

## KİTÂBU'T-TEVHÎD'İN TAHKİKİ NEŞRİ VE AÇIKLAMALI TERCÜMESİ'NE DAİR BAZI MÜLÂHAZALAR

Tahir ULUÇ\*

### Öz

Kitâbu't-Tevhîd genel İslam düşüncesi ve özelde Mâtürîdî kelim geleneği içindeki büyük önemine rağmen şimdiye kadar tek bir yazma nüshası tespit edilebilmiş ve Fethullâh Huleyf bu nüshaya dayanarak eseri 1970 yılında neşretmiştir. Baskının içerdiği çeşitli eksiklikleri gidermek amacıyla Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi eseri yeniden tahkik etmiş ve 2003 yılında yayınlamış; Topaloğlu bu baskıyı esas alarak eseri Türkçeye çevirmiş ve 2002 yılında yayınlamıştır. İmâm Mâtürîdî'nin âlemin hudûsu-kidemi tartışmaları bağlamında filozoflara yönelttiği eleştiriler hakkındaki çalışmamız sırasında biz de bu Kitâbu't-Tevhîd nüshası ve çevirisini kullandık. Okumalarımız sırasında eserin hem Arapça metninde hem de Türkçe çevirisinde, ilahiyât bölümüyle sınırlı olmak üzere, okuma ve anlamayla ilgili problemleri olduğunu düşündüğümüz bazı noktaları tespit ettik. Bu hususları, daha kâmil bir Kitâbu't-Tevhîd metni ve çevirisi oluşması adına araştırmacıların dikkatlerine sunuyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** İmâm Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhîd, Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, tahkikli metin, Türkçe çeviri.

### Some Reflections on the Critical Edition and Turkish Translation of Kitâb al-Tawhîd by Imâm al-Mâtürîdî Abstract

Despite Kitâb al-Tawhîd's great importance for Islamic thought in general and for the Mâtürîdî tradition of theology in particular, only one single manuscript of it has

\* Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, mehmeta-hir@hotmail.com.

been discovered so far and Faḥḥullāh Khulāif relied on it to edit and publish the text in 1970. With a view to eliminating various shortcomings of the edition, Bekir Topaloğlu and Muhammed Aruçi produced a new critical edition of the text by relying on Khulāif's edition and the manuscript in 2003; Topaloğlu also produced a Turkish translation of the text by relying on his own critical edition in 2002. During my study of the critique of philosophers by Imām al-Māturīdī concerning the debates over the pre-eternity or createdness of the world, I have used the critical edition and Turkish translation produced by Topaloğlu. During my readings, I have written down some points that I have considered to be problematic in the metaphysic chapter of the Arabic edition and Turkish translation. This study is intended to present these points to the scholars of the field with a hope of producing a more complete edition and translation of the text.

**Keywords:** Imām al-Māturīdī, Kitāb al-Tawḥīd, Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, critical edition, Turkish translation.

*Elimizde Kitābu't-Tevhīd'in çok nüshası yok, bilakis tek bir nüshası olup Fethullāh Huleyf ilk Kitābu't-Tevhīd baskısında ona dayanmıştır. Ne var ki okuyucu Kitābu't-Tevhīd'in söz konusu yazma nüshasını ve baskısını dikkatle incelediğinde, kendisini muhakkıkın o baskıda itiraf ettiği bir acizlik karşısında bulmaktadır: "Bazı kelimeleri okuyamadığım veya düzeltemediğim zaman, onların yerini boş bıraktım. Araştırmacıların bu eksikliği giderme hususunda katkı sağlamaları beni mutlu edecektir. Zira ben de Aristo gibi düşünüyorum: Tam hakikate ulaşmak zordur ve ona ancak çabaların birleştirilmesi ile erişilebilir; filozoflardan her birinin ürünü ehemmiyetsizdir, ama çabalarının toplamı güzel ürünler verir. Biz de İslām felsefesi ile uğraşan bütün filozofların, özellikle kelamla ilgilenenlerinin, mülahazalarını hüsn-i kabûl ile karşılıyoruz, ta ki böylece Kitābu't-Tevhīd –eğer bir kez daha basılacak olursa–, daha mükemmel bir şekilde ortaya çıksın." Sanki Fethullāh Huleyf hoca Kitābu't-Tevhīd'in uzun yıllar sonra bir kez daha basılışına yönelik bir çabayı öngörmüştü. İşte eserin tarafımızdan yapılan bu yeni baskısı, Huleyf hocanın kitabın özeldede Māturīdī çevrelerde ve genelde İslām düşüncesinde sahip olduğu büyük öneme ilişkin itirafı sebebiyle gerçekleştirilmiştir.*

*Fethullāh Huleyf'in kendi zamanında kitabı ilk kez varlık sahnesine çıkarmada gösterdiği devasa çabayı takdir ediyoruz. Nitekim bu çabası İslām ve Batı dünyasındaki ilim adamları ve araştırmacılar nezdinde hüsn-i kabûl gördü. Biz de bu çalışmamızın onun biraz önce işaret ettiğimiz ümit ve beklentisine bir cevap olarak görüleceğine inanıyoruz. Çünkü kitabın bir diğer baskıda daha mükemmel çıkması için uğraştık.*

*Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi<sup>1</sup>*

## GİRİŞ

Felsefe ve din genel itibarla, ortak konularla ilgilenmiş ve ortak sorulara cevap

<sup>1</sup> Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, "Amelunâ fi't-Tahkik (Ebû Mansûr el-Māturīdī, *Kitābu't-Tevhīd*, ed. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Dāru Sâdir, Mektebetu'l-İrşād, Beyrut, İstanbul, 2007 içinde), s. 50-51.

sunmuş olmalarına rağmen meselelere yaklaşım tarzları ve ortaya koydukları çözümler farklılık arz etmiştir. Kelimenin özel manasıyla felsefenin, İslam dünyasına girdiği IX. yüzyıldan itibaren felsefe ile din, daha doğrusu genelde din bilginleri ve özelde kelimciler ile filozoflar arasında epistemoloji, fizik ve özellikle metafizik konularda gerilimli bir ilişki yaşanmıştır. İlk İslam filozofu olarak bilinen Kindî (ö. 866) Allah'ın varlığı ve birliği, âlemin ontolojik statüsü (hudûsu-kıdemi), nübüvvet ve âhîret gibi temel konularda ilkece din ile felsefe arasında bir çatışmanın yaşanmama-çağını söylemekle birlikte, bu ikisi arasında bir ihtilafın ortaya çıkması halinde dinin felsefeye yeğleneceğini, zira dinin kaynağının vahiy iken felsefeninkinin akıl ve yine vahyin kaynağının Tanrı ve dolayısıyla yanlış olmasının imkânsız iken aklın hata yapabileceğini söylemiş, sonuç itibarıyla muhtemel bir din-felsefe yahut akıl-vahiy ihtilafında tercihini açık bir şekilde din lehinde kullanmıştır. Buna karşılık Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037) ve İbn Rüşd (ö. 1198) gibi Meşşâîliğin daha aslî temsilcileri olan filozoflar, genel itibarla, din-felsefe ilişkisinde felsefeyi esas alarak dini ona uygun biçimde yorumlama yolunu tutmuşlardır.

Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar farklı bakış açılarından da olsa din ve felsefe arasında bir telif gayreti içinde olmuşlardır. Ancak Gazâlî (ö. 1111) *Tehâfutu'l-Felâsife* adlı eserinde filozoflara yönelttiği eleştiriler ile din-felsefe uzlaşısı çabalarına büyük bir darbe vurduğu gibi ortaya koyduğu felsefe eleştirisi kendisinden sonraki felsefe karşıtları için standart bir felsefe eleştirisi halini almıştır. Nitekim onu izleyen Fahreddîn Râzî (ö. 1209), Şehristânî (ö. 1153), Kâdî Beydâvî (ö. 1286) ve Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 1413) gibi kelimciler Gazâlî çizgisinde felsefe eleştirisinde bulunmuşlardır.

Ancak ilginç olan şu ki din-felsefe ilişkisi tartışılırken felsefe tarafını temsil eden filozoflar bazen Kindî, bazen Fârâbî ve İbn Sînâ ve kimi zaman İbn Rüşd olurken kelam kanadını temsil eden figürler –İbn Teymiyye'yi (ö. 1328) bir kenara koyacak olursak– genelde Gazâlî ve onun çizgisini takip eden isimler olmaktadır. Ancak bu bağlamda başta Gazâlî olmak üzere bu kelimcilerin Eş'arî kelam ekolüne mensup olmaları özel bir vurguyu hak etmektedir.

Bilindiği gibi İslam dünyasında Ehl-i Sünnet olarak kabul edilen iki ana mezhepten biri Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 935) kurduğu Eş'arîlik, diğeri Türkistanlı, Semerkanlı Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 944) kurduğu Mâtürîdîlik'tir. İslam felsefesi ve kelamı alanında din-felsefe ilişkisini ele alan mevcut çalışmalar meseleyi kâhîr ekseriyetle Gazâlî ve onun izinden giden Eş'arî kelimciler üzerinden ele almış<sup>2</sup>, buna karşılık İmâm Mâtürîdî'nin kendisi başta olmak üzere Mâtürîdî kelamcı-

<sup>2</sup> İslam dünyasındaki felsefe eleştirilerine dair Türkçedeki en önemli çalışma Fatih Toktaş'a ait *İslam Dünyasında Felsefe Eleştirileri*'dir. Farsçada Gulâmhuseyin İbrahim-i Dînânî'nin üç ciltlik devasa eseri *Mâcerâ-yı Fikr-i Felsefî Der Cihân-ı İslâm* bu alanda Türkçeye kazandırılması gereken çok önemli bir

ların felsefî düşünceye nasıl baktığı ile ilgili olarak bildiğimiz kadarıyla müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bunda Mâtürîdî'nin Semerkand gibi İslam dünyasının merkezine uzak bir bölgede yaşamış ve eserlerinin ancak yakın zamanlarda edisyon kritikli baskılarının yapılmış olması iki önemli etken olarak zikredilebilir. Bununla birlikte Türkiye'de özellikle Kelam ve Mezhepler Tarihi disiplinleri içinde son yıllarda İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik ile ilgili çalışmalarda dikkate değer bir artış gözlenmektedir.

Din-felsefe ilişkisine bir de İmâm Mâtürîdî'nin nokta-i nazarından bakmak, bir başka deyişle Mâtürîdî'nin felsefeye ve filozoflara bakışını ortaya koymak maksadıyla, onun günümüze ulaşmış ve tahkikli neşirleri yapılmış iki eseri olan *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vilâtu'l-Kur'ân* hayli önem taşımaktadır. *Kitâbu't-Tevhîd*, gayet hacimli bir eser olmasına ve özellikle Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında oldukça zengin bir felsefî içeriğe ve yöneme sahip olmasına, hatta ismen Aristo gibi filozoflara, madde-sûret ve sudûr gibi felsefî nazariyelere atıfta bulunmasına rağmen İslam Felsefesi araştırmacılarının ilgisini yeterince çekmemiştir.

Mâtürîdî düşüncesine olan felsefî ilgim, Mâtürîdî'nin Bâtıniyye ve Karâmita'yı eleştirdiği bağlamlarda bu iki fırkaya nispet ettiği görüşlerin özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı-âlem ilişkisi, nefis anlayışı, âhîret hayatı, siyaset ve nübüvvet hakkında ortaya koyduğu görüşlerle neredeyse aynı olduğunu gördüğümde başlamıştı. O zamandan itibaren İmâm Mâtürîdî'nin felsefe ve filozoflara bakışını ayrıntılı bir şekilde çalışmak hep zihnimde var olmuştu. Fakat bu konuyu çeşitli meşgaleler sebebiyle ancak yakın zamanlarda çalışmaya başlayabildim. *Kitâbu't-Tevhîd*'i ve *Te'vilâtu'l-Kur'ân*'ı okumaya başladığımda Mâtürîdî'nin İslam Felsefesi araştırmacılarının niçin dikkatini çekmemiş olabileceğine dair zihnimde iki gerekçe oluştu. Birinci olarak Mâtürîdî, Aristo'yu ve filozofları âlemin kîdemi-hudûsu ve ilahî sıfatlar tartışmaları bağlamında bir-iki kez zikretmekle birlikte, Tanrı-âlem ilişkisi, nefis anlayışı, âhîret hayatı, siyaset ve nübüvvet gibi konularda Meşşâîlere ait görüşleri hep Bâtıniyye ve Karâmita'ya ait öğretiler olarak ele almaktaydı. Bu durum, hem *Kitâbu't-Tevhîd* hem de *Te'vilâtu'l-Kur'ân* için geçerliydi. Sonuç olarak metinde teknik manada felsefî olan pek çok konu ve problem ele alınmasına rağmen kimi zaman Kelam ve Mezhepler Tarihi'ne ait isim ve terimler, kimi zaman da arkaik bir Arapça felsefe terminolojisi kullanıldığından metin İslam Felsefesi tarihçilerinin ilgi ve dikkatini yeterince çekmemiş olabilirdi.

Bu iki eserden özellikle *Kitâbu't-Tevhîd*'i okurken Mâtürîdî'nin felsefe ve filozoflarla ilişkisinin Tanrı-âlem münasebeti üzerinde yoğunlaştığını görünce, çalışmamı Mâtürîdî'nin bu meselede filozofların görüşlerine yönelttiği eleştirilere teksif etmeye karar verdim. Bu maksatla *Kitâbu't-Tevhîd*'in "İlâhiyyât" bölümünü tekrar

→ →  
eserdir.

tekrar okudum. Bu okumalarım sırasında *Kitâbu't-Tevhîd*'in İslam Felsefesi araştırmacılarının yeterince ilgisini çekmemesine dair ikinci bir sebebe muttali oldum: *Kitâbu't-Tevhîd* zor bir metindi ve arkaik bir Arapça felsefî terminoloji kullanıyordu.

*Kitâbu't-Tevhîd* okumamı, eserin merhûm Bekir Topaloğlu ve merhûm Muhammed Aruçî hocalarımızın tahkikli neşrini yaptıkları Arapça metninden ve yine Bekir Topaloğlu hocamızın Türkçe çevirisinden yapıyordum. Metni okudukça mütercim ve muhakkıkların ne kadar büyük ve zor bir iş başardıklarını gördüm. *Kitâbu't-Tevhîd*'in Arapçasını ilk okumaya başladığımda Türkçe çevirisine müracaat etmeksizin ardı ardına beş cümleyi anlayamadığımı itiraf etmeliyim. Bu yüzden Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçî hocalarımıza bu tahkik ve çevirileri sebebiyle büyük bir takdir ve minnettarlık hissiyle dolu olduğumu ifade etmeliyim.

Üç yıl süren bu okumalarım sırasında *Kitâbu't-Tevhîd*'in özellikle ilâhiyyât bölümünün Arapça metninin ve Türkçe çevirisinin kenarına, irili-ufaklı, yüzlerce not almıştım. Mâturîdî'nin Tanrı-âlem ilişkisine dair filozoflara yönelttiği eleştirileri konu edindiğim kitabımı yazarken, *Kitâbu't-Tevhîd*'in Arapça ve Türkçe metninin kenarına aldığım notlar dikkatimi çekiyor, zihnimi meşgul ediyordu. Metne ilişkin okumalarım esnasında muhakkıkların Arapça metin üzerinde yaptıkları ilavelere, dipnottaki açıklamalarına ve i'râb-harekeleme takdirlerine dair ve yine mütercim hocamızın Türkçe çevirisine yönelik zihnimde bazı soru işaretleri ve itirazlar oluşmuştu. Bu hususlar özellikle ilâhiyyât bölümünde ve Tanrı-âlem ilişkisinin tartışıldığı bahislerde yoğunlaşıyordu.

Bekir Topaloğlu hocamız rahmet-i Rahmân'a kavuştu. Yaptığı sayısız ilmî araştırmalar ve çalışmalar, yetiştirdiği öğrenciler ve tesis ve icrasında aktif rol aldığı ilmî organizasyonlar ile Türkiye'deki din eğitimi ve araştırmaları alanında büyük hizmetler ifa etmiştir. Allah bütün bu gayretlerini dergâh-ı izzetinde kabul buyursun.

Hocamızın vefatı sebebiyle *Kitâbu't-Tevhîd*'in tahkik ve çevirisine dair mülâhazalarımızı kendisiyle paylaşma imkânına artık sahip değiliz. Bu yüzden onları bu çalışmamız aracılığıyla araştırmacıların dikkatlerine sunmak istiyoruz. Gayemiz Fet-hullâh Huleyf'in başlattığı, akabinde Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçî'nin devam ettirdiği, Mâturîdîliğin en önemli metni olan *Kitâbu't-Tevhîd*'in inşası ve anlaşılması yolunda küçük de olsa bir katkıda bulunmaktır.

*Kitâbu't-Tevhîd*'in Arapça tahkikli metnine ve Türkçe tercümesine dair aşağıdaki mülâhazalarım eserin ilâhiyyât bölümüyle, özellikle hudûs-kıdem tartışmaları bağlamıyla sınırlıdır. Başından sonuna kadar kitabın her satırını bu gözle okumuş değilim; bilakis bu mülâhazalar yukarıda bahsettiğimiz çalışmam odaklı okumalarım sırasında aldığım notlara dayanmaktadır. Bu yüzden Arapça metin ve çevirinin bütününe bu nazarla okunması yararlı olacaktır.

Mülâhazalarım geçmeden önce bu çalışmada kullandığım tahkikli *Kitâbu't-*

*Tevhîd* metni ve Türkçe çevirisine dair künye bilgilerini zikretmek istiyorum:

**Arapça Metin:** Ebû Mansûr Muhammed bin Muhammed bin Mahmûd el-Mâturîdî es-Semerkindî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, Dâru Sâdir ve Mektebetu'l-İrşâd, Beyrut ve İstanbul, 2007.

**Türkçe Çeviri:** Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd, Açıklamalı Tercüme*, çvr. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, 6. Basım, İstanbul 2014.

### I. TAHKİK VE ÇEVİRİYE İLİŞKİN METODOLOJİK MÜLAHAZALAR

Arapça metinde muhakkıklar eserin tahkikinde izledikleri ilke ve yöntemi ortaya koydukları “Amelunâ fî't-Tahkîk (Tahkik Metodumuz)” adlı bölümde mealen şöyle bir açıklama yaparlar: Muhakkik tahkik işinde müellifin üslûbunu veya metnini güzelleştirmek gibi bir gaye hedefleyemez. Bilakis onun işi, metni aslına sadık olarak ve müellifin kaleminden çıktığı şekliyle okuyucuya ulaştırmaktan ibarettir. Muhakkığın eserde yapacağı köklü değişiklikler sadece müellife ait olan metni değiştirme hakkını ihlaldir.<sup>3</sup>

Muhakkıklar bu ifadeleriyle sanki zımnen, Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inin üslûbunun pek de sevimli olmadığını, ama tahkik işinde onu güzelleştirmek gibi bir gayelerinin olmadığını dile getirmişlerdir. Ancak muhakkıklar *Kitâbu't-Tevhîd*'in tahkik işinin zorluğundan bahsederken dört noktaya dikkat çekerler:

(1) Metnin kapalı ve anlaşılması zor bir üslubu vardır.

(2) Eserin elde sadece tek bir yazma nüshası (Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nde) vardır.

(3) Eseri ilk tahkik eden Fethullâh Huleyf kendi tahkikinin eksikliğini itiraf etmiş ve araştırmacıları bu eksiklikleri gidermek ve daha tam bir metin oluşturmak yolunda yardıma çağırmıştır.

(4) Muhakkıklar metnin anlaşılması ve kurgulanması sırasında kendilerinin yaşadığı sıkıntılardan okuyucuyu kurtarmak istemektedirler.<sup>4</sup>

İşte bu dört faktör bir araya gelerek muhakkıkların metne ilişkin kendi anlayışlarını okuyucuya empoze etmeleri sonucunu doğurmuştur. Bunlardan özellikle elde tek nüshanın oluşu ve Huleyf'in sözleri, muhakkıklarda, mevcut metnin imlâ ve inşasına yönelik ciddî bir güvensizlik oluşturmuştur. Bunun sonucunda muhakkıklar cümle-i mu'tariza tercihleri, köşeli parantez içindeki ilaveler, i'râb ve harekelen-dirmeler, virgöl ve noktalı virgöl tercihleri, dipnotlardaki açıklamalar, zamir tayinleri, nüsha farklılığı tercihleri... gibi araçlarla metne müdahil olmuşlardır. Aslında bü-

<sup>3</sup> Topaloğlu-Aruçi, “Amelunâ”, s. 50.

<sup>4</sup> Topaloğlu-Aruçi, “Amelunâ”, s. 50-54.

tün bu müdahaleler muhakkıkların anlayışlarını belirgin şekilde yansıtmakla birlikte metne ilişkin anlayışları isabetli olduğunda okuyucuya büyük yardımcı dokunmaktadır. Ne var ki yanlış anlamaların yaşandığı yerlerde, bu tercih ve müdahaleler metni asıl anlamından uzaklaştırmaktadır.

Ancak kendi *Kitâbu't-Tevhîd* okumalarım neticesinde –tekraren ilahiyât bölümüyle sınırlı konuştuğumu belirteyim– vardığım sonuç şudur: Arapça metinde köşeli parantez içinde ilavede bulunulan bağlamların hemen hepsinde ya ibareyi yanlış anlama söz konusudur ya da yapılan ilavenin ibareyi anlamaya köklü bir katkısı yoktur. Bunu çalışmamın ikinci bölümünde gelecek olan 60 yanlış okuma ve anlama örneğinde ortaya koymaya çalışacağım. Sonuç olarak diyebilirim ki –ilâhiyât bölümüyle sınırlı konuşuyorum– *Kitâbu't-Tevhîd* metninde bir veya iki ibâre dışında metinden kaynaklanan bir problem yoktur. Bir başka deyişle muhakkıklar metin inşasında çok başarılı bir iş çıkarmışlardır. Ancak metni bazen yanlış anlamışlardır. Bu durum gayet normaldir ve başardıkları işin büyüklüğüne nispetle önemsiz boyuttadır. Bu hatalar aynı şekilde Türkçe çeviriye yansımıştır, zira mütercim hocamız Türkçe çeviride, kendi tahkik ettikleri Arapça metni esas aldığını belirtmektedir.<sup>5</sup> Bu yüzden onları tekrar zikretmeye gerek görmüyoruz.

Türkçe çeviride anlama kaynaklı yanlışlar yanında terminolojik tercihlere de dikkat çekilmelidir. Bu bağlamda ilk olarak dile getirilmesi gereken husus bir kısmı belirgin biçimde felsefî olan terim ve isimlerin çeviride belirsizleştirilmesi, buna karşılık Arapça metinde açık bir karşılığı olmayan Eş'arî kelamını anımsatan terimlere yer verilmesidir. Birincisiyle ilgili olarak, “tabiat” tipik bir örnektir: Bu, Aristo fiziğinin anahtar bir terimidir ve Mâtürîdî onu neredeyse bütün bağlamlarda Aristocu anlamında kullanmaktadır. Ancak mütercim bu sözcüğü “yapısal özellik”<sup>6</sup>, “yapısal karakter”<sup>7</sup>, “yapısal kuruluş”<sup>8</sup>, “fizyolojik yapı”<sup>9</sup>, “otodinamik”<sup>10</sup> gibi kelimelerle karşılayarak terimin felsefî rengini silikleştirmiştir. Yine pek çok bağlamda Arapça “âlem” kelimesini “tabiat” sözcüğüyle karşılamaktadır.<sup>11</sup> Bu da “tabiat” teriminin teknik, Aristocu anlamını bütünüyle ortadan kaldırmaktadır.

Buna benzer bir diğer örnek “hikmet” ve “hükemâ” kelimelerinin çevirisidir. Mütercim hocamız ilgili kısmı Türkçeye şöyle aktarmıştır: “Tabiatta gözlenebilen her şeyde mutlaka akıllara hayret verici bir hikmet ve yaratıcısına sanatkârane bir işaret bulunmaktadır. **Düşünürler** bunun iç yüzünü anlamaktan ve yapısının düze-

<sup>5</sup> Bkz. Bekir Topaloğlu, “Önsöz”, (Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Açıklamalı Tercüme, çvr. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, 6. Basım, İstanbul 2014 içinde), s. 13

<sup>6</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 84, 181, 220; Açıklamalı Tercüme, s. 66, 187, 237.

<sup>7</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 89; Açıklamalı Tercüme, s. 73.

<sup>8</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 220; Açıklamalı Tercüme, s. 237.

<sup>9</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 74; Açıklamalı Tercüme, s. 51.

<sup>10</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 217; Açıklamalı Tercüme, s. 234.

<sup>11</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 78, 78, 79; Açıklamalı Tercüme, s. 58, 59, 60.

nini açıklamaktan aciz kalmaktadır. Her bir düşünür sahip bulunduğu bunca hikmet ve bilgiye rağmen bunun mahiyetine akıl erdiremediğinin farkındadır.”<sup>12</sup>

Bu çeviriyle ilgili olarak dikkat çekmek istediğimiz nokta, metnin bağlamı ve “hükemâ” kelimesinin “düşünürler” olarak çevrilmesidir. Mâtürîdî burada âlemin yaratıcısı olarak Allah’ın varlığını ispatlamaktadır ve delilinin tam olarak anlaşılması için şu açıklamayı yapmamız gerekmektedir: Âlem öylesine harikulâde bir yaratılışa sahiptir ki değil sıradan insanlar, hükemâ, yani hakîmler veya bilgiler, dahi onun iç yüzünü ve yapısının düzenini anlayamaz. O halde âlemi insanüstü bir varlık yaratmış olmalıdır.

Bu açıklama hükemâ’nın insanlar arasında akıllı ve bilgili kimseler olduğu fikrini tazammun etmektedir. Pekiyi hükemâ kimdir? Mâtürîdî *Kitâbu’t-Tevhîd*’de Aristo’nun hakîm olarak isimlendirilemeyeceğini söylerken bu ismin husûsen filozoflar için kullanıldığını bildiğini göstermektedir.<sup>13</sup> Buna karşılık Türkçe tercümede felsefe ve filozoflarla ilintili bir kelime olan “hükemâ”, bu anlam ve çağrışımlardan yoksun olan “düşünür” ile karşılanmıştır.

Bu kabîlden son bir örnek olarak “tıynet” ve “atom”u zikredeceğiz. Mütercim, *Kitâbu’t-Tevhîd* ve *Te’vilâtu’l-Kur’ân*’ın hiçbir yerinde, Arapça kelimeler ve felsefe terminolojisinde “atom” karşılığında kullanılan “cevher-i ferd” veya “cüz’ü lâ-yetecezze” kelimeleri geçmemesine rağmen, çevirisinde bu terime s. 63’te iki kez metinde ve bir kez dipnotta olmak üzere üç kez, s. 81’de bir kez ve s. 185’te bir kez olmak üzere toplamda beş kez yer vermiştir. Dipnotu hariç tutarak söyleyecek olursak bu dört bağlamda atomu akla getirecek bir anlam yoktur. Hatta mütercim “tıynet” kelimesiyle ilgili olarak çevirisinde, s. 81’de, parantez içinde, “Demokrit’in atomları kastedilmiş olabilir” notunu düşmektedir. Oysa “tıynet”, Yunanca “heyûlâ” karşılığında üretilip kullanılmış, ama sonra yerini “mâdde”ye bırakmış olan arkaik bir felsefi terimdir;<sup>14</sup> Demokritos’un atomlarıyla bir alakası yoktur. Diğer taraftan Mâtürîdî âlemin hudûsu meselesine dair bahsini ağırlıklı şekilde Aristocu madde-sûret çerçevesi içinde açıklamakta, pek çok kez “heyûlâ” terimini kullanmakta, buna karşılık lafzen atomculuğu hiç zikretmemektedir. Dolayısıyla İmâm’ın açıklamalarını Eş’arî atomculuğuna yormak isabetli görünmemektedir.

Bu örneklerle varmak istediğimiz sonuç şudur: Merhûm mütercim hocamız, metni felsefe ve kelimada yeterli alt yapıya sahip olmayanların da rahat anlaması için teknik terimleri basit ve teknik olmayan karşılıklarla ifade etmiştir.<sup>15</sup> Bu da bir

<sup>12</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 84; *Açıklamalı Tercüme*, s. 67.

<sup>13</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 218; *Açıklamalı Tercüme*, s. 233.

<sup>14</sup> “Tıynet” için bkz. Ebû Yûsuf Ya’kûb el-Kindî, *el-Hudûd ve’r-Rusûm*, (*el-Mustalahu’l-Felsefî ‘inde’l-‘Arab*, ed. ‘Abdül-emîr el-A’sam, el-Hey’etu’l-Misriyye el-Amme li’l-Kitâb, Kahire 1989, içinde), s. 191, “un-sur” maddesi ve s. 192, “tevehhum” maddesi)

<sup>15</sup> Topaloğlu, “Önsöz”, s. 14.



mütercim olarak onun bilinçli bir tercihidir ve böyle bir tercihte bulunmaya hakkı olabilir. Çünkü hocamız, Mâturîdî'nin fikirlerinin daha geniş bir toplumsal kesimde karşılık bulmasını amaçlamaktadır. Ne var ki bu tercih, eseri özellikle felsefî ilgilerle okumak ve çalışmak isteyen araştırmacıların eserin içeriğine dair doğru bir fikre sahip olmasına engel olacak bir mahiyete bürüebilmektedir. Mütercim bu problemin farkındadır ve çözüm yolu olarak araştırmacıyı Arapça metne yönlendirmektedir. Ancak Arapça metin de yukarıda bir kısmına işaret ettiğimiz benzer problemler içermektedir. Aşağıda gelen örneklerle bu problemin çözümüne yönelik bazı önerilerde bulunacağız.

## II. KİTÂBU'T-TEVHÎD'İN ARAPÇA TAHKİKLİ METNİNDE VE AÇIKLAMALI TERCÜMESİ'NDE GÖRÜLEN OKUMA, ANLAMA, HAREKELEME VE ÇEVİRİ HATALARINA DAİR BAZI ÖRNEKLER

Aşağıda gelen örneklerde *Kitâbu't-Tevhîd*'in tahkik ve çevirisinde yanlış anlamların söz konusu olduğunu düşündüğümüz bölümlere yer vereceğiz. İlk olarak söz konusu Arapça ibâreleri muhakkıkların zapt ettiği ve harekelediği şekliyle nakledeceğiz, akabinde Türkçe tercümesine yer vereceğiz, sonra kendi tercüme önerimizi sunacağız ve son olarak muhakkık ve mütercim hocalarımızın anlayışlarını niçin yanlış bulduğumuzu ve kendi teklif çevirimizin niçin doğru olduğunu düşündüğümüzü açıklamaya ve temellendirmeye çalışacağız. Bu meyandaki sözlerimizi Mâturîdî'nin duası ile bitirelim: *Ve billâhi't-tevfîk.*

(1)

**Arapça metin:**

(s. 66). حُجَّةٌ عَقْلٌ

**Türkçe çeviri:** akla hitap eden (s. 39).

**Teklif edilen çeviri:** Aklın ürettiği delil.

**Açıklama:** Burada “aklın ürettiği delil” şeklindeki bir çeviri daha uygun olacaktır, zira burada akıl pasif ve alıcı değil, aktif ve üretici konumdadır. Nitekim üç satır sonra, ama bu kez çoğul formundaki “حُجُجٌ عَقْلٌ” ifadesi “aklın hüccetleri” olarak çevrilmiştir.

(2)

**Arapça metin:**

(s. 66). فمن إليه مرجعه في الدين بما يُوجب تحقيقه عنه فهو المُحقُّ.

**Türkçe çeviri:** Bu sebeple dinin irdelenmesi gerekli bulunan hususlarında kimin mercii bu zat (peygamber) ise o hak yoldadır (s. 39).

**Teklif edilen çeviri:** Bu sebeple, her kim ki bu zat (yani peygamber) hakkında

yaptığı araştırması gereği mercii bu zat (peygamber) olur ise, o hak yoldadır.

**Açıklama:** Arapça metin de hatalı şekilde “bimâ yûcibu tahkîkahû” şeklinde zapt edilmiştir, oysa “tahkîkuhû” şeklinde olmalıdır. Buna göre İmâm Mâturîdî'nin kastedtiği, bir kimse için Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dinde otorite ve merciiyet kazanması söz konusu kişinin Hz. Peygamber hakkında yaptığı araştırma neticesinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla “tahkîkuhû”daki “hû” zamiri araştırma yapan kimseye, “‘anhu”daki “hû” zamiri ise Hz. Peygamber'e râcidir.

(3)

#### Arapça Metin:

أَمَّا السَّمْعُ فَمَا لَا يَخْلُو بَشَرٌ مِنْ ائْتِحَالِهِ مَذْهَباً يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ وَيَدْعُو غَيْرَهُ إِلَيْهِ، حَتَّى شَارِكِهِمْ فِي ذَلِكَ أَصْحَابُ الشُّكُوكِ وَالتَّجَاهُلِ فَضْلاً عَنِ الَّذِي يُقَرُّ بِوُجُودِ الْأَشْيَاءِ وَتَحْقِيقِهَا... (s. 66)

**Türkçe çeviri:** Nakil ve haber, hiçbir topluluğun güvenle uygulamaktan ve başkalarına da tavsiye etmekten müstağni kalamayacağı yöntemlerden biridir. Öyle ki nesnelerin mevcudiyetini ve gerçekliğini benimseyen(ler) bir yana, bütün gruplarıyla sofistler bile diğerleriyle aynı kanaati paylaşmaktadır (s. 40).

**Teklif edilen çeviri:** [Dinin lüzûmuna dair] semî delile gelince bu delil, insanoğlunun daima, kendisinin dayandığı ve başkalarını çağırdığı bir yola intisap etmesi olgusudur. Eşyanın varlığını ve gerçekliğini kabul edenler bir yana, septik ve agnostikler dahi bu konuda diğer insanlara iştirak etmişlerdir.

**Açıklama:** Burada söz konusu edilen mesele bilgi kaynağı olarak haberin değerini ortaya koymak değildir; bilakis mesele, bir yolu veya öğretiyi benimseyip başkalarını ona çağırma olgusunun insanlık tarihi boyunca hep var olduğuna dikkat çekmektir. Dolayısıyla eşyanın varlığını ve hakikatini kabul edenler bir yana septik ve agnostikler dahi bir öğretiye inanmış ve insanları ona çağırmıştır; yine krallar, peygamberlik ve hakimlik iddiasında bulunan kimseler, farklı sanatlarla uğraşan kimseler hep bir öğretiyi benimsemiş ve ona çağırmıştır. İmâm Mâturîdî burada “mezheb” kelimesini öğreti anlamında kullanmış, dini de o kategori içinde değerlendirmiştir. Dolayısıyla insanların hep bir öğretiye inanıp çağırması, dine inanıp çağırmanın şaşılacak bir şey olmadığı delili olarak zikredilmiştir.

Arapça metinde “intihâlihî” ibaresindeki “hû” zamiri “es-sem”a değil, “beşer”e dönmesi daha uygundur. “Emmâ es-sem’u **fe-mimmâ**” yerine, 13. dipnottaki *Kâf-Hâ* (?) nüshasındaki “**femâ**” okunuşu daha doğru görünmektedir. “Zira dinin lüzûmuna dair semî delile gelince, o da şöyledir...” şeklindeki anlam itibarıyla “min” harf-i cerrine gerek yoktur. Çünkü burada “mâ”, mevsûliye değil, masdariyedir.

Bizim bu anlayışımızı “ve emmâ el-‘aklu” ibaresi ile başlayan bir sonraki paragraf desteklemektedir. Zira orada da dinin lüzûmunun akfî gerekçelendirmesi yapılmaktadır. Ancak o paragraf da “Dinin öğrenilmesinde başvurulacak akıl vasıta-

sının izahına gelince” şeklinde çevirilmiştir. Bize göre bu cümle de “Dinin lüzumuna dair akli delile gelince” şeklinde değiştirilmelidir. Çünkü takip eden ifadelerde izah edilen şey akıl değil, dinin lüzumunun akli delillendirmesidir.

Son olarak *ashabu's-şukûk* ve *t-tecâhul* ifadesini doğrudan “sofistler” yerine, “septikler ve agnostikler” olarak çevirmek bize göre felsefi terminolojiye daha uygun düşecektir.

(4)

**Arapça metin:**

فلزم طلبُ أصلٍ يجمعهم عليه لغايةٍ ما احتمل وسعهم الوقوف عليه. (s. 68)

**Türkçe çeviri:** Evet, insanların, birleşmelerini sağlayacak bir asıl (din) aramaları gereklidir, hem de idraklerinin müsaade edebileceği nihai noktaya varan bir arama ile (s. 41).

**Teklif edilen çeviri:** İnsanları kendi başlarına bulamayacakları bir gâye için birleştirecek bir asıl (din) aramaları gereklidir.

**Açıklama:** Burada metinde geçen “gâye”, “son sınır” veya “nihai nokta” değil, amaç olarak çevrilmelidir. “Mâ ihtemele” ibâresinde geçen “mâ”, ism-i mevsûl değil, olumsuzluk mâ'sıdır.

(5)

**Arapça metin:**

ومحالٌ أن يكون سببُ الحق يعملُ هذا العملَ لما تصور الباطلُ بنفس صورة الحق؛ فمحالٌ الثقة بمن ظهر كذبه كل هذا الظهور. مع ما كان معتقداً لمذهب باعتقاد الحق بما نُكِّرت عند ضده، وفي إلهامه أنه مبطلٌ. ولم يكن لواحد منهما دليل غير الذي لآخر في خطابه؛ وذلك نوع ما لا يدفع الإختلاف والتضادَّ اللذين بهما التفاني. وعلى ذلك / يبطل إعلام القرعة فيما يعجز عنه ذو العقل، ولم يُجعل في الحكم الجبرُ على الرضا، إذ تخرج مختلفاً... (s. 69)

**Türkçe çeviri:** Doğru bilgi vasıtası olan bir şeyin bu fonksiyonu işlemesi imkansızdır, çünkü bu durumda (kişi zihninde) yanlışa bizzat doğrunun şeklini giydirmektedir. Yine kanaatleri realiteye bu kadar aykırı olan birine güvenmek de muhaldir, zira o, kendi ilhamına göre yanlış yolda bulunan muhalifinin nezdinde makbul sayılan bir telakkiyi doğru olarak kabul etmiştir. Burada birbirine karşı iki ayrı gruptan her birinin, görüşünü ortaya koyarken, öbüründen farklı bir delili yoktur. Bu husus (yukarıda söz konusu edildiği gibi), toplumlari yok oluşa sürükleyen ayrılık ve zıtlaşmayı bertaraf edemeyen bir kargaşa türüdür. Bu gerçeğe bağlı olarak şunu da belirtmek gerekir ki akıl sahibinin aciz kaldığı hususlarda gerçeğin kurra ile belirlenmesi yöntemi de tutarsızdır, çünkü tesadüfe bağlı olarak çıkabilecek kurraya rıza gösterilmesi için zor kullanmak kabul edilebilecek bir şey değildir (s. 45).

**Teklif edilen çeviri:** Doğru bilgi vasıtası olan bir şeyin bu fonksiyonu işlemesi imkansızdır, çünkü bu durumda (kişi zihninde) yanlışla bizzat doğrunun şeklini giydirmektedir. Dolayısıyla yanlış bu kadar açık olan birine güvenmek imkansızdır. Ayrıca bu kimse, hasmı nezdindeki zikrettiğim şey aracılığıyla [yani ilhamla] bir görüşe doğru görüş olarak inanmakta, yine ilhamına dayanarak hasmının yanlış olduğunu söylemektedir. Bu iki kişiden hiç birinin, görüşünü ortaya koyarken, öbüründen farklı bir delili yoktur. O [ilham delili] ise, toplumları yok oluşturan ayrılık ve zıtlaşmayı bertaraf edemeyen türden bir şeydir. Buna kıyasla, kurranın bildirdiği geçersiz olur ve zorunluluğu rızaya hâkim/üstün kılamaz, çünkü kurra farklı şekillerde çıkmaktadır.

**Açıklama:** Bu bölümde özellikle “Ayrıca bu kimse, hasmı nezdindeki zikrettiğim şey aracılığıyla [yani ilhamla] bir görüşe doğru görüş olarak inanmakta, yine ilhamına dayanarak hasmının yanlış olduğunu söylemektedir.” kısmı önemlidir. Çünkü burada ilhamın niçin güvenilemeyeceği açıklanmaktadır: Bir insan hasmının da kabul ettiği ilham deliline dayanarak bir görüşü doğru kabul etmekte, akabinde hasmının görüşünü yine ilhama dayanarak yanlışlamaktadır. Yani hem kendisi hem de hasmı ilhamı doğru bilgi aracı olarak kabul etmekte birlikte kendi görüşünü doğru hasmınınkini yanlış saymaktadır. Bu da bir çelişkidir.

Burada ibârenin, merhûm muhakkık hocalarımızın zapt ettiği gibi “bimâ zukirat” değil de “bimâ zekartu” olarak okunması gerekmektedir. Çünkü “zukirat” olarak okunup meçhul yapıldığında nâib-i fâil olarak takdir edilecek müennes bir lafız veya mefhûm görünmemektedir. “İnde hasmihî” kısmının da “bi-’tikâdi’l-hakk’a” değil, “bimâ zekartu”ya bağlanması uygun olacak ve anlam, “hasmının nezdinde zikrettiğim delil ile” olarak şekillenecektir.

“Ve zâlika nev’u mâ” şeklinde başlayan cümledeki “zâlika” işâret ismiyle işâret edilen şey, “ilham delilidir” ki “toplumları yok oluşturan ayrılık ve zıtlaşmayı bertaraf edememektedir. “Ve alâ zâlike yabtulu i’lâmu’l-kur’ati fimâ ya’cizu anhu zû’l-’akli”den sonraki “ve lem yec’al fi’l-hukmi er-rızâ ‘alâ’l-cebri” cümlesinin fâilinin de “i’lâmu’l-kur’ati” olması, dolayısıyla meçhul değil malum yapıda olması daha mantıklı ve cümlenin akışına uygun görünmektedir. Ayrıca burada “ve lem yec’al fi’l-hukmi er-rızâ ‘alâ’l-cebri” cümlesindeki “alâ” harfi cerrinin müteallakı “cebr” değil, “hukm”dür. Buna göre anlam “zorunluluğu, rızaya hâkim kılan” olarak şekillenmektedir.

(6)

**Arapça metin:**

إذ لا يوجد خبرٌ يطمئن إليه القلبُ مما بينا من المعارف التي يصير منكر ذلك متعنتاً بضرورة العقل

أوضح صدقاً من أخبار الرسل صلوات الله عليهم. (s. 71)

**Türkçe çeviri:** Zira doğruluklarını kanıtlayan mucizelere sahip bulunmaları sebebiyle yukarıda söz konusu ettiğimiz ve inkar edicisinin -aklın bir gereği olarak anlamsız bir inatçı konumundan kurtulamayacağı **bilgi vasıtaları** arasında, peygamberlerin (Allah'ın rahmeti üzerlerine olsun) sunduğu haberlerden daha doğru telakki edilip kalbe itminan verecek bir haber bulunmamaktadır (s. 48).

**Teklif edilen çeviri:** ...kurtulamayacağı **bilgiler** arasında...

**Açıklama:** Burada söz konusu edilen bilgi vasıtaları değil, haber türünden bilgilerdir. Mâtürîdî'nin "yukarıda söz konusu ettiğimiz" ifadesi ile kasdettiği bilgilere verdiği örnekler de insanın kendi isminin, soyunun, mahiyetinin, insanlık cevherinin bilgisidir. Sonuç olarak Mâtürîdî'nin demek istediği şudur: Bu saydığım haber türünden bilgiler arasından hiçbir peygamberlerden gelen haberler kadar insanda bir kesinlik oluşturmaz.

Ayrıca Arapça metnin geçtiği s. 71, dipnot 8'deki "ma'ârif"i açıklama sadedindeki "iyân, ahbâr ve istidlâl" bilgisi de buna göre değiştirilmelidir.

(7)

**Arapça metin:**

ثم يُعملُ بما يغلب عليه الوجه وإن احتمل الغلط، إذ ربما يعمل به في علم الحسني الذي هو أرفع طرق العلم بضعف الحواس أو ببعد المحسوس ولطفه. على أن ترك العمل به والعمل جميعا لا يرجع [المراء] فيه إلى الإحاطة. وإلى أيهما مال كان في ذلك إعراضٌ عن حق الخبر. فلذلك لزم القول فيه بالإجتهد بالوجهين. (s. 72)

**Türkçe çeviri:** Bu işlemlerden sonra ağır basan tarafla yani almak veya terketmek şıklarından biriyle amel edilir. Gerçi burada yanılma ihtimali mevcuttur; ne var ki bilgi edinme yollarının en üstünü olan algı yönteminde bile duyuların zayıflığı, algılanacak şeyin uzaklığı, hacimsiz olması veya çok küçük bir hacme sahip bulunması sebebiyle yanılma ihtimaline rağmen elde edilen sonuca güvenilmektedir. Hemen belirtilmelidir ki bu statüdeki haberi terketmek veya onunla amel etmekte, kişi, kapsayıcı bir aydınlığa ulaşamaz. Şıklardan hangisine ağırlık verirse versin haberin temel amacından uzaklaşmış olabilir. Bu sebeple de râvîlerin hallerini incelemek ve haberin muhtevasını kesin delille mukayese etmek yoluyla işlem yapmak gerekir (s. 49).

**Teklif edilen çeviri:** Bu işlemlerden sonra, yanlış olma ihtimali olsa dahi ağır basan tarafla, yani almak veya terketmek şıklarından biriyle, amel edilir. Zira bilgi edinme yolları arasında duyuların zayıflığı, algılanacak şeyin uzaklığı veya çok küçük bir hacme sahip olması sebebiyle çok narin / hassas olan duyusal idrak yönteminde de ağır basan tarafla / zann-ı gâlip ile amel edilebilir. Bu türden bir haberi terk etme veya onunla amel etme kararı tam bir bilgiye dayanmaz ve kişi bu ikisin-

den hangisine meylederse meyletsin bu kararında haberin otoritesinden / yetkisinden (hakk) uzaklaşma söz konusudur. Bu yüzdendir ki bu tür haberlerle ilgili olarak her iki yönde de içtihatla karar vermek gerekir.

**Açıklama:** Mâturîdî, haber-i vâhidle ilgili olarak zann-ı gâliple amel edilebileceğini, nitekim duyu idrakinde de durumun böyle olduğunu söylemektedir. Çeviride bu paragrafta ilgili olarak zamirlerin tayini, cümlelerin bağlantı noktalarının ve bağlaçlarının tespitindeki problemler dikkat çekmektedir.

Ayrıca duysal idrakin bilgi araçları arasındaki yerinden bahsedilirken kullanılan “erfa” kelimesi “refî” kelimesinin ism-i tafdilidir. Kelimenin ilk anlamının yüksek ve yüce olduğu müsellemidir. Ancak Mâturîdî “duyuların zayıflığı, algılanacak şeyin uzaklığı veya çok küçük bir hacme sahip olması sebebiyle” açıklamasını yaparak duysal algıyla ilgili olumsuz bir özelliğe ve yöne işaret etmek istemektedir ki o da rafî kelimesinin narin, hassas ve kırılğan anlamıdır. Daha açık bir deyişle anlam “hataya en açık bilgi vasıtası” şeklindedir.

Diğer taraftan haber-i vâhidle ilgili olarak amel veya terk kararı haberin kendisine dayanılarak değil içtihatla alınır. Bu yüzden her iki kararda da haberin otoritesinden uzaklaşma söz konusudur. İmâm Mâturîdî bizim “otorite / yetki” olarak çevirdiğimiz “hakk” kelimesini aynı şekilde “duyunun hakkı (*hakku'l-hiss*)” ifadesinde de kullanır. Bkz. Arapça metin, s. 225, paragraf 1, satır 7; Türkçe çeviri, s. 225 (“Bu da duyu çerçevesine giren bir husustur” şeklinde çevrilmiştir.)

(8)

**Arapça metin:**

وفي تَعْرِفِ الآيات بما يُتأملُ فيها [من] قوى البشر وأحوال الآتي بها، ليظهر الحق بنوره والباطل بظلمته. (s. 72).

**Türkçe çeviri:** ...ve bir de mucizelerin tam anlamıyla tanınması, yani gösterilen fevkaladeliklerde düşünülebiyecek beşeri yeteneklerin hesaba katılması ve onları gösterenlerin genel davranışlarının göz önünde bulundurulması gibi hususlarda akıl yürütmeye ihtiyaç vardır (s. 49).

**Teklif edilen çeviri:** ...ve bir de insanın idrak güçlerinin mucizeler ve mucizeleri gösteren kimselerin halleri üzerinde düşünmek suretiyle mucizeleri tanımada nazar bilgisine ihtiyaç vardır.

**Açıklama:** Arapça metindeki “min” ilavesi kaldırılmalı ve “kuvâ'l-beşer” doğru- dan fâil ve merfû yapılmalıdır. Çünkü beyâniyye olarak takdir edildiğini farz ettiğimiz “min”in açıklayacağı kendinden önce gelen uygun bir kelime yoktur. “Fihâ”daki “hâ” zamiri de mucizelere râcidir ve “insanın kuvveleri” onlardan bir cüz veya beyan değildir. “Bimâ yeteemmelü”deki mâ da mevsuliyeye değil, masdariyedir. Dolayısıyla “min” burada anlamsız ve gereksizdir; hatta cümleyi anlamaya engel olmak-

ta ve anlamsızlaştırmaktır. Merhûm muhakkık ve mütercim hocalarımız onu, gayr-i âkil müennes cem'i olan "kuvvâ" müfred müzekker geldiği için takdir etmektedir, ama böyle kullanımlar Arapça metinlerde karşılaşılan bir durumdur.

(9)

**Arapça metin:**

وعلى ذلك دلَّ اللهُ بالذي ثبت بالأدلة المعجزة أنه منه، من نحو القرآن الذي عجز الإنسان والجنُّ أن يأتوا بمثله. (s. 72-73)

**Türkçe çeviri:** Nitekim Allah, kendi katından olduğu harikulade delillerle sabit olmuş şeyleri bu akıl yürütme yöntemine bağlı olarak delillendirmiştir; mesela insanların ve cinlerin benzerini meydana getirmekten aciz kaldığı Kur'an gibi (s. 50).

**Teklif edilen çeviri:** Nitekim Allah, insanların ve cinlerin benzerini getirmekten aciz kaldığı Kur'an gibi kendi katından olduğu harikulade delillerle sabit olmuş şeylerle bu akıl yürütme yöntemine işaret etmiştir.

**Açıklama:** Cümlelerin anlaşılmasında ve kurgulanmasında problemler olduğu görülmektedir. İbâre Kur'an'ın nazarın gereğine işaret ettiğini söylemekte, ama Kur'an'ı niteleyen sıfat cümleleri ifadeyi anlamayı zorlaştırmaktadır.

İbâreyle alakalı s. 73'teki 1. ve 2. dipnotlar da buna göre kaldırılmalı veya değiştirilmelidir. Türkçe çevirideki yanlış anlama cümlelerin başlangıç kelimeleri olan "ve 'alâ zâlike" ile başlamaktadır. Buradaki "alâ"nın müteallakı "delle" fiildir. "Yani Allah buna delalet etmiştir" demektir. Ancak merhûm muhakkık ve mütercim hocalarımız "'alâ zâlike"yi kendinden önceki bölüme atfetmiştir. Böylece müellifin kasdettiği anlam çeviride ortadan kaybolmuştur.

(10)

**Arapça metin:**

على أن محاسن الأشياء / ومساوئها، وما قُبِحَ من الأفعال وما حُسُنَ منها فإنما نهاية العلم بعد وقوع الحواس عليها وورود الأخبار فيها - إذا أريد تقرير كل جهة من ذلك - في العقول والكشف عن وجوه ما لا سبيل إلى ذلك بالتأمل والنظر فيها. (s. 74)

**Türkçe çeviri:** Aslında nesne ve olayların meşrû oluşu veya olmayışı, kötü fiillerle iyi fiiller, bütün bunlar hakkında duyuların algılayışı ve haberlerin gelişinden sonra bile -şayet algı ve haber her yönüyle irdelenecekse- elde edilebilecek nihâî bilgi sadece akıl çerçevesindedir ve bir de sadece tefekkür ve istidlalle ulaşılabilecek hususların ortaya çıkarılmasıyla mümkündür. (s. 51)

**Teklif edilen çeviri:** Hangi şeylerin iyi hangilerinin kötü, davranışların hangisinin çirkin hangisinin güzel olduğuna dair nihâî bilgi, onları duyuların algılaması ve onlara dair haberlerin gelişinden sonradır; onlardan [yani, nesnelere ve davranışlara

dair iyilik ve kötülük, güzellik ve çirkinlik cümlesinden] her bir yön akıllarda belirlenecek ve birtakım cihetler ortaya çıkarılacaksa, bunun yegâne yolu onlar hakkında tefekkür ve nazarda bulunmaktır.

**Açıklama:** Cümle yapısının kurgusunda problem görülmektedir. Mübtedâ “fe innemâ nihâyetu'l-ilm”, haber “ba'de vukû'i'l-havâssi 'aleyhâ ve vurûdi'l-haberi fihâ”dır. Takip eden cümle cümle-i mu'tariza değil, devam eden cümledir. İzâ'nın şartı “urîde”den başlar, “lâ sebileyê” kadar devam eder. “El-Keşfu” de tıpkı “takrîr” gibi “urîde” meçhul fiilinin nâib-i fâilidir. “An vucûhin mâ”daki mâ nekrelîk mâ'sıdır. İzâ'nın cevâbı “lâ sebîle”den itibaren dir. “Fî'l-ukûl”un müteallakı takrîr”dir.

(11)

**Arapça metin:**

على أن البشر جُبِلَ على طبيعة وعقل، وما يحسنه العقل غير الذي ترغب فيه الطبيعة، وما يقبحه غير الذي ينفر عنه الطبع. (s. 74).

**Türkçe çeviri:** Akıl güzel bulduğu tabiatın istemediği, çirkin gördüğü de onun nefret etmediği bir şey olabilir (s. 51).

**Teklif edilen çeviri:** Akıl güzel bulduğu şey, tabiatın arzuladığı şeyden başkadır / farklıdır; çirkin bulduğu şey de tabiatın nefret ettiği şeyden başkadır / farklıdır.

**Açıklama:** İnsandaki akıl ve tabiat yönlerinin farklı şeylerden hoşlandıklarını ve farklı şeylerden hoşlanmadıklarını ifade eden bir cümle. Yanlış anlaşıldığı görülmektedir.

(12)

**Arapça metin:**

وليس لقول من يقول: "يغيب عن الأبصار ولا يفنى" معنى، لما علم العالم بالبصر لا بالدلائل، وبها يُدعى القدم، فقد زال ذلك. (s. 78).

**Türkçe çeviri:** Bu noktada “Gözlerden kaybolur ama yok olmaz” şeklinde görüş beyan edenin sözünün bir anlamı yoktur. Çünkü tabiat (duyular ötesi) delillerle değil, gözle tanınır. Hâlbuki onun kıdemi duyular dışı delillerle ileri sürülmektedir. Artık bu iddia ortadan kalkmış durumdadır.

**Teklif edilen çeviri:** Bu noktada “Gözlerden kaybolur ama yok olmaz” şeklinde görüş beyan edenin sözünün bir anlamı yoktur. Çünkü bu kişi âlemi delillerle değil, görme duyusuyla tanımakta ve görme duyusuna dayanarak âlemin kıdeminin iddia etmektedir. Artık görme duyusu temelli delil [âlemin gözden kaybolması ile] ortadan kalkmıştır.

**Açıklama:** Mâtu'rîdî âlemde meydana gelen değişimleri bir yok oluş olarak görmekte, yok olan bir şeyin ise kadîm olamayacağını iddia etmektedir. Buna karşı-



lık âlemin kadîm olduğunu söyleyen kimse âlemin hudûsuna dair bu delilli çürütme için âlem yok oluyor gibi görünse de gerçekte yok olmamakta, sadece gözden kaybolmaktadır” demektedir. Mâturîdî bu itiraza cevaben muhalifin âlemin kîdemi görüşünü gözleme dayandığını, dolayısıyla âlemin fenâ bulmasıyla ilgili olarak da tutarlı olup gözlemi kabul etmesi ve dolayısıyla âlemin fenâ bulduğu hakikatini teslim etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Son cümlede de âlemin kîdemi görüşü taraftarının delilinin gözlem olduğunu, âlemin fenâ bulduğuna ilişkin gözlemlerle de bu delilinin ortadan kalktığını söyler. Bir sonraki cümlede geçen onun “onun temelsizliği (*min vehnihî*)” ile kastedilen de söz konusu duyu temelli delildir.

Arapça metnin 6. dipnotunda “bihî” şeklindeki imlânın esas alınması gerektiği bu açıklamalarımızla aydınlığa kavuşmuştur.

(13)

**Arapça metin:**

وأيضاً أن قد يوصفُ جسمٌ بالبقاء مع بقاء واحدٍ وإن كان ذلك البقاء لا يبقَى، ولا يوصفُ جسمٌ [بالعدم] مع حدثٍ واحدٍ لا يخلو عنه، فكذا ما كثر منه. (s. 80-81)

**Türkçe çeviri:** Yine, bir cismin tek bir bekâ ile nitelendirilmesi mümkündür, her ne kadar söz konusu bekâ kesintisiz bir süreklilik arzetmese de; fakat cismin ayrı kalmayacağı tek bir hades sayesinde “**adem**”le nitelendirilmesi imkân dahilinde değildir; birden fazla hadesin durumu da aynıdır (s. 62).

**Teklif edilen çeviri:** Yine, bir cismin tek bir bekâ ile nitelendirilmesi mümkündür, her ne kadar söz konusu bekâ kesintisiz bir süreklilik arzetmese de; fakat cismin ayrı kalmayacağı tek bir hades sayesinde “**kıdem**”le nitelendirilmesi imkân dahilinde değildir; birden fazla hades sebebiyle de kıdemle nitelendirilemez.

**Açıklama:** Anlamın tamamlanması için Arapça metne ilave yapılması gerekmektedir ve bu anlamda merhûm muhakkık ve mütercim hocalarımız iyi bir iş çıkarmıştır. Ancak ilave edilen kelime yokluk anlamına gelen “adem” değil, “kıdem” olmalıdır. Bunun bir imlâ hatası olduğu düşünülebilir, ama Türkçe çeviride de aynı hata tekrarlandığına göre bilinçli bir tercih olduğu fikri ağırlık kazanmaktadır.

Bu alıntıda bahis konusu; bir şeyin varlığının kesik kesik de olsa devamı halinde bekâsından bahsedilebileceği, fakat aynı şeyin kıdem için söylenemeyeceği, zira bir şeyin bir kez yokluktan varlığa gelmekle kıdem özelliğini kaybedeceği fikridir. İtirazcının istidlâli kıdem-bekâ kıyâsı olduğuna göre, istidlâlde bekâdan sonra adem değil kıdem gelmesi gerekir.

(14)

**Arapça metin:**

ولا يجوز أن يكون سبب قديم الجسم حدوث عرضٍ فيه فصار هو عديله وقرينه؛ فكذا لا يتقدمه.

(s. 81)

**Türkçe çeviri:** Halbuki cismin kıdeminin sebebi onda arazın hâdis olmasıyla mümkün değildir ki böylelikle söz konusu hudûs kıdem (bekâda olduğu gibi te-kerrür eden) misli ve eşi durumunda bulunsun. Bu sebeple de ileri sürülen itirazda öngörüldüğü gibi hudûsuna kıdeme takaddum etmesi söz konusu değildir (s. 62).

**Teklif edilen çeviri:** Halbuki cismin kıdeminin sebebi onda arazın hudûsu değildir, bu yüzden bu hudûs-ı araz, hudûs-ı bekâ gibi değildir. Bu sebeple cismin, arazın hudûsuna tekaddüm etmesi söz konusu değildir.

**Açıklama:** Burada mesele şudur: Bir cisim kendisinde ardı ardına hudûs eden ve ortaya çıkan arazlar sayesinde varlığı devam edeceği için bu hudûs onun bekâsının sebebi olabilir. Bir diğer ifadeyle bir cisimde meydana gelen hudûs onun bekâsına engel değildir. Buna karşılık bir cisimde arazların hudûsu onun kadîmli-ğiyle çelişir ve kadîmliğini ortadan kaldırır. Bu yüzden ki cisimde hudûs eden araz onun kıdemine sebep olamaz; yine bu yüzden ki kıdeme nispetle gerçekleşen arazın hudûsu bekâyâ nispetle gerçekleşen arazın hudûsuna denk ve benzer olamaz. Sonuçta cisim arazın hudûsundan sonra var ve bâkî olmaya devam ederken arazın hudûsundan önce var olamaz, arazın hudûsuna tekaddüm edemez.

Ayrıca Arapça metinde dipnot 3'teki açıklama da bu şekilde düzeltilmelidir.

(15)

**Arapça metin:** وعارض بعض من يقول بهذا. Ayrıca dipnot 4'teki açıklama (s. 81, dipnot 4)

**Türkçe çeviri:** Arazların bekâsını benimseyenlerin bir kısmı şöyle bir karşı fikir ileri sürebilir: (s. 62)

**Teklif edilen çeviri:** Bunu [yani cismin arazların onda hudûsundan önce var olduğunu] söyleyen kimselerin bir kısmı şöyle bir karşı fikir ileri sürebilir:

**Açıklama:** Bir önceki paragraftaki bahsin konusu sebebiyle burada “bu” işaret zamiri ile kastedilen cismin kendisinde arazın hudûsundan önce var olduğu görüşü olmalıdır.

Ayrıca Arapça metinde dipnot 4'teki açıklama da bu şekilde değiştirilmelidir.

(16)

**Arapça metin:**

وكثير من المعتزلة يقولون بهذا بالأول، / ويأبون في البقاء والفناء. مع ما يبطل قولهم، إذ كان مختلفاً بنفسه في احتمال ذلك، ولو جاز ذلك وجاز بقاء الأجسام بأنفسها لجاز كونها لا بغير. (s. 82)

**Türkçe çeviri:** Mu'tezile âlimlerinin çoğu arazların misliyle ardarda devamı sistemini âlemin başlangıcı noktasında kabul etmekle birlikte bekâ ve fenâ konusun-

da menfi tavır takınırlar. Ne var ki onların görüşü bu tür bir ihtimal çerçevesinde kendi içinde çelişki arzettiğinden temelden yanlıştır. Eğer bu ve cisimlerin kendi kendilerine devamı mümkün olsaydı onların dıştan bir faktör olmadan vücut bulmaları da imkân dâhiline girerdi (s. 64).

**Teklif edilen çeviri:** Mu'tezile'den pek çoğu bunu [yani cisimlerin kendileri dışından bir fâil sebebiyle zıt hallere bürünmesini] birincisi [yani hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma] hakkında kabul etmekle birlikte bekâ ve fenâ konusunda reddederler. Ne var ki onların bu görüşü yanlıştır, çünkü bu takdirde cisim onu [yani fenâ ve bekâyı] kabul etmekle kendi başına farklılaşacaktır. Eğer bu [yani cisimlerin kendi başına farklılaşması] ve cisimlerin kendi kendilerine bekâsı mümkün olsaydı, onların dıştan bir fâil olmadan vücut bulmaları da imkân dâhiline girerdi.

**Açıklama:**Bu paragrafta üç problem vardır: 1) “Yekûlüne bi-hâzâ fî'l-evvel” ibâresinde geçen ve “bu” anlamına gelen “hazâ” ism-i işâretinin neye işaret ettiği; (2) birincisi veya ilk anlamına gelen “el-evvel” ile neye işaret edildiği; 3) “iz kâne muhtelifen bi-nefsihî fî ihtimâli zâlike” ile ne kastedildiği.

(1) Birincisinden, yani, “hazâ” ism-i işâretinin neye işaret ettiğinden başlayacak olursak, onunla cisimlerin kendileri dışından bir fâil sebebiyle, yani Tanrı sayesinde, zıt hallere bürünmesinden bahsettiğini ifade edelim. Çünkü bir önceki paragrafta hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma gibi zıt hallerin cisimden başka olduğu ve cismin dışından bir fâil sebebiyle bu zıt halleri kabul ettiği, zira cismin tabiatı sebebiyle kendi başına zıt hallere bürünemeyeceğini söylemiştir. Mâturîdî akabinde, cisimlere ârız olan fenâ ve bekâ hallerinin de aynı şekilde cisimden başka olduğu, onların da cisme dışarıdan bir fâil sebebiyle iliştiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla bu paragrafta ana fikir hem sükûn, hareket, birleşme ve ayrışmanın hem de fenâ ve bekânın cisimlere ilişen zıt haller olduğu ve dışarıdan bir fâil sebebiyle cisimlere iliştiğidir.

(2) Ancak Mu'tezile zıt hallerin cisimlere sükûn, hareket, birleşme ve ayrışma ile ilgili olarak kendileri dışından bir fâil sebebiyle iliştiğini kabul ettiğini, ama fenâ ve bekâ ile ilgili olarak kabul etmediğini söyler. Dolayısıyla Mu'tezile'nin birincisiyle ilgili olarak kabul ettiği şey zıt hallerin cisimlere sükûn, hareket, birleşme ve ayrışma ile ilgili olarak kendileri dışından bir fâil sebebiyle iliştiği fikridir.

(3) “iz kâne muhtelifen bi-nefsihî fî ihtimâli zâlike” ibaresi ile kastedilen anlam şudur: Çünkü bu takdirde cisim onu [yani fenâ ve bekâyı] kabul etmekle kendi başına farklılaşacaktır.

Son olarak Arapça metinde dipnot 6'da “el-evvel” hakkındaki açıklama değişimlidir.

(17)

**Arapça metin:**

فَيَبْطُلُ أَنْ يَكُونَ بِنَفْسِهِ، [حال كونه] محتاجاً إلى غير به يوجد ويقوم. (s. 84)

**Türkçe çeviri:** Şu halde âlemin, sayesinde varlık kazanıp mevcûdiyetini sürdürüleceği başka bir faktöre muhtaç iken, kendi kendine var olmasının temelsizliği ortaya çıkmış durumdadır (s. 66).

**Teklif edilen çeviri:** Şu halde ayn ve arazlar ikilisinden her birinin, kendisi sayesinde var olacağı ve varlığını sürdüreceği bir başkasına kendi başına muhtaç olduğu fikri yanlıştır.

**Açıklama:** Bir önceki cümlede âlemdeki her bir aynın / cevherin zorunlu bir şekilde arazları taşıdığı ve onlarsız yapamadığı, arazların ise ayn olmadan kendi başına var olamadığı, dolayısıyla bu ikisinin birbirine muhtaç olduğu fikri işlenmiştir. Sonraki cümlede “fe-yabtulu en yekûne bi-nefsihî”nin fâili “ayn-arazlar ikilisinden her biri”dir. İkinci olarak cümle “fe-bi-nefsihî”de bitmeyip “muhtâcen ilâ ğayrin bi-hî yûcedû ve yakûmu” şeklinde sonuna kadar devam etmektedir, dolayısıyla burada “nefsihî”den sonra cümleyi bölen virgöl ve akabinde ilave edilen “hâle kevnihî” gereksizdir, daha doğrusu anlamı bozmaktadır. Çünkü burada Mâturîdî araz ve cevherden her birinin diğerine muhtaç halde oluşunun zatları sebebiyle olmadığını vurgulamak istemektedir. Yani onları karşılıklı ihtiyaç haline koyan Tanrı’dır. İmâm Mâturîdî bu fikri bir başka yerde “...أحوج بعضاً إلى بعض في القيام والبقاء...” (...Var olmak ve varlıkta kalmakta bazısını bazısına muhtaç kılmıştır...)” ifadesiyle bir kez daha dile getirir. Bkz. Arapça metin, s. 125-126.

(18)

**Arapça metin:**

فَأَمَّا السَّمْعُ فَهُوَ اتِّفَاقُ الْقَوْلِ - عَلَى اخْتِلَافِهِمْ - عَلَى الْوَاحِدِ، إِذْ مِنْ يَقُولُ بِالْأَكْثَرِ يَقُولُ بِهِ. (s. 85)

**Türkçe çeviri:** Naklî delil çeşitli insan gruplarının tek tanrı inancı üzerinde ittifak etmeleridir. Aslında çokluk iddia eden de bir nevi “bir”liği benimsemiş durumdadır (s. 68).

**Teklif edilen çeviri:** Naklî delil şudur: Birin içeriği hakkındaki ihtilaflarına rağmen insanlar bir hakkında ittifak etmişlerdir, zira çokluk iddia edenler de birliği benimsemiştir.

**Açıklama:** Bu paragrafta ilk cümledeki problem Arapça ibarede geçen iki “alâ” harf-i cerrinin müteallaklarının tespitinde yaşanmaktadır. Birinci “alâ” rağmen anlamında, ikinci “alâ” ise ihtilâf kelimesiyle bağlantılıdır. Anlamın bu şekilde olduğunu takip eden ve “zira” anlamına gelen “iz” cümlesi desteklemektedir. Ne var ki Türkçe tercümede bu bağlaç ilgisiz bir şekilde “aslında” olarak çevrilmiştir. Ayrıca Mâturîdî insanların farklı tevhid anlayışına sahip olduğuna dair bir bölüm açmıştır. Bkz. *Kitâbu't-Tevhîd*, “Mes’ele Fi Turuki't-Tevhîd”, s. 182 vd.

(19)

**Arapça metin:**

(s. 85) وما جاوز ذلك لا يحتمل غير العدد.

**Türkçe çeviri:** Vâhid kelimesi bu sonuncu kullanılışın dışında adedî olmaktan başka bir mânaya gelmez (s. 68).

**Teklif edilen çeviri:** Onu aşan (yani birden fazla olan sayıların) sayı olmaktan başka özelliği yoktur.

**Açıklama:** Burada "câveze" fiilinin fâilinin ve "zâlike"nin müşarun ileyhinin tespitinde merhûm hocamızın farklı düşündüğü görülmektedir.

(20)

**Arapça metin:**

(s. 86) فلم يجب القول بشيء - لما لا حقيقة لذلك بحق العدد - لا يشارك فيه غيره.

**Türkçe çeviri:** Sayı statüsünde yer alması sebebiyle gerçekliği bulunmayan hiçbir şey yoktur ki başkası ona iştirak etmiş olmasın (s. 68).

**Teklif edilen çeviri:** [Hiçbir sayının] sayı olmak itibarıyla başkalarıyla paylaşmadığı bir hakikati olmadığından Tanrı'nın kaç olduğuna dair hiçbir sayı telaffuz edilemez.

**Açıklama:** Merhûm hocamızın cümle-i mu'tarız olarak aldığı kısmın öyle olmadığı görülmektedir.

(21)

**Arapça metin:**

وأيضاً مجيء الرسل بالآيات التي يضطر من شهدها أنها فعل من لو كان معه شريك ليمنعهم عن إظهارها، إذ بذلك إبطال ربوبيتهم وألوهيتهم. فإذا لم يوجد ولا منعو عن ذلك، مع كثرة المكابرين لهم والمعاندين ممن لو أحبوا وجود الأنصار لهم في إظهار آياتهم لوجدوا، فنبت أن ذلك إنما سلم للرسول.

(s. 86)

**Türkçe çeviri:** Böyle bir şey bulunmadığına ve peygamberler mucize göstermekten alıkonmadığına göre -bu peygamberlere karşı diretip inat gösteren ve istedikleri takdirde mucizeler izhar edecek yardımcıları (elçiler) bulabilecek farazî şerîkler fazlasıyla mevcut olduğu halde- sabit olmuştur ki mûcize göstermek hak peygamberlere hastır.

**Teklif edilen çeviri:** Şerîklerin, aralarından kendi mucizelerini gösterecek yardımcıları bulmak isteselerdi bulacakları peygamberlere-karşı-büyüklenen ve inatçılık-eden kimselerin fazlasıyla var olmasına rağmen, şerîk bulunmadığına ve peygamberler mûcize göstermekten alıkonulmadığına göre mûcize göstermenin hak

peygamberlere has olduğu sabit olmuştur.

**Açıklama:** Arapça ibarede “lem yüced”in nâib-i fâili şeriktir; “lev ehabbû”nun fâili şeriklerdir. Peygamberlere karşı büyüklenen ve inatçılık yapan kimseler, yani kâfirler çoktur. Eğer şerikler gerçekten var olsalar ve sözde mucizelerini göstermek isteselerdi, bu kâfirler arasından kendilerinin sözde mucizelerini göstermede yardımcı olacak bedbahtlar bulurlardı. Ama böylesi bedbahtların çokça var olmasına rağmen böyle bir mucize zuhûr etmemiştir. O halde o mucizeleri gösterecek Allah dışında başka bir ilah ve şerik / ortak yoktur.

Merhûm hocamız burada “lem yüced” fiilinin nâib-i fâilinin tespitinde ve “mimmen lev ehabbû” fiilinin fâilinin tayininde farklı düşünmüş görünmektedir.

(22)

**Arapça metin:**

فإذا دار كله على مسلک واحدٍ ونوعٍ من التدبير، وانساق ذلك على سُننٍ واحدٍ، [فقد ثبت أنه] لا يتمُّ

بُعدبرين. (s. 87)

**Türkçe çeviri:** Bunların hepsi aynı minvâl üzere ve bir nevi yönetime bağlı olarak sürdüğüne ve bir sistem çerçevesine girdiğine göre (anlaşılmıştır ki) bu nizâm birden fazla yöneticiyle oluşup devam etmez. Bu sebeple de yaratıcının tekliğine hükmetmek gerekir (s. 71)

**Teklif edilen çeviri:** Bunların hepsi aynı seyir üzere ve tek türden bir yönetime bağlı olarak sürmekte, o seyir ve yönetim de iki yönetici ile gerçekleşmesi mümkün olmayan tek bir sistem çerçevesinde cereyan etmektedir, bu yüzden yaratıcının tekliğine hükmetmek gerekir.

**Açıklama:** Problem aşağıdaki Arapça ibârenin tam anlaşılabilmesi, bu yüzden ibâreye gereksiz ilave yapılmasından kaynaklanmaktadır. Merhûm mütercim ve muhakkik hocalarımız, “ve insâka zâlike alâ sunenin vâhidin lâ yetimmu bi-mudebbireyni...” cümlesini “ve insâka zâlike alâ sunenin vâhidin [fe-kad sebete ennehû] lâ yetimmu bi-mudebbireyni...” yapmışlar, anlamı da buna göre takdir etmişlerdir. Oysa ilaveden sonraki “lâ yetimmu bi-mudebbireyni” kısmı ilâveden önceki “senenin vâhidin” kısmının sıfatı olarak düşünülebilir. “İzâ”ya cevap bulmak için metne ilavede bulunmaktansa bu cevabı mahzûf mukkadder saymak veya takip eden “lizâlike lezime'l-kavlu bi'l-vâhidi” cümlesini cevap yapmak daha isabetli olacaktır. Buna göre söz konusu kısmın anlamı “iki yönetici ile gerçekleşmesi mümkün olmayan tek bir sistem” şeklinde değiştirilmelidir. Son olarak Arapça metindeki “sunen” kelimesinin “senen” olarak değiştirilmesi gerekmektedir.

(23)

**Arapça metin:**

فَلَوْ كَانَ ذَلِكَ لَعَدْبٍ، لَمْ يُحْتَمَلْ أَنْ تَرْجِعَ مِنْهَا إِلَى مَنْ لَهُ الْعَالَمُ مِنَ الْخَلْقِ. (s. 88)

**Türkçe çeviri:** Şayet bütün bu düzenlemeler birden fazla tanrının eseri olsaydı, tabiattaki farklılaşmaya rağmen bunlara ait esasların içerinden tabiatı yaratmayı üstlenen birine varıp toplanması ihtimal dahilinde bulunmazdı.

**Teklif edilen çeviri:** Şayet bütün bu düzenlemeler birden fazla tanrının eseri olsaydı, âlemdeki farklılığa rağmen âlemdeki varlık cinslerinin faydaları, yaratıklar içinden âlemin kendisine ait kılındığı zata [yani insana] dönmesi mümkün olmazdı.

**Açıklama:** Bu paragraftaki ilk problem 4. dipnotta işaret edilen “menâfi’u” okunuşunun değil, “menâbi” okunuşunun tercih edilmişidir. İkinci olarak “menafi’u’hâ” kelimesine bitişik “hâ” zamirinin merciine dikkat edilmemiştir, ki bir önceki sayfada paragrafın başındaki “ecnâs” kelimesidir. Üçüncü olarak “ilâ men lehû'l-âlemu mine'l-halk” ibaresinde kastedilen Tanrı değil, insandır. Nitekim “mine'l-halk” beyâniyesi, yani “yaratıklar arasından” açıklaması, “men” zamiri ile insanın kastedildiğini göstermektedir. Dolayısıyla Arapça metindeki 5. dipnotun da değiştirilmesi gerekmektedir.

(24)

**Arapça metin:**

والمسلمون لزمهم القول بهستيته ضرورة (s. 90)

**Türkçe çeviri:** Müslümanların ise (bu akımlar karşısında) Allah'ın karşı gelmez bir kesinlikle varlığına hükmetmeleri...(s. 74)

**Teklif edilen çeviri:** Müslümanların ise (bu akımlar karşısında) Allah'ın zorunlu şekilde var olduğuna hükmetmeleri...

**Açıklama:** Arapça “Lezimihumu'l-kavlu bi-hestiyetihî darûraten” ifadesindeki “darûraten” kelimesinin müteallakı “el-kavlu” değil, “hestiyet” olmalıdır.

(25)

**Arapça metin:**

وإن كان بعض ذلك ثوابت فهو نوع المحتمل لذلك على أن ثباته بالتسخير على ما هو عليه من دوام الحركة أو السكون، أو باحتمال التضاد الذي هو آفة الموجود بما فيه احتمال الفناء ووجود الأشباه له يُبَيِّنُ عَنْهُ صِفَةَ الْكَمَالِ وَالْتِمَامِ، أَوْ تَمَكَّنَ النَّهَائِيَةَ لَهُ وَالْحَدِّ الَّذِي يُتَوَهَّمُ مَعَهُ الْأَتَمُّ وَالْأَنْقِصُ، وَالْأَوْفَرُ وَالْأَقْصَرُ، فَهَذِهِ الْوُجُوهُ مِنْ آيَاتِ حَدِّثِ الْعِلْمِ وَأَدْلَةُ مُحَدِّثِهِ. (s. 90)

**Türkçe çeviri:** Bu özelliklerin bir kısmı süreklilik arz ediyorsa bu, özellikleri taşıyanın türünü göstermektedir. Şunu da belirtmeliyiz ki nesnelere, devamlı olarak sahip bulundukları hareket veya sükûndan ayrı kalmamaya mahkûm edilmiş, aralarında göze çarpan ve mevcudu yok oluşa sürükleyen tezat mekanizması, ayrıca benzerlerinin bulunuşu onları eksiksiz bir kemal mertebesinden yoksun bırakır.

Buna bir de Allah'tan başka nesnelere nihayetli ve sınırlı oluşunu eklemek gerekir, çünkü bu hususiyetin bulunuşu daha kâmil daha nâkis, yeterli yetersiz düşüncesini de beraberinde getirir. Söz konusu edilen bu hususlar âlemin yaratılmışlık belirtilerinden ve aynı zamanda yaratıcısının mevcûdiyetinin delillerinden bazılarıdır (s. 74-75).

**Teklif edilen çeviri:** Allah'tan başka varlıkların bir kısmı sâbit iseler, bunlar onu (yani dönüşüm ve değişimi) kabul eden türdür (yani cevherdir). Şunu da belirtmeliyiz ki onun (yani cevher türünün) sebâtı, (1) zorla devamlı hareket veya sükûn üzere tutulmak, (2) yokluk ihtimalini içermesi sebebiyle varlığın afeti olan tezdâki kabul etmek, (3) mükemmellik ve tamlıktan yoksun kalması için benzerleri olmak ve (4) daha tam ve daha eksik, daha yeterli ve daha yetersiz gibi kavramları gerektiren sonlu ve sınırlı olmak iledir; bu [dört özellik] ise âlemin yaratılmışlık belirtilerinden ve yaratıcısının mevcûdiyetinin delillerindedir.

**Açıklama:** Bu paragrafta problem, ism-i işâretlerin müşârûn ileylerini ve zamirlerin mercilerini tespitte başlamakta ve iç içe geçmiş sıfatların ve mu'tarıza cümlelerin ayrıştırılmasında devam etmektedir. "Ve in kâne ba'du zâlike sevâbite, fe-huve nev'u'l-muhtamili li-zâlike" ibaresindeki ilk "zâlike", "ğayruhû"ya, yani Allah'tan başka varlıklara râci, ikinci "zâlike" ise "el-istihâle ve't-tağayyur"a râcidir. Tercümenin geri kalanındaki sıkıntı cümlelerin bağlantı yerlerinin tespitiyle alakalıdır.

(26)

**Arapça metin:**

إذ لا يحتمل وسعنا العرفان بالتسمية بغير الذي شاهدنا. (s. 91)

**Türkçe çeviri:** Biz insanların gücü bir şeyi sadece isimlendirmek suretiyle tanımaya yeterli olmadığı gibi...(s. 75)

**Teklif edilen çeviri:** Biz insanlar, ancak gördüğümüz şeyler vasıtasıyla isimlendirmeyi bildiğimiz gibi...

**Açıklama:** Harf-i cerlerin müteallaklarının tespitinde merhûm hocamız farklı düşünmüştür.

(27)

**Arapça metin:**

مع ما كان التشابه الذي تقدر أوهامنا ليس عن قول اللسان تقدره، بل بما كنا نعرف الشبه بين الذاتين والفعلين، فإلى ذلك يرجع وهما عند التسمية؛ وذلك يحققة لو لم يكن لهما اسم عرفا ووصف وصفا به. (s. 91)

**Türkçe çeviri:** Belirtmesi gerekir ki zihnimizin iki şey arasında tasavvur ettiği benzerliği dilin ifadesinden hareketle değil, iki nesne ve iki fiil arasındaki benzerliği



daha önce bilmiş olması sebebiyle tasavvur eder ve bizim zihnimiz isimlendirme sırasında bu **öncel bilgimize** rücû eder. İki şeyden her birinin tanınmasını ve nitelendirilmesini sağlayan kendisine has ismi ve vasfı olmasaydı zihnimizin bu yapısı onların arasında benzerlik alakası kurabilirdi (s. 76).

**Teklif edilen çeviri:** Belirtilmesi gerekir ki zihnimiz iki şey arasında tasavvur ettiği benzerliği dilin ifadesinden hareketle değil, iki nesne ve iki fiil arasındaki benzerliği daha önce bilmiş olması sebebiyle tasavvur eder ve zihnimiz isimlendirme sırasında bu **benzerliğe** rücû eder. Zihnimiz, iki şeyden her birinin tanınmasını ve nitelendirilmesini sağlayan kendisine has ismi ve vasfı olmasaydı **dahi yine de** onların arasında benzerlik ilişkisi kurabilirdi.

**Açıklama:** “Zâlike” ism-i işâretinin müşârûn ileyhinin tespitinde ve “lev” şartlı cümlesinin tercümesinde merhûm hocamız farklı düşünmüştür.

(28)

**Arapça metin:**

فيقال: أيتصور في أوامكم دفع مالا يتمثل في النفس؟ فإن قال: نعم، كابر، لمشاركتنا إياه في ذي الصور، وليس دفعه هذا في أوامنا. وإن قال: لا، بل تقديره؛ فيقال له: متى يتصور في الوهم قدم الشيء أو بقاءه بعد التفرق وأن يصير بحيث لا يأخذه البصر؟ وقد يقول بذلك كله. (s. 95-96)

**Türkçe çeviri:** Kendilerine sorulmalıdır: “Nefiste canlandırılmayan şeylerin reddedilmesi sizin akıllarınızca tasavvur edilebilecek bir şey midir?” Şayet biri “evet” derse gerçeği bile bile inkar etme durumuna düşer. Çünkü biz de o da aslında maddi olan (zû’s-suver) bir şeyin nefiste canlandırılmaması halinde reddinin düşünülebilmesini kabul etmekteyiz, ancak burada tartışılan şey (kainatın yaratıcısı) maddi olmadığından reddi söz konusu değildir. Eğer “Hayır, fakat onu kudretli ve fonksiyoner bir varlık olarak düşünmemiz (takdîr) reddedilir” derse şöyle cevap verilir: Diğer nesnelere temayüz edip görülmez niteliği taşıyan bir şeyin ezeliyeti veya ebediliği insan düşüncesi tarafından ne zaman (veya hangi şartlar dahilinde) tasavvur edilebilir? Aslında iddia sahibi bütün bu hususları kabul etmektedir (s. 81-82).

**Teklif edilen çeviri:** Kendilerine sorulmalıdır: “Nefiste canlandırılmayan şeylerin reddedilmesi sizin vehimlerinizde tasavvur edilebilecek bir şey midir?” Şayet biri “evet” derse gerçeği bile bile inkar etme durumuna düşer. Çünkü biz de onun gibi tasavvur gücüne sahibiz, ama nefiste canlanmayan şeyin reddini vehimimizde tasavvur edemiyoruz. Eğer o kişi sorduğumuz soruya cevaben, “Hayır, [nefiste canlanmayan şeyi değil], o şeyin varsayımını tasavvur ediyoruz” derse, ona şöyle söylenir: Soyut hale geldikten ve gözle görülmez olduktan sonra bir şeyin kıdemi veya bekâsı [kavramı] vehimde nasıl tasavvur edilir? Aslında iddia sahibi bütün bu hususları kabul etmektedir.

**Açıklama:** Başlangıç olarak ifade etmeliyiz ki Türkçe çeviride ve Arapça metinde 9. ve 10. dipnotlarda esaslı yanlış anlamalar görülmektedir. Ancak bunlara geçmeden önce metinde geçen birkaç terim üzerinde durmamız gerekmektedir. Arapça “sûret” ve “misâl” kelimeleri bir şeyin duyusal imgesi demektir. Bunlardan üretilen “tasavvur” ve “temessül” fiilleri de bir şeyin hissî sûret ve misâlini zihinde canlandırmak demektir. İmâm’ımız bu bağlamda bu iki kelimeyi eşanlamlı olarak kullanmaktadır. Ancak bu zihinsel eylemin veya sürecin –burada kullanıldığı anlamı dikkate alarak konuştuğumuzda– dikkat çekilmesi gereken yönü, nesnelerin dış dünyadaki varoluş keyfiyetine mutabık ve muvafık bir algı oluşudur. Daha açık bir deyişle, biz bir şeyi ancak dış dünyada var ise ve ancak nasıl var ise öylece nefsimizde temessül ve vehmimizde tasavvur ederiz. Bunun tersi de doğrudur: Nefsimizde temessül ve vehmimizde tasavvur edemediğimiz bir şey var değildir. Dolayısıyla Mâtürîdî burada vehm, tasavvur ve temessül kelimelerini Meşşâî psikolojisinde kullanıldığı teknik-felsefî anlamda kullanmamaktadır. Bu yüzden mütercim hocamızın Türkçe metinde s. 80 ve 81’deki 21. ve 22. dipnotlarda yaptığı açıklamaların değiştirilmesi gerekmektedir. Son olarak metinde geçen “zî’s-suver” ile kastedilen, “tasavvurda bulunan varlık olarak insan”dır.

Bu açıklamadan sonra; İmâm’ımızın bu paragraftaki maksadını ve argümanının özünü şu şekilde takrir edebiliriz: Âlemin yokluktan varlığa geldiği fikrini reddeden ve âlemin ezeli olduğunu iddia eden kimselerin, yani dehrîlerin, bu anlayışlarının temeli, nefsimizde temessül ve vehmimizde tasavvur edemediğimiz bir şeyin reddedilmesi gerektiği iddiasıdır. Âlemin sonradan var olduğu iddiası da böyle bir şeydir. O halde o da reddedilmelidir.

Mâtürîdî bu argümanı dehrîlere çevirmekte ve şöyle sormaktadır: Siz âlemin hudûsunu “inkâr” gibi soyut bir şeyi tasavvur edebiliyor musunuz ki akabinde bu inkârı kabul ediyorsunuz? Muhalif bu inkârî soruya “evet” cevabını verecek olursa, sırf inatçılık sebebiyle böyle söylemiş olacaktır, çünkü biz de tıpkı muhalifimiz gibi tasavvur kabiliyetine sahibiz, ama bu inkârı tasavvur edemiyoruz. Burada muhalif cevaben “bilakis takdirini” dediğine göre, kastedtiği, önce âlemin hudûsunun var sayılması, akabinde bu varsayımın reddedilmesidir. Ancak İmâm’ımız itirazını biza-tihi “inkâr” kavramına yoğunlaştırmaktadır. Çünkü soyut kavramların misâl ve sûretleri zihinde canlandırılmaz. Ne var ki muhalif böylesi pek çok soyut kavramı kabul etmektedir. Ama iş âlemin hudûsuna geldiğinde, onu sırf tasavvur edilemediği bahanesiyle reddetmektedir.

Bu açıklamalara göre mütercim ve muhakkık hocalarımızın Türkçe çeviride ve Arapça metindeki 9. ve 10. dipnotlarda esasen üç kelimeyi yanlış anladıkları görülmektedir. Bunlar “zî-suver”, “takdîr” ve “temessül-tasavvur” kelimeleridir. Bu bölümü daha fazla uzatmamak için okuyucuyu metni, tercümesini ve bizim önerdiğimiz tercümesini incelemeye davet etmekle yetiniyoruz.

(29)

**Arapça metin:**

وإن أردت المِثَال جَلًّا ربنا عن ذلك، بل هو الجاعل لكل ذي المِثَال مِثَالاً وهو مُنْشئٌ ذلك. (s. 97)

**Türkçe çeviri:** Şayet “**misl**”i kastediyorsan rabbimiz bundan münezzehtir; aksine O, **fizik özelliklere** sahip bulunan bütün nesnelere için **misli** üretendir ve onu yaratandır.

**Teklif edilen çeviri:** Şayet “**misâl**”i kastediyorsan rabbimiz bundan münezzehtir; aksine O, **misâli** olan nesnelere için misâlleri üretendir ve onu yaratandır.

**Açıklama:** Arapça metinde “**misâl**” olarak geçen kelime “**misl**” olarak Türkçeye aktarılmış; “**müsül**” kelimesi de “**misl**” olarak okunmuş ve Türkçeye aktarılmıştır. Burada misâl ile kastedilen bir şeyin şekli ve sûretidir (s. 84).

(30)

**Arapça metin:**

وذلك معلوم في الشاهد في العلم والإرادة بأشياء ليست بكائنة لتكون [إلا بهما]. (s. 98)

**Türkçe çeviri:** Bu husus duyulur âlemde de (gözlenip) bilinen bir şeydir, olacak şeyler ilim ve irade sıfatları olmaksızın meydana gelemez.

**Teklif edilen çeviri:** Bu durum, henüz var olmayıp da varlığa gelecek şeylerin bilinmesi ve irade edilmesi ile ilgili olarak duyulur âlemde de bilinen bir şeydir.

**Açıklama:** İbarede geçen “**bi-eyşâ’e**” kelimesindeki “**bâ**” harf-i cerrinin ilim ve irade kelimeleriyle alakalı olduğu ve “**bir şeyi bilmek ve istemek**” anlamında kullanıldığı ve çeviride bu müteallakların tespitinde problem olduğu görülmektedir. Arapça metne eklenen “[**illâ bihimâ**]” ilavesinin gereksiz olduğu ve anlamı bozduğu da ifade edilmelidir.

(31)

**Arapça metin:**

ولو لم يبطل القول بالمؤلف [في حق الله] لما يدل ظاهره على فعل به؛ إذ لو بطل [هذا الحكم] ليبطل القول بموجود بذاته في الأزل. ولو كان كذلك ليجوز القول [فيه تعالى] بطول / وجسد ولون وطعم ونحو ذلك. (s. 104)

**Türkçe çeviri:** Şayet Allah hakkında bileşik olduğu farzedilse bile yine de O’na nisbet edilecek bileşik kavramının zâhiri kendisinde herhangi bir fiile delalet etmezdi. Şayet bizim bu hükmümüz yanlışsa ezelden bizatihi var olan bir mevcuttan söz etmek de yanlış olur (çünkü bileşik olan şey ezeli ve bizatihi mevcut olmaz). Eğer durum iddia edildiği gibi olsaydı, O’nun için uzunluk, ceset, renk, tat ve benze-

ri şeylerden de söz etmek imkân dâhiline girerdi.. (s. 92)

**Teklif edilen çeviri:** Allah hakkında “bileşik” lafzı kullanılsaydı –zira bitişik lafzının zâhiri O’nun kendi fiili ile bitişik olduğuna delalet etmektedir, çünkü bu O’nun kendi fiiliyle olmasa ezelde bizatihi var olan bir mevcuttan söz etmek yanlış olurdu–; evet böyle olsaydı, O’nun için uzunluk, ceset, renk, tat ve benzeri şeylerden de söz etmek imkân dâhiline girerdi...

**Açıklama:** Cümle-i mu‘tarızaların tespitinde merhûm hocamızın farklı düşündüğü görülmektedir.

(32)

**Arapça metin:**

إذ أنشأ غير شيء [واحد] ثم أفناه. (s. 108)

**Türkçe çeviri:** Yine, Allah Teâlâ birden çok şeyi yaratmış...(s. 98)

**Teklif edilen çeviri:** Allah Teâlâ var olmayan şeyi yaratmış...

**Açıklama:** “Ğayra şey’in” ibâresindeki “şey” kelimesinin “mevcut” anlamında kullanıldığı, dolayısıyla “ğayra şey’in”in “mevcut olmayan” anlamında olduğu gözden kaçmıştır. Dolayısıyla “vâhid” ilavesinin fazlalık olduğu da ifade edilmelidir.

(33)

**Arapça metin:**

كذلك، قول من قال: "كان الله ولا خلق، ثم كان الخلق بلا تكوين، هو غير الخلق" كقول من ذكر - بلا غير المضاف إليه - العالم. (s. 110)

**Türkçe çeviri:** “Ezelde Allah vardı fakat yaratma (veya yaratıklar) yoktu, sonra tekvinin aracılığı bahis konusu olmaksızın yaratıklar vücut buldu, zaten tekvin yaratılmışın (mukevvenin) gayridir” diyen kimsenin sözü, kainatı, nisbet edileceği yaratıcısını söze katmadan zikreden kimsenin sözü gibidir (s. 99).

**Teklif edilen çeviri:** Ezelde Allah vardı, fakat yaratıklar yoktu, sonra yaratıklardan başka olan bir tekvin bahis konusu olmaksızın yaratıklar vücut buldu” diyen kimsenin sözü, kainatı, nisbet edileceği yaratıcısını söze katmadan zikreden kimsenin sözü gibidir.

**Açıklama:** “Halk” kelimesinin yaratıklar anlamında kullanıldığı anlaşılmamış; sıfat cümlesi müstakil bir cümle olarak alınmıştır. Zira “huve ğayru halkin” ifadesi, “tekvîn” kelimesini açıklayan bir sıfat cümlesidir.

(34)

**Arapça metin:**

على أن قول / من نسب [الخلق] إلى الطبايع والأغذية أحق - إذ في ذلك إثبات أمر كان به غيرها -

من قول من يجعل الخلق لله بعد أن لم يكن بلا شيء من الله سوى كون الخلق. (s. 110)

**Türkçe çeviri:** Bunlarsa ezelde bulunmayan yaratmayı, bu yaratmanın oluşumundan başka hiçbir ilahî sıfattan söz etmeden Allah'a izafe etmektedirler (s. 99-100).

**Teklif edilen çeviri:** Bunlarsa ezelde var olmayan yaratıkları, bu yaratıkların varlığa gelmesinden başka hiçbir ilahî müdahaleden söz etmeksizin Allah'a izafe etmektedirler.

**Açıklama:** "Halk" kelimesi burada da "yaratma" olarak anlaşılmış ve çevrilmiş; doğrusu "yaratıklar" olacaktır. Çünkü burada Mâturîdî'nin söz konusu ettiği mesele Mu'tezile'nin tekvin sıfatının ezeliyetini kabul etmemesini, Allah'ın âlemin varlığa gelişinde dahli ve fiili olma imkânını ortadan kaldırmak olarak anlamakta, dolayısıyla Allah'tan hâsıl olan tek şeyin âlemin varlığa gelişi olmaktadır. Ancak bu varlığa gelişte Tanrı'nın tekvini söz konusu değildir.

(35)

**Arapça metin:**

إذا لم يذكر وقت المفعول به يومئذ قدم المفعول أو الجهل به في غير وقته. (s. 111)

**Türkçe çeviri:** ...yahut da zamanının Allah tarafından bilinmeyip vakti dışında zannedildiğini çağrıştırır. (s. 101)

**Teklif edilen çeviri:** ...yahut da onu zamanının dışında [yani vakti gelmeden önce] bilmemesini çağrıştırır.

**Açıklama:** Burada basit bir yanlış anlama söz konusudur.

(36)

**Arapça metin:**

والأصل أن الذي لا يعدو الواقع بفعله وقت الوصف له بالفعل [فله] وصفٌ عجزٍ، والذي يعدوه ويقع عنده [فله] وصفٌ قُدرة؛ كمن / يكون منه فعل الشيء وضدّه المتمكن منه، إنه أتمّ من جهة فعله وأجذ.

(s. 111-112)

**Türkçe çeviri:** Konunun nirengi noktası şudur ki bir fiili gerçekleştirmekle vasıflanan kimsenin, fiili ile halihazırda aşamaması (gerçekleştirmeden önce ona tam yetenekli olmaması) onun için bir acz belirtisi sayılır, halihazırda aşip fiilin, vakti gelince vâki olduğu kişi ise kudretle nitelenmiş demektir. Bu durum, hem bizzat bir şeyin hem de imkân dâhilinde bulunan zıddının kendisinden sâdir olabileceği kimseye benzer...(s. 102).

**Teklif edilen çeviri:** Konunun nirengi noktası şudur ki bir fiili sadece gerçekleştirdiği vakitte gerçekleştirebilen kimse için o fiili icrâ ettiği sırada acizlik söz konusudur; buna karşılık o vakit dışına da çıkabilen ve kendisinde kudret vasfı gerçekle-

şen kimse, hem bizzat bir şeyin hem de imkân dâhilinde bulunan zıddının kendisinden sâdir olabileceği kimseye benzer...

**Açıklama:** Bu alıntıda problem, genel olarak cümle bağlantılarının tespitindedir. İki “lehû” ilavesinin gereksiz olduğu ve anlamı bozduğu ilave edilmelidir. Son olarak “fi’lu’ş-şey’i ve zıdduhû” yerine, fi’lu’ş-şey’i ve ziddihî” olmalıdır.

(37)

**Arapça metin:**

وأيضاً إن الذي قالوا أمارة العجز، إذ لا يقدر العبد على ما لا يتحقق مفعوله معه، كما لا يقدر عليه دون استعمال نفسه بالتحريك والتسكين. ولا قوة إلا بالله. (s. 112)

**Türkçe çeviri:** Yine, onların ileri sürdüğü görüş (tekvin sıfatının veya ezeliyetinin reddi) bir acz belirtisinin dile getirilişidir, çünkü kul, sonucu (mef’ûl) beraberinde bulunmayan bir fiile güç yetiremediği gibi harekete geçirmek veya durdurmak gibi bedenini kullanmadan da iş yapmaya muktedir değildir (s. 103).

**Teklif edilen çeviri:** Asıl onların ileri sürdüğü görüş (yani, “mükevven olmadan tekvin acizliktir” görüşü) acizlik alâmetidir, çünkü kul, sonucu (mef’ûl) beraberinde bulunmayan bir fiile güç yetiremediği gibi harekete geçirmek veya durdurmak gibi bedenini kullanmadan da iş yapmaya muktedir değildir (s. 103).

**Açıklama:** Arapça “innellezî kâlû” ifadesiyle kastedilen görüş bir önceki sayfada geçen “fe-in kîle: fi’t-tekvini ve lâ-mukevvene isbâtu’l-’aczi (Bir mükevven olmaksızın tekvini gündeme getirmek Allah’a acz nisbet etmek anlamına gelir.)” görüşüdür. Nitekim “çünkü kul, sonucu (mef’ûl) beraberinde bulunmayan bir fiile güç yetiremez...” ifadesi bunu açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Türkçe çevirideki parantez içindeki kısım değiştirilmeli, Arapça metindeki 12. dipnotta da benzer bir değişiklik yapılmalıdır.

(38)

**Arapça metin:**

إذ كل شيء على جهة بنفسه لا يحتمل التغير ما دامت نفسه. (s. 125)

**Türkçe çeviri:** Çünkü her şey öz yapısıyla baş başa olup (dıştan bir tesir olmadan) kendi başına değişmeye müsait değildir (s. 119).

**Teklif edilen çeviri:** Çünkü özü itibarıyla tek bir yön / gidiş üzere olan şey, kendisi olarak kaldığı müddetçe değişimi kabul etmez.

**Açıklama:** Cümlelerin bağlantı noktası yanlış tespit edilmiştir.

(39)

**Arapça metin:**

مما كان به معاش أحدٍ وما له المعاش. (s. 125)

**Türkçe çeviri:** ...zira bu konumlara ya bunlara sahip olanın veya başkalarının hayatı bağlı bulunmaktadır.

**Teklif edilen çeviri:** ...kendisiyle birisinin geçiminin sağlandığı, ama kendisinin geçimi olmayan şeyler cinsinden...

**Açıklama:** Merhûm hocamızın ibâreyi farklı anlaması, aşağıdaki Arapça ibarede kalın harflerle yazılmış olan “mâ nâfiye”nin, mevsûliye olarak alınmasından kaynaklanmaktadır: “Mimmâ kâne bihî ma'âşu ehadin ve mâ lehû'l-ma'âşu.”

(40)

**Arapça metin:**

وبعد، لو خُلِّيَ بين عقل الخلق وأعمهم تدبيراً وبين تقدير أحواله وأفعاله من الزمان والمكان فيما لطف منها لما احتمل وسعه، فمن دونه أحق. (s. 126)

**Türkçe çeviri:** Düşünelim ki yaratılmışların en akıllısı ve yönetme gücü en muazzam olan biri, zaman ve mekâna nisbetleri ve en ince yönleriyle birlikte kendi hal ve fiilleriyle başbaşa bırakılsa onun gücü bu işin üstesinden gelemeyecektir (s. 120).

**Teklif edilen çeviri:** Düşünelim ki yaratılmışların en akıllısı ve yönetme gücü en muazzam olan biri, zaman ve mekâna nisbetleri ve en ince yönleriyle birlikte kendi hal ve fiillerini **takdir etme işiyle** başbaşa bırakılsa onun gücü bu işin üstesinden gelemeyecektir.

**Açıklama:** Kalın harflerle yazdığımız “takdîr” kelimesi gözden kaçmıştır.

(41)

**Arapça metin:**

فإما أن كان العالم بها بأن اعترضت بها العوارض وانقلبت بجوهرها عما كانت عليه فصارت إلى هذه الحاجات والشهوات. (s. 126)

**Türkçe çeviri:** a) Ya birçok ârızî özelliğe sahne teşkil etmiş, temel yapısından ayrılarak (tabiatta gözlenen) ihtiyaç ve istek mekanizmasına intikal etmiş olur;

**Teklif edilen çeviri:** a) Ya âlem o temel maddenin birçok ârızî özelliğe sahne teşkil etmesi, temel yapısından ayrılarak (tabiatta gözlenen) ihtiyaç ve istek mekanizmasına intikal etmesi neticesinde o temel madde ile var olmuştur;

**Açıklama:** Cümlelerin başındaki “fe-immâ en kâne'l-âlemu bihâ” kısmı gözden kaçmış görünmektedir.

(42)

**Arapça metin:**

وكذلك يلزم القرامطة - في قولهم: إن المبدع الأول فيه جميع العالم مبروزا تستمد منه النفس الكل

فتمد الهيولى ومنه تركيب العالم - أن يتلف الأول. (s. 127)

**Türkçe çeviri:** Aynı şekilde, bütün tabiatın **ilk yaratıcıda (mübdi'-i evvel)** mevcut olduğunu, nefsi küllün ondan alıp heyûlâyı desteklediğini ve tabiatın bundan oluştuğunu ileri süren Karmatîler'in bu görüşleri...çerçevesinde de "ilk"ın ortadan kalkması gerekir (s. 121).

**Teklif edilen çeviri:** Aynı şekilde, bütün tabiatın **ilk yaratılmışta (mübde'-i evvel)** mevcut olduğunu, nefsi küllün ondan alıp heyûlâyı desteklediğini ve tabiatın bundan oluştuğunu ileri süren Karmatîler'in bu görüşleri çerçevesinde de "ilk"ın ortadan kalkması gerekir.

**Açıklama:** "El-mübde' el-evvel", Yeniplatoncu sudûr nazariyesinde Bir'den sudûr eden ve dolayısıyla ilk yaratılmış şeydir. Bu yüzden ism-i fâil "mübdi'-i evvel" değil, ism-i mef'ûl "mübde'-i evvel" formunda okunmalı, dolayısıyla "ilk yaratıcı" değil, "ilk yaratılmış" şeklinde çevrilmelidir.

(43)

**Arapça metin:**

وإذا ثبت هذا ثبت جميع ما بيئاً من الحوادث والحاجات التي هي الأدلة للحدث لذلك الأصل، إذ صار محتملاً للتلف والفناء. وذلك أيضاً يلزم القرامطة، إذ يجعلونه أدياً وإن كانوا يقولون: كان بعد أن لم يكن / بالإبداع. (s. 127)

**Türkçe çeviri:** Buraya kadar zikrettiklerimizin doğruluğu sabit olunca, taraftarlarınca ileri sürülen temel maddenin (asıl) yaratılmışlığa delil oluşturduğunu söylediğimiz "sonradan oluşumlar ve ihtiyaçlar"ın da hepsi aynı şekilde sübût bulur. Çünkü temel madde telef olma ve fenâ bulma özelliği taşımaktadır. Aynı sonuç Karmatîler için de kaçınılmaz durumdadır. Zira onlar **asıl** için "Yok iken ibdâ' suretiyle vücut bulmuştur" diyorlarsa da onu ebedi kabul etmektedirler (s. 122).

**Teklif edilen çeviri:** Buraya kadar zikrettiklerimizin doğruluğu sabit olunca, yaratılmışlığa delil oluşturduğunu söylediğimiz "sonradan oluşumlar ve ihtiyaçlar"ın hepsi o temel madde (asıl) için de aynı şekilde sübût bulur. Çünkü temel madde telef olma ve fenâ bulma özelliğini taşıyor hale gelmiştir. Aynı sonuç Karmatîler için de kaçınılmaz durumdadır. Zira onlar **ilk yaratılmış / mübde'** için "Yok iken ibdâ' suretiyle vücut bulmuştur" diyorlarsa da onu ebedi kabul etmektedirler.

**Açıklama:** Bu bölümde cümlelerin bağlantı noktalarını ve zamirlerin merciini tespit problemi görülmektedir. "Asıl" veya ilk madde Aristocular veya heyûlâcılar için söz konusudur, Karmatîler sudûr nazariyesini benimsedikleri için onlarla ilgili olarak "asıl" değil, "ilk yaratılmış" terimi kullanılmalıdır.

(44)



**Arapça metin:** (s. 128). أو مُبْدِعاً

**Türkçe çeviri:** El-mübdi' (s. 123).

**Teklif edilen çeviri:** El-mübde'.

**Açıklama:** Bkz. 42. madde.

(45)

**Arapça metin:**

إن الله كان بذاته ولم يكن العالم ولا شيء منه، ثم كان العالم من غير أن كان منه إليه معنى به كان؛ لأن الإرادة عندهم هي العالم وكذلك التكوين، فكان العالم / لا معنى منه إليه به كان. ثم صيره دليلاً عليه على القول بما ذكرت. فأما أن كذبوا بجعله دليلاً ويقولهم أن لم يكن منه غير [علمه] كونه بعد أن لم يكن. ومذهبهم أن العلم يكون شيء لا يُوجب تكوينه، والقَدَم لا يوجب كونه به. (s. 152)

**Türkçe çeviri:** Ezelde âlem ve onun herhangi bir parçası yokken Allah zâtıyla vardı. Sonra Allah'tan gelip de sayesinde var olacağı bir tesir (mâna) olmaksızın âlem vücut buldu. Çünkü Mu'tezile'ye göre ilâhî irade **âlim** sıfatından ibarettir, tekvin de. Şu halde âlem O'ndan gelen herhangi bir tesir olmaksızın vücut bulmuştur. Bununla beraber Mu'tezile âlemi -yukarıda zikrettiğim açıklamalarına dayanarak- Allah'ın varlığı için bir delil kabul etmişlerdir. Onların âlemi delil kabul edişleri, "onun mevcudiyetine ezelde yokken bilâhare var olacağını bilmekten başka Allah'ın bir tesiri bulunmadığı" tarzındaki telakkileriyle karşılaştırdığında bu noktada yalan söyledikleri ortaya çıkar. Mu'tezile ekolüne göre bir şeyi bilmek onu yaratmayı gerektirmez, kadîm oluş da bunu gerektirmez (s. 152-153).

**Teklif edilen çeviri:** Ezelde âlem ve onun herhangi bir parçası yokken Allah zâtıyla vardı. Sonra Allah'tan gelip de sayesinde var olacağı bir tesir (mâna) olmaksızın âlem vücut buldu. Çünkü Mu'tezile'ye göre irade ve aynı şekilde tekvin, **âlem-den** ibarettir. Şu halde âlem O'ndan gelen herhangi bir tesir olmaksızın vücut bulmuştur. Bununla beraber Mu'tezile âlemi -yukarıda zikrettiğim açıklamalarına dayanarak- Allah'ın varlığı için bir delil kabul etmişlerdir. Onların yalanlarına gelince, bu onların bir yandan Allah'ın varlığına âlemi delil saymaları diğer yandan da [âlemin varlığına geliş süreci ile ilgili olarak] Allah'tan, âlemin yokken varlığa gelmesinden başka bir şey hâsıl olmadığını söylemeleridir. Oysa Mu'tezile mezhebine göre Allah'ın âlemin varlığa geldiğini bilmesi Allah'ın onu yaratmış olmasını gerektirmez, yine Allah'ın kadîm oluşu âlemin onun sayesinde var olmasını gerektirmez.

**Açıklama:** Bu alıntıda ilk olarak "âlem" olması gereken kelime "âlim" olarak okunmuş, bu okuyuş sebebiyle sonraki cümlelerin anlamı şekillenmeyince "ilmihî" kelimesi ilave edilmiştir. Oysa burada daha önce de birkaç kez geçen Mu'tezile'nin tekvin-ilahî sıfatlar ilişkisi anlayışıdır: Mâturîdî, Mu'tezile'nin Allah'ın tekvin sıfatına ezelde sahip olduğu anlayışını reddettiği ve mükevvenenden ayrı bir tekvin fikrini ka-

bul etmediği için onlara göre Allah'tan âlemin ortaya çıkışı sırasında tek husûl eden şeyin âlemin varlığa geldiğini bilmesi ve âlemden önce var olması olduğunu söyler. Ancak Mu'tezile'ye göre, der Mâturîdî, bir şeyin diğer bir şeyin varlığına gelişine şahitlik etmesi veya diğer şeyden önce var olması, onu var edenin kendisi olduğunu kanıtlamaz. Bu durum Tanrı-âlem ilişkisi ile ilgili olarak da geçerlidir.

Ayrıca Arapça metinde “âlim” olarak zapt edilen kelime “âlem” yapılmalı, “il-mihî” ilavesi çıkarılmalı ve “lem yekun minhu ğayra” olarak zapt edilen kelime “ğayru” olarak değiştirilmelidir, çünkü burada “lem yekun” nâkis fiil olarak değil, tam fiil olarak kullanılmıştır, dolayısıyla “ğayr” kelimesi onun haberi değil, fâilidir.

(46)

**Arapça metin:**

ولكن لما احتملت تلك الأسماء خروج المُسَمَّى بها على المعروفين من المسمين بها جاز مجيئهم بها مع قوله: {ليس كمثل شيء وهو السميع البصير} (s. 160)

**Türkçe çeviri:** Ne var ki ilahî isimlerle nitelenen zâtın bu isimleri, kullananlarca bilinen beşeri mânalar taşıma ihtimali varit olduğundan, peygamberlerin, bu tür isimleri şu ilahî beyanla birlikte sunması münasip olmuştur: “Hiçbir şey O'nun benzeri değildir.” (s. 162)

**Teklif edilen çeviri:** Ne var ki bu isimler, onlarla isimlenen zâtın, onlarla isimlendiği bilinen başkaları cümlesinden çıkma ihtimali varit olduğundan, peygamberlerin, bu tür isimleri şu ilahî beyanla birlikte sunması münasip olmuştur: “Hiçbir şey O'nun benzeri değildir.”

**Açıklama:** Bu alıntıda temel problem Arapça metinde 16. dipnotta belirtilen “nüsha farklılığı”nın dikkate alınmamış olmasıdır. Doğrusu 16. dipnot teknik olarak da problemlidir, çünkü “ك م” olarak gösterilen kısaltma, Arapça metinde s. 60'daki “İhtisârât (Kısaltmalar)” başlığı altında yer almaz. Sanırsız bu kısaltmanın doğrusu “ك ه”dir ve daktiloğrafın zühûlu eseri “ك م” şeklinde yazılmıştır. “ك ه” ise, yazma *Kitâbu't-Tevhîd* nüshasının hâmişine işaret etmektedir.

Bu noktada *Kitâbu't-Tevhîd*'in tek bir yazma nüshası olmasına rağmen nasıl olup da “nüsha farklılığı”ndan söz ettiğimize dair okuyucunun zihninde oluşabilecek istifhâmî izâle etmek maksadıyla, Arapça metnin 60. sayfasında yer alan “İhtisârât (Kısaltmalar)” bölümünde işaret edilen açıklamalara burada yer vermek istiyoruz:

(1) صح ه = Yazma nüshanın hâmişinde geçen tashih.

(2) ك = *Kitâbu't-Tevhîd*'in Cambridge Üniversitesi Kütüphanesindeki yazma nüshası

(3) ك ه = Bu yazma nüshanın hâmişi.

(4) م = Kitâbu't-Tevhîd'in Huleyf baskısı. Muhakkıklar bu baskıyı sanki bir başka yazma nüshaymış gibi değerlendirmişlerdir.

(5) م ه = Huleyf baskısının dipnotu.

Bu açıklamalardan sonra asıl konumuza dönecek olursak; sayfa 160, dipnot 16'da "alâ" harf-i cerri yerine "an" harf-i cerri geçmektedir. Bu harf-i cer değişikliği yapıldığında anlam tam olarak şekillenmektedir. İkinci olarak "müsemmeyna" kelimesi de merhûm mütercim ve muhakkık hocalarımıza problem çıkarmıştır. Şöyle ki bilindiği gibi Arapçada bazen ism-i fâil ve ism-i mef'ûllerin imlâsı aynıdır. Burada da "müsemmeyna" kelimesinin aslı, ism-i mef'ûl olan "müsemmâ" kelimesinin çoğulu olan "müsemmevne"dir. Ama kelime muzafun ileyh olduğu için mecrûr olmuş ve Arapça sarf kuralları gereği vâv yâ'ya kalbolmuş ve kelime "müsemmeyne" haline gelmiştir. Ama Arapça imlâda "musemmîne" ve "musemmeyne" kelimeleri aynı şekilde yazılmaktadır. Oysa birincisi ism-i fâil olup "isimlendirenler", ikincisi ise ismi mef'ûl olup "isimlendirilenler" veya "isimlenenler" anlamına gelmektedir. Bu yüzden, kelimeye "o isimlerle isimlenenler" şeklinde ism-i mef'ûl anlamı verilmesi gerekirken, zannımıza göre imlâdaki benzerlik sebebiyle, "bu isimleri kullananlar" şeklinde ism-i fâ'il anlamı verilmiştir.

İmâm'ımız Mâtürîdî'ye hürmetimiz tam olmakla birlikte, bu Arapça ibârenin kurgusunun garip olduğunu ifade edelim. Son olarak, Arapça metinde 17. dipnottaki açıklamanın değiştirilmesi gerekmektedir.

(47)

**Arapça metin:**

فلا بد من تحقيق المعنى الذي / في الشاهد دليله؛ إذ لا وجه لمعرفته إلا به. (s. 161)

**Türkçe çeviri:** Şu halde tabiatın mevcudiyeti için -duyulur âlemdeki benzerinde olduğu gibi- (ilâhî isim ve sıfat türünden) bir mânanın etkinliğini kabul etmek gerekmektedir; çünkü tabiatın onsuz tanınması mümkün değildir (s. 162).

**Teklif edilen çeviri:** Şu halde delili duyulur âlemde olan mânanın [yani ilahî ismin] varlığını kabul etmek gerekir, çünkü o mâna olmadan O'nu (Allah'ı) tanımak mümkün değildir.

**Açıklama:** Bu alıntıda cümlelerin bağlantı noktalarını ve zamirin merciini tespitte sıkıntı yaşanmıştır.

(48)

**Arapça metin:**

وقالت الباطنية، وهم الذين يصرفون المذكور من الأسماء إلى المبدع الأول والثاني نحو العقل

والنفس، ويجعلون كل العالم مبروزاً في العقل، تستمد منه النفس فيمد الهيولى. (s. 161)

**Türkçe çeviri:** Bâtîniyye de bu konuda görüş beyan etmiştir. Onlar sözü edilen isimleri ilk yaratıcıya (mübdi'-i evvel) ve ikinciye nisbet ederler (s. 162)...

**Teklif edilen çeviri:** Bâtîniyye de bu konuda görüş beyan etmiştir. Onlar sözü edilen isimleri ilk yaratılmışa (mübde'-i evvel) ve ikinciye nisbet ederler...

**Açıklama:** Mübde'-i evvel kelimesi yanlışlıkla mübdi'-i evvel olarak okunmuş ve "ilk yaratılmış" anlamı verilmesi gerekirken "ilk yaratıcı" anlamı verilmiştir.

(49)

**Arapça metin:**

ثم زعموا أن له اسما من غيره نحو المبدع بإبداع هو علة لمبدع هو العال لا المعلول ولا العلة؛ لأن كل معلول يجوز أن يصير علة بحال. (s. 162)

**Türkçe çeviri:** Bâtîniyye Allah'ın lafza-i celâlden başka da ismi olduğunu kabul etmiştir ki bunlardan biri "mübdi'"dir. Onlara göre bu isim mübdi' için illet teşkil eden "ibdâ'" ile fonksiyoner olur ve mübdi' ma'lûl veya illet olmayıp illeti icat eden-dir ('âll), zira her ma'lûlün başka bir durumda illet olması mümkündür (s. 163).

**Teklif edilen çeviri:** Bâtîniyye Allah'ın Kendisi dışından da ismi olduğunu kabul etmiştir ki bunlardan biri "mübdi'"dir. Onlara göre bu isim mübde' için illet teşkil eden "ibdâ'" ile fonksiyoner olur ve mübdi' ma'lûl veya illet olmayıp illeti icat eden-dir ('âll), zira her ma'lûlün başka bir durumda illet olması mümkündür.

**Açıklama:** Bkz. 42. ve 48. maddelerde geçen açıklamalar.

(50)

**Arapça metin:**

فيقال / له إذ جعل اسمه من غيره: أكان ما حَقَّق له [من] غيره ذلك الاسم أو سَمَّى [هو]؟ فإن قال: لا، له أن يسمِّي ما شاء من الأعيان والعلة والمعلول؛ إذ بغيره استحق، لأنه كذلك يقول: كان ولا علة ولا معلول؛ فإذا هو قول كان بحق المجاز لا بالحقيقة بالضرورة، فأوجب هذا الاسم له غيره من غير أن كان منه ما استوجب. (s. 162)

**Türkçe çeviri:** Allah'a zatı dışında isim nisbet eden Bâtînî'ye sorulur: Zât-ı ilâhiyenin dışından O'na nisbet ettiği o isim kendisine mi aitti, yoksa onun izâfe ettiği bir isim miydi? Eğer: Hayır, kendisine ait değildi, der ve zat dışından olsun, illet veya ma'lûl olsun dilediği ile O'nu isimlendirebileceğini, zira zatı dışında bir sebeple bu tür isimlere hak kazandığım iddia ederse -çünkü Bâtînî "Allah vardı fakat illet de ma'lûl de yoktu" demektedir- bu takdirde Allah'a mübdi' isminin nisbet edişi hakikat değil, zorunlu olarak mecaz yoluyla vâki olmuştur (s. 164).

**Teklif edilen çeviri:** Allah'a zatı dışında isim nisbet eden Bâtînî'ye sorulur: Al-

lah'tan başkasının O'na nisbet ettiği isim zâtî isim midir, yoksa kendisinin izâfe ettiği bir isim midir? Eğer: "Hayır" derse, zat dışından olsun, illet veya ma'lûl olsun dediği ile O'nu isimlendirebilir, zira zatı dışında bir sebeple bu tür isimlere hak kazanmıştır, çünkü Bâtînî "Allah vardı fakat illet de ma'lûl de yoktu" demektedir. Bu takdirde Allah'a mübdi' isminin nisbet edilişi hakikat değil, zorunlu olarak mecaz yoluyla vâki olmuştur.

**Açıklama:** Bu paragraftaki problem, Arapça metinde 6. dipnottaki nüsha farklılığını dikkate almamak ve cümlede bağlantı yerini doğru tespit edememek olarak ifade edilebilir. "Min" harf-i cerrinin ilavesi anlamı bozmaktadır, çünkü bu takdirde anlam "Zât-ı ilâhiyenin dışından O'na nisbet ettiği o isim kendisine mi aitti, yoksa onun izâfe ettiği bir isim miydi?" olarak şekillenmektedir. Ancak bu durumda Bâtînî'ye sorulan soru mantıksız hale gelmektedir. Zira soruda hem söz konusu ismin Zât-ı ilâhiyenin dışından olduğu söylenmekte hem de Zât'ın Kendisine mi ait yoksa Bâtînî mi onu nispet etmiştir, diye sorulmaktadır. İsim Zât-ı ilâhiyenin dışından ise onun Kendinden mi Bâtînî'den mi diye sorulması anlamsızdır. Dolayısıyla bu kısmın "Allah'tan başkasının O'na nisbet ettiği isim" şeklinde anlaşılması gerekir. Ayrıca "zâlike'l-ism" ifadesi ile daha önce zikredilen "zâtî isim" kastedilmektedir. Son olarak, Bâtînî'nin "hayır" cevabından sonraki kısım Mâturîdî'ye aitken merhûm hocamız Bâtînî'ye ait olarak çevirmiştir.

(51)

**Arapça metin:**

(s. 179) ومنهم من لا يرى أصله الأربع من الطبائع، ولكن لكل جوهر أصل، والطبائع دخيلة فيه.

**Türkçe çeviri:** Bazıları da cevherin (madde) tabiatlardan ibaret olan dört aslını kabul etmeyip her cevherin bir aslının bulunduğunu ve tabiatlarının buna bilâhare eklendiğini söylemiştir (s. 185).

**Teklif edilen çeviri:** Bazıları da cevherin (madde) aslını dört tabiat olarak kabul etmeyip her cevherin bir aslının bulunduğunu ve tabiatlarının buna bilâhare eklendiğini söylemiştir.

**Açıklama:** Bu cümlede problem iki mef'ûl alan fiillerden olan "re'â"nın anlaşılması ile bağlantılıdır. "...Lâ yerâ aslahû el-erba'a mine't-tabâ'i" ibaresinin çevirisinde, "el-erba'a" kelimesi "aslahû" kelimesinin sıfatı olarak alınmıştır. Ancak bu tercih hem gramer hem de anlam yönünden isabetli değildir. Zira ibâre çeviride anlaşıldığı gibi sıfat olarak gelseydi, hem "asl" kelimesi tekil değil çoğul, hem de "erba'a" kelimesi müzekker değil müennes gelirdi, yani "usûlehû el-erba'ata" şeklinde olurdu. Dolayısıyla gramatik olarak uygun olan "aslehû"yu birinci mef'ûl, "el-erba'a"yı da ikinci mef'ûl yapmaktır.

(52)

**Arapça metin:**

وأما أصحاب الطبائع فإن الطابع مقهور لا يقدر على الامتناع عما طبع عليه، بل يقدر غير كل ذي طبع أن يمنع إياه عن توليده. فثبت أن عمله لغيره ما يعمل؛ إذ قد يمنع بغيره عن العمل. / ولو كان بنفسه يعمل ذلك ما احتمل ما دامت نفسه؛ مع ما إذ كان لا يمتنع من عمل ثبت أنه مقهور تحت قاهر علم.

ثم كل ذي طبع لا يعمل في شيء بطبعه إلا أن يكون الآخر مجعولاً بحيث يقبل ذلك، نحو الشيء الذي [لا] يتأذى لا يؤذيه الفعل الذي في غيره مؤذ؛ وكذلك المؤلم والمؤلذ؛ وكذلك الأصباغ. وليس عمل الطبع أن يجعل شيئاً بحيث يقبل طبعه أو يباين ويتأثر به، فثبت به كون غير الطبائع. (s. 184)

**Türkçe çeviri:** Tabiatçıların tenkidine gelince, bir şeyin yapısal kuruluşu (tabiatı) mahkum pozisyonunda olup, şey sahip kılındığı bu özelliğine karşı direnemez; buna mukabil yapısal özelliğe mahkum olmayan her varlık onun fonksiyoner olmasını önleyebilir. Şu halde böylesinin başkasını etkilemesi geçerli değildir, çünkü başkasının etkisiyle kendisinin fonksiyoner olması önlenilecektir. Şayet bizzat eylem gerçekleştirilebilir olsaydı zatı var olduğu sürece bundan alıkonma ihtimali bulunmazdı. Bununla birlikte fiilen bir iş görmekten geri kalamadığına göre kendisinin her şeye hâkim ve hakkıyla bilici bir varlığın tasarrufu altında bulunduğu ortaya çıkmış olur.

Yapısal özelliğe sahip bulunan (zû tab') her varlığın kendi yapısıyla herhangi bir şeyi etkileyebilmesi için o şeyin bu etkiyi kabul edebilecek bir konumda düzenlenmesi şarttır. Meselâ eziyet duymayan bir şeyi ele alalım, başkasının eziyet verici fiili onu incitmez; elem veya lezzet veren fiillerle boyalar da aynı konumdadır. Tab'ın fonksiyoner olması demek bir şeyi, kendisine vâki olan tesirleri tab'an kabul veya reddeder ve bundan etkilenir hale getirmek demek değildir (s. 191).

**Teklif edilen çeviri:** Tabiatçıların tenkidine gelince, tabiatlı bir şey (tâbi') mahkum pozisyonunda olup tabiatından uzaklaşamaz; ama tabiatlı olmayan bir varlık, onu fiilde bulunmaktan alıkoyabilir. Şu halde tabiatlı varlığın başkası sebebiyle fiilde bulunması mümkün değildir, çünkü başkası sebebiyle fiilde bulunmaktan alıkonulabilmektedir. Eğer o kendi başına fiilde bulunuyor olsaydı, kendisi var olduğu müddetçe fiilden alıkonulma ihtimali olmazdı. Fiilde bulunmaktan geri kalmadığına göre, her şeye hâkim ve hakkıyla bilen bir varlığın tasarrufu altında olduğu ortaya çıkmış olur.

Tabiatlı bir varlığın tabiatıyla herhangi bir şeyi etkileyebilmesi için o şeyin bu etkiyi kabul edebilecek bir yapıda olması gerekir. Meselâ eziyet duymayan bir şeyi ele alalım; bir başkasına eziyet veren fiil onu incitmez; elem veya lezzet veren fiiller ve boyalar da aynı konumdadır. Tabiatın fiili, bir şeyi tabiatını kabul veya red ede-

cek ve ondan etkilenecek hale getirmesi değildir (s. 191).

**Açıklama:** Bu bölümde yaptığımız bütün değişiklik tekliflerinden emin olduğumuzu söyleyemeyiz. Ancak şu üç noktadan oldukça eminiz: (1) Mâturîdî'nin "tâbi" kelimesini "tabiat" değil, "tabiatlı varlık" anlamında kullandığını sonraki "zû tab" kullanımı ortaya koymaktadır. (2) "Lâ" nâfiyenin eklendiği cümle, "bir başkasına eziyet veren fiil onu incitmez" şeklinde anlaşılmalıdır. (3) Arapça metnin son cümlesinde geçen ibare, "yakbelu tab'ahû" şeklinde okunmalı, fâili "şey", mef'ûlü "tab'ahû" olmalıdır. Bu üçü dışında yaptığımız tekliflerden emin olmadığımızı ifade edelim.

(53)

**Arapça metin:**

مع ما كان لكل مجتمع الطبائع حاملٌ يحملها، [لكن] ليس هو لهن فيثب بالضرورة وجودهن.

(s. 184)

**Türkçe çeviri:** Şu da var ki yapısal özellikleri uyumlu olan varlıkların her birini fonksiyoner kılan bir faktör vardır, ancak bu faktör söz konusu varlıkların (tabiatlar) kendi bünyelerine ait değildir ki bu sayede mevcudiyetleri kendi kendine gerçekleşmiş olsun (s. 192).

**Teklif edilen çeviri:** Kendisinde tabiatların birleştiği varlıkların o tabiatları taşıyan, ama tabiatlara ait olmayan bir taşıyıcısı vardır, böylece onların varlığı gerçekleşmiş olur.

**Açıklama:** Burada "hâmil (taşıyıcı)" kelimesi "'âmil" olarak, "yahmilu" kelimesi de "ya'melu" okunmuş ve anlam böyle verilmiştir.

(54)

**Arapça metin:**

فيكون في ذلك فناء العالم بنفسه، واستحالة القديم بذاته بأعراض قهرته وأفته مما لا قيام لها

بنفسها. (s. 216)

**Türkçe çeviri:** Bu telakki âlemin aslının fâniliğine götürdüğü gibi kendi başlarına varlıklarını hissettiremeyen **arzlarn** yenişine ve yok edişine mâruz kalan bizâtihî kadîmin de **imkânsızlığı** sonucunu doğurur (s. 233).

**Teklif edilen çeviri:** Bu telakki âlemin aslının fâniliğine götürdüğü gibi kendi başlarına varlıklarını hissettiremeyen **arazların** yenişine ve yok edişine mâruz kalan bizâtihî kadîmin de **değişmesi** sonucunu doğurur.

**Açıklama:** "İstihâle" kelimesi hem imkânsızlık hem de değişim / dönüşüm anlamına gelir. Burada birinci değil, ikinci anlamda alınmalıdır, çünkü bağlam heyûlânın dönüşümü ile ilgilidir.

(55)

**Arapça metin:**

مع ما يكون في الهيولى تلفها، فتصير هي بلا قوة التقلب، فيكون في ذلك إبطال العالم وتقلبه من حال إلى حال دائما. (s. 217)

**Türkçe çeviri:** Temel maddenin (tıynet) heyûlâ içinde yok olup gitmesi söz konusudur, bu durumda dönüştürme kuvveti diye bir şeyden söz edilemez, dolayısıyla da tabiatın düzeni bozulur (s. 234).

**Teklif edilen çeviri:** Kuvvetin heyûlâ içinde yok olup gitmesi söz konusudur, bu durumda heyûlâ dönüştürme kuvvetinden yoksun kalır, bu da âlemin iptal olmasına ve yine sürekli bir halden diğerine olan değişiminin iptal olmasına sebep olur.

**Açıklama:** Burada “Yekûnu fî'l-heyûlâ telefuhâ” ibaresinde “telefuhâ” kelimesindeki “hâ” zamiri kuvvete râci olmalıdır, çünkü bir sonraki cümlede “fe-tasîru hiye bilâ-kuvveti't-taklîb” denmektedir. “Tıynet” kelimesine baktığımızda bu kelimenin birkaç sayfa içinde zikrinin dahi geçmediği görülmektedir. Zamirin önce, ismin sonra gelmesi yaygın değilse dahi hiç vâki olmayan bir durum değildir; ayrıca “kuvvet”, “hâ” zamirinden hemen sonra gelmektedir. Daha da önemlisi “tıynet” ve “heyûlâ” kelimeleri eşanlamlıdır; daha doğrusu “tıynet”, Yunanca “heyûlâ” kelimesine karşılık teklif edilmiş “Arapça” kökenli bir kelimedir. Ayrıca İmâm'ımız tıynet ve heyûlâ kelimelerini aşağıdaki ibarede görüldüğü gibi anlamda kullanmaktadır: “يجب أن يكون أمر الطينة التي قالوا [بها] وأمر الهيولى كذلك، إذ هما الأصل لجميع العالم.” (Bkz. Arapça metin, s. 126, son satır.) Dolayısıyla “heyûlâ” içinde onunla aynı anlamda kullanılan “tıynet”in yok olup gitmesi mantıklı görünmemektedir.

Son olarak cümlenin sonu “fe-yekûnu fî zâlike ibtâlu'l-âlemi ve takallubihî min hâlin ilâ hâlin” şeklinde olmalı, “takallubihî” kelimesi “ibtâlu”ya atfedilmelidir.

(56)

**Arapça metin:**

مع وجود أمثالٍ فاسد فيما عنه تولده، فهو في أصله أشدُّ فساداً. (s. 218)

**Türkçe çeviri:** Gerçi heyûlânın oluşumunu sağlayan birçok yanlış örneğin bulunması mümkündür, fakat heyûlâ iddiası temelinden kâile alınamayacak kadar bozuktur (s. 235).

**Teklif edilen çeviri:** Âlemin kendisinden oluştuğu şeyle ilgili olarak benzer yanlış görüşler mevcut olmakla birlikte, heyûlâ iddiası aslı itibarıyla en bozuk olanıdır.

**Açıklama:** Bu alıntıda problem zamirlerin neye işaret ettiğini belirlemekle ilgilidir. “Fimâ ‘anhu tevelluduhû” ibaresinde, “anhu”daki “hû” zamiri kendinden önceki ism-i mevsûl “mâ”sına râcidir ve kastedilen anlam, âlemin kendisinden neşet ettiği asıldır. “Tevelluduhû”daki “hû” ise âleme işaret etmektedir. Merhûm hocamızın



çevirisi felsefî olarak da tutarlı gözükmemektedir. Zira çeviride “heyûlânın oluşumu”ndan bahsedilmektedir, oysa heyûlâ, metinde pek çok bağlamda ifade edildiği üzere, kadîmdir, dolayısıyla oluşumundan bahsedilemez; bilakis oluşuma, yani âlemin oluşumuna, kaynaklık edebilir.

(57)

**Arapça metin:**

وزعم محمد بن شبيب أنه يسمي القوة حركة. وفي روايته أنها لا توصف بما لا توصف به الهيولى. وقد ذكر عنه الإباء في الهيولى. فلا أدري أيصح ذا أو لا؟ إلا أنه سَمَى القوة حركة وهي فيه، فيبطل قوله: إن الهيولى لا يوصف بحركة إذ قد وصفه بها. (s. 218)

**Türkçe çeviri:** Muhammed bin Şebîb Aristo'nun kuvveti hareket diye isimlendirdiğini nakletmiştir. Yine onun nakline göre **hareket** heyûlânın vasıflandırılmayaacağı şeylerle nitelendirilemez. İbn Şebîb Aristo'nun, heyûlâ hakkında söylediklerinden bilâhare vazgeçtiğini de zikretmiştir. Artık bu rivayetin doğru olup olmadığını bilemem. Şu kadar var ki Aristo kuvvete hareket demiştir, **hareket** de heyûlâda mevcuttur. Buna göre “Heyûlâ hareketle nitelendirilemez” tarzındaki iddiası kökünden yıkılmış olur, çünkü bu son söz çerçevesinde heyûlâyı onunla nitelemektedir.

**Teklif edilen çeviri:** Muhammed bin Şebîb Aristo'nun kuvveti hareket diye isimlendirdiğini nakletmiştir. Yine onun nakline göre **kuvvet** heyûlânın vasıflandırılmayaacağı şeylerle nitelendirilemez. İbn Şebîb Aristo'nun, heyûlâ hakkında söylediklerinden bilâhare vazgeçtiğini de zikretmiştir. Artık bu rivayetin doğru olup olmadığını bilemem. Şu kadar var ki Aristo kuvvete hareket demiştir, **kuvvet** de heyûlâda mevcuttur. Buna göre “Heyûlâ hareketle nitelendirilemez” tarzındaki iddiası kökünden yıkılmış olur, çünkü bu son söz çerçevesinde heyûlâyı onunla nitelemektedir.

**Açıklama:** “Hâ” ve “hiye” zamirleri gramatik olarak hem mütercim hocamızın tercih ettiği gibi “hareket”e hem de bizim tercih ettiğimiz gibi “kuvvet”e işaret edebilir. Ancak mantıksal ve felsefî olarak söz konusu zamirin “kuvvet”e işaret etmesi gerekmektedir. *Kitâbu't-Tevhîd'*de pek çok bağlamda heyûlâda kuvvetin bulunduğu ifade edilmekte, ama heyûlâda hareketin varlığı sadece burada ve Aristo'ya aidiyeti tartışmalı bir görüş olarak söz konusu edilmektedir. Dolayısıyla mantıksal olarak da, hareketin heyûlâdaki varlığı ancak kesin olan kuvvet üzerinden ispatlanabilmektedir.

(58)

**Arapça metin:**

وبهذا الفصل ناقضهم النظام، أنه إذا كان تقليب القوة الهيولى سبب حدوث الأعراض... (s. 218)

**Türkçe çeviri:** Bu noktada Nazzâm Aristo taraftarlarına eleştiri yönelterek şöyle demiştir: Kuvvetin **heyûlâya dönüştürülmesi** arazların oluşmasına sebep **tekil** etmişse...

**Teklif edilen çeviri:** Kuvvetin **heyûlâyı dönüştürmesi** arazların oluşmasına sebep **teşkil** etmişse...(s. 235)

**Açıklama:** Burada kuvvet heyûlâya dönüşmemekte, bilakis heyûlâyı dönüştürmektedir. Heyûlâ kadîm olduğu için bir başka şeyin heyûlâya dönüşmesi suretiyle varlığa gelmesi mümkün değildir.

(59)

**Arapça metin:**

[ف]ثبت أن ذلك ليس لتقلب القوة.(s. 219)

**Türkçe çeviri:** Şu halde arazların oluşması kuvvetin **heyûlâya dönüştürülmesiyle** değildir (s. 236).

**Teklif edilen çeviri:** Şu halde arazların oluşması kuvvetin **heyûlâyı dönüştürmesiyle** değildir.

**Açıklama:** Burada kuvvet dönüştürülen değil, dönüştüren faktör olmalıdır. Çünkü Mâturîdî “hiye'l-letî kallebet el-heyûlâ” ifadesiyle kuvvetin heyûlâyı dönüştürdüğünü açıkça ifade etmiştir. Bkz. Arapça metin, s. 217-218.

(60)

**Arapça metin:**

فيبطل قولهم في حدوث العالم بالإمتزاج وبتحرك النجوم، وتقلب القوة الهيولى؛ والهيولى والقوة جميعاً. (s. 219-220)

**Türkçe çeviri:** Bu takdirde onların tabiatın oluşmasıyla ilgili olarak ileri sürdükleri nurla zulmetin karışımı, yıldızların hareketi, **kuvvetin heyûlâya dönüştürülmesi** veya heyûlâ ile kuvvetin beraberce başka bir şeye dönüştürülmesi gibi görüşler temelsiz kalır.

**Teklif edilen çeviri:** Bu takdirde onların âlemin oluşmasıyla ilgili olarak ileri sürdükleri nurla zulmetin karışımı, yıldızların hareketi, **kuvvetin heyûlâyı dönüştürmesi** veya heyûlâ ile kuvvetin beraberce dönüştürülmesi gibi görüşler temelsiz kalır.

**Açıklama:** Bkz. 58. ve 59. maddedeki açıklamalar.

**SONUÇ**

*Kitâbu't-Tevhîd*'i ilk kez Fethullâh Huleyf 1970 yılında baskısını yapmış ve bu baskı ilim dünyasında büyük bir hüs-n-i kabûl görmüştür. Ancak eserin tek bir yaz-

ma nüshasının olması ve mevcut nüshanın pek çok imlâ ve inşâ problemi içermesi sebebiyle yapılan ilk baskı, naşiri Huleyf'in de itiraf ettiği birtakım eksiklikler içermektedir. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi hocalarımız bu eksiklikleri gidermek ve daha sağlam bir metin oluşturmak arzusuyla Huleyf'in baskısına ve mevcut yazma nüshaya dayanarak yeni bir metin oluşturmuşlar; akabinde Bekir Topaloğlu bu nüshaya dayanarak metni Türkçeye çevirmiştir. Dolayısıyla metnin tahkiki ve çevirisi metne ilişkin aynı anlayışın ürünüdür.

Topaloğlu ve Aruçi, *Kitâbu't-Tevhîd*'in anlaşılmasını kolaylaştırmak maksadıyla başta kelimeleri harekelemek, mu'tarızâ cümleleri oluşturmak ve kelime ilaveleri yapmak suretiyle doğrudan metin üzerinde, zamirlerin mercilerini ve ism-i işaretlerin müşarûn ileyhlerini belirlemek ve bunlara dayalı olarak dipnotta açıklamalar yapmak suretiyle metne müdahil olmuşlardır. Bu müdahaleler, muhakkıklar metni doğru anladığında gayet faydalı olmakla birlikte, yanlış anlamaların yaşandığı yerlerde okuyucuyu metni doğru anlama fırsatından neredeyse mahrum bırakmaktadır. Metni, muhakkıklardan biri olan Bekir Topaloğlu Türkçeye çevirdiği için Arapça tahkikteki eksiklikler aynıyla Türkçe çeviriye yansımıştır. Dolayısıyla okuyucunun, *Kitâbu't-Tevhîd*'i ister Arapçasından ister Türkçesinden okusun, söz konusu bölümleri doğru anlaması oldukça zorlaşmaktadır. Bu yüzden metin mümkün olduğunca, muhakkıkların bu müdahale ve yönlendirmelerinden bağımsız bir şekilde okunmalıdır. Yine metin ve çeviri bir uzman veya uzmanlar grubu tarafından gözden geçirilmelidir.

Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi hocalarımız *Kitâbu't-Tevhîd*'i doğru anlamak ve Türkçeye doğru aktarmak için ellerinden gelen gayreti göstermişler, bunda da büyük oranda başarılı olmuşlardır. Dolayısıyla kendilerine düşen görevi fazlasıyla yerine getirmişlerdir. Bundan sonra yapılması gereken iş, gerek metindeki gerek çevirideki böylesi hataları ayıklamak ve Fethullah Huleyf ile birlikte üç muhakkığın ortak gayesi olarak, *Kitâbu't-Tevhîd*'i bir sonraki neşrinde daha mükemmel hale getirmektir.

### Kaynakça

- » Dînânî, Ğulâmhuseyin İbrâhîm-i, *Mâcerâ-yı Fikr-i Felsefî Der Cihân-ı İslâm*, İntişârât-ı Tarh-ı Nev, 4. Baskı, Tahran 1385 Hicrî Şemsî / 2006 Miladî.
- » el-Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb, *el-Hudûd ve'r-Rusûm*, (*el-Mustalahu'l-Felsefî 'inde'l-'Arab*, ed. 'Abdulemîr el-A'sam, el-Hey'etu'l-Misriyye el-'Amme li'l-Kitâb, Kahire 1989, içinde).
- » el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Dâru Sâdir, Mektebetu'l-İrşâd, Beyrut ve İstanbul 2007.
- » el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, *Açıklamalı Tercüme*, çvr. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, 6. Basım, İstanbul 2014.
- » Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 1. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.
- » Topaloğlu, Bekir, "Önsöz", (Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, *Açıklamalı Tercüme*, çvr. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, 6. Basım, İstanbul 2014 içinde).
- » Topaloğlu, Bekir-Aruçi, Muhammed, "'Amelunâ fi't-Tahkîk (Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-*

---

*Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Dâru Sâdir, Mektebetu'l-İrşâd, Beyrut, İstanbul, 2007 içinde).