek mümkün olamamaktadır. Bu nedenle geçmişte yaşanan problemlerle günümüzdeki problemlerin mukayese edilerek benzer yanları ile farklı yanlarının tespit edilmesi ve buna göre bir çözüm bulunmasında zorunluluk bulunmaktadır.

⁴⁵ Yasemin Avcı; “Osmanlı Devleti’nde Tanzimat Döneminde “Otoriter Modernleşme” ve “Kadının Özgürleşmesi Meselesi”, Otam (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama, Merkezi Dergisi, S: 21, s. 13; Fatma Aliye, “Bazı Hususat-ı İctimaiye” Mehasin, 10 Eylül 1335/10 Eylül 1919, s. 746-747’den naklen.

Bu anlayış nedeniyledir ki Mısır'da R. Rıza, Nisa suresinin 129. ayetinde yer alan “aralarında adaleti yerine getirmeye güç yetiremezsiniz” pasajını yorumlarken, çok evliliğin bugünkü şartlarda faydadan çok zarar getireceği yorumunu yapabilmiştir⁴⁶. Bununla birlikte sosyal sorunların Hindistan ve Mısır'daki etkileriyle Osmanlı'daki etkisinin aynı olmadığı da bir gerçektir. Nitekim Hindistan'da eşitlik ilkesi ön planda yer alırken Osmanlı'da hürriyet ilkesinin ön planda olduğu görülür. Bu nedenle Hindistan Müslümanları arasında feminist Kuran yorumları yapıldığı halde, Osmanlı'da Hindistan'daki kadar feminist yorumlara rastlanmaz. Daha ziyade geleneksel yorum tarzının günün şartları içinde savunmacı bir reflekse dönüştüğü görülmektedir. Bu da leksiyografik hilelere başvurarak yapılmaktadır.

Mesela, “daraba” kelimesinin linguistik oyun veya leksiyografik hile ile “dövme” anlamından, nasıl kovma/ boşama veya cinsel ilişki anlamına kaydırıldığı; veya “Fevahyina ila Musa ani'dribbi'asake'l bahre/ Musa'ya asanla denize vur diye vahyettik” ayetinde yer alan “daraba” kelimesine nasıl gitme ve koşma anlamının verildiğini 47 örnek olarak verebiliriz.

Mümtaz Ali'ye göre Nisa suresinin 34. ayetini, erkeğin kadın üzerine bir hakimiyeti olduğu tarzında anlamak hatadır. Zira klasik tefsirlerdeki anti feminist açıklamalar, ilahi metnin ruhundan ve lafzından ziyade zamanlarının mutad hukukunu yansıtmaktadır. Ayet bütünlüğünden kadınların eşit biçimde erkeklere karşı bir önceliğinin olduğu da anlaşılabilir. O, erkek kadın şahitler arasındaki nispetsizliği, İslam hukukunda gerçekte yalnızca ticari anlaşmalara ve erkek Arap tacirlerin kendi kadınlarından çok daha bilgili olduğu teknik becerilere işaret eden Kuran ayetinin yanlış yorumlanmasından neşet eden bir aşırılık olarak görür.⁴⁸ Benzer yorumları Emir Ali de yapmakta, kadınla ilgili yetersizliği belirten ayeti, o çağdaki Arapların problemlerine bağlı ve geçerli addederek “geçici” bir uygulama olarak değerlendirir.⁴⁹

⁴⁶ İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kurana Yaklaşımlar*, İstanbul, 2004, s. 116.

⁴⁷ Ş. Ali Düzgün, *Rasyonalist Düşüncenin Kur'an Yorumuna Etkileri*, s. 320-321.

⁴⁸ Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, (Çev. Ahmet Küskün), İstanbul, 1990, s. 91.

⁴⁹ Aziz Ahmet, *Modernizm ve İslam*, s.118.

Bütün bu anlama(ma) sorunlarına karşı, 21. yüzyılda Müslümanlar için dini ilimler açısından bir gelecek tasavvuru mümkün müdür?, şayet mümkün ise bunun imkanı nasıl olacaktır?, sorularının da bir cevabı olmalıdır.

III. Dini İlimlerde Gelecek Tasavvuru

Yukarıda ayrıntılarıyla anlattığımız sorunlar da açıkça gösteriyor ki geçmiş İslamî kültürümüzü, sadece tekrar etmek, yüceltmek ve günümüze taşımak; çağdaş problemlerimizi çözmeye yetmemektedir. Çünkü geçmişin sebepleri günümüzün sonuçlarıdır, günümüzün sonuçları ise geleceğimizin sebepleri olacaktır. Nitekim bugün içinde bulunduğumuz sosyo-kültürel, sosyo-politik ve sosyo-ekonomik problemler, geçmişte ortaya çıkan sebeplerin bir sonucudur. Zira geçmişten günümüze intikal eden İslamî kültür, büyük oranda "Epistemik Cemaat" kültürünü yansıtmaktadır. Bu durumun, günümüzde cemaatçi bir toplum modelini benimseyen Müslümanlar ile cemiyetçi bir toplum modelini benimseyen Müslümanlar arasında "gelenekçi Müslüman" ve "yenilikçi Müslüman" ayrımına da sebep olduğu hepimizin malumudur.

Nitekim cemaatçi toplum modelini benimseyen Müslümanlar, cemaat liderinin karizmatik kişiliğine ve otoritesine dayalı bir bilgiyi, İslamî hayatı için gerekli ve bağlayıcı görürken; cemiyetçi toplum modelini benimseyen ve bu modeli savunan Müslümanlar ise Kurânî bilgiye dayalı ilke ve prensipleri İslamî hayatı için gerekli ve bağlayıcı görmektedirler.

Böyle bir görünüm arz eden dini anlayışlara dayalı dini ilimler için bir gelecek tasavvuru mümkün olabilir mi sorusu, haklı olarak akla gelmektedir. Ancak iyi analiz edilip değerlendirildiğinde bu kadar farklı sorunların, iki ana kulvarda odaklaştığı görülür. Bu ana kulvarlardan birisi gelenekçilik, diğeri ise geleneksizliktir. Gelenekçilik, "inançları daha çok geçmişten süregeldikleri için benimseyen, saygın tutan, destekleyen yeni kültür öğelerine daha az değer veren tutum veya öğretisi"⁵⁰; geleneksizlik ise bir geleneğe sahip olmama demektir. Her dini anlayışın elbette ki bir geleneği olacaktır, hatta olmalıdır. Zira gelenek, dinin ortaya koyduğu ilke ve kuralların, tarihi süreç içinde beşer tarafından yapılan yorumlarından oluşan bir birikimdir. Elbette ki bu birikimde bizim için yararlı unsurlar ve öğretiler mevcuttur. Ancak geleneği oluşturan yorumları yapanların da bizim gibi insan olduğunu, hata yapma

⁵⁰ TDK Türkçe Sözlük, Ankara, 2005, 741.

ihtimallerinin bulunduğunu ve kendi zamanlardaki sosyal, ekonomik ve kültürel ihtiyaçlarına göre yorumlarda bulduklarını da unutmamak gerekir. Ancak buradaki ana sorun, geleneği gelenekçiliğe dönüştürerek ona ideolojik bir nitelik kazandırma anlayışıdır.

Aynı şekilde geleneksizlik de en az gelenekçilik kadar sorunludur. Çünkü geleneği olamayan bir dinin, müntesiplerine birlik adına vereceği hiçbir şeyi yok demektir. Bu nedenle gelenekle, gelenekçiliği ve geleneksizliği bir birinden ayırt etmek gerekmektedir. Bu ayırımı yeterince yapılmadığı içindir ki dini ilimlerin ana sorunu haline gelmektedir. Zira bir tarafta gelenekçilikle dini yorumlar mutlaklaştırılmakta, dolayısıyla yorumlardaki değişimin önüne set çekilmekte; diğer tarafta ise dini yorumlarda geleneksizliğe giden anlayışlar gelişmektedir.

Oysa geleneğin tesirini ve yorum biçimini mutlaklaştırmak da, geleneği ve tarihsel formları aşip dini metinlerin ilk okunuş ve anlayış biçimini mutlaklaştırmak da; bir bilgi objesi olan dinin yorumunu, bir inanç objesi olarak kabul etmek ve din gibi algılamak da; dini metinleri iç ve dış bağlamlarından kopararak çağdaş anlayışa uygun gelecek tarzda yorumlamak da yorumun değeri ve anlama yöntemleri açısından sorunlu olan hususlardır. Bu sorunları aşmak için ise yapılması gerekenler şunlardır:

1. Dinî düşünce alanında yüzyıllardır devam edip gelen ak-kara veya siyah-beyaz gibi kategorik, indirgemeci, tümevarımcı, parçacı/atomik düşünce yöntemlerinin ve mutlakçı anlayışlarının terk edilerek, bunların yerine analitik, sorgulayıcı ve eleştirel düşünce yöntemlerinin geliştirildiği ve kullanım alanlarının genişletildiği bir düzeye ulaşılması için çaba göstermek.

Mesela ilmihal kitaplarında ele alınan konular, iman, ibadet ve ahlak şeklinde bir sıralamaya tabi tutulmaktadır.⁵¹ Hiç şüphesiz böyle bir sıralamanın dini ve mantıki gerekçeleri de olabilir. İleri sürülen gerekçelere göre her hangi bir sorun da görülmeyebilir. Ancak böyle bir sıralama, Kuran'ın nüzulüne ve bu nüzule göre dini tebliğ eden Hz. Peygamberin uyguladığı tebliğ metoda uygun düşmemektedir. Zira Mekkî ayetlerdeki muhtevada imani ve ahlaki konuların, Medenî ayetlerde ise ibadet ve muamelatla ilgili konuların daha çok

⁵¹ Bkz. Türkiye Diyanet Vakfı, *İlmihal*, Ankara 2012, I-II; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, (Sad. Fikri Yavuz). Ankara, tarihsiz.

öne çıktığı hepimizin malumudur. Buna göre sıralamanın, iman, ahlak, ibadet ve muamelat şeklinde sıralanması, en azından dini referanslarımızı doğru anlama açısından gerekli bir çaba olarak görülebilir.⁵²

Bir başka örnek de Kuran'da yer aldığı halde dini kitaplarda yer almayan bilgilerle alakalıdır. Dini kitaplarda yer alan esmau'l hüsna sayısı ve içeriği ile Kuran'da yer alan esmau'l hüsna arasında önemli farkların bulunduğu görülür. Mesela İbn Mace ve Tirmizi'nin rivayet ettiği esmau'l hüsna listesinde Rab ismi yer almaz iken, Kuran'da mevcuttur.⁵³ Yine dini kaynaklarda ilk Müslüman'ın Hz. Hatice olduğu anlatılırken, Kuran'da ilk Müslüman'ın Hz. Muhammet olduğu zikredilir.⁵⁴ Bu da gösteriyor ki dini doğru anlama açısından Kuran, sünnet ve rivayet hiyerarşisine dikkat edilmesinde gereklilik vardır. Zira Hz. Peygamber döneminde dini anlayışın merkezinde Kuran'ın yer aldığı ve normları belirlediği, sünnetin formların belirlenmesinde etkin olduğu; tenzil sonrası dönemde ise sünnetin daha aktif hale geldiği⁵⁵ ve içtihatlarla dayalı düşünce sistemlerinin oluşturulduğu görülmektedir. Bu nedendir ki tarihi süreç içinde ve özellikle de günümüzde dinin ana kaynaklarını doğrudan anlama yerine, dinin ana kaynaklarını anlayanları anlama yolu benimsenmiştir. Bu da haliyle savunmacı bir refleks ile şerhçiliği ve haşiyeciliği yaygınlaştıran bir işlev görmüş; entegrist, radikal ve fudemantalist anlayışlara da zemin hazırlamıştır. Bu yaklaşım tarzının ve bu zihniyetin terk edilmesi halinde ancak dini ilimlerde bir gelecek tasavvuru söz konusu olabilir. Bundan dolayı zihniyet ve mantık değişimine şiddetle ihtiyaç bulunmaktadır.

2. Bilgi parçacıkları, fikir üretmede zenginleştirici bir unsur olarak gerekli olsalar da asla yeterli değildir. Bilgileri üst üste yığmak kendiliğinden fikir üretmemektedir. Bu bilgileri bir araya getirme şeklinde bile bilgidan bağımsız bazı ön fikirlere ve yöntemlere ihtiyaç vardır. Düşünce süreci, bilgiyi malzeme

⁵² Celal Kırca, "Tenzil Yönteminin Tarihselliği Problemi ve Kuran Yorumuna Olan Etkisi", Kuran Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi, İstanbul, 1997, S: 2, s. 51-60.

⁵³ Süleyman Uludağ, "Rab" mad., TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2007, XXXIV, 372-373.

⁵⁴ En'am, 6/163.

⁵⁵ Bazı tefsir kaynaklarında yer alan "Sünnet Kuran üzerinde belirleyicidir, Kuran sünnet üzerinde değil" (Kurtubi, *el-Cami' li Ahkami'l Kuran*, Mısır, tarihsiz, 1/39) sözünü, bu bağlamda anlamanın daha doğru olduğunu düşünüyorum.

olarak kullansa bile ancak fikirlerle ilerleyebilmektedir. Düşünmeyi bilmeyenler, ideolojik kalıplar arasında istedikleri kadar gezinseler, bilgi depolasalar da fikir üretememektedirler. Çünkü tenkitsiz analiz, sezgisiz sentez olamadan düşünce üretimi mümkün değildir. Ayrıca düşünce üretemeyenler, başkalarının ürettiği düşünceleri de yeterince anlayamamakta, eleştiride bulunamamakta ve akıl süzgecinden geçirememektedirler. Daha da önemlisi üretilen düşüncelerin somutlaşan ürünlerini ve enstrümanlarını kullanamamaktadırlar.

Bu nedenle din adamlarımızın, özellikle genç akademisyenlerimizin bu doğrultuda yetiştirilmelerine özen gösterilmesi gerekmektedir. Bunun gerçekleşmesi ise üst düzey yöneticilerin ve akademisyenlerin bu konuda ne kadar kararlı bir duruş sergileyeceklerine bağlı bulunmaktadır.

3. Her alanda olduğu gibi dini ilimlerde de branşlaşmanın sağladığı birçok faydanın yanında, meslek körlüğü denilen olumsuzlukları da mevcuttur. Bu olumsuzluklardan azami ölçüde korunmak için, dini ilimlerde interdisipliner anlayışa geçilmesi şarttır. Bunun için de din eğitim ve öğretiminin interdisipliner yaklaşımlarla yeniden kurgulanması gerekmektedir. Zira günümüzün dini ilimlerin ana problemi, interdisipliner bakış açılarıyla ele alınıp problemlerini analiz edememek ve çözümler üretememektir. Bunun da sebebi, ilimler arası diyalogun olmayışı nedeniyle tesiri her geçen gün daha fazla hissedilmekte olan uzmanlaşma körlüğüne ve indirgemeciliğe, adeta “inna vicedna abana”⁵⁶ anlayışıyla yaklaşılmış olmasıdır. Bunun çözümü de, interdisipliner yaklaşımları kullanarak, dini bütün boyutlarıyla ele almak; her bir ilim dalının katmanlarından bir şeyler alarak günümüzün ihtiyaçlarına cevap verebilecek bilgiler üretebilmektir. Tıpkı evliliğin acı tarafları olsa da, bekarlığın hiçbir şeyi olmayışı gibi, düşünce üretmenin yanlışları olsa da, düşüncesizliğin hiçbir şeyi yoktur. Bu nedenle düşünce üretmekten korkulmamalıdır. Zira üretimde bulunmadan geleneği aynen muhafazaya kalkışmak, geleneği dondurmaktır. Buna karşılık doğru olan ve devam etmesi gereken geleneği muhafaza etmeden sadece yeniyi savunmak ise dini düşünceyi yozlaştıran bir yola girmek demektir. Her iki durumda da dini düşünce, hayatın dışında kalmaya mahkum olacaktır.

⁵⁶ Lokman, 31/21; Maide, 5/104; Şuara, 26/74.

Bu nedenle interdisipliner bir anlayışla dini ilimlerin ele alınmasında gereklilik vardır. Ayrıca bu yöntem, nevezuhur bir öneri de değildir. Geleneğimizde bunun bir örneği de mevcuttur. O da Gazali'nin "İhyâu Ulûmi'd Dîn" adlı eseridir. Bu eser, o çağın ihtiyaçlarına cevap verebilmek için yine o çağın şartlarında interdisipliner bir yaklaşımla yazılmış olan bir eserdir. Bu nedenle çağımızda, çağımızın ihtiyaçlarına cevap verebilecek interdisipliner bir yaklaşımla yazılacak yeni eserlere ihtiyaç bulunmaktadır. Bir başka ifade ile bu eserleri yazacak çağdaş Gazalilere ihtiyaç vardır. Bunun için de dini ilimlerle iştigal eden ilim adamlarımızın, sadece dut yaprağı yiyerek ipek üreten ve ürettiği ipeğin içine kendisini hapseden ipek böceği gibi değil de, her çiçeğe konan ve konduğu her çiçeğin balını alarak kendi yöresinin balını üreten arı gibi olmaları gerekmektedir.

Bunu da ilk adımı, eğitim sisteminde zihniyet ve yöntem değişimine gidilmesidir. Geçmişten bugüne intikal eden eğitim sisteminde talebe, sadece bilgi alan bir obje konumunda olmuştur. Oysa dini ilimler açısından iyi bir gelecek tasavvuru için talebenin, hem bilgi alan hem de bilgi elde eden bir konuma getirilmesi gerekmektedir. Sadece hocanın konuştuğu, talebenin ise dinlediği aktarmacı ve ezberci yöntem ile talebeye interdisipliner bir bakış açısının kazandırılması asla mümkün değildir. Zira böyle yöntemde talebe, sanki lokantaya gelmiş bir müşteri, hoca da bir lokantacı konumundadır. Hoca bu durumda hem yemeği pişiren ustaya, hem de servis yapan bir garsona; talebe ise önüne ne getirilmiş ise onu yiyen bir müşteriye benzemektedir. Oysa yapılması gereken mutfakta yemeği birlikte pişirmek ve birlikte yemektir. Bunun içinde zihniyet ve yöntem değişikliğine gidilmesi gerekmektedir.

4. Rivayetlerin dini anlayışların oluşumundaki rolünü ve etkisini tartışmak elbette ki abesle iştigal olacaktır. Ancak bu rivayetlerin dini anlayışların oluşumuna ve bu oluşumların dini ilimlere yansıtılmasında önemli sorunların bulunduğu da bir gerçektir. Bunların başında ise rivayetlerin "iman objesi" olarak algılanması sorunu gelmektedir. Zira iman objesi olan tek kaynak Kuran'dır. Bir başka ifade ile Kuran hem bir iman objesi hem de bir bilgi objesidir. Çünkü Kuran tenzile imanı önerir, rivayetlere imanı değil. Bu nedenle rivayetler sadece bilgi objesi olabilirler, iman objesi değil. Bundan dolayıdır ki senet ve metin kritiğine tabi tutulmuşlardır.

Rivayetler konusunda bir başka sorun da, aynı konuda veya aynı alanda nakledilmiş en az iki veya daha çok rivayet mevcut ise, bu rivayetlerden birinin tercih edilip diğerlerinin dikkate alınmaması tavrıdır. Bundan da daha vahimi tercih edilen rivayetin mutlaklaştırılmasıdır. Mesela Mirac'ın zamanı ile ilgili hadis kitaplarında yediye yakın rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerde Mirac'ın bi'setten önce, bi'setin birinci yılında, bi'setin beşinci ve onuncu yıllarında, hicretten on altı ay, on dört ay ve on iki ay önce olduğu bilgileri yer almaktadır. Ancak geleneksel dini anlayışımızda bu rivayetlerden son üçüncüsünün birleştirilerek hicretten bir buçuk yıl önce olduğu ve İsrâ'dan sonra gerçekleştiği anlayışı, âdete genel bir algı olarak benimsenmiştir.⁵⁷ Bu kadar farklı rivayetlerin analizi yapılmadan içlerinden bir kaçının seçilerek genel bir dini anlayış olarak benimsenmesi, ne kadar doğru bir yaklaşım tarzıdır?

Bir başka örnek de Hz. Ömer'in Müslüman oluşu ile ilgidir. İbn Hişam'ın Siyer'in de art arda nakledilen ve birbirinden farklı iki rivayet yer almaktadır.⁵⁸ Bu rivayetlerden birincisi, Kuran'a abdestsiz dokunulamayacağı kuralına referans yapılan bir içeriğe sahip olmasına rağmen ikincisinde ise böyle bir referans söz konusu değildir. Bu iki rivayetten hangisi doğrudur? Doğru dediğimiz rivayetteki tercih kriterimiz nedir veya ne olmalıdır? Bu sorulara makul cevap vermeden rivayetlerden birini tercih etmek ne kadar doğru bir yaklaşım tarzıdır? Bu da gösteriyor ki rivayetlerin dini anlayışlardaki kullanımında yöntem ve anlama sorunları söz konusudur. Bu ve benzeri sorunları çözmek için de interdisipliner bir yaklaşıma ihtiyaç bulunmaktadır.

IV. Sonuç

İnançlarımızı oluşturan referanslarımızdır, hatta bundan öte o referanslarımızı anlayış ve yorumlayış tarzımızdır. Zira anlayış ve yorumlayış tarzımız, nasıl düşündüğümüzü ve nasıl anladığımızı tayin ve tespit eder. Bu nedenle doğru bir din anlayışı için doğru bir Kuran tasavvuruna ve doğru bir peygamber anlayışına; doğru bir Kuran tasavvuru için de doğru bir Allah tasavvuruna ihtiyaç vardır. Bir başka ifade ile doğru bir Allah tasavvuru olmayınca doğru bir peygamber anlayışı ve doğru bir Kuran tasavvuru da oluşmamaktadır.

⁵⁷ Geniş bilgi için bkz. Şinasi Gündüz ve diğerleri, *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslam'da Miraç*, Ankara, 1996, s. 91-92.

⁵⁸ M. Asım Köksal, *İslam Tarihi, Mekke Devri*, İstanbul, 1987, III, 220-226.

Tarihi süreç içinde tarım toplumunun problemlerini çözmek için öngörülen dinî fikirler ve düşüncelerin yani geleneksel dini düşüncenin, sanayi ve bilgi toplumunun problemlerini yeterince çözemediği, en azından her problemini çözemediği için yeni anlayışlara ve yöntemlere ihtiyaç duyulduğu bir gerçektir. Bu ihtiyaç da dini anlamada yeni yaklaşımları ortaya çıkartmıştır. Nitekim dini metinleri anlama ve yorumlamada ortaya çıkan bu yeni yaklaşım tarzları arasında semantik, hermeneutik, tarihsellik ve durumsallık, hiç şüphesiz en belirgin olanlarıdır. Bu yaklaşımların tabii bir sonucu olarak da dini ilimlerde bir taraftan geleneksel değerlerin aktarılması yapılırken; diğer yandan bu geleneksel değerlerin sorgulanması, analizi ve değerlendirilmesi yapılmakta, yeni ve çağdaş değerlerle uyumu sağlanmaya çalışılmaktadır.

Bu nedenle dini ilimler, günümüzde iki önemli sorunla karşı karşıya kalmıştır. Bunlardan birincisi geleneğin mutlaklaştırılarak yeni yorumlara karşı çıkılması ve doğru yanlış ayırımına bakılmaksızın çağdaş değerlerin toptan reddedilmesi, diğeri ise tespit edilecek kriterlere göre doğru ve yanlış ayırımına gitmeden geleneğin ret edilerek geleneksizliğe ve dini yozlaştırmaya giden bir yola girilmiş olmasıdır. Böyle bir açmazdan kurtulmanın tek yolu, Kuran'ın rehberliğine müracaat etmektir. Zira onun cahiliye kültürüne karşı uyguladığı yöntem günümüzde de bizim için bir rehberdir.

Nitekim Kuran'ın Cahiliye dönemi ve daha öncesindeki kültürleri, toptan ret veya toptan kabul etme gibi bir tavır içinde olmadığı, bilakis doğruları kabul, yanlışları ise ret ettiği veya tashih ettiği hepimizin malumudur. Bir başka ifade ile Kuran'ın cahiliye kültürünü ya ipka, ya ıslah ya da ikmal ettiği görülmektedir. Bu tarihsel gerçek, bize Kuran'ın müspet değerlere sahip çıktığını göstermektedir. Dolayısıyla müspet değerler söz konusu olduğunda Cahiliye dönemi, gelenekçilik, Doğulu veya Batılı gibi kategoriler belirleyerek tercihte bulunmak, Kuran'ın ruhuna uygun düşmemektedir. Kurana göre doğrunun kriteri ne zaman ne mekân ne de şahıslardır. Doğrunun kriteri ilke ve kurallardır. Bu ilke ve kuralları da hem Kuran'da hem de Hz. Peygamber'in İsrailiyyat konusundaki tavrında bulmak mümkündür. Bu nedenle hem geleneğin hem de Batılı değerlerin sorgulanarak analiz edilmesi ve tespit edilecek kriterlere göre değerlendirilmesi gerçekçi ve ilkesel bir yaklaşım tarzı olacaktır.

Geleneğimiz bizim kültürümüzdür ve onu inkâr etmemiz asla mümkün değildir. Aynı şekilde sanayi devriminin getirdiği sosyo-kültürel yapıyı ve

olguyu da inkâr etmemiz mümkün değildir. Bu nedenle nereden gelirse gelsin -ister gelenekten, ister Doğu'dan, ister Batı'dan- "doğru olanı almak, yanlış olanı almamak" Kuran'ın tenzil yöntemine uygun bir yaklaşım tarzıdır. Bu kural, dini yorumlardaki değişimi ve değişimin yönünü de ortaya koyan bir kuraldır. Bunun için de doğru veya yanlış ayırımı yapmadan sırf gelenek diye geçmiş olduğu gibi koruma ve aktarma tavrı içinde olmak yerine, geleneğin doğrularını koruma ve aktarma ama yanlışlarını terk etme tavrı içinde olmak, tercih edilmesi gereken bir yöntemdir. Bir başka ifade ile yapılması gereken şey, duygusal bir yaklaşımla geleneği olduğu gibi savunma ya da ret etme yerine, geleneğin restorasyonu için çaba göstermektir.

Bu nedenle din adamları, kategorik düşünme yerine analitik düşünmeyi; sloganlarla düşünme yerine kavramlarla düşünmeyi; doğrunun ölçütünü zaman, mekân ve şahıslar da arama yerine ilke ve prensiplerde aramayı; dini metinleri anlama ve yorumlamada ideolojik anlama yöntemlerini değil de metodolojik anlama yöntemlerini tercih ettiklerinde dini ilimler ile ilgili problemler, daha kolay ve daha rasyonel çözüme kavuşacaktır. Böylece din ile dinî olan veya dinden olanla dine uygun olan zihinsel olarak birbirinden ayrılacak; anlama ve yorumların din değil dini olduğu ve bu nedenle değişebileceği anlayışı gelişebilecek; dini geleneklerin restorasyonuna önem verilecek; dinin anlaşılması ve yorumlarında gelenekçilik ve geleneksizlik anlayışları yerine metodolojik anlama yöntemleri daha etkin hale gelecektir.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed, *Tefsiru Cüz'i Amme*, Mısır, tarihsiz.
- Ahmed, Aziz, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, (Çev. Ahmet Küskün), İstanbul, 1990.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1994.
- Albayrak, İsmail, *Klasik Modernizmde Kurana Yasklaşımlar*, İstanbul, 2004.
- Aliye, Fatma, "Bazı Hususat-ı İctimaiye" Mehasin, 10 Eylül 1335/10 Eylül 1919.
- Aslan, Hüsametdin, *Epistemik Cemaat*, İstanbul, 1992.
- Avcı, Yasemin; "Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Döneminde "Otoriter Modernleşme" ve Kadının Özgürleşmesi Meselesi", Otam (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, S: 21.
- Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, (Çev. Şaban Ali Düzgün), Ankara 1994.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, (Sad. Fikri Yavuz). Ankara, tarihsiz.

- Düzgün, Şaban Ali, “Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur’an Yorumuna Etkileri”,
II. *Kuran Sempozyumu*, Ankara, 4-5 Kasım, 1995.
- Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat*, (Tertip: Ömer Rıza Doğrul), İstanbul, 1950.
- Fenni, İsmail, *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341.
- Güler, İlhami, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara, 1998.
- Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara, 1999.
- Güllüce, Veysel, *Bilimsel Tefsirde Usul*, Erzurum, 2007.
- Gündüz, Şinasi, *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslam’da Miraç*, Ankara, 1996.
- İbn Kesir, *Tefsiru’l Kuran’il-Azim*, Kahire, tarihsiz.
- İkbal -Muhammed, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (Çev. Ahmet Asrar),
İstanbul, 1984.
- İSAM; Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri, İstanbul, 2007.
- Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kuran’ı Anlamaya Katkısı*, Ankara, 2010.
- Kırbaçoğlu, Hayri, “Hz. Peygamber Tasavvurumuzun Dönüşümü: Paradigma’dan
Paragon’a, Paragon’dan Kozmik İlke’ye”, IV. Kutlu Doğum Sempozyumu, Isparta, 2002.
- Kırca, Celal, “Tenzil Yönteminin Tarihselliği Problemi ve Kuran Yorumuna Olan
Etkisi”, *Kuran Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, İstanbul, 1997, S: 2.
- Kırca, Celal, *Hayatın İçinde Hayatla Birlikte Kur’an’ı Anlama*, İstanbul, 2012.
- Kırca, Celal, *Kur’an-ı Kerim ve Modern İlimler*, İstanbul 1981.
- Köksal, M. Asım, *İslam Tarihi, Mekke Devri*, İstanbul, 1987, III.
- el-Kurtubi, Muhammed b. Ahmed; *el-Camiu li Ahkami’l Kuran*, Beyrut, tarihsiz.
- Lewis Bernard, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, (Çev. Metin Kıratlı), Ankara, 1970.
- Meraği, *Tefsiru’l Meraği*, Beyrut, 1974.
- Opitz Karl, *Kur’an’da Tababet*, (Çev. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1971.
- Özsoy Ö., Güler İ., *Konularına Göre Kuran*, Ankara 1996, XXI.
- Rıza --Reşid, *Menar*, 3/96; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara
2009.
- es-Savi Muhammed; *Haşiyetu’s Savi ala Tefsiri’l Celaleyn*, Mısır, tarihsiz.
- Sinanoğlu, Abdülhamit; *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, Ankara, 2005.
- TDK *Türkçe Sözlük*, Ankara, 2005.
- Türkiye Diyanet Vakfı, *İlmihal*, Ankara 2012, I-II.
- Uludağ, Süleyman, “Nur” Mad., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2007, XXXIII.
- Uludağ, Süleyman, “Rab” mad., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, XXXIV.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul, tarihsiz, VIII.
- ez-Zehebi, Hüseyin, *et-Tefsir ve’l Müfessirun*, Beyrut 1976.

‘Abdülkâhir el-Bağdâdî’nin Tanrı-Âlem Anlayışı

*Hüseyin DOĞAN**

Öz: Tanrı-âlem anlayışı, Kelâm ilminin incelemeye ve değerlendirmeye çalıştığı temel meselelerin başında gelmektedir. İslâm kelâmcıları, bir ve ezeli olan Tanrı inancını kendi inanç sistemlerinin temel esası olarak kabullendiklerinden yaratılmış olan bütün canlıları da kurguladıkları bu itikâdî kurama göre konuşlandırmışlardır. Zira İslâm kelâmcıları, görünen ve bilinen âlemden hareketle, bilinmeyen ve görünmeyen metafiziksel âleme yönelik görüş ve değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bilinen ve görünen âlemin yaratılışı ve ortaya çıkışı (hudûs) temel bir kuram olarak ispat edilip benimsenirse, bu sayede Yüce Yaratıcının varlığı da zorunlu olarak kabul edilmiş olmaktadır.

Tanrı-âlem anlayışını, kendi eserlerinde müstakil olarak işleyen kelâmcıların başında Eş’ari kelâm sisteminin en önemli temsilcilerinden birisi olan ‘Abdülkâhir el-Bağdâdî gelmektedir. Onun, Tanrı-âlem algısına dönük tespitleri, hem içinde yetiştirdiği ve koşullanmış olduğu inanç dizgesinin daha yakından tanınmasını sağlayacak hem de ortaçağa damgasını vuran bu itikâdî yapılanmanın günümüze dönük yansımalarına önemli katkılar sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Âlem, Cevher, Araz, Sıfat, Yaratma.

Abd al-Kahir Baghdadi and His Concept of God-The Universe

Abstract: Concept of God-The Universe try to examine and evaluation the science of Theology is one of the main issues. Islamic theologians, without a belief in God who accept as the basic principles of their belief systems that they created all living things they dreamed were deployed according to this belief. Because Islamic theologians, visible and known to move from the relations unknown and unseen metaphysical realm have their opinions and assessments. The creation of the universe known and apparent emergence (hudus) as a basic theory to prove whether if adopted whereby the presence of the Almighty Creator is accepted as mandatory.

Concept of God-The Universe, functioning as self-contained in his works in the early theologians comes Ash’ari theology, one of the most important representatives of the system comes Abd al-Kahir al-Baghdadi. Concept of God-The Universe perception of faces detected, as in bred and conditioned belief that string

* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

more closely to provide recognition as well as medieval marked this creed structuring today's reflection towards their important contributions will provide.

Keywords: God, The Universe, Ore, Symptoms, Adjective, Creation

İktibas / Citation: Hüseyin Doğan, “‘Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Tanrı-Âlem Anlayışı”, *Usûl*, 18 (2012/2), 37 - 74.

I. Giriş

Tevhid geleneği, beşeriyetin babası ve ilk peygamberi olan Hz. Âdem (a.s.) ile başlamıştır. Tanrı tarafından Hz. Âdem'den sonra insanlığa gönderilmiş olan ve kendilerine sahife ya da kitap verilmiş olan bütün peygamberler de sürekli olarak tevhidi öncelemiş ve insanlığa tebliğ etmişlerdir. Bu itibarla, gerçekte ilk anlama, yorumlama, tecrübe etme hatta ilk münakaşa ve tartışmayı gerçekleştirenin de, yine ilk insanla başladığını kabul etmek gerekmektedir.

İnsanlık âlemine bir rahmet¹ ve esin kaynağı² olarak Tanrı tarafından, ilahî bir misyon ve sorumlulukla gönderilmiş olan³ İslâm peygamberi (s.a.v.) de, zihnen ve ruhen dibe vurmuş, insanlıktan nasibi kalmamış; din, vicdan ve ahlâk açısından bütün değerler dünyası erozyona uğramış bir toplumu yeniden ıslah ve inşa etmek için (bi'set), büyük bir mücadele vermiş ve sonucunda Medine İslâm devletinin ve ilk İslâm toplumunun temelleri atılmıştır. Bu durum Hz. Peygamber sonrası, “Hulefâ-i Râşidîn” dönemi olarak da adlandı-

¹ Bu hususta bkz.: “(Ey Muhammed!) Biz seni, ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.” (Enbiyâ, 21/107).

² Bu hususta bkz.: “Ve sen (Hz. Muhammed), büyük bir ahlâk üzerindesin.” (Kalem, 68/4); “Andolsun, Tanrı'nın Elçisi'nde sizin için Tanrı'ya ve Ahiret Günü'ne kavuşmaya inanan ve Tanrı'yı çokça anan kimseler için, (uyulacak) güzel bir örnek vardır.” (Ahzâb, 33/21).

³ Bu hususta bkz.: “Muhammed, Tanrı'nın elçisidir. Onun yanında bulunanlar, kâfirlere karşı şiddetli; kendi aralarında ise merhametlidirler. Onların, rükû ve secde ederek Tanrı'nın lütuf ve rızasını aradıklarını görürsün...” (Fetih, 48/29); “(Elçiler) dediler ki: ‘Rabbimiz bilir ki, biz size gönderilmiş olan elçileriz. Bizim üzerimize düşen, sadece açık olarak tebliğ etmektir (duyurmak).’” (Yâsîn, 36/16-17); “Biz seni, bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik; fakat (bu özelliğini) insanların çoğu bilmezler.” (Sebe', 34/28).

rılan İslâm Halifeleri zamanında da devam etmiş ve ilk İslâm medeniyetinin kilometre taşları oluşturulmuştur.

Kabul etmek gerekir ki, Hz. Peygamber sonrası Halifeler dönemini de hesaba katacak olursak sağlam, güçlü ve ayakları yere basan ilk İslâm medeniyet ve kültürü, Mekke ve Medine’nin dışında; daha doğru bir ifadeyle dillendirmek gerekirse Arabistan yarımadasının haricinde teşekkül etmiştir. Zira bugün kendisinden istifade ettiğimiz ve insanlığa büyük bir açılım sağlayan İslâm kültür ve medeniyeti, kendi asıl hüviyetine Arabistan’ın dışında ulaşabilmiştir. İslâm kültür ve medeniyetinden söz ederken tek taraflı olarak, sadece Arabistan bölgesi veya daha dinî ifadesiyle yalnızca İbrahîmî gelenekten bahsetmek; İbrahîmî gelenek ve anlayışın bu kültürün harcını şekillendirdiğini benimsemek olayın dar çerçevede ele alınmasına sebep olacaktır. Bu nedenle Kur’ân ve hadis özelinde yoğrulmuş ve varlık bulmuş olan İslâm kültür ve medeniyeti, İbrahîmî değer ve unsurları kendi içinde barındırdığı gibi, Arabistan dışı özellikle de “*kuzeylilerin*” din ve medeniyet anlayışlarından önemli unsurları ihtiva etmektedir. Bu bakımdan nüzul süreci itibariyle Hint, Mısır, Filistin (Kenân), Irak, İran ve Mezopotamya gibi değişik din ve kültürlerin manevra alanına sahip kavşak bir noktada teşekkül etmiş bir Tanrı tasavvurunun ve tasavvur ekseninde oluşmuş olan İslâm kültür ve medeniyetinin, yukarıda zikri geçen ve kendisini çevreleyen din ve medeniyet algısından uzak kalması ve onlara kapılarını kapatması antropolojik ve sosyolojik verilerle hiçbir şekilde bağdaşmamaktadır. Bu durum, “basit”, “sade” ve “anlaşılır” olabilen din ve kültür ortamından “farklı”, “değişken” ve “karmaşık” başka bir kültür ve medeniyet havzasına geçiş olarak da isimlendirilebilir. Tıpkı “dil” alanında olduğu üzere, kültürler arası etkileşimi doğal ve insanî karşılamak ne kadar makul ve vicdanî bir durumsa, aynı yapılanma dinler ve medeniyetler arası geçişlerde de böyledir. Kaldı ki, İslâm kültür ve medeniyeti söz konusu olduğunda, din ve medeniyet algısının gelişimi ve tekâmülünü bu realiten ayrı ve bağımsız olarak düşünmek mümkün değildir.

Müslüman bilgin ve düşünürlerin çeşitli din, millet, medeniyet ve kültürlerle mensup insanlarla karşılaşmaları ve bu sayede de bazı ortak ilke ve değerleri benimsemeleri kendileri üzerinde büyük etki oluşturmuştur. Bu kimseler, ortak bir ilişki ve iletişim kurdukları ya da diyaloga geçmiş oldukları değişik din, medeniyet ve kültürlerle ait farklı görüş ve düşünceleri bu esnada kendi din, medeniyet ve kültürlerine aktarmışlardır. Öyle ki Müslüman bilginlerce

bu süreçte benimsenen ve kabul edilen farklı görüş ve yaklaşımların, ilk kez karşılaşılan ve temasa geçilen diğer din, medeniyet ve kültürlerdeki benzerleriyle “karşılaştırma” yoluna gidilmiştir. Bu minvalde benzer olanlar aynen “korunmaya” çalışılırken, aksi doğrultudaki değişik anlayış, görüş ve yaklaşımlar ise, hiçbir araştırma ve incelemeye gereksinim duyulmaksızın “devşirilmiştir”. Dolayısıyla bir din, medeniyet ve kültür, ilk kez karşılaşmış olduğu farklı medeniyet ve kültür havzasından yararlanmak istediğinde seçici ve ayırt edici olmak zorundadır. Çünkü yeni bir din ve medeniyetin tekâmülünü, sadece mutlak anlamda kendisiyle karşılaşılan başka bir din, medeniyet ve kültürün etkisine indirgemek doğru bir bakış açısı olamaz. Hele hele bu tespit, İslâm kültür ve medeniyeti söz konusu olduğunda daha ayrıcalıklı bir hal kazanmaktadır.⁴

Yeni ve orijinal bir dinî yapılanmanın verdiği etkiyle fethedilen bölgelerin insanları, kısa süre içerisinde İslâm dinini benimsemişler ve başta Yeni-Eflatunculuk ve Yunan Felsefesi (Atomculuk) olmak üzere Hermenizm, Hinduizm, Brahmanizm ve Mezopotamya kültür ve birikimine ait çeşitli unsurlardan oluşan değer yargılarını ve anlayış tarzlarını doğrudan İslâm’a taşımışlardır.⁵ Bilindiği üzere Halifeler döneminde ele geçirilen Mısır, Filistin, İran, Irak ve Suriye gibi bölgelerde, İslâm’dan önce varlık bulmuş olan diğer ilâhî din ve kültürlerle ait önemli kalıtlar mevcuttu. Aynı şekilde bu kalıtın, Eski Yunan ve Hermenizm’e ait bilgisel birikim ile İran ve Mezopotamya’da yeşermiş ilmî gelenekle de önemli bir kan bağı vardı.⁶ Bu açıdan değerlendirildiğinde İslâm fetihleri, İslâm-itikâdî değerler sisteminin oluşturulmasında doğrudan belirleyici olmuştur. Çünkü dinin kendi dahili dinamiklerinden hareketle varlık bulmuş olan inanç-iman eksenindeki pek çok temel problem, dış saik ve sebeplerin etkisiyle daha da gün yüzüne çıkmaya başlamış ve açık ara tartışılır olmuştur. Zira inanç, iman, Tanrı’nın varlığı ve sıfatları, Şeytan özelindeki bütün metafizik konular ile büyük günah (mürtekeb-i kebir), kader, insanın

⁴ ‘Ali Sâmî’ en-Neşşâr, *Menâhîcu’l-Bahs ‘inde müfekkiri’l-islâm*, Dâru’l-Me‘ârif, Kahire, 1971, s. 15-18.

⁵ Robert Mantran, *İslâm’ın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)*, çev.: İsmet Kayaoglu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Atatürk’ün 100. Doğum Yılına Armağan, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1981, s. 86-92.

⁶ Ira M. Lapidus, *İslâm Toplumlari Tarihi*, çev.: Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Yay., 2003, c. I, s. 34-35.

fiilleri ve imamet (devlet yönetimi) gibi temel insanî ve dünyevî problemler, farklı din ve kültürlerle mensup insanlarla temasa geçildiğinde daha da alevlenmiştir. Bu ilk karşılaşmada, müslümanlar açısından problem olarak addedilenler, Kur’ân ve hadis gibi temel iki dinî kaynak bağlamında ele alınmaya ve çözümlenmeye çalışılmış; ancak karşı taraftan aktarılan, İslâm ve Kur’ân kültürüyle çatışmayan anlayış ve yaklaşım biçimleri doğrudan kabul edilmiştir. Sosyolojik bir kural olarak etkilenim ve belirlenim, daima çift taraflıdır. Öyle ki, fetihlerle gerçekleşen ilk karşılaşmada hep fethedilen bölge ve o bölgeye ait insanlar değil, aynı şekilde fethin kendisini gerçekleştiren kesim de kendisini her açıdan sorgulamak zorunda kalmıştır. Bu durum müslümanların, hem toplumsal açıdan yeni bir yapılanmaya geçmeleri hem de insanî ve fikrî planda söz konusu toplulukta yer edinebilmeleri açısından oldukça yararlı da olmuştur.

Bu çerçeveden bakıldığında, daha önce belirtmeye çalıştığımız iman, büyük günah, Tanrı’nın varlığı, âlemin yaratılışı ve kader gibi İslâm toplumunda öncelikle içte başlayan, ancak zamanla dış etken ve sebeplerin verdiği etkiyle daha da derinleşen ve problematik bir vaziyet alan pek çok sorun, İslâm kelâmcılarının temel uğraşısı olmuştur. Çünkü İslâm kelâmcılarının, içte beliren ve kronik bir hale dönüşen temel itikâdî problemlerin halline yönelik önemli sorumlulukları olduğu gibi, aynı şekilde yeni müslüman olan (mühtedî), Kur’ân’ın temel mesajını anlamakta zorlanan, çeşitli değişkenlerle İslâm’a hücum eden dıştaki insanları da ikna etme ve susturma (ilzâm) amaçları da vardır. Hiç kuşkusuz bu sorumluluk doğrultusunda hareket eden İslâm kelâmcıları kültürel, sosyal ve psikolojik açıdan dinî, yeni tanıştıkları insanlara onların anlayacakları bir dille anlatma arayışı içerisinde olmuşlardır. Bu cümleden olarak İslâm kelâmcıları da, içinde yaşadıkları toplumda var olan temel itikâdî problemlerle ilgilenmek ve bu problemlerin çözümlenmesine dönük yeni yeni değerlendirmelerde bulunarak farklı kuram ve teoriler geliştirmişlerdir. Zira İslâm kelâmcılarının geliştirmiş oldukları bu kuramların başında da Tanrı-evren tasarımı veya Tanrı-âlem tasavvuru yer almaktadır.

İslâm kelâmcıları, Tanrı-âlem problemini açıklarken temel önceliklerini ve savunularını, zihin dünyalarında kurgulamış oldukları Tanrı anlayışlarından yana kullanmışlardır. Başka bir söylemle, “bir” (vâhid) ve “ezelî” (kadîm) Tanrı algısı zemininde, “sonradan olan” (muhtes) ve “sonlu” (fânî) bir âlem anlayışı tasarlamışlardır. Hem Mu‘tezilî geleneği temsil eden kelâmcılar hem

de Ehl-i Sünnet nokta-i nazarından olaya bakan bütün İslâm kelâmcıları, Tanrı-âlem probleminde derinlemesine eğilmişler ve yukarıda aktarmaya çalıştığımız yöntemleri istikametinde değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu kelâmcıların en önemlileri arasında ise, Eş'arî 'Abdülkâhir el-Bağdâdî gelmektedir.

el-Bağdâdî, Ehl-i Sünnet kelâmı veya daha özelden Eş'arî yorum teolojisi sözü konusu olduğunda, Tanrı-âlem konusundaki akli ve felsefi çıkarımlarını temellendirmeye çalışırken öncelikle de Kur'ân-hadis ve sonra da bağlı olduğu kelâmî gelenekten önemli referanslar sunmaktadır. Ancak onun, Tanrı-evren tasarımına ilişkin tespit ve açıklamalarına geçmeden önce hayatı, fikirleri, bilge kişiliği ve eserleri hakkında ana hatlarıyla bilgi verilmesi yerinde olacaktır.

II. Bir Kelâmcı Olarak 'Abdülkâhir el-Bağdâdî

Onun tam olarak adı, "Ebû Mansûr 'Abd el-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temimî el-Bağdâdî"dir.⁷ Kendisi daha çok, "Ebû Mansûr 'Abd el-Kâhir el-Bağdâdî", "Ebû Mansûr el-Bağdâdî" ya da "'Abdülkâhir el-Bağdâdî" lakabıyla tanınmıştır.⁸ 'Abdülkâhir el-Bağdâdî'ye daha sonraları, "büyük imâm", "şeyh" ya da "üstâd" gibi bazı unvanlar da verilmiştir.⁹ el-Bağdâdî, isminin nispetinden de açıkça anlaşılacağı gibi Bağdat'ta (Irak) dünyaya gelmiştir.¹⁰ Ancak kaynaklarda, onun doğum tarihi ile ilgili olarak kesin bir bilgi verilmemekte-

⁷ Ebû Nasr 'Abdilvehhâb b. Takiyyiddîn es-Subkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., c. III, s. 238; Muhammed b. Şâkir el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, tah.: İhsân 'Abbâs, Dâru's-Sadr, Beyrut, 1973, c. II, s. 370-371; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin -terâcimu'l-musannifi'l-kütübî'l-'arabiyye-*, Beyrut, 1376/1957, c. V, s. 309.

⁸ es-Subkî, *Tabakât*, c. III, s. 238; el-Kütübî, *Fevât*, c. II, s. 370; Kehhâle, *Mu'cem*, c. V, s. 309.

⁹ Ebû Mansûr 'Abd el-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temimî el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-fırak)*, çev.: Ethem Ruhi Fırlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara: 1991, s. XXVI (*Çevirenin Takdimi*); Şerafeddin Gölcük, "'Abdülkâhir el-Bağdâdî", Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, Ankara: 1979, Sayı: III, s. 77.

¹⁰ A. S. Wensinck, *The muslim creed*, Britain: Cambridge At The University Press, 1982, s. 245; el-Kütübî, *Fevât*, c. II, s. 371; Kehhâle, *Mu'cem*, c. V, s. 309.

dir. Bu itibarla el-Bağdâdî’nin, ‘Ali ‘Amr b. Sa’id, Muhammed b. Ca’fer b. Matar, Ebû Bekr el-İsma’îli ve Ebû ‘Ahmed b. ‘Adî’yi dinlediği ve onlarla ilmi ve fikrî düzeyde müzakerelerde bulunduğu göz önüne alınırsa¹¹, onun doğum tarihinin 350/961 yılı olduğu ortaya çıkmaktadır. ‘Abdülkâhir el-Bağdâdî, çocukluk yıllarını doğup büyüdüğü şehir olan Bağdat’ta geçirmiştir.¹²

Daha sonra babası, tahsili için el-Bağdâdî’yi Nişabur’a götürmüş ve belli bir süreliğine oraya yerleşmiştir. Ancak çok fazla zaman geçmeden babası burada vefat etmiştir. el-Bağdâdî, ünlü alimlerden İbn Fûrek’le (öl.406/1015) burada karşılaşmış ve onunla müzakerelerde bulunmuştur.¹³ el-Bağdâdî, zamanla Nişabur’da Türkmen isyanının çıkması ve Selçukluların Nişabur’u işgal etmesi üzerine burayı terk edip İsfereyîn’ne gitmiştir.¹⁴ Kaynak eserlerde ve tabakat kitaplarında açıkça dile getirildiği üzere o, on yedi ayrı ilim dalında hocalık yapacak derecede kendisini çok iyi yetiştirmiş ilim sahibi, bilge ve yetenekli bir kişiydi.¹⁵ Öyle ki, o, Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Edebiyat, Ferâiz, Matematik, Aritmetik, Kelâm ve Mezhepler Tarihi’nde oldukça birikimli ve yetenekli bir şahsiyetti.¹⁶ Ayrıca o, bir dilci (nahiv) ve şairdi; üstelik aruzu da çok iyi bilmekteydi.¹⁷

el-Bağdâdî, dünyalık namına kazandığı bütün servetini (malını) din, ilim ve irfan yolunda harcayabilecek kadar cömert, saygın ve ahlâkı düzgündü; hatta o, ilimler hususunda akranlarına nazaran daha üstün birisiydi.¹⁸ Sözelimi Fahrüddîn er-Râzî (öl.606/1209), el-Bağdâdî’nin matematiğe dair yazmış

¹¹ es-Subkî, *Tabakât*, c. III, s. 238-239; ‘Abdurrahmân el-Bedevî, *Mezâhibü’l-İslâmiyyîn*, Beyrut, 1979, c. I. s. 634.

¹² el-Bedevî, *Mezâhib*, c. I. s. 634; Gölcük, “‘Abdülkâhir el-Bağdâdî”, s. 77.

¹³ Ebu’l-‘Abbâs Şemsüddîn ‘Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtu’l-‘ayân*, tah.: İhsân ‘Abbâs, Dâru’s-Sadr, Beyrut, t.y., c. III, s. 203; Celâlüddîn es-Suyutî, *Buğyetu’l-vu’ât fî tabakâti’l-luğaviyyîn ve’n-nühât*, tah.: Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim, Beyrut, 1384/1964, c. II, s. 105; el-Kütübî, *Fevât*, c. II, s. 371.

¹⁴ es-Subkî, *Tabakât*, c. III, s. 238; el-Bedevî, *Mezâhib*, c. I. s. 634.

¹⁵ el-Kütübî, *Fevât*, c. II, s. 371; el-Bedevî, *Mezâhib*, c. I. s. 634-635.

¹⁶ es-Subkî, *Tabakât*, c. III, s. 238; el-Kütübî, *Fevât*, c. II, s. 371; el-Bedevî, *Mezâhib*, c. I, s. 634; Kehhâle, *Mu‘cem*, c. V, s. 309; es-Suyutî, *Buğyet*, c. II, s. 105.

¹⁷ İbn Asâkir ed-Dîmeşkî, *Tebyînü kezîbi’l-müfterî*, nşr.: M. Zâhid el-Kevserî, Beyrut, 1399/1979, s. 204; İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. III, s. 203.

¹⁸ es-Suyutî, *Buğyet*, c. II, s. 105; İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. III, s. 203; ed-Dîmeşkî, *Tebyîn*, s. 203; es-Subkî, *Tabakât*, c. III, s. 238.

olduğu “*Kitâbu’t-Tekmile fi’l-Hisâb*” adlı eseri hakkında, “*Matematik’te, sadece Kitâbu’t-Tekmile fi’l-Hisâb bulunsaydı yeterli olurdu*” demek suretiyle, onun bu alandaki üstünlüğünü övmüş ve takdir etmiştir.¹⁹

‘Abdülkâhir el-Bağdâdî, İsfereyîn’de hocası Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed el-İsfereyînî’den Fıkıh ve Usûlu’d-Dîn (Kelâm) dersleri almıştır. Zira el-Bağdâdî, ilmi elde etme ve onu kullanma konusunda o denli ilerlemiştir ki, hocasının ölümü üzerine onun yerine geçip “Mescîd-i ‘Ukayl”de derslere devam etmiştir. el-Bağdâdî, burada, Ebû Kâsım el-Kuşeyrî, Ebû Bekr el-Beyhakî ve Nâsır el-Mervezî gibi ünlü olan Horasan bilginlerinin bir çoğuna dersler vermiştir.²⁰

İslâm, Kur’ân, ilim ve irfân yolunda, hatta uğrunda bir yaşam çizgisi belirlemiş el-Bağdâdî, İsfereyîn’de 429/1037 yılında dâr-ı bekaya irtihal etmiş ve hocası Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed el-İsfereyînî’nin kabrinin yanına defnedilmiştir.²¹

O, fıkhîta Şâfi’î olmakla birlikte, itikatta Ehl-i Sünnet’in Eş’arî kolunun en önemli temsilcilerinden ve savunucularından birisidir. Onun dinî ve dünyevî ilimler konusundaki üstün yeteneği, bilgeliği ve marifeti, özellikle de kendi çizgisini izleyen ve bağlı kalan Eş’arî kelâm sisteminde hep takdir edilmiş ve bir referans olarak gösterilmiştir. el-Bağdâdî, değişik alanlarda kaleme aldığı ve ortaya koyduğu eserlere bakıldığında, Eş’arî Kelâm anlayışının kurucusu ve önde gelen temsilcilerinden olan İmâm Ebu’l-Hasan el-Eş’arî (öl.324/936) ile bu kelâm anlayışının daha sistematik hale gelmesinde büyük katkıları bulunan Kâdî Ebû Bekr Tayyîb el-Bakillânî (öl.403/1013) gibi düşünür ve bilginlerden sonra İslâm inanç-itikâd sisteminin yerleşmesinde ve savunulmasında örnek olmuş bir şahsiyettir. O, bağlı kaldığı inanç sistemini, muhataplarına karşı her defasında naklî, aklî ve felsefî delilleri kullanarak savunmaya çalışmıştır. Hatta kelâm sisteminde yöntembilim olarak İslâm filozoflarınca Aristoteles’ten (öl.m.ö.322) devşirilen ve İslâm dünyasına taşınan “*cedel yöntemini*” açık ara

¹⁹ Ahmed Mahmud Suphî, Fî ‘*ilmi’l-keâm -dırâsetü’l-felsefiyye li-ârà’i’l-fıraki’l-islâmiyye fi usûli’d-dîn-*, Beyrut, 1405/1985, c. II, s. 115; el-Bedevî, *Mezâhib*, c. I, s. 635.

²⁰ İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. III, s. 203; el-Kütübî, *Fevât*, c. II, s. 371.

²¹ es-Subkî, *Tabakât*, c. III, s. 238; es-Suyutî, *Buğyet*, c. II, s. 105; ed-Dîmeşkî, *Tebyîn*, s. 204. (el-Kütübî, ‘*Abdülkâhir el-Bağdâdî*’nin vefat tarihi olarak 420/1028 yılını vermektedir. Bu konuda bkz.: el-Kütübî, *Fevât*, c. II, s. 371).

benimsemiş ve uygulamıştır.²² el-Bağdâdî’nin kelâm yöntemi, bütünüyle cedel yöntemidir. O, hem yaşadığı dönemdeki bakış açısına uygun ve paralel olarak hem de karşıtlarını daha iyi ikna edebilmek ve susturabilmek için, cedel yöntemini eserlerinde büyük bir ustalık ve titizlikle kullanmıştır.²³

Yukarıda el-Bağdâdî’nin, kelâmcılığına, fakihliğine, tefsirciliğine, matematikçiliğine ve dilticiliğine işaret etmiştik. Öyle anlaşılıyor ki el-Bağdâdî, her konuda yazmayı ve kalemle çalışmayı düşünen bir insandır. Bu da, onun hemen hemen her alanda okuduğunu; okumaya ve anlamaya gayet meraklı birisi olduğunu ortaya koymaktadır. Onun, eğitim ve yetişme modeli tek taraflı olarak sadece dinî ilimler alanında olmamış; tam aksine dünyevî ilimler de, en az ilki kadar onu meşgul etmiştir. Onun, Kelâm ve Mezhepler Tarihi alanlarındaki eserleri dikkatlice incelendiğinde, bunların bir geleneğin yansıması olduğu kolaylıkla anlaşılabilir. Kelâm ve Mezhepler Tarihi alanlarındaki eserlerinin içeriği, Ebu’l-Hasan el-Eş’arî ile başlayan ve el-Bâkîllânî’yle devam eden itikâdî yapının izlerini taşımaktadır. O, “*üstâdımız*” diye tavsif ettiği İmâm el-Eş’arî ile “*hocamız*” diye tanımladığı el-Bâkîllânî’yi ve onların görüşlerini çok iyi derecede çözümlemiş ve analiz etmiştir. Bilindiği üzere el-Bâkîllânî, Basra’da doğmuş ve çocukluk yıllarını burada geçirmiştir; ancak hayatının geri kalan kısmını Şi’î Büveyhoğulları²⁴ zamanında Bağdat’ta geçir-

²² Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî, *el-Mantık ‘inde’l-Fârâbî-III (Kitâbu’l-Cedel)*, tah.: Refik el-‘Acm, el-Mektebetü’l-Felsefiyye, Beyrut, 1986, s. 13, satır: 1-4; İmâmu’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Kâfiye fi’l-Cedel*, tah.: Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Kahire, 1399/1979, (*Yayına Hazırlayanın Mukaddimesi*), s. 28-30.

²³ el-Bağdâdî’nin, benimsemiş olduğu kelâm yöntemi ve sonuçları hakkında detaylı bilgi için bkz.: Hüseyin Doğan, *‘Abd el-Kâhir el-Bağdâdî ve Yöntembilimine Eleştirel Bir Yaklaşım*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, s. 66-113.

²⁴ Şi’î bir devlet olan Büveyhoğulları’nın egemenliği 932’de başlamış olup 1055’te sona ermiştir. Bu hanedana adını veren Ebû Sucâ Büveyh, savaşçı bir kabilenin başkanıdır. Oğullarından Ali Ras’ta, Hasan Rey’de ve Ahmet de Kirman’da bir Büveyh Beyliği kurmuştur. Büveyhoğulları, zamanla batıya ilerleyerek Bağdat’ı egemenliği altına almıştır. Büveyhoğulları daha sonra da, Halife’yi emrine almıştır. Halife, Büveyhoğulları’nın başkanını vali (emirü’l-ümerâ) olarak atamıştır. Ancak sonradan Büveyhoğulları, Halife’nin gözlerine mil çektirerek yerine başka bir halife getirmiştir. Zamanla üç ayrı Büveyhoğulları Beyliği birleşince devlet daha da güçlenmiştir. Devleti birleştiren Adudü’l-devle ölünce 983’te yeniden karışıklıklar

miş ve burada ikamet etmiştir. Belki de onun, eserlerini bu kadar akıcı dilde ve sistematik yapıda hazırlamış olmasının sırrını burada aramak gerekmektedir. Bu itibarla bizi ilgilendiren tarafıyla konuşursak, Kelâm ve Mezhepler Tarihi alanlarında pek çok eseri bulunan el-Bağdâdî'nin en önemli sayılabilecek eserlerinden bazıları şunlardır:

“Fedâ’ihu’l-Mu‘tezîle”, “Fedâ’ihu’l-Kerrâmiyye”, “Kitâbu Usûli’-d-Dîn”, “Kitâbu’l-Îmân ve’l-Usûluhu”, “Kitâbu’s-Sıfât”, “Kitâbu’t-Tefsîr”, “Nefyu Halku’l-Kur’ân”, “Kitâbu’t-Tekmile fi’l-Hisâb”, “Te’vilü Müteşâbihi’l-Ahbâr”, “İbtâlu’l-Kavl bi’t-Tevellüd”, “Hızânetü’l-Edeb ve Lubâb Lisânu’l-‘Arab”, “Kitâbu’l-Hey’eti’l-‘Âlem”, “el-Milel ve’n-Nihal”, “el-Fark beyne’l-Fırak”, “el-Fasl fi Usûli’l-Fıkıh”, “el-‘Îmâd fi Mevârisi’l-‘İbâd”, “el-Muvâzene beyne’l-Enbiyâ”.²⁵

Ehl-i Sünnet’in Eş’arî ekolüne müntesip bir düşünür ve kelâmcı olan ve yukarıda hayatı, şahsiyeti, bilge kişiliği ve eserleri hakkında ana hatlarıyla bilgi

ortaya çıkmıştır. İki kola ayrılan Büveyhoğulları’ndan birine 1029’da Gazneli Mahmûd son vermiştir. Adud el-Daula zamanında ülkede birçok cami ve hastane yapılmıştır. Bunlar, Moğol istilaları sonucu yakılıp yıkılmıştır. Büveyhoğulları’nın Bağdat’taki Türk komutanları zaman zaman Büveyhoğulları’na karşı ayaklanmış-
tır. Bu nedenle Büveyhoğulları’nın diğer kolu da zayıflamaya başlamıştır. Büvey-
hoğullarının baskısından kurtulmak isteyen Abbâsî Halifesi, Büyük Selçuklu Sul-
tanı Tuğrul Bey’den yardım istemiştir. Tuğrul Bey, 1055’te Bağdat’a yaptığı seferde
Büveyhoğulları ile savaşmış ve onları ağır bir yenilgiye uğratmıştır. Büveyoğulları
hükümdarını esir alan Tuğrul Bey, bu devlete son vermiş ve tarih sahnesinden sil-
miştir. Bu konuda bkz.: V. V. Barthold, Moğol İstilasına Kadar Türkistan, haz.:
Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara: Türk Tarih Kurumu Ba-
sımevi, 1990, s. 8-10; Mehmet Altay Köymen, Selçuklu Devri Türk Tarihi, Türk
Tarih Kurumu Yay., Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 31-33; Henry
Laoust, İslâm’da Ayrılıkçı Görüşler, trc.: Ethem Ruhi Fıglalı-Sabri Hizmetli, İstan-
bul: Pınar Yay., 1999, s. 181-188; Aydın Usta, Şamanizmden Müslümanlığa –
Türklerin İslâmlaşma Serüveni-, İstanbul: Yeditepe Yay., 2007, s. 195-197; Osman
Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul: Ötügen Yay., 2010,
s. 125-127.

²⁵ es-Subkî, *Tabakât*, c. III, s. 239; Katip Çelebi, *Keşfu’z-zunûn*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1360/1941, c. I, s. 254, 335, 398, 471, 462-463; a.mlf.; *Keşfu’z-zunûn*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1360/1941, c. II, s. 1274, 1392, 1401, 1432-1433, 1769, 1820, 1970.

sunmaya çalıştığımız ‘Abdülkâhir el-Bağdâdî’nin, yaşam öyküsünden de anlaşılacağı gibi o, bu kelâmî gelenek içerisinde yetişmiş olup bu geleneğin epistemoloji ve yöntembilimi dahil bütün öğelerinin şaşmaz ve sadık bir izleyicisi olmuştur. Eş‘arî kelâm geleneği içerisinde el-Bağdâdî’yi özgün, yaratıcı ve özel kılan pek çok yönü olmakla birlikte özellikle de, kendi eserlerinin sistematik bir formda hazırlanmış olması ve bu eserlerinde açık, sade ve anlaşılabilir bir dil örgüsünü benimsemiş olmasıdır. Öyle ki, onun, İslâm kelâmcıları arasında dili anlama ve kullanma konusunda ileri derecede usta ve kabiliyetli birisi olduğunu söylemek mümkündür.

el-Bağdâdî’nin, az önce sözünü ettiğimiz tarzda bizlere ulaşan en sistematik kelâm eseri, “*Kitâbu Usûli’-d-Dîn*”dir. el-Bağdâdî’nin, İslâm inanç sisteminin tespit ve ispatına dönük olarak açık ve anlaşılır biçimde, gayet sistemli olarak kalem almış olduğu bu eser, İslâm inanç esaslarının açıklanması ve temellendirilmesi anlamında ciddi ve hatırı sayılır bir kaynak olma niteliğini haizdir. Bu eser, bilgi, Tanrı’nın varlığı ve birliği, sıfatlar, iman ve küfür, âlem ve hudûsu, peygamberlik ve mucize, ahiret hayatı ve imamet meselelerinde, kendi çağını aşacak ve kitleleri kucaklayacak bir birikime ve aktarıma sahiptir. Zira onun, bu eserinde incelemeye çalıştığı temel meselelerden birisi de, Tanrı-âlem konusudur. Hiç kuşkusuz el-Bağdâdî’nin zihninde, Tanrı-âlem ilişkisine yönelik bir problematik sorun olmayabilir; ancak o, hem bağlı kaldığı kelâm sistemine karşı vefakâr davranmak hem de diğer din ve kültürlerden İslâm itikadına yapılan saldırılara karşı bir duruş sergilemek adına, Tanrı-âlem konusunu bütün detaylarıyla konu edinmiş bir mütefekkindir.

III. ‘Abdülkâhir el-Bağdâdî’nin Âlem (Muhdes Varlık) Anlayışı

‘Abdülkâhir el-Bağdâdî, bir geleneği (Eş‘arî) temsil ettiğinden o geleneğin inanç ve iman sistemi başta olmak üzere bütün öğelerinin şaşmaz bir izleyicisi olmuştur. Bu nedenle de onu ve onun tasavvur ettiği itikat sistemini iyi analiz edebilmek ve anlayabilmek için, seleflerinin konuya yaklaşımlarını çok iyi bilmek gerekmektedir. Hem Ebu’l-Hasan el- Eş‘arîhem de el-Bâkîllânî, maddî ve fizikî alana/dünyaya dönük bütün tezlerini ispata çalışırken, en başta “*bir*” ve “*kadîm*” olan Tanrı inancı üzerinden hareketle gerekçelendirme ve açıklama-

ma yoluna girişmişlerdir.²⁶ Çünkü İslâm kelâmcılarının temel hedefi, dindeki aklî ve mantıkî unsurların açıklanması, sistemleştirme için eksikliklerin giderilmesi ve inanç için gerekli olan bütün zihnî yapının sağlam bir alana yerleştirilmesidir. Buna karşılık filozoflar ise, kelâmcının aksine öncelikle felsefî ve aklî gerçeklikleri önceler ve dinin karşısına koyar; buradan da “bir” ve “tek” olan *Kadîm Varlık*'in varlığına ulaşmaya çalışır. Başka bir söylemle, kelâmcı nassa önceleyip ana ölçüt olarak ortaya koyarken, filozofun mutlak anlamda nassa önceleme veya ona bağlı kalma gibi bir zorunluluğu yoktur.

İslâm kelâmcılarının Tanrı tasavvurları Kur'ân'a da uygun olarak, âlemlerle onun içindekilerle daima temas halinde olduğu için her an onlara müdahil olmaktadır. Tanrı, âlemi yoktan var eden sonra da locasında oturup geriden mahlukâtını izleyen konumda değildir; tam tersine O, âlemin bütün işleyiş ve faaliyetlerinin birinci derecede yürütücüsüdür.²⁷ Filozoflar da âlemi (*nesnelere, duyular dünyası*), mümkün varlıklar kategorisinde değerlendirmektedirler. Ancak onlara göre âlem ve onun içindekilerin yaratılışı her zaman “yoktan yaratma” ile ifadelendirilemez. Çünkü onlarca Tanrı, kuvve halinde olan maddeyi faal akıllar sebebiyle harekete geçirmekte ve onlara bir suret kazandırmaktadır.²⁸

İslâm kelâmcıları ile İslâm filozofları arasındaki bu tarihî kampaşma ve ayrılık -el-Bağdâdî de bunlardan birisidir-, özellikle Tanrı-âlem ilişkisi söz konusu olduğunda kendini iyiden iyiye hissettirmektedir. Zira âlemde var olmuş ve var olacak olan her şey, kâdiri mutlak olan Yüce Yaratıcının varlığı

²⁶ Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmâ'îl el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, nşr.: Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Medine, 1407/1986, s. 14-20; a.mlf.; *Usûlü ehli's-sünne ve'l-cema'a*, tah.: Muhammed Seyyîd Culaynid, Kahire, t.y., s. 8-15; Ebû Bekir Muhammed b. Tayyîb el-Bâkîllânî, *Kitâbu't-temhîdî'l-evâ'il ve't-telhisî'd-delâ'il*, tah.: İmâduddîn 'Ahmed Haydar, Beyrut, 1982, s. 25.

²⁷ Bu hususta bkz.: “Göklerde ve yerde bulunanlar, (her şeyi) O'ndan isterler (çünkü tüm varlıklarını O'na borçludurlar). O, her gün (her an) yeni bir iştedir.” (Rahmân, 55/29); “[O, Tanrı ki], arşın sahibidir, yücedir. Her istediğini yapandır.” (Burûc, 85/15-16).

²⁸ Ebu'l-Velîd Muhammed b. 'Ahmed b. Rüşd, *Felsefetü ibn rüşd (Faslu'l-makâl ve takrîru mâ beyne's-şerî'ati ve'l-hikmeti mine't-tisâl - el-Keşfu 'an menâhici'l-edilleti fi'l-'akâidi'l-mille)*, tah.: Dâru Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1402/1982, s. 24-26.

ile O’nun ezelî isim ve sıfatlarına doğrudan işaret etmektedir.²⁹ Araştırma konumuzun merkezinde yer alan el-Bağdâdî’nin âlem algısı da, kuşkusuz bu söylediklerimizi destekler mahiyettedir:

“Dilcilerden bir kısmı, [âlem hakkında] bilgisi ve duyusu olan her şey olduğunu iddia etmişlerdir. Diğerleri ise, âlemin “*alâmet*” manasına gelen “*âlem*” kökünden müştak olduğunu söylemişlerdir. Bu [görüş], daha doğru olanıdır. Çünkü âlemde var olan her şey, Yaratıcısına bir işaret ve delâlettir.”³⁰

İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî’nin (öl.478/1085) âlem tanımı da aynı paraleldir. el-Cüveynî’ye göre âlem, Tanrı ve O’nun zât ve sıfatlarının dışında kalan her şeydir.³¹ Öyle anlaşılıyor ki el-Cüveynî, âlem konusundaki bu yaklaşımıyla gerçekte “*Hiçbir şey, O’na denk ve benzer değildir*”³² âyeti ile “*O’nun benzeri hiçbir şey yoktur*”³³ âyetini, temel referans almış gibidir. Tanrı’yı, âlemin ihdasını gerçekleştiren bir “muktedir” olarak tasavvur eden el-Cüveynî, varlıklar arası ontolojik ayrımın farkındadır. Ona göre âlem, “kadîm” ve “hâdis” olarak ikiye ayrılmaktadır. “Kadîm varlık”, varlığının öncesi ve başlangıcı olmayan “*ezelî*” bir varlıktır. Buna karşılık “hâdis varlık” ise, varlığının öncesi ve başlangıcı olan varlıktır ki, bu mümkünler dünyasını ifade etmektedir.³⁴

Âlemin gerçekliği konusunda el-Bağdâdî şunları söylemektedir:

“Büyük âlemde bulunan her şeyin bir benzeri, küçük âlem olan insan bedeninde de bulunmaktadır. Bu yüzden Yüce Yaratıcı, “*Biz insanı en güzel bir biçimde yarattık*”³⁵ ve “*Kendi nefislerinizde de öyle. Görmüyor musunuz?*”³⁶

²⁹ Bu hususta bkz.: “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde, iyi düşünen akıl sahipleri için elbette deliller vardır.” (Âl-i İmrân, 3/190).

³⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed ‘Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu usûli’-d-dîn*, İstanbul: 1346/1928, s. 34, satır: 3.

³¹ İmâm el-Haremeyn ‘Abdülmelik b. ‘Abdillâh el-Cüveynî, *Kitâbu’l-irşâd ilâ kavâti’l-edille fi usûli’l-i’tikâd*, nşr.: Muhammed Yûsuf Mûsâ-‘Ali ‘Abdül-mün’im ‘Abdülhâmîd, Mektebetü’l-Hancî, Kahire, 1950, s. 17.

³² İhlâs, 112/4.

³³ Şûrâ, 42/11.

³⁴ el-Cüveynî, *Kitâbu’l-irşâd*, s. 37.

³⁵ Tîn, 95/4.

³⁶ Zâriyât, 51/21.

demıştır. İnsanın duyuları, şık veren yıldızlardan daha üstündür. Bunlardan işitme ve görme, bunlarla idrâk edilenleri anlama konusunda Güneş ve Ay gibidir. İnsanın organları, âfet anında yer cinsinden olan toprağa dönüşür. Onda, su türünden ter ve bedenî nemlilikler; hava cinsinden yel ve nefes; ateş cinsinden öd vardır. Damarları, yeryüzündeki nehirler gibidir. Zira damarlar, ciğerden beslenmektedir. [İnsanın] mesânesi, bedeninin damarları kendisine döküldüğü için birer deniz gibidir. Kemikleri, yeryüzünün direkleri olan dağlar gibidir. Organları, ağaçlar gibidir; nitekim her ağacın yaprağı ve meyvesi vardır. Aynı şekilde her organın, bir fiili ve eseri vardır. İnsan bedeninin tüyleri, yeryüzündeki ot ve bitkiler gibidir. Sonra insan, diliyle her hayvan sesini anlatır ve organlarıyla da her hayvanın yaptığını yapar. [İşte] bu küçük âlem, büyük âlem ile birlikte Yüce Yaratıcının bir ürünüdür.³⁷

el-Bağdâdî'ye göre âlem, cevherler ve arazların toplamından ibarettir.³⁸ Cevher ve arazlar, hâdistirler yani sonradan yaratılmışlardır.³⁹ İslâm kelâmcıların geneline Tanrı, isim ve sıfatlarının dışında her şeyi ifade etmekte bu âlem, herhangi bir mekânda tek başına var olabilen (mütehayyiz) atomlar ile bu atomların varlık nedeni olan arazlardan müteşekkildir. İslâm kelâmcıların böylesi bir kuramı geliştirmelerinin temel amacı, âlemin sonradan yaratılmışlığı (hâdis) görüşüne istinaden, onun, “bölünebilir” ve “parçalı yapısını” öne çıkarmak; bunun da ötesinde zorunlu ve kadîm varlık olan Tanrı'nın “ezeliliği”⁴⁰ ile “varlığının bölünemezliğine”⁴¹ vurgu yapmaktır. Âlemdeki cisim ve

³⁷ el-Bağdâdî, Usûl, s. 34-35, satır: 8-17/1-6.

³⁸ el-Bağdâdî, Usûl, s. 34, satır: 7-8.

³⁹ el-Bağdâdî, Usûl, s. 35, satır: 8-9.

⁴⁰ el-Bağdâdî'nin, kendi düşünce sisteminde kurguladığı cevher-araz metafiziği, bütünüyle “tek” ve “kadîm” olan Tanrı inancını temellendirmek içindir. O, âlemin Yaratıcısının “kadîm”liğini şu şekilde açıklamaktadır:

“Tevhîd ehli, âlemin Yaratıcısının “kadîm” olduğu hususunda icmâ etmiştir.

Mecûsiler, âlemin iki Yaratıcısının olduğunu, bunlardan birincisinin kadîm ilah olduğunu; ikincisinin ise şerrin ve kötülüğün kaynağı olan Şeytân olduğunu kabul etmişlerdir.

Râfıziler'den Hulûliyye, kadîm bir ilahın olduğunu; ancak onlar, ilahın ruhunun imamlara intikal ettiğini ileri sürmüşlerdir. Onların bu iddialarına göre, intikalden sonra imam kendi zâtını ihdâs eden bir Yaratıcı olur.

arazların bu yapıda olması bir zorunluluktur; çünkü kendi başlarına herhangi bir mekânda yer tutmayan ve parça parça olan atomları bir araya getiren ya da onlara bütüncül bir varlık kazandıran Tanrı’nın doğrudan kendisidir.

Yukarıda da ifade edildiği üzere cevher, başlı başına bir mekânda yer tutma özelliği bulunan ve daima arazlarla diyalektik içerisinde olan bir varlık değerindedir.⁴² el-Bağdâdî, bu hususta, “*Cevher-i vâhid, âlemin cisimlerinden her birisinin, parçalanamayan bir cüze (cüz ellezî lâ yetecezzâ) kadar bölünmesini ifade etmektedir. Bu, zâtında araz olmayan ve bölünüp parçalanmayan bir şeydir. O, bir mahale muhtaçtır*”⁴³ demek suretiyle, cevhere faklı bir anlam ve değer yüklemektedir. Buna göre cevher-i ferd, arazlarıyla kâim olan ve onlardan ayrı düşünilemeyen bir yapıdadır. Asıl olan cevherdir; araz ise, cevher

Mu‘tezile’den Hâbitiyye ise, âlemde iki ilahın olduğunu, birincisinin “kadîm” ilah; ikincisinin ise Mesih olduğunu kabul etmiştir. Onlara göre Mesih, İlâh’ın âlemdeki ilk yaratmış olduğu varlıktır ve âlemdeki düzen ve işleyişi idare etmektedir.

Hulûliyye’nin görüşü, geçersizdir. Çünkü İlâh, cevher veya araz cinsinden değildir. İlâh, ruhsuz olarak canlıdır (hayy). İlâh’ın ruhu, başka bir cismin bedenine intikal edemez. İlâh [olan], muhdes de olamaz; çünkü muhdes olan başka bir muhdise ihtiyacı duyar. Bu ise, sonsuza kadar devam edip gidemez.” Bkz.: el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 71-72, satır: 15-18/1-12.

⁴¹ Felsefî terminolojide “atom” olarak isimlendirilen âlemdeki en küçük parçanın karşılığı Kelâmda “cevher-i ferd”dir. İslâm kelâmcıları “cevher” sözcüğünü sıkça kullandıklarından, âlemin en küçük ve bölünebilir parçasını ifade etmek için “cevher-i ferd” dizgesini kurgulamışlar ve kullanmışlardır. İslâm kelâmcılarının geliştirmiş oldukları “cevher-i ferd” kuramının en belirgin özelliği, evrende herhangi bir mekânda yer işgal ediyor olması ve arazlarla bir anlam kazanıyor olmasıdır. Zira “cevher-i ferd” kuramı, onların üzerine bina edecekleri âlem anlayışları ile Tanrı’nın varlığına delil olarak kullanacakları “hudûs” delilinin de mihenk noktasını oluşturmaktadır. “Cevher-i ferd”in mahiyeti ve ispatı konusundaki ayrıntılı bilgi için bkz.: Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İtikad’da Orta Yol (el-İktisâd fi’l-İtikâd)*, çev.: Kemal Işık, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971, s. 29-31; el-Cüveynî, *Kitâbu’l-irşâd*, s. 17-18; el-Bâkillânî, *Kitâbu’t-temhîd*, s. 37-38.

⁴² el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 35, satır: 8-10.

⁴³ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 35, satır: 10-12.

ilişmiş bir sıfattır. Sıfatın ortadan kalkması ya da değişim ve dönüşüme uğraması hiçbir şekilde cevhere zarar vermez.⁴⁴

Öyle anlaşılıyor ki, el-Bağdâdî'nin cevher-araz ayrımı konusundaki bu yaklaşımı, Mu'tezilî en-Nazzâm'a (öl.221/835 veya 231/935) olan karşı çıkışı ve eleştirisi nedeniyledir. Çünkü en-Nazzâm, cevher ya da cismi, arazlarla aynı kabul etmiş ve arazların varlığını inkâr etmiştir. Başka bir deyişle o, cevhere, arazlar olmasızın hiçbir şekilde varlık imkânı tanımamıştır.⁴⁵

Cevher-i ferd (atom) konusunda, el-Bağdâdî'nin hayatından söz ederken adını andığımız ve onun, son dönemlerine denk gelmekle beraber bir süre karşılıklı görüşme imkânını da yakalamış olan İbn Fûrek, kısımlar (cüzler), tek tek düşünüldüğünde onların herhangi bir yönlerinden bahsedilemeyeceğini; çünkü yönlerden bahsedildiğinde diğer kısımlara temasının mümkün olabileceğini dolayısıyla da, bu durumun zihnî olarak insanda bir bölünme ve parçalanmaya sebep teşkil edeceğini ifade etmektedir.⁴⁶ Bu saptamasıyla İbn Fûrek, âlemde yaratılmış olan cevherin özünü/zâtını aynen muhafaza ettiğini; buna karşılık ise, arazların yeniden yapılanarak ona iliştğini söylemek istemektedir. O, cevherin özünün değişmediğini, sadece ona ilişen diğer arazların çeşitli sıfatlar aldıklarını düşünmektedir.⁴⁷

Maddenin ya da nesnenin kendi özü ve zâtını cevher olarak kabul eden el-Bağdâdî hareket, sükûn, renk, tat, koku, sıcaklık ve soğukluk gibi vasıflarını ise araz olarak tanımlamaktadır.⁴⁸

el-Bağdâdî, arazların farklı türleri olduğu görüşündedir. O, bunların en önemlilerini şöyle sıralamaktadır: “Bunlardan birincisi *ekvândır* (oluş); *ekvân*, hareket, sükûn, birleşimden (te'lîf) oluşmaktadır. Cevher de, *ekvân* cinsinden kabul edilir. Şayet cevher, başka bir alanda bir başka şeyle birleşirse buradaki oluş ictima (bir araya geliş) ve birleşmedir (te'lîf). Eğer cevher, bir mekânda ise

⁴⁴ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 46, satır: 10-11; krş.: Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmâ'îl el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyin ve ihtilâfi'l-musallîn*, tah.: Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1980, s. 306-307.

⁴⁵ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 46, satır: 11-14; krş.: a.mlf.; *Mezhepler*, s. 96.

⁴⁶ Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-şeyh ebi'l-hasan el-eş'arî*, tah.: Daniel Gimaret, Beyrut, 1987, s. 204-205.

⁴⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 205-206.

⁴⁸ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 33, satır: 12-15; krş.: a.mlf.; *Mezhepler*, s. 101.

buradaki ekvân, sükûn ya da bir mekândan diğerine intikal olmuş olur”.⁴⁹ İkincisi, *elvândır* (renk); el-Bağdâdî’ye göre cevher, renksiz olamaz. Renklerin sayısı ise, ihtilâflıdır. Seneviyye, sayıların siyah ve beyaz olmak üzere iki tür olduğunu ileri sürmüştür. Diğer bütün renkler, bu iki renkten türemişlerdir. Bazı tabiatçılar da, renklerin tabiatların sayısına bağlı olarak dört tür olduklarını ileri sürmüşlerdir. [Bu renkler ise], siyah, beyaz, kırmızı ve sarıdır.⁵⁰ Üçüncüsü, *sıcaklıktır* (harâret).⁵¹ Dördüncüsü, *soğukluktur* (burûdet).⁵² Beşincisi, *nemdir* (rutûbet).⁵³ Altıncısı, *kuruluktur* (yubûset).⁵⁴ el-Bağdâdî, yağmurun rutubeti ile suyun rutubetini birbirinden ayırmaktadır. Aynı şekilde, Güneş’in sıcaklığını da ateşin sıcaklığından ayırmaktadır. Bu hususta Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî’yi referans olarak gösteren el-Bağdâdî, cismin kısımlarının her birisinde sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve rutûbet gibi arazların bulunması gerektiği kanaatindedir.⁵⁵ Yedincisi, *kokulardır* (râhiye).⁵⁶ Sekizincisi, tatlardır (ta‘ûm). el-Bağdâdî’ye göre cisimlerin tatları vardır. Tatların sayısında da görüş ayrılığı vardır ki, doktorlar sekiz adet tat bulunduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁷ Dokuzuncusu, *sestir* (savt). el-Bağdâdî’ye göre ses, söz (kelâm) cinsinden değildir. Gök gürültüsü sesi gibi, değişik ses türleri vardır.⁵⁸ el-Bağdâdî, bunlardan başka *bekâ*, *hayat*, *ölüm* (mevt), *ilim*, *bilgisizlik* (cehl), *şûphe*, *dalgınlık* (sehv), *kudret*, *acz*, *irâde*, *işitme* (sem‘), *sağırılık*, *görme* (ru‘yet), *kelâm* ve *elem* gibi araz türlerini sıralamakta ve açıklamaya çalışmaktadır.⁵⁹

el-Bağdâdî, arazları inkar ettikleri için Mu‘tezilî İbn Keysân el-Esamm (öl.299/912), Sümeniyye ve Dehriyye’ye karşı çıkmaktadır. O, onların, “*hareket edenin hareketsiz olarak hareket ettiğini ve siyah olanın kendisinde bulun-*

⁴⁹ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 40, satır: 9-14.

⁵⁰ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 41, satır: 3-7.

⁵¹ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 41, satır: 14.

⁵² el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 41, satır: 14.

⁵³ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 41, satır: 15.

⁵⁴ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 41, satır: 15.

⁵⁵ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 41-42, satır: 15-18/1.

⁵⁶ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 42, satır: 2.

⁵⁷ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 42, satır: 3-7.

⁵⁸ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 42, satır: 11-13.

⁵⁹ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 42-45.

mayan bir siyahla siyah olduğu” şeklindeki iddialarını⁶⁰ geçersiz ve anlamsız bulmaktadır. el-Bağdâdî, onların iddialarına cevaben şöyle demektedir: “Onlara karşı delilimiz, daha önce duran bir cismin hareket ettiğini görmemizdir. O cismin hareket etmesinin, hareketsiz olarak bulunduğu durumun aynısı gibi değildir. [Dolayısıyla] biz, onun hareketinin zâtının dışında kendisinde bulunan bir mana sebebiyle olduğunu biliriz. Aynı şekilde bir cismin, beyaz [renk] olduktan sonra, siyah olduğunu da görürüz. Siyah olmadığı durumda onun zâtı var olduğu için, zâtı sebebiyle siyah olmamıştır. [Çünkü o] kendisinde bulunan bir mana sebebiyle siyah olmuştur.”⁶¹

el-Bağdâdî’nin, arazların varlığı ve ispatı hususunda selefi olan el-Bâkîllânî’den hatırı sayılır oranda etkilendiği anlaşılmaktadır. Nitekim el-Bâkîllânî bu konuda şöyle demektedir:

“Bir cismin durduktan sonra, hareket etmesi, ya da hareket ettikten sonra durması, ya kendi varlığı sebebiyledir ya da dışarıdan bir illet nedeniyledir. Eğer bu kendi varlığı sebebiyle olsa, durmasının da aynı şekilde geçerli olması lazım gelir. Hareketten sonra durması (sükûn), dışarıdan bir illet ile müteharrik olduğunu (hareket ettiğini) göstermektedir. Bu ise, “*harekettir*”. Bu kanıt renkler, tatlar, kokular, birleşme, hayat, ölüm, ilim, bilgisizlik, kudret ve acz gibi diğer arazlar için de geçerlidir.”⁶²

Bilindiği üzere Mu‘tezilî en-Nazzâm hareketten başka araz olmadığını ve arazların hep tek cins olduklarını savunmuştur. Onu buna götüren sebep ise, idrâkleri tevlid hususunda ittifak ettikleri bütün canlıların tek cins olduğu görüşüdür. Yine o, tek cinsten iki değişik eylemin meydana gelmeyeceğini iddia etmiştir. Nitekim ateşten, sıcak ve soğuk; karda da soğuk ve sıcak meydana gelmez. Diğer taraftan o, cisimlerin de iki tür olduğunu iddia etmiştir. Bunlar, *canlı* ve *ölü*dür. Canlının ölü, ölüünün de canlı olması mümkün değildir.⁶³

el-Bağdâdî’nin, bu konuda en-Nazzâm’a olan cevabı ise tam bir cedeli hüviyet niteliğindedir:

⁶⁰ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 36-37, satır: 16-17/1-2 krş.: el-Cüveynî, *Kitâbu’l-irşâd*, s. 18.

⁶¹ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 37, satır: 2-8.

⁶² el-Bâkîllânî, *Kitâbu’t-temhîd*, s. 38-39.

⁶³ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 47, satır: 18-23; krş.: a.mlf.; *Mezhepler*, s. 96-97.

“en-Nazzâm’a göre, canlıların bütün fiilleri bir cins ve bunların tamamı da hareketler ise, ayrıca hareketler de bir bütünsel bu durumda, küfrün imân; sözün susma; ilmin cehâlet; sevginin nefret ve Hz. Peygamber’in mü’minlere olan davranışının, Şeytân’ın onlara olan davranışı cinsinden olması gerekir. en-Nazzâm’ın bu yaklaşımına göre, kendisine lanet eden ve kendisini kötülleyen kimseye kızmaması gerekir. Çünkü “Tanrı, en-Nazzâm’a lanet etsin” sözü, “Tanrı, ona rahmet etsin” sözü gibidir.”⁶⁴

el-Bağdâdî, cisim ve arazlardaki değişim ve dönüşümü, Tanrı’nın sürekli yaratması ve âleme olan müdahalesiyle ilişkilendirmektedir. Çünkü arazın kendisinde, söz konusu değişim ve dönüşümü gerçekleştirecek herhangi bir güç ve nitelik yoktur. Bu itibarla cisim ve arazlardaki hatta cevherlerdeki değişim ve dönüşüm, zaman ve mekân değişikliğinin ötesinde, Tanrı’nın her an âleme olan müdahalesiyle ilgili bir husustur.⁶⁵ el-Bağdâdî, bu konuda şunları dile getirmektedir:

“Arazların, birer cisim olduğunu” iddia eden kimseye, “Arazlar, kendileri için mi, yoksa bir başkası için mi bir araya gelmişlerdir?” denilir. Eğer kendileri için bir araya gelirlerse, ayrılmaları imkânsız olur. Kimi zaman ilk tadı kalmakla birlikte cismin rengi değişebilmektedir. Cinsindeki ilk vasfı kalmakla beraber, onun tadında değişiklik olabilir. Şayet renk ve tat, kendilerinde bulunan bir birleşme ile bir araya gelselerdi, bununla arazın arazla kaim olması gerekirdi. [Bu durumda] birleşme de araz olunca, o, renk ve tat ile bir araya gelirse, o halde de bu üçünü birleştirecek bir başka birleştirici gerekir. Böylece bu, sonsuz birleştiricilere kadar uzayıp gider (teselsül).”⁶⁶

el-Bağdâdî, benimsemiş olduğu hâdis âlem görüşünü daha iyi temellendirebilmek adına, cisimlerin ve arazların kalıcı olmasını (bekâ) da imkânsız görmektedir. Bu anlamda arazların bir kısmını kalıcı (bâkî); bir kısmını ise geçerli gören (mümkün) yaklaşım biçimlerini çok sert olarak eleştirmektedir:

“Arazların bekâsının imkânsız oluşuna delilimiz, onların kalıcı olduklarını (bâkî) dillendirmiş olmanın, onların yok oluşlarının imkânsızlığına götürmesidir. Çünkü araz kalıcı olduğu zaman, kalıcılığı kendinden olan bir şey değilse hatta kendisinden kalıcılık vasfı ayrıldığında yok (fânî) oluyorsa, -

⁶⁴ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 48, satır: 2-8.

⁶⁵ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 49, satır: 6-12; krş.: el-Bâkillânî, *Kitâbu’t-temhîd*, s. 62-63.

⁶⁶ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 49-50, satır: 17/1-6.

arkadaşlarımızın cisimde kalıcılık (bekâ) yaratılmadığı zaman yok (fânî) olacağını söyledikleri gibi- onun yokluğunu gerektirecek bir zıddı bulununca- ya dek kalıcı olması gerekir. Şayet böyle olsaydı, yokluğunu gerektiren zıddının meydana gelmesi, varlığının zıddının meydana gelmesini engellemesinden daha iyi olmazdı. Bu, arazların yokluğunun cevâzını imkânsız kılar. Onların yokluğunun imkânsızlığı, onların hudûslarının imkânsızlığını gerektirir... Cisimlerin kadîm olduğu görüşü geçersiz olunca, buna götüren görüş de geçersiz olmuş olur.”⁶⁷

Arazların kalıcılığını (bekâ) imkânsız gören bir bakış açısının, doğal olarak onların zorunluluğunu (kadîm) da kabul etmemesi gerekir. Daha açık bir söylemle el-Bağdâdî, âlemdaki arazların ve cisimlerin sonradan olduklarını (hâdis) ispat için müstakil bir başlık açmaktadır. el-Bağdâdî, ümmetin genelinin, arazların yaratılmış (hâdis) olduğunu kabul ettiklerini ifade etmektedir.⁶⁸ Dehriyye’den bir grubun, onların yaratılmış olduklarını kabul edenler olduğu gibi, bir kısmının da onların yaratılmışlığını reddettiklerini beyan etmekte ve aktarmaktadır.⁶⁹

Aynı şekilde el-Bağdâdî, Dehriyye’den başka bir grubun benimsediği ve ileri sürdüğü biçimiyle “*araz, arazla kâim olur*” görüşünü de tenkit etmektedir. Ona göre, herhangi bir cevherdeki arazın ortaya çıkışı (zuhûr) ya da gözden kayboluşu (kümûn), arazın kendi doğal bir vasfı değildir. Bu, cismin ya da cevherin, yani arazın var olabilmek için kendisine dayanmış olduğu varlığın kendi sıfatıdır.⁷⁰ el-Bağdâdî, kendi eserinde “*zuhûr-kümûn ikilemi*”ni gündemine almakta ve tartışmaktadır:

“...Kümûn ve zuhûr taraftarlarına şöyle deriz: Eğer araz, ortaya çıkan ve gizlenen bir şey olsaydı, onun ortay çıktıktan sonra gizlenmesi, kendisinde bulunan bir ma’nâdan⁷¹ dolayı olması gerekirdi. Çünkü varlığın vasfı değiştiği

⁶⁷ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 51-52, satır: 14-18/1-5.

⁶⁸ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 55, satır: 6-7; aynı eser, s. 69, satır: 2-12.

⁶⁹ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 55, satır: 7-12.

⁷⁰ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 55, satır: 15-17.

⁷¹ “Ma’nâ”, cevher ya da cismin belli bir niteliğe sahip olmasını sağlayan ilke veya sebeptir (illet). “Ma’nâ”, kavramını ya da nazariyesini, İslâm düşüncesinde ilk kullanan kişinin Mu’tazile’nin Mu’ammeriyye fırkasının kurucusu ve lideri olan Ebû ‘Amr Mu’ammer b. ‘Abbâs es-Sülemî (öl.28/835) olduğu ifade edilmektedir. Mu’ammer, cevherle araz arasındaki ilişkinin sebebini ortaya koymak ve arazlar

zaman, kendisinde bulunan ma‘nâdan dolayı zâtındaki vasıf da değişir. Eğer buna cevap vermeye kalkarlarsa onların, öncelikle arazın arazla kâim olmasını kabul etmeleri gerekir. Bu, onların [benimsemiş olduğu] esaslara ters düşmektedir. Arazlardaki zuhûr (ortaya çıkış) ve kumûn (gizlenme) geçersiz olunca, cisimlerin bu arazlar nedeniyle halden hale dönmeleri doğru olur. Araz ile intikâl ve hareketin kâim olması imkânsız olduğu için, arazın bir cisimden diğerine intikâli geçersiz olunca, arazın yaratılmış olduğu cevherde kâim olması doğrulanmış olur. Bu delil, bütün arazların yaratılmış (hâdis) olduğunu göstermektedir. [Aynı şekilde] arazın, arazla kâim olmasını da gerektirir. Bu ise, muhâldir. Muhâle götüren [görüş] de yine muhâldir. Bu muhâl olunca, arazların kumûn ve zuhûru da muhâl olmuş olur. Böylece arazların, cisimlerdeki hâdisler olduğu ortaya çıkmış olur.”⁷²

el-Bağdâdî’nin kendi düşünce sisteminde kurguladığı âlem anlayışı, arazların ve sıfatların yenilerek sonradan yaratılmışlığı (hudûs) esasına dayanmaktadır. Bu nedenle, âlemdeki en küçük parçanın (atom) sürekli yenilerek varlık bulması (teceddüd-i emsâl)⁷³, her an ve daim mutlak bir güç ve kudretin etkisi

arasındaki farkı belirlemek için bu ilkeye başvurmuştur. Mu‘ammer’e göre, yan yana duran iki cisim durmakta iken (sükûn), bunlardan birisi harekete geçip diğeri sükûn halinde kalırsa, harekete geçen cismin diğer cisimde bulunmayan bir sebep (ma‘nâ) vasıtasıyla harekete geçmesi gerekir. Cisimlerdeki hareketin birisinde bulunup diğerinde bulunmaması da, yine aynı şekilde başka bir sebep/illet (ma‘nâ) yoluyla gerçekleşmektedir. Mu‘ammer, arazların varlığını ma‘nâlarla açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre, ma‘nâlar, arazların varlığını; aralarındaki ayrılığı veya benzerliği, arazlarla cevherler arasındaki ilişkiyi izaha yarayan bir ilkedir, kuramdır. Bu hususta bkz.: Ebu’l-Hüseyn ‘Abdurrahîm b. Muhammed el-Hayyât, *Kitâbu’l-intisâr ve’r-redd ‘ala ibni’r-râvendî*, nşr.: Muhammed Hicâzî, Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, Kahire, t.y., s. 46-47; el-Eş‘arî, *Makâlât*, s. 356-357; el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 33, satır: 13-15.

⁷² el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 55-56, satır: 16-18/1-8.

⁷³ “Teceddüd-i emsâl”, terki olarak, “benzer olanların yenilenmesi, yeniden yaratılması; hayat ve varlık bulması” demektir. “Teceddüd-i emsâl” yaratılış konusunda âlemdeki yenilenme ve süreklilikle doğrudan ilgilidir. Tanrı, her daim âleme/evrene müdahil etkin bir varlık olduğunda, âlemdeki bütün cevher, cisim ve arazların da belirleyicisi ve yaratıcısıdır. Âlemde müşahade edilen husus, bütün arazların yenilerek değişim ve dönüşüm süreci geçirmiş olduklarıdır. Bu ise, cisim ve arazların devamlı bir yaratılış modu içinde olduklarını ve bu durumun sürekliliğini ifade etmektedir.

nedeniyedir. Bu ise, arazlar ve sıfatlarla birleşmiş (te'lif) olan âlemin bir zaman yok olacağına ve sonlu olmasına en büyük delildir. el-Bağdâdi, bu husustaki tartışmaları kendi kelâm eserinde gündeme taşımakta ve cevaplar sunmaktadır:

“...Âlemin kadîm olduğunu söyleyenler, onun yok olmasını imkânsız görmüşlerdir. [Mu‘tezile’den] ‘Amr b. Bahr el-Câhız (öl.250/864) hariç, onun hâdis olduğunu söyleyenler, yok oluşunu (fenâ) da mümkün görmüşlerdir. el-Câhız, cisimlerin yok oluşunu imkânsız görmüştür.”⁷⁴ el-Bağdâdi’ye göre, el-Câhız’ın görüşü küfürdür. Çünkü o, Tanrı’nın “tek” ve “ezelî” oluşunu inkâr etmiştir.⁷⁵

“Âlemin yok olmasının mümkün görenler (fenâ), onun yok oluşunun keyfiyeti konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir: İmâm Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî, “Tanrı, bir cismin yok oluşunu murad ettiği zaman, onda bekâyı yaratmaz” demiştir. Arkadaşlarımızdan Kâdi Ebû Bekr Tayyîb el-Bâkîllânî, “cisimler, oluşlardan (ekvân) ve renklerden (elvân) soyutlanamazlar. Tanrı, bir cismin yok oluşunu murad ettiği zaman, ondan oluşlar ile renkleri de kaldırır. Cisimde oluş ve renk yaratmadığında, o cisim yok olmuş olur (ma’dûm)” demiştir.”⁷⁶

“Arkadaşlarımızdan el-Kalânîsi⁷⁷ (öl.255/869), “Tanrı’nın, cisimde yok oluşu yaratığını, bununla kendisinde yok oluşun yaratılışının ikinci halinde cismi yok ettiğini” iddia etmiştir.”⁷⁸ el-Bağdâdi’ye göre, el-Kalânîsi’nin görüşü bozuktur. Eğer diyor el-Bağdâdi, herhangi bir cisim, yok oluşunun ortaya çıkışı anında yok olmuyorsa, yok oluşunun ortaya çıkışının ikinci durumunda nasıl yok olacaktır.⁷⁹

⁷⁴ el-Bağdâdi, *Usûl*, s. 66-67, satır: 16-17/1.

⁷⁵ el-Bağdâdi, *Usûl*, s. 67, satır: 16-17; krş.: a.mlf.; *Mezhepler*, s. 128-129.

⁷⁶ el-Bağdâdi, *Usûl*, s. 67, satır: 1-7.

⁷⁷ Ebu’l-‘Abbâs ‘Ahmed b. ‘Abdirrahmân b. Hâlid el-Kalânîsi, Ehl-i Sünnet Kelâm ekolünün önemli temsilcilerindendir. Onun, doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemekle birlikte, 255/869 yılında vefat ettiğine dair rivayetler vardır. Ancak bilinen onun, İmâm el-Eş‘arî’nin çağdaşı olduğu ve biraz da ondan büyük olduğu hususudur. Ehl-i Sünnet ilm-i kelâmının önemli temsilcileri olan Ebû Muhammed b. el-Küllâb (öl.240/853) ve Hâris b. Esed el-Muhâsibî (öl.230/857) ile çağdaş olup onlarla aynı görüşleri paylaşmıştır. Bu hususta bkz.: Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Esra Yay., Konya: 1992, s. 67-68; Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yay., İstanbul: 1996, s. 92-95.

⁷⁸ el-Bağdâdi, *Usûl*, s. 67, satır: 7-9.

⁷⁹ el-Bağdâdi, *Usûl*, s. 67, satır: 12-14.

“Ebû ‘Ali el-Cübbâ’î (öl.303/915) ve oğlu [Ebû Hâşim ‘Abdüsselâm b. Muhammed b. ‘Abdilvehhâb el-Cübbâ’î], Tanrı’nın, yok oluşu mahalsiz yaratmış olduğunu, bununla da bütün cisimleri yok ettiğini iddia etmişlerdir. Onlar, Tanrı’nın, bazı cisimleri yok etmeye; bazılarını da kalıcı olarak bırakmaya gücünün olmadığını ileri sürmüşlerdir.”⁸⁰ el-Bağdâdî, Ebû ‘Ali el-Cübbâ’î ile oğlunu küfürle itham etmektedir. Çünkü diyor el-Bağdâdî, onlar bu tutumlarıyla, Tanrı’nın sonsuz güç ve kudretini sınırlandırmışlardır. Kaldı ki onca, âlemdeki varlıklardan bir kısmını yok etmeye gücü yetmeyen Tanrı da olmaz.⁸¹

el-Bağdâdî’ye göre arazlar, cevherlerle kâim olan sıfatlardır. Buna göre arazla, sıfat arasında taşımış oldukları özellikleri açısından herhangi bir farklılık yoktur. Ancak arazların, dış dünyada bir gerçeklikleri söz konusudur. Her ne kadar arazlar, var olması itibariyle bir cisim ya da cevhere muhtaç iseler de, son tahlilde cisim veya cevherden bağımsız olma niteliğini haizdirler. Arazların bu özelliklerine karşılık sıfatlar ise, hamledilen cisim veya objede sürekli kalan, değişmeyen ve kaybolmayan yapıdadırlar.⁸² Böylece Mu‘tezile, arazla sıfatı birbirinden ayırmıştır. Onlara göre âlemde gerçekliği olan sadece arazlardır. Sıfatlar ise, bu arazlara bağlı olarak bizlerin cisimleri değerlendirmemizden ortaya çıkmaktadır.⁸³ Mu‘tezile, arazlara işaret eden isim sığasını kullanmışlardır. Zira onlarca, “ilim” bir arazdır; ancak “âlim” araz değildir.⁸⁴ Bu nedenle olsa gerek ki Mu‘tezile, “Tanrı’nın arazları” yerine, “Tanrı’nın sıfatları” ifadesinin kullanılmasını daha anlamlı ve üstün bulmuştur.

Görüldüğü üzere el-Bağdâdî’nin, kelâm sisteminde geliştirdiği cevher-araz metafiziğinin ana gayesi, doğrudan kendi zâtıyla kâim olan Tanrı inancını ispat etmektir.⁸⁵ Çünkü İslâm kelâmcılarının kurgulamış olduğu cevher-araz metafiziğinin temel hedefi, yukarı da bahsi geçtiği üzere Tanrı’nın varlığını gerekçelendirmek ve İslâm filozofları ya da Mu‘tezile tarafından ileri sürülen iddiaları geçersiz kılmaktır. Bilindiği üzere Mu‘tezile, Tanrı-âlem konusunda

⁸⁰ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 67, satır: 9-11.

⁸¹ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 67, satır: 14-16.

⁸² el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 42, satır: 12-15; krş.: el-Cüveynî, *Kitâbu’l-irşâd*, s. 28-29.

⁸³ el-Cüveynî, *Kitâbu’l-irşâd*, s. 24-25.

⁸⁴ Ebu’l-Hasan el-Kâdî ‘Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, tah.: ‘Abdülkerîm ‘Osmân, *Mektebetü’l-Vehbe*, Kahire, 1408/1988, s. 345-349.

⁸⁵ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 72, satır: 14-16.

zât-sıfat ayırımına gitmeksizin sıfatları Tanrı'nın zatıyla doğrudan ilişkilendirmiştir.⁸⁶ Bunun gerekçesini de, "bir" ve "ezeli" olan Tanrı inancını daha sağlama almak olarak ifadelendirmişlerdir.⁸⁷ Öyle anlaşılıyor ki Mu'tezile, zât-sıfat dualizmini savunmuştur. Onlara göre sıfat, obje veya nesnede bulunan, ondan ayrılmayan; o var olduğu müddetçe onunla birlikte var olan bir özelliktir.

IV. 'Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Tanrı (Zorunlu Varlık) Anlayışı

Daha önce de değindiğimiz gibi İslâm kelâmcılarının bütün çabası, varlığı kendi zâtından olan (*kıyâm bi-nefsi*), var olmak için, kendisi dışında başka hiçbir varlık ve sebebe ihtiyaç duymayan hatta bütün âlem ile içindekilerin ilk sebebi olan⁸⁸; âlemde yaratılmış bütün yaratıklardan üstün ve müstağni⁸⁹ olan Tanrı'nın varlık ve birliğini olumlamak ve ispat etmektir. İslâm kelâmcılarının yaklaşım biçimlerinden esinlenen el-Bağdâdî'yi de, böylesi bir ispat ve amaca götürecek en önemli etken ise, âlemin her şeyi ile muhdes olduğunu ortaya koymaktır. O, âlem anlayışını çözümlerken de gördüğümüz üzere, bu ispata âlem tasavvurundan hareketle başlamak istemiştir. Çünkü cevher ve arazlardan müteşekkil bu âlemin muhdes olduğu olumlanınca ve teselsül de imkânsız ve muhal olunca, "bir" ve "ezeli" olan Tanrı fikrine ulaşmak daha kolay olacaktır.⁹⁰ Yukarıda âlem görüşünü anlatırken de ifade ettiğimiz gibi ona göre

⁸⁶ el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 345-349.

⁸⁷ Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967, s. 54, 78-79.

⁸⁸ Bkz.: "De ki: "Ey Tanrım!, Ey mülkün sahibi! Sen dilediğine mülkü verirsin, dilediğinden de mülkü alırsın; dilediğini yükseltir, dilediğini de alçaltırsın. İyilik senin elindedir. Sen her şeye kâdirsin!" (Âl-i İmrân, 3/26).

⁸⁹ el-Bağdâdî, bu hususta kendi eserinde şöyle der: "Bize göre Tanrı, yaratmış olduğu bütün mahlukâtından üstün ve zengindir (müstağni). Tanrı, mahlukâtı kendisine bir menfaat sağlamak ya da kendisinden bir zararı defetmek için yaratmamıştır. O'nun, onların hayatını sonlandırması ya da onlara hayat hakkı tanınması mümkündür. Onları, bir anda yok etse bu da mümkün olurdu." Bkz.: el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 82, satır: 13-15.

⁹⁰ el-Bağdâdî, "kıdem" söz konusu olduğunda ufak bir ayrılığa dikkati çekmektedir: "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Tanrı'nın zâtının kadîm olduğunu söylemektedir. 'Abdullâb b. Sa'îd ve el-Kalânîsi ise, Tanrı'nın kendisiyle kâim olan bir ma'nâdan (sı-

âlem, cevher ve arazların birleşiminden oluşmuştur (terkîb). Cevher varlığı sürekli olmakla birlikte, aynı zamanda her türlü değişim ve dönüşümün de mahallidir. el-Bağdâdî’ye göre, gerçekte cevherlerdeki değişim ve dönüşümü sağlayan etken de arazların kendisidir. Bu itibarlar, âlemdeki bütün varlıklar değişim ve dönüşümden ırak kalmadıkları için, onları arazlardan arî (uzak) kabul etmek de mümkün değildir. Buna göre, âlemde sonradan olma ya da yaratılmaya mahal oluşturan cevher ile onlardaki değişim ve dönüşümün birinci derecede belirleyicisi olan arazların sonradan yaratıldığı sabit olunca, bütün kâinatta bu yaratmayı gerçekleştiren sonsuz bir güç ve kudretin varlığı zorunlu olarak ortaya çıkmıştır. Kaldı ki cevher-araz diyalektiği söz konusu olduğunda, bunların ilişkilerini kendi zâtlarında aramak da mümkün değildir. Daha başka bir söylemle, cevher ve arazlar birbirlerinin doğrudan yaratıcısı ve sebebi olamazlar (illet-malûl). Bu durumda, bütün bu âlemi içindikilerle birlikte yaratan sonsuz kudret sahibi varlığın Tanrı olduğu ispatlanmış olmaktadır. el-Bağdâdî, her şeyi ile âlemin gerçek yaratıcısının “tek” ve “ezelî” varlık olan Tanrı olduğu konusunda, bu bağlamda sıralanabilecek değişik olasılıklar üzerinde durmakta; buradan de âlemin gerçek Sâni’sinin varlığına delil getirmektedir:

“Yaratıcının birliğinin, arazlar (ilinekler) ve cisimler ile birlikte bütün âlemi tek başına yarattığının deliline gelince, eğer âlemin iki yaratıcısı olsaydı, bu iki yaratıcının da canlı (hây), güç sahibi (kâdir), bilen (âlim) ve seçen (muh-târ) olmaları gerekirdi. Çünkü bu niteliklere (sıfatlara) sahip olmayan, yaratıcı (Îlâh) olamaz. Eğer ikisi canlı (hây), güç sahibi (kâdir), bilen (âlim) ve dileyen (murîd) olsaydı, bunların irâde edilen şeyde (murâd) ayrılığa düşmeleri (*ih-tilâf etmeleri*); birisinin, irâde edilen bu şeyin hayatını; diğersinin ise, ölümünü irâde etmesi gerekir. Bu taktirde ya ikisinin istediğinin meydana gelmesi veya ikisinin de istediğinin meydana gelmemesi gerekir. İkisinin isteğinin birlikte meydana gelmesi imkânsızdır (muhâl); çünkü [bu durumda] bir şeyin aynı anda hem canlı hem de ölü olması gerekir. Eğer her ikisinin de istediği meydana gelmezse, onların aciz oldukları ortaya çıkar. Eğer ikisinden birisinin istediği meydana gelirse, isteği meydana gelmeyen aciz olduğu ortaya çıkar. Aciz olan ise, Tanrı (Îlâh) olamaz. “Onların isteklerinde ayrılığa düşmelerini

(fat) dolayı kadîm olduğunu söylemiştir.” Bkz.: el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 88-89 satır: 16-17/1-3.

(*ihtilâf etmelerini*) niçin inkâr ediyorsunuz?” derlerse, onlara şöyle denilir: “Her ikisi seçen (muhtâr) ve birisi diğèrinin isteğine zorlanmamışsa, aralarında ayrılığın meydana gelmesi mümkündür. Eğer onlar, dilemelerinde birbirine uymak zorundaysa, onlar zorunlu olmuş olurlar. Bu durumda onların Tanrı olmaları mümkün değildir. Çatışmadan (temânu‘) dolayı aralarında dileme hususunda görüş ayrılığı ortaya çıktığına ve bunun ortaya çıkması onların her ikisinin veya ikisinden birisinin aciz olduğunu ortaya koyduğuna göre, aciz olanın Tanrı olması mümkün değildir. Bunun geçerli olması, onların ikisinden birisinin aciz olduğunu ortaya koymaktadır. Aczi geçerli olan ise, Tanrı olmaz.”⁹¹

Tanrı'nın varlığını, daha çok hissî delillerle ispatlamaya çalışan el-Bağdâdî, aklî ve naklî açıdan çok fazla bir uğraşıya girişmemektedir. Öyle görünüyor ki, bunun en önemli nedeni, onun yaşadığı dönemde gerek içeride gerekse de dışarıda Tanrı'nın varlığı konusunda çok ciddi veya kale alınır itirazların yapılmamış olmasıdır. Bu açıdan el-Bağdâdî, kendi döneminde karşılaştığı veya maruz kaldığı kadarıyla delil üretme ve karşı tarafa bunu aktarma gayretinde olmuştur. O nedenle o, Tanrı'nın varlığını ispat sadedinde İslâm kelâmcılarınca sonradan kullanılacak olan delil ve aklî çıkarımları kullanma ve onlara başvurma gereğini hissetmemiştir. Tanrı-âlem ilişkisi söz konusu olduğunda, o, en meşhur biçimiyle “hudûs” delilini temele alarak çözümlemede bulunmaktadır. Bu doğrultuda o, eserinde Tanrı'nın isim ve sıfatlarını ön plana çıkartmak suretiyle buradan O'nun eşsiz bir güç ve varlık olduğunu ortaya koymak istemiştir.⁹²

el-Bağdâdî, Tanrı söz konusu olduğunda zâtla varlığı aynı kategoride değerlendirmekte ve bu istikamette Mu'tezîlilerce öne sürülen iddialara itibar etmemektedir. Ona göre zât, varlığın ta kendisidir. Bu bakış açısından esinle-

⁹¹ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 85, satır: 1-17; krş.: a.mlf.; *Mezhepler*, s. 261.

⁹² el-Bağdâdî, Tanrı'nın ezeli sıfatlarına delâlet eden isimler konusunda şunları ifade etmektedir: “İsimlerinden kendisiyle kâim bir anlamdan (ma'nâ) türeyenlerin her biri, O'nun ezeli bir sıfatıdır. Hayy, Kâdir, Kadîr, Muktedir, ‘Âlim, ‘Alîm, ‘Allâm, Sâmi‘, Semî‘, Basîr, Murîd, Mütekellim, Âmir, Nâhiy, Muhbir gibi. Çünkü bu isimler, O'nun hayatına, kudretine, ilmine, irâdesine, kelâmına, iştmesine ve görmesine delâlet eder. Bunlar, O'nun ezeli sıfatlarıdır.” Bkz.: el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 123-124, satır: 13-16/1.

nen el-Bağdâdî, Tanrı’nın birisi zâtî (*nefsî*); diğeri de subûtî (*selbî*) sıfatları olduğu kanaatindedir.

Ona göre zâtî (*nefsî*) sıfatlar, nitelendirilmiş oldukları varlığın kendisiyle var olan, ondan ayrılmayan; nitelendirilen varlığın kendi zâtına ait olan sıfat türleridir. Bu sıfatlar, ilişitirildikleri varlığın zorunlu halleridir. Tanrı’nın “vücûd”u, “kıdem”i, “bekâ”sı, “vahdâniyet”i ve “muhâlefetü’n li’l-havâdis”i, kendi zâtıyla mündemiç olan, O’ndan ayrılmayan vasıflarıdır. el-Bağdâdî’ye göre, Tanrı’nın “bekâ” sıfatı konusunda sadece el-Bâküllânî, bu sıfatı ezeli bir sıfat olarak görmemiştir.⁹³ el-Bâküllânî ise, Tanrı’nın “bekâ” sıfat için, “Bâkî” olan zâtın, bir “bekâ” sıfatına sahip olması gerektiği kanaatindedir. Bu durumda el-Bâküllânî, el-Bağdâdî’nin aksine, “bekâ” sıfatını, Tanrı’nın zâtına doğrudan hasretmemekte olup, ma’nâ ya da diğer sıfatların varlıklarının devamı niteliğinde algılamaktadır. Ona göre “bekâ”, tıpkı Tanrı’nın kıdeminde ifade edildiği gibi, Tanrı’nın varlığının devam etmesi anlamındadır.⁹⁴

el-Bağdâdî, benimsemiş olduğu cevher-araz metafiziğine uygun olarak zât-sıfat ayırımına gitmiştir. Cevher ve arazları, varlıkları açısından ayıran ve farklı statülere konuşturdu el-Bağdâdî, bu görüşüne paralel olarak zât-sıfat problemini de çözümlenememesi istemiştir. el-Bağdâdî’nin, zât-sıfat ayırımı noktasındaki temel görüşü (Tanrı tasavvuru), cevher-araz kuramına uygun olması kadar, kabullenmiş olduğu kelâmî/itikâdî anlayışla da doğrudan bağlantılıdır. Yukarıda da bahsi geçtiği üzere o, kısmî değişiklikler dışında ana ilke ve doktrinlerde selefleri gibi düşünmüştür.

⁹³ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 90, satır: 1-4.

⁹⁴ el-Bâküllânî, *Kitâbu’t-temhîd*, s. 299-300; krş.: el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 90, satır: 1-4. Çağfer Karadaş, *Bâküllânî’ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Arasta Yay., Bursa: 2003, s. 97-98. Nitekim Çağfer Karadaş, el-Bâküllânî’nin, “bekâ” sıfatı hakkında “*el-İnsâf*” adlı eserinde, “varlığın devamı” (*İstimrâru’l-Vücûd*) anlamında kullandığını ifadeye çalışmaktadır. Bkz.: Karadaş, *Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 97. “Bekâ” sıfatı hakkında benzer düşünceleri el-Cüveynî de paylaşmaktadır. O, bu hususta şöyle der: “Tanrı’nın kıdemini, yokluğunun imkânsızlığını ve varlığının zorunluluğunu ispat eden her delil, aynı şekilde O’nun “Bâkî” olduğunu da ispat etmektedir. “Bekâ”, subutî sıfatlardan değil; tam aksine o, zâtî (*nefsî*) sıfatlardandır. “Bâkî” demek, varlığı devamlı olan, sürekli ve zorunlu olandır.” Bkz.: el-Cüveynî, *Kitâbu’l-irşâd*, s. 32-33.

Ancak o dönemde el-Bağdâdî ve arkadaşlarının en önemli muarızları, Mu'tezilî bilgin ve düşünürlerdir. Hatta denebilir ki, Eş'arî kelâmcıların büyük çoğunluğu, Mu'tezilî bilginlerin görüş ve düşüncelerine göre tavır almışlardır. Daha açık bir deyişle, Mu'tezilî tarafta dillendirilen ve benimsenen görüş ve yaklaşım biçimlerinden hareketle açıklama ve ispat yoluna koyulmuşlardır. Zira el-Bağdâdî'nin kurgulamış olduğu zât-sıfat ayrımı, Mu'tezilî kesimde şiddetle karşılık bulmuş ve önemli itirazlara neden olmuştur. Bilindiği üzere Ehl-i Sünnet kelâmcıları, zât-sıfat ayrımını benimsemiş olduklarından, *sıfatların ezeliği* ilkesini öne çıkarmışlardır. Çünkü onlarca, Tanrı'yla muttasıf olan veya yüklenen her türlü vasıf da, yine *ezelî*dir. Mu'tezile, Tanrı'nın zâtı ile O'nun vasıflarını birbirinden ayıracak veya bu anlamda değerlendirilebilecek olan her türlü söylemden uzak kalmışlardır. Bu hassasiyetlerinden olacak ki onlar, zât-sıfat birlikteliğini savunmuşlar; kadîm varlıkların çokluğuna (*ta'adüd-i kudemâ*) sebep teşkil eder endişesiyle de, sıfatların ve isimlerin ezeliğini reddetmişlerdir.⁹⁵

Tanrı'nın zâtî (*nefsî*) sıfatları konusunda bu şekilde düşünen el-Bağdâdî, subûti sıfatlar konusunda da açıklamalarda bulunmaktadır. Tıpkı zâtî sıfatlarda olduğu gibi subûti sıfatlar söz konusu edildiğinde, bunların ezeli ve Tanrı'nın zâtıyla muttasıf nitelikte olduğunu söylemektedir.⁹⁶ el-Bağdâdî, bu anlamda da âlemdeki hissî tecrübelerden hareket etmektedir. Âlemde görülen eşsiz düzen ve ahenk, doğrudan kemâl sıfatlarla muttasıf olan bir varlığa işaret etmektedir. Âlemdeki düzen ve ahengin tesadüflere dayalı veya rastlantısal olmadığını düşünen el-Bağdâdî, yaratılmış olan her varlık ve düzenin gerisinde bulunan zorunlu varlığı ispat etme ve olumlama çabasıdadır. Hiç kuşkusuz el-Bağdâdî'nin bu arayışının ve düşüncesinin Kur'ânî referansı da mevcuttur.

“O [Tanrı], yedi göğü birbiri üzerinde tabaka tabaka yarattı; Rahmân'ın yaratmasında bir aykırılık/uygunsuzluk görmezsin. Gözü(nü) döndür de bak, bir bozukluk görüyor musun? Sonra gözü(nü) iki kez daha döndür de bak. Göz (aradığı bozukluğu bulmaktan) umudu keserek hor ve bitkin bir halde sana döner.”⁹⁷

⁹⁵ el-Kâdî 'Abdülcebbar, *Şerh*, s. 185; krş.: el-Bağdâdî, *Mezhepler*, s. 101-103.

⁹⁶ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 90, satır: 1-2.

⁹⁷ *Mülk*, 67/4-5.

el-Bağdâdî’ye göre, âlemde müşâhede ve tecrübe dilen her türlü ahenk ve düzen, bu âlemin bilen, işiten, irâde eden, kudret sahibi bir varlık tarafından yaratılmış olduğuna kesin kanıt taşımaktadır. Zira varlığı kendi zâtından olan Tanrı’nın, âlemdeki bütün eylem ve fiillere etkin olması gerekir. Kudret tek başına âlemdeki herhangi bir eylem ve fiili gerçekleştirmeye yetkili değildir. Kudretin, istenilen eylem ve fiili gerçekleştirebilmesi için, onu irâde etmesi ve istemesi de gerekmektedir. O nedenle Tanrı, mürîddir, irâde sahibidir. Dolayısıyla O’nun âlemde irâde ettiği fiil ve eylemleri gerçekleştirebilmesi, aynı zamanda kendisinin alîm, kadîr, basîr ve semi’ olmasını da gerektirmektedir. Bu itibarla alî, kadîr, basîr ve semi’ olan varlığın, aynı şekilde hayat sahibi (hayy/canlı) ve kayyum (diri) olması gerekir.⁹⁸

Hayat (canlı) sıfatı, konusunda el-Bağdâdî de şu bilgileri vermektedir:

“Arkadaşlarımız, Tanrı’nın “hayatı”nın (sıfat) ruh, gıda ve teneffüs olmadan var olan ezeli bir sıfat olduğu konusunda icmâ etmişlerdir... Yaratıcının, âlim, kadîr ve mürîd olduğu sabit olunca, bizce “hayat”, bu sıfatların temel şartıdır. Arkadaşlarımızın kahir ekseriyetine göre “hayat”, ruhtan başka bir şeydir. Çünkü “hayat”, sıfattır; ruh ise, bir cisimdir. [Bu itibarla] Tanrı’nın ezeli bir sıfatı olan “hayat” sıfatı vardır; ancak O’nun ruhu yoktur. Kur’ân’da, O’na nispet edilen ruhlar, O’nun yaratıklarıdır. [Sözgelişi] Hz. İsâ, Cebrâil (a.s.) ve Kıyâmet gününde bir saf halinde gelen melekler gibi. Hayvanların ruhları ise, cisimdir. Tanrı’nın, ruhsuz bir cisme de vahyetmesi caizdir. Muhdes (yaratılmış) hayat, bir cinstir. Bize göre zâtıyla kâim olanın, kendisiyle hayatın bulunması doğrudur.”⁹⁹

el-Bağdâdî, Tanrı’nın zâtı hakkında “hayat” sıfatını bu şekilde ispata çalıştıktan sonra, Tanrı’nın zâtında ezeli birer sıfat olarak kabul etmiş olduğu “işitme” (sem’), “görme” (basîr) ve “konuşma”yı (kelâm) da, hayat sıfatının bir yansıması olarak telakki etmektedir. el-Bağdâdî’ye göre, Tanrı’nın fiil ve eylemleri, O’nun canlı ve diri/ayakta olduğunu ispat etmektedir. Çünkü ancak görme, işitme ve konuşma kabiliyetine sahip olan diri ve ayakta olabilir. Ona göre Tanrı, bizlerin veya nesnelere âlemindeki diğer canlıların fiil ve eylemlerine benzer tarzda vasıtalarla kendini göstermez. Daha açık bir söylemle Tanrı,

⁹⁸ Bkz.: “Tanrı, kendisinden başka hiçbir ilâh bulunmayandır. O, canlıdır (hayy) ve kayyumdur (diri/ayakta).” (Âl-i İmrân, 3/2).

⁹⁹ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 105, satır: 5-17.

işitme, görme ve konuşma söz konusu olduğunda insan gibi her hangi bir aracı veya vasıtaya ihtiyaç hissetmez.

Öyle ki “işitme” (sem‘) sıfatı konusunda Mu‘tezile’den el-Ka‘bî ve en-Nazzâm, Tanrı’nın işitilene, idrâk ile işittiğini; kulak, organ veya bir vasıta olmaksızın işitmenin gerçekleştiremeyeceğini savunmuştur.¹⁰⁰ Onlara göre “işitme” (sem‘), bilmekle alakalı bir husustur. el-Bağdâdî ise, “işitme” (sem‘)nin “bilmek” (idrâk)ten farklı olduğunu; zaten bir şeyi işittiğimiz esnada o şeyi bildiğimizi kabul etmektedir.¹⁰¹ Bu nedenle el-Bağdâdî, “işitme” (sem‘) ile “bilmek”yi (idrâk) ayrı ayrı kategorize etmektedir. Öyle anlaşılıyor ki o, “işitme”yi (sem‘), “ses” ve “söz” olarak algılamakta ve bu sıfatı, bunlarla tavsif etmeye çalışmaktadır.

el-Bağdâdî, “konuşma” (kelâm) sıfatı mevzu bahis olduğunda, daha çok “nefsî kelâm” (*zihinsel kelâm*) üzerinde yoğunlaşmaktadır. Çünkü onun ezeli bir sıfat olarak vurgulamak istediği Tanrı’nın, “nefsî kelâm”ıdır. el-Bağdâdî, Tanrı’nın emri, nehyi, haberi, va‘d ve va‘îdinin, aynı şekilde “nefsî kelâmı”nda ezeli olduğunu kabul etmiştir. Bu itibarla ona göre, Tanrı’nın kelâmı, emir, nehiy, haber, va‘d ve va‘îd türünden de olsa, ezeldir. Dolayısıyla levh-i mahfûzda okunan ve emredilen kelâmı esas alarak, değişim ve dönüşümün zamanla alakalı olan bir husus olduğunu düşünmektedir. Bu itibarla onun düşüncesinde, herhangi bir emrin veya nehyin varlık bulması için, o şeyin kendisinin ya da mahallinin o anda orada olması gerekmez.¹⁰² O, bu husustaki görüşlerini şöyle özetlemektedir:

“Arkadaşlarımız, Tanrı’nın kelâmının, O’nun emri, nehyi, haberi, va‘d ve va‘îdi olduğu konusunda icmâ etmişlerdir. Umûm, husûs, mücmel ve müfesser, bu şekillerin faydalarındandır. O’nun hükümlerinde nâsîh ve mensûh vardır. O’nun kelâmı neshedilmez; çünkü kelâmın ortadan kalkması veya yok olması mümkün değildir. O’nun kelâmının Arapça okunması Kur’ân; İbrânicе okunması Tевrat veya Zebûr; Süryânice okunması da, İncil’dir. Kıraat, okunan [şeyden] başka bir şeydir. Zira okunan, Tanrı’nın kelâmıdır; kıraat ise O’nun bir kelâmı değildir. Kıraatler yedi tanedir; ancak okunan bir tanedir. “*Ebû ‘Amr’ın kıratı, Âsım’ın kıraatı*” denilir; “*Ebû ‘Amr’ın Kur’ân’ı*” denilmez.

¹⁰⁰ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 96, satır: 3-5; krş.: a.mlf.; *Mezhepler*, s. 132-133.

¹⁰¹ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 96, satır: 5-9.

¹⁰² el-Gazzâlî, *İtikad’da Orta Yol*, s. 85-87.

Bizler, Tanrı’nın kelâmının mushaflarda yazılı olduğunu, kalplerde korunduğunu, dillerde kıraat edildiğini söyleriz. Ancak mutlak anlamda mushaflarda yazılı olduğunu veya O’nun kelâmının herhangi bir mahalde olduğunu beyan etmeyiz. Sadece, mukayyed olarak kelâmın mushaflarda yazılı olduğunu ifade ederiz.”¹⁰³

el-Bağdâdî, Tanrı’nın “görme (basîr)” sıfatının ezeli olduğu ve O’nun Ahiret’te mutlaka görüleceğini kabul etmektedir. Onca, maddî ve fizikî niteliklere sahip gözlerle Tanrı’nın görülmesi mümkündür. Mu‘tezile’ye göre “görme (basîr)”, sadece nesnel planda renklere ve şekillere taalluk ettiğinden, Tanrı’nın görülmesi mümkün değildir. el-Bağdâdî, bu konuda âlemdeki arazların ve cisimlerin gözlerle görüldüğünü; bizlerin, onları maddî ve fizikî gözlerimizle birbirlerinden ayırt ettiğimizi ve buna göre adlandırdığımızı ifade etmektedir.¹⁰⁴ el-Bağdâdî bu anlamda özellikle de “varlık” (vücûd) görüşünü öne çıkarmakta ve bir şeyin görülmesinin nedenini, o şeyin varlığına bağlamaktadır. Böylece o, her varlığın görülebileceğini ispata çalışmaktadır. Ona göre Tanrı, “varlıktır/var olandır”; bu itibarla O’nun görülmesi sabittir.¹⁰⁵ el-Bağdâdî, sonunda bu konuda naklî delilleri incelemekte ve Mu‘tezile ile aralarında yorum farkına sebep olan ayetleri delil olarak kullanmaktadır. Ona göre “idrâk”, kesinlikle “bilmek” anlamına gelmemektedir. Ancak öyle anlaşılıyor ki, Mu‘tezilî kelâmcıların benimsemiş olduğu bu “bilme”, tamamen “soyut”, “içsel bir kavrayış” veya “bilincinde olma/farkına varma” anlamında kabul edilen bir “bilme”dir. Mu‘tezilî kelâmcılardan hiç birisi, bunun dışında bir “bilme” olayından da bahsetmemektedir. Dolayısıyla el-Bağdâdî, Mu‘tezile’nin benimsediği ve kabul ettiği “içsel görme ya da kavrayış” veya “bilincinde olma” anlamındaki bu “bilme”yi, tamamen maddî ve fizikî koşullara bağlı “duyumlama” biçiminde algılamaktadır.

“Eğer, “gözler Tanrı’ya idrâk edemez” âyetiyle bize itirazda bulunurlarsa, onlara şöyle deriz: “Siz, ‘O (Tanrı), gözleri idrak eder’ âyeti hakkında ne diyorsunuz?” Onlardan (Mu‘tezile) Bağdatlılar, bunun anlamının, ‘O, gözleri bilir’ - çünkü onlara göre, Tanrı’nın idrâki, görme (ru’yet) anlamında değil, ilim anlamındadır- biçiminde olduğunu söylerlerse, onlara şöyle denilir: “Siz,

¹⁰³ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 107-108, satır: 17-18/1-8.

¹⁰⁴ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 98-99, satır: 10-15/1-3.

¹⁰⁵ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 99, satır: 3-5.

‘Gözler O’nu idrâk edemez’ âyeti hakkında, “Gözler O’nu bilemez” der misiniz? Bu, sizin, O’nun bilinen olmamasını kabul etmenizi gerektirmektedir. Bu ise, sizin görüşlerinize terstir. Onlardan Basralılar, “O (Tanrı), gözleri idrak eder” sözüyle onları göreceğini kastettiğini söylerse, onlara şöyle denilir: “Tanrı’nın gördüğü gözler nedir?” Onların, “görenler” olduğunu söylerlerse, Tanrı’ya özgü olan âyetin görenlerin görülmesi hakkında olduğu ve başkasının da onları görebileceği ileri sürülebilir. Eğer, “gözlerden” maksadın, “görmesini sağlayan anlamlar (*vesileler, araçlar*)” olduğunu söylerlerse, onlara şöyle denilir: “Bunlar, görenlerden başkasının bilincinde olamayacağı anlamlardır.”¹⁰⁶

Mu‘tezile, idrâkin meydana gelmesini özel bir bünyenin varlığına bağlamaktadır. Ancak el-Bağdâdî, idrâkin meydana gelmesi için özel bir bünyenin varlığını gerekli görmemektedir. Aslında onun böyle bir görüşü, Tanrı’nın cennete görülebileceği itikâdî doktrinini temellendirmek amacıyla benimsediği anlaşılmaktadır. Tanrı’ya herhangi bir bünye atfetmek, O’nu cisimlendirmek (ve bir mahale kayıtlamak) anlamına geldiği için, cisimsiz olan bir şeyin idrâk edilebileceği düşüncesi, idrâkin duyumlardan ayrı olarak ele alınmasına veya düşünülmesine neden olmuştur. Çünkü âlemde meydana gelen görme, işitme, koklama vb. birtakım duyumlarla ilişkin kimi durumlar, her an Tanrı tarafından yaratılmaktadır. Yukarıda da sözü geçtiği gibi İslâm kelâmcılarının oluşturmuş oldukları cevher-araz metafiziğinin parçalı yapısı, ona sürekli olarak Tanrı’nın müdahalesini gerekli kılmakta (*tecedüd-i emsâl*) ve her şey her zaman Tanrı tarafından yeniden gün yüzüne çıkarılmaktadır. el-Bağdâdî, bu anlamda Kur’ân’ın salık verdiği “[Tanrı], her an yeni bir işte”¹⁰⁷ ve “[O], sürekli diri ve ayakta olan”¹⁰⁸ vb. temel ilkelere önemli oranda esinlenmiştir.

el-Bağdâdî’nin ru’yet (Tanrı’nın görülmesi) konusunda karşıtlarına dönük bu çıkarsamaları, “te’vîl” problemini de gündeme taşımaktadır. Özellikle de dinî metinlerdeki müteşâbihlerin anlaşılması problemi, İslâm kelâmcılarının dikkatini fazlasıyla çekmiş ve müteşâbihlerin anlaşılması hususunda “te’vîl”e müracaat edilmiştir. Çünkü “te’vîl”, müteşâbih kabilinden ifadenin anlaşılması konusunda kavramın ilk illet ve nedeni ortaya koyma, aslını keşfetme ve

¹⁰⁶ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 101, satır: 7-15.

¹⁰⁷ Rahmân, 55/29.

¹⁰⁸ Bakara, 2/255.

dildeki hakikat dünyasını (ontoloji) irdeleme anlamına gelmektedir. Bu nedenle İslâm kelâmcıları, mahiyeti itibariyle “te’vîl” kavramını, “tefsîr” kavramına tercih etmişlerdir. Çünkü “te’vîl”, özellikle de kelâmî ve itikâdî tartışmalar söz konusu edildiğinde, İslâm kelâmcılarına büyük bir açılım ve rahatlık sağlamıştır. “Te’vîl” geleneği Kur’ân’da özel insan ve peygamber Hz. Yûsuf’la irtibatlı bir özellik olarak nakledilmişse de¹⁰⁹, İslâm düşüncesinde belli bir dönemden sonra kelâmcıların temel aklî sığınaklarından birisi olmuştur.

Tanrı anlayışı söz konusu edildiğinde özellikle de haberî sıfatların izahı noktasında el-Bağdâdî, “te’vîl”e başvuran kelâmcılardan birisidir. İslâm kelâmında, her ne kadar “te’vîl”i ilk kez kullanan ve bu geleneğin kurumsallaşmasını sağlayan ilk kişi olarak el-Cüveynî gösterilse de, ondan önce “te’vîl”i kullanan ya da ona müracaat eden isimlerden bahsetmek mümkündür. Belki daha sistematik ve kurumsal anlamda el-Cüveynî’de yapılanma imkânı bulan “te’vîl”in, bu sebeplerden ötürü onunla başladığı ya da onun ilk kez kullanmış olduğu sadedinde değişik yaklaşımlar biçimleri neşet etmiş olabilir. Zira el-Cüveynî, özellikle de haberî sıfatlar söz konusu edildiğinde “te’vîl”i kendi eserlerinde açık ara kullanmış ve “te’vîl”den istifade etmiştir.¹¹⁰ Öyle anlaşılıyor ki Sünnî kelâm geleneğinin teşekkülü tam olarak Eş’arîlikle başladığı için, el-Cüveynî’den önce Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, el-Bâkîllânî ve el-Bağdâdî gibi kelâmcılar, bu kelâm sisteminde daha sonradan yetişecek olan el-Cüveynî ve el-Gazzâlî gibi kelâmcılara nazaran geçiş dönemi özelliği göstermişlerdir. Bu nedenle bütün ilke ve çerçevesi çizilmiş veya sistematize edilmiş “te’vîl” anlayışından bu dönemde bahsetmek imkânsızdır. Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, kelâm alanındaki görüş ve düşünceleriyle kimi zaman gel-gitler yaşadığından, “te’vîl”e tam manasıyla eğilme ve onu kullanma olasılığı yerleşik ve sistematik olmamıştır. el-Bâkîllânî’ye bakıldığında ise, her ne kadar Eş’arî kelâm sisteminde görüş ve düşüncelerin oluşumu noktasında ikinci adam olarak etkinliği kabul edilse de, tıpkı hocasında olduğu gibi Selefî etki ve yansımadan tamamıyla bağımsız davranabilmiş değildir. Bir diğer etken de “te’vîl”in, İslâm kelâmında doğrudan Mu‘tezile ile ilişkilendirilmesi ya da teşekkül noktasında Mu‘tezile orijinli gösterilmesi, Sünnî kelâm çevrelerinde antipatiyle karşılanmıştır. Dolayısıyla el-Bâkîllânî, benimsediği düşünce itibariyle Mu‘tezile ile

¹⁰⁹ Yûsuf, 12/6, 21, 36-37, 44-45, 100-101.

¹¹⁰ el-Cüveynî, *Kitâbu’l-irşâd*, s. 40-45.

aynı çizgide hareket etmemek ve eleştirilere de maruz kalmamak amacıyla, “te’vîl”i gerçek anlamda bütün ilke ve kurallarıyla kullanmamıştır. el-Bâkîllânî’nin, Tanrı anlayışından bahseden Cağfer Karadaş da, “te’vîl” hakkında onun görüşlerinin çelişkilerinden bahsetmekte ve tutarlı davranmadığının altını çizmektedir.¹¹¹

el-Bağdâdî’ye gelindiğinde ise, onu, bütün kuramsal çerçeve ve ilkeleriyle birlikte olmasa bile, İslâm kelâmında “te’vîl”i kullanan ilk kelâmcılardan kabul etmek gerekmektedir. el-Eş’arî ve el-Bâkîllânî ile başlayan ve el-Cüveynî ve el-Gazzâlî’ye kadar uzanan düşünce sisteminde köprü görevi gören el-Bağdâdî, içinde yetiştiği ve koşullandığı inanç çizgisini de muhafaza ederek kendi döneminde ortaya çıkan değişik dinî ve felsefî yaklaşımlara cevap vermek ya da en önemli muarız olan Mu’tezilî kelâmcıları susturabilmek için, onların yöntemini kullanmak zorunda kalmıştır. Çünkü onun yetiştiği ve içinde bulunduğu ortam, “te’vîl” anlayışını bir bakıma zorunlu kılmıştır.

Özellikle Tanrı’nın haberî sıfatları söz konusu edildiğinde el-Bağdâdî, tıpkı Mu’tezilî kelâmcıların benimsediği ve uyguladığı tarzda “te’vîl” anlayışına başvurmuştur.¹¹² O, “*Ancak azamet ve ikrâm sahibi Rabbinin yüzü bâkî kalacaktır*”¹¹³ âyetinde geçen “yüz” (vech) ifadesini, “*Tanrı’nın zâtı*” anlamında yorumlarken¹¹⁴; “...*Ve benim gözümde yetiştirilmen için...*”¹¹⁵ âyetinde geçen “göz” (‘ayn) ifadesini de, “*Tanrı’nın gözetim ve kontrolü*” olarak “te’vîl” etmiştir.¹¹⁶ Böylece o, Müşebbihe taraftarlarınca dillendirilen ve Tanrı’ya zafe edilen insan-biçimci anlayışı geçersiz kılmak istemiştir. Aynı şekilde, “*Rahmân, arşa istivâ etmiştir*”¹¹⁷ âyetindeki “istivâ”yı, “mülk-mülkiyet” olarak “te’vîl” eden¹¹⁸ el-Bağdâdî, İslâm kültüründe birçok tartışmalara mahal oluşt-

¹¹¹ Karadaş, *Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 108-109.

¹¹² İlk dönem İslâm kelâmcılarının “te’vîl” anlayışı hakkındaki görüş ve değerlendirmeler için bkz.: Hüseyin Doğan, *İlk Dönem İslâm Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te’vîl Problemi*, Samsun: Kardeşler Ofset-Matbaacılık, 2011, s. 147-204.

¹¹³ Rahmân, 55/27.

¹¹⁴ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 109-110, satır: 16-17/3-5.

¹¹⁵ Tâhâ, 20/39.

¹¹⁶ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 110, satır: 5-10.

¹¹⁷ Tâhâ, 20/5.

¹¹⁸ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 112, satır: 5-10.

ran “*Ey İblîs! İki elimle yarattığıma saygı duymaktan seni ne alıkoydu?...*”¹¹⁹ âyetinde geçen “iki el” tabirini de, “kudret” anlamında yorumlamıştır.¹²⁰

V. Genel Değerlendirme ve Sonuç

Ehl-i Sünnet kelâmının ilke ve sistem insanı ‘Abdülkâhir el-Bağdâdî, kendi düşünce sisteminde çok farklı tespit ve yaklaşımlarıyla şöret olmuş bir düşünürdür. Tanrı ve O’nun sıfatları, imân, bilgi, nübüvvet ve ahiret konularındaki görüş ve değerlendirmeleri, herkesin dikkatini çekmiş ve el-Bağdâdî muhataplarınınca anlaşılacak istenmiştir. Onun, dili ve belâğatı kullanmadaki kabiliyet ve ustalığı, düşünce ufku ayrı bir renk katmış ve ilkeli duruşunun harcı olmuştur. Dildeki ustalığının ötesinde iyi bir matematikçi de olan el-Bağdâdî, nerede nasıl davranacağı ile kime karşı ne şekilde tavır alacağını çok iyi bilebilen bir düşünce adamıdır.

Gerçekte onun her yönü ve anlayışı araştırma ve incelemeye değer olmakla birlikte, özellikle de kendi eserinin ilk sayfalarında yer açmış olması nedeniyle Tanrı-evren anlayışı bunlardan en dikkat çekici olanıdır. el-Bağdâdî, Tanrı algısını tamamen Kur’ân ve Sünnet perspektifinden şekillendirmeye çalışmakta ve bu husustaki beyanâtları, içinde yetiştirdiği ve benimsediği itikâdî-kelâmî doktrininin de temeli olarak kabul etmektedir. Ancak el-Bağdâdî’nin, görüş ve düşünce planında seleflerinden aldıkları ve benimsediklerinin hatırı sayılır bir etkisi olsa da, haleflerine olan katkısı kuşkusuz ilkinden daha anlamlı ve değerlidir. el-Bağdâdî’nin düşünce felsefesinde, Kur’ân’ın her defasında vurguladığı “*yoktan yaratıcı Tanrı*” algısı vazgeçilmez bir ilke durumundadır. Bütün âlemi “*yaratılmışlar*” kategorisinde değerlendiren el-Bağdâdî, buna uygun biçimde Mu‘tezilî çevrelerde sıkça dillendirilen cevher-araz (töz-ilinek) kuramına göre hareket etmekte ve buradan da Tanrı dışındaki bütün âlem(ler)in, “*muhdes*”, “*sonlu*” ve “*sınırlı*” olduğu kanaatine ulaşmaktadır. Bu yönüyle o, “*Yoktan Yaratıcı Tanrı*” algısı ile “*Sonradan Yaratılmış Âlem*” anlayışını uzlaştırmaya çalışmaktadır.

Buna göre onların kelâm sistemlerinde Tanrı, kadîm sıfatlarıyla muttasıf zorunlu bir varlık olarak tasavvur edilirken; cevher ve arazlardan müteşekkil olan âlem ise, mümkünlerle ifade edilebilmektedir. Bilindiği üzere İslâm

¹¹⁹ Sâd, 38/75.

¹²⁰ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 111, satır: 1-10.

kelâmcılarının öncelikli görevi, ilk olarak Tanrı'nın varlığını savunmak ve ispat etmektir. İslâm kelâmcılarını böylesi bir savunuya iten ana sebep ise, farklı din ve kültürlerden İslâm'a yeni gelmiş olan ve geleneksel alışkanlık ve takıntılarını kendi üstlerinden atamayan mühtedilerin, zihin dünyalarını yatıştırmak ve dinî nassla ile onların yaklaşım tarzları arasındaki fiilî tenakuzu ortadan kaldırmaktır. Bu bakış açısıyla hareket eden el-Bağdâdî, Tanrı'yı, cevher, cisim ve araz dışında farklı bir "varlık" olarak tanımlamıştır. Bu tavrıyla o, hem acımasız muhalifleri olan Mu'tezilî kelâmcılara göndermede bulunmakta hem de kendisinden sonra aynı kelâmî geleneği devam ettiren haleflerine karşı da önemli oranda ilham kaynağı olmuştur. Çünkü Mu'tezile'nin benimsemiş olduğu "ma'dûm" kuramı, el-Bağdâdî'nin kelâm anlayışına taban tabana zıttır. Bu itibarla onun kurguladığı Tanrı-âlem ilişkisi ilhamını, başta Kur'ân ve Sünnet olmak üzere akıldan, mantıktan ve vicdandan almaktadır. O, Kur'ânî ve peygamberî anlayışı öncelediği kadar, insanın yapıp-ettikleri, irâdesi, yani eylem ve fiilleri konusunda da yeterli ölçüde özgürlüktür.

Kaynakça

- 'Abdülcebâr (1408/1988), Ebu'l-Hasan el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tah.: 'Abdülkerim 'Osmân, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire.
- Barthold** (1990), V. V., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz.: Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu Yay., Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- el-Bağdâdî** (1346/1928), Ebû Mansûr 'Abd el-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, İstanbul.
- (1991), *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Fırak)*, çev.: Ethem Ruhi Fiğlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- el-Bâkullânî** (1982), Ebû Bekir Muhammed b. Tayyîb, *Kitâbu't-Temhîdi'l-Evâ'il ve't-Telhîsi'd-Delâ'il*, tah.: İmâduddîn 'Ahmed Haydar, Beyrut.
- **el-Bedevî** (1979), 'Abdurrahmân, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, c. I, Beyrut.
- el-Cüveynî** (1950), İmâm el-Haremeyn 'Abdülmelik b. 'Abdillâh, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâiri'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, nşr.: Muhammed Yûsuf Mûsâ-'Ali 'Abdülmün'im 'Abdülhâmid, Mektebetü'l-Hancı, Kahire.
- (1399/1979), *el-Kâfiye fi'l-Cedel*, tah.: Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Kahire.
- Çelebi** (1360/1941), Kâtip, *Keşfu'z-Zunûn*, Millî Eğitim Basımevi, c. I-II, İstanbul.
- ed-Dîmeşki** (1399/1979), İbn Asâkir, *Tebyinü Kezîbi'l-Müfterî*, nşr.: M. Zâhid el-Kevserî, Beyrut.
- Doğan** (2004), Hüseyin, *'Abd el-Kâhir el-Bağdâdî ve Yöntembilimine Eleştirel Bir Yaklaşım*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.

- (2011), *İlk Dönem İslâm Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, Kardeşler Ofset-Matbaacılık, Samsun, 2011.
- el-Eş'arî (1407/1986), Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmâ'il, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, nşr.: Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Medine.
- (1980), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, tah.: Hellmut Ritter, Wiesbaden.
- (t.y.), *Usûlü Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a*, tah.: Muhammed Seyyid Culaynid, Kahire.
- el-Fârâbî (1986), Ebû Nasr Muhammed, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî-III (Kitâbu'l-Cedel)*, tah.: Refik el-'Acem, el-Mektebetü'l-Felsefiyye, Beyrut.
- el-Gazzâlî (1971), Ebû Hâmid Muhammed, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd fi'l-İtikâd)*, çev.: Kemal Işık, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- Gölcük (1992), Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Esra Yay., Konya.
- (1979), Şerafeddin, "*Abdülkâhir el-Bağdâdî*", Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, Sayı: III, Ankara.
- el-Hayyât (t.y.), Ebu'l-Hüseyin 'Abdurrahîm b. Muhammed, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Redd 'ala İbni'r-Râvendî*, nşr.: Muhammed Hicâzî, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire.
- Işık (1967), Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- İbn Fûrek (1987), Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, tah.: Daniel Gimaret, Beyrut.
- İbn Hallikân (t.y.), Ebu'l-'Abbâs Şemsüddîn 'Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtu'l-'Ayân*, tah.: İhsân 'Abbâs, Dâru's-Sadr, c. III, Beyrut.
- İbn Rüşd (1402/1982), Ebu'l-Velîd Muhammed b. 'Ahmed, *Felsefetü İbn Rüşd (Faslu'l-Makâl ve Takrîru mâ beyne's-Şerî'ati ve'l-Hikmeti mine't-Tisâl - el-Keşfu 'an Menâhici'l-Edilleti fi'l-'Akâidi'l-Mille)*, tah.: Dâru Âfâki'l-Cedîde, Beyrut.
- Karadaş (2003), Çağfer, *Bâkîllânî'ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Arasta Yay., Bursa.
- Kehhâle (1376/1957), Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin -Terâcimu'l-Musannifi'l-Kütübi'l-'Arabîyye-*, c. V, Beyrut.
- Köymen (1998), Mehmet Altay, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- el-Kütübî (1973), Muhammed b. Şâkir, *Fevâtü'l-Vefeyât*, tah.: İhsân 'Abbâs, Dâru's-Sadr, c. II, Beyrut.
- Laoust (1999), Henry, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, trc.: Ethem Ruhi Fiğlalı-Sabri Hizmetli, Pınar Yay., İstanbul.

- Lapidus** (2003), Ira M., *İslâm Toplumları Tarihi*, çev.: Yasin Aktay, İletişim Yay., c. I, İstanbul.
- Macit** (1996), Nadim, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yay., İstanbul.
- **Mantran** (1981), Robert, *İslâm'ın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)*, çev.: İsmet Kayaoğlu, Ankara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Yay., Atatürk'ün 100. Doğum Yılına Armağan, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- **en-Neşşâr** (1971), Ali Sâmî', *Menâhıcu'l-Bahs 'inde müfekkiri'l-islâm*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire.
- es-Subkî** (t.y.), Ebû Nasr 'Abdilvehhâb b. Takiyyiddîn, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*, Dâru'l-Ma'rife, c. III, Beyrut.
- **Suphî** (1405/1985), Ahmed Mahmud, *Fî 'İlmi'l-Kelâm -Dırâsetü'l-Felsefiyye li-Ârâ'i'l-Fıraki'l-İslâmiyye fî Usûli'd-Dîn-*, c. II, Beyrut.
- es-Suyutî** (1384/1964), Celâlüddin, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nühât*, tah.: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, c. II, Beyrut.
- Turan** (2010), Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ötüken Yay., İstanbul.
- Usta** (2007), Aydın, *Şamanizmden Müslümanlığa -Türklerin İslâmlaşma Serüveni-*, Yeditepe Yay., İstanbul.
- Wensinck** (1982), A. S., *The Muslim Creed*, Cambridge At The University Press, Britain.

Kuruluşundan Günümüze Ürdün’de Fetvânın Tarihi ve Fetvâ Müesseseleri

*Eda UĞUR**

Öz: Müslümanlar, hayatlarını dinin kurallarına uygun olarak devam ettirebilmek için her dönemde fetvâ müessesesine ihtiyaç duymuşlardır. Bu itibarla Ürdün Emirliği’nin kurulduğu ilk yıllarda fetvâ faaliyeti Osmanlı Devleti’ndeki usul üzere devam etmiş, daha sonra merkeze, genel fetvâ politikasını belirleyecek bir başmüftü tayin edilmiştir. Ardından ülke genelinde görülen kurumsallaşma çabaları sonucunda Fetvâ Kurumu oluşturulmuştur. Müslümanların karşılaştığı güncel ve kompleks problemlere çözüm bulabilmek için Kurum bünyesinde Fetvâ Komisyonu ve Fetvâ Meclisi kurulmuştur. Bu çalışmada Ürdün Fetvâ Kurumu’nun teşkilât yapısı, görevleri ve kurumla ilgili mevzuat, ülkede fetvânın geçirdiği tarihî süreç dikkate alınarak değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ürdün, Fetvâ, Fetvâ Kurumu, Fetvâ Meclisi, Fetvâ Komisyonu, Başmüftü, Müftü.

The History of Fatwa and Fatwa Institutions in Jordan Since Its Establishment

Abstract: Muslims have needed to the organization of fatwa at every period of Islam history, to be able to live according to the rules of religion. In this regard, in the first years of the Emirate of Transjordan, fatwa activities continued according to the procedures of the Ottoman Empire; then a Chief Mufti has been appointed at the center of the Emirate to determine the general policy of fatwas. Afterwards, as a result of the institutionalization efforts seen across the country, General Iftaa’ Department is established. To find a solution to the current and complex problems that Muslims faced, a Fatwa Commission and a Fatwa Assembly has been founded within the Department. In this study, organizational structure, duties and relevant legislation of the General Iftaa’ Department in Jordan is evaluated with considering the historical process of fatwa in the country.

Keywords: Jordan, Fatwa, Iftaa’ Authority, Iftaa’ Assembly, Commission of Iftaa’, Chief Mufti, Mufti.

İktibas / Citation: Eda Uğur, “Kuruluşundan Günümüze Ürdün’de Fetvânın Tarihi ve Fetvâ Müesseseleri”, *Usûl*, 18 (2012/2), 75 - 104.

* Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Yüksek Lisans Öğrencisi.

Giriş

İnsan, varlık âleminde vücut bulmasından vefatına kadar geçen süreçte sahip olduğu çeşitli haklar, yükümlülükler ve eylemleri dolayısıyla hukuk sisteminin muhatabı olmaktadır. Hayatını idame ettirebilmek için en temel yönleriyle hak ve ödevlerini bilmek durumunda olan birey, kendi bilgi ve kabiliyeti ile çözemeyeceği problemlerle karşılaştığında bir danışmana ihtiyaç duyar. Müslüman bireyin hayatını tanzim etmesi açısından bakıldığında İslam hukuk düzeninde kişilerin herhangi bir meselede danışacakları mevki fetvâ makamıdır. Müslüman birey, dinî veya hukukî hayatla ilgili karşılaşmış olduğu problemi bu alanda ehliyetli olan kimseye sarahaten aktarıp yazılı veya sözlü olarak aldığı cevaba/fetvâya¹ göre davranışlarını düzenler. Bu itibarla şâriin maksadına uygun yaşamak isteyen Müslümanların ilk başvurdukları fetvâ makamı/müftü bizzat Hz. Muhammed'dir. Hz. Peygamber risâlet, kazâ, imâmet görevlerinin yanı sıra fetvâ ile de görevliydi. O'nun vefatından sonra ise Müslümanlar fetvâya ehil müctehid ve müftülere yönelmişlerdir. Sahabe, tabiün ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde fetvâ müessesesi gayrı resmî bir dinî kurum ve bireysel faaliyet olarak görülürken; mezheplerin teşekkülü ve kurumsallaşmasıyla birlikte resmî nitelik kazanmış ve iftâ teşkilâtı doğmuştur.²

Abbasîler döneminde ortaya çıkan kazâ-fetvâ ayrımı sonraki süreçlerde de devam etmiş, Osmanlı Devleti'nde XV. yüzyılın başlarında şeyhülislamlık

¹ Fetvâ sözlükte; "güç bir meselenin hükmünü açıklamak" demektir (İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sâdir,ty., XV, 147; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, h.1306, X, 275). İslam hukuk terminolojisinde ise "sorulan fikhî sorulara ehliyetli kimseler tarafından yazılı veya sözlü olarak verilen cevap" anlamına gelmektedir (Fahrettin Atar, "Fetva", *DİA*, XII, 486; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve İstilahât-ı Fikhiyye Kâmusu*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967, I, 246; Osman Şahin, *Fetvâ Âdâbı*, Samsun: Ceylan Ofset, 2009, s. 34-36).

² Atar, *a.g.md.*, 490; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941, s. 10; Sadık Eraslan, *Meşihat-i İslâmiyye ve Ceride-i İlmiyye*, Ankara: DİB Yayınları, 2009, s. 18; Pehlül Düzenli, "İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi'nde Bulunan Meşihat Fetvâları", (Yüksek Lisans Tezi), 1995, s. 6-7.

makamı kurulmuş; fetvâ yetkisi bu makama ait olmakla birlikte vilâyet, sancak ve kazalara meşîhat makamının temsilcisi olarak fetvâ işlerini yürütmek üzere müftüler tayin edilmiştir.³ Osmanlı Devleti’nin dağılma sürecine girmesiyle birlikte hâkimiyetinden çıkan topraklarda kurulan yeni devletlerde de halkın dinî sahadaki problemlerine cevap verebilmek için şeyhülislamlık teşkilâtına benzer kurumlar oluşturulmuştur.

Biz de iki ana bölümden oluşan bu makalenin birinci bölümünde 1918’in sonunda Osmanlı egemenliğinden ayrılan Ürdün coğrafyasında fetvânın tarihi seyrini ele alacak; ikinci bölümde ise Ürdün’de fetvâyâ yetkili organları tanıtacağız.

I. Ürdün’de Fetvânın Tarihi Seyri

Osmanlı hâkimiyetinden ayrılmasının ardından, günümüzde Ürdün⁴ olarak isimlendirilen coğrafyada kurulan Doğu Ürdün Emirliği ile birlikte bölgede yaşayan halkın fetvâyâ dair işlerinin nasıl yürütüldüğü incelendiğinde, fetvânın dört önemli dönemden geçtiği tespit edilmiştir. İlk dönem, Emirliğin kuruluşundan başmüftü atanıncaya kadar geçen süreç, ikinci dönem, başmüftünün atanmasından Fetvâ Kurumu’nun oluşturulmasına kadar geçen süreç, üçüncü dönem, Fetvâ Kurumu’nun oluşturulmasından Fetvâ Kanununun çıkarılmasına kadar geçen süreç, dördüncü dönem ise Fetvâ Kanununun

³ Atar, *a.g.md.*, 490; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı*, Ankara: TTK, 1965, s.174.

⁴ Biladü’ş-Şam sınırları içinde yer alan bugünkü Ürdün toprakları, Yavuz Sultan Selim’in Mısır seferi sırasında Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. 1918’de Şerif Hüseyin’in isyanıyla Osmanlı egemenliğinden çıkan bölgede 1921 yılında Emir Abdullah b. Hüseyin İngiliz mandasının yönetiminde Doğu Ürdün Emirliği’ni kurmuştur. 1946’da bağımsızlığını elde ederek Doğu Ürdün Krallığı’na dönüşen devlet, 1948 Arap-İsrail Savaşı sonunda sınırlarının değişmesiyle Ürdün Haşimî Krallığı adını almıştır. (Ürdün hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Abdülkadir Harisât, *Muhâdarât fî tarihi’l-Ürdün ve hadâratihî*, İrbid: Müessesetu Hammade li’d-dirâsâti’l-câmiyye, 2000; Muhammed Hüseyin Mehâsine, *Safahât min târihi’l-Ürdün ve hadâratihî*, Amman: Vizaratü’s-Sekâfe, 2000; Fazıl Mehdi Bayat, *Dirâsât fî tarihi’l-‘Arab fî’l-ahdi’l-Osmânî: Rü’ye cedide fî dav’i’l-vesâik ve’l-mesâdiri’l-Osmaniyye*, Beyrut: Dârü’l-medâri’l-İslâmî, 2003, s. 169-201.)

çıkarılmasından günümüze kadar geçen süreç olarak belirlenebilir. Bu dönemler aşağıda tek tek incelenecektir.

A. Ürdün Devleti'nin Kurulmasından Başmüftü'nün Tayin Edilmesine Kadar Fetvâ (1921-1941/1944)

1918'de Osmanlı Devleti'nin egemenliğinden çıkan Ürdün'de, 1921 yılında Şerif Hüseyin'in oğlu Emir Abdullah İngilizlerin desteğiyle Doğu Ürdün Emirliği'ni kurmuştur. Bağımsızlığın ilan edildiği 1946 yılına kadar çok fazla kurumsallaşma faaliyeti göremediğimiz Emirlik döneminde fetvâ işlerinin Osmanlı Devleti'ndeki usul üzere devam ettirildiği bilinmektedir.⁵ Bu dönemde ülkede fetvâ ile ilgili yapıyı analiz edebilmek için Osmanlı Devleti'nin taşra teşkilâtında fetvâ sistemine değinmek yerinde olacaktır.

Osmanlı Devleti'nde fetvâ yetkisi meşihat makamına ait olup; merkez müftüsü olan şeyhülislam dinî, siyasî ve idarî konularda sorulan sorulara fetvâ verirdi. Şeyhülislam tarafından⁶ “*İftâ ile mutasarrıf olup esahh-ı ekvâl-i eimme-i Hanefiyye'den naklini yazmak üzere emr-i şerif rica olunur*”⁷ emriyle vilâyet sancak ve kazalara tayin olunan müftülerde aynı görevi burada yerine getirirdi. Müftüler resmi mezhep olarak kabul edilen Hanefî mezhebindeki hâkim ya da en sahih görüşe göre fetvâ vermekle mükellef tutulmuşlarsa da; genel kabul görmeyen bir Hanefî görüşü veya diğer mezheplerce kabul edilen bir ichtihadın zamanın maslahatına daha uygun olduğu mütalaa edildiğinde padişahın onayı

⁵ İzzeddin Hatib et-Temîmî, *Takrîr 'ani'l-iftâ-i'l-âmm fi Memleketi'l-Ürdüniyyeti'l-Hâşimiyye*, Müdüriyyetü'l-İftâ'l-Ürdüniyye, 1986, s. 7; Süleyman Yusuf eş-Şeyhân, “el-Fetvâ fi'l-Ürdün Târîhen ve Fıkhen ve Menhecen”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye Külliyyetü't-dirâsâti'l-ulyâ, 2008, s. 51.

⁶ M. 1574'e kadar müftülerin tayini sadrazama aitti. Bu tarihten itibaren vilayet, sancak ve kaza müftüleri mevâli denilen büyük kadılıkların ve kazaskerlerin yanında, imam, hatip ve müezzinlerin tayinleri de şeyhülislama verildi. (İpşirli, Mehmet, “Şeyhülislam”, *DİA*, XXXIX, 94; Eraslan, a.g.e., s. 20; Ahmet Cihan, *Reform Çağında Osmanlı İlmîye Sınıfı*, İstanbul: Birey Yayınları, 2004, s.36.)

⁷ İbnülemin, *Tevcihat kayıtları*, nr. 670, 674, 675'dan naklen: Uzunçarşılı, İlmîye Teşkilatı, s.179.

alınarak bu görüşle fetvâ verilebilirdi.⁸ Mekke, Medine, Halep, Kudüs, Kahire gibi nüfusunun çoğu Şafîî, Hanbelî, Malikî mezheplerine mensup olan vilayetlerde ise Hanefî ‘başkadı’nın riyasetinde kendi mezheplerinde fetvâ vermek üzere diğer üç mezhepten de müftü tayin edilirdi. Bu müftüler yalnızca mezhepleriyle ilgili hususlarda fetvâ verme hakkına sahiptiler.⁹ Müftü kendisinden fetvâ istenen meselelerde önce “zâhirü’r-rivâye” kitaplarına bakar, râcih olan görüşü tespit ederek buna göre fetvâ verirdi. Bu kitaplardan hüküm çıkarmakta zorlanan mukallit müftüler, önceki müftü veya şeyhülislamların fetvâ kitaplarından yararlanmışlardır.¹⁰

Doğu Ürdün Emirliği döneminde (1921-1946), Osmanlı’da olduğu gibi fetvâda Hanefî mezhebi esas alınmıştır. Her sancakta insanların ibadât, muâmelât ve ahvâl-i şahsiye konularında danıştıkları mahalli müftüler bulunuyordu.¹¹ Ancak Osmanlı döneminde olduğu gibi bu müftülerin bağlı olduğu şeyhülisamlık veya başmüftülük gibi bir kurum olmadığı için ayrıca verilen fetvâlar da kayda alınmadığından fetvâda belirli bir disiplin gözetilip gözetilmediği ve fetvâların denetlenip denetlenmediği hususu tespit edilememektedir.

Vilayet, mutasarrıflık ve kaymakamlık gibi idarî birimlerde bulunan kadıların yanında çeşitli problemlerin çözümünde danıştıkları müftüler vardı. Müftüler de kendi yetkilerini aşan meseleleri kadıya yönlendiriyordu.¹²

Bu dönemde fetvâ işlerini tanzim eden bir kurumun ya da resmî makamlar tarafından tayin edilen bir görevlinin olmayışı nedeniyle gerek sözlü gerekse

8 Mehmet Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul: Beta Yayınları, 1996, s. 100; Uriel Heyd, *Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine -Makaleler-*, çev. Ferhat Koca, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 95.

9 Aydın, *a.g.e.*, s. 101; Heyd, *a.g.e.*, s. 95; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi -İslahat Fermanı Devri*, Ankara: TTK, 1976, VI, 140.

¹⁰ Atar, *a.g.md.*, 495.

¹¹ Temîmî, *a.g.e.*, s. 7; Şeyhân, *a.g.t.*, s. 51; Dayfullah Selim Tilfâh, “el- Fetâvâ ve ‘alâkatühâ bi teşrî’l-medenî fi’l-Ürdün” (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Câmî‘atü’l-Kiddîs Yusuf Külliyyetü’l-âdâb ve’l-‘ulûmu’l-insâniyye, 1984, s.3; “Târîhu Dâirati’l- İftâ”, (t.y.), <http://www.aliftaa.jo/ShowContent.aspx?Id=39>, (19.01.2014).

¹² Temîmî, *a.g.e.*, s. 7; Şeyhân, *a.g.t.*, s. 51.

yazılı olarak verilen fetvâların tedvini mümkün olmamıştır. Söz konusu durum, dönemin hem usul hem de içerik açısından incelenmesini imkânsız kılmaktadır.¹³ Kralın emriyle ülkeye ilk başmüftü tayin edilinceye kadar fetvâ işleri bu hal üzere devam etmiştir.

B. Başmüftü Tayin Edilmesinden Fetvâ Kurumu'nun Oluşturulmasına Kadar Fetvâ (1941/1944-1966)

1946 yılında Doğu Ürdün Emirliği'nin krallığa dönüşmesinin ardından devletin çeşitli kademelerinde görülen yapılanma ve kurumsallaşma çabalarının etkileri fetvâda da görülmektedir. İslâm toplumunda hayatın idamesi için vazgeçilmez bir unsur olan fetvâ müessesesine verilen önemin neticesi olarak ülkeye ilk defa başmüftü tayin edilmiştir.¹⁴ Başmüftünün tayini ile birlikte fetvâ işlerinin daha sistemli yürümeye başladığı ve çıkartılan kanun ve yönetmeliklerle giderek kurumsallaştığı anlaşılmaktadır.

Ürdün'de fetvâ işlerinin genelinden sorumlu olacak ilk başmüftünün kimliği ve atanma tarihi ile ilgili kaynaklarda çelişkili bilgiler yer almaktadır. Dönemin başmüftüsü 'İzeddîn Hatib et-Temîmi tarafından hazırlanan Fetvâ Kurumu'nun 1987 tarihli raporunda ve diğer bazı araştırmalarda ilk başmüftünün Hamza el-'Arabî olduğu ve 1944 yılında tayin edildiği bilgisi yer alırken; Şeyhân, Temîmî'den naklen aynı tarihi vermekte fakat ilk başmüftüyü Hamza el-'Azb olarak kaydetmektedir. Ancak Hamza el-'Azb'ın bu tarihte silahlı kuvvetler müftüsü olarak atandığı bilgisi Fetvâ Kurumu'nun resmî internet sitesinde yer almaktadır. Diğer kaynaklarda da Hamza el-'Azb'ın başmüftü tayin edildiğine dair bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bu nedenle, Şeyhân'ın isim tespitinde hataya düştüğünü ifade edebiliriz. Tilfâh ise ilk defa 1941'de Şeyh Muhammed Fâl eş-Şankîti'nin başmüftü olarak atandığını belirtir. 26 Ekim 2010 tarihinde erişilen Fetvâ Kurumu'nun resmî internet sayfasında ise ilk başmüftü olarak 1944 yılında Hamza el-'Arabî'nin tayin edildiği belirtilmişti. 19.01.2014 tarihinde sayfaya tekrar erişildiğinde ise söz konusu tarihin 1941 olarak değiştirildiği tespit edilmiştir. 1944'ten Vakıflar Bakanlığı tarafından

¹³ Fetvâlar 1974 yılından itibaren resmî sicillerde kaydedilmeye başlanmıştır. (Temîmî, *a.g.e.*, s. 8; Tilfâh, *a.g.t.*, s. 3).

¹⁴ Ülkeye ilk başmüftünün atanması kralın emriyle olmuştur. Fakat atamayla ilgili nasıl bir prosedür izlendiğine dair herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

*Hedyü'l-İslâm*¹⁵ dergisinin yayımlanmaya başladığı 1956 yılına kadar fetvâ ile ilgili hususlarda önemli bir değişiklik görülmemektedir.¹⁶ 1955 yılında başmüftü olan Şeyh Abdullah Kalkaylî'nin editörlüğünde yayımlanmaya başlayan *Hedyü'l-İslâm* dergisi ile birlikte fetvâların bir kısmının kayda alınması daha sonraki süreçte resmî sicillerde tedvîni hazırlamıştır. Dergide ayrılan özel bir bölümde başmüftünün kendisine gelen sorulara verdiği fetvâlar yayımlanmıştır.¹⁷ Fetvâlarda genel olarak Hanefî mezhebinin tercih edildiği tespit edilmekle birlikte derginin “mezhep taassubu yapmama ve bütün mezheplere eşit yaklaşma”yı¹⁸ ilke olarak benimsemesi fetvâ usulünde yeni bir dönemin başlangıcına işaret etmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla fetvâ işlerinin nasıl yürütüleceğine dair ilk kanunî düzenleme Vakıflar ve Diyanet İşleri Bakanlığı'nın¹⁹ 1966 tarihli yönetmeliğinde yapılmıştır. Yönetmeliğin 3. maddesinde, Vakıflar Bakanlığı bünyesindeki müdürlükler kapsamında Fetvâ Müdürlüğü'nün bulunduğu belirtilmektedir. Söz konusu madde gereği kurulan Fetvâ Müdürlüğü ile yeni bir dönemin başladığı, fetvâ işlerinin artık daha resmî ve kurumsal yapıda ilerlediği sonucuna varılmaktadır.

1944-1966 yılları arasında; (1) Hamza el-‘Arabî (1941/1944(?)-1946), (2) Muhammed Emin eş- Şankîti (1946-1947), (3) Muhammed Fâl eş- Şankîti

¹⁵ *Hedyü'l-İslâm* dergisi h. 1376 Muharrem m. 1956 Ağustos tarihinde yayın hayatına başlamış olup ilk yıl on iki sayı çıkmış, daha sonra on sayıya düşürülmüştür. Vakıflar Bakanının danışmanlığında yayınlanan dergi halen yayın hayatına devam etmektedir. Fetvâ Kurumu, Vakıflar Bakanlığı'ndan ayrılıncaya kadar başmüftü tarafından verilen fetvâlar dergide yayımlanmıştır.

¹⁶ 1953 tarihli Vergi kanununun 4. maddesine göre fetvâ işlerine bütçe ayrılmaktadır. Bu durum fetvânın kurumsallaşmaya başladığını göstermektedir. Bkz. “Kânûnu Darbiyyeti'l-Hidemâti'l-İctim'aiyye”, nr. 89, md. 4, 1953, http://www.lob.gov.jo/ui/laws/search_no.jsp?year=1953&no=89, (06.02.2014)

¹⁷ Tilfâh, *a.g.t.*, s. 3; Şeyhân, *a.g.t.*, s. 51-52.

¹⁸ “الاهتمام بجميع المذاهب الاسلامية والبعد عن التعصب المذهبي والجمود الفكري و الأخذ بمبدأ التوازن و الاعتدال في ذلك” Bkz. *Mecelletü Hedyi'l-İslâm* (1992), Vizâratü'l-Evkâf, c. 37, s.1.

¹⁹ Bundan sonra kısaca Vakıflar Bakanlığı olarak ifade edeceğiz.

(1947-1953) ve (4) Abdullah Kalkîlî (1955- 1967) başmüftü olarak görev yapmıştır.²⁰

C. Fetvâ Kurumu'nun Oluşturulmasından Fetvâ Kanununun Çıkarılmasına Kadar Fetvâ (1966-2006)

Ürdün Emirliği döneminde fetvâ işlerinin mahallî müftüler eliyle yürütüldüğü, Emirliğin Krallığa dönüşmesi ve başmüftünün atanmasıyla birlikte fetvâ müessesesinin kurumsal bir hüviyete büründüğüne yukarıda değinilmişti. Bu bölümde açıklayacağımız üçüncü dönemde ise fetvâ işlerine daha fazla önem verildiği ve bu alanda birçok yasal düzenleme yapıldığı görülmektedir. 1966 yılında çıkarılan Vakıflar Bakanlığı yönetmeliğinin 3. maddesi gereği Fetvâ Müdürlüğü oluşturulmuştur.²¹ Müdürlüğün kurulması ile birlikte ülke genelinde fetvâ verme işlemi resmî kurum eliyle yürütülmeye başlanmıştır. Bahsi geçen yönetmeliğin 9. faslı fetvâ işlerini düzenlemektedir.²² Bu düzenlemeye göre ülkede fetvâ yetkisi esas itibarıyla başmüftüye ait olmakla birlikte, her vilâyet, mutasarrıflık ve kazaya fetvâ vermeye yetkili dinî yükseköğrenim mezunu kişilerin müftü olarak atanması hükme bağlanmıştır.²³ Bütçe kanununa göre maaş ve dereceleri belirlenen taşradaki müftüler²⁴ başmüftüye karşı; başmüftü ise Vakıflar Bakanı'na karşı sorumludur. Yönetmelik uyarınca

²⁰ Temîmî, *a.g.e.*, s. 7; Tilfâh, *a.g.t.*, s. 632; Şeyhân, *a.g.t.*, s. 53.

²¹ 1966 tarihli Vakıflar Bakanlığı yönetmeliğinde Bakanlığın bünyesindeki müdürlükler kapsamında Fetvâ Müdürlüğü de yer almaktadır. Ancak 1986 yılına kadar çıkarılan mevzuatta müftülerle ilgili hükümler yer alırken Fetvâ Müdürlüğünden bahsedilmemektedir. Bu nedenle 1986 yılına kadar Fetvâ Müdürlüğünün işleyişi ile ilgili bilgiye ulaşmak mümkün olmamıştır. 20 sayılı 1986 tarihli Vakıflar Bakanlığı yönetmeliği ile Fetvâ Müdürlüğü yeniden düzenlenmiş; ancak Müdürlük 17 numaralı 1997 tarihli fetvâ yönetmeliği ile genişletilerek daha fonksiyonel hale getirilmiştir.

²² Nizâmu'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûnu'l-Mukaddesâti'l-İslâmiyye, nr. 142, 9. Fasil, md. 45-56, http://www.lob.gov.jo/ui/bylaws/search_no.jsp?year=1966&no=142, (19.01.2014).

²³ Nizâmu'l- Evkâf, a.g.y., md. 45-46.

²⁴ 1971 tarihli Vakıflar Bakanlığı yönetmeliğine göre ülke genelinde müftülerin ofisleri, Vakıflar Müdürlüğü binasındadır. (Bkz. Nizâmu't-Tanzîmî'l-İdarî li Vizâratî'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûni'l-Mukaddesâti'l-İslâmiyye, nr. 51, md. 19, http://www.lob.gov.jo/ui/bylaws/search_no.jsp?year=1971&no=51, (19.01.2014).

taşra müftüleri, başmüftüye her ay vermiş oldukları fetvâlar ile ilgili rapor sunmakla mükelleftir. Başmüftü raporları değerlendirerek bakana bilgi verir. Bu durum fetvâların denetim altına alındığını göstermektedir. Yine yönetmelikte fetvâların resmî sicillerde kaydedilmesi gerektiği belirtilmiş, fakat bu daha ileri bir tarihte uygulanmaya başlanmıştır.²⁵

Fetvâ Müdürlüğünün kurulmasından sonraki bir diğer önemli gelişme, Müslümanların çağımızda karşılaşmış olduğu problemler başta olmak üzere, araştırma ve istişâre gerektiren kompleks konularla ilgili kendilerine arz edilen dinî meselelerde fetvâ vermek amacıyla bakanlık bünyesinde Fetvâ Komisyonu’nun oluşturulmasıdır. Vakıflar Bakanlığı kararıyla 10.07.1973 tarihinde ilk istişâre toplantısını gerçekleştiren komisyon, daha sonra çeşitli tarihlerde yeni üyelerle tekrar toplanmıştır.²⁶ 1979 yılında çıkarılan Vakıflar Bakanlığı yönetmeliği Fetvâ Komisyonu’nun görev tanımını yapar ve üyelerinin tayin şartlarını belirler. Buna göre komisyon, raportör başmüftü olmak üzere bakanın dinî ilimlerde temayüz etmiş kişiler arasından seçtiği yedi üyeden oluşur.²⁷ Organ nakli, tüp bebek, borsa gibi özellikle güncel meseleler doğrultusunda fetvâ veren bu komisyon, ileride daimî bir fetvâ kurulunun oluşturulmasında basamak teşkil etmiştir.

23 sayılı 1979 tarihli Vakıflar Bakanlığı İşleyiş Yönetmeliği’nde değişiklik yapan 20 sayılı 1986²⁸ tarihli yönetmelik esas alınarak, Vakıflar Bakanlığı

²⁵ Fetvâlar, 1974 yılında Muhammed Abduh Haşim başmüftü tayin edildikten sonra kaydedilmeye başlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Temîmî, *a.g.e.*, s. 8; Tilfâh, *a.g.t.*, s. 3. (Müstefî hazırlanmış olan fetvâ talep formuna istenilen bilgileri ve problemini ayrıntılarıyla yazar. Soruyu cevaplayan müftü, fetvâyı kaydederek bir nüshasını kurumda muhafaza eder, bir nüshayı da müstefîye verir) (Temîmî, *a.g.e.*, s. 8).

²⁶ Şeyhân, *a.g.t.*, s. 60; Temîmî, *a.g.e.*, s. 11.

²⁷ Nizâmu’t-Tanzîmî’l-İdârî li Vizâratî’l-Evkâf ve’ş-Şu’ûni’l-Mukaddesâti’l-İslâmiyye, nr. 23, yıl 1979, md. 9, http://www.lob.gov.jo/ui/bylaws/general_bylaw.jsp?no=23&year=1979 (19.01.2014).

²⁸ Tilfâh, 1980 tarihli Fetvâ Yönetmeliği’ne göre Fetvâ Meclisi’nin oluşturulduğunu ifade etmektedir. Fakat bütün araştırmalarımıza rağmen söz konusu yönetmeliğe ulaşamadık. (Yönetmelik için bkz. Tilfâh, *a.g.t.*, s. 4-8).

bünyesinde kâdılkudâtın başkanlığında Fetvâ Meclisi kurulmuştur.²⁹ Fetvâ Meclisi, zamanın değişmesiyle ortaya çıkan birçok yeni durum ve olay karşısında Müslümanların problemlerine çözüm sunmak ve dinin hükmünü açıklamak amacıyla Fetvâ Komisyonu'nun devamı niteliğinde oluşturulmuştur. Fakat komisyondan farklı olarak ilgili yönetmelikle üyeleri belirlenmiştir ve daimî bir kuruldur.

İlk Fetvâ Meclisi, Kâdılkudât başkan, Başmüftü başkan yardımcısı, Bakanlık Fetvâ Müdürü raportör, Ürdün Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı, Silahlı Kuvvetler Müftüsü, Bakanlar Kurulu'nun üç yıl süreyle belirleyeceği dinî ilimlerde temayüz etmiş altı kişi üye olmak üzere on bir kişiden oluşturulmuştur. Bununla birlikte gerektiğinde Meclis, ele alacakları herhangi bir mesele hakkında görüşlerini almak üzere konunun uzmanlarını toplantıya çağırabilir.³⁰

Dinî konularda en yüksek karar ve danışma organı olan Fetvâ Meclisi'nin kurulması, ehil olmayanların verdiği fetvâlarla Müslümanların dine ve âlimlere karşı güveninin sarsılmasını önlemek ve fetvâda birliği sağlamak açısından önemli bir adımdır. Böylece, herhangi bir mesele ile ilgili gerektiği gibi inceleme, araştırma ve değerlendirme yapılmaksızın acele ile verilen hükümlerin toplumda kargaşa yaratmasının önüne geçilmesi de mümkün olabilir.

20 numaralı 1986 tarihli yönetmelik Fetvâ Meclisi'nin kurulmasının yanı sıra başmüftü ve taşradaki müftülerin seçilme ve atama şartlarını da belirlemiştir. Söz konusu maddelere ikinci bölümde yer vereceğimiz için burada değinmiyoruz.

Fetvâ Kurumu'nun bugünkü teşkilât yapısının oluşmasında 17 numaralı 1997 tarihli Fetvâ Yönetmeliği önemli bir basamak teşkil etmektedir. 20 numaralı 1986 tarihli yönetmelikle kurulan Fetvâ Müdürlüğü bahsi geçen Fetvâ Yönetmeliği'nin 2. maddesi gereğince genişletilerek Fetvâ Kurumu'na dönüş-

²⁹ Nizâm Mu'addel li Nizâmi't-Tanzîmi'l-İdârî li Vizâratî'l-Evkâf ve Şu'ûni'l-Mukaddesâti'l-İslâmiyye, nr. 20, yıl 1986, md. 4, http://www.lob.gov.jo/ui/bylaws/all_modified_bylaw.jsp?no=20&year=1986&bylaw_no=23&bylaw_year=1979 (19.01.2014).

³⁰ Nizâm Mu'addel li Nizâmi't-Tanzîmi'l-İdârî, md. 9, h fıkrası.

türülmüştür.³¹ Kurumun başkanlığını Vakıflar Bakanı’na bağlı olarak başmüftü yürütmektedir. Kurum ilk olarak aşağıdaki müdürlüklerden oluşturulmuştur.³²

1. Fetvâ İşleri Müdürlüğü
2. Dökümantasyon ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü
3. İdari ve Mali İşler Müdürlüğü

Başmüftü ve taşradaki müftülerin görevleri bu yönetmelikle yeniden düzenlenerek başmüftülük makamı müsteşarlık seviyesine yükseltilmiştir.³³ Fetvâ Kurumu’nun ve başmüftülük makamının hak ettiği değeri kazanması 2006 yılında çıkarılan Fetvâ Kanunu ile Kurumun bağımsız hale getirilmesiyle olmuştur.

1966-2006 yılları arasında; (1) Muhammed ‘Adil eş-Şerif (1967-1974)³⁴, (2) Muhammed Abduh Hâşim (1974-1983), (3) ‘İzeddin Khatib et-Temîmî (1983-1992), (4) Sa’id el-Haccâvî (1996-2007) başmüftülük görevini yürütmüşlerdir.³⁵

D. Fetvâ Kanunu’nun Çıkarılmasından Günümüze Ürdün’de Fetvâ (2006-2014)

Ürdün’de fetvâ ile ilgili uygulamaların Vakıflar ve Diyanet İşleri Bakanlığı bünyesinde Bakanlığa ait kanun ve yönetmelikler kapsamında düzenlendiğine yukarıda değinmiştik. Fetvâyâ özel olarak çıkarılan ilk kanun 60 numaralı 2006 tarihli Fetvâ Kanunu’dur. Fetvâ işlerinde önemli düzenlemeler yapan bu kanun gereğince Fetvâ Kurumu Vakıflar Bakanlığı’ndan ayrılarak bağımsız bir

³¹ Nizâmu’l-İftâ, nr. 17, yıl 1997, md. 2, http://www.lob.gov.jo/ui/bylaws/search_no.jsp?year=1997&no=17 (19.01.2014)

³² Nizâmu’l- İftâ, md. 12, a fıkrası.

³³ Nizâmu’l- İftâ, md. 4, a fıkrası.

³⁴ Tilfâh, Muhammed Adil Şerif’in 1968-1972 yılları arasında başmüftülük makamında bulunduğu, 1972-1974 yılları arasında âlimlerden oluşturulmuş bir heyetin fetvâ işlerine başkanlık ettiği bilgisini vermektedir. (Tilfâh, a.g.t., s. 632).

³⁵ Şeyhân, a.g.t, s. 54; Temîmî, a.g.e, s. 7; Tilfâh, a.g.t, s. 632.

yapıya kavuşturulmuş,³⁶ başmüftü hiyerarşik olarak bakan seviyesine yükselti-
lerek doğrudan başbakana tâbi hale getirilmiştir.³⁷ Bu durum kurumun manevi
şahsiyeti açısından önemli bir gelişme olup başmüftünün ve kurumun ehem-
miyetini arttırmıştır.

Kanun, fetvâ ile ilgili işleri düzenleme ve yürütme görevini kuruma verir-
ken; kamuyu ilgilendiren meselelerde fetvâ yetkisini yalnız başmüftü ve Fetvâ
Meclisi ile sınırlandırmıştır.³⁸ Fetvâda birliğin sağlanması açısından bu düzen-
leme olumlu olarak değerlendirilebilirse de, fetvâ verme yetkisinin siyasî
otoritenin tayin ettiği müftülerle sınırlandırılması, fetvânın denetim altına
alınmak istendiği izlenimini uyandırmaktadır. Kanunun dikkat çekici madde-
lerinden biri de “Herhangi bir kişi veya kurumun, karalamak veya gözden
düşürmek amacıyla, Fetvâ Meclisi’nin veya başmüftülük makamının verdiği
fetvâlara itirazı”nın yasaklanmasıdır.³⁹ İslam tarihinde, kamu otoritesinin
istikrar ve emniyet gerekçesiyle kazâ ictihad alanında, var olan görüşlerden
birini tercih ederek uygulamaya koyduğu; hatta özellikle Osmanlı’da, yargı
birliğini sağlamak için belli bir mezhebe göre hüküm vermenin zorunlu tutul-
duğu⁴⁰ görülmektedir. Ancak yine ictihad faaliyeti olarak değerlendirebilece-
ğimiz fetvâ alanında mezhep sınırlaması getirilmiş olsa da devlet idaresi tara-
fından atanan müftülerin verdiği fetvâlara yöneltilecek eleştiri veya itirazın
yasaklandığı bilinmemektedir. Çünkü kazada belirtilen hükme uymak zorunlu
iken; fetvâ ile amel etmek kişinin tercihiyle bağlıdır. Dolayısıyla kurumun
kararlarına ehliyetli âlimlerin delilleriyle birlikte getireceği eleştiriler makul
karşılmalıdır. Bu nedenle, kurumun itibarını korumak amacıyla kanun
maddesinde yer alan “karalamak veya gözden düşürmek amacıyla” ibaresinin
daha net ifadelerle açıklanarak sınırlarının belirlenmesi gerekmektedir. Aksi
takdirde fetvâlara yönelik her türlü itiraz, söz konusu yasağa aykırı davranış
olarak yorumlanabilir. Ayrıca bu yasak toplumdaki âlimleri herhangi bir
müeyyideyle karşılaşmak endişesi ile fetvâ faaliyetinden men edebilir.

³⁶ Kanunu’l-İftâ, nr. 60, yıl 2006, md. 4,
http://www.lob.gov.jo/ui/laws/search_no.jsp?year=2006&no=60 (19.01.2014).

³⁷ Kanunu’l- İftâ, md. 6.

³⁸ Kanunu’l-İftâ, md. 12, a fıkrası.

³⁹ Kanunu’l-İftâ, md. 12, b fıkrası.

⁴⁰ Apaydın, H. Yunus, “İctihad”, *DİA*, XXI, 436.

Yukarıda bahsettiğimiz bazı eksiklikler haricinde kanunla birlikte Ürdün’de genel itibarıyla fetvâ faaliyeti ve fetvâ organlarında olumlu gelişmeler görülmektedir. Bu kapsamda kanunun getirdiği yeniliklerden biri de Fetvâ Meclisi’nin adının Fetvâ ve İslâmî Araştırmalar Meclisi olarak değiştirilmesidir. Böylece meclisin görev alanı genişletilmiş; gerek meclise sunulan kanun tasarıları, gerek güncel problemler ve gerekse mezhepler arasında ihtilafı olan meselelerle ilgili araştırma yapılması hükme bağlanmıştır.⁴¹

Kanun ayrıca kurum tarafından, dinî araştırmalar, makaleler ve fetvâların yayınlanacağı bir dergi çıkartılmasını öngörmektedir.⁴² Bu hüküm gereğince 2009 yılı Şubat ayından itibaren *el-İftâ* adlı dergi çıkartılmaya başlanmıştır. Aylık olduğu belirtilmesine rağmen her ay yayımlanmadığını saptadığımız dergi bugün 25. sayısına ulaşmıştır. Kurumun siyasetini tespit etmek açısından önemli bir kaynak olan dergide, özellikle kurumda görevli müftülerin araştırmaları, dinî irşad ve tebliğ yönelik makaleleriyle birlikte Fetvâ Meclisi ve başmüftünün fetvâlarından bazı örnekler yayınlanmaktadır. Dergide fetvâların yer alması ortak dil oluşturulması ve sadece müsteftinin değil bütün vatandaşların istifadesine sunulması açısından önem arz etmektedir.

Fetvâ Kurumu’nun teşkilât ve kadro yapısı ve bütçe ile alakalı uygulamalar kanun gereği çıkarılan yönetmeliklere göre yeniden düzenlenmiştir.⁴³

Fetvâ Kurumu, Vakıflar Bakanlığı’ndan ayrıldıktan sonra başmüftülük makamına Nuh Ali Selman el-Kudât getirilmiş (2007); yaklaşık dört yıl görev yaptıktan sonra yerine halen görevde olan Abdülkerim el-Hasavne tayin edilmiştir (2010).⁴⁴

⁴¹ Kanunu’l-İftâ, md. 7-8.

⁴² Kanunu’l-İftâ, md. 3, d fıkrası.

⁴³ Yönetmelikler için bkz. Nizâmu’t-Tanzîmi’l-İdâri li Dâirati’l-İftâi’l-‘âmm, nr. 75, yıl 2007, http://www.lob.gov.jo/ui/bylaws/search_no.jsp?year=2007&no=75 (19.01.2014); Nizâmu Muvazzaf Dâirati’l- İftâi’l-‘Âmm, nr. 2, yıl 2008, http://www.lob.gov.jo/ui/bylaws/search_no.jsp?year=2008&no=2 (19.01.2014).

⁴⁴ Khalayla, “Dâiratu’l-İftâ”, <http://goo.gl/SO4kqt> (19.01.2014).

II. Ürdün’de Fetvâ Müesseseleri

Ürdün coğrafyasında devletin kuruluşundan günümüze fetvâ ile ilgili gelişmeleri yukarıda ele almaya çalıştık. Bu bölümde de ülkede fetvâ vermeye yetkili kişi ve kurumları inceleyeceğiz.

A. Fetvâ Kurumu

İlk olarak 1986’da Vakıflar Bakanlığı’na bağlı bir müdürlük şeklinde oluşturulan ve 1997 tarihinde çeşitli müdürlüklerin eklenmesiyle genişletilen Fetvâ Kurumu, 2006 yılında çıkartılan Fetvâ Kanunu ile bakanlıktan ayrılarak müstakil hale gelmiştir. İlk kurulduğunda başmüftü ve diğer müftülerin bağlı olduğu birim olan Fetvâ Müdürlüğü kapsamında daha sonra Fetvâ İşleri Müdürlüğü, Dökümantasyon ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü, İdarî ve Malî İşler Müdürlüğü kurulmuştur.⁴⁵ Kurumun bugünkü teşkilât yapısı 2007 yılında çıkarılan Fetvâ Kurumu İdarî Teşkilât Yönetmeliği’yle düzenlenmiştir. Buna göre teşkilât şeması aşağıdaki gibidir.⁴⁶

⁴⁵ Nizâmu’l-İftâ, md. 12, a fıkrası.

⁴⁶ Nizâmu’t-Tanzîmi’l-İdarî li Dâirati’l-İftâi’l-‘amm, md. 3.

1. Başmüftü

2. Genel sekreter

3. Müftüler

4. Müdürlükler

(1) İslâm Araştırmaları Müdürlüğü

(2) Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü

(3) İdarî ve Mâli İşler Müdürlüğü

(4) Özel Kalem

5. Birimler

(1) İç Denetim Birimi

(2) Bilgi İşlem Birimi

6. Taşradaki Fetvâ Birimleri

Ülkedeki fetvâ işlerini düzenleme ve idare etme misyonuyla başmüftünün riyasetinde oluşturulan Fetvâ Kurumu’nun görev alanı, gerek özel gerekse kamusal meselelerde fetvâ vermek, güncel konular ve önemli meselelerle ilgili ilmî çalışma yapmak ve fetvâ ile ilgili hususlarda gerek ülke içindeki gerekse diğer ülkelerdeki İslam âlimleri ile görüş alışverişinde bulunmak olarak belirlenmiştir. Bunun yanı sıra kurum, devlet kurumları tarafından yöneltilen sorularla ilgili görüş ve tavsiyelerde bulunmak ve ayrıca dini ilimlerle alakalı ilmî araştırmaların yayınlanması amacıyla dergi çıkarmak gibi görevleri de yerine getirmektedir.⁴⁷

Kurumun görev ve yetkilerinin yönetim ve idaresi başmüftüye aittir. Kurumda bulunan diğer müftü ve araştırmacılar dini meselelerde araştırma yapma ve fetvâ vermede başmüftüye yardımcı olmaktadır. Yetkileri ve rütbesi

⁴⁷ Kanunu’l-İftâ, md. 3.

bakımından bakan mevkiinde olan başmüftünün tayini de görevden alınması da Kraliyet makamının onayı ile gerçekleşir.⁴⁸

Başmüftülük makamına atanacak kişilerde İlahiyat Fakültesi Fıkıh Bölümü mezunu olup, mezuniyetinin üzerinden en az yirmi yıl geçmiş olma şartı aranır. Bununla birlikte güzel ahlâkı ve saygınlığı ile tanınmalı; fetvâ verebilmesi için gerekli ilmî ve amelî birikime de sahip olmalıdır.⁴⁹

Başmüftü, Fetvâ Kurumu'nun idaresinden sorumlu olmakla birlikte Fetvâ Meclisi'nin de başkanlığını yürütür. Fetvâ Meclisi'nin başkanı daha önce kâdıkkudât iken,⁵⁰ Kanun başmüftünün meclis başkanı olmasını hükme bağlamıştır.⁵¹ Böylece başmüftünün yetki ve görev alanı genişletilmiştir. Ülkede genel fetvâ politikasını belirleyen başmüftü, kendisine arz edilen meselelerde fetvâ verir. Fetvâ Meclisi'nin ihtisas alanına giren mevzuları ise değerlendirilip görüş bildirilmesi için Meclise iletir.⁵² Başmüftünün ve Fetvâ Meclisi'nin ittihaz ettiği kararlar resmî belgelerde kaydedilmektedir. Taşradaki müftüler ay boyunca verdikleri fetvâlarla ilgili rapor hazırlayarak başmüftüye arz ederler. Başmüftü de Fetvâ Kurumu'nun genel çalışma ve faaliyetleriyle ilgili yıllık rapor hazırlayarak Bakanlar Kuruluna, Temsilciler Meclisi'ne ve Âyan Meclisi'ne sunar.⁵³

⁴⁸ Kanunu'l-İftâ, md. 6, a fıkrası. (Başmüftü tayini, Fetvâ Kanunu'ndan önce Vakıflar Bakanı'nın önerisi, Bakanlar Kurulu kararıyla Kraliyet makamının uygun görüşüyle yapılıyordu ve ayrıca başmüftülük makamı hiyerarşik olarak bakanlık rütbesinde değil, müsteşarlık rütbesindeydi. Bkz. Nizâmu'l-İftâ, md. 4, a fıkrası).

⁴⁹ Kanunu'l-İftâ, md. 6, b fıkrası. (Daha önceki mevzuatta İlahiyat Fakültesi'nden mezuniyetinden itibaren on beş yıl geçmiş olmak şartı aranıyordu. Bkz. Nizâmu'l-İftâ, md. 4, b fıkrası; Nizâmu't-Tanzîmi'l-İdâri li Vizâratî'l-Evkâf, md. 10, a fıkrası).

⁵⁰ Nizâm Mu'addel li Nizâmi't-Tanzîmi'l-İdâri, md. 4; Nizâmu'l-İftâ, md. 5, a fıkrası.

⁵¹ Kanunu'l-İftâ, md. 7, a fıkrası.

⁵² Kanunu'l-İftâ, md.11, a fıkrası; Nizâmu'l-İftâ, md. 10, a fıkrası; Nizâmu't-Tanzîmi'l-İdâri li Vizâratî'l-Evkâf, md. 10, b fıkrası.

⁵³ Kanunu'l-İftâ, md. 16.

Fetvâ Kurumu’nu taşrada temsil etmek üzere her il merkezinde Fetvâ Müdürlükleri⁵⁴ kurulur. Müdürlüklere tayin edilen müftüler, buldukları bölgede fetvâ verme yetkisine sahip olmakla birlikte kişiye özel konularda fetvâ verir; fakat kamuyu ilgilendiren meselelerde müsteftiyi başmüftüye yönlendirir.⁵⁵ Müftüler, verdikleri fetvâları iki nüsha halinde kaydederek bir nüshayı kurumda muhafaza eder, diğerini ise başmüftüye arz ederler.⁵⁶

Gerek kurum merkezine gerekse taşraya müftü olarak atanacak kişilerde İlahiyat Fakültesi mezunu olup mezuniyetinin üzerinden en az beş yıl geçmek ve Fetvâ Kurumu’nun açmış olduğu sınavlarda⁵⁷ başarılı olmak şartı aranmaktadır. Sınavda başarılı olanlar başmüftünün teklifi ve Meclisin kararı ile il ve ilçe merkezlerine tayin edilirler. Atandıkları yerde iki yıl stajyer olarak görev yapan müftüler, ikinci yılın sonunda asaletlerini kazanırlar. Bu süre zarfında müftünün yetersiz ve liyakatsiz olduğu gözlemlenirse Meclis tarafından görevine son verilir.⁵⁸

Fetvâ Kurumu’nda, ihtiyaç duyulduğunda görüşlerine başvurmak üzere Fetvâ Meclisi tarafından isimleri tespit edilen uzmanlar vardır. En az lisans mezunu olan bu kişiler, araştırılması istenen mevzuda ihtisas sahibi olanlar arasından seçilmektedir. Uzmanlar başmüftünün kendilerine yönlendirdiği

⁵⁴ Her il ve ilçe merkezinde bulunan Fetvâ Müdürlüğü’nün idaresi müftünün sorumluluğundadır. Müdürlüğün kadrosu araştırmacı, kâtip, raportör ve veri hazırlama memurundan oluşmaktadır.

⁵⁵ Kanunu’l-İftâ, md.11, c fıkrası; Nizâmu’l-İftâ, md. 10, c fıkrası; Nizâmu’t-Tanzîmi’l-İdâri li Vizâratî’l-Evkâf, md. 11, b fıkrası.

⁵⁶ Kanunu’l-İftâ, md. 11, d fıkrası; Nizâmu’l-İftâ, md. 10, d fıkrası.

⁵⁷ Fetvâ Meclisi’nin gerek Fetvâ Kurumu’nda gerekse taşrada müftülük yapmak isteyenler için hazırlamış olduğu yeterlilik sınavı, yazılı sınav ve mülakat olmak üzere iki aşamada gerçekleşmektedir. Yazılı sınavda Şafii mezhebi fıkıh usulü, Ahvâl-i Şahsiye Kanunu ve kısa şerhi sorulmaktadır. Bununla birlikte tefsir, hadis, genel fıkıh usulü ve nahiv bilgileri ölçülmektedir. Yazılı sınavda başarılı olanlar mülakata alınarak Kur’ân tilaveti, genel kültür, meslekî liyakat, özgüven gibi hususlarda yeterlilikleri sınanır. Khalayla, “Dâiratu’l-İftâ”, <http://goo.gl/SO4kqt> (19.01.2014).

⁵⁸ Kanun Mu’addel li Kanuni’l-İftâ, nr. 4, yıl 2009, md. 6, http://www.lob.gov.jo/ui/laws/all_modified_law.jsp?no=4&year=2009&law_no=60&law_year=2006 (19.01.2014).

konularda fikhî hükmü tespit etmek amacıyla temel kaynaklara müracaat ederler. Araştırmanın sonunda mesele ile ilgili kanaatlerini Fetvâ Meclisine ve başmüftüye sunarlar. Kuruma telefonla gelen soruları da cevaplandırılan uzmanlar ayrıca, toplumsal ve ailevî problemlerin çözümü için çalışmalar yapmaktadırlar.⁵⁹ Fetvâ Meclisi tarafından isimleri tespit edilen uzmanların dışında özellikle güncel meselelerde görüşlerine başvurmak ve bilgi almak amacıyla tıp, iktisat, kimya vs. alanlarda kendilerine danışılan uzmanlar da bulunmaktadır. Güncel meselelerde fetvâ, uzmanlarla yapılan istişare doğrultusunda verilir.⁶⁰Fetvâ Kurumu; başmüftü, kuruma bağlı diğer müftüler ve araştırmacılar vasıtasıyla ülkede genel fetvâ politikası oluşturma ve fetvâda birliği sağlamayı hedeflemektedir. Bu nedenle halkın, yalnız resmî fetvâ organlarının görüş ve hükümlerini dikkate alması istenmektedir. Bunu sağlamak için ülkede başmüftü ve kurumda görevli müftüler tarafından verilen fetvâların muteber kabul edileceği kanunla hükme bağlanmıştır.⁶¹ Ayrıca kanun, ahvâl-i şahsiye ile alakalı konularda gerek başmüftü gerekse kurumdaki diğer müftüleri yürürlükte olan Ahvâl-i Şahsiye Kanunu'na veya varsa konu ile alakalı dinî mahkemenin icthad kararlarına göre fetvâ vermekle yükümlü tutar.⁶² Böylece fetvâ ve kazâ kararlarının birbirine muhalif olmasının önüne geçilmektedir.

Müslümanların kuruma karşı güveninin artması ve fetvâlara daha kolay ulaşabilmesi için gazete, televizyon gibi yayın organlarında sadece Kurumun fetvâlarının yayımlanması gerektiği ifade edilmektedir.⁶³ Fetvâ Kurumu fetvâda birliğin sağlanması ve mümkün olan en sahih hükme ulaşmak için

⁵⁹ Ta'limat Mükâfâti'l Bâhisîn fi Dâirati'l-İftâ, nr. 4, yıl 1995, md. 4 ve 8, <http://qistas.com/jor/index.php?mod=BS&action=view> (03.02.2014); Şeyhân, *a.g.t.*, s. 60.

⁶⁰ Ta'limat Mükâfâti'l Bâhisîn, md. 5 ve 14; Nizâmu'l-İftâ, md. 6, b fıkrası; Kanunu'l-İftâ, md.3, h fıkrası, md. 8 a fıkrası 6. bend ve b fıkrası.

⁶¹ Kanunu'l-Va'z ve'l-İrşâd ve'l-Hitabe ve't-Tedris fi'l-Mesâcid, nr. 7, yıl 1986, md. 7, d fıkrası, http://www.lob.gov.jo/ui/laws/general_law.jsp?no=7&year=1986&mod=1 (19.01.2014) (تصدر الفتاوى المعتمدة عن جهاز الافتاء العام سواء عن المفتي العام او (المفتين المعتمدين من دائرة الافتاء العام في مختلف انحاء المملكة).

⁶² Kanunu'l-İftâ, md.11, h fıkrası.

⁶³ Temîmî, *a.g.e.*, s. 25.

diğer İslam ülkelerinin fetvâ müesseseleriyle iletişim halinde olmayı ilke edinmiştir.

B. Fetvâ Komisyonu ve Fetvâ Meclisi

Her dönemde olduğu gibi çağımızda da daha önce karşılaşılmamış yeni gelişmeler olmakta, yeni problemler ortaya çıkmaktadır. Bu gelişme ve değişme karşısında Müslümanların nasıl bir tutum sergileyecekleri konusunda dinin hükmünün açıklanması; problemlere çözüm sunulması gerekmektedir. İctihad yapmanın zorunlu olduğu bu tür meselelerde, en doğru hükme ulaşabilmek için başmüftünün gerektiğinde yardım alacağı bir kurula ihtiyaç duyulmuş ve ilk defa 1973 yılında Fetvâ Komisyonu oluşturulmuştur. Komisyon gerektiğinde bakanın çağrısıyla toplanır ve kendilerine arz edilen mesele, derinlemesine araştırılıp değerlendirildikten sonra fetvâ verilirdi. Farklı görüş ve hükümlerin insanların zihninde oluşturduğu kargaşayı gidermeyi ve fetvâda birlik sağlamayı amaçlayan komisyon, ihtiyaç duyulduğunda bakanın emriyle aşağıdaki tarihlerde tekrar toplanmıştır.⁶⁴

⁶⁴ Temîmî, *a.g.e.*, s. 11; Şeyhân, *a.g.t.*, s. 60.

1. 10.07.1973 tarihinde Vakıflar Bakanı İshak el-Ferhan'ın başkanlığında toplanan komisyonda beş âlim yer almıştır.
2. 01.04.1974 tarihinde Vakıflar Bakanı Abdülaziz el-Hayyât'ın başkanlığında toplanan komisyon sekiz âlimden oluşmaktadır.
3. 31.03.1977 tarihinde Vakıflar Bakanı Kamil Şerif başkanlığında yedi âlimin iştirak ettiği komisyona başmüftü mukarrir tayin edilmiştir.
4. 22.05.1979 tarihinde toplanan ve yedi âlimden oluşan komisyona Kâdılkudât Şeyh İbrahim el-Kattan başkanlık etmiştir.
5. 16.07.1983 tarihinde yine Kâdılkudât Şeyh İbrahim Kattan'ın başkanlığında yedi âlim yer almıştır.
6. 01.06.1984 tarihli ve yedi âlimden oluşan komisyona Kâdılkudât Şeyh Muhammed Muheylan başkanlık etmiştir.

Bakanın, dinin nasslarını, toplumun ihtiyaçlarını bilen ve muhakeme kabiliyeti olan âlimler arasından seçtiği komisyon üyelerinin sayısı 1979 tarihli yönetmelikte yedi kişiyle sınırlanmıştır.⁶⁵

Yukarıdaki tarihlerde toplanan komisyonda görüşülen meselelerin en önemlileri şunlardır:

- Organ nakli ile ilgili yasa tasarısı
- Ürdün İslam Bankası ile ilgili yasa tasarısı
- Hisse senetleri ile ilgili yasa tasarısı
- Vakıf arazilerini işletme ve idare ile ilgili yasa tasarısı
- Eğitim bakanlığı görevlilerine konut fonu ile ilgili kanun tasarısı
- Hava parası almanın hükmü ile ilgili fetvâ
- Öldükten sonra göz bağışının hükmü hakkında fetvâ
- Yapay dölleme ve tüp bebek hakkında fetvâ

⁶⁵ Nizâmu't-Tanzîmi'l-İdârî li Vizâratî'l-Evkâf, md. 9.

Fetvâ Komisyonu önemli çalışmalar yapmış olmakla birlikte, sürekli bir kuruma duyulan ihtiyaç neticesinde 1986’da aşağıdaki katılımcılarla Fetvâ Meclisi oluşturulmuştur:⁶⁶

(1) Kâdılkudât (Başkan), (2) Başmüftü (Başkan Yardımcısı), (3) Ürdün Üniversitesi Dekanı (Üye), (4) Silahlı Kuvvetler Müftüsü (Üye), (5) Vakıflar Bakanlığı Fetvâ Müdürü (Üye ve raportör), (6) Vakıflar Bakanı’nın önerisi ile Bakanlar Kurulu’nun üç yıllığına tayin ettiği dini ilimlerde uzman altı âlim (Üye).⁶⁷

1997 yılında çıkartılan Fetvâ Yönetmeliği, Fetvâ Meclisi ile ilgili yeni düzenlemeler getirmektedir. Buna göre başmüftü Fetvâ Müdürü yerine, müftülerden birini raportör tayin eder.⁶⁸ Bakanlar Kurulu kararıyla Meclise seçilen âlim sayısı ise beşe düşürülmüştür. Fetvâya kabiliyetinin yanı sıra; adaleti, doğruluğu ve güzel ahlakıyla tanınan bu âlimlerin, ilahiyat fakültesi mezunu olması ve ilmî çalışmalarının bulunması şart koşulmaktadır.⁶⁹

Ülkede fetvâ alanında önemli bir boşluğu dolduran Meclisin yapısı, görev ve yetkileri Fetvâ Kanunu ile yeniden düzenlenmiştir. Kanunla Meclisin adı *Fetvâ ve İslâmî Araştırmalar Meclisi (Meclisu’l-İftâ ve’l-buhûs ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye)* olarak değiştirilmiş, böylece sorumluluk alanı genişletilmiştir. Fetvâ Meclisi ülkede genel fetvâ politikası belirleyip ortak dil oluşturmaya çalışmaktadır. Bununla birlikte geneli ilgilendiren ve ictihadı gerektiren hâdiselerde, mezhepler arasında ihtilafı olan ve araştırılarak hüküm verilmesi gereken meselelerde ve ayrıca resmî kurumlardan birinin herhangi bir konuda dinin hükmünü öğrenmek için Fetvâ Kurumu’na başvurduğu alanlarda görüş beyan

⁶⁶ Nizâm Mu’addel li Nizâmi’t-Tanzîmi’l-İdârî, md. 4; Temîmî, *a.g.e.*, s. 14; Şeyhân, *a.g.t.*, s. 63.

⁶⁷ İlk Fetvâ Meclisi’nde görevlendirilen isimler: Şeyh Muhammed Muheylan (Başkan), Şeyh İzzeddin Hatib et-Temîmî (Başkan Yardımcısı), İbrahim Zeyd el-Geylânî (Üye), Nuh Selman el-Kudât (Üye), Mustafa Zerkâ (Üye), Abdüsselam el-‘Abbâdî (Üye), Yasin Derâdka (Üye), Mahmud Sertâvî (Üye), Şeyh Abdülfettah Amr (Üye), Abdülhalim er-Ramahî (Üye), Mahmud ‘Avatilî er-Rifâi (Üye ve Mukarrir). Temîmî, *a.g.e.*, s. 14-15; Şeyhân, *a.g.t.*, s. 64.

⁶⁸ Nizâmu’l-İftâ, md. 5, a ve h fıkrası.

⁶⁹ Nizâm Mu’addel li Nizâmi’t-Tanzîmi’l-İdârî, md. 4; Nizâmu’l-İftâ, md. 5, b fıkrası.

eder. Ayrıca şer'î hükmün açıklanması için kendilerine arz edilen yasa tasarıları ile ilgili de araştırma yaparak alınan kararı ilgili kuruma bildirmektedir. Buna göre Fetvâ Meclisi'nin ilgilendiği meseleleri üç ana başlık altında toplayabiliriz. Bunlar; toplumun genelini ilgilendiren kamusal meseleler, güncel fikhî konular ve bakanlıklar veya resmî kurumlar tarafından dinî hükmün açıklanması için Meclise sorulan meselelerdir. Bunun dışında kalan bütün mevzular Fetvâ Komisyonu ya da kurumda görevli müftüler tarafından cevaplanmaktadır.⁷⁰

Kanun, Meclisi oluşturan makam ve isimlerle ilgili de değişiklik yapmaktadır.⁷¹ Daha önce kâdilkudât Meclis başkanı iken bu makama başmüftü getirilmiştir. Kaza ve fetvâ kurumları arasında irtibatı sağlamak için de kâdilkudâtın önereceği dini istinâf mahkemesi kadılarında birinin Meclise katılması hükmü konulmuştur. Kâdilkudât dilerse bizzat kendisi üye olarak Mecliste yer alabilir.⁷² Başmüftü Meclis üyeleri arasından bir başkan yardımcısı seçer. Ürdün Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı yerine ilk önce ülkedeki resmî üniversitelerin ilahiyat fakülteleri dekanları arasından başmüftünün belirlediği birinin üyeliği kararlaştırılmış, daha sonra kanunda yapılan düzenlemeyle dekan yerine fıkıh bölümü öğretim görevlileri arasından yine başmüftünün seçeceği bir ismin Meclise katılımı hükme bağlanmıştır.⁷³ Vakıflar Bakanlığı'nda görevli fıkıh âlimlerinden bakanın tayin edeceği bir ismin de üyeliği kabul edilmiş ve ayrıca Vakıflar Bakanlığı Fetvâ Müdürü yerine başkent müftüsü Meclise dâhil edilmiştir. Bakanlar Kurulu kararıyla seçilen âlimlerin ise görev süresi dört yıla çıkartılmış ve bunların ilahiyat fakültesi mezunu olup, mezuniyetlerinin üzerinden on beş yıl geçmiş olma şartı kanunda yer almıştır. Bu düzenlemeye göre beş kişi buldukları makam itibarıyla Meclise dâhil edilirken, diğer beş kişi başmüftünün tercihiyle tayin edilmiştir.

⁷⁰ Abdülkerim el-Hasüne (Ürdün Başmüftüsü) ile "Ürdün Fetvâ Kurumunun Tarihi ve Yöntemi" konulu mülakat, İstanbul 12.03.2014.

⁷¹ Kanunu'l-İftâ, md.7, a fıkrası.

⁷² Abdülkerim el-Hasüne (Ürdün Başmüftüsü) ile "Ürdün Fetvâ Kurumunun Tarihi ve Yöntemi" konulu mülakat, İstanbul 12.03.2014.

⁷³ Kanun Mu'addel li Kanuni'l-İftâ, md. 3.

Kanun gereği yapılan son değişikliğe göre bugünkü Fetvâ Meclisi aşağıdaki isimlerden oluşmaktadır:⁷⁴

(1) Başmüftü (Başkan): Abdülkerim el-Hasavne, (2) Dini İstinâf Mahkemesi Kadısı (Üye): Vâsıf el-Bekrî, (3) Ürdün Silahlı Kuvvetler Müftüsü (Üye): Yahya el-Butûş, (4) Başkent Müftüsü (Üye): Muhammed ez-Za’bî, (5) Vakıflar Bakanlığı Din İlimleri Uzmanı (Üye): Hayel Abdulhafız, (6) Fıkıh Bölümü Öğretim Görevlisi (Üye): Muhammed el-Kudât.

Başmüftünün seçtiği isimler:

(1) Ahmed Hüleyyil-Kâdılkudât (Üye), (2) Muhammed el-Halayle (Üye), (3) Said Abdulhafız Haccâvî (Üye), (4) Muhammed Hayr el-İsa (Üye), (5) Musa Abdurrahman Abdunnasır Ebu’l-Basal-İslâmî İlimler Üniversitesi Dekanı (Üye).

Fetvâ Meclisi düzenli olarak ayda bir kere toplanır. Ayrıca başkan veya olmaması durumunda yardımcısı, ihtiyaç duyulduğunda üyeleri toplantıya çağırabilir. Fetvâya konu olan mesele üyelerin ihtisas alanı dışında ise bilgi almak ve görüşlerine başvurmak için bu konuyla ilgili uzman ve akademisyenler oy hakkı olmaksızın toplantıya davet edilir. Toplantılarda kararlar oy çokluğu ile alınır. Oylar eşit çıkarsa toplantı başkanının taraf olduğu görüş tercih edilir.⁷⁵

Fetvâ Meclisi’nin kamusal meseleler, güncel fikhî meseleler ve resmî kurumlardan gelen sorularla ilgilendiğine, bunların dışında kalan bütün sorulara Fetvâ Komisyonu’nun ve kurumdaki müftülerin cevap verdiğine yukarıda değinmiştik. Günümüzde Fetvâ Komisyonu’nun üyeleri başmüftü tarafından tayin edilmektedir. Fetvâ Komisyonu genel sekreter, başkent müftüsü, bilgi işlem müdürü, eğitim dairesi müdürü ve taşradan seçilen müftülerden oluşmaktadır. Komisyonun fetvâları genel sekretere ve başmüftüye arz edilmekte, başmüftünün onayından sonra geçerlilik kazanmaktadır.

⁷⁴ Khalayla, “Dâiratu’l-İftâ”, <http://goo.gl/SO4kqt> (19.01.2014); “Târif bi Meclisi’l-İftâ”, <http://aliftaa.jo/ShowContentPrint.aspx?Id=53>, (29.03.2014).

⁷⁵ Kanunu’l-İftâ, md.7, c ve d fıkrası; Nizâmu’l-İftâ, md. 5, c ve d fıkrası; Nizâm Mu’addel li Nizâmi’t-Tanzîmi’l-İdârî, md. 4, b fıkrası.

Yukarıda kaydedildiği üzere Ürdün’de en yüksek fetvâ makamı başmüftü ve onun başkanlığında Fetvâ Meclisi’dir. Fetvâ Komisyonu ve diğer müftüler, başmüftünün ve Meclisin ilkeleri doğrultusunda çalışmaktadır. Komisyonun fetvâları başmüftünün onayı ile geçerlilik kazanırken, müftüler verdikleri fetvâlarla ilgili başmüftüye rapor sunmak durumundadır.

C. Silahlı Kuvvetler Fetvâ Müdürlüğü

Ürdün’e ilk defa 1944 yılında Hamza el-‘Arabi başmüftü olarak atandığında Hamza el-‘Azab’da Silahlı Kuvvetler Müftüsü olarak tayin edilmiştir.⁷⁶ Bu tarih, Silahlı Kuvvetler Fetvâ Müdürlüğü’nün kuruluşu olarak kabul edilebilir. Müdürlük, orduda fetvâ vermeye yetkili ilk mercidir. İlerleyen yıllarda fetvâ vermek, dînî irşat ve rehberlik yapmak, dînî eğitim vermek, vakit namazlarını ve Cuma namazını kıldırmak üzere ordudaki her askeri birliğe bir müftü atanmıştır.

1965 yılında Fetvâ Müdürlüğü’nde bir takım düzenlemeler yapılmıştır. Üniversiteliler, dînî rehberlik yapmak üzere (imam olarak) subay rütbesinde birliklere alınmaya başlanmıştır. Daha sonra Müdürlük imamlara yönelik dînî ilimler dersi başlatmıştır. Bu dersler, imamların gerekli dînî bilgileri almalarını sağlamak amacıyla bugün de devam etmektedir. Din görevlileri diğer subaylar gibi askeri derslere de katılmaktadırlar.

1975 yılında Fetvâ Müdürlüğü, ilmî çalışmalarını devam ettirmeleri ve uzmanlık alanlarında yüksek lisans yapmaları için imamları üniversiteye göndermiştir. 1977 yılında subay okulu mülkiye kısmında imamlara özel dînî ilimler bölümü kurulmuştur. 1987 yılında bu bölüm Yükseköğretim Bakanlığı tarafından *el-Külliyetü’l-Askeriyye li’l-‘Ulûmi’l-İslamiyye* adıyla ön lisans programına dönüştürülmüştür.⁷⁷

Ordu içinde fetvâda ilk merci olan Müdürlük, fetvâda Şafii mezhebini taklit etmektedir. Her müftü kendi bölüğünde Fetvâ Müdürlüğü’nün temsilcisidir. Silahlı Kuvvetler’de müftüler sadece fetvâ vermekle değil; dînî eğitim vermek,

⁷⁶ el-Kıyâdetü’l-‘âmme li’l-Kuvvâti’l-Musallahati’l-Ürdüniyye Müdüriyyetü’l-İfta, *Mezâmînu Risâleti’l-‘Amman*, Amman: Mektebetü’l-Vataniyye, 2006, s. 206; Şeyhân, *a.g.t.*, s. 68.

⁷⁷ *Mezâmînu Risâleti’l-‘Amman*, s. 207.

vakit, Cuma ve bayram namazlarını kıldırmak, hicret ve miraç gibi önemli günlerde etkinlik düzenlemekle de görevlidirler.

Silahlı Kuvvetler Fetvâ Müdürlüğü’nün faaliyet alanı ve görevleri incelendiğinde müftülerin fetvâ ile birlikte, hatta fetvâdan daha öncelikli olarak, ordunun manevi anlamda teşvik ve eğitimi, imamlık ve vaizlik vazifesi yaptıkları tespit edilmektedir.⁷⁸ Bu nedenle kurumun “Fetvâ Müdürlüğü” yerine “Fetvâ ve Dînî İrşat Müdürlüğü” olarak isimlendirilmesi daha uygun olacaktır.

Silahlı Kuvvetler Fetvâ Müdürlüğü’nde görev yapan müftüler:⁷⁹

1. Abdullah Hamza el-‘Azab (07.08.1944- 01.03.1954)
2. Süleyman Ali el- Caberî (02.03.1954- 30.06.1956)
3. Abdullah Hamza el-‘Azab (ikinci defa) (10.07.1956-21.09.1972)
4. Nuh Ali Selman el-Kudât (22.09.1972-24.09.1977)
5. Ali Mustafa el-Fakir (25.09.1977- 29.07.1980)
6. Nuh Ali Selman el- Kudât (ikinci defa) (30.07.1980- 31.08.1992)
7. Mahmud eş-Şüveyyât (01.09.1992- 31.03.2004)
8. Abdülkerim el-Hasûne (01.04.2004-31.10.2009)
9. Yahya el-Butûş⁸⁰

D. Emniyet Teşkilâtı Fetvâ Müdürlüğü

Emniyet Teşkilâtı’nda dinî irşada gösterilen önem dolayısıyla altmışlı yılların sonunda, teğmen rütbesinde din görevlisi alınmıştır. Yetmişli yılların başında Silahlı Kuvvetler Fetvâ Müdürlüğü ile koordinasyon sağlanarak, din

⁷⁸ Şeyhân, *a.g.t.*, s. 69; *Mezâmînu Risâleti’l-‘Amman*, s. 398-399.

⁷⁹ Şeyhân, *a.g.t.*, s. 70; Tilfâh, *a.g.t.*, s. 632.

⁸⁰ Halen Silahlı Kuvvetler Fetvâ Müdürlüğü Müftüsü olan Yahya el-Butûş’un 2009 yılında tayin edildiği bilinmekle birlikte, atama tarihi ile ilgili net bir bilgiye ulaşılamamıştır.

görevlisi subay rütbesine yükseltilmiş; 1982 yılında ise binbaşı rütbesinde atama yapılmıştır. 1990 yılına gelindiğinde ise Fetvâ ve Dinî İrşat Müdürlüğü kurulmuş, Silahlı Kuvvetler Fetvâ Müdürlüğü müftülerinin önde gelen isimleri arasından yapılan seçimle Emniyet Teşkilâtı Fetvâ Müdürlüğü'ne müftü tayini tamamlanmıştır. Müdürlük, dinî irşat faaliyetinin yanı sıra, sorulan sorulara sözlü veya yazılı olarak cevap vermektedir.⁸¹

E. Sivil Savunma Teşkilâtı Fetvâ Müdürlüğü

Ürdün Sivil Savunma Teşkilâtı bünyesinde fetvâ birimi ilk defa 1985 yılında Eğitim Müdürlüğü'ne bağlı olarak kurulmuştur. 1988 yılında Subay ve Sivil İşleri Müdürlüğü'ne (*İdâretu şûnu'd-dubbât ve'l-efrâd*) bağlanan bu birim daha sonra Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü'ne bağlanmıştır. 2006 yılında ise Fetvâ ve Dinî İrşat Müdürlüğü adı altında ayrı bir müdürlük haline getirilmiştir.⁸²

Sivil Savunma Teşkilâtı Fetvâ Müdürlüğü, dini konularda kendilerine yöneltilen sorulara fetvâ verir. Genelde şifâhî fetvâ verildiği tespit edilmekle birlikte, talep edildiğinde soruların yazılı olarak cevaplandığı da görülmektedir. Ancak gerek Sivil Savunma Teşkilâtı genel müftüsünün gerekse çeşitli bölgelerde bulunan kurum müftülerinin verdiği fetvâlar kayda alınmamaktadır.

Ahvâl-i şahsiye ile alakalı konularda fetvâlar yürürlükte olan Ahvâl-i Şahsiye Kanunu'na göre verilmektedir. İbadetle ilgili konularda ise Şafii mezhebi benimsenmektedir. Sivil Savunma Teşkilâtında çalışanların genelini ilgilendiren konularda verilen fetvâlar kurum mensupları için bağlayıcı iken, bireysel meselelerle ilgili fetvâlar bağlayıcı değildir.

Sivil Savunma Teşkilâtı Fetvâ Müdürlüğü fetvânın yanı sıra dinî irşat da yapmaktadır. Uygulamaya bakıldığında müdürlüğün hizmet alanının çoğunu Sivil Savunma Teşkilâtına bağlı camilerde imamlık yapmak, dini gün ve gece-

⁸¹ Şeyhân, *a.g.t.*, s. 71.

⁸² Şeyhân, *a.g.t.*, s. 71.

leri ihya etmek gibi irşat faaliyetleri ve din eğitiminin oluşturduğu görülmektedir. Müdürlüğün, fetvâ görevi açısından çok faal olmadığı ifade edilebilir.⁸³

Sonuç

Tarihi süreç incelendiğinde, önceden olduğu gibi günümüzde de önemini koruyan fetvâ faaliyetinin, kesintiye uğramaksızın devam ettiği görülmektedir. Gerek resmî gerekse şahsî düzeyde Müslümanların fetvâya duyduğu ihtiyaç, fetvânın kurumsal olarak devamlılığını zorunlu kılmıştır. Osmanlı’yla birlikte resmî hüviyet kazanan Fetva Kurumu’nun bu yapısını, İmparatorluğun yıkılmasının ardından Osmanlı topraklarında kurulan yeni devletlerde de sürdürdüğünü görmekteyiz.

Bu çalışmada incelediğimiz Ürdün coğrafyasında fetvâ faaliyeti ilk yıllarda Osmanlı’dan tevarüs edilen sistemle yürütülmüştür. Ülkede her kurumda görülen kurumsallaşma ve teşkilâtlanma çabaları sonucu, merkeze fetvâ işlerini yönetecek bir başmüftü atanmıştır.

Başmüftü tayininden sonra izleyen yıllarda ihtiyaca cevap verebilmek için fetvâda kurumsallaşmaya gidilmiş ve Fetvâ Kurumu oluşturulmuş; daha sonra Fetvâ Komisyonu ve ardından Fetvâ Meclisi kurulmuştur. Komisyon ve Meclisin fetvâda izlediği yöntem daha ziyade günümüzde “toplu ictihad” olarak da nitelendirilen ictihad türüne güzel bir örnek teşkil edebilir.

Fetvâ Kurumu ve taşradaki fetvâ müdürlüklerinin yanı sıra Kuruma bağlı olarak Silahlı Kuvvetler Teşkilâtı, Emniyet Teşkilâtı ve Sivil Savunma Teşkilâtı’na müftü atanmasının ülke genelinde fetvâ faaliyetini kontrol altına almayı kolaylaştırdığı ifade edilebilir. Ayrıca ülkede en yüksek fetvâ makamının başmüftünün başkanlığında Fetvâ Meclisi olması ve Fetvâ Komisyonu ve diğer müftülerin, başmüftüye karşı sorumlu olmaları da fetvânın denetlenmesine imkân tanımaktadır. Fetvânın denetleniyor olması araştırmaksızın gelişigüzel verilecek hükümlerin önünü kapatmakta, ehliyetsiz kimselerin vereceği fetvâların sebep olacağı olumsuzlukların engellenmesini sağlamaktadır.

Güvenin sağlanması açısından fetvânın denetlenmesi olumlu değerlendirilebilirse de Başmüftünün ve Meclisin fetvâlarının eleştirilmesinin yasaklanma-

⁸³ Şeyhân, *a.g.t.*, s. 72.

sıyla, resmî bir müessese olan Fetvâ Kurumu'nun siyasî etkilere açık hale geldiği düşünülebilir. Buna rağmen Ürdün Fetvâ Kurumu'nun fetvâ alanında önemli bir görev icra ettiği ifade edilmelidir.

Kaynakça

- APAYDIN, H. Yunus, "İctihad" md., *DİA*, Ankara: TDV. Yayınları, 2000, XXI.
- ATAR, Fahrettin, "Fetvâ" md., *DİA*, Ankara: TDV. Yayınları, 1995, XII.
- AYDIN, Mehmet Akif, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul: Beta Yayınları, 1996.
- BAYAT, Fazıl Mehdi, *Dirâsât fi târihi'l-'Arab fi'l-ahdi'l-Osmânî: Rû'ye cedide fi dav'i'l-vesâik ve'l-mesâdiri'l-Osmaniyye*, Beyrut: Dârü'l-medâri'l-İslâmî, 2003.
- BİLMEN, Ömer Nasûhî, *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967, I.
- CİHAN, Ahmet, *Reform Çağında Osmanlı İlmiye Sınıfı*, İstanbul: Birey Yayınları, 2004.
- DÜZENLİ, Pehlül, "İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi'nde Bulunan Meşihat Fetvâları", (Yüksek Lisans Tezi), 1995.
- ERASLAN, Sadık, *Meşihat-i İslâmiyye ve Ceride-i İlmiyye*, Ankara: DİB Yayınları, 2009.
- HARÎSÂT, Muhammed Abdülkadir, *Muhâdarât fi tarihi'l-Ürdün ve hadâratihî*, İrbid: Müessesetu Hammade li'd-dirâsâti'l-câmiyye, 2000.
- HEYD, Uriel, *Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine -Makaleler-*, çev. Ferhat Koca, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- İBN MANZÛR, Ebül-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, ty, XV.
- İPŞİRLİ, Mehmet, "Şeyhülislam" md., *DİA*, Ankara: TDV. Yayınları, 2010, XXXIX.
- KARAL, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi -Islahat Fermanı Devri*, Ankara: TTK, 1976, VI.
- KHALAYLA, Muhammed Ahmed Müslim, "Dâiratu'l-İftâ ke-müessesetin diniyyetin İslâmiyyetin resmîyyeh", Mu'temeru'l-vâki' ed-dînî fi'l-Ürdün, Amman, 12-13 Aralık 2010. <http://goo.gl/SO4kqt>, (19.01.2014).
- MEHÂSİNE, Muhammed Hüseyin, *Safahât min târihi'l-Ürdün ve hadâratihî*, Amman: Vizaratü's-Sekâfe, 2000.
- ŞAHİN, Osman, *Fetvâ Âdâbı*, Samsun: Ceylan Ofset, 2009.
- ŞEYHÂN, Süleyman Yusuf, "el-Fetvâ fi'l-Ürdün Târihen ve Fıkhen ve Menhecen", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye Külliyyetü't-dirâsâti'l-'ulyâ, 2008.
- TEMİMÎ, İzeddin Hatib, *Takrîr 'ani'l-iftâ-i'l-'âmm fi Memleketi'l-Ürdüniyyeti'l-Hâşimiyye*, Müdüriyyetü'l-İftâ'l-Ürdüniyye, 1986.
- TİLFÂH, Dayfullah Selim, "el-Fetâvâ ve 'alâkatühâ bi teşrî'i'l-medenî fi'l-Ürdün" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Câmi'atü'l-Kıddis Yusuf Külliyyetü'l-âdâb ve'l-'ulûmu'l-insâniyye, 1984.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.

_____, *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara: TTK, 1965.

ZEBİDÎ, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-arûs*, Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, h.1306, X.

Mezâmin-u Risâleti'l-Amman, el-Kiyâdetü'l-âmm li'l-Kuvvâti'l-Musallahati'l-Ürdüniyye: Müdüriyyetü'l-İftâ, Amman: Mektebetü'l-Vataniyye, 2006.

Mecelletü Hedyi'l-İslam (1992), Vizâratu'l-Evkâf el-Ürdüniyye, c. 37.

“Târihu Dâirati'l- İftâ”, (t.y.), <http://www.aliftaa.jo/ShowContent.aspx?Id=39>, (19.01.2014).

Mülakatlar

Abdülkerim el-Hasûne (Ürdün Başmüftüsü), “Ürdün Fetvâ Kurumu’nun Tarihi ve Yöntemi” konulu mülakat, İstanbul 12.03.2014.

Kanunlar

“Kânûnu Darbiyyeti'l-Hidemâti'l-İctim'aiyye”, Nr: 89, Yıl: 1953,

http://www.lob.gov.jo/ui/laws/search_no.jsp?year=1953&no=89, (06.02.2014)

Kanunu'l-İftâ, nr. 60, yıl 2006,

http://www.lob.gov.jo/ui/laws/search_no.jsp?year=2006&no=60, (19.01.2014).

Kanun Mu'addel li Kanuni'l-İftâ, nr. 4, yıl 2009,

http://www.lob.gov.jo/ui/laws/all_modified_law.jsp?no=4&year=2009&law_no=60&law_year=2006, (19.01.2014).

Kanunu'l-Va'z ve'l-İrşâd ve'l-Hitabe ve't-Tedris fi'l-Mesâcid, nr. 7, yıl 1986,

http://www.lob.gov.jo/ui/laws/general_law.jsp?no=7&year=1986&mod=1, (19.01.2014).

Yönetmelikler

Nizâmu'l-Evkâf ve Şu'ûnu'l-Mukaddesâti'l-İslâmiyye, Nr: 142, Yıl: 1966,

http://www.lob.gov.jo/ui/bylaws/search_no.jsp?year=1966&no=142, (19.01.2014).

Nizâmu'l-İftâ, nr. 17, yıl 1997,

http://www.lob.gov.jo/ui/bylaws/search_no.jsp?year=1997&no=17, (19.01.2014).

Nizâm Mu'addel li Nizâmi't-Tanzîmi'l-İdâri li Vizâratu'l-Evkâf ve Şu'ûni'l-

Mukaddesâti'l-İslâmiyye, nr. 20, yıl 1986,

http://www.lob.gov.jo/ui/bylaws/all_modified_bylaw.jsp?no=20&year=1986&bylaw_no=23&bylaw_year=1979, (19.01.2014).

Nizâmu Muvazzaf Dâirati'l- İftâi'l-Âmm, nr. 2, yıl 2008,

http://www.lob.gov.jo/ui/bylaws/search_no.jsp?year=2008&no=2, (19.01.2014).

Nizâmu't-Tanzîmi'l-İdâri li Dâirati'l-İftâi'l-Âmm, nr. 75, yıl 2007,

http://www.lob.gov.jo/ui/bylaws/search_no.jsp?year=2007&no=75, (19.01.2014).

Nizâmu't-Tanzîmi'l-İdarî li Vizâratî'l-Evkâf ve Şu'ûni'l-Mukaddesâti'l-İslâmiyye, Nr: 51,
Yıl: 1971, http://www.lob.gov.jo/ui/bylaws/search_no.jsp?year=1971&no=51,
(19.01.2014).

Nizâmu't-Tanzîmi'l-İdarî li Vizâratî'l-Evkâf ve Şu'ûni'l-Mukaddesâti'l-İslâmiyye, Nr: 23,
Yıl: 1979, http://www.lob.gov.jo/ui/bylaws/general_bylaw.jsp?no=23&year=1979,
(19.01.2014).

Yönergeler

Ta'îimat Mükâfâti'l-Bâhisîn fi Dâirati'l-İftâ, nr. 4, yıl 1995,
<http://qistas.com/jor/index.php?mod=BS&action=view>, (03.02.2014).

Osmanlı Sonrası Bosna’da Yapılan Bazı Kur’an Tercümeleri Üzerine

Ekrem GÜLŞEN / İzzet TERZİÇ***

Öz: Osmanlı idaresinden 1878’de çıkmasının ardından Bosna-Hersek’te pek çok Kur’an çevirisi yapılmıştır. Bu çevirilerden bazıları akım kalırken, diğer bazıları ise yazma (mahdut) halindedir. Bu çalışmalardan, matbu olan altı tanesinin mütercim ve tercümeleri bu çalışmada değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Bosna-Hersek, Kur’an tercümeleri, Bosna âlimleri, Bosna’da Kur’an çevirileri.

About Some Translations of Qur’an in Bosnia After Ottoman Period

Abstract: Many Quran translations has been done up to this date in Bosnia-Herzegovina after leaving from Ottoman ruling in 1878. Some of these works remained uncompleted and some others are still in manuscript form. Only six of these translations are now published. This article focuses on these works and their translations.

Keywords: Bosnia-Herzegovina, Quran translations, scholars Bosnia, Bosnian translation of the Quran.

İktibas / Citation: Ekrem Gülşen, İzzet Terziç, “Osmanlı Sonrası Bosna’da Yapılan Bazı Kur’an Tercümeleri Üzerine”, *Usûl*, 18 (2012/2), 105 - 140.

Giriş

Osmanlı Devleti ile Bosna-Hersek Müslümanları arasındaki resmi ilişki, 1463’de Fatih’in Bosna’yı fethetmesiyle başlamış ve Osmanlı Devleti bu topraklarda hâkimiyetini dört yüz sene sürdürmüştür.¹ Bosna-Hersek’in İslamlaşmaya başlaması, halkın hayat tarzını ve kültürünü önemli derecede etkile-

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

** Dr., Bosna Bihaç Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Kemal Başış, *Osmanlı Devleti’nin Bosna-Hersek Müslümanlarıyla İlişkileri (Ayrılıştan 1914’e)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara 1998, s. 4.

miştir.² Bu kültürün burada yerleşmesine, Osmanlıların idarede adil olmaları;³ Bosnalıların, Hıristiyanlığın İslâm dinine yakın Bogomil mezhebinden olmaları ile⁴ halkın önceki idareciler tarafından el konulan mallarını iade etmelerinin⁵ payı büyük olmuştur.

Bosna'da İslâm kültürünün en belirgin izleri mimarlık ve şehir planlamasında kendini göstermiştir.⁶ Müslümanların yaptırdığı cami, medrese, imaret ve kervansarayların Bosna-Hersek'in bir İslâm yurdu olmasında katkısı büyüktür.⁷ 1537'de kurulan ve hâlâ eğitim vermeye devam eden Gazi Hüsrev Bey Medresesi bu hayır eserlerinden sadece biridir.⁸ Keza, Osmanlılar XIV-XX. yüz yıllar arasında Bosna-Hersek, Hırvatistan ve Karadağ'da 105 medrese inşa etmişlerdir.⁹

Öte yandan Türkçe, Arapça ve Farsça menşeli çok sayıda kelime ve deyim Sırp-Hırvat dilinin konuşulduğu yerlerdekinden çok daha fazla Bosna-Hersek'te günlük konuşmalarda yer almıştır.¹⁰ Diğer taraftan, Osmanlılar döneminde Bosnalı âlimlerin ekserisinin, eserlerini Arapça yazmalarının, Arapça kelimelerin bu dile geçmesine ve bu eserlerin İslâm kültürünün Bosna'da yerleşmesine büyük katkısı olmuştur. Mesela, 1601'de Tuzla'da doğan, edebiyat ve dil sahasında Arapça eserler veren Muhammed Hevâî el-Üskûfi,

² Branislav Djurdjev, "Bosna-Hersek", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 303.

³ Fuat Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara 1988, s. 108.

⁴ M. Tayyip Okiç, "Neşredilmemiş Bazı Türk Kaynaklarına Göre Bosna Hristiyanları", trc. Salih Akdemir, Recep Duran, *İslami Araştırmalar*, VI/4, Ankara 1993, s. 235.

⁵ Halil İnalçık, "Mehmet II", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 518.

⁶ Djurdjev, "Bosna-Hersek", VI, 303.

⁷ Murat Akgündüz, "Osmanlı İdaresi Döneminde Bosna-Hersek", *DEÜİFD*, Sayı XVIII, İzmir 2003, s. 127.

⁸ Gazi Hüsrev Bey Vakfı için bkz. M. Tayyip Okiç, "Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu", *AÜİFD*, c. 12, Ankara 1964, s. 148-154.

⁹ Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Kurumları", *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1999, I, 245.

¹⁰ Djurdjev, "Bosna-Hersek", VI, 303; Ayrıca bkz. Salım Ceriç, *Muslimani Srpskohvatskog Jezika*, Svjetlost, Sarajevo 1980, s. 131.

Bosnalı ilk âlimlerdendir. Arap harfleriyle 1631 yılında yazdığı *Makbûlü'l-ârif* adındaki eseri, Boşnakça-Türkçe bir lügattir.¹¹

Lügat yazarlardan bir diğeri ise Türk asıllı Mustafa b. el-Hâc İbrahim Efendi'dir. Bosna'ya ziyaretçi olarak gelip dilini öğrenmiş, ardından 1865'te Arap harfleriyle yaklaşık bin kelime Boşnakça-Türkçe bir lügat yazmıştır. Bu eserin bir nüshası Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi 2/4302 numarada bulunmaktadır.¹² Bu sahada eser yazarlardan bir diğeri ise Hüseyin Hüsnü Mev-kıfzâde'dir (ö.1899). Tamamlayamadığı Boşnakça lügatini Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere üç dilde açıklamalarla zenginleştirmiştir.¹³

Bosna'nın Akhisar kasabasında doğan ve orada kadılık yapan Hasan Kâfi Efendi (1544-1615) Arapça mantık, kelim, fıkıh ve biyografi dallarında 18 eser yazmıştır. Bunlar arasında en çok tanınan siyasetname mahiyetindeki *Usûlü'l-hikem fi nizâmi'l-âlem* adındaki çalışmasında, Osmanlı Devleti'nin gerileme sebeplerini ve alınması gereken tedbirleri etraflıca anlatmıştır.¹⁴ Bosna'da reisülküttaplık makamına kadar yükselen Hüseyin Efendi (ö. 1644) ise *Bedâiü'l-vekâi'* adında dünya tarihiyle ilgili bir eser yazmıştır.¹⁵

Tefsir, nahiv, belagat ve mantık alanlarına dair yazdığı eserlerle bilinen Muhammed b. Musa el-Bosnavî es-Serâî (1595-1636) yine bu bölgenin yetiştirdiği âlimlerden biridir.¹⁶ Sahn-ı Seman hocalığı ve Halep kadılığı da yapan bu zatın *Hâşiye alâ tefsîr-i sûreti'l-Kehf*, *Hâşiye alâ tefsîr-i sûreti'n-Nebe*, *Tefsîru kelimetü Hattâ* ve bazı Kur'an sûrelerine dâir *el-Hâdî*,¹⁷ *Tefsîru sûreti'l-*

¹¹ Hazım Sabanovic, *Knjizevnost Muslimana BiH Na Orijentalnim Jezicima*, Svjetlost, Idavacko, Sarajevo 1973, s. 656.

¹² Ceriç, *Muslimanı Srpskohvatskog Jezika*, s. 131.

¹³ Sabanovic, *Knjizevnost Muslimana*, s. 656.

¹⁴ Akgündüz, *Osmanlı İdaresi*, s. 128.

¹⁵ Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, trc. Coşkun Üçok, Mersin 1992, s. 204.

¹⁶ Muhammed el-Hancı, *el-Cevherü'l-esnâ fi terâcimi u'lemâi ve şua'râi Busna* (tah. Abdülfettah Muhammed el-Hulv), (1. Baskı), Hecer li't-tibâ' ve'n-neşr, Kahire 1992, s. 155-158.

¹⁷ İzzet Terziç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'âni'l-Kerim fi'l-Busna*, el-Cemiyetü'l-İslâmiyye fi'l-Busna ve'l-Hersek, 1. Baskı, Mostar 2003, s. 130-139.

Fâtiha, Tefsîru sûreti'l-Feth ve Beydâvî tefsirine *Hâşiye alâ Envâri't-tenzil ve esrâri't-te'vil* isimli çalışmaları bulunmaktadır.¹⁸

Yine Bosnalı Fusûs şârihi diye meşhur olan, Abdullah b. Muhammed el-Bosnavî'nin (ö. 1644)¹⁹ çoğu tefsir ve tasavvuf alanlarına dair 61 eseri mevcuttur. Bu zatın tefsire ait *Risâle fi tefsîri Nûn ve'l-Kalem, Tefsîru sûreti'l-Âdiyât, Tefsîru sûreti'l-Asr* ve bazı münferit ayet tefsirlerine dair çalışmaları bulunmaktadır. Tasavvufa dair ise *Şerhu Fusûsi'l-hikem ve Risâle fi'd-darîkati'l-bayrâmiyye*, siyerle ilgili *Metâlu'n-nûri's-seniy* ve daha pek çok eseri bulunmaktadır.²⁰

Keza, İbrahim b. İsmail el-Mostârî ilim ehli bir ailenin çocuğu olarak 1678'de Mostar'da dünyaya gelmiştir. Döneminin en meşhur Bosna medreselerinde eğitiminin ardından aynı medresede tedrise başlamıştır. 1725'de vefat eden bu zatın tefsir ve nahiv sahalarına dair altı eseri mevcuttur. Tefsire dair, *Hâşiye alâ dibâceti tefsîri'l-Beyzâvî*,²¹ Arapça gramerle ilgili *el-Muhtasar fi'n-nahv, şerhu'l-misbâhi'l-madrazî fi'n-nahv* isimli eserleri vardır.²²

Bu dönemde yaşamış, tefsir ve Kur'an ilimleri alanında çalışma yapan diğer bazı zevatın isimleri ise şunlardır: *Hâşiye alâ hâşiyeti's-seyyid ale'l-Keşşâf* isimli eserin yazarı Mevla Abdülkerim (ö.1493),²³ İstanbul camilerinde tefsir dersleri veren Osman el-Bosnavî es-Serâî (ö.1663),²⁴ 1681'de vefat eden İsâ b. Mûsa el-Mustârî (ö.1681),²⁵ İstanbul reisülkurra ve baş vaizi Şaban b. Mustafa el-Bosnavî (ö.1685),²⁶ Belgrat'lı Şehriyâr el-Belgrâdî (ö.1748),²⁷ tecvit alanında çalışmalarıyla tanınan Yusuf Efendi b. Muhammed el-Bosnavî, *es-Sebu'l-*

¹⁸ Bekir Sadak, "Bosnevî", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 306.

¹⁹ el-Hancı, *el-Cevheru'l-esnâ*, s. 124-131.

²⁰ el-Hancı, *el-Cevheru'l-esnâ*, s. 128-129; Terziç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'an*, s. 139-143.

²¹ Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi 4006 numarada 25 varaktan oluşan el yazmasının bir nüshası mevcuttur. Bkz. Terziç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'an*, s. 143.

²² Terziç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'an*, s. 143-145.

²³ el-Hancı, *el-Cevheru'l-esnâ*, s. 122-123.

²⁴ el-Hancı, *el-Cevheru'l-esnâ*, s. 137.

²⁵ el-Hancı, *el-Cevheru'l-esnâ*, s. 149.

²⁶ el-Hancı, *el-Cevheru'l-esnâ*, s. 112.

²⁷ Terziç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'an*, s. 148.

Meâni ani'l-Fâtiha isimli tefsir sahibi Muhammed Emin b. Mustafa el-Bazarlı ve *Fethu'l-esrâr ve'l-müşkilât alâ Rûhi'l-Beyân li İsmâil Hakkı* isimli eserin sahibi Hilmi b. Hüseyin el-Bosnavî de Osmanlı döneminde yaşamış Bosnalı âlimlerden bazılarıdır.²⁸

Biz bu çalışmamızda ise Osmanlı Devleti sonrası Boşnakça tam Kur'an tercümesi yapan bazı mütercimleri ve tercümelerini tanıtarak değerlendirmeye çalışacağız. Bu çevirilerin sayısı tespit edebildiğimiz kadarıyla on birdir. Bunlardan beşi yazma halindedir. Biz matbu olan diğer altısını dört döneme ayırarak ayrı ayrı ele alacağız.

Buna şunu da ilave edelim, Osmanlı dönemi de dâhil olmak üzere 19. asra kadar bu yörelerde Boşnakça tam Kur'an tercümesine/mealine rastlanmamıştır.²⁹ Herhalde bunun nedeni hatalı bir anlama sebebiyet vermekten kaçınılması ve Kur'an'ın şifâhî/anlatım olarak tercümesini yapma düşüncesinin yerleşmesi olsa gerektir.

I. Avusturya-Macaristan idaresi döneminde yapılan Kur'an tercümesi (1878-1918)

Osmanlı Devleti döneminde önemli bir yere sahip olan Boşnak dili, Avusturya-Macaristan idaresi döneminde Latince'nin devlet dairelerinde zorunlu olmasıyla önemini yitirmeye başlamıştır. Zira Bosnalılar bu dönemde eserlerinde, resmi devlet dili olarak Latince, Sırpların kullandığı Yunanca,³⁰ Müslümanların kullandığı ve Arap harfleriyle yazılan Boşnakça olmak üzere üç değişik yazı dili kullanmışlardır.³¹

Bu döneme ait tek Kur'an tercümesi bulunmaktadır o da Mica Lijubibratic'e aittir.

²⁸ Terzıç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'ân*, s. 149.

²⁹ İsmail Bardhi, *1918-1988 Yılları Arasında Bosna-Hersek ve Kosova'da Tefsir Sahasında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara 1992, s. 22.

³⁰ Corovic, Vladimır, *Historija Bosne*, Beograd 1940.(Knjiga I), s. 202.

³¹ Terzıç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'ân*, s. 306.

1) Mica Ljubibratic

Mica Ljubibratic 1839'da Trebinje'de doğmuştur. Sırp asıllı Hristiyan Ortodoks bir papazdır. Bosna'da Sırp'ları ve Müslümanları işgalci Avusturyalılara karşı birlikteliğe çağırmıştır. 1875'te Hersequina şehrinde halkı Sırp'lara karşı örgütlemiştir.³² Biraz sonra inceleyeceğimiz ilginç Kur'an tercümesiyle, Sırp'ları Müslümanlara yaklaştırmayı düşünmüştür. 1895 tarihinde Belgrad'da ölmüştür.³³

a) Eserin baskıları

Çalışmanın ilk baskısı Belgrad'da, 1895'te yapılmıştır. Kolarac yayınları tarafından yapılan baskı 479 sayfadır.³⁴ Tercüme Sırpça'ya yakın olan Kiril alfabesiyle yayımlanmıştır. Bu tercüme Sırpça tercüme demek daha yerinde olur.³⁵ Çeviride Kur'an'ın Arapça metni mevcut değildir. Dipnotlarda bazı basit açıklamalar bulunmaktadır. İlk üç sayfada ise müphem bazı kelimelerin kısa sözlüğüne yer verilmektedir.³⁶ Yine çeviride önsöz bulunmamaktadır. Keza, sure başlarında sure isimlerine de yer verilmemiş, onun yerine başlangıç (glava) kelimesi kullanılmıştır, sure isimleri hakkında dipnotta açıklamalar mevcuttur. Çalışma Slovenya'nın başkenti Ljubiana da basılmıştır³⁷

Çevirinin ikinci baskısı 593 sayfa olup, 1990'da yapılmıştır. Tercüme metni hiçbir değişikliğe uğratılmadan (ilk baskıda olduğu gibi) yeniden yayımlanmıştır. Yalnız baş tarafına Enes Karıç tarafından 43 sayfalık bir mukaddime ilave edilmiştir.

b) Esere yöneltilen bazı eleştiriler ve değerlendirme

Mica Ljubibratic'in Arapça bilmediği; bunun için çeviride, ya Polonya asıllı müsteşrik Kazimirski'nin³⁸ Fransızca tercümesine veya Rusça Kur'an çevirile-

³² Bardhi, *1918-1988 Yılları Arasında Bosna-Hersek*, s. 23. (47 numaralı dipnot).

³³ Terziç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'ân*, s. 316.

³⁴ Bardhi, *1918-1988 Yılları Arasında Bosna-Hersek*, s. 23.

³⁵ Bardhi, *1918-1988 Yılları Arasında Bosna-Hersek*, s. 23.

³⁶ Terziç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'ân*, s. 322.

³⁷ Terziç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'ân*, s. 322-323.

³⁸ Polonya asıllı Fransız şarkiyatçı (1808-1887). Bkz. Suat Yıldırım, "Kazimirski", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 153-154.

rine itimat ettiği aktarılmaktadır. Dolayısıyla Fransızca tercümede kullanılan kuralların bu tercümede de kullanıldığı iddia edilmektedir.³⁹

Meselâ, Ljubibratic'in tercümesindeki ayet numaraları Kazimirski'nin tercümesindeki ayet numaralarına tıpatıp uymaktadır. Sözelimi, Fransızca tercümede ayet olmayan, sure başlarındaki mukattaa' harfleri, Ljubibratic'in tercümesinde de ayet değildir.

Meselâ, Bakara sûresi 2/136. “فُولُوا أَمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ - وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَسْمَعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ - Deyiniz ki: Biz Allah'a, bize indirilen Kur'an'a, Keza İbrâhim'e, İsmâil'e, İshak'a, Yâkub'a ve onun torunlarına indirilene ve yine Mûsâ'ya, İsâ'ya, hülâsa bütün peygamberlere Rab'leri tarafından verilen kitaplara iman ettik.” ayetinde geçen, peygamber isimleri yerine İncil'de kullanılan isimler tercih edilmiştir.⁴⁰

Ayrıca bu ayetin maruf numarasının 136 olması gerekirken, Ljubibratic'in tercümesinde 130 olarak kaydedilmiştir. Kazimirski'nin tercümesinde de bu ayet numarası, Ljubibratic'in tercümesindeki ayet numarasına tekabül etmektedir.⁴¹

Ljubibratic, Fâtır sûresi 35/16. “الْم تَرَأَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ بِه - Görmez misin ki Allah gökten bir su indirir. Onunla rengârenk, çeşitli meyveler yetiştiririz. Dağlardan da beyaz, kızıl, siyah ve türlü türlü renklerde yollar var etmişizdir.” ayetinde geçen “ğarâbîbü sūdun-غَرَائِبُ سُودٌ” kavlindeki “ğarâbîb” kelimesini, “ğurâb” kelimesinin çoğulu varsayarak kelimeye tercümede, “kargalar” manası verilmiştir.⁴² Sözelimi, “ğarâbîb” kelimesi “ğırbîb” kelimesinin çoğuludur ve “aşırı derecede siyah” demektir.⁴³

³⁹ Terziç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'ân*, s. 317.

⁴⁰ Mica Ljubibratic, *Prevod Kur'ana Svjetlost*, Reprint Izdanje Iz, Godine 1895, s. 16.

⁴¹ Karşılaştırmalı bkz. Mica Ljubibratic, *Prevod Kur'ana*, s. 16; Kazimirski, *Le Coran*, Garnier Freres 1981, s. 115.

⁴² Mica Ljubibratic, *Prevod Kur'ana*, s. 316.

⁴³ Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn fi ulûmi'l-kitabi'l-meknûn*, Dâru'l-Kalem, 3. Baskı, Şam 2011, IX, 228-229.

Diğer yandan, “sûdun-سُودٌ” kelimesi ise “sevdâ-سَوْدَى” kelimesinin çoğuludur. Bu durumda “sûdun” kelimesi, sıfat veya tekit olup cümle “sûdun ğarâbîbü sûdun” takdirindedir.⁴⁴

Öte yandan Ljubibratic’in Kur’an-ı Kerim’de geçen “Resûl, Rusûl, Havâri ve Havâriyyûn” gibi kelimelerin tercümesinde de kafasının karışık olduğu anlaşılıyor. Mesela, Âl-i İmrân 3/144. “وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ” - *Muhammed, sadece resuldür, elçidir. Nitekim ondan önce de nice resuller gelip geçmiştir...*” ayetinde geçen “resûl-rusûl” kelimelerini “Resûlullah-Allah’ın elçisi” şeklinde çevirirken,⁴⁵ Bakara 2/101. “وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ” - *Onlara, Allah katından, kendilerine verilen Tevrat’ı tasdik eden bir Peygamber gelince, O Ehl-i kitaptan bir kısmı, güya gerçeği hiç bilmiyorlarmış gibi, Allah’ın kitabını arkalarına atarak ondan yüz çevirdiler de*” âyetinde geçen “resûlun” kelimesini, Boşnakça’da “kâhin” anlamına gelen “anoctoa” kelimesi ile açıklamıştır.⁴⁶

Yine bu çeviri ile alakalı olarak Bosna’nın Tuzla şehrinde yayımlanan *Hikmet* adlı İslami dergide Ljubibratic’in tercümesini tenkit içerikli arka arkaya makaleler yayımlanmıştır. Özetle bu makalelerde, bu tercümenin çok tehlikeli ve asla kabul edilemez olduğu, İslam dünyası ile Bosna Müslümanları arasındaki birliği zedeleyeceği, Müslümanları İslam’dan uzaklaştıracığı düşüncelerine yer verilmiştir.⁴⁷

Diğer yandan, Müslümanların haricinde Sırplar da bu tercümeyi tenkit etmişlerdir. Bunlardan biri de yazar Dragutin İliç’dir. İliç, söz konusu tercümenin Arapça’dan yapılmadığını, çevirinin Bakara 2/213. “وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ” - *Öyle ya, Allah dilediğini doğru yola erdirtir*” ayetinde geçen “مَنْ”

⁴⁴ Semin, Halebî, *ed-Dürü’l-masûn*, IX, 229-230; Müsteşrik Kazimirski de *Le Coran* isimli Kur’an tercümesinde bu kelimeye Mica Ljubibratic ile aynı manayı vermiştir. Bu da ikincinin, birinciden aldığı delillerindedir. Bkz. Kazimirski, *Le Coran*, s. 459.

⁴⁵ Mica Ljubibratic, *Prevod Kur’ana*, s. 48.

⁴⁶ Mica Ljubibratic, *Prevod Kur’ana*, s. 59.

⁴⁷ *Hikmet* dergisi, sayı 2, Bosna-Tuzla 1936, s. 44.

men” kelimesinin “Allah” lafzına irca edildiğini, bu mananın ise akide açısından yanlış olduğunu aktarmaktadır.⁴⁸

Öte yandan bu tercümeyle olumlu bulanlar da bulunmaktadır. Bu şekildeki düşünceleri de şöyle özetleyebiliriz: Namaz kılan Müslümanlar, anlamını bilmeden okudukları kitabın manasını anlamışlardır. Tercüme, Bosnalı Müslümanları bu konuda daha fazla tefekküre ve kendi kitaplarını kendileri çevirmeleri gerektiği düşüncesine sevk etmiştir.

Olumlu bakanlardan biri de Sırp yazar Darko Tanaskoviç'tir. Tanaskoviç, *Mogucnosti* isimli dergide yayımlanan *Kur'an* isimli makalesinde, bu çalışmanın dil ve üslup yönünden akranlarının en iyisi olduğunu belirtmiştir.⁴⁹

II. Yugoslavya Krallığı döneminde Bosna'da yapılan Kur'an tercümeleri (1918-1945)

Ljubibratic'in çevirisinden kırk iki sene sonra, Bosnalı iki Müslüman bilim adamı; Cemaleddin Çauseviç (ö.1938)⁵⁰ ve Muhammed Pandca (ö. 1962) Boşnakçaya Kur'an'ın yeni bir tercümesini yapmışlardır.

2) Cemaleddin Çauseviç ve Muhammed Pandca

Mütercimlerden, Cemaleddin Çauseviç 1870'te Bilhaç'ta doğmuş ve döneminin İstanbul âlimlerinden ders almıştır. Avusturya-Macaristan idaresinin (1878-1918) sonlarında, Yugoslavya Krallığının başlarında Müslüman Âlimler Birliği'nin⁵¹ (1913-1930) başkanlığını yapmıştır.⁵² 1930'da kendi isteği ile emekli olan Cemaleddin Efendi, 1938'de vefat etmiştir.⁵³

⁴⁸ Mica'nın tercümesine, Enes Karıç tarafından yazılan ikinci baskı mukaddimesinden. Bkz. Mica Ljubibratic, *Prevod Kur'ana*, s. 20-21.

⁴⁹ Darko Tanaskoviç, “Kur'an”, *Mogucnosti*, sayı 8-9, yıl 1979, s. 882.

⁵⁰ Hayatı hakkında bkz. Terziç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'an*, s. 85.

⁵¹ Birlik 1882 senesinde kuruldu. Bkz. Terziç, *el-İ'nâya bi'l-Kur'an*, s. 83-90.

⁵² Mustafa Ceriç, “İslam u Bosni”, *el-Kalem*, Sarajevo 1994, s. 61.

⁵³ Terziç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'an*, s. 85; Muhammed Aruçi, “Mehmed Cemâleddin Çauseviç”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 447-448.

Diğer mütercim Hafız Muhammed Pandca ise Bosna-Hersek'te tahsil görmüş, Arapçaya vakıf ve halk arasında sevilen bir âlimdir. Aynı zamanda Bosna Âlimler Birliği üyesi de olan Pandca, 1962'de Saraybosna'da vefat etmiştir.⁵⁴

a) Eserin baskıları

Tercümenin ilk baskısı 1937'de yapılmıştır.⁵⁵ Müslüman olsun veya olmasın Bosna halkı bu çeviriye büyük ilgi göstermiştir.⁵⁶ Eserin 1969'da, Zagreb'de yapılan ikinci baskısını Stvarnost yayınları yapmıştır.⁵⁷ Yeni baskıda ilk çeviriyle ilgili yapılan tenkitler ve tartışmalı yerler Ömer Musiç, Şaban Hodziç ve Ömer Nakiceviç tarafından gözden geçirilerek değiştirilmiştir. İkinci ve sonraki baskılar 893 sayfadır. Baskının ilk sayfasında, mütercim olarak Cemaleddin Çauseviç ve Muhammed Pandca'nın ismi bulunmaktadır. Tefsir ve haşiyeler için Ömer Rıza ve Cemaleddin Çauseviç, editör olarak da Ömer Muşites'in ismi mevcuttur. Çalışmanın sonraki baskıları ise 1972, 1974, 1978 ve 1984 yıllarında yapılmıştır.⁵⁸

Tercümede Kur'an'ın Arapça metni ve çevirisi aynı sayfada veya yakın yerde birlikte bulunmaktadır. Gerekli açıklamalar için ise tercüme arası parantez veya dipnotlar kullanılmıştır.⁵⁹ Çevirinin sonunda 41 sayfa da ilave bulunmaktadır.⁶⁰

Akabinde, Kur'an nedir? Kur'an'ın sure ve ayetlere bölünmesi, Mekkî-Medenî kavramı, Kur'an'ın genel ve özel maksatları, toplanması, hıfzı, tertibinin tevkifi oluşu, Hz. Ebû Bekir (ra.) döneminde cem' edilmesi, Kur'an tefsiri, Kur'an ve sünnet, Kur'an ve diğer kitaplar, Kur'an'ın i'câzı, Allah'ın birliği, Allah'ın (cc.) güzel isimleri, ahiret hayatı, cennet-cehennem ve vahiy konularında kısa bilgiler verilmiştir.

⁵⁴ İsmail Fazlıç, *Hafızu Sarajevu od 1878 do Danas*, Svjetlos, Sarajevo 1981, s. 35.

⁵⁵ Aruçi, "Mehmed Cemâleddin Çauseviç", XXVIII, 448.

⁵⁶ Terziç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'ân*, s. 327.

⁵⁷ Terziç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'ân*, s. 331-332.

⁵⁸ Kasım Hadziç, "Neke Posebnosti Pandca-Çauseviçevog Prijevoda Kur'ana", *İslâmska Misao*, Sarajevo 1989, sayı 127, s. 33.

⁵⁹ Hadziç, *Neke Posebnosti Pandca-Çauseviçevog Prijevoda Kur'ana*, s. 33

⁶⁰ Cemaleddin Çauseviç ve Muhammed Pandca, *Prijevoda Kur'âna*, s. 832.

Eserin başlıca kaynaklarını, *Sahîhu'l-Buhârî*, *Fethu'l-Bârî*, Sir William Muir'ın *Hz. Peygamber'in Hayatı* adlı eseri, *İncil* ve Ömer Rıza Doğrul'un *Kur'an Tercümesi* gibi eserler oluşturmaktadır.

Bunun ardından, Hz. Peygamber'in (sav.) hayatının önemli kesitleri kısaca özetlenmiştir. İçendekiler bölümünün ardından tilavet secdesi hakkında verilen bilgi ile çalışma tamamlanmaktadır.

b) Esere yöneltilen bazı eleştiriler ve değerlendirme

Müslümanların bu ilk Kur'an tercümesi, Hıristiyan Mica'nın çevirisine göre daha anlaşılır olmasına karşın yine de eleştirilmiştir. İlk eleştiri, tercümenin Türkiye'de 1934 yılında basılan Ömer Rıza Doğrul ve Pakistanlı Muhammed Ali'nin⁶¹ tercümelerinden etkilendiği hususudur. Hatta bazıları tercümenin Türkçe'den yapıldığını söyleyecek kadar ileri gitmişlerdir.⁶²

Bosnalı Müslümanlar arasında çevirinin çoğunlukla kabul görmesiyle birlikte, halkın tercüme hakkındaki yoğun bilgi talepleri karşısında *el-Hidâye*⁶³ isimli cemiyet ilmî bir kurul oluşturarak çalışmayı incelemiştir. Ardından kurulun görüşleri aynı isimle yayın yapan dergide açıklanmıştır.⁶⁴

Buna göre, çalışmada ehlisünnet akidesine uymayan Mirza Gulâm Ahmed'e ait bozuk fikirlerin bulunduğu, tercümenin ilim ehli arasında ağırlığı olan bazı müfessirlerin görüşlerine muhalif fikirler içerdiği aktarılmaktadır.⁶⁵

el-Hidâye dergisinin tercüme hakkındaki eleştirilerinden bir diğeri ise öldükten sonra dirilmenin yalnız ruh ile olacağı hususudur. Fakat mütercimler, âlimlerin bu mesele ile alakalı görüşlerine yer verdiklerini, bu düşüncenin kendi fikirleri olmadığını belirtmişlerdir.⁶⁶

⁶¹ Bu çeviri 1920 yılında Pakistan'ın Lahor şehrinde basılmıştır.

⁶² Yusuf Ramiç, "Prevodenje Kur'ana", *Takvim*, Sarajevo 1976, s. 21.

⁶³ 1936 yılında Muhammed Hanciş tarafından kurulan bu cemiyet, 1950'li yıllarda çalışmaları tehlikeli görülerek komünist idare tarafından kapatılmış ve üyeleri mahkemelerde yargılanmıştır. Bosna'da kurulan İslami cemiyetler hakkında daha fazla bilgi için bkz. Terzıç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'ân*, s. 91-96.

⁶⁴ Terzıç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'ân*, s. 327.

⁶⁵ *el-Hidâye* dergisi, sayı 7-8, yıl 1937, s. 113.

⁶⁶ *Mustakbelina* gazetesi, sayı 4, yıl 1937, s. 9.

Yine aynı cemiyete mensup Muhammed Başıç⁶⁷ çeviride mecaz kullanılmasına karşı çıkmaktadır. Tercümede, “الشَّمْسُ-güneş” kelimesinin bazen gökyüzü varlıkları, bazen de imân nûru şeklinde tercüme edilmesini eleştirmektedir. Yine tercümede Hz. Musa'nın asası Firavun'un idaresi altındaki insanlar, asanın hareketi ise kavminin hareketi olarak tercüme edilmiştir. Bu rumuzların nasıl anlaşılması gerektiğini de soran Başıç, sözüne şöyle devam eder: Hz. Musa'nın kavmi yılan veya sopaya mı dönüşmüştür? Bu tefsirler Müslüman okuyucunun gönlüne şüphe düşürmektedir.⁶⁸

Diğer eleştirmen Muhammed Tufo ise Kur'an'ın Arapça'dan başka bir dile tercüme edilmemesi gerektiği hususunda katı bir tavır takınmakla birlikte,⁶⁹ tercüme yapacaklar için aşağıdaki şartları ileri sürmektedir. Ona göre:

a) Kur'an ibaresi, lafız ve manaya delalet eder. Hangi dile olursa olsun tercümesi, lafız olmaksızın mana ile yapılır.

b) Tercüme, metnin ayrıcalıklı üslup güzelliğini ve üslubundaki kıymetini kaybeder.

c) Tercümeye cevaz vereceksek, kesinlikle bu tercüme doğru ve tam olmalıdır.

d) Mütercim, Arapça'da olduğu kadar tercüme edeceği dilde de mahir ve o dilin inceliklerine vâkıf olmalıdır. Bunun daha da iyisi, tercümenin bir kurul tarafından yapılmasının tercih edilmesidir.

e) Tercümenin, kesinlikle aslın yerine geçemeyeceği hususu okuyucuya aktarılmalıdır.⁷⁰

⁶⁷ Muhammed Başıç, “O prijevodu Kur'ana Od Čavsevič-Pandca”, *el-Hidâye*, sayı 2-3, s. 28.

⁶⁸ Muhammed Başıç, *O prijevodu Kur'ana Od Čavsevič-Pandca*, s. 28.

⁶⁹ Muhammed Tufo, birinci ve ikinci dünya savaşı arasındaki yıllarda aktif Bosna âlimlerindedir. Sarayova Yüksek Şeriat ve Kadılık Enstitüsü hocalarındandır. Arap dili, Hadis, Kur'an ve ilimleri üzerine *Glasnik Dergisi*'nde 1936-1939 yıllarında arka arkaya makaleleri yayımlanmıştır. 1937'de Yugoslavya Krallığı Âlimler Konseyi başkanlığına aday gösterilmiştir. Tufo, 1939'da vefat etmiştir. Bkz. Terziç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'ân*, s. 151.

⁷⁰ Muhammed Başıç, *O prijevodu Kur'ana Od Čavsevič-Pandca*, s. 28.

Aktarılan bu zor şartlar altında Muhammed Tufo'nun, insanların kendi dillerine çevrilen tercüme ile yetinip Kur'an'ın aslından uzaklaşacağı kaygısı yatmaktadır.

Bu tercüme hakkındaki diğer bazı eleştirileri de şu şekilde sıralayabiliriz:

Kur'an'ın ilk suresi Fâtiha'nın başındaki besmele tercümede ayet olarak sayılmamıştır. Hâlbuki bilinen uygulama; bismelenin Fâtiha'da bir ayet kabul edilip, diğerlerinde edilmeyişidir. Kıraat imamı Berâe Suresi dışındaki bütün surelerin evvelinde bismelenin okunması hususunda icma etmişlerdir.⁷¹ Yine bütün kıraat imamlarının Enfâl ile Berâe arasında bismelenin terk edilmesi hususunda ittifakları vardır.⁷²

Kurtubî, bu konuda ilim ehlinin farklı görüşlere sahip olduğunu, bunlardan İmâm-ı Mâlik, bismelenin ne Fâtiha'dan ne de başka sureden ayet olmadığını söylerken, Abdullah b. Mübârek her surenin evvelinde bir ayettir demektedir. İmâm-ı Şâfiî ise Fâtiha'da ayet olduğunu söylerken diğer surelerin evvelindeki besmeleler hakkında farklı görüşler ileri sürmektedir.⁷³ Ancak bismelenin, Neml 27/30. ayette yer alması hususunda âlimler arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır.⁷⁴

Tercümede, Fâtiha 1/2. "الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ-Bütün hamdler, övgüler âlemlerin Rabbi Allâh'adır." ayeti ilk ayet kabul edilmiştir. Yine 1/7. âyeti "صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ-Nimet ve lütfuna mazhar ettiklerinin yoluna ilet." ve "غَيْرِ الْضَّالِّينَ-المَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ-Gazaba uğrayanların ve sapkınlarınkine değil" şeklinde iki farklı ayete bölünmüştür.⁷⁵

Öte yandan Medine, Şam ve Basra kurrallarının ekserisi "صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ-Nimet ve lütfuna mazhar ettiklerinin yoluna ilet." ifadesini ayetin sonu kabul etmişlerdir. Kûfe kurra ve fukahası ise besmeleyi Fatiha'dan bir ayet

⁷¹ en-Neşr, I, 263.

⁷² en-Neşr, I, 264.

⁷³ Muhammed b. Ahmed Kurtubî, Ebû Abdillâh, *el-Câmî li-ahkâmi'l-Kur'an ve'l-mübeyyinü limâ tademmenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*, (tah. Muhammed el-Hafnâvî ve Mahmûd Hâmid Osman), Dâru'l-Hadis, Kahire 1996, 2. baskı, I, 108.

⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmî*, I, 108.

⁷⁵ Çauseviç, Pandca, *Prijevod Kur'âna*, s. 37.

sayarken, yukarıda bahsi geçen Medine, Şam ve Basra kurralarının görüşünü kabul etmemişlerdir.⁷⁶

Tercümede bazı sûrelerin bilinen ayet sayılarında ziyadeler bulunmaktadır. Mâide suresinin bilinen ayet sayısı 120 iken, tercümede bazı ayetler ikiye bölünerek suredeki ayet sayısı 123'e çıkarılmıştır. Mesela, surenin ilk ayeti 5/1. "أَجَلْتُمْ لَكُمْ بِهَيْمَةِ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُثَلَّى عَلَيْكُمْ عَيْرٍ" -*Ey iman edenler! Bağlandığımız ahitleri yerine getiriniz.*" kavlidir. İkincisi ise, 5/2. "أَجَلْتُمْ لَكُمْ بِهَيْمَةِ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُثَلَّى عَلَيْكُمْ عَيْرٍ" -*Haram kılındığı size bildirilenler dışındada, davarların eti size helâl edilmiştir. Şu kadar var ki, ihram halinde iken de av avlamak helâl değildir. Allah dilediği şekilde hükmeder.*" ayetidir. Keza, aynı surenin, 5/15. ve 5/23. ayetleri de aynı yöntemle iki farklı ayete bölünmektedir.⁷⁷

Tercümede, ayetleri bölünen veya birleştirilen diğer sureler ve ayetleri şunlardır: A'râf, 7/1-2⁷⁸; Enfâl, 8/42, 62-63⁷⁹; Tevbe, 9/3⁸⁰; Ra'd, 13/5, 16⁸¹; İsrâ, 17/107-108⁸²; Kehf, 18/21⁸³; Meryem, 19/1-2, 75⁸⁴; Mü'minûn, 23/45⁸⁵; Şems, 91/14'dir.⁸⁶

3) Ali Rıza Karabeg

Kur'an-ı Kerim'i Boşnak diline tercüme faaliyetleri 1937'de başlamıştır. 1977'ye kadar Kur'an'ın üç tercümesi yayımlanmıştır. Bunlardan biri de Ali Rıza Karabeg'indir.⁸⁷ Karabeg, Bosna'da doğmuş ve dinî eğitimini de burada yapmıştır. Başkent Mostar'da Müftülük yapmıştır. Arap diline vâkıf olan

⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmî*, I, 110.

⁷⁷ Çauseviç, Pandca, *Prijevod Kur'âna*, s. 135, 140, 141.

⁷⁸ Çauseviç, Pandca, *Prijevod Kur'âna*, s. 197.

⁷⁹ Çauseviç, Pandca, *Prijevod Kur'âna*, s. 238, 341.

⁸⁰ Çauseviç, Pandca, *Prijevod Kur'âna*, s. 246.

⁸¹ Çauseviç, Pandca, *Prijevod Kur'âna*, s. 326, 328.

⁸² Çauseviç, Pandca, *Prijevod Kur'âna*, s. 397.

⁸³ Çauseviç, Pandca, *Prijevod Kur'âna*, s. 405.

⁸⁴ Çauseviç, Pandca, *Prijevod Kur'âna*, s. 416, 418, 422.

⁸⁵ Çauseviç, Pandca, *Prijevod Kur'âna*, s. 467.

⁸⁶ Çauseviç, Pandca, *Prijevod Kur'âna*, s. 808.

⁸⁷ Bardhî, *1918-1988 Yılları Arasında Bosna-Hersek*, s. 28.

Karabeg'in Kur'an tercümesinden başka iki kitabı daha bulunmaktadır. Biri, *Kadının Örtünmesi Problemi*, diğeri *Toplumsal Yönden Hz. Peygamberin Hayatı* hakkındadır. Karabeg 1944'de vefat etmiştir.⁸⁸

a) Eserin baskıları

Çevirinin ilk baskısı 1937'de Saraybosna'da, ikincisi 1990'da Almanya'nın Münih şehrinde yayımlanmıştır. 437 sayfa olan tercümenin 1-6 sayfaları mukaddimedir. Ardından çeviri metni bulunmaktadır. Bunun arkasından sureler indeksi, arkasından da tercümede kullanılan kaynaklar verilmektedir.

Mütercim asli çevirinin haricinde parantez arası ilavelerle tercümesini zenginleştirirken, daha fazla açıklamaya gerek duyduğunda sayıları 97'ye varan dipnotlar kullanmıştır.

Çevirinin yüksek fiyatlı olmaması, bazı okuyucuların Kur'an metnine saygısız davranacağı korkusu ve her Müslümanın evinde Kur'an bulunması gibi sebeplerle mütercim, çeviride Kur'an metni kullanmamıştır.⁸⁹

Ali Rıza Karabeg, mukaddimede özetle şu görüşlere yer vermektedir:

Tercümeden maksat, bir dilin manasının diğere aktarılmasıdır. Eğer en yakın manayı istiyorsak müellifle mütercim, çeviri dili ile çevrilen dil arasında benzerlik olması gerekmektedir. Burada, ne Kur'an nazili Yüce Hâlık'la mütercim arasında ve ne de Arapça ile Batı dilleri arasında benzerlik bulunmaktadır. Onun için Kur'an çevirisinde bazı sorunlarla karşılaşmaktayız.

Kur'an, 13 asır evvel üslubu ve asli şekli ile indirildi, döneminin Arap toplumunda o üslup anlaşılmaktaydı. Ancak bütün dillerde olduğu gibi zamanın ilerlemesi Arapçadaki bu asli üslubun kaybolmasına yol açmış, bu da mütercimin işini zorlaştırmıştır.

Kur'an, dinleyeni ve okuyanı etkileyen ve tercüme ile aktarılamayan bir cazibe ile temayüz etmektedir. İslam tarihinde Kur'an'ın bu cazibeli sesi ile Müslüman olanlar bulunmaktadır. Bu da Kur'an'ın tercüme edilemeyen bir mucizesidir.

⁸⁸ Terzıç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'ân*, s. 339.

⁸⁹ Ali Rıza Karabeg, *Prevod Kur'ana*, (2. Izdanje), Mınhen 1990, s. 4.

İnsanlar Kur'an tercümesinin aslına yakın olmasını isterler. Kullandıkları tercüme hatalarla doludur. İşte bundan ötürü bu tercüme, Râzî, Beyzâvî vb. Arap dünyasında meşhur tefsirlerden yararlanarak yapmaya karar verdim.

Biz Yugoslav Müslümanlarına göre benim tercümem ve Çauseviç'in tercümesinin aynı zamanda çıkmasında bir mânia bulunmamaktadır. Almanlar Müslüman olmadıkları halde Ullmann'ın tercümesi sekiz baskı yapmıştır. Kim Kur'an'da aklına uymayan bir şey bulursa, diğer mukaddes kitaplara müracaat etsin.⁹⁰

b) Esere yöneltilen bazı eleştiriler ve değerlendirme

Ali Rıza Karabeg'in çevirisi, Cemaleddin Çauseviç ve Muhammed Pandca'nın çevirileriyle eş zamanlı yayımlanmasına karşın, eserin *el-Hidâye* cemiyetinin eski Kur'an çevirilerine muhalefetinin bir sonucu olarak insanların ekserisi bu çalışmaya iltifat etmemişlerdir. Söz konusu tercüme, *el-Hidâye* cemiyetinden Muhammed Basiç değerlendirirken, çevirinin Hıristiyan Ljubibratic'in çalışmasının ıslah edilmiş hali veya Kiril harflerinden Latinceye aktarılması olduğunu söylemektedir.⁹¹ Basiç'in diğer bir eleştirisi de Karabeg'in kaynakları arasında Kur'an mütercimi Alman Ullmann'ın bulunmasıdır. Ona göre Karabeg, Alman diline vâkıf değildir.⁹²

Çeviri hakkındaki bazı mülahazalarımızı da şu şekilde sıralayabiliriz:

el-Hidâye cemiyeti, Karabeg'in çevirisinin Ljubibratic'in çevirisiyle benzerlik taşıdığını iddia etmişti. İşte bunu doğrular nitelikte bir örnek: Kıyâmet sûresi 75/1-2. “لَا أَقْسِمُ بِبَيْتِ الْقِيَمَةِ وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَامَةِ”-Hayır, gerçek öyle değil! Kıyâmet günü hakkı için, Kendisini eleştirip kusurlarından pişmanlık duyan kimse hakkı için (ki siz mutlaka diriltileceksiniz).” âyetlerindeki “لَا-İlâ”lar normalde olumsuzluk edatıdır. Mütercim Karabeg, Yüce Allah (cc.) burada kıyâmet gününe ve kusurlarından pişmanlık duyan kimse için, yemin etmediğini söylemektedir.⁹³ Hâlbuki cumhura göre buradaki “لَا-İlâ”lar nafiyedir. Bazı

⁹⁰ Ali Rıza Karabeg, *Prevod Kur'ana*, s. 1-6. (özetle).

⁹¹ Muhammed Basiç, “Moje Misljenje o Prevodu Kur'ana od Ali Rıza Karabega”, *el-Hidâje*, Sarajevo 1938, sayı 11-12, s. 173.

⁹² Aynı kaynak, s. 173.

⁹³ Karabeg, *Prevod Kur'ana*, s. 405.

âlimler bunların, kâfirlerin mukaddem sözünü nefyettiğini söylerken, diğer bazıları da zâid olduğunu ileri sürmektedirler. Diğer bir görüşe göre ise “لَا-î”i nâfiyenin kasemden önce gelmesinin Arap şiir ve söz geleneğinde örneği çoktur.⁹⁴ Oysaki tercümeleri mukayese ettiğimizde Karabeg'in, ayetin hatalı çevirisini Ljubibratic'in tercümesinden aktardığı ortaya çıkmaktadır.⁹⁵

Tercüme ile ilgili diğer mülâhazalarımıza gelince Karabeg, Bakara 2/4. âyetteki “مَا أَنْزَلْنَا-*sana indirilen/senden önce indirilen*” kavlini hatalı olarak, “meydana/ortaya çıkarmak” şeklinde tercüme etmiştir. Yine aynı sure 2/37. âyetteki “فَتَابَ عَلَيْهِ-*Allah da tövbesini kabul etti.*” lafzını “geri almak” mealinde,⁹⁶ 2/42. âyetteki “وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ-*Hakkı batıla karıştırmayın, bile bile gerçeği gizlemeyin*” kavlini “yalanı doğruya katmayın”,⁹⁷ 2/62. ayetteki “وَالصَّابِئِينَ-*Sâbiîler*” kavlini “İsevîler”,⁹⁸ 2/178. âyetteki “فَمَنْ اغْتَدَى-*kim bundan sonra karşıdakinin hakkına tecavüz ederse*” kavlini, “fakat her kim bundan sonra katili öldürürse”⁹⁹ şeklinde tercüme etmiştir.

Yine mütercim, Bakara 2/235. ayetteki “فَاخْذِرُوهُ-*O'nun emrine aykırı davranmaktan sakının*” lafzını, aynı surenin 2/262. ayetindeki “وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا-*Onlara hiç bir endişe yoktur ve onlar üzüntü de duymayacaklardır.*”, kavlini tercüme etmemiştir.¹⁰⁰

Keza Karabeg, Bakara 2/187. ayetteki “وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ-*eşlerinize yaklaşmayın*” kavline, “Güneşin doğuşu ile batışı arasında kadınlarınızla herhangi bir ilişki kurmayın”,¹⁰¹ Yûsuf suresi 12/99. ayette geçen “أُوَىٰ إِلَيْهِ أَبُوهُ-*Yûsuf, annesi ile babasını kucakladı*” kavline, “Yûsuf (as.) başını eğerek/rükû veya secde ederek

⁹⁴ Kelime hakkında farklı görüş ve irapları için bkz. Semin Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, X, 561-565.

⁹⁵ Karşılaştır, Miço Ljubibratic, *Proved Kur'ana*, s. 404, 442, 462; Karabeg, *Prevod Kur'ana*, s. 405; Kizimirski, *Le Coran*, s. 599.

⁹⁶ Karabeg, *Prevod Kur'ana*, s. 6.

⁹⁷ Karabeg, *Prevod Kur'ana*, s. 6.

⁹⁸ Karabeg, *Prevod Kur'ana*, s. 8.

⁹⁹ Karabeg, *Prevod Kur'ana*, s. 19.

¹⁰⁰ Kasım Hadzıç, “Prijevod Kur'ana od Karabeg”, *Islamska Mısao*, Sarajevo 1889, sayı 125, s. 31.

¹⁰¹ Karabeg, *Prevod Kur'ana*, s. 20.

anne-babasını selamladı” ilavelerini yapmıştır. Bu ziyadeler Kur’an metninde bulunmamaktadır.¹⁰²

III. Birleşik Yugoslavya döneminde Bosna’da yapılan Kur’an tercümesi (1943-1992)

1943-1992 yıllarında Bosna’da yalnız Besim Korkut¹⁰³ Kur’an’ın tam tercümesini yapmıştır.¹⁰⁴

4) Besim Korkut

Besim Korkut, 1904’de Travnik şehrinde doğmuştur. İlk eğitimini memleketinde almış, ardından lise eğitiminin sonuna kadar Saraybosna’da kalmıştır. Ardından Mısır’a gitmiş ve üniversite eğitimi Ezher’de tamamladıktan sonra ülkesine dönmüştür. Dönüşünde, Saraybosna Yüksek Oryantalizm Enstitüsünde görev almıştır. Kur’an tercümesinin yanında, “*Kelile ve Dimne*” ve “*Hikâyât-ı elf leyle ve leyle*” tercümelerini de diline kazandırmıştır. Bosna’da, Arapça’ya hâkim ilim ehlinen biri olan Korkut, 1975’de Saraybosna’da vefat etmiştir.¹⁰⁵

a) Eserin baskıları

Besim Korkut, kendi zamanına kadar Bosna’da yapılan Kur’an tercümelelerinin iyi olmadığı düşüncesindedir. Cemaleddin Çauseviç ve Muhammed Pandca’nın beğenmediği çevirisinin ikinci baskısının ardından, diğer tercümelelerin de eksiklerini giderecek yeni bir Kur’an tercümesi yapmaya koyulmuştur.¹⁰⁶

Çalışmanın ilk baskısı 1977’de, Saraybosna Yüksek Oryantalizm Enstitüsü’nün gözetiminde yapılmıştır. Tercümede, Kur’an metniyle çevirisi birlikte

¹⁰² Karabeg, *Prevod Kur’ana*, s. 162.

¹⁰³ Hamidullah, *Kur’an-ı Kerim Tarihi*, s. 141.

¹⁰⁴ Bosna’da başka meal çalışmaları olmuşsa da ikmal edilmemiştir. Bkz. Bardhi, *1918-1988 Yılları Arasında Bosna-Hersek*, s. 28-29; Terziç, *el-İ’nâye bi’l-Kur’ân*, s. 170-173.

¹⁰⁵ Terziç, *el-İ’nâye bi’l-Kur’ân*, s. 346.

¹⁰⁶ Kasım Hadziç, “Prijevod Kur’ana od Karabega”, *İslamska Mısao*, Sarajevo 1989, s. 32.

bulunmaktadır. Müellif çalışmasında Hüseyin el-Bosnavî'nin 1755'de basılan Kur'an hattını kullanmıştır. Kur'an metni ise Mahmûd Traljiç, Kamil Silajdziç, Halit Hadzımulıç'tan müteşekkil bir kurul tarafından kontrol edilmiştir.¹⁰⁷

Besim Korkut, 1975'de çalışmasının ilk baskısından bir sene önce vefat etmiştir. Eserin mukaddimesine, Saraybosna Yüksek Oryantalizm Enstitüsü'nden mesai arkadaşı Süleyman Grozdaniç tarafından Müslümanları incitici, hatta tahrik edici bir önsöz yazılmıştır.

Grozdaniç önsözde, Kur'an'ın ileri görüşlü bir düşünür olan Hz. Peygamber'in (sav.) şahsi, tarihi ve büyük hutbelerinden derlendiğini zikretmektedir. Yine onun siyasi bir önder olarak, kavminin kuvvetini ve gücünü harekete geçirdiğini, ileri görüşlülüğü ile olayların gelişimini, toplumsal ve kültürel hedefleri keşfettiğini söylemektedir Grozdaniç!¹⁰⁸

Saraybosna İslâm İşleri Reisliği, ikinci baskıda tercümenin yayım hakkını satın alır ve Grozdaniç tarafından yazılan takdim yazısını da kaldırır. Dönemin İslâm İşleri Reisi Ahmed İsmailoviç¹⁰⁹ yeni önsözde, Kur'an'ın ilahi vahiy olduğunu, 23 sene zarfında Hz. Peygamber'e (sav.) indirildiğini vurgular.¹¹⁰ İkinci baskıda ise tercümenin ismi, *Kur'an'ın Manalarının Tercümesi* şeklinde değiştirilir. Bu isim de Kur'an'ın bütün manalarını ihtiva etmeyeceğinden, üçüncü baskıda tercümenin ismi *Kur'an ve Tercümesi* şeklinde değiştirilir. Ancak her baskıda İsmailoviç'in yazdığı önsöz yerinde kalır.¹¹¹

Korkut, tercüme metni içinde açıklayıcı parantez kullanmaz. Yalnız eserin sonunda 28 sayfa açıklayıcı ilave veya tefsirlere yer vermektedir.

¹⁰⁷ Terziç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'ân*, s. 346.

¹⁰⁸ Süleyman Grozdaniç, *Uvodu Uprijevod Kur'âna od Besima Korkut*, Sarajevo 1977, s. 708.

¹⁰⁹ Ahmed Smajloviç, 1937'da **Srebrenitsa'da** doğdu, ilk eğitimini burada aldı. Ardından, Mısır Ezher Üniversitesine kayıt yaptırdı ve doktora eğitiminin sonuna kadar burada kaldı. Bosna'ya dönüşünde İslam İşleri Reisliği görevine getirildi. İlahiyat Fakültesi'nde hocalık yaptı. 1987'de vefat eden Smajloviç'in çeşitli dergilerde yayımlanmış pek çok makalesi bulunmaktadır. Bkz. Terziç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'ân*, s. 124.

¹¹⁰ Ahmed Smajloviç, *Predgovor Prijevodu Kur'ana Korkuta*, Zagreb 1983, s. 5.

¹¹¹ Smajloviç, *Predgovor Prijevodu Kur'ana*, s. 5.

b) Keşşaf'ın Besim Korkut'un tercümesine tesiri

Besim Korkut, Arapça bilgisi çok güçlü bir âlimdir. Ondan ötürü, kendinden önceki tercümelemlerin yalnız mana yönüyle değil, harfî tercüme yönünden de hatalı oldukları kanaatine vardıldıktan sonra tercüme çalışmalarına başlamıştır. Çalışmasında Zamahşerî'nin *Keşşaf*'ından büyük ölçüde yararlandığı görülmür. Bu alıntıyı şu şekilde özetleyebiliriz:¹¹²

- a) Korkut, müşkil/müphem ayetleri *Keşşaf* yardımıyla tefsir etmiştir.
- b) Tercümedeki akait konuları Zamahşerî'nin görüşlerine yakındır.
- c) Dipnotlardaki açıklamalar *Keşşaf*'tan alınmıştır.
- d) Keza tercümedeki ayet numaraları da yine *Keşşaf*'tan uyarlanmıştır.
- e) Tercümedeki parantez içi açıklamalar da yine *Keşşaf*'tan alıntılardır.¹¹³

Örnek olarak Zuhurf sûresi, 43/61. “وَإِنَّهُ لَعَلْمٌ لِلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرْنَ بِهَا وَأَتَّبِعُونَ- Gerçekten o, kıyamet için bir beyandır. Artık siz, o saatin geleceğinden hiç şüphe etmeyin de Bana tâbi olun.”¹¹⁴ ayetinde geçen, “إِنَّهُ-innehû” lafzındaki zamirin mercii hususunda önceki Bosnalı mütercimlerin ihtilaf ettiklerini belirten Korkut, zamiri Hasan el-Basrî ve Zamahşerî'nin tercihi doğrultusunda Kur'an'a irca ettiğini, çünkü kıyametin saatini Kur'an'ın öğrettiğini, bu konudaki bilginin de ona ait olduğunu söyler.¹¹⁵

Enbiyâ sûresi 21/105. “وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ-Şu kesindir ki Biz Zikir'den (Tevrat'tan) sonra Zebur'da da: 'Dünyaya salih kullarım varis olacaklar. Dünya onlara kalacak' diye yazmışızdır.”¹¹⁶

¹¹² Enes Kariç, “Uvdu Tefsirske Znanosti”, *Glasnik*, Sarajevo 1973, s. 291-292.

¹¹³ Kariç, *Uvdu Tefsirske Znanosti*, s. 296.

¹¹⁴ Zuhurf, 43/61.

¹¹⁵ Besim Korkut, *Prijevod Kur'âna*, s. 493; Cârullâh Muhammed b. Abdullâh Zamahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut-Lübnan ts, III, 494.

¹¹⁶ Enbiyâ, 21/105.

ayetinde geçen “الذِّكْرِ-zikir” lafzını Zamahşeri'nin görüşüne uygun şekilde Tevrat olarak tercüme etmiştir.¹¹⁷

Keza Korkut, Âl-i İmrân 4/7. “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ-*Halbuki onların hakikatini, gerçek yorumunu Allah'tan başkası bilemez. İlimde ileri gidenler*” ayetinde vakfı, bilinenin aksine “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ-*Hâlbuki onların hakikatini, gerçek yorumunu Allah'tan başkası bilemez.*” ayetinde değil de, Zamahşeri'nin¹¹⁸ görüşü doğrultusunda “وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ-*İlimde ileri gidenler.*” kavli üzerinde yapmıştır.¹¹⁹ Bu misaller bize tercümenin önemli kaynaklarından birinin *Keşşâf* olduğu izlemine vermektedir.

c) Esere yöneltilen bazı eleştiriler ve değerlendirme

Besim Korkut'un tercümesi basılmadan önce¹²⁰ ve basıldıktan sonra Bosnalı Müslümanlar tarafından büyük bir coşku ve sevinçle karşılanmıştır.¹²¹

Mütercim Korkut, Boşnak dilinde yapılan diğer tercümelere kıyasla bazı ayetlerin tercümesinde Kur'an'ın manasına daha uygun bir çeviri yaparak bu başarıyı hak etmektedir. Meselâ, Bakara 2/26. “إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا...*Allah gerçeği açıklamak için bir sivrisineği, hatta onun ötesinde olan bir şeyi misal getirmekten çekinmez.*” ayeti Korkut'a göre, yüce Allah (cc.) dünyada en küçük bir şeyi bile yaratmaya kadirdir ve bu manaya “فَوْقَهَا-onun ötesinde” kelimesi delalet etmektedir.¹²²

Yine Korkut, diğer çevirilerden Enâm 6/82. “الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ-*İman edip imanlarına zulüm bulaştırmayanlar var ya.*” ayetinin tercümesinde de ayrılmaktadır. Çünkü buradaki “بِظُلْمٍ-zulm” kelimesini, Lukman 31/13. “إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ-*Çünkü şirk pek büyük bir zulümdür.*” ayetine istinaden şirk manasında tercüme etmiştir.¹²³

¹¹⁷ *Keşşâf*, s. II, 586.

¹¹⁸ *Keşşâf*, s. I, 413.

¹¹⁹ Besim Korkut, *Prijevod Kur'âna*, s. 49.

¹²⁰ Yufus Ramıç, “Prevodenje Kur'ana”, *Takvim*, Sarajevo 1976, s. 22-23.

¹²¹ Enes Kariç, “Uvod u Tefsirske Znanosti”, *Glasnik*, Sarajevo 1976, s. 293.

¹²² Korkut, *Prijevod Kur'âna*, s. 4.

¹²³ Korkut, *Prijevod Kur'âna*, s. 97.

Bununla birlikte Korkut'un tercümesinde görebildiğimiz bazı mülahazalarımızı da kaydetmek istiyoruz:

Korkut tercümesinde, Müslümanlara has ıstılahları kullanmak yerine diğer din mensuplarının da anlayabileceği bazı kelimeleri tercih etmiştir. Sözelimi Bosna'da Arapça "الصَّلَاةُ-Salât" lafzı "Namaz" kelimesiyle ifade edilirken, mütercim aynı manada kullanılan "Molıtva" kelimesini tercih etmiştir. Yine "Zekât" kelimesini de kilisenin kullanımına yakın, sadaka manasına gelen bir ifade ile açıklamıştır.¹²⁴ Anlaşılan Korkut, yaptığı tercümeden Müslüman olmayan insanların da yararlanmasını ve onu okumasını istemiştir.

Mütercim Korkut, Kur'an-ı Kerim'de geçen bütün "جُنُبٌ-cünüb" kelimelelerini 'yıkınamayan/boy abdesti almayan' anlamında çevirmiştir. Bu kelime Bosna-Hersek Müslümanları tarafından bilinen, maruf bir kelimedir. Tercüme edilmesine bile gerek bulunmamaktadır.

Meselâ, Mâide 5/6. "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ.. وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا" *Ey iman edenler! Namaza kalkmak istediğinizde yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın! Cünüb iseniz tastamam yıkanın (boy abdesti alın).*" kavlindeki abdest ayetini ve çeviriyi okuyanın her namaz kılmak istediğinde boy abdesti/yıkınması gerektiği, şeklinde anlaması da mümkündür.¹²⁵

Tevbe 9/102. "وَإِخْرَوْنَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَغْفِرَ لَكُمْ" *Diğer bir kısmı ise günahlarını itiraf ettiler. Onlar iyi işlerle kötü işleri birbirine karıştırdılar. Onlar tövbe ederlerse umulur ki Allah da onların tövbelerini kabul buyurur.*" ayetinde geçen "عَسَى اللَّهُ أَنْ يَغْفِرَ لَكُمْ-Onlar tövbe ederlerse umulur ki Allah da onların tövbelerini kabul buyurur." kavlini, "Allah onların tövbesini kabul edecek" şeklinde tercüme etmiştir ki bu tercümede ihtimal manasına gelen "عَسَى-umulur ki" lafzı ihmal edilmiş, kesinlik ifade edecek bir anlamda tercüme edilmiştir.¹²⁶

Mâide 5/93. "ثُمَّ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَنْفُسَ الَّتِي أُوتِيتُم بِهَا نَفْسًا وَالْأَنْفُسَ الَّتِي أُوتِيتُم بِهَا نَفْسًا وَالْأَنْفُسَ الَّتِي أُوتِيتُم بِهَا نَفْسًا" *İman edip iyi ve yararlı işler yaparlara, bundan böyle Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve imanlarında*

¹²⁴ Terziç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'ân*, s. 352.

¹²⁵ Terziç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'ân*, s. 356.

¹²⁶ Terziç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'ân*, s. 356.

daha sonra da bu takvâ ile beraber, başkalarına iyilik eden ve her yaptığını güzel yapan ihsan mertebesine erdikleri takdirde..” ayetinde geçen “أَمُّوْا-İman edip” kelimesiyle, Tevbe 9/24. “يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ-Allah öyle fâsıklar güruhunu hidâyet etmez, umduklarına eriştirmez.” kavline tercümede yer vermemiştir.¹²⁷

IV. 1990'dan sonra Bosna'da yapılan Kur'an tercümeleri

Bu döneme ait iki önemli çalışma bulunmaktadır: Bunlardan birincisi Mustafa Mlivö'ye, diğeri ise Enes Kariç'e aittir.

5) Mustafa Mlivö

Mustafa Mlivö 1955'de orta Bosna-Hersek'in Bugojno şehrinde doğmuş, eğitimini lisenin ikmaline kadar burada yapmış, arkasından Mostar Mühendislik Fakültesi Motor Bölümü'ne kaydolmuştur. Lisans eğitiminin ardından bazı özel şirketlerde mühendis olarak çalışmıştır. Bu arada Kur'an ilimleri ve tefsirine olan ilgisi devam etmiştir. Motor mühendisi olması hasebiyle ilmi tefsire karşı büyük ilgi duymuştur. Bu ilgi onu Kur'an tercümesine götürmüştür. İslami dergilerde çeşitli makaleleri de yayımlanan Mlivö, halen doğduğu yer olan Bugojno'da İslam Merkezi yöneticisidir.¹²⁸

a) Eserin baskıları

Tamamı 719 sayfa olan tercüme, Bosna savaşının sonlarına doğru, ilki 1994'te Zenitsa'da, diğeri 1995'te olmak üzere iki sefer yayımlanmıştır. Tercüme, Arapça Kur'an metni ile birlikte basılmıştır. Ön sayfada tercümenin editörü elektronik mühendisi Muhammed Dukıç ve basımdan sorumlu Cevat Mlaco'nun isimleri bulunmaktadır.¹²⁹

İçindekiler bölümünde şu başlıklar mevcuttur: Mushaf'taki sıraya göre sure isimleri, Kur'an ve tercümesi hakkında bilgi, açıklamalar kısmı, Kur'an'ın iniş zamanı, Bosna dilinde kullanılan Arapça kelimeler, karma indeks, surelerin alfabetik fihristi ve tercümede kullanılan kaynaklar.

¹²⁷ Terzıç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'ân*, s. 35⁶.

¹²⁸ Terzıç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'ân*, s. 3⁰.

¹²⁹ Mustafa Mlivö, *Prijevod Kur'ana*, Dom Stampe, Zenica, Bugojno 1995, s. 1.

Önsözde ise özetle şu tespitler yer almaktadır: On dört asırdan beri Kur'an haricinde çok okunan ve ezberlenen veya insan düşüncesine etki eden herhangi bir kitap mevcut değildir. Milyonlarca Müslüman onu her gün okumaktadır. O, insan diline nakledilen Yüce Allah'ın (cc.) kelimeleridir. O, onu okuyamı etkilemektedir.

Yüce Allah'ın kitabı okyanus gibidir. Küçük bilginler, çocuklar gibi deniz sahillerinde sedef ararlarken, büyük âlimler ve düşünürler dalgıçlar gibi derinliklerde sedef ararlar ve ondan hikmet ve örnek hayat düsturları çıkarırlar.¹³⁰

İlaveler bölümünü ise mütercim, sure ve ayet numaralarını vererek daha fazla açıklama yapmak istediği ıstılah veya tefsirlere ayırmıştır. Buraya baktığımızda ekserisinin İslam'ın şartı olan oruç, zekât ve benzerleri hususunda olduğunu görmekteyiz. Yine domuz eti yenilmesi, faiz ve hırsızlık gibi bazı haramlardan da bahsedilmiştir. Tercümede bazı fennî tefsir olarak nitelendirilen ayet yorumlamalarına da geniş yer verilmektedir. Özellikle yerin-göğün yaratılması hakkında geniş açıklamalar bulunmaktadır.

Kur'an'ın iniş zamanı, başlığı altında Hz. Peygamber'in (sav.) vefatına kadar olan sîreti, tarihi olaylar ve savaşlar dâhil olmak üzere kısaca ele alınmaktadır. Boşnak dilinde kullanılan Arapça kelimeler veya çeviride tercümesine gerek duyulmayan kelimelerin de ayrıca bir listesi mevcuttur.

Karma indeks kısmında, Kur'an-ı Kerim'de yer alan konular, sure ve ayet numaralarıyla gösterilmektedir. Surelerin alfabetik fihristi ebcedî olarak verilmektedir.¹³¹

Mlivö, tercümede 23 kaynak kullanmıştır. Bunların 9'u İngilizce, 14'ü Boşnakça'dır. Kaynaklar arasında Arapça tefsir bulunmaması dikkat çekicidir.¹³²

b) Esere yöneltilen bazı eleştiriler ve değerlendirme

Yukarıda da değinildiği üzere mütercim Mustafa Mlivö'nün kaynakları arasında Arapça tefsir yoktur. Bakara suresinin evvelindeki mukattaa' harfi

¹³⁰ Mustafa Mlivö, *Prijevod Kur'ana*, s. 8.

¹³¹ Mustafa Mlivö, *Prijevod Kur'ana*, s. 644-718.

¹³² Mustafa Mlivö, *Prijevod Kur'ana*, s. 644-718.

“elif”in İngilizce’de yazıldığı gibi “alif”¹³³ şeklinde yazılması, kaynaklar arasında dokuz İngilizce kitabın bulunması, ileride işaret edeceğimiz bazı mülahazalarla birlikte, tercümenin bize İngilizce’den yapıldığı izlenimini vermektedir. Şimdi tercüme ile ilgili bu mülahazalarımıza geçelim:

(1) Bazı Kur'an kelimesi ve ifadelerinin tercümesinde yapılan hatalar

Bakara 2/2. ayetteki, “ذَلِكَ الْكِتَابُ-İşte Kitap!” lafzını, “ذَلِكَ كِتَابٌ-Bu bir kitaptır” şeklinde sıfat mevsuf olarak değil de, mübteda haber olarak tercüme etmiştir.¹³⁴ Keza, Mlivö Kur'an'da geçen “نَفْسٌ”-nefs” kelimelerinin tamamını da “رُوحٌ-rûh” kelimesi ile tercüme etmektedir.

Meselâ, Bakara 2/9. “يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ”-Akılları sıra Allah'ı ve iman edenleri aldatmayı kurarlar. Kendilerinden başkasını aldatamazlar da farkında değiller.” ayetinde geçen “إِلَّا أَنفُسَهُمْ”-Kendilerinden başkasını aldatamazlar” lafzını “Ruhlarından başkasını kandıramazlar” şeklinde çevirmiştir.¹³⁵

Âl-i İmrân 3/61. “فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ”-Haydi gelin oğullarımızı ve oğullarınızı, hanımlarımızı ve hanımlarınızı ve bizzat kendimizi ve kendinizi çağırıp, sonra da gönülden Allah'a yalvaralım...” ayetindeki toplanma (bizzat kendimizi ve kendinizi çağırma), Mlivö'ye göre insanlar ve ruhların cemi' ile gerçekleşecektir ki bu mana bariz hatalıdır.¹³⁶

Âl-i İmrân 3/151. “سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُطْرًا”-O kâfirler, Allah'ın, tanrılıklarını kabul ettiğine dair hiç bir delil indirmediği bir takım nesnelere Allah'a ortak saydıkları için, Onların kalplerine korku salacağız...” ayetinde geçen “سُطْرًا-delil” kelimesini, “izin” şeklinde tercüme etmiştir ki, bu çeviri de hatalıdır.¹³⁷

¹³³ Mustafa Mlivö, *Prijevod Kur'ana*, s. 12, 54, 146.

¹³⁴ Cümlelerin farklı i'rapları için bkz. Semin Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, I, 81.

¹³⁵ Mustafa Mlivö, *Prijevod Kur'ana*, s. 13.

¹³⁶ Mustafa Mlivö, *Prijevod Kur'ana*, s. 60.

¹³⁷ Kelimenin manası için bkz. Semin Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, III, 435.

tercüme edeceğimiz bir ifade kullanılmıştır. Görüldüğü gibi bu mana da tutarsızdır.¹⁴²

Yûnus sûresi 10/83. “فَمَا أَمَّنْ لِمُوسَىٰ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّنْ قَوْمِهِ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّنْ فِرْعَوْنَ” *Hâsılı, başlangıçta Mûsâ'ya, kendi kavminden, genç bir kuşaktan başka iman eden olmadı. Kavmi, Firavun'un ve yöneticilerin, kendilerine işkence edeceklerinden korkuyorlardı. Çünkü Firavun o ülkede son derece despot ve çok aşırı gidenlerdendi.*” ayetinde geçen, Hz. Mûsâ'nın kavmi kendisine Firavun ve adamlarından korktukları için inandıkları, yani Firavun ve adamlarının baskısının artması Hz. Mûsâ'nın müritlerinin sayısının artmasına sebep oldu, şeklinde bir çeviri yapmıştır.¹⁴³ Bu ifade de son derece yanlıştır. Doğrusu ise bunun aksinedir, Firavun korkusu Hz. Mûsâ'ya inananların sayısının azalmasına neden olmuştur.

(3) Bosna dil ve üslubuna aykırı olan hatalar

Bu tercümenin, Bosna dil kuralları açısından en zayıf tercüme olduğunu söylemek herhalde hata olmaz. Buna, mütercimim ya kendi dilini iyi bilemeyişi veya tercümenin dil bilginleri tarafından sıkı bir şekilde gözden geçirilmeden aceleyle basılması sebep olmuş olabilir.

Harf hatalarını, cümle basitliği ve düşüklüğü diyeceğimiz hataları tercümenin hemen her sayfasında bulmak mümkündür. Bakara sûresi 2/5, 7, 12 ve 13. ayetlerde yer alan hataları buna örnek olarak gösterebiliriz.¹⁴⁴

(4) Bazı Kur'an kelimelerinin tercümede yer almaması

Mlivö, Kur'an metnini çevirirken bazı kelimeleri tercüme etmeyi unutmuş veya yaptığı tercümeden bu kelimelerin manası anlayamamıştır. Söz konusu kelimeler hakkında kitabın sonuna koyduğu indekste de herhangi bir açıklama yapmamıştır. Çeviride yer almayan bu kelimelerden bazıları şunlardır:

Mustafa Mlivö, A'râf 7/20, 22, 26, 27 ve Tâhâ 20/121. ayetlerinde geçen ve “سَوَاتِيهَمَا-*edep yerleri*” manasına gelen kelimenin değişik varyantlarını içeren kelimeleri tercüme etmemiştir.

¹⁴² Mustafa Mlivö, *Prijevod Kur'ana*, s. 184.

¹⁴³ Mustafa Mlivö, *Prijevod Kur'ana*, s. 206.

¹⁴⁴ Mustafa Mlivö, *Prijevod Kur'ana*, s. 12.

Yûsuf 12/87 ve Vâkıa' 56/89. ayetlerinde geçen “رَوْحٌ-rahatlık, rahmet”¹⁴⁵ kelimelerini tercüme etmemiştir.

Hac 22/4, Lokmân 31/21 ve Fâtır 35/6. ayetlerinde yer alan “السَّعِيرِ-alevli ateş” manasına gelen kelimeler de tercüme yapılmamıştır.¹⁴⁶

Sâd 38/31 “الضَّافِنَاتُ-durduğunda sakin olan”,¹⁴⁷ Hâkka 69/9 “الْمُؤْتَفِكَاتُ-altüst edilip yerin dibine geçirilen”,¹⁴⁸ Nâs 114/4 “الْحَنَاسِ-sinsi şeytan”¹⁴⁹ kelimeleri de tercüme edilmemiştir.

(5) Tercümede, Bosna dilinde bulunmayan yeni kelimeler ihdas edilmesi

Mustafa Mlivö, Kur'an çevirisinde Bosna dilinde kullanılmayan bazı yeni kelimeler ihdas etmiştir ki bu kelimeler Bosna halkı tarafından cümle içinde kullanıldığında anlaşılma ile birlikte, lügatlerde ve günlük kullanımda veya edebî dilde kullanılmamaktadır. Bu kelimelerden bazıları şunlardır: Okruzulac,¹⁵⁰ obuhvatalac,¹⁵¹ çekalac,¹⁵² vıdılac,¹⁵³ imaoç¹⁵⁴ ve supustışte¹⁵⁵ vb.

¹⁴⁵ Kelimenin manası için bkz. Semin Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, VI, 549; X, 231.

¹⁴⁶ Mustafa Mlivö, *Prijevod Kur'ana*, s. 465; Terziç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'an*, s. 377.

¹⁴⁷ Kelimenin manası ile ilgili ihtilaflar için bkz. Semin Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, IX, 374-375.

¹⁴⁸ Kurtubî, *el-Câmî*, XVIII, 251.

¹⁴⁹ Kelimenin manası ve iştikakı için bkz. Semin Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, X, 162; XI, 705.

¹⁵⁰ Nisa, 4/108 ve Ankebût, 29/54. ayetlerinde geçen, “مُحِبِّطًا-Allah, her şeyi ilim ve kudretiyle ihata etmiştir” lafzının karşılığı olarak kullanılmıştır.

¹⁵¹ Enfâl, 8/47. ayette geçen “مُحِبِّطًا-Allah, her şeyi ilim ve kudretiyle ihata etmiştir” manasında kullanılmıştır.

¹⁵² Yûnus, 10/20. ayette geçen “الْمُنْتَظِرِينَ- ben de sizinle beraber bekliyorum” manasında kullanılmıştır.

¹⁵³ Hûd, 11/112. ayette geçen “بَصِيرٍ-Yüce Allah (cc.) yaptığımız her şeyi görmektedir” manasında kullanılmıştır.

¹⁵⁴ Ra'd, 13/ 19. ayette geçen “أُولُوا الْأَلْبَابِ-akıl sahibi kimseler” manasında kullanılmıştır.

¹⁵⁵ Mü'minûn, 23/29. ayette geçen “مُنْزَلًا- güvenli ve kutlu bir yer” manasında kullanılmıştır.

6) Enes Kariç

Enes Kariç 1958'de Travnik şehrinde doğmuş. İlk eğitimini burada tamamladıktan sonra Saraybosna'ya giderek Gazi Hüsrev Bey Medresesi'ne kaydolmuştur. Aynı anda İlahiyat Fakültesi ve Siyasi Bilimler Fakültesi'ne devam etmiştir. Her ikisinden de mezun olduktan sonra, 1986'da Saraybosna'da *Yunan ve İslam Felsefeleri Arasındaki Alaka* konulu teziyle yüksek lisansını tamamlamıştır.

Ardından doktora için Belgrat Edebiyat Fakültesi'ne kayıt yaptırmıştır. 1989'da *Dinî ve Felsefi Tefsir Arasındaki Problem* konulu teziyle doktor unvanı almıştır. Araştırma için Mısır Ezher ve İngiltere Oxford üniversitelerinde bulunmuştur. 1994-1995 yıllarında Bosna hükümetinde Eğitim Bakanlığı da yapan Enes Kariç, halen Saraybosna İlahiyat Fakültesi'nde tefsir hocalığı yapmaktadır.¹⁵⁶

Yazarın Kur'an'la alakalı pek çok eseri ve makalesi bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır:

- a) *Tefsir İstılahları*. (Telif)
- b) *Asrımızda Kur'an-ı Kerim*. (Telif)
- c) *İhvân-ı Safâ Kimdir*. (Telif)
- d) *Kur'an*. (Arapça'dan tercüme)
- e) *İnsan ve Tabiat*. (İngilizce'den tercüme)
- f) *Mişkâtul'Envâr*. (Arapça'dan tercüme)
- g) *Tasavvuf ve Taoizm*. (İngilizce'den tercüme)
- h) *Ömer Muhtar ile Beraber*. (İngilizce'den tercüme)
- i) *Bosna'da Hüzün ve Nisyan*. (Telif)
- j) *The Interpretation of the Qur'an and the Destiny of the Islamic World*. (Telif) (Kur'an Tefsiri ve İslam Dünyasının Kaderi.)

¹⁵⁶ Terziç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'ân*, s. 185-195.

- k) *The Signification of Sufism in the History of Islamic Civilisation*. (Telif) (İslam Medeniyeti Tarihinde Tasavvufun Önemi)
- l) *İslami Köktendincilik Nedir?* (Tercüme)¹⁵⁷

a) Eserin baskıları

Enes Kariç'in tercümesi zamanımıza kadar Bosna'da yapılan son Kur'an çevirisidir. Tercümenin ilk baskısı 1995'te Bosna savaşı sırasında Slovenya'nın başkenti Ljubljana'da yayımlanmıştır. Kariç, Bosna'da yapılan daha önceki Kur'an tercümelerini gözden geçirip onların düştüğü hatalardan uzak durmaya çalışmış ve bunda da büyük ölçüde başarılı olmuştur denebilir. Kariç önce çalışmasını, Bosna Dili ve Edebiyatı ve Arap dilinde uzman bir grup ilim adamının mülahazasına sunmuştur.

Kariç çevirisinde, sağ tarafa Arapça Kur'an metnini, sol tarafa ise tercümeyi koymuş ve her iki tarafa da aynı sayfa numarasını vermiştir. Anlaşılması müşkil ayetlerle ilgili bazı Arapça hadis metinleri ve şerhini vermeyi de ihmal etmemiştir. Ayrıca daha fazla izahat vermek gerektiğinde Arapça metin ve çevirilerini de sunarak dipnotta açıklamalar yapmıştır. 605 sayfa tutan çevirisini muhtasar Arapça hatim duasıyla bitirmiştir. Ardından özet tecvit kurallarına yer veren yazar, fihrist ve yararlandığı kaynakları da vererek çalışmasını sonlandırmıştır.

Kariç'in kaynakları arasında, Âlûsî, Beyzâvî, İbn Arabî, İbn Kesîr, Kurtubî, Râzî, Zamahşerî ve Tabatabâî gibi tefsirler bulunmaktadır. Yine Suyûti, Zerküşî, Sâbunî ve Şeyh Mahlûf gibi müelliflerin eserleri de Kariç'in yararlandığı kaynaklar arasındadır.

Kariç, 38 sayfa tutan *el-Kevnü'l-Kur'ânî* başlıklı mukaddimede kısaca şu fiıklere yer vermektedir:

Kur'an-ı Kerim her yönüyle; üslubu, manası ve görünüşüyle yüce Allah'ın (cc.) ebedî kelimidir. Rabbânî bir seçimle, Yüce Yaratıcı onu Hz. Peygamber'e vahyetmiştir. Bütün semavi kitaplar aynı yerden, Levh-i Mahfûz'dan indirilmiştir. İslam akidesine göre Kur'an-ı Kerim tahrif edilmemiş önceki kitapları tasdik eder.

¹⁵⁷ Terziç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'ân* s. 194.

Kur'an-ı Kerim bize, kendisini okuma zamanını öğretmekle birlikte, güneşle ilgili ayetleri onun doğuşu ve batışında, arı ile ilgili ayetleri ise ona yakın bir yerde okumamız düşünce ufukumuzu genişletecektir.

Okuyucu Kur'an-ı Kerim'i açık bir kalp ve sadık bir niyetle ve babasının Muhammed İkbâl'e dediği gibi, 'yeni iniyormuş gibi' okumalıdır.

Yüce Allah (cc.) Kur'an-ı Kerim'i semâvât ve arılara vahyetmiş, fakat yalnız insanoğluna Yüce Allah'ın (cc.) sözleri, sahifeler ve kitaplar halinde indirilmiştir. Bundan ötürü bazı Kur'an surelerine İnsân, Müminûn, Münâfikûn, Kâfirûn vb. adlar verilmiştir.

Bugün Kur'an-ı Kerim defâatle okunup üzerinde düşünülerek asrın gerektirdiği şekilde tercümesi yapılmalıdır. Kur'an-ı Kerim ezeli ve ebedidir. Fakat anlaşılması ve tefsiri son bulmamıştır. Her yeni bulutun arkasından aynı semadan yeni yağmurun geldiği gibi.¹⁵⁸

b) Esere yöneltilen bazı eleştiriler ve değerlendirme

Bu çalışma, şimdiye kadar Bosna'da yapılan tercümelerin şüphesiz en iyisi ve hatası en az olanıdır. Bununla beraber, tespit edebildiğimiz bazı hataları üç başlık altında toplayabiliriz. Bunlar: Çeviri hataları, tercümede gereksiz ilaveler, râcih (kabul gören) görüşler yerine mercûh görüşlerin tercih edilmesi.

ba) Çeviri hataları

Bakara sûresi 2/17. “مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكُهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ - Bunların hâli, o kimsenin hâline benzer ki aydınlanmak için bir ateş yakar. Ateş çevresini aydınlatır aydınlatmaz Allah onların gözlerinin nurunu giderir ve karanlıklar içinde bırakır, onlar da görmez olurlar.” ayetindeki bazı müfret kelimeler cemi olarak, çevirisi; “الَّذِينَ اسْتَوْفَدُوا نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُمْ - Bunların hâli, o kimselerin hâllerine benzer ki aydınlanmak için bir ateş yakarlar. Ateş çevrelerini aydınlatır aydınlatmaz.” şeklinde yapılmıştır.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Enes Kariç, *Kur'an sa Prijevodom na Bosanski Jezik*, Bosanska Knjiga-Sarajevo 1995, s. 1-38.

¹⁵⁹ Kariç, *Kur'an sa Prijevodom na Bosanski Jezik*, s. 4.

Yine aynı sure 2/19. “أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ”-Yahut onların durumu gökten sağanak halinde boşanan ve içinde yoğun karanlıklar, gök gürlemeleri ve şimşekler bulunan yağmura tutulmuş kimselerin durumuna benzer.” ayetindeki “كَصَيِّبٍ-yağmur”¹⁶⁰ kelimesini “عَاصِفَةً-kasırğa” olarak çevirmiştir.¹⁶¹

Felak suresi 113/3. “وَمِنْ شَرِّ عَاصِيَةٍ إِذَا وَقَبَ”-Karanlığı çöktüğü zaman gecenin şerrinden..” ayetinde geçen “عَاصِيَةٍ-karanlık” kelimesini, “güneşin batma zamanı” şeklinde tercüme etmiştir. Hâlbuki kelimenin anlamı “gece, karanlığın çökmesi”¹⁶² şeklindedir.¹⁶³

bb) Çeviride gereksiz ilaveler bulunması

Mütercim Kariç, Bakara 2/26. ayetteki “وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ”-Ancak bununla fâsıklardan başkasını şaşkırtmaz.” kavlini çevirirken, “إِلَّا الْفَاسِقِينَ-fâsıklar” kelimesine sıfat olacak şekilde “hakir, zelil, kötü” kelimelerini ilave etmiştir.

Yine aynı surenin, 2/38. ayetindeki “فُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا”-Dedik ki: “İnin oradan hepimiz!” kavlindeki “مِنْهَا-oradan” zamiri, “cennet” şeklinde tercüme edilmiştir.

Nasr 110/3. “إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا”-Çünkü O tevâbdır, tövbeleri çok kabul eder.” kavlindeki “تَوَّابًا-tövbeleri çok kabul eden” lafzında açıklamaya giderek, Yüce Allah’ın (cc.) sadık, doğru tövbeleri kabul edeceğini belirtmektedir. Halbuki kelime, tövbeleri çok kabul eder manasında mübalağayı¹⁶⁴ ifade etmektedir.¹⁶⁵

bc) Çeviride, kabul gören görüşler yerine, az kabul gören görüşlerin tercih edilmesi

Kariç, Bakara 2/16. “أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ”-İşte onlar hidâyeti alacaklarına, dalâlete müşteri oldular. Ama bu, kârlı bir ticaret olmadı. Çünkü kâr yolunu tutmadılar.” ayetinde geçen, dalaleti

¹⁶⁰ Kelimenin manası için bkz. Semin Halebî, *ed-Dürru’l-masûn*, I, 168.

¹⁶¹ Kariç, *Kur’an sa Prijevodom na Bosanski Jezik*, s. 4.

¹⁶² Kelimenin manası için bkz. Semin Halebî, *ed-Dürru’l-masûn*, II, 158-159.

¹⁶³ Kariç, *Kur’an sa Prijevodom na Bosanski Jezik*, s. 605.

¹⁶⁴ Yusuf Uralgiray, *İlk ve İleri Dilbilgisi*, Tebliğ Yayınları, İstanbul, s. 813.

¹⁶⁵ Kariç, *Kur’an sa Prijevodom na Bosanski Jezik*, s. 604.

satın almak lafzı mecazidir. Mütercim, ayette geçen “رَبِحَتْ-kârlı” kelimesini, “miras” manasına gelen ve kelimeye bir hayli uzak bir ifade ile çevirmiştir.

Bakara Suresi 2/41. ayette “وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا-Âyetlerimi az bir fiyata, satmayın.” kavlindeki “قَلِيلًا-az” lafzı; hakir, kerih kelimeleriyle ifade edilmiş ki bu da manaya uzaktır.

Kureyş Suresi 116/4. “الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَّنَّهُمْ مِنْ خَوْفٍ-Kendilerini açlıktan kurtarıp doyuran, korkudan emin kılan Rablerine kulluk etsinler.” ayetinde geçen “مِنْ جُوعٍ، مِنْ خَوْفٍ” birinci “مِنْ” “esnasında”, diğer “مِنْ” ise “gerekli olmak” anlamında kullanılmıştır.¹⁶⁶ Hâlbuki buradaki “مِنْ”ler ta'lil ifade etmektedir. Cümle “مِنْ أَجْلِ جُوعٍ وَ خَوْفٍ” takdirindedir. Kelimelerin nekre gelmesi ise ta'zim içindir.¹⁶⁷

V. Bosna'da yayımlanmamış bazı Kur'an çevirileri

Bütün bunların dışında Bosna'da başka çeviriler hazırlanmışsa da, yazarların hayatlarında bunlar yayımlanmamış ya da sahipleri vefat ettiği için yazarların varislerinde veya kütüphanelerde el yazması olarak bulunmaktadır. Bunlar, tespit edebildiğimiz kadarıyla beştir. Bunları da kısaca zikretmekte yarar bulunmaktadır.

İlki Muhammed Said Zanunoviç'indir. Arap harfleriyle ve Boşnakça yapılan bir tercümedir. İkincisi, Hilmi Efendi Şariç'e aittir. Arap harfleriyle ve Boşnakça yazılmıştır. Çeviride Celâleyn tefsirinden bazı iktibaslar mevcuttur.

Üçüncüsü ise Hafız Mustafa Fatin Kulinoviç'e aittir. Latin harfleriyle yapılan bir tercümedir.

Diğerleri ise Said Korkut ve Şevket Şabiç'e aittir. Yine bunlar da Latin harfleriyle yapılan tercüme olup ilaveler bulunmamaktadır.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Kariç, *Kur'an sa Prijevodom na Bosanski Jezik*, s. 60³.

¹⁶⁷ Kelimenin manası için bkz. Semin Halebi, *ed-Dürü'l-masûn*, XI, 117.

¹⁶⁸ Terziç, *el-l'nâye bi'l-Kur'ân*, s. 381.

Sonuç

1463'te Fatih'in Bosna-Hersek'i fethiyle başlayan İslamlaşma süreci, Osmanlı'nın bu topraklarda hâkimiyet kurmasını sağlamıştır. Bu zaman dilimi içinde İslam'la bütünleşen Bosnalılar, zengin bir İslam kültür mirası ortaya koymuşlardır. Osmanlılar döneminde Bosna'nın yetiştirdiği âlimler ekseri eserlerini Arapça yazarlarken, daha sonraları bu kültürel faaliyetler Farsça, Türkçe ve Boşnakça olarak devam etmiştir.

Osmanlı sonrası, Bosna-Hersek'in yetiştirdiği âlimler, tespit edebildiğimiz kadarıyla on bir adet Kur'an çevirisi yaparak ilim ve kültür hayatının devamına katkıda bulunmuşlardır. Bu tercümelere beşi el yazması olarak muhafaza edilirken, biri hariç diğerleri Boşnakça olarak yayımlanmıştır. Bunlardan ilki, şaşırtıcı şekilde Hıristiyan Sırp Ortodoks papazı Mica Ljubibratic'e aittir. Mica tercümesinde Sırpça'ya yakın olan Kiril alfabesini kullanmıştır. Arapça bilmediğinden tercüme, Fransızca veya Rusça'dan yapılmıştır.

Bosnalılardan çok talep gören Muhammed Pandca ve Cemaleddin Çauseviç'in tercümesi, Yugoslavya Krallığı dönemine rastlamaktadır. Çeviri, Türk meal yazarı Ömer Rıza Doğrul ve Pakistanlı Muhammed Ali'den etkilenildiği, Ehli-Sünnet akidesine uymayan Mirza Gulâm Ahmed'e ait bozuk fikirler içerdiği gerekçesiyle tenkite uğramıştır.

Aynı dönemde yayımlanan Karabeg'in çalışmasına ise Hıristiyan Ljubibratic'in tercümesinin ıslah edilmiş hâli olduğu eleştirisi yapılmıştır.

Diğer çevirilere oranla Kur'an'ın manasına daha uyumlu bir tercüme yapan Besim Korkut'un çalışması ise basılmadan önce ve sonra Müslümanlar tarafından büyük sevinçle karşılanmıştır.

Mühendis olan ve Arapça bilmeyen Mustafa Mlivö'nün kaynakları arasında Arapça tefsirin bulunmayışı, İngilizce kaynakların fazlalığı tercümenin İngilizce'den yapıldığı izlenimini vermektedir.

Son tercüme Enes Kariç'in çalışması ise Bosna-Hersek'te zamanımıza kadar yapılan tercümelemin şüphesiz en iyisi ve hatası en az olanıdır.

Ortodoks papazı Ljubibratic'in çevirisi, Bosnalı Müslümanları ve cemaatleri Kur'an meali konusunda yeni fikirler üretmeye, kendi kitaplarını kendileri çevirmeleri gerektiği hususunda düşünceye sevk etmiştir.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

Akgündüz, Murat, "Osmanlı İdaresi Döneminde Bosna-Hersek", *DEÜİFD*, sayı XVIII, İzmir 2003.

Aruçi, Muhammed, "Mehmed Cemâleddin Çauseviç", *DİA*, Ankara 2003.

Babinger, Franz, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, trc. Coşkun Uçok, Mersin 1992.

Bardhi, İsmail, *1918-1988 Yılları Arasında Bosna-Hersek ve Kosova'da Tefsir Sahasında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara 1992.

Başiç, Muhammed, "Moje Misljenje o Prevodu Kur'ana od Ali Rıza Karabega", *el-Hidaje*, Br. 11-12, Sarajevo 1938.

Başiç, Muhammed, "Oprijevodu Kur'ana Od Çavseviç-Pandca", *el-Hidâje*, Br. 2-3, Sarajevo 1938.

Başiç, Kemal, *Osmanlı Devleti'nin Bosna-Hersek Müslümanlarıyla İlişkileri (Ayrılıştan 1914'e)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara 1998.

Ceriç, Mustafa, "İslam u Bosni", *el-Kalem*, Sarajevo 1994.

Ceriç, Salim, *Muslimani Srpskohvatskog Jezika*, Sjetlost, Sarajevo 1980.

Corovic, Vladimir, *Historija Bosne*, (Knjiga I), Beograd 1940.

Djurdjev, Branislav, "Bosna-Hersek", *DİA*, İstanbul 1992.

el-Halebi, Semin, *ed-Dürri'l-masûn fi ulûmi'l-kitabi'l-meknûn*, Dârü'l-Kalem, (3. Baskı), Şam 2011.

el-Hancı, Muhammed, *el-Cevheru'l-esnâ fi terâcimi u'lemâi ve şua'râi Busna* (tah. Abdülfettah Muhammed el-Hulv), (1. Baskı), Hecer li't-tibâ' ve'n-neşr, Kahire 1992.

el-Hidâye dergisi, sayı 7-8, yıl 1937.

Fazlıç, İsmail, *Hafızı u Sarajevu od 1878 Do Danas*, Sjetlost, Sarajevo 1981.

Grozdanıç, Süleyman, Uvod u prijevod Kur'ana od Besima Korkut, Sarajevo 1977.

Hadziç, Kasım, "Neke Posebnosti Pandca-Çauseviçevog Prijevoda Kur'ana", Br 127, *İslâmska Mısao*, Sarajevo 1989.

Hadziç, Kasım, "Prijevod Kur'ana od Karabeg", *İslamska Mısao*, Br. 125. Sarajevo 1889.

Hamidullah, Muhammed, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, Ter. Salih Tuğ, İFAV Yayınları, İstanbul 1993.

Hikmet dergisi, sayı 2, Bosna-Tuzla 1936.

İhsanoğlu, Ekmeleddin, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Kurumları", *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1999.

- İnalcık, Halil, "Mehmet II", *DİA*, İstanbul 1993.
- Karabeg, Ali Rıza, *Prevod Kur'ana*, 2. Izdanje Minhen 1990.
- Kariç, Enes, "Uvod u Tefsirske Znanosti", *Glasnik*, Sarajevo 1973.
- Kariç, Enes, *Kur'an sa Prijevodom na Bosanski Jezik*, Bosanska Knjiga, Sarajevo 1995.
- Kazimirski, Albin de Biberstein, *Le Coran*, Traduction et Notes Par, Garnier Freres, 1981.
- Köprülü, Fuat, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara 1988.
- Kurtubi, Muhammed b. Ahmed, Ebû Abdillâh, *el-Câmî li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyinü limâ tademmenehû mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*, (tah. Muhammed e Hafnâvî ve Mahmûd Hâmid Osman), Dâru'l-Hadîs, (2. Baskı), Kahire 1996
- Ljubibratic, Mica, *Prevod Kur'ana*, *Svjetlost*, Reprint Izdanje Iz, Godine 1895.
- Mlivö, Mustafa, *Prijevod Kur'ana*, Dom Stampe, Zenica, Bugojno 1995.
- Okiç, M. Tayyip, "Neşredilmemiş Bazı Türk kaynaklarına Göre Bosna Hıristiyanları", trc. Salih Akdemir, Recep Duran, *İslami Araştırmalar*, VI/4, 1993.
- Okiç, M. Tayyip, "Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu", *AÜİFD*, c. 12, Ankara 1964.
- Ramiç, Yusuf, "Povodi Objave Kur'an", *Bibliotika İslamska Mısao*, Sarajevo 1984.
- Ramiç, Yusuf, "Prevodenje Kur'ana", *Takvim*, Sarajevo 1976.
- Sabanovic, Hazım, *Knjizevnost Muslimana BiH Na Orijentalnim Jezicima*, *Svjetlost*, Izdavaco Preduzece, Sarajevo 1973.
- Sadak, Bekir, "Bosnevi", *DİA*, İstanbul 1992.
- Smajloviç, Ahmed, *Predgovor Prijevodu Kur'ana Korkuta*, Zagreb 1993.
- Tanaskoviç, Darko, "Kur'ân", *Mogucnosti*, Br. 8-9, 1979.
- Terziç, İzzet, *el-İ'nâye bi'l-Kur'âni'l-Kerîm fi'l-Busna*, el-Cemiyetu'l-İslâmiyye fi'l-Busna ve'l-Hersek, (1. Baskı), Mostar 2003.
- Uralgiray, Yusuf, *İlk ve İleri Dilbilgisi*, Tebliğ Yayınları, İstanbul, ts.
- Yıldırım, Suat, "Kazimirski", *DİA*, Ankara 2002.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Işık Yayınları, İstanbul 2002.
- Zamahşerî, Cârullâh Muhammed b. Abdullâh, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut-Lübnan ts.

Türkiye’de İlahiyat Eğitiminin Zihniyeti Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım

*Muammer İSKENDEROĞLU**

Critical Evaluation of the Philosophy of Theology Education in Turkey

Abstract: Since the establishment of the universities, Theology Faculty is has been one of the founding faculties of famous universities of the world. This article first examines the role of theology education in the structure of higher education. For this purpose, it briefly examines first the historical development of theology education in the Western universities and its current status. Then, it overviews the historical development of the higher religious education in Islamic/Turkish history. This will help the reader to understand the current situation of theological education in Turkey. The article then answers to the following questions: Is theology faculty in Turkey an institution that teaches and does research on religion in general and Islam in particular on a highest level? Is it possible to find in this faculty researches on world religions that are conducted on the basis of international academic standards. Are students able to learn basic knowledge on the world religions in a correct way. Does the program of this faculty prepare students to their professional life? The author claims that theology education in Turkey is not in a promising situation and needs to be raised to the international academic standards.

Keywords: İslam, Theology Education, Turkey, Higher Education, University

Anahtar Kelimeler: İslam, İlahiyat Eğitimi, Türkiye, Yüksek Öğretim, Üniversite

İktibas / Citation: Muammer İskenderoğlu, “Türkiye’de İlahiyat Eğitiminin Zihniyeti Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Usûl*, 18 (2012/2), 141 - 154.

Giriş

Bu makalemizde önce üniversite eğitimi içerisinde ilahiyat eğitiminin tarihsel yeri ile ilgili bazı hatırlatmalar yapacağız. Bu bağlamda Batı’da üniversitenin temel birimlerinden biri olarak İlahiyat Fakültesi’nin tarihsel gelişimi ve bugünkü konumu ile ilgili değerlendirmelerimizi sunacağız. Bunun ardından eğitim tarihimizde yüksek din eğitimi ile ilgili bazı hatırlatmalar yapacağız. Bu hatırlatmalar günümüz Türkiye’sindeki ilahiyat

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

eğitiminin zihniyetini anlamamıza yardımcı olacaktır. Bu girişten sonra öncelikle Türkiye'deki İlahiyat Fakülteleri'nin akademik zihniyetini sorgulayacağız. Bu bağlamda şu sorulara cevap arayacağız: Türkiye'deki İlahiyat Fakülteleri dinin, özel olarak da İslam'ın en üst seviyede araştırıldığı ve öğretiminin yapıldığı kurumlar mıdır? Türkiye'deki İlahiyat Fakülteleri'nde dünyanın belli başlı dinleri hakkında bütün dünyaya hitap eder seviyede araştırmalar yapılmakta mıdır? Bu fakültelerde öğrenim gören bir öğrenci dünyanın belli başlı dinleri hakkında en temel bilgileri doğru bir şekilde öğrenebilmekte midir? Son olarak bu fakültelerin programı öğrenciyi mesleki hayata ne kadar hazırlamaktadır?

Din eğitiminin tarihi, dinlerin tarihi kadar eskidir. Burada bu tarihin detaylarına girmek yerine, günümüz din eğitimi zihniyetini de belirleyen birkaç noktaya değinerek günümüze gelmek istiyoruz. Öncelikle üniversite kavramının ortaya çıktığı Batı geleneği ile başlamak istiyoruz. Bilindiği gibi bugünkü üniversite yapılanması 11. asra kadar geri götürülebilir. Bu kurumların Yunan geleneğinin Akademi'sinin ve Lise'sinin ve bu miras üzerine kurulan katedral okullarının mirası üzerine kurulduğunu hatırlatmakta fayda vardır. İlahiyat Fakültesi, edebiyat, hukuk ve tıp gibi farklı disiplinlerin aynı çatı altında en yüksek seviyede eğitim ve öğretiminin verildiği ve bu disiplinler üzerine araştırmaların yapıldığı kurum olarak üniversitenin ortaya çıktığı ilk günden itibaren, bu kurumun en önemli birimi olagelmıştır.¹ Ortaçağ'ın en eski ve en meşhur üniversitelerinden biri olan Paris Üniversitesi'nin en önemli fakültesi İlahiyat Fakültesi idi. Katolik ilahiyatının en üst seviyede eğitiminin verildiği bu fakültenin Büyük Albert ve Thomas Aquinas gibi meşhur düşünürleri sadece Yunan felsefi geleneğini ve Katolik geleneğini iyi bilen ilim adamları değil, İslam geleneğini de çok iyi bilen ilim adamları idi.² Burada bir parantez açıp şu soruyu soralım:

¹ Detaylı bilgi için bkz. Alan B. Cobban, *The Medieval Universities, Their Developments and Organisation*, London: Methuen & Co. Ltd, 1975; George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*, çev. A. H. Çavuşoğlu-H. T. Başoğlu, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.

² İslam düşüncesinin bu düşünürler üzerindeki etkisi için bkz. Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004; Muam-

Acaba aynı dönemde İslam dünyasında bu düşünürlerin İslam geleneği bilgisi seviyesinde Hıristiyan geleneği bilgisine sahip Müslüman ilim adamı örneği bulmak mümkün müdür? Günümüz Avrupa’sının en köklü üniversiteleri ilahiyat eğitiminin de asırlardır en üst seviyede verildiği kurumlar olarak şöhret bulmuştur. Kurulduğu dönemlerde belli bir dinin öğretimini vermeyi amaçlayan İlahiyat Fakültesi, zamanla değişen dünyaya da ayak uydurarak belli başlı dünya dinlerinin en yüksek seviyede öğretimini verildiği ve bu dinler üzerine araştırmaların yapıldığı kurumlara dönüşmüştür. Buna tipik bir örnek kuruluşu tarihi 1432 olan Leuven Katolik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’dir. Kurulduğu günden itibaren Katolik ilahiyatının öğretildiği en köklü kurumlardan biri olan fakülte, süreç içinde, özellikle de 20. asrın getirdiği değişimle eğitim ve araştırma programına diğer dinleri de dahil etmiş ve bu değişim 2011 yılında fakültenin isminin *Theology and Religious Studies* olarak değiştirilmesiyle de açıkça vurgulanmıştır.³ Şeklen de olsa, benzer bir değişikliğin İran’da da yapıldığı ve bazı üniversitelerde İlahiyat Fakültesi’nin adının *Danışgede-i İlahiyat ve Edyan*⁴ olarak değiştirildiği bir dönemde, Türkiye’de tam tersi bir istikamette *İslami İlimler Fakültesi* ismine dönüş, Türkiye’deki yüksek din eğitiminin gidişatı ile ilgili yeterli ipucu veriyor kanaatindeyiz. Süreç içerisinde Avrupa’nın İlahiyat Fakülteleri’nde değişik dünya dinleri üzerine üretilen bilgi bütün dünyaya kaynaklık eder hale gelmiştir. Özeldir İslam ile ilgili öğretim ve araştırmalar ise İlahiyat Fakülteleri dışında da *Islamic Studies* ve benzeri bölümlerde yoğun bir şekilde gerçekleştirilmeye başlanmış ve bu merkezler İslam dünyasına da örnek teşkil eder hal almışlardır.⁵

İslam geleneğinde ilim anlayışının ve araştırma ruhunun ortaya çıkmasında hiç şüphesiz Abbasiler döneminde ağırlıklı olarak Yunan düşüncesi

mer İskenderoğlu, *Bonaventura’da Din Felsefe İlişkisi*, İstanbul: Değişim Yayınları, 2008, s. 27-31.

³ Detaylı bilgi için bkz. <http://theo.kuleuven.be/en/general/information/history>

⁴ <http://www.sbu.ac.ir/Cols/ELAHYAT/Pages/default.aspx>

⁵ Batı’da İslam öğretimi ve araştırmaları ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Paul Morris ve diğerleri (ed.), *The Teaching and Study of Islam in Western Universities*, New York: Routledge, 2014.

geleneğinden yapılan çevirilerin büyük rolü olmuştur.⁶ Dış kültürlerin mirasından yararlanan İslam düşünürleri süreç içerisinde değişik ilim dallarında yüksek seviyede bilgi üretmeyi başarmışlardır. İslam dünyasında bu temel üzerine kurulan sistematik eğitimin yapılması da 10. ve 11. asra dayanır. Şii ve Sünnî ayrışmanın belirgin hal almaya başladığı bu dönemde, Şii Fatımilerin kurduğu medreselere karşı Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün öncülüğünde kurulan Nizamiye Medreseleri, İslam'ın bu iki farklı geleneğinin günümüze kadar devam eden eğitim anlayışı üzerinde belirleyici rol oynamıştır.⁷ Ne garip bir çelişkidir ki, bilginin kaynağının Masum İmam olduğu vurgusu yapan Şii İslam geleneği, süreç içerisinde önce Mutezile ekolünün temsil ettiği akli teolojiyi içselleştirmiş, bununla da yetinmeyip ardından da Meşşailik ve benzeri ekollerin temsil ettiği Yunan tarzı felsefeyi içselleştirmiş ve zengin bir gelenek oluşturmuşken, doğası gereği buna daha uygun olan Sünnî İslam geleneği tam tersi bir yaklaşım benimsemiştir. Bu noktada, Nizamiye Medresesi'nde yetişip sonra da orada hocalık yapan ve bu çarpık yaklaşımın sembol ismi olan Gazâlî'nin ilim anlayışını kısaca hatırlamamız gerekiyor: İlimleri şer'î ilimler ve şer'î olmayan ilimler⁸, diğer bir deyişle dini ve dini olmayan ilimler diye ayıran Gazâlî, dini olmayan diye nitelediği ve zaten eğitim sisteminde yeterince yer bulamayan bu ilimlerin adeta eğitim sisteminden daha da geri plana itilmesinin öncülüğünü yapmıştır. Buna ilaveten, hakikat araştırmacılarına yönelik değerlendirmelerinde bu farklı geleneklere mensup Müslüman düşünürlerin bazı görüşlerini bidat, bazı görüşlerini ise küfür olarak nitelendirmesi,⁹

⁶ Bu büyük çeviri hareketi ile ilgili bkz. Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme: Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev., Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınları, 2003.

⁷ Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Ocak, *Nizamiye Medreseleri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Malatya: İÜSBE, 1983; Kenan Yakuboğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: MÜSBE, 1996, s. 5-25.

⁸ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1989, c. 1, s. 48.

⁹ Gazâlî, *el-Munkız nine'd-Dalâl*, *Mecmûatu Resâili'l-İmâm Gazâlî* içinde; Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994; *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfut el-Felâsife*, Edisyon ve Türkçe çev. Mahmut Kaya & Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, s. 225.

Sünnî dünyada adeta aklın kullanılması, araştırma yapılması, düşünme ve yeni fikirler üretilmesinin önünde Demokles’in kılıcı işlevi görmüştür.

İşte Osmanlılar, Selçuklular’dan bu ilim zihniyetini devralmıştı. Osmanlı dönemi medrese sistemi içerisinde Gazâlî’nin ilimler tasnifi belirleyici bir yere sahiptir. Medreselerde belli bir hiyerarşik yapı içerisinde ağırlıklı olarak din ilimleri öğretilmiştir. Bu kurumlardaki öğretim de Avrupa’daki ilahiyat öğretimi gibi belli bir dinin, hatta belli bir mezhebin, yani Sünnî İslam’ın öğretimi şeklinde başlamıştır. Bu öğretim sisteminde akli ilimlere yeterince önem verildiğini söylemek güçtür.¹⁰ Akli ilimlere ilginin arttığı söylenen Fatih döneminde bile, akli ilimlere ilgi gösterdiği söylenen Hocazâde, Gazâlî’nin yolundan giderek nasıl bir ilim anlayışının temsilcisi olduğunun işaretini vermiştir.¹¹ Başlangıçta akli ilimlere gösterilen bu göstermelik ilgi, Kâtip Çelebi’nin ifadelerine göre, Kanuni dönemi sonrasında ‘felsefiyat’ olarak görülen eserlerin okutulmasının programdan çıkarılması ile hepten ortadan kalkmıştır.¹² Artık sadece dini ilimlerle meşgul olacak medrese talebeleri yaşadıkları dönemin idrakine gerçek İslam’ı sunacaklardı. Ama dini ilimlerde en değerli eserleri de küfür veya bidat ithamına maruz kalan ilim adamları vermişti. Medrese geleneğinde bu açmaza bulunan çözüm, mesela Tefsir ilminde en değerli eseri yazan Mutezili âlim Zamahşerî’nin *Keşşâf*’ını sansürleyerek okutmaktı. Osmanlı medreselerinde *Keşşâf* yerine, ağırlıklı olarak onun Mutezili fikirlerinin sansürlenmesi amacıyla Neseî ve Beyzâvî gibi müfessirler tarafından yazılmış büyük oranda intihal ürünü tefsirlerin okutulduğu söylenebilir.¹³ Özetle ifade etmek gerekirse, 16. asır sonrasında artık Osmanlı medrese geleneği dar bir İslam anlayışını benimseyip, bunun neticesinde fikri ve fıkhi yorum zenginliğine kapılarını kapatmıştır. Bu medreselerde belli ders kitapları, konular üzerinde derinlemesine düşünülüp tartışma yapılmadan ezberci bir yöntemle okutulmuştur. Dönemin Avrupa’sındaki yeni gelişmeleri

¹⁰ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, 1. Cilt: riyaî ilimler, 2. cilt: tabii ilimler.

¹¹ Hocazâde Bursevî, *Tehâfut –el-Felâsife*, Mısır: el-Matba‘atü’l-İlâmiyye, 1302, s. 3.

¹² Kâtip Çelebi, *Mizânü’l-Hakk fi İhtiyâri’l-Ehakk*, çev. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2007, s. 21.

¹³ Kenan Yakuboğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, s. 63.

takip etmeyen kendi içine kapanmış medrese uleması ne kendilerini yenileyebilmiş, ne de medreselerin programlarını güncelleyerek yaşadıkları asra ayak uydurabilmişlerdir.

Avrupa'nın dünya gücü olarak ortaya çıkmaya başladığı modern dönemlerde, değişen şartlar neticesinde Avrupa'nın ilahiyat öğretiminin belli bir dinin öğretiminden, bütün dünya dinlerinin öğretimine yönelik açılımlarını zamanında başaramayan Osmanlı medreseleri, süreç içinde öğrettikleri mezhep içindeki canlılığı da sağlayamamışlardır. Osmanlı'nın son döneminde yüksek ğretimi yeniden düzenleme çalışmalarından İlahiyat ğretimi de nasibini almıştır. Artık gününün dünya standartlarına uygun bir ilahiyat ğretimi verme misyonu ile faaliyete başlayan Darlfnn İlahiyat Fakltesi¹⁴ yeni kurulan Cumhuriyet'in din politikalarının kurbanı olmuştur. Cumhuriyet dönemi niversitesi başlangıçta, dünyadaki örneklerin aksine niversitenin en önemli birimi olan İlahiyat Fakültesi'ni dışlamış, ardından da gecikmeli olarak açılan İlahiyat Fakültesi'ni ideolojinin kurbanı yapmıştır. Hiç şüphesiz ideolojinin kurbanı olan sadece İlahiyat Fakültesi değildir, ama en ağır bedeli deyenin İlahiyat Fakültesi olduğunda şüphe yoktur.

Bugün Türkiye'de hemen her niversiteye bağlı, en eskisi yarım asrı aşan, yirmi kadarı çeyrek asırlık ömre sahip, diğerleri de yeni kurulmuş yüksek din ğretim kurumları mevcuttur. Resmi kayıtlara bakılırsa, son dönemlerde bir taraftan İlahiyat Fakültesi içerisinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ğretmenliği, Yaygın Din ğretimi ve Uygulamaları, İngilizce İlahiyat, Uluslararası İlahiyat ve Dünya Dinleri gibi bölümler, diğer taraftan da, sanki bu kurumlarda öğretilen İslam ve İslamî denemler ilimler değilmiş gibi, İslami İlimler Fakültesi gibi yeni yapılanmalarla Türkiye'de yüksek din ğretiminde şimdilik görünürde de olsa bir çeşitliliğe gidilmiştir. şimdi din öğretiminin yukarıdaki tarihsel serüvenini de göz önünde bu-

¹⁴ Darlfnn İlahiyat Fakültesi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Hamit Er, "Darlfnn İlahiyat Fakültesi ve Dergisi Hakkında Yeni Bir Değerlendirme", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 16 (2005), s. 69-74; Tahsin zcen ve diğerleri, Darlfnn İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2010.

lundurarak, öncelikle Türkiye’deki bu fakültelerinin akademik zihniyetini sorgulayalım. Türkiye’deki İlahiyat Fakülteleri dinin en üst seviyede araştırıldığı ve öğretiminin yapıldığı kurumlar mıdır?

Hiç şüphesiz ilk ve ortaöğretim kurumlarının kendilerinden beklenen seviyede öğretim veremediği bir ülkede, yüksek öğretim kurumlarının yüksek seviyede öğretim verildiği kurumlar olması beklenemez. Din öğretimi de bu çarpık sistemin bir parçasıdır. Dolayısıyla burada önce olması gerekenden bahsedip, sonra da fiilen var olanı tasvir etmemiz gerekir. İlahiyat Fakültesi din üzerine en yüksek seviyede araştırmaların yapıldığı ve dinin en yüksek seviyede öğretiminin verildiği kurum olmalıdır. Belli bir dinin takipçilerinin baskın olduğu toplumlarda İlahiyat Fakültesi’nin de bu dini merkeze alan araştırmalara ve öğretime yoğunlaşması makul karşılanabilir. Bugün dünyanın birçok ülkesindeki İlahiyat Fakülteleri belli bir dini merkeze almaya devam etmektedir. Fakat toplumun dinsel tercihinin çeşitlendiği ülkelerde, İlahiyat fakülteleri de bu çeşitliliği yansıtır bir açılım yapmışlardır. Bu bağlamda Türkiye’de İlahiyat Fakültelerinin İslam dinini merkeze alan araştırmalara ve İslam’ın öğretimine yoğunlaşması kabul edilebilir bir durumdur. Burada sorulması gereken soru şudur: Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri hangi zihniyetle İslam’ı araştırmakta ve öğretmektedir? İlahiyat Fakültesi’ndeki öğretim üyesi İslam’ı en üst seviyede araştırabilecek ve öğretebilecek bir zihin yapısına sahip midir?

Denebilir ki, günümüz Türkiye’sinin İlahiyat Fakülteleri yukarıda ana hatlarıyla tasvir ettiğimiz Osmanlı medreselerinin çarpık zihniyetini devralmış, bir de buna Cumhuriyet’in ilk yıllarındaki kopukluktan kaynaklanan yeni çarpıklıklar eklenmiştir. Bugün İlahiyat Fakülteleri’nden beklenen bütün farklı eğilimleriyle, bütün farklı yorumlarıyla İslam’ın en yüksek seviyede araştırılması ve öğretiminin yapılmasıdır. Fakat acı bir gerçektir ki, İslam ile ilgili böyle kuşatıcı bir araştırma ve eğitimi ne Türkiye’de ne de diğer İslam ülkelerinde bulmak mümkündür. Batı’nın bazı yüksek öğretim kurumları böyle bir yaklaşıma talip olmalarına rağmen, İslam dünyasının kurumlarında hala böyle bir eğilimin işaretine rastlamak mümkün değildir. Günümüz İslam dünyasında İlahiyat Fakülteleri aşırı bir mezhep taassubunun temsilcisi olmayı tercih etmişler, benimsedikleri dar İslam anlayışının

propaganda merkezleri olarak faaliyet göstermeyi kendilerine misyon edinmişlerdir. Atalarının hakikati bulduğuna, yapılması gereken tek şeyin bu hakikatin aktarılması olduğuna inanan İlahiyat Fakültesi mensubundan, neyin araştırmasını yapması, hangi konu üzerinde zihin yorması, hangi konuda yeni fikirler üretmesi beklenebilir? Bu zihin yapısına sahip bir öğretim üyesi, isminin önünde akademik unvanlar taşısa bile akademisyen sayılabilir mi? Türkiye’de İlahiyat Fakültesi mensuplarının akademisyen olma, din hakkında en yüksek seviyede çalışmalar yapma ve yayınlama diye bir vizyonu var mıdır? Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri, adeta akademik liyakatin devre dışı bırakıldığı bir sistemle koltuk işgal eden, ilmi olmayan yöntemlerle akademik unvan alan sonra da akademik unvanları tamamlayınca ilimle olan arızî ilgisini de terk edip kendisine başka kürsüler arayan, bulamadığında da mecburi emeklilik yaşına varıncaya kadar akademisyen rolü oynamaya devam eden öğretim üyeleri ile doludur. Bu zihniyet mensupları, İslam’ın her yönü ile ilgili kendilerinin yapmadıkları akademik çalışmaları yapan ilim insanlarına da Oryantalist damgası vurup, adeta onlara küfretmekle kendilerini topluma en iyi Müslüman âlim modeli olarak sunmaktadırlar.

Türkiye’deki İlahiyat Fakülteleri’nde dünyanın belli başlı dinleri hakkında bütün dünyaya hitap eder seviyede araştırmalar yapılmakta mıdır? Yukarıda söylediklerimle bağlantılı olarak, bu soruya önce kısaca şu cevabı vermek mümkündür: Kendi dini geleneği ile ilgili dahi bütün dünyaya hitap eder seviyede çalışmalar sunamayan bir camiadan, diğer dünya dinleri ile ilgili yüksek seviyede çalışmalar beklemek hayalperestlik değil midir? İslam toplumları ve özelde bu toplumlara asırlarca önderlik eden Türk toplumunun ilmiye mensuplarının sağlıklı bir ilim anlayışı olsaydı ve bu toplumda ilme değer verilmiş olsaydı, bugün biz Oryantalizm’i değil, başkaları Oksidentalizm’i tartışıyor olurdu. Dünyaya hükmeden Osmanlı’nın medrese uleması, bu toplumların dinine ilgi gösterip araştırma gereği duymadı. Bugün dünya siyasetinde ismi geçmeyen birçok ülkenin İlahiyat Fakülteleri dünyanın belli başlı dinleri ile ilgili merkezler kurmakta ve üst seviyede araştırmalar yapmaktadırlar. Dünyanın yükselen güçlerinden biri olduğu iddiasındaki Türkiye’nin İlahiyat Fakülteleri dünyadaki bu gidişat karşısında ne yapmaktadırlar? Bir cümle ile ifade etmek gerekirse, yapılan

Batı dünyasının veya Doğu dünyasının, hatta yaşadığımız toprakların eski sakinlerinin dinlerini bile Batılı ilim insanlarının ürettikleri çalışmalardan öğrenmek ve öğretmekten başka bir şey değildir. Bu öğretme faaliyeti dahi o dinleri doğru bir şekilde tanıtmak ve İslam ve diğer dinler arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymaktan ziyade, o dinlerin nasıl sapık dinler olduğunu rasyonel temele dayanmayan sözde kesin delillerle ispatlama iddiasından ibarettir. Muhammed Hamidullah, yarım asır kadar önce yayımlanmış bir yazısında,¹⁵ diğer dinlerle ilgili literatürün yetersizliğinden bahsederek, bu fakültelerde diğer dinlerin o dinlere mensup kişiler getirilerek her bir dinin bizzat kendi din mensubu tarafından öğretilmesi gerektiğini dile getirmesinin ardından bunca zaman geçtikten sonra, bugün gelinen noktaya baktığımızda, ne literatür konusunda ne de her dini o din mensubunun öğretmesi hususunda bir adım ileri gidip bu hususta bir iyileştirme yaptığımızı söylemek mümkündür.

Şimdi, dünyaya kapalı, kendi mensubu olduğu dinin zenginliklerini küfür ve bidat ithamları ile dışlayıp adeta kendini cehalet karanlığına gömmüş bir öğretim elemanı, yeni bir şeyler öğrenmek, düşünmek ve yeni ufuklara yelken açmak için üniversiteye gelmiş ilim talibine ne verebilir? Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri’nde öğrenim gören bir öğrenci dünyanın belli başlı dinleri hakkında en temel bilgileri doğru bir şekilde öğrenebilmekte midir? Hindular’ın ineğe taptığını, Zerdüşterin ateşe taptığını, Yahudilerin Üzeyir’i Allah’ın oğlu olarak gördüğünü, Hıristiyanlar’ın üç ilaha inandıklarını söyleyen İlahiyat Fakültesi öğrencisinin bilgi seviyesi hakkında ilave bir şey söylemeye gerek var mıdır? Bu soru bir tarafa, Türkiye’deki İlahiyat Fakülteleri’nde öğrenim gören bir öğrenci, İslam geleneği içerisindeki farklı eğilimleri sağlıklı bir şekilde öğrenip, bu farklı eğilimlerden kendini tatmin eden bir tercih yapma ve kendi yolunu çizme imkanı bulabilmekte midir? Lisan seviyesi bir tarafa, yüksek lisans ve doktora seviyesinde güya araştırma yapan bir araştırmacı, bulgularını veya fikri tercihlerini, kendilerini doğru İslam’ın bekçisi rolünde gören ‘danışmanlar veya jüri üyeleri ne der?’ kaygısı taşımadan yazabilmekte midirler?

¹⁵ Muhammed Hamidullah, ” İslami Araştırma Yapacak Modern Bir Fakülte Nasıl Olmalıdır?”, *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1 (1975), s. 12.

Bizim bu yazımızdaki temel iddiamız şudur: Türkiye’de din öğretimi giderek daha da ilkelleşen dar bir anlayışa bürünmektedir. Bu bağlamda öğretimin ilk aşamasından itibaren verilmeye başlanan bu anlayış, üniversite seviyesinde de aynen tekrarlanmaktadır. Bunun neticesi olarak İlahiyat Fakültesinde verilen öğretim, en yüksek seviyede din öğretimi ve dinin araştırılması olmaktan ziyade başlangıç seviyesinde, diğer bir deyişle Kur’an Kursu seviyesinde, bir öğretim olmaktadır. İlahiyat Fakülteleri akademik zihniyetten uzak öğretim elemanları sayesinde, bu kurumları tercih eden zeki ve çalışkan üniversite öğrencisinin adeta bütün yeteneklerini körelten kurumlar işlevi görmektedir. Atalardan devralınan doğru İslam’ın, niçin doğru olduğunun açıklanmasına dahi ihtiyaç duyulmadan aktarıldığı ve öğrenciden de bu aktarılanları sorgulamadan dogma olarak kabul etmesi istendiği, buna ilave olarak İslam’ın farklı düşünce okullarının ürettiği diğer yorumların da küfür ve bidat ithamıyla sunulduğu, ardından da bu sunulanların körü körüne ezberletilip geçilmesine dayalı bir öğretim sistemi, yüksek seviyede bir öğretim sistemi olabilir mi? Batı’da İlahiyat Fakültesi’ne giriş sınavında öğrenciye sorulan sorular ve Türkiye’de İlahiyat Fakültesi’nden mezun olmak üzere olan öğrenciye sorulan sorular kıyaslaması örneği üzerinden ile ne demek istediğimize açıklık kazandıralım:

University of Cambridge, İslamiyat (1999):

1. Aşağıdaki surelerden birini tercüme ederek yorumlayınız?
2. Aşağıdaki hadislerden üçünü çevirerek yorumlayınız?
3. Kur’an ve Peygamberin hayatından örneklerle atıfla İslam’da kadının statüsünü tartışınız?
4. Şariat’ın icma, kıyas ve diğer kaynakları arasındaki ilişkileri tartışınız? (Sünni Müslüman için)
5. Müslüman hangi durumlarda namaz ve orucu tehirlenir? Orucun Müslüman’ın hayatındaki önemini tartışınız?

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (2012)

1. ‘...’ ayetin en isabetli çevirisi hangisidir?

2. ‘...’ ayetteki altı çizili kelimenin en uygun meali aşağıdakilerden hangisidir?
3. Aşağıdakilerden hangisi İslam’da felsefi ahlakın konuları arasındadır?
4. Hz. Meryem’in “tanrı doğuran kadın/teotokos” olarak kabul edildiği konsil, toplanma tarihi ve bu konsilde afroz edilen kilise babası aşağıdakilerden hangisidir?
5. Aşağıdakilerden hangisi cehennem isimlerinden değildir?
6. Aşağıdaki isimlerden hangisi tarikatlar dönemi mutasavvıflarından biri değildir?
7. Riba ile ilgili aşağıdaki hükümlerden hangisi doğrudur?
8. Güzellik konusunu abartılı bir şekilde ele alan *Tercümanu’l-eşvak* adlı eser aşağıdakilerden hangisine aittir?

Görüldüğü gibi, Batı üniversitelerinde, üniversiteye giriş sınavında dahi yazılı sınav yapılıp bu sınavda yoruma dayalı sorular sorulurken, Türkiye’de öğretim hayatı boyunca test sorusu çözmeye mahkûm edilen öğrenci üniversiteye geldiğinde dahi bu yönteme mahkûm edilmekte ve neticede adeta öğrencinin yazı yazma ve yorumlama yeteneği yok edilmektedir. Yukarıdaki iki tür soru örnekleri kıyaslandığında, Türkiye’de İlahiyat öğretiminin hangi seviyede olduğunu başka bir söze ihtiyaç bırakmadan ortaya koymaktadır. Üniversite öğrenimi boyunca düşünmesi, düşündüğünü yazı ile ifade etmesi unutturulan, sonra da mezun edilen bu öğrenciden, şayet yüksek lisans veya doktora gelirse, nasıl bir akademik çalışma beklenebilir; öğretmen olup bir okulda görev alırsa nasıl bir öğretmen olması beklenebilir; bir cami kürsüsüne vaaza çıkarsa nasıl bir vaaz vermesi beklenebilir?

Küreselleşen dünyamızda dünyadaki örnekler göz önünde bulundurulduğunda, Türkiye’deki İlahiyat öğretiminin dünya standartlarından çok uzaklarda olduğunu söylemek kehanetlik değildir. Türkiye’de gerçek anlamda İlahiyat Fakültesinden, ilahiyat öğretimi ve din üzerinde yapılan yüksek seviyeli araştırmalardan bahsedilecekse, öncelikle yapılması gere-

ken, yukarıda tasvire çalıştığımız çarpık ilim zihniyetini değiştirmek, ardından da yeni ilim anlayışı temelinde sağlıklı bir öğretim programı düzenlemektir. Türkiye’de İlahiyat eğitimi ve müfredatı ile ilgili tartışmalar yapılmakla birlikte¹⁶ bu tartışmalar daha ziyade programda hangi derslerin okutulduğu, hangilerinin daha çok okutulması gerektiği ve hangilerinin programdan çıkarılması gerektiği gibi şekilsel tartışmalar seviyesinde kalmaktadır. Bize göre asıl tartışılması gereken bu derslerin hangi bakış açısı ile okutulması gerektiği olmalıdır.

Sonuç olarak, yukarıda tartıştığımız zihniyet sorunu bağlamında İlahiyat eğitimi üzerinde ciddi çalışmalar ve düzenlemeler yapılmalıdır. Bugün İlahiyat Fakülteleri’nde görünürdeki program çeşitliliğine rağmen, öğrenciler aynı programa tabi tutulmakta, bunun ardından da mezunlardan lise öğretmenliğinden İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenliğine, imamlıktan dini rehberlik ve psikolojik danışmanlığa kadar çok çeşitli mesleklerde yeterlilik beklenmektedir. Her biri farklı maharet bekleyen bu mesleklere hazırlıklı mezunlar yetiştirmenin yolu, temel zorunlu dersler ve mesleğe yönelik seçmeli derslerin sistem içi bütünlüğünün olduğu farklı programlar hazırlamaktan geçer. Bu programlarda öğrencinin seçtiği meslekte kendisine hiçbir katkısı olmamasına rağmen, öğretim üyesine meşguliyet üretmek amacıyla dersler konulmayacak; programda olması gereken dersler konulup bu derse öğretim üyesi aranacaktır. Uzman eksikliği olan alanlarda da bu eksiklik uzman öğretim elemanı yetiştirilerek giderilecektir. Böyle bir program çeşitliliğinde, öğrenci de en kolay geçebileceği dersleri seçip mezun olduktan sonra ne iş olsa yaparım demek yerine, mezuniyet sonrası için tercihini yapıp, bunun için gerekli dersleri alacaktır: İlahiyat mezununu istihdam eden kurumlar da sadece diplomayı değil, özel alan tercihini de dikkate alarak mezunu istihdam edecektir. Bu amaçla İlahiyat Fakültesi içerisinde yukarıda bahsettiğimiz İlahiyat, Din Kültürü, Yaygın Din Öğretimi ve Dünya Dinleri gibi bölümler işlevsiz

¹⁶ Örnek olarak bkz. Yavuz Ünal (ed.), *Modern Dönemde İlahiyat Eğitimi, Müfredatı ve Yöntem Tartışmaları (Uluslararası Katılımlı Çalıştay) 19-25 Temmuz 2010*, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2011.

ayrımolar olmaktan çıkartılıp, öğrenciyi belli bir mesleğe yönlendiren gerçek bölümlere dönüştürülmelidir.

Kaynakça

- Ahmet Ocağ, Nizamiye Medreseleri (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Malatya: İÜSBE, 1983.
- Alan B. Cobban, *The Medieval Universities, Their Developments and Organisation*, London: Methuen & Co. Ltd, 1975.
- Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul: İz Yayıncılık 1997.
- Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev., Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınları, 2003.
- Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1989.
- Gazâlî, *el-Munkız nine’d-Dalâl, Mecm atu Resâili’l-İmâm Gazâlî* içinde; Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1994.
- Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfut el-Felâsife*, Edisyon ve Türkçe çev. Mahmut Kaya & Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- George Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim: İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*, çev. A. H. Çavuşoğlu- H. T. Başoğlu, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Hamit Er, “Darülfünun İlahiyat Fakültesi ve Dergisi Hakkında Yeni Bir Değerlendirme”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 16, 2005.
- Hocazâde Bursevî, *Tehâfut –el-Felâsife*, Mısır: el-Matba’atü’l-İlâmiyye, 1302.
- Kâtip Çelebi, *Mizânü’l-Hakk fi İhtiyâri’l-Ehakk*, çev. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2007.
- Kenan Yakuboğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: MÜSBE, 1996.
- Muammer İskenderoğlu, *Bonaventura’da Din Felsefe İlişkisi*, İstanbul: Değişim Yayınları, 2008.
- Muhammed Hamidullah, “İslami Araştırma Yapacak Modern Bir Fakülte Nasıl Olmalıdır?”, *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1, 1975.

Mustafa Demirci, *Beytül-Hikme: Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

Paul Morris ve diğerleri (ed.), *The Teaching and Study of Islam in Western Universities*, New York: Routledge, 2014.

Tahsin Özcan ve diğerleri, *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2010.

Yavuz Ünal (ed.), *Modern Dönemde İlahiyat Eğitimi, Müfredatı ve Yöntem Tartışmaları (Uluslararası Katılımlı Çalıştay) 19-25 Temmuz 2010*, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2011.

Ulema ve 2011-13 Arap İsyancıları:

İhvânü'l-Müslimîn, İslâm Hukuku Geleneği ve Katar Dış Politikası Bağlamında 'Global Müftü' Yusuf Kardâvî'yi Değerlendirmek*

David H. Warren** / Çev.: Ravza Aydın***

Öz: Bu makale, Arap isyanlarının yeni bağlamında Sünnî dini elit ve İslâm hukuku geleneği nazarında ortaya çıkan eğilimleri, günümüzde yaşayan ulemanın muhtemelen en meşhuru olan Yusuf Kardâvî'yi merkeze alarak araştırmayı amaçlamaktadır. Makale, bir taraftan daha geniş Arap Müslüman halkı, İhvânü'l-Müslimîn yahut aslında Katar kraliyet ailesinden oluşan farklı tabandan destekçilerine yönelik karşılıklı bağlılığını devam ettiren, Arap isyanlarının siyasi açıdan endişe verici durumlarını müzakere etme girişiminde bulunduğunda, Kardâvî'nin, kendi şahsi söyleminde onun İslâm hukuku geleneğini ifade etmesi, aktarması ve yeniden yapılandırmasını ele alacaktır. Bu bağlamda makale İslâm çalışmaları perspektifinden Kardâvî'nin Mısır, Libya, Bahreyn ve Suriye ile ilgili büyük ölçüde kamu gündemine gelmiş müdahaleleri ve fetvalarına odaklanacak, ilaveten diğer medya organlarının katkısının yanısıra Kardâvî ve çalışma arkadaşlarıyla gerçekleştirilen kişisel röportajlardan da beslenecektir. Böyle bir yol takip etmekle makale, Kardâvî ve meslektaşlarının, kendi statüleri aynı anda her zamankinden daha zayıf ve istikrarsız bir hal alırken, cereyan eden olaylara hukuk geleneği içinde, ya-

* Bu makale David H. Warren'in, 'The 'Ulamâ' and the Arab Uprisings 2011-13: Considering Yusuf al-Qaradawi, the "Global Mufti," between the Muslim Brotherhood, the Islamic Legal Tradition, and Qatari Foreign Policy', *New Middle Eastern Studies*, 4 (2014)'te yayımlanmış makalesinin çevirisi olup yazarı ve editörünün izni ile burada yayımlanmaktadır.

** David H. Warren Manchester Üniversitesi doktor adayıdır. Tezi Aralık 2014'te teslim edilecek olup diğer yayınları ve yazılarına <https://machester.academia.edu/DavidWarren> adresinden ulaşılabilir. Bu makale aslında New Orleans 2013 MESA konferansında sunulmuş bir tebliğ metninden üretilmiş olup yazar, Ali Kadivar, Ali Reza Eshragi, Mirjam Künkler ve Juan Cole'e, zamanlarını söz konusu panelin organizasyonuna ve bu toplantıya başkanlık etmeye harcadıkları için teşekkürlerini sunar. Ayrıca bu toplantıdan ve dışarıdan faydalı yorumlarıyla katkıda bulunan özellikle Andreas Christmann, Kristan Diwan, Mohammad Fadel, Marc Lynch, Aria Nakissa ve NMES'in isimsiz eleştirmenleri de teşekkürü hak etmektedir.

*** Sakarya Üniversitesi SBE, Felsefe ve Din Bilimleri ABD Doktora Öğrencisi.

raticılıktan tutuculuğa kadar uzanan cevap verme ve kamu sahasında giderek aktif bir rol alma gayretlerini izah etmeyi amaçlamaktadır.

İktibas / Citation: David H. Warren / Çev.: Ravza Aydın, “Ulema ve 2011-13 Arap İsyanları”, *Usûl*, 18 (2012/2), 155 - 212.

Giriş

I. Ulema’yı İncelemek

Tunus diktatörü Zeynel Abidin b. Ali’nin (d. 1936) 14 Ocak 2011’de ülkeden kaçışını müteakip Ortadoğu bölgesinde meydana gelen isyanlar, devrimler ve sivil ihtilaflar dizisi, kimileri tarafından, sadece demokratikleşmenin bir “dördüncü dalga” habercisi olarak değil, aynı zamanda yerleşik otoriteyle yaşanan daha geniş bir kırılmanın sinyali olarak süratle alkışlanmıştır.¹ Aslında, isyanlardan önce bölgenin Sünnî dini eliti olan *ulema*, (tekili âlim) zaten İslâmî geleneğin ayrıcalıklı yorumcuları olarak konumlarını devam ettirme mücadelesi vermekteydi. Kitlesele eğitim, kitle iletişim araçlarının² artması ve ulus-devlet rejimlerinin ya meşruluğun bir kaynağı olarak onlarla işbirliği yahut onları tamamen marjinalleştirmeye yönelik süregelen girişimlerinin sonrasında ortaya çıkan meydan okuma, *ulemanın* kendi otoritesinin “parçalanması”nı beraberinde getiriyordu.³ Bu yeni siyasî ve toplumsal istikrarsızlık

¹ Arap İsyanlarıyla ilgili akademik literatürün (çok) azını içeren bir örnek için bkz. *Contemporary Arab Affairs* 5:2 (2012); *Mediterranean Politics* 17:1 (2012); *International Journal of Middle East Studies* 43:3 (2011); Philip N. Howard & Muzammil M. Hussain, *Democracy’s Fourth Wave? Digital Media and the Arab Spring* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

² Dale F. Eickelman & James Piscatori’nin yerinde ifade ettiği üzere “‘Ulema’, şayet ellerinde bulundurmuşlarsa da kutsal otoriteyi artık tekellerinde tutmamaktadırlar. Bilakis, Sufi *şeyhler*, mühendisler, eğitim profesörleri, tıp doktorları, askeri ve milis önderler ve başkaları İslâm adına konuşma mücadelesi vermekteler.” Dale F. Eickelman & James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996) 131.

³ Tamir Moustafa, “Conflict and Cooperation Between the State and Religious Institutions in Contemporary Egypt” *International Journal of Middle East Studies* 32 (2000) 3-22; Malika Zeghal, “Religion and Politics in Egypt: The Ulema of al-Azhar, Radical Islam and the State (1952-94)” *International Journal of Middle East Studies* 31 (1999) 371-99; Quintan Wiktorowicz, *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan* (Albany, NY:

dönemine çare bulmak, bir başka endişe verici görevi temsil edecek gibi görünebilir. Bu durumdan mütevellid, Muhammed Kasım Zaman, ulemayı “değişimin muhafızları” olarak ifade etmekle, onların çağdaş Müslüman toplumlardaki rollerinin, yönetimi ellerinde bulunduran kesimlere sade bir itaat yahut “modernite”ye karşı irticai bir mücadeleden daha fazlası olduğunu ikna edici bir şekilde savunmaktadır. Daha doğrusu, Zaman, *ulemanın* ortaya çıkan “dini kamusal alan”⁴ üzerindeki etkinlik ve enerjisini, bir bütün olarak toplumda *ulema* sıfatıyla gerçekleştirdikleri rollerinde süregelen genişlemeyi ve adına söz söyleme hakkı iddia ettikleri İslâmî geleneğin devam eden “siyasî tınısı”nın temsili olarak değerlendirmiştir.⁵ O halde, bu makalenin amaçları açısından ve Alasdair MacIntyre’in çalışmasına dayanarak, *gelenek*, basit bir şekilde *modernitenin* karşıtı olmanın çok ötesinde anlaşılmıştır. Oysa gelenek, müşterek birtakım inançlara bağlı olanlar ile metinlere bağlı kalanlar arasında zamanla süregelen etkileşimi sunmaktadır ki bu inançlar ve metinler hakkında ortak bir dil ve argümantasyon şekli de bulunmaktadır.⁶ Söz konusu aynı çizgiyi takiben

State University of New York Press, 2001) 45-82; Thomas Pierret, “Sunni Clergy Politics in Ba’thi Syria” Fred H. Lawson (ed.) *Demystifying Syria* (London: Saqi Books, 2009) 70-84; Thomas Pierret, *Religion and State in Syria: The Sunni Ulama from Coup to Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

⁴ Dale F. Eickelman & Jon W. Anderson, “Redefining Muslim Publics” Dale F. Eickelman & Jon W. Anderson (eds.) *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1999) 1-18.

⁵ Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002) 179-80. Ayrıca bkz. Malika Zeghal, *Gardiens de l’Islam: Les oulémas d’Al Azhar dans l’Égypte contemporaine* (Paris: Presses de Sciences Po., 1996).

⁶ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988) 12. Ayrıca bkz. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007 [1981]); Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990). MacIntyre’in yaklaşımına yönelik, en diktat çeken alternatif geleneklerin “kıyaslanamazlığı”nı ileri sürmesine yönelik eleştiriler için, bkz. John Horton & Susan Mendus (eds.) *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1994); Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism* (Cambridge, MA: Harvard University

Talal Asad, İslâm geleneğine ve bu makalenin amaçları açısından İslâm hukuku geleneğine (fıkıh)⁷, “kazuistik gelenek” olarak yaklaşılması gerektiğini önermiştir. Ona göre bu gelenek:

Özü itibarıyla, tam anlamıyla yerleşik olmasından ötürü bir geçmişe sahip olan verili bir uygulamanın doğru şekli ve amacını, uygulayıcılara öğretmeyi amaçlayan bahislerden müteşekkildir. Bu bahisler kavramsal olarak (uygulama tesis edildiğinde ve amacı ve düzgün bir şekilde uygulanması bilgisinden hareketle yayıldığında) *geçmişle* ve (bu uygulamanın amacının uzun vadede kısaca nasıl en iyi şekilde sağlanabileceği yahut bu uygulamanın niçin değiştirilmesi gerektiği veya bu uygulamadan neden vazgeçilmesi gerektiği) *gelecekle*, (diğer uygulamalar, kurumlar ve toplumsal şartlarla nasıl irtibatlandırılacağı) *günümüz* vasıtasıyla irtibatlıdır. İslâmî kazuistik geleneği, günümüzdeki belli bir İslâmî uygulamaya atıfla İslâmî geçmiş ve geleceğin kavramlarına hitap eden bir Müslüman söylem geleneğidir.⁸

O halde, bu hususları göz önünde bulundurarak Zaman, “tam da onların [*ulema*’nın] ‘otantik’ İslâm geleneğini zenginliği, derinliği ve devamlılığıyla yetkin bir şekilde temsil etme iddialarının kamusal alanda yeniden öne çıkmalarının en önemli temeli halini almış olduğunu” ileri sürmüştür.⁹ Arap isyanları söz konusu olduğunda, Halid Ebu’l-Fadl, Asad’ın “yetkin söylem”¹⁰ arayışla-

Press, 993); Jennifer A. Herdt, “Alasdair MacIntyre’s ‘Rationality of Traditions’ and Tradition-Transcendental Standards of Justification” *Journal of Religion* 78:4 (1998) 524-46.

⁷ Bu makalenin amaçları açısından, “fıkıh” basit şekilde “hukuk” olarak ifade edilmekteyse de, böyle bir ifade, fıkıh kavramına hakkını vermede başarısızdır, zira fıkıh tabiri aynı zamanda Şeriatın “derin ve hakiki bir anlayışı”nı arama anlamı da taşımaktadır.

⁸ Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam* (Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986) 14.

⁹ Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam* 180.

¹⁰ Asad, bağlayıcı söylem tabirini, ilkinin tamamıyla özgür bir şekilde konuşmadığı (bir yerde) anlatan ve dinleyen arasındaki ortak bir başarıyı temsil eden problemleri bir kavram olarak tanımlamaktadır: şayet söylemlerin inandırıcı olması gerekiyorsa, dikkat edilmesi gereken kavramsal ve kurumsal hususlar vardır. Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*

rında, “ilâhî ve ahlâkî buyruklara karşı işlevsel mülahazaları dengede tutan, ilkesel ve tarihsel örnek olayları tayin eden, yapılandıran ve yeniden düzenleyen hayli teknik ve sembolik bir söylem inşa eden”¹¹ *ulema* nazarında, hemen hemen İslâm’ın başlangıcından itibaren bir yöneticiye meşru başkaldırıya yönelik hukuki sorgulamanın, neredeyse hep var olan bir mesele olduğunu daha önce büyük ölçüde tafsilatlı olarak vurgulamıştır.

Bu noktalardan hareketle ve benzer bir şekilde bu makale, bölgedeki (kıyası zor yetkinlik ve şöhretiyle) muhtelemeden en meşhur ve göze çarpan âlim olan Doha merkezli Mısırlı Şeyh Yusuf Kardâvî’nin fetvaları, hutbeleri ve basın açıklamalarını takip ederek, isyan sonrası Ortadoğu’da *ulema* ve hukuk geleneğinin yeri hakkında öğrenilecek çok şey olduğunu önermektedir.

II. “Global Müftü” Üretmek: Yusuf Kardâvî’nin Yükselişi

2011’in ilk ayları Kardâvî’nin otoritesi ve şöhretiyle ilgili elbette yeterince delil sunmuştur. Mısır diktatörü Hüsnü Mübarek’in (d. 1928) istifasının ardından Kardâvî sadece, muhtelemeden 2 milyon¹² kişiden müteşekkil bir

(Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1993) 210. Bilhassa, Alexandre Caeiro, Asadcı bir yaklaşımı “ilgimizi, dini otoritenin Weberci ideal-tiplerinden akıl yorma şekilleri ve vücuda gelen pratikleriyle ilgili bir araştırmaya doğru (değiştiriyor) olmasını beğeniyle görmektedir. Bu değişim, ayrıca Asad’ın, Michel Foucault’un “soykütüğü konsepti”yle bir MacIntyre bakışçasını uyuşturma çabasındaki “dini ortodoksi mefhumunun” problematik önkoşulunu dikkate alırken, otoriteyi (yeniden) üreten dinsellik formları ve yapılar arasında bir bağlantı sunmaktadır”. Alexandre Caeiro, “The Shifting Moral Universes of the Islamic Tradition of Ifta’: A Diachronic Study of Four *Adab al-Fatwa* Manuals” *The Muslim World* 96 (2006) 661-685 (19 dipnot 7). Bu konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. David Scott, “The Tragic Sensibility of Talal Asad” in David Scott & Charles Hirschkind (eds.) *The Powers of the Secular Modern* (Stanford: Stanford University Press, 2006) 134-53; Ovamir Anjum, “Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and his Interlocutors” *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27:3 (2007) 656-75 (11-14).

¹¹ Khaled Abou El Fadl, *Rebellion and Violence in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) 322.

¹² *al-Jazeera.net*, “Milyûna Mutedâhir bi-Meydâni’t-Tahrîr,” t.y., <http://www.aljazeera.net/news/pages/c3b14752-8169-466e-86f0-529d87fca4e2>

topluluğa 18 Şubat 2011'deki meşhur "Tahrir Meydanı Hutbesi"ni sunmak için büyük çapta gündem oluşturan Kâhire'ye dönüşünü yapmamış, aynı zamanda üç gün sonrasında el-Cezire'de tamamı yirmi üç dakika süren canlı ropörtajında, Libya diktatörü Muammer Kaddâfi'nin (ö. 2011) öldürülmesi çağrısı yapan bir fetva vermiştir. Yahya Michot, bu fetvanın çevirisinin girişinde, Kardâvî'nin o vakit sahip olur görüldüğü hissedilen otorite ve şöhretinin bazı dayanaklarının altını anekdot olarak şu şekilde çizmektedir:

Şeyh Kardâvî çağdaş Sünnî İslâm geleneğinde işletilen hukuki karar mekanizmasının önemli bir örneğini sunmaktadır. Halifelik mevcut değildir. İslâmî meselelerde hiçbir devlet evrensel, herkes tarafından kabul görmüş bir liderlik statüsüne sahip değildir [...] Ümmet'in genellikle dinlemeyi tercih ettiği sesler diğer cihetlerden sadır olmaktadır: Yerleşik siyasî güçlerden bağımsız karizmatik âlimler ve aktivistler; uluslararası manevi şebekeler ve hareketler; uluslararası organizasyonlar. Şeyh Kardâvî kendi şahsi vasıfları ve gayretleri, İh-vânü'l-Müslimîn'e olan yakınlığı ve Uluslararası Müslüman Âlimler Birliği'nin başkanı olarak vazife yapmasına binaen, bazı açılardan bu üç boyutu bünyesinde barındırmaktadır. Bu sebepten onun inandırıcılığı etkileyici ve dini görüşleri belli bir ağırlığa/öneme sahiptir. Dünyadaki çoğu Müslüman'ın nazarında, Kardâvî'nin fetvaları İslâm öğretilerinin günümüzdeki doğru, meşru ve ortodoks hayata geçirilmesi örneği sunmaktadır [...] Kaddâfi'nin öldürülmesi çağrısında bulunmakla, Şeyh Kardâvî aslında meşhur bir Müftü olarak vazifelerini yerine getirme ve çok sayıdaki inananın beklentilerini karşılamaktan başka bir şey yapmamıştır.¹³

Başka bir ifadeyle, âlim addedilmek sırf yerleşik İslâmî eğitim merkezlerinden mezun olmakla kazanılan onursal bir ünvan değildir. Bilakis, Michot'un yukarıdaki paragrafta işaret ettiği üzere, âlim addedilmek, çoklu unsurlarının,

(30 Eylül 2013); David D. Kirkpatrick, "After Long Exile, Sunni Cleric Takes Role in Egypt," *New York Times*, 18 Şubat 2011, http://www.nytimes.com/2011/02/19/world/middleeast/19egypt.html?pagewanted=all&_r=0 (15 Ekim 2013).

¹³ Yahya Michot, "The fatwa of Shaykh Yûsuf al-Qaradâwî against Gaddafi," 15 Mart 2011, <http://www.scribd.com/doc/51219918/The-fatwa-of-Shaykh-Yusuf-al-Qaradawi-against-Gaddafi> (30 Eylül 2013). Arapça'dan yapılan bütün tercümelemler başka türlü referans verilmediği sürece yazara aittir.

hukuk geleneğinin ilkelerine bağlılığı paylaşan akranları, taraftarları ve muhalifleri arasından Kardâvî'yi takdir edilen bir âlim olarak üretme vazifesi gören karmaşık toplumsal bir yapıdır. Bununla birlikte, saygın bir âlim olmak bir şey iken, uluslararası ilgiyi gerektiren “Global müftü” olmak günümüz şartlarının gerekliliklerinden sadece ikisi olan siyasî destek ve modern medya teknolojilerinin zekice kullanımından çok daha fazlasını gerektirmektedir.¹⁴

Bununla birlikte, Ezher mezunu olmak elbette Kardâvî'nin kendi kimliğini oluşturan daha önemli unsurlardan biridir ki bu kiyafet ve duruşundan açık bir şekilde anlaşılmaktadır.¹⁵ Özel olarak Mısır bağlamında Kardâvî, Melike Zeghal'in “taşra uleması” olarak tabirlendirdiği; yönetim makamlarını işgal etmeyen ve kendi kurumları bünyesinde etkisi olmayan, ancak Kardâvî'nin durumunda olduğu üzere, İhvânü'l-Müslimîn gibi aktivist, taban örgütlenmeleriyle kendilerini irbatlandırmayı tercih eden âlimler anlamına gelen ulemanın bir parçası kabul edilebilir.¹⁶

¹⁴ Bettina Gräf ve Jakob Skovgaard-Peterson, editörlük yaptıkları kitabın başlığı için bu tabiri kullanırken, Kardâvî'yi “günümüz Sünnî İslâm'ının en çok takdir edilen ve en meşhur temsilcilerinden biridir. Nitekim onun konumuna ve otoritesine rakip olduğu söylenebilecek herhangi bir başka Müslüman âlim yahut aktivist tespit etmek, en azından (Arapça) konuşan dünyada, zordur.” ifadeleriyle tasvir etmektedirler. Bettina Gräf & Jakob Skovgaard-Peterson, “Introduction” Bettina Gräf & Jakob Skovgaard-Peterson (eds.) *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi* (London: C. Hurst & Co., 2008) 1-16 (1). Ayrıca bkz. Jakob Skovgaard-Petersen, “The Global Mufti” Birgit Schaebler and Leif Stenberg (eds.) *Globalization and the Muslim World: Culture, Religion and Modernity* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2004) 153-65.

¹⁵ Kardâvî, kendi hatıratında, bir Ezher âlimi olmanın çocukluk hayali olduğunu yazmaktadır, “Köyümüzdeki ulema ve Şeyhlerin derslerine iştirak ederdim. Onları severdim ve farkettim ki herkes onları seviyor ve onları takdir ediyor [...] O vakit, Ezher benim için dinin ve bilimin kalesi oldu.” Yusuf el-Kardâvî, *Risâletü'l-Ezher beyne'l-ems ve'l-yevm ve'l-ğad* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1984) 3. Kardâvî'nin Ezher kurumu ve kurumun geleceğine yönelik kendi vizyonuyla ilgili ayrıntılı tartışma için bkz. Jakob Skovgaard-Petersen, “Yusuf al-Qaradawi and al-Azhar” *Global Mufti* 27-53.

¹⁶ Zeghal, “Religion and Politics in Egypt” 2.

Nil Deltasındaki fakir bir köyde yetişmiş olan Kardâvî, henüz öğrenciyken, İhvân'ın kurucusu Hasan el-Benna'yı ilk 1941'de vaaz ederken duymuş,¹⁷ fırsat bulur bulmaz bu harekete katılmış ve akabinde 1946'da Ezher'e vasil olmasından kısa bir süre sonra hızlı bir şekilde İhvân'ın Ezherli öğrenci üyeleri için bir organizasyon tesis etmiştir. Bir İslâm hukuku âlimi (tek. *fakih*, çoğ. *fukaha*) olarak Kardâvî'nin nüfuzu iki temel çalışması olan *İslâm'da Helaller ve Haramlar* ile *Zekât Fıkhnın*¹⁸ yayımlanmasından sonra yükselmeye devam etmiş, İhvân, Kardâvî'ye 1976'da Genel Mürşitlik vazifesini teklif etmiştir. Kardâvî bu teklifi reddetmesinde neden olarak, kendisini âlimliğe ve tebliğe daha uygun hissettiğini yazmıştır. *İslâmî Uyanış*'ın bu ilk yılları zarfında, onun dinî aşırılık ve seküler umursamazlık arasındaki asi Arap gençliğini bir orta noktaya yönlendirme girişimleri, ilk etapta onun Arap okuyucu kitlesi arasında daha geniş ilgi görmesini sağlamıştır.¹⁹

¹⁷ Bu ilk vaaz genç yaştaki Kardâvî'nin üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır, "O gün onun [el-Benna] söylediği kelimeleri hala hatırlayabiliyorum, o zamandan beri duyduğum çoğu hutbe ve vaazın aksine özgün, odaklanılmış, yapılandırılmış, ifade edilir ifadelerdi." Yusuf Kardâvî, *el-İhvânü'l-Müslimîn: V. 'Amman fi'd-Da'va ve't-terbiyye ve'l-cihad* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001) 57. Ayrıca bkz. Kardâvî, *Şümûlü'l-İslâm: fi dav'i 'ilmi mufassal ve'l-cihadi'l-ısrîn li'l-İmâmi's-şedîd Hasan el-Benna* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997).

¹⁸ Yusuf Kardâvî, *el-Helal ve'l-haram fi'l-İslâm* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1960); Kardâvî, *Fıkhu'z-zekât* 2 cilt (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1971). Eser, Kardâvî'nin 1973'te savunduğu doktora tezi *Fıkhu'z-zekât*'tan oluşturulmuştur. Kardâvî'ye göre netice asla şüpheli görülmemiştir, eski hocalarından birinin belirttiği üzere "bu bir münazara değil, bu savunma Kardâvî'nin kutlanmasıydı." Yusuf Kardâvî, *İbnü'l-karye ve'l-küttâb: melâmihi sîreti ve mesîre* 4 cilt (Kâhire: Dâru's-şurûk, 2002, 2004, 2006, 2011) 3:277; Skovgaard-Petersen'dan alıntılanmıştır, "Yusuf al-Qaradawi and al-Azhar" 11.

¹⁹ Örnek için bkz. Yusuf Kardâvî, *es-Sahvetü'l-İslâmîyye beyne'l-cumûd ve't-tatarruf* (Doha: Matabiü'd-devhati'l-hadîse, 1982). David L. Johnston Kardâvî'nin, bu konuda, kendi zamanında Müslüman gençliği hedef alıp ya aşırılık yahut seküler cephe karşısında onlara rehberlik etmeye çalışan selefi Reşid Rıza'dan (ö. 1935) ilham adlığını ileri sürmektedir. David L. Johnston, "Shaykh al-Qaradawi: Standard Bearer of the new 'Purposeful Fiqh'" *Comparative Islamic Studies* (yakında yayımlanacak). Kardâvî ve İhvânü'l-Müslimîn hakkında daha fazla bilgi için bkz. Hu-

Bununla birlikte, daha sonra, çoğalan uydu televizyon istasyonlarının, İslâmî programların ve online sosyal medyanın gelişiminin kullanımıyla²⁰ Kardâvî, “Arap dünyasının en ünlü şahsiyetlerinden birisi” olarak anılmaya başlanacaktır.²¹ Ünlü gazeteci Anthony Shadid (ö. 2012) bu ifadeleri seçerken, özellikle 1996’da Katar kanalı el-Cezire’nin kurulmasını hatırd tutmuştur.²²

sam Tammam, “Yusuf al-Qaradawi and the Muslim Brothers. The Nature of a Special Relationship” *Global Mufti* 55-84.

²⁰ Bununla birlikte bu sadece ferdi bir çaba değildi, nitekim Gräf, Kardâvî’nin “yeni medya sahasındaki başarısında birincil faktörün, Müslüman toplumlarda ve dünya çapındaki Müslüman âlimlerin etkisini yenilemeye imkan tanıyacak yeni medya kurumlarının gazetecileri, editörleri ve yapımcılarıyla olan işbirliğini farkedenden ilk âlimlerden birisi olduğu”nu ileri sürmektedir. Bettina Gräf, “Sheikh Yusuf al-Qaradawi in Cyberspace” *Die Welt des Islams* 47:3-4 (2007) 403-21 (1).

²¹ Anthony Shadid, “Maverick Cleric Is a Hit on Arab TV; Al-Jazeera Star Mixes Tough Talk With Calls for Tolerance,” *Washington Post*, 14 Şubat 2003, [http://pqasb.pqarchiver.com/washingtonpost/doc/409397967.html?FMT=ABS&FMTS=ABS:FT&date=Feb+14%2C+2003&author=Shadid%2C+Anthony&desc=Maverick+Cleric+Is+a+Hit+on+Arab+TV%3B+Al-](http://pqasb.pqarchiver.com/washingtonpost/doc/409397967.html?FMT=ABS&FMTS=ABS:FT&date=Feb+14%2C+2003&author=Shadid%2C+Anthony&desc=Maverick+Cleric+Is+a+Hit+on+Arab+TV%3B+Al-Jazeera+Star+Mixes+Tough+Talk+With+Calls+for+Tolerance)

[Jazeera+Star+Mixes+Tough+Talk+With+Calls+for+Tolerance](http://pqasb.pqarchiver.com/washingtonpost/doc/409397967.html?FMT=ABS&FMTS=ABS:FT&date=Feb+14%2C+2003&author=Shadid%2C+Anthony&desc=Maverick+Cleric+Is+a+Hit+on+Arab+TV%3B+Al-Jazeera+Star+Mixes+Tough+Talk+With+Calls+for+Tolerance) (7 Ekim 2013). Kardâvî’nin 1970’te Katar ulusal telediyosunda kendi programı olan *Hadi’l-Islam* ile ilk defa program yaptığından beri İslâmî kanallardaki konumunun bir tartışması için bkz. Ehab Galal, “Yusuf al-Qaradawi and the New Islamic TV” *Global Mufti* 149-80. Kendi şahsi websitesi *Qaradawi.net* ve Mart 2010’da çarpıcı bir şekilde kapatılmasından önce bilhassa yaygın bir website olan *IslamOnline.net* ile olan bağlantısının analizi için bkz. Gräf, “Sheikh Yusuf al-Qaradawi in Cyberspace”, Gräf, “IslamOnline.net: Independent, Interactive, Popular”, *Arab Media & Society* (2008); Ermete Mariani, “Youssef al-Qaradawi: pouvoir mediatique, economique et symbolique” Franck Mermier (ed.) *Mondialistion et nouveaux medias dans l’espace arabe* (Paris: Maisonneuve et Larose, 2003) 195-204; Mona Abdel-Fadil, “Islam offline living ‘The message’ behind the screens,” *Contemporary Islam: Dynamics of Muslim Life* 7:3 (2013) 283-309; Abdel-Fadil, “The Islam-Online Crisis: A Battle of Wasatiyya vs. Salafi Ideologies?” *CyberOrient* 5:1 (2011), <http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=6239> (10 Eylül 2012).

²² el-Cezire, bir Arap kamu sahasının ortaya çıkmasındaki rolü için önemli bir ilmi ilgiye imkan tanımıştır. Örnek için bkz. Marc Lynch, *Voices of the New Arab Public: Iraq, al-Jazeera, and Middle East Politics Today* (New York: Columbia Univer-

Kardâvî'nin el-Cezire'nin ünlü sohbet programı *Şeriat ve Hayat'ta*²³ düzenli bir şekilde devamlı misafir olarak çıkması neredeyse haftalık olarak kendisini 35 milyon izleyiciye hitap eder görmesini sağlamıştır.²⁴ Birçok dile çevrilen yüzün üzerinde kitap yazmaya devam etmesinin yanısıra, el-Cezire kanalı, Filistin'in zor durumu, Avrupa'daki Müslüman azınlıkların konumu,²⁵ 9/11

sity Press, 2007); Mohammed Zayani, *The Al Jazeera Phenomenon: Critical Perspectives on Arab Media* (Boulder, CO: Paradigm Press, 2005); Louay Bahry, "The Arab Media Phenomenon: Qatar's Al-Jazeera" *Middle East Policy* 8:2 (2001) 88-99.

²³ Cinsiyet ve cinsellik meseleleriyle ilgili programda Kardâvî'nin rolü ile alakalı eleştirel söylem tahlili için bkz. Dima Dabbous-Sensenig, "To Veil or Not to Veil: Gender and Religion on Al-Jazeera's *Islamic Law and Life*" *Westminster Papers in Communication and Culture* 3:2 (2006) 60-85; Dabbous-Sensenig, "Speaking in His Name? Gender, Language and Religion in the Arab Media" in Jørgen S. Nielsen & Lisbet Christoffersen (eds.) *Shari'a As Discourse: Legal Traditions and the Encounter with Europe* (Farnham: Ashgate Publishing, 2010) 179-98; Scott Kugle & Stephen Hunt, "Masculinity, Homosexuality, and the Defense of Islam: A Case Study of Yusuf al-Qaradawi's Media Fatwa" *Religion and Gender* 2:2 (2012) 254-79. Kugle'nin "Şeyh el-Kardâvî İslâm geleneğinin entelektüel ve ahlaki güvenini yanlış bir yola sevkedecek şekilde tartışmayı ve (Müslüman cinselliğinin) ilmi söylemini bitirmeyi amaçlamaktadır." şeklinde ileri sürdüğü gibi bu bakışaçılardan hareketle, Kardâvî'nin etkisi bağlayıcı bir etki olarak kabul edilmektedir. *a.g.e.*, 23. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Barbara Freyer Stowasser, "Yusuf al-Qaradawi on Women", *Global Mufti* 181-212.

²⁴ Galal, "Yusuf al-Qaradawi and the New Islamic TV" 30 dipnot 4. 6 Şubat 2013 tarihinde, Doha'da yazarın, Kardâvî'nin kendi evinde gerçekleştirdiği ikinci röportaj zarfında, Henry Jenkins'in aracılı iletişimde yeni ortaya çıkmakta olan "katılımcı kültür" şeklinde tabir ettiği şeyden belki istifade etmiş olduğu interaktif bir soru cevap kısmı içeren telkininin altını çizmiş olduğu halde, *Şeriat ve Hayat* programında vazife almasına az önem atfeder gibiydi. Yazar ve Yusuf Kardâvî arasındaki röportaj (Doha, 6 Şubat 2013); Henry Jenkins, *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide* (New York: New York University Press, 2006).

²⁵ Kardâvî Avrupa, Güney Amerika ve başka yerlerde yaşamakta olan Müslüman azınlıklarla ilgili belirli konulara açıklama getirmeyi amaçlayan, Müslüman çoğunluğa uygulandığında İslâm hukukunun yükünü "kolaylaştırmak ve hafifletmek"le *fıkhu'l-ekalliye* olarak bilinen yeni bir İslâm hukuku sahası kavramsallaştırma girişiminde öncü bir rol oynamıştır. Yusuf Kardâvî, *fi Fıkhi'l-ekalliyeti'l-Müslime: Hayâtü'l-Müslimîn vasatü'l-müctemâtü'l-uhra* (Kâhire: Dâru'ş-şurûk, 2001). Bu

saldırısı, bunu müteakip Afganistan ve Irak'taki savaşlar²⁶ gibi Arap Müslüman halk²⁷ için görünürde günün gerektirdiği bütün konularla ilgili yorum getirme ve fetva vermesi için kendisine ideal bir platform oluşturmuştur.

Hukuk geleneği söz konusu olduğunda, Kardâvî'nin kamusal alana gitgide artmakta olan müdahaleye imkân sağlaması ve bunu meşrulaştırmasının ana vasıtası, (çoğunlukla “kamu menfaati yahut “kamu yararı” olarak tercüme edilen) aslen klasik hukuki kavram olan *maslahanın* anlamında, “insanoğlunun yaşamını kolaylaştıran ve onları toplumsal ilişkilere sevk eden her şeyle örtüştüğü”²⁸ bir kapsama kadar dikkat çekici bir ölçüde açılım gerçekleştirme-

konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Alexandre Caeiro & Mahmoud al-Saify, “Qaradawi in Europe, Europe in Qaradawi? The Global Mufti’s European Politics” *Global Mufti* 109-48; Said F. Hassan, *Fiqh al-Aqalliyat: History, Development, Progress* (New York: Palgrave Macmillan, 2013) Sarah Albrecht, *Islamisches Minderheitenrecht: Yusuf al-Qaradawis Konzept des fiqh al-aqalliyat* (Berlin: Ergon Verlag, 2010).

²⁶ Bu durumlarda, Kardâvî 9/11 saldırılarını kınayıp Afganistan’daki Taliban’a karşı orduda hizmet eden Amerikalı Müslümanlar lehine önemli bir fetva verirken, daha sonra 2003’te Irak’ın işgaline karşı Müslümanlara birlik olma çağrısında bulunan öncü bir sestir. Bkz. Basheer M. Nafi, “Fatwa and War. On the Allegiance of the American Muslim Soldiers in the Aftermath of September 11” *Islamic Law & Society* 11 (2004) 78-116.

²⁷ Bu “Müslüman halk” tabirinin çağrışımı üzerine aydınlatıcı bir tartışma için bkz. Alexandre Caeiro, “The Power of European Fatwas: The Minority Fiqh Project and the Making of an Islamic Counterpublic” *International Journal of Middle East Studies* 42:3 (2010) 435-49.

²⁸ Armando Salvatore, “Qaradawi’s maslaha: From Ideologue of the Islamic Awakening to Sponsor of Transnational Public Islam” *Global Mufti* 239-50 (9); Muhammad Qasim Zaman, “The ‘Ulama’ of Contemporary Islam and their Conceptions of the Common Good” Armando Salvatore & Dale F. Eickelman (eds.) *Public Islam and the Common Good* (Leiden: Brill, 2004) 129-55 (5-6). Raymond Baker, Kardâvî ve meslek arkadaşları adına yapılan bu vurgunun, çağdaş siyasi ve toplumsal mevzulara dair kendi fıkıh söylemlerini merkezi bir konuma yerleştirmek ve bir bütün olarak hukuk geleneği için merkezi bir kaynak olarak görmeleriyle, devlet gücü vasıtasıyla toplumsal refah boyutunu etkileyecek mali imkanları tamamıyla ele geçirmek için daha kapsamlı bir amacın anahtar parçası olan stratejik bir değere sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Raymond W. Baker, “Building the World’ in

siydi. Bu kavramsal değişiklik Kardâvî'nin *ifta* anlayışını (yani fetvaların düzenlenmesi ve sunumunu) da etkilemiş, fetva verme de belli bir fetva talibine sunulan ferdi dini rehberliğin çok ötesine genişlemiştir. *İfta* ve diğer söylemler arasındaki sınırları gittikçe bulanıklaşan Kardâvî, dini kamusal alan varsayarak ve fetvalarını doktrinel yenilenme, tebliğ yahut diğer toplumsal ve siyasî müdahalelerdeki çabalarını gerçekleştirilmeye imkân tanıyacak tarzda müftünün rolünü, "bir öğretmen, danışman, doktor ve rehberin" rollerini kapsayacak kadar genişletir.²⁹

Bazı çevrelerde Kardâvî bu farklı sahalarda uluslararası dini lider prototipi olarak görülmeye başlanmıştır³⁰ ve günümüzde iyi bilinen kendi "orta yolculuk"³¹ modeline başvurarak, Kardâvî de kendisini benzer doğrultuda görmeye başlamış görünüyor.³² İhvân 2002'de Kardâvî'ye ikinci kez Genel Mürşit olma

a Global Age" Armando Salvatore & Mark LeVine (eds.) *Religion, Social Practice, and Contested Hegemony: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies* (New York: Palgrave Macmillan, 2005) 109-31.

²⁹ Caeiro, "The Shifting Moral Universes" 9-12. Ayrıca bkz. Bettina Gräf, *Medien-Fatwas@Yusuf al-Qaradawi: Die Popularisierung des Islamischen Rechts* (Berlin: Klaus Schwarz-Verlag, 2010); Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta* (Leiden: Brill, 1997).

³⁰ Örnek için bkz. Salvatore, "Qaradawi's maslaha"; Motaz al-Khateeb, "Yusuf al-Qaradawi as an Authoritative Reference (*marji'iyya*)" *Global Mufti* 85-108; Peter Mandaville, "Toward a Vitruvian Caliphate," *YaleGlobalOnline*, 27 Ekim 2005, <http://yaleglobal.yale.edu/content/toward-virtual-caliphate> (20 Ekim 2013).

³¹ Kardâvî nazarında, *vasatiyye*/orta yol tabiri, dini aşırılık ve inkar arasında itidal, denge/ölçü ve adil ve orta bir yol alma anlamlarını içermektedir. Yusuf Kardâvî, *Fıkhu'l-vasatiyyeti'l-İslâmiyye ve't-tecdid: meâlim ve'l-menârât* (Kâhire: Dâru's-şurûk, 2010); Kardâvî, *Kelîmâtü fi'l-vasatiyyeti'l-İslâmiyye ve meâlimiha*. (Kuveyt: Merkezü' âlemi li'l-vasatiyye, 2007). Ayrıca bkz. Bettina Gräf, "The Concept of wasatiyya in the Work of Yusuf al-Qaradawi" *Global Mufti* 213-38.

³² Yazarla bir röportajda, Kardâvî kendi "*el-medresetü'l-vasatiyye*" anlayışının, uluslararası bir harekete yakın bir şey gibi görüldüğünü şunu söyleyerek tasvir etmiştir: "Bütün Müslümanları kapsayan, işleri daha zorlaştıran değil kolaylaştırılmaya çalışmakla insanların yaşamlarını yüceltmeye uğraşan, insanları İslâm'a yabancılaştırmaktan ziyade ona çeken bu hareket, üzerinde tartışılan değil, uzlaşmaya varılan bir meseleye odaklanmaktadır. Bunlar belli başlı ilkeler (*mebadi*) gibi değildir, ancak demek istediğim, bir süre sonra bu hareketten istifade eden, bana

teklifini götürdüğünde, Kardâvî teklifi yine reddetmiş ve kendisinin Müslüman Ümmet'in tamamına bağımsız bir rehber kimliğiyle daha faydalı olacağını haklı olarak ileri sürebilmiştir.³³

Bu noktada, Kardâvî'yi ya ulusötesi ruhani bir figür yahut bütün zamanını Mısır'da geçirmiş bir kimse olarak tahayyül eden kimse mazur sayılabilir.³⁴ Elbette durum bundan ibaret değildir: Kardâvî aslında 1961'den beri, Nasır idaresi altındaki ikinci tutukluluk döneminden sonra adeta sürgününe gittiği ve mevcut Emir'in büyük büyükbabası Ahmed b. Ali es-Sânî'den (ö. 1977) 1969'da Katar vatandaşlığı aldığı Doha'da yaşamıştır.³⁵ Bu dönemde, (1971'e

ve ekolüme tutkun insanlar buldunuz.” Yazar ve Yusuf Kardâvî arasındaki röportaj (Doha, 6 Şubat 2013).

³³ Tamam, “Yusuf al-Qaradawi and the Muslim Brothers” 18. Benzer şekilde yine 2002'de Katar ulusal televizyonunda, çocukluğunun Ezher Şeyhi olma özlemini hala sürdürüp sürdürmediği kendisine sorulduğunda, “Ezher Şeyhi kendi kendisine arzulanığı ıslah ve tecdidi elde etme yeteneğine sahip değildir, devletin desteğine yahut en azından onayına ihtiyaç duyar.” şeklinde cevap vermiştir. Kardâvî, *İbnü'l-karye ve'l-küttâb* 1:211.

³⁴ Akademik literatürün önemli bir kısmı Kardâvî'yi sezgisel olarak Mısır bağlamında ele almayı yahut en azından kendi yerel Katar bağlamının etkisini zayıflatmayı tercih etmektedir. Örnek için bkz., Raymond W. Baker, *Islam Without Fear: Egypt and the New Islamists* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003); Sagi Polka, “The Centrist Stream in Egypt and its Role in the Public Discourse Surrounding the Shaping of the Country's Cultural Identity” *Middle Eastern Studies* 39:3 (2003) 39-64; Ahmad Zayid, *Suvar mine'l-hitâbi'd-dîni'l-muasır* (Kâhire: Mektebetü'l-usra, 2007); Rachel Scott, *The Challenge of Political Islam: Non-Muslims and the Egyptian State* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2010); Jacob Höigilt, *Islamist Rhetoric: Language and Culture in Contemporary Egypt* (New York: Routledge, 2011). Bunun aksine Gräf, “yerelin coğrafi, toplumsal veya siyasî açıdan tanımlanıp tanımlanmadığına bakılmaksızın, mahalli koşulları aşan (ve tahvil eden) şartları (tanımlama)” amacı olan ‘yerelötesicilik’in kavramlarından istifade etmeyi tercih etmektedir. Yerel ötesi otorite böylece (bu durumda Doha'dır) mahalli bir yapının ötesinde (ama yapısız değil) fonksiyon gösteren bir toplumsal kabul görme ilişkisi olabilir.” Gräf, “Sheikh Yusuf al-Qaradawi in Cyberspace” 17 dipnot 58.

³⁵ Kardâvî'nin Katar vatandaşlığını benimsemesi ve yeni bir “vatandaşlık fihki (*fikhu'l-muvâtana*)” kavramsallaştırma teşebbüsleri bağlamında bu durumu Mısır

kadar İngiliz mandası olan) Katar, pek gelişmenin olmadığı bir yer iken, o zamandan bu zamana dünyanın kanıtlanmış doğalgaz rezervlerinin neredeyse %14'ünü elinde bulundurduğu rapor edilmiş ve şimdi de kişi başı gayrı safi yurtiçi hâsıla açısından genellikle dünyanın en zengin ülkesi olarak sıralanmaktadır.³⁶ Katar kraliyet ailesi, 1961'de ülkenin yeni Dini Kurumu'nun yönetimini üstüne alması, 1977'de Katar Üniversitesi Şeriat Fakültesini kurması ve ardından fakültenin dekanı olmasıyla³⁷ ilgili olsun yahut Pakistan, Malezya, Endonezya, Avrupa, Güney Amerika ve hatta Japonya ve Güney Kore'ye kadar uzak mekânlara olan dünya çapındaki yolculuklarına finansman sağlamasıyla olsun, devamlı Kardâvî'nin ana destekçisi olmuştur.³⁸ Kardâvî'nin *Şeriat ve Hayat* programında bahsi geçen konumunu bir kenara bırakacak olursak, Katar Emiri ayrıca yakın zamanda Doha merkezli Uluslararası Müslüman Âlimler Birliği'nin de destekçisidir.³⁹ Kardâvî'nin UMAB'nin Başkanı olarak

kimliğiyle nasıl irtibatlandığı yönündeki görüşlerinin bir tartışması için bkz. David H. Warren & Christine Gilmore, "One Nation Under God? Yusuf al-Qaradawi's Changing Fiqh of Citizenship Contemporary Islam: *Dynamics of Muslim Life* (2013) doi.10.1007/s11562-013-0277-4.

³⁶ *World Economic Outlook Database*, International Monetary Fund, bkz. <http://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2012/01/weodata/index.aspx> (14 Kasım 2013).

³⁷ Kardâvî, *İbnü'l-karye ve'l-küttâb* 2:333-51. Ayrıca bkz. Yusuf İbrahim el-'Abdullah, *Tarihü't-tâlim fi'l-halici'l -Arabi 1913—1971* (Doha: y.y., 2003) özellikle, 305-80; Mucahid Halaf, *el-Kardâvî beyne'l-İhvân ve's-Sultan* (Kâhire: Dâru'l-cumhûriyye li's-sahâfe, 2008) özellikle, 213-39; Hamed A. Hamed, "Islamic Religion in Qatar During the Twentieth Century: Personnel and Institutions" (University of Manchester: Yayınlanmamış doktora tezi, 1993) özellikle, 220-99.

³⁸ Skovgaard-Petersen, "Yusuf al-Qaradawi and al-Azhar" 11.

³⁹ Halaf, *el-Kardâvî beyne'l-İhvân ve's-Sultan* 318-38; Bettina Gräf, "In Search of a Global Islamic Authority," *ISIM Review*, 2005, https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/16970/ISIM_15_In_Search_of_a_Global_Islamic_Authority.pdf?sequence=1 (1 Mayıs 2013); Muhammad Qasim Zaman, *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012) 67-8, 152. Kardâvî İslâm hukuku, İslâmî finans, dava ve hayır kuruluşları sahalarında birtakım öne çıkan seçkin kurumların gerek kurulmasında gerek yönetim kurulunda yer almıştır. Bunların en dikkat çekeni Kardâvî'nin *fikhu'l-ekalliyeh* projesinin ana parçası olan (1977'de kurulmuş ECFR)

konumlanması, “ümmetin bütün hukuk mezhepleri ve fırkalarının önde gelen şahsiyetlerinin yetkin icmasıyla kanıtlanan onun [ilmi] bütünlüğünün”⁴⁰ tanınmasında yattığını yazan Raşid el-Gannûşî’ye göre (d. 1941) birliğin 2004’te kurulmasında Kardâvî’nin UMAB Başkanı olması doğal bir seçim gibi görünmüş olsa da, Katar Emiri’nin Kardâvî’yi görünürde bariz bir tercih kılmadaki rolünün aşikâr olduğuna dikkat çekmek yerinde olacaktır.⁴¹

O halde bütün bu biraraya gelen unsurlar, Arap İsyancılarının arifesinde Kardâvî’nin “Global Müftü” ve *âlim* olarak toplumsal inşasına katkıda bulunmuştur. Bu makale şimdi, kümülatif olarak onu böyle bir öneme taşıyan bir dizi yatay siyasî bağılıklar ve yerel taraftarları dengelerken Kardâvî’nin, bu konumu devam ettirme arayışındaki değişken vasıtaları araştıracaktır. Michot’un altını çizdiği üzere, Kardâvî’nin siyasî açıdan bağımsız bir şahsiyet olarak algılanması, bu bağlamda kritik bir konudur ve bundan hareketle,⁴² Kardâvî her daim Katar yetkililerinin onu asla haksız yere etki altına almaya

Avrupa Fetva ve Araştırma Merkezi olabilir. ECFR ve fetvaları hakkında daha fazla bilgi için bkz. Alexandre Caeiro, “Transnational ulama, European fatwas, and Islamic authority: A case study of the European Council for Fatwa and Research” Martin van Bruinessen & Stefano Allievi (eds.) *Producing Islamic Knowledge: Transmission and dissemination in Western Europe* (London: Routledge, 2011) 121-41; Caeiro, “The Social Construction of Sharia: Bank Interest, Home Purchase and Islamic Norms in the West” *Die Welt des Islams* 44:3 (2004) 351-75. Kardâvî’nin bağlantılı olduğu çoğu kurum ve organizasyonun kısmi listesi için bkz. Tammam, “Yusuf al-Qaradawi and the Muslim Brothers” 13-4.

⁴⁰ Rashid el-Gannûşî, *el-Vasatiyyetü’s-siyâsiyye inde’l-İmam Yusuf el-Kardâvî* (Cidde: Müessesetü Ru’ya Takafiyye, 2009) 15.

⁴¹ Katar’a yönelik bu yakın bağlantılar ailesi tarafından da paylaşılmaktadır; kızı İlham, Katar Üniversitesi’nde uluslararası alanda tanınmış bir nükleer fizik profesörü, en genç oğlu Usame ise Kâhîre’de Katar elçiliği için çalışmaktadır. Yusuf Kardâvî, *25 Yunayir Sevratü Şa’b: eş-Şeyh el-Kardâvî ve’s-sevratü’l-Mısriyye* (Kâhîre: Mektebetü Vehbe, 2012) 12.

⁴² Gudrun Krämer’in ileri sürdüğü üzere “Bağımsız olmak yahut en azından geniş çapta böyle algılanmak ve aynı zamanda küresel çapta her yerde mevcut olmak etkili bir karışma sebebiyet vermektedir.” Gudrun Krämer, “Preface” *Global Mufti* ix-xi (x).

çabalamadıklarını ileri sürse de,⁴³ makalenin gidişatında bu “Katar Bağlamı”na özel bir ilgi gösterilecektir. Kardâvî’yi, (İhvân, Katar ve bir âlimin beklentileri gibi) maruz kalacağı görülecek olan kısıtlamalar arasına konumlandırılan bu makale, son üç yıl boyunca tahmini kronolojik bir düzende Kardâvî’yi ve onun hukuk geleneğini ifade etmesi, aktarması ve yeniden yapılandırmasını izleyecek, bu bağlamda ilk olarak “devrim fikhî” adında yeni kavramsallaştırma girişimi vasıtasıyla onun Mısır isyanı ve Libya iç savaşının ilk seyrine yaklaşımı inceleyecektir. Ardından, Kardâvî’nin Bahreyn’deki isyanlara ve Suriye çatışmasının gitgide artan şiddetine karşı tavrından hareketle, ikinci kısımda mezhepçilik ve Katar’ın kendi dış politikaları meselesi gündeme gelecektir. Bu konuları zihinde tutarak, son bölüm Kardâvî’nin çeşitli muhataplarına (hem ilmî hem sıradan) cevaplarını dikkate alacak, ardından Kardâvî’nin 3 Temmuz 2013 askeri darbesi nedeniyle Mısır gündemine dönmesini takip edecektir. Makale, Arap İsyancılarının siyasî açıdan endişe verici bağlamında önde gelen Sünnî *uleman*ın mevcut konumu ve hukuk geleneğinin kararsızlığı etrafında bir takım sonuçlar çıkarmadan önce, Kardâvî’nin askeri darbenin sonrasına ve kendi kamusal rolüne yöneltilen artan eleştirilere nasıl cevap vermeye çalıştığını araştıracaktır. Öyleyse makalenin Kardâvî’yi takip etmeye geçeceği ve analizin başlayacağı yer Mısır’dır.

III. “Bir Âlim & Bir Zâlim”: Kardâvî, Mübarek ve Kaddâfi

Önceki Mısır Cumhurbaşkanı Hüsnü Mübarek’in istifasını müteakip, 18 şubat 2011’de Kardâvî Kâhire’ye geri dönmüş ve Tahrir Meydanı’nda bir hutbe vermiştir. Muhtemelen, kısa bir açıklama yapma arayışında olan Mısır mediasındaki yorumcular ona, “Mısır’ın Humeynisi”⁴⁴ diye (hem müspet hem menfi anlamda) atıfta bulunmaya başlamış, sonrasında bu tabir birtakım Batı

⁴³ Gräf, “Sheikh Yusuf al-Qaradawi in Cyberspace” 14; *Qaradawi.net*, “el-Kardâvî: Katar takifu me’al-hak ve’l-‘adl,” 23 Aralık 201, <http://www.qaradawi.net/component/content/article/7065.html> (30 Aralık 2013).

⁴⁴ Örnek için bkz. Samir Farid, “el-Kardâvî fî ehadi a’zami huttâbi’l-asri’l-hadis yü’ekkidü istimrara’s-sevra,” *el-Mısri el-Yevm*, 19 Şubat 2011, <http://today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=288341> (30 Eylül 2013); Kutub el’Arabi, “Heykel ve’l-Kardâvî ve’l-Humeyni,” *el-Yevm es-Sabi*, 20 Şubat 2011, <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=355329> (30 Eylül 2013).

medyası tarafından kullanılmıştır.⁴⁵ el-Cezire'nin değerlendirmesine göre neredeyse 2 milyon kalabalığın katılımıyla gerçekleşen Cuma namazı, otorite ve şöhretinin zirvesinde önder bir İslâm âlimini gösterir şekilde görünecekti. Gelecek adına mutluluk ve güven dolu olan Kardâvî, devrimin görünürdeki başarısını, özellikle devrimin başarısında Mısır halkının birliğini takdir etmiştir:

Ey Müslümanlar! Ey Kıptiler! Ey Mısır halkı! Bugün bütün Mısır halkının günüdür. Bugün sadece Müslümanların günü değildir [...] Müslümanı Hıristiyanı, radikali muhafazakârı, sağcısı solcusu, kadını erkeği, yaşlısı genci; hepsi Mısır adına bir şey yapmak, Mısır'ı adaletsizlik ve zulümden özgürlüğe kavuşturmak adına bir olmuştur.⁴⁶

Birçok açıdan, Tahrir Meydanı'nda hutbe vermesi, İhvânü'l-Müslimîn'e yakın bir "aktivist ve âlim" olarak Kardâvî'nin,⁴⁷ bölgenin diktatör rejimlerini barışçıl bir şekilde devirmeye yönelik İslâmî Uyanışa aktif bir şekilde önderlik etmek için yaşam boyu süren bir hedefin doruk noktasıydı. Kardâvî'nin aslında ilk çalışmalarından biri, 1948'deki esaret hayatının ilk döneminde yazılmış (1968'de yeniden gözden geçirilmiş) *Bir Âlim ve Bir Zâlim* başlıklı bir piyesti. Günümüzde Irak'ta yer alan Cemacim Muharebesi'nin (m.s. 701) ve Emevilere karşı başkaldırıda bulunan Abdurrahman b. el-Eş'as'ın mağlubiyetinin sonrasında kurgulandığı piyeste, Kardâvî ana karakteri olarak Kadı Said b. Cübeyr'e⁴⁸ rol vermekte ve onunla kendisini esir alan Emevi ordusunun lideri Haccac b. Yusuf arasındaki meşhur tartışmasını konu edinmektedir. İkinci

⁴⁵ Örnek için bkz. Denniz Landry, "Egypt's Khomeini Figure," Washington Times, 22 Şubat 2011, <http://www.washingtontimes.com/news/2011/feb/22/egypt-khomeini-figure/> (30 Eylül 2013).

⁴⁶ Yahya Michot, "The Tahrir Square Sermon of Shaykh Yûsuf al-Qaradâwî," 15 Mart 2011, <http://www.scribd.com/doc/65022521/The-Tahrir-Square-Sermon-of-Shaykh-Yusuf-al-Qaradawi> (04 Ekim 2013).

⁴⁷ Gudrun Krämer bu tabirlerle ona atıfta bulunmaktadır. Gudrun Kramer, "Drawing boundaries: Yusuf-Qaradawi on Apostasy" Gudrun Krämer & Sabine Schmidtke (eds.) *Speaking for Islam: Religious authorities in Muslim societies* (Leiden: Brill, 2006) 181-218.

⁴⁸ el-Fadl aynı zamanda çok sayıda "asi kadı"nın yer almasından ötürü bu isyanın altını çizmektedir. el-Fadl, *Rebellion* 70-1.

sahnede esir alınma olayından sonra, İbn Cubeyr'in meydan okuyuşunu okuyuculara anlatırken, Kardâvî sıklıkla “Cihadın en üstünü zâlim bir yöneticiye karşı hakikati söylemektir.”⁴⁹ meşhur hadisine atıfta bulunmaktadır. İhvân üyeleri tarafından öğrenci meclislerinde bir zamanlar sıklıkla sahnelenen⁵⁰ piyesteki bu ifade hiçbir yerde, Kardâvî nazarında sondan bir önceki sahnedeki kadar net/etkileyici değildir. Bu sahnede İbn Cubeyr, isyana katılmakla küfre düştüğünü itiraf etmeye çağrılmakta ve Kardâvî ona, bu makalenin geri kalan kısmında da görülen sürekli iktibasta bulunduğu bir başka meşhur hadis “Bizim dinimiz sadece marufa itaat etmeyi onaylar; [Alah’a] isyan emredildiği yerde itaat etmekle yükümlü değiliz”e atıfta cevap vermektedir. Sonrasında İbn Cubeyr gönül rahatlığıyla infazına gider.⁵¹

Oyunun açık bir şekilde Kardâvî'nin kendisine işaret eden bazı yönleri mevcuttur ve elbette Kardâvî'nin hukuk geleneğindeki konumuna yönelik kendi anlayışı, Arap İsyanlarının ortaya çıktığı andan itibaren onu bu isyanlara karşı aktif bir şekilde tavır alma mecburiyetine itmiş görünüyor, zira kendisi ve *ulema* sınıfından meslektaşları daima dinî ve siyasî alanlar arasında bir ayırım olduğu fikrini ve Arap laiklerin “dine siyaset, siyasete dini karıştırmama”⁵² şîârını reddetmişlerdir. Mesela 2009'daki *Cihad Fıkhi* çalışmasında, kendisine göre bölgenin polis devletlerinin kuklası olmaktan çok öte bir işlev

⁴⁹ Yusuf Kardâvî, ‘Âlim ve-tâğiye (Kâhire: Dâru'l-irşad li't-tiba'a ve'n-neşr ve't-tevzî', 1968). Pedagojik amaçlar açısından literatürün bu kullanımını ayrıca Kardâvî'nin selefleri tarafından yazılmış çalışmalarda da görülmektedir. Örnek için bkz. Jakob Skovgaard-Petersen, “Portrait of the Intellectual as a Young Man: Rashid Rida's Muhawarat al- muslih wa'l-muqallid (1906), Islam and Christian-Muslim Relations 12 (2001) 93-104.

⁵⁰ Tammam, “Yusuf al-Qaradawi and the Muslim Brothers” 10.

⁵¹ Kardâvî, ‘Âlim ve-tâğiye 48. Ayrıca bkz. Gerald R. Hawting, *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661-750* (London: Routledge, 2002 [1987]) 58-9.

⁵² Kardâvî “Şayet İslâm insanın yaşamının sadece bir kısmı ile mesul olursa, insan yaşamını geliştirmek mümkün olmaz [...] Okul, üniversite, mahkeme, televizyon, gazetecilik, tiyatro, sinema, pazar ve sokaklar sekülerizme (terkedilirken) İslâm'ın [sadece] cami için olması mümkün değildir.” yazmaktadır. Yusuf Kardâvî, ed'Din ve's-siyase (Kâhire: Daru'ş-Şuruk, 2013 (2997)) 70.

gömeyen akranı âlimleri küçümsemekten başka bir şey yapmamıştır.⁵³ Onların ve (kendisinin) vazifelerinin kamu sahasına müdahale etmek ve halk adına zâlim yöneticilere karşı konuşmak olduğunu ileri sürmüştür:

[Bu yöneticilerin] küfrünü beyan edecek bir fetvayı kim verecek? Sahih hadiste tanımlandığı üzere küfrü kim açığa çıkaracak?⁵⁴ Kadılar ve fetva verme yetkisine sahip resmi mekanizmaları kendi ellerinde bulundurduklarında onların irtidadına kim karar verecek? Bu kimseler arasında özgür olan âlimleri, genel Müslüman iradesi ve kamunun İslâmî bilinci dışında yönlendirecek (hiç bir şey) yoktur.⁵⁵

İsyânlar Tunus'dan Mısır'a sıçradığında, Kardâvî, protestolara aktif bir şekilde İslâmî bir meşruiyet kazandırmayı ve protestoculara evlerinde oturma çağrısında bulunan karşıt Ezher uleması tarafından verilmeye başlanan fetvalara karşılık vermeyi amaçlamıştır. Mısır Baş Müftüsü Ali Cum'a'nın verdiği fetva örneğinde olduğu gibi bu karşı fetvalar, İslâm hukuku geleneği tarihinin alenen küfre düşmedikleri sürece adaletsiz bir yöneticiye itaati devam ettirmeyi savunarak sükûnet çağrısı yapan örneklerinden istifade ederken,⁵⁶ Kardâvî

⁵³ Yusuf Kardâvî, Fıkhü'l-cihad: Dirâse mukârane li-ahkâmihi ve-felsefetihi fi dav'i'l-Kur'ân ve's-sünne 2 Cilt (Kâhire: Mektebetü vehbe, 2010 [2009]) 1:205.

⁵⁴ Kardâvî hadisin Sahîh-i Buhâri'de bulunan 'Ubade b. es-Samit'in "Muhammed sağlığımızda ve hastalığımızda, zor ve kolay zamanlarımızda yöneticinin (emirlerini) dinleme ve onlara riayet etme, hakkımızı bize vermese bile ona itaatkar olma ve hakkını verme, apaçık bir küfür içinde olmadıkça ona karşı savaşmama hususunda bizden biat aldı." versiyonuna atıfta bulunmaktadır. Kardâvî'nin makalede bu hadise tekrar ancak çok farklı bir bağlamda atıfta bulunduğunu göreceksiniz. Hadis yanı zamanda (diğer kaynaklar arasında) Yahya en-Nevevi'nin (ö. 1277) Riyâzu's-sâlihîn çalışmasında da bulunabilir, <http://sunnah.com/riyadussaliheen/1/186> (21 Ekim 2013).

⁵⁵ Kardâvî, 25 Yunayir Sevratü Şa'b 22.

⁵⁶ Bu noktada daha fazla bilgi için bkz. Ann Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1981); Patricia Crone, *God's Rule: Government and Islam* (New York: Columbia University Press, 2004); Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011 [2001]). Aria Nakissa'dan alınmıştır, Aria Nakissa "The Arab Spring and the Dynamics of Contemporary Islamic Legal Discourse: The Fiqh of Revolution" (yayımlanmamış makale) 2. Na-

ve UMAB'daki taraftarları, İslâm hukukunda kışkırtıcı bir tarzla “devrim fikhî” olarak tabir ettikleri tamamen yeni bir alan kavramsallaştırması yapmaya çalışmışlar.⁵⁷

Aria Nakissa, genel hatlarıyla *devrim fikhî*nin ortaya çıkışına yönelik incelemesinde süreci, “ikinci alt başlık” olarak yeni bir *fikhî* sahası yaratarak âlimlerin kendi özgün ve faydacı muhakemelerini hukuk geleneğinin kavramsal çerçevesine dâhil etme çabası olarak tanımlamıştır. Yenilikçi Reşid Rıza'nın (ö. 1935) daha önce göstermiş olduğu gayretlerden hareketle yeni bir *fikhî* sahası yaratmanın amacı bir *âlime*, İslâm hukuk geleneği yapılarının ahlaki değeri ve otoritesini muhafaza ederken, subjektiflik eleştirilerini boşa çıkararak birbiri ile çatışan hukuki kuralların hafifletilmesine yahut ortadan kaldırmasına geçit vermektir.⁵⁸ Yeni bir *fikhî* sahası yaratma süreci Kardâvî'ye, “şayet söylemlerin

kissa'ya bilhassa bu müsveddenin ilk taslağını görmeme müsade ettiği için müteşekkirim.

⁵⁷ Kamu profili ve konumunu devam ettirmeye katkısı bulunmada bağlantılarının sarfettiği çabanın yanı sıra burada yine Kardâvî'nin işte kendi reklamını yapma becerilerini görebiliriz. QFIS's Kardâvî İslâmî Ortayol ve Yenilenme Merkezi'nin (Merkezü'l-Kardâvî li'l-vasatiyyeti'l-İslâmîyye ve't-tecdîd) yöneticisi Muhammed Halife Hasan ve öğrenci grubu üyelerinin desteğiyle Kardâvî, Mısır isyanını destekleyen basın açıklamaları ve fevalarının hepsini ayrıntılı bir şekilde ele alan 25 January Revolution of a People: Shaykh al-Qaradawi and the Egyptian Revolution çalışmasını hızlı bir şekilde yayımlayabilmiştir. Benzer şekilde Mübarek'in ayrılışının ardından destekçileri, onun yükselmekte olan itibarını sağlamlaştırıp eleştirileri saptırma teşebbüsünde bulunmak suretiyle yerel Mısır medyası ve internet ortamında üretkendiler. Örnek için bkz. Amani Majid, “Kardâvî: la 'Alaka li bitanzîmi'l-İhvân,” el-Ehram, 21 Şubat 2011, <http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=434717&eid=1734> (30 Ekim 2011); Wahid 'Abd al-Majid, “Kardâvî... ve'l-İslâmü's-sevri,” el-Mısır el-Yevm, 7 Mart 2011, <http://www.almasryalyoum.com/News/Details/207021> (30 Ekim 2011).

⁵⁸ Nakissa, “The Arab Spring and the Dynamics of Contemporary Islamic Legal Discourse”. Nakissa, Reşid Rıza'nın ibadat ve muamelat arasındaki ayrımının, “İslâm hukuku(nu) farklı sahalara bölmesi”ne olanak tanıdığını ve Wael Hallaq'ın ifadesiyle “bir hukuk teorisi ve felsefesi olarak maslahanın bizatihi varlığını devam ettirebileceği bir kapsama kadar” maslahanın faydacı olanaklarını özerkleştirmeye yönelik daha geniş kapsamlı bir çabasının sonucu olduğunu ileri sürmektedir. Wael Hallaq, A History of Islamic *Legal Theories: An Introduction to Sunni usul al-*

(ki burada *fikhî* söylemler diyebiliriz) inandırıcı olması gerekiyorsa dikkat edilmesi gereken yeni kavramsal ve kurumsal şartları” yeniden üretme ve muhaliflerinin Mübarek rejimini destekler mahiyette verdiği fetvalara amirane bir tavırla karşı çıkma imkânı sağlamaktadır.⁵⁹ Öyleyse, Cum'a, meseleyi ele alışında normalde meşru barışçıl protestoların fitneye sebebiyet vereceğinden hareketle gayr-ı meşru kılınmasını hükme bağlamak için malum hukuki “*sedd-i zerai*” ilkesini kullanmıştır; nitekim “Mısır gençliğine diyorum ki hepinizin geri çekilmesi vaciptir (...), (rejimin) meşruiyetiyle mücadeleye girişmeniz haramdır, haramdır, haramdır! An itibariyle ülkenin menfaatlerine olmayan bu *fitneye* sebep olmaktan suçlusunuz.” sözleriyle düşüncesini temellendirmeye çalışmaktadır. Bunun aksine, Kardâvî ilkesel olarak *sedd-i zerâi* mefhumuna yönelik desteğini onaylarken, protestoların meşru amaçlarının fitne potansiyalini kat kat aştığını ileri sürmüştür:

fiqh (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) 215. Ayrıca bkz. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962); Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida* (Berkeley, CA: University of California Press, 1966); David L. Johnston, “An Epistemological and Hermeneutical Turn in Twentieth-Century *Usul-Fiqh*” *Islamic Law and Society* 11:2 (2004) 233-82 (28-34). Kardâvî'nin Rıza'nın yenilikçiliğine karşı minnettarlığı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Johnston, “Yusuf al-Qaradawi's Purposive *Fiqh*: Promoting or Demoting the Future Role of the *Ulama*?” Adis Duderija (ed.) *Maqasid al-Shari'a and Contemporary Muslim Reformist Thought: An Examination* (New York: Palgrave Macmillan, yayıma hazır 2014); Zaman, *Modern Islamic Thought* 108-18, 148-52, 279-81; Ana B. Soage, “Rashid Rida's Legacy” *The Muslim World* 98 (2008) 1-23.

⁵⁹ Asad, *Genealogies* 210. Bu doğrultuda, UMAB'deki meslektaşları ayrıca Kardâvî'nin faydacılığının *kavâidü'l-fıkhiyye* ile nasıl inşa edildiğini ve Kardâvî Merkezi'nin, neredeyse elli bin dolar tutarındaki ilk ödülüyle, aynı doğrultudaki diğer çalışmalara teşvik edecek bir rekabeti nasıl organize ettiğine dikkat çekme çabası sarfetmişlerdir. Bkz. “The Arab Spring”; Wasfi Abu Zayd, *Kardâvî...el-İmamü's-sâir: Dirâsetü tahliyye usûliyye fî me'âlim ictihâdihi li's-sevrati'l-Mısriyye* (Kâhire: Sultan li'n-neşr, 2011) özellikle 80-99; *Qaradawi.net*, “İtlâku ca'ize el-Kardâvî el-'alemiyye li'd-dirâsetü'l-İslâmiyye”, 22 Ocak 2012, <http://www.qaradawi.net/news/5526-2012-01-22-10-58-44.html> (22 Aralık 2013).

Şayet bu protestolar, şeriatın yürülüğe konması, meşru temellerden yoksun şekilde içerde tutulan mahkumların özgür kılınması, sivil vatandaşların askeri mahkemelerde yargılanmasının durdurması, yöneticiye mutlak güç veren olağanüstü halin kaldırılması çağrısında bulunma; yahut meşruiyeti hiçbir şekilde sorgulanamayacak olan ekme, yağ, şeker, gaz gibi şeylere ulaşmak gibi amaçları yahut diğer amaçları elde etmek için kullanılsa, o zaman hukuk âlimleri [bu gösterilere] cevaz verme konusunda şüphe duymazlar.⁶⁰

Protestoculara yönelik bu desteğine binaen Kardâvî, Mübarek'in istifasından sonra Tahrir Meydanı'ndaki ilk Cuma namazını kaldırmak için doğal bir seçim görünmüştü. Bununla birlikte Kardâvî, kendi hatıratında, Kâhire'ye dönüşünün basit şekilde kendiliğinden gelişen bir karar olmadığını, aslında, kendisi, Doha'daki çalışma arkadaşları, Muhammed Baltacı (d. 1963) ve İsam el-Aryan'ın (d. 1954) aralarında bulunduğu Mısır İhvânü'l-Müslimîn üyelerinin yanı sıra, mevcut Katar Emiri Tamim b. Hamed es-Sânî'nin (d. 1980) ilk kuzeni olup bir zamanlar uzaklaştırdığı organizasyonun yeni başkanı Hamed b. Samir es-Sânî'nin de aralarında bulunduğu el-Cezire yönetiminin en dikkat çekici şahsiyetlerinin⁶¹ dâhil olduğu kişilerle istişareleri kapsayan daha karmaşık ve itina ile planlanmış bir medya olayı gibi görüldüğünü belirtmektedir.⁶²

Aslında, Mısır İsyancıları zarfında, el-Cezire'nin canlı ropörtajlarını, *Şeriat ve Hayat* programını ve Doha Ömer b. el-Hattab camisindeki Cuma hutbele-

⁶⁰ Bu iki alıntı Nakissa, "The Arap Spring."den alınmıştır. Nakissa'nın buradaki tercümelerini tercih etmemle birlikte, iki ifade 'Ali Jum'a, "Makta' Savti li'l-Mufti 'Ali Jum'a esnâe's-sevra,"da bulunabilir. Bkz. Youtube, 25 October 2011, http://www.youtube.com/watch?v=hzf_79q9fKo (30 Kasım 2013); Yusuf Kardâvî, "Şeriatü'l-mudâharatü's-silmiyye," Qaradawi.net, 28 Kasım 2013, <http://qaradawi.net/fatawaahkam/30/4929-2011-08-08-17-10.html> (30 Kasım 2013).

⁶¹ Kardâvî, *25 Yunayir Sevreatü Şa'b* 10-4. el-Cezire'nin önceki Filistinli yöneticisinin 2011'de Katar kraliyet ailesinin bir üyesiyle değiştirilmesi, Emir adına daha büyük bir editoryal kontrolü uygulayacak bir hareket olarak görülmüştür.

⁶² Muhammed Baltacı, İhvân ile irtibatlı Özgürlük ve Adalet Partisi'nin Genel Sekreteri olup, 3 Temmuz devrimi sonrası 29 Ağustos 2013 tarihinde tutuklanmıştır. 'İsam el-'Aryan Özgürlük ve Adalet Partisi'nin başkan yardımcısı olup, 30 Ekim 2013 tarihinde tutuklanmıştır.

rini yayımlaması,⁶³ ülke içinde Mübarek rejimine destek veren muhalifleriyle arasında göze çarpan bir zıtlık oluşturarak Kardâvî'ye kanal izleyicileri nezdinde halkların demokrasi ve saygınlık isteklerine destek vermek üzere yanlarında duran bir *âlim* imajı yansıtacak bir platform sunmuştur. Elbette çoğu gözlemci, Katar'ın Mübarek karşıtı göstericilere açık destek vermesini ülkenin (Mübarek rejimini coşkulu bir şekilde destekleyen) Suudi Arabistan'a olan daha önceki bağlılığından daha bağımsız bir dış politikaya doğru geniş bir eksen kayması yaşamasının bir parçası olduğunu düşünüp, el-Cezire kanalını kurmasını da kendi dış politika gündeminin anahtar bir unsuru olarak değerlendirmiştir. Bu durum, 2003 Körfez Savaşı ve bir tehdit unsuru olarak görülen Saddam Hüseyin'in iktidardan uzaklaştırılması esnasında Suudi Arabistan'ın emniyet şemsiyesine olan bağlılıklarından uzaklaşmayı da içermektedir.⁶⁴ Bunun yerine Katar şimdilerde, bağımsız bir devlet olarak devam eden varlığının güvenliğini (en dikkate şayanları Amerika ve Avrupa Birliği olan) dış güçlerle ilişkilerini geliştirmekle garanti altına almanın yollarını aramaktadır.⁶⁵ İran'dan geleceği algılanan tehditten ötürü hala endişe duyduğu halde,

⁶³ Gilles Keppel'in düşüncesine göre, bu hutbeler "Arap dilindeki Sünnî hutbelerin tonunu dünya ölçeğinde ayarlamaktadır." Gilles Kepel, *Bad Moon Rising: A Chronicle of the Middle East Today* (çev. Pascale Ghazaleh) (London: Saqi Books, 2003) 60.

⁶⁴ Kardâvî'nin, 1991'deki "fetva savaşı" denilen dönem zarfında, Suudi Arabistan'ın NATO birliklerinin Yarımada'ya girmesine müsaade etmesini kesin bir şekilde desteklemiş olması, Arap yarımadası dışından İslâmcı taraftarlarının şaşkınlık yaşamasına sebebiyet vermiştir. Yvonne Yazbeck Haddad, "Operation Desert Storm and the War of Fatwas" Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick & David Powers (eds.) *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996) 297-309 (9).

⁶⁵ Bu siyasetin diğer yönü Katar'ın kendisini, sadece entelektüel değil aynı zamanda ABD karşıtlığı militancılığına karşı faaliyet gösterme amacı güden ABD dış politikasını yaygınlaştırarak nedeni olduğu farzedilen İslâm geleneğinde daha kapsamlı bir teolojik değişikliği desteklemekle teolojik dinamizmi merkezi konuma yetleştirmiş olmasıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. David H. Warren, "Doha – The Center of 'Reformist Islam'? Considering Radical Reform in the Qatar Context: Tariq Ramadan and the Research Center for Islamic Legislation & Ethics (CILE)" *Maqasid Al Shariah*; Saba Mahmood, "Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation" *Public Culture* 18:2 (2006) 323-47.

bölgedeki son isyanlardan önceki çoğu karışıklıkta (Darfur, Lübnan vs) Katar'ın arabuluculuk teşebbüsleri bu bağlamda değerlendirilmiştir.⁶⁶ Libya'daki isyanlar bir iç savaşa doğru kayarken, Katar'ın "yumuşak gücü" vasıtasıyla sahip olduğu önemi kanıtlama hamleleri, Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin 1973 nolu kararı akabinde NATO ile birlikte açık askeri müdahale halini almıştır. Bu noktada, (yurtdışındaki Libyalılar arasında en etkili âlimlerden biri olduğu kabul edilen) ve Katar yetkilileri ile Libya'daki İhvân ile bağlantısı olan milis kuvvetler arasında aracı bir anahtar olarak görev yapan Libyalı öğrencisi Ali es-Sallabi örneğinde olduğu gibi, Kardâvî çevresinde yetişmiş siyasî göçmenlerden oluşan İhvânü'l-Müslimîn ağının oldukça faydalı olduğunu kanıtlamıştır.⁶⁷

⁶⁶ Lina Khatib, "Qatar's foreign policy: the limits of pragmatism" *International Affairs* 89:2 (2013) 417-41; Mehran Kamrava, "Mediation and Qatari Foreign Policy" *Middle East Journal* 65:4 (2011) 539-56; Shawn Powers, "The Geopolitics of the News: The Case of the Al Jazeera Network" (University of Southern California: Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2009); Shawn Powers & Eytan Gilboa, "The Public Diplomacy of Al Jazeera" Philip Seib (ed.) *New Media and the New Middle East* (New York: Palgrave Macmillan, 2009) 53-77; Kristian Coates Ulrichsen "Qatar: Emergence of a Regional Power with International Reach," e- *International Relations*, 23 Ocak 2012, <http://www.e-ir.info/2012/01/23/qatar-emergence-of-a-regional-power-with-international-reach/> (12 Ekim 2013); Steven Wright, "Foreign Policies with International Reach: The Case of Qatar" in David Held & Kristian Coates Ulrichsen (eds.) *The Transformation of the Gulf: Politics, Economics and the Global Order* (London: Routledge, 2011) 296-312; Guido Steinberg, "Katar und der Arabische Frühling: Unterstützung für Islamisten und anti-syrische Neuausrichtung," *Stiftung Wissenschaft und Politik*, Şubat 2012, http://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/aktuell/2012A07_sbg.pdf (1 Ekim 2013). Ayrıca, Katar'ın Suudi Arabistan'dan bu ayrışması, kısmen, Arabistan'ın Katar iç işlerine müdahalesinin farkedilmesi, 1995'te Emir'in babasına karşı bir devrimi desteklemesi ile harekete geçirilmiş ve hatta tartışmalı sınır bölgelerindeki silahlı çatışmaları desteklemesiyle Katar'ın orada önemli bir askeri varlık tesis etmesi için Amerika'yı teşvik etmesine ilave bir etken olarak görmüştür. Allen J. Fromherz, *Qatar: A Modern History* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2012) 92-3.

⁶⁷ Steinberg, "Katar und der Arabische Frühling" 5; Khatib, "Qatar's foreign policy" 7. Aslen Bingazi'li olan el-Sallabi, 1999'dan beri Doha'da sürgünde yaşamaktadır

Kardâvî'nin Libya çatışmasıyla ilgili kendi müdahalesi, 21 Şubat 2011'de el-Cezire'de canlı bir röportaj anında verdiği bir fetva şeklinde ortaya çıkmıştır. Hukuki açıdan bağlayıcılığı olmamakla beraber, müftü, bir fetva verirken “Allah adına konuşmaktadır.”⁶⁸ Nitekim fetva “kendi zamanlarının zihinsel ve ahlaki evrenini [çember içine alıp], makul, meşru ve doğru olanın sınırları çevresinde daima dengeyi sağlayarak” bu yeni toplumsal bağlamdaki hukuk geleneği normlarının hayata geçirilme denemesini yansıtmaktadır.⁶⁹ Bunlar göz önünde bulundurulduğunda, Kardâvî'nin şu sözleri çarpıcıdır:

Bu fetvayı, Muammer Kaddâfî'yi öldürebilecek kumandanlara ve askerlere, bunlar arasından onu kurşunla vurup, ülkeyi ve [Allah'ın] kullarını ondan kurtarabilecek herhangi bir kimseye veriyorum: Bunu yapın! Zira bu adam insanların kökünü kazımak istiyor. Kanaatimce, ben insanları koruyor ve bu fetvayı veriyorum: Bu zikrettiklerim arasında bir kurşunla onu vurabilecek ve bizi onun zulmünden kurtaracak, Libya'yı ve onun yüce halkını bu adamın kötülüğünden kurtarabilecek kim varsa, bunu yapın!⁷⁰

Kaddâfî rejimi diğer *ulema*dan beyhude destek çağrısında bulunmuşken, Kardâvî'nin UMAB'deki meslektaşları derhal onun tavrını destekleme çabasına girişmişlerdir.⁷¹ Bu makale açısından önemli olan husus, Mısır'ın durumunda olduğu gibi, Kardâvî'nin burada, fetvasının inşasını hukuk geleneğinin sükûnet çağrısı yapan örneklerinden istifade ederek hazırlaması ve bunda yine

(şahsi web sayfasına <http://www.alsallaby.com/> adresinden ulaşılabilir). Fakat bununla birlikte, Kardâvî ve İhvânü'l-Müslimîn'in Katar kolunun lideri Jassim Sultan arasında yakın bir ilişki yok gibi görünmektedir ve bu durum 1999'da İhvân'ın Katar şubesinin tek taraflı olarak fesh edilmesinden anlaşılabilir. Kristan Diwan'a bu noktadan ötürü minnettarım.

⁶⁸ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: One World, 2002).

⁶⁹ Skovgaard-Petersen, *Defining Islam* 13.

⁷⁰ Yusuf Kardâvî, “Fetva eş-Şeyhi'l-Kardâvî fi katli'l-Kaddâfî,” Youtube, 22 Şubat 2011, <http://www.youtube.com/watch?v=6qQ8eJUwxXs> (20 Ekim 2013). Michot, “The fatwa” 2.

⁷¹ Emad Mekay, “Too Late, Qaddafi Seeks the Aid of Muslim Clerics,” *New York Times*, 3 Mart 2011, http://www.nytimes.com/2011/03/03/world/africa/03iht-M03-FATWA.html?_r=0 (04 Ekim 2013).

özellikle yaratıcı olmasıdır. Müteakip Cuma hutbesinde şu ifadelerle hukuki muhakemesine açıklık getirmiştir: “Muvazanat, ma‘alat ve evveliyat fikhından hareketle biz bir kavmin necatı için bir kimseyi kurban ediyoruz”.⁷² Kardâvî’nin yeni faydacı muhakemesinin, “*devrim fikhı*” adında yeni bir *fikh* sahası düzenlemesinden farklı olmayacak bir şekilde, hukuk geleneği çerçevesinde bilinçli olarak inşa edildiği düşünülebilir. Fakat Kardâvî’nin söylemi, tamamen teamülün dışına çıkmaz ve o yine İbn Cübeyr’in dilinden emirlere riayet eden Libya ordusunun Tanrı’ya karşı “itaatsizlik (masiyya)” eylemi içerisinde olduğu ifade eden hadise atıf yapar.⁷³ Benzer şekilde Libyalı asilerin şehitliğini onaylamada, Kur’an’ın 3:169. âyetine atıf yapmıştır: “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma. Bilakis onlar diridirler. Rableri katında Allah’ın lütfundan kendilerine verdiği nimetlerin sevincini yaşayarak rızıklandırılmaktadırlar.”⁷⁴

Aslında, Kardâvî’nin söylemine dayanak yapmaya çalıştığı eski örnekler, tamamen modern örneklerdir. Kardâvî’nin, Kaddâfî’nin eylemlerini tanımlamak üzere (sınırları aşan bir kimse, asi anlamındaki) *بغى* fiilini kullanımı başkaldırının meşruluğu konusundaki klasik tartışmalardan değil,⁷⁵ aksine Reşid Rıza’nın meşhur Kur’an tefsiri *Tefsirü’l-Menâr*’dan çıkarılmış görülmek-

⁷² Michot, “The fatwa” 2. Fikhu’l-evleviyât aslında Kardâvî’nin daha önceki çalışmalarından birisinin başlığıdır. Bkz. Yusuf Kardâvî, *fi Fikhi’l- evleviyat: Dirâse cedîde fi dav’i’l-Kur’ân ve’s-sünne* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1995).

⁷³ Söz konusu hadis şudur, “Yaratana isyan edilen yerde yaratılana itaat yoktur, itaat ancak iyi olanadır.”

⁷⁴ Michot, “The fatwa” 9.

⁷⁵ Michot’un tercümesinde, Kardâvî’nin ifadeleri “(Allah’a) karşı (O’nun) kullarına kötülük, adaletsizlik ve zulümde bulunan itaatsizlik içinde olan bu adama (Kaddâfî) itaat etmeye izni yoktur.” şeklindedir. Michot, “The fatwa” 9. Michot, *بغى على* tabirini “zulüm” olarak tercüme etmiş olsa da buradaki tahmin Kardâvî’nin kendi anlamlandırmasında Rıza’nın tefsirinden istifade ettiği ve *بغى على*’nin aslında “karşı koymak” yahut “ bir antlaşmada sınırı aşmak” anlamında çevrilebileceği yönündedir. *بغى* fiilinin bir sınırı aşmak anlamını ima eden kullanımı ayrıca Medine Sözleşmesi’nde bulunmaktadır. el-Fadl, *Rebellion* 37. Kardâvî’nin Medine Sözleşmesi yorumu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Warren & Gilmore, “One Nation under God?”

tedir.⁷⁶ Yaygın terminolojide “İsyan ayeti” (49:9) olarak tabirlendirilen âyetin tefsirinde,⁷⁷ Rıza bu âyeti geçmiş örnekler uyarınca bir yöneticiye karşı başkaldırı şeklinde yorumlamak yerine, ilk olarak aslında isyankar olanın *yönetici* olabileceği fikrini varsaymaktadır.⁷⁸ Michot’un kendi yorumuna göre, öyleyse hukuk geleneği ve Kardâvî açısından mesele, “yöneticiye karşı bir başkaldırı” olmayıp, aksine yöneticinin halka karşı bir isyanı olmuştur; yahut, daha doğrusu, onların yorumuna göre, “bir rejime karşı silahlı isyanda bulunan bir halk olmayıp, - mesela barışçıl gösterilerden ötürü - halka kıyımında bulunmaya başlayan bir rejim söz konusu olduğunda, o iktidar meşruluğunu kaybeder ve bu durumda din âlimleri, inananları savunmak için müdahale etmek zorunda kalır.⁷⁹

⁷⁶ Tefsir’in yazarı hususunda çok az bir tartışma söz konusudur. Bununla birlikte Reşid Rıza ve Muhammed Abduh (ö. 1905) tarafından yazıldığına inanılmaktadır. Mevcut akademik çalışmalar ışığında, Abduh’un erken ölümü göz önünde bulundurulduğunda, Rıza’nın Tefsirin müellifliğinde, aslında itibar edildiğinden çok daha fazla yaratıcı bir rol oynadığı daha kabul edilir bir hal almıştır, nitekim Jane McAuliffe’nin, Jacques Jomier’in orijinal ifadesiyle hemfikir olduğu yönlendirici ifade şu şekildedir: “Çalışmanın temelinde kesin olarak Reşid Rıza’nın olduğu yönündedir.” Jane D. McAuliffe, *Qur’anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (New York: Cambridge University Press, 1991) 79; Jacques Jomier, *Le commentaire coranique du Manar: tendencies modernes de l’exegese coranique en Egypt* (Paris: G-P. Maisonneuve, 1954) 51.

⁷⁷ Âyet şu şekildedir: “Şayet inananlar arasında iki grup birbirleriyle savaşırlarsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı sınırı aşarsa, Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın.” el-Fadl, *Rebellion* 37-61. el-Fadl’in âyetü’l-hirâba (5:33-34) üzerine tartışması aynı bölümde bulunabilir.

⁷⁸ Rıza’nın buradaki düşüncesi “şayet yönetici, İslâm’dan saptırırsa o vakit yöneticiye karşı isyan zaruridir” iddiası temelindedir. Muhammad ‘Abduh & Reşid Rıza, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-hakîm eş-şehîru bi’tefsîri’l-menâr* 12 Cilt (Kâhîre: Dârü’l-menar, 1974 (2.baskı)) 6:366-8.

⁷⁹ Nitekim, Kardâvî bu ayeti şu şekilde değerlendirmiştir: “[Kaddâfî’nin] Libya’nın tamamını kendi uğruna ateşe verme ihtimali yok değildir. Zira şunu söylemiştir: ‘Kanımın son damlasına kadar, silahımdaki son fişeğe kadar ve askerlerimin sonuncusuna kadar savaşıcağım!’ [...] O biyolojik, kimyasal, herhangi kitle imha silahlarının kullanımını umursamayacaktı!” Michot, “The fatwa” 2-4.

Burada dikkat çekici husus, Kardâvî'nin yaratıcılığının kendisinin isyanlardan önceki düşüncesinden bile bariz bir kopuşu içermesidir. *Cihad Fıkhı* çalışmasında, Kardâvî “mürtet rejimlere” dahi barışçıl yollarla direnilmesi ve değiştirilmesi gerektiğini ileri sürmüştü.⁸⁰ Şiddet yanlısı aşırı grup olan el-Cemaatü'l İslâmîyye 2002'de şiddetten vazgeçtiklerinde, atıf yaptıkları en önemli âlim Kardâvî idi, ki o doğal olarak bu hareketi takdir etmişti.⁸¹ Mısır isyanı ve Libya iç savaşı açıkçası Kardâvî için geçmiş örnekleriyle kıyaslanamaz yeni radikal bir bağlamın ürünüydü. Önemli ölçüde, Kardâvî'nin destekçilerinin ve takipçilerinin ezici çoğunluğunun çıkarları ve amaçlarının Mübarek ve Kaddâfî'nin gitmelerini dilemekte müttefik oldukları gerçeği,

⁸⁰ Kardâvî bu rejimleri “İslâm'ın yetkili ve düzenleyici bir dayanak olduğuna inmayan, onu bir yasa kaynağı olarak kabul etmeyen, ayrıca görüşlerine, toplumsal ve kültürel değerlerine kanaat getirmeyen” yönetim şekilleri olarak tanımlamaktadır. Kardâvî, *Fıkhü'l-cihad: dirâse mukârane li-ahkâmihi ve-felsefetihi fi dav'i'l-Kur'ân ve's-sünne* 2 Cilt (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2009) 2:1187-9. Bununla birlikte, Kardâvî'nin çoğu çalışmasında, ifade ettiği soyut normlar ve bilfiil hayata geçirilmeleri arasında belli bir uyumsuzluk olduğu sıklıkla görülmüştür. Mesela, 1988'de Kâhire'nin Ayn Şems bölgesinde Mısır rejimi tarafından özellikle şiddetin arttırıldığı bir dönemde, Ezher, rejimin uyguladığı bu şiddet müdahesini açık bir şekilde desteklerken, Kardâvî ve meslektaşı Muhammed el-Gazali (ö. 1996) keza “rejimin niyetine inanıyoruz ve rejimin Mısır'a olan inancına güveniyoruz” beyanında bulunmuş ve Kur'ân ve Sünnetin “doğru yolda sapmaya engel olmak için, ne sorumsuzca imansızlık ithamı içeren, ne de acelece herşeyi mahveden yenilik öngören, açık yollar şart koştuğunu” ileri sürmüşlerdir. Baker, *Islam Without Fear* 83-9. Bu noktadan ötürü Mohamamad Fadel'a minnettarım.

⁸¹ Krämer, “Drawing Boundaries” 33 dipnot 66. Kardâvî'nin *Fıkhü'l-cihad* çalışması ve ayrıca önceki çalışmalarıyla aslında inandırmaya çalıştığı bu “tekfiri” gruplar yahut “dünyaya karşı savaş çağrısında bulunanlardı”. Kardâvî'ye göre aşırıcılığın kökenleri rejim baskısında yatmaktadır ve Kardâvî *Zâhiratü'l-guluvv fi't-tekfir* başlıklı çalışmasında “bu (aşırıcılık) düşüncesinin ancak fikirler vasıtasıyla sürdürülebileceğini” ileri sürmüştür ve bunun üzerine Tammam, Kardâvî'nin “yirmi yıldır İslâmî hareketlere zarar veren bu fenomenden İhvân'ın saflarını korumada muazzam derecede etkili olduğunu” ileri sürmüştür. Yusuf Kardâvî, *Zâhiratü'l-guluvv fi't-tekfir* (Kâhire: Dâru'l-itisam, t.y.) 18; Tammam, “Yusuf al-Qaradawi and the Muslim Brothers” 7. Bu açıdan özellikle ihtilafı bir istisna, İsrail ile ilgili olup, Kardâvî bu özel bağlamda “intihar saldırısı”nın meşru bir taktik olduğunu savunmuştur. Bkz. Zaman, *Modern Islamic Thought* 271-81.

Kardâvî'ye, "Ümmete bir devrim fikhî sunma fırsatından ziyadesiyle istifade etmek amacıyla"⁸² kamu sahasına müdahale etme stratejisini kesin olarak mümkün kılmıştır. Bunun beraberinde, Bahreyn ve Suriye ile devam eden isyanlar, Kardâvî'nin oldukça farklı bir şekil alana müdahale etmesiyle çok daha karmaşık bir öneri sunmuştur.

IV. Bahreyn ve Suriye'de Mezhepçilik ve Cihad

Kardâvî'nin Kâhire'ye dönüşü ve Kaddâfî'ye karşı vermiş olduğu fetvası, gerek uluslararası gerek yerel Arap medyasında bir dizi destek verici yahut endişe duyan bakış açılarıyla geniş çapta haber edilirken, Bahreyn ve Suriye'de başgösteren isyanlarla birlikte, Kardâvî'nin siyasî açıdan bağımsız bir şahıs olarak (el-Cezire'nin imajı gibi) itina ile işlenen imajı büyük ölçüde değer kaybetmeye başlamıştır. Bu makalenin amaçları açısından, zikredilen bu iki isyan, kendilerinden önceki isyanlardan geniş ölçüde Şiî nüfusa sahip olmaları nedeniyle önemli ölçüde farklıydı⁸³ ve burada çarpıcı olan husus Kardâvî'nin bilfiil olarak onların mezhepçi tabiatlarını kışkırtmaya yönelik katkısıydı. Bahreyn isyanı, protestocuların 15 Şubat 2011'de Bahreyn'in İnci Meydanı çevresinde toplanmalarıyla başlamıştır. Emsallerine benzer bir yön alarak, polisin olayları zaptetmeye çalışması çok daha geniş gösterilere sebebiyet vermiştir. Giderek artan gösteriler ve baskı çemberi daha acımasız bir hal aldığında, Kardâvî'nin UMAB'deki meslektaşlarından, Necefli mümtaz Şiî âlim Muhammed Ali Teşhiri (d. 1944), *Dünya İslâm Mezheplerini Takrip Müessesesi*'nin genel sekreteri sıfatıyla bütün diğer âlimlere yaptığı gibi,

⁸² Kardâvî, 25 Yunayir Sevratü Şa'b 7.

⁸³ (Sırasıyla nüfuslarının neredeyse %60 ve %15'i temsil ettiği tahmin edilen) Bahreyn'in Şiâ çoğunluğu ve Suriye'nin öncelikle Alevi azınlığı arasındaki bu benzeştirme bir şekilde indirgemeci görünebilirken, bu durum mukayeseli analitik bir amaç oluşturmaktan ziyade yalnızca bulgusal amaçlar için yapılmaktadır. Suriye'deki Alevi azınlık ile hakim 12 İmam Şiîliği arasındaki ilişki siyaseti hakkında daha fazla bilgi için bkz. Thomas Pierret, "Karbala in the Umayyad Mosque: Sunnite Panic at the 'Shiitization' of Syria in the 2000s," Brigitte Maréchal and Sami Zemni (eds.) *The Dynamics of Sunni-Shia Relationships: Doctrine, Transnationalism, Intellectuals and the Media* (London: Hurst, 2013) 99-116; Pierret, *Religion and State in Syria*.

Kardâvî'yi de Bahreyn'deki ayaklanmaya destek vermeye teşvik eden açık bir mektup yazmıştır.⁸⁴ Kardâvî bu isteği reddetmiş ve aksine, 18 Mart 2011'deki Körfez İşbirliği Teşkilatı'nın (GCC) askerleri tarafından Bahreyn'de gerçekleştirilen askeri müdahaleden sadece iki gün sonraki Cuma hutbesinde “Doğrusu Bahreyn Devrimi, ki aslında bu bir devrim değildir, daha ziyade bir mezhep ayaklanmasıdır [...] yani onunla ilgili bir meseledir, bu Sünnîlere karşı Şiâ ayaklanmasıdır, ben Şiâ'ya karşı değilim, taassuba karşıyım [...] isyanı başlatanlar barışçıl değiller, onlar silah kullanıyorlar.”⁸⁵ ifadelerini kullanmıştır.

Bununla birlikte, Kardâvî'nin en fazla tartışmaya sebebiyet vermiş gibi görülebileceği müdahalesi Suriye ihtilafı ile ilgiliydi. 2012 zarfında şiddet daha kötü bir hâl aldığında Kardâvî, tartışmayı açık bir şekilde alevlendirmeye kadar vardırılmamış görünse de, rejimin tavrını öfkeli bir şekilde eleştirmişti. 7 Şubat 2012'de kendisi ve yüzün üzerinde UMAB'den meslektaşlarıyla ortaklaşa verdikleri fetvada, Suriye ordusundaki askerlerden firar edip muhaliflere katılmaya ve Müslüman ülkelerdeki halklardan, “gerek maddi gerek manevi açıdan ihtiyaç duyabilecekleri her şeyle Suriye'deki devrimcilere destek olma-

⁸⁴ Muhammad al-Taskhiri, “Risâlatü Âyetullah et-Taskiri ilâ el-'Alâmeti'l-Kardâvî,” Rohama, 5 Nisan 2011, <http://www.rohama.org/ar/pages/?cid=5217> (accessed 7 October 2013).

⁸⁵ Yusuf Kardâvî, “eş-Şeyhü'l-Kardâvî ve-muzâheratü'l-Bahreyn” Youtube, 19 Mart 2011, <http://www.youtube.com/watch?v=3tGJvhR0hYg> (7 Ekim 2013). Şubat 2012'de yazarın yürütmekte olduğu alan çalışmasının ilk dönemi zarfında Doha'da Kardâvî'nin meslektaşları ve öğrencileriyle daha anektod içerikli söyleşiler, Kardâvî'nin Bahreyn isyanını destekleyip desteklememe hususundaki kararının UMAB üyeleri arasında gerçekleşen derin tartışmaların ortasından çıktığını, Kardâvî'nin kararını kınamanın sorumluluğunun, isyanı desteklemede Irak iç savaşının mezhepsel şiddetini tekrarlama potansiyalini gören bazı etkili Sünnî Iraklı üyelerin üzerine yıkıldığını resmetmiştir. Çalışmanın ikinci döneminde 6 Şubat 2013 tarihinde yazar ve Kardâvî arasında gerçekleştirilen bir röportaj esnasında, Bahreyn rejimine desteği hakkında daha doğrudan soru yönelttiğimde, Kardâvî açıklama eğiliminde değildi, sonrasında da röportajı kayıt altına alan sekreterlerinden birisiyle, konuşmayı farklı bir tarafa çekti.

ları için” gönüllü komiteler teşekkül etmeleri talebinde bulundular, ki görünen bu rolün hem Katar hem Suudi Arabistan tarafından üstlenildiğidir.⁸⁶

Bu durum 31 Mayıs 2013’te Lübnan sınırı yakınındaki stratejik Kuseyr kasabası mücadelesi sırasında önemli ölçüde değişecekti. Lübnan kökenli Şii hareket Hizbullah mücahitlerinin haber edilen müdahaleleri, dengeyi rejimin lehine bozar gibi görüldüğünde, Kardâvî Cuma hutbesinde “Gücü yeten, nasıl ateş edeceğini bilen, nasıl silah kullanacağını bilen, nasıl kılıç kullanacağını yahut ateş edeceğini bilen (...), gücü yeten herkes kardeşlerine destek olmak için Suriye’ye gitmeli.”⁸⁷ İfadelerini kullanmıştır. Kardâvî, rejimin silah teçhizatını sağladıkları için Rusya’yı “Müslümanların düşmanı” olarak kınarken, öfkesi Hizbullah ve İran üzerinde toplanmış, önemli derecede mezhepçi bir ses tonuyla şunları dile getirmiştir:

Lübnanlı bu adamları bilmiyor musunuz? Allah’ın partisi olarak isimlendiriliyorlar! Allah’ın partisi! Onlar, İblisin (Tağut) partisi! Şeytanın partisi! (...) Kuseyr halkını öldürüyorlar! Erkekleri, yaşlıları, kadınları, çocukları öldürüyorlar! Bu adamların binlercesi İran’dan gelmiştir! Irak’tan gelmiştir! Lübnan’dan gelmiştir! Böylesine çok sayıda ülkeden, bütün Şiâ ülkelerinden gelmişlerdir! - Sünnîlerle ve onların yanında yer alan kimselerle, Hıristiyanlarla, Kürtlerle mücadele etmek için - her yerden geliyorlar.⁸⁸

⁸⁶ Iumsonline “Efta ekseru mieti ‘âlimîn ve-müfekkirin min muhtelifi’t-teyyârati’l-İslâmîyye ve’s-siyâsiyye fi beyâni bi-şe’ni Sûriyye” 7 Şubat 2012, <http://www.iumsonline.net/ar/print.asp?contentID=3766> (16 Ekim 2013). Bu fetva aynı zamanda imza sahiplerinin öncelikle Suudi Arabistanlılar ve Mısırlılar olması açısından, ve Kardâvî’nin temsilen imza attığı devletin Katar olması açısından önemlidir. David Sanger, “Rebel Arms Flow Is Said to Benefit Jihadists in Syria,” New York Times, 14 Ekim 2012, http://www.nytimes.com/2012/10/15/world/middleeast/jihadists-receiving-most-arms-sent-to-syrian-rebels.html?_r=0 (16 Ekim 2013); Ian Black & Julian Borger, “Gulf States Warned Against Arming Syria Rebels,” The Guardian, 5 Nisan 2012, <http://www.theguardian.com/world/2012/apr/05/gulf-states-warning-arming-syria> (16 Ekim 2013).

⁸⁷ Yusuf Kardâvî, “Hutbetü’l-Cum’a li’d-doktor el-Kardâvî 31-5-2013” Youtube, 31 Mayıs 2013, <http://www.youtube.com/watch?v=QLHXSWCar78> (7 Ekim 2013).

⁸⁸ a.g.y.

Kardâvî, bu konuşmasından sonra, özellikle ilgisini Esad rejiminin desteğinin çoğunu sağladığı Alevi toplumuna çevirmektedir. Tarihsel olarak aynı zamanda “Nusayrîler” olarak bilinen bu mezhep hakkında Suriyeli âlim Takiyuddin b. Teymiyye'nin (ö. 1328) fetvalarını yeniden ifade ederek⁸⁹ “Bütün Nusayrîler hakkında konuşmuyorum, halkların yanında yer alan Nusayrîler de var, fakat onların çoğunluğu, bu grup Şeyhülislam İbn Teymiyye'nin ‘Hıristiyan yahut Yahudilerden daha kâfir olduklarını’ söylediği gruptur ki, onların halkları öldürmeye başladığını görmekteyiz.”⁹⁰ iddiasında bulunmaktadır.

Bu tutumu daha da çarpıcı kılan şey, onun Kardâvî'nin büyük ölçüde halka mal olmuş olan Sünnîler ile Şiâ arasında yine teolojik olmaktan ziyade siyasî birlikteliği sağlamaya yönelik önceki mücadelesinden önemli ölçüde uzaklaşmayı yansıttığıdır. Yaron Friedman, İbn Teymiyye'nin Nusayrî/ Aleviler ve diğer heterodoks akımları Hıristiyan, Yahudi ve politeistlerden daha endişe verici ve “daha kâfir” şeklinde mürted olarak tarif etmesinin, en dikkat çeken Nusayrî/ Alevilerin Suriye ve Mısır'ın Memlûk idarecilerine karşı saflarında yer aldıkları Moğollar olan dış güçlere karşı Müslüman halkın birliğini koruma endişesinden kaynaklandığını ileri sürmüştür.⁹¹ Bunları hatırdı tuta-

⁸⁹ “Zamanının en zeki ve velut Müslüman dinî âlimlerinden birisi” olan İbn Teymiyye, günümüzde Güneydoğu Türkiye’de yer alan Harran’da doğmuş ancak 1296’da Moğol istilalarından kaçmaya zorlanmış ve Nusayrî/Alevi topluluğuna karşı üç fetva vereceği Şam civarına yerleşmiştir. Jon Hoover, “İbn Taymiyya,” Oxford Bibliographies online, 2012, <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0150.xml?rskey=HPX03i &result=104&q=> (22 Aralık 2013).

⁹⁰ Kardâvî, “Hutbetü'l-Cuma li'd-doktor el-Kardâvî.”

⁹¹ Yaron Friedman, *The Nusayri-‘Alawis: An Introduction to the Religion, History, and Identity of the Leading Minority in Syria* (Leiden: Brill, 2010) özellikle, 62-4, 187-99, 299-309. Ayrıca bkz. Mona Hassan, “Modern Interpretations and Misinterpretations of a Medieval Scholar: Apprehending the Political Thought of Ibn Taymiyya” Yossef Rapoport & Shahab Ahmed (eds.) *Ibn Taymiyya and His Times* (Oxford:Oxford University Press, 2010) 338-366; Paul L. Heck, “Jihad Revisited” *Journal of Religious Ethics* 32 (2004) 95-128; Yahya Michot, *Ibn Taymiyya: Muslims under Non-Muslim Rule* (Oxford: Interface Publications, 2006); Michot, “İbn Taymiyya’s ‘New Mardin Fatwa’. Is Genetically Modified Islam (GMI) Carcinogenic?” *Muslim World* 101:2 (2011) 130-81; Michot, *Ibn Taymiyya: Against Extrem-*

cak olursak, Kardâvî'nin buradaki yorumu ve İbn Teymiyye'den yaptığı alıntı benzer şekilde inançlı Müslümanlar olarak Nusayrî/Alevilerin konumlarıyla daha az alakadar olup, daha çok Suriye iç savaşında siyasi birlik ve desteği harekete geçirmekle alakadar olduğu görünebilir. İlave olarak bu yorum Kardâvî'nin diğer çalışmalarında, basit bir şekilde hukuk geleneğinin *kuffâr* tabirini kullanımını zaman, mekan yahut bağlama dikkat etmeden bütün gayr-ı müslim yani "inanmayanlar"ı kapsayan bir atıf olacak şekilde almadığı, aksine onu münhasıran belli bir zamanda bilfiil olarak Müslümanlarla mücadele eden gayr-ı müslimler manasında anladığı gerçeği ile de desteklenmektedir.⁹²

Suveş Kanalı'nın İngilizler tarafından işgaline karşı mücadele edecek Ezhher gönüllülerinin organizatörü olduğu günlerinden itibaren, Kardâvî'nin külliyatında bulunan ana tema, dış askeri ve kültürel saldırı karşısında savaş hazırlığında olan Müslüman topluluğun birliğini muhafaza ihtiyacıdır.⁹³ Sagi

isms (Beirut: Albouraq, 2012); Denise Aigle, "The Mongol Invasions of Bilad Al-Sham by Ghazan Khan and Ibn Taymiyah's Three 'Anti-Mongol' Fatwas" *Mamluk Studies Review* 11:2 (2007) 89-120; Jihad and the Mongols," *Taymiyyan Studies*, <https://sites.google.com/site/jhoover363/taymiyyan-studies/jihad-against-the-mongols> (22 Aralık 2013). Jon Hoover'a bu atıflarından ötürü müteşekkirim. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaki Aleviler'e ilişkin verilmiş sonraki üç fetva hakkında bir tartışma için bkz. Yvette Talhamy, "The Fatwas and the Nusayrî/Alawis of Syria" *Middle Eastern Studies* 46:2 (2010) 175-94.

⁹² Kardâvî'nin kâfir tabirini bu minvalde anlamasının bir örneği fikhu'l-ekalliyedeki söyleminde görülebilir. Bu bağlamda "Müslüman kimse kâfir kimseye varis olmaz" anlamına gelebilecek meşhur bir hadisi ele almaktadır. Günümüzde, bu hadise ekseri Müslüman mühtedilerin gayr-ı müslim akrabalarından miras alamayacağını ileri sürdüğü şekilde iktibas edilmektedir. Bununla birlikte bu durumda ve İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'den gelen yorumu takiben Kardâvî bu hadiste geçen kafir tabirinin (aynı zamanda tabi olarak bir bakıma "ihtida eden") ilk Müslümanlar tarafından kendi zamanlarında genç Müslüman topluluğa karşı bilfiil mücadele eden (*el-kafirü'l-harbi*) gayr-ı müslimler anlamında anlaşıldığını çelişkili bir şekilde ileri sürmektedir. Kardâvî, *fî Fıkhi'l-ekalliyeti'l-Müslime* 58.

⁹³ Nadia Wardeh, "Yusuf al-Qaradawi and the 'Islamic Awakening' of the late 20th Century" (McGill University; Unpublished MA Thesis, 2001) 13; Muhammad Qasim Zaman, "Consensus and Religious Authority in Modern Islam: The Dis-

Polka da benzer şekilde, Kardâvî'nin daha önceki evrensel hamlelerinin öncelikle, hem Irak'taki Amerikalılara hem de İsraililere karşı Sünnî-Şîâ birliğini koruma girişiminden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Mesela 2006 yılı İsrail ve Hizbullah arasındaki tartışma zarfında Kardâvî, Şîî hareketin en önemli destekçilerinden birisiydi ve Polka, Kardâvî'nin "Silaha sarılıp Müslüman topraklarını İsraili pisliklerden temizleme yükünü omuzlayan kimseler oldukları sürece, Lübnanlı direnişçilerin Şîî olmalarında herhangi bir sakınca yoktur. Bunlar geçmişte de muzaffer olmuş ve (Güney Lübnan'ı) Yahudilerden özgürlüğüne kavuşturmuşlardı (...) Ben Sünnî ve Şîî arasında bir farklılık göremiyorum." ifadelerini kullandığını aktarmaktadır. O dönemde Kardâvî, bir Şîâ hareketi olmaları temelinden hareketle Hizbullah'a sunulacak her desteğin haram olduğunu ileri süren Suudi Arabistan *ulemas*ına karşı çıkmasıyla Hizbullah'ı destekleyen bir fetva vermiştir.⁹⁴

Körfezdeki siyasî bağlama daha geniş bir çerçeveden bakacak olursak, özellikle Bahreyn ve Suudi Arabistan'da mezhepçiliğin alevlenmesi, Bahreyn isyanının başlangıcından itibaren her bir ülkenin kendi Sünnî *uleması* tarafından desteklenen önemli bir karşı devrim stratejisi olmuştur.⁹⁵ Kardâvî'nin 31

courses of the Ulema" *Speaking for Islam* 153-80 (19-20); Uriya Shavit, *Islamism and the West: From "Cultural Attack" to "Missionary Migrant"* (London: Routledge, 2014) özellikle, 29-62.

⁹⁴ Eylül 2009'da *el-Misru'l-Yevm* ile gerçekleştirilen bir röportajda, Kardâvî'nin, Şîâ'nın Müslüman olduğunu onaylarken, onları "dinsel bidatçiler" ve Sünnî toplumlara bir tehdit oldukları yönünde değerlendirdiğini söyleyecek kadar değişim başlattığı görülmüştür. Mısır ile ilgili dikkat çektiği hususlar yirmi yıl önce hiçbir Şîâ mevcut değilken, bugün ise "çoğu Şîî mensubiyetlerini açık bir şekilde övünerek göstermektedir" diyerek belirgin biçimde suikastçı bir tonu açığa vurmuştur. Sagi Polka, "Taqrîb al- Madhahib – Qaradawî's Declaration of Principles Regarding Sunni-Shi'i Ecumenism" *Middle Eastern Studies* 49:3 (2013) 414-429 (10-12).

⁹⁵ Toby Matthiesen, *Sectarian Gulf: Bahrain, Saudi Arabia, and the Arab Spring That Wasn't* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2013); Madawi al-Rashid, "Sectarianism as Counter-Revolution: Saudi Responses to the Arab Spring" *Studies in Ethnicity and Nationalism* 11:3 (2011) 513-26; Guido Steinberg, "Kein Frühling in Bahrain: Politischer Stillstand ist die Ursache für anhaltende Unruhen," *Stiftung Wissenschaft und Politik*, Mart 2011, http://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/aktuell/2013A23_sbg.pdf (15 Eylül 2013).

Mayıs 2013 hutbesi sırasında Suudi Arabistan'dan meslektaşlarına, daha önce Hizbullah'a güven duymasının "yanlış olduğu" *itiraf*ında bulunması, İran'ı ve onun Suriye rejimine yönelik desteğini aleni jeo-politik bir tehdit olarak gören Suudi Arabistan perspektifiyle daha yakın bir işbirliği içerisine gireceğinin sinyalini vermektedir.⁹⁶ Bu bağlamda Suudi Arabistan ve Katar, silahlı mücadeleyi desteklemede hemfikirdir ve bu durum, daha öncesinde Libya ile ilgili yapmış olduğu gibi, şimdilerde Kardâvî tarafından, mesela verdiği hutbe sonrası "Arap devrimlerine, bilhassa Suriye devrimine desteklerinden ötürü Katar Devleti, Emiri, hükümet ve halkına"⁹⁷ aleni ve özel teşekkür sunmasıyla desteklenmektedir.⁹⁸ Bununla birlikte, Kardâvî'nin 31 Mayıs hutbesinden sonra patlak veren taşkınlık sadece Katar'ın uluslararası saygınlığına zarar verdiğini göstermemiştir.⁹⁹ Bu aynı zamanda Kardâvî'nin ülke dışından Müslüman savaşıllara, Suriye'ye gitme çağrısında bulunmasının -ki çatışmayı dramatik bir şekilde yükseltme potansiyeli taşıması ve onu tek bir askeri rejimle savaştan daha geniş ve çok daha tehlikeli mezhepsel bir çatışmaya doğru yönelişini kolaylaştırdığının farkına varan kendi özel çalışma kadrosu arasında bir şaşkınlık kaynağı olmuştur.¹⁰⁰ Kardâvî'nin sıklıkla ifade ettiği Müslümanların

⁹⁶ *al-Arabiyya*, "Top cleric Qaradawi calls for Jihad against Hezbollah, Assad in Syria," 2 Haziran 2013, <http://english.alarabiya.net/en/News/middle-east/2013/06/02/Top-cleric-Qaradawi-calls-for-Jihad-against-Hezbollah-Assad-in-Syria.html> (17 Ekim 2013).

⁹⁷ *Qaradawi.net*, "el-Kardâvî yeda'u'l-kâdirin li'l-çihad fi Suriye," 1 Haziran 2013, <http://www.qaradawi.net/news/5899-2012-05-26-07-47-16.html> (1 Ekim 2013).

⁹⁸ a.g.y., "al-Qaradawi Yahya wa-Yathamman Dawr Qatr fi Libiyya," 25 Mayıs 2012, <http://www.qaradawi.net/news/5899-2012-05-26-07-47-16.html> (1 Ekim 2013).

⁹⁹ John Petersen şunu ileri sürmektedir: "Markalaşma jeopolitik ve geleneksel güç mülahazalarıyla rekabet edecek bir devlet varlığı olarak ortaya çıkmıştır. İddialı markalaşma kalabalıkta varlıklarını sürdürecektir şirketlerin yanısıra devletler için zorunludur, zira devletler sıklıkla bölge, altyapı, eğitilmiş insanlar, mesela Körfezde, neredeyse özdeş yönetim sistemleri şeklinde benzer üretimleri sunmaktadırlar." John Peterson, "Qatar and the World: Branding for a Micro-State" *Middle East Journal* 60:4 (2006) 732-48 (14). Ayrıca bkz. Powers & Gilboa, "The Public Diplomacy of Al Jazeera" 5-6.

¹⁰⁰ Bu son nokta Kardâvî'nin 31 Mayıs 2013 hutbesi ardından çalışma arkadaşlarıyla e-posta yazışmaları aracılığıyla gerçekleştirilen anektod içerikli iletişim üzerinden gerçekleştirilebilmiştir. Çalışanlardan birisi o vakit fetvanın nasıl "şeyhin ofisinde

içinde, siyasî yahut teolojik, birliği muhafaza etme vasıtası olarak, herhangi bir tartışmada merkezi noktayı arama arzusu göz önünde bulundurulduğunda, kişi şimdilerde bu durumda Suriye iç savaşında Kardâvî nazarında artık açıkça orta bir noktanın olmadığı çıkarımında bulunabilir.

Özellikle burada hukuk geleneği açısından Kardâvî'nin Suriye iç savaşına yönelik apaçık mezhepçi bir bakış açısını dillendirmesi ve onun İbn Teymiyye okumaları, onun yeni bir *devrim fıkhı* tabirini oluşturma çabasıyla 2011'deki dillendirdiği daha yaratıcı söylemlerinden uzaklaşarak, bu söylemin yerine hukuk geleneğinin geçmiş örneklerinden daha tutucu okumaları koymaya başladığını göstermektedir. Bu temayül 2013 yazında Mısır'a dönüşüne kadar devam etmiştir.

V. Darbe Nedeniyle Kâhire'ye Dönüş

2012'nin son ayları ve 2013'ün başları zarfında, Mursî'nin Cumhurbaşkanlığına ve İhvân hükümetine muhalefet tırmanmaya başlamıştır. Mısır yerel medyası tarafından Kardâvî'nin görüşleri sorulduğunda, İhvân'ınki gibi, onun cevabı da, gösteri yapmaya çıkanlar açıkça "haydut" olarak tasvir edilerek, Mursî'ye şartsız destek yönünde olmuştur.¹⁰¹ Bu dönemde, Halil el-Enani, İhvân'ın bu bakış açısını *mihne* rivayeti olarak tabirlendirdiği şeyin yaygınlığına bağlamıştır. "(İhvân) hiyerarşisi arasında yaygınlaşan ve onlara

devam eden tartışmanın kaynağı" olduğunu tasvir etmiştir. Şeyh popüleritesinin nasıl artıp eksilebileceğiyle ilgili hesaplamalar bazında faaliyet göstermemektedir, zira ulema diğer meşhur kimselerden farklıdır. Âlim herkesin huzurunda yöneticinin hesaplarını dikkate almadan doğru olduğuna inandığı şeyi beyan etmelidir. Hepsi arasında en tehlikeli âlimler, toplumun nazımın peşinde olan kimselerdir. Şeyh savaş ve barış (zamanlarında) kendisine yüklenen bu mükellefiyet prangalarıyla çevrilidir. Ben şahsen, her ülkenin kendi halkına göre ilk ve öncelikli olduğu ve bu sebepten yurtdışında yaşayan Suriyelilerin ülkelerini kurtarma için dönebileceklerini ve inşaallah bunun için yeterli olacakları kanaatindeyim. Yazar ve Kardâvî'nin kendi çalışma kadrosundan bir üyesiyle gerçekleştirilen şahsi e-posta iletişimi, 9 Haziran 2013.

¹⁰¹ *el-Mısru'l-Yevm*, "el-Kardâvî: men yuhâsirûne mekârra'l-İhvân Baltacıyye yetekâdüne el-melâyîn li-neşri'l-fevdâ," 22 Mart 2013, <http://www.almasryalyoum.com/node/1587151> (15 Ekim 2013).

dış baskıya karşı durma yahut bu baskıyı tolere etme imkanı tanıyan felaket ve mağduriyet duygusu [...] Bu duygu [İhvân] liderleri tarafından üyelerin dayanışma ve bağlılığını koruma amacıyla sürekli olarak oluşturulmuş ve tekrar üretilmiştir”.¹⁰² Bu yorum, İhvân’ın sözcüsü Mahmud Guzman’ın Mısır’ın günlük gazetesi *el-Mısru’l-Yevm*’de Nisan ayında çıkan şu demeciyle de desteklenmiştir: “Muhalefet devrimi baltalamak ve (İhvân’ı) dışarda tutmaya çalışan bir şer gücüdür.”¹⁰³ Genç bir insan iken unutulmaz şiddetli baskı tecrübesini tatmış olması, Kardâvî nazarında da geliştirici bir tecrübe olmuştur, baskı karşısındaki çile ve sabır temaları aslında iki kitabının başlığı hakkında bilgi vermektedir.¹⁰⁴ İhvân önderlerinin çoğunun kinde olduğu gibi, Kardâvî’nin otobiyografisinin ilk bölümleri de (tam beş kez) tutuklanması ve hapis dönemiyle ilgili örneklerle dolu olup,¹⁰⁵ bu makale yazarının kendi alan

¹⁰² Khalil al-Anani, “Does Anti-Ikhwānism Really Matter?” *Foreign Policy*, 26 Nisan 2013, http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2013/04/26/does_anti_ikhwānism_really_matter (1 Ekim 2013).

¹⁰³ el-Mısırî el-Yevm, “Guzlan: Kuvvetü’ş-şerri’l-mutarabbise bi-Mısra Testahdim el-İlâme li’l-cihadi’s-sevri” 10 Nisan 2013, <http://www.almasryalyoum.com/node/1635786> (1 Ekim 2013).

¹⁰⁴ Yusuf Kardâvî, *el-Mihne fi’l-vaki’l-hârîka el-İslâmîyyetü’l-muâsıra* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2009); Kardâvî, *Sabr fi’l-Kur’ân* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1970).

¹⁰⁵ 1949’da cezaevinden ilk çıktığı zamanı hatırlatarak Kardâvî şöyle yazmıştır: “Tur’da cezaevinden çıktığım günü hâlâ hatırlayabiliyorum, Tanta’ya gittik, bizi polis merkezine götürüp faaliyetlerimizi ve davamızı durdurmamıza dair yemin ettirdiler, ancak bu imkansızdı. Köyümüze geri döndüğümüzde ve halk bizi karşılamaya geldiğinde [...] Oturup onlarla İhvân hakkında konuştum, ne yaptıklarından, cezaevini nasıl bir camiye ve okula dönüştürdüklerinden bahsettim ve bunun üzerine bana “niçin hala bütün bunlar hakkında konuşuyorsun?” diye sordular. Hapisten çıkarıldığımızda sessiz olmamız gerektiğini düşünüyorlardı, zira acı dersimizi almıştık, ancak onlar sadece gücümüzün arttığını gördüklerinde şaşkınlık yaşadılar. Allah’a şükürler olsun.” Kardâvî, *el-Mihne* 47; Kardâvî, *İbnü’l-karye ve’l-küttâb*, 2:203. İşkenceyi tecrübe ettiği ikinci döneminden daha az zorlu olan esaretinin bu ilk dönemi zarfında, *Nefâhât ve-lefâhât* ve *el-Müslimûn kâdimûn* başlıklı iki şiir koleksiyonu yanında, “İslâmcı Müslüman gençliği alevlendirir gibi olan, devrimi ilham eden, baskıdan kurtulma arzusu ve ümmetleri için feda olma anlamını içeren meşhur şiiri *Zindan*’ı yazmıştır.” Tammam, “Yusuf al-Qaradawi and the Muslim Brothers” 10-11.

araştırmaları ve Kardâvî'nin evine gerçekleştirdiği ziyaretler zarfında yaptığı gözlemlerde, Kardâvî'nin kendi çalışma kadrosundaki bütün üyelerin, ekseri hareketin daima yaygın destek bulduğu Kâhire'nin bir semti Nasır Şehri'nden gelen ve genellikle İhvân ile bağlantılı olan Mısırlı genç erkekler olduğunu görmüştür.¹⁰⁶ Kardâvî'nin çalışma arkadaşları öğle namazı akabinde tartışacakları mevcut olayların günlük bir özetini sunmaktadırlar ve Cuma hutbelelerinden önceki gün Kardâvî, hutbesi için (Şekil 1'de göreceğiniz üzere "Arap Sokağı"yla irtibat halinde kalmanın bir yolu olarak) uygun konular hakkında onların fikirlerine danışmaktadır. Kardâvî'nin külliyatında "sosyal gerçekliği (*fikhu'l-vakı'*) derin ve doğru bir anlayışı"nın önemi hakkında yapmış olduğu vurgudan hareketle, bu "toplumsal gerçekliğin" diyalojik inşasını sağlamada, birlikte yaşadıkları baskı tecrübeleri göz önünde bulundurulduğunda, çalışma ekibi arkadaşlarının rolü önemlidir.¹⁰⁷

Birbirini izleyen olaylar dizisi bilinmektedir; isyan hareketi ortaya çıkmış ve 30 Haziran 2013 tarihinde planlanan geniş çaplı gösterilerin savunusunu yapmaya başlamıştır. İlk protestolara zemin hazırlayan günlerde, Kardâvî Kâhire'ye dönmüş ve özellikle Mısır'ı hedef alan el-Cezire'nin yeni oluşturduğu kanalındaki (*el-Cezire Mübaşir Mısır*) 30 Haziran tarihli programında, bir taraftan devrimin 2011'den beri gittiği süreçle ilgili açık ümitsizliğini gösterirken, diğer taraftan Cumhurbaşkanı için açık destek mesajı amaçlayan şu mesajı vermiştir:

Herkes kendisini sevdiği gibi kardeşini sevmiştir; hatta kardeşini kendisine tercih etmiştir. Kardeşleri rahat etsin diye kendileri yorulan, kardeşleri uyuya-bilsin diye gece ayakta duran fertler gördük. [...] Mısırlılara ne oluyor? [...] Devrime [birlikte] katılmadık mı? Hepimiz, mal varlığımızı elimizden alan, haklarımızı ihlal eden ve insanları hapse atan zorbacı, baskıcı bir rejimin

¹⁰⁶ O dönemde yazar ile *IslamOnline*'in eski çalışanı arasında geçen bir konuşma zarfında, genç bir adam olarak rejim haydutları tarafından saldırıda bulunduğu bu ilk tecrübelerinin Kardâvî üzerinde, İhvân'a karşı herhangi bir muhalefetin bugün bu objektiften görülebileceği ve aynı şekilde anlaşılabilceği ölçüde formatif bir etki bıraktığı yönünde bir düşünce ileri sürüldü.

¹⁰⁷ Mesela, 3 Temmuz 2013 darbesi arefesinde Kardâvî'nin Öğrenci Birliği'nin Genel Sekreteri, Ekrem Kasab tutuklanmıştır.

kurbanı değil miyiz? Şimdi Allah bizi bu (rejimden) kurtarmışken, hepimiz niçin yine birlik olmayalım? [...Şimdi] bazı konularda kendisiyle uyuşmasak da, seçimle gelmiş bir Cumhurbaşkanımız var. Pekâlâ, bütün meseleler çözülebilir. Cumhurbaşkanı yanılmaz değildir [...] Şayet Muhammed Mursî hatalar yaparsa, o vakit onu düzeltmek, onunla oturup onu sorgulamak bizim hakkımızdır [...] İslâm budur. Sorgulanmayacak kimse yoktur.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Yusuf Kardâvî, “Kelimâtü eş-Şeyhi'l-Kardâvî li-küllî el-Mısriyyîn... Mueyyidîn ve-Muâridîn,” *Youtube*, 30 Haziran 2013, http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=N8-EXYEWczM (15 Ekim 2013); faydalı bir tercümesi için bkz. Muhammad Fathi, “Al-Qaradawi Addresses Egyptians, Urges Dialogue,” *Islamonline*, 1 Temmuz 2013, <http://www.onislam.net/english/shariah/shariah-and-humanity/shariah-and-life/463348-qaradawi-egypt-brotherhood-elections-morsi.html?Life> (15 Ekim 2013).



Şekil 1: (6 Şubat 2013) tarihli alan araştırması zarfında yazar tarafından çekilmiş bir fotoğraf olup, öğle namazı sonrası Şeyh el-Kardâvî'nin çalışma arkadaşlarıyla günün anahtar siyasî ve medya olaylarının bir özetinin tartışıldığı günlük istişâre (*celse*) sürecini göstermektedir.

Tahrir Meydanı çevresinde gelişen muazzam gösterilerin akabinde, 3 Temmuz'da asker müdahale etmiş ve İhvân'ın liderleri toplanıp, hapse atılmıştır. Kardâvî'nin müdahalesi, Mısır medyasının geniş kesimlerinde ve askeriye'nin destekçilerinde sert bir tepkiye sebebiyet veren bir fetva şeklinde gelmiştir. 2011'in başlangıcındaki önceki yaratıcılığı ve faydacılığının aksine, söylemini yöneticinin meşruiyeti etrafındaki tarihsel boyun eğme örnekleri üzerine kuran Kardâvî, (onun İbn Teymiyye okumalarında görülen) hukuk geleneğinin geçmiş örneklerine müracat etmesi duruşunun gerisinde kalmaya devam

etmiştir. İslâm devleti üzerine yazmış olduğu önceki çalışmalarıyla tutarlı olarak Kardâvî, demokratik seçimlerle bir bütün olarak Mısır halkının yanında darbe önderi General Sisi tarafından Mursî'ye verilen sadakat yemininin Müslüman topluluğun icmasına muadil olduğunu vurgulamıştır.¹⁰⁹ Sonrasında, Mursî'nin seçim zaferiyle birlikte, Mursî ve Mısır halkı arasında “onu sevsinler sevmesinler, ona güven duydukları, onu dinleme bağlılığı verdikleri ve zorlukta kolaylıkta (her zaman) ona itaat edecekleri” anlamına gelen bir akdin (toplumsal sözleşmenin) oluşturulduğunu ileri sürmüştür. Kardâvî'nin muhtelif rejimlerin askeriyelerini kendi liderlerine itaat etmemeye çağırdığı (ki bu, onun nazarında Allah'a karşı bir itaatsizlik eylemidir) önceki olayların aksine, burada Kardâvî “otuz yıldan daha fazla bir süre Mübarek'in diktatörlüğünde kalan insanların Mursî idaresinde bir sene bile nasıl bekleyemeyeceklerini”¹¹⁰ sormaktadır.

Kardâvî hukuki muhakemesini daha detaylı ifade ederken, devrimi destekleyenlerin “[hem] anayasal açıdan hem de [siyasî] meşruiyet açısından hatalı” olduklarını ileri sürmüştür. Anayasal açıdan bakacak olursak, Cumhurbaşkanı demokratik yollarla seçilmiş olup, dört yıl tayin edilen zaman zarfında vazifesini devam ettirmek zorunda olduğu hususunda tartışma yahut şüpheye mahal yoktur.” Kardâvî sonrasında, Mursî'nin siyasî meşruluğuyla ilgili fikrini ayrıntılarıyla şu şekilde açıklamıştır:

Meşruiyet bakış açısıyla ilgili, hakikatte Mısır halkı tarafından dini teokratik bir devlet değil, medeni bir devlette bağlayıcı bir kaynak olarak arzulanan İslâm hukuku, ona inanıp onu kaynak kabul eden herkese, meşru yolla seçilerek gelmiş Cumhurbaşkanına itaat etmeyi, onun emirlerini yerine getirmeyi ve kamu yaşamının bütün sorunlarıyla ilgili direktiflerine müspet karşılık verme-

¹⁰⁹ Mursî'nin oyların yüzde elli birini kazandığına dikkat çektiğini varsayarsak, Kardâvî sarıh olmasa da muhtemelen başka yerde “çoğunluğun icması” olarak tabirlendiği şeye atıfta bulunuyordu. Bundan hareketle Kardâvî aynı zamanda her Müslüman için oy vermenin, yasal olarak bir mahkeme salonunda yöneticinin liyakatına tanıklık etmeleriyle kıyaslanabilen, bir farz olduğunu ileri sürmüştür. Yusuf Kardâvî, *min fıkhi'd-devle fi'l-İslâm* (Kâhire: Dâru'ş-şurûk, 1997) 138.

¹¹⁰ Yusuf Kardâvî, “el-Kardâvî yufti bi-vücûbi te'yid er-reise'l-Mursî el-müntehâb Muhammed Mursî,” *Qaradawi.net*, 24 July 2013, <http://www.qaradawi.net/news/6744-2013-07-06-17-00-44.html> (7 Ekim 2013).

yi zorunlu kılmaktadır. Bu durum iki şarta bağlıdır. İlki: İnsanların Allah'a karşı itaatsizlik olarak görülen şeyleri yapmakla emrolunmaması, ki bu Müslümanlar için tartışmasızdır. Bu durumun tartışmasız olduğu, Buhâri, Müslim ve onların dışında diğer âlimlerce [...] rivayet edilen çok sayıdaki hadisle doğrulanmıştır. İkincisi: İnsanları dinlerinden çıkaracak ve düpedüz küfre düşürecek şeyleri yapmayı emretmemek [...] Bu Ubade b. es-Samit'in (r.a.) hadisinde rivayet edilen meseledir: "Biz Allah'tan [açık] bir delille açık bir sapıklığa düştükleri durumlar hariç, yöneticiye darlıkta da bollukta da emirlerine boyun eğip ona itaat edeceğimize, ayrımcılığa uğradığımızda sabredip onunla ihtilafa düşmeyeceğimize dair Allah Rasulü'ne kesin biat ettik."¹¹¹

Bu son hadisi alıntulamakla Kardâvî, yöneticinin meşruiyetiyle ilgili olduğundan, İslâm hukuku geleneğinin ikinci temel tarihsel ilkesinden istifade etmiştir. Burada akdin yanında "Adil bir yönetici" meselesi vardır ve burada Kardâvî'nin, Mursî'nin haklılığını, gelenekte daha net görülen boyun eğme durumuyla ilişkilendirerek tanımladığı düşünülebilir. Bu duruşta yönetici net ve alenen Müslüman olduğunu reddetmedikçe ya da yurttaşlarına bir anlamda sarih bir hukuki karara bariz bir karşı gelme eyleminde bulunmalarını emretmedikçe, ki bu suretle kendisi bir fitne sebebi haline gelir, meşruiyetini sürdürür.¹¹² Kardâvî'ye göre, özellikle Mursî'nin, bir anayasa ile düzenlenmiş özgür ve adil bir seçimle dürüst bir şekilde iktidara gelmiş adil bir yönetici olmasından ötürü, böyle bir noktaya ulaşılan kadar vatandaşların açık isyanla kargaşa tehlikesine düşmektense sebat etmeleri daha iyidir.

Devrim Mısır toplumunu böldüğü gibi, Kardâvî'nin kendi ailesini de bölmüştür. Biyografisi ve diğer daha şahsi yazıları, kendisinin sefalet içinde yetiştirmeye çalışmasından tamamen farklı olarak çocuklarının eğitim ve meslek başarılarına yönelik atıflarla doludur. Kardâvî, bilhassa, oğlu Abdurahman'ı, Mübarek rejiminin iflah olmaz bir muhalifi ve "en başından itibaren devrime iştirak eden ilkler arasında" yer almış bir "devrimci şâir"

¹¹¹ a.g.y.

¹¹² Bkz. el-Fadl, Rebellion.

olarak tanımlamaktan muazzam iftihar ediyor görünmektedir.¹¹³ Bununla birlikte babasının fetvası sonrası Abdurrahman'ın yanıtı hemen gelmiştir:

Sevgili ve canım babacığım, senin oğlun olmadan evvel öğrencim, ancak bana, sana destek olan birçoklarına ve senin öğrencilerinin çoğuna öyle geliyor ki bu an, yeni zuhur eden karmaşıklıkları ve zorluklarıyla sizin neslinizin tecrübesinden tamamıyla farklıdır [...] Efendim, otuz yıldır diktatörlük altında sabır gösteren *bizim* neslimiz değildi, “sabır” adına bunu gerçekleştiren *sizin* neslinizdi. Bizim neslimize gelince, biz otoriterliğin kök salmasına göz yummamayı öğrendik.¹¹⁴

Kardâvî, Katar Emiri Hamed b. Halife es-Sânî'nin 25 Haziran'da oğlu Tamim lehine tahttan çekilmesinin hemen ardından 29 Haziran'da Mısır'a dönmüştür.¹¹⁵ Tahttan feragat, Katar'ın gelecek dış politikası üzerine fazla spekülasyonun yapıldığı dönemin tam ortasına denk gelmiştir. Tamim, ilk konuşmasında “Arap toplumlarının mezhepçi çizgide bölünmelerin reddine”¹¹⁶ açık bir vurgu yapmıştır ki, bu Kardâvî'nin 31 Mayıs'taki hutbesine doğrudan bir atıf olarak yorumlanmıştır.¹¹⁷ Adeta Kardâvî'nin günlerce ani bir suskunluk yaşamasıyla örtüşen bu durum, Kardâvî'nin aslında vatandaşlığının geri alınıp Katar'dan kovulmuş olduğu söylentilerine sebebiyet vermiştir.¹¹⁸ Her iki taraf söylentileri süratle yalanlamış ve *Qaradawi.net*'te Kardâvî'nin

¹¹³ Kardâvî, 25 Yunayir Sevratü Şa'b 11.

¹¹⁴ Abdurrahman Yusuf Kardâvî, “Afvan Ebû el-Habîb... Mursî lâ Şer'îyye lehû,” *Arahman.net*, 7 Temmuz 2013, <http://www.arahman.net/menu-types/1570-2013-07-07-15-56-37> (7 Ekim 2013).

¹¹⁵ Hamed es-Sânî, 1996'da babası Cenevre'de tıbbî bir tedavi görmek üzere yurtdışıyken, devrimde iktidara gelmiştir.

¹¹⁶ Tamim b. Hamed es-Sânî, “Evvelü kelime li'l-emîri Katar eş-Şeyh Tamîm bin Hamed es-Sânî,” Youtube, 26 June 2013, <http://www.youtube.com/watch?v=rMsrQpi7D9g> (23 Aralık 2013).

¹¹⁷ Örnek için bkz. Marc Lynch, “Mysteries of the Emir,” *Foreign Policy*, 27 Haziran 2013, http://www.foreignpolicy.com/articles/2013/06/27/mysteries_of_the_emir_power_transfer_qatar#sthash.QqELc dWe.dpbs (23 Aralık 2013).

¹¹⁸ en-Nehar, “Qaradawi Expulsé du Qatar...Tamîm Yashab al-Jinsiyya al-Qatariyya min al-Qaradawî wa- Yaghliq Maktab al-Ikhwân,” Youtube, 29 June 2013, <http://www.youtube.com/watch?v=JIG-rACoRDI> (1 Ekim 2013).

“yaz tatili” için Mısır’a gitmiş olduğu şeklindeki açıklama, en hafif deyimiyile alışılmadık görünse de, Kardâvî kısa bir süre sonra Doha’ya dönmüştür.¹¹⁹

Takip eden gün ve haftalarda, Muhammed Mursî’nin görevinden uzaklaştırılmasına karşı protestocular Râbiatü’l- Adeviyye caminin yakınlarında ve Nasr şehrindeki en-Nehda meydanında iki geniş protesto kampı çevresinde yekvücut olunmuştur. Bu iki kampın çevresinde ve tüm Kâhire’de gitgide artmakta olan şiddetli çatışmalar Kardâvî’yi Nasr şehrindeki kendi hanesinden, uluslararası organizasyonlara, Ortadoğu ve ötesindeki ülkelerin Müslümanlarına yaşananlara “şahit olsunlar diye” Mısır’a gelmeleri ricasında bulunduğu bir açıklama yayınlamaya itmiştir.¹²⁰ Kardâvî’nin *vasatiyye* (orta yol) mefhumunu türettiği Kur’an’ın 2:143 âyetinde (“Böylece sizler insanlara birer şahit olasınız diye, sizi orta bir ümmet yaptık”) geçtiği üzere, “*şüheda*”, “şahitler” anlamında alınmıştır. Bununla birlikte, *şüheda* kelimesi, modern standart Arapça’da, daha çok “şehitler” olarak tercüme edilmektedir. Bu ikinci anlam temelinde (Kardâvî Müslümanları açık bir şekilde Mısır’a “şehit” olmaya davet ediyor) alındığından, bu mesaj daha sonra hem uluslararası hem yerel medyada hatalı ve yaygın olarak, Kardâvî’nin, bu sefer Mısır ordusuna olmak üzere, ikinci kez cihad ilanında bulunduğu şeklinde yayındaydı. Bu hadise, korkudan tutun da istihzaya kadar uzanan tavırlara, hatta Ezher’den karşı bir fetvaya sebebiyet vermiştir.¹²¹ Kardâvî’nin çalışma arkadaşları böyle bir beya-

¹¹⁹ qaradawi.net, “el-Kardâvî fi icâzâtihî es-seyfiyye ve-ye’ud ed-Doha matla septem-bir,” 30 Haziran 2013, <http://www.qaradawi.net/news/6734-2013-06-30-05-24-14.html> (7 Ekim 2013). Böyle bir hareket, emsali olmadan olamazdı ve Emir’in gücü dahilindeydi. 1961 tarihli bir kanuna göre, ağır bir suç işlerlerse, kişilerin vatandaşlıkları geri alınabilir ve “uyruksuz” kalabilirler. Bu durum en çarpıcı şekilde, el-Mürre kabilesinin el-Ğufrân kolunun 6000 mensubunun söylentilere göre Suudi Arabistan tarafından desteklenen görünürde 1996’da Hamed es-Sânî’ye karşı devrime katılmalarından ötürü vatandaşlıklarının toplu halde iptal edildiği 1996 yılında yaşanmıştır. Fromherz, Qatar 92-93.

¹²⁰ Yusuf Kardâvî, “eş-Şeyhü’l-Kardâvî: edâü’l-Müslimîn min külli mekân li-yekûne şühedâ,” Youtube, 27 Temmuz 2013, <http://www.youtube.com/watch?v=46G0jhlV7pk> (16 Ekim 2013).

¹²¹ el-Ehram, “el-Ulema yuraddidûn alâ fetvâi’l-Kardâvî li’ilâni’l-çihad fi Mısra... Da’va şeytâniyye ve-hurûc ale’t-tâlim,” t.y., <http://www.ahram.org.eg/NewsQ/226811.aspx> (1 Ekim 2013).

nın asla gerçekleşmediği şeklinde oldukça onur kırıcı bir açıklama yapmaya maruz kalmışlardır.¹²² Bu hadise hakkında dikkat çekici olan husus, Kardâvî'nin ifadelerinin nasıl yanlış anlaşıldığıyla bağlantılı olmaktan ziyade, Asad'ın bakış açısı ile hatırlatacak olursak, bağlayıcı bir şekilde anlaşılabilmesi için bir söylemin “aktaran ile dinleyici arasında ortak başarı”¹²³ olması gerekir; bu Kardâvî'nin Mısır'daki ve de yurtdışındaki¹²⁴ destekçilerinin ne kadar parçalandığını göstermektedir. Onun kastetmiş görüldüğü tarzda onu anladığı görünen tek topluluk dilimi sadece İhvân'ı destekleyen seçim bölgesiyle sınırlı kalmıştır.

14 Ağustos'ta Mısır askeriyesinin protesto kamplarını şiddet kullanarak temizlemesi, Kardâvî ile Ezher yönetimi arasındaki ilişkilerin son raddeye varmasına sebebiyet vermiştir.¹²⁵ Ayrıca, el-Cezire'ye farkedilir bir şekilde

¹²² Çalışma arkadaşları şunu ileri sürmüştür: “Şeyh İslâmcıları cihada çağırmamıştır, Mısırlıları da, öyleyse bunu diğerlerinden nasıl istesin?” qaradawi.net, “Difa'an ani'l-Hak... Lâ ani'l-Kardâvî,” 30 Temmuz 2013, <http://www.qaradawi.net/news/6799-2013-07-30-14-33-24.html> (7 Ekim 2013).

¹²³ Asad, *Genealogies* 210.

¹²⁴ Ekim 2013'te bile mesela ABD'deki araştırmacılar “Kardâvî'nin ‘dünyanın her yerinden Müslümanları Mısır'da şehit olma çağrısında bulunan başka bir fetva vermiştir - özellikle bir cihad çağrısında bulunmuştur.” fikrini söylemeye devam etmişlerdir. David Shenker, “Qaradawi and the Struggle for Sunni Islam,” Washington Institute, 16 Ekim 2013, <http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/qaradawi-and-the-struggle-for-sunni-islam> (23 Aralık 2013).

¹²⁵ 2011'den önce, Ezher'in bağımsızlıktan yoksun olması Kardâvî'nin son çalışmalarının göze çarpan bir temasıydı ve bu durum Kardâvî'nin Başkan Chirac'a sınıflarda başörtülü Fransız öğrencilere yasak getirilmesini telin eden bir açık mektup yazdığı yerde, (1989'da faiz getiren tasarruf sertifikalarına cevaz veren bir fetva verdiği için beri İslâmcı medyanın alay konusu olan) Tantavi'nin, bunun Fransa'nın bir iç meselesi olduğunu ileri sürdüğü Fransa'daki sözde “başörtüsü meselesi”nin yanısıra, Filistinli intihar bombacılarını şehit olarak görmeyi reddetmesi gibi sorunlar üzerinden, kendisi ile Ezher Şeyhi Seyyid Tantavi arasındaki kamusal arbedede en net şekilde görülen, Kardâvî ile Ezher Şeyhliği arasındaki ilişkileri tabi olarak geriletmeye başlamıştı. Bu tartışma hakkında daha fazla bilgi için bkz. Chibli Mallat, “Tantawi on Banking Operations in Egypt” in *Islamic Legal Interpretation* 286- 96; Skovgaard-Petersen, *Defining Islam* 295-318; Mallat, “Yusuf al-Qaradawi and al-Azhar” 18; Zaman, *Modern Islamic Thought* 318-9. Müslüman

sarsılmış çıkan Kardâvî, Mısırlı hemşerilerine “Sokaklara dökülün! [...] Gücü yeten, Allah’a ve elçisine inanan bütün Mısırlılar’a evlerinden çıkmaları ve protesto yapmaları farz-ı ayndır.” telkininde bulunmuştur.¹²⁶ Bu çağrı Kardâvî ve baş müftü Ali Cum'a arasında sert ve çok aleni bir çekişmenin patlak vermesine neden olmuştur. Kardâvî'nin Muhammed Mursî ve İhvân taraftarlarını desteklemesinin aksine Cum'a, 23 Ağustos 2013'te Mısır Kanalı CBC'de gerçekleştirilen bir röportajda, Mısır askeriyesinin müdahalesini ve Mursî'nin görevden uzaklaştırılmasını desteklediğini ifade etmiş ve “30 Haziran (protestolarına) karşı duran kimseleri” manidar bir tutumla “*havâric*” olarak tanımlamıştır.¹²⁷ (Lafzî olarak “dışarı çıkan kimseler” anlamında olup, “isyankârlar” yahut “asiler” olarak muhtelif şekillerde tercüme edilebilen)¹²⁸ ve büyük ölçüde

İhvân başkanlığının Ezher'e yönelik tavrı hakkında bir tartışma için bkz. Rachel Scott, “What Might the Muslim Brotherhood Do with al-Azhar? Religious Authority in Egypt” *Die Welt Des Islams* 52 (2012) 131-65; Scott, “Managing Religion and Renegotiating the Secular: The Muslim Brotherhood and Defining the Religious Sphere” *Religion and Politics* (2013) doi:10.1017/S1755048313000400.

¹²⁶ Yusuf Kardâvî, “Tâlikü'l-Kardâvî alâ mezhebeti Râbiati'l-Adeviyye 14-8-2013,” *Youtube*, 14 Ağustos 2013, <http://www.youtube.com/watch?v=NncVumH6xfo> (24 Aralık 2013).

¹²⁷ CBC Egypt, “el-Hivârü'l-kâmil li'ş-şeyh Ali Cum'a me'a Hayri Ramazan,” *Youtube*, 23 Ağustos 2013, <http://www.youtube.com/watch?v=DcAoD8FtnU> (1 Ekim 2013).

¹²⁸ Hatırlanıldığı üzere *havâric* tabirinin hikâyesi üçüncü halife Osman'ın (ö. 656) öldürülmesiyle başlayan Müslümanlar arasındaki ilk ihtilafta (ilk fitne) kilit bir nokta olan Sıffin Savaşı (m.s. 657) ile ilgilidir. Katl sonrası Ali halife seçilmiş ancak Suriye valisi Muaviye bu durumu kuzeni Osman'ı öldüren kimselerin adalet teslim edildiği vakte kadar kabul etmeyi reddetmiştir, Sıffin'daki kifâyetsiz bir çarpışmada Ali anlaşmazlığa nihai çözüm bulmada başarısız olmuştur. Muaviye'nin üstünlük sağlayamayan Suriye güçleri, aktarıldığı kadarıyla mızraklarına Kur'an sayfaları geçirmişler, sembolik olarak Kur'an'ın kendisinin nihai yargı mekanizması görevi görmesiyle Ali ve kuvvetlerinin kabul edeceği barışçıl bir çözüme ulaşma çağrısında bulunmuşlardır. Ali'nin *emîru'l-müminîn* olarak kabul edilmediğini ifade eden nihai belgenin içeriği her iki tarafa bildirilmiştir, Ali'nin taraftarlarından oluşan bir grup desteklerini geri çekmiş ve Ali'ye mücadeleyi yeniden başlatma çağrısında bulunmuşlardır. Ali bunu reddettiğinde, bu grup ona karşı kendi düsturları olarak “hüküm Allah'ındır” söylemiyle ona karşı olmuşlar ve *havâric*,

sembolizm yüklü “*havâric*” terimi, muhtelif Mısır rejimleri tarafından dini nedenlerle harekete geçirilmiş muhalefete karşı defalarca kullanıma sokulmuş bir tabirdir. Jeffrey Kenney “*Kharijite*” şeklinde İngilizceleştirilmiş bu tabirinin kullanımını şuna vurgu yaparak açıklamıştır:

“*Hârici*” yaftalamasının, bizatihi militan İslâmcılığın sebebinin bir açıklaması olarak kastedildiğini hatırdta tutmak gerekir. En basit ifadeyle, dinî ve siyasî yorumcular tarafından bu tabirin nasıl kullanıldığına bakarak, dini açıdan meşru görülen şiddetin modern vakalarına açıklama getirmek için Hariciler imajı gayr-ı meşru bir ortaçağ ayaklanması paradigması varsayılmaktadır.¹²⁹

Kendi hukuki muhakemesini detaylandırırken Cum'a ilave olarak *isyancı* (*temerrud*) protestoları ve askeriyenin bir adama, yani Muhammed Mursî'ye karşı Mısır halkının birlikteliğini temsil ettiğini ileri sürmüştür: “30 Haziran (2013) devriminde gerçekleşen şey, yani halkın [protestoyla] meydanlara çıkması ve askeriyenin de bütüncül müsaademizle bunun bir sonucu olarak [bize katılması]” yeni bir icma oluşturmuştur. Bu temelde, Cum'a, muhtelif rivayetleri olan ve Müslim b. el-Haccac'ın *Sahîh* adlı derlemesinde de bulunan “Birlikken bir kimse size gelir ve cemaatinizin birliğini bozmak isterse onu öldürün.”¹³⁰ hadisini alıntılar. Yaklaşık iki saatlik programın bu ilk bölümünde Cuma askeriyenin müdahalesini meşrulaştırmasını, özellikle “yöneticiye karşı silahlı isyana teşvik”, yani askeriyeye karşı isyan bağlamında tanımlamıştır.

literal olarak “dışarı çıkanlar” yahut daha ziyade “isyan edenler” anlamında gelen havaric tabiriyle bilinir olmuşlardır. Ali'nin de Muaviye'nin de meşru yönetici olduğunu reddeden havaric onlarla aynı fikirde olmayan İhvânü'l-Müslimin'e saldırmaya başlamışlar, bu şiddet nedeniyle 658'de Ali de onlara saldırıda bulunmaya mecbur kalmıştır. Ali'nin ölümünden sonra Emevi hükümlerinin kurucusu Muaviye kendi bölgesindeki birtakım havaric ayaklanmalarıyla mücadele etmiştir. Havaric tarihi ve isyanlarının sonraki Müslüman toplumu tarafından nasıl anlaşıldığına dair ayrıntılı bilgi için bkz. Jeffrey T. Kenny, *Muslim Rebels: Kharijites and the Politics of Extremism in Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 2006) 20-54; el-Fadl, *Rebellion* öz., 33-56, 185-97, 246-73.

¹²⁹ Kenny, *Muslim Rebels* 146.

¹³⁰ Arapçası “من اتاكم جامعون يريد ان يفرق جمعا فاقتله” şeklinde olup İbn Hacer el-Askalâni'nin *Bulûğu'l-meram min edilleti'l-ahkâm* 9:1208 ve *Sahîh-i Müslim* 33:93, 94'te bulunabilir, <http://sunnah.com/urn/2053370> (20 Ekim 2013).

Bununla birlikte Cuma sonrasında daha açıksözlü olmuş ve “[Şayet] herhangi bir kalabalıktan bir mermi ateşlenirse! O vakit Mısır askeri ve polisi ona gerekeni yapıp üstesinden gelebileceğini” ifade etmiştir. Bunu açacak olursak, o asker ve polisin kişisel olarak silahlı olsunlar ya da olmasınlar, böyle kalabalıklarda Mursî taraftarlarından herhangi bir protestocuyu öldürme yahut darb etmesine müsaade edildiğini kastetmiştir.¹³¹

Sonrasında Cum'a retorik yaparak “bütün *ulema* bu söylediğimi duymuştur, herhangi bir Müslüman bu söylediğimle farklı fikirde olabilir mi?” diye sormuş ve hemen akabinde Kardâvî ve UMAB'deki meslektaşlarının cevabı iki gün sonra *Şeriat ve Hayat* programında bir yayın formatında gelmiştir. İki mümtaz meslektaşı Mısırlı İslâmcı entelektüel Muhammed İmara ve Faslı âlim Ahmed er-Reysûnî ile beraber Kardâvî misliyle mukabele etmiş ve gerçek “*havâric*”i temsil eden kimselerin askeriye ve onların yandaşları olduğunu ileri sürmüştür. Cum'a'nın *temerrud* protestocuların halkın birlikteliğini temsil ettiğini iddia etmesine karşılık olarak Kardâvî “Önemli olan hususun bir kimsenin ancak anayasal yolla meşru yönetici olabileceği [...] zira anayasaların insanları nizama getirdiği, böylece insanların heveslerine göre hareket [edemez] olduklarını” ileri sürmüştür. Kardâvî ardından Cum'a'nın argümanında kullandığı aynı hadisi, fakat karşıt bir amaca yönelik alıntılamıştır. Kardâvî hızlı konuşarak ve konuyu da kısmen dağıtarak “her kim meşru yöneticiye [Mursî] başkaldırmak isterse [daha önce zikredilmiş olan] bu hadisin hükmünü uygularız: Biz isyan ederek meydanlara çıkmadık, biz kendi meşru yöneticimizi isteriz. Anayasayı kim iptal etmiştir?”¹³² demiştir. Kardâvî'nin nazarında, Mısırlıların birliğini temsil edenler İhvân ve taraftarlarıydı (ki Kardâvî onlara basitçe “halk” olarak atıfta bulunmaktadır) ve Kardâvî, Cum'a'nın protestocuların silahlandığı yönündeki suçlamasına cevaben şunu ifade etmiştir:

¹³¹ CBC Egypt, “el-Hivârü'l-kâmil li'ş-şeyh Ali Cum'a.”

¹³² Şeriat ve Yaşam, “el-Havâric beyne'd-dîn ve't-tarih ve's-siyâse,” *Aljazeera.net*, 25 Ağustos 2013, <http://www.aljazeera.net/programs/pages/eda0c054-4bc5-4895-8d9b-80a535a3869a>. Programın bir kaydı <http://www.aljazeera.net/File/Get/5728ac2c-b02c-4fc0-bbb5-b68f0875adef> adresinde bulunabilir (7 Ekim 2013).

Râbiatü'l-Adeviyye'de bulunan İhvân Genel Mürşidi [Muhammed Badi'] tarafından beyan edildiği üzere, Mısır halkı tarafından gerçekleştirilen her şey barışçıl bir direnişti. Ben, onun, devrimimizin barışçıl bir devrimdir ve barışçıl kalacaktır ve barış içerisinde olmamız mermiden daha güçlüdür, şayet diğerleri mermi kullanırsa o vakit onların yaptığını yapmayıp mermi, kılıç, bıçak, sopa, taş veya tuğla kullanmayacağız dediğini duydum.¹³³

Programın sonuna doğru, sunucu Osman Osman, Kardâvî'nin Mısır ordusuna karşı şiddet çağrısında bulunduğu önceki konuşmasının yansımalarının belki farkında olarak şöyle sormuştur:

O. O.: Bağışlayın beni efendim ancak son bir sorum olacak; [Programda] ortaya çıkan şey bir şiddet çağrısı mı yoksa bir barış çağrısı mıdır?

Y. K.: Bize ne yapılırsa yapılsın, şiddet kullanmamıza imkân yoktur - şiddet hem İslâmcılar hem İhvân tarafından sona ermiştir, şiddet sona ermiştir, tarafımızdan inşaallah bir şiddet gelmeyecek, herkesle barış içinde olacağız.¹³⁴

Cum'a'nın, Kardâvî'nin bunaklığı ve Alzheimer'e maruz kaldığı yönündeki alaylı ifadeleri¹³⁵ ve Kardâvî'nin de, bir âlim olarak ehliyeti ve güvenilirliğini hedef alarak Cum'a'ya misli ile cevap vermesiyle, tartışmaları birkaç hafta süresince devam etmiştir.¹³⁶ Bu karşılıklı atışma ve kişisel hakaret, her iki

¹³³ a.g.y.

¹³⁴ a.g.y.

¹³⁵ a.g.y., Benzer şekilde, görüşmeyi yapan kimse Muhammed İmara'ya soru yönelttiğinde, kendisi hızlıca şunu belirtmek zorunda kalmıştır: "Mısır'ın karşı karşıya kaldığı meselenin siyasî bir münakaşa ve siyasî bir ihtilaf olduğunu, bir dini öğretiler çatışması olmadığını söylemek istiyorum [...] bu programda *havâric* tabirini meşru yolla seçilmiş bir idareciye karşı tank, uçak, ağır ve hafif silahlarla ateşli ayaklanma anlamında kullanmaktayız."

¹³⁶ Kardâvî, Cum'a'nın devrim lideri Sisi'yi desteklemesini Suriyeli âlim Muhammed el-Bûtî'nin (ö. 2013) desteğine benzetererek şunu söylemiştir: "Ümmetin ulema arasındaki farkı anlamasını istiyorum... Ümmetin (8:27)'de geçen 'Ey inananlar! Allah'a ve elçisine hainlik etmeyin. Bile bile kendi (aranızdaki) emanetlerinize de hainlik etmeyin.' âyetinin anlamını bilen gerçek ulemaya dönmelerini [... istiyorum]." Şeriat ve Hayat, "el-Havâric beyne'd-dîn ve't-tarih ve's-siyâse." Ayrıca bkz. Yusuf Kardâvî, "Rudûd ilmiyye alâ eş-Şeyh ev el-general Cum'a," qaradawi.net, 18 September 2013, at: <http://qaradawi.net/component/content/article/86/6853.html>

tarafın süregelen hadiselerin sadece siyasetiyle ne kadar derinden ilgili olduğunun bir ispatı olarak görülemez, aynı zamanda toplumsal ve siyasî konular etrafında kamu sahasına müdahale etmek için faydacı muhakemenin *ulema* tarafından gitgide artarak kullanımının bir sonucu olarak görülebilir (bkz. şekil 2).¹³⁷ Hem Cum'a hem de Kardâvî'nin hukuki söylemleri önemli bir dereceye kadar birbirine benzer görülebilir: Kardâvî seçim sonuçlarına ve Cuma 30 Haziran 2013'te sokaklara dökülmüş ve askeri müdahale gerçekleştirilene kadar orada kalmış muazzam sayıdaki protestocuya atıfta bulunarak, ama her ikisi de sırasıyla Mursî ve Sisi'nin toplumun icmasıyla desteklenen meşru yöneticiler olduklarını ileri sürmüştür. Benzer şekilde durdukları konumları desteklemek için “Siz birlikken size gelip birliğinizi bozmak isteyen kimse olursa, onu öldürün” hadisine atıf yapmaları da şüphelidir.

(30 Ekim 2013); Ahmed Adil Şaban, “el-Kardâvî: el-General Cum'a yunassibu nefsehu mütehâdisen bi-ismi'l-İslâm,” al-Mesryoon, 3 Eylül 2013, <http://almesryoon.com/>

¹³⁷ Yusuf Kardâvî, er-Reddül-ilmi alâ Şeyhi'l-Ezher ve-müfti el-asker (Amman: Dâru'l-Ammar, 2013).

الرد العلمي على شيخ الأزهر ومفتي العسكر

العلامة الأستاذ الدكتور

يوسف القرضاوي

رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين

عضو هيئة كبار علماء الأزهر

رئيس المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

عضو المجمع الملكي لآل البيت في الأردن

دار عمار

Şekil 2: Kardâvî'nin Cum'a ile tartışması sırasında, “Ezher Şeyhi ve Askeriye Müftüsü'ne İlmî bir Eleştiri” başlıklı yayımıdır. Ön kapak hakkında çarpıcı olan şey, sadece Râbiatü'l-Adeviyye'deki katliamın ve İhvân'ı desteklemenin bir sembolü olarak yapılan dört parmağı kaldırılmış bir el sembolünü değil, aynı zamanda önceki yayımlarından özgün bir değişiklik, Kardâvî'nin isminin altında zikredilen ehliyetlerinin listesini içermesidir.

İlk önce Cum'a, devrime karşı potansiyel olarak silahlı direnişe karşılık askeriye desteklediğini ifade etmiş, ancak sonrasında daha gelişigüzel bir şeyi ima etmiştir. Kardâvî, hadisi zikrettikten hemen sonra, İhvân'ın askere karşı şiddet içermeyen protestolarına destek olduğunu ifade etmiştir. Görünen o ki, İbn Teymiyye'ye daha önce yapmış olduğu atıfta olduğu gibi, Kardâvî'nin amacı, bu durumda şiddet çağrısında bulunmaktan ziyade devrim karşıtı protestocular için siyasî desteği harekete geçirmek ve bütünlüğü sağlamaktır. Nihayetinde, bu tartışmaya seyirci kalanlar için en hatırdan kalan şey muhtemelen, her iki tarafın öncülerinin birbirlerinin, özellikle algılanan yetersiz siyasî bağımsızlıklarını hedef alarak, güvenilirliklerini eleştirmek üzere medyayı kullanmalarıydı. Cum'a ve Mısır liberal basınına göre Kardâvî bir Katar dalkavuşuyken, Kardâvî'ye göre Cum'a yeni askeri rejimle işbirliği içerisindeydi (bkz. Şekil 3).¹³⁸

¹³⁸ Kardâvî ve meslektaşları bu derin tartışmaların kamusal duruşlarına zarar veren etkisinin büyük ölçüde farkındadırlar ve tavırları “tartışma adabı (*edebü'l-ihtilâf*)” ve ayrıca kimseye fayda vermeyen bölücü ayrılıklardan keskin bir ayrımı vurgulama (fakat belki aynı oranda uygulamada bulunmadıkları) yönünde olmuştur. Mesela Kardâvî'nin hatıratının üçüncü cildinde, Kardâvî özellikle iki Suriyeli âlim Nasîrüddin el-Elbani ve Abdulfettah Ebû Gudda arasındaki samimi bir tartışmaya atıfta bulunmaktadır. Muhalif âlimler arasındaki tartışmanın içeriği ulemanın hatıratının müşterek pedagojik bir temasını oluşturur ve onların harfi harfine tekrarı teşebbüsünden ziyade genellikle birinin tartışmayı kazandığı, kaybeden diğerlerinin argümanlarının sunulduğu bir tasvir sunulur. Fakat Kardâvî'nin o tartışmayı sunmasındaki vurgu, Kardâvî'ye göre “âlimler arasındaki bu tartışma gereksizdir [...] ve toz toprak içinde iki tarafı da köreltip onlara zarar veren etkisi olmaktan” ziyade, genel olarak ulemanın prestiji için ne kadar zedeleyici olmasıydı. al-Qaradawi, *İbnü'l-karye ve'l-küttâb*, 3:183-6. Bu konuda daha detay için bkz. Zaman, *Modern Islamic Thought*, 309-21.



Şekil 3: “Henüz dün satın aldığım yepyeni bir oyuncağım var. Katar riyaliyle çalışıyor... Buraya bir riyal koyuyorsun, sonra diğer taraftan Mısır ordusu karşıtı bir fetva çıkıyor!!” 18 Ağustos 2013'te eş-Şurûk' ta yayımlanmış, karikatürist Amro Selim'in izni ile yeniden basılmıştır.

Belki de tam bu durumla uyuşur şekilde, Ağustos 2013'te Katar ve Birleşik Arap Emirlikleri'nin Dışişleri bakanları ve Amerika Senatörleri John McCain ve Lindsey Graham'ın, Mısır ordusu ile İhvân arasında aracılık etmek üzere yeni bir teşriki mesainin gerçekleştiği zamana tekabül eden bu karşılıklı atışmada son sözü söyleyecek olanlar Kardâvî'nin Katar'lı destekçileriydi. Bu arabuluculuk, Katar'ın komşusu olan bölge ülkelerinin meselelerine müdaha-

lelerine karşı gelişmekte olan bir tepki ortamında, Katar adına daha ölçülü, çok yönlü bir dış politikanın parçasıydı. Gecikmiş de olsa, yeni Emir'in askeriye tarafından atanan geçici Cumhurbaşkanı Adli Mansur'a yönelik tebrik mesajı, devrik Cumhurbaşkanı Mursi'ye dair hiçbir imada bulunmamış ve "Mısır'ı ve ülkeninin menfaatlerini savunan"¹³⁹ ordudan övgüyle söz etmiştir. Bu makalenin yazım anında (Aralık 2013), *Şeriat ve Hayat* programının yeni yayınları olmamıştır. Bu durum Kardâvi'nin, bütün görünen prestijine karşın, Katar hüsnüniyetine büyük ölçüde bağımlı olduğunun ve Katar'ın dış politika amaçlarını desteklediğinin açık bir ispatıdır.

VI. Sonuç: İsyanlardan Sonra *Ulema* ve Hukuk Geleneğinin Konumu

Bu makale, kamu sahasında *ulemanın* geleceğini değerlendirmek açısından, çingirak kadar gürültülü son üç yıl boyunca Yusuf Kardâvi tarafından çizilen yolu izlemeyi amaçlamıştır. Bunu yaparken makale, Talal Asad'ın "kazuistik gelenek" mefhumundan istifade etmekle başlamıştır. Zikredilen mefhum, kişisel fâili büyük ölçüde mecbur kılan belirleyici güçler olarak hem geleneklerin (yahut kültürlerin) hem de bu geleneklere ait metinlerin köktenci anlayışları ile geleneğin mafsallarını tamamıyla başka vasıtalarla ifade edilen toplumsal, siyasi yahut iktisadi organlar olarak gören kimseler arasında merkezi bir temeli temsil etmek üzere kullanılmıştır. Ovamir Anjum, buna binaen, "ya fiziki yapıları yahut kültürleriyle kendileri için tanımlanan roller gereğince basit bir şekilde 'davranan' teatral öznelerin 'kaba tasvirleri'nden ziyade, tarihsel ve fiziki bağlamlarında beyan edilen belirli akıl yorma türleriyle *düşü-*

¹³⁹ Reuters, "Qatar's emir congratulates Egypt's new interim leader: QNA," 4 Temmuz 2013, <http://www.reuters.com/article/2013/07/04/us-egypt-protests-qatar-idUSBRE9630C420130704> (24 Aralık 2013); Kristian Coates Ulrichsen, "Foreign policy implications of the new emir's succession in Qatar," NOREF, Ağustos 2013, http://www.peacebuilding.no/var/ezflow_site/storage/original/application/fab4833491f90f58bfade9f50c71e4bc.pdf (25 Ekim 2013). Bu aracılık girişimi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Juan Cole, "Top Reasons John McCain and Lindsey Graham have no Credibility for Egypt Talks," *Informed Comment*, 7 Ağustos 2013, <http://www.juancole.com/2013/08/reasons-lindsey-credibility.html> (25 Ekim 2013).

nen öznelere argumanları ve söylemlerinin burada odak noktası olduğunu¹⁴⁰ ileri sürmektedir.

Tahlil çerçevesi olarak bu yaklaşımdan istifade edilerek denebilir ki, *ulema*, aralarında en üretken olanlarının hukuk geleneğinin *maslaha* ve *ifta* kavramlarını, günün öne çıkan her toplumsal veya siyasî meselesinin *ulema* olarak kendi alanlarına dahil olacak şekilde genişletmesiyle, bölgenin ortaya çıkan dini kamusal sahasında gitgide artan aktivist bir rol oynuyor görünmektedirler. Vermiş oldukları fetvalar ve diğer söylemleri arasındaki sınırların, öncekilerinden çok daha fazla ölçüde bulanıklaşmaya başlamasıyla, bu durum artan bir oranda ferdi faydacı muhakemeye dayanmayı beraberinden getirmiştir. Nakissa'nın ifadesiyle, bu muhakemeyi "ikinci bir alt bölüm" olarak yapılandırmak için hukukta yeni alt dalların kavramsallaştırılması amacıyla ulemanın yaratıcı adımları, en bariz şekilde Kardâvî'nin *devrim fıkhında* görülür.

Arap isyanları arifesinde birçok unsur, Kardâvî'yi "Global Müftü" olarak ortaya çıkarmak üzere bir araya gelmiştir. İhvânü'l-Müslimîn ve Katar kraliyet ailesiyle olan yakın ilişkisine ilaveten hukuk geleneği ve Kardâvî'nin muhtelif taraftarlarının her biri kendi talepleri ve kısıtlamalarını harekete geçirmişlerdir. Bir an için bulgusal olarak, Pierre Bourdieu'nun sermaye teorisine atıfta bulunacak olursak, bu kısıtlamaların Kardâvî'nin *sembolik sermayesi*'ne yani "kısmen kurumsallaşmış karşılıklı tanışma ve kabullenme ilişkilerinin sürekli ağına sahip olmayla bağlantılı, mevcut veya potansiyel kaynakların toplamına"¹⁴¹ münferit olarak katkı sağlıyor görülebilir. Bütün bu muhtelif unsurların çıkarları bir araya geldiğinde, 18 Şubat 2011'de Kâhire'ye dönüşünde yahut üç gün sonrasında Kaddâfî'ye karşı verdiği fetvasında görüldüğü üzere, Kardâvî emsalsiz bir güçle kendi söylemini yansıtabilmiş, alınmasını ve anlaşılmasını sağlayabilmiştir. Bourdieu, ayrıca, sembolik sermayenin bağlayıcı etkisini, dinleyicinin onu ortaya çıkaran takdir edilmemiş güç ilişkilerini *hatalı kavraması*'na bağlamıştır, daha doğrusu:

¹⁴⁰ Anjum, "Islam as a Discursive Tradition" 7.

¹⁴¹ Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital" John G. Richardson (ed.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (New York: Greenwood Press, 1986) 241-258 (8).

Kelimelerin sembolik tesiri [ki burada Kardâvî'nin kelimeleri diyebiliriz] ancak ona muhatap olan kimse bu işlevi yerine getiren kimsenin bunu yapmaya yetkili olduğunu kabul ettiğinde işlev görür; yahut diğer bir ifadeyle, ancak, ona maruz kalmakla, işlevi yerine getiren kimseyi onaylamakla oluşumuna kendisinin de katkı sağladığı fark etmediğinde bu etki işlev görür.¹⁴²

Burada bir *âlimin* subjektif siyasî kaygılardan bağımsızlığının algılanışının en önemli şey olduğu görülmüştür ve yine burada Kardâvî'nin farklı destek tabanı ve muhtelif taraftarlarının kaygılarının Bahreyn, Suriye, 3 Temmuz darbesi ve benzerleri üzerinde hatalı bir birliktelik halini aldıklarında, onun itibarının önemli ölçüde zayıfladığı ileri sürülmüştür. Kardâvî'nin arkasındaki güçler ve çıkarlar gitgide “farkedilebilir” bir hal almış olup, Kardâvî, Katar dış politikası ve İhvânü'l-Müslimîn ile olan bağlantıları nedeniyle artan eleştirilere maruz kalmıştır.

Kardâvî'nin itibarının zayıflaması, muhakamesinin, daha önceki evrenselci duruşunun yerini mesela Suriye'deki iç savaşta zuhur eden mezhepçiliğe, yaratıcı bir karşılık vermekten ziyade İbn Teymiyye'ye yönelik muhazafar bir okuma içine girmiş olmasıyla değişen, daha tutucu bir hal alması sonucunu doğurmuştur. Benzer şekilde, İhvânü'l-Müslimîn'e karşı kitle şeklinde protestoların gerçekleşmesinin ve darbenin akabinde, idarecilerin düpedüz küfre düşme ve bir fitne kaynağı olma konusundaki taahhüdünün karşılığı olarak halkın idarecilerine itaati isteyen fetvasıyla Kardâvî, hukuk geleneğinin tarihsel boyun eğici örneklerine müracaat eder konuma düşmüştür.

Darbe sırasında Mısır toplumundaki ayrılıklar Kardâvî'nin sadece söyleminin iki yıl öncekiyle kıyaslandığında artık aynı derecede otorite kabul edilmediğinin bir delili değil, aynı zamanda, farklı ülkelerden Müslümanları gelip ordunun gaddarlığına “şahit olmaya” çağırmasının açıkçası bir şiddet ve şehit olma çağrısı olarak anlaşılması gibi, toplumun değişik kesimleri tarafından hiç abartısız lafzi olarak yanlış anlaşılmasının da delilidir. Bu durum onun rolüne yönelik halk, medya (bkz. Şekil 4) ve hatta kendi oğlu tarafından dile getirilen büyümekte olan bir ters tepkiye sebebiyet vermiştir.

¹⁴² Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (Oxford: Polity Press, 1992) 116.

Kardâvî ve Cum'a arasındaki tartışma sadece içeriğinde yer alan şahsi hakaretlerden ötürü değil aynı zamanda tamamen karşıt siyasî amaçlara yönelik dile getirdikleri hukuki söylemlerin benzerliğinden ötürü de dikkat çekiciydi. Bourdieu'ya atıfla dikkat çekildiği üzere bu durum toplum için, aksi durumda söylemlerini bağlayıcı kılmak üzere hizmet etmiş olabilecek siyasî ve güç ilişkilerini “fark etmeyi” daha kolaylaştırmış olduğu şeklinde düşünülebilir. Sonuç olarak, kendisini subjektiflik suçlamalarından korumak için *fıkha* ilave bir alt saha kavramsallaştırmaktan aciz olan Kardâvî'nin (ve Cum'a'nın) muhakemeleri oldukça taraflı algılanmıştır. *Ulemanın*, gelecek yıllarda varlığını devam ettirecek olan ya da daha da kötüleşecek olan özellikle endişe verici siyasî bağlam zarfında daha da karmaşık hal alan kamu sahasıyla yakından ilgilenmesiyle de bu eğilim muhtemelen devam edecek görülmektedir.

Şekil 4: “Merhaba, Şeyh Kardâvî? Biz, fetvanızdan hareketle henüz şimdi Refah bölgesinde 6'dan fazla Mısır askerinin ölümüne sebep olan bir patlama gerçekleştirdik.



“Şimdi mutlu musunuz?” 9 Eylül 2013'te *eş-Şurûk*'ta yayımlanmış, karikatürist Amro Selim'in izniyle tekrar basılmıştır.

Son olarak, Kardâvî son zamanlarda (Katar'ın günlük gazetesi *el-Vatan*'ın editörü Ahmet Ali ile 23 Aralık 2013'te yayımlanan ayrıntılı bir röportajında) “Katar hakikatin ve adaletin yanında yer alıyor.” ifadesini kullanmıştır. Sonra-

sında da “Benim düşüncelerim Katar’ın politikasından tamamıyla farklıdır, ben sadece yarı zamanlı bir üniversite profesörüyüm, hayatım boyunca devlette hiçbir siyasî makamda bulunmadım ve başkanı olduğum Birlik (UMAB) asla herhangi bir devlete bağlı olmayan popüler bir birliktir.” ifadeleriyle röportaja devam etmiştir. Bu son nokta, hem güçlü siyasî desteğe hem de siyasî bağımsızlık algısına paradoksal ve eş zamanlı bağlı olduğundan, *ulema*-nın kamu sahasında giderek artan meşguliyetlerine dair muammayı belki münferit olarak özetlemektedir.¹⁴³

¹⁴³ *Qaradawi.net*, “Kardâvî: Katar takifu me’al-Hak ve’l-‘Adl”; Ahmad ‘Ali, “Münzü meci’i ilâ Katar lem u’eyyid hâkimen zâlimen,” *Qaradawi.net*, 24 Aralık 2013, <http://www.qaradawi.net/component/content/article/7064.html> (30 Aralık 2013).

İslam ve Arap Uyanışı

Tarık Ramazan

İstanbul, Pınar Yayınları, 2013, 224 Sayfa.

Cemile İffet ŞAHİN, Ayşe Betül IŞIK,

Elif ARSLAN, Betül ŞENTÜRK

Yakın bir tarihte Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da ortaya çıkan ve hızla yayılan Arap uyanışı hem İslam coğrafyasında, hem de tüm dünyada büyük yankı uyandırdı. Toplumsal ve ekonomik koşulları protesto etme, diktatörlüğü reddetme ve yolsuzlukla mücadele etme gibi ortak yanları olsa da, her biri kendine has özellikleri barındıran bu ayaklanmaların arkasındaki muhtemel sebepleri tahlil edip önerilerde bulunan Tarık Ramazan, *İslam ve Arap Uyanışı* adlı eserinde İslam'ın bir kaynak olarak ne gibi roller üstleneceği ve üstlenebileceğini ele alıyor. Tarık Ramazan, kitabını dört bölüme ayırarak ilk iki bölümde Arap ayaklanmalarının sebepleri ve nasıl isimlendirileceğiyle, bu hareketlerde Batı'nın ve Amerika'nın rolüyle, medyanın halkı nasıl yönlendirdiğiyle ilgili değerlendirmelerde bulunuyor. Yazar, üçüncü ve dördüncü bölümde ise İslam'ın bölgedeki rolünü ve laikliğin bu ülkelerde nasıl uygulandığını ele alarak sadece İslam-laiklik tartışmasının bu coğrafyada yaşayan halklara çözüm sunmayacağını savunuyor. Kurtuluş maksatlı bu ayaklanmalar ancak siyasal, kültürel, ahlaki ve ekonomik açıdan dinin özüne vukufiyet ve maneviyatın hazzına ulaşmakla halkları müspet bir sonuca ulaştıracağına vurgu yapıyor.

İlk bölümde konunun adlandırılmasının önemine değindikten sonra Ramazan, ayaklanmaların öngörülebilir olup olmadığını sorguluyor. Yazar, ayaklanmaların yaşandığı ülkelerdeki ekonomik durum, özgürlük arayışları, siber muhaliflerin eğitilmesi ve onlara yapılan yardımlar dikkate alındığında, cevaplanması gereken önemli soruların bulunduğuna işaret ederek konunun farklı açılardan ele alınması gerektiğini ifade ediyor. Bu sebeple de ayaklanma-

ların ne tamamen öngörülebilir ne de öngörülemez olduğunu belirterek protestoların İslamcı mı yoksa İslamî bir yapıya mı sahip olduğunu irdeliyor.

Tarık Ramazan “İhtiyatlı iyimserlik” ismini verdiği ikinci bölümde ise, Arap toplumlarında meydana gelen ayaklanmaların sebepleri üzerine eğilerek üç görüş ortaya koyuyor:

1- Birleşik Devletler ve Avrupa’nın kılavuzluğuyla Arap toplumlarındaki bu ayaklanmalar özgürlük hareketinden çok demokrasi kisvesi altında yürütülen bir denetim şeklidir. Bir zamanlar yöntem olarak savaş tercih edilirken bugün kitle hareketleri ve pasiflik kullanılarak bölge istikrarının çökertilmesi hedeflenmektedir.

2- Birinci görüşün tersine, Batı çıkarlarına uygun olmayan bu ayaklanmalar Arap toplumları için özgürlük habercisidir.

3- Her şey olgulara bağlanarak ince bir değerlendirmeye tabi tutulmalıdır.

Yazar, Arap toplumlarında meydana gelen ayaklanmalara değindikten sonra Birleşik Devletler ve Avrupa’nın bu hareketlerde payı olup olmadığını sorguluyor. Bu devletlerin Arap toplumlarındaki eylem ve seferberlik çabalarıyla ilgilendiklerini, muhalifler ve devlet tarafından üst düzey yetkililerle sıkı ilişki içinde bulduklarını ortaya koyuyor. Ona göre Birleşik Devletler’in bir yandan diktatörleri destekleyip diğer yandan muhaliflere yardımda bulunması çarpık siyaset güttüklerinin göstergesidir. Aynı zamanda bu ayaklanmalar sebebiyle insanların sokağa dökülmesinde Amerika ve Avrupa devletlerinin etkisinin yanında, internet ve sosyal ağlardan cep telefonlarına kadar hem modern hem geleneksel iletişim araçlarının büyük payı olduğunu ve yirmi dört saat Arapça-İngilizce haber yapan el-Cezire’nin kitleleri seferber etmede kilit rolü oynadığını belirtiyor.

Ramazan, Amerika’nın, içinde bulunduğu duruma bağlı olarak her bir ülkeye farklı davrandığını, Tunus ve Mısır konusunda Nicolas Sarkozy’e uluslararası itibarını tazelemek için büyük fırsat verdiğini ifade ettikten sonra Ame-

rika'nın müdahalede bulunamamasının ekonomik duruma bağlı olduğunu vurguluyor. Yazar ayrıca Libya'nın bağımsız hareket etmesi, Amerika ve Avrupa devletlerinin bölge üzerinde denetimsizliğine sebep olacağı için sadece Kaddafi'yi yerinden etmek de yeterli olmayacağından, gelecek rejim üzerinde etki kurabilecekleri ortamı oluşturma gayesinde olduklarını savunuyor. Ona göre Libya üzerine eğilmelerinin sebebi ise her yıl otuz milyar dolar değerinde ham petrol ihraç edip bu ihracatın yüzde sekseninin de Avrupa birliğine yapılmasıdır.

Yazar Suriye konusunda ise özgürlük, haysiyet gibi değerlerin bir kenara bırakılarak baskıya sessiz kalınmasının arkasında ekonomik nedenler ve jeopolitik hesapların saklı olduğunu, Suriye ordusunun sivilleri öldürmesinde Birleşmiş Milletler'in sessiz kalmasının başka türlü açıklanamayacağını ifade ediyor. Aynı şekilde yazar Bahreyn'de de ekonomik hesapların demokratikleşmeye verilen destekten önce geldiğini vurguluyor.

Tarık Ramazan yukarıda sayılan durumları göz önünde bulundurup Orta Doğu ve Kuzey Afrika'daki karışıklıklar konusunda alelacele sonuca varmadan kaçınarak bu hareketleri küresel bir yaklaşımla ele almak gerektiğini belirtiyor. Eğer liberal demokrasi bir anda Araplar için böylesine harikulade bir şeye dönüştüyse, Batılı güçlerin diktatörlere süregelen koşulsuz desteği nasıl açıklanabilir? Ona göre Batı için Arap dünyasının demokratikleşmesi kendi başına hedef değildir, bölgenin istikrarı ve ekonomik çıkarların güvenceye alınması her şeyden öncedir. Nitekim Obama 19 Mayıs 2011' de Tunus ve Mısır'da halk ayaklanmalarını övdükten sonra konuşmasının yarısını ekonomik meselelere ayırarak onlara maddi destek sağlayıp bağımlı hale getirmeyi hedeflemiştir.

Yazar, Arap ayaklanmalarında belirleyici bir unsur olan Çin'e değinmeyi ihmal etmeyerek onun bölge üzerinde ekonomik stratejisinin meyve verdiğini belirtiyor. Çin'in 2020 yılında ekonomik açıdan Birleşik Devletler'le aynı düzeye gelebileceğini tahmin edilmekle beraber, yazara göre, Çin'in insan hakları konusunda bir söyleminin olmaması büyük bir eksiklik. Ayrıca

Çin'in daha çok büyümesi durumunda vahim sonuçlar doğurabilecek olayların meydana gelebileceği muhtemeldir.

“İslam, İslamlaşma ve Laiklik” başlıklı üçüncü bölümün girişinde Ramazan, hedefinin Arap dünyasının geldiği bu noktada İslam'ın ne tür roller üstleneceğini değerlendirmek, İslam'ın kitlesel ayaklanmalardaki yerini, İslamî kaynakların hayata nasıl geçirileceği ile İslamcı partilerin diktatörlükten kurtulmuş Arap toplumlarında nasıl rol oynayacağını sorgulamak olduğunu belirtiyor.

Tarık Ramazan, Müslüman toplumları araştıran kimi aydınların dini tarikatlardan bahsetmek için kullandıkları ‘İslamlar’ kavramının sorunlu olduğunu belirtep, öncelikle tek bir İslam'dan söz edilmesi gerektiğini, ikinci olarak da var olan çeşitliliği anlatmak için bu ekollerden bahsedilmesi gerektiğini ifade ediyor. Bu çeşitlilikten hareketle İslam Medeniyeti kavramına da açıklık getirerek kastının tek bir İslam, çeşitli yorumlar yelpazesi ve kültürel çoğulculuk olduğunun altını çiziyor.

Yazar, siyasal İslam kavramının hayatımıza girişini ele alarak Müslüman Kardeşler'in bugüne geliş serüvenini, yaşadığı değişimleri değerlendiriyor. Farklı ülkelerde siyasal İslam ortak özellikler sergilese de İslamcı hareketlerin fikir ayrılığına düştüğü konuları yedi başlık altında toplayan yazar, bu konuların tartışmaya neden olduğunu ve incelenmesi gerektiğinin altını çiziyor. El-Kaide örgütünün durumu ile ilgili olarak ta bu tür marjinal grupların zaman içerisinde Arap uyanışında halkın istek ve beklentilerinden ne kadar uzak olduğuna dikkat çekiyor.

Tarık Ramazan, laikliğin Batı toplumları ve İslam toplumlarındaki farklı algılanışını ele alarak laikliğin halkı Müslüman olan ülkelerde baskı aracı olarak anlaşıldığı tespitinde bulunuyor. Türkiye'deki laiklik serüvenine değinen yazara göre tek parti rejimi, laikliği din ile devleti ayırarak değil, dini devlet kontrolüne vererek dayatmıştır. Yazar ayaklanmalar sırasında ortak bir dil tutturulduğunu, bununla belli bir mesafe kat edildiğini söylüyor. Ayaklanmaların hemen sonrasında ise halkın laikler ve İslamcılar diye kutuplaşmasının tehlikeli olduğuna vurgu yaparak, bunun Batı'nın müdahalesine davet

anlamına geleceğine işaret ediyor. Yazara göre, bu sığ tartışmalardan vazgeçilip ayaklanmalarda ön planda olan gençlerin ve halkın ne istediğini iyi tespit etmek gerekiyor. Dünyanın değiştiği göz önünde bulundurularak, eski kategorilerin gözden geçirilmesi ve gereksiz olanların atılması gerektiği görüşünü savunuyor. Yazar laik-liğin kurumsallaşmasının dini kaynaklara ve dinin kamu alanında kapladığı yere illa karşı olmayı gerektirmeyeceğini düşünüyor. Laikleşme ve İslamcılık arasındaki çatışmaları önemli meseleleri örtbas etme çabası olarak görüyor. Müslüman ülkelerin bu amaçsız, boş tartışmadan bir an önce uzaklaşıp İslam'ın otoriteyle olan ilişkisinin farklı biçimlerini ciddi olarak mülahaza etmeleri gerektiğini düşünüyor.

Tarık Ramazan eleştirel düşüncenin göz ardı edilmemesi gerektiğini İslam tarihinden İbn Rüşd, Ahmed bin Hanbel gibi isimlerin sergiledikleri duruşları örnek göstererek vurguluyor. Ona göre, Müslümanlar artık kendi tarihlerini indirgemeci yaklaşımın dışında ele alarak okumalıdır. Yazar artık İlahî ve insan gücünün nasıl dile getirildiğini, bilgiyle mantığın ve bilimin nasıl ilişkilendirildiğini keşfetmenin zamanının geldiği belirtiyor.

Yazara göre sayısız fırsatlar kaçırılan Afrika, Orta Doğu ve Asya'da yaşayan Müslüman toplumlar önyargısız incelenmelidir. Bu toplumların bugün karmaşık krizler ağına takılmış olduğunun altını çizerek bu krizlere odaklanmanın gerekliliğinden bahsediyor.

Ramazan, laiklik taraftarları ile geleneksel İslamcılar karşılaştırarak, laiklerin önemli konularda söyleyecekleri yeni bir sözleri olmadığının, İslamcılar'ın ise topluma laiklerden daha yakın olmakla birlikte ihtiyaç yönetimi konusunda geride kaldıklarının tespitini yapıyor. İlham ve başvuru kaynağı olarak kullanılması gereken dinin, İslamcılar tarafından çok sık istismar edildiğinin altını çiziyor.

Yazar, laiklerle İslamcılar arasında devam eden çatışmanın başarı ve başarısızlıkları eleştirel gözle enine boyuna tartışmanın önünde bir engel olduğunu düşünüyor. Her iki taraf ta özeleştirmeden kaçarak boş, eskimiş, faydası olmayan bir paradigmaya kendilerini hapsediyorlar. Yazar bu noktada Türkiye'nin

örneklîği konusunun bile sözü edilen ülkelerde kutuplaşmaya neden olduğunu söylüyor. Peki, Türkiye gelecek Arap demokrasisinin izlemesi gereken yolu temsil ediyor mu? Yazara göre Türkiye modeli bir amaçtan ziyade araç olarak görülmelidir.

Eserin son bölümüne geldiğimizde ise; yazar, Arap ayaklanmalarının itici gücünün, dinleri adına hareket eden İslamcı örgütlerin olduğu analizini doğru bulmuyor. Peki, ekonomi, iletişim ve kültürün küreselleşmesi sonucu ortaya çıkan krizlere karşı İslamî kaynak bir öneride bulunuyor mu? Bir başka ifadeyle, özel olarak Arap bireyi, genel olarak Müslümanlar tarih yazma konusunda özne olabilecek mi? İşte bu noktada artık Müslüman kadın ve erkeklerin daha adil ve daha eşit bir dünya için bir vizyon öne sürmelerinin şart olduğunu vurguluyor.

Bu krizlerin ortaya çıkması sonucu zaman zaman dile getirilmiş olan “siyasal İslam’ın başarısızlığı” ifadesi muhtemelen yerini buluyor. O halde siyasal İslam kavramının tanımı nedir? Din kisvesi altında yer alıp belli bir siyasi görüşü olmayan bir grubun, dünyanın muhtelif yerlerinde masum insanları öldürmesi siyasal İslam kategorisine girer mi? Türkiye modelinin Erbakan’dan Erdoğan’a evirildiği süreç Türkiye’yi bu kategoriden çıkarır mı? Batı’ya muhalif bir duruş sergilerken İslam’a başvuran her bir siyasetçi İslamcı mıdır? Yazar; âlimler, sosyologlar ve siyasi bilim adamları tarafından henüz ortak bir tanıma ulaşılamayan siyasal İslam kavramının, hem terminolojik hem de ideolojik açıdan değişime uğradığının kabul edilmesi gerektiğini vurguluyor. Şu bir gerçektir ki; Batı emperyalizmine ve sömürgeciliğe karşı ancak İslam’a başvurarak direnebileceklerini öngören İslamcılar’a göre siyasal İslam’ın öne çıkan özelliklerinden biri, siyasi bağımsızlık, dini kimlik ve kültürel özgünlüğe sahip İslamî devletin oluşturulma çağrısıdır. Yazar bunca anlam kaymasının tek tek incelenip dinin, siyasi eyleme yön veren bir ilkeler bütünü olduğuna ve siyasi ahlak sayesinde sivil toplumun taleplerine kulak verilmesi gerektiğine dikkat çekiyor. Ona göre; devletin, kamu işleri üzerindeki rolünün belirlenmesi gerekiyor. Devlet, herkese insan olması hasebiyle eşit haklar tanımalı, halkın (özellikle kadınların) eğitimi için programlar tasarlayıp gençlere kılavuzluk

sağlamalıdır. Şeriat ise anayasada tartışmalı bir madde olmasının dışında geniş bir bağlamda ele alınıp tekrar tanımlanmalı ve din ile devlet arasındaki otorite ayrımı yapılmalıdır.

Ramazan, kültürlerin çeşitliliğinin özgürlüğe ulaşmada yalnızca araç değil aynı zamanda bir hedef olduğunu hatırlatarak zihinleri denetim altına almaya çalışan güçlerden kurtulmanın yolunun “kültürel ayaklanma” ile olabileceğini belirtiyor. Batı kültürü Müslüman toplumlarda cezp edici olmasının yanında benlik istimlaki, sömürgeleşme, kültürel gasp gibi sonuçları doğurduğu için, bu cezp ediciliği reddeden vicdani çelişkiler ortaya çıkıyor. Yazara göre kültürel rahatsızlığı olan kurtuluş hareketleri başarıya ulaşamaz; kültür ise entelektüel bir yapıya sahip olmasının yanında, ortak bilinç ve hafıza, yaygın psikoloji ve duygular, manevi ve sanatsal birlik yoluyla şekillenmelidir. Arap uyanış hareketi ise kurtuluş temellerini atarken bu meseleleri dikkate almalıdır. Öyle ki Arap ve Müslüman toplumlara bakıldığında eksik olanın dini değil, manevi hayatın olduğu görülüyor. Dinin özünü, anlamını yitirerek biçimsel bir yapıya dönüşmesi ise Müslüman toplumlarda huzur ve bütünlüğün ortadan kalkmasına yol açıyor. Bu yüzden yazar, manevi ve dini bir kurtuluşun hakikî kurtuluş için temel olduğunu vurguluyor. Toplumdaki farklı kültürlere saygı duyarak dinin maneviyatla barıştırılmasının elzem olduğunu söyleyip, kültürel özgürlüğün bütüncül bir yaklaşımı gerektirdiğini belirtiyor. Refah, bütünlüğün sağlanmasıyla meydana gelir; kültürel sömürgecilikten kurtuluş ise, sanat, edebiyat, resim, müzik gibi değerlerin kazanılmasıyla olur. Yazara göre bu noktada Arap uyanışı, diktatörleri devirmekten öte şeyler yapmalı, sanat ve bilime vurduğu kelepçeleri kırmalıdır. Artık Batı’yı suçlamaktan ziyade sorumluluğunun farkına varmalıdır.

Ramazan, Arap ayaklanmalarının bir anlamının olması için, Arap ve Müslüman toplumların Batı’yla olan ilişkilerini yenilemesi gerektiğini belirtiyor. Doğu’nun yükselişe geçmesiyle Batı’nın ideolojik, sosyal ve ekonomik krizlere girmesi ve Çin, Rusya, Japonya, Hindistan gibi güçlerin ortaya çıkması, değişimin sinyalleridir. İçsel değişim yaşayan Batı, Arap uyanışının getirdiği açıklık, dinamizm ve gençliğin gücüyle baş eder duruma geldi ve siyasi-ekonomik

açıdan alt üst oldu. Yazara göre, Batılı Müslümanlar, Arap toplumundaki gençler ile Amerikalı ve Avrupalı gençler arasında bir köprü kurmalıdır. Sonuç olarak Doğu-Batı sorununun ötesinde; özgürlük, özerklik, cesaret ve kararlılık yatıyor; bunların içinde ise uyanış ve devrim.

YAYIN İLKELERİ

- * Usûl Dergisi, hakemli, uluslar arası bir dergi olup senede iki defa çıkar.
- * Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış telif ve tercüme makaleler, yabancı dillerde yayımlanmış makale çevirileri, orijinal metin neşirleri, sadeleştirmeler, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- * Dergide yayımlanması istenen çalışmalar posta ya da e-mail yoluyla yayın kuruluna ulaştırılmalı, tercümelerin ayrıca orijinal metinleri de gönderilmelidir. Gönderilen çalışmayla birlikte yazarın adı, akademik unvanı, ilgili olduğu kurum, yazışma adresi, telefon numarası ve e-mail adresi belirtilmeli, ilk defa yazı gönderenler kısa özgeçmişlerini de ilave etmelidirler.
- * Gönderilen çalışmalar yayın kurulunca uygun bulunduğu takdirde, telifler iki, tercüme ise bir hakeme gönderilir. Telif makalelerde raporlardan birinin olumsuz olması halinde yayın kurulu çalışmayı yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporuna göre hareket eder. Her sayıda sayı hakemleri yayımlanır.
- * Dergiye gönderilecek makalelerin 7500 kelimeyi, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmelerinin ise 1500 kelimeyi geçmemesi gerekir.
- * Çalışmalar A4 kağıda 12 punto ve 1,5 aralıklı olarak biçimlendirilmelidir.
- * Makalenin İngilizce başlığı, 100–150 kelime arası İngilizce özeti ve 3-5 Türkçe ve İngilizce anahtar kelimesi makaleye eklenmelidir.
- * Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin imla ve transkripsiyon kuralları kullanılmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlarda eser isimleri ilk geçtiği yerde tam künyeleri ile verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna bibliyografya konulmamalıdır.

- * Dergide yayımlanan çalışmaların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kitap Tanıtımları İçin Kılavuz

- * Her tanıtım kitabı kısaca özetlemeli, kitabın önemini belirtmeli ve kitabın içeriğiyle ilgili yapıcı değerlendirmelerde bulunmalı. Tanıtımda kitabın beğenilen ve beğenilmeyen yönleriyle ilgili görüş belirtilmeli. Yazarın ilgi ve uzmanlığının tanıtımda yansımaları önemlidir. Eleştiriler kişiselleştirilmeden yapıcı olmalıdır.
- * Kitabın okuyucu kitlesi ile ilgili yorum faydalı olabilir: Kitap genel okuyucuya mı hitab ediyor yoksa sadece uzmanları mı ilgilendiriyor? Kitabın, aynı konuyla ilgili diğer eserlerle karşılaştırıldığında daha iyi mi yoksa daha kötü mü olduğu söylenebilir? Kitap ders kitabı veya yardımcı ders kitabı olarak kullanılabilir mi?
- * Tanıtımlar 1000–1500 kelime uzunluğunda olmalıdır.
- * Tanıtımı yapılan kitap, başlıkta aşağıdaki örnekte olduğu gibi gösterilmelidir:

İslam Ahlâk Teorileri

Macid Fahri, (Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan),
İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, 330 s.