

marife

bilimsel birikim

yıl : 5 sayı :2 Güz 2005

marife

bilimsel birikim

editör / editor in chief

Ahmet Yaman

editör yardımcısı / associate editor

Cem Zorlu

yayın kurulu / editorial board

Adem Şahin ♦ Ahmet Çaycı ♦ Cem Zorlu ♦ Dilaver Güler ♦ Fethi Ahmet Polat ♦ Fikret Karapınar
Halit Çalış ♦ Hidayet Işık ♦ Kamil Güneş ♦ Mehmet Akgül ♦ Mehmet Bahaüddin Varol
Mehmet Harmancı ♦ Muhammed Tasa ♦ Muhiddin Okumuşlar ♦ Seyit Bahçivan

danışma kurulu / advisory board

Prof. Dr. Ahmet Davudoğlu (Beykent Üniversitesi) ♦ Prof. Dr. Ahmet Önkal (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (Mc Gill University) ♦ Prof. Dr. Bilal Saklan (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüsamettin Erdem (Selçuk Üniversitesi) ♦ Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. İzzet Er (Uludağ Üniversitesi) ♦ Prof. Dr. Mahmut Kaya (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Ali Kapar (Selçuk Üniversitesi) ♦ Prof. Dr. Mustafa Fayda (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Tavukcuoğlu (Selçuk Üniversitesi)

yazışma / communication address

Ahmet Yaman

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Meram – Konya / Türkiye

+90. 332. 323 82 50

web: www.marife.org

e-mail: posta@marife.org

ISSN: 1303-0671

marife hakemli bir dergidir.

marife'de yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yazıların yayımlanmasına hakem raporlarına göre yayın kurulu karar verir. Yayımlanması istenilen yazılar, PC/Microsoft Word 97 ve üzeri bir ortamda yazılmış olarak, diskette birlikte iki nüsha halinde (çeviriler orijinal metinleri ile beraber) yazışma adresine gönderilmelidir. Yazarlar, kendilerine daha çabuk bilgi verilebilmesi için elektronik posta adreslerini bildirip, gönderdikleri yazıların takibini editor@marife.org adresinden yapabilirler.

iç düzen : M.Bahaüddin Varol

kapak : Muhiddin Okumuşlar

tashih : Huriye Martı

Fiyatı : 10 YTL

yıllık abone / annual subscription

Yurt İçi : Kurum 30 YTL ♦ Şahıs 22 YTL

Yurt Dışı : Kurum / Institution 30 \$ ♦ 30 € Şahıs / Individual 25 \$ ♦ 25 €

Posta Çeki: Halit Çalış 183 36 40

baskı & cilt

sebat ofset matbaacılık

0.332. 342 01 53

KONYA / TÜRKİYE

Ekim ♦ 2005

İçindekiler / contents

editörden ♦ 5

makaleler

- BANKA MEVDUAT HESAPLARININ İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN
DEĞERLENDİRİLMESİ
EVALUATION OF BANK DEPOSITS IN THE LIGHT OF ISLAMIC LAW
Servet BAYINDIR ♦ 7
- KUR'ÂN'I ANLAMADA HADİSLERDEN YARARLANMANIN GEREKLİLİĞİ
ÜZERİNE (el-Bakara Sûresi 286. Ayet Örneği)
ON THE NECESSITY OF RESORTING TO AHADİTH IN UNDERSTANDING THE QUR'AN (THE EXAMPLE OF THE
SURAT AL-BAQARA 286)
Mirza TOKPINAR ♦ 21
- İSLAM VE HİRİSTİYAN DÜŞÜNÇESİNDE ÂLEMİN EZELİLİĞİ TARTIŞMALARI
ÜZERİNE
ON THE DISCUSSIONS OF THE ETERNITY OF THE WORLD IN MUSLIM AND CHRISTIAN THOUGHT
Muammer İSKENDEROĞLU ♦ 43
- HUKUKÎ GÖRÜŞ AYRILIKLARI (İHTİLÂF) VE HİLAF RİAYET (MÜRÂÂTÜ'L-
HİLÂF) İLKESİ KONUSUNDA ŞÂTİBÎ'NİN YAKLAŞIMI
THE LEGAL DISAGREEMENTS (*IKHTILÂF*) AND SHATIBI'S APPROACH TO THE PRINCIPLE OF THE *MURÂÂT AL-
KHILAF*
Muharrrem KILIÇ ♦ 55
- "KUR'AN-I KERİM VE TÜRKÇESİ" ADLI ÇEVİRİYE DAİR BAZI
DEĞERLENDİRMELER
SOME OBSERVATION ON THE "KUR'AN-I KERİM VE TÜRKÇESİ" (THE HOLY QUR'AN AND IT'S TURKISH
TRANSLATION)
Hikmet AKDEMİR ♦ 75
- GELENEK VE DİN: TÜRKMENİSTAN'IN DİNİ HAYATINDA GELENEĞİN ROLÜ
TRADITION AND RELIGION: THE ROLE OF TRADITION IN RELIGIOUS LIFE OF TURKMENISTAN
Vejdî BİLGİN ♦ 101
- TECRİD-İ SARİH'İN İLK ÜÇ CİLDİ BAĞLAMINDA AHMED NAİM'İN ÇEVİRİ
METODU, ŞERHÇİLİĞİ, KAYNAK KULLANIMI VE BAZI GÖRÜŞLERİ
AHMED NAIM'S METHOD OF TRANSLATION WITHIN THE CONTEXT OF THE FIRST THREE VOLUMES OF
TACREED-I SAREEH, HIS SKILL IN EXPLANATION OF THE TEXTS, HIS METHOD IN USING SOURCES AND HIS
SOME OF OPINIONS
Cemal AĞIRMAN ♦ 125
- BİLGİSAYAR ORTAMINDAKİ İSLÂMÎ İLİMLER KONULU ARAPÇA PROGRAM
VE CD'LER ÜZERİNE
ON ARABIC CD'S CONTAINING ELECTRONIC TEXTS REGARDING THE ISLAMIC SCIENCES
Necmeddin GÜNEY ♦ 153
- TÜRKİYE'DE İSLÂMÎ TOPLUMSAL DURUM
VE CİNSELLİK
ISLAMIC SOCIAL SITUATION AND SEXUALITY IN TURKEY
Muhammed ÖZDEMİR ♦ 187
- AVRUPA'DA İSLÂM
Peter ANTES/ Çev. Süleyman TURAN ♦ 203

araştırma notları

EDWARD W. SAİD'İN ORYANTALİZM KİTABINA YİRMİ BEŞ YIL SONRA
YENİDEN BAKIŞI

Adem EFE ♦ 219

HAKİM TİRMİZİ VE ONA AİT BİR MECMŪ'A

Fikret KARAPINAR ♦ 229

kitap / tez / toplantı

Kur'an'da Bilgi, Kavramsal Çerçeve-Bilgi Türleri

Süleyman TŪLŪCŪ ♦ 245

Uluslararası BektaŐılık ve Alevilik Sempozyumu

Doğın KAPLAN ♦ 251

Tevilâtü'l-Kurân -I-

İshak ÖZGEL ♦ 255

nostalji

DİN, SANAT VE TARİHİ MATERYALİZM

Hilmi Ziya ŪLKEN ♦ 259

editörden

Merhaba,

Her ne kadar uluslararası tarama indekslerine tam olarak yansımaya da, ülkemizdeki akademik nitelikli ilahiyat araştırmalarının her bakımdan sevindirici bir gelişme gösterdiği görülmektedir. Bu araştırmaların okuyucuyla buluştuğu akademik dergilerin hem sayı ve çeşitlilik hem de içerik açısından ulaştığı seviye, bunun bir göstergesidir.

Araştırmacıların bilimsel birikimlerini beş yıldır düzenli olarak ilgili kamuya sunma görevini üstlenen marife, söz konusu gelişmedeki emeği ve katkısını sürdürme azmiyle yeni bir sayıyı daha takdim etmenin bahtiyarlığını yaşamaktadır.

Bilimsel bilginin hem üreticilerinin hem de sunucularının omuzlarında olan sorumluluğun bilinciyle hazırlanan bu yeni sayıda, teorik düzeydeki araştırmaların yanında pratik katkı sağlayacak yazıları da bulacaksınız.

Değerli okuyucularını ilmin doyulmaz sofrasına buyur eden marife, hazırlıkların tamamlanabilmesi halinde Ehl-i Sünnet dosyasını açacak olan yılın son sayısına kıymetli katkılarınızı beklemektedir.

Sağlık ve esenlik dileklerimizle...

Ahmet YAMAN

BANKA MEVDUAT HESAPLARININ İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Servet BAYINDIR*

EVALUATION OF BANK DEPOSITS IN THE LIGHT OF ISLAMIC LAW

Banks are established to collect the savings and offer them to utility of economic system. They do this service by using the bank deposits which are defined as financial contracts that have been analyzed comprehensively in the Islamic law. The legal status of the financial contracts which occur because of deposits between saving account holders and banks and their benefits are subjects in agenda. In this article, we analyzed the practices of deposits in the banking system and their legal position in Islamic law.

I. GİRİŞ

Bankaların kuruluşundaki temel amaç, tasarruf sahiplerinin ellerindeki sermayeyi çeşitli adlarla toplayıp piyasaya aktarmak suretiyle malî aracılık yapmaktır. Tasarrufları toplama ve değerlendirme yöntemleri bakımından faizli bankalarla faizsiz bankalar birbirlerinden ayrılırlar. Bu ayırımı hesapların isimlendirilmesinde de görülür; müdilerin hesapları faizli bankalarda vadeli ve vadesiz hesaplar, faizsiz bankalarda ise carî hesaplar ve katılma hesapları şeklinde isimlendirilir. Her iki anlayışa sahip bankalar da AŞ olarak kurulabildiğinden, belli bir miktar öz sermayeye de sahip olmaları gerekir.¹ Herhangi bir şirketin kurulabilmesi için ortakların yatırması gereken nakdî sermayeyi ifade ettiğinden, bankalardaki öz sermayenin hukukî niteliği hakkında önemli bir tartışma yoktur. Hane halkı, işletmeler ve kamu kuruluşlarının çeşitli adlarla bankalara yatırılan mevduatın durumu ise, günümüz modern hukukçuları ve İslâm hukukçuları tarafından tartışılmaktadır. Meselenin günümüz hukukundaki durumu ayrı bir çalışmayı gerektirdiğinden² biz bu makalede bankalardaki mevduatı İslâm hukuku açısından değerlendireceğiz.

* Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.. servetbayindir@hotmail.com

¹ TBMM tarafından kabul edilen ancak Cumhurbaşkanı tarafından iki maddesi yeniden görüşülmek üzere Meclise iade edilen 2.7.2005 tarih ve 5387 sy.lı *Bankacılık Kanunu*'nun 7. md.sine göre, Türkiye'de bir banka AŞ şeklinde asgari 30 milyon YTL ödenmiş sermaye ile kurulabilir. (BDDK, "Bankacılık Kanunu", http://www.bddk.org.tr/turkce/mevzuat/duzenlemetaslaklari/bankacilik_kanunu.htm (05.08.2005).

² Banka mevduatının günümüz hukukundaki durumu için bk. Akıntürk, Turgut, *Borçlar Hukuku*, Ankara 1991; Sungur, Turgut, *Banka Tekniği (İşlemleri)*, Ankara 1993; Battal, Ahmet, *Bankalarla Karşılaştırmalı Olarak Hukukî Yönden Özel Finans Kurumları*, Ankara 1999.

II. MEVDUATIN TANIMI VE ÖNEMİ

Bankalara istenildiğinde yahut belirli bir vade sonunda çekilmek üzere yatırılan paralara mevduat denir.³ Para ekonomisinin hâkim olduğu, ticarî, malî ve sınaî sermayenin biriktiği günümüz toplumlarında, insanlar ellerine geçen parayı derhal harcamayıp bir kısmını nakit ihtiyacını karşılamak için belli bir süre el altında tutmak isterler. Ancak bu paraların, kişilerin bizzat kendileri tarafından saklanması her zaman isabetli olmaz. Bankalarda mevduat olarak tutmak hem daha güvenli hem de daha faydalıdır. İhtiyaç fazlası paraların bankalara yatırılması, para sahiplerini birtakım tehlikelerden korurken, aynı zamanda hesaplarının sağlıklı tutulması, ödemelerinin düzenli yapılması, havâle, çek, senet tahsili vb. bankacılık işlemlerinden daha düşük ücretle ve öncelikle yararlanmaları imkânı verir. Mevduatın bir kısmına geleneksel bankalar faiz, faizsiz bankalar ise kâr payı öderler.

Mevduatın bankalarca biriktirilip değerlendirilmesi işlemleri, birtakım hukukî ve iktisadî kurallar çerçevesinde olur. Bu kurallar bankaların faizli veya faizsiz olmalarına göre değişir. Faizli bankaların faaliyetleri kredi sistemi, faizsiz bankalarınki ortaklık sistemi üzerine kurulmuştur. Bu durum söz konusu bankalardaki mevduatın çeşitlerini ve fikhî durumlarını etkilediğinden, önce faizli daha sonra da faizsiz bankalardaki mevduatı ve bunların İslâm hukuku açısından durumunu inceleyeceğiz.

III. FAİZLİ BANKALARDAKİ MEVDUAT VE İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN DURUMU

A. FAİZLİ BANKALARDAKİ MEVDUATIN ÇEŞİTLERİ

Faizli bankalardaki mevduat genel olarak vadeli, vadesiz ve ihbarlı olmak üzere üçe ayrılır: a) 1 aylık, 3 aylık, 6 aylık ve 1 yıllık gibi, bir günden daha uzun süreli olarak açılan, ancak süre dolduğunda çekilebilen paralara vadeli mevduat (veya vadeli hesaplar, tasarruf hesapları); b) belirli bir süre ile bağlı olmaksızın istenildiği zaman geri çekilebilme özelliğine sahip paralara vadesiz mevduat (veya vadesiz hesaplar: carî hesaplar); c) ihbar tarihinden belli bir süre sonra çekilmek kaydıyla yatırılan paralara ise ihbarlı mevduat (veya ihbarlı hesaplar) adı verilir.⁴

B. FAİZLİ BANKALARDAKİ MEVDUATIN İSLÂM HUKUKUNDAKİ YERİ

Mevduatın kabulü esnasında banka ile müdi arasında, şartları banka tarafından belirlenen bir sözleşme yapılır. Bu sözleşme, müdinin pazarlık şansı bulunmadığı için iltihakî akit⁵lerden kabul edilir.⁶ Banka, yatırılan parayı mülkiyetine geçirerek dilediği gibi kullanır, ödeme vakti geldiğinde vadesiz mevduatta mislini, vadeli mevduatta misli ile birlikte faizini öder. Vadesiz hesaplar bankanın garantisinde olduğu ve misliyle iade edildiği için, bu işlemin karz akdi olduğu konusunda görüş birliği vardır. Vadeli ve ihbarlı hesapların durumu ise tartışmalıdır. Mevduat sahipleri paralarını

³ Sungur, s. 3.

⁴ Sungur, s. 5

⁵ *İltihak*; sözlükte katılmak, sonradan eklenmek demektir. Terim olarak; bir tarafın şartlarını önceden belirlediği, diğer tarafın ise pazarlık şansı olmaksızın mevcut şartları kabul ederek dahil olduğu sözleşmeye denir. Su, elektrik, gaz ve sigorta sözleşmeleri gibi. (Şafak, Ali, *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, "iltihak" md., s. 211).

⁶ Seyyid el-Huvarî, *İslâm Bankaları Ansiklopedisi* (trc. Nihad Yazar), Faysal Finans Kurumu Yayınları, İstanbul ts., V, 126.

yatırırken onları ya saklamayı ya değerlendirmeyi ya da her ikisini birden amaçlarlar. Tarafların gayelerinin tespiti akdin mahiyetini belirleme açısından önem taşır. Bir kısım hukukçuya göre, para bankaya yatırılırken sadece saklanma amacı güdüüyorsa akit usulsüz vedîa⁷, saklanmayla birlikte değerlendirme amacı da güdüüyorsa karzdır.⁸

Faizli bankalardaki tasarruf hesaplarının fikhî durumu çağdaş İslâm hukukçuları arasında da tartışılmıştır. Bu hesapların fikhî durumu ile ilgili tartışmalar XX. yüzyılın başlarına kadar uzanır. Bu dönemde tartışmalar faizli bankalar ve tasarruf sandıklarına (sanâdiku't-tevfîr)⁹ yatırılan mevduatın fikhî durumu üzerinde cereyan etmiştir. Banka veya tasarruf sandığı ile hesap sahibi arasındaki hukukî ilişki ve bu sayede elde edilen gelirin hukukî mahiyeti, tartışmanın odak noktasını oluşturur.

Tasarruf sandığına aylık veya yıllık sabit bir gelir karşılığında yatırılan paraların fikhî durumu hakkında Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rızâ'nın (ö. 1935) görüşleri şöyledir: Kazancından belli bir miktar pay almak üzere bir kişinin başkasına sermaye vermesi faizcilik sayılmaz. Her ne kadar fakihlerin mudâraibe için belirledikleri kurallara aykırı olarak -az olsun çok olsun- kârdan belli bir miktarı şart koşuluyorsa da bu, ocakları söndüren açık, bileşik faiz değildir. Çünkü bu uygulamanın hem sermayedâra hem de işletmeciyeye yararı vardır. İslâm'da taraflardan birine zarar diğerine menfaat sağlayan ribâ haram kılınmıştır. Her iki tarafa da yararı olan kredi işlemi ile bir tarafa yarar diğer tarafa zarar veren kredi işlemi, Allah katında aynı hükme tâbi değildir.¹⁰ Mahmûd Şeltût'a (ö. 1963) göre de, tasarruf sandığından elde edilen gelir faiz değildir. Çünkü ne sahibi parasını sandığa borç olarak vermekte ne de sandık onu borç olarak talep etmektedir. Mûdi menfaatini düşünerek kendi rızasıyla parasını sandığa yatırır. Sandığın bu parayı ticarete kullanarak kâr edeceğini, kasıt olmadıkça zarar ve yok olma ihtimalinin çok uzak olduğunu bilir. Mûdinin iki amacı vardır: Birincisi, parasını korumak ve kendisini tasarrufa alıştırmak, ikincisi ise ihtiyaç fazlası sermayesiyle toplumun yardımına koşarak üretimi artırmak, dolayısıyla artan kârla hem sandıkta çalışanları hem de devleti desteklemektir. Tasarruf sandıkları uygulaması, fakihlerin şirketlerle ilgili kuralları belirledikleri dönemlerde henüz bilinmeyen, çağın iktisadî şartlarının ortaya çıkardığı yeni bir olgudur. Bu tür yeni uygulamalarda asıl olan, ifsada ve zulme yol açmamasıdır.¹¹ Tasarruf sandığına yatırılan paraların fikhî durumuyla ilgili olarak Abdulvehhâb Hallâf, Ali el-Hafif, Vefik el-Kassâr ve Abdurrahmân 'Îsâ gibi son dönem İslâm hukukçularının da benzer görüşe

⁷ Konusunu para, kıymetli evrak, vb. mislî şeylerin oluşturduğu, aynen değil mislen geri verilmek üzere yapılan muhafaza sözleşmesine usulsüz vedîa' denir". (Akıntürk, s. 222).

⁸ Sungur, s. 4; Ayrıntılı bilgi için bk. Şarqâvî, Âişe, *el-Bunûkü'l-İslâmiyye et-tecribetü beyne'l-fikhi ve'l-kânûni ve't-tatbîk*, Beyrut 2000, s. 211-224.

⁹ Dönemin Mısır hükümeti faizden uzak durmaya çalışan Müslümanların yastık altındaki paralarını ekonominin hizmetine sunmak için tasarruf sandıkları (*sandûku't-tevfîr*) adı altında alternatif bir fon oluşturur. Bu sandık *Posta Hizmetleri İdaresi* gözetiminde faaliyet yürütür. Mûdilerden belli (*makr'u*) bir kâr karşılığında (%5, %10, gibi) mevduat toplayıp bazen ticarete çoğu zaman da faiz karşılığı kredi işlemlerinde değerlendirerek dönem sonunda mevduat sahiplerine önceden belirlenen miktarı kâr adı altında öderdi. (Şekerci, Osman, *İslâm Şirketler Hukuku Emek-Sermaye Şirketi*, İstanbul 1981, s. 334-335).

¹⁰ Reşid, Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, Mısır, Yıl: 1903, Sayı: 18, VI, 717-718; Reşid, Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Kahire 1960, III, 115-116. *Not*: Bu görüşün doğrudan Abduh'a mı ait olduğu yoksa Reşid Rızâ tarafından ona nispet mi edildiği konusu tartışmalıdır. (Bk. el-Heytî, Abdurrezzâk Rahîm Ceddî, *el-Mesârifü'l-İslâmiyye beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*, Amman 1998, s. 612).

¹¹ Mahmûd Şeltût, *el-Fetâvâ*, Kâhire 1983, s. 351-352.

sahip oldukları rivayet edilmektedir.¹²

Vadeli hesapların hükmüne ilişkin tartışmalarda en fazla gündeme gelen isim, eski Mısır müftüsü ve halen Ezher şeyhi olan Muhammed Seyyid Tantâvî'dir. Gerek kendisi gerekse başkanı olduğu kurulların konuya ilişkin fetvâları daima tartışılmıştır. Önce Tantâvî'nin görüşünü verip, daha sonra başkanlığını yaptığı kurulların kararlarını ele alacağız. Tantâvî'ye göre, "mudârabenin sıhhati için ileri sürülen şartlardan biri, kârın, sermayedârla işletmeci arasında yarı yarıya, dörtte bir, üçte bir gibi nisbî olarak paylaşılmasıdır. Taraflardan biri, belirli bir meblâğı şart koşarsa mudâraibe fâsit olur. Fakat bir kısım çağdaş fakihe göre, karşılıklı rıza ile olması durumunda belli bir miktarın önceden şart koşulması mudârabeyi fâsit kılmaz. Hatta ahlâkî yozlaşmanın arttığı günümüzde böyle bir uygulama gereklidir. Tarafların rızasının bulunması durumunda, kârın önceden belirlenmesini yasaklayan şer'î bir nass ve ikna edici bir kıyas yoktur. Dileyen kârı önceden belirleyen (faizli), dileyen de önceden belirlemeyen (faizsiz) banka ile çalışabilir, dinen bir sakınca yoktur".¹³

Tantâvî'nin başkanlığını yaptığı kurulların bankalardaki vadeli mevduat hakkında çeşitli tarihlerde farklı fetvâlar verdikleri görülür.¹⁴ Bunlardan Mısır Fetvâ Dairesi'nin 1989 yılındaki kararı şöyledir: "Faizin haramlığı konusunda Müslümanlar arasında görüş birliği vardır. Fukaha faizi; mal ile malın değişimi esnasında karşılığı olmayan fazlalık şeklinde tanımlamıştır. Bu tür bir işlemle ortaya çıkan faizin haramlığı konusunda bütün semâvî dinlerin ittifakı vardır. Dolayısıyla paranın, zamanı ve miktarı önceden belirlenen faiz karşılığında, bankaya mevduat olarak yatırılması veya aynı şartlarla borç alınıp verilmesi faizli işlemidir. Önceden belirlenen faiz karşılığı verilen her çeşit borç ise haramdır."¹⁵ 31 Ekim 2002 tarihinde ise yine İslâm Araştırmaları Kurulu, Tantâvî'nin başkanlığında yapılan toplantıda, banka faizinin helâl olduğuna ilişkin fetvâ yayınlamıştır. Toplantıya katılan 14 bilim adamından yalnızca Ezher Üniversitesi Şeriat ve Hukuk Fakültesi'nin eski dekanların-

¹² el-Hemşerî, Mustafa Abdullah, *el-A'mâlî'l-masrafiyye ve'l-İslâm*, Kahire 1974, s. 90-92; el-Heytî, s. 162-163.

¹³ Tantâvî, Seyyid Muhammed, *Muâmelâtü'l-bünûk ve ahkâmüha's-şer'iyye*, Kahire 1997, s. 126-133.

¹⁴ Tantâvî'nin başkanlığını yaptığı *Mısır İslâm Araştırmaları Kurulu* Mısır'da 103 no'lu kanunla, İslâmî konularda yetkili en yüksek makam olarak 1963 yılında kurulmuştur. Kurula birçok ülkeden bilim adamı üye olup ilk toplantısını 40 ülkeden temsilcinin katılımıyla 7 Mart 1964'te yapmıştır. (Sâmi Hasan Hamûd, *Tatvîru'l-a'mâlî'l-masrafiyye bimâ yettefikü ve's-şer'iate'l-İslâmiyye*, Amman 1982, s. 13). Kurul'un 1965 yılında 35 İslâm ülkesinden uzmanların katılımıyla yapılan *II. İslâm Araştırmaları Kongresi*'nde faizle ilgili kararı şu hususları içerir:

(1) Ticârî kredi ile tüketim kredisi arasında fark yoktur. Her çeşit krediden alınan faiz kesin olarak haramdır.

(2) Âl-i İmrân suresi 130. ayetinin işaret ettiği gibi, faizin azı da çoğu da haramdır.

(3) Faizle borç vermek veya borç almak haramdır; ne zaruret ne de ihtiyaç bunu helâle dönüştürmez.

(4) Carî hesaplar, çek tahsili, teminat mektubu ve iş adamları ile banka arasında ülke içinde gerçekleşen ulusal kambiyo gibi bankacılık işlemleri caiz olup bu işlemler karşılığında ücret alınabilir.

(5) Vadeli hesaplar, faiz karşılığı kefâlet ve bütün faizli kredi işlemleri faizli işlem olup haramdır. (el-Karadâğî, Ali Muhyiddîn, "Keyfe tahavvele'l-harâmu'l-mucma' aleyhi beyne'l-mecâmi'l-fikhiyye ilâ helâlin", *Mecelletü'l-mucema'*, Tarih: 28 Aralık 2002- 3 Ocak 2003, Sayı: 1532, s. 42-43). Ayrıca İslâm Konferansı Teşkilatı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi (Mecm'au'l-fikhi'l-İslâmî)'nin 1985, Dünya İslâm Birliği (*Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî*)'ne bağlı İslâm Fıkıh Kurulu (el-Mecm'au'l-fikhi'l-İslâmî)'nin ise 1987 yıllarındaki toplantılarında ittifakla banka faizinin haramlığı konusunda görüşler bildirilmiştir. (Mecm'au'l-fikhi'l-İslâmî, *Karârâtü ve tavsiyâtü Mecma'l-fikhi'l-İslâmî*, (nşr. Abdussettâr Ebû Ğudde), Dımaşk, 1998, s. 22-23; el-Mecm'au'l-fikhi'l-İslâmî, *Karârâtü Mecma'l-fikhi'l-İslâmî (Râbita)*, Mekke ts., s. 222-223).

¹⁵ Fetvânın tam metni için bk. el-Karadâğî, "Keyfe tahavvele'l-harâmu...", s. 43.

dan Abdulfettâh eş-Şeyh ile Muhammed Ra'fet Osman'ın uzmanlık alanı fıkıh olup her ikisi de bu karara muhalefet etmişlerdir.¹⁶

Muhammed Bâkır es-Sadr'a göre ise, "faizli bankaların müdi ve müteşebbislerle olan ilişkisi, hukukî açıdan borçlu alacaklı ilişkisinden ibarettir. Tasarruf sahipleri birikimlerini bankaya yatırırken borç verdiklerini, paralarının bankanın teminatı altında olduğunu, vadenin bitiminde, taahhüt edilen faizi alacaklarını bilmekte ve daha çok bu maksatla para yatırmaktadırlar. Aynı şekilde bankalar da mevduatı faiz karşılığı borç alıp daha yüksek oranda faiz geliri elde etmek üzere kredi talep edenlere borç verirler. Böylece üç tarafı da ilgilendiren bir hukukî ilişki ortaya çıkar. Bunlar; banka, mevduat sahipleri ve kredi kullananlardır. Banka ile müdiler arasındaki ilişkide, banka borçlu, müdiler alacaklı; banka ile girişimciler arasındaki ilişkide ise, banka alacaklı, girişimciler borçlu konumundadır. Bu durum, bankanın yalnızca iktisadî açıdan bir malî aracı rolünde olmayıp aslî bir tarafı oluşturduğunu gösterir. Zira müdilerle girişimciler arasında hiçbir hukukî ilişki meydana gelmemektedir. Her iki taraf da banka ile, alacaklı-borçlu ilişkisi içerisinde irtibatlıdır. Banka, borçlu sıfatıyla müdilere vadeli hesapları karşılığında önceden taahhüt ettiği faizi öder; alacaklı sıfatıyla da, girişimcilerden daha yüksek oranda faiz alır. Bu uygulama İslâm fıkıhında yasaktır."¹⁷

IV. FAİZSİZ BANKALARDAKİ MEVDUAT VE İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN DURUMU

Faizsiz bankalar carî hesaplar ve katılma hesapları adı altında iki tür hesapla mevduat toplarlar. Türkiye'de ÖFK'nın mevduat toplama faaliyeti faizli bankalardaki ile benzerliğe yol açmaması için, fon toplama olarak isimlendirilmiştir.¹⁸

A. CARİ HESAPLAR

1. Carî Hesapların Tanımı ve Faizsiz Bankacılık Uygulaması

Gerçek veya tüzel kişiler tarafından faizsiz bankalarda açılan, istenildiği zaman tamamen veya kısmen geri çekilme özelliği taşıyan, karşılığında faiz veya kâr ödenmeyen hesaplara carî hesap¹⁹ adı verilir. Bu hesaplar faizli bankalardaki vadesiz hesapların bir benzeridir. Hesabın açılışı esnasında müşterinin pazarlık şansı yoktur. Carî hesapların taraflara yüklediği sorumluluk ve sağladığı yararlar kanun koyucu ya

¹⁶ Bu fetvâ, 31 Aralık 2003 tarihi itibarıyla hey'et düzeyinde banka faizinin helâl olduğuna ilişkin verilen ilk ve son karardır. *Kurul* banka faizinin caiz olduğuna ilişkin görüşünü şu gerekçelere dayandırmıştır:

(1) Bankanın verdiği faiz banka ile müşteri arasındaki vekâlete dayanır. Banka müşterinin vekili sıfatıyla onun parasını çalıştırmaktadır.

(2) Devletle vatandaş arasında faiz cereyan etmez. (Konuya ilişkin tartışmalar için bk. el-Azîzî, Muhammed Râmiz Abdulfettâh, *Beyânu'l-hukmî's-şerîyyi fî'l-fevâidü'l-masrîfiyyeti reddan alâ fetvâ Mecma'î'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, Amman 2003; el-Attâr, Abdunnâsir Tevfik, "Münâkaşâtü fetvâ Mecma'î'l-buhûsi'l-İslâmiyye an muâmelâti'l-bunûk", (el-Attâr, Abdunnâsir Tevfik, *Tevhîdû taknînâti'l-Ezher li's-şerîati'l-İslâmiyye, el-cüzü'l-evvel, el-büyû' er-ribâ ve'l-muâmelâti'l-masrîfiyye*, Kahire 2002) adlı kitabın eki; el-Karadâgî, "Keyfe tahavvele'l-harâmu...", s. 42-47; el-Bennâ, Muhammed-Fuâd Visâm, "Fevâidü'l-bunûk", www.islamonline.net/2003/01/05/article.html; el-Kardâvî, Yusuf, "Fevâidü'l-bunûk", www.islamnafatwa.com (01 Temmuz 2003).

¹⁷ es-Sadr, Muhammed Bakır, *Buhûsü'l-İslâmî*, Beyrut 1991, s. 334-340.

¹⁸ Battal, Ahmet, "Bankalarla Özel Finans Kurumlarının Mukayesesi", *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1993, Sayı: 6, s. 378.

¹⁹ Günal, Vural, *Özel Finans Kurumları*, Ankara 1984, s. 18.

da banka tarafından belirlenir. Carî hesap sözleşmesi bu yönüyle bir iltihâkî akitten ibarettir.²⁰ Banka bu hesaptaki paraları kendi mülkiyetine geçirir ve ticarî faaliyetlerinde kullanır. Hesap sahiplerine faiz ya da kâr adı altında herhangi bir meblâğ ödemez; bazı durumlarda hizmet bedeli adı altında belli bir ücret dahi alır. Carî hesapta biriken paraların işletilmesi sonucu oluşan kâr veya zarar kurumun hesabına işlenir. Bu hesaplar sistem gereği faizsiz bankaların teminatı altındadır.²¹

Hesap sahipleri carî hesap açmakla paralarını çalınma, kaybolma vb. tehlikelere karşı koruma sıkıntısından kurtulur ve onları güvenli bir yerde saklama imkânı elde ederler. Bankanın sunduğu ticarî çek kullandırma, havâle, çek ve senet tahsili gibi hizmetlerden yararlanırlar. Ayrıca ticarî ilişki kurmak istediği kişiler hakkında bankadan bilgi alma imkânına da sahip olurlar.²²

2. Carî Hesapların İslâm Hukukundaki Yeri

Carî hesap uygulaması, İslâm dünyasında on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde, bankacılığın doğuşu ile başladığından, fıkıh kaynaklarımızda konuyla ilgili doğrudan hüküm bulmak zordur. Carî hesapların hukukî durumuyla ilgili görüşlere daha çok çağdaş İslâm hukukçularının çalışmalarında rastlanır. Bu çalışmalarda daha çok sözleşmenin içeriği ve tarafların akitten götüktükleri gayeden yola çıkılarak farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşlerden birincisi, carî hesap akdinin klâsik kaynaklarda ismi yer almayan yeni bir akit; ikincisi, vedîa; üçüncüsü ise karz olduğu doğrultusundadır.

a. Carî Hesap Akinin Yeni Bir Akit Olduğu Görüşü

Çağdaş İslâm hukukçularından Muhammed Şahâte el-Cündî'ye göre, carî hesap akdi banka ile müdi arasında karşılıklı rızaya dayalı olarak yapılır. Bu akitle her iki taraf da karşılıklı menfaati hedefler. Bu durum carî hesap akdinin yardımlaşma amaçlı bir akit olduğunu gösterir. Yardımlaşmayı amaçlayan her türlü işlem ise İslâm'da teşvik edilmiştir. Yüce Allah, "iyilik ve takva üzere yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerine yardımlaşmayın" buyurmuştur.²³ Dolayısıyla carî hesap akdi fıkıh kaynaklarımızda ismine rastlanmayan yeni ve isimsiz bir akittir. İhtiyaçtan doğmuş ve ticarî örf haline gelmiştir. Dayandığı ilkeler meşru olduğundan bu işlem de meşrudur.²⁴

b. Carî Hesapların Vedîa' Akdi Olduğu Görüşü

Bir grup hukukçuya göre ise, banka ile müdi arasındaki carî hesap ilişkisi vedîa²⁵ akdinden ibarettir. Carî hesaplara karz hükümleri uygulanamaz. Çünkü, varlıklı kişinin, Allah'ın rızasını kazanmak için, mislini geri almak üzere fakire bir miktar misli mal vermesi işlemine karz denir. Banka fakir değildir ki, müdi bankaya

²⁰ Huvârî, *İslâm Bankaları Ansiklopedisi*, V, 126.

²¹ Uçar, Mustafa, *Türkiye'de-Dünya'da Faizsiz Bankacılık ve Hesap Sistemleri*, İstanbul ts., Fey Yayınları, s. 6.

²² el-Hemşerî, s. 175.

²³ el-Mâide 5/ 2.

²⁴ el-Cündî, Muhammed Şahâte, *el-Kard ke edâti't-temvîl fi's-şerîati'l-İslâmiyye*, Kahire 1993, s. 121-122.

²⁵ Vedîa'nın sözlük anlamı "terk etmek, bırakmak"tır. (İbn Manzûr, el-İfrîkî, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1990, "v-d-a" md., VIII, 380-383). Terim anlamı ise, "sahibi adına korunması için başkasının yanına bırakılan mal"; yahut mastar ("idâ'"=إيداء) manasında "kişinin, malını kendi adına korunması için başkasını yetkili veya vekil kılmasıdır" (el-'Aynî, Bedrüddîn b. Ahmed, *el-Binâye* (thk. Mevlâ Muhammed Ömer), Beyrut 1400/1980, VII, 731; en-Nevevî, Yahya b. Şeref, *Ravdatü't -tâlibîn ve umdetü'l-müftîn* (thk. Adil A. Abdulmevcud-Ali M. Muavvad), Beyrût 1412/1992, V, 285; Dâmad Efendi, *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, Beyrut 1998, II, 143; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslâmiyye ve Isulâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1985, IV, 144).

karz versin. Karzdan elde edilen gelir ‘Menfaat sağlayan her karz ribâdır.’²⁶ hadisi gereğince faizdir. Oysa carî hesaplardan hem banka hem de müdi çeşitli şekillerde yararlanmaktadır. Vedîa’da ise maksat, malın korunmasıdır. Müdi parasını bankaya yatırırken öncelikle onu güvenli bir ortamda korumayı amaçlar; bankaya borç vermeyi değil. Banka, bazı durumlarda carî hesap sahiplerinden hizmet bedeli dahi alır. Şayet karz olsaydı banka bu bedeli alamazdı. Bankanın carî hesaplardaki mevduatı kullanarak gelir elde etmesi vedîa’ya zarar vermez. Zira fıkha göre, emanetçi, sahibinin izin vermesi durumunda, emanet bırakılan maldan dilediği şekilde yararlanabilir. Bu akdin karz kabul edilmesi gerektiğini söyleyenler, bankanın emanete gereken önemi göstermeyip batması durumunda, hesap sahiplerinin mağdur olacağı gerekçesini ileri sürmektedirler. Zira emanetçi kusur ve ihmali olmaksızın emanet mala gelecek zararı tazminle sorumlu değildir. Bankanın kusurunun tespiti ise, oldukça zordur. Carî hesapların vedîa’ kabul edilmesi, hesap sahiplerinin de yararınadır. Bankanın batması halinde, hesapların tasfiyesi esnasında diğer alacaklılara göre müdîlerin öncelik hakkı olur.²⁷

c. Carî Hesapların Karz Akdi Olduğu Görüşü

Çağdaş İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre, carî hesap sözleşmesi karzdan (ödünç) ibarettir.²⁸ Ödünç verenin zengin, ödünç alanın ise fakir olması gerektiği gibi bir kural yoktur. Zengin, fakire ödünç verdiği gibi, fakir de zengine ödünç verebilir. Ödünç sadece Allah’ın rızasını kazanmak amacıyla değil başka amaçlarla da verilir. Ashâbdan Zübeyr b. Avvâm’ın (ö. 94/712) uygulaması buna örnektir. Zübeyr paralarını emanet bırakmak isteyenlere, “emanet kabul edemem, borç olarak verirseniz başka. Çünkü ben paranızın zâyî olmasından korkarım” derdi.²⁹ Böylece o, ödünç bırakılan paraları ticarî faaliyetlerinde işleterek gelir elde ediyor, ödünç verenler ise paralarının güvenli bir yerde korunmasından yararlanmış oluyorlardı. Zübeyr’in uygulamasının caiz olmadığı yönünde o döneme ait herhangi bir rivayet yoktur. Keşşâfu’l-kına’da, “yolculuğa çıkmak üzere olan bir veli, himayesindeki yetime ait malları güvenilir birine emanet ya da ödünç verme işleminden hangisini tercih etmelidir?” şeklindeki soruya “-yetimin menfaati açısından ödünç vermek daha uygundur. Çünkü emanet mal kusursuz telef olursa tazmini gerekmez. Oysa ödünç öyle değildir; her durumda borçlu onun mislini iade etmekle yükümlüdür” şeklinde verilen cevap, başka maksatlı ödünçün fıkıhta kabul edildiğini gösterir.³⁰ Ayrıca

²⁶ Beyhakî, Ebûbekir Hüseyin, *es-Sünenü’l-kübrâ*, Beyrût 1992, V, 349.

²⁷ el-Emîn, Hasan Abdullah, *el-Vedâiu’l-masrifîyyetü’n-nakdiyye ve istismâruhâ fi’l-İslâm*, Cidde 1983, s. 225, 233; el-Heytî, s. 261-263; el-Kubeyî, Muhammed Ubeyd, “el-Vedâiu’l-masrifîyye ve hisâbâtü’l-mesârif”, *Mecelletü’l-mecma’i’l-fikhi’l-İslâmî li munnazzamati’l-mü’temeri’l-İslâmî (MMFÎm)*, Yıl: 1996, Sayı: 9, I, 755; Fehmî, Hüseyin Kâmil, “el-Vedâiu’l-masrifîyye ve hisâbâtü’l-mesârif”, *MMFÎm*, Yıl: 1996, Sayı: 9, I, 694.

²⁸ Carî hesapların karz olduğu hakkındaki görüşler için bk. el-Cemâl, Garîb, *el-Mesârif ve’l-a’mâlü’l-masrifîyye fi’ş-şerâti’l-İslâmîyyeti ve’l-kânûn*, Kahire 1972, s. 64; el-Abbâdî, Abdullah Abdurrahîm, *Mevkûfu’ş-şerâ mine’l-mesârifî’l-İslâmîyye*, Beyrut 1981, s. 40-46; Ahmed, Sirâc, *en-Nizâmü’l-masrifîyyü’l-İslâmî*, Kahire 1989, s. 93; Mahmûd Hasan Savvân, *Esâsiyyâtü’l-ameli’l-masrifîyyi’l-İslâmî*, Amman 2001, s. 120; Muhammed Osmânî, Muhammed Takîy, “Ahkâmu’l-vedâiu’l-masrifîyye”, *MMFÎm*, Yıl: 1996, Sayı: 9, I, 795; eş-Şebîti, Mes’ûd b. Mes’ûd, “el-Hisâbâtü’l-câriyye ve eseruhâ fi tanşîti’l-hareketi’l-iktisâdiyye”, *MMFÎm*, Yıl: 1996, Sayı: 9, I, 840; et-Teshîrî, Muhammed Alî, “el-Vedâiu’l-masrifîyye ve tekyîfuhâ’l-fikhiyyü ve ahkâmuha”, *MMFÎm*, Yıl: 1996, Sayı: 9, I, 779-780.

²⁹ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrut ts., VI, 227.

³⁰ el-Behûtî, Mansûr b. Yûnus, *Keşşâfu’l-kına’ ‘an metni’l-İkna’*, (nşr. Hilâl Musaylihî Mustafa), Beyrut 1402/1982, III, 444.

bankanın hesap sahiplerine sağladığı yararlar maddî değil birtakım bankacılık hizmetlerinden ibarettir. Hanbelîlerden İbn Kudâme (ö. 620/1223) ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) “zarar olmaksızın her iki tarafa da yarar sağlayan karzın caiz olduğu” konusunda görüş bildirmişlerdir.³¹

Çağdaş İslâm iktisatçılarından Münzîr Kahf carî hesap akdini karz kabul eder ancak, uygulamaya yönelik bazı eleştiri ve önerilerde bulunur. Ona göre, bankaların gelir kaynaklarından önemli bir kısmı carî hesaplardan oluşmaktadır. Bankalar bu paraları sahiplerine hiçbir artı ödemede bulunmaksızın diledikleri gibi kullanmaktadır. Bu durum İslâm’ın hak ve adâlet ilkeleriyle bağdaşmaz. Bu hesapların hukukî durumu yeniden ele alınarak -faizciliğe kapı açılmamak kaydıyla- her iki tarafın da haklarını ihlâl etmeyecek yeni bir şekle büründürülmesinde yarar vardır. Örneğin; carî hesaplar kendi içerisinde iki gruba ayrılıp bir kısmına katılma hesaplarında olduğu gibi kâr tahakkuk ettirilebilir. Diğer kısmı ise, müdilerin nakit ihtiyaçlarını karşılamak üzere bugünkü haliyle bırakılabilir.³²

B. KATILMA HESAPLARI

1. Katılma Hesaplarının Tanımı ve Faizsiz Bankacılık Uygulaması

Faizsiz bankalara yatırılan ve bu kurumlarca kullanırılmasından doğacak kâr veya zarara katılma sonucunu veren, karşılığında hesap sahibine önceden belirlenmiş herhangi bir getiri ödenmeyen ve anaparanın aynen geri ödenmesi garanti edilmeyen hesaplara katılma hesabı adı verilir.³³

Tasarrufunu faizsiz bankaya yatırarak katılma hesabı açtıran kişi, vade sonunda ne miktarda kâr payı alacağını önceden bilemez. Hatta zarara katılma yani ana parasını kısmen veya tamamen kaybetme ihtimali de vardır. Hesap açtırırken kurumun o güne kadarki başarısına ve daha önce hesap sahiplerine ödediği kâr payı miktarına bakarak tahmin yürütebilir. Banka topladığı parayı vadelerine göre 1 ay, 3 ay, 6 ay, 1 yıl ve daha uzun süreli olmak üzere gruplara ayırır ve benzer hesaplardan gelen paraların oluşturduğu havuza aktarır; hesap sahibini, yatırdığı paranın miktar ve müddetine göre bu havuzun sonucuna ortak eder. Kurum, havuzdaki paranın tamamını bir bütün kabul edip uygun parçalara ayırarak ayrı ayrı muhasebeleştirir ve çeşitli ticarî faaliyetlere yatırmak suretiyle işletir. Bankanın bu hesapların işletilmesinden doğan kâr ve zarardan alacağı pay, ilgili ülkenin yönetmelikleri çerçevesinde belirlenir. Türkiye’de faizsiz bankacılık yapmak üzere kurulan ÖFK’nın kârdan alabileceği oran âzamî %20’dir.³⁴ Banka işlettiği para ile kâr etmişse ana parayı ve kârın en az %80’ini havuza iade eder, %20’sini ise kâr olarak kendisi alır. Vade sonunda hesap sahibi, başlangıçta ortak olduğu oranda havuzdaki paraya ortak olur; kâr edilmişse bu orana göre kâr payını alır. Hesap sahibi her zaman gerçek kâr alamayabilir; beklentisinin aksine düşük kâr payı ya da zarar ile de karşılaşabilir.

³¹ Bk. İbn Kudâme, Muvaffakuddîn b. Ahmed, *el-Muğnî*, Kahire 1986, VI, 436; İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, ts., yy., XXIX, 457.

³² Münzîr Kahf, “el-Vedâiu’l-masriyye”, *MMFîm*, Yıl: 1996, Sayı: 9, I, 883-884.

³³ BDDK, “Bankacılık Kanunu”, http://www.bddk.org.tr/turkce/mevzuat/duzenlemetaslaklari/bankacilik_kanunu.htm. (06.08.2005). Türkiye’de faizsiz bankacılık yapmak üzere ÖFK’nın kurulmasına izin verildiği 1983 yılında yapılan bir kamuoyu araştırmasına göre, tasarruflarını dinî inançları gereği faizli bankalara yatırmak istemeyenlerin oranı %15 civarındadır. (Bk, www.kuveytturk.com.tr/. (19 Haziran 2002).

³⁴ Uçar, s. 69.

2. Katılma Hesaplarının İslâm Hukukundaki Yeri

Sermaye sahibi katılma hesabına parasını yatırırken paranın miktarı ve kalacağı süre oranında bankanın havuzundaki mevcut paralara ortak olduğunu, ne ana para ne de kârın garantide olmadığını, hatta zararın ihtimal dahilinde olduğunu bilir. Banka da bu paraları ödünç değil ortaklık sermayesi olarak kabul eder. Dolayısıyla banka ile hesap sahibi arasındaki ilişki karz değil ortaklıktır. Bu ortaklığın fıkhîdeki ismi mudârabedir. Vadeli mevduat hesaplarında olduğu gibi burada da üç taraf vardır: Sermaye sahipleri, banka ve girişimciler. Sermaye sahipleri rabbü'l-mâl, banka birinci mudârib, girişimciler ise ikinci mudâribdir. Banka, havuzda biriken paraları hesap sahiplerinin ortağı ve vekili sıfatıyla bazen doğrudan ticaret yaparak bazen de dolaylı olarak iş adamlarıyla ortaklıklar kurarak, onların projelerinin desteklenmesinde aracılık yapmak suretiyle işletir. Banka aynı zamanda öz sermayesinden ve carî hesaplardan ayırdığı paralardan da mudârabe sermayesine katar. Bu durumda banka rabbü'l-mâl, girişimciler de birinci mudârib olur. Böylece banka iki kaynaktan gelir elde eder: Birincisi, mevduat sahiplerinin sermayesini kullandıran malî aracı, ikincisi ise, kendi sermayesini kullandıran ortak olarak. Banka mûdilerin sermayesine tahakkuk eden kârın belli bir kısmını -ki bu oran Türkiye'de %20 dir- yaptığı hizmet karşılığında kendine ayırır, arta kalanı mevduat sahiplerine dağıtılmak üzere ilgili havuza aktarır. Öz sermayeye ve carî hesaplardan kullandırılan kısma tahakkuk eden kârı ise tümüyle kendi hesabına kaydeder.

Katılma hesabı uygulamasında sermaye sahipleri ile girişimciler arasındaki hukukî ilişki faizli bankalardaki vadeli hesaplarda olduğu gibi kopmaz. Sermaye sahibinin sermayesinin miktar ve vadesi girişimciyi ilgilendirdiği gibi, girişimcinin sermayeyi kârlı projelerde kullanıp kullanmaması, sermayeye tahakkuk eden kâr veya zararın miktarı banka ile birlikte hesap sahiplerini de ilgilendirir. Girişimcinin sermayeyi değerlendirmekteki yeteneği, güvenilirliği, dürüstlüğü her zaman göz önünde tutulmak zorundadır. Çünkü kasıt ve kusurun ispatlanamadığı durumlarda sermayenin telef olması durumunda, zarar sermaye sahibine aittir. Banka da malî aracı ve aynı zamanda ortak olarak her tür sonuçtan olumlu veya olumsuz şekilde etkileneceğinden, aracılık görevini en iyi şekilde yapmak zorundadır. Bunun için girişimcileri sürekli izleyip yönlendirmelerde bulunur. Sermayenin sermayedar, banka ve girişimciler tarafından işletilmesi ancak yukarıdaki vasıflara sahip bir ilişki içerisinde caiz görülmüştür. Buna da mudârabe ortaklığı adı verilir. Faizsiz bankalar katılma hesapları havuzunda biriken sermayeyi bu çerçevede değerlendirdikleri takdirde fikhî açıdan bir sakınca doğurmaz.³⁵

V. BANKA MEVDUATLARI HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Faizli bankalardaki vadesiz hesapların karz olduğu noktasında gerek modern hukukçular gerekse çağdaş İslâm hukukçuları arasında görüş birliğinin olduğu anlaşılmaktadır. Faizsiz bankalardaki carî hesapların fikhî durumu hakkında ise, çağdaş İslâm hukukçuları tarafından çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunlardan biri bu

³⁵ Yûsuf Kâsım, *et-Teâmülü't-ticârî fî mîzânî's-şerîa*, Kahire 1993, s. 171-173; Nûman, Fikri Ahmed, *en-Nazariyyetü'l-iktisadiyye fî'l-İslâm*, Beyrut 1985, s. 361; el-Kârî, Muhammed Ali, "el-Hisâbât ve'l-vedâiu'l-masrifîyye", *MMFÎm*, Yıl: 1996, Sayı: 9, I, 743; Şahâte, s. 116; Kubeyşi, s. 762.

hesap akdinin vedâ' olduğudur ki bizce bu tutarlı değildir. Çünkü vedâ' bir koruma akdidir. Mal sahibi, koruması ve aynen iâde etmesi düşüncesiyle malını emanetçiye teslim eder. Emanetçinin o maldan yararlanması caiz değildir. Şayet sahibinin izniyle yararlanırsa bu durumda mala bakılır: Eğer mal tüketilmeden yararlanan kıyemî bir mal ise akit ariyete dönüşür. Şayet tüketilen misli bir mal ise, bu durumda karza dönüşür.³⁶ Mûdi, carî hesap açarak, parasını bankaya yatırırken bankanın, onun parasını kullanıp mislini iâde edeceğini bilmektedir. Dolayısıyla bunun karz akdi olduğuna dair görüş daha tutarlıdır. Tarafalara yarar sağlayan her ödücün ribâ olduğu noktasındaki itiraza gelince, bu konuda bir noktanın gözden kaçırıldığı kanaatindeyiz. O da Rûm sûresi 39. ayette faizcilik yapanların niyetlerine yönelik işaretidir. Ayetin meâli şöyledir: "İnsanların malları içerisinde artsın diye faize verdiğiniz mallar Allah katında artmaz..." Ayetten anlaşıldığı üzere faiz, başkasının malı içerisinde artsın diye, yani daha fazlasını almak üzere verilen mallarda geçerlidir. Malını faize verenin amacı bu yolla malını artırmaktır. Oysa banka ile carî hesap sahibi arasındaki ilişkide böyle bir durum söz konusu değildir. Mûdi parasını bankaya yatırırken, asıl paraya ek başka bir para alma düşüncesi yoktur. Banka da parayı aynı miktarda ve misliyle iâde etmek üzere kabul etmektedir. Taraflardan biri (banka)nin amacı, parayı korumak bu esnada ticarî faaliyetlerinde kullanarak gelirinden yararlanmak; diğeri (mûdi)nin amacı ise, parasını çeşitli tehlikelere karşı koruma külfetinden kurtulmak ve aynı zamanda da bankanın sağladığı birtakım imkânlardan yararlanmaktır.

Modern batı hukukçuları faizli bankalardaki vadeli hesapların karz, asıl borca ek olarak ödenen artı meblâğın ise, faiz olduğu noktasında görüş birliği içerisinde. Konuyu faizsiz bankacılığın kuruluşundan sonraki dönemde değerlendiren İslâm hukukçularından büyük kısmına göre, faizli bankalardaki vadeli hesaplar karz, faizsiz bankalardaki katılma hesapları ise mudâraibe ortaklığına katılım sermayesinden ibarettir. Bu hukukçulara göre, vadeli hesaplara ödenen ek meblâğ faiz, katılma hesaplarına ödenen ise kâr payıdır ki, biz de aynı düşüncedeyiz. İslâm hukukçularından bir kısmının ise vadeli hesaplarla katılma hesaplarını aynı mahiyette gördükleri anlaşılmaktadır. Bunlardan, M. Abduh, R. Rızâ ve M. Şeltût'un değerlendirmeleri faizsiz bankacılığın kuruluşundan önceki döneme, M. S. Tantâvî'ninki ise her iki bankacılık sisteminin uygulanmakta olduğu günümüze aittir.

İsimleri geçen düşünürlerden nakledilen görüşlerde, ilk bakışta mudârabede ortağın alacağı kâr payının maktu' olarak önceden belirlenip belirlenemeyeceği konusunun tartışıldığı akla gelmektedir. Ancak görüşlerin açıklanmasına sebep olan sorular ve bu sorulara verilen cevaplar, konunun başka bir maksatla gündeme geldiğini göstermektedir ki, o da tasarruf sandıkları ile faizli bankalara yatırılan mevduattan elde edilen gelirin meşruiyeti meselesidir. Bu düşünürlerce konunun kârın önceden maktu' olarak belirlendiği mudâraibe ortaklığı çerçevesinde ele alındığı, kârın önceden belirlenemeyeceğine ilişkin fıkhî ittifakla zikredilen görüşlerin içtihadî olup Kitap ve Sünnet'te dayanağının bulunmadığının ileri sürüldüğü, maktu' kâr garantisi hemen faizi akla getirdiğinden bunun neden faiz olmadığını izaha çalışıldığı görülmektedir. Ticarî kredilerde faiz alanın da faiz verenin de yararı olduğu gerekçesiyle yalnızca tüketim kredisi karşılığında alınan faizin haram olduğu ileri sürülmektedir. Bu görüşler o dönemin bilginlerinin faiz ve fukahânın görüşlerine yaklaşımları hakkında

³⁶ es-Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut 1409/1989, XI, 145; İbn Kudâme, *el-Muğni*, V, 21,131.

önemli ipuçları vermektedir. Bu tartışmalar günümüzde, faizli bankalardaki vadeli mevduatla faizsiz bankalardaki katılma hesaplarının hukukî mahiyeti hakkındaki düşünceleri etkilemiş, her iki hesabın da aslında birbirinin aynısı olduğuna dair iddiaların ileri sürülmesine dayanak teşkil etmiştir.³⁷

Oysa fakihlerin tümüne göre, diğer ortaklıklarda olduğu gibi mudârabede de kâr payının miktar olarak değil oran olarak önceden belirlenmesi esastır. Mudârabeye ilişkin diğer kurallar gibi, bu kural da fakihlerce sonradan icat edilmiş olmayıp, mevcut uygulamanın hukukî çerçeveye oturtulmasından ibarettir. Tasarruf sandığında hesap açan müdi ile sandık arasındaki ilişki mudârabeye değildir. Çünkü müdi, ana paraya ilâveten yıllık garantili net gelir karşılığında, parasını devletin bir kurumuna ödünç vermektedir. Sandık, topladığı paraları daha çok, faiz karşılığı kredi yoluyla değerlendirir; yıl sonunda hesap sahiplerine önceden vadettiği miktarda gelir ödemektedir.³⁸ Ne hesap sahibi ne de kurum, birbirlerini ortak olarak görmekte; zarar tamamen kuruma ait olmaktadır. Kurum ister fazla ister az kâr etsin; isterse hiç kâr etmesin, hatta zarar etsin, hesap sahibinin ana parası ve alacağı artı para miktarı, her durumda devlet garantisindedir. Mudârabeye bunca aykırı yönlerine rağmen, meseleyi sadece kâr payının önceden belirlenmesi problemine odaklayan, onun da sağlam delile dayanmadığını ileri sürerek göz ardı edilmesinde bir sakınca görmeyen ve böylece faizli kredi ile aynı mahiyette olan hesapları, ortaklık hesabı şeklinde kabul edip caiz olduğunu savunan görüşleri tutarlı bulmak mümkün değildir. Nitekim Ezher Üniversitesi'nin yayın organı Mecelletü'l-Ezher'in fetvâ heyeti, konuya ilişkin bir soruya verdiği fetvâda, faizli bankalarla tasarruf sandıklarının aynı mahiyette görmüş ve sandıklara yatırılan mevduattan alınan %1,5'lük fazlalığın haramlığı noktasında görüş bildirmiştir.³⁹

M. Abduh ve R. Rızâ her iki tarafa da yararı olduğundan, krediden elde edilen gelirin faiz kabul edilmemesi gerektiğini, çünkü bunun evleri yıkan açık bileşik faiz olmadığını ileri sürmektedirler. M. S. Tantâvî'nin gerek kendi eseri gerekse başkanı bulunduğu kurulun kararında ise, banka ile hesap sahibi arasındaki ilişki vekâlet olarak nitelendirilerek bankanın, müvekkili olan müdiin sermayesini vekil sıfatıyla işlettiği, müdi - banka ve banka - kredi alan işletmecisi arasındaki ilişkinin alacaklı-borçlu ilişkisi olmayıp müvekkil - vekil ilişkisinden ibaret olduğu, dolayısıyla faizli bankaların vadeli hesaplardaki paralara verdikleri fazlalığın, faiz değil kâr olduğu iddia edilmektedir.

Borçtan elde edilen gelirin faiz olması için evleri harap eder nitelikte açık ve bileşik olması, tüketim kredisinden doğması, taraflardan birine yarar diğerine zarar vermesi gibi kayıtlar Kur'ân ve Sünnet'e dayanmamaktadır. Kur'ân'da hiçbir kayıt getirilmeksizin alış verişin helâl, ribânın haram olduğu bildirilir.⁴⁰ Âl-i İmrân sûresi 130. ayetteki kat kat ifadesi müfessirlerin çoğunluğuna göre takyidi değil ihbarî olup;⁴¹ ribâ ayetlerinin indiği dönemde faizin ulaştığı seviyeyi gösterir. Yoksa iddia edildiği

³⁷ Uludağ, Süleyman, *İslâm'da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış*, İstanbul, 1988, s. 16-17, 36.

³⁸ el-Heytî, s. 164.

³⁹ *Mecelletü'l-Ezher*, Yıl: 1366, Sayı: 4, XVIII, 75.

⁴⁰ el-Bakara 2/ 275.

⁴¹ el-Cessâs, Ahmed b. Alî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Kamhâvî), Beyrût 1405/1985, I, 465; el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, Beyrut: t.s., Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, II, 130; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut 1991/1412, I, 423-424.

gibi,⁴² bu ayetten faizin fâhiş, yani gayri kanûnî olanı haram; makul olanı helâldir anlamı çıkmaz. “Ribâdan arta kalanı terk edin”⁴³ “Eğer tevbe ederseniz ana malınız sizindir”⁴⁴ meâlindeki ayetler her çeşidiyle faizin haram olduğunu gösterir.

Ribâyı haram kılan ayetlerin indiği dönemde, faizin tüketim kredilerinde cereyan ettiği, dolayısıyla ribâ ayetlerinin tüketime yönelik ödünç işlemlerinden elde edilen geliri haram kıldığına ilişkin görüşler de dayanaktan yoksundur. Mekke dönemine ait rivayetler bu görüşün aksi istikametindedir. Bilindiği gibi İslâm’ın geldiği dönemde Mekke büyük bir ticaret merkezi idi. Taşlık ve susuz bir vadide kurulmuş bir yerleşim merkezi olduğundan tarıma elverişli değildi; halkı ticaretle geçiniyordu. Tüccarlar bir yandan Mısır, Habeşistan, Suriye, İran ve Hindistan’la ticaret yaparken, diğer yandan Fırat ve Dicle su yolu aracılığıyla Anadolu yani Bizans’la ticaret yapıyorlardı. Kureyşliler, Bizans İmparatorluğu, İran Sâsânî Devleti, Habeşistan Krallığı ve Cassânîlerle bu bölgelere serbestçe giriş imtiyazı veren ticarî anlaşmalar imzalamışlardı.⁴⁵ Hamîdullah ve Nâblusî, Kureyş sûresindeki “îlâf” kavramının bu ticarî paktlardan bahsettiği görüşündedirler. Nâblusî daha da ileri giderek, Hz. Peygamber’in (s.a.) dedesi Hâşim’in çevre ülkelerden Roma, Bizans, İran, Habeşistan, Mısır ve Yemen gibi bir çok ülke ile ticaret yollarını güvence altına almak, pazarları açmak, uluslararası ticarete engel olan sınır ve engelleri kaldırmak üzere yapmış olduğu siyasî ve ticarî anlaşmalarla Küreselleşmeyi (Uluslararası İläfî) ilk başlatan kişi olduğunu ileri sürer.⁴⁶ Gazze’de Rumlara mal satarken ölen Hz. Peygamber’in (s.a.) dedesi Hâşim,⁴⁷ amcası Ebû Tâlib⁴⁸ ve Ebû Süfyân⁴⁹ gibi kişiler o dönemde bölgelerinin tanınmış iş adamları, tüccarları idi. Ayrıca Mekke civarında Ukaz, Mina ve Mecenne fuarları kuruluyor, bu yolla da Mekke’ye önemli oranda sermaye akışı oluyordu. Mekke hem transit geçiş yolu hem de bir ticaret merkezi olarak âdeta bir banka şehri, finans merkezi olduğundan orada kredi işlemi yapan kurumlar ve gelenekler de oluşmuştu. Tüccarlar ve sermayedârlar öncülüğünde sayıları 2500’ü bulan deveden oluşan büyük kervanlar donatılıyordu. Bedir Savaşı’na neden olan kervana bir ailenin 30.000, başka bir ailenin de 10.000 dînar mudârabe sermayesi koyduğu ve kervanın yüzde yüz kârla döndüğü rivayet edilmektedir.⁵⁰ Taberî “Ey iman edenler Allah’tan korkun, faizden arta kalanı terk edin”⁵¹ ayetinin nüzul sebebini şöyle anlatır: Bu ayet Tâif’in Sakîf kabilesinden Amr oğulları ile Mekke’de ikamet eden Muğîre oğulları hakkında nazil olmuştur. Tâif kuşatması sırasında Amr oğulları Müslüman olmalarına rağmen, Muğîre oğullarındaki alacaklarının faizini talep etmişlerdi. Muğîre oğulları İslâm’da haram olduğu gerekçesiyle borçlarının faizini ödemek istemediler. Durum

⁴² Uludağ bu görüşte olduğu gibi Abdülazîz Çâviş’in de bu görüşte olduğu bildirilmektedir. (Muhammed Abdü’l-Mün’im Cemâl, *Mevsûa’tü’l-İktisâdî’l-İslâmî*, Kâhire 1986, IV, 413; Uludağ, s. 35).

⁴³ el-Bakara, 2/ 278.

⁴⁴ el-Bakara, 2/ 279.

⁴⁵ Hasan, İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, (trc: Heyet), İstanbul 1987, I, 83-85.

⁴⁶ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, (trc: Salih Tuğ), İstanbul 1991, I, s. 5; en-Nâblusî, Şâkir, “el-‘Avleme: Bidâa’tün Arabiyyetün kadîmetün rüddet ileynâ”, *Ceridetü’r-re’y*, (Ürdün), Tarih: 20 Aralık 2002, Sayı:11784, s. 29.

⁴⁷ Sarıçam, İbrahim, “Hâşim b. Abdümenâf”, *DİA*, XVI, 406.

⁴⁸ Fiğlalı, Ethem Rûhi, “Ebû Tâlib”, *DİA*, X, 231.

⁴⁹ Aycan, İrfan, “Ebû Süfyân”, *DİA*, X, 237.

⁵⁰ Lammens, H., “Mekke”, *İA*, VII, 630-636.

⁵¹ el-Bakara, 2/278.

Hiz. Peygamber'e iletildi; bunun üzerine yukarıdaki ayet nazil oldu. Rasûlullah (s.a.) bu ayeti dönemin Mekke valisi Attâb b. Esîd'e (ö.23/643) göndererek, "Razı olurlarsa ne âlâ, aksi halde harp ilân et" dedi.⁵²

Hiz. Ömer'in (13-23/634-643) oğulları Ubeydullah (ö. 37/657) ve Abdullah (ö. 73/693)⁵³ ile Zübeyr b. Avvâm'ın⁵⁴ aldıkları kredileri ticarette kullandıkları, Ömer b. Abdülazîz zamanında (99-101/ 717-720) zimmîlere üretimde kullanılmak üzere kredi verildiği;⁵⁵ Endülüs'te vezir Cehver b. Muhammed (435/1043) döneminde iş adamlarına mudârahe kredisi verildiğine dair rivayetler,⁵⁶ ticarî amaçlı kredinin o dönemde biliniş uygulandığını gösteren diğerk örneklerdir.

Yüce Allah Kur'ân'da: "Eğer tevbe edip vazgeçerseniz ana mallarınız sizindir"⁵⁷ buyururken, ticarî kredi ile tüketim kredisi arasında bir ayırım yapmayı sadece ribâdan vazgeçilmesini, bu esnada yalnızca ana malın alınıp fazlalığın terk edilmesini emretmiştir. Ribânın cereyan ettiği mallarla ilgili hadiste; bedellerin peşin, misli misline olmasının gerekliliği vurgulanmıştır. Sarf akdinde de bedellerin peşin olması kuralı konmuştur. Ribâ hadisinde geçen altı malla yapılan faizciliği ve sarfı, sadece tüketim kredisine ihtiyacı olan fakirler değil, varlıklılar da yapacağından, bu konudaki sınırlamaların yalnızca tüketime yönelik değil, tüm kredi işlemlerini kapsadığı açıktır. Ticaretin bu derece geliştiği, yüksek meblâğlarda sermaye gerektiren kervanların donatıldığı, aralarında yaklaşık 100 km. mesafe bulunan iki ayrı şehir olan Taif'le Mekke arasında faizli kredi işleminin yapıldığı, ortaklık esasına dayalı da olsa mudârahenin bir üretim, ticaret kredisi olarak biliniş uygulandığı bir ortamda, kredilerin sadece tüketime yönelik olduğu, dolayısıyla Kur'ân'da yasaklanan ribânın tüketim kredisinden elde edilen faiz olduğuna ilişkin iddia oldukça zayıf kalmaktadır.

Ribânın bir yardımlaşma aracı olduğu, bazı durumlarda her iki tarafa da yarar sağladığı şeklindeki görüşte haklılık payı vardır. Zira bu işlem sonucunda sermaye sahibinin sermayesini artırma, girişimcinin de sermaye açığını giderme ihtimali yüksektir. Ancak faiz, üretimin her aşamasında maliyete eklendiği için zararı yine tüketiciyi yani bütün halkı etkiler. Çünkü faizin geçerli olduğu bir toplumda herkes bir yandan hem faiz alan hem faiz veren hem de tüketendir. Faiz alan gelir elde ettiği için ilk bakışta bu durumdan yararlanmış gözükür; faizi veren şayet tüketici ise zarar görür, yok üretici ve de faaliyetinden kâr etmişse zarar görmez; çünkü onu kendi kasasından vermiş olmayıp, maliyete ekleyerek tüketiciye yani tüm halka ödetmiş olur. Bir toplumda herkes kendi ölçüsünde tüketici olduğundan, faizi alan da veren de öteki tüketicilerle birlikte bundan olumsuz etkilenir. Bu durum gelir dağılımındaki adaletin bozulmasına, toplum katmanları arasında huzursuzluğun baş göstermesine, düşmanlıkların artmasına, çatışmaların çoğalmasına böylece iç barışın bozulmasına zemin hazırlar. Oysa Yüce Allah iyilik ve takva üzere yardımlaşmayı emrederken, kötülük ve düşmanlıklarda yardımlaşmayı yasaklamaktadır.⁵⁸

⁵² Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Beyrût 1412/1992, III, 107.

⁵³ Erkal, Mehmet, "Beytü'l-mal", *DİA*, s. 94.

⁵⁴ el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul ts., el-Mektebetü'l-İslâmiyye, "Fardu'l-Humus", 13.

⁵⁵ Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *el-Emvâl* (thk. Muhammed Amâre), Kahire 1989, s. 611.

⁵⁶ Zehebi, Şemsüddin b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1983, XVII, 140.

⁵⁷ el-Bakara 2/ 279.

⁵⁸ el-Mâide 5/ 2.

Dikkati çeken diğer bir nokta da fakihlerin görüşlerine yapılan atıflardır. Mudârabede kâr payının önceden, maktu' olarak belirlenemeyeceği hususunda fakihlerin ittifak ettiği kabul ediliyor ancak, bu görüşlerin aklî ve naklî delillerden yoksun olduğu ileri sürülüyor. Oysa fakihler bu kuralı koyarken birtakım gerekçeler zikretmektedirler. Örneğin; mudârabenin bir ortaklık akdi olduğu, önceden taraflardan biri lehine alacağı payın miktarının belirlenmesinin ortaklığı ortadan kaldıracacağı gerekçe olarak ileri sürülmüştür ki⁵⁹ son derece akla yatkındır. Ayrıca fakihlerin mudârabeye ilişkin koydukları kuralın Kitap, Sünnet ve kıyasta bir dayanağı olmadığı iddiasından hareketle ticarî krediden elde edilen gelirin faiz sayılmayacağına ilişkin görüşün izahı da mümkün değildir.

M. S. Tantâvî ve başkanlığını yaptığı kurulun, faizli bankaların vadeli hesaplara yatırılan paraları vekâlet kuralları çerçevesinde yatırıma dönüştürdüğü, bankanın hesap sahiplerine verdiği fazlalığın faiz değil kâr payı olduğu görüşüne gelince, faizli bankaların vadeli hesap açan müdilere verdikleri hesap cüzdanları bu görüşü nakzetmektedir. Zira cüzdanlarda bankanın bu parayı vekil sıfatıyla değil, karz olarak kabul ettiği, karşılığında vermeyi taahhüt ettiği fazlalığın ise, kâr değil faiz olduğu belirtilir. Ayrıca bu fetvâyı veren İslâm Araştırmaları Kurulu'nun faaliyette bulunduğu Mısır'da mer'î Medenî Kanun'un 726. md.'sinde, bankalara yatırılan ve müdi tarafından çalıştırılmasına izin verilen paraların karz hükümlerine tâbi olduğu hükme bağlandığı gibi⁶⁰ bankacılık hukukuyla ilgili hemen tüm eserlerde de bu durum karz olarak kabul edilmektedir.⁶¹

VI. SONUÇ

Bankaların kuruluşunda başta gelen amaç, birikimcilerin tasarruflarını toplayıp ihtiyaç sahiplerine kanalize etmek suretiyle malî aracılık yapmaktır. Faizli bankalar tasarrufları vadesiz ve (ihbarlı dahil) vadeli hesaplar, faizsiz bankalar ise carî ve katılma hesapları adı altında toplarlar. Faizli bankacılıktaki vadesiz hesaplarla, faizsiz bankacılıktaki carî hesaplar karşılıksız karz (karz-ı hasen) hükümlerine tâbidir; bu hesapların sahiplerine herhangi bir getiri ödenmez. Faizli bankacılıktaki vadeli veya tasarruf hesapları modern hukukçulara göre faizli kredi (karz)dir. Bu nedenle faizli bankalar bu hesap sahiplerine belli periyotlarla faiz adı altında para öderler. Çağdaş İslâm hukukçularından bir kısmı, faizli bankalarla müşterileri arasında akdedilen vadeli hesap sözleşmesinin vekâlet yahut mudâraibe ortaklığı çerçevesinde değerlendirilmişler; bankanın bu hesaplar için ödediği artı meblâğı, mudâraibe kârı yahut vekâlet ücreti olarak yorumlamışlardır. Bunu yaparken de Kur'ân ve Sünnet'te yer alan ve fıkhîta ayrıntılarıyla kurallaştırılan faiz yasağının kapsamını daraltma çabası içerisine girmişlerdir. Ancak bu tür bir değerlendirme, dünya bankacılık mevzuatı ile de, fıkhîla da bağdaşmamaktadır. Faizsiz bankacılıktaki katılma hesaplarının fıkhî durumu ise kâr - zarar paylaşımı esaslı mudâraibe sermayesi olup, bankanın ödediği artı meblâğ mudâraibe kârı olarak değerlendirilir.

⁵⁹ el-Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd, *Bedâ'î'u's-sanâ'î' fi terîbî's-şerâ'î'*, Beyrut ts., VI, 86; el-Cezîrî, Abdurrahmân, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, Beyrut 141/1990, III, 73.

⁶⁰ Za'terî, Alâuddîn, "Heli'l-fevâidü'l-muhassala mine'l-bünük yeşmeluhâ ribâ'l-muharram?", <http://www.aliwaa.com/news/18.06.2003/İslâmic2.htm>. (18.06.2003).

⁶¹ M. S. Tantâvî ve İslâm Araştırmaları Kurulu'nun "Banka faizlerinin caiz olduğu"na ilişkin ileri sürdükleri deliller ve bu deliller üzerine yapılan tartışmalar için bk. el-Karadâğî, Ali Muhyiddîn, "Fevâidü'l-mesârif mine'l-harâmi'l-mucma' aleyhi ile'l-helâl", http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/2003/01/article_05.shtml; Za'terî, Alâuddîn, "Fevâidü'l-muhassala mine'l-bünük yeşmeluhâ ribâ'l-haram", <http://www.almualem.net/fawaed.htm>. (18.06.2003).

KUR'ÂN'I ANLAMADA HADİSLERDEN YARARLANMANIN GEREKLİLİĞİ ÜZERİNE (el-Bakara Sûresi 286. Ayet Örneği)

Mirza TOKPINAR*

ON THE NECESSITY OF RESORTING TO AHADITH IN UNDERSTANDING THE QUR'AN (THE EXAMPLE OF THE SURAT AL-BAQARA 286)

The 286th verse of the second chapter of the Qur'an al-Baqara, 'lâ yukallifullâhu nafsan illâ wus'ahâ', is generally understood in the sense that 'Allah does not place a burden on human beings greater than they do not have strength to bear'. However, it is implied in the following part of the same verse 'Rabbanâ wa lâ tuhammilnâ mâ lâ tâkata lanâ bih' that Allah may place a burden on human beings greater than they do not have strength to bear. In this article, the expressions in question that appear to be contradicting each other are discussed and the true meaning of the senteces are explored in the light of the relevant ahadith.

GİRİŞ**

Kur'ân'ın bilinmesi ve anlaşılması İslâmî emirlerin en önemlilerindedir. Bu emrin son zamanlarda geçmişe nazaran daha iyi anlaşılması olduğu yönünde görülen emareler ve karşı tepkilerin azalması sevindiricidir. Kur'ân'ı doğru anlamının araçları, şartları ve gerekleri, klâsik kaynaklarımızda ve modern çalışmalarda, uzun uzun açıklanmış ve tartışılmış olup bu çalışmalar günümüzde de sürdürülmektedir. Bu makalenin konusu, Kur'ân-ı Kerim'in doğru anlaşılabilmesi için, ilgili hadis ve diğer rivayetlerin mutlaka kullanılmasının gerekliliğini, bilinen hususların tekrarından kaçınarak bir kez daha vurgulamak, bu arada anlaşılmasında önemli problem bulunduğu tespit edilen 2 el-Bakara Sûresi 286. ayetin ilk cümlesinin doğru anlamını belirlemeye çalışmak ve tartışmaya açmaktır.

Konu her ne kadar tefsir ilminin konusu gibi görünse de aslında, bize göre hadis kaynaklı her konu, aynı zamanda hadis ilminin konusunu teşkil eder. Ayrıca bilinmesi

* Yrd. Doç. Dr. Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. tokpinar@hotmail.com; mtokpinar@comu.edu.tr

** Bu makale, hazırlama aşamasında iken, İzmir İlahiyat Fakültesi ve Diyanet İşleri Başkanlığı işbirliğinde düzenlenen "Kur'ân Mealleri Sempozyumu (Eleştiriler ve Öneriler) 24-26 Nisan 2003" konulu sempozyumda, farklı bir bağlamda "Meâl Yazmada Hadislerden Yararlanmanın Gerekliliği Üzerine (el-Bakara 286. Ayet Örneği)" başlığı altında sunulmuş olup, sempozyum kitabı yayımlanmamıştır.

gereken bir başka husus da, ilk dönem rivayet metodu ile yazılmış tefsir kaynaklarının aynı zamanda bir hadis kaynağı olduklarıdır. Çünkü müfessirlerden bir kısmı, *hadis ilminin altın çağı* denilen ve altı temel hadis kitabının yazıldığı asır olan hicrî üçüncü asırda yaşamış hadis bilginleri ile çağdaşlardır.¹ Bu bakımdan rivayet metodu ile yazılmış ilk dönem tefsirleri hadis ilminin de inceleme alanına girerler ve kaynaklarını oluştururlar.² Gene *câmi'* denilen ve temel hadis konularını içeren her hadis kaynağında "Kitâbü't-Tefsîr" bölümünün bulunması da tefsir-hadis ilişkisini göstermektedir. Hadisçiler buna o kadar önem vermişlerdir ki meselâ Müslim (261/ 875)'in *es-Sahîh*'inde bu bölüm hadis bilginlerine göre istenilen miktarda rivayet içermediği için, *câmi'* niteliğindeki eserlerden sayılmama gibi bir durumla karşı karşıya kalmıştır.

I. KUR'ÂN'I ANLAMADA HADİSLERDEN YARARLANMAK

Kur'ân-ı Kerîm'i anlamamanın en önemli iki kaynağı, bizzat Kur'ân'ın kendisi ve Hz. Peygamber'dir. Hz. Peygamber'den günümüzde yararlanmanın en önemli aracı ise bilindiği gibi hadislerdir. Ancak, hadislerden yararlanmanın birtakım zorlukları ve problemleri vardır. Çünkü İsrâiliyyât ve Mesîhiyyât tefsirlere bu yolla girmiştir. Özellikle fırka ve mezhep mücadeleleri ile ilgili uydurma bilgiler gene rivayetler yolu ile tefsirlere sızma fırsatı bulmuştur. Tabî ki bütün bu problemlere rağmen Kur'ân'ı anlamak için hadislerden yararlanmak zorunda olduğumuz da bir gerçektir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'in ilk öğretmeni, onun mübelliği olan, bu konuda en sağlam ve en doğru bilgi kaynağı Hz. Peygamber'dir. Ayrıca, ayetlerin nüzûl sebeplerinin en önemli kaynağı şüphesiz hadisler ve hadis metodu ile aktarılan diğer rivayetlerdir. Bunlar sayesinde ayetlerin ve içerdikleri cümleciklerin bağlamları kavranabilmekte, bu sûretle doğru anlama ulaşma imkânı doğmaktadır.³ Özellikle zamanımızda çok daha iyi anlaşıldığı gibi, bir metni doğru anlamamanın ilk şartının, bağlamının tespitinin gerekliliği olması nedeniyle, Kur'ân'ı anlamaya çalışırken, bu hususta önemli katkıda bulunacak dokümanlar durumundaki hadisler ve başka rivayetlerden yararlanmak kaçınılmaz olmaktadır. Ayrıca ilerleyen satırlarda görüleceği gibi, bu türlü bir faaliyetin iki yönden ilmî çalışmalara katkısı bulunmaktadır. Birisi, az önce değindiğimiz gibi Kur'ân-ı Kerîm'i anlama çalışmalarına olan katkısı, diğeri de hadisleri kontrol ve onları doğru değerlendirebilmek için sunduğu imkânlardır.

Esas itibarıyla Kur'ân'la ilgili hadislerden hep yararlanılmıştır. Öyle ki bu, tefsir çalışmalarına bir metot olarak adını bile vermiştir. Fakat problem yararlanıp yararlanmamak değil, gerektiği gibi yararlanmaktır. Eğer Kur'ân'ı doğru anlamak istiyorsak,

¹ Bir kısmı ise hicrî III. asır hadisçilerinden önce yaşamışlardır. Örneğin bir muhaddis olduğu halde aynı zamanda rivayet metodu ile tefsir yazan bilginlerden Abdurrazzâk b. Hemmâm (211/826) bunlardandır.

² Aslında ilk dönem siyer ve İslâm tarihi kaynakları da aynı zamanda hadis kaynağı durumundadırlar. Bunların içinde de meşhur hadis bilginlerinden önce yaşayanlar mevcuttur. Özellikle İbn İshâk (151/768), İbn Hişâm (218/833), İbn Sa'd (230/845), Taberî (310/922), Belâzürî (339/950) ve Ebû Nuaym el-İsfahânî (430/1039) ile el-Hatîb el-Bağdâdî (463/1071) gibi verdikleri bilgiyi hadis metoduyla, yani isnatla aktaranların eserlerinde pek çok hadis mevcuttur. Öyle ki bunların eserleri yalnızca hadis ilminin değil başka temel İslâm bilimlerinin de kaynakları arasındadır. Örneğin İbn Hişâm'ın *es-Sîre*'si aynı zamanda nüzûl sebepleri hakkında önemli bilgiler vermesi nedeniyle Tefsir ilminin de temel kaynaklarından sayılır.

³ Nüzûl sebeplerini bilmenin gerekliliği hakkında bk. ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1987, I, 45-60; es-Süyûtî, Abdurrahmân b. el-Kemâl Celâlüddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, Beyrut 1987, I, 92-109; İ. Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 115-121.

bugün elimizde sünnetin yazılı kaynağı durumunda olan hadislerden yararlanma zorunluluğunu bilmek yanında, bunu gereği gibi yapmak durumunda olduğumuzu da bilmemiz gerekmektedir.

Tefsir kaynaklarımızda *et-tefsîr bi'l-me'sûr* veya *et-tefsîr bi'r-rivâye* denilen, kısaca, Hz. Peygamber, sahâbe ve diğer bilginlerin yorumları ve anlayışları ile ayetlerin, nüzûl sebepleri ışığında tefsir edilmesi anlamına gelen bu metottan,⁴ Kur'an'ın anlaşılmasında kullanılan diğer araç ve metotlarla birlikte vazgeçilmez bir yöntem olarak hep yararlanılacaktır. Bilindiği gibi, nüzûl sebepleri hakkında yeteri kadar bilgi zamanımıza ulaşmamıştır. Ancak, elde mevcut dokümanın, bu makalede örnek olarak alınan ayetten de anlaşılacağı üzere gerektiği gibi kullanılmadığı bir gerçektir. Her ne kadar yeterli doküman elimizde değilse de hiç olmazsa mevcutları değerlendirmek, Kur'an'ın doğru anlaşılmasına önemli katkılar sağlayacaktır.

II. EL-BAKARA SÛRESİ 286. AYETİN ANLAMI

Çalışmamıza konu olan, 2 el-Bakara Sûresi 286. ayetinin ilk cümlesindeki "*Lâ yükellifüllâhü nefsen illâ vüs'ahâ...*" ifadesinin anlamı hakkında, İslâm tarihi boyunca belli bir anlayış geliştirilmiş, günümüzde ise aynı doğrultuda bir ön kabul oluşmuştur. Bu anlayışa göre, cümlenin anlamı, 'Allah'ın, kimseye, gücünün yetmeyeceği şeyleri/sorumlulukları yüklemeyeceği' şeklindedir. Temel tefsir kaynaklarımızda konu çeşitli bağlamları ve ilgili konuları çerçevesinde ele alındığından, aslında müfessirin bu konudaki kanaatinin ne olduğunun tam olarak tespit edilmesi de bazen güç olmaktadır. Bunlardan büyük müfessir et-Taberî (310/922), ayet hakkında neredeyse bütün görüşleri ve rivayetleri aktarmış, özellikle el-Bakara Sûresi 284. ayetin önceleri mensûh kabul edilmediğini, aynı sûrenin 286. ayetinin ilk cümlesinde kastedilenin, insanlara mükellefiyet olarak yüklenen şeyler olduğunu belirtmiş, kendi tercihinin de bu doğrultuda olduğunu açıklamış, ancak bunların dışındaki bilgileri de sanki birbirini nakzeder gibi bir yaklaşımla kitabına aldığı için konu onun belirttiği yönde değil, yukarıda açıkladığımız doğrultuda kabul görmüştür.⁵ Fahrüddin er-Râzî (606/1209) ise bu cümlenin tefsirinde, Mu'tezile ile tartışmalara girişmiş ve ayetten kastedilen anlamın tam olarak ne olduğunu anlaşılır bir şekilde ifade etmemiştir.⁶ İbn Kesîr (774/1372) bu cümlenin kişiye gücünün yetmeyeceği şeylerin yüklenmeyeceği anlamında olduğunu ve "*Lâ yükellifüllâhü nefsen illâ vüs'ahâ...*" cümlesinin, 284. ayeti nesh ettiğini ifade etmiştir.⁷ Es-Süyûtî (911/1505) de, bu cümlenin, kişiye gücünün yetmeyeceği şeylerin yüklenmeyeceği anlamına geldiğini ifade eden bir rivayeti naklederek açıklamayı tercih etmiştir.⁸ Ez-Zemahşerî (528/1134)'nin, adı geçen ayeti, 'namaz, oruç ve hac bağlamında ele alarak örneklendirmesi ve insanların, bu ibadetlerde emredilenden fazlasına güçleri yettiği halde Allah'ın, bilinen miktarları emretmesinin adalet olduğunu' belirterek açıklaması isabetlidir. Ancak o da açıklamaların devamında bilinen anlayışın dışında bir şey söylemediği için konu tam açıklığa

⁴ Mehmet Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, İstanbul, 1981, s. 263.

⁵ Et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, I-XV, Beyrut 1995, III, 208-212.

⁶ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, III, 115-125.

⁷ İbn Kesîr, İmâdüddin Ebu'l-Fidâ İsmâil el-Kuraşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-IV, Beyrut 1991, I, 367.

⁸ Es-Süyûtî, Abdurrahmân b. el-Kemâl Celâlüddin, *Ed-Dürü'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, I-VIII, Beyrut 1993, II, 134.

kavuşmamıştır.⁹ Burada adı anılmayan diğer tefsirlerde de aynı yaklaşımlar ve benzer görüşler dile getirilmiştir. Özellikle ayetin bağlamı gerektiği gibi araştırılmadığı ve ihmal edildiği için yukarıda sözünü ettiğimiz ve Kur'an'da kastedilmeyen bir anlam doğrultusunda kanaatler oluşmuştur.

Elmalılı da "Allah, kimseye vus'undan öte teklif yapmaz" demiş, bilinen kanaat doğrultusunda açıklamalarda bulunmuştur.¹⁰ Türkçe meallerde de bu cümle "Allah'ın insanlara güçlerinin yettiğinden fazlasını yüklemeyeceği" anlayışı çerçevesinde ifade edilmiştir.¹¹

Ayetin devamındaki bir başka cümle olan "Rabbenâ ve lâ tühammilnâ mâ lâ tâkate lenâ bih..." cümlesi ise tefsir kaynaklarında "Lâ yükellifüllâhü nefsen illâ vüs'ahâ..." cümlesinin anlamı ile ilişkisi açısından karışık, bir kısmı tutarsız, doğruyu görme imkânını neredeyse yok edecek kadar geniş bilgi ve tartışmalarla açıklanmaya çalışılmış, konu, nüzûl sebebine dair rivayetler ile kelâmî tartışmalar da katılarak bir hayli genişletilmiş ve bağlam (iç ve dış bağlam) gözden kaçırılmıştır. Türkçe meâllerde de iki cümle tam olarak çelişir bir biçimde tercüme edilmektedir.

Açık bir şekilde görülmektedir ki, ayete verilen anlamlar, devamındaki "Rabbenâ ve lâ tühammilnâ mâ lâ tâkate lenâ bih" cümlesindeki "Rabbimiz bize gücümüzün yetmeyeceği şeyleri yükleme/taşıtma" ifadeleriyle çelişmektedir. Çünkü eğer Allah kişiye gücünün yeteceğinden başkasını yüklemeyeceğini yukarıdaki cümle ile ifade ediyorsa bu O'nun bir taahhüdü olur ve hakkında, sözünden dönmek/hulfü'l-va'd mümkün olmayan Allah'ın, bizden "Rabbenâ ve lâ tühammilnâ mâ lâ tâkate lenâ bih..." diye dua etmemizi istemesi, kendisinin bu sıfatı ve varsa taahhüdüyle çelişir, bizim de Allah'a "Rabbimiz bize gücümüzün yetmeyeceği şeyleri yükleme/taşıtma" diye dua etmemiz anlamsız olur.

Konunun araştırılması ve ayetin hem iç hem de dış bağlamıyla birlikte değerlendirilerek, kendi içindeki diğer cümlelerle çelişmeyecek bir şekilde, doğru anlamının tespit edilmesi gerekmektedir.

⁹ Ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmızı't-Tenzil*, I-IV, Beyrut 1986, I, 332.

¹⁰ Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, İstanbul 1979, II, 994. Elmalılı, ayetin devamındaki "Rabbenâ ve lâ tühammilnâ mâ lâ tâkate lenâ bih..." cümlesinin tefsirinde, Allah'ın insanlara imtihan olarak veya azap için güçlerinin yetmeyeceği şeyleri yükleyebileceğini belirtmekle isabet etmiştir. Fakat iki cümle arasında görülen çelişmeyi giderici yeterli izah yapmadığı için onun açıklamaları da yeterli olmamıştır. Konuya ilerleyen sayfalarda değinilecektir.

¹¹ Örnek olarak bk. "Allah, hiçbir kimseye gücünün yeteceğinden başkasını yüklemeyiz." (Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, I-III, İstanbul 1980, I, 80); "Allah, hiç kimseye gücünün dışında bir şey yüklemeyiz." (T. Koçyiğit, *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Meâlî*, Ankara 1993, s. 48); "Allah kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükler;" Hüseyin Atay-Yaşar Kutluay, *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı (Meâlî)* 1990 Ankara (TDİB Yay.), s. 48; "Allah, hiç kimseye güç yetireceğinden başkasını yüklemeyiz." (Ali Bulaç, *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, İstanbul trs. s. 49); "Allah hiçbir benliğe, yaratılış kapasitesinin üstünde bir yük yüklemeyiz/teklifte bulunmaz..." (Y. Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Meâlî*, İstanbul 1994. s. 50); "Allah, kimseye gücünün üstünde bir şey teklif etmez..." (S. Ateş, *Kur'an-ı Kerîm ve Yüce Meâlî*, s. 48, İstanbul trs). Bazı Türkçe meâllerde ise inceleme konumuz olan cümle şöyle tercüme edilmiştir: "Allah, bir kişiyi ancak gücünün yettiği kadar ile mükellef kılar." (Ziya Kazıcı-Necip Taylan, *Kur'an-ı Kerîm Meâlî (Türkçe Anlam)*, İstanbul 1999, s. 35); "Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar." (TDV, *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*, TDV Yay., Ali Özek, Hayrettin Karaman, Ali Turgut, Mustafa Çağırıcı, İ. Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, İstanbul 1998, s. 48). Bu iki meâlde yazarların, hadislerden yararlanıp yararlanmadıklarını bilmiyoruz ama cümlelerin bu şekilde tercüme edilmesi, doğru görünmektedir.

Bizim araştırmamıza göre ayetin ilk cümlesinin, nüzûl sebebini açıklayan rivayetler iyi incelenir, doğru anlaşılırsa, bilinenin dışında bir anlama ulaşılmaktadır. “*Lâ yükellifüllâhü nefsen illâ vüs’ahâ*” cümlesinin, nüzûl sebebini açıklayan, hem hadis hem de tefsir kaynaklarımızda güvenilir rivayetler bulunmaktadır. Cümleyi, bu hadisler ışığında, kendinden önce geçen ayetteki cümleler ve içinde bulunduğu ayetteki, kendinden sonra gelen “*Rabbenâ ve lâ tühammilnâ mâ lâ tâkate lenâ bih*” cümlesi ile ilgisine bakarak ele aldığımızda onun, ‘Allah’ın insanlara güçlerinin yetmeyeceği şeyleri yüklemeyeceği’ şeklinde anlaşılmasının doğru olmadığı görülmektedir.¹²

III. HADİSLER IŞIĞINDA EL-BAKARA SÜRESİ 286. AYETİN İLK CÜMLESİ

1. İLGİLİ HADİSLER

Bazı hadis ve tefsir kaynaklarımız, araştırma konumuzu teşkil eden “*Lâ yükellifüllâhü nefsen illâ vüs’ahâ...*” cümlesinin dahil olduğu el-Bakara Sûresi 285. ve devamındaki 286. ayetlerin nüzûlüne, bunlardan önce nazil olan aynı sûrenin 284. ayetinin, bazı sahâbe tarafından anlaşılış biçiminin sebep olduğu bilgisini aktarırlar. Bu ayet (el-Bakara 284) şöyledir:

“*Lillâhi mâ fi’s-semâvâti ve mâ fi’l-ard, ve in tübdû mâ fi enfüsiküm ev tuhfûhü yühâsibküm bihi’llâh, fe yeğfiru li men yeşâü ve yüazzibü men yeşâ’, vellâhü alâ külli şey’in kadîr/Allah’a aittir, göklerde ve yerdeki her şey; gönüllerinizdekini açıklasanız da, gizleseniz de Allah, sizi onunla hesaba çeker; sonra, dilediğini bağışlar ve dilediğine de azap eder; ve Allah’ın, her şeye gücü yeter.*”

Yukarıdaki ayette, 286. ayetin nüzûlüne sebep olarak gösterilen kısım, şahitlikle ilgili hususları konu edinen, gizlense de açıklansa da Allah’ın bileceğinin ifade edildiği, bir önceki ayetteki “*...ve in tübdû mâ fi enfüsiküm ev tuhfûhü yühâsibküm bihi’llâh, fe yeğfiru li men yeşâü ve yüazzibü men yeşâ’...*” cümlesidir.

Dikkat edilirse bu ayetin ve öncesindeki ayetlerin konusunun şahitlik olduğu rahatlıkla anlaşılacaktır. Burada Allah, şahitlik konusunda Müslümanları uyarmakta, onun, gereği gibi yapılmasını istemekte, şahitlikle ilgili bilgilerden bir kısmını gizleyip bir kısmını açıklayarak, yanlış bir davranışta kesinlikle bulunulmamasını emretmektedir.

Hadis kaynaklarımızda rivayet edildiğine göre bu ayet nâzil olduktan sonra sahâbeden bir kısmı tarafından, ayette ifade edilen ‘gizlenen şey’den maksadın, insanın aklına kendiliğinden doğan kötü düşünceler/*hadisü’n-nefs* ve vesvese olduğu sanılmış, bu duruma çok üzülen sahâbe ‘hangimizin aklına kötü şeyler gelmez ki’ diyerek, Hz. Peygamber’den konu hakkında açıklama ve yardım istemiştir. Söz konusu hadisler Ebû Hüreyre (58/678) ve Abdullah b. Abbâs (68/687)’tan rivayet edilmiştir. Ayrıca, ayeti yanlış yorumladığı için Abdullah b. Ömer (73/692)’i tenkit eden Abdullah b. Abbâs’ın yorumunun nakledildiği başka bir rivayet de vardır.

a. Abdullah b. Abbâs’tan rivayet edilen hadis

“*Abdullah b. Abbâs’tan rivayet edildiğine göre o, şöyle demiştir: Şu “...ve in tübdû mâ fi enfüsiküm ev tuhfûhü yühâsibküm bihi’llâh.../...gönüllerinizdekini açıklasanız da,*

¹² Kur’an’da benzer ifadeleri taşıyan başka ayetler de mevcuttur. Onların anlamından da yararlanılarak bu cümlelerin doğru anlamını tespit etmek mümkün olmaktadır. Konuya ileride değinilecektir.

gizleseniz de Allah, sizi onunla hesaba çeker...¹³, ayeti nazil olunca, ashâbın gönlüne, daha önce hiç gelmeyen bir şey geldi. Abdullah dedi ki, Hz. Peygamber: Duyduk, itaat ettik, teslim olduk deyin, buyurdu. Sonra Allah kalplerine imanı yerleştirdi, daha sonra da Allah Azze ve Celle şu ayetleri indirdi: Âmene'-Rasûlü bimâ ünzile ileyhi min Rabbihî ve'l-mü'minûn, küllün âmene bi'llâhi ve melâiketihî ve kütübihî ve rusûlih; lâ nüferriku beyne ehadin min rusûlih; ve kâlû semî'nâ ve et'anâ ğufrâneke Rabbenâ ve ileyke'l-masîr. Lâ yükellifü'llâhü nefsen illâ viüs'ahâ lehâ mâ kesebet ve 'aleyhâ me'kesebet, Rabbenâ lâ tüâhıznâ in nesînâ ev ehta'nâ, Rabbenâ ve lâ tahmil 'aleynâ isran kemâ hameltehü 'ale'llezîne min kablinâ, Rabbenâ ve lâ tühammilnâ mâ lâ tâkate lenâ bih, v'afü 'annâ ve'ğfir lenâ ve'rhamnâ ente Mevlânâ fe'nsurnâ 'ale'l-kavmi'l-kâfirîn.¹⁴

Hadisi, Ahmed b. Hanbel (241/855) ve Müslim (261/875) rivayet etmişlerdir, isnadları şöyledir: Abdullah b. Abbâs (68/687) - Sa'îd b. Cübeyr (95/714)¹⁵ - Âdem b. Süleymân (Mevlâ Hâlid b. Hâlid (?))¹⁶ - Süfyân b. Sa'îd b. Mesrûk es-Sevrî (161/778)¹⁷ - Vekî' b. el-Cerrâh (197/813)¹⁸ - AHMED B. HANBEL.

Ahmed b. Hanbel (241/855)'in, doğrudan Vekî'den aldığı bu hadisi Müslim (261/875), aynı isnadla, Vekî'den dinleyen üç râvîden, Ebû Bekr b. Ebû Şeybe (235/849), Ebû Kurayb (Muhammed b. el-'Alâ b. Kurayb, 248/862)¹⁹ ve İshâk b. İbrâhim Râhûye (238/852)'den²⁰ dinlemiştir. Fakat o metni, Ebû Bekr b. Ebû Şeybe'ye ait rivayetin lâfızlarıyla nakletmiştir.

İbn Abbâs'tan nakledilen bu metin, konuyla ilgili en güvenilir iki rivayetten birisidir.²¹ Âdem b. Süleymân (Mevlâ Hâlid b. Hâlid) dışında isnadındaki râvîler, tanınmış, sika râvîlerdir ve isnadı da sahihtir. El-Mizzî (742/1338)'nin bildirdiğine göre Âdem b. Süleymân da güvenilir, sika bir râvîdir.²² Hadisin, hem Ahmed b. Hanbel hem de Müslim tarafından aktarılan 'bu rivayetinde' el-Bakara Sûresi 284. ayetin nesh edildiğinden söz edilmemesi ilginçtir.

b. Ebû Hüreyre'den rivayet edilen hadis

"Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: Rasûlullâh'a "Lillâhi

¹³ El-Bakara, 284.

¹⁴ El-Bakara, 285-286. Hadis hk. bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI, Beyrut 1985, I, 233; Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî, I-V, Beyrut 1955, Kitâbü'l-İmân, 57 Bâbü Beyâni ennehü Sübhânehü ve Teâlâ lem Yükelif illâ mâ Yütâk, 200 (I, 116). Müslim'in rivayetinde 286. ayetteki dua cümlelerinden sonra Allah'ın: *kad fealtü/kabul ettim*, dediği de zikredilmektedir. Bu ifadeler Ahmed b. Hanbel'in rivayetinde yoktur. Aynı rivayetler, rivayet tefsirlerinde de mevcuttur, bk. et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 194; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 363; es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, II, 127.

¹⁵ Hayatı hk. bk., el-Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâlüddin Yûsuf, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf vd., I-XXXV, Beyrut 1985-1992, X, 358-376; ez-Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I-XXIII, thk. Şuayb el-Arnâvûd vd., Beyrut 1985, IV, 321-343.

¹⁶ el-Mizzî, *a.g.e.*, II, 307-308.

¹⁷ Hayatı hk. bk., el-Mizzî, *a.g.e.*, XI, 154-169; ez-Zehebî, *a.g.e.*, VII, 229-279.

¹⁸ Hayatı hk. bk., el-Mizzî, *a.g.e.*, XXX, 462-484; ez-Zehebî, *a.g.e.*, IX, 140-168.

¹⁹ Hayatı hk. bk., el-Mizzî, *a.g.e.*, XXVI, 243-248; ez-Zehebî, *a.g.e.*, XI, 394-398.

²⁰ Hayatı hk. bk., el-Mizzî, *a.g.e.*, II, 373-388; ez-Zehebî, *a.g.e.*, XI, 358-383.

²¹ Taberî bu ayetin tefsiri ile ilgili olarak, pek çok rivayet nakletmektedir. Bunların çoğu güvenilir değildir, nitekim kendisi de bunlara önemli itirazlarda bulunmaktadır. Biz, İbn Abbâs'tan nakledilen rivayetlerin yalnızca güvenilir olanlarını inceleyerek konuyu açıklamaya çalışıyoruz.

²² Bk. dipnot 17.

mâ fi's-semâvâti ve mâ fi'l-ard, ve in tübdû mâ fi enfûsiküm ev tuhfûhü yühâsibküm bihi'llâh, fe yeğfiru li men yeşâu ve yû'azzibü men yeşâ', vellâhü 'alâ külli şey'in kadîr/ Allah'a aittir, göklerde ve yerdeki her şey; gönlünüzdekini açıklasanız da, gizleseniz de Allah, sizi onunla hesaba çeker; sonra dilediğini bağışlar ve dilediğine de azap eder; ve Allah'ın her şeye gücü yeter"²³ ayeti inince bu, Rasûlullâh'ın ashâbına ağır geldi, Rasûlullâh'a geldiler ve bineklerin üzerinde dizlerini büküp: Ey Allah'ın Rasûlü! Gücümüzün yettiği namaz, oruç, cihad ve zekât amelleriyle mükellef kılınıştık, fakat sana indirilen bu ayet? Ona güç yetiremeyiz, demişlerdi. Rasûlullâh (s.a.v.): Sizden önceki iki Kitap Ehli'nin dediği gibi " semi'nâ ve 'asaynâ/ işittik ve isyan ettik" mi demek istiyorsunuz? Hayır, semi'nâ ve eta'nâ ğufrâneke Rabbenâ ve ileyke'l-masîr/ işittik ve itaat ettik, bağışlamamı dileriz, Rabbimiz! ve Sanadır dönüş, deyin, buyurmuştu. Onlar da, "semi'nâ ve eta'nâ ğufrâneke Rabbenâ ve ileyke'l-masîr/ işittik ve itaat ettik, bağışla bizi Rabbimiz! ve Sanadır dönüş" dediler. Sonra toplum bunu kabullenip dilleri de uyduğunda, bu ayetin ardından, Allah Azze ve Celle: Rasûl, Rabbinden kendisine indirilene inandı, müminler de; hepsi, Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine inandı. O'nun peygamberlerinden hiç birini ayırt etmeyiz...,²⁴ ayetini indirdi. Râvî Affân (b. Müslim b. Abdullah es-Seffâr): Ebu'l-Münzir Sellâm, şu kısmı ayırarak: ve kâlû semi'nâ ve eta'nâ ğufrâneke Rabbenâ ve ileyke'l-masîr" şeklinde okudu, dedi. Ashâb buna uyunca da Allah Tebârake ve Teâlâ şu sözleriyle onu neshetti "Lâ yükellifü'llâhü nefsen illâ vüs'ahâ lehâ mâ kesebet ve 'aleyhâ m'ektesebet". Böylece işlediği iyilik lehine, işlediği şer de aleyhine oldu. Bu tefsiri, el-'Alâ yaptı. Rabbimiz! bizi sorumlu tutma, unuttur veya yanılırsak. (Allah), evet, dedi. Rabbimiz! bize ağır yük yükleme, bizden öncekilere yüklediğin gibi. (Allah), evet, dedi. Rabbimiz! Bize, gücümüzün yetmeyeceği şeyleri de yükleme. (Allah), evet, dedi. Affet bizi, bağışla bizi, acı bize; Sen Mevlâ'mızısın. Kâfir toplumlara karşı bize yardım et."²⁵

Metinde geçen el-'Alâ adındaki râvînin, ayeti tefsir ettiğine ve bir açıklamada bulunduğu dair bilgi, aynı rivayeti el-'Alâ'dan alan râvîler aracılığıyla nakleden Müslim'in rivayetinde bulunmamaktadır. Nesh tartışmalarının yoğunlaşması Hz. Peygamber'den sonra olduğu için Müslim o nedenle güvenmemiş olmalı ki neshle ilgili açıklamaları rivayetine almamıştır. İleride görüleceği gibi Ahmed b. Hanbel'in rivayetindeki bu, neshle ilgili açıklama çok önemli, yönlendirici ve kimin söylediği de belirtilmeyen bir açıklamadır. Burada her ne kadar ayetin nesh edildiğini söyleyenin Ebû Hüreyre olduğu izlenimi veriliyorsa da, üslûba bakıldığında onu el-'Alâ'nın söylemiş olabileceği de görüldüğünden, güven vermemektedir.

Ahmed b. Hanbel ve Müslim tarafından nakledilen bu rivayetin isnadları şöyledir:

Ebû Hüreyre (58/678) - Abdurrahmân b. Ya'kûb (?)²⁶ - el-'Alâ b. Abdurrahmân (138/755)²⁷ - Abdurrahmân b. İbrâhim el-Kâs (?)²⁸ - Affân b. Müslim b. Abdullah

²³ El-Bakara, 284.

²⁴ El-Bakara, 285.

²⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 412; aynı hadis, gene Ebû Hüreyre'den, başka bir isnadla ve bazı lâfız farklarıyla Müslim tarafından da rivayet edilmiştir, bk. dipnot, 15.

²⁶ Hayatı hk. bk. el-Mizzî, *a.g.e.*, XVIII, 18-19.

²⁷ Hayatı hk. bk. ez-Zehabî, *a.g.e.*, VI, 186-187.

²⁸ Hayatı hk. bk., el-Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Yemânî, I-XI, Beyrut 1986, V,

(220/835)²⁹ - AHMED B. HANBEL.

Ebû Hüreyre (58/678) - Abdurrahmân b. Ya'kûb (?) - el-'Alâ b. Abdurrahmân (138/755) - Ravh b. el-Kâsım (150/ 767 ?)³⁰ - Yezîd b. Zuray' (101-182/720-798)³¹ - Muhammed b. Minhâl ed-Darîr (231/846)³² - Ümeyye b. Bistâm el-'Ayşî (331/943)³³ - MÜSLİM.

c. Abdullah b. Abbâs'tan nakledilen başka bir rivayet

İbn Cerîr et-Taberî (310/922) tarafından, iki farklı isnadla ve farklı lâfızlarla, ayetin doğru anlaşılmasına da önemli katkıda bulunabilecek bilgiler içeren bir başka rivayetin nakledildiğini görmekteyiz. Et-Taberî'nin, İbn Abbâs ve Ebû Hüreyre'den naklettiği bu hadis³⁴ ilgili olarak, şu hususların tespit edilmesi gerekmektedir. İbn Abbâs'tan rivayet edilen metinde isnad, el-'Alâ b. Abdurrahmân'da, Ahmed b. Hanbel'in isnadıyla birleşmektedir. Ebû Hüreyre'nin rivayetini de Müslim'in aldığı râvîlerden biri olan Ebû Kurayb'dan alıp tamamen aynı isnadla nakleden et-Taberî'nin rivayeti ile Müslim'in rivayeti arasında çok önemli lâfız farklılıkları bulunmaktadır. Müslim'in rivayet ettiği metnin lâfzı Ebû Bekr b. Ebû Şeybe'ye, et-Taberî'nin naklettiği metnin lâfzı ise Ebû Kurayb'a aittir ve öyle anlaşılıyor ki lâfız farklılıklarının nedeni de budur. Ancak, et-Taberî'nin rivayetleri daha anlaşılır ve tamdır ve onun rivayetlerinin ikisinde de, yani hem İbn Abbâs hem de Ebû Hüreyre'nin rivayetlerinde, el-Bakara Sûresi 284. ayetin nesh edildiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır.

Bu rivayetler şöyledir:

aa.

“İbn Şihâb ez-Zührî'den rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: Saîd b. Mercâne bana şöyle dedi: Abdullah b. Ömer'e gitmişim, şu: “ve in tübdü mâ fî enfüsiküm ev tuhfühü yühâsibküm bihi'llâh, fe yeğfiru li men yeşâu ve yüazzibü men yeşâ' ” ayetini okudu. Sonra: Bu ayette belirtildiği şekilde muâheze edilirse kesinlikle helâk olduk demektir, dedi. İbn Ömer, sonra, gözünden yaşlar gelinceye kadar ağladı. Saîd b. Mercâne dedi ki: Sonra, Abdullah b. Abbâs'a gittim ve: Ey Ebû Abbâs, ben, İbn Ömer'e gitmişim şu “ ve in tübdü mâ fî enfüsiküm ev tuhfühü...” ayetini okudu sonra da: Bu ayette belirtildiği şekilde muâheze edilirse kesinlikle helâk olduk demektir, dedi; sonra da, gözünden yaşlar akıncaya kadar ağladı, dedim. Bunun üzerine İbn Abbâs dedi ki: Allah, Abdullah b. Ömer'i mağfiret etsin, Abdullah b. Ömer'in o ayetten korktuğu gibi, gerçekten Hz. Peygamber'in ashâbı da ondan korkmuştu, bunun üzerine Allah: “Lâ yükellifü'llâhü nefsen illâ vüs'ahâ lehâ mâ kesebet ve 'aleyhâ m'ektesebet” ayetini indirdi ve vesveseyi nesh etti, söz ve fiille sorumlu olmayı sabit kıldı.”³⁵

İsnadı muttasıl olup İbn Hacer (852/1448) tarafından da sahîh olduğu belirti-

→ →
257.

²⁹ Hayatı hk. bk., el-Mizzî, a.g.e., XX, 160-484; ez-Zehebî, a.g.e., IX, 242.

³⁰ Hayatı hk. bk., el-Mizzî, a.g.e., IX, 252-254; ez-Zehebî, a.g.e., VI, 404.

³¹ Hayatı hk. bk., el-Mizzî, a.g.e., XXXII, 124-130; ez-Zehebî, a.g.e., VIII, 296-299.

³² Hayatı hk. bk., el-Mizzî, a.g.e., XXVI, 509-513; ez-Zehebî, a.g.e., X, 642-644.

³³ Hayatı hk. bk., el-Mizzî, a.g.e., III, 329-330; ez-Zehebî, a.g.e., XI, 9-10.

³⁴ Bk. et-Taberî, a.g.e., III, 194.

³⁵ Et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, III, 195. Bu rivayet, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde de mevcuttur ve orada el-Bakara, 284. ayetin nesh edildiği belirtiliyorsa da sened munkatı'dır, bk. *el-Müsned*, I, 332.

len³⁶ et-Taberî'nin bu rivayetinin isnadı şöyledir:

Abdullah b. Abbâs (68/687) - Saîd b. Mercâne (97/716)³⁷ - İbn Şihâb ez-Zührî (124/742)³⁸ - Yezîd b. Ebû Habîb (128/746)³⁹ - Hayve b. Şürayh (158/775)⁴⁰ - Ebû Zür'a Vehbullâh b. Râşid (?)⁴¹ - Ebu'r-Radâd Abdullah b. Abdüsselâm el-Mısrî (?)⁴² - ET-TABERÎ.

Et-Taberî tarafından nakledilen bu rivayette hem konu, hem de nesh edilen şeyin ne olduğu açıklanmaktadır. Buna göre konu, el-Bakara 284. ayetinde söz konusu edilen muâhezeden, sahâbenin 'kendilerince çıkardıkları bir anlam nedeniyle' korkmalarıdır. Nesh edilen şey ise ayet değil, sahâbenin bu vesveseden muâheze edileceklerine dair 'korku ve şüpheleri'dir.

Esasen el-Bakara 284. ayetinin nesh edilmiş olabileceğini kabul etmenin imkânı yoktur. Çünkü ayet şâhitlik ahkâmına dair önemli esaslar vaz etmekte, bu konuda Müslümanları uyarmaktadır. Şâhitlik hakkındaki bu ahkâm her zaman geçerlidir, onlara riayet etmek gerekir; ayetin bu konuyla ilgili hükümlerinin nesh edilebileceğini düşünmek şâhitlik ahkâmının kaldırıldığını iddia etmek anlamına geleceğinden yanlış olur.

Bu durumda yukarıda bundan önce incelenen iki rivayeti, et-Taberî'nin naklettiği bu rivayet çerçevesinde değerlendirecek olursak, her şeyden önce şunu tespit etmek gerekmektedir. İbn Abbâs'tan nakledilen hadislerde, burada da olduğu gibi, İbn Abbâs, el-Bakara 284. ayetin nesh edildiğini söylemiş olamaz. Ebû Hüreyre'den rivayet edilen hadiste ise, el-'Alâ'nın bir tefsirine işaret edilmekte ama nesh konusu ile ilgili açıklama Ebû Hüreyre'den naklediliyormuş gibi bir üslûp kullanılmaktadır. Halbuki bu açıklama da el-'Alâ'ya ait olabilir; üslûpta, buna engel görülmemektedir. Bunlardan sonra İbn Abbâs'tan aldığımız rivayette ise, ayetin anlamına dahil olduğu sanılan vesvesenin ve ashâbın aklına gelen korku veya şüphenin nesh edildiği açık bir şekilde belirtildiği halde, bu, râviler tarafından, 284. ayetin mensûh olduğu şeklinde anlaşılır o şekilde nakledilmiştir.

bb.

İbn Abbâs'a ait bir bilgi olduğu halde, İbn Ömer'in adının da anıldığı rivayet, Ahmed b. Hanbel tarafından şu şekilde nakledilmektedir:

"Mücâhid b. Cebr'den rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: İbn Abbâs'ın yanına girdim, ve: Ey Ebû Abbâs, İbn Ömer'in yanındaydım, şu malûm ayeti okudu ve ağladı, dedim. İbn Abbâs: Hangi ayeti? Dedi. "ve in tübdû mâ fi enfüsiküm ev tuhfühü yühâsibküm bihi'llâh..." ayeti, dedim. İbn Abbâs: Bu ayet inince, Rasûlullâh'ın ashâbını şiddetli bir gam basıp şiddetli bir kızgınlık sarmıştı ve: Helâk olduk Yâ Rasûlallâh, biz, sözlerimizden ve yaptıklarımızdan muâheze edileceğimizi sanıyorduk;

³⁶ İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, (<http://hadith.al-islam.com/> Kitâbü Tefsîri'l-Kur'ân, 54 Bâbü ve in tübdû, <http://hadith.al-islam.com/> (Erişim, 07.07.2004).

³⁷ Hayatı hk. bk., el-Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XI, 50-52.

³⁸ Hayatı hk. bk., el-Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXVI, 419-443; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâm*, V, 326-350.

³⁹ Hayatı hk. bk., el-Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXXII, 102-107; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâm*, VI, 31-33.

⁴⁰ Hayatı hk. bk., el-Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, VII, 478-482; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâm*, VI, 404-406.

⁴¹ Hayatı hk. bk., es-Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temimî, *el-Ensâb*, (<http://www.alwaraq.com/> (Erişim, 12.05.2003), s. 576 (<http://www.alwaraq.com/> (Erişim, 12.05.2003).

⁴² Hayatı hk. bk., es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, s. 2203 (<http://www.alwaraq.com/> (Erişim, 12.05.2003).

gönüllerimiz elimizde değildir ki? dediler. Rasûlullâh, onlara: İştittik, itaat ettik deyin, buyurdu, ve o ayeti, şu: Âmene'r-Rasûlü bimâ ünzile ileyhi min Rabbihi ve'l-mü'minûn... kısmından, Lâ yükellifü'llâhü nefsen illâ vüs'ahâ, lehâ mâ kesebet ve 'aleyhâ m'ektesebet..." cümlesine kadar olan ayet nesh etti ve gönüllerine gelen şeylerden affedilip yaptıklarından sorumlu oldular.⁴³

Bu rivayette neshten söz edilse de yukarıda belirttiğimiz gibi, ayetin nesh edildiğini ileri sürmek mümkün değildir. Çünkü bu durum şahitlikle ilgili mevcut ahkâm ve Kur'an'la çelişmektedir. O nedenle bu rivayetdeki, el-Bakara 284'ün "ve in tübdû..." diye başlayan cümlesinin nesh edildiğinin belirtilmesi kabul edilemez. Sanki hadisteki, gönüllerine gelen şeylerden sorumlu olacaklarının nesh edildiğine dair ifadeler, bir râvî tarafından 'ayetin neshine' dönüştürülmüş gibidir. Çünkü yukarıda tercümesini verdiğimiz metin de İbn Abbâs'tan nakledildiği halde, onda neshten söz edilmemektedir. Ashâbın aklına gelen ve önlemeye insanın gücünün yetmediği vesveselerden sorumlu olunmasının nesh edildiğine dair açıklama, doğru ve gerçeğe uygun görünmektedir. İleride açıklanacağı üzere, nâsih olduğu ileri sürülen ayetin, diğer cümlelerinin, bu iddiayla çelişmesi nedeniyle, isnadı sahîh ve râvîleri güvenilir olsa da bu rivayeti kabul etmek mümkün değildir. Ancak sahîh olsa da bir müdahale olduğu şüphesi uyandıran bu rivayetin son cümlesindeki "...gönüllerine gelen şeylerden affedilip yaptıklarından sorumlu oldular" ifadesi ayetin doğru anlaşılması bakımından önemli bir katkı sağlamaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in bu rivayetinin isnadı şöyledir:

Abdullah b. Abbâs (68/687) - Mücâhid b. Cebr (104/722)⁴⁴ - Humeyd b. Kays el-A'rac (130/748)⁴⁵ - Ma'mer b. Râşid (154/771)⁴⁶ - Abdürrezzâk b. Hemmâm (211/827)⁴⁷ - AHMED B. HANBEL.

Görüldüğü gibi, sika ve tanınmış râvîlerden oluşan bu rivayetin isnadı sahîhtir, ancak Kur'an'da var olduğu tartışmasız kabul edilmesi gereken şeylerin nesh edildiğinin iddia edilmesi ve bu hususun İslâm'ın diğer esaslarına ters düşmesi, metni, kabul edilemez rivayet durumuna düşürmektedir. Bu da bize hadislerin değerlendirilmesinde Kur'an-ı Kerîm'e uygunluğun aranmasının önemini gösterdiği gibi; et-Taberî

⁴³ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, I, 332. Bu hadisi farklı bir tarih ve farklı lâfızlarla el-Buhârî de rivayet etmektedir, bk. el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul 1981, Kitâbü Tefsiri'l-Kur'an, 54 Bâbü ve in tübdû... (V, 165). Ancak onun rivayetinin isnadı problemlidir. Çünkü eserinin elimizdeki nüshasında, isnadda sahâbî râvî hakkında önce *an racul* ifadesi kullanılmakta ve sonra da bunun İbn Ömer olduğu belirtilmektedir. Halbuki İbn Ömer, el-Bakara 284. ayetin mensûh olduğunu bilmemektedir. Şârihler, bu mübhem ismin, eserin râvîlerinden birisi tarafından İbn Ömer şeklinde açıklandığını tespit etmişler ama râvinin kim olduğunda ittifak edememişlerdir. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, Kitâbü Tefsiri'l-Kur'an, 54 Bâbü ve in tübdû (<http://hadith.al-islam.com/> (Erişim, 07.07. 2004); el-'Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Beyrut trs., Kitâbü Tefsiri'l-Kur'an, 54 Bâbü ve in tübdû, (IX, 134.) el-Buhârî tarafından isnadında mübhem bir râvî ile aktarılan bu metne güvenilemeyeceği açıktır. Kaldı ki hangi râvî, hadisin sahâbî râvîsinin İbn Ömer olduğunu belirtmişse önemli bir hata yapmıştır. Çünkü az önce belirttiğimiz gibi o, bu ayetin nesh edildiğini bilmemektedir. El-'Aynî'nin dediği gibi eğer sonradan öğrendiği kabul edilirse, o zaman da isnad sahâbe mürseli olmaktadır. İsnad sahâbe mürseli olarak sahîh kabul edilse bile ileride özel bir başlık altında açıklanacağı gibi el-Bakara 284. ayetin mensûh olması imkânsızdır.

⁴⁴ Hayatı hk. bk., el-Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXVII, 228-236; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâm*, IV, 449-457.

⁴⁵ Hayatı hk. bk., el-Mizzî, *a.g.e.*, VII, 384-389.

⁴⁶ Hayatı hk. bk., el-Mizzî, *a.g.e.*, XXVIII, 303-312; ez-Zehebî, *a.g.e.*, VII, 5-18.

⁴⁷ Hayatı hk. bk., el-Mizzî, *a.g.e.*, XVIII, 52-62; ez-Zehebî, *a.g.e.*, IX, 563-580.

adına, Kur'an'ı doğru anlama çalışmalarında onun naklettiği rivayetlerin dikkate alınmasının gerektiğine de işaret etmektedir.⁴⁸

Bizce rivayetlerin değerlendirilmesi ile ilgili olarak yukarıda söylenenlerden daha önemlisi, et-Taberî'nin, ayeti, önce hiçbir nesh hâdisesinden bahsetmeden, şahitlikle bağlantılı olarak açıklaması, sonra da bu ayetin şahitlikle ilgili olduğuna dair, yedi rivayet sıralamasıdır.⁴⁹ Öyle ki bu rivayetlerde söz konusu ayetin, şahitlik yapmak ve şahitliği gizlemekle ilgili olduğunu söyleyenlerin başında üç ayrı tarikten, üç rivayetle İbn Abbâs gelmektedir. Sonra gene üç ayrı tarikten üç rivayetle 'İkrime (105/723) onu takip etmekte, sonra da bir rivayetle Şa'bî (103/721) onlara katılmaktadır.⁵⁰ Ayetin şahitlikle ilgili olduğunun belirtildiği, içlerinde İbn Abbâs'ın da bulunduğu râvilerden nakledilen bu kadar güvenilir bilgiye karşılık, gene İbn Abbâs'ın, el-Bakara 284. ayetin, nesh edildiğini söylediğinin nakledilmesi bir çelişkidir⁵¹ ve ayetin nesh edildiğini ileri süren rivayetin güvenilemez olduğunu göstermektedir. İşte bu çelişki, et-Taberî'nin sahîh ve Kur'an'a uygun rivayeti sayesinde çözülebilir. Çünkü yukarıda işaret ettiğimiz gibi, ayetin, şahitlik hakkında iptali imkânsız hükümler içermesi, neshin mümkün olamayacağını göstermektedir.

2. AYETİN İÇERİK VE BAĞLAMLI

a. Ayetin İç Bağlamı ve Kavramlar

İncelediğimiz cümle ile ilgili olarak ayetin bütününde bulunan, kavramlara baktığımızda, bunlardan *vüs'* kelimesinin, güç, kudret, tâkat anlamına geldiğini,⁵² *tâkat* kelimesinin, kişinin, zor da olsa yapmaya gücünün yettiği şeyler anlamında olduğunu görmekteyiz.⁵³ Bu kelimeler, içinde buldukları cümlelerle bağımsız olarak düşünüldüğünde problem yok gibidir. Ancak incelediğimiz cümlelerin doğru anlamını tespit etmek için ayeti, bütün olarak ele alır, içerdiği cümlelerle ilişkisine bakarsak, ayete verilen anlamların problemlili olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü cümleler, birbiriyle çelişmektedir. Daha açık ifade etmek gerekirse, eğer, el-Bakara 284. ayetteki "*ve in tûbdü mâ fi enfûsiküm ev tuhfûhü yühâsibküm bihi'llâh...*" cümlesi, şahitlikle ilgili değil ve "*lâ yükellifü'llâhü nefsen illâ vüs'ahâ...*" cümlesi onu nesh etmiş ise; bu cümlelerin anlamı da, yukarıda belirtildiği gibi Allah'ın insanlara güçlerinin yeteceğinin dışında bir şey yüklemeyeceğini ifade ediyor ve bu konuda taahhütte bulunuyorsa, bu durumda ayetin devamındaki, "*Rabbenâ ve lâ tühämmilnâ mâ lâ tâkate lenâ bih...*/Rabbimiz bize gücümüzün yetmeyeceği şeyleri yükleme..." cümlesinin anlamı

⁴⁸ Bu rivayeti Ahmed b. Hanbel'in şeyhi Abdürrezzâk'ın tefsirinde aradık, ancak bulamadık. Fakat Abdürrezzâk eserinde Katâde'nin kavli olarak Ma'mer aracılığıyla 284. ayetin nesh edildiğini ifade eden başka bir rivayet nakletmektedir, bk. Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîru'l-Kur'an*, (thk. Mustafa Müslim Muhammed), I-III, Riyad 1989, I, 111. Abdürrezzâk'ın tefsirinin zamanımıza eksik nüshasıyla geldiğini dikkate almakla beraber, o, bu rivayeti yalnızca Katâde'nin görüşü olarak aktarmaktadır.

⁴⁹ et-Taberî, *a.g.e.*, III, 192-193.

⁵⁰ Bk. a.y.

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 332.

⁵² Er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Çarîbi'l-Kur'an*, Beyrut trs., s. 439; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 332; Fahrüddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Huseyn el-Kuraşî, *Mefâtihu'l-Çâyib*, I-XI, Beyrut 1997, III, 116; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed el-İfrikî el-Mısırî, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut 1994, VIII, 392-393; el-Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut 1987, s. 996.

⁵³ Er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 312; ez-Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 333; er-Râzî, *a.g.e.*, III, 122; İbn Manzûr, *a.g.e.*, X, 232-233; el-Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, 169.

ne olabilir? Nesh ettiği ileri sürülen hükmü tekrar getirdiği için, böyle bir ifadenin Kur'ân-ı Kerîm'de bulunması abes olmaz mı?⁵⁴ Bu konuda eş-Şevkânî (1250/1834), nesh edildiği söylenen ayet, şahitliği gizlemekle ilgili olduğu için sonra gelen ayetle çelişmeyeceğini belirtmekte, bu nedenle de mensûh olmamasının gerektiğini ifade etmekle isabet etmektedir.⁵⁵

“*Rabbenâ ve lâ tühammilnâ mâ lâ tâkate lenâ bih...*./Rabbimiz bize gücümüzün yetmeyeceği şeyleri yüklemeye...” cümlesi, Allah'ın insanlara güçlerinin yetmeyeceği şeyleri yükleyebileceğine işaret etmektedir. Nitekim Elmalılı, bu cümlenin tefsirinde Allah'ın, insanlara rahmetinden dolayı, bunu teklif olarak yapmasa da, imtihan etmek maksadıyla veya asilere gazabından dolayı cezalandırmak için yapabileceğini ifade etmektedir.⁵⁶

Kaynaklarımızda “*lâ yükellifüllâhü nefsen illâ vüs'ahâ...*” cümlesi ile ilgili olarak, ‘teklîf mâ lâ yütâk’ söz konusu edilmekte, ayet farklı bağlam ve farklı anlamlarda ele alınmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de ‘teklîf mâ lâ yütâk’ın câiz olmadığını ifade eden ayetler bulunmakta,⁵⁷ kelâm ilminde de bu husus uzun uzun tartışılmaktadır. Bize göre bu konuda önce şu tespitte bulunmak gerekmektedir. Kelâm bilginleri, teklîf mâ lâ yütâk’ın anlamı hakkında ittifak edememişler, pek çok konuyu da bu kavramla ilişkilendirerek tartışmışlar, böylece, konunun karışmasına ve doğru bir şekilde anlaşılmasına neden olmuşlardır. Onların açıklamaları ve tartışmalarında teklîf; tebliğ, mükellef kılma, istitâat, sorumlu tutma, mesuliyet (sorumlu olma) kavramları ile karışık bir şekilde ele alınmıştır.⁵⁸ Bizim konumuz bu kavramı bütün yönleriyle tartışmak ve açıklamak değildir. Ancak incelediğimiz ayetle ilgili olarak şunu ifade etmemiz gerekmektedir: ‘Mansûs ibadet ve mükellefiyetlerle mükellef kılma’ anlamına özel olmak üzere teklîf mâ lâ yütâk’ın İslâm’da câiz olmadığı, hem bu ayette, hem de başka ayetler de belirtilmektedir.⁵⁹

Yukarıda da işaret edildiği gibi Elmalılı'nın, imtihan etmek için veya cezalandırmak amacıyla yapılabileceği şeklinde yorumladığı, mansûs ibadet ve mükellefiyetler dışında kalan hususlarda, insanlara güçlerinin yetmeyeceği birtakım belâ ve musibetlerin yüklenmesinin câiz olduğu görülmektedir. Ancak bu “*Rabbenâ ve lâ tühammilnâ*

⁵⁴ Ayetteki bir diğer cümle olan “*Rabbenâ ve lâ tahmil aleynâ isran kemâ hameltehü allezzîne min kablinâ*./Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi, bize de ağır yük yüklemeye...” cümlesindeki “*isr*” kelimesi, ‘ağır yük’ olarak açıklanmakta ve bazı yorumlara göre, bizden öncekilere yüklenen ahd olarak ifade edilmekte; Yahudilerin, tövbe için kendilerini öldürmekle mükellef kılınmaları, idrar bulaşan elbiseyi kesmekle sorumlu tutulmaları, verilen ahdi yerine getiremedikleri için domuz ve maymunlara dönüştürülmeleri gibi hüküm ve durumlarla açıklanmaktadır (Et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, III, 212-213; Er-Râğîb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 19; ez-Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 333; es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, II, 135). *Isr* kelimesi, her ne kadar ağır bir yükü ifade ediyor ise de, güç yetirilemeyen bir yükü, ahd ve mîsâkı içermemektedir; bu bakımdan ayetin ilk cümlesi ile bu cümle arasında anlaşılabilirliği açısından bir problem bulunmamaktadır.

⁵⁵ Eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenni'r-Rivayeti ve'd-Dirayeti fi't-Tefsîr*, I-VI, Beyrut 1998, I, 351-352.

⁵⁶ Elmalılı, *a.g.e.*, II, 1006.

⁵⁷ 6 el-En'âm, 152; 7 el-A'râf, 42; 23 el-Mü'minûn, 62; 65 et-Talâk, 7; 2 el-Bakara, 233; 4 en-Nisâ, 84.

⁵⁸ el-Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. 'İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut 1987, s. 328-329; Ş. Gölcük- S. Toprak, *Kelâm*, Konya 1988, s. 220-224.

⁵⁹ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (324/936)'nin, teklîf mâ lâ yütâk'ın caiz olduğu kanaatini taşıdığı ve bu yaklaşımın Eş'arî ekolünün genel görüşü olduğu bilinmektedir, bk. İ. H. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, nşr. Sabri Hizmetli, Ankara 1981, s. 72; Ş. Gölcük - S. Toprak, *Kelâm*, s. 222).

mâ lâ tâkate lenâ bih...” cümlesinde ifade edilen anlamda yüklemidir.⁶⁰ Demek ki bu, teklif *mâ lâ yütâk* değildir, ayete bakarak ifade etmek gerekirse ‘tahmil *mâ lâ yütâk*’ olabilir. Temel kelâm kitaplarında buna değinilmemesi ilginçtir. Fakat el-Kemâl İbnü'l-Hümâm (861/1457)'in *Kitâbü'l-Müsâvera*'sını şerh eden, İbn Ebû Şerîf künyesiyle tanınan, Kemâlüddin Muhammed b. Muhammed b. Ebû Bekr (906/ 1501) buna aynen bizim tespit ettiğimiz gibi ‘tahmil *mâ lâ yütâk*’ demiştir. O, bu ayetin “*Rabbenâ ve lâ tühammilnâ mâ lâ tâkate lenâ bih...*”/Rabbimiz bize gücümüzün yetmeyeceği şeyleri yükleme...” cümlesinde ifade edilen hususun ‘tahmil *mâ lâ yütâk*’ olduğunu belirtmekte ve tartışma konusu olan ‘teklif *mâ lâ yütâk*’la aynı olmadığını, tahmil *mâ lâ yütâk*’ın caiz olduğunu söylemektedir.⁶¹ Onun bu tespiti ve ‘teklif’ ile ‘tahmil’i birbirinden ayırması, önemlidir. Eğer ayet bu yaklaşımla ele alınır ve ona uygun bir şekilde anlaşılırsa o zaman doğru sonuca ulaşılabilecektir. Çünkü bu, hem ayetin cümleleri arasındaki uyumu sağlamakta, hem de İslâm’ın diğer esasları ve ulûhiyet anlayışı ile ilgili ilkeleri korumaktadır.

Kur’ân’da Allah’ın, insanlara imtihan olarak değil, mükellefiyetler anlamında dinde zorluk istemediğini şu ayet çok açık şekilde ifade etmektedir: “*ve Allah dinde size hiç bir güçlük yüklememiştir/ ve mâ ce’ale aleyküm fi’-d-dîni min harac.*”⁶² Mükellefiyetler dışında ise belâ, musibet gibi şeyler yükleyebileceği anlamında tehditleri bulunmaktadır.⁶³ Esasen eğer insan, Allah’ın, imtihan veya tazib anlamında, kendisine gücünün yetmeyeceği belâ ve musibetleri yükleyebileceğini bilirse o zaman, kul olduğunu daha kesin bir şekilde hisseder ve nasıl bir Rable karşı karşıya bulunduğunu daha iyi anlar; kul olmanın şuuruna da böylece varabilir. Nitekim Allah, 67 el-Mülk Sûresi 16. ve 17. ayetlerinde kendisinin, insanları yere batırıvereceğinden veya taş yağdıran bir fırtına gönderivereceğinden emin olunmaması gerektiğini ifade etmektedir. Şayet insan, Allah ile kendi arasında birtakım sınırlar çizilmiş olduğunu kabul ederse, bu, ondaki kulluk anlayışını yok eder veya kul olduğunu hissetmesini sağlayacak önemli bir idrakten mahrum bırakır. Kişinin, Allah’ın kendisine gücünün yetmeyeceği şeyleri yükleyebileceğini mümkün görmesi, Allah’ı öyle tanınması, kulluk için gerektiği gibi, ulûhiyet anlayışı ile ilgili olarak da gereklidir. Zaten o yüzden Allah, Kur’ân’da bu konuyu sık sık hatırlatmakta ve kuldan tam bir inkiyâd ile kendisine boyun eğmesini istemektedir.

b. Ayetin Dış Bağlamı

Ayetin dış bağlamı derken, içerdiği cümleler dışında onunla ilgili olan başka unsurları kastediyoruz. Bunların başında tabii ki Kur’ân-ı Kerîm’in kendisi gelmektedir. Aynı şekilde ayet ile ilgili tarihî ve toplumsal bilgi aktaran rivayetleri de dış bağlam olarak değerlendirmek gerekir.

Kur’ân’da, bu ayeti doğru anlamamızı sağlayacak, Allah’ın, imtihan /fitne-belâ olarak, insanlara, güçlerinin üstünde, tâkatlerinin yetmeyeceği şeyleri yükleyebilece-

⁶⁰ Eş’arî’ler, “Rabbimiz, güç yetiremeyeceğimiz şeyleri bize yükleme” (el-Bakara, 286) ayetinin, teklif *mâ lâ yütâk*’ın cevazına delil kabul ettiklerine göre (bk. Ş. Gölcük - S. Toprak, *Kelâm*, s. 223), onlar da teklif *mâ lâ yütâk*’ı bu anlamda düşünmüş olmalılar.

⁶¹ İbn Ebû Şerîf, Kemâlüddin Muhammed b. Muhammed b. Ebû Bekr, *Kitâbü'l-Müsâmera bi Şerhi'l-Müsâvera*, İstanbul 1979, s. 168-169. Teklif kelimesinin anlamı hakkında bk. er-Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 438-439; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, IX, 307.

⁶² 22 el-Hâc,78.

⁶³ Bk. 2 el-Bakara, 155; 3 Âl-i İmrân, 22, 56, 91; 16 en-Nahl, 37; 30 er-Rûm, 29; 67 el-Mülk, 16-17; 69 el-Hâkka, 47.

ğini ifade eden ayetler bulunmaktadır;⁶⁴ özellikle insanların acizliklerine işaret eden ayetler bu cümledendir. Bu ayetler ışığında değerlendirecek olursak, incelediğimiz ayete verilecek anlam, Allah'ın insanlara güçlerinin üstünde bir şey yüklemeyeceği şeklinde olmamalıdır. Kaldı ki yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Allah benzer şeyleri geçmişte yüklemiştir. Ashâbu'l-Uhdûd'un yaptıklarını⁶⁵ engellemeye, o zulme maruz kalanların gücü yetmiş midir? Hâlâ yaşadığımız depremler, seller ve başka benzer olaylar, 'engellemeye' güç yetebilecek olaylar mıdır? Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de açıklanan, Nuh tufanı,⁶⁶ mü'tefikât⁶⁷ ve başka benzer olaylar da bu çerçevede düşünülmesi gerekmez mi?

Ayetle ilgili olarak yukarıda incelediğimiz rivayetleri değerlendirdiğimizde, ilk sırada ele aldığımız İbn Abbâs'tan nakledilen hadisteki: "*ashâbın gönlüne, daha önce hiç gelmeyen bir şüphe geldi*" ifadesi, ayetin, daha önce şâhitlikle ilgili olduğunun bilindiğini, sonradan, ashâbın bir şüphesi olarak ortaya çıktığı anlaşılan, insanın aklına kendiliğinden gelen, kötü düşünce ve vesveseleri de kapsadığının sanılması üzerine konuyu açıklamak için indirildiğini tespit etmekteyiz. Dolayısıyla incelediğimiz cümlenin dış bağlamı, el-Bakara 284. ayetin, anlamına dahil olmayan bir konunun, sahâbe tarafından, dahil sanılması yolundaki anlayıştır. Demek ki 286. ayet, söz konusu zanla ortaya atılan vesvese konusunun, ilgili ayetin (el-Bakara 284) kapsamı dışında olduğunu göstermektedir. Bu durumu, *sahâbenin: "Yâ Rasûlallâh! Biz konuştuklarımızdan ve yaptıklarımızdan muâheze ediliyorduk, fakat gönlümüz elimizde değil"* demeleri de açıklamaktadır. El-'Aynî (855/111451) buna tahsis demektedir ki,⁶⁸ onun bu tespiti dış bağlama tam olarak uymaktadır. Ayetin "*lehâ mâ kesebet ve aleyhâ me'kesebet...*" ifadesi de, cümlenin bu şekilde anlaşılabilirliği düşüncesini desteklemektedir.

Kur'an-ı Kerim'de, incelediğimiz el-Bakara 286. ayetin ilk cümlesi ile aynı lâfızların kullanıldığı başka ayetler de bulunmaktadır.⁶⁹ Bu ayetlerin bir biriyle çelişecek şekilde anlaşılmaları yanlıştır. Önemli olan ise, söz konusu ayetlerin, naslarla bildirilmiş mükellefiyetlerle ilgili olduğudur. 284. ayet şâhitlikle ilgili olan, hiçbir şeyin gizlenmemesi anlamında mansûs ve 'belli bir mükellefiyetle' ilgilidir. İşte incelediğimiz 286. ayet de, böyle şahitlik gibi mansûs ve belli mükellefiyetlerde kişiye gücünün yetmeyeceği şeylerin yüklenmeyeceğini ifade etmekte, bu arada vesvese ve akla gelen başka kötü düşüncelerden de insanların sorumlu olmadıklarını dolaylı olarak açıklamaktadır. Bu bakımdan ayet, adı konmamış, ne olduğu bilinmeyen, insanlar için müphem olan ve bir sınama veya ceza olarak, Allah tarafından her zaman gerçekleştirilebilecek şeylerin, onlara yüklenmeyeceği bağlamında bir açıklama getirmemektedir. Çünkü yukarıda belirttiğimiz gibi bu 'tahmîl mâ lâ yûtâk'tır ve câizdir, tartışma konusu olan 'teklîf mâ lâ yûtâk'la karıştırılmaması gerekir.⁷⁰

⁶⁴ Bu anlamdaki bazı ayetler için bk. Önceki dipnot.

⁶⁵ 85 el-Burûc, 4-8.

⁶⁶ 7 el-A'râf, 59-64.

⁶⁷ 9 et-Tevbe, 70

⁶⁸ El-'Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, IX, 133.

⁶⁹ Bu ayetler hk. bk. dipnot, 87.

⁷⁰ Tahmîl, Allah hakkında zulüm olarak görülemez, çünkü O tahmîli günaha karşılık ceza olarak veya imtihan için gerçekleştirmektedir. Kur'an'da, Allah'ın zulüm etmediğini ve etmeyeceğini anlatan açık ayetler vardır, bk. 3 Âl-i İmrân, 182; 8 el-Enfâl, 51; 22 el-Hac, 10; 41 Fussilet, 46; 50 Kâf, 29.

c. Ayet nâsîh midir?

2 el-Bakara Sûresi 286. ayetin ilk cümlesi, nâsîh olduğu sanıldığından zorlama bir tevîl ile 'Allah'ın insanlara güçlerinin yetmeyeceği şeyleri yüklemeyeceği' şeklinde anlaşılmaktadır. Halbuki nâsîh olup olmadığını tespit için, neshe konu olduğu söylenen 284. ayete bakmak gerekmektedir. Ona baktığımızda ise, tamamının nesh edildiğini kabul etmenin imkânsız olduğu görülmektedir. Çünkü "*lillâhi mâ fi's-semâvâti ve mâ fi'l-ard*" ifadesinin mensûh olması mümkün değildir. Nesh edildiği tartışılan "*ve in tûbdû mâ fi enfûsiküm ev tuhfûhü yühâsibküm bihi'llâh...*" cümlesinin şâhitlikle ilgili olduğu da bilginlerin çoğu tarafından ifade edildikten sonra,⁷¹ bu konunun, şâhitlik ahkâmından çıkarılabileceğini düşünmek, Allah'ın bu özelliğinin nesihle iptal edildiğini ileri sürmek isabetli olmaz. Zaten ilgili rivayetler de onun mensûh olmadığını göstermektedir.

Ayrıca mensûh olduğunu kabul etmeyen, önemli bilginler ve bunların sundukları önemli deliller vardır ve ilgili rivayetler incelediğinde onların haklı oldukları görülmektedir. Ayetin nesh edilmediğini söyleyenlerin içinde, Ahmed b. Hanbel'in, ayetin nesh edildiğine dair bir rivayetini aktardığı İbn Abbâs da bulunmaktadır.⁷² Ayetin, muhkem olduğunu söyleyen bilginlerden biri de et-Taberî'dir. O, Hz. Âişe'den bir hadis naklederek, "*ve in tûbdû mâ fi enfûsiküm...*" cümlesinin, sanıldığı gibi, kişinin önlemeye gücünün yetmediği aklına gelen şeyler hakkında olmadığını belirtmektedir.⁷³ Et-Taberî, aynı yerde bu konuda en güvenilir, doğru sözün/*evlâ* bu ayetin muhkem olduğu hakkındaki görüşe de özellikle dikkat çekmektedir.⁷⁴ Es-Süyûtî (911/1505) tarafından nakledilen bir rivayette, tefsirde bilgin ve sika kabul edilen Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (108/726)'nin,⁷⁵ bu ayetin nesh edildiğinden söz etmeden *nesh* yerine *vaz'* kelimesini kullanarak Allah'ın, kişinin, gönlüne gelen kötü düşüncelerden sorumlu tutmayı kaldırdığını belirtmesi de önemlidir.⁷⁶ El-Bakara 286. ayetin, 284. ayet ile ilgisi yalnızca, insanların aklından geçmekle kalan ve eyleme dönüşmeyen, kötü düşüncelerinden dolayı sorumlu olmadıklarını açıklama bakımındandır, bu da teknik anlamda nesh değildir.

Bu konudaki görüşlerden en önemlisi de er-Râzî (606/1209)'nin görüşü ve ileri sürdüğü delillerdir. Ona göre, 284. ayet mensûh olamaz. Çünkü mensûh olabilmesi için daha önce, kaçınılması mümkün olmayan akla gelen kötü düşüncelerden sakınılmasının emredilmiş olması gerekirdi⁷⁷ ve bu, gücü aşan bir mükellefiyet olurdu.

⁷¹ Her ne kadar, er-Râzî, bu ayetin, şâhitliğin gizlenmesi hakkında olduğunu ileri süren görüşün zayıf olduğunu söylemekte ise de (bk. *Mefâtihu'l-Ğayb*, III, 103-105) bu, isabetli bir tespit değildir. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi, ayetin şâhitliğin gizlenmesi hakkında olduğu yolundaki rivayetler güvenilir ve sağlamdır. Belki o, ayetin, akla gelen ve önlenmesi mümkün olmayan düşüncelerle ilgili olduğunu kabul ettiği için bu kanaate varmış olmalıdır ve bu nedenle söz konusu anlayıştan kaynaklanan problemleri de birtakım zorlama yorumlarla gidermeye çalışmaktadır. Halbuki yukarıda da belirttiğimiz gibi, ayetle ilgili rivayetler dikkatle incelenirse onun, akla gelen kötü düşüncelerle ilgili olmadığı açık bir şekilde görülecektir. Aksine şâhitlikle ilgisi hem bağlamı bakımından hem de ilgili rivayetler ve görüşlerden hareketle kesin görülmektedir. Eğer onun, ayetin konusu hakkındaki bu görüşü kabul edilecek olursa o zaman nesh edilmiş olduğu da söz konusu olabilir; fakat bunu başta kendisi kabul etmemektedir (bk. a.y.).

⁷² Et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, III, 199; es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, II, 129.

⁷³ Et-Taberî, *a.g.e.*, III, 201-202.

⁷⁴ Et-Taberî, *a.g.e.*, III, 202; es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, II, 131.

⁷⁵ Hayatı hk. bk., el-Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXVI, 340-348; ez-Zehabî, *Siyeru A'lâm*, V, 65-67.

⁷⁶ es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, II, 129.

⁷⁷ Aslında er-Râzî, kaçınılması mümkün olmayan, akla gelen kötü düşüncelerden sakınılmasının önceden

Halbuki mükellefiyet yalnızca güç dahilindeki şeylerde söz konusudur. Ayrıca bu ayette bildirme, haber verme vardır, nesh ise haberde değil, emir ve nehyde gerçekleşebilir. Gene ayetin, ikâba delâlet etmesi halinde neshten söz edilebilir, halbuki burada kesin bir ikâbdan söz edilmemektedir, çünkü Allah dilediğini bağışlayacağını beyan etmektedir.⁷⁸ Eş-Şevkânî'nin, “*ve in tübdû mâ fi enfûsiküm...*” cümlesinin nesh edildiğine dair görüş ve rivayetlerin hepsinde zayıflık bulunduğu belirtmesi de ayetin, nâsih olamayacağı konusunda bir başka önemli tespittir.⁷⁹

El-'Aynî'nin de, yukarıda söz konusu ettiğimiz el-Buhârî'nin rivayetini açıklarken, hadiste geçen neshten muradın tahsis olabileceğini söylemesi ve ilk dönem bilginlerinin çoğunlukla tahsisi nesh olarak adlandırdıklarına işaret etmesi yerinde bir yaklaşımdır.⁸⁰ Çünkü böylece hem imkânsız görülen nesh iddialarını zorlama yorumlarla açıklamaya çalışmaktan, hem de büyük yanlışlar yapmaktan kurtulmak mümkün olmaktadır.

Sonuç olarak el-Bakara 286. ayetin nâsih olmadığını kabul etmek doğru bir yaklaşım olacaktır. Bu, hem ilgili rivayetler ve bilginlerin konuyla ilgili ortaya koydukları açıklamalarından anlaşılmakta, hem de Kur'ân'a, İslâm'ın esaslarına ve ulûhiyet anlayışına uymaktadır. Böylece “*lâ yükellifüllâhü nefsen illâ vüs'ahâ...*” cümlesini Allah'ın, insanlara ‘mutlak anlamda’ güçlerinin yetmeyeceği şeyleri yüklemeyeceği şeklinde anlamının doğru olmayacağı sonucuna ulaşılmaktadır.

Buraya kadar anlatılanlar ışığında şu tespitler yapılmalıdır:

- El-Bakara Sûresi 284. ayette Allah, şahitlikle ilgili bilgilerin kesinlikle gizlenmemesini, gizlenecek olursa kişiyi onlarla muâheze edeceğini ifade etmektedir. Et-Taberî ayetin tefsirini yaparken önce bu açıklamayı vermekte ve önceleri ayetin böyle anlaşıldığını fakat sonra ihtilâf edildiğini söyleyerek diğer açıklamaları nakletmektedir. Kendisinin de ayetin şahitliğin gizlenmesinin yasaklanması ile ilgili olduğu anlayışını tercih ettiğini belirtmekte, bunu da güvenilir rivayet ve açıklamalarla desteklemektedir; bu anlayış, ayetin iç ve dış bağlamına da uygun düşmektedir.

- Et-Taberî'nin, bu görüşünü göz önüne alarak şunları söyleyebiliriz. Anlaşıldığı kadarıyla, bu ayet indiginde, şahitliğin gizlenmesi ile ilgisi bilindiği için herhangi bir problem olmamış, belki önceden sahâbenin dikkatini çekmediği için veya ayete sonradan muttali olan bir kısım sahâbî, ayetin insanın aklına gelebilecek olan kötü düşünceleri de kapsayabileceği endişesine kapıldıkları için Hz. Peygamber'e müracaat etmişler. Hz. Peygamber de, bunu açıklayan bir ayet bulunmadığından, ilk anda, itiraza ve bu konuda mücadeleye girişmeye haklarının bulunmadığını, iman ve itaat etmelerinin gerektiğini belirtmiş, herhangi yanlış anlayış sebebiyle isyana düşmelerini önlemek istemiştir. Daha sonra nâzil olan “*lâ yükellifü'llâhü nefsen illâ vüs'ahâ...*” ayeti Allah'ın, insanları, güçlerinin yetmeyeceği şeylerle ‘mükellef’ kılmayacağını ifade edip devamında da, haklarının ve sorumlu olacakları fiillerin yapıp etmelerinden ibaret davranışlar olduğunu açıklayarak, gönüllerine gelen şüpheyi izale etmiştir. İlginç olan ise et-Taberî'ye göre ayet, önceden bu bağlamına uygun anlaşıldığı halde sonradan gönüle gelen bir şüphe ile bağlamından koparılmış, ortaya çıkan bu problemin halli

→ →

emredilmiş olmasının gerektiğini belirtirken, bir bakıma ayetin anlamına, iniş sebebine ve bağlamına işaret etmekte ve bu konuda önemli bir tespitte bulunmaktadır.

⁷⁸ Er-Râzî, *Mefâitihü'l-Çâyib*, III, 105.

⁷⁹ Eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, I, 351-352.

⁸⁰ el-'Aynî, *'Umdetü'l-Kârî*, IX, 133.

için de nesh devreye sokulmuş ve kabul edilemeyecek açıklamalarla telif edilmeye çalışılmıştır. Bu arada kaynaklar, pek çok gereksiz ve güvenilirmez bilgilerle doldurulmuştur.

- Hadislerden anlaşıldığına göre, araştırma konumuz olan ayetle ilgili olarak ifade edilen nesh, sahâbenin, ayetin içerdiğini sandığı 'anlayışın' neshidir. Sahâbenin düşüncelerindeki yanlış anlayışın, şüphenin izale edilmesi anlamında, İbn Abbâs tarafından kullanılan nesh kelimesi, daha sonra ayetin yorumu ile ilgili rivayetlerde, ayetin nesh edilmesi şekline dönüşmüştür. Mensûh olduğu sanılan 284. ayetin, şâhitliğin gizlenmesi hakkında olduğu güvenilir rivayetlerden açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Ayrıca bir önceki ayet ile (el-Bakara, 283), bu ayet arasındaki ilişki, bağlamın, şâhitlik olması gerektiğini zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle ayetin nesh edildiğini düşünmek imkânsızdır; aksi takdirde, şâhitlikte gizlenmemesi gereken hususların gizlenebileceği anlamı çıkacaktır. Özellikle ayetin bütünü'nün nesh edildiğini ileri sürmek mümkün değildir, çünkü ilk ve son cümleleri İslâm'ın bâkî esaslarındandır. Problemi fark eden el-'Aynî ise ayetin nesh edilmediğini bunun tahsis olduğunu düşünmekte ve ilk dönemlerde tahsise de nesh denildiğini belirtmektedir.

- Ayetin dış bağlamı, Allah'ın, kişinin, engellemeye gücünün yetmediği, gönlüne gelen vesveseden onu sorumlu tutmayacağı; hadislerde ifade edildiği gibi, söz ve eylemlerinden sorumlu tutulacağı anlamına denk düşmektedir. Ayeti, mükellefiyetle ilgili diğer ayet ve rivayetler bağlamında ele alırsak, onun "belli mükellefiyetlerle sınırlı olmak üzere, kişinin, güç yetiremeyeceği şeylerle mükellef kılınmayacağı" anlamını ifade ettiğini tespit etmekteyiz.

3. AYETİN ANLAMI

Burada öncelikle belirtmemiz gereken husus, incelediğimiz ayeti, içerdiği kelimelerin sözlük anlamlarına bakılarak, anlamaya çalışmanın doğru olmayacağıdır. İbn Kesîr (774/1372)'in de dikkat çektiği gibi, " *bir kelimenin sözlük anlamı bakımından mümkün olan her anlam, ayetlere verilebilecek doğru anlam olarak değerlendirilemez; ayetin bulunduğu yerdeki bağlamına göre doğru anlam tespit edilir*".⁸¹ Bu tespit ve yukarıda belirlenen bağlam ışığında ayetin anlamı üzerinde düşünülür ve konunun, sahâbenin Hz. Peygamber'e yönelttikleri soruda ifade ettikleri ve güçlerinin yettiğini belirttikleri, namaz, zekât, cihad ve oruç gibi adları, nitelikleri, sınırları belli mükellefiyetler olduğuna dikkat edilirse, ayetin anlamının, Allah'ın, bunlar ve benzeri mükellefiyetlerde kişiye gücünün yettiği kadarını yükleyeceği, daha fazlasını yüklemeyeceği anlamına geldiğini söylemek gerekir.⁸² Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse,

⁸¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III, 579.

⁸² Kavramsal bağlam açısından birtakım problemler söz konusu ise de ayetin dış bağlamı açısından anlama baktığımızda aslında, "vüs'ahâ" ifadesindeki vüs' kelimesi ile 'insanların bizzat yapıp ettikleri' fiillerinin kastedildiğini söylemek gerekir. Çünkü ayetin inişine neden olan olay, sahâbenin, yapmadıkları, fakat akıllarından geçirdikleri olaylardan sorumlu olduklarını sanmalarındır. Nitekim takip eden cümlelerde de lehlerine ve aleyhlerine olan 'kesb' ve 'iktisâb'ları sonucunda işledikleri eylemlerden sorumlu oldukları belirtilmiştir. Ancak v-s-a maddesinden olan vüs' kelimesinin anlamları içerisinde 'kişinin bizzat bir işi yapması' şeklinde literal bir anlamlandırma kaynaklarımızda uzun zaman araştırmamıza rağmen bulamadık. Özellikle son yıllarda sıklıkla değinildiği gibi, aslında Kur'an'ı doğru anlamının yolu, lâfzî yaklaşımlar değil, tarihî ve sosyal-psikolojik, mantıksal bağlamlardır. Eğer bunu kabul ediyorsak bir problem söz konusu olmadan rahatlıkla bu cümleden kastedilenin Allah'ın insanları yalnızca yapıp ettiklerinden sorumlu tutacağı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü sonra gelen iki cümle bu anlamı tamamlamaktadır. Buna metnin bağlamı uygun düştüğü gibi, Ahmed b. Hanbel'in İbn Abbâs'tan naklettiği

burada dikkat edilmesi gereken husus, söz konusu mükellefiyetlerin, bilinen, sınırları ve nitelikleri belli mükellefiyetler olduğudur ve işte bu türden mükellefiyetlere özel olmak üzere Allah'ın, insanları, güçlerinin yetmeyeceği mükellefiyetlerle mükellef kılmayacağıdır.⁸³ Fakat sınırları ve nitelikleri belli olmayan, mutlak anlamda sınava tâbi tutmak için yüklenebilecek olan belâ ve musibetler hakkında aynı şeyleri söyleyemeyiz. Çünkü bu, ayetin içerdiği bir diğer cümle olan "*Rabbenâ ve lâ tühammilnâ mâ lâ tâkate lenâ bih...*" ifadesiyle çelişir. İbn Ebû Şerîf buna 'tahmîl mâ lâ yûtâk' demekte ve caiz olduğunu belirtmektedir, bizce de bu yerinde bir açıklama ve adlandırmadır. Zira gözümüzün önünde cereyan etmekte olan bazı olaylarda, kişinin, gücünün yetmediği sınava tâbi tutulduğunu, gücünün yetmediği şeylerin ona yüklendiğini görmekteyiz. Deprem, sel ve bunlara benzeyen başka pek çok olay bunlardandır. Aynı duruma işaret eden Elmalılı, Allah'ın insanlara güçlerinin yetmeyeceği şeyleri 'teklîf' olarak yüklemese de, imtihan maksadıyla veya asilere gazabından dolayı azap olarak yükleyebileceğine işaret etmekle⁸⁴ aynı hususu belirtmektedir. Bu nedenle bize göre de, ayetin incelediğimiz cümlesini anlamaya çalışırken, Allah'ın kişiye gücünün yetmeyeceği şeyleri yüklemesini 'teklîf'⁸⁵ değil, 'tahmîl' anlamında ele almak gerekir.

Sonuç olarak "*Lâ yükellifüllâhü nefsen illâ vüs'ahâ...*" ayetinin anlamının, yukarıda belirtildiği gibi, mutlak anlamda 'Allah'ın, insana, gücünün yetmeyeceği şeyleri yüklemeyeceği' şeklinde olmaması gerektiği görülmektedir. Bize göre ayeti, rivayetlerde belirtildiği üzere sahâbenin sorduğu soruya dikkat ederek anlamak doğru olacaktır. Özellikle Ebû Hüreyre'nin rivayetindeki ashâbın sorusuna dayanarak, o çerçevede anlam verecek olursak, onlar, daha önce güçlerinin yettiği, namaz, oruç, cihad ve zekât gibi amellerle 'mükellef' kılındıklarını ifade etmektedirler. Bu durumda ayetin anlamını 'mansûs-müşekkel ibadetlerle mükellef kılma' ifadesine odaklamak gerekmektedir. Çünkü ayetin nüzûlüne neden olan bağlamda, mükellef kılınmaktan söz edilmektedir. İncelediğimiz cümleye benzeyen ifadelerin başka sûrelerde de geçmesi ve oralarda da konunun belli mükellefiyetler bağlamında ele alınması,⁸⁶ bu konuda bizi desteklemektedir. Bütün bu tespitlerden sonra, sahâbenin sorusu

→ →

rivayetin sonundaki yorum da bu doğrultudadır (bk. dipnot, 44). Ayrıca bu anlamı destekleyen çok hadis vardır. Yani Allah şu üslup ve bağlamla birbirini tamamlayan ifadelerle: "*Allah hiç bir kimseyi yaptıklarından başka bir şeyle sorumlu tutmaz; yaptığı şeylerdir, onun lehine olacaklar, gene yapıp ettikleridir aleyhine olacaklar da*" demektedir. Bu cümlelerin tam olarak bir bütünü ifade ettikleri görülmektedir. Bu bakımdan cümle böyle de anlaşılabilir. 74 el-Müddessir, 38. ayeti de bu anlamdadır.

⁸³ Benzer ifadeleri taşıyan diğer ayetlerin de aynı anlamda oldukları hk. bk. dipnot, 87.

⁸⁴ Elmalılı, *a.g.e.*, I, 1006.

⁸⁵ Burada 'teklîf' ile kastedilen şeyin Allah'ın, insanları naslarla bildirilmiş, sınırları ve biçimi belli ibadet ve mükellefiyetlerle yükümlü tutması olduğu unutulmamalıdır.

⁸⁶ Kur'ân'da burada incelediğimiz kurguya sahip altı cümle daha bulunmaktadır ve o cümlelerin bağlamları, bilinen mükellefiyetlerdir. İncelediğimiz cümlelerin konusu şahitliğin gizlenmemesidir. Diğerleri ise 2 el-Bakara 233: konusu, babanın çocuğunun ihtiyaçlarını karşılaması ile ilgili mükellef kılınması hakkındadır; 4 en-Nisâ, 84: konusu, cihat hakkındadır; 6 el-En'âm, 152: konusu, ölçü ve tartıyı adaletle yapma hakkındadır; 7 el-A'râf, 42: konusu, inananların inanıp salih amel yapmaları karşılığında cennete girecekleri hakkındadır; 23 el-Mü'minûn, 62: konusu, hayırlara koşma hakkındadır; 65 et-Talâk, 7: konusu, boşanan kadınlara verilecek nafaka hakkındadır. Bunlardan el-A'râf ve el-Mü'minûn sûrelerindeki ayetlerde genel olarak mansûs mükellefiyetleri ifade etmekte, diğerlerinde ise gene mansûs ama özel mükellefiyetler açıklanmaktadır. Bu durumda incelediğimiz ayete, içeriği bilinmeyen bir ifade ile mutlak anlam vermek, Kur'ân'daki kullanılış üslûbuna uygun düşmemektedir. Bu ayetlerden ikisini el-Bâküllânî belirttiğimiz anlamda kabul etmiştir, bk. *Temhîdu'l-Evâil*, s. 328-329.

bağlamında düşünülürse ayetin anlamını şu şekilde ifade etmek doğru olacaktır:

“Allah, kişiyi ancak gücünün yettiği kadarı ile mükellef kılar.”⁸⁷ Veya “Allah her şahsı, yalnız gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar.”⁸⁸

Aynı anlamda şu alternatif ifadeler de düşünülebilir: “Allah kimseyi gücünün yetmeyeceği şeylerle mükellef kılmaz” veya “Allah kişiyi yalnızca gücünün yettiği şeylerle mükellef kılar...”⁸⁹

4. ANLAMLARI ARAŞTIRILMASI GEREKEN BAZI AYETLER

Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılmasında hadislerin katkısı tartışılmaz. Fakat bizim bu çalışmada incelediğimiz el-Bakara Sûresi 286. ayeti hakkında olduğu kadar her ayet hakkında hadis bulunmayabilir. Bu durumdaki ayetlerle ilgili olarak elbette bizi doğru anlama ulaştıracak başka araçlar kullanılmalıdır. Fakat hiç olmazsa hakkında hadis bulunan ayetlerin doğru anlamlarına ulaşmak için gerekli çalışmalar yapılmalıdır. Bu cümleden olmak üzere anlaşılmasında birtakım problemlerin mevcut olduğunu düşündüğümüz bazı ayetlere de işaret etmek istiyoruz. Bize göre bu ayetler de yeniden ele alınıp varsa ilgili hadisler yardımıyla, yoksa başka yorum ve dokümanlar aracılığıyla yeniden değerlendirilmelidirler. Söz konusu ayetler şunlardır:

a. 3 Âl-i İmrân 7. ayetteki “...*ve'r-râsihûne fi'l-'ilm...*” ifadesinde ‘ilm kelimesinin vahy, anlamında olduğu anlaşılmalıdır.⁹⁰ Daha sonra gelen “*küllün min indî rabbînâ*” ifadesi de ‘ilm kelimesinin içeriğinin ne olduğuna delâlet etmek ve ‘ilm’den muradın Allah’ın nezdinden indirilenler, olduğu görülmektedir. “*Râsih*” kelimesi açıklanırken de, tefsir ve lügatlerde ‘*er-rusûh, es-sübût*’ şeklinde açıklama getirilmektedir.⁹¹ Ayetteki ilm, vahy anlamında olduğuna ve *er-râsihûn* da *es-sâbitûn* anlamına geldiğine göre ayet, ‘vahy’de sabit olanlar’, yani onun hakkındaki kanaatleri sağlam, vahye imanda sebat sahibi kimseler, olması gerekir. Nitekim Kur'an'da mevcut olan “*ve sebbit akdâmenâ...*”⁹² ifadeleri aynı anlama işaret etmektedir. Tefsir kaynaklarımızda “*râsihûn*” kelimesinin anlamını açıklayan hadis bulunmakta⁹³ ve bu hadiste râsihlerin kimler olduğu açıklanmaktadır. Bu açıklamalarda râsihûn hakkında ‘ilimde derinleşme’ gibi bir özellik anılmamaktadır. Hz. Peygamber, râsihlerin kimler olduklarını söylemişse,⁹⁴ başkasının, buna kafasına göre bir ilâvede bulunmaya hakkının

⁸⁷ Nitekim bir mealde böyle tercüme edilmiştir, bk. Ziya Kazıcı-Necip Taylan, *Kur'an-ı Kerim Meâli (Türkçe Anlam)*, İstanbul 1999, s. 35

⁸⁸ Bk. TDV, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, s. 48.

⁸⁹ Şayet, *vüs'* kelimesini sözlük anlamıyla değil de, yukarıda aktardığımız ilgili rivayetler bağlamında ifade edecek olursak, o zaman belki “*Allah, kişiyi yalnızca söz ve fiillerinden/ yaptıklarından sorumlu tutar*” da diyebiliriz. Ancak ayetin dış bağlamı, şahitlik mükellefiyeti olduğu için ve yüklenen şey belli bir mükellefiyet olduğundan; ayetin iç bağlamı bakımından baktığımızda ise, Allah’ın insanlara güçlerinin yetmeyeceği şeyleri belâ ve musibet anlamında yükleyebileceği/*tahmil* görüldüğünden, bu ayeti, yalnızca mansûs ve belirli mükellefiyetler bağlamında ele alıp “mükellef” kılıp kılmama açısından ifade etmek ve “*Allah, kişiyi ancak gücünün yettiği kadarı ile mükellef kılar*” demek doğru olur.

⁹⁰ Şu ayetlerde de ‘ilm kelimesi, vahy anlamındadır: 2 el-Bakara, 120, 145; 3 Âl-i İmrân, 19, 61; 13 er-R'ad, 37; 19 Meryem, 43; 22 el-Hacc, 54; 42 eş-Şûrâ, 14. 34 Sebe, 6. ayeti de yanlış anlamlandırılmakla birlikte, burada işaret ettiğimiz el-Hacc Sûresi'ndeki ayetle aynı anlamdadır. Sebe' Sûresi'ndeki ‘ilm kelimesi, ‘Rabbinden sana indirilen ilm’ denilerek de açıklanmıştır. Kur'an-ı Kerim'de vahy'e ilim dendiği hakkında bk. Hüseyin Atay, “Kur'an'da Bilgi Teorisi”, s. 174. *AÜİFD*, XVI, ss. 155-175, 1968 Ankara.

⁹¹ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 251; er-Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 195.

⁹² 2 el-Bakara, 250; 3 Âl-i İmrân, 147.

⁹³ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 251; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'an*, I, 373; es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, II, 151.

⁹⁴ Hadisin sabit olup olmadığı, hadis araştırma teknikleri çerçevesinde araştırılmalıdır; biz, çalışmamızı bir

olmayacağı açıktır. Cümledeki 'ilm kelimesi bilgi veya bilmek anlamında ilim olarak alınamayacağına göre, bu anlam kaldırıldığında, ortada derinleşilecek şey de kalmamaktadır. Bu durumda 'ilimde derinleşenlerin Kitâb'ın tevili bilebileceği...' yolundaki anlamalar, zorlama yorumlar olarak görünmektedir. Özel olarak araştırılması gerekmele beraber, ayetin bu doğrultuda anlaşılması, belki de, ilk dönemlerde tefsir ve tefsire dair çalışmalara muhalefet edenlere karşı, bir çözüm olarak görülmesindedir. Bu ayet, bazı Türkçe çalışmalarda 'Allah'ın ve ilimde derinleşenlerin tevili bilebilecekleri' şeklinde anlaşılakta; tevili yalnız Allah'ın bilebileceği anlamını tercih edenler de, râsih kelimesine dayanarak 'ilimde derinleşenler' veya 'ilimde yüksek payeye erişenler' şeklinde ifade etmektedirler. Halbuki ayetin sûre içindeki bağlamına bakıldığında Allah'ın, inananlardan, Hz. Ebû Bekr'in, Hz. Peygamber'in miracını tasdik etmesi gibi bir tasdiki, imanda sübûtu, sağlamlığı ve sağlam duruşu istediği anlaşılmaktadır.⁹⁵ Kısaca bize göre bu ayet, iç ve dış bağlam katkısıyla, mevcut hadis ve rivayetlerin ışığında yeniden araştırılıp üzerinde durulması gereken bir ayettir. Aynı lâfızlar nedeniyle problemlili görünen 4 en-Nisâ, 162 ayeti de yeniden ele alınmalıdır.

b. Yine, 17 el-İsrâ, 79'daki *teheccüd* kelimesinin anlamı, ilgili rivayetler ışığında yeniden değerlendirilmelidir. Çünkü bağlamın *Kur'an'la uyanık kalmak* olduğu görülmekte, böyle anlayanlar da bulunmaktadır.⁹⁶

c. Bir başka örnek, 22 el-Hac Sûresi, 52. ayetidir. Bize göre bu ayette geçen "Umniyye" kelimesinin anlamına dair rivayetler incelenmeli ve anlam doğru tespit edilmelidir. Bu ayetin anlamı meâl olarak "peygamberlerin tebliğ ettikleri, dinî konular hakkında şeytanın, insanların aklına bir şüphe ilkâ ettiği, Allah'ın daha sonra bunu, peygamberler göndererek "nesh" ile yok edip dinini sağlamlaştırdığı/*tahkim* anlamında olması gerektiği görünürken, bazı çalışmalarda, şeytanın peygamberlerin tebliğine veya onların akıllarına şüphe ilkâ ettiği şeklinde anlaşıldığı görülmektedir.

d. 68 El-Kalem Sûresi'ndeki 4. ayet olan "ve inneke le alâ hulukin azîm" cümlesi de, genellikle Hz. Peygamber'in büyük bir ahlâk üzere olduğu şeklinde anlaşılmaktadır.⁹⁷

→ →

makale çerçevesinde sınırlamak durumunda olduğumuzdan yalnızca işaret etmekle yetiniyoruz.

⁹⁵ Özellikle er-Râğib el-İsfahânî, kelimeyi tam olarak bu anlamda açıklamaktadır, bk. *el-Müfredât*, s. 195.

⁹⁶ Meselâ, Yaşar Nuri Öztürk, doğrudan Kur'an'la meşgul olmak diye anlamıştır. Süleyman Ateş, namaz içinde Kur'an okumak olarak değerlendirmiş, Talât Koçyiğit ise, yalnızca namazı söz konusu ederek tercüme etmiştir.

⁹⁷ Her ne kadar biz, hakkında herhangi bir rivayete rastlamamış isek de, Ayet el-Kürsî'deki "velâ yuhîtûne bişey'in min ilmihi illâ bimâ şâ' " cümlesinin de yeniden ele alınması gerektiğini burada zikretmeden geçemeyeceğiz. Bu ayet, Allah'ın ilminden, O'nun istediği kadarının insanlar tarafından kavranabileceği şeklinde anlaşılmaktadır. Halbuki kimse ilâhî ilmin zerresini idrak edemez, çünkü O'nun ilmi beşer üstü niteliklere sahiptir. Nitekim Allah, Kur'an'da, dağa tecellî ettiğini ve onun darmadağın olduğunu, bu dağa bakan Hz. Musa'nın düşüp bayıldığını bildirmektedir (7 el-A'râf, 143). Kendisinin tecellî ettiği şeye bakmak insanı bu duruma düşürürken, O'na ait ve O'nun özelliklerine sahip olan ilmin zerresinin kimse tarafından kavranılamayacağı ve kimseye verilmeyeceği açıktır. Nitekim El-Ukberî (616/1217) ve el-Kurtubî (671/1273), bu cümlede ifade edilenlerin Allah'ın ilmi olamayacağını, çünkü onun ilminin, Zâtının sıfatı olduğunu ve parçalanamayacağını, yani bölünerek birilerine verilemeyeceğini ifade etmektedirler, (el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, <http://quran.Muslim-web.com/> (Erişim: 12.05.2005); El-Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullah b. el-Huseyn, *et-Tibyân fi İrâbi'l-Kur'an*, I-II, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut 1987, I, 204). El-Ukberî'ye göre burada ilm'den maksat malûm'dur, el-Kurtubî'ye göre ise malûmât'tır (bk. a.y.), yani her iki bilginе göre de Allah'ın bildiği şeylerdir. Cümlemin siyak ve sibakı da bunu gerektirmektedir. Önceki cümlelerde Allah'ın izni olmaksızın şefaate edilemeyeceğini, Allah'ın insanların yaptıklarını ve yapacaklarını zaten bildiğini açıkladığından, burada, şefaatchilerin, Allah'ın bilmediği bir şeyi haber vermeyecekleri, hem de Allah'ın bildiklerinin / malûmât-malûm pek çok olduğu, bu bilgilerin, O'nun dilediklerinin dışında kavranılamaya-

→ →

Halbuki metnin iç bağlamına ve tarihî bağlama bakıldığında bu yaklaşımın doğru olmadığı görülmektedir. Bu konudaki rivayetlere, özellikle rivayet tefsirlerindeki nüzül sebebi hakkında bilgi veren rivayetlere bakıldığında konu daha iyi anlaşılabilir. Fakat bu hususla ilgili olarak aynı sûrede Hz. Peygamber'e *meccûn* ve *meftûn* denildiğinin ifade edilmesi, bu ayetin söz konusu ithamlara cevap olarak nazil olduğuna dair işaretler taşıdığını göstermektedir.

Huluk kelimesinin anlamları içinde elbette ahlâklı olmak da bulunmaktadır; ancak ayetin bağlamı dikkatle incelendiğinde bu kelimeye Hz. Peygamber'in, ahlâkının üstünlüğünü de dışlamayan bir yaklaşımla onu, 'yaratılışının sağlamlığı ve üstünlüğü' yönünde anlamak ve değerlendirmek gerekmektedir.

Bize göre müfessirlerin ayeti Hz. Peygamber'in üstün ahlâk sahibi olduğu yönünde yorumlamaları doğru gözükmemektedir. Örneğin İbn Kesîr, bu ayeti açıklarken Hz. Peygamber'in ahlâkına dair rivayetleri almış, ama onların bu ayetle ilgili oldukları hakkında bir görüş nakletmemiştir. Başka bir deyişle İbn Kesîr kendiliğinden böyle bir ilişki olduğunu düşünmüş ve bu ayetle bağlantısı açık olmayan fakat Hz. Peygamber'in ahlâkı ile ilgili olan çeşitli rivayetleri ve görüşleri aktarmış ve "bu ayetteki *huluk* kelimesinin anlamı Hz. Peygamber'in ahlâklı olmasıdır" anlamında bir ilişki kurmadan açıklamalar yapmıştır.⁹⁸

El-Kurtubî 4. ayetle ilgili probleme değinmekte ve Mâverdî'nin "bu husus, yani Hz. Peygamber'in kerîm bir yaratılış üzere olduğu açık" dediğini nakletmektedir.⁹⁹

Er-Rağîb el-İsfahânî, doğru bir tespitte bulunmuş ve şöyle demiştir: "halk, idrak edilebilen biçimler, durumlar ve görünümler/*hey'ât ve eşkâl*, ve *suver müdrake* anlamına; hulk ise, yetenekler, akılla idrak edilebilen karakterler/*kuvâ ve secâyâ müdrake bilbasıra* anlamına has kılınmıştır" demiş, örnek olarak da bu ayeti göstermiştir.¹⁰⁰ Bu da bizim belirttiğimiz gibi ayetin, Hz. Peygamber'in yaratılışının mükemmelliği ve üstün yetenekliliği anlamını ifade ettiğini göstermektedir.

Bize göre ayetin böyle anlaşılması, aynı zamanda Hz. Peygamber'i yalnızca bir postacı gibi görme yahut tanırlaştırma seviyesine çıkarma gibi yanlışlıklara da açıklık getirmekte ve yaratılışı, yani sahip olduğu sağlam ve üstün tabiatı hakkında doğru bilgilere sahip olmamızı sağlamaktadır.

SONUÇ

Bilindiği üzere Kur'an-ı Kerîm'in doğru anlaşılması Müslümanların öncelikli görevlerindedir. Bunu hakkıyla yerine getirmenin ise önemli şartları vardır. Bunlardan

→ →

cak kadar çok olduğunun kastedildiği görülmektedir. Elbette insanların bildiği varlıklar ve olayları Allah bilmektedir, ayrıca Allah'ın başka bildiği o kadar çok şey vardır ki onların neler ve ne kadar çok olduğunu insanlar kavrayamazlar. Şefaate edeceği iddia edilenler de Allah'a bilmediği bir şeyi haber verecek değillerdir, Allah, bağışlanması istenecek olan insanları ve fiilleri zaten bilmektedir.

İbn Kesîr ise bu cümlenin tefsirinde, O'nun Zâtını ve sıfatını bilmeye muttali olamazlar anlamının da muhtemel olduğunu belirterek, buna "ve lâ yuhîtüne bihi ilmâ" (20 Tâhâ, 110) ayetini örnek göstermektedir, (İbn Kesîr, , I, 332. Nitekim Ayet el-Kürsî'deki cümle ile aynı ifadeleri taşıyan bu ayet, bazı Türkçe meâllerde, 'Allah'ı bilme' anlamında anlaşılmuştur, bk. Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, s.318; Talât Koçyiğit, *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, s. 318, Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, s. 320) Eğer İbn Kesîr'in bu tefsirini doğru kabul ederseniz "ilmihi" ifadesini, Allah'ın ilmi şeklinde değil, mefûlüne muzâf masdar kullanılışı ile 'Allah'ı bilmeyi' şeklinde, ele almak uygun görünmektedir.

Bu hususlar söz konusu cümlenin araştırılması gerektiğini, bu cümlenin, söylenebildiği gibi 'Allah'ın ilmi...' olarak anlaşılacağına ortaya koymaktadır ki bu da, ayetin, 'Allah'ın ilahî ilminden O'nun dilediği kadarının kavranılabileceği' şeklinde anlaşılmasının yanlış olduğunu göstermektedir.

⁹⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV, 451-452.

⁹⁹ <http://quran.al-islam.com/Tafseer/DispTafseer.asp?l=arb&taf=KORTOBY&nType=1&nSora=68&nAya=4> (07.07.2004).

¹⁰⁰ El-Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 218.

birisi ayetlerin nüzûl sebeplerine, iç ve dış bağlamlarına dikkat etmektir. Bir araştırmacının bu konularda kullanacağı en önde gelen kaynak elbette Kur'ân'dır, fakat eğer sahîh hadisler varsa, onlar da mutlaka dikkate alınmalıdır. Ancak hadislere ulaşmanın ve güvenilir olanlarını almanın önemli zorlukları bulunmaktadır. Eğer Kur'ân'ı doğru anlamak istiyorsak bu zorluğa katlanmak da görevimizdir.

Biz çalışmamızda, el-Bakara Sûresi 286. ayetin ilk cümlesi olan *"lâ yükellifü'llâhü nefsen ilâ vüs'ahâ..."* cümlesini ele aldık. Ayetin genellikle, Allah'ın, insanlara güçlerinin yetmeyeceği şeyleri yüklemeyeceği şeklinde anlaşılması, aynı ayetin diğer cümleleri ile çelişmekte, bu çelişkiyi çözmek için müfessirlerin ortaya koydukları delil ve bilgiler de yetersiz kalmaktadır. Halbuki bu ayet ve daha önce inen el-Bakara 284. ayeti ile ilgili hadis ve rivayetler incelenirse problemin çözülmesinin mümkün olduğu görülmektedir. Bize göre, ayetin, incelediğimiz cümlesinin Allah'ın, insanlara, mutlak anlamda yalnızca güçlerinin yettiği şeyleri yükleyeceği şeklinde anlaşılması yanlıştır. Çünkü daha sonra gelen *"Rabbenâ ve lâ tühammilnâ mâ lâ tâkate lenâ bih.../ Rabbimiz bize gücümüzün yetmeyeceği şeyleri yükleme..."* cümlesinden, Allah'ın, insanlara güçlerinin yetmeyeceği şeyleri yükleyebileceği anlaşılmaktadır.

2 el-Bakara Sûresi 286. ayetin anlamı ile ilgili olarak, nüzûl sebebine dair hadisleri incelediğimizde Allah'ın, insanları, 'mükellefiyet' anlamında güç yetirebilecekleri şeylerle mükellef kılacağını ifade ettiği; ayrıca, onların, ellerinde olmadan akıllarından geçen şeylerden sorumlu tutulmayacaklarına işaret ettiği, devamında da elleriyle ve dilleriyle eyleme dönüştürdükleri davranışlardan hesaba çekileceklerini açıkladığı görülmektedir. Hadislerde, ayetin nüzûlüne sebep olan tarihî bağlamın, dînî mükellefiyetler olduğu aktarılmaktadır. Bütününü ele alıp iç ve dış bağlamı hakkındaki rivayetleri de doğru bir şekilde değerlendirdiğimizde ayetin, Allah'ın, insanları yalnızca namaz, zekât, cihad, şâhitlik... gibi mansûs, biçimi ve özellikleri belli mükellefiyetlerde, güçlerinin yeteceği türden olanlarla mükellef kılacağı, bu konuda güçlerinin yetmeyeceği şeyleri yüklemeyeceği; ancak, gene güçlerinin yetmeyeceği türden olan belâ, musibet ve benzeri şeyleri imtihan veya cezalandırma anlamında onlara yükleyebileceğini ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Allah, insanlara, güçlerinin yetmeyeceği şeyleri her zaman yükleyebilir. Nitekim O, Kur'ân-ı Kerîm'de, 'tahmîl' denen bu türden yüklemelerin örneklerini açıklamakta, bize de, böyle bir yükü yüklememesi için kendisine dua etmemizi öğretmektedir. Biz de Allah'ın sel, deprem, hastalık ve başka musibet ve belâlar şeklinde insanlara güçlerinin yetmediği, önüne geçemedikleri birtakım ağır yükleri yüklediğini görmekte ve yaşamaktayız. İncelediğimiz cümle, Allah'ın, yalnızca bilinen mükellefiyetler anlamında insanlara güçlerinin yetmeyeceği şeyleri yüklemeyeceğini içerdigi için bize göre şöyle anlaşımalıdır:

"Allah kimseyi gücünün yetmeyeceği şeylerle mükellef kılmaz" veya "Allah kişiyi yalnızca gücünün yettiği şeylerle mükellef kılar..."

Aynı anlamda şu ifadeler de düşünülebilir: "Allah, kişiyi ancak gücünün yettiği kadarı ile mükellef kılar.", " Allah her şahsı, yalnız gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar."

İncelediğimiz bu ayet gibi, üzerinde yeniden düşünülmesi gereken başka ayetler de bulunmaktadır. Hatta Kur'ân-ı Kerîm hakkında vârid olan bütün rivayetleri tekrar inceleyip değerlendirmek ve elde edilen her anlamın ilâhî maksada uygun olup olmadığı üzerinde uzun uzun düşünmek gerekmektedir.

İSLAM VE HİRİSTİYAN DÜŞÜNÇESİNDE ÂLEMİN EZELİLİĞİ TARTIŞMALARI ÜZERİNE

Muammer İSKENDEROĞLU*

ON THE DISCUSSIONS OF THE ETERNITY OF THE WORLD IN MUSLIM AND CHRISTIAN THOUGHT

The question of the eternity of the world was one of the most heated issues of debate between theologians and philosophers in the Middle Ages. This study aims to compare the Muslim and Christian traditions with regard to this question, with special reference to Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Thomas Aquinas. As theologians, both these figures inherited the mainstream interpretation within their respective traditions, that the theory of the eternity of the world is against the main principle of religion, for it both amounts to a rejection of the world's creation and is also rationally untenable. The study shows that by being open towards philosophy, both Rāzī and Aquinas take a different line from most of the theologians in their respective traditions. Although they criticise the arguments of both the theologians and the philosophers, their understanding of creation shows that they are closer to the philosophers than the theologians. Both lay stress on the world's total dependence on God rather than on the world's temporal creation.

1. GİRİŞ

Âlemin ezeliği ile ilgili tartışmaların tarihi Yunan düşüncesinin Yahudi düşüncesiyle erken dönemdeki ilk etkileşimine kadar götürülebilir de, bu tartışmaların ilk olarak İslam düşüncesinde zirveye çıktığı ve İslam düşüncesinin Batı'ya aktarımıyla da Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinde benzer tartışmaların yaşandığı söylenebilir. Âlemin ezeliği tartışmasının İslam düşünce tarihindeki *Tehafüt* geleneğinin en önemli konularından biri olduğu ve bir çok araştırmacının ilgisini çektiği bilinmektedir.¹ Bu araştırmacıların çalışmalarına farklı düşünce gelenekleri arasında bir mukayese ile katkı sağlamanın uygun olacağı düşüncesiyle burada İslam ve Hıristiyan düşüncesi bağlamında bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır. Bu amaçla özellikle şu sorular tartışmaya açılacaktır: İlk olarak, hem Hıristiyan geleneğinde, hem de İslam geleneğinde vahyin başlangıç noktası olması nedeniyle, süreç içerisinde bu iki gelenekte âlemin ezeliği/yaratılmışlığı bağlamında vahiy nasıl anlaşılmalıdır? Bu bağlamda yaratma ve ezellik kavramlarının nasıl anlaşıldığı, bu kavramların birbiriyle çelişen

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. miskenderoglu@hotmail.com

¹ Örnek olarak bkz. Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik, 2004.

kavramlar olup olmadığı ve âlemin ezeliği tezini savunmanın dinin temel ilkeleriyle çelişip çelişmediği soruları gündeme gelmektedir. İkinci olarak, İslam ve Hıristiyan geleneğinde âlemin ezeliğine veya yaratılmışlığına dair üretilen deliller burhanî olarak bu iki konumdan birini ispatlamakta mıdır? Bu bağlamda her iki geleneğin önemli düşünürlerine, özellikle de kendilerinden önceki düşünürlerin tartışmalarını özetleyip bir anlamda sonraki dönem tartışmalarında belirleyici olmaları açısından Fahreddin Râzî ve Thomas Aquinas'a özellikle atıf yapılacaktır.²

2. VAHİY VE YOKTAN YARATMA TEORİSİNİN FORMÜLLEŞTİRİLMESİ

Oliver Leaman'ın da ifade ettiği gibi imanın temeli olarak hizmet etme amacına uygun olan kutsal metinler âlemin yaratılışı ile ilgili olarak nadiren felsefi veya bilimsel kesinliğe sahip ifadeler içerirler.³ Her ne kadar Tevrat ve Kur'an bir çok ayetinde yerin ve göğün yaratılışından bahsediyorsa da, bu ayetler ne felsefi veya teolojik önermeler sunmakta ne de bu yaratmanın tabiatını açıkça ortaya koymaktadırlar. Yahudi-Hıristiyan geleneği için Tevrat'ın *Yaratılış 1* bölümü, yaratılış ile ilgili en önemli metin kabul edilir. *Yaratılış 1*'in ilk ayetleri açıkça Tanrı'nın göğü ve yeri yarattığını ifade etmektedir. Bununla birlikte sistematik düşüncenin başlamasıyla birlikte Yahudi-Hıristiyan geleneğine mensup düşünürler, burada tasvir edilen yaratmanın tabiatı hakkında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Onların öncelikli olarak tartıştıkları problem âlemin yaratılışının mutlak yokluktan mı yoksa ezeli bir maddeden mi olduğu ve bu yaratmanın bir başlangıcının olup olmadığıdır.

İlk dönemden itibaren âlemin menşei ile ilgili dini teoriyi formülleştirmede Yahudi-Hıristiyan düşünürler Yunan felsefi teorilerinden istifade etmişlerdir. Bu bağlamda Aristo'dan ziyade Platon ve Platoncu filozoflar onlara uyarlayıp benimseyebilecekleri teoriler sunmuşlardır. Çünkü onlar Platon'un bir şekilde yaratılıştan bahsetmesinin Kutsal Kitap'ın yaratılış öğretisiyle uzlaştırılabileceğini düşünürken, Aristo'nun ezelik teorininin yaratılışı tamamen reddettiğini düşünüyordular.

Yahudi geleneğinde *Yaratılış 1*'deki yaratılış öğretisini felsefi olarak formülleştirmeye girişen ilk düşünür olarak İskenderiyeli Filon kabul edilir. Ona göre buradaki öğreti Platon'un ezeli maddeden yaratılış teorisini çağrıştırmaktadır ve bu bağlamda Musa ile Platon bu teoriyi benimseme açısından uzlaşmaktadırlar. Bununla beraber Filon ezeli maddeyi ne Tanrı'ya eş ontolojik bir ilke olarak kabul eder, ne de bu maddeyi Tanrı'nın kudretine karşı bir delil kabul eder. Buna karşın Filon'a göre Aristo'nun âlemin ezeliği teorisi Musa'nın öğretisiyle çelişmektedir.⁴

Filon'un bu yaklaşımı ilk dönem Hıristiyan teologları için bir model olmuştur.

² Bu makale Râzî ve Aquinas'la ilgili doktora çalışmamızdan uyarlanmıştır. Daha detaylı tartışmalar için bkz. İskenderoğlu, Muammer, *Fakhr al-Din al-Razi and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*, Leiden: E. J. Brill, 2002.

³ Leaman, Oliver, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 25; *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1992, s. 31.

⁴ Filon'un yaratma teorisiyle ilgili tartışmalar için bkz. May, Gerhard, *Creatio Ex Nihilo, The Doctrine of 'Creation Out of Nothing' in Early Christian Thought*, İng. çev. A. S. Worrall, Edinburgh: T&T Clark, 1994, s. 9-21; Sorabji, R. *Time, Creation and the Continuum, theories in antiquity and the early middle ages*, London: Duckworth, 1983, s. 203-209; Wolfson, Harry A., *Philo, Foundation of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, c. 1, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1947, s. 295-324.

Onlar da Hıristiyan yaratılış teorisini formülleştirirken ilk olarak Platoncu teoriyi benimseme yoluna gitmişlerdir. Fakat Hıristiyan düşüncesindeki gelişmeler zamanla ezeli maddeden yaratılış teorisinin reddedilip, yoktan yaratılış (*creatio ex nihilo*) teorisinin formülleştirilmesine varmıştır.⁵ Bu yeni teoriye göre ilk maddesi de dahil olmak üzere âlem yoktan yaratılmış olup varlığının da bir başlangıcı vardır. Bu anlamda yoktan yaratılış teorisi Yunan düşüncesine tamamen yabancı bir teori olup erken dönem Hıristiyan düşüncesinin bir icadıdır. Hıristiyan düşünürlerin Gnostik radikal düalizme ve Yunan felsefi formüllere karşı çıkışı bu gelişmenin temel nedenleri olarak görülebilir. Çünkü onlara göre ancak böyle bir teori Kutsal Kitap'ın bahsettiği Tanrı'nın gücü ve özgür iradesini koruyabilirdi.⁶ Yoktan yaratılış teorisi zamanla Hıristiyan düşüncesi içerisinde ortodoks öğreti halini almışsa da, bu gelenek içinde başlangıçsız yaratma anlayışını savunan düşünürler de olagelmıştır. Yunan düşüncesinin Latin dünyasına aktarılmasında önemli bir figür olan Boethius bu anlayışı savunan düşünürlere örnek olarak verilebilir. Yaratılış, zaman ve ezelilik kavramlarını tartışırken Boethius Tanrı'nın ezeliliği ile âlemin ezeliliği arasında ayırım yapar. Benzer ayrımlara Augustine'de de rastlanabilir. Sonuç olarak Hıristiyan geleneği içinde *Yaratılış 1* öğretisi farklı şekillerde yorumlanmışsa da, Boethius gibi düşünürler azınlıkta kalmış, yoktan yaratma teorisi ortodoks öğreti olarak benimsenmiş ve bu öğreti 4. Lateran Konsili (1215) ile de teyit edilmiştir. Böylece özellikle de Ortaçağ Batı'sında Kilise Hıristiyan düşünürler için *Yaratılış 1* öğretisini farklı yorumlama imkanını ortadan kaldırmışlardır.

İslami geleneğe gelince; Kur'an her ne kadar *Yaratılış 1*'deki gibi yaratılış hikayesi ile başlamasa da, değişik surelerdeki yerin ve göğün yaratılışı ile ilgili ayetler *Yaratılış 1*'e paralellik arz eder. Bu ayetleri yorumlama teşebbüslerinde Müslüman düşünürlerin yaklaşımları da Yahudi-Hıristiyan düşünürlerinin yaklaşımlarına paralellik arz eder. Sistematik düşüncenin başlamasıyla birlikte Müslüman kelimacılar Tanrı'yı tek ezeli varlık olarak tasvir etmeye başlamışlar, bunun neticesi olarak da âlemin *hâdis* olmasını, diğer bir deyişle onun yoktan yaratılmış ve bir başlangıcının olması gerektiğini savunmuşlardır. Onlara göre yaratma kavramı âlemin varlığının bir başlangıcı olduğunu ifade ederken, ezelilik kavramı sadece âlemin bir başlangıcının olmadığını ifade etmekle kalmayıp aynı zamanda onun kendi kendine yeter olduğunu da ifade ediyordu. Bu anlayışın neticesi olarak onlara göre âlemin ezeliliği teorisi âlemin yaratılışının inkarı, neticede de onun yaratıcısının inkarı anlamına geliyordu.⁷

Müslüman kelimacıların bu yaratma anlayışları İbn Sînâ gibi Müslüman filozoflar tarafından benimsenmemiştir. Onlar bir nedeni olmayan, dolayısıyla kendi kendine yeter anlamında ezeli varlık ile bir başlangıcı olmayan anlamındaki ezeli varlık arasında ayırım yapmışlar ve âlemi sadece ikinci anlamda ezeli kabul etmişlerdir. Örnek olarak İbn Sînâ âlemin mutlak yokluktan varlığa getirildiğini, diğer bir deyişle özü itibarıyla yokluğa maruzken ezeli nedenin ezeli olarak varlık vermesiyle varlık

⁵ Bkz. May, *Creatio Ex Nihilo*, s. 22 ve 148. Yazar Tatian, Theophilus of Antioch ve Irenaeus'u yoktan yaratma doktrininin kurucusu olarak veriyor. Bkz. 5. bölüm.

⁶ Yoktan yaratma teorisiyle ilgili olarak bkz. Alousi, Husâm M., *The Problem of Creation in Islamic Thought*, Bağdat, 1968; Efil, Şahin, *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2002, 2. bölüm; May, *Creatio Ex Nihilo*.

⁷ Erken dönem kelimacılardan örnek olması açısından bkz. Bakillânî, Ebû Bekr, *Kitâbu't-Temhüd*, ed., M. el-Hudayri ve M. Ebu Ride, Kahire: Daru'l-Fikri'l-'Arabi, 1947, s. 41-53.

kazandığını ifade etmiştir.⁸ Bu anlamda ona göre âlem yaratılmıştır, fakat bu âlemin bir başlangıcı olduğu anlamına gelmez.

Hıristiyan geleneğin aksine İslam'da bu farklı yaratılış anlayışlarından birini iman ilkesi olarak ilan edebilecek bir müessese bulunmamaktadır. Dolayısıyla Musa b. Meymun gibi Ortaçağ Yahudi düşünürleri gibi Müslüman düşünürler için de âlemin zaman içinde yoktan yaratıldığı (*hâdis* olduğu) tezi bir iman esası olamamış ve Kur'an ayetlerinin farklı şekilde yorumlanabilme ihtimali açık kalmıştır. Sonraki dönem düşünürleri olan Fahreddin Râzî ve Thomas Aquinas'ın ezililik tartışmasını değerlendirmelerinde bu farklılığın yansımaları açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Kendi geleneklerindeki bir çok düşünürün aksine Râzî ve Aquinas ezeli yaratma anlayışını oldukça ciddiye almışlardır. Bu durum onların felsefeye yönelik takındıkları genel bakış açısının bir yansıması olarak görülebilir. Çünkü her iki düşünür de mümkün olduğunca felsefi düşüncüyü kendi sistemlerine dahil etmeye çalışıyorlardı. Bu bağlamda her iki düşünür için de İbn Sînâ önemli bir kaynaktı. Onların yaratmanın anlamıyla ilgili değerlendirmelerinin de özellikle İbn Sînâ'nın etkisini göstermesi bunun önemli bir göstergesidir.

İbn Sînâ'dan sonra gelen ve bir çok konuda onu eleştirmesine rağmen bir çok meselede de onun düşüncelerini benimsemekten kendini alamayan Fahreddin Râzî, yaratma kavramını tartışırken *hudûs* terimini temel alır. Fakat o bu kavramı mensubu olduğu kelami geleneğin önceki dönem temsilcileri olan Bakillânî ve Gazâlî gibi yorumlamaz. Bu kelamcılara göre yaratılmış (*muhdes*) kavramı varlığının başlangıcı olan ve varlığı yoktan meydana gelen anlamına gelirken,⁹ Râzî bu basit tanımlamayı bir tarafa bırakıp İbn Sînâ'yı takiben *muhdes* kavramını yokluğu varlığını önceleyen şey olarak tanımladıktan sonra detaylı bir şekilde beş farklı öncelik türünün olduğunu, Tanrı'nın aleme illiyet açısından, özsel açıdan veya şeref açısından önceliğinin olabileceğini, zaman bakımından bir önceliğin zorunlu olmadığını ifade eder.¹⁰

Yaratma çoğu kelamcının anladığı gibi varlığın başlangıcını içeren anlamda alındığında, ezeli âlem anlayışı Tevrat'ın *Yaratılış 1* ve Kur'an'ın bir çok ayetinde tasvir edilen yaratılmış âlem anlayışıyla açık bir şekilde çelişir. Bu nedenle Gazâlî filozofların âlemin ezililiğine dair teorilerini İslam'ın temel ilkelerine aykırı bulduğunu ifade etmiştir ve bunu yaparken de açıkça Kur'an'ın her hangi bir ayetine atıf yapmayı gerekli görmemiştir. Gazâlî'nin âlemin ezililiğini reddedip onun yoktan zaman içinde yaratıldığını savunması, filozoflar cephesinden İbn Rüşd'ün kelamcılarının bu teorilerini sorgulamasına neden olmuştur. Ona göre kelamcılarının bu teorisi de filozofların teorisi gibi Kur'an'ın zahirî anlamıyla uyumlamamaktaydı. Çünkü İbn Rüşd'ün anlayışına göre Kur'an Tanrı'nın hiçbir zaman tek başına var olmadığını; bu âlemin varlığından önce başka varlıkların olduğunu ve âlemin yoktan değil de bir şeyden yaratıldığını öğretir.¹¹ Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre âlemin ezililiği teorisinin

⁸ Bkz. İbn Sînâ, *en-Necâr*, s. 218; "Risâle fi'l-Hudûd", *Tis' Resâil fi'l-Hikme ve't-Tabî'iyye*, Kahire: Matba'atü'l-Hindiyeye, 1908, s. 102.

⁹ Gazâlî, Ebû Hamid, *Tehâfüt el-Felâsife*, Edisyon ve İng. çev. Michael E. Marmura, *The Incoherence of the Philosophers*, Utah: Brigham Young University Press, 1997, s. 96; Türkçe çev. Bekir Karlığa, *Filozofların Tutarsızlığı*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981, s. 58-59.

¹⁰ Bkz. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, ed., A. H. el-Sakkâ, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1987, c. 4, s. 13 vd.

¹¹ İbn Rüşd, *Faslul-Makal, Felsefe-Din İlişkisi*, Edisyon ve Türkçe çev. Bekir Karlığa, İstanbul: İşaret, 1992, s. 88; Benzer atıflar için bkz. *El-Keşf an Menâhici'l-Edille*, çev. S. Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1985, s.

İslam'ın temel prensipleriyle çeliştiği söylenemez.

Gazâlî ile aynı geleneğe mensup olduğu kabul edilen Râzî'nin de kelimcilerin yaklaşımına İbn Rüşd'ün eleştirilerine benzer eleştiriler getirmesi dikkat çekicidir. Râzî'ye göre Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman'ların çoğunluğu âlemin maddesi ve formunun mutlak yokluktan yaratıldığını savunmasına rağmen böyle bir öğreti ne Tevrat'ta ne de Kur'an'da bulunabilir. Râzî *Yaratılış 1:1* ve Kur'an'dan bir çok ayete atıfla âlemin ezeli maddeden yaratıldığının savunulabileceğini göstermektedir.¹² Bu tarz yorumlarla Râzî, Müslüman kelimcilerin yaratılış formüllerine karşı çıkmakta ve böylece İbn Sînâ'nın anladığı tarzda bir ezeli âlem anlayışının imkanına kapı açmaktadır. Yine Gazâlî'nin aksine Râzî varlığının nedeni olmayan, dolayısıyla kendi kendine yeten anlamında ezeli olan ile varlığının başlangıcı olmayan anlamındaki ezeli olan arasında ayırım yapmaktadır. Yine Müslüman kelimcilerin aksine âlemin *hâdis* bir varlık olması sebebiyle değil, onun mümkün bir varlık olması sebebiyle bir nedene ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir.¹³ Dolayısıyla ezeli bir âlemin de var olmak ve varlığını devam ettirmek için Tanrı'ya bağımlı olduğunu vurgulamaktadır. Bu durumda vahiy temel alındığında ne kelimcilerin ne de filozofların teorilerinin bir birlerine bir üstünlüğünün olduğu söylenebilir. Dolayısıyla problemin tamamen akli düzeyde tartışılması gerekir ve iki taraftan hangi gurubun akli delilleri daha sağlam ise o gurubun görüşünün daha sağlam olduğu iddia edilebilir.

Râzî'nin aksine Thomas Aquinas yaratma kavramını tartışırken öncelikle âlemin zamanda başlangıcının olduğunu bir iman esası olarak kabul ettikten sonra *creatio ex nihilo* kavramının analizine girişmektedir. Aquinas dilsel olarak *creatio ex nihilo* âlemin bir başlangıcının olduğuna delalet etmediğini, bu anlamın vahiy tarafından bu kavrama yüklenmiş ilave bir anlam olduğunu ifade etmektedir. Çağdaşı diğer Hıristiyan düşünürlerinin bir çoğunun aksine ona göre *creatio ex nihilo* iki şey ifade eder: İlk olarak bu kavram âlemin önceden var olan bir şeyden yaratılmadığına; ikinci olarak da âlemin yokluğunun zamansal olarak değil, özsel olarak varlığını öncelediğine delalet eder.¹⁴ Çünkü özü itibarıyla âlem var olmayıp o varlığını Tanrı'dan alır. Thomas Aquinas için de *Yaratılış 1:1* ayeti hem yaratmanın anlamının analizinde, hem de yaratmanın bir başlangıcının olup olmadığı sorusunun cevabında temel dayanaklardan biridir. Aquinas'a göre bu ayet bir şeyin yoktan meydana getirilmesini ifade etmekle beraber, onun bir başlangıcının olup olmadığına burada her hangi bir işaret yoktur. Buna göre aklın ispatlayabileceği, Kutsal Kitap'ın da teyid edebileceği gibi, âlemin yaratılması için Tanrı her hangi bir ezeli maddeye ihtiyaç duymaz. Aquinas bu ayete dayanarak âlemin bir başlangıcı olduğunun akılla ispatlanabileceğini iddia edenlerin bu iddiasını reddeder. Ona göre âlemin bir başlangıcı olduğu sadece vahiy aracılığıyla bilinebilir ve bu iddia akli delillerle ispatlanamaz.¹⁵ Hiç şüphesiz

→ →

298 vd.; *Tehâfut et-Tehâfut*, ed., M. Bouyges, Beyrut: Imprimerie Catholique, 1930, s. 222.

¹² Râzî, *el-Metalibu'l-'Âliye*, c. 4, s. 29 vd. Râzî'nin bu ayetlerle ilgili farklı yorumları için bkz. Zerkân, M. Sâlih, *Fahreddîn er-Râzî ve Ârauhû'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, Kahire: Dâru'l-Fikr, 1963, s. 370-376.

¹³ Râzî, *el-Metalibu'l-'Âliye*, c. 4, s. 232 vd.

¹⁴ Aquinas, *Sentences (Sent.)*, İng. çev. S. Baldner and W. E. Carroll as *Aquinas on Creation, Writings on the Sentences of Peter Lombard Book 2, Distinction 1, Question 1*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1997, II, 1.1.2.

¹⁵ Aquinas, *The Summa Theologiae (ST)*, İng. çev. Fathers of the English Dominican Province, Great Boks of Western World, ed., R. M. Hutchins, c. 19-20, Chicago: Enc. Britannica, Inc., 1988, Ia, 46.2; *Sent.* II, 1.1.5.

creatio ex nihilo kavramını bu şekilde anlamasında Aquinas'ın yararlandığı en önemli kavram İbn Sînâ'nın *ibda* kavramıdır. Aquinas bu anlayışını desteklemek için Augustine, Anselm ve Boethius gibi Hıristiyan düşünürlerin eserlerinden de yararlanmıştı. Bu anlayışa göre 'yaratılmış' ve 'ezeli' kavramları bir biriyle çelişen kavramlar değildir. Aquinas'a göre her ne kadar Katolik inancının öğrettiği gibi âlemin bir başlangıcı varsa da, âlem ezeli olarak var olabilir ve yine de yoktan (*ex nihilo*) yaratılmış olabilir. Bu durumda âlem Tanrı'ya eşit bir varlık da olmazdı. Çünkü Boethius'un da ifade ettiği gibi burada Tanrı'ya atfedilen sonsuz hayata bir bütün olarak sahip olma anlamındaki ezellik, âleme atfedilen zamanda sonsuz art arda gelme anlamındaki ezellikten farklıdır.¹⁶ Buna karşın Aquinas'ın çağdaşı olan Bonaventure gibi düşünürler yoktan yaratılış kavramı ile ezellik kavramının mantıken bir biriyle çeliştiğini savunmuşlardır.¹⁷ Tıpkı âlemin ezeliğini İslam'ın temel ilkelerine ters gören Gazâlî'nin her hangi bir ayete dayanmak yerine ezellik ve yaratma kavramlarının mantıken bir biriyle çelişen kavramlar olduğuna vurgu yapması gibi. Bu şekilde bir formülle Aquinas, Katolik inancıyla Aristo öğretisi arasındaki açık uyuşmazlığı azaltmaya çalışmaktaydı. Bu yorumla Aquinas kendi teolojisi için önemli bir kaynak olan Aristo'nun aslında Tanrı'nın âlemi yarattığını reddetmediğini, sadece onun bir başlangıcı olduğunu reddettiğini göstermeye çalışmaktaydı.

Sonuç olarak Yahudi-Hıristiyan ve İslam geleneğinde yaratma ve ezellik kavramları zaman içerisinde farklı şekillerde yorumlanabilmiştir. Bu bağlamda bir kısım teologlar yaratma ve ezellik kavramlarının bir birinin çeliştiğini savunurken, bu anlayışı reddedip bu iki kavramın bir biriyle uzlaşabileceğini savunanlar da olmuştur. Bu teologları böyle bir yoruma iten neden onların Yunan ve İslam filozoflarının görüşlerini daha fazla ciddiye almalarıdır. Tabii böyle bir yorum İslam geleneğinde vahiyle de desteklenebilirken, Hıristiyan geleneğinde merkezi otoritenin tek bir yorumu iman esası haline getirmesi nedeniyle sadece akli bir imkan olarak savunulabilmiştir.

3. ÂLEMİN EZELİLİĞİ İLE İLGİLİ DELİLLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Âlemin ezeliği tezini desteklemek amacıyla üretilen delillerin ilk kaynağı hiç şüphesiz Aristo'dur. Ortaçağ'daki tartışmalara kaynaklık etmesi bakımından burada Proklus'u da özellikle zikretmek gerekir. Bu deliller süreç içerisinde tekrar tekrar üretilmiş ve Ortaçağ'a gelindiğinde hem bu deliller, hem de bu delillere verilen

¹⁶ Aquinas, *De Aeternitate Mundi (DAM)*, İng. çev. C. Vollert, "On the Eternity of the World", *St. Thomas Aquinas, Siger of Brabant, St. Bonaventure, On the Eternity of the World*, edisyon ve çeviri: C. Vollert, P. Byrne ve L. H. Kendzierski, Milwaukee: Marquette University Press, 1964, s. 19-25.

¹⁷ Bonaventure'nin konu ile ilgili görüşleri için bkz. St. Bonaventure, "Selected Texts on the Eternity of the World", İng. çev. P. Byrne, in *St. Thomas Aquinas, Siger of Brabant, St. Bonaventure, On the Eternity of the World*, s. 99-117; Bonansea, Bernardino M., "The Question of an Eternal World in the Teaching of St. Bonaventure", *Franciscan Studies*, 34 (1974), s. 7-33; Dales, Richard C. *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, Leiden: Brill, 1990, s. 86-96; Van Veldhuijsen, P., "The Question on the Possibility of an Eternally Created World: Bonaventura and Thomas Aquinas", *The Eternity of the World In the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*, ed., J. B. M. Wissink, Leiden: E. J. Brill, 1990, s. 24-28.

cevaplar hemen hemen standartlaşmıştır.¹⁸ Gazâlî ve Râzî gibi düşünürler her ne kadar bu delilleri değerlendirirken kaynak belirtmeseler de onların özellikle Aristo, Proklus ve İbn Sînâ'nın eserlerinden yararlandığı söylenebilir. Thomas Aquinas söz konusu olduğunda bu kaynaklara İbn Rüşd ve Musa b. Meymun'u da eklememiz gerekir.¹⁹

Farklı sınıflamalar yapılabilirse de genel olarak âlemin ezeliliği ile ilgili delilleri iki temel grupta toplamak mümkündür: İlk olarak Tanrı'nın zat ve sıfatlarından hareketle üretilen deliller; İkinci olarak âlemin tabiatından hareketle üretilen deliller. Bu delilleri Râzî ve Aquinas'ın nasıl sunduğu ile ilgili kısaca şu söylenebilir: Râzî öncelikle detaylı bir şekilde filozofların delilini sunar, bunu takiben kelamcılarının bu delile karşı getirebileceği eleştirileri sunar, ardından filozofların bu eleştirilere verebilecekleri cevapları sunar. Bu tartışmalar filozof ve kelamcılar arasında geçen bir diyalog tarzında sunulur. Burada sunulan bu detaylı tartışmaların bir kısmını daha önceki düşünürlerin eserlerinde bulmak mümkündür, fakat bu kadar detaylı tartışmalar temel iddialardan hareketle Râzî'nin her iki taraf adına da detaylı tartışmaları bizzat kendinin ürettiği izlenimini de vermektedir. Sonunda Râzî daha güçlü bulduğu delili benimsemekten kaçınmamaktadır. Genel olarak söylemek gerekirse filozofların delillerini daha güçlü bulduğunu da belirtmekte fayda vardır. Thomas Aquinas için durum biraz farklı görünmektedir. Âlemin bir başlangıcı olduğunu iman esaslı kabul etmesi nedeniyle onun temel hedefi filozofların bu delillerinin âlemin ezeliliğini burhanî olarak ispatlamaktan uzak olduğunu göstermektir. Fakat bu tavır özellikle de çoğu öncüllerini kabul ettiği âlemin tabiatından çıkarılan deliller söz konusu olduğunda oldukça başarısız görünmektedir.

Hiç şüphesiz Tanrı'nın zatı ve sıfatlarından hareketle üretilen deliller âlemin tabiatından hareketle üretilen delillerden daha güçlü görünüyor. Dolayısıyla âlemin ezeliliği tezine karşı çıkanların bu ilk gurup delillere karşı ürettikleri cevapların oldukça zayıf kaldığı söylenebilir. Örnek olması açısından bu delillerden bir kısmını ve bunlara karşı üretilen cevapları burada özetle sunmak faydalı olacaktır:

Filozoflara göre Tanrı'nın tabiatı O'nun âlemi ezeli olarak yaratmasını gerektirir. Çünkü Tanrı âlemin yeter sebebidir. Dolayısıyla O ezeli olduğuna göre eseri olan âlemin varlık kazanmasını geciktiremez. Ayrıca âlemin varlık kazandığı her hangi bir an düşünüldüğünde her zaman niçin bu an da daha önce veya daha sonra bir an değil sorusu gündeme gelebilir. Yine Tanrı'nın değişmez olması nedeniyle O fiil işlemez iken daha sonra fiil işlemeye başlayamaz. İlave olarak Tanrı'ya atfedilen bir takım sıfatlar O'nun ezeli olarak âleme varlık vermesini gerektirir.²⁰ Tanrı'nın yeter sebep olduğu, O'nun âleme varlık vermesi için bütün şartların ezelde var olduğu, dolayısıyla âlemin ezeli olarak varlık kazanması gerektiğine dair iddiaya verilen standart cevap Tanrı'nın fail-i muhtar olduğu, O'nun ezeli iradesinin âlemin belirli bir anda yaratılmasını dilediğidir. Fakat filozoflara göre Tanrı'nın bu belirli bir anı seçmesinin bir nedeninin olması gerekir. Thomas Aquinas Tanrı'nın seçiminde bir neden olması gerektiğine dair filozofların görüşüne katılmakla beraber Tanrı'nın sadece âlemi değil,

¹⁸ Bu delillerin detaylı incelenmesi için bkz. Davidson, Herbert A. *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1987.

¹⁹ Aquinas'ın kaynakları ile ilgili bkz. Dales, *Medieval Discussions*, 4. bölüm; Burrell, David B., "Aquinas and Islamic and Jewish thinkers", *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed., N. Kretzmann and E. Stump, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

²⁰ Râzî, *el-Metalibu'l-Âliye*, c. 4, s. 45 vd.; *Kitâbu'l-Erba 'in fî Usûlî'd-Dîn*, Haydarabad, 1934, s. 41-42.

aynı zamanda zamanı da yarattığını, dolayısıyla daha önce zamanın olmadığını belirtir. Ona göre böyle bir soru Tanrı'nın gökleri niçin başka bir yerde değil de şu an oldukları yerde yarattığını sormaya benzer, çünkü göklerin dışında başka bir yer yoktur. Bu durumda 'niçin daha önce yaratmadı?' sorusu sorulamaz, belki 'niçin ezeli olarak değil de bir başlangıcı olarak yarattı?' sorusu sorulabilir.²¹ Aquinas'ın bu cevabı Râzî'nin kelamcılar adına verdiği bir dizi cevaptan sadece biridir. Fakat Râzî bu cevabın filozofların asıl sorusuna bir cevap teşkil etmediğini ifade eder. Çünkü filozoflar bütün şartların ezelde tamam olduğundan bahsederken kelamcılar ezeli olarak fiil işlemenin şartlarından birinin eksik olduğunu ifade etmektedirler. Müslüman kelamcıların çoğuna göre Tanrı iki farklı tercihten birini her hangi bir neden olmadan seçebilir, dolayısıyla her hangi bir zamanı bir neden olmadan seçebilir. Kelamcılara göre bu tür tercihi filozoflar da kendi fiziki âlem anlayışlarında mümkün görmektedirler. Göksel cisimlerin kuzeyden güneye doğru değil de doğudan batıya doğru dönmeleri buna verilebilecek bir örnektir. Râzî'ye göre yeter neden eserin de var olmasını gerektirseydi bu durumda İlk İlke'nin mümkün varlık olması gerekirdi. Ayrıca bu durumda filozofların oluş ve bozuluşa maruz varlıkların durumunu açıklamaları da imkansız olurdu. Şayet İlk İlke'nin varlığı eserlerinin de varlığını ve devamını gerektirseydi, bu durumda oluş ve bozuluşa maruz varlıkların olmaması gerekirdi.²²

Müslüman ve Hıristiyan düşünürler Tanrı'nın bir takım ezeli sıfatlara sahip olduklarını kabul etmektedirler. Filozoflara göre bu sıfatlar âlemin ezeliğini gerektirir. Hem Râzî'nin hem de Aquinas'ın kullandığı delillerden biri Tanrı'nın iyiliğinden hareketle üretilen delildir.²³ Aquinas'a göre Tanrı'nın iyiliği âlemin yaratılışının temel gayesi olup iyilik sonsuz ve kendini yayan bir iyiliktir. Filozoflara göre bu iyiliğin dış yansımaları olan âlemin ezeli olması gerekir. Aquinas başlangıcı olan bir âlemde Tanrı'nın iyiliğinin daha açık bir şekilde kendini gösterebileceğini ifade eder. Çünkü başlangıcı olan bir âlem Tanrı'nın kendisinin faili olduğunu ve Tanrı'nın onu yaratmak zorunda olmadığını, Tanrı'nın akıllı ve özgür bir fail olduğunu daha açık bir şekilde gösterebilir. Bu delili sunan Râzî kendi değerlendirmesini vermemekle beraber, yaratılışın bir iyilik olduğu, Tanrı'nın iyiliği yapmak zorunda olduğu gibi Mu'tezilî öncülleri genel olarak benimsemediği söylenebilir.

Âlemin ezeliğini desteklemek için kullanılan diğer sıfatların başında Tanrı'nın kudret, irade ve ilmi gelir. Filozofların temel tezi bu sıfatların ezeli olması âlemin de ezeliğini gerektirdiğidir. Burada Râzî'nin kelamcılarının anladığı tarzda kudret ve iradenin Tanrı'ya atfedilmesinin zor olduğunu belirtmesi üzerinde durulması gereken bir noktadır.²⁴ Kelamcılar kudreti fiil işleme veya işlememe yeteneği olarak, iradeyi de her hangi bir belirleyici olmadan iki alternatiften birini seçme şeklinde tanımlamaktadırlar. Halbuki filozoflara göre bu anlamda bir irade veya kudret insana atfedilebilir. Tanrının kudret ve iradesi daimi olup bu da O'nun âleme ezeli olarak varlık vermesini gerektirir.

Müslüman kelamcılara göre zorunlu olarak fiil işleyen fail ile özgür bir şekilde

²¹ Aquinas, *Summa Contra Gentiles (SCG)*, Book II, tr., James F. Anderson, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975, SCG, II, 35.6.

²² Râzî, *el-Metalibu'l-'Alîye*, c. 4, s. 55.

²³ Aquinas, SCG, II, 32.9.

²⁴ Râzî, *el-Metalibu'l-'Alîye*, c. 3, s. 9; *Kitabu'l-Erba'ın fı Usûli'd-Din*, s. 122.

fiil işleyen fail arasında bir ayırım yapılması gerekir ve Tanrı'nın özgürlüğünün korunması için âlemin yaratılma anı ile ilgili bu şekilde sebepsiz bir kararın imkanının kabul edilmesi gerekir. Bu noktada Râzî, İbn Rüşd'ün yaklaşımını çağrıştırır bir şekilde tecrübî âlemde karşılaştığımız failer ile Tanrı'nın fail olması arasındaki farklılığa dikkat çekmektedir. Tecrübî âlemde tabîî nedenler süreklilik arz eder ve her zaman aynı eseri meydana getirirler. Fakat özgür failer şartlar değiştiğinde farklı eserler meydana getirebilirler ve şartlar da sürekli değişim halindedirler. Yine tabîî nedenler kendilerinden meydana gelen eserlerin bilgisine sahip değilken özgür failer eserlerini bilgi ve şuur ile meydana getirirler. Tanrı'nın zatı ve sıfatlarında bir değişiklik düşünülmeceğine göre O ancak bu ikinci özellik nedeniyle fail-i muhtar olarak isimlendirilebilir.²⁵ Dolayısıyla filozoflara göre Tanrı irade ve bilgi ile fiil işleyen bir faildir. Râzî'nin filozofların görüşünü bu şekilde anlayıp sunması selevi Gazâlî'nin anlayışından oldukça farklıdır. Çünkü Gazâlî filozoflara göre güneş ışığının güneşten çıkışı gibi âlemin Tanrı'dan sudur ettiğini, dolayısıyla onlara göre Tanrı'nın irade, seçme ve bilgi ile hareket eden bir fail olmasının imkansız olduğunu iddia etmekteydi.²⁶ İbn Rüşd'ün de belirttiği gibi Gazâlî'nin fail-i muhtar anlayışı tecrübî âlemde alınmış bir anlayış olup böyle bir anlayış Tanrı'ya atfedilemez.²⁷ Dolayısıyla Râzî ve İbn Rüşd'ün burada vurgulamak istedikleri husus Tanrı'nın tecrübî âlemdeki gerek tabîî gerekse ihtiyarî faillerden tamamen farklı bir fail olduğudur.

Tanrı'nın fail-i muhtar olduğu hususu Thomas Aquinas'ın da cevabının özünü oluşturmaktadır. O da Râzî ve İbn Rüşd'ün yaklaşımını çağrıştırır bir şekilde bir taraftan tecrübî âlemdeki tabîî neden ve iradî fail arasındaki farka, diğer taraftan da tecrübî âlemdeki iradî faille fail olarak Tanrı arasındaki farklılığa vurgu yapmaktadır.²⁸ Fakat Aquinas'a göre bu durum Tanrı'nın zorunlu olarak fiil işlemesini gerektirmez. Aslında bütün bu izahlardan sonra Tanrı'nın zorunlu olarak mı yoksa özgür olarak mı fiil işlediğini sormak anlamını kaybetmektedir. Neticede bu kavramlar tecrübî âlemdeki tabîî ve iradî nedenlerle ilgili olarak kullanılacak kavramlardır. Fakat öyle görünüyor ki iman esasına bir zarar getirmeme endişesi Aquinas'ı yine de Tanrı'nın fail-i muhtar olduğunu vurgulamaya itmektedir.

Âlemin ezeliliği tezini destekleyen ikinci grup deliller fizikî âlemin tabiatından hareketle üretilmiş delillerdir. Bu deliller maddenin tabiatından, imkan kavramından, hareket ve zamanın tabiatından ve bozuluşa uğramayan varlıkların tabiatından hareketle üretilmişlerdir. Bu deliller genellikle Aristo felsefesinden alınan bir takım öncüllere dayanmaktadır. Bu delillerin değerlendirilmesinde özellikle şu husus dikkat çekmektedir. Râzî belki de Aristo'dan ziyade Platoncu eğilimlere sahip olması nedeniyle genelde bu öncülleri reddetmekte, dolayısıyla da sonuçların ezelilik tezini ispatlamadığını göstermeye çalışmaktadır. Aquinas için ise durum biraz farklı görünmektedir. Bir Aristocu olan Aquinas genellikle bu öncülleri kabul etmektedir, fakat bunun neticesinde zorunlu olarak kabul etmesi gereken sonuçları reddetme gereği duymaktadır. Bu delillerle ilgili tartışmalardan bir kaçını burada zikretmek bu farklı yaklaşımları görme açısından yeterli olacaktır.

Aristo'ya göre hiçbir şeyin yoktan meydana gelemeyeceği, varlığa gelen her şe-

²⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-'Aliye*, c. 4, s. 113.

²⁶ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 56 vd.

²⁷ İbn Rüşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, s. 148 vd.

²⁸ Aquinas, *Sent.*, II, 1.1.5, ad 11.

yin bir şeyden meydana geldiği herkes tarafından kabul edilen açık seçik bir önermedir. Dolayısıyla âlemin ana maddesinin ezeli olması zorunlu olup onun mutlak yokluktan yaratılması imkansızdır. Râzî'ye göre bu önerme sadece filozofların kabul ettiği bir önerme olduğundan herkes tarafından kabul edilen evrensel bir doğru olduğu iddia edilemez.²⁹ Aquinas ise bu önermenin belirli bir şeyin yaratılması konusunda doğru olduğunu, fakat evrensel yaratma, yani bir bütün olarak âlemin Tanrı tarafından yaratılması konusunda bu önermenin doğru olmadığını ifade etmektedir.³⁰

Zaman ve hareketin tabiatından hareketle üretilen delilleri değerlendirirken de Râzî, Aquinas'ın aksine, Aristocu zaman anlayışını reddetmektedir. Ona göre zaman hareketin ölçüsü olmayıp özü itibarıyla var olan bir cevherdir. Dolayısıyla zamanın ezeliğinden hareketin ve de hareket eden cismin ezeliği çıkarılamaz.³¹ Bu açıdan bakıldığında Râzî'nin cevabı bu delile karşı üretilen standart cevaptan oldukça farklıdır. Aquinas Gazâlî'nin cevabını çağırıştırır şekilde Tanrı'nın âleme zaman bakımından değil ezellik bakımından önceliğinin olduğunu, yaratmadan önce gerçek bir zamanın değil, hayali bir zamanın bulunduğunu ifade etmektedir.

Yine Aristo'ya göre göklerin bozuluşa uğraması söz konusu değildir. Bozuluşa uğramayan bir şeyin oluşunun bir başlangıcının da düşünülmeceği dolayısıyla göklerin ezeli olması gerektiği söylenebilir. Bu delili değerlendirirken de Râzî Aristo'cu bu önermeyi reddetmektedir. Aquinas ise göklerin bozuluşa tabi olmadığına dair bu önermeyi kabul etmesine rağmen bunun âlemin ezeliğini gerektirmediğini, göklerin yaratıldıktan sonra bu tabiata sahip olduklarını ifade etmektedir.

Sonuç olarak âlemin ezeliğine dair Tanrı'nın tabiatı ve sıfatlarından veya âlemin tabiatından çıkarılan bu deliller âlemin ezeliğini ispatlamakta mıdır? Burada Tanrı'nın tabiatı ve sıfatlarından çıkarılan delillerin âlemin ezeliği tezini destekleyen en güçlü deliller olduğu söylenebilir. Bu delillere karşı geliştirilen cevapların da oldukça zayıf kaçtığı görülmektedir. Râzî gibi düşünürler bunu açıkça ifade etmekte ve asla Aristo veya İbn Sînâ gibi düşünürlerin iddialarını yumuşatma yoluna gitmemektedirler. Bir Hıristiyan düşünürü olarak Thomas Aquinas ise âlemin ezeliği tezinin iman esasıyla çelişmesi nedeniyle özellikle Aristo'yu mümkün olduğunca iman esasıyla uzlaştırma gayretine girmektedir. Bunun da İslam ve Hıristiyan geleneği arasındaki önemli bir farklılık olarak vurgulanması gerekiyor.

4. ÂLEMİN BAŞLANGICI OLUĞUNA DAİR DELİLLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Âlemin bir başlangıcı olduğunu savunanlar genellikle âlemin ezeliğine dair delilleri çürütmekle kendi iddialarını destekleme yolunu seçmişlerdir. Bunun dışında özellikle Yahya en-Nahvî'ye (John Philoponus) dayanan bir takım deliller Ortaçağ'da tekrar tekrar üretilmiş ve bu delillerle filozofların âlemin ezeliği tezlerinin imkansızlığı gösterilmeye çalışılmıştır. Yahya en-Nahvî Aristo fiziğinin temel ilkelerinden hareketle âlemin varlığının bir başlangıcı olması gerektiğine dair iki gurupta toplanabilecek deliller formüleştirmiştir. İlk gurup sonsuzluğun imkansızlığından hareketle

²⁹ Râzî, *el-Metalibu'l-'Aliye*, c. 4, s. 177.

³⁰ Aquinas, *SCG*, II, 37. 2-3.

³¹ Râzî, *el-Metalibu'l-'Aliye*, c. 4, s. 2000, c. 5. s. 51 vd. Bağımsız cevher olarak zaman kavramı ile ilgili bkz. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, s. 82.

üretilen deliller olup ikinci gurup ise sonlu cismin sonlu güç içerdiği ilkesine dayanan delillerdir.³² Aristo fiziğindeki bu açıkları iyi yakalayıp Aristo'nun ilkelerini onun felsefesiyle tamamen ters amaçlar için ustaca kullanan Yahya en-Nahvî'nin bu delillerine özellikle de Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd tarafından cevaplar üretilmiş ve Ortaçağ'daki tartışmalarda bu cevaplar etkili olmuştur.³³

Sonsuzluk kavramından hareketle üretilen delilleri sunarken Râzî ve Aquinas, âlemin bir başlangıcı olduğunun ispatlanabileceğini iddia eden düşünürlerin aksine bu delillerin zorunlu olarak bu sonuca götürmediğini göstermeye çalışmaktadırlar. Bu delillerin değerlendirmesinde de Râzî bir çok Aristo'cu öncülü kabul etmeme açısından Aquinas'tan ayrılmaktadır. Örnek olarak Râzî durağanlığı hareketin yokluğu olarak tanımlayan Aristo'nun bu tanımına katılmaz.³⁴ Sonsuzlukla ilgili olarak genelde şu deliller zikredilir: İlk olarak sonsuz sayı artmaz. Bu ilkedен hareketle geçmiş günlere her yeni gün bir ilave yapılması nedeniyle geçmiş günlerin sayısı sonsuz olamaz. Yine geçmiş günlerin sayısının sonsuz kabul edilmesi durumunda şimdiki ana kadar varlık kazanmış insan ruhlarının sonsuz olması gerekir. Fakat her gelen yeni günle beraber insan ruhlarının sayısının da arttığını görüyoruz. Dolayısıyla geçmiş günlerin sayısının sonlu olması gerekir. İkinci olarak sonsuz sayıyı aşmak mümkün değildir. Şayet geçmiş günler sonsuz olsaydı, bu sonsuz günleri aşır şimdiki ana ulaşmak imkansız olurdu. Bu delillere verilen klasik cevaplardan biri günlerin geçmiş yönünden sonsuz, gelecek yönünden ise sonlu olduğudur. Yine bil-fiil sonsuzluk imkansız kabul edilmesine rağmen, sonsuz ardı ardına geliş mümkün görülmektedir.

Sonlu cismin sonlu güce sahip olduğu ilkesinden hareketle göksel cisimlerin de sonlu güçlerinin olması nedeniyle bu cisimlerin, dolayısıyla da bir bütün olarak âlemin sonlu olduğu iddia edilebilir. Râzî ve Aquinas filozofların âlemi İlk İlke'den aldığı güç nedeniyle ezeli ve ebedi kabul ettiklerini ifade etmektedirler.

Sonuçta bu tür delillerin burhanî olarak âlemin bir başlangıcı olduğunu ispatladığını iddia etmek zordur. Âlemin ezeliliğine dair üretilen delillerin de bu iddiayı ispatladığını iddia etmek zordur. Fakat özellikle de Tanrı'nın zatı ve sıfatlarından hareketle üretilen delillerin oldukça güçlü deliller olduğu görülmektedir.

5. SONUÇ

Âlemin ezeliliğine dair tartışmalar öncelikle 11. ve 12. asırlarda İslam düşünce geleneğinde zirveye çıkmış, ardından da İslam düşünürlerinin eserlerinin Ortaçağ Batı dünyasına aktarılmasıyla da 13. asırda Hıristiyan düşüncesinde benzer tartışmalar ortaya çıkmıştır. Genel olarak söylemek gerekirse her iki gelenekte de âlemin ezeliliğinin akli delillerle ispatlanabileceğini iddia eden düşünürlerle karşın bu tezin

³² Yahya en-Nahvî'nin konu ile ilgili eserlerinin listesi için bkz. Sorabji, ed., *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, London: Duckworth, 1987, s. 233-234. Yahya en-Nahvî'nin eserlerinden bize ulaşan kısımlarla ilgili bkz. Philoponus, *Against Aristotle, on the Eternity of the World*, İng. çev. C. Wildberg, London: Duckworth, 1987. Yahya en-Nahvî'nin delillerinin değerlendirmesi ile ilgili bkz. Aloufi, *The Problem of Creation*, II. Kısım, 4. bölüm; Davidson, Herbert A., "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", *Journal of American Oriental Studies*, 89 (1969), s. 357-391; Davidson, *Proofs for Eternity*, 2. ve 3. bölüm; Wolfson, Harry A., *The Philosophy of the Kalam*, London: Harvard University Press, 1976, çev. Kasım Turhan, *Kalam Felsefeleri*, İstanbul: Kitabevi, 2001, 5. bölüm.

³³ Bkz. Davidson, *Proofs for Eternity*, s. 127 vd.; Mahdi, Muhsin, "Alfarabi Against Philoponus", *Journal of Near Eastern Studies*, 26/4 (1967), s. 233-260.

³⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 4, s. 288.

aklen savunulmasının imkansızlıđını savunan dűşűnűrler de vardır. Bunun yanında İslam dűşűncesinde  lemin ezeliiliđinin İslam'ın temel ilkeleriyle çeliřtiđini iddia eden dűşűnűrlere karřı bűyle bir çeliřkiden sűz etmenin imkansızlıđını savunanlar da vardır. Hıristiyan dűşűncesinde ise  lemin ezeliiliđinin iman esasına aykırı olduđunun sorgulanma imkanı yoktur. Tartıřma bu iman esasının aklen de ispatlanabilir olup olmadıđıdır.

Akıl vahiy iliřkisi konusu tamamen ayrı bir çalıřma konusu olmakla beraber genel olarak İslam ve Hıristiyan dűşűnűrlerin řu ilke űzerinde uzlařtıkları sűylenbilir: Vahiy aklın sınırlarını ařan bazı hususlar içerebilir ve bu hususların bilgisi sadece vahiy aracılıđı ile elde edilebilir. Bazı hususlar da vardır ki bunların bilgisine akıl yoluyla ulařılabilir ve vahiy de bu bilgileri destekler. Fakat hangi hususların ilk guruba dahil olduđu, hangilerin ikinci guruba dahil olduđu hususu genellikle űzerinde uzlařma sađlanamayan bir husustur.

Hıristiyan ve İslam vahyinin yerin ve gűđűn yaratılışından bahsetmesine rağmen yaratma kavramının nasıl anlaşılacağı hususu űzerinde uzlaşmanın olmadığı bir husustur. Genel olarak teologlar yaratmayı yok iken varlığa getirme olarak anladıkları için ezeli  lem anlayışını dinin temel ilkelerine aykırı gűrme eğiliminde olmuşlardır. Hatta onlar akli delillerin de  lemin ezeliiliği iddiasını imkansız kıldığını iddia etmişlerdir. Bu durum İslam ve Hıristiyan geleneği içindeki en yaygın eğilim olarak karşımıza çıkmakla beraber, farklı eğilimler de her zaman olagelmiştir. Buna ilave olarak kendi teolojik sistemlerini felsefi dűşűnceyle zenginleştirmeye çalışan teologlar da zamanla bu yaygın anlayışın dışına çıkmışlardır. Bu bağlamda R zi yaratmanın yoktan ve zaman içinde anlaşılabileceği gibi başlangıcsız bir yaratma şeklinde de anlaşılabileceğini dűşűnmektedir. Aynı şekilde Aquinas vahyin eklediği ilave bir anlamın dışında yaratma kavramının  zűnde zamanda başlangıcı ima eden bir anlamın olmadığını ifade etmektedir. Onlara gűre gerek  lemin ezeliiliğini gerekse bir başlangıcı olduğunu desteklemek amacıyla űretilen delillerin burhan  olmaktan uzak olduğunu ifade etmektedirler. Bu şekilde bir yaratma anlayışına varmalarında onların İbn S n  gibi dűşűnűrlerden faydalandıklarında řűphe yoktur. Onlar diğer teologlar gibi kadim varlık-h dis varlık ayrımı yerine zorunlu varlık-műmkűn varlık ayrımını benimseyerek, ezeli olsun veya olmasın neticede âlemin var olmak ve varlığını devam ettirebilmek için Tanrı'ya bağımlı olduğunu benimsemişlerdir.

HUKUKÎ GÖRÜŞ AYRILIKLARI (İHTİLÂF) VE HİLAF RİAYET (MÜRÂATÜ'L-HİLÂF) İLKESİ KONUSUNDA ŞÂTİBÎ'NİN YAKLAŞIMI

Muharrem KILIÇ*

THE LEGAL DISAGREEMENTS (*IKHTILÂF*) AND SHATIBI'S APPROACH TO THE PRINCIPLE OF THE *MURÂAT AL-KHILAF*

The legal disagreements (*ikhtilâf*) are a natural and historical fact of the improving process of Islamic Legal history. So that, in its formation period it has been considered as a part of Islamic sciences. And for this reason, the knowledge of these very legal disagreements (*ikhtilâf*) have been deemed as a necessary condition for giving a *fatwa* or legal decision. Nevertheless the legitimacy of legal disagreements (*ikhtilâf*) have been interrogated by some legal scholars and legal schools. In this regard, one of the criticizing figure was Shatibi. He criticized the legal disagreements (*ikhtilâf*) and the principle of the *murâat al-khilaf* which is one of the legal sources of Malikiite legal school. In criticizing this very principle he mainly based his argumentation on the premise of the definitness of the legal theory (*usul al-fiqh*).

I. GİRİŞ

İslâm hukukunun bir bilim dalı ya da disiplin olarak ortaya çıkışı, müctehid hukuk bilginlerinin fikhî içerime sahip olan vahyî bildirimini (hitabı) anlama, ondan hüküm çıkarma çabaları (fıkıh) ve bu çabanın gerçekleşme süreçlerini belirleme (fıkıh usûlü) şeklinde olmuştur. Bu anlama ve yorumlama (hüküm çıkarma) sürecinde hukuk bilginlerinin farklı metodolojik yaklaşımlara sahip olmaları sonucunda farklı sonuçlara (hükümlere) vardıkları görülmektedir. Nitekim onların ürettikleri bu farklı görüşler (*ihtilâf*) aslında doktriner anlamda bir hukuk/fıkıh üretimidir. Bu üretim sürecinde ortaya çıkan hukukî görüş ayrılıkları, müctehid fıkıh bilginlerinin ve onlara nispet edilen hukuk ekollerinin metodolojik yaklaşımları doğrultusunda var olmuştur. Bu doğrultuda her bir hukuk ekolüne özgü bir yorum teorisinden (ictihad ve fetva anlayışı) ve hatta bu ekoller içerisinde farklılaşan eğilimlerden söz edebiliriz.¹ Teorik düzeydeki bu farklılaşmanın doğal sonucu kendisini, hukukî görüş ayrılıklarının (*ihtilâf*) ortaya çıkması ile göstermiştir.

* Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, muharremkl@hotmail.com.

¹ Tek bir ekol içerisinde birden fazla eğilimin varlığının tipik örneklerinden birisini Mâlikî ekolde görmekteyiz. Mâlikî ekol içerisindeki eğilimler ve temel karakteristikleri konusunda bkz., Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi", *İslâmiyat*, 7 (2004) sy. 3, s. 59-74.

Ortaya çıkan bu görüş ayrılıklarını ifade etmek için kullanılan ‘ihtilâf’ teriminin ‘çekişme, görüş ayrılığı ya da anlaşmazlık’ gibi sözlük anlamlarını içermesi yönüyle negatif bir anlam içeriğine sahip olduğu görülmektedir. Vahyî bildirim (Kur’an ve sünnet) bu genel ve negatif anlam içeriğiyle konu olduğunda ihtilâf, yerilen ve hoş görülme bir olgu olarak takdim edilmiştir. Bunun karşısında ise, birlik olma ve ihtilâflardan kaçınma tavsiye edilmiştir.² Ancak olumsuz anlam içeriği ile reddedilen bu türden ihtilâflara dair bildirimlerin bazılarının, toplumsal birlik ve bütünlüğün sağlanmasını temin amacına yönelik birtakım düzenlemeler içerdiği söylenebilir.

‘İhtilâf’ teriminin içerdiği olumsuz anlam doğrultusunda vahyî bildirim konu olarak zemedilmesi, bazı fıkıh bilginlerince hukukî ihtilâfların da bu bağlamda değerlendirilmesine ve ihtilâfın meşruiyetinin sorgulanmasına yol açmıştır. Ancak çoğunluğun, hukukî düzlemde ortaya çıkan ihtilâfları doğal karşıladığı ya da meşruiyetini kabul ettiği görülmektedir. Hatta, Allah’ın varlığı ve birliği dışında diğer teolojik konular ya da esaslar üzerindeki farklı görüşlerin (*ihtilâf*) de meşruiyeti genel olarak kabul edilmiştir.³

Hukuk teorisinde (fıkıh usûlü) ihtihada açık olan alanda (*müctehed fihi*) hukuk bilginlerinin ortaya çıkan görüş ayrılıklarının sonuçları farklı açılardan ele alınmıştır. Örneğin bu bağlamda ihtihadın hükmü çerçevesinde tartışılan konulardan birisi, ihtihadî bilginin epistemik değeri (ihtihadda hata-isâbet) meselesidir.⁴ Yine bu çerçevede tartışılan konulardan bir diğeri de, bu çalışmanın asıl konusunu oluşturan *mürââtü’l-hilâf* sorunudur. Bu çalışmamızda öncelikle, konumuz açısından iki anahtar kelimeyi oluşturan ‘hilâf’ ve ‘ihtilâf’ kavramlarının anlam alanlarını kısa bir kavramsal çerçevede sunmaya çalışacağız. Daha sonra hukukî ihtilâfların meşruiyeti konusunu, bu bağlamdaki sorgulamanın argümanlarını sunarak ortaya koymaya çalışacağız. Konumuz özellikle Ebû İshâk eş-Şâtıbî’nin (öl. 790/1388) bu bağlamdaki yaklaşımını ortaya koymayı amaçladığından, daha çok onun ihtilâfın meşruiyetine ilişkin sorgulamasını dayandırdığı delilleri ayrıntısıyla vermeye çalışacağız.

Bunun ardından, delil (*asl*) türleri açısından diğer ekollere göre, zengin bir birikime sahip olan Mâlikî hukuk ekolünün kaynak teorisinde hilâfa riayet (*mürââtü’l-hilâf*) ilkesinin ya da delilinin yeri, tanımlanması ve kaynak değeri konularını ele alacağız. Son olarak da, Şâtıbî’nin bu ilkeye yaklaşımını, kendi dönemindeki fıkıh bilginleri ile bu konuda yapmış olduğu tartışmaları da değerlendirmeye çalışacağız.

II. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Genel olarak terminolojide hukukî görüş ayrılığını ifade etmek için kullanılan ‘ihtilâf’ ve ‘hilâf’ terimlerinin her ikisi de, Arapça’da ‘*hlf*’ kökünden türeyen sözcüklerdir. Bunlardan ‘hilâf’ terimi sözlükte, ‘karşı gelmek, aykırı davranmak, muhalefet etmek ve zıtlık’ gibi anlamlara gelmektedir.⁵ Sözlük anlamı itibarıyla ‘hilâf’ terimi,

² Bu bağlamda şu ayetlere bakılabilir; Bakara 2/213; Âl-i İmrân, 3/19, 105; Nisâ 4/82; Mâide, 5/48; En’âm 6/164; Şûrâ 42/13; Câsiye 45/17.

³ Bkz., Özen, Şükrü, “İhtilâf” md., *DİA*, XXI, 565. Yavuz, Yusuf Şevki, “Ehl-i Bidat”, md., *DİA*, X, 501-505. Yurdağür, Metin, “Ehl-i Kible”, md., *DİA*, X, 515-516.

⁴ Bkz., Apaydın, H. Yunus, “İctihad” md., *DİA*, XXI, 432-445.

⁵ Bkz., el-İsfehânî, Râgıb Ebû’l-Kâsım, *Mu’cemü Müfredâti Elfâzi’l-Kur’an*, (thk. Nedîm Mar’aşlı) Beyrut tsz., *hlf*, md. İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü’l-Arab*, Beyrut 1997, *hlf*, md.

görüş ayrılığı, muhâlif görüş vb. anlamları ile hukukî görüş ayrılıklarının ifade edilmesinde kullanılan terimlerden birisidir. Ancak bunun yanı sıra bu terimin, fıkıh ilminin bir alt disiplini olarak ortaya çıkan bir ilim dalının adı olduğunu da görmekteyiz. Sözlük anlamına uygun biçimde bir disipline isim olan 'hilâf'ın Cürcânî (öl. 816/1413) tarafından şöyle tanımlandığını görmekteyiz. "Bir hakkın ortaya konulması (*tahkiki*) veya bir şeyin bâtil olduğunun gösterilmesi için iki karşı görüşlünün (*müteâriz*) aralarında yaptıkları tartışmadır (*münâzaa*)."⁶ Ancak bir disiplin olarak hilâf ilminin tanımlanması ve disiplinler alanının belirlenmesi bu çalışmanın çerçevesini aşmaktadır.⁷

'İhtilâf' terimi ile ortak anlam içeriğini ortaya çıkararak bir tarifle İbn Hazm (öl. 456/1064), 'hilâf' terimini şöyle tanımlamaktadır: "Hilâf, herhangi bir konudaki çekişme ya da tartışmadır (*tenâzu*). Bu da dinî konularda (*diyânât*) haram olup, bir kişinin söz veya akıl açısından bir yolu tutarken bir diğersinin de bir başka yolu tutmasıdır."⁸ Bu tanımlamanın ardından İbn Hazm, bu tür ihtilâfların yasak oluşuna dair delillendirmelere gitmektedir. Bu çerçevede o, "birbirinizle çekişmeyin (ve lâ tenâzeû)"⁹, "...eğer o Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı, onda birbirini tutmaz çok şeyler (ihtilâflar) bulurlardı"¹⁰ ve "Tefrikaya ve ihtilâfa düşenler gibi olmayın"¹¹ ayetlerini delil olarak zikretmektedir.¹²

Terminolojide hukukî görüş ayrılığını ifade eden temel anahtar kelimelerden bir diğersinin de, 'ihtilâf' terimi olduğunu görmekteyiz. 'Hilâf' terimi ile aynı kökten *-hlf-* türeyen bu terimin de sözlükte, ortak anlam içeriklerine sahip olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim 'ihtilâf' sözlükte, 'ayrı görüşe sahip olmak, karşı gelmek, çekişmek, görüş ayrılığı, anlaşmazlık ve eşiti olmamak'¹³ gibi anlamlar taşımaktadır. Terim anlamı açısından ise 'ihtilâf', 'söz veya davranışta birinin tuttuğu yoldan başka bir yol tutmak' anlamına gelmektedir.¹⁴ Yukarıda değinildiği üzere, aynı kökten türeyen bu iki kelime ortak anlam içeriklerine sahip olmakla birlikte, 'hilâf' teriminin 'ihtilâf' teriminden daha kapsamlı bir anlam alanına sahip olduğunu görmekteyiz.¹⁵

'İhtilâf' terimi özellikle ilk dönemlere ilişkin olarak kullanıldığında, Peygamberimizden sonra sahâbe, tâbiîn ve onların ardından gelen müctehidlerin görüş ayrılıklarını ifade etmektedir. İhtilâf ilmi (*ilmü'l-ihtilâf*) ifadesi de bu kuşaklar arasında görüş ayrılığına neden olan konuları bilmek anlamını içermektedir. Aşağıda da değinileceği üzere, ilk dönemlerdeki görüşlerin önemini ve değerini vurgulayan bu ihtilâfların bilinmesi, fetva verebilmenin koşulu olarak görülmüştür. Sonuç olarak bu anlayış, ilgili görüş ayrılıklarının bir araya getirilerek derlenmesinde de etkili olmuş-

⁶ Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, (thk. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1996, s. 135.

⁷ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz., İzmirli, İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, İstanbul 1330, s. 3-21. Koca, Ferhat, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, Ankara 2002, s. 13-47. Özen, Şükrü, "Hilâf" md., *DİA*, XVII, 527-538.

⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut tsz., I, 46.

⁹ Enfâl, 8/46.

¹⁰ Nisâ, 4/82.

¹¹ Âl-i İmrân, 3/105.

¹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 46.

¹³ Bkz., el-İsfehânî, *Mu'cem, hlf*, md. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab, hlf*, md.

¹⁴ Özen, "İhtilâf" md., *DİA*, XXI, 565.

¹⁵ Bkz., el-İsfehânî, *el-Mu'cem, hlf* md. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab, hlf* md.

tur.¹⁶

Ancak biz burada ‘hilâf’ ve ‘ihtilâf’ terimlerini, fıkıh ya da fıkıh usûlü ilminin bir alt disiplini olarak gelişip, özel bir ilim dalına işaret eden anlamı ile kullanmayacağız. Konu başlığından da anlaşılacağı üzere, konumuz açısından bu iki terime hukukî görüş ayrılıklarını ifade edecek biçimde referansta bulunacağız. Ayrıca aynı kökten türeyen ve ortak anlam içeriklerine sahip olan bu iki terimi, birbirinin yerini alacak biçimde ya da eşanlamlı olarak kullanacağımızı da belirtmeliyiz.

III. HUKUKÎ GÖRÜŞ AYRILIKLARININ (İHTİLÂF) ORTAYA ÇIKIŞI VE MEŞRUIYETİ SORUNU

Tarihsel olarak, İslâm hukuk ilminin disiplinleşme süreci Peygamber Efendimizin döneminden sonra başlamıştır. Onun döneminde sahâbe, Peygamberimizin uygulamalarını olduğu gibi benimseyerek uygulama yoluna gitmişler ve bu uygulamaların hukukî nitelenmesine, şartlarına, hükümlerine vb. dönük bir sorgulamaya ve kavramsallaştırmaya yönelmemişlerdir. Ayrıca o dönemde şer’î hükümlerden ve delillerden hüküm istinbatından söz edilmezken, daha sonraki dönemlerde fıkıh bilginlerinin bu alandaki ilmî çabaları sonucu hukukî kavramsallaştırmalar ve hukukî çözümler bir disiplin çerçevesinde ortaya çıkmaya başlamıştır.¹⁷

Hız. Peygamber’in vefatından sonra farklı bölgelere dağılan sahâbe kuşağı, buldukları bölgelerdeki toplumların hukukî sorunlarına cevap verebilmek amacıyla, ezberlemiş oldukları ayet ve hadislerden hareketle hukukî istidlâllerde bulunarak çözüm üretmişlerdir. Bu iki kaynaktan ilgili hukukî soruna bir cevap bulamadıkları durumlarda ise, reye başvurarak hüküm verme yoluna gitmişlerdir.¹⁸ Bu noktada da birtakım sebeplerden ötürü sahâbe döneminde, burada ayrıntısına girmeyeceğimiz, ihtilâfların gün yüzüne çıktığı görülmektedir.¹⁹ Süregelen bu ihtilâfların tâbiîn kuşağında da devam ettiği ve bu dönemde hukuk alanında belli merkezlerde bazı öncü isimlerin ortaya çıktığına tanık olunmaktadır.²⁰ Örneğin, Medine’de Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/712), Mekke’de Atâ b. Ebî Rabâh (öl. 115/733), Kûfe’de İbrâhim en-Nehaî (öl. 96/714) ve Basra’da Hasan el-Basrî (öl. 110/728) gibi isimler ön plâna çıkmışlardır. Daha sonra bölge merkezli bir ekolleşmeye doğru gelişim seyri görülmüş ve bu isimler bu süreçte öncü figürler olmuşlardır. Bu ekoller, Hicaz ve Kûfe gibi hukuk ekolleri olarak hukuk tarihinde yerlerini almışlardır.²¹

Daha sonra hukuk ilminin disiplinleşme sürecinde şahıs merkezli ekolleşme sürecinin başladığı görülmektedir. Hukuk tarihi açısından oldukça önemli bir tarihsel evreyi ifade eden bu ekolleşme sürecinde hukukî ihtilâfların varlığı, doğal olarak

¹⁶ Özen, “Hilâf” md., *DİA*, XVII, 527.

¹⁷ Dihlevî, Ahmed b. Abdürrahîm el-Fârûkî Şâh Veliyyullah, *el-İnsâf fî Beyâni Sebebi’l-İhtilâf fi’l-Ahkâmî’l-Fikhiyye*, (nşr. Kusay Muhibbüddîn el-Hatîb), Kahire 2. bs., 1978, s. 4.

¹⁸ Sahâbenin icthad anlayışı, yöntemleri ve uygulamaları konusunda bkz., İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh b. Ebî Bekr, *İ’lâmü’l-Muvakkîin an Rabbi’l-Âlemîn*, (thk. Muhammed Abdüsselâm İbrâhim), Beyrut 1991, I, 9-17.

¹⁹ Bu ihtilâfların sebepleri konusunda ayrıntılı bilgi için bkz., Dihlevî, *el-İnsâf*, s. 7-14.

²⁰ Tâbiîn döneminde icthad anlayışı, yöntemleri ve uygulamaları konusunda ayrıntılı bilgi için bkz., Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm’da İtikadi-Siyasi ve Fıkıhî Mezhepler Tarihi*, (çev. Sıbğatullah Kaya), İstanbul 1996, s. 267 vd.

²¹ Ayrıntılı bilgi için bkz., İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-Muvakkîin*, I, 19-24. Dihlevî, *el-İnsâf*, s. 14 vd.

belirleyici etkeni oluşturmuştur. Öyle ki, bu gerçeğin farkında olarak İmam Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (öl. 204/820) ilmi, icmâ ve ihtilâf olmak üzere iki kısma ayırmıştır.²²

Böylece hukuk tarihi açısından hem bölge merkezli hem de şahıs merkezli ekolleşmelerde belirleyici olan ihtilâf, hukukî akıl yürütmelerin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim bu olguyu teyit eden İbn Haldûn (öl. 808/1405), tarihsel süreçte yetişen hukuk bilginlerinin, şer'î delillerden hüküm çıkarma ya da bu hükümleri şer'î delillerden istidlâl etme sürecinde, aralarında ihtilâfların ortaya çıktığını ifade etmektedir. Ayrıca bu noktada İbn Haldûn, hukukî ihtilâfların sebeplerini de konu edinerek, bu sebeplerden ötürü bu ihtilâfların ortaya çıkmasının bir zorunluluk arz ettiğini vurgulamaktadır.²³

Tarihsel bir olgu olarak ortaya çıkan hukukî ihtilâfların bilgisi, ictihad etkinliği sürecinde hukuk bilginini açısından temel bilgisel birikimin aslî unsurlarından birini ifade etmiştir. Nitekim bu çerçevede ictihad edebilmek için bu tür bilginin gerekliliğini ifade eden bir çok hukuk bilginine ya da yaklaşıma rastlamaktayız. Bu meyanda Şâtîbî, ictihad edebilme düzeyine gelebilmek için hilâf konusunda derinleşmenin gerektiğini ifade etmektedir. Zira bu alandaki ilmî birikim sayesinde fıkıh bilginini, ihtilâf konularını kavrayabilir ve karşılaştığı hukukî sorunlar konusunda derin bir kavrayışa sahip olabilir. Şâtîbî bu yüzden, yukarıda değinmiş olduğumuz Şâfiî'nin yaklaşımına paralel biçimde, bilginlerin ilmi, ihtilâf bilgisinden ibaret saydıklarını ifade etmektedir. Bu bağlamda Şâtîbî, Katâde (öl. 117/735) ve İmam Mâlik b. Enes'den (öl. 179/795) şu ifadeleri aktarmaktadır: "Fetva vermek, ancak insanların üzerinde ihtilâf ettikleri konuları bilenler için caizdir." "Kim ihtilâfı bilmiyorsa, onun burnu fikhin kokusunu bile almamıştır."²⁴

Şâtîbî bu konuda birçok hukuk bilgininin benzer görüşlere sahip olduğunu belirtmektedir. Ancak o, ihtilâfa ilişkin bilgidен amacın, yalnızca ihtilâf alanlarının ezberlenmesi olmadığını, bunun yanı sıra bu ihtilâfların kavranmasının da gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu yüzden ona göre hilâf ilmi, her müctehid için zorunlu bir bilgisel donanımı ifade etmektedir. Bu türden bir bilgisel donanımın da, meselâ Mâzerî (öl. 536/1141) ve *nazar* konusunda tahkik ehlerinden olan diğer bazı kişilerde bulunduğunu belirtmektedir.²⁵

Ancak yukarıda da değinildiği üzere, hukukî ihtilâfların meşruiyeti bazı fıkıh bilginlerince sorgulanmıştır. Bu bağlamda eski ve yeni dönemde ilim adamlarının bazı konularda ihtilâf ettiklerini ifade eden İmam Şâfiî, bu ihtilâfın caiz olup olmadığını yani meşruiyetini sorgulamaktadır. Bu soruya cevap sadedinde Şâfiî, ihtilâfın iki türünün olduğunu ve bunlardan birisinin yasaklandığını, diğeri için ise, bir şey söyleyemeyeceğini ifade etmektedir. Bunlardan yasaklanmış olan ihtilâfın, "Allah'ın Kitâbında veya Peygamberinin diliyle açıkça bildirdiği tüm konularda" görüş ayrılığına düşmek olduğunu belirtmektedir. Diğer ihtilâf türünü ise Şâfiî, şu ifadeleriyle ortaya koymaktadır: "Tevile imkân tanıyan ve kıyas yoluyla ulaşılan hükümlerde, yorum

²² Bkz., Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut tsz., s. 40. Özen, "İhtilâf" md., *DİA*, XXI, 566.

²³ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, (thk. Ali Abdülvâhid Vâfi), Kahire 1981, III, 1045-1047.

²⁴ Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed, *el-Muvâfakât fî Usûli'l-Ahkâm*, (thk. Abdullah Dıraz), Kahire tsz., IV, 160-161.

²⁵ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 162.

yapan ya da kıyas edenin, haber ya da kıyasın delâlet edebileceği bir anlamı ileri sürmesini ve başkasının da ona muhalefet etmesini, hakkında nass bulunan bir konuda ihtilâfa düşme gibi görmem!” Bu ihtilâf türünün meşruiyetini kabul eden Şâfiî, bunun örneği olarak temizlik ve hayız anlamlarının her ikisini de içeren *kur'* müşterek lâfzı etrafında ortaya çıkan fikhî ihtilâfı zikretmektedir. Böyle bir sınıflamanın gerekçesi ya da delili olarak Şâfiî şu iki ayeti aktarmaktadır; “*Kendilerine kitâb verilenler, ancak onlara delil geldikten sonra tefrikaya düşmüşlerdir.*”²⁶ “*Kendilerine deliller geldikten sonra ihtilâf ve tefrikaya düşenler gibi olmayın!*”²⁷ Şâfiî bu ayetlerin, müminlerin kendilerine deliller geldikten sonra ihtilâfa düşmelerini kınadığını öne sürmektedir.²⁸

İslâm düşünce geleneğinde fıkıh, teorik düzeyde teolojik esaslar üzerine temellendirilmekle birlikte,²⁹ fıkıh alanında farklı görüşlerin ileri sürülebilmesi ya da ihtilâfın meşruiyeti konusunda, bu iki alan birbirinden ayrıştırılmaktadır. Bu konu, inanca ya da itikada dair konuları içeren *usûlü'd-dîn* ve fikhî konuları içeren *fürûü'd-dîn* olmak üzere iki ayrı kategoride ele alınmaktadır.³⁰ Ancak Ebû Zehra (öl. 1974), ihtilâf alanlarına ilişkin olarak yapmış olduğu sınıflamada bu iki alanı -kelâm ve fıkıh-, teorik ihtilâf türü olarak belirlemektedir. Bu iki ihtilâf türünün ekolleşmesinin de, itikadî mezhepler ve fikhî mezhepler olarak ortaya çıktığını ifade etmektedir. Pratik ihtilâf türü ya da alanı ise, siyasî ekollerin -Şîilik ve onun alt ekolleri, Hâricilik ve onun alt grupları gibi- ortaya çıkmasına yol açan görüş ayrılıklarından oluşmaktadır.³¹

Bunlardan teolojik alanda ortaya çıkan görüş ayrılıklarının meşruiyeti konusunda bir sınırlama söz konusudur. Ancak bu sınırlama da Allah'ın varlığı ve birliği gibi oldukça temel teolojik ilke ya da esasları içermektedir. Allah'ın sıfatları, kazâ ve kader gibi kelâmî konularda ortaya çıkan aykırı görüşler (*ihtilâf*) ise, terminolojide bidat, dalâlet gibi bazı kavramlaştırmalarla nitelendirilmiştir. Ancak bu alandaki görüş ayrılıklarının meşruiyetinin de genel eğilimi ifade ettiği söylenebilir.³²

Öte yandan hukukî düzlemde (fikhî konularda) ortaya çıkan ihtilâflar ise, çoğunluk tarafından meşru kabul edilmiş ve doğal karşılanmıştır. Zira yukarıda değinildiği üzere, İslâm hukuk tarihinin gelişim seyrinde başlangıçtan itibaren ihtilâf olgusunun var olduğu görülmektedir. Nitekim Peygamberimizin yaşadığı tarihsel kesitte sahâbenin farklı fikhî hükümlere ulaştıkları ya da ihtilâf ettikleri görülmektedir. Daha ilk dönemde ortaya çıkan bu ihtilâfların çözümlenmesinde Peygamberimiz nihaî karar mercii olmuştur. Onun vefâtının ardından sahâbe kuşağının hukukî görüş ayrılıklarına (*ihtilâf*) karşı müsamahakâr bir tutum sergileyerek onun meşruiyetini

²⁶ Beyyine, 93/4.

²⁷ Âl-i İmrân, 3/105.

²⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 560-564.

²⁹ İslâm hukuk teorisi geleneğinde bunun tipik örneklerinden birisi Hanefî usûl bilgini Alâüddîn es-Semerkandî'nin fıkıh usûlüne dair eserinde şu ifadelerle yer almaktadır. “Bil ki, fıkıh usûlü ilmi ve ahkâm, kelâm usûlünün bir dalıdır (*fer'*). Dal da (*fer'*) asıldan çıkandır. Ondan yani asıldan çıkmayan ise, onun kökünden (nesil) değildir.” bkz., Semerkandî, Alâüddîn, *Mizânü'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*, Kahire 1997, s. 1-2. Aklî ve dinî ilimleri küllî ve cüzî olarak iki kisma ayıran Gazâlî de kelâm ilmini dinî ilimler içerisinde küllî bir ilim olarak tasnif etmektedir. Fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerini ise cüzî ilimler olarak sınıflandırmaktadır. Bkz., Gazâlî, *el-Mustasfâ*, Kum h. 1368, I, 5-6.

³⁰ Özen, “İhtilâf” md., *DİA*, XXI, 565.

³¹ Ebû Zehra, *İslâm'da İtikadî-Siyasî ve Fikihî Mezhepler Tarihi*, s. 25-27, 281.

³² Bkz., Özen, “İhtilâf” md., *DİA*, XXI, 565. Yavuz, Yusuf Şevki, “Ehl-i Bidat”, md., *DİA*, X, 501-505. Yurdagür, Metin, “Ehl-i Kible”, md., *DİA*, X, 515-516.

onayladıkları görülmektedir.³³

İslâm hukuk tarihinin başlangıcından itibaren hukukî alanda ihtilâfın meşruiyeti konusunda genel olumlu tavrın varlığına rağmen, yukarıda değinildiği üzere, ikinci/sekizinci yüzyıldan itibaren bu konunun -ihtilâfın- bazı ilim adamlarınca sorgulandığı görülmektedir. Bu sorgulamanın temel dayanaklarını yukarıda da aktarmış olduğumuz, ihtilâfı yeren vahyî bildirimler oluşturmuştur.³⁴ Bu sorgulamayı İshâk el-Mevsilî (öl. 188/804), Câhız (öl. 255/869), Müzenî (öl. 264/878), gibi bazı bilgilerin yanı sıra, kimi ekollerin de gerçekleştirdiğini ya da ihtilâfı reddettiklerini ifade edebiliriz. Nitekim ekol düzeyinde ihtilâfın meşruiyetini, Zâhirîler, Şiîler ve Bâtınîlerin sorguladıkları ve ihtilâfı reddettikleri görülmektedir.³⁵

Ayrıca burada ele aldığımız konu çerçevesinde Şâtıbî'nin ihtilâf konusundaki yaklaşımını ele almamız zorunluluk arz etmektedir. Zira onun *mürââtü'l-hilâf* ilkesine olan yaklaşımının ortaya konabilmesi için her şeyden önce onun ihtilâf konusundaki tutumunu belirlememiz gerekmektedir. Bu yüzden burada, onun ihtilâf karşıtı tutumunun teorik temellerini daha ayrıntılı bir biçimde ele alacağız.

Bu bağlamda Şâtıbî'nin belirlemiş olduğu temel öncül *el-Muvâfakât*'da şöyle ifadesini bulmuştur; "Usûl alanında olduğu üzere fûrû alanında da pek çok görüş ayrılığı bulunsa bile, *şeriat* sonuçta tek bir görüşe çıkmaktadır. Bunun dışında başka bir şekil doğru olamaz."³⁶ Eserin muhakkiki Abdullah Dıraz bu öncülü, 'Şâri'in amacının fûrû alanında birbirine muhâlif iki hüküm koymak olmadığı, bilâkis onun gerçekte tek bir yolu murâd ettiği' şeklinde izah etmektedir. Dıraz, müctehidlerin Şâri'in murâd etmiş olduğu yol hakkında görüş ayrılıklarının (*ihtilâflar*) bulunmasının bu esası ortadan kaldırmayacağını vurgulamaktadır.³⁷

Şâtıbî ihtilâf konusundaki yaklaşımını ortaya koyan bu temel öncülü öncelikle, bu konuya ilişkin vahyî bildirimde (Kur'an) ihtilâfın bulunmadığına dair şu ayet ile temellendirmektedir: "Kur'an üzerinde durup düşünmüyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkasından gelseydi, onda çok aykırılıklar (ihtilâf) bulurlardı."³⁸ Yine bu bağlamda Şâtıbî, "Eğer bir şeyde çekişirseniz, onun hallini Allah'a ve peygambere götürün..."³⁹ ayetini delil olarak zikredip, bu ayetin çekişme ve görüş ayrılığına düşmenin kaldırıldığı konusunda açık olduğunu ve görüş ayrılıklarının bulunması durumunda da *şeriat*a başvurulmasını emretmektedir. Ona göre bu başvuru da, ilgili ihtilâfın ortadan kaldırılması amacıyla gerçekleştirilecektir. Şâtıbî ihtilâfın ortadan kalkabilmesi için ise, yalnızca tek bir şeye başvurulmasının gerektiğini öne sürmektedir. Çünkü ona göre, eğer *şeriat*ta ihtilâfı gerektiren unsurlar bulunsaydı, ona başvurulması durumunda tartışma ve görüş ayrılıklarının ortadan kalkması durumu söz konusu olamazdı. Şâtıbî

³³ Ebû Zehra, *İslâm'da İtikadi-Siyasi ve Fikhi Mezhepler Tarihi*, s. 250-253.

³⁴ Bu ayetlerin bazıları için bkz., "Oysa kendilerine kitâb verilmiş olanlar, kendilerine açık deliller geldikten sonra, sırf aralarındaki kıskançlıktan ötürü onda anlaşmazlığa düştüler. Bunun üzerine Allah, kendi izniyle inanları, onların üzerinde ihtilâf ettikleri gerçeğe iletti." Bakara 2/213. "...Kitâb verilmiş olanlar, kendilerine ilim geldikten sonra sırf aralarındaki kıskançlıktan ötürü, ayrılığa düştüler..." Âl-i İmrân, 3/19. "Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı, onda birbirini tutmaz (ihtilâfın) çok şeyler bulurlardı." Nisâ 4/82.

³⁵ Bkz., Özen, "İhtilâf" md., *DİA*, XXI, 566.

³⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 118.

³⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, (muhakkikin dipnotu), 118.

³⁸ Nisâ, 4/82.

³⁹ Nisâ, 4/59.

sonuç olarak, bu durumun geçersiz ya da bâtil olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁰ Bu konuya ilişkin başka ayetleri de delil olarak zikreden Şâtıbî'ye göre bunlar, “*şeriatta* ihtilâfa yer olmadığı ve onun tümüyle tek bir yaklaşım ve hüküm üzere olduğu konusunda kesindir.” Bu bağlamda Şâtıbî, Müzenî'nin şu ifadesini nakletmektedir; “Allah, ihtilâfı yermiş ve görüş ayrılığı bulunduğu Kur'an ve sünnete başvurulmasını emretmiştir.”⁴¹

İhtilâfın meşruiyetini sorgularken Şâtıbî'nin başvurduğu bir diğer delil ise, İslâm bilginlerinin büyük çoğunluğunca benimsenen neshin de, ihtilâfın dinde bir temelini olmadığını kanıtladığını öne sürmesidir. Şâtıbî'ye göre, dinde ihtilâfın varlığı söz konusu olsaydı, o durumda nesih konusunun ya da nâsîh ve mensûhu belirlemenin bir yararı ve pratik faydası söz konusu olmazdı. Zira, her iki delil ile amel etmek başından itibaren ve sürekli olarak geçerliliğini korurdu veya sahih olurdu. Bir anlamda ihtilâf, dinin esaslarından biri olur ve bu esasa dayanılarak birbiri ile çelişen iki delil ile aynı anda amel etmek caiz olurdu. Ancak Şâtıbî böyle bir sonucun tümüyle geçersiz ya da bâtil olduğunu ve bunun *şeriatta* ihtilâfın bir temelini bulunmadığını gösterdiğini öne sürmektedir.⁴²

Şâtıbî'nin başvurduğu bir diğer argüman ise, *şeriatta* ihtilâfın varlığını ve meşruiyetini kabul etmenin, beşerî gücün üzerinde bir yükümlülüğe yol açacağını öne sürmesidir. Zira ona göre, birbiriyle çelişen iki delilin var olduğu ve her ikisinin de aynı anda Şâri tarafından amaçlandığı ya da talep edildiği varsayıldığında şu iki ihtimal söz konusu olur. Birinci ihtimal, mükellef, bu iki delilin her ikisinin de gereği ile yükümlüdür. İkinci ihtimal ise, mükellefin herhangi bir yükümlülüğü söz konusu değildir.⁴³

Onun bu bağlamda öne sürdüğü bir diğer argüman ise, fıkıh usulü bilginlerinin çelişen (*teâruz*) delillerin varlığı durumunda başvurulacak olan tercih ilkesine dair yaklaşımlarıdır. Nitekim hukuk teorisyenleri delillerin çelişmesi (*teâruz*) halinde tercihe gidilebileceği ve yeterli düzeyde bir araştırma yapmaksızın da, rasgele çelişen bu iki delilden birine yönelmenin yanlış olacağı konusunda görüş birliğine varmışlardır. O yüzden *şeriatta* ihtilâfın varlığını kabul etmek, tercihin imkânsızlığına yol açar. Aslında ona göre, bu durumda tercihin ne bir faydası ve ne de ona bir ihtiyaç söz konusu olacaktır. Dolayısıyla, *şeriatta* ihtilâfın varlığı bir esas olacak ve çelişmenin (*teâruz*) bulunması da sahih kabul edilecektir. Ancak Şâtıbî böyle bir sonuca ulaşmanın yanlış olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴

Şâri'in temel gayeleri açısından birbiri ile çelişen iki zıt delilin onun tarafından kastedildiğini düşünmek onun maksadının gerçekleşmesini imkânsız kılar. Bu yüzden Şâtıbî'ye göre aslında ‘ihtilâf tasavvuru imkânsız olan’ bir olgudur. Öyle ki, bir konuda aynı anda hem emir ve hem de nehiy söz konusu olduğunda, bundan fiilin işlenmesi anlaşılabilir, çünkü bu fiilden bir sakındırma bulunmaktadır. Benzer şekilde mükelleften bu fiili terk etmesinin istendiği de anlaşılabilir, çünkü bu fiilin yapılmasına dair bir emir söz konusudur. Dolayısıyla burada mükellefe getirilen hukukî yükümlülüğün konusu anlaşılabilir ve buna bağlı olarak da hiçbir şekilde onun yerine getirilmesi

⁴⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 1118-1119.

⁴¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 120.

⁴² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 121.

⁴³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 121.

⁴⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 122.

düşünülemez.⁴⁵

Şâtîbî, ihtilâfın varlığını gerektiren delillerin söz konusu olduğunu ve ihtilâfın da fiilen gerçekleştiğini öne süren itirazları da dile getirmiştir. Şâtîbî bu itirazlarda yer alan argümanları şöylece sıralar. Müteşâbih ayetlerin olması, ictihada mahal olan alanların bulunması, Şâri'in ihtilâfa imkân tanınması ve mütehidlerin fiilen ihtilâf etmiş olmalarıdır.⁴⁶ Bu itirazları ayrıntılı bir biçimde cevaplayan Şâtîbî, sonuç olarak *şeriatın* aslında, ihtilâfın söz konusu olmadığını ve onun ihtilâf esası üzerine kurulmadığını vurgulamaktadır. Ona göre ihtilâf, Şâri'in maksadı olarak kendisine başvuru olan bir esas değildir. Bununla birlikte ihtilâflar şer'î bir esastan değil, mükelleflerin bakış açılarından ve onların imtihan edilmeleri amacıyla kaynaklanmıştır. Böylece ona göre, *şeriat*ta hem usûl hem de fûrû alanında mutlak ve genel anlamda ihtilâfın bulunmadığı ve ihtilâfın yerildiği kesinlik kazanmıştır. Çünkü ona göre, fûrûya ait tek bir konunun bile ihtilâf amacıyla konulduğunun varsayılmış olması, mutlak anlamda *şeriat*ta ihtilâfın varlığı sonucunu doğururdu. Böyle bir yaklaşıma sahip olmak ona göre yanlıştır.⁴⁷

Teorik olarak ihtilâfın meşruiyetini sorgulayan böylesi bakış açılarının varlığının yanı sıra, pratik açıdan İslâm hukuk tarihinde ortaya çıkan hukukî ihtilâfların giderilmesine dönük önerilerin de getirildiğini görmekteyiz. Bu önerilerin, hukukun düzen işlevinin gerektirdiği hukukî birliği temin ve bu ihtilâfların doğuracağı muhtemel toplumsal ve siyasal bölünme ve hukukî düzensizliği giderme amacına dönük birtakım çözümler ortaya koyduğunu ifade edebiliriz. Nitekim özellikle bu bağlamda hukuksal ve yargısal birliğin sağlanması amacıyla dönük ilk teklifin İbnü'l-Mukaffâ (öl. 142/759) tarafından getirildiğini görmekteyiz. İbnü'l-Mukaffâ halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'a hukuk birliğinin temini amacıyla hukukî ihtilâfların derlenerek bunlardan tek bir kanun metni çıkarılmasını ya da bir kodifikasyona gidilmesini önermiştir. Bu amaç için de o, Mâlik'in *Muvatta'*ının kullanılmasını halifeye teklif olarak sunmuştur. Bunun üzerine halife Mansûr, İmam Mâlik'e bu teklifi götürmüştür. Ancak bu teklif başta *Muvatta'* sahibi Mâlik ve diğer önde gelen fıkıh bilginleri tarafından reddedilmiş ve benimsenmemiştir.⁴⁸

IV. MÂLİKÎ EKOLÜN KAYNAK TEORİSİNDE MÜRÂÂTÜ'L-HİLÂF İLKESİNİN YERİ

Delil (*asl*) türlerinin çokluğu açısından hukuk ekolleri içerisinde Mâlikî ekolün fıkıh usûlü birikiminin oldukça zengin olduğunu görmekteyiz. M. Ebû Zehra bu açıdan Mâlikî ekolün fıkıh usûlü literatürüne bakılacak olursa bir çok şer'î delilin ya da hukuk kaynağının sıralandığının görüleceğini ifade etmektedir. Sıralanan bu delillerin sayısı ya da isimleri konusunda farklı yaklaşımlar söz konusu olmakla birlikte, genel olarak benzer bir bakış açısının varlığından söz edebiliriz. Modern dönemde İmam Mâlik ve Mâlikî ekole ilişkin yapılan çalışmalardan birinin müellifi olan Ebû Zehra bu delilleri şöylece belirlemiştir; Kur'an, sünnet, icmâ, kıyâs, istihsân, örf, Medine ehlinin

⁴⁵ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 122-123.

⁴⁶ Bkz., Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 123-125.

⁴⁷ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 131-132.

⁴⁸ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz., *Risâletü Abdillâh İbnî'l-Mukaffâ fi's-Sahâbe*, (*Cemheretü Resâilil-'Arab fi Usûri'l-Arabiyyeti'z-Zâhire* içinde), (nşr. Ahmed Zeki Safvet), Beyrut, tsz., III, 39-41. Dihlevî, *el-İnsâf*, s. 17.

ameli, mürsel maslahat ve sedd-i zerîa.⁴⁹ Öte yandan Mâlikî hukuk ekolünde fetva ve yargı usûlüne dair eserinde Muhammed Riyâz, Mâlikî ekolde fetva verilirken başvuru naklî delilleri, Kur'an, sünnet, Medine ehlinin ameli, sahâbenin fetvaları, icmâ ve *mürââtü'l-hilâf* olarak sıralamaktadır.⁵⁰

M. Riyâz'ın bu sıralamasında da görüldüğü üzere, *mürââtü'l-hilâf* Mâlikî ekolde delil türlerinden ya da fetva verilirken başvuru naklî delillerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu delil türünün ya da ilkenin öncelikle anlam analizine yöneldiğimizde, iki kelimededen oluşan bir kavram ile karşılaşmaktayız. Bu iki sözcüğün bir araya getirilmesiyle kavramsallaştırılan *mürââtü'l-hilâf* taki ilk kelime (*mürâât*), sözlük anlamı açısından *münâzara* ve *murâkabe* anlamlarına gelmektedir.⁵¹ Bu kavramın ikinci kelimesi olan *hilâf* ise, yukarıda değinildiği üzere, sözlükte 'karşı gelmek, aykırı davranmak, zıtlasmak, muhalefet etmek' gibi anlamlara gelmektedir.⁵² Terminolojide ise, *mürââtü'l-hilâf*'ı M. Riyâz, İmam Mâlik'in asıllarından (delil) birisini oluşturduğunu ifade ederek şöylece tanımlamaktadır: "Müctehidin, hasmının -yani kendisine muhâlif olan müctehidin-, delili ile amel etmesidir."⁵³ Bu delilin ya da ilkenin, içermiş olduğu temel unsurlarını yansıtan bir tanımlama olarak da burada şu tarifi zikredebiliriz: "Muâz olan görüşü (*rey*) gerekli kılan şey (*müsevviğ*) nedeniyle o görüşü dayanmaktadır."⁵⁴

Bu delile başvurmanın meşruiyeti konusunda birtakım naklî deliller Mâlikî literatürde bulunmaktadır. Bunların başında Peygamberimizden nakledilen şu hadis yer almaktadır.⁵⁵ İmam Mâlik'in İbn Şihâb'tan, onun da Urve'den, Urve'nin ise Hz. Âişe'den rivayet ettiği ve sıhhati konusunda ittifak bulunan bu hadis kaynaklarda şöyle ifade edilmektedir; "Utbe b. Ebî Vakkâs kardeşi Sa'd b. Ebî Vakkâs'a gelerek, 'Zem'a'nın cariyesinin oğlu bendendir. Onu yanına al!' demişti. Bunun üzerine Sa'd fetih yılı gelince, çocuğu 'kardeşimin oğludur. Onu yanıma almamı bana söyledi' diyerek yanına almıştı. Abd b. Zem'a da kalkıp 'bu çocuk benim kardeşimdir, babamın cariyesi onu doğurmuş ve babamın döşeginde doğurmuştur' demiştir. Bunun üzerine Peygamberimiz Abd b. Zem'a'ya 'çocuk senin hakkındır' buyurarak çocuğu ona vermiş ve 'çocuk kimin döşeginde doğarsa onundur. Zina edene ise, mahrumiyetten başka bir şey yoktur' buyurmuştur. Ancak çocuk fizyonomisi açısından Utbe b. Ebî Vakkâs'a benzediği için, Peygamberimiz eşi olan Zem'a kızı Sevde'ye 'ondan örtün!' demiştir. Peygamberimizin emri üzerine Sevde de, kardeşi ölünceye kadar ona görünmemiştir."⁵⁶ *Mürââtü'l-hilâf*'ın meşruluğu noktasında naklî delil olarak bu hadise başvuran bilginler, Peygamberimizin burada iki ayrı hüküm tespit ettiğini öne sürmüşlerdir. Bunlardan ilki, çocuk kimin döşeginde doğarsa ona nispet edileceği hükmüdür. İkincisi ise, benzerlik hükmü sebebiyle ihtiyata dayanarak çocuğun Peygamberimizin eşi

⁴⁹ Ebû Zehra, Muhammed, *Mâlikî, Hayâtuhû ve Asruhû, Ârâuhû ve Fıkruhû*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1952, s. 376. Kaya, E. Sait, "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, XXVII, 524.

⁵⁰ Riyâz, Muhammed, *Usûlü'l-Fevâ ve'l-Kazâ fi'l-Mezhebi'l-Mâlikî*, Darü'l-beyzâ y.y., 1998, s. 401.

⁵¹ Bkz., İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, hlf, md.

⁵² Bkz., el-İsfehânî, *el-Mu'cem*, hlf, md. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, hlf, md.

⁵³ Riyâz, *Usûlü'l-Fevâ*, s. 401.

⁵⁴ Saîdî, Yahyâ, *Mürââtü'l-Hilâf fi'l-Mezhebi'l-Mâlikî*, Riyad 1998, s. 97.

⁵⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz., Saîdî, *Mürââtü'l-Hilâf*, s. 140 vd.

⁵⁶ İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed el-Hafîd, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, (thk. Mâcid el-Hamevî), Beyrut 1995, IV, 1587.

Sevde'ye namahrem olması hükmüdür.⁵⁷

Bu bağlamda başvurulmuş bir diğer naklî delili ise, kaynaklarda yer alan şu hadis oluşturmaktadır; "Hangi kadın velisinin izni olmaksızın evlenirse, nikâhı bâtıldır, bâtıldır, bâtıldır! Eğer zifaf gerçekleşirse, kocanın ondan istifade etmesi karşılığında kadının mehir hakkı vardır."⁵⁸ Şâtîbî bu hadiste yasak olan bir şeyin bir yönüyle sahih kılınmasının söz konusu olduğunu ifade etmektedir. O yüzden, bu nikâh hukukî sonuçlarını doğurarak, miras hükümleri uygulanmakta ve çocuğun nesebi de sabit olmaktadır. Böylesi fâsit bir nikâhın sahih bir nikâh gibi değerlendirilmesi, onun kısmen sahih oluşuna delil teşkil etmektedir. Şâtîbî sıhhati konusunda ihtilâfın söz konusu olduğu bu tür durumlarda hilâfa, yani muhâlif görüşlere riayet edilebileceğini ve böylece de zifaf sonrasında nikâhın fesâdına dair olan yönü ortaya çıksa da, o nikâhın feshine karar verilemeyeceğini öne sürmektedir.⁵⁹

Bu meyanda Şâtîbî, *mürââtü'l-hilâf*'in maslahat, kolaylık (*teysîr*) ve güçlüklerin kaldırılması ilkeleri ile ilişkisini de ortaya koymaktadır. Nitekim yukarıdaki örnekte geçen fâsit nikâhta olduğu üzere, nikâhın fesâdına hükmetme sonucunda doğacak olan mefsedet daha büyük ise, Şâtîbî bu fesâdın adalet ilkesine uygun olarak onaylanabileceğini öne sürmektedir. Zira bu olayda mükellef, zayıf (*mercûh*) da olsa bir delile uygun hareket etmektedir. "Bu durumda ona göre, zayıf delilin imâli, o fiile yasak hükmünün verilmesinden daha ehven olmaktadır. Çünkü zayıf (*mercûh*) delille hükmedilmemesi durumunda, o fiilin gerçekleşmesinden sonra, yasak hükmünün gerektirdiği mefsedetten daha büyük bir mefsedet ortaya çıkması söz konusu olmakta ve fiili işleyen kimseye daha büyük zararlar dokunmaktadır. Bu durumda, fiilin gerçekleşmesinden önce yasak delili daha güçlü iken, gerçekleşmesinden sonra ise, cevaz delili daha güçlü bir konuma gelmektedir. Çünkü her iki durumda da tercihi gerektiren deliller bulunmaktadır."⁶⁰ Görüldüğü üzere Şâtîbî burada, hilâfa riayetinin maslahat, kolaylık (*teysîr*) ve güçlüklerin kaldırılması ilkelerini esas alan temel mantığını ortaya çıkararak bakış açısıyla, hükmün bozulması durumunda yasağın mefsedetine eşit veya daha büyük başka bir mefsedet ortaya çıkması durumunun dikkate alındığını ifade etmektedir.⁶¹

Hilâfa riyeti, "ihtilâflı olan bir konuda muhâlif görüşün delilinin dikkate alınması"⁶² olarak tanımlayan Şâtîbî, üzerinde ittifak edilen konularda, ilgili meselenin deliline bakılmadığını, ancak ihtilâfa konu olan meselelerde muhâlif görüşünün göz önünde bulundurulacağını öne sürmektedir. İlgili muhâlif görüş Mâlikî ekolde *râcih* olan delile karşı olsa da, bu delil dikkate alınmaktadır. Şâtîbî, üzerinde ihtilâf edilen konuların, ittifak edilen meseleler gibi muamele görmeyeceğini ifade etmektedir. Örneğin, üzerinde ihtilâf edilen her fâsit nikâhla miras hükümleri sabit olur ve bu nikâhın feshedilmesi için ayrılmanın gerçekleşmesi gerekmektedir.⁶³

⁵⁷ Saîdî, *Mürââtü'l-Hilâf*, s. 142-143.

⁵⁸ Tirmizî, *Nikâh*, 14. İbn Mâce, *Nikâh*, 15.

⁵⁹ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 204.

⁶⁰ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 203-204.

⁶¹ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 205.

⁶² Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 150.

⁶³ Bu bağlamda Şâtîbî'nin konuyu açıklamak amacıyla aktardığı bir başka örnek ise şöyledir; Rükûa imamla birlikte giden kişinin, iftitâh tekbirini unutarak rükû için tekbir alması durumunda o kişi, imam ile birlikte namazına devam edebilir. Zira rükû için alınan tekbirin, iftitâh tekbiri yerine geçeceğini öne

Mürââtü'l-hilâf ilkesinin, daha çok maslahat düşüncesi temeline dayalı olmasından ötürü, istihsân delilinin bir uzantısı olarak değerlendirildiğini görmekteyiz. Zira müctehid hukuken muteber olan iki esası oluşturan 'zararın ortadan kaldırılması' ve 'maslahata riayet edilmesi' için muhâlifin delilinin medlûlünün gereğini göz önünde bulundurmaktadır.⁶⁴ Nitekim *el-İ'tisâm*'da Şâtıbî, *mürââtü'l-hilâf*'ı istihsân türlerinden biri olarak değerlendirmiş ve bu delil üzerine Mâlikî ekolde bir çok meselenin bina edildiğini ifade etmiştir.⁶⁵

Mâlikî hukuk ekolünde çoğunluğu oluşturan fıkıh bilginleri, bu delilin hukukun kaynaklarından birisi olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır. Bunların başında İmam Mâlik ve onun Mısırlı öğrencisi Ebû Abdillâh Abdurrahmân İbnü'l-Kâsım (öl. 191/806),⁶⁶ ve Endülüslü öğrencisi Muhammed b. Beşîr (öl. 198/813)⁶⁷ gibi isimler gelmektedir.⁶⁸ Nitekim Şâtıbî de hilâfa riayetin Mâlikî hukuk ekolüne ait bir delil olduğunu ilgili kavramın anlamını ortaya koyarken şöylece ifade etmektedir; "Göründüğü kadarıyla bu mezhepte hilâfa riayet edilmekte yani ihtilâflı bir meselede karşı görüşün delili dikkate alınmaktadır."⁶⁹

Saîdî *mürââtü'l-hilâf*'ın Mâlikî ekolün çoğunluğu (*cumhûr*) tarafından, tercih imkânının söz konusu olmadığı ve uygun bir sebep bulunduğu zaman kullanıldığını öne sürmektedir. Bu konuda bazı bilginlerin *mürââtü'l-hilâf*'ı reddettiklerine dair yorumlar olmakla birlikte bunun doğru olmadığını, zira onların pratikte (*fürû'*ya ilişkin konularda) bunu uyguladıklarını ifade etmektedir. Saîdî bu fıkıh bilginlerine örnek olarak ise, Mâlikî fıkıh bilginleri Kâdî İyâz (öl. 544/1149) ve Kayravanlı Ebü'l-Hasan el-Lahmî'nin (öl. 478/1085) isimlerini zikretmektedir.⁷⁰

Ancak, Mâlikî ekolde bu ilkenin kaynak değeri ve tanımlanması konusunda bir görüş ayrılığının varlığı söz konusudur. Bu noktada Mâlikî hukuk literatüründe bu ilkenin tanımlanmasının, özellikle Şâtıbî tarafından tartışmaya açıldığını görmekteyiz. Bu tartışmalar çerçevesinde *mürââtü'l-hilâf*'ın bu ekolün hukuk literatüründe terminolojik açıdan tanımlandığını görmekteyiz. Yapılan tanımlamaların çoğunun da ilgili tartışmanın taraflarınca yapıldığına şahit olmaktadır. Kavramın tanımlanmasına ilk kez, Tunuslu Mâlikî fıkıh bilgini Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdisselâm b. Yûsuf el-Hevvârî'de (öl. 749/1348)⁷¹ rastlamaktayız. Daha sonra yine dönemin Faslı Mâlikî

→ →

sürenler bulunmaktadır. Yine benzer şekilde, nafile namaz kılan kişi, unutarak üçüncü rekât için ayağa kalkarsa, dört rekât olarak kılan nafile namazlarına cevaz verenlerin görüşlerine dayanarak namazına bir rekât daha ilâvede bulunur ve namazını bu şekilde tamamlayabilir. Bkz., Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 150.

⁶⁴ Riyâz, *Usûlü'l-Fevâ*, s. 404.

⁶⁵ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, Riyad 1996, II, 171.

⁶⁶ Biyografisi için bkz., Kâdî İyâz, *Tertibü'l-Medârik ve Takrîbül-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlikî*, (thk. A. Bekir Mahmûd), Beyrut tsz., II, 602.

⁶⁷ Biyografisi için bkz., Kâdî İyâz, *Tertibü'l-Medârik*, III, 327-339.

⁶⁸ Kâdî İyâz, el-Lahmî ve Ebû İmrân el-Fâsî gibi bazı önde gelen Mâlikî fıkıh bilginlerinin bu delile başvurmayı reddettikleri ya da son dönem bazı Mâlikî müelliflerde bu delili benimsemediklerine dair yaklaşımlar söz konusu olsa da, Saîdî bunun yanlış olduğunu, onların da *mürââtü'l-hilâf*'ı bir delil olarak benimzediklerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Saîdî, *Mürââtü'l-Hilâf*, s. 130 vd. Ancak Saîdî'nin bu yaklaşımı oldukça genelleyci bir nitelik arz etmektedir. Zira görüldüğü üzere, Şâtıbî'nin konuya ilişkin esaslı eleştirileri söz konusudur.

⁶⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 150.

⁷⁰ Saîdî, *Mürââtü'l-Hilâf*, s. 155.

⁷¹ Biyografisi için bkz., İbn Ferhûn, Burhâneddîn İbrâhim b. Ali, *ed-Dibâcü'l-Müzhzeb fî Ma'rifeti Ayâni Ulemâ'i'l-Mezheb*, (I-II), (thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr), Kahire tsz., II, 329. Nübâhî, Ebü'l-

→ →

fıkıh bilginlerinden ve Şâtibî'nin de hocası olan Ebü'l-Abbâs Ahmed b. el-Kabbâb el-Fâsî (öl. 778/1376) tarafından kavramın tanımının yapıldığını görmekteyiz.

Bunlardan Ebü'l-Abbâs Ahmed b. el-Kabbâb, aşağıda konu edileceği üzere, bu konuyu tartışmaya açmak için Şâtibî'nin kendisine göndermiş olduğu mektuba cevap mahiyetinde bu sorunu ele almıştır. el-Kabbâb bu meselenin bir çok ilim adamının zihninde bir sorun olarak var olduğunu ifade ederek sözlerine başlamış ve bu ilkenin mezhebin güzelliklerinden (*mehâsin*) olduğunu belirterek devam etmiştir.⁷² Onun ardından Şâtibî'nin *Muvâfakât*'ında bir tanımın yer aldığını görüyoruz. Bunun dışında, Şâtibî'nin bu konuda yazıştığı Tunuslu Mâlikî fıkıh bilgini Ebû Abdillâh Muhammed el-Vergammî İbn Arafe'nin (öl. 803/1401)⁷³ de bu konuya ilişkin yaklaşımını ortaya koyduğunu görmekteyiz.⁷⁴

Şâtibî bu konuda Fas ve İfrîkiyye'den (Tunus) yukarıda isimleri geçen hukuk bilginleri ile yazıştığını ve tartıştığını, kendisi bizzat *el-Muvâfakât* ve *el-İ'tisâm* adlı eserlerinde ifade etmektedir.⁷⁵ Nitekim Venşerîsî (öl. 914/1504), Şâtibî'nin yaşadığı dönemde yukarıda isimlerini zikrettiğimiz bilginlerle, *mürââtü'l-hilâf* konusunda yaptığı bu tartışmaları aktarmaktadır. Şâtibî'nin bu konuda yönelttiği sorulara, İbn Arafe ve el-Kabbâb cevap yazmışlardır.⁷⁶ Görüldüğü üzere, konuya ilişkin tartışmanın taraflarının başında Şâtibî gelmektedir. Bu yüzden konuyu, Şâtibî'nin başlattığı bu tartışmanın taraflarının görüşleriyle birlikte ele almaya çalışacağız.

V. ŞÂTİBÎ'NİN HİLÂFA RİAYET (MÜRÂÂTÜ'L-HİLÂF) İLKESİNE YAKLAŞIMI

Câbirî'nin ifadesiyle, "Arap aklının fıkıh usûlü alanında ulaştığı zirveyi temsil eden" öncü isimlerden birisi olan Şâtibî, "fıkıhı zanna değil de burhâna, yani kesinliğe dayanan bir ilim elde edebilecek şekilde yeniden yapılandırmayı" amaçlamıştır.⁷⁷ Bu amacını Şâtibî, *el-Muvâfakât* adlı eserinin girişinde metodolojiye dair vermiş olduğu mukaddimelerinin ilkinde ortaya koymaktadır. Bu mukaddimede Şâtibî temel amacını ortaya çıkaran şu ifadelerle yer vermektedir.

"Fıkıh usûlü katîdir, zannî değildir. Bunun delili ise, fıkıh usûlü'nün *şeriatın* küllî esaslarına dayanmasıdır. *Şeriatın* küllî esaslarına dayanan şeyler ise katîdir. Birinci öncülün doğruluğu, kesinlik ifade eden tümevarım yöntemi ile ortaya çıkmıştır. İkinci öncülün doğruluğu ise, farklı açılardan kanıtlanabilir. Birincisi, fıkıh usûlü ya aklî ilkelere ya da şer'î delillerden çıkarılan küllî tümevarıma bağlıdır ve bunlar katîdir. Bu ikisine eklenebilecek olan üçüncüsü de bu ikisinden oluşmaktadır. Bu iki katîden oluşan da aynı şekilde katîdir. İşte bu da fıkıh usûlüdür."⁷⁸

→ →

Hasan, *Târîhu Kudâti'l-Endelüs*, Beyrut 1983, s. 161-163. Mahlûf, Muhammed, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikîyye*, Beyrut tsz, s. 210.

⁷² Venşerîsî, Ebü'l-Abbâs, *el-Miyâru'l-Mu'rib, ve'l-Câmiu'l-Muğrib an Fetâvâ Ulemâi İfrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, (I-XIII), Beyrut 1981, VI, 387-388.

⁷³ Biyografisi için bkz., Gurâb, Sa'd, "İbn Arafe" md., *DİA*, XIX, 316-317.

⁷⁴ Bkz., Venşerîsî, *el-Miyâru'l-Mu'rib*, VI, 378. Saîdî, *Mürââtü'l-Hilâf*, s. 68.

⁷⁵ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, IV, 152; *el-İ'tisâm*, II, 172.

⁷⁶ Venşerîsî, *el-Miyâru'l-Mu'rib*, VI, 387-388.

⁷⁷ Câbirî, M. Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. B. Köroğlu; H. Hacak; E. Demir), İstanbul 1999, s. 667, 670.

⁷⁸ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, I, 29-30.

Câbirî'nin vurguladığı üzere, burada Şâtıbî'nin ortaya koyduğu temel amaç, *şeriatın* bütünüyle kesinlik (*katilik*) üzerine inşa edilmesidir. Bu amacın gerçekleşebilmesi de, öncelikle *şeriatın* tümel (*küllî*) ilkelerine dayalı olan fıkıh usûlünün kesinliğinin formüle edilmesine dayanır. Buna bağlı olarak da fıkıh usûlünün yapısının, burhânî bir ilme dönüşümüne imkân sağlayacak şekilde yenilenmesi ile bu amaç gerçekleşebilir.⁷⁹

Şâtıbî'nin tümelere referansla fıkıh usûlünün kesinliği düşüncesini inşa etme çabası, bu noktada ilgimizi, tümel (*küllî*) ve tikel (*cüzi*) arasındaki ilişkiye çekmektedir. Bu meyanda Câbirî'nin gündeme getirdiği şu soru anlam kazanır; *Şeriat* tikel hükümlerden oluşmasına rağmen *şeriat*ta tümelden bahsetmek nasıl mümkün olabilir? Şâtıbî, tümel ile tikel arasındaki diyalektik ilişkinin derin bir kavranışından hareketle bu temel soruyu cevaplandırır.⁸⁰ Ona göre, tümel (*küllî*) ilkeyi göz ardı ederek tikele (*cüzi*) yönelen veya tikeli göz ardı ederek, tümelden hareketle hükme ulaşmaya çalışan kişi hata eder. Şâtıbî'ye göre tikellerin ele alınması ve onların tümevarıma tâbi tutulması sonucunda elde edilen tümele dair bilgi, tikelleri bilmeden önce bizim tarafımızdan bilinemez. Çünkü varlık âleminde tümelden söz edilemez. Tümelin bilgisi, tikellerin zımında bulunduğundan dolayı, tikeli göz ardı ederek tümelle yetinmek, henüz var olmayan ya da bilinmeyen bir şey ile yetinmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla tümele dair bilgiyi ortaya çıkaran araç, tikele ait bilgimizdir. Sonuç olarak ona göre, tümelin bir parçası olması nedeniyle tikele ait bilginin göz ardı edilmesi aslında tümelin reddedilmesi anlamına gelmektedir.⁸¹

Fıkıh ve fıkıh usûlü alanında böylesi bir kesinlik arayışında olan Şâtıbî, *şeriatın* bütünlüğü ilkesini amaçlamıştır. Bu bütünlük fikrinin metodolojik temelini ise tümeler ile tikeller arasında kurmuş olduğu bu diyalektik yapıda ortaya koymuştur. Daha sonraki aşamada Şâtıbî, bu kesinlik düşüncesini zedeleyici nitelikte olan ihtilâf meselesine yönelik tavrını belirginleştirmiştir. Böylece ihtilâf meselesi çerçevesinde Endülüs Mâlikî hukuk geleneğinde tartışmaların ve farklı yaklaşımların varlığı kendisini göstermiştir. Nitekim, yukarıda da değinildiği üzere, bu konunun bir grup ilim adamı tarafından sorun olarak değerlendirildiğini bizzat Şâtıbî de ifade etmiştir.

Şâtıbî, bu isimlerden birisi olarak zikrettiği Ebû Ömer İbn Abdilberr'in (öl. 463/1070), '*şeriat*ta hilâfın delil (*hüccet*) olamayacağını' ifade ettiğini belirtmektedir. Bu ifadenin açık ve net olduğunu belirten Şâtıbî'ye göre, iki ayrı yaklaşımın delillerinin mutlaka birbiri ile çelişeceğini (*teâruz*) ve her bir yaklaşımın da diğer görüşün gerektirdiğinin tersini icap ettireceğini öne sürmektedir. Böylece ona göre, "onlardan her birine diğerinin gereğini, ya da gereğinin bir kısmını vermek hilâfa riayet etmek" anlamına gelmektedir." Şâtıbî bunun da birbiri ile bağdaşması mümkün olmayan iki şeyin telif edilmeye ya da birleştirilmeye çalışılması anlamına geleceğini ifade etmektedir.⁸² Endülüs Mâlikî hukuk tarihinin gelişim sürecindeki hilâf konusuna dair bu tartışmalarda ortaya çıkan dört eğilimden birisini oluşturan bu yaklaşım, Şâtıbî'nin de benimsemiş olduğu görüşü oluşturmaktadır.⁸³

Konuya ilişkin ikinci yaklaşım, tasavvufî eğilimin etkisi altında ortaya çıkan bir görüşü ifade etmektedir. Bu eğilimde olan fıkıh bilginleri, görüş ayrılıklarının

⁷⁹ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 671.

⁸⁰ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 672.

⁸¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 8-9.

⁸² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 151.

⁸³ Mes'ûd, M. Hâlid, *İslâm Hukuk Teorisi*, (çev. Muharrem Kılıç), İstanbul 1997, s. 187.

bulduğu konulara girilmesinin, kişiyi en kolay olan görüşe meyletme düşüncesine götürebileceğini öne sürerek, ihtilâfların defedilmesinin gerekliliğini ifade etmişlerdir. Kolay olan görüşe meyletme onlara göre, *azimet* karşısında *ruhsat*'ın tercih edilmesi anlamına gelmektedir. Mükellef açısından doğru olan ise *ruhsat*'a değil *azimet*'e yönelmesidir.⁸⁴

Üçüncü yaklaşım, hilâfın varlığının caizlik delili oluşturduğunu öne süren görüştür. Bu görüşü Şâtîbî şöyle dile getirmektedir:⁸⁵ “Bir mesele hakkında yasaklanmasına ya da men’ine dair fetva verildiği zaman; “Niçin yasaklıyorsun? Halbuki mesele, üzerinde ihtilâf edilen bir konudur” denilir. Böylece ilgili mesele üzerinde salt ihtilâfın vuku bulmuş olması caizlik delili kılınır. Oysa gerçekte, meselenin caiz olduğunu gösteren herhangi bir delil söz konusu değildir... Bu, hukuken yanlış bir yaklaşımdır. Zira hukuken muteber olmayan bir şey muteber yapılmakta, delil olmayan şey de delil kılınmaktadır.”⁸⁶

Dördüncü yaklaşım ise, yukarıda da işaret edildiği üzere, Şâtîbî'nin tartışmaya açtığı, Mâlikî fıkıh bilginlerince uygulanan ve paradoksal bir durum yaratan *mürââtü'l-hilâf* ilkesidir. Hukukun düzen işlevi açısından bu ilkenin uygulanması, hukuk uygulamalarında birliği ve düzeni zedeleyici bir unsur olarak ortaya çıkmıştır. Halbuki hukuk, her şeyden önce düzen düşüncesine dayanan bir olgu olup, kavramsal açıdan düzen, ölçü ve sınır fikirlerini özünde taşımaktadır. Bu yönüyle hukuk kavramı ile düzensizlik, ölçsüzlük ve keyfilik gibi kavramlar arasında bir zıtlık ilişkisi söz konusudur. Düzen işlevinin gereği olarak da hukuk, uygulamalarda birliği temin ve düzensizliği dışlayan bir doğaya sahiptir.⁸⁷ Bu düşünceden hareketle de Şâtîbî'nin öncelikle hukukî görüş ayrılıkları ve bunun teoriye ve uygulamaya yansımaları konusunda olumsuz bir tavır takındığını ifade edebiliriz.

Endülüs ve Kuzey Afrika bölgesine özgü, uygulamada hukukî ve yargısal birliği zedeleyici nitelikteki bir diğer metodik unsur ise *amel*dir. *Amel* uygulamasıyla Mâlikî hukuk bilginleri, bu bölgede toplumsal yaşamın gerektirdiği ihtiyaçları karşılama adına ekol içinde meşhur veya râcih olan görüşü terk edip, zayıf görüşe yönelmişlerdir. Yaklaşık olarak dördüncü/onuncu yüzyılda başlayan bu uygulama, yerel hukukî uygulamalar (*amel*) olarak adlandırılmıştır. Böylece, Kayravan *amel*'i, Fas *amel*'i ve Endülüs *amel*'i⁸⁸ olarak bilinen yerel hukuk uygulamaları bu bölgelerde ortaya çıkmıştır.⁸⁹ Endülüs Mâlikî hukuk geleneğinde farklı yerel hukuk uygulamaları, hukukî ve yargısal birliği bozacak düzeyde uygulamada farklılıklara yol açmıştır. Bu farklılıklar, yerel hukuk uygulamalarının (*amel*) bir hukuk kaynağı olarak kabul edilmesinden

⁸⁴ Bkz., Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 144-145. Mes'ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, s. 187.

⁸⁵ Mes'ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, s. 188.

⁸⁶ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 141.

⁸⁷ Çağıl, O. Münir, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, İstanbul 1966, s. 24.

⁸⁸ Bunlardan Endülüs *amel*'i Emevî döneminde batı İslâm dünyasında egemen olmuştur, ancak daha sonra diğer yerel hukuk uygulamaları (*amel*) daha baskın hale gelmiştir. Bkz., Mes'ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, s. 189. Masud, M. Khalid, “A History of Islamic Law in Spain: An Overview”, *Islamic Studies*, 30: 1-2 (1991), s. 26. Cîdî, Ömer b. Abdülkerîm, *el-Urf ve'l-Amel fi'l-Mezhebi'l-Mâlikî ve Mefhûmuhâ ledâ Ulemâi'l-Mağrib*, Rabat 1984, s. 419 vd.

⁸⁹ *Amel* fikhî konusunda ayrıntılı bilgi için bkz., Cîdî, Ömer b. Abdülkerîm, *el-Urf ve'l-Amel fi'l-Mezhebi'l-Mâlikî ve Mefhûmuhâ ledâ Ulemâi'l-Mağrib*, Rabat 1984, s. 337-510. Amrânî, Ahmed Emîn, *el-Hareketü'l-Fikhiyye fi Ahdî's-Sultân Muhammed b. Abdullah el-Alevî*, (I-II), Rabat 1996, s. I, 43 vd. Dönmez, İ. Kâfi, “Amel-i Fâsi” md., *DİA*, III, 25-27. Kaya, E. Sait, “Mâlikî Mezhebi” md., *DİA*, XXVII, 527-528.

kaynaklanmıştır. Yukarıda da değinildiği üzere, farklı hukuk uygulamalarının ortaya çıkmasında, hilâfa riayet ilkesinin bir kaynak olarak benimsenmesi ve kullanılması da etkili olmuştur.⁹⁰

Şâtîbî'nin bu konuyu tartıştığı isimlerden el-Kabbâb, bu meseleye ilişkin olarak verdiği cevabında *mürâatü'l-hilâf*'ı, "her bir delile hükmünü vermektir" şeklinde tanımlamıştır.⁹¹ Ona göre şer'î delillerden bazılarının kuvvet derecesi o düzeyde olur ki, o delile bakan kişinin bu delil ile amel etmesi gerekir. Bu durumda hilâfa riayete yönelmenin bir anlam ve değeri söz konusu değildir. Ancak bazı deliller vardır ki, bunların birisi kuvvetlidir ve bunlardan birisinin emâresi kuvvet ve rüchâniyet açısından daha tercihe şayandır. Bu tür durumlarda ona göre, hilâfa riayet (*mürâatü'l-hilâf*) ilkesine başvurmak uygun olur. Bu bağlamda İmam Mâlik şu ifadeye yer vermiştir: Başlangıçta *zann-ı gâlib*'e göre tercihe şayan olan *ercâh* delil ile amel edilir. Örneğin başka bir delilin gereğine göre bir sözleşme yapıldığında veya bir ibadet gerçekleştirildiğinde ne akit feshedilir ve ne de ibadet bâtil olur.⁹²

Yapılan bu tanımlamaların açıklanması bağlamında, literatürde verilen örneklerle burada başvurmamız uygun olacaktır. Bu örneklerden birisi şudur: Murdar hayvanın derisi konusunda fıkıh bilginleri arasında görüş ayrılığı (*ihtilâf*) söz konusudur.⁹³ Mâlikî ve Hanbelî ekollerdeki meşhur görüşe göre murdar hayvanın (*meyte*) derisi ister tabaklanmış olsun ister olmasın, ölü hayvanın bir parçasıdır. Bu yüzden de murdar hayvanın derisi necis olup, ayette hükmü bildirildiği üzere kullanımı haram kılınmıştır.⁹⁴ Ayrıca konuya ilişkin bir hadiste Peygamberimizin "Murdar hayvanın ne derisinden ve ne de sinirinden yararlanın"⁹⁵ buyurduğu nakledilmektedir. Ebû Hanîfe ve Şâfiî ise, derinin tabaklanması durumunda kullanımına cevaz vermişlerdir. Bu görüş sahipleri, "Deri tabaklandığı zaman temiz olur (*tâhir*)"⁹⁶ hadisine dayanarak görüşlerini beyan etmişlerdir. Örneğin Mâlikî bir fıkıh bilgini, at derisi üzerinde namaz kılma konusunda kendi delilinin gereği doğrultusunda bunun caiz olmadığı yönünde hüküm verir. Ancak kendisine somut bir hukukî sorun (*nâzile*) geldiği zaman, böyle bir deri üzerinde kılınan namazın caiz olduğunu öne sürerek muhâlif delile itibar eder. O, başlangıçta kendi delili ile hükmünü ortaya koymaktadır. Ancak, böylesi bir hukukî sorunla karşılaştığı durumda muhâlif delile istinaden görüşünü ya da çözümünü değiştirerek bildirmektedir.⁹⁷

Bu tartışmanın taraflarından birisi de, *mürâatü'l-hilâf*'ı "medlûlünün gereği olan delilin imâli"⁹⁸ şeklinde tanımlayan İbn Arafe'dir.⁹⁹ Bu tanımlamayla İbn Arafe'ye göre

⁹⁰ Mes'ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, s. 88.

⁹¹ Ebü'l-Abbâs el-Kabbâb'ın bu tanımı üzerine yaptığı değerlendirmede Saîdî, bu tanımın *mürâatü'l-hilâf*'ın tüm unsurlarına ya da rükünlerine (birinci ve ikinci delilin gereğini zikretmek gibi) işaret edilmediğini vurgulamaktadır. Bkz., Saîdî, *Mürâatü'l-Hilâf*, s. 82.

⁹² Venşerîsî, *el-Miyâru'l-Mu'rib*, VI, 388.

⁹³ Bu ihtilâfin ayrıntısı konusunda bkz., İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, I, 155-157.

⁹⁴ "Size leş haram kılınmıştır.", Mâide, 5/3.

⁹⁵ Ebü Dâvûd, *Kitâbü'l-Libâs*, 26/42, no. 5/27.

⁹⁶ Müslim, *Kitâbü'l-Hayz*, 3/27, no. 366; Ebü Dâvûd, *Kitâbü'l-Libâs*, 26/41, no. 4123.

⁹⁷ Bkz., Saîdî, *Mürâatü'l-Hilâf*, s. 69-71.

⁹⁸ Venşerîsî, *el-Miyâru'l-Mu'rib*, VI, 378.

⁹⁹ Saîdî, İbn Arafe'nin yapmış olduğu bu tanımı değerlendirirken bu tanımlamanın, delilin imâli, birinci medlûlün gereği ve ikinci medlûlün gereğinden oluşan *mürâatü'l-hilâf*'ın rükünlerine işaret ettiğini belirtmektedir. Ona göre, bu tanımlamada biraz belirsizlik olsa da, İbn Arafe'nin vermiş olduğu örneklerle

bu ilke, müctehidin her iki delilin gereklerine riayet etmesini ifade etmektedir. Böylece müctehid bu delillerden hiçbirini terk etmemiş ve aynı anda her ikisine de uymuş olmaktadır.¹⁰⁰ İbn Arafe bu konuya örnek olarak, İmam Mâlik'in *şığâr* nikâhı¹⁰¹ konusundaki yaklaşımını zikretmektedir. Bu tür bir nikâhın geçerliliği konusunda fıkıh bilginleri görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Mâlik, mehirsiz olarak gerçekleşen bu nikâhın, konuya ilişkin hadise dayanarak, zıfaf öncesi ve sonrasında hükmünün fâsit olduğunu öne sürmüştür. Buna bağlı olarak, bu nikâh sözleşmesi geçersiz olunca, bu sözleşmeye terettüp edecek sonuçlar da ortadan kalkacaktır.¹⁰² Ebû Hanîfe ise, ilgili hadisteki yasaklamanın kerâhiyet ifade ettiğini öne sürerek bu tür nikâhın sahih olduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla ona göre, bu sözleşme sahih bir sözleşme olup, miras gibi evliliğin hukukî sonuçlarını doğuracaktır. Bu noktada Mâlik'e göre, bu tür nikâhın fâsitliği konusundaki delilin gereği olarak miras gibi hukukî sonuçların doğmaması gerekirken, Ebû Hanîfe'nin delilinin gereği ile hüküm vermiştir. Böylece fâsit olan bu nikâhın gerçekleşmesinden sonra hukukî sonuçlarını doğuracağı yönünde bir görüş belirtmiştir.¹⁰³

İbn Arafe'nin hilâfı savunan bu yaklaşımına göre sorun daha çok, delillerin eşitlenmesi (*tesâvü'l-edille*), birleştirilmesi (*cem'*) ve *mürââtü'l-hilâf* ilkesi bağlamında değerlendirme konusu edilmiştir. Öte yandan Şâtıbî ise, hilâf sorununu delillerin çelişmesi (*teâruzü'l-edille*) olarak değerlendirmiş ve dolayısıyla bu sorunun delillerin tercihi (*tercîhu'l-edille*) bağlamında ele alınmasının gerekliliğini vurgulamıştır.¹⁰⁴

Şâtıbî'nin yapmış olduğu bu yazışmada dile getirdiği eleştiri noktalarından birisi şudur: Ona göre, *şeriatta* bir fıkıh prensibi olarak bu ilkenin esası bilinmemektedir. İki görüş arasındaki farklılık kaçınılmaz olarak birbiriyle çelişen iki ayrı delile dayanmak durumundadır. Şâtıbî'ye göre, bir müctehid için en düşük tercih yönüyle bile olsa, bu delillerden birisini tercih ettiği zaman, usûlde belirlenmiş olan temel ilke gereğince onun bu delile dönmesi ve diğerlerine yönelmemesi gerekir. Dolayısıyla bu, fıkıh bilgininin kendisine göre zayıf (*mercûh*) olan başkasının (muhalif görüş sahibinin) delilini alarak, ona göre kuvvetli (*râcih*) olan görüşü terk etmesidir. Şâtıbî'ye göre bu yaklaşım, usûl ilminin belirlenmiş temel kaidelerine aykırılık oluşturmaktadır. Şâtıbî, bu konunun İbn Abdilber tarafından *el-İstizkâr* adlı eserinde sorun olduğuna dikkat çekildiğini ifade etmektedir.¹⁰⁵

Şâtıbî'nin yöneltmiş olduğu bu soruya ya da eleştirisine cevap mahiyetindeki yaklaşımını İbn Arafe şöyle ortaya koymaktadır: İbn Arafe'ye göre, bu bir yönüyle müctehidin kendisine göre daha kuvvetli olan (*ercah*) kendi delilini imâli ve diğer yandan muhalif görüşe sahip olan diğer müctehidin de ona göre daha kuvvetli olan (*ercah*) delilini uygulamasıdır. Ancak ona göre, ayrı ayrı her bir durum için daha kuvvetli olan (*ercah*) delil ile amel etmek, birinin imâli diğerinin terki anlamına

→ →

yapmış olduğu açıklamanın bu kapalılığı gidermektedir. Bu tanımlama, fiilin gerçekleşmesinden öncesini ve sonrasını içermektedir. Zira herhangi bir kayıtlama söz konusu olmaksızın, ibare mutlak olarak verilmektedir. Bkz., Saîdî, *Mürââtü'l-Hilâf*, s. 83.

¹⁰⁰ Mes'ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, s. 191.

¹⁰¹ İki erkeğin mehirsiz olarak kız kardeşlerini birbirlerine karşılıklı olarak nikâhlamalarıdır.

¹⁰² Venşerîsî, *el-Miyâru'l-Mu'rib*, VI, 378.

¹⁰³ Bkz., Saîdî, *Mürââtü'l-Hilâf*, s. 73.

¹⁰⁴ Mes'ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, s. 193.

¹⁰⁵ Venşerîsî, *el-Miyâru'l-Mu'rib*, VI, 367.

gelmemektedir.¹⁰⁶

Şâtıbî'nin konuya ilişkin olarak getirmiş olduğu eleştiri noktalarından birisi de, Mâlikî fıkıh bilginlerinin bu ilkenin uygulanması veya bu delile başvurulması konusunda tutarlı bir tutum sergilememeleri olmuştur. Fıkıh bilginlerinin bazı konularda bu ilkeye başvurdukları halde, bazılarında uygulamaya koymamalarının, bu ilkenin hukukî değerinde bir kuşku yarattığını ifade etmiştir.¹⁰⁷ Ona göre, bu delile veya ilkeye başvurmak ya hukuken geçerlidir ya da değildir. Eğer böylesi bir hukukî geçerliliği ya da sahihliği söz konusu ise ve usûlde başvurulması gereken bir delil olma niteliğini taşıyorsa, buna mutlak olarak itibar edilmesi gerekmektedir. Ancak durum böyle değilse, bu delilin ya da ilkenin mutlak olarak ilgası gerekmektedir.¹⁰⁸

Yapılan bu tartışmaların sonucunda Şâtıbî'nin, *mürââtü'l-hilâf*'in temelsiz bir husus olduğu düşüncesini benimsediğini¹⁰⁹ ifade edebiliriz. Zira her şeyden önce ona göre, bu ilkeye temel oluşturan hilâfın varlığı söz konusu değildir. Nitekim Şâtıbî bu yaklaşımını fıkıh usûlünde, yukarıda da ifade edildiği üzere, 'şer'î hükümlerde görüş ayrılıkları bulunsa da hukukun sonuçta tek bir görüşe çıkacağı¹¹⁰ ilkesi ile temellendirmiştir. Bunun yanı sıra onun hukuk teorisinin temel öncüllerinden birisini oluşturan "fıkıh usûlünün katılığı"¹¹¹ ilkesi doğrultusunda benimsediği tümel (*küllî*) ve tikel (*cüzî*) diyalektiği onun bu yaklaşımının teorik temelini oluşturmuştur. Ayrıca Şâtıbî'nin, hukukun düzen işlevinin hukuk uygulamalarında bir birlik ve düzeni gerektirmesinden ötürü, bu düzen fikrini zedeleyen bir unsur olarak algıladığı *mürââtü'l-hilâf* uygulamasına karşı çıktığı da öne sürülebilir. Nitekim bu yaklaşımın teorik temelini yukarıda sözünü ettiğimiz hukukun bütünlüğü ilkesinde bulduğunu da söyleyebiliriz.

VI. SONUÇ

İslâm hukukunun tarihsel gelişim sürecinde hukukî görüş ayrılıkları (*ihtilâf*) doğal tarihsel bir olgu olmanın yanı sıra, hukuk düşüncesinin gelişimi ve hukukun bizzat üretimi anlamında merkezî bir konumda yer almıştır. Öyle ki, ihtilâf daha fıkıh ilminin teşekkül döneminde ilmin iki ana unsurundan birisi olarak (icmâ ve ihtilâf) kabul edilmiştir. Böylesi bir merkezî konuma sahip olması yönüyle, ihtilâf konularına ilişkin bilginin, ictehad edebilmenin ve fetva verebilmenin temel şartı olarak kabul edildiği görülmektedir.

Hukukî görüş ayrılıklarına (*ihtilâf*) karşı İslâm hukukunun oluşum sürecinin ilk evrelerinden itibaren müsamahakâr bir tutumun var olduğunu görmekteyiz. Ancak bunun yanı sıra, bazı fıkıh bilginleri ve ekoller tarafından ihtilâfın meşruiyetinin sorgulandığına da şahit olmaktayız. Bu sorgulamada temel argümanların, vahyî bildirimde ifadesini bulan ihtilâfın yerildiği düzenlemeler üzerinde temellendirildiğini görmekteyiz. Konumuz açısından bu sorgulamayı gerçekleştiren Şâtıbî'nin yaklaşımı önem arz etmektedir. Zira onun *mürââtü'l-hilâf* ilkesi konusundaki yaklaşımının da

¹⁰⁶ Venşerîsî, *el-Miyâru'l-Mu'rib*, VI, 379.

¹⁰⁷ Mes'ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, s. 190.

¹⁰⁸ Venşerîsî, *el-Miyâru'l-Mu'rib*, VI, 367.

¹⁰⁹ Mes'ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, s. 192.

¹¹⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 151.

¹¹¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 29.

temelini, onun ihtilâf meselesine bakışı oluşturmaktadır. Bu meyanda Şâtîbî'nin yaklaşımını belirleyici olan temel ilke, onun *el-Muvâfakât*'ının başında belirlediği "fıkıh usûlü katîdir, zannî değildir" öncülü olmuştur. Bu öncülle Şâtîbî bu ilmin tümel (*küllî*) esaslara dayalı olduğunu ortaya koymuştur.

Mürââtü'l-hilâf delili ya da ilkesi hukuk kaynaklarının sayısı açısından oldukça zengin bir birikime sahip olan Mâlikî hukuk ekolünde başvurulan delillerden birisi olarak literatürde yer bulmaktadır. Ancak bununla birlikte bu ilkenin tanımlanması ve kaynak değeri konusunda ekol içi bir tartışmanın varlığına şahit olmaktayız. Bu tartışmayı yapan isimlerin başında yer alan Şâtîbî, meseleyi yaşamış olduğu dönemdeki bazı meslektaşları ile yazışarak ve tartışarak gündeme taşımıştır.

Yukarıda değinmiş olduğumuz ihtilâf konusundaki eleştirel tutumu doğrultusunda Şâtîbî *mürââtü'l-hilâf*'ın kaynaklık değerini sorgulamıştır. Bu sorgulamada Şâtîbî'nin getirmiş olduğu temel eleştiri noktalarından birisi, *şeriat*ta bir fıkıh prensibi olarak bu ilkenin temelini bilinmemesidir. İki görüş arasındaki farklılığın zorunlu olarak birbiriyle çelişen iki ayrı delile dayanmak durumunda olacağını belirten Şâtîbî'ye göre, bir müctehid için en düşük tercih yönü ile bile olsa, bu delillerden birisini tercih ettiği zaman, usûlde belirlenmiş olan temel ilke gereğince onun bu delili benimsemesi gerekmektedir. Şâtîbî, fıkıh bilgininin bu ilkeye başvurduğu zaman, zayıf (*mercûh*) olan delile yönelerek kuvvetli (*râcih*) olan görüşü terk ettiğini ifade etmektedir. Bu yaklaşım ona göre, usûl ilminin belirlenmiş temel ilkesine bir aykırılık oluşturmaktadır.

Bu meyanda Şâtîbî'nin getirmiş olduğu temel eleştiri noktalarından bir diğeri de, Mâlikî fıkıh bilginlerinin bu delile başvurulması konusunda tutarlı bir tutum sergilememeleri olmuştur. Onların bazı konularda bu delile başvurdukları halde, bazılarında uygulamaya koymamalarının, bu delilin hukukî değerinde bir kuşku yarattığını öne sürmüştür. Ona göre, eğer bu delil usûlde başvurulması gereken bir delil ise buna mutlak itibar edilmesi gerekir. Sonuç olarak Şâtîbî'ye göre, bu ilkeye temel oluşturan hilâfın varlığı söz konusu olmadığı için *mürââtü'l-hilâf* temelsiz bir sorundur.

“KUR’AN-I KERİM VE TÜRKÇESİ” ADLI ÇEVİRİYE DAİR BAZI DEĞERLENDİRMELER

Hikmet AKDEMİR*

SOME OBSERVATION ON THE “KUR’AN-I KERİM VE TÜRKÇESİ”(THE HOLY QUR’AN AND IT’S TURKISH TRANSLATION).

Translation of the Qur’an into Arabic gained momentum by the period of the Republic. There are numerous translations carried out in this period. One would argue that the style, the use of language and the interpretation of the Qur’anic verses gradually improved in this period. In this article the translation of the Qur’an by Prof. Dr. Mehmet Çakır is dealt with. This translation is successful in that its language is clear and it correctly conveys the message of the Qur’an to the readers. However, it can be criticized in terms of spelling mistakes, the use of slang and some mistaken in translations which may lead to some understandings contrary to the Qur’anic teaching.

GİRİŞ

Kur’an-ı Kerim’in muhatapları, indiği andan itibaren onun manalarını anlamaya ve anlatmaya çalışmışlardır. Bu gayretler sonucunda günümüze kadar birçok tefsir ve tercüme kaleme alınmıştır. Cumhuriyet dönemi ile birlikte Kur’an-ı Kerim’in Türkçe tercüme ve mealleriyle ilgili çalışmalar gittikçe artmaya başlamıştır. Bu tercüme ve meallerin sayısı şu anda yüz elli civarındadır. Her konuda olduğu gibi bu hususta da mükemmele doğru giden bir süreç söz konusudur. Örneğin ilk meallerin bazılarına baktığımızda yalın bir Türkçe yerine, Arapça-Türkçe karışımı bir dil ve parantezlerle bölünmüş çoğu devrik cümlelerden oluşan bir üslûpla karşılaşmaktayız. Son dönemde yayınlanan meallerde ise bu eksikliğin büyük ölçüde giderildiğini müşahede etmekteyiz. İşte bu meallerden birisi de Prof. Dr. Mehmet Çakır tarafından kaleme alınan *Kur’an-ı Kerim ve Türkçesi* adlı eserdir. Esasen bu esere, sahibinin ifadesindeki isimlendirmeye uyarak “meal” yerine “çeviri” ya da “tercüme”¹ demek daha doğru olacaktır. Gerçekten bu çeviride kullanılan dil ve üslûp takdire şayandır. Bu yalın dil ve üslûp sayesinde okuyucu, Kur’an-ı Kerim’in mesajını açık ve net bir şekilde alabilmektedir. İşte birkaç örnek:

Şeytana kanaanlar kendilerini ateşin ortasında bulurlar. Artık çık çıkabilirsen.

* Doç.Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. hikmetakdemir@hotmail.com

¹ Çakır, Mehmet, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçesi*, Ankara 2003, Önsöz, s. 5.

(4. Nisâ, 121)

Çünkü bazıları: "İnandık" sözcüğünü dilinin ucuyla söylüyor... (5. Mâide, 41)
Ayrıca Allah size sağladığı zaferle inançlı toplumların yüreklerine su serpecek.

(9. Tevbe, 14)

Canı veren de alan da odur... (9. Tevbe, 116)

Allah'tan başka, bu muhteşem kâinatı çekip çeviren bir tanrı mı var sanki!
(27.Neml, 26)

Bu olayı, dillere destan, kulaklara küpe ettik. (69. Hâkka, 12)

Ancak çeviride bu yalın üslûp konusunda biraz aşırıya gidilmiş, yer yer bilimsel üslûp terk edilerek teklifsiz konuşma örneklerine, hatta az sayıda da olsa bazı argo kelimelere dahi yer verilmiştir. Bundan başka daha birçok konuda çeviri, eleştiriye açıktır. Bu makalemizde elbette ki tüm eleştirilere yer verecek değiliz. Sadece ilk bakışta dikkat çeken ve önemli gördüğümüz bazı eksiklikleri irdelemeye gayret edeceğiz. Çevirmenin eseri hakkında sarf ettiği "eleştiriye açıktır"² sözünden de cesaret olarak eleştirilerimize önsözden başlıyoruz.

1. ÖNSÖZE DAİR BAZI ELEŞTİRİLER

Çevirinin baş tarafında sayfa numarası verilmeyen altı sayfalık bir önsöz yer almaktadır. Bu önsözde Kur'an'da geçen bazı kavramlar ele alınmakta, böyle bir esere duyulan ihtiyaç dile getirilmekte ve izlenecek metot hakkında kısaca bilgi verilmektedir.

Önsözün ilk satırlarında Kur'an'ın tarifi yapılmakta, onu okuyup anlamanın önemine dair kısa bir girişten sonra maksadı açıklayacak hiçbir geçiş cümlesine yer verilmeden birden bire Kur'an'daki bazı kavramlara ve Kur'an'ın birtakım özelliklerine dair kısa bilgiler sunulmaktadır.³

"Kur'an'da Tanrı" başlığı altında Allah'ın vasıflarından bir kısmı zikredildikten sonra ilgisi ve yeri olmadığı halde konu, "En büyük ibadet, Allah demektir." cümlesiyle bitirilmektedir. Oysa aynı sayfada bu satırların iki paragraf öncesindeki bir cümlede "Kur'an'ı okumak en büyük ibadettir." denilmişti. Önsözün ikinci sayfasındaki "Kur'an'da Bizim Peygamberimiz" başlığı altında Hz. Muhammed'in (s.a.v.) bir beşer olduğu, asla bir melek olmadığı vurgulanmaktadır. Bu gerçeğe rağmen filmlerde hâlâ onun temsil edilemediğinden duyulan üzüntü belirtilmekte ve şöyle denilmektedir: "Demek ki Müslümanlar arasında hâlâ peygamberimizi melek olarak görme özlemi ile yanıp tutuşan müşrik zihniyetli kimseler var." Böyle bir eserin önsözünde bu tür hükümlerin yersiz olduğu bir yana, söz konusu özlemle yanıp tutuşanları bu kadar ağır bir ithamla suçlamak, ölçülü muhakeme ve davranış sınırlarını aşmakta, akademik üslûptan ziyade hissî yorum izlenimi vermektedir.

Kur'an'a göre yararlı faaliyetler (amel-i sâlih) sıralanırken "Amel-i sâlih kapsamında farz olan yüzlerce ibadet var, güler yüz var, tatlı dil var, spor var, sağlık var..."⁴ diye devam eden bazı fiiller zikredildikten sonra "Bunların hepsi de farz. Yapmazsan olmaz." cümlesiyle yine bir hüküm verilmektedir. Ancak bu zikredilen amellerden bazılarının (spor, gezip görmek, vb.) farz olduğunu söylemenin mümkün olmadığı

² Çakır, Önsöz, s. 6.

³ Çakır, Önsöz, s. 1.

⁴ Çakır, Önsöz, s. 2.

aşikârdır.

"Bu çeviride, bilim çevrelerini düşünceye salmak için birkaç ayet, bilimsel bir yaklaşımla tercüme edilmiştir. İleriki asırlarda anlamları değişebilir."⁵ ifadesinden sonra bu ayetlere dair örnekler verilmektedir. (55. Rahmân,17; 41. Secde / Fussilet, 10; 18. Kehf, 90; 2. Bakara, 259). Ancak örnekler için verilen dipnotta şöyle bir cümle yer almaktadır: "18/90. ayetin doğru tercümesinin Türkiye'de belki de dünyada ilk defa tarafımdan yapıldığını sanıyorum." Bu iddialı cümle yukarıdaki "İleriki asırlarda anlamları değişebilir" cümlesiyle çelişmektedir. Mutlak doğru olan bir şey hiçbir zaman değişmeyeceğine göre, iddialı tercümenin, "bu asırda, şimdilik, günümüzdeki vb." bir kayıtlarla sınırlandırılması söz konusu çelişkiyi ortadan kaldırılabildi.

Önsözün beşinci sayfasında, okurlara hitaben, çevirideki anlayış şu sözlerle ifade edilmektedir: "Elinizdeki bu çeviri 'Peygamber Türk olsaydı Kur'an'ı nasıl ifade ederdi?' anlayışıyla yapılmıştır." Bu sözler, eserdeki başka ifadelerden yazarın böyle bir görüşü olmadığı anlaşılırsa da, Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamberimizin ifadesi olduğu; başka bir ifadeyle, Kur'an lâfızlarının Allah'a değil de Peygamber'e ait olduğu gibi bir vehme kapı açmaktadır.

Önsözün altıncı sayfasında Kur'an-ı Kerim'in edebî bir eser olduğu; edebî eserlerdeki sözcük ve terimlerin tek bir karşılığa mahkûm edilemeyeceği belirtildikten sonra birkaç örnek verilmektedir: "Allah: Allah, Tanrı; İlâh: Tanrı; Rab: Rab, çekip çeviren, yöneten, Allah, Tanrı, efendi, sahip; ... Rahmân: Allah, Rahmân, Sevgi ... rahmet: sevgi, şefkat, merhamet, rahmet; Rahîm: sevgi seli, sevgi dolu, sevgi deryası; zalim: zalim, insafsız, acımasız, berbat; ibadet: ibadet, kulluk, hizmet..."

Allah kelimesinin Türkçe karşılığı Tanrı olamaz. Çünkü Elmalılı'nın dediği gibi Allah, özel isimdir; Tanrı ise cins isimdir ve geneldir. Bundan dolayı Allah ismi Tanrı adı ile tercüme edilemez. Tanrı ilâh gibidir, batıl mabutlara da Tanrı denir.⁶ Ayrıca Rab kelimesinin Allah ya da Tanrı şeklinde tercüme edilmesi doğru kabul edilebilir. Ancak ayette Rab kelimesinin seçilmesinin pek çok gayeleri, bu çeviri ile terk edilmiş olmaktadır. Örneğin 32. Secde, 3. ayette "Yoksa onu kendisi uydurdu mu diyorlar? Hayır bu Kitap, Tanrı'nın gerçek sözleridir." şeklinde yapılan tercümede "من ربك" (senin rabbin) ibaresi "Tanrı'nın" diye ifade edilmiştir. Halbuki ayette Tanrı kelimesinin karşılığı olan ilâh değil de Rab kelimesi seçilmiştir. Elbette ki bu seçim, rasgele bir tercih değildir. En azından bu kelimedenden şöyle bir işaret çıkarılabilir: Ayetin hemen öncesinde, sûrenin ikinci ayetinde gelen 'rabbi'l-âlemin' (رَبِّ الْعَالَمِينَ) ibaresinin de delâlet ettiği gibi, başta seni ve bütün varlıkları terbiye eden, onları dünyada kendilerine lâzım olacak cihazlarla donatan bir Mürebbî, elbette insanları manevî yönden de terbiye edecek ve onları başı boş bırakmayacaktır. Bu maksatla onlara peygamber ve kitap gönderecektir. İşte böylece ayet, bir taraftan Kur'an'ın uydurma olmadığını açıkça beyan ederken, diğer yandan Rab kelimesini kullanarak "O Kur'an'ın bütün âlemleri terbiye eden Zât'ın sözü" olduğuna dair gizli bir delili ihtiva etmektedir. Ancak bu işaret ve delil, Rab kelimesinin Tanrı diye tercüme edilmesi ile ortadan kalkmaktadır.

Rahmân da Allah'a mahsus bir isimdir. Ancak Allah lâfzı gibi ism-i zat olmayıp, ism-i sıfattır. Lügat itibarıyla bir sıfat-ı müşebbehe sıygası olan Rahmân, "pek

⁵ Çakır, Önsöz, s. 3.

⁶ Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul t.y. I, 25.

merhametli, çok rahmet sahibi” manasına gelir.⁷ Dolayısıyla bu kelimeyi “Sevgi” diye tercüme etmek doğru değildir. Kaldı ki aynı örnekler arasında “rahmet” kelimesine de aynı anlam (sevgi) yüklenmiştir. Bu takdirde Rahmân ile rahmet arasındaki fark nasıl anlaşılacaktır? Cümle içinde büyük harfle yazıldığında “Sevgi” isminin özel bir isim olarak Allah’a delâlet ettiği düşünülebilir. Böylece Allah’a güzel isimlerinin dışında başka birtakım isimler isnat edilmiş olur. Bu da “*En güzel isimler Allah’ındır, onu bu isimlerle anın!*” (7. A’râf, 180) mealindeki ayette verilen emre muhalefet etmek anlamına gelir. Ayrıca “*Sevgi evrene hâkim olmuştur.*” (20. Tâ Hâ, 5) örneğinde olduğu gibi, cümle başında iken büyük harfle yazılmış olan bu kelimenin Rahmân olan Allah’a delâlet ettiği gözden kaçabilir.

Önsözün yine altıncı sayfasında çevirmen, bazı kelimelere yeni anlamlar yüklediğini belirterek bunlara dair birkaç tane örnek vermektedir: “Muttakî: sağlamcı; hakîm: hâkim, egemen; dalâl: yalnızlığa mahkûm etmek, burukluk, şaşkınlık; ğaniyyun hamîd: şükür zengini; bilhakk: dengeli, dengede, gerçek; kâfir: inkârcı, inanmayan, nankör, görmezden gelen; şekûr: teşekkürle teşekkür eder...”

Çevirmenin yukarıda verdiği örneklerin birçoğu tartışılabilir niteliktedir. Örneğin “muttakî” kelimesine yüklenen “sağlamcı” anlamı, pek çok ayetin delâlet ettiği “cennet ehli olacak Allah dostu salih mümin” manasına tekabül etmemektedir.⁸ Çünkü sağlamcı, inançlı inançsız tüm insanlardan işini sağlam yapan herkese itlak olunur. Başka bir ifadeyle çevirmenin yüklediği mana, çok geniş kapsamlı olup Kur’an’da kullanılan özel mananın sınırlarını aşmaktadır. Kısacası “sağlamcı” anlamı ayetlerdeki açık ifadelere uygun değildir.

2. DİPNOTLARA DAİR ELEŞTİRİLER

Çeviride az da olsa bazı sayfalarda dipnotlar mevcuttur. Bunların bir kısmı ayetle ilgili bir açıklamayı⁹ ya da yorumu,¹⁰ ayetin Mekki ya da Medeni oluşunu¹¹ veyahut iniş sebebini beyan etmektedir.¹² Diğer bir kısmı ise, bazı müelliflerin eserlerine yapılan atıfları içermektedir. Ancak bu atıflar yeterli bibliyografik bilgileri ihtiva etmekten uzaktır. Çünkü sadece yazarın¹³ ya da yazarla beraber eserinin ismi ile,¹⁴ hatta bazen bu isimlerin kısaltmalarıyla yetinilmektedir.¹⁵

Çevirmenin bir kısım ayetleri dipnotta açıklaması yerinde bir metottur. Ancak bu metot gerekli yerlerde yeteri kadar kullanılmamıştır. Örneğin, Hz. Sâlih’in devesinin mucizevî yönü (7. A’râf, 73; 11. Hûd, 64; 15. İsrâ, 59; 91. Şems, 13) ve ifk hadisesi ile ilgili ayetlerin (24. Nûr, 11-18) çevirisi okunduğunda bu iki olay net olarak anlaşılmamaktadır.

Dipnotlarla ilgili son eleştirimiz, 48. sayfada yer alan 1. dipnottaki şu ifadelere

⁷ Elmalılı, I, 31.

⁸ Örnek olarak bkz. 7. A’râf, 128, 169; 8. Enfâl, 34; 9. Tevbe, 4, 7, 123; 10. Yûnus, 63; 39. Zümer, 33-35; 78. Nebe’, 31-34.

⁹ Çakır, s. 186, 2. dipnot; s. 231, 1. dipnot.

¹⁰ Çakır, s. 183, 1. dipnot; s. 234, 2. dipnot.

¹¹ Çakır, s. 335, 4. dipnot.

¹² Çakır, s. 354, 3. dipnot.

¹³ Çakır, s. 139, 4. dipnot; s. 234, 2. dipnot; s. 354, 3. dipnot.

¹⁴ Çakır, s. 376, 2. dipnot.

¹⁵ Çakır, s. 527, 1. dipnot.

dair olacaktır: "Birçok mütercim ribayı/artışı faiz olarak tercüme etmişlerdir. Bankalar verdikleri artışa faiz dedikleri halde, İslâmî finans kuruluşları nemâ ya da kâr payı adını veriyorlar. (Ebussuûd'a göre enflasyon + %11.5 faiz değilse adı nedir? Bu mesele net olarak ortaya konana kadar riba, riba olarak tercüme edilse iyi olacak.)" ifadesinde yer alan "İslâmî finans kuruluşları" yerine "özel finans kurumları" tabirinin kullanılması daha isabetli olurdu. Ayrıca çevirmen, buradaki temennisiyle çelişen bir şekilde 4. Nisâ, 161. ayette geçen riba kelimesini "tefecilik yapmak" diye tercüme etmiştir.

3. İMLÂ VE YAZIM HATALARI

Çeviride gözden kaçan pek çok imlâ hatasına rastlanmaktadır. Bunların bir kısmı bir çizelge ile gösterilmiştir. İşte bu çizelgede yer almayan imlâ hatalarına dair örnekler:

- 1- *Birden tanıdık bir yüz* (bu kelime fazla) *yüzle karşılaşınca selâmı sabahı kestiler.* (2. Bakara, 89)
- 2- *Dünya* (Dünyada) *iken horlanacaklar.* (2. Bakara, 114)
- 3- *Meselâ: bozun diyeceğin* (diyeceğim) *doğanın dengesini bile bozacaklar.* (4. Nisâ, 119)
- 4- *İşte zafer değin* (dediğin) *böyle olur.* (9. Tevbe, 89)
- 5- *Mazereti* (Mazeretli) *Araplar gelip senden izin rica ederken...* (9. Tevbe, 90)
- 6- *Yâ Rab* (,) *bu dünyada Firavun ve hanedanına türlü çeşit donanım yan ısıra* (yanı sıra) *nice zenginlikler verdin.* (10. Yûnus, 88)
- 7- Hûd sûresinin başında sûre numarası "11" değil de "12" olarak verilmiştir.
- 8- *Yûsuf'un gömleğini* (gömleğine) *arkadan asılmıştı.*¹⁶ (12. Yûsuf, 25)
- 9- *Allah'a inanmayan, ahireti inkâr eden bir milletin dilinden* (dininden) *bu önsezimle kurtuldum.* (12. Yûsuf, 37)
- 10- *Yeryüzünü hurda haş* (hurdahaş)¹⁷ *etse...* (13. Ra'd, 31)
Aynı hata 68. Kalem, 21. ayetin çevirisinde tekrarlanmıştır.
- 11- *Yeniden diriliş gününe güne* (bu kelime fazla) *kadar faaliyetime izin verirmisin?* (verir misin?) (15. Hicr, 36)
- 12- *Onlarla en güzel şekilde mücadelele* ("devam" kelimesi eksik) *et.* (16. Nahl, 125)
- 13- *Sonra yararlı* (yararlı) *işler yapıp...* (20. Tâ Hâ, 82)
- 14- *Saçımı sakalımı* (Saçıma sakalıma) *asılıp durma benim!* (20. Tâ Hâ, 94)
- 15- *Habire* (Ha bire)¹⁸ *taşınıp* (tapınıp) *durduğunuz bu heykeller de neyin nesi?* (21. Enbiyâ, 52)
- 16- *Kurban günlerde* (günlerinde) *Allah'ın lütfettiği hayvanları bismillah diyerek kesinler.* (22. Hac, 28)
- 17- *Sen onları tabiki* (tabî ki)¹⁹ *doğru yola çağırıyorsun.* (23. Mü'minûn, 73)
Aynı hata, 24. Nûr, 5; 33. Ahzâb, 22; 36. Yâsîn, 81; 37. Sâffât, 128; 40. Mü'min, 50; 43. Zühurf, 9; 49. Hucurât, 17; 58. Mücâdele, 12; 68. Kalem, 33; 78. Nebe', 2; 92.

¹⁶ Asılma fiilinin, dolaylı tümlecini ismin "-e" haliyle aldığına dair bilgi ve örnekler için bkz. *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1998, I, 143.

¹⁷ *Türk Dil Kurumu İmlâ Kılavuzu*, TDK Yayınları, Ankara 2000, s. 244.

¹⁸ *TDK İmlâ Kılavuzu*, s. 231.

¹⁹ *TDK İmlâ Kılavuzu*, s. 411.

Leyl, 21. ayetlerinin çevirilerinde de tekrarlanmıştır.

18- *Eğer sağlıklı düşünürseniz bu (bu zamir fazla) sizin için uygun olanı budur.* (24.Nûr,27)

19- *Onları sorgulama Allah'ın (Allah'a) düşer.* (26. Şuarâ, 113)

20- *Neden kötülük yapmaya eviştirsiniz (eviştirsiniz) ki!* (27. Naml, 46)

21- *Halbuki bu kitap ehlikitabın zaten gönüllerine (gönüllerinde) var olan, anlamı açık sözlerden ibarettir.* (29. Ankebût, 49)

22- *Gözlerin yuvasında (yuvasından) fırladığı...*(33. Ahzâb, 10)

23- *Asıl sizin (siz) inanası değildiniz.* (37. Sâffât, 29)

24- *Korma.* (Korkma!) (38. Sâd, 22)

25- *Bu Kitap, Allah'tan korkanların, önce yüreklere (yüreklere) heyecan verecek...* (39. Zümer, 23)

26- *Neye yarar ki.* (yarar ki?) (39. Zümer, 47)

27- *Onların ülkede çirit (cirit)²⁰ atmaları...*(40. Mü'min, 4)

28- *Kim bize yardım edebilir ki? (edebilir ki?)* (40. Mü'min, 29)

29- *Şahidlerin (Şahitlerin)²¹ hazırola (hazır ola)²² geçeceği...*(40. Mü'min, 51)

30- *O gün bir ses inkârcılara: "nerede ortaklarım" ("Nerede ortaklarım?") diye hitap edilir.* (hitap eder.) (41. Secde, 47)

31- *Çünkü hiçkimse (hiç kimse)²³ telâfisi imkânsız...*(41. Secde, 52)

Aynı hata, 48. Fetih, 11. ayetin çevirisinde de tekrarlanmıştır.

32- *Zalimlerin: "acaba bir çıkış yolu var mı" ("Acaba bir çıkış yolu var mı?") diye...* (42. Şûrâ, 44)

33- *Bakarkörleri (Bakar körleri)²⁴ ve yalmızlığa terkedilmiş (terk edilmiş)²⁵ olanları da yola getiremezsin.* (43. Zühurf, 40)

34- *Halbuki o gün canciğer (can ciğer)²⁶ dostlar bile...*(43. Zühurf, 67)

35- *Bir gün öldürücü yumruğu indirip canlarına okuyacağız (okuyacağımız) gün / Bedir'de gelecek.* (44. Duhân, 16)

36- *Bu gibilere de aşalayıcı (aşağılayıcı) cezalar verilecektir.* (45. Câsiye, 9)

37- *Belliki (Belli ki) bu konuda...*(45. Câsiye, 24)

38- *Kinleriniz depreşebilirdi...(depreşebilirdi)...²⁷* (47. Muhammed, 37)

39- *Bu vadini (vaadini)²⁸ öne bile aldı.* (48. Fetih, 20)

Aynı hata (vadi) 55. Rahmân, 46. ayetin çevirisinde de tekrarlanmıştır.

40- *Bu ateşin ocakçı (ocakçı)²⁹ melekleri...*(66. Tahrîm, 6)

41- 47. Muhammed sûresinden başlayarak, 51, 52, 53, 54, 63, 71, 72, 73, 74, 75, 76 ve 77. sûreler hariç Nâs sûresine kadar bütün sûrelerin başlarında yer alan besmele "Bismillhirrahmnirrahm" şeklinde yanlış yazılmıştır.

²⁰ TDK İmlâ Kılavuzu, s. 155.

²¹ TDK İmlâ Kılavuzu, s. 405.

²² TDK İmlâ Kılavuzu, s. 238.

²³ TDK İmlâ Kılavuzu, s. 241.

²⁴ TDK İmlâ Kılavuzu, s. 127.

²⁵ TDK İmlâ Kılavuzu, s. 424.

²⁶ TDK İmlâ Kılavuzu, s. 151.

²⁷ TDK İmlâ Kılavuzu, s. 178.

²⁸ TDK İmlâ Kılavuzu, s. 447.

²⁹ TDK İmlâ Kılavuzu, s. 343.

42- 81. ve 93. sûrelerin adları "Tekvîr-Duh" (Tekvîr-Duhâ) şeklinde yanlış yazılmıştır.

43- Birkaç istisna (örneğin 38. Sâd, 87; 50. Kaf, 5, 45; 72. Cin, 1; 97. Kadr, 1. ayet) dışında çevirinin tümünde "Kur'an"³⁰ kelimesi, Türk Dil Kurumu'nun hazırladığı imlâ kılavuzu esas alındığı takdirde "Kuran" şeklinde yanlış yazılmıştır.

44- 85. Burûc, 12. ayetin çevirisi 13. ayetle beraber yapılımasına rağmen ayet numarası tek olarak (12) gösterilmiştir.

45- Sonra onları çörcöp (çör çöp)³¹ hâline getiren...(87. A'lâ, 5)

46- Ehli kitabın (Ehlikitabın)³² kafaları karıştı. (98. Beyyine, 4)

47- 3. Âl-i İmrân, 170. ayetteki "يٰٓ" kelimesi, şeddeli (ellâ) olması gerekirken şeddesiz (elâ) olarak yazılmıştır.

48- 137. sayfanın üst kısmındaki sûre ve ayet numarası, "En'am: 6/69-73. Ayetler" şeklinde olması gerekirken 135. sayfadakinin tekrarı olarak "En'am: 6/53-59. Ayetler" diye yanlış yazılmıştır.

4. ARGO KELİMELERİN VE TEKLİFSİZ KONUŞMA ÖRNEKLERİNİN KULLANILMASI

Bilimsel eserlerde argo kelimelere ve aralarında çok samimiyet bulunan insanların birbirlerine hitap ederken kullandıkları vakarla bağdaşmayan hafif sözcüklere (ki bu üslûba "teklifsiz konuşma" adı verilmektedir) yer verilmesi doğru değildir. Hele bu eser, mukaddes bir kitabın tercümesi ise, mütercimim daha dikkatli ve özenli olması gerekir. Maalesef çeviride bu konuya yeteri kadar özen gösterilmediğine şahit olmaktayız. Ancak bu eleştiriye şöyle bir cevap verilebilir: Kullanılan bu argo kelimeler, zaten ayak takımının sözleridir. Oysa Kur'an, bu insanların sözlerini naklederken iki yol izlemektedir:

1- Şayet bu sözlerde Kur'an'ın ulvî üslûbuna yakışmayacak söz konusu kelimeler mevcut değilse onları aynen nakletmektedir.

2- Aksi durumda onları aynen nakletmeyip, kinaye yoluyla o sözcüklere işaret etmektedir. Bu husustaki delilimiz, Kur'an'ın nüzûl sürecinde muhalifler tarafından böyle bir itiraz ve eleştirinin vuku bulmamasıdır.

a. Argo Kelimeler

Çeviride kullanılmış olan argo kelimeler şunlardır:

1- Palavra:³³

"İstesek biz de aynısını söyleyebiliriz, bunlar palavra" derlerdi. (8. Enfâl, 31)

Bu gibilere ayetlerimiz okundu mu: "eskilerin palavrası" deyip geçerler. (83. Mutaaffifîn, 13)

Size yapılan bu tehditlerin hepsi palavra! (23. Mü'minûn, 36)

Çünkü bana göre Musa, palavracının teki... (28. Kasas, 38)

Sen kendilerine bir mucize de getirsen onların ilk sözü: "Sizler palavracısınız" demek olacaktır. (30. Rûm, 58)

2- Kafayı yemek:³⁴

³⁰ TDK İmlâ Kılavuzu, s. 304.

³¹ TDK İmlâ Kılavuzu, s. 169.

³² TDK İmlâ Kılavuzu, s. 195.

³³ TDK Türkçe Sözlük, II, 1755.

Herhalde siz kafayı yediniz. (36. Yâsîn, 47)

3- Numara (Hile, düzen anlamında):³⁵

Nitekim daha önce Yahûdîler: "Tevrat da Kur'an da aynı numara" demişlerdi. (28. Kasas, 48)

İnsan bu mucizeyi gözleriyle görse, yine de burun kıvrırıp: "Hep aynı numara" diyecektir. (54. Kamer, 2)

4- Moruk:³⁶

Hanım: "Eyvaah! Yani şimdi ben çocuk mu doğuracağım? Ben yaşlı, kocam moruk. Olamaz böyle bir şey." (11. Hûd, 72)

Çevirmen, Ermenice asıllı olan ve dilimizde biraz da hakaret anlamı içeren bu sözcüğü sadece burada kullanmıştır. Aynı kelimenin (şeyh- شَيْخ) 12. Yûsuf, 78. ayetteki çevirisi (yaşlı) hem daha nezih, hem de daha isabetlidir: Kardeşler: "Beyfendi! Onun yaşlı mı yaşlı bir babası var."

5- Ekmek ("birini uydurma bir sebeple bırakıp gitmek" anlamında):³⁷

Uyduruk tanrıları da kendilerini ekip gidecek... (6. En'âm, 24)

"Bizi ekip gittiler" diyecekler. (7. A'râf, 37)

Sesler: "Hepsi bizi ekip gittiler. Aslında bizim dua filân ettiğimiz yoktu" diye itiraf ederler. (40. Mü'min/Gâfir, 74)

6- Hava almak ("umduğunu bulamamak, hiçbir şey kazanmamak" anlamında):³⁸

"Artık bugün dilenciler gelse bile havalarını alacaklar" diyorlardı. (68. Kalem, 24)

7- Sökmek ("geçmek, etki yapmak" anlamında):³⁹

O gün beylerin beyliği sökmeyecek. (44. Duhân, 41)

Artık o gün şefaathçilerin şefaati de sökmez. (74. Müddessir, 48)

8- Dalgacı ("eğlenen, alay eden" anlamında):⁴⁰

Vay ben de mi dalgacıymışım demeden... (39. Zümer, 56)

b. Teklifsiz Konuşma Örnekleri

1-Postalamak ("herhangi bir sebeple birini yanından uzaklaştırmak" anlamında):⁴¹

Resûlüm! asıl sen onları melekler canlarını: "hadi bakalım çekin cezanızı" diyerek sille tokat cehenneme postalarken görmeliydin. (8. Enfâl, 50)

2- Es geçmek ("üzerinde durmamak, boş vermek, önemsememek" anlamında):⁴²

Allah'tan, resûlden ve müminlerden başka dost yüzü görmemiş kimseleri es geçtiğimi mi sanıyorsunuz ha? (9. Tevbe, 16)

Kıyamet gelince onları es geçecek değildir. (11. Hûd, 8)

3- Be ("hey, yahu" anlamında):⁴³

→ →

³⁴ TDK Türkçe Sözlük, II, 1153.

³⁵ TDK Türkçe Sözlük, II, 1662.

³⁶ TDK Türkçe Sözlük, II, 1577.

³⁷ TDK Türkçe Sözlük, I, 682.

³⁸ TDK Türkçe Sözlük, I, 958.

³⁹ TDK Türkçe Sözlük, II, 2019.

⁴⁰ TDK Türkçe Sözlük, I, 518.

⁴¹ TDK Türkçe Sözlük, II, 1820.

⁴² TDK Türkçe Sözlük, I, 724.

⁴³ TDK Türkçe Sözlük, I, 252.

Kodamanlar bir ara:"Nuh be! Yahu bizimle çok uğraştın. Biraz da fazla oldun."
(11.Hûd, 32)

Sonunda kader seni buralara kadar getirdi be Musa... (20. Tâ Hâ, 40)

De ki: "Be cahiller!..." (39. Zümer, 64)

Öf be! Sıktınız artık. (46. Ahkâf, 17)

Bir gün Musa, halkına: "Be adamlar" dedi!... (61. Sâf, 5)

Be adamlar! Sizi yaratmak mı zor, yoksa Allah'ın yaptığı semayı mı? (79. Nâziât,27)

Be adam! Sen önce seni tasarlayana bir bak. (82. İnfitâr, 8)

4- Canına okumak ("berbat ve perişan etmek" anlamında):⁴⁴

"Allah'a iftira etmeyin, yoksa o, canınıza okur..." (20. Tâ Hâ, 61)

Ama Allah, yaptıkları yanlışlar yüzünden onların canına okudu. (40. Mü'min/Gâfir,21)

Bir gün öldürücü yumruğu indirip canlarına okuyacağız (okuyacağımız) gün/ BEDİR de gelecek. (44. Duhân, 16)

5- Herif ("adam" anlamında):⁴⁵

Şu acımasız herifler için, iki de bir bana yalvarıp durma! (23. Mü'minûn, 27)

Vara yoğa yemin eden adi heriflere aldırma! (68. Kalem, 10)

6- Vız gelmek ("Pek önemsiz görünmek, aldırış etmemek" anlamında):⁴⁶

Onları korumak ise ona vız gelir. (2. Bakara, 255)

Halk: "Vallahi ister vaaz et, ister nasihat, hepsi bize vız gelir..." (26. Şuarâ, 136)

7- Yahu ("Hey, bana bak, baksana" anlamında):⁴⁷

Yahu benim bir yakınım vardı. (37. Sâffât, 51)

Yahu derdi sen gerçekten onaylıyor musun? (37. Sâffât, 52)

Yahu size içinizden bir elçi gelmedi mi? (39. Zümer, 71)

Kibir ağaları: "Yahu biz de sizinle birlikte yanıyoruz..." (40. Mü'min/Gâfir, 48)

Yahu N'olur Rabbinize yalvarım da bir gün olsun cezamızı hafifletsin. (40.Mü'min/Gâfir, 49)

Görevliler: "Yahu elçileriniz size belgeler getirmemiş miydi?" (40. Mü'min/Gâfir, 50)

Kendi derilerine: "yahu neden bize karşı tanıklık ediyorsunuz ki!" diyecekler. (41.Secde/Fussilet, 21)

İnkârcılara ise şöyle denecek: "yahu benim sözlerim sizlere okunmadı da o yüzden mi böbürlenip kirli bir toplum oldunuz?!" (45. Câsiye, 31)

Yahu dediler bizim gibi bir beşere mi tâbi olacağız? (54. Kamer, 24)

Bizimkiler de: "yahu Kur'an bizden birine mi yani şu pis yalancıya mı indirildi!" diyorlar. (54. Kamer, 25)

Münafıklar: "Yahu biz sizinle beraber değil mi idik" diye üsteler. (57. Hadîd, 14)

Yahu biz, öyle harika bir Kur'an dinledik ki... (72. Cin, 1)

Yahu biz eskileri helâk etmedik mi? (77. Mürselât, 16)

Yahu siz, ne diyorsunuz? (81. Tekvîr, 27)

Onları topluca gördüklerinde: "yahu bunların hepsi şaşkın" derlerdi. (83.Mutaffifîn,32)

8- Yutturmak ("inandırmak, kandırmak" anlamında):⁴⁸

⁴⁴ TDK Türkçe Sözlük, I, 382.

⁴⁵ TDK Türkçe Sözlük, I, 981.

⁴⁶ TDK Türkçe Sözlük, II, 2347.

⁴⁷ TDK Türkçe Sözlük, II, 2366.

Eğer Muhammed kendi sözlerinden sadece birini, bize yutturmaya kalkışsaydı, tuttuğumuz gibi hayat damarını koparırdık. (69. Hâkka, 44-46)

9- Karnı tok (“söylenenlere kanmamak” anlamında):⁴⁹

Öteki nasihate karnım tok diyor. (80. Abese, 5)

5. Sözlüklerde Yer Almayan ya da Yaygın Olmayan Mahallî Ağzılara Ait Kelimelerin Kullanılması

Çeviride az da olsa Türkçe sözlüklerde⁵⁰ bulunmayan sözcüklere rastlanmaktadır. Bunların bir kısmı belli yörelerdeki mahallî ağzılarda kullanılan ve yaygın olmayan türdendir. Diğer bir kısmı ise yeni uydurulmuş sözcüklerdir. İşte örnekler:

1- Yalvarı: 2. Bakara, 186; 49. Hucurât, 12.

2- Hadahazır: 3. Âl-i İmrân, 30; 19. Meryem, 62.

3- Dengilip yatmak: 4. Nisâ, 103.

4- Eviştirmek: 10. Yûnus, 11; 20. Tâ Hâ, 83; 27. Neml, 46.

5- Görünce: Bu kelime fiil değil isim anlamında kullanılmıştır: “*Gündüzü de görünce yapmıştır.*” (10. Yûnus, 67) Böyle bir isim sözlüklerde yer almamaktadır.

6- Gürnek: 11. Hûd, 6.

7- Sevindirik: 11. Hûd, 10.

8- Savunman: 11. Hûd, 12; 39. Zümer, 41; 42. Şûrâ, 6.

9- Valla: 12. Yûsuf, 95.

10- Buluşka-buluşga: “Mev'id-mîkât” (ميعات - موعد) kelimelerinin çevirisinde (“Zaten cehennem tüm sapıkların buluşkasıdır.” 15. Hicr, 43) “buluşma yeri” anlamında kullanılan bu kelime de sözlükte yer almayan, yeni uydurulmuş bir kelimedir. 18. Kehf, 48; 20. Tâ Hâ, 58, 59; 44. Duhân, 40; 56. Vâkı'a, 50.

11- Torun tokmak: 16. Nahl, 72.

Bunun yerine “torun torba” ya da “torun tosun sahibi olmak” deyimini daha yaygındır.⁵¹

12- Cinga: 16. Nahl, 94.

Mütercimim bu kelimeyi kullandığı aynı anlamda Yunanca asıllı argo bir söz olan “çingar-çingar çıkarmak,” dilimizde yaygın olarak kullanılmaktadır.

13- Cas: 53. Necm, 34.

14- Ölüm sakraması: 50. Kaf, 19.

15- Büngül büngül: 18. Kehf, 33.

16- Çıkamak: 18. Kehf.

Bu kelimenin yerine halk ağzında aynı anlamdaki (çıkılacak yer-mahreç) “çıkak”⁵² sözcüğü kullanılabilirdi.

17- İndiri: 20. Tâ Hâ, 4.

Türkçemizde “indirme (tenzil), indirilen” anlamında kullanılan böyle bir isim mevcut değildir.

18- Ensi: 20. Tâ Hâ, 10; 27. Neml, 7.

Dilimizde yaygın olarak kullanılmayan bu sözcük, 28. Kasas, 29. ayetin çeviri-

→ →

⁴⁸ TDK Türkçe Sözlük, II, 2474.

⁴⁹ TDK Türkçe Sözlük, II, 1218.

⁵⁰ Bu makalede, Türkçe sözlükler arasından Türk Dil Kurumu'nun hazırladığı sözlük esas alınmıştır.

⁵¹ TDK Türkçe Sözlük, II, 2241.

⁵² TDK Türkçe Sözlük, I, 470.

sinde "ucu ateşli bir dal" diye açıklanmıştır: "Durun hele! Eğer gördüğüm ateş ise, size oradan ya bir haber ya da ısınmanız için bir ensi / ucu ateşli bir dal getirebilirim."

19- Saygı durmak: Meleklerle: "Adem'e saygı durun" dedik. (20. Tâ Hâ, 116)

Türkçe'de "saygı duruşu" diye bir isim kullanılmaktadır. Nitekim çevirmen de, 22. Hac, 26 ve 38. Sâd, 73-74. ayetlerde bu sözcükleri kullanmıştır.⁵³ Ancak "saygı durmak" diye bir fiil yoktur. Bunun yerine "saygı gösterin!" ya da "saygı duruşunda bulunun!" denmesi gerekirdi.

20- Özür istemek: Çevirmen, 73. Müzzemmil, 20. ayette geçen "واستغفروا الله" cümlesini "Allah'tan özür isteyin." ifadesiyle Türkçe'ye aktarmıştır. Ancak dilimizde "özür istemek" diye bir deyim mevcut değildir.⁵⁴

21- Eyleşim: 25. Furkân, 66, 76.

"Eyleşme yeri, ikamet yeri" anlamında kullanılmış olan bu kelime de yeni türetilmiş uydurma sözcüklerden biridir.

22- Mal maşat: 26. Şuarâ, 133, 207; 48. Fetih, 11.

Aynı manada "mal mülk"⁵⁵ deyimi daha yaygındır.

23- Ayırman: 34. Sebe, 26.

Allah'ın "Fettâh" isminin çevirisinde kullanılmış olan bu isim, dilimizde mevcut değildir.

24- Yaygara etmek: 45. Câsiye, 32.

Bu deyim Türkçemizde "yaygara koparmak" veya "yaygarayı basmak" şeklinde kullanılmaktadır.⁵⁶

25- Mıdılcı: 68. Kalem, 11.

26- Hodul: 68. Kalem, 13.

Bu kelime sözlükte yer almamaktadır. Belki de "fodul" kelimesi yanlışlıkla böyle yazılmış olabilir.

27- Toplanga: 77. Mürselât, 25.

"Toplanma yeri" anlamında kullanılmış olan bu kelime de yeni türetilen uydurma sözcüklerden biridir.

28- Kabirlemek: 80. Abese, 21.

"Kabre koymak" manasını ifade etmek için seçilmiş olan bu sözcük, bu formuyla dilimizde yaygın olarak kullanılmadığı için Türk Dil Kurumu'nun sözlüğünde mevcut değildir.

29- Yönlendiri: 6. En'âm, 88.

Çeviride "yönlendiri yöntemi" tamlamasında kullanılan bu isim de Türk Dil Kurumu'nun sözlüğünde mevcut değildir.

30-Yaslak: 38. Sâd, 56.

Çeviride, (المهاد) kelimesinin karşılığı olarak "yaslanacak yer, yatak" anlamında (Çayır çayır ateşe yaslanacaklar, ah ne berbat bir yaslak.) kullanılan bu kelime, dilimizde kullanılmayan uydurma bir sözcüktür.

6. Özel İsimlere Dair Çeviriler

Çeviride Allah'ın isimlerinin tümü ve Kur'an'ın bazı isimleri Türkçe'ye tercüme

⁵³ TDK Türkçe Sözlük, II, 1922.

⁵⁴ TDK Türkçe Sözlük, II, 1750.

⁵⁵ TDK Türkçe Sözlük, II, 1496.

⁵⁶ TDK Türkçe Sözlük, II, 2414.

edilmiştir. Kanaatimizce bu özel isimlerin çevirisi yapılmadan orijinal lâfızlarıyla aktarılıp dipnotlarda kısaca izah edilmeleri daha isabetli olurdu. Nitekim çevirmen, 39. Zümer, 75. ayette geçen “sübânallah ve elhamdülillah” (الْحَمْدُ لِلَّهِ - سُبْحَانَ اللَّهِ) lâfızlarını tercüme etmeyip dipnotta açıklamıştır.⁵⁷ Ancak bu çevirilerin şık ve düzgün olduğunu söylemeyeceğiz. Özellikle Allah’ın isimlerinin çevirisinde O’nun azametini, kutsiyetini, ferdiyetini, misilsiz oluşuna münasip düşmeyen, tam tersine beşerî sıfatları çağrıştıran bazı ifadelere rastlanmaktadır. İşte bazı örnekler:

a. Allah’ın İsimlerine Dair Çeviriler

- 1- Alîm-Halîm: *Allah bilir ve ince düşünür.* (22. Hac, 59)
- 2- Gafûr-Halîm: *O ince düşünceli ve hoşgörülüdür.* (5. Mâide, 101)
Allah çok ince ayarlı bir hoşgörüyü sahiptir. (2. Bakara, 225)
Allah çok akılcı ve çok hoşgörülüdür. (35. Fâtır, 41)
- 3- Afüv- Gafûr: *Engin hoşgörülü bir af deryasıdır.* (4. Nisâ, 99)
Engin hoşgörülü bir duyarlılık sahibidir. (22. Hac, 60)
- 4- Hayru’l-Fâsilîn: *Baş Savcı.* (6. En’âm, 57)
- 5- Rahmân: *Sevgi.* (19. Meryem, 44; 20. Tâ Hâ, 5, 6, 108; 21. Enbiyâ, 36)
Her şeye sevgi ile hâkim olan Tanrı. (19. Meryem, 69)
Sevgili Tanrı. (20. Tâ Hâ, 109)
- 6- Rahîm-Vedûd: *Sevecen ve dost canlısı.* (11. Hûd, 90)
- 7- Hakîm-Habîr: *Her şeye muhteşem bilgi ağı ile hâkim olan Allah.* (11. Hûd, 1)
- 8- Vâsi’-Alîm: *Allah engin bilgi ağına sahiptir.* (2. Bakara, 261)
Allah çok kapsamlı bir bilgi ağına sahiptir. (5. Mâide, 54)
- 9- Tevvâb-Rahîm: *Allah af için yalvarılara dayanamaz...* (49. Hucurât, 12)
Kullarını bağışlayıp sevgiyle kucaklayan Allah olduğunu da mı bilmiyorlar? (9. Tevbe-Berâe, 104)
Allah yalvaranları sevgiyle kucaklar. (9. Tevbe-Berâe, 118)
- 10- Raûf-Rahîm: *Kullarının üzerine titreyen ve onları şefkatle kucaklayan Allah...* (2. Bakara, 143)
Allah ince düşüncelidir kullarına kıyamaz. (22. Hac, 65)
- 11- Şâkir-Alîm: *Allah, bir iyiliği gönülden yapanlara erişilmez bilgi gücüyle anında teşekkür eder.* (2. Bakara, 158)
Allah teşekkürle karşılık verir ve teşekkürle lâyık olanı da bilir. (4. Nisâ, 147)
- 12- Rahmân-Rahîm: *Her şeye sevgiyle hâkimdir.* (2. Bakara, 163)
Seven ve her şeye sevgiyle hâkim olan Allah... (41. Secde/Fussilet, 2)
- 13- Gafûr-Rahîm: *Allah engin hoşgörülü bir sevgi selidir.* (2. Bakara, 173, 182; 3. Âl-i İmrân 31, 89; 4. Nisâ, 96, 129; 5. Mâide, 98; 39. Zümer, 53; 42. Şûrâ, 5; 48. Fetih, 14; 49. Hucurât, 14; 73. Müzzemmil, 20)
Hoşgörü ve sevginin öz kaynağı... (60. Mümtehine, 7)
Hoşgörü deryası... (66. Tahrîm, 1)
Engin hoşgörülü bir sevgi denizidir. (16. Nahl, 18)
Senin Rabbin... elbet bağışlayıp bağrına basacaktır. (16. Nahl, 119)
- 14- Gafûr-Vedûd: *Hoşgörülü, sevecen...* (85. Bürûc, 14)
- 15- Fettâh-Alîm: *Her şeyi bilen baş ayırman..* (34. Sebe’, 26)

⁵⁷ Çakır, s. 468.

- 16- Azîz-Gafûr: *Engin güç ve hoşgörünün öz kaynağı...* (35. Fâtır, 28)
 17- Gafûr-Şekûr: *Engin hoşgörüsüyle Allah, teşekkür edene karşılık vermeye bayılır...* (35. Fâtır, 30)
 18- Semî'-Basîr: *Her şeyin gözü kulağı...* (4. Nisâ, 134; 31. Lokmân, 28; 42. Şûrâ,11)
 19- Tevâb: *Allah affetmeye bayılır...*(110. Nasr, 3)
 20- Zâhir-Bâtın: *Allah... hem dış hem içtir.* (57. Hadîd, 3)
 21- Mütekebbir: *Mağrur hâkim...* (59. Haşr, 23)
 22- Gaffâr: *O affetmeye bayılır.* (71. Nûh, 10)
 23- Şekûr-Halîm: *Allah teşekkür edene karşılık vermeye bayılır.* (64. Tegâbün, 17)
 24- Latîf-Habîr: *O saydamdır, her şeyin içini dışını görür.* (67. Mülk, 14)
Allah her şeye karşı duyarlı, her şeyden haberdirdir. (22. Hac, 63)
Çünkü zaten zerreye sinmiş olan Allah, her şeyden haberdirdir. (31. Lokmân, 16)
 b. Kur'an'ın İsimlerine Dair Çeviriler

- 1- Zikr: Bu isim anlamı daraltılarak "Anı" diye tercüme edilmiştir. İndirdiğimiz bu Anı tüm iyiliklerin kaynağıdır. (21. Enbiyâ, 50)
İnkârcılar bu Anı'yı can kulağı ile dinleyince... (68. Kalem, 51)
 2- Kur'an: Allah Kelâmı'nın bu en meşhur ismi, lügat anlamıyla "Okuma" diye Türkçe'ye aktarılmıştır. Ancak bu manayı bilmeyenlerin tercüme edilmiş sözcükten (Okuma) Kur'an'ın kast edildiğini anlamaları mümkün değildir.

Resulüm! Sana Okuma'yı farz eden Allah, herhalde seni sonuna kadar götürecektir. (28. Kasas, 85)

Aynı kelime 20. Tâ Hâ, 114. ayette, bağlamına uygun olarak doğru bir çeviri sonucu "vahiy" sözcüğü ile ifade edilmiştir.

7. Yanlış Anlama ve Çağrışımara Sebep Olabilecek Çeviriler

Çeviride özellikle İslâmî kültürden yoksun olan kişilerin yanlış anlamalarına yol açabilecek bazı çeviriler mevcuttur. Yukarıda da değindiğimiz gibi bunların bir kısmı Allah'ın isim ve sıfatlarının çevirisinde ortaya çıkmaktadır. Bu çevirilerde, kısaca Allah'ı yaratılmışlara benzetme ve O'na cisim isnat etme diye tarif edebileceğimiz "Teşbih-Tecsim" unsurları göze çarpmaktadır. Allah'ın isimleri ile ilgili örnekleri yukarıda zikrettiğimiz için şimdi sadece aynı çağrışımlara sebep olan diğer örnekleri ve başka bazı çağrışımları zikretmekle yetineceğiz:

- 1- *Üzerinize bulut salıp güneşten yana gölge olmuştuk.* (2. Bakara, 57)
 2- *Kimse Allah'ın elini kolunu tutamaz.* (5. Mâide, 111)
 3- *Tabii ki Allah tuttuğu takıma destek olacaktı.* (3. Âl-i İmrân, 13)
 4- *Rab'leri sırf imanları şerefine şırıl şırıl akan derelerden Naîm cennetine giden yolda bizzat eşlik edecektir.* (10. Yûnus, 9)
 5- *Allah dilediğini dışlar, dilediğini bağrına basar.* (13. Ra'd, 27)
 6- *"Yâ Rab! Küçükken nasıl beni bağrularına basılırsa sen de onları kucakla" diye dua et.* (17. İsrâ, 24)
 7- *Onu da sevgiyle kucakladık.* (21. Enbiyâ, 75)
 8- *Ya Allah'ın sevgisi ve saygısı olmasaydı!* (24. Nûr, 20)
 9- *Eğer Allah sizi sevip saymasaydı hiç biriniz temize çıkamazdınız.* (24. Nûr, 21)

Allah için "saygı duyma" ifadesi kullanılmamalıdır. Çünkü saygı küçükten büyüğe duyulan bir tazim ifadesidir. Bunun yerine "Allah size değer vermeseydi" vb. ifadelerin kullanılması daha yerinde olurdu. Zira sözlükte "saygı" şu şekilde tarif

edilmektedir: “Değeri, üstünlüğü, yaşlılığı, yararlılığı, kutsallığı dolayısıyla bir kimseye, bir şeye karşı dikkatli özenli, ölçülü davranmaya sebep olan sevgi duygusu, hürmet, ihtiram.”⁵⁸

10- Çünkü zaten zerreye sinmiş olan Allah, her şeyden haberdirdir. (31. Lokmân,16)

Bu çeviride hulûl nazariyesini çağrıştıran bir anlayış söz konusudur.

11- Rabbimin beni nasıl bağrına basıp ikramlara boğduğunu... (36.Yâsîn, 27)

12- ادعون استجب لكم

Çevirmen yukarıdaki ayetin (40. Mü’min, 60) çevirisinde “beni çağırın geleylim” diye bir ifade kullanmaktadır. Zâtı hakkında mealen “Her nerede olursanız olun, o sizinle beraberdir.” ya da çevirmenin ifadesiyle “Siz nerede iseniz Allah oradadır.” (57. Hadîd, 4), “Allah, onların hemen yanı başındadır.” (58. Mücâdele, 7) buyuran Allah nerede ki gelsin? Kanaatimizce Allah’a mekân isnat etme vehmine götüren bu çeviri doğru değildir. Ayrıca “isticâbe” (الإستجابة) mastarı, gelmek anlamında değil, “icabet etmek, cevap vermek” manasındadır.⁵⁹

13-Çeviride “Nebi” kelimesi ve onun çoğul şekli, genellikle “Tanrı elçisi / elçileri, Tanrı habercisi / habercileri” sözcükleri ile ifade edilmiştir. Ancak bazı yerlerde sadece “haberci / haberciler”⁶⁰ sözcükleri kullanıldığı için yukarıdaki diğer ifadeleri okumayanların ya da aralarında irtibat kuramayanların zihninde bunlar, “gazete veya televizyon muhabiri” gibi yanlış çağrışımlara sebep olabilir.

14- 2. Bakara, 187. ayetin çevirisinde “Fecir vaktinde beyaz iplik ile siyah iplik birbirinden ayırt edilene kadar yiyip içebilirsiniz.” ifadesiyle mecaz manası dikkate alınmadığı için oruca başlama vakti fecr-i sâdik değil de, ortalık aydınlandıktan sonraki bir zaman olarak anlaşılmaktadır. Oysa bizzat Hz. Peygamber, beyaz iplik ile siyah iplikten kast edilen şeyin gün aydınlığı ile gece karanlığı olduğunu beyan ederek⁶¹ buradaki mecazın varlığını teyit etmiştir.

15- 5. Mâide, 69. ayetin çevirisinde “çünkü, adı Müslüman, Yahûdî, Sâbiî ve Hıristiyan olduğu halde, Allah’a ve ahiret hayatına inanan ve bu inançla yaralı faaliyetlerde bulunanlar, korku ve keder yüzü görmeyeceklerdir...” denilmektedir. Çeviri doğru olmakla beraber, Müslüman olmayanların da cennete gireceklerine delâlet etmektedir. Oysa kanaatimizce buradaki “Allah’a ve ahiret hayatına inanan” ifadesinden maksat kişinin bütün iman esaslarına iman etmesidir. Çünkü Allah ve ahiret inancı, Mebde’ ve Meâd olması itibarıyla diğer iman esaslarının özeti mahiyetindedir. Başka bir ifadeyle Kur’an, bütün ibadetleri “namaz ve zekât” ile hülâsa ettiği gibi, iman esaslarını da bu iki temel inançla özetlemektedir.⁶² Dolayısıyla burada bu kişilerden maksat Müslüman olarak yararlı faaliyetlerde bulunanlardır. Çeviride bu noktaya dikkat çekilmesi gerekirdi. Aksi takdirde şu mealdeki ayetler nasıl izah edilir?

Allah katında gerçek din İslâm’dır. (3. Âl-i İmrân, 19)

Kim İslâm’dan başka bir din ararsa bilsin ki bu din asla kendisinden kabul

⁵⁸ TDK Türkçe Sözlük, II, 1922.

⁵⁹ Râğıb el-İsbahâni, *el-Müfredât fî Çaribî'l-Kur’an*, İstanbul 1986, s. 144.

⁶⁰ Örnek olarak bkz. 2. Bakara, 246-248; 3. Âl-i İmrân, 80; 4. Nisâ, 163; 17. İsrâ, 55; 19. Meryem, 41, 49, 56, 58; 37. Sâffât, 112.

⁶¹ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, Tefsîr 28; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, Tefsîr 2.

⁶² Örnek olarak bkz. 2. Bakara, 8; 9. Tevbe, 44, 45, 99.

edilmeyecektir ve o kişi Ahirette ziyan edenlerden olacaktır. (3. Âl-i İmrân, 85)

Sizin için din olarak İslâm'ı beğendim. (5. Mâide, 3)

16- Çeviride (يَتَّبِعُ - عِبْد) fiili bazen "kulluk etmek, kul olmak" (25. Furkân, 55; 26. Şuarâ, 71, 92; 29. Ankebût, 56; 39. Zümer, 15) bazen de "hizmet etmek" (26. Şuarâ, 70; 29. Ankebût, 16, 17, 36) diye tercüme edilmiştir. Hizmet etme manası özellikle putlar için kullanıldığında putlara tapmak değil de onların hizmetinde bulunmak diye anlaşılmaktadır. Kaynaklarda Cahiliye devrinde özellikle büyük putların bakıcı ve hizmetçilerinin olduğu, onların büyük bir dikkat ve özenle putları koruyup temizledikleri bilgisi yer almaktadır. Bu şekildeki çeviri söz konusu hizmetleri hatıra getirmektedir:

Tanrı diye hizmet ettikleri putlarına... (25. Furkân, 17)

Size ne fayda ne zarar veremez durumda olan bir şeye mi hizmet ediyorsunuz? (5. Mâide, 76)

17- 7. A'râf, 202. ayetin çevirisinde "*Şeytancılar ise azmaktaki kardeşlerinin imdadına koşmakta hiç tereddüt etmezler.*" denilmektedir. Buradaki *Şeytancılar* kelimesinden günümüzdeki şeytana tapan *Satanistler* anlaşılabilir.

Aynı kelime (Şeytancı), 58. Mücâdele. 19. ayetin çevirisinde de kullanılmıştır.

18- 9. Tevbe sûresinin 18. ayetinde zekât, temizlik vergisi diye tercüme edilmiştir. Çevirmen, kelimenin kök anlamını dikkate alarak belki de bu ifadeden malın temizlenmesini kast etmektedir. Ancak kelimenin bu kök anlamını bilmeyenler söz konusu çeviriye günümüzdeki "çevre temizlik vergisi" türünden bir şey gibi algılayabilir. Aynı sûrenin 75, 103, 104. ayetlerinde geçen tasadduk kelimesi (ki hem zekât hem de sadaka vermeyi içine alabilir) vergi diye Türkçe'ye aktarılmıştır. Halbuki zekât ve sadaka, bugünkü anlamıyla tam olarak vergi diye nitelendirilemez.

19- 9. Tevbe, 81. ayetin çevirisi şöyle yapılmıştır: "*Bakıyorum da Allah resulünün çabalarına inat oturma eylemini sürdüren gericiler pek neşeli.*" Ayette geçen "el-muhallefün" (الْمُخَلَّفُونَ) kelimesinden kast edilen şey, savaşa katılmayıp, şehirde kalanlardır. Oysa "gericiler" şeklinde bir çeviri bu anlamla hiç ilgisi olmayan, günümüzde de sıkça kullanılan siyasi bir terimi hatırlatmaktadır: "Toplumda yeniliklere değer vermeyen, her yönüyle eskiyi özleyen veya eski düzeni getirmeye çalışan (kimse veya görüş), mürteci."⁶³ Aynı şekilde "oturma eylemi" ifadesi de günümüzde yapılan bir çeşit protesto türüdür. Dolayısıyla bu çeviri, ayetteki maksadı ifade etmekten uzaktır.

48. Fetih, 15. ayetin çevirisinde de aynı üslup (*şu bizim gericiler...*) tekrarlanmıştır.

20- 24. Nûr, 60. ayetin çevirisinde (*Evlenme umut ve beklentisi olmayan yaşlı kadınların, avret mahallerini göstermemek şartıyla çamaşırlarını çıkarmalarında herhangi bir sakınca yoktur.*) yer alan çamaşırlar kelimesi Arapça'da çoğul şekli "siyâb" (السِيَاب) olan "sevb" (ثوب) lâfzının tam karşılığı değildir. Çünkü çamaşırlar dendiği zaman Türkçe'de iç giysisi anlaşılmaktadır.⁶⁴ Oysa ayette kast edilen dış giysilerin çıkarılmasına izin verilmesidir.

21- "*Karısını ise bir atık olarak değerlendirdik.*" (27. Neml, 57) ifadesinde yer alan

⁶³ TDK Türkçe Sözlük, I, 844.

⁶⁴ TDK Türkçe Sözlük, I, 431-432.

“atık” kelimesi azaba uğrayanlarla beraber kalan anlamındaki “Ġâbirîn” (العابرين) sözcüğünü tam olarak karşılamaktan uzaktır. Zira Türkçe’de “atık”, “atılmış, atılan”⁶⁵ anlamında olup ilk anda değersiz olup atılan çöpleri ve kirli suları akla getirmektedir.

Aynı şekilde, 53. Necm, 45 ile 75. Kıyâme, 37. ayette geçen “nutfe” (نطفة) kelimesinin “meni” yerine “atık su” diye tercüme edilmesi, “evlerde, iş yerlerinde kullanımdan dolayı kirlenen ve bina dışına sevk edilen pis suyu”⁶⁶ hatırlatmaktadır.

هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن-22

Yukarıdaki ayetin (64. Teğâbün, 2) çevirisinde “*Kimini inkârcı, kimini inançlı yaratan Allah’tır*” ifadesi “Allah’ın insanları mümin ve kâfir olarak ayrı ayrı yarattığı, insanın bu kader çizgisinin dışına çıkamayacağı” şeklindeki insanın iradesini yok sayan kadercilik anlayışına götürmektedir. Oysa birçok ayette insanın kendi iradesiyle iman veya inkâr yolunu seçtiği vurgulanmaktadır.⁶⁷ Ayrıca bu çeviri ayetteki cümle yapısına da aykırıdır. Zira ayette ayrı ayrı üç cümle mevcut iken çevirmen bunları tek cümle haline getirerek Türkçe’ye aktarmak suretiyle yukarıda bahsi geçen yanlış vehme kapı açmıştır. Ayetin doğru çevirisi şu mealde olmalıydı: “*Sizi yaratan Allah’tır. Sizin içinizden bir kısmı inkârcı, bir kısmı mümindir.*”

Aynı kadercilik anlayışı vehmettiren bir diğer örnek de 23. Mü’minûn, 106. ayette geçen “ غلبت علينا شقوتنا ” cümlesinin çevirisinde mevcuttur: “*Kör talih yakamızı bir türlü bırakmadı.*” Ahiretteki bir diyalogu anlatan söz konusu ayetin bir öncesi ve sonrasıyla beraber tam çevirisi şöyledir: “*Onlara: Ayetlerim sizlere okunmadı mı. Siz de onları yalanlamadınız mı?! denecek. Onlar da: ‘Yâ Rab! Kör talih yakamızı bir türlü bırakmadı. Bu yüzden şaşkın bir millet olduk. Yâ Rab, çıkar bizi buradan. Eğer bir daha yaparsak kendimiz etmiş, kendimiz bulmuş olalım’ diye yalvaracaklar.*” İnsanlarda “suçları, kötülükleri ve felâketleri hep başka mevhum şeylere (kader, şans, kötü talih, felek, trafik canavarı vb.) isnat etme psikolojisini yansıtan bu anlayış, gerçek suçluları gizlemek suretiyle sorumluluktan kurtulma gayretinin bir ifadesidir. Oysa bu gayret beyhude bir teselliden başka bir şey değildir. Nitekim, ahirette cehennem ehlinin günahlarını itiraf edeceklerini açıkça beyan eden birçok ayet mevcuttur.⁶⁸

8. Maksudı İfade Etmeye Yetmeyen Eksik Çeviriler

Çeviride, yanlış olmakla beraber ayetin manasını tam olarak ifade edemeyen eksik tercümelemeler mevcuttur. Bunların önemli bir kısmı, ayetlerdeki vurgulu ifadelerin çeviriye aksettirilmemesinden kaynaklanmaktadır. Oysa pek çok ayette tekit edatlarıyla yapılan bu vurgular, hem muhatabın hitap karşısındaki tereddüt ya da inkârının derecesini göstermekte, hem de muhatabın durumuna göre sarf edilen hitabın belâgatına delâlet etmektedir. Örneğin 2. Bakara, 145. ayetteki ilk cümlelerin çevirisi, “*Resulüm sen, ehlikitaba mucize de getirsen, kendi kıbleni onlara yine de kabul ettiremezdin.*” şeklinde yapılmıştır. Bu ayette yer alan “biküllî ayetin” (بِكُلِّ آيَةٍ) ibaresinin ilk cüz’ü (بِكُلِّ) tercüme edilmediği için vurgu ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla bu eksik çevirinin, ayetin tam çevirisinden (*bütün mucizeleri getirsen bile...*) farklı olduğu ve onun yerini tutamayacağı açıktır. 7. A’râf, 146. ayette de aynı durum söz

⁶⁵ TDK Türkçe Sözlük, I, 158.

⁶⁶ TDK Türkçe Sözlük, I, 158.

⁶⁷ 18. Kehf, 29; 90. Beled, 10.

⁶⁸ 6. En’âm, 130; 7. A’râf, 37; 40. Mü’min, 11; 67. Mülk, 11.

konusudur.⁶⁹

Eksik çevirinin bir örneğine de 4. Nisâ, 127. ayetin tercümesinde rastlamaktayız. Şöyle ki, ayette geçen "vildân" kelimesi "erkek çocuklar" diye Türkçe'ye aktarılmıştır. Bu çeviri doğrudur. Ancak burada Arapça'da sık kullanılan "tağlib" sanatı (valideyn, ebeveyn, müslimûn kelimelerinde olduğu gibi) vardır ve bundan dolayı lâfzın içine bütün çocuklar girer. Bu husus göz önüne alındığında çeviri, "Kur'an'da çaresiz erkek çocuklar için de fevvalar var" şeklinde değil de "çaresiz çocuklar için..." tarzında olmalıydı. Böylece kız-erkek ayırımı ortadan kaldırılarak kız çocuklarının dışlandığı vehmi de izale edilmiş olurdu.

Eksik çevirilerin başka bir örneğini, dikkate alınmayan zamirler oluşturmaktadır. Meselâ, 34. Sebe', 12. ayetin çevirisinde, ayette harf-i cer ile beraber getirilmiş olan (lehu-هـ) üçüncü şahıs zamiri çeviriye dahil edilmediği için "Bakır madenini sel gibi akıttık." denilmiştir. Oysa doğru çevirinin "bakır madenini, onun için sel gibi akıttık" diye yapılması gerekirdi. Dolayısıyla eksik çeviride "madeni eritme işinin" sadece zamirle kast edilen kişiye (Hz. Süleyman) verilmiş özel bir nimet ve mucize olduğu vurgusu ortadan kalkmıştır.

Bu husustaki son örneğimizi, anlamları daraltılarak ifade edilen bazı kavramlar oluşturmaktadır. Bunlardan sadece dört tanesine işaret etmekle yetineceğiz.

1- Zulüm: Kur'an'da türevleriyle beraber birçok ayette geçen "zulüm" kelimesi, insanlara ya da Allah'a karşı yapılan en küçük haksızlıktan, en büyük günah olan şirke kadar çok geniş bir daireye yayılan bir anlam zenginliğine sahiptir. Ayetlerin bağlamına göre bu anlamlardan biri tercih edilebilir. Çevirmen, önsözde Kur'an-ı Kerim'in edebî bir eser olduğunu; edebî eserlerdeki sözcük ve terimlerin tek bir karşılığa mahkûm edilemeyeceğini belirtmektedir. Bu hüküm doğrudur ve hatta onun evrensel oluşunun bir gereğidir. Ancak burada unutulmaması gereken önemli bir husus vardır. O da bütün karşılıkların lâfzın literal anlamıyla olan ilişkisini korumaktır. Bu anlam ilişkisi korunmadığı takdirde, ortaya batınî yorumları aratmayacak aşırılıklar çıkabilir. Çeviride bu hususun bazı yerlerde göz ardı edildiği kanaatindeyiz. Şimdi çeviride "zulüm ve türevlerine" yüklenen manaları görelim:

a- Haksızlık yapanlar: 11. Hûd, 37, 44.

b- Kendisine bile hayrı olmayanlar: 37. Sâffât, 113.

c- Saygısızlar: 2. Bakara, 270; 9. Tevbe, 47; 11. Hûd, 18, 94; 32. Secde, 22; 35.

Fâtır, 37.

d- Kendilerine saygısızlık edenler: 4. Nisâ, 168; 9. Tevbe, 70, 109; 30. Rûm, 9.

e- Çevresine saygısızlık edenler: 3. Âl-i İmrân, 140.

f- Kimseye saygısı yok: 5. Mâide, 45.

g- Kendini bilmez toplumlar: 28. Kasas, 50.

h- Geri kafalılar: 2. Bakara, 165.

i- Sağlıksız konuşanlar: 14. İbrâhim, 27.

j- Kendine acımayan: 5. Mâide, 72.

k- Acımasız: 18. Kehf, 57.

l- Saygısızlık: 2. Bakara, 59, 3. Âl-i İmrân, 86; 5. Mâide, 39; 16. Nahl, 118.

m- Bunu kendinize sorun etmeyin: 9. Tevbe, 36.

⁶⁹ Aynı konudaki diğer bazı örnekler için bkz. 3. Âl-i İmrân, 186; 4. Nisâ, 77; 29. Ankebût, 63; 39. Zümer, 38.

n- Başkalarını aptal yerine koyan bu gibi saygısızlar: 42. Şûrâ, 21, 22.

Bunlardan pek çoğunda anlam daralması söz konusu iken, “geri zekâlılar” gibi bazılarının kelimenin kök anlamıyla (zaleme - ظلم) bir ilgisi yoktur.

2- Dalâlet: Bu kelime ve türevleri (dalâl ضلال , dalle ضل , edalle اضل , dâllîn ضالين) için sapmak (20. Tâ Hâ, 92), sapıtmak (5. Mâide, 77; 17. İsrâ, 48), baştan çıkarmak (4. Nisâ, 119; 33. Ahzâb, 67), azmak (50. Kâf, 27), azıtmak (4. Nisâ, 113), şaşırtmak (4. Nisâ, 143; 13. Ra’d, 33; 14. İbrâhim, 4; 16. Nahl, 37; 17. İsrâ, 97; 35. Fâtır, 8; 41. Fussilet, 29; 42. Şûrâ, 46), şaşkınlık (22. Hac, 12; 42. Şûrâ, 18), şaşkın (23. Mü’minûn, 106; 54. Kamer, 24; 56. Vâkıa, 51), yanlış yol (19. Meryem, 75; 34. Sebe’, 24; 37. Sâffât, 69), yanlış yapmak (33. Ahzâb, 36), ekip gitmek (6. En’âm, 24) gibi kök anlamına uygun çevirilerin yanı sıra, lâfzın literal anlamıyla pek ilgisi olmayan şu ifadeler de kullanılmıştır:

a- Yalnızlığa mahkûm etmek: 6. En’âm, 39; 42. Şûrâ, 44.

b- Dışlayıp yalnızlığa mahkûm etmek: 16. Nahl, 36.

c- Kendini tanımayan: 30. Rûm, 53.

d- Yalnızlık: 4. Nisâ, 116, 136.

e- Dellenmek: 12. Yûsuf, 95.

f- Aşağılık Duygusu: 5. Mâide, 105; 13. Ra’d, 4; 14. İbrâhim, 3.

Bu son çeviri, özellikle inkârcılar için kullanıldığında onların sıfatlarına hiç uymamaktadır. Çünkü onlar aşağılık duygusuna kapılmak şöyle dursun, tam tersine büyük bir kibir ve gurur içinde böbürlenerek kendilerini herkesten üstün görürler. Hattâ bu kibirleri, onları Peygamber ve tâbilerini küçümseyerek Allah’a isyan etmelerine sebep olmaktadır.

g- Bunalım: 67. Mülk, 9.

h- Bunalıma girmek: 12. Yûsuf, 30.

i- Bunalıma sokmak: 14. İbrâhim, 36.

j- Kendini kaybetmek: 5. Mâide, 77.

k- Ne yaptığını bilememek: 26. Şuarâ, 97.

1- Dışlanmışlığın dayanılmaz buruk acısı / acıları: 34. Sebe’, 8; 14. İbrâhim, 18.

m- Dışlanmışlık acısıyla kıvranmak: 28. Kasas, 85.

n- Kafayı yemek: 36. Yâsîn, 47.

ö- İlgisizlikten çıldırmak: 54. Kamer, 47.

p- Kendini bilmezler: 15. Hicr, 56.

3- İsrâf: “Seref” (سرف) kökünden gelen bu kelime, “malı harcamak, yemek ve içmek konusu başta olmak üzere her işte sınırı aşmak” gibi geniş bir anlam çerçevesine sahiptir.⁷⁰ Çeviride bu kelimenin ve türevlerinin geçtiği ayetlerin büyük bir kısmında (3. Âl-i İmrân, 147; 5. Mâide, 32; 7. A’râf, 81; 10. Yûnus, 12; 17. İsrâ, 33; 20. Tâ Hâ, 127; 21. Enbiyâ, 9; 26. Şuarâ, 150, 151; 43. Zühurf, 5; 44. Duhân, 31) genel anlam tercih edilmiştir. Bazı ayetlerde de (4. Nisâ, 6; 6. En’âm, 141; 7. A’râf, 31; 25. Furkân, 67) bağlama uygun olarak özel anlam (infakta ve yeme-içmede aşırılık) ile yetinilmiştir. Ancak 36. Yâsîn, 19. ayette, bağlama daha münasip olan genel mana yerine özel anlam tercih edilmiştir. 10. Yûnus, 83. ayetin çevirisinde ise bu kelimenin bir türevine

⁷⁰ Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Akdemir, Hikmet, “Kur’an-ı Kerim’de İsrâf Kavramı,” Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Şanlıurfa 2001, VII, s. 31-32.

(müsrifîn - مسرفين) bağlama uygun düşse de kök anlamıyla pek ilgisi olmayan başka bir mana yüklenmiştir: "Çünkü bu ülkede Firavun, gerçekten karşı konamaz dev bir güç olmuştur." Oysa burada Firavun'un karakterine vurgu yapılarak "O, inkârda, kibirde, baskı, zulüm ve işkencede çok aşırıya gidenlerdendi" mealindeki bir ifadenin kullanılması daha isabetli olurdu.⁷¹ 39. Zümer, 53. ayette geçen "esrafû" (اسرفوا) fiili "haksızlık etmek" diye Türkçe'ye aktarılmıştır. Bu çeviri, fiilin tam karşılığı olmasa da onunla bir anlam ilişkisi vardır. Çünkü her aşırılık, aynı zamanda bir haksızlıktır. Ancak bu çeviri, ayette kast edilmeyen yanlış bir yoruma sebep olabilir. Şöyle ki, ayetin çevirisinde "De ki: A benim kendilerine haksızlık eden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Çünkü Allah tüm günahları bağışlayabilir." denilmektedir. Burada "kendilerine haksızlık eden kullarım" ifadesinden ilk anda "sanki bu kullar aslında iyi kimselermiş de kendilerine haksızlık edip kötü olduklarını sanıyorlarmış" gibi yanlış bir anlayış zihinlere gelebilir.

Ayrıca müsrif kelimesi kezzâb (müsrifün kezzâb- مسرف كذاب) ve mürtâb (müsrifün mürtâb - مسرف مرتاب) kelimeleriyle birlikte geldiği yerlerde kendinden sonraki kelimenin sıfatı yapılarak kendi manası âdeta buharlaştırılmıştır:

Herhalde Allah bol keseden atan bir yalancıya öncülük edecek degildir. (20. Mü'min, 28)

Allah aşırı şüpheçileri işte böyle şaşırır. (40. Mü'min, 34)

4- Fesad: Kur'an-ı Kerim'de türevleriyle (ifsad - müfsid / مفسد افساد -) beraber sıkça geçen bu kelimededen kast edilen mana öncelikle "toplumun ahlâkî değerlerden uzaklaşarak bozulup çürümesidir." Ancak çeviride bu esas maksat göz ardı edilmiş, kelimenin anlam çerçevesi, sosyal boyuttan alınarak fiziksel boyuta taşınmak sûretiyle daraltılmış ve "doğayı tahrip etmek" ifadesiyle eksik bir biçimde Türkçe'ye aktarılmıştır:

Dünya dengelerini bozarak doğaya zarar vermeyin. (2. Bakara, 60)

Yeryüzünün doğal dengesini bozma. (28. Kasas, 77)⁷²

9. Yanlış Çeviriler

Çeviride az da olsa bazı cümle ya da kelimelerin Türkçe'ye yanlış aktarıldığını görmekteyiz. Burada konuyu fazla uzatmamak için her iki türden birkaç örnek vermekle yetineceğiz.

1- 24. Nûr 30 ve 31. ayette, "min" (من) harf-i cerialle beraber kullanılan "yeğuddu" (يَغُضُّ) fiili, "bakışlarını yumuşatsınlar" diye tercüme edilmiştir:

"Resulüm inanan erkeklere söyle: bakışlarını yumuşatsınlar, avret mahallerini korusunlar. İnanan hanımlara söyle: onlar da bakışlarını yumuşatsınlar, onlar da avret mahallerini korusunlar. Görünen kısımları hariç ziynet/değerli yerlerini göstermesinler. Başörtülerini yakalarının üzerine etsinler..."

Oysa bu fiil, "gözü yummak, sesi kısmak" gibi anlamlara gelmektedir.⁷³ Nitekim aynı fiil, 31. Lokmân 19. ayette "sesini biraz kıs" diye doğru şekilde tercüme edilmiştir. Diğer taraftan ayetin bağlamı zinadan insanları uzak tutmaktır. Dolayısıyla-

⁷¹ Ayetin yorumu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Akdemir, Hikmet, "Kur'an-ı Kerim'de İsrâf Kavramı," Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, VII, s. 36-37.

⁷² Diğer bir örnek için bkz. 30. Rûm, 41.

⁷³ Râğıb, s. 542.

la zinaya götüren vesilelerden de uzak durulması tavsiye edilmektedir. Bu nedenledir ki pek çok ayette “zina etmeyin” yerine “zinaya yaklaşmayın” buyurulmaktadır. Gözle bakmak zinaya götüren ilk vasıtalarından birisidir. Burada kast edilen harama bakmamaktır. Halbuki bu çeviriden böyle bir anlam çıkmamakta, tam tersine “sert bakmayın, yumuşak bir şekilde bakabilirsiniz” gibi garip bir mana ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bu çeviri, çevirmenin dipnotta verdiği nüzul sebebiyle de çelişmektedir. Çevirmen dipnotta söz konusu ayetin iniş sebebi hakkında şu bilgiyi vermektedir: “Ayet Medine sokaklarında ilerleyen bir kadına bakacağım derken duvara çarpıp gözünü yaralayan bir adam hakkında nazil olmuş. Efendimiz olayı duyunca: *Bu da dinin cezası demiş. Bkz. Ez-Zuhaylî*”⁷⁴

2- 4. Nisâ 34. ayetin çevirisinde şöyle denmektedir: *Aksilik yapmasından korktuğumuz hanımlara önce nasihat edin, olmazsa bir süre yalnız bırakın, o da olmazsa terbiye edin. İtaat ederlerse daha üzerlerine varmayın.*” Ayette geçen *medâci* (مضاع) kelimesi tercüme edilmediği için “onları yataкта yalnız bırakın” anlamı yerine “evde yalnız bırakın” gibi yanlış bir mana anlaşılmaktadır. Bundan daha da önemlisi ayetteki “vadribûhünne” (واضربوهن) kelimesi “terbiye edin” diye Türkçe’ye aktarılmıştır. Bu çeviriden mecaz olarak “onları döverek terbiye ediniz” anlamının kast edilmesi uzak bir ihtimal olarak mevcut olsa bile ilk anda akla gelen hakiki mana yanlıştır ve söz konusu fiile böyle bir anlam (terbiye etmek) yüklenemez.⁷⁵

3- Çeviride ayetlerde geçen kelime-i tevhid, çoğunlukla “Allah’tan başka tanrı yoktur” (3. Âl-i İmrân, 2; 73. Müzzemmil, 9) şeklinde doğru tercüme edilmişken bazı yerlerde “kendisinden başka tanrı tanımayan Allah” (20. Tâ Hâ, 98; 59. Haşr, 22-23) diye yanlış bir ifadeyle Türkçe’ye aktarılmıştır. Şöyle ki, bir şeyin gerçekte var olup olmaması ile onun tanınmaması ayrı şeylerdir. Başka bir ifadeyle, bir şey mevcut olur, fakat başkaları tarafından yok farz edilebilir. Örneğin, inkârcılar Allah’ı tanımamaktadırlar. Bu tanımamazlık Allah’ın var olmadığına delâlet etmez. Aynı şekilde Allah’ın kendinden başka tanrı kabul etmemesi, gerçek bir tanrının yokluğuna delâlet etmez. Dolayısıyla bu ifade, kelime-i tevhitte kast edilen “Allah’tan başka gerçek olan hiçbir mabut yoktur” manasına delâlet etmekten uzaktır.

4- 23. Mû’minûn, 21. ayette hayvanlardaki ibret dolu nimetlerden (süt, et vb.) söz edildikten sonra “hem onların hem de geminin üzerinde (... وعلى عليها الفلك) taşınırsınız” denmektedir. Burada “gemi” sözcüğünün kullanılmasıyla hem suya kaldırma gücü verilerek gemilerin yüzdürülmesindeki nimetler hatırlanmaktadır (çünkü ayetler, nimetlerin tadat edildiği bir bağlamda yer almaktadır), hem de bu ayetten sonra gelecek olan “Nûh Kıssasına” güzel bir geçiş yapılmaktadır.⁷⁶ Zira bu kıssanın odağındaki en meşhur öge gemidir ve bu sebeple “Nûh” denince akla ilk gelen şey de gemidir. Çeviride bu ayet “bazen de gemi gibi binip taşınıyorsunuz” diye tercüme edilmiştir. Bu tercümede “hayvanlar gemiye benzetilmiş ve böylece insanların üzerinde taşındıkları vasıtalar (hayvanlar-gemiler), ikiden bire (hayvanlar) indirilmiştir. Burada yukarıda bahsi geçen hususların göz ardı edilmesinden daha önemlisi Arap dilinde “âtıf, matuftan farklı bir şey olmalıdır” diye meşhur olan bir kuralın ihlâl

⁷⁴ Çakır, s. 354, 3. dipnot.

⁷⁵ Özsoy, Ömer, “Çağdaş Kur’an(lar) Üretimi Üzerine”, İslâmiyât, V (2002), sayı 1, s. 111-124.

⁷⁶ Bu sanata Belâgat İlminde “hüs-n-i tahallus” adı verilmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Akdemir, Hikmet, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, İzmir 1999, s. 99.

edilmesidir. Bu kaideye göre ayette "vav" harfi ile yapılan atıfta matuf olan "ha zamiri" ki 'hayvanlar' (الأنعام) kelimesinin yerine kullanılmıştır, kendisine atıf yapılan "gemi" (الغلك) lâfzından farklı bir şey olmalıdır. Aynı durum 40. Mü'min, 80. ayette de söz konusudur.

قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتَضعفوا اَنَحْنُ صَدَدْنَا كُمْ عَنِ الْهُدَىٰ بَعْدَ اِذْ جَاءَكُمْ بِالْ كِتَابِ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ -5

Yukarıda metni yer alan ayetin (34. Sebe', 32) çevirisinde "sizlere doğru kılavuz gelmiş de biz mi size engel olmuşuz?" cümlesinden onlara herhangi bir kılavuzun gelmediği anlaşılıyor. Oysa ayette bunun tam zıddı olan bir durum söz konusudur. Yani "kılavuz size geldiğinde biz size engel olmadık, aksine siz kendi iradenizle ona uymadınız, öyleyse bu konuda bizi değil kendinizi suçlayın!" diye bir vurgu yapılmaktadır.

6- 35. Fâtır, 28. ayette geçen "devâbb" (الدواب) kelimesi "güre", "en'âm" (الأنعام) kelimesi de "evcil hayvanlar" diye tercüme edilmiştir. Birinci kelime "dâbbe" (الدابة) sözcüğünün çoğuludur ve aynı sûrenin 45. ayetinde "canlı" diye daha isabetli bir çeviri ile Türkçeye aktarılmıştır. Burada kullanılan "güre" kelimesinin TDK sözlüğünde geçen anlamları, söz konusu lâfzı tam olarak karşılamaktan uzaktır: "Çiftleşmek isteyen kısrak veya dişi eşek, bir yaşından üç yaşına kadar olan tay."⁷⁷

"Neam" (النعم) kelimesinin çoğulu olan "en'âm" (الأنعام) kelimesi ise 39. Zümer, 6. ayette "sekiz çift büyük baş hayvan" ifadesiyle isabetli bir şekilde Türkçeye doğru aktarılmışken diğer ayetlerde bu doğru çeviri terk edilmiş "sağmal hayvanlar" (5. Mâide, 1; 22. Hac, 30; 23. Mü'minûn, 21), "sığırlar" (3. Âl-i İmrân, 14; 25. Furkân, 44), "evcil hayvanlar" (35. Fâtır, 28), "hayvanlar" (4. Nisâ, 119; 6. En'âm, 139; 7. A'râf, 119; 10. Yûnus, 24; 16. Nahl, 80; 20. Tâ Hâ, 54; 25. Furkân, 49; 32. Secde, 27; 36. Yâsîn, 71; 42. Şuarâ, 11; 43. Zühuf, 12; 47. Muhammed, 12; 79. Nâziât, 33; 80. Abese, 32), "mal maşat" (26. Şuarâ, 133), "memeli hayvanlar" (16. Nahl, 66)" gibi genel anlamlar tercih edilmiştir. Bu anlamlardan son ikisi kelimenin literal manasından en uzak olanlardır. Çünkü mal mülk, sadece hayvanlardan ibaret değildir. Onların dışında bu anlam çerçevesine dahil olabilecek pek çok şey mevcuttur. Memeli hayvanlar ifadesi de ayette kast edilmeyen birçok türü içine almaktadır. Örneğin balinalar da memeli hayvanlardır. İnsanlar onların sütlerinden yararlanmadıkları için sütün yaratılmasındaki hikmetlerden bahseden bir ayette balinalara işaret edilmesinin abes ve yanlışlığı aşikârdır: "Memeli hayvanlar da sizin için mükemmel bir ders olmalı: Size, onların midelerinde gıda hamuru ile kan arasında oluşan içimi son derece hoş saf bir süt içiriyoruz." (16. Nahl, 66)

وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مِّن نَّزَّلٍ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْبَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فُل الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ -7

Yukarıdaki ayetin (29. Ankebût, 63) çevirisinde, "Resulüm! 'Tanrı'ya şükür ki çocuklarının aklı ermiyor' de bari..." denilmektedir. Burada ayette iki cümle arasında yer alan ve "idrâb" anlamı içeren "bel" (بَل) kelimesi yanlış tercüme edilmiştir. Doğru çeviri şöyle olmalıydı: "Resulüm, 'hamd, Allah'a aittir. Fakat onların çoğu bunu düşünmezler.' de." Ayrıca bu yanlış çeviride, Kur'an'ın yaklaşımına ters düşen bir anlam bulunmaktadır. Öyle ya, insanları devamlı olarak tefekküre davet eden Kur'an nazarında, "onların akıl erdirmemeleri" hiç şükür vesilesi olabilir mi?

⁷⁷ TDK Türkçe Sözlük, I, 913.

39. Zümer, 29. ayetin çevirisinde de aynı durum söz konusudur.

8- 31. Lokmân, 6. ayette geçen “هُوَ الْحَدِيثُ” ibaresi “kelime oyunu” diye Türkçe’ye aktarılmıştır. Oysa burada kastedilen müşriklerin insanları Kur’an-ı Kerim’den soğutmak amacıyla “eğlenceli sözler” (ki bunların acem masalları ya da çeşitli eğlence vasıtaları olduğu rivayetlerde belirtilmektedir) söyleyerek onları kendi etraflarında toplama gayretleridir. Kelime oyunu ise sözlerin çok anlamlı olmasından veya benzerliklerinden yararlanarak yapılan nükte veya aykırı anlamlandırmadır.⁷⁸

9- 31. Arapça’da tağlib yoluyla “ana-baba” anlamında kullanılan “الوالدان” kelimesi, çeviride diğer formlarıyla beraber (والدي - والديه - والديك - والديين) varit olduğu ayetlerin hepsinde (2. Bakara, 83, 180, 215; 4. Nisâ, 7, 33, 36, 135; 6. En’âm, 151; 14. İbrâhim, 41; 17. İsrâ, 23; 19. Meryem, 14; 29. Ankebût, 8; 31. Lokmân, 14; 46. Ahkâf, 15; 71. Nûh, 28) “ana baba, anne baba, anne ve baba” diye doğru bir tercümeyle Türkçe’ye aktarılmıştır. Ancak bir istisna olarak Lokmân, 14. ayette geçen “vâlideyk” (والديك) kelimesi “iki atana” ifadesiyle Türkçe’ye aktarılmıştır. Bu çeviriden “baba ile dede veya büyük babalardan ikisi” anlaşılmaktadır.⁷⁹ Aynı şekilde 46. Ahkâf, 15. ayetteki “vâlideyye” (والدي) “babamlara”; 17. ayetteki “livâlideyhi” (لوالديه) “ailesine”; 27. Neml, 19. ayetteki “vâlideyye” (والدي) “aileme” diye tercüme edilmiştir.

10- 12. Yûsuf, 32. ayette Hz. Yûsuf’un davranışını anlatan “ista’same” (استصم) fiili “dürüstlük tasladı” diye tercüme edilmiştir. Taslamak, kendinde olmayan bir değeri varmış gibi göstermektir.⁸⁰ Dolayısıyla bu ifadeden Hz. Yûsuf’un dürüst bir kişiliğe sahip olmadığı halde dürüst insan imajı vermeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Bu ise ayetteki ifadenin tam zıddı bir anlamdır.

11- Çeviride “yegussu” (يقص) fiili birkaç yerde “öykünme” kelimesiyle ifade edilmiştir:

Biz bu elçilerden bazısının hayat hikâyesini sana daha önce öykünmüştük. Ama henüz hiç öykünmediklerimiz de var. (4. Nisâ, 164)

O şimdi, baş savcı olarak gerçekleri sadece öykünüyor. (6. En’âm, 57)

Bu rüyayı kardeşlerine öykünme. (12. Yûsuf, 5)

Biz senden önce de elçiler gönderdik. Onlardan bir kısmının öyküsünü sana anlattık. Ama henüz sana öykünmediklerimiz de var. (40. Mü’min, 78)

Çevirmen, öykünme fiilini “söylemek, anlatmak, nakletmek, öykü anlatmak” gibi anlamlar için kullanmıştır. Oysa Türk Dil Kurumu sözlüğünde bu fiilin “imrenmek, taklit etmek”⁸¹ anlamında olduğu belirtilmektedir. Bu anlam ile yukarıdakiler arasında hiçbir ilginin olmadığı aşikârdır.

12- 21. Enbiyâ 7. ayetin çevirisi şöyle yapılmıştır: “Senden önceki elçiler de sadece vahiy farkı olan sıradan adamlardı.” Bu ifadeden peygamberlerin vahiy dışında diğer insanlardan hiçbir farkı olmayan, meziyetsiz, basit, bayağı, alelade insanlar olduğu anlaşılmaktadır.⁸² Oysa Kur’an-ı Kerim’de birçok ayette belirttiği gibi peygamberler, peygamber olmadan önce de üstün bazı meziyetlere sahip, sevilen, sayılan ve

⁷⁸ TDK Türkçe Sözlük, II, 1265.

⁷⁹ TDK Türkçe Sözlük, I, 154.

⁸⁰ TDK Türkçe Sözlük, II, 2145.

⁸¹ TDK Türkçe Sözlük, II, 1742.

⁸² TDK. Türkçe Sözlük, II, 1970.

toplumda belli bir statüsü olan seçilmiş insanlardır.⁸³ Şayet böyle olmasaydı tebliğe başladıkları anda karşılaşacakları ilk tepki onların bu vasıflarının daha doğrusu vasıfsızlıklarının yüzlerine vurulması olurdu. Oysa muhaliflerden bu kabilden tepkiler sadır olmamış, aksine onların güzel ahlâklarını, üstün meziyetlerini takdir ve teslim etmelerine rağmen getirdikleri dinin emirlerini kabule yanaşmamışlardır. Peygamberleri değil, ancak onlara tâbi olan insanları "basit ve ayak takımı" diye nitelendirmişlerdir.⁸⁴

13- 21. Enbiyâ, 2. ayette (مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُخَدَّتٍ إِلَّا اسْتَمْعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ) yer alan hal cümlesi doğru bir şekilde tercüme edilmediğinden yanlış bir çeviri ortaya çıkmıştır: "Ama işi gücü bırakıp da bunlara şöyle bir kulak verelim demiyorlar." Bu cümleden onların Kur'an'a kulak vermedikleri anlaşılmaktadır. Halbuki ayette bunun tam zıddı bir durum söz konusudur: "Onlar sadece alay etmek maksadıyla onu dinlerler."

14- Çeviride, insanların ahirette Allah tarafından diriltileceklerini ifade eden ve genellikle meçhul sıygasıyla getirilen fiiller (يخرجون - يخرجون v.b.) aslına uygun olarak değil de, fiillerin insanlara isnat edilmesiyle "dirilecekler" (38. Sâd, 79), "dönecek" (40. Mü'min, 77), "döneceksiniz" (39. Zümer, 44) gibi sözcüklerle ifade edilmiştir. Sonuç itibarıyla çeviri doğru gibi gözükse bile en azından önemli bir nüans göz ardı edilmektedir. Şöyle ki, diriltme fiilinin Allah'a nispet edilmesinde haşrın kolaylıkla mümkün olacağına dair işaret ve delâlet vardır: *Gökleri ve yer küreyi yaratan, o insanların benzerlerini yaratmaya kadir değil midir? Evet, elbette kadirdir...* (36. Yâsîn, 81) Bu fiilin, uykudan bile kendiliğinden uyanamayan aciz insanlara isnat edilmesiyle söz konusu işaret ve delâlet ortadan kalkmaktadır.

15- 24. Nûr, 32. ayette geçen "el-eyâmâ" (الأيامي) kelimesi "dul kadınlar" diye tercüme edilmiştir. Bu kelime "el-eyyim" (الأيم) kelimesinin çoğuludur ve Arapça'da "daha önce evlenmiş olsun veya olmasın eşi olmayan kadın ya da erkek"⁸⁵ anlamında kullanılmaktadır. Oysa dul, Türkçe'mizde "eşi ölmüş veya eşinden boşanmış (kadın veya erkek)"⁸⁶ manasındadır. Dolayısıyla çeviri, daha önce hiç evlenmemiş bekârları ve erkekleri kapsamadığı için iki yönden eksiktir. Doğru çeviri şöyle olmalıydı: "İçinizden hiç evlenmemiş bekârları, dul kalmış kadın ve erkekleri... evlendirin!"

Çeviride, yukarıdaki örneğe benzer şekilde kelimelerin anlam çerçevesine tam oturmayan, ya daraltan (28. Kasas, 19. ayette geçen "el-muslihîn - المصلحين " kelimesine "yenilikçi" anlamı verilmesi gibi) ya da genişleten (28. Kasas, 71. ayette geçen "el-leyl - الليل " kelimesine "karanlık" anlamı verilmesi gibi) veya kelimenin literal anlamıyla çok az ilgisi olan (42. Şûrâ, 15. ayetteki "adalet - لأعدل " fiiline "uzlaştırmak" anlamı verilmesi gibi) ya da hiç ilgisi olmayan (21. Enbiyâ, 91. ayetteki "ayet - آية " kelimesine "bayrak" anlamı verilmesi gibi) bazı çeviriler mevcuttur.⁸⁷

⁸³ Örnek olarak bkz. 3. Âl-i İmrân, 33; 6. En'âm, 84-86; 11. Hûd, 62; 21. Enbiyâ, 72; 38. Sâd, 47-48; 68. Kalem, 50.

⁸⁴ 11. Hûd, 27; 26. Şuarâ, 111.

⁸⁵ Râğıb, s. 39.

⁸⁶ TDK Türkçe Sözlük, I, 641.

⁸⁷ Diğer bazı örnekler için bkz. 17. İsrâ, 11, 24, 29; 16. Nahl, 125; 18. Kehf, 50; 22. Hac, 15; 24. Nûr, 11; 33. Sebe', 25, 68; 41. Fussilet, 39; 46. Ahkâf, 9; 48. Fetih, 6; 57. Hadîd, 25; 62. Cuma, 6; 63. Münâfikûn, 4; 64. Tegâbün, 16; 65. Talâk, 1, 7; 67. Mülk, 22; 70. Meâric, 1; 81. Tekvîr, 4, 27; 85. Burûc, 4; 101. Kâria, 9; 102. Tekâsür, 1-2; 105. Fil, 1.

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ. إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ -16

Yukarıda metni verilen ayetlerin (11. Hûd, 96-97) çevirisinde şöyle denilmektedir: “Musa’yı mucizeler ve belgeler destekli olarak görevlendirdik. Musa, Firavun’un yönetim halkasına kadar girdi. Hep beraber onun emirlerini uyguladılar. Firavun’un işleri hiç de akıllıca değildi.”

Bu ifadelerden Hz. Musa’nın Firavun’un yaptığı zulüm ve kötülöklere ortak olduğu anlaşılmaktadır. Oysa peygamberlik görevine tamamen ters olan böyle bir durum söz konusu olamaz. Zira böyle bir fiil Kur’an-ı Kerim’in çizdiği peygamber profiline uygun düşmemektedir. Firavun’un emirlerini uygulayanlar, onun emrinde olan yakın çevresi ve askerleridir.

10. Deyimsel Çevirilerdeki Problemler

Çeviride bazı deyimsel tercümelere rastlanmaktadır. Ancak bunlardan bazıları ayetlerdeki maksatları tam olarak ifade etmekten uzaktır. İşte birkaç örnek:

اولآئك على هدى من رحم و اولآئك هم المفلحون -1

Yukarıda metni verilen 2. Bakara, 5. ayetin çevirisinde şu ifadeler yer almaktadır: “Sağlamcılarının kılavuzu, Tanrı’dır. Kılavuzu Tanrı olanın, sonu selâmettir.”

İlk cümledeki çeviri ayetin lâfzına uygun değildir. Çünkü kılavuz, bizzat Tanrı’nın kendisi değil O’nun gönderdiği hidayettir. İkinci cümlede buna bağılı olarak yapılan çeviride de aynı hata tekrarlanmaktadır. Ayrıca dilimizde böyle bir deyim kullanılmamakla birlikte benzer kötü bir deyim çağrıştırmaktadır.

2- 2. Bakara, 42. ayetin çevirisi şöyle yapılmıştır: “Güneşi balçıkla sıvamayın, yani bile bile gerçeği gizlemeyin.” İkinci cümle zaten birinci cümlenin açıklaması mahiyetindedir ve bu açıklama doğrudur.⁸⁸ Fakat ayetin metnindeki ilk cümlenin ولا تلبسوا الحق بالباطل karşılığı bu değildir. Zira “hakkı batılla karıştırmak” ile “hakkı gizlemek” birbirlerinden tamamen farklı şeylerdir.

3- 111. Tebbet, 1. ayetin çevirisinde yer alan “ocağı sönesice” deyimini ayetin Türkçe karşılığı olamaz. Çünkü bu deyim dilimizde “aile dağılmak, yok olmak, çocuk yok olmak”⁸⁹ gibi anlamlar için kullanılmaktadır. Oysa ayetteki beddua sadece Ebû Leheb’in şahsıyla sınırlıdır. Dolayısıyla bunun yerine “elleri kırılınsın” deyiminin kullanılması daha doğru olurdu.⁹⁰

11. Bozuk Cümle Örnekleri

Çevirinin genelinde üslûp, Türkçe’ye uygun, düzenli ve doğru cümlelerden oluşmaktadır. Ancak, aşağıdaki örneklerde olduğu gibi çok nadir de olsa, Arapça’da cevap cümlesinde kullanılmayan bazı fiillerin çeviriye aktarılması sebebiyle ortaya çıkan bozuk cümlelere rastlanmaktadır:

1- Eğer sana hıyanet etmeye kalkıştırlarsa ki vaktiyle, Allah’a da hainlik etmişlerdi, ama Allah onlardan güçlü idi. Çünkü Allah engin bilgi gücü ile her şeye hakimdi. (8.Enfâl,71)

2- Resulüm! Kâbe’de sözleştikleriniz size dürüst olurlarsa siz de onlara dürüst olun. Çünkü Allah sağlamcılarını sever. (9. Tevbe, 7)

3- Başıörtülerini yakalarının üzerine etsinler. (24. Nûr, 34)

⁸⁸ TDK Türkçe Sözlük, I, 910.

⁸⁹ TDK Türkçe Sözlük, II, 1668.

⁹⁰ Benzer örnekler için bkz. 2. Bakara, 187; 12. Yûsuf, 28; 18. Kehf, 83; 37. Sâffât, 83; 94. İnşirâh, 5; 101. Kâria, 1; 105. Fil, 1; 107. Mâûn, 4.

4- Eğer bizim inkârcılar: "Bizim de atalardan kalma bir kitabımız olsaydı, biz de Allah'ın has kulları olurduk." diyecek olurlarsa Kitapları var ama inkâr ettiler. (37. Sâffât, 167-170)

5- Kabul etmezseniz, resulün görevi sadece açık duyurudan ibarettir. (64. Teğâbün,12.)

SONUÇ

Orijinal bir metnin bir dilden başka bir dile aktarılmasının son derece zor bir iş olduğu herkes tarafından bilinen ve kabul edilen bir gerçektir. Hattâ bizzat metnin kendi yazarı dahi bütün özelliklerini koruyarak aynı metni başka bir dile aktarmakta zorlanmaktadır. Dolayısıyla bir çevirinin başarılı olması, orijinal metnin muhataplar üzerinde bırakacağı etkiyi yakalama becerisiyle doğru orantılıdır. Başka bir ifadeyle, çeviri bu beceriyi yakaladığı oranda başarılı sayılır. Hele çevirisi yapılan metin, bundan yaklaşık on dört asır önce indirilmiş ilâhî bir Kitap olunca bu zorluğun yanına bir de ağır bir sorumluluk yükü eklenmektedir. Kısacası Kur'an-ı Kerim'i herhangi bir dile çevirmeye teşebbüs eden bir kişinin karşısında iki önemli handikap vardır: Çevirinin zorluğu ve ilâhî mesajı yanlış yorumlara kurban etmeden doğru bir şekilde aktarma sorumluluğu.

Bu açıdan bakıldığı zaman *Kur'an-ı Kerim ve Türkçesi* adlı çeviri, orijinalitesiyle beraber yalın bir üslûp sayesinde başarıyı büyük oranda yakalamıştır. Ancak geniş okuyucu kitlesinin dil ve kültür seviyesi dikkate alınmadığı için, söz konusu eserin içinde, yer yer birçok kişinin ya anlayamayacağı, ya da yanlış anlayacağı çeviriler mevcuttur. Çeviride yaygın olmayan mahallî ağızlara ait sözcüklerin varlığı, yeni uydurulmuş kelimelerin kullanılması, teklifsiz konuşma örneklerine hattâ argo kelimelere yer verilmesi, böyle bir esere yakışmayacak önemli eksikliklerdir. Ayrıca Kur'an'ın temel prensiplerine aykırı olan bazı anlamları ve yorumları vehmettiren çevirilerin mevcut oluşu, telâfisi çok güç olan bir hatadır. Çünkü çeviriyi okuyup bu yanlış yorumların etkisinde kalan her okuyucuya ulaşmak imkânsızdır. Son bir husus olarak belirtelim ki, çeviride azımsanmayacak ölçüde, ayetlerin literal anlamıyla bağdaşmayan çeviriler de mevcuttur. Dolayısıyla tüm bu ve benzer eleştiriler dikkate alınarak eserin yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir.

GELENEK VE DİN: TÜRKMENİSTAN'IN DİNİ HAYATINDA GELENEĞİN ROLÜ

Vejdî BİLGİN*

TRADITION AND RELIGION: THE ROLE OF TRADITION IN RELIGIOUS LIFE OF TURKMENISTAN

The separation between modern and traditional is a gift from modern thought and was put forward to define non-modern. But both of them are ideal types and there is no society which is completely separated from tradition. If we define the traditional society as a society in which custom, folkway and superstition are relatively effective, we can put Turkmenistan in this category. In this situation, religion takes part in the tradition as "edep" and "dâp-dessur". The main constituents of Turkmen religious life are rituals concerning birth and death. The actors who orientate religious life (yaşulu, molla and işan) are, at the same time, carriers and protectors of tradition. Although it is thought that there would be no conflict between religion and tradition, in the condition that there is a conflict, the second one takes precedence.

1. GİRİŞ: PROBLEM DURUMU

Dinin modern toplumdaki yerini tartışmak, hiç şüphesiz modernlik-öncesi toplumlardaki konumunu tartışmakla yakından ilgilidir. Klâsik anlamda modernliğin, her şeyden önce bilincimizi ve beraberinde yaşam tarzımızı dinî kayıtlardan kurtararak seküler bir dünyaya yol aldığı düşünülüyordu. Burada modernlik öncesi durumu ifade etmek için bir kavramsallaştırmaya ihtiyaç duyuldu ve "gelenek" ya da "geleneksel hayat tarzları" sosyoloji literatürüne girdi.¹ İlk dönem sosyologlarının hemen hepsi sosyal değişmeyi açıklamak için tarihi çeşitli dönemlere ayırmışlardı ve içinde buldukları dönemden öncesi bir nevi geleneksel dönemi temsil ediyordu. Geleneksel-modern ayrımının öncülerinden Tönnies'in "gemeinschaft"ında geleneksel hayat tarzının temel belirleyicileri topluma uyum, gelenek-görenek ve dindir.²

Geleneksel ve modern toplum ayrımında esas problem geleneksel olanın tanımlanmasıdır. Modernlik esas olarak Batı'ya (Avrupa ve Kuzey Amerika) ait bir durum

* Yard. Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. vejdibilgin@yahoo.com

¹ Anthony Giddens, *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, (Çev. Osman Akınhay), Alfa Yay., İstanbul, 2000, s. 52-53.

² Richard P. Appelbaum, *Toplumsal Değişim Kuramları*, (Çev. Türker İnan), Türkiye İş Bankası Yay., Ankara, trs., s. 26-27. Detaylı bilgi için bkz. Ferdinand Tönnies, "Cemaat ve Cemiyet Nazariyesi," (Çev. Z. F. Fındıkoğlu), *İ. Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası*, cilt: IX, sayı:3-4, 1944, s. 712-748.

olarak nitelendirilir.³ Yani insanlığın önüne model olarak konulan tek bir modernlik vardır, diğer toplumların modernleşmesinde veya yeni kavramsallaştırmayla batı-dışı modernlikte de temel referans ya da kıyas aracı Batı modernliğidir. Ama geleneksel denince anlaşılan “modern” olmayandır ve bu modernlik-öncesi Batı’dan, İslâm, Çin, Hint ve Güney Amerika medeniyetlerine kadar birbirinden çok farklı özelliklere sahip bir küme oluşturur. Burada birden çok gelenek söz konusu olduğundan “Hangi modernlik?” sorusundan ziyade, daha çetrefilli olan “Hangi gelenek?” sorusu karşımıza çıkar. Bunları bir bütün halinde incelememizi ve genellemelerde bulunmamızı sağlayacak ortak özellikler ne oranda bulunabilir? Burada ancak kendi içlerinde değil de, karşıt durumla mukayese edersek –pratik olarak- bir cevap bulabiliriz. Modernlikle (daha da özelden modern zihin dünyası ile) karşılaştırıldığında herhalde bu geleneklerin en önemli ortak yönü “dinsellik”leri olacaktır.⁴

Geleneksellik ve modernlik ayrımında sık sık gördüğümüz popüler bir yaklaşım, son yüzyıla ait teknolojik gelişmenin modernlikle özdeşleştirilmesi⁵ ve gündelik hayatımızda kullandığımız teknolojik ürün ve araçların “modern” olarak nitelendirilmesidir. Geleneksel olanı kavramak için bu yaklaşım tarzını da reddetmemiz gerekir. Modern toplum “modern” teknolojinin ve araçların kullanıldığı bir toplum olarak tanımlanamayacağı gibi geleneksel toplum da bunların kullanılmadığı bir toplum olarak düşünülmemelidir. Bunların zamansal olarak birbirlerine paralel olmaları, birbirlerinin zorunlu sonuçları olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla, geleneksel yapıyı savunan muhafazakâr insanların “modern” teknolojiyi kullanmaları sanki şaşkıncu bir durummuşçasına sunulmamalıdır. Hem modern Batı toplumlarında hem de modernleşme süreci içine giren diğer toplumlarda teknolojiye sırtını çeviren gruplar marjinal olmaktan öteye gidemezler. Teknoloji konusundaki modern ve geleneksel ifadeleri bir terim olmaktan ziyade bir sıfat olarak düşünülmalıdır.

Burada kültürün maddî ve maddî olmayan tarzda ayrımı tartışmalarına da değinen ince bir ayrıntı vardır. “Modern” teknoloji ile üretilen ulaşım araçları bugün evrensellik gösterir ve bu durum farklı kültürler için önemli bir tehdit ya da problem olarak görülmez. Ama aynı şekilde “modern” makineler ile üretilen elbiselerin renk, desen ve kesimleri evrensellik göstermez; bütün dünyada Batı tarz bir giyime yönelme söz konusu olsa da mahallî kıyafetlerin önemli ölçüde yaşadığını söyleyebiliriz. Bugün erkek giyiminde takım elbise ve kravat, kadın giyiminde etek-tayyör “modern” bir kıyafet olarak görülmektedir, zira Batı tarzı bir kıyafettir. Yerel kıyafetler ise geleneksel olarak nitelendirilir. Yukarıda değindiğiniz probleme örnek olacak şekilde tek bir “modern giyim biçimi” vardır ama “geleneksel giyim biçimleri” oldukça çoktur. Toplumlar, teknoloji konusunda hassas değilken geleneksel olduklarına inandıkları giyim konusunda zaman zaman hassasiyet gösterirler ve bunların “modern” olana doğru değişmesini kültürleri için bir tehdit olarak görürler.

Modern teknolojiyi kullansa da hâlâ geleneksel olan toplumlar olabileceğine göre, teknolojiyi bertaraf edersek, geleneksel toplumlar ile modern toplum arasındaki – özellikle zihniyet dünyasından ziyade pratiğe yansıyan- fark ne olabilir ya da hangi

³ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, (Çev. Ersin Kuşdil), Ayrıntı Yay., İstanbul, 1994, s. 157; Emre Kongar, *Toplumsal Değişme*, Bilgi Yay., Ankara, 1972, s. 193.

⁴ Geleneksel toplumun dinsel karakteri için bkz. Ünver Günay, “Modern Sanayi Toplumlarında Din: I,” *Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:3, 1986, s. 51-52.

⁵ Mehmet Aysoy, *Geleneksel Sonrası Toplum Üzerine*, Açık Kitaplar, İstanbul, 2003, s. 81.

toplumlara geleneksel demeliyiz? Kanaatimizce geleneksel toplum, örf-âdet ve halk inançlarının görece yoğun olarak yaşandığı toplumdur. Modernleşme süreci bütün bunları tam anlamıyla yok edemedi, zira Giddens'in da belirttiği üzere modernleşme özellikle yönetim ve iktisat kurumlarında önemli değişimlere sebep oldu ancak diğer pek çok alanda geleneksel yapı büyük ölçüde devam etti.⁶ Dolayısıyla geleneksel toplum ve modern toplum kavramsallaştırmasını birer ideal tip olarak görmek daha doğrudur. Geleneksel yapının da kendi içinde bir değişim yaşadığını kabul etmek gerekir ancak örf-âdet ve halk inançlarının önemli ölçüde itibarını ve yaygınlığını yitirdiği bir dönemin olup olmadığı ayrıca bir araştırma konusudur. Şu an için herhalde şunu söylemek mümkün; şehirleşmeyle birlikte şehirlerde oturanlar kırsal kesimde oturanlara göre ya da zamanın akışıyla her yeni nesil bir önceki nesle göre örf-âdetin yaptırımını daha az hissediyor, bunları daha az uygulama zorunluluğunu duyuyor ve aynı şekilde halk inançlarını daha az biliyor ve inanıyor. Bu arada modern hayatın da yeni kurallar ve inançlar ürettiğini hatırdan çıkarmamak gerekiyor.

Günümüzde çeşitli toplumların gelenek ve inanışları konusunda yapılan araştırmalar sosyolojik açıdan çok fazla bir şey ifade etmiyor. Zira bu çalışmalarda, bir kısmı literatüre dayanarak bir kısmı da kaynak kişilere dayanmak suretiyle hayatın her alanıyla ilgili pek çok âdet ve inanış derleniyor ancak bunların hâli hazırdaki uygulanma durumu ayrıca incelenmediği için sosyolojik olarak toplumların modernleşme eğilimleri tespit edilemiyor. Fakat en azından bu araştırmalar bize, çok olağan görünen konularda teferruatlı inanç ve geleneklerin var olduğunu göstermesi ve yalın bir gözlemlerle bunların günümüzde ne derece kabul edildiğini ve uygulandığını mukayese etmemiz açısından önemli ipuçları veriyor.

Yukarıda söylediklerimizin bir nevi tekrarı pahasına da olsa, konunun daha iyi anlaşılması için geleneksel ve modern yaşam tarzı arasındaki ayrımı incelerken yine bir ayrım yapmamız gerekir: Batının geleneksel ve modern yaşam tarzı ile Batılı olmayan toplumların geleneksel ve modern yaşam tarzları. Batı için modernleşme, kendi geleneksel yapısının modern olana doğru değişimini ifade eder. Mevcut modern yapı her şeyiyle gelenekselden farklı değildir ve geleneksel olandan pek çok öğeyi de içerir (dolayısıyla Batılılardaki geleneksel ve modern arasındaki ayrım/farklılaşma Batılı olmayanlar kadar keskin değildir). Oysa Batı dışı toplumlar için modernleşme bir nevi Batılılaşmak, Avrupalılaşmak ya da Amerikanlaşmak olduğu için⁷ burada geleneksel yaşam tarzı ile modern yaşam tarzı arasındaki ayrım ya da tezat Batı'nın durumuna göre çok daha keskin/farklı olmaktadır. Batı dışı toplumlar, özellikle de "gönüllü otoriter modernizasyon projeler"e sahip olanlar modernleştikçe kendi geleneksel yapılarını daha radikal biçimde ve toplumsal akışkanlığı bozacak şekilde ret ve terk etmeye çalışmakta,⁸ kıyafetten görgü kurallarına, aile içi ilişkilerden mekânın düzenlenmesine kadar (belki de en az etki bilinç düzeyinde oluyor) gündelik hayatın her alanında Batılı toplumlara oranla çok daha keskin dönüşümler yaşıyor.

Batılı, modern, kapitalist değerlere ve yaşam tarzına karşı koymanın mümkün görünmediği bir dünyada geleneksel yaşam tarzlarının hâlâ oldukça belirgin olduğu toplumlar tabii olarak sosyologların ilgisini çekiyor. Bu açıdan, Sovyetler Birliği'nden

⁶ Giddens, *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, s. 56.

⁷ Ki önceleri modernleşme yerine bu kavramlar kullanılıyordu. Bkz. İzzet Er, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yay., Ankara, 1998, s. 209.

⁸ Nilüfer Göle, *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, Metis Yay., İstanbul, 2000, s. 172.

siyasî olarak bağımsızlığını kazanan Türkmenistan bir taraftan hâkim geleneksel yapısı diğer taraftan ise söz konusu yapıyı tehdit eden hızlı değişim süreci ile önemli bir inceleme alanı olarak karşımıza çıktı. Bu çalışma, Türkmen toplumunun geleneksel yapısını, gelenek-din ilişkisi çerçevesinde ele almayı amaçlıyor. Türkmenlerin dinî inanç ve uygulamaları İslâm dünyasındaki modernleşme hareketlerinden, dini otantik haliyle yeniden ele alıp inceleme düşüncesinden neredeyse hiç etkilenmeden tamamen geleneksel bir anlayışla devam etmişti. Sovyetler Birliği dönemindeki din aleyhtarı yapı içerisinde dinin hayatını sürdürmesi esas olarak kitabî bilgiye dayanan bir din anlayışından değil, Türkmen geleneği ile özdeşleşmiş bir anlayışa dayanmaktaydı. Hâlâ devam eden bu yapının incelenmesinin, geleneğin doğası, gelenek-din ilişkisi ve halk dini tartışmaları açısından oldukça faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Araştırma, gözlemlerimize ve literatür incelemesine dayanıyor. Eylül 2003-Temmuz 2004 tarihleri arasında on aylık bir dönemde Aşgabat şehir merkezi ve yakın çevresindeki gözlemlerimiz din sosyolojisi açısından önemli veriler elde etmemizi sağladı. Bizatihi yüksek din öğretimi yapan bir fakültede görev yapıyor oluşumuz alanımızla ilgili gözlemlerde bulunmamızda ve bunları teyit ettirmemizde bize avantaj sağladı. Konuyu daha iyi anlayabilmek için hem günümüzü hem de Türkmen tarihini inceleyen eserlere de müracaat ettik. Ancak burada ulaştığımız sonuçlarla sosyolojik bir genelleme yapılırken, çalışmamızın Sovyetler sonrasında toplumun doğal akışının zedelendiği, yukarıda belirtilen yer ve zamanla sınırlı olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır.

2. TÜRKMENİSTAN: GELENEK VE İHYASI

Aşgabat şehir merkezine gelen bir yabancıнын ilk dikkatini çekecek şey kimi Sovyet döneminden kalma kimi de bağımsızlıktan sonra bina edilen ve Türkmenbaşının “Aşgabat’ı parıldayıp duran ak bir şehre dönüştüreceğiz,” sözüne uygun bir şekilde yapılmış modern binalar olacaktır. Sonra bu yabancı, yüksek blokların her bir katında daire sayısınca çanak antenleri fark edecek, şehre nüfuz ettikçe de Sovyet zamanından kalma her türlü teknolojinin yerini hızla Batı ve Uzakdoğu teknolojisine terk ettiğini görecektir. Ama modern binalar kadar dikkat çekici bir başka husus insanların, özellikle de kadınların giyimidir. Bu yabancı eğer Batı’dan geliyorsa tamamen farklı bir topluma girdiğini hemen fark edecek, süratle Batılılaşan bir ülkeden geliyorsa eğer, Batılılaşma konusunda bu kadar geri kalmış bir ülke olduğuna hayret edecektir. Ve toplum hayatına nüfuz ettikçe modernlikten farklı oluşun sadece giyim konusunda değil toplumsal yapının bütününde geçerli olduğunu görecektir. Örneğin Türkmenlerde önemli bir geleneksel uygulama “sâhet”tir. Sâhet herhangi bir işin yapılacağı en uygun vakittir. Yıldızlara bakarak yapılan bu kadim gelenek günümüzde hâlâ Türkmenistan’da yaygın olarak yaşanmaktadır. Düğün vakti, yolculuğa çıkma veya yeni bir eve taşınma gibi durumlarda bu işi yapan yaşullulara, mollalara veya kadınlara sorularak “sâhetli günler” ya da “bisâhet günler” belirlenmektedir.

Türkmenistan, bütün bir coğrafya olarak 1880’lerden beri Rus işgali altındaydı ve Sovyetler Dönemi’nden sonra ciddi bir kültürel politika ile karşı karşıya kaldı. Ancak Sovyetlerin özellikle dine karşı yürüttüğü bu politikanın Türkmen geleneğini dönüştürme yolunda bir etkisi olmadığı gibi, toplumun tepkisel olarak sıkı sıkıya içine kapanması sonucu belki de modern bir dönüşüme uğramasını engelledi. Yaklaşık 150

yıl önce bu coğrafyayı ziyaret eden Vambery, dışı kapalı bu toplumun elbet bir gün modern dünyaya açılacağını ve değişeceğini söylemişti.⁹ Bugün Türkmenistan'a gelse, ironik bir şekilde aynı şeyi söyleyeceğini tahmin edebiliriz. Zira Türkmenler hâlâ geleneksel değerlerinin dışına çıkmak arzusunda değiller. Türkmen geleneğinin korunmasında Sovyetlere atfettiğimiz işlev, sadece Batılı ülkelerle temasın önlenmesi yönündedir; bu geleneğin korunmasında Türkmen'in sosyal karakterinin rolü herhalde daha önemlidir.

Bağımsız Türkmenistan, Sovyet zamanında bazı değerlerinin bozulmaya yüz tutmuş olduğu, dolayısıyla yeniden ihya edilmesi gerektiği kanaatinden hareketle bir kültür politikası oluşturur.¹⁰ Bu çerçevede Türkmen kültüründe çok önemli yeri olan at, halı, şiir, kavun gibi motiflerin resmî bayramları ilân edilir (Tablo 1); 2002 yılında alınan bir kararla da Sovyetler Birliği zamanından kalan ay isimleri Türkmen kültürünü ve bugünkü Türkmenistan'ın yapısını yansıtacak şekilde değiştirilir (Tablo 2).¹¹ Bu açıdan Türkmenistan, tarihin tersine işlediği bir toplum görünümünü vermektedir, zira Doğulu toplumlarda devlet –genelde şekilsel formlarda olmak üzere- toplumu modernleştirmeye çalışırken burada geleneği ihya etmeye çalışmaktadır. Biz yeni ay isimlerinin halk arasında hâlâ kullanılmadığını gördük ancak resmî bayramlara Aşgabat şehir merkezindeki halkın katılımının nispeten yüksek olduğunu gözlemledik. Özellikle Garaşsızlık (Bağımsızlık) Bayramı'nda Aşgabatlılar yeni giysileri ile şehir meydanını doldurmuşlar, bir bayram havası içinde dolaşmışlardı. Şüphesiz bunda resmî kutlamaların özellikle başkentteki yoğunluğu etkili olduğu gibi, Türkmenlerin bayramlara karşı özel ilgisinin etkisi de vardır. Türkmen toplumunda “bayram” ve “toy” iki sihirli kelime gibi halkı cezbediyor ve halk hemen her kutlamayı bir bayram havasına dönüştürmeyi seviyor. 21 Haziranda Prezidentin devlet başkanı seçilmesi, resmî bayram olmamasına rağmen kutlandı. Bu resmî makamlar tarafından yapılan ve halk arasında pek revaç bulmayan bir bayram oldu. Ancak yine resmî olmamakla birlikte liseyi bitirenlerin mezuniyet günü halk arasında “uçurum bayramı” olarak kutlandı. Bugünde mezunlar, okul elbiselerinin boyundan çapraz inen ve önlerinde “Uçurum 2004” yazan kuşaklarıyla bütün gün dolaştılar. “Kutlu Doğum Haftası” münasebetiyle Magtymguli Üniversitesinde verdiğimiz panele katılan dinleyicilerin bizleri “Bayramınız kutlu bolsun!” şeklindeki tebrikleri de dikkatimizi çekmişti. Çok önemli olmasa da, gündelik hayattaki belirli olayları bir bayram vesilesi yapmak Türkmen'in karakteristiği olarak nitelenir. Türkmenbaşı, öncelikle bir bilgenin tespitiyle bu özelliğe dikkat çeker: “Türkmen, bu dünyaya düğün-bayram edip kazandığını savurmaya gelen kişi gibidir.” Türkmenbaşı'na göre Türkmen hayatında günleri üçe ayırmak mümkündür; olağan günler, yas günleri ve toy günleri. Türkmen'in “toy tutması” için, çocuğunun olması (bâbek toyı), kırkının çıkması, ilk saçını dayısına kestirmesi (galpak toyı), dişinin çıkması (diş toyı), sünnet olması (sünnet toyı), böyle günlerde başına şekerleme serpiştirilmesi, evlenmesi şeklinde pek çok

⁹ Arminius Vambery, *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*, (Hz. N. Ahmet Özalp), Ses Yay., İstanbul, 1993, s. 60.

¹⁰ Muhammet Aydoğduyev, “Türkmenistan,” (Çev. B. Atsız Gökdağ), *Türkler*, Yeni Türkiye Yay., Ankara, 2002, c. 19, s. 733.

¹¹ “Türkmenistanyň Prezidentiniň Permany Baky Bitarap Türkmenistanda Türkmen Halkynyň Milli Senenamasyny, hepdenamasyny, müçenamasyny Girizmek we ‘Ak goýun’ Toýunu Bellemek Hakynda,” *Garagum*, Yıl: 2002, sayı:9, s. 74.

sebeptir.¹²

20-22 Mart	Nevruz Bayramı
	Kurban Bayramı (3 gün)
Nisan'ın ilk pazarı	Su Damlası Altın Tanesi Bayramı
Nisan'ın son pazarı	Türkmen Atının Bayramı
19 Mayıs	Mahdumkulu Şiir Günü
Mayıs'ın son pazarı	Türkmen Halısının Bayramı
Temmuz'un 3. pazarı	Buğday Bayramı
Ağustos'un 2. pazarı	Türkmen Kavununun Bayramı
Eylül'ün 2. pazarı	Türkmen Ozanının Bayramı
Aralığın ilk pazarı	Komşuluk Bayramı
	Ramazan Bayramı (1 gün)

Tablo 1. Türkmen geleneklerine dayanan resmî bayramlar

Ocak	Türkmenbaşı
Şubat	Baydak (Bayrak)
Mart	Nowruz
Nisan	Gurbasoltan (Türkmenbaşı'nın annesi)
Mayıs	Magtimgulı (Türkmenlerin millî şairi)
Haziran	Oguz
Temmuz	Gorgut (Dede Korkut)
Ağustos	Alp Arslan
Eylül	Ruhnama (Türkmenbaşı'nın eseri)
Ekim	Garaşsızlık (Bağımsızlık)
Kasım	Sancar
Aralık	Bitaraplık (Tarafsızlık)

Tablo 2. Yeni Türkmen Ayları

Yukarıda değindiğimiz gibi Türkmenistan'da geleneğin hâkimiyeti en başta, sokaklarda kadınların giysileri üzerinde görülür. Boydan tek parça bu giysiyi “yağlık” ismi verilen bir başörtü tamamlar. Değişim giysiyi değiştirmemiş, sadece daraltmıştır. İyi bir gözlemci kısa bir süre içerisinde geleneğin dışsal formlarının Türkmen'in zihnindeki yüksek bir gelenekçilik düzeyine eşlik ettiğini fark edecektir. Örneğin hâlâ kadın kıyafeti konusunda eğitilmiş ya da şehirli oluşa göre ciddi bir farklılık söz konusu değildir; burada köylü veya hizmetli ile şehirliyi ya da idareciyi kıyafetinden tanımak mümkün olmaz.

Türkmenistan'ın kültür siyasetinin bir gereği olarak –üniversiteler de dâhil olmak üzere- erkek öğrencilerin takım elbiselerinin üzerine erkeklere mahsus Türkmen takkelerini, kızların ise millî giysilerinin üzerine kızlara mahsus takkelerini giymeleri zorunludur. Resmî törenlere ve televizyon programlarına katılanlar da bu kıyafetleri giyer. Gündelik hayatta ise, *tahya* (takke) ve *don* (cübbe) ile kendini gösteren geleneksel erkek kıyafeti daha az ve genellikle orta yaş üstü erkeklerde görülse de, kadınlarının önemli oranının millî kıyafetlerini giydiklerini gözlemlemek mümkün.

¹² Bkz. Saparmyrat Türkmenbaşı, *Ruhnama İkinci Kitap*, Aşgabat, 2004, s. 100, 401-404.

Gelenek burada yeşil ve kırmızı ile cisimleşir.¹³ Bu açıdan Türkmenistan'a "yeşilin ve kırmızının yurdu" dense yeridir. Kadınların kıyafetleri genelde bu iki renk ağırlıklı olmak üzere canlı renklerden seçilir.¹⁴ *Yaşuluların* giydiği cübbeler genelde yeşildir. Takkelerde ise kırmızı renk ağır basar. Her yerde rastladığımız halılar kiremit kırmızısıdır. Bayrak ise yeşil renktedir ve bir kenarına kırmızı halı motifleri konmuştur.

Din görevlilerinin ve İlâhiyat Fakültesi öğrencilerinin katıldığı bir toplantıda konuşma yapan Türkmenistan'ın önde gelen bürokratlarından Murat Garriyew, öğrencilere hitap ederken, bugün gömlek giyip kravat taktıklarını ama yarın din görevlisi olduklarında don giyip takke takmaları gerektiğinden, bunun Türkmen'in *depdessuru* olduğundan söz etti. Müftüler ya da imamlar, her ne kadar devlet görevlisi olsalar da, onlardan hem devlet hem de toplumca beklenen davranış geleneksel (ve dinî olarak görülen) kisveleri giymeleridir. Burada artık gelenek ve din birbirinden ayrılmayacak bir yapı olarak görülür; din Türkmen'in geleneğinin kendisidir, bunun doğal bir sonucu olarak gelenekte yeri olmayan dinî anlayış ya da uygulamalar kabul edilemez. Aşağıda göreceğimiz göre, "dünyevî" bir devlet olduğunu ilân eden Türkmenistan'da bazı dinî uygulamalar –meşruiyetlerini gelenekten alarak- devlet protokolüne kadar nüfuz etmiştir.

Ayrıca Türkmenler'in geleneksel halk inançlarını batıl inanç veya hurafe olarak görmedikleri gibi bu konulara resmî ders kitaplarında yer verdiklerini de belirtmek gerekir. Örneğin üçüncü sınıfın ders kitaplarında "ırımlar" başlığı altında "Gece turnak kesilmez," "Cuma günü çamaşır yıkanmaz," "Ekmeği bir el ile bölmek doğru değil," şeklinde inançlar verilmektedir.¹⁵ Geleneksel yapıda yaygın olarak bilinen ve uygulanan bu *ırımlar* bağımsızlıktan sonra devlet eliyle eğitim müfredatına konulmuştur.

3. GELENEĞİN KODLARI

Türkmen toplum yapısının merkezinde yer alan ve topluma yön veren temel kavramlar vardır. Gelenek bu kavramlarla ifade edilir ve bu kavramlar içinde yaşar. Bilgi sosyolojisi açısından konuyu ele alacak olursak; toplumsal eylemin bir sonucu olarak geleneğin bilgisi ortaya çıkmaz, geleneksel bilgi toplumsal yapının ikincil bir sonucu değildir, aksine toplumsal yapı kendini geleneksel bilginin içinde ve aracılığı ile ifade eder.¹⁶ Türkmen toplumunu anlamak için birer kültür kodu haline gelen bu kavramlar "Türkmencilik,"¹⁷ "edep," "dâp-dessur" ve "adat"tır.

Semantik olarak iç içe geçen bu kavramlardan *edep* daha ziyade ahlâkî anlayışa, *dep-dessur* ve *adat* ise davranış kalıplarına işaret eder. Toplumsal yapıyı oluşturan her bir ögenin bu kavramlarla ifade edilen bir karşılığı vardır ama çoğunlukla zihinlerde kesin kategorik çizgilerle ayrılmamışlardır; zaman zaman hangi hareketin neye karşılık geldiği karıştırılır ve net bir cevap alınamaz. Bizim anladığımız kadarıyla bu üç

¹³ Bkz. Mehmet Seyfettin Erol, "Türkmenistan Cumhuriyeti," *Türkler*, Yeni Türkiye Yay., Ankara, 2002, c. 19, s. 741.

¹⁴ Oğuz Yayan (Ed.), *Türkmenistan*, 2 bs., Aşgabat, 1997, s. 68.

¹⁵ G. Goşayewa, O. A. Pälwanowa, *Ene Dili Orta Mekdeplerin 3-nji Klasy Üçin Okuw Kitaby*, Aşgabat, 2001, s. 147, 215.

¹⁶ E. Doyle McCarthy, *Bilgi Kültürü*, (Çev. A. Figen Yılmaz), Çivi Yazıları Yay., İstanbul, 2002, s. 45-46.

¹⁷ Murat Annanefesov, "Şahıs, Aile, Mülk: Ondokuzuncu Yüzyılda Sosyal ve Ekonomik Hayat," *Türkmenistan'da Toplum ve Kültür*, (Ed. Büşra Ersanlı), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1998, s. 21.

kavram içinde en yaygın olarak kullanılanı dep-dessurdur ve bütün bir yaşam tarzını, bunun içinde uyulması gereken kuralları ifade eder. Edeb, içerisinde davranış (dep-dessur) barındırır da konunun özellikle ahlâk boyutunu (terbiye, tertip, utanç-hayâ) temsil eder.¹⁸ Örneğin ölünün ardından *sadaka* (yemek) vermek dep-dessurdur, bu davete icabet ise edeptir.

Türkmenbaşı konunun davranış boyutunu temsil ettiğini düşündüğümüz adat, dâp ve dessuru birbiri içinde ama anlamları farklılaşan kavramlar olarak ele alır. Buna göre en genel kavram adattır, ondan dep, depten de dessur çıkar. Çocuğu evlendirmek adattır, bunun için düğün yapmak deptir ve bu debin de gelin geldiğinde eline un ve yağ çalınması gibi dessurları vardır.¹⁹

Edep denilince bizim gözlemlerimize göre ilk düşünülen şey büyüklere saygıdır.²⁰ Burada yaşulu hâlâ gerçek manada otoritedir. Her konuda büyüklere öncelik verme davranışı bir edep olarak nitelendirilse bile bunun altında derin bir ahlâkî kaygı vardır. Örneğin yemeğe önce evin büyüğü olan erkeğin başlaması edeptir. Sofrada küçük çocuk elini yemeğe uzatsa hemen anne veya babası tarafından ikaz edilir ve böylelikle küçük yaşta edep terbiyesi başlar. Ebeveynin çocuğuna isim takmaktan sona ikinci görevinin “edep vermek” olduğu ifade edilir.²¹ Edep yerine *edep-ekram* (edep-erkân) kavramının kullanıldığı da olur. Özellikle kızların edep-ekrama uymayan davranışlarına toplum içerisinde rastlanıyor olması rahatsızlığa yol açmaktadır.²²

Bir erkeğin takkesiz dolaşması ya da kısa kollu gömlek giymesi esasında edebe aykırıdır. Aynı şekilde kadınların yağlıksız ve dar elbiselerle gezinmesi de edebe aykırı görülür. Bu tür davranışlar “edepsizlik” veya “biedeplilik” olarak isimlendirilir. Bu konuda sosyal hayatta pek çok gevşeklik görülmesine rağmen hâlâ bir Türkmen cenaze törenine veya bununla ilgili bir sadakaya başı açık ve kısa kollu gömlekle katılamaz.

Burada edebinin önceliklerini yine kendisi belirlemektedir; bunun mantıksal bir açıklaması yoktur, ancak tarih içinde toplumun yaşantısından ipuçları bulunabilir. Örneğin cenaze törenine katılan erkeklerin hepsi cenaze namazına durmaz ama hepsinin başı ya takkeli ya *telpeli* (kalpaklı) ya da mendil vb. şeyle bir biçimde kapalıdır.

Türkmen geleneğinin kökenleri bir taraftan dine bir taraftan da kadim Türkmen uygulamalarına dayanır ama her hâlükârda toplum bu uygulamaların dine uygun olduğunu düşünür. Örneğin cenazenin ardından yüksek sesle ağlamak bir dep-dessur olarak görülmektedir. Bunun İslâm’ın otantik normlarına aykırı olduğu söylene de toplum tarafından kabul görmez. Burada dinin ve geleneğin iç içe geçmiş formu en yüksek otorite düzeyinde kendini gösterir. Aynı zamanda din geleneğinin içinde kendine bir yer bulur. Türkmenbaşı bu olguyu şöyle ifade eder: “Din biziñ taryhymyzyñ, ruhy medeniyetimiziñ, dâplerimiziñ ve ýaşayyş obrazymyzyñ (tarzımız) bir bölegidir (parçasıdır).”²³

¹⁸ Edep için bkz. Saparmyrat Türkmenbaşı, *Ruhnama İkinci Kitap*, s. 29.

¹⁹ Saparmyrat Türkmenbaşı, *Ruhnama İkinci Kitap*, s. 410-411.

²⁰ Türkmenbaşı bunu şöyle ifade eder: “Edebiñ ýagysy ulyny sylamakdyr (saygı göstermektir).” Saparmyrat Türkmenbaşı, *Ruhnama İkinci Kitap*, s. 236.

²¹ Saparmyrat Türkmenbaşı, *Ruhnama*, Aşgabat, 2001, s. 333.

²² Bkz. Annagözel Ýagşyýewa, “Edebiñ Gözbaşy,” *Gurbansoltan Eje*, Yıl: 2002, sayı:4, s. 16.

²³ Onjyk Musaýew (ed.), *Saparmyrat Türkmenbaşyñyñ Garaşsyzlyk we Bitaraplyk Syýasaty*, Aşgabat, 1998, s.

Türkmen toplumunda edebî koruyucusu yaşuludur. Edebe riayet pek çok konuda gevşeklik göstermesine ve edebe uymayan davranışlar toplumda yaygınlaşmasına rağmen geleneksel olarak yaşuluya saygı²⁴ hâlâ çok önemlidir. Bu unvan genel olarak 50-60 yaşını geçen erkeklere verilir. Burada belirli bir yaşa gelenlerin don ve telpek giyip, sakal bırakması edeptendir ancak bu şekilde giyinmeyen yaşullular da sıklıkla görülür. Yaşulunun otoritesi aile içinden başlayıp toplumun her katmanına yayılır. Türkmen ailesi, aynı avluyu paylaşan üç nesli barındırmaktadır, evlenen çocuklar yer darlığı nedeniyle aileden ayrılırlarsa da en küçük çocuk anne-babasını terk edemez. Bu aile yapısı atanın otoritesi altında hayatını sürdürür.²⁵ Bu durumun bir başka örneğini de evlenme kararları oluşturur. Aşgabat şehir merkezindeki gençler kız erkek arkadaşlığı konusunda nispeten rahat bir ilişki görünümü verirlerken, evlenme konusunda ailelerine çok daha bağlı bir görünüm arz etmektedirler. Evlenme çağındaki pek çok genç, eğer aileleri tarafından kendilerine bir eş adayı bulunmuşsa ya da kendilerinin buldukları eş adayları aileleri tarafından kabul görmemişse buna karşı gelemeyeceklerini ifade ettiler.

Ailenin dışına çıktığımızda hayatın çeşitli alanlarında yine yaşulu otoritesi ile karşılaşırız. Örneğin bir toplantıya başlanırken yaşullulardan *rugsat* (izin) alır, konuşmacılar dinleyicilere hitap ederken bir saygı ifadesi olarak -protokolün dışında- yaşulluları ayrıca mutlaka zikrederler, camilerde imam vaaz etmek için yaşullulardan izin ister, bir meclisten ayrılmak için yine yaşuludan izin alınır. Dışarıdan gelen gözlemciler garip gelebilecek şekilde yaşullular üzerine yazılan şiirler de²⁶ bir taraftan bu geleneğin etkisini diğer taraftan da bunun devam ettirilmesi yönündeki bir arzuyu anlatmaktadır.

Türkmenistan Devleti'nin kurulmasıyla geleneksel yaşulu otoritesine devlet tarafından da kurumsallık kazandırıldı. Buna göre ülkenin önde gelen yaşulluları, hanlıklar döneminden kalan [bu dönemde de "cum-guriye", "maslahat" veya "geneş" denilen bir çeşit parlamento vardı]²⁷ kadim bir Türkmen geleneği olarak henüz resmen bağımsızlığın ilân edilmediği 1990 yılından itibaren her yıl toplanmaya başladı.²⁸ Halk Maslahatı ismi verilen ve hükümetin dışında kalan bu danışma organının başkanlığını da -sıfatlarından biri de *yaşulu* olan- devlet başkanı yapmakta ve alınan kararlar onun tarafından yürürlüğe konmaktadır.²⁹

→ →

103.

²⁴ Yaklaşık 150 yıl önce Türkmen toplumunu inceleyen Vambery ayrıcalıklı bir konuma sahip olan aksakallara saygı ve bağlılık gösterildiğini söyler. Bkz. Vambery, *a.g.e.*, s. 52.

²⁵ Bkz. Mikail Söylemez, *Türkmenistan'ın Sosyo-Kültürel Yapısı*, Aşgabat, 1999, s. 115.

²⁶ Bizatihi Türkmenbaşı'nın "Yaşullular" diye şiiri vardır: "Kethudalar, aksagallar, gojalar/ Külli Türkmen nesline/ Mekdep bolup ýaşañ siz,/ Messep bolup ýaşañ siz./ Wesýet bolup ýaşañ siz!" Saparmyrat Türkmenbaşı, *Türkmen ilim aman bolsun*, Aşgabat, 2002, s. 13-15. Bundan başka şöyle şiirlere rastlamak da mümkündür. "Maşgalaň diregi, ojagyň ody/Sizsiz öyde yokdur tagamyň dady/Ilin arkadagy, dayanjy, bady/Ruhunuz juwandyr şindiz, gocalar." Nargül Amanowa, "Gocalar," *Gurbansoltan Eje*, Yıl: 2002, sayı: 9, s. 9.

²⁷ Henri De Couliboeuf De Blocqueville, *Türkmenler Arasında*, (Çev. Rıza Akdemir), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1986, s. 54; Mehmet Saray, *Türkmen Tarihi*, İstanbul, 1993, s. 47.

²⁸ Garağum, Yıl: 2002, sayı: 9, s. 27.

²⁹ Bkz. Yayan, *a.g.e.*, s. 13, O. Myradowa, "Geneş," *Gurbansoltan Eje*, Yıl: 2002, sayı: 8, s. 2.

4. TÜRKMENİSTAN'DA DİNÎ YAPI

Türkmenlerin geleneksel yapıları içinde, “edep” ve “depdessur” gibi kavramların yanında bir “din” bilincinin olduğundan bahsetmek mümkündür. İslâm, din, Müslümanlık, imam, molla, “namaz okamak”, “ağız beklemek, oraza tutmak” (oruç tutmak) hemen her Türkmen’in yakından duyduğu ve bildiği dinî kavramlardır. Ancak bunlar, herkesin yerine getirmediği, çok üst düzeyde görülen ve yerine getirenlere üst statü kazandıran kavramlardır. Türkmenler, İslâm ile tanışan en eski Orta Asya boyu olmalarına paralel olarak, tarih içerisinde İslâmî ilimler konusunda eğitim veren merkezleri komşularına kaptırmış olsalar da dinî duygu açısından daha güçlü bir toplum olarak görülürler.³⁰ Bu dinî duygu, İslâm’ın formel ibadetlerinden ziyade halk dindarlığı içinde kendini göstermektedir. Oruç için aynı şeyi iddia etmek şüphesiz mümkün olmamakla birlikte, vakit ve Cuma namazlarına katılımın düşük olmasının camilerin sayısı ile yakından ilgisi olduğu iddia edilebilir. 2004 yılı için Türkmenistan’da toplam 382 kayıtlı camii olduğu söyleniyordu.³¹ Bolşevik İhtilâli’nin olduğu 1917 yılında Türkmenistan sathında 500 civarında camii olduğu ifade ediliyor. Sovyetler Birliği dönemiyle birlikte başlayan süreçte, netice itibarıyla Türkmenistan en az camiye sahip ülke (toplam dört adet) ve Aşgabat Orta Asya başkentleri içinde camii olmayan yegâne şehir haline gelmişti. Bir mukayese olması açısından Sovyetler Birliği’nin dağılmasından önce Özbekistan’da 150, Kazakistan’da 30, Kırgızistan’da 25 ve Tacikistan’da 15 camii olduğunu belirtmeliyiz.³² Belki bu duruma inat bağımsızlık sonrası büyük camilerin yapımına girilmişdir. Aşgabat’ın yakınındaki Göktepe Camii ve Aşgabat’ta Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yapılan Ertuğrul Camii bu tarzda abidevî eserlerdir. Aynı şekilde Saparmırat Türkmenbaşı kendi doğum yeri olan Kıpçak ilçesine yine abidevî bir cami yaptırdı. Bu eserlerde Sovyetler dönemindeki durum da göz önüne alınarak, fonksiyonellikten ziyade sembolik anlamları üzerinde daha fazla durulmuştur ya da sembolik anlamı daha fazla amaç edinilmiştir diyebiliriz.

2004 yılında Aşgabat’ta sekiz adet cami bulunmaktaydı. Nüfusu 790.000 olan bir şehir³³ için bu çok düşük bir rakamdır. Bu kadar az sayıdaki cami sebebiyle Türkmen insanının ezana aşına olmadığını da söylemek mümkün. Çünkü bu camilerden yayılan kısık sesli ezanlar Aşgabat’ın pek çok mahallesinde işitilmiyor. Türkiye’de olduğu gibi Cuma ezanından önce veya biri vefat ettiği zaman selâ okumak âdeti de olmadığı için insanlar bu dinî uygulamaya yabancılar. Cami, minareler, ezan gibi öğeler bir şehirde İslâm’ın varlığını gösteren semboller olup saygıyı gerektiren, cami yanında içkili yer işletmeme, namaza giderken dükkânı kapatma, ezan okunurken şarkı dinlememe gibi davranışlara sebep olurlar. Ezanın musikine aşına olan bazı çocuklar, bir şarkı gibi taklit ederler. Bunlar dinselliğin sokağa yansımalarıdır ve bu durum, özellikle mübarek gün ve gecelerde zirveye ulaşır. Dinselliğin sokağa yansımalarının başka göstergeleri de vardır. En başta dinî kisveler,

³⁰ Alexandre Bennigsen, Chantal Lemercier-Quelquejay, *Sufi ve Komiser Rusya’da İslam Tarikatları*, (Çev. Osman Türer), Akçağ Yay., Ankara, 1988, s. 257.

³¹ Muhammed Aydınogdyew, Täşli Hydyrow, “Döwlet Bilen Diniň Özara Gatnaşygy,” *Türkmenistan (Gündelik Gazet)*, 30.06.2004.

³² Bennigsen, Lemercier, *a.g.e.*, s. 257; Saray, *a.g.e.*, s. 67; Seyfettin Erşahin, *Türkistan’da İslam ve Müslümanlar Sovyet Dönemi*, İlahiyat Vakfı Yay., Ankara, 1999, s. 335-337.

³³ *Avrasya Bülteni*, Türk İşbirliği ve Kalkınma İdaresi Başkanlığı, Eylül 2003, sayı: 14, s. 8.

selâmlaşırken ya da herhangi bir iş esnasında sarf edilen kelimeler, kötü şeylerden korunmak ya da bereket getirmesi amacıyla insanlara, araçlara ya da binalara asılan dua, muska, nazar boncuğu gibi nesnelere örnek olarak verilebilir. Bunlar dinî olarak telâkki edilse bile, bir kısmı gelenekle karışıp gelen uygulamalardır ancak sıradan bir kişi bu ayrımı yapabilecek konumda değildir ve dini daha doğru anladığını iddia eden bazı kişilerin çıkıp da bu ayrımı yapmasından dehşete düşerler.

İslâm'ın en yoğun biçimde idrak edilen uygulaması olan Ramazan'ın geldiğini Türkmenistan'ın sokaklarda görmek mümkün değildir. Zira şehir merkezinde Ramazan, birkaç kutlama afişi dışında, herhangi bir değişikliğe sebep olmuyor. Oruç evlerde, akraba ve komşular arasında sıkışıp kalan bir ibadet biçimi gibi görünüyor. Dikkat çekici biçimde Ramazan Bayramı daha düşük bir düzeyde algılanıyor ve kutlanıyor. Nitekim devlet tarafından bir günlük bayram olarak ilân edilmesine ve bunun bir bayram olduğu eskiden beri bilinmesine rağmen yaygın bir coşku görülmedi. Hatta İlahiyat Fakültesi'nin bazı öğrencileri bile aileleri şehir merkezinde olmasına rağmen bayramlaşmaya gidip gitmeyecekleri konusunda müteredditler ve gitmedikleri zaman herhangi bir kınama ile karşılaşmayacaklarını ifade ettiler. Şehir merkezindeki en büyük cami olan Ertuğrul Mescidi'ne katılım ise oldukça yoğundu. Kadınların da iştirak ettikleri namazda cemaat avluya taşmak zorunda kaldı. Devlet televizyonundan da naklen verilen bu yoğun katılım dindar Türkmenler için büyük bir sevinç vesilesi olmuştu. Türkmenlerde Ramazan Bayramı yerine Ramazan ayından bir gün öncesi, bir nevi mübarek ay müjdecisi olarak coşkuya sebep olur. Bu günde özellikle çocuklar, “Ramazan geldi haý bilen/ Bir bölecik taý bilen/ Taýynyz batga (bataklığa) batanda/ Çykarýn haý haý bilen./ Yokarda bir aý bar/ Ucy gyzyl ýaý bar/ Pygamberi□ sacagynda (sofrasında)/ Bize goýylan paý bar/ Az berenin gyzy bolsun/ Köp (çok) berenin ogly bolsun/ Öyünüzde (evinizde) toy bolsun,” şeklinde manilerle kapı kapı dolaşp şeker, kuruyemiş, para gibi şeyler toplarlar.

Kurban Bayramı'nın sokağa yansması Ramazan ile mukayese olmaz, zira bu bayram, Yeni Yıl Bayramı ve Nevruz Bayramı'yla birlikte Türkmenlerin coşkuyla katıldıkları üç önemli bayramdan birisi, dinî kimliği, kurban kesilmesi ve üç gün sürmesi nedeniyle de en etkili olanıdır. Dini, geleneği ve modern hayat tarzını temsil eden bu birbirinden bağımsız bayramların Türkmenlerin sosyal yapısında –kutlama olarak- neredeyse eşit biçimde kabul görmesi dikkat çekicidir. Kurban Bayramı'ndaki coşkunun tezahürlerinden biri olarak, şehir meydanlarına kurulan büyük salıncaklarda günahların döküldüğüne inanılarak sallanılması, bu bayramın geleneksel ve dinî unsurlarının karışımına işaret eder. Kurban Bayramı'nın, Komünist iktidarlara rağmen Türkmen toplumunda hayatiyetini sürdürmesi “kurban”ın sembolik değeri ile açıklanabilir. Eğer kurban kesme şeklinde bir ibadete sahip olmasaydı, belki bu bayram da Ramazan Bayramı gibi toplumsal hafızanın arka kısımlarına doğru atılmış olurdu. Bir başka ifadeyle, Ramazan Bayramı idrak edilirken yapılması zorunlu herhangi bir ibadetin olmamasına karşın, Kurban Bayramı'nda ekstra bir ritüelin olması, kanaatimizce bu bayramın eski canlılığını sürdürmesinin en önemli sebebidir.

4.1. DİNÎ YAŞANTININ BAŞAT TEZAHÜRÜ: ÖLÜLERLE İLGİLİ İNANÇ VE UYGULAMALAR

Türkmenistan'da din, daha ziyade doğum ve ölümle ilgili bazı uygulamalarla kendini gösterir. Burada Le Bras'ın dindar tipolojisinde ikinci tip olarak yer verdiği dindarlık tipi hâkim durumdadır. Söz konusu tipolojideki birinci tipi dinî hayata

yabancılar, ikinci tipi hayatın belirli dönemlerinde ya da senenin önemli zamanlarında dinî ritüelleri yerine getirenler, üçüncü tipi düzenli dinî yaşantısı olanlar ve dördüncü tipi yoğun dinî hayatı olan kişiler oluşturur.³⁴ Türkmen toplumunda din denince ilk akla gelen çocuğun doğumunda ezan okuma, doğduğu güne göre isim koyma, “sadaka” verme, nikâhta mollayı çağırma, ölünün ardından belirli günlerde “sadakalar” verme, mezarlıkların yanından geçerken “tövür kaldırma” ve onlardan medet umma şeklinde devam eden uygulamalar gelenek ve dinin iç içe geçtiği ve Türkmen için edep ve dep-dessur olarak normlaşan uygulamalardır.

El açıp dua etmek şeklinde açıklayabileceğimiz *tövür kaldırma* en yaygın dinî ritüeldir. Özellikle yemekten sonra, bir “övlüya”nın (mezarlık) yanından geçerken ya da bir taziye ziyaretinin sonunda dua etmek gerekir. Orada bulunan bir *yaşulu* veya *molla* tarafından okunan bu duanın sonunda Fatiha okunmaz. *Tövür kaldırma* bir gelenek olarak kabul edildiği için, “dünyevî” bir devlet olmasına rağmen Türkmenistan’ın devlet protokolünde yerini almıştır. Devlet başkanı bir açılışa katıldığında ya da herhangi bir vilayete gittiğinde öncelikle ellerinde ekmek ve tuz olan³⁵ *yaşulular* tarafından karşılanır. Başkentteki törenlere *Din İşleri Baradaky Geňes’in* başkanı ile *Türkmenistanyň Müftüsü** de katılır. Ekmek ikramından sonra da bir *yaşulu* tarafından dua edilir. Devlet tarafından resmî olarak bir yemek düzenlense dahi benzer biçimde dua yapılır.

Türkmenler “övlüya” olarak isimlendirdikleri mezarlıkları mukaddes mekânlar olarak kabul ederler.³⁶ Mezarlara saygı göstermek, yatırları ziyaret etmek ve onlardan medet ummak Türkmen dinî hayatının en önemli uygulamalarındandır. “Övlüya”nın yanından geçerken mutlaka *tövür kaldırılması*, eğer araba ile seyahat ediliyorsa açık olan teyp veya radyonun kapatılması gerekir. Burada İhlâs suresi, “Bismillahi ve alâ milleti Resûlillahi Allahuekber” şeklinde bir dua edilmesi, bir yaşulu dua ediyorsa ona iştirak edilmesi ya da en azından “Câyı cennet bolsun,” (Evi cennet olsun) diye dua edilmesi gerekir. Herhangi birinin “övlüya”lar veya bu inançla ilgili olumsuz bir değer yargısında bulunması düşünülemez. Sovyet sisteminin baskılarına rağmen “övlüya” kültü tarih içerisinde gücünden hiçbir şey kaybetmeden gelebilmiştir. Sovyet yetkilileri 1954 yılında Orta Asya’daki dinî canlanmayı anlatırken özellikle türbe ziyaretlerinde artışlara dikkat çekiyorlardı.³⁷ Sovyetlerin egemenliğindeki Müslüman dinî idareler tarafından çöküşün yakın dönemlerine kadar olmak üzere çeşitli aralıklarla türbelere tazimde bulunmanın ve onlardan medet ummanın büyük günah olduğuna dair fetvalar verilmişse de³⁸ bunların resmî bir ağızla söylendiği düşünülmüş

³⁴ Bkz. Henri Desroche, “Morfolojik Sosyolojiden Tipolojik Sosyolojiye,” *Din Sosyolojisi*, İzzet Er, Akçağ Yay., Ankara, 1998, s. 77-78.

³⁵ Zira Türkmenistan’ın geleneksel halk dindarlığında tuz ve ekmek mukaddes kabul edilmektedir. Ekrem Özbay, *Türkmen-Türk Örf Âdetlerinin ve Halk İnançlarının Benzerlikleri ve Farklılıkları*, (Doktora Tezi), Mahdumgulu Adındaki Türkmen Devlet Üniversitesi, Aşgabat, 2001, s. 50; Ogulgerek Ussayewa, “Mukaddes şgyr hem çörek,” *Diýar*, Yıl: 2004, sayı: 1, s. 20.

* Din İşleri Baradaky Geňes Türkiye’deki Diyanet İşleri Başkanlığı’na benzer bir kurumdur ancak herhangi bir din ayrımı olmaksızın bütün vatandaşların dinî işlerinden sorumludur. *Türkmenistanyň Müftüsü* ise ülkedeki Müslümanları temsil eden en üst makamdır.

³⁶ Mahym Rozyýewa, “Tamdyr Öwlyä,” *Gurbansoltan Eje*, Yıl: 2003, sayı: 2, s. 27.

³⁷ Bkz. Erşahin, *Türkistan’da İslam ve Müslümanlar*, s. 307.

³⁸ Fetva örnekleri için Bkz. Bennigsen, Lemerrier, *a.g.e.*, s.216-217; Erşahin, *Türkistan’da İslam ve Müslümanlar*, s. 406-407.

olacak ki, halk üzerinde arzu edilen etkiyi yapmamıştır. Türbe ziyareti Sovyet öncesi dönemde de Orta Asya'da dinî yaşantının en önemli parçasıydı. Seyahatnamesinde buna sık sık atıfta bulunan Vambery, dervişlerden bir şehre girdiğinde ilk beklenen şeyin ziyaret olduğunu, hatta sırf ziyaret amaçlı Buhara'ya gelişine şaşırان insanlara karşı diğerlerinin, "Bu tür adamlar ömürlerini ibadete, riyazete, büyüklerin kabirlerini ziyarete harcarlar," diye karşılık verdiğini belirtir.³⁹ Fakat gerek Sovyet öncesi ve gerekse Sovyet zamanı türbeler, sadece bir ziyaret yeri ve medet kaynağı değil, aynı zamanda geçmişle gelecek arasında bir aracı, Orta Asya dinî ve millî kimliğinin bir sembolü ve taşıyıcısı, özellikle de kalıcı hiç bir şeyi barındırmayan Türkmenistan çöllerinde Türkmen'in varlığının bir alâmeti rolündeydiler.⁴⁰

Türkmen romancı Tirgeş Cumageldiyev konuyla ilgili şunları anlatır:

"On yaşında bir çocukken köyümüz insanları toplanarak yakınımızdaki mezarlıkta, mezarbaşının (mezarlığa ilk konulan kişi, mezarlık o kişinin adıyla anılır) üzerine yapılan türbeyi yenilediler. İhtiyarlar bütün milleti çağırarak sadaka verdiler. Bir adam, bizi, yani çocukları, keramet sahibi evliyanın mezarı etrafında döndürerek bir ağaca beyaz kumaş bağlamamızı söyledi. Ben kumaş bulamayıp üzerimdeki gömleğimin eteğini yırtarak bu yırtık gömlek parçasını bağladım. Akşam eve geldiğimde annem, gömleğimi kimin yırttığını sordu. Ben biraz çekinerek cevap verdim... Hayırlı bir iş yaptığımı söyledi. Ben nedense rahat edemedim. Yaptığım bu işin okulda duyulmasından korkuyordum. Çünkü ben bir *pionerliğe** aykırı bir davranışta bulunmuştum."⁴¹

Bağımsızlıktan sonra yazılan bir kitapta Sovyet dönemi eleştirilirken, bu dönemde yasaklanan dinî uygulamalara örnek olarak sünnet, cenaze defni, Kur'an okuma ve dua etmenin yanında, yatırları ziyaretin zikredilmesi bu uygulamanın Türkmen dinî hayatındaki önemini göstermektedir.⁴²

Mezarlıklara gösterilen bu saygı onlardan medet umma davranışıyla paralellik gösterir. "Öwlüya"yı ziyaret etmenin pek çok sebebi arasında şifa bulmak, çocuk sahibi olmak, kısmet açmak, ev sahibi olmak, geçim sıkıntısını aşmak, karı-koca geçimsizliğini ortadan kaldırmak, yağmur duası yapmak gibi örnekler verilebilir.⁴³

Bu anlayış "Vehhâbilik" adı altındaki bir tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Bu akım özellikle mezar ziyaretlerini, yatırlardan medet ummayı, Türkmenlerin nazardan koruduğuna inandıkları deve tüyü gibi nazarlıkları kullanmayı tam bir bidat ve şirk olarak görür. Nitekim bu görüşlere yakınlığı ile bilinen Aşgabat Şehir İmamı Hezretgüli Hanow 12 Mayıs 2004 tarihinde "Din İşleri Baradaky Geleşlik" tarafından düzenlenen "Türkmenistanyň Gahrymany Atamyrat ağa" konulu toplantıda, şehitlerin ruhlarının kabirlerinde olmayıp cennette olduğunu, Allah'ın onların ruhlarını kıyamete kadar cennette saklayacağını, dolayısıyla kabirlerine gidildiğinde

³⁹ Vambery, *a.g.e.*, s. 145-146, 159, 174.

⁴⁰ Mehmet Emin Efendi, *İstanbul'dan Orta Asya'ya Seyahat*, (Haz. Rıza Akdemir), Kültür Bakanlığı Yay., 2. bs., Ankara, 2000, s. 49-50; M. Hakan Yavuz, "Efsanevî İslam: Atalar Dini ve Modern Bağlantılar," *Türk Dünyasının Dini Meseleleri*, TDV Yay., Ankara, 1988, s. 16 (ss. 11-24).

* Komünizmin ilkelerine bağlılık yemini etmiş orta öğretim öğrencisi.

⁴¹ Tirgeş Cumageldiyev, "Erden Er Doğar (Aile ve Birey)," *Türkmenistan'da Toplum ve Kültür*, (Ed. Büşra Ersanlı), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1998, (ss.91-100), s. 97.

⁴² Bkz. Musaýew, *a.g.e.*, s. 251.

⁴³ Durmuş Tatlılıoğlu, *Türkmenistan'da Dini ve Tarihi Ziyaret Yerleri*, Sivas, 2002, s. 129. Medet amacıyla mezarlıkları ziyaret sebepleri konusunda ayrıca bkz. Özbay, *a.g.t.*, s. 18, 96.

yardım dilemek yerine sadece dua edilmesi ve ibret alınması gerektiğini söyleyerek toplumdaki yaygın anlayışı eleştirmek istemişti.

Gözlemlerimize göre, bu fikirler toplum içerisinde genelde kabul görmezken (hatta yatırlara atfedilen bu büyük önem dolayısıyla Türkmenler, “övlüya”nın hiç faydası olmayacağı düşüncesinden büyük rahatsızlık duymaktadırlar) bir taraftan da yavaş yavaş etkili oluyor. Zira bazen “övlüya”dan medet ummak, inanç ve uygulama olarak dinin otantik yapısının tölere edemeyeceği noktalara ulaşmaktadır. Daşoğuz’da, içinde Necmeddîn Kübrâ’nın da bulunduğu, Özbekistan’dan bile ziyaretçilerin geldiği ve “360 Övlüya” ismiyle bilinen ziyaret yerinin bu çevrede öylesine mukaddes kabul edildiği ifade edilir ki, yöre insanlarının inancına göre bu yeri ziyaret etmedikçe hac ziyareti kabul olmaz. Şu anda 22 yaşında üniversitesi öğrencisi olan kaynak kişimizin anlattığına göre, bu inanç karşısında herhangi bir Vehhâbî etkisi olmayan imamlar bile uyarılarda bulunmak zorunda kalmış, halkı yanlış gördükleri bu anlayıştan uzaklaştırmak için vaazlar etmişlerdir. Ancak halk arasında bu inançların yine de bir şekilde devam ettiği ve bu yerleşik inançlara karşı gelenlerin hemen “Vehhâbî” şeklinde suçlandırıldığı görülmektedir.

4.2. TÜRKMEN DİN ANLAYIŞININ KALBİ: AK İŞAN TÜRBESİ

Yatır ziyareti konusunda verilebilecek önemli örneklerden biri de Türkmenistan’da en meşhur ziyaretgâhlardan biri olan Ahal vilayetindeki Ak İşan’ın mezarıdır. Beherden (Baharlı) şehrinden elli km. uzaklıkta olan bu ziyaret yeri çölün içinde, yakın çevresinde herhangi bir yerleşim birimi olmayan bir mezarlıktır. Rivayete göre, 200 sene kadar önce yaşamış olan Ak İşan vefat ettiğinde herkes onu sahiplenmek istemiş, neticede mezar yerinin tarafsız olarak belirlenmesi için devesi kullanılmış. Ak İşan’dan sonra bu bölgeye, yakın köylerden vefat edenler de gömülmeye başlanınca çölün içindeki bu mezarlık ortaya çıkmış.

Çok uzun yıllardan beri ziyaret yeri olan Ak İşan’da (artık bölge yatırın ismiyle anılır olmuş) 1977 yılında ziyaretçiler için bir otel yapılmış ve Türkmenistan Komünist Partisi’nin bütün çabalarına rağmen buraya yapılan yoğun ziyaretlerin önüne geçilememiştir.⁴⁴ Bugünkü türbe 1993 yılında eskisinin yerine yapılan küçük bir mescit, onun yanındaki çile odası, Ak İşan’ın toprak mezarı ve çevresindeki mezarlardan oluşuyor. Ayrıca buraya gelen ziyaretçilerin barınabileceği damlar ve yemekhaneler de var. Mescidin hemen önünde “dağdan” ağacından* büyükçe dallar yere tutturulmuş ve üzerine boynuzlar asılmış. Bu boynuzları çocukları olmayan kadınların eteklerine sürdüğü söyleniyor. Mescitle çile odası arasında eski tahtalardan yapılmış olan bir kapı iskelesi var. İnanışa göre günahkâr olanlar bu kapıdan geçemezmiş zira kapıdan geçebilmek günahsızlığa işaretmiş. Ak İşan’a her türlü adak ve dilek için geliniyor. Biz, yürüyemeyecek derecede hastaların yakınlarının kollarında ziyarete geldiğini gördük. Özellikle akıl hastalarının Ak İşan’ın çilehanesinde bir hafta on gün yalnız kalarak şifa bulacağına inanılıyor. Akıl hastalarının genelde cinlenmiş olduğu kabul edildiğinden Ak İşan’ın ruhunun gelerek bu cinleri çıkardığı söyleniyor. Ziyaret esnasında önce Ak İşan’ın mezarına geliniyor, duvarla çevrili bu mezarın yanında dua okunuyor, yardım dileniyor. Bazıları bir veya üç kere duvarın etrafında

⁴⁴ Benigsen, Lemercier, *a.g.e.*, s. 269.

* Nazardan koruyucu, belâ ve musibetleri uzaklaştırıcı olarak düşünülen bu ağaçtan küçük bir parçayı özellikle ev ve arabalar olmak üzere her yerde görmek mümkündür.

dönüyor. Dua ederken ellerini duvara sürtenler, duvarı öpenler de mevcut. Biz ziyarete gelenler arasında kadınların daha fazla olduğunu gördük. Yanlarında çocukları da vardı. Çeşitli amaçlarla buraya gelenler günlerce kaldıklarından burayı yönetmekle görevli resmî idare üç günden fazla kalmayı yasaklamış. Ziyaret sadece burada bulunmak ve yardım dilemek anlamına geliyor. Kur'an okuyarak namaz kılarak ibadet etme diye bir şey söz konusu değil. Ziyarete gelenler aynı zamanda buraya tuz getiriyorlar. Ziyaretlerinden sonra kutsallık kazanan bu tuzlar daha sonra çeşitli kötülüklerden korunmak için boyna asılarak, yastık altına konularak kullanılıyor.

Türkmenlerin mezarlara gösterdikleri yüksek saygı sıradan insanların mezarlarına kadar genişler. 1877 yılında buraya bir gezi yapan Mehmet Efendi, Türkmenlerde basit bir mezara gösterilen saygı ve itibarın Anadolu'da veli kulların mezarlarına gösterilen saygı seviyesinde olduğunu belirtir.⁴⁵ Nitekim Ak İşan mezarlığındaki bazı mezarların üstünde dağdan ağaçları ve onlara bağlanmış çaputlar gördük. Bunlar aslında veli olmayan insanların mezarlarıymış fakat onların torunları gelip özellikle kendi atalarından medet umuyorlarmış. Mihmandarımız bunu "çokunmak" (tapınmak) kelimesiyle ifade etti. Ancak bu durumu, mezarların Ak İşan çevresinde yer almasına bağlamak gerekli, zira Türkmenler ataları da olsa veli olarak bilinmeyen kişilerin mezarlarından medet ummadıklarını ifade ediyorlar.

Yatırlarla ilgili bu uygulamalarda henüz önemli bir değişim yoktur. Ama dindar insanlar arasında, yatırlardan medet umma konusundaki tartışmalar yavaş yavaş artmaktadır. Bu hususta Türkmenbaşı'nın kitabındaki bir cümle, hem kendisinin dinî bilgisi hem de tarihten sürüp gelen mevcut durumu tespit açısından aslında çok dikkat çekicidir: "Türkmen... Yslam dininiñ red edyändigine garamazdan, ata-baba mazaryna sežde edip, ata-babasyndan medet dileyär."⁴⁶

Türkmenlerde bazı dinî kavramlar eski anlamlarından sıyrılarak yeni manalar kazanmıştır. Mesela anne "kâbe," baba da "kybla"dır. Aynı şekilde "secde etmek" de hürmet ve tazim anlamında kullanılır. Secde etmek kelimesinin mecazî manada özellikle kabirde yatanlara saygı anlamında kullanıldığını gördük.⁴⁷ Ancak bu mecazî anlamla hakikî anlam arasında hem düşünce hem de uygulama olarak çok yakın bir ilişki vardır. Zira yatır ziyaretinde türbedeki taşları alıp öpmek, türbenin toprağına yüzünü sürmek veya türbenin çevresini yedi kere dolanarak dilekte bulunmak normal davranışlar olarak görülür.⁴⁸

Sadece mezarın yanında değil, gündelik hayat içinde herhangi bir durumda, örneğin arabaya binildiğinde ya da ağır bir hastalık veya afet durumunda, genelde o yörede meşhur olan yatırlardan medet dilenir. Örneğin Serahs'da "Yetiş Hökkü Baba" denilirken,⁴⁹ Marı'da "Ya pirim! Talhatan Baba!" veya "Ya pirim! Hoca Pursand Baba!", Ahal'da "Ya pirim! Ak İşan!", Daşoğuz'da "Ya Necmeddin Kübra özün

⁴⁵ Mehmet Emin Efendi, *a.g.e.*, s. 49

⁴⁶ "Türkmen, İslâm Dini'nin reddettiğine bakmaksızın dedelerinin mezarına hürmet gösterip medet diliyor." Saparmyrat Türkmenbaşı, *Ruhnama*, s. 107.

⁴⁷ Bir okul kitabında Türkmenlerin millî şairlerinden Magtımgulı'nın kabrinin üstüne bir türbe yapıldığından ve çok ziyaretçi olduğundan bahsedildikten sonra: "Türkmen halkı oña hormatly-keramatly Adam, söygüli şahyr hökmünde sežde edyär (Türkmen halkı ona saygıdeğer mübarek insan, sevgili şair hükmünde secde ediyor)," der. Goşayewa, Pälwanowa, *a.g.e.*, s. 255.

⁴⁸ Tatlıoğlu, *a.g.e.*, s. 66, 72, 84.

⁴⁹ Özbay, *a.g.t.*, s. 82.

yetişiveri!” denilir. Genel olarak “Ya pirim! Şâh-i merdan!” veya “Ya pirim! Ali!” şeklinde yardım dilekleri de olabilir.

Benzer şekilde Kur’an’a atfedilen koruyuculuk vasfı da dikkat çekicidir. Örneğin bebeklerin her türlü belâdan korunması için yastıklarının altına Kur’an konular, yine aynı amaçla Kur’an’dan yazılmış bazı pasajlar her yaştaki insanın boynuna asılır.⁵⁰ Bizim Türkmenistan’da bulunduğumuz zaman diliminde Kur’an okumasını bilenler bir istatistiğe dâhil olamayacak kadar düşüktü ve genç yaşlarında Kur’an okuyabilen fakülte öğrencileri, çevrelerinin kendilerine hem hayret hem takdirle baktıklarını ifade etmişlerdi.

Türkmen dinî hayatının en önemli tezahürlerinden biri “sadaka”lardır. Bu kelime, herhangi bir adağın gerçekleşmesi sonucu veya vefat eden birinin ardından verilen yemeğe işaret eder. Sadaka Türkiye’deki mevlitlere benzetilebilir, neticede bir anma ve sevap kazanma vesilesidir. Resmî kurumlar, hatta bizzat devlet başkanı adına “sadaka” verilir. Örneğin 1948 depreminde vefat edenlerin anısına 6 Ekim’de devlet daireleri yemek verdikleri gibi Kıpçak’ta bizzat devlet başkanının katıldığı büyük bir “sadaka” düzenlenir.

Herhangi bir ölümü takip eden üçüncü, yedinci, kırkıncı ve yüzüncü gün ile bir yıl sonrasında sadaka verilir. Bu “depdessur”dur. Bazı yerlerde otuzuncu gün ve altıncı ayda da sadaka verildiği ifade edilmektedir ancak bunun kadim Türkmen âdeti olmadığı söylenir.⁵¹ Ayrıca üçü ile kırkı arasındaki Cuma akşamlarında (perşembe gecesi) “annalık” adı altında Tebâreke okunur ve küçük sadakalar verilir. Sadakalar genelde öğleden sonra düzenlenir. Burada dinin gelenekle karışımın dikkat çekici örneklerini görmek mümkündür. Zira bazen verilecek sadaka Ramazan ayına denk gelebilir. Bu durumda Ramazan genelde dikkate alınmaz, oruç tutulmuyormuş gibi vakit belirlenir. Bunun bir ibadet olduğu ve diğer ibadetle çatışmaması gerektiği düşünülmez zira gelenekte sadaka oruçtan daha önemli bir yere sahiptir.

5. DİNÎ YAŞANTININ KAYNAKLARI

Türkmen dinî hayatının kaynağı aynı zamanda geleneğin de kaynağı olan atababalarıdır.* Türkmen ata-babalarından “edeb”i, “adat”ı, “depdessurlar”ı ve “ırımlar”ı öğrenirken dini de öğrenmiş olur. Bizim orada bulunduğumuz zaman diliminde Türkmenlerin dinî hayatlarına yaygın oranda kaynaklık edecek aileden başka bir kurum görülüyordu. Yani okullarda din eğitimi verilmediği gibi, ortaöğretim düzeyindeki İlahiyat Lisesi’nin Nisan 2003 tarihinde kapatılmasından sonra, İlahiyat Fakültesi dışında dinî bilgi öğreten bir başka kurum söz konusu değildi. Bunun yanında camilerde din eğitimi verilmediği gibi⁵² gerek cami sayısının azlığından ve gerekse camilere katılımın düşük oluşundan dolayı vatandaşların camilerdeki vaaz

⁵⁰ Gunça Gurbanseyidowa, “Mertebe,” *Gurbansoltan Eje*, Yıl: 2001, sayı: 1, s. 20.

⁵¹ Saparmyrat Türkmenbaşy, *Ruhnama İkinci Kitap*, s. 428.

* Baba tarafından dedeye “ata”, anne tarafından dedeye “baba” denmektedir.

⁵² Aslında bağımsızlığın ilk yıllarında medreselerde veya Kur’an kurslarında dinî bilgiler verilmiş fakat daha sonra yasaklanmıştı. 2003 yılında Prezidentin fermanıyla bu konuda değişiklik yapıldı. Buna göre ortaöğretim öğrencileri haftada dört saati geçmemek kaydıyla camilerdeki İlahiyat Fakültesi mezunu görevlilerden dinî bilgiler öğrenecekti. (Bkz. Türkmenistanyň Kanuny Dine Uymak Erkinliği we Dini Guramalar Hakynda, *Türkmenistan (Gündelik Gazet)*, 10.11.2003. Ancak bizim orada bulunduğumuz sürede bu hayata geçmemiştii.

veya hutbelerden istifadesi de son derece azdı. Aynı şekilde Türkmen devlet radyo ve televizyonlarında dinî konularda bilgi veren düzenli programlar da yoktu. Bunların yanında Türkmen toplumunda tarikat veya cemaat şeklinde dinî gruplar yaygın bir şekilde var olmadığından bu yolla da bilgi edinmek söz konusu değildi. Aslında Bennigsen ve Lemercier'in çalışması Sovyet Dönemi öncesi Orta Asya'da, özellikle de Türkmenistan'da çeşitli tarikatların varlığından bahseder; örneğin Türkmenbaşı'nın eserlerinde de zaman zaman atıf yapılan Nakşibendîlik, Türkmenistan'ın doğu ve güney bölgelerinde ve Harezm vahasında, Kübrevîlik Kuzey Türkmenistan'da yaygındı. Yesevîlik ise "öwlad" sayesinde hayatiyetini devam ettirmişti. Göktepe'de 1789 ve 1881 yıllarında Ruslara karşı direnişin manevî lideri olan Kurban Murat bir Nakşî şeyhiydi. Ancak kaynaklara göre gerek devrim öncesinde gerekse sonrasında mensup oldukları tarikat konusunda bilinçli olanların sayısı azınlıktaydı.⁵³ Günümüzde Kübrevî tarikatının hâlâ belli bir etkisinin olduğu ifade edilmekle birlikte⁵⁴ özellikle Marı ve çevresinde küçük tasavvufi faaliyetler dışında toplumun dinî yaşantısına tesir edecek yaygın bir tasavvufi hayattan (örgütlenmeden) söz edilmiyor. Bu faaliyetlere katılanlar "sopı" (şufi) olarak bilinmektedir ancak bunların da mensup oldukları tarikat konusundaki bilgi düzeylerinin oldukça düşük olduğu ifade edilir.

Bağımsızlıkla birlikte Türkmen halkı toplum içerisinde etkili olmaya başlayan yeni bilgi kaynakları tanımıştır. Hürriyet rüzgarlarıyla birlikte Türkmenistan dünyanın pek çok müziğinin (millî Türkmen müziğinin yanında pop tarzı veya aranjman tarzı yeni müzikler, Batı Avrupa, Rus, Hint, Arap ve Türk müzikleri) rahatça dolanım kazandığı ve kolay kabul gördüğü bir yer olduğu gibi, anomik bir atmosfer içinde aynı zamanda çeşitli dinlerin de yaygın propagandasının yapıldığı bir yer haline geldi. Bugün Yehova Şahitleri, Baptistler, Yedinci Gün Adventistleri, Krişna gibi dinî akımların etkin faaliyetlerinden söz ediliyor.⁵⁵ Bunların yanında ülkede Arap, İran ve Özbekistan kökenli İslâmî akımlardan bahsedilebilir. Hepsinin temelinde de bu ülkelere eğitim görmek üzere giden kişiler vardır. Aslında İran ve Özbekistan kökenli olup da, dine yaklaşım açısından Türkmen toplumundan çok farklılaşan bir yapılanma söz konusu olmadığı için, bunları birer "akım" olarak görmek doğru değildir. Dinî ilimleri öğrenmek amacıyla Özbekistan'a ya da İran'daki Sünnî medreselere gitmenin Türkmen tarihinde çok eski bir olgu olduğu ifade edilmektedir. İran'daki medreselerden icazet alıp gelenlere "âhun" ismi verilir ve bunlar hâlâ Türkmen toplumunda en itibarlı din bilginleri olarak kabul edilir. Tarihteki "âhunlar"ın soyundan gelenlere de aynı şekilde hürmet gösterilir. Son yıllarda ahunlar tarafından Türkmen dinî hayatına katılan "mevlid" yaygınlık kazanmaya başlayınca 2003 yılında müftülük bunun bidat olduğunu söyleyerek yasaklama yoluna gider. Bizim matbu olarak gördüğümüz mevlid, içerisinde Hz. Muhammed'in doğumu ve onun özellikleri ile ilgili bilgiler veren, aynı zamanda Allah'a yakarışların bulunduğu

⁵³ Bennigsen, Lemercier, *a.g.e.*, s. 82-87, 137-138.

⁵⁴ Bkz. Durmuş Tatlıoğlu, "Kübrevî Tarikatının Türkmenistan'daki Etkisi," *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:3, Sivas, 1999.

⁵⁵ 2004 yılına kadar devlet bu faaliyetleri –yasak olduğu için- sıkı denetim altında tutmaya çalışmıştır. Bkz. *International Religious Freedom Report 2002: Turkmenistan*, The Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, 7 October 2002. Ancak 2004 yılından itibaren Türkmenistan topraklarında ikamet eden beş yetişkin mensubu olan din ve mezheplerin örgütlenmesine resmî olarak izin verildi. Bkz. Aýdogdyýew, Hydryrow, *a.g.m.*

manzum bir eser olup İslâm'ın özüne aykırı bir muhtevası yoktur.⁵⁶ Kanaatimizce yasağın temelinde dönemin müftüsünün Özbek asıllı olmasından ziyade, böyle bir uygulamanın Türkmen geleneğinde bilinmemesi yatmaktadır. Yukarıda kısaca sözünü ettiğimiz "Vehhâbîlik" ise sosyolojik manada da bir akımdır. Bunlar özellikle Sovyet döneminde ülkelerinden kaçarak Arap ülkelerinde eğitim gören kişilerdi. 1990 sonrasında ülkelere geri dönen ve buralarda mescit, medrese yapımı ve dinî yayınlarla hizmet etmek isteyen bu insanlar⁵⁷ özellikle Türkmen geleneklerine ve din anlayışına karşı gelen görüşleriyle dikkat çekmektedirler.

Ancak bu etkilenmeler henüz kısmî olmaktan öteye geçememiştir ve Türkmen'in din anlayışı gelenekle iç içe olarak "edep"le ve "adat"la ifade edilir. Ya da bir başka ifadeyle din edebini ya da adatın bir bölümünü oluşturur. Bunlara uyulduğu zaman dine de uyulduğu düşünülür. Örneğin cenazeye veya cenaze için verilen "sadaka"ya mutlaka telpekli ya da takkeli katılmak gerekir. Buna aykırı hareket etmek "edepsizlik"tir. Keza belirli bir yaşa gelen yaşlının don giymesi, telpek takması, sakal bırakması edeptir. Türkmen için bunun millî ya da dinî bir uygulama olması, hatta dinî anlamda vacip, sünnet ya da müstehap olması fark etmez, bu ata-babalardan gelen uygulamadır ve uygulanmalıdır.⁵⁸ Ancak bu anlayış içerisinde kişinin Cuma namazına ya da vakit namazlarına katılması veya oruç tutması zorunlu değildir. Bir yaşulunun hiç namaz kılmaması veya Ramazan'da sadece birkaç gün oruç tutması edebini dışında bir davranış olarak telâkki edilmez.

Türkmen toplumunda Hz. Muhammed'le ilgili önemli bir geleneksel uygulama olan ve "Peygamber toyu" veya "Ak goyun toyu" ismini verdikleri yaş günü kutlaması 63 yaşına giren bir erkeğin peygamber yaşına erişmesi şerefiyle büyük bir "sadaka" vermesidir. Peygamber toyunda beyaz bir koyun kurban edilmelidir ancak başka hayvan kurban edenler de vardır. Bu kutlama dinî bayramlar gibi bir bayram, namaz ve oruç gibi de bir ibadet olarak görülür.⁵⁹ Türkmenbaşı, "Ak goyun" kutlamasına sahip olan tek milletin Türkmenler olduğunu ifade ettiği "ferman"ında bu kutlamayı resmîleştirmiştir.⁶⁰ Bazı kişilere göre bu kutlamayı yapan kişinin eceli yakınlaşır. Bu yüzden Ak goyun toyunu 62 veya 64 yaşında yapanlar da olur. Dinî bir vazife olarak yerine getirilen "Ak goyun toyu"nda, geleneksel Türkmen uygulamalarına bir örnek olarak, içki içmenin⁶¹ kötü görülmediğini söyleyebiliriz. Yani bu toyu yerine getirmek dep dessura aykırıdır ama içki içmek aykırı görülmez.

Din "edep" içerisinde taşıyorsa, edebini de taşıyıcısı olan ata-babalar en önemli dinî kaynaktır. Türkmen için ata-babalarından gördükleri en önemli inanç ve hayat düsturlarıdır. O dinî veya millî anlamda (aslında ikisi de burada birdir) herhangi farklı bir uygulama ve düşünce ile karşılaşsa ilk tepkisi "Ata-babalarımızdan böyle görmedik!" şeklinde olur.

⁵⁶ Bkz. Mirza Muhammed Ali, *Mevlidü'n-Nebî*, (Çev. Abdurrahman Ahund Tengli), Müessesesi-i İntişarati Mahtumguli Firaği, Gurgan, trs.

⁵⁷ Seyfettin Erşahin, "Bağımsızlık Sonrası Türkistan Cumhuriyetlerinde Dinî Yapılanma," *Türk Dünyasının Dinî Meseleleri*, TDV Yay., Ankara, 1998, s. 55 (ss.25-58).

⁵⁸ Bkz. Saparmyrat Türkmenbaşı, *Ruhnama İkinci Kitap*, s. 430.

⁵⁹ Bkz. Musaýew, *a.g.e.*, s. 251.

⁶⁰ Bkz. "Türkmenistanyň Prezidentiniň Permany Baky Bitarap Türkmenistanda Türkmen Halkynyň Milli Senenamasyny, hepdenamasyny, müçenamasyny Girizmek we 'Ak goýun' Toyunu Bellemek Hakynda," s. 74.

⁶¹ Bu toyun gündüzünde içki içilmez ama akşamdan sonra içilebilir. Bkz. Özbay, *a.g.t.*, s. 88.

Yaşuluların içinde dinî açıdan daha özel anlamda otorite olan insanlar vardır. Bunların başında “ahun”lar gelir. Bunlar Özbekistan’da veya İran’daki Sünnî medreselerde ilim -özellikle fıkıh- tahsil edip ülkelerine geri dönen ve sayıları az olan âlimlerdir. Halk arasına nadiren karışırlar.

Türkmenistan’daki halkın saygı gösterdiği önemli bir dinî-sosyal kategori “öwlad”lardır. Bunlar soylarının Hz. Ebû Bekir’e dayandığına inanan “Şeyhler”, Hz. Ömer ve Hz. Osman’a dayandığına inanan “Atalar” ve Hz. Ali’ye dayandığına inanan “Mücvirler,” “Mahtumlar”, “Seyyidler” ve “Hocalar”dır.⁶² Burada dinî anlamda bir otorite olmasalar bile halk arasında saygı gösterilen bir grup “Hocalar”ı özellikle zikretmek gerekir. Hz. Muhammed’in soyundan geldiklerine inanıldığı için onlara saygı gösterilir, kötü sözler söylenmez. Hocalar aslında dinî bilgi ve ibadet hayatı açısından diğerleriyle benzerlik gösterirler. Ancak yine de Peygamberin soyuna aidiyet bilinciyle dine daha saygılı bir görünüm verirler. Çocuklarına dinî isim koyarlar, soylarının bozulmaması için dışarıdan kız alıp vermezler.

Diğer önemli bir grup olarak “İşanlar” genelde bir işanın (âlim) soyundan gelen ve dinî bilgisi diğerlerinden fazla olan insanlardır. Bu unvanı kazanmada soyun önemli rolü vardır, ancak bilgisiyle öne çıkan insanlara da “işan” denilebilir. İşanlar toplum arasında daha sık görülen dinî ve millî otoritelerdir. Bizim misafir olarak katıldığımız bir “sadaka”da, bir işan takke giymememizden dolayı bizleri edepsizlikle suçlamış ve bunu doğrudan bize söylemişti.

“Öwlad”a duyulan yüksek seviyedeki dinî saygının gündelik hayattaki önemli bir tezahürü olarak bu kişilerin kuşaklar sonrası torunlarına da aynı şekilde saygı gösterilir. Bir işanın veya ulu kimsenin neslinden olduğu bilinen kişilerle karşılaşınca yine dua okunur, tokalaşınca onun eline değen eller yüze sürülür. Kadınlar tokalaşmadıkları için uzaktan onlara dokunur gibi yapıp ellerini yüzlerine sürerler.⁶³ Bizim “Şeyhler”den olan bir öğrencimiz sokakta kendisini tanıyan pek çok kadının onunla karşılaştıklarında durduklarını, ona bakarak dualar okuduklarını söylemişti.

Mollalar ise bilgi seviyesi en düşük olan dinî otorite tipleridir. Bunlar ya önceleri medreselerde okumuş ya da büyüklerinden dinî bilgiler öğrenmiş kişilerdir. Hatta toplum içerisinde Arapça olarak Kur’an okumasını bilmeyen ama ezberinde kısa süreler, Tebâreke ve bazı temel dinî bilgilere sahip kişiler molla olarak kabul edilir. Diğer dinî otorite tiplerine göre sayıları daha fazla olduğundan halkla iç içedirler. Çocuğun olması için, cinden korunmak için, koruyucu, tedavi edici veya birisine zarar verme amaçlı muskalar yapması için mollaya gidilir, yağmur duasına molla ile çıkılır.⁶⁴ Türkmenistan’da evlenen çiftler dinî nikâh yaptıkları için (hatta sadece dinî nikâhla yaşayan çiftlerden de bahsediliyor), nikâh kıymak üzere mutlaka molla çağırılır.⁶⁵ Ölüm anında Kur’an okuması için molla çağırıldığı gibi namaz kıldırma ve defin işlerini de molla yapar.⁶⁶ Çocuğa isim verilirken de bir molla çağırılır ve kulağına ezan okutulur.⁶⁷

⁶² Bennigsen, Lemercier, *a.g.e.*, s. 137 dipnot, 258-259.

⁶³ Dokunulan ya da dokunulmuş gibi yapılan şeydeki değere veya güzelliğe tekrar elleri yüze sürmek yoluyla ulaşma düşüncesi çok eski bir Türkmen âdetidir. Bkz. De Blocqueville, *a.g.e.*, s. 63-64.

⁶⁴ Özbay, *a.g.t.*, s. 14, 70-71, 73, 90, 95.

⁶⁵ Oğultâç Oraztaganowa, “Nika,” *Gurbansoltan Eje*, Yıl: 2001, sayı: 1, s. 32.

⁶⁶ Özbay, *a.g.t.*, s. 51-53.

⁶⁷ Sona Ýazowa, “Ak Öyümiñ Ýaraşygy,” *Gurbansoltan Eje*, Yıl: 2002, sayı: 8, s. 43.

Türkmenistan'da üç yıl süreyle kalan Tatlılıoğlu'nun tespitlerine göre, 1995 yılında müftü ve başımla birlikte toplam iyi yetişmiş din adamı sayısı oldukça azdı ve hatta bazı cami imamı Cuma hutbesini ve namazını dahi zor okuyarak kıldırmaktaydı.⁶⁸ Bizim gözlemediğimiz kadarıyla da imamların bir kısmında aldıkları eksik ve yılanmış bilgilerden dolayı Kur'an kıraati konusunda hatalar görülmektedir ancak İlahiyat Fakültesi mezunları görev aldıkları yerlerde bu durumu hızla telâfi etmektedirler.

6. GELENEK VE DİN İLİŞKİSİNİN SOMUT BİR GÖSTERGESİ: TÜRKMENİSTAN'DA İSİM KÜLTÜRÜ

Doğan çocuklara ad koyma Türkmenistan'daki dinî hayatın durumunu gösteren en önemli gösterge veya örnek durum olarak verilebilir. Ad koymada da edebriyet etmek gerektiğinden mutlaka ailenin yaşulusuna danışılır.⁶⁹ Yaşulu isim verirken Türkmen depedesurlarını göz önüne alır. Ancak konulan bu isimlere bakıp Türkmen dinî hayatının çok güçlü olduğunu da düşünmemek lâzımdır. Dinî hayatın göstergesi derken de kastettiğimiz budur. İsimler önemli oranda dinîdir ama bu isimlere sahip olanlar bilinen manada dindar değildir. Türkmenistan'da din yüzeysel olarak yaşanan ama mutlaka saygı gösterilen bir kavramdır. Dolayısıyla dışarıdan bakıldığında aldatıcı yargılara varılabilir. Bizim çeşitli örneklem gruplarını ele alıp yaptığımız tespitlere göre dinî isimlerin oranı erkeklerde % 30 civarındadır.⁷⁰ Hocalar gibi gruplarda bu oran daha da artar.⁷¹

İsim koyarken doğal olayların ya da doğum vaktinin önemli etkisi vardır. Bu yüzden ad koyarken fazla düşünmeye gerek kalmaz. Doğum esnasında ayın durumu, havanın durumu, gün, ay ya da mevsim veya çocuğun kaçınıcı çocuk olduğu gibi olaylar ad koymayı kolaylaştırır. Türkmenler arasında Aydoğdı, Garyağdı, Gardurdu gibi isimler görmek gayet mümkündür. Dinî günlerden Cuma,* bayram veya kurban oluşu, hicrî takvimden de Sapar (Sefer), Recep, Meret (Şaban) ve Oraz (Ramazan) ayları önemlidir.

Dinî günler olarak Recep, Meret, Oraz, Anna, Cuma, Gurban, Bayram tek başlarına erkeklere isim olarak verilebileceği gibi hepsinin sonuna –bazen de başına- “Geldi,” “Guli,” “Mırat,” “Berdi,” “Gılıç,” “Durdı,” “Mırat,” “Muhammet” eklenerek isim konulabilir: Bayram, Bayramgeldi, Bayramdurdı, Bayramali, Bayrammırat, Annabayram, Geldibayram, Durdıbayram, Bayrammâmmet, Bayramgılıç gibi. Kız ismi olarak ise sonuna “Gül,” “Bibi,”⁷² “Bike,” “Soltan,” “Cemal” veya başına “Oğul”

⁶⁸ Durmuş Tatlılıoğlu, “Türkmenistan'da Sosyo-Ekonomik Yapı ve Dinî Hayat,” *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, Sivas, 1999, s. 225.

⁶⁹ Söylemez, a.g.e., s. 123.

⁷⁰ Burada Ekrem Özbay'ın çalışmasında yer alan 142 kaynak kişiyi çeşitli yaş gruplarına ve vilayetlere ait tesadüfî bir örneklem kabul edip inceledik. Daha sonra üniversite çağında olan 275 kişilik bir örneklem grubunu inceledik. Her ikisinde de bizim dinî bir anlam atfedebileceğimiz isim oranı % 30-35 arasındaydı.

⁷¹ Örnek olarak bakılabilir. Jumaly Nurberdi, *Ýagsylar ýatlansa*, yer yok, trs., s. 169-171. Bu eser kendisi de bir “hoca” olan yazar tarafından yakın atalarının hayat hikâyelerini anlamak üzere yazılmış, bilgisayarda dizilip fotokopi yoluyla çoğaltılıp ciltlenerek kitap haline getirilmiştir. İlgili sayfalarda yakın ataların onların çocuklarının isimleri “şecere” olarak verilmektedir.

* Cuma günü hem “cuma” hem de “anna” kelimesiyle ifade edilir.

⁷² Burada “Bibi” aynı zamanda yüksek seviyedeki kadınlar için bir saygı ifadesi olarak kullanılır. Örneğin “hoca” olan bir kadına -isminde olmasa bile- “Bibi Meryem,” “Nurpaş Bibi” şeklinde hitap edilir. Nitekim Hz. Âişe'den bahsedilirken “Bibi Âşe” deniliyor. Bkz. *Ajaýyplýkların Dürü*, (Yayına Haz. Gurbangul

eklenerek isim yapılabilir: Orazsoltan, Orazgül, Orazbibi, Orazbike, Orazcema, Oğuloraz⁷³ gibi.

Türkmenistan'da üç ayların yanında Sefer ve Muharrem ayları da bilinir ve bunlara uygun isimler verilir. Sefer ayında doğan erkek çocuklara yukarıdaki örneklere benzer şekilde "Sapar"lı bir isim verilir. Muharrem ayında doğanlara ise "Aşır" ismi verilir ama Muharrem ismine rastlanmaz. Bu isimlerden Türkmenlerin dinî anlamda özelliği olan Muharrem ayını bildiklerini öğreniyoruz ancak aşure günü bilinmez ve bu günle ilgili oruç tutma ve aşure dağıtma gibi bir uygulama görülmez. Oysa Türkmenistan'da "Dürrü'l-Acâib" ismiyle mollalar arasında meşhur olan Türkmence eserde muharrem ayından, özellikle on Muharrem'den bahsedilmektedir. Yine bu kitapta Şaban ayının 15. gecesinin Berat Gecesi olduğundan ve bu geceyi ibadet ile geçirenin kıyamet günü kurtuluşa ereceğinden söz edilmektedir.⁷⁴ Sovyet idaresi zamanında Orta Asya dinî idaresinin çıkardığı takvimde yer alan dinî günler içinde Kadir Gecesi, Ramazan ve Kurban bayramlarının yanı sıra Mevlit ve Berat Gecesi'ne de yer veriliyordu.⁷⁵ Dolayısıyla Türkmenler arasında çok nadir de olsa "Barat" şeklinde isimlere rastlamak mümkündür. Ancak yaşullar veya mollalar tarafından konulan Barat isminin manasını bilen olmadığı gibi Berat Gecesi'ni ihya etmek şeklinde bir uygulama da söz konusu değildir. Mevlid ve Regâib kandilleri ise halk arasında hiç bilinmediğinden ve kutlanmadığından bunlarla ilgili isimlere rastlamadık. Ya da başka bir sebep-sonuç ilişkisi kurarak bunlarla ilgili isim olmamasından bu günlerin bilinmediği ortaya çıkarılabilir. Kadir Gecesi ise bilinir; hatta bu gecenin hürmetine bazı mahkûmlar affedilir.⁷⁶ Kadir Gecesi'nde doğanlara "Hıdır" veya "Kadir" ismi verilir. Hızır (a.s) Türkmenistan'da bilinmesine rağmen, Hıdır isminin Hıdrellez ile ilgisi yoktur, zira özellikle Batı Anadolu ve Balkanlarda kutlanan bu gün burada bilinmez.

Bir kanaat olarak şu söylenebilir ki; Türkmenlerde verdikleri isimlerle kutladıkları dinî günler arasındaki sıkı bir ilişki vardır ve bu isimler onların dinî hayatı hakkında bize önemli ipuçları vermektedir. Ancak dediğimiz gibi bu isimler bilinçli bir davranıştan ziyade salt bir bilince işaret eder.

Türkmenlerde "Allah," "Hüda" veya "Tanrı" lâfızlarının yer aldığı çok sayıda isim görülür. Şunu da öncelikli olarak söylemekte fayda vardır. Yukarıda "Sapar" örneğinde görüldüğü gibi Türkmenistan'da isimler konusunda en dikkat çekici husus, yabancı dillerden gelen isimlerin Türkmen diline uyarlanmasıdır. Bu bazen ses uyumu açısından olur. Abdullah'ın "Abdilla" olarak söylenişi gibi. Bazen tercüme etmek suretiyle olur. Allaberdi, Allaguli, Tanrıberdi, Tanrıguli gibi.⁷⁷

→ →

Guzuçyýewa), Aşgabat, 2004, s. 298.

⁷³ Pek çok geleneksel toplumda olduğu gibi Türkmenistan'da da arzu edilen erkek evlâttır ve bu arzu kız isimlerine de yansır. Erkek çocuk beklentisi içinde olan bir aile kızı doğduğu takdirde yukarıdaki örneklerle uygun şekilde "Oğulsultan," "Oğulgurban" gibi isimler takar; hatta "Oğulgerek" ismiyle bu arzusunu en yüksek düzeyde ortaya koyar. Konunun ilginç olan yönü, erkek isteyen ailelerin kız çocuklarına bu tür isimler vererek -isimler vasıtasıyla da olsa- yine onlardan medet ummalarıdır. Kız çocuğu ise, ismiyle buna vesile olsun ya da olmasın yaşadığı müddetçe bu arzusunun ete kemiğe bürünmüş bir ifadesi olarak kalacaktır.

⁷⁴ *Ajajylyklarýn Düri*, s. 264, 279.

⁷⁵ Erşahin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar*, s. 350-353.

⁷⁶ 2000 yılında yapılan Halk Maslahatı'nda Kadir Gecesi'nde mahkûmları affetme kararı alınmıştır. Bkz. *Diyar*, Yıl: 2000, sayı:5-6, s. 6.

⁷⁷ Bkz. Sultanşa Ataniyazov, *Türkmen Adam Atlarının Düşündürüşü Sözlüğü*, Aşgabat, 1992, s. 12.

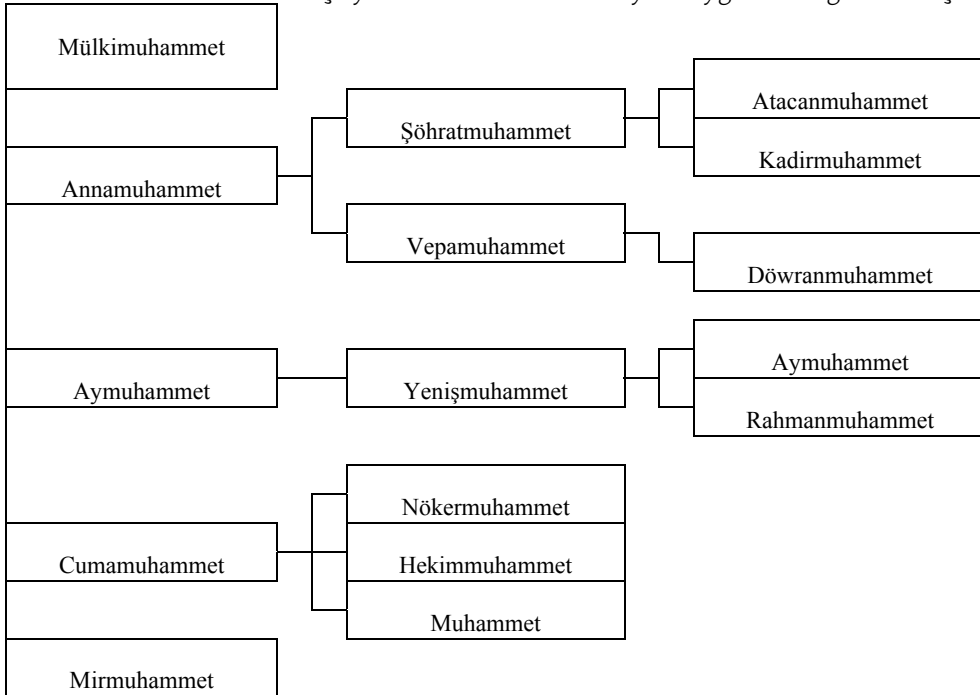
Tanrıya izafe edilerek verilen isimlere şunlar da örnek verilebilir: Allandır, Allayar, Allamırat, Alladurdu, Allanzar, Allabay, Hudayberdi, Hüdayar, Hudaygulu, Hudaynazar. Bunların yanında Abdilmecit, Abdilreşit, Abdilbakı, Abdilgapur, Abdilhak gibi isimlere rastlandığı gibi (bazen de bu isimler Türkmenceleştirilerek verilir, Gapurgulu, Celilgulu gibi) esmâ-i hüsnâdan olan bu isimler başına “abd” lâfzı eklenmeden de Kerim, Kadir, Azim, Rahman, Rahim, Eziz şeklinde verilir.

“İslâm” ismi de yaygın görülür.

Türkmenlerde en çok gördüğümüz dinî isim “Muhammet”tir. Bu bazen “Muham,” “Mommi,” “Momma,” “Mommat,” “Mehemmet,” “Mehmet,” “Mehem,” “Mämmet,” “Mämet,” “Mämi,” “Met,” “Homma,” “Hommi,” şeklinde de verilebilir.⁷⁸ Bunlar içerisinde “Muhammet”ten sonra en fazla kullanılanlar “Mämmet,” “Mommat” gibi isimlerdir. Türkmenler Allah ve Peygamber sevgilerini isimlerine yansıtmaya çalışmışlar, bu gayret neticesinde de İslâm dünyasında pek rastlanmayacak yeni terkipler ve isim kombinasyonları ortaya çıkmıştır. Örneğin Dinmuhammet, Akmuhammet veya Nurmuhamet gibi isimler bu yeni terkiplerin en dikkat çekici olanlarıdır.

Muhammet ismi genelde tek başına verilmez, çocuğun doğduğu vakit de dikkate alınarak başka bir isimle terkip oluşturulur. Bayrammuhammet, Muhammetmırat, Berdimuhammet Şâmuhammet gibi. Türkmen toplumunda dikkate değer bir uygulama da bazen bir sülâlenin bütün erkek çocuklarına “Muhammet” ismi verilmesidir. Türkmenlerdeki uyumlu isim koyma âdetine (Orazdurdı, Yazdurdı, Amadurdı, Şadurdı ya da Nuryağdı, Nurgeldi, Nurberdi gibi) benzeyen ancak zorunlu olmayan bu uygulamaya göre, “Muhammet” isimli çocuk baba olunca erkek çocuklarına ve torunlarına aynı şekilde isim verir.

Aşağıdaki örnekte Muhammet Mülkiyew isimli bir üniversite öğrencisinin dedesi Mülkimuhammet’le başlayan Muhammet ismi koyma uygulaması gösterilmiştir.



⁷⁸ Ataniyazow, *a.g.e.*, s. 158.

Yukarıdaki şekilde görüldüğü gibi Mülkimuhammet'in dört erkek çocuğu olmuş ve bunların hepsine "Muhammet" ismi verilmiştir. Bunlar da erkek çocuklarına aynı şekilde isim vermişlerdir. Burada Cumamuhammet'in en küçük oğlu Muhammet bizim kaynak kişimizdir. Ayrıca nadir de olsa, "Muhammet" isminin tek başına verilmesine bir örnektir. Hz. Muhammed'in "Ahmed" ismine de sık rastlanmakla birlikte Mustafa ve Mahmud isimleri nadir görülür.

Hz. Muhammet'in yanında diğer peygamber isimlerine de rastlanır. En başta "Pıgambergüli" veya "Abdiresul" şeklinde isim vardır. Bunun yanında Yusup, Davut, Süleyman, İsmail, Yunus gibi isimlere rastlanır. Hıdır-İlyas veya Yusup-Ahmet isimleri özellikle ikiz doğan çocuklara verilir.

Gerek dört halife ve gerekse diğer İslâm büyüklerinin isimleri nadir de olsa konulur. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali isimlerinin yanında Hamza gibi isimler vardır. İkizlere Ömer-Osman, Hasan-Hüseyin, Patma-Hatice, Aşe-Patma ya da kız-erkek olması durumunda Patma-Hasan, Hasan- Aşe isimleri verilir.⁷⁹

Türkmen toplumunda yaşuluya saygının bir gereği ve göstergesi olarak çocuğa dedelerinden herhangi birisinin ismi verilmişse, gündelik hayatta çoğunlukla o isim kullanılmaz, dedelerinden birinin ismini taşıdığına işaret etmesi amacıyla "Atacan" ya da "Babacan" diye çağılır.⁸⁰

Türkmenistan'da isimlerin delâlet ettiği önemli bir uygulama da yatırlara veya dinî önderlere verilen değerdir. Herhangi bir yatıra adanan veya din önderinin duasıyla doğduğuna inanılan çocuklara buna uygun isim verilir. Türkmenistan'da çocuğu olmayan kişilerin mollalara, îşanlara veya yatırlara gitmesinin yaygın bir uygulama olduğuna işaret etmiştik. Hatta doğacak çocuğun kız veya erkek olması için de yatırlara gidilir. Kaka bölgesindeki Melik Baba türbesini ziyaretten sonra doğan çocuğa "Melikberdi,"⁸¹ Ak İşan'ı ziyaretten sonra doğan çocuğa "İşangülü" ismi verilmektedir.⁸² Dolayısıyla Türkmenistan'da Allagülü, Pıgambergüli gibi isimlerin yanında Hezretgüli, İşangülü, İmamgüli, Öwlüyägüli, Hocagüli, Pırgüli gibi isimleri ya da bizzat o yatırın veya din önderinin ismine delâlet eden isimleri görmek mümkündür. Türkmenistan'daki ziyaret yerleri üzerinde müstakil bir eser hazırlayan Tatlılıoğlu'nun tespitiyle, "İsimlerinden Türkmenlerin hangi türbelere gittiği anlaşılmaktadır."⁸³ Ancak bu tür isimlerin bir kısmı türbe ziyaretinden sonra verilmemiş olabilir, bu ismin kaynağı bazen atasının ismidir. Zira Türkmenlerin bir âdeti de ailede yeni ölmüş birinin ardından bir çocuk doğmuşsa onun ismini vermektir. Bu uygulamanın temelinde de ezeli takdirin bir ifadesi olarak Allah'ın aldığı bir can yerine yeni bir can verdiği inancı yatar.

7. SONUÇ

Bağımsızlık sonrası Türkmenistan, özellikle şehir merkezlerinde rahat gözlenildiği üzere bir anomi dönemi yaşıyor. Tarihi yapıları itibarıyla kapalı bir toplum olan Türkmenler, bu yapılarına ilâveten Sovyet döneminde de Komünist iktidara tepkisel

⁷⁹ Bkz. Ataniyazow, *a.g.e.*, s. 16-17.

⁸⁰ Bkz. Mehmet Emi Efendi, *a.g.e.*, s. 48.

⁸¹ Özbay, *a.g.t.*, s. 15-16.

⁸² Tatlılıoğlu, *a.g.e.*, s. 70.

⁸³ Tatlılıoğlu, *a.g.e.*, s. 81.

bir tutum sergilediklerinden geleneklerini önemli ölçüde muhafaza edebilmişlerdi. Ancak ülkenin bağımsızlık kazanarak iktidarın kendilerine geçmesi sonucu bu tutum geçerliliğini birdenbire yitirip Türkmenler bir anda kapitalist dünyanın bütün yeni “değerleri” ile karşı karşıya kaldılar. Geleneksel, millî, dinî ve daha özelde ailevî değerler hızlı bir aşınma sürecine girdi ve geleneksel yapı ile yeni durumun bileşimi olan değerler –doğal olarak- hemen üretilemedi. Bu süreç içerisinde Türkmen devleti, Sovyet döneminde sürekli menfi propagandalara maruz kalan ve netice itibarıyla yıpranma eğilimi gösteren geleneklerini resmiyet kazandırarak ihya ederken, bu çabanın aynı zamanda toplumun içine sürüklendiği anomik yapının aşılmasında da faydalı olacağını öngörmüş olmalıdır. Türkmenistan’ın geleneksel yapısının belirleyici öğelerinden olan İslâm dini de gerek resmî politikalarla, gerekse dindar Türkmenlerin bireysel gayretleriyle canlandırılmaya çalışılıyor. Ancak genel olarak Türkmenler, bazı akımları istisna tutarsak, İslâm’ın Türkmen geleneğindeki biçimiyle ihya edilmesi arzusundadırlar. Bu anlayışa göre dinin otantik yapısı ile gelenek birbiriyle uyumludur ve aralarında çatışma olmaz; uyuşmazlığın olduğu durumlarda ise esas referans olarak gelenek kabul edilir. Bu yaklaşımın günümüz şartları içerisinde ne derece başarılı olacağı noktasında istifhamlar vardır. Bu sebeple ülkenin entelektüel gelişimi içinde, gelenek, din ve modern yaşam tarzları arasındaki muhtemel ve aktüel çatışmaları objektif bir şekilde tespit edip çözüm yolunu araştıran yaklaşımlar da gözlenmektedir.

TECRİD-İ SARİH'İN İLK ÜÇ CİLDİ BAĞLAMINDA AHMED NAİM'İN ÇEVİRİ METODU, ŞERHÇİLİĞİ, KAYNAK KULLANIMI VE BAZI GÖRÜŞLERİ *

Cemal AĞIRMAN**

AHMED NAIM'S METHOD OF TRANSLATION WITHIN THE CONTEXT OF THE FIRST THREE VOLUMES OF TACREED-I SAREEH, HIS SKILL IN EXPLANATION OF THE TEXTS, HIS METHOD IN USING SOURCES AND HIS SOME OF OPINIONS

In this article the importance of translation as a means of dialogue has been explained. The translation is not only to translate a text from any language to another one by means of grammar rules. It is also necessary to know the language with its source very well to be able to make a good translation and it is also a comprehensive action.

After the required information was given about Ahmed Naim's personality and his works in short, the method of Tacreed was explained and then his aim at writing the Mukaddime of Tacreed and his evaluations of the past scholars were focused on.

After some information was given about the sorts of text and translation methods such as "*form equivalence*" and "*meaning equivalence*", the most appropriate method which can be used in the translation of *hadith texts* has been tried to be determined and some problems faced in translations and the problem of method were concentrated on, and then the importance of approaching to the text as a whole was mentioned. The style and succes of Ahmed Naim in using the language was evaluated and it was mentioned that he was not only content to make a simple translation but also he narrated many exlanations and juristical opinions. Sometimes he made some preferences and criticisms.

In the section of conclusion, a general evaluations was made and some proposals were offered.

I. GENEL BİLGİLER

Makalenin bu ilk bölümünde Tecrîd-i Sarîh'in müellifi Zebîdi, eseri, Tecrîd'in tercümesi ve Ahmed Naîm hakkında kısa tanıtıcı bilgiler verilecek, daha sonra Ahmed Naîm'in Sahîh-i Buhârî hakkındaki tanıtıcı sözleri, Tecrîd'i çeviriye başlamadan önce müstakil bir eser hüviyetinde Mukaddime yazmasının amacı ve geçmiş âlimlerin değerlendirmelerine yaklaşımı ele alınacaktır.

* Bu makale, 19-20 Temmuz 2003 tarihlerinde yapılan Gerede II. Hadisçiler Toplantısı'nda Cumhuriyet Dönemi Hadis Çalışmalarında Yöntem ve Kaynak Sorunu sempozyumuna sunulan "*Ahmed Naim'in Hadis Şerhçiliği*" adlı tebliğ genişletilerek hazırlanmıştır.

** Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. cemalagirman@hotmail.com; agirman@cumhuriyet.edu.tr

1. GİRİŞ

Çeviri, yazılı tarihten itibaren varolan bir çabadır. Bireyler ve toplumlar, öteden beri, kültürel, askerî, ekonomik, bilimsel ve benzeri nedenlerle farklı dili konuşanların neler düşünüp hissettiklerini anlamaya çalışmışlardır. Bugün de insanlar çeviri sayesinde hem geçmiş uygarlıklardan haberdar olmakta ve hem de farklı dili konuşan çağdaşlarıyla iletişim kurabilmektedirler. Bu nedenle çeviri, *"insanların ürettiği ortak değerlerden haberdar olma, değişik topluluk ve ulusların, bilim, sanat ve düşünce alanındaki çabalarını birbirleriyle paylaşabilme yoludur"*, denebilir.

Çeviri, sadece gramer kuralları çerçevesinde, bir dildeki metnin literal karşılığını başka bir dile aktarımından ibaret değildir. *Çeviri; dil ve üslup kuralları çerçevesinde, kaynak dil ile hedef dile hâkim olmanın yanı sıra, çeviriye konu olan metnin niteliği, yazarı ya da söyleyeni, muhatapları, tarihi arka planı, söylendiği bağlam ve dilin konuşulduğu toplumun kültürel yapısı gibi metni anlamaya yönelik daha pek çok unsuru birlikte değerlendirmeyi gerektiren kapsamlı bir faaliyettir.*

Çeviriye konu olan metnin iyi algılanıp anlaşılması, çevirinin temel unsurlarından biridir. Sünnet'in yazılı kayıtları olan hadislerin sözcükleri, bu sözcüklerin yapısı ve kullanılış biçimleri, söz dizimi ve üslup özellikleri bakımından yedinci asırda konuşulan Arap dilinin özelliklerini taşır. Bu bilgi hazinesini doğru anlayabilmek için o dönemin Arapçasını dikkate almak gerekir. Ayrıca, dilin, hızla gelişen ve kendisini sürekli yenileyen canlı bir varlık gibi olduğunu, dolayısıyla çevirisi yapılan metin dilinin bazı sözcük ve kavramlarının, ifadeye ya da yazıya döküldüğu zaman ile çevirisi yapıldığı zaman arasında geçen süre içerisinde semantik olarak değişikliğe uğramış olabileceklerini de hesaba katmak gerekir.

Sünnet, ayrıca, hayatı anlamlandırmada anlayış ve kavrayışımızı derinleştirmeye isterken günlük yaşamdaki sıradan olgu ve olayların ötesine geçmemizi de teşvik eder. Bu nedenle sünnet ya da hadis bir şey söylediğinde, ne söylediği kadar nasıl ve niçin söylediğinin de anlaşılması son derece önemlidir. Çünkü sünnetin sadece anlaşılması değil, aynı zamanda yaşayanlardaki etkilerini de görmek gerekir.

Bu makalemizde Tecdî-i Sarîh'in üç cildini esas alarak Ahmed Naîm'in çeviri metodunu, şerhçiliğini ve kaynak kullanımını inceleyecek, bu arada bazı görüşlerine de yer vermeye çalışacağız. Ancak bir çevirinin tahlilinde öncelikle çevrilen eser ile çevirmen hakkında bilgi sahibi olmak bir gereksinimdir. Bu nedenle öncelikle çeviriye konu olan Tecdî'i, müellifi ve mütercim Ahmed Naîm'i kısaca tanımak yerinde olacaktır.

2. ZEBÎDÎ VE ESERİ

İsim, künye ve nesebi, Zeynuddîn Ebu'l Abbas Ahmed b. Ahmed b. Abdullatîf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ömer el-Yemânî Es-Sercî ez-Zebîdî (ö.893/1488)'dir. Yemen'in Zebid şehrinden olup orada doğmuş ve orada vefat etmiştir. Muhaddis, fakih, edip ve şairdir. Hanefi fakihlerindedir. Asrının Yemen muhaddisi olarak bilinir.¹ Eserinin tam adı, *et-Tecdîdu's-sarîh li-ehâdîsi'l-Câmi'i's-sahîh*'dir. Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinin bir ihtisar çalışmasıdır. Eserinde, sahabî dışındaki ravi

¹ Bağdâdî, İsmail Paşa, Hedyyetu'l-'Arifin, tsh., Kilisli Rifat Bilge-İbnu'l-Emin Mahmut Kemal, İstanbul 1951-1955, I, 136; ez-Zirikî, Hayreddîn, el-A'lâm, Beyrut 1969, I, 87; Zeynuddîn Ebu'l Abbas ez-Zebîdî, *et-Tecdîdu's-sarîh li-ehâdîsi'l-Câmi'i's-sahîh*, th. Ahmed Râtib Urmüş-İbrahim Bereket, İstanbul 1984, s. 16 (Mukaddime); Sandıkcı, S. Kemal, Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar, Ankara 1991, s. 112.

zincirini hazfetmiş, sadece Rasûlüllah'ın (s.a.) sözlerini almış, mevkuf² ve maktu rivayetlerle tekrarları terk etmiş ve eseri yeniden tertip etmiştir. Aynı hadis, Sahîh-i Buhârî'nin başka bir yerinde zikredilip de bir ziyade içeriyorsa, Tecrîd'e bunlardan faydası dolayısıyla en kapsamlı olanını aldığını belirtmiştir³. Eser, Hicrî 1287'de Bulak'ta; 1306⁴, 1312, 1322, 1323, 1335 tarihlerinde Kahire'de basılmıştır.⁵ Daha sonra baskıları tekrar edilmiştir. Tecrîd'e sonraki âlimler tarafından birçok şerh yapılmıştır⁶. Tecrîd'in İstanbul 1984 baskısının rakamlanışına göre hadis sayısı 2230, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayımladığı tercümenin rakamlanışına göre 2189'dur. Aralarında 41 sayı farkı söz konusudur. Ahmed Naîm'in aynı sahabiden gelen ve aynı konunun devamı niteliğinde olan bazı hadislerin metnini birleştirerek tercüme ettiğini görmekteyiz. Örneğin II. Cildin 431-434. sayfalarında yer alan tek rakamlı bir hadis (no. 301), Tecrîd'de on bir ayrı hadis (no. 303 vd.) olarak geçmektedir. Muhtemelen geri kalan diğer sayı farkı da böyle bir rakamlamanın sonucudur. Yoksa bu sayı farkı kanaatimize göre, bazı hadislerin Tecrîd'den çıkarılması sonucu ortaya çıkmış değildir. Ahmed Naîm bu hadislerin tercümelerine, sahabî raviyi zikrederek, "Yine Abdullah der ki..." ifadesiyle yapmıştır⁷. Çünkü hepsi de aynı sahabiden gelen rivayetlerdir. Söz konusu baskıya mükemmel fihristler eklenmiştir. Seksen bir sayfalık ayet, hadis, ravi, yer ve belde, konu ve kitap (ana bölüm) fihristleri eklenmiştir. Raviler hakkında kısa kısa toplam yirmi dokuz sayfa biyografik bilgiler verilmiştir.

3. TECRÎD'İN TERCÜMESİ

Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi'nin ilk üç cildi Ahmed Naîm, dokuz cildi Kamil Miras tarafından Türkçeye çevrilmiş, 1928'den itibaren başlanarak 1948 yılına kadar geçen süre içinde Diyanet İşleri Başkanlığınca on iki cilt halinde yayımlanmıştır. İslam'ın *iman, ibadet, ahlâk, siyer* ve benzeri konularında eşsiz bir ilim hazinesi olan bu eser, Müslüman-Türk halkı tarafından olağanüstü bir ilgi görmüştür. Gördüğü bu ilgi karşısında, eserin, kısa bir süre içinde ikinci, bazı ciltlerinin ise üçüncü baskısı yapılmıştır.

Aranan konu veya hadisin kolay bulunabilmesi için on iki ciltlik Türkçe çeviriye Başkanlıkça bir de fihrist hazırlanmıştır. Mücteba Uğur ve M. Cemal Sofuoğlu tarafından hazırlanan fihrist, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi Kılavuzu* adıyla yayımlanmıştır. Kılavuzun yayımına, sonraki baskılarda, eserin on üçüncü cildi olarak devam edilmiştir. Kılavuz, eserin ikinci baskısına göre hazırlanmıştır.⁸

4. AHMED NAÎM KİMDİR?

Ahmed Naîm, Babanzâdelerden Mustafa Zihni Paşa'nın oğludur. 1290/1872 yı-

² Kılavuzda belirtilen mevkuf listesinde yer alan rivayetler ya merfu bir rivayetin içinde geçtiği (I, 108, 146) veya Ahmed Naîm'in dipnotta zikrettiği (I, 31, 108, 118) yahut Rasûlüllah'ın bizzat zikrinin geçtiği (I, 115) rivayetlerdir.

³ Ebû'l-Abbas Zeynuddîn Ahmed b. Abdillatîf eş-Şercî ez-Zebîdî, *et-Tecridu's-sarih li-ehâdîsi'l-Câmi'i's-sahih*, th., İbrahim Bereket, İstanbul 1984, s. 17-18; Ahmed Naîm, *age.*, I, VIII.

⁴ Bk. Sandıkçı, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, s. 112.

⁵ Uğur, Mücteba, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Ankara 1996, s. 260.

⁶ Tecrîdî şerhedenler hakkında bk. Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, s. 261; Sandıkçı, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, s. 60, 80, 82, 86.

⁷ Ahmed Naîm, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, Ankara 1983, II, 434-438.

⁸ Kılavuz'un tertip ve kullanımı hakkında bilgi için bk. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, Ankara trs., XIII, 3-6, (Bırkaç Söz).

İstanbul'da doğdu; ilk tahsilini doğduğu yerde tamamladıktan sonra İstanbul'a geldi. 1891'de Galatasaray Sultânîsi'ni, 1894'de de Mülkiye Mektebi'ni bitirdi. Medrese'de öğrenim görmemiş olmasına rağmen Medrese'de okunmakta olan İslâmî İlimler ile Arapça'yı kendi özel gayretiyle öğrendi. Bir ara Hariciye Nezareti Tercüme Kalemi'nde çalıştıktan sonra Maarif Nezareti Yüksek Tedrisat Müdürlüğüne getirildi. Galatasaray Sultânîsi'nde Arapça dersleri verdi. Bir müddet Maarif Nezareti Te'lif ve Tercüme Odası üyeliğinde bulundu. Daha sonra Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nde felsefe, mantık, psikoloji ve ahlâk dersleri müderrisliğine başladı. Bu görevini Dârülfünun'un lağvedilmesine kadar aralıksız sürdürdü. Ekim 1918 ve Ekim 1919 tarihleri arasında kısa bir süre Dârülfünun Umum Müdürlüğü (rektörlük)'nde bulundu. 1919'da A'yân Meclis'ine üye oldu. Meclis üyeliği 4 Kasım 1922'de İstanbul Hükümeti'nin tasfiyesi ile son buldu. 31 Mayıs 1933'deki Üniversite reformuyla emekliye sevk edilen Ahmed Naîm, 13 Ağustos 1934'de namazda secdede iken vefat etti. Çok iyi derecede Arapça, Farsça ve Fransızca bilirdi⁹.

Ahmed Naîm'in esas ihtisas alanı felsefedir. Hem İslam felsefesini, hem de Batı felsefesini çok iyi bilen, her iki düşünce dünyasının temel dinamiklerini ve köklü problemlerini iyi kavramış olan, klasik dinî ilimler alanında olduğu kadar sosyal bilimlerde de söz sahibi olan ender düşünürlerden biridir. Felsefe alanında çeşitli tercüme yapılmış, Georges Fonsgrive'in birçok terim ihtiva eden psikoloji kitabını *Mebâdi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs* adıyla yaptığı tercüme, *Felsefî Terimler Sözlüğü* olarak nitelendirilebilecek türden 100 sayfalık bilgi eklemiştir¹⁰.

Kısacası Ahmed Naîm Doğuyu ve Batıyı, ilimleriyle tanıyan bir âlimdi. Fakat ruhunda en çok ve en samimi yaşam alanı bulan, İslâmî ilimlerdi¹¹. İlimde olduğu kadar dine bağlılık ve ahlakî yaşamında da dost ve düşman herkesin sevgi ve takdirini kazanabilmiştir.

5. AHMED NAÎM'İN SAHÎH-İ BUHÂRÎ'Yİ TANITIMI

Çevirmenin, işe başlamadan önce çevirdiği eser ve özellikleri, müellifinin biyografisi ve ilmî şahsiyeti hakkında bilgi sunması, okuyucunun beklentileri açısından önemlidir.

Ahmed Naîm, *Sahîh-i Buhârî*'nin tanıtımında öncelikle *Buhârî*'nin sözlerine yer verir. Buhârî eserini tanıtırken, *el-Câmi'* adlı eserinde sadece sahîh hadislere yer verdiğini, kitap uzamasın diye terk edip yazmadığı sahîh hadislerin yazdıklarından daha çok olduğunu, bunları altı yüz bin hadisin içinden seçip tasnifini on altı senede tamamladığını, eseri Mescid-i Haram'da tasnif ettiğini, iki rekât namaz kılıp istihareye yatmadan ve kendisinde sıhhatine yakîn bir kanaat hâsıl olmadan, bir rivayete göre de gusledip iki rekât namaz kılmadan hiçbir hadisi kitabına almadığını söylemektedir¹². Ahmed Naîm, böyle mübalağalı, hatta Buhârî'ye aidiyeti bile tartışılabilir bu tür

⁹ Çakan, İsmail Lütfi, "Babanzâde Ahmed Naîm" md., *DİA*, İstanbul 1991, IV, 375-376; Babanzâde Ahmed Naîm, *İslâm Ahlâkının Esasları*, (Notlarla Sadeleştiren) Recep Kılıç, Ankara 1995, s. XIII-XIV, (Recep Kılıç'ın ilaveleri).

¹⁰ Hayatı, Eserleri ve Fikirleri konusunda daha geniş bilgi için bk. Babanzâde Ahmed Naîm, *age.*, XIII-XXV; Çakan, İsmail Lütfi, "Babanzâde Ahmed Naîm" md., *DİA*, IV, 375-376; Hüseyin Hansu, *Babanzâde Ahmet Naîm, Hayatı, Fikirleri, Eserleri, Hadisçiliği*, Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 1996 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

¹¹ Ahmed Naîm, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, Ankara 1981, III, 404.

¹² Ahmed Naîm, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, Ankara 1982, I, VI.

rivayetleri olduğu gibi kabul eder. Böylesi nakillerle Buhârî'nin güvenilirliğini, hatta Kur'an-ı Kerîm'den sonra en güvenilir eser olma yönündeki genel kabûlü ispatlamaya çalışır. Zebîdî de, "Bu kitapta her ne varsa cümlesinin sahîh olduğu artık malum ve müsellemdir." demektedir¹³.

Ahmed Naîm, Müslümanlar arasında en çok revaç bulan; itikâdî, amelî, ferdî ve içtimaî, hatta her konuda en çok itimada şayan başvuru kaynağı olan altı hadis koleksiyonu içinde birinci derecede Buhârî ve Müslim'in Sâhîhlerinin yer aldığını; bu iki kitabın İslam âlimlerinin ittifakıyla -Kitâbu'llah'tan sonra- mutlak olarak en güvenilir kitaplar olarak kabul edildiğini, ancak çoğunluğa göre Buhârî'nin Sahîh'inin, Müslim'inkinden daha güvenilir olduğunu belirtir. Bundan dolayı hadislerinin tamamını şerh etmek, garip kelimelerini tespit ve tefsir etmek, müşküllerini çözmek, râvilerinin durumlarını açıklamak, ihtisar etmek gibi bu iki kitaba yönelik çeşitli çalışmaların yapıldığını, bu çalışmalardan birinin de, *Ebû'l-Abbas Zeynuddîn Ahmed b. Abdillatîf eş-Şercî ez-Zebîdî'nin, Sahîh-i Buhârî'ye, et-Tecrîd'u's-sarih li-ehâdisi'l-Câmi'i's-sahîh* adıyla yaptığı ihtisar olduğunu ve bunun da güzel tertip ve düzeni yönüyle haklı bir şöhrete ulaştığını söylemektedir¹⁴.

6. AHMED NAÎM'İN ÇEVİRİDEN ÖNCE MUKADDİME YAZMASININ AMACI

Tecrîd'in çevirisi, Cumhuriyet Döneminde hadis alanında yapılan bu denli kapsamlı çevirilerin ilki olması nedeniyle önemlidir. Diyanet İşleri Başkanlığı, Büyük Millet Meclisinin aldığı bir kararı yerine getirmek üzere Zebîdî'nin muhtasarını Türkçeye çevirme görevini Ahmed Naîm'e vermiştir¹⁵.

Hadis metinlerinin çevirisinin, sıradan bir metnin çevirisine benzemediği malumdur. Belli hadis kültürüne sahip olmayan bir okuyucu kitlesi için Hadis ilmine dair bazı bilgiler sunmadan ve dipnotlarda birtakım açıklayıcı bilgilere yer vermeden yapılacak yalın bir çeviri, faydadan çok zarar getirebilir. İşin zorluğu yanında sorumluluğunun da bilincinde olan Ahmed Naîm, bütün bunları dikkate aldığı için salt bir çeviri yapma amacında değildir. O, genelde birer dinî nakil olan hadis metinlerine, özelde de Buhârî'ye ve dolayısıyla onun muhtasarı olan Tegrîd'e duyulması gereken güveni sağlamak, hadis ilmine dair bazı bilgiler vererek okuyucuya azami derecede yararlı olmak amacındadır. Nitekim o, 'Mukaddime boyunca okunan satırlara dikkat etmiş olanların, dinî nakillerin korunmasına Müslümanlar kadar itina gösteren hiçbir milletin olmadığını görmüş olacağını' ifade ederek bu yöndeki amacını bizzat kendisi dile getirmektedir¹⁶. Bu nedenle çeviri faaliyetine, Hadis İlmine dair geniş bilgi sunan bir Mukaddime ile başlamaktadır. Ancak onun, Mukaddime'nin sonunda, Hadis İlmine dair zikretmediği daha pek çok kaidenin bulunduğunu, fakat burada sunduğu bilgilerin çok uzaması nedeniyle okuyucuyu bıktırdığını, bu nedenle Mukaddime'yi sonlandırmak zorunda kaldığını söylemesi¹⁷, amacının Hadis Usulünün bütün konularını ele alan bir usûl kitabı yazmak olmadığını göstermektedir¹⁸.

¹³ Ahmed Naîm, *age.*, I, VI.

¹⁴ Ahmed Naîm, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tegrîd-i Sarîh Tercemesi (Mukaddime)*, Ankara 1982, s. 1-2.

¹⁵ Ahmed Naîm, *age.*, (Mukaddime), s. 2-3.

¹⁶ Ahmed Naîm, *age.*, (Mukaddime), s. 492.

¹⁷ Ahmed Naîm, *age.*, (Mukaddime), s. 492.

¹⁸ Ele aldığı konulardan genişçe bahsederek doyurucu bilgi vermiştir. Ancak Hadis usûlüne giren bütün konulardan söz etmemiştir. Nâsîh ve Mensûh, el-İhve ve'l-ehvât: Ravilerden erkek kardeşleri ve kız

7. AHMED NAİM'İN İSNADA VERDİĞİ ÖNEM

Ahmed Naım'in ifadesiyle her sözü söyleyenine isnad etmek, nakillerin toplanmasına başlandığı ilk günden beri dinî bir vecibe sayılmış, senedsiz söze/nakle itibar edilmemiştir. O kadar ki, ravilere ve rivayet ettikleri haberlere duyulacak güvenin derecesini tayin için gösterilen duyarlılık, akıllara hayret vericidir. Hadis ravilerini konu alan kitaplara bakıldığında, cerh edilmiş zayıf raviler içinde, sözünü, hadis tenkidinde otorite olmayan kimselere tereddütsüz kabul ettirebilecek büyük âlimlerin çok olduğu görülecektir¹⁹. Ahmed Naım, çeşitli yönlerden otoritesi tescil edilmiş Ebû 'İsme Nuh b. Ebî Meryem (ö.173/789) ve ilimdeki üstünlüğü Doğu ve Batıyı kaplayan Muhammed b. Ömer el-Vakîdî'nin (ö.207/822) otoritelerce uğradığı tenkidi örnek vererek ravilerin ne denli bir süzgeçten geçtiğini, bu yüzden de rivayetlere güvenilmesi gerektiğini ısrarla belirtir.

Ahmed Naım'in, "Hatime" başlığı altında bütün Mukaddime'nin değerlendirmesini yapması beklenirken sadece bu noktaya vurgu yapması ve Mukaddime'ye de sahabe ve tabiîni tanıtmaya başlanması, hadislerin sahih olarak değerlendirilmesinde ravilere güveni ön plana çıkardığı ve dolayısıyla tercümesine başlayacağı Tecdîd'in hadislerine tartışmasız olarak güvenilmesi gerektiğini, "*Sahîh ve Hasen denilen rivâyat işte bu kadar sıkı bir haddeden/incelemeden geçmiş rivayetlerdir.*"²⁰ sözüyle ifade etmiş olmaktadır. Ayrıca, bazı tartışmalı ya da şüphe ile yaklaşılacak hadislerin hangi eserde kaç tarikle rivayet edildiğini, rivayet edildiği toplam tarik ve musannif sayısını verdikten sonra, böyle birçok tarikten gelen bir hadis hakkında şüphe etmenin hiçbir Müslümanın kârı olmadığını söylemekte²¹, bu da isnada verdiği önemi açıkça ortaya koymaktadır.

8. AHMED NAİM'İN GEÇMİŞ ÂLİMLERİN DEĞERLENDİRMELERİNE YAKLAŞIMI

Ahmed Naım, muhaddislerin tenkit kurallarını bu derece sıkı uyguladıktan sonra artık onların makbul gördükleri rivayetleri bugün de makbul görmek konusunda tereddüt edilmemesi gerektiğini söyler. Onun ifadesiyle otoritelerce *sahih* veya *hasen* olarak değerlendirilen rivayetleri ceffelkalem/gelişigüzel reddetmek, hiçbir naklin güvenilirliğini kabul etmemek garabetini/saçmalığını gösterecek derecede aklî ilkelere karşı çıkmak demektir. Dolayısıyla Ahmed Naım'in, tam teslimiyetçi bir yaklaşım içinde olmamakla beraber otoritelerin değerlendirmelerine güvenme eğiliminde olduğu, gelişigüzel bir retçiliğe şiddetle karşı çıkarak mutedil bir çizgiyi benimsediği anlaşılmaktadır.

II. METİN TÜRLERİ VE ÇEVİRİDE YÖNTEM SORUNU

Bu başlık altında metin türleri, çeviri şekilleri ve çeviriye konu olan metne göre takip edilmesi gereken yöntemler hakkında kısaca bilgi verilmeye çalışılacaktır.

1. METİN TÜRLERİ VE HADİSLER

Metnin türü ve özelliği çeviride takip edilecek yöntem açısından önemlidir. Her

→ →

kardeşleri bilme, et-Tevârîhu-r-ruvât: ravilerin tarihçelerini bilme konuları gibi.

¹⁹ Ahmed Naım, *age.*, (Mukaddime), s, 492.

²⁰ Ahmed Naım, *age.*, (Mukaddime), s, 494.

²¹ Ahmed Naım, *age.*, I, 184.

ne kadar değişik kuramcılarının farklı metin sınıflandırmaları söz konusu olsa da çeviriye konu olan metinlerden "içerik ağırlıklı", "biçim ağırlıklı" ve "ses ağırlıklı" olmak üzere üç ayrı metin tipinden bahsetmek mümkündür. Bunları "estetik" ve "fonksiyon ağırlıklı" olmak üzere iki ana gruba indirgemek de mümkündür²².

Birinci sınıfa dâhil olanlar zor, ikinci sınıfa dâhil olanlar kolay metinlerdir. *Estetik* ya da *kapalı* metinler, *biçimsel* ve *sessel* metinler olup büyük ölçüde yarar gözetmeyen, anlam aktarmaya dayalı olmayan, *hazzı ve güzellik* ögesini önceleyen metinlerdir. *İşlevsel*, ya da *açık* metinler ise bilgi veren *enformatif* metinlerdir. Bunlara *içeriksel* metinler de denebilir²³. Bir çeviride her iki türden metinlerin iç içe yer alması da mümkündür. Hadis metinleri ikinci gruba dâhil olan yani *içeriksel* metinlerdir. Biçimden ziyade mana önemlidir. Hadislerin mana olarak rivayetinin caiz görülmesi de mananın öncelenmesinin bir ifadesidir.

2. ÇEVİRİDE YÖNTEM SORUNU

Her yazarın olduğu gibi çevirmenlerin de kendilerine özgü üslûpları vardır. Buna paralel olarak her çeviri, belli bir oranda doğal olarak çevirmenin izlerini taşır. Çevirmenin kendine özgü düşünsel konumu, bilgisi, birikimi, kaynak dil ile çeviri dilini kullanabilme gücü ve becerisi, zihinsel çözümlene, yorumlama, çağrıştırmaya yetisi, belli bir yazarın eserini seçmekteki amacı, çeviride sorumluluk duygusu gibi bireysel özellikler, bu durumun başlıca etkenleridir. Çevirmenin kişiliğiyle ilgili bu özellikler yaptığı işe de ister istemez yansır²⁴.

Çevirideki başarı, kuramdan ziyade çevirmenin kendisine katkı sağlayan her alanda edindiği donanıma, bu alandaki özel yeteneğine ve yeteneklerinin kullanım başarısına bağlıdır. Kuralları bilmek iyi bir çeviri yapmanın garantisi değildir. En iyi yöntem; birikim, yetenek, sabır ve yoğunlaşmadır. Kaldı ki bu konuda somut ölçü ve kriterler ortaya konabilmiş de değildir. Bununla beraber bugüne kadar yapılan uygulamalardan edinilen sonuçlara göre çevrilecek metne karşı iki tutum sergilenebilir:

a) Biçim/form Eşdeğerliği

Çevirmen, metni çevirirken formda eşdeğerliği önceliyorsa, buna "form-eşdeğerliği" denir. Şiirde yahut manzum tiyatro eserlerinde olduğu gibi, okuyucuyu bir takım *sentaktik* ve *fonolojik* yapılarla etkilemeyi amaçladığı estetik ağırlıklı metinlerde, yazar, anlamdan özveride bulunarak form-eşdeğerliğini önceleyebilir. Çevirmen eğer içeriğin aktarılmasını daha önemli buluyorsa formdan ödün verir ve sonuçta çeviri yazarın amaçladığından farklı formatla okuyucuya ulaştırılmış olur²⁵. Hadis metinlerinin çevirisinde anlamdan özveride bulunarak biçimi öncelemek, birtakım vahim sonuçlar doğurabilir. Hadislerin fonksiyonel amacı da böyle bir öncelemeye müsait değildir. Ahmed Naîm de Tecrid'in çevirisinde doğal olarak manayı öncelemiştir.

b) Anlam Eşdeğerliği

Çevirmen, biçimi ikinci planda tutup anlam-eşdeğerliğini önceliyorsa, buna da "anlam-eşdeğerliği" denir. Büyük ölçüde pragmatik olan anlam-eşdeğerliğinde amaç,

²² Daha geniş bilgi için bk. Boynukara, Hasan, "Çeviri: Nasıl, Nereye Kadar?", *Kur'an ve Dil Sempozyumu*, (17-18 Mayıs 2001), Erzurum trs., s. 378-379.

²³ Daha geniş bilgi için bk. Boynukara, *agt.*, s. 378-379.

²⁴ Göktürk, Akşit, *Çeviri: Dillerin Dili*, İstanbul 2000, s. 93.

²⁵ Daha geniş bilgi için bk. Boynukara, *agt.*, s. 379-380.

kaynak metindeki bilgileri anlaşılır bir tarzda hedef dile aktarmaktır. Burada estetik veya form ikinci plandadır. Kimi zaman bir paragraf bir kaç kelimeyle, bazen de bir kaç kelime ya da cümle bir paragrafta çevrilebilir. Buna “*tefsiri tercüme*” de denir. “*Demek istiyor*” ifadesi çevirmen için önemli bir dayanak oluşturur. Eğer metnin muhatabı enforme edilmeyi bekliyorsa, ya da çevirmen eseri, anlamı ve mesajı aktarmayı çabasının birinci amacı olarak düşünüyorsa böyle bir yöntemi seçmesi daha uygun olacaktır. Bu yöntem çok anlamlılığa açık metinler için de kullanılabilir²⁶.

Hadis metninin çevirisinde anlam-eşdeğerliği incelemesi esastır. Bununla beraber hadis metinleri içerisinde çok anlamlılığa açık metinler de vardır. Bu biraz da Arap dilinin tabiatında var olan bir özelliktir. Aslında her dilde mutlaka buna açık olan kelime ve kavramlar vardır. Çevirmen bu sorunu kaynak dil ile hedef dile ve her iki dilin dayandığı kültürlere hâkim olmakla aşabilir. Ayrıca dipnot kullanma yöntemi ile yapacağı açıklamalar da sorunun aşılmasında olumlu rol oynayacaktır. Önceki âlimler bu sorunu *hasiye yöntemi* ile çözmeye çalışmışlardır. Özellikle çok anlamlılığa ve farklı yorumlara müsait olan dinî metinlerin çevirisinde dipnot kullanma yöntemi bazen kaçınılmaz olmaktadır. Çünkü bu tür metinlerde yer alan bazı kelimelere ya da kavram veya cümlelere zaman zaman sözlük anlamlarının dışında mana verme zorunluluğu doğar. ‘Yed’ kelimesi bunlardan biridir; “Allah’ın eli”²⁷ ile “filanın eli” dendiğinde ‘yed’ kelimesi aynı anlamı ifade etmez. Bu tür kelimeler, izafe edildikleri sözcüklere göre farklı anlam ifade edebilmektedirler. Edebî, felsefî ve dinî metinlerde çok anlamlılığa izin veren yapılar sıklıkla rastlamak mümkündür.²⁸ Aynı metinle ilgili farklı çevirilerin ortaya çıkmasında çevirmenler arasındaki nitelik farklılığı etkin olmakla beraber asıl sorun kelime ya da ifadenin doğasından kaynaklanmaktadır. İkinci önemli sorun kültürel denklik ya da dengesizlikten kaynaklanmaktadır. Kaynak metinden hedef dile çeviride tatminkâr bir sonucun elde edilebilmesi için her iki dilin dayandığı kültürler arasında denkliklerin, en azından benzerliklerin olması gerekir. Aksi takdirde ne çevirmenin çok iyi olması ne de metnin kolaylığı bir çözüm olur. Birçok dilde bir anlam için birçok kelimenin kullanıldığı bilinmektedir. Hangi ustalık ve yetkinlikte olursa olsun bir çevirmenin bunları birtakım parantezler ve dipnotlar kullanmadan aktarması mümkün değildir.

c) Metni Bir Bütün Olarak Ele Almak

Form ve anlam eşdeğerliği metotlarından hangisi benimsenirse benimsensin, metni bir bütün olarak ele almak, sağlıklı bir çeviri için oldukça önemlidir. Metnin bütünü algılanmadan ve kavranmadan yapılacak bir çeviri, gramer düzeyinde doğru olsa bile, ortaya okuyucuyu yanıltan ve kaynak metin yazarının (veya sahibinin) gerçek niyetinin ve amacının gözden kaçmasına neden olan bir çeviri çıkacaktır. Dolayısıyla çevirmenin metnin türünü, dönemini, yazıldığı dönemin koşullarını ve nasıl bir kitleyi hedeflediğini de dikkate alması gerekir.

III. AHMED NAİM’İN ÇEVİRİ METODU, ÜSLUBU VE TENKİTÇİLİĞİ

Bu başlık altında Ahmed Naîm’in çeviri metodu, kullandığı dil ve üslûbu ve tenkitçi-

²⁶ Bk. Boynukara, *agt.*, s. 380.

²⁷ 48. Fetih, 10.

²⁸ Bütün müteşabih ayetler bu kategoride yar alır.

liği hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır.

1. AHMED NAÎM'İN ÇEVİRİ METODU

Ahmed Naîm çeviri işinin zor olduğunun bilincindedir. Özellikle söz konusu metin, dinî boyutu olan, milyonlarca insanın inancı ve dinî yaşamını ilgilendiren hadisler olunca, zorluk ve sorumluluk daha da büyük olmaktadır.

Ahmed Naîm, her kaydı birtakım şer'î hükümlere kaynaklık ve muhtelif İslam mezheplerinin fâkihlerine dayanak teşkil eden böyle muazzam bir malzemenin çevirisinde, asla mutabık kalmanın önemini takdir ettiği için gücü yettiği oranda çeviriye son derece itina göstermiş, prensip olarak metne sadık kalmayı esas almıştır. Bununla beraber, her tecrübeli mütercimim takdir edeceği üzere metnin kolayca anlaşılması için çeviride bazı lafızları ilâve etmek zorunda kaldığını, bunları da parantez içinde gösterdiğini, böylece asıl metinle ilâve lafızların açıkça görülmesini sağladığını belirtmektedir. Dolayısıyla çeviriyi okuyan kimse, hadisin mealini kolayca anlamakla beraber ilâve edilen lafızları da bir bakışta görebilmektedir.

Metnin doğru ve kapsamlı bir şekilde anlaşılması için kuru bir tercüme ile yetinilemeyeceğinin otoritelere kabul edildiğini, dolayısıyla birçok dipnot açıklamalarına ihtiyaç duyduğunu söylemektedir. Bu dipnotlarda hadis metinlerini aydınlatacak *rivayet ihtilafları* ile *muttefekun-aleyh*²⁹ veya *muhtelefun-fih* olan metinlere, farklı fikhî görüşlere yer verdiği gibi Siyer'le ilgili bazı yararlı bilgilere de yer vermiş, böylece dipnotlarla konu zenginliğini sağlamıştır. Ahmed Naîm'in çeviride takip ettiği metodu maddeler halinde şu şekilde izah etmek mümkündür:

1. Çeviride lafza dikkat etmekle beraber manayı en güzel bir biçimde yansıtmak, en çok dikkat ettiği hususlardan biridir. Metinde yer almadığı halde manayı daha anlaşılır hale getiren açıklayıcı, tamamlayıcı, bazen de güzelleştirici lafız ve ifadelere parantez içinde yer verir; metinde yer almayan unvanlar ilave eder. "...Varaka dedi ki 'Bu gördüğün, Allah Teâlâ'nın Mûsâ (*salla'llahu aleyhi ve selem*)ya tenzîl ettiği Nâmûs(-ı *Ekber*)dir. (Yani *sâhib-i sırr-ı vahiydir*.)"³⁰ cümlesinde yer alan italik ifadeler buna örnektir. "*Rûhu'l-Kudus*" ifadesini, "*Rûhu'l-Kudus Cebrâil Aleyhis-selâm*" şeklinde çevirerek bazen de metin dışı kullandığı açıklayıcı bilgilerde parantez kullanmaz.³¹ "*Ecmilû*" sözcüğüne "*güzel, meşru, mürüvvete layık...*"³² şeklinde mana vererek çok anlamlı kelimelerde müteradif sözcükler kullanır. Böyle bir çeviri manayı zenginleştirmek açısından güzel olmakla beraber mana-lafız karşılaştırmasında karışıklığa meydan verebilir.

2. Metni çevirmeden önce, ilgili rivayetin diğer kaynaklarda yer alan bütün versiyonlarını gözden geçirir; bir eksiklik varsa ya da eksik anlamaya yol açacak bir nokta söz konusu ise bunu başka koleksiyonlardaki ziyadelerle giderir³³. Örneğin Hirakl'in Ebû Sufyân'a; "*O (Muhammed) size ne emrediyor?*" sorusunun cevabında, metinde "*Bize namazı, sıdk ve affı, sıla-i rahmi emrediyor, dedim.*" şeklinde gelen ibarede "*namaz*"

²⁹ 'Muttefekun-aleyh' ifadesi hadis terminolojisinde Buhârî ve Müslim'in birlikte Sahihlerinde rivayet ettikleri hadislerle denir. Ancak Ahmed Naîm burada muhtemelen terimsel anlamını değil de üzerinde ittifak edilmiş, aynı zamanda muarızı bulunmayan, otoriterce yaygın olarak bilinen meşhur rivayetleri kastetmiştir. Muhtelefun-fih ile de tersini kastetmiştir.

³⁰ Ahmed Naîm, *age.*, I, 12.

³¹ Ahmed Naîm, *age.*, I, 3.

³² Ahmed Naîm, *age.*, I, 3.

³³ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, I, 10, II, 259.

ifadesinden sonra (*sadakayı yani zekâtı*) şeklinde parantez içinde bir ilâvede bulunur. Dipnotta da “diğer bir rivayette (*bi’s-salâti ve’z-zekâtı*)” şeklinde geldiğini belirtir³⁴. Dolayısıyla farklı rivayetleri göz önünde bulundurarak mana bütünlüğünü yansıtmaya çalışır. Ancak üslûp akışını bozacak daha uzun farklılıkları çeviriye yansıtmadan, metnini çevirisi ile birlikte dipnotta verir.

3. Farklı algılama ve hükümlere götürecekt genel ifadeleri, değişik versiyonlarından yararlanarak parantez içi açıklamalarla kayıtlar. Örneğin, noksansız abdest alıp hutbeyi sessizce dinleyen ve cumayı bu minval üzere kılan birinin iki cuma arasında işlediği günahların bağışlanacağını bildiren rivayette, Müslim’in “büyük günah işlemedikçe”³⁵ kaydından yararlanarak söz konusu günahların küçük günahlar olduğunu parantez içi (*yani seğâir*) kaydıyla belirtir³⁶.

4. Duruma göre bazen metni yorumlayarak, bazen de bağlama göre ne demek istendiğini dikkate alarak, *literal* tercümeden ziyade *tefsiri* tercüme ile mana verir³⁷. “Eyyu’l-islâmi efdalü” : “İslam’ın hangisi efdaldır” ifadesinde lafzın dışına çıkarak ve diğer farklı rivayetleri de göz önünde bulundurarak,³⁸ “Müslümanların hangisi efdaldır?” şeklinde maksada uygun mana verir³⁹. Ahmed Naîm böyle bir tercihi tamamen bağımsız olarak değil, rivayet farklılıklarını dikkate alarak yapar. Buradan anlaşıldığına göre metnin farklı rivayetleri varsa bu rivayet farklılıklarından manaya ve maksada daha uygun olanını; rivayet farklılıklarında böyle bir tercihe imkân yoksa lafza bağlı kalmayı tercih eder; dipnotta da verdiği mananın farklı bir rivayetten kaynaklandığını belirtir. Dolayısıyla *Ahmed Naîm hadisi anlamak için öncelikle yine hadise müracaat etmektedir*.

5. Lafız olarak istenen mana yansıtılamıyorsa anlatım olarak bir takım haziflerin bulunduğundan bahseder. Anlamla ilgili olarak doğacak muhtemel sorulara cevap vererek uygun manaya ve takdir edilen lafza işaret eder⁴⁰.

6. Bazen hadis, konu ile ilgili önemli gördüğü bir fark içeriyorsa, aynı hadisin başka bir versiyonunu dipnotta verir. Burada yalın bir çeviriden ziyade konu ile ilgili ayrıntılı bilgi vermeyi amaçlar.

7. Yanlığ algılamalara vesile olacak literal çevirilerde, durumu açıklayan ve yanlığ anlamaları önleyen parantez içi sözcükler ilave eder, gerektiğinde dipnotta açıklamalarda bulunur. Örneğin; “İmanın alâmeti Ensârı sevmektir” hadisinin çevirisinde parantez içi bir ilâve ile⁴¹; “Hiçbiriniz kendisi için arzu ettiğini kardeşi için de arzu etmedikçe iman etmiş olmaz.” hadisinde de dipnotta yaptığı bir açıklama ile her iki hadiste de yer alan “iman etmiş olmaz” ifadesinden kastedilenin “kemâl-i imân” olduğunu belirtir⁴².

8. Metni doğrudan ilgilendiren ziyadeleri çeviriye ilâve eder ve söz konusu ila-

³⁴ Ahmed Naîm, *age.*, I, 18, 23. Bu paralelde başka örnekler için bk. I, 19.

³⁵ Müslim, Tahâret 7.

³⁶ Msl., bk. Ahmed Naîm, *age.*, III, 11, 17, 27.

³⁷ Msl., bk. Ahmed Naîm, *age.*, III, 260.

³⁸ “Diğer rivayetlerde ‘Eyyu’l-müslimîne’ diye vârid olduğuna göre ‘eyyu ashabi’l-islâm’ yahut ‘eyyu efrâdi’l-islâm’ takdirindedir”, demektedir. Ahmed Naîm, *age.*, I, 29 (dipnot: 1)

³⁹ Bk. Ahmed Naîm, *age.*, I, 29-30, (no:11, 12).

⁴⁰ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, I, 30.

⁴¹ Ahmed Naîm, *age.*, I, 30.

⁴² Ahmed Naîm, *age.*, I, 30.

venin Tecrîd'de yer almadığını, mütercim tarafından Buhârî'nin Sahîh'inden alınıp ilâve edildiğini belirtir. Örneğin, Kiblenin değişmesi ile ilgili rivayetin sonunda Berâ b. Âzib'in bir ifadesi yer alır. Ahmed Naîm bunu hem metne ilâve eder, hem çevirisini verir. Dipnotta da *"Bu ziyade Tecrîd'de yoktur. Mütercim tarafından asıldan/Buhârî'nin Sahîh'inden alınıp ilâve edilmiştir."* demektir⁴³.

9. Parantez içi verdiği mana ve yorumların, olaya, zamanın kabullerine ve hadisin içeriğine uygun olmasına özen gösterir. Örneğin, küsûf namazının kılındığı bir esnada, namazda yer almayan dışardan birinin *"Bu bir ayet mi?"* sorusunu, *"bu bir ayet(-i azab veya tekarrub-i kıyâmet) mi?"* şeklinde tercüme eder. *"Ayet"* kelimesini, *"azab işareti"* veya *"kıyâmetin yaklaşımı"* olarak yorumlar⁴⁴. Ona göre Güneş tutulması o günün anlayışına göre bir 'azap işareti' veya 'kıyâmetin yaklaştığına bir işaret' olarak kabul edilmektedir. Ahmed Naîm'in buradaki yorumu o günkü toplumun algılamalarına, kabullerine ve kültürel alt yapılarına uygundur.

10. Zaman zaman bazı fikhî ihtihadları tercümeğe yansıttığı görülür. Örneğin, *"her bâliğ olan kimseye cuma günü gusletmek... vaciptir"* ifadesini, parantez içinde, *"gibi"* ilâvesi ile *"vacip (gibi)dir"* şeklinde tercüme eder⁴⁵.

11. Saygısından dolayı adının yalın olarak anılmasına gönlü razı gelmediği için Hz. Peygamber'den bahsederken Hirakl'in ağzı ile parantez içinde *(o zât-ı kerîm)* ifadesini kullanır. Yine Hz. Peygamber'e dönen bir zamirin açılımını, *"Nebiy-yi Zî Şân'ın zuhur edeceğini bilirdim."* şeklinde parantezsiz ve Hirakl'in sözü olarak verir. *Zât-ı Şerîf* kelimesini de yine ona söyler⁴⁶.

12. Üslûp güzelliği ve metni daha anlaşılır hale getirmek için metinde tasrîh edilmeyen isimleri, yani zamirin mercilerini bazen açıkça belirtir. Örneğin, *"Nefsîm yed-i kudretinde olana kasem ederim ki..."* ifadesini, *"Nefsîm yed-i kudretinde olan Allah u Zül-Celâl'e kasem ederim ki..."* şeklinde tercüme eder⁴⁷.

13. Senette, aslında var olan ancak bazen yazılmayan *"kâle"*ler vardır; bunları çeviride tasrîh ederek *"şöyle demiştir"* şeklinde tercüme eder. Hz. Peygamber'e atfedilen *"kâle"*yi *"buyurdu"* şeklinde çevirir. Râviye atfedilen *"kâle"*yi de yerine göre *"der ki"* yerine göre de *"demiş ki"* ya da *"şöyle demiştir"* şeklinde ifade eder.

14. Hadis metni içinde geçen ayet metnini çeviride tekrarlar, mealini ise dipnotta verir⁴⁸.

2. KULLANDIĞI DİL VE ÜSLÛBU

Ahmed Naîm, her şeyden önce bir Osmanlı âlimidir. Tecrîd-i Sarîh'i tercüme ederken kullandığı dil, doğal olarak, günümüz Türkçesi değil, daha ziyade Osmanlı Türkçesidir. Cumhuriyet yıllarının başındaki Türkçe ile günümüz Türkçesinin, dil ve dizge olarak aynı olmakla beraber biçimsel açıdan bazı değişikliklere uğradığı inkâr edilemez. Ahmed Naîm, yaşadığı dönem itibarıyla son derece başarılı bir dil ve akıcı bir üslûp kullanır. O gün konuşulan dilin tabii sonucu olarak kullandığı Arapça, Farsça kelime, terkip ve tamlamalar oldukça fazladır. Bununla beraber dil konusunda

⁴³ Ahmed Naîm, *age.*, I, 49.

⁴⁴ Ahmed Naîm, *age.*, I, 86-87.

⁴⁵ Ahmed Naîm, *age.*, III, 9.

⁴⁶ Bk. Ahmed Naîm, *age.*, I, 19, 24.

⁴⁷ Bk. Ahmed Naîm, *age.*, I, 31.

⁴⁸ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, I, 25.

statükocu ve tutucu değildir. Türk dilinin istiklâlinin korunmasına dair yazılar yazar, ilmî terimlere dokunulmadan Türkçenin arındırılmasını ve üslûbun sadeleştirilmesini savunur. Galatasaray Sultanîsi'nde Arapça okuttuğu için kendisine Arapçacı denmesine rağmen yazılarında Türkçe'yi ustalıkla kullanır.

Ahmed Naîm, taklitçi ve yalın bir çevirmen değil, tenkit ve tercihler yapan bir düşünürdür. Özellikle çevirilerinde terimlerin tam karşılığını bulmak için büyük bir titizlik gösterir. *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi'*nde, Türk dilini kullanmadaki ustalığı yanında Arapça kelimelerin en uygun karşılığını bulmadaki mahareti de açıkça görülür. Hz. Peygamber'e ve ashaba duyduğu saygıyı, çeviride kullandığı üslûba da yansıtır; açık ya da kapalı, Hz. Peygamber'in söz konusu olduğu her yerde mübalağalı tazim ifadeleri ve her defasında mümkün olduğu oranda bir öncekinden farklı unvanlar kullanmaya özen gösterir, böylece metne estetik güzelliği ve üslûp zenginliği kazandırır. Her sahâbî adının zikredilişinde "*radiyallahu anh*" tazim ifadesini kısaltmaya gitmeden tam olarak verir. Hz. Peygamber için kullandığı bazı tazim ifadeleri şöyledir:

Rasûlüllah sallallahu aleyhi ve sellem, Zât-ı Şerifleri, Hz. Rasûl-i Ekrem, Rasûl-i Muazzam, Nebiyy-i zî-Şân, Nebiyy-i Muhterem, Nebiyy-i kerîm aleyhi's-selatu'r-Rabbi'r-rahîm, Zât-ı akdes-i Rasûl penâhu, Rasûl-i mücteba aleyhi ekmele't-tehâyâ Efendimiz Hazretleri, Nebiyy-i muhterem sallallahu aleyhi ve sellem Hazretleri, Risâlet Meâb sallallahu aleyhi ve selem...

Hz. Peygamber'e ait olan ya da ona izafe edilen bir şeyin anılışında da aynı tazim ifadelerini ilâve eder: Örneğin *şemâil-i seniyyey-i Muhammediyye, mektub-i şerîf risâlet penâhu, Huzûr-i Pürnûr-i Risâlet Penâhî, Vech-i Risâlet Penâhî* gibi.

Az da olsa çeviride cümle ve ifade bozuklukları vardır. Örneğin, "*Müslümanlar; dilinden, elinden selamette kalandır*" şeklindeki çeviri⁴⁹, düzgün bir ifade değildir. Özne yüklem uyuşmazlığı vardır. Bu ifade, "*Müslüman, elinden ve dilinden Müslümanların (insanların) selamette kaldığı kimsedir.*" şeklinde olmalıdır. "*Mekke'de ne kan dökmek ne de bir ağaca balta vurmamak olmaz.*"⁵⁰ cümlesinde de ifade bozukluğu söz konusudur. Bu ifadenin düzgün olabilmesi için cümlenin olumlu bitmesi gerekir.

Aynı kelimeye veya edata farklı manalar vererek çeviri metnine zenginlik kazandırır. Aynı metin içinde üç kez tekrarlanan "*elâ!*" şeklindeki uyarı edatına "*Gözünüzü açın!*", "*Ağâh olunuz!*", "*Haberiniz olsun!*" şeklinde, anlam olarak müteradif olan üç farklı ifade kullanır⁵¹. Böylece hem tekrarlardan kaçınır, hem de dile ve üslûba zenginlik katar.

Mahrem sözcükleri en uygun ifadelerle çevirir⁵². Türkçesini bulamadığı sözcükleri de çeviriye yansıtımsızın cümle içinde eritir⁵³.

3. MANA VE MUHTEVA TAHLİLİ

Ahmed Naîm zaman zaman mana ve muhteva tahlilinde bulunur. Örneğin, Cuma günü gusûl boy abdesti almak konusundaki hadiste yer alan "*vaciptir*" ifadesinin tahlilini yaparak, bunu "*vacip gibidir*" şeklinde algılama ve yorumlamanın gerekçelerini sunar. İmam Malik'in, vücûba delalet eden lafızların zahirine bakarak

⁴⁹ Ahmed Naîm, *age.*, I, 29. Burada bunun bir baskı hatası olabileceği ihtimaline de yer vermek gerekir.

⁵⁰ Ahmed Naîm, *age.*, I, 101, (no:89).

⁵¹ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, I, 60.

⁵² Msl. bk. Ahmed Naîm, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, Ankara 1983, II, 382, (no: 275).

⁵³ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, I, 259.

vücûbuna kâil olduğunu, ekser fukahanın vücûbuna kail olmayıp buradaki lafızları terğibe; emri de vacip imişçesine te'kide hamlettiklerini belirtir. Guslün vacip olmayışını dilsel kurallarla ispata çalışır⁵⁴. Burada hem mana tahlili yapmakta hem de tercihte bulunmaktadır.

4. TENKİTÇİLİĞİ

Ahmed Naîm'in, rivayetler konusunda otoritelerin yaptığı *sahih* ve *hasen* değerlendirmelerine son derece güven duymakla beraber, râvilere yönelik yapılan bazı değerlendirmelere karşı tenkitçi bir tutum sergilediği görülür. Örneğin, rivayetler konusunda hadis uydurmacılarından bahsederken Ebû 'Isme Nuh b. Ebî Meryem'i müdafaa eder⁵⁵, Kamil Miras (ö.1957) da bunu takdirle karşılar⁵⁶.

Bazı hadis metinlerinin, hilaf-ı hakikat olarak nakledildiğini veya uyuşmazlık içerdiğini tespit ederek bunu açıklığa kavuşturur; problemi ortaya koyar; -varsa- verilen cevap ve çözümleri serdeder, -yoksa- kendine göre bir çözüm takdim eder⁵⁷.

Tecrîd'de yer almayan konu ile ilgili bazı bilgileri tarihî bilgiler ışığında tartışır ve tenkit eder⁵⁸. Örneğin, çok yararlandığı Ayn'nin verdiği bir bilgiye, Siyer kitaplarının verdiği bilgiler doğrultusunda katılmamaktadır⁵⁹. Bir yerde Ebû Nu'aym'ın yanıldığını ifade ederek, hem rivayet yanlışlarını ortaya koymakta, hem de birtakım tercihlerde bulunmaktadır⁶⁰.

Delaleti sarîh olmayan bir hadisle yapılan ihticac sonunda verilen hükmü tenkit eder⁶¹. Zayıf hadislere istinaden verilen hükümleri belirtir⁶².

Zaman zaman bazı fikir, düşünce ve kanaatleri tartışarak tenkit eder⁶³. Bu çerçevede yaptığı bir tartışmada ilim ile Kur'an'ın birbiriyle çelişmeyeceğini, böyle bir şey varsa onun ya henüz faraziye ya da butlan olduğunu söylemektedir⁶⁴.

Bazı dil (gramer) hatalarına da işaret eder⁶⁵.

Anlaşıldığına göre Ahmed Naîm, tam bir bilim adamı duruşu sergileyerek kaynaklarda geçen her bilgiye teslim olmamış, gerektiğinde geçmişte varılan bazı sonuçların aksini ispatlamaya çalışmış ve savunmuştur⁶⁶. Bu, aynı zamanda, olaylara olan hâkimiyetini ve meseleleri ayrıntılı bir şekilde araştırdığını gösterir.

IV. AHMED NAÎM'İN ŞERHÇİLİĞİ

Bu başlık altında Ahmed Naîm'in şerhçiliği ve şerhte takip ettiği metot, mezhebî görüşlerinin tercüme ve şerhlerine yansiyıp yansımadığı ortaya konmaya çalışılacaktır.

⁵⁴ Ahmed Naîm, *age.*, III, 11.

⁵⁵ Ahmed Naîm, *age.*, II, 285-287.

⁵⁶ Ahmed Naîm, *age.*, II, 496-498.

⁵⁷ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, I, 231-232.

⁵⁸ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, II, 447-450.

⁵⁹ Ahmed Naîm, *age.*, II, 302.

⁶⁰ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, II, 319.

⁶¹ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, II, 322.

⁶² Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, II, 328.

⁶³ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, II, 271-272.

⁶⁴ Ahmed Naîm, *age.*, II, 272.

⁶⁵ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, II, 335.

⁶⁶ Ebû 'Isme Nuh b. Ebî Meryem'i müdafaa ettiği makalesinde görüldüğü gibi. Bk. Ahmed Naîm, *age.*, II, 285-287.

1. AHMED NAİM'İN ŞERH METODU

Sözlükte; *hıfz etmek, keşf etmek, açmak, beyan etmek, anlamak, genişletmek, tefsir etmek, açıklamak* anlamlarına gelen⁶⁷ *şerh* kavramı, Hadis edebiyatı terimi olarak bir hadisin veya bir hadis kitabında yer alan hadislerin gerekli olan kelime ve kavramlarının sözlük ve terimsel manalarını açıklamak, müşkil (kapalı) olan noktalarını çözüme kavuşturmak, irab yönlerini belirtmek, hadisten çıkan hükümlere ve fakihlerin bu hükümler ile ilgili görüşlerine yer vermek gibi işlemlerin bütününe ifade eder. Güç yettiği oranda bu hususların açıklanması sonucu meydana getirilen esere de *şerh* denir⁶⁸.

Ahmed Naım, kitabını isimlendirmede her ne kadar "*Terçeme*" ifadesini kullanmış ise de yaptığı iş, sade bir çeviriden ibaret değildir. Yalın bir çeviri ve haşiyenin ötesinde dipnotlarda oldukça kapsamlı tefsir ve yorumlara, fikhî görüşlere, kelime ve kavram açıklamalarına, rivayet ve nüsha farklılıklarına, tarih ve siyer bilgilerine genişçe yer verir. Bununla beraber anlam açısından önemli olan her kelime ve kavramın açıklama ve yorumuna, hadislerden çıkan hükümlerin tamamına yer vermediği, hülasa, nitelik, kapsam ve metodik açıdan *şerh*in bütün özelliklerini taşımadığı için tam ve mükemmel bir *şerh* olduğu da söylenemez. Bu genel değerlendirmeden sonra dipnotlarda yaptığı açıklamalarda şöyle bir metot izlediği söylenebilir:

1. Hadis metinlerinde geçen yer ve şahıs isimleri hakkında, dipnotta, gerektiği kadar bilgi verir; kapalı geçen şahısları açıklar; gerekli gördüğü kelime ve kavramların açıklamasında bulunur; yanlış anlamalara vesile olacak durumların izahına yer verir⁶⁹. Örneğin "*Busra emîri*" ifadesinde geçen emîrin "*Hâris b. Ebî Şemr el-Gassânî*"; "*mektubu getiren adam onu Hirakl'e verdi*" ifadesindeki "*adam*"ın, Bezzâr'ın Müsned'inden naklen "*Dihye*" olduğunu açıklar⁷⁰. Bir hadis metninde "*Namaz kılanlardan biri*" diye kapalı olarak geçen şahsın "*Abbâd b. Bişr*" veya "*Abbâd b. Nehîk*"; "*Mescidin birinde*" diye kapalı olarak sözü edilen mescidin de "*Benû Hârise Mescidi*", Kastallânî'nin beyanına göre ise "*Mescid-i kibleteyn*" olduğunu belirtir⁷¹.

2. Şahıslar hakkında verdiği bilgi, söz konusu isim sahibinin kim olduğunu belirtmekle sınırlı olabileceği gibi tarihteki konumuna ve ilim dünyasındaki yerine göre geniş biyografisini, ilmî şahsiyetini ve tarihte ifâ ettiği misyonu belirtmek şeklinde de olabilmektedir. Bu bilgiler genelde metnin anlaşılmasına yardımcı olmaya veya tarihî bağlamını okuyucuya sunmaya yöneliktir.

3. Bazı kelime ve kavramları cahiliye dönemindeki kabullere varıncaya dek en ince detayına kadar izah ederken İslam'ın getirdiği değişikliklere de temas eder⁷². Örneğin hafta günlerinin tayin ve tespiti konusunda cahiliye toplumu ile İslam'ın tercih ve kabullerini birlikte verir⁷³.

4. Şerh ve açıklamalarda bulunurken birçok ayet ve rivayetlere, sahabe, tâbiûn ve daha sonrakilerin görüş ve beyanlarına, fikhî görüşlere yer verir; fikhî hükümler istinbat eder. Küsuf namazı esnasında Esmâ bt. Ebî Bekr'in, Hz. Aişe'ye, "*Bu halka ne*

⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, Beyrut 1410/1990 'ş r h' md., II, 497-498.

⁶⁸ Çakan, İsmail Lütüfî, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 1985, s. 130.

⁶⁹ Msl. bk. Ahmed Naım, *age.*, I, 26.

⁷⁰ Ahmed Naım, *age.*, I, 24.

⁷¹ Ahmed Naım, *age.*, I, 50.

⁷² Ahmed Naım, *age.*, III, 4-6.

⁷³ Ahmed Naım, *age.*, III, 4-6.

oluyor?" sorusu karşısında, Hz. Aişe'nin başı ile gökyüzüne doğru işaret etmesini delil göstererek "namazda iken baş işaretinin namazı bozan amel-i kesir kabilinden olmadığını" söyler⁷⁴. Yorum yaparken hem Buhârî'nin diğer yerlerinde zikredilen, hem diğer hadis kitaplarında yer alan hadislerden de yararlanır⁷⁵.

5. Yeri geldikçe güncel tartışmalara cevap verir. Örneğin, kız çocuklarına gusül meselelerini öğretmenin edep ve ahlâka aykırı olduğunu, dolayısıyla bu konuların onlara öğretilmemesi gerektiğini savunanlara geniş ve muknî cevaplar verir⁷⁶. Bununla beraber bazı tartışmalı hadislerle doyurucu cevap verdiği söylenemez. Yorumlarını daha çok hadis tartışmalı olmayan kısmı üzerinde yoğunlaştırır⁷⁷.

6. İtikadî görüşler nakleder⁷⁸. Felsefî izahlarda bulunur. Boutrouf, Henrie Poincare ve Kant gibi bazı filozofların görüşlerine yer verir. Bunların tabiat kanunları ile ilgili bazı görüşlerini nakleder⁷⁹.

7. Metinde kapalı geçiş de şarihlerin kimler olduğunu tespit edemedikleri isimleri, durumu izah ederek kendisi de kapalı geçer⁸⁰.

8. Bazı noktaları anlamadığını belirtir. Örneğin müellif Zebîdî'nin, Buhârî'nin İbn Abbas'tan tahrir ettiği mevzul bir rivayeti bırakıp onun yerine muallâk bir hadis neden tercih ettiğini, anlayamadığını söyler⁸¹. Bazı meselelerin özünü verir; tafsilatını ise fıkıh kitaplarına havale eder⁸².

9. Sebeb-i nuzûl konumunda olan hadislerin hangi ayetin sebeb-i nuzûlü olduğunu belirtir⁸³.

10. Zaman zaman dipnotta, metinde yer almadığı halde, başka kaynaklardan tespit ettiği sebeb-i vurûd de nakleder⁸⁴. Sebeb-i vurûd zikri, daha çok hadis metninin anlaşılmasına ya da manayı tamamlamaya yöneliktir.

11. Cinlerin varlığını ispata çalışırken Batılı bilim adamlarının cin vs. gibi varlıklar hakkındaki görüşlerine yer verir⁸⁵.

12. Açıklama mahiyetinde bazı zayıf haber ve nakillere yer verir; ancak zayıf olduklarını belirtir⁸⁶.

13. Dipnotta verilmesi gereken bir bilgi, daha önce Mukaddime'de veya çevirinin herhangi bir yerinde geçmişse, gerekiyorsa ilgili olduğu kadarını veya tamamını; gerekmiyorsa tekrar etmeden bilginin geçtiği yerin sadece cilt ve sayfa numarasını verir. Bazen gelecek hadis ve açıklamalara da atıfta bulunur⁸⁷. Bu da Ahmed Naîm'in bütün konuya ve hadislerle hâkim olduğunu gösterir.

14. Farklı yorum ve görüşleri naklederken Ehl-i sünnete aykırı görüşlere de yer

⁷⁴ Ahmed Naîm, *age.*, I, 86.

⁷⁵ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, I, 88.

⁷⁶ Ahmed Naîm, *age.*, I, 201.

⁷⁷ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, I, 224.

⁷⁸ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, I, 224.

⁷⁹ Ahmed Naîm, *age.*, II, 263-264.

⁸⁰ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, II, 394.

⁸¹ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, II, 378.

⁸² Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, II, 284.

⁸³ Ahmed Naîm, *age.*, I, 182.

⁸⁴ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, I, 106.

⁸⁵ Bk. Ahmed Naîm, *age.*, II, 405.

⁸⁶ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, I, 328.

⁸⁷ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, I, 3.

verir⁸⁸.

15. Dipnotta konuya ilişkin başka hadis kitaplarından rivayetler nakleder. “Diğer rivayette”⁸⁹ veya “diğer nüshada şu şekilde varit olmuştur”⁹⁰ vb. diyerek lafız, nüsha ve rivayet farklılıklarını verir, farklılıkları görme imkânı sağlar.

16. Dipnotta konu ile ilgili ayetler zikreder, onları delil olarak kullanır. Bu ayetleri metinleri ile beraber verir⁹¹.

17. Her ayet meali sonunda ihtiyatî bir ifade olan “Allahu a’lem”⁹² ifadesini kullanır. İhtiyat kaydını Hz. Peygamber’in muradının ne olduğunu belirttiği yorumlardan sonra da kullanır. Bazı hadisleri açıklarken “maksad-ı âlî-i Nebevî”⁹³ dedikten sonra “vallahu a’lem bi-muradihi”⁹⁴ ifadesini kullanır.

18. Bazı konularda ya önemine binaen veya yine yanlış anlamaları önlemek maksadıyla geniş açıklamalarda bulunur. “Vahy ve vahyin mertebeleri”⁹⁵ ile “peygamber sevgisi”⁹⁶ konusunda yaptığı uzun açıklamalar, önemine binaen bilgilendirme amaçlı açıklamalara; Ensâra buğzetmenin nifak alâmeti olduğunun ayrıntılı izahını da yanlış anlamaları önlemeye yönelik izahlara örnek verilebilir. Çünkü münafık, dıştan mümin içten inkârcı demektir. Bir kimseye münafık damgası vurmamak basit bir olay değildir. Bu nedenle Ensâra buğzun ne şekilde bir nifak alâmeti olacağını ayrıntılı bir şekilde izah etme ihtiyacını duyar⁹⁷. Bununla beraber “Her kim Ramazanda imanı sebebiyle ve (ecrini yalnız Allah’tan umarak) li-vechi’llah (terâvih ve sâire gibi) namaz kılsa geçmiş günahları mağfur olur.”⁹⁸ hadisi ile, “Her kim Ramazan orucunu imanı sebebiyle ve (yalnız fazl-ı ilâhiyi umarak) li-vechi’llah tutarsa geçmiş günahları mağfur olur.”⁹⁹ hadisini yorumsuz verir. Oysa burada geçmiş günahların affı, açıklama isteyen bir konudur. Ramazan orucunu tutmak ve gecelerinin ihyası ile af olmayacak günahlar da vardır. Yeri gelmişken hadis tercümelerinde bunun gibi yoruma muhtaç noktaların mutlaka izah edilmesi gerektiğini belirtmekte yarar var. Çünkü okuyucunun zihninde soru işaretlerinin kalmaması, terđib ve terhîb ifade eden noktaların izah edilip açıklığa kavuşturulması gerekir.

19. Tercüme ettiği hadisin öne çıkan vurgusu ne ise, onu dipnotta geniş olarak izah eder. Ancak bunu her hadiste yapmaz.

20. Tecrid’de yer alan bir hadis, eğer Buhârî’de daha geniş olarak yer alıyorsa, metni tercüme ettikten sonra dipnotta, “Bu hadis-i şerif Buhârî’de daha mufassal olarak yazılmıştır”, diyerek, oradaki naklin farkını verir¹⁰⁰.

21. Mezheplere göre, amel edilmeyip mensûh kabul edilen hadisleri belirtir. Kö-

⁸⁸ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, I, 107-111.

⁸⁹ Ahmed Naîm, *age.*, I, 18-20.

⁹⁰ Ahmed Naîm, *age.*, I, 18.

⁹¹ Ahmed Naîm, *age.*, I, 44.

⁹² Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, I, 14.

⁹³ Ahmed Naîm, *age.*, I, 56.

⁹⁴ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, I, 56.

⁹⁵ Ahmed Naîm, *age.*, I, 2-9.

⁹⁶ Ahmed Naîm, *age.*, I, 31.

⁹⁷ Ahmed Naîm, *age.*, I, 33.

⁹⁸ Ahmed Naîm, *age.*, I, 46-47, (no:35)

⁹⁹ Ahmed Naîm, *age.*, I, 47, (no:36)

¹⁰⁰ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, I, 66.

peğın su içtiği kabın yedi kere yıkanacağını ifade eden hadis ile Şâfiîlerin amel ettiklerini, Hanefilerin ise amel etmeyip mensûh kabul ettiklerini söyler¹⁰¹.

22. Yoruma müsait olmayan, sade ve anlaşılır olan hadisler hakkında hiç yorum yapmaz. Sadece çevirisi ile yetinir¹⁰².

23. Münasip gördüğünde metinde bazı ifadelerin yerlerini değiştirir¹⁰³.

24. Bazı rivayetlerin mürsel, muallak, müdrec gibi Hadis usulü açısından taşıdıkları vasfı belirtir¹⁰⁴.

2. MEZHEBÎ GÖRÜŞÜNÜN ŞERHÇİLİĞİNE ETKİSİ

Kamil Miras (ö.1957), Şâfiî mezhebine mensup olan Ahmed Naîm'in, izahlarında Şâfiî mezhebinin usûl ve görüşlerini tabîî olarak daha fazla öne çıkardığını, bu yüzden, gözden geçirerek basıma hazırlanmasında yardımcı olduğu Tecrîd Tercemesi'nin üçüncü cildinde ona birtakım tenkitler yönelttiğini söylemektedir¹⁰⁵. Ancak, onun, bu iddiasında haklı olduğunu söylemek mümkün olmadığı gibi, bu sözünü doğrulayacak herhangi bir tenkide rastlamış da değildir. Örneğin, Ahmed Naîm'in Cuma namazının kılınabilme şartları ile ilgili naklettiği mezhebî görüşlere, Kamil Miras'ın düştüğü bir dipnotta, Ahmed Naîm'e yönelik tenkitler değil, Hanefilerin görüşünün ne kadar isabetli olduğunu belirten açıklamalar yer almaktadır.¹⁰⁶ Kamil Miras'ın diğer dipnot açıklamaları da bundan farklı değildir. Dikkatle incelendiğinde Ahmed Naîm'in naklettiği fikhî görüşlerin, genel olarak tek taraflı ya da Şâfiî ağırlıklı olmadığı, yeri geldikçe bütün fikhî mezheplerin görüşlerine yer verirken cumhurun görüşünü öne çıkardığı görülecektir. Örneğin cuma günü gusletme konusunda önce cumhurun daha sonra sırayla *Ebû Hanîfe* (ö.150/767), *Şâfiî* (ö.204/819), *Mâlik* (ö.179/795), *Evzâi* (ö.153/770), *Leys b. Sa'd* (ö.175/788), *Dâvûd ez-Zâhiri* (ö.270/883), *İmam Muhammed* (ö.187/802) ve *İmam Ebû Yûsuf* (ö.181/794)'un görüşlerini nakleder¹⁰⁷.

Bununla beraber Şâfiî'nin görüşünü öncelediği de olur. Cuma günü gusletmenin vacip olmadığına dair Şâfiî'nin ileri sürdüğü gerekçeleri daha güçlü bulduğunu belirtir; aynı nakli delil olarak kullanan Mâlik'in ileri sürdüğü gerekçeleri daha zayıf bulduğu için sonuçta Şâfiî'yi tercih eder. Ancak, burada, aslında meseleyi daha güçlü gerekçelerin tercihi olarak değerlendirmek daha doğru olur¹⁰⁸. Çünkü diğer görüşlere de yer vermektedir.

V. KAYNAK KULLANIM METODU VE HADİS KAYNAKLARINA YAKLAŞIMI

Bu başlık altında Ahmed Naîm'in Tecrîd'i tercüme ve şerh ederken kullandığı kay-

¹⁰¹ Ahmed Naîm, *age.*, I, 153.

¹⁰² Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, I, 154.

¹⁰³ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, I, 129. İhrama giren bir kimsenin ne giyeceği konusunda sorulan bir soruya Hz. Peygamber'in, verdiği cevapta, "gömlek, sarık, don, bornoz ve zağferan ile boyanmış elbise giyemeyeceği" ifade edilmiş, Ahmed Naîm tercümede sarığı en sona alarak onu ayrı bir cümle ile ifade etmiştir. Dipnotta da: "Hadis-i şerifte sarık, gömlektan sonra sayılmış ise de, evvelkiler gibi giyilir bir şey olmayıp 'sarılır' demek, münasip olduğu için yeri tercemede değiştirilmiştir." demiştir. (no. 109, dn. 1)

¹⁰⁴ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, I, 88, 128, 11.

¹⁰⁵ Ahmed Naîm, *age.*, III, 404.

¹⁰⁶ Ahmed Naîm, *age.*, III, 48.

¹⁰⁷ Ahmed Naîm, *age.*, III, 10.

¹⁰⁸ Ahmed Naîm, *age.*, III, 12.

nakların bir listesi verilip kaynak kullanımındaki metodu ve Hadis kaynaklarına yaklaşımı ele alınacaktır.

1. KULLANDIĞI KAYNAKLAR VE KAYNAK KULLANIM METODU

Ahmed Naım'ın çeviride kullandığı kaynaklar ve kaynak kullanımındaki metodu şu şekilde ifade edilebilir.

a) Kaynakları

Çeviri için kaynak söz konusu olunca, "çevirinin kaynakları mı olur?" sorusu akla gelebilir. Böyle bir soru, Kur'an ve hadis metinleri dışında herhangi bir çeviri için doğru olabilir. Ancak sadece kaynak ve hedef dil hâkimiyeti ile sözlüklere bağlı kalarak yapılacak bir işlem olmadığı için hadis metinlerinin çevirisinde kapsamlı sözlüklere, *garibu'l-hadis*lere, haşiyelere, şerhlere, bütün hadis külliyatına, biyografik eserlere; hadis, Kur'an, tefsir, fıkıh, siyer ve tarih bilgisine ve bunlarla ilgili eserlere, hulasa geniş bir İslam kültürüne ve kapsamlı kaynak kullanımına ihtiyaç vardır. Tecd'ın kaynaklarını bu bağlamda ele aldığımızda şöyle bir tablo ile karşılaşır:

1. Bilindiği gibi Tecd'de hadislerin senetleri hafzedilmiş, sadece sahabî raviler zikredilmiştir. Ancak rivayetlerde yer alan sahabî isimleri, bazen sahibinin/müsemmasının kim olduğunu ortaya koyamamakta, kapalılık veya iltibas söz konusu olmaktadır. Sahâbilerin ya da diğer şahışların isimlerinin tespitinde *hadis koleksiyonları* dışında başvurulacak diğer kaynaklar; sahabîlerle ilgili *biyografik eserler*, *şerhler*, *tarihler*, *siyerler*, *meğâziler*, nesep ve kabileleri konu alan *Ensâb* türü eserlerdir.

2. Kelime ve kavramların anlam tespitinde başvurulacak kaynaklar başta *sözlükler*, daha sonra *garibu'l-hadisler*, *haşiye* ve *şerhler*dir. Çünkü bu tür anlamların tespitinde sözlükler yeterli olmayabilir. Kavramın siyak ve sibak çerçevesinde özel bir anlam taşıyıp taşımadığını veya tarihî akış içerisinde anlam değişikliğine uğrayıp uğramadığını tespit etmek için *garibu'l-hadislerin* yanı sıra *haşiye* ve *şerhlere* de bakmak gerekir.

3. Hadis metninin tarihî bir olayla bağlantısı varsa *Tarih* kaynaklarına, siyerle ilgili bir bilgi içeriyorsa *Siyer* ve *Meğâziler* bakmak gerekir.

4. Hadisin içeriğinin bir Kur'an ayeti ile bağlantısı varsa hadisi ayet veya ayetlerle beraber değerlendirmek gerekir. Bazen bir hadisi doğru anlamak ancak ayetin desteği ile mümkün olur. Ayet ya hadisin daha iyi anlaşılmasını sağlar ya da hükmünü destekler. Örneğin "*Her kim Ramazan orucunu imanı sebebiyle ve sevabını yalnız Allah'tan umarak tutarsa geçmiş günahları bağışlanır.*"¹⁰⁹ hadisi ile buna benzer rivayetlerde söz konusu edilen 'bağışlanacak günahlar'ın, "*Eğer yasaklandığımız büyük günahlardan kaçırmırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi şerefli bir yere sokarız.*"¹¹⁰ ayetiyle 'küçük günahlar' olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca zaman zaman sahabenin bir hadisi naklettikten sonra 'dilerseniz şu ayeti okuyun' dedikleri rivayetler de mana yönüyle ayetlerin desteklediği rivayetlerdir. Bu tür ayetler dipnotta verilmelidir. Ayrıca metin içinde geçen ayetler de vardır. Burada iyi bir çeviri için hadis metni ile ayet arasındaki bağlantıyı doğru kurmak gerekir. Böylesi durumlarda da başvuru kaynağı *Kur'an*, gerekirse de *Tefsirler*dir.

5. Hadisin ihtiva ettiği fikhî hükümler konusunda farklı görüşler olabilir. Çeviride hadisin ihtiva ettiği fikhî hükmü açıklama mecburiyeti yoksa da bazen dipnotlarda bu hükümlere yer vermek kaçınılmazdır. Çünkü yalın bir çeviri birtakım sapmalara

¹⁰⁹ Ahmed Naım, *age.*, I, 47, (no:36)

¹¹⁰ 4. Nisâ, 31.

vesile olabileceği gibi faydadan çok, zarar vermiş de olabilir. Dolayısıyla muhtemel yanlışların önüne geçilmesinde ve bazı kolaylaştırıcı bilgilerin sunulmasında fikhî eserlere başvurmak mecburidir. Bazen de fikhî eserlere, hadisin nasıl anlaşıldığını görmek için başvurmak gerekir.

Ahmed Naîm, ya elinde bulunmadığından veya verdiği kaynağı/kaynakları yeterli gördüğünden, bir bilginin yer aldığı her kaynağa ulaşmak ya da her kaynaktaki yerini göstermek gibi bir çabanın içinde değildir. Kendisini ve okuyucuyu tatmin edecek referansı yeterli görmektedir. Bu yöntem bilimsel teamül ve ölçülere uygun olmakla beraber, okuyucu ve araştırmacıları haberdar etmek için daha geniş bir literatür sunmak, bu amaçla ulaşılabilen her kaynağa ulaşmak ve onları dipnotta göstermek, mecbur olmasa da tercihe şayandır. Bazılarının bu yöntemi kaynak şişirmesi olarak değerlendirmesi doğru değildir. Bunu bir metot olarak benimsemenin yazar açısından da birtakım yararları vardır. Zira aynı konuyu ele alan değişik literatürü görmek açısından önemlidir. Ülkemizde bazı son dönem çalışmalarında bu yöntemin tercih edildiğini görmek sevindiricidir. Ahmed Naîm'in kaynak gösterim metodundan böyle bir geleneğin henüz yerleşmediği anlaşılmaktadır.

Ahmed Naîm'in kullandığı kaynak listesine, bütün bu gerçekleri dikkate alarak bakmak gerekir. Burada hemen şunu da belirtelim ki Ahmed Naîm kaynaklardan bilgi aktarırken bazen sadece yazar ya da musannif adını, bazen de musannif adı ile birlikte eser adını vermiş fakat cilt ve sayfa numarası vermemiştir. Sonuç itibarı ile aktardığı bazı bilgileri, bizzat sözü geçen şahsın eserinden mi, yoksa başka bir eserden mi aktardığı kesin değildir. Dolayısıyla buradaki eserlerin tamamından, bizatihi başvurarak yararlandığı söylenemez. Çünkü bazı eserleri bizzat görmüş olması imkânsız gözükmemektedir. Bir kısmını, kullandığı şerhlerden, özellikle Ayn'den aktardığı kuvvetle muhtemeldir. Tecrîd'in ilk üç cildinin çeviri ve şerhinde, doğrudan ve dolaylı olarak yararlandığı kaynakların listesi şöyledir:

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Ziyâdâtu Musned*; Abdullah b. Vehb, *Müsned*; Abdurrezzâk, *Musannef*; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*; Ahmed b. Menî', *Müsned*; Ali b. el-Medîni, *Kitâbu'l-İlel*; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*; 'Aynî, *'Umdetu'l-Kârî*; Beyhakî, *Delâilu'n-Nübüvve*; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*; Bezzâr, *Müsned*; Buhârî, *Sahîh*; Buhârî, *Ef'âlü'l-İbâd*; Dârekutnî, *Sünenü Dârekutnî*; Dârimî, *Müsned*; Ebû Dâvûd, *Sünen*; Ebû Dâvûd, *Merâsîl*; Ebû 'Avâne, *Sahîh*; Ebû Bekr b. Merdeveyh, *Kitâbu't-Teşehhüd*; Ebû Dâvûd et-Tayalîsî, *Müsned*; Ebû Nu'aym el-İsbahânî, *Delâilu'n-Nübüvve*; Ebû Nu'aym el-İsbahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*; Ebû Nu'aym el-İsbahânî, *Müstahrec*; Ebû Bekr el-İsmâîlî, *Müstahrec*, *Gazâlî*, *İhyâ*; Gâzi Ahmet Muhtar Paşa, *İslâhu't-Takvîm*; Hâkim et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*; Hâkim, *Müstedrek*; Halebî, *es-Sîretu'l-Halebiyye*; Humeydî, *Musannef/Müsned*¹¹¹; Kaffâl, *Fetâvâ*; Kastallânî, *el-Mevâhibu'l-Ledünniyye*; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*; Kemâluddîn Demîrî, *Hayâtu'l-hayavân*; Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-Derârî*; Merğınânî, *Hidâye*; Muhammed b. İshâk, *Meğâzî*; Müsedded b. Müserhed, *el-Müsnedü'l-Kebîr*; Müslim, *Sahîh*; Neseî, *Sünen*; Nesâî, *'Amelü'l-yevm ve'l-leyle*; Râbiye, *İlmu'n-nefs*; Râğib el-İsfahânî, *Müfredâtü'l-Kur'ân*; Serahsî, *Mebûsât*; Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*; Suyûtî, *Tedrib*; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*; Taberânî, *el-Mu'cemu's-Sağîr*; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*; Tirmizî,

¹¹¹ Ahmed Naîm, Humeydî'nin *Müsned*'inden *Musannef* olarak bahseder. (bk. II, 452) Literatürde bazı eserlerin bu şekilde farklı olarak isimlendirildiği vâkidir.

Sünen; Tirmizî, *Şemâil*; Vâkıdî, *Meğâzî*; Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*; *Yeni Larousse Ansiklopedisi*; Zübeyr b. Bekkâr, *Kitâbu'n-neseb*; İbn Abdi Rabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*; İbn Dahlân, *es-Sîretu Dahlâniyye*; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*; İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*; İbn Hacer, *el-İsâbe*; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*; İbn Hazm, *Muhallâ*; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*; İbn Hişâm, *Sîretu İbn-i Hişâm*; İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*; İbn Kudâme, *Muğnî*; İbn Mâce, *Sünen*; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*; İbn İshâk, *Sîretu İbni İshâk*; İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*; İbnu'l-Esîr, *Nihâye*; İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*; İbnu'l-Kâsım, *el-Müdevvenetu'l-Kübra*; İbnu'l-Münzir, *Eşrâf*; İmam Mâlik, *Muvatta'*; İshâk b. Râheveyh, *Müsned*; Şâfiî, *Kitâbu'l-Ümm*.

b) Kaynakları Kullanım Metodu

Ahmed Naîm çeviride bulunduğu Tecrîd'in bütün hadislerini sahih olarak kabul ettiği için başka hadis koleksiyonlarından dipnotlarda aktardığı hadisler, ilgili hadislerin manalarını zenginleştirmek, güvenilirliklerini güçlendirmek, daha fazla detaylandırmak, eksik yönlerini gidermek, istinbat edilen hükümleri desteklemek amacıyla yöneliktir. Bu amaçlarla yer verilen rivayetlerde esas olan, tercüme edilen rivayetin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktır. Ahmed Naîm, dipnotlarda, çeşitli amaçlarla başka eserlerden naklettiği hadislerin zaman zaman değerlendirmesini yapmış ya da daha önce başkaları tarafından yapılan değerlendirmeleri vermiştir.

Bu genel açıklamadan sonra Ahmed Naîm'in, seçtiği kaynakları özenle ve başarılı bir şekilde seçtiğini; ancak referans gösteriminde pek başarılı ve metodik olmadığını söylemek mümkündür. Ahmed Naîm'in kaynak kullanım metodu, maddeler halinde şu şekilde ifade edilebilir:

1. Ahmed Naîm, iktibas ettiği veya yararlandığı bilginin kaynağını bazen hiç vermez¹¹². Dipnotta biyografik bilgilerin yanı sıra, açıklama veya bazı görüş ve yorumları delillendirme mahiyetinde, metinle beraber çevirisini verdiği hadislerin kaynağını çoğu kez belirtmez. Böyle bir bilgiyi kaynağından görmek mümkün olmadığı için okuyucunun yazara güvenmesinden başka bir seçeneği yoktur.

2. Bazen sadece müellif adını, bazen müellif adı ile birlikte eserin adını da verir; ancak cilt ve sayfa numarası, baskı yeri ve tarihi vermediği için, bilgiyi yerinde görme imkânı zor, eserin niteliğine göre bazen de nerde ise imkânsızdır. Müellifi ile özdeşleşmiş eserlerin sadece yazarlarının adını zikretmek yeterli olduğu için, eser meçhul olmadığı gibi, eserin cinsine göre, geçtiği sayfayı bulup bilgiyi yerinde görmek, yorucu olsa da imkânsız değildir. Örneğin Kütüb-i sitte kaynakları müellifleri ile özdeşleşmiş eserlerdir. Burada şunu belirtmek gerekir ki, referans gösterimi son derece kolaylaştırıcı, açık, en kısa zamanda ve en sağlıklı bir şekilde bilgiye ulaşma imkânı sağlayacak nitelikte olmalıdır.

3. "*Bir kitaptaşöyle bir malumat görmüştüm*" şeklinde işaret edip de referansı konusunda başka bir malumat vermediği bilgi aktarımları da söz konusudur¹¹³. Referansı bu şekilde verilen bir bilginin kaynağı tamamen belirsizdir. Onun bu şekildeki bilgi aktarımını, önceden okuyup adını hatırlamadığı veya adını vermeyi önemsemediği bir kitaptan yaptığı bir aktarım olarak değerlendirmek gerekir.

4. Bazı hadis kaynaklarını farklı yerlerde farklı adlarla, örneğin bir yerde *Sünen* başka bir yerde *Müsned* şeklinde zikreder. Bazı hadis koleksiyonlarının Hadis

¹¹² Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, I, 2-9, 208, II, 306-307.

¹¹³ Ahmed Naîm, *age.*, II, 405.

literatüründe bu şekilde iki adla anıldığı vâkîdir. Ancak bilgi aktarımında böyle farklı yerlerde farklı adlarla anılması iki ayrı eser olarak algılanacağı için doğru değildir. Birlik olması için, ya tercih edilen, ya da en çok yaygınlık kazanan isim tercih edilip onunla zikredilmesi esas olmalıdır.

5. Fikhî hükümleri genellikle her mezhebin önde gelen fakihlerinin eserlerinden nakleder. Ancak, bu kabil hükümler, hadis şerhlerinden de nakleder. Bu manada en çok, fikhî görüşlere genişçe yer veren 'Aynî'nin Buhârî şerhini kullanmıştır.

6. Hadisleri açıklarken Buhârî'nin şerhlerinden genişçe yararlanır. Ancak kullandığı şerhler sınırlıdır. Çeşitlilikten ziyade, ya arzu ettiği açıklama ve yorumlara ulaşmayı yeterli gördüğü veya birbirinin tekrarı olduğu için, bir veya birkaç şerhle yetindiği anlaşılmaktadır. En çok 'Aynî (ö.855/1451) olmak üzere, İbn Hacer (ö.852/1448), Kastallânî (ö.923/1517) ve Kirmânî'nin (ö.786/1384) şerhlerini de kullanmıştır. Bu eserlere "şârih 'Aynî"¹¹⁴, "şârih-i Buhârî Aynî"¹¹⁵, "şârih İbn Hacer-i Askalânî"¹¹⁶, "şârih-i Buhârî Kirmânî"¹¹⁷, "şârih Kastallânî"¹¹⁸ şeklinde işaret eder, bizzat eser adını zikretmez.

7. Kaynak gösteriminde, bazı kişilerin sadece adını zikredip onlardan görüş veya bilgi aktardığı, ya da bir görüşü nakledip "filan ve filanlar da bu görüştedir" dediği olmuştur. Bu tür atıflarda söz konusu bilgiyi adı geçen şahsın kendi eserinden mi, yoksa başka herhangi bir eserden mi aldığı belli değildir.

8. Ahmed Naîm, eser içinde tekrarlanan ya da birlikte değerlendirilmeyi gerektiren bir hadis söz konusu ise, ilgili hadisin numarasına, bilgi ise, bilginin geçtiği sayfaya işaret eder.

9. Kullandığı bütün ayetlerin sûre adı ve ayet numaralarını verir.

10. Lügat olarak en çok Âsım Efendi'nin (ö.1236/1820) *Kâmûs Tercemesi*'ni, ikinci derecede de İbn Manzûr'un (ö.711/1311) *Lisânu'l-Arab*'ını kullanmıştır. Garîbu'l-Hadis olarak İbnu'l-Esîr'in (ö.606/1209) *en-Nihâye*'sini, bazı kavramların izahında da Rağîb'in (ö.502/1108) *el-Müfredat*'ını kullanmıştır.

2. HADİS KAYNAKLARINA YAKLAŞIMI

Ahmed Naîm'in hadis kaynaklarını değerlendirmede şöyle bir yaklaşım içinde olduğu görülür:

Mütercim çevirisini yaptığı *Tecrid*'de yer alan rivayetlerin tamamını tartışmasız sahih ve amel edilebilir kabul etmektedir. İşe böyle bir kabul ile başladığı için, haliyle, tartışmalı ve tenkide uğramış bazı rivayetleri, dipnot açıklamalarında hararetle savunur; iddialara cevap verir. Örneğin, 'Ureyne hadisi konusunda şüphe ve tereddütleri olanlara genişçe cevap verir¹¹⁹. Hz. Mûsâ'nın, nehirde yıkanırken, elbiselerini üzerine koyduğu taşın onları alıp götürmesi ve bunun üzerine taşı dövüp onda iz bırakması olayını, Hz. Peygamber'in göğsünün yarılp kalbinin zezem suyu ile yıkanmasını, içinin hikmet ve imanla doldurulmasını ve bunun vahyin ağırlığını

¹¹⁴ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, II, 296, 620.

¹¹⁵ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, II, 311, 314.

¹¹⁶ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, II, 568.

¹¹⁷ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, II, 611.

¹¹⁸ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, II, 546.

¹¹⁹ Ahmed Naîm, *age.*, I, 182-188.

taşımada güç yetirebilmesi için yapıldığını¹²⁰ birer mucize olarak nakleder. Hz. Peygamber'in visal orucunu bir aydan daha fazla sürdürdüğüünün vâki olduğunu belirtir¹²¹. Mirâc hadisesini haber veren rivayetlerin de en sahih âsâr/haber olduklarını söyler¹²².

Ahmed Naîm'in, Buhârî ve Müslim'in dışındaki hadis kaynaklarına yaklaşımı farklıdır; onlardaki hadislerin tamamının sahih olduğu şeklinde, toptancı/bütüncül bir yaklaşım içinde değildir. Çevirdiği hadisi açıklamak, bir fikir veya düşünceyi desteklemek ya da bir fikhî görüşü ispatlamak için dipnotta *Tecrid*'in haricinde bir hadisi verirken; "*Taberânî isnâd-ı ceyyid ve hasen ile şöyle rivayet ediyor*"¹²³, "*Bezzâr sened-i sahih ile ettiği rivayette...*"¹²⁴, "*İbn Ebî Şeybe'de ...sened-i sahih ile mervîdir*"¹²⁵, "*Sünen-i Ebî Dâvûd ile Tirmizî'de isnâd-ı sahih ile mervî...*"¹²⁶ şeklinde, gerekli gördüğünde, hadisi, isnadının değerlendirmesi ile birlikte verir. Tercüme ettiği hadisi açıklamak için diğer kaynaklardan hadisler aktarır, ancak bunların arasından en sahih olanını tercih eder¹²⁷.

Öte yandan Ahmed Naîm, tashîh-i vak'a/olayları doğrulamak için hadis kitaplarının siyer kitaplarından daha sağlam ve güvenilir olduğunu da belirtir¹²⁸. İbn İshak'ın Sîre'sinden naklettiği bir rivayet hakkında "*İbn İshak'ın bu hadisi eğer sahih ise*" gibi ihtiyatî bir ifade kullanır¹²⁹.

VI. AHMED NAÎM'İN BAZI GÖRÜŞLERİ

Bu başlık altında Ahmed Naîm'in sadece belli başlı konularda serdettiği görüşlere yer verilecektir. Amaç, hem kendisine özgü bazı görüşleri belirtmek, hem de, özellikle hadis metinlerinin yalın çevirilerinin pek yerinde ve yararlı bir hizmet olmayacağını, bazı izah ve görüşlere de yer vermek gerektiğini belirtmektir. Nitekim Ahmed Naîm'in burada serdedilecek görüşleri, tercüme ettiği bazı hadislerin muhtevalları gereği yapmış olduğu açıklamalardır.

a) Vahiy hakkındaki görüşleri

Ahmed Naîm, vahyin mahiyetinin sadece peygamberlere malum olduğunu, onlardan başka hiç kimsenin onun mahiyetinden bahsedemeyeceğini, vahyin mahiyetinden söz etmek körlerin renklerden söz etmesi gibi küstahlık olacağını; sadece vahyin inişi esnasında müşahade edilen olaylardan ve vahyin mertebelerinden bahsedebileceğini belirtir¹³⁰. Ayrıca, vahiy alma esnasında Hz. Peygamber'in beşer tabiatından çıkıp melek tabiatına girdiğini söyler¹³¹.

Ahmed Naîm, Cebrail Aleyhisselâm'ın Hz. Peygamber'e asıl hey'eti ile biri Hirâ Mağarasında, diğeri de Miraç gecesinde olmak üzere iki defa görüldüğünü ve Cebrâil

¹²⁰ Ahmed Naîm, *age.*, II, 273-274.

¹²¹ Ahmed Naîm, *age.*, I, 210.

¹²² Ahmed Naîm, *age.*, II, 261.

¹²³ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, II, 242.

¹²⁴ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, II, 249.

¹²⁵ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, II, 442.

¹²⁶ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, II, 584.

¹²⁷ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, II, 444.

¹²⁸ Ahmed Naîm, *age.*, I, 184.

¹²⁹ Msl. bk. Ahmed Naîm, *age.*, II, 292.

¹³⁰ Ahmed Naîm, *age.*, I, 2.

¹³¹ Ahmed Naîm, *age.*, I, 4.

(a.s.)'in altı yüz kanadı olduğunu söyler¹³².

b) Miraç hadisesi ile ilgili görüşleri

Mirâca çıktığında Hz. Peygamber'in meleksiz, vasıtasız vahiy aldığını, hicapsız yüz yüze konuşmanın vakî olduğunu, fakat bu durumun hakkıyla anlaşılmasının mümkün olmadığını söyler¹³³. Ayrıca, Mirâc'ın İsrâ kısmının beden ve ruhla gerçekleştiğini, Kur'an'la sabit olduğundan bu olayın İsrâ kısmını inkâr etmenin küfür olacağını belirtir¹³⁴.

c) Ru'yetle ilgili görüşleri

Bir hadise dayanarak, müminlerin kıyamet gününde Allah ile kendileri arasında hiçbir tercümana ve müşahadeye/gözle görmeye gerek kalmadan Rabpleri ile konuşacaklarını, bu durumun, müminler için mukadder olmakla beraber dünyada sadece Hz. Peygamber'e Mirâc gecesinde nasip olduğunu, orada ru'yet/görme ile beraber hitap/konuşma vuku bulduğunu söyler. Bununla beraber bazı âlimlerin bunu kabul etmediklerini de belirtir¹³⁵. "Etânî Rabbî fî ahsani sûratin fe kâle..."¹³⁶ şeklinde Zührî'den bir hadis nakledilir. Ahmed Naîm, bu rivayeti kabul eder, ru'yetin keyfiyetinin kıyametten önce anlaşılamayacağını belirtir. Vahyin mahiyeti ve hakikatini bilemediğimiz gibi Allah'ı görmenin de keyfiyetinin ne olacağını kıyamet gününden önce anlamamıza imkân yoktur. Vahyin inişine şahit olan binlerce kişinin, Hz. Peygamber'in doğruluğuna muttali olduktan sonra bu gibi hakikatlere/peygamberin rabbini gördüğü gerçeğine teslim olmaktan başka çare bulunmadığını belirtir. Allah'ın sıfatları hakkındaki ilmimiz, "Şunu bilmiyoruz. Dolayısıyla varlığını tasdik edemeyiz" diyecek derecede olayların tafsilini/ayrıntısını ve Allah'ın fiillerini(n hakikatini) bilmemizi zorunlu kılmaz", demektedir¹³⁷.

Ayrıca, "hele Allah'ın eserlerine müteallik haberleri, tecrübelerimize uymuyor diye inkâr için bize hiçbir hak/yetki vermez." diyerek, ru'yetin aklî yorumunu yapar. Ona göre, aklımızın almadığı şeyleri muhbir-i sâdık bize haber verdiğinde onları kabul etmekten başka seçeneğimiz yoktur. Onları nefyedemeyiz¹³⁸.

d) Hz. Peygamber'in saraya tutulması ile ilgili görüşleri

¹³² Ahmed Naîm, *age.*, I, 6.

¹³³ Ahmed Naîm, *age.*, I, 6.

¹³⁴ Ahmed Naîm, *age.*, II, 262.

¹³⁵ Ahmed Naîm, *age.*, I, 6.

¹³⁶ Tirmizî, Tefsir sûre 38, 2, 3, 4; Dârimî, Rû'ya 12; Ahmed b. Hanbel, I, 368, V, 243, 378. Dârimî, "Rabbimi gördüm" şeklinde rivayet etmiştir. Tirmizî, üç ayrı versiyonla tahrir ettiği bu rivayetlerden birinin *hasen-garib*, birinin de *hasen-sahih* olduğunu söylemektedir. Zehebî, *Telhis*'inde, Ümmü't-Tufeyl tarihiyle gelen versiyonunun Ahmed b. Hanbel'den naklen münker olduğunu söylemektedir. (Zehebî, *Telhisu Kitâbi'l-Mevzûât l'İbni'l-Cevzi*, I, 24, no. 22, www.786bookshop.com). İbnu'l-Cevzi de münker olduğunu ifade etmiştir. Ancak başka bir versiyonunun mevzû olduğunu söylemektedir. (*Kitâbu'l-Mevzûât*, Riyad 1997, I, 281, no.265). Tenzihu'-ş-şeria'da da Ümmü't-Tufeyl tarihiyle gelen versiyonun senedinde Nuaym b. Hammâd'ın yer aldığı ve bu şahsın hadis uydurduğu, rivayetin senedinde başka meçhul kişilerin de bulunduğu belirtilmektedir. İbn Arrâk bu rivayetle ilgili başka değerlendirmeleri de naklettikten sonra Tirmizî'nin buna *hasen-garip* dediğini, Ebû Zûr'a er-Râzî'nin ise *sahih* dediğini, Beyhakî'nin, rivayetin bütün versiyonlarına *zayıf* dediğini, bazı rivayetlere göre ru'yetin uykuda gerçekleştiğini, diğerlerini de buna hamledip problemin giderilmesi gerektiğini söylemektedir. (İbn Arrâk, *Tenzihu'-ş-şeria*, Beyrut 1401/1981, I, 145, no. 31) Sonuç itibariyle, ilmî veriler, senet açısından bu rivayete ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini göstermektedir. Mana ve muhteva olarak da oldukça düşündürücüdür.

¹³⁷ Ahmed Naîm, *age.*, I, 7.

¹³⁸ Ahmed Naîm, *age.*, I, 7.

Hız. Peygamber'in saraya tutulduğunu kabul etmenin, eğer ahmaklık değilse garazkârâne bir küstahlık olduğunu ifade eder. Ahmed Na'im burada ağır bir üslup kullanır. Hız. Peygamber'in saraya tutulduğunu kabul edenlerin, cahilliklerine tamamen kani oldukları Kureyş müşriklerinin kötü mukallitleri/körü körüne taklitçileri olmaktan daha büyük bir meziyet gösteremediklerini ifade ederek, onları müşriklere benzetir¹³⁹. Çünkü bu iddia Kureyş müşriklerinin iddiasından başka bir şey değildir. Böyle bir şeyi kabul edenler, aslında onları taklit etmiş olurlar.

e) Vahyin fetret dönemi ile ilgili görüşleri

'Fetret' diye ifade edilen 'vahyin kesildiği dönem'de Hız. Peygamber'e meleklerin göründüğünü, zaman zaman ona eşlik ettiklerini, eşlik eden asıl meleğin İsrâfil (a.s.) olduğunu, hatta Cebrâil (a.s.)'in dâhi ona bazen göründüğünü, ona bir iki kelimelik vahiy bile tebliğ ettiğini söylemektedir¹⁴⁰.

Bu görüşü Montgomery Watt'da da görmekteyiz. Watt, Hız. Peygamber'in vahyin kesildiği dönemde Kur'an'da yer alan bir vahiy türü almadığını, ancak işaret anlamında vahiy aldığını ve bu zaman içerisinde İslamiyet hakkında genel olarak bilgilendirildiğini söyler¹⁴¹.

f) Çarpışan iki Müslüman hakkındaki görüşleri

"İki Müslüman kılıçlarıyla karşı karşıya geldiklerinde kâtil de maktûl de cehennemdedir" ifadesinin yorumunda "ebedi olarak cehennemde kalmak" şeklinde değil, "bu cezayı hak eder" şeklinde anlaşılması gerektiğini, avf-i ilâhî yetiştiiğinde kurtulmanın mümkün olduğunu, her ikisinden Müslüman olarak bahsedilmesinin bunu ifade ettiğini belirtir¹⁴².

"Müslümana sövmek fışk, onunla kıtal etmek küfürdür" hadisinin, "Müslüman ile sövüşmek ehl-i fışk ve fücâr, Müslüman ile kıtal de ehl-i küfür şanından olduğunu beyan olsa gerektir" demektir¹⁴³.

g) Şefaath hakkındaki görüşleri

Ahmed Na'im'e göre, Hız. Peygamber'in şefaathinden sadece büyük günah sahipleri değil, onun yolundan giden herkes yararlanacaktır. O kadar ki, onun umumi şefaati, bazı gayri Müslimlerin azaplarını hafifletme şeklinde, bir yönüyle kâfirleri de kapsayacaktır. Hız. Peygamber'in müminlere yönelik umumi şefaati de; cezayı hak etmiş bazı müminlerin cehennemden kurtulmasına, cehenneme girmiş bazılarının cehennemden çıkmasına, bazı müminlerin hesapsız bir şekilde cennete girmesine, cennete girmiş bazı müminlerin de derecelerinin yükseltilmesine vesile olacak şekilde yansıyacaktır. Bu şefaathler içinde en çok yararlanacakların muhlis müminler olduğunda ise şüphe yoktur¹⁴⁴.

h) Mucize hakkındaki görüşleri

Ahmed Na'im, mucizenin varlığını savunur. Hatta haber-i vâhid ile mucizenin sabit olacağını belirtir. Bunu, Fen ilimleri erbabını örnek göstererek ispatlamaya çalışır. Söz konusu ilim erbabına, kendi alanlarında ulaşan haberlerin de haber-i vâhid olduğunu; onların bilmedikleri, görmedikleri hadiseleri alelade reddetmediklerini; bu

¹³⁹ Ahmed Na'im, *age.*, I, 13.

¹⁴⁰ Ahmed Na'im, *age.*, I, 13.

¹⁴¹ Watt, W. Montgomery, *Hız. Muhammed'in Mekke'si*, çev. Mehmet Akif Ersin, Ankara 1995, s.106.

¹⁴² Ahmed Na'im, *age.*, I, 43.

¹⁴³ Ahmed Na'im, *age.*, I, 56.

¹⁴⁴ Ahmed Na'im, *age.*, I, 97-98.

gibi konular hakkında reddetmekten de tasdik etmekten de kaçınarak 'bilmiyoruz' demekle yetindiklerini söyler. Onlar, güvendikleri kişilerin, tecrübî olarak ilim elde edenlerden rivayet ettikleri haber-i vahide bile inanır, rivayetlerine hüküm bina ederek ilimlerini çoğaltmaya razı olurlar. Fen alanında ilerlemiş herhangi bir kimsenin bilgisi yoklansa, hakiki ilim olarak bildiği şeylerin binde birini bizzat kendisinin tecrübe etmediği, bu bilgilerin hepsini haber-i âhâd yoluyla elde edip kendisine mal ettiği görülecektir¹⁴⁵.

i) Cin ve meleklerin görülmesi hakkındaki görüşleri

Ahmed Naîm, Müslümanların cin ve meleklerin varlığına inandığını, onların var olduğuna dair en güçlü delillerimizin, onları bizatihi gören, aynı zamanda vahye mazhar olan muhbir-i sadık peygamberlerin beyanları olduğunu belirtir. Cin ve melekler hakkında serdedeceğimiz hükümler, bu beyanların kapsamı ile sınırlıdır. Ahmed Naîm, Süleyman Aleyhisselâm'ın, "*Ya rab, bana mağfret et ve benden sonra hiç kimseye nasip olmayacak bir mülkü/saltanatı bana bağışla.*" şeklindeki duasının, onun ahabının da cinleri gördüğüne delalet ettiğini söylemektedir. Çünkü cinlerin Süleyman Aleyhisselâm'a boyun eğmeleri, onun nübüvvetini ispat eden delillerden biridir. Ashabı cinlerin bu durumunu görmeselerdi, nübüvvetini ispata yönelik bir hüccet/delil olamazdı. Ahmed Naîm'e göre; cin ve melekleri aslı şekilleriyle görmek peygamberlere ve asfiyaya/Allah'ın seçkin kullarına mahsus bir keramettir¹⁴⁶.

SONUÇ

Müslümanlar arasında en çok revaç bulan; itikâdî, amelî, ferdî ve içtimaî, konularda en çok başvurulan altı hadis koleksiyonu içinde, Buhârî'nin Sahîh'i ilk sırada yer alır. Bundan dolayı hadislerinin tamamını şerh etmek, garip kelimelerini tespit ve tefsir etmek, müşkilleri çözmek, râvilerinin durumlarını açıklamak, ihtisar etmek gibi, üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan biri de, *Ebû'l-Abbas ez-Zebîdî'nin, et-Tecrîdu's-sarih li-ehâdîsi'l-Câmi'i's-sahîh* adlı ihtisar çalışmasıdır. Türkçeye çevrilmesi için bu eserin seçilmesi, son derece isabetli olmuştur.

Görüldüğü gibi çeviri, sadece gramer kuralları çerçevesinde, bir dildeki metnin literal karşılığını başka bir dile aktarmaktan ibaret değildir. Çeviri; dil ve üslûp kuralları çerçevesinde, kaynak dil ile hedef dile hâkim olmakla beraber, çeviriye konu olan metnin niteliği, yazarı, muhatapları, tarihî arka planı, söylendiği bağlam ve konuşulduğu toplumun kültürel yapısı gibi, metni anlamaya yönelik daha pek çok unsuru birlikte değerlendirmeyi gerektiren bir eylemdir.

Çevirideki başarı, çevirmenin kendisine katkı sağlayan her alanda edindiği donanıma, bu alandaki özel yeteneğine ve yeteneklerinin kullanım başarısına bağlıdır. Kuralları bilmek iyi bir çeviri yapmanın garantisi değildir. En iyi yöntem; birikim, yetenek, sabır ve yoğunlaşmadır.

Çevirideki başarısına bakıldığında, Ahmed Naîm'in, bu birikim ve yeteneğe sahip olduğu ve söz konusu kuralları azamî derecede uyguladığı rahatlıkla söylenebilir.

Metnin durumuna göre bir çeviri yöntemi seçmek esastır. Ancak hadis metinlerinin çevirisinde anlamdan özveride bulunarak biçimi öncelemek, birtakım istenmeyen sonuçlar doğurabilir. Hadislerin fonksiyonel amacı da böyle bir öncelemeye müsait değildir. Ahmed Naîm de Tecrîd'in çevirisinde doğal olarak manayı öncelemiş-

¹⁴⁵ Ahmed Naîm, *age.*, I, 152-153.

¹⁴⁶ Ahmed Naîm, *age.*, II, 405-406.

tir.

Tecrîd'in çevirisi, Cumhuriyet Döneminde hadis alanında yapılan bu denli kapsamlı çevirilerin ilki olması nedeniyle önemlidir.

Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tegrîd-i Sarîh Tercemesi'nin ilk üç cildi Ahmed Naîm'e, dokuz cildi Kamil Miras'a aittir. 1928'den itibaren başlanarak 1948 yılına kadar geçen süre içinde Diyanet İşleri Başkanlığınca on iki cilt halinde yayımlanmış, İslam'ın *iman, ibadet, ahlâk, siyer* ve benzeri konularında eşsiz bir ilim hazinesi olan bu eser, haklı olarak Müslüman-Türk halkı tarafından olağanüstü bir ilgi görmüştür. Zira bu eser, kapsamı itibarıyla ilk Türkçe Hadis Usûlü kitabı olma özelliğini taşıyan Mukaddime'si ile birlikte, hadis alanında Müslüman-Türk milletine büyük bir hizmet sunmuştur.

Ahmed Naîm, muhaddislerin, tenkit kurallarını sıkı bir şekilde uyguladıktan sonra artık onların makbul gördükleri rivayetleri bugün de makbul görmek konusunda tereddüt edilmemesi gerektiği görüşündedir. Otoritelerce *sahih* veya *hasen* olarak değerlendirilen rivayetleri gelişigüzel reddetmek, ona göre, aklî ilkelere karşı çıkmak demektir. Ahmed Naîm'in, rivayetler konusunda otoritelerin yaptığı *sahih* ve *hasen* değerlendirmelerine son derece güven duymakla beraber, râvilere yönelik yapılan bazı değerlendirmelere karşı, tenkitçi bir tutum sergilediği görülür.

Ahmed Naîm, gerek kullandığı üslûp açısından gerekse kelimelerin en güzel karşılığını bulup yerleştirmek açısından son derece başarılı bir mütercimdir. Bu nedenle daha sonraki çevirilere hep kaynaklık etmiştir. Okuyucuya sadece yalın bir tercüme değil, parantez içi yorumlarla ve dipnot açıklamalarıyla tefsir, yorum ve fikhî hükümlerin yanı sıra tarihî ve biyografik türden pek çok ayrıntılı bilgiler de vermiştir. Hadislerin dini bir metin olma özelliği ve bu özelliğinden dolayı icra ettiği fonksiyon gereği, Ahmed Naîm çeviride anlam-eşdeğerliğini öncelikle, ancak metne sadık kalmayı da ihmal etmemiştir.

Bununla beraber metinlere mana verirken öncelikle yine hadislere başvurmuş, dolayısıyla bütün hadis literatüründen yararlanmıştı. Bunun tabii sonucu olarak da zengin literatür kullanmış, ancak kaynak gösteriminde modern teknik metot ve kurallarını kullanmamıştır. Bu nedenle verdiği bilgi referanslarında kullandığı kaynakların cilt ve sayfa numaralarını, baskı yeri ve tarihlerini vermemiştir. Bunun doğal sonucu olarak naklettiği bazı bilgileri kaynağında görme imkânı zor veya imkânsız gibidir. Anlaşılan o ki, modern kaynak kullanım ve referans gösterme metotları henüz yaygınlık kazanmamış, İlahiyat alanında bu manada akademik çalışmalar ülkemize yeni yeni girmeye başlamıştır. Bu durum, günümüz akademik çalışmalarının ne kadar mesafe aldığı somut bir örneği olarak görülebilir. Fakat burada şunu belirtmek gerekir ki, referans gösterimi son derece kolaylaştırıcı, açık, en kısa zamanda ve en sağlıklı bir şekilde bilgiye ulaşma imkânı sağlayacak nitelikte olmalıdır.

Ahmed Naîm'in, Buhârî ve Müslim'in dışındaki hadis kaynaklarına yaklaşımı farklıdır; onlardaki hadislerin tamamının sahih olduğu şeklinde, bütüncül bir yaklaşım içinde değildir. Öte yandan Ahmed Naîm, tarihî olayları doğrulamak için hadis kitaplarının siyer kitaplarından daha sağlam ve güvenilir olduğu görüşündedir.

Anlaşıldığına göre Ahmed Naîm, tam bir bilim adamı duruşu sergileyerek kaynaklarda geçen her bilgiye teslim olmamış, gerektiğinde, geçmişte varılan bazı sonuçların aksini ispatlamaya çalışmış ve savunmuştur.

Ahmed Naîm'in naklettiği fikhî görüşlerin, genel olarak tek taraflı ya da Şâfiî ağırlıklı olmadığı, yeri geldikçe bütün fikhî mezheplerin görüşlerine yer verirken

cumhurun görüşünü öne çıkardığı görülür.

Ahmed Naîm, tercüme ettiği bazı hadislerin muhtevaları gereği yapmış olduğu açıklamalarda serdettiği bazı görüşler de oldukça ilginçtir. Bu görüşleri burada genişçe ele almak makalemizin sınırlarını aşacağı açıktır. Ahmed Naîm'in bu görüşlerini müstakil bir makalede daha detaylı bir şekilde ele almayı ümit ediyoruz.

BİLGİSAYAR ORTAMINDAKİ İSLÂMÎ İLİMLER KONULU ARAPÇA PROGRAM VE CD'LER ÜZERİNE

-Kem âletle, kemâlât olmaz!-

Necmeddin GÜNEY*

ON ARABIC CD'S CONTAINING ELECTRONIC TEXTS REGARDING THE ISLAMIC SCIENCES

Today there are a good many Cd's produced by different companies/institutions and individuals which contain electronic versions of printed Islamic books. Despite this fact, there are no articles which evaluate these products concerning the Islamic sciences from a general view. This paper aims to give the user a glance to the major products on this field and their possibilities of scholarly use.

This article consists of an introduction and two parts: The historical development of the issue, enabling Arabic on Windows and advantages/disadvantages of electronic texts are issued in the introduction. The first part consists of the introduction of the producing companies/institutions, their major products and their basic features. The second part deals with various problems and defects/lacks which result from the software itself, the user or the used operating system.

GİRİŞ

Kişisel bilgisayarların (PC'lerin) 90'lı yıllardan itibaren hızla gelişip yaygın olarak kullanılmaya başlanmasıyla, bilgi teknolojilerindeki ve elektronik yayıncılıktaki gelişmelere paralel olarak, başta Kur'ân-ı Kerîm ve temel hadis kitapları olmak üzere çeşitli dillerdeki çok sayıda dinî içerikli metin de bilgisayar ortamına aktarılmıştır. Bilgisayar ortamına bizzat yazılarak veya tarayıcıyla taranarak aktarılan bu metinler, genel olarak "elektronik metinler" şeklinde ifade edilmektedir.

'Elektronik metinler'e çok farklı ortam ve biçimlerde rastlamak mümkündür. Web sitesi şeklinde veya metin belgesi şeklinde olanlar olduğu gibi, program halinde Cd vb. ortamlarda üretilmiş olanları da mevcuttur.

A. ÇALIŞMANIN KAPSAMI

Çalışmamız, Temel İslâm Bilimleri alanındaki Arapça kaynakları ihtiva eden ve Cd/Dvd ya da harici harddisk gibi taşınabilir ortamlarda kullanıma sunulan programların önde gelenlerini genel olarak tanıtmayı; karşılaşılabilecek muhtemel problem ve

* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. necmguney@gmail.com, necm@hotmail.com

hatalara kısaca değinmeyi hedeflemektedir. Bu tür kapsamlı bir çalışmada bütün programlardan tek tek ve ayrıntılı olarak bahsedilmesi zaten mümkün değildir. Kullanıcı, bu önbilgiler sayesinde, şirketlerin hangi özelliklere sahip programlar ürettiğini genel olarak kavrayacak, arama yaparken sıkça düşülen hatalara düşmeyecek ve programların hatalarıyla baş etmesini daha çabuk öğrenecektir.

Konumuzla ilgili olarak, bazı program tanımları ve dar kapsamlı değerlendirme yazıları bulunmakla beraber, bu kapsamda genel bir değerlendirme yazısı -tespit edebildiğimiz kadarıyla- bulunmamaktadır. Elinizdeki yazının, bu alanda yapılacak müstakbel çalışmalara bir başlangıç teşkil etmesini temenni ediyoruz.

Tanıtacağımız programların dışında, yukarıda da zikredildiği üzere, farklı dosya biçimlerine sahip, programcılık gerektirmeyen elektronik metinler mevcuttur. Bunlar programcılık içermeyen, genellikle amatörcüce hazırlanmış anonim çalışmalardır ve bu sebeple araştırmamızın dışında bırakılacaklardır. Bunların en çok rastlanılanlarını, uzantılarına göre şöyle sıralayabiliriz: Txt, Rtf ve Doc (Metin, Zengin Metin ve Word belgesi), Pdf (Acrobat Reader Belgesi), Html (Web sayfası), chm (Yardım dosyası), Exe (Derlenmiş Elektronik kitap), Djvu (Taranmış Resim).

B. TARİHİ GELİŞİM

- Tespit edebildiğimiz kadarıyla, konumuzu ilgilendiren ilk program, başarısızlıkla sonuçlanan bir 'Kur'ân' programıdır. *Selsebil* adlı bir şirket 80'li yıllarda bir Kur'ân-ı Kerîm programı geliştirmiş, ancak daha deneme aşamasındayken program dışarıya sızmış, hatalar içeren program sonuçta Selsebil şirketine zarar vermiş ve şirket kapanmıştır.¹

- Dr. Abdülazîm ed-Deyb, Doha'da yapılan III. Sîret Konferansı'na bilgisayar vasıtasıyla hadisleri toplamayı tasarlayan bir tebliğ sunmuştur.² Daha sonraki yıllarda, Prof. Dr. Muhammed Mustafa A'zamî, uzun süren şahsî çalışmaların ardından, Riyad'daki üniversiteleri de projeye finansman sağlamaları konusunda ikna ettikten sonra, Sünenü İbn Mâce'yi içeren bir program çıkarmıştır.³ Öte yandan *İkra'* isimli hayır kuruluşuna bağlı olan *Merkezü Hidmeti's-Sünne*, yıllarca süren çalışmalardan sonra bir netice alamamış ve projenin haklarını Ezher Üniversitesi'ne devretmiştir.

- *Sakhr* grubuna bağlı olarak kurulan ve daha sonraları *Harf* ismini alan *İslâm Kültür Merkezi*'nin ilk programları da bu dönemlerde ortaya çıkmıştır ve sürekli gelişerek günümüzdeki haline gelmiştir. Şirketin takip ettiği yüksek fiyat politikası,⁴ 90'lı yılların başından itibaren bu alanda yeni şirketlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

- Özellikle 1999'dan itibaren bu alanda çok sayıda ticarî şirket ve hayır kurumu çalışmalar yapmaktadır. Günümüzde de devam eden bu çalışmalar, yazının devamında genel olarak tanıtılmaya çalışılacaktır.

- İslâmî alandaki Arapça kaynakları bilgisayar ortamında hizmete sunmayı he-

¹ el-Merâkibî, Mahmûd, *es-Sünne ve'l-Hâsûb*, <http://www.offok.com/sonna/scomp.htm> [14.12.2004]

² ed-Deyb, Abdülazîm, "Bilgisayar Vasıtasıyla Sünnet-i Şerifeyi Toplama ve Tasnif için bir Tasarı" (çev. Dr. Abdullah Aydınlı), *Diyanet Dergisi*, Ocak-Şubat-Mart, 1984, c. XX, sy. 1, s. 57-64. Krş. Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, 4. Basım, İstanbul 1997, s.282-283.

³ Prof. Dr. M. Mustafa A'zamî'nin, çalışmanın devam ettiği dönemde yazdığı bir araştırma notunda konuyla ilgili -muhtemelen- daha fazla bilgi bulunabilir: Azami, M. Mustafa, "A note on work in progress on computerization of Hadith", *Journal of Islamic Studies*, sayı: 2, yıl: 1991, s. 86-91.

⁴ el-Merâkibî, Mahmûd, *es-Sünne ve'l-Hâsûb*, <http://www.offok.com/sonna/scomp.htm> [14.12.2004]

defleyen çalışmalar, daha çok ticarî şirketler, hayır kuruluşları ve üniversitelerin araştırma merkezleri tarafından başlatılmaktadır. Ancak bu projelerde genelde tek kişinin görev yapması; bu kişilerin hem ilgili kaynakları hem de bilgisayarın imkânlarını birlikte bilmemeleri; genellikle beklenilenden uzun süren çalışmaların finansmanının zamanla kesilmesi gibi sebepler, netice almayı zorlaştırmakta yahut da genellikle amatörce hazırlanmış programların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Meselâ Arap ülkelerindeki birçok üniversitede bu tür program çalışmaları başlatılmış, ancak bunların birkaçı hariç çoğu neticesiz kalmıştır.

Ticarî bir amacı olmayan kurumlarının, özellikle de hayır kurumlarının çabalarıyla ücretsiz (ya da çok cüzî fiyatlı) bazı programlar ortaya çıkmaktadır. Ancak bunların da programcılık ve içerik açısından genellikle zayıf kaldıklarını görmekteyiz. Tabii ki bunun istisnaları da vardır. Gerekli finansman sağlandıktan sonra, en iyi çalışmaların yine ticarî gayesi olmayan hayır kurumlarınca ve resmî kurumlarca yapılacağı açıktır.

Dinî metinleri içeren programlar alanında en kapsamlı çalışmalar ticarî kuruluşlarca yürütülmektedir, ancak yine bu kuruluşların tamamının, bilgisayarın imkânlarını tam kullanan profesyonel çalışmalar ortaya koyduğunu söylemek zordur.

- Konumuzu ilgilendiren bazı sempozyum ve fuarlar da düzenlenmiştir:

1992 yılında, Cidde'de İslâm Kalkınma Bankası (IDB) ve İslâm Hukuk Konseyi desteğiyle, *Nedvetü İstihdâmi'l-hâsûb fi'l-ulûmi's-şer'iyye* başlıklı bir sempozyum düzenlenmiş ve sempozyuma sunulan tebliğler kitaplaştırılmıştır.⁵

Suudi Arabistan'ın Riyad şehrinde, 27.03.2000-05.04.2000 tarihleri arasında, *Merkezü'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmîyye* tarafından, birçok şirketin katıldığı bir *'Elektronik Kitap Fuarı'* düzenlenmiş, burada düzenlenen sempozyumda genel konular içeren birçok bildiri sunulmuştur.⁶ Yine İran'ın Kum şehrinde, 90'lı yıllarda, İran'da faaliyet gösteren program üreticilerinin katıldığı üç adet millî fuar düzenlenmiştir.⁷

C. ARAPÇA PROGRAMLARIN TÜRKÇE WİNDOWS'LARDA KULLANILMASI

Türkçe Windows'larda Arapça yazmak ve Arapça programları çalıştırmak ancak Windows 2000 ve XP'nin çıkmasıyla mümkün olmuştur. Daha önceleri, Türkçe Windows 95/98 ve ME (Millenium) kullanıcıları, hem Arapça yazmaktan hem de Arapça programları kullanmaktan büyük oranda⁸ mahrumdular. Doğrudan konumuz olmaması sebebiyle, aynı anda çoklu dil desteğinin tarihî gelişimine girmeyeceğiz.

Burada -çok sorulması sebebiyle- kısaca Windows XP'de çoklu dil desteğinin ve Arapça programların çoğunun çalışması için gerekli olan *'Unicode olmayan programların dili'* ayarını görelim: (Arapça desteği için yapılması gereken ayarlar yönünden Windows XP'nin *Home* ve *Professionel* sürümleri arasında fark yoktur.)

İlk aşamayı *'Arapça yazma desteği'*; ikinci aşamayı ise *'Arapça program desteği'*

⁵ *Nedvetü İstihdâmi'l-hâsûb fi'l-ulûmi's-şer'iyye: el-Kitâbü'l-vesâiki*, Cidde 1413/1992.

⁶ معرض الكتاب الإلكتروني (Electronic Book Exhibition) www.kfcris.com/electbook/index.htm [08-06-2005]

⁷ The 1st National Islamic Software Exhibition (Aralık 1993); The 2nd National Islamic Software Exhibition (Aralık 1995); The 3rd National Islamic Software Exhibition (Aralık 1997).

⁸ 'Osmanlıca-Arapça Klavye' gibi bazı programlar yardımıyla metinler Arapça dizilebiliyordu, ancak bunda da bazı sıkıntılar söz konusuydu.

teşkil etmektedir. İlk aşama gerçekleştirilmeden ikincisi uygulanamaz.

İlk desteği açmak için, *Başlat/Ayarlar/Denetim Masası/Bölge ve Dil Seçenekleri* yolunu takip ederek, 'Diller' sekmesindeki 'Ek Dil Desteği' başlığı altındaki 'Karmaşık Komut Dosyası... dosyaları yüklenin' kutucuğu işaretlenmelidir. Daha sonra 'Tamam'a tıklanır ve İşletim Sistemi gerekli dosyaları almak için sizden Windows Xp Cd'sini ya da bu dosyaların harddiskteki yerini ister. Gerekli dosyalar makineye kopyalandıktan sonra makinenin yeniden başlatılacağını belirten bir yazı gelir ve yeniden başladıktan sonra söz konusu dil desteği yüklenmiş olur.

İkinci destek, bizim burada tanıtacağımız programların çoğu için gerekli olan bir işlemdir. Bu işlemle, sistemin varsayılan dili 'Arapça' haline getirilmiş olacaktır. Bunun için yine aynı yoldan *Bölge ve Dil Seçenekleri*'ndeki 'Gelişmiş' sekmesine gidilir. Burada yalnızca 'Unicode olmayan programların dili' kısmından, 'Arapça (herhangi bir ülke ismi)' seçilir. Tamam'a tıklanır, gelen uyarıya 'evet' şeklinde cevap verilir ve makinenin yeniden başlatılacağını belirten yazıya olumlu cevap verilir.

Windows 2000'lerde de benzer bir işlem söz konusudur: Yazma desteği için, *Başlat/Ayarlar/Denetim Masası/Bölgesel Seçenekler* kısmına giderek, 'Genel' sekmesinde, dil ayarları kısmında 'Arapça (herhangi bir ülke ismi)'nin önündeki kutucuk işaretlenir. İkinci destek ise aynı yerdeki 'Varsayılan Ata' butonuna tıklanarak, diller listesinden Arapça seçilerek ve makine yeniden başlatılarak tamamlanır.

D. ELEKTRONİK METİNLERİN AVANTAJ VE DEZAVANTAJLARI:

Bütün yeni teknolojiler ve imkânlar gibi, metinlerin elektronik ortama aktarılması da avantajların yanı sıra dezavantajları da beraberinde getirmektedir.

Avantajlar:

- Elektronik metinlerin sağladığı en önemli avantaj, binlerce cildi kapsayan bir kelime aramasının birkaç dakika içinde yapılabilmesidir. Aynı işlem el yordamıyla yapılmaya kalkılsa yıllarca sürecektir. Kelime araması, burada tanıtacağımız bütün programlarda bulunan en temel özelliktir. Bunun dışında, birçok programın fazladan sağladığı 'indeksleme ve fihrist' özellikleri sayesinde çok daha ileri aramalar ve listelemeler yapılabilmektedir. Programların bu ek özelliklerine, yeri geldikçe değinilecektir.

- Elektronik ortamda metin içeren Cd'ler, matbu kitaplara göre çok daha hesaplıdır, fizikî olarak da yer kaplamamaktadırlar. Binlerce kitaba sahip olmak çoğu insan için hem ekonomik yönden, hem de kitaba ulaşamaması gibi sebeplerle mümkün değilken; bu programlar bu imkânı -bütün eksiklerine rağmen- sağlamaktadır.

- Birçok Tefsir Cd'sinde ayetlerle tefsirler arasında bağlantı kurulmuştur. Artık ilgili sûre ve ayetler seçilerek, bu ayetlerin tefsirine zaman kaybetmeden anında birçok tefsirden bakılabilmekte, bu tefsirler birbirleriyle karşılaştırılabilmektedir. Aynı şekilde hadis kitaplarıyla şerhleri arasında kurulan bağlantılar sayesinde, belirli bir hadisin şerh(ler)ine anında ulaşılabilir.

- Elektronik ortamdaki sözlüklerde, kök ve müştak kelime listeleri yardımıyla, aranan kelimeye daha hızlı ulaşılmaktadır.

- Arapça metnin istenilen kısmı kelime işlemciye kopyalanabilmektedir. Böylece Arapça metinler, bilgisayar ortamında fişlenebilmekte ve yapılan ilmi çalışmalara daha kolay eklenebilmektedir. Aynı şekilde istenen bir metnin çıktısı alınabilmektedir.

Dezavantajlar:

- Programlar orta derecede bilgisayar bilgisi gerektirmektedir. Kullanıcı, bu seviyeye ulaşmak için bilgisayara oldukça zaman ayırmak durumundadır. Ayrıca her programın kendine has özelliklerini öğrenmek de ayrı bir aşama olarak görülmelidir. Bütün bunlar, kitaplara ve okumaya ayrılan zamanın azalmasına sebep olmaktadır.

- Elektronik metinler, hem güvenilirlik hem de okunabilirlik yönünden matbu kitapların yerini kesinlikle tutamamaktadır. Kitapların matbu halini görmeden, doğrudan Cd'lerden kaynak göstermek, içerdikleri hatalar sebebiyle, ilmî mahcubiyetlere sebep olmaktadır. Öte yandan, bir metni ekrandan okumak, kitabı eline alıp okumanın tadını vermemektedir. Elektronik metinler bilgisayar ve elektriğe bağımlı iken, kitap okumanın yer ve zamanı yoktur. Ayrıca matbu kitaplar, gözü monitör kadar da yormamaktadır.

- En önemli avantaj olarak sunduğumuz 'arama' özelliği, aslında beraberinde bazı dezavantajları da getirmektedir: a) Bu özellik, bilgiye çabuk ulaşma imkânı vermekle birlikte, kişiyi kitaplardan ve kütüphanelerden koparmaktadır. Kullanıcı, içinde arama yaptığı kitabın özelliklerini, tasnifini, aranan konunun kitabın neresinde bulunabileceği gibi bilgileri hiç öğrenmeden, aradığı bilgiye ulaşmaktadır. Bu da kişinin kaynakları yeterince tanımasını engellemektedir. b) Programların arama özellikleri hakkında yeterli bilgiye sahip olmayan bir kullanıcı, hatalı aramalar yaparak veya kelimeyi yanlış yazarak, bu kelimenin bulunmadığı yargısına ulaşabilir. c) Sadece kelime aramalarıyla yetinilen bir araştırmada, kaynaklarda farklı bir kelimenin kullanılması veya ilgili kelimenin Cd'de yanlış yazılmış olması sebebiyle arama sonuçlarında gösterilmeyen bilgilerden mahrum kalınacaktır.

- Kitabın yayıncısına ait mukaddimelerin ve eserlere konulan yüzlerce dipnotun elektronik metinlerin çoğunda bulunmaması sebebiyle, kullanıcı önemli açıklamalardan, başka kaynaklara atıflardan, lâfız farklarından ve hadislerin tahrîcinden mahrum kalacaktır.

- Matbu nüshalara müracaat edilmeden, yalnızca Cd'lerden faydalanılarak yapılacak her türlü telif ve tahrîc çalışması çok sayıda hata ve eksik içerecektir. Üstelik bu tür çalışmalar, müellifin tasrîhi olmadan fark edilemediği için, ihtiyaç duyulan kaliteli ve güvenilir çalışmaları da engellemiş olacaktırlar.

I. ÜRETİCİLER VE PROGRAMLARIN KISA TANITIMI

Konumuzun kapsamının oldukça geniş olması, programların tanıtımında bizi üretici temelli bir taksime götürmüştür. Çünkü aynı üretici şirketin/kurumun çıkardığı bütün programlar, birbirine hemen hemen benzer niteliktedir.

Burada her üreticinin programları, önemine göre, tek tek ya da genel olarak tanıtılacaktır. Ancak, buradaki tanıtımların ilgili programların bütün özelliklerini kapsayamayacağı; amacımızın programların sunduğu imkânlar hakkında genel bir fikir vermek olduğu unutulmamalıdır.

A. HARF (SAKHR) GRUBU⁹

Harf Bilgi Teknolojileri şirketi, 1985'te *İslâm Kültür Merkezi* adıyla, en önemli

⁹ www.harf.com

Arapça yazılım üreticilerden biri olan *Sakhr* grubuna bağlı olarak kurulmuştur. Şirket, 1997 yılında yeni ortakların katılmasıyla sermayesini artırmış ve *Uluslararası İslâmî Programlar Şirketi (Global Islamic Software Company-GISCO)* ismini almıştır. Daha sonra da ismini "*Harf Bilgi Teknolojileri Şirketi*" olarak değiştirmiştir.

Çocuklara yönelik programları da olan Harf şirketi, programlarını cep bilgisayarları da dahil, farklı ortamlar için üretmekte ve vaktiyle kendi ürettiği birçok programın içeriğini İnternet'te değişik dillerde www.al-islam.com adresinde yayımlamaktadır. Bu websitesi defalarca 'en iyi İslâmî web sitesi' ödülüne layık görülmüştür.

Şirketin, İslâmî programcılığın gelişiminde çok önemli bir yeri vardır. Şirket, ilk olarak 1990 yılında *Sahîh-i Buhârî* programını çıkarmıştır. 1992 (1413) yılında İslâm Kalkınma Bankası'nın (IDB) "*Şer'î İlimlerde Bilgisayarın Kullanılması*" başlığıyla düzenlediği sempozyuma Ekrem Ziyâ el-Umerî'nin sunduğu tebliğde bu programdan övgüyle bahsedilmektedir.¹⁰ Diğer şirketlerin daha emekleme döneminde oldukları bir zamanda en üst kalitede birçok programa imza atan şirket, 1999'dan sonra ciddi bir çalışma ortaya koymamıştır. Fertlere yönelik hazırlanan Cd ortamındaki programların korsan kopyalanması ve gelir getirmemesi sebebiyle, şirket daha farklı alanlara, meselâ web sitesi dizaynı gibi alanlara da yönelmiş bulunmaktadır. Şirket, bazı yeni programlar çıkarmakla birlikte, büyük oranda 1999'dan önce çıkmış olan programlarının yeni sürümlerini pazarlamayı sürdürmektedir.

Harf'in programlarını, diğer şirketlerin programlarından farklı kılan özellikler şunlardır:

1- Şirketin programları, hem görsellik hem de programcılık açısından en üst seviyededir. Programlar daha az hata vermekte ve bütün dillerdeki Windows işletim sistemlerinde çalışabilmektedirler. Ancak, kelime arama özelliğinden yararlanmak için, programın kurulduğu sistem ya Arapça olmalı, ya da -yukarıda anlatıldığı şekliyle-Windows 2000/XP'de Arapça dil desteği açılmalıdır.

2- Arapça'nın morfolojik tahliline (et-tahlîlü's-sarfi) dayanan, kullanıcıya istediği kelime kökünü seçme imkânı veren, oldukça üstün kelime ve cümle arama özelliklerine sahiptir.

3- Şirketin Kur'ân, Hadis ve Fıkıh alanındaki programları, ana ve alt başlıklara göre seçere tarzında tasnif edilmiş binlerce konudan, istenilen konuyu seçerek ilgili bilgileri listeleme imkânı vermektedir. Bütün programlarda gelişmiş indeks özellikleri bulunmaktadır. Kitap, şahıs, râvî, peygamber, melek, yer ve savaş isimleri gibi birçok unsura, indekslerden (el-Fehâris) ulaşmak mümkündür. Bu indekslerde, her programın konusuna uygun ek indeks başlıkları da bulunmaktadır.

4- '*Çoklu/Detaylı arama*' diyebileceğimiz '*el-Bahsü'l-Müteaddid*' bölümünden, bütün arama seçeneklerini (kelime, konu, ıstılahlar, özel isimler vs.) aynı anda birlikte kullanarak çok daha 'ince' aramalar yapmak mümkündür.

5- Arapça imlâ kurallarına çok sıkı riayet edilmiş, hatalar en aza indirilmiştir. Kullanıcıya oldukça ayrıntılı açıklamalarda bulunan, kaynakları tanıtan yardım mönüsü konulmuştur.

Bu üstün özellikleri sebebiyle, şirkete ait başlıca programlar -diğer şirketlere göre- biraz daha ayrıntılı tanıtılacaktır:

¹⁰ el-Merâkibî, Mahmûd, *Takyîmu'l-cuhûdi'l-muâsıra*, www.offok.com/sonna/gohood.htm [14.12.2004]

1. HOLY QUR'AN¹¹ (القرآن الكريم)

Defalarca 'en iyi Kur'ân programı' ödülü alan ve şu anda 8.0 sürümü bulunan programda, Taberî, Celâleyn gibi birçok tefsirin metinleriyle birlikte, Türkçe dahil 6 dilde Kur'ân meali ve sebab-i nüzûl bilgileri bulunmaktadır.

14 ana başlık altındaki toplam 2000 alt başlıktan oluşan ayrıntılı bir Kur'ân fihristine sahip programda, çok sayıda arama ve listeme imkânı bulunmaktadır. Kur'ân metni dışında, tefsirlerde ve meallerde de ayrıntılı arama seçenekleri bulunmaktadır. Kur'ân metni, resim ya da karakterler olarak kopyalanabilmektedir. Endonezyalı kullanıcılar, metni Endonezya hattıyla görüntüleyebilmektedir.

Kur'ân'ın tamamını sesli olarak dinleme imkânı tanıyan programda, tecvid kurallarıyla ilgili ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır.

2. MEVSÛATÜ'L-HADÎSİ'Ş-ŞERÎF¹² (موسوعة الحديث الشريف)

1997 yılında ikinci sürümü çıkan ve kısaca "Kütüb-i Tis'a" olarak tanınan program, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'ini; Tirmizî, Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Mâce ve Dârimî'nin *Sünen*'ini; Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ini içermektedir. Program, 'yılın ürünü' (1996) ve 'en iyi hadis programı' (1996/98) gibi birçok ödül almıştır.

Programda 62.000'den fazla hadis, bazı hadis şerhleri, hadis ve senedle ilgili her türlü hizmet yer almaktadır. Metinler tamamen harekelidir.

İstenilen hadise, *Tebvîb* mөнüsündeki kitâb ve bâb'larda gezinerek ya da doğrudan hadis numarası girilerek ulaşılabilmektedir. Hadislerin numaralandırılmasında baskıdan baskıya farklılıklar olması sebebiyle, programdaki hadis numaralarının gösterimi, istenilen baskıya göre de ayarlanabilmektedir.

Grubun çıkardığı bütün programlarda olduğu üzere, bu programın da çok geniş arama ve listeleme seçenekleri vardır. Meselâ râvîye veya konuya göre listeleme yapılabilmekte, morfolojik olarak kelime ya da cümle aramaları yapılabilmektedir. Aynı zamanda bu aramalar *el-Bahsü'l-Mütenevvi'* kısmına eklenerek, tamamını göz önüne alan listelemeler yapılabilmektedir. Özellikle bu özellik, vaktiyle hazırlanan *Concordance*'tan farklı olarak, karma aramalara imkân tanımaktadır.¹³

Aramalar, *bahs* mөнüsündeki *mecâlül-bahs* kısmından istenilen hadis çeşitleriyle sınırlandırılabilir: Kudsî hadisler, Merfû hadis çeşitleri (kavli, fiili, takrîrî, sıfât/şemâil), Sahâbe veya Tâbiin sözleri gibi... Ayrıca istenirse 9 hadis kitabının sadece birinde ya da birkaçında işlem yapılabilmektedir. Bu durumda bütün aramalar ve listelemeler açık olan kitaplara göre sınırlı hale gelecektir.

Bir hadis metni görüntüledikten sonra, *ğarîb* kelimelerin açıklamasına, hadisin senedi ve her râvî hakkındaki ayrıntılı bilgilere, hadisin şerhine ve diğer kitaplarda

¹¹ <http://quran.al-islam.com>

¹² <http://hadith.al-islam.com>

¹³ Akademik açıdan baktığımızda, programdaki hadislerde kaynak gösterme sıkıntısı söz konusudur. Çünkü Arap ülkelerinde kaynak göstermede cilt/sayfa ve hadis numarası temel alınırken, Türkiye'de *Kütüb-i tis'a*'daki hadisler kaynak gösterilirken *Concordance*'in dayandığı sistem esas alınmaktadır. Ayrıca bir hadisi *Concordance*'tan bulup doğrudan kaynak göstermektense, *Concordance* sistemine uygun olarak yayımlanmış matbu bir hadis kaynağından kontrol edip kaynak göstermek çok daha güvenli olacaktır. (Kırs. Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, 4. Basım, İstanbul 1997, s. 222) Ayrıca Muhammed Fuâd Abdülbâkî'nin hazırladığı ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i hariç diğer sekiz kitabın kitâb ve bâb isim/numaralarını listeleyen *Teysîru'l-Menfe'a* (Mısır 1353) adlı eserden yardım alarak kaynak göstermek ise, alternatif bir çözüm olarak görülebilir.

geçip geçmediğiyle ilgili bilgilere (*Etrâf, Tahrîc, Câmî'u'l-metn* butonları) sağ ve alt taraftaki mönüler yardımıyla ulaşılabilmektedir. Metinde ayet geçiyorsa, '*el-Kur'ân*' butonundan ilgili ayetin sûre/ayet bilgisi öğrenilebilmekte, istenirse ayet sesli olarak dinlenebilmektedir. Ayrıca bütün hadisler *naklû'n-nass* kısmından girilerek, harekeli veya harekesiz olarak istenen programa kopyalanabilmektedir.¹⁴

Bütün meziyetlerine rağmen program hata ve kusurdan tamamen uzak değildir. Programın içerdiği hadis kitaplarının bir kısmı, daha sonra tahkikli olarak yayımlanmıştır. Bu, eski baskılarda bulunan hataların aynen aktarılması anlamına gelecektir. Ayrıca hadis metinlerinde dizgi hatalarına rastlanabilmektedir. Bazı sahabe isimleri 'râvî arama' yerine 'kelime arama' kısmına girildiği zaman, 'morfolojik tahlile tâbi tutulmadığı' mesajı gelmekte ve arama yapılmamaktadır. Programın arama özelliği bazen aranmayan kelimeleri de bulmaktadır. Meselâ *مروءة* kelimesini arattığımızda, bu kelimenin yanı sıra *حار* kelimesini içeren hadisleri de bulmakta ve bu kelimeyi mavi olarak (yani aranan kelime olarak) işaretlemektedir.

3. CÂMIU'L-FIKHÎ'L-İSLÂMÎ¹⁵ (جامع الفقه الإسلامي)

Harf şirketinin çıkardığı diğer önemli bir program ise *Câmiu'l-Fıkhî'l-İslâmî*'dir. İslâmî alandaki programcılığın köşe taşlarından ve en güzel örneklerinden biri olan bu program, İslâm Kalkınma Bankası, Kuveyt Vakıflar Bakanlığı ve Harf'in işbirliğinin ürünüdür. Projenin finansmanı, İslâm Kalkınma Bankası tarafından temin edilmiştir. Projenin hazırlanması ve yetkililerin ikna edilmesi bir yıldan fazla sürmüş ve nihayet 1995'te çalışmalara başlanmıştır. Programın ilk sürümü, 3 yıl kadar süren çalışmadan sonra Kasım 1998'de çıkmıştır. İki defa 'en iyi İslâmî program' ödülü (1999) alan programın çıkabilmesi için programcı, dilci ve dizgici olmak üzere 200'ün üzerinde kişi çalışmış; 6 Milyon dolarlık kısmı gelişmiş indeks ve fihristleme özelliklerine olmak üzere, programa toplam 10 Milyon dolar para harcanmıştır.¹⁶ Programda, yaklaşık 500 ciltten oluşan ve 75.000 matbu sayfaya karşılık gelen 100 adet temel fıkıh eseri bulunmaktadır. Metinler harekeli olarak da gösterilebilmekte, istenilen kısımlar kelime işlemcilerle kopyalanabilmektedir.

Şu anda 3.0 sürümü bulunan programda açılan her kitabın sağ tarafında, ana ve alt mönülerden oluşan *içindekiler* kısmı yer alır. Bu tertip, kitabın muhtevasını kavramayı oldukça kolaylaştırmaktadır. Sayfalar arasında gezinme, '*mes'ele tâliye*' ve '*mes'ele sâbika*' butonlarıyla sağlanmaktadır. Esas alınan matbu eserlerin cilt/sayfasına işaret de ihmal edilmemiştir. O anda kaçınıcı ciltte bulunduğu bilgisi, başlık çubuğunda, kitap isminin yanında yer alır. Sayfa geçişleri ise metin içinde meselâ <216> şeklinde tırnak içinde verilir.

Programda çok sayıda listeleme ve indeksleme seçeneği vardır. *Fehâris* mönüsü kullanılarak, istenilen kitap ya da kitaplardaki şu unsurlar listelenebilmektedir: Deliller (kitap, sünnet vs.), özel isimler, fukahâ, mezhep ve kitap isimleri, kâide ve davâbitlar ve *fâide* başlığı altında yer alan daha bir çok husus... Ayrıca bütün bu unsurlar, *merâci'* mönüsünden bir kitap seçtikten sonra, soldaki *ihsâiyyât* butonuna

¹⁴ Türkçe sistemlerde kopyalama işlemi yapılırken, klavyenin Arapça'da olmasına dikkat edilmelidir. Aksi takdirde kopyalanan metin, Arapça harfler yerine, okunamaz karakterler şeklinde karşımıza çıkacaktır.

¹⁵ <http://feqh.al-islam.com>

¹⁶ www.ahlalheeth.com/vb/showthread.php?s=&threadid=5335 [06.06.2005] Bu rakam ilk anda abartılı gibi gelse de, program tanındıkça bu parayı hak edecek özellikleri olduğunu, her kullanıcı takdir edecektir.

tıklanarak istatistik halinde ve grafik şeklinde de gösterilebilmektedir.

Bahs mönüsünde 5 türlü arama söz konusudur:

a) *Nassî*, morfolojik olarak kelime ya da cümle arama imkânı verir.

b) *Fıkhî*, Fehâris mönüsündeki unsurlarda arama imkânı tanır.

c) *Mustalahât*, değişik tasnifler halindeki fıkhî terimlerin seçilerek kitaplarda aranmasını sağlar.

d) *Mevdûî* bölümünden yapılan konu araması, çok güçlü ve kullanışlıdır. 104 ana başlıktan oluşan toplam 27.000 konu içinde arama yapılarak, istenilen konu başlığı veya alt başlıkları kitaplarda aranabilmektedir.

e) *Müteaddid* ise, bu alanların tümünde birden değişik kombinasyonlar halinde arama yapmaya imkân tanımaktadır.

Hıdemât mönüsünde, bilinmeyen kelimeler ve ıstılahlar için birer sözlük bulunmaktadır: *Mu'cemü'ş-ğarîbi'l-elfâz* ve *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-mu'arrafe*. Her iki sözlük de, programdaki 100 kitapta geçen tanımların bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. (Zaten programdaki kitaplardan dördü fıkıh sözlüğüdür.) Ayrıca bu mönüde, programda yer alan kitaplar ve müellifler hakkında ayrıntılı bilgiler bulunabilir. Programdaki kitapların matbu nüshalarının basım yeri ve tarihleri belirtilmemiş, yalnızca yayınevini adı verilmiştir, ancak bu bilgi eksikliği, metinler zaten matbu nüshasından kontrol edilmesi gerektiği için çok önemli değildir.

4. MEVSÛATÜ'S-SÎRATİ'N-NEBEVİYYE¹⁷ (موسوعة السيرة النبوية)

2000 yılının sonlarında piyasaya sürülen programda, beş adet temel siyer eserinin yanı sıra, Âtik b. Ğays el-Bilâdî'ye ait *Mu'cemü'l-Me'âlimi'l-Coğrâfiyye*¹⁸ bulunmaktadır.

Yukarıdaki programlarda olduğu gibi bu programda da ayrıntılı arama ve indeksleme özellikleri bulunmaktadır. Özellikle ayetler, hadisler, özel isimleri, yer isimleri, topluluklar, savaşlar, şiiir ve kitap isimleri indekslenmiştir. Ayrıca kelime araması dışında, listeden konu seçmeye imkân veren konu araması, fıkhî konuları temel alan fıkıh araması gibi ek arama imkânları söz konusudur.

Çok sayıda harita ve resimle donatılmış olan programda, siyer olaylarının tamamını hicrî/milâdî olarak içeren ayrıntılı bir kronolojik çizelge bulunmaktadır.

Ezher tarafından kontrol edilerek onaylanan programda, faydalanılan kaynakların ve müelliflerin tanıtımı da -önceki programlarda olduğu gibi- ihmal edilmemiştir.

5. HARF ŞİRKETİ TARAFINDAN ÜRETİLEN DİĞER BAZI PROGRAMLAR

Bu dönemde Harf tarafından hazırlanan diğer bazı programlar:

A. EL-FETÂVÂ'L-İKTİSÂDİYYE (الفتاوى الاقتصادية)

3.0 sürümü piyasada olan programda, 23 fetva kurumunun verdiği 1400'ü aşkın fetva yer almaktadır. Fetvalar alfabetik olarak, fetvayı veren kuruma göre veya 500 kadar konuya göre listelenebilmektedir. Ayet ve hadisleri indekslenmiş olan bu fetvaları yazdırmak veya istenilen kelime işlemciye kopyalamak mümkündür.

B. FIKHÜ'L-MEVÂRİS (ALE'L-MEZÂHİBİ'L-ERBAA) (فقه الموارث)

Dört mezhebi göz önüne alan ve şu anda 3.0 sürümü bulunan bu program,

¹⁷ <http://sirah.al-islam.com>

¹⁸ Mekke 1982.

Türkçe dahil 10 dilde miras hesabı yapmaktadır. Programda Arapça olarak mirasla ilgili bilgiler verilmiş, bazı meşhur miras problemleri açıklanmış ve konuyla ilgili istilahları açıklayan bir sözlük hazırlanmıştır. Programda ayrıca birçok İslâm ülkesinin miras intikal kanunları da bulunmaktadır.

C. EZ-ZEKÂT Lİ'L-EFRÂD (الزكاة للأفراد)

Kuveyt Zekât Kurumu işbirliğiyle meydana gelen ve Ezher'in onayını alan bu program, her türlü malın zekâtını açıklamalı olarak hesaplamaktadır. Programda, zekât hakkında ayrıntılı bilgi verilmiş, fıkıh konseylerinin kararları kaydedilmiş, ayrıca zekât istilahlarını açıklayan bir sözlük hazırlanmıştır. Programda, kullanıcının bilgilerini ölçmesini sağlayan değerlendirme testleri bulunmaktadır.

D. FIKHÜ'L-MUÂMELÂT (فقه المعاملات)

Program, Dallah Al-Barakah'daki ekonomi müsteşarlarıyla yapılan işbirliği sonucunda ortaya çıkmıştır. Finansal işlemlerle ilgili 17 temel konuyu ihtiva eden programda, ekonomik konulardaki fetvalar yer almaktadır. İstenilen metni kopyalama ve yazdırma imkânı tanıyan program, ayrıntılı arama ve indeksleme seçeneklerine sahiptir. Önemli şahıs ve kaynaklar hakkında biyografik/bibliyografik bilgiler içeren programda, ahkâm ayetlerine ayrıntılı olarak yer veren Kurtubî tefsiri de yer almıştır.

Yukarıda anılanlar dışında, şirketin çok sayıda programı vardır. Onlardan en azından bir kısmının burada zikredilmesi uygun olacaktır: Tahfizu'l-Kur'âni'l-Kerîm, el-Mushaf li'n-Neşri'l-Mektebî, el-Beyân (*Sahîhayn*'dan seçme hadisler), Fikhü's-salâh, Târihu'l-İslâm, el-Hacc ve'l-Umra, el-Kâmûsu'l-İslâmî ve bunun yanında çocuklar için hazırlanmış birçok program...¹⁹

B. ARÎS GRUBU²⁰

1986 yılında Lübnan'da kurulan şirketin geliştirme merkezi Beyrut'ta, dağıtım merkezi Riyad'dadır. Önceleri masaüstü yayıncılık, elektronik sözlükler ve İslâmî programların geliştirilmesine ağırlık veren ve 400'den fazla program üretmiş olan Arîs grubu, şu anda daha çok eğitime ve çocuklara yönelik programların geliştirilmesine yönelmiştir.

Arîs'in programlarının hemen hepsi aynı dizayna ve özelliklere sahiptir. Konumuzun ilgilendiren programlarda daima şu temel unsurlar bulunmaktadır:

Muhteviyât kısmından kitaplara ve bunların ana ve alt başlıklarını listeleyen içeriklerine ulaşılmaktadır. Burada bir başlık veya konuya tıklandığında *Arz* kısmı kendiliğinden aktif hale gelmekte ve ilgili metin gösterilmektedir.

Müeşşirât (Sık kullanılanlar) butonu, bir sayfayı sık kullanılanlara eklemek, silmek ya da daha önce eklenmiş bir öğeyi tekrar çağırmak için kullanılmaktadır.

Mülâhazât butonu, kullanıcıya ilgili sayfaya kendi notlarını yazma imkânı vermektedir.

Bahs butonu ile açılan arama bölümünde karşımıza yan yana üç arama kutucuğu çıkmaktadır. Arama yapılırken *sarfî* kutucuğu işaretlendiğinde, yazılan kelime veya ibarenin kökü esas alınmakta ve her türlü ekiyle birlikte aranmaktadır. Bu kutucuk

¹⁹ Bu programlar ve diğer zikredilmeyen programlar hakkında ayrıntılı bilgi, şirketin web sitesinden öğrenilebilir.

²⁰ www.elariss.com

kaldırılırsa, ifade aynen yazıldığı gibi (*mutâbık*) aranacaktır. Ve/veya bağlacı kullanarak birden fazla kelime aramak için, birden fazla arama kutucuğuna istenen ifadeler girilip 'tevhîdü'l-fehâris' kutucuğu işaretlenmelidir.

Tahdîd butonu, aramanın yapılacağı kitapları belirleme işlevi görünürken, *Teshîd* butonu ise, Cd'deki dosyaların harddiske aktarılarak, programın ve aramaların daha hızlı olmasını sağlamaya yöneliktir.

Programların cilt/sayfa gösterme özellikleri tam tutarlı değildir. Hatta bazı kitap ve Cdlerde hiç cilt/sayfa bilgisi verilmemektedir, bu da bilginin matbu kaynaktan kontrol edilmesini biraz zorlaştırmaktadır.

Harf'in programlarının kalitesine ulaşmasa da, temel İslâm bilimlerine dair bütün dallarda çok sayıda programı olan şirket, son olarak *Mektebetü'l-Fıkhi'l-İslâmî* ve *Mektebetü'l-Hadîsi's-Şerîf* programlarını piyasaya sürmüştür. Bunun dışında çoğunlukla tek Cd'den oluşan fıkıh, tefsir, tarih ve sözlük (meâcim) gibi birçok alanda çok sayıda programı da bulunmaktadır.

1. Mektebetü'l-Hadîsi's-Şerîf 7.0 (مكتبة الحديث الشريف)

Beş Cd veya tek Dvd halinde piyasaya sürülen bu program, doğrudan hadislerle ilgili 85 kitap içermektedir. Şerhler ve ricâl kitapları dahil, hadis kitapları ağırlıklı olarak ilk iki Cd'de bulunmaktadır. 3. Cd'de 20 kadar tefsir, 4. Cd'de tefsirlerin devamı, diğer ricâl kitapları, hadis ilimleri, tarih kitapları ve çeşitli kitaplar; 5. Cd'de yine bazı ricâl kitaplarının yanı sıra siyere dair eserler ve sözlükler (meâcim) bulunmaktadır. Programda hadis kitaplarıyla şerhleri arasında doğrudan bağlantı kurulmuştur, bu özellik kullanıcıya çok kısa sürede şerhe ulaşma imkânı vermektedir.

Şu anda şirketin sitesinde bu hadis programının 8.0 sürümü görünmektedir ancak önceki sürümden farkı hakkında bilgi verilmemiştir.

2. Mektebetü'l-Fıkhi'l-İslâmî 6.0 (مكتبة الفقه الإسلامي)

Beş Cd veya tek Dvd halinde piyasaya sürülen bu programda, doğrudan fıkıhla ilgili 109 kitap bulunmaktadır. Bu kitaplar ilk iki Cdde yer almakta; sonraki Cdlerde tefsir, hadis, tarih, siyer kitapları ve sözlükler bulunmaktadır. 1. Cd'de Hanefî ve Mâlîkî kitapları, usûl-i fıkha dair eserler ve kadâ kitapları; 2. Cd'de Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirî mezhebine ait kitaplar, ahkâm ayet ve hadislerini içeren kitaplar ve İbnü'l-Münzir'in *İcmâ'ı*; 3. Cd'de 20 kadar tefsir kitabı; 4. Cd'de Terâcim/ricâl kitapları, hadis kitapları ve şerhleri, lügatler; 5. Cd'de ek olarak üç tefsirin yanı sıra, siyer ve tarih kitapları ve diğer kitaplar bulunmaktadır.

Cd'de kelime aramasının yanı sıra, konu listesinden belirli bir konuda arama da yapılabilmektedir. Ancak bu özelliğin, *Harf*'in *Câmiu'l-Fıkhi'l-İslâmî*'sindeki kadar başarılı olmadığını da belirtelim.

3. Mektebetü Ulûmi'l-Kur'ân ve't-Tefâsîr (مكتبة علوم القرآن والتفاسير)

Tek Cd'den oluşan bu programda, 11 tefsirin yanı sıra, tefsirle ilgili başka kitaplar da bulunmaktadır. Programın en önemli özelliği, tefsirlerdeki ayetlerin birbirine bağlanmış olması, dolayısıyla herhangi bir tefsirden bir ayeti açan kullanıcının, diğer tefsirlerde ilgili ayete anında ulaşabilmesidir. Bu özellik, kullanıcıya oldukça kolaylık sağlamaktadır.

4. Diğer Programlar

Mektebetü'l-Meâcim ve'l-Luğati'l-Arabiyye programı da tek Cd'lik olup, çoğunluğu sözlük olmak üzere, Arap diline ait 20 adet eser içermektedir. *Mektebetü't-Terâcim ve'r-Ricâl* (son sürüm: 4.0) programında hadis ricâli yanında kadîm ve çağdaş

150.000'den fazla şahsiyetin biyografileri bulunmaktadır. Şirketin diğer bir çalışması, İslâm hukuku alanında icmâ edilen konuları bir araya getirdiği anlaşılan *Câmiu'l-İcmâ* adlı programdır.²¹

C. TÜRÂS GRUBU²²

1993 yılında Ürdün/Amman'da kurulan ve tam adı *Merkezü't-Türâs li Ebhâsi'l-Hâsibi'l-Âlî* olan şirketin programları, alanında en çok kaynak eseri kapsayan programlardır. 1997'de ilk çıkarttığı program olan *el-Mevsûatü'z-Zehebiyye*'nin oldukça başarılı olmasıyla şirket ardı ardına programlar çıkarmıştır. Şirketin şu ana kadar İslâmî ilimlerin bütün alanlarında çıkardığı 60 kadar programın içeriği, toplam 2000 kitabı/5000 cildi geçmiştir.

Bunların bir kısmı (*el-Mektebe...* veya *el-Mevsûa...* şeklinde başlayan ve Kur'ân, Hadis, Tefsir, Fıkıh, Akâid, İslâm Tarihi/Siyer ve Arap Dili/Edebiyatı gibi temel İslâm bilimleri alanındaki temel kaynakları kapsayan ve şirkete ait programların çoğunu oluşturan programlardır.

Diğer bir grup, tek bir kitabı ya da belirli âlimlerin bütün kitaplarını içeren programlardır: İbn Teymiyye (v. 728/1328) ve İbnü'l-Kayyim'in (v. 751/1350) bütün eserlerini içeren *Mektebetü Şeyhi'l-İslâm ve Tilmîzihi İbni'l-Kayyim*; İbn Hacer el-Askalânî'nin (v. 852/1448) bütün eserlerini içeren *Müellefâtü'l-Hâfiz İbn Hacer el-Askalânî*²³ ve Seyyid Kutub'un (v. 1967) Kur'ân tefsiri olan *Fî Zılâli'l-Kur'ân* (1998) Cd'leri, bu türden programlardır.

Bunun dışında 1999 yılından itibaren *Tahfizu'l-mütân* serisinden çıkan ve Kur'ân, Şiir ve İslâmî ilimler alanındaki temel metinlerin ezberlenmesini kolaylaştırmak amacıyla hazırlanmış bir seri mevcuttur. Bu serideki programlar, kullanıcının belirlediği bir kısmı, istenen oranda sesli olarak tekrarlamaya özelliğine sahiptir. Ayrıca *Buhârî*'nin bir kısmının sesli kaydını içeren '*Sahîhu'l-Buhârî bi's-Savî*' (1999) programı; Müslim'in bir kısmının sesli kaydını içeren '*Sahîhu Müslim bi's-Savî*' (2003?) programı; Kıraat ilmine bir giriş olmak üzere düşünülmüş '*Metnü's-Şâtibiyye Tatbîkan bi's-Savî*' programı ve 7 mütevâtir kıraate göre amme cüzünü okuyan '*Cüz'ü Amme...*' programına benzer farklı özelliklerde başka programlar da mevcuttur.

Türâs şirketi, İslâmî ilimlerin yanı sıra eğitim ve eğlence alanında da çıkardığı 90 kadar programla, aile ve çocuklara da hitap etmektedir.

Türâs programlarına genel olarak baktığımızda, veritabanı alt yapısının *Microsoft Access 97*'ye dayandığını ve kullanıcı arayüzünün *Visual Basic* programlama diliyle hazırlandığını görmekteyiz. Programların çoğu aslında arayüz, görsellik ve kullanılabilirlik açısından zayıf durumdadır ve yeni sürümlerinde bile bu alanda çok fazla bir ilerleme kat edilmemiştir.

1. el-Mevsûatü'z-Zehebiyye²⁴

Şirketin 1997'de ilk çıkarttığı program olan *el-Mevsûatü'z-Zehebiyye*, aynı anda

²¹ Şirketin web sitesinde şirkete ait programlar neredeyse hiç tanıtılmamıştır. Ancak e-posta gönderilmesi halinde, programların içeriği hakkında bilgi verilmektedir.

²² www.turath.com

²³ Yalnızca Arapça destekli İngilizce Windows 98'te ya da Arapça Windows 98'te çalışmaktadır.

²⁴ Programın 1.0 sürümünün ayrıntılı tanıtımı ve içerdiği kitapların listesi için Bkz. Karapınar, Fikret, *el-Mevsûatü'z-zehabiyye li'l-Hadisi'n-nebeviyyi's-şerîf ve Ulûmih*, İslâmîyât I. cilt (1998), sayı 3, s. 153-158. Ayrıca Bkz. Korkmaz, Sıddık, '*el-Mektebetü'l-elfiyye CD'sinin İçerdiği Eserler, Künyeleri ve Müelliflerinin Ölüm Tarihlerine Göre İsim Listesi*', Hadis Tedkikleri Dergisi, II. cilt (2004), sayı 2, s. 119-139.

çok sayıda kitabı (128 kitap/400 cilt) bir arada toplayan ilk program olması sebebiyle oldukça itibar görmüştür. Tûrâs grubu, sitesinde, bu programın korsan kopyalarıyla birlikte 100.000'den fazla nüshasının dağıtıldığını iddia etmektedir.

el-Mevsûatü'z-Zehebîyye, şirketin ilk programı olmasına rağmen, baştan itibaren Tûrâs'ın diğer programlarından daha üstün özelliklere sahip olmuştur. Şirketin daha sonra çıkardığı programlarda yalnızca cilt ve sayfalara ulaşılabilirken, bu programda ayrıca doğrudan hadis numarasına da intikal edilebilmesi; hadis metniyle şerh(ler)i arasında kurulan bağ sayesinde tek tıklamayla ilgili hadisin şerh(ler)ine ulaşılabilmesi; müstakil râvî indekslerinde arama yapılabilmesi, ayrıca belirli bir hadisin elektronik tahrîcinin (et-tahrîcu'l-âli) yapılabilmesi, programı şirketin diğer programlarından ayıran orijinal özelliklerdendir.

2001 yılında çıkan 2.0 sürümü ile programda önemli iyileştirmeler ve eklemeler meydana gelmiştir: Programın ilk sürümü (sürüm 1.0) 128 kitap/400 cilt içerirken, 2. sürümü 134 kitap/576 cilt eser içermektedir. 300 ciltlik kısmın yazımı yeniden kontrol edilmiştir. Tûrâs için bir ilk olmak üzere, kelimelerin kök ve eklerine (lavâsık) göre arama özelliği eklenmiştir. Ancak bu özellik -*Harf*'in programlarında bulunan- kelime tahlil teknolojisine değil, kitaplardaki her bir kelimenin kökünün veritabanına kaydedilmesiyle oluşmuştur, dolayısıyla istenilen seviyede verimli olması pek mümkün gözükmemektedir. Yine bu alandaki programcılıkta bir ilk olmak üzere 'olumsuz arama' özelliği de eklenmiştir. Yani kullanıcı bir kelimeyi ararken, aynı zamanda geçmesini istemediği kelimeleri de yazarak, sonuçları önceden filtreleyebilmektedir.

Râvî biyografileri bölümü, 1.0 sürümüne göre oldukça geliştirilerek isim, künye ve nesebe göre arama özellikleri getirilmiştir.

2. Tûrâs Grubu Programları ve Genel Özellikleri

Şirketin ilk programı *el-Mevsûatü'z-Zehebîyye* dışındaki programlarının özellikleri ve kullanım mantığı büyük oranda benzerlik göstermektedir. Bu yüzden, 60'a yakın programı tek tek zikretmek yerine, bu ortak kullanım özelliklerini görelim:

Tasaffuh (veya *kitâb*) butonu, istenen eseri içindikiler kısmına göre veya cilt/sayfasına göre okumayı sağlarken; *mukârane* (veya *kitâbeyn*) özelliği sayesinde, iki eseri veya aynı eserin farklı sayfalarını aynı anda ekranda göstererek aralarında karşılaştırma yapmak mümkündür.

Bahs kısmında, istenilen kitap ya da kitaplar seçildikten sonra beş çeşit arama yapılabilir. Arama ekranındaki, '*kelime fakat*' seçeneği işaretlenerek, arama kutucuğuna yazılan kelimenin aynen geçtiği yerler aratılabileceği gibi; '*cüz'ün mine'l-keleme*' seçeneği işaretlenerek, aranan kelimenin, metindeki bir kelimenin bir kısmında geçmesini de yeterli gören bir arama yapılabilir. (Meselâ علم yazıp *cüz'ün mine'l-keleme* seçeneğini işaretlememiz durumunda, bu kelimeyi kısmen içeren *تعلمت* gibi kelimeleri de fazladan bulacaktır.) Art arda gelen birkaç kelime aranacaksa, *nass* seçeneği işaretlenmelidir. '*Ve*' ile '*ev*' olmak üzere iki çeşit olan *Müfredât münebâide* seçenekleri ise birden fazla kelimenin -artarda olmasa bile- bulunmasını sağlar. '*Ve*' seçeneğinin işaretlenmesi halinde yazılan kelimelerin hepsinin birden bulunduğu sayfalar listelenecek; '*veya*' seçeneğinde ise kelimelerden herhangi birinin kitabın bir sayfasında bulunması, sonucun gösterilmesi için yeterli görülecektir.

Ma'nâ (veya *meâcim*) butonu sayesinde programlarda mevcut olan Arapça sözlüklerde arama yapılabilirken; içinde bulunulan kitabın bibliyografik künyesi ise

bitâka butonundan öğrenilebilir. Programlarda *nesh* butonuna tıklanması sonucu çıkan kutucukta istenilen kısım işaretlenerek, herhangi bir kelime işlemciye yapıştırmak üzere metin kopyalanabilmektedir.²⁵ Programlar, metnin görüntülediği yazı tipi özelliklerinin veya arka plan renginin değiştirilmesine de imkân vermektedirler.

Programlar çoğunda bulunan *el-Bahsu'l-Mevdû'î* (*Mevâdî'*, Konular) özelliği, sanki kitaplarda konu tespiti yapılmış izlenimi vermekteyse de, aslında programdaki bütün kitapların 'içindekiler' kısmının biraya getirilmesinden oluşmaktadır. Dolayısıyla burada yapılacak arama, kitapların 'içindekiler' kısmında arama yapmak anlamına gelmektedir.

Türâs Grubu Programlarının Sürümleri

Her şirket belirli bir aşamaya ulaşan programını piyasa sürdüğünde bunu 1,0 sürümü kabul eder. Daha sonra yapılan yenilemeler ve geliştirmeler sonucunda ise yeni sürümler ortaya çıkar. Genel olarak rakamların tam atlaması, meselâ 1,0 sürümünden sonra 2,0 sürümünün çıkması, programda ciddi bir gelişme olduğunu gösterirken; sürüm rakamının onlar basamağındaki artışlar (meselâ 1,0 iken 1,5 olması gibi...) köklü olmayan daha ufak değişiklikleri gösterirler.

Türâs'ın hemen hemen bütün programlarının ilk sürümleri (1.0), kullanıcıya beş adet kurma hakkı tanıyan ve bu hakları geri alma imkânı veren koruma disketleriyle birlikte 1997-1999 yılları arasında piyasaya sürülmüştür.

Daha sonra 1999 yılından itibaren programların '1.5' versiyonları yayınlandı. Şu anda kullanıcıların elinde en çok bulunan bu sürümlerin, 1.0 sürümlerinden en önemli farkı, programlara yeni kitapların eklenmiş olmasıdır.²⁶ Eklenen diğer özellikler şunlardır: Yukarıda bahsettiğimiz, kitapların 'içindekiler' kısmında arama (*el-Bahsü'l-Mevdû'î*), Arama sonuçlarını içeren tablonun veya bir kısmının yazdırılabilmesi, sözlük hizmeti (çok verimli olduğu söylenemez.) , kelimenin bir kısmıyla arama yapılabilmesi (*el-bahs bi-cüz'in mine'l-kelime*)...

Daha sonra çıkan 3.0 sürümleri, iki veya üç Cd'den oluşmaktadır. 3 Cd'den oluşan programların ilk Cd'si, sadece ilk kurulum için kullanılmaktadır. Diğer ikisi ise program talep ettikçe Cd' sürücüsüne takılmaktadır. 3.0 sürümlerinde programların kitap muhtevası çok daha genişlemiştir. (Meselâ *Mektebetü'l-Fıkh ve Usûlih*'in muhtevası –Türâs'ın iddiasına göre- sürüm 1.0'da 700 cilt iken, 1.5'uncü sürümde 900 cilde, 3.0 sürümünde ise 3250 cilde²⁷ çıkmıştır.) Ayrıca bu sürümle birlikte, ayetler süslü parantez içine alınmış, salât u selâmlar ayrı bir resim olarak eklenmiştir. Bu sürümlerde bulunan *hıdmât* butonundan, ayet, şiir ve konu başlıklarının renkleri de istenilen şekilde değiştirilebilmektedir.

Maalesef programların 3.0 sürümleri Arapça ya da İngilizce bir işletim sistemi gerektirmekte, Türkçe sistemlere (2000/Xp) normal şekilde kurulamamaktadır.²⁸ Ayrıca bu sürümdeki programlar yalnızca 800x600 çözünürlük göz önüne alınarak

²⁵ Programların üçüncü (3.0) sürümlerinden itibaren, yeni bir kutucuk çıkmaksızın, doğrudan ekrandan işaretleme yoluyla kopyalamaya izin verilmiştir.

²⁶ Meselâ sürüm 1.0'da 700 ciltten oluşan *Mektebetü'l-Fıkh ve usûlih*'in muhtevası 1.5'uncü sürümde 900 cilde çıkmıştır.

²⁷ Ancak şirketlerin bahsettiği 'cild'in, bildiğimiz ciltten farklı olduğunu; veritabanındaki belirli sayfa ya da kelimenin 'cilt' olarak hesaplandığını; dolayısıyla kullanıcının nispeten yanıltıldığını söyleyebiliriz.

²⁸ Kullanıcı gerekli dosyaları, 'Program files' klasöründe oluşturacağı programa ait klasöre atarsa, prog-ram bazen çalışabilmektedir.

hazırladığı için, daha yüksek çözünürlüklerde, program, ekranı tam olarak kaplayamamaktadır.

Şirket son olarak 2004'ün sonlarında, ayrı ayrı programlarda bulunan kitapların büyük kısmını tek programda toplayan yeni bir program çıkarmıştır. Türâs, bu program için iki ayrı seçenek sunmaktadır. Şahsî kullanım için düşünülen programın adı *el-Mektebetü'l-İslâmiyyetü'l-Kübrâ*'dır ve -alanında ilk olmak üzere- 40GB'lık haricî bir harddisk (External Hdd) içinde gelmektedir. USB girişine takılan ve enerjisini de buradan alan, sigara paketi büyüklüğündeki bir harddisk içindeki bu program, istenilen bilgisayara takılarak kullanılabilir.

Aynı programın kurumlar için olan ve web tarayıcı (internet explorer) sayesinde ağ üzerinden birçok kişinin kullanımına izin veren sürümü ise *el-Câmiu'l-Kebîr* adıyla üniversite ve kurum serverlarına kurulmaktadır. Böylece üniversite, araştırma merkezi gibi kurumlar, isterlerse dahili ağa bağlı bütün bilgisayarlarını bu imkândan faydalandırabilmektedirler.²⁹

D. CRCIS GRUBU³⁰ (ŞİÂ KAYNAKLARI)

Merkez, 1988 yılında, İran'ın Kum şehrinde *Merkezü'l-Buhûsi'l-Kumbyûriyye li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye (CRCIS - Computer Research Center of Islamic Sciences)* adıyla kurulmuştur. Kaliteli programcılığıyla dikkat çeken merkez, ihtiyaç duyulan kelime, konu, ricâl ve diğer indekslerin oluşturulmasında bilgisayar imkânlarından faydalanmak amacıyla temel Şii kaynaklarını bilgisayar ortamına aktarmaktadır. Sitesinde yer alan bilgilere göre programcılık ve bilgi girişi bölümlerinde 95 kişilik sürekli personel yanında, 57 dizgici de part-time çalışmaktadır.

Merkeze ait programların mantığı birbirine yakın olması sebebiyle, birini kavrayan kullanıcı, diğerlerini de kullanmakta zorluk çekmeyecektir. Bu yüzden biz sadece en geniş programı kısmen tanıtmakla yetineceğiz. Programların tamamında cilt/sayfa gösterme özelliği ve ilgili kitap hakkında bibliyografik bilgiler (bitâka) bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla şirketin programlarının her biri, tek Cd halinde piyasaya sürülmüştür.

1. NÛR 2: CÂMÎ'U'L-EHÂDÎS (جامع الأحاديث)

Merkeze ait programlardan en kapsamlısı olan bu programda, 90 ayrı müellife ait 442 ciltten oluşan toplam 187 kitap bulunmaktadır. Metinlerin tamamının harekeli olduğu programda, kaynakların künyeleri ve yazarların biyografileri de ayrıntılı şekilde yer almaktadır.

el-Âyât kısmında, Kur'ân-ı Kerîm ayetleri, istenilen kök veya müştaklarına göre listelenebilmekte ve bir ayetin hangi kitaplarda geçtiği, anında görülebilmektedir. (Buna, M. Fuâd Abdülbâkî'nin *el-Mu'cemü'l-Müfehres*'inin bilgisayar ortamındaki hali de denebilir.)

Kâmûs kısmında, *Lisânü'l-Arab*, *Kitâbü'l-Ayn* ve *Mecmau'l-Bahreyn* sözlükleri bulunmaktadır. Bu sözlüklerde açıklanan kelimeler de yine *el-Mu'cemü'l-Müfehres* usulüne göre ve bu üç kitabı kapsayacak şekilde kök ve müştaklarına göre listelenmiş-

²⁹ Ayrıntılı bilgi için <http://aljamea.turath.com> adresine bakılabilir.

³⁰ www.noorsoft.org

tir,³¹ dolayısıyla bir kelimenin anlamına ulaşmak oldukça kolay hale gelmiştir. Adı geçen sözlükler çoğu programda bulunmakla beraber, bilgisayar ortamındaki en kullanışlı sözlüğün bu olduğu söylenebilir. Programın bu sözlük kısmı, müstakil bir program olarak da *Kâmûsü'n-Nûr* adıyla mevcuttur.

Ayet, sened, şiir gibi unsurların farklı renkte gösterildiği programda, gelişmiş arama özellikleri vardır. Aramalar ayet, sened, rivayet ve şiir gibi alanlarla sınırlandırılabilir gibi; aramayı belirli kitap, cilt, yazar ve dönemlerle de sınırlandırmak mümkündür.

Programdaki bir metnin doğrudan Word'e kopyalanmasında problem çıkmaktadır. Kullanıcı, kopyalamak istediği metni önce programdaki *müfekkera* adlı basit kelime işlemciye nakledip oradan disket şeklindeki kayıt butonuna tıklamalı, gelen ekrandan 'word 7' biçimini seçip istediği yere bir isimle kaydetmeli, sonra da 'txt' uzantısına sahip olacak bu dosyayı word ile açmalıdır.

2. KURUMUN DİĞER PROGRAMLARI

Merkeze ait diğer programların bir kısmı yukarıdaki gibi kitapların tam metinlerini içerirken, bir kısmı ise sadece kelime ve konu indekslerini içermektedir.

a. Kitapların tam metnini ihtiva eden programlar:

- *Nûru'l-Envâr 2.0*: Harf'e ait *Holy Quran* benzeri bir Kur'ân programıdır.

- *Mektebetü Usûlü'l-Fıkh*: 51 müellife ait Usûlü'l-Fıkhla ilgili 75 kitap (toplam 176 cilt) içerir.

- *Dirayetü'n-Nûr*: Ricâl ilmiyle ilgili 38 ricâl kitabı, hadis ricâl sözlüğü ve senedlerinin tamamı değerlendirilmiş 55 cilt hadis kitabına sahip ilk Şii ricâl programıdır.

- *Kâmûsü'n-Nûr*: *Lisânü'l-Arab*, *Kitâbü'l-Ayn* ve *Mecmau'l-Bahreyn* sözlüklerinde müştak veya köklere göre kelime bulmaya imkân tanıyan, yukarıda tanıtılan *Câmi'u'l-Ehâdis* programında da tümleşik olarak bulunan bir programdır.

- *Menhecü'n-Nûr*: Hz. Ali'nin konuşma ve hutbelerini içerir.

b. Kelime ve/veya konu indekslerini içeren programlar:

- *el-İrfân 1.0*: *Fütûhât-ı Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-hikem* gibi tasavvuf/İslâm felsefesi alanındaki 6 kitabın kelime indekslerini içerir.

- *Nûru'l-Fikâha 2.0*: Fıkha ve usûlü fıkha dair olan *el-Urvetü'l-Vuskâ*, *el-Mekâsibü'l-Muharrame*, *Şerhu'l-Lüm'âti'd-Dımaşkiyye*, *Ferâidü'l-Usûl*, *Kıfayetü'l-Usûl* kitaplarının kelime ve konu indekslerini, *Mevsûatü Silsileti'l-Yenâbü'l-Fıkhıyye*'nin³² ise kelime indeksini içerir.

- *Nûru's-Sîre*: *el-Ahbâru't-tıvâl*'ın ve Taberî, Halife b. Hayyât, Ya'kûbî'nin *Târîh*'lerinin kelime indekslerinin yanı sıra 220 tarihî harita ve resim içerir.

- *et-Terâcim ve'l-Bibliyuğrafyâ*: Biyografik ve bibliyografik kaynaklar olan ve toplam 46 ciltten oluşan *ez-Zerîa' ilâ Tasânîfi's-Şî'a*, *A'yânü's-Şî'a*, *Müstedrekâtü A'yânü's-Şî'a*, *Emelü'l-Âmil*, *Me'âlimü'l-Ulemâ* kitaplarının kelime indeksini içerir.

- *Nûru'l-hikme*: Felsefe, mantık ve kelâm alanındaki çok sayıda kitabın kelime ve konu indeksini içerir.

³¹ Kökler konusunda üç sözlüğün ihtilâfî durumda nasıl bir yöntem izlendiğine dair açıklamalar programın yardım kısmında mevcuttur.

³² 3 ile 9. hicri yüzyıllar arasındaki 21 fakihin toplam 40 ciltlik eserlerini içerir.

Programlarda, diğer üreticilerin çoğunun aksine, hem program oluşturulurken takip edilen usul hakkında, hem de programın kullanımıyla ilgili ayrıntılı açıklamalar bulunmaktadır. Ayrıca diğer program üreticilerden farklı olarak, programların 'tanıtım gösterileri' veya 'kısıtlı sürüm'leri merkezin internet sitesinden indirilebilmektedir.³³

F. RESEARCH & DEVELOPMENT INTERNATIONAL³⁴

1993'ten itibaren Mısır'da faaliyet gösteren ve daha çok Arapça alanında ihtiyaç duyulan programlar ve teknolojiler üretmeyi hedefleyen Research & Development International (RDI) şirketinin İslâmî ilimler alandaki en önemli ürünü, *İ'râbü'l-Kur'ân* (اعراب القرآن) adlı programdır.

Program ana sayfasındaki *İ'râbü'l-Kur'ân* bölümünden, bütün Kur'ân'ın i'râbına en râcih olan görüşe göre ulaşılabilir. *Ahkâmü't-tilâve* bölümünde tecvid ile ilgili ayrıntılı bilgiler içeren programda, istenilen ayetler seçilerek *Esbâbü'n-nüzûl* bölümünden Süyûtî'nin aynı isimli eserine; *Meâni'l-Kelimât* bölümünden ise Haseneyn Muhammed Mahlûf'un *Kelimâtü'l-Kur'ân*'ına kolayca bakılabilmektedir.

Minşâvî ve Abdüssamed'in tam hatimlerine sahip programın *Tefsîru's-Şa'râvî* bölümünde, Şa'râvî'nin kendi sesinden 100 kadar ayetin tefsiri dinlenebilmektedir. Üç ayrı arama özelliğine sahip olan *İ'râbü'l-Kur'ân* programı, kelimeye, konuya veya irab durumuna göre ayetleri arama/listeleme imkânı vermektedir. Son arama özelliği, Arapça öğretenlere Kur'ân'dan örnek verebilmeleri için önemli bir fırsattır. Yine Kur'ân'ı nahiv yönünden incelemek isteyenler de bu özellikten faydalanabilirler.

İ'râbü'l-Kur'ân programı dışında, şirkete ait daha birçok program bulunmaktadır. Meselâ Şa'râvî'nin 1050 televizyon bölümünden oluşan *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerim* programı; M. Necîb el-Mutî'î, Yûsuf Karadâvî ve Hasan Eyyûb'un 4000 kadar soruya verdikleri fetvalarını kendi seslerinden dinleme imkânı veren *Mevsûatü'l-Fetâvâ* programı (2 CD); Yûsuf Karadâvî'nin Fıkhü'z-zekât dahil 17 kitabının metninin yanı sıra, ana ve alt başlıklara göre tasnif edilmiş kendi sesinden (toplam 110 saatlik) fetvalarını içeren el-Fıkh ve usûlüh (1 CD) gibi 30'un üzerinde program... Bu programların metinden ziyade, daha çok sesli görüntülü malzeme ağırlıklı oldukları ve daha az zahmetle/masrafla ortaya çıktıkları dikkat çekmektedir.³⁵

G. UFUK³⁶

Şirket, daha önce Sakhr'ın *İslâm Kültür Merkezi* müdürlüğünü de yapmış olan Mühendis Mahmûd el-Merâkibî tarafından 2003 yılında kurulmuştur. Harf'e ait yukarıda zikredilen programların çoğu, bu şahsın müdürlüğü dönemine aittir.

Şirketin şu anda tek programı, tamamen hadislerle ilgili kaynaklar içeren *Cevâmiu'l-kelim* (جوامع الكلم) isimli programdır. Yeşil ağırlıklı dizaynıyla dikkat çeken

³³ Sitenin Arapça'sı için www.noorsoft.org/arb/product/product.htm ve İngilizce'si için www.noorsoft.org/eng/Products/Products.htm adreslerine girilebilir. Câmî'u'l-Ehâdis, *Kâmûsu'n-nûr* ve *Mektebetü Usûli'l-Fıkh* programlarının az sayıda kitap içeren kısıtlı sürümleri 'trial' kısmından, diğer programların tanıtım gösterileri ise 'demo' kısmından indirilebilmektedir. [08-06-2005]

³⁴ www.rdi-eg.com

³⁵ Şirkete ait programların Arapça ve İngilizce katalogu, şirketin sitesindeki *Multimedia* bölümünden Pdf biçiminde indirilebilir. [08-08-2005]

³⁶ www.offok.com

program, 341 tanesi yayınlanmamış yazma eser olan, toplam 1053 kitap ihtiva etmektedir. Programdaki yazma eserler tahkik edilerek değil, eldeki yazma nüshanın doğrudan dizilmesiyle programa eklenmiştir.

Hadislerdeki bilinmeyen kelimelerin *Lisânü'l-Arab*'a bağlandığı programda, 100 tane kitaptaki bütün râvîlerin öğrenci ve hocaları tespit edilmiş, her râvî hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir. Bu yüz kitaptaki hadislerin senedi, Harf'in hadis programına benzer biçimde, şema halinde gösterilebilmektedir.³⁷

Programda kelime ve râvî araması bulunmaktadır. Arama sonuçları alfabetik olarak, musanniflerin vefatına göre ya da kaynak türüne göre sıralanabilmektedir. Kelime aramaları –kullanıcıların iddia ettiğine göre- sadece merfû hadisleri kapsamaktadır, dolayısıyla sahabe ve tâbiînin sözlerinde arama yapılamamaktadır.

Herhangi bir râvîye tıklanarak, râvînin rivayet ettiği hadislerin tamamı ya da belirli bir hocası ya da öğrencisinden gelen rivayetler listelenebilmektedir.³⁸

H. MÜESSESETÜ ABDÜLLATİF Lİ'L-MA'LUMÂT³⁹

1990 yılında ticarî amaçla kurulan şirket, 1996'da programcılık alanına girmiş ve ilk olarak 1998'de *Mevsûatü Tâlibi'l-ilm* adlı programı çıkarmıştır.

Şirketin önemli programları daha çok 2000 yılında piyasaya çıkmış ancak özellikle de Türkiye'de pek yaygınlaşmamıştır. Tefsir, hadis, akîde, fıkıh, rekâik, siyer ve terâcim gibi alanlarda programları bulunan şirketin sitesinde programlar hakkında -isimleri dışında- hemen hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Biz de bu programların kendisine ulaşamadığımız için, ancak ulaşabildiğimiz bilgileri aktarmakla yetineceğiz.

Şirketin programlarında, ayetlerle tefsirler arasında bağlantı kurulmuş, senedlerdeki râvîler terâcim kitaplarıyla bağlanmış, sened zincirinin elektronik olarak çizilmesi imkânı tanınmıştır. Programlarda ayrıntılı arama, farklı metinleri farklı renkte gösterebilme, yardımcı sözlüklerin bulunması gibi özellikler de bulunmaktadır.

el-Mevsûatü'l-mâsiyye li'l-hadîsi'n-nebeviyyi ve ulûmih'te 300 cilt kadar kitap bulunmaktadır. Bu programla şirketin diğer programlarındaki ayet ve hadisler '*et-tahrîcu'l-âli*' özelliği sayesinde tahrîc edilebiliyor. Şirket, İslâmî programcılık alanında ilk defa 2000 yılında '*et-tahrîcu'l-âli*' özelliğini kullanmaya başlamıştır. Bu özellik sayesinde hadisler %95 doğrulukta tahrîc edilebilmektedir. Tahrîcin kapsamını ve lâfız uyumu aranıp aranmayacağını kullanıcı belirlemektedir.⁴⁰

2001 yılında piyasaya sürülen *Tuhfetü'l-bâhis li ameli'l-havâşî ve't-tahkîkât* adlı program da *el-Mevsûatü'l-mâsiyye*'ye dayanır. Kullanıcıya araştırmayı kolayca yazmasına ve hadisleri tahrîc ederek dipnota istenilen şekilde koymaya yardımcı olur. Kullanıcı kelime işlemciye yazdığı araştırmasında ayetleri ve hadisleri belirli bir parantez içine alır ve sonra programa bir emir vererek, programın istenilen biçimde bunların kaynaklarını dipnotta vermesini sağlar.⁴¹

³⁷ <http://www.offok.com/offuk/4.htm> [15-07-2005]

³⁸ <http://www.offok.com/offuk/6.htm> [15-07-2005]

³⁹ www.afi-soft.com

⁴⁰ er-Reyyes, İbrâhim b. Hammâd, "*et-Takniyetü'l-hadîse fî hidmeti's-sünne ve's-sîrati'n-nebeviyye beyne'l-vâkı' ve'l-me'mûl*", s.22. (Medine'de 5-7 Mayıs 2004 tarihlerinde düzenlenen Nedvetü'l-inâye bi's-sünne ve's-sîrati'n-nebeviyye'nin 12. oturumunda sunulmuş tebliğdir. Yeterli olmamakla beraber, alanında en geniş çalışmadır.)

⁴¹ er-Reyyes, "*et-Takniyetü'l-hadîse fî hidmeti's-sunne...*", s. 23-24

I. MUHADDİS PROJESİ⁴²

Şam'daki Dâru'l-hadîsi'l-Eşrafiyye'nin eski öğrencilerinden bazılarının Amerika'da tasarlayıp hazırladığı bu proje on beş sene kadar öncesine dayanmaktadır. İslâm kültürüne ait metinleri sadaka-i cariyeye olarak elektronik ortama aktarmayı ve kopya yazılım kullanımına ücretsiz bir alternatif sunmayı hedefleyen projenin merkezinde *Muhaddith* programı bulunmaktadır. Programdaki kitaplar temel İslâmî ilimlerin tamamını kapsayacak şekilde düşünülerek dokuz ana başlıkta toplanmıştır.⁴³

Muhaddith programıyla beraber, istenilen kitaplar ve arama indeksleri projenin internet sitesinden ücretsiz indirilerek ya da cüzî bir ücretle Cd halinde temin edilerek yüklenebilmektedir.⁴⁴ Kitapların arama indeksi dosyaları, hızlı taramayı sağlamaktadır. Bir kitabın arama indeks dosyası yüklenmese bile, program -uzun sürse de- kendisi arama indeksini tekrar üretebilmektedir. Ayrıca yavaş olmasına razı olunursa, indeksiz arama yapmak da mümkündür.

Programda anlamı bilinmeyen bir kelimeye çift tıklanması halinde, otomatik olarak yüklü olan sözlüklerde arama yapılmakta ve sonuç karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca programa txt formatında uygun şekilde biçimlendireceğimiz yeni kitaplar ekleyip programı genişletmek ve bu kitaplarda da arama yapmak mümkündür.

J. EL-MECLİSÜ'L-A'LÂ VE EL-MEKNEZÜ'L-İSLÂMÎ⁴⁵

Mısır Evkâf nezâretine bağlı olan *el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmîyye*'ye ait web sitesinden birkaç yıldır ücretsiz olarak bazı programlar indirilebilmektedir. Maalesef programların hangi çerçevede hazırlandığı hakkında açıklama bulunmamaktadır ancak bu programların ilk sürümleri, vaktiyle *Merkezü Hıdmeti's-Sünne*'nin proje haklarını Ezher Üniversitesi'ne devrettiği hadis çalışmasıyla ilgili olabilir.

Nitekim, önce yalnızca *Buhârî*'yi içeren bir program çıkmış (Haziran 1999), kısa süre sonra buna *Müslim* eklenmiş (Ağustos 1999), daha sonra da *Muvatta'* eklenmiştir (Mart 2000).

Nisan 2001'de İbn Hacer'in *Buhârî* şerhi (*Fethu'l-bârî*), Muhammed Fuâd Abdül-bâkî'ye ait *Müslim* şerhi ve Leknevi'ye ait *Muvattâ'* şerhini ihtiva eden yeni bir program çıkarılmıştır. Ancak bu programda sadece arama yapılabilen, istenen kitâb ve bâba gidilememektedir.

Ocak 2003'te çıkan programda *Kütüb-i tis'a'*ya ek olarak Dârekutnî, Beyhakî ve Humeydî'nin *Müsnedleri* bulunmaktaydı. Daha sonra bu son program siteden kaldırılmış ve yerine *'Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf mine'l-meknezi'l-İslâmî'* adıyla yeni bir program konulmuştur. Bu son programın -ve muhtemelen öncekilerin- kaynağı, *Cem'iyetü'l-meknezi'l-İslâmî*'nin 'Sünnet projesi'⁴⁶ ve bu proje çerçevesinde çıkan tek

⁴² www.muhammadith.org

⁴³ Bu başlıklar şunlardır: Kur'ân, tefsir, hadis, âsâr, fıkıh, akide, mustalah, tezkiye, meâcim, usûl ve merâciî.

⁴⁴ Kitapların az bir kısmı projenin internetteki sitesinde bulunmamakta, sadece adı geçen Cd'de bulunmaktadır. Bu yolla az da olsa projeye maddî destek sağlanmak istendiği anlaşılmaktadır.

⁴⁵ el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmîyye: www.alazhr.org veya www.islamic-council.org

⁴⁶ 1989 yılında Liechtenstein'da kurulan, Kâhire'de de şubesi bulunan *Cem'iyetü'l-Meknezi'l-İslâmî*, 'Sünnet projesi' (Meşrû'u's-sünne) çerçevesinde temel hadis kitaplarının tahkik ederek yeniden yayınlanması işine başlamıştır. İçeriğe olduğu kadar baskı kalitesine ve yazı tipi güzelliğine de önem veren proje kapsamında, şu ana kadar 2'si indeks olmak üzere 19 ciltlik *Kütüb-i site* ve *Muvatta* yayınlanmıştır. 15 cildi daha kapsayacağı tahmin edilen bu önemli proje hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: www.ihsanetwork.org

Cd'lik *'Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf'* adlı programdır. Bu program, şu ana kadar basılan kitapları satın alanlara hediye olarak verilmiş, ayrıca müstakil olarak da satılmıştır. Sitedeki programda ise Beyhaki'nin *Sünen*'i dışındaki yukarıda zikredilen diğer 11 kitap bulunmaktadır, dolayısıyla -kaynağı aynı olsa da- Meknez'in adı geçen programından daha geniş durumdadır.

Her iki programda da, *Bahs fi'n-nass* mөнüsünde, üç ayrı arama türü/seçeneği kullanılabilir. Arama yapılırken *'Kelime ev ekser'* işaretlenmesi durumunda, arama kutucuğuna yazılacak kelimelerden herhangi birinin -kısmen de olsa- bir kelimeyle örtüşmesi durumunda bu kelimeyi bulacaktır. *'Küllü'l-kelimât'*ın işaretlenmesi durumunda, arama kutucuğuna yazılan her bir kelimenin sırası gözetilmeden -kısmen de olsa- metinde bulunması durumunda, sonuç listelenir. Meselâ *سمع الله* ve *سمع* yazarak aratılması durumunda, birçok sonuç yanı sıra, içinde *سمع الله* ve *سمع* kelimelerinin bir şekilde geçtiği bir hadisi de bulacaktır. *'Mutâbık'* seçeneğinde ise hem sıra hem de lâfzın aynen uyumu önemlidir. En ufak bir eklemeye hadis bulunamayacaktır.

Yine ayrıntılı fihristler sayesinde -kelime aramasının dışında da- birçok arama/listeleme seçeneği mevcuttur. Programın yardımında ayrıntılı incelendiği için, biz bu indekslerden sadece bir kısmını zikrederim. Meselâ hadislerde ayet, selâsil ve şeceratü'l-isnâd (sened incelemeleri), sünâiyât (râvînin hoca veya öğrencileri), kudsi hadisler, meşhur hadisler, şiiir, yer isimleri, a'lâmü'l-metn (metinde geçen özel isimler), *Tuhfetü'l-eşrâf*⁴⁷, *cerh-ta'dîl* gibi daha birçok alanda arama yapmak mümkündür. Bu aramaların çoğunda, arama metninin yazılacağı kutucuğun boş bırakılarak arama düğmesine basılması durumunda, muhtemel unsurların tamamı ekrana liste halinde gelmekte, kullanıcı istediğini seçmektedir. Meselâ 'şiiir' aramasına girip boş aratılması durumunda, programdaki hadis kitaplarında toplam 386 beytin/şiiirin geçtiği görülecek, istenen biri seçilerek ilgili hadise ulaşılabilecektir. Programın önemli bir özelliği de, *Milef* mөнüsünden *hıfz*'a girerek istenilen bâb ya da 'kitâb'ların tamamının bir kerede dosya olarak kaydedilebilmesidir. Bu özellik, çok sayıda hadisi başka bir yere kopyalamak isteyen kullanıcıya büyük kolaylık sağlayacaktır.

Sitede bulunan diğer bazı programlar ise şunlardır:

Mısır'daki Fetva Dairesi'nin 100 yıllık fetvalarını ve Ezher'deki Fetva Komisyonu'nun fetvalarını içeren *Fetâvâ dâru'l-iftâ fi mieti âmm ve lecnetü'l-fetâvâ bi'l-Ezher* adlı program; İslâmî kavramları alfabetik olarak açıklayan ansiklopedik nitelikteki *Mevsûatü'l-mefâhîmi'l-İslâmiyye* programı; Kur'ân'la ilgili birçok konuyu işleyen *Mevsûatü'l-Kur'âni'l-Kerîm* programı ve Kur'ân-ı Kerîm'in bir çok dile çevirisini içeren daha bir çok program siteden⁴⁸ ücretsiz olarak indirilebilmektedir.

K. DİĞER ÇALIŞMALAR

Yukarıda kurumsal olarak tasnif edilen çalışmaların dışında daha birçok müstakil program da ortaya çıkmıştır. Bunlara da kısaca değinmeye çalışalım:

1. Birleşik Arap Emirliklerinde faaliyet gösteren el-Mücemma'u's-sekâfi'nin⁴⁹

⁴⁷ *Tuhfetü'l-eşrâf bi ma'rifeti'l-etrâf*: el-Mizzî'nin (v. 741/1340) *Kütüb-i sitte*'yi kapsayan, 19595 hadis ihtiva eden etraf kitabıdır. (Çakan, İsmail Lütüfî, *Hadis Edebiyatı*, s. 214)

⁴⁸ Programları download adresi: www.islamic-council.org/download.htm

⁴⁹ www.cultural.org.ae

hazırlattığı *el-Mevsûatü's-ş-riyye* (الموسوعة الشرعية) (son sürüm 3,0) şiir alanında ciddi bir boşluğu doldurmaktadır.⁵⁰ Program, ilk aşama olarak cahiliye döneminden başlayarak, 1953 tarihinden önce ölmüş bütün şairlerin bütün şiirlerini bir araya getirmeyi hedeflemektedir. 1997 yılında başlayan projenin ilk sürümü 1998'de, ikinci sürümü ise 2001 yılında çıkmıştır. Son sürüm olan üçüncü sürüm, 2300 şaire ait 2,5 milyona yakın beytin yanı sıra, 10 tanesi sözlük olmak üzere, edebiyatla ilgili 265 kitabı da ihtiva etmektedir. Aruz vezinleri hakkında özet bilgiler içeren programda, şiirler içinde ayrıntılı arama yapılabilmekte, bazı şiirler 'istimâ' bölümünden sesli olarak dinlenebilmektedir.

2. *el-'Arabiyye li takniyeti'l-ma'lûmât* adlı şirket⁵¹, *İtkânü'l-hırfe bi ikmâli't-tuhfe* adlı tek Cd'lik bir program çıkarmıştır. Programda, Mizzi'nin *Tuhfetu'l-Esrâfı*, İbn Hacer'in *en-Nüketü'z-zırâfı* ve *Kütüb-i tis'a* olmak üzere toplam 55 ciltlik eser ve ayrıntılı listeleme özellikleri bulunmaktadır. Şirketin diğer bir ürünü de, İslâm Konferansı Örgütü'nün yayınladığı *Mecelletü Mecma'i'l-fıkhi'l-İslâmî*'nin baştan 13. sayısına kadar yayınlanmış olan sayıları ve toplam 561 makaleyi içeren bir Cd'dir. Her iki Cd'nin deneme sürümü, kayıt yaptıran kurum/şahıslara tanıtım amaçlı olarak verilmektedir.

3. Vehbe ez-Zuhaylî'nin Türkçe'ye de çevrilen '*el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletühü'* isimli eseri temel alınarak, yine aynı isimle bir Cd' hazırlanmıştır. Adı geçen kitabın tam metninin yanı sıra, 96 ana başlık ve 43663 alt başlıktan oluşan konu fihristine sahip Cd'de, eserde geçen ahkâm ayetleri ve ahkâm hadislerinin fihristi de mevcuttur. Merkezi Cidde'de bulunan *Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî*'nin kararlarını da içeren Cd, tanıtımında verilen bilgilere göre, gelişmiş arama özelliğine sahiptir.⁵²

4. İbnü'l-Esîr'e (v. 606/1209) ait *Câmi'u'l-'Usûl fî ehâdisi'r-rasûl* adlı eser,⁵³ program haline getirilerek, yine aynı isimle tek Cd halinde piyasaya sürülmüştür. Programda 10.000 kadar hadis,⁵⁴ hadislerin tahrîci, şahısların terâcimi bulunmaktadır. Kelime, cümle, etrâf ve hadis numarasına göre arama/listeleme yapmak mümkündür. Programın tanıtımında '*sened araması*'ndan bahsedilmektedir ancak kitapta sadece sahâbî râvînin bulunduğu göz önüne alınırsa, program için sened yönünden bir değişiklik yapıldığı ihtimali gündeme gelmektedir.⁵⁵

5. Yukarıda zikredilenlerin dışında ufak çaplı birçok program bulunmaktadır. Meselâ şu programlar da burada anılabilir: *Merkezü nûri'l-İslâm*'ın hazırladığı, *Câmiu's-*

⁵⁰ Programın ayrıntılı bir tanıtımı için bkz. Abdullah, Cihad, "*el-Mevsûatü's-ş-riyye*", Pc Magazine (Arabic), <http://www.pcmag-arabic.com/reviews/review.php?id=EpZFuyyVuktZHBWkug> [2.06.2005] (Makaleyi okumak için önce siteye ücretsiz üye olmak gerekmektedir.)

⁵¹ Şirketin web sitesi: www.arabia-it.com

⁵² Cd'ye ait müstakil bir site bulunmamaktadır. Cd'yi satın almak için www.furat.com adresi kullanılabilir. [14.05.2005]

⁵³ Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, s. 121-124.

⁵⁴ Tanıtımında 15.000 hadisten bahsedilmektedir. Matbu kitaptaki hadis sayısı göz önüne alındığında bu pek mümkün görünmemektedir. Krş. Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, s. 124.

⁵⁵ Cd'ye ait müstakil bir site bulunmamaktadır. Cd hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. www.furat.com/book_details.cgi?bookid=5280 [29-05-2005]

sağır'i, onun şerhi *Feyzu'l-kadîr'i* ve Elbânî'nin tahrîclerini içeren ücretsiz bir program olan *el-Mevsûatü'l-hadîsiyyetü'l-musağğara* programı; Elbânî'nin bütün kitaplarını içeren ancak Türkçe Windows Xp'de çalışmayan *el-Cenâ'd-dâni min devhati'l-Elbâni* ile *Bernâmecu Mektebetü'l-Elbâni* programları; 150 kadar kitap içeren *Bernâmecu'l-Mektebetü'l-Kübrâ...*

L. ŞAHSÎ GAYRETLER

Yukarıda zikredilen şirket ve kuruluşların yanı sıra, şahsî gayretler sonucunda ortaya çıkmış, ticarî yönü olmayan birçok program vardır. Bu tür çalışmalar, kaynak olarak internette yaygınlaşmaya başlayan metinleri kullanmış ya da mevcut ticarî Cd'lerin veri tabanlarını kırarak birçok Cd'den aldıkları metinleri yeniden düzenlemişler, hatta bazen daha iyi programlar ortaya koymuşlardır. Bunların en önemlisi olan *el-Mektebetü's-şâmile*'yi⁵⁶ burada kısaca tanıtmak istiyoruz:

Farklı Cd'lerde ayrı ayrı aramalar yapmaktan sıkılan Nâfi takma adlı Mısırlı bir öğrencinin, Tûrâs'ın programlarındaki kitapların yanı sıra, başka kaynakları da bir araya getirerek 2 yıl kadar önce oluşturduğu ve çok sınırlı bir çevreye hediye ettiği program, bir şahsın *Mültekâ ehli'l-hadîs* sitesine⁵⁷ bu Cd'yi göndermesiyle oldukça yaygınlaşmıştır. Ancak daha sonra Tûrâs yetkililerinin şiddetli itirazı üzerine program web sitesinden kaldırılmıştır. Şu anda Cd'nin dağıtımı elden veya internetteki farklı sitelerden sürmektedir.

Program büyük oranda Tûrâs'ın veri tabanlarını içermekle birlikte, doğrusu programcılık ve kullanışlılık açısından Tûrâs'ın programlarını geride bırakmıştır. Ancak programı Tûrâs'ın Cd'lerinin 'yeni elbise giymiş hali' olarak görmek de haksızlık olacaktır. Programda, Tûrâs'ın hiçbir Cd'sinde bulunmayan birçok kitap ve eklemeler söz konusudur. Özellikle birçok program üreticisi, telif haklarını ihlâl etmeme düşüncesiyle kitapların dipnotlarını programlarına almamalarına rağmen, bu programda birçok eserin dipnotlarının bulunması önemli bir yeniliktir. Meselâ el-Boğa ta'likli Buhârî metni, M. Fuat Abdülbâki'nin ta'liklerini içeren Müslim ve İbn Mâce metinleri, Ali Şîrî ve diğer muhakkiklerin haşiyelerini içeren İbn Asâkir'in (v. 571) *Târîhu Medîneti Dımaşk'ı*, el-Yâzicî'nin haşiyelerini içeren *Lisânü'l-Arab* ve daha birçok dipnot eklemeleri, programcının emeğinin mahsulüdür.

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki her hadisin sonuna Şuayb Arnaûd'un; İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'indeki hadislerin sonlarına ise Elbânî'nin ve Â'zamî'nin hadis hakkındaki hükümleri, programcı tarafından girilmiştir. Ayrıca başka hadis kitaplarına da, Elbânî, Şuayb Arnaûd ve Hüseyin Selîm Esed gibi hadisçilerin hükümleri eklenmiştir.

Programda '*Mukârane tefsîri âye*' butonuna basılarak ve gelen listeden istenen sûre-ayet seçilerek, bu ayetlerin açıklaması 15 tefsirden anında okunabilmektedir. Ayrıca '*terceme*' butonundan ayrıntılı râvî araması yapılabilmektedir. İstenilen bir kitap açıldıktan sonra programdaki 'W' şeklindeki butona tıklanarak ise, istenen kitabın tamamı Word belgesi (daha doğrusu: Zengin metin belgesi - rtf) olarak

⁵⁶ Program daha çok *el-Mevsûatü's-şâmile* adıyla tanınmıştır ancak doğrusu yukarıda geçtiği şekliyledir.

⁵⁷ www.ahlalheeth.com

kaydedilebilmektedir.

Program'a Tûrâs'a ait *el-Mevsûatü'z-zehebiyye* 2,0'da bulunan *et-tahrîcu'l-'âli* özelliği aynen alınmıştır. Ancak bu özellik programdaki bütün kitapları kapsamamaktadır. Ancak 'hadis numarası' ilgili kutucukta görünen kitaplarda, istenen bir hadise girilip *et-tahrîcu'l-'âli* butonuna basılması durumunda otomatik tahrîc işlemi gerçekleşecektir. Bu tahrîc işleminin teknik arka plânı hakkında bir açıklama bulunmamaktadır ancak programın tahrîc işleminde benzer lâfızlı hadisleri de tespit edebildiğini söyleyebiliriz.

Adı geçen programcı, şu anda Tûrâs'a dayanmayan ve bir önceki gibi tamamen ücretsiz olacak yeni bir program üzerine çalışmaktadır.

II. PROBLEMLER, HATALAR, EKSİKLER

Elektronik metinler, -her yeni teknolojiye olduğu gibi- kolaylıklar sağlaması yanı sıra, yeni problemler ve sıkıntılar da getirmektedir. Bunlar sadece üretici şirket ya da kurumlardan değil; zaman zaman kullanıcıdan ya da başka unsurlardan da kaynaklanabilmektedir. Kullanıcıların bu alanda sık rastlanan hata, eksik ve sıkıntıları genel hatlarıyla bilmeleri, onların benzer durumlarla karşılaşmaları halinde çözümde kolaylık sağlayacak; yine programlar sebebiyle hataya düşülmesi büyük oranda engellenecektir.

İslâmî alandaki programlar içinde en kalitelilerinin, ilmî denetimden geçen, profesyonel programcılarca yazılmış, finansman sıkıntısı çözülerek ticarî kaygıları büyük oranda ortadan kaldırılmış programlar olduğunu görüyoruz.⁵⁸ Sıkıntıların çoğu ise, ticarî programcılık alanında yoğunlaşmaktadır. Bunun belki de en önemli sebebi, programların çoğunun, alanında uzman ilim adamlarının denetiminden geçmeden, ilgili şahısların tavsiyelerine kulak vermeden oluşturulmasıdır. Ticarî programcılıkta diğer bir problem, finansman sıkıntısı sebebiyle ya da kârı yükseltmek gibi gayelerle programların altyapı tasarımına yeterli bütçenin/paranın ayrılmamasıdır. Halbuki bilgisayarın imkânlarından yeterince istifade edilebilmesi için, girilen metinlerin düzgünlüğü kadar, profesyonel olarak hazırlanmış bir program altyapısı da büyük önem taşımaktadır. Ticarî programcılığın getirdiği diğer bir problem de pazardan pay kapmak, yapılan yatırımların karşılığını bir an önce almak gibi ticarî kaygılar ve karşılıklı rekabet sebebiyle, programların yeterince olgunlaşmadan piyasaya sürülmesidir.

Şimdi bu sıkıntıları ve pratiğe yansımalarını üretici ve kullanıcı yönleriyle ele alalım:

A. ÜRETİCİ KURUM/ŞİRKET KAYNAKLI PROBLEM, HATA VE EKSİKLİKLER

1. PROGRAMCILIKTAN KAYNAKLANAN EKSİKLER

Yukarıda da zikredildiği üzere, maalesef program altyapısı genelde profesyonel-

⁵⁸ Bunun en güzel örnekleri, yukarıda bilgi verdiğimiz Harf'in *Câmiu'l-Fıkhi'l-İslâmî'si* ve CRCİS'in programlarıdır.

lerce yapılmamaktadır. Bu da farklı boyutlarda sıkıntılara sebep olmaktadır.

- Program üreticilerinden bir kısmı, metinlerin bilgisayara girilmesinin ve basit bir arama özelliğinin konulmasının kullanıcı için yeterli olduğunu düşünüyor. Bu tür bir yaklaşım, bilgisayarın yalnızca veri saklama ve bu veri içinde arama yapma özelliğiyle yetinmektedir. Halbuki bu durumda diğer imkânlar, meselâ her türlü indeksleme, metinlerle şerhler arasında bağlantı kurma gibi çok sayıdaki imkân kullanılmamış olmaktadır. Harf'in programları bu imkânları yeterince kullanan en güzel örnekleri vermiştir.

- Programlar hazırlanırken -bazı şirketlerinkiler hariç- genellikle global düşünülmemiş, Arapça olmayan işletim sistemleri genelde göz ardı edilmiştir. Programların birçoğu artık Windows 2000 ve XP'nin Arapça desteği⁵⁹ sayesinde çalışabilse de; bazı programlar çalışmak için veya bazı fonksiyonlarını kullanabilmek için İngilizce/Arapça Windows'a gereksinim duymaktadırlar. Windows dışındaki işletim sistemlerine ve Macintosh bilgisayarlara uyum ise gündeme bile gelmemektedir.

Meselâ -tanıtımda da geçtiği üzere- Türâs'ın 3.0 sürümleri İngilizce veya Arapça Windows XP'ye problemsiz kurulabildiği halde, Türkçe XP'ye kurulurken hata vermekte ve kurulamamaktadır. Aynı hata -Türâs'ın son ürünü olmasına rağmen- *el-Mektebetü'l-İslâmiyyetü'l-Kübrâ*'da da söz konusudur. Türk kullanıcılar bu programları ya Arapça Windows 98'de ya da Arapça/İngilizce Windows XP'de kullanmak zorunda kalacaklardır.⁶⁰

- Bazı programlar belirli ekran çözünürlüğü göz önüne alınarak hazırlandığı için, farklı çözünürlüklere ayarlanmış ekranlarda program ekrana oturmamakta, ya geniş ya da ufak kalmaktadır. Meselâ Türâs'ın üçüncü sürümleri, yalnız 800x600 çözünürlük düşünülerek hazırlandığı için, daha yüksek çözünürlüklerde ekranı kaplayamamaktadır. Halbuki ondan üç sene kadar önce çıkmış olan '1,5' sürümlerinde bile böyle bir sıkıntı yoktur. Yine Harf'in *Mevsûatü'l-Hadîsi's-Şerîfi*, 1024x768'in üzerindeki çözünürlüklerde çalıştırıldığında, arka plân resimleri düzgün oturmadığı için programın üst mөнüsü ve hadisler görüntülenememektedir. Bu gibi durumlarda program hangi çözünürlüğe ihtiyaç duyuyorsa, o çözünürlüğü kullanmak en pratik çözüm olacaktır.

- Programların bir kısmında, matbu kaynağın cilt ve sayfasını gösteren kutucuklar bulunmaktadır. Bunların cilt kutucuğu, tek ciltlik eserlerde '*cilt: 1*' şeklinde görüldüğünden, kullanıcı eserin birden fazla cilde sahip olduğu izlenimine kapılabilmektedir. Halbuki tek ciltlik eserlerde cilt hanesinin görünmesi kolaylıkla engellenebilirdi.

- Bazı programlarda arama sonuçları gösterilirken, kitap adı, cilt ve sayfa bilgileri yer almaktadır. Halbuki bazılarında bunlara ek olarak kitabın *bâb/fasıl ismi* de arama sonuçlarında yer almakta ve bu ek bilgi kullanıcının işini oldukça kolaylaştırmaktadır. Bütün programların arama sonuçları ekranında kitabın *bâb/fasıl ismi* de yer almalıdır.

- Birden fazla Cd halinde gelen programlarda, Cd'leri tak-çıkarma sıkıntısı ortaya çıkmıştır. Bu sıkıntı, '*Virtual CD*' türü programlar yardımıyla sanal Cd sürücüler oluşturularak giderilebilir.

⁵⁹ Ayrıntılı bilgi için "*Arapça Programların Türkçe Windows'larda Kullanılması*" başlığına bakınız.

⁶⁰ Kullanıcı gerekli dosyaları, 'Program files' klasöründe oluşturacağı programa ait klasöre atarsa, program bazen çalışabilmektedir.

2. KAYNAK SEÇİMİNDE VE TAKİP EDİLEN METOTTAKİ EKSİKLİKLER

Ortaya çıkan programlar milyonlarca sayfa bilgiyi kapsadığı halde, maalesef üreticilerin çoğunluğu, ne web sitelerinde ne de programın -varsa- yardım/hakkında kısmında, program hakkında ve programın ortaya çıkmasında takip edilen yöntemle ilgili yeterli bir açıklama getirmemektedir.⁶¹ "Kaynakların seçiminde nelere öncelik verilmiştir? Birden fazla baskısı bulunan kitaplarda, hangi baskı hangi kriterlere göre seçilmiştir? Telif hakları göz önüne alınarak, tahkik edenden veya yayınevinden izin alınmış mıdır? Kaynaklar elektronik ortama nasıl ve kimler tarafından aktarılmıştır? Programın ilmi sorumluluğunu ve denetimini kim veya hangi kuruluş üstlenmiştir? Aktarılan metinlerdeki hataları yok etmek için nasıl bir yöntem uygulanmış veya metinler kaç defa kontrol edilmiştir?" gibi can alıcı sorular genelde cevapsız kalmaktadır.

Bu tür metotsuzluklar, ciddi hata ve eksiklere sebep olabilir/olmaktadır:

a) Belirtilen başlık ve alt başlıkla ilgili daha öncelikli kaynak eserler atlanıp, Cd'lere ikincil eserler konulabilmektedir.

Meselâ el-Mektebetü'l-elfiyye 3,0'da 'Kütübü'l-musannefât ve'l-âsâr' başlığı altında İmam Muhammed'in *el-Câmiu's-sağîr*'i yer alırken; Süyûti'nin *el-Câmiu's-sağîr*'ine yer verilmemiş, bunun yerine şerhi olan *Feyzu'l-kadîr*'e yer verilmiş ancak programda metin ile şerh parantezlerle birbirinden ayrılmadığı için bu da çok faydalı olmamıştır. Yine aynı programda iki adet 'Delâilü'n-nübüvve' türü eser yer alırken, Beyhakî'nin aynı isimli eserine yer verilmemiştir.

b) Bazen tahkikli ve daha güvenilir baskılar değil de, daha eski ve tahkiksiz baskılar kullanılmaktadır.

Meselâ en önemli Hanefî tabakât kitaplarından olan Ebu'l-Vefâ el-Kuraşî'nin *el-Cevâhiru'l-mudiyye*'sinin tahkikli baskısı varken, Türâs'ın programlarında, çok daha önce Karaçî'de basılmış olan ve birçok hata içeren eski baskı (oradaki adıyla *Tabakâtü'l-Hanefiyye*) temel alınmış ve sonraki bütün Cd'lere de bu baskıya ait metin konulmuştur.⁶²

c) Bazı programlarda, kitaplara zaman zaman yanlış alt kategorilerde yer verilebilmektedir. Bu durumda kullanıcı, aradığı kitabın programda olmadığını zannetmektedir. Kitabın olup olmadığını anlamanın en iyi yolu, kitap isminin bir kısmını ilgili arama kutucuğuna yazarak kitap isimlerinde aramaktır.

d) Belirli bir ilim dalına tahsis edilen programlarda, bilim dalıyla ilgisi olmayan eserler –bazen de reklamda anılacak kitap/cilt sayısını artırmak için- eklenebilmektedir.

Meselâ Turâs'a ait *Mektebetü'l-akâid ve'l-milel 1,5* Cd'sine nahivle ilgili şu eser girebilmiştir: *el-İnsâf fî mesâilil-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn...*

e) Derleyicilerin metinler üzerinde belirtilmemiş bazı tasarrufları olmakta ve bu değişik boyutlarda karşımıza çıkmaktadır. Meselâ farklı salâvat ifadeleri, standart bir şekilde kısaltılmaktadır. Az da olsa başlıklarda ekleme/çıkarma veya kitabın muhtevasının sıralamasında değişiklik yapılabilir. Ayrıca bazı kitaplarda kolayca kaçılarak senedlerin atılması şeklinde değişiklikler yapılabilir. Bu konuda başka

⁶¹ Crcis, Harf ve Ufuk'ta, programa ve programın hazırlanma usulüne dair bilgiler –yetersiz de olsa- bulunmaktadır.

⁶² Tahkiksiz basılan kitapların tahkik edilerek yeniden yayınlanması hakkında bir yazı için bkz. Hüsâmüddin Affâne, "Da've ilâ tahkiki kütübi't-türâsi'l-İslâmi'l-matbûa bi dünü tahkik ilmi?" www.yasaloonak.net/articles/TAHQEEK.asp [25 Temmuz 2005]

bir örnek de ‘hata düzeltme’lerdir. Meselâ İmam Mâlik, *Muvatta*’ında ‘câriye hadisi’ni⁶³ Ömer b. el-Hakem es-Sülemî’den rivayet etmiştir ancak ulemâ bunun hatalı olduğunu, rivayetin Muâviye b. el-Hakem es-Sülemî’den geldiğini belirtmişlerdir. Harf’te senede müdahale edilmemiş, ancak programın râvî ve sened bilgileri kısımlarında –hiçbir bir not düşülmeden- Amr doğrudan Muâviye şeklinde düzeltilmiştir. *Mevsûatü’l-hadîsî’s-şerîf mine’l-Meknezi’l-İslâmî*’de (1470 no’lu hadis) ise sened bilgilerinin yer aldığı alt kutucukta hataya [... صوابه] şeklinde ayrıca işaret edilmiş, böylece kullanıcının şüpheye düşmesi engellenmiştir.

f) Programlar kadîm eserleri İslâm ümmetinin ortak mirası kabul etmiş ve yayınevlerinden veya yayında emeği geçenlerden izin almadan bunları elektronik ortama aktarmıştır. Ancak -kendilerince- telif haklarını ihlâl etmemek için, tahkik edenin çok kıymetli bilgiler içerebilen mukaddimesini ve esere koyduğu yüzlerce dipnotu elektronik ortama aktarmamışlardır. Bu tercih, elektronik metinlerde çok ciddi bir eksik doğurmuş; kullanıcı, dipnotlardaki önemli açıklamalardan, başka kaynaklara atıflardan, lâfız farklarına ve hadislerin tahrîcine dair bilgilerden mahrum bırakılmıştır. Ayrıca bazı muhakkikler metne dair tashihlerini dipnotta yapmayı tercih ettiklerinden, bu tashihler elektronik metne geçmemiştir. Halbuki dipnotlardaki bu bilgilerden mahrumiyet ciddi bir eksik doğurmakta, zaman zaman ilmî mahcubiyetlere sebep olmaktadır. Meselâ Harf’e ait *Câmiu’l-Fıkhi’l-İslâmî*’nin çıkmasına Kuveyt Vakıflar Bakanlığı katkıda bulunduğu halde ve Cassâs’ın (v. 370/980) *el-Fusûl*’u da aynı bakanlık tarafından tahkikli olarak yayınlandığı halde, muhakkikin yazdığı 39 sayfalık mukaddimeye ve neredeyse her sayfada bulunan dipnotlara programda yer verilmemiş olmasının anlamak güçtür.

3. ELEKTRONİK ORTAMA AKTARMADA ORTAYA ÇIKAN HATA VE EKSİKLİKLER

90’lı yılların sonlarına kadar, İslâmî programcılık alanında neredeyse sadece Sakhr’a bağlı *İslâm Kültür Merkezi* vardı ve programları –mutlaka hata içermekle beraber– ciddi bir emek ve dikkat mahsulü olarak piyasaya sürülüyordu. Sonraki yıllarda Harf adını alan ve bağımsız bir şirket olan bu merkez, maalesef programcılık alanında yeni bir atılım yapmamıştır ve özellikle Türâs, Arîs gibi şirketlerin programcılık alanına girmesiyle, programlardaki metinlerin doğruluğundan ziyade, programlarda bulunan kitap ve cilt sayısı ön plâna çıkmıştır. Bu ticarî yarış, inanılmaz sayıda kitabı elektronik ortama kazandırdığı gibi, çok sayıdaki hata, eksik ve problemi de yanında getirmiştir. Bu problemlere başlıklar halinde kısa kısa değinelim:

a. Yazım ve İmlâ Temelli Hatalar:

Yazma eserlerin kullanıldığı dönemlerde tashîf ve tahrîften kaçınılırdı. Matbu eserler günümüzde de aynı problemi belli oranda içermekteyse de elektronik metinlerde bu tür durumlara kesinlikle daha fazla rastlanmaktadır.

Matbu bir kitabın elektronik ortama aktarılması, genellikle kitabı basan yayınevi ve yayıncının izni/inisiyatifi dışında gelişmektedir. Program üreten şirketlerin kitabın metnini yayınevinden istemeleri en sağlam yol olduğu halde, bu pek mümkün gözükmemektedir, çünkü yayınevi, kitabın satımını engelleyeceği düşüncesiyle vermek istemeyecek; ya da verse bile karşılık olarak -programın satış fiyatına da

⁶³ *Muvatta*, “Itk”, 8.

yansıyacak- ciddi bir meblağ talep edecektir. Son durumda, metinleri elektronik ortama aktarmak için iki yol düşünülmektedir: Metni elle yeniden dizdirmek ya da tarayıcıda resim olarak taratıp *Karakter Tanıma programlarıyla (OCR)*⁶⁴ metin haline getirmek. Şirketlerin daha çok ilkini seçtiklerini söyleyebiliriz, çünkü Latin harflerinde bile %100 verimli olmayan OCR programlarının, Arapça gibi harfleri bitişen dillerdeki verimi daha düşüktür. Kaldı ki metnin tashihi, bazen baştan yazmaktan daha zor olmaktadır. Zaten elektronik metinlerde karşılaşılan birçok hata da, metnin elle dizildiğini göstermektedir (Meselâ اللّ lafzı yerine اللع kelimesiyle karşılaşılması gibi: ع ve ا harfleri standart Arapça klavyede yan yanadır).

Metinler genellikle part-time dizgiciler tarafından dizilmektedir. Kitapların çoğu aşırı denebilecek derecede uzundurlar ve esas kabul edilen matbu versiyonlarının da hatadan tamamen uzak olmadığı bilinen bir husustur. Ayrıca mümkün olduğunca çok kitap ihtiva etmek gibi ticarî kaygular, programların yeterince kontrol edilmeden, aceleyle piyasaya sürülmesine sebep olmaktadır. Bazı çalışmalarda kontrol amaçlı okumalar yapılıyorsa da, bu hatalar yine de kaçınılmaz olmaktadır.

Ufuk şirketinin kendi verdiği bilgilere göre, hazırladıkları *Cevâmi'u'l-Kelim* programı 74.399.130 kelime içermektedir. Metinlerin %99.97 doğrulukta girildiğini (yani 10.000 kelimedede üç hata) düşündüğümüzde bile, toplam 22.320 kelime hatalı yazılacaktır.⁶⁵ Özel isimlerin, özellikle de senedlerdeki râvî isimlerinin bundan epeyce pay aldığını söyleyebiliriz.

Küçük imlâ hataları kullanıcı tarafından genellikle fark edilebilir ancak işin arama boyutu göz önüne alındığında durum tamamen değişmektedir. Ses ve okunuşu aynı bile olsa, aşağıda göreceğimiz bazı harfler bilgisayar tarafından farklı karakterler olarak tanınırlar, halbuki programların çoğunun bir kelimeyi/unsuru bulabilmesi için imlânın aynen olması gerekmektedir.

Biz burada en çok karşılaşılan yazım hatalarına değinerek, kullanıcıya muhtemel hatalar hakkında bir fikir vermek istiyoruz:

- En çok karşılaşılan imlâ hatası, elif ve yâ'ların yazım hatalarıdır. ا ا ا ا ا ا ا ا a şeklindeki elif veya hemzelerin tamamı bilgisayar tarafından farklı karakterler olarak tanınmaktadır. Ya (ي) ile elif-i maksûre (ى) de farklı karakterler olarak tanınmaktadır. Dolayısıyla bu karakterlerin birbirleri yerine kullanılması şeklindeki imlâ hataları, aramayı etkilemektedir. وما yerine واما; اية yerine اية; اكركم yerine اكركم; في الآخرة yerine في الآخرة şeklinde yazılması gibi hatalara elektronik metinlerde oldukça sık rastlanabilir.

- ان ve ان harfleri ya birbirine karıştırılmakta, ya da ان şeklinde yazılmakta, bazen de kadim bir matbu metin kullanıldığı için, o dönemki imlâdan dolayı mehmuz olmayan elifler, hatalı şekilde mehmuz hale getirilmektedir. Sık rastlanan diğer bir imlâ hatası, ة ile ه'nin birbiriyle karışmasıdır. Meselâ هل يجوز نسخه yerine هل يجوز نسخة şeklinde yazılması gibi... Tûrâs'ın son sürümlerinde bile Ahmed b. Hanbel'in *Müsnedi* 3/357'de يقومونه إقامة القدح ifadesi يقومونه إقامة القدح şeklinde hatalı yazılmıştır.⁶⁶

⁶⁴ Optic Character Recognizing- el-Kâriu'l-'Âli. Arapça alanında Sakhr'in *el-Kâriu'l-'Âli* programı, en önemli üründür. Ayrıca IRIS şirketine ait *Readiris* (en son 10. sürüm) programı da Arapça destek dosyaları yüklenerek kullanılabilir. Yukarıda tanıtılan RDI şirketinin de bu alanda bir programı vardır.

⁶⁵ www.offok.com/offuk/bayan.htm [18.06.2005]

⁶⁶ Ayrıca Şuayb el-Arnaûd'un yayınladığı tahkikli baskıdan krş: 23/144 (hadis no: 14855).

Bu tür imlâ hataları, Harf, Crcis ve Ufuk gibi şirketler tarafından, metinlerin bilgisayar tarafından denetlenmesi suretiyle büyük ölçüde giderilmeye çalışılmıştır (el-Muhallilü's-sarfî). Ancak yine de yanlış yazıldığı halde, Arapça imlâyaya uyan veya başka bir kelimeye karşılık gelen kelimeler, bu denetimde de gözden kaçacaktır.

Diğer sık rastlanan hatalar ise şunlardır:

- Harf yazım hataları (والزيادة, yerine *bâ* ile الزيادة, والفرق, yerine *fâ* ile الفرق, yazılması gibi)

- Aynı kelimedeki harflerin yer değiştirmesi ya da çok benzer kelimelerle karışması (يقور أنبيائهم, شبعان yerine شبعان, قال الزركشي yerine قال الزركشي)

Meselâ *Câmiu'l-Fıkhi'l-İslâmî*'de Ali Haydar'ın *Mecelle* şerhi olan *Düreru'l-hukkâm*'ın Arapça çevirisinde 85. madde'de *raiyyet* yerine *rağbet* yazılmış ve malum külli kâide hatalı olarak *منوط بالمصلحة* şeklinde –hem de harekeli olarak gelmiştir.

- Kelimelerin aralarının açılması ya da bitişmesi (لا متناع yerine لامتناع, الرجل أخاه yerine الرجلأخاه)

- Harekeli metinlerde hareke hataları: Kelimelerde bile hatalar olduğu göz önüne alındığında bu tür hataların da olacağını tahmin etmek zor olmayacaktır. Meselâ *Câmiu'l-Fıkhi'l-İslâmî*'de Mebsut 10/107'de *حَتَّى الْمُرْتَدُّ جَنَائَةً لَمْ يَعْقِلْهُ الْعَاقِلَةُ* şeklinde harekelenmiş olan cümle aslında şeddesiz olarak *وَإِنَّ* ile başlamalıydı.

- Kelime düşmeleri ya da fazladan kelime eklenmesi

- Bir ya da daha fazla satırın tamamen atlanması

- Noktalama işaretlerinin ve paragrafların yok olması: Anlamayı kolaylaştıran paragraflar ve noktalama işaretleri zaten matbu eserlerde bile genelde gelişigüzel konulmuştur. Elektronik versiyonlarında bunları düzeltmek için pek çaba gösterilmemiş, aksine Harf, Arıs, Crcis ve Ufuk dışındaki çalışmalarda maalesef noktalama işaretleri atlanmıştır. Hatta Tûrâs'ta parantezler ve köşeli parantezler bile genellikle yazılmamış; metinle şerh, yayıncının köşeli parantezle eklediği lâfızla asıl metin birbirine karışmıştır.

b. Kitap ve İçerik Temelli Hatalar

- Adı yazılan eserin, farklı bir eser çıkması: Bu tip hatalar genellikle kitap veya müellif isimlerinde benzerlikler olmasından kaynaklanmaktadır.

el-Mektebetü'l-elfiyye 1,5'ta *el-Câmiu's-sağîr li's-Süyûtî* adıyla verilen esere baktığımız zaman, bu eserin aslında Münâvî'ye ait *Feyzu'l-kadîr* şerhinin sadece *şemâil* kısmı ('bâbu kâne') olduğunu, kitabın *bitâkasının* 'muhakkik' bölümüne -ilginç bir şekilde- Münâvî'nin adının yazılmış olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla meselâ bu programda *el-Câmiu's-sağîr*'de hadis aradığını zanneden kullanıcı, aslında kitapta bulunan 10.000 kadar hadisten sadece 700 kadarında arama yapmış olacaktır.

Yine el-Mektebetü'l-elfiyye 1,5'ta 'ez-Zühd li'bni Ebî Âsım' adlı kitap aslında Ahmed b. Hanbel'e ait aynı isimli eserdir. Daha sonra *el-Mektebetü'l-elfiyye* 3,0'da her iki müellife ait zühd kitabı da eklenmiş ancak bu sefer de Ahmed b. Hanbel'inin *bitâka* bilgilerine, İbn Ebî Âsım'ın bilgilerinin aynısı yazılmıştır.

Yine Mektebetü't-tefsîr ve ulûmi'l-Kur'ân 1,5'ta '*el-İtkân*' adıyla bulunan kitap incelendiğinde, tahmin edileceği üzere, Süyûtî'nin *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*'ı olduğu anlaşılmaktadır, ancak kitabın bitâkasına bakınca şu bilgilerle karşılaşıyoruz:

Muhammed b. Muhammed el-Ğazzî, *İtkânu mâ yehsunu mine'l-ahbâri'd-dâira ale'l-elsun...*

- Kitabın künyesinde, müellifin bilinen isminin zikredilmemesi: Meselâ *el-Mektebetü'l-elfiyye* 3.0'da İbnü'l-kayyim el-Cevziyye'ye ait *Nakdu'l-menkûl'*ün bitâkasında müellifin ismi şu şekilde verilmiştir: '*Muhammed b. Ebî Bekr [b.]⁶⁷ Eyyûb ez-Zer'î Ebû Abdullah*'. Bu isim gerçekten İbnü'l-Kayyim'e aittir ancak bu şekilde verilen bir isimden, müellifin İbnü'l-Kayyim olduğunu anlamak oldukça zordur.

- Verilen cilt/sayfanın matbu nüshanın cilt/sayfasıyla tutmaması: Programların bir kısmı tam anlamıyla cilt/sayfaya atıf yaparken, kimisi de metni koparmamak için kısmen atıf yapmaktadır. Meselâ Arîs'in programlarında ikinci durum söz konusudur. Bazen de cümleyi ya da hadisi bölmek için, sonraki sayfanın başındaki ifadeler, önceki sayfaya yazılabilmektedir. Ayrıca tek mücellette birden fazla cilt barındıran eserlerin cilt bilgilerinde de bazen hatalara rastlanabilmektedir. '*Kitabın matbû nüshasından kontrol edilmeden kaynak gösterilmemesi*' şeklindeki tavsiyeye uyulması halinde bu konu çok fazla sıkıntı doğurmayacaktır.

- Kitap metninin dipnotla veya şerhle karışması: Bazı programlarda dipnotlar ve şerhler dizgiciler tarafından sayfa altına hiçbir ayırım işareti konulmaksızın yazılmıştır. Bu durum, kitabın matbu nüshasına bakmayan kullanıcının, o ifadeleri müellife atfetmesine sebep olmaktadır. Ayrıca bazı kitaplarda şerhle metin aslında parantezlerle ayrıldığı halde, bu parantezler pek yazılmamış, kullanıcının işi çok zorlaştırılmıştır.

Meselâ *Mektebetü'l-Fıkh ve usûlih* 3.0'da bulunan İbn Müflih'e (v. 763/1362) ait *el-Fürû'*, kitabın haşiyesinde basılan Merdâvi'ye ait (v. 885/1480) *Tashihu'l-fürû'* ile neredeyse kitabın bütün sayfalarında karışmıştır.

- Aynı kitabın aynı programda farklı isimlerle iki defa yer alması ya da bir külliyat içinde yer alan eserin bir de müstakil baskısının yer alması: Bu tür hatalar aslında yine kaynakları yeterince tanımama ve ilmî denetimsizlikten kaynaklanmaktadır. Meselâ Tûrâs'ın Cdlerinde Şâfiî'ye ait *el-Ümm*'ün 8 ciltlik baskısı esas alındığı, yine Şâfiî'ye ait olan *Cimâu'l-ilm* risâlesi bu baskının 7. cildinde zaten bulunduğu halde, Tûrâs'ın birçok programında bu risalenin müstakil baskısı da ayrıca yer almıştır. İşin ilginç yanı ise, iki metindeki yazım hatalarının birbirinden farklı olmasıdır.

- Müellifin mukaddimesinin alınmaması: Muhakkiklerin mukaddimelerinin telif hakkı gerekçesiyle atlandığını zaten zikretmiştik. Ancak bazen kitabın kendi mukaddimesinin de sehven atlandığını görüyoruz. Meselâ *Mektebetü'l-Fıkh ve usûlih* 3.0'da bulunan İbn Müflih'e ait *el-Fürû'*un mukaddime kısmı yoktur.

- Kitaptan çok sayıda sayfanın düşmesi: Belki de en zor fark edilecek, ancak en yanıltıcı hata, belirli sayfa gruplarının tamamen atlanmasıdır. Meselâ *el-Mektebetü'l-elfiyye* ve *Mektebetü't-Târîh ve'l-hadâratı'l-İslâmîyye*'nin 1,5. sürümlerinde Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ's*ının III. cildi 405. sayfada bitmektedir ve sonraki 144 sayfa yoktur. Daha sonraki sürüm olan 3,0. sürümünde bu hatanın düzeltildiğini ve III. cildin 549 sayfa olduğunu görüyoruz.

B. KULLANICI KAYNAKLI PROBLEMLER/HATALAR VE BUNLARIN ENGELLENMESİ

Daha önce de belirtildiği üzere, bu programlar belirli oranda da olsa bilgisayar

⁶⁷ 'b.' ifadesi düşmüştür.

bilgisi gerektirmektedir. Yeterli bilgisayar bilgisi olmayan kullanıcı, bu eksikliği sebebiyle de yanımlara açık olacaktır.

Bu aşamada, bu programların en önemli avantajı olarak sunduğumuz ‘arama özelliği’ni verimli kullanmak için dikkat edilmesi gereken bazı hususlara; kullanıcıyı doğrudan ilgilendiren ve ciddi bir problem olan ‘kopya program kullanımı’na; son olarak da Tūrās’a ait iki programın 1,5. sürümlerinin kullanımıyla ilgili çok önemli bir bilgiye/uyarıya değineceğiz.

1. ARAMA YAPARKEN DİKKAT EDİLECEK HUSUSLAR:

Bilgisayarlar akıllı cihazlar olmadıkları için, kullanıcının niyetini/amacını anlamazlar, ancak kendilerine verilen komutları yerine getirirler. Kullanıcının aranan kelimeyi yanlış yazması, kelimenin eş anlamlısını girmesi ya da elektronik metinde yazım hatasının olması gibi sebepler, aramayı olumsuz etkileyecektir. Bu yüzden, arama sonuçlarına her zaman şüpheyle bakmak uygun olacaktır.

Aynı eserin farklı CDlerdeki nüshalarında farklı miktarda hatayla karşılaşıldığı gibi, aynı CDdeki farklı metinlerde bile hata oranı farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla, arama yapılacak kitap farklı şirketlere ait programlarda bulunabiliyorsa, bunlarda ayrı ayrı arama yapmak güvenilirliği artırmak için uygun bir yol olacaktır.

Aramaların verimli yapılabilmesi için, programların birbirinden nispeten farklılık arz eden arama özelliklerinin bilinmesi gerekmektedir. Programların kelime aramaları genellikle basit ve anlaşılırdır. Kelime ya aynen aranır (mutâbık), ya da önüne ve arkasına ek harflerin gelmesine izin verecek şekilde aranır (bi’l-lavâsık/cüz’ün min kelime). Birden fazla kelime için de genellikle aynı durum söz konusudur. Bazı programlarda kelimelerin ardışık olmalarının ve metin içindeki sıralarının önemli olup olmadığı da belirlenebilir. Ayrıca bazılarında [,] ve [’] seçenekleri bulunmaktadır. [,] seçeneğinde, yazılan bütün kelimelerin metinde mutlaka geçmesi gerekir; [’] seçeneğinde ise yazılan kelimelerden birinin metinde bulunması yeterli görülecektir. (Kelimeler ve harflerdeki muhtemel farklı yazımlar, bu son seçenek yardımıyla tek sonuç altında toplanabilir.)

En iyi arama imkânlarının Harf ve Crcis’e ait programlarda olduğu söylenebilir. Harf’in tüm programları, aranan kelimeyi sarf yönünden tahlil edip kullanıcıya aramak istediği kelimeyi köküne göre seçme imkânını vermektedir. Ayrıca *el-Bahsü’l-müteaddid* (birden fazla alanda aynı anda arama) özelliği -görebildiğimiz kadarıyla- başka hiçbir şirkette bulunmamaktadır. Crcis’in programlarında da dört basamaklı ve oldukça ayrıntılı arama imkânı vardır. Arama yönünden en zayıf şirket, belki de Tūrās’tır. Şirketin 1,5. sürümlerinde, bir önceki aramada işaretlenmiş kitaplar, bir sonraki aramada da -kutusu işaretli gözükme de- aramaya eklenmektedir. Bunun için her aramadan önce, arama kutusundaki ‘cemû’l-kütüb’ tıklanarak bütün kitaplar işaretlenmeli, aynı yere tekrar tıklayarak tümünün işareti temizlenmeli, sonra da kendisinde arama yapılmak istenen kitaplar seçilmelidir. Ayrıca Tūrās’ta her sayfada ayrı arama söz konusudur. Diyelim aradığınız iki kelimenin biri bir sayfanın sonunda, diğer kelime ise sonraki sayfanın başında olması durumunda bu cümle bulunamayacaktır (‘ev’ seçeneği seçilmesi hariç). Cilt/sayfa gösterimini kutucuklarda yapan diğer bazı programlarda da aynı durum geçerlidir.

- Arama yaparken bazı inceliklere uymak bize kolaylık sağlayacaktır:

Mümkünse tek kelime araması yapılmalı; bu kelime en eşsiz (ve hatalı yazılma

ihtimali en düşük) kelime olmalıdır.

Bir kelimeyi en geniş arama yolu, *'bi'l-lavâsık/cüz'ün min kelime'* seçeneğini seçmektir. İllâ *'mutâbık'* arama yapılacaksa, aranan kelimeye, başta harf-i ta'rîf olmak üzere birçok ön ya da arka ek gelebileceği ve bu eklerin, arama sonucunu etkileyeceği göz önüne alınmalıdır. Meselâ *'mutâbık'* olarak yapılan aramada, القياس kelimesi aranınca, القياس kelimesi; الثابت kelimesi aranınca da الثابت ve الثابتة kelimeleri, ekler yüzünden bulunamayacaktır.

Özellikle mehmuz ve mehmuz olmayan elifler, noktalı ve noktasız (maksur) yâ'lar mutlaka göz önüne alınmalı, mümkünse bunları içermeyen kelimelerden arama yapılmalıdır.⁶⁸

Atıf *'vav'*ının kendinden sonraki kelimeye daima birleşik yazıldığı unutulmalıdır. Abdullah gibi birleşik isimler konusunda ise birlik yoktur. Bu tür isimlerin aralarına bazen boşluk konurken, bazen de boşluksuz olarak birleşik yazılmaktadır.

Harf, Crcis ve Ufuk gibi bazı şirketlerin programları kesin bir imlâ birliğine sahip olduğu için, elif ve yâ'ların yazımının doğru oluşuna dikkat edilmelidir. Yoksa kelimenin tahlil edilemediğine ya da programda bulunmadığına dair bir uyarıyla karşılaşılacaktır. Meselâ الاستعداد kelimesinin, meselâ الاستأذان şeklinde yazılması halinde, kelimenin programda bulunmadığına dair bir uyarıyla karşılaşılmaktadır. Halbuki doğru şekilde yazılması halinde yüzlerce sonuç çıkmaktadır.

2. KOPYA CD KULLANIMI MESELESİ

Doğrudan konumuz olmamakla beraber, kopya yazılım kullanımı, İslâmî programcılık alanını da ilgilendiren ciddi bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Ta en başta, 80'li yıllarda Selsebil adlı şirketin ilk olarak geliştirdiği Kur'ân-ı Kerîm programı daha deneme aşamasındayken kullanıcılara sızmış, bu sebeple şirket zarar etmiş ve kapanmıştı. 1998'e kadar çok önemli programlara imza atmış olan Harf, korsan kopyalar yüzünden yatırımlarının karşılığını alamamış ve artık web hizmetleri gibi alanlara kaymış durumdadır.

Günümüzde şirketler çeşitli kopya koruma yöntemleri kullansalar da, bu korumalar tamamen aşılmaz değildir. Harf'in ve Crcis'in kullandığı *Laserlock*, artık Cd-yazıcıların kopyalamasına engel olamamaktadır. Arîs'in *Cd'-cops* koruması da zor da olsa aşılabilmektedir. Türâs, önceleri koruma disketleri kullanmış ve bu disketlerle 5 defa kurulum ve bunları geri yükleme hakkı vermiş, sonraları ise internetten alınan bir seri numarası koruması getirmiştir. Son olarak ise, *el-Mevsûatü'z-zehebiyye 2.0* ve *Mektebetü'ş-Şi'ri'l-Arabî*⁶⁹ Cd'lerinde, programı kullanmak için gerekli olan seri numarasını almak için, fatura bilgileriyle birlikte doğrudan Türâs'a müracaat etmek gerekmektedir.

Kopya kullanım kadar gündeme gelmeyen konu ise, programlarının kopyalanmasından şikayetçi olan şirketlerin kendilerinin yaptığı *'korsan kopyalama'*dir. Şirketler, yayıncının ve yayınevinin kitabın yazma halden matbu hale geçişine kadar verdiği emeği göz ardı etmekte ve onların iznine başvurmadan, hiçbir ücret

⁶⁸ Meclisü'l-a'lânın hadis programında, kelime sonunda gelen noktalı yâ'ların da noktasız (maksur) ya olarak yazıldığı, aramada bunun da göz önüne alınması gerektiği dikkat çekmektedir.

⁶⁹ Programın oldukça eleştirel bir tanıtımı için Bkz. Fidâ el-Cündî, *"Mektebetü'ş-Şi'ri'l-Arabî"*, Pc Magazine (Arabic), <http://www.pcmag-arabic.com/reviews/review.php?id=EpFZIZulZZYqaaulV> [06.06.2005] (Makaleyi okumak için önce sitede ücretsiz üye olmak gerekmektedir.)

ödemeden binlerce kitabı kendi programlarına aktarmaktadırlar. Gerekçe olarak da, bu metinlerin 'kültürel eser' (کتاب تراثی) olduğunu, dipnot ve mukaddimelerin ise telif hakkı olduğunu ileri sürmektedirler. Ancak bu durum, Cd kullanıcılarının kopya program kullanmalarına bir gerekçe oluşturmamalıdır.

Doğrudan konumuz olmaması sebebiyle biz bu kadar bilgiyle yetiniyoruz. Telif hakları meselesi ve bu çerçevede kopya yazılım konusu, ayrıntılı araştırmalara konu olması gereken önemli bir problem olarak hala karşımızda durmaktadır.

C. İŞLETİM SİSTEMİNDEN KAYNAKLANAN ÖNEMLİ BİR HATA

Cdler konusu açılınca, gündeme hemen hatalar gelmekte, hata deyince de Tūrās'ın bazı Cd'lerinde belirli kelimelerin sürekli başka kelimelerle değişmiş olması şeklindeki 'hata' en çok dikkatimizi çekmekteydi. Şimdi bu konunun ayrıntılarını görelim:

Tūrās şirketi, 1998 yılında *el-Mektebetü'l-elfiyye 1,5* ve *Mektebetü'l-Fıkh ve usûlih 1,5* Cdlerini çıkarırken, başkalarının veritabanındaki bilgileri almasını engellemek için bu iki programın veritabanlarını kelime temelli olarak şifrelemişti. O dönemde Office 97 ve Windows 95/98 kullanılıyordu ve programlarda hiçbir problem yoktu. Daha sonra çıkan işletim sistemlerinde ve Office grubundaki değişiklikler, sonradan bu şifrelemenin yanlış çözümlenmeye başlanmasına sebep oldu. Böylece sonraki işletim sistemlerine ya da sonraki Office programlarına sahip kullanıcılarda, yüzlerce kelime başka kelimelerle sürekli yer değiştirmekte, bazıları da (meselâ غير gibi) kendinden önceki kelimeyle beraber metinden düşmektedir.

Meselâ kelime değişmesine bir örnek verelim:

Windows XP kurulu bir makinede, adı geçen programların kullanılması halinde, Hucurât sûresi 6. ayetteki *إن جاءكم فاسق بنبأ* ifadesindeki 'fâsık' kelimesinin sürekli 'mahmûd' haline gelmiş ve ayetin *إن جاءكم محمد بنأ* şeklini almış olduğu görülecektir.

Kelime düşmeleri ise daha tehlikeli sonuçlar doğurabilmektedir: Aynı şartlar altında *el-Mektebetü'l-elfiyye 1,5*'ta *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ 9/83*'de şu ifadeler görülmektedir:

سمعت المعاني يقول القرآن كلام مخلوق "Muâfâ'nın (v. 185/801) şöyle dediğini duydum: Kur'ân, yaratılmış bir kelâmdır."

Halbuki Windows 98 Arapça sisteme sahip (ve Ofis 97 üstü kurulmamış) bir makinede, aynı yerde şu ifadeleri okumaktayız:

سمعت المعاني يقول القرآن كلام الله غير مخلوق. "Muâfâ'nın şöyle dediğini duydum: Kur'ân, Allah'ın kelâmıdır, yaratılmış değildir."

Matbu nüshasından kontrol ettiğimizde ikinci ifadenin doğru olduğunu görüyoruz. Görüldüğü üzere kelimelerin düşmesi ve değişmesi çok ciddi anlam değişikliklerine de yol açabilmektedir.

Belirttiğimiz gibi, bu hatalar –tespit edebildiğimiz kadarıyla– sadece *el-Mektebetü'l-elfiyye 1,5* ve *Mektebetü'l-Fıkh ve usûlih 1,5*'ta söz konusudur. Bu problemin tek çaresi, Windows 98 Arapça'yı ya tek başına ya da Office 97 ile beraber kullanmaktır. Office 97'nin üzerindeki Ofis sürümleri de (Office 2000/XP⁷⁰) aynı

⁷⁰ En son sürüm olan Office 2003, zaten Windows 98'e yüklenememektedir.

hataya sebep olmaktadır.

SONUÇ VE TEKLİFLER

- İslâmî alandaki Arapça temel kaynakları içeren bilgisayar programları, İslâmî ilimler alanında önemli imkânlar ve kolaylıklar sağlamıştır. Bilgisayar teknolojisinin sağladığı bu imkânlara kayıtsız kalınmamalı, ancak bunlardan usulüne göre faydalanılmalıdır.

- Elektronik metinlerin sağladığı en önemli imkân, her türlü '*arama ve indeksleme*' özelliğidir. Ancak bu programlar/Cd'ler, içerdikleri çok çeşitli hatalar sebebiyle, kitapların sonlarındaki '*kelime ve konu fihristi*' gibi kullanılmalı; matbu kaynaklardan kontrol edilmeden, bunlardan asla doğrudan kaynak gösterilmemelidir. Şayet matbu nüshasına ulaşılamayan bir eser kullanılacaksa, hangi programın hangi sürümünün kullanıldığı, bibliyografyada mutlaka açıkça belirtilmelidir.

- Çok önemli programlar ortaya çıktığı halde, bunların niteliği hakkında genellikle yeterince bilgi verilmemektedir. Hatta bazı şirketlerin sitelerinde, programların yalnızca adı anılmakla yetinilmiştir. Şirketler, ürettikleri Cd'ler/programların nasıl ortaya çıktığı hakkında, kullanıcıya ayrıntılı bilgi vermelidirler.

- Kopya yazılım kullanımı, İslâmî programcılık alanını da ilgilendiren ciddi bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Şirketler lisanslı kullanımı artırmak için fiyatları uygun seviyede tutmalı ve programın dünyanın her yerinden satın alınabilmesini sağlamalı; kullanıcılar da orijinal Cd kullanımına azami ihtimam göstermeli, kopya kullanım için kendilerine gerekçe aramayı bir kenara bırakmalıdırlar.

- Şirketler, sadece ismini ve birkaç özelliğini sitelerine yazarak, hakkında yeterli bilgi verilmeyen bir programın satılmasını beklememelidirler. Satışı yapılan bir programın kısıtlı deneme sürümlerinin ücretsiz olarak şirketin web sitesinden indirilebilmesi mutlaka sağlanmalıdır. Böylece kullanıcı programı önceden tanıyacak, satın almaya cesaretlenecek, bu da lisanslı kullanımın artmasına katkı sağlayacaktır.

- Programlara ve projelere resmî kurumların ya da vakıfların finansman desteğinin, alanında uzman ilim adamlarının da denetiminin sağlanması şarttır. Böyle bir yaklaşım, ticarî kaygıyı hafifletecek ve çok kaliteli yapımları beraberinde getirecektir.

- Programların tanıtımında verilen '*Şu kadar kitap/cilt/sayfa içeriyor*' şeklindeki bilgiler genellikle gerçeği yansıtmamaktadır. Müşteri çekmek için, cilt ve kitap hesapları genellikle abartılmaktadır. Şirketler, daha önce çıkardıkları cd'lerde bulunan kitaplara ufak eklemeler yaparak yeni sürümler hatta yeni programlar piyasaya sürebilmektedir. Kullanıcı, bu programları satın almadan önce içerikleri hakkında yeterince bilgi sahibi olmalıdır.

TÜRKİYE'DE İSLÂMÎ TOPLUMSAL DURUM VE CİNSELLİK

Muhammet ÖZDEMİR*

ISLAMIC SOCIAL SITUATION AND SEXUALITY IN TURKEY

The aim of this research is try to point out irresolution between the ethic and the sexuality, in general reluctant modernization experiments which lead conservative Muslims into the practical obscure, In this research, it will be attempted to come to the point which aims the salvation from the dilemma of ethic-sexuality. At the meantime, it will be also questioned the orientalist understanding proveked by inability of academic and intellectual representation. In addition, it will be critisized some scientific textx written for guidance to the modern muslims who live continuously under irresolution between here and hereafter and also feel hasitation to sacrifice one of them in a way.

GİRİŞ

Bu yazının amacı, genel olarak, zoraki modernleşme deneyimlerinin Türkiye'deki muhafazakâr Müslümanları¹ içine çektiği pratik bir çıkmazı, 'ahlâk' ile 'cinsellik' arasındaki kararsızlığı anlamaya çabalamaktır. Dünya ile âhîret arasında sürekli bir kararsızlık yaşayan ve ikisinden birini bir şekilde feda etmek durumunda kalacağını iyiden iyiye hissedenden modern Müslümanlara, belki de iyi niyetle, yol göstermek üzere kaleme alınan 'bilimsel' metinlerden bazılarının kritik konusu edileceği bu yazıda, akademik ve entelektüel temsil acziyetinin kışkırttığı oryantalist kavrayış sorgulanarak, 'ahlâk-cinsellik' ikileminden kurtulmaya yönelik bir düşünceye ulaşılmaya çalışılacaktır.

CİNSELLİK, KADIN VE AHLÂK

Batı dışı toplumların, Batı'dan gelen çağrılara kulak vererek koyuldukları modernleşme yolunun zahmetli aşamalarından bir tanesi, 'cinsellik'in ontolojik bir yenilenmeyle Batılı bir zeminde yeniden tanımlanması girişimidir. Çünkü özel tür bir

* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. muhammetozdemir33@yahoo.com

¹ Buradaki 'Türkiye'deki muhafazakâr Müslümanlar' ifadesinden kastedilen toplumsal varlık alanı, Türkiye'ye özgü 'kültürel İslâm'ı ve bu zeminde yaşayan 'kültürel Müslümanları kesinlikle dışarıda bırakmakta olup, daha çok, modernleşme sürecinin bir ürünü olan ve bu sürece eğitim-öğretim, iş hayatı ve kentleşme değişkenleri aracılığıyla katılan ve İslâm dininin öncelikleriyle modern dünyanın öncelikleri arasında sıkışan kararsız bir toplumsal varlık alanını imlemektedir.

'cinsellik' anlayışı, Batı'ya has bir yaşam tarzının olmazsa olmaz bir koşuludur. Aslında, yakın zamanda kaybettiğimiz tanınmış dil filozofu Jacques Derrida'nın bize önerdiği 'post-yapısalcı' kuramı² merkeze alarak 'cinsellik' üzerinde kavramsal bir analize girişirsek, başka kavramlarda olduğu gibi 'cinsellik'te de ontolojik bir zeminsizlik (kavramsal nihilizm) gerçeğiyle karşı karşıya kalırız. Yani başka her şeyde olduğu gibi 'cinsellik'te de belirlenmiş bir tür 'anlam' kalıbı yoktur, 'anlam'ı insanlar ve moda kazandırır 'cinsellik'e. Batı dışı toplumların da ilerlemek için varmak zorunda oldukları nokta burasıdır. Cinselliğin yeniden inşasında aşılması gereken bir bariyer vardır: 'Ahlâk'ın geri kalmış zamanlara özgü 'anlam' dünyası ve bu dünyanın bütün referansları. Elbette eskimiş ahlâkî anlatıların üzerinde temellendiği konu, 'kadının ontolojik tanımı, yeri ve toplumsal statüsü' konusudur. Yapılması gereken, her şeyden önce, 'kadın'ı tanım, yer, toplumsal statü ve rol bakımından ontolojik bir yenilenmeye tâbi tutmaktır. Böyle bir yenilenme için de kadınların eskimiş kalıplardan kurtulmaları, yani 'özgürleştirilmeleri' gerekir. Nilüfer Göle'nin, İslâm ahlâkına has gördüğü bir gerçek, 'toplumsal ahlâkın, kadınların belirlenmiş, sınırlı rollerin varlık bulduğu sınırlı mekânlara yönlendirilmesiyle temellendirildiği ve sağlandığı' gerçeği³ tam da burada işe yarar. İslâmcı⁴ dünya görüşünün cinsellik dolayımında modernleştirilmesi (Friedric Wilhelm Hegel'in tarihsel evrimi okuyuş ve anlama biçimiyle, 'özgürleştirilmesi'⁵) için kadının özgürleştirilmesi şarttır.⁶ İslâm toplumlarındaki kadınların özgürleşme hareketlerinin, İslâm ahlâkı ve İslâm cinselliği, daha az dolayimli bir vurguyla, Müslüman kadınlar üzerindeki antropolojik ve sosyolojik alan araştırmalarının böyle tutkulu bir amaçları vardır.

Modernleşme ve kapitalizm ile (başka bir adlandırmayla, ilerlemeyle) cinsellik ve ahlâk arasındaki karmaşık denklemde her ayrıntının bir anlamı vardır. Bu denklem, sermaye gruplarından bazılarının ekonomik dünyadaki ayrıcalıklı yerlerini borçlu oldukları 'cinsel sermaye piyasa'sıyla ilişkilendirilerek daha da iyi anlaşılabilir. Hatta güçlü İngiliz kapitalist sermayesinin varlığını borçlu olduğu, 18. yüzyılda Uzakdoğu'ya uyuşturucu ticareti yapmak üzere kurulan ve faaliyetlerine başlayan Doğu Hindistan Şirketi'nin (East Indian Company) Uzakdoğu'daki siyasî ve kültürel şartlarla olan bağlantısı hatırlandığında konu daha kışkırtıcı bir zemine yayılabilir.⁷ Fakat böyle bir ilişkilendirme bu incelemenin amacına uygun olduğu halde, sınırlı hacmini aşacağı için bilinçli olarak ihmal edilmiştir. Yalnız 18. yüzyılın son çeyreğinde

² Bkz. Taylan Altuğ, *Dile Gelen felsefe*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, s. 215–219; David West, *Kıta Avrupası Felsefesi'ne Giriş*; Çeviren: Ahmet Cevzci, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s. 247; Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi*; Çevirenler: Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 243–244.

³ Bkz. Defne Suman, 'Feminizm, İslam ve Kamusal Alan', *İslamın Yeni kamusal Yüzleri* içinde, Metis Yayınları, II. Basım, İstanbul 2000, s. 76.

⁴ Buradaki 'İslâmcı' sıfatı, kesinlikle, 'ideolojik bir konumlanma olarak İslâmcılıktan farklı bir anlamda, 'İslâm'a özgü' anlamında kullanılmaktadır.

⁵ Bkz. David West, *Kıta Avrupası Felsefesi'ne Giriş*, s. 59; Wilhelm Weishchedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*; Çeviren: Sedat Umrhan, İz Yayıncılık, IV. Baskı, İstanbul 2004, s. 288.

⁶ Şu iki kaynak birlikte okunduğunda bu sonuca rahatlıkla ulaşılabilir: Der. Pınar İlkaracan, *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik*; Çeviren: Ebru Salman, İletişim Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2004, s. 22, 24; Fadime Özkan, *Yemenimde Hâre Var*, Elest Yayınları, İstanbul 2005, s. 13, 21–22, 96.

⁷ Bkz. Tuncar Tuğcu, *Batı Felsefesi Tarihi*, Alesta Yayınları, Ankara 2000, s. 407. Türkiye ölçeğinde son 20–25 yıl içerisinde belirginleşen 'cinsellik-piyasa ilişkileri' için şu kaynağa bakılabilir: Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, Metis Yay., III. Basım, İstanbul 2001. Özellikle s. 55, 107.

(1792) ilk kapsamlı ve sistematik örneğine rastladığımız⁸ feminist teorinin metinlerini, feminist teorinin tarihsel ve entelektüel arka plânını ve feminist hareketleri, Müslüman kadınları feministleştirme çabalarını göz ardı etmek mümkün değildir. Modernlik, başka pek çok şeyin yanında, insanlık tarihine (daha doğru bir ifadeyle, Batı toplumlarının tarihine), kadının ontolojik belirlenimine dönük esaslı bir arayışla da yeni bir kavrayış getirdi. Kısaca, feminizm, Batı’daki kadınların teolojik, sosyo-ekonomik, siyasî ve kültürel şartlar gereğince yüzyıllarca maruz kaldıkları ikinci sınıf muamelelere yönelik bir başkaldırı, modern dünyanın Batı erkeğinin hayatına kazandırdığı refahtan kadının hak ettiği payı alması amacıyla bireysel ve toplumsal hayatın yeniden düzenlenmesini, bu yolda toplumsal cinsiyetlendirmenin eril baskınlıktan kurtarılarak kadının lehine olacak şekilde yeniden yapılmasını, hatta devletin siyasî ve sosyal örgütlenmesinin yenilenerek, bu yenilenmede tayin edici unsur olarak kadınların baz alınmasını isteyen, hem düşünsel hem de eylemsel anlamda etkili bir ideolojidir.⁹ Elbette Batılı kadınların birtakım doğal haklarını feminist kuramın getirdiği hareketlilik sayesinde kazanmış olduklarını yadsıyamayız. Fakat Batı modernizminde, Batılı kadınların kendilerine özgü bir tarihsel ve entelektüel arka plâna bağlı olarak yaşadıkları feminist deneyimler, mantıksal olarak, Batı dışı toplumlardaki bütün kadınların da aynı deneyimleri yaşamalarını gerektirmemektedir. Ne var ki, ilgisiz bir soyutlamayla, sosyal, kültürel ve ahlâkî şartlar bir tarafa bırakılarak Batı’daki modern kadınlar gibi yaşamayan bütün kadınlar, en doğal hakları eski zamanlardan beri ellerinden alınıyor muş izlenimi verilerek feminist bir bilinçlenmeye davet edilmektedirler.¹⁰ Oysa buradaki ‘doğal haklar’ın tarifini yapan Batılı olmayan kadının yaşadığı coğrafyanın ve kültürün kendine has koşulları değil, Batılıların evrensel kadın imgeleridir. Dolayısıyla her şey bir tarafa bırakılarak, Batı tarzı bir modernleşme için, Batılı kadının yaşadığı evrelerden Batılı olmayan kadınlar da geçmelidir. İşte burada ‘feminist teori’ de Batılı politik temsillere sağladığı sofistike metinler sayesinde, Batılı olmayan kadınların özgürleştirilmelerinde, dolayısıyla Batı dışı toplumlardaki ‘cinsellik’ ve ‘ahlâk’ın ontolojik bir alaşağı edilmeye maruz bırakılmasında hayatî bir işlev görür.

TÜRKİYE’DE CİNSELLİK VE TOPLUMSAL AHLÂK

Türkiye modernleşmesi üzerine yapılan incelemelerin neredeyse bütününde paylaşılan ortak bir kanaat, Türk modernleşmesinin, modernleşmeyi yanlış anlamış, yukarıdan aşağı doğru (yönetici ve elit kitleden halk kitlelerine doğru) yayılan, dayatmacı ve zoraki bir modernleşme deneyimi olduğu için amacına ulaşamamış,

⁸ Bkz. Josephine Donovan, *Feminist Teori*; Çevirenler: Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, İletişim Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2001, s. 15.

⁹ Bkz. Josephine Donovan, *Feminist Teori*; Catharine A. Mckinnon, *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru*; Çevirenler: Türkân Yöney, Sabir Yücesoy, Metis Yay., İstanbul 2003. Feminist kuramı anlamaya çalışırken, ‘başlıca teorisyenlerinin, hatta neredeyse bütün aktivistlerinin, lezbiyenlik gibi cinsel sapkınlıklara sahip oldukları ve feminist bilinçlenme adına bütün üye kadınlara böyle bir cinsel tercihi öğütlemekte oldukları’ gerçeği kesinlikle göz ardı edilmemelidir. Josephine Donovan, *a.g.e.*, s. 301-310.

¹⁰ Örnek olarak yakın bir zamanda yapılmış şu derlemedeki makalelere bakılabilir: Der. Pınar İlkaracan, *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik*; Çeviren: Ebru Salman, İletişim Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2004.

çarpık bir modernleşme olduğu şeklindedir.¹¹ Bu kanaatin hâkim olduğu incelemelerin örtük olarak sahip oldukları ortak bir varsayım, modernleşmeyi önceleyen ve bir hedef haline getiren pozitivist sosyal bilim anlayışınca oluşturulmuştur. Bu ortak varsayım, Batı dışı toplumların Batı Medeniyeti'ne katılmak, onunla bütünleşmek zorunda oldukları varsayımıdır. Yakın zamanlardaki bazı sofistike itirazlara¹² kadar bu varsayıma ciddi manada itiraz eden de olmamıştır. Böyle bir varsayımın bizi ulaştıracağı netice, farklı modernleşme kuramları geliştirmek suretiyle, Batılılaşmaya dek, modernleşme yolunda olmaya devam etmektir. Bu da, elbette bize göre, Türkiye'deki bazı gerçekleri anlamamızı engellemektedir. Aynı örtük varsayımın, özsel dolayımında kendini anlamamıza mâni olduğu Türkiye gerçeklerinden bir tanesi, Türkiye'deki cinsellik ve toplumsal ahlâkın mevcut 'durum'udur. Dolayısıyla bizim, burada, mevcut 'durum'u daha iyi anlayabilmek ve tasvir edebilmek için bilinen varsayıma ve modernleşme yolundaki bazı soyutlamalara itiraz etmemiz gerekecektir.

Türkiye ölçeğinde bir cinsellik ve toplumsal ahlâk durumundan bahsederken fotoğrafı çekilen toplumsal durum için zorunlu olarak zamansal bir sınırlandırmada bulunmak gerekiyor. Modernleşen Türkiye'de cinselliğin bir sosyalbilimsel çalışmaya konu olacak şekilde toplumsal bir mesele haline gelmesi 1980'lerden sonrasına ait bir olgu. Bütün dünyada yaşanan post-modern sürece koşut olarak Türkiye ölçeğinde de kültürel bir dönüşüm, kültürün temellerinin post-modern referanslarla yenilenmesi ve cinsellik başta olmak üzere pek çok alanda ani bir toplumsallaşma ve özgürleşmeler yaşandı.¹³ 1980'lerle birlikte Türkiye'de özel hayatın ve cinselliğin kamusalallaştığı, daha bireysel ve özgür olma imkânını elde etme adına medyanın gönüllü anlatıcıların özel hayatlarını gündeme taşıdığı görülmektedir.¹⁴ İlk defa cinselliğin çok fazla konuşulduğu, mahremiyet algısının yok olduğu ve haftalık magazin dergilerine cinsel haz seçeneklerinin konulduğu görüldü.¹⁵ Dolayısıyla 1980'li yıllardan 2000'li yıllara kadar Türkiye'de büyük bir sosyal ve kültürel değişim ve dönüşüm yaşandı. Varlığını hâlâ devam ettiren bu süreçte cinsellik artık toplumsal bir boyut haline geldi.¹⁶ Bu çalışmanın resmettiği ve kritik konusu edilen başkaca sosyalbilimsel çalışmaların inceleme konusu edindiği toplumsal süreç 1980'lerden sonra ivme kazanan, 2000'li yıllardan itibaren de internet ve cep telefonu kullanımındaki yaygınlaşma gibi iletişimi kolaylaştıran, cinselliği görece daha kısıktıcı imkânlarla besleyen iletişim

¹¹ Bkz. Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*; Derleyenler: Mümtazer Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, XI. Baskı, İstanbul 2002. Bu eserde bütünüyle bu tema işlenir; Andrew Davison, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*; Çeviren: Tuncay Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 217-234; Hilmi Yavuz, 'Modernleşme ya da 'adam yerine konulmak'', *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam* içinde, Boyut Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1999, s. 14-16; M. Şükrü Hanioglu, 'Batılılaşma, Modernleşme, Çağdaşlaşma ve Türk toplumu', *Zaman*, 01.01.2005, s. 16

¹² Mesela, böyle esaslı bir inceleme örneği olarak bkz. Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum*, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003, s. 11-31. Aynı yazarın, şu sıralar, pozitivist sosyal bilim anlayışının güçlü ve etkili bir teorisyeni olan Max Weber üzerinde çalıştığı bilinmektedir. Türk modernleşmesini farklı bir kavrayış için bkz. İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2003.

¹³ Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, s. 15, 22, 23, 55, 110, 118.

¹⁴ Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, s. 23.

¹⁵ Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, s. 45.

¹⁶ Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, s. 110, 118. Yazarın şu cümlesi ilk yılları çok iyi tasvir ediyor: "...80'lerin sonlarına gelindiğinde baba önemsizleşmiş, aile dağılmış, anne de kız kardeş de çoktan evden kaçmıştı..." s. 97.

patlamasının mevcut durumu etkilemesine tanık oluyoruz. Dolayısıyla 2000’li yıllar daha da ilgi çekici hâle geliyor.

Teorik açıklamalar bir yana, Türkiye’deki durumu ‘olduğu şekliyle’ resmedebilmek için, olguyu yerinde gözlemlemenin geniş imkânlarını kullanmak üzere, ‘olay’ın aktörleriyle doğal bir temasa geçmek, ‘olay’ı onlarla yaşıyormuşçasına gözlem yapmak ve aktörleri dinlemek gerekiyordu.

Bu amaçla, bir yıl boyunca ¹⁷internetteki arkadaşlık, chat ve evlenme siteleri sıkı bir takibe alınmış, yüzlerce erkek ve bayan denek ile, sanal âlemde, telefonda ve gerçek hayatta çeşitli mülâkatlar yapılmıştır. Gözlemlenen sitelerden bir tanesinin istatistiklerindeki bir veriye bakılarak (bir istatistikte siteye üye bayanların % 56’sının evli olduğu bilgisi vardı), evli bayanlarla da özellikle gerçek hayatta mülâkat yapılması zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda ilköğretim ve ortaöğretim düzeyinde okumakta olan genç kuşağın durumunu, bir de gerçek hayatta gözlemleyebilmek amacıyla, bir ilköğretim kurumu düzenli gözlem merkezi ittihaz edilmiştir. Söz konusu okuldan bir öğrenciyle (bir kız öğrenciyle) temasa geçerek mülâkat yapılmış, başka ilköğretim kurumlarından 5 öğrenciyle de bir ayı aşkın bir süre mülâkatta bulunularak gözlemler derinleştirilmiştir; ayrıca bir ortaöğretim kurumu, bu kurumda görev yapmakta olan bir öğretmen arkadaş aracılığıyla düzenli olarak takibe alınmıştır.¹⁸ Bu süreçte edinilen izlenimler ve ulaşılan sonuçlar, genellemeler yapmaktan kaçınılarak ve bütün her şey, kişi, yer ve site veya okul isimlerinden soyutlayarak yazılı olarak kaydedilmiştir. Mevcut bulgular, buraya [bu yazının amaçlarının dışına taşmamak amacıyla] objektif olarak taşınmıştır.

Modernleşen Türkiye’de internet kullanımı, internet kafelerin sayılarındaki artış da göz önünde bulundurulduğunda, 2000 yılına girildiğinde, birdenbire yaygınlaştı. İnsanlar bilim, teknoloji, sanat, eğitim ve kültür etkinliklerinin yanında boş vakitlerinde birileriyle sohbet (chat) etmek ve yalnızlık zamanları için kendilerine arkadaş, dost ve hatta evlenmek üzere eş bulmak için de interneti kullanmaya başladılar Türkiye’de. 2002–2003 yıllarından itibaren Türkiye’de sadece arkadaş, dost ve eş bulmak, hatta sadece cinsel partner bulmak amacıyla üye olunan ve bu yolda hizmet veren çeşitli siteler kuruldu ve bu sitelere girmek moda haline geldi. İnternet

¹⁷ Aslında bu geniş ve uzun süreli gözlem, daha geniş çaplı bir incelemenin konusuna malzeme sağlamak amacıyla yapılmıştır. Dolayısıyla burada, daha sonra kaleme alınması düşünülen bir incelemenin malzemelerinden faydalanılmıştır.

Yakın bir zamanda Başkent Üniversitesi’nden iki araştırma görevlisi tarafından yapılan benzer bir bilimsel çalışma burada anılmalıdır. Söz konusu iki araştırmacı, Türkiye’deki ‘Aldatma’ vakalarına teorik bir zemin bulma gayesiyle internetteki 738 itirafları okunarak, birtakım bilimsel sonuçların bu 738 itirafa bağlandığı bir araştırma yapmışlardır. Aynı itiraflara gözlemlerimiz süresince biz de şahit olmuşuzdur. Hem daha geniş bir araştırma olması bakımından, hem de söz konusu itirafların doğruluklarının sınanma imkânını vermesi açısından bu çalışma da bütünüyle bir çalışma olarak kabul edilebilir. Bkz. Hatice Yaşar, ‘Aldatmaya Neden Çok’, *Radikal*, 27.09.2004

¹⁸ Buradaki internet sitelerinin ve öğretim kurumlarının gelişigüzel seçilmiş olduğu eleştirisi yöneltilebilir, yerinde bir eleştiri olur bu; fakat gerek araştırmacının, gerekse deneklerin güvenliği ve başka kaygılar sebebiyle bu şekilde bir yol izlenmiştir. Zaten, muhtemel birtakım ağır eleştirilere rağmen, ciddi bir pürüzle karşılaşmamak ve etik ilkelere riayet etmek için, sanal ortamda, telefonda ve yüz yüze yapılan mülâkatların kaydı hariç kaydedilmemiştir. Çünkü yapılan şey, ortama dışarıdan ‘doğal’ ve ‘doğrudan’ bir gözlemci olarak katılmak ve içeriden biri olarak da, iç gözlem yapmaktır. Ayrıca, bu katılımın sosyobilimsel bir incelemeye veri sağlamak amacıyla gerçekleştirilmiş olduğu söylenen kişiler, özellikle bayanlar bizimle bir daha görüşmeyi kabul etmediler. Bu arada söz konusu gözlemler, İstanbul’un yanı sıra Ankara, İzmir, İzmit ve Mersin’e bizzat gidilerek yapılmıştır.

imkânının bulunduğu her yerde çalışan genç ve yetişkin insanlar ve tahsillerine devam etmekte olan gençler bu sitelere rahatlıkla girip çıkabiliyorlar. Eğitim-öğretim kurumlarına ve neredeyse bütün işyerlerine internet imkânının sağlanması, özel bilgisayar kullanımının ve kullanımının yaygınlaşması ve internet kafelerin her yerde kolaylıkla bulunabiliyor olması bir anda herkesin gündemine soktu interneti. Herhangi hukukî bir düzenleme veya sınırlamanın bulunmaması,¹⁹ toplumun veya özel kişilerin gözetim alanının dışında bulunması, kullanıcının herhangi bir amacını gerçekleştirmeye yönelik eylemlerinde tamamen özgür olması ve önündeki seçeneklerin çokluğu sebebiyle Türkiye toplumunun erkek ve kadınlarınca internet, özellikle bazı zevklerin yeniden tanımlanması ve tatmininde ayartıcı bir imkân olarak kullanılmaya başladı. Yalnız bu imkân, modernleşme deneyiminde belli bir konuya 'özel' bir hizmet sunuyordu ki, bu konu, 'kadınların özgürleştirilmeleri' ve buna bağlı olarak 'cinsellik'le 'ahlâk'ın ontolojik yenileniminde zihinlerin, sınırsız zevklerin tatmini bağlamında, karıştırılmasıydı. Çalışan bekâr ve evli, genç, yetişkin veya olgun kadınlar, okumakta olan 6-7 yaşlarındaki çocuklardan 12-14 yaşlarındaki kızlara ve 16-18 yaşlarındaki genç kızlara kadar çocuk, ergin veya genç bütün kızlar kendilerini sanal dünyada buldular. Bir yıllık deneyim ve gözlemler göz önünde bulundurulduğunda, özellikle bayanların boş vakitlerinde internette chat yapmaktan büyük haz aldıkları söylenebilir. Oysa erkekler, gözlem ve mülâkatların da doğruladığı gibi, sanal dünyanın da baskın unsuru olarak, daha eril kaygılarla kullanıyorlardı interneti. Doğrusunu söylemek gerekirse, kendisiyle chat veya telefon görüşmesi yapılan erkeklerden chat'e sadece sohbet etmek amacıyla giren birine rastlanılmamıştır. Belli arkadaş sitelerindeki 'gold' üyelik statüsündeki²⁰ binlerce üyenin cep telefon numaralarının birbirine gözükebilmesi ve böylelikle binlerce kişinin bu imkânı halihazırda kullanıyor oluşu bir yana, az bir süre için girilen chat esnasında bile 'usta' bir internet kullanıcıasına, yaş ve statüler arasındaki çığır farklılıklar durumu etkilemeksizin (böyle bir mülâkat esnasında, bir annenin, ki bu anne konuşulan kişiydi, 13 yaşındaki kızının 20 yaşındaki erkek bir uyuşturucu satıcısı tarafından kendisine aşık edildiği ve annenin aradan geçen üç yıla rağmen kızını bu gençten kurtaramadığı öğrenilmiş, şu an erkeğin 23, kızın 16 yaşında olduğu tespit edilmiştir) özellikle genç kızların (13-17 yaş arasındaki kızlar) ve olgun evli kadınların (30-40 yaş arasındaki kadınlar) sanal aleme koşulsuz kapıldıkları gözlemlenmiştir.

Bu çalışma sürecinde, internet aracılığıyla yüzlerce bayan ve erkekle tanışılmış, gözlem ve mülâkatlar yapılmıştır; fakat 'cinsellik' ve 'ahlâk' anlayışlarının modernleştirilmesi, ana hipotezimiz gereği, kadın dolayımında gerçekleştiği için ağırlıklı olarak kadınlar üzerinde odaklanılmıştır. Çocuk yaştaki kızlar, genç kızlar ve (bekâr, evli veya dul) olgun kadınlarla yapılan mülâkatlardan²¹ çıkarılan ortak sonuç, internete

¹⁹ İnternet kafelerde müstehcen sitelere giriş yapmak veya müstehcen film izlemek yasaktır. Bütün hukukî düzenleme bu kadardır. Gelinek noktada internet kullanıcılarının müstehcen sitelere girmeye ihtiyaçları da kalmamıştır.

²⁰ 'Gold' üyelik statüsü, üyelerine ücret karşılığı hizmet veren arkadaşlık sitelerindeki bir uygulamadır. Bu uygulamaya göre, üyeler (genelde üyelerin % 50'sine yakını kadınlar ve bu oranın önemli bir bölümünü de evli kadınlar oluşturur) 'gold' üyelik statüsüne kavuştuklarında, birbirlerine sınırsız sayıda mesaj gönderebilir, başka binlerce üyenin cep telefon numaralarına rahatça ulaşabilir, dahası onları arayabilirler, sms gönderebilirler. Bu şekilde hizmet veren Türkiye'deki arkadaşlık sitelerinden en yaygın olarak kullanılan üç siteden sadece birinin, kendi istatistikî verilerine göre, 3 milyon üyesi bulunmaktadır.

²¹ Her yaştan (11, 12, 13, 14, 15, 16 veya 20, 21, 22 ya da 30, 35, 38, 40, 42, 48 gibi bütün yaş gruplarından), → →

ulaşabilme imkânına bir şekilde sahip, sanal dünyanın nimetlerinden haberdar neredeyse Türkiye’deki bütün bayanların, evlilik veya bekârlık gibi ya da muhatabın kim olduğu gibi pek çok ahlâk ve güvenlikle ilgili koşul hiçe sayılarak, kendilerini internet heyecanına bırakmalarında bir an bile duraksamadıkları olmuştur. İnternette sayıları milyonları bulan kızlar ve kadınlar her şeyi yapıyorlar. Çocuk yaştaki kızlar, anne ve babalarının ruhları bile duymadan yetişkin erkeklerle diyaloga geçiyor, telefonlarını vererek randevulaşiyor ve gerçek hayatta buluşuyorlar. Yetişkin erkeklerle bu kızlar arasındaki ilişki türü ve biçimi belli değildir. Bu ilişki biçimi cinsel ve ahlâkî hiçbir tanım ve sınır tanımamaktadır. Sanal ortamın en çabuk yuttuğu ve özellikle cinselliklerini kullandığı kesim bu çocuk yaştaki kızlar olmaktadır. Yetişkin ve ileri yaşlardaki bekâr ve evli kadınlardan, özellikle evli olanların, internetteki sınır tanımazlığı, ve ‘sanal’ı, ‘sanal’ın tanımsızlığı ve sınırsızlığıyla birlikte ‘gerçeklik’e, gerçek hayata taşınmaları, internetin ahlâkî varlığa vurduğu önemli bir darbe niteliğindedir. Gözlemlenebildiği kadarıyla, cep telefonlarından rasgele numaraların çevrilmesi ve bu yolla tanışma ve sözde özgürlüğü yaşamayla birlikte internet özellikle kadınlar açısından cinsel ve ahlâkî özgürlük için kışkırtıcı ve ayartıcı bir imkân olmaktadır. Sanal dünyaya iyi veya kötü hangi niyetle olursa olsun chat yapmak için giren kadınların chat yapmaya alışmamaları ve chat’ten haz duymamaları imkânsız görünmektedir. Bazıları bu işi abartarak gece geç saatlere ve sabah saatlerine kadar chat yapmaya devam ediyorlar. Sonra chat alışkanlığı edinmiş bir kadının kişisel, ailevî ve toplumsal rol ve ahlâkın neresinde durduğunu düşünmek gerekiyor.

Modern toplumda yeniden kurulan toplumsallıklar gereği, gerçek hayatta duygusal özgürlük adına flörtün meşruiyet kazanmasından sonra anne babalar da, psikolog, sosyolog ve pedagogların tavsiyelerine uyarak, okumakta olan çocuklarının, ilk duygusal deneyimlerini sağlıklı bir biçimde atlatabilmeleri için, karşı cinsten arkadaşlarıyla yaşadıkları, ‘çıkma’ diye tabir edilen, aşk ilişkilerine hoşgörülü yaklaşmaya başladıkları bilinen bir şeydir. Elbette burada da hoşgörüyü yaklaşma ifadesi, kızların duygusal dünyalarıyla ilgili bir durumdur. Dolayısıyla duygusal özgürlüğün kazanılması da, eğer böyle bir özgürlük varsa, kızlar, geleceğin kadınları

→ →

bekâr veya evli, düzenli bir eğitim görmüş veya görmemiş, çok zengin veya fakir, çalışan veya evinde oturan, toplumun çeşitli kesimlerinden sayısı yüzü aşkın bayanla düzenli bir sanal diyaloga girilmiş, en az yarısıyla düzenli telefon görüşmeleri yapılmıştır; 2’si evli ve çocuk annesi (biri 35 yaşında ve İşletme bölümü mezunu, diğeri 38 yaşında ve Anadolu Üniversitesi’ne devam ediyor; ikisi de çalışıyor), 5’i bekâr ve üniversite öğrencisi (biri 19, ikisi 20, biri 22 ve biri de 23 yaşındaydı), 3’ü bekâr, lise mezunu ve çalışan (biri 18 yaşında, biri 19 yaşında ve diğeri 21 yaşında), biri bekâr, lise mezunu ve çalışmayan (23 yaşında), biri bekâr, lise mezunu ve üniversiteye hazırlanan (19 yaşında, bu, kendisiyle mülâkat yapmak üzere diyaloga geçtiğinden haberdar olduğu için yanında 2 erkekle beraber gelmişti bizimle görüşmeye) ve 9’u da halen lise öğrencisi olan (biri 14 yaşında ve lise 1 öğrencisi, biri 15 yaşında ve lise 1 öğrencisi, biri 16 yaşında ve süper lise 2. sınıf öğrencisi, biri 16 yaşında ve lise 2. sınıf öğrencisi, biri 17 yaşında ve süper lise 2. sınıf öğrencisi, ikisi 17 yaşında ve lise son sınıf öğrencisi, biri 18 yaşında ve lise son sınıf öğrencisi ve biri de 18 yaşında lise son sınıf öğrencisi, bu sonuncusu bu yıl üniversitede okuyor) toplam 21 kişiyle yüz yüze saatlerce, çoğuyla birçok defa tekrarlanmak üzere, mülâkatlar yapılmıştır. Bu mülâkatlarda konuşulan konular arasında muhatapların cinsel eğilimleri, cinsel haz seçenekleri ve başka her yönüyle cinsellik de vardı. Mülâkat yapılan kişilerden bazılarının gerçek hayatta ilk görüştükları kişi biz, bazılarının ise ilki ne de sonucusuyduk. Gerçek hayatta görüşülen kişiler baz alarak söylemek gerekirse, bu 21 kişiden yalnızca bir tanesi başka hiçbir amacı olmaksızın, sadece eğitsel ve kültürel amaçla giriyordu internete. Geriye kalanların çoğunluğu niyeti kötü olmamakla birlikte, iki tanesinin (biri lise son sınıf öğrencisi) niyeti cinsel tatmine yönelik olup, insanlarla salt cinsel haz amacıyla buluşuyorlardı.

üzerinden gerçekleştirilmiş olmaktadır. 1990'lı yılların ortalarında (1995-1998) yaşlılarının ve sınıf arkadaşlarının yanı sıra kendilerinden bir veya birkaç yaş büyük, üst sınıflardan erkeklerle de rahatlıkla çıkabilen kız öğrenciler 2000'li yıllardan itibaren tanımsız ve anlamsız (bu iki kavram postmodernliğe ne kadar da çok uyuyor) duygusal özgürlükler yaşamaya başladılar. Modern dünyanın bile yadsıyacağı türden, dengesiz duygusal ilişkiler çıktı ortaya. Meselâ artık ilköğretim kurumlarının son sınıflarındaki 13-14 yaşlarındaki kız öğrenciler, yaşlılarının çocukluğunu bahane ederek, ortaöğretim kurumlarındaki erkek öğrencileri de atlayarak, askerlik görevini yapmakta olan genç yetişkin erkeklerle duygusal bir ilişkiye girebiliyorlar.²² Dahası ortaöğretim kurumlarındaki kız öğrenciler bir tarafa, ilköğretim kurumlarında okumakta olan kızlar da dövme yaptırmak için yetişkin erkek arkadaşlarıyla birlikte dövmeçilere gidebiliyorlar. Gözlemi yapılan ilköğretim kurumunda çocukları bulunan veliler çok bilinçli olmalarına ve bazıları okul çıkışında çocuklarını okuldan almak için okula gelmelerine rağmen, okul dışında birçok genç yetişkin erkek sevgilinin çocuk yaştaki kız arkadaşını beklediği ve okulu başka yerlere bağlayan sokaklara kol kola daldıkları, oldukça uygunsuz muhabbetler yaptıkları gözlenmiştir. Ortaöğretim kurumlarındaki kız öğrenciler ise çok serbest bir arkadaşlık imkânına sahipler. Okul çıkışlarında bazen 21-25'li yaş gruplarından, bazen daha büyük yaşlarda, erkek sevgililer, cep telefonu yoluyla rahatlıkla iletişim kurabildikleri kız öğrencileri bekliyorlar ve sonra birlikte sözde özgürlüğü keşfe çıkıyorlar. Bir gün, İstanbul'un saygın liselerinden bir tanesinin yakınlarında, ayrıldığı eski [okul dışından, ileri yaşlardan] erkek arkadaşının takiplerinden ve sarkıntılıklarından kurtulmak amacıyla okul dışında öğretmeniyle birlikte yürüyen bir kız öğrencinin paylaşılabilmesiyle ilgili olarak öğretmenle eski sevgilinin birbirlerine yumruk gösterdiklerine tanık olunmuştur. Uyuşturucu konusunda hiçbir araştırma ve ciddi bir gözlemimiz olmamasına rağmen, uyuşturucunun da bu yollarla liselere girdiği söylenebilir.

Netice itibarıyla, Türkiye'de cinsellik ve toplumsal ahlâk hakkında bir şeyler söylerken dikkatli olmak gerekiyor. Türkiye modernleşmesini pozitivist bir bilim anlayışıyla gözlemleyen ve yorumlayan bilim adamları için, eşlerin birbirlerini aldatmalarındaki yaygınlık bile Türkiye'nin modernleşmekte olduğunun bir kanıtı, hatta modernleşmenin 'sancıları' olarak görülebilir.²³ Fakat başka bir bakış açısıyla cinsellik ve toplumsal ahlâkın mevcut durumu, Türkiye kültürüne ait temel kavramlar olan, 'kadın', 'erkek', 'aile', 'cinsellik' ve 'toplumsal ahlâk' kavramlarının bir anlam değişimine uğramış oldukları şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla biraz abartılı bir çıkarsamayla, Türkiye'nin kendi imkânları ölçüsünde şimdiden Batılılaştığı, cinsellik ve toplumsal ahlâk çerçevesinde, en azından bazı yerlerde, özellikle büyük şehirlerde, şimdiden Batı Medeniyeti'ne katıldığı söylenebilir. Belki de Avrupa Birliği sürecini de bu zeminde değerlendirmek gerekiyor. Geline nokta itibarıyla Türkiye'de 'cinsellik' ve 'ahlâk' için ontolojik bir belirlenimde bulunmak zordur. Türkiye artık özgür bir ülke görünümündedir.

²² Çocuk yaşlardaki kız çocuklarıyla yetişkin erkeklerin evlenmelerine onay veren Doğu coğrafyasına ait kültürlerle gösterilen tepkilerle karşılaştırıldığında bu 'modern durum' ne kadar da manidar duruyor.

²³ Böyle bir örnek için bkz. Hatice Yaşar, 'Aldatmaya Neden Çok', *Radikal*, 27.09.2004

TÜRKİYE’DEKİ MUHAFAZAKÂR MÜSLÜMANLAR VE CİNSELLİK

Türkiye’deki muhafazakâr Müslümanları ‘cinsellik’ ve ‘ahlâk’ bağlamında incelemeye alırken, Türkiye’nin bu toplumsal kesiminin içinde varolduğu ve yaşadığı, yukarıda resmedilmeye çalışılan, koşulların göz ardı edilmemesi gerekiyor. Dostoyevski’nin klâsikleşmiş meşhur romanı, *Suç ve Ceza*’nın²⁴ kahramanı Raskolnikov’un işlediği cinayet suçu, kendi koşullarında çok anlamlıdır. Bu romanda işlenen tema, varlık ve yaşam koşullarının insan yaşamını çok etkilediği, hatta abartılı bir ifadeyle, doğrudan doğruya belirlediğidir.²⁵ Türkiye’deki muhafazakâr Müslümanları da kendi varlık ve yaşam koşullarında anlamaya çalışmak gerekir.

Türkiye’deki İslâmî kesimin mevcut ‘cinsellik’ ve ‘ahlâk’la ilgili durumunu kavrayabilmek için, cinsel ve ahlâkî modernleşmenin (ilerlemenin) kendisi dolayımında gerçekleştirildiği kadınların durumunu kavramak gerekir.²⁶ Birinci kavrayışın ikincisine ne kadar bağlı olduğu, bütün bir modernleşme deneyimi göz önüne alınarak daha iyi anlaşılabilir. Bu durumda Müslüman kadınların ‘özgürleşme’ deneyimleri ve dereceleri bize mevcut durumu anlama fırsatı verecektir. Bunun farkında olan Nilüfer Göle de doğrudan doğruya buraya yönelerek, Türkiye Cumhuriyet rejiminin lâiklik ilkesiyle, bu ilkenin tam karşısındaki, İslâmî bir tür kamusallaşma arasında bir bağlantı noktası yakalamıştır. Nilüfer Göle’ye göre başörtüsünün varlığı kamusallaşan Müslüman kadının özgürleşmesini, dolayısıyla modernleşmesini engeller.²⁷ Türkiye’deki modern Müslüman kadınların ‘cinsellik’ ve ‘toplumsal ahlâk’la ilgili mevcut ‘durum’ları çok önemlidir. Bu ‘durum’, yukarıda tasvir edilmiş bulunan Türkiye koşullarıyla birlikte, siyasî gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan [ve siyasî bir denklemde amacı, muhtemelen kitleleri manipüle etmek olan], muhafazakâr Müslüman kadınlar üzerine yapılmış sosyabilimsel nitelikli alan araştırmaları ve bu bağlamda ortaya çıkan metinlerle ilişkilidir. Zaten sosyal bilimlerin amacı da geleceğin toplumunu oluşturma yolunda faydalı olmaktır. Söz konusu alan araştırmaları ve metinler de böyle bir amaca hizmet etmektedirler. Nilüfer Göle’nin *Modern Mahrem*²⁸ adlı incelemesi ve bir mutfak çalışması olarak başında bulunduğu *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*,²⁹ Aynur İlyasoğlu’nun *Örtülü Kimlik*³⁰ ve Pinar İlkaracan’ın derlediği ve burada temel eleştiri konusu yapacağımız *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik*³¹ adlı derleme gibi metinler,

²⁴ Dostoyevski, *Suç ve Ceza*; Çeviren: Ergin Altay, İletişim Yayınları, VIII. Baskı, İstanbul 2004.

²⁵ Belki burada Karl Marks’tan alıntılanacak bir söz olayı daha iyi tasvir edebilir: “İnsanların varoluşlarını belirleyen bilinçleri değildir; tam tersine insanların bilinçlerini belirleyen toplumsal varoluşlarıdır.” Bkz. Alan Chalmers, *Bilim Dedikleri*, Çeviren: Hüsamet Arslan, Vadi Yayınları, III. Basım, Ankara 1997, s. 234.

²⁶ Edebiyatçı-yazar Yıldız Ramazanoğlu’na göre, Türkiye’de 1980’lerde yaşanan kültürel dönüşüme bağlı olarak muhafazakâr Müslüman (başörtülü) kadın kimliğinde de bir değişiklik meydana gelmiştir. Fatma K. Barbarosoğlu’nun 1996 yılında İmam Hatipli genç kızlar üzerine yaptığı alan araştırmasının sonuçları da bu tezi doğrular niteliktedir. Bkz. Fadime Özkan, *Yemenimde Hâre Var*, s. 68.

²⁷ Nilüfer Göle, ‘Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlâk’, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde, II. Basım, İstanbul 2000, s. 19-40; özellikle s. 21.

²⁸ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul 1991.

²⁹ Nilüfer Göle, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*. Bu metin, Göle’nin master öğrencileriyle yaptığı bir mutfak çalışmasının ürünleri olan tezlerin birer özetlerinin derlenmesiyle meydana getirilmiştir.

³⁰ Aynur İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik*, Metis Yayınları, III. Basım, İstanbul 2000. Bu kitap okura çok fazla bir şey söylemez.

³¹ Pinar İlkaracan, *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik*; Çeviren: Ebru Salman, İletişim Yayınları, II.

sadece toplumsal bir olguyu tasvir etmekle yetinmezler, aynı zamanda bu toplumsal olgunun [tarihin istikametinde] takip etmesi gereken yönü işaret eden ipuçlarını içerirler.³² Öte yandan bu metinler genelde aynı güçlü savı sıklıkla işleyerek (bütün Batı dışı toplumların modernleşmeye mecbur oldukları savı), genelde aynı oryantalist sosyabilim kuramlarından yola çıkan aynı kaynaklara dayanırlar. Meselâ, örnek olarak buraya alınmış metinlerin hemen hepsinde, araştırmalarında ve eserlerinde temel kaygısı, hümanizm ve feminizmin esas olacağı çoğulcu bir Müslüman sivil toplumun yaratılmasına katkıda bulunmak olan Faslı sosyoloji profesörü Fatıma Mernissi³³ referans kaynağı olarak kullanılmaktadır. Oysa bu tür metinler, Batı'yla eşit olmayan koşullarda yarıştırdıkları Doğu kültürlerini, özellikle İslâm kültürünü, daha yolun başında tarihsel bir çöplüğe atarak düşünmeye başlamayı önerirler. Dolayısıyla modern Müslüman kadınların içinde buldukları 'durum', çok yönlü bir etkileşimin ürünüdür.

Geleneksel İslâm kültürüne göre yetiştirilmiş kız çocukları ve yetişkin kadınlar, Türkiye'nin modern koşullarında, kendilerini büyük bir kararsızlığın içerisinde bulmaktadırlar. Çünkü çok yönlü bir etkileşimin içerisinde, okuyarak, çalışarak ve gezerek toplumsallaşmak zorundadırlar ve bu toplumsallaşma onları bir anda büyük ikilemlerle baş başa bırakır. Bir ortaöğretim veya yükseköğretim kurumunun eğitim-öğretim ortamında, genç kız, her şeyden önce başındaki örtü nedeniyle arkadaşlarının çoğunluğu tarafından ötekileştirildiğini fark eder. Kimi zaman muhafazakâr davranışları nedeniyle dışlanan kız öğrenci, genelde arkadaşlarının özendirici duygusal ve cinsel yaşantılarına tanık olur. Kitle iletişim araçları ve özgürlükçü modern metinlerin yaptığı etkiyi de buna eklemek gerekir. Öte yandan Fatıma Mernissi'nin Fas için tasvir ettiği bir durum³⁴ Türkiye için de bir ölçüde geçerlidir. Özellikle yükseköğretim dönemindeki genç kızlar, evlerinden uzakta, hem babanın hem de toplumsal kontrolün uzağında, özgür bir ortamda bulurlar kendilerini. Tam da böyle bir ortamda erkek sevgili adaylarının yoğun saldırısı ve internet gibi çeşitli imkânlarla yüz yüzedirler. İnternet vasıtasıyla iletişim kurulan, sanal ortamda ve telefonla diyaloga geçilen genç kızlardan bazıları başörtülü olmakla birlikte geleneksel İslâmî kültürle

→ →

Baskı, İstanbul 2004. Bu derlemede toplam 13 makale bir araya getirilmiştir. Kitabın önsözünde derleyicinin şu notları dikkat çekicidir: "Kitap, yayınlandığından beri geçen kısa sürede, Filipinler'den ABD'ye uzanan geniş bir coğrafyada, kadın hareketleri, akademisyenler, sivil toplum kuruluşları ve öğrenciler tarafından kullanılan bir kaynak kitap niteliğini kazandı." Bkz. s. 8.

³² Söz konusu manipülasyona çoğu defa medya da karışır Türkiye'de. Güzel bir örnek olarak burada İslâmcı bir gazete olarak bilinen Yeni Şafak'ta çalışan Fadime Özkan'ın çok yakın zamanlarda yapmış olduğu *Yemenimde Hâre Var* adlı röportaj-kitap çalışmasını Hürriyet gazetesinden Sermin Sarıbaş'ın Hürriyet Pazar'da yazarla yaptığı bir röportajla manşete taşınmasından söz edilebilir. Hürriyet gazetesinin genel manşeti: "17 yıl sonra başını açtı" şeklinde. Hürriyet Pazar'ın manşeti çok anlamlı: "Başını açan gazeteciden başörtüsü kitabı". Röportaj sayfasında ise: "Saçımı açmadan tam dört yıl düşündüm, pişman değilim". Bütün bunlar toplumun çeşitli kesimlerinden seçilen 43 açık ve başörtülü kadınla başörtüsünün dünü ve bugünü konusunda yapılmış röportajların yayınlandığı bir kitabın ve yazarının tanıtımını gibi sunuluyor. Ne var ki verilen mesaj çok açık: Siz de başınızı açın! Bkz. 'Hürriyet Pazar', *Hürriyet* ile birlikte, 27.02.2005

³³ Pinar İlkaracan, *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik*; s. 279.

³⁴ Fatıma Mernissi, 'Bekâret ve Ataerki', *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik* içinde, s. 111–112. Burada Mernissi, 'ergen yaşlardaki kızların peşinden koşulması'nı anlatır. Şu cümleler bugün kimseye ilginç gelmemektedir: "Diğer bir örnek, kız okullarının önünde sıralanmış büyük arabalarında (çoğunlukla şirket arabaları, sık olarak unutulmuş bir ayrıntı) oturup bekleyen kırklı ve ellili yaşlarındaki şirket yöneticileridir..." s. 112.

yetiştirilmiş kızlardı. Bir kısmı lise öğrencisi, bir kısmı üniversite öğrencisi olan bu kızlardan beş tanesiyle gerçek hayatta da mülâkatta bulunuldu. Ayrıca belirtmek gerekir ki, gerçek hayatta mülâkatta bulunma imkânını elde edilen başı açık kızlardan dört tanesi de, aynı şekilde geleneksel İslâmî bir ailede yetiştiklerini, evde beş vakit namazlarını kıldıklarını; ama dışarıda açık gezdiklerini belirtmişlerdir. Sanal ve telefon diyaloglarında, gerçek hayattaki mülâkatlarda dikkati çeken nokta, bu kızların İslâmî bir bilinçlenmeyle yetiştirilmiş oldukları, dinî ibadetlerini imkân ölçüsünde yerine getirmeye, İslâmî ahlâkın gereklerine olabildiğince uygun davranmaya gayret ettikleri halde duygusal ihtiyaçların tatmini, hatta bazen bir partner vasıtasıyla cinsel doyum maksadıyla bütün imkânları kullanmaktan kendilerini alamadıklarıydı. Lise son sınıfta okuyan bir tanesi (başörtülü), ilk duygusal deneyimlerini önceki yıllarda, cep telefonundan rasgele çevirdiği numaralara çıkan erkeklerle sohbet ederek edindiğini ifade etti. Gerçek hayatta mülâkat yapılan onuncu bir kız (lise son sınıf öğrencisi, 17 yaşında), geleneksel İslâmî ölçülerde yetiştirildiğini, zaman zaman başını da örttüğünü; fakat mahalleden, okul çevresinden, cep telefonu ve internet yoluyla oldukça ileri yaşlardan sevgili edinmekten kendini alamadığını, erkek sevgilileriyle yaşadıklarının basit bir çıkma ilişkisini çok aşmış olduğunu belirtiyordu. Mülâkat yapılan bu genç kızların bizleri götürdükleri kafelerdeki manzara ileri derecede ilginçti: Okulda olmaları gereken bir vakitte 15–16 yaşlarındaki başörtülü kızlar beraberlerindeki genç veya yetişkin erkeklerle sigara ve çay içiyor, ilginç konularda konuşuyorlardı. Gözlem yapılan okullarda, diğer kızların yapmakta olduğu benzer şeyleri sayıları zaten az olan başörtülü kızların da çekinmeden yapabildikleri tespit edilmiştir. Bunun dışında Türkiye’de herkes, belediye otobüslerinde, yol kenarları ve parklarda yaşananlara her gün tanık oluyor. Mülâkatta bulunulandan özellikle bir yükseköğrenim kurumunun birinci sınıfında okumakta olan dindar bir kıza (kendisi gibi başörtülü bir sınıf arkadaşıyla birlikte gelmişti buluşmaya) oldukça gergin bir üslûpla ‘bunu’ nasıl yapabildiği, internetten bir erkek sevgiliyi aramaya nasıl cesaret edebildiği sorulduğunda cevap olarak muhatabın yukarıda sayılan bütün koşulları sıraladığı görülmüştür. İleri yaşlardaki çalışan, bekâr dindar kadınların flört etmeyi normal karşıladıkları artık iyice bilinen bir gerçek. Dış görünüm dışında bu kadınlarla, başka bir kültürel terbiye içinde yetişmiş başka kadınları ayırt etmek çoğu zaman zordur. İnternetteki arkadaş arama ve evlilik sitelerinde bunlara çok sık rastlanabiliyor.³⁵ Fakat chat yaparak onlarca erkekle arkadaşlık kuran ve evli olmalarına rağmen bu arkadaşlık ilişkisini zamanla daha ileri boyutlara taşıırken hiçbir ahlâkî kaygı taşımayan dindar kadınları anlamak kolay olmadığı gibi, doğrusu değer dünyalarındaki alt-üst oluşları - aile anlayışı, namus, iffet, sadakat vs.- tahmin etmek pek güç değildir.

Hayreddin Karaman’ın geçen yılki bir fikhî yazısında, yaşanmış böyle bir örnekle karşılaşıyoruz. Söz konusu yazı, bilindiği gibi, okurlardan gelen dinî sorulara verilen cevaplardan oluşan yazarın haftalık yazılarından bir tanesidir. Yazıya göre, 2 çocuk babası, Müslüman, yetişkin ve evli bir erkek, evdeki bilgisayardan girdiği internet yoluyla kendine genç âşıklar bulan başörtülü ve dindar eşinin bu durumundan yakınıyor ve ne yapacağını soruyordu.³⁶ Sorun tersinden ele alınacak olursa dindar

³⁵ İslâmî bazı evlilik sitelerindeki duyuruları ve buradaki üyelikleri kesinlikle farklı değerlendirmek gerekmektedir. Bu sitelerdeki diyaloglarda üyelerin iyi niyetlerle bu tür sitelere üye oldukları görülmüş olup, uzun vadede ne tür sonuçlara ulaşacaklarını şimdiden kestirmek mümkün gözükmemektedir.

³⁶ Hayreddin Karaman, *Gerçek Hayat*; <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00099.htm> (22.03.2005)

erkeklerin de benzer sapma davranışlarına yöneldikleri söylenebilir. Burada da, abartılı bir çıkarsamayla, genelde olduğu üzere, hızlı sosyal değişme şartlarının yarattığı ortamlar ve sağlıksız koşullarda toplumsallaşmış genç kız ve kadınlar için neredeyse bütünü için aynı risklerin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü değişim süreçlerinin bir sonucu olarak, yeni durum ve şartlar karşısında geleneksel değerlerle örülüş kişilik ve kimlik arasında gerilim başlar. İnsan kişiliği çözülmeye başladığı zaman da, yaşanan hayat ile benimsenmiş değerler arasında bir uyumsuzluk var demektir. Bu uyumsuzluk bazı durumlarda birtakım insanların hayatlarında bireysel vakıa sapmalar olarak ortaya çıkar: Kadınların akıl zayıflığı veya ailevî felâket neticesinde fuhuşa sürüklenmesi, yahut servet ve itibar sahibi bir kimsenin servetini kaybetmesi üzerine eski hayatının prensiplerine tamamen aykırı bir manevî sefalet içine düşmesi gibi.³⁷

Bu durumlar sosyoloji tarihinde, başta Durkheim olmak üzere, Robert K. Merton tarafından, değişim süreçlerinin ortaya çıkardığı sorunlar olarak 'anomi' ve 'sapma kuramı' çerçevesinde ele alınmıştır. Ve modernleşen bütün toplumlar için de ortak bir deneyimdir. Örneğin anomiyi, Durkheim tarafından bir sapma şekli olarak 'intihar'ı açıklamak için Fransa toplumu için kullanılmıştır. Durkheim'in genel anomiyi tanımının, toplumda 'düzenleme eksikliği' veya 'normsuzluk' olarak yapıldığını hatırlayacak olursak, Merton'un tanımı bundan biraz farklıdır. O'na göre anomiyi, 'kültürel amaçlar' ile bunlara ulaşmanın 'meşru yolları' arasındaki kopukluktur. Merton ise çözümlemelerini de ABD için yapmıştır.³⁸

Fatıma Mernissi, bir incelemesinde, Müslüman erkeklerin kendilerine ve kız kardeşlerine karşı dürüst olmaları gerektiğini ve kadınlardan bekledikleri namus olgusuna karşı erkeklerin de namuslu davranmaları gerektiğini belirtir.³⁹ Türkiye'deki mevcut duruma bakıldığında, Müslüman dindar erkeklerin, dindar kızlara ve kadınlara oranla, daha muhafazakâr bir konumda buldukları, çoğu defa duygusal anlamda daha az deneyimli veya deneyimsiz olmaları dolayısıyla, ironik olarak, yerildikleri görülür. Özellikle dinî eğitim veren ortaöğretim ve yükseköğretim kurumlarında bu durum çok belirgindir. Bu bağlamda mülâkat yapılan söz konusu eğitim-öğretim kurumlarında okuyan kız öğrencilerin bu durumu bir neden olarak kullandıkları gözlemlenmiştir. Özellikle yükseköğretim düzeyinde mülâkatta bulunulan başörtülü kızlar (üçü başörtülü fakülte öğrencisi, ikisi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenci) dindar erkeklerin yabancı veya çevrelerinde bulunan genç kızlarla iletişim kurabilme konusunda çok yetersiz kaldıklarını söyleyerek muhabbet repertuarlarının diğer erkekler gibi doyurucu olmamasından dert yanmakta, hatta konuşmayı bile bilmediklerini söylemektedir. Henüz yaygın bir şey olmasa da bu durum, bir gerçeği çok iyi gösteriyor: Çokça kullanılan hoyrat 'namus cinayetleri' imgesi⁴⁰ bir tarafa bırakılıp 1990'lı yıllardan beri büyük şehirlerde yaygın olarak başvurulan bir çare olarak

³⁷ Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1987, ss. 66-67.

³⁸ Ruth A. Wallace-Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları* (çev: L. Elburuz-M. Rami Ayas), Punto Yayıncılık, İzmir 2004, ss. 66-67.

³⁹ Fatıma Mernissi, 'Bekâret ve Ataerki', *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik* içinde, s. 102.

⁴⁰ Pınar İlkaracan, 'Türkiye'nin Doğu Bölgelerinde Kadın Cinselliği Bağlamının İncelenmesi', *a.g.e.* içinde, s. 146; Lama Abu-Odeh, 'Arap Toplumlarında Namus Cinayetleri ve Toplumsal Cinsiyetin İnşası', *a.g.e.* içinde, s. 243-264; Nadera Shalhoub-Kevorkian, 'Tecavüzün Kültürel Bir Tanımına Doğru: Filistin Toplumunda Tecavüz Mağdurlarıyla Çalışırken Karşılaşılan İnkilemler', *a.g.e.* içinde, s. 225.

‘bekâreti yeniden kazanma’ olgusu⁴¹ göz önünde bulundurulduğunda kadınlar Türkiye toplumunda erkeklerden daha özgürdürler. Türkiye’deki Müslüman dindar erkeklerin cinselliğini de bu zeminde okumak gerekiyor. Namuslu bir hayat yaşayarak, karşı cinsten beklediği gibi, evliliğe dek bütün duygusal ve cinsel ilişkilerden kaçınmaya çalışan erkekler, mevcut durum karşısında kendilerini sorgulamadan edemiyorlar. Toplumsal baskı bakımından daha serbest olmalarına rağmen, daha kısıtlı imkânlar dolayısıyla hareket alanları sınırlanmaktadır. Flört ilişkilerine bazı dindar erkeklerde rastlanmakla birlikte erkekler, çoğunlukla, daha sağlıklı ve dengeli bir duygusal yaşantıya sahipler. Dolayısıyla dünya ile âhîret arasında kalan bireylerin içine düştükleri kararsızlığın derecesi cinsiyete göre farklılık arz ediyor.

Kadınların Türkiye koşullarındaki mevcut özgürlüklerinin ontolojik zeminsizliği, çocuk yaştaki genç kızların yaygınlıkla edindikleri yetişkin erkek sevgilileriyle yaşadıkları duygusal ve cinsel deneyimler nazarı itibara alındığında daha iyi anlaşılır. Çünkü iddiaya göre, Türkiye ve İslâm kültüründe kadının cinselliği, bekâret ve evlilik yoluyla kontrol altına alınmaktadır.⁴² Öte yandan Türkiye’nin doğu ve güneydoğusundaki genç kızların ergenliğe ilk geçiş yıllarında (çoğunlukla 14–17 yaş aralarında) evlendirilmeleri kıyasıya eleştirilir.⁴³ Burada, Türkiye örneğinde, geleneksel İslâm cinselliğinin eksikliği, ‘cinsellik’e ontolojik bir tanım, statü ve sınır getirmiş olmasıdır. Modern zamanlardaki bu ilginç durum, kadın cinselliğiyle ilgilenen araştırmacı ve yazarları anlamsız bir tezada sürükler. Bir taraftan genç yaştaki kızların, kendi seçimlerine dayanmadığı gerekçesiyle, evlendirilmelerine karşı çıkarlar, diğer taraftan modern zamanlarda çocuk yaştaki genç kızların duygusal ve cinsel deneyimlerindeki ‘irade’lerini sorgulamaksızın bu deneyimleri onaylarlar. Onaylamayan feminist araştırmacılar da çareyi, sorumluluğu erkeklere atmakta bulurlar.⁴⁴

Netice itibarıyla, Türkiye’deki muhafazakâr Müslüman kızların ve kadınların içinde buldukları ‘cinsellik’ ve ‘ahlâk’ durumunun, daha önce tasvir edilen, Türkiye’nin modern biçimlerde yetiştirilmiş genç kız ve kadınlarının ‘cinsellik’ ve ‘ahlâk’ durumundan, modernleşme bağlamında, pek de farklı olmadığı görülüyor. Fakat mevcut ‘özgürleşme’nin, yani ahlâkî kayıtsızlığın, toplumsal yaşama kazandırdığı herhangi bir şey yok. Daha sorunsuz ve sağlıklı yetişmeleri, daha kararlı ve mutlu bir yaşam sürmeleri beklenen kadınların kendilerini daha karmaşık ve sorunlu bir durumda buldukları görülüyor. Bu durum, hem Müslüman muhafazakâr (genç kızlar ve) kadınlar, hem de yerel anlamda görece iyice modernleşmiş (genç kızlar ve) kadınlar için geçerli bir durum olmaktadır. Bu noktada, eldeki araştırma ve metinlerin,

⁴¹ Dilek Cündioğlu, ‘Modern Türk Tıbbında Bekâret Testleri ve Suni Bekâret’, *a.g.e.* içinde, s. 115-132. Bu makalede verilen bilgilere göre, 1990’lı yıllardan itibaren Türkiye’nin büyük şehirlerinde, evlilik öncesi cinsel deneyim yaşayarak bekâretlerini yitirmiş kadınlar, aslında hukukî olarak illegal bir operasyon olsa da, kolay bir ameliyatla kızlık zarları dikilerek bekâretlerini yeniden kazanmaktadırlar. Yazar, bu aldatmacadan da eril toplumsal cinsiyetlendirmeyi ve geleneksel İslâm ahlâkındaki, dolayısıyla geleneksel Türkiye kültüründeki, ‘bekâret’ algısını sorumlu tutuyor.

⁴² Pınar İlkaracan, ‘Giriş: Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik’, *a.g.e.* içinde, s. 26. Yazar bu incelemesinde İslâm ahlâkının zinâ yasağını da dolayımı bir üslûpla eleştirerek zinâ eden evli kadına uygulanan recm cezasının Kur’ân’da bulunmamasının başka kültürlerden alınmış olduğu anlamına geldiğini, ‘gerçek’ İslâm’ın böyle olmadığını belirtiyor. s. 16.

⁴³ Pınar İlkaracan, ‘Türkiye’nin Doğu Bölgelerinde Kadın Cinselliği Bağlamının İncelenmesi’, *a.g.e.* içinde, s. 141–142.

⁴⁴ Fatıma Mernisi, ‘Bekâret ve Ataerki’, *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik* içinde, s. 111-112.

akademisyen ve entelektüellerin kitle iletişim araçlarında yer alan sözde ‘özgürleşme’yi teşvik eden, kışkırtıcı ve ayartıcı iddialarını, anlatımlarını sorgulamak gerekiyor.

Geleneksel İslâm ahlâkının ve geleneksel İslâmî kadın imgesinin modern dünyadaki çatışkı ve problemlerin kaynağı olarak görüldüğü ve bu zeminde İslâmî dogmaların kesinlikle tarihsel çöplüğe atılması gerektiğini (daha iyi ve huzurlu bir dünya için ‘gelenek’in mutlak anlamda reddinin gerekliliğini) iddia eden araştırma, metin ve beyanatların gelinen noktadaki olumlu katkılarını masaya yatırarak, geleneksel İslâm ahlâkı ve kadın imgesini yeniden düşünmeye başlamak ve belki de geleneksel İslâm ahlâkını ve kadın imgesini ontolojik esasları dışında tarihsel bir durum olarak değerlendirerek ondan istifade yollarını aramak gerekiyor. Sözgelimi, Suriyeli İngilizce profesörü ve feminist aktivist Bouthaina Shaaban’ın *Tavârik Toplumunda Aşk ve Yaşam* adlı incelemesinde,⁴⁵ İslâm’ın dişil bir yorumu olarak dişil bir cinsiyetlendirmenin egemen olduğu Tavârik toplumunda, ergin yaşlardan itibaren kadınların duygusal ve cinsel bütün deneyimlerinde özgür ve söz sahibi olmaları, flörtün meşru olması ve bekâret diye bir anlayışın bulunmaması gibi birçok özellik sebebiyle Tavârik toplumunu överek, bütün Müslüman toplumlara örnek göstermesini, gelinen nokta baz alındığında, İslâm düşüncesine olumlu katkısı ne olabilir? Burada iki çarpık durum söz konusudur. Birincisi, modernlik ve toplumun içinde bulunduğu durum yeterince anlaşılammıştır. Nitekim Fazlur Rahman da topluma yol göstermeye yönelik bilimsel çalışmalarda böyle bir çarpıklığın bulunuşunu eleştirir.⁴⁶ Düşülen ikinci hata ise, anlamaya yönelik bir çaba içerisine girilmeksizin geleneksel İslâm ahlâkının, mekân algısının (daha özel olarak ‘mahremiyet’ kavrayışının) ve cinselliğinin daha işin başında mahkûm ediliyor oluşudur. Dolayısıyla geleneksel İslâm anlayışına yönelik önyargıların terk edilmesi, söz konusu kavrayışın bütün boyutlarıyla anlaşılmaya çalışılması ve topluma yol gösterme amaçlı kaleme alınan metinlerde yeniden anlamaya dönük temaların işlenmesi gerekiyor. Bu da her şeyden önce modernliğin baz alınarak, özgürlük zemininde yapılan toplumsal tanımlama ve sınıflamalardan, toplumsal yaşamla ilgili hızlı ve kesin kanaatlerden kaçınmayı gerekli kılıyor.

SONUÇ YERİNE

Batı dışı toplumların, özellikle Müslüman toplumların, sancılı modernleşme deneyimlerinin önemli evrelerinden birisi ‘cinsellik’ ve ‘ahlâk’ bağlamında Batılılaşmak, yani ‘cinsellik’ ve ‘ahlâk’ın Batılı değerlerle, ontolojik anlamda, yeniden tanımlanması ve toplumsal olarak, Batılı bir tarzda, yeniden kararlaştırılmasıdır. Bu amaçla her toplumda olduğu gibi Müslüman bir toplum olarak Türkiye’de de ‘kadının özgürleştirilmesi’, bu tür bir modernleşmenin üzerinde temellendiği ana zemin olmuştur. Türk modernleşmesi, hangi teorik çerçevede, nasıl algılanırsa algılasın, nasıl işlenirse işlensin izleyebileceği, normal bir seyir izlemiştir. Bu seyrinde, ‘Türk kadınının özgürleşmesi’ sürecinde yaşananlar ve bu konuda gelinen nokta son derece

⁴⁵ Bouthaina Shaaban, ‘Tavârik Toplumunda Aşk ve Yaşam’, *a.g.e.* içinde, s. 175-194.

⁴⁶ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*; (çev: Alparslan Genç ve M. Hayri Kırbaoğlu), Ankara Okulu Yayınları, s. 231. Fazlur Rahman’ın konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: “... Bir toplumun nereye gidebileceğine karar vermeden önce, şu anda o toplumun nerede olduğunu tam olarak belirlemek en önemli husustur. Toplumun nerede olduğunu bilimsel olarak [(?)] belirlemeden onu düzeltmeye, değiştirmeye çalışmak, tıpkı doktorun muayene etmeden, hastalığının geçmişini öğrenmeden bir hastayı tedaviye çalışmasına benzer...”

önemli ve anlamlıdır. Şu an, kadınların yerel bir ölçüde özgürleşerek, ekonomik ve ahlâkî özgürlüklerini kazanmalarının ardından, geleneksel toplumsal cinsiyetlendirmeyi alaşağı etmeleriyle birlikte Türkiye ‘cinsellik’inin klâsik ontolojik zemini neredeyse kaybolmuştur. Türk kadınlarının toplumsal bir parçası olarak muhafazakâr Müslüman kadınlar da çok yönlü bir etkileşimin içinde kalarak ‘özgürleşme’ sürecinden nasiplerini almışlardır. Bu nasiplenme onları geleneksel değerlerle modern değerler arasında bir zihin karışıklığına, ciddi bir kararsızlığa itmiştir. Bir anlamda bu kararsızlık, dünya ile âhîret arasında, öncelik konusunda pratik bir kararsızlık diye de okunabilir. Müslüman dindar kadınların bu duruma gelmelerinde başka etkenlerin yanında, sürekli kadın haklarını, özgürlükleri ve çağdaşlaşmayı işleyen bilimsel araştırma ve metinlerin de katkıları göz ardı edilmemelidir. Tam anlamıyla bir cinsel özgürlük söz konusu olmasa da, Türkiye’deki İslâmî kadınlar da duygusal ve cinsel tercihlerinde kendi iradelerine göre hareket etme konusunda bütün imkânları en az modern kadınlar kadar kullanmaktadırlar. Fakat bu durum, yaygın beklentinin aksine yaşamı daha kararlı ve mutlu kılma yönünde olumlu bir sonuç vermemiştir. Dolayısıyla mevcut durum karşısında hem kadının özgürleşmesi sürecinin hem de bu konuda yapılmış bilimsel araştırmaların, kaleme alınmış metinlerin gözden geçirilmesi ve sorgulanması ihtiyacı belirlemiştir. Bir başka ihtiyaç da ‘modernleşmenin gerekliliği’ konusundaki savın sorgulanışıdır. Bu sorgulama, ontolojik zemin arayışında genel olarak ‘gelenek’e ve özel olarak geleneksel İslâmî ahlâk ve cinsellik anlayışına bakışı değiştirecek ve kendisinden faydalanılmasına mâni olan önyargıyı ortadan kaldıracaktır. İnsanlar istikrarlı ve mutlu bir yaşam sürmek için yaşarlar, bilim, teknoloji ve sosyal bilimler bu amaç için vardır. Dolayısıyla bilimsel araştırma ve incelemelerde, Türkiye’nin ‘kendine has koşulları’ göz önünde bulundurularak, bu gaye muvacehesinde hareket etmek gerekmektedir.

Bugün yaşananlar, değişim sürecinin yarattığı sancılardır. Artık Türk toplumu olarak ne kendimiz olarak kalabiliyoruz, ne de Batılı bir toplum olabiliyoruz. Yeniden kurulmaya çalışılan ve çeşitli meydan okumalara karşı kendini koruyucu tepkiler vermeye çalışan toplum, kendi kıymetlerini ayakta tutacak bir güce sahip olduğu müddetçe bu türlü sapmalar, kitlelerde yahut kişilerde tam bir şahsiyet çöküntüsü halini almayabilir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, iletişim teknolojisindeki değişimle birlikte yerinden oynayan cinsiyet rol ve ilişkileri karşısında kadın-erkek yine de yaptığı eylemin ‘doğru’ olmadığını düşünecek kadar bireysel ve toplumsal vicdan sahibidir. Fakat, modernleşme olgusunun doğası gereği toplumda yaşanan değişim, bir başka ifade ile değerler anlamında çözülme ile toplumda değer anarşisi yaşanmaya başlayınca, artık değerlerden sapma halleri değil, bizzat var olan değerler şüphe ve münakaşa konusu olur. Bu bağlamda, örneğin fuhşa atılan kadın ve erkeklerin kurtarılması bir problem teşkil etmez; asıl mesele toplumda cinsî ahlâk ile ilgili norm ve değerlerin ‘doğru’ olup olmadığına dair yaşanan çatışma ve tartışmadır. Nitekim araştırmadaki veriler, toplumun aile ve cinsellik konusunda geldiği çözülme aşamasına işaret etmektedir.

Değişim sürecinde toplumun tehdit olarak algıladığı çözülme durumu artarak devam ediyorsa, bir müddet sonra bu münakaşanın da anlamı kalmaz ve herkes içinde bulunduğu duruma göre kaderini bizzat tayin etmek, yani doğru ve yanlışın, iyi ve kötünün, helâl ve haramın, meşru ve gayr-ı meşru ölçülerini kendi başına bulmak zorunda kalır. Böylece, bireyin değer sisteminde asıl perspektif toplum değil, fakat bireyin kendine ait ve çok defa vasıtasız tatmine yönelmiş olan motiflerdir. Bu yüzden

insanların ancak toplu halde ve uzun zaman yaşamalarından doğan norm ve kıymetlerin yalnızlaşan, toplumdan kopan bireylerde ortaya çıkması beklenemez. Toplum esas itibarıyla, insanların bedenî ihtiyaçlarının tatminine yönelik kaideler ve usuller koyan, üst seviyede yeni ihtiyaçlar yaratan ve bunlar için tatmin vasıtaları sunan bir organizasyondur. Çözülme şartları ve ortamında insanların bu organizasyonla bağlantıları kalmadığı ya da zayıfladığı zaman, bir taraftan tamamen sosyal karakterdeki faaliyetler ortadan kalktığı gibi, bir taraftan da bedenî ihtiyaçların tatminini sevk ve idare edecek 'ilke şuuru' kaybolur. Evlilik-aile kurumu bütün sosyal fonksiyonlarından tecrit edildiği zaman, geriye sadece 'cinsî tatmin' problemi kalır, böylece insanlar aile kurmaktan ziyade serbest cinsî hayat yaşama yolunu tercih eder duruma gelirler. Son tahlilde, sosyal çözülme sunucunda bir toplumun sosyal, kültürel çerçevesi dağılırken, diğer taraftan da yeni toplumsallaşma süreçleri yeni gruplaşmalar ve yeni sosyal düzen arayışları başlayacaktır.

AVRUPA'DA İSLÂM*

Peter ANTES**
çev. Süleyman TURAN***

Modern Avrupa'nın en önemli fenomenlerinden biri, Avrupa'nın batı ve kuzeyindeki en gelişmiş ülkelere gelen ve yerleşen Müslümanların sürekli artan sayısıdır. Güney Doğu Avrupa'daki etnik çatışmalar hakkındaki trajik haberler, İslâm topluluklarının sadece Avrupa tarihinin bir parçası olmadığını, çağdaş Avrupa'da da hâlâ yaşayan bir gerçeklik olduğunu göstermektedir. İslâm, bugün Avrupa'daki en büyük dinlerden biridir. İlk olarak İslâm'ın Avrupa'daki varlığına bir göz atmak, daha sonra ise batı toplumu için İslâm'dan kaynaklanan problemleri sıralamak ve sonunda modern batı toplumunda Müslümanların istekleriyle bağlantılı olarak tartışması yapılan çeşitli toplum anlayışlarını irdelemek faydalı olacaktır.

AVRUPA'DA İSLÂM'IN VARLIĞI – BİR İNCELEME

Avrupa'da İslâm'ın varlığına kısaca baktığımızda, Avrupa'daki Müslümanlar ile ilgili üç ana trendin var olduğunu görürüz. Bunların birincisi, İslâm'ın ilk yüzyılında Ümmet (İslâm devleti)'i yayma arzusunun bir sonucu olarak, Avrupa'nın güney batısında İslâmî topluluklar oluşturma teşebbüsüydü. Her ne kadar tarihsel olarak daha sonra meydana gelmiş olsa da ikinci trend, Doğu ve Güney Doğu Avrupa'da İslâmî topluluklar oluşturmaya yönelik benzer bir teşebbüstü. Esasen, Avrupa kıtasındaki komşu ülkeleri fethetmek için çalışan Osmanlı sultanları tarafından ortaya konulmuştur. Son sırada fakat o kadar da önemsiz olmayan trend ise, Avrupa'nın batı ve kuzeyindeki gelişmiş ülkelere yönelik işçi göçü ve Müslüman öğrenciler ile mültecilerin gelişidir.

Yukarıda işaret edilen ilk trend Orta Çağ tarihinde iyi bilinmekteydi.¹ Bu trend, MS 632 (Peygamber Muhammed'in ölümü) ile -Müslüman birliklerin durduğu ve böylece Fransa ve Batı Avrupa'nın geri kalan bölgesinin İslâm idaresine girmekten

* Peter Antes, "Islam in Europe", *Religion in Europe*, ed. Sean Gill, Gavin D'Costa, Ursula Kings, Netherlands 1994, 46-68.

** Almanya, Hanover Üniversitesi'nde Din Bilimleri profesörü. Özellikle İslâm ve mukayeseli çalışmalarıyla bilinen Prof. Antes, son dönemdeki çalışmalarını Avrupa'daki farklı dinî hareketler üzerinde odaklandırmıştır. 1985'ten beri Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti yönetici kadrosunda çalışmakta, ayrıca 1988'den beri Almanya Dinler Tarihi Cemiyeti'nin başkanlığını yürütmektedir.

*** Karadeniz Teknik Üniversitesi Rize İlahiyat Fakültesi. sturan@ktu.edu.tr

¹ Fetih hakkında detaylar için bkz. Charles-Emmanuel Dufourcq, *La Vie quotidienne dans l'Europe médiévale sous Domination arabe*, Paris: Hachette, 1978.

kurtulduğu- 732'deki meşhur Tur ve Puvatiye Savaşı'na kadarki dönemde İslâm devletinin hızlı bir şekilde yayılmasının bir sonucu olarak, Müslümanların İtalya ve Fransa'nın güneyinin yanı sıra İspanya'yı fethetme teşebbüsüydü. Papa'ya sadık Hıristiyan bölgeler Müslümanlara direnmelerine rağmen, Müslümanların, Arianlar ve Donatistler gibi Hıristiyan heretik grupların çoğunlukta olduğu bölgelerde önemli başarılar elde etmesi dikkate değerdir.² Öyle ki İspanya'nın yeniden geri alınışı, hem İspanya'daki Roma merkezli Hıristiyanların heretik Hıristiyanlar üzerindeki, hem de Hıristiyanların Müslümanlar üzerindeki bir zaferi olarak algılanmıştır. Aynı şey Sicilya -İtalya'nın güneyi ve İtalya ile İspanya arasındaki adalar- hakkında da söylenebilir. Orada İslâm yüzyıllar önce ortadan kaybolmuştur ve yıllardır Roma Katolik dininin hâkimiyeti söz konusudur. Bilim, felsefe ve sanat açısından İslâm, Orta Çağ Hıristiyan düşüncesini güçlü bir şekilde etkilemiştir.³ Öyle ki Roger Garaudy, unutulmasına rağmen, Greko-Romen miras ve Yahudi-Hıristiyan geleneğinin yanında modern Avrupa'nın üçüncü direği olarak İslâm'dan söz etmiştir.⁴

Kültürel açıdan ziyade siyasî açıdan daha önemli olan husus, Doğu ve Güney Doğu Avrupa'da İslâm'ın varlığıydı.⁵ 10. ve 11. yüzyıldan beri Volga bölgesi ve Macaristan'daki Danube boyunca Müslüman yerleşimcilerin olduğu biliniyordu.⁶ Bununla beraber şimdiki Müslümanların çoğu, Osmanlı sultanlarının idaresi esnasında İslâm'a geçen insanların soyundan gelmektedir. Bu, -nispeten daha az olmakla birlikte- eski Yugoslavya⁷ ile Yunanistan'daki⁸ belli illerdeki yanısıra, Arnavutluk ve Bulgaristan'daki⁹ Müslümanlar için de söz konusudur. Avusturya İmparatorluğu'nun doğu ve güneydoğuya doğru yayılması sonucunda Avusturya İmparatorluğu çeşitli İslâm topluluklarını içine almış ve neticede Hanefî mezhebinin takipçilerini 1912'de resmen kabul edilen dinî topluluklar arasına yerleştirmiştir.¹⁰ Sonuçta, Müslümanların Avusturya'da bugünkü yasal konumu, Avusturya İmparatorluğu dönemindeki yasal konumları göz önünde bulundurularak tayin edilmektedir. Öyle ki örneğin Avusturya okullarında¹¹ İslâmî din eğitimi ile ilgili bazı hususların

² Bizans hegemonyasından kurtuluş olarak, Hıristiyanların İslâm'a pozitif cevabına yönelik iki nadir örnektir. Bkz. Claude Cahen, "Note sur l'acceuil des chrétiens d'Orient à l'Islam", *Revue de l'Histoire des Religions* 166, 1964, 51-58'de bulunabilir.

³ W. Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburg: University Press, 1972; ya da daha popüler biçimde Sigrig Hunke, *Allahs Sone über dem Abendland. Unser arabisches Erbe*, Frankfurt: Fischer, 1965.

⁴ Roger Garaudy, *Promesses de l'Islam*, Paris: Seuil, 1981, 19.

⁵ Smail Balic, "Die Muslime im heutigen Europa", *Weltmacht Islam*, ed. J. M. Abun-Nasr, München, 1988, ss. 363-390.

⁶ Balic'in makalesine ilâveten ayrıca bkz. I. Hrbek, "Bulghar", *Encyclopaedia of Islam (EI)*, yeni baskı, Leiden: Brill & London: Luzac, c. I, 1960, ss. 1304-1308; Z. V. Togan, "Bashdjirt", *Encyclopaedia of Islam (EI)*, c. I, ss. 1075-1077; T. Lewicki- Gy. Kaldy-Nagy, "Madjar, Madjaristan", *Encyclopaedia of Islam (EI)*, c.V, 1986, ss. 1010-1024. Ayrıca bkz. Alexandre Bennigsen-Fanny E. Bryan, "Islam in the Causasus and the Middle Volga", *Encyclopedia of Religion (ER)*, ed. Mircea Eliade, New York-London: MaciMillan, 1987, c. VII, ss. 357-367.

⁷ Branislav Djurdjev, "Bosna", *EI*, c. I, 1261-1275 ve Smail Balic, *Das unbekannte Bosnien. Europas Brücke zur Islamischen Welt*, Köln: Böhlau, 1992.

⁸ N. A. Bees- A. Savvides, "Mora", *EI*, c. VII, 1990, ss. 236-241.

⁹ H. Inalcik, "Bulgaria", *EI*, c. I, ss. 1302-1304.

¹⁰ Profesör Schnizer'in görüşü. Bkz. Heiner Marré- Johannes Stütting (ed.), *Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland. Essener Gespräche zum Thema Siat und Kirche* (20), Münster: Aschendorff, 1986, 177.

¹¹ Yine bu konuda Prof. Schnizer'in görüşleri söz konusudur. Bkz. *Age*, 177-181.

Müslümanların din işlerindeki geleneksel tutumlarıyla aynı çizgide olduğu görülmektedir.

1992 yılında İstanbul'da düzenlenen bir anma töreniyle Almanya'da İslâm'ın varlığının 260. yıldönümünü kutlandı. Türk askerlerinin, dinlerini özgür bir şekilde yaşayabildikleri, Prusya ordusuna entegre edilmeleri 18. yüzyıla kadar geri gitmektedir.¹² Diğer bazı Türk askerleri kendi ordularını terk edip Prusyalılara katıldığı için bu askerlerin sayısı, 18. yüzyılın ortasında 1.000'e yükselmiştir. Öyle ki Prusya birlikleri için görev yapan papazlar arasında bir de askerî imamdan söz edilmektedir. Bunun yanında, 1763'te Berlin ve İstanbul arasında diplomatik temaslar kuruldu. Padişahın Berlin'deki ilk vekili, Ahmed Efendi, o kadar hoş karşılandı ki, 1798'de ölümünden sonra kendi ülkesine geri götürülmedi ve Berlin'de defnedildi. Onun mezarı daha sonra genişletildi ve Berlin'deki ilk İslâmî mezarlık olarak hizmet vermeye başladı. Cenazelerin İslâmî usullere göre defnedilmesini sağlamak için 1866'da mezarlığa bir de cami ilâve edildi. Osmanlı İmparatorluğu'yla sürdürülen yoğun siyasî ilişkiler, İslâm sanatına özel bir ilgi gösterilmesine de neden oldu. Öyle ki Heidelberg yakınındaki Schwetzingen'in Rococo Kalesi'nde, doğuya yönelik egzotik merakı gidermek için bir cami inşa edildi (1780–1785). Son olarak 18. yüzyılın sonunda Almanya'nın çoğu bölgesinde mevcut olan Türk savaş esirlerini de zikretmek gerekir. Hıristiyanlığa ihtida edenler olmasına rağmen, Türklerin çoğu -Hanoverli Düşes Sophie'nin sarayına ait olan ve Hanover'deki mezar taşına göre Müslüman olarak ölen Türk Hamid de olduğu gibi- aslî dinlerine bağlı kalmayı sürdürmüştür. Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışından sonra İslâm, bazı Almanların (İslâm dünyasındaki çoğu ülkede İslâm'ın hakiki bir kolu olarak kabul edilmeyen) Ahmediyye hareketinin misyoner faaliyetleri neticesinde Müslüman olmasına rağmen, Almanya'da daha az bilinir olmuştur. Bununla birlikte Almanya'da bugün İslâm'ın varlığı, bu ihtidaların sonucu değildir. Aksine son otuz yıl boyunca iş arama amacıyla Almanya'ya gelen ve Alman toplumdaki Hıristiyan hegemonyasına meydan okuyan yüz binlerce Türk'ün bölgeye gelmesinin sonucudur.

Batı ve Kuzey Avrupa'da İslâm'ın yeniden varlığına yol açan üçüncü ve en önemli trend, şu üç önemli fenomene bağlıdır: Sömürgeciliğin çöküşü (decolonization), işçi göçü ve mülteciler.¹³ Dekolonizasyon, sadece Avrupa dışındaki eski sömürge ülkelerin siyasî durumunu değiştirmekle kalmayıp Avrupalı sömürgecilerin kendileri üzerinde de güçlü etkiler yapmıştır. Sonuç olarak, biz, Fransa'da Kuzeydoğu Afrika'dan, Amerika'da Hindistan ve Pakistan'dan, Hollanda'da Surinam ve Endonezya'dan ve Portekiz'de Hindistan ve Pakistan'dan çok sayıda Müslüman görebiliriz. Portekiz'deki Hindistan ve Pakistanlılar Portekiz'in Afrika'daki kolonilerinde yerleşmişlerdi ve bağımsızlıktan sonra bu ülkeleri terk etmişlerdir. Bu Müslümanların çoğu, bugün ekonomik olarak Portekiz'de oldukça iyi durumdadırlar. Şimdiye kadar

¹² Detaylar için bkz. Muhammad S. Abdullah, *Geschichte des Islams in Deutschland*, Granz-Wien-Köln, 1981, 13.

¹³ Farklı ülkelere ait istatistikler için bkz. Thomas Gerholm – Yngve Lithman (ed.), *The New Islamic Presence in Western Europe*, London: Mansell, 1988; *Muslims in der modernen Welt Westeuropas*. Bericht über eine Tagung im Internationalen HausSonnenberg, Niedersächsisches Ministerium für Bundes – und Europaangelegenheiten, Hannover 1990; W. A. R. Shadid – P. S. van Koningsveld (ed.), *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*, Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1991; Jørgen Nielsen, *Muslims in Western Europe*, Edinburg: Edinburg University Press, 1992; Calid Durán, "Islam in Modern Europe", *ER*, c. VII, ss. 422–425.

söz edilen bütün Müslümanlar, Avrupa pasaportuna sahip olup Avrupa topluluğunun vatandaşları konumundadırlar. Bu nedenle onlar, yasal açıdan yabancı değildirler. Sonuçta, Avrupa vatandaşı olmanın sağladığı bütün haklara sahip olarak, Avrupa topluluğunda ebediyen ikamet edeceklerdir. Ve İslâm bugün olduğu gibi gelecekte de Avrupalıların dinleri arasında gösterilecektir.

İşçi göçü Avrupa ülkelerine daha çok Müslüman'ın gelmesine neden olmuştur. Dekolonizasyon süreci aracılığıyla gelen Müslümanların aksine, işçi göçü vasıtasıyla gelen Müslümanların çoğu, -Batı Avrupa endüstrisinde para kazandıktan sonra sonunda kendi ülkelerine dönme fikrini terk etmekle birlikte- çoğu zaman, yabancı sayılırlar. Bu durum, Batı veya Kuzey Avrupa'da doğan ikinci ve üçüncü kuşak için daha doğrudur. Bu işçi göçünün en önemli etnik grubu Türklere'dir. Almanya, Belçika, Lüksemburg, Hollanda, İsveç, Norveç ve İsviçre'de endüstri ihtiyaçlarını karşılayan Türk işçiler¹⁴, 1960 ve 1970'lerde bu ülkelere gelmiş ve yerleşmişlerdir. Adı geçen, ülkelere Türkler nüfusun sadece yüzde ikisini oluşturmasına rağmen, yerel halkın çoğu, güçlü bir yabancı etkinin varlığı düşüncesine sahiptirler ve netice olarak, sahip oldukları Avrupa kimliğinin, İslâm'ın bu yeni varlığıyla tehdit edildiğini düşünmektedirler. Benzer gözlemler yabancı işçilerinin çoğu, Kuzey Afrika ülkelerinden gelen Fransa'da da yapılabilir. Nispeten yüksek orandaki kayıt dışı işçi sayısı ("gizliler/clandestins" diye isimlendirilen) kesin istatistikleri imkânsız hale getirmekte ve geniş çaplı tahminlere (Fransa'da 3 ile 5 milyon arasında Müslüman) yol açmaktadır. Çoğu Avrupa ülkesindeki ekonomik gerileme, 70'li yılların sonu ve 80'li yıllar boyunca işçi göçünde bir duraklamaya neden olmuş ve Batı Avrupa ülkelerine daha fazla Türk'ü getirebilmek için sadece ailevi sebepler kullanılabilmiştir. Müslümanların sayısı bu yüzden nispeten son on yıl sabit kalmıştır. İstisnaî durumlar sadece İtalya ve İspanya'da kaydedilmiştir. Buralarda 80'li yıllar esnasındaki hızlı sanayi gelişimi, dışardan yeni insanların ülkeye gelmesine imkân sağlamıştır. Bu durum, İtalya ile kolonisel bağlarından dolayı, Orta Doğu ve Sahra'nın güneyinden bazı ülkelere Müslümanların yanı sıra, Kuzey Afrikalılar ve Etiyopyalılar için de geçerlidir (her ikisi için de, İtalya ile olan önceki kolonisel bağları önemli bir rol oynamıştır).¹⁵ İspanya'daki Müslümanlar büyük oranda Kuzey Afrikalılardır.

İslâm'ın entegrasyonu ve resmen tanınması konusunda, farklı ülkelere farklı politikalar benimsenmiştir. Örneğin, İsveç ve Hollanda -şayet ülkede doğduysa- kendi ülkelerinin uyruğunu elde etmelerine izin vererek, ikinci ve üçüncü kuşakları içtenlikle karşılamıştır. Aksine, Almanya'da, ülkenin göç için açık olmaması, Alman vatandaşlığını elde etmeyi isteyen insanlar için büyük engeller yaratmıştır. Benzer şekilde, İslâm'ın resmen tanınmasına göre farklı ülkelere ayrılıkçı politikalar kaydedilebilir. Belçika'da böyle bir tanınma, 3 Mayıs 1978'de kraliyet seviyesinde yapılmış ve buna göre Belçika okullarında İslâmî din eğitimi verilebilmiştir. Almanya'da ise İslâm toplulukları, şayet bir birlik\kurum (eingetragene Vereine)¹⁶ olarak kayıtlıysa genel

¹⁴ Dipnot 13'teki genel bibliyografyaya ilâveten İsviçre için bkz. "Muslime in der Schweiz", F. Allemann (ed.), *CIBEDO-Dokumentation*, Nr 27, April 1986.

¹⁵ Vittorio Ianari (ed.), *L'Islam fra noi. Conoscere una realtà vicina e lontana*, Leumann (Torino), 1992, 22. Ayrıca Torino ile ilgili bir çalışma için bkz. Donald Carter, "Una confraternita musulmana in emigrazione: i Murid del Senegal", *Religione e Società. Rivista di scienze sociali della religione*, 12, 1991, ss. 60-78.

¹⁶ Almanya'daki mevcut birlikler için bkz. Karl Binswanger - Fethi Sipahioğlu, *Türkisch-Islamische Vereine als Faktor deutsch-türkischer Koexistenz*, Benediktbeuern: RieB, 1988.

kabul görür. Ancak resmî olarak kabul gören Hıristiyan kiliselerinden daha düşük statüye sahip olurlar. Bunun yanında, Länder eyaleti okul yasalarının çoğunda “dinî topluluklar” terimi, Hıristiyan mezheplerinin dışındaki diğer dinleri dışlamamakla birlikte Alman okul müfredatında İslâmî din eğitimi bir ders olarak yer almamaktadır. Bununla beraber, uygulamada, dinî gruplar, Alman okullarında din eğitimi için temsilcilere sahip temel dinî gruplar olan Roma Katolik kilisesi ve Protestan kiliseleriyle eş değerdedir. Batı Avrupa’da İslâm’ın resmî olarak tanınmasına yönelik en umut verici gelişme -1992 yılında devlet ile İslâmî topluluklar arasında (İspanya parlamentosu tarafından onaylanan ve İspanya Adalet Bakanlığı tarafından yayımlanan) bir antlaşmanın (Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la “Comisión islámica de España”) yapıldığı- İspanya’da görülmektedir.

Antlaşma, İspanya’daki Yahudi ve Protestan topluluklara tanıdığı hakları Müslümanlara da tanımakta ve Müslümanlara, Roma Katolik kilisesiyle hemen hemen aynı değeri vermektedir. Bu da önde gelen iki İslâm cemaatinin (“Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas” ve “Unión de Comunidades Islámicas de España”) tek çatı altında toplanması (Comision Islámica de Espana) sonucunu doğurmuştur. İspanya’daki bu antlaşma, camiler ve ibadet yerlerinin dokunulmaz olduğunu deklare eder ve Müslüman mezarlıkları için birtakım düzenlemeler içerir (madde 2). Bundan başka, imamların kişisel görevlerini garanti altına alır. (mad. 4-6) Yapılan dinî evlilikleri kabul eder (mad. 7). İspanya ordusundaki Müslümanlara dinî destek sağlanmasını teminat altına alır (mad. 8). Hapishane ve hastanelerdeki Müslümanları desteklemeleri için imamlara yetki verir (mad. 9). Ayrıca, ilk ve orta seviyedeki okullardan üniversitelere kadar, her seviyede dinî eğitim için ciddi imkânlar sağlar (mad. 10). Bazı özel vergi düzenlemelerinden sonra (mad. 11) antlaşma, Cuma namazına iştirak etmek, İslâmî tatilleri kutlamak (mad. 12) ve yiyecek sınırlamalarına saygı (mad. 14) gibi pratik problemlere pozitif çözümler sunar. Bu, şimdiye kadar Avrupa’da Müslümanların haklarını korumaya yönelik imzalanan en kapsamlı antlaşmadır.

Antlaşmanın çözümlemeye çalıştığı problemlerden söz etmeden önce, farklı Avrupa ülkelerine gelen ve hâlâ gelmeye devam eden Müslüman mültecilerden söz edilmesi gerekir. En önemli göç dalgası 70’lerin sonu ve 80’lerin başında İran’daki baskılar yüzünden başladı. Buradaki yeni fikirlere açık çok sayıda Müslüman sığınak aramak için Batı Avrupa ülkelerine iltica etmiştir. Bununla beraber, Batı Avrupa’ya gelenlerin hepsi açık fikirli insanlar değillerdi. Ayrıca dinî özgürlük de, batı anayasalarında garanti edildiği üzere, dinî fundamentalistlere cazip gelmiştir. Onların çoğu oldukça aktiftir. Ancak hepsi -Almanya ve diğer bölgelerde Türkler arasındaki dinî fundamentalizmin en meşhur savunucusu olan- Ayetullah of Cologne (Kaplan) kadar çok meşhur değildir.

Avrupa’da yeni İslâm varlığının tanımlanması, mühtedilerin yanı sıra Müslüman öğrenciler ve entelektüeller dikkate alınmadıkça tamamlanmış olmayacaktır. Batı ve Kuzeydoğu Avrupa’da her yerde doğu ülkelerinden Müslüman öğrencilerin mevcut olması ve bunların başarılı olmaları dikkate değerdir. Onların çoğu, karma evlilikler yaparak, bütün hayatlarını ev sahibi ülkede geçirmişlerdir. Sonuncu fakat en önemsiz olmayan husus, az miktarda da olsa Müslüman olan Avrupalıların da mevcut olmasıdır. Fransa’daki bazı şaşırtıcı ihtida durumları, (örneğin tıp doktoru Maurice

Bucailles ve filozof Roger Garaudy) Hıristiyanlık için yakın bir tehdit olarak İslâm hakkında genel tartışmalara yol açmıştır.¹⁷ Almanya'da İslâm'a girişler şimdiye kadar çok önemli bir etki yapmamıştır. Mühtedilerin çoğu ya Müslümanlarla evlenen kadınlar ya da, Müslüman dünyada belirli bir zaman geçirdikten sonra, İslâm'ın çekiciliğini gören ve Müslüman olan insanlardı. Sadece Ahmediyye hareketi, bazı Almanlar arasında direkt misyonerlik faaliyeti göstererek başarıya ulaşmıştı. 1987 nüfus sayımında Alman Müslümanların toplam sayısı yaklaşık 400.000 idi. Şu da gözden uzak tutulmamalıdır ki bu sayı, temelde Alman uyruğunu benimseyen İslâmî kökene sahip Müslümanlardan oluşmaktadır. Bundan dolayı mühtedilerin gerçek sayısı istatistikte verileden daha az olabilir.¹⁸

Bu kısa inceleme, Doğu ve Güneydoğu Avrupa'da eskiden beri bir İslâm mevcudiyetinin var olduğunu, Batı ve Kuzey Avrupa'da ise İslâm'ın yeni yeni görülmeye başladığını açıkça ortaya koymuştur. İkincisi, ilgili ülkelerin çoğunda, önemli dinî ve entelektüel seçkin sınıflar yoktu. Daha ziyade alt tabakadaki (özellikle işçiler ve tacirler) insanlardan oluşuyorlardı. Böylece Fransa ve Birleşik Krallık'taki Müslüman entelektüeller, bir bütün olarak Batı ve Kuzey Avrupa'daki Müslümanların genel durumunu yansıtmamaktaydı. Sonuç olarak, İslâm'ın varlığıyla yeni karşılaşan ülkelerde ortaya çıkan problemler genellikle iki noktada toplandığını söyleyebiliriz: Sanayileşmiş bir toplumun ihtiyaçlarına adaptasyon problemleri ve diğer dinler ve seküler düşüncüyle tezat içinde bulunan tipik İslâmî problemler.

AVRUPA TOPLUMLARINDA İSLÂM'IN VARLIĞINDAN KAYNAKLANAN PROBLEMLER

Batı ve Kuzey Avrupa'da İslâm'ın varlığı hakkındaki tartışmalar aşağıdaki konular üzerinde odaklanmaktadır: (Giyim kuralları ve cinsiyet ayrımını içine alan) eğitim, İslâmî yiyecek kuralları, İslâmî tatiller, cenaze törenleri ve mezarlıklar, dinsel ve karma evlilikler, cami-okullar, cami inşaatı, Hıristiyan-Müslüman diyalogu, demokrasi ve sekülerleşme ile ilgili bazı politik meseleler.

Batı ve Kuzey Avrupa'da İslâm'ın varlığına yönelik en gözle görülür sembol, Müslüman kız ve kadınlarının türban ya da başörtüsüdür. Başörtüsünün, cinsiyet ayrımında olduğu üzere, genellikle az gelişmişliği simgelediği düşünülmektedir; kamusal tartışmalarda bunların her ikisi de İslâm'la özdeşleştirilir. Bu nedenle başörtülerinin, doğu ve güneydoğu Avrupa'daki çoğu ülkede kadınların normal elbiselerinin parçaları olduğuna ve yalnızca İslâmî ülkelere özgü olmadığına işaret etmek de fayda vardır. Bunun yanında, cinsiyet ayrımı¹⁹ da Hıristiyanlık da dâhil

¹⁷ Bu, Arap dünyasında da kaydedilmiştir. Bkz. Peter Antes, "Allahs Sone über dem Abendland. Eindrücke und Gedanken nach einem Besuch in Ägypten", *Begründetes Vertrauen. Impulse und Orientierungen für christliches Leben heute und morgen*, Manfred Plate, Kurt Janssen- Johannes Röser (ed.) (Mario von Galli'nin 80. doğum yılı anısına), Freiburg: Herder 1984, ss. 58-65.

¹⁸ Muhammad S. Abdullah, şayet evliliklere bağlı ihtidalar sayılmazsa, son 15 yıl içerisinde sadece 2000 Alman'ın Müslüman olduğunu tahmin etmektedir. Bu istatistik, Almanya'da *Das Parlament* haftalık dergisinde yapılan bir röportajda ortaya konulmuştur. Buraya *NUR*'daki yeni baskısından alıntılanmıştır. Eine Zeitschrift der Islamischen Gemeinschaft Jama'atun Nur e. V. (Cologne) Nr. 1, July-September 1992, ss. 23-27. Alıntı 23. sayfadan yapılmıştır.

¹⁹ Almanya'da Müslümanlar tarafından sadece 3 ilkokul organize edilmiş ve Berlin'deki Eğitim Senatörü tarafından yasal olarak *ad experimentum* olarak kabul edilmiştir. "Islamische Privatschule- multikulturelle MeBlatte", *Berliner TAZ*, February 1, 1990, 21 ve J. Metren, "SchulausschuB genehmigt vorläufig das 'Islamkolleg'", *Berliner Morgenpost*, March 29, 1990.

bütün dünya dinlerinde görülür. Cinsler arasındaki ayrımcılığın azalmasına yönelik değişim Avrupa'da 40 yıldan daha öteye gitmemektedir ve bu değişim modern yaşam tarzının bir yansımasıdır. Örneğin, Almanya'da erkek ve kızların bir ve aynı sınıfta bir arada ders gördüğü okulların çoğu, son 30 yıl içinde karma eğitim verir hâle gelmiştir. Öyle ki 50 yaşında veya daha yaşlı olan insanların neredeyse hepsi, erkekler ve kızlar için ayrı okullar olduğu bir okul sisteminde yetişmiştir. Bu nokta çok önemlidir. Çünkü (20-30 yıl önce Hıristiyan çevrelerdeki durumla mukayese edildiğinde) erkek ve kız çocukları arasındaki İslâmî ilişki düşüncesinin nasıl da farklı olduğunu şaşkınlıkla karşıladıklarında çoğu Avrupalı, kendi geçmişindeki okulların durumunu unutmuş gözükmektedir. Benzer gözlemler karma okul sporları ile erkekler ve kızlar arasındaki arkadaşlıklar için ayrıca genel olarak anatomi, özel olarak da cinsellik üzerine biyoloji derslerine katılmaları konusunda da geçerlidir. Bütün bunlar, aydın bir Müslüman ve Almanya'da siyasal bilgiler profesörü olan Bassam Tibi'nin, Alman toplumunda yaşayan Türk işçilerin problemlerini, sanayi öncesi kültürün bilimsel teknoloji dünyasıyla karşılaşması sebebine göre analiz etmesinde haklı olduğunu göstermektedir.²⁰ Onun savı, bundan başka, Arap tıp doktorlarının, İranlı halı tüccarlarının ve Türk mühendislerin çocukları ile ilgili olarak Almanya'da adaptasyon problemlerinin ortaya çıkmama sebebinin de izah etmektedir.²¹ Çoğu Arap ülkesindeki TV programları gibi Almanya'da gösterilen Türk TV programları, elit Müslümanların genellikle Avrupa'nın büyük şehirlerindeki işçi Müslüman ailelerin çoğundan daha Avrupalı bir tarzda davrandığını onaylamaktadır. Aslında olan şudur: Bu insanlar, İslâm'ın tipik ve temel özelliği olduğunu iddia ederek, Almanya'da Doğu Anadolu'ya ya da Fransa'da Mağrib'e ait otantik davranışlarını muhafaza etmeye çalışmaktadırlar.

Bu kontekst içerisinde, kılık kıyafet kurallarının Fransa'da özel bir krize yol açması dikkate değerdir. Fransa'da 1989 yılında bir kolejlin müdürü başörtülerini çıkarmadan Müslüman kızların derslere girmelerini yasakladı. O, inancın bu şekilde beyan edilmesinin Fransa lâik okul sistemi prensibine tamamen aykırı olduğunu iddia etmiştir.²² Bu kararın, Belçika hariç AET (Avrupa Ekonomik Topluluğu) ülkelerinde herhangi bir karşılığı olmamasına rağmen, başörtüsü tartışması gibi, Avrupa topluluğunun diğer ülkelerinde de bilinmektedir.

Müslümanlar ile gayri Müslimler arasındaki ayrıma yönelik bir özel belirleyici de İslâmî yiyecek kurallarıdır. Bu, temelde domuz eti ve alkollü içkilerin yasaklanmasını içine almaktadır. Müslümanları yemeğe davet eden gayri Müslimlerin bu konuya özel ilgi göstermeleri gerekmektedir. Bu yasaklar genellikle bilinmesine rağmen, Müslümanların da katıldığı toplantılarda -hakikaten hiç kimse onların domuz etinden yapıldığının farkında olmadığı için- sosisli sandviç ve jambon servisinin yapılması sık

²⁰ Bassam Tibi, *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter*, München: Beck 1981.

²¹ Elbette, bütün problemlerin sadece işçi ailelerinden kaynaklandığı sonucuna varmak yanlış olacaktır. Örneğin çok yakın zamanda Almanya'da, Pakistan asıllı Alman bir avukat olan bir baba, kızlara erkeklerden ayrı bir şekilde cinsellik eğitimi verildiğini kesinleştirmek üzere mahkemeye başvurdu. Mahkeme talebi reddetti ve bu eğitimin karışık sınıflarda verilmesi yönündeki kararını okula tekrarladı. Bununla beraber kişisel dini inançları nedeniyle derslere katılmama olanağı tanıdı. *Neue Presse*, Hannover, Nr. 138, June 16, 1992, s. 4.

²² Peter Antes, "Der Streit um das Kopftuch in Frankreich", *Menschenrechte-Recht auf Menschen?* Dokumentation einer Tagung der Ev. Akademie Loccum in Zusammenarbeit mit der Universität Hannover, Loccum 1991, ss. 21-32.

karşılaşılan bir durumdur. Bu durum daha ziyade okul gezileri esnasında kalınan öğrenci yurtlarında, hastanelerde ve hapishanelerde ortaya çıkmaktadır. Üstelik buralarda pek çok çorba türü domuz bulyon ile pişirilmektedir. İçeceklere gelince, bira, Almanya'nın millî içeceği olarak görülür, tıpkı Fransa'da şarabın Fransız yemeğinin temel bir parçası olarak servis edilmesi gibi. İçki içmekten kaçınan Müslümanlar, kaba ve dışlayıcı görünmemek için davranışlarına haklı bir neden gösterme gereksinimi duyarlar.

Almanya ve Fransa'daki Müslümanların diğer bir şikayeti, toplumun İslâmî tatlilere olan saygısızlığıdır. Cuma namazına çalışma saatleri nedeniyle iştirak edilememektedir. Oruç, Ramazan ayı esnasında zar zor yerine getirilebilmektedir. Ramazan, İslâm dünyası dışındaki Müslümanlar için zor bir zamandır. Ramazan, gündüz boyunca yemeden içmeden uzak durmayı ve akşam yemek yemeyi gerektirir. Yeme ve içmeden uzak durma sık sık baş ağrısı, geçici mide bulantısı ve zayıflık gibi özel hastalık belirtilerine yol açar. Bazı tıbbî danışmanlar "Ramazan ayında oruç tutan Müslümanları gündüz ağır işlerde çalıştırmaktan, özellikle de terleme vasıtasıyla sıvı kaybına yol açacak sıcak işlerden, kaçınılmasını" kuvvetle tavsiye ederler.²³ Zaten istatistikler Müslümanlar arasında Ramazan ayı esnasında önemli bir kaza artışı olduğunu göstermektedir.

Avrupa'da ne kadar fazla Müslüman yerleşirse, yerine getirilecek cenaze ritüelleri ile birlikte, onların uygun mezarlık ihtiyacı da o kadar büyük olacaktır. Bu, teorik olarak çok kolay gibi gözükse fakat pratikte o kadar da kolay olmayan İspanya'nın yaptığı yeni antlaşma hariç- çok sayıda idarî prosedürü gerektirir. Bu zamana kadar uygulanan yöntem, yabancı işçilerin cenazelerinin kendi ülkelerine geri gönderilmesiydi. Bununla beraber bu, kalıcı olarak batı ülkelerine yerleşen ve yas tutan aile üyelerinin beklentilerini karşılayacak uygun mezarlıklara ihtiyaç duyan Müslümanlar için ideal bir çözüm yolu değildir.

Almanya ve Fransa'da evlilik akdi, belediyenin ilgili dairesinde gerçekleştirilen medenî bir nikâha dayanmaktadır. Zikredilen medenî evlilik olmaksızın yapılan dinî evliliklere ne izin verilir ne de bu evlilikler geçerlidirler. Bazı Türklerin Almanya'da resmî eşlere sahip olmasının nedeni budur. Aynı zamanda bu Türkler, Türkiye'de de bir evlilik yapmış oldukları için çift eşli bir ilişkiye sahip olma durumuyla karşı karşıya kalırlar. Benzer durumlar, Fransa'daki Kuzey Afrikalılar içinde geçerlidir.

Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasındaki ilişkiye gelince, farklı din mensupları arasındaki karma evlilikler gittikçe önem kazanmıştır. "Kiliseler karma evliliklere yönelik direktifler yayımlamaktadır. Bu bağlamda birtakım sorular -özellikle de "ortak ibadet" yapıp yapılamayacağını öğrenmeye yönelik- ortaya çıkar. Her halükârda, farklı dinî inançlara sahip olan çiftlere, evlendikten sonra tıpkı boşanmış kişilere olduğu gibi destek verilmeli ve yardım edilmelidir. Ayrıca akrabalar ve esas aileler de

²³ F. W. Schmahl, B. Metzler, I. Elmadfa, M. Korn, "Prävention spezifischer Gesundheitsrisiken in Deutschland", *Probleme und Perspektiven der Präventiv – und Sozialmedizin. Problems and Perspectives of Preventive and Social Medicine*, F. W. Schmahl (ed.), Stuttgart-New York, 1990, ss. 185–198; Alıntı, adı geçen eserin 185. sayfasındaki İngilizce özetten yapılmıştır. Almanya'daki Türk Müslümanların genel sağlık problemleri için bkz. Jürgen Collatz, Elçin Kürsat-Ahlers ve Johannes Korporal (ed.), *Gesundheit für alle. Die medizinische Versorgung türkischer Familien in der Bundesrepublik*, Hamburg 1985; Daha genel bir çalışma için ise bkz. Peter Antes, "Medicine and the Living Tradition of Islam", *Healing and Restoring. Health and Medicine in the World's Religious Traditions*, Lawrence E. Sullivan (ed.), New York-London: MacMillan, 1989, ss. 173–202.

unutulmamalıdır, Çünkü onlar için bir Hıristiyan/Müslüman evliliği büyük bir elemin kaynağı olabilir.²⁴

Çocukların batı karşıtı bir tarzda eğitildiğini ifade edildiği cami-okullar ile ilgili sık sık güçlü eleştiriler dile getirilmektedir. Çocuklar, anlamını doğru bir şekilde anlamaksızın Arapça Kur'ân ayetlerini amaçsızca ezberlemek suretiyle, uygun olmayan öğrenme metotlarına boyun eğerler. Nihayet bu çağdışı öğretim, yapılan her türlü hata için şiddetli bedensel cezaları öngörmektedir.²⁵ Bütün bu suçlamalar, Müslüman olmayanların yanı sıra Müslümanlar tarafından da ifade edilmiş ve bu tür uygulamalar reddedilmiştir. Problem, böyle okulların dışardan serbestçe araştırılmasına izin verilmemesidir. Cami-okulların sayısı çok fazla olduğu ve sadece içeridekilerin girmesini izin verildiği için, genellemeler de yapılamaz. İddialar, ciddi bir araştırmadan çıkarılan çok da net olmayan bir araştırmaya aittir. Bazen belli konularda yanlış olabilen iddialar diğer bazı konularda kesinlikle doğru olabilmektedir. Öğretme metotlarına yönelik olarak yapılan suçlamalar, Almanya ve AET'nin diğer ülkelerindeki bazı camilerin politik rolü ile ilgili ortaya atılan iddialara nazaran daha doğrudur.²⁶

Camilerin inşa edilmesinin, salt dinî ihtiyaçların yerine getirilmesinden öte fonksiyonları vardır. Cami, ayrıca İslâm'ın varlığının politik bir işareti olarak her iki yönde de kendini göstermektedir. Bu durum, Roma Katolik Hıristiyanlığının merkezinde büyük bir cami-katedral olarak plânlanan, Roma'daki Monte Antene Camii'nin inşasında kendini gösteren bir gerçektir. Caminin inşası için gerekli olan para, Kral Faysal'ın 1973'te Roma'yı ziyaretinden sonra Suudi Arabistan devleti tarafından sağlanmıştır ve İtalya'da olumsuz tepkilere neden olmuştur.²⁷ Şu anda bir Roma Katolik kilisesi olarak hizmet eden ve bunun yanında Müslümanlar tarafından sadece özel günlerde cami olarak kullanılan İspanya'daki meşhur Kurtuba Mescidi'ni tekrar camiye çevirmek için Müslümanlar tarafından çeşitli girişimlerde bulunulmuştur. 21 Eylül 1992'de Madrid'te İspanya kralı Juan Carlos ve Suudi Arabistan prensi Selâm bin Abdülazîz'in hazır bulunduğu törenle İslâm Kültür Merkezi ve camisinin açılışı yapılmıştır.²⁸ Paris'teki en meşhur cami, savaş öncesinde Kuzey Afrika stilinde yapılan (1926'da törenle açılan) bir cami olup o zamandan sonra çok daha fazla cami inşa edilmiştir.²⁹ Bununla birlikte, neredeyse yapılan her bir cami inşası tartışma konusu olmuştur. Öyle ki Le pen gibi sağcı politikacılar "Avrupa'nın İslâmlaşmasına" karşı çıkmayı bir görev addetmişlerdir. Böyle tartışmalar Almanya'da da yapılmıştır;

²⁴ Council of European Bishops' Conferences (CCEE). "Islam in Europe" Committee, *The Presence of Muslims in Europe and the Theological Training of Pastoral Workers*, Birmingham, 9–14 September 1991. Final Report, s. 16.

²⁵ M. S. Abdullah, *Weshalb Koranschule?*, CIBEDO-Dokumentation 3, Köln, Frankfurt/M: Juni 1979.

²⁶ Karl Bingswanger tarafından farklı yazılarında formüle edildiği üzere, şayet camiler terörizm merkezleri olmakla suçlanacaksa bu ifade doğrudur. Bkz. Bahman Nirumand (ed), *Im Namen Alahs. Islamische Gruppen und der Fundamentalismus in der Bundesrepublik Deutschland*, Köln: Dreisam, 1990. Bu bağlamda, Türk misafir işçilerin el kitabının anti batılı eğilimde olması dikkate değerdir. Kısmî tercümesi için bkz. Xavier Jacob, "Aus dem Handbuch des Gastarbeiters", CIBEDO-Dokumentation, Nr. 26, December 1985.

²⁷ *L'İslam fra noi*, 23.

²⁸ Archbishop of Tangier, Fray Antonio Peteiro, "Nueva mezquita en Madrid, Patrocinado por Arabia Saudi. Los discursos inaugurales se miran solo en el pasado. Cuando se abrió una iglesia en Riad?", *Vida nueva*, Num 1.862, 3 de Octubre de 1992, s. 6.

²⁹ Gilles Kepel, *Les banlieues de l'İslam, naissance d'une religion en France*, Paris: Le Seuil, 1987.

örneğin Hanover’de şehrin merkezi bölgesinde cami inşa etmeye yönelik Müslümanlar tarafından yapılan bütün başvurular, halkın protestoları yüzünden yönetim tarafından geri çevrilmiştir. Bu noktada Cumhuriyetçiler gibi sağcı politikacılar, cami inşalarına yönelik hoşnutsuzluklarını ifade etmektedirler. Onlar, örneğin camilerin inşa edilmesine izin verilmeyeceğini, Güney Almanya’daki Pforzheim kasabasında şehir konseyi (Stadtrat) için seçim kampanyalarında bir ana tema olarak kullanmışlardır.

Camilerin inşası problemi, minare ve müezzin problemleriyle birlikte sürüp gitmektedir. Bu problem, sonuçta namazgâhlar ve abdesthaneler gibi sadece iç mekânlarla alâkalı olmayıp, ezan Müslüman olmayanlar tarafından da işitildiği için bir dış etkiye de sahip olmuş olur. O zaman pek çok kimse, kamu düzeninin bozulduğunu ve Müslüman olmayanların dinî ya da din dışı duygularının doğrudan etkilendiğini iddia edecektir. Bu yüzden genel eğilim, çevre üzerinde herhangi bir etkisi olmadığı sürece dindarın kişisel bir meselesi olarak İslâm’ı yaşamaya izin vermektir. Bununla beraber böyle bir politika, din ve devlet arasındaki ayrıma dayalı İslâmî olmayan bir din anlayışıdır ve bu yüzden kilise çanlarının aynı şekilde kiliseye gidenler gibi dinsiz insanlar tarafından da işitildiğini ve ibadetlerine izin verilmek suretiyle Müslümanlara da adaletli davranılması gerektiğini söyleyen çok sayıda Müslüman tarafından şiddetle reddedilmiştir.

Almanya ve Fransa’da yapılan demografik istatistikler, Hıristiyanlıktan sonra ikinci büyük dinî grubun Müslümanlar olduğunu göstermektedir. Fakat gerçekte Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasında sayısal açıdan büyük bir fark vardır. Yine de İslâm, bu ülkelerde Hıristiyanlık dışındaki mevcut diğer dinlerden daha büyük ve çok daha önemlidir. Bu yüzden iki cemaatin dinî liderleri arasında diyaloga gittikçe daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır. Böylesi bir ilişki her iki taraftaki pratik endişeleri giderebilir. Ayrıca diyalog, teolojik anlamlara da sahiptir.

Müslümanlar açısından pratik mesele, dinî hayatın günlük problemlerinde -şimdiye kadar ele alınan bütün hususlar için yani eğitim, yeme-içme kuralları, dinî tatiller, mezarlıklar ve camiler için uygun çözümler bulmak gibi- Hıristiyanlardan destek bulmaya çalışmaktır. Hıristiyanlar açısından ise pratik mesele, karma evlilikler ve teolojik bir görev olarak diyaloga samimi bağlılıkla ilgilidir.

Teolojik diyalogun temeli, birbirinin inancını doğru anlama esasına dayanmaktadır.³⁰ Çünkü söz konusu iki din açısından yanlış anlamalar ve klişeleşmiş örnekler oldukça yaygındır. Bu noktada şuna işaret etmek dikkat çekicidir. Müslümanların çoğu İslâm’ı, barış, gelişme, kadın haklarını koruyan ve hoşgörü dini olarak görürken; anketler, Fransızların önemli bir çoğunluğunun İslâm’ı, şiddet, gericilik, kadınların

³⁰ Birkaç bibliyografik not, Almanya için örnekler olarak kullanılabilir: Gerhard Jasper (ed), *Muslimen-unsere Machbarn*, Frankfurt/M: Otto Lembeck 1977; Jürgen Micksch (ed), *Zusammenleben mit Muslimen. Eine Handreichung*, Frankfurt/M: Otto Lembeck 1980; Jürgen Micksch and Michael Mildenerger (eds), *Christen und Muslime im Gespräch*, Frankfurt/M: Otto Lembeck 1982; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (ed), *Muslimen in Deutschland*, Bonn Juni 1982 (series: Arbeitshilfen 26); Michael Mildenerger, “Muslimen in unserer Gesellschaft-eine Herausforderung”, in *Funk-Kolleg Religion*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, vol 1, 1985, pp 207-232, and in enlarged form in Peter Fischer et al. (ed), *Studientexte Funkkolleg Religion, Weinheim-Basel: Beltz, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn; Duesseldorf: Patmos, 1985, ss. 137-162; Was jeder vom Islam wissen muß*, Luth. Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands and Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (ed), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1991.

ikinci plâna atılması ve fanatizm ile hatırladığını göstermektedir.³¹ Bunun yanında, Almanya'daki büyük bir proje, çoğu ders kitabının, özellikle de coğrafya kitaplarının, (öğrencileri), İslâm'a karşı nasıl da önyargılara zorladığını ortaya koymuştur.³² Bu çalışmalar, Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında, özellikle de çocuk bakımı ve eğitimi ile öğretim alanlarında, doğru bir anlayış geliştirmek için Almanya'da yürütülen girişimlerin bir parçasıdır.³³ Benzer projeler, İslâm dünyasında da Hıristiyanlığın tanıtılmasını incelemektedir.³⁴ Farklı Müslüman gruplar tarafından algılandığı üzere İslâm, Hıristiyan-Müslüman diyalogunun gerçek temeli olarak hizmet edebilir. Bu diyalog, her nasılsa başlayacaktır ve Hıristiyan teologlar tarafından da onun teolojik sonuçları hesap edilmiş gözükmektedir. O, hem Hıristiyanlık hem de İslâm ile ilgili temel bazı problemlere ve nadiren de olsa Hıristiyan teologların karşılaşılan itirazlara ciddi bir şekilde cevap vermeye çalıştıkları durumlara yol açacaktır.³⁵ Türkler, otomatik olarak İslâm'a sıkı sıkıya bağlı insanlar şeklinde algıladıkları için, Alman Hıristiyanların diyalog anlayışları şimdiye kadar yanıltıcı olmuş olabilir. Zaten bu Türklerin, etnik topluluklarının ana eğilimini temsil edip etmediği ya da ne tür bir İslâm'ı temsil ettikleri meselesi de oldukça tartışmalıdır.

Hıristiyanlığın aksine genel olarak İslâm, din ve devlet arasındaki temelde birliklilik prensibine dayanmaktadır. Farklı görüşlere, sadece Kur'ân'da ortaya konulan ana çerçeve içerisinde izin verilir, onun dışındakilere izin verilmez. Bununla beraber, batı demokrasisi, dinin lehinde de aleyhinde de olsa, bütün görüşlere açıktır. Bundan başka, bir dinden diğer dine geçiş her iki yönde de (hem kendi dinine geçiş, hem de kendi dininden başka bir dine geçiş) kabul edilir. Bir dini cemaatin üyesi olduktan sonra netice de dini inkâra etmek de kabul edilebilir bir karardır. Din, böylece dinî özgürlükten hoşlanan bireyin kişisel meselesi haline gelmiş olur, devletin vatandaşlarının bu özel alanına karışmaya hiçbir hakkı yoktur.

Mesele, bu modern prensiplerin Müslümanlar tarafından kabul edilebilirliği-

³¹ *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*, Shaid and van Koningsveld (ed), s. 132.

³² Abdoldjavad Falaturi (ed), *Der Islam in den Schulbüchern der Bundesrepublik Deutschland*, Braunschweig: Georg-Eckert-Institut für internationale Schulbuchforschung, 7 v., 1986-1990, özellikle v. 4, 1987 by Gerhard Fischer, *Analyse der Geographiebücher zum Thema Islam*.

³³ Bol miktarda olan bibliyografyadan sadece birkaçı şöyledir: "Kinder zwischen Kirche und Moschee. Christen und Muslime im Gespräch über Mission, Toleranz, Erziehung, Werte", *epd* (Evangelischer Pressedienst, Zentralredaktion Frankfurt/M, Dokumentation. Ein Informationsdienst) Nr. 24/90; Klaus Barwig and Klaus Philipp Seif (eds), *Muslimen unter uns. Ein Prüfstein für christliches Handeln*, München: Kösel, 1983; Johannes Lähnemann (ed), *Erziehung zur Kulturbegegnung. Modelle für das Zusammenleben von Menschen verschiedenen Glaubens. Schwerpunkte Christentum-Islam*. Referate und Ergebnisse des Nürnberger Forums, 1985, Hamburg: EB-Verlag Rissen 1986; Johannes Lähnemann (ed), *Weltreligionen und Friedenserziehung. Wege zur Toleranz. Schwerpunkte: Christentum-Islam*. Referate und Ergebnisse des Nürnberger Forums, 1988, Hamburg: EB-Verlag Rissen, 1989.

³⁴ Peter Antes, "Die Darstellung des Christentums in ägyptischen Schulbüchern von 1981/82", in *Zeitschrift für Missionwissenschaft und Religionswissenschaft*, 67, 1983, ss. 1-18; Monika Tworuschka, "Das Bild des Christentums in türkischen Religionsschulbüchern mit Ausblick auf einige iranische Schulbücher. Erste Eindrücke eines umfangreichen Forschungsfeldes", in *Gottes ist der Orient-Gottes ist der Okzident*. Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65. Geburtstag, Udo Tworuschka, Köln-Wien: Böhlau (ed), 1991, ss. 563-574; Xavier Jacob: "Das Christentum in den türkischen Schulbüchern", in *CIBEO*, 6 (1992) Nr. 2/3, ss. 58-73.

³⁵ Almanya'da bu yöndeki tek ikna edici teşebbüs: Hans Zirker, *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Duesseldorf, 1988.

dir.³⁶ Kabul edilemez diyenler, din ve devletin bir olduğunu ve İslâm var olduğu müddetçe ayrılamayacağını söyleyerek, klâsik İslâm devleti modellerine işaret ederler. Modern prensipleri kabul edenler ise, İslâm'ın geçmişte benimsenen modellere ebediyen bağlı olmadığını, aksine daha esnek olunabileceğini düşünmektedir. Onlar, dünyanın birçok bölgesindeki Müslümanların kendileri için bu modern prensipleri zaten kabul ettiğini iddia etmektedirler. Bu meselelerdeki ayrılık, Türk halkının Kemalist devlet anlayışını kabul edip etmeme konusundaki görüşlerine dayanmaktadır.³⁷

Batı Avrupa'da yapılan pek çok İslâmî demecin geleneksel anlayışa dayandığı ve zihinlerde bir parlamentonun çoğunluğunun kararları yerine, dinî prensipler tarafından yönetilen bir devlet algısı olduğu doğrudur. Ancak, buradaki gerçek soru şudur: Bu demeçler - demeçleri verenlerin temsil etme rolüne girdikleri- halkın çoğunluğunun görüşlerini temsil etmekte midir? Cevap çok zordur. Pforzheim'deki diyalog yanlılarından birinin bir ifadesine işaret etmek yeterli olacaktır. O, yakın zamandaki bir genel tartışmada Pforzheim bölgesinde 7000 Türk'ün -Müslüman- kayıtlı olduğunu ifade etmiştir. Oradaki 3 İslâmî cemaatin bütünüyle 600 üyesi vardı. Geri kalan 6400 kişi sorulduğunda o, bunların hepsinin sekülerleştiğini ve üç cemaatin İslâmî projeleriyle ilgilenmediklerini söylemiştir. M. S. Abdullah, 1979'da, Almanya'daki Türkler arasında dinî aktivitelerde bir azalma olduğuna zaten dikkat çekmişti.³⁸ 1992'deki bir röportajda o, Almanya'daki 1,7 milyon Müslüman'ın % 35'inin dinin gereklerine yoğun bir şekilde, % 30'unun ise arada sırada riayet ettiğini, % 20'sinin ise dinî pratikleri tamamen terk ettiğini ifade etmiştir. Gençler arasındaki durum daha da çarpıcıdır: % 58'i dine karşı kayıtsızdır, % 22'si aileleri yüzünden az ya da çok dinlerini tatbik ederken sadece % 12'si dinî vecibeleri tam olarak yerine getirmektedir.³⁹ AET ülkelerinin çoğu için geçerliyse, bu rakamlar Avrupa'da İslâm tartışmasının şimdiye kadar burada ele alınan dinî meseleleri merkeze alarak takip edilen yaklaşımdan daha farklı bir yaklaşımla ortaya konulması gerektiğini göstermektedir.

Yukarıdaki düşüncelerden⁴⁰ problemlerin çoğunun pratik düzen hakkında olduğu sonucuna varabiliriz. Birçok geleneksel davranış, ana vatanda öğrenilir ve daha sonra ev sahibi ülkenin modern toplumuna transfer edilir. Siyasî haklara gelince öne sürülen birçok muhafazakâr tutum, Batı Avrupa'daki Müslümanların çoğunluğunun isteklerini karşılayacakmış gibi gözükmemektedir. Bununla beraber, genelde oldukça az sayıdaki entelektüeller ve özelde de iyi eğitilmiş dindar elitler, Avrupa tipi bir İslâm ihtiyacını cevapsız bırakmaktadır. Bu, aşağıda tartışılacak olan toplum anlayışları göz önünde bulundurulduğunda tam bir trajedidir.

FARKLI TOPLUM ALGILARI

Batı ve Kuzey Avrupa'da yeni İslâmî varlık ve ondan kaynaklanan problemler,

³⁶ Fatima Mernissi, *Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie*, Hamburg: Luchterhand, 1992.

³⁷ Volker Höhfeld'in katkılarıyla *Die Türkei und die Türken in Deutschland*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Kohlhammer, 1982.

³⁸ *Geschichte des Islams in Deutschland*, s. 79.

³⁹ *NUR-Das Licht*, s. 23. Aynı istatistikler şu eserde de verilmiştir. Muhammad Salim Abdullah, *Was will der Islam in Deutschland?* Gütersloh, 1993, s. 31.

⁴⁰ Almanya'dan örnekler üzerindeki güçlü vurgular, yazarın tartışmaya katılması ve konuyla ilgili fikrini söylemesi nedeniyledir. Batı ve Kuzey Avrupa'daki ülkelerin çoğu için de kolayca genelleştirilebilir.

yeni toplumsal yapıya en uygun toplum türünün hangisi olduğu hakkında tartışmalara neden olmuştur. Avrupa'ya gelen Müslümanlar, diğer inançlardan insanlarla uzun süredir bir arada yaşama tecrübesine sahip iken, AET ülkelerinin yapısı, - örneğin Yahudiler gibi - Hıristiyan olmayanların entegrasyonu ile daima zorluklar yaşayan, uzun bir Hıristiyan hegemonya tarihi vasıtasıyla karakterize edilmiştir. Normalde hepsinin asimilasyonu öngörülmüştü, ancak bu düşüncenin başarısızlığı açık bir şekilde ortaya çıkınca entegrasyon iddiaları formüle edilmiş ve daha sonra bu, yerini çok kültürlü bir toplum anlayışına bırakmıştır.

En radikal asimilasyon düşüncesi, sömürge dönemlerinde bütün Fransız okullarında öğretilen şu düşüncede dile getirilmiştir. "Atalarımız, Gaullar, sarı saçlı ve mavi gözlü idi." Bu cümle, Avrupa, Afrika, Güney Amerika veya Güneydoğu Asya'da, Fransız idaresi altındaki bütün okul öğrencileri tarafından - beyaz ya da siyah olsun fark etmez - bilinmek zorundaydı. Bu nedenle, bu koloni halklardan bir kısmının Avrupa'ya göçü kavramsal bir problem olarak görülmemiştir. Onların bütünüyle Fransızlar gibi davranacağı umuluyordu. Bu yüzden uyulması gereken en uygun toplum düşüncesi hususunda ayrıca tartışmaya hiç gerek yoktu.

Almanya'nın yakın zamanda sömürgecilik geçmişi olmamasına rağmen, beklentiler Fransızlarınkiler ile benzerdi. Modern Türkiye'nin de batı türü bir devlet sistemi ortaya koyduğu açıktı. Öyle ki Türkler ve Almanlar arasındaki ayrılıklar, Alman toplumunda uzun süre devam eden etkisiz, geçici adaptasyon problemleri olarak görülmüştür. Temel beklenti, en iyi şekilde şu cümlede özetlenebilir: Almanlar, ülkelerine bir iş(çi) gücü getirmiş fakat gelenin insan olduğunu daha sonra keşfetmişlerdir.

1970'lerin başında bütün AET ülkeleri tarafından keşfedilen bu gerçek, işçilere ilâveten aileleri de onlara katılmaya başladığında iyice pekişmiştir. Avrupa eğitim yasalarına göre bütün çocukların okula gitme zorunluluğu vardı. Sonuç olarak çok sayıda Müslüman çocuk, Alman kreşleri ile ilk ve ortaokullarına girmiştir. Yetiştirme tarzı ve cinsiyet ayırımına yönelik farklı düşüncelerin Alman ebeveyn ve öğretmenlere zorluk çıkardığı aşikârdır. Öğretmenler, Müslüman göçmenleri batılı hayat stiline döndürmeye çalışmışlardır. Böylece entegrasyon, yaşam tarzlarını değiştirmek üzere yeni gelenleri ikna edici pedagojik bir görev olmuştur.⁴¹

Entegrasyon düşüncesi, yeni gelen vatandaşlar ile -60'lı yıllar esnasında çocuk yetiştirme ve eğitim hakkında sahip oldukları fikirleri oldukça değiştiren- yerel halk arasında var olan farklılıkların kabul edilmesi esasına dayanıyordu. Bu dönem, Kinsey (Alfred Charles, 1894–1956) raporunun ardından daha fazla cinsel özgürlüğün olduğu, doğum kontrol haplarının icat edildiği ve satıldığı bir devirdi. Ayrıca eğitimde bedene yönelik cezaları terk etmek, geleneksel cinsiyet rollerini kırarak çocuklara daha fazla özgürlük sağlamak ve erkekler ile kızları aynı sınıflarda bir araya getirmek de daha da yaygınlaşmıştır. Bütün bunlar, rasyonel düşünme ve tartışmanın bir sonucu olarak kabul edilmiştir. Bir görüşü kabul ya da reddetmek için onun ikna ediciliğine bakmak tek kriterdi. Dindarları da içine alan otoritelere başvurma, bir haklı neden olarak kabul edilmediği gibi, gelenekler de bizatihi bir değer olarak görülmemiştir. Kabul edilen ya da reddedilen şey, sadece -münakaşaları tek başına çözme ilkesi olan- akli temellere

⁴¹ Hanns Thomä-Venske, *Islam und Integration. Zur Bedeutung des Islam im Prozeß der Integration türkischer Arbeiterfamilien in die Gesellschaft der Bundesrepublik*, Hamburg: EB-Verlag Rissen, 1981.

dayanmak zorundaydı. Ortak bir amaca ulaşmayı hedefleyen görüşlerle değiştirilmeye açık olmak suretiyle düşüncede farklılıklar giderilmek zorundaydı.

Entegrasyon tartışması başladığında Almanya'da durum böyleydi. Aklî tartışmalar için iyi eğitilmiş öğretmenler, Türklerin meydan okumasını kabul etti⁴² ve - hem toplumun hem de ekonominin ilerlemesine yönelik en gelişmiş ve açık yol olarak varsayılan - modern sistemi savunmak için en iyi argümanlara sahip olduklarına inandılar. Bununla beraber, onların Türk muhalifleri, bu meydan okumaya karşı koymak için entelektüel açıdan eğitilmiş değildi. Alman argümanlarını kabul etmek yerine, onlar (kendilerini savunmak için hiçbir rasyonel argüman olmasa bile saygı gösterilmek zorunda olunan dinî değerlere atıfta bulunmak suretiyle) basit bir şekilde sistemi reddetmişlerdir.

Bu durumun arkasından iki sonuç gelmektedir. Hiç kuşkusuz birincisi, her iki yaklaşıma da uyum göstermek zorunda olan Türk öğrencilerin ruhundaki (psyche) hâlâ meçhul olan bir etkiydi: Onlar okullarda Alman okul sistemini takip etmek; evde ve belki de camide ise geleneksel kurallara itaat etmek zorundaydılar.⁴³ İkinci sonuç ise, entegrasyon düşüncesinin başarısızlığıydı. Bu anlayış, daha sonra diğer bir düşünceyle yani çok kültürlü bir toplum anlayışıyla yer değiştirmiştir.

Bu anlayış, bizatihi dikkate değerdir. Hem Almanya hem de Fransa'da mevcut tartışmalardaki anahtar kavram olup, dinlerdeki farklılıklardan ziyade kültürel görüş ayrılıklarına⁴⁴ işaret etmektedir. Bu, modern batı dünyası ile geleneksel medeniyetler arasındaki kültürel farklılıkların ötesindeki bir iletişim problemine işaret etmektedir.⁴⁵ Çok kültürlü bir toplum düşüncesi, bütün gruplar için ortak bir zemin ve bu ortak zemin içerisinde müsamaha gösterilebilir önemsiz farklılıklar için birtakım cevaplara gereksinim duyar. Ayrıca dinî fundamentalizmin gittikçe artan önemine de cevap vermek zorundadır.

Çok kültürlü bir toplum düşüncesi, entegrasyon fikrini tamamıyla terk etmek anlamına gelirse, tartışmadaki bazı tarafların bir bütün olarak toplumun bölüneceğini ve hayatta kalamayacağını düşüneceği muhtemeldir. Bu yüzden örneğin Almanya'daki hukukçular, toplum için bir ortak zemin olmasının yanı sıra bir olmazsa olmaz -conditio sine qua non- olarak insan yaşamına saygı duyulmasını talep ederler. Sonuçta, anayasa tarafından garanti edilen dinî özgürlüğe rağmen, onlar insanları kurban eden bir dine müsamaha etmeyeceklerdir.

Bu örnek, (ortak zeminle birlikte) teorik açıdan yoğun bir şekilde tartışılması gereken şeye, yani bir bütün olarak hayatta kalmayı istiyorsa bir toplum için gerekli olan yapıya, açık bir şekilde temas etmektedir. Batı toplumunda prensip olarak, muhtemelen bir iki küçük değişiklik yapılmakla birlikte, bunun, İnsan Hakları Bildirisi

⁴² Bu noktada Yugoslavya'dan gelen Müslümanların hiçbir zaman Almanya'daki entegrasyon tartışmasının bir parçası olmadığını zikretmek önemlidir.

⁴³ Christoph Elsas (ed), *İdenität. Veränderungen kultureller Eigenarten im Zusammenleben von Türken und Deutschen*, Hambur: EB-Verlag Rissen, 1983, özellikle katkı için bkz. M. L. Abali, "Entwicklungsprobleme bei türkischen Kindern und ugendlichen in Berlin", ss. 174-225.

⁴⁴ İslâm dünyasındaki insanlar arasında da kültürel farklılıklar mevcuttur. Peter Heine and Reinhold Stipek, *Ethnizität und Islam. Differenzierung und Integration muslimischer Bevölkerungsgruppen*, Gelsenkirchen: Andreas Müller, 1984.

⁴⁵ Fuad Kandil, "Fundamentalismus und Politisierung des Islam: Weltfriedensordnung", in Lutwig Bertsch S. J. And Hans Messer (eds), *Christen und muslimen in der Verantwortung für eine Welt- und Friedensordnung*, Frankfurt/M: Stiftung Hochschule St. Georgen, 1992, ss. 5-28; özellikle 27. sayfaya bakınız.

tarafından sağlandığı gözükür. Ancak bu yapı uygulamaya geçirilmeli ve toplumda genel bir tasvip görmelidir. Bununla beraber, batı tipi bir toplumda bunun kabul edilmesi, ilâhî emirlerin insan mutabakatına bağlı olmadığını deklare eden geleneksel bir toplumda olduğundan daha zordur. Modern toplumda mutlak bir başvuru kaynağı yoktur. Ancak en azından bağlayıcı bir yapıya ve farklı fikirlerde olanlara karşı gerekli müeyyidelerin ne olması gerektiği üzerinde genel bir mutabakata ihtiyaç vardır.

Genel yapı içinde müsamaha edilebilir farklılıklara izin vererek, herkes için bir referans noktası temin etmek için bu genel yapının kuramsal temellendirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır.

60 ve 70'ler boyunca meydana gelen değişikliklere baktığımızda, çağdaş batı hayat tarzının, yavaş fakat istikrarlı bir şekilde, Almanya'ya girdiği (Hıristiyanlığın geleneksel durumlarına karşı bile olsa) ve düşüncelerimizin yanı sıra bütün aktivitelerimizi içine alacak eğilime sahip olan tekbiçimliliğe neden olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Böylece kültürel, etnik ya da dinî farklılıklara hâlâ gerek olup olmadığı sorusu ortaya çıkar. Şayet Fransa gibi bir toplum başörtüsü giyen iki ya da üç kızın kendisine meydan okunduğunu hissediyorsa farklılıkları hoş görme çok zor olacaktır.

Sonuç olarak, farklılıkların, müsamaha gösterilebilir sınırı, kaçınılmaz olarak ortak zemin meselesiyle bağlantılıdır. Yeniliğe açık bir entegrasyon süreci içinde her ikisine yönelik bir çözüm bulunmak zorundadır. Müslümanlar, kendi dinî kimlikleri için herhangi bir yer bırakmaksızın, batılı bir hayat tarzını kabul ederlerse gerçekten mutsuz olacaklardır. Öte yandan, Avrupa da klâsik şeriat kitaplarında tasvir edildiği üzere bir İslâm devletine dönüştürülemez. Her iki yol da kabul edilemez. Bu nedenle bazı değişikliklerle birlikte, hem İslâm dünyasında hem de Avrupa'da işe yarar bir uzlaşma sağlanmalıdır. Çünkü hepimiz günümüz dünyasında artık dinî açıdan homojen toplumların olmadığı gerçeğiyle karşı karşıyayız.

Yine de dinî açıdan homojen bir toplum rüyası, kökten dinciliğin en büyük motivasyon aracıdır. Onun cazibesi batı -kapitalist- sistemindeki başarısızlıkların sert bir şekilde eleştirilmesine dayanır. Komünizmin çöküşünden sonra bu rüya, ekonomik sömürme, işsizlik, geleceğe yönelik bakış açılarının olmaması ve moral çöküşü karşısında -bütün problemlerin çözümü olarak kayıtsız şartsız dinî prensiplere dönmeyi önererek- marjinal ve fakir insanlar için tek makul alternatif olmuştur.⁴⁶ Neticede insanlar, kapitalist sistemin olumsuz etkilerinden acı çektiği sürece fundamentalist propaganda gerçek bir şansa sahipti. Bununla beraber, fundamentalistler, beklentilerinin karşılanmasının geçmişin basit reçetelerini uygulamaktan ziyade daha fazla beceri gerektirdiğinin farkına varacaklardır. Bu noktada Hans Küng, şayet hayatta kalmak istiyorlarsa, bütün dinlerin "global sorumluluğu" kabul etmek zorunda olduğunu savunduğunda haklı gözükmektedir.⁴⁷

SONUÇ

Sonuçta, İslâm'ın Avrupa'nın -geleneksel olarak Doğu ve Güneydoğu Avrupa ve şimdilerde de Batı ve Kuzey Avrupa- büyük dinlerinden biri olduğunu söyleyebiliriz.

⁴⁶ Konuyla ilgili ilginç bir kitap olması hasebiyle bkz. Gilles Kepel, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris: Le Seuil, 1991, and for the Roman Catholic Church the encyclical "Centesimus annus", 1991, of Pope John Paul II (özellikle IV. bölüm) and Joseph Ratzinger, *Wendzeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, Freiburg/Br: Johannes Verlag, 1991.

⁴⁷ Hans Küng, *Projekt Weltethos*, München-Zürich, 1991.

Yeni İslâmî mevcudiyet Müslümanların Müslüman olmayan çoğunluklarla bir arada yaşadığı pek çok bölgede birçok pratik probleme sebep olmuştur. İçinde yaşanan farklı kültürlerle göre İslâm'ın farklı tipleri olmasına rağmen (Endonezya, Hint yarı kıtası, İran, Türkiye, Arap dünyası, vb.), Avrupa'daki Müslümanların ihtiyaçlarını olumlu şekilde karşılayacak bir modern Avrupa İslâm'ı henüz mevcut değildir. Genellikle yapılan şey, Avrupalı Müslümanların geldikleri ülkelerindeki davranışlarını Avrupa'da da aynen taklit etmeleri ve bu kültürü ev sahibi ülkeye bütünüyle transfer etmeyi istemelerinden ibarettir. Asimilasyon, bu yüzden imkânsızdır. Entegrasyon da açık bir şansa sahipmiş gibi gözükmemektedir. Sonuçta tartışma konusu olan şey, her iki yönde daha fazla açıklamaya ihtiyaç duyan çok kültürlü bir toplum anlayışıdır. Muhafaza edilmesi gereken ve sırf folklorun korunmasından daha öte bir anlama sahip olan, farklı kültürel, etnik ve dinî kimlikler nedeniyle müsamaha gösterilebilir farklılıklar için geniş bir aralık sunmak suretiyle, herkes için ortak bir zemin belirlemek gereklidir. Her ikisine (yani dinî kimlik için bir yerin yanı sıra paylaşılan değerler için bir ortak zemine) sahip olduğunda, herkesin yaşam şartlarını geliştirmek için toplumun bütün üyeleri arasında güçlü bir etkileşim olacaktır. Üstelik bu, kökten dinciliğin artan tehlikesine karşı da tek anlamlı cevaptır.

Konuyla İlgili Tavsiye Edilen Kitaplar

Muhammad Salim Abdullah, *Was will der Islam in Deutschland?*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1993.

Calid Durán, "Islam in Modern Europe", in Mircea Eliade (ed), *Encyclopedia of Religion*, New York-London: Macmillan, 1987, c. VII, ss. 422–425.

Thomas Gerholm and Yngve Georg Lithman (eds), *The New Islamic Presence in Western Europe*, London: Mansell, 1988.

Gilles Kepel, *Les banlieues de l'Islam, naissance d'une religion en France*, Paris: Le Seuil, 1987.

Jørgen S. Nielsen, *Muslims in Western Europe*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.

W. A. R. Shahid and P. S. van Koningsveld (eds), *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*, Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1991.

EDWARD W. SAİD'İN ORYANTALİZM KİTABINA YİRMİ BEŞ YIL SONRA YENİDEN BAKIŞI

Adem EFE*

GİRİŞ

Edward W. Said, *Oryantalizm* adlı önemli kitabını 1978 yılında yayınlamıştır. Kitap yayınlandıktan sonra olumlu ve olumsuz yoğun bir ilgiye mazhar olmuştur. Öyle ki bu kitapla birlikte oryantalizm konusunda söylenecek her söz; yazılacak her yazı öyle ya da böyle ondan bahsetmek zorunda kalmıştır.

Said bu kitabında öz olarak, Batılı akademik ve entelektüel çevrelerin Ortadoğu'ya ve özellikle İslam dünyasına ilişkin görüş ve değerlendirmelerinin yanlı ve yanlısı olduğunu iddia etmiştir. Ona göre oryantalizm, Batılı güçlerin, İslam dünyası üzerinde hakimiyet kurma veya sömürgecilik faaliyetlerini devam ettirme çabasından başka bir şey değildir. Onun bir başka deyişiyle oryantalizm ile emperyalizm daima yan yana gitmiştir.

E. W. Said, oryantalizm konusuna bir doğulu olarak "öteki" cephesinden bakmış, deyim yerindeyse oryantalistlerin kirli çamaşırlarını ortaya çıkarmıştır. Bu yüzden olsa gerek kitap yayınlanır yayınlanmaz batılı akademik ve entelektüel çevrelerin büyük tepkisini çekmiş ve onların eleştirilerine maruz kalmıştır.¹

Edward W. Said, 1985'lerde, kitabı hakkında eleştirmenlerin kendisini yönelttikleri sorulara cevap verici mahiyette bir "Oryantalizm'e Yeniden Bakış" yazısı yayınlamıştır.² Aşağıda çevirisini sunacağımız yazı da Oryantalizm kitabının

*Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ademefe@ilahiyat.sdu.edu.tr

1 Oryantalizm üzerine eleştiriler hakkında bkz. James Clifford, *The Predicament of Culture*, Harvard Univ. Press, Cambridge 1988; Bernard Lewis, *Islam and the West*, Oxford Univ. Press, 1993; John M. Mackenzie, *Orientalism: History, Theory and Arts*, Manchester Univ. Press, Manchester 1995; J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment*, Routledge, London 1997, (Çırakman'dan naklen) ayrıntılı bilgi için bkz. Aslı Çırakman, "Oryantalizmin Varsayımsal Temelleri: Fikri Sabit İnceleme ve Düşünce Tarihi", *Doğu-Batı*, Yıl: 5, S:20, Eylül-Ekim 2002, s. 181-197; Diğer okumalar için bkz. Ahmet Ulvi Türkbağ, "Şark'a Dair: Miladın 24. Yılında Şarkiyatçılık", *Doğu-Batı*, Yıl: 5, S:20, Eylül-Ekim 2002, s. 199-209; Recep Alpyağıl, "Temsil'in Sorunları ve Edward Said'in Oryantalizme İlişkin Analizlerinin Gücü", *Marife*, Yıl: 5, S:3, Kış 2002, s. 219-228, (çev.).

2 "Oryantalizm'e Yeniden Bakış", *Oryantalizm*, Çev.:Selahaddin Ayaz, Pınar Yay., 2. Baskı, İstanbul 1989, içinde s. 515-540; bir başka çevirisi için "Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek", *Kış Ruhu, Edward Said'den Seçme Yazılar*, Haz. ve Çev.:Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul 2000, içinde s. 69-86, (çev.).

yayınlanmasından yirmi beş yıl geçmiş olmasına karşın hâlâ eleştiri, polemik ve yanlış anlamaların devam edip gitmesi dolayısıyla kaleme alınmış son bir “yeniden bakış” denemesidir.

1-EDWARD W. SAİD KİMDİR?

Edward W. Said, 1935 yılında Kudüs'te doğmuştur. Anne ve babası Filistinli olan Said'in önadının (Edward) bir İngiliz ismi olmasında annesinin 1935'lerde Galler Prensi'ne olan hayranlığı etkili olmuştur. Babasının I. Dünya Savaşı sırasında askerliğini Fransa'da, Amerikan Keşif Kuvvetlerinde yaparken ABD vatandaşlığını kazanması, ABD'ye gitmesi ve orada birkaç yıl okuması onun daha sonraki hayatı üzerinde etkili olacaktır.

Kahire Victoria Koleji'nde lise öğrenimine devam ederken sorun çıkardığı gerekçeyle bu okuldan uzaklaştırılan Said, babası tarafından ABD'deki Massachussetts Mount Hermon School'a gönderildi. Victoria Koleji'nde iyi bir eğitim aldığı için bu okulda dereceye girmeyi başarmıştır. Üniversite öğrenimini Princeton ve Columbia Üniversitesi'nde İngiliz edebiyatı üzerine yaptı.

1963'te Columbia Üniversitesi'nde ders vermek üzere New York'a geldiğinde egzotik ama özel bir dikkat gösterilmesi gerekmeyen Arap kökenli biri olarak görülen Said, 1967 Arap-İsrail Savaşı'ndan sonra bir Filistinli olması nedeniyle büyük değişim geçirdi ve az da olsa siyasal olayların içinde yer almaya başladı. 1970'li yıllara geldiğinde hem Batı hem de Araplar adına konuşmak zorunda kalan biri konumuna geldi. Böylesi zor bir durumdan çok sesli bir biçimde düşünmeye ve yazmaya başlayarak kurtulmayı kısmen başardı. Bununla birlikte Arap dünyasında Filistin yüzünden bir çok hakarete maruz kaldı. Yahudi Savunma Konseyi kendisini Nazi ilan etti. Üniversitedeki odası kundaklandı, kendisi ve ailesi sayısız ölüm tehditleri aldı. Bütün bunlara rağmen ünü kötü olan Filistin davasına bağlı olduğunu ilan etmekten çekinmedi. 1977'de Filistin Kurtuluş Örgütü'nün parlamentosu görevini gören Filistin Ulusal Konseyi üyesi seçildi. 1991'de başlayan Oslo, yani İsrail ile masa başında anlaşabilmek için Filistin halkının meşru haklarından taviz verme sürecine şiddetle karşı çıktığından, Konsey'den istifa etti. Filistin halkına desteğini son günlerine kadar devam ettirdi.

Akademik hayatına gelince Said, 1974'te Harvard'da Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde konuk öğretim üyesi olarak, 1975'te Stanford Davranış Bilimleri İleri Araştırmalar Merkezi'nde burslu araştırmacı olarak, 1979'da John Hopkins Üniversitesi Beşeri Bilimler Bölümü'nde misafir öğretim üyesi olarak bulundu. Arab Studies Quarterly'de editörlük yaptı. New York'taki Dış İlişkiler Konseyi, Amerikan Sanatlar Akademisi ve PEN yönetim kurulu üyeliklerini yürüttü. 1976'da Harvard Üniversitesi Bowdoin Ödülü'nü, 1994'de ise Lionel Trilling Ödülü'nü aldı.

Lisans ve lisans üstü eğitiminde edebiyat, felsefe ve müzik dersleri alan Said müzikolog, verimli bir denemeci, düşüncesi ve tavır alışları coşkunluk doğuran bir düşünür olarak tarihteki yerini almıştır.

Said, 24 Eylül 2003 tarihinde uzun süreden beri çekmekte olduğu lösemi hastalığına yenik düşerek 68 yaşında vefat etmiştir.

Entelektüelliğin bütün vasıflarına sahip olan Said, İngilizce, Fransızca ve Arapça biliyordu. *The Guardian*, *Le Monde Diplomatique* ve *el-Hayat* ve *el-Ahram* gazetelerinde Arap ve İslam dünyası üzerine çok sayıda makale yazmış olan düşünürün çok

sayıda kitabı vardır.³

2-ESERLERİ:

2.1-Fransızca yayınlanmış kitap ve bazı makaleleri:

- A contre-voie*, Le Serpent a Plumes, Paris 2002.
- Culture et imperialism*, Fayard, Paris 2000.
- İsrael-Palestine, l'egalite ou rien, La Fabrique, Paris 1999.
- L'Orientalisme, Orient créé par L'Occident, Le Seuil, Paris 1997.
- Des intellectuels et du Pouvoir, Paris, Seuil 1996.
- Nationalisme, Colonialisme et litterature*, Presses Universitaires de Septention, Ville-nueve d'Ascq 1995.
- "Voix de la cause palestinienne, s'est eteint a New York", *Le Monde*, 25 Septembre 2003.
- "L'Autre Amerique", *Le Monde Diplomatique*, Mars 2003.
- "L'Appel de la Palestine", *Le Passant Ordinaire*, N. 40-41, Mai Septembre 2002.
- "Barenboim brise le tabou Wogner", *Le Monde Diplomatique*, Octobre 2001.
- "Albert Camus, ou l'inconscient colonial", *Le Monde Diplomatique*, Novembre 2000.
- "Ma rencontre avec Jean-Paul Sartre", *Le Monde Diplomatique*, Semtembre 2000.
- "La trahision deas intelletuels", *Le Monde Diplomatique*, Aout 1999.
- "İsrael-Palestine, une troisieme voie", *Le Monde Diplomatique*, Aout 1998.
- "La Palestine n'a pas disparu", *Le Monde Diplomatique*, Mai 1998.
- "Victimes consentantes", *Le Monde Diplomatique*, Novembre 1994.

2.2-İngilizce yayınlanmış kitap ve bazı makaleleri:

- Beginnig: İntention and Method-Basic Books, New York 1975.
- The Questions of Palestine, Time Books, New York 1979.
- Orientalism, Routledge&Kegan Paul, Londres 1980.
- Covering İslam: How the Media and Experts Determine How We See the Rest of World, Pantheon, New York/Roudlodge&Kegan Paul, Londres 1981.
- The World, the Text and the Critic, Harward University Press, Cambridge (Mas-sachusetts) 1983.
- After the last Sky: Palestinian Lives, Pantheon, New York/Faber, Londres 1986.
- Bloming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question, Verso, Londres 1988.
- Musical Elaborations, Colombia Universty Press, New York 1991.
- Nationalism, Colonialism, and Litterature, University of Minnesota Press, Minne-apolis 1993.
- Culture and İmperialism, Knopf/Random-Hause Newyork 1993.
- Represantations of the İntellectuel: The 1993 Reith Lectures, Pantheon Books, New York 1994.
- The Politicis of Dispossesion: The Struggle for Palestinian Self-Determination, 1960-1994, Pantheon Books New York 1994.
- Peace and a Its Discontents. Essays on Palestine in the Middle East Peace Process,

³ E:W: Said'in hayatı ve eserleri için bkz. Eric Rouleau, "Edward Said, temoin et Cassandra", *Le Monde Diplomatique*, Avril 1996, s. 6; Gilles Perrault, "Un homme a port", *Le Monde Diplomatique*, Mai 2002, s. 35; Edward Said, "Dünyalar Arasında", Haz. ve Çev.:Tuncay Birkan, *Kış Ruhu Edward W. Said'den Seçme Yazılar*, Metis Yay., İstanbul 2000, içinde s. 13-27; Eddie Yeghiayan, "Edward W. Said: A Bibliography", [http://sun3.lib.uci.edu/indiv/scttr/Wellek/said,10.12.2003,\(cev.\)](http://sun3.lib.uci.edu/indiv/scttr/Wellek/said,10.12.2003,(cev.))

- Preface de Christopher Hitchens Nintage, New York 1995.
- The Pen and the Sword; Conversations with David Barsamian, Common Courage Press, Monroe (Maine) 1994.
 - Out of Place: A Memoir, Knopf, New York 1999.
 - The End of The Peace Process: Oslo and After, Pantheon Books, New York/Granta, Londres 2000.
 - Reflections on Evile: and Other Literary and Culturel Essays, Granta, Londres 2001.
 - Unholy Wars: Afghanistan, America and İnternational Terrorism, Pluto Press, Londres 2002.
 - Culture and Resistance: Conversation With Edward W. Said, South End Press, Cambridge (Massachusetts) 2003.
 - “The End of Oslo”, Al-Ahram Weekly Online, 12-18 October 2000, N. 503.
 - “What Price Oslo?” Al-Ahram Weekly Online, 14-20 Mars 2002, N. 577.

2.3-Türkçe’ye çevrilmiş kitapları:

- Haberlerin Ağında İslam, Çev.:Alev Alatlı, Pınar Yay., İstanbul 1984.
 - Filistin Sorunu, Çev.:Alev Alatlı, Pınar Yay., İstanbul 1985.
 - Oryantalizm Sömürgeciliğin Keşif Kolu, Çev.:Selahattin Ayaz, Pınar Yay., 2. Baskı, İstanbul 1989.
 - Oryantalizm, Çev.:Nezih Uzel, İrfan Yay., İstanbul 1998.
 - Şarkiyatçılık, Çev.:Berna Ülner, Metis Yay., İstanbul 2001.
 - Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın (F. Jameson’la birlikte), Çev.:Şen Süer Kaya, Kabalcı Yay., İstanbul 1993.
 - Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı, Çev.:Tuncay Birkan, Ayrıntı Yay., İstanbul 1995.
 - Kültür ve Emperyalizm, Çev.:Necmiye Alpay, Hil Yay., İstanbul 1998.
 - Oryantalizm Eleştirileri, Çev.:İslam Özkan-Süleyman Şahin, İlk Bahar Yay., İstanbul 2000.
 - Kış Ruhu Edward W. Said’den Seçme Yazılar, Çev.:Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul 2000;.
 - Yeni Binyılda Filistin Sorunu, Çev.:Ahmet Cüneyt-Ali Kerem-Nuri Ersoy, Aram Yay., 2002.
 - Freud ve Avrupalı Olmayan, Çev.:Erol Mutlu, Aram Yay., İstanbul 2004.
 - Yersiz Yurtsuz, Çev.:Aylin Ülçer, İletişim Yay., İstanbul 2004.
- Bu kısa girişten sonra, E. W. Said’in, Oryantalizm kitabı üzerine kaleme aldığı son yazısına geçebiliriz.

3-EK: YİRMİ BEŞ YIL SONRA ORYANTALİZM’E YENİDEN BAKIŞ⁴

Dokuz yıl önce *Oryantalizm*’e.⁵ bir sonsöz yazdım.⁶ Bu yazımda hem 1978’de yayınlanmış olan kitabım hakkında yapılan polemikler üzerinde duruyor, hem de doğu nasıl sunuluyor; doğunun gösterilme biçimi üzerindeki incelemelerimin git gide yanlış yorumlandığı üzerinde duruyordum. Tepkimin ironiye öfkeden daha yakın

⁴ Bu çeviri, E. W. Said’in “L’humanisme, dernier rempart contre la barbarie”, adıyla *Le Monde Diplomatique*, septembre 2003, s. 20-21’de yayınladığı makalesinden yapılmıştır. Çevirinin ortaya çıkmasındaki katkılarından dolayı Kubilay Aktulum hocaya ve arkadaşlarıma teşekkür ederim (çev.).

⁵ *L’Orientalisme, L’Orient créé par l’Occident*, Seuil, Paris 1997.

⁶ Adı geçen sonsöz için bkz. “Afterword to the 1995 Printing”, *Orientalism, Western Conceptions of the Orient*, Penguin Books, New York 1995, s. 329-354, (çev.).

olması benim artık yaşlandığımı gösteriyor. Siyasal, entelektüel ve kişisel iki akıl hocam olan Ahmed İkbâl ile İbrahim Ebu Lughod'un⁷ yakın zamanlardaki ölümleri bana üzüntüyü ve dayanmayı, aynı zamanda inatla ilerleme isteğini öğretti.

*A contre-voie*⁸ adlı yaşam öyküm büyüdüğüm tuhaf ve çelişkili dünyaları betimliyor; gençliğim sırasında Filistin'de, Mısır'da ve Lübnan'da maruz kaldığım bazı şeyler konusunda önemli fikirler veriyor. Bu yaşam öyküm 1967'de başlayan, altı gün savaşlarından sonra, siyasete girişimin başlangıcından önce duruyor. *Oryantalizm* çağdaş tarihin çalkantılarına çok daha yakındır. Kitap, 1975'li yıllarda başlayıp 1990'lara kadar devam eden Lübnan'daki iç savaşın betimlemesi ile başlıyor. Bu iç savaşın yol açtığı şiddet ve kan gölü bugüne kadar devam ede gelmiştir. Oslo'da başlatılan barış süreci başarısız olmuş, ikinci intifada patlak vermiş; Filistinliler Gazze şeridindeki Batı Şeria topraklarının yeniden işgal edildiğinde olduğu gibi, korkunç acılara maruz kalmışlardır.

İntihar saldırıları olayları, iğrenç, tüyler ürpertici ve kıyametimsi sonuçlara yol açıyor. 11 Eylül 2001 ve onun devamı olan Irak ve Afganistan'a karşı başlatılan savaşlardan az da korkunç değil. Ben bu satırları yazdığım sırada Irak'ın Amerika ve İngiltere tarafından illegal emperyal işgali korkunç etkileriyle devam ediyordu. Bütün bunlar bitmek bilmez, yatışmaz ve geri döndürülemez "medeniyetler çatışması"nın bir parçası olarak kabul ediliyordu. Ben bu düşüncenin yanlışlığını yazıyorum.

Amerikalıların Yakın-Doğu, Araplar ve İslam hakkındaki genel anlayışlarının öncekine nazaran biraz değiştiğini söylemek isterdim. Fakat ne yazık ki durum hiç de böyle değil. Görünüşe bakılırsa birçok sebepten dolayı Avrupa'da durum daha iyi gibi görünüyor. ABD'de anlayışların sertleşmesi, genelleştirmelerin ve içinde zafer olan klişelerin gitgide artması, "biz üstünüz" anlayışı, katı bir gücün "ötekilere" ve ayrımcılara karşı bu şekilde güç kullanımına neden oldu. Irak'taki kütüphanelerin ve müzelerin yıkılıp yağmalanması bu anlayışın bir sonucudur.

Liderlerimiz ve onların entelektüel uşakları, görünüşe bakılırsa, tarihi anlama yeteneğinden yoksunlar. Kara tahtayı siler gibi her şeyi silip oraya kendi geleceğimizi yazalım ve "aşağıdaki" halklara kendi hayat tarzımızı benimsetelim diye, tarihi yeniden yazmak istiyorlar.

3.1-HABERCİLERİN APTALLAŞTIRICI BİLİNÇSİZLİĞİ

Washington'daki veya başka yerdeki yüksek düzeydeki sorumluların Yakın-Doğudaki sınırları yeniden çizmekten bahsettiklerini duyuyoruz. Sanki bu denli eski toplumların, bu denli çeşitli halkların bir kutudaki patlamış mısırlar misali çalkalanabileceği gibi. XVIII. yüzyılda Napolyon'un Mısır'ı işgalinden bu yana onlarca defa gündeme gelen bu mitik yapılanma durumu, "Doğu" ile birlikte sık sık gündeme gelmiştir. Her defasında tarihin sayılamaz çökeltisi sonu olmayan öyküler, kültürlerin şaşırtıcı çeşitliliği, bireylerin ve dillerin çeşitliliği bütün bunlar süpürüldü, unutuldu,

⁷ Uluslararası İlişkiler ve Siyaset Bilimi profesörü Ahmed İkbâl, 1933'te Hindistan'da doğmuş, 1999'da Pakistan'da ölmüştür. O hayatını Cezayir, Filistin ve Vietnam halklarının özgürlüğü için mücadeleye adanmıştır. İbrahim Ebu Lughod ise 1929'da doğmuş ve 2001'de ölmüştür. O da çok genç yaşlarda Filistin'in bağımsızlığı için mücadeleye girişmiştir. Siyaset bilimi diploması olan yazarın çok sayıda kitabı vardır. Onlardan birkaçı: *Transformation of Palestine*; *-Palestinian Rights: Affirmation and Denial*; *-Profile of the Palestinian People et The Arab-Israeli Confrontation of June 1967: An Arab Perspective*.

⁸ *Le Serpent a plumes*, Paris 2002. Bu kitap, *Yersiz Yurtsuz*, Çev.:Aylin Ülçer, İletişim Yay., İstanbul 2004, adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (çev.).

çöle gömüldü. Bağdat'tan çalınan hazineler gibi, her türlü anlamdan yoksun, içleri boşaltılmış parçalara dönüştürüldü.

Bana göre tarihi yapanlar kadınlar ve erkeklerdir. Fakat tarih aynı zamanda yıkılıp yeniden yazılabilir. Sessizce, unutmalarla, dayatılan biçimlerle, hoş görülen yozlaşmalarla tarih olabilir. O biçimde ki, "bizim" Doğu yakamız veya bizim "Doğu" "gerçekten" bizim ki, onu ele geçirip, onu yönetebiliriz. Ben savunacak "gerçek" bir Doğu'nun olmadığını yeniden söylemeliyim. Buna karşılık bu halkların oldukları ve olmak istedikleri şey konusunda kendi görüşlerini savunma hakları oldukları görüşüne büyük saygı duyuyorum.

Planlanmış saldırılar yoğun bir şekilde, gericilikle, demokrasinin olmayışı ve kadın haklarına karşı kayıtsız kalmakla suçlanarak, çağdaş müslümanlara ve Arap toplumlarına karşı başlatıldı. O denli ki modernite bize unutturuyor, aydınlanma, demokrasi gibi kavramların, bahçeye gizlediğimiz ve daha sonra paskalya sonunda hepimizin bulduğu paskalya yumurtaları gibi, hiçbir zaman yalın ve tekbiçimli, basit kavramlar olmadıklarını bize unutturuyor bu saldırılar. Yaşayan en küçük bir kavrama sahip olmadan (sıradan insanların dilinden anlamadan), dış siyaset adına konuşan bu baş döndürücü, şaşırtan, genç habercilerin bilinçsizliği, Amerikan gücüyle az bulunan serbest demokrasi pazarının oluşturulmasına hazır çorak bir alan ortaya çıkardı. Arap dünyasının çok ihtiyaç duyduğu, demokrasinin yaratacağı etki üzerine tumturaklı sözler söylemek için Arapça, Farsça ya da Fransızca bilmek gereksizdir.

Bir arada yaşama ve ufuklarının genişlemesi amacıyla öteki kültürleri anlama isteğinin egemen olma isteğiyle hiçbir ilgisi yoktur. Bu emperyalist savaş- seçilmemiş Amerikan sorumlularından küçük bir grup tarafından tezgahlanan ve dünyada ender bulunan kaynaklar üzerinde egemen olma iradesine bağlı dünya egemenliğini eline geçirme iradesine, güvenlik kontrolü nedenleriyle olarak, çoktan yıkılmış, üçüncü dünyalı bir diktatöre karşı yöneltilmiş, hazırlanmış olan- kuşkusuz tarihin entelektüel felaketlerinden biridir. Bu savaş özellikle oryantalistlerce haklı çıkarılmış ve hızlandırılmıştır. Bu oryantalistler araştırmacı ruhuna ihanet etmişlerdir. Bernard Lewis ve Fuad Acemi gibi Arap ve müslüman dünyası uzmanları, Pentagon ve M. Georg W. Bush üzerinde büyük bir etki yaratmışlardır. Onlar, şahinlerin "Arap ruhu" veya "İslam'ın seküler gerilemesi" kadar grotesk düşüncelerle düşünmelerine yardım etmişlerdir.

Günümüzde Amerikan kitapçıları "İslam ve Terörizm", "Açıklanan İslam", "Arap Tehdidi", "İslamcı Komplo" gibi çarpıcı başlıklı kalın kitap ciltleriyle doludur. Bu kitaplar, sözde garip doğulu halkların ruhunu gören uzmanlardan bilgileri alınmış, siyasi polemikçiler tarafından yazılmıştır. Polemikçiler Amerika'yı yabancı şeytanlara karşı harekete geçirmek için doğruluğu olmayan aynı genellemeleri tekrar edip duruyorlar Bunları yaparken de CNN ve Fox News gibi tv. kanallarının ve çok sayıda Evanjelik ve muhafazakâr radyo kanallarının, tabloid ve saygın gazetelerin desteğini alıyorlar. Oryantalist dogmanın özünü oluşturan, uzak ülkelerin toplumları bizim gibi değiller, bizim değerlerimizi kabul etmiyorlar gibi klişeler özenle sürdürülmeseydi savaş patlak vermezdi. Güçlü olanların, Malezya ve Endonezya'da, Hollandalı fetihçiler; Hindistan, Mezopotamya, Mısır ve Batı Afrika'daki İngiliz orduları; Kuzey Afrika ve Hindi Çin'deki Fransız askerleri gibi, kendi hesaplarına çalışan benzer araştırmacıları var. Pentagon ya da Beyaz Saray'a danışmanlık yapan kişiler, güç veya şiddetin kullanılması için aynı klişeleri, aynı basmakalıp düşünceleri, aynı açıklamaları kullanıyorlar: "Sonunda bu insanlar gücün dilinden anlarlar" diye koro halinde,

tekrarlıyorlar. Bu danışmanlara, Irak'ta, özel girişimciler ordusu da eklenir. Irak'ta bu girişimciler ordusuna okul kitaplarının yayınlanmasından anayasanın oluşturulmasına kadar, siyasal hayatın oluşturulmasından petrol endüstrisinin yeniden yapılandırılmasına kadar her şey emanet edilecektir.

Her yeni imparator kendinden önce gelenlerden farklı olduğunu iddia eder; koşulların istisnai olduğunu; misyonunun uygarlık getirmekten, demokrasi ve düzeni oluşturmaktan ibaret olduğunu; gücün son kertede kullanılacağını söyler. En üzücü olanı da başkalarını düşünen veya iyiliksever imparatorluklardan söz edecek ve tatlı sözler söyleyecek hoşgörülü entelektüellerin, her zaman bulunacak olması.

Kitabımın yayımlanmasından yirmi beş yıl sonra, Oryantalizm, bize, Napolyon'un iki yüzyıl önce Mısır'a girmesinden beri modern oryantalizmin kaybolup kaybolmadığını veya hâlâ sürüp sürmediğini gösteriyor. Araplara ve müslümanlara, imparatorluğu yıpratma konusunda ısrar ve kurbanbilimin (victimologie) sadece kendi güncel sorumluluklarından kaçma aracı olduğunu göstermekten başka bir şey olmadığı söyleniyordu. Çağdaş oryantalist "yenildiniz, yanıldınız" diye bunu doğruluyordu.

Her şey Napolyon Bonapart ile başladı, Kuzey Afrika'nın fethi ile oryantalist çalışmaların gelişmesi ile devam etti. Aynı tip araştırmalar, 20. yüzyılın başında Vietnam'da, Mısır'da ve Filistin'de; petrolün kontrolü için mücadele ile Körfez'de, Irak'ta, Suriye'de Filistin ve Afganistan'da gelişti. Kısa bir ilerlemeci bağımsızlaştırma sürecinin içinden geçerek, askeri darbeler dönemi içinde ayaklanmalar, sivil savaşlar, dinî bağnazlıklar, akıldışı çatışmalar ve mutlak kabalığın dönüşü ile son "yerli" gruplara karşı sömürgecilik karşıtı farklı milliyetçilikleri ortaya çıkardı. Bu evrelerin her biri öteki konusunda indirgemeci imajları ve kısır tartışmalarıyla sahte bir vizyon ortaya çıkaracak.

3.2-DÜŞÜNCENİN ZİNCİRLERİNİ KIRMAK

Oryantalizm ile olası mücadele alanlarını geliştirmek ve bir düşünce ve daha derin bir analiz ile uzun vadede bizi tutsak eden, kısa akıldışı öfke anlarının yerine bunları koymak suretiyle sözü, hümanist bir eleştiriye getirmek istiyorum. Böylelikle ben adını yeltendiğim şeyin adını hümanizma olarak adlandırdım, postmodern sofistek eleştirmenler tarafından küçümsenerek reddedilmesine karşın, inatçı birisi olan ben, hümanizma sözcüğünü kullanmaya devam ediyorum.

Hümanizma ile tarihsel ve ussal bir düşünceyi kullanmak amacıyla düşüncemizin zincirlerini kırmaya iten William Blake'ın kullandığı irade aklıma geliyor. Hümanizma aynı zamanda diğer araştırmacılar, diğer toplumlar ve diğer dönemler ile bir topluluk duygusu içinde, dünyadan kopuk olmayacak biçimde sürdürülüyor. Her bir alan diğer bütün alanlara bağlıdır ve dünyada olup biten hiçbir şey bütün dış etkilerden tecrit edilmiş, âri bir biçimde kalamaz. Haksızlıktan ve ızdıraptan bahsetmeliyiz ama bunu geniş bir biçimde, büyük ölçüde tarih, kültür ve sosyo-ekonomik gerçeklik dairesine dahil olan bir bağlamda ele almalıyız. Bizim rolümüz tartışma alanını genişletmektir.

Otuz beş yıl boyunca, hayatımın büyük bir bölümünü, Filistin halkının kendi kaderini tayin etme hakkını savunmakla geçirdim. Fakat bunu hep, Yahudi halkının cinayetlerden soykırımı varıncaya kadar her türlü acılarını göz önünde tutarak yapmayı denedim. Benim gözümde en önemli olan şey şudur: Filistin ile İsrail arasında eşitlik için mücadelede tek bir insanî hedef, ortak birliktelik olmalıdır;

ortadan kaldırma ya da dışlama değil.

Oryantalizm ile modern semitizmin köklerinin ortak olduğunu göstermem bir rastlantı değildir. Her türden bağımsız entelektüel için, basitleştirici, karşılıklı düşmanlığa dayanan Ortadoğu'da ve başka yerlerde uzun süreden beri geçerli olan değişme modelleri oluşturmak hayatî bir zorunluluktur.

Edebiyat alanında çalışan bir hümanist olarak ben, kırk yıl önce Almanya'da temelleri 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarına uzanan karşılaştırmalı edebiyat eğitimi alamayacak kadar yaşıyordum. Bu alanda Napoliten dilbilimci ve felsefeci Giambattista Vico'nun temel katkısını hatırlamak lazım. Vico'nun düşünceleri Herder ve Wolf gibi iki Alman düşünürünü etkilemiştir.- Bu ikisinin düşünceleri Goethe, Humboldt, Dilthey, Nietzsche, Gadamer ve nihayet 20 yüzyılın büyük filozofları Eric Auerbach, Leo Spitzer ve Ernst Curtius tarafından devam ettirilmiştir.

Günümüz neslinin gençleri için filoloji ömrünü bitirmiş bir bilim dalıdır. Oysa filoloji en temel ve yaratıcı yorum yöntemlerinden biridir. Filolojinin en hayranlık verici örneği Goethe'nin İslam'a özellikle Hafız'a olan ilgisidir- bu güçlü tutku Goethe'yi *Batı Divan'ını (West-östlicher Diwan)* yazmaya götürdü. Aynı tutku Dünya Edebiyatı (litterature du monde) üzerine düşüncelerini etkileyecekti. Onun bu düşüncesi dünyadaki bütün edebiyatları incelemesi sırasında bu edebiyatların bir senfoni olduğundan yola çıkarak, bütünü gözden uzak tutmadan her yapıtın kendi bireyselliğini açığa çıkarabileceğimiz şeklinde idi.

Alaycı bir biçimde küreselleşen dünyamız Goethe'nin fikirlerinin engellemeyi çalıştığı şu standartlaşmaya doğru ilerliyor. 1951'de yayınlanan, *Dünya Literatürünün Filolojisi (Philologie der Weltliteratur)* adlı denemesinde Erich Auerbach aynı zamanda soğuk savaşı ortaya çıkaran savaş sonrası döneminin başındaki bu gelişmeye karşı çıktı. Büyük kitabı *Mimesis*- bu kitabı savaş sırasında, İstanbul'a sığınıp roman dillerini öğrettiği sıralarda yazmış, 1946'da Bern'de yayınlamıştı- Homere'den Virginia Woolf'a kadar Batı edebiyatında temsil edilmiş gerçekliğin ve çeşitliliğin bir vasiyeti olmak uğraşındaydı. 1951'deki denemesini yeniden okunduğunda, Auerbach'ın bu büyük kitabının, metinlerin filolojinin verileriyle, somut, duyarlı ve sezgisel bir biçimde analiz edildiği döneme coşkulu bir seslenme olduğunu anlarız. Bu dönem birçok dilin öğrenilmesinin anlamaya katkısı olan bir dönemdir, Goethe, kendine özgü anlayışı ile İslamî literatürün önde gelen ismiydi.

Auerbach ve öncekilerin sözünü ettikleri ve uygulamaya çalıştıkları gibi, Dante gibi bir yazarın ne söylediğini anlamak için olayları basit bir şekilde üst üste yığmanın uygun bir yöntem olmaması gibi tarihi ve dilleri bilmek çok önemli olmakla birlikte hiçbir zaman yeterli gelmez. Filolojik bir yaklaşım subjektif ve empatik bir biçimde yazarın ve döneminin perspektifinden metnin içine girmeye dayanır.

Bir başka zaman veya başka bir kültürle uyumsuzluk gösteren ya da ona düşman olan dünya edebiyatına dayanan filoloji, derinden derine hümanist düşünceyi kapsıyor, kendini cömertçe sergiliyordu. Misafirserverlik kelimesini kullanmam daha doğru olabilir. Araştırmacı kafasında etken biçimde ötekine bir yer açmalıdır. Bu yaratıcı düzlemde ötekine yer açma düşüncesi, yabancı ve uzak kalsa bile araştırmacının misyonunun en önemli boyutudur.

Almanya'da bütün bunlar sarsılacak, ardından ulusal-sosyalizm tarafından yıkılacaktır. Auerbach, savaştan sonra üzgün bir biçimde, fikirlerin standartlaşması, bilgilerin git gide özgül bir biçim alması bu türden bir araştırma işlerinin bıkılmaz temsilcisi olan anket işini yavaş yavaş daralttı. Daha da sarsıcı olanı, 1957'de

Auerbach'ın ölümünden bu yana hümanist araştırmanın hem düşünce hem de pratik olarak odağından sapmış olmasıdır. Gerçeği söylemek gerekirse, öğrencilerimiz okumak için yeterli çabayı göstermiyor; okumak yerine internet üzerindeki kitle iletişim araçları vasıtasıyla sağlanan bölük pörçük bilgilerle yetiniyorlar.

Bu işin daha da ciddi yanı var. Eğitim, bugün, medya aracılığıyla yayılan dinî ve millî gelenekçiler tarafından tehdit ediliyor. Medya, tarih-dışı ve sansasyon yaratacak bir biçimde uzak elektronik savaşlar üzerinde odaklanıyor. Medya seyircilere "cerrahi incelik" izlenimi veriyor ve böylelikle de modern savaşın yarattığı müthiş acıları ve yıkımları gizliyor. Halkın öfkelerini canlı tutmak için, bilinmeyen bir düşmanı (Doğu'yu) şeytan kılığına sokarak, "terörist" damgası vuruyorlar; insanların dikkatlerini gazetelerdeki, televizyonlardaki olumsuz görüntüler üzerine odaklıyorlar, kriz ve güvensizlik dönemlerinde, 11 Eylül saldırıları sonrası gibi, insanları kolaylıkla yönlendiriyorlar.

Hem Amerikalı hem Arap olarak dünyayla ilgili olarak (Dünya konusunda basitleştirmeci vizyonu hiçbir zaman göz ardı etmemeyi), Amerika'nın Arap ve İslam dünyasındaki politikasını tanımlamak için Pentagon'da çalışan bir avuç sivil tarafından üretilmiş olan okurdan istemek zorundayım. Terör, önleyici savaş gibi gerekçelerle tarihin en büyük bir askerî bütçesiyle mümkün dayatılan rejim değişiklikleri, Amerikan hükümetinin izlemiş olduğu politikayı haklı çıkarmak için medya tarafından üretilen "sözde uzmanların" Pentagon'da tartıştıkları tek düşüncedir. Düşünce, tartışma, rasyonel akıl yürütme, laik vizyona dayanan ahlakî ilkelere göre insanlar kendi tarihlerini kurarlar. Fakat bütün bunlar bırakılıp onların yerine soyut fikirler ikame ediliyor. Elbette ki bu soyut fikirler Amerika'nın veya Batı'nın ayrıcalığını yüceltirken öteki kültürleri küçümseyici tavır içine sokuyor.

3.3-LAİK VE RASYONEL BİR DÜNYA SÖYLEMİ

Belki de okur beni hümanist yorumla, özellikle teknolojik olarak ilerlemiş önceden eşi benzeri olmayan bir güç ile hem internete hem de F-16'lara sahip; M. Donald Rumsfeld ve M. Richard Perle gibi tekno-politik uzmanlar tarafından yönetilen bir toplumu onaylayan, dış politikada hızlı geçişler yapan biri olmakla suçlayacak. Fakat yolda kaybettiğimiz şey insan hayatının birbirine bağımlılığı ve yoğunluğudur. Bunlar ne bir formüle indirgenebilecek ne de konu dışıdır diye bir kenara atılabilecek şeylerdir.

Küresel tartışmanın görünüşü işte bu. Arap ve İslam ülkelerinde durum hiç de iyi değildir. Gazeteci Roula Khalaf'ın harika bir yazısında⁹ gösterdiği gibi, bölge Amerikan karşıtlığına kayıyor. Gerçekten de Amerikan toplumu olan şeye fazla anlayış göstermiyor Kendileri açısından ABD'nin tutumu üzerinde etkili olamayan hükümetler, bütün enerjilerini kendi halklarını bastırmaya ve kontrol etmeye ayırıyorlar. Bunun sonucunda da öfkenin yükselişi, güçsüz beddualar toplumları açmaya yaramıyor. İnsanlık tarihi ve gelişmesi konusundaki laik vizyon, bastırmalarla, başarısızlıkla ve ayrıca ezbere dayalı İslamcılık ile öteki modern bilginin rakip biçimleri olarak algılanan her şeyin silinmesi ile her şeyi yok etti.

İslamî ictihat geleneğinin ya da kişisel yorumlamanın git gide kaybolması çağımızın kültürel felaketlerinden en önemlisi olmuştur. Bu geleneğin kaybolması beraberinde her türlü eleştirel düşüncenin kaybolmasına yol açmış; çağdaş dünyanın ortaya çıkardığı sorunlara karşı kişisel çözüm üretme yollarını tıkamıştır.

⁹ *The Financial Times*, Londres, 4 septembre 2002.

Bir yandan saldırgan bir neo-oryantalizmin içine öte yandan da katı bir hoşgörüsüzlüğün içine düşerek, kültürel dünyanın gerilediğini ileri sürmüyorum. 2002 Ağustosunun sonunda Johannesburg Birleşmiş Milletler Zirvesi, bütün sınırlamalara rağmen, evrensel bir seçim bölgesini ilan ederek, ortak bir küresel sorun alanının doğuşunu koymuştur. Buna göre tek kutuplu bir dünya kavramına yeni bir soluk verilecek; Amerika tek başına bütün dünyada olup biten olayları belirleyecektir. Fakat bu noktada kabul etmek gerekir ki küreselleşmiş dünyamızın karmaşık birliğini iyi bir şekilde hiçbir kimse tanıyamaz, parçalarından her birine entegre olmuş özelliği bu parçalardan her birinin yalnızlaşmasını güçleştirse bile.

Burada dile getirilen, her toplumu sahte bir biçimde “Amerika”, “Batı” ya da “İslam” bayrakları altında birleştiren ve kimlikleri birbirlerinden çok farklı bireyler için ortak kimlikler üreten korkunç çatışmalar yıkımlarına devam edemezler. Buna karşı çıkmak gerekir. Bunlar karşısında her zaman hümanist eğitimimizin mirası olan rasyonel yorum yapma yeteneklerine sahibiz. Burada bizi geleneksel ve klasik değerlere dönmeyi emreden duygusal bir dindarlık değil; fakat laik ve rasyonel bir dünya söylemleriyle ilişki kurmayı buyuran bir dindarlık harekete geçirecek.

Eleştirel düşünce resmi veya başka türden bir düşmana karşı savaşa girmek için kendi yolundan gitmiyor. Önceden hazırlanıp tasarlanan medeniyetler çatışmasından uzak, birbirinin üstüne yaslanan, birbirlerinden ödünç alan, derin bir birlikteliği olan, gerçeğe uymayan ve indirgemeci anlama biçimlerinin izin vermediği ortak kültürler üzerinde odaklanmalıyız. Aksiyonun ve reaksiyonun hızlılığı üzerine dayalı bir dünyada daha geniş zaman, daha sabırlı araştırmalar ve devamlı eleştiri isteyen bilim adamlarına güven beslemek zordur.

Hümanizma, alıntı fikirlerle, otoriteye saygı ile değil; bireysel girişim ve kişisel sezgi ile beslenir. Metinler tarihte somut olarak yaşayan ürünler gibi okunmak zorundadır.

Hümanizma tek, hatta şöyle söyleyeceğim, insanlık tarihini bozan insanlık dışılıklara ve adaletsizliklere karşı son sığınağımızdır. Ne önceki nesillerin, ne de hiçbir tiranın, hiçbir ortodoks tutumun hiçbir zaman hayal edemeyeceği seviyede, herkese açık olan siber uzay ile temsil edilen, cesaret verici, demokratik ortama sahibiz. Irak’a karşı girilen savaştan önceki gösteriler, bütün dünyada var olandan farklı bilgilerle dolu, çevresel çıkarların bilincinde, insan haklarının şuurunda, bizi şu küçük evrende bir araya getiren özgürlüğe kavuşma özlemlerinin bilincinde olan öteki toplulukların varlığı olmaksızın gerçeklik durumuna gelemezdi.

HAKİM TİRMİZİ VE ONA AİT BİR MECMÛ'A

Fikret KARAPINAR*

I) HAKİM TİRMİZİ'NİN HAYATI

Ebü Abdillah, Muhammed b. Ali b. el-Hasen b. Bişr daha çok *el-Hakim et-Tirmizi* lakap ve nispetiyle meşhur olmuştur¹. Onun geride bıraktığı eserler incelendiğinde, müfessir, muhaddis, fakih, mütekellim, sûfi, mütefekkir, dilci, müctehid gibi çok yönlü bir âlim olduğu görülmektedir.

Hakim'in hayatının son dönemi hariç, dışa dönük yönü ile ruhi yönüne ait kısa bilgiler verdiği *Büdüvvü (Bed'ü) Şe'n* adlı bir risalesi bulunmaktadır. Bu küçük risale, bilebildiğimiz kadarıyla ilk tafsilatlı sûfi otobiyografisidir. Ancak bu risaleye rağmen, pek çok âlim gibi onun hayatı hakkında da etraflı bilgi bulunmamaktadır. Biyografisinden bahseden kaynaklar, genellikle Sülemî'nin verdiği birkaç satır bilgi ile bazı sözlerini vermekten öteye geçmemektedir. Bundan başka Radtke, sakin bir hayatı olmayan Hakim'in 65 yaşındayken 6 çocuğunun olduğunu tespit etmiştir².

* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. fkarapinar@selcuk.edu.tr

Hakim'in yazma ve matbu eserlerini bulma ve değerlendirme konusunda tecrübelerini ve yardımını benden esirgemeyen değerli araştırmacı Cemil AKPINAR'a teşekkür ederim.

¹ Hal tercümesi için bkz. Hakim Tirmizi, *Büdüvvü Şe'ni Ebî Abdillah*, thk. Osman İsmail Yahya, Beyrut 1965, (Hatmül-Evliyâ içinde), s. 14-32; *Büdüvvü Şe'ni Ebî Abdillah*, thk. Muhammad Halid Mesud, (*al-Hakim at-Tirmidhi's Buduwv Sha'n*), Islamic Studies, (1965) IV:3, s. 315-343; *Büdüvvü Şe'ni Ebî Abdillah*, Almanca çev. ve dipnot ilavelerle haz. Bernd Radtke, (*Tirmidiana Minora*), Oriens, 34 (1994), s. 242-298; *Büdüvvü Şe'ni Ebî Abdillah*, İngilizce çev. ve dipnot ilavelerle haz. Radtke, Bernd and O'Kane, John, (*Bad' Sha'n Ebî Abdillah Muhammed al-Hakim at-Tirmidhi*), (The Concept of Sainthood in Islamic Mysticism içinde), 1996 Curzon Pres. s. 15-36; *Kitâbu'l-Akl ve'l-Hevâ'* thk. Ahmed Subhi Furat, (*al-Hakim at-Tirmizî ve Kitâbu al-Aql wa'l-Hawâ Risâlesi*), Şarkiyat Mecmuası, İstanbul 1964, (thk. muk.), c. V, s. 95-118; *Kitâbu Hatmül-Evliyâ*, thk. Osman İsmail Yahya, Beyrut 1965, (thk. muk.), s. 8-12, 33-92; Sülemî, Ebü Abdurrahman, *Tabakâtü's-Süfiyye*, thk. Nureddin Şerîbe, Mısır 1969, s. 217-220, Ebü Nuaym, el-İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Esfiya*, Beyrut 1405, X/233-235; Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfü'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, s. 178-179, 244; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *Sıfatü's-Safve*, thk. Mahmud Fâhürî-Muhammed Ravvâs Kal'acî, Beyrut 1979, IV/167-168; Attar, Feridüddin, *Tezkiratü'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, Bursa 1984, s. 558-567; Zehebî, Şemsüddin, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Nuaym el-Arkasûsî, Beyrut 1981-1985, XIII/439-442; *Tezkiratü'l-Huffâz*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, Beyrut 1374, II/645; Sübkî, Tâcüddin, *Tabakâtü's-Şâfiyye el-Kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettah Muhammed el-Hilv, ts. yy. II/245-246; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, Beyrut 1971, V/308-310; Molla Câmî, *Nefâhâtü'l-Üns*, çev. Kamil Candogan-Sefer Malak, İstanbul, 1971, s. 181-182; Furat, Ahmed Subhi, *Tirmizî Abû Abdillah*, İslam Ansiklopedisi, (MEB), I. bs. İstanbul, 1974, XII/I s. 386-388; Radtke, Bernd, *al-Hakim at-Tirmidî (Ein islamischer Theosoph des 3./9.Jahrhundert)*, Freiburg 1980, s. 1-38.

² Bkz. Radtke, *al-Hakim at-Tirmidî*, s. 16, (Hakim Tirmizi, *Mecmû'a*, Leipzig nr. 212, vrk. 168/a'dan naklen).

Kaynaklarda doğum tarihi hakkında bilgi verilmeyen Hakîm'in h. III. asrın başlarında doğduğu tahmin edilmektedir. Onun vefat tarihi hakkında ise, h. 255-320 arasında değişen birbirinden farklı tarihler verilmektedir. Hakîm hakkında, *al-Hakîm at-Tirmidî* isimli doktora tezi hazırlayan Radtke³, *Tirmizî'nin Hayatı* kısmında (s.1-38) hayatıyla ilgili mevzuları tafsilatlı bir şekilde ele almaktadır. Radtke, Avrupa'da yapılan çalışmalarda muhtemel vefat tarihi olarak verilen 285/898 tarihinin temel hiçbir kaynakça doğrulanmadığını ifade ettikten⁴ sonra, hem Hakîm'in kendi eserlerinden, hem de tabakat kitaplarından faydalanarak kronolojisini ortaya koymaya çalışmıştır. O, İbn Hacer'den Tirmizî'nin 285/898 tarihinde Nisabur'a gelip hadis dersi verdiğini, 318/930'da el-Enbârî'nin ondan hadis dinlediğini ve bunun doğal sonucu olarak 90 yaşlarında yaklaşık 320/932 yılında vefat ettiği⁵ bilgisini naklederek, bu habere göre, onun bu tarihlerde vefat etmiş olması gerektiğini bildirmektedir⁶.

Radtke, verilen bilgilerin sıhhatli olup olmadığını, muhtemel doğum ve vefat tarihinin ne olabileceğini tespit için, önce Hakîm'in on iki öğrencisini, daha sonra da kendilerinden rivayette bulunduğu ve haklarında bilgi bulunan yüz altmış sekiz hocasını tespit etmiştir. Ardından hocaları nispetlere göre tasnif ederek bu nispetlerin o hocadan illa da o ilde hadis aldığına tam delil olamayacağı uyarısında da bulunarak, hangi hocadan kaç hadis naklettiğini, vefat tarihleriyle beraber istatistiki olarak yazıp elde edilen verileri değerlendirmektedir⁷. Radtke, elde ettiği tüm bilgileri ve ipuçlarını tek tek değerlendirdikten sonra, Tirmizî'nin doğum tarihinin kesinlikle 220/835'den önce olduğunu, büyük bir ihtimalle 210/825 veya daha önce olabileceğini belirtmekte⁸ ve 205/820 ile 215/830 yılları arasında doğmuş olabileceğini zikretmektedir⁹. O, Hakîm'in 80¹⁰ veya 90¹¹ yıl yaşadığını söyleyerek 295/907 ile 310/922 yılları arasında vefat etmiş olma ihtimalinin daha güçlü olduğu sonucuna varmaktadır. Buna göre, İbn Hacer'in zikrettiği 320/932 tarihi geçersiz olmaktadır¹². Daha sonra yayınladığı diğer üç makalesinde, Hakîm'in yaklaşık 205/820'de Tirmizî'de doğduğunu ve takriben 298/910'de yine burada vefat ettiğini yazmaktadır¹³. Hakîm'in üç eserinin tahkikini yaptığı diğer bir çalışmasının Almanca mukaddimesinde, 210-300/825-910 yılları

³ Halen Utrecht Üniversitesi'nde (Hollanda) görev yapan Alman asıllı Prof. Dr. Bernd Radtke'nin yaklaşık 35 yılını diğer bir ifadeyle akademik yaşamının büyük bir kısmını Hakîm Tirmizî'ye ayırdığı dikkati çekmektedir. Hakîm ile ilgili pek çok araştırmaya imza atan Radtke'nin hemen hemen her çalışmasında ona değindiği görülmektedir. O, 1974'de tamamladığı doktora tezini, Lübnan ve Mısır'da yaptığı araştırmalardan sonra tekrar gözden geçirerek 1980'de yayımlamıştır.

⁴ Bkz. Radtke, *al-Hakîm at-Tirmidî*, s.16; Radtke, Bernd, *Der Mystiker al-Hakîm at-Tirmidî*, Der Islam 57 (1980), s. 238.

⁵ Bkz. İbn Hacer, *Lisân*, V/310.

⁶ Geniş bilgi için bkz. Radtke, *al-Hakîm at-Tirmidî*, s. 16-18.

⁷ Bkz. Radtke, *al-Hakîm at-Tirmidî*, s. 19-38.

⁸ Bkz. Radtke, *al-Hakîm at-Tirmidî*, s. 33.

⁹ Bkz. Hakîm Tirmizî, *Büdüvvü Şe'n-Sîreti'l-Evliyâ*, (İngilizce çev. muk.), s. 1.

¹⁰ Zehebî, *Huffâz*, II/645.

¹¹ İbn Hacer, *Lisân*, V/310.

¹² Değerlendirmeler hakkında geniş bilgi için bkz. Radtke, *al-Hakîm at-Tirmidî*, s. 38; Hakîm'in vefat tarihi meselesini ele aldığı *Der Mystiker* makalesinde (s. 238), vefat tarihi olarak yaklaşık (288/900) verilmektedir. Ancak bunda baskı hatası olmalıdır.

¹³ Radtke, Bernd, *Thesophie (Hikma) und Philosophie (Falsafa)*, Asiatische Studien, XLII, 1988, s. 156; *Unio Mystica und Coniunctio –Mystisches Erleben und Philosophische Erkenntnis im Islam-*, Saeculum 41 (1990), s. 53; Hakîm Tirmizî, *Büdüvvü Şe'n*, (Almanca çev.), s. 242.

arasında yaşadığını bildirmektedir¹⁴. O, *Kitâbu Sîreti'l-Evliyâ'*'nin İngilizce çevirisinin girişinde, Hakîm'in vefatının büyük ihtimalle 295-300/905-910 tarihleri arasında olabileceğini zikretmektedir¹⁵. Görüldüğü üzere, Bernd Radtke'nin çalışmalarından çıkan sonuca göre, Hakîm Tirmizî 295/907-310/922 tarihleri arasında vefat etmiştir.

Racâ' Mustafa da doktora tezinde, Tirmizî'nin 170 hocasını tespit etmiş ve onların büyük bir kısmının h. 240-260 yılları arasında vefat ettiğini ortaya koymuştur. O, h. 276, 294 ve 299 yıllarında vefat eden birer hocasını zikretmiştir. H. 294 ile 299'da vefat ettiği söylenen hocaları hakkında, bir yanlışlık olduğu düşünülmektedir. H. 354 senesinde vefat eden bir hocası daha zikredilmekte ki, bizce burada kesinlikle bir hata söz konusudur. Racâ', elde ettiği verilerin sonucunda Tirmizî'nin vefat tarihi olarak, 318/930'i tercih etmektedir¹⁶.

Sonuç olarak gerek klasik, gerekse modern çalışmalarda veriler dikkatlice tetkik edildiğinde, Hakîm Tirmizî'nin 295/907-310/922 yılları arasında vefat ettiği söylenebilir.

Sübki¹⁷ başta olmak üzere bazı müellifler Şafîi olduğunu iddia etseler de, eserleri onun Hanefî olmakla birlikte müctehid olduğuna işaret etmektedir. Çünkü gerek yaşadığı bölge, gerekse eserlerindeki ipuçları, Hanefî olduğuna işaret etmektedir. Örneğin Bâyezid Kütüphanesi Veliyyüddin bölümü 770 numarada bulunan yazma mecmû'ası içindeki *Kitâbu's-Salât* adlı eserinin 12. bâbı *Bâbu Kemi's-Sünne fi's-Salât ve Keyfe Sâra zâlîke Kezâlîke*, 13. bâbı *Bâbun ma'l-Farz ve's-Sünne ve't-Tetavvu' ve'l-Vâcib fi zâlîke*, 15. bâbı *Bâbu's-Salât bi'l-Fârisiyye lime Sümmiyet Namâc*, 24. bâbı *Babu Delîli Salâti's-Sünne mâ huve ve'l-Beyânu fi zâlîke*, 25. bâbı *Babu Delîli Salâti't-Tatavvu' ilâ'l-lah ve'l-Beyâni fi zâlîke* ve 35. bâbı *Bâbu Edebi'l-Vudû' ve mâ'l-Farzi ve's-Sünne* gibi başlıklar Hanefî olduğuna işaret etmektedir.

Hakîm, *İlmu'l-Evliyâ'* adlı eserinde Hanefiler gibi *farz, sünnet ve tetavvu'* ayrımı yapmaktadır¹⁸. Ayrıca bazı eserlerinde bazen Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un görüşlerini naklettiği de görülmektedir¹⁹. Buna rağmen eserlerinde fukahâdan fazla görüş nakledilmemesi hatta onları zaman zaman eleştirmesi, fakihlerle arasının pek iyi olmadığına işaret etmektedir.

Hakîm, gözlerini ilim ve hadis rivayeti ile uğraşan bir aile ortamında dünyaya açmıştır. O, kitap ve risalelerinde hem fakih, hem muhaddis babasından bazen ismini zikrederek bazen de 'babam dedi ki' diyerek hadis nakletmektedir²⁰. Annesi ve anne

¹⁴ Hakîm Tirmizî, *Salâsatu Musannafat li'l-Hakîm et-Tirmizî*, thk. Bernd Radtke, Beirut 1992, (Almanca muk.) s. 3.

¹⁵ Hakîm Tirmizî, *Sainthood, (Sîretu'l-Evliyâ)*, (İngilizce muk.), s. 2.

¹⁶ Racâ' Mustafa Huzeyyin, *el-Hakîmü't-Tirmizî ve Menhecuhu'l-Hadîs fi Nevâdiri'l-Usûl*, Kahire 1998, s. 22, 73-101. Tezde, Hakîm Tirmizî'nin *Kitâbü'l-Emsâl mine'l-Kitâbi ve's-Sünnet* adlı eserinden 70, Nevâdiru'l-Usûl'den de 291 aslin hadislerinin kısmen tahriri yapılmıştır.

¹⁷ Sübki, *Tabakât*, X/245-246; Schimmel, Annemarie (2003), *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul 2001, s. 69.

¹⁸ Hakîm Tirmizî, *İlmu'l-Evliyâ*, thk. Sâmî Nasr Lutfi, Mısır ts. s. 176.

¹⁹ Bkz. Hakîm Tirmizî, *Kitâbu'l-Furûk*, Kütahya Vahîd Paşa Ktp. vrk. 106/a; *İsbâtü'l-İel fi'l-Emri ve'n-Nehy*, (Mecmû'a içinde), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin Blm. nr. 770, 43/a; *es-Salâti ve Makâsiduhâ*, thk. Behîc Gazzâvî, Beyrut 1991, s. 166.

²⁰ Radtke'nin Hakîm'in elde ettiği eserlerinde yaptığı incelemeye göre, o, eserlerinde babasından 96 hadis nakletmektedir. Bkz. Radtke, *al-Hakîm at-Tirmidî*, s. 12. Ancak tüm eserlerinde yapılacak olan bir inceleme ile bu rakamın daha çok olacağı kanaatindeyiz.

tarafından dedesi de ehl-i hadisten olup *er-Redd alâ'l-Muattıla* risalesinde annesinden hadis rivayet etmektedir²¹. Böyle bir çevrede doğup büyüyen Hakîm, küçük yaştan itibaren hadis rivayet ve dirayetine önem vermiştir.

Radtke, Hakîm'in babası Ali'nin doğum ve vefat tarihini tespit için otuz dokuz kadar hocasını tespit etmiş ve hocalarının 210/825 ile 230/845 yılları arasında vefat ettiklerini ortaya koyduktan sonra 170/785 ile 190/805 tarihleri arasında doğmuş olabileceği sonucuna varmıştır²². Ali'nin en son hocası 231/845'de öldüğüne göre, bu tarihten sonra vefat etmiş olmalıdır. Bu sebeple, büyük ihtimalle, Hakîm hacca gittiği 27 yaşlarında bile, babası ya hâlâ hayatta ya da yeni vefat etmiş olmalıdır. Öyleyse, Attar'ın zikrettiği, "arkadaşlarıyla çıkmak istediği ilim seyahatine annesinin yalnızlık sebebiyle izin vermemesi" ve "Hızır'dan ders alması menkıbesi"nden hareketle babasının erken vefat ettiği sonucunu çıkartmak doğru değildir²³. Hakîm'in annesi ile arasında geçen bu diyalog, onun gençlik döneminde geçmiş ve babası da o zamanlar büyük ihtimalle hayatta olmalıdır. Tahminlere göre, baba-oğul o zamanlar ilimle uğraşmakta ve belki de Hakîm annesine babasından daha fazla yardımcı olmaktadır.

Hakîm'in ilmu'l-âsar (nakli ilimler) ve ilmu'r-re'y (akli ilimler)'i tahsil ettiği hocalarını, büyük ölçüde eserlerindeki nakillerin isnadlarından ortaya çıkarmak mümkündür. Ancak ilk müşdidinin kim olduğu, tasavvuf adabını kimden ve nasıl aldığı ile ilgili net bilgiler yoktur. Yine de bizzat kendi eserlerinde naklettiği haberlerin isnadlarında geçen hocalarından bir takım isimler tespit edilebilir. Hayatı hakkında net olarak bilinen bir şey var ki, o da Hakîm'in tasavvufa, 27 yaşlarında yaptığı hac²⁴ esnasında daha fazla merak sardığı ve işin içine girdiğidir. Yaptığı hac yolculuğunun hayatında bir dönüm noktası oluşturduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu bilgiler, onun daha önce böyle bir hayattan habersiz olduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü gerek yaşadığı bölge, gerekse kendisinden ilim, irfan ve ahlaki değerler aldığı hocaları zahidlik yönü bulunan âlimlerdir. Dolayısıyla onlardan etkilenmemesi bir şeyler almaması imkânsızdır. Onu müşidi olmayan üveysî meşrep biri olarak kabul etmek²⁵ doğru değildir. Hac dönüşü el-Antâkî adında bir sûfînin kitabı eline geçer²⁶, her ne kadar Antâkî nispetiyle anılan iki sûfî bulunsa da, bu zat büyük bir ihtimalle Ahmed b. Asım el-Antâkî'dir²⁷. Bu kitaptan etkilenerek, riyazete yönelmesi gerektiğine kanaat getirir. O, *Büdüvvü Şe'n* adlı risalesinde, manevî yükselişine ışık tutan bilgiler vermektedir.

İki yüzün üzerinde hocası ve değişik yerlere ilmi seyahatleri olan Hakîm'in, en çok etkilendiği hocası veya mühim bir kaynağı olarak Hızır (as)'ı zikretmek pek makul

²¹ Bkz. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, *es-Sülûk inde'l-Hakîm et-Tirmizî ve Masâdiruhu mine's-Sünne*, Beyrut 1988, s. 42; Hakîm Tirmizî, *Menâzilü'l-Ubbâd mine'l-İbâde*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, (thk. muk.), Beyrut 1990, s. 3.

²² Bkz. Radtke, *al-Hakîm at-Tirmidî*, s. 12-15.

²³ Attar, *Tezkira*, (Uludağ), s. 559.

²⁴ Bkz. Hakîm Tirmizî, *Büdüvvü Şe'n*, (Osman İsmail), s. 14; *Büdüvvü Şe'n*, (Muhammad Halid), s. 331, (thk. muk.); *Büdüvvü Şe'n*, (Almanca çev.), s. 245.

²⁵ Bkz. Hakîm Tirmizî, *Büdüvvü Şe'n*, (Almanca çev.), s. 264-265, (Radtke'nin ta'liki).

²⁶ Bkz. Hakîm Tirmizî, *Büdüvvü Şe'n*, (Osman İsmail), s. 15; *Büdüvvü Şe'n*, (Muhammad Halid), s. 316,327,332, (thk. muk.); *Büdüvvü Şe'n*, (Almanca çev.), s. 246.

²⁷ Bkz. İki sûfî hakkında bilgi için bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 137-145; Hakîm Tirmizî, *al-Hakîm al-Tirmizî's Büdüvvü Şe'n*, (Muhammad Halid), s. 327, (Muhammad Halid'in ta'liki); Radtke, *al-Hakîm at-Tirmidî*, s. 34; Hakîm Tirmizî, *Büdüvvü Şe'n*, (Almanca çev.), s. 246-247, (Radtke'nin ta'liki).

gözükmemektedir. Çünkü geride bıraktığı onlarca eser incelendiğinde bunun doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Hızır (as) ile görüşmüş olabilir, ama yegâne müşhidinin ve kaynağının o olduğunu var saymak, böyle bir âlim için doğru olmaz. Biyografisinden bahseden eserler içinde özellikle Feridüddün Attar uzun bir şekilde Hızır (as) menkıbelerinden söz etmektedir. Zikredilen menkıbeler bir kritiğe tabi tutulmalıdır.

Hakîm'in eserlerinden anlaşıldığına göre, yazmaya erken yaşlarda başlamış ve ömrünün sonuna kadar da devam etmiştir. Sülemi'nin isnadlı olarak Hakîm'den naklettiğine göre o, kitaplarını yazarken hiçbir şeyi tasarlamadığını ve kendisine nispet edilsin diye de yazmadığını, yalnız manevi hallerin baskısı arttığında teselli bulduğu için yazdığını haber vermektedir²⁸. Bu ifadeden hareketle bütün eserlerini bu hal üzere yazdığını var saymak doğru değildir. Çünkü tasavvufla yakın ilişkisi 27 yaşında gittiği hac dönüşü yaklaşık 30 yaşlarında başlamıştır. İlk olarak yazmaya erken yaşlarda başladığına göre, bu tarihten önce yazdığı eserleri olmalıdır. Aslında hangi döneminde yazdığı belli olmasa da, gözden geçirilen eserlerinde manevî yön her zaman ağır basmaktadır. İkincisi, yazdığı eserler incelendiğinde bir telif mantığı, kitap üslup ve sistematığı ile bir bütünlük göze çarpmaktadır. Üçüncüsü, kendisine ömrü boyunca sorulan sorulara verdiği cevaplardır. Bu *mesâil*, günümüze kadar gelebilmiştir. Bu da onun normal durumlarda da yazdığını göstermektedir. Ancak böyle bir halet-i ruhiyenin ömür boyu kalem elden bırakmamasında etkisi olmuş olabilir.

Kaynaklar, sıkıntılı ve coşkulu bir yaşamı olduğu anlaşılan Hakîm'in, Tirmiz'den Belh'e sürülme sebebini, Sülemi'nin matbu *Tabakât*ında bulunmayan, fakat başka eserlerinde olduğu tahmin edilen bir bilgiye dayandırmaktadırlar. Rivayete göre Hakîm, *Hatmü'l-Vilâye ve İlelû's-Şerîa* adlı eserlerinde, "Peygamberlerin nasıl bir sonucusu varsa, velilerin de bir sonucusu vardır iddiasında bulunduğu ve vilayeti nübüvvetten üstün tuttuğu" gibi bir takım iddialar ve aykırı fikirler ileri sürdüğünden dolayı suçlanmış ve Tirmiz'den sürülmüştür²⁹. İbn Hacer'e göre olay, ömrünün sonuna doğru vuku bulmuştur³⁰. Sübkî, Sülemi'nin bu iftiralara itiraz ettiğini ve Hakîm'in yanlış anlaşıldığı kanısında olduğunu belirterek, kendisinin de aynı kanaatte olduğunu ifade etmekte ve bir Müslüman'ın peygamber olmayan bir beşeri, Peygamberlerden üstün tutabileceğini sanmadığını zikretmektedir³¹. Sülemi'nin itirazını nakleden Zehebî, *Hakâiku't-Tefsîr* adlı eserinden dolayı onun da eleştirildiğini belirterek 'keşke telif etmeseydi' demektedir. Ardından "Hallâci işaretlerden, Bistâmî şatahatlardan ve ittihadî tasavvuftan Allah'a sığınınız" diyerek Sülemi'yi tenkit etmekte³², hatta aynı meşrepten olduklarını ima etmektedir. Hakîm, bu olayı, kendisini kıskanan bazı şahısların yaptıklarını ve bazı sözlerini yanlış yorumlayarak kendisini suçladıklarını, hatta iftirada bulduklarını ifade etmektedir³³. Hâdiseyi

²⁸ Bkz. Zehebî, *Siyer*, XIII/441-442; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, IV/168; Ayrıca farklı lafızlar için bkz. Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, haz. Süleyman Uludağ, (Kuşeyrî Risalesi), İstanbul 1978, s. 113; Attar, *Tezkira*, (Uludağ), s. 561; İbn Hacer, *Lisân*, V/308.

²⁹ Bkz. Zehebî, *Huffâz*, II/645; Zehebî, *Siyer*, XIII/441; Sübkî, *Tabakât*, X/245; İbn Hacer, *Lisân*, V/308; Serkîs, Yusuf Elyân, *Mu'cemu'l-Matbûât el-Arabîyye ve'l-Muarrebe*, Mısır 1928, I/633.

³⁰ Bkz. İbn Hacer, *Lisân*, V/308.

³¹ Bkz. Sübkî, *Tabakât*, X/245-246.

³² Bkz. Zehebî, *Siyer*, XIII/442.

³³ Bkz. Hakîm Tirmizî, *Büdüvvü Şe'n*, (Osman İsmail), s. 17-18; *Büdüvvü Şe'n*, (Muhammad Halid), s. 333; *Büdüvvü Şe'n*, (Almanca çev.), s. 249; Hakîm Tirmizî, *el-Akl ve'l-Hevâ*, (thk. muk.), s. 100; Furat, *Tirmizî Abû Abdillâh*, İA, (MEB), XII/I s. 387; Bereke, *Hakîm et-Tirmizî*, DİA, XV/196.

naklederek değerlendirmelerde bulunan Furat, vukuatın iki defa meydana gelme ihtimalinden söz etmektedir³⁴.

Hakîm, başta Sülemî, Şeyhu'l-İslam el-Herevî, Gazzâlî Kâdî İyâd, İbn Arabî, Sadruddin el-Konevî, İbn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevziyye gibi kendisinden sonra gelen pek çok sûfî ve âlimi etkilemiştir. Velûd bir âlim olan Hakîm Tirmizî, tefsirden hadise, tasavvuftan felsefeye, kelamdan mezhepler tarihine değişik ilim dallarını içine alan irili ufaklı onlarca eser geride bırakmıştır. Çeşitli kütüphanelerde bulunan yazmaların büyük bir kısmı günümüze kadar gelebilmiştir.

İbn Teymiyye eserlerinde, ona aşırı tenkit yöneltmemekle birlikte kimi yerlerde eleştiriler getirerek sitem etmektedir. O, asıl İbn Arabî ve ekolüne oldukça fazla yüklenmektedir. Hakîm'in etkilediği âlimlere bakıldığında farklı iki çizgi dikkati çekmektedir: Bir tarafta İbn Arabî, diğer tarafta ise İbn Kayyım el-Cevziyye çizgisi; bu oldukça dikkat çekici bir durumdur. Yapılacak olan daha kapsamlı ve müstakil bir araştırma ile Hakîm'in kendisinden sonraki âlimlere ne derece tesir ettiği ortaya konulabilir.

İbn Kayyım el-Cevziyye (751/1351), *Kitâbu'r-Rûh* adlı eserinin *son bölümü olan* "Nefis bir tane mi yoksa üç tane midir" başlığı altında, paragraf paragraf Hakîm'in *Kitâbu'l-Furûk*undan isim vermeksizin nakillerde bulunmakla kalmamış, zikrettiği alt başlıklar dahi hemen hemen onun kullandığı başlıkların aynısıdır³⁵. Kadı İyaz (544/1149) *eş-Şifâ*'sında ondan nakillerde bulunmaktadır. Şeyhu'l-İslam el-Herevî (481/1089) *Menâzilu's-Sâirîn*'i telif ederken Hakîm'in *Menâzilu'l-Ubbâd mine'l-İbâde* adlı eserinden ilham almıştır³⁶. İbn Kayyım el-Cevziyye de *Menâzilu's-Sâirîn*'i *Medâricu's-Sâlikîn* adıyla şerh ettiğine göre dolaylı bir etkileşim söz konusudur. Bundan başka İbn Kayyım el-Cevziyye, Hakîm'in *Mu'cizâtü'n-Nebî (sas)* adlı eserinden Hz. Peygamber'in sünnetli doğduğu ile ilgili rivayeti naklederek onu tenkit etmekte ve mesele hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır³⁷. Ardından Hakîm'in *Kitâbu'l-İhtiyât* adlı eserinde "Her namaz akabinde kişi hata yapsa da yapmasa da sehiv secdesi yapması gerekir" dediğini naklederek onu aşırılıkla suçlamaktadır³⁸. İbn Kayyım'ın iki ayrı yaklaşımına, hocası İbn Teymiyye'nin tavrı kısmen de olsa etki etmiş olabilir. Bunun yanı sıra mevzu, değişik âlimlerin müspet veya menfi kanaatleri ile daha da genişletilebilir. Ancak çalışmanın amacı bu olmadığı için burada sadece bu misallerle yetinilmiştir.

Tirmizî, İslami ilimlere ve Arap diline iyi derecede vâkıf olduğu için, eserlerinde

³⁴ Bkz. Hakîm Tirmizî, *el-Akl ve'l-Hevâ*, (thk. muk.), s. 100-102; Furat, *Tirmizî Abû Abdillâh*, İA, (MEB), XII/I s. 387.

³⁵ Karşılaştırmak için bkz. Hakîm Tirmizî, *Kitâbu'l-Furûk*, Kütahya Vahîd Paşa Ktp. 2251 ile İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitâbü'r-Rûh*, Beyrut 1983, s. 198-241. Ayrıca bu eserinin 74. sayfasında ondan hadis de nakletmektedir.

³⁶ Bkz. Hakîm Tirmizî, *Menâzilü'l-Ubbâd*, (thk. muk.), s. 4; Hakîm Tirmizî, *Menâzilü'l-Kurbe*, thk. Hâlid Zahrî, 2002 Rabât, (thk. muk.), s. 22.

³⁷ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Tuhfe*, s. 165.

³⁸ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Tuhfe*, s. 166; eser için bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, II/1385. Eserin bir yazma nüshası Paris 5018 numaralı mecmu'ada *el-İhtiyât* adıyla bulunmakta ve vrk. 51/b-52/b arasındadır. Bkz. Radtke, *al-Hakîm at-Tirmizî*, s. 49; Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Literatur, Zweite den Supplementbänden*, Leiden 1943, I/356, nr.19; Sezgin, M. Fuat, *Târîhu'r-Türâs el-Arabî*, (*Geschichte des Arabischen Schrifttums*), çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî- Fehmî Ebû'l-Fadl vd. Riyad 1991, c. I, cüz. II, s. 147, nr.13.

ayet ve hadislerden mesnetli işârî anlamlar çıkarabilmiştir. Çalışmalarının hemen hepsinde kendine ait orijinal yorumları ve özgün fikirleriyle ne derece bir mütefekkir olduğunu da göstermiştir.

Hakîm, zamanın ilim geleneğine tâbi olarak eserlerinde rivayetleri (nakilleri) genellikle isnadlı olarak zikretmekte ve âlî isnada oldukça önem vermektedir. İki yüzü aşkın hocası bulunan Hakîm'in eserlerinden yapılan yüzeysel bir tespite göre, *yüz elliden fazla hocadan hadis naklettiği* dikkati çekmektedir. Bu da hem hadis birikimine, hem de ilmi seyahatlerine ışık tutmaktadır.

Hakîm, başta *Nevâdiru'l-Usûl*'ün isnadlı yazma nüshaları olmak üzere diğer eserlerinde, Buhari'nin en meşhur hocalarından Kuteybe b. Saîd (240,241/854,856), Ali b. Hucr es-Sa'dî (244/88), Utbe b. Abdillâh el-Mervezî (244/88) gibi maruf ve güvenilir pek çok hocadan hadis nakletmektedir. Onun tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, felsefe, tasavvuf tarihi ve tasavvufî görüşlere dair geride bıraktığı atmıştan fazla eser ile değişik hacimlerde iki yüz küsur risalesi -kayıp sanılanlar olsa da- yazmalar halinde zamanımıza ulaşmış ve bir kısmı yayımlanmıştır.

II) MECMÛ'ANIN TANITIMI

Hakîm Tirmizî'nin hayatı hakkında verilen kısa bilgilerden sonra, ona ait bir *mecmû'*anın tanıtımı yapılacaktır. Onun eserlerinin çoğu Türkiye kütüphanelerinde korunmaktadır ve bizi bu çalışmayı yapmaya sevk eden, İstanbul'daki Bâyezid Kütüphanesi'nde Veliyyüddin Efendi bölümü nr: 770'de bulunan yazma olmuştur. Hakîm'in çeşitli kitap ve irili-ufaklı 34 adet çalışmasını içeren *mecmû'*ada bulunanların bazıları, yeri geldiğinde zikredileceği gibi hâlihazırda tek nüsha olarak bilinmektedir. Tek cilt ve 184x257mm 131x192mm yazı ölçülerinde 200 yaprakta, 21 satırlı mağrib neshi ile VIII/XIV. yy.da istinsah edildiğini tahmin ettiğimiz *mecmû'*anın baş tarafında yani ilk yaprağında yazarı belli olmayan iki ayrı kalem tarafından düşülmüş notun birine göre eserin adı *Şifâü'l-İlel*, diğerine göre ise *Kitâbu's-Şifâi ve'l-İlel*'dir.

Sezgin, aslında *mecmû'a* olan yazmayı, *eş-Şifâü ve'l-İlel* adıyla tek kitap olarak vermekte ve bununla birlikte sadece *Lâ ilâhe illallah* ile *Kitâbü'r-Redd alâ'r-Râfida* adlı risaleleri zikretmektedir³⁹. Biz bu ismin, Hakîm Tirmizî'nin müstakil eseri olan ve *mecmû'*ada da 34/a-83/b arasında bulunan on beşinci sıradaki *İsbâtu'l-İlel fî'l-Emri ve'n-Nehy* adlı eserinden alındığını ve yazmanın tek nüsha olduğunu tahmin ediyoruz. Kitabın geniş tanıtımı ileride yapılacaktır.

Hakîm, *İsbâtu İleli's-Şerîa* adlı eserinde teorik olarak ele aldığı konuyu, *İlelü's-Şerîa (İlelü'l-İbâdât, İlelü'l-Ubûdiyye, Kitâbü'l-İlel, Keyfiyyetü's-Salât ve's-Sivâk)* adlı eserinde örnekler vererek teorinin nasıl uygulanacağını göstermektedir⁴⁰. O *İlelü's-Şerîa* adlı kitabında, farzların illetlerini akli olarak ortaya koymaya çalışmış ve bundan dolayı da yargılanarak suçlanmıştır⁴¹. *İsbâtu İleli's-Şerîa* ile *İsbâtu'l-İlel fî'l-Emri ve'n-Nehy* aynı eser olmalıdır. Sadece isim farklılığı olduğu tahmin edilmektedir. Eğer böyleyse bu sözler, *İsbâtu'l-İlel fî'l-Emri ve'n-Nehy* incelenmeden söylenmiştir. Çünkü Hakîm eserinde –aşağıda içerikte de görüleceği üzere-, örnekler vererek ibadetlerin illetlerini izah etmeye çalışmaktadır. Bizce bu iki eser, ya birbirinin mütemmimi ya da

³⁹ Bkz. Sezgin, GAS, c. I, cüz. II, s. 150, nr.39, s. 154, nr.80.

⁴⁰ Bereke, *Hakîm et-Tirmizî*, DİA, XV/198.

⁴¹ Bkz. Sezgin, GAS, c. I, cüz. II, s. 144, nr.2.

-diğer çalışmalarında olduğu gibi- aynı veya benzer konuları değişik açılardan ele alan çalışmalardır.

*Mecmû'*adaki Menâzilü'l-Kurbe risalesi ile ufak birkaç *mesâilî* tahkik eden Hâlid Zahrî, esere *Menâzilü'l-Kurbe* adını vermiştir⁴². Zahrî'nin ileride de görüleceği gibi, yazmanın tamamını görmediği anlaşılmaktadır. O, yazmanın ölçülerini 28X15cm olarak yanlış vermektedir⁴³. Zahrî'nin tahkikinden anlaşıldığına göre, o nasıl elde etmişse yazmanın bir kısmını elde etmiş ve o haliyle yayınlamıştır. Yazmanın tanıtımında ise, büyük ölçüde O. Yahya İsmail'in *Hatmü'l-Vilâye* mukaddimesinden istifade ettiği tahmin edilmektedir.

İlk risaleyi neşretmeyen Zahrî, tahkikinin mukaddimesinde, mecmû'anın tanıtımını yaparken yazmanın baş tarafına bilinmeyen biri tarafından yazılmış olan Şifâü'l-İlel ismini, 1/b-8/b arasında geçen ilk risaleye isim olarak vermiştir⁴⁴. Hâlbuki bu ilk risalenin baş tarafında herhangi bir isim zikredilmediği gibi içeriği de başlığa uygun değildir. Eğer Zahrî'nin elinde yazmanın tamamı olsaydı bunu rahatlıkla fark ederdi. Öte yandan risale tetkik edildiğinde, yapraklarında kayma, yer değiştirme, kopukluk hatta kaybolma ihtimali bile mevcuttur.

*Mecmû'*anın tanıtımında Arapça başlıkların çevrili mana esas alınmış, bununla birlikte yer yer başlığın altında verilen bilgilerden de istifade edilmiştir. Tanıtımda kitap ve risale isimlerinin Arapçaları farklı font ile verilmiştir. Bu kısa bilgilerden sonra *mecmu'*anın tanıtımı ve değerlendirmesine geçebiliriz:

1. إن كلمة لا إله إلا الله لازمة للخلق (1/b-8/b), "Allah'tan başka ilah yoktur ilkesi beşer için zaruridir"

İsimsiz olan bu ilk risale, *Mecmû'*anın tamamının tetkiki ve üslubu dikkate alındığında birinci risalenin adı satırda geçen *İnne kelîmete lâ ilâhe illallah lâzîmetun li'l-halki* olmalıdır. Ancak risalenin eksik ya da başka bir risalenin parçası düşünülmektedir. Bu risalenin Hakîm'in *el-Kelâm alâ Ma'nâ Lâ ilâhe illâllah* adlı risalesi olduğu tahmin edilmektedir.

2. منازل القربة (8/b-11/a), "Allah'a yaklaşmanın aşamaları/dereceleri"

Menâzilü'l-Kamer şeklinde sehven yanlış yazılan *Menâzilü'l-Kurbe* adlı risale, muhakkik Zahrî'nin zannettiği gibi 8/b-27/a arası olmayıp bilakis 8/b-11/a arasındadır. Bununla birlikte risalenin eksik olduğu düşünülmektedir. *Mecmû'*anın 11/a ile 27/a arası ise, aşağıda da görüleceği üzere, gerek bu yazmanın muhtelif yerlerinde, gerekse diğer matbu ve yazma eserlerinde olduğu gibi, müellifin kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplardır.

3. مسألة الشكر على الحقيقة (11/a-11/a), "Hakikate şükür"

4. مسألة في التقوى (11/a-19/b), "Takva"

5. مسألة هل للمستقيم حب المعصية (19/b-20/b), "İstikamet sahibi birisi günahı arzu eder mi?"

6. مسألة في شرح قوله: الخشية من العلم بالله والخوف من المشاهدة (20/b-22/a), "Haşyet, Allah'ı bilmekten, korku ise müşahededendir sözünün şerhi"

7. مسألة، وجدب الروح ملتقيا ومنقسا في جميع الجسد من القرن إلى الظفر (22/a-22/b), "Ruh, baştan ayağa"

⁴² Hakîm Tirmizî, *Menâzilü'l-Kurbe*, thk. Hâlid Zahrî, I. bs. 2002 Rabât.

⁴³ Bkz. Hakîm Tirmizî, *Menâzilü'l-Kurbe*, s. 30-32, 38.

⁴⁴ Bkz. Hakîm Tirmizî, *Menâzilü'l-Kurbe*, s. 30.

tüm insan bedeninin her yerine sirayet etmiştir"⁴⁵

8. مسألة خلق الله الآدمي (22/b-27-/a), "Allah'ın insanı yaratması"

9. مسألة في الميراث (27/a-27/a), "Mîras hakkında bir mesele"

Hâlid Zahrî'ye göre, 3.-9. kısımlar Menâzilü'l-Kurbe'dendir. Oysa bu kısımlar, *Mesâil* ile alakalıdır.

10. أنواع العلوم (27/a-30/a), "İlimlerin çeşitleri"

İlmi üçe ayıran müellif, burada sadece birinci kısmını ele almaktadır. Bu sebeple müstakil bir *kitap* olduğu tahmin edilen eser eksiktir. Kitabın Ankara İsmail Saib Sencer 1571 numaralı mecmû'anın (10/b-24/b) arasındaki *Kitâbu Beyâni'l-İlm* adlı kitabın bir kısmı olduğu düşünülmektedir.

11. مسألة في الصنفين: أهل الرأي وأهل الحديث (30/a-31/b), "Ehl-i Re'y ve ehl-i hadis"

12. مسألة في قوله: لا يغفر الذنوب إلا أنت (31/b-32/a), "*Senden başka günahları bağışlayan yoktur* hadisi"

13. مسألة في وطن القلوب وجمعها عند اسمه الله (32/a-32/b), "Kalplerin vatani ve onların Allah'ın isminin yanında toplanması meselesi"

14. مسألة، البكاء على الضروب (32/b-34/a), "Gözyaşı çeşitleri"

Hâlid Zahrî'ye göre, 11.-14. kısımlar *Envâu'l-Ulûm*'un devamıdır. Oysa kısım başlıklarından da anlaşılacağı gibi, içerik ilim konusuyla alakalı olmamakla birlikte, yukarıda *Envâu'l-Ulûm*'da zikredilen üçlü ilim tasnifine de uygun değildir. Üçüncü ile on dördüncü kısımlar arası *Envâu'l-Ulûm* kitabı hariç, kendisine zaman zaman sorular meseleler hakkında verdiği cevapları içermekte olup, aslında bunlar *Mesâil* adı altında toplanmalıdır.

15. إنبات العلل في الأمر والنهي (34/a-83/b), "Emir ve nehy de illetlerin ispatı"

Müstakil bir *kitap* olan bu esere -diğer bazı çalışmalarında olduğu gibi-, kendisine konu ile ilgili yöneltilen bir soru ile giriş yapan Hakîm Tirmizî, ibadetlerin illetlerine geçmeden önce kitabın girişinde (34/a-38/a) *İlel* hakkında bilgi vermektedir. O, Allah'ın insanları kulluk için yarattığını ve kulluk görevini yerine getirme veya getirmeme durumuna göre sevap veya ceza vereceğini belirterek, emir ve nehyin gerekliliğini vurgulamaktadır. Emir ve nehyin illetinin, *bela* ve *imtihan* ile ilişkisini izah ettikten sonra, *hikmet* ile arasındaki ilişkiyi açıklamaya geçmektedir. Hakîm, Allah Teala'nın emir ve nehye ait şeriatının hikmetlerini Rasullerine bildirdiğini, bundan başka bu ilmi idrak etme gücüne sahip olanların da bunları izah edebileceğini söylemektedir.

Hakîm önce önemine binaen *tevhid*in sonra *amellerin* illetini zikretmektedir. Bilahare sırasıyla namaz, oruç, zekat, hac, ribâ', mirasın illeti; içki, kan, leşin haramlığının illeti; altun ve ipeğin erkeklere ve kibirlenmek için elbisenin yerde sürünmesinin haramlığının illetlerini 63 başlık altında ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu eser, derli toplu olup, gerek içerik, gerekse üslup bakımından müstakil bir eser görünümündedir. *Kitâbu'l-Menhiyyat* adlı eserinde hadisleri, emir ve nehy ifade edenler diye ikiye ayıran Hakîm, bu eserde ise, *emir ve nehyin illetlerini/hikmetlerini* izah etmektedir. Tek nüsha olduğu tahmin edilen yazmanın alt başlıkları şu şekildedir:

1. ذكر علة الإفراز بالتوحيد (Tevhidi ikrar)

⁴⁵ Bu çeviri, başlığın altında verilen bilgilerden hareketle yapılmıştır.

2. ذكر علة الأعمال (Ameller)
 3. ذكر علة الوضوء (Abdest)
 4. ذكر علة مواضع الوضوء (Abdest uzuvları)
 5. علة الجنابة (Cenabet)
 6. علة الصلاة (Namaz), diğerlerine göre oldukça uzun işlenmiş
 7. ذكر علة استقبال القبلة ووقت الصلاة (Namaz vakti ve kıbleye yönelme)
 8. ذكر علة التكبير (İftitah tekbiri)
 9. ذكر علة الثناء (Sena' -Sübhâneke duası-)
 10. ذكر علة الاستعاذة (İstiâze)
 11. ذكر علة القراءة (Kıraat), diğerlerine göre daha uzun işlenmiş.
 12. ذكر علة الركوع (Rükû')
 13. ذكر علة التسبیح (Rükû'dan sonraki tesbih)
 14. ذكر علة السجود (Secde)
 15. ذكر علة التسبیح (Secdeden sonraki tesbih)
 16. ذكر علة القعود (Kuûd)
 17. ذكر علة التشهد (Teşehhüd)
 18. ذكر علة التحیات والتسليم (Tahiyyat ve teslim), diğerlerine göre daha uzun işlenmiş
 19. ذكر علة الركعتین (İki rekatin illeti), diğerlerine göre daha uzun işlenmiş
- Burada illetler, namaz içinde yapılan hareketlerin sırasına göre ele alınmıştır.
20. ذكر علة عدد المفروضات (Farz namazların rekat sayıları)
 21. ذكر علة الجمعة (Cuma namazı)
 22. ذكر علة الجهر فيها والتخافت في سائرهما (Namazda sesli ve sessiz kıraat)
 23. ذكر علة القراءة بالسجدة و(هل أتى) وعلة القراءة في صلاة الفجر يوم الجمعة بمائتين ve bu ikisinin Cuma günü sabah namazında okunması)
 24. ذكر علة أوقات الصلاة (Namaz vakitleri)
 25. ذكر علة أول وقت على آخره ذكر علة (Namazı ilk vaktinde kılmanın sonunda kılmaya fazileti)
 26. ذكر علة صلاة الجماعة والإمامة (Cemaatle namaz ve imamet)
 27. ذكر علة الصف (Saf)
 28. ذكر علة من صلى خلف الإمام وحده (İmamın arkasında tek başına namaz kılma)
 29. ذكر علة الصف الأول (İlk saf)
 30. ذكر علة الإمام (İmam)
 31. ذكر علة صلاة الوتر وعلة قراءة السور الثلث فيها (Vitr namazı ve üç rekatında da sure kıraatı)
 32. ذكر علة القنوت (Kunut)
 33. ذكر علة الفطر وصدقته وصلاة الأضحى والأضحية (Ramazan bayramı namazı ve fitır sadakası ile Kurban bayramı namazı ve kurban kesme), diğerlerine göre daha uzun işlenmiş.
 34. ذكر علة الستر (Setr/örtünme)
 35. ذكر علة الصلاة على الجنابة وعلة التكبيرات (Cenaze namazı ve tekbirleri)
 36. ذكر إمامة السلطان (Sultanın imameti)
 37. ذكر علة خير الصفوف في الجنابة مؤخرها (Cenaze namazında safların en hayırlısının son saf

- olması)
38. ذكر علة قيام الإمام على الجنازة (İmamın cenazeye karşı ayakta durması)
 39. ذكر علة التسليم على الجنازة (Cenazeye selam verme)
 40. ذكر علة المشي أمامها وخلفها (Cenazenin önünden veya arkasından yürüme)
 41. ذكر علة الصلاة على الطفل (Çocuk için cenaze namazı kılma)
 42. ذكر علة تكفين الميت (Ölüyü kefenleme)
 43. ذكر علة عرض أعمال الأحياء على الأموات (Yaşayanların amellerinin (yakınlarından olan) ölülere arz edilmesi)
 44. ذكر علة الصوم (Oruç)
 45. ذكر علة صوم يوم عرفة وعاشوراء والاكتمال فيه (Arefe ve âşûrâ' günü oruç tutma ve gözlere sürme çekme)
 46. ذكر علة الزكاة (Zekat)
 47. ذكر علة مقادير الزكاة (Zekat miktarları)
 48. ذكر علة العشر (Öşür)
 49. ذكر علة الخمس (Humus)
 50. ذكر علة الحج (Hac)
 51. ذكر علة الاستلام (Hacerü'l-Esved'in selamlanması)
 52. ذكر علة الأضحية (Kurban)
 53. ذكر علة الرباء (Riba')
 54. ذكر علة النهي عن بيع الطعام حتى يكال (Ölçülmedikçe yiyecek bir şeyin satılmasının nehyi)
 55. ذكر علة الميراث (Miras)
 56. ذكر علة القاتل أنه لا يرث (Katilin mirastan hisse alamaması)
 57. ذكر علة الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أنهم لا يرثون (Peygamberlerin (sas) miras bırakmamaları)
 58. ذكر علة مقادير الموارث المذكورة في القرآن العظيم (Kur'an'ı Kerim'de mirasların zikredilen miktarları)
 59. ذكر علة تحريم الخمر (İçkinin haram kılınması)
 60. ذكر علة تحريم الدم (Kanın haram kılınması)
 61. ذكر علة تحريم الميتة (Leşin haram kılınması)
 62. ذكر علة تحريم الذهب والحزير على الرجل (Erkeklere altın ve ipeğin haram kılınması)
 63. ذكر علة تحريم جر الإزار خيلاء (Kibirilenmek için elbisenin yerde sürünmesinin haram kılınması)

Hakîm, bu kitabında Kitâbu Sıfati'l-Kulûb ve Menâzilihâ, Kitâbu'l-Hacc, Kitâbu İlmi'l-Evliyâ' ve Kitâbü's-Salât⁴⁶ adlı eserlerine atıf yaptığına göre, bunları İsbâtü'l-Ilel fi'l-Emri ve'n-Nehy'den önce yazmıştır.

16. كباب الرد على الرافضة (83/b-87/a), "Râfızilere reddiye"⁴⁷

Reddiyenin tek nüsha olduğu tahmin edilmektedir.

17. مسألة في الإيمان والإحسان وإسلام (87/a-90/a), "İman, ihsan ve İslam"

⁴⁶ Bkz. Hakîm Tirmizî, *Mecmû'a*, Bâyezid Ktp. Veliyyüddin Blm. 770 nr. 36/a, 43/a, 47/a, 59/a.

⁴⁷ Eser 1966'da Ahmed Subhi Furat tarafından yayımlanmıştır.

18. شأن الأولياء (حتم الأولياء) (90/a-128/a), “Velilerin durumu (Velilerin sonu)”⁴⁸

19. كتاب الصلاة (128/b-177/b), “Namaz”

İsimsiz olan bu risalenin tetkik sonucu, *Kitâbu's-Salât* adlı eseri olduğu tespit edilmiştir. Bu eser, ilk etapta Hakîm Tirmizî'nin matbu' olan *es-Salâtu ve Makâsîduhâ* adlı eseri sanılmıştı ancak yapılan karşılaştırma sonucu eserin sadece ve sadece s.147-149 arası ile *Kitâbu's-Salât*'ın 175/b'sinin yarım varakının ufak tefek farklılıklarla uyduğu görülmüştür. Hakîm, *İsbâtü'l-İlel fî'l-Emri ve'n-Nehy* adlı eserinin 59/a'sında *sütrenin illeti* konusunda, “alametlerin ikamesi” mevzusunu *Kitâbu's-Salât*'ta işlediğini haber vermektedir. Bu isimsiz risalenin yani *Kitâbu's-Salât*'ın 145/a'sı da *sûtre* ile ilgili olup, yapılan atfin da buraya uyduğu düşünülmekte ve içerik de bunu doğrulamaktadır. Bu isimsiz risale yani *Kitâbu's-Salât*, sadece *namaz* ile ilgili olup, konular birbiriyle mütenasip 39 bâbda geniş bir şekilde ele alınmıştır. Dolayısıyla *Kitâbu's-Salât*, *İsbâtü'l-İlel fî'l-Emri ve'n-Nehy*'den önce yazılmış *es-Salâtu ve Makâsîduhâ*'dan ayrı müstakil bir eserdir. Bu üç eserde ele alınan konular birbirinden farklıdır. Tirmizî'nin özelliklerinden biri, benzer konuları muhtelif eserlerinde değişik açılardan yeniden ele almasıdır. Aslında bu üç eser, birbirinin mütemmimi gibidir. Ayrıca onun namaz konusu üzerinde fazla durması namaza verdiği önemi göstermektedir. Tek nüsha olduğu tahmin edilen yazmanın alt başlıkları şu şekildedir:

1. باب لأي علة أمر العباد بالسواك ولأي علة صار سنة عليهم والبيان في ذلك (İnsanlara misvakın emredilmesi ve sünnet olması)
2. باب مقدار طول السواك وكيف تعض عليه إذا استكت (Misvakın uzunluğunun miktarı ve misvaklanırken misvakın nasıl ısıracağı?)
3. باب الوضوء ما شأنه في الصلاة وما سببه ولأي علة أمر العباد به (Abdestin namazdaki ehemmiyeti, sebebi ve hangi illetten dolayı kullara emredilmiş)
4. باب ما سبب الطهور وغسل اليدين والوجه والذراعين ومسح الرأس والرجلين والمضمضة والاستنشاق وعلة ذلك (Taharetin; elleri, yüzü ve kolları yıkamanın; başı mesh ve ayakları yıkamanın⁴⁹; ağzı çalkalama ve burna su çekmenin sebebi)
5. باب أدب الوضوء في الصلاة (Namaz için abdest adabı)
6. باب الصلاة كيف تصليها وتعمل فيها وتؤدي إلى خالقها عز وجل والبيان في ذلك (Namaz nasıl kılınır, neler yapılır ve insanı yaratıcısına (cc) nasıl götürür?)
7. باب أدب الصلاة في الظاهرة وما يصلح من إكمالها (Zâhirde namazın adabı ve onu bozmadan tamamlama)
8. باب تسمية الفرض وما هو والبيان في ذلك (Farzın farz diye isimlendirilmesi ve mahiyeti)
9. باب كم ركعة من السنة قبل صلوات الفرض وما بعدها (Farz namazlardan önce ve sonra kaç rekat sünnet kılınacağı?)
10. باب لأي علة صارت السنة قبل الفجر ركعتين وقبل الظهر أربعاً وبعدها ركعتين وبعد المغرب ركعتين وبعد العشاء ركعتين (Hangi illetten dolayı sabah namazından önce iki, öğle namazından önce dört sonra iki, akşam ve yatsı namazlarından sonra iki rekat sünnet, sünnet kılındı?)
11. باب كم ركعة في اليوم واللييلة وكيف صار ذلك والبيان فيه. (Gece ve gündüz kaç rekat (farz) namazının

⁴⁸ Eserin Osman İsmail Yahya (1965) ile Bernd Radtke (1992) tarafından iki ayrı tahkiki yapılmıştır. Radtke, Bernd ve O'Kane, John, tarafından İngilizceye çevrilmiştir. Ayrıca Radtke, eserin Almanca çevirisini de hazırlıyormuş bitirmiş olmalı.

⁴⁹ Başlığın altında verilen bilgilerde ayağı yıkamaktan bahsedildiği için bu şekilde bir çeviri yapılmıştır.

misvak sivâk diye isimlendirilmiş?)

38. باب بدو الصلاة ومنازل القلب فيها والوسوسة (Namazın önceliği, namazda kalbin dereceleri ve vesvese)

39. باب مواقيت الصلاة (Namaz vakitleri)

Kitâbu's-Salât bu bâb ile bitmektedir.

20. خلق الإنسان وتفاوت العقل حسب طاقة الآدميين (177/b-182/b), “İnsanın yaratılışı ve insanların kapasitelerine göre aklın farklılıkları”

İsimsiz olan bu risalenin başlığı, Hâlid Zahrî'ye göre, *Mes'ele fî Keyfiyeti Halke'l-İnsan*'dır. Ancak risale incelendiğinde ismin içeriği tam yansıtmadığı görülecektir. Risalenin konusuna uygun düşen başlık, *Halku'l-İnsan ve Tefâvütü'l-Akl Hasebi Tâkati'l-Âdemiyyîn* olabilir. 177/b-182/b.

21. باب في شأن النية (182/b-183/b), “Niyetin durumu”

Zahrî, Menâzilü'l-Kurbe'nin ekler bölümünde yayımlamış olup bu kısım bir kitabın bölümü olabilir.

22. باب في الرزق (183/b-184/a), “Rızık bahsi”

Bu kısım, *Mesâil* ile alakalıdır.

23. باب في بيان المفردین (184/a-188/b), Müf(er)redînin beyanı”

Bu kısım, müstakil bir risaledir.

24. باب في تفسير قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: إني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي (188/b-190/a), “Sekaleyn hadisinin şerhi”

Hâlid Zahrî, Menâzilü'l-Kurbe'nin ekler bölümünde yayımlamıştır. Sekaleyn hadisinin şerhinin yapıldığı bir risale.

25. باب في تفاوت المعرفة والإيمان والتوحيد وما يشبه ذلك (190/b-191/a), “Marifet, îman ve tevhidin farklılıkları vb. konular”.

Bu kısım, *Mesâil* ile alakalıdır.

26. باب آخر في الصفات (191/a-191/b), “Sıfatlar bahsine dair başka bir konu”

Bu kısım, *Mesâil* ile alakalıdır.

27. باب في قول الله تبارك وتعالى: من رجا غير فضلي وخاف غير عدلي فليطلب ربا سواى (191/b-192/b), “Allah Teâlâ'nın *Kim benim fazlım dışında bir fazıl ümit eder ve benim adaletimden başka bir adaletten korkarsa, benim dışımda bir rab arasın* sözü bahsi”

Hakîm, bu risalede kudsi hadisi açıklamaktadır.

28. باب في لذة الطاعة من أي شيء تتشعب (192/b-193/a), “İtaatin lezzeti hangi kısımlara ayrılır?”

29. باب في تفسير حب الدنيا (193/a-193/b), “Dünya sevgisinin izahı”

Bu kısım, *Mesâil* ile alakalıdır.

30. باب في حقيقة باسم الله (193/b-193/b), “Bismillah'ın hakikati”

Bu kısım, *Mesâil* ile alakalıdır.

31. باب في الحمد (193/b-194/a), “Hamd bahsi”

Bu kısım, *Mesâil* ile alakalıdır.

32. باب في السواد الأعظم (194/a-194/b), “es-Sevâdü'l-A'zam”

Bu kısım, *Mesâil* ile alakalıdır.

33. باب في صفة المؤمن (194/b-194/b), “Mü'minin sıfatı bahsi”

Bu kısım, *Mesâil* ile alakalıdır.

Zahrî, 25.-33. kısımları Menâzilü'l-Kurbe'nin ekler bölümünde yayımlamıştır.

34. خلق الآدمي وفهمه القرآن وعمله به (194/b-200/a), "İnsanın yaratılışı, Kur'an'ı anlaması ve onunla amel etmesi"

İsimsiz olan bu risalenin başlığı, Zahrî'ye göre, *Esrâru Halki'l-Âdemî*'dir. Ancak risale dikkatlice okunduğunda bunun doğru olmadığı ve risalenin girişindeki birkaç satıra göre verilmiş bir karar olduğu görülecektir. Risalenin konusuna uygun düşen başlık, *Halku'l-Âdemî ve fehmihi el-Kur'ân ve amelühü bihi*'dir. Risalenin içeriği *Halku'l-İnsan ve Tefâvütü'l-Akl Hasebi Tâkati'l-Âdemiyîn* ile örtüşmemektedir.

SONUÇ

Bu yazma, dört kitap, dokuz risale, yirmi mesâil ve bir bölümden meydana gelmiş bir *mecmu'*adır. Şuan ki bilgilere göre *İsbâtu'l-İlel fî'l-Emri ve'n-Nehy, Kitâbu'r-Redd alâ'r-Râfida* ve *Kitâbu's-Salât* adlı çalışmalar tek nüsha olarak gözükmemektedir.

Yazmanın içeriğinden de anlaşılacağı üzere derlemede, ne konu birliği ne de bir bütünlük bulunmaktadır. Mecmû'ada birbirinden tamamen farklı konular dağınık bir şekilde serpiştirilmiştir. Sema' kayıtları olmadığı için, bilinmeyen müstensih mi yaptı başka birimi yaptı bilemiyoruz. Hâlbuki eserde dağınık halde bulunan meseleler, *Mesâil* adı altında bir araya getirilebilirdi. Bu *mecmu'*ada geçen meseleleri, müellifin diğer mecmû'alarında da görmek mümkündür. Tirmizî'nin eserlerinde dağınık biçimde bulunan meseleler bir araya getirilerek birkaç ciltlik *Mesâil* ortaya çıkartılabilir.

Bize göre çalışmaların Tirmizî'ye aidiyeti konusunda bir sorun olmamakla birlikte mecmû'ada bir intizam da bulunmamaktadır. Konular arasındaki besmele, hamdele ve salveleler, konular arası fasıllara işaret edebilir. Yoksa her birinin ayrı esere tekabül ettiğini kabul edecek olursak, onlarca hatta yüzlerce eser ortaya çıkar ki bu doğru değildir. Ayrıca bu fasıllar, meclislere de işaret edebilir. Bazı konu geçişlerinde bismelenin olmaması, o meclis başlarken öğrencinin besmeleyi duymamış veya yazmada gecikmiş olmasından kaynaklanmış olabilir.

Bu yazmada bulunanların müstakil birer eser olup olmadığı, Hakîm'in diğer müstakil eserleri ile muhtelif vesilelerle öğrencileri tarafından toplandığı sanılan *Mesâiller* arasındaki irtibatların tespiti gibi bir çok hususu daha sağlıklı değerlendirebilmek için, ona nispet edilen bütün yazmaların dikkatle incelenmesine muhtacız. Onun çeşitli dünya kütüphanelerinde bulunan yazmaları bir araya getirilerek yayımlanmadan veya tetkik edilmeden eserleri hakkında net bir şeyler söylemek zor gözükmemektedir. Bu yolda bir gayretle tanıtmaya çalıştığımız bu mecmû'adaki eserler tarafımızdan yayına hazırlanmaktadır. Öte yandan Hakîm'in hayatı hakkında verilen bilgilerde de bir takım problemler, hatta çelişkiler bulunmaktadır. Dolayısıyla hâlâ onun çeşitli yönlerini ortaya koyacak araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Musa BİLGİZ, *Kur'an'da Bilgi, Kavramsal Çerçeve-Bilgi Türleri, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, 332 s.*

Süleyman TULUCU*

Aşağıda tanıtımını bahis konusu ettiğimiz bu eser, kısaca ifade etmek gerekirse, “Kur'an'da Bilgi” meselesine tahsis edilmiş olup, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Bölümü'nde Tefsir öğretim elemanı olarak görev yapan Yrd. Doç. Dr. Musa Bilgiz tarafından kaleme alınmıştır. Müellifin, tanıttığımız (diğer bir kısa tanıtımı için bk. Sami Hocaoglu, “Kur'an Kitaplığına Yeni Katkılar”, *Yeni Şafak*, 13 Nisan 2004) bu eserinden başka, ünlü Türk-İslâm âlimi Musa Carullah (hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Görmez, *Musa Carullah Bigiyef, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1994; Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2002; Musa Carullah, *İslâm Nazarında Müskirât ve Meyyit Yakmak Meseleleri*, yayına haz. Ferhat Koca, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, “yayına hazırlayanın sunuşu”, s. 7-11; Osman Keskioglu, “Mûsa Cârullah (1875-1949), Hayatı, Görüşleri ve Eserleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII (1964), s. 63-73)'tan sadeleştirerek yayına hazırladığı “*Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*” (Kitâbiyât [Yay.], Ankara 2001) adlı bir çalışması daha vardır. Ayrıca, bazı ilmî ve akademik yazıları da *EKEV Akademi Dergisi* (Erzurum-Ankara), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Erzurum) gibi süreli yayınlarda neşredilmiş bulunmaktadır.

Aslında, 1998 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Lütfullah Cebeci danışmanlığında, “*Kur'an-ı Kerim'e Göre İlim ve Cehalet*” adıyla Doktora Tezi olarak hazırlanmış olan bu çalışma; *İçindekiler* (s. 5-6)'den sonra tez danışmanı Prof. Dr. Lütfullah Cebeci'nin bir *TAKDİM* (s. 7-8) yazısıyla başlamaktadır. Bu kısmın son paragrafındaki şu satırlarla sayın Cebeci, söz konusu çalışmanın önemine işaret etmektedir:

“Yüzlerce ayette geçen “ilm” ve “cehl” kökü üzerine Musa Bilgiz'in yaptığı bu çalışma, konuyu çok yönlü ele almakta ve bütüncül bir yaklaşımla genel sonuçlara ulaşmaktadır. Başta tefsirler olmak üzere zengin bir bibliyografyadan yararlanılarak ortaya konan tez, belki konuyla ilgili yegâne değil, ama en kapsamlı çalışmadır. Bu konuda bundan sonra da çok çalışma yapılacaktır, daha doğrusu yapılmalıdır. Dolayısıyla bu tez, onlar için bir hareket noktası özelliğine sahiptir. Bu ciddi ve büyük

* Prof.Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. stulucu@mynet.com

emek mahsulü çalışmasından dolayı öğrencim Dr. Musa Bilgiz'i tebrik ediyor, yeni çalışmalarında, aynı ciddiyetle başarılar diliyorum.”

Müteakiben, eserin yazarı Musa Bilgiz tarafından kaleme alınan ÖNSÖZ (s. 9-11)'de konunun önemine şu satırlarla işaret edilmiştir:

“Kur’ân, salt ahlâkî veya vicdanî öğretileri ihtiva eden bir kitap değil, sunduğu mesajlarıyla başlı başına bir kültür ve medeniyet kaynağıdır. Eşsizliğini Yüce Yaratıcı'nın sonsuz ilim deryasından alan bu kitap, kendisine içtenlikle inanarak ondaki gerçeklere sahip olmak isteyenleri manevî doyunluğa ulaştırmakla kalmayıp, onlara hayatın değerleri konusunda da aydınlatıcı ufuklar açmaktadır. O, kendine özgü bir toplum ve medeniyet oluşturmayı amaçlayan bir kitaptır. Zira Kur’ân nazarında hayat; “*ilim*”, iman ve bunları dikkate alan aksiyonla değer kazanır.

Bu çalışmamızda Yüce Yaratıcı'nın en son ve evrensel mesajı olan Kur’ân-ı Kerim'deki ilim ve cehalet kavramlarını detaylı bir şekilde ele alıp incelemeye çalıştık. Zira insan, kendisiyle kâinattaki diğer varlıklar arasındaki irtibatı “bilme” kabiliyetiyle kurar. Kur’ân ise vahiy yoluyla bizlere indirilmiş bulunan ilâhî bir ilimdir. Binaenaleyh Kur’ân, hem kaynağı, hem ismi hem de bildirdiği hükümler itibarıyla ilimdir. Bu yüzden vahiy veya onun ürünü olan Kur’ân, insanın bilmediği, hakikatine ulaşamadığı âlemlerin, olayların ve varlıkların bilgisini getirmekle, onun düşüncesine ve kabiliyetlerine yeni ufuklar katar. Dolayısıyla insan, salt beşerî bilgi kaynaklarıyla yetinmek durumunda kalmamalıdır, mutlaka ilâhî ilim kaynağı olan vahiyden de büyük ölçüde nasiplenmelidir. Aksi hâlde duyularla hissedilen âlemin ötesinde de gerçeklerin olduğunu idrak edemez ve yüzeysel bir alanın bilgisine sınırlanıp kalır.”

Ardından, özlü bir GİRİŞ (s. 13-22) bölümü gelmiştir. Burada, şu başlıklar altında konu işlenmeye çalışılmıştır:

1. İlim ve Cehalet Kelimelerinin Sözlük Anlamları (s. 14), 2. Felsefede Bilginin Kaynağı ve Değeri (s. 18).

Müteakiben, üç bölüm hâlinde tertip edilen çalışmanın;

BİRİNCİ BÖLÜM (s. 23-159)'ünde *KUR'ÂN'DA İLİM ve CEHALET KAVRAMLARI*; 1. *KUR'ÂN'DA İLİM KAVRAMI ve ANLAMLARI* (s. 23); 2. *İLİM İFADE EDEN KAVRAMLAR ve İLİM ELDE ETME YOLLARI* (s. 40): 2.1. *İLMİN İLÂHÎ BOYUTUNUN AĞIRLIK KAZANDIĞI KAVRAMLAR* (s. 41); 2.2. *İLMİN BEŞERÎ BOYUTUNUN AĞIRLIK KAZANDIĞI KAVRAMLAR* (s. 69): 2.2.1. *Bilme, Düşünme ve Anlama ile İlgili Kavramlar* (s. 69), 2.2.2. *Bildirme ile İlgili Kavramlar* (s. 105), 2.2.3. *Araştırma, İnceleme ve Tecrübe ile İlgili Kavramlar* (s. 106), 2.2.4. *Gezi ve Gözlem ile İlgili Kavramlar* (s. 110), 2.2.5. *Eğitim ve Öğretim ile İlgili Kavramlar* (s. 117); 3. *KUR'ÂN'DA CEHALET KAVRAMI ve ANLAMLARI* (s. 122); 4. *CEHALET İFADE EDEN KAVRAMLAR* (s. 132): 4.1. *İlme Ulaşamamayı İfade Eden Kavramlar* (s. 132), 4.2. *İlimsizlik Sonucu Meydana Gelen Yanlış Söz, Düşünce ve Davranışları İfade Eden Kavramlar* (s. 139), 4.3. *Gerçeği Gizlemeyi ve Batıl Göstermeyi İfade Eden Kavramlar* (s. 149), 4.4. *“İlm”i Kabul Etmemeyi ve Ona Uygun Davranmamayı İfade Eden Kavramlar* (s. 151); 5. *DEĞERİ YÖNÜNDEN BİLGİ MERTEBELERİ* (s. 157) tâli başlıkları altında izah edilmeye çalışılmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM (s. 161-227)'ünde *SAHİPLERİ ve MAHİYETİ AÇISINDAN İLİM* ana başlığı altında şu hususlar ayrıntılı olarak incelenmiştir:

1. *MAHİYETİ YÖNÜNDEN İLİM* (s. 161): 1.1. *GAYB İLMİ* (s. 161): 1.1.1. *Mutlak Gayb* (s. 163), 1.1.2. *İzafî Gayb* (s. 173); 1.2. *ŞEHÂDET İLMİ* (s. 176): 1.2.1. *Yetersiz ve Kâmil İlim* (s. 179); 2. *SAHİPLERİ AÇISINDAN İLİM* (s. 187): 2.1.

ALLAH'IN İLMİ (s. 187); 2.2. MELEKLERİN İLMİ (s. 205); 2.3. PEYGAMBERLERİN İLMİ (s. 208).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM (s. 229-303)'ünde *KUR'ÂN'DA İLMİN DEĞERİ ve CEHALETİN DEĞERSİZLİĞİ* ana başlığı altında şu konular detaylı olarak ele alınmıştır:

1. KUR'ÂN'IN İLME ve ÂLİMLERE VERDİĞİ DEĞER (s. 229); 1.1. İLMİN İMAN, AMEL ve AHLÂKLA OLAN MÜNASEBETİ (s. 249); 1.2. ÂLİMLERİN İLÂHÎ MESAJA ve TOPLUMA KARŞI SORUMLULUKLARI (s. 268); 1.3. ÂLİMLERE İTAAT ve SINIRI (s. 273); 1.4. İLİM SAHİPLERİNİN KINANMA GEREKÇELERİ (s. 276); 2. CEHALETİN DEĞERSİZLİĞİ ve CAHİLLERİN KINANMASI (s. 290); 3. CEHALET ve CAHİLİYE İLİŞKİSİ (s. 298).

SONUÇ (s. 305-311) kısmında müellif, bu araştırmadan çıkan karakteristik noktaları ayrıntılı bir şekilde özetlemiş ve ilim âlemine sunmuştur.

Bu kısmı zengin bir *BİBLİYOGRAFYA* (s. 313- 329) izlemiştir. Burada, yararlanılan kaynakların önemli bir bölümünü, konunun ve yazarının alanının bir gereği olarak daha ziyade Kur'ân İlimlerine dair kaynak eserler oluşturmuştur. Son dönemlerde İslâm ülkelerinde yayınlanmış çağdaş müelliflerin eserlerinden de istifade eden müellif, ülkemizde yayın dünyasına çıkmış birçok kitap ve makaleyi de gözden uzak tutmamıştır.

En sonda da muhtasar bir "konu" *İNDEKS* (s. 331-332)'i yer almıştır. Kanaati-mizce, bu kısım daha kapsamlı tutulsaydı, eserden yararlanma imkânı daha fazla olacaktı.

Bu arada, yararlı olacağı mülâhazasıyla, eserin, özellikle *Bibliyografya* kısmında gördüğümüz, bazıları yazım hatası olan, birkaç baskı yanlışına işaret edelim:

Buna göre; ...Anlamı (s. 5), Anlamları; Daru Sadr (s. 17, dipnot; s. 329), Dâru Sâdır; *el-İslâm'u...* (s. 313), *el-İslâmu...*; Daru'l-Tiras (s. 313), Dâru't-Turâs; ...*Merfuâ...* (s. 314), ...*Merfûa...*; *Kurânı-ı...* (s. 314), *Kur'ân-ı...*; Daru'l-Kutubi'l-Arabî (s. 315, 329), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî; *Şuâbu'l-İman* (s. 315), *Şuabu'l-İmân*; BİLGİSEV (s. 316), BİLGİSEVER; Ekev Yay. (s. 317), EKEV Yay.; el-CÛRCÂNÎ (s. 317), el-CURCÂNÎ; ...Tahe... (s. 317, 322, 324), ... the...; ...*İslamic...Sciences* (s. 317),...*Islamic...Sciences*; *DICTIONARY...* (s. 318), *DICTIONARY...*; el-Eş'âs (s. 318), el-Eş'as; Kadı Kudat (s. 318), Kâdi'l-Kudât; el-Ma'madî (s. 318), el-'Imâdî; *İrşâdu Akli's-Selîm...* (s. 318), *İrşâdu'l-Akli's-Selîm...*; ...*Kur'ân-ı Kerîm* (s. 318), ...*Kur'âni'l-Kerîm*; EINSTAIN (s. 318), EINSTEIN; İsmail Reça (s. 319), İsmâil Râcî; *Kamusu'l-Muhît* (s. 319), *el-Kâmûsu'l-Muhît*; ...*Fi Şerhî, Meânî...* (s. 319), ...*fi Şerhi Meânî...*; en-Nemrî (s. 320), en-Nemerî; İZUTSU (s. 321), IZUTSU; Vahidüddin (s. 321), Vahidüddîn; *Mehâsinu...* (s. 321), *Mehâsinu...*; ...*MeTahodology* (s. 322), ...*Methodology*; *Fi Zılâl'l-Kur'ân* (s. 323), *Fi Zılâli'l-Kur'ân*; Takiyyetin (s. 324), Takiyettin; *Mecmuu'l-Emsal* (s. 324), *Mecmau'l-Emsâl*; Tahe Islamic Academy (s. 324), The Islamic Academy; Hasan Küçükkalaycı (s. 325), Hüseyin Küçükkalay; ...*Taheory...* (s. 328), ...*Theory...* olacaktır.

Buraya, eserin *Bibliyografya* kısmını tamamlamak amacıyla ve araştırmacılara yararlı olacağı mülâhazasıyla, konuyu az çok ilgilendiren şu kitap ve yazıları-kronolojik sıra ile- ilâve edebiliriz:

1- Mustafa Bilgin, *Kur'an-ı Kerim'de İlim-İman İlişkisi*, Uludağ Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Bursa 1984.

- 2- Osman Şenoğlu, *Kur'an'da Cehalet Kavramı*, Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Lisans Tezi, Kayseri 1991.
- 3- Faruk Köse, *Cahiliyenin Değişmeyen Yüzü*, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara 1991.
- 4- Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1992.
- 5- _____, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1993.
- 6- _____, "Mâturîdî'ye Göre 'Hikmet' Terimi", *İslâmî Araştırmalar*, c. 2, sy. 6 (Ocak 1988), s. 42-46.
- 7- _____, "Mâturîdî'nin Bilgi Teorisinde 'İkan' Terimi", *İslâmî Araştırmalar*, c. 3, sy. 1 (Ocak 1989), s. 36-41; *Din Öğretimi Dergisi*, sy. 24 (Eylül 1990), s. 43-50.
- 8- Ömer Özgültekin, *Kur'an'da İlim ve Cehalet Kavramları*, Harran Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Urfa 1996.
- 9- Osman Yazıcı, *Kur'an-ı Kerim'de Cahiliyye Kavramı*, Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Lisans Tezi, Kayseri 1996.
- 10- Ramazan Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Câhiliyye*, Ribat Yay., Konya [1996].
- 11- Şakir Kocabaş, *İslâm'da Bilginin Temelleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.
- 12- Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî*, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- 13- İrfan Yılmaz v.dğr., *Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din*, I-II, Feza Gazetecilik A.Ş., İstanbul 1998.
- 14- Murat Sarıçık, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye*, Tuğra Ofset, Isparta 1998.
- 15- _____, *İslâm Öncesi Dönem Cahiliye Kültürü*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002.
- 16- _____, "Zann-ı Câhiliyye ve Hükm-i Câhiliyye", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1 (1994), s. 85-103.
- 17- _____, "Selm ve Cehl Kelimeleri Üzerine", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III (1997), s. 73-102.
- 18- Bilal Tan, *Kur'an'da Hikmet Kavramı*, Pınar Yay., İstanbul 2000.
- 19- Faruk Aktaş, *Kur'an'da Cehalet Kavramı*, Ekin Yay., İstanbul 2001.
- 20- İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.
- 21- _____, "Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, XVII, 503-511.
- 22- _____, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII, 109-114.
- 23- Wan Mohd Nor Wan Daud, *İslâm Bilgi Anlayışı ve Çoğulcu Bir Toplumun Eğitim Sistemine Yansımaları-Malezya Örneği-*, çev. Fuat Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.
- 24- Hasan Yılmaz, *Kur'an Kelime ve İfadelerini Anlamada Kavram Tefsiri ve Semantik Analiz Yöntemi*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, Erzurum 2003, s. 151-165.
- 25- Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi, İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çev. Lami Güngören, Ufuk Kitapları/Da Yayıncılık, İstanbul 2004.
- 26- Nafiz Danışman, " 'Cahiliyye' Kelimesinin Mânâ ve Menşe'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. V, sy. I-IV (1956), s. 192-197.

27- Barbara Freyer Stowasser, "Die Wurzel j-h-l im Koran", *Necati Lugal Armağanı*, TTK Yay., Ankara 1968, s. 571-575.

28- Hüseyin Atay, "Kur'ân'da Bilgi Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI (1968), s. 155-176.

29- _____, "Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIX (1987), s. 1-39.

30- Emrullah Yüksel, "İlahî Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8 (1988), s. 43-76.

31- Sabri Erdem, "Bilgi-İman İlişkisi", *İslâmî Araştırmalar*, c. 4, sy. 1 (Ocak 1990), s. 38-41.

32- Mustafa Fayda, "Câhiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VII, 17-19.

33- İbrahim Sarıçam, "Câhiliye'nin Asr-ı Saâdet'e Dönüşümünde Kur'ân'ın Rolü", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, 13-19 Ocak 1997, Fecr Yayınevi, Ankara 1998, s. 19-30.

34- M. Faik Yılmaz, "Kur'ân'da Cehâlet Kavramı", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2, sy. 2 (Aralık 1998), s. 139-166.

35- Ömer Mahir Alper, "İrfâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII, 444-447.

36- Ali Bolat, "Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 12-13 (2001), s. 363-389.

37- Kadir Polater, "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hevâ Kavramı ve Dalâlettteki Rolü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 20 (2003), s. 261-299.

38- Süleyman Uludağ, "Mârifet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2003, XXVIII, 54-56.

39- _____, "Ma'rifet-i Nefs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2003, XXVIII, 56-57.

Bu vesile ile, özellikle genç meslektaşlarımıza önemli bir tavsiyemiz olacaktır:

İlahiyat sahasında araştırma yapmadan önce, konu üzerinde bibliyografya taramasının yapılması büyük ölçüde yararlı neticeler verecektir. Özellikle ülkemizdeki İlahiyat Fakülteleri dergilerinde ve diğer İslâmî konuları işleyen dergilerde (*Diyanet Dergisi*, *İslâmî Araştırmalar*, *Din Öğretimi Dergisi*, *Bilgi ve Hikmet*, *EKEV Akademi Dergisi*, *İslâmiyât*, *İLAM Araştırma Dergisi*, *Dîvân İlmî Araştırmalar*, *Dinî Araştırmalar*, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, *Marife*, *Usûl İslâm Araştırmaları*, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* vb.) ve muhtelif sempozyum kitaplarında, ele alacağımız konularla ilgili yazılara rastlamak her zaman mümkündür. İlk merhalede şu kaynakça çalışmaları gözden geçirilmelidir:

1- Ahmet Koca v.dğr., *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları Bibliyografyası (1949-1975)*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1978.

2- Ceyda Satioğlu v.dğr., *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Makaleler Bibliyografyası (1952-1988)*, Ankara 1989.

3- Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Kur'an İlimleri Sahasında Neşredilen Eserler (1923-1992) ve Yapılan Tezler*, Süleymaniye Vakfı, İstanbul 1993.

4- Yavuz Ünal, *Cumhuriyet Türkiye Hadis Çalışmaları (1920-1997)*, Etüt Yay., Samsun 1997.

5- Murat Sülün-Ömer Çelik, *Türkiye Kur'an Makaleleri Bibliyografyası*, Marmara

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1999.

6- Yakup Çiçek-Bünyamin Açıklan, *Türkiye İlahiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Elemanları Biyografileri*, Temel Ofset, İstanbul 2000.

7- Alim Yıldız-Tahsin Koçyiğit, *İlahiyat Fakültesi Dergileri Makale ve Yazarlar Fihristi (1952-2002)*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.

8- Mehmet Bulut, "Diyabet Dergisi/Diyabet İlmî Dergi Genel Fihristi: 1-34 (1962-1998)", *Diyabet İlmî Dergi*, c. 34, sy. 4 (Ekim-Kasım-Aralık 1998), s. 1-180.

9- İshak Doğan, *Osmanlı Dönemi Kur'ân Çalışmaları*, Makalât, Konya 1999, Sy. 1, s, 95-137.

10. Halil Uysal, *Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Çalışmaları*, Makalât, Konya 1999, Sy. 1, s, 139-263.

11. Yök Tez Tarama sayfaları.. yok.gov.tr

Kanaatimizce, meslektaşımız Prof. Dr. Lütfullah Cebeci'nin de ifade ettiği gibi bu çalışma, "Kur'ân'da bilgi meselesini çok yönlü ele almakta ve bütüncül bir yaklaşımla genel sonuçlara ulaşmaktadır." Konuyu özel anlamda Kur'ân boyutunda ele alan müellif, bilvesile, genel mânâda İslâm'ın bu konuya yaklaşımını da geniş tahlillerle ortaya koymuş olmaktadır. Diğer yandan, araştırmacı, bu çalışmasıyla, Felsefede "bilginin kaynağı ve değeri" (*epistemoloji*=*bilgi kuramı*) meselesine de Kur'ânî ve İslâmî açıdan ışık tutmuş ve önemli katkılarda bulunmuştur.

Diğer yandan, bir hususu belirtmede yarar vardır:

Eserin *İçindekiler* kısmında bazı tâli başlıklar yer almamıştır. Bu, bir eksiklik ve yanlış anlamalara sebep olmaktadır. Söz konusu tâli başlıklar, eserin basılmamış hâlinde mevcuttur. Muhtemelen bu başlıklar, Yayınevi tarafından çıkarılmıştır. Daha sonraki baskılarda bu durumun göz önünde bulundurulması uygun olur kanaatindeyiz.

Çalışmadaki bir diğer eksiklik de eserin dipnotlarında ve *Bibliyografya* kısmında yer alan kısaltmalar (dergi, ansiklopedi, kurum vb. kısaltmaları) için baş tarafa açıklayıcı bir listenin konmamış olmasıdır.

Netice olarak, Yrd. Doç. Dr. Musa Bilgiz'in yorucu bir emek mahsulü olan bu çalışmasının, kendi alanında bir kaynak kitabı görevini ifa edeceğine inanıyor, bundan sonra da, yakın bir zaman dilimi içerisinde diğer çalışmalarının yayınlanacağını ümit ediyoruz. Bu bağlamda, müellifi tebrik eder, bu kısa tanıtma yazımızın araştırmacılara faydalı olmasını dileriz.

Uluslararası Bektaşîlik ve Alevîlik Sempozyumu -I- 28-30 Eylül-2005 ISPARTA

Doğan KAPLAN*

SDÜ İlahiyat Fakültesi'nin TÜBİTAK'ın katkısıyla 28-30.09.2005 tarihleri arasında düzenlediği *Uluslararası Bektaşîlik ve Alevîlik Sempozyumu* Isparta'da gerçekleştirildi.

28 Eylül Çarşamba günü saat 14:00-17:00 arasında üniversitenin kültür merkezinde sempozyum açılışı yapıldı. İstiklâl Marşı ve bir Bektaşî Gülbengi okunmasından sonra toplantı yürütücüsü Prof. Dr. Saffet Sarıkaya sempozyumun işleyişi hakkında bilgi verdi.

Sekiz oturumla ve iki salonda gerçekleştirilen sempozyumda, ikisi çağrılı olmak üzere 39 bildiri sunuldu. 19 müzakerecinin bulunduğu programda her oturumda, biri akademisyen biri de Alevî-Bektaşî inanç önderi veya araştırmacısı iki kişi görev yaptı.

Sempozyum bildirilerinin iki ay içinde kitaplaştırılacağı sözü verildiği için, burada sadece takip edebildiğimiz oturumlardan bazısından kısa notlar aktarmak istiyoruz.

Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Prof. Dr. M. Şevki Aydın konuşmasında, Alevîlerin çeşitli nedenlerle kendilerini ifade edememeleri talihsizliğinin sorumluluğunun herkese ait olduğunu söyleyerek, Diyanet'in kurum olarak hiçbir zaman Alevîliği tanımlama gayreti içinde olmadığını ve olmayacağını ifade etti.

Devlet Bakanı Prof. Dr. Mehmet Aydın ise, uzun süren konuşmasında, İslâm'ın zengin bir tefekkür tarihine sahip olduğunu, bu bağlamda İslâm'ın tek olduğunu, ancak anlayışların hiçbir zaman tek olmadığını vurguladı. Türkiye'de baskın bir tasavvuf geleneği olduğunu dile getiren Aydın, Bektaşîlik ve Alevîliğin tasavvuf içerisinde bir yapı olduğunu düşündüğünü söyledi.

Protokol konuşmalarından sonra, sıra çağrılı bildirilere gelmişti. İlk bildiri sahibi Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı; İslâmiyet'i babalar ve dedeler eliyle alan göçebe Türkmenlerin, şehirli Müslüman'ın hor görmesine rağmen kendilerinin İslâm'a aykırı davrandıklarına, son yarım asır hariç, hiç inanmadıklarını aksine kendilerini gürûh-nâcî olarak gördüklerini ifade etti.

İkinci bildiri sahibi Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak ise, Alevîlik konusuna Alevî ve Sünnî reflekslerin bir tarafa bırakılarak bakılması gerektiğini söyleyerek, bildirisinde Alevîlik-İsmâîlîlik bağlantısı üzerinde durdu. Ocak'ın Alevîlik konusunda yeni düşüncelerini ilk defa kamuoyuyla paylaştığı bu tebliğinde, ilk dönem Safevî Şîliğinin,

* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. dkaplan@selcuk.edu.tr

aslında İmâmiyye (Ca'feriyye) cilâsı altında Nizârî İsmâîlîliği olduğunu söyleyerek Alevîlikle, Nizârî (Alamut) İsmâîlîliği arasındaki benzer noktaları örnek vererek yeni bir tartışma alanı ortaya koydu.

Yrd. Doç. Dr. A. Yılmaz Soyzer; dört asır devleti temsil eden Yeniçeriliğin, Bektaşilik dışı sebeplerle yine devlet tarafından kapatıldığını söyledi. Yine devletin, Bektaşiliği yasaklamasına rağmen saray ehli arasında hâlâ Bektaşilerin var olduğundan bahsetti.

Yrd. Doç. Dr. Hülya Küçük; Cumhuriyet dönemi Bektaşiliği'ni anlattığı bildirisinde, Bektaşiliğin kaldırılmasından sonra Bektaşî tekkelerinin başına genelde Nakşî ve Halvetî şeyhlerin atanır olduğunu vurgulayarak; Cumhuriyet döneminde tüm Bektaşilerin reformları destekledikleri şeklindeki kanının doğru olmadığını söyledi.

Araştırmacı Hamza Aksüt; *Dede Ocaklarının İşlevi ve Kökeni* başlıklı tebliğinde, dede ocaklarının Alevîliğin temel kurumlarından olduğunu ve taliplerin dinsel ve hukuksal ihtiyaçlarını karşıladıklarını ifade etti. Dede ocaklarının XII. ve XIII. yüzyıllarda Cezîre (Mardin, Diyarbakır, Urfa)'de oluştuklarını ve ocakların oluşumunun Türkmenlerin boy, oba, oymak gibi sosyal birimleriyle ilintili olduğunu anlattı.

Halife Baba Şakir Keçeli; Alevî ve Bektaşî ifadesinin yanlış olduğunu, iki kesim arasında edep, erkân ve toplumsal hayatta bir farklılık bulunmadığını, cem evinin caminin alternatifi olmadığını, camide şariat ibadetinin, cem evinde ise, tarikat-marifet ibadetinin yapıldığını söyledi.

Araştırmacı Dursun Gümüšoğlu: "Bektaşilik, Muhammedî yoldur. Kaynakları, Kur'ân-ı Kerîm'dir. Peygamberi, Hâtemü'l-Enbiyâ Hz. Muhammed'dir. Velisi, Şâh-ı Velayet Hz. Ali'dir. Velisiz zaman dilimi yoktur, her devirde bir veli bulunmalıdır." dedi.

Prof. Dr. Sönmez Kutlu; "Diyanet İşleri Başkanlığı, dinin değil Müslümanların temsilcisidir. Alevîlerin Diyanet'te temsiliyle ilgili, kırsalda yaşayan Alevîler temsile olumlu bakarlar, şehirdekilerin bakışlarında farklılık bulunmaktadır." diye düşüncesini dile getirdi.

Dr. Metin İzeti; Arnavutlar arasında hayli müridi olan Bektaşiliğin, Arnavutluk, Kosova ve Makedonya'da XVIII. yüzyılın sonu ve XIX. yüzyılın başlarından oldukça etkili olduğunu söyleyerek, tebliğinde Bektaşiliğin Arnavutlar arasına yerleşme zamanından bahsederek, Bosna'da yaygın olan Bayrâmiyye Melâmetiliği'nin bir şubesi olan Hamzâviyye tarikatıyla karşılaştırmalar yaptı.

Araştırmacı Muhammed A. Al-Ahari; Batı toplumunda Bektaşî isminin yanlış kullanımı hakkında konuşarak; Amerika'da yerleşik Thomas McElwain (Ali Haydar)'in liderliğini yaptığı Dâvûdî cemaatinin, Thule, Sobettendorf ve Shriners (Türbeciler) gruplarının gerçekte Bektaşilikle ilgileri olmadığı halde bu isimle faaliyet gösterdiklerini ve Bektaşilikle ilgili yanlış imajlar doğmasına neden olduklarını anlattı.

Arş. Gör. Mark Soileau; Bektaşilikte *Muhabbet Sofrası*, *Ali Sofrası* olarak bilinen meydan evinde icra edilen sofrâ ritüelinin, Bektaşî eğitiminde rolü ile *sofra*, *lokma* ve *dem* gibi kelimelerin simgesel anlamı üzerinde durarak, yaşayan kentsel bir Bektaşî dergâhı olan Gaziler Dergâhı'ndaki uygulamayı örnek olarak göstererek sunumunu yaptı.

Araştırmacı Miranda Terzapoulou; Batı Trakya'da 3000 kadar Bektaşî'nin yaşadığını, birçok tekkelerinin bulunduğunu ifade ettiği konuşmasında, görsel sunum eşliğinde oradaki Bektaşî topluluğunun her sene düzenli olarak yaptığı köy panayırlarından bahsetti.

Arş. Gör. Doğan Kaplan; Alevîliğin yazılı kaynaklarından *Buyrukların* muhtevaları üzerinde durduğu bildirisinde, bu kaynaklara göre Alevîliğin İslam kültür evreninde bulunduğunu ve bir tarikat olarak görüldüğünü söyledi.

Sempozyum Cuma günü saat 17.25-18.25 arası değerlendirme toplantısıyla son buldu. Başkanlığını Prof. Dr. Ethem Ruhi Fırlalı'nın yaptığı oturumda şu görüşler dile getirildi:

Prof. Dr. A. Yaşar Ocak: Gerek Alevîler gereke Sünnîler artık savunma psikolojisiyle davranmaktan vazgeçsinler. Alevî ve Sünnî refleksler bir tarafa bırakılarak, daha yapıcı ve geleceğe açılım sağlayacak bilimsel çalışmalar yapılmalıdır.

Prof. Dr. Hasan Onat: Küreselleşme, bireyselleşmeyi tetiklemektedir. Kur'ân-ı Kerîm'deki kurucu ilkeleri göz önüne alarak, bir bütün olarak bizi biz yapan değerleri evrensel ölçekte yeniden üretmeli, ortak paydada buluşmalıyız. Bu anlamda kendimize şunları da sormalıyız: İç bağışıklık sistemimiz niye bu kadar zayıf ve bireylerin kendilerini farklılıklarıyla tanımlama ihtiyacı neden kaynaklanıyor? Türk toplumunu birbirinden ayıran cehalettir. Yaratıcı yeteneklerimizi yeniden keşfederek hep beraber bir sinerji oluşturmalıyız, eğer millî ve dinî ortak paydalarımızı ortaya koyup bir araya gelmezsek, küreselleşme anaforunda dağılıp gideceğiz.

Prof. Dr. Mustafa Kara: Sempozyumlar biraz panayıra benzer, herkes kabı kadar bir şeyler alır. Ayrıca TÜBİTAK desteğinin sağlanmış olması takdire ve tebrikeyandır.

Doç. Dr. Özgür Savaşçı: Ötekini doğru anlayabilmek için, ötekini olduğu gibi kabul etmeliyiz. Dikensiz gül bahçesi meydana getirmek doğru değil. Zenginlik, çeşniyi korumakla sağlanır.

Araştırmacı Dursun Gümüşoğlu: Bektaşîlikte, ağaç yukarı doğru büyür, insan aşağı doğru büyür. Tasavvufta en büyük illet ucubdur, en büyük zenginlik ise tevazudur. Toplantıda ilk defa Devlet Bakanımızın, Diyanet İşleri Başkan Yardımcısının, Alevîlik-Bektaşîliğin devlet nazarında İslâm'ın bir yorumu olduğunu söylemeleri son derece sevindiricidir. Alevîlik, İslâm'ın içindedir ve Türkiye'de aslî unsurdur. Bu noktalarda boşluklar bırakmamalıyız.

Hacı Bektaş Postnişini Çelebi Veliyettin Ulusoy: Hacı Bektaş Veli ile ilgili bilimsel çalışmalar maalesef sanıldığı kadar çok değildir. Eskiden yazılmış eserlerin hepsini değerli kabul etmek doğru değildir. Alevîlik-Bektaşîlik kendine özgü bir teolojiye sahiptir. Şîilik veya Sünnîliğe göre tanımlamak doğru değildir.

Prof. Dr. Saffet Sarıkaya: Bu sempozyumu gerçekleştirmek için sekiz ay çalıştık, inşallah bildirileri iki ay içerisinde kitaplaştıracamız.

Prof. Dr. Ethem Ruhi Fırlalı: Bu bilimsel toplantıya farklı düşüncelere sahip bilim adamlarının ve inanç önderlerinin katılımı, toplantının güdümlü olmadığının en büyük kanıtıdır. Sadece Alevîlik-Bektaşîlik içinde değil, Sünnîlik içinde de onlarca farklı grup bulunmaktadır. Tekrar etmem gerekirse, ben Alevîlik-Bektaşîliğin Türk tasavvufunun çok özel sayfalarını işgal ettiğini düşünüyorum. Bu sempozyumun altından alınının akiyla çıkan SDÜ İlahiyat Fakültesini tebrik ederken, bu tür toplantıların devamını temenni ediyorum.

Bu kadar geniş ölçekte yapılmış bir sempozyumu, birkaç sayfada yeterli ölçüde tanıtmamanın kolay olmadığını iyi biliyoruz, ancak biz burada en azından bu programla ilgili bir fikir vermek istedik. Birkaç ay içinde yayımlanacak olan sempozyum bildirileri kitabının daha doyurucu olacağı ise, izahtan vârestedir.

**Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kurân I*,
Mizan Yayınevi, İstanbul 2005**

İshak ÖZGEL*

Doğu ile Batı arasında köprü durumunda olan ülkemiz, birçok alanda olduğu gibi bilimsel anlayışta da iki medeniyetin özelliklerini bünyesinde taşımaktadır. Oldukça zengin bir mirasa sahip olan ve modern araştırma yöntemlerinin akis bulduğu ülkemizde yapılan bilimsel çalışmalarda, yüksek eğitimin üniversite çatısı altında yapılmaya başlanması ile birlikte gerek yöntem gerekse muhteva yönüyle bir değişim yaşanmıştır. Her alanda olduğu gibi İslamî ilimler sahasındaki çalışmalar da bu değişimden etkilenmiştir.

Telif ve tasnifin yanında şerh ve haşiyeye adı altında yapılan medrese kökenli çalışmaların ardından Cumhuriyetle birlikte İslami İlimler Akademileri ve Yüksek İslam Enstitülerinde yapılan araştırmalarda belirgin bir değişim olmuştur. İlk başlarda kendi dönemlerinin gereksinimini karşılayacak ve o dönem araştırma anlayışlarını yansıtacak ürünler verilmiştir. Bunlar arasında, bazı yazma eserlerin, bir kısmını ya da tümünü kapsayan tahkik çalışmalarının bulunduğu görülmektedir.

Bu müesseselerin üniversite çatısı altında İlahiyat Fakülteleri olarak hizmet vermeye başlamasıyla birlikte idari ve akademik açıdan yaşanan değişimlere paralel, araştırmalarda da bir değişim gerçekleşmiş, Yüksek Lisans ve Doktora tezi formatında hazırlanan çalışmalarda bu şekilsel değişikliklerin yanı sıra muhteva ve konu seçimi de değişmiştir. Bir sürece yayılan değişim esnasında giderek tahkik türü çalışmalar azalmış ve yok olmuştur. Bunun haklı birçok nedeni olmakla beraber, tümüyle yok olmasında, akademik hayat anlayışının değişimi ve gelişimi yanında özellikle “bilimsel çalışma” kavramına yüklenen anlamların etkin olduğunu söyleyebiliriz.

Türkiye coğrafyasındaki durum böyle iken Arap Dünyası’nda halen yazma eserlerin yeniden neşri, tahkiki gibi çalışmalar devam etmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi’nde yerli araştırmacıdan çok yabancı araştırmacılara rastlandığı ve bunların çoğunlukla tahkik türü çalışmalar için buralara geldiği ve birçok eserin onlar tarafından yayına hazırlandığı bilinen bir gerçektir.

İşte böyle bir ortamda akademik çevrelerce kendisinden sıkça bahsedilen “Mâtürîdî’nin Te’vîlâtü'l-Kur’an’ı”nın bir grup tarafından yeniden ele alınarak, tahkik edilmesi ve ilk cildinin basılarak yayımlanması ciddi bir çaba olarak dikkati çekmektedir.

* Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ozgel@ilahiyat.sdu.edu.tr

İmam Ebû Hanife ve İmam Maturidî Araştırma Vakfı'nın gayretleri ile hazırlanmış olan bu eserin ilk cildi Mizan Yayınevi tarafından yayımlanmıştır.

Eserin yayına hazırlanmasına öncülük eden ve ilmi kontrolü yapan Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, Tevîlât'ın yazma nüsha sayısının, şerhleriyle birlikte kırkı aştığını ve kendilerinin Türkiye'deki nüshaların tamamı ile yurt dışındakilerin çoğundan faydalandıklarını belirtmekte, eserin, tesbit edilen neşir ilkeleri çerçevesinde meydana getirildiğini ve bunun esere, telifi andıran bir edisyon kritik hüviyeti kazandırdığını söylemektedir.¹ Eserin yayımında şu esaslara riayet edileceği ifade edilmektedir.

Tefsirde Mâtürîdî'nin yapmış olduğu atıfların yerleri belirlenmiş ve dipnotta verilmiştir. Başta ayetlerin ayetle açıklandığı yerler olmak üzere, ilmî istidlaller vesilesiyle zikredilen ayetlerin numarası verilmiş, eserde kullanılan hadislerin kaynağı, ilim çevrelerinde yaygınlık kazanan A. J. Wensinck'e ait el-Mu'cem sistemi esas alınarak gösterilmiş, sahih olmayan veya muhtevası garipsenen rivayetler hakkında da ek bilgi verilmiştir.

Çoğu sahabeden olmak üzere atıfta bulunulan meşhur âlimlerin görüşlerinin, kaynakları ve yerleri gösterilmiştir. Ayrıca mahall-i istişhâdi kapsamayacak şekilde kısa zikredilen ayetler dipnotta tamamlanmış, aynı esas hadislere de uygulanmıştır.

Bunlara ilave olarak, Te'vîlât'ın metninde yer alan anlaşılması zor (garip) kelimeler açıklanmış, bilinmeyen özel isimlere ve cümlenin kritik yerlerine hareke konmuş, aynı mahiyetteki şahıslar hakkında ilk geçtiği yerde kısa bilgi verilmiş, girift cümleler dipnotta açıklanmıştır. Gerek sağlam metnin tespiti ve anlaşılması, gerekse konu hakkında yeterince bilgi edinilebilmesi için yer yer Semerkandî'nin şerhinden metinler aktarılmıştır.

Eserin tahrir veya imlâ yoluyla vücut bulmasından kaynaklanan, az sayılmayacak miktarda takdim- tehirlerin olduğunu, bunların ayetler ve dolayısıyla onların tefsirleri arasında olduğu gibi aynı ayetin uzunca tefsirinin kısımları arasında da vuku bulduğunu belirten Topaloğlu, Te'vîlât metnindeki bu tür karışıklıkların düzeltildiğini, değişen yerlerin varak numaralarının hem sayfa kenarında hem de dipnotta gösterildiğini belirtmektedir.

İlk bakışta dizgi ve imlâ hususunda da titiz davranıldığı görülen çalışmada, İslâm ülkelerinde alışılmamış olan ve okunması güçlük arzeden imlâ yerine Arap ülkelerindeki muhafazakâr âlimlerin kullandığı ve bu ülkelerdeki Arapça dil kurumlarının benimsediği yeni imlâ uygulanmıştır. Metinde genellikle paragraf sonlarında yer alan fakat işlenen fikirle ilgisi bulunmayıp dua ve zikir niteliğinde tekrarlanan cümleler farklı karakterde dizilmiş, böylelikle metnin okunması kolaylaştırılmıştır.²

Her sayfanın üstünde bu sayfada hangi surenin kaçınıcı ayetinin tefsirinin yer aldığı üst bilgi olarak verilmesi, tefsirde yer alan ve açıklanan ayetin ilgili kısımlarının bold olarak yazılması da araştırmacılara istedikleri konuyu rahatlıkla ulaşma imkanı tanımaktadır. Bütün bu ve benzeri özellikler gerek dizgi gerekse mizanpaj yönüyle eserin basımında titiz davranıldığını göstermektedir.

Bilimsel araştırmalar için en önemli özelliklerden birisi de şüphesiz indekslerdir. Çalışmada bu da unutulmamış a) İstidlal için zikredilen ayetler; b) Hadisler; c) Şahıs isimleri; d) Kabile ve yer isimleri; e) Din, fırka, mezhep ve cemaat isimleri; f) Şiirler; g)

¹ Bekir Topaloğlu, *Tevîlâtü'l-Kur'an Tahkik Önsözü*, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, C.I, s. XXXIII

² Topaloğlu, *a.g.e*, C.I, s. XXXIV

Kitap isimleri; h) Terimler ve önemli konular, gibi başlıklar altında muhtelifler indeksler hazırlanmış ve birkaç yıl sürebilecek neşrin devam ettiği yıllarda dahi araştırmacılara kolaylık sağlamak amacıyla bu indeksler her cildin sonuna konulduğu gibi neşrin bitirilmesinden sonra müstakil bir ciltte birleştirilerek tekrar yayımlanacağı belirtilmiştir.

Mâtürîdî'nin mânayı etkileyen kıraat farklarına değindiği ve bunların da bir indeksinin hazırlanmasının planlandığı, ancak bunun her cildin sonunda değil neşir sonundaki, indeks cildinde yer alacağı söylenmektedir.³

İlk cildinde Mâtürîdî'nin hayatı, eserleri ve tefsir ilmindeki yerine Arapça ve Türkçe olarak değinilen Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın neşrinin, bu tür eserlerde zarurî görülen dipnotlarının eklenmesiyle birlikte indeks dahil on sekiz cilt olacağı hesaplanmaktadır.⁴

Başta tefsir ve kelâm olmak üzere kendisinden sonraki dönem İslamî düşünce ve yazın dünyasına etkide bulunduğu bilinen Mâtürîdî'nin bu eserini tahkikli neşri ile birlikte şüphesiz bu etkileri tayin ve tespit etmek daha kolay olacaktır. Türkiye'nin de içinde bulunduğu İslam ülkeleri ile birlikte Batı'da da üzerinde çalışılmaya başlanan İmam Mâtürîdî ile ilgili çalışmalar bu tahkik sayesinde daha etkin ve daha kolay bir şekilde yapılabilecektir.

Topaloğlu'nun da belirttiği gibi, bu çalışma " asırlardan beri ihmal edilen, terkedilip unutulmuş zengin bir alanı keşfetmenin mutluluğunu yaşatırken," diğer bir mutluluk da "İslâmî anlayış ve davranışlarını Hanefî-Mâtürîdî çizgisi üzerinde yürüten bu nedenle de bu konuya en çok ilgi göstermesi gereken kimseler olan Müslüman Türkler'in bu vazifeyi ifa etmeye başlamış olmalarıdır."⁵ Umarız bu örnek bir çalışma olarak ilim çevrelerince benimsenir ve kütüphanelerimizde kaderine terkedilmiş önemli eserler bu tür organizasyonlar ile ilim dünyasının hizmetine sunulur. Bu vesile ile yayınlanmasında emeği geçen tüm çalışanlara ve bu imkanı sağlayan başta Ahmet Vanlıoğlu olmak üzere İmam Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî Araştırma Vakfı yöneticilerine ilim dünyasına yaptıkları bu değerli katkıdan dolayı teşekkür etmek gerekir.

³ Topaloğlu, *a.g.e.*, C.I, s. XXXV

⁴ Topaloğlu, *a.g.e.*, C.I, s. XXXIII

⁵ Topaloğlu, *a.g.e.*, C.I, s. XI

DİN, SANAT VE TARİHİ MATERİYALİZM*

Hilmi Ziya ÜLKEN**

Burada, tarihî materyalizmin pratik sahada ulaştığı müfrit hedefleri şimdilik bir tarafa bırakarak manevî kıymetleri kendi mevzularına göre izah tecrübelerini gözden geçirelim.

Marx, muhtelif eserlerinde dinin materyalist izahını yapmaya çalışıyor. Aynı gözle menşei, inkişafını ve kendi rivayetine göre yıkılışını anlatıyor. Ona göre, «din halkın afyonudur. Dinin tenkidi her türlü tenkidin ilk şartıdır. İnsan dini yapar, din insanı yapmaz. O, insanî varlığın fantastik tahakkukudur. Dinin kalkması onun hakiki saadetinin icabıdır. Maverâ'nın hakikati ortadan kalktıktan sonra, tarihin en büyük işi yeryüzünün hakikatini kurmaktır. Bu sûretle ahiretin tenkidi yeryüzünün tenkidi halini alır. Dinin tenkidi hukukun ve siyasetin tenkidine istihale eder.» (Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel (1844).

«Din, insanı ruhen fakirleştirir. Bilâkis kültür kuvvetlendikçe din zayıf düşer. (Engels, La situation de l'Angleterre, 1844) - «dini, hâkim olan istihsal ve mübadele

* Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul, 1951, s. 38-50; Yayına Hazırlayan: Ömer Faruk ERDEM, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. omferdem@hotmail.com.

** Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken: Türk düşünce yaşamında ve bir felsefe geleneğinin oluşmasında büyük etkisi olmuş felsefeci ve sosyolog. Ekim 1901'de İstanbul'da doğdu. İstanbul Sultânisi'ni (bugün İstanbul Lisesi) (1918) ve Mekteb-i Mülkiye'yi (bugün A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi) bitirdi (1921). Aynı yıl Dârülfünûn-ı Osmânî (bugün İstanbul Üniversitesi) Edebiyat Fakültesi Beşeri Coğrafya Kürsüsü'ne asistan oldu. Aynı fakültede felsefe tarihi ve sosyoloji öğrenimi gördü. 1933'e değin sosyoloji, felsefe, tarih ve coğrafya öğretmenliği yaptı. Umumi İctimaiyat (1931), Türk Tefekkürü Tarihi (1932-33, 2 cilt) adlı kitapları yayımlandıktan sonra uzmanlık eğitimi için Almanya'ya gitti (1934). Türkiye'ye döndükten sonra İ. Ü. Edebiyat Fakültesi'nde Türk Tefekkür Tarihi Kürsüsü'ne doçent olarak atandı (1935). 1944 yılında profesör, 1957 yılında ordinaryüs profesör oldu. 1973'te A. Ü. İlahiyat Fakültesi'nden emekli oldu. Hilmi Ziya Ülken, 1938-1943 yılları arasında İnsan Dergisi'ni yayımladı ve Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi'ni yönetti. Türk düşünce tarihi üzerine yaptığı çalışmalarla sosyal bilimlere önemli katkılar sağlamış olan Ülken, 5 Haziran 1974'te İstanbul'da vefat etti.

Başlıca Eserleri: Umumi İctimaiyat (1931), Aşk Ahlakı (1931), Türk Tefekkürü Tarihi (1933-34), İnsanî Vatanperverlik (1933), Türk Filozofları Antolojisi (1935), Türk Mistisizmini Tedkike Giriş (1935), İctimai Doktrinler Tarihi (1940), Ziya Gökalp (1942), Dini Sosyoloji (1943), Şeytanla Konuşmalar (1943), İslam Düşüncesi (1946), Ahlak (1946), Millet ve Tarih Şuuru (1948), Sosyolojinin Problemleri (1953), Veraset ve Cemiyet (1957), Tarihî Maddeciliğe Reddiye (1958), Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi (1966), İslam Felsefesi (1969) ve Varlık ve Oluş (1969) gibi sosyoloji ve felsefe alanındaki çalışmalarının ve makalelerinin yanı sıra Posta Yolu (1941) ve Yarım Adam (1942) adlı iki romanı bulunmaktadır.

tarzına nazaran izah etmelidir.» (Marx-Engels, *Ideologie allemande*, 1846) «Dini tetkik için mevcut yegâne ilmî usûl materyalist usûldür.» (Marx, *Capital*) çünkü varlık şuuru tayin eder; iktisadî altyapı ideolojik üst yapıların ve bu meyanda dinin de temelidir (K. M., *Contr. à la critique d'ec. politique*).

«Dinin preistorik zengin bir muhtevası vardır. Din menfi bir ekonomik temele dayanır.» (M. E., *Etudes phil.*) -«Muvazenesiz olan insanın tembellik şuurudur. (M. *Manuscrit econ. et phil.* 1844)

Marx'ın ve tilmizi (öğrencisi) Engels'in din hakkında muhtelif kitaplarında ileri sürdükleri bu fikirler onları takip edenler tarafından daima vecizeler gibi kabul edilmiş ve mahdut etnolojik verileri bu sûretle tefsire çalışmıştır. Fakat, bu cüretli iddialar her iki müellif tarafından bütün devirler ve kavimlerin dinlerine ait yapılmış hiçbir esaslı tetkike dayanmadığı için bir nevi prejuge (önyargı) mahiyetinde kalmıştır. Bu iddialar «sırf din aleyhinde olmak» ve onu kötölemek gayesiyle yapıldığı için objektif ve ilmî karakterden tamamen mahrumdur. İlerde bu fikirlerin nasıl tekzip edildiğine tekrar döneceğiz.¹

Engels, iptidaîlerin dini hakkında ileri sürülmüş ve bugün değeri kalmamış olan ilk faraziyelere dayanarak, dinin rüya hakkında bu insanların yaptıkları tefsirden doğduğunu, bu sûretle rüyada bedeni terk eden ve sonra tekrar onunla birleşen, ölüm sırasında büsbütün ayrılan görülmez bir cevhere inandıklarını, bütün dinî telâkkinin bu ruhî cevher fikrinden geldiğini iddia etmektedir. Ruhun ölmezliği fikri, bu ruhun içinde yaşadığı ebedî bir âlem fikri bunun neticesidir (Ludwig Feuerbach). Bu müellif ayrıca Aile ve Dinin Menşei adlı eserinde de aynı iddiayı ileri götürmekte ve Bachoven'in bazı iptidaî kavimlere ait 19. asır başlarında yaptığı tetkiklere dayanmaktadır. Etnolojik araştırmalar o kadar süratle ilerlemekte ve çoğalmaktadır ki, hemen bir buçuk asır eskimiş olan bu kaynaklara güvenmek hiç bir sûretle mümkün değildir.

Engels'e göre, «dinî deşismeler sınıf münasebetlerinin deşismeleriyle muayyen-dir.» (Ludwig Feuerbach 1884). Bu iddiayı tevsik için müellif Avrupa'nın yakın asırlar tarihinden, mezhep mücadeleleri ve millî kiliselerin doğuşundan misaller verdiği için öteki fikirlerine nazaran nispeten daha kuvvetlidir. Bununla beraber mezhep mücadeleleri ve kiliselerin doğuşunun sınıf mücadelesiyle izahı son derecede zorlama ve hakikatten uzaktır. Mezhep mücadeleleri hiçbir yerde şakulî tabakalanmaya tekabül etmez. Aynı içtimâî état (tabaka) içerisinde iki mezhep arasında savaş olduğu gibi, bunlardan birisi galip geldiği zaman doğan iğreti üstünlükler hiçbir sınıf savaşını temsil etmez. Fransız krallarından IV. Hanri Huguenotları, XIV. Louis ise Katolikleri müdafaa ediyordu. Fakat bundan dolayı bir sınıfın hâkimiyeti eline geçirdiğinden bahsedilemez. Dinî savaşlarla köylü isyanları arasında münasebet olduğu muhakkaktır. Fakat burada sınıf mefhumunun Marxçıların iddia ettiklerinden çok farklı ve geniş bir manada alınması lâzım gelir. Buna mukabil mezhep mücadeleleri sınıf mücadelelerinden ziyade millî ayrılıkları ve millî mücadeleleri hazırlamışlardır. Bizzat Engels'in tabiriyle diyebiliriz ki; «Alman Luther'e mukabil, Fransız Calvin vardır.» Buna İngiliz Protestanlığını, Skandinav Presbiterien kilisesini, vs. ilâve edebiliriz.

Engels'e göre, «din kütleri körleştiren vasıtaadır.» «Burjuvalara göre halk için daima bir din lâzımdır. Çünkü cemiyeti harabeden yalnız o kurtarabilir.» (Engels, *socialisme utopicjue et socialisme-scientifique* 1892). «An'ane daima ağırlaştırıcı bir

¹. Lucien, Henry, *Sur la religion*, 1936.

kuvvettir. O, tarihin âtıl kuvvetidir (vis inerte); fakat din pasif olduğu için kapitalist cemiyete ezeli bir muhafız olamaz. Hukukî, felsefî ve dinî fikirlerimiz her ne kadar muayyen bir cemiyette hâkim iktisadî münasebetlerin mahsûlü iseler de, bu fikirler aynı münasebetlerin istihalesi tesirinde de kalırlar.”

Bu satırlar, Marx'la beraber tilmizinin de dini daima bir gölge hâdis, iktisadî münasebetlerin tabii neticesi gibi gördüğünü açıklamaktadır. Hâlbuki aynı müellifler fikirlerinin temelinde hâkim olan bu tek taraflı görüş hücumu uğradığı zaman birçok vesilelerle iktisadî hâdiselerle üstyapı hâdiseleri arasında karşılıklı tesir olduğunu iddia etmektedirler (Etudes philosophiques). Kendilerini tek görüşlülük ve mekanizm ithamından kurtarmak için yaptıkları bu müdafaaların asıl fikirleriyle ilişkili olmadığını din hakkındaki mükerrer iddiaları da açıkça göstermektedir. Buna mukabil Marx'ın fikirlerinden değilse de, metodundan bir dereceye kadar müteessir olmuş olanlardan Max Weber İktisat ve Cemiyet adlı eserinde manevî hâdiselerin (veya üstyapı hâdiselerinin) iktisadî hayat üzerindeki tesirini incelemektedir: Meselâ Kapitalizmi anlayabilmek için onu mutlaka Protestantisme (Protestanlık) ile beraber tetkik etmeli ve ikincisinin birincisi üzerine nasıl tesir ettiğini, hattâ onu hazırladığını görmelidir.

Engels'e göre, “din, insanların kafasında gündelik hayatlarında hâkim olan harici kuvvetlerin fantastik gölgesinden başka bir şey değildir. Oraya aksetmek sûretiyle dünya kuvvetleri semavî şekiller manzarasını alırlar. Tarihin başlangıcında kafalara akseden evvelâ tabiat kuvvetleriydi. Sonradan muhtelif kavimlerde bu kuvvetlerin türlü türlü ve çok çeşitli teşahhusları halini aldı. Mukayeseli mitoloji bu tekâmülü gösterir.” (Anti -Dühring). Bundan sonra aynı müellif Yahudilik ve Hıristiyanlığın mahiyetinde bu prensibin aldığı şekillerden bahsediyor: Hıristiyanlık burada birçok müellifler tarafından zaman zaman kölelik ve zaaf dini, bazen de kölelerin isyanı olarak tefsir edilmiştir. Tarihî materyalistler dinleri “Ezelî sınıf mücadelesi” efsanesinin sembolü gibi kullandıkları ve kullanmaya karar verdikleri için bu tefsiri, işlerine geldiği gibi onların aleyhinde veya lehinde sarf etmişlerdir. Meselâ Guignebert, Jesus adlı eserinde İsa ve Hıristiyanlığa ait nazariyeleri tenkit ederken Khathoff'un fikrinden bahsetmektedir: Bu müellife göre Hıristiyanlık Roma tahakkümüne karşı kölelerin isyanını temsil eden ilk sınıf mücadelesidir. Hâlbuki bu tefsir bizzat Engels'in, ve daha sonra Nietzsche tesirinde kalan büyük bir kısım Marxistlerin görüşüne zıddır.

Dinlerin tabiat tefsiri olduğunu iddia etmek hem din tarihlerinin, hem de etnoloji ve sosyoloji araştırmalarının verilerine tamamen aykırıdır. İlk dinler (Totemizm, Animizm, Animalizm) tabiat tefsiri olan Naturizmden çok daha iptidaîdirler. Totemci klanlarda henüz tabiat kuvvetleri hakkında hiç bir fikir yoktur. Totemler insanlarla akraba olan birtakım nebat veya hayvan neveleridir ki, mukaddeslik sırf onlarda değil, bu totemlerle kendi aralarında müşterek olan yaygın cevherde, yani manadadır.

Bugün hâlâ Viyana Mektebi gibi tanınmış etnoloji cereyanları iktisadî nazariyeyi müdafaa etmekte iseler de, bunları Engels'in anladığı manada istihsal vasıtalarının tekâmülü ve sınıf mücadelesi şeklindeki dar iktisadî görüşe bağlayamayız. Yeni nazariyeler arasında yalnız Künow'un görüşü istihsal vasıtalarına birinci derecede mevki vermede ısrar eder.

Engels, Progress of social reform (1843)'da “Hıristiyanlığın komünizm düşmanı olduğunu” itiraf ediyor. Bunu da Hıristiyanlığın esasının komünizm olduğunu söyleyen bir kısım Fransız müelliflerine karşı ileri sürüyor. Müellifin bu noktada hakkı vardır. Ailenin Menşei adlı eserinde iddia ettiği tarzda iptidaî cemiyetlerin dinlerinde

bile komünizm aramak doğru değildir. Bu zatın yaşadığı sıralarda bir kısım etnologlar iptidailerde fücûrun ve iptidâî bir komünizmin hâkim olduğunu iddia etmekte idiler. Bu fikir kendi nazariyesini ileri sürmek için çok cazip gelmiş olacak ki, ona hararetle sarılmış ve sonradan bir kısım taraftarları da bu eskimiş faraziye üzerinde boşuna ısrar etmişlerdi. Hâlbuki yeni müşahedeler bu iddianın asılsızlığını çoktan göstermiştir (İnsan Dergisi: Totemizm Hakkında Faraziyeler, Sosyoloji Dergisi: Malinovsky, İptidailerde Cürüm ve Âdetler, sayı 1 ve 2). İleri dinlerde komünizm izleri aramak da aynı sûretle hatalıdır. Ancak müstesna olarak bazı mezhep hareketleri ile dinî komünizm cereyanları arasında münasebet görülebilir: Kubad zamanında İran'da doğan Mazdek hareketinde ve Hasan Sabbah'ın Batınî hareketinde cenup İran'da doğan Muhammire hareketinde vs. olduğu gibi. Fakat bunları teşmil etmek, bilhassa yüksek dinlerde aramak tamamen yanlıştır.

Marx, İslâmiyet'ten bahsederken Fr. Bernier'nin tarihî tetkiklerine dayanarak bu âlemde ferdî mülkiyetin teşekkül edememesinin ona, hususî dinî karakterini verdiğini iddia ediyor. Ona göre, İslâm dünyasında hususî mülkiyetin doğmamasının sebebi iklim, toprak şartları, bilhassa da büyük çöllerin mevcudiyetidir. Ona göre, şarkta hükümetin üç kuvveti vardır: Yerli halktan alınan vergi, harp, umumî hizmetler. Müellif bu iddiasında tamamen haksızdır. Çünkü; a) Aynı âmiller Hıristiyanlığın hâkim bulunduğu İspanyol ve Portekiz imparatorluklarında da mevcuttu, b) İslâm imparatorlukları içinde aynı coğrafi şartlarda bulunmayanlar da vardır; c) Liberya, Habeşistan, Cenubî Avrupa, Mısır, Hıristiyan oldukları halde bu iktisadî karakteri uzun müddet taşımışlardır ve bir kısmı taşımaktadır. Buna mukabil bizzat İslâmiyet'in prensipleri arasında zekât, sadaka, beytülmal müesseseleri, mülkiyetin lüzumundan fazla ve zararlı şekilde birikmesine mâni olduğu gibi, faizi mürekkep şeklindeki murabahacılığın haram olması da onu kayıtlandırmış, fakat ribanın bir nevini daima meşru görerek servetin birikmesine de imkân vermiştir.²

İslâm âleminde vakıf ve arzımîrî sistemleri yanında daima malikâne sistemi de yer bulmuş, hattâ bazen onlar kadar inkişaf etmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda Rumeli'de malikânelerin yeri mukataalar kadar mühimdi. Yalnız İslâm âleminde ribanın (Faizi mürekkebin) haram olması bankacılığın teessüsüne mâni olmuştur. (İ. H. İzmirli, Fıkıh Dersleri.)

Bununla beraber İslâmiyet'in komünizmden olduğu kadar müfrit kapitalizmden uzak olduğu ve zekât, sadaka, Beytülmal, vakıf müesseseleri ile daima âmme hukukunu ve menfaatini müdafaa ettiği, fakat bu mutedil sosyalist prensiplerin İslâmiyet'te «milliyet» esasları ile pek iyi uzlaşmakta olduğu hakkındaki kanaatler de³ asılsız değildir. İslâm'ın bu hususiyetleri eğer o medeniyetin tahripkâr olmasına mâni olmuşsa, bunu Marxçılar gibi İslâmiyet aleyhine bir zaaf alâmeti gibi tefsir kadar saçma bir şey olamaz. Çünkü aynı müesseseler bu medeniyetin hâkim bulunduğu asırlarda ilim ve teknik sahasında inkişafa mâni olmuyordu.

Tarihî materyalistlerin dinden bahsedişleri, objektif ve tarafsız ilim vasfından tamamen mahrumdur. Dinin “afyon” olduğunu söylerlerken, tarihin her devrinde birtakım insanların kendi çıkarları için idealler ileri sürdükleri ve onunla halkın zihnini

² İzmirli, İsmail Hakkı, Fıkıh Dersleri, Dârülfünûn.

³ Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi. - H. Z. Ülken, İslâm Düşüncesi, Fıkıh faslı, 1946. - H. Z. Ülken, “Medeniyetin Yayılmasını Durduran Sebepler”, (Zürich Sosyoloji Kongresi Raporu, 1951); Abdülhak Hâdî, “Şark ve Garp” (Mihrap Mecmuası, 1922).

uyuşturduklarını kastetmektedirler. Bu iddia her bakımdan yanlıştır: 1) Din, yalnız dindarlar ve teologların görüşlerine göre değil, bütün etnologlar, içtimaî antropolog ve sosyologların tetkiklerine göre de, insanlık kadar eski tarihi olan ve bütün insan cemiyetlerini kuşatan bir inanış, duyuş ve idrak ediş çevresidir. O sun'î olarak insanlar tarafından icat edilemez ve materyalistlerin dedikleri gibi "bir maksada göre âlet diye vaz" edilemez. 2) Dinde merhamet, vaîd ve ümidin rolü olduğu kadar; şiddet, ceza ve korkunun da rolü vardır. Bütün dinler hukukî ve ahlâkî müeyyidelerin görmekte oldukları rolleri ve hizmetleri görmüşlerdir. Bu itibarla onların insanların hayal ile avuttuğu ve uyuşturduğundan bahsetmek yanlıştır. 3) Dinlerin ısrar ettikleri manevî hakikat yalnız, onların iddiası değildir. Dinle alâkası olmayan birçok ahlâk sistemleri, felsefeler, ilim adamları da bu noktada durmuşlardır. Bunların kendilerini lâique (lâik), hattâ "hür düşünceli" diye ilân etmelerine rağmen, üzerlerinde mutlaka din tesiri bulunduğu inat etmenin hiçbir ilmî değeri yoktur. Aynı sûretle temelsiz ısrarlar ve isnatlar karşı tarafa da yapılabilir. 4) Dinlerin bazen siyaset adamları veya Makyavelciler elinde âlet olarak kullanıldığı olmuştur. Bunun için din namına yapılan kıtalleri, zulümleri, müsamahasızlıkları, Inquisition'ları (engizisyon) saymak kâfidir. Fakat bu hâl arızidir. Dünya yüzünde hilekâr ve zalim insanlar buldukça her ideali, her kanaati ellerinde oyuncak olarak kullanmaları mümkündür. Nitekim bu yalnız din için değil, ahlâklar ve felsefî idealler için de variddir. Bu arızî halden dolayı bizzat bu ahlâkları veya felsefeleri itham etmek kimsenin aklına gelmez, hakiki lâique (lâik) zihniyet bunları birbirinden ayırır ve ideallere olduğu gibi dinlere de sırf kıymetler olarak bakar. Bu vadede hiciv ağzı ile ilmî tetkiki birbirine karıştırmak caiz olsaydı, söylenecek pek çok şeyler bulunabilirdi.

Bu sahada ölçüyü ilk defa kaybeden Proudhon olmuştur. O yalnız "din dışı" veya "dinsiz" değil, daha ziyade "din düşmanı" (anti-religieux) olduğunu ilân ediyor. Ona göre hakiki ahlâkî hareket dine hücum etmektir. Bu sûretle Proudhon'un telâkkisi açıktan açığa bir lâique'lik düşmanlığı şeklini almış; nitekim bu görüş sonradan Karl Marx ve onu takip edenler tarafından benimsenmiştir. Marx edebiyatının "din düşmanlığı" fikri bu sûretle taassup devirlerinin "hür düşünce düşmanlığı" kadar şiddetli, mütecaviz ve tehlikeli bir şekil almıştır ve aynı sebeplerden dolayı onun kadar hakikatten uzaktır.

İnsanların itikatları uğrunda hayatlarını feda ettikleri, en büyük kahramanlıklar ve cür'etler gösterdikleri, en yüksek ahlâkî hareketleri yaptıkları zamanlar düşünülecek olursa, dinlerin "afyon" kelimesiyle tarifindeki yanlılık ve iptidaîlik derhal meydana çıkar. Her hareketin altında maddî bir menfaat araştıran materyalist için bütün bu hareketlerin de menfi şekilde tefsiri mümkündür: Onlar, bazı kurnazların kullandığı siperler, bazı ahmakların içine düştüğü dolaplar gibi tasvir edilebilir. Fakat derhal ilâve etmelidir ki, itikatların cûş ve huruş devirlerinde bu fedakârlık bütün cemiyete yayılmaktadır. Ön safa atılanlar arasında bizzat kütleyi idare edenler bulunmaktadır. Bir insanın cemiyet üzerindeki nüfuzu fedakârlık ve cür'etinin derecesiyle ölçülmektedir. Ve bu hal yalnız dinlere mahsus olmayıp, millî duyguların birinci plânda yer aldığı, zamanımız cemiyetlerinde de görülmektedir. Hâsılı dinler hakkında tarihî materyalizmin yaptığı tahlil gerçekle alâkasız ve tamamen yanlıştır.

Bazı tarihî materyalistlere göre "din, burjuvazinin dayandığı müessesedir, dinsizlik proletarya arasında inkişaf etmiştir. Her devirde burjuvalar dindar, proleterler

dinsiz (!) olmuşlardır.”⁴ Bu tefsir tarzı da ötekiler kadar garip ve gayriilmîdir. Aynı müellif eserinin başka bir faslında ruh fikri ve ahiret imanının vahşiler arasında doğduğunu söylüyor. Acaba vahşiler de burjuva mı idiler? Yoksa burjuvazinin dini ile vahşilerin dini mahiyetçe bu kadar farklı mıdır? Paul Lafargue bunun için burjuvaların daima Allah’tan talih ve kısmetleri için yardım beklediklerini, işçilerin ise meyus oldukları için hiçbir görünmez kuvvetten yardım beklemediklerini söylüyor. Eğer din ihtiyacı yalnızca yardım istemekten ileri geliyorsa bu ihtiyacın refahını temin etmemişler arasında daha fazla olması lâzım gelmez mi? Burjuva dediklerinden bir kısmının hür düşünceli, laïque (lâik), hattâ dinsiz olduklarını unutuyor. Buna mukabil işçiler arasında da dindarlara, hattâ superstiteuxlere (boş inançlara inanan) çok rastlanmaktadır. Hıristiyan sosyalizmi denen ve garpta yaygın olan siyasî partilerin dayanağı bilhassa bunlardır. “Burjuva” denen zümrenin dindar olanlarına gelince, bunlara daha ziyade eski aileler, geleneği devam ettirenler arasında rastlanmaktadır. Eğer makine ve teknik ile uğraşmanın determinist zihniyeti kuvvetlendirdiği, fatalizmi zayıflattığı doğru ise, bu tesirin işçiler kadar teknisyenler ve patronlar arasında da görülmesi lâzım gelir. Umumiyetle köylülerle şehirli ve bilhassa modern teknikle yakından temasta bulunanlar arasındaki zihniyet farkının, determinizm şuurundan ileri geldiği söylenir. Meselâ bir şoförle veya teknisyenle kaderini toprağa bağlamış bir köylü arasında bu bakımdan bir zihniyet farkı görülür. Fakat bu zihniyet farkı servet farkından değil, tahsil ve kültür farkından doğmaktadır. Nitekim oldukça zengin dahi olsa, köylünün aynı fatalist zihniyete bağlı kalması, serveti ne olursa olsun teknik içinde zihni gelişen insanın determinist olması ihtimali kuvvetlidir. Bazı sosyologlar içtimaî bünyeler arasında zihniyet değişmelerini tetkik ederlerken bu hâdiseye dikkat etmişlerdir⁵ Paul Lafargue dinlerin faydacı, hattâ mercantiliste (çıkarcı) karakteri üzerinde ısrar ediyor. Antik dinlerden verdiği misallerde de daima tanrılarla insanlar arasında karşılıklı fayda münasebeti olduğunu ileri sürüyor. Ona göre, “Bu tanrılar her zaman insanlardan kurban beklerler, insanlar da bu kurban ve adakları bir fayda karşılığı verirler” (s. 320-322). Dinler hakkında yapılan bu tefsir şekli son derecede dardır ve dinin mahiyetini tahrif etmektedir. Her şeyden evvel iptidaî dinlerde kurban müessesesinin faydadan geniş bir karakteri vardır. İptidaîler, sihrî merasimleri faydacı ve teknik endişelerle yaptıkları halde dinî merasimleri fayda dışı içtimaî gayelerle icra ederler.⁶ Bununla beraber tanrılarda insanın tasavvur edebildiği birçok sıfatlar birleştiği için onların hiddetli, affedici, merhametli oldukları gibi, fayda güder ve intikam alıcı sıfatları da vardır. Bazı İlk Çağ dinlerinde tanrılara verilen kurbanlar onların gazaplarını teskin etmek ve intikamlarından korunmak içindir. P. Lafargue büyük beşerî dinlerin kapitalizm mahsulü olduğunu iddia ediyor (s. 324-25). İddia her şeyden evvel kendi nazariyesi ile tenakuz halindedir. Çünkü kapitalizm 18. asırdan sonra başlamıştır, bundan evvelki servet birikmelerine ancak pre-capitaliste (kapitalizm öncesi) iktisat demek lâzım gelir. Bundan başka, büyük dinlerden İslâmiyet’in, sermaye birikmesine meydan vermediğini, hattâ -yanlış bir tefsire kapılarak- “bir nevi sosyalizme gittiğini” söyleyenler yine tarihî materyalistlerdir (bu hatayı bizzat Marx yapıyor). Hıristiyanlık ise -bilindiği gibi- Roma İmparatorluğunun

⁴ Paul Lafargue, *Le déterminisme économique*, Paris, pp. 289-337.

⁵ Sorokin, *Social Mobility*, 1931.

⁶ Durkheim, *Les formes elementaires de la vie religieuse*, 1912; Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, 1906.

inkıraz, devrinde ve bilhassa fakirler arasında yayılmıştır. Guignébert'in Jesus adlı kitabından naklen bir tarihî materyalistin bir Rus müverrihinin Hıristiyanlığı ilk çağdaki proletarya şeklinde tefsir ettiğini söylemişim. Yine kendi nazariyelerine göre "proletarya"nın ancak büyük endüstri devrinde doğmuş olması, bundan dolayı da İlk Çağ'da böyle bir mefhumdan bahsedilememesi lâzım gelmez mi? Hâlbuki bu tenakuza yalnız uzak çıraklar değil, bizzat doktrinın ustası da düşmüş ve çarmıha gerilmiş İsa'da güya proletaryanın sembolünü görmüştür. Birbirini bu kadar nakzedenden sözlerin neresini düzeltelim! Her şeyden evvel şunu söylemek icap eder ki P. Lafargue'ın dinlerin menşei ve tekâmülü hakkındaki izahatı tamamen yanlıştır.

Marx ve çırağı aynı eserlerinde veya başka yerlerde sanat ve edebiyatın da diyalektik materyalizme göre izahını yapmaya çalışmışlardır. Fakat bu da diğerleri gibi ciddi tetkikler olmaktan çok uzaktır. Muhtelif vesilelerle bu meselelere temas ettikçe aphorisme (özdeyiş) şeklinde cümleler söylemişler. Yahut zamanlarında rağbette olan biri iki müellife dayanarak ondan acele hükümler çıkarmışlardır. Bu arada sık sık tekrar ettikleri bir cümle de "hayatı tayin edecek şuur değil, fakat şuurunu tayin edecek hayat olduğu" dur. İlk bakışta cazip görünen bu cümle ancak, tersine çevrildiği zamandır ki hakikate ulaşılabilir. Bütün varlık derecelerinin en iptidaîden en üstününe doğru bir tabakalanma teşkil ettikleri muhakkaktır. Başka tabirle madde olmasa canlı olamaz, canlı varlık olmasa şuur olamaz Şuurlu varlık olmasa insan cemiyetleri vücut bulamaz. Fakat bunun böyle olması cemiyet ve şuurun hayat tarafından tayin edilmesi demek değildir. Çünkü her üstün derece kendinden evvelkine nazaran daha yüksek bir muhtarlığa ve bundan dolayı da aşağıdakilere tasarruf kudretine sahiptir. Nebatın maddeden istifade kuvveti vardır. İnsanda bu kuvvet hayvan ve nebata şamil olmak üzere daha geniştir. İnsan, şuur sahasında bilginin muhtelif nevileriyle âlem üzerinde hâkimiyetini kurmuş ve onun kanunlarına nüfuz ederek hizmetinde kullanacak hâle getirmiştir. Nihayet insanda inanma gücü onun manevî bir varlık olarak bilgiden daha üstün bir derecede hürriyet sahibi olmasını temin eder.

Marx'a göre "ahlâk, din, metafizik ve diğer ideolojiler muhtarlık görünüşlerini uzun müddet muhafaza edemezler. Onların tarihi ve inkişafı yoktur. Asıl inkişaf eden insanın hayat şartlarıdır ve ötekiler ona tâbi olarak değişirler." Bu müellif daha ileri giderek "hâkim fikirlerin hâkim sınıfa ait fikirler olduğunu" iddia eder. "İdeolojik telâkkilerin içtimaî şartlara tâbi olarak değiştiklerini" söyler. Buradan da şu hükmü çıkarır, "Bütün içtimaî şartlarda müşterek hürriyet, adalet, vs. gibi ezeli hakikatler yoktur. Komünizm ezeli hakikatleri lâğveder. Din ve ahlâkın şekillerini yenileştirecek yerde onları kaldırır. Kendinden evvelki bütün tarihî inkişaf ile tenakuz halinde meydana çıkar." [Manifeste]

Marxçıların "din insanı ruhen fakirleştirir" sözleri psikolojik ve sosyolojik değerden tamamen mahrumdur. İnsan cemiyetlerinin yarattığı büyük eserler ve bütün manevî kıymetler dinlerin içerisinden doğmuştur. Yalnız İlk Çağ'ın polythéiste (çok tanrı) dinleri veya Orta Çağ'ın büyük semavî dinleri değil, bizzat iptidaî dinler bile içtimaî hayatın ferdi, gündelik hayat üstüne çıkararak ulvî heyecanlarının dinî hayattan doğduğunu göstermektedir. Bu noktada yalnız Durkheim'in Dinî Hayatın İptidaî Şekilleri değil, sosyal antropologlardan birçoğunun eserleri bunu teyit etmektedir. Dinî hayat insanların bütün kolektif ruhî hayatını, üstün manevî değerlerini beslemektedir. Dinin bu yaratıcı vasfını görmek için inhisarcı ve mücerret bir iktisat görüşünden kurtularak insanların hayatını geniş bir psikolog gözüyle tetkik etmelidir. Daha asrın başlarında Wundt'un Völkerpsychologie'ye ait büyük eseri bunun için hâlâ

değerini muhafaza eden zengin verilerle doludur. Aynı mevzuda Westermarck'ın Malinowski'nin, Lovie'nin, Boas'ın daha yakın zamanlarda yazılmış olan kitaplarını görmelidir. "Din insanı ruhen fakirleştirir" cümlesi insanı tamamen mücerret bir zihin makinesi gibi görmekten ibaret, mekanizmin hatasını son haddine götürmekten başka bir şey değildir. Dinin kuvvetli devirlerinde, kültürün daima zayıf olduğu söylenebilir mi? Böyle bir iddia medeniyetlerin inkişafından haberdar olmamaktır. Sanat, hukuk, ahlâk birçok medeniyetler de dinle beraber gelişmemiş midir? İlim zihniyeti daima dinin düşmanı mıdır? Akılla imanın uyuşuklarına veya sahalalarının tamamen ayrılması sûretiyle birbirine zarar vermeden devam ettiklerine çok defa şahit olmuyor muyuz? Ortega y. Gasset'nin dediği gibi bizzat şüphe bile imanın bir parçası olarak düşünülebilir.⁷ Din halkın afyonu değil, hem manevî silâhı hem müspet bilginin temeli olduğu zamanlar çoktur. Bu düşünce dinî heyecan ve samimî imanla skolâstik zihniyetin birbirine karıştırılmasından, bizzat din filozoflarından mühim bir kısmının bile hücum ettikleri skolâstik zihniyetin bütün din zannedilmesinden ileri geliyor. Felsefî değil, sırf sosyolojik bakımdan bu mütalâanın hiçbir ilmî değeri yoktur. Çünkü insanlığın klanlar ve aşiretlerden zamanımıza kadar muhtelif çağlarında, bütün içtimaî şekillerde, halk veya zadegân arasında dinî hayatın ne kadar canlı ve âlemşümül bir rolü olduğunu görmek için mutlaka Avrupa'da Lumière felsefesinin veya Voltairecilerin dar görüşüne esir olmuş ve realitenin akla ibadet (Culte de la Raison) de olduğu vehmine kapılmış olmak lâzım gelir.

Burada, mahdut bazı sosyologların yaptıkları gibi, gayesi teknik olan sihir ile gayesi hasbî düşünce ve heyecan olan dini karıştırmaktan ileri gelen ilmî bir hata vardır. Dar iktisadî görüşün dini, sihre irca teşebbüsü ne derecede yanlış ise, sihri dine irca eden Durkheim'in görüşü de aynı derecede inhisarcıdır. Mauss ve Hubert ise bilâkis din ile sihrin esaslı ayrılıklarına haklı olarak işaret etmişti. Nitekim Bergson'da Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı'nda aynı fikirden hareket etmektedir. Mevzuumuzun dışına çıkmamak için bu sahada tarihî materyalizmin hatasını gösteren sayısız etnolog ve sosyologun araştırmasını zikretmeyeceğim.

"Dini, muvazenesiz insanın benlik şuuru" saymak prejüjelerin (önyargı) en aşikârı, ilimle en ilgisiz olanlarından biridir. Bu sahte ilimci görüş "objektif" namı altında ağır tecavüzlere kalkmaktadır. Hâlbuki hiç bir din, hele semavî dinler basit bilgiye, ilmî zihniyete bu gözle bakmamıştır. Inquisition (engizisyon) veya müsama-hasırlık devrinde bazı din adamlarının gösterdiği fanatizmi bütün dinî hayata yaymak aynı derecede fanatizmdir. Dinin vecid ve istiğrakları ile ruhî muvazenesizlik arasında münasebet aramak 19. asrın bazı marazî psikologlarından beri moda olmuş bir görüştü.⁸ Vakıa bir kısım delilerin hezeyanlarında ve birsamalarında dinî vizyonlara benzer vasıflar görülmektedir. Fakat bundan dolayı dini marazî şuur hâdiseleri nevinden sayacak yerde, bir kısım marazî şuur olaylarının dinî tasavvur üzerinde greffer olduğunu söylemek doğru olur. Nitekim dinî tasavvurlara sahip olmayan delilerin hezeyan veya birsamaları modern ve teknik karakterdedir.⁹ Şu halde her

⁷ Ortega y Gasset, *Idées et Groyances*.

⁸ Bu moda kısmen zamanımıza da devam ediyor: Pierre Janet *Del l'angoisse à l'extase*, 2 vols. 1926; F. Alcan; G. Dumas, *Le surnaturel et les Dieux d'après les maladies mentales*, 1946, F. Alcan, vs. gibi. Hâlbuki dindar adamın huzur ve muvazenesi bizzat bazı dinsiz müelliflerce bile hayranlıkla bahis mevzuu olmuştur.

⁹ Bu nevi deliler daima kafalarında bir telsiz istasyonunun olduğundan, parazit sesler aldıklarından,

zihniyet tipinin kendine mahsus deliliği vardır. Başka bir tabirle, her deli mensup olduğu zihniyet tipine göre hezeyanlara sahiptir. Bu hata tarihî materyalistlerden sonra zamanımızın bir kısım marazî psikologlarında da devam etmektedir. Meselâ yakınlarda Georges Dumas bir kitabında marazî şuur halleriyle tanrı fikirleri arasında bu tarzda münasebetler aramaktadır. İlim adamlarını bu dar görüşten ve sacrilège'den (günah, kutsala saygısızlık) kurtarmak için onların yalnız bir istikamette araştırma yapmayarak aynı zamanda psikolojik ve sosyolojik çalışmalara dayanmalarını tavsiye etmelidir.

Tarihî materyalistlerden Lucien Henry dinin menşeleri hakkındaki daha başka bir eserinde bu eski delilleri tekrar ele alarak yeni neşriyatla karşılaştırmakta ve kendi görüşüne göre onları tenkide çalışmaktadır.¹⁰ Fakat hakikatte bu müellif de bütün etnolojik tetkikleri tarafsız bir gözle tetkik edecek yerde, komünistlerin popüler ve sathî neşriyatına ehemmiyet vermekte, eserini ilim dışı delillerle teyide çalışmaktadır. Bunlar arasında yalnız Salomon Reinach ve Mauss'un eserlerinin ilmî delilleri varsa da, müellif onları da tahkiksizce reddetmek için kullanıyor. Max Müller'in Hind dillerine ait tetkiklerden çıkardığı nazariyesini delil diye kullanırken, bunların artık tamamen değerden düşmüş olduğunu düşünmüyor.¹¹ 19. asır sonunda birkaç hararetli taraftar bulduktan sonra bugün terkedilmiş olan iptidaîlerde "fücûr" ve komünizm nazariyesini temel diye kullanması müellifin bu sahadaki neşriyattan, ilmî değeri olan eserlerden haberdar olmadığını göstermektedir.¹²

Peşin bir faraziyeden hareket eden L. Henry bazan Guignebert, Loisy gibi ciddi kaynaklara da müracaat etmekte ise de, bunların tetkiklerini daima kendi hesabına ve tahrif ederek kullanmaktan çekinmiyor. Fikrini her sahifede teyit için, mesleğinin iki apotre'ından (havari, öncü) ve yeni müfessirlerinden bazı cümleler nakletmeye mecbur olan bu müellifte ne sosyoloji, ne sosyal psikoloji bakımından objektif ve ilmî hiçbir nokta bulmaya imkân yoktur. Yalnız apotrelerin(!) ilk kategorik iddialarına nazaran burada içtimaî morfoloji hakkında basit bir bilginin doğduğunu ve muharririn dini, maddî ihtiyaçlara irca için kendini zorladığı sırada bu bilgiye sığınmak mecburiyetinde kaldığını, bundan dolayı da izahlarının fanatique (fanatik) "ihtilâl" ulemasını (!) memnun etmediğini işaret etmek lâzımdır. Çünkü onlar hiçbir ilmî tahlile başvurmadan mukaddes, iyi ve güzel değerlerinin doğrudan doğruya iptidaî hazlara indirilmesini, kıymetler mabedine karşı tam bir sacrilège (kutsala saygısızlık) yapılmasını beklerlerdi.

→ →

kafalarında bir radyo bulunduğundan şikayet ederler. Çünkü bu delilerin muhit ve bilgi şartları değişmiştir.

¹⁰ Lucien Henry, Les origenes de la religion, 1936, Ed. Sociale, Paris.

¹¹ Max Müller, Natural Religion.

¹² Cuvillier, Manuel de sociologie; aile sosyolojisi bahsinde "fücûr" nazariyesine ait tenkitleri sayıyor (cilt: 1) 1950.

marife'nin temsilcileri

İL	TEMSİLCİ	TELEFON	E-POSTA
Adana	Z. Salih Zengin	0.322. 338 69 72 /120	zsalih@cu.edu.tr
Ankara	İsmail Hacıahmetoğlu	0.312.212 68 00 /302	Haci_ismail@yahoo.com
Bursa	Cağfer Karadaş	0.535. 6919145 0.224. 243 19 32	caferkaradas@hotmail.com
Çanakkale	Ali Hakan Çavuşoğlu	0.286. 218 00 18 /1520	ahcavusoglu@hotmail.com
Çorum	A.Cahit Haksever	0.364.234 63 58	ahmetcahit@yahoo.com
Denizli	Kamil Emer	0.258.279 23 20-21	
Diyarbakır	Mehmet Azimli	0.505. 577 77 19 0.412. 248 80 45	mehmetazimli@hotmail.com
Elazığ	Enver Demirpolat	0.424 237 00 00 /5211	edemirpolat@firat.edu.tr
Erzurum	Tuncaı İmamoğlu	0.442. 231 21 45	timamoglu@hotmail.com
Isparta	Adem Efe	0.246. 211 45 43	ademefe45@yahoo.com
İstanbul	Pehlöl Düzenci	0.535. 307 83 24	erist67@yahoo.com
	Ali Ayten	0.216. 651 43 75 /239	aliayten@mynet.com
İzmir	Süleyman Genç	0.232. 285 53 86	suleyman.genc@deu.edu.tr
	Sabri Yılmaz	0.232. 285 53 86	Sayilmaz68@hotmail.com
Kahramanmaraş	Alpaslan Alkış	0.334. 215 41 85	alpaslanalkis@hotmail.com
Kayseri	Mehmet Demirci	0.505. 387 24 78	mdemirci@erciyes.edu.tr
	Cuma Karan	0.352. 336 47 08	cumakaran@mynet.com
Malatya	Hüseyin Aydın	0.422.341 00 10 /3516	haydin@inonu.edu.tr
Rize	Nebi Gümüş	0.464.214 11 20 /141	nebigumus@yahoo.com
Sakarya	H. Mehmet Günay	0.264.274 30 60 /127	hmgunay@hotmail.com
Samsun	Cenkşu Üçer	0.362. 457 60 00 /1263	hceksuucer@hotmail.com
Sivas	Ömer Aslan	0.346. 219 10 10	oaslan@cumhuriyet.edu.tr
Şanlıurfa	Y.Ziya Keskin	0.414. 344 00 20 /1012	yzkeskin@harran.edu.tr
Van	Ahmet Öğke	0.432. 225 10 24 /2417	ahmetogke@hotmail.com
Dortmund	Ahmet Danışık	+49.231 31 63 55	h_danisik@hotmail.com
Köln	Mehmet Soyhun	+49.172 281 32 24	soyhun@hotmail.com
Münih	İlhan Tuncay	+49.89. 721 33 12	emrullahtuncay@hotmail.com