

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Yıl 5, Cilt 5, Sayı 1, Bahar 2019

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
ISSN: 2148-6026.

Bu Dergi Dergipark ve İsam tarafından taranmaktadır.

Yakın Doğu Üniversitesi Adına Sahibi
Owner on Behalf of Near East University
Dr. Suat İrfan GÜNSEL

Onursal Editör / Honorary Editor
Prof. Dr. Ümit HASSAN (Rektör/President)

Editörler / Editors in Chief
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez - Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
mehmet_mahfuz@yahoo.com; ahmetsekerci@gmail.com

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ, Doç. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ,
Doç. Dr. Ümit HOROZCU, Yrd. Doç. Dr. Muhammet Mucahit ASUTAY

Danışma Kurulu / Advisory Board
Prof. Dr. Mümtaz ALİ (International Islamic University, MALEZYA)
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi Öğretim Üyesi, KKTC)
Prof. Dr. Talip ATALAY (K.K.T.C. Din İşleri Başkanı, KKTC)
Prof. Dr. Muhammed BABAAMMİ (Metodoloji Enstitüsü Müdürü, CEZAYİR)
Prof. Dr. İsmail BARDHİ (Dean School of Islamic Theology of Skopje, ABD)
Prof. Dr. Şenol BEKTAŞ (Yakın Doğu Üniversitesi Rektör Yardımcısı, KKTC)
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı, KKTC)
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (Uluslararası Balkan Üniversitesi Rektörü, MAKEDONYA)
Prof. Dr. Enis HURŞİT, (Refah Üniversitesi Rektörü, PAKİSTAN)
Prof. Dr. Ali KARADAGI, (Katar Üniversitesi, KATAR)
Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ömer ÖZSOY (Frankfurt Üniversitesi ALMANYA)
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Doç. Dr. Recep DURAN (Yakın Doğu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, KKTC)
Doç. Dr. Muhammed REYYAN, (Ürdün Üniversitesi, ÜRDÜN)
Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Yrd. Doç. Dr. Yusuf SUIÇMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yönetim Yeri / Head Office
Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Email:ilahiyatdergi@neu.edu.tr; mehmetmahfuz@gmail.com

Baskı/Printing: Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası/Haziran 2019

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayın yapan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz. / The Near East University Journal of the Faculty of Theology is a bi-annual peer reviewed journal. All responsibility originating from articles and other texts published in the journal belongs to the author. It is not permissible to partially or entirely reproduce any text or article published in the journal.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	5
Fikret ÖZENÇ DİNİ ÇEŞİTLİLİK AÇISINDAN SİYER ÖĞRETİMİ	7
Şirin GÜL TOPLUMSAL DEĞİŞİM VE İSLÂM HUKUKU	19
Cahit KARAALP SON DÖNEM MEALLERİNDE KUR'AN'IN YENİDEN YORUMLANMASI ÇABALARI: TAHLİL VE TENKİT	53
Fatma ÇETİN BATI NİHİLİST TOPLUMLARINDA ORTAYA ÇIKAN YENİ AİLE DÜZENLEMELERİ	79
Ezzat ASSAYEDAHMAD محطات الإعجاز القرآني وأنواعه	105
İhsan SÜTŞURUP İBNÜ-L-KABÂKİBÎ VE KIRÂAT İLMİNE KATKILARI	125
Charles Fraser BECKINGHAM KIBRIS TÜRKLERİ	143
YAZIM KURALLARI, KISALTMALAR VE SAYFA DÜZENİNDE UYULMASI GEREKEN KURALLAR	157

EDİTÖRDEN

Değerli Okurlar;

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, elinizde olan bu sayı ile birlikte dokuzuncu sayısını tamamlayarak beşinci yaşına da girmiş bulunmaktadır. Her dönem birbirinden değerli akademisyenlerin katkı verdiği dergimiz, hasbi gayretlerle Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nden dünyanın dört bir yanına beş temel dil üzerinden yayın yapmaya devam etmektedir. Destek veren herkese minnettarız.

Bu sayımızda birbirinden değerli yedi yazı ile huzurlarınızdayız. Fikret ÖZENÇ'in "Dini Çeşitlilik Açısından Siyer Öğretimi" başlığını taşıyan ilk makalemizde çoğulcu bir toplumda örnek bir şahsiyet olması bakımından Peygamberin yaşamı ele alınmaktadır. Artık çok kültürlü bir yaşamın bireyleri olarak bizler açısından Hz. Muhammed (sav)'in hem Müslüman bireylerin hem de diğer unsurların hayatlarını şekillendirmede örneklik durumu bu makalede ele alınmıştır. Bu bağlamda İmam Hatip okullarında okutulan Siyer dersinin dini çeşitlilik bakımından yeri ve önemi tartışılmıştır. İkinci makalemiz, Dr. Şinin GÜL'ün "Toplumsal Değişim ve İslam Hukuku" başlığını taşıyan makalesidir. Hızlı bir değişimin her an ve mekânı kuşattığı günümüzde başta toplumsal beğeniler, ahlaki tutum ve davranışların gelişimi ve sonuçları İslam Hukuku bağlamında bu makalede derinlemesine ele alınmıştır. İslam Hukuku'nun değişimin karşı konulmaz cazibesine karşı hedefe ulaşmak için hayati bir pusula, bir vasıta, bazen de bir muhafızlık eden yönü üzerinden, sosyolojik bir yaklaşımla irdelenen bir yazı sizleri beklemektedir. Umuyoruz ki bu makalede, toplumun ve dinin dinamik yönüne dair önemli tespitleri bulacaksınız. Üçüncü makalemiz Cahit KARAALP'in "Son Dönem Meallerinde Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Çabaları: Tahlil ve Tenkit" başlığını taşımaktadır. Günümüzde her geçen gün artan Kur'an mealleri, başta gençlerin olmak üzere herkesin Kur'an ile ola ilişkisinde önemli bir ihtiyaca cevap vermektedir. Dinin anlaşılmasında önemli bir imkân olan Kur'an meallerinin, aynı zamanda tercümeden kaynaklı olarak, anlamı aktarmaktan öte yazarın şahsi fikirlerine aracılık eden bir yapıya dönüştürülmesi tehlikesini de taşımaktadır. Bu üzerinde ciddi ciddi düşünülmesi gereken bir husustur. Yazarının böyle bir tehlike üzerinden oldukça derinlikli incelemesi bu makalenin muhataplar ve okuyucular baki-

mından oldukça dikkati çekeceğini umuyoruz. Bu sayımızın dördüncü makalesi Fatma ÇETİN hanıma ait olan “Batı Nihilist Toplumlarda Ortaya Çıkan Yeni Aile Düzenlemeleri” başlığını taşımaktadır. İslam toplumunun en önemli kurumlarından olan ailenin, günümüz modern toplumlarında cinsel tercih öncelikli karşılaştıkları problemlerin ele alındığı makale oldukça önemli bilgiler içermektedir. Başta zina olmak üzere, farklı cinsel tercihlerin Batı toplumundaki durumu ve bunun günümüz İslam dünyasına olan etkileri üzerine oldukça düşündürücü tespitlerin yapıldığı yazı, herkes tarafından dikkatle düşünülüp tartışılması gereken hususları dikkatimize sunmaktadır. Beşinci makalemiz Prof. Dr. Ezzet ASSAYEDAHMAD’ın “İcâz-ı Kur’an’ın Aşamaları ve Türleri” başlığını taşımaktadır. Kur’anı Kerim ve mucize kavramı arasındaki ilişkinin konu alındığı makalede, bilimsel ya da sayısal anlamda mucizenin varlığının olup olmadığı sorgulanmaktadır. Ayrıca Kur’an’da geçen mucizelere dair günümüz dünyasında ve özellikle müsteşriklerin eleştiri ve yaklaşımlarına dair önemli tesbitler yapılmaktadır. Dergimizin altıncı makalesi İhsan Sütşurup’un “İbnü’l-Kabâkıbî ve Kırâat İlmine Katkıları” isimli makalesidir. İslam dünyasında Şaz kırâatler hususunda en çok kendisine müracaat edilen kişi olan Kabâkıbî’nin görüşleri çerçevesinde kırâat ilmine olan katkıları derinlemesine ele alınmaktadır. Dergimizin son yazısı Charles Fraser BECKİNGHAM’ın “Kıbrıs Türkleri” başlığını taşıyan ve Mehmet Akif ERDOĞDU tarafından tercüme edilen, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* isimli dergide 1957’de yayımlanan bir makaledir. Tarih olarak oldukça eski olmasına rağmen Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti kurulmadan önce adadaki Türk varlığına dair detaylı ve oldukça dikkate değer bilgileri içermektedir. Kıbrıs Türk toplumunun kökenleri ve adadaki geçmişine dair önemli bilgilerin bulunduğu bu çalışmanın, her an canlılığını koruyan Kıbrıs meselesinde, konuya ilgi duyan araştırmacıların ilgisini çekecek verileri barındırmaktadır.

EDİTÖR

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

DİNİ ÇEŞİTLİLİK AÇISINDAN SİYER ÖĞRETİMİ

Fikret ÖZENÇ*

Makale Geliş: 11.03.2019

Makale Kabul: 14.05.2019

ÖZET

Hz. Muhammed'in hayatı hem Müslümanlar hem de Müslüman olmayanlar tarafından birçok yönüyle incelenmiştir ve incelenmeye devam edilmektedir. İmam Hatip Liselerinde okutulan 'Siyer' dersinde Hz. Muhammed'in hayatı öğretilmekte ancak bu öğretimde daha çok tarihi anlatım ön plana çıkmaktadır. Günümüz çoklu ve çoğulcu toplumlarında Müslüman gençlerin Hz. Muhammed'in hayatının örnekliğine ihtiyaç duymaktadır. Bundan dolayı Hz. Muhammed'in hayatının öğretiminde yeni bir bakış açısına, günümüz çoğulcu toplumlarında Müslümanların varlığının devamına rehberlik edebilecek bir peygamber anlatımına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışmada İmam Hatip Liselerinde okutulan 'Siyer' ders kitabının dini çeşitlilik açısından incelenmesine yer verilecektir. Dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk kavramları açıklanacak sonrasında bu kavramlar çerçevesinde Siyer ders kitabının yazımında hangi yaklaşımlara yer verildiği örneklerle açıklanacaktır.

Anahtar sözcükler: Siyer, dini çeşitlilik, çoğulculuk, kapsayıcılık, dışlayıcılık

ABSTRACT

The life of Prophet Muhammed has been studied with its many aspects either by muslims or non-muslims and yet it is still a topic of many researches. In Imam Hatip High schools in "siyer" lessons the Prophet Muhammed's life is taught, but in these lessons historical explanation comes into prominence. But Today's various and pluralist societies, young muslims need Prophet Muhammed's life as a model. Therefore there is a need of a new perspective in teaching Prophet Muhammed's life in order to guide muslim people to keep their presence in today's pluralist societies. In this study, the siyer school books which are taught at imam hatip schools will be analyzed according to their point of diversity in religious terms. The concepts of Exclusivism, inclusivism and pluralism will be explained. After that in the framework of these concepts which approaches were used in writing these siyer school books, will be introduced with their examples.

Key words: Siyer, religious diversity, pluralizm, inclusivizm, exclusivism

* Sakarya Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü YL.sa Öğr. fikret.ozenc@hotmail.com

GİRİŞ

Din kavramı insanın hayatına çok erken dönemlerde girmiş ve hemen hemen her toplum bir dine sahip olmuştur.¹ Farklı toplumlarda farklı dinlerin olması, bu dinler arasında ibadet ve inanç bakımından benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymuştur.

Ancak, dini farklılıklar insanlar arasında ayrışmalara, çatışmalara ve savaşlara vesile olmuş, bu savaşlarda binlerce hatta milyonlarca insan hayatını kaybetmiştir. Bu durum aynı dinin farklı yorumlarını benimseyen insanlar arasında üzücü boyutlara varan çatışmaları da desteklemiştir.²

Öyle anlaşılmaktadır ki bütün dinler diğer dinlere benzer veya farklı doğruluk iddialarında bulunmaktadırlar. Buradaki sorumuz; bir dinin müntesibi, kendi dininin doğruluğunu ve hakikatini nasıl ifade etmeli ve diğer dinlerin doğruluk iddialarına nasıl yaklaşmalıdır?

“Diğer dinlerdeki doğruluk iddialarına nasıl yaklaşmalıyız sorusu bir yandan *epistemolojik* bir sorudur, hangi inançları kabul etmenin akli olduğuyula ilgilidir. Bu soru bir yandan da gerçekten neyin var olduğuna dair *ontolojik* bir sorudur. ... Diğer yandan, bizim diğer insanlara nasıl yaklaşacağımız sorusu *ahlaki* bir sorudur. Diğer dinlerin mensupları, en azından, diğer insanlara muamele ile ilgili olarak kendi dinimizin ahlaki hükümlerinin gerektirdiği şekilde muamele edilmelidir.”³

“Dinlerin çeşitliliği olgusu karşısında; a) tek bir din mi Hak ve kurtuluşa erdiricidir? b) bu Hak din ile birlikte başka dinler de Hak ve kurtarıcı kabul edilebilir mi? c) yoksa hakikat değeri açısından bütün dinler eşit midir? Bu seçeneklerden a) şıkkını kabul eden yaklaşım dışlayıcılık, b) şıkkını kabul eden yaklaşım kapsayıcılık, c) şıkkını kabul eden yaklaşım ise çoğulculuk olarak isimlendirilmektedir.”⁴

1 Bkz. Ruhattin Yazoğlu – Hüsnü Akdeniz, *Dini Çoğulculuk John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s.7

2 Bkz. Yazoğlu – Aydeniz, *Dini Çoğulculuk*, s. 8

3 Michael Peterson vd., *Akl ve İnanç*, s. 382

4 Ruhattin Yazoğlu, *Dini Çoğulculuk Sorunu John Hick Üzerine Bir Araştırma*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s.7

Not: Dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk şeklindeki üçlü sınıflandırma Alan Race'a aittir. Ancak Batı Hıristiyan dünyasında bu kavramsallaştırmayı kabullenenlerin ve kendini bir tutum içerisinde görenlerin düşüncelerinden hareket edildiğinde, mevcut tipolojinin dini çeşitlilik karşısında en uygun açıklama olmadığıdır. (Mehmet Şükrü ÖZKAN, “Dini Çeşitlilik Karşısında Hıristiyan Düşünürlerin Cevapları ve Tipoloji Problemi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14, 2016/2, s.82-83)

Dışlayıcılık (Tekelcilik)

Dışlayıcı (tekelci) anlayışa göre Tanrı tarafından belirlenmiş tek bir doğru din vardır, bu dinin dışındaki dinler yanlış ve geçersizdir. Bu doğru dinin temel hedefi diğer dinlerin mensuplarını kendine inandırmak, onların yerini almaktır. Tanrı sadece bu tek doğru dini kabul edecek, bu dine inananlar kurtuluşa erecek, inanmayanlar ise ebedi azap ile cezalandırılacaklardır. Diğer dinlerin mensupları ne kadar dindar ve ahlaklı olsalar da kurtuluşa eremezler. Tanrı tarafından kabul edilmek için bu tek doğru dini benimsemek ve onun gereklerini yerine getirmek gerekir.⁵

Dışlayıcılığı (tekelciliği) savunanların gerekçesi; dinlerin birbirleriyle çelişen doğruluk ve kurtuluş iddialarına sahip olmalarıdır.⁶

Hususiyetçilik, mutlaklık, doğruluk, tek hakikat, münhasır kurtuluş, üstünlük ve biriciklik, ötekileştirme, kökencilik, fundamentalizm, misyonerlik, kültürleme, dini eritim (irtidat ve ihtida) kavramları dışlayıcılığın (tekelciliğin) daha iyi anlaşılmasına ve özelliklerinin ortaya konmasına yardımcı olacak kavramlardır.⁷

Dışlayıcı anlayış her dinde belli ölçüde geçerlidir.⁸ Ancak *“dışlayıcılığı (tekelciliği) savunmak bir toleranssızlık ya da bağınazlık değildir. Çünkü bu husus sadece bir inanç meselesidir. Bu nedenle dışlayıcı (tekelci) modeli diğer modeller arasındaki en samimi ve tutarlı olan bir anlayış olarak da görmek mümkündür.”*⁹

Kapsayıcılık

Kapsayıcılık, *“dinsel anlamda belli bir din veya inanç sisteminin kurtarıcı hakikat veya nihai gerçeğin en doğru, en mutlak ya da en mükemmel ifadesi olarak kabul edilmesiyle birlikte, bu hakikati gerçekleştirebildiği oranda diğer dinler veya inanç sistemlerinin de insanın kurtuluşu açısından olumlu bir yere sahip oldukları ya da olabilecekleri düşüncesidir.”*¹⁰

Kapsayıcılara göre kurtuluş, her bir büyük dünya dini için geçerlidir. Hıristiyanlara göre kurtuluş, İsa'nın çarmıhtaki kefaret edici ölü-

5 Bkz. John Hick, *İnançların Gökkuşağı*, çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 22; ayrıca bkz. Michael Peterson vd., *Akil ve İnanç*, s.383; Kürşat Demirci, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*, Ayısığrı Kitapları, İstanbul 2000, 1. bs. s.16

6 Bkz. Michael Peterson vd. *Akil ve İnanç*, s.383

7 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Arıcan, *Dini Tekelcilik*, ss.58-77

8 Bkz. Hanifi Özcan, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, İFAV Yayınları, İstanbul 2013, 3.bs., s.17

9 Arıcan, *Dini Tekelcilik*, s.203

10 Şinasi Gündüz, *Küresel Sorunlar ve Din*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, 2.bs., s.83

müne bağlıdır. Bundan dolayı kurtuluşun İsa'nın işi olduğu konusunda ısrar ederler. Ancak sadece Hıristiyanlığa özgü değildir, ilke olarak tüm insanlar için geçerlidir. Bu şekilde diğer din mensupları da Hıristiyan kurtuluşuna dâhil edilmektedir. Tüm insanlar İsa'yı kurtuluşlarının kaynağı olarak bilsinler ya da bilmesinler ancak İsa vasıtasıyla kurtuluşa erişebilirler.¹¹

*“İslam dininde de Hz. Peygamber'den önce gelen bütün peygamberler ve onlara tabi olanlar “Müslüman” olarak nitelendirilmekte, bu şekilde bu kapsayıcı tutuma bir gönderme yapılmaktadır.”*¹² Yahudiliğe göre ise Yahudi olmayanların kurtuluş için Tekvin'in 9. babından çıkarılan Nuh'un Yedi Kanunu'na uymaları gerekir.¹³

*“Dalai Lama özgürleşmenin insanların Budist olmadan yaşadığı pek çok hayat dönemi vasıtasıyla gerçekleştiğini belirtir. Budist olmayanlar Budizm'i kabul etmemelidir, fakat daha iyi insanlar olmak için kendi dinleriyle sadık bir şekilde amel etmelidir. Bütün dinler iyi ahlaki tavsiyeler sunar ve çeşitli özgürleşme şekilleri temin ederler.”*¹⁴

*“Kapsayıcılık, kişinin kendi dini ile öteki dinler arasında, özel dini değerler ile evrensel dinî değerler arasında, önceliği kendi dinine vermek suretiyle, dengeli bir anlayış geliştirmeye çalışan, dışlayıcılık kadar olmasa da teolojik özellikleri ağır basan, çoğulculuk kadar olmasa da entelektüel yönleri de bulunan, çok kısaca ifade etmek gerekirse savunucularına göre 'orta yolda', çoğulcu eleştirmenlerine göre 'yolun ortasında' olan bir yaklaşımdır.”*¹⁵

Çoğulculuk

*“Çoğulculuk, her dinsel geleneğin veya inancın kendi başına diğerlerinden bağımsız olarak taraftarlarını kurtuluşa götürecekleri noktasından hareket ederek dışlayıcılık ve kapsayıcılığın ötesine geçmeyi hedef edilen bir modeldir.”*¹⁶

John Hick, birden fazla dinin varlığını ve geçerliliğini açıklarken tüm dinlerin amacının insanın ebedi kurtuluşu olduğunu, kurtuluşun ise tüm dinlerde gerçekleşebileceğini ancak bunun olması için 'ben merkezlilikten Gerçeklik-merkezliğe' geçilmesi gerektiğini savunur.¹⁷ Böyle olunca da tüm dinler Tanrı'ya ulaştıran farklı yollardan

11 Bkz. Hick, *İnançların Gökkuşluğu*, s.38; ayrıca bkz. Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, s.514

12 Mahmut Aydın, “Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk”, *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Der. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, 1.bs., Ankara 2005, s.31

13 Bkz. Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002, 1. bs., ss.24-25,37

14 Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, ss.517-518

15 Mustafa Krupalija, *Bosna Hersek'te Dinsel Çeşitlilik ve Çoğulculuk*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016, s.64

16 Aydın, “Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk”, s.33

17 Bkz. Hick, *İnançların Gökkuşluğu*, ss.35-36

biri olmaktan öteye geçemez. Hiçbir dini anlayış ve gelenek diğerinden daha iyi veya kötü değildir. Hiçbirinin diğerine üstünlüğü yoktur. Tüm dini gelenekler, inananlarını Tanrı'ya ulaştırmada aynı seviyede imkâna sahiptir. Değişen sadece inananların Tanrılarına verdikleri değişik isimlerden ibarettir. Müslümanların Allah'ı, Yahudilerin Yahve'si, Budistler Buda'sı aslında aynı varlığı işaret etmektedir.¹⁸

Hick, farklı dinlerin Tanrı'ya götüren farklı yollar olduğunu ispat için meşhur 'körler ve fil' hikâyesini kullanır. Daha önce hiç böyle bir hayvan görmemiş bir grup körün önüne bir fil getirildiğinde bacağına dokunan, filin büyük bir canlı sütun olduğunu söyler. Hortumuna dokunan, filin büyük bir yılan olduğunu söyler. Dışına dokunan ise filin keskin bir saban demiri gibi olduğunu söyler. Aslında hepsi doğru söylemişlerdir fakat her birisi bütün gerçekliğin sadece bir yönüne atıfta bulunmuş ve her biri eksik kıyaslamalarla anlatmıştır.¹⁹

Hick'e göre çoğulcu anlayış dünya barışını sağlayacak ya da farklı inanç sahipleri arasındaki çatışma durumunu en aza indirecek yegâne anlayıştır. Çünkü hiçbir din mükemmel değildir. Bu yüzden inanç sahipleri arasında kendi inancının daha mükemmel olduğunu ispatlamak anlamsız bir çabadır.²⁰

*"Kısaca çoğulculuk tüm insanlığın dinsel tecrübesini olduğu gibi dikkate almayı ve bir dinsel gelinliğin sessizliğinden, biricikliğinden, üstünlüğünden, bir ve tek oluşundan diğer dinsel geleneklere kendi taraftarları için bağımsız bir geçerlilik tanımaya geçişi öngörür. Çünkü çoğulcu modele göre büyük dünya dinleri 'İlahi Hakikate' veya 'Nihai Aşkın Varlığa' yönelik bağımsız kurtuluş vasıtalarıdır. Bu argümanların ışığında gelişen çoğulculuk, hoşgörüsüzlüğün ve baskının hâkim olduğu dünyamızda farklı dinsel geleneklere mensup kişiler arasında eşitliği tesis ederek adaleti ve hoşgörüyü ilerletmeyi hedef edinmektedir."*²¹

İMAM HATİP LİSESİ SİYER DERS KİTABININ DİNİ ÇEŞİTLİLİK (DIŞLAYICILIK, KAPSAYICILIK VE ÇOĞULCULUK) AÇISINDAN İNCELENMESİ

İmam Hatip Liselerinde okutulan Siyer ders kitabı incelendiğinde dışlayıcılık (tekelcilik), kapsayıcılık ve çoğulculuk sınıflandırmasına uygun anlatımların yer aldığını söylemek mümkündür.

18 Bkz. Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s.45

19 Bkz. Michael Peterson vd., *Akil ve İnanç*, s.503

20 Bkz. Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s.57

21 Aydın, "Paradigmanın Yeni adı: Dinsel Çoğulculuk", s.49

Dışlayıcı (tekelci) tutuma örnek:

“Putperestlik” başlığı altında putperestlerin inanç esasları aktarılmaktadır.²² Ancak meşhur Arap şairi İmrulkays’ın babasının öldürülmesinden sonra intikam almak amacıyla müracaat ettiği fal oklarından istediği sonucu alamaması sonrasında, putlar aleyhine kullandığı aşağılayıcı ifadelerin örnek verilmesi²³ dışlayıcı (tekelci) tutumu yansıtmaktadır. Zira İmrulkays’ın putlara vermiş olduğu olumsuz tepki, fazla örneği bulunmayan, istisnai diyebileceğimiz durumdur. Dinler hakkında kısa kısa bilgilerin aktarıldığı ‘Dini Hayat’ başlığı altında istisnai durumun örnek verilmesi, olumsuzlama ve yargılama amacına matuftur.

Siyer ders kitabının yazımında dışlayıcı (tekelci) tutumun çok az yer aldığını söylemek mümkündür.

Kapsayıcı tutuma örnek:

“İslam’dan Önce Sosyal Sınıflar” başlığında asabiyet anlayışının eleştirisine yer verilmiştir. Asabiyet, aynı soydan gelen ve aynı kabileye mensup insanların her koşulda birbirlerini desteklemesi anlamına gelmektedir. İslam, asabiyet anlayışı yerine müminleri kardeş ilan etmiştir. Hz. Muhammed de kendisine inananlardan cahiliye asabiyetini terk etmelerini istemektedir.²⁴

Tüm inananları kardeş kabul eden, kan ve akrabalık bağının inanç bağından sonra gelmesi gerektiğini ilke edinen bir anlayışın aktarılmasının kapsayıcı bir tutum olduğunu söylemek mümkündür. Zira asabiyet; hususilik, mutlaklık, doğruluk gibi tekelci anlayışın özelliklerini taşımaktadır. Asabiyetin “*her devir için tehlike arz eden bu duygu*”²⁵ olarak tanımlanması ve Hz. Muhammed’in asabiyeti eleştiren sözüne yer verilmesi kapsayıcı anlayışı destekler niteliktedir.

“Kâbe Hakemliği” başlığında Hz. Muhammed’in Kâbe Hakemliği olayının sunulduğu kapsayıcı tutuma örnek olabilecek niteliktedir. Bilindiği üzere Kâbe’nin sellerden zarar görmesi sonucu tamiri yapılmış, Haceru’l-Esved isimli taşın yerine konulması hususunda Mekkeliler arasında ihtilaf çıkmış, o esnada Kâbe’ye ilk gelen kişi olan Hz. Muhammed’i hakem olarak kabul ve tayin etmişlerdir.²⁶ Zira Hz. Muhammed kendi soylarındandır ancak hiçbir zaman putlara tapmamış, put-

22 Bkz. Dilekçi vd., *Siyer*, s.20

23 Bkz. Dilekçi vd., *Siyer*, s.21

24 Bkz. Dilekçi vd., *Siyer*, s.24

25 Dilekçi vd., *Siyer*, s.24

26 Bkz. Dilekçi vd., *Siyer*, s.47

lar adına kesilenlerden yememiş, fal okları çekmek gibi şirk inancına ait hiçbir ritüeli gerçekleştirilmemiştir. Herhangi bir toplumda bu durumun yadırganması pek tabiidir. Ancak Mekkeliler Hz. Muhammed'in bu özelliklerini bildikleri halde onun 'emîn' olma özelliğinin de etkisiyle kendisini hakem olarak kabul etmişlerdir.

"Habeşistan'a Hicret" başlığında, Mekke'de can ve mal güvenliği kalmadığı için Müslümanların bir kısmının komşu ülke Habeşistan'a hicreti anlatılmaktadır. Hz. Muhammed'in tavsiyesi üzerine 'dinini güven içinde yaşama yolculuğu' Habeş Necaşisi Ashame'nin Müslümanlara olumlu yaklaşımıyla amacına ulaşmıştır. Ancak Mekkeliler Müslümanlara orada da rahat vermeye niyet değillerdir. Ashame'yle yakın ilişkilerini dikkate alarak Müslümanların kendisine verilmesini istemişlerdir. İyi bir Hıristiyan olan Ashame, Meryem suresinde Hz. İsa hakkında bilgi veren ayetleri dinledikten sonra bu sözlerin Hz. İsa'ya gelenle aynı kaynaktan olduğunu söyleyerek Mekkelileri geri çevirmiştir.²⁷ Ashame'nin Müslümanlara yaklaşımı, özellikle de Meryem suresini dinledikten sonraki tepkisi onun kapsayıcı bir anlayışa sahip olduğunun açık delilidir. Ashame'nin bu yaklaşımının olumlanması ve övülmesi, onun kapsayıcı tavrının olumlandığını göstermektedir.

Ayrıca 'Ashame'nin ayetlerden etkilenecek ağırlaması, dinlediği ayetlerle Hz. İsa'ya gelenlerin aynı kaynaktan olduğunu belirtmesi, Müslümanların kimseye teslim edilmeyeceğini söylemesi'²⁸ gibi bilgilere yer verilmesi, Ashame'nin kapsayıcı tavrını tasdikler niteliktedir.

Çoğulcu tutuma örnek:

"Sosyal Hayat" başlığında cahiliye Araplarının erdemli davranışlarının bulunduğu ve Hz. Muhammed'in bu tür davranışların devam ettirilmesini istediği belirtilmektedir.²⁹

Başka inanç sahiplerinin erdemli davranışlarının bulunduğunu kabul etmek ve Hz. Muhammed'in bu tür davranışların devam ettirilmesini istediğini belirtmek çoğulcu tutumu yansıtmaktadır. Zira burada doğruluk ve hususiyetçilik gibi dışlayıcı tutum özellikleri terk edilmiştir.

"Hilf'ül-Fudûl'a Katılması" başlığında Hilf'ül-Fudûl, İslam öncesinde Mekke müşrikleri tarafından haksızlığa karşı gelmek, zulmü önlemek amacıyla, yeminleşerek oluşturulan sosyal bir hareket olarak ifade edilmiştir. Bu hareket gerek Mekkeliler gerekse Mekke dışından

27 Bkz. Dilekçi vd., *Siyer*, ss.71-72

28 Bkz. Dilekçi vd., *Siyer*, s.72

29 Bkz. Dilekçi vd., *Siyer*, s.23

olan kişilerin haklarını korumak ve onlara zulmedilmesini önlemek işlevini görmüştür.³⁰ Hz. Muhammed, kendisine vahyin gelmesinden sonra bile bu antlaşmadan (yeminleşmeden) övgüyle bahsetmiştir.³¹

Zulmü ve haksızlığı önlemek herkesin takdir edeceği erdemli davranışlardandır. Daha önemlisi, bu hareketin insanlar arasında din, kabile, zenginlik, güçsüz ve savunmasız gibi ayrımları kabul etmemesi ve haklıdan yana olmasıdır. 'Haksızlıklara karşı olmak' gibi farklı ilkelere farklı inanışlara sahip kişilerin iyi bir amaç etrafında toplanıp çalışmasının olumlu olması, kitaptaki çoğulcu tutumu desteklemektedir.

"İlk Vahiy" başlığında Hz. Muhammed'in vahiy meleği Cebrail ile karşılaşması ve ondan Allah'ın mesajını almasından bahsedilmektedir. Cebrail ile karşılaşması sonrasında şaşkınlığı her halinden belli olan Hz. Muhammed ve hanımı Hz. Hatice, amcasının oğlu Varaka bin Nevfel'e giderek yaşanan durumu aktarırlar. Varaka da Hz. Muhammed'e görünenin vahiy meleği Cebrail olduğunu söyleyerek Hz. Muhammed'i peygamberlik ile müjdeler.³²

Bu olay Hıristiyan birisi tarafından yeni bir peygamberin müjdelenmesi veya tasdik edilmesi anlamına gelmektedir. Varaka'nın tavrı ise çoğulcu niteliktedir. Zira Varaka, İncil ve Tevrat'ı bilen bir isimdir ve Hıristiyan'dır. Hiçbir endişeye kapılmadan, kendi inancının iptal edilebileceğini düşünmeden Hz. Muhammed'in durumunu açıkça ortaya koymuş, Hz. Muhammed'in yalanlanıp şehirden çıkartılacağı zamana yetiştirse kendisine yardım edeceğini söylemiştir. Olayın olumlu sunumunun, çoğulcu tutumu desteklediğini söylemek mümkündür.

"Medine Sözleşmesi" başlığında, Medine'ye hicretin hemen ardından şehirde yaşayan Yahudi, Hıristiyan ve Müşriklerle ortak antlaşma imzalanması anlatılmaktadır. 'Medine Sözleşmesi' veya 'Medine Vesikası' olarak bilinen ve ilk yazılı anayasa olarak kabul edilen bu antlaşmanın³³ daha çok siyasi içerikli bir antlaşma olduğunu söylemek mümkündür. Antlaşma ile 'din hürriyeti' garanti altına alınmış, şehrin ortaklaşa savunulacağı kararlaştırılmış,³⁴ Medine'deki müşriklerin Mekkelilerle işbirliği yapmaları engellenmiş, Hz. Muhammed devlet başkanı ve kendi içlerinde bir anlaşmazlık olduğunda hakem

30 Bkz. Dilekçi vd., *Siyer*, ss.43-44

31 Bkz. Dilekçi vd., *Siyer*, s.44

32 Bkz. Dilekçi vd., *Siyer*, s.59

33 Bkz. Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi (1.cilt)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2018, 21.bs.,s.251

34 Bkz. Dilekçi vd., *Siyer*, ss.93-94

olarak kabul edilmiştir.³⁵ Çok inançlı toplum haline gelen Medine’de bu antlaşmayla din hürriyetinin ve her dinin kendisini doğru kabul etme hürriyetinin garanti alınmasına bakarak çoğulcu niteliğe sahip olduğu söylenebilir.

“Sözleşme, muhtevası itibarıyla din hürriyetini güvence altına almış, sosyal ilişkilerde yardımlaşma ve dayanışmayı geliştirmeyi hedeflemiş, hukuki ve askerî alanda düzenlemeler yapmıştır.”³⁶ cümlesi, Medine Sözleşmesinin çoğulcu tutum olarak değerlendirildiğini göstermektedir.

Örneklerden hareketle Siyer ders kitabının yazımında dışlayıcılıktan ziyade kapsayıcı veya çoğulcu tutumun ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Ancak bunların dışında tespit edilen tutum ve yaklaşımlar da mevcuttur. Örneğin; “Gizli Davet” başlığında Mekkeli müşriklerin Hz. Muhammed’in Kâbe’de namaz kılmasına göz yummaları da insanların onun etrafında toplanmalarından ve onu dinlemelerinden rahatsız oldukları belirtilmektedir.³⁷ Bu durum daha sonra şiddeti giderek artacak, hatta fiili saldırılara ve işkencelere dönüşecek olan dışlayıcı tutumun açık niteliklerindedir. Müşriklerin bu tavrının eleştirilmesinden, dışlayıcı (tekelci) tutumun eleştirildiği anlaşılmaktadır. Zira dışlayıcı (tekelci) anlayış yegâne üstünlük ve hakikat iddiasındadır. Bu anlayış kendisinden başkasına yaşam hakkı tanımaz, kendisinden olmayanın her türlü olumsuz davranışı hak ettiğini kabul eder.

Yaptığımız tespitlere göre Siyer ders kitabındaki anlatımların yarıya yakını ‘dışlayıcı (tekelci) tutumun eleştiri’ niteliğindedir.

SONUÇ

İmam Hatip Liselerinde okutulan Siyer ders kitabının dini çeşitlilik açısından incelenmiştir.

Kitabın yazımında dışlayıcı (tekelci) anlayış yok denecek kadar azdır. Hâkim anlayışın kapsayıcılık ve çoğulculuk olduğu söylenebilir. Ancak dışlayıcı tutumun eleştiri şeklinde ifade ettiğimiz yaklaşım da önemli miktarda karşımıza çıkmaktadır.

Bazı anlatımlar dini çeşitlilik sınıflandırmasına giremeyecek niteliktedir. Zira din, hayatın tüm ayrıntılarını gerekçelendirmez. Temel

35 Medine sözleşmesinin tam metni için bkz. Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi (1.cilt)*, ss.253-259

36 Dilekçi vd., *Siyer*, s.93

37 Bkz. Dilekçi vd., *Siyer*, ss.60-61

ilkeleri ortaya koyar. Hz. Muhammed'in hayatından Mute Savaşı ve Tebuk Seferi bu duruma örnek olabilir. Mute Savaşı'nın gerekçesi Gassan Meliki Şürahbil'in Hz. Muhammed'in elçisini öldürmesidir.³⁸ Tebuk Seferi'nin gerekçesi Bizans'ın ordu topladığı ve Hicaz bölgesine saldıracağı haberleridir.³⁹ Mute Savaşının meşruiyeti, o dönemde ve hala geçerli olan 'elçilerin dokunulmazlığı' ilkesine dayanmaktadır. Tebuk Seferinin meşruiyeti ise Müslümanların canlarına ve mallarına gelebilecek bir tehlikeye engel olma amacına dayanmaktadır.

Çoğunluğunun Müslüman olduğu bir toplumda yaşamamız açısından farklılıkların ön plana çıkmadığını söylemek mümkündür. Ancak son yıllarda özellikle Avrupa ülkelerinde eğitim ve iş amacıyla bulunan Müslümanlar, başta Hıristiyanlar olmak üzere her türden inanca sahip bireylerle iletişimde ve etkileşimde bulunmak zorundadırlar. Bu da bir Müslümanın, Müslüman olmayanla ilişkisi açısından önem arz etmektedir. Başka inançlara sahip bireylerle birlikte yaşamak zorunda olan Müslümanın onlara karşı yaklaşımının nasıl olması gerektiği hususu konumuz dışıdır. Ancak Müslüman bir birey bu durumun örneklerini öncelikle Hz. Muhammed'in hayatından öğrenmek zorundadır. Çünkü Hz. Muhammed, Kuran'a göre Müslümanlar tarafından örnek alınmak zorundadır. Ayrıca Hz. Muhammed, gerek Mekke'de gerekse Medine'de farklı inanç sahipleriyle hem peygamberlik öncesi hem de peygamberlik sonrası birlikte yaşamıştır. Özellikle peygamberlik sonrası Hz. Muhammed'in Müslüman olmayanlarla ticari, siyasi, sosyal, akrabalık ilişkileri bağlamında nasıl bir tutum içerisinde olduğu, günümüz koşullarında Müslümanların örnek almaya ihtiyacı olan hususlardır. Ancak Siyer Ders Kitabı'nda bu örneklige dair bilgiye rastlamak neredeyse mümkün değildir. Yukarıda bahsedilen kapsayıcı veya çoğulcu yaklaşım, tarihi (kronolojik) bir anlatımda karşımıza çıkmaktadır. Oysaki Hz. Muhammed'in tarihi (kronolojik) hayatının bugünün insanına örnek olma yönü çok azdır.

Çoğulculuk gerçeği bizi tahammüllü ve toleranslı olmaya zorlamakta, küçük bir köy haline gelen günümüz dünyasında "öteki" ile daha sağlıklı iletişim kurmaya mecbur etmektedir. Kanaatimizce ömrünün büyük kısmı gayri müslimlerle sosyal, siyasi, ticari vb. her türde ilişki ile geçmiş olan Hz. Muhammed'in hayatından "öteki" ile ilgili davranış örneklerine siyer kitaplarında daha çok yer verilmelidir.

38 Bkz. Dilekçi vd., *Siyer*, s.117

39 Bkz. Dilekçi vd., *Siyer*, s.118

KAYNAKÇA

- Adam, Baki. *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2002
- Apak, Âdem. *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi (1.cilt)*, Ensar Neşriyat, 21. Baskı, İstanbul, 2018
- Arıcan, M. Kazım. *Dini Tekelcilik*, Eski Yeni Yayınları, Ankara, 2013
- Aydın, Mahmud. "Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Der.
- Aydın, Mahmud. Ankara Okulu Yayınları, 1.Basım, Ankara, 2005, ss.15-50
- Dilekçi, Fatih. – Efe, Firdevs. – Çelikkol Kara, Hilal. – Apak, İlknur. *Siyer*, MEB, *Devlet Kitapları*, 2018
- Gündüz, Şinasi. *Küresel Sorunlar ve Din*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010
- Hick, John. *İnançların Gökkuşağı*, Çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002
- Krupalija, Mustafa. *Bosna Hersek'te Dinsel Çeşitlilik ve Çoğulculuk*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016
- Michael Peterson - William Hasker – Bruce Reichenbach – David Basinger, *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, Çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, 2016
- Özcan, Hanifi. *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2013
- Özkan, Mehmet Şükrü. "Dini Çeşitlilik Karşısında Hıristiyan Düşünürlerin Cevapları ve Tipoloji Problemi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14, 2016/2, ss. 82-83
- Yazoğlu, Ruhattin. *Dini Çoğulculuk Sorunu John Hick Üzerine Bir Araştırma*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007
- Yazoğlu, Ruhattin. –Akdeniz, Hüsnü. *Dini Çoğulculuk John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006
- <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/412487>

TOPLUMSAL DEĞİŞİM VE İSLÂM HUKUKU*

Dr.Öğr. Üyesi Şirin GÜL**

Makale Geliş: 11.02.2019

Makale Kabul: 16.04.2019

ÖZET

Değişim çağındayız. Toplum hayatı neredeyse her gün yeniden şekilleniyor. Yaşam tarzları, toplumsal beğeniler, ahlâkî tutum ve davranışlar sürekli değişiyor. Kısaca her alanda karşımıza çıkan geniş çaplı bir değişim, karşı konulamaz bir şekilde ve hızla yoluna devam ediyor. Sınırları belirsiz bir değişim çoğunlukla toplumsal istikrarsızlıkta son bulur. Toplumsal gelişmeyle ulaşılacak istenen son hedef ise her zaman belli bir izafiliği içerir. Bu ve benzeri gerekçeler, değişimi olumlu yönde destekleyerek, toplumun düzen ve istikrarını sağlamaya hizmet edecek bir pusulaya ihtiyaç duyulduğunu gösterir. Kanaatimizce, bu pusula din ve hukuk normlarıdır. İslâm Hukuku/Fıkıh, vahiy kaynaklı bir hukuk sistemi olması sebebiyle, dinin ve hukukun öngördüğü gayeleri birlikte gözetir. Bu gayelerin gerçekleşmesinde, dinî ve hukukî hüküm ve ilkelerin belirlediği istikameti dikkate alır. Böylece, yalnızca fertlerin değil, toplumun tamamının maslahatını esas alan toplumsal bir düzen oluşmasına da imkân tanır. Bu makale, İslâm Hukuku'nun, değişim sürecinde toplumu hedefe ulaştıran bir pusula, sürece yardımcı olan bir vasıta ve her ikisini muhafaza eden değerler manzumesi oluşuna ışık tutmak gayesi ile kaleme alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Değişim, Din, Hukuk, İslâm Hukuku/Fıkıh, Maslahat.

Social Change and Islamic Law

ABSTRACT

We are in the age of change. Community life is reshaping almost every day. Lifestyles, social tastes, moral attitudes, and behaviors are constantly changing. Briefly, a wide-ranging change in every field continues on its way irresistibly and rapidly. It is clear that a change that its borders are not certain often ends up in social instability. The last goal to be reached by social development always includes certain relativity. These and similar reasons support the change positively and show that a compass is needed to serve the order and stability of society. In our opinion, this compass is the norms of religion and law. Islamic Law/Fiqh, because it is a legal system originating from the revelation, considers the aim of religion and law together. It takes into account the direction determined by religious and legal provision and principles, in the realization of these objectives. In this way, it allows for the formation of a social order based not only on the benefits of individuals but also the whole of society. This article

* Bu makale, *İslâm Hukuku'nda Hüküm Çıkarma Yöntemleriyle Sosyal Değişim Arasındaki İlişki* adlı doktora tezimizden istifade edilerek kaleme alınmıştır. Bkz. Şirin Gül, *İslâm Hukuku'nda Hüküm Çıkarma Yöntemleriyle Sosyal Değişim Arasındaki İlişki*, Danışman: Prof. Dr. İbrahim Çalışkan, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.

** Muş Alparslan Üniversitesi İslam İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri/ İslâm Hukuku Anabilim Dalı. Mail: siringul58@gmail.com

has been written in order to shed light on the fact that Islamic Law is a compass that leads the society to the goal in the process of change, a means to help to process and a range of values that maintain both.

Key Words: Social Change, Religion, Law, İslamic Law/Fıqh, Benefit.

GİRİŞ

Belki de insanlık tarihi kadar eski bir kavram olan değişim:¹ Bir olgu, bir nesne veya organizmanın, belirli bir zaman sürecinde, bir durumdan başka bir duruma geçişi olarak tanımlanır. Bu tanımla değişim, herhangi bir alandaki farklılaşmayı belirttiği gibi, bir şeyin var oluşundaki çeşitlenmeyi de ifade eder.² Değişimle meydana gelen yeni durum eskisinden tamamen kopuk olmayıp aksine onunla irtibat halindedir.³ Şu halde değişim olgusunda eskinin devamı olarak aynı kalan madde ve sürekli değişen form olmak üzere iki asıl sözdür ve başka bir form alabilme gücüne sahip her şey değişmeye devam eder. Böylece, değişme/değişim sürekli var olur.⁴ Canlı cansız bütün varlıklar hatta değerler ve gelenekler bile değişim olgusundan etkilenbilir. Buradan hareketle, değişimin sadece nesnelere ve bireyler için değil, insan toplulukları için de söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Bu olgu toplumsal değişim kavramıyla ifade edilir.⁵

Toplumsal Değişim: Bir toplumu meydana getiren kurumlar başta olmak üzere, toplumsal ilişkilerde, zaman içinde gözlemlenebilen, toplumun sosyal teşkilatının yapısı veya işlevlerini geçici değil, sürekli ve köklü bir biçimde etkileyen bir fenomen olarak, mevcut durumdan başka bir duruma geçiş şeklinde tanımlanmaktadır.⁶ Toplum fertler-

1 Sosyolojide değişimi ifade eden, evrim (evolution), devrim (revolution), büyüme (growth), ilerleme (progress), gelişme/kalkınma (development), modernleşme (modernization), batılılaşma (westernization) ve kültürel değişim (cultural change) gibi bir dizi kavram kullanılmaktadır. Bkz. Zeki Aslantürk-M.Tayfun Amman, *Sosyoloji*, İFAV Yay., İstanbul 1999, s. 356.

2 Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, çev. Nilgün Çelebi, Toplum Kitabevi, Konya t.y., s. 166; İsmail Doğan, *Sosyoloji Kavram ve Sorunlar*, Sistem Yayıncılık, Ankara 1995, s. 178, 180; Ülker Gürkan, "Hukukta Değişim ve Kararlılık Sorunu", *Prof. Dr. Mahmut Koloğlu'ya 70 inci Yaş Armağanı*, Ankara 1975, s. 310.

3 Yunus Apaydın, "Din ve Fıkıh", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (Konya 2004), sy:3, s. 33.

4 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, İstanbul 1999, s. 206, 207; Anthony Giddens, *Sociology*, T.J. Pres, Great Britain 1993, s. 650; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1990, s. 26; Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1984, s. 58; Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, Savaş Yay. Ankara 1992, s. 428.

5 Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1995, s. 56; Aslantürk- Amman, *Sosyoloji*, s. 354.

6 T. B. Bottomore, *Toplumbilim*, çev. Ünsal Oskay, Doğan Yayınevi, Ankara 1977, s. 313; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 329; a.mlf., "Türkiye'de Top-

den meydana geldiğine ve bizatihi toplumun kendisi sosyal, tarihî bir gerçeklik ve süreç⁷ olduğuna göre, değişmeyip aynı kalan bir toplumdandan söz edilmesi mümkün değildir.⁸ Bu nedenle, her toplum mutlaka değişimi tecrübe eder ve toplumsal değişim de tıpkı değişim olgusu gibi, kaçınılmaz ve süreklidir.⁹ Değişimin fert ve toplum hayatı için inkâr edilemez bir gerçeklik oluşu, onu tetikleyen faktörlerin neler olduğu ve toplumun değişime uyum sağlamasının nasıl mümkün olabileceği yönündeki bilgiyi de zorunlu kılar. Söz konusu bilgi, süreci yönetmekte bize bir yol haritası sunacağı gibi, değişimin seyri ve etkileri hakkında öngörü sahibi olmamıza da yardımcı olur.

TOPLUMSAL DEĞİŞİME NEDEN OLAN FAKTÖRLER

Toplum müşterek yaşam¹⁰ demektir. İnsan ilişkileri bu müşterek yaşamın en önemli yansımasıdır. Bir toplumun yapısını belirleyen de diğer tüm kurumlarla birlikte insan ilişkileridir. İnsan, seçme ve karar verme yeteneği sayesinde hem kendi davranışlarını hem de içinde yaşadığı toplumu değiştirebilen ve bir medeniyet inşa edebilme gücüne sahip olan tek varlıktır.¹¹ Sadece insana özgü bir özellik olan değiştirebilme kabiliyetinde, insanın yaratılışından gelen bilinçli istek ve arzusu büyük rol oynar. Bu yönüyle insan, değişimin en önemli sebebi sayılır ve değişim olgusunun merkezinde yer alır.¹² İnsan ira-

lumsal Değişme ve Din", *Türk Yurdu*, c. XVII, sy: 116-117, Nisan-Mayıs 1997, s. 80; Doğan, *Sosyoloji*, s. 180; Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 22.

- 7 Fazlur Rahman, *İslâm and Modernity*, s. 162; Barlas Tolun, *Toplum Bilimlerine Giriş*, Ankara 1975, s. 279; Ziauddin Sardar, *The Future of Muslim Civilization*, Croom Helm, London 1979, s. 41; Günay, "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din", s. 80; Yumni Sezen, *İslâmın Sosyolojik Yorumu*, Birleşik Yay., İstanbul 2000, s. 340.
- 8 Aslantürk-Amman, *Sosyoloji*, s. 354, 358; Doğan Ergun, *Sosyoloji ve Tarih/Sosyolojide Yöntem Sorunu*, İlke Yayınları, Ankara 1995, s.16; Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişimin Yasaları*, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yay., İstanbul 1998, s.27.
- 9 Fazlur Rahman, *İslâm and Modernity*, s. 162; Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, s.166; Hamide Topçuoğlu, *Hukuk Sosyolojisi (Sosyoloji Açısından Hukuk)*, AÜHF Yay., Ankara 1960, I, 166; Âmiran Kurtkan Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul 1974, s. 237; Dönmezer, *Sosyoloji*, s. 428; Gürkan, "Hukukta Değişme ve Kararlılık Sorunu", s.310; Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 325-329; Tolun, *Toplum Bilimlerine Giriş*, s. 279,281; Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s. 20-21; Sardar, *The Future of Muslim Civilization*, s. 41; Günay, "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din", s. 80; Yumni Sezen, *İslâmın Sosyolojik Yorumu*, s. 340; Aslantürk-Amman, *Sosyoloji*, s. 354- 355.
- 10 Orhan Münir Çağıl, *Hukuk Metodolojisi Dersleri*, Kenan Matbaası, İstanbul 1949, s. 106.
- 11 Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, s.22; Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları*, s. 57-60; Ergun, *Sosyoloji ve Tarih*, s.13; Murtaza Mutahharî, *İslâm ve Değişim (Zamanın Gereklere)*, çev. Burhanettin Dağ, Fecr Yay., Ankara 2000, s. 24; Aslantürk-Amman, *Sosyoloji*, s. 354.
- 12 Doğan, *Sosyoloji*, s. 181,182; Mutahharî, *İslâm ve Değişim*, s. 24; Ergun, *Sosyoloji ve Tarih*, s.16;Yumni Sezen, *İslâm Sosyolojisine Giriş*, Turan Kültür Vakfı, İstanbul 1994, s.171,179; a. mlf., *İslâmın Sosyolojik Yorumu*, s.340; Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişimin Yasaları*, s. 35; Adil Şahin, *İslâm ve Sosyoloji Açısından İlim ve Din Bütünlüğü*, Bilge Yay., İstanbul 2001, s. 101.

desini dikkate aldığımızda, toplumsal değişimin temelinin, insan-doğa (teknoloji) ilişkisi ile insanlar arası ilişkiye (ideolojiye) dayandığını söyleyebiliriz.¹³ Ne var ki, toplumsal değişim her zaman bilinçli bir şekilde gerçekleşmez. Örneğin, zaman ve mekân değişimin ayrılmaz bir parçası olabilir. Fert ve toplum iradesinin sosyal koşulları değiştirebilmesi mümkün olduğu gibi, onlardan etkilenmesi de mümkündür.¹⁴ Öyleyse, irade dışında toplumsal değişimi tetikleyen başka bir takım faktörler söz konusudur. Bu faktörleri, iç ve dış faktörler şeklinde iki grupta ele almak mümkündür.¹⁵

a. İç Faktörler

Toplumsal değişimin en önemli faktörü teknolojidir. Hatta denilebilir ki, teknoloji değişimin itici gücüdür.¹⁶ İnsanlık tarihinin son yüz elli yılı bunu ispat etmeye yeter. İnsan gücünün, yerini makineye bırakmasıyla meydana gelen hızlı ve büyük çaplı değişim, birçok alanda köklü değişimlere neden olmuş, toplum hayatı neredeyse tamamen teknolojinin etkisi altına girmiştir.¹⁷ Teknolojik icatlar ekonomik hayatı, ekonomide meydana gelen değişim toplumsal yapıyı değiştirmiş, bu durum ahlâkî hayatı da etkilemiştir.¹⁸ Yakın tarihimiz sınırsız güç ve kazanç hırsı ile dolu insanların, sahip oldukları teknolojik gücü, sınır tanımadan kullanmalarının sebep olduğu acı örneklerle doludur.¹⁹

13 Zbigniew Brzezinski, *Kontrollden Çıkmuş Dünya*, Çev. Halûk Menemencioğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1996; 76-83; Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları*, s. 23, 56-57, 60.

14 Barlas Tolun, *Çağdaş Toplumun Bunalımı*, AİTİA Yay., Ankara 1980, s. 213; Ergun, *Sosyoloji ve Tarih*, s.16; Doğan, *Sosyoloji*, s.181-182; Vecdi Bilgin, *Fakih ve Toplum, Osmanlıda Sosyal Yapı ve Fıkıh*, İz Yay., İstanbul 2003, s.52; Sezen, *İslâmın Sosyolojik Yorumu*, s. 340.

15 Günay, "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din", s. 81; Aslantürk-Amman, *Sosyoloji*, s. 371-375; Ergun, *Sosyoloji ve Tarih*, s.30; Doğan, *Sosyoloji*, s. 183-184.

16 Brzezinski, *Kontrollden Çıkmuş Dünya*, s.77-78; Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları*, s. 300.

17 Günay, "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din", s.81; Doğan, *Sosyoloji*, s.186; Ergun, *Sosyoloji ve Tarih*, s.30; Aslantürk-Amman, *Sosyoloji*, s. 373.

18 Yusuf Akçura (ö. 1936), "Son İnkılab ile Sevâbıkı ve Netâyici", *Osmanlı'dan Cumhuriyete Siyaset ve Değer Tartışmaları*, Editör Ferhat Koca, Rağbet Yay., İstanbul 2000, s. 113, (Metnin Orijinali için bkz. Yusuf Akçura, "Son İnkılab ile Sevâbıkı ve Netâyici", *İçtihad*, II/119 (İstanbul 1324), ss. 317-324; Korkut Tuna, *Şehirlere Ortaya Çıkış ve Yayınlaması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme*, İÜEF Yay., İstanbul 1987, s. 13; Doğan, *Sosyoloji*, s. 186; Ergun, *Sosyoloji ve Tarih*, s.30; Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s. 33; Muhammed Hüseyin, *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi*, çev. Sezai Özel, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 153.

19 Max Weber, *Protestan Ahlâkî ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba, Hil Yay., İstanbul 1984, s. 160; Şahin, *İslâm ve Sosyoloji*, s. 48. Teknolojik değişimin getirdiği iktisat anlayışına karşı, dinin bireyde oluşturduğu iktisat anlayışı ve ahlâkî için bkz. Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkî*, Der Yay., İstanbul 1981.

Toplum kültürü de değişimi tetikleyen faktörler arasında yer alır.²⁰ Kültür, bir cemiyeti diğer cemiyetlerden ayırt eden ve ona hususi bir hayat tarzı sunan maddî ve manevî kıymetlerin bütünüdür²¹ olduğundan, toplum değerlerini bir araya getirip bütünleştirir ve sistemli bir şekilde ifade eder. Bilimsel ve estetik değerlerin yanı sıra fertlerin kazanmış olduğu alışkanlık ve kabiliyetleri de kapsar.²² Bu nedenle, kültürün elde edilmesi toplumsal bir süreç içerisinde, toplumsal değişime neden olması ise kültür alışverişi ve kültürel karşılaşma ile olur. Kitle iletişim araçlarının artışı, kültürel karşılaşma ve etkileşimi beraberinde getirmiş, bu durum, kültürel değerlerde büyük çaplı değişimlere neden olmuştur.²³

Toplumsal değişimin diğer bir faktörü olan ideolojiye de değinmek gerekir.²⁴ İdeoloji, bir insanın varlığa bakışını belirleyen²⁵ bir tutum olarak hem toplumsal değişimi etkilemekte hem de ondan etkilenmektedir. İnanç boyutu ile ele alındığında ideoloji, bir yandan değişimi tetikleyen diğer yandan değişimin sınırlarını ve rotasını belirleyen bir unsur olarak da karşımıza çıkar.²⁶

Nüfus da toplumsal değişime neden olan faktörlerden biridir. Hatta toplumsal değişimin hem nedeni hem de sonucu olabilir.²⁷ Bir toplumun nüfusunda meydana gelen değişim onun sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel yaşamında birçok değişikliğe yol açabilir.²⁸ Nitekim kimi toplumlar hızlı nüfus artışından kimi toplumlar ise nüfusun giderek azalmasından doğan problemlerle uğraşmak zorunda kalır.²⁹ Nüfus hareketi bir toplumun eylemlerini değiştirdiği gibi, duyma ve düşünme biçimini de değiştirebilir.³⁰

20 Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişimin Yasaları*, s.78; Aslantürk-Amman, *Sosyoloji*, s. 373; Erkal, *Sosyoloji*, s. 200-201; Okumuş, *Toplumsal Değişim ve Din*, s. 31.

21 Kültürü oluşturan bu değerler; cemiyet içinde mevcut her nevi bilgiyi, alâkaları, itiyatları, kıymet ölçülerini, umumî atitüd, görüş ve zihniyet ile her nevi davranış şekillerini içine alır. Bkz. Mümtaz Turhan, *Kültür Değişimleri*, İFAV Yay., İstanbul 1987, s. 48.

22 Turhan, *Kültür Değişimleri*, s. 48; Zbigniew Brzezinski, *Kontrolde Çıkış Dünya*, Çev. s.75 vd; İsmail Killoğlu, *Ahlâk Hukuk İlişkisi*, İFAV, İstanbul 1988, s.271; Doğan, *Sosyoloji*, s. 214; Enver Özkalp, *Sosyolojiye Giriş*, Eskişehir 1995, s. 74; Mustafa Erkal, *Sosyal Meselelerimiz ve Sosyal Değişim*, Mayaş Yay., Ankara 1984, s. 3.

23 Giddens, *Sosyoloji*, s. 554; Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, s. 17-18; Erkal, *Sosyal Meselelerimiz ve Sosyal Değişim*, s. 3-4; Doğan, *Sosyoloji*, s. 214; Okumuş, *Toplumsal Değişim ve Din*, s. 31-33. Kitle iletişim araçlarının etkisi sebebiyle ahlâki açıdan yozlaşmış hayat tarzlarının benimsenmesi hususunda bkz. Zbigniew Brzezinski, *Kontrolde Çıkış Dünya*, s. 49, 69 vd.

24 Okumuş, *Toplumsal Değişim ve Din*, s. 29.

25 Doğan, *Sosyoloji*, s. 189.

26 Bottomore, *Toplum Bilimlerine Giriş*, s. 334; Günay, "Türkiye'de Toplumsal Değişim ve Din", s. 81; Nurettin Topçu, *Sosyoloji*, Dergah Yay., İstanbul 2001, s. 103; Bilgin, *Fakih ve Toplum*, s. 32; Ergun, *Sosyoloji ve Tarih*, s.32.

27 Ergun, *Sosyoloji ve Tarih*, s.30;Aslantürk-Amman, *Sosyoloji*, s. 371-372.

28 Ergun, *Sosyoloji ve Tarih*, s.30;Okumuş, *Toplumsal Değişim ve Din*, s. 28.

29 Aslantürk-Amman, *Sosyoloji*, s. 371-372.

30 İzzet Er, "Sosyo-Kültürel Yönüyle Hicret", *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yay., Ankara 1998, s. 133, 168; Okumuş, *Toplumsal Değişim ve Din*, s. 30.

İnsanları ve toplumları birbirinden farklı kılan bir etken olarak, sahip oldukları bilgi düzeyleri ve almış oldukları eğitim de değişime neden olan unsurlar arasındadır.³¹ Bilgideki değişim, yaşam biçimini değiştirdiği gibi, toplumların farklılıklarını sağlayan ölçütlerin de değişmesine neden olur.³²

Dikkat edilirse değişime etki eden iç faktörlerin daha çok, kültür, ideoloji, eğitim ve bilgi düzeyi gibi toplum yapısını oluşturan aslı değerler ile ilgili olduğu görülür. Teknoloji ise bu değerler manzumesine yapmış olduğu etki nedeniyle önem arz eder. Toplumsal değişimi tetikleyen dış faktörler ise iç faktörlere nazaran daha arızî sebeplerden oluşmaktadır.

b. Dış Faktörler

Toplumsal değişimin dış faktörleri iklim ve coğrafyaya bağlı olarak, sel, istila, salgın hastalık ve deprem gibi fizikî etkenlerdir.³³ Bilindiği gibi toplumsal değişim, süreç içerisinde ve belli bir atmosferde gerçekleşir. Toplum da birey gibi fiziki bir çevrede var olur.³⁴ Bu nedenle, coğrafya ve çevresel şartların³⁵ toplumsal değişim olgusunda azımsanmayacak bir etkiye sahip olduklarını söyleyebiliriz.³⁶ Fizikî faktörlerin toplumsal yaşantıya etkisi hiç şüphesiz, uygarlığın gelişme düzeyine göre farklılık gösterir.³⁷

Görüldüğü üzere toplumsal değişim için, aslında birbirlerinden bağımsız olmayan birçok nedenden söz edilebilir. Zira toplumsal yapı, kendisini oluşturan kurumların ve yapıların ortaklaşa meydana getirdiği anlamlı ve dayanışmalı, küllî bir sistemdir. Bu nedenle, toplumu meydana getiren unsurların birinde meydana gelecek değişiklik, ister istemez diğer unsurları da etkiler.³⁸

31 Doğan, *Sosyoloji*, s. 23.

32 Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, s. 174; Bottomore, *Toplum Bilimlerine Giriş*, s. 332; Doğan, *Sosyoloji*, s. 188; Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s. 34.

33 Günay, "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din", s. 81; Aslantürk-Amman, *Sosyoloji*, s. 375; Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s. 18.

34 Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İÜEF Yay., İstanbul 1968, s. 164; Doğan, *Sosyoloji*, s. 181; Sezen, *İslâmın Sosyolojik Yorumu*, s. 340; Aslantürk-Amman, *Sosyoloji*, s. 36-38; Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s. 27; Mehmet Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, İFAV Yay., İstanbul 1994, s. 15.

35 Coğrafi şartların toplum karakterine ve yaşantısına etkileri hususunda İbn Haldun (v.1332/1406)'un *asabiyyet* teorisi bir hayli dikkat çekicidir. "Nesep *asabiyyesinin*" yerini "sebeb *asabiyyesine*" bırakması ile ilgili görüşleri için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, thk. Derviş el-Hakim, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1416/1996, s. 79-84, 120-186; Fındıkoğlu, *İçtimâtiyat*, s. 99-110; Aslantürk - Amman, *Sosyoloji*, s. 367-368; Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s. 27.

36 Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s. 18.

37 Niyazi Öktem, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi*, Der Yay., İstanbul 1985, s. 282.

38 Günay, "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din", s. 81; Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s. 34-35; Talip Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009, s.74.

Toplumsal değişim kavramının her türlü farklılaşmayı içeriyor olması, değişimin hem ileriye hem geriye doğru seyretmesinin mümkün olabileceği anlamına gelir. Hatta toplum, bir yönden ileriye doğru giderken aynı anda bir başka yönden geriye doğru gidebilir.³⁹ Değişimin hızı da toplumlara göre farklılık gösterebilir. Dahası, değişimin, aynı toplumun katmanları arasında farklı oran ve etkide gerçekleşmesi de mümkün olabilir.⁴⁰ Nitekim hızlı yaşandığı toplumlarda değişim daha çabuk fark edilirken, görece yavaş yaşandığı toplumlarda geç fark edilebilir yahut hiç fark edilmeyebilir.⁴¹ Toplamların değişim oranındaki ve hızındaki bu farklılık, değişimi fiziki olaylardakine benzer kural ve kanunlara bağlamayı güçleştirmektedir.⁴² Bu hakikat, toplumsal gelişme olgusunun izafi olup toplumlara ve çağlara göre değişiklik arz ettiğini gösterir.⁴³ Bu da bizi, her toplumu kendi dinamikleri içinde değerlendirmemiz gerektiği gerçeğine götürür. Zira toplumsal yapı kendine özgü roller içeren bütüncül bir yapı arz eder.⁴⁴ Toplumun bizzatı kendisi yaşanan ilişkiler bütünü olduğundan, bu bütüncül yapı içerisinde maddî ve manevî değerlerin tamamı, toplumsal yapı için bir anlam ve kıymet ifade eder.⁴⁵ Toplumsal öğelerden yalnız bir kısmının değişmesi veya öğelerdeki değişim hızının farklı olması durumunda, bazen değişen öğeler, değişmeyen öğelere uyum sağlayamaz.⁴⁶ Bazen de maddî unsurlar, manevî unsurlara göre daha çabuk değişir.⁴⁷ Böylece toplumun maddî ve manevî gerçekliği arasındaki mesafe gittikçe açılır ve neticede toplumda anomî (kualsızlık-amaçsızlık) ve yabancılaşma meydana gelir.⁴⁸ İnsanların, içinde yaşadıkları somut koşullarla ihtiyaçları arasındaki kopmayı ifade eden yabancılaşma⁴⁹ ve yeni ortamın oluşturduğu baskı, özel olarak insanın duyma, düşünme, algılama ve isteme tarzını genel olarak ruh dünyasını etkiler.⁵⁰

39 Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, s. 238; Gürkan, "Hukukta Değişme ve Kararlılık Sorunu", s. 310; Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları*, s.59; Saîd, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, s. 78; Doğan, *Sosyoloji*, s.180; Erkal, *Sosyoloji*, s.174.

40 Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, s. 169; Tolan, *Toplum Bilimlerine Giriş*, s. 282-283; Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 325; Karl R. Popper, *The Poverty of Historicism*, Routledge, London 1991, s. 115; Sezen, *İslâmın Sosyolojik Yorumu*, s. 340; a. mlf., *İslâm Sosyolojisine Giriş*, s. 2,171; Okumuş, *Toplumsal Değişme*, s. 20-21.

41 Okumuş, *Toplumsal Değişme*, s. 20.

42 Popper, *The Poverty of Historicism*, s. 113-115; Sezen, *İslâm Sosyolojisine Giriş*, s. 22.

43 Brzezinski, *Kontrolde Çıkış Dünya*, 75,87; Sezen, *İslâm Sosyolojisine Giriş*, s. 171.

44 Ergun, *Sosyoloji ve Tarih*, s.31; Okumuş, *Toplumsal Değişme*, s. 24.

45 Ergun, *Sosyoloji ve Tarih*, s.14-15.

46 Nurettin Topçu, *Sosyoloji*, s. 112; Doğan, *Sosyoloji*, s. 192.

47 Brzezinski, *Kontrolde Çıkış Dünya*, s. 65-66; Tolan, *Çağdaş Toplumun Bunalımı*, s. 215; M. Hüseyin, *Modernizmin İslâm Dünyasına*

Girişi, s. 11; Doğan, *Sosyoloji*, s. 192.

48 Tolan, *Çağdaş Toplumun Bunalımı*, s. 215; Doğan, *Sosyoloji*, s. 192.

49 Ergun, *Sosyoloji ve Tarih*, s.19.

50 Brzezinski, *Kontrolde Çıkış Dünya*, s.54; Ergun, *Sosyoloji ve Tarih*, s.31.

Hâlbuki sağlıklı sosyal değişimler ancak maddî ve manevî değerlerin birlikte gözetildiği, fert ve toplum menfaatlerinin ortaklaşa korunduğu değişimlerdir.⁵¹ Toplumların varlıklarını devam ettirebilmeleri ve asli niteliklerini koruyabilmeleri için, manevî dinamiklerini canlı tutmaları ve toplumsal düzeni sağlamaları elzemdir. Değişim bazı ilkelere ve manevî değerler ile kontrol altına alınmaz ise zamanla toplumsal bir kargaşa ve huzursuzluk ortamının oluşması kaçınılmazdır. Öte yandan, toplumsal değişim nerede, ne şekilde başlayıp, ne şekilde biteceği kesin olarak bilinemeyen bir süreç olduğundan,⁵² değişimi yönlendirmeye ve sınırını belirlemeye çalışmak, muhtemel problemlerin önlenmesine katkı sağlayacaktır.⁵³ Bunun için fertlerin iradelerinin bir hedefe yönlendirilmesi ve topluma rehberlik edilmesi gerekir. Dinî ve hukukî normların bu gayeye hizmet edebileceği kanaatini taşıyoruz.⁵⁴

DEĞİŞİM VE TOPLUM DÜZENİ AÇISINDAN DİN VE HUKUK NORMLARI

Toplumsal düzen, beşeri ilişkilerin öngörülen şekilde fiilen gerçekleşmesiyle görünür hale gelen ve hukuk başta olmak üzere normatif yapılar aracılığıyla sağlanan, toplumsal oluşumlar, kurumlar ve uygulamalar bütünüdür.⁵⁵ Söz konusu bütünlüğün muhafazası için, toplumun değişim karşısındaki yerini belirlemesi önemlidir. Bu belirleme, toplumun hem ideallerini gerçekleştirmesine imkân verir hem de bu ideallerin yeni bir boyut kazanmasına olanak sağlar.⁵⁶ Diğer bir ifadeyle, toplumların değişim karşısında sergiledikleri duruş bir taraftan toplum kimliğini korurken, diğer taraftan değişimin seyrini ve sınırlarını belirler. Bunun için, toplumun maddî ve manevî dinamikleri ile bağını kuran bir iradenin olması⁵⁷ ve toplum müesseselerinin mazi ile

51 Brzezinski, *Kontrolde Çıkış Dünya*, s. 63-74; Şahin, *İslâm ve Sosyoloji*, s. 158; Batı toplumlarının düzensiz değişimi için bkz. A. Sorokin Pitirim, *Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*, Transaction Publishers, London 1991, s. 415-429, 453-473; Şahin, *İslâm ve Sosyoloji*, s. 158.

52 Fazlur Rahman, *İslâm and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago&London 1982, s. 162; Tolan, *Toplum Bilimlerine Giriş*, s. 282; Doğan, *Sosyoloji*, s. 50; Mustafa Erkal, *Sosyoloji*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1983, s. 66.

53 Brzezinski, *Kontrolde Çıkış Dünya*, s.67v.d; Doğan, *Sosyoloji*, s. 182; Sezen, *İslâmın Sosyolojik Yorumu*, s. 340; a. mlf., *İslâm Sosyolojisine Giriş*, s. 171.

54 Honig, *Hukuk Başlangıcı ve Tarihi*, s. 8-9; a. mlf., *Hukuk Felsefesi*, s. 8; Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, s. 28-29; Dönmezer, *Sosyoloji*, s. 274-277; Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, s. 138; Doğan, *Sosyoloji*, s. 179; Şahin, *İslâm ve Sosyoloji*, s. 157; Bilgin, *Fakih ve Toplum*, s. 31; Killoğlu, *Ahlâk Hukuk İlişkisi*, s. 324; Sezen, *İslâm Sosyolojisine Giriş*, s. 184.

55 Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, s.63.

56 Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Islamic Research Institute, Pakistan 1984, s. 175.

57 Sezen, *İslâmın Sosyolojik Yorumu*, s. 341.

bağlarının koparılmamış olması gerekir.⁵⁸ Bu irade kontrol edici bir el gibi, toplumsal değişimin rotasını çizer, değişimin gelişme yönünde olmasını ve devamını sağlar. Değişim esnasında bu iki sürecin sağlıklı bir şekilde işler hale gelmesi ise din ve hukuk normları ile sağlanır.⁵⁹

İnsan toplumsal bir varlıktır ve sosyal bir hayat yaşamaktan başka seçeneği de bulunmamaktadır. Toplu halde yaşamak insan için bir zorunluluk arz ettiği gibi, bir arada yaşamının koşulu da toplumsal bir düzen oluşturmaktan geçer. Toplumsal düzene duyulan ihtiyaç ise toplumda sosyal kontrolü sağlayan ve toplumu oluşturan bireylere belirli davranış modelleri sunan bir takım kuralların⁶⁰ varlığını gerekli kılar.⁶¹

Hukuk, birinci amacı, toplum halinde yaşayan insanların birbirleriyle olan münasebetlerini düzenlemek ve toplumda emniyeti temin etmek, nihai amacı ise akli ve ahlâki bir düzen gerçekleştirmek olan, hak ve sorumlulukları içeren kurallar bütünü⁶² olması sebebiyle, toplumu oluşturan bireylerin davranışlarına önceden öngörülen kurallar getirmek suretiyle, insanların birlikte yaşamaları için ihtiyaç hissettikleri gerekli ortamı hazırlar.⁶³ İnsanın, toplumsal düzen talebine cevap verir. Bu açıdan değerlendirildiğinde hukukun, düzen kavramı ile ifa-

58 Mehmed Emin Erişirgil (ö. 1965), "Terakkî Etrafında Birleşemez miyiz?", *Mihribân* (İstanbul 1339/1923), yıl:1 sy: 2, s.34 (Ayrıca bkz. *Osmanlı'dan Cumhuriyete Siyaset ve Değer Tartışmaları*, Rağbet Yay., İstanbul 2000, s. 63) .

59 Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, s. 141; Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, s. 176; Çağıl, *Hukuk Metodolojisi*, s.117; Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, s. 16-17, 129; Dönmez, *Din Sosyolojisi*, s. 427; McGuire, *Religion The Social Context*, s. 220-221; Doğan, *Sosyoloji*, s. 54; Sezen, *İslâm Sosyolojisine Giriş*, s. 170; Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s. 25-26; Apaydın, "Din ve Fıkıh", s. 33; Şahin, *İslâm ve Sosyoloji*, s. 159; Kılıç, "Hukuk Teorisinde Sosyal Değişim ", s.129; Bilgin, *Fakih ve Toplum*, s. 23, 25; Ayengin, *Sosyal Realite Nass İlişkisi*, s. 56.

60 Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, s. 141; Çağıl, *Hukuk Metodolojisi*, s. 117; Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, s. 176; Meredith B. McGuire, *Religion The Social Context*, Wadsworth Publishing Co., California 1992, s. 220-221; Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, s. 129, 16-17; Doğan, *Sosyoloji*, s. 54; Sezen, *İslâm Sosyolojisine Giriş*, s. 170; Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s. 25-26; Apaydın, "Din ve Fıkıh", s. 33; Şahin, *İslâm ve Sosyoloji*, s. 159; Muharrem Kılıç, "Hukuk Teorisinde Sosyal Değişim Düşüncesini Sınırlayan Deterministik Tutumun Teolojik ve Etik Kökenleri", *İslâmiyat*, (Ekim-Aralık 2003) c. VI, sy: 4, s. 129; Bilgin, *Fakih ve Toplum*, s. 23, 25; Tevhit Ayengin, *Hukukta Köken Problemi Açısından Sosyal Realite Nass İlişkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1999, s. 56.

61 Mansûrîzâde Saîd, "İçtihat Hataları I", *İslâm Mecmuası* (1333/1915), sy: 21, s. 535 (Ayrıca Bkz. *Osmanlı'dan Cumhuriyete Siyaset ve Değer Tartışmaları*, Rağbet Yay., İstanbul 2000, s. 238); Killoğlu, *Ahlâk Hukuk İlişkisi*, s. 295; Bilgin, *Fakih ve Toplum*, s. 23, 25; Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, s.72.

62 Çağıl, *Hukuk Metodolojisi*, s.115-116; a.mlf., *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul 1960, s.23 v.d.; Şakir Berki, *Medeni Hukuk*, Yargıçoğlu Matbaası, Ankara 1961, s. 5.

63 Killoğlu, *Ahlâk Hukuk İlişkisi*, s. 295.

de edilmesi bile mümkündür.⁶⁴ Oluşturduğu düzenle hukuk, değişimle meydana gelebilecek, toplum menfaatine ve insanlık ilkelerine aykırı durumlara karşı toplumu koruma gayesini gerçekleştirmiş olur.⁶⁵ Böylece hayatın huzur ve güven içinde sürdürülmesi için gerekli olan barış ortamı da sağlanmış ve toplumda istikrar temin edilmiş olur.⁶⁶

Hukukun toplumsal düzen oluşturma gayesi, toplum ihtiyaçlarının karşılanması içindir. Aslında hukukun, üç temel işlevi vardır: Toplumsal düzenin sağlanması, toplumsal ihtiyaçların karşılanması ve toplumda adaletin sağlanması.⁶⁷ Değişimin hız kazandığı dönemlerde, fertlerin içinde buldukları sosyal koşullar ile ihtiyaçları arasında kopma olursa, bunun yabancılaşmaya neden olacağını ve bireyin maddî ve manevî tüm hayatını etkileyeceğini ifade etmiştik. Hukuk bu tür bir yabancılaşmaya engel olmak için, bireylerin sahip olduğu tüm varlıklarını ve özgürlüklerini koruma altına alır.⁶⁸ Toplumu oluşturan bireyler arasında hak ve görev dengesini düzenler. Özellikle toplumsal değişim nedeniyle meydana gelebilecek anlaşmazlıklara, sahip olduğu normlar sayesinde engel olur.⁶⁹

Hürriyet ve ahlâk gibi fert ve toplum hayatını düzenleyen, toplumda ahenk ve dengeyi sağlayan kuvvetler ile hukuku bir değer haline getiren ideler,⁷⁰ toplum hayatında yer alan manevî değerler olduğu için, hukuk normlarının kaynağı manevîdir.⁷¹ Hukuk normlarının ideal kıymetleri ve manevî değerleri dikkate alması, toplum fertleri arasında adaleti temin etme işlevine de doğal olarak hizmet eder.⁷² Zira

64 Ülker Gürkan, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, Siyasal Kitabevi, Ankara 1999, s.17; Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, s. 16-7, 138-139; Kılıç, "Hukuk Teorisinde Sosyal Değişim", s. 129; Ayengin, *Sosyal Realite Nass İlişkisi*, s.54; Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, s.63.

65 Ernest Hirsch, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Ankara 1949, s.41-42, 75; Rahmi Çobanoğlu, *Hukukta Gaye Problemi*, İÜHFY, İstanbul 1964, s.3 v.d.; Brzezinski, *Kontrolde Çıkmış Dünya*, s.113; Bilgin, *Fakih ve Toplum*, s.33; Ayengin, *Sosyal Realite Nass İlişkisi*, s.57,66; Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, s.74-75.

66 Honig, *Hukuk Başlangıcı ve Tarihi*, s. 8-9; Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, s. 28-29; Koca, "İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişimi Üzerine Bazı Düşünceler", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (Konya 2003) sy:1, s.52; Killoğlu, *Ahlâk Hukuk İlişkisi*, s.297; Bilgin, *Fakih ve Toplum*, s. 31.

67 Killoğlu, *Ahlâk Hukuk İlişkisi*, s.270-272; Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, s.62.

68 Sezen, *İslâmın Sosyolojik Yorumu*, s. 212; Koca, "Ahkâmın Değişimi Üzerine", s.52; Ayengin, *Sosyal Realite Nass İlişkisi*, s.10; Killoğlu, *Ahlâk Hukuk İlişkisi*, s.245, 246, 295; Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, s.63.

69 Çağlı, *Hukuk Metodolojisi*, s. 116-117; Killoğlu, *Ahlâk Hukuk İlişkisi*, s.245-247; Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, s.91-92.

70 Killoğlu, *Ahlâk Hukuk İlişkisi*, s. 247; Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, s.91.

71 Çağlı, *Hukuk Metodolojisi*, s. 116-117; Killoğlu, *Ahlâk Hukuk İlişkisi*, s. 247; Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, s.73.

72 Sezen, *İslâmın Sosyolojik Yorumu*, s. 212; Koca, "Ahkâmın Değişimi Üzerine", s.52; Ayengin, *Sosyal Realite Nass İlişkisi*, s. 10; Killoğlu, *Ahlâk Hukuk İlişkisi*, s.245, 246, 295; Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, s.63.

adalet hürriyet ve ahlâk ile birlikte, toplum hayatının ihtiyaç hissettiği manevî değerlerin başında gelir. Hukukun, adalete hadim beşerî bir hayat nizamı⁷³ olarak tanımlanması, onun, kurmak istediği toplumsal düzende adaleti mihenk taşı olarak kabul ettiğini gösterir. Hukuk, üstlendiği bu sorumluluk sebebiyle, toplumsal değişim sürecinde meydana gelebilecek haksızlık ve adaletsizliklerin de önüne geçer. Hukukun zikredilen her üç vazifesi, onun sosyal bir olgu olduğu⁷⁴ ve toplumsal düzen ile hukuk düzeni arasında mantıksal ve zorunlu bir bağ bulunduğu gerçeğini dile getirir.⁷⁵

Bu nedenle, hukuk ile sosyal realite arasındaki ilişki dikkate alınmadan oluşturulacak bir hukuk sistemi düzen, güvenlik, barış, özgürlük, adalet ve eşitlik gibi, kendisinden beklenen kıymetlere cevap veremez. ⁷⁶ Böylece, değişen sosyal hayat ile hukuk sistemi arasında uçurumlar oluşmaya başlar. Neticede, bir tarafta hukuk kuralları kendisine duyulan güveni kaybederken diğer tarafta sosyal hayat, sürekliliğini sağlayan en temel şartlardan biri olan düzen ve hukuk emniyetini kaybederek felakete sürüklenir.⁷⁷

Hukuk ile toplumsal hayat arasındaki bu kuvvetli bağ, toplumsal ihtiyaçların değişmesine bağlı olarak, hukuk normlarında da bazı değişimlerin olmasını zorunlu kılar. Söz konusu değişimin hukuka ve toplumsal düzene duyulan güveni zedelemeyen gerçekleşmesi gerekir.⁷⁸ O halde hukuk, birbirine zıt iki unsuru, istikrar ve değişim unsurunu uzlaştırmak zorundadır. Hukukun yalnız birincisine yönelmesi hoşgörüsüz bir katılığa yalnız ikincisini tercih etmesi ise toplum-

73 Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İmine Giriş*, s. 8; Kılhoğlu, *Ahlâk Hukuk İlişkisi*, s.270-272; Zâhid Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, İlahiyât Yay., Ankara 2005, s. 12; Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, s.62.

74 Kılhoğlu, *Ahlâk Hukuk İlişkisi*, s.299-302; Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, s.74.

75 Z.Fahri Fındıkoğlu (ö. 1974), *İctimâiyât (Hukuk Sosyolojisi)*, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul 1958, c. III, s. 49;Richard Honig, *Hukuk Başlangıcı ve Tarihi*, çev. M. Yavuz, İstanbul 1935, s. 8-9; a.mlf., *Hukuk Felsefesi*, çev. M. Yavuz, İstanbul 1935, s. 8; Adnan Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, Siyasal Kitabevi Ankara 2003, s. 28-29; Gürkan, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, s. 17;Dönmezer, *Sosyoloji*, s. 274-277; Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilim Üzerine*, s. 138; Hamza Aktan, "İslam Hukuku'nun Dinamizmi", *Dünden Bu Güne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu* (Bursa 16-17 Haziran 1990) Ensar Vakfı Yay., Bursa t.y., s. 89; Ayengin, *Sosyal Realite Nass İlişkisi*, s. 62; Bilgin, *Fakih ve Toplum*, s. 31;Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, s.63,73.

76 Kılhoğlu, *Ahlâk Hukuk İlişkisi*, s.295-298.

77 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s.156; Brzezinski, *Kontrolde Çıkış Dünya*, s.66; Aktan, "İslâm Hukuku'nun Dinamizmi", s.89; Koca, "Ahkâmın Değişimi Üzerine", s.55; Kılıç, "Hukuk Teorisinde Sosyal Değişim", s. 129;Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, s.72-73.

78 Kılhoğlu, *Ahlâk Hukuk İlişkisi*, s. 247; Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, s.72.

sal yozlaşma ve hiçliğe neden olur.⁷⁹ Nitekim her hukuk normunun içeriğinde değişen ve değişmeyen unsurlar bulunmaktadır.⁸⁰ Değişen unsurlar tarihsel ve toplumsal yapıdan doğanlardır. Değişmeyen unsurlar ise her hukuk normunun dinî ve ahlâkî idealidir.⁸¹ Hukukun sosyal hayatla içi içe olması, değişim ve istikrar arasında orta bir yol tutmasını gerektirdiği gibi, hukuk kurallarının toplumda var olan örf ve âdetlerden uzak olmamasını da gerekli kılar. Zira örf ve âdet, toplumun ortak kabul ve tercihinden doğar ve kültürü oluşturur. Toplum üyelerinin birlikte yaşamalarını ve ortak karar almalarını sağlar. Hukukun fonksiyonlarından bir tanesi de toplum ihtiyaçlarının karşılanması olduğu için hukuk, toplumun örf ve âdet şeklinde açığa çıkan ihtiyaçlarını da dikkate almak durumundadır.⁸² Aksi takdirde toplum, kendisini ayakta tutan temel dinamiklerden mahrum kalır.⁸³

Ayrıca, toplumsal gelişmeyle ulaşılmak istenen en son hedef insan için en iyi, en uygun ve en yüksek olanın elde edilmesi olduğundan, burada her zaman belli bir izafilik vardır. Bu izafiliğin asgariye indirilmesi için de sahip olduğu normlar sebebiyle dine ihtiyaç duyulur.⁸⁴ Düşünce ve uygulama açısından sistemleşmiş olan, bireysel ve toplumsal problemlere karşı tutum ve davranış geliştiren ve mensuplarına bir yaşam tarzı sunup onları, belli bir dünya görüşü etrafında birleştiren toplumsal bir kurum⁸⁵ olması sebebiyle din, içtimaî hayatta çok önemli bir yer işgal eder. Bu bağlamda, tıpkı hukuk gibi din de

79 Gürkan, "Hukukta Değişme ve Kararlılık Sorunu", s. 307; Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmüne Giriş*, s. 11-18; Killoğlu, *Ahlâk Hukuk İlişkisi*, s.247; Koca, "Ahkâmın Değişimi Üzerine", s. 55.

80 Hukukun biri müspet diğeri mânevî olmak üzere iki ayrı yönü ve dolayısıyla iki ayrı tanımı bulunmaktadır. Müspet hukukun tanımı: "Gerek fertler arasındaki, gerek fertler cemiyet veya devlet arasındaki menfaat münasebetlerini tayin ve tanzim eden, daha doğrusu cebren tanzim eden normlar heyeti mecmûası" şeklinde yapılırken; mânevî yönden tanımındandır. Her iki tanımda da bir "olması gereken" söz konusudur. Müspet hukukta "olması gerekenin" yapısı, biyolojik, psikolojik, teknik ve sosyo-ekonomik nedenlerle değişebilirken; mânevî hukukta ise, "olması gereken" hukukun değişmeyen, sabit ve ideal yönüdür ki, işte adâlet idesi de hukukun mânevî-ahlâkî yönünü temsil eder.Bkz. Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmüne Giriş*, s. 8; Zâhid Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, İlahiyat Yay., Ankara 2005, s. 12.

81 Killoğlu, *Ahlâk Hukuk İlişkisi*, s.247.

82 Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmüne Giriş*, s.12; Ayengin, *Sosyal Realite Nass İlişkisi*, s.10; Killoğlu, *Ahlâk Hukuk İlişkisi*, s.302;Türkan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, s.73.

83 Brzezinski, *Kontrollden Çıkmuş Dünya*, s. 64; M.Hüseyin, *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi*, s.13; Sezen, *İslâmın Sosyolojik Yorumu*, s.341; Apaydın, "Din ve Fıkıh", s. 33; Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s.25.

84 Brzezinski, *Kontrollden Çıkmuş Dünya*, s.62;75;79;Killoğlu, *Ahlâk Hukuk İlişkisi*, s.324; Sezen, *İslâm Sosyolojisine Giriş*, s.184.

85 A.Kurtkan Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1985, s.138, 344; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1990, s. 5;Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s. 69.

sosyal hayatın bütün alanlarıyla ilgili düzenlemelerde bulunarak toplumda etkisini derinden ve köklü bir şekilde hissettirir.⁸⁶ Gerçekleştirmek istediği gayelere hizmet edecek normlar belirler, kurallar koyar.⁸⁷

Dini normlar aracılığıyla toplum düzeninin sağlanması, toplum bireylerinin dini algılama biçimiyle yakından ilgilidir. Eğer din, vahyin değil, tarihin bir ürünü olarak⁸⁸ görülürse, sabiteleri de vahyin değil, toplumun bir ürünü olacağından, toplumsal değişim süreçlerinde kendisinden beklenen fonksiyonu üstlenemez. Zira bu durumda dinin kendisi toplumun bir ürünü sayıldığından, değişim nedeniyle oluşabilecek yabancılaşma, kimlik bunalımı gibi manevi değer kayıplarına cevap veremez. Nitekim toplum istikrarının din ile sağlanması, ilahi irade tarafından bildirilen ve sabiteler alanı olarak ifade edilen mutlak değerler, normlar ve ilkelerin hayat bulmasıyla mümkün ile olabilir.⁸⁹

DEĞİŞİM VE TOPLUM DÜZENİ AÇISINDAN İSLAM HUKUKU

Yüce Allah, bütün insanlığın tek ve eşsiz yaratıcısı olduğu gibi, Hz. Peygamber de tüm insanlara gönderilmiş son elçidir.⁹⁰ Tebliğ ettiği hükümler de ırk, dil, renk, sınıf farkı gözetmeksizin bütün insanlığı muhatap alır. Ey İnsanlar diye başlayan âyetlerin varlığı ve Kur'an'ın diğer semâvî din bağlılarını da İslâm'a davet etmesi, İslâm'ın, bütün insanları hatta bütün zamanları kuşatan evrensel bir din olduğunu gösterir.⁹¹ İklimlere göre değişiklik arz eden güneş takviminin değil,

86 Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s. 65; Türcan, *İslâm Hukukunda Norm-Amaç İlişkisi*, s.62-63..

87 Davut Dursun, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, Gümüş Basımevi, İstanbul 1989, s. 71; Sardar, *TheFuture of Muslim Civilisation*, s. 35,39; Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, s. 112-113.Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s. 76; Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, s.73.

88 M. NakibAttas, *İslâm ve Laisizm*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 1994, s. 44, 50.

89 Keith A. Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, Wadsworth Publishing Company, California 1990, s. 26; McGuire, *Religion The Social Context*, s. 220-221; Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, s. 111; Bilgin, *Fakih ve Toplum*, s. 22; Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s. 52.

90 "Deki:"Ey insanlar! Ben, sizin hepinize, göklerin ve yerin mülkü ve hâkimiyetine sahip olan Allah'ın, emirlerini tebliğ ile görevlendirdiği, ilahi hükümleri icraya, ülkeyi imara, dünya düzenini kurmaya tek yetkili Resûlüyüm. Ondan başka ilah yoktur. O hayat verir ve öldürür.O halde Allah'a, Allah'ın kelmâna, kitaplarına, âyetlerine, mucizelerine, emirlerine, hükümlerine iman eden ümmî Rasûlüne....bütün insanlığın Peygamberine iman edin. Ona, onun sünnetine tabi olun ki, hak yola girmiş olasınız" diye ilan et." A'raf 7/158. Ayrıca bkz. Âl-i İmrân 3/45-49; Hüd 11/97; Furkan 25/1; Şuarâ 26/123-125, 141-143, 160-162; Sebe' 34/28; Saffât 37/139-147; Sa'd 38/87; Mâide 5/13; Ahzâb 33/40.

91 Muhammed Tâhir b. Âşûr, (ö.1394/1973), *el-Mekâsîdû's-Şeriat'l-İslâmiyye*, Dâr-ru'n-Nefâis, Ürdün 2001/1421. s. 340, 344-345; M. Hüseyin, *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi*, s. 158, 160, 163.Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 61-62; Sezen, *İslâm Sosyolojisine Giriş*, s. 31; a.m.f., Sezen, *İslâmın Sosyolojik Yorumu*, s. 160-169. İlgili âyetler için Bkz. Bakara 2/28; Âl-i İmrân 3/64; Mâide 5/15-16; A'raf 7/136; Yunus 10/72, 84; Yusuf 12/101; Nahl 16/36; Enbiyâ 21/25.

daha genel ve evrensel bir mahiyet arz eden ay takviminin muteber kabul edilmesi, toplumu ilgilendiren hükümlerde nadire değil, galibe itibar edilmesi de İslâm'ın, evrenselliğini vurgulayan hususiyetleridir.⁹²

Kişilerin kendileriyle, birbirleriyle ve Allah ile olan ilişkilerini, hak ve sorumluluklarını düzenleyen ve kaynağı ilâhî olan bir hukuk sistemi olması hasebiyle İslâm Hukuku, din ve hukuktan beklenen misyonu bir insicam içerisinde maddî-manevî kıymetleri de muhafaza ederek vazeder.⁹³ Bu nedenle İslâm Hukuku'nun, Kur'ân ve Sünnet ışığında gelişen ve şekillenen geleneği, bilgi ve tecrübe birikimini, bireysel ve toplumsal yaşayış biçimini ifade eden külli bir sistem olduğunu söyleyebiliriz.⁹⁴ Toplum kavramı dikkate alındığında, İslâm Hukuku'nun da tıpkı diğer hukuk sistemleri gibi, toplum düzeninin sağlanması,⁹⁵ toplumun ihtiyaçlarının karşılanması⁹⁶ ve toplumda adaletin temin edilmesi⁹⁷ gibi üç temel amacı vardır diyebiliriz. Dine, hukukî bir vizyon ve misyon kazandıran da onun bu gayesidir.⁹⁸

İslâm Hukuku'nun toplum meseleleriyle ilgili sistematik yapısını anlayabilmek için önce onun değişim olgusuna bakışını ele almak gerekir. İslâm'a göre değişim, her an yeni bir oluş ve sürekli bir yaratma⁹⁹ ile mukadder bir gerçekliği ve sürekliliği ifade ettiğinden, İslâm'ın bizatihi kendisi süreç içerisinde, sosyal gidişin yolunu değiştirerek değişime önderlik etmiştir.¹⁰⁰ Bu değişimi gerçekleştirirken, toplumun değişimden olumsuz etkilenmemesi ve değişimin gelişim yönünde olması için, kanun ve hükümleri tadrîcî olarak vaz etmiştir.¹⁰¹ Nitekim esbâb-ı nüzûl, esbâb-ı vürûd ve nesh terimleri hem toplumun ihtiyaç

92 İbrahim b. Müsa eş-Şâtîbî, (ö.790/1388) *el-Muwâfekât*, el-Matbaatu'r-Rahmaniyye, Mısır (t.y.), III, 265; Muhammed Hamidullah, *İslâma Giriş*, trc. Hasan Basri Çantay, Nur Yay., Ankara 1965, s. 317; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 62.

93 Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 57.

94 Ali Bardakoğlu, "2000'li Yıllara Girerken İslâm Düşüncesinin Önündeki Problemler ve Çözüm Önerileri", *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, Yayına Hazırlayan: İlyas Çelebi, Rağbet Yay., İstanbul 1998, s. 275.

95 ...*Yeryüzünde bozgunculuk yaparak fesat çıkarmayın.* (Bakara, 2/60). ...*Allah bozguncuları sevmez.* (Bakara,2/205) Âyetleri İslâm Hukukunun bu gayesini gösterir. Ayrıca bkz. Bakara, 2/188; A'raf, 7/56.

96 Toplum ihtiyaçlarının karşılanması değişen şart ve durumlara göre farklılık arz ettiğinden, haram kılınanlar dışında hükmü bildirilmeyen alan zenginliği, kolaylaştırma ilkesi ve toplumun maslahatını temin etmesi gibi ilkesel hakikatler, İslâm hukukunun toplum ihtiyacını karşılamaya yönelik prensipleridir.

97 *Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor...* Nisâ, 4/58.*Artık ölçüyü ve tartıyı tam yapın. İnsanların mallarını eksiltmeyin.* A'raf, 7/85.

98 Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, s. 111; Bilgin, *Fakîh ve Toplum*, s. 22.

99 Rahman, 55/29.

100 Sezen, *İslâmın Sosyolojik Yorumu*, s. 345-346; a.mlf., *İslâm Sosyolojisine Giriş*, s. 170; Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2017, s.38-39.

101 Abdülcelil Bilgin, *Kur'an'ı Tanımak*, Araştırma Yayınları, Ankara 2018, s.37-38.

hissettiği hukuki düzeni kurmak hem de bu esnada toplumun değişime uyum sağlamasını temin etmek gayesine matuftur.¹⁰² Hz. Peygamber'in uygulamalarının, içinde bulunulan sosyal şart ve ihtiyaçlara göre değişmesi,¹⁰³ İslâm Hukuku ile sosyal değişim arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından önemlidir. İslâm Hukuku'nun bu özelliği, ona yeni hadiseleri özümseme kabiliyeti, her zaman ve mekânda uygulanabilme imkânı verir.¹⁰⁴

İslâm Hukuku'nun toplumsal değişim hususunda dikkate aldığı en mühim ilke, insanların, temiz bir fitrat üzere yaratılmış olmalarıdır.¹⁰⁵ ...Biz gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık.¹⁰⁶ ...Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sınıksız tutun...¹⁰⁷ Âyetleri, insanın yaratılıştan getirdiği bu temiz fitrata vurgu yapar. İslâm Hukuku bu fitratı koruyup besleyecek hükümleri dikkate alıp onu bozacak unsurlara da şiddetle karşı çıkar.¹⁰⁸ Bu nedenledir ki, İslâm Hukuk'unda, fitratı bozacak veya ona zarar verecek söz ve davranışlar haram, fitratı korumaya yönelik olanlar vacip, fitrata dokunmayacak durumda olanlar ise mübâh sayılmıştır.¹⁰⁹ Bu hükümler sayesinde İslâm Hukuku, toplumsal değişimin neden olduğu keyfiliği ve yetersizliği ortadan kaldırır ve toplum düzeni için gerekli bilgi ve hükümlerin yürürlüğe girmesini sağlar.¹¹⁰ İslâm Hukuku'nun, insan fitratını korumayı esas alan bir toplum düzeni inşa etme çabası, aynı zamanda toplumda ihtiyaç duyulan maslahatların elde edilmesini de dolaylı olarak temin

102 Celal Nuri İleri, "İslâm'da Vücûb-ı Teceddüd", *Kendi Nokta-i Nazarından Hukuk-ı Düvel*, İstanbul 1330, s. 182; a.mlf., "İslâm'da Vücûb-ı Teceddüd II", *İçtihâd* (İstanbul 1327), sy: 40, s.987 (Ayrıca bkz. *Osmanlı'dan Cumhuriyete Siyaset ve Değer Tartışmaları*, s.70-82); Muhammed Mustafa Şelebi, *Ta'lîlül-Ahkâm*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1981/1401, s.307; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 8; Sezen, *İslâmın Sosyolojik Yorumu*, s. 31; Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, s.38; Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, s.75; Bilgin, *Kur'an'ı Tanımak*, s.197-207.

103 "Amellerin en hayırlısı hangisidir?" Sorusuna verdiği farklı cevaplar gibi. Bkz. Yusuf el-Karadâvi, *Hasâisu'l-Âmme li'l-İslâm*, Müessesetü'r-er-Risâle, Beyrut 1405/1985, s.236; Şelebi, *Ta'lîlül-Ahkâm*, s. 34; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 77.

104 Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, çev. Bahâ Arıkan, DİR Yay., Ankara 1955, I, 68; İbn Âşûr, *el-Makâsîdül-Ş-Şeria*, s. 376, 401, 403; A. Refik Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, Sebül Yayinevi, İstanbul 1951, s. 60, 93; Şelebi, *Ta'lîlül-Ahkâm*, s. 289-290; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 78.

105 İbn Âşûr, *Mekâsîdül-Ş-Şeria*, s. 259, 260, 261.

106 Tin, 95/4.

107 Rum,30/30.

108 Dardağanzâde Ahmed Nazif, "Teceddüd Dinin Hükümlerinin Nesh ve İptali Demek midir?", *Sebülürreşâd*, (İstanbul 1330), c. XXIII, sy: 578, s. 87 (Ayrıca bkz. *Osmanlı'dan Cumhuriyete Siyaset ve Değer Tartışmaları*, s. 87-88); İbn Âşûr, *Mekâsîdül-Ş-Şeria*, s. 261 v.d; Muhyiddin Abd Haris, "el-İslâm Dinü'l-Yüsr", *et-Terbiyetül-İslâmiyye* (1987) yıl:29, sy: 4, s. 232; Sezen, *İslâmın Sosyolojik Yorumu*, s. 162; M. Hüseyin, *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi*, s. 162; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 62.

109 İbn Âşûr, *Mekâsîdül-Ş-Şeria*, s. 265.

110 Dursun, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, s. 71-72; Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s. 75.

eder. Dünyanın birçok farklı bölgesinde farklı millet ve toplulukta yüzyıllardır süren bir medeniyet birliği sağlayabilmesi, bu mesaj etrafında toplanan insanların manevî ve sosyal hayatlarında büyük bir değişime neden olması, İslâm Hukuku'nun insan fitratını korumaya ve insana verdiği değer ile ilgilidir.¹¹¹ Yirmi üç yıl gibi kısa bir zamanda oluşturulan ve model olma özelliğine bütünüyle sahip olan bir iman ve ahlâk toplumu; bir kaç yüz yıl içinde tarihin sahnesine çıkarılan yüzden fazla kelam okulu ve dört büyük felsefe geleneği, yirmi civarında hukuk ve fıkıh okulu, başka milletlerin miraslarını da içine alan zengin bir siyaset ve devlet geleneği, insanlara yüz yıllarca ışık tutan müthiş bir ilmî başarı, süreklilik arz eden bir iman ve ahlâk çizgisi¹¹² şeklindeki ifadeler, İslâm Hukuku'nun bu husustaki başarısını oldukça veciz bir şekilde dile getirmiştir. Filhakika, İslâm Hukuku söz konusu gayeleri gerçekleştirirken ilâhî/değişmeyen hükümleri ve içtihadî/değişebilen ilke ve hükümleri birlikte dikkate alır. Bu yönüyle de, Müslüman birey ve topluma değişim ve istikrar bilincini kazandırır. Nitekim İslâm Hukuku'nda, değişebilen hükümler toplumsal değişimi, değişmeyen küllî kaideler de toplum istikrarını sağlar.¹¹³

Kanun boşlukları¹¹⁴ olarak da ifade edilen hükmü bildirilmemiş alan zenginliği, bir diğer ifade ile mübâh kabul edilen eylem ve uygulamalar, İslâm Hukuku açısından toplumsal değişime imkân tanıyan oldukça geniş bir alanı içine alır. Bu bağlamda, İslâm Hukuku'nun temel iki kaynağı Kur'ân ve Sünnet naslarında, -meskûtun anı-hükmü bildirilmemiş alan zenginliği dikkati çeker. Özellikle, toplumsal meselelerle ilgili muâmelât konularında İslâm Hukuku, haram olan veya zaruret arz eden hükümler dışındaki birçok meselede sükût etmiştir.¹¹⁵ Hz. Peygamber: Şüphesiz ki, Yüce Allah -yapılması gereken- bazı

111 İbn Âşûr, *Mekâsıdül Ş-Şeria*, s. 265; Günay, "Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu", AÜİFD Cumhuriyetin 75.Yıldönümüne Armağan, Ankara 1999, s. 108, a.mlf., Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 94, 118.

112 J. Paul Charney, *İslam Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, çev. Adnan Bülent Baloğlu-Osman Bilen, TDV Yay., Ankara 1997, s. 136; Sezen, *İslamın Sosyolojik Yorumu*, s. 30.

113 Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s.21; Sezen, *İslamın Sosyolojik Yorumu*, s. 346; a.mlf., *İslam Sosyolojisine Giriş*, s. 170; Çelebi, *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, s. XIII. Nassların birden fazla manaya delalet etmesi nedeniyle meydana gelen içtihad farklılıkları ve hükümler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-İctihâd ve Teğayyuruhu ve Eseru Zalike fî'l-Fütüyâ*, el-Müessesetü'l-Camiyye, Beyrut 2003/1424, s. 124 v.d; 149 v.d.

114 Detaylı bilgi için bkz. İ.Kâfi Dönmez, "İslâm Hukukunda Müçtehidin Nasslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", *MÜİFD* (İstanbul 1986), sy: 4, s. 39-41.

115 Şâtıbî, *el-İ'tsâm*, (y.y.) (t.y.), II, 349; a.mlf., *el-Muwâfekat*, I, 161-176; Karadâvî, *Hasâtu'l-Âmme*, s.241-243; Dönmez, "İslâm Hukukunda Müçtehidin Nasslar Karşısındaki Durumu", s.39-41; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 40-41.

şeyleri farz kılmıştır, onları terk etmeyiniz; bazı sınırlar koymuştur, onları çiğneyip geçmeyiniz; bazı şeyleri haram kılmıştır, onları irtikâp etmeyiniz; bazı şeyler hakkında da unuttuğundan dolayı değil, yalnızca size olan merhametinden dolayı sükût etmiştir, onları da deşelemeyiniz- onların hükmünü araştırmayınız- buyurmuştur.¹¹⁶ Hadisin Ebu'd-Derdâ'dan nakledilen rivayetinde Hz. Peygamber'in, bu sözlerinin akabinde: Allah'ın sükût ettiği şeyler bağıştır.¹¹⁷ Allah'ın size olan bağışını kabul ediniz çünkü Allah hiçbir şeyi unutmaz buyurup Rabbin asla unutkan değildir¹¹⁸ âyetini okuduğu bildirilmiştir.¹¹⁹

Şâtübî'ye göre, Şâri'in, herhangi bir konuda hüküm bildirmeyip sükût etmesi iki sebepten dolayıdır.¹²⁰ Birincisi, mevcut hükmü tasvip ve ibkâdır. Hükmün konulmasını gerektirecek sebep mevcut olmasına rağmen, Şâri' sükût etmiş, yeni bir hüküm belirlememiş ise mevcut uygulama kabul edilmiş demektir. İslâm Hukuku'nda ibâha alanı bu şekilde belirlenmiştir. Dinin genel ilkelerine, sağduyuya ve fitrata uygun olan her tür uygulama bu alan içerisine girer.¹²¹ Nitekim eşyada asl olan ibâhadır¹²² küllî kaidesi de kesin olarak hükmü bildirilmemiş

116 Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer Dârakutnî (ö.385/995), *es-Sünen*, Dâru'l-Mehâsin, Kahire 1386/1966, IV, 184; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed Endelûsî b. Hazm (ö.456/1064), *el-İhkâm fi Usûl'l-Ahkâm*, thk. Mahmud Hâmid Osman, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1419/1998, III, 1361; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hatîb et-Tebrîzî (ö. 737/1336), *Miş-kâtü'l-Mesâbih*, Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1405/1975, I, 197; Şâtübî, *el-İtisâm*, I, 104; a.mlf., *el-Muwâfjekât*, I, 162; Alâuddîn Ali Muttakî el-Hindî (ö. 975/1568), *Kenzu'l-Ummâl fi Sünen-i Akvâl ve'l-Efâl*, Müessesetü'r-er-Risâle, Beyrut, 1405/1985, I, 193-194 (h.n. 980-981); İbn Âşûr, *Mekâsîdû's-Şeria*, s. 324,402. İlgili âyet-i kerime için bkz. Bakara Sûresinde zikredilmektedir. Bkz. Bakara 2/67-71.

117 Hz. Peygamber, "Oraya yol bulabilen insanların o evi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerindeki bir hakkıdır" âyeti (Âl-i İmrân 3/97) nazil olunca bunu insanlara tebliğ etmişti. Hz. Peygamber'in âyeti tebliğ etmesi üzerine orada bulunan insanlardan biri: "Her sene mi ya Rasûlallah" diye sordu. Bu soru üzerine Hz. Peygamber, adama cevap vermeden yüzünü çevirmiş, fakat adam: "Her sene mi ya Rasûlallah" diye sorusunu üç defa tekrarlamıştır. Her defasında adamın sorusunu duymazlıktan gelen Hz. Peygamber, dördüncü defa soru tekrar edilince: "Canım elinde olan Allah'a yemin ederim ki, eğer 'eve' deseysen, o size vacip olurdu; eğer vacip olsaydı, o zaman ona güç yetirmezsiniz. Onu yerine getiremediğiniz zaman da küfranda bulunmuş olurdunuz. Ben sizi braktığım sürece, siz de beni rahat bırakın" buyurmuştur." Ahmed b. Hanbel (ö.241/885), *el-Müsned*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1411/1991, I, 240; Müslim b. Haccâc Neysâbüri (ö.261/874), *el-Câmiu's-Sahih*, Dâru Sahnûn, Tunus 1413/1992, Hac, 73 (I, 975); İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûl'l-Ahkâm*, III, 1354.

118 Meryem 19/64.

119 Ebû Abdillâh Muhammed Zeyd b. Mâce (ö.273/886), *es-Sünen*, Dâru Sahnûn, Tunus 1413/1992, Etme, 60 (II, 1117); Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, (ö.279/892), *Sünenü't-Tirmizî (el-Câmiu'l-Kebir* adıyla neşredilmiştir), thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1998, Libâs, 6 (III, 340).

120 Şâtübî, *el-Muwâfjekât*, II, 409-410.

121 Şâtübî, *el-Muwâfjekât*, II, 410; Ebu'l-Fadl Celâluddin Abdirrahman Ebi Bekr es-Suyûtî, (ö.911/1505), *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Mu'tasım Billah, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407/1987, s. 133; İbn Âşûr, *Mekâsîdû's-Şeria*, s.343-344; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 42.

122 Bakara, 2/29; A'raf, 7/32; Câsiye, 45/13; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 133; *Mecelle*, 5. md.

şeyin helal kapsamına girdiğini ifade eder ki, bu özellik İslâm Hukuku'na büyük bir esneklik, farklı zaman ve mekânlarda uygulanabilme kabiliyeti kazandırmıştır.¹²³ Hz. Peygamber'in takrîri sünneti de bu minvalde değerlendirilebilir. İkincisi, hükmün konulmasını gerektirecek sebep meydana gelmediği için Şâri' herhangi bir hüküm bildirmemiştir ki, teşri döneminden sonra meydana gelen olaylar bu türdendir. Bunların hükmü, İslâm Hukuku'nun vazettiği genel kaide ve prensiplere bağlı kalınarak içtihad ile belirlenir.¹²⁴ Hükmü vahiyle bildirilmeyen meselelerin, daha çok toplumsal alanla ilgili olması, bunların değişim alanı içerisine girdiğine, bunlarla ilgili hükmün belirlenmemiş olması ise bu konuların içtihadı göre farklı hükümler alabileceklerine işaret eder.¹²⁵ Böylece toplumsal değişimle meydana gelen yeni meselelere genel ilkeler çerçevesinde yeni hükümler belirlenebilir. İslâm Hukuku'na ve onun bir düzene oturtmak istediği içtimâî hayata dinamizm kazandıran içtihadı yönelik bu teşvik, İslâm Hukuku'nun, klasik eserlerde mürûnet kelimesiyle tabir edilen esneklik özelliğine vurgu yaptığı gibi, dinin ideal tatbikinin tek bir şekille sınırlı olmadığını da ifade eder.¹²⁶ Nitekim sükût edilmiş alanda icmâ', istihşân, istislâh, sahâbi kavli ve örf gibi fer'î kaynaklara hatta umum-ı belvâya¹²⁷ başvurulması, İslâm Hukuku'nun değişen ve gelişen toplumsal şartlara uyum sağlama çabasının bir yansıması olarak algılanabilir.¹²⁸

123 Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 42.

124 Şâtûbî, *el-Muwâfekat*, II, 410; Dönmez, "İslâm Hukukunda Müçtehidin Nasslar Karşısındaki Durumu", sy: 4, s. 39-41; Şâkir Berki, "İslâm Hukukunun Ana Hatları I", *AÜİFD*, 1969, c. XVII, s. 175, 178, 185; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 42.

125 Subhî Sâlih, *Meâlimu's-Ser'at'l-İslâmiyye*, Dâru'l-İlim, Beyrut 1975, s. 59-60; Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-İctihâd*, s. 116; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 40-41; Koca, "Ahkâmın Değişimi Üzerine", s.72.

126 Ahmed ez-Zerka, *el-Medhalu'l-Fıku'l-Âmm*, Dâru'l-Fıkr, Dımeşk 1387/1968, II, 143-144, 149, 154; İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-Serîa*, s. 340, 344-345; Sava Paşa, *İslâm Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, II, 357-358; Muhammed Fethî Osman, *el-Fıkrul-İslâmî ve't-Tetavvur*, Dâru'l-Kuveytiyye, (y.y.) 1388/1969, s. 78; Sâlih, *Meâlimu's-Ser'at'l-İslâmiyye*, s. 61; Abdulvehhâb Hallâf, *Mesaduru't-Teşrî'l-İslâmî*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt 1402/1982, s. 13-17; M. Hüseyin, *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi*, s. 162; Koca, "Ahkâmın Değişimi Üzerine", s. 72; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 36-40.

127 Fıkıh ilminde önemli bir yer işgal eden ve bazı hükümlerin gerekçesi de sayılan *umûmu'l-belvâ*, bir konuda meşakkat ve güçlüğü herkesi içine alması ve ondan kaçınmanın mümkün olmaması anlamına gelir. Hanefiler, ahâd haberin kabul şartlarında rivâyetinin umûmu'l-belvâya aykırı olmasını şart koşmuşlardır. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, (ö.483/1090), *Usûl*, thk. Ebu'l-Vefâ Afğânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1393/1973, I, 368; Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa el-Hadîmî, (ö.1176/1762), *Mecâmi'l-Hakâyık*, (Mustafa Hulusi Muradî Güzelhisarî (ö.1215/1800) *Menâftu'd-Dekâ-yık Şerhu Mecâmi'l-Hakâyık* adlı eserle birlikte), Dâru't-Tıbaatü'l-Âmira, İstanbul 1273, s.16; Yusuf el-Karadâvî, "Kolay ve Çağdaş Bir Fıkha Doğru", çev. Abdullah Kahraman, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* (2004), sy:3, s.67; Nasî Aslan, "Hanefîlerin Umûmu'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhidin Değeri Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, (2004), c. IV, sy: 2, s. 21.

128 Hakkında nass bulunmayan veya nassın mevzu olmayan konularda meşakkat, zorluk ve umûmu'l-belvâ ya itibar edilir. Bkz. Şelebî, *Ta'îlû'l-Ahkâm*, s. 363; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 38-39.

Değişim sürecinde mümkün olduğu nispette kolaylık ve rahmet yolunun seçilmesi, fert ve toplum maslahatının elde edilmesine de olanak sağlar.¹²⁹ Bütün insanlığa rahmet oluşunun bir gereği olarak İslâm,¹³⁰ önceki ümmetlerin yükümlü olduğu birçok hükmü uygulamadan kaldırmış, hiçbir zaman aşırılığı tasvip etmemiş, mümkün olan her durumda güçlük ve zorluğun giderilmesini istemiş ve her zaman kolaylığı esas almıştır.¹³¹ Hükümlerdeki tedericilik,¹³² meşakkatin söz konusu olduğu durumlarda ruhsat hükümlerinin devreye girmesi,¹³³ yükümlülüklerde birden fazla seçenek sunulması¹³⁴ ve zaruretlerin haramları mübah kılması gibi hususlar, İslâm'ın kolaylaştırma prensibinin bir sonucudur.¹³⁵ Hz. Peygamber de, Hz. Âişe'nin ifadesiyle, İki şeyden birini tercih etmek durumunda kaldığında kolay olanı tercih etmiş,¹³⁶ ümmetine zor gelir endişesiyle bazı şeyleri emretmekten kaçınmıştır.¹³⁷ Yemen'e görevli olarak gönderirken Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Muaz b. Cebel'e Hz. Peygamber: Kolaylaştırın, güçleştirmeyin; müjdeleyin, nefret ettirmeyin! İşinizde gayretli olun diye buyurmuş,¹³⁸ sahâbe de bu hususta sonraki nesle örnek olmuşlardır.¹³⁹ İslâm Hukuku'nun kolaylık prensibi, Müslümanlardan, en zayıf olanının bile yapabileceği¹⁴⁰

129 İbn Âbidîn, "Neşru'l-Arf fî Binâi Ba'dî'l-Ahkâm ale'l-Urf", II, 123; İbn Âşûr, *Mekâsîdu's-Şeria*, s. 379; Karadâvî, "Kolay ve Çağdaş Bir Fıkha Doğru", s. 63.

130 Şâtübî, *el-Muvâfekat*, II, 120-121.

131 Şâtübî, *el-Muvâfekat*, I, 304; Muhyiddin Abd Hâris, "el-İslâm Dinü'l-Yüsr", s. 233-235; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 63; M. Hüseyin, *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi*, s. 162. İlgili âyet-i kerimeler için bkz. Bakara 2/185,286; Nisâ 4/28; Maide 5/6; En'âm 6/157; A'raf 7/12,157; Hacc 22/78; Ahzâb 33/38.

132 Abdülkerim Zeydân, *el-Medhal li-Dirâseti's-Şeriati'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-er-Risâle, Beyrut 1407/1986,s.111-114; Koca, "Ahkâmın Değişimi Üzerine", s. 58; Bilgin, *Kur'an'ı Tanımak*, s.37.

133 İbn Âşûr, *Mekâsîdu's-Şeria*, s. 380-382; Hayreddin Karaman,"Fıkıh" *DİA* (İstanbul 1996), XIII, 4; Mustafa Baktır, *İslâm Hukukunda Zaruret Hali*, Akçağ Yay., Ankara (t.y.), s. 225-228.

134 Bakara 2/178.

135 Karadâvî, "Kolay ve Çağdaş Bir Fıkha Doğru", s. 57; Muhyiddin Abd Hâris, "el-İslâm Dinü'l-Yüsr", s. 233-234; Baktır, *İslâm Hukukunda Zaruret Hali*, s. 17-38; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 63-65; Karaman, "Fıkıh", XIII, 4.

136 Enes b. Mâlik, (ö.179/795), *el-Muwatta'*, Dâru Sahnûn, Tunus 1992/1413, Hüsnü'l-Hulk, 1 (II, 902-903); Muhammed b. İsmâil Buhârî, (ö.256/869), *el-Câmiu's-Sahih*, Dâru Sahnûn, Tunus 1413/ 1992, Menâkub, 23 (IV, 166-167).

137 Muhyiddin Abd Hâris, "el-İslâm Dinü'l-Yüsr", s.234; Mehmed Saîd Hatipoğlu, "İslâm Mükellefiyet Anlayışı ve Buna Aykırı Bir Mâlikî-Hanefî Kiyâsi", *AÜİFD* (Ankara1976), c. XXI s. 186; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 65.

138 Buhârî, Megâzî, 60 (V,107-108) ; Muhammed Fuâd Abdülbâkî (v.1968), *el-Lü'lüü ve'l-Mercân fî mâ İttefaka aleyhi't-Şeyhân*, Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, (y.y.), (t.y.), II, 71; Muhyiddin Abd Hâris, "el-İslâm Dinü'l-Yüsr", s. 234.

139 Ezrak b. Kays'tan nakledilen bir rivayette *Ebû Berze el-Eslemî* (Nadle b. Ubeyt ö. 65/685) Hz. Peygamber s.a.e refakat ettiğini ve onun kolaylaştırıcı olduğunu söylemiştir. Bkz. Buhârî, Edeb, 80 (VII, 101); İbn Âşûr, *Mekâsîdu's-Şeria*, s. 194.

140 Namazı uzatan bir imâm hakkında Hz. Peygamber: *Ey insanlar! İçinizde nefret ettirenler vardır. Hanginiz insanlara namaz kıldırursa kısa tutsun. Zira namaz kılanlar arasında yaşlılar, güçsüzler ve ihtiyaç sahipleri vardır.* Diye buyurarak, sahabeyi de bu konuda uyarmıştır. Bkz. Abdülbâkî, *el-Lü'lüü ve'l- Mercan*, s. 267; Karadâvî, "Kolay ve Çağdaş Bir Fıkha Doğru", s. 63.

yükümlülükler ister.¹⁴¹ Bu bağlamda, günümüz âlimlerinden el-Karadâvî,¹⁴² modern çağın problemleri karşısında daha ziyade zaruret, ruhsat ve hafifletici durumların dikkate alınması gerektiği görüşündedir.¹⁴³ İslâm'ın, zorluğu değil, kolaylık ve rahmeti esas alan bir din olması dolayısıyla İslâm Hukuku'nun bazı hükümler de kolaylaştırma ilkesine dayanması, içtihadî faaliyetlerin bütünüyle toplumsal olayların yönlendirmesine dayalı olduğu anlamına gelmemelidir. Bu prensip hükümlerin uygulanmasında kesin kararlılıkla birlikte kolaylaştırma ve rahmet yolunun takip edilmesi şeklinde anlaşılmalıdır.¹⁴⁴ Bu dengeyi kurmak da şüphesiz, küllî kaide ve prensiplerin bütününe dikkatten kaçırılmamakla mümkün hale gelebilir.

İslam Hukuku'nda ayrıntılı hükümlerden çok, esas ve öze ilişkin genel hükümler vazedilmiştir.¹⁴⁵ Bu özellik, İslâm Hukuku'nun evrenselliğini¹⁴⁶ sağlamasının yanı sıra değişime bağlı olarak ortaya çıkan sosyal meselelerle ilgili hükümlerin değişebileceğini de ifade eder. Burada da temel referans, Şâri'in hüküm vazederken gözettiği maksatlar ve genel ilkelerdir.¹⁴⁷ İslâm Hukukçuları'nın fûru' fıkıhla ilgili hükümlerden çıkardıkları, eşyada asl olan ibâhadır,¹⁴⁸ zaruretler memnu' olan şeyleri mübah kılar, zaruretler kendi miktarınca takdir olunur,¹⁴⁹ şekk ile yakîn zâil olmaz,¹⁵⁰ zarar ve mukabele bi'z-zarar yoktur,¹⁵¹ beyyine müdda'î/davacı üzerine; yemin müdda'a aleyh/davalı üzerinedir¹⁵² şeklindeki küllî kaideler, fertlerin, hareket tarzlarını hukuka uygun olarak önceden tayin etmelerini sağlar.¹⁵³ Bu bağlamda örne-

141 Muhyiddin Abd Haris, "el-İslâm Dinü'l-Yüsr", s. 235; Karadâvî, "Kolay ve Çağdaş Bir Fıkıha Doğru", s. 57; Hüseyin, *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi*, s. 163.

142 Karadâvî bu konuda özellikle fıkıh eserlerinin ve fikhî kavramların günümüze hitap edecek şekilde yeniden düzenlenmesini ele alır ve konuya dair 16 maddelik bir çözüm önerisi sunar. Bkz. Karadâvî, "Kolay ve Çağdaş Bir Fıkıha Doğru", s. 58-61.

143 Seyyid Muhammed İbn Âbidîn (ö.1252/1836), "Neşru'l-Arf fi Binâi Ba'di'l-Ahkâm ale'l-Urf", *Mecmû'atu Resâil*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, (y.y.) (t.y.), II, 123; Karadâvî, "Kolay ve Çağdaş Bir Fıkıha Doğru", ss. 62-75.

144 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-Şeria*, s. 377-379.

145 Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 62; Sezen, *İslâmın Sosyolojik Yorumu*, s. 162.

146 Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 62.

147 Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 38.

148 Bkz. Bakara 2/29; A'raf 7/32; Câsiye 45/13; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, s. 133; *Mecelle*, 5. md.

149 *Mecelle*, 21-22 md.; Ayrıca ilgili ayetler için bkz. Bakara 2/173; Mâide 5/3; En'âm, 6/145.

150 *Mecelle*, 4. md.; İlgili ayetler için bkz. Yûnus 10/36.

151 *Mecelle*, 19. md.; İlgili hadisler için bkz. *el-Muvatta'*, Akdiye, 31 (II, 750); İbn Mâce, *Ahkâm*, 17 (II, 784).

152 *Mecelle*, 67. md.; İlgili hadisler için bkz. Buhârî, *Rehin*, 6, (II, 116); Müslim, *Akdiye*, 1-2 (II, 1336-1337; Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö.275/888), *es-Sünen*, Dâru Sanûn, Tunus 1413/1992, *Akdiye*, 23 (IV, 40).

153 Zeydân, *el-Medhal*, s. 90; Saffet Köse, *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslâm Hukuku*, Rağbet Yay., İstanbul 2004, s. 24-26, 35-36.

ğın, VII. yüzyıl Şafîî âlimlerinden Ebû Zekerîya Ensârî (ö. 926/1520) *Gayetü'l-Vüsûl Şerhu Lübbi'l-Usûl* adlı eserinde; şekk ile yakîn zail olmaz, zarar izale edilir, meşakkat teysîri celbeder ve âdet muhak-kemdir şeklinde ifade edilen dört küllî kaidenin, İslâm Hukuku'nun dört temel dayanağı olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁴ Tümevarım¹⁵⁵ metoduyla elde edilen¹⁵⁶ küllî hüküm ve prensipler, şer'î hükümleri nasslara uygun bir temele dayandırmanın en üst kriteridir.¹⁵⁷ Ali Himmet Berki'nin ifadesiyle: İslâm Hukuku'nun ayinesi mesabesinde olup fert ve cemiyetlerin menfaat ve ihtiyaçlarına istinâd ederler.¹⁵⁸ Cüz'î meselelerin hükümlerinin kuvveden fiile çıkmasını sağlayan, fetvâ usûllerinin anlaşılmasına yardımcı olan, benzer meselelerde fakihî çelişkiye düşmekten koruyan bu kaideler aynı zamanda İslâm Hukuku'nun kaynaklarını anlamaya¹⁵⁹ ve toplumsal değişim nedeniyle meydana gelen yeni olayların hükmünü belirlemeye de yardımcı olurlar.¹⁶⁰ Bu gerçek, müçtehidin hüküm verirken tek bir duruma bağlı kalmamasını, cüzî-özel hükümler ile küllî hüküm ve maksatlar arasındaki ahengi gözetmesini de zorunlu kılar.¹⁶¹ Esas olan küllî maksatlar olduğundan, küllî maksatları gerçekleştirmeyen cüzî hükümlere itibar edilemez.¹⁶² Nitekim gaye hükümlerin değişmeyip sabit olduğu, vesile hükümlerin ise zaman, mekân ve durumların değişmesine bağlı olarak değiştiği, İslâm Hukuku'na vakıf olanlarca gayet iyi bilinir.¹⁶³ İslâm Hukuku'nda yer alan tenfizî ve tanzîmî teşrî' ayrımı da bu hususu

154 Ebû Yahya Zekerîya el-Ensârî (ö. 926/1520), *Gayetü'l-Vüsûl Şerhu Lübbi'l-Usûl*, Matbaatu Mustafa Banî el-Halebî, (y.y.) 1360/1941, s. 140.

155 Meselâ; nefsin korunması, bir tümel ilkedir ve bu ilke; insanın öldürülmesinin yasaklanması, öldürme fiilinin kısıtı gerektirmesi, öldürmenin şirke denk bir günah sayılması, katilin cehennem ile cezalandırılması, zaruret halinde ölmek için haram şeylerin yenmesine izin verilmesi ve kendine bakmaktan aciz olan kimselere yardım etme, zekat ödeme gibi cüzî hükümlerin tamamı göz önünde bulundurularak elde edilir. Bkz. Şâtübî, *el-Muvâfekat*, I, 39; II, 62-63.

156 Cüzî hükümlerin bu şekilde tümevarım metoduyla belirlenmesi, ilk olarak Cuveynî ile başlamış, Gazzâlî (ö. 505/1111), İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262) ve Karafî (ö. 684/1285) gibi âlimler tarafından geliştirilmiştir. Fakat uygulamaya geçirilmesi Şâtübî'ye aittir. Bkz. Abdurrahman Haçkalı, "Hanefî Mezhebinin İçtihat Geleneğinin Tümdengelimci Yönü Üzerine", *İslâmî Araştırmalar* (Ankara 2002), c. XV, sy: 1-2, s.289; Ali Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi Zarûriyyât- Hâciyyât, Tahsinîyyât, Rağbet Yay.*, İstanbul 2003, s. 86-113; Koşum, *Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu*, s. 86.

157 Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî, (ö.730/1330), *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahrî'l-İslâm el-Pezdevî, Dâru'l-Kutubi'l-Arâbî*, Beyrut 1418/1997, III, 532; Koşum, *Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu*, s.51.

158 Ali Himmet Berki, *Hukuk Tarhînden İslâm Hukuku*, DİR Yay., Ankara 1955, s. 56.

159 Köse, *Çağdaş ihtiyaçlar ve İslâm Hukuku*, s. 36.

160 Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 40.

161 İbn Kayyim, *İlamu'l-Muvakkûn*, III, 14-15; Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-İctihâd*, s. 132; Sezen, *İslâmın Sosyolojik Yorumu*, s. 215.

162 Sezen, *İslâmın Sosyolojik Yorumu*, s. 215.

163 Ahmed ez-Zerka, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkıhın Rolü*, Giriş ve Dipnot Ekleyerek Tercüme Eden Abdullah Kahraman, Akademi Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 48.

teyit etmektedir. Tenfîzî teşrî' bizzat Kur'ân ve Sünnet nasslarının uygulanması anlamına gelirken, tanzîmî teşrî' ise şeriatın, hakkında hüküm bildirmediği konularda toplum düzeninin sağlanması, toplumun himayesi ve toplumsal ihtiyaçların karşılanması için, genel kaide ve esaslara müracaat edilmesi gereğine işaret eder.¹⁶⁴ İslâm Hukuku'nun bu vasfı, değişimin kontrol altında tutulmasını temin etmek suretiyle hukuka duyulan güvenin artmasına da yardım eder. Aynı zamanda bu vasıf, İslâm Hukuku'na, çağın ihtiyaçlarına cevap verebilme imkân ve kabiliyeti sağladığı gibi,¹⁶⁵ toplumun manevi değer ve istikrarının, bu kaideler vesilesiyle korunmasına da hizmet eder. Bütün bunlar, İslâm Hukuku'nun, hükümlerde hem referans hem gaye kabul ettiği fert ve toplum maslahatının kıymetine vurgu yapar.

Toplum düzeni ve şeriatın gözettiği gayeleri sağlamak bakımından maslahatlar; Zarûrî, Hâcî ve Tahsînî olmak üzere üç kısma ayrılır.¹⁶⁶ Zarûrî olanlar, toplum düzeninin sağlanması için bireylerin elde etmek zorunda oldukları maslahatlardır. Aksi halde birey hayatı ve toplumsal düzen tamamen bozulur ve umûmî bir kargaşa söz konusu olur. İslâm Hukuku'nda dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması olmak üzere beş zarurî maslahat vardır.¹⁶⁷ Gazâlî el-Mustasfâ adlı eserinde: Bu beş esasın ortadan kaldırılması haramdır. İnsanların düzenini sağlamak gayesinde olan her din ve hukukun bu maslahatları içermesi gerekir, aksi düşünülemez¹⁶⁸ ifadesiyle bir yandan İslâm Hukuku'nun toplumsal düzeni sağlama gayesini diğer yandan da söz konusu beş esasın, toplumsal düzenin sağlanması hususundaki değerini dile getirir. Bu esaslar tıpkı küllî kaideler gibi, sayısız derecede delil ve hüküm göz önünde bulundurularak tümevarım yöntemiyle elde edilmiştir.¹⁶⁹ Bu nedenle, genel prensiple bağlantılı olan ayrıntı hükümlerin hepsi, o prensibin kapsamı içerisine girer.¹⁷⁰

Zarûrî olan bu beş esasın korunması ise ya var olanı olduğu şekliyle devam ettirmekle ya da bunları tehdit eden unsurları ortadan kaldırmakla mümkün olur.¹⁷¹ Nitekim dinin korunması, toplumun her

164 Udeh, *et-Teşrî'ü'l-Cinâiyyü'l-İslâmî*, I, 232; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 25.

165 Şahin, *İslâm ve Sosyoloji*, s. 50.

166 Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl*, I, 284-285; Şatbî, *el-Muwâfekat*, II, 8-12; İbn Âşûr, *Mekâsıd'u's-Şeria*, s. 300; Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, s. 119; Hallâf, *Mesadîr'u't-Teşrî'l-İslâmî*, s.173; Mar'aşlı, *İhtilâf'u'l-İctihâd*, s. 268; Baktır, *İslâm Hukukunda Zarûret Hali*, s. 175-189.

167 Gazâlî, *el-Mustasfa min İlmî'l-Usûl*, I, 287; Şatbî, *el-Muwâfekat*, I, 38, II, 8-12; Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, s. 119; İbn Âşûr, *Makâsıd'u's-Şeria*, s. 300; Mar'aşlı, *İhtilâf'u'l-İctihâd*, s. 268-269.

168 Gazâlî, *el-Mustasfa min İlmî'l-Usûl*, I, 288.

169 Şatbî, *el-Muwâfekat*, I, 38.

170 Şatbî, *el-Muwâfekat*, I, 38.

171 İbn Âşûr, *Makâsıd'u's-Şeria*, s. 302.

kesiminde dinin katî asıllarını bozacak şeylerin ortadan kaldırılmasını, fertlerin inancını ve dini faaliyetlerini olumsuz yönde etkileyecek hususların dine girmesine engel olunmasını ihtiva eder.¹⁷² Canın korunmasıyla kastedilen de sadece cinayetin önlenmesi değil, can güvenliğini tehdit eden her türlü faaliyete karşı tedbir alınması anlamındadır. Trafik kazalarının önüne geçmek gayesiyle alınan tedbirler de bu minvalde değerlendirilebilir. Bu bağlamda vücut bütünlüğünü sağlayan organların korunması da canın korunması esasına dâhildir. Akıl korunmasından maksat ise akıl sağlığını bozabilecek unsurlara engel olmak demektir. Sarhoş edici vasfa sahip maddelerin yasaklanması akıl sağlığını korumak içindir. Nesebin korunmasıyla insan neslinin devamı ve aslına nispet edilmesi kastedilir. Bu nedenle zina haram kılınmış, evliliğin meşru yollarla yapılması emredilmiştir. Malın korunması da aynı şekilde, bireysel kazancının güvence altına alınması ve haksız kazanç yoluyla diğer insanların zarara uğramasını önlemek içindir. Faiz bu nedenle haram kılınmıştır. Fert ve toplum hayatının huzur ve düzeni için, söz konusu beş esasın ehemmiyeti yeterince açıktır. Bu nedenle, hiçbir toplumun bu hususlara duyarsız kalması düşünülemez.¹⁷³ Filhakika, günümüzde bu beş esas, farklı düzeylerde de olsa bütün dünya toplumlarının üzerinde ciddiyetle durduğu sorunlarla bağlantılı evrensel değerler konumundadır.¹⁷⁴ Hâci olanlar, zarûriyyat derecesinde olmamakla birlikte, toplumun ihtiyaç hissettiği ve zarurî olanların elde edilmesini sağlayan maslahatlardır. Bu ihtiyaçların giderilememesi fert ve toplum hayatında sıkıntı doğurur. İslâm Hukuku'nda bazı ruhsatlar bu tür maslahatların temini için vazedilmiştir. Su bulamayan kimsenin teyemmüm etmesi, yolcuların, seyahat esnasında oruç tutmakla mükellef olmaması,¹⁷⁵ nikâhın veliye duyurulması, damân (sigorta- kefâlet-tazmin) gibi muâmelâtla ilgili hükümlerin birçoğu hâcî maslahatlar çerçevesinde olup can, akıl, nesil ve mal gibi zarûrî maslahatların himaye edilmesine yardımcı olmaktadır.¹⁷⁶ Tahsînî maslahatlar ise, beşerî yüksek anlayışın, selîm fitratın, güzel ahlâkın ve yürürlükte olan güzel örf ve âdetlerin dikkate aldığı yararlardır. Bu maslahatlar kamu düzeninin sağlanması ve Şâri'in gözettiği küllî maslahatların korunması için son derece önemlidir. Yemek yeme

172 İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şeria*, s. 303.

173 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-Şeria*, s. 303-306.

174 Döndüren, "Sosyal Değişme Karşısında İslâm Hukuku", s. 48.

175 Gazâlî, *el-Mustasfamin'İlm'l-Usûl*, I, 289; Şâtübî, *el-Muvâfekat*, II, 11; Bûtî, *Davâbitu'l-Maslaha*, s. 120; İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-Şeria*, s. 306; Mar'aşlı, *İhtilâfî'l-İctihâd*, s. 269; Döndüren, "Sosyal Değişme Karşısında İslâm Hukuku", s. 31.

176 Gazâlî, *el-Mustasfa min İlm'l-Usûl*, I, 289-290; Şâtübî, *el-Muvâfekat*, II, 11; Bûtî, *Davâbitu'l-Maslaha*, s. 120; İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şeriat'l-İslâmiyye*, s. 306-307.

âdâbı, hayra ulaştırarak nafil ibadetleri yapmak, sadaka vermek gibi uygulamalar bu tür maslahatlar içerisine girer. Tahsînî maslahatlar, hâcî maslahatların; hâcî maslahatlar da zarurî maslahatların devamını sağlar.¹⁷⁷ Toplumsal ihtiyaçlardan doğmuş, akl-ı selim, kalb-i selim ve zevk-i selim insanların onayından geçmiş olan örf hâciyyât ve tahsiniyyât kapsamındaki maslahatlar içerisine girer ve bu yönüyle zarurî maslahatların muhafaza edilmesine hizmet etmiş olur. Maslahatlar ve örf, özellikle toplumsal meselelerle ilgili hükümlerde içtihad ederken müçtehit tarafından göz önünde bulundurulması gereken prensiplerdir. Görüldüğü üzere İslâm Hukuku, insanı olduğu gibi sosyal yaşamı da bir bütün olarak ele alır ve düzenlemelerini her zaman ve mekânda adâleti, huzur ve güveni sağlama esasına göre yapar.¹⁷⁸

İslâm Hukuku'nun, oluşturmak istediği toplum düzeninde adalet ve maslahatı öncelikli hedefleri arasına alması, topluma zarar verecek unsurların ortadan kaldırılmasını da zorunlu kılar. Zira maslahat, yalnızca bir faydanın elde edilmesini değil, aynı zamanda bir zararın bertaraf edilmesini de içerir.¹⁷⁹ Hatta bazen toplumun tamamını etkileyen bir zararın-mefsedetin- ortadan kaldırılması, bir faydanın elde edilmesinden daha önceliklidir.¹⁸⁰ Toplum hayatı söz konusu olduğunda, toplum üyelerinin kimlik, ideal ve değer kaybına uğraması mefseletlerin başında gelir. İslâm Hukuku, kimlik oluşumuna ve bireylerin sahip oldukları kimliği diri tutmalarına yardım eder.¹⁸¹ Bu sayede toplumsal ilişkilerin de nitelikli ve bütüncül olmasını temin ettiği için,¹⁸² toplumsal değişimin neden olabileceği kargaşa ortamında bireylerin bunalıma düşmesine de engel olur.¹⁸³ Toplum maslahatının hedeflenen şekilde gerçekleşmesi toplum üyeleri arasındaki birlik ve beraberlik ruhunun canlı tutulmasına bağlıdır. İslâm Hukuku, toplumu oluşturan fertler arasında kardeşlik ve yardımlaşma duygularını perçinler ve topluma aidiyet bilinci verir.¹⁸⁴ Böylece bireyler İslâm Hukuku'nun kendilerine kazandırmış olduğu zihniyet yapısı sayesinde

177 Gazâlî, *el-Mustasfa min İlmî'l-Usûl*, I, 290; Şâtîbî, *el-Muwâfekkât*, II, 11-12; Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, s. 120-121; İbn Âşûr, *Makâsıd-u's-Seria*, s. 308-309; Mar'aşlı, *İhtilâf'ül-İctihâd*, s. 269; Döndüren, "Sosyal Değişme Karşısında İslâm Hukuku", s. 31.

178 Udeh, *et-Teşrî'ül-Cinâtiyyü'l-İslâmî*, I, 74, 170, 174; Karadâvî, *Hasâsü'l-Âmme*, s. 108; Abdülkerim Zeydân, *el-Medhal li-Dirâseti's-Seriatü'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-er-Risâle, Beyrut 1407/1986, s. 38-40; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 23,31.

179 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (v.505/1111), *Şifâu'l-Ğalîl fî Beyânî's-Şebeh ve'l-Muhîl ve Mesâlikü't-Ta'îl*, Thk.Hamd el-Kubeysî, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat 1390/1971, s.159.

180 "Def'i mefâsid, celb-i menâfi'den evlâdır." Mecelle, 30.Md.

181 Fâtır, 35/39; Neml, 27/62; Bakara, 2/133.

182 Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s. 77.

183 Brzezinski, *Kontrolde Çıkmuş Dünya*, s.77; Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s. 77.

184 Âl-i İmrân, 3/103-104.

hayatın anlamını kavrarlar ve toplumsal olaylar karşısında nasıl bir tutum içerisine gireceklerine karar verirler.¹⁸⁵ Bu, değişen dünya düzeninde insanın anlam arayışına büyük bir katkı demektir. Bu sayede, bir yandan toplumun değişen ihtiyaçlarına cevap verilirken diğer yandan toplum düzeni korunarak, değişimin sağlıklı ve güvenilir bir şekilde gerçekleşmesi sağlanır.¹⁸⁶

Toplum üyelerinin eylemlerini ahlâkî ölçüler içerisinde sürdürmesini temin edecek yapıyı kurmak, İslâm Hukuku'nun hüküm ve emirlerinde gözettiği önemli bir maksattır. Bu gayenin gerçekleşmesi, İslâm Hukuku'nun kanun, hüküm ve uygulamalarında dünya ve âhiret dengesini sağlaması ile mümkün olur. İslâm Hukuku'nun, dünya ve âhiret hayatını birlikte ele alması, insanın maslahatına, iyilik ve hayırına yöneliktir.¹⁸⁷ Kur'an, iki dünyada kurtuluş ve mutluluğa götüren hükümler içerdiği gibi, Hz. Peygamber: "Sizin en hayırlınız, dünyası için âhiretini; âhireti için dünyasını terk etmeyendir"¹⁸⁸ buyurarak bu dengenin önemine işaret etmiştir. Yine bu sebeple dünyevî amaçlar, uhrevî amaçlar üzerine bina edilmiştir. İslâm'a göre, yapılan her davranışın bir dünyevî bir de uhrevî yönü ve eseri vardır.¹⁸⁹ Batı medeniyeti ise İslâm medeniyetinden farklı olarak din ile dünyayı birbirinden tamamen ayıran bir anlayışa sahiptir.¹⁹⁰ Hâlbuki bir hukuk sisteminin, ahlâkî ve manevî değerler bütününe sahip olmadan değişim ile meydana gelebilecek hemen her türden probleme çözüm üretebilmesi kabil değildir. Bireyin diğer tüm varlıklarla ilişkilerini düzenleyen hukukun manevî yönünü görmezden gelmek, insanın manevî yönünü oluşturan ruhunu inkâr etmek kadar vahim sonuçlar doğurur. Bu dengenin bozulması durumunda ise sağlıklı bir insan ya da toplum hayatından bahsedilmesi mümkün değildir. Bu bağlamda İslâm Hu-

185 Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara 1993, s. 110-111; Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s. 76-77.

186 Keith A. Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, Wadsworth Publishing Company, California 1990, s. 26; McGuire, *Religion The Social Context*, s. 220-221; Sardar, *The Future of Muslim Civilization*, s. 43; Dursun, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, s. 68-72; Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s. 52, 68-69; Mustafa Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, Yayına Hazırlayan: Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1997, s. 111, 113; Sezen, *İslâmın Sosyolojik Yorumu*, s. 27; Bilgin, *Fakih ve Toplum*, s. 22.

187 Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, s. 97; Hüseyin, *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi*, s. 164. İlgili âyet-i kerimeler için bkz. Bakara, 2/29; Fussilet 41/31.

188 Zeynuddin Muhammed b. Abdirraûf b. Ali Münâvî (ö. 1031/1622), *Feyzu'l-Kadir Şerhu-Câmi'î's-Sağîr*, thk. Hamdi Dimurdâş Muhammed, Mektebetu'Nezâru Mustafa el-Bânî, Riyad 1418/1998, VI, 3185.

189 Hüseyin Kâzım Kadri (ö. 1353/1934), "Mütala'â'l-İslâm", *Dinî Makaleler*, TDV İslâm Ar. Ktp., Yazma Eserler Bölümü, v. 5 (Ayrıca bkz. *Osmanlı'dan Cumhuriyete Siyaset ve Değer Tartışmaları*, s. 387; Udeh, *et-Tesri'u'l-Cina'iyyat'l-İslâmî*, I, 166-167.

190 Brzezinski, *Kontrolde Çıkış Dünyası*, s.193; M. Hüseyin, *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi*, s. 38, 164.

kuku, beşerî hukuklarda eksik kalan inanç, hukuk ve ahlâk bütünlüğünü sağladığı gibi, fert ve toplumun dünyevi ve uhrevi refah ve mutluluğunu temin edecek yapıyı inşa etmeye de katkı sağlar.¹⁹¹ Sosyal düzenin kontrol mekanizması sayılabilecek merhamet ve vicdanı harekete geçirerek, sosyal yapıyı tahrip olmaktan korur. İyilik, yardımlaşma ve paylaşma gibi değerlerin yalnızca bu dünyada değil, âhîret hayatında da güzel bir mükâfat ile kabul göreceğini beyan eder. Bütün bunlar, değişimin meydana getirebileceği düzensizliğe ve umutsuzluğa karşı bütünleşmeyi, umut ve motivasyonu sağlar.¹⁹²

İslâm'ın insana, tarihe ve tabiata bakışını yansıtan İslâm düşüncesinin pratik hayat ile iç içe olan yönünü ifade eden İslam Hukuku, içerdiği dinî ve ahlâkî hükümlerle hayatı anlamlı kılmak noktasında düşünsel bir arka plan sunar. Bu sayede değişimle birlikte gelen olayları anlamayı ve yorumlamayı mümkün kılacak kavramsal bir çerçeve oluşturur. Değişim olgusunun etkisi altındaki toplum yaşamını bir ilkeye göre yorumlama ve yönlendirme imkânı verir. Böylece insanları, toplumun sahip olduğu normlar ve manevî değerler çizgisi üstünde tutar, onların toplumsal düzen içerisinde kalmasını temin eder.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Değişim sürekli ve kaçınılmaz bir olgudur. Değerler, gelenekler hatta toplumlar da değişir. Coğrafi ve fizikî şartların da toplumsal değişim hadisesinde önemli bir paya sahip olduğu muhakkaktır. Ne var ki ideoloji, ekonomi, kültür, bilgi ve eğitim gibi faktörler hem toplumsal yapıyı oluşturan manevî değerleri hem toplumda var olan kurumları ilgilendirdikleri için, fert ve toplum hayatına daha derinden tesir edebilirler. Dolayısıyla bunlarda meydana gelecek değişim aynı zamanda toplumsal yapıdaki değişimi de ifade eder.

Bir toplumun, kendisini diğer toplumlardan ayırt eden özelliklerini muhafaza ederek değişime uyum sağlayabilmesi çabası, değişim olgusunu bir kat daha anlamlı hale getirmektedir. Bu anlamlı çabada arzu

191 Udeh, *et-Teşrî'ül-Cinâiyyü'l-İslâmî*, I, 73-74, 174; Dardağanzâde Ahmed Nazif, "Teceddüd ve Tekemmül", *Sebilürreşâd* (İstanbul 1330), c. XXIII, sy: 576, s. 53. (Ayrıca bkz. *Osmanlı'dan Cumhuriyete Siyaset ve Değer Tartışmaları*, s. 84-85); Karadâvi, *Hasâisu'l-Âmmeh*, s. 48, 51, 54; Ahmed Zerkâ, "Umûmî Olarak Hukuk İslâm Hukuku ve Aile Hukuku" *Modern Problemler Karşısında İslâm Hukuku*, Hazırlayan: Hayreddin Karaman, İrfan Matbaası, İstanbul 1972, s. 34-35; Sezen, *İslâmın Sosyolojik Yorumu*, s. 180, 183; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 23; Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2017, s.131-132; Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, s.76.

192 McGuire, *Religion The Social Context*, s. 220-221, 223-232; s. 189; Brzezinski, *Kontrolöden Çıkmuş Dünya*, s.34; Dursun, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, s. 75; Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, s. 113; Yumni Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, İFAV Yay, İstanbul 1998, s. 37-38; Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s. 71, 74. İlgili âyetler için bkz. Yunus,10/26; Râd, 13/29; Hicr, 15/55, Rum,30/38; Lokmân, 31/18; Râd, 13/29.

edilen sonuca en doğru ve kısa yoldan ulaşabilmek için, bir kılavuza ihtiyaç duyulur. Bireylerin birbirleriyle olan münasebetlerini düzenleyerek toplum ihtiyaçlarının karşılanmasını sağlamak ve toplumda adaleti temin etmek gayesiyle hareket eden din ve hukuk normları kanaatimizce, bu vazifeyi ifa edecek konumdadır. Söz konusu normlar mahiyetleri gereği, toplumsal değişimle meydana gelebilecek, toplum menfaatine ve insanlık ilkelerine aykırı durumlara karşı toplum düzenini korumayı ve toplumsal istikrarı sağlamayı öngörür. Din ve hukuk normlarının, kendilerinden beklenen gayeyi gerçekleştirebilmeleri, birbirine zıt iki unsuru, istikrar ve değişimi uzlaştırmalarıyla ancak mümkün olabilir. Aksi takdirde istikrarsız bir değişim daha çok, başkalaşma veya yok oluş anlamına gelir. Oysa arzu edilen, belirli hedefler doğrultusunda, sabiteler yardımıyla gelişim istikametinde bir değişimin yaşanmasıdır.

Vahye dayalı bir hukuk sistemi olması hasebiyle İslâm Hukuku, din ve hukuktan üstlendiği misyonu maddî-manevî kıymetleri muhafaza ederek gerçekleştirir. İlâhî ve içtihadî, bir diğer ifade ile değişen ve değişmeyen bütün ilke ve hükümleri birlikte dikkate alır. Onun bu özelliği, bir yandan değişime kapı aralarken diğer yandan toplum düzeninin ve istikrarının sağlanmasına yardımcı olur.

Bu bağlamda, kanun boşlukları olarak ifade edilen hükmü bildirilmemiş alan zenginliği ile mübâh kabul edilen eylem ve uygulamalar, İslâm Hukuku açısından toplumsal değişime imkân tanıyan unsurlardır. İctihad ile hüküm belirlenirken, gözden kaçırılmaması gereken en önemli husus, yeni hükmün, değişmeyen küllî hüküm ve kaidelere aykırılık taşımamasıdır. Bu dengeyi korumak, küllî kaide ve prensipleri dikkatten kaçırmamakla mümkün olabilir.

Şâri'in hüküm vazederken gözettiği maksatlar ve genel ilkeleri içine alan küllî hüküm ve prensipler, İslâm Hukuku'nun evrenselliğini sağlamasının yanı sıra, sabiteler alanı olarak ifade edebileceğimiz hükümlerin varlığına vurgu yapmak suretiyle toplumsal istikrarı sağlamaya da imkân tanır. Bu bağlamda, esas olan küllî maksatlar olduğundan, bunları gerçekleştirmeyen cüzi hükümlere itibar edilemez. İslâm Hukuku'nun bu vasfı, değişimin kontrol altında tutulmasını temin ederek, hukuka duyulan güvenin artmasına da yardımcı olur. Öte yandan, toplumun manevî değer ve istikrarının korunması, fert ve toplum maslahatının değişen değerler sebebiyle zayıf olmasına engel olur. Zira İslâm Hukuku'nun en büyük gayesi hiç şüphesiz fert ve toplum maslahatının temin ve muhafaza edilmesidir.

Toplum düzeni ve şeriatın gözettiği gayeleri sağlamak bakımından dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması zorunludur. Söz konusu maslahatların korunması ya onları aynen muhafaza etmek yahut onları tehdit eden unsurları ortadan kaldırmakla mümkün olur. Nitekim günümüz toplumlarının neredeyse tamamı, bu maslahatın ihmal edilmesinden kaynaklanan sorunlarla uğraşmaktadır. Toplumun ihtiyaç hissettiği ve beşerî yüksek anlayışın, selim fitratın, güzel ahlâk ve örfün dikkate aldığı maslahatlar ise bu beş maslahata hizmet etmek ve onları korumak gayesine hizmet ederler.

İslâm Hukuku'nun, fert ve toplum hayatı için gerçekleştirmeyi arzu ettiği toplum düzeninde en temel parametre, toplum üyelerinin eylemlerini ahlâkî ölçüler içerisinde yapmalarını sağlamaktır. İslâm Hukuku söz konusu gayesine, beşerî hukuk sistemlerinde olmayan inanç, hukuk ve ahlâk bütünlüğünü elde ederek ulaşmaya çalışır. Bu nedenle, değişen dünya düzeni içinde toplum üyelerinin birbirlerine karşı hak ve sorumlulukları olduğu düşüncesini daima canlı tutar. Bu bağlamda, değişimin varlığını inkâr etmek bir yana, bizatihi iyi yönde değişimi arzu eder. Değişimle birlikte gelen olayları anlamayı ve yorumlamayı mümkün kılacak kavramsal bir çerçeve oluşturur. Barındırdığı küllî esaslar ve takip ettiği metot sayesinde, değişim karşısında keyfilikten ve izafilikten uzak, sağlam ve tutarlı çözümler elde edilmesine de imkân verir. Bu sayede olumsuz sonuçların meydana gelmesine en başından engel olduğu için, fert ve toplum hayatının düzen ve istikrarını somut hedeflerle sağlar.

BİBLİYOGRAFYA

- ABDÜLBÂKÎ, Muhammed Fuâd (v.1968), el-Lü'lûü ve'l-Mercân fi mâ İttfaka aleyhi's-Şeyhân, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, (y.y.), (t.y.) (I-II).
- AKÇURA, Yusuf (ö.1876/1936), "Son İnkılâb ile Sevâbıki ve Netâyici", Osmanlı'dan Cumhuriyete Siyaset ve Değer Tartışmaları, Editör: Ferhat Koca, Rağbet Yay.,İstanbul 2000 (ss.111-119).
- AKSU, Zâhid, İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite, İlahiyat Yay., Ankara 2005.
- AKTAN, Hamza, "İslâm Hukukunun Dinamizmi", Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu, Ensar Vakfı Yay., Bursa 16-17 Haziran 1990 (ss.85-91).
- APAYDIN, H. Yunus, "Din ve Fıkıh", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi (Konuya 2004), sy:3 (ss. 27-33).
- ARAL, Vecdi, Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine, Filiz Kitabevi, İstanbul 1991.
- ASLAN, Nasi, "Hanefîlerin Umûmu'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhidin Değeri Üzerine", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi, (Adana 2004), c.IV, sy:2 (ss.19-32).
- ASLANTÜRK, Zeki-M. Tayfun Amman, Sosyoloji, İFAV Yay., İstanbul 1999.
- ATTAS, M. Nakîb, İslâm ve Laisizm, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 1994.
- AYDIN, Mehmet, Din Felsefesi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1990.
- AYDIN, Mustafa, Kurumlar Sosyolojisi, Yayına Hazırlayan: Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1997.
- AYENGİN, Tevhit, Hukukta Köken Problemi Açısından Sosyal Realite Nass İlişkisi (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1999.
- BAKTIR, Mustafa, İslâm Hukukunda Zaruret Hali, Akçağ Yay., Ankara (t.y.).
- BARDAKOĞLU, Ali, "2000'li Yıllara Girerken İslâm Düşüncesinin Önündeki Problemler ve Çözüm Önerileri", İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I, Yayına Hazırlayan: İlyas Çelebi, Rağbet Yay., İstanbul 1998.
- BERKİ, Şakir, Medenî Hukuk, Yargıçoğlu Matbaası, Ankara 1961.
- "İslâm Hukukunun Ana Hatları I", AÜİFD (1969), c.XVII (ss.169-186).
- BİLGİN, Abdülcelil, Kur'an'ı Tanımak, Araştırma Yayınları, Ankara 2018.
- BİLGİN, Vecdi, Fakih ve Toplum, Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.
- BİLGİSEVEN, Âmiran Kurtkan, Genel Sosyoloji, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul 1974.
- Din Sosyolojisi, Filiz Kitabevi, İstanbul 1985.
- BOTTOMORE, T. B., Toplumbilim Sorunlarına ve Yazınına İlişkin Bir Kılavuz, çev. Ünsal Oskay, Doğan Yayınevi, Ankara 1977.
- BRZEZİNSKİ, Zbigniew, Kontrolenden Çıkmış Dünya, Çev. Halûk Menemencioglu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1996.
- BUHÂRÎ, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed (ö.730/1330), Keşfu'l- Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî, Dâru'l-Kutubi'l-Arâbi, Beyrut 1418/1997.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâil (ö.256/869), el-Câmiu's-Sahîh, Dâru Sahnûn, Tunus 1413/ 1992, (I-VIII).

- CEVDET SAİD, Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları, Çev. İlhan Kutlu-er, İnsan Yay., İstanbul 1998.
- CEVİZCİ, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Ekin Yayınları, İstanbul 1999.
- CHARNEY, J. Paul, İslam Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim, çev. Adnan Bülent Baloğlu-Osman Bilen, TDV Yay., Ankara 1997.
- ÇAĞIL, Orhan Münir, Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul 1960, (I-II).
Hukuk Metodolojisi Dersleri, Kenan Matbaası, İstanbul 1949.
- ÇOBANOĞLU, Rahmi, Hukukta Gaye Problemi, İÜHFY, İstanbul 1964.
- DARDAĞANZADE, Ahmed Nazif, "Teceddüd Dinin Hükümlerinin Nesh ve İptali Demek midir?", Sebülürreşâd (İstanbul 1330), c.XXIII, sy:578 (ss.86-89); (Osmanlı'dan Cumhuriyete Siyaset ve Değer Tartışmaları, Editör, Ferhat Koca, İstanbul 2000, (ss.86-90).
- DÂRAKUTNÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer (ö.385/995), es-Sünen, Dâru'l-Mehâsin, Kahire 1386/1966, (I-IV).
- DOĞAN, İsmail, Sosyoloji Kavram ve Sorunlar, Sistem Yayıncılık, Ankara 1995.
- DÖNMEZ, İ.Kâfi, "İslâm Hukukunda Müçtehidin Nasslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", MÜİFD (İstanbul 1986), sy:4 (ss.23-51).
- DÖNMEZER, Sulhi, Sosyoloji, Savaş Yayınları, Ankara 1982.
- DURUN, Davut, Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din, Gümüş Basımevi, İstanbul 1989.
- EBÛ DÂVUD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö.275/888), es-Sünen, Dâru Sanûn, Tunus 1413/1992, (I-VIII).
- ENSÂRÎ, Ebû Yahya Zekeriya (ö. 926/1520), Gayetü'l-Vüsûl Şerhu Lüb-bi'l-Usûl, Matbaatu Mustafa Banî el- Halebî, (y.y.) 1360/1941.
- ER, İzzet, Din Sosyolojisi, Akçağ Yay., Ankara 1998.
- ERDOĞAN, Mehmet, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, İFAV Yay., İstanbul 1994.
- ERGUN, Doğan, Sosyoloji ve Tarih/ Sosyolojide Yöntem Sorunu, İlke Yayınları, Ankara 1995.
- ERİŞİRGİL, Mehmed Emin (ö.1965), "Terakkî Etrafında Birleşemez miyiz?", Mîhrâb(1339/1923) yıl:1, sy:2 (ss.33-37), (Ayrıca bkz. Osmanlıdan Cumhuriyete Siyaset ve Değer Tartışmaları Rağbet Yay., İstanbul 2000, ss.62-70).
- ERKAL, Mustafa, Sosyoloji, Filiz Kitabevi, İstanbul 1983.
Sosyal Meselelerimiz ve Sosyal Değişme, Mayaş Yay., Ankara 1984.
- FAZLUR RAHMAN (ö.1409/1988), Islamic Methodology in History, Islamic Research Institute, Pakistan 1984.
Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition, The University of Chicago Press, Chicago&London 1982.
- FICHTER, Joseph, Sosyoloji Nedir?, çev. Nilgün Çelebi, Toplum Kitabevi, Konya (t.y.).
- FINDIKOĞLU, Z. Fahri (ö.1394/1974), İçtimâiyât (Hukuk Sosyolojisi), İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul 1958, (I-III).

- GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (v.505/1111), Şifâu'l-Ğalîl fi Beyâni's-Şebeh ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Ta 'lil, Thk.Hamd el-Kubeysi, Matbaatu'l-İrşâd,Bağdat 1390/1971.
- GİDDENS, Anthony, Sociology, T. J. Press, Great Britain 1993.
- GÖKBERK, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1990.
- GÜNAY, Ünver, Din Sosyolojisi, İnsan Yay., İstanbul 2000.
 "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din", Türk Yurdu (Nisan-Mayıs 1997), c.XVII, sy:116-117 (ss.80-89).
 "Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu", AÜİFD Cumhuriyetin 75.Yıldönümüne Armağan, Ankara 1999 (ss.91-118).
- GÜR, A. Refik, Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle, Sebil Yayınevi, İstanbul 1951.
- GÜRİZ, Adnan, Hukuk Başlangıcı, Siyasal Kitabevi, Ankara 2003.
- GÜRKAN, Ülker, "Hukukta Değişme ve Kararlılık Sorunu", Prof. Dr. Mahmut Koloğlu'ya 70 inci Yaş Armağanı, Ankara 1975 (ss.305-317).
 Hukuk Sosyolojisine Giriş, Siyasal Kitabevi, Ankara 1999.
- HAÇKALI, Abdurrahman, "Hanefi Mezhebinin İçtihat Geleneğinin Tümdengelimci Yönü Üzerine", İslâmî Araştırmalar (Ankara 2002), c.XV, sy:1-2 (ss.283-290).
- HADİMÎ, Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa (ö.1176/1762), Mecâmiu'l-Hakayık, (Mustafa Hulusi Muradî Güzelhisarî (ö.1215/1800) Menâfiu'd-Dekâyık Şerhu Mecâmi'l-Hakâyık adlı eserle birlikte), Dâru't-Tıbaati'l-Âmira, İstanbul 1273.
- HALLÂF, Abdulvehhâb, Mesadiru't-Teşri'i'l-İslâmî, Dâru'l-Kalem, Kuveyt 1402/1982.
- HATİPOĞLU, Mehmed Saîd, "İslâm Mükellefiyet Anlayışı ve Buna Aykırı Bir Mâlikî-Hanefî Kıyâsı", AÜİFD (1976), c.XXI (ss.185-196).
- HİNDÎ, Alâuddîn Ali Muttakî (ö.975/1568), Kenzu'l-Ummâl fi Süneni'l- Akvâl ve'l-Ef 'âl, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405/1985, (I-XVII).
- HİRŞ, Ernest, Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri, Ankara 1949.
- HONİG, Richard, Hukuk Başlangıcı ve Tarihi, çev. M. Yavuz, İstanbul 1935.
 Hukuk Felsefesi, çev. M. Yavuz, İstanbul 1935.
- HÖKELEKLİ, Hayati, Din Psikolojisi, TDV Yay., Ankara 1993.
- İBN ÂBİDİN, Seyyid Muhammed Emîn b. Ömer (ö.1252/1836), "Neşru'l-Arf fi Binâi Ba'di'l-Ahkâm ale'l-Urf", Mecmûâtu Rasâil, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, (y.y.) (t.y.) (ss.151-206).
- İBN ÂŞÛR, Muhammed Tâhir (ö.1394/1973), el-Makâsıdu's-Şerîati'l-İslâmiyye, Dâru'n-Nefâis, Ürdün 2001/1421.
- İBN HALDÛN, Abdurrahman b. Muhammed (ö.808/1406), Mukaddime, thk. Derviş el-Hakîm, Mektebetü'l-Asrıyye, Beyrut 1416/1996.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed Endelûsî (ö.456/1064), el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm, thk. Mahmud Hâmid Osman, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1419/1998, (I-III).
- İBN HANBEL, Ahmed (ö.241/885), el-Müsned, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1411/1991, (IX).
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed Zeyd (ö.273/886), es-Sünen, Dâru Sah-nûn, Tunus 1413/1992, (I-II).

- İLERİ, Celal Nuri (ö.1354/1936), "İslâm'da Vücüb-ı Teceddüd II", Kendi Nokta-i Nazarından Hukuk-ı Düvel, İstanbul 1330 (ss.163-191); İctihâd (İstanbul 1327) sy:40, ss. 983- 989. (Ayrıca bkz. Osmanlı'dan Cumhuriyete Siyaset ve Değer Tartışmaları, Editör:Ferhat Koca, Rağbet Yay., İstanbul 2000, (ss.70-82).
- KARADÂVÎ, Yusuf, Hasâisu'l-Âmme li'l-İslâm, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405/1985.
"Kolay ve Çağdaş Bir Fıkha Doğru", çev. Abdullah Kahraman, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi (2004), sy:3 (ss.55-75).
- KARAMAN, Hayreddin, "Fıkıh", DİA (İstanbul 1996), c.XIII (ss.1-14).
- KILIÇ, Muharrem, "Hukuk Teorisinde Sosyal Değişim Düşüncesini Sınırlayan Deterministik Tutumun Teolojik ve Etik Kökenleri",İslâmiyât, (Ekim-Aralık 2003) c.VI, sy:4 (ss.121-134).
- KILLIOĞLU, İsmail, Ahlâk Hukuk İlişkisi, İFAV, İstanbul 1988.
- KOCA, Ferhat, "İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişimi Üzerine Bazı Düşünceler", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, (Konya 2003), sy:1 (ss.51-78).
- KONGAR, Emre, Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği, Remzi Kitabevi, İstanbul 1995.
- KÖSE, Saffet, İslâm Hukukuna Giriş, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2017.
Çağdaş ihtiyaçlar ve İslâm Hukuku, Rağbet Yay., İstanbul 2004.
- KRANZ, Walther, Antik Felsefe, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1984.
- MÂLİK, İbn Enes (ö.179/795), el-Muvatta', Dâru Sahnûn, Tunus 1992/1413, (I-II).
- MANSÜRİZÂDE, Saîd (ö.1923), "İctihat Hataları I", *İslâm Mecmuası*, 2 Rebi'ülevvel 1333/ 29 KanûniSâni 1330 (11 Şubat 1915), sy:21 (ss.535-541) (5-11) (*Osmanlı'dan Cumhuriyete Siyaset ve Değer Tartışmaları İçerisinde*, s.238-241).
- MAR'AŞLÎ, Muhammed Abdurrahman, *İhtilâfî'l-İctihâd ve Teğayyuruhu ve Eseru Zalike f'l-Fütüyâ*, el-Müessesetü'l-Camiyye, Beyrut 2003/1424.
- MCGUIRE, Meredith B.,*Religion The Social Context*, Wadsworth Publishing Co., California 1992.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, İÜEF Yay., İstanbul 1968.
- MUHAMMED FETHÎ OSMAN, *el-Fikru'l-İslâmî ve't-Tetavvur*, Dâru'l-Kuveytîye, (y.y.) 1388/1969.
- MUHAMMED HAMİDULLAH, *İslâma Giriş*, trc. Hasan Basri Çantay, Nur Yay., Ankara 1965.
- MUHAMMED HÜSEYİN, *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi*, çev. Sezai Özel, İnsan Yay., İstanbul 2000.
- MUHYİDDİN ABD HARİS, "el-İslâm Dînu'l-Yüsr", *et-Terbiyetü'l- İslâmiyye*, (1987) yıl:29, sy:4 (ss.232-236).
- MUTAHHARÎ, Murtaza, *İslâm ve Değişim (Zamanın Gereklere)*, çev. Burhanettin Dağ, Fecr Yayınevi, Ankara 2000.
- MÜSLİM b. Haccâc Neysâbüri (ö.261/874), *el-Câmiu's-Sahîh*,Dâru Sahnûn, Tunus 1413/1992, (I-V).
- OKUMUŞ, Ejder, *Toplumsal Değişme ve Din*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

- ÖKTEM, Niyazi, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi*, Der Yay., İstanbul 1405/1985.
- ÖZKALP, Enver, *Sosyolojiye Giriş*, Eğitim, Sağlık ve Bilimsel Araştırma Vakfı Yay., Eskişehir 1995.
- PEKCAN, Ali *İslâm Hukukunda Gâye Problemi Zarûriyyât- Hâciyyât, Tahsiniyyât, Rağbet Yay.*, İstanbul 2003.
- POPPER, Karl R, *The Poverty of Historicism*, Routledge, London 1991.
- ROBERTS, Keith A., *Religion in Sociological Perspective*, Wadsworth Publishing Company, California 1990.
- SAVA PAŞA, *İslâm Hukuku Nazariyâtı Hakkında Bir Etüd*, çev. Bahâ Arıkan, DİR Yay., Ankara 1955. (I-II).
- SERAHSÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl (ö.483/1090), *Usûl*, thk. Ebu'l-Vefâ Afğâni, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1393/ 1973, (I-II).
- SEZEN, Yumni, *İslam Sosyolojisine Giriş*, Turan Kültür Vakfı, İstanbul 1994. *Sosyoloji Açısından Din*, İFAV Yay., İstanbul 1998. *İslamın Sosyolojik Yorumu*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 2000.
- SOROKİN, Pitirim Alexandrovitch (ö.1968), *Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*, Transaction Publishers, London 1991.
- SUYÛTÎ, Ebu'l-Fadl Celâluddin Abdirrahman Ebî Bekr (ö.911/1505), *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Mu'tasım Billah, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407/1987.
- ŞAHİN, Adil, *İslam ve Sosyoloji Açısından İlim ve Din Bütünlüğü*, Bilge Yayıncılık, İstanbul 2001.
- ŞÂTİBÎ, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa (ö.790/1388) *el-Muwâfakât*, el-Matbaatu'r-Rahmaniyye, Mısır (t.y.). *el-İtisâm*, (y.y.) (t.y.), (I-III).
- ŞELEBÎ, Muhammed Mustafa, *Ta'îlu'l-Ahkâm*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1981/1401.
- TEBRİZÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hatîb (ö.737/1336), *Mişkâtü'l-Mesâbih*, Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1405/1975, (I-IV).
- TOLAN, Barlas, *Toplum Bilimlerine Giriş*, Ankara 1975. *Çağdaş Toplumun Bunalımı*, AİTİA Yay., Ankara 1980.
- TOPÇU, Nurettin, *Sosyoloji*, Dergah Yayınları, İstanbul 2001.
- TOPÇUOĞLU, Hamide, *Hukuk Sosyolojisi (Sosyoloji Açısından Hukuk)*, AÜHF Yay., Ankara 1960.
- TUNA, Korkut, *Şehirlerin Ortaya Çıkış ve Yayımlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme*, İÜEF Yay., İstanbul 1987.
- TURHAN, Mümtaz, *Kültür Değişimleri*, İFAV Yay., İstanbul 1987.
- TÜRCAN, Talip, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009.
- ÜLGENER, Sabri F., *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, Der Yay., İstanbul 1981.
- WEBER, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba, Hil Yay., İstanbul 1984.
- ZERKA, Ahmed, *el-Medhalu'l-Fıkhü'l-Âmm*, Dâru'l-Fıkr, Dimeşk 1387/1968, (I-III).

ZEYDÂN, Abdulkerim, *el-Medhal li-Dirâseti'ş-Şeriat'l-İslâmiyye*, Müessese-tü'r-er-Risâle, Beyrut 1407/1986.

ZİAUDDİN SARDAR, *TheFuture of MuslimCivilisation*, Croom Helm, London 1979.

SON DÖNEM MEALLERİNDE KUR'AN'IN YENİDEN YORUMLANMASI ÇABALARI: TAHLİL VE TENKİT

Cahit KARAALP*

Makale Geliş: 15.02.2019
Makale Kabul: 20.04.2019

ÖZET

Türkiye’de sayıları yüzlerle ifade edilebilecek kadar meal bulunmaktadır. Her geçen gün meal sayısında artış gözlenmektedir. Meal, Arapça bilmeyenlerin Kur’an ile irtibatını sağlayan en önemli araç olarak oldukça önemli ve gereklidir. Birçok meal, Kur’an’ın anlaşılması noktasında ciddi katkılar sağlamaktadır. Ancak son zamanlarda yazılan bazı meallerin, Kur’an’ın sahih anlamını aktarmaktan ziyade, yazarının fikirlerine aracılık ettiği görülmektedir. Dolayısıyla bu olgu, meal okurlarının din algılarında bazı hataların oluşmasına zemin hazırlama tehlikesi taşımaktadır. Makalenin yazarı, bu tehlikeyi önemseydiği için, meallerdeki bazı örnekler üzerinden durumu ilgililerin dikkatine sunma gereği duymuştur. Makalede, birçok Kur’an çevirisi incelenecek, meallerde işlenen yeni yorumlar değerlendirilecek oluşturulmak istenen yeni din algısının tehlikesine ve temsiliğine dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler: Din, Algı, Kur’an, Meal, Yorum

Re-interpretation Works in the Recent Quran Translation: Analyse and Criticism

ABSTRACT

There are hundreds of Qur’an translation (Meal) in Turkey and this number still has been increasing day by day. Qur’an Translation “Meal” is very important and necessary as the most important tool for the non-Arabic speakers to understand the meaning. Many of these Qur’an translations have considerably facilitated understanding Qur’an. However a number of recent translations seem to reflect ideas of the interpreter rather than transferring original meaning of Qur’an. Therefore, this phenomenon may influence perception of the readers due to misunderstanding some Qur’anic messages. It is important to investigate this, because contamination of personal ideas in translation of Qur’an may put in danger understanding of Qur’an truly. The author of the article, because he cares about this danger, some of the examples of the situation had been highlighted for attention of the related people. In this paper, several Qur’an translations will be examined and new interpretations will be evaluated.

Key words: Religion, Perception, Qur’an, translation, interpretation

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, cahitkaraalp@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-5898-6819,
Dr. Lecturer, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Research, Department of Tafseer, cahitkaraalp@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-5898-6819. Muş-Türkey

GİRİŞ

Ana dili Arapça olmayan toplumlarda, bu dili bilenler hariç olmak kaydıyla, insanların mealler dışında Kur'an'la iletişim kurmalarını sağlayacak bir enstrümanın olmadığı söylenebilir. Kur'an'la mealler aracılığıyla tanışan insanların onu anlama ve yorumlama noktasında ciddi problemlerle karşılaştığı bilinmektedir. Kur'an'ın mealler üzerinden hakkıyla anlaşılabilmesi düşüncesi, bir başka ifadeyle meallerin yeterli görülmesi kanaati, dinin mealler üzerinden kâmilan anlaşılabilmesi fikrini doğurmaktadır. Bizce yanlış olan bu fikir ve kanaat gittikçe yaygınlaşmakta ve meallerin arttığı son dönemde çeviriler üzerinden yeni yorumlar aracılığıyla dine, dinsel yaşama dair farklı yorumlar ve din algıları oluşturulmak istenmektedir. Kadim bir problem olarak Peygamberi/sünneti işlevsiz bırakarak oluşturulmak istenen din algısının yanı sıra günümüzde bir de meallerle oluşturulmak istenen din algısından söz etmek mümkündür. Ne yazık ki artık Kur'an, bazı mahfillerde mealler, meal yazarının ufku, hayal gücü ve dünya görüşü çerçevesinde anlaşılacaktır. Burada bazı yanlış anlamalara neden olmamak amacıyla şu açıklamalarda bulunmak faydalı olacaktır: Kur'an'ın kâmilan anlaşılması ve yorumlanması farklı bir şey, hayata aktarılması farklı bir şeydir. Birincisi için ilim gerekli iken, ikincisi için ihlas ve samimiyet yeterlidir.

Kur'an'ın mealler üzerinden anlaşılıp yorumlanması çabalarının gittikçe mesafe aldığı görülmektedir. Son dönemlerde Edip Yüksel,¹ İhsan Eliaçık,² Hakkı Yılmaz³, Gazi Özdemir⁴, Erhan Aktaş⁵, Mustafa Cemil Kılıç⁶, Ahmet Hulusi⁷, İskender Evrenesoğlu,⁸ İsmail Dinçer,⁹ Mesut Yılmaz,¹⁰ Sonia Cihangir,¹¹ Mert Yüksel¹² ve daha birçok meal sahibinin geleneksel/klasik anlayışlarla bağdaşmayan, ama herhangi bir sahih zemine de dayanmayan indi/gereksiz çeviri ve yorumlarla yeni bir din algısına kapı araladıkları sır değildir. Öyle ki bu meallerde

1 Edip Yüksel, *Mesaj Kur'an Çevirisi* (İstanbul: Ozan Yayınları, 2016).

2 İhsan Eliaçık, *Yaşayan Kur'an Türkçe Meal/Tefsir*, 3 Cilt (İstanbul: İnşa Yayınları, 2007).

3 Hakkı Yılmaz, *Nüzül Sırasına Göre Necm Necm Kur'an'ın Türkçe Meali* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2012).

4 Gazi Özdemir, *Son Davet Kur'an* (İstanbul: Şira Yayınları, 2016).

5 Erhan Aktaş, *Kerim Kur'an Türkçe Çeviri* (Ankara: Yayınevi Yok, 2016).

6 Mustafa Cemil Kılıç, *Anlamak İçin Türkçe Kur'an (Meal)*, (İstanbul: Kamer Yayınları, 2013).

7 Ahmet Hulusi, *Allah İlminden Yansımalarla Kur'an-ı Kerim Çözümü*, (İstanbul: Yayınevi Yok, 2011).

8 İskender Ali Mihr, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali* (İzmir: Yayınevi Yok, 2011).

9 İsmail Dinçer, *Tevhid-i Kur'an Meali* (İzmir: Yayınevi Yok, 2016).

10 Mesut Yılmaz, *Kur'an'a Sor*, (İstanbul: Destek Yayınları, 2017).

11 Sonia Cihangir, *Sonsuz Rahmet* (İstanbul: A7 Kitap Yayınları, 2017).

12 Mert Yüksel, *Kur'an'ı Kerim'in İnsanca Çevirisi*, (İstanbul: Ares Kitap, 2014).

temel ibadetler konusunda müdellel olmayan görüşlerle karşılaşmak bile mümkündür. Örneğin Salat kelimesinin, günümüzde sosyal destek kurumu, dernek, vakıf şeklinde yorumlanması gerektiği; namazda Kibleye yönelmenin gereksiz olduğu; ahkâm ayetlerini Arap örfünü içerdikleri iddiası ve gerekçesiyle yeniden yorumlamak gerektiği; Kur'an'a eklemeye bulunulduğu yönündeki görüşlerin meallerde bulunduğu görülmektedir. Makalede ele alınacak meallerin kolay erişime açık olması, kısmen bedava dağıtılması ve Sosyal Medya üzerinden yaygınlaştırılmaları ise konuyu daha önemli hale getirmektedir.

Allah'ın her topluma vahyi kendi diliyle gönderdiği gerçeği, Kur'an'ın tüm insanlığa hitap ettiği olgusu, onun anlaşılacak amacıyla başkalarına çevirisini zorunlu kılmaktadır. Ancak bu yolla Kur'an'ın evrensel özelliği hayat bulur, son ilahi kitap olarak tüm insanlığa ulaştırılması sağlanmış olur. Farklı dilleri konuşan toplulukları, Kur'an'la buluşturmanın en kestirme yolunun mealler olması bu konuları çalışmayı elzem hale getirmektedir.¹³ Böylece işaret edilecek hataların tashihi ile daha sahih meallerin ortaya çıkmasına zemin hazırlanmış olur.

Makalede son dönemde kaleme alınan meallerden aşağıda ismi bulunanlar incelenecektir: İhsan Eliaçık: Yaşayan Kur'an Türkçe Meal/Tefsir; Ahmet Hulusi: Allah İlminden Yansımalarla Kur'an-ı Kerim Çözümü, Edip Yüksel: Mesaj Kur'an Çevirisi, Erhan Aktaş: Kerim Kur'an Türkçe Çeviri, Gazi Özdemir: Son Davet Kur'an, Hakkı Yılmaz: Nüzül Sırasına Göre Necm Necm Kur'an'ın Türkçe Meali, İskender Ali Mihr: Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali, İsmail Dinçer: Tevhid-i Kur'an Meali, Mesut Yılmaz: Kur'an'a Sor, Mert Yüksel: Kur'an'ı Kerim'in İnsanca Çevirisi, Mustafa Cemil Kılıç: Anlamak İçin Türkçe Kur'an (Meal), Mustafa Çevik: Nüzul Sırasına Göre Kur'an'ı-Kerim Meali, Sonia Cihangir: Sonsuz Rahmet, Yaşar Nuri Öztürk: Kur'an'ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri), Mete Firid: Kur'an'ı-Kerim'in Gelişmiş Bilimsel Etimolojik Meali, Mustafa Sağ: Evrensel Çağrı.

1. Meallerde Ayetlerin Yeniden Yorumlanması

Her meâl çalışmasının, mütercimim Kur'an âyetlerini kendi bilgi ve düşünce dünyasına göre yorumladığı mini bir tefsirden ibaret olduğu¹⁴ söylenebilir. Başka bir ifadeyle, mealler yorumun detaylandırılmadığı, hatta en aza indirgendiği yeni bir tefsir türüdür; mamafih Kur'an'a eş-

13 Abdulcelil Bilgin, *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşafı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 367; Mevlana Muhammed Ali, *İslam Dini*, trc. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2007), 88.

14 Dücane Cündioğlu, *Kuran ve Dile Dair* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 98.

değer olmadığı gibi teknik anlamda iddiası olan bir tefsir de değildir.¹⁵ Adı üzerinde, bir tür tevildir. Öte yandan meâlleri yorumdan uzak birer Kur'ân metinleri gibi okumak, bizleri tehlikeli biçimde "Türkçe ibadet"¹⁶ ve "Türkçe Kur'ân"¹⁷ algısına götürebilir, bir adım sonrasında "Kur'ân tercüme edilmeli mi edilmemeli mi?" tartışmalarının yaşanmasına sebebiyet veren kaygıları¹⁸ yeniden uyandırabilir.

Kaynak dili hedef dile doğru bir şekilde aktarmak, iki dili de çok iyi bilmeyi gerektirdiği¹⁹ gibi Kur'ân dilini, din dilini de iyi bilmeyi gerektirir.²⁰ Kur'ân'ı anlamak ve çevirmek için iyi bir Arapça bilgisine ihtiyaç duyulduğu kadar, iyi bir Kur'ân bilgisine de ihtiyaç duyulmaktadır.²¹ Çevirmen, Kur'ân'ı çeviri esnasında değil çeviri yapmadan önce tanımalıdır.²² Âyetler üzerinde uzun bir dönem ve çalışma süreci yaşamadan, ayetler hakkındaki tartışmaları kronolojik olarak detaylı bir incelemeye tabi tutmadan meâl yazmaya kalkışmanın önemli hata ve eksikliklere neden olacağı²³ bilinmektedir. Oysa makalede ele alınan meâllerin yazarlarının önemli eksiklerinden birinin, Kur'ân dilini yeterince tanınamaları olduğu görülmektedir.

Kur'ân'ı başka bir dile aktaracak kişinin Kur'ân'ın temel konu ve mesajlarını iyi şekilde ve incelikleriyle bilmesi, anlaması gerekir. Değilse Kur'ân'ın maksat ve hedeflerini doğru şekilde anlamaktan mahrum kalacak²⁴ ve doğru bir çeviri yapamayacaktır. Kanaatimizce meâl,

- 15 Mustafa Öztürk, *Söyleşiler Polemikler*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 22.
- 16 "Türkçe İbadet" Projesi, arka planı ve anadilde ibadet tartışmaları hakkında geniş bilgi için bk. Düccane Cündioğlu, *Türkçe Kur'ân ve Cumhuriyet İdeolojisi*, 2. Baskı, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998); Zürcâni, Muhammed Abdulazim, *Kur'ân İlimleri Menahilu'l-İrfan Tercümesi*, trc. Ramazan Şahan - Halil Aldemir, 2 Cilt (İstanbul: Beka Yayınları, 2015), 2: 157-242; Halil Altuntaş, *Kur'ân'ın Tercümesi ve Türkçe Namaz Meselesi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006); Sait M. Şimşek, *Fatiha Süresi ve Türkçe Namaz*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998); Yaşar Nuri Öztürk, *Anadilde İbadet Meselesi*, (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2002).
- 17 "Türkçe Kur'ân" adı ile kaleme alınan mealler için bk. Cemil Said, *Türkçe Kur'ân-ı Kerim*, (b. y., ts); Osman Nebioğlu, *Türkçe Kur'ân-ı Kerim*, (b. y., Çağ Basım, 1988); Mustafa Cemil Akıncı, *Anlamak için Türkçe Kur'an*, (İstanbul: Kamer Yayınları, 2013); Abdullah Manaz, *Türkçe Kur'ân*, (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2008).
- 18 Bk. Mustafâ Sabrî, *Meseletü Tercemetü'l-Kur'ân*, (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2015), 7-127; Hidâyet Aydar, *Kur'ân'ı-Kerim'in Tercümesi Meselesi*, 2. Baskı, (İstanbul, Yeni Zamanlar Yay., 2014), 177-236.
- 19 Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Tercümeleri* (Ankara: Akid Yayınları, 1989), 130-132.
- 20 Faruk Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Meâller* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 124.
- 21 M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2016), 312-325; Mustafa Hocaoglu, *Meal Yanlıları-I, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2012): 129.
- 22 Cündioğlu, *Kuran ve Dile Dair*, 81.
- 23 Türkçe meallerin genel bir değerlendirmesi için bk. Mustafa Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye-sinde Meal ve Tefsir Serencamı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 13- 75.
- 24 Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*. Trc. Adil Çiftçi, 4. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 49.

tefsirden daha zor bir iştir ve mütercim tefsir yazabilecek bir düzeye geldiği zaman meâl yazmaya teşebbüs etmelidir.

Şatıbî'nin (ö. 790/1388) ifade ettiği gibi: Kur'ân hakkında değerlendirmeye ve tefsir yapacak, söz söyleyecek kimsenin söylediği sözü Allah'a kast ettirdiğini unutmamalıdır. Kişi Allah adına konuştuğunun farkına varmalı ve delilsiz konuşmaktan sakınmalıdır. Bir ihtimal dahi varsa muhtemel lafzını kullanmalı, kesin konuşmamalıdır.²⁵ Bu hassasiyet ile hareket eden bir tefsircinin amacı Allah'ın murad ettiği manayı aramak olmalıdır. Makale okunduğunda anlaşılacağı üzere, ele alınan birçok mealde, Şatıbî'nin oluşturmaya çalıştığı perspektif, karşılık bulamamıştır.

Aşağıda farklı meallerde görülen ve yeni bir Kur'an yorumu ve algısına neden olabilecek bazı örneklerle yer verilecektir. Meallerdeki benzer hataların aşağıda yer alanlarla sınırlı olmadığını hatırlatmak da faydalı olacaktır.

1.1. Ahkâm Ayetlerinin Yorumlanması

Son dönemlerde kaleme alınan meallerde bazı ahkâm ayetlerinin keyfi yoruma tabi tutulduğu ve kelimelerin sadece sözlük anlamına bakılarak anlam verildiği görülmektedir. Hâlbuki nasların, tarihi bağlamında, ilk muhatapların vahyi nasıl anladıkları önemlidir.²⁶ Bu nedenle ayetleri anlamaya ve anlamlandırmaya çalışırken, vahyin indiği dönemin dilinin ve kültürünün bilinmesi önem arz eder.

1.1.1. Kadının Dövülmesi ile İlgili Ayetin Yorumlanması

Çalışmada yer verilen meallerde, Nisa 4/34. ayetinde geçen *وَاضْرِبُوهُنَّ* / onları dövün fiilinin, klasik tefsirlerin aksine²⁷ nihayet onları çıkarın;²⁸ bir süreliğine ayırın;²⁹ ayrılığı deneyin, sonra yine de olmazsa evliliğinizi bitirin / son darbeyi vurun;³⁰ göç ettirin baskı yapın;³¹ ha-

25 Şatıbî, Ebû İshâk, İbrahim bin Mûsa bin Muhammed el-Garnâfi, *el-Muvâfakât/İslâmi İlimler Metodolojisi*, trc. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayınları, 2015), 410.

26 Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013), 163.

27 Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed bin Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 15 Cilt (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013), 3: 84 vd.; Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed bin Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrahim el-Hafnevî - Mahmûd Hâmid Osmân, 12 Cilt (Kahire: Dâru'l-hadis, 2002), 3: 152; Maverdî, Ebû'l-Hasen Ali bin Muhammed, *en-Nuket ve'l-üyyûn/Tefsiru'l-Maverdî*, thk. Seyyid Abdulmaksud bin Abdurrahîm, 6 Cilt (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 1: 483.

28 Edip Yüksel, *Mesaj*, 85.

29 Aktaş, *Kerim Kur'an Türkçe Çeviri*, 96.

30 Özdemir, *Son Davet*, 531.

31 Hakkı Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meâli*, 486.

kikâtleri vurgulayın³²; onları çıkarın;³³ evden çıkarın;³⁴ düzelmelerine sebep olacak ıslah edici bir yol bulun;³⁵ kendilerini uzaklaştırın;³⁶ onları evden çıkarın / buldukları yerden başka yere gönderin;³⁷ onları gönderin;³⁸ kûsûp muhatap olmayın öteleyin³⁹ gibi şekillerde yorumlandığı görülmektedir. Ayetlerle ilgili olarak yerleşik ve kabul edilmiş yorumlarla örtüşmeyen yorumlar yapılabilir. Bu mümkündür. Ancak yapılacak yeni yorumların, çeşitli delil ve gerekçelerle desteklenmesi önem arz eder. Eğer yapılanları yanlış kabul ediyor ve doğrusunu yaptığımızı iddia ediyorsak, yaptığımız yorumun kabul görmesine vesile olacak makul gerekçe ve kanıtlara başvurmak gerekecektir. Aksi takdirde yaptığımız yeni yorumların karşılık bularak var olduğu ileri sürülen hata ve eksiklikleri gidermesi mümkün olmayacaktır.

1.1.2. Hırsızın Cezası ile İlgili Ayetin Yorumlanması

Maide 5/38. ayetin meal ve tefsirinde klasik tefsirlerin aksine⁴⁰ Edip Yüksel, ellerini/güçlerini kesin;⁴¹ Gazi Özdemir, toplumla ilişkisini kesin;⁴² Hakkı Yılmaz, gücünü/güçlerini kesin;⁴³ İsmail Dinçer, o hallerini yok etsinler;⁴⁴ Sonia Cihangir, ellerini keserek çizin⁴⁵ yorumunu yapmaktadırlar. İlk ve son dönem tefsirleri arasında el kesme cezasına ilişkin herhangi bir ihtilaf vaki olmamıştır.⁴⁶ Aksine bu konuda ümmetin icmâi söz konusudur.⁴⁷ El kesme cezasının cahiliye döneminde de uygulandığı ve Kur'an'ın bu uygulamayı devam ettirdiği, Hz. Peygamber döneminde Hiyar bin Adi ve Murre binti Süfyan'ın ellerinin kesildiği ifade edilmektedir.⁴⁸ Dolayısıyla Son dönem meallerdeki yorumların mesnetsiz olduğu söylenebilir.

32 Dinçer, *Tevhid-i Kur'an Meali*, 92.

33 Mesut Yılmaz, *Kur'an'a Sor*, 4; Mert Yüksel, *Kur'an'ı Kerim'in İnsanca Çevirisi*, 43.

34 Kılıç, *Anlamak İçin Türkçe Kur'an*, 83.

35 Mustafa Çevik, *Nüzul Sırasına Göre Kur'an'ı-Kerim Meali* (İstanbul: Yüzleşme Yayınları, 2017), 538.

36 Cihangir, *Sonsuz Rahmet*, 103.

37 Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2016), 86.

38 Ali Rıza Safa, *Kur'an-ı Kerim Gerçek*, (İstanbul: İleri Yayınları, 2014), 185.

39 Mete Firidin, *Kur'an'ı-Kerim'in Gelişmiş Bilimsel Etimolojik Meali*, (İstanbul: Cinius Yayınları, 2018), 37.

40 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4: 297 vd.

41 Edip Yüksel, *Mesaj*, 106.

42 Özdemir, *Son Davet*, Mustafa Sağ, Evrensel Çağrı, 6. Baskı, (İstanbul: Koçak Yayınevi, 2015), 755.

43 Hakkı Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meali*, 578.

44 Dinçer, *Tevhid-i Kur'an Meali*, 117.

45 Cihangir, *Sonsuz Rahmet*, 104.

46 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 3: 519-530; Tâhir bin Âşûr, Muhammed, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 12 Cilt (Tûnus: Dâru Suhnûn li'n-neşr ve't-tevzi', ts), 3: 192.

47 Tâhir bin Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 3:192.

48 Maverdî, *en-Nuket ve'l-üyün*, 2: 35-36.

1.1.3. Başörtüsü Ayetinin Yorumlanması

Nur, 24/31. ayetin meal ve tefsirinde klasik tefsirlerin aksine⁴⁹ Edip Yüksel, örtülerini göğüslerinin üzerine kapasınlar;⁵⁰ Erhan Aktaş, örtüleri ile göğüslerini örtünler (amaç; göğüs yırtmacının örtülmesi);⁵¹ Gazi Özdemir, göğüslerini geleneksel olan örtülerinin bir ucu ile kapasınlar;⁵² Hakkı Yılmaz, örtülerini de göğüs yırtmaçlarının üzerine sarkıtsınlar;⁵³ İsmail Dinçer, içlerinde taşıdıkları değerleri örtünler ve açığa vurmasınlar;⁵⁴ Mesut Yılmaz, örtülerini göğüslerinin üzerine kapasınlar;⁵⁵ Mert Yüksel, örtülerini göğüslerinin üzerine kapasınlar;⁵⁶ Mustafa Cemil Kılıç, örtüleri ile yakalarının üzerine kapasınlar;⁵⁷ Sonia Cihangir, örtülerini yakalarının üzerine koysunlar,⁵⁸ Yaşar Nuri Öztürk, örtülerini/ başörtülerini göğüs yırtmaçlarının üzerine vursunlar⁵⁹ yorumunu yapmakta ve başörtüsünü reddetmektedirler. Hâlbuki Arap Dili sözlüklerinde humur kelimesine başörtüsü anlamı verilmekte⁶⁰ ve bu konuda müfessirler arasında ihtilaf bulunmamaktadır.

1.1.4. İçki Ayetlerinin Yorumlanması

Özdemir, Klasik tefsir ve hadislerin aksine⁶¹ Bakara 2/219, Nisa 4/43, Maide 5/90. Ayetler bağlamında "içki azında fayda var dolayısı ile akli bulandıracak kadar içilmesi yasaktır. Tamamen yasaklanması doğru değildir. Ayette, sarhoş olacak şekilde içmek, içkinin devamlı kullanılması, alkolik olmak ve sarhoşluk yapıcı miktarı red edilmiştir" açıklamasını yapmakta⁶² çoğu sarhoşluk veren şeyin azı da haramdır hadisini⁶³ dikkate almamaktadır.

Ali Rıza Safa, Nisa 4/43. ayetin sınırı aşmadan içki içmenin yasak olmadığını çok açık biçimde belirttiğini ifade etmektedir.⁶⁴ Bu tür yorumların gelenekte herhangi bir karşılığı bulunmadığı gibi yukarıda

49 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10: 150 vd.

50 Edip Yüksel, *Mesaj*, 281.

51 Aktaş, *Kerim Kur'an Türkçe Çeviri*, 424.

52 Özdemir, *Son Davet*, 590.

53 Hakkı Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meali*, 531.

54 Dinçer, *Tevhid-i Kur'an Meali*, 337.

55 Mesut Yılmaz, *Kur'an'a Sor*, 24.

56 Mert Yüksel, *Kur'an'ı Kerim'in İnsanca Çevirisi*, 176.

57 Kılıç, *Anlamak İçin Türkçe Kur'an*, 292.

58 Cihangir, *Sonsuz Rahmet*, 427.

59 Nuri Öztürk, *Kur'an'ı Kerim Meali*, 322.

60 Ragıb el-İsfahânî Ebu'l-Kâsım Huseyn bin Muhammed, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halil Ayteni, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001), 165.

61 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5: 332 vd.

62 Özdemir, *Son Davet*, 459, 533, 653.

63 Buhari, "Edeb", 80; Müslim, "Eşribe", 73-75.

64 Ali Rıza Safa, *Kur'an-ı Kerim Gerçek*, (İstanbul: İleri Yayınları, 2014), 186.

zikrettiğimiz hadislerle de uyuşmadığı görülmektedir. Hadislerin ilgili ayetlere yeterince açıklık getirdiği görülmektedir.

1.1.5. Faiz Ayetlerinin Yorumlanması

Özdemir, Rum 30/39. ayet bağlamında devlet eliyle belirlenen banka faizinin Kur'an'da belirtilen riba kapsamına girmediğini,⁶⁵ devlet eli ile belirlenen faizin meşru olduğunu ifade eder.⁶⁶

Erhan Aktaş; Ali İmran 3/130, Bakara 2/275, Rum 30/39. ayetler bağlamında banka faizinin riba olmadığını, haksız fazlalık kapsamına girmediğini, bir hizmet karşılığında alındığını söyler.⁶⁷ Kur'an'ı Kerim'de olduğu gibi⁶⁸ Hz. Peygamberin birçok hadisinde de faiz yasaklanmıştır.⁶⁹ Faizin devlet veya fert eli ile yapılması, az veya çok olması haramlığından bir şey eksiltmemektedir. Bu tür yorumlarla faizin meşrulaştırılmaya çalışılması Kur'an'ın mesajlarıyla uyuşmamaktadır.

1.1.6. Değişik Konularla İlgili Farklı Ayetlerin Yorumlanması

Edip Yüksel, Bakara 2/228. ayet bağlamında boşanma konusunda kadınların erkeklerle aynı haklara sahip olduklarını iddia eder.⁷⁰

Erhan Aktaş, Nisa 4/11. ayet bağlamında mirasta erkeğin iki kadının bir almasının toplumsal işlevsellik üzerinden ortaya çıktığını, belirleyici rolün erkek ve kadın olmak değil onların toplumsal rolleri olduğunu, günün koşullarında miras paylaşımının yarı yarıya yapılabileceğini ifade eder.⁷¹

Edip Yüksel, Nisa 4/3. ayet bağlamında çok evliliğin ekonomik ve psikolojik destek için sadece dullarla yapılacağını ifade eder,⁷² Nisa 4/15. ayet bağlamında fuhuş yapan birinin karantinaya alınması için dört tanık tarafından dört defa fuhuş yaptığının kanıtlanmasını şart koşar.⁷³ Erhan Aktaş, Nisa 4/24. ayet bağlamında mut'a'nın caiz olduğunu ifade eder.⁷⁴

Mustafa Cemil Kılıç, Nahl 16/101. ayet bağlamında 14 yüzyıllık dönemde hiçbir ayetin hükmünü yitirmediğinin savunulamayacağını,

65 Özdemir, *Son Davet*, 30.

66 Özdemir, *Son Davet*, 409.

67 Aktaş, *Kerim Kur'an Türkçe Çeviri*, 54, 76, 491.

68 Bakara, 2/275-276; Nisa, 4/161 vs.

69 Buhari, "Büyük", 54, 74; Müslim, "Müsakat", 79.

70 Edip Yüksel, *Mesaj*, 49.

71 Aktaş, *Kerim Kur'an Türkçe Çeviri*, 90.

72 Edip Yüksel, *Mesaj*, 79.

73 Edip Yüksel, *Mesaj*, 82.

74 Aktaş, *Kerim Kur'an Türkçe Çeviri*, 94.

Bakara 2/106. ayet bağlamında ise tarihsel ayetlerin bulunduğunu söyler.⁷⁵

Kur'an'ın tarihselliği bağlamında gündeme getirilen bu tür yorumlarda ayetlerin indi yorumlara tabi tutulduğu görülmektedir. Tarihsellik mevzuu yeni, uzun ve tartışmalı bir mevzudur. Kur'an'ın tarihin belli bir döneminde inmiş olması, hükümlerinin tarihsel olmasını gerektirmez. Zira hükümler illete göre değişir, ileti değişmemiş veya zikredilmemiş hükmün akli çıkarsamalarla değiştirilmesi doğru olmaz.⁷⁶

1.2. İbadet Ayetlerinin Yorumlanması

Eliaçık, “Doğu da, batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır. Allah her yeri kuşatmıştır. Allah her şeyi biliyor; bundan hiç şüpheniz olmasın.” (Bakara 2/115) Ayetinin tefsirinde; Gerekirse yeryüzünün her tarafında, hatta her yöne durularak namaz kılınabilir⁷⁷ yorumunda bulunmakta ve Kibleye dönmenin farz olmadığını anlatmaktadır.

Ali Rıza Safa, En'am 6/52; Nur 24/58 ve Kehf 18/28'e dayanarak namazın günde iki vakit olduğunu⁷⁸ ve namazı herkesin kendi dilinde kılması gerektiğini söyler.⁷⁹

Özdemir; Maun 107/4; Araf 7/170 ve Fâtır 35/18. ayetler bağlamında “salat” kavramı için; salat sosyal dayanışma ve yardımlaşma toplantısına katılmak, “ekamu's- salate” ifadesini sosyal dayanışma ve yardımlaşma ile ilgili kurumları dernek, vakıf, yurt, huzur evi, bakım evi vs. oluşturun ve devam ettirin anlamına geldiğini ifade eder.⁸⁰

Edip Yüksel, “salat” kavramı için toplumsal politik, psikolojik, sosyal ve ekonomik dayanışma anlamını verir.⁸¹

Erhan Aktaş, Lokman 31/17. ayette geçen “salatı ikame et” lafzının “yardımlaşmayı, dayanışmayı sürdürmek, destek olmak” anlamına geldiğini, namaz kılma anlamının da verilebileceğini;⁸² Hac 22/35 ve Tevbe 9/71. ayetler bağlamında “salatı ikame ederler” ayetine, yar-

75 Kılıç, *Anlamak İçin Türkçe Kur'an*, 19.

76 Tarihsellik tartışması için bk. Sevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2001); İshak Özgel, “Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu”, *Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*(18-19 Aralık 2009), Editör. Cengiz Kallek (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010).

77 Eliaçık, *Yaşayan Kur'an* 1: 73.

78 Safa, *Kur'an-ı Kerim Gerçek*, 105, 754.

79 Safa, *Kur'an-ı Kerim Gerçek*, 103.

80 Özdemir, *Son Davet*, 28, 94, 121, 122.

81 Edip Yüksel, *Mesaj*, 10.

82 Aktaş, *Kerim Kur'an Türkçe Çeviri*, 496.

dımlaşmayı dayanışmayı destek olmayı canlı ve diri tutarlar anlamını vermektedir.⁸³

Hakkı Yılmaz, “ikametü’s-salat”, zihni ve mali yönlerden yapılan yardım ve destekle sorunların üstlenilerek giderilmesi işlerinin gerçekleştirilmesi, bunun sürdürülmesi ayakta tutulması zihni yönden okul halk evleri, halk eğitim merkezleri açılması ve bunların desteklenmesi, mali yönden ise emekli sandığı, bağkur, ssk, gibi sosyal güvenlik sistemlerinin teşkil edilmesi yoksul ve yetimlerin desteklenmesi, bekâr ve dulların evlendirilmesi, sorunların sırtlanılması, dertlerin deva bulunması için kurumların oluşturulması ve bunların yaşatılması ayakta tutulması anlamına geldiğini söyler.⁸⁴

Kur’an, Salât/namaz ibadetinin geçmiş ümmetlerde de bulunduğunu, Hz. Âdem ile başlayan namazın ikamesinin Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. İshak, Hz. Yakub, Hz. Şuayb, Hz. Musa, Hz. Harun, Hz. Zekeriyya, Hz. İsa, Hz. Lokman ve Hz. Muhammed’e kadar devam ettiğini belirtmektedir. Ne Kur’an’da ne de hadislerde zikri geçen peygamberlerin salâtı sosyal destek kurumu, dernek, vakıf olarak gördükleri zikredilmemektedir.

Cahiliye Arapları salât kelimesini İslam öncesinde duâ anlamında kullanıyorlardı. Daha sonraları (vahiy sürecinde) salât kelimesi namaz anlamını aldı. Bu kavram, cahiliye dönemindeki kullanımına ek olarak vahiy sürecinde ıstılahi anlamını kazanarak terimleşerek şer’i olarak namaz ibadetini ifade etmiştir.⁸⁵

Kur’an’da, Salât kelimesinin namaz ibadeti anlamında geçtiği yerlerde namazdan önce yapılması gerekenlerden bahsedildiği gibi namaz esnasında yapılması gerekenlerden de bahsedilmektedir. Namazın ayakta kılınması,⁸⁶ Kur’ân okunması⁸⁷ gibi...

Kur’an’da, salât’ın/namazın belli vakitlerde olmak üzere mü’minlere farz kılındığı ifade edilmiş⁸⁸ ve vakitleri sıralanmıştır. Kur’ân, sabah akşam ve geceye yakın bir vakitte⁸⁹ güneşin batıya kaymasından gelenin karanlığına kadar ki zaman diliminde ve fecir vaktinde namaz

83 Aktaş, *Kerim Kur’ân Türkçe Çeviri*, 226, 422.

84 Hakkı Yılmaz, *Kur’ân’ın Türkçe Meâli*, 636.

85 Salat Kavramı hakkında ayrıntılı bir çalışma için bk. Cahit Karaalp, *Türkçe Meallerde Kavram Çevirileri Sorunu Salat Kavramı Örneği* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2017), 174-204

86 *Nisâ*, 4/142, *Mâide*, 5/6.

87 *İsrâ*, 17/110.

88 *Nisâ*, 4/103.

89 *Hüd*, 11/87.

kılınması gerektiğini belirtir.⁹⁰ Kur'ân isim olarak özellikle iki vakti, sabah ve yatsı namaz vakitlerini zikreder. Kur'ân'da namaz vakitlerinin yanı sıra gece namazı,⁹¹ farz namazlar,⁹² Cuma namazı,⁹³ Korcu namazı gibi belli başlı bazı namazlardan bahsedilir.⁹⁴ Görüldüğü üzere, Meal yazarlarının yorumları bizzat Kur'an tarafından reddedilmektedir.

1.3. Mucizelerin ve Olağanüstü Durumların Yorumlanması

1.3.1. Hz. İbrahim'in Mucizelerinin Yorumlanması

Eliaçık, "Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve esenlik ol dedik." (Enbiya 21/69) Ayetinin tefsirinde; aslında Hz. İbrahim'in ateşe atılmadığını, onu sadece ateşe atmaya teşebbüs ettiklerini ve belki de yağın bir yağmur ile ateşin söndüğünü ve İbrahim'in böylelikle yanmaktan kurtulduğunu iddia eder.⁹⁵ Hâlbuki ilahi emir İbrahim'e selamet olması için ateşe yapılmıştı, yağmura değil.

Özdemir, Enbiya 21/68. ayet bağlamında Hz. İbrahim'in ateşe atılmasını, ateşin ıstırap ve işkence sembolü olduğunu dolayısı ile Allah'ın onu zindan ve işkenceden kurtardığını ifade ettiğini, ateşin zindan ve işkence ıstırapı olduğunu ileri sürer.⁹⁶

Özdemir, Saffat 37/102. ayet bağlamında Hz. İbrahim'in gördüğü rüyayı yanlış yorumladığını, "beraberliğin mutluluğundan vazgeçmek anlamına geldiğini, Allah için sevdiklerinden vazgeçme İsmail'den uzak kalmayı ifade ettiği halde rüyayı kesmek olarak yanlış yorumladığını söyler.⁹⁷ Bu tür yorumların indi olduğu açıktır. Zira ayette Hz. İsmail'in lisanı üzere belirtildiği gibi, Hz. İbrahim herhangi bir yorumda bulunmamış, aksine bu konuda emir almıştı. Kaldı ki Hz. İbrahim'in rüyayı yanlış yorumladığı konusu ulema tarafından dile getirilmemiş ve tartışılmamıştır.

1.3.2. Hz. Musa'nın Mucizelerinin Yorumlanması

Özdemir, Araf 7/107, Taha 20/23. ayetler bağlamında "Hz. Musa'nın asası gerçek ilahi bilgiyi sembolize eder, asanın ortaya atılması tebliğin yapılması, yılan ise yaşamsal kudreti, değişimi sembolize

90 *İsrâ*, 17/78.

91 *Müzzemmil*, 73/20.

92 *Nisâ*, 4/103.

93 *Cumua*, 62/9-10.

94 *Nisâ*, 4/103.

95 Eliaçık, *Yaşayan Kur'an*, 2: 190.

96 Özdemir, *Son Davet*, 372.

97 Özdemir, *Son Davet*, 266.

eder. İns/öğrenci dünyaya gelmeden önce ruha yüklenen bilginin açıklanmasıdır, elin beyaz olması artık bilinçaltındaki bilgileri hatırlayabileceğinin ifadesidir. Hz. Musa; Firavun'un âlimlerini ilahi bilgilerle yenmiş ve cahilliklerini ortaya çıkarmıştır." yorumlarında bulunmaktadır.⁹⁸

Hakkı Yılmaz, Hz. Musa'nın esasının, birikimi, deneysel bilgi birikimini ifade ettiğini çünkü klasik kaynaklara göre asanın tam karşılığının "birikim, sıkı tutulan şey" anlamına geldiğini,⁹⁹ yedi beyza'nın Hz. Harun'un ifade ve hitabet yeteneğinin mükemmelliğini anlattığını,¹⁰⁰ "ayakkabılarını çıkar" ifadesinin yakınlarını ve mallarını burada bırak anlamına geldiğini,¹⁰¹ hayye'nin, ruh-kitap olduğunu,¹⁰² asa'nın vuraçağı taş'ın İsrailoğullarının taş kalbi olduğunu¹⁰³ iddia eder.

Eliaçık, "Sağ elindeki at, onların yaptıklarını yakalayıp yutsun. Çünkü onların yaptıkları yalnızca sihirbaz hilesidir. Sihirbaz ise her nerede olsa felâh bulmaz." (Tâ-Hâ 20/69) ayetinin tefsirinde; Hz. Musa'nın buradan başka hiçbir yerde sihre başvurduğu görülmemiştir¹⁰⁴ yorumunda bulunarak asa mucizesi diye bildiğimiz şeyin aslında Hz. Musa'nın yaptığı bir sihir olduğunu söylemektedir. Hâlbuki Musa'nın sihirbazlığını gören sihirbazların iman etmemeleri gerekirdi. Sonuçta Musa'nın da yaptığı bir sihirdi. Eliaçık'ın mucizeleri kabul etmemek adına peygamberleri töhmet altında bıraktığı görülmektedir.

Özdemir, Hz. Musa'nın elinin beyaz olmasının verdiği bilgilerin doğruluğunun sembolü olduğunu, sihirbazların din adamları olduklarını, sihirlerinin ise sözde dine dayalı açıklamaları, gösterişli dini ritüellerini anlattığını ifade eder.¹⁰⁵

Eliaçık, "Yine hatırlayın, Musa halkı için su aramıştı. O zaman biz ona , Elindeki asa ile kayayı göster demiştik." (Bakara, 2/60) ayetinin tefsirinde; Musa, içecek su arayışına girmişti. Bir kaya yarığından fişkırان sular buldu. Derken kabilelere onu gösterdi¹⁰⁶ yorumunda bulunarak "darabe" kelimesinin temel anlamı olan "vurma" anlamını almayıp, herhangi bir karineye dayanmadan yan anlam olan "göster" anlamını ayete uyguluyor. Hâlbuki ayet mealinde ve tefsirinde yazdığı

98 Özdemir, *Son Davet*, 135, 137.

99 Hakkı Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meâli*, 631.

100 Hakkı Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meâli*, 633.

101 Hakkı Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meâli*, 639.

102 Hakkı Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meâli*, 640.

103 Hakkı Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meâli*, 634.

104 Eliaçık, *Yaşayan Kur'an*, 2: 169-170.

105 Özdemir, *Son Davet*, 86, 87, 134.

106 Eliaçık, *Yaşayan Kur'an*, 1: 52.

gibi; “asan ile suyu göster” denilmesi mantıklı gelmiyor. Allah Musa'nın neyi nasıl göstereceğine neden karışsın ki? Mademki “asanın vurulması ile taştan su fişkırmadı” o halde Allah neden bu olayı olağanüstü bir şekilde anlatmaktadır?

Özdemir, A'raf 7/138 Ayet bağlamında denizin yarılması mucizesinin Hz. Musa'nın med-cezir olayını, evren bilgisini ve denizde normalde suyun altında olan kaya yolunun ne zaman belirginleşeceğini bilmesi sonucu gerçekleştiğini ifade eder.¹⁰⁷

Hakkı Yılmaz, denizin yarılması mucizesini farklı anlatmaktadır. Ona göre Allah, Hz. Musa'ya Nil üzerinde baraj yapmayı emretmiş, Hz. Musa barajı yaptıktan sonra baraj yıkılmış, böylece Firavun ve askerleri de helak olmuştur.¹⁰⁸ Mucizeleri rasyonalize etmeye, sıradan ve olağan gibi göstermeye yönelik bu tür yorumların dayanaktan yoksun olduğu açıktır. Ne ayet metinleri ne de gelenekten tevarüs eden bilgiler bu yorumları desteklemektedir.

1.3.3. Hz. Salih'in Mucizesinin Yorumlanması

Hakkı Yılmaz, Allah'ın devesinin, sosyal destek ve yardım kurumları; devenin sulanmasının bu kurumları yaşatmak; devenin kesilmesinin ise kurumların yaşaması için gerekli olan zekât, vergi, aidat vs. gelir kaynaklarının yok edilmesi anlamına geldiğini ileri sürer.¹⁰⁹

Erhan Aktaş, Kamer 54/27. ayet bağlamında dişi devenin günümüzün modern deyimi ile “kamuya ait bir mal”, toplumun ortak malı, diğer bir ifade ile ihtiyaç sahiplerinin yararına sunulan bir imkân olduğunu ve dokunulmazlığının bulunduğunu ifade eder.¹¹⁰ Hâlbuki Allah ilgili ayetlerde hakiki manada dişi deveden bahsetmekte ve müşriklere bu deveyi kesmemeleri emrini vermektedir.

1.3.4. Hz. Davud ve Süleyman'ın Mucizelerinin Yorumlanması

Özdemir, Neml, 27/17. ayet bağlamında “Karıncanın Sebe'lilerin; kuş'un Hitit'lerin; yelkenli geminin Fenike'lilerin; cin ve perinin Babil'lilerin bayraklarının sembolü olduğunu belirterek Hz. Süleyman'ın onları hâkimiyet altına aldığını; Neml 27/24. ayet bağlamında Hüd-hüd'ün Hitit subayı; Neml 27/39. ayet bağlamında İfrit'in Babilli bir yetkili olduğunu ifade eder.¹¹¹ Kur'an ve sünnette bu gibi açıklamala-

107 Özdemir, *Son Davet*, 89.

108 Hakkı Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meâli*, 642.

109 Hakkı Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meâli*, 625.

110 Aktaş, *Kerim Kur'an Türkçe Çeviri*, 664.

111 Özdemir, *Son Davet*, 164, 165, 166.

rın herhangi bir mesnedi bulunmamaktadır. Zira ilgili ayetlerde ğayb dili kullanılmakta ve bizlere ayrıntılı bilgi verilmemektedir.

1.3.5. Hz. Yunus'un Mucizelerinin Yorumlanması

Eliaçık, "Böylece, Yûnus kendini kınayıp dururken balık onu yuttu." (Saffat, 37/142) ayetinin tefsirinde; balığın Asur devletini simgelediğini söyledikten sonra: "Asur devleti onu zindana kapattı. Çünkü gemidekiler, polis çağırıp devletin adamlarına onu teslim ettiler"¹¹² yorumunu yaparak balığı zindan olarak algılamıştır. Hakkı Yılmaz, hût/balığın, doyumsuzluğun getirdiği bunalım anlamına geldiğini söyler.¹¹³ Gazi Özdemir de bunlara benzer açıklamalar yapmaktadır.¹¹⁴ Bu yorumların keyfi ve delile muhtaç olduğu açıktır. Her şeyden önce, Peygamberleri doyumsuz olmakla itham eden bu tür yorum sahiplerinin Peygamberlik anlayışları tartışmaya açıktır. Kaldı ki yapılan yorumların Arap dili ve tefsir kültürü ile de ilgisi bulunmamaktadır. Doğruluğu kesinleşmemiş tarihi verilerin ayet yorumlarına serpiştirilmesi ile ortaya çıkmış yorumların ilmi olmasını beklemek doğru olmaz.

1.3.6. Hz. İsa'nın Mucizelerinin Yorumlanması

Eliaçık, "Nihayet İsa İsrailoğullarına peygamber olarak seslendi: Ben size Rabbinizden ayet ile geldim. Size çamurdan kuş biçiminde bir yaratık yapıp içine üfleyeceğim; Allah'ın izniyle hemen bir kuş olacak. Allah'ın izniyle anadan doğma körü ve alacalıyı iyileştirip ölüleri dirilteceğim." (Âl-i İmrân 3/49) Ayetinin tefsirinde, Allah'ın izniyle gözlerinizi açacağım, kulaklarınızın pasını sileceğim, üzerinizdeki ölü toprağını kaldıracam¹¹⁵ yorumunu yapmaktadır.

Özdemir, Enam, 6/111. ayet bağlamında Hz. İsa'nın ölüleri diriltmediğini cehaleti ortadan kaldırdığını;¹¹⁶ Ali İmran 3/49. ayet bağlamında Hz. İsa'nın mucizelerinin tıp bilgisinin insanlara iletilmesi olduğunu ifade eder.¹¹⁷ Hz. İsa'nın mucizeleri son dönemlere kadar tartışılmamış ve ayetlerde geçtiği şekli ile müfessirler tarafından kabul görmüştür. ayette Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesi konusu mucize kapsamında anlatılmaktadır. Mucizeler ise yoruma açık konular değildir. Arap dilinin geniş anlam ağı ve mecaz konusu meal yazarlarını bu yoruma sevk etmiş olabilir.

112 Eliaçık, *Yaşayan Kur'an*, 2: 447.

113 Hakkı Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meâli*, 635.

114 Özdemir, *Son Davet*, 7. 268.

115 Eliaçık, *Yaşayan Kur'an*, 1: 154.

116 Özdemir, *Son Davet*, 253.

117 Özdemir, *Son Davet*, 30.

1.3.7. Hz. Meryem'in Olağanüstü Durumunun Yorumlanması

Eliaçık, "Böylece ona gebe kaldı ve bu haliyle uzak bir yere çekildi."(Meryem 19 / 22) ayetinin tefsirinde; Meryem her normal insan gibi bir erkekle (marangoz Yusuf) nişanlanmış ve ondan gebe kalmıştır, yorumunu yaptıktan sonra Meryem'in bakire doğumu yaptığını ve bunun için düzgün (genç, yakışıklı) bir erkek ile rüyasında ilişkiye girdiğini görüp (timsal olunup) rahmindeki yumurtacığı harekete geçirmiş olabilir¹¹⁸ demektedir. Görünen şu ki, Eliaçık, Meleği Allah'ın gücü olarak kabul etmekte ve ayete dair yorumunu bilgiye/referanslara değil ihtimallere dayandırmaktadır. Eliaçık'ın, bu tür indi yorumlarına özellikle mucizeler bağlamında sıkça rastlanmaktadır. Bu yorumların bilgiye dayalı bir referansı bulunmamaktadır.

1.3.8. Ashab-ı Kehf ile İlgili Olağanüstü Durumun Yorumlanması

Özdemir, Kehf 18/17. ayet bağlamında Ashabı Kehf'in uyumadığını, toplumdan uzak yaşam sürdürdüklerini söyler.¹¹⁹ Daha önce de belirtildiği üzere Özdemir'in yorumları herhangi bir delile dayanmamaktadır. Tefsir geleneğinde ittifakla dile getirilen Ashab-ı Kehf'in uzun yıllar uyuduğu ve daha sonra uyandığı bilgisi Kur'an'da açıkça vurgulanmaktadır.

1.4. Gaybi Haberlerin ve Varlıkların Yorumlanması

1.4.1. Melekler, Cin ve Şeytanla İlgili Yorumlar

Eliaçık, "Sizi Biz yarattık, sonra size biçim verdik. Sonra da meleklerle, Âdem'i selâmlayın dedik. İblis'in dışındakiler selâmladılar, ancak İblis selâmlamadı."(A'râf 7/11). Ayetinin tefsirinde, insanoğlundaki kötülük temayülü veya dürtüsünü temsilen, kıssanın semavî prolog (gökteki ilk konuşma) adını verdiğimiz birinci bölümünde İblis, dünyevî diyalog adını verdiğimiz ikinci bölümünde şeytan olarak geçtiğini görüyoruz¹²⁰ yorumunda bulunmakta ve şeytanın gerçek bir varlık olmadığını, kötülük dürtüsü olduğunu iddia etmektedir.

Hakkı Yılmaz, İblis'in insanın düşünme yetisi olduğunu,¹²¹ cin kelimesinin Kur'an'da mikro organizma, elektrik, miknatus, ışın, radyasyon, ajan, casus, yabancı, kimliği belirsiz kimse anlamlarında

118 Eliaçık, *Yaşayan Kur'an*, 2: 143-144.

119 Özdemir, *Son Davet*, 333.

120 Eliaçık, *Yaşayan Kur'an*, 1: 324.

121 Hakkı Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meâlî*, 619.

kullanıldığını;¹²² Meleğin doğadaki maddi ve enerjik tüm güçleri ifade ettiğini,¹²³ Melek kelimesinin yönetim kudretini, meleklerin kanatlarının yağmur, rüzgar, sel gibi doğa olaylarının gücünü, meleklerin haber verici olmasının, ayetlerin haber vericiliğini karşıladığını, ikişer kanatlı olmalarının ayetlerin çokanlamlılığını anlattığını ifade eder.¹²⁴

Eliaçık, “Kim Allah’a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrail’e ve Mikail’e düşman olursa, bilsin ki, Allah da kâfirlerin düşmanıdır.” (Bakara 2/98) ayetinin tefsirinde; Kur’an’ın, genel olarak Allah’ın gücü, ruhu, hayat vermesi, rızık bitirmesi, bereketi, sevgi ve merhameti gibi melekelerinin, Sami muhayyilesinde özellikle, İbranca ve Arapça’da Melâike, Cebrail, Mikail, İsrail, Azrail vb. olarak algılanmasına doğrudan müdahale etmediğini görüyoruz¹²⁵ yorumunda bulunarak meleklerin gerçek varlıklar olmadıklarını, Allah’ın güçleri olduklarını ileri sürmektedir.

Erhan Aktaş, Tahrim 66/7, Bakara 2/97. Ayetler bağlamında Cebrail’in düzeltici ve düzenleyici vahiy anlamına geldiğini;¹²⁶ Zuhuruf 43/60. ayet bağlamında Melek kelimesinin egemenlik ve güç sahibi, yönetici demek olduğunu;¹²⁷ Bakara 2/248. ayet bağlamında öküz, eşek, katır gibi hayvanların melek olarak isimlendirildiğini¹²⁸ ifade eder.

Eliaçık, “Elçilerimiz gelince, Lut onlar adına kaygılandı, eli ayağı birbirine dolaştı ve Bu çok zor bir gün dedi.” (Hüd 11/77) ayetinin tefsirinde, Elçiler (rusul) kelimesi, genellikle melekler olarak algılanmıştır. Ancak doğrudan melekler kelimesinin değil de, elçiler kelimesinin kullanılmasına bakılarak, bunların Hz. Lut’a yaptığı çalışmaların yoldan çıkmış bu körkütük halka bir fayda vermeyeceğini, buralarda boşuna uğraşıp durmamalarını, başka yerlere gitmelerini, bu tip insanlara artık sözün fayda vermediğini, bir gün başlarına bir afet gelip Allah’tan belâlarını bulacak bir topluluk olduklarını söyleyen erdemli ve dürüst kimi genç insanlar olduğu da düşünülebilir¹²⁹ yorumu ile Hz. Luta gelen meleklerin “insanlar” anlamında olduğunu ileri sürmüştür.

122 Hakkı Yılmaz, *Kur’an’ın Türkçe Meâli*, 621.

123 Hakkı Yılmaz, *Kur’an’ın Türkçe Meâli*, 623.

124 Hakkı Yılmaz, *Kur’an’ın Türkçe Meâli*, 637.

125 Eliaçık, *Yaşayan Kur’an*, 1: 67.

126 Aktaş, *Kerim Kur’an Türkçe Çeviri*, 18, 714.

127 Aktaş, *Kerim Kur’an Türkçe Çeviri*, 607.

128 Aktaş, *Kerim Kur’an Türkçe Çeviri*, 607.

129 Eliaçık, *Yaşayan Kur’an*, 1: 452.

Özdemir, Mü'min 40/15. ayet bağlamında ruhun Allah kaynaklı bilinçli enerji olduğunu,¹³⁰ Ali İmran 3/26. ayetin reenkarnasyona işaret ettiğini ifade etmektedir.¹³¹

Özdemir, Enbiya 21/96. ayet bağlamında Yecüc-Mecüc'ün olumsuz uzay varlıkları olduklarını, uçan daire, ufo veya deve hörgücü şeklindeki araçları ile geleceklerini iddia eder.¹³²

Hakkı Yılmaz, dabbe'nin, mahşerde ortaya çıkarılacak yeryüzü maddelerinden mamul bir çeşit yayın aracı olduğunu ifade eder.¹³³ Gelecek ve gayb bağlamında gelen ayetlere, meal yazarları tarafından getirilen açıklamaların kabul edilebilir usul ve esaslara bağlı olmadığını ifade etmekte yarar var. Kur'an'da yer alan melek, şeytan ve ruh gibi gaybi varlıklar ile geleceği konu edinen ayetlerin tefsirinde Hz. Peygamberden gelen açıklamaları göz ardı etmek doğru olmayacaktır.

1.4.2. Kıyamet, Hesap, Diriliş ve Ahiret ile ilgili Yorumlar

Özdemir, Tekvir 81/14. ayet bağlamında nefis'in insanlarda olduğu gibi bütün canlılarda da bulunduğunu dolayısı ile hayvanlarında nefislerinden ve içgüdülerinden hesaba çekileceklerini ifade etmektedir.¹³⁴

Özdemir, A'la 87/1. ayet bağlamında İnsanın görevli melek eğitimi projesi için yaratıldığını;¹³⁵ Araf 7/187. ayet bağlamında; Dünya ins / öğrenci ruh denilen melek adayının eğitim okul binasıdır. Bu bina her elli bin yılda yıkılıp yeniden inşa edilmesine kıyamet vakti denir... Her kıyametten sonra ise insan nesli ilkel düzeyde yeniden eğitime başlatılır¹³⁶ yorumunu yapmakta ve Kıyametin bir son olmadığını dünya hayatı için yeni bir başlangıç olduğunu belirtir.

Özdemir, ölümü dirilmenin dirilmeyi ölümün takip ettiğini, meleklik eğitimi için dünyaya dönüşün mümkün olduğunu, Mü'mininun 23/80. ayet bağlamında her ölümün bir ara karne olduğunu, puan durumlarına göre geri dönüşün olabileceğini;¹³⁷ Zümer, 39/59. ayet bağlamında cehennemliklerin aklına dünyaya dönüş fikrinin gelmesinin böyle bir dönüşün mümkün olduğunu gösterdiğini¹³⁸ söyler.

130 Özdemir, *Son Davet*, 291.

131 Özdemir, *Son Davet*, 30.

132 Özdemir, *Son Davet*, 375.

133 Hakkı Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meâlî*, 645.

134 Özdemir, *Son Davet*, 18.

135 Özdemir, *Son Davet*, 19.

136 Özdemir, *Son Davet*, 97, 95.

137 Özdemir, *Son Davet*, 383-385.

138 Özdemir, *Son Davet*, 288.

Özdemir, Neml 27/2 ve 3. ayetler bağlamında mahşerin dünya eğitiminin son değerlendirmesinin yapıldığı ve meleklik adayı öğrenci ins/ruhun geleceğinin kararlaştırıldığı yer olduğunu, Ahiretin ise ruhun dünya dışı yaşam ortamı olduğunu;¹³⁹ Sebe' 34/3. ayet bağlamında yaratılışın, görevli melek eğitim projesi olduğunu, İns/ruh meyvesi melek olacak bir tohum olarak dünyaya ekildiğini ifade eder.¹⁴⁰

Özdemir; Meryem 19/66. ayet bağlamında mahşere gidecek olan beden değil ruhtur diyerek;¹⁴¹ Fussilet 41/39. ayet bağlamında mahşerde bedenlerin değil ruhların toplanacağını¹⁴² ifade ederek cismani dirilişi reddetmektedir.

Özdemir, Hud, 11/107-108. ayet bağlamında cennet ve cehennem sonsuz değil, tekamül cennette de devam eder demektedir.¹⁴³

Edip Yüksel, Bakara 2/25-26. ayet bağlamında cennet ve cehennem tasvirlerinin birer kinaye ve mecaz olduğunu ileri sürer.¹⁴⁴

Ahmed Hulusi, Fatıha 1/4. ayetin mealinde; Din, hükümlerinin (Sünnetullah) yaşanmakta olduğu sonsuz sürecin Mâlik - Melik'idir¹⁴⁵ yorumunu yaparak ahiret gününe tekabül eden Fatıha 1/4. ayeti tüm müfessirlerin aksine yaşanmakta olan dünya hayatı ile karşılamakta ve açıklamasına mesnet olabilecek hiçbir delil sunmamaktadır.

Edip Yüksel, Hicr, 15/85-88, Zuhruf 43/61, Enbiya 21/97. ayetler bağlamında dünyanın sonunun 2280 yılında geleceğine dair bilgi vermektedir.¹⁴⁶

Açık naslara rağmen haşrin cismaniliğini ve cennetin ebediliğini reddetmek; kıyametin ne zaman kopacağına dair bilgi sadece Allah katında olduğu halde, ne zaman kopacağını haber vermek yorumunda makul sınırları aşmaktır. ayetler bağlamında değerlendirildiğinde, Kur'an bütünlüğü göz önünde bulundurulduğunda, Kur'an diline yeterince vakıf olduğunda ve geleneksel yorumlar bir miktar da olsa önemsendiğinde bu tür yorumların, her zaman için sıhhat sorunu gündemde olacaktır.

139 Özdemir, *Son Davet*, 163.

140 Özdemir, *Son Davet*, 275.

141 Özdemir, *Son Davet*, 130.

142 Özdemir, *Son Davet*, 301.

143 Özdemir, *Son Davet*, 218.

144 Yüksel, *Mesaj*, 26.

145 Hulusi, *Kur'an-ı Kerim Çözümü*, 31.

146 Yüksel, *Mesaj*, 211, 212, 263, 386.

1.5. İtikadî Ayetlerin Yorumu

Bu çalışmada ele alınan meallerde, daha önce de belirtildiği üzere tarihsel ve dilsel referanslarla örtüşmeyen Kur'an mesajına uzak söylemlerin okuyucuya verilmeye çalışıldığını görmek mümkündür. Oysa Kur'an'ı anlama sürecinde, onun lügatine, gramerine ve tarihine vakıf olmanın, bu verileri ve kriterleri dikkate almanın gerekli dahası zorunlu olduğu gibi olguların açık yahut örtük oйдаşmalarla ve ortak kabullerle benimsendiği açıktır. Sayılan unsurlar dikkate alınmaksızın yapılacak şaz türü çeviri, tefsir ve yorumların, Kur'an'ın özgün anlamlarını ve mesajını perdeleyeceği hatta bambaşka söylemlere kapı aralayacağı malumdur.¹⁴⁷

Edip Yüksel, Tevbe 9/128 ve 129 ayetlerin metne birer eklemeye olduğunu ileri sürerek bunların meallerini ayet sayısını zikretmeden verir.¹⁴⁸ Haşr 59/23. ayet bağlamında Kuran'ı okumada bazı hataların bulunduğunu iddia eder. Allah'ın sıfatının mümin (güvenen) değil (mümen) güvenilen, Hz. Muhammed'in Muhammed (övülen) değil muhammid (öven) şeklinde yazılması gerektiğini belirtir.¹⁴⁹ Kur'an'ın değiştirilmediği ve bugüne katar eksiksiz olarak ulaştığı konusunda ulema icma halindeyken, Edip Yüksel'in böyle bir iddiada bulunmuş olması ve buna Reşad Halife'nin belirlediği 19 Mucizesini kriter olarak göstermiş olması mealciliğin ulaştığı uçları göstermektedir.

Ali İmran, 3/62. ayetini, Muhakkak ki, işin hakikati budur. İlâhiyet (tanrı - tanrısallık) kavramı geçersizdir; sadece Allâh! Gerçek ki Allâh "HÛ"dur, Aziy'z'dir, Hakiym'dir.¹⁵⁰ Şeklinde çeviri-yorum yoluyla aktaran Ahmed Hulusi, ayetin Arapça metnini tersyüz etmekte ve adeta yeni bir dil inşasına girişmektedir. Müfessir ve dilcilerin tartışma ve tereddüde mahal bırakmayacak netlikte "Allahtan başka ilah yoktur" şeklinde tercüme ettiği "la ilahe illallah" ifadesini, yazar delil ve gerekçe belirtmeksizin Kur'an' da geçtiği bütün yerlerde "İlâhiyet (tanrı - tanrısallık) kavramı geçersizdir; sadece Allâh!..." diye çevirmiştir. Kaldı ki mezkûr ayetin çevirisindeki yanlışlık bununla da sınırlı kalmamış mütercim, devamındaki "le huve" ibaresinde geçen "huve" zamirini, "Allâh HÛdur" şeklinde tercüme etmiş ve zamiri mercilerinden kopararak yeni/türedi bir mana üretmiştir. Hulusi'nin, tüm eser-

147 Yusuf Işıcık, Kur'an'ı Kerim'in Terceme Edilmesi ve Âyetlerinin Sıhhatli Anlaşılması Konusunda Bazı Mülâhazalar, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, 11 (2001): 58.

148 Edip Yüksel, *Mesaj*, 170.

149 Edip Yüksel, *Mesaj*, 429.

150 Hulusi, *Kur'an-ı Kerim Çözümü*, 85.

lerinde vahdet-i vücud anlayışını temellendirmeye çalıştığı göz önünde bulundurulduğunda yaptığı çeviri-yorumların belirli bir amaca hizmet ettiği anlaşılacaktır.

Edip Yüksel, Kamer 54/1. ayet bağlamında ay yarılmasının dünyanın sonunun alametlerinden biri olduğunu ve 1969 yılında Apollo Uzay aracının ay toprağını yarararak yeryüzüne getirmesi ile söz konusu yarılmanın gerçekleştiğini iddia eder.¹⁵¹ Ay yarılmasının Peygamberimiz döneminde gerçekleşmiş bir mucize mi, bir deyim mi veya kıyamet öncesi vuku bulacak bir olay mı olduğu konusunda müfessirler arasında görüş ayrılığı olsa da¹⁵² son döneme kadar yazılan tefsirlerde Yüksel'in söz konusu yorumuna benzer bir yorumla karşılaşmak mümkün değildir.

Ali Rıza Safa, Kuran çevirisinin Kur'an'ın kendisi olduğunu ifade eder.¹⁵³ Oysaki çeviri hiçbir zaman Kur'an olarak değerlendirilemez. Zira tercüme Kur'an'ın kendisi değil; mütercimın Kur'an'dan anladığıdır. Dolayısıyla bir benzeri getirilemeyecek olan lafzı muciz Kur'an'ın çevirisi de aslı ile eşdeğer olamaz.¹⁵⁴

İskender Ali Mihr, Nahl 16/93. ayet bağlamında doğuştan bütün insanların dalalette olduğunu söyleyerek her insanın İslam fitratı üzere yaratıldığını reddeder.¹⁵⁵

1.6. Kur'an'î Kavramların Yorumlanması

Kelimeler, dilin en küçük anlam birimleridir. Kelimelere yüklenen anlamlar çoğaldıkça anlam belirsizlikleri de artmaktadır. Bunun içindir ki çokanlamlı kavramların anlam takdiri her zaman sorun olmuştur.¹⁵⁶ Kur'ân-ı Kerim'de yer alan çokanlamlı kavramların çevirilerinde bazı ciddi bir sorunlarla karşılaşıldığı bilinmektedir.¹⁵⁷ Çokanlamlı kelimeler genellikle bağlamlarına göre anlam kazanırlar. Bu sebeple Kur'ân kelimelerinin anlamlandırılması sürecinde, tabii bağlamı ve ilk muhatapların kelimeyi hangi anlamda kullandıklarını bilmek önem

151 Edip Yüksel, *Mesaj*, 412.

152 Maverdî, *en-Nuket ve'l-üyükün*, 5: 409-410.

153 Safa, *Kur'an-ı Kerim Gerçek*, 49.

154 Bu konudaki tartışmalar için bk. Mustafâ Sabrî, *Meseletü Tercemeti'l-Kur'ân*, 7-127; Hidâyet Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, 177-236.

155 Mihr, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, 22.

156 Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: Denge Yayınları, 2005), 38, 162.

157 Emrullah İşler, "Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar", *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001, (Van: Yüzcüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001): 387.

arz kesp eder.¹⁵⁸ İncelediğimiz meallerde, kavramlara dair mana takdirlerinde gerekli hassasiyetin gösterilmediğini söylemek mümkündür.

Edip Yüksel, Araf 7/185. ayet bağlamında Hadis Kur'andan başka bir şey için kullanıldığında olumsuz anlam taşır. Peygamber düşmanlarının, uydurdukları iftiraları hadis diye adlandıracaklarını elbette tanı biliyordu açıklamasını yaparak,¹⁵⁹ hadislere dair olumsuz görüşlerini, çeviri tercihleri üzerinden okuyucuya aktarmaya ve zihinlerde Peygamber (sav)'in sözlerine dair soru işaretleri oluşturmaya çalışmıştır.

Tur 52/10. ayeti çeviri-yorum yöntemiyle, Dağlar (benlikler) yürür gider! (Rabbin Bakıy'dir!) şeklinde aktaran Ahmed Hulusi, dağ kelimesinin geçtiği her yerde bu anlamı vermektedir.¹⁶⁰ Bu anlamları tasavvuf düşüncesinden aldığı belirten yazar, otantik Arap lisanı ile inmiş bir kitabı, sonradan oluşan tasavvufi terimlerle tercüme ederek (anakronizm) bizce hata etmektedir. Yazarın kavram çevirilerine dair ilginç tercihlerinden ikisi de şöyledir:

Ahmed Hulusi'ye göre zevc kelimesi, bilincin eşi olup, bir süre sonra terk edilecek beden demektir. Kıyamet kelimesi ise çocuklukla bilincin ölümü tatması sırasında yaşanan olaylardır.¹⁶¹

Özdemir; Bakara 2/104. ayet bağlamında unzurna kelimesinin görüşümüze başvur anlamına geldiğini dolayısı ile ayette demokratik idareye vurgu yapıldığını iddia eder.¹⁶²

Ali Rıza Safa, Yunus 10/99, Zümer 39/41 ve Bakara 2/256. ayetlerin laiklik vurgusu yaptığını; Yunus 10/108. ayetin ise Hz. Muhammed'e laikliğe bağlı kalmasını öğütlediğini iddia eder.¹⁶³

Ayetlere ön kabullerle yaklaşıldığında arzulan sonuçlara ulaşmak zor olmaz. Ancak önemli olan ön yargılarla elde edilen manaların, Kur'an ile ne kadar uyum gösterdiğidir.

1.7. Geçmiş Olay ve Kıssaların Yorumlanması

Özdemir, Fil, 105/3. ayet bağlamında Ebabil kelimesinin, mikrop veya uçaklar/uçan daireler anlamına geldiğini ileri sürer.¹⁶⁴ Ebabil ke-

158 Dücane Cündioğlu, *Kur'ânı Anlamanın Anlamı* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 23; Galip Gezgin, *Tefsîrde Semantik Metot* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 258-265.

159 Edip Yüksel, *Mesaj*, 149.

160 Bk. Karia, 101/5; dağa *benlik* anlamı yükleyen yazar *arz* kelimesine ise *beden anlamı yüklemektedir*. Bk. Zilzal, 99/1).

161 Hulusi, *Kur'an-ı Kerim Çözümü*, 30-751.

162 Özdemir, *Son Davet*, 438.

163 Ali Rıza, *Kur'an-ı Kerim Gerçek*, s. 31.

164 Özdemir, *Son Davet*, 30.

limesi Arap dil sözlüklerinde sürü sürü kuş anlamına gelmektedir.¹⁶⁵ Kelimeye çağdaş müfessirler içinde farklı anlamlar verenler olmuş ise de bu yorumlar kabul görmemiştir.

Özdemir, Araf, 7/22. ayet bağlamında ilk yaratılan Âdem ve nesli çift cinsiyetli idiler, cinsel organları vücutlarında gizli idi ve bu yapılan hata üzerine cinsel organları açığa çıkıp dişi ve erkek cinsiyetlere ayrıldılar şeklinde açıklamalarda bulunur.¹⁶⁶ Hz. Âdem ve Havva hakkında geçmiş dönemde ileri sürülen israiliyat içerikli birçok bilginin yanında son dönemde kaynağı belirsiz yorumlar da yapılmaktadır. Allah, Kur'an'da insanlığın bir atadan meydana geldiğini ifade eder, ancak nasıl türediği konusunda bilgi vermez. Konu gaybi olduğu için kesin bilgiler olmadığı sürece görüş ileri sürmenin bir anlamı bulunmayacaktır.

Ali Rıza Safa, Nisa 4/1. ayette kadının erkeğin benliğinden yaratıldığının ifade edildiğini¹⁶⁷ ileri sürer. Benlikten var etmek maddi değil manevi bir olgudur. Dolayısıyla böyle bir yorumda bulunabilmek için kadının maddi varlığının olmaması gerekir. Kur'an'daki ilgili ayette Allah bizim nefsi vahideden yaratıldığımızı ve ondan da eşinin yaratıldığını ifade eder. Ayet hakkında birçok tartışma bulunmakla birlikte Ali Rıza Safa'nunkine benzer bir yorum bulunmamaktadır.

SONUÇ

Yukarda nakledilen referansı ve temeli olmayan birçok görüşü eleştirme gereği dahi duyulmayabilir. Zira kişisel görüş ve inki yorumlarla yapılan aşırı çeviri-yorumların bilimsel dayanaklardan uzak oldukları görülmektedir. Nitekim mütercimlerin, ya çevirilerini gerekçelendirmedikleri yahut yaptıkları yorumları bilimsel kriterlere göre makbul sayılabilecek bir zemine oturtamadıkları hemen fark edilmektedir. Buna rağmen söz konusu mealleri ele almamızın nedeni, yaygın olmaları, kısmen ücretsiz dağıtılmaları ve gerek yazılı gerekse sanal yollarla erişime açık pozisyonda bulunmalarındır. Çalışmanın amacı, her seviyedeki insana ulaşma imkânına sahip, içinde birçok hata, yanlış ve aşırı yorum bulunan bu çevirileri, tasviri bir yöntemle kamuoyuna arz etmek ve neden olabilecekleri spekülasyonların önüne bir nebze de olsa geçebilmektir.

Bu durum önemlidir, zira söz konusu çevirilere bakıldığında, Kur'an'ın günümüze hitap etmediğini, çoğunlukla Arapların örfünü

165 Ragıb el-İsfahâni, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, 18.

166 Özdemir, *Son Davet*, 74.

167 Safa, *Kur'an-ı Kerim Gerçek*, 180.

içerdiğini, belirli bir tarihle sınırlı hükümler barındırdığını, kıssaların hiç yaşanmamış masallar olduğunu görmek mümkündür. Keza bunlara göre, salat namaz değildir; namaz ibadeti günde iki vakittir; faiz ve içki helaldir; başörtüsü ile ilgili emir Kur'an'da bulunmamaktadır. Bu meallere göre, bazı ayetler Kur'an'a sonradan eklenmiş, bir kısmı ise yanlış yazılmıştır. Bu çeviri-yorumlar bağlamında şöyle bir açıklamaya ihtiyaç bulunmaktadır: Araştırmacı, akademisyen yahut bilim adamları bir konuda farklı görüşler ileri sürebilirler, bu tabiidir. Herhangi bir konuda yeni bir görüş ileri sürme gereği duymak, konuyla ilgili olarak geçmişten günümüze ileri sürülmüş, savunulmuş ve kendine kalıcı bir yer edinmiş fikirleri benimsememekle, yanlış bulmakla dolayısıyla kabul edilmemesi gerektiğiyle ilgili olmalıdır. Bu nedenle yeni bir görüş ileri süren kişi, savunduğu fikirlerin doğru olduğunu ve kabul edilmesi gerektiğini iddia etmiş olmaktadır. Bir bakıma, birçok testten ve eleştiri süzgecinden geçerek artık klasik halini almış görüşlerin terk edilerek, yerlerine kendi görüşlerinin ikame edilmesini istemiş olmaktadır. Bu isteğin gerçekleşmesi, savunulan ve ikame edilmek istenen görüşlerin güçlü delillerle berkitilmesine, sağlam bir zemine yaslanmasına bağlıdır. Görüşlerin kabulünü gerektiren ölçüler olmaksızın sadece indi, afaki ve biraz da fantastik duygularla klasiği dışlayıp kişisel görüşlerin ikamesini beklemek olmayacak duaya âmin demekten öteye geçmeyecektir. Zira bir ürüne kıymet biçen onun üreticisi değil, kamuoyudur.

Mealler üzerinden aktarılmak istenen nevezhur fikir ve yorumların deşifre edilmesi elbette ki önemlidir. Aksi takdirde, İslam Dininin bazı mealler aracılığıyla yanlış tanınması ve anlaşılması söz konusu olacaktır. Dinin temel referansı olan Kur'an'ın yanlış tanınmasını ve asaletini yitirmiş bir inancın vücut bulmasını engellemek, sadece bireysel ölçekte akademisyenlerin değil, kurumsal olarak da Diyanet İşleri Başkanlığının ve İlahiyat fakültelerinin görevidir. Bu makalenin yazılış nedeni, yazarının bu konuda bireysel olarak üzerine düşeni yapmaya çalışması olarak düşünülmelidir. Vallahu a'lamu bi's-savab.

KAYNAKÇA

- Akdemir, Salih. Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümelere. Ankara: Akid Yayınları, 1989.
- Aktaş, Erhan. Kerim Kur'an Türkçe Çeviri. Ankara: Yayınevi Yok, 2016.
- Altuntaş, Halil. Kur'an'ın Tercümesi ve Türkçe Namaz Meselesi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Aydar, Hidâyet Kur'an'ı-Kerim'in Tercümesi Meselesi, 2. Baskı. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları 2014.
- Bilgin, Abdulcelil. Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşafı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed bin İsmâil el-Cu'fi, Sahîhu'l-Buhârî. Thk. Muhammed Nizâr Temim-Heysen Nizâr Temim. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Cemil Said. Türkçe Kur'an-ı Kerim. Y .y. ts.
- Cihangir, Sonia. Sonsuz Rahmet. İstanbul: A7 Kitap Yayınları, 2017.
- Çevik, Mustafa. Nüzul Sırasına Göre Kur'an'ı-Kerim Meali. İstanbul: Yüzleşme Yayınları, 2017.
- Demirci, Muhsin. Konulu Tefsire Giriş. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013.
- Diñer, İsmail. Tevhid-i Kur'an Meali. İzmir: Yayınevi Yok, 2016.
- Cündioğlu, Düçane. Kuran ve Dile Dair. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Cündioğlu, Düçane. Kur'ânı Anlamanın Anlamı. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Cündioğlu, Düçane. Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi. 2. Baskı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.
- Eliaçık, İhsan. Yaşayan Kur'an Türkçe Meal/Tefsir. 3 Cilt. İstanbul: İnşa Yayınları, 2007.
- Fazlur Rahman. İslami Yenilenme Makaleler II. Trc. Adil Çiftçi. 4. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Firidin, Mete. Kur'an'ı-Kerim'in Gelişmiş Bilimsel Etimolojik Meali. İstanbul: Cinius Yayınları, 2018.
- Gezgin, Galip. Tefsirde Semantik Metot. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Gürbüz, Faruk. Tercüme Problemleri ve Meâller. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Güven, Şahin. Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu. İstanbul: Denge Yayınları, 2005.
- Hocaođlu, Mustafa. Meal Yanlışları-I. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1 (2012): 129.
- Hulusi, Ahmet. Allah İlminden Yansımalarla Kur'an-ı Kerim Çözümü. İstanbul: Yayınevi Yok, 2011.
- İşıcık, Yusuf. Kur'an'ı Kerimin Terceme Edilmesi ve Âyetlerinin Sıhhatli Anlaşılması Konusunda Bazı Mülâhazalar. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 11 (2001): 58.
- İşler, Emrullah. "Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar". Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu. (17-18 Mayıs 2001). 387. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001.

- Karaalp, Cahit. Türkçe Meallerde Kavram Çevirileri Sorunu Salat Kavramı Örneği. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2017.
- Kılıç, Mustafa Cemil. Anlamak İçin Türkçe Kur'an (Meal). İstanbul: Kamer Yayınları, 2013.
- Kotan, Sevket. Kur'an ve Tarihselcilik. İstanbul: Beyan Yayınları, 2001.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed bin Ahmed el-Ensârî. el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân. Thk. Muhammed İbrahim el-Hafnevî - Mahmûd Hâmîd Os mân. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2002.
- Manaz, Abdullah. Türkçe Kur'ân. IQ Kültür Sanat Yay., 2008.
- Maverdî. Ebû'l-Hasen Alî bin Muhammed. en-Nuket ve'l-ûyûn/Tefsîru'l-Maverdî. thk. Seyyid Abdulmaksud bin Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Mevlana Muhammed Ali. İslam Dini. Trc. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2007.
- Mihr, İskender Ali. Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali. İzmir: Yayınevi Yok, 2011.
- Mustafâ Sabrî, Meseletü Tercemeti'l-Kur'ân, İstanbul: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kâhire, 2015.
- Müslim bin Haccâc, Ebû Huseyn el-Kuşeyrî. Sahîhu Müslim. Thk. Ahmed Zehve- Ahmed İnye. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-Arabî, 2004.
- Osman Nebioğlu. Türkçe Kur'ân-ı Kerîm. Çağ Basım, byy., 1988.
- Özdemir, Gazi. Son Davet Kur'ân. İstanbul: Şira Yayınları, 2016.
- Özgel, İshak. "Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu". Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı(18-19 Aralık 2009). Editör. Cengiz Kallek. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Öztürk, Mustafa. Söyleşiler Polemikler. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Öztürk, Mustafa. Cumhuriyet Türkiyesinde Meal ve Tefsir Serencamı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Öztürk, Yaşar Nuri. Kur'an'ı Kerim Meali(Türkçe Çeviri). İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2016.
- Öztürk, Yaşar Nuri. Anadilde İbadet Meselesi. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2002.
- Ragîb el-İsfehânî Ebu'l-Kâsım Huseyn bin Muhammed. el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân. Thk. Muhammed Halil Ayteni. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001.
- Safa, Ali Rıza. Kur'an-ı Kerim Gerçek. İstanbul: İleri Yayınları, 2014.
- Sağ, Mustafa. Evrensel Çağrı. 6. Baskı. İstanbul: Koçak Yayınevi, 2015.
- Şâtübî, Ebû İshâk, İbrahim bin Mûsa bin Muhammed el-Gurnâtî. el-Muvâfakât/İslâmî İlimler Metodolojisi. Trc. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayınları, 2015.
- Şimşek, M. Sait. Günümüz Tefsir Problemleri. İstanbul: Kitap Dünyası, 2016.
- Şimşek, M. Sait. Fatıha Sûresi ve Türkçe Namaz. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed bin Cerîr. Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013.

- Tâhir bin Âşûr. Muhammed, Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr. 12 Cilt. Tûnus: Dâru Suhnûn li'n-neşr ve't-tevzi', ts.
- Yılmaz, Hakkı. Nüzûl Sırasına Göre Necm Necm Kur'ân'ın Türkçe Meâli. İstanbul: İşaret Yayınları, 2012.
- Yılmaz, Mesut. Kur'an'a Sor. İstanbul: Destek Yayınları, 2017.
- Yüksel, Edip. Mesaj Kur'an Çevirisi. İstanbul: Ozan Yayınları, 2016.
- Yüksel, Mert. Kur'an'ı Kerim'in İnsanca Çevirisi. İstanbul: Ares Kitap, 2014.

BATI NİHİLİST TOPLUMLARINDA ORTAYA ÇIKAN YENİ AİLE DÜZENLEMELERİ

Fatma ÇETİN*

Makale Geliş: 21.03.2019

Makale Kabul: 02.05.2019

ÖZET

Allah Teâlâ 'eşrefi mahlûk' olarak yarattığı insana, güzelle çirkin, iyile kötüyü ayırt etme kabiliyeti vermiştir. Bu yüzden insanlarda diğer hiçbir mahlûkatta olmayan din ve ahlak sahibi olma özelliği vardır.

Allah'ın insanlara ilk yaratılıştan beri kötü olarak gösterdiği fiillerden biri de zinadır. Bunun için İslamiyet'te zina titizlikle ele alınmış ve onun için önleyici ve engelleyici çok sağlam tedbirler getirmiştir. Evli veya bekâr ayrımı yapmadan, kasıtlı ve nikâhsız olarak yapılan her cinsi ilişkiyi gayr-i meşru ve haram saymıştır. Bundan başka insan tabiatına ters, tiksindirici olan lûtîliğin her çeşidi, ölümlerle, hayvanlarla cinsel ilişki, müzahaka ve istimnanın haram kılınması; cinsi ihtiyaçların tabii ve meşru çerçevede karşılanması, fitrat ve iffetin korunması, insanlık onurunu zedeleyen her türlü cinsi azgınlık ve sapıklıktan uzak durulmasının Kur'an'ın temel mesajlarından biri olduğu görülür. Çünkü zina İslam'a göre fert, aile ve toplumu yıkmayı hedef alan büyük bir felaket, bir insanlık suçudur.

Hadislerde geçen gözün ve dilin zinası tabirleri ile harama bakmanın ve yaygın ahlak kurallarına uymayan cinsel içerikli sözler söylemekle başlayan sürecin zinaya götürme ihtimalinin yüksekliğini ifade eder ve bunlardan sakındırır.

Fıkıhta zina suçunun oluşması ve cezalandırılması yanında zinanın önünün kesilmesine yönelik tedbirlerin alınması sayesinde İslâm tarihi boyunca Müslüman toplumlarda zina hem yasak hem de günah ve ayıp sayıldığı için yaygın bir ahlak sorunu oluşmamıştır.

Araştırmamızda, cinsiyet siyasetinin bir politika olarak ele alındığı, zina ve çeşitlerinin 'cinsel özgürlük' kavramı altında normal bir ilişki gibi kabul edildiği ve günümüzde neredeyse bir baskı aracı haline getirildiği Batı dünyasında,¹ zina fiilinin önlenmesine dair çalışmalar yerine 1980'lerden bu yana, bu ilişkilerden dünyaya gelen çocuklar ve bunların ana-babalarına dair düzenlemeye gidilerek, devletlerin Tek Ebeveynli Aile adı verilen oluşumlara destek verdikleri görülmektedir. 2000'li yıllarda ise bu destek lûtîler için verilmektedir. Bazı Batılı ülkelerin istatistiklerinden elde edilen verilere göre toplumda zina giderek yaygınlaşmakta, bu yolla dünyaya gelen çocuk sayısı her geçen yıl artmakta ve eşcinsellik düzenlenmesi yapılması normal karşılanmaktadır.

TUİK istatistiklerinde son yıllarda daha çok boşanma sebebiyle ortaya çıktığı gözlemlenen Tek Ebeveynli Aile oluşumunun, Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler bakanlığının yaptığı çalışmalarda,

* Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.

1 Judith Butler, Savaş Tertipleri (Çev: Şeyda Öztürk), Yapı Kredi Yayınları, (2015), s: 99-101.

gayri meşru ilişkilerle alakasının kabul edildiği ve bu aile tipine destek verildiği görülmektedir.²

Bu makalede 21. yüzyılda Batı'da zina filini meşrulaştıran bazı aile düzenlemeleri üzerinde durulacaktır. Konu ele alınırken insanın Allah tarafından 'eşrefi mahlûk' olarak yaratılması ve Hadid Suresi 16. ayette ifade edilen mana göz önünde bulundurulacaktır.

Anahtar Kelimeler: eşref-i mahlûk, gayrimeşru aile, zina, metreslik.

Family Adjustments In The Western Societies With Nihilistic Attitudes

ABSTRACT

Allah had bestowed humanity with the talent of distinguishing good from evil and good from bad. Therefore human beings are gifted with the characteristic of embracing and comprehending religion and having morality that no any other creature has grasped.

One of the actions that has been defined and condemned by Allah as the bad action from the first day of creation is adultery. Therefore adultery in Islam has been precisely tackled, and very powerful and preventive measurements have been brought. Islam considers any kind of sexual affair whether between marrieds or between singles, -thus without any distinction- in the absence of marriage contract between the two, as illegitimate and unlawful. Other than this, while it is seen strong prohibition of any kind of homosexuality, which is disgusting and contrary to the human nature, and sexual affair with the deaths, animals, prohibition of lesbianism and masturbation (müsahaka and istimna); meeting the sexual needs as natural and legitimately, protection of creation and chastity, staying away from any kind of sexual astray and heresy are the main the main messages of the Qur'an. Because according to Islam, adultery is a crime against humanity, and a calamity that targets to destroy family and society.

With the phrases such as adultery of the eyes and adultery of the tongue, the sayings of the prophet Muhammad (PBUH) express the high possibility of the process that results with adultery as a result of looking at haram and of sexual contented communications, and he with these sayings aims to protect the believers.

In addition to its punishment in fiqh as a result of the occurrence of committing adultery, thanks to precautions in preventing any possibility of it, adultery has not posed a widespread morality problem because of its prohibition and its consideration as a sin in Muslim societies during Islamic history.

For a long time, in the Western world in which, gender is dealt within the political context, adultery is embraced as a normal relation with the concept of sexual freedom and it is used as pressure tool today, rather than working to prevent adultery, since 1980s, by going adjustments regarding the children borne as a result of this illegal relations and regarding their fathers and mothers, it is seen the states support single parent family formations. For the years of millennium, this support goes for lesbians too.

2 Tek Ebeveynli Aileler, (Hazırlayanlar: Prof. Dr. Hülya Öztop vd.), Aile Eğitim Programı, T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Ankara 2018, s. 19-24.

In the studies made, it is expressed that rate of adultery is being widespread and the number of children as a result of it increases each and every year, and people became more insensitive towards immoral acts.

During the recent years, single parent family structure, which is observed more as a result of increasing divorces, also has been related with the illicit intercourses cases. It is also observed that ministerial works in Turkey supports this kind of family structure.

This article will focus on some family adjustments that legalize adultery in the West in the 21st century. While the subject is approached, the creation of the human being as "the noblest of the all creation" (eşrefi mahlûk) and the meaning expressed in surah al-Hadid verse 16 will be considered.

Key words: "the noblest of the all creation" (eşrefi mahlûk), illegitimate family, adultery, concubinage

GİRİŞ

Allah Teâlâ insanoğlunu eşref-i mahlûk olarak yarattığı için ona pek çok özellikler vermiş ve bu özelliklerle onu hayvanlardan, nebattan ve cansız varlıklardan ayırmıştır. Bu nimetlerden biri de güzelle çirkini, iyile kötüyü ayırt etme kabiliyetidir. Bu yüzden insanların dini ve ahlakı vardır; hayvanların ise iyi ile kötüyü güzel ile çirkini ayırt etme kabiliyeti olmadığı için dini ve ahlakı da yoktur. İnsanın böyle ahlâkî bakımdan çift kutuplu bir varlık olması, iyilik veya kötülük yollarından dilediğini seçebilecek bir kabiliyette yaratılması, onun kurtuluş veya mahvoluşunun bu seçime bağlı bulunduğunu gösterir. Bunun için din, Allah'ın en güzel bir şekilde yarattığı kulları arasında bir bağlılık kanunudur ve kulların yaptıkları işlere göre nasıl karşılık alacaklarını bildirir.³

Modern Batı düşüncesini oluşturan kavramlardan biri olan ve çağımızda İslam âlemine doğru yol bulan nihilizm; Latince hiçbir şeyin var olmadığı anlamına gelen nihil (hiç) kökünden gelir ve kelime anlamıyla dilimize "Hiçlik teorisi" diye aktarılır. Terim olarak anlamı ise "yürür-lükte olan değerlere, görüşlere, siyasi düzene karşı çıkmak ve varlığın imkânından şüphe etmek veya reddetmek" şeklinde tanımlanır. Bu düşünce biçiminde ister dini, ister toplumsal, ister siyasi olsun her türlü düzenleme "baskı" olarak kabul edilir. Dolayısıyla nihilizmin fazilet olarak gördüğü davranış, bütün bu düzenlemelere karşı koymaktır.⁴

3 Bkz. Şems ve Tin Sureleri.

4 Aydın, Hüseyin, Nihilizmin Tarihçesi, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, cilt: I, sayı: 1, s. 1-8; Sosyal Bilimler El Sözlüğü, Editör: Erhan Arda, Alfa 2003, s. 444-445; Acar, Mustafa/Demir, Ömer, Sosyal Bilimler Sözlüğü, Adres Yayınları, 6. Basım 2005, s. 186; Çevikbaş, Sebhattin, "Nietzsche ve Nihilizm Tarihsel Bir Yazgı Ola-

Arthur Schopenhauer'in (1788-1860) modern dünya ile ilgili olarak; 'estetik olarak ayyaşlarla dolu bir meyhane, entelektüel olarak tımarhane, ahlaksal olarak da bir haydut yatağı' olduğunu söylediği nakledilir.⁵

Moderniteden sonra gelen ve Hayat sadece bu dünyada yaşanır⁶ anlayışına sahip postmodern nihilist hayatı 'Tanrı öldü' sözüyle tanımlayan Friedrich Nietzsche (ö. 1900) ise 19'uncu yüzyıldan başlayarak Avrupa'da kabul gören nihilizmin artık bir başka yöne evrildiğini ve esas nihilizminin şimdi başladığını iddia etmiştir.⁷

Batılı modern insan, tahrif edilmiş Hristiyanlık ve temsil ettiği değerleri, ahlakını bırakarak, bunun yerine akıl ve bilim ile yeni değerler koyduktan sonra yaşamaya başladığı nihilist dönüşümde önce dini emirler yerine kanunlar koyarak, kendini tanrı ve onun emirlerinden uzaklaştırmıştır. Bu yolla kurulmaya başlanan seküler ahlak düzeni ile kendisini 'kanun'a karşı sorumlu konuma getirmiştir. Böylece insan, 'vatandaş/birey haline gelmiş, günahkâr bir varlık olmaktan çıkıp, 'suçlu' haline dönüşmüştür. Ancak daha 1900'lü yıllara gelmeden Nietzsche; bu yolla elde edilen değer ve bilgi gelişiminin yanlış yoldan devam ettiğini ve bu bağlamıyla gelecek yılların insanlar için parlak olmayacağını hatta yıkıcı olacağını iddia etmiş ve bu iddiasının yirminci yüzyılın ilk yarısında -dünya savaşları ile- hemen doğrulanması üzerine Batı onu 'kâhin' yani 'kutsal kişi' olarak ilan etmiştir.⁸

Postmodern teorisyenlerinden olan İhab Hasan'a (ö. 2015)⁹ göre 'Tanrı öldü' sözünün anlamı; şimdi eğer 'Hakikat' öldüyse, o zaman teorik olarak her şeye izin vardır. Ve her şey keyfi, tesadüfi ve göreceli, hiçbir şey bağlayıcı değil ise 'gerçeklik' olmasını sağlamak için uğraş-

rak Nihilizm: Avrupa Nihilizminin Tarihi, Kökeni ve Egemen Olma Aşamaları" Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2011, 15 (2): s. 69-82.

5 Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi* ter. Hülya Tufan, Yapı ve Kredi Bankası yayınları, İstanbul (1994), 125.

6 'Bir de şöyle demektedirler: "Bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Ölürüz, yaşarız. Bizi öldüren ise zamandan başkası değildir." Hâlbuki onların bu konuda bir bilgileri yoktur, zannetmekten başka bir şey yaptıkları yok.' Casiye Suresi 24. ayet.

7 Hüseyin Aydın, "*Nihilizmin Tarihiçesi*" Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1986, cilt: 1, sayı: 1, s. 2, 3; Dave Robinson, *Nietzsche ve Postmodernizm* çev. Kaan H. Ökten, Everest 2000, s. 32-33.

8 Mehmet Emin Şimşek, *Moderniteden Postmoderniteye Uzanan Bir Köprü: Zygmunt Bauman* yüksek lisans tezi, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü (2014), 27 ve 77. Ayrıca bkz. Ross Poole, *Ahlak Ve Modernlik* çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, (1993), 96.

9 İhab Habib Hasan, Arap asıllı, ABD'li edebiyat teorisyeni, eleştirmeni ve yazar. 1925, Kahire doğumlu yazar 21 yaşında ABD'ye iltica etmiş, 1954-1970 yılları arasında Wesleyan Üniversitesi'nde, 1970'ten 1999'da emekliliğine kadar Wisconsin-Milwaukee Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmıştır. Edebiyat ve kültür üzerine 15 kitabı, 300'ü aşkın makalesi yayınlanmıştır.

tiğimiz şeydir. Bu durumda insanı engelleyecek tek şey, ağır hastalık veya ölümdür. İhab Hasan bu düşüncenin insanı son derece 'özgürleştirici' bir şey olduğunu ifade eder.¹⁰ Nitekim son zamanların postmodern insanları için tek bir yasa kalmıştır; o da 'tabiat kanunları'dır.¹¹

Günlük hayattan Tanrı'yı çıkaran topluluklarda, en çok yüceltilen şeyin, heva ve hevesler ya da bir başka ifadeyle 'cinsellik' olduğu ve iğneden ipliğe her şeyin reklamının cinsellik üzerinden 'arzu ve heves' satılarak yapılmaya başlandığı görülmektedir. İnsan nefsinin 'fücur' ile yani böyle rezilliklerle beslenerek yoldan çıkarılması, kötülüğün alışkanlık haline getirilerek fitratın bozulması¹² o kadar güçlüdür ki 'Goa'dan Geçen Yol' adındaki kitabının yazarı Fer İnsanoğlu'nun tespitine göre 'kapitalizm denen koca canavarın ana yemeği bile onun sayesinde çıkar. Eğer cinsellik kanca olarak kullanılamasa, kapitalizm kısa zamanda açıktan yok olur giderdi. Cinsellik metalaştırılınca, insanlar cinsel objeye dönüşmüş ve aralarında acımasızca devam eden; arzu nesnesi olma ve arzulanan her şeye sahip olma yarışı başlamıştır.'¹³

Günümüz edebiyat teorisyenlerinden Fredric Jameson (1934) ; 'Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı' başlıklı makalesinde, postmodern olarak adlandırılan topluluklarda; açık-saçıklık, zina, sefihlik ve fahişeliğin yaygınlaşması ve şimdiye kadar hiçbir zaman diliminde görünmeyen en ahlaksız davranışların artık kimseye rezalet gibi gelmediği için her şeyin göz önünde, açıktan yapılmaya başlandığını söyler. Üstelik bütün bu rezilliklerin sadece açıktan yapılması değil bir de bunların muazzam bir gönül rahatlığıyla karşılanması, dahası; kurumsallaşarak Batı toplumunun resmi kültürüyle bütünleşmiş olması karşısında şaşkınlığını ifade eder.¹⁴

10 Frank L.Cioffi, "Postmodern Vs: İhab Hassan'la Söyleşi" (çeviren: Serkan Işın), (çevrimiçi), www.poetikhars.com/webblog/bibliobot/postmodern-vs-ihab-hassan-la-soylesi, erişim: 13.10.2017.

11 Yuval Noah Harari, *Homo Sapiens: İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi* çev. Ertuğrul Genç, 31. Basım 2017, s. 417.

12 Burada Şems Suresi'nde ifade edilen nefsin 'tedsiye'sidir. Bkz. Hamdi Yazır, *a.g.e.,c. 9*, s. 245.

13 Fer İnsanoğlu, "*Cinsellik Ve Batının Kutsallığa Tecavüzü*" INDIGO, 1 Aralık 2015, (çevrimiçi), bkz. <https://indigodergisi.com/2015/12/cinsellik-ve-batinin-kutsalliga-tecavuzu-reklam-sektoru-reklamlarda-cinsellik-seks/> erişim: 7.1.2018.

14 Fredric Jameson, "*Postmodernizm Ya Da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*" çev. Deniz Erksan, *Postmodernizm haz. Necmi Zekâ, Kıyı yayınları*, (1994), 63. Ahlaksızlıkları açığa çıkaran köşe yazarları da vardır. Bu konuda kastedilenin anlaşılması için bkz. Ertuğrul Özkök, "*Kadın bedeni kaç yaşında istemez*" 18 Nisan 2015 yazısı için bkz. <http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/ertugrul-ozkok/kadin-bedeni-kac-yasinda-istemez-28767640> erişim: 11.04.2019.

Bu makalede Kur'an-ı Kerim'in ifadesi ile ehli kitabın yaşadığı post-modern tecrübeye, aile boyutuyla bakılması ve bu toplumların günümüzde yaşadıklarından Hadid suresi 16. Ayette ifade edilen mana üzerinden dikkat çekilmesi amaçlanmaktadır.¹⁵

1. Zinanın Meşrulaştırılması ve Sonuçları

Hristiyanlıktaki haniflik kalıntılarından birisi de 'zina' fiilinin yasak kabul edilmesidir. Nitekim 'nikâhsız' birlikte yaşama' hakkında Papa 10'uncu Leo'nun (1474-1521) 1514 tarihli emirnamesi ve Trent konseyinin (1545-1563) kararı ile zinanın sadece bir günah sayılmayıp hukuken de yasaklandığı nakledilir.¹⁶

Ancak bu yüzyılın başından beri, nikâh önemsiz hale gelmeye başlar ve Avrupa ve Amerika'da evlenmeden birlikte yaşama, normal bir aile gibi kabul edilir. Bunun sonucu olarak evlilik oranı düşerken nikâhsız birlikte yaşayanların oranı sürekli yükselir.¹⁷ 'Zina' kavramı kalkar; şayet kadın ve erkek, karşılıklı rıza ile nikâhsız olarak beraber ve evli gibi yaşıyorlarsa buna 'serbest birleşme' adı verilmeye başlanır.¹⁸

İngilizce'de bunu ifade etmek için; cohabitation without marriage, living together, marriageless living together, non-marital cohabitation, non-marital union, de facto union, informal family gibi adlar kullanılmaktadır. Fransızca'da Le cohabitation sans mariage yani 'evlilik olmaksızın beraber yaşama' veya L'union Libre yani 'serbest birleşme' deyiimiyle anılmaktadır. Bu ilişkinin tarafları da fiilî eş, anlamına gelen 'de facto spouse' veya birlikte yaşayan anlamında 'cohabitant' veya ortak anlamına gelen 'partner' kelimeleriyle ifade edilmektedir.¹⁹

15 "İman edenlerin, Allah'ı anmak ve vahyedilen gerçeği düşünmekten dolayı kalplerinin heyecanla ürperme zamanı gelmedi mi? Onlar daha önce kendilerine kitap verilmiş ve üzerlerinden uzun zaman geçip kalpleri katılaşmış kimseler gibi olmasınlar. Onlardan birçoğu yoldan çıkmışlardır."

16 Ergun Özsunay, "Nordik Hukukta, Sosyalist Hukukta ve Anglo Amerikan Hukukunda Evlilik olmaksızın 'Birlikte Yaşama'nın Güncel Sorunları", Mukayeseli Hukuk Araştırmaları Dergisi, İstanbul, c. 8, sy. 16 (57-75), (1979 / 1981), 64-65.

17 T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, *Fransa'da Yaşayan Türk Kadınları İçin El Kitabı*, Ankara (2014), 6, 7 ve 25; Nazım Güvenç, Lütfullah Karaman, "İsveç'te Aile" Aile Politikaları, Karşılaştırmalı Aileler Panoraması, T:C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara (1991), 109-114.

18 Bu ilişki günlük olabildiği gibi daha uzun süreli olursa deneme evliliği (trial marriage) adı verilmektedir. Bkz. Ergun Özsunay, *a.g.m.*, 59 (2. Dipnot) ve 64.

19 Ergun Özsunay, *a.g.m.*, 59.

2. Metreslik Düzenlemesi: Evlilik Dışı Beraberlik Kategorisi/ Concubinage

Batı hukukunda gayrimeşru ilişkiler için 'metreslik/concubinage'²⁰ Türkçeye 'Evlilik Dışı Beraberlik Kategorisi' şeklinde tercüme edilen bir başlıkla yeni bir bölüm açıldığı görülmektedir. Bunun da uzun süreli metreslik hayatı yaşayanları, evlilik ilişkisine kıyas eden Fransız doktrinindeki bazı yazarların, bu tür birlikteliklerin -birlikte yaşama veya kayıtlı birliktelik-, evlilik gibi muamele görmesi gerektiği görüşünü savunmaları üzerine kullanılmaya başlandığı belirtilir. Bu görüşe göre evlenmeden metreslik şeklinde bir ilişkinin kurulması için gerekli koşullar, esas itibariyle evlilik için gerekli koşullara benzemektedir; sonuçları da, evliliğin sonuçlarına; sona erme şekli de gittikçe evliliğin sona erme şekline benzemektedir. Ancak evlilik dışı beraberlikleri düzenleyen Batılı yerel hukuklar, kategorik olarak bu tür beraberlikleri evlilikle denk tutmazlar. Çünkü bu beraberlikler her ne kadar evlilik beraberliklerine benzese de 'amaç' bakımından benzemez; bu yüzden birlikte yaşamak, evlilikle aynı şey değildir. Diğer taraftan evlilik hâlâ kadın ve erkek olmak üzere farklı cinsiyetten kişiler arasındaki beraberlikler için tahsis edilmiş bir müessesedir, oysa kayıtlı birlikteliğin esas itibariyle sadece hukuki sonuçları evlilikle aynıdır.²¹

Bu mülahazalara göre Batılı hukukçuların son zamanlarda; gayrimeşru ilişkileri, esas itibariyle evlilik dışı birlikte yaşama ve kayıtlı birliktelik olarak iki ana bölüme ayırarak; bu beraberliklere; süreklilik, tutarlılık ve farklı cinsiyetten olma durumuna göre bir takım düzenlemeler yaptıkları görülmektedir.²²

Buna göre 'kayıtlı birliktelik' aşağıda izah edileceği üzere, Fransa ve İngiltere'de kabul edilmiş yeni bir 'aile' oluşturma yöntemidir. Buna göre evlilikte olduğu gibi çiftler özel bir sicille, ilişkilerini tecil ettirmek suretiyle birbirlerine olan bağlılıklarını resmî şekilde açıklarlar. Bu durumda ilişkiyi kayıt altına aldırarak, evlilik akdinde olduğu gibi birlikteliğin kurulmasının şartıdır.

'Kayıtlı Birliktelik' olarak isimlendirilen ilişki biçimi şu şekilde tanımlanmaktadır: Kayıtlı birliktelik, birlikte yaşayan çiftlerin, hukukî

20 Deniz Kandiyoti 'concubinage' kelimesine 'cariyelik' adını vermiştir. Bkz. *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, kitabının İngilizce aslındaki başlık şu şekildedir: *Concubines, Sisters, Citizens: Identities and Social Transformation*, bkz. Metis Yayınları, İstanbul 1997.

21 Geniş bilgi için bkz. Alain Devers, *Evlilik Dışı Beraberliklerin Milletlerarası Özel Hukuk Yönü Uygulanacak Hukuka İlişkin Fransa'daki Bazı Görüşler*, çevirenler: Bilgin Tiryakioğlu-Necla Öztürk, MHB, c. 37, sy. 2, (2017), 976-977.

22 Geniş bilgi için bkz. Alain Devers, *a.g.m.*, 978.

statü kazanmak amacıyla, yaşadıkları ilişkiyi resmî şekilde tescil ettirmek zorunda olmaları bakımından 'resmî' bir ilişki olarak kabul edilir. Bunlar beraber yaşadıkları yerlerin nüfus müdürlüklerine isimlerini tescil ettirebilirler. Şayet bu kişilerin özellikleri evlenmeye müsait durumda görünüyorsa, bu kayıt esnasında da evlilikteki koşullara benzer koşullara uygunluk beklenmektedir. 31 Mayıs 2001 tarihli kararı uyarınca, Avrupa Topluluğu Adalet Divanı tamamen aynı olmasa da, 'kayıtlı birliktelik' ve 'evlilik' kurumlarının birbirine benzer olduğunu ifade etmiştir.²³

'Serbest beraberlik' ise yetkili memurun, evli olmayan çiftlere, onların evlilik dışı beraberliklerini onaylayan bir belge vermesi ile gerçekleşir. Bu işlem, gayrimeşru ilişkiyi kanıtlamak anlamına gelir. Şöyle ki mesela 'kayıtlı birliktelik' sisteminin kabul edilmediği Macaristan'da; 'evlilik dışı ilişkiler, evlendirme dairesi veya bir başka devlet dairesinde kayıt altına alınmaz; ancak ilişkiyi kanıtlamak için 'kanun', evli olmayan çiftin, ilçe belediye başkanlığına müracaat ederek yaşadıkları fiili beraberliği beyan etmeleri olanağı sağlar. Belediye başkanlığı, bu beyanı yazılı şekilde kayıt altına alır ve bir belge hazırlar. Bu belgenin amacı, yaşanan evlilik dışı beraberliğe ilişkin delil teşkil etmesidir. Yoksa birlikteliğin kurulması değildir. Ama kayıtlı birlikteliklerde yapılan kayıt/tescil işlemi, birlikteliğin kurulması için gerekli şekil koşuldur.²⁴

Avrupa'da son otuz yıl içerisinde sürekli artış gösterdiği belirtilen 'evlilik dışı' serbest beraberliklerin, ilk olarak eski Yugoslavya'ya bağlı olan devletlerde 1978 yılından itibaren kanunlaştırılmaya başlandığı belirtilir. Çünkü sayıları her geçen gün artan evlilik dışı ilişki yaşayan çiftleri hukuk dışında tutmanın ülke için pek çok sakıncası ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan ister evlilik dışı birlikte yaşama, ister kayıtlı birliktelik, ister farklı cinsiyetten, ister aynı cinsiyetten kişilerin birlikteliği olsun, birlikteliğin türünden bağımsız olarak evlilik dışı beraberlikler, başka ülkelerde de yayılmaya başladığı için bu durumun ilerleyen yıllarda Milletlerarası Özel Hukuk alanında çok sayıda ve hassas meselelere yol açması beklenmektedir.²⁵

Evlilik Dışı Birlikte Yaşama tanımı şöyle yapılmaktadır: 'Evlilik dışı birlikte yaşama, cinsiyetlerinin kadın ve erkek olmasına bakılmadığı gibi evli olmayan bu iki kişinin beraberliğinin, uzun süreli istik-

23 Alain Devers, *a.g.m.*, 974.

24 Geniş bilgi için bkz. Alain Devers, *a.g.m.*, 979-980.

25 Bu tür aile kanunlarının kanunlaşma aşamaları için bkz. Alain Devers, *a.g.m.*, 964-968.

rarlı devam etmesine bakılmaz ve bu beraberlik, hiçbir şekil şartının (resmî) olmadığı birliktelik türüdür. Örneğin, Münih'te tanışmış bir Fransız erkekle İsveçli kadın, Meksika'da birlikte yaşamaya karar verilebilir' şeklinde açıklama yapıldığı görülmektedir.²⁶

2.1. Fransa Metreslik Düzenlemesi Örneği: Pacte Civil De Solidarité/ Sivil Dayanışma Paktı-PACS

Code Civil evlilik anlaşmasından başka, örneğine şimdilik sadece Fransa'da rastladığımız; PACS (pacte civil de solidarité) yani 'Sivil Dayanışma Paktı' evlilik sözleşmesidir. Bu sözleşme, belediye nikâhı olmadan, birlikte yaşamayı hukuk altına almayı amaçlayan hukukî bir düzenlemedir. Bu düzenlemeye göre kişiler, resmî olarak evlilerin sahil oldukları haklara sahiptirler.²⁷

Devlet güvencesi sağlanan bu çeşit anlaşmalı evliliğin Fransa'da yaygın bir şekilde tercih edildiği görülmür. Bu tür evliliğin tercih edilmesinin en önemli sebebinin, başta kolay evlenip kolay boşanma imkânı sağlaması ve bir de daha önce evlenip boşananların kolaylıkla evlenmesini sağlayan bir düzenlemesi olduğu söylenir. Diğer taraftan, ilkesel olarak evliliğe karşı olanların ve düğünü modası geçmiş olarak görenlerin de bunu tercih ettikleri ifade edilmektedir. Yetişkin kabul edilen kişilerin beraber yaşamayı istedikleri diğer kişilerle, ortak hayatlarını düzenlemelerini mümkün kılan bu sözleşme ile evlenmeden de devletten bazı ortak finansal avantajlardan yararlanma imkânı buldukları belirtilir. Bu paktın bir diğer avantajının da ayrılma olduğunda kişilerin birbirlerinden herhangi bir hak talep etmemeleri durumudur. Sadece ayrılmak isteyen tarafın belediyeye, evlilik anlaşmasını feshettiğine dair yazılı bir dilekçe vermesi yeterlidir.²⁸ PACS işlemlerini de resmî evlilikler gibi belediyeler yerine getirir.

Fransızların genel olarak resmî evliliği tercih etmedikleri; 2016 yılındaki istatistiklere göre resmî evliliklere nazaran PACS evliliklerinin sayısının sürekli artış gösterdiği ve her 5 evlilikten 4'ünün PACS türü anlaşma evliliği olduğu ifade edilmektedir. 2016 yılında Fransa'daki PACS evliliklerinin sayısının 192.000'e ulaştığı belirtilmektedir.²⁹

26 Alain Devers, **a.g.m.**, 970-971.

27 T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, *Fransa'da Yaşayan Türk Kadınları İçin El Kitabı*, Ankara (2014), 6, 7 ve 25.

28 Bkz. www.haberturk.com/dunya/haber/592932-nikah-demode-yasasin-evlilik-sozlesmesi-erisim: 27.7.17.

29 Bilan démographique 2016 <https://www.insee.fr/fr/statistiques/2381498> erişim: 26.07.2017; Bilan démographique 2017 <https://www.insee.fr/fr/statistiques/3305173> erişim: 02.05.2018.

Evlilik ve PACS sözleşmesinin dışında beraber yaşayan bireylere 'Union Libre' yani 'serbest beraber yaşama kararı almış çiftler' adı verilmekte ve toplum tarafından yadırganmamaktadır. Ancak şu kadar var ki bunların Fransa'da kanun önünde herhangi bir hak talep etme hakları yoktur.³⁰

2.2. İngiltere Metreslik Düzenlemesi Örneği: Living Apart Together/ Eş Yaşlanma Hakkı-LAT

İngiltere'de de gayrimeşru yaşayanlar, ister kadın erkek isterse de eşcinsel olsun, aile olarak kabul edilir.³¹ Diğer taraftan şu anda, Birleşik Krallık yasalarında Fransa'daki gibi PACS adı verilen 'ortak hukuk evliliği' bulunmamakta, devlet birlikte yaşayan çiftlere, herhangi bir hak tanınmamaktadır. Ancak böyle serbest yaşayanların birlikte yaşama hakkına dair 'Eş Yaşlanma Hakkı/ The Cohabitation Rights bill'³² adında bir kanun tasarısının, Parlamento'dan geçmenin ilk aşamalarında olduğu belirtilmektedir.³³

30 T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, *Fransa'da Yaşayan Türk Kadınları İçin El Kitabı*, Ankara 2014, s. 6, 7 ve 25. PACS evliliği bazı yönleriyle uygulamalarına İslam öncesi Arap toplumlarında görülen 'mut'a' evliliğine benzetilebilir. Araştırmalara göre cahiliye döneminde mut'a evliliği, toplumun saygın kadınlarının tercih etmediği, toplumda yaygın olan bir evlilik türü olmasa da uzun süre devam edecek olan yolculuğa çıkanların veya savaşlara katılanların bazılarının yaptığı bir evlilik olarak bilinen bir evlilik türü idi. Dolayısıyla Arapların, kendi kabilesi içinde mut'a yapmadığı ifade edilmektedir. Hakkında ihtilaflar olsa da Allah Rasulü'nün (s.a.s.) sonradan yasakladığı bildirilen bu çeşit evliliğin, buradaki PACS sözleşmesinden farklı olarak, belli bir yaş sınırı olmaksızın, veli izniyle ve şahitler huzurunda yapıldığı nakledilmektedir. Bkz. Adnan Demircan, "Cahiliyye İle İslam Nikâh Uygulamaları Arasındaki Benzerlikler Ve Farklılıklar", Dinlerde Nikâh Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, İstanbul: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Araştırma Vakfı, (2012), 38; Salim Ögüt, "en-Nisa 24 Ayeti Hangi Konuyu Düzenlemektedir: Müt'a Nikahı mı? Yoksa Normal Nikahı mı?", Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. I, sy. 1, (2002), 70-72.

31 Daha geniş bilgi için bkz. <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/birthsdeathsandmarriages/families/bulletins/familiesandhouseholds/2016> erişim: 1.8.2017.

32 Bu kanun tasarısının İngiltere'de evlenmeden birlikte yaşayan bazı kişilere, devletin bir takım haklar vermesini konu ettiği belirtilmektedir. Bkz. Summary of the Cohabitation Rights Bill [HL] 2015-16, <http://services.parliament.uk/bills/2015-16/cohabitationrights.html> erişim: 2.8.2017; "Living Apart Together" kısaca (LAT) olarak ifade edilen 'Birlikte Yaşama' hakkında, politikacılar, araştırmacılar, politikacılar ve uygulayıcılar bakımından daha iyi anlaşılması gerektiği çünkü her on İngiliz çiftten birinin bu şekilde yaşamayı tercih ettiği, bunların çoğunluğunun da 35 yaş altındakilerden meydana geldiği belirtilmektedir. bkz. (çevrimiçi), <https://societycentral.ac.uk/2013/05/21/living-together-apart-why-one-in-ten-british-couples-lives-this-way/> erişim: 3.8.2017.

33 Office for National Statistics, "Families and households in the UK: 2016/İngiltere'de aileler ve haneler", (Birleşik Krallık'taki aileleri (bağımlı çocukları olan ve olmayan), yalnız yaşayan insanları ve paylaşımlı konaklama yerlerinde, hane halkının türüne ve türüne göre bozulan yaşam eğilimleri), Tablo 1: Aileler 1996 ve 2016'da aile tipine göre, 4 Kasım 2016, (çevrimiçi), www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/birthsdeathsandmarriages/families/bulletins/familiesandhouseholds/2016 erişim: 19.05.2019.

İngiltere’de 1996 ile 2016 yılı aile yapısı ile ilgili istatistik verilerin karşılaştırmalarına göre; 20 yıllık dönemde en hızlı büyüyen aile türü, nikâhsız birlikte yaşayanların meydana getirdiği aileler olduğu ve sayısının 1996’da 1,5 milyon aile iken 2016’da 3,3 milyon aileye yükselerek, İngiltere’deki en yaygın ikinci aile türünü meydana getirdikleri belirtilmektedir.³⁴

3. Gayrimeşru Çocuk Düzenlemeleri

İsveç’te meşru, gayrimeşru çocuk ayırımının 1910’da; evlilik içi/ evlilik dışı çocuk ayırımının da 1976’da kaldırıldığı; bu tarihten sonra evlilik dışı çocuk ile annesi arasındaki kanuni ilişkinin, evlilik içi çocuklardan farksız olduğu haber verilmektedir. Evlilik dışı çocuğun babasının durumunun ise, annenin baba ile yaşıyor olması durumunda kolaylıkla belirlendiği; böyle olmadığı takdirde çocuğun nesebinin belirlenmesinin tanıma veya babalık davası ile sağlandığı belirtilmektedir.³⁵

Gayrimeşru ilişkilerin 1960’lı yıllara kadar tartışıldığı ve bu ilişkilerden doğan çocukların toplumun çoğunluğu tarafından kabul görmediği başta Almanya³⁶ ve diğer Avrupa ülkelerinde 1970’lere dek, bunları önlemenin yollarının arandığı çalışmalar yapıldığı belirtilir.³⁷

Gayrimeşru ilişkilerin önüne geçilemeyince 1974’lerden sonra çoğu Batı ülkelerinde çıkarılan kanunlarla, evlilik dışında doğan çocukların da evlilik içinde doğan çocukların haklarına ve yetkilerine sahip olmaları sağlanmıştır. Bununla beraber gayrimeşru çocuğun, ana-baba ile olan ilişkisinin, analığın veya babalığın tanınması ile ya da yargıç kararıyla belirlenmesi gerektiği ve tanınmanın, geriye etkili olarak, çocuğun doğduğu andan itibaren hüküm doğurduğu kabul edilir. Öte yandan evlenme, ya da yargıç kararıyla da nesep düzeltilmesi mümkündür. Gayrimeşru çocukların neseplerinin tashihi için; ‘gelip geçici bir gayrimeşru ilişki’ ya da ‘uzun beraberlikler’ olması arasında belirli bir farklılık yoktur.³⁸

34 Office for National Statistics, “Families and households in the UK: 2016/İngiltere’de aileler ve haneler”, 4 Kasım 2016, (çevrimiçi), <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/birthsdeathsandmarriages/families/bulletins/familiesandhouseholds/2016> erişim: 19.05.2019.

35 Ergun Özsunay, *a.g.m.*, 62.

36 *Çocuğunu Yalnız Büyütenler: Bilgi-Tavsiyeler*, VAMV Verband alleinerziehender Mütter und Vater Bundesverband e. V, 2013, önsöz 8. Pdf için bkz. <https://www.bmfsfj.de/blob/93244/cb3545047b6d9fdb2860de08313b5813/alleinerziehend-tipps-und-infos-tuerkisch-data.pdf> erişim: 17.05.2018.

37 TC. Başbakanlık Aile Ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, *Tek Ebeveynli Aileler*, (2011), 20-21.

38 Avusturya Viyana’da yüksek eğitimini tamamlayan Şerife S., burada bulunduğu esnada karşılaştığı bir ‘nesep düzeltme’ vak’asını şöyle anlattı: dediğine göre orada yaşayan bir

İskandinav ülkelerinde 1969 yılında yapılan bir değişiklikle, evlilik dışı bir ilişkiden meydana gelen çocuk/ların, baba olarak tanımlanan kişinin ölmesi durumunda miras almasına dair kanun yürürlüğe girmiştir. 1979 yılında yapılan araştırmalarda gayrimeşru ilişkilerin en çok yaygınlık gösterdiği yerlerden biri olarak İskandinav ülkelerine işaret edilmekte; günümüzde bu durumun Amerika ve Avrupa'da da yaygınlaştığı belirtilmektedir. Bir örnek vermek gerekirse İsveç'de Evlilik dışı meydana gelen çocukların oranı 1956 yılında % 10,2 iken ilerleyen yıllarda bu oran artmış ve daha 1979'da % 37,5'i bulmuştur.³⁹

İngiltere resmi istatistiklerinde; 2011 yılında tüm bebeklerin yaklaşık yarısının (yüzde 47,2), evlilik dışında doğduğu belirtilir. Bu oran 2010 yılında 46,8 ve 2001 yılında ise yüzde 40,0 olarak belirlenmiştir. Rakamlar karşılaştırıldığında, geçen zaman içinde, gayrimeşru doğumların yükselişte olduğu rapor edilmiştir.⁴⁰

3.1. Gayrimeşru Çocuk Aile Düzenlemeleri: Tek Ebeveynli Aile

İngilizce'de 'single parents'; Fransızcada 'monoparentale' kelimeleri ile ifade edilen tek bir ebeveyn ailesi, 'tek veya daha fazla sayıda çocuğu olan ve bu çocuğun/çocukların da çocuğu/çocukları olmayan aile' şeklinde tanımlanmaktadır.⁴¹

Aile kanununun Hıristiyan inancına göre şekillendiği zamanlarda Avrupa'da, kadın erkek beraber yaşamanın tek yolu evlilikti ve boşanmak mümkün değildi. Böyle olunca da çocuğunu yalnız büyütme durumu sadece eşlerden birinin ölümü halinde meydana gelen 'dulluk' ile devreye giriyordu. (Avrupa'da dulluk, eşlerin birinin ölümü sonucunda gerçekleşiyor. Boşanma durumu için 'dul' ifadesi kulla-

aileye bir gün mahkemeden bir davet mektubu gelir. Mektupta, tanımadıkları bir kızın kendi oğullarına 'babalık davası' açtığı yazılmaktadır. Mahkemeye gidildiğinde, o kızın aynı iş için mahkeme aracılığıyla, başkalarına da davet mektubu gönderdiği anlaşılır. Neticede diğer kişilerle beraber bu ailenin oğullarının da DNA'sı alınır ve iddia sahibi kızın dünyaya getirdiği çocuğun DNA'sı ile karşılaştırılır. DNA'sı uyan kişi, çocuğun babası olarak kaydedilir ve velayeti ona verilir. (Hidiv Kasrı, 03 Mayıs 2018 Perşembe, Hayat Vakfı Kahvaltısı). Ayrıca bkz. Ergun Özsunay, **a.g.m.**, s. 68.

39 Ergun Özsunay, *a.g.m.*, 61-63; ayrıca bkz. Damla Uğantaş, "36 ülkede bekâr anne oranları araştırıldı; Türkiye kaçınıcı oldu?" 25 Ağustos 2014 11:59 haberi için bkz. (çevrimiçi), <http://t24.com.tr/haber/36-ulkede-bekar-anne-oranlari-arastirildi-turkiye-kacinci-oldu,268702> erişim: 04.05.2018.

40 Statistical Bulletin Office for National Statistics, "1 Births and Deaths in England and Wales/ İngiltere ve Galler'de Doğumlar ve Ölümler, bülteni 2011", 10 Temmuz 2012, (çevrimiçi), https://www.ons.gov.uk/ons/dcp171778_270569.pdf, s. 8, erişim: 24.05.2018 ve Figure 1: Families by family type, 2016; <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/birthsdeathsandmarriages/families/bulletins/familiesandhouseholds/2016> erişim: 02.08.2017.

41 "Famille monoparentale/Tek ebeveynli aile veya Bekâr ebeveyn ailesi", 13.10.2016, <http://www.insee.fr/fr/metadonnees/definition/c1936> erişim: 19.05.2019.

nılmıyor.) Batı toplumlarında resmî nikâha geçiş, özgürlük çağrısının herkese serbest hayat yaşama imkânı vermesi, devletlerin nikâh bağı olmaksızın dünyaya gelen çocukların anne veya babalarına sosyal destek sağlamaya başlamasıyla, aile anlayışı değişti. Böylece çocuklarını yalnız dünyaya getiren kadınlar veya yalnız büyüten 'ana-baba aile formatı ortaya çıktı ve buna 'tek ebeveynli aile' adı verildi. Bundan başka; evlilik anlaşması yapılmadığı için nüfus cüzdanlarında 'bekâr' yazan anneler ve babalar gibi tek ebeveynliğin başka biçimleri de ortaya çıktı. Tek ebeveynlik aile tipinin yaygınlaşmasında en büyük etken olduğu belirtilen 'serbest yaşama' ya da gayrimesru ilişkinin kabul edilebilir olması ve yaygınlığı, her Avrupa ülkesinde aynı şekilde olmasa da bütün Batı ülkeleri ve Amerika'da en yaygın aile tipinin 'tek ebeveynli' olanlar olduğu belirtilir.⁴² Nitekim Avrupa kıtasında yer alan ülkeler arasında yapılan bir araştırmanın sonuçlarına göre, Kuzey Avrupa ülkelerinde, nispeten daha yüksek oranda tek ebeveynli ailelerin bulunduğu ve bunun yanı sıra, birlikte yaşama ve evlilik dışı evliliklerin de bu ülkelerde daha yaygın olduğu belirtilmektedir. Doğu Avrupa'da yaşayanların ise hala ailenin geleneksel normlarına sıkı sızıya bağlı oldukları ve Güney ve Orta Avrupa ülkelerinde ise bu ikisi arasında bir seviyede olduğu söylenmektedir.⁴³

Batıda ilk dönemlerde bu çeşit aile formu bir 'sapma' ve 'eksiklik' olarak ele alındığı için bu konuda yapılan ilk dönem çalışmalarında, bu formun ortaya çıkmasını önlemenin yollarının arandığı görülmüştür. Artan suç oranları, çocukların okuldaki başarısızlıkları gibi toplumda meydana gelen olumsuzlukların sebebi olarak görülen bu aile çeşidi, tarih boyu yaşanmaması gereken bir toplumsal hastalık olarak görülmüşken, özellikle 1970'li yıllardan sonraki çalışmalarda 'farklılık' olarak kabul edilmeye başlanmıştır.⁴⁴

42 Joseph Chamie, "Out-of-Wedlock Births Rise Worldwide/Evlilik Dışı Doğumlar Bütün Dünyada Yükselişte" 16 Mart 2017 Perşembe, (çevrimiçi), <https://yaleglobal.yale.edu/content/out-wedlock-births-rise-worldwide> erişim: 24.05.2018; W. Dumon, "Avrupa Topuluğu Ülkelerinde Aile Politikaları" çev. M.Ruhi Esengün' Aile ve Toplum, Yıl: 1. c. 1. sy. 2, Haziran (1991), 2 ; Özden Oktav Alantar, "Fransa'da Aile" Aile Politikaları, Karşılaştırmalı Ülkeler Panoraması, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1991, s. 35, 38-50.

43 Marie-Clémence Le Pape, Bertrand Lhommeau, Émilie Raynaud, "Les familles monoparentales en Europe: de nouvelles façons de faire famille pour de nouvelles normes ?/ Avrupa'daki tek ebeveynli aileler: aileleri yeni standartlara dönüştürmenin yeni yolları?" 16.12.2015, (çevrimiçi) <https://www.insee.fr/fr/statistiques/2017504?sommaire=2017528> erişim: 02.05.2018; Tek Ebeveynli Aileler, TC. Başbakanlık Aile Ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, 2011, s. 31; Ayrıca T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı'nın yaptırdığı 'Aile Politikaları, Karşılaştırmalı Ülkeler Panoraması' Ankara 1991 bu konudaki bilgileri içermesi bakımından en önemli kaynaklardan birisidir.

44 Tek Ebeveynli Aileler, TC. Başbakanlık Aile Ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, 2011, s. 19-20.

Almanya'da "Çocuğunu Yalnız Büyüten Anne ve Babalar Birliğinin" (VAMV) bülteninde yer aldığına göre bu dernek, 1967 yılından bu yana faaliyet göstermektedir.⁴⁵ Bu birliğin Almanya'daki Türk ailelerine yönelik Türkçe olarak yayınladığı kitapçıkta; her beş aileden birinin tek ebeveynli aileden meydana geldiği Almanya'da, 2013 yılında, çocuğunu yalnız büyütenin çok yadırganır bir durum olmadığı belirtilmektedir. Çocuklarını yalnız büyüten anne ve babalar ve onların çocukları, Alman toplumunda, ister komşuluk çerçevesinde olsun, ister anaokulunda, resmi dairelerde ve özellikle siyaset alanında, başlı başına bir aile modeli olarak kendilerini kabul ettirmişlerdir. Çünkü bunların hepsi evlenip boşananların çocukları olmayıp çoğunlukla nikâhsız yaşayanların meydana getirdikleri ailelerdir. Hatta Almanya'da oturumu olan ve resmî evlilik yapan eşlerin de herhangi bir zorunluluk olmadan, tek başına yaşamaları teşvik edildiği görülmektedir. Çünkü devlet bu kişilere sosyal yardımlar yapmayı taahhüt etmektedir. Evliliğinde problem yaşayan kişilerin de doktor raporu gibi belgelerle bunu ispatlarsa, çocuğuyla tek başına bir eve yerleştirilebileceği belirtilmektedir. İstatistiklere göre Almanya'da 18 yaşın altındaki 2,2 milyon çocuk, yalnızca annesi veya babası ile beraber yaşamaktadır. 18 yaşın üzerindekiyle beraber bu sayının 3 milyonu aştığı belirtilmektedir. Son zamanlarda her yıl 300.000 kişi, tek başına çocuk yetiştirme durumuna geldiği, buna göre tek ebeveynli aile modeline eğilimin artarak devam edeceği belirtilmektedir.⁴⁶

"Aile Reisinin Kadın Olduğu Aileler"⁴⁷ olarak da tanımlanan bu ailelerin Batı'da ortaya çıkmasının sebebi, kız veya kadınların gayrimeşru ilişkilerinden dünyaya getirdikleri çocuklara nispeten verilen isimdir.⁴⁸

İngiltere başta olmak üzere tek ebeveyn ailelerinin bulunduğu ülkelerde yaş ortalamasının '38' olduğu söylenen bu ailelerin % 90'ında reisin, kadın olduğu bildirilmektedir. 2017 yılı itibariyle İngiltere'de en yaygın aile tipinin 12,9 milyon ile evlilik akdi yaparak evlenenlerin

45 *Çocuğunu Yalnız Büyütenler: Bilgi-Tavsiyeler*, VAMV Verband alleinerziehender Mütter und Vater Bundesverband e. V, 2013, önsöz, s. 8, pdf için bkz. <https://www.bmfsfj.de/blob/93244/cb3545047b6d9fdb2860de08313b5813/alleinerziehend-tipps-und-infos-tuerkisch-data.pdf> erişim: 17.05.2018.

46 *Çocuğunu Yalnız Büyütenler: Bilgi-Tavsiyeler*, VAMV Verband alleinerziehender Mütter und Vater Bundesverband e. V, 2013, önsöz, s. 7-8 ve 10, pdf için bkz. <https://www.bmfsfj.de/blob/93244/cb3545047b6d9fdb2860de08313b5813/alleinerziehend-tipps-und-infos-tuerkisch-data.pdf> erişim: 17.05.2018.

47 Bu ifade TC. Başbakanlık Aile Ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü'nün *Tek Ebeveynli Aileler*, kitabının "Tek Ebeveyn Olan Anneler ile İlgili Çalışmalar" bölümünden alınmıştır. Bkz. 21.

48 Joseph Chamie, a.g.m.

meydana getirdiği normal aile tipidir. Bunu takip eden en büyük ikinci aile tipi ise 3,3 milyon ailede yaşayan, serbest beraberlik yaşayan çift ailesidir. Bunu 2,8 milyon ile yalnız ebeveyn ailesi izlemektedir ki bu önemli bir rakamdır.⁴⁹

2014 verilerine göre Fransa'daki tek ebeveynli hane sayısı 1759,0 dir ve bu toplamda % 22,0'ye karşılık gelmektedir. Bu çocukların 1486'1'i anneleriyle yaşamaktadır ve bunların oranı % 18,6; babalarıyla yaşayan çocukların sayısı 272,9 olup yüzdesi 3,4'dür.⁵⁰ Bu ailelerin %22'sinin çocuklu evliliklerin boşanması sonucunda meydana geldiği belirtilmektedir. Buna göre geri kalanı için evlilik dışı beraberliklerden meydana geldiği düşünülebilir. Fransa'da Aile politikaları kapsamında, aile mahkemesinin çocuğun velayetini alan tarafa ödediği çocuk desteğinin aylık olarak çocuk başına ortalama 170 avro olduğu belirtilmektedir.⁵¹

İngiltere'de 1996 ile 2016 yılı aile yapısı ile ilgili istatistik verilerin karşılaştırmalarına göre; 20 yıllık dönemde en hızlı büyüyen aile türü, nikâhsız birlikte yaşayanların meydana getirdiği aileler; sonra en yaygın aile tipinin ise; 2,9 milyon ile 'tek ebeveynli' aile türüdür. Bunun sebebi olarak; evlilik dışındaki doğumların veya eşcinsel evlilik yapanların değişik yollarla edindikleri çocukların, hem anne hem de baba veya ikinci ebeveyn veya yalnızca anne tarafından nüfusunun kaydedilebilir olması gösterilmektedir. Çocuğun nüfusa kaydedilmesi için ya doğumunda bulunmaları ya da çocuğun annesi ve babası olduğunu söyleyen kişilerin beraber yaşadıklarına dair verdikleri ortak adreslerinin bulunması yeterli görülmektedir. Nikâhsız beraber yaşayan ve çocukları olan kadın ve erkelere (anne-baba diyorlar) kayıtlı doğum

49 "Number of families in the UK continues to grow, with cohabiting couple families growing the fastest/ Birleşik Krallık'taki aile sayısı artmaya devam ederken, birlikte yaşayan ailelerin en hızlı şekilde çoğalmasıyla birlikte, İstatistiksel bülten: Aileler ve Haneler: 2017" Statistical bulletin: Families and Households: 2017, (çevrimiçi), <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/birthsdeathsandmarriages/families/bulletins/familiesandhouseholds/2017> erişim: 24.05.2018.

50 Daha geniş bilgi için bkz.Insee (Institut national de la statistique et des études économiques), *Haneler-Aileler, T16F034T2 - Structure des familles avec enfants de moins de 18 ans / 18 Yaş Altı Çocuk Sayısına Göre Aileler Tablo 3,* 1.03.2016, (çevrimiçi), <https://www.insee.fr/fr/statistiques/1906666?sommaire=1906743#tableau-T16F034G2> erişim: 19.05.2019.

51 Fransa'da evli ve evli olmayan kişilerden meydana gelen çocuklara devlet desteği araştırması ve istatistikleri için bkz. Laurette Cretin, "Résidence et pension alimentaire des enfants de parents séparés : décisions initiales et évolutions/Konut ve Çocuk Desteği: Ayrılmış Ebeveynler", Dossier, Statistique Publique, Insee Références, édition 2015 - Dossier - Résidence et pension alimentaire des enfants Couples et familles, édition 2015 (41-49), s. 44, (çevrimiçi), file:///C:/Users/fcetin/Downloads/COUFAM15c_D2_Residence%20(3).pdf erişim: 19.05.2019.

oranlarının son yıllarda arttığı ve 2015'te doğumların % 32'sinin evli olmayan anne babalara kaydedildiği belirtilmektedir.⁵²

İngiltere'de 2016 Yılında da yalnız yaşayan tek ebeveyn ailelerinin % 18,6 artarak istatistiksel olarak anlamlı bir artış gösterdiği belirtilmektedir. Evli çift ailelerin ise 20 yılda istatistiksel olarak herhangi bir anlam ifade etmeyen % 0,3 oranında büyüdüğü belirtilmektedir.⁵³

Serbest beraberliğin en son olarak kanunlaştığı Yunanistan'da da tek ebeveynli ailelerin sayısında her yıl artış olduğu görülmektedir. Şöyle ki çocuğun/çocukların yalnız babasıyla yaşadığı aile sayısı: 74 bin 438; çocuğun/çocukların yalnız annesiyle yaşadığı aile sayısı: 389 bin 337 olarak tespit edilmiştir. Buna göre toplamda; 463 bin 775 ailede çocuklar anne ya da babadan birini görmeden yaşıyor.⁵⁴

Türkiye'de 90'lı yılların sonlarına doğru araştırmalarda yer almaya başladığı belirtilen tek ebeveynli aile çalışmaları, günümüzde artık Türkiye İstatistik Kurumunun (TÜİK) istatistiklerinde yer alan ve 'aile' kapsamına alınan yeni bir tanımlamadır.⁵⁵ Ancak bu aile tipinin Batı'da olduğu gibi gayrimişrulukla bir ilgisi yoktur. Tek ebeveynli olarak yaşama, Türkiye'de ekonomik gelişmişlik olarak görülmektedir. Nitekim kapitalist devletlerde bireylerin ekonomik bakımdan gelişmişliğin bir göstergesi olarak kabul edildiği için Batılı devletlerin, her geçen yıl sayısı artan bu aileler için geliştirdiği sosyal politikalar bizde de geçerli olmaya başlamıştır. Bunlar bu tip aile bütünlüğünün korunması ve iyiliği için yapıldığı iddia edilen; çocuk yardımı, aile planlaması, sosyal yardım, vergi muafiyeti ve konut politikası gibi pek çok alandaki proje, plan ve hizmetleri de kapsayan; bir anlamda tek ebeveyn ailesi tipini teşvik eden çalışmalardır.⁵⁶

3.2. Koruyucu Aile Düzenlemesi

Batı'da koruyucu aile konusunun, önemli bir sosyal sorun olarak algılandığı görülmektedir. Bunun en önemli ve acıklı örneği; ne ba-

52 *Married or civil partner couple families are the most common family type* <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/birthsdeathsandmarriages/families/bulletins/familiesandhouseholds/2016> erişim: 03.05.2018.

53 *Figure 1: Families by family type, 2016*; <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/birthsdeathsandmarriages/families/bulletins/familiesandhouseholds/2016> erişim: 2.8.2017.

54 "7. *Nuclear families by type 2011 Population - Housing Census/7. Çekirdek aile tipi 2011 Nüfus - konut sayımı*", s. 22, bkz. (çevrimiçi) http://www.statistics.gr/documents/20181/1515741/GreeceInFigures_2016Q1_EN.pdf/53b7a687-807e-4dd5-b8ff-b5ce6c9dc992?version=1.0 erişim: 03.05.2018.

55 *Tek Ebeveynli Aileler*, TC. Başbakanlık Aile Ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, (2011), 30-31.

56 *Tek Ebeveynli Aileler*, TC. Başbakanlık Aile Ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, (2011), 31-34.

bası ne dedesi ve büyükannesi ne de yakın hiçbir akrabaları ve komşuları bulunmayan ve 'Norveç'in en yalnız çocuğu Emma' başlığıyla yapılan 'koruyucu aile' aranan reklamda görülmektedir. Aynı başlıkla verilen habere göre, Emma'nın evinde problem olduğunu anlayan tek kişi, okuldaki öğretmenidir. O, Emma'nın durumunu anlayana kadar Emma ölmüş ölmüş dirilmiştir.⁵⁷

Norveç'li bir yazarın kaleme aldığı 'Emma' hikâyesi, Norveç'te daha çok kişinin koruyucu aile olarak başvurmasını sağlamak için yazılmış ve Norveç'in bazı şehirlerindeki alışveriş merkezlerinin meydanlarında, bir çocuk odası dekorunun önünde, kırmızı büyük bir masal kitabından müşterilere okunmuş ve 'Norveç'in En Yalnız Çocuğu' başlığıyla, tam sayfa gazete ilanlarında yer almıştır. Buna rağmen Norveçlilerin çocuk konusunda oldukça hassas olduklarını, Norveç yasalarına göre çocuğa fiske vurmanın bile yasak olduğunu ve çocuğunu döven ya da kötü davrandığı tespit edilen anne babanın çocukları ellerinden alınıp çocuk yurtlarına ya da koruyucu ailelere verildiğinin söylenmesi, Batı'nın konuya bakışının tam bir özetidir.

Haberde yer alan diğer bilgilere göre, Norveç'te, ailesinden ayrı yaşamak zorunda olan çocukların barındığı birçok çocuk yurdu var ve her evde en fazla 4-5 tane çocuk kalmaktadır. Norveç Aile Bakanlığı bu çocukların daha sıcak bir aile ortamında büyümelerinin daha sağlıklı olacağını düşündüğü için bu çocukları gönüllü ailelerin yanlarına yerleştirmeyi amaçlamaktadır.

Evlatlık alınmak isteyen çocuklar daha ziyade Norveç'in evlatlık anlaşması yaptığı Çin, Kamboçya ve bazı Afrika ülkelerine gönderilmektedir ve Norveç'te bugün 19.000 yabancı evlatlık ve 10.000'den fazla da koruyucu aile yanında yaşayan çocuk bulunmaktadır. Koruyucu aile olmak için başvuran ailelerin, koruyucu aile olmaları kabul aldıktan sonra eğitimden geçirildikleri ve devletin her bir çocuk için aileye yıllık yaklaşık 400.000 Kron ödediği haber verilmektedir. Norveç'te

57 Emma'nın bu durumu, bize Dünya Klasiklerinden sayılan Charles Dickens'in (1812-1870) yazdığı Oliver Twist romanını hatırlatmaktadır. Romanda Oliver Twist'i düşkünler evinde dünyaya gelmiş bir yetim olarak tanıyan okuyucu, romanın sonunda onun yetim değil, annesinin gayrimeşru bir ilişki sonucunda dünyaya getirdiği çocuk olduğunu anlar. Ancak romanda yer alan diğer kişilerin de meşru mu yoksa gayrimeşru bir ilişkinin sonucunda dünyaya gelip gelmedikleri belli olmayan, Twist'in yaşadığı toplumdaki zenginlerin ikiyüzlülüğü ve kendi yoksulluğunun, ruhunda açtığı derin yaralar, son derece etkileyici bir üslupla anlatıldığı için, romanın sonuna gelmiş okuyucunun, gayrimeşru yolla meydana gelen bütün çocukların Oliver Twist kadar şanslı olamayacağını da düşünemez. Diğer taraftan Oliver Twist'in hayatı ve bütün o tehlikelere maruz olarak hayatta kalması bir mucize iken; 19'uncu yüzyılda veya daha öncesinde Oliver Twist kadar şanslı olmayan gayrimeşru çocukların durumu düşünmeye değer.

eşcinsellerin ya da bekâr yaşayanların da koruyucu aile olmasının mümkün olduğu belirtilmektedir.⁵⁸

Türkiye’de de ‘Koruyucu Aile’ çalışmaları başlatılmıştır.⁵⁹ Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığının açıkladığına göre; 8 Mayıs 2017 tarihi itibarıyla Türkiye genelinde mevcut koruyucu aile sayısı 4 bin 242’dir. Koruyucu aile sayısı illere göre incelendiğinde; en fazla koruyucu aile 386 aile ile İstanbul’da, sonra 310 aile ile İzmir, 254 aile ile Ankara, 160 aile ile Kayseri ve 140 aile ile Kocaeli illerinde bulunmaktadır.⁶⁰

Diğer taraftan Koruyucu Aile çalışmalarına, anket ve benzeri çalışmalarla alt yapı hazırlığı yapıldığı görülmektedir. Bunlardan biri de ‘Aile Yapısı Araştırması 2016’ sonuçlarıdır. Buna göre; 15 ve üzeri yaşta bireylere koruyucu aile olmayı isteyip istemedikleri şeklinde sorular sorulmaya başlandığı görülmektedir.⁶¹

4. Eşcinselliğin Meşrulaştırılması

Bu durum aile tanımının genişletilmesi ile mümkün olmuştur. Şöyle ki Avrupa Topulukları Adalet Divanı⁶², 1994 yılında ilgili bir dava hakkında verdiği kararında, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinin 8. maddesindeki aile kavramının⁶³, sadece evliliğe dayanan birlikteliklerle sınırlandırılmadığı, bu nedenle tarafların birlikte yaşadığı diğer fiili beraberliklerin de aile bağına kapsayabileceğini belirterek konuyu daha açık bir hale getirdiği belirtilmektedir. Avrupa’da değişik mahkemelerde görülen davalarda yapılan veya AB topluluğundaki içtihatlar da, farklı cinsiyetten iki kişinin birlikte yaşamasının tıpkı evlilik gibi aile hayatı olarak kabul edildiği görülmektedir.⁶⁴

58 Hikâyenin tamamı için bkz. Deniz Alan Held “Norveç’in en yalnız çocuğu Emma” 6 Şubat 2015. (çevrimiçi), <https://indigodergisi.com/2015/02/norvecin-en-yalniz-cocugu-emma/> erişim: 02.05.2018.

59 T.C. Aile, Çalışma Ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı “Koruyucu Aile” Resmi İnternet Sitesi, <https://koruyucu.ailevecalisma.gov.tr/illere-gore-koruyucu-aile-istatistikleri> erişim: 28.04.2019.

60 “En fazla koruyucu aile İstanbul’da” bkz. İstatistiklerle Aile, 2016 Türkiye İstatistik Kurumu Haber Bülteni, 10 Mayıs 2017, bkz. (çevrimiçi) www.tuik.gov.tr erişim: 19.05.2019.

61 “Bireylerin %53,5’i koruyucu aile olmayı istemedi” bkz. İstatistiklerle Aile, 2016 Türkiye İstatistik Kurumu Haber Bülteni, 10 Mayıs 2017, bkz. (çevrimiçi) www.tuik.gov.tr erişim: 19.05.2019.

62 Avrupa Birliği Adalet Divanı; Avrupa Birliği’nin yargı organıdır ve Adalet Divanı, Genel Mahkeme ve uzmanlık mahkemeleri olmak üzere üçlü bir yapıdan oluşur. Bkz. T.C. Dışişleri Bakanlığı Avrupa Birliği Başkanlığı (çevrimiçi), https://www.ab.gov.tr/_45632.html erişim: 24.04.2019.

63 “Özel ve aile hayatına saygı” Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, s. 10 (çevrimiçi), bkz. <http://www.danistay.gov.tr/upload/avrupainsanhaklarisozlesmesi.pdf> erişim: 24.04.2019.

64 Alain Devers, *a.g.m.*, 971-972.

Kelime olarak Medeni birliktelik/ortaklık anlamına gelen 'Civil Partnership' kelimesi ile Avrupa toplumlarında kastedilen şey; iki kadının veya iki erkeğin, kendi cinsiyeti ile cinsel davranışlar içinde bulunma isteğini ve bu isteğin normal bir davranış ve tabii bir insan hakkı olarak göstermek çabası içine girenlerin kullanıma soktuğu bir kavramdır.⁶⁵ Geçmişte bizde olduğu gibi Batı toplumlarında da 'hakaret veya küfür' yerine geçtiği belirtilen bu ilişki ABD'de 'civil union' kavramı kullanılmakta; günümüz Türkçe kullanımı daha çok sivil ortaklık, medeni ortaklık şeklinde olmaktadır.⁶⁶

Son olarak 26 Haziran 2015 tarihinde, ABD'de eşcinsellerin evlenmesinin anayasal bir hak olduğunun kabul edilmesiyle devam eden bu sürecin ilk olarak 1989 yılında Danimarka'nın eşcinsellere 'beraber yaşama hakkı' vermesi ile başladığı görülmektedir.⁶⁷

Günümüzde dünyada eşcinselleri örgütleyen topluluk, LGBT şeklinde tanınmaktadır.⁶⁸ Amacı bütün sapık ilişkileri bir başlık altında toplayarak dünyada kabul edilirliliğini artırmak olduğu görülen bu topluluğun dünyanın çeşitli ülkelerinde yaptığı gösterilere 'onur yürüyüşü' adı verilerek, kendilerini mağdur edilmiş, zulme uğramış kişiler olarak göstermek istedikleri görülmektedir. Türkiye'de ilk LGBT yürüyüşü 1993'te 'Cinsel Özgürlük Haftası' adı altında yapılmak istenmiş ancak izin verilmemiştir. Günümüzde panel, film gösterimleri, tiyatro,

65 Nurten Zeliha Şahin, "İslam Hukuku ve İnsan Hakları Bağlamında Eşcinsellik Sorunu", EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler, c. 19, sy. 62, (2015), 508.

66 Bir internet sözlüğünde: "Civil partnership kelimesi ile evliliğin sadece kadın ve erkek arasında yaşanabileceğini ifade eden kanun metinlerine dokunmadan, o metinlere ek olarak böyle bir kavram geliştirilmiş ve herkesi mutlu etme çabasına gidilmiştir. Haklar ve sorumluluklar aynı, kavram farklıdır... evliliklerinin yasal sayıldığı ülkelerde civil partnership'lar evli çiftlerin sahip olduğu hakların tamamından yararlanırlar. Adlarının partnership olması sadece kılıseyi memnun etmek içindir" şeklinde tanımlanmaktadır. Bkz. <https://eksisozluk.com/civil-partnership--1575402> 04.12.2007 14:39 ve 20.10.2008 22:42; erişim: 2.8.2017.

67 "Eşcinsel evlilik ABD'de yasallaştı" 26 Haziran 2015 tarihli haber için bkz. https://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/06/150626_abd_escinsel_evlilik erişim: 22.06.2018.

Günümüzde Batı'da kabul gören bu sapıklığın tarihi gelişimi ile ilgili bkz. (çevrimiçi), <http://www.dw.com/tr/5-soruda-ab-ve-almanyada-escinsel-evlilik/a-39444805> erişim: 27.7.2017. Almanya Ve Slovenya'daki kanunlaştırma faaliyetleri için bkz. (çevrimiçi) *Almanya'da eşcinsel çiftlerin evlenebilmelerini öngören yasal düzenleme mecliste onaylandı. (Haber Tarihi:30.06.2017)* <http://www.dw.com/tr/escinsel-evlilik-alman-meclisinden-geçti/a-39484124> erişim:27.7.2017; *Slovenya'da eşcinsel evliliklere izin veren yasa referandumda ret edildi. Referandumda, bu yılın mart ayında Slovenya parlamentosu tarafından kabul edilen ve homoseksüeller arasındaki evliliklerle izin veren yasanın yürürlükte kalıp kalmayacağı soruldu. Halkoylamasına sağ muhalefet ve Katolik kilisesi önayak olmuştur. (Haber Tarihi: 21.12.2015)* Bkz. DW © Deutsche Welle Türkçe <http://www.dw.com/tr/slovenyada-escinsel-evlilik-ret/a-18931503> erişim: 27.7.2017.

68 BBC Başta olmak üzere bazı haber kanallarının LGBT başlıklı sayfalarının bulunması dikkat çekicidir. Bkz. LGBT - BBC News Türkçe - BBC.com <https://www.bbc.com/turkce/topics/911f368c-e756-4ac3-9667-ec8900ceb4ce> erişim: 22.06.2018.

konser ve benzeri şekilde kutlandığı iddia edilen haftanın, uluslararası dokunulmazlığı olan yerlerde, mesela 2007 yılında Fransız Kültür Merkezi'nde, 2018 yılında Hollanda'nın Ankara Başkonsolosluğunda gerçekleştirildiği haber verilmektedir.⁶⁹

Batı'da 60'lı yıllara kadar bir akıl hastalığı olarak görülen ve insan onuruna yakışmayan bir davranış olarak görülen eşcinselliğin⁷⁰ 90'lı yıllardan itibaren bazı devlet adamlarının ve dünyaca tanınan bazı kişilerin eşcinsel olduğunu ilan ettikleri görülmektedir.⁷¹

SONUÇ

Netice olarak görülmektedir ki; İslam'ın en ağır cezaı verdiği zina, insanlık tarihi boyunca kötü bir fiil olarak görüldüğü halde zamanımızda Batı hukukunca meşrulaştırıldığı ve açıkça desteklendiği görülmektedir. Bunun neticesinde eşcinselliğin de önü açılmış ve bu sapıklığın da normal görülerek meşrulaştırılması sağlanmıştır.

İslam'da ise zinaya çok ağır had cezaları verilmekten başka Allah Teâlâ Kur'an'da 'zinaya yaklaşmayın bile!' [İsra 32] buyurarak, zinaya götürme tehlikesi bulunan tutum ve davranışlardan dahi uzak durulmasına dikkat çekilir. Ayette zina yasağının ardından 'Çünkü o hayâsızlıktır, çok kötü bir yoldur' denilmesi, zinanın insanın temiz fitratına ve akl-ı selime aykırı olduğuna işaret etmektedir.⁷²

Evlilik dışı bütün ilişkiler yasak olduğu için bekâret önemlidir. Evlilik öncesi bekaretin korunması sadece kadınlar için değil erkekler için de dini bir mükellefiyettir.⁷³

69 Ali Ayten-Evrin Anık, "LGBT Bireylerde Dinî İnanç, Din ve Tanrı Tasavvuru, Dinî ve Manevî Başa Çıkma Süreci", Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, c. XIV, sy. 2, (2014), 8; haberler için bkz. "LGBT nedir?," 10.01.2018, <https://www.superhaber.tv/lgbt-nedir-haber-88708> ; "Ankara/Çankaya'daki Hollanda konsolosluğu, Avrupa Birliği bayrağını LGBT bayrağı ile değiştirdi" 17 May 2018, https://www.reddit.com/r/Turkey/comments/8k4i2t/ankara%C3%A7ankayadaki_hollanda_konsoloslu%C4%9Fu_avrupa/ ; <https://twitter.com/ceesvanbeek/status/997334519362609152> (18 Mayıs) haberlere erişim: 22.06.2018.

70 Nurten Zeliha Şahin, *a.g.m.*, 507.

71 Bkz. <https://onedio.com/haber/escinsel-oldugunu-gogsunu-gere-gere-aciklayan-19-un-lu-isim-716904> (erişim: 18.06.2018); "İrlanda'nın İlk Eşcinsel Başbakanı" haberi için bkz. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-4013517> 5 ; "Lüksemburg'un Eşcinsel Başkanı" haberi için bkz. <https://www.sozcu.com.tr/2017/dunya/luksemburgun-escinsel-basbakaninin-esi-fotografa-girdi-1869905/> erişim: 18.06.2018. Bunların en sonuncusu ise İsraili tarihçi ve yazar Yuval Noah Harari'dir. Bkz. Mücahit Gültekin, "Batı Tarafından Hacklenmek: 2053'te Türkiye Nasıl Bir Ülke Olacak?" 13.05.2018, İslami Analiz, 3. Dönem, (çevrimiçi), <http://www.islamianaliz.com/m/3626/bati-tarafindan-hacklenmek-2053te-turkiye-nasil-bir-ulke-olacak> erişim: 19.05.2019.

72 *Kur'an Yolu*, Diyanet İşleri Başkanlığı, (çevrimiçi) <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/%C4%B0sr%C3%A2-suresi/2061/32-ayet-tefsiri> erişim: 8.05.2019.

73 Selahattin Polat, "Hz. Peygamber'in Hadisleri Çerçevesinde Toplumsal Cinsiyet Meselesi-ne İlişkin Çözüm Önerileri", Dini ve toplumsal boyutlarıyla Cinsiyet II (tartışmalı ilmi ih-

İslam hukukunda cezaların, amaç değil, ancak bazı suçların önüne geçilebilmesi için bir araç olduğu ve bu sebeple cezalarda teşhir esas olarak alındığı ve cezaların toplum üzerindeki olumlu etkilerinin göz önünde tutulduğu belirtilmektedir.⁷⁴

Pek çok ayette Müslümanlar, kendilerine indirilen kitabı dünyalık menfaatler için tahrif eden ehli kitap bilginleri örnek verilerek, aynı hataya düşülmemesi konusunda uyarılmaktadırlar. Çünkü Kur'an-ı Kerim'in herhangi bir değiştirme ya da hükümlerini gizlemenin sonucu, Allah'ın emir ve yasaklarının aksine hareket edilmesine sebep olacak bundan dolayı manevi ateş kıvılcıkları yayılacaktır.⁷⁵ Bunun sonucunda kulluğunu unutan Müslüman, yaşama amacını şehvetinin peşinden gitmek, heva ve heveslerini yerine getirmek olarak belirleyecek ve⁷⁶, neticede Fredric Jameson'ın sözünü ettiği ahlaksızlık ve rezilliğin kurumsallaşmasını sağlamış olacaklardır.

tisas toplantısı 26-27 Mayıs 2012), Ensar yayınları, İstanbul 2012, (yayına hazırlayanlar: İsmail Kurt-Seyit Ali Tüz), (139-210), s. 196.

74 İbrahim Çalışkan, "İslâm Hukukunda Zina Suçunun Mahiyeti ve Cezası", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 33, (1992), 100.

75 Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, Bakara Suresi 174. ayet Tefsiri, bkz. (çevrimiçi), <http://www.kuranikerim.com/telmalili/bakara2.html> erişim: 8.05.2019.

76 Bkz. Kehf Suresi, ayet 28.

KAYNAKÇA

Kitaplar

Kur'an-ı Kerim

Dickens Charles Oliver Twist, Can Yayınları, İstanbul-2018.

İbn Kesir Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim, Daru'l-fıkr, 1981, (1-4).

Kandiyoti Deniz, Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar, Metis Yayınları, İstanbul 1997.

Poole Ross, Ahlak ve Modernlik, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, 1993.

Şimşek Mehmet Emin, Moderniteden Postmoderniteye Uzanan Bir Köprü: Zygmunt Bauman (yüksek lisans), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı (danışman: M. Hanifi Macit), Erzurum 2014.

T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Fransa'da Yaşayan Türk Kadınları İçin El Kitabı, Ankara, 2014.

TC. Başbakanlık Aile Ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, Tek Ebeveynli Aileler, 2011.

Touraine Alain, Modernliğin Eleştirisi, ter. Hülya Tufan, Yapı ve Kredi Bankası yayınları, İstanbul 1994.

Yazır Elmalılı Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, Azim Dağıtım, t.y. (1-10).

Makaleler

Demircan Adnan, "Cahiliyye İle İslam Nikâh Uygulamaları Arasındaki Benzerlikler ve Farklılıklar", *Dinlerde Nikâh (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı)*, İstanbul: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Araştırma Vakfı, (2012), ss. 35-50.

Devers Alain, "Evlilik Dışı Beraberliklerin Milletlerarası Özel Hukuk Yönü Uygulanacak Hukuka İlişkin Fransa'daki Bazı Görüşler", (çevirenler: Bilgin Tiryakioğlu-Necla Öztürk), *MHB*, c. 37, sy. 2, (2017), ss. 963-994.

Ayten Ali-Anık Evrim, "LGBT Bireylerde Dinî İnanç, Din ve Tanrı Tasavvuru, Dinî ve Manevî Başa Çıkma Süreci", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. XIV, sy. 2, (2014), ss. 7-31.

Özsunay Ergun, 'Nordik Hukukta, Sosyalist Hukukta ve Anglo Amerikan Hukukunda Evlilik olmaksızın 'Birlikte Yaşama'nın Güncel Sorunları', *Mukayeseli Hukuk Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, c. 8, sy. 16, (1979/1981), ss. 57-75.

Jameson Fredric, "Postmodernizm Ya Da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantiği" çev. Deniz Erksan), *Postmodernizm* (hazırlayan: Necmi Zekâ Kıyı yayınları, (1994), ss. 59-116.

Çalışkan İbrahim, "İslâm Hukukunda Zina Suçunun Mahiyeti ve Cezası", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 33, (1992), ss. 61-100.

Chamie Joseph, "Out-of-Wedlock Births Rise Worldwide (Evlilik Dışı Doğumlar Bütün Dünyada Yükselişte)" 16 Mart 2017 Perşembe, (çevrimiçi), <https://yaleglobal.yale.edu/content/out-wedlock-births-rise-worldwide> erişim: 24.05.2018.

- Laurette Cretin, 'Résidence et pension alimentaire des enfants de parents séparés : décisions initiales et évolutions' (Konut ve Çocuk Desteği: Ayrılmış Ebeveynler), Dossier, Statistique Publique, Insee Références, édition 2015 - Dossier - Résidence et pension alimentaire des enfants Couples et familles, édition 2015 (41-49), (çevrimiçi), file:///C:/Users/fcetin/Downloads/COUFAM15c_D2_Residence%20(3).pdf erişim: 19.05.2019.
- Marie-Clémence Le Pape, Bertrand Lhommeau, Émilie Raynaud, "Les familles monoparentales en Europe: de nouvelles façons de faire famille pour de nouvelles normes ?/ Avrupa'daki tek ebeveynli aileler: aileleri yeni standartlara dönüştürmenin yeni yolları?" 16.12.2015, (çevrimiçi) <https://www.insee.fr/fr/statistiques/2017504?sommaire=2017528> erişim: 02.05.2018.
- Mücahit Gültekin, "Batı Tarafından Hacklenmek: 2053'te Türkiye Nasıl Bir Ülke Olacak?" 13.05.2018, İslami Analiz, 3. Dipnot, (çevrimiçi), <http://www.islamianaliz.com/m/3626/bati-tarafindan-hacklenmek-2053te-turkiye-nasil-bir-ulke-olacak> erişim: 19.05.2019.
- Güvenç Nazım-Karaman Lütfullah, "İsveç'te Aile" Aile Politikaları, Karşılaştırmalı Aileler Panoraması, T:C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara (1991), ss. 105-118.
- Şahin Nurten Zeliha, "İslam Hukuku ve İnsan Hakları Bağlamında Eşcinsellik Sorunu", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, c. 19, sy. 62, (2015), ss. 507-530.
- Alantar Özden Oktav, "Fransa'da Aile" Aile Politikaları, Karşılaştırmalı Ülkeler Panoraması, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara (1991), ss. 33-70.
- Öğüt Salim, "en-Nisa 24 Ayeti Hangi Konuyu Düzenlemektedir: Müt'a Nikahını mı? Yoksa Normal Nikâhı mı?", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, y.1, c. I, sy. 1, (2002), ss. 49-72.
- Dumon W., "Avrupa Topluluğu Ülkelerinde Aile Politikaları" çev. M.Ruhi Esengün' Aile ve Toplum, y. 1, c. 1, sy. 2, Haziran (1991), çevrimiçi, <https://dergipark.org.tr/download/article-file/198113> erişim: 20.05.2019.

Gazete Haber ve Köşe Yazıları

- "Ankara/Çankaya'daki Hollanda konsoloslugu, Avrupa Birliği bayrağını LGBT bayrağı ile değiştirdi" 17 May 2018, https://www.reddit.com/r/Turkey/comments/8k4i2t/ankara%C3%A7ankayadaki_hollanda_konsoloslu%C4%9Fu_avrupa/ ; <https://twitter.com/ceesvanbeek/status/997334519362609152> (18 Mayıs) haberlere erişim: 22.06.2018.
- "Eşcinsel evlilik ABD'de yasallaştı" 26 Haziran 2015 tarihli haber için bkz. https://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/06/150626_abd_escinsel_evlilik erişim: 22.06.2018.
- Damla Uğantaş, "36 ülkede bekâr anne oranları araştırıldı; Türkiye kaçınıcı oldu?" 25 Ağustos 2014 11:59 haberi için bkz. (çevrimiçi), <http://t24.com.tr/haber/36-ulkede-bekar-anne-oranlari-arastirildi-turkiye-kaçınıcı-oldu,268702> erişim: 04.05.2018.
- Deniz Alan Held 'Norveç'in en yalnız çocuğu Emma' 6 Şubat 2015, (çevrimiçi), <https://indigodergisi.com/2015/02/norvecin-en-yalniz-cocugu-emma/> erişim: 02.05.2018.

- Ertuğrul Özkök, "Kadın bedeni kaç yaşında istemez" 18 Nisan 2015 yazısı için bkz. <http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/ertugrul-ozkok/kadin-bedeni-kac-yasinda-istemez-28767640> erişim: 11.04.2019.
- Fer İnsanoğlu, "Cinsellik Ve Batının Kutsallığa Tecavüzü" INDIGO, 1 Aralık 2015, (çevrimiçi), bkz. <https://indigodergisi.com/2015/12/cinsellik-ve-batinin-kutsalliga-tecavuzu-reklam-sektoru-reklamlarda-cinsellik-seks/> erişim: 7.1.2018.
- <https://onedio.com/haber/escinsel-oldugunu-gogsunu-gere-gere-aciklayan-19-unlu-isim-716904> : erişim: 18.06.2018.
- "LGBT nedir?", 10.01.2018, <https://www.superhaber.tv/lgbt-nedir-haber-88708> erişim: 22.06.2018.
- "Lüksemburg'un Eşcinsel Başkanı" haberi için bkz. <https://www.sozcu.com.tr/2017/dunya/luksemburgun-escinsel-basbakaninin-esi-fotograf-girdi-1869905/> erişim: 18.06.2018.
- "İrlanda'nın İlk Eşcinsel Başbakanı" haberi için bkz. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-40135175> erişim: 18.06.2018.
- www.haberturk.com/dunya/haber/592932-nikah-demode-yasasin-evlilik-sozlesmesi erişim: 27.7.17.

Bağlantılar

- "Bireylerin %53,5'i koruyucu aile olmayı istemedi" bkz. İstatistiklerle Aile, 2016 Türkiye İstatistik Kurumu Haber Bülteni, 10 Mayıs 2017, bkz. (çevrimiçi) www.tuik.gov.tr erişim: 19.05.2019.
- "En fazla koruyucu aile İstanbul'da" bkz. İstatistiklerle Aile, 2016 Türkiye İstatistik Kurumu Haber Bülteni, 10 Mayıs 2017, bkz. (çevrimiçi) www.tuik.gov.tr erişim: 19.05.2019.
- Çocuğunu Yalnız Büyütenler: Bilgi-Tavsiyeler, VAMV Verband alleinerziehender Mütter und Vater Bundesverband e. V, 2013. <https://www.bmfsfj.de/blob/93244/cb3545047b6d9fdb2860de08313b5813/alleinerziehend-tipps-und-infos-tuerkisch-data.pdf> erişim: 17.05.2018.
- "Familie monoparentale/Tek ebeveynli aile veya Bekâr ebeveyn ailesi", 13.10.2016, <https://www.insee.fr/fr/metadonnees/definition/c1936> erişim: 19.05.2019.
- "Number of families in the UK continues to grow, with cohabiting couple families growing the fastest/ Birleşik Krallık'taki aile sayısı artmaya devam ederken, birlikte yaşayan ailelerin en hızlı şekilde çoğalmasıyla birlikte, İstatistiksel bülten: Aileler ve Haneler: 2017" Statistical bulletin: Families and Households: 2017, (çevrimiçi), <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/birthsdeathsandmarriages/families/bulletins/familiesandhouseholds/2017> erişim: 24.05.2018.
- "Özel ve aile hayatına saygı" Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, s. 10 (çevrimiçi), bkz. <http://www.danistay.gov.tr/upload/avrupainsanhaklarisozlesmesi.pdf> erişim: 24.04.2019.
7. Nuclear families by type 2011 Population - Housing Census/7. Çekirdek aile tipi 2011 Nüfus - konut sayımı", s. 22, bkz. (çevrimiçi) http://www.statistics.gr/documents/20181/1515741/GreeceInFigures_2016Q1_EN.pdf/53b7a687-807e-4dd5-b8ff-b5ce6c9dc992?version=1.0 erişim: 03.05.2018.

Bilan démographique 2016 <https://www.insee.fr/fr/statistiques/2381498> erişim: 26.07.2017; Bilan démographique 2017 <https://www.insee.fr/fr/statistiques/3305173> erişim: 02.05.2018.

Figure 1: Families by family type, 2016; <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/birthsdeathsandmarriages/families/bulletins/familiesandhouseholds/2016> erişim: 2.8.2017.

<http://www.dw.com/tr/5-soruda-ab-ve-almanyada-eşcinsel-evlilik/a-39444805> erişim: 27.7.2017.

<http://www.dw.com/tr/eşcinsel-evlilik-alman-meclisinden-geçti/a-39484124> erişim:27.7.2017.

<http://www.dw.com/tr/slovenyada-eşcinsel-evlilik-ret/a-18931503> erişim: 27.7.2017.

<http://www.kuranikerim.com/telmalili/bakara2.htm> erişim: 8.05.2019.

<https://eksisozluk.com/civil-partnership--1575402>

<https://societycentral.ac.uk/2013/05/21/living-together-apart-why-one-in-ten-british-couples-lives-this-way/> erişim: 3.8.2017.

<https://www.bbc.com/turkce/topics/911f368c-e756-4ac3-9667-ec8900ceb4ce> erişim: 22.06.2018.

<https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/birthsdeathsandmarriages/families/bulletins/familiesandhouseholds/2016> erişim: 1.8.2017.

Insee (Institut national de la statistique et des études économiques), Haneler-Aileler, T16F034T2 – Structure des familles avec enfants de moins de 18 ans/18 Yaş Altı Çocuk Sayısına Göre Aileler Tablo 3,” 1.03.2016, (çevrimiçi), <https://www.insee.fr/fr/statistiques/1906666?sommaire=1906743#tableau-T16F034G2>, erişim: 19.05.2019.

Kur'an Yolu, Diyanet İşleri Başkanlığı, (çevrimiçi) <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/%C4%B0sr%C3%A2-suresi/2061/32-ayet-tefsiri> erişim: 8.05.2019.

Married or civil partner couple families are the most common family type <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/birthsdeathsandmarriages/families/bulletins/familiesandhouseholds/2016> erişim: 03.05.2018.

Office for National Statistics, “Families and households in the UK: 2016/İngiltere’de aileler ve haneler”, (Birleşik Krallık’taki aileleri (bağımlı çocukları olan ve olmayan), yalnız yaşayan insanları ve paylaşımlı konaklama yerlerinde, hane halkının türüne ve türüne göre bozulan yaşam eğilimleri), Tablo 1: Aileler 1996 ve 2016’da aile tipine göre, 4 Kasım 2016, (çevrimiçi), www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/birthsdeathsandmarriages/families/bulletins/familiesandhouseholds/2016 erişim: 19.05.2019.

Office for National Statistics, “Families and households in the UK: 2016/İngiltere’de aileler ve haneler”, 4 Kasım 2016, (çevrimiçi), <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/birthsdeathsandmarriages/families/bulletins/familiesandhouseholds/2016> erişim: 19.05.2019.

- Statistical Bulletin Office for National Statistics, "1 Births and Deaths in England and Wales/ İngiltere ve Galler'de Doğumlar ve Ölümler, bülteni 2011", 10 Temmuz 2012, (çevrimiçi), https://www.ons.gov.uk/ons/dcp171778_270569.pdf, s. 8, erişim: 24.05.2018 ve Figure 1: Families by family type, 2016; <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/birthsdeathsandmarriages/families/bulletins/familiesandhouseholds/2016> erişim: 02.08.2017.
- Summary of the Cohabitation Rights Bill [HL] 2015-16, <http://services.parliament.uk/bills/2015-16/cohabitationrights.html> erişim: 2.8.2017.
- T.C. Aile, Çalışma Ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı "Koruyucu Aile" Resmi İnternet Sitesi, <https://koruyucu.ailevecalisma.gov.tr/illere-gore-koruyucu-aile-istatistikleri> erişim: 28.04.2019.
- T.C. Dışişleri Bakanlığı Avrupa Birliği Başkanlığı (çevrimiçi), https://www.ab.gov.tr/_45632.html erişim: 24.04.2019.

محطات الإعجاز القرآني وأنواعه

Ezzat ASSAYEDAHMAD*

Makale Geliş: 20.03.2019
Makale Kabul: 29.04.2019

ملخص البحث

من أبرز المشكلات المثارة في عالمنا المعاصر مشكلة الإعجاز العددي في القرآن الكريم. يبدو ظاهراً أنّ المشكلة قائمة بين المسلمين أو عندهم فقط، وقبلها وبالطريقة ذاتها كانت مشكلة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم ولم تنزل أيضاً قائمة إلى الآن.

أصل المشكلتين واحد هو التشكيك في القرآن الكريم وفي أنّه كتاب الله تعالى. يبدو كما أشرنا أن المشكلة هي مشكلة إسلامية وحسب، بين المسلمين أو عندهم فقط، بينما هي في حقيقة الأمر مشكلة عالمية تدار في الخفاء أكثر مما تبدو عليه في العلن.

كلما ظهر نوع جديد من الإعجاز في القرآن الكريم تسارع دهاء أعداء الله والإسلام إلى التشكيك فيها بداهة ليصل الأمر إلى دفع السطحيين من المسلمين حتّى الفقهاء منهم إلى التنطع للتبرؤ من هذه الإعجازات الجديدة بل ومحاربتها في كثير من الأحيان كما فعلوا مع كثير من المعجزات الصريحة صراحة لا تقبل الشك بحال من الأحوال. ولذلك قلت إن المشكلة تبدو أنّها بين المسلمين فقط فيما هي خلاف ذلك؛ إنّها أوسع مدى من ذلك بكثير.

في هذا البحث نعرض لمحطات البحث في الإعجاز القرآني وأنواعها ونناقش عرضاً وسريعاً بعض الأوهام التي تدور في هذا المستوى من الكلام، ولا ننفذ كل الادعاءات والانهامات الموجهة إلى الإعجاز القرآني لأنها تحتاج إلى بحث آخر مستقل.

الكلمات المفتاحية: القرآن، الإعجاز، المعجزة، العددي، المشكلة.

İ'câz-ı Kur'an'ın Aşamaları ve Türleri

ÖZET

Günümüzde ortaya çıkan en belirgin sorunlardan biri, Kur'an-ı Kerim'deki sayısal mucizeler sorunudur. Sorunun Müslümanlar arasında var olduğu veya sadece onlar ait olduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde bundan önce Kur'an'da bilimsel mucizeler sorunu vardı ve günümüzde de varlığını sürdürmektedir.

İki sorunun temeli de aynıdır, aslında Kur'an'ı ve onun Allah'ın kitabı olup olmadığını sorgulamaktan kaynaklanmaktadır. Belirttiğimiz gibi, sorunun yalnızca İslamcılar arasında olduğu, yani Müslümanlar arasında ve sadece onlara ait olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, aslında, görüldüğünden daha çok gizli bir şekilde cereyan eden evrensel bir sorundur.

* Prof. Dr., YakınDoğu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi (Near East University, Faculty of Theology)

Kur'an'da ne zaman yeni bir mucize ortaya çıktıysa, Tanrı'nın en hızlı düşmanları ve İslam karşıtları bu mucizeleri Kur'an hakkındaki şüphe uyandırmak için ustaca kullanmaktadırlar. İlmî derinliği olmayan Müslümanlar hatta fakihler bile bu işten beri olduklarını göstermeye çalışmaktadırlar. Dahası bu kişiler, hiçbir şekilde şüphe götürmeyen açık seçik ortada olan mucizelere karşı yaptıkları gibi işi, bazen bu görüşlerle savaşmaya vardırırlar. Bu yüzden gerçekte öyle olmadığı halde sorunun sadece Müslümanlar arasındaymış gibi görüldüğünü vurguladık. Oysa sorunun boyutları bundan çok daha büyüktür.

Bu araştırmada, Kuran mucizelerinde araştırma aşamalarını ve türleri sunulacaktır. Daha sonra, bu konuyla ilgili bazı evhamlar hızlı bir şekilde tartışılacaktır. Kuran mucizelerine yöneltilen tüm iddia ve suçlamalar ele alınmayacaktır. Çünkü bu konu ayrı ve müstakil bir araştırmayı gerekli kılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Kur'an, İcâz, Mucize, Sayısal, Sorun.

The Stages Of Quranic Miracles And Types

ABSTRACT

One of the most prominent problems raised in our contemporary world is the problem of numerical miracles in the Holy Quran. It seems that the problem exists between Muslims or only for them. Before that and in the same way there was the problem of scientific miracles in the Koran, and still exist to date.

The origin of the two problems is one in fact, which is questioning the Holy Quran, and questioning it as the book of Allah. It seems, as we have pointed out, that the problem is only an Islamic problem, that is, between the Muslims and for them only. But it is, in fact, a global problem that is managed in secret and secret, which we do not see clearly.

Whenever a new type of miracle appeared in the Koran, the fastest enemies of God and the enemies of Islam to discredit them subtly, until it comes to make some Muslims, including the Jurists to confusion and disrespect from these new vacations, and even fight them in many cases. This is how they did with many clear and clear miracles that cannot be doubted. So I said that the problem seems to be among Muslims only, but it is much larger.

In this research, we present the stages of research in the Quranic miracles and their types. We then discuss, quickly, the delusions that are taking place at this level of speech. We do not discuss all the allegations and accusations directed at the Quranic miracle because they need to be examined in a different way.

Key words: Quran, İcâz, Miracle, Numerical, Problem.

محطات الإعجاز القرآني وأنواعه

من الطبيعي تماماً أن يكون الكلام على الإعجاز القرآني موضع خلاف واختلاف وجدل بين المؤمنين وغير المؤمنين. بل من الطبيعي أن تكون موضوعات الإعجاز القرآني موضع خلاف بين المؤمنين أنفسهم. ولكنَّ الطريف الغريب أنَّ حدة الاختلاف والجدال في الإعجاز القرآني بين المؤمنين أنفسهم لا تقل حدةً عما هي بين المؤمنين وغير المؤمنين، وهذا أمر غريب عجيب.

مناقشة هذا الأمر إن كان ممكناً مناقشتها في ورقة عمل واحدة فإنَّه من غير المستحسن فعل ذلك لما يتطلبه الأمر من ابتسار واختزال. ولذلك من المستحسن تجزئة الموضوع إلى موضوعين على الأقل أولهما أن تلقى ضوءاً على تاريخية الإعجاز القرآني، والمحطَّات التي مر بها الكلام في الإعجاز القرآني، وهذا ما سيكون موضوعنا الآن، وثانيهما في حقيقة نقد المعجزات العددية في القرآن الكريم وقد أفردنا لذلك حديثاً خاصاً في بحثٍ آخر مستقلاً عن هذا البحث، بيِّنا فيه أنواع المتحدثين في الإعجاز القرآني ووجوهاً من طبيعة نقد الإعجاز العددي على نحو خاص.

الآن نبين تاريخية الكلام في الإعجاز القرآني. ونقطة الانطلاق التي تفرض ذاتها علينا هي العلاقة بين التفسير والكشف عن الإعجاز. لا شك في أنَّ هناك اختلافات في الموضوع قديماً والآن. ولذلك كانت قديماً كتب التفسير، وكانت كتب الإعجاز.

لن أستطرد في تفاصيل العلاقة بين التفسير والكشف عن الإعجاز حتَّى لا يطول بنا الأمر، وهو أمر يستحق بحثاً مستقلاً. ولكن أتساءل: ماذا أضاف المفسرون منذ بدايات القرن العشرين على ما جاء به المفسرون القدماء غير المعجزات العلمية التي بدأت تتكشف متطابقة مع ما جاء القرآن الكريم تطابقاً مدهشاً استدعى تسمية تفسير الآية إعجازاً؟

وأتساءل أيضاً: لماذا منذ القديم سمي بالإجماع تفسير القرآن ولم يسم شرح القرآن؟

منذ زمن الرسول عليه الصلاة والسلام بُنى فهم القرآن على أنَّه معجزٌ يتحدَّى الإنس والجان، وفي القرآن الكريم الكثير من الآيات الدالة هذه الدلالة، وفي الأحاديث الشريفة الكثير مما يؤدِّي إلى هذا المعنى وهذا الفهم، ولذلك ما صحَّ بحالٍ من الأحوال أن يزعم أحدٌ أنَّه يشرح القرآن، وإنما ضمن أصولٍ وشروطٍ وضوابط معيَّنة يفسر ويؤوِّل بقدر ما علم وعلى النحو الذي فهم، غير قاطعٍ باحتمالات أُخرى مزامنة لها أو لاحقة عليها.

ولذلك لم يوجد تناقض بين المفسرين القدماء ولا حتَّى المعاصرين وإن تنوعت اتجاهاتهم واختلفت أساليبهم وغاياتهم التفسيرية واختلفت رؤاهم واستنتاجاتهم، فالتفسير القديمة على كثرتها وكذلك المعاصرة تقوم على مبدأ واحد وراءه نيَّةٌ صادقة هي فهم القرآن الكريم، وفهم القرآن الكريم واجبٌ بأمر من الله تعالى في القرآن الكريم، قال تعالى: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ

اخْتِلَافًا كَثِيرًا»⁽¹⁾، وقال عز وجل من قائل: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا»⁽²⁾. وقال سبحانه وتعالى: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ»⁽³⁾.

قد يعترض معترض قائلًا: ألا تتناقض هذه الآيات مع قوله تعالى: «وما يعلم تأويله إلا الله»⁽⁴⁾.

لا يوجد أى تناقض أبداً، ولن يوجد أى تناقض فى القرآن الكريم. الحقيقة التى يجب أن تضعها فى ذهنك أن تأويل القرآن الكريم، أى فكفكة رموزه وإشارته والكشف عن دلالاتها أمر لا يعلمه بتمامه وكماله إلا الله تعالى، أعنى أن معجزات الله تعالى فى قرآنه الكريم أكبر وأكثر وأعظم مما تتخيلون، وأقطع يقيناً بأنه من شبه المحال بل من المحال أن يحيط بها إنسانٌ واحدٌ. وقد تعهد الله جل وعلا ببيان ما فى القرآن من معجزات، فقال سبحانه وتعالى: «إِنَّهُ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ»⁽⁵⁾ وَلَتَعْلَمَنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ»⁽⁶⁾، وقال عز وجل من قائل: «لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ»⁽⁷⁾ «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ»⁽⁸⁾ «فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ»⁽⁹⁾ «ثُمَّ إِنْ عَلَيْنَا بَيَانَهُ»⁽¹⁰⁾.

وهذه الآيات الأخيرة فى حقيقة الأمر قطع لدابر الجدل فى أن ترتيب آيات القرآن الكريم وترتيب سورة ورسمة أى طريقة كتابته كلها أمور توقيفية لا مجال للجدل فيها، وفى القرآن الكريم براهين على ذلك يقف الإنسان أمامها مسلوب الإرادة من شدة الدهشة، سنقدمها قريباً فى بحث خاصة إن شاء الله تعالى.

إذن أوضح الله تعالى لنا بأن بيان كل ما فى القرآن أمرٌ مرده إلى الله تعالى، ولكنهُ سبحانه وتعالى أمرنا أن نجتهد فى الكشف عما نستطيع مما فيه من معجزات، ولعن من يكتم ما يعلم من البينات فى أكثر من آية منها قوله تعالى فى سورة البقرة: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعْنُونَ»⁽¹¹⁾.

صحيح أن كثيراً من المفسرين ذهب إلى أن المقصود هنا هم اليهود إلا ظاهر الآية كما قال الإمام الشعراوى: «والحق سبحانه وتعالى ينبه المؤمنين بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم إلى أن هذا الجراء من الطرد ومن اللعن ليس مقصوراً على هؤلاء، وإنما ينسحب ويشمل كل من يكتم ما أنزل الله من البينات. إذن فذلك فيه واقع مما حدث من أهل الكتاب، وفيه أيضاً تحذير للذين يؤمنون بالإسلام أن يكتموا بينات الله؛ وإلا صاروا إلى ما صار إليه هؤلاء، وهو اللعن»⁽¹²⁾.

1 القرآن الكريم - سورة النساء - الآية 82.

2 القرآن الكريم - سورة محمد - الآية 24.

3 القرآن الكريم - سورة ص - الآية 29.

4 القرآن الكريم - سورة آل عمران - الآية 7.

5 القرآن الكريم - سورة ص - الآيتان 87، 88.

6 القرآن الكريم - سورة القيامة - الآيات 16 إلى 19.

7 القرآن الكريم - سورة البقرة - الآية 159.

8 الشعراوى: تفسير الشعراوى - أخبار اليوم - القاهرة - 1991م - المجلد الثانى - ص 673.

لنعد إلى آية التأويل، قال تعالى: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ»، قال: (تأويله) ولم يقل تأويل المتشابه منه الذي فيه الاختلاف، أي لا يعلم إلا الله تعالى تأويل المحكم منه والمتشابه، وهذا يعني أَنَّ المحكم ذاته ينطوي على معجزاتٍ وليس المحكم محضُ آياتٍ أحكامٍ أو آياتٍ واضحة لا حاجة للنظر فيها. وقد تبين ذلك بالدليل بل بالأدلة الكثيرة التي تجدها في المعجزات القرآنية.

والنتيجة، بعيداً عن التفاصيل وهي كثيرة، ليس من الضروري أو الحتمي أن يكون التفسيرُ بحثاً في الإعجاز ولكنَّ البحث في الإعجاز بحث في التفسير، أي إنَّ الكشف عن الإعجازات العلمية والعدديَّة وغيرها هي امتداد للتفسير أو جزء مكملٌ له وليس بديلاً عنه ولا موازياً له. ومن جهة أُخرى فإنَّ من مهمَّة التفسير الكشف عن المعجزات في القرآن الكريم. أمَّا أمر سلطة المعجزات على التفسير فهو أمرٌ فقهى يختصُّ به العلماء الثقات ولا يحقُّ لغير أهل الاختصاص والكفاءة أن يفتي في ذلك ويشير الفتن.

أقول من يفتي ولا أقول من يتكلم أو يتكلم في الإفتاء، قال عليه الصلاة والسلام: «نَضَرَ اللهُ عبداً سَمِعَ مقالتي فوعاها، فبَلَّغها مَنْ لَمْ يَسْمَعْها، فُرُبَّ حَامِلٌ فَفَهَّ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ، وَرُبَّ حَامِلٍ فَفَهَّ لَا فَفَهَّ لَهُ»⁽⁹⁾. الوعى شرطٌ سابقٌ على النَّقلِ فالنَّقلُ من غير وعى ضررٌ وأذى، وفي هذا الموضوع الكثير من الكلام.

أختم هذه الفكرة بالتذكير بأنَّ فهم القرآن منذ البداية بنى على أنَّه معجزٌ يتحدَّى الإنس والجان، ويقود إلى ذلك آيات كثيرةٌ منها صريح التحدى آيات التحدى الإعجازى الصريحة كثيرة أشهرها قوله تعالى: «فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ»⁽¹⁰⁾، وقوله تعالى: «قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»⁽¹¹⁾، وقوله عز وجل من قائل: «فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»⁽¹²⁾، وقوله سبحانه وتعالى: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»⁽¹³⁾، وقوله عز وجل من قائل: «قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً»⁽¹⁴⁾، ومنها قوله تعالى: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ»، ومنها قول الرسول صلى الله عليه وسلم: في القرآن الكريم: «عجائب لا تنقضى». ولذلك أطلق الأقدمون اصطلاح التفسير ولم يقولوا الشرح. وهذا يعني أنَّه لا يوجد ما يمنع من عدِّ التفسير بحثاً في الإعجاز اجتهد فيه المفسرون ما اجتهدوا واكتشفوا ما اكتشفوا حتَّى وصل الأمر إلى أيامنا وما فيها من معطيات جديدة.

9 هذا الحديث قد صحَّ من رواية ابن مسعود، رواها سماك بن حرب عن عبد الرحمن بن عبد الله عن أبيه به؛ أخرجه أحمد (4157)، والترمذي (2657)، وابن ماجه (232)، وابن أبي حاتم (9/1)، وأبو يعلى (5126، 5296)، وابن حبان (69)، والبيهقي في المعرفة (1/3)، والراهمزنى في المحدث الفاصل (6)، (7)، والخليلي في الإرشاد (299/2)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم (40/1)، والخطيب في الموضح (294/2) من رواية سماك وعبد الرحمن بن عابس، كلاهما عن عبد الرحمن بن عبد الله عن أبيه، وإسناده حسنٌ.

10 القرآن الكريم - سورة الطور - الآية 34.

11 القرآن الكريم - سورة هود - الآية 13.

12 القرآن الكريم - سورة البقرة - الآية 23.

13 القرآن الكريم - سورة يونس - الآية 38.

14 القرآن الكريم - سورة الإسراء - الآية 88.

المرحلة اللغوية

على هذا الأساس يمكن القول إنَّ المرحلة الأولى من مراحل الكشف عن الإعجاز القرآني هي المرحلة اللغوية بكلِّ موضوعاتها وميادنها وفروعها ودلالاتها؛ البيان والبلاغة والأسلوب والسرد والنحو والأحكام وغير ذلك كثير، بل يمكن القول إنَّ النَّظْرَ والتَّبَصُّرَ في الإعجاز الإلهيِّ في القرآن الكريم كان الحافظ والمحور الأبرز المشترك بينَ المفسرين والدارسين جميعهم بدليل مناهج البحث والنَّظْرَ والنتائج وبديل العناوين ذاتها المركزة على الإعجاز القرآني وهي بالعشرات منذ عصور الإسلام الأولى إلى يومنا هذا. وأعنى هنا فقط المنحى اللغوي في الكشف عن المعجزات القرآنيَّة.

المرحلة اللغوية هذه من تفسير القرآن الكريم والكشف عن معجزاته امتدت منذ صدر الإسلام إلى أواخر النِّصْفِ الأوَّل من القرن العشرين. والتفسيرات كُلُّها على امتداد نحو 1400 سنة كانت تتمحور حول اللغة وتنطلق منها. حتَّى لقد ذهب الجرجاني⁽¹⁵⁾ والباقلاني⁽¹⁶⁾ وغيرهما إلى أنَّ الإعجاز القرآني إنَّمَا هو في النَّظْم، بل اقترب كلاهما من حصر الإعجاز بالنَّظْم أى بالتركيب اللغوية ودلالاته. وبهما يَحْتَجُّ اليوم رافضو الإعجاز العددي في القرآن الكريم؛ إن أصاب القدماء بما علموا فقد أخطأ المعاصرون بما لم يعلموا. وعلى أيِّ حالٍ، فإنَّ المنحى اللغويَّ لم يتوقَّف ولم ينته ولن ينتهي، وأبيِّنُ ذلك من خلال النِّقَاطِ التَّالية:

النقطة الأولى: الحقيقة الأكيدة هي أنَّه على الرَّغْم من مئات التفسيرات المبنية على اللغة منطلقاً وأداةً فإنَّ الجانب اللغويَّ لم يُستنفد وما زال أمامنا معجزات هائلة في إطار اللغة المعجمية على أقل تقدير، وقد بدأت تتكشف بعض هذه المعجزات في الفيزياء والفلك والبيولوجيا وغيرهما مما لم يكن للقدماء أن يفهموها كما نفهمها اليوم بسبب المعطيات العلمية التي وصلنا إليها، وأبسط مثال على ذلك قوله تعالى في سورة النمل: «حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ»⁽¹⁷⁾. وقد أفردنا لذلك حديثاً خاصاً شبه مطوَّل. فمعنى (قالت نملة)، ومعنى (مساكنكم) ومعنى (يحننظكم) من الناحية المعجمية فقط لم يكن من الممكن أن يُدرَك على حقيقته قبل العقدين الأخيرين من القرن العشرين، ولا يمكن أن تجد في التفسيرات السابقة على ذلك كُلِّها أيَّ تفسير يطرُق المعنى الحقيقي وإن كنا نؤكد أنَّها لم تخطئ التفسير؛ لم تخطئ التفسير في تفسير هذه الآية ولكنَّها لم تصل إلى كنهها الذي لم يكن يمكن أن نفهمه إلا بعد دخولنا مساكن النمل والنظر في بنية مملكة النمل والتركيب البيولوجي للنمل، وهذا ما لم يكن قبل العقدين الأخيرين من القرن العشرين... هذا مثال بسيط والأمثلة جدُّ كثيرة مما لم يطرُق بابه بعد؛ السماء والطارق، النجم الثاقب، الجوار الكنس، والنهار إذا جلاها... وكثير جدًّا في مختلف الموضوعات والميادين.

15 كان هذا مجمل موضوع كتابه: دلائل الإعجاز - مكتبة الخانجي - القاهرة - 1984م

16 يمكن تلمس ذلك في مواضع عدة من كتابه: إعجاز القرآن - دار المعارف بمصر - القاهرة - 1971م.

17 القرآن الكريم - سورة النمل - الآية 18.

النقطة الثانية: هي امتداد للنقطة الأولى من جهة مختلفة. وهي أنَّه حَتَّى في إطار اللغة البسيطة والجملة البسيطة مجردة من محمولات إضافية فإنَّ ثَمَّة أبعاداً دلالية وإعجازية قلَّ من ينتبه إليها، تمرُّ معنا بوصفها عبارات عادية فيما فيها عمقاً دلاليّاً أبعد بكثير مما كنا نتخيل وأخطر أيضاً. وقليل يعرف قصة الأعرابي مع الأصمعيّ وهي طويلة نسبياً أكتفى بأواخرها عندما قرأ الأصمعيّ للأعرابي سورة الذاريات حَتَّى وصل إلى قوله تعالى «فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطُقُونَ...»... فصاح الأعرابي وقال: يا سبحان الله !! من ذا أغضب الجليل حَتَّى يحلف؟ أفلم يصدقوه حَتَّى ألجؤوه إلى اليمين...!! قالها ثلاثاً وخرجت روحه⁽¹⁸⁾. هل تدركون ماذا أدرك الأعرابي في هذه الآية؟ وكم آية مثلها فيها ما لا ندركه على أساس المستوى اللغوي البسيط العادي فقط. سنعود إلى القصة بعد قليل. الأمثلة في حقيقة الأمر كثيرة جداً جداً يستحق كلُّ منها وقفة أو رُبَّما وقفات خاصّة ومستقلة.

النقطة الثالثة: المسألة التي تستدعي التوضيح هنا هي أنَّه على الرِّغم من أنَّ المنحى اللغوي هو الأداة الأساس في التفسير والكشف ضمناً عمّا يراه المفسرون من معجزات إلهية في القرآن الكريم، فقد كانت لدى الكثير من المفسرين إشراقات والتفاتات سابقةٍ لعصرها بدأت مع الصحابة الكرام ومن أشهر الأمثلة على ذلك استنتاج ابن عباس رضی الله عنهما لموعده ليلة القدر على أساسٍ حسابيٍّ.

النقطة الرابعة: في كلِّ ما سيأتي من أنواع الإعجاز، ما علمنا منه حَتَّى الآن وما لم نعلم بعد، لا يمكن الخروج من اللغة ولا الاستغناء عنها، ستظلُّ اللغة حروفاً وكلمات وجملاً بل وحركات الإعراب ونقط الحروف جزءاً من الإعجاز وأدوات له، ولن يكون المعنى خارج السياق ولا خارج اللغة بحالٍ من الأحوال.

لذلك كلِّه لا يمكن الفصل بين الإعجاز العلمي واللغة ولا بين الإعجاز العددي واللغة، وحَتَّى مع اكتشاف أنماط أو موضوعات إعجازية أُخرى من قبيل الهندسة الصوتية وهي أمرٌ يحتمل الكشف عنه قريباً، أو غيرها... فإنَّ اللغة ستظلُّ أداة لا يمكن تحييدها أو إخراجها من دائرة الإعجاز القرآني، ورُبَّما لذلك ذكّرنا رب العالمين مراراً بالعلاقة بين القرآن واللغة العربية. أربع عشرة آية يذكرنا الله تعالى بأن القرآن عربيّ ولسنا نحتاج إلى ذلك أصلاً لندرك أن القرآن نزل بلسان عربيّ. فلماذا هذا التكرار للتذكّار؟ لا أطيل وإنما فقط أقول إنَّه لفت نظر إلى العلاقة بين الإعجاز القرآني واللغة العربية وارتباطهما بعضهما ببعض.

النقطة الخامسة: نتيجة لما سبق وخلاصة له فإنَّ الإعجاز اللغوي للقرآن الكريم وإن كان أول مرحلة من مراحل الكشف عن الإعجاز القرآني فإنَّها مرحلة مستمرة لم تتوقّف ولن تتوقّف، لم تنتهي ولن تنتهي. بل إنَّ التطورات على مختلف الصُّعد والمستويات والميادين ستضخ دماءً جديدةً في البحث اللغوي في القرآن الكريم، والكشف عن تفاسير جديدة لكلمات أو عبارات أو آيات لم تكن ممكنة من قبل.

النقطة السادسة: النقطة السابقة تقودنا إلى مسألةٍ مهمّةٍ جدًّا وهي احتمال وجود من يستنتج من هذا الكلام أو يستند إليه للطّعن في التّفاسير السّابقة أو بعضها. احتمال وجود الأشخاص موجودٌ ولكنّ احتمال قبول الطّعن في التّفاسير السّابقة غير موجودٍ ولا مقبولٍ. ولا أطيل في هذه المسألة أكتفى بالقول: «كن أفقه من القرطبي أو ابن كثير أو سيد قطب وأتقى منهم ثمّ انتقدهم، وما دون ذلك فاصمت».

النقطة السابعة: وهذه مسألة ناقشتها في موضع آخر ولا أطيل فيها. لن يكون أحد أفقه من كفار قريش في اللغة العربية وأعرف منهم بها، وقد تتبعوا القرآن وانبهروا بإعجازه ولم يستطيعوا أن يجدوا فيه خللاً في حرف أو تركيب أو جملة أو أسلوب، فإذا كان أعرف النّاس في لغة العرب وأشدّهم عداءً للقرآن لم يجدوا فيه أدنى خللٍ لغوي فليستح أيّ واحد يزعم أنّه وجد خطأً أو خللاً لغويّاً من أيّ نوع في القرآن الكريم.

على هذا النّحو اتّضح لوحة الإعجاز القرآني شكلياً: نصّ لا خلل فيه ولا عيب ولا نقص ولا خطأ من الناحية اللغوية بكل مستوياتها وميادينها وفروعها، وفوق ذلك هو مُعْجَزٌ في لغته وأسلوبه وتركيبه وبلاغته وجماله وبهائه وكماله. وبعد ذلك سيكون معجزاً يتحدّى كلّ عصر بما يأتي به عباقرة من اكتشافات واختراعات وإنجازات. كما سيبدو لنا في المراحل التالية.

مرحلة الإعجاز العلمي

سنطلق اسم مرحلة الإعجاز العلمي على المرحلة التي تكشّفت فيها حقائق علميّة على أيدي علماء من هنا وهناك وتبيّن بعد حين قريبٍ أو بعيدٍ أنّ هذه الاكتشافات العلميّة التي كتمت في القرن العشرين غالباً أو القرن التّاسع عشر إنّما هي موجودة في القرآن الكريم قبل 1300 سنة على الأقلّ بتفصيلٍ مدهشٍ يفوق اكتشاف العلماء في كثير من الأحيان. وهذه الحقائق العلميّة كثيرةٌ جدًّا في حقيقة الأمر توزعت بيّن الطّبّ والبيولوجيا والفيزياء والجيولوجيا وغيرها. وأحب في هذا الإطار أن أبين هنا بعض الحقائق

الحقيقية الأولى: هي أنّ أكثر هذه الاكتشافات العلميّة جاءت على أيدي علماء غربيين أو غير مسلمين في الحضارات الأخرى غير الإسلاميّة، وبالمصادفات أو المتابعات اكتشف العلماء المسلمون وجود هذه الاكتشافات في القرآن الكريم، من أشهرها:

1 - مراحل تكوّن الجنين: مراحل تكون الجنين والإعجاز القرآني في وصف ذلك أمر أشهر من أن يحكى فيه، وقد أسلم بسببه عشرات بل ربّما مئات الأطباء والبيولوجيين، فقد كان بدقّة تأخذ الألباب، سبقت الإمكان العلمي والتقني لمعرفة العلميّة بألف وأربعمئة سنة تقريباً... وكان صفّاً لا يمكن لغير الله أن يعلمه قبل مئات السنين تلك⁽¹⁹⁾. ومع وضوح الإعجاز فيه تجد من يجادل في ذلك ويريد الطّعن فيه. وتفصيل ذلك بات من مسلمات العلم الشّهيرة اليوم.

19 راجع على سبيل المثال كتاب الدكتور محمد على البار: خلق الإنسان بيّن الطب والقرآن - الدار السعودية للنشر - جدة - 1983م.

2. بصمات الأنامل: كذلك أمر بصمات الأنامل التي لم تعرف إلا في القرن التاسع عشر، وقد كانت تعبيراً صريحاً في القرآن الكريم: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ. بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ»⁽²⁰⁾.

3. جثة الفرعون: ومن الأمثلة التي يمكن إدراجها هنا اكتشاف جثة فرعون بعد 1400 سنة من قوله تعالى في القرآن الكريم: «فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَك آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ»⁽²¹⁾. وفي هذا وحده إعجاز يبهر الألباب. التفسير القديمة كلها عجزت عن اكتشاف حقيقة معنى الآية فذهبت مذاهب مختلفة في التفسير لفهم معنى «ننجيك»، لم تبتعد عن الصواب ولكنها كانت عاجزة عن معرفة أن جثة الفرعون ذاتها موجودة محفوظة⁽²²⁾.

وغيرها هذه الأمثلة توجد كثير من الأمثلة في القرآن الكريم. منها ما عرفناه ومنها ما لم نعرفه بعد في إطار هذا المستوى، والى عرفناه منها وضع الباحثون فيها كتباً كثيرة لا قليلة في مختلف المجالات العلمية: في السماء⁽²³⁾، في الفلك والنجوم والفضاء⁽²⁴⁾، في الظواهر الطبيعية⁽²⁵⁾، وفي الجيولوجيا⁽²⁶⁾، في بيولوجيا الإنسان⁽²⁷⁾، في بيولوجيا وممالك الطير⁽²⁸⁾، وفي عالم الحيوان⁽²⁹⁾، وسوى ذلك غير قليل.

الحقيقة الثانية: هي أننا سمعنا عن كثير أو قليل من الإعجازات العلمية في القرآن الكريم ثم اكتشفنا علمياً في القرن العشرين ولكن تم طمسها والتعتيم عليها حتى بات من الصعب أن نصل إلى مصادرها أو حتى حقيقتها. ومن الأمثلة على ذلك:

1. التين والزيتون: اكتشف فريق بحث ياباني مادة أطلقوا عليها اسم الميثالويندز، وهي مادة بروتينية يفرزها مخ الإنسان والحيوان بكميات قليلة تحتوي على مادة الكبريت، لذا يمكنها الاتحاد بسهولة مع الزنك والحديد والفسفور. وتعد هذه المادة مهمة جداً لجسم الإنسان، إذ تعمل على خفض الكوليسترول والتمثيل الغذائي وتقوية القلب وضبط النفس. ويزداد إفراز هذه المادة من مخ الإنسان تدريجياً بدايةً من سن 15-35 سنة، ثم يقل إفرازها بعد ذلك حتى سن الستين عاماً، لذلك لم يكن من السهل الحصول عليها من الإنسان. لذا اتجهت الأنظار بحثاً عنها إلى النباتات. إذ قام فريق من العلماء

20 القرآن الكريم - سورة القيامة - الآية 3.

21 القرآن الكريم - سورة يونس - الآية 92.

22 انظر على سبيل المثال: محمد حسن قنديل: إعجاز القرآن العلمي وبالبلاغي - دار ابن خلدون - القاهرة - 2006م.

23 الدكتور زغلول النجار: من آيات الإعجاز العلمي؛ السماء في القرآن الكريم - دار المعرفة - بيروت - 2005م.

24 محمد إسماعيل الجاويش: من عجائب الخلق في الكون العظيم - الدار الذمبية - القاهرة - 2005م.

25 الدكتور محمد أحمد الصوفي: آيات الله في الرياح والمطر والأعاصير والبراكين والزلازل - المكتبة المصرية - بيروت - 2008م.

26 الدكتور زغلول النجار: من آيات الإعجاز العلمي؛ المفهوم العلمي للجبال في القرآن الكريم - مكتبة الشروق الدولية - القاهرة - الطبعة العاشرة 2008م.

27 محمد إسماعيل الجاويش: من عجائب الخلق في جسم الإنسان - الدار الذمبية - القاهرة - 2005م.

28 الدكتور محمد أحمد الصوفي: آيات الله في ممالك الكير والنحل والنمل والحشرات - المكتبة المصرية - بيروت - 2008م.

29 الدكتور زغلول النجار: من آيات الإعجاز العلمي؛ الحيوان في القرآن الكريم - دار المعرفة - بيروت - 2006م.

اليابانيين بالبحث عن هذه المادة السحرية التي لها أكبر الأثر في إزالة أعراض الشيوخوخة، فلم يعثروا عليها إلا في نوعين من النباتات هما التين والزيتون. وبعد أن تم استخلاصها من التين والزيتون وجدوا أن استخدامها من التين وحده أو من الزيتون وحده لم يعط الفائدة المنتظرة لصحة الإنسان، إلا بعد خلط المادة المستخلصة من التين والزيتون معاً.

المدّش الذي استحقّ الوقوف عنده هو أنّ هذا الفريق الطّبي وصل إلى أنّ أفضل نسبة من النباتين لإعطاء أفضل تأثير كانت نسبة 1 تين إلى 7 زيتون هي الأفضل. والمدّش في ذلك أنّ طبيباً سعودياً هو الدكتور طه إبراهيم خليفة تلقى الخبر فتابع البحث في القرآن الكريم فوجد أنّه ورد ذكر التين مرّة واحدة في القرآن الكريم، أمّا الزيتون فقد ذكر ست مرات ومرّة واحدة بالإشارة ضمناً في سورة «المؤمنون». وحسبما أوردته صحيفة الأنباء الكويتية وموقع العربية، في ذلك الحين (2014م) قام الدكتور طه بإرسال المعلومات التي حصل عليها وجمعها من القرآن الكريم إلى فريق البحث الياباني الذين أعلنوا إسلامهم، بعد أن تأكدوا من أن كل ما توصلوا إليه من أبحاث مذكور في القرآن منذ 1428 سنة⁽³⁰⁾.

من البدهة بمكان أن تجد من يطعن في الخبر ويشكك فيه. حسناً، مثل العادة لنقل إن الخبر بذاته غير موجود. تعالوا ننظر في فوائد التين والزيتون من هذه الناحية تحديداً في الكتب الطبية والكيميائية والصيدلانية... سنجد أنّ النتيجة واحدة من خلال الدراسات العلميّة المستقلّة التي لم تعرف القرآن. وأصلاً سياق الآية التي جمعت التين والزيتون يدلّ إلى هذه النتيجة «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ»⁽³¹⁾.

2. سد ذي القرنين: مع آية السّد الذي أشاهه ذو القرنين سنجدنا أمام إعجاز علمي مدّش في كلّ جملة من الآية. قال تعالى: «لَتَوْنِي زَبْرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا»⁽³²⁾، والآية التالية في صفة السد بأثنتيّن جدّاً. «لَتَوْنِي زَبْرَ الْحَدِيدِ» المعجزة العلميّة الأولى التي لم تكتشف إلا في العقود الأخيرة من القرن العشرين، «حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ» المعجزة العلميّة الثانية التي لم تكتشف إلا في الحرب العالميّة الثانية، والمعجزة الثالثة في قوله تعالى «حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا» التي لم تكتشف إلا قبل بضع سنوات قليلة على يد العالمة ليلى عبد المنعم التي لها أكثر نحو مئة وثلاثين اختراعاً منها اختراع خرسانة مسلحة من حوائط البيتومين من الحديد المنصهر مضادة للزلازل والصّواريخ، مستلهمة ذلك بدقّة من الآية السّابقة. وتفصيل ذلك طويلاً وبعضها تخصصي يمكن الرجوع إليها في المراجع المختصة لمن يريد. وفي الحاشية مقالين بسيطين ومختصرين لذلك⁽³³⁾.

30 المحرر: بعد أكثر من 1400 سنة، علماء يابانيون إكتشفوا معجزة القرآن الكريم في التين والزيتون - مجلة لها - بيروت - عدد 10/30/2014م.

31 القرآن الكريم - سورة التين - الآيتان 5 - 6.

32 القرآن الكريم - سورة الكهف - الآية 96.

33 منال المغربي: د. ليلى عبد المنعم، النابعة المخترعة والعبادة المتواضعة - شبكة الألوكة الثقافية ومجلة منبر الداعيات - 1433/5/6 هـ الموافق لـ 2012/4/25م، وكذلك: أحمد منصور: بالأدلة القرآنية رحلة ذي القرنين فضائية وياجوج وماجوج ليسوا على هذه الكرة الارضية - ملتقى أهل التفسير - 1433/10/14 هـ الموافق لـ 2012/8/31م.

3. للذكر مثل حظ الأنثيين: قصة حليب المرضعة معروفة منذ سبعينيات القرن العشرين وليست حديثة كما يتوهم الكثيرون. وهي باختصار أنَّ امرأتين ولدتا في وقت واحدٍ وتاهت المرضعة بَيْنَ المولودين اللذين أحدهما ذكر وآخرهما أنثى والأمان ادعتا الذكر لهما، وكان طبيب مسلم يعمل في المستشفى وتدخل في الفصل بطلب تحليل الحليب لكلا الأمين، وتبين أنَّ أحدهما ضعف الآخر كما تروى القصة، فحكم بأن الذكر للتي تركيز حليبها ضعفاً الثانية، مستنداً إلى قوله تعالى: «لِلذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ». واختفت القصة من الأدبيات الطبية، وعادت مؤخرًا من باب الطعن في صحتها. وسنقبل بأن القصة كلها غير موجودة. ولكن ماذا لو حللنا حليب امرأة ولدت ذكراً وأُخْرَى ولدت أنثى؟ نحن نتحدث طبيًا هنا: هناك فرق في التركيز والمكونات ولا جدال في ذلك. لم يستطيعوا تجاهل ذلك ولكنهم أنكروا أو أخفوا قصة الآية القرآنية وإن كانت في الموارث كما يجمع الفقهاء. ولا أكثر من التفاصيل والمناقشات في هذا الشأن يمكن الرجوع إليها في الكتب الطبية وكتب الإعجاز العلمي للقرآن الكريم التي أشارت إلى الموضوع...⁽³⁴⁾

4. سر قميص يوسف: العالم المصري الدكتور عبد الباسط محمد السيد الباحث في المركز القومي المصري حصل على براءة اختراع الأولى أوروبية رقم 0489991 - 2101/90313368.4، والثانية أمريكية بالرقم 5227382 وكلاهما على اكتشاف قطرة عيون لمعالجة ابيضاض العين المعروف بالزرق (الكتركت) وهو المرض الذي أصيب به نبي الله يعقوب وشفى منه بقميص يوسف. كانت هذه إشارة إعجازية للطبيب ليبحث عن سرِّ علاج هذا المرض في القميص ووصل إليه، واشترط أن يكتب على علبه الدواء: من وحى القرآن... ولكن لم نر ذلك... وتفاصيل القصة طويلة ومشوقة يمكن الرجوع إليها في مواقع الإنترنت وغيرها من المراجع التي كتبت عنها⁽³⁵⁾.

ويوجد غيرها غير قليل. والحقيقة أنَّك ستجد من الطاعنين والمشككين في الاكتشافات أكثر مما تجد ممن يؤكد إعجاز القرآن الكريم في ذلك، وإذا تتبعت المشككين وجدتهم كلهم من الماديين أو ما يسمون بالعلمانيين. والتشكيك للطعن والتشويه وحرف الأنظار عن الإعجاز القرآني. عندما أعلم علم اليقين أن هؤلاء انفسهم يطعنون في حقائق لا تقبل الشك في إطار الإعجاز القرآني ويشوشون على الناس للتعطيم على حقائق الإعجاز وإخفائها فيأتي لن أثق في انتقاداتهم وطعونهم في هذه الحقائق السابقة وإن لم أمتلك الدليل القاطع على صحتها.

الحقيقة الثالثة: هي الإعجازات العلمية بالمعنى الضيق المقصود هنا لم تأخذ حقها من العناية ولا من المتابعة ولا في مدى الكشوفات العلمية الموجودة في القرآن الكريم. ولذلك فمن الخطأ القول بأن هذه المرحلة انتهت أو استنفدت، فاليقين القاطع أنَّنا سنجد الكثير الكثير أيضاً من الكشوفات

34 انظر على سبيل المثال: يمام سامي: دراسة تؤكد أن حليب الرضاعة عند الأم يحدد جنس المولود - موقع مجلة هي - عدد الاثنى عشر 2017/6/19م.

35 المحرر: براءة اختراع دولية لأول قطرة عيون قرآنية - مجلة العربية - الرياض - العدد 224 - رمضان 1416هـ - فبراير 1996م.

العلمية الجديدة المكتشف منها غير المعروف وغير المكتشف بعد إنما هي موجودة في القرآن الكريم. هذا يقيني وستكشف الأيام القادمة هذه الحقيقة. سنجدها في مختلف المجالات والعلوم في الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والطب والفلك إلى آخر المجالات، إذ توجد الكثير من الآيات التي تسترعى الانتباه في هذا الشأن منها المطر، الرياح، النار، الذرة، عناصر الطبيعة... وهلم جرا.

مرحلة عليها تسعة عشر

رُبَّما يصح القول إنَّ الإعجاز العددي في القرآن الكريم قديم يعود إلى ابن عباس في حساب موعد ليلة القدر⁽³⁶⁾، وإلى التفاتة ابن مسعود للعدد تسعة عشر على بساطتها إذا قال: «من أراد أن ينجيه الله تعالى من الرزبانية التسعة عشر فليقرأ (بسم الله الرحمن الرحيم) فأنتها تسعة عشر حرفاً، ليجعل الله كلَّ حرفٍ منها جُزءً من واحدٍ منهم»⁽³⁷⁾. وغيرهم كثير على امتداد أربعة عشر قرناً، ولكِنَّها كلها كانت التفاتات وإشارات ظلت بذوراً كامنة لعدم اكتمال الأرضية المناسبة لاستمرارها.

أول نقلة نوعيَّة في الكشف عن المعجزات القرآنية كانت مرحلة ما يمكن أن نسميها مرحلة عليها تسعة عشر. فكل ما كان قبل عام 1976م/1396هـ وهو العام الذي نشر فيه أحمد رشاد خليفة كتابه عليها تسعة عشر كان بمعنى من المعاني بحثاً عادياً وتقليدياً في معجزات القرآن الكريم، ومع اكتشاف أحمد رشاد خليفة مركزية الرقم تسعة عشر في القرآن الكريم بدأت مرحلة جديدة في الكشف عن عالم بل عوالم من المعجزات القرآنية التي تتحدى البشرية متفرقة ومجمعة. وهو أصلاً بمحض إعجازه اللغوي تحدَّى أبلغ بلغاء العربية على امتداد ما سبق وما سيأتي من عمر البشر.

أحمد رشاد خليفة ولد في 19 تشرين الثاني/نوفمبر 1935 وتوفي مقتولاً في أريزونا بأمريكا في 31 كانون الثاني/يناير 1990م. هو مصري تخرج مهندساً زراعياً في مصر عام 1957م، وفي عام 1959م هاجر إلى الولايات المتحدة للدراسة لمتابعة الدراسة والحصول على الدكتوراه. وفي العام 1974م استخرج رشاد العلاقة الإعجازية للرقم 19 والعلاقة بينه وبين القرآن على نحو عام، وكلماته وحروفه على نحو خاص، وقام بتأليف العديد من الكتب فيما يتعلق بالرقم 19 أشهرها كتابه الأساس: عليها تسعة عشر⁽³⁸⁾. وفي عام 1988م ادَّعى النبوة وفي ذلك آراء، ولكن بعد ادعائه النبوة كثرت الأقاويل فيه، والصحيح عندي أنَّه لم يكن من قبل منحرفاً، وإنما ضل وتاه بعدما فتنته المعجزات المبهرة للرقم 19 في القرآن الكريم أو ثمة سبب آخر بعدما نال من الشهرة ما نال.

36 وذلك في الحديث الشهير عن سماح عمر بن الخطاب لابن عباس بالجلوس مع كبار القوم، فما كان من عمر بن الخطاب إلا أن سأل ابن عباس عنها، فقال: إني لأعرف أين هي، إنها ليلة سبع وعشرين، فقال عمر: وما أدراك؟ فقال: إنَّ الله تعالى خلق السموات سبعا، وخلق الأرضين سبعا، وجعل الأيام سبعا، وخلق الإنسان من سبع، وجعل الطواف سبعا، والسعي سبعا، ورمي الجمار سبعا. فيرى ابن عباس أنها ليلة سبع وعشرين من خلال هذه الاستنباطات، وكان هذا ثابت عن ابن عباس. ومن الأمور التي استنبط منها أن ليلة القدر هي ليلة سبع وعشرين أن كلمة هي من قوله تعالى هي الكلمة السابعة والعشرون من سورة القدر.

37 هذا الأثر ذكره القرطبي في الجامع لأحكام القرآن - مج 1 - ص 92، وابن كثير في تفسيره - مج 1 - ص 18.

38 أحمد رشاد خليفة: عليها تسعة عشر - دار المعرفة - دمشق - 1982م.

هنا ستثور مشكلة كبرى عند صفار العقول، وهي ماثرة أصلاً وموجودة بقوة في السّنوات الأخيرة. عندما صدر كتاب أحمد رشاد خليفة انبهر الجميع بالاكشاف وأشادوا بمبقرية الرجل، وعندما ادّعى النّبوة أنكروا معجزة عليها تسعة عشر بالجملة والتفصيل، بل إنَّ كثيرين وصلوا إلى اعتماد الأقوال المنكرة والضعيفة في علوم القرآن فحذفوا الحروف وأضافوا الحروف والآيات ليبتلوا ما وصل إليه الرجل. وهذه سطحية محض وبلاهة صرف. وأنا أتحدث عن المؤمنين لا عن أعداء القرآن والدين. إنكار ادعائه واجب فلماذا إنكار الإعجاز القرآني؟! لعمرى إنَّ ذلك من المضحكات المبكيات.

ما كشف عنه أحمد رشاد خليفة أمرٌ مدهش أكثر مما يتخيّل الكثير من العباقرة أنفسهم، ليس أمرًا عاديًّا على الإطلاق، ولسبب أو آخر أخذته العزة في نفسه فادعى ورُبّما توهم النبوة من هول ما بدا له من إعجاز القرآن الكريم، أو لسبب آخر كما أسلفنا.

توهمه النبوة، ادعاؤه النبوة أمرٌ باطل بلا خلاف ولا جدال. والأخذ منه بعد هذا الانحراف فيما يخص الانحراف غير مقبول بالمطلق... ولكن هل تبطل اكتشافاته عن إعجاز القرآن؟

لندع خليفة جانباً، من اكتشف مراحل خلق الجنين كافر لا علاقة له بالإسلام ولا بالدين، لماذا تقبلون نظريته؟ ونقيس إلى ذلك الاكتشافات العلمية كلها.

مع الأسف، حتّى اليوم، وعلى الرّغم من كل الحقائق اليقينيّة عن معجزة عليها تسعة عشر ما زال الكثيرون يتجشّمون عناء دحض معجزة تسعة عشر، ويتكلّفون ويتصنّعون ويلقّون ويدورون ويكادون يغيرون في القرآن بل ويغيرون في المجمع عليه كي يدحضوا ما جاء به أحمد رشاد خليفة لأنّه ادعى النّبوة. وأكثر ما يضحكك في نقاشاتهم قولهم: هذا ما لم يقله الصحابة، وهذا ما لم نجده عند الزمخشري والجرجاني وابن كثير... بل هناك من يرفض الإعجاز العددي جملة وتفصيلاً ويراه بدعة وضلالة وتضليلاً...

بالله عليكم ماذا تركتم لأعداء الإسلام وكفار قريش القدامى والمعاصرين؟

الإعجاز العددي في القرآن الكريم حقيقة ويقين فوق الشك، فإن كنت لا تفهمه فلا تجادل فيما لا تفهم، ولا تفتري على القرآن لترعم بطلان الإعجاز العددي. الإمام الشعراوي لم يدرك عهد الإعجاز العددي ولكنّه أثار مسألة مهمة جدًّا، قال: «إنَّ أعداء الإسلام من غير العرب قد يقولون: القرآن بلغتكم وأنت عجزتهم عن مثله ولو كنا نحن نعرف اللغة العربية لأتينا بمثله»، انظر إلى هذه الالتفاتة المدهشة، فكيف تحدّى القرآن الإنس جميعاً وهم لغات شتى؟ هنا تأتي مهمة الإعجاز العددي الذي يتجاوز اللغات ويتحدى العقل البشري بكل قدراته. وفيه ما فيه مما يجعل الألباء يقفون سامدين مبهوتين من شدة الإعجاز وإبهاره.

مرحلة العلاقات العددية

كانت مرحلة عليها تسعة عشر هي النّقلة النوعيّة الأولى في الكشف عن معجزات القرآن الكريم، وهذه حقيقة لا يغيّرها ولا ينفبها جنون مكتشفها لاحقاً وادعائه أو توهمه النبوة. ولا حتّى أن يكون

إيمانه ضعيفاً أو قوياً... هي حقيقة علمية، وقد بيّنا في حديثنا عن نقد المعجزات⁽³⁹⁾ أن الحقيقة حقيقة على أيّ لسانٍ جاءت، فلا ننكر الحقيقة ولا نرفضها لأنّ من قالها كافراً أو فاجراً. وإلا جعلنا أنفسنا مطية لمحاربة الحق والحقيقة بأنفسنا ورضانا.

الثقلة النوعية الثانية كانت مرحلة العلاقات العددية في القرآن الكريم. فما هي العلاقات العددية؟

نقصد بالعلاقات العددية الكشف عن إعجازات القرآن الكريم من خلال العلاقات العددية أو الرياضية بين سور القرآن الكريم وآياته وكلماته وأحرفه، وفي مرحلة لاحقة أو في تطور هذه المرحلة العلاقات العددية ستكون العلاقات الإعجازية بين نقط حروف كلمات القرآن الكريم وما سبق من كلمات أو آيات أو سور، وكذلك سنصل إلى مستوى الإعجاز في حركات الحروف؛ الفتحة والضمّة والكسرة... بل وحتّى في أحكام التجويد، وقد بدت أبعاض ملامح من ذلك سنتكلم عليها في مكانها إن شاء الله تعالى.

صاحب هذه المرحلة هو بسام جرار. عرفت بسام جرار أوّل ما عرفته إبان إبعاده مع أكثر من أربعمئة شخص فلسطيني إلى مرج الزهور عام 1992م في القضية التي اشتهرت باسم مبعدي مرج الزهور. فترة الإبعاد التي دامت نحو سنة أثمرت عن أوّل بحث متكامل في العلاقات العددية الإعجازية في القرآن الكريم، وكان هذا البحث عن نبوءة زوال إسرائيل عام 2022م. وقد عرفته من خلال بحثه هذا الذي وصلني مطبوعاً على الآلة الكاتبة ولم يكن الحاسوب معروفاً في ذلك الحين، ثمّ منشوراً في مجلة إلى الأمام الفلسطينية عام 1994م فيما أذكر.

وغاب بسام جرار عن الساحة ولكنّه ظلّ في بالي، وعلى الرّغم من أهمية بحثه البالغة من النّاحية المنهجية فقد ظننت أنّ الأمر توقف هنا ووجهت عنايتي إلى تتبع الإعجاز العلمي في القرآن الكريم. ومع ذلك ظللت أرقب خبراً عنه، على نحو شخصي لا أكثر... حتّى فوجئت منذ وقت قريب، يعني سنوات قليلة، بمنبره التّواصل ودروسه واكتشافاته الكثيرة والمذهلة في إعجازات القرآن الكريم.

يمثل بسام جرار الثقلة النوعية الثانية الكبرى في تاريخ الكشف عن الإعجاز القرآني، وباستثناء نقلة المعنى الجديدة التي سأتكلم عليها بعد قليل، فإنّ كلّ الباحثين في الإعجاز العددي في القرآن الكريم، ينهلون من معين مدرسته ومنهجه ونتائجه على الرّغم من بعض التّمايزات التي سنتحدّث فيها بعد قليل أيضاً تقديرًا لأصحابها.

في هذا الإطار أقول: صحيح أنّ بسام جرار رائد مرحلة العلاقات العددية إلا أنّنا عرفنا شخصين آخرين يستحقان التقدير أيضاً، لهما جهود جليّة وكبيرة وجزيرة في إطار العلاقات العددية في الإعجاز القرآني هما الدكتور أحمد محمد زين المناوي والأستاذ عبد الدايم الكحيل. والحقيقة التي لا بُدّ من الإشارة إليها إنصافاً وتوضيحاً أنّ لكلّ منهما طريقة ومنهجية خاصة يتمايزان بها عن الأستاذ بسام جرار من جهة. يتقاطعون من جهة ثانية عند بعض النقاط، ومن جهة ثالثة يشتركون في بعض النقاط. ولكن مع

ذَلِكَ لَدَى مَتَابَعَتِهِمْ تَجَدُّ أَنْ لِكُلِّ مِنْهُمْ نِظَامَهُ الْخَاصَّ وَمِنْهَجِيَّتَهُ الْخَاصَّةَ فِي اسْتِنْبَاطِ الْمَعْجَزَاتِ. وَكُلٌّ مِنْ هَؤُلَاءِ الثَّلَاثَةِ جَاءَ بِاكتِشَافَاتٍ مَدْهَشَةٍ أَكْثَرَ مِمَّا تَتَخَيَّلُونَ.

وإضافاً ولفناً للانتباه فإنَّ أحمد محمد زين المناوى مع كونه امتداداً لمدرسة العلاقات العددية الإعجازية في القرآن الكريم إلا أنَّه انفرد وتفرد بطريقة بمنهجية خاصة وكشف عن معجزات فوق فوق الخيال في القرآن الكريم، كشف عن مئات كثيرة من محطات الإعجاز القرآني كل واحدة منها فوق قدرات البشر مجتمعين ومتفرقين. كلها منشورة في قناته على اليوتيوب التي حملت اسم طريق القرآن. ونشر عشرة كتب ضخمة جمعة ما وصل إليه حتَّى الآن منها: قطوف الإيمان في ثلاث مجلدات، خاتم النبيين، شهادة المسيح، الحروف الساجدة، الأرقام تقرأ القرآن...⁽⁴⁰⁾ كشف فيها من المعجزات ما يرتجف منها القلب جرعاً وخشوعاً أمام قدرة الله تعالى.

مرحلة تجاوز المجاز

رائد هذه المرحلة بجدارة هو الدكتور على منصور الكيالي الذي ظهر وانتشر ببدايات مدهشة في هذا الإطار. ولكن قبل ذلك، لتوضيح مسألة الإعجاز الدلالي وتجاوز المجاز في القرآن الكريم أسرد لكم الحكاية التالية التي فيها المدهش العجيب وأترك التعليق عليها إلى ما بعدها⁽⁴¹⁾:

قال الأصمعي: أقبل على أعرابي جلف جاف على قعود له، متقلداً سيفه، ويده قوس، فدنا وسلم، وقال: من أين أقبلت؟

قلت: من مكان يتلى فيه كلام الرحمن.

قال: أوللرحمن كلام يتلوه الآدميون؟!

فقلت: نعم يا أعرابي.

فقال: اتل على شيئاً منه.

فابتدأت بسورة الذاريات ذروا حتَّى انتهيت إلى قوله تعالى: «وفى السماء رزقكم وما توعدون».

قال الأعرابي: هذا كلام الرحمن؟

قلت: إي والذي بعث محمداً بالحق إنَّه لكلامه، أنزله على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم.

فقال لي: حسبك، فقام إلى ناقته فنحراها بسيفه، وقطعها قطعاً بجلدها وقال: «أعيتني على تفرقتها».

فوزعناها على من أقبل وأدبر ثم كسر سيفه، وقوسه، وجعلها تحت الرملة، وولَّى مدبراً نحو البادية وهو

يقول: «وفى السماء رزقكم وما توعدون» يرددها.

فلما غاب عني؛ أقبلت على نفسي ألومها، قلت: «يا أصمعي، قرأت القرآن منذ ثلاثين سنة،

ومررت بهذه الآية وأشبابها فلم تتنبه لما تنبه له هذا الأعرابي!.

40 كل هذه الكتب صدرت عن دار طريق القرآن للنشر من بين عامي 2015 و2017م، وكلها منشورة إلكترونياً ومتاحة مجاناً للراغبين.

41 القرطبي: الجامع لأحكام القرآن - تحقيق هشام سمير البخارى - دار عالم الكتب - الرياض - 1423هـ/2003م - ج 17 - ص42.

فحججت السنة مع هارون الرشيد أمير المؤمنين، فبينما أنا أطوف بالكعبة إذا بهاتف يهتف بصوت رقيق يقول: تعال يا أصمعي، تعال يا أصمعي...

فالتفت؛ فإذا أنا بالأعرابي فأخذ بيدي وأجلسني خلف المقام، فقال: اتل من كلام الرحمن الذي تتلوه. فابتدأت أيضا بسورة الذاريات، فلما انتهيت إلى قوله «وفي السماء رزقكم وما توعدون»، صاح الأعرابي وقال: قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقًا. ..

ثم قال: يا أصمعي، هل غير هذا للرحمن كلام؟

قلت: نعم يا أعرابي، يقول الله عز وجل: «فوب السّماء والأرض إنّه لحق مثل ما أنكم تنطقون...»... فصاح الأعرابي وقال: يا سبحان الله ..! من ذا أغضب الجليل حتّى يحلف؟ أفلم يصدقوه حتّى ألجؤوه إلى اليمين...!! قالها ثلاثًا وخرجت روحه .

لاحظ وانتبه كم هو كلام الله تعالى في هذه السورة واضح وبسيط. عشرات ومئات السنين والناس تتلوه على نحو ما كان الأصمعي يفعل؛ معنى بسيط قريب، كأنه مجاملة وتمضية وقت... بينما فيه كما رأى الأعرابي أبعادًا أعمق بكثير جدًّا من البساطة والسطحية والمعنى العابر الذي نقرأ القرآن به. فإذا كانت هذه البساطة في التعبير قد حملت هذا العمق وهذه القوة وهذه الأبعاد فما بالك فيما بدا لهم من باب المجاز وأبواب البلاغة الأخرى مما أشرنا إلى بعضه بداية؟ مثل: واللبليل إذا عسعس، والصبح إذا نفّس، والنهار إذا جلاها، إذا السماء انفطرت، رجومًا للشياطين... وغير ذلك كثير جدًّا جدًّا؟

رائد هذه المرحلة بجدارة، كما أشرت في بدايتها، هو الأستاذ على منصور الكيالي الذي ظهر وانتشر ببدايات مدهشة في هذا الإطار.

كما كانت النقلة الثانية مرتبطة مع النقلة الأولى كذلك فإنَّ مرحلة تجاز المجاز مرتبطة بما سبق بالضرورة، فالنقلتان الأولى والثانية هما تجاوز المجاز إلى الكشف عن ما وراء المجاز وما يتضمنه من معنى أو معانٍ إعجازية، ولكن مع هذه المرحلة فإنَّ تجاوز المجاز هو امتداد للتفسيرات اللغوية القديمة من جهة، وتجاوز لما كان يسمى مجازًا وإثبات أنَّه ليس مجازًا وإنما هو حقيقة لم يكن يمكن فهمها إلا على أنَّها مجاز من قبل، واليوم مع المعطيات الجديدة انكسر جدار المجاز وحواجزه وانكشفت الحقيقة، حقيقة أنَّ الصُّورة المرسومة في القرآن الكريم هي صورة حقيقية وليست مجازًا.

هذه المرحلة منفصلة ومتمايزة عن مرحلة الإعجاز العلمي، فرق كبير بينهما، ولذلك استحققت هذه المرحلة أن تكون نقلة نوعية جديدة في تاريخ الكشف عن الإعجاز القرآني. هذه المرحلة مرتبطة بالاكتشافات والمعارف العلمية في حقيقة الأمر، ولكنَّها في الوقت ذاته تقوم على الصورة اللغوية التي كانت تبدو مجازًا من قبل، وما كان يمكن أن تفهم من قبل إلا على أنَّها مجاز، وحقيقته أنَّها ليست مجازًا وإنما هي تصوير دقيق لحقائق وجودية تم إدراكها مؤخرًا نتيجة لتطور أدوات البحث العلمي وخاصة في المجال الفلكي.

ذكرنا في رأس الكلام هنا أنَّ رائد هذه المرحلة بجدارة هو الدكتور على منصور الكيالي. هذه حقيقة أكيدة حسب معلوماتي، ولكن لا يمكن إنكار وجود إرهابياتٍ سابقةٍ تقترب مما انكشف على يدي على منصور الكيالي، ولا نبتعد كثيراً ففي أيامنا تابعنا الدكتور مصطفى محمود، والعلامة زغلول النجار في كثيرٍ من بحوثه ودراساته التي تعجز عنها فرق بحثية كاملة، ولكنَّه في كل أعماله ظل في إطار الإعجاز العلمي ولم يصل إلى درجة تجاوز المجاز التي تحدت وتوضحت على يدي على منصور الكيالي.

هذا ليس تقليلاً من شأن أحد ولا رفعاً لشأن أحد، نتحدث في خصائص مراحل الكشف عن الإعجاز القرآني، فليس الجديد بالضرورة أفهم من الأقدم ولا أعرف منه، ولا أكثر منه تقوى وإيماناً.

ولكن، مع الأسف، ولا أبحث في الأسباب، لم ينكشف في إطار تجاوز المجاز إلا القليل، وبالمناسبة، وقبل أن أتابع فإن الأستاذ بسام جرار فيما استلمحت منه ولم يتحدث في ذلك صراحة، له قراءات وكشوفات في تجاوز المجاز لم يرد الحديث فيها وهو أدرى لماذا، لأنَّ إشاراته كانت في أمور تحتاج ألباباً متقدمة ومكتنزة. وهي مختلفة عن سياق نسق الكيالي، إنها ميدان ونهج مختلف.

أكرر، للأسف لم ينكشف على يدي الدكتور الكيالي إلا القليل جداً على الرغم من أنَّه يمتلك مفاتيح المتابعة التي تقوده إلى كشوفات مذهلة أكثر مما بدأ فيه، فقد ترك الدكتور الكيالي متابعة هذه الحقائق واشتغل بما يطلبه الجمهور ولذلك تعرَّض أو عرض نفسه لاجتهادات خاطئة ومثيرة للريبة في بعض الأحيان في أمور كثيرة منها تعدد الزوجات، عذاب القبر، الزواج في الجنة، آدم وحواء... وغير ذلك.

ما وقع فيه الدكتور الكيالي من أخطاء ليس موضوع تباين آراء واجتهادات كما هو الأمر بين المفسرين أو الفقهاء في بعض الأمور، لا، هو من باب مخالفة صريح القرآن والسنة. ولذلك لا أتحدث عن رأيه في الجن، ومكان الجن، ومخلوقات أخرى في كواكب أخرى... التي كان قوله فيها مما يحتمل الرأي حتَّى الآن.

مرةً أخرى يعيد السُّنَج والسُّطحِيون الكرة ذاتها بالطريقة ذاتها ضدَّ الكيالي. فأنهموه بالبهائية والشعيَّة وسحبوا منه الدكتوراه... ولم يقفوا عند ذلك بل راحوا يطمنون بكلِّ ما جاء به ويصرون جكاراً به على الفهم المسطح من أجل تكذيبه في كلِّ ما يقول. ومثلما حدث مع أحمد رشاد خليفة صار الأمر ثأراً غيبياً من الشَّخص بطريقتة أو عقلية يأنفها الأولاد الصغار ويترفعون عنها... ولا أطيل في ذلك.

العاقول وهم قلة، منهم بسام جرار، نقد أخطاءه حتَّى من دون تسميته ولا أظنه إلا أشاد بصوابه.

هل يصعب نقد الأخطاء فقط؟

هل يجب أن ننسف كلَّ ما جاء به لأنه أخطأ هذا الخطأ أو ذاك حتَّى ولو كان متممداً؟

للأسف، بعض هذا الهدم التام صادر عن شخصيات لها وزنها، وللأسف أيضاً أننا في عصر الإنترنت؛ عصر كل من كان عنده حساب فيس بوك فهو فيلسوف ومفتي ومفسر.

خاتمة

تلك محطات البحث في الإعجاز القرآني. من المؤكد المحقق أنّها لن تتوقف هنا، واليقين بأنّ هناك محطات قادمة ونقلات نوعية جديدة لم تكن في الحسبان، فمن المحال، وقطعاً من المحال أن تنتهي هنا أو أن تتوقف هنا أبواب وأنواع معجزات الله تعالى في القرآن الكريم، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «عجائبه لا تنقضي»، أي معجزاته لا تنتهي... ومما نعرفه من المعجزات الآن يدل دلالة قطعياً على أننا أمام آفاق لا نهائية من المعجزات الإلهية في القرآن الكريم، ناهيك عن الآفاق الأخرى التي لم يطرق بابها بعد مثل الهندسة الصوتية على سبيل المثال. وهذا موضوع يمكن العودة إليه. وأضرب مثلاً بسيطاً ومعجزاً إعجازاً مدهشاً في هذا الشأن:

قد بتكرر حرف مرتين متتاليتين في أي لغة، ولكن أن يتكرر الحرف ثلاث مرات متتالية في الكلمة ذاتها أو أكثر من كلمة فهذا بحكم المحال. في القرآن الكريم يتكرر الحرف ثلاث مرات متتالية بسلاسة وعذوبة، وقد تكرر ذلك مراراً. ولكن ما قولك إذا علمت أن حرفاً واحداً تكرر ثمان مرات في ثلاث كلمات بسلاسة وعذوبة ومن دون أي ثقل أو إرباك أو ارتباك، في قوله تعالى: «وَعَلَىٰ أُمَمٍ مِّمَّنْ مَعَكَ»؟.

على أي حال هذا باب لم يتم التوسع فيه بعد، وغالباً سنجد فيه الكثير الكثير.

المشكلة اليوم هي في انفلات العقول والأفهام من عقالها بسبب ثورة الإنترنت بسبب الفيس بوك والتويتر واليوتيوب... لد صار كل من هب ودب يفتي ويفسر ويفتري وينسخ ويلصق من غير وعى حتى ضاعت المفاهيم وضاعت القيم، وكثر اللبس والاشتباه والتشويه. افتح الفيس بوك، اليوتيوب، التويتر، ستجد أشكالاً وألواناً مما يوقف شعر الرأس من الاجتهادات والمجتهدين الذين لا تعرف من هم في ميزان العلم والعلماء، ولا تعرف قيمتهم ولا قدرتهم ولا مدى موثوقيتهم... وأكثر ما أعنى هنا الاجتهادات المجيبة الغريبة والمنافية أو المناقضة لصريح القرآن والسنة.

لسنا ضد أيّ كلام صحيح مهما كان قائله ولكننا ضد التجديف والافتراء والهלוسة وما جرى مجراها. ومن المقبول أن تأخذ معجزة أو معجزات جاء بها هذا الشخص أو ذلك وتعيد إخراجها وتقديمها بشكل مختلف، ولكن ما الذي يمنعك من أن تشير إلى أن مصدر هذه المعلومة هو هذا الشخص أو ذلك حتى نعرف من المسؤول؟

المصادر والراجع

- ابن كثير: تفسير ابن كثير- إعداد إبراهيم شمس الدين - دار الكتب العلمية - بيروت - 1971م.
- ابن ماجه: سنن ابن ماجه - تحقيق صدقي جميل المطار - دار الفكر - بيروت - 2003م.
- أحمد رشاد خليفة: عليها تسعة عشر - دار المعرفة - دمشق - 1982م.
- أحمد منصور: بالأدلة القرآنية رحلة ذي القرنين فضائية وياجوج وماجوج ليسوا على هذه الكرة الأرضية - ملتقى أهل التفسير - 14/10/1433هـ الموافق لـ 31/8/2012م.
- الباقلاني: إعجاز القرآن - دار المعارف بمصر - القاهرة - 1971م.
- البيهقي: شعب الإيمان - تحقيق عبد العلي عبد الحميد حامد - مكتبة الرشد - الرياض - 1423هـ/ 2003م.
- البيهقي: معرفة السنن والآثار - تحقيق عبد المعطى أمين قلعجي - جامعة الدراسات الإسلامية - كراتشي/ الباكستان - 1991م.
- الترمذي: سنن الترمذي - تحقيق صدقي جميل المطار - دار الفكر - بيروت - 2005م.
- البرجاني: دلائل الإعجاز - مكتبة الخانجي - القاهرة - 1984م
- زغلول النجار (الدكتور): من آيات الإعجاز العلمي؛ الحيوان في القرآن الكريم - دار المعرفة - بيروت - 2006م.
- زغلول النجار (الدكتور): من آيات الإعجاز العلمي؛ السماء في القرآن الكريم - دار المعرفة - بيروت - 2005م.
- زغلول النجار (الدكتور): من آيات الإعجاز العلمي؛ المفهوم العلمي للجبال في القرآن الكريم - مكتبة الشروق الدولية - القاهرة - الطبعة العاشرة 2008م.
- الشعراوي: تفسير الشعراوي - أخبار اليوم - القاهرة - 1991م.
- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن - تحقيق هشام سمير البخاري - دار عالم الكتب - الرياض - 1423هـ/ 2003م.
- المحرر: براءة اختراع دولية لأول قطرة عيون قرآنية - مجلة العربية - الرياض - العدد 224 - رمضان 1416هـ - فبراير 1996م.
- المحرر: بعد أكثر من 1400 سنة، علماء يابانيون إكتشفوا معجزة القرآن الكريم في التين والزيتون - مجلة لها - بيروت - عدد 30/10/2014م.
- محمد أحمد الصوفي (الدكتور): آيات الله في الرياح والمطر والأعاصير والبراكين والزلازل - المكتبة المصرية - بيروت - 2008م.
- محمد أحمد الصوفي (الدكتور): آيات الله في ممالك الكير والنحل والنمل والحشرات - المكتبة المصرية - بيروت - 2008م.
- محمد إسماعيل الجاويش: من عجائب الخلق في الكون العظيم - الدار الذهبية - القاهرة - 2005م.
- محمد إسماعيل الجاويش: من عجائب الخلق في جسم الإنسان - الدار الذهبية - القاهرة - 2005م.
- محمد حسن قنديل: إعجاز القرآن العلمي وبالبلأغى - دار ابن خلدون - القاهرة - 2006م.
- محمد علي البار (الدكتور): خلق الإنسان بَيَّنَّ الطب والقرآن - الدار السعودية للنشر - جدة - 1983م.
- منال المغربي: د. ليلي عبد المنعم، النابغة المخترعة والعبادة المتواضعة - شبكة الألوكة الثقافية ومجلة منبر الداعيات - 6/5/1433 هـ الموافق لـ 25/4/2012م.
- يمام سامي: دراسة تؤكد أن حليب الرضاعة عند الأم يحدد جنس المولود - موقع مجلة هي - عدد الاثنين 19/6/2017م.

İBNÜ-L-KABÂKİBÎ VE KİRÂAT İLMİNE KATKILARI*

İhsan SÜTŞURUP

Makale Geliş: 18.03.2019

Makale Kabul 25.04.2019

ÖZET

İslam dünyasında ve özellikle ülkemizde yapılan şaz kırâatler ile alakalı çalışmalarda kendisine müracaat edilen kaynakların müellifi olma vasfını taşıyan Kabâkîbî, bulunduğu toplumun uleması tarafından, meşhur kırâat âlimi İbnü'l-Cezerî ile kıyas edilerek daha fasih bulunan, fakat özellikle ülkemizde ismi pek bilinmeyen bir şahsiyettir. Osmanlıda da belirli bir döneme kadar vaz etmiş olduğu usul süregelerek okutulan Kabâkîbî, bulunduğu beldede zamanının kurruları arasında temayüz etmiştir. Bu sebepten şeyhü'l-kurrâlik makamında da bulunan, yüzlerce talebe yetiştiren ve ömrünün sonuna kadar kırâat tedrisine devam eden bu kıymetli şahsiyetin tanıtılmasını önemli bir husus olarak görmekteyiz. Bu çalışmamızda müellifin hayatı, hocaları, ilmî kişiliği ve kırâat ilmine katkıları bağlamında talebeleri ve telif etmiş olduğu eserleri incelenmiştir. Bu araştırmanın ülkemizdeki ilmî çalışmalara katkısı, özellikle Osmanlı'da yüzlerce yıl okutulan Kabâkîbî tarihinin müessisi ile kırâat ilmine katkılarının açığa çıkarılması olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, kırâat, mütevâtir kırâat, şâz kırâat, İbnü'l-Kabâkîbî.

Ibn al-Kabâkîbî and his Contributions to the Science of Kırâat

ABSTRACT

Kabâkîbî is someone who is known for being the author of the references applied in the Islamic world and especially in the works related to the shaz kırâats in our country, is compared to the famous Kırâat scholar İbnü'l-Cezerî by the scholars in the society in which he lives and is found more fluent, and still not well-known. Kabâkîbî, who had been taught until the end of a certain period with the method he provided in the Ottoman period, came to the forefront among the kurras of his time. Thus, we consider the introduction of this precious person who also served in the position of şeyhü'l-kurrâ, educated hundreds of students and continued teaching kırâat until the end of his life as an important issue. In this study, the author's students and the works he published were examined in the context of his life, his teachers, his scientific personality and his contributions to kırâat science. The contribution of this research to scientific studies in our country will be to reveal the contributions of the founder of the Kabâkîbî concept, which had been taught in the Ottoman Empire for hundreds of years, and his contributions to the kırâat science.

Key Words: the Quran, qirâat, mutawâtir qirâat, shâz qirâat, Ibn al-Qabâqîbî.

* Bu makale müellifin İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda 2018 yılında kabul edilen "İbnü'l-Kabâkîbî ve Mecma'u's-Sürûs ve Matla'u's-Şümûs ve'l-Büdü' adlı Eserinin İncelenmesi" isimli yüksek lisans tezimizden üretilmiştir. ihsansutsurup@gmail.com

GİRİŞ

Çalışmamızın konusu 777/1375 yılında Halep'te dünyaya gelen "İbnü'l-Kabâkîbî" ismiyle meşhur olan kırâat âliminin hayatı, hocaları, ilmî kişiliği ve kırâat ilmine katkıları bağlamında talebeleri ve telif etmiş olduğu eserleridir.

Kabâkîbî, önde gelen kırâat âlimlerinden İbnü'l-Cezerî ile aynı asırda yaşamış, hatta alanında otorite sahibi olan bazı ulema tarafından daha fasih ve yetkin kabul edilmesine rağmen, İslam dünyasında pek meşhur olamamıştır. Ülkemizde kıraat alanında şâz kıraatler¹ bağlamında yapılmış olan çalışmalarda adına sıkça rastladığımız Kabâkîbî'nin, hayatı ve bu ilme kazandırmış olduğu eserler hakkında bir çalışma yapılmamıştır. Kendisine nispet edilen şeyhü'l-kurrâlık vasfı sebebiyle kıraat ilminde zamanının otoritesi kabul edilen ve bu alandaki önemli şahsiyetlerden biri olan Kabâkîbî, özellikle kırâat olmak üzere, birçok alanda eserler kaleme almıştır. Ayrıca yazmış olduğu eserlerin bazılarının da manzum olması, onun aynı zamanda edebi yönünün de kuvvetli bir ilim adamı olduğunu göstermektedir. O kıraat ilminin tedrisine çok ehemmiyet gösteren, gittiği her yerde farklı alanlarda ilmi çalışmalarına devam eden ve ömrünün sonuna kadar kırâat halkalarında ders okutmuş önemli bir şahsiyettir.

Kabâkîbî'nin diğer bir önemli hususiyeti de özellikle Osmanlı da kırâat tedrisinde belirli bir zamana kadar okutulan usullerden birisinin sahibi olmasıdır. Malum olduğu üzere İslam âleminde Kırâat tedrisinde yaygın olarak okutulan İstanbul ve Mısır tarikleri bulunmaktadır.² Osmanlıda da kırâat eğitiminde sayılan bu tariklerle beraber, Kabâkîbî tarikinde de bahsedilmektedir. Bu tarihin zikredildiği yer-

1 Sahih kırâatin üç şartı bulunmaktadır. Bu şartlar: Bir vecihle de olsa kırâatin Arapça/nahiv kurallarına uygun olması, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflardan birine mutabık olması ve muttasıl bir senetle Hz. Peygamber'e kadar ulaşılmış olmasıdır. Bu şartlardan en az birini taşımayan kırâatlere "şâz kırâat" ismi verilmektedir. Buna göre on kırâate dört imamın şâz olarak rivâyet ettikleri kırâati ilave etmek suretiyle meydana gelen kırâate "kırâat-i erbe'a aşer" adı verilmektedir. Bu dört şâz kırâat imamı Hasan-ı Basrî, İbn Muhaysın, A'meş ve Yahya el-Yezîdî'dir. Bu tür kırâatler sika olan veya olmayan kimseler tarafından rivâyet edilmiş olabilirler. Bu şekildeki kırâatlerin yazım şekli mushafın hattına uygun olsa bile kabul edilmez ve Kur'ân kırâatinden sayılmazlar. Ayrıntılı bilgi için bkz. Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâr-u İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, Beyrut 1376/1957, I, 331/416; Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru't-Turâs, Kahire ts., I, 210-213.

2 Tarikler hakkında genel bilgi için bkz. Mustafa Atilla Akdemir, *Hamid b. Abdulfettah el-Pâlûvî hayatı ilmî şahsiyeti eserleri Zübdetü'l-İrfan adlı eserinin metodolojik tanımı ve tahkiki*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler, İstanbul 1999, s. 28-34.

ler ise Osmanlı kurralarının icazetleriyle Hocazâde Ahmet Hilmi'nin³ "Ravzatü'l-kurrâ ve Târih-i Kur'ân-ı Kerîm" adlı eserinde geçen ifade-sidir. Ahmet Hilmi önceki zamanlarda Kabâkîbî tariki üzere de eğitim verildiğini; ancak zamanla bu tariklere göre icazet alanların sayısının yok denecek kadar azaldığını söylemek suretiyle üzüntüsünü dile getirir. İncelemeler neticesinde Kabâkîbî tarihinin bu çalışmamızda ele almış olduğumuz ilgili müellifin Mecma'u's-Sürûr ve Matla'u's-Şümûs ve'l-Büdûr isimli eserinin temel kaynak olarak okutulduğu tarik olduğu ortaya çıkarılmıştır.⁴ Ancak zikredildiği üzere günümüzde kırâat tedrisinde böyle bir usul bulunmamaktadır.

Osmanlı kıraat eğitimi açısından bu derece önemli olan İbnü'l-Kabâkîbî'nin hayatı ve bu ilme olan katkıları ile alakalı müstakil bir çalışma yapılmadığını müşahede etmekteyiz. Bu sebepten kırâat dünyası için kıymetli bir şahsiyet olan Kabâkîbî'yi incelemenin ve tanıtanın lüzümünü görmekteyiz.

1. İbnü'l-Kabâkîbî'nin Hayatı

Hicri IX. asır kırâat âlimlerinden olan İbnü'l-Kabâkîbî 777/1375 veya 778 yılında Halep'te doğmuştur. Tam künyesi Ebû Abdillâh Şem-süddîn Muhammed b. Halîl b. Ebû Bekir el-Halebî'dir.⁵

Muhtemelen nalıncılık yapan bir aileden geldiği için "İbnü'l-Kabâ-kîbî" veya "Kabâkîbî" ismiyle meşhur olmuştur.⁶ Müellif genç yaşta yazmış olduğu Zübdetü'l-muktefâ fi tahrîri elfâzi's-Şifâ'⁷ isimli eserinde mezhebini Hanifî olarak söylemesine rağmen, kaleme almış olduğu di-ğerkitaplarda ve kendisinden bahseden bütün kaynaklarda Şâfi olduğu yer almaktadır. Ayrıca yine aynı eserde kendisini el-Antâkî ifâdesiyle günümüzde Türkiye sınırlarında olan Antakya'ya nisbet etmiştir.⁸

3 Aslen Erzincanlı olan ve 1913 yılında vefat eden Osmanlı müellifidir. Tasavvuf alanındaki eserleriyle bilinmektedir. En meşhur eseri sekiz ciltten oluşan *Hadikatü'l-evliyâ*'dır. Bkz. Mustafa Kara, "Hocazâde Ahmed Hilmi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1998, XVIII, 207.

4 Ahmet Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûri ve meşhur Mısır Tariki Kurrâları*, Ravza Yayınları, İstanbul 2018, s. 285.

5 Ebû'l-Yümn Mücirüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Uleymî el-Makdisî el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-celî bi-târihi'l-Kudûs ve'l-Halîl*, thk. Adnân Yunus Abdulmecid, Mektebetü Dandîs, Ammân ts., II, 179; Zirikli Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ed-Dîmaşkî, *el-A'lam*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn 2002, VI, 117; Ömer b. Rıza b. Muhammed Râğîb Abdilğînâ Kehhâle ed-Dîmeşk, *Mu'cemü'l-müel-lifîn*, Mektebetü'l-Müsennâ, Beyrut ts., IX, 288.

6 Muhammed Eroğlu, "İbnü'l-Kabâkîbî", *DİA*, Ankara 2000, XXI, 97.

7 Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 586, vr. 1-2. Eserin yazma nüshaları mevcuttur. Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 4333; Amasya İl Halk Kütüphanesi, nr. 151.

8 İhsan Sütşurup, *İbnü'l-Kabâkîbî ve Mecma'u's-sürûr ve Matla'u's-şümûs ve'l-Büdûr Adlı Eserinin İncelenmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İstanbul 2018, s. 18.

Genç yaşta Halep'te ilim hayatına başlayan Kabâkîbî, başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere birçok kitabı hıfzetmiş ve 26 yaşında iken ilmî seviyesini daha da ilerletmek için Kâhire'ye gitmiştir.⁹

Başta kırâat olmak üzere hadis, edebiyat ve belağât alanında dönemindeki birçok âlimden istifade etmiş ve onlardan ders almıştır. Bu bağlamda, Kâhire'de Ebû Amr Osman b. Abdurrahmân ed-Darîr el-Bilbîsî'den, Ebû Amr ed-Dânî'nin et-Teysîr'ini, İbn Sivâr el-Bağdâdî'nin el-Müstenîr'ini, Sıbtu'l-Hayyât'ın el-Mübhc'ini ve Şâtûbî'nin Hırzû'l-emânî adlı eserleri okumuş, böylece yedi ve on dört kırâati tamamlamıştır.

Hadis ilmiyle iştiğali sebebiyle muhaddis olarak da bilinen Kabâkîbî, bu sahada Zeynüddin Ebû'l-Fazl el-İrâkî ve Sıbt İbnü'l-Acemî'den ders almıştır.¹⁰ Aynı zamanda Şâfiî fikhî alanında da kendisini geliştirmiş ve bu sahada çalışmalar yapmıştır.¹¹ Müellif ilmi seyahat düşüncesiyle Kahire'nin dışında Gazze'ye gitmiş ve orada bir süre kırâat tedrisinde bulunmuştur.¹²

848/1444 yılında hastalanıp gözlerini kaybeden Kabâkîbî, bir yıl sonra 20 Receb 849 (22 Ekim 1445) cuma günü ikindi vaktinde vefat etmiş,¹³ ertesi gün¹⁴ Kahire'nin en büyük mezarlığı olan "Mâmilâ" mezarlığına¹⁵ hocası Şihâbü'd-dîn b. Arslân'ın yanına defnedilmiştir.¹⁶

2. Hocaları

Kabâkîbî, Haleb, Kâhire ve Kudüs'te geçen ilim hayatı boyunca, döneminin birçok ilim adamından kırâat ve diğer alanlarda dersler almıştır. İstifâde ettiği hocaları kırâat âlimi olması sebebiyle önce kırâat, sonra diğer alanlardaki ders almış olduğu hocaları olarak iki başlık altında incelemek istiyoruz.

9 Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *et-Tibrû'l-mesbûk fi zeyli's-sülûk*, thk. Mustafa Ke-mal, Dâr-u'l-Kütûbî'l-Vesâikî'l-Kavmiyye, Kâhire 2002, s. 274; Muhammed Râğîb et-Tabbâh b. Mahmûd b. Hâşim b. es-Seyyid Ahmed el-Halebî, *Î'lâmü'n-nübelâ bi-târîhi Halebe's-şehbâ*, nşr. Muhammed Kemâl, Dârü'l-Kalemi'l-Arabiyyi, Halep 1923, V. 231.

10 Sehâvî, *et-Tibrû'l-mesbûk*, s. 274; Râğîb et-Tabbâh, *Î'lâmü'n-nübelâ*, V. 231.

11 Eroğlu, "İbnü'l-Kabâkîbî", *DİA*, XXI, 97-98.

12 İbnü'l-Kabâkîbî, *Mecma'u's-sürûr ve matla'u's-şümûs ve'l-büdûr fi'l-krâati'l-erbai aşera*, thk. Mektebetü Kurtuba, Müessesetü Kurtuba ts., s. 175; Sehâvî, *et-Tibrû'l-mesbûk*, s. 274; Râğîb et-Tabbâh, *Î'lâmü'n-nübelâ*, V. 231.

13 Abdurrahman el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, II, 179.

14 Râğîb et-Tabbâh, *Î'lâmü'n-nübelâ*, V. 231

15 İçerisinde şehrin önde gelenlerinin, ulemâ, şühedâ ve birçok sâlih insanın bulunduğu mezarlıktır. Bkz. Abdurrahman el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, II, 64.

16 Abdurrahman el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, II, 179.

2.1. Kırâat Hocaları

2.1.1. Nûru'd-dîn Ebû'l-Bekâ Alî b. Osman b. Muhammed el-Kâsîh el-Uzrî (ö. 801/1399)

716/1316 yılının Recep ayında doğmuş, İbn-i Kâsîh ismiyle meşhur olmuştur. Mustalahu'l-işârât fi'l-kırâati's-sitti'z-zâid ani's-seb'il-merviyye, el-Kasîdetü'l-ulviyye fi'l-kırâati's-seb'il-merviyye, adlı eserleri kaleme almış, Sirâcü'l-kârîf'l-mübtedî ismiyle İmam Şâtübî'nin Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî adlı kitabını şerhetmiştir.¹⁷

Kabâkîbî, kendisinden kırâat-i seb'a'yı okumuştur.¹⁸

2.1.2. Ebû's-Safâ Halil b. Osman b. Abdurrahman el-Karâfî el-Mısri (ö. 801/1399)

Tam tarihi belli olmamakla beraber takriben 715/1315 yılında Mısır'da doğmuş, el-Müşebbib ismiyle meşhur olmuştur. Memlûk sultanı Melik Zâhir Berkuk Çakmak ve önde gelen diğer resmi zevâtn kendisine güvenip saygı duyduğu, hatta sesinin güzelliğinden dolayı arkasında namaz kılmak istedikleri bir zat olduğu kaynaklarda geçmektedir.¹⁹

Kabâkîbî el-Müşebbib'den de kırâat-i seb'a'yı okumuştur.²⁰

2.1.3. Hüseyin b. Hâmid b. Hüseyin et-Tebrîzî (ö. 801/1399)

Aslen Tebrizli olup "Bîrû" ismiyle meşhur olan Hüseyin et-Tebrîzî'nin, zengin bir tüccar olduğu kaynaklarda zikredilmektedir. 769 yılında Şam'a gitmiş, İbn-i Lubân (ö. ?) ve İbn-i Sellâr'a (ö. ?) kırâati seb'a'yı okumuştur. Halep ve Şam arasında zaman zaman yolculuklarda bulunduğu bilinen Hüseyin et-Tebrîzî, ömrünün sonlarına doğru Kudüs'e yerleşip, 801 yılında vefat edinceye kadar burada ders vermeye devam etmiştir.²¹

2.1.4. Fahrettin Ebû Amr Osman b. Abdurrahman el-Bilbîsî Ed-Dârîr (ö. 804/1401)

Kâhire'nin kuzey doğusunda bulunan Bilbîs'te dünyaya gelmiş ve burada eğitim hayatına başlamıştır.²² 744/1440 yılında Kâhire'ye gidip burada "seb'a", "aşere" ve "şâz" kırâatları okuyup icazet almıştır.

17 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li ehli'l-karnî't-tâsi'*, Dâru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut ts., V, 260.

18 Sehâvî, *et-Tibrü'l-mesbûk*, s. 274.

19 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi Tabakâti'l-kurrâ*, Mektebetü ibn-i Teymiye 1351, I, 276; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, III, 200.

20 Sehâvî, *et-Tibrü'l-mesbûk*, s. 274.

21 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 239-240; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, III, 139.

22 Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdu'l-Azîz b. Muhammed el-Bekrî el-Endulusî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmiyyi 1992, II, 621.

Mısır'daki Ezher Camii'nde uzun yıllar imamlık yapan Abdurrahman el-Bilbîsi, Kâhire'nin "reis-i kurrâ"sı olmuştur. Hâkim ve Tûlûnî Camilerinde, Mansûriyye, Melekiyye, Fâdıliyye ve birçok medresede tedris hayatını sürdürmüş, 804 yılında vefat etmiştir.²³

2.1.5. Şihâbu'd-dîn Ebû'l-Abbâs Ahmet b. Hüseyin b. Hasan b. Alî b. Arslân er-Ramlî el-Makdisî (ö. 844/1440)

773 veya 775 yılında Ramla'da²⁴ dünyaya gelmiştir. Aslen Kinâne kabilesinden olup, Arap asıllıdır. İbn-i Arslan veya Raslân isimleriyle meşhur olmuştur. Küçük yaşlarda eğitim hayatına başlayan İbn-i Arslan, on yaşında Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiş, fıkıh, usulü fıkıh, edebiyat, hadis ve tefsir dersleri almıştır. Ramla'da bulunan Hâsikiye medresesinde ders vermiştir. Uzun yıllar süren tedris hayatının ardından Kudüs'e gidip, Mescidi Aksâ'nın kible tarafındaki Hatniyye denilen bölgede inzavâya çekilmiş ve hayatının sonuna kadar burada yaşamıştır.

Kırâat-i seb'a ve kırâat-i aşere üzerine üç kırâatı ekleyerek nazım türünde eserler vermiştir. Şafii fikhına âit Safvetü'z-zübed isimli eseri yazmış ve onu şerhetmiştir. Ayrıca Ebû Dâvûd'un Sünen'ini, Zeynüddîn el-İrâkî'nin (ö. 806/1404) Elfiye'sini, Tâceddin es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) Cem'u'l-Cevâmî'sini, Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) Minhâcü'l-Beydâvî adlı eserini ve Buhârî'yi şerhetmiş, ulûm-u Kur'ân, fıkıh ve nahv alanında da eserler telif etmiştir.

Aralarında sadece dört yaş olmasına rağmen Kabâkıbî'nin hayatında en çok iz bırakan hocası İbn-i Arslan olmuştur.²⁵

2.1.6. Şerâfu'd-dîn Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Abdurrahîm b. Abdülkerîm ed-Demîsinî (ö. ?)

Vefatıyla alakalı kaynaklarda bir tarih bulamadığımız Abdülkerîm ed-Demîsinî'nin hayatının ilerleyen yıllarında Kâhire'de yaşadığı bilinmektedir. Kendisine Cevşenî de denilmiştir. Kırâat ilmine göstermiş olduğu teveccüh ve üstün gayreti neticesinde Şeyhûne medresesinde baş müderrislik makamına kadar yükselmiş ve hayatının sonuna kadar burada ders vermeye devam etmiştir.²⁶

Kabâkıbî kendisinden Kırâat-i seb'a'yı okumuştur.²⁷

23 Hacer el-Askalâni Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed, *İnbâu'l-ğamer bi ebnâi'l-Ömer*, thk. Hasan Habeşi, İhyâüt-Türâsî'l-İslâmiyyi, Mısır 1969, II, 214.

24 O dönemde Filistin sınırlarında olan büyük bir şehir olup, şu anda Filistin toprakları dışında olan bir kasabadır. Bkz. Şihâbud-dîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, Dâru Sâdir, Beyrut 1995, III, 69.

25 Sehâvî, *ed-Dav'ül-lâmi'*, I, 282-288.

26 Sehâvî, *ed-Dav'ül-lâmi'*, X, 285.

27 Sehâvî, *et-Tibrü'l-mesbûk*, s. 274.

2.2. Diğer Hocaları

2.2.1. Şerafu'd-dîn Ebû Bekir b. Süleyman b. Sâlih ed-Dâdîhî (ö. 803/1400)

Sermin'in²⁸ Dâdih köyünde dünyaya gelmiştir. Kendisi fıkıh âlimi olup Halep'te bulunan Sâhibiyye medresesinde bir dönem ders verdikten sonra, bu görevi bırakıp kitap yazmakla meşgul olmuş ve birçok eser vücûda getirmiştir. Daha sonra Halep'te bir müddet kadılık yapmış ve 803 yılında orada vefat etmiştir.²⁹

2.2.2. Ali b. Muhammed b. Yahyâ el-Alâ Ebü'l-Hasen et-Temîmî es-Sarhadî el-Halebi eş-Şâfiî (ö. 805/1403)

Küçük yaşta Şâm ve Kâhire'de ders alıp, kendisini özellikle fıkıh alanında geliştirmiştir. Çok zeki ve iyi bir araştırmacı olduğu söylenmektedir. İlim tahsilinden sonra Halep'e geldiği ve bir müddet kadılık yaptığı bilinmektedir. Kadılık yaptığı esnada çok az fetva vermesiyle meşhur olan es-Sarhadî Timur'un Halep'i istilasının üçüncü senesinde vefat etmiştir.³⁰

2.2.3. Sirâcü'd-dîn Ebû Hafs Ömer b. Raslân b. Nasîri'l-Kennânî el-Bülkînî (ö. 805/1403)

724 yılında Mısır Bülkinî'de dünyaya gelmiştir. Yedi yaşında Kur'ân-ı Kerim, Şâtibiyye ve birçok nahiv eserini ezberlemiştir. On iki yaşında bâbasıyla beraber Kâhire'ye gitmiş, orada meşhur birçok âlime ezberlemiş olduğu kitapları dinletmiş ve onların övgülerine mazhar olmuştur. Bâbasıyla memleketine dönmüş, otuz sekiz yaşında tekrar Kâhire'ye gitmiş ve buraya yerleşip ders vermeye başlamıştır. Fıkıh, usulü fıkıh, sarf, nahv, hadis gibi birçok ilimde geniş bilgi edinmiştir. Kâhire'deki birçok meşhur medresede ders veren el-Bülkînî atmış dokuz yaşında Şâm'a kadı olarak görevlendirilmiş, 805 senesinde Kâhire'de vefat etmiştir.³¹

2.2.4. Ebü'l-Fazl Abdürrahîm b. Hüseyin b. Abdurrahman el-İrâkî (ö. 806/1403)

725/1324 yılında Erbil'de dünyaya gelmiştir. Kürt asıllı olup, el-İrâki ismiyle meşhur olmuştur. Hayatının ilerleyen zamanlarında Mısır'a gittiği bilinen el-İrâkî, hocaları tarafından hitabeti çok beğenilen ve hata yapmayacak kadar sağlam bir zekâyâ sahip olduğu söylenen

28 Suriye'nin İdlîb şehrinde bulunan bir kasabadır. Bkz. el-Hamevî, *Mu'cemül-büldân*, III, 215.

29 Râğîb et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ*, V, 133.

30 Sehâvî, *ed-Dav'ül-lâmi'*, VI, 26.

31 Sehâvî, *ed-Dav'ül-lâmi'*, VI, 85-90.

bir zâttır. İyi bir hâfız ve muhaddis olup, bunun yanında Arap dili, fıkıh ve usulü fıkıh ilimlerinde geniş bilgi sahibi olmuştur. Hadis, siyer ve garibu'l-Kur'ân hakkında Elfiye'ler yazmış, hadis alanında yazmış olduğu Elfiye'sini, Fethu'l-meğîs ismiyle şerhetmiştir. Ayrıca İmâm-ı Gazalî'nin (ö. 505/1111) İhyâü ulûmi'd-dîn isimli eserindeki hadisleri tahrir etmiştir.³² Mısır, Şâm ve hicaz bölgelerinde birçok medresede ders vermiştir.³³

2.2.5. Nûrud'dîn Ebü'l-Hasan Ali b. Ebû Bekir b. Süleyman el-Heysemî (ö. 807/1405)

735 yılında Mısır'da dünyaya gelmiş, küçük yaşta Kur'ân-ı Kerim'i ezberlemiş ve birçok meşhur âlimden ders almıştır. Buradaki tahsilini bitirdikten sonra Şâm'da eğitimine devam etmiştir. Özellikle hadis alanında kendini geliştirmiş, hadis ve lügât ile alakalı birçok eser yazmıştır.³⁴

2.2.6. Kemâlü'dîn Ebül'l-Bekâ Muhammed b. Mûsa b. İsâ ed-Demîrî (ö. 808/1406)

742 yılında Kâhire'de dünyaya gelmiştir. Hayatının ilk yıllarında terzilikle meşgul olup, sonradan ilme yönelmiştir. Tefsir, hadis, fıkıh, usulü fıkıh, Arapça ilimlerinde geniş bilgi sahibi olmuştur. İbn-i Mâce'nin Sünen'ine Dibâce isimli beş cilt şerh yazmış, fakat temize çekemeden vefat etmiştir. Kâhire'de bulunduğu zamanlarda başta Ezher Camî'i olmak üzere birçok yerde ders vermiştir.³⁵

2.2.7. Zeynü'd-dîn Ebü'l-Meâlî Abdurrahman b. Ali b. Halef b. Ali b. Halef el-Fârîskürî el-Kâhirî eş-Şâfiî (ö. 808/1406)

755 yılında Mısır Fâriskur'da dünyaya gelmiştir. Kâhire'ye gitmiş fıkıh, usulü fıkıh, hadis ve Arapça ilimlerinde geniş bilgi sahibi olmuştur. Yazısının güzelliği ile meşhurdur. Kâhire'de Mensuriyye ve Zâhiriyye medreselerinde ders okutmuş 808 yılında Kâhire'de vefat etmiştir.³⁶

2.2.8. Bedrud'dîn Ebü'l-Abbâs Ahmet b. Ömer b. Muhammed et-Tamedî el-Kâhirî eş-Şâfiî (ö. 809/1407)

Yaklaşık 740 yılında Kâhire'de dünyaya gelmiştir. Fıkıh, usulü fıkıh, Arap dili ve edebiyatı konusunda geniş bilgi sahibidir. Keskin

32 Şehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, IV, 171-178.

33 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 382.

34 Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbârin men zeheb*, thk. Mahmud Arnavûd, Dâru İbn-i Kesir, Beyrut 1986, IX, 105.

35 Şehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, X: 59-62.

36 Şehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, IV: 97.

zekâsı ve fasih konuşmasıyla öne çıkmıştır. Hiç evlenmeyen Muhammed et-Tambedi 809 senesinde vefat etmiştir.³⁷

2.2.9. İzzü'd-dîn Ebü'l-Bekâ Muhammed b. Halîl b. Hilâl el-Hadirî el-Halebî el-Hanefî (ö. 824/1421)

747/1346 yılında Halep'te dünyaya gelmiş ve tahsil hayatına orada başlamıştır. Farklı ilim dallarında birçok kitap ezberlemiştir. Sarf, nahv, kırâat, fıkıh ve hadis alanında geniş bilgi sahibidir. Şam'a gidip orada Ebû Dâvud ve Tirmîzî'nin Sünen'lerini okuduktan sonra, kırâat-i seb'âyı okumak için Kâhire'ye gitmiş ve kırâat ilminde icazet almıştır. Nahv alanında İbn-i Hişâm'ın (ö. 761/1360) et-Tevdîh ve Şüzûru'z-zehep isimli kitaplarına şerh, Muğni'l-lebîb'e de hâşiye yazmıştır. Halep'in batısında bulunan Sermîn kazasında bir süre kadılık yapmıştır. Vefatına yakın felç geçirip akli dengesini kısmen kaybetmiş ve 824 yılında Halep'te vefat etmiştir. Kaynaklarda, cenaze namazına çok büyük bir katılımın olduğu, hatta başka beldelede dahi gıyâbi cenaze namazı kılındığı belirtilmektedir.³⁸

2.2.10. Burhânü'd-dîn Ebü'l-Vefâ İbrahim b. Muhammed b. Halîl et-Trablusî el-Halebî eş-Şâfiî (ö. 841/1437)

753/1352 yılında Halep'in Cellûm köyünde dünyaya gelmiştir. Sıbt İbnü'l-Acemî ismiyle meşhur olmuştur. Çok küçük yaşta bâbasını kaybedip, annesiyle beraber Şâm'a gitmiş ve orada Kur'ân-ı Kerim'in bir kısmını ezberlemiştir. Sonra tekrar Halep'e dönmüş, orada hıfzını tamamlamış ve birçok kez hatimle namaz kıldırılmıştır. Kendisini fıkıh, sarf, nahv ve özellikle de hadis ilminde geliştirmiş ve zamanının büyük âlimlerinden sayılmıştır. Ayrıca tasavvufla da uğraşan Sıbt İbnü'l-Acemî Mısır'a iki kez seyahatte bulunmuş ve birçok ilim meclisinde ders vermiştir. Et-Telkîh li fehmi kârii's-sahîh, Nihâyetü's-sûli fi ruvâti's-sitteti'l-usûli, el-Keşfü'l-hasis ammen ravâ bi vad'i'l-hadis gibi birçok eser yazmıştır.³⁹

3. İlmî Kişiliği

Kaynaklarda hayatı hakkında sınırlı bilgi bulunan Kabâkîbî, Küçük yaşta ilim hayatına doğduğu yer olan Halep'te başlamış, Kur'ân-ı Kerim'i ve daha birçok kitabı ezberlemiş ve 26 yaşında Kâhire'ye gitmiştir. Müellif yazmış olduğu eserlere bakıldığında gerek manzum, gerek mensur eserleriyle edebi yönü öne çıkan bir ilim adamıdır.⁴⁰

37 Şehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, II, 56.

38 Râğib et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ*, V, 169-171.

39 Şehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, I, 138-145; Râğib et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ*, V, 199-209.

40 Abdurrahman el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, II, 179; Râğib Abdilğınâ Kehhâle, *Mücemü'l-Müellifin*, IX, 288.

Özellikle kırâat alanındaki çalışmalarıyla döneminin mukrîleri arasında temâyüz etmiş, Kur'ân-ı Kerim'i edâ hususunda belli bir şöhreti ihraz etmiş bir şahsiyettir. Kırâat ilmi alanında döneminin otoritesi olmuş ve bu alanda "şeyhül-kurrâlık" makamına yükselmiştir.⁴¹ Bu ilme olan vukufiyeti, başarılı tedaris faaliyetleri ve kaleme aldığı eserlere bakılarak yaşadığı dönemin bir kısım kurrâları tarafından meşhur kırâat âlimi İbnü'l-Cezerî ile mukayese edilerek daha fasih olduğu kanaatine ulaşılmıştır.⁴² Burada dikkat çeken, dönemin bazı uleması tarafından, kırâat ilmi dünyasında şöhreti herkesçe malum ve ilim tedrisinde onlu sistemde okutulan Tayyibetü'n-neşr isimli eserin müellifi olan bir zât ile kıyaslama yapılması ve bu kıyaslama neticesinde Kabâkîbî daha üstün görülmesi durumudur.

Kabâkîbî özellikle fasihlik cihetinden İbnü'l-Cezerî'den daha yetkin görülmüş ve anlaşıldığı kadarıyla kendisi de bu görüşü kabul etmiştir. Ayrıntılarına eserleri kısmında temas edeceğimiz, müellifin 831 yılında Gazze'de manzum olarak kaleme aldığı Mecma'u's-surûr ve matle'u's-şumûs ve'l-budûr isimli eserinde bu noktaya temas edilmiştir. Nitekim Kabâkîbî, zikrolunan eserin son bölümünde "Bu eserin gayet güzel tertip edildiğini ve çokta anlaşılır olmayan Tayyibetü'n-Neşr'den daha kolay ve anlaşılır olduğunu bil! Ey esere bakan kişi eğer eserde bir kusur bulursan, o kusuru kendin gider." diyerek bu fikre mutabık bir görüş sergilemiştir.⁴³

Müellif 831 yılından sonra daha önce de bahsedildiği üzere kendisinde büyük emeği olan hocası Şihâbü'd-dîn b. Arslân tarafından Kudüs'e davet edilmiştir. O dönem Kudüs'te kırâat ilmi çalışmalarıyla temâyüz etmiş "Cevheriyye"⁴⁴ isimli bir medrese bulunmaktaydı. Bu medresede Memlûk Sultanı Zâhir Seyfû'd-dîn Çakmak tarafından bastırılıp mihrab hizasına konulan ve "Zâhiri Mushafı" diye adlandırılan bir mushaf bulunuyordu.⁴⁵ Kabâkîbî'nin Kudüs'te bulunduğu dönemde bu mushafı okuttuğu kaynaklarda zikredilmektedir. Kendisinin Kudüs'e gelmesine vesile olan hocası Şihâbü'd-dîn b. Arslân'ın 844 yılında vefatının ardından onun görevini üstlenmiş ve ömrünün sonuna kadar Hatniyye medresesinde⁴⁶ ders vermeye devam etmiştir.⁴⁷

41 Abdurrahman el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, II, 179.

42 Râğîb et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ*, V, 231.

43 İbnü'l-Kabâkîbî, *Mecma'u's-sürûr*, s. 175.

44 Safiyyü'd-dîn Cevher Zimâmü'l-Emir tarafından 844 yılında vakfedilen ve kendi adına nisbet edilen medresedir. Bkz. Abdurrahman el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, II, 37.

45 Bkz. Abdurrahman el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, II, 99.

46 Salâhu'd-dîn Eyyübî'nin 587 yılında vakfetmiş olduğu, Mescid-i Aksânın içerisinde olan medresedir. Bkz. Abdurrahman el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, II, 144.

47 Suyûtî, *el-İtkân*, I, 148.

4. Kırâat İlmîne Katkıları

Kabâkîbî 70 yıllık ömründe Haleb, Kâhire ve Kudüs'te geçen ilim hayatı boyunca, birçok ilim erbabından başta kırâat olmak üzere fıkıh, hadis, edebiyat ve belağât alanında dönemindeki birçok âlimden istifade etmiş ve onlardan ders almıştır. Birçok alanda ders almasına rağmen kırâat ilminde temayüz etmiş ve ömrünün sonuna kadar bu alanda tedriste bulunmuştur. Bunun neticesinde yüzlerce talebe yetiştirmiş ve beşi kırâat ile alakalı olmak üzere birçok eser telif etmiştir. Hatta daha önce zikredildiği üzere kaleme almış olduğu eserlerden bir tanesi kırâat tedrisinde bir usul teşkil etmiş ve Osmanlıda da tarik olarak okutulmuştur. Makalenin bu kısmında Kabâkîbî'nin kırâat ilmine katkısı bağlamında, önce talebeleri sonra da yazmış olduğu eserleri hakkında bilgi verilecektir.

4.1. Talebeleri

Kabâkîbî, iyi bir kırâat âlimi olmasının yanı sıra, kırâat ilmini tedris etme hususunda da meşhur olmuş, bundan dolayı birçok kişi ilim tahsil etmek için uzak beldelerden onun yanına gelmiştir. Kabâkîbî'den kırâat ilmi alan en meşhur talebelerinden kısaca bahsetmeye çalışacağız.

4.1.1. İbrâhim b. Muhammed b. Halîl b. Ebû Bekir b. Muhammed Ebû'l-Meâlî b. eş-Şems el-Makdisî eş-Şâfiî (ö. ?)

Kabâkîbî'nin oğlu olup, doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Kırâat ilmini bizzat bâbasından okumuştur. Bir kaç defa Kâhire'ye gidip, döneminin âliminden fıkıh, usulü fıkıh ve hadis ilimlerini almıştır.⁴⁸ Bâbasının vefatından sonra Zâhiri Mushafî'nı okutma görevini devralmış, Cevheriyye Medresesi'nde kırâat tedrisinde bulunmuş ve Beyti Makdis'in ileri gelen âlimlerinden sayılmıştır. Kırâati, güzel sesi ve hatta olan yatkınlığıyla meşhur olmuştur. es-Sübki'nin Cem'u'l-Cevâmi' isimli eserini şerhetmiş, Şâfiî fıkhiyle alakalı el-İrşâd adlı kitabı yazmıştır. Meânî ve Beyân hakkında yazdığı kitabıyla birlikte, İbn-i Mâlik'in Elfiye'sini, İmam Nevevî'nin hadis alanında telif ettiği et-Takrib ve et-Teysir'ini ve birçok eseri şerhetmiştir.⁴⁹ 900 senesinden sonra vefat ettiği tahmin edilmektedir.⁵⁰

48 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, I, 137-138.

49 Abdurrahmân el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celil*, II, 180.

50 İsmâil b. Muhammed Emin b. Mîr Selim el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin es-mâ'u'l-miellifin ve âsarü'l-musannifin*, Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabiyyi, Beyrut ts., I, 23.

4.1.2. Şemsü'd-dîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Mûsâ b. İmrân el-Gazzî el-Makdisî el-Hanefî (ö. 873/1469)

794 yılında Gazze'de dünyaya gelmiş ve İbn-i İmrân ismiyle meşhur olmuştur. İlim tahsiline küçük yaşta başlamış ve Kur'an-ı Kerim'i ezberlemiştir. Fıkıh ve kırâat eğitimi yanında tasavvufla da ilgilenmiştir. Kabâkîbî'de Hamza kırâati hariç meşhur yedi kırâati, Mâide Sûresi'nin sonuna kadar da on dört kırâati okumuştur. 827 tarihinde Kâhire'de İmâm-ı Cezerî'den Kâf sûresi'nin sonuna kadar kırâat-i seb'a'yı okumuştur. Kırâat tahsilinden sonra Beytül-Makdis'e gelmiş birçok talebe okutup, buranın ileri gelen âlimlerinden sayılmıştır.⁵¹

4.1.3. Şeyhülislam Şihâbu'd-dîn Ebü'l-Abbâs Ahmet b. Abdullah b. Muhammed el-Kinânî el-Mecdelî el-Makdisî eş-Şâfiî (ö. 870/1466)

809 yılında Kudüs yakınlarında bulunan Mecdel'de dünyaya gelmiş ve ilk tahsilini orada yapmıştır. Ebü'l-Abbâs ismiyle meşhur olmuştur. Kur'an-ı Kerim'i ezberleyip, matematik, mantık, hadis, nahv ve tecvid ilimlerini öğrenmiştir. Memleketinden ilk kez Gazze'ye giden el-Mecdelî daha sonra Ramla, Kudüs, Şâm ve Kâhire'ye gitmiş, son olarak 844 yılında Mekke'ye yerleşmiştir. Gittiği her yerde, fıkıh, usulü fıkıh, nahv, matematik ve ferâizle iştiğal etmiştir. Ebü'l-Abbâs, Kabâkîbî'den on dört kırâati okumuştur.⁵²

4.1.4. Muhibbü'd-dîn Ebü Hâmid Muhammed b. Halîl b. Yûsuf el-Bilbisî el-Makdisî eş-Şâfiî (ö. 888/1484)

Aslen Ramla'lı olup, İbnü'l-Müvakkît ismiyle meşhur olmuştur. Küçük yaşta Kur'an-ı Kerim'i ezberlemiş, hadis, sarf, nahv ve matematik ilimlerini tahsil etmiştir. İbnü'l-Müvakkît, Kabâkîbî'nin İzâhu'r-rumûz ve miftâhu'l-künûz adlı eserini Nisâ Sûresi'ne kadar bizzat kendisinden okumuştur.⁵³

4.2. Eserleri

Kabâkîbî, genç yaşlarından itibaren ilimle meşgul olmuş, başta ilm-i kırâat olmak üzere diğer alanlarda da birçok eser yazmıştır. Bunları iki temel başlık altında incelemekte fayda mülâhaza ediyoruz.

4.2.1. Kırâat ve Tecvit

Müellif kırâat ilmi alanında beş eser kaleme almıştır. Bunlar:

51 Şehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, X, 58; Abdurrahmân el-Uleymî, *el-Ûnsü'l-celîl*, II, 230.

52 Şehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, I, 364.

53 Şehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, VII, 234.

4.2.1.1. Mecma'u's-Sürûr ve Matla'u's-Şümûs ve'l-Büdûr

Kabâkîbî'nin 831 yılında Gazze'de, onu mütevâtir dördü şâz olmak üzere on dört kırâat hakkında manzum olarak telif ettiği ve kurrâ arasında "Kabâkîbîyye" ismiyle meşhur olan⁵⁴ eseridir. 1510 beyitten müteşekkildir. Bu eser kırâat tedrisinde bir usul olarak benimsenmiş ve Osmanlı dönemi de dâhil belirli bir döneme kadar tarik olarak okutulmuştur.

4.2.1.2. İzâhu'r-Rumûz ve Miftâhu'l-Künûz

Müellifin kendi yazmış olduğu Mecma'u's-Sürûr ve Matla'u's-Şümûs ve'l-Büdûr isimli eserinin şerhidir. Eserin yazma nüshaları mevcuttur.⁵⁵

4.2.1.3. Teysîru mâ fi'l-Mustalah

Hocası Nûru'd-dîn Ebü'l-Bekâ Alî b. Osman b. Muhammed el-Kâsîh el-Uzrî'nin, yedi kırâat üzerine zâid olarak yazdığı Ebü Ca'fer el-Kârî, Ya'kûb el-Hadramî, Halef b. Hişâm, İbn Muhaysın, A'meş ve Hasan-ı Basrî kırâatlerini ele aldığı el-Mustalah'ın manzum hale getirildiği eserin adıdır. Eserin yazma nüshaları mevcuttur.⁵⁶

4.2.1.4. Nazmu'l-Kırâati's-Selâsi'z-Zâideti 'ale'l-Aşr

On kırâat üzerine, İbn Muhaysın, A'meş ve Hasan-ı Basrî kırâatlerini ekleyerek yazmış olduğu manzum eseridir.⁵⁷

4.2.1.5. Urcûzetü't-Tecvîd

Yüz on beyitten oluşan ve adından da anlaşılacağı üzere tecvit ile alakalı bir eserdir. İbn Fityân İbrâhim el-Hanefî (ö. ?), İbnü'l-Kabâkîbî'nin bu eserini Fethu'l-Mecîd li-Urcûzeti't-Tecvîd adıyla şerhetmiştir.⁵⁸

4.2.2. Diğer Eserleri

4.2.2.1. ez-Zâhiru'l-Muhtâr min Rabî'i'l-Ebrâr

Meşhur müfessir Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmet ez-Zemahşeri (ö. 538/1143) tarafından yazılan, Rabî'u'l-Ebrâr ve Nusûsu'l-Ahbâr isimli eserinin muhtasarıdır.⁵⁹

54 Abdulfettah b. Es-Seyyid Acemî el-Mersafî el-Misrî eş-Şâfîi, *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvidi kelâmi'l-bârî*, Mektebetü Tayyibe, Medine ts, II, 767.

55 Bkz. Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 23; Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 19.

56 Bkz. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 29; Râgıb Paşa nr. 6, vr. 12-108.

57 Râgıb et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ*, V, 231.

58 Eroğlu, "İbnü'l-Kabâkîbî", *DİA*, XXI, 97-98.

59 Muhammed el-Bâbânî, *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 196.

4.2.2.2. Zübdetü'l-Muktefâ fi Tahriri Elfâzi's-Şifâ'

Sıbt İbnü'l-Acemî tarafından yazılan ve el-Muktefâ fi Elfâzi Halî's-Şifâ' adlı eserin şerhidir.⁶⁰ Eserin yazma nüshaları mevcuttur.⁶¹

4.2.2.3. el-Kevâkibü'd-Dürriyye fi Medhi Hayri'l-Beriyye⁶²

Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'nin (ö. 694/1294) Hz. Peygamber'e yönelik övgü dolu sözlerini konu edinen bu esere⁶³ tahmis⁶⁴ yapmıştır.⁶⁵

4.2.2.4. Bedîyye⁶⁶

Safiyyüddin el-Hillî'nin (ö. 752/1351) yazmış olduğu el-Kâfiyetü'l-Bedîyye isimli eserine nazîre olarak yazmış olduğu kitabıdır.⁶⁷

SONUÇ

Tam adı Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Halîl b. Ebû Bekir el-Halebî olan İbnü'l-Kabâkîbi 777/1375 yılında Halep'te dünyaya gelmiştir. İlim tedrisine doğduğu yer olan Halep'te başlamış, küçük yaşlarından itibaren başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere birçok kitabı ezberlemiştir. 26 yaşında ilim tahsilini daha da ilerletmek için Kâhire'ye giden Kabâkîbi başta kırâat olmak üzere hadis, edebiyat ve belâğât sahasında dönemindeki birçok âlimden ders almıştır.

Kırâat ilmi alanında döneminin otoritesi olmuş ve bulunduğu yerde de şeyhu'l-kurrâlık makamına yükselmiştir. Kabâkîbi bu ilme olan vukûfiyeti, başarılı tedris faaliyetleri ve akıcı uslûbu sebebiyle, yaşadığı dönemin bir kısım kurrâları tarafından meşhur kırâat âlimi İbnü'l-Cezerî ile mukayese edilmiş ve daha fasih olduğu kanaatine ulaşılmıştır.

Kabâkîbi ömrünün sonuna kadar kırâat tedrisine hiç ara vermemiş ve yüzlerce talebe okutmuştur. Başta kırâat olmak üzere birçok alanda eser telif etmiş; özellikle şâz kırâatlerle alakalı eserler vücûda getirmiş ve bu noktadaki eksikliği tamamlamıştır. Dolayısıyla İslam dünyasında ve özellikle ülkemizde yapılan şâz kırâatler çerçevesin-

60 Eroğlu, "İbnü'l-Kabâkîbi", *DİA*, XXI, 98.

61 Bkz. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 586; Yazma Bağışlar, nr. 4333.

62 Eser *Tahmîsü'l-Bürde* ismiyle meşhur olmuştur.

63 Mustafa b. Abdillâh Kâtîp Çelebi el-Konstantîniye, *Keşfu'z-Zunûn an esemî'l-kütûbi ve'l-funûn*, Mektebetü'l-Müsenâ, Bağdat 1941, II, 1331.

64 Tahmis, bir gazelin her beytinin önüne aynı vezinde ve anlam bütünlüğü içinde üç mısra ilâve edilerek oluşturulan beş-yedi bendlik musammatlara verilen ad. Bkz. İskender Pala- Filiz Kılıç, "Musammât", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 233-235.

65 Muhammed el-Bâbânî, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, II, 196.

66 Hz. Peygamber'in methine dair olup, her beytinde en az bir bedîi sanat bulunan kasidelere verilen addır. Bkz. Hulusî Kılıç, "Bedîyyât", *DİA*, İstanbul 1992, V, 323-324.

67 Râğb et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ*, 5: 231; Eroğlu, "İbnü'l-Kabâkîbi", *DİA*, XXI, 98.

de yapılan çalışmalarda kendisine sıkça müracaat edilen kaynakların müellifi olma vasfına haiz olmuştur. Osmanlı'da belirli bir zamana kadar da Kabâkîbî usûlünün okutulduğu tespit edilmiş ve bu usûlde okutulan talebelerin icazetlerinde müellifin ismine rastlanmıştır. Sonraki zamanlarda genel olarak kırâat ilmîne olan teveccühün azalması sebebiyle şâz kırâatlerin okutulma noktası tartışılmış ve bu usûlün kaldırılmasına karar verilmiştir. Şöhreti kendisi ile kıyas yapılan İbnü'l-Cezerî kadar şüyû bulamamış olsa da Kabâkîbî, ömrünü kırâat ilmîne adanmış, yüzlerce talebe okutmuş ve birçok eser meydana getirmiş bir ilim adamıdır.

KAYNAKÇA

- Abdulfettah b. Es-Seyyid Acemî el-Mersafî el-Mısrî eş-Şâfiî, Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvidi kelâmî'l-bârî, Mektebetü Tayyibe, Medine trs.
- Abdurrahmân el-Uleymî, Ebû'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. el-Makdisî el-Hanbelî, el-Ünsü'l-celil bi-târîhi'l-Kudüs ve'l-Halil, Thk. Adnân Yunus Abdulmecid, Mektebetü Dandis, Ammân ts.
- Akdemir, Mustafa Atilla, "Hamid b. Abdulfettah el-Pâlûvi Hayatı İlmi Sahşiyeti Eserleri Zübdetü'l-İrfan Adlı Eserinin Metodolojik Tanımı ve Tahkiki", Yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, İstanbul 1999.
- Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdu'l-Azîz b. Muhammed el-Bekrî el-Endulusî, el-Mesâlik ve'l-memâlik, Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmiyyi, y.y 1992.
- Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, Şezerâtü'z-zeheb fi ahbârin men zeheb, Thk. Mahmud Arnavûd, Dâru İbn-i Kesîr, Beyrut 1986.
- Eroĝlu, Muhammed, "İbnü'l-Kabâkîbî", DİA, , C. XXI, Ankara 2000, s. 97-98.
- Gökdemir, Ahmet, Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve meşhur Mısır Tarihi Kurrâları, Ravza Yayınları, İstanbul 2018.
- Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed, İnbâu'l-ğamer bi ebnâi'l-Ömer, Thk. Hasan Habeşi, İhyâü't-türâsi'l-İslâmiyyi, Mısır 1969.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf, Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ, Mektebetü İbn-i Teymiye, y.y 1351.
- İbnü'l-Kabâkîbî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Halil b. Ebû Bekir el-Halebî. Mecma'u's-sürûr ve matla'u's-Şümûs ve'l-büdûr fi'l-kirâati'l-erbai aşera, thk. Mektebetü Kurtuba, Müessesetü Kurtuba, y.y ts.
- İsmâil b. Muhammed Emîn b. Mîr Selim el-Bâbânî el-Baĝdâdî, Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, Beyrut ts.
- Kara, Mustafa, "Hocazâde Ahmed Hilmi", DİA, C. XVIII, İstanbul 1998, s. 207.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh el-Konstantiniye, Keşfu'z-zunûn an esemi'l-kütübi ve'l-funûn, Mektebetü'l-Müsennâ, Baĝdâd 1941.
- Kılıç, Hulusi. "Bediyyât", DİA, C. V, Ankara 1992, s. 323-324.
- Muhammed Râĝib et-Tabbâh, b. Mahmûd b. Hâşim b. es-Seyyid Ahmed el-Halebî, İ'lâmü'n-nübelâ bi-târîhi Halebe's-şehbâ, nşr. Muhammed Kemâl, Dâru'l-Kalemi'l-Arabiyyi, Halep 1923.
- Ömer b. Rıza b. Muhammed Râĝib Abdilĝınâ Kehhâle ed-Dimeşk, Mu'cemü'l-müellifin, Mektebetü'l-Müsennâ, Beyrut ts.
- Pala, İskender - Kılıç, Filiz, "Musammat", DİA, C. XXXI, İstanbul 2006, s. 233-235.
- Sehavî, et-Tibrü'l-mesbûk fi zeyli's-sülûk, Thk. Mustafa Kemal, Dâr-u'l-Kütübi'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kâhire 2002.
- ed-Dav'ü'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi', Dâru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut ts.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekr Celâleddîn, el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân, Dâru't-Turâs Kahire ts.

- Sütşurup, İhsan "İbnü'l-Kabâkîbî ve Mecma'u's-sürûr ve Matla'u's-şümûs ve'l-Bûdûr Adlı Eserinin İncelenmesi", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İstanbul 2018.
- Şihâbuddîn, Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî el-Hamevî, Mu'cemü'l-büldân, Dâru Sâdır, Beyrut 1995,
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâr-u İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, 1376/1957.
- Zirikli, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ed-Dımaşkî, el-A'lam, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, y.y, 2002.

KIBRIS TÜRKLERİ*

Charles Fraser BECKINGHAM**

Geliş Tarihi: 12.04.2019
Kabul Tarihi: 15.05.2019

Siyasî nedenlerden dolayı Kıbrıs'ta Türklerin mevcut olduğu bilinmeye başlamasına rağmen, bu cemaat (community) üzerine çok az çalışılma yapılmıştır. Eski ve Ortaçağ Kıbrıs'ı üzerine çok ayrıntılı çalışmalar yapılmış iken, adanın Türk yönetimi altındaki tarihi ile buraya yerleştirilen Türklerin tarihi epeyce ihmal edilmiştir. Bu tebliğ için gerekli malzeme, çoğunlukla 1954 yılında Kıbrıs'ta toplanmıştır. Bu malzemeye dayanan sonuçlar kesin değildir. Tek başına bir değer ifade eden henüz kaydedilmemiş çok delil halâ vardır.

Kıbrıs'ın nüfusu yaklaşık iki yüz yıldır çoğalmaktadır ve şimdi (1954 yılında) 527.000 olarak tahmin edilmektedir. Bu toplam nüfusun beşte dördü, ana dil olarak, Rumca konuşurlar, inanç bakımından Ortodoks Kilisesine mahkûm değillerse de, terbiye bakımından ona bağlıdırlar ve kendilerini Rum olarak nitelerler. Bunların dışında kalanların çoğu, Müslüman gibi eğitilmişlerdir, her zaman olmasa bile sık olarak Türkçe konuşurlar ve Ortodoksların kendilerini Rum olarak nitelediği gibi, bunlar da kendilerini daha çok Türk olarak nitelerler. Ayrıca, Maruniler ve Ermeniler gibi küçük gruplar da vardır. İki aslı cemaat, tüm adaya dağılmış olması sebebiyle, Kıbrıs, en dolu manasıyla, çoğulcu bir toplumdur. Her iki toplum da kendi bölgelerinin merkezleri olan altı kasabanın her birinde temsil edilmektedirler ve bu cemaatler tarafından meskun özel müstakil köyler veya oransal (nüfus bakımından) farklılıklarına rağmen, karma köyler her yerde bulunabilir. Aşağıdaki çizelge bu kasabaların her birinde bulunan Rum ve Türklerin sayılarını göstermektedir. Rakamlar, son nüfus sayımı olan 1946 Nüfus Sayımı'ndan alınmıştır ve rakamlar elliye yuvarlanmıştır. Baf Limanı ile İhtima (Ktima) bir kasaba olarak yazılmıştır.

* C.F. Beckingham, 'The Turks of Cyprus', *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 87/2, 1957, s. 165-174'dan Mehmet Akif Erdoğan tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.

** İngiliz bilim adamı (1914-1998).

Kasabalar	Türkler	Rumlar
Mağusa	2.500	13.100
Girne	550	2.200
Larnaka	2.900	10.700
Leymesun	3.400	18.950
Lefkoşa	10.400	20.300
Baf	2.150	3.600

Aşağıdaki çizelge, Türk ve Rumların ve altı idarî bölgedeki karma köylerin dağılımını göstermektedir. Neredeyse tamamı Rumca konuşan ve sadece üç veya dört köyde bulunan Maruniler, Rumlardan ayırt edilememektedir. Ermeniler, köylerde temsil edilmemektedir. Hemen hemen tamamı başka bir cemaat tarafından iskân edilmiş köylerde yaşayan çok az sayıdaki Türk ve Rum dikkate alınmamıştır.

Bölge	Türk köyleri	Rum köyleri	Karma köyler	Toplam
Mağusa	24	47	26	97
Girne	8	29	10	47
Larnaka	8	28	23	59
Leymesun	7	87	19	113
Lefkoşa	27	105	45	177
Baf	38	73	23	134
Toplam	112	369	146	627

Ekteki harita, kasabaları, kaza sınırlarını, nüfusu 1.000'in üzerinde olan Türk köylerini ile nüfusu 300 ile 1000 arasında olan Türk köylerini göstermektedir. İki cemaatin bu şekilde birbirine karışması, Türkiye'de belli gazeteler tarafından geçen yıllarda desteklemiş olan, Rumlar ile Türkler arasında adanın önerilen paylaşımı (taksim) ile ilgili zorluklardan birisidir.

Kıbrıs'ın hiçbir bölgesinde Türklerin karar verici bir cemaat olarak, çoğunlukta oldukları bir bölgenin olmadığı açıktır. Bu dağılım şekli, dini cemaatler veya milletlerin bir çok açıdan otonom olduğu Osmanlı Devletinin sosyal yapısının kendisine özgü bir sonucudur. On Dokuzyüzyıla ve bazen Yirminci Yüzyıl'a kadar hüküm süren Osmanlı sistemi idaresi altında, bir kişinin ödediği vergiler ve onun ilişkilerini belirleyen kanunlar, en azından kendi ailesi ve hemşerileri ile olan ilişkilerini belirleyen kanunlar, aslı olarak, kendisinin bağlı olduğu cemaat tarafından belirlenmişti. Devletin geniş toprakları üzerinde, farklı

cemaatler, bir mozaik parçaları gibi, aşırı zor milli temeller üzerinde otonom bölgelerin yaratılması sağlayan mozaik parçaları gibi dağıtıldı. Bu, 1918'de bağımsız bir Ermenistan'ın kurulmasının engellerinden biriydi. Bundan dolayı, Anadolu'da Ermenilerin, savunulabilecek ve ekonomik olarak yaşayabilecek canlı bir devleti oluşturacak çoğunlukta olduğu bir yer bulmak mümkün değildi. Bu açıdan, Kıbrıs, Osmanlı zamanından kalma Lozan Anlaşması'nı takiben Yunanistan ile yapılan nüfus mübadelesinden sonra ve Batı Anadolu'da neredeyse tamamen ortadan kaybolmuş olan radikal ve dini örnekleri korumuştur.

Kıbrıs'ta, sadece köy isimlerinden, Türkleri Rum köylerinden ayırt etmek pek de mümkün değildir. Bir çok Türk köyü, bazen Türkçe sesbiliminin gereksinimine uyarak biraz değişmesine rağmen, köke-ni Rumca olan isimler ile bilinir. Örneğin, Psilatós (Mağusa'nın), İpsillat olmuştur; Temblos (Girne'nin), Temroz ve Lapithos (Girne'nin), Lapta olmuştur. Türkler, Kio'yu (Bafın), İstingio (Rumca: 's ten Kio, Kio'da anlamında), şehirde anlamındaki ('s ten polin)den İstanbul ve Kos'ta anlamındaki Rumca (s'ten kö)'den Oniki Adalar'daki Kos'un Türkçe ismi olan 'İstanköy' örneklerindeki benzerlik gibi. Türkler sadece Rumca özel isimleri kullanmamışlar, aynı zamanda Rumca kelimeleri de köy ismi olarak kullanmışlardır. Avgolida (Mağusa'nın) (su kanalları anlamında), İlyá (Lefkoşa'nın) (zeytin ağacı anlamında), Gopez (Mağusa'nın) (zahire saklamaya yarayan yer altına konulan büyük küp anlamında), Kokkina (Lefkoşa'nın) (kızıl anlamında), Livadya (Mağusa'nın) (çayırklar anlamında), Mandıra (Bafın) (ağillar, mandıra anlamında), Polamidiya (Limasol'un) (muşmula anlamında), Prastiyo (Bafın) (mülki malikane anlamında), Heravunos (Lefkoşa'nın) (çıplak dağ anlamında), Armenehori (Limasol'un) (Ermeni köyü anlamında); Kıbrıs Ermenileri şimdilerde şehirli bir cemaat olmalarına rağmen, Ortaçağlarda çok geniş bir alana dağıtılmışlardı.

Ya tamamı ya da büyük bir kısmı Hıristiyan azizlerin adını taşıyan Türk köylerinin isimlerini bulmak çok hayret vericidir. Hristiyan bir azizin isminin önüne gelen Ayo ismini taşıyan Türk köyleri: Ayo Epifaniyos (Lefkoşa'nın), Ayo Eftatiyos (Bafın), Ayo Yakavos (Mağusa'nın), Ayo Yoannis (Lefkoşa ve Bafın), Ayo İsidoros (Bafın), Ayo Hariton (Mağusa'nın), Ayo Nikola (Bafın), Ayo Simon (Mağusa'nın), Ayo Suzemonos (Lefkoşa'nın), Ayo Teodoros (Lefkoşa'nın), Ayo Tomas (Limasol'un), Ayo Georgiyos (Bafın) gibi. Asomatos (Limasol'un), 'manevi anlamına gelir ve 'melek' için sıkça kullanılmıştır. Çoğul olarak bu kilise için yapılan bir ithaftır. Eliyofotis (Lefkoşa'nın), Almanya'dan

geldiği farz edilen beş melekten oluşan topluluğun ismidir, ama belki de bir Müslüman köyü için kullanılmış en çok şaşırtıcı isimlerden biri Baf'ın Stavrokonno'dur. Stavrokonno'nun ilk hecesi, açıkça Stavros'dur (Istavroz/haç anlamında). Yazar Simos Menardos (1905, s. 360), ismin ikinci hecesinin, konnos (damların tamirinde kullanılan bir çeşit çamur, kil) olduğunu söyler. Bununla beraber, bu isimlerin hiçbiri, Girit'te Robert Pashley'in kaydettiği gibi, Aya Katerina Camisi) kadar çok tuhaf değildir.

Kıbrıs'ta Türkçe isimler taşıyan Türk köyleri dört kategoriye bölünebilir. İlki sadece Türkçe isimlere sahip olan köyleri kapsar, bunlar sayıca çok değildir ve muhtemelen Kıbrıs'ın 1570-1571'de fethinden sonra Türkler tarafından kurulmuş bazı yerleşim birimlerini veya en azından terkedilmiş yerlere Türklerin yeniden yerleşmesiyle kurulmuş köyleri içerir. Bunlar içinde en iyi bilineni, Kaymaklı'dır (kaymak yeri). Lefkoşa'ya süt sağlayan merkezler olan iki köy, Büyük ve Küçük Kaymaklı köyleridir. Beyköy ve Çerkez (Limasol'un), muhtemelen geniş Türk malları veya çiftlikler üzerinde gelişmiş, göreceli olarak yaklaşık 50 ile 100 sakini olan mezraalardır. Karakumi, Girne ile Kazafani arasındaki bir çiftliğin ismidir. Menardos'a göre (1905, s. 416), bu isim, Orta Asya'daki çöl ismi olan Türkçe kara kum'dur. Menardos, 1901 Nüfus Sayımı'nda kullanıldığı gibi, Karakömi yazımını, önemsiz bozuk imla ile yazıldığını kabul eder. Karakömi, Türkçe bir sıfatla, Rumca bir ismin birleşimiyle, Karaköy anlamına gelir. Kömürcü (Girne'nin), 'kömür yakan' anlamında Türkçe bir kelimedir. Kızılbaş (Lefkoşa'nın), sözlük anlamıyla 'kızıl baş' anlamında, Anadolu'da seçici ve heretik bir mezhebe verilen bir isimdir ve ayrıca aşaağılama terimi olarak da kullanılmıştır. Softades (Larnaka'nın), ilahiyat öğrencisi anlamındaki Türkçe bir kelimenin Rumca çoğuludur. Menardos (1905, s. 407) komşu çiftlikte okul olduğunu belirtir. Mamundali (Baf'ın), (1905, s. 407) muhtemelen eski yerel eşraftan birinin ismi olan Mahmud Ali'nin bozuk şekli olduğu, aynı yazar tarafından iddia edilir. Mağusa'nın Surduşında inşa edilmiş dış mahallesi olan Varoşa, sakinlerinin çoğu Rum olmasına rağmen, ismi Türkçe olan tuhaf bir yer ismidir. Bunun izahı, tarih ile ilgilidir. 1571'de Türkler Mağusa'yı ele geçirdikten sonra, Hıristiyanların Suriçi'nde geceleyin kalmalarına izin vermemişlerdir. Rumlar, kale hendeğinin ötesinde uzanan bu dış mahallede, Türkçe'de varoş, yaşamaya zorlanmışlardır. Lefkoşa ile Girne arasında, haritalarda genellikle Gönyeli (Lefkoşa'nın) olarak geçen yaklaşık 800 haneli katıksız Türk köyü bulunur. Göneli ve Gönyeli şekilleri de mevcuttur ve ben, Kıbrıs Türklerinin çoğu kez Güneli olarak telaffuz

ettiklerini işittim. Bulmaca gibi bir isimdir. Menardos (1905, s. 416), bu kelimenin anlamının, sadece Baf bölgesindeki köy 'Kio'dan gelen adam' veya Anadolu'daki 'Konya'dan gelen adam' olduğunu iddia eder. Bu görüşler makul değildir. Zira yukarıda gördüğümüz gibi, Kio'nun Türkçe ismi İstinco'dur ve Kio'lu Adam'a İstincolu denilmeliydi. 'Konyalı adama' da 'Konyalı' denilmeliydi. 'k'nin 'g'ye değişmesi bir sorun oluşturmaz, Kıbrıs Türk lehçesinde 'k' normal şekilde seslendirilir, bir sesli harften sonra 'g' istisna olarak telaffuz edilir ve aynısı, Konya'nın yerel lehçesinin de bir gerçeğidir. Ama sert seslilerden yumuşak sesliye geçiş izah gerektirir. Bana, bu ismin, köyü kuran Türk göçmenler tarafından Anadolu'dan Kıbrıs'a getirildiği yerel olarak ifade edildi. Bu, mümkündür. Dünyanın birçok yerinde yeterince yaygın bir örnektir. Ortaçağ Avrupasında ve halihazırda Amerika'da ve Avusturya-Asyası'nda olduğu gibi, göçmenler eski vatanlarının ismini yeni yerleşim yerine isim olarak verebilirler, ama biz Kıbrıs'taki bir Türk köyüne bunun uygulandığını ispat edemiyoruz. Aksine, çoğu köylerde bunun böyle olmadığını ispatlayabiliriz. Gerçekten, göçmenlerin bazıları Yürük'tü, yani köyü olmayan göçebelereydi. Onlarla gelen bir isim. Bu ilk kategori, küçük bir kategoridir. On altıncı yüzyılın sonunda ve on yedinci yüzyılda adaya gelen Türk göçmenlerin genellikle yeni köyler kurmadıkları ama eski göçmenlerce bilinen ve genellikle Rumca isimler taşıyan mevcut yerleşim birimlerini yeniden işgal ettikleri veya nöbeti devraldıkları sonucunu çıkarmak mantıklıdır.

Türkçe yer isimleri ile ilgili ikinci kategoriye, aynı yer ismi için kullanılan eski isimlerin tercümelere olan isimler oluşturur. Larnaka'nın Türkçesi Tuzla'dır (memleha anlamında) ki, Ortaçağ Les Salines, Rumca halikai sözcükleri, Tuzla'ya tercüme edilmiştir. Helen Dünyasında çok yaygın bir isim olan Perivolya (Mağusa'nın), tamı tamına 'Bahçeler' kelimesi ile tercüme edilmiştir. Dyo Potami (Lefkoşa'nın) (duo potamoi) de İki Dere olarak tercüme edilmiştir. Şimdi Lefke körfezinde küçük bir liman adı olan Karavostasi'ya (Lefkoşa'nın), Türkler 'Gemikonağı' ismini vermişlerdir. Rumca 'karabi veya karabos'dan Türkçe'ye 'gemi' olarak tercüme edilmiştir.

Üçüncü bir grup, açıkçası Türkçe olan yer isimleridir. Bu isimler, İngilizce Wiper ve Hellfire Pass isimleri örneği gibi epeyce azdır. Bazen özgün isim Türkçe türevinin yanısıra kullanımda kalmış, bazen kalmamıştır. Kıbrıs'ta en doğudaki Türk köyüne resmi olarak Türkler tarafından Kaleburnu (Mağusa'nın) denilmektedir. Ama bu, çok fazla kullanılan Galinoporni kelimesinden bir uyarlamadır. Gaziveran'ın (Lefkoşa'nın) Rumca ismi yok olmuştur. Tamamıyla bir Türk köyüdür

ama bu ismin, İslam'ın lideri anlamındaki Arapça veya Türkçe 'gazi' kelimesiyle bağlantısı yoktur. Ortaçağ belgelerinde burası Casivera veya Casavera olarak çağrılmıştır ama bu da bir çeşit 'saz veya kamış' anlamına gelen Rumca kazabi kelimesiyle bağlantılı bir isimden uyarlamadır (Menardos 1905, s.418). Agirda (Girne'nin), Rumların en eski Rumca şeklinin Türkçe uyarlamasından uyarladıkları bir isime bir örnektir. Rumların, Türkçe uyarlamasından uyarladıkları bir isme bir örnektir. Menardos'un gösterdiği gibi, bu kelime, Kridya (Mağusa'nın) ve Krito Marotto'nun (Bafın) elemanları ile aynı kökten olan Agridi idi. Türkler bunu, 'Ağır Dağ' anlamındaki Ağırdağ'a değiştirdiler. Hem Türklerin hem de Rumların kullandığı modern şekli bu kelimedendir. Krito Marotto'yu, Türkler, 'Girit Marut'a değiştirdiler. İlk kelime, Türklerin, Girit adası için kullandığı Türkçe isimdir. Susuz ismi, ihtimal dışı ama Rumca Soskiyu olabilir. Androliku'nun son hecesi 'ku' Türkçe 'köy' kelimesine benzetildi. Menardos, Karamullides'in (Bafın), Türkçe kara mulla'nın. Rumca çoğulu olduğunu görüşündedir (Menardos 1905, s. 416). Bununla birlikte bu köy, Türk fethinden çok önce yazılan Makhairas tarafından belirtilmiştir (1932, c. 1, s. 63). Makhairas, burayı Kalamulli olarak zikreder ve Relatione del Regno di Cipro olarak bilinen on altıncı yüzyılın ilk yarısına ait önemli belgelerde Calamulli olarak belirtilmiştir (Mas Latrie 1852-61, c. 3, s. 511). Dawkins'in, Makharias'daki pasajla ilgili olarak koyduğu notta hatırlattığı gibi, Menardos'un yaptığı izah, popüler etimolojiden dolayı yapılan bir değiştirmenin en iyi uygulamasıdır. Kısmi ses benzerliğinin, Türkçe alternatif bir ismin seçimini belirlemeye yardım ettiği çok az örnek vardır. Türkler, Aşa'ya (Mağusa'nın), Paşaköy derler. Petradou Diyenis (Lefkoşa'nın) (Diyenis taşı), Türkçe'de Yeniceköy olmuştur. Diyenis, EOKA liderinin takma isim olarak kullandığı bir folklor kahramanıdır. Bu isim gâh, Yeniçeriköy olmuştur.

Dördüncü ve diğerlerinden daha büyük kategoriyi, ne ses ne de anlam bakımından Rumca isimlerle ile bağlantısı olmayan Türkçe yer isimleri oluşturur. Dromolohiya (Limasol), acayip bir örnektir. Özgün kelime, 'broma' (pis koku) ve 'lakkos'tan (çukur), Vromolaksiya (pis kokan çukur) anlamındadır. Rumlar bu nahoş manayı gözden saklamak için ilk harfi değiştirdiler ve Türkler daha da ileri gittiler, buraya Mor Menekşe ismini verdiler. Tamamen Rum köyü olan Athieno (Lefkoşa'nın), Türkçe'de Kiracıköy (katırcıların köyü) olarak bilinir. Bu köyün son zamanlara kadar katırcı taşımacılığın merkezi olarak önem kazanması, böyle bir köye Türkçe bu ismin niçin verildiğini açıklar. Aya Andronikos (Mağusa'nın), şimdi Topçuköy'dür. Aya Epik-

titos (Girne'nin), şimdi Çatalköy'dür; belki de bu yolda çatal olmasından dolayıdır: Bu isim bazen Sandalköy olarak bozulmuştur. Kalohoriyo (Lefkoşa'nın), şimdi Çamlıköy denilir. Kithrea (Lefkoşa'nın), su değirmenlerini anırttığı için 'Değirmenlik' adı verilmiştir. Burada 1220'de Latin başpiskoposluğuna bahşedilmiş su değirmenleri vardı. Nisu (Lefkoşa'nın), Dizdarköy'dür (Polis köyü anlamında). Türklerin Osmanlı idaresinde tek başlarına oturdukları Mağusa Suriçi, bazen Maraş olarak bilinir. Klepini, Arapköy'dür ki bu köyün Kıbrıs'a yapılan ilk Arap istilalarıyla hiç bir alakası yoktur. Ne Türkçe'deki Arap ne de Rumca'daki 'Negro' kullanımıyla bir bağlantısı yoktur. Bu isim şuradan geliyor: bir zamanlar Klepini (Girne'nin), Marunî köyü idi. Suriye'den gelen Arapça konuşan göçmenler tarafından iskân edildi. Dandini'nin Marunî köyleri listesinde Cleipirio olarak geçer (1656, s. 23). Kiepert'in haritasında bazen bu isim Harupköy (keçiboynuzu köyü) olarak bozulmuştur. Tamamen bir Türk köyü olan Mari (Lefkoşa'nın), 'Tatlısu'dur. Neohoriyo (Lefkoşa'nın), Minareliköy'dür (minaresi olan köy anlamında) ve Leonarisso'ya (Mağusa'nın) bazen 'Ziamet' denilmiştir. Bu kelime Osmanlılar zamanındaki büyük tumarlar ile ilgilidir.

Dikkatsiz bir gözlemciye göre, Rum ve Türk köyleri ile köylüleri, görünüş olarak birbirinden çok az farklılık gösterir, Ortodoks Kilisesi ile cami arasındaki farklılık hariç tutulursa. En yaygın minare tipi, ince yuvarlak bir kule şeklinde olan, bir koni şeklinde uzayan ve bir yuvarlak bir şerefe bulunan, genellikle Türkiye'nin güneyinde görünen minareler gibidir. Tatil günlerinde ve kandillerde genellikle Türk bayrağı asılır. Minareler, İngiltere'deki kilise kulelerinin ucu gibidir ve bir Türk cemaatinin varlığını seyyaha ilan eder, Müslüman köylüler için, bir gurur kaynağıdır. Bununla beraber, bunları inşa etmek masraflıdır. Hafif metalden prefabrik minarelerin kullanımı için bazı görüşler ileri sürülmüştür. Ama şimdilik birçok köy caminin bir minaresi bile yoktur. Bir uzlaşma olarak, bazen ezan okumak için yapılan şerefe ulaşan bir merdiveni vardır. En azından bir cami, adadaki en büyük Türk köyü olan Galatya'daki camide, Ortodoks mimarisinin etkisi bellidir. Ama birçok köy camileri, küçük ve basit binalardır. Çok temiz muhafaza edilmişlerdir. Mekke'deki Kâbe'nin taş basması gravürleriyle (litograf) dekore edilmesinin yanı sıra, zayıfça tefriş edilmişlerdir. Çok gösterişli olanlarda, kadınlar haremi vardır. Bilindiği gibi, Kıbrıs'taki birkaç büyük şehir camisi, Latin katedrali olarak inşa edilmiş ve Osmanlı fethinden sonra Müslümanların kullanımına (camiye) dönüştürülmüştür. Lefkoşa ve Mağusa'daki büyük camiler, hem

Aya Sofya camileri hem de İhtima ve Larnaka'daki büyük camiler bu kategoriye girer.

Rumları, Türk köylerinde ayırt edecek çok az farklılık vardır: Halkın giyimi hemen hemen aynıdır. Fes ve kadın peçesi neredeyse kaybolmuştur. Ne bu iki cemaat birbirinden farklı işlerle uğraşır. Çok az Kıbrıs Türkü, İslam'ın şarap içme yasağına sıkıca uyar ve bunların çoğu da bağıcılıkla yaşamlarını sürdürdüler. Şüphesiz, domuz eti, bir Müslüman için murdar bir ettir. Kıbrıs'ta bir halk inancı vardır ki, domuz eti yemek, cüzzam hastalığına neden olur. Ama domuz besleyen Türk çiftçiler vardır. Belki de Türklerin iştirak etmediği sadece Rumların yaptığı tek ticaret, ikon yapma ve ikon boyama ticaretidir.

Kıbrıs'ta dini ve dilsel ayırım, birbirine oldukça uyumlu değildir. Birçok Türk alışkanlık olarak Türkçe konuşurken, normal dilin Rumca olduğu Müslüman köylerinde konuşulan 'Türkçe' vardır. Lapithiyu (Bafın), Platanissu (Mağusa'nın), Ayo Simon (Mağusa'nın) ve Galinoporni (Mağusa'nın) bu tür yerlerdendir. Bu gerçek henüz yeterli şekilde incelenmemiştir. Milli duyguların artmasıyla ve eğitimin yayılmasıyla bu fenomen hem daha nadirdir hem de keşfedilmesi daha zordur. Bir Müslüman köyünde okul öğretmenini Türk'tür ve çocuklara Türkçe'yi öğretecektir. Bunlar kendilerini hâlihazırda Türk olarak düşüneceklerdir. Eskiden öğrendikleri dil olduğu için sadece ulusal gurur meselesi yaparak, Rumca'ya tercihen, bir ziyaretçi ile konuşurken, Türkçeyi kullanacaklardır. Diğer taraftan, anadili Türkçe olan birçok Türk, Rumca öğrenir, çünkü Rumca'yı doğru yazanlara çok az rastlanmasının yanı sıra, Rumca'yı çoğunluğun dilini anlamak adına yararlı görürler. Bir köyde kısa bir süre geçiren bir seyyah için, köy halkının kendi dillerinde konuştuğunu işitmesi, bazen hiç olası değildir. Tamamıyla Türk olan küçük bir Türk köyünde bunun ilk kez farkına vardım, burada Türkçe'den başka dil konuşulmuyordu. Okulda, 'Türkçe konuşalım' yazılı bir okuma notu gördüm.

Bu Rumca konuşan Müslümanların, inançlarını kaybetmemiş ama Rumca'nın ticari faydasından ve daha büyük esnekliğinden dolayı dilini terk etmiş olan Türkçe konuşan göçmenlerin neslinden geldikleri ileri sürülmüştür. Bu köylerin adanın ücra kısımlarında, batı kısmındaki dağlık alanda ve sakinlerinin çoğunun fakir çiftçiler ile ticari ilişkilerin sınırlı olduğu Karpas yarımadasında yer alması itiraza neden olabilir. Ayrıca, Rumca bu köylerde yavaş yavaş Türkçe'nin yerine geçtiyse, bunun, izole yerlerde olduğu umulabilir. Karpaz'da olduğu gibi, çok sayıda Türk yerleşimlerinin olmasından daha ziyade, Rum

köyleriyle çevrilmiş tek bir Türk köyünün olduğu izole yerlerde bu durumun olması beklenebilir. Komşu Korovya köyü (Mağusa'nın) Türkçe konuşurken, Ayo Simon (Mağusa'nın), Ayo Andronikos (Mağusa'nın) ve Galinoporni (Mağusa'nın) köyleri, tümü Rumca konuşurlar.

Bu halkın, 1571 sonrasında dinlerini değiştirmiş ama dillerini muhafaza etmiş, İslam'ı benimsemiş Kıbrıslıların soyundan gelmesi çok muhtemeldir. Bu, Menardos'un görüşüdür ve Girit'e özgü örnek durumlar ile desteklenmiştir. Çoğu Giritlinin İslamiyet'i benimsediği ma-lumdur. Rumca'nın Girit köylerinde her cemaatin konuştuğu hemen hemen tek dil olduğuna dair bol kanıt vardır. Pashley (1837, c. 1, s. 8) 'Girit'in tüm kırsal nüfusu sadece Rumca anladığını, hatta onların aslında Rumca anadil olmasına rağmen belli kasabalarda yaşayan ağaların Türkçe bildiklerini' tespit etmiştir.

Şüphesiz, bu, Kıbrıs'taki Türk ve Rumların karşılıklı etkileşimiyle ilgili sorudan farklı bir sorudur. Atina'nın standart konuşma dilinden önemli oranda farklı kendine özgü bir lehçe olan Kıbrıs Rumcasının aksine, Kıbrıs Türkçesi, Türkiye Cumhuriyetinde konuşulan Türkçe'ye çok benzerdir. Rumca ve belirli Rumca kelimeler, Kıbrıs Türkçesini doğal olarak etkilemiştir. Kıbrıs Türkçesinde belli Rumca deyimler genellikle işitilmektedir. Ayrıca, zorunlu bir kelime olarak endaksi (Rumca: en taxei/ tamam), pandolopio (Rumca: pantopöleion/ bakkaliye), paraponon (şikâyet); prostimon (güzel, zarif); vuno (Rumca: bounon/ dağ), damalis (düve); ladi (yağ); zahari (şeker); epano (yukarıda); fhere (getirmek)ve hatta enas (bir), ve ge (Rumca: kai/ve).

Endaksi hariç, bu ve buna benzer ödünç alınan Rumca kelimeler, eğitilmiş Türklerin konuşmalarında yaygın değildir. Türkçe'nin Kıbrıs Rumcası üzerindeki etkisi, hem adada Rumca konuşanların sayıca fazla olmasından hem de çok büyük edebi prestijinden ve Osmanlı döneminin sonuna kadar süren kesin ticari hayatta Rumların egemenliğinden dolayı az olmuştur. Tzami (Türkçe: cami) gibi belli kelimeler dışında, Rumca'nın Türkçe'den ödünç aldığı, mpogia (Türkçe: boya); ntari (Türkçe: darı), tarafi (Türkçe: taraf) gibi çok az özellikli ödünç kelime vardır:

Rumca konuşan Kıbrıslı Müslümanların soyu hakkında yukarıda ileri sürülen tekliflere rağmen, bu cemaatin genel inancı, din değiştirme nadir idi ve bugün adadaki Türklerin çok büyük çoğunluğu, Osmanlı fethinden hemen sonrasında veya fetihden sonraki son elli yıl içinde Kıbrıs'a gelen Anadolu'lu göçmenlerin soyundan geldiği şeklindedir. Şüphesiz ki bu göç bu zamanda olan uluslararası göçler

gibi değildi. Fermanlar yayınlandı. Bu fermanın suretleri son yıllarda Türkiye’de yayımlanmıştır.

Bu fermanla belirli eyaletler, Kıbrıs’ı yerleşmek üzere belli bir miktardaki göçmeni gönderecekti. Göçmenler, sadece Müslümanlar ile sınırlı değildi. Büyük mimar Sinan’ın gayrimüslim akrabalarının bu göçten muaf olduğuna dair bir ferman mevcuttur. (Hill 1940-52, c. 4, s. 8-9). Ayrıca, Safed’den Yahudi ailelerinin Kıbrıs’a gönderilmesine dair emirler de vardır (Lewis 1952, s. 28-34). Osmanlı fethi öncesinde, adada Müslüman nüfusun yerleşmemiş olduğunu söylemek gereksizdir. Ama bazı Türk kökenli esirlerin soyları var olmuştur. Yaklaşık 1400 yılında, Kıbrıs gemileri Asya ve Mısır kıyılarına sıkça akınlar yaptılar ve mahkûmları alıp götürdüler. Bunların bazıları Hıristiyanlığı kabul etti veya vaftizi kabule zorlandılar ve ayrıca adada çok sayıda vaftiz edilmemiş köle de vardı (Hill 1940-52, c. 2, s.469). 1425’te istilacı Memlük ordusu, Müslüman kölelerin yardımıyla, Limasol kalesini eline geçirdi (Hill, aynı eser, s. 473). Hatta bu köleler, önemli Müslüman zaferlerinden sonra veya Venedikli iyi komutanların yaptığı gibi, kurtuluş parası ödedikleri zaman, vaftiz edilmiş olan köleler Kıbrıs’ı terk ettiler. Makhairas (1932, c. 1, s. 657), 1426’da Hrokitiya büyük zaferden sonra Memlük ordusunun Lefkoşa’ya yaklaştıkları zaman bu vaftiz edilmiş kölelere Lefkoşa’yı terk etme izninin verilmemesini delilik olarak görmüş ve kınamıştır. En azından Türk, Arap ve Mısır kökenli sözde Hristiyan olan bazı Kıbrıslılar, burada kalmış olmalıdır.

On altıncı yüzyılın sonunda ve on yedinci yüzyılın başında adaya gelen göçmenler, Anadolu’nun belli başlı güney eyaletlerinden gelmişlerdir. Kıbrıs geleneğinde, bazı köylerde, ilk Türk yerleşimcileri kendi evlerinde hala hatırlanır. Bu tür bir anane ‘dedemin dedesi dedi ki’ şeklindeki tekrar edici bir formülle cümleye başlar. Kıbrıslı bir Türk polis, bana, adanın güney batısındaki bazı köylerin, hayvan çalma amacıyla İyonya kıyılarından gelen yerleşimciler tarafından şenlendirildiğini ifade etti. Kıbrıs’taki en büyük Türk köyü olan Galatya (Mağusa’nın) sakinleri, atalarının Konya’dan geldiğine inanırlar. Köfinye’dekiler ve etrafındakiler, Antalya’yı öz vatanları olarak sayarlar. Ovgoros’da (Mağusa’nın), yerleşimcilerin Maraş ve İzmir’den geldikleri bana ifade edildi. Bir hikayeye göre, Malya (Limasol’un) Türkleri, kısmen Yeniçerilerin neslinden gelmektedirler.

Osmanlı fethi sırasında Kıbrıs’ın büyük bir kısmı, Venedik devletinin mülkü idi. Venedik Cumhuriyeti, Kıbrıs Krallığına ait eski kraliyet mülkleri, son kraliçe Katerina Kornaro 1489’da, Venedik lehine fera-

gat edince, eline geçirdi. Diğer mülkler, Latin Kilisesi ile Hospital Şövalyelerine aitti. Eskiden Templarlar'a ait mülklerin çoğunu, Templar Şövalyeleri on dördüncü yüzyılın sonlarında ortadan kaldırılınca, Hospital Şövalyeleri ele geçirdiler. Venedik idaresi altında, Kraliyet mülkleri epeyce azaltıldı. Hükümet zaman içinde bu mülkleri para kazanmak için özel yurttaşlara sattı (Sanudo 1879-1903, c. 38, col. 380; c. 48, col: 102 ve vd). Latin sahiplerin eski mülkleri bugünkü çoğu Türk köyleri olması, şaşırtıcı değildir ve önemlidir. Bu Latin emlaki doğal olarak Türklerin eline geçti. Armenehori (Limasol'un), Finikas (Bafın) ve Temblos (Girne'nin), Temple Şövalyelerinden Hospital Şövalyelerinin eline geçmiş askeri merkezlerdi. Pano ve Kato Arodes (Bafın) isimleri, Hospitaller'den sonra verildi. Bunlar, Kıbrıs'ta, Rodos'un ele geçirmelerinden sonra Arodites olarak bilinirler. Akursos (Bafın) ve Mora (Lefkoşa'nın) bunların mülkleri arasında yer alır. Yazılı bir delil olmamasına rağmen, Angolemi'nin (Lefkoşa'nın) Angoulême'den sonra bu ismi aldığı düşünülmüştür. Menardos (1905, s. 403) bu ismi, Antakya patriği ve çok uzak bir mülk olmayan Lagudera'nın lordu Pierre d'Angoulême ile ilişkilendirir. Comte de Mas Latrie tarafından basılan ve onun tarafından, Kıbrıs'taki Venedik idaresinin ilk yıllarına tarihlenen *Relatione del Regno di Cipro* başlıklı önemli bir belge vardır. Bununla birlikte, Sir George Hill, bu belgenin 1510-1521 yılları arasında derlenmiş olduğunu ispatlamıştır (1940-52, c. 3, s. 765). Bu belge, Venedik'in kraliyet mülkleri (baliazzi ve casali) ile yetki alanlarıyla ilgili bir listeyi içermektedir. Bu listede, şimdi tamamen veya ekseriyet olarak Türk sayılan köyler arasında, Alektora (Limasol'un), Aya Nikolas (Bafın), Galatya (Mağusa'nın), Galinoporni (Mağusa'nın), Gaziveran (Lefkoşa'nın), Kalohoriyo (Larnaka'nın), Kambili (Girne'nin), Kazafani (Girne'nin), Hırsoho (Bafın), Köfinyu (Larnaka'nın), Korovya (Mağusa'nın), Kukla (Bafın), Lapithiyu (Bafın), Lefka (Lefkoşa'nın), Lemba (Bafın), Lurucina (Lefkoşa'nın), Margi (Lefkoşa'nın), Moronero (Bafın), Paramali (Limasol'un), Pergamo (Larnaka'nın), Peristerona (Lefkoşa'nın), Platanissu (Mağusa'nın), Prastiyo (Bafın), Psilato (Mağusa'nın), Sarama (Bafın), Suskiyu (Bafın), Terra (Bafın), Trapeza (Girne'nin), Trimetusa (Bafın), Vroşa (Lefkoşa'nın), ve Yialya (Bafın) vardır. Jean d'Acra sözcüğünden Yenagra'nın türemesi, önemsiz bir halk etimolojisidir. *Relatione*'de Yenegra (Mağusa'nın) olarak açıkça görünmektedir ama burası daha sonra Lefkonuk yetki bölgesi içinde kalan krallık mülkü idi. Apohori (Lefkoşa'nın) ve Meluşa (Larnaka'nın), Trablusşam Kontluğunun mülkler arasında listelenmiştir. Ağırda, önceden, Hirokitya'daki Kıbrıs ordusunun askeri generallerinden biri

olan Jean de Verni'ye aitti (Mas Latrie, 1852-61, c. 3, s. 673). Alamino (Larnaka'nın), bir zamanlar, Yafa Kontları olan büyük Ibelin ailesinin mülkü idi. İlya, II. Peter tarafından meşhur Belfarage'ye bahşedilmiş bir tımardı (Hill, 1940-52, c. 2, s. 420). Episkopi, Hospitaller'in mülktü idi ve bir kısmı, Venedikli Cornaro Ailesinin bir koluna aitti. Son Kıbrıs kraliçesi aynı ailenin başka bir koluna aitti. Klavdiya, Urfa Kontlarının mülkü idi. Potamy'a da (Lefkoşa'nın), 1426'da Hirokitya zaferinden sonra Memlûklerce yakılmış olan kraliyete ait bir kale vardı. Bundan başka, bu listenin daha ayrıntılı olmadığı, Ortaçağ vesikalarında henüz kimlikleri belirlenmemiş birçok ismin mevcut olduğu vurgulanmalıdır. Bu işgalci yerleşimciler veya en azından bu mülklere sahip olan yerleşimciler, mütecanis bir cemaat oldular. Bu yerleşimciler arasında Osmanlı devletinin sorun yaşadığı Yürükler gibi, veya, Anadolu göçebeleri gibi bazı kişiler mevcut olmasına rağmen, şimdi Kıbrıs Türk köyleri, Yürük yerleşimleri olarak bilinmemektedir. Bu konu üzerine sorguladığım cemaatin en bilgili üyelerinden biri, Yürük kelimesi konusunda bilgisiz olduğunu göstermiştir. Benzer şekilde, İslam'ı kabul eden Kıbrıslılar, tamamen asimile olmuşlardır, ileri sürüldüğü gibi, belki de dil bahsi hariç. Bugün Kıbrıs'taki tüm Müslümanlar, kendilerini Türk hissetmektedirler. Eskiden Kıbrıs'a getirilen Afrikalı köleler de aynı şekilde emilmiştir. 1736'da Kıbrıs'ı ziyaret eden Pococke, Türkleri 'buradaki Hıristiyanların gücünü çok kıskanan, herhangi siyahi bir köleyi veya başka Müslüman köleleri satın alma konusunda onlara eziyet etmezler, Hıristiyanlar sıkça Mısır'dan köle getiriler ve bunları Türklere satarlar' (1743-45, c. 2, s. 233) şeklinde tanımlar. Bu Afrikalıların hepsi sonuçta Müslüman olmuştur, diğer Kıbrıslı Türklerden hem ten rengi hem de fizyonomi olarak farklıdır. Gözlemlediğim kadarıyla, bunlara karşı herhangi ufacık bir irkî önyargı yoktur.

Yabancı bir cemaat olan Linobambakiler, eğer isimlerine layıksalar, Türkler ile Rumlar arasında aynı biçimde karışıp kaybolmuştur. Bu sözde mezhep, vaftiz etme ve çocukların sünnet edilmesi ve her çocuğa her bir din için uygun iki isim verilmesi, Hıristiyan ve Müslümanların uygulamalarını birleştirdiğini iddiasında idi. Hill (1940-52, c.4., s. 305) bunların Latin Hıristiyanların soyundan geldikleri gibi ihtimal dışı bir teoriye taraftardır. Gerçekte, bunların sunduğu bu fenomen, Osmanlı İmparatorluğunun çoğu bölgesinde tek ortaklıktır.

Bu, sadece, hem kiliseye mensup vergi tahsildarlarının dikkatlerinden, hem subayların askere almasından, hem de eski Yunan ve Romanın diğer cemaatlerin tanrılarına gösterdiği ilahi misafirperverliği paylaşan köylülerin asli dini inançlarından kaçma arzusundan dolayı

değildi. Bu, dini coşkudan dolayı olmayan ama milliyetçi duygulardan kaynaklanan şimdilerde hızlıca ortadan kaybolan bir davranıştır. Doğu Akdenizde'ki çoğu halka göre, aynı köyde veya komşu köyde Hıristiyanlık ve İslam'ın uygulandığı yerlerde, bu dinler kendilerini iki karşılıklı özel inanç sistemi olarak sunmadılar. Bunun yerine, uzlaştırıcı tabiatüstü güçlerin iki tarafı olarak sundular. Kıbrıslı Ortodoks, Timbu'da (Lefkoşa'nın) Kırklar Tekkesi'nde (Kırklar, Aya Saranda) dua ettiği zaman Müslüman değildi, ne de Kıbrıslı Müslüman, adanın en doğu burnundaki Aziz Andrew'de (Aya Andreas) veya Stavrovuni'de Kutsal Haç'a yardım için çabaladığı zaman Hıristiyan'dı. Bunlar, bir hastalığın tedavisi veya iyi bir ürün elde etmenin başka yollarını basitçe deniyorlardı. Bu dini iklimde Linobambakileri bir mezhep olarak ciddiyete almak bana çok acele gibi görünüyor. 'keten ipliği' anlamındaki bu isim, önceden yaygın olan ve henüz kaybolmamış olan bir uygulamaya bağımlı olan halklar için hor görücü ve yarı komik bir terimdir.

1710'da Girit'te bulunan La Motraye, Hanya'da birlikte kaldığı bir Türkün hikayesini anlatır. Onun ev sahibi bir Hıristiyan ile evli idi: 'farklı din ve milliyetten olan bu çift, birlikte çok iyi yaşamışlardı. Bu çiftin oğlu Alioğlu, camiye giderken, onun eşi Yunan Kilisesine gidiyordu. Bunlar çocuklarını da Müslüman olarak yetiştirdiler. O zaman bazı şeylerle uğraşırken bazı sorunlar ortaya çıktı. Cumartesi günü Meryem Ana ikonası önünde, et yemekten kaçındılar'.

Yaklaşık yüz yıl sonra Pashley (1837, s. 10), 'Yunan devriminden önce, Hıristiyan arkadaşının çocuğuna vaftiz babası olarak bir Müslüman'ın olmasını olağan bir şey olarak' yazmıştır. Kıbrıs'ta uluslararası evlilikler şimdi oldukça nadirdir, ama daima böyle olmamıştır. Pococke (1743-45, c. 2, s. 233), 'Müslüman erkeklerin Hıristiyan kadınlar ile çok sık evlendiklerini ve eşleriyle birlikte oruç tuttuklarını, bunların çoğunun Hıristiyanlığa karşı olmadıklarını' gözlemlemiştir. Hatta dini olarak her iki cemaat arasındaki engel katı olmamış ne de birbirlerinin muhalifi olmuşlardır.

KAYNAKÇA

- Dandini, Girolama, Missione apostolica al Patriarca, e Maroniti del Monte Libano, Cesena 1656.
- Hill, Sir George F., A History of Cyprus, 4 cilt, Cambridge 1940-52.
- La Motraye, Aubry de, Voyages du Sr. A. De La Motraye, en Europe, Asie& Afrique, 2 cilt, La Haye 1727.
- Lewis, Bernard, Notes and Documents From the Turkish Archives, Kudüs 1952.
- Makhairas, Leontios, Recital concerning the Sweet Land of Cyprus entitled 'Chronicle', ed. by R.M. Dawkins, 2 cilt, Cambridge 1932.
- Mas Latrie, L. De, Histoire de l'Île de Chypre sous le régime des princes de la maison de Lusignan, 3 cilt, Paris 1852-61.
- Menardos, Simos, Toponumikon tes Kuprou, 18, Atina 1905, s. 315-421.
- Pashley, Robert, Travels in Crete, 2 cilt, Cambridge 1837.
- Pococke, Richard, A Description of the East and some other countries, 2 cilt, Londra, 1743-45.
- Sanudo, Marino, Diarii, 59 cilt, Venedik, 1879-1903.

YAZIM KURALLARI, KISALTMALAR VE SAYFA DÜZENİNDE UYULMASI GEREKEN KURALLAR

A. ESERLER

Metinlerde

1. İmla kurallarında Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu'nun en son baskısı esas alınmalıdır.
2. Eser "Microsoft Word" programında yazılmış olmalıdır.
3. Metin yazı karakteri olarak Times New Roman kullanılmalıdır.
4. Paragraf başı boşluğu bırakılmalıdır.
5. Metin 12 punto ile yazılmalıdır.
6. Metin 1,5 satır aralığıyla yazılmalıdır.
7. Sayfa düzeninde word belgesinin otomatik olarak bıraktığı üst ve alt, sağ ve sol boşluklar esastır.
8. Tercüme eserlerin orijinal dilindeki adı jenerik sayfalarına yazılmak üzere bildirilmelidir.

Dipnotlarda

9. Dipnotlar 10 punto olmalıdır.
10. Dipnotlarda kaynak adları (kitaplar, tezler veya dergi adları) italik olmalıdır.
11. Dipnotlarda makalelerde, makale adı tırnak içinde ve düz yazılmalıdır.
12. Dipnotlarda yazar adı ve soyadı sırası takip edilmelidir. Detaylar için bkz. Şikago stili.
13. a.g.e. kısaltması yerine kitabın anlamlı kısaltması kullanılmalıdır.
14. Mütercim metinle ilgili açıklama yaptığı takdirde bunları bir dipnotla sayfa sonlarına eklemelidir. Eser çevriyazı ise hazırlayanın eklediği açıklama (haz.) kısaltmasıyla; başka bir dilden Türkçe'ye tercüme eserlerde ise (çev.) kısaltmasıyla verilmelidir.

Kaynakçalarda

15. Eserin sonunda müstakil bir kaynakça verilmelidir. Kaynakça eserin özelliğine göre tasnif edilebilir (Arşiv Kaynakları, Eserler, Makaleler, Ansiklopedi Maddeleri...

16. Kaynakça sadece metin içinde kullanılan (bilgi aktarılan) makaleler gösterilmelidir.

Örnekler: Kitap:

Halil İnalçık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve vesikalar, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. bs., Ankara 2007, s. 115.

Jakob Philipp Fallmerayer, Trabzon İmparatorluğunun Tarihi, çev. Ahmet Cevat Eren, yay. haz. Celalettin Yavuz – İsmail Hacifet-tahoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Sonraki atıflarda: İnalçık, Fatih Devri..., s. 123.

Ansiklopedi Maddesi:

M. Metin Hülâgü, "Gazi Ethem Paşa", DİA, c. 13, İstanbul 1996, s. 449.

17. Kaynakçada Ansiklopedi cilt sayısı belirtilirken, orijinalinde Roma rakamıyla cilt sayısı belirtilmişse Roma rakamları, yaygın rakamlar kullanılmışsa yaygın rakamlar kullanılır.
18. Kaynakçada yer alan eser ve makale künyelerinde yazarın önce soyadı (küçük harflerle), sonra adı yazılmalıdır.
19. Kaynakçadaki kitap isimleri italik yazılmalıdır.
20. Kaynakçadaki makale isimleri turnak içinde ve düz yazılmalıdır.
21. Kaynakçadaki kitaplarda sayfa aralığı verilmemelidir.
22. Kaynakçadaki makalelerin bütününe ait sayfa aralığı gösterilmelidir.
23. Kaynakçadaki künye bilgi sıralaması aşağıda belirtilen şekilde olmalıdır:

Kitap:

Fallmerayer, Jakob Philipp, Trabzon İmparatorluğunun Tarihi, çev. Ahmet Cevat Eren, yay. haz. Celalettin Yavuz – İsmail Hacifet-tahoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Makale:

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "1908 Yılında İkinci Meşrutiyetin Ne Suretle İlan Edildiğine Dair", Belleten, c. XX, Nisan 1956, S. 77, s. 103-174.

Ekler – Albüm – Osmanlıca Tıpkıbasımlarda vb.

24. Metne eklenmesi istenen resim, çizim, harita veya belgelerin bir kopyası (USB, DvD, CD) içerisinde ve yüksek çözünürlükte (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) teslim edilmelidir.
25. Resim ve belge türünden tüm materyaller numaralandırılmalı ve altına açıklamaları yazılmalıdır.

26. Metinde sayfa aralarına eklenecek olan şekiller için uygun büyüklükte boşluklar bırakılmalı veya resimlerin nereye geleceği anlaşılır bir şekilde belirtilmelidir.
27. Resim veya şekil altı yazıları 10 punto ve italik olmalıdır.
28. Eserde, Latin alfabesi dışında başka bir alfabeyle (Arap alfabesi, Çin alfabesi vb.) yazılmış bölümler metinde olması gereken yere yazar tarafından yerleştirilmeli, farklı olan yazı tipi Kuruma iletilmelidir.
29. Yazarlar indekse girecek kelimelerin listesini alfabetik sıralamayla göndermelidir. Sayfa numaraları grafik tasarım esnasında sayfa düzenine göre konulacaktır.

KISALTMALAR

Bu kısaltmalardan italik yazılanlar dipnotlarda da italik olmalı, küçük harfle başlatılanlar dipnotlarda da küçük harflerle yazılmalıdır.

bkz.	Bakınız
bs.	baskı
c. – C. harfle)	cilt (Dergi ciltleri için küçük harfle, kitap ciltleri için büyük harfle)
çev.	çeviren / tercüme eden
ç.yazı	çeviriyazı
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör
haz.	hazırlayan
İA.	Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
s.	sayfa
S.	sayı
t.y.	basım tarihi yok
vb.	ve benzerleri
vd.	ve diğerleri
vr. /yk.	varak/yaprak
y.y.	basım yeri /yayınevi yok
Yay.	Yayınları, Yayıncılık
Y.evi	Yayınevi
yay. haz.	yayına hazırlayan

-Sicill-i Ahvâl Defteri vb. arşiv kaynakları için Başbakanlık Arşiv Katalog sistemindeki kısaltmalar kullanılır.

-a.g.e., a.g.m., ibid gibi kısaltmalar kullanılmaz.

SAYFA DÜZENİ

1. Metindeki Bölümlerin dizilişi şöyle olmalıdır:
 - a. Künye sayfaları (Perde veya ithaf sayfası, kitabın, yazarının (varsa tercüme eden veya yayına hazırlayanın) adının yazılı olduğu, kütüphane kartının bulunduğu sayfalar).
 - b. "İçindekiler" sayfası
 - c. varsa "Kısaltmalar" sayfası
 - d. Önsöz veya Sunuş
 - e. Giriş
 - f. Ana Metin
 - g. Bibliyografya
 - h. Dizin
 - i. Ekler
2. Metin içindeki uzun alıntı paragrafları sağdan soldan birer cm. daraltılır ve metnin normal puntosundan bir küçük puntoyla yazılır.
3. Tercüme eserlerin orijinal dilindeki adı jenerik sayfalarına yazılmak üzere bildirilmelidir.
4. Mütercimim metinle ilgili açıklamaları bir dipnotla sayfa sonlarına konmalıdır. Eser çevriyazı ise hazırlayanın eklediği açıklama (haz.) kısaltmasıyla; başka bir dilden Türkçe'ye tercüme eserlerde ise (çev.) kısaltmasıyla verilmelidir.

B. MAKALELER DERGİ YAYIN İLKELERİ

- Belleten Dergisi, uluslararası hakemli bir dergi olup, Nisan, Ağustos ve Aralık aylarında, yılda üç sayı yayımlanır. Dergimizde, özgün araştırma-inceleme makaleleri, çeviri, kitap tanıtma, kongre-sempozyum haberleri ve vefyat yayımlanır. Yazıların bilimsel araştırma ölçütlerine uyması, alana bir yenilik getirmesi ve başka bir yerde yayımlanmamış olması gerekir. Bilimsel toplantılarda sunulmuş bildiriler, yayımlanmamış olmak kaydıyla kabul edilebilir. Yayımlanmamış olmaları dahi başka bir yerde yayımlandığı tespit edilen yazılar yayım listesinden çıkarılır.
- Belleten'in dili Türkçedir. Gerekliğinde yaygın Batı dillerinde makale yayımlanabilir.
- Türkçe makalelerin yazımında TDK Yazım Kılavuzu esas alınır.

- Yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmış yazılar, bir nüsha-sında yazarın tanıtıcı bilgileri (ad-soyad, kurum, telefon, e-posta vb.) olmak üzere üç nüsha ve bir CD olarak Kurum adresine gönderilir.
- Makalelere eklenmesi istenen resim, çizim, harita veya belgeler bir nüsha çıktı ile birlikte CD'de (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) teslim edilmelidir. Tüm materyaller numaralandırılmalı ve altına açıklamaları yazılmalıdır.
- Çevirilerde, çeviren, makalenin yazarından izin yazısı vermelidir. Bu durumda, makale yazarına telif ücreti ödenmez.
- Makale ve çevirilerde, metinden bağımsız olarak 200 kelimeyi aşmayacak Türkçe ve İngilizce özetler ile anahtar kelimeler bulunmalı ve bunların da çıktı ve CD'si gönderilmelidir.
- Makalelerin içeriği ve eklerinin (resim, çizim, harita, belge vb.) sorumluluğu yazara aittir.
- Gelen yazılar, Yayın Çalışma Kurulu'nda incelendikten sonra, konunun uzmanı iki hakemin, gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakemin değerlendirmesi ve Yayın Kurulu'nun nihai onayıyla basılır. Yayın Çalışma Kurulu, araştırma makaleleri dışındaki yazıları (vefeyat, sempozyum, kongre haberleri, kitap tanıtımlar vb.) bizzat inceleyip, hakeme göndermeden doğrudan kabul veya ret kararı verebilir.
- Yayın Çalışma Kurulu, gerektiğinde yazıların yazım şekli üzerinde küçük düzeltme ve değişiklikler yapabilir.
- Yazarlarına hakem raporu doğrultunda düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra bir raporla birlikte bir nüsha çıktı ve CD ile en geç bir ay içerisinde Kurum'a teslim edilmelidir.
- Basılmama kararı verilen yazılar varsa hakem raporuyla birlikte yazarına iade edilir.
- Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Telif Hakkı, Yayın ve Satış Yönetmeliğine göre yazara telif ücreti ödenir.
- Dergide yayımlanan makalelerin yayın hakkı Kurum'a aittir. Telif hakkı sanal ortamda yayımlamayı da kapsar. Yazılar, izin alınmaksızın başka yerde yayımlanamaz.

Yazım Kuralları:

- Yazılar, A4 boyutunda MS Word uyumlu programda Trans Baskerville veya Times New Roman yazı karakterinde yazılmalıdır.
- Başlık, 12 punto, beyaz ve büyük harf olmalıdır. Başlık ortadan hizalı olmalıdır. Metinde ana ve ara başlıklar kullanılabilir. Ana başlıklar 10 punto, büyük harf ve koyu olarak sola dayalı; ara başlıklar 10 punto, koyu ve küçük harf yazılmalı sola dayalı olmalıdır. Başlıklar ve paragrafların arasında 6 nk aralık bırakılmalıdır.
- Yazar adı ve soyadı, ana başlığın altına 12nk aralık bıraktıktan sonra 10 punto, beyaz, büyük harf ve ortaya hizalı olarak yazılmalıdır. (*) işareti ile sayfanın altına unvan, adres ve e-posta bilgileri 8 punto olarak verilmelidir.
- Metin, 10 punto, iki yana dayalı olmalıdır. Üstten: 5,8 cm, Altan: 5,8 cm, Sağdan: 4,5 cm, Soldan: 4,5 cm boşluk bırakılmalıdır. Satır arası 3 nk olmalıdır. Paragraf araları 6 nk, paragraf girintisi 0,8 cm olmalıdır.
- Üstbilgi-Altbilgi, makalenin bir nüshasında metin üstbilgi kısmında çift sayfaya yazarın adı ve soyadı; tek sayfaya makalenin anlamlı kısaltılmış hali büyük harfle, 8 punto yazılmalıdır. Diğer iki nüshada bu alanlar boş bırakılmalıdır. Üstbilgi: 4,45 cm, Altbilgi: 0 cm.
- Sayfa numaraları, makalenin ilk sayfasında görünmeyecek şekilde, üstbilgi içinde sağ ve sol üst kenara 8 punto olarak yerleştirilmelidir.
- Alıntılar, 5 satırı geçtiğinde paragraf girintisinden 1 cm içeriden başlatılmalı, turnak içinde 1 punto küçük yazılmalıdır. 5 satırdan az olan alıntılar metin içerisinde italik olarak verilir. vurgulanması gereken ifadeler de italik yapılır.
- Dipnotlar, 8 punto tek aralık yazılmalıdır. Hizalaması iki yana dayalı ve paragraf girintisi 0.5 cm olmalıdır. Dipnot ayıraç çizgisi olmamalıdır. Metin içindeki atıflar sayfa altına dipnot şeklinde 1'den başlayarak numaralandırılmalıdır. Bunun dışında metin içinde atıf yapılmamalıdır. Dipnotlarda kaynaklar verilirken, kitap ve dergi ismi italik olmalı, makale isimleri turnak içerisinde düz olarak verilmelidir. Dipnotlarda, ilk geçtiği yerde kaynak künyesi tam

olarak verilmeli, daha sonra a.g.e., a.g.m., veya a.g.t. gibi yazarın belirlediği kısaltmalarla yazılmalıdır. Bir yazarın birden fazla kitap ve makalesi kullanılıyorsa ikinci eserin ilk kullanımından sonra, yazarın soyadı, sonra kitap veya makalenin tam veya kısaltılmış adı verilmelidir. Çok yazarlı kaynakların ilk geçtiği yerde yazarların tümü yazılmalı, daha sonrakilerde kısaltarak verilmelidir.

Örnekler: Kitap:

Halil İnalçık, Osmanlı İmparatorluğu-Klasik Çağ, 1300-1600, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009, 11. bs., s. 115.

Sonraki atıflarda: İnalçık, a.g.e., s. 123.

Yazarın birden fazla eseri olması halinde, sonraki dipnotlarda: İnalçık, Klasik Çağ, s. 123.

Makale:

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlılarda İlk vezirlere Dair Mütalea", Belleten, c. III/ sy. 9 [veya III/9] (1939), s. 101.

- Kaynakça: Makalelerde kullanılan kaynak ve araştırmalar makale sonunda bu başlık altında gösterilmelidir. Kaynakça, bu başlık altında yeni bir sayfadan başlamalı ve 9 punto yazılmalıdır. Sadece metin içinde atıfta bulunulan kaynaklar yer almalı ve yazarların soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir:

İnalçık Halil, Osmanlı İmparatorluğu-Klasik Çağ, 1300-1600, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009.

Uzunçarşılı İsmail Hakkı, "Osmanlılarda İlk vezirlere Dair Mütalea", Belleten, c. III/ sy. 9 [veya III/9] (1939), ss. 99-106.

