

Sayı: 26 ◆ Yıl: 2011

ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Sayı 26 • Yıl 2011

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
Yayın Kurulu	Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. İsmail E. Erünsal, Prof. Dr. Hayreddin Karaman, Prof. Dr. Feridun Emecen, Prof. Dr. Adnan Aslan, Prof. Dr. Tahsin Görgün, Prof. Dr. Ali Köse, Prof. Dr. Talip Küçükcan, Prof. Dr. M. Sait Özervarlı, Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Prof. Dr. Recep Şentürk, Doç. Dr. Casim Avcı, Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan, Doç. Dr. Seyfi Kenan, Doç. Dr. Şükrü Özen, Dr. Eyyüp Said Kaya, Dr. Ömer Türker
Yayın Danışma Kurulu	Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez (İst. 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Anke von Kügelgen (Universität Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (University of Copenhagen) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Hacettepe Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (Marmara Üniversitesi)
Editör	Dr. Ömer Türker
Sayı Editörü	Dr. Cahid Şenel
Kitâbiyat	Dr. Cahid Şenel
Bibliyografya	Abdülkadir Şenel, İsmail Özbilgin
İmlâ	Nurettin Albayrak
Tashih	Mehmet Günyüzlü, Nedret Topçu, İnalet Bebek
Sayfa Tasarım	Ender Boztürk
Baskı	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

İslâm Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmî ve fikrî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, *Index Islamicus* ve
Turkologischer Anzeiger tarafından taranmaktadır.

İcadiye Bağlarbaşı caddesi 40, Bağlarbaşı 34662
Üsküdar-İstanbul
Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74
www.isam.org.tr

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011
ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı 26 • Yıl 2011

İçindekiler / Contents

VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü MUSTAKİM ARICI	1
Le Soufisme Algerien au XVIIe Siècle Entre la Sharī'a et la Haqīqa KAMEL FILALI	39
Siyaset ve Hukuk Arasında Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Fıkıh Düşüncesi ASIM CÜNEYD KÖKSAL	49
From Process to God: A Muslim's Critical Engagement with Charles Hartshorne ÖZGÜR KOCA	81

KİTÂBİYAT

- Ahmad Atif Ahmad, *Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law: A Study of Six Works of Medieval Islamic Jurisprudence* 93
SELMA ÇAKMAK
- Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi: Allah-İnsan İlişkisi* 96
BETÜL AKDEMİR
- Milena Doytcheva, *Çokkültürlülük* (çev. Tuba Akıncılar Onmuş) 101
CEMAL ÖZEL
- Erken Klasik Dönemden XVIII. Yüzyıl Sonuna Kadar Osmanlılar ve Avrupa: Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim / The Ottomans and Europe: Travel, Encounter and Interaction from the Early Classical Period Until the End of the 18th Century* (ed. Seyfi Kenan) 106
ELMİN ALİYEV
- Ömer Başkan, *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı: Mevdûdî Örneği* 116
FAİĞ AHMEDZADE
- Veysel Akkaya, *Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'de İdrîs Peygamber Semâvî Kutub-Hakîmlerin Pîri* 119
FATMA SENA YÖNLÜER
- Joseph Owens, *Aristotle's Gradations of Being in Metaphysics E-Z* (ed. Lloyd Gerson) 123
İBRAHİM HALİL ÜÇER
- Fatih Köksal, *Bir Öncü Kitap: Mevlid-nâme* 129
ALİM YILDIZ
- The Cambridge Companion to Science and Religion* (ed. Peter Harrison) 131
MUAMMER İSKENDERÖĞLU
- Süleyman Kızıltoprak, *Mısır'da İngiliz İşgali: Osmanlı'nın Diplomasi Savaşı (1882-1887)* 138
MUHAMMED TANDOĞAN
- Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkâmı Sorunu* 145
MUHAMMET ÖZDEMİR
- Sakine Erüz, *Çokkültürlülük ve Çeviri: Osmanlı Devleti'nde Çeviri Etkinliği ve Çevirmenler* 148
NEBİLE ÖZMEN
- Steven Wilf, *The Law Before the Law* 151
ELDAR HASANOV
- Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit* 155
KÜBRA ZÜMRÜT ORHAN

VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahredden Râzî Ekolü

Mustakim Arıcı*

It is possible to perceive the philosophy of Fahreddin Râzî as the founding stone of a synthesis period in the field of metaphysics and kalâm; this approach has been reflected in the names of some works, for example, *al-Muhassal*. Râzî, who perceived logic as the basis of theoretical sciences, approached natural sciences and matters of metaphysics with a new content and a more systematic style. He had an explanatory approach which argued against the evidence presented by the kalâm philosophers and other philosophers. Râzî's approach was continued by his students and followers in later periods. From the 7th/12th century on, the fact that Râzî's followers and students were mentioned frequently and that historians and thinkers like Ibnu'l-Ibrî, Ibn Hallikân, Ibn Mutaḥhar al-Hillî and Ibn Khaldun used such phrases are indications of the influence of Fahreddin Râzî. In this study we will examine in particular the names who continued Fahreddin Râzî's methods and approach in the 13th century, referred to as the Râzî School, and we will try to establish the concept of this school in the context of philosophy and kalâm history and literature.

Key words: Fahreddin Râzî, Râzî School, history of Islamic thought, theoretical thought before the Ottoman Era.

VII./XIII. yüzyılın başlarında Anadolu ve Mısır'dan Himalaya dağlarına ve daha güneyde Belh şehrine kadar olan bölgede yaşayan müslüman toplumlar, tarihin en büyük meydan okumalarından biri ile yüz yüze gelmişti. Doğudan Moğol saldırıları ve batıdan Haçlı seferleri ile karşı karşıya gelen İslâm coğrafyası için doğurduğu sonuçlar açısından bu iki tehlikeden daha büyük olanı Moğol tahribatıydı. Moğol yayılcılığı, hilâfetin başşehri Bağdat'ın işgaliyle sona ermemiş ve VII./XIII. yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir. Moğollar'ın İlhanlı kolunun İslâm'ı seçmesiyle Moğol dehşeti büyük oranda sona ermiştir. İlhanlılar, Selçuklular ile sınırdaş olduktan sonra, zamanla Selçuklu topraklarına da girmiş ve bu coğrafyayı müslüman valiler eliyle yönetmiştir.

* Dr., İstanbul Müftülüğü.

Moğol istilâsından önce Selçuklu topraklarında açılan ve kısa zamanda geniş bir coğrafyaya yayılan Nizâmiye medreseleri, eğitimin kurumsallaşması yönünde büyük bir adım olmuştur. Öte yandan aklî ilimler sahasında sürdürülen çalışmalar verimli bir dönemin yaşanmasını beraberinde getirmiş, İslâm coğrafyasının büyük bir kısmında Moğol istilâsı öncesinde zengin bir ilmî miras ortaya konulmuştur. İlhanlılar, Bağdat'ın işgalinden kısa bir zaman sonra filozof Nasîrüddîn-i Tûsî'nin (ö. 672/1274) gayretleriyle Merâğa Rasathânesi'ni kurmuş, burada astronomi ve diğer aklî ilimler alanında önemli çalışmalara imza atılmıştır. Bu süreçte özellikle İlhanlılar'a hizmet veren müslüman valiler, tahrip edilen büyük ilim merkezlerinin yanında, medrese ve diğer ilmî kurumların açılmasına da önayak olmuşlardır.

Bu dönemden önce yaşayan Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) felsefe ve kelâm alanındaki tesiri ise daha hayattayken görülmekle beraber onun etkisi, vefatından sonra öğrencileri ve birçok düşünür tarafından daha ileri bir seviyeye götürülmüştür. Çalışmamızda Fahreddin Râzî'nin kelâm ve felsefe alanındaki öğrencilerinin Râzî'yi ne oranda takip ettikleri üzerinde durulacaktır. Bu makalenin yazılmasındaki temel saik, kimlerden oluştuğu ve ortak özelliklerinin neler olduğu tam anlamıyla bilinmeyen ve oldukça muğlak olan “Râzî mektebi ya da Râzî ekolü” tabirini mümkün mertebe somut verilere dayanmak suretiyle irdeleyerek bu ifade hakkında daha doğru bir değerlendirmede bulunmaktır.

Makalemizde şu sorulara cevap aranacaktır: Râzî düşüncesini, onun eserlerindeki yöntem ve tasnifini devam ettiren takipçileri ne oranda Râzî'ye bağlı kalmışlardır ve hangi açılardan onu temsil etmektedirler? Râzî'nin öğrencileri ve takipçileri için bir bütünlük oluşturacak şekilde ortak kriterler belirlemek mümkün müdür? Eğer bu mümkünse Râzî'nin takipçilerini temsil eden kriterler nelerdir? Esasen Râzî düşüncesini tanımlayan kesin sınırlar belirlemek dahi oldukça problemlidir, onun öğrencileri ve takipçileri için bahsedildiği gibi birtakım ilkeler tespit etmenin zorluğunun farkındayız. Ancak irdelemek istediğimiz ve yakın zamanlardaki çalışmalarda kullanılan “Râzî mektebi/ekolü” ifadesinin tarihsel bir arka planı olduğunu düşünüyoruz. Zira ileride görüleceği üzere Râzî'nin kendisi çok sayıda öğrencisinden bahsetmekte, Râzî'den kısa bir süre sonraki tarih, tabakat kitapları ve muhtelif eserlerde onun öğrencileri ve takipçileri (etbâû'r-Râzî) gibi ifadeler yer almaktadır. Bununla birlikte, sıhhati tartışmaya açık olsa da bilhassa Osmanlı dönemi ulemâsına nazârî düşünce alanında verilen icâzetenâmeler Fahreddin Râzî'nin oldukça belirleyici bir konumda bulunduğunu, bu anlamda güçlü bir algının olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla biz de zikredilen türden kaynakları temel almak suretiyle öncelikle Râzî'nin öğrencileri ve takipçilerini

belirlemek, böylelikle “Râzî mektebi/ekolü” tabirinin tarihî bağlamını ortaya çıkarmak istiyoruz.

Makalenin ana bölümlerine geçmeden önce başlıkla ilgili iki hususa işaret edeceğiz. Başlıkta seçilen dönem olan VII./XIII. yüzyıl, Fahreddin Râzî'nin ömrünün son on yılını da içine almakla beraber daha ziyade vefatından sonraki bir dönemdir ve bu dönemde onun düşünceleri yoğun bir şekilde işlenmiştir. Râzî'nin yaklaşımı, etkisi ve düşüncelerinin işlenmesi bir sonraki yüzyılda da devam etmiştir. Ancak bu çalışmada zaman zaman sonraki yüzyıla da işaret etmekle birlikte perspektifimizi daha çok VII./XIII. yüzyıla çevirdik. Zira onun ilk kuşak öğrencileri ve önde gelen takipçileri bu dönemde yaşamış ve eserlerini vermiştir. İşaret etmek istediğimiz bir diğer husus, başlıkta yer alan “İslâm düşüncesi” ibaresidir. İslâm düşüncesi kavramı ile ilgili bazı tekliflere karşılık, birçok tartışma bulunmaktadır ve kavram hakkında yaygın bir mutabakatın sağlandığını söylemek zordur.¹ Bu makalede ele alınacak meseleler nazarî İslâm düşüncesi, daha dar anlamda ise bu düşüncenin iki ana damarı olan felsefe ve kelâm bağlamındadır.

I. VII./XIII. Yüzyıl İslâm Coğrafyasında Fikrî Duruma Genel Bir Bakış

Moğol tahribatına rağmen VII./XIII. yüzyıldan itibaren dil ilimleri, kelâm, mantık, felsefe ve tasavvuf dallarında yaşanan canlılık ve bunun sebepleri, büyük şahsiyetlerin yetişmesi ve klasik eserlerin ortaya konması birçok yönüyle üzerinde durulması gereken, ancak henüz sebep ve sonuçlarıyla, müspet ve menfi yönleriyle vuzuha kavuşmayan bir olgudur. Bu yüzyılda sadece mezkûr ilimlerde değil, astronomi, coğrafya ve tıp alanında da çok önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Bu dönem ayrıca tarih ve tabakat yazıcılığında da yeni bir dönemin başlangıcı olarak görülebilir. Zira bugün alanının klasikleri olan çok sayıda tarih ve tabakat kitabı VII./XIII. yüzyıl ve sonrasında yazılmıştır. Safiyyüddin el-Urmevî'nin (ö. 693/1294) çalışmaları ile birlikte bu yüzyıl müzik biliminde de zirve noktası olarak görülmektedir.² Fuat Sezgin'e göre bu yüzyılın duraklama başlangıcını içerdiğine ilişkin görüş, talihsiz olduğu kadar tarihî olgularla çelişen ve Arap-İslâm bilimleri tarihi konusunda bir zamanlar tam bir bilgisizlik içerisinde ortaya atılan bir görüştür. Halbuki durum bunun tam tersidir. Bilim tarihi açısından bu yüzyılın karakteristik

1 “İslâm düşüncesi” kavramı hakkında bir değerlendirme için bk. H. Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), s. 27-31.

2 Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik: Arap-İslâm Bilimleri Tarihine Giriş*, çev. Abdurrahman Aliy (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2008), I, 52-53, 61-62.

yanı şudur: “Önceki nesillerden devralınan disiplinler mümkün olabildiğince sistemleştirilmiş, ilk defa çok kesin tanımlanan disiplinler formunda inşa edilmiş veya zaman içerisinde kazanılan ilerlemeler göz önünde bulundurulmuş olarak yeniden ele alınıp işlenmiştir (tahrîr).”³

Bahsedilen bu olgunun Anadolu ayağı için Fuat Köprülü, buranın yeni bir İslâm kültür merkezi haline gelmesini, Anadolu Selçukluları döneminde sağlanan asayiş, artan refah, sultanların ilim adamlarına gösterdiği itibar ve onları himaye etmesi, Moğol istilâsının Anadolu’ya sürüklediği âlim, şair ve mutasavvıfların faaliyetlerinin bir sonucu olarak görmüştür.⁴ Siyasî istikrarsızlığa rağmen sadece Anadolu’da değil Mısır, Mâverâünnehir ve İran bölgesinde de birçok ilim adamının faaliyetleri bu yüzyılda büyük bir fikrî canlılık ortaya çıkarmıştır. Bu dönemde yoğun bir düşünsel faaliyet ve farklı yaklaşımlar tebarüz etmiştir. Fahreddin Râzî’nin öğrencilerinin dönemin İslâm coğrafyasının önemli bir kısmındaki faaliyetleri, İsrâkî düşünce, tasavvuf tarihinin en önemli isimlerinin bu dönemde yaşaması, mantık ve felsefe karıştırlarının ve bilhassa ashâbü’l-hadîs geleneğinin eleştirileri İslâm düşüncesinin farklı yönelimleri ve zenginlikleri olarak temayüz etmiştir.

VII./XIII. yüzyıl, İslâm bilim tarihinde astronomi çalışmalarının büyük ivme kazandığı bir dönemdir. Hatta George Saliba’ya göre astronominin altın çağı 1247-1600 yılları arasındadır ki bu tespit Nasîrüddîn-i Tûsî önderliğinde kurulan Merâğa Rasathânesi’nde yapılan çalışmaların etkinliğine işaret etmektedir.⁵ Zira Tûsî’nin astronomi çalışmaları Anadolu Selçukluları’nın son döneminde ve Osmanlılar’da etkili olan eserlerdir. 657 (1259) yılında Azerbaycan-Merâğa’da İlhanlı Hükümdarı Hülâgû (1256-1265) tarafından kurulan rasathâne teşekkül eden Merâğa Matematik-Astronomi Okulu mensuplarıyla bu birikim Anadolu’ya girmiştir.⁶ Merâğa Matematik-Astronomi Okulu’nun kurucusu Nasîrüddîn-i Tûsî’nin öğrencisi, Kutbüddin-i Şîrâzî (ö. 710/1311) Muînüddin Pervâne’nin Kayseri’de kurduğu medresede hocalık yapmıştır. Ayrıca Tokat-Niksar’daki Nizâmiye Medresesi’nde Merâğa Matematik-Astronomi Okulu’nun bir üyesi olan İbn Sertak’tan matematik-

3 Sezgin, *İslâm’da Bilim ve Teknik*, I, 41.

4 M. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, haz. Orhan F. Köprülü – Nermin Pekin (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980), s. 241-50; a.mlf., *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2003), s. 90-91.

5 M. Fuat Köprülü, “XIII. Asırda Marâğa Rasathanesi Hakkında Bazı Notlar”, *TTK Belleten*, 6/ 23-24 (1942), s. 235, 238-39, 242-44; Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), s. 205-206, 212-16; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi* (İstanbul: IRCICA, 1997), I, s. XL-XCVIII.

6 İhsan Fazlıoğlu, “Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Türk Felsefe-Bilim Tarihi-ne Önsöz”, *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygurluğu*, haz. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler Genel Müdürlüğü, 2006), I, 416.

astronomi tahsil eden Dâvûd-i Kayserî'nin (ö. 751/1350), bu birikimini İznik Medresesi'ne aktardığı ve klasik İslâm ilmî geleneği ile henüz başlangıç aşamasında bulunan Osmanlı ilim hayatı arasında sürekliliği sağlayan bir bağ kurduğu kabul edilmektedir.⁷

VII./XIII. yüzyıl, tasavvufî hareketlerin ve dinî zümrelerin en dinamik olduğu dönemlerden biridir. Bahâeddin Veled ve oğlu Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (ö. 672/1273) bu dönemde Moğol baskısı sebebiyle Anadolu'ya gelmiştir.⁸ Tasavvuf tarihinin en etkili şahsiyetlerinden biri olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî de (ö. 638/1240), bir süre Anadolu Selçuklu başkenti Konya'da kalmış, Eyyûbî Meliki Eşref'in davetiyle Şam'a gitmiş, vefat edinceye kadar burada yaşamıştır.⁹ Onun halifesi ve evlatlığı Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ile vahdet-i vücûd mektebi sonraki kuşaklara aktarılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini yorumlayan ve onlara sistematik bir üslûp kazandıran Konevî, Şeyh-i Ekber'den sonra Şeyh-i Kebîr lakabıyla tanınmıştır. İbn Sînâ metafiziğini irfanî geleneğe uyarlayan Konevî, "yeni dönem tasavvufu" denilen tasavvuf anlayışının en önemli temsilcisidir. Onun eserlerinin şerh edilmesiyle tasavvuf "tedris edilebilir" bir geleneğe dönüşmüştür.¹⁰

VII./XIII. yüzyılın en önemli fikrî yönelimlerinden birine de Fahreddin Râzî öncülük yapmıştır ve bu makalenin konusu mezkûr yönelimin çerçevesini çizmektedir. Temellerini Gazzâlî (ö. 505/1111) atmış olsa da mantık, dinî ve aklî ilimlerde mütebahhir, aynı zamanda sûfice yaşama gayretinde olan ve Osmanlı ilim dünyasını da etkileyen bir âlim prototipi VII./XIII. ve bilhassa VIII./XIV. yüzyılda şekillenmiştir ve bu hususta Fahreddin Râzî oldukça etkili bir konuma sahiptir. Ancak bunun öncesinde Râzî'nin nazarî düşüncede ve bilhassa felsefe sahasında beslendiği ve yetiştiği isimlere kısaca işaret etmek istiyoruz ki bu isimler bir taraftan İbn Sînâ'ya, diğer taraftan da Gazzâlî'ye varmaktadır.

İbn Sînâ'nın vefatından itibaren onun felsefesi bir yandan takipçileri, diğer yandan eleştirenler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Öte yandan

7 İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayserî", *Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da İslâm Düşüncesi ve Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu*, haz. Turan Koç (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1998), s. 25-32.

8 Haşim Şahin, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler: 1299-1402" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2007), s. 61.

9 Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap, 2009), s. 38-46.

10 Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevîde Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), s. 13-18; a.mlf., *Sadreddin Konevî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), s. 21, 23, 27, 64-66, 72-76, 127-30.

kelâm, tasavvuf ve İshrâkî felsefe ile İbn Sînâ felsefesi arasında terkip yapma gayretleri, İbn Sînâ düşüncesinin farklı çizgilerde tezahürüne yol açmıştır. Ancak bu çizgiler içinde bir yaklaşımın ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Bu yaklaşım, Gazzâlî ile başlayan ve Fahreddin Râzî ile sistemleşen “bilim-felsefe-din sentezine dayalı”¹¹ Dimitri Gutas’ın İbn Sînâcılığın “ana gövdesi” dediği çizgidir.¹² Gutas’ın zikrettiği çizgideki isimler arasında birbirine oldukça muhalif fikirlere sahip düşünürler olsa da bu isimler, mantığı nazarî düşüncenin hatta dinî ilimlerin temeli olarak görmekten, riyazî ve tabii ilimler şemasını ve bu ilimlerin verilerini benimsemeye kadar birçok ilkede benzer bir yaklaşıma sahiptir. Bu çizgide Râzî hem eserleri hem de hoca-talebe ilişkisine dayalı okuma yöntemi ve bunun somut hali olan icâzetnâmelerdeki yeri itibarıyla bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. Dolayısıyla biz de Râzî’nin bu gelenekteki yerine kısaca işaret edeceğiz ve ardından Râzî’nin öğrencileri ve takipçilerinin onun düşüncesini nasıl bir geleneğe dönüştürdüklerini irdelleyeceğiz. Ancak burada Râzî’yi pür bir İbn Sînâci olarak görmediğimizi ifade etmek istiyoruz. Râzî, bu çizgide çok önemli bir İbn Sînâ şârihi ve yorumcusu olarak yer almakla birlikte, onun konumu daha ziyade metafizik ve kelâmıla ilgili temel meselelerde muhalif bir bakış açısına sahip olmasıdır.

İbn Sînâ’nın tıp, mantık, doğa bilimleri ve metafizik alanında yazdığı eserlerini ilk kuşak öğrencilerine okuttuğu bilinmektedir.¹³ Aklî ilimler alanında İbn Sînâ’nın başlattığı ve talebelerinin devam ettirdiği tedris geleneği VII./XIII. yüzyılda da oldukça etkin bir şekilde devam etmiştir. İbn Sînâ’nın doğa bilimleri ve metafizikle ilgili görüşlerinin okunması özellikle *el-İşârât ve’t-tenbîhât* merkezinde olmuştur. Safedî’nin zikrettiği ve aşağıda tahlilini yapacağımız bir rivayete göre İbn Sînâ felsefesine Gazzâlî ve Şehristânî’ye göre daha ılımlı bir eleştiri yazan Mes’ûdî (ö. 582/1186), *el-İşârât ve’t-tenbîhât*’ı Fahreddin Râzî’ye okutmuştur. Gerhard Endress’in aktardığı bu rivayet, Râzî’nin İbn Sînâ felsefesine olan ilgisi ve bu felsefeyi yorumlayışı noktasında dikkate alınmalıdır.¹⁴ Râzî özellikle İbn Sînâ’nın *el-İşârât*’ının okutulmasıyla tebellür

11 Bu tabir için bk. H. Bekir Karlığa, “İbn Sînâ Çizgisinde Osmanlı Düşüncesinin Gelişimi”, *İslâm Felsefesinin Sorunları*, haz. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yayınları, 2003), s. 9-17.

12 İbn Sînâci felsefenin etkileri için bk. Dimitri Gutas, “İbn Sînâ’nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350)”, *İbn Sînâ’nın Mirası*, der. ve çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), s. 133-52.

13 Mustakim Arıcı, “İbn Sînâci Felsefe Geleneğinin Oluşumu ve Behmenyâr’ın Felsefe Tasavvuru”, *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 28 (2010), s. 140-52.

14 Gerhard Endress, “Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East”, *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One*, ed. James E. Montgomery (Leuven: Orientalia Lovaniensia Analecta, 2006), p. 410-15.

eden felsefî tedris faaliyetini devam ettirmiştir. Nitekim Râzî'nin *el-Mûlahhas* ve *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* gibi eserlerini kendisinin okutması yanında *el-İşârât*'a yazdığı şerhin okunması bunun açık bir göstergesidir. Râzî, bu eserlerinin *Hudûsü'l-âlem* adlı eserin müellifi Ferid el-Geylânî (ö. 590/1194) gibi bilginler eşliğinde Semerkant şehrinde okunduğunu belirtmektedir.¹⁵ İbn Şa'âr'ın (ö. 654/1256) naklettiğine göre Râzî, felsefî ilimleri Meccüddin el-Cilî'den tahsil etmiştir.¹⁶ Râzî, ayrıca Gazzâlî'nin öğrencisi Muhammed b. Yahyâ el-Cendî'nin (ö. 549/1154-55) talebesi Kemâleddin es-Simnânî'den (ö. 575/1179-80) de eğitim almıştır.¹⁷ Bu bilgiler Râzî'nin silsilesinin bir yandan Gazzâlî'ye, diğer yandan da İbn Sînâ'ya vardığını göstermektedir.

Özetle "İbn Sînâ felsefesi" Râzî önderliğinde kelâm içerisinde yeniden şekillenerek hâkim fikir sistemi haline gelmiş ve bu durum modern döneme kadar devam etmiştir.¹⁸ Râzî'nin, Gazzâlî'nin eleştirilerini dikkate alarak İbn Sînâcî felsefeyi kelâm içerisine dahil etmesi,¹⁹ daha sonraki eserlerin içeriğini belirleme noktasında da oldukça belirleyici olmuştur.²⁰

II. VII./XIII. Yüzyılda Fahreddin Râzî'nin Öğrencileri ve Takipçileri

Bu başlıkta Fahreddin Râzî'nin öğrencileri ve onun takipçilerinin kimler olduğu üzerinde durulacaktır. Râzî'nin öğrencilerinin kimler olduğunun tabakat kitapları, yazma eserlerdeki kayıtlar ve tartışmalı taraflarına rağmen icâzetnâmelerden ortaya çıkartılması mümkündür. Râzî'nin öğrencilerinin belirlenmesinden daha problemliler olan onun takipçilerinin kimler olduğudur. Bu, esasen bir sonraki başlığın temel meselesi olmakla birlikte, burada birkaç cümle ile temel çerçeveyi çizmek istiyoruz. Fahreddin Râzî'nin takipçileri ile sadece onun öğrencilerinden okuyan ve icâzetnâmelerde bir silsilede yer alan kişileri kastetmiyoruz. Bu kriterden daha önemli olan ölçü, ilgili düşünürlerin Râzî'nin felsefe ve kelâm alanındaki yaklaşımını ve onun

15 Fahreddin er-Râzî, *Münâzarâtü Fahriddin er-Râzî fî bilâdi Mâverâinnehr*, nşr. Fethullah Huleyf (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1984), s. 59-60.

16 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâî'z-zamân*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1978), IV, 250; Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of al-Fakhr al-Din al-Râzî* (Leiden&Boston: Brill, 2006), s. 7.

17 Frank Griffel, "On Fakhr al-Din al-Râzî's Life and the Patronage He Received", *Journal of Islamic Studies*, 18/3 (2007), p. 318.

18 H. Bekir Karlığa, "İbn Sînâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XX, 346-47.

19 H. Bekir Karlığa, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIII, 525.

20 Eşref Altaş, *Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), s. 87-90.

eserlerindeki tasnifini ne oranda devam ettirdiğidir. Biz burada yer yer ve farklı tonlarda Râzî'ye muhalif görüşler serdetmelerine rağmen onun yöntemi, konuları ele alış şekli ve meselelerin tasnifi hususunda büyük oranda "Râzî modeline" uyan isimleri tahlil edeceğiz ki bu isimler filozof-kelâmcı yahut kelâmcı-filozof tanımlamasına uygun düşmektedir. Dolayısıyla Râzî'nin birinci kuşak öğrencilerinden sonra aşağıda kendilerine işaret edilecek olan düşünürler bahsedilen kritere göre belirlenmiştir. Öncelikle Râzî'nin ilk kuşak öğrencilerine işaret etmek istiyoruz.

Râzî'nin, *İ'tikâdâtü fırakî'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* adlı eserindeki ifadeleri onun çok sayıda öğrencisi olduğunu ve bu öğrencilerin geniş bir alanda belli bir misyon için çalıştıklarını göstermektedir:

(...) Düşmanlar ve hasetçiler, benim Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebin-den olmadığuma inanmaktadır. Taniyanlar benim ve benden öncekilerin mezhebinin Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebinde başkası olmadığını bilir. Benim ve babamın öğrencileri dünyanın dört bir yanında insanları hak dine ve hak mezhebe davet ediyorlar, bütün bidatleri iptal ediyorlar.²¹

Râzî'nin vefatından kısa bir süre sonra İslâm dünyasının önde gelen fikir muhitlerinde onun öğrencilerinin varlığından söz edilmiştir. İbn Ebû Usaybia, Râzî'nin öğrencilerinin çokluğunu rakam vererek dile getirmektedir. Ona göre Râzî'nin mukim haldeyken de yolculuktayken de 300'den fazla öğrencisi onunla birlikte hareket etmekteydi.²² Râzî'den sonra onun öğrencilerini isim vererek ilk kez dile getiren kişi muhtemelen tarihçi İbnü'l-İbrî'dir (ö. 685/1286). O, Râzî'nin 632 (1234-35) dolaylarında dönemin önemli ilim ve kültür merkezlerindeki öğrencilerinden şöyle bahsetmektedir:

İçinde bulunduğumuz dönemde İmam Fahreddin Râzî'nin öğrencilerinden olup mantık ve hikmet sahalarında değerli eserlere sahip birtakım âlimler (sâdâtü'l-fuzalâ ashâbü tesânîfî'l-celîle fi'l-mantık ve'l-hikme) bulunmaktadır. Bunlar Horasan'da Zeynüddin el-Keşî (ö. ?) ile Kutbüddin el-Mısri (ö. 618/1221), Mısır'da Efdalüddin el-Hüncî (ö. 646/1248), Dimaşk'ta Şemseddin el-Hüsrevşâhî (ö. 652/1254), Anadolu'da (er-Rûm) Esîrüddin el-Ebherî (ö. 663/1265), Konya'da Tâceddin el-Urmevî (ö. 653/1255) ve Sirâceddin el-Urmevî'dir (ö. 682/1283).²³

21 Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdâtü fırakî'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1402), s. 92-93.

22 İbn Ebû Usaybia, *Uyünü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etibbâ'*, nşr. Nizâr Rızâ (Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-hayât, 1965), s. 462.

23 İbnü'l-İbrî, *Târîhu muhtasarî'd-düvel*, nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî (Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1890), s. 445.

Râzî'nin muidi olan Şemseddin el-Hüsrevşâhî, Eyyûbiler ve Memlûkler'in hâkim olduğu coğrafyada İbn Sînâ'nın felsefe ve tıp eserleri başta olmak üzere birçok eseri okutan etkili bir isimdi. Meselâ Ahmed b. Yûsuf el-Fihri el-Leblî, Hüsrevşâhî'nin kendisine Râzî'nin *Kitâbü'l-Hamsîn*, *el-Erbain* ve *el-Muhassal*'ın bir kısmını okuttuğunu söylemektedir.²⁴ İbn Sînâ'nın birçok eserine muhtasar yazan Hüsrevşâhî, İbn Sînâ'nın *Uyûnü'l-hikme* ve *eş-Şifâ'sı* ile Râzî'nin *Âyâtü'l-beyyinât* adlı eserlerini şerh etmiştir.²⁵ İbn Teymiyye de Hüsrevşâhî'yi Râzî'nin takipçilerinden (a'yânî ashâbî'r-Râzî) biri olarak gördüğünü beyan etmektedir.²⁶

İbn Ebû Usaybia'nın Râzî'nin en önemli öğrencilerinden biri diye tanıttığı Kutbüddin el-Mısrî es-Sülemî (ö. 618/1221) *el-Kânûn*'a bir şerh yazmıştır.²⁷ Aklî ilimlerde, özellikle İbn Sînâ felsefesinde oldukça yetkin bir düşünür olduğu anlaşılan Kutbüddin el-Mısrî, döneminde bu felsefeyi okutan isimlerden biridir. Aşağıda üzerinde durulacağı gibi o, İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ını Esîrüddin el-Ebherî'ye (ö. 663/1265) okutmuştur.²⁸ Râzî'nin etkisini bilhassa Horasan bölgesinde devam ettiren Kutbüddin el-Mısrî, Râzî'nin *el-Muhassal* adlı eserini de şerh etmiştir.²⁹ Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî (ö. 675/1277), Kutbüddin el-Mısrî'nin mezkûr şerhini istinsah ettiği gibi muhtelif eserlerinde ona yaptığı atıflardan bu şerhin o dönemde muteber olduğu anlaşılmaktadır.³⁰ Kutbüddin el-Mısrî, ayrıca Nasîrüddîn-i Tûsî'nin de aklî ilimlerdeki hocaları arasındadır.³¹ Müderris Rızavî Tûsî'nin hoca silsilesine Kemâleddin b. Yûnus ve Fahreddin Râzî'nin öğrencisi Kutbüddin el-Mısrî'yi

24 Ahmed b. Yûsuf el-Leblî, *Fihristü'l-Leblî*, nşr. Yâsîn Yûsuf Ayyâş – Avvâd Abdürabih Ebû Zîne (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1408/1988), s. 122-24.

25 Tâceddin es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed Tanâhî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1383/1964), I, 161-62.

26 İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantikiyyîn*, nşr. Refik el-Acem (Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübnânî, 1993), II, 76.

27 İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, s. 471.

28 Endress, "Reading Avicenna in the Madrasa", p. 413.

29 Kutbüddin el-Mısrî, *Şerhu'l-Muhassalî'l-keâm*, Süleymaniye Ktp., Râgıb Paşa, nr. 792. Bu nüsha Necmeddin el-Kâtibî tarafından istinsah edilmiştir. *el-Muhassal*'ı neşreden Hüseyin Atay, Kutbüddin el-Mısrî'nin şerhinin eksik olduğunu belirtmektedir. Bu şerh sıfatlar bahsinde sona ermektedir. bk. Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ' ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*, nşr. Hüseyin Atay (Kum: İntişârât eş-Şerîf er-Radî, 1999), neşredenin önsözü, s. 38.

30 Necmeddin el-Kâtibî, *el-Münassas fî şerhi'l-Mülahas*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1680, vr. 173^a; a.mlf., *el-Mufassal fî şerhi'l-Muhassal*, Süleymaniye Ktp., Râgıb Paşa, nr. 792, vr. 83^b.

31 Agil Şirinov, "Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 9-10.

de eklemektedir. Tûsî, Mısır'den *el-Kânûn*'u, Kemâleddin b. Yûnus'tan matematik, ayrıca Ferîdüddin Dâmâd en-Nîsâbü'rî'den de *el-İşârât ve't-tenbihât*'ı okumuştur.³² Râzî'nin *el-Muhassal*'ına telhis yazan Tûsî, Kutbüddin el-Mısırî'nin şerhini okuduğunu ve istifade ettiğini de belirtmektedir.³³

Râzî'nin öğrencilerinden biri olan Efdalüddin el-Hûnecî (ö. 646/1248) ise bilhassa mantık alanında temayüz etmiştir. İbn Ebû Usaybia (ö. 668/1269), Hûnecî ile 632 (1234-35) yılında Kahire'de görüşüğünü, ondan İbn Sinâ'nın *el-Kânûn* adlı eserinden bazı bölümler okuduğunu söylemektedir.³⁴ İbn Teymiyye ise onu filozofların önde gelenlerinden biri olarak göstermektedir.³⁵ "Çağımızda doğuda Hûnecî'nin kitaplarına dayanılmaktadır" diyen İbn Haldûn, onun VIII./XIV. yüzyıldaki etkinliğine şahitlik etmektedir. İbn Haldûn mantıkta Hûnecî'nin Râzî'yi takip ettiğini belirtir. İbn Haldûn'un yaptığı diğer önemli bir tespit, aslında bu dönemin karakteristiğini yansıtmaktadır: O, bu dönemde ulemânın çeşitli ilimlere dair eserleri "özetleyerek ezberlemeye uygun hale getirdiğini", Hûnecî'nin de bunu mantıkta yaptığını belirtmektedir.³⁶ Râzî'nin *el-Metâlibü'l-âliye*'sini de özetleyen Hûnecî'nin bu adımı Ebherî, Kâtibî ve Urmevî gibi mantıkçılar tarafından takip edilmiş ve daha ileriye götürülmüştür.³⁷ Kâtibî'nin Hûnecî'yle görüşüğünü belgeleyen bir kayıt olmamakla beraber Kâtibî'nin Hûnecî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ına şerh yazması³⁸ ve

32 Muhammed Takî Müderris Razavî, *Ahvâl ve Âsâr-ı Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî* (Tahran: İntişârât-ı Esâmîr, 1991), s. 167-69.

33 Nasîrüddîn-i Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Müessesesi Mütâleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şûbe-i Tahran, 1359/1980), s. 2.

34 İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, s. 586-87.

35 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzî'l-akl ve'n-nakl*, nşr. M. Reşâd Sâlim (Beyrut: Dârü'l-künûzî'l-edebîyye, 1399/1978), III, 262.

36 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, nşr. Abdüsselâm Şeddâdî (Dârülbeyzâ: Beytü'l-fünûn ve'l-ülûm ve'l-âdâb, 2005), III, 95.

37 Meselâ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *eş-Şemsiyye* şerhine yazdığı hâşiyede Kâtibî'yi ve Kutbüddin Râzî de *Metâliu'l-envâr*'a yazdığı şerhte Sirâceddin el-Urmevî'yi Hûnecî'nin takipçisi olarak zikretmektedir. bk. Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Risâletü's-Şemsiyye ve aleyhi hâşiyetü's-Seyyid*, nşr. Muhsin Bîdarfer (Kum: 1426/2005), s. 39. Kutbüddin Râzî, *Levâmiu'l-esrâr fi şerhi Metâlii'l-envâr* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1861), s. 176. *Keşfü'l-esrâr*'ı neşreden Hâlid er-Ruveyhib, Hûnecî'nin etkisinin Teftâzânî'nin *Tehzibü'l-mantık* adlı eserinde de çok açık bir şekilde görüldüğünü belirtmektedir. Ruveyhib'e göre Kâtibî'nin *eş-Şemsiyye*'si, Urmevî'nin *Metâli*'i ve Teftâzânî'nin *Tehzibü'l-mantık*'ı standart şerhleriyle birlikte XX. yüzyılın başlarına kadar İstanbul, Kahire ve Hindistan'da basılmış, böylece Hûnecî'nin İslâm coğrafyasında mantık alanındaki etkisi bir önceki asra kadar uzanmıştır. Efdalüddin el-Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr an gavâmizî'l-efkâr*, nşr. Hâlid er-Ruveyhib (Tahran: Iranian Institute of Philosophy&Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 1389/2010), s. xlviii-l.

38 Kâtibî, *Şerhu Keşfü'l-esrâr an gavâmizî'l-efkâr*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2664-2665; Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1417-1418.

bunu bir ders kitabı olarak okutması,³⁹ onun Kâtibi üzerindeki etkisini göstermektedir. Kahire’de Salâhiyye Medresesi’nde ders veren Hüneci 1243 yılında Mısır’da kâdilkudâtlığa getirilmiş, vefat ettiği 1248’e kadar bu görevde kalmıştır. Dönemin diğer birçok âlim ve filozofu gibi onun da devlet erkânı nezdinde saygın bir yeri vardır. Zira Eyyûbî Sultanı Kâmil, Hüneci’yi I. Alâeddin Keykubad’ın vefatı üzerine taziyelerini bildirmek için 1237’de Keyhusrev’e elçi olarak göndermiştir. Onun bir süre Anadolu’da başkadılık yaptığı da rivayet edilmektedir.⁴⁰

Râzî’nin öğrencilerinden biri olan Zeynüddin el-Keşşî’nin hayatı ve vefat tarihi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Onunla ilgili bildiğimiz, İbnü’l-İbrî’den yukarıda alıntılıdığımız gibi, ilmî faaliyetlerini Horasan’da sürdürmüş olmasıdır. Tespitlerimize göre Keşşî’nin günümüze ulaşan tek eseri mantık, tabiiyyât ve ilâhiyyât bölümlerinden oluşan *Hadâiku’l-hakâik*’tir.⁴¹ Keşşî bu eserinde Fahreddin Râzî hakkında “şeyhî ve üstâdî” ifadelerine yer vermektedir. Bu ifadelerle bakarak Râzî’nin Keşşî’nin hocası olduğunu söylememiz mümkündür⁴² ki bu durum İbnü’l-İbrî’yi doğrulamaktadır. *Hadâiku’l-hakâik*, *el-Mebâhis* ve *el-Mülahas*’taki yaklaşım ve içeriği belli oranda takip eden ilk eserlerden biri olması bakımından önemlidir. Keşşî bu eserinde, felsefî ilimleri tasnif ederken Râzî’nin *Şerhu*

39 İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, icâzetnâmesinde hocası Kâtibi’den *Keşfü’l-esrâr* şerhini okuduğunu belirtmektedir. Aktaran Abbas el-Kummî, *el-Künâ ve’l-elkâb* (Beyrut: Müessesetü’l-vefâ, 1403/1983), III, 100.

40 Ramazan Şeşen, *Salahaddin’den Baybars’a Eyyûbîler-Memlûklar* (İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 2007), s. 140. “Bu dönemde yerleşmek üzere ulemânın Anadolu’ya gelmesi doğal bir gelişmeydi” diyen Claude Cahen, Hüneci’nin de Mısır’dan geldiğini tarihçi İbn Vâsil’a dayandırarak aktarmaktadır. Bu rivayete göre Keykubad ve II. Keyhusrev dönemlerinde fukahânın başı olan Hüneci, Moğol istilâsından sonra Mısır’a dönmüştür.” bk. Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, çev. Erol Üyepazarcı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002), s. 213. Cahen’in aktardığı bilgi ile Şeşen’in İbnü’l-Amîd ve İbnü’l-Adîm’e dayandırarak verdiği bilgiler arasında bir uyumsuzluk vardır. Eğer Cahen’in aktardığı gibi Keykubad döneminde Anadolu’da başkadî olsaydı oraya bir elçi olarak gelmesi söz konusu olmazdı. Bununla birlikte Keykubad’ın ölümünden sonra elçi olarak gidip bu tarihten sonra Anadolu’da Cahen’in söylediği görevi yapması mümkündür. Şâfiî tabakat yazarlarından Sübkî ise onun herhangi bir şekilde Anadolu’da bulunmasından söz etmemektedir. bk. Sübkî, *Tabakât*, VIII, 105-106.

41 Zeynüddin el-Keşşî, *Hadâiku’l-hakâik*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 864. Türkiye kütüphanelerinde Keşşî ismine ait olarak gördüğümüz ikinci bir nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye bölümünde 1447 numaralı mecmuadaki *Mukaddimetü Kitâb fi’l-mantık ve’t-tabîi ve’l-ilâhî* adlı beş varaklık bir çalışmadır. Bu çalışma müstakil bir eser olmayıp *Hadâiku’l-hakâik*’in sadece mukaddime kısmını içermektedir. bk. Keşşî, *Mukaddimetü Kitâb fi’l-mantık ve’t-tabîi ve’l-ilâhî*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1447/34, vr. 352-56.

42 Zeynüddin el-Keşşî, *Hadâiku’l-hakâik*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 864, vr. 30^a.

Uyûnî'l-hikme'deki ifadelerinden iktibaslarda bulunmaktadır.⁴³ Keşşî, nazârî ve amelî hikmeti Râzî'den alıntı yaptığı âyetlerle tahlil etmesinin yanında Asr sûresi bağlamında da bir tasnif sunmaktadır.⁴⁴ Onun bu yorumu daha sonra Nasîrüddîn-i Tûsî tarafından kelime kelime kullanılmıştır. Tûsî, Asr sûresi tefsirinde Keşşî gibi "hakikati/gerçeği tavsiye etmeyi" nazârî kuvvede yetkinleşme ve "sabrı tavsiye etmeyi" de amelî kuvvede yetkinleşme olarak yorumlamaktadır.⁴⁵

İbnü'l-İbrî'nin rivayetini takip ettiğimizde onun Râzî'nin öğrencileri arasında gösterdiği bir diğer isim Sirâceddin el-Urmevî'dir (ö. 682/1283). Râzî sonrasının âlim prototipini temsil eden, akli ve nakli ilimlerde mütebahhir olan Urmevî'nin Râzî'nin öğrencisi olduğuna kronolojik olarak ilk işaret eden İbnü'l-İbrî'dir. Gerek Urmevî'nin ve gerekse aşağıda üzerinde durulacağı gibi Esîrüddin el-Ebherî'nin Râzî'nin öğrencileri arasında olmasının sorgulanması, en azından kastedilen yüz yüze bir hoca-talebe ilişkisi ise buna ihtiyatla yaklaşılması gerektiğine inanıyoruz. Gerçi İbnü'l-İbrî, ifadelerinde doğrudan bir hoca-talebe ilişkisinden de söz etmemektedir. Dolayısıyla onun saydığı isimlerin en azından bir kısmının Râzî ile görüşmemiş olması büyük bir ihtimaldir. Ancak bu başlıkta öncelikle İbnü'l-İbrî'nin ifadelerindeki isimleri tahlil ettiğimiz için Urmevî'ye de burada işaret etmemiz gerekmektedir.

Urmevî ilk eğitimini memleketinde aldıktan sonra dönemin önde gelen ilim merkezleri olan Musul, Dimaşk ve Mısır'da bulunmuştur. Kaynaklar Musul'da bulunduğu sırada Kemâleddin b. Yûnus'tan okuduğuna işaret etmektedir.⁴⁶ Musul'un diğer ulemâsından da tahsil gördüğü kabul edilen Urmevî'nin burada genç yaşta meşhur olduğu anlaşılmaktadır. Urmevî'nin

43 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûnî'l-hikme* (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415), I, 5-6; Keşşî, *Hadâiku'l-hakâik*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 864, vr. 3^b-4^a.

44 Keşşî, *Hadâiku'l-hakâik*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 864, vr. 4^a, 6^b-7^b.

45 Nasîruddin Tûsî, *Tefsîru Sûretü'l-Asr, Seçkinlerin Ahlâkı* içinde, çev. Anar Gafarov (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), s. 127.

46 Sübkî, *Tabakât*, VIII, 371; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, nşr. Abdullah Muhammed el-Cübûrî (Riyad: Dârü'l-ülûm, 1401/1981), I, 140. Ramazan Şeşen Halep'in dönemin ilim merkezleri olan Kahire ve Dimaşk'tan geri kalmadığı, Urmevî'nin de Mevlânâ ve Konevî gibi Selâhaddin devrinde Halep'te yapılan medreselerde okuduğu rivayetine yer vermektedir. Şeşen, *Eyyûbiler-Memluklar*, s. 333; Urmevî hakkında özet bilgi için bk. Süleyman Ahmed Âbid – Burhân en-Nefâtî, Selmân eş-Şemrî, "Urmevî", *Mevsûatü a'lâmi'l-ulemâ' ve'l-üdebâ'il-Arab ve'l-müslimîn* (Beyrut: Dârü'l-cil, 1424/2004), I, 482-85; Louise Marlow, "A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean: Sirâj al-Dîn Urmavî, Jurist, Logician, Diplomat", *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean*, 22/3 (2010), s. 279-313. Urmevî'nin hayatı, eserleri ve felsefi yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Akkanat, "Kadı Siraceddin el-Ûrmevî ve Metâlîü'l-envâr" (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), I-III.

I. Alâeddin Keykubad zamanında dönemin mutasavvıflarından Evhadüddin el-Kirmânî ile görüşmek üzere Mısır'dan Anadolu'ya, Malatya şehrine geldiği bilinmektedir. Sultan Keykubad, Kirmânî'nin Malatya'da bulunduğu sırada orada kalmak isteyen Urmevî'yi yaptırdığı medreseye tayin etmiştir. Bu riwayete göre Urmevî bir müddet Malatya'da kalmış, sonra Dımaşk ve Mısır'a gitmiştir.⁴⁷ Tarihçi İbn Vâsıl, 1240'ta sultan olan Eyyûbî Meliki Sâlih'in Urmevî'yi Sicilya'ya, II. Frederick'e elçi olarak gönderdiğini aktarmaktadır.⁴⁸ İslâm kültürüne olan merakıyla bilinen II. Frederick'e elçi olarak gönderilen Urmevî, bir müddet Sicilya'da kalmış ve misafirperverlikle karşılanmıştır. O da imparator için bir mantık risâlesi kaleme almıştır.⁴⁹ Hikmet-i ilmî ve hikmet-i amelî şeklinde iki ana bölümden oluşan Farsça yazdığı *Letâifü'l-hikme*'nin mukaddimesinde⁵⁰ 655'te (1257) Konya'da Anadolu Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykâvus'un hizmetine girdiği bilinen ve Konya'ya yerleşen Urmevî önce kadı, sonra da kâdilkudât olmuş; müderrislik yapmış ve vefat edinceye kadar Anadolu'da kalmıştır.⁵¹

Urmevî'nin Râzî'nin eserlerine yazdığı şerh ve muhtasarların yanında müstakil eserleri, Râzî'nin düşünce sistemine oldukça vâkıf olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Râzî'nin *el-Erbâin* adlı eserine yazdığı *Lübâbü'l-Erbâin*, fıkıh usulüne dair *el-Mahsûl*'ün muhtasarı *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl* ve *Âyâtü'l-beyyinât*'ın şerhi *Gâyâtü'l-Âyât* adlı eserleri zikretmemiz mümkündür.⁵² Ayrıca Urmevî'nin *el-İşârât ve't-tenbihât*'a bir şerh yazması ve Râzî'nin *el-İşârât* şerhine yaptığı atıflar *el-İşârât*'ın bu dönemde ne derece yaygın olduğunu göstermektedir. Ne var ki kütüphane kayıtlarına göre Urmevî'nin 663 (1265) yılında yazdığı bu esere ulaşılammıştır.⁵³

İbnü'l-İbrî'nin de işaret ettiği gibi Râzî'nin öğrencilerinden biri de Esîrüddin el-Ebherî'dir. Urmevî'nin Râzî ile ilişkisi hususunda vârit olan sorularımız

47 Sirâceddin el-Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988), neşredenin önsözü, I, 25-26.

48 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb fi ahbâri Benî Eyyûb*, nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl – Hasaneyn Muhammed Rebî (Kahire: 1972-77), IV, 247.

49 Urmevî'nin Sicilya'da bulunması ve II. Frederick ile olan ilişkisi için Dag Nikolaus Hasse, "Mosul and Frederick II Hohenstaufen: Notes on Atîraddîn al-Abharî and Sirâgaddîn al-Urmawî", *Occident et Proche-Orient: Contacts scientifiques au temps des Croisades, Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 24 et 25 mars 1997*, ed. Isabella Draelants – Anne Tihon – Baudoin van den Abeele, Turnhout: Brepols, 2000, p. 145-63.

50 Sirâceddin el-Urmevî, *Letâifü'l-hikme*, nşr. Gulâm Hüseyin Yûsufi (Tahran: Bünyâd ve Ferheng-i İrân, 1340 hş.), s. 6-7.

51 Kerimüddin Aksarayî, *Müsâmeretü'l-ahbâr*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: TTK Yayınları, 2000), s. 89-96.

52 Mustafa Çağrıç, "Sirâceddin el-Urmevî", *DİA*, XXXVII, 263.

53 Akkanat, *Kadı Sirâceddin el-Ûrmevî*, III, 20.

Ebherî için de geçerlidir. Râzî'nin onun hocası olduğu söylenmekle beraber, Ebherî'nin ondan hangi ilimleri nerede, ne zaman tahsil ettiği hakkında ikna edici bir kayıt yoktur. İbnü'l-İbrî'nin ifadesinin Râzî ile Ebherî'nin doğrudan bir hoca-talebe ilişkisi olması ihtimal dahilinde ise de böyle bir kayda herhangi bir kaynakta ulaşılmış değildir. Bu bağlamda Safedî tarafından *el-Vâfi*'de zikredilen isnat zinciri hem İbn Sînâ'nın metinlerinin kıraati ile ilgili serencamı ortaya koyması bakımından oldukça önemli ipuçları sunmakta hem de bahsedilen kopuklukları birleştirmektedir. Aklî ilimlerdeki hocası Şemseddin İbnü'l-Ekfânî'yle (ö. 749/1348) *el-İşârât*'ın ilk bölümünü okuyan Safedî, hocasına dayanarak verdiği zincirle bu kitabın kıraatinin aynı yolla İbn Sînâ'ya vardığını ortaya koymaktadır. Bu eseri Kahire'deki bir hankahta aklî ilimlerdeki hocası, astronomi bilgini ve bir sûfî olan Şemseddin eş-Şirvânî'den (ö. 699/1299) okuyan İbnü'l-Ekfânî'nin verdiği silsile şöyledir:

İbn Sînâ (ö. 428/1037)



Behmenyâr b. Merzübân (ö. 458/1066)



Ebü'l-Feth İbnü'l-Hayyâmî/Ömer Hayyâm (ö. 526/1132)



Şerefeddin el-Mes'ûdî (ö. 582/1186)



Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)



Kutbüddin el-Misrî (ö. 618/1221)



Esîrüddin el-Ebherî (ö. 663/1265)



Nasîrüddin-i Tûsî (ö. 672/1274)



Şemseddin eş-Şirvânî (ö. 699/1299)



Şemseddin İbnü'l-Ekfânî (ö. 749/1348)⁵⁴

54 Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût – Türki Mustafa (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420/2000), II, 101.

Bu rivayete göre Fahreddin Râzî ile Ebherî'nin arasında Kutbüddin el-Mısri'nin olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu icâzetnâmedeki bilgiyi esas aldığımızda İbnü'l-İbrî'nin "Râzî'nin öğrencileri" ifadesiyle maksadının Râzî'nin zikredilen tüm isimlerle doğrudan bir hoca-talebe ilişkisi olmadığını söylememiz mümkündür ki bu, Urmevî için de geçerlidir. Öte yandan bu zincire göre Ebherî'nin Nasîrüddîn-i Tûsî'nin de hocaları arasında görülmesi gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır. Bununla birlikte Merâğa şehrinde de bir müddet bulunan Ebherî'nin Tûsî ile yazışmaları bu iki düşünürün arasındaki irtibatı gösteren diğer bir örnektir.⁵⁵

Ünlü tabakat yazarı İbn Hallikân da Ebherî'nin öğrencisidir. İbn Hallikân, hocasının 626 (1229) yılında Musul'dan Erbil'e geldiğini, burada ünlü bilgin Kemâleddin b. Yûnus'un (ö. 639/1242) ilim meclislerine katıldığını ve Bedriyye Medresesi'nde onun yardımcısı olarak çalıştığını bildirmektedir. İbn Hallikân, Ebherî'nin Kemâleddin b. Yûnus'tan ders almak amacıyla memleketini terk ettiğini ifade etmektedir. İbn Hallikân Ebherî'nin eserlerinin ilim taliplileri tarafından incelendiğine ve bu sırada onun Kemâleddin b. Yûnus'tan *el-Mecistî*'yi okuduğuna şahitlik etmiştir.⁵⁶ II. Frederick'ten gelen sorulara hocası Kemâleddin b. Yûnus'la birlikte cevap hazırladığı bilinen Ebherî⁵⁷ âdeta dönemin ilim merkezleri arasında mekik dokumuştur. Öyle ki onun *Keşfü'l-hakâik fî tahrîrî'd-dekâik*'ine öğrencisi Şemseddin el-İsfahânî (ö. 688/1289) tarafından düşülen kayıttan Ebherî'nin 646'dan (1248) önce Bağdat'ta bulunduğu ve bu eseri Şerefiyye Medresesi'nde müderrislik yaparken öğrencilerine okuttuğu (646/1248'den önce), onun daha sonra Anadolu'ya, oradan da Musul'a geçtiği anlaşılmaktadır.⁵⁸ Ebherî ayrıca *Acâibü'l-mahlûkât* yazarı Zekeriyâ Muhammed el-Kazvî'nin (ö. 682/1283) de hocasıdır.⁵⁹ Ebherî, Râzî'nin *el-Mûlahhas*'ta dile getirdiği bazı görüşlere yönelik şüphelerini bir eser olarak kaleme almıştır.⁶⁰

İbnü'l-İbrî, Râzî'nin öğrencileri arasında saydığı Tâceddin Muhammed el-Urmevî'nin (ö. 653/1255) Konya'da olduğunu ifade etmekteydi. Tabakat

55 Nasîrüddîn-i Tûsî, "Risâle-i Hâce Tûsî be Esîrüddin Ebherî", *Ecvibetü'l-mesâil'in-Nasîriyye*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahrân: Pijûhişgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâleât-ı Ferhengî, 1373 hş.), s. 273-76.

56 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, V, 313.

57 Hasse, "Mosul and Frederick II Hohenstaufen", p. 145-63.

58 Ebherî'nin öğrencisi Şemseddin el-İsfahânî, hocasının *Keşfü'l-hakâik fî tahrîrî'd-dekâik* (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1436) adlı eserini müellif nüshasından istinsah etmiştir. bk. *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü'l-hakâik fî tahrîrî'd-dekâik Adlı Eseri*, haz. Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Çantay Kitabevi, 2001), s. 10-11, 22.

59 Samed Muvahhid, "Esîrüddin Ebherî", *Dânişnâme-i Maarif-i Büzürg-i İslâmî*, 1373 hş., VI, 586-90.

60 Ebherî, *Kitâbü'ş-Şükûk: Hâşiye ale'l-Mûlahhas*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2319.

yazarı İbn Ebû Usaybia Tâceddin el-Urmevî'ye "şeyhimiz" demektedir, Tâceddin el-Urmevî'nin Râzî'nin Farsça eseri *Risâletü'l-Kemâliyye fi'l-hakâiki'l-ilâhiyye* adlı eserini Dımaşk'ta 625 (1228) yılında Arapça'ya tercüme ettiğini belirtmektedir.⁶¹ Bu eser mantık, kategoriler, ilm-i ilâhî, ilm-i tabîi ve ilmü usûlî'l-hey'e başlıklarından oluşmaktadır. Tâceddin el-Urmevî bundan başka Râzî'nin fıkıh usulü ile ilgili *el-Mahsûl fi ilmi usûlî'l-fıkh* adlı eserini *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl fi usûlî'l-fıkh* başlığıyla şerh etmiştir.⁶² Kaynaklarda yukarıda atıf yaptığımız Şemseddin el-İsfahânî'nin Tâceddin el-Urmevî'den de dinî ilimler tahsil ettiği yer almaktadır.⁶³

Yukarıda da işaret edildiği gibi Esîrüddin el-Ebherî ve Sirâceddin el-Urmevî'nin Râzî'nin öğrencileri olması tartışmaya açıktır. Bu kaydı hatırlattıktan sonra, şimdi bir sonraki başlıkta vuzuha kavuşturacağımız "Râzî modeline" göre onu takip eden isimler üzerinde duracağız ki bu isimlerin arasında Necmeddin el-Kâtibî gibi Râzî'ye eleştirileri olan, Seyfeddin el-Âmidî, Nasîrüddîn-i Tûsî, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî gibi Fahreddin Râzî'ye muhalefeti daha ileri düzeyde olan isimler de bulunmaktadır.

eş-Şemsiyye fi'l-mantık ve *Hikmetü'l-ayn* gibi eserlerin müellifi olan Necmeddin el-Kâtibî, Ebherî'nin öğrencisidir ve Râzî etkisinin çok güçlü bir şekilde görüldüğü isimlerden biridir.⁶⁴ Ebherî, Kâtibî'nin mantık ve aklı ilimlerdeki hocasıdır. Zira Ebherî'nin *Beyânü'l-esrâr*, *Telhîsü'l-hakâik*, *el-Metâli'* ve *Zübdetü'l-hakâik* isimli mantık, doğa bilimleri ve metafizik üzerine yazdığı eserlerinde Kâtibî'nin istinsah ve kıraat kayıtları bulunmaktadır.⁶⁵ Bu kayıtların düştüğü tarihlerde Kâtibî yirmi yedi yaşındadır. Ebherî öğrencisi için bir de astronomi risâlesi kaleme almıştır. Ebherî *Mûlahhas fi Smâati'l-Mecisti'* adlı eserin girişinde eseri oğlu derecesinde gördüğü Kâtibî'ye astronomi ilminde kudemânın neler söylediğini özetlemek için yazdığını dile getirmektedir.⁶⁶ Bu kayıtlar dikkate

61 İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, s. 470. *Risâletü'l-Kemâliyye*'nin Arapça çevirisi mütercimine atıf yapılmaksızın neşredilmiştir. Fahreddin er-Râzî, *Risâletü'l-Kemâliyye*, nşr. M. B. Sebzevârî (Tahran; Dânişgâh-i Tahran, 1956). *Risâletü'l-Kemâliyye*'nin Arapça çevirisi Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1447'de Kutbüddin el-Mısıri'ye nisbet edilerek kaydedilmiştir.

62 Tâceddin el-Urmevî, *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl fi usûlî'l-fıkh*, nşr. Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî (I-II, Bingazi: Câmîatü Karyunus, 1994).

63 Ferhat Koca, "İsfahânî, Muhammed b. Mahmûd", *DİA*, XXII, 510.

64 Kâtibî'nin hayatı, entelektüel çevresi, eserleri ve etkisi için bk. Mustakim Arıcı, "Necmettin el-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi" (doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), s. 19-58.

65 Ebherî, *Beyânü'l-esrâr*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 1618, vr. 2^a; a.mlf., *Telhîsü'l-hakâik*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 1618, vr. 44^a; a.mlf., *el-Metâli'*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 1618, vr. 77^b; a.mlf., *Zübdetü'l-hakâik*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 1618, vr. 107^b.

66 Ebherî, *Mûlahhas fi Smâati'l-Mecisti'*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2583, vr. 1^b.

alındığında Fahreddin Râzî'nin doğrudan öğrencisi olmasa da Necmeddin el-Kâtibî'nin Râzî silsilesine mensup düşünürlerden biri olduğunu söylememiz mümkündür. Nitekim Kâtibî, Râzî'nin üç eseri üzerinde şerh ve ta'likât gibi çalışmalar yaparak Fahreddin Râzî düşüncesine olan ilgisini açıkça göstermiştir. Kâtibî, Râzî'nin *el-Mûlahhas* ve *el-Muhassal* adlı eserlerini şerh ettiği gibi, *el-Meâlim* adlı eserine de notlar düşmüştür. Kâtibî usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fıkh şeklinde iki bölümden oluşan *el-Meâlim*'in her iki bölümüne de notlar yazmıştır. Kâtibî usûlü'd-dîn bölümüne imâmet başlığına kadar notlar almışken, usûlü'l-fıkh bölümüne de muhtelif notları vardır. Kâtibî bu eserde Râzî'nin cümlelerinin mantıksal kurgusunu merkeze alan münazara yöntemini kullanmıştır.⁶⁷

Kâtibî'nin Fahreddin Râzî ile görüştüğü ve ondan okuduğuna dair hiçbir kayıt bulunmamaktadır. Buna karşılık Osmanlı dönemi ulemâsının dinî ve aklî ilimler sahasında aldığı icâzetlerin büyük çoğunluğunda Necmeddin el-Kâtibî, Fahreddin Râzî'den sonra zikredilmekte, aralarında doğrudan bir hoca-talebe ilişkisi olduğu izlenimi edinilmektedir. Bu icâzetnâmelerde aklî ilimlerdeki hoca zincirinin Seyyid Şerîf el-Cürçânî yoluyla Kâtibî'ye, ondan da Râzî kanalıyla Gazzâlî'ye varması,⁶⁸ Kâtibî'nin bu gelenekteki yerini ortaya koymasının yanında felsefe ve kelâm tarihi açısından da önemli ipuçları sunmaktadır. Meselâ huzur dersleri mukarriri Çarşambalı Ahmed Hamdi Efendi'nin 1327 (1909) yılında, talebesi Seyyid Hocazâde Hasan Efendi'ye verdiği icâzetnâmedeki⁶⁹ silsilenin Seyyid Şerîf el-Cürçânî'ye kadar olan kısmı, aklî ilimler tahsilinin hangi yolları izleyerek Osmanlı'ya aktarıldığını göstermesi açısından mühim bir belge niteliğindedir:

Cüveynî (ö. 478/1085)



Gazzâlî (ö. 505/1111)



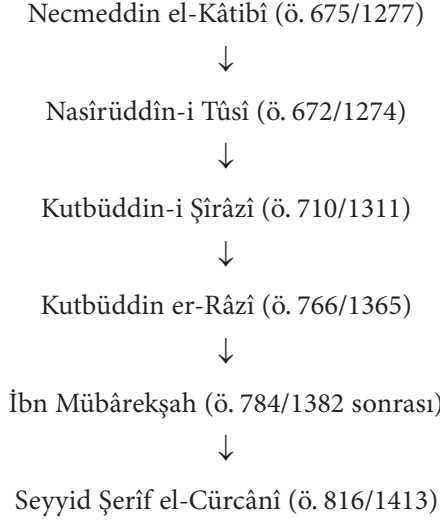
Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)



67 Rızâ Pürcevâdî – S. Schmidtke, *Critical Remarks by Najm al-Dîn al-Kâtibî on the Kitâb al-Ma'âlim by Fakhr al-Dîn al-Râzî, together with the Commentaries by Izz al-Dawla Ibn Kammûna* (Tâhran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007), Önsöz, p. X-XIII.

68 Râzî, Gazzâlî'nin öğrencisi Muhammed b. Yahyâ el-Cendî'nin (ö. 549/1154-55) talebesi Kemâleddin es-Simnânî'den (ö. 575/1179-80) eğitim almıştır. bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV, 250; Griffel, "On Fakhr al-Dîn al-Râzî's Life", s. 318.

69 Huzur derslerine katılan bazı mukarrir ve muhatapların icâzetnâmesinde de aynı silsile geçmektedir. bk. Ebülulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, haz. İsmet Sungurbey (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1966), II-III, 655, 710-15, 725, 746.



Bu ve benzeri birçok icâzette aynı dönemde yaşamaları imkânsız olan bilginlerin bir ilişki içinde sunulması dikkat çekici bir durumdur. Meselâ Râzî ile Kâtibî arasında Kutbüddin el-Mısri ve Ebherî'nin olması, Râzî ile Gazzâlî arasında Yahyâ el-Cendî ve Kemâleddin es-Simnânî'nin olması gerekirken bu isimlere işaret edilmemesi, bu icâzât-nâmelerde bir tür inşa faaliyetinin olduğunu düşündürmektedir. Bu isimlerin ortak bir ilim geleneğinin halkaları olarak telakki edilmesi de bilhassa Osmanlı ulemâsının fikrî akımlar arasında bir terkibi benimsemesine yorumlanabilir. Yukarıdaki silsilede aklî ilimlerin Gazzâlî'den sonra Râzî'ye ve haleflerine giderken aldığı seyir görülmektedir. Görüldüğü gibi bu icâzât-nâmelerde Nasîrüddîn-i Tûsî de Kâtibî'nin talebesi gibi yahut aklî ilimleri ondan öğrenmiş gibi görülmüştür. Kanaatimizce Kâtibî'nin Tûsî ile ilişkisi bir hoca-talebe ilişkisinden ziyade aynı dönemde yaşayan, fikir alışverişinde bulunan, yazışan ve dolayısıyla bir etkileşim içinde olan iki düşünür ilişkisine daha çok benzemektedir.⁷⁰ Birçok Osmanlı âliminin aklî ilimler sahasındaki icâzât-nâmelerinde ise yukarıdakinden farklı olarak sadece Nasîrüddîn-i Tûsî atlanmıştır. Bu icâzât-nâmelerde Kâtibî ile Kutbüddin-i Şîrâzî arasında doğrudan bir hoca-talebe ilişkisi kurulmaktadır ki bu daha doğru bir yaklaşımdır. Bekir Karlığa Arşivi'nde yer alan⁷¹ Ahmed Şükri el-Harputî isimli âlimin 1317 (1899-90) tarihli icâzât-nâmesinin İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den Cürcânî'ye kadar olan kısmı şöyledir:

70 Arıcı, "Necmettin el-Kâtibî", s. 23, 27-28.

71 Bekir Karlığa, "Buhârâlı Muhammed ibn Mübârekşâh ve Hikmetü'l-Ayn Şerhi", *Uluğ Bey ve Çevresi Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, haz. U. Songül Bozbeyi (Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1996), s. 188-89.

Cüveynî (ö. 478/1085)



Gazzâlî (ö. 505/1111)



Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)



Necmeddin el-Kâtibî (ö. 675/1277)



Kutbüddin-i Şîrâzî (ö. 710/1311)



Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365)



İbn Mübârekşah (ö. 784/1382 sonrası)



Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413)

Bu ve benzeri icâzetnâmeler, Osmanlı medreselerindeki eğitim silsilesini Nizâmiye medreselerine bağlamaktadır. Böylece Osmanlı ulemâsının aklî ilimler sahasındaki silsilesi İbn Mübârekşah, Kutbüddin er-Râzî gibi Selçuklu sonrası düşünürleri ile Kutbüddin-i Şîrâzî ve Necmeddin el-Kâtibî gibi Selçuklu dönemini yaşayan ve aynı zamanda İlhanlı Devleti'ne de hizmetleri olan⁷² bilginler vasıtasıyla Fahreddin Râzî'ye, oradan da Gazzâlî ve Cüveynî'ye ulaşmaktadır. Bu itibarla özellikle ilk dönem Osmanlı medreselerinde, Osmanlı coğrafyası dışından gelen ilim adamları ve eğitim-öğretim gelenekleri oldukça etkili olmuştur.⁷³ Özetle Fahreddin Râzî'nin Osmanlı medreseleri ve ilim camiası üzerinde oldukça etkili olduğunu söylememiz mümkündür. Kanaatimizce Gazzâlî için de geçerli olduğu gibi, Râzî'nin Osmanlı düşüncesi üzerindeki etkisini onun eserlerinin okutulmayışı üzerinden

72 Kâtibî, İlhanlılar'ın ünlü veziri Şemseddin el-Cüveynî'nin Cüveynî'de kurduğu medresede ders vermiştir. Kâtibî *eş-Şemsiyye*'sini ve öğrencisi Kutbüddin-i Şîrâzî de *Nihâyetü'l-idrâk*'i Şemseddin el-Cüveynî'ye ithaf etmiştir. Kâtibî ayrıca *el-Münassas fi şerh'l-Mülahas*'ı Cüveynî'ye ithaf ederken *Câmiü'd-dekâik* adlı eserini de onun isteğiyle yazmıştır. bk. Arıcı, "Necmettin el-Kâtibî", s. 22, 37-38.

73 Osmanlı medrese geleneğinin oluşumunda Anadolu Selçukluları ve İlhanlılar'ın önemli tesirlerinin olduğu ve ilk Osmanlı medreselerindeki müderrislerin söz konusu ilim ve kültür muhitlerinden geldiği konusunda ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu", *TTK Belleten*, 66/247 (2002), s. 849-903.

değerlendirmek⁷⁴ doğru değildir. Zira Râzî'nin eserleri, sistematik bir şekilde yazılmasına rağmen, muhtasar olmaması ve görüşlerin etraflıca müzakere edilmesi itibarıyla pedagojik bir gaye için elverişli değildir.

Fahreddin Râzî etkisi Osmanlı medreseleri ve ulemâsı üzerinde etkili olduğu gibi, Şii coğrafyada da görülmektedir. Bu etki yine Necmeddin el-Kâtibî ve öğrencileri üzerinden olmuştur. Zira Şîa'nın önde gelen otoritelerinden olan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Kâtibî'nin öğrencisidir. Kaynaklar Tûsî'nin kurduğu Merâğa Rasathânesi'nde de çalışan Hillî'nin Kâtibî'nin öğrencisi olduğunda hemfikir olmakla beraber, bu hoca-talebe ilişkisinin nerede ve hangi tarihlerde olduğu hakkında bir bilgi vermemektedir.⁷⁵ Kâtibî'nin Hillî'nin hocası olduğuna dair en önemli kaynak *İcâze-i Benî Zehrâ*'da geçen Hillî'nin şu ifadeleridir:

(Kâtibî) dönemin faziletlilerinden olup, mantıkta en bilgilisiydi. Pek çok eseri vardır. Bir kısmı hariç *Şerhu'l-Keşf*'i kendisinden okudum. Güzel ahlâklı idi, münazarayı iyi bilirdi, Şâfiî ulemâsının en faziletlilerinden ve felsefeyi en iyi bilenlerden idi.⁷⁶

Hillî, bazı eserlerini takdim ettiği İlhanlı Sultanı Olcaytu'nun Şiiliğe geçmesinde etkili olmuştur. Hillî, Tûsî ve Kâtibî kanalıyla kendisine ulaşan Râzî'nin yönteminin Şii coğrafyada yayılmasını sağlayacak eserler kaleme almıştır. Özellikle Tûsî'nin *Tecridü'l-i'tikâd*, *Kavâidü'l-akâid* ve mantıkla ilgili *Mantıku't-tecrîd*'ine, Kâtibî'nin *eş-Şemsiyye* ve *Hikmetü'l-ayn* adlı eserlerine yazdığı şerhleri mantık, tabiiyyât ve ilâhiyyât bölümlerinden oluşan *Esrârü'l-hafiyye fi ulûmi'l-akliyye*⁷⁷ meselelerin tasnifi ve ele alınış şekli bakımından İbn Sînâ-Râzî çizgisini temsil eden metinlerdir.⁷⁸

Fahreddin Râzî'ye muhalif sayılan Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233) de Râzî düşüncesinden oldukça etkilenen isimlerden biridir. Usûl-i fıkıh

74 Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzî* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), s. 32-33; Şaban Hakkı, "Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddin er-Razi Örneği" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), s. XXI.

75 Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ' ve's-sâdât*, nşr. Esedullah İsmâiliyyân (Kum: Mektebetü İsmâiliyyân, 1391), II, 278, 283; Sabine Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hilli* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1991), s. 18.

76 Abbas el-Kummî, *el-Künâ ve'l-elkâb*, III, 100.

77 İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Esrârü'l-hafiyye fi ulûmi'l-akliyye*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 862.

78 İbn Teymiyye, Fahreddin er-Râzî, Âmidî, Ebherî, Sühreverdî el-Maktûl, Nasîrüddîn-i Tûsî ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'yi İbn Sînâ'yı takip eden ve aynı yönetime göre eser veren isimler olarak sıralamaktadır. İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkiyyîn*, I, 148-49, 156.

alanında da önemli bir isim olan Âmidî'nin, *Ebkârül-efkâr ve Gâyetül-merâm fi ilmi'l-keâm* adlı eserlerinde gerek Râzî'nin yöntemi ve gerekse onun eserlerindeki içeriğini takip ettiği ve Râzî'nin yaklaşımını benimseydiği açıkça görülmektedir. Âmidî'nin *el-Mübîn fi meâni elfâzi'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn* adlı eseri,⁷⁹ filozoflar ve kelâmcıların kullandığı kavramları tahlil etmesi bakımından Râzî etkisini göstermektedir. Râzî'nin *el-Metâlibül-âliye* adlı eserini de ihtisar eden⁸⁰ Âmidî, İbn Sinâ'nın *el-İşârât*'ına yazdığı *Keşfü't-temvîhât* adlı şerhinde Râzî'ye eleştiriler yöneltmektedir. Âmidî'nin şerhi, Râzî'nin *el-İşârât* şerhini tartışmaya açan *el-İşârât* şerhleri ve muhâkemâtlar serisinin ilki olması hasebiyle de önemlidir.⁸¹ Ayrıca Âmidî'nin *en-Nûrül-bâhir fi hikemi'z-zevâhir* adlı eseri, İbn Sinâ'nın ansiklopedik tasnifiyle Râzî'nin tasnifi arasında bir terkibe varan ilk eserlerden biri olması açısından üzerinde durmayı gerektirmektedir.⁸² Bu karşılaştırmaların ötesinde Râzî'nin Âmidî üzerindeki asıl etkisi, onun kelâm-felsefe ilişkisine bakışında görülmektedir. Âmidî, felsefi meselelerin tartışmasını kelâm bünyesinde yaparak felsefenin kelâma dahil edilmesi noktasında son derece kritik bir yerde durmaktadır.⁸³ Kısaca işaret edildiği gibi Âmidî, Râzî'den sonra müteahhirîn dönemi kelâm anlayışını devam ettiren etkili bir isimdir.⁸⁴ İbn Haldûn, Râzî'den sonra bir grubun ona güvenip onu taklit ettiğini ifade etmekte, özellikle Kâdî Beyzâvî ve onun *Tavâliu'l-envâr* adlı eserine atıf yapmaktadır.⁸⁵ Beyzâvî'nin mezkûr eseri, Râzî'nin özellikle *el-Muhassal*'ını takip etmekte ve *el-Muhassal*'dan İcî'nin *el-Mevâkıf*'ına giden yolda bir geçiş pozisyonunda bulunmaktadır.⁸⁶ Adudüddin el-İcî (ö. 756/1355), meselelere yaklaşımı ve konu tasnifi bakımından Râzî'nin önde gelen takipçilerinden biri sayılmalıdır. Onun *el-Mevâkıf* adlı eseri Râzî'nin, *el-Mülâhhas*, *el-Mebâhisül-meşrikîyye* ve *el-Muhassal* adlı eserlerindeki terip, mesele ve üslûbu zirveye vardirmiştir. Râzî *Nihâyetül-ukûl* adlı eserinde,

79 Âmidî, *el-Mübîn fi meâni elfâzi'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*, nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf eş-Şâfî (Kahire 1403/1983).

80 Âmidî'nin *el-Meâhiz ale'r-Râzî* adlı eseri *el-Metâlibül-âliye*'nin muhtasarıdır. Emrullah Yüksel, "Âmidî, Seyfeddin", *DİA*, III, 58.

81 Heidrun Eichner, "Al-Âmidî and Fakhr al-Dîn al-Râzî: Two 13th-Century Approaches to Philosophical Kalâm", *Uluslararası Seyfüddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Ahmet Erkol – İbrahim Bor (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), s. 334.

82 M. Sait Özervarlı, "Âmidî'nin İki Yazma Eseri Işığında Felsefe-Kelâm İlişkisi", *Uluslararası Seyfüddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, s. 327-30.

83 Jules Janssens, "Al-Âmidî and Integration of Philosophy into Kalam", *Uluslararası Seyfüddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, s. 305-22.

84 İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde Konu Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2005), s. 19-22.

85 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 35.

86 Altaş, *Fahreddin Râzî'nin İbn Sinâ Yorumu*, s. 88-90.

İbn Sînâ'nın en üstün ilim saydığı ve diğer ilimlere ilkelerini veren metafiziğin fonksiyonunu kelâma yüklemiştir. Varlığın en yücesini araştırdığı için en üstün ilim olan kelâm, diğer ilimlere ilkelerini vermesi bakımından da onlardan üstündür.⁸⁷ Nitekim Râzî, sırf filozofları reddetmek için *Nihâyetü'l-ukûl*, *el-Mebâhis*, *el-Mûlahhas*, *Şerhu'l-İşârât* gibi kendisine kadar kimsenin başaramadığı şekilde bir dizi eser kaleme aldığını, bütün bu çalışmalarını Ehl-i sünnet'in zaferi için yaptığını ve kendisini Ehl-i sünnet dışında görenlerin yanıldıklarını ifade etmektedir.⁸⁸ Fahreddin Râzî ve Âmidî'den itibaren "ma'dûm ve hâl" kavramlarından söz etmeye başlayarak "mevcûd" teriminin sınırlarını zorlayan mütekellimûn, İcî ve Cürçânî gibi âlimlerin de içinde bulunduğu cem ve tahkik döneminde kelâm ilminin konusunu, mâlûmu bilme şeklinde ifade etmiştir.⁸⁹ İcî de *el-Mevâkıf*'ta Râzî gibi en yüce ilim olma pâyesini kelâm ilmine ait görmüş⁹⁰ ve nazarî düşüncede bu yaklaşım geçerlilik kazanmıştır. Zira Sünnî coğrafyayı dikkate aldığımızda artık "İbn Sînâcı anlamda metafiziğin" diğer ilimlere ilkelerini veren en üst ilim olması gibi bir iddia gündeme gelmemiştir. Aksine kelâm ilmi, dinî ilimlerin tümünün kendisinde son bulduğu en üst ilim olarak yaygın bir kabul görmüştür.⁹¹

87 Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, Süleymaniye Ktp., Râgıb Paşa, nr. 596, vr. 1^b-2^a. Râzî'nin bu yaklaşımında Gazzâlî etkisi gözden kaçırılmamalıdır. Gazzâlî, son eserlerinden *el-Müstasfâ*'da kelâmcının, inceleme ve araştırmasına en genel şeyden, yani mevcûttan başlaması gerektiğini belirtmesi, ayrıca kelâm ilmini küllî ilim ve rütbece en yüksek ilim olarak görmesi Gazzâlî'yi bu misyonu üstlenenlerin öncüsü yapmış, bu tutumu Fahreddin Râzî daha ileri bir seviyeye götürmüştür. bk. Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukuk Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), I, 8-10.

88 Râzî, *İ'tikâdât*, s. 91-92.

89 Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde Konu Problemi", s. 24.

90 Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011), I, 35-36.

91 Meselâ Muhammed Emin b. Sadreddin eş-Şirvânî (ö. 1036/1626) *el-Fevâidü'l-hâkâniyye* adlı eserinde müteahhirîn kelâmının konusunun mâlûm olduğunu, dinî ilimlerinin tümünün konularının "en yüce ilim" olan kelâmı ispat edildiğini belirtmektedir. Ayrıca kelâm ilminde, dinî olsun akli olsun başka ilimlerde açıklanmış ilkeler yoktur. bk. Muhammed Emin eş-Şirvânî, *el-Fevâidü'l-hâkâniyye*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 4132, vr. 22^a. Bir diğer Osmanlı âlimi Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561), *el-Meâlim fi ilmi'l-keâm* adlı eserinde benzer ifadeler kullanmaktadır. Ona göre kelâm ilmi konusu, gayesi, meseleleri ve delilleri bakımından en yüce ilimdir (*Fe hüve eşrefü'l-ülûmi mevdûan ve mesâile ve gâyeten ve delâile*). Ancak Taşköprizâde, İcî çizgisinden farklı olarak kelâm ilminin konusunun mâlûm olması gerektiği düşüncesine katılmamaktadır. Ona göre kelâm ilminin konusu inançla ilgili meselelerin ispatına taalluk etmesi bakımından varlıktır (*ve mevdûuhû el-mevcûd min haysü yetealleku bihi isbâtü'l-akâidi*). Taşköprizâde, *el-Meâlim fi ilmi'l-keâm*, nşr. Ahmet Sururi (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), s. 135.

VII./XIII. yüzyıldan itibaren tümel disiplinler arasındaki ilişkinin tesisi hatırı sayılır ölçüde Râzî'nin eseridir. İfade edildiği gibi kelâm ve felsefe arasındaki ilişki bakımından Râzî'nin etkisini daha ileri taşıyan Kâdî Beyzâvî ve Adudüddin el-İcî iken, bu geleneği zirveye vardırان isim Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413) olmuştur. Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıfı*, Fahreddin Râzî ve sonrasında yetişen muhakkik kelâmcı ve filozofların teorik kavrayışını yansıtan bir eserdir. Cürçânî'nin başarısı, İcî'nin *el-Mevâkıfı*ni istidlâl yöntemini kullanan tümel disiplin mensuplarının ortak birikimini temsil eden bir klasiğe dönüştürmesidir.⁹² Bununla birlikte yukarıda örneklerini verdiğimiz icâzetnâmelerde Râzî geleneği büyük ölçüde Seyyid Şerîf el-Cürçânî'ye gelen koldan devam etmiştir. Kuşkusuz ki bunda Cürçânî'nin yazdığı eserlerin payı büyüktür. es-Sened lakabıyla Cürçânî, şerh ve hâşiye yazdığı eserleri âdeta yeniden üretmiş, onun tenkit ve tahkik süzgecinden geçen eserler medrese müfredatındaki yerini almıştır.

Nasîrüddîn-i Tûsî, Râzî'nin başta *el-İşârât* şerhi olmak üzere, onun eserlerindeki birçok görüşe karşı çıkmış, felsefî ve kelâmî meselelerde vardığı görüşler bakımından, Râzî karşısında bir İbn Sînâ müdafii konumunda olmuştur. Ancak bu durum, Râzî sonrası tebellür eden yazım tarzı, meselelerin son derece sistematik bir şekilde ele alınması ve konu tasnifi bakımından Tûsî'yi Râzî geleneğinin dışında görmemize engel değildir. Dolayısıyla Nasîrüddîn-i Tûsî, Râzî'nin felsefe ve kelâm arasında sistematik bir üslûp kazandırdığı yakınlaşmayı, onun meseleleri ele alırken kullandığı yaklaşım ve konu tasnifini *Tecrîdü'l-İ'tikâd* adlı eserinde sürdüren isimlerden biri olması bakımından, Râzî'nin önemli takipçilerinden biri olarak görülmelidir. Tûsî'nin *Tecrîdü'l-İ'tikâd*'ı müteahhirin dönemindeki felsefî kelâm yaklaşımının en etkili metinlerinden biridir.⁹³ Zira bu metne 200'ün üzerinde şerh ve hâşiye yazılmıştır ki bu durum eserin etkisini açıkça göstermektedir.⁹⁴ Tûsî, Râzî'nin *el-Muhassal* adlı eserine de şerh yazmıştır. Tûsî *el-Muhassal*'ın birçok âlim tarafından şerh edildiğini; fakat bunların ekseriyetinin insaf sınırlarını aştığını ve kendisinin de bu kitap üzerine *Telhisü'l-Muhassal* olarak isimlendirdiği bir kitap telif ettiğini ifade etmektedir.⁹⁵ Tûsî'nin şerhinin *el-Muhassal* üzerine yazılmış olan diğer şerhlerden temel farkı, Râzî'ye ait olan metni eksiksiz bir şekilde vermesidir. Tûsî eserin birçok yerinde Râzî'nin itirazda bulunduğu düşünürlerin görüşlerinin onun iddia ettiği şekilde olmadığını vurgulayarak açıklamalar yapmaktadır. Tûsî eserin bazı yerlerinde Râzî'nin görüşlerinin tutarsızlığını açıkça vurgulamaktadır.⁹⁶

92 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çevirenin önsözü, I, 19.

93 Râzî'nin eserleri ile *Tecrîdü'l-İ'tikâd*'ın mukayesesi için bk. Altaş, *Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu*, s. 88-89.

94 Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık*, s. 27-31.

95 Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, s. 2.

96 Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık*, s. 34.

Burada son olarak İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın Râzî mektebi dahilinde gördüğü Sadreddin Konevî üzerinde durmak istiyoruz.⁹⁷ Uzunçarşılı, Osmanlı ulemâsına verilen icâzetnâmelerdeki silsilenin Fahreddin Râzî'ye dayandığını belirtmekte, "Râzî mektebi" ifadesi ile Râzî kolundan gelmiş âlimleri kastetmektedir. Uzunçarşılı'ya göre Râzî mektebi mensuplarının ilk kuşağı Râzî'nin doğrudan öğrencileri olan Efdalüddin el-Hûnecî (ö. 646/1248), Şemseddin el-Hüsrevşâhî (ö. 652/1254) ve Sadreddin Ahlâtî'dir, bundan sonra Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283), Nasîrüddîn-i Tûsî (ö. 672/1274), Sadreddin Konevî (ö. 672/1274) aynı mektebe mensup âlimlerin en tanınmışlarıdır. Uzunçarşılı bir sonraki dönemde Kutbüddin-i Şîrâzî (ö. 710/1311), Alâeddin Ali Esved (ö. 800/1397), Cemâleddin Aksarayî (ö. 791/1388-89 [?]) ve Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350) gibi bilginleri saymaktadır. Râzî mektebinin XIV. asır sonu ve XV. asrın ilk yarısındaki temsilcileri Molla Fenârî (ö. 834/1431), Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420) ve şair Ahmedî'dir (ö. 815/1412-13). Uzunçarşılı'ya göre Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413) Sirâceddin el-Urmevî kolunu terk edip Fahreddin Râzî'ye bağlanan kendi kollarını tesis etmişlerdir.⁹⁸

Uzunçarşılı'nın isimleri sayılan âlimleri Râzî mektebi bünyesinde görürken dayandığı kriter, bu isimlerin icâzetnâmelerindeki hoca silsilesinin Fahreddin Râzî'ye varmasıdır. Ancak Sadreddin Konevî ve Dâvûd-i Kayserî gibi âlimleri gerek görüşleri ve gerekse yaklaşım ve yöntem bakımından Râzî çizgisinde görmemiz mümkün değildir. Nitekim Konevî eserlerinde en çok İbnü'l-Arabî'den söz etmiş ve genellikle "şeyh" veya "imam" diyerek ona olan bağlılığını dile getirmiştir. Dahası Konevî, İbnü'l-Arabî'nin bilgi kaynağına ortak olduğunu, kendisini onun düşünce sisteminin vârisi olarak gördüğünü söylemiştir.⁹⁹ Konevî ayrıca mensuplarının muhakkikler olduğu ilmin, bütün ilimlerden farklılığını belirtir ve meselâ *Fâtîha Tefsiri*'ni düşünce ve cedel yöntemiyle yazmadığına işaret eder. Ona göre bir sûfi, tezkiye ve tasfiye yoluyla, "ehl-i nazar"ın akıl ve düşünce gücü sayesinde asla elde edemeyeceği bilgilere ulaşabilir.¹⁰⁰ Buna rağmen bir sûfi ile, başta filozoflar olmak üzere, zâhir ilim mensupları arasında kavram ve konu benzerlikleri olabilir. Tûsî ile olan yazışmalarında kendisini kelâmcılardan daha çok filozoflara yakın gören¹⁰¹ Konevî'ye göre sûfiler ile filozofların ele aldığı konularda dil ye-

97 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), s. 75-77.

98 Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 76-77.

99 Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi*, s. 16.

100 Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi*, s. 82-83.

101 *Sadreddin Konevî ve Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar: el-Mürâselât*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 189.

tersizliği ve zorunluluktan kaynaklanan terminolojik bir benzerlik olabilir. Bu itibarla Konevî tasavvuf geleneğinde hakîm-sûfî olarak görülmüştür.¹⁰² Halbuki Râzî ve takipçileri “ehlü'n-nazar ve'l-istidlâl” içerisinde değerlendirilmeye müsaittir. Dolayısıyla, bir sonraki başlıkta ele alınacağı gibi, Râzî çizgisindeki âlimler için hakikate ulaşmada Aristoteles mantığını temel alan ve meseleleri âdâbü'l-bahs ve münazara ilimleri çerçevesinde işleyen filozof-kelâmcı veya kelâmcı-filozof denilebilecek bir tipoloji çizmek mümkündür.

III. Râzî Çizgisinin Temel Özellikleri

İbnü'l-İbrî, İbn Ebû Usaybia, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve İbn Haldûn gibi Râzî sonrasında yaşayan bazı müellifler, eserlerinde Fahreddin Râzî'yi takip eden belli bir grubun olduğunu muhtelif tabirlerle dile getirmiştir. Bu müellifler Râzî'yi takip eden isimler için daha çok “Râzî'nin öğrencileri ya da takipçileri” gibi ifadelerle yer vermiştir.¹⁰³ Son dönemde yapılan çalışmalarda ise “Râzî ekolü” terkinin sıklıkla görmek mümkündür. İsmail Hakkı Uzunçarşılı Râzî mektebi tabirini kullanmış,¹⁰⁴ daha sonraki çalışmalarda ise bu ifadeyi karşılayan isimler için farklı yaklaşımlar olmuştur. Meselâ Tahsin Görgün, “Râzî ekolü” ifadesi ile Adudüddin el-Îcî, Sa'deddin et-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî gibi bir grup Mâverâünnehir düşünürünü kastederken,¹⁰⁵ Gerhard Endress'e göre “Râzî ekolü” (the school of Fakhr al-dîn al-Râzî fî'l-mantiq wa'l-hikma) Zeynüddin el-Keşşî, Kutbüddin el-Mısrî, Efdalüddin el-Hûnecî, Şemseddin el-Hüsrevşâhî, Esîrüddin el-Ebherî, Tâceddin el-Urmevî, Sirâceddin el-Urmevî, Seyfeddin el-Âmidî, Nasîrüddîn-i Tûsî, Necmeddin el-Kâtîbî gibi isimleri kapsamaktadır.¹⁰⁶

Öte yandan Uzunçarşılı'dan sonra ve ondan hareketle “Fahreddin Râzî mektebi” ifadesi birçok gelişigüzel kullanım ile karşımıza çıkmaktadır ki bunların en önemlisi Ahmet Yaşar Ocak'a aittir. Ocak'a göre Osmanlı ilim hayatına Molla Fenârî ile giren bu mektebin daha sonraki temsilcileri Molla Yegân, Hızır Bey, Sinan Paşa, Molla Lütî, İbn Kemal ve Ebüssuûd Efendî'dir.

102 Ekrem Demirli, “Sadreddin Konevî”, *DİA*, XXXV, 421.

103 İbnü'l-İbrî, *Târîh*, s. 445; İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, s. 462; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 35; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Hikmetü'l-ayn'a* yazdığı şerhte Tûsî'ye referans yaparak “el-İmâm ve etbâuhû” şeklinde bir ifadeye yer vermektedir. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *İzâhu'l-makâsid min hikmeti aynî'l-kavâid*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2904, vr. 12^a.

104 Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 75-77.

105 Tahsin Görgün, “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 17 (2007), s. 51.

106 Endress, “Reading Avicenna in the Madrasa”, p. 404.

Ocak'a göre "Fahr-i Râzî mektebi" "Osmanlı dinî düşüncesinde" (vurgular bana ait) Ehl-i sünnet inançlarını felsefî metotlarla savunma ve "siyasî iktidarın meşruiyetini" bu çerçeve içine oturtma şeklinde karakterize edilebilir. Bu mektebi temsil edenler Osmanlı "dinî bürokrasisine" ve "devletin İslâm anlayışına da hâkim olmuş"; Osmanlı hükümet merkezindeki medreselerde ve dinî bürokrasinin en yüksek kademelerinde görev almıştır. Dolayısıyla bu kişiler "resmî tatbikatın teorisyenleri" konumundadır. Ocak'a göre Fahr-i Râzî mektebinin "Osmanlı resmî İslâm'ını" temsili o derecededir ki XVI. yüzyılda Birgivi Mehmed Efendi'nin temsil ettiği İbn Teymiyye mektebi, medresenin bir kesiminde ve özellikle din görevlilerinde Râzî mektebine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.¹⁰⁷

Çalışmamızın başında da ifade edildiği gibi bu makalede Râzî'nin felsefe ve kelâm alanındaki etkisini devam ettiren ilk kuşak öğrencileri ile bu çizgide olan düşünürler ele alınmış olup Osmanlı dönemine dair düşüncelerimizi başka bir çalışmada ortaya koymak istiyoruz. Burada en önemli husus, kendilerine işaret edilen bilgilerin hangi açıdan Râzî'nin takipçileri olduğunu belirleyecek kriterleri tespit etmektir. Bunu şöyle ifade etmemiz de mümkündür: Râzî çizgisinde görülebilecek bilgiler için hangi ortak özellikleri belirleyebiliriz? Biz bu bilgiler için ortak özellik olarak daha ziyade bilgiye ulaşmadaki yöntem ve bilgi alanlarının tasnifi bağlamında dört hususu ön plana çıkartacağız ki kanaatimizce bu hususlar, Râzî'yi takip eden isimleri bir ekol olarak görmemizi mümkün kılacaktır. Ancak bu hususlara geçmeden önce Râzî'nin yöntemi ve yaklaşımına kısaca işaret etmek istiyoruz.

Râzî'nin felsefe ve kelâm alanında devraldığı zengin miras ve problemler, onu özellikle bu ilimlerdeki meselelerin tasnifi ve konuların ele alınışı üzerinde düşünmeye sevketmiştir. Râzî'nin bu alanlarda temel meselesinin en genel ifadeyle "yönteme dair" olduğunu söyleyebiliriz. Râzî kendisinden önceki kelâmcıların cedel yönteminin ötesine geçmeyi amaçlarken, bunu mantık ilmini önceleyen bir yaklaşımla ve sistematik olarak yapmış, mantık ilminde kendi amacı için zâit gördüğü kısımları dışarıda bırakmıştır. Kelâm ve felsefe ile ilgili meselelerin tartışılması mantık çerçevesinde olacağından, onun epistemik tutumu bahs, nazar ve istidlâl kavramlarıyla ifade edilebilecek bir muhtevaya sahiptir. Aşağıda ayrıntılı olarak ele alınacağı gibi bu, Râzî'nin tutumunun "mükaşefe" gibi yollardan farklı olması anlamına gelmektedir. Râzî'nin mantık ilmine bakışı ve bilgiye ulaşmada esas aldığı

107 Ahmet Yaşar Ocak, "Düşünce Hayatı (XIV.-XVII. Yüzyıllar)", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: IRCICA, 1998), II, 181-84. Benzer bir yaklaşım için bk. Fahri Unan, "Osmanlı Medrese Ulemâsı: İlim Anlayışı ve İlmî Verim", *Manas Üniversitesi/Sosyal Bilimler Dergisi*, s. 16-17.

yöntemin yanında üzerinde duracağımız üçüncü husus kelâm ve felsefeye dair meselelerin tasnifi bakımından aldığı tutumdur. Râzî, İbn Sînâ'nın ansiklopedik eserlerinde dağınık halde duran konuları sistematik bir tasnife tâbi tutmuştur. Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de metoduyla ilgili perspektifini yansıtan ifadelerine bakıldığında, onun bir sentez çabasında olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre daha önce yaşamış düşünürlerin görüşlerini tümenden kabul veya bütünüyle reddetme şeklindeki iki yaklaşım da yetersizdir. Kendisi bunlar arasında tahkik yapmak gibi vasat bir yolu tercih ettiğini söylemektedir. Râzî muhtelif problemleri diğerlerinden tefrik ederek bunları yeni bir düzen içerisinde ele almaktadır.¹⁰⁸ Özetle Râzî, kendisinin daha önce yaşamış olanlardan farklı, onları ihata eden ve onların ötesine geçen bir düşünür olduğunu iddia etmektedir ve bu öteye geçmenin hem metâlib hem de usul açısından olduğunu dile getirmektedir.¹⁰⁹ Şimdi Râzî'nin yukarıda önemli bir kısmı sayılan takipçileriyle ortak olduğunu iddia ettiğimiz usulle ilgili bu dört kriterin tahlilini yapalım.

1. Gazzâlî'nin mantık ilmine yönelik müspet tavrını Râzî daha da geliştirmiş, Râzî'nin takipçileriyle mantık ilmi zamanla ilimlere giriş konumunu muhkemleştirmiştir. Gazzâlî *Tehâfütü'l-felâsife*'de mantığın filozoflara has bir ilim olmadığını, aksine kelâm kitaplarında nazar, cedel, medârikü'l-ukûl gibi isimlerle benzer bir bölüme yer verildiğini söylemekte; *el-Müstasfâ* adlı eserinde de mantığı ilimlerin girişi olarak kabul etmektedir. Gazzâlî bir taraftan mantığın fıkıh gibi ilimlerde dahi kullanılmasının yolunu açarken, diğer yandan metafizik konularında burhanî bilginin kesinliğine itiraz etmekteydi.¹¹⁰ Fahreddin Râzî, Gazzâlî gibi mantık ilminin konumunu sağlamlaştırırken, usul eseri *el-Mahsûl*'de mantık bilmeyi müctehid olabilmenin şartları arasında saymıştır.¹¹¹ Bu yaklaşımın bir sonucu olarak Râzî'den sonra neredeyse hiçbir düşünür bu ilme kayıtsız kalamamıştır.¹¹² Bununla

108 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1410/1990), I, 89.

109 Görgün, "Fahreddin er-Râzî Ekolü", s. 57.

110 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), s. 11; a.mlf., *Mustasfâ*, I, 17.

111 Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 24. Gazzâlî ile gelişen süreçte mantık, fıkıh usulünün de dahil olduğu nazari ilim dallarının aleti olarak kabul edilmeye başlanmıştır. A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), s. 18-20.

112 Çok sayıdaki örnek arasında meselâ Şemseddin Muhammed el-İsfahânî'nin (ö. 688/1289) *el-Kavâidü'l-külliyeye fî cümle mine'l-fünûni'l-ilmiyye* adlı eserindeki tasnifi dikkat çekicidir. İsfahânî, eserine mantıkla başladıktan sonra ilm-i hilâf, usûl-i fıkıh ve usûl-ü'd-din şeklinde bir içeriğe yer vermektedir. bk. Şemseddin el-İsfahânî, *el-Kavâidü'l-külliyeye*, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 1471.

birlikte Râzî ve takipçileri ile mesâil ve muhteva bakımından mantık ilminin kapsamının daraldığını, İbn Sînâcı mantığın daha çok tasavvurât ve kıyas bölümlerine yoğunlaştığını da hatırdâ tutmak gerekir. Bu durumun iki sebebi vardır: Birincisi, Râzî'nin de felsefe tahsili aldığı Merâğa çevresinde okutulan eserlerden biri olan Ömer b. Sehlân es-Sâvî'nin *el-Besâîrû'n-Nasîriyye fî ilmi'l-mantık* adlı eserinin içeriğinin sonraki mantık eserlerini etkilemesidir. Râzî'nin de hocası olan Cîlî, içinde kendine ait bir risâleden başka Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî ve Sehlân es-Sâvî'nin mantık ve metafiziğe dair eserlerinin olduğu bir mecmuayı Merâğa'da okutmuştur.¹¹³ Hüseyin Ziyâ'ye göre Sâvî'nin *el-Besâîrû'n-Nasîriyye*'si, dokuz bölümlü mantıktan ayrılan eserler arasında ilkini temsil eder ve bunun yerine sûrî ve maddî olmak üzere iki bölümlü mantığı ikame eder.¹¹⁴

Mantık ilminin kapsamının daralmasında ikinci olarak Râzî'nin burhanî bilgiye yönelik itirazlarının etkili olduğunu söylemek mümkündür. Zira Râzî mantıkla ilgili en sert eleştirilerini burhan konusunda yapmış ve kıyasın maddesi olan beş sanat üzerinde neredeyse hiç durmamış; daha ziyade kıyasın öncüllerinin ilmî değeriyle ilgilenmiştir. Meselâ *el-Mûlahhas*'ın burhan bahsine mantıkçıların burhanı uzattıklarını söyleyerek başlamış ve bu bölüme kısa bir yer vermiştir. Râzî yakınî önermelerin doğruluk değeriyle ilgili tartışmayı *el-Muhassal* adlı eserinde de başlangıç bilgileri başlığıyla kitabın girişinde yapmış ve filozofların yakınî olarak kabul ettiği öncüllere yönelik eleştiriler sunmuştur.¹¹⁵ Bu yaklaşım Râzî sonrasında da büyük oranda takip edilmiş ve mantık ilmi İbn Sînâ mantığına göre daha dar bir kapsamda işlenmiştir.¹¹⁶ Mantığın kapsamındaki bu daralmaya karşın önceki eserlere göre konuların ele alınışındaki incelik ve tahlil düzeyinin oldukça

113 *Mecmûa-i Felsefi-yi Merâğa*, nşr. Nasrullah Pürcevâdî (İngilizce ve Farsça girişle birlikte tıpkıbasım. Tahran: Iran University Press, 2002), neşredenin önsözü, s. XVI-XVIII.

114 Hüseyin Ziyâ, "Şihabuddin Sühreverdî: İshrâkî Okulun Kurucusu", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr – Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal – Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Açılım Kitap, 2007), s. 84.

115 Altaş, *Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu*, s. 58-61; Râzî'nin burhan terorisine yaklaşımı ve eleştirileri için ayrıca bk. s. 166 vd.

116 Buna karşılık Necmeddin el-Kâtibî mantık eserlerinde kıyas ve burhanı genel anlamda terketmeleri sebebiyle selefleri Râzî ve Hünecî'yi eleştirmiş, onlara yazdığı şerhlerde eksik bırakılan bu bölümleri eklemiştir. Kâtibî, "İmam (Râzî) mantığın dörtte birine yakın olan burhan ve onunla bağlantılı konuları terketmiştir. Biz burada, kitaptaki sırayı gözetmeyeceğiz" dedikten sonra şerhin mantık bölümüne burhanla ilgili geniş bir kısım ilâve etmiştir. Hatta onun burhanla ilgili en ayrıntılı düşüncelerinin burada olduğu söylenebilir. Kâtibî, *el-Münassas*, vr. 172^{a-b} vd. Kâtibî, Hünecî'nin *Keşfü'l-esrâr* adlı eserine yazdığı şerhte müellifin istisnâî kıyas, burhan ve eklerini kitabın dışında tutmasını doğru bulmamış ve bu başlıkları şerhe eklemiştir. Kâtibî, *Şerhu Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1418, vr. 1^b.

yükseldiğini söylememiz mümkündür. Ayrıca mantık ilmine dinî ilimlerde duyulan ihtiyaç artık neredeyse bir zorunluluk halini almıştır. Bu, medresede okunacak mantık metinlerinin yazılması anlamına gelmektedir ki mezkûr ihtiyaç, bu ilimde okunacak kitapların telifiyle karşılanmıştır. Bu kitaplar oldukça muhtasar ve ezberlenmeye müsait olacak şekilde tasarlanıp kaleme alınmıştır.¹¹⁷ Bu da Râzî sonrasında, öğrencileri ve takipçileri tarafından gerçekleştirilmiştir. Hûnecî'nin mantık eserleri, Ebherî'nin *İsâgûcî'si*, Kâtibî'nin *eş-Şemsiyye'si*, Urmevî'nin *Metâliu'l-enzâr* adlı eserinin mantık ve özellikle tasavvurât bölümü bu bağlamda öne çıkmaktadır. Bu eserler ve benzerlerine yazılan şerh ve hâşiyelerde ana metnin müellifi yahut şârihin bıraktığı boşluklar giderilmiş, dolayısıyla metinler daha da rafine hale getirilmiştir.

2. İkinci olarak ele alacağımız husus, mantık ilmine olan bakışın bir tezahürü şeklinde de görülebilir. Cüveynî ile başlayan Eşârî kelâmının yönemine yönelik eleştiri süreci Gazzâlî, Fahreddin Râzî ve İcî tarafından da sürdürülmüştür. Râzî, kelâmcıların klasik delilleri olan ilzam, in'ikâs-ı edille gibi delilleri eleştirmiş, tahkik yolunu seçmiştir.¹¹⁸ Delillerin denk görülmesi (tekâfüü'l-edille) olarak bilinen bu yaklaşımın amacı bir konudaki görüşlerin "bahs" ve "nazar" yoluyla "tahkik" edilmesidir. Râzî'ye göre daha önce yaşamış düşünürlerin görüşlerini tümünden kabul ya da bütünüyle reddetme şeklindeki iki yaklaşım da yetersizdir. İfade edildiği gibi, Râzî bunlar arasında tahkik yapmak gibi vasat bir yolu tercih ettiğini söylemektedir.¹¹⁹

Râzî'nin felsefe ile etkileşim içinde olan kelâm geleneğinde devam edegelen yöntem arayışlarının bir sonucu olarak görülebilecek "hulfi kıyasa dayalı açıklama" ve "bir konudaki delillerin serdedilmesi ve denk görülmesi" yaklaşımı, sonrasında yazılan birçok kelâm ve felsefe eserinin dilini belirlemiştir. Nitekim Safedî, meselelerin çözümüne dair muhtemel alternatiflerin sıralanmasından sonra bir sonuca varılması hususunun ilk defa Râzî tarafından uygulanan bir yaklaşım olduğundan söz ederken¹²⁰ Sübkî bu durumu

117 Müellifler bu dönemde kitapların ezberlenebilir bir şekilde yazılmasına özen göstermişlerdir. İbn Haldûn bu dönemde ulemânın çeşitli ilimlere dair eserleri "özetleyerek ezberlemeye uygun hale getirdiğini", Hûnecî'nin de bunu mantıkta yaptığını belirtmektedir. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, III, 95. Bu yaklaşım sadece mantık sahasında değil, kelâm ve felsefe eseleri için de söz konusudur. Meselâ Kâdî Beyzâvî *Tavâliu'l-envâr* adlı eserini yazarken bu düşüncede olduğunu (ve hüve maa vecâzeti lafzih ve suhûleti hıfzih yahtevî alâ meânin kesîretiş-şuûb) açık bir şekilde dile getirmektedir. Kâdî Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, nşr. Abbas Süleyman (Beyrut: Dârü'l-cil, 1991), s. 52.

118 Altaş, *Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu*, s. 60.

119 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 89; Râzî *el-Mûlahhas*'ta buna "el-bahsüs-selîm ve'l-fikrû'l-müstakîm" adını vermektedir. bk. Râzî, *el-Mûlahhas*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1730, vr. 1^b.

120 Safedî, *el-Vâfi bil'vefeyât*, nşr. Sven Dederling (Wiesbaden: Franzsteiner, 1974), IV, 249.

pek de olumlu bir şey olarak görmemiştir. Nitekim Sübkî'ye göre Râzî'nin eserleri Musul'a ulaştığında Kemâleddin b. Yûnus'tan başka bunları anlayan çıkmamıştır.¹²¹ Ancak daha sonra Râzî'nin bu usulünü devam ettiren çok sayıda takipçisi ortaya çıkacaktır. Râzî'nin takipçisi olan düşünürler bir konuyu ele alırken, o konuda kelâm ve felsefe geleneğinde daha önce dile getirilmiş en güçlü delillere yer vermiş; mantık ilminin kurallarına göre bu delillerin sağlamlasını yapmışlardır. Meselâ Necmeddin el-Kâtibî yaklaşım olarak bir konuda ileri sürülen delillerin en güçlülerine yer vermiş, filozof ve kelâmcıların delillerinin burhaniliğini esas alarak onları bir değerlendirme ve elemeye tâbi tutmuştur. Kâtibî'nin *Şerhu'l-Mûlahhas*'ı bahsedilen üslûbu ile alandaki örnek eserlerden biridir.¹²²

3. Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl* adlı eserinde hakikati arayan zümreleri kelâmcılar, filozoflar, Bâtınîler ve sûfiler olmak üzere dört grupta mütalaa etmiştir.¹²³ Râzî'den önce vefat etmiş olan Şehâbeddin es-Sühreverdî, akli istidlâl ile İshrâkî müşahedeye dayalı bilgi sistemleri arasında daha ayrıntılı bir tefriğe gitmiş ve onun ayrımı takipçileri tarafından korunmuştur.¹²⁴ Bu

121 Sübkî, *Tabakât*, VIII, 378.

122 Arıcı, "Necmettin el-Kâtibî", s. 4, 38-39.

123 Hakikati arayanlar (esnâfüt-tâlibin) Gazzâlî'ye göre dört kısım: (i) Rey ve istidlâl sahibi olduklarını iddia eden mütekellimîn, (ii) hakikati masum imamdan öğrendiğini iddia eden Bâtınîler, (iii) mantık ve burhan ehli olduğunu ileri süren filozoflar, (iv) Allah'ın huzurundaymış gibi müşahede ve mükâşefe halinde olan sûfiler. Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, nşr. Cemil Salibâ – Kâmil İyâd (Dımaşk: Matbûâtü Mektebeti'neşri'l-Arabî, 1358/1939), s. 78. Gazzâlî ile aynı dönemde yaşayan Ömer Hayyâm'ın tasnifi Gazzâlî'nin tasnifinin neredeyse aynıdır: "Bil ki pak ve ulu Tanrı'yı bilmek isteyenler dört kısım: (i) Kelâmcılar, tatmin edici tartışma ve hüccetlere razı olmuşlar ve mârifetullah hususunda bununla yetinmişlerdir. (ii) Filozoflar mantığa uygun akli delillerle mârifeti elde etmeye çalışmışlardır. (iii) İmâmiyye ve Ta'limiyye'ye göre mârifetin yolu, masum imamın (muhibir-i sâdik) haberlerinden başka bir şeyle mümkün değildir. (iv) Dördüncü kısım tasavvuf ehlidir." Hayyâm'a göre bu yol hepsinden daha elverişlidir. Gürbüz Deniz, "Hakikati Arayanların Sınıflandırılması (İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İmam Ömer Hayyâm (ö. 521/1127) Örneği)", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 10 (2003), s. 151-52.

124 Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin tasnifi daha ayrıntılı bir şekilde *Hikmetül-İshrâk*'in giriş kısmında şöyle beyan edilmiştir: "Mertebeler çok, hükemâ da derece derecedir; (i) Kendini ruhaniyete (teellüh) veren, fakat araştırma (bahs) yapmayan hakîm-i ilâhî, (ii) ruhaniyeti olmayıp araştırma yapan hakîm, (iii) kendini ruhaniyete ve araştırma yapan hakîm-i ilâhî, (iv) ruhaniyete dalan, fakat orta veya zayıf derece araştırma yapan hakîm, (v) ruhaniyete ve araştırmaya tâlip olan, (vi) sadece ruhaniyete tâlip olan, (vii) yalnız araştırmaya tâlip olan." Bu tasnifte ilk dördü muteber durumda, kalanları sadece tâlip düzeyindedir. Sühreverdî, *Aydınlanma Felsefesi: Hikmetül-İshrâk, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), s. 506-8. *Hikmetül-İshrâk* şârihi Şehrezûrî'ye göre birincisi erbâb-ı keşf ve zevk denilen Sehl et-Tüsterî, Bâyezid-i Bistâmî gibi nazarla uğraşmayan evliya ve meşâyih-i tasavvuf; ikincisi, kudemâdan Aristo ve takipçileri ile, müteahhirinden

itibarla Gazzâlî'nin zikrettiği gruplara bir yüzyıl sonra İshrâkî düşünce dahil olurken, Bâtınîler'in gücü zamanla zayıflamış ve Hülâgû'nun Alamut Kalesi'ni ele geçirip taraftarlarını ortadan kaldırmasıyla bu ekol, etkinliğini nispeten başka düşünce sistemlerinde devam ettirmiştir.

Dolayısıyla Râzî'nin yaşadığı dönemde temelde üç düşünce akımı etkin durumdadır. Râzî *Şerhu'l-İşârât* ve *el-Metâlibü'l-âliye*'de bu üç gruba ana hatlarıyla temas etmektedir. Bunlar kelâmcılar, filozoflar (Meşşâiyyûn ve İshrâkiyyûn) ve sûfilerdir. Râzî, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ına yazdığı şerhin "Makâmâtü'l-ârifin" bölümünde hakikat yolunun tâliplerini dört kısımda mütalaa etmektedir: Birincisi, incelikli düşünme ve derinlemesine tefekkürle metafizik ilimleri araştıran, bunları elde etmek ve inceliklerine vâkıf olmak için gayret sarfedenlerdir. İkincisi, herhangi bir bilgi öğrenmeden, bir inceleme ve araştırma yapmadan aslı fitratları ve cevherlerinin yaratılışı sayesinde o mertebeye eğilim duyanlardır. Üçüncüsü her iki özellikle de nitelenen nefislerdir. Yani bunlar, aslı fitratları nedeniyle yücelik makamını arzulayacak yaratılıştadır; sonra da bu arzu metafizik bilgilerin tahsili ve hakikat araştırmalarıyla yetkinleşir. Dördüncüsü her iki özellikten de yoksun olan nefislerdir. Râzî, bunlar içinde her iki özellikle nitelenen üçüncü grubu ön plana çıkarmaktadır.¹²⁵

Râzî, son dönem eserlerinden *el-Metâlibü'l-âliye*'de insanın, teoloji ve bu ilimdeki meseleler hakkında bütün ayrıntılarıyla kesin ve yakinî bilgiye ulaşmasının mümkün olmadığı görüşünü dile getirmektedir. Bu konular hakkında insan için ancak sınırlı bir bilgi mümkündür. Ona göre metafiziğin yüce hakikatlerine ulaşmada ashâb-ı nazar ve istidlâlin metodu ile ashâb-ı riyâzet ve mücadelenin metodu olmak üzere iki yol vardır.¹²⁶ Râzî, kelâm

Fârâbî ve İbn Sînâ ile onların yolundan giden Meşşâiler; üçüncüsünün temsilcisi kudemâda olmadığı gibi müteahhirinden ise sadece şerhedilen kitabın musannifi Şeyhü'l-İshrâk, dolayısıyla İshrâkî gelenektir. Şehrezûrî, İshrâkî düşünceyi, Meşşâî felsefeden ayırt etmek için "el-hikmetü'z-zevkiyye" terimini kullanmaktadır. Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, nşr. Hüseyin Ziyâî (Tahran: Müessesesi-i Mütâleât ve Tahkikat, 1372 hş./1993), s. 11-12, 26-29.

125 İbn Sînâ, *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, şerh: Fahreddin er-Râzî, çev. Ömer Türker (İstanbul: Hayy Kitap, 2010), s. 29-30, 32. Râzî'nin *el-Meâlim* adlı eserinde nazari ve amelî güçlerin halleri bakımından yaptığı nefis taksimi, yukarıda zikredilenlere paralel sayılabilir. Ona göre nazari güçleri bakımından nefisler dörde ayrılır: Bunların en şerefli, yüce ilâhî ilimlerle vasıflanan nefislerdir. İkincisi, metafizikle ilgili gerçek bilgilere yakın sağlayan burhan yoluyla değil, iknaî bilgilerle yahut taklitle ulaşanlardır. Üçüncüsü, gerçek ve bätül bilgilerden hâli olan nefislerdir. Dördüncüsü bätül bilgilerle vasıflananlardır. Purcevâdî – Schmidtke, *Critical Remarks*, p. 115.

126 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, nşr. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, 1407/1987), I, 41-59. Buna benzer ayırımlar Râzî'den sonra da yapılmıştır. Meselâ Sadreddin Konevî hakikate ulaştırma bakımından iki

ilminin en üst ilim olduğunu kabul etmekle birlikte,¹²⁷ hakikatin aranmasında Sühreverdî gibi iki yolun birleştirilmesini önermektedir.¹²⁸ Ancak Râzî, felsefi ve kelâmî eserlerinde İshrâkî ve irfanî çizgileri nazarî düşünceyle birleş-tiren bir yaklaşım ortaya koyamamıştır. Zira İshrâkî ve irfanî çizgiler Râzî'den sonra ekollerip daha sistematik bir düşünce sistemi haline gelmiştir. Buna karşın Taşköprizâde, Râzî'nin önce fakihlerden olup sonra sûfiler tarafına geçtiğini ve ehl-i müşâhededen olduğunu, tefsirini de bundan sonra yaz-dığını (va'lem enne'l-imâm kâne min zümreti'l-fukahâ sümme ilteheka bi-sûfiyye fe sâre min ehl-i'l-müşâhede ve sannefe't-tefsîr ba'de zâlik) belirtmek-tedir. Ona göre Râzî'deki bu değişim, Necmeddîn-i Kübrâ ile görüşmesinden sonra gerçekleşmiştir.¹²⁹ Taşköprizâde'nin yorumunu dikkate aldığımızda, Râzî'nin *el-Metâlibü'l-âliye* ve *Şerhu'l-İşârât*'ta dile getirmiş olduğu yöntemi, *Mefâtihu'l-gayb* adlı tefsirinde uyguladığını söylemek mümkündür.

yöntemi karşılaştırır. Müşahedeye dayanan tasavvufî yöntem klasik dönem tasavvu-fundaki riyâzet esaslarına dayanmakla birlikte, onun da ötesinde bir hakikat arayışı-dır. Tümevarımın (istidlâl) özünü oluşturduğu “kıyas ve burhân yöntemi” ise filozof-ların yöntemidir. Konevî ehl-i nazar terkibiyle filozofları kasteder. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi*, s. 81-87.

Bu tasnifi daha dakik hale getiren Seyyid Şerîf'e göre ise mârifeti tahsil yolu ikidir: Birincisi, “nazar ve istidlâl yolu”dur. Bu yolda olanlar milel-i enbiyadan bir milleti iltizam ettilerse mütekellimîn, bir milleti iltizam etmedilerse Meşşâiyyûn adınır alır. İkinci yol “riyâzet ve mücâhede yolu”dur. Bu yolda olanlar riyâzetlerinde ahkâm-ı şer'iyyeye muvafak ettilerse sûfiyye-i müteşerriûn, ahkâm-ı şer'iyyeye muvafak etmedilerse hükemâ-i İshrâkiyyûn olarak isimlendirilir. Cürçânî'nin bu ayrımı kendi-sinden büyük bir kabul görmüş ve çok sayıda eserin girişinde tekrarlanmıştır. Meselâ bk. Akkirmânî, *İklilü't-terâcim* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1316), s. 3-4; Fuzûlî, *Matlau'l-i'tikâd fi ma'rifeti mebde' ve'l-meâd*, nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, çev. M. Esad Coşan – Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakül-tesi Yayınları, 1962), s. 11-12.

Molla Sadrânın Allah'ın bilgisine dair görüş sunan gruplar hakkında verdiği tasnif, onun kimleri hangi ekole bağlı olarak görmesi açısından önemlidir. Sadrâ, *el-Esfârü'l-erbaa*'da bu bağlamda yedi gruba yer vermektedir: Bunların ilk dördü antik dönem filozoflarından İslâm filozoflarına kadar geniş bir yelpazeyi içermektedir. Ancak dikkat çekici olan İslâm filozofları hakkındaki tasniftir. O, burada Fârâbî, İbn Sînâ, Behmenyâr ve Levkerî'yi Meşşâiler'in takipçileri olarak görürken, Şehâbeddin es-Sühreverdî, Nasîrüddîn-i Tûsî, İbn Kemmûne, Kutbüddîn-i Şîrâzî ve Şehrezûrî'yi de Stoacılar'ın takipçileri olarak sınıflandırmaktadır. Sadrâ, beşinci grup için Mu'tezile, altıncı grup hakkında da müteahhirîn düşünürlerin çoğu ifadesini kullanmaktadır. bk. Molla Sadreddîn-i Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-müteâliye fi'l-esfârî'l-akliyyeti'l-erbaa: el-Esfârü'l-erbaa*, nşr. Ahmed Ahmedî (Tahran: Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadrâ, 1380), VI, 170-71.

127 Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, vr. 1^b-2^a.

128 Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I, 58-59.

129 Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde*, nşr. Kâmil Kâmil Bekrî – Abdülvehhâb Ebû'n-Nûr (Kahire: Dârü'l-kütübî'l-hadîse, 1968), II, 122-23.

Ancak Râzî'nin ehl-i müşâhededen olduğuna dair görüşe ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini düşünüyoruz.¹³⁰ Buna karşın onun iki nazarî sistemi, felâsifenin ve mütekellimînin yaklaşımını tek bir çizgide terkip etmeye çalıştığı hususunda bir ihtilaf olmadığını belirtebiliriz. Fahreddin Râzî, fizik ve metafizik meselelere dair eseri *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de öncekilerin mirasını değerlendirme noktasında orta bir yol izleyeceğini (ihternâ el-vasat) belirtmiş, metafiziği kelâm ilmi bünyesine katma gayretiyle problemlerin (metâlib) tasnifi noktasında yeni bir yaklaşım getirmiştir.¹³¹ Böylece Râzî, İbn Sînâ felsefesini Gazzâlî prizmasından geçirerek iki tarafın kendi sistemi için olumlu olan taraflarını seçmiş, ikisi arasında "orta bir pozisyon" almıştır.¹³² Râzî'nin bu yaklaşımı yukarıda adı sayılan takipçilerinden meselâ Kâtibî, Urmevî ve Kâdî Beyzâvî tarafından da devam ettirilmiştir. Dolayısıyla Râzî çizgisinde olan düşünürlerin en belirgin özelliklerinden biri kelâm ve felsefe arasında bir yakınlaşmaya varılmasıdır. Felsefe ve kelâmın meselelerinin iç içe geçmesi olarak tanımlanan ve daha çok olumsuz bir yargıyla¹³³ sunulan bu durum, hakikate götüren yöntemle ilgili bir vahdet arayışına doğru evrilme olarak da yorumlanabilir. Hatta bu arayış daha sonra irfanî çizgiyi de içine alacak şekilde daha geniş bir sentez arayışına dönüşmüştür. Meselâ İbn Sînâcî sistemi, Fahreddin Râzî metafiziği ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf metafiziği ile bir büyük sentezde uyumlu hale getirmeyi deneyen Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) yaklaşımını bu şekilde değerlendirmek mümkündür.¹³⁴ Bu üç büyük düşünce sisteminin metafizik yaklaşımını bir arada tahlil eden diğer bir isim de Abdurrahman-ı Câmî'dir. Taşköprizâde'nin rivayetine göre Fâtih Sultan Mehmed bu üç düşünce sisteminin tahkikini yapan bir eserin yazılmasını istemiş,¹³⁵ Abdurrahman-ı Câmî de bu istek üzerine *ed-Dürretü'l-fâhire* adlı eserini kaleme almıştır.

130 Fahreddin Râzî'ye sûfî çevreler tarafından yapılan eleştiriler ve Râzî'nin tasavvufa bakışı hakkında ayrıntılı bir çalışma için bk. Hayri Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 14 (2005), s. 285-330.

131 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 89. Râzî, tabiat ve ilâhiyatla ilgili meselelerin bu şekildeki bir tertibi ve rafine haline getirilmesini (tehzib) kendisinden önce kimsenin yapmadığını ifade etmektedir. bk. Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II, 557.

132 Ayman Shihadeh, "From al-Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 15 (2005), p. 170.

133 Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1993), s. 34-35; Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *DİA*, XXV, 200-1.

134 Tahsin Görgün, "Molla Fenârî", *DİA*, XXX, 247.

135 Abdurrahman-ı Câmî, *ed-Dürretü'l-fâhire fi tahkiki mezhebi's-sûfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-hükemâ*, nşr. N. L. Heer – A. Müsevî Bihbehânî (Tahran: Müesses-e Mütâleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, 1980), neşredenin önsözü, s. 5-6.

4. Fahreddin Râzî, meselelerin tasnifi bakımından kendinden önceki mütekelliminden ayrılmaktadır. Râzî muhtelif problemleri diğerlerinden tefrik ederek bunları yeni bir düzen içerisinde ele almaktadır. Râzî bu bakış açısıyla yazdığı *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mûlahhas* adlı eserlerine varlık görüşünü yansıtan bir şablonu hâkim kılmış ve bunu tutarlı bir epistemolojik tasnife riayet ederek sunmuştur. Râzî bir taraftan İbn Sînâ'dan itibaren devam eden ansiklopedik tarzda eser yazımını *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mûlahhas* ile sürdürmüş, diğer yandan içeriği ve tertibi kendi bakış açısına göre yeniden düzenlemiştir. Buna göre bahsedilen eserler, mantığı bir tarafa bırakırsak, metafizik ve doğa bilimlerindeki meselelerin yeni bir bakış açısıyla düzenlemesini temsil etmektedir. Râzî *el-Mûlahhas*'ta umûr-ı âmme analizine mantıktan sonra ayrı bir başlık açarak İbn Sînâ ve sonrasında devam edegelen ansiklopedik usulle kendi epistemolojik çerçevesini birbirine bağlamaktadır.¹³⁶

Râzî umûr-ı âmme analizini, bilginin niteliği bağlamında varlığın derecelerine bağlamaktadır. Ona göre en genel şey olan varlık, en iyi bilinendir. Râzî umûr-ı âmme kavramı ve içeriğiyle ilgili *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'nin girişinde şunları kaydetmektedir:

Şeylerin en geneli (eam) ve kapsamlısı varlık (vücûd) olduğuna göre kitaba varlık, onun özellikleri ve hükümlerinin araştırılmasıyla başlamakta bir beis yoktur. Sonra onun mukabilini, yani yokluğu zikredeceğiz. Daha sonra kapsam ve genellik bakımından varlığa yakın şeyleri zikredeceğiz ki bunlar; mahiyet, birlik-çokluktur. Umûr-ı âmmeye müteallik olan bu bahisleri bitirdikten sonra varlığın ilk bölündüğü kavramlar olan zorunlu ve mümkünün özellikleri ve onunla ilgili hükümleri inceleyeceğiz. Sonra kıdem ve hudûs kavramlarının incelenmesine geçeceğiz ki bu kavramlar da bazı açılardan (i'tibârât) varlığın ilk bölündüğü kavramlardır. Bütün bunlar birinci kitabın (umûr-ı âmme) kapsamında olan şeylerdir.¹³⁷

Râzî bu bakış açısına göre umûr-ı âmme başlığını kullandığı *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mûlahhas*'ta aynı kavramları tahlil etmiştir. Bunlar varlık, mahiyet, birlik-çokluk, zorunluluk-imbân, kıdem-hudûs başlıklarıdır. Râzî cevher-araz, illet-ma'lûl gibi başlıkları umûr-ı âmme kapsamında mütalaa etmemiştir. Râzî'nin varlık görüşüne göre varlık, zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayrılmaktadır. Mümkün varlıklar da temelde cevher ve araz olarak

136 Heidrun Eichner, "Dissolving the Unity of Metaphysics from Fakhr al-Din al-Râzî to Mulla Sadra al-Shirâzî", *Medioevo: Rivista di Storia della Filosofia Medievale*, 32 (2007), p. 142-44.

137 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 90-91.

ikiye ayrılmaktadır. Râzî bu iki eserinde umûr-ı âmmeden sonra cevher ve araz kavramlarını ana başlık yapmış, illet-ma'lûl kavramlarını ise doğa bilimlerinde etki-edilgi kategorileriyle ilgili olarak tahlil etmiştir. Râzî'nin umûr-ı âmme ile başlayan ve cevher, araz başlıkları ile devam edip teoloji ile sonlanan tasnifi kendisinden sonra büyük oranda devam ettirilmiş; bununla birlikte Râzî'nin şablonunu devam ettiren düşünürlerin arayış ve yaklaşımlarının bir yansıması olarak bazı farklı tasnifler de olmuştur. Burada umûr-ı âmme bağlamında bu tasnifi büyük oranda devam ettiren Esîrüddin el-Ebherî, Sirâceddin el-Urmevî ve Necmeddin el-Kâtibî'ye temas etmek istiyoruz.

Esîrüddin el-Ebherî'nin *Keşfü'l-hakâik*, *Tenzilü'l-efkâr*, *Münteha'l-efkâr* ve *Merâsîdü'l-makâsîd* adlı eserleri konuların içeriği ve tasnifi bakımından homojen bir yapıda olmasa da, Râzî'nin umûr-ı âmme tasnifinden etkilenen ve bu gelenek içinde sayılabilecek eserleridir.¹³⁸ Ebherî *Münteha'l-efkâr* adlı eserinde mantıktan sonra metafiziğe geçmekte ve ilk kez “umûr-ı âmme” kavramını kullanmaktadır. Ebherî bu eserde metafiziğin ilk bölümü olan umûr-ı âmmeyi yedi alt başlığa ayırmıştır: varlık, mahiyet, birlik-çokluk, zorunluluk-imbân, hudûs-kıdem, öncelik-sonralık, illet-ma'lûl. İlet-ma'lûl umûr-ı âmmeye dahil edilirken cevher-araz ayrı bir bölüm haline getirilmiştir.¹³⁹

Sirâceddin el-Urmevî de *Metâliu'l-envâr* ve *Beyânü'l-hak* adlı eserlerinin içerik ve konu tasnifi açısından Râzî'nin sıkı bir takipçisidir. Râzî, *Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mûlahhas*'ta İbn Sînâcî ilâhiyyât ve tabiiyyât başlıklarını terketmiş ve umûr-ı âmmeden sonraki konulara cevher ve araz başlığını vermiştir. Râzî mantıkta bu iki bölüme işaret ederken “hikmet” kavramını kullanmıştır. Urmevî *Metâliu'l-envâr*'da Râzî'yi takiben doğa bilimleri ve metafiziğe dair iki bölüme “hakikî ilimler” adını vermiş ve bunları cevher ve araz başlıkları altında incelemiştir. Urmevî'ye göre genel olan (âmm) önde geldiğinden, ele alış sıralamasında da önceliğin ona verilmesi gerekmektedir. Bu nedenle o, eserine umûr-ı âmme ile başlamaktadır; zira varlık en genel kavram olduğu için ona ârız olan haller, yani umûr-ı âmme de en genel kavramın özellikleri olmaktadır. Urmevî, umûr-ı âmmenin içeriği noktasında da *el-Mûlahhas*'ı takip etmektedir.

Kâtibî'nin *Hikmetü'l-ayn* adlı eseri Râzî'nin *el-Mûlahhas*'ı ve Ebherî'nin *Keşfü'l-hakâik*'ıyla konuların tasnifi bakımından büyük bir benzerliğe sahiptir. Kâtibî ontolojik kavramların tahlilini metafizik bünyesinde “umûr-ı âmme” altında yapmaktadır. Kâtibî, umûr-ı âmmenin içeriği noktasında Râzî'yi takip

138 Esîrüddin Ebherî ve Keşfü'l-hakâik, s. 241-88.

139 Eichner, “Dissolving the Unity of Metaphysics”, s. 175-76.

etmektedir. Râzî *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mülahas'a*'ta umûr-ı âmme başlığı altında varlık, mahiyet, birlik-çokluk, zorunluluk-ımkân, öncelik-sonralık kavramlarını incelemiştir. Kâtibî de “umûr-ı âmme” başlığı altında aynı kavramları incelemektedir. Kâtibî bir taraftan İbn Sînâcı ansiklopedik tasnif ve isimlendirmeyi devam ettirirken, diğer yandan Râzî'nin umûr-ı âmme analizini benimsemiş ve bu bahsi metafiziğin bünyesine katarak İbn Sînâ ile Râzî arasında bir sentez denemiştir.¹⁴⁰ Ancak burada bir hususa işaret etmek uygun olacaktır. Örnek verdiğimiz bu üç isim ve diğerleri gerek umûr-ı âmme bahsinde ve gerek diğer bahislerde Râzî'den kısmen farklılaşan tasnifleri de denemişlerdir. Bahsedilen durum Râzî sonrasındaki bir arayışla ilgilidir. Bununla birlikte Râzî'nin takipçisi olan çok sayıda isim meselelerin tasnifinde genel anlamda Râzî'deki şablonu esas almıştır. Bunun en yetkin formunu *el-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta görmek mümkündür.

IV. Sonuç

Fahredden Râzî ile birlikte felsefe ve kelâmın meselelerinin iç içe geçmesi sentez arayışlarını beraberinde getirmiş, düşünürler arasında müşterek bir bakış açısı, tartışma zemini oluşmuş ve böylece farklı düşünce sistemleri “metafizik olma ortak paydasında” buluşmuşlardır.¹⁴¹ Bu yaklaşım, bir sonraki aşamada özellikle VII/XIII ve VIII./XIV. yüzyıldan itibaren farklı akımlar arasında bir terkip gayretinde olan düşünürlerin eserleriyle zirveye varmıştır. Biz bu çalışmada Fahreddin Râzî düşüncesini ilk kuşaktan itibaren devam ettiren öğrencileri ve takipçileri bağlamında “Fahredden Râzî ekolu” başlığıyla analiz ettik. Râzî'nin ilk kuşak öğrencileri ve takipçileriyle olan bağlantılarını tabakat kitapları ve icâzetnâmelerden hareketle ortaya koymaya çalıştık. Ardından Râzî çizgisinde gördüğümüz düşünürler üzerinde durduk. Çalışmamızda Râzî ekolünün özellikle ilk kuşaklarda kimlerden oluştuğunu belirleme gayretinde olduk. İsimleri verilen düşünürler ağırlıklı olarak Selçuklu sonrası ve İlhanlı dönemi bilginleridir. Bu isimler Selçuklu, Eyyûbî, Memlük ve İlhanlı medreseleriyle Osmanlı bilginleri ve medreselerini birbirine bağlama noktasında önemli olduğu gibi, bu isimler ilk kez derli toplu olarak bir arada sunulmuştur. Nihayet Râzî ekolünü oluşturan düşünürlerin ortak özelliklerini dört madde halinde belirledik ki bu özellikler, Râzî'nin yaklaşım ve yönteminin takipçileri elinde bir düşünce sistemine dönüştüğünü göstermektedir.

Bu ve benzeri çalışmalar, İslâm düşüncesi tarihi yazımında birbirinden kopuk olarak addedilen isimler ve dönemler arasındaki irtibatı kurarak

140 Arıcı, “Necmettin el-Kâtibî”, s. 115-23.

141 Fazlıoğlu, “Türk Felsefe-Bilim Tarihine Önsöz”, I, 415.

sürekliliğe sahip; ancak dönüşüm yaşayan bir ilmî geleneğin olduğunu ortaya koyacak, ayrıca modern dönemde disiplinler arasına konulan kalın duvarların İslâm düşüncesinin klasik döneminde bulunmadığını farketmemizi de sağlayacaktır.

Özet

Fahreddin Râzî'yi felsefe, dar anlamda metafizik ile kelâm sahasında bir sentez döneminin müessisi olarak görmek mümkündür ve onun yaklaşımı, somut bir şekilde *el-Muhassal* gibi bazı eserlerinin ismine de yansımıştır. Mantiği nazarı ilimlerin temeli olarak gören Râzî, doğa bilimleri ve metafiziğin meselelerini yeni bir içerikle ve daha sistematik bir üslûpla ele almıştır. O kelâm ve felsefede mütetekellimîn ve filozofların delillerini karşılıklı olarak serdeden, açıklayan bir yaklaşıma sahiptir. Râzî'nin yaklaşımı, öğrencileri ve daha sonraki dönemlerde de takipçileri tarafından sürdürülmüştür. VII./XIII. yüzyıldan itibaren Râzî'nin takipçileri ve öğrencilerinden güçlü bir şekilde bahsedilmesi, İbnü'l-İbrî, İbn Hallikân, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve İbn Haldûn gibi tarihçi ve mütefekkirlerin bu tabirleri kullanması Fahreddin Râzî'nin etkili konumuna işaret etmektedir. Bu çalışmada Fahreddin Râzî'nin bilhassa XIII. yüzyılda, yöntemi ve yaklaşımını devam ettiren isimleri "Râzî ekolü" tabiri etrafında irdedeceğiz ve bu kavramı felsefe ve kelâm tarihi ile literatürü bağlamında temellendirmeye çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Fahreddin Râzî, Râzî ekolü, İslâm düşüncesi tarihi, Osmanlı öncesi nazarı düşünce.

Le Soufisme Algérien au XVII^e Siècle Entre la Sharī'a et la Haqīqa

Kamel Filali*

Algerian Sufism in the Seventeenth Century: Between *Sharī'a* and *Haqīqa*

The aim of this paper is to show that the seventeenth century Algerian 'ulamas' assumed an almost unanimity between sharī'a and haqīqa. These two, in fact, have been the most difficult aspects of Islam to reconcile since the establishment of the law schools in the Islamic East including the Abbasid era. The seventeenth century, in particular, was unanimously regarded as the century of crisis regarding the relation between mysticism and Islam by the Orientalists, among whom were specialists such as Robert Brunschvicg, Louis Massignon and Jacques Berque. The author of this paper, however, claims that the seventeenth century was, in fact, far from the conflict occurring between Sufism and Sunni Islam, which began in the third century of the Hijra and reached its apogee in the tenth century of the Hijra (16th C.). In Muslim Occident (al-Maghrib al-Islamī), namely in areas such as Constantine, Tlemcen and Buna (high places of Mālikī Islam), sufis and 'ulemas have often happened to be on good terms. In those places one could alter their religious habits or change them totally. Sometimes people would even embrace the *khirqā* (cardigan) of a Sufi and *'abāa* (tunic) of a faqih at once. Thus, Sufism in its quest for divine truth (*haqīqa*) and Sharī'a in its quest for fairness and justice went well together in seventeenth century North Africa.

Key words: Algeria, Sufism, 'ulama, sharī'a, al-haqīqa.

L'idée générale de cette publication se constitue essentiellement autour de la concomitance presque totale entre la sharī'a et la haqīqa, parmi les rangs des 'ulamā'/s algériens, au XVII^e siècle, qui furent à l'origine deux aspects difficilement réconciliables, depuis la constitution des écoles juridiques en Orient notamment à l'époque abbaside.

En effet, le soufisme dans sa quête de la Vérité divine (al-haqīqa) et l'Orthodoxie (al-sharī'a) dans sa quête de l'équité et de la justice font bon ménage au Maghreb du XVII^e. Ce siècle fut considéré à l'unanimité, par tous les

* Prof., Directeur de Recherche au Labo. de Recherche Socio-historiques et Mouvements Migratoires (al-Rihla wa Hijra), Université de Constantine.

spécialistes: islamologues, arabisants et orientalistes, tels Robert Brunschvig, Louis Massignon et Jacques Berque, entre autres, comme le siècle de la crise de la mystique et de l'ankylose de l'islam d'une manière générale. Pourtant on est loin de la rupture provoquée, en Orient musulman, entre le soufisme et l'orthodoxie depuis le III^e siècle de l'hégire et qui atteint son apogée au X^e siècle de l'hégire (XVI^e). En Occident musulman, en l'occurrence à Constantine, à Tlemcen et Būna (hauts lieux de l'islam malékite), *sūfi* et *‘ālim* se confondent souvent. L'un peut troquer son habit religieux avec l'autre ou le changer. Il arrive aussi qu'un seul personnage endosse la *khir'qa* (bure) de saint-*sūfi* et la *‘abāa* (tunique) de *faqīh*. ‘Abdu-al-karīm al-Faggūn (988/1580-1073/1662) *shaykh al-islam* (doyen de l'islam) à Constantine, grammairien, *khatīb* (prédicateur), *qādī al-jamā’a* (doyen des juges), figure emblématique du *fiqh* était, en même temps, *sūfi* se réclamait d'un rigorisme ardent et s'affichait comme un détracteur de la mystique thaumaturge qu'il considérait comme laxiste à propos du *halāl* et du *harām*.¹

En réalité, l'amour Divin² recherché par les uns ne portera pas ombrage à la justice terrestre et eschatologique tant espérée par les autres. Le *fiqh* et le *taṣawwuf* étaient pratiqués avec la même passion. De ce fait les *majālis al-fuqahā’* (cercles juristes) et les *majālis al-‘ulamā’* (cercles des savants) se confondirent souvent avec les cercles des *sūfi*.

La voie des syncrétistes

Et c'est alors que les *qādī* (juge appliquant la *sharī‘a*) et *‘ālim* (docteurs en théologie), voire parfois toute une lignée d'une école juridique se constituaient autour d'une voie mystique ; la plus favorite parmi les *ulēmas* à cette époque fut la *Zarruqiya*.³ Cette *tarīqa* dérivée de la *shadhūliya*, était en vogue parmi l'élite savante maghrébine. Ah'mad al-Zarrūq (846h-899/1442-1498), dans son guide qu'il intitula «*‘uddat al-murīd al-Sādiq* (le manuel du néophyte sincère)»,⁴ conçut comme garde-fou pour éviter au soufisme exhalé par sa *tarīqa* (confrérie) les déformations et les atteintes à la rigueur du sufisme pur. L'idée principale de cet abrégé tourne autour de la *Bid'a* (innovation) qu'il considère comme la cause principale du mal qui commence à

1 Abd al-Karīm al-Fakkūn, *Manshūr al-hidāyah fī kashf hāl man iddaā al-wilāyah*, Beyrouth: Dar al-gharb al-Islāmī, 1987.

2 *Al-hubb* pour certains *al-‘ishq* pour d'autre.

3 Sheikh Zarrūq dit dans *Qawā'id al-Tasawwuf*: « Le soufisme a été défini, analysé et interprété de plus de deux mille manières, ayant toutes pour dénominateur commun le cheminement sincère vers Dieu, le reste étant des facettes de ce fondement ».

4 Ah'mad al-Zarrūq, *‘Uddat al-murīd al-Sādiq*, publié par al-Sādiq Abd al-Rahman al-Gharyāni, Beyrouth : Dār Ibn Hazm, 2006, p. 361.

infecter le taṣawwuf depuis XV^e siècle. C'est cette pureté recherchée qui attirera les éminents savants juridiques. Le 'Ālim et ṣūfī, 'Abdu-al-karīm al-Faggūn, le grand-père, fondateur de l'école constantinoise du fiqh malikite, adhéra à la Zarrūqiya ; son petit fils, homonyme, 'Abd-al-karīm al-Faggūn (988/ 1580-1073/1662) (savant des savants) était, lui aussi, affilié à la Zarrūqiya. Initié par son père, Muhammad al-Faggūn, il adhère à cette silsila (chaîne initiatique) ainsi que tous ses condisciples, élèves de 'Umar al-Wāzan (mort en 965h/1558), un faqīh grammairien qui fut beaucoup plus versé dans l'ésotérisme, «Un océan de science dont personne n'oserait s'aventurer» (Bahr lā yujāra' fī al-^ulūm العلم بحر لا يجارء في) notait le « Manshūr al- hidāya» (le traité de la foi)⁵. C'est son ami Ahmed al-Awrāsī, dit-on, qui l'habilla de la khir'qa, étant lui-même initié par al-Tāhar b. Ziyān.⁶ Son élève grammairien et néophyte, l'algérois, 'Īsā al-Tha'ālibī (1080/1680), « le maître des deux Orients et des deux Occidents »⁷ évoquant sa double qualité de 'Alim al-dāhir et 'alim al-bātin (soufi) disait de lui que: « Dieu L'a doté de science et de pratique et L'embellit par le zuh'd et l'austérité».⁸

A propos de ce phénomène d'adjonction entre l'ésotérisme et l'exotérisme, Muhammad b. Hussayn al-Rifā'ī (mort en 1338h), note que «l'ésotérisme et l'ésotérisme de l'exotérisme, il est sa perle pure».⁹

'Abd-al-karīm al-Faggūn n'avait aucun contact avec la mystique orientale qu'il considérait moins rigoriste voire timorée dans les affaires du halāl et du harām et lui endossa la responsabilité d'avoir rabaisé le soufisme au niveau de pratiques folkloriques de Samā' qu'il qualifiait d'innovatrice et de charlatanesque. Il se blasa contre certaines pratiques soufies, telles la hadra et les protocoles de l'initiation par la délivrance de la 'ijāzah dont il contesta la fiabilité dans ce domaine aussi spiritualiste que le taṣawwuf. Lorsqu'il initia le fameux voyageur de Sijilmasa, le marocain, al-'Ayāshī et l'habilla de la khir'qa, il refusa de lui remettre une ijāza écrite et suffit de lui évoquer un célèbre hadith de l'imām al-Shādhulī: «Tu as ce que nous avons comme service, et la clémence et sur toi comme elle est sur nous».¹⁰ Al-'Ayāshī disait que: «ce mot me satisfait de crainte que je le gênasse surtout qu'il est un

5 *Manshūr*, p. 35-37.

6 al-Ayyāshī, *al-Rihla*, II, 206.

7 'Īsā al-Tha'ālibī, *Kanz al-ruwwāt*, p. 300 ; Abū al-Qāsim Sa'dallah, *Shaykh al-Islam Abd al-Karīm al-Fekkūn rāyyat al-Salafiyyah* (Beyrouth: Dār al-gharb al-Īslāmī, 1986), p. 113.

8 'Īsā al-Tha'ālibī, *Kanz al-ruwwāt*, m.s., p. 300.

9 Muhammad Ben Husayn al-Rifā'ī, *Qalā'd al zabarjad alā hukm Mawlānā al-ghavth*, Beyrouth: Dār al-Kutub al-ilmiyya, 1971.

10 al-Fakkūn, *Manshūr*, p. 42.

homme d'état mystique (rajul hāl)». ¹¹ A cette ambivalence s'associa, aussi, le fameux historien et voyageur le Tlemcenien Abū al-'Abbās al-Maqqarī (mort en 1041h/1632) et 'Alī al-Ajhūrī (mort en 1066h/1656), une sommité du fiqh malikite à al-Azhar. Le Saharien Sīdī Abdu-al-Qādar dit Abū Smāha, l'aïeul des Ūlād al-Shaykh était zarrūqī de voie mystique avant que son fils sīdī al-Shaykh ne créa, lui-même, la shaykhīya au XVII^e siècle.

Un syncrétisme qui se confond dans les lieux et les personnes,

L'ambivalence canonique se reconnaît aussi bien dans les personnages que dans les lieux et les institutions religieuses. La mixité des lieux de culte Zaouïa, Masjid (mosquée), Djami' (Mosquée/École) et Madrasa (Écoles juridiques) était une chose très courante dans l'Algérie du XVII^e siècle. Ghris, Mascara, Tlemcen, Miliana, Alger, Bejaia Constantine et Būna étaient les plaques tournantes du fiqh maghrébin où se tissaient réseaux de faqih et s'empilaient les tabāqāt (classification) des oulémas et les silsila (chaines initiatiques) de sūfi.

A l'Est, Constantine, lieu de transit entre l'Atlas et le Sahara, l'Orient et l'Occident, et Bône (Būna, à la frontière tunisienne) lieu de halte de toute sorte de rihla (vers l'Orient), favorisaient ce phénomène de concomitance et de cohabitation de la loi canonique et de la connaissance mystique. La plus ancienne mosquée fondée par Abd al-Malik b. Marwan b. Ali al-Kittānī al-Ishbīlī (mort en 1111) ¹² symbolisait ce fait de jumelage. Elle fut institut de fiqh et un des cercles sūfi les plus exaltés dans la Régence d'Alger. Ahmad al-Būnī (1653-1726) était le personnage qui marqua le plus cette École adjoignant shari'a et haqīqa depuis son aïeul, Abu al-'Abbas Ahmad b. Ali al-Būnī, le fameux auteur de « shams al-ma'ārīf شمس المعارف » (le soleil des connaissances), un ouvrage sur la 'irāfa (la connaissance mystique) le plus édité dans l'histoire de l'Algérie ¹³ et le plus utilisé dans le shr et le tanjim (la sorcellerie et la voyance populaire). Dans sa « Durra al-masūna fī 'ulamā wa awliya' Būnah الدرّة المصونة في علماء و أوليا بونة » (la perle précieuse dans la connaissance des savants et hommes pieux de Būna), Ahmad al-Būnī ¹⁴ certifie que la plupart des 'ulémas, à Bilād al-'Annāb (Annaba: Būna), étaient des hommes pieux et étaient objets de vénération populaire tel le cas du patron de la ville le qotb sīdī Brahīm et Ibn Fadhlin auteur de « Histoire des ulémas de Būnah تاريخ علماء بونة », il enseignait le fiqh malikī et organisait des cercles

11 al-Ayyāshī, *al-Rihla*, II, 390.

12 Babes Leila, *L'intérieur de l'Algérie*, Edition al- Burāq, Beyrouth, 2000, p. 90.

13 L'ouvrage en est à sa 12^{ème} édition, nous disposons de la 4^{ème} édition.

14 Muḥammad al-Ḥafnāwī, *Ta'rif al-khalaf bi rijāl al-salaf* (Damas: Muassasat al-risāla, 1958), II, 532.

mystiques. Abd-al-Karim al-Fakkūn détracteur de Sāsī al-Būni pour ses pratiques thaumaturges, considère, son petit fils, Ahmad al-Būni comme maître incontesté de 'ilm al-dāhir et 'ilm al-bātin. C'est apparemment de son époque que date la renommée de Būna (Annaba) dans le fiqh malikī.

La haqīqa et la sharī'a se confondaient comme se confond le 'ilm (la science) et les karāmāt (prodiges). Quand certains détracteurs de ce panachage, considérant comme affaiblissant l'âme de fiqh, attaquent Ahmad al-Būni pour sa pratique du smā' et ses allures mystiques thaumaturges, il réplique « La conviction est sainteté et la critique est crime ». Ahmad al-Būni voulant emboîter le pas à l'auteur de « Manshūr al-hidāya », 'Abd-al-Karīm al-Faggūn, classait les saints/ savants en « orthodoxes et hétérodoxes » alors que lui-même était sujet de critique et taxé de mubtadi' (hérétique).¹⁵ Plus récemment Abū al-Qasim Sa'dallah commentant une fatwā sur la hadāna (adoption), (Tārīkh al-Jazā'ir al-thaqāfi, I, 419) ne pouvant cacher son parti pris contre Ahmad al-Būni en l'accusant d'être imprégné du rite hanafite et de l'esprit hérétique ; il écrit que ceci « est la preuve que l'esprit d'idjtihād et de liberté rationnelle était encore vivant, même chez les semblables de al-Būni qui ont allié le fiqh au soufisme ». « Serait-ce alors son tasawwuf qui a entaché la réputation d'Ahmad al-Būni ? », s'exclama Leila Babès.¹⁶

Hérétique aux yeux de certains, orthodoxe au regard des autres, Ahmad al-Būni défendra son statut de 'ālim et de 'arif et celui de ses aïeux, notamment de son arrière grand père Ali al-Būni, de son grand père, Sāsī, et même de son propre fils et son condisciple qui l'initia après lui avoir octroyé la idjāza, qu'il transmet, à son tour à Husayn al-Wartilāni.¹⁷ Ce faqīh kabyle croyait aux karāmāt et disait que lui-même était imbu de l'esprit saint. Ceci ne l'empêcha pas de marquer son temps par un livre sur l'Histoire.

«L'école constantinoise des Al-Faggūn », haut lieu de jurisprudence, qualifiée de Dār al-Sharī'a (une Maison de loi canonique) spécialisée dans le fiqh malikite et le nah'w, était, comme nous l'avons dit, d'une manière catégorique impliquée dans le zuh'd, et ses membres pratiquaient la khul'wa (la retraite mystique), sans pour autant dénier à leurs nombreuses tâches: spirituelles, canoniques et intellectuelles et parfois même politiques. A la mort de son père, Muhammed (1045h/1635) auteur des «Nawāzal», 'Abd al-Karīm

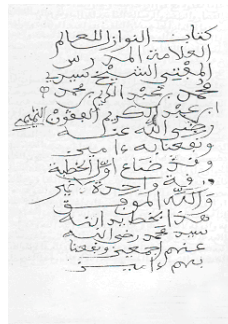
15 Il eut plus de cent ouvrages entre *shūrūh*, *mukhtasarāt*, *tafāsīr* et *manāqib*. Lors de la colonisation, en 1832, les Būni émigrent à Bizerte (Tunis) et emportent avec eux la bibliothèque de la famille. Beaucoup de ses ouvrages furent introuvables.

16 Babès, *L'intérieur*, p. 96.

17 Muḥammad al-Ḥafnāwī, *Ta'rif al-khalaf bī rijāl al-salaf* (Damas: Muassasat al-risāla, 1958), I, 141.

al-Faggūn hérita officiellement de toutes les fonctions nobles de la ville de Constantine, que sa famille occupait déjà depuis trois générations, à savoir le sacerdoce, les fonctions tribunitiennes de khatīb, la gestion des habūs de la Grande Mosquée en plus de sa qualité de maître de la Zarruqiya à Constantine et de Emir rakb al-Hajj (la caravane de la Mecque).

C'est plutôt la synthèse de la shari'a et la haqīqa qu'il consentit, au point que certains de ses disciples confondaient les temps où il fut ceci ou cela.



Comment donc expliquer une telle ambivalence et cet esprit de duplicité presque généralisé au point de devenir une tradition parmi les lettrés maghrébins, un esprit de syncrétisme de la haqīqa mystique et de la shari'a canonique qui marqua la religiosité de cette époque?

Contrairement à Tlemcen, Mazouna, Ghris et Mascara, Alger Constantine et Būna étaient moins acquises au charifisme marqué par la baraka héritée de la généalogie prophétique, elles étaient plutôt imprégnées par le mouvement hilalien qui fut au départ un phénomène bédouin.¹⁸ Mais ceci ne les empêcha pas de devenir des centres de fiqh au XVII^e et XVIII^e siècle, et du réformisme musulman au XIX^e siècle.

A Ghris, l'autre bout de l'Algérie submergé par le mouvement chérifien depuis le XIV^e siècle, où savoir, sainteté et prestige ancestral vont de paire, l'amalgame est presque de taille. Rammāsī, imbu de la théologie ghazalienne, résolument faqīh, adhère à la synthèse.¹⁹ Il n'hésita pas à endosser aussi la khir'qa et organise des hadra. A la fin de son cycle, à Mazouna, l'autre pays des chorfas, son maître, un certain sīdī Hannī, les autorisa, lui et ses disciples, après leur avoir délivré les idjāza, de rentrer chez eux dans la province de Mostaganem. A Rammāsī, il conseilla al-madhhab (le rite) c'est-à-dire le

18 Kamel Filali, *L'Algérie mystique des marabouts fondateurs aux khouans insurgés* (Paris: Publisud, 2002).

19 Houari Touati, *Entre Dieu et les hommes* (Paris: Éditions de l'École de hautes études en sciences sociales, 1994), p. 54.

fiqh malikite, au shaykh Omar b. Dhib, il prescrit la wilāya (la sainteté: le soufisme), à Shaykh al-'Arbī le bendīr (le tambour) sous entendant le maraboutisme. Se félicitant de cette reconnaissance en sciences juridiques, dès son retour à son bourg, Rammāsa (Mostaghanem), al-Rammāsī institua son cercle mystique et s'initia à la Shadhūliya par un certain Sīdī Muhammad al-Sahrāwī.

Pourquoi donc cette ambivalence? Rammāsī, ce juriste de renom, qui, entre la shari'a et la haqīqa opta pour leur synthèse, explique ce choix qu': «on ne peut avoir accès à la haqīqa sans avoir une solide connaissance de la ma'rifa, car la shari'a est la science la plus cohérente par son argumentation (al-hujja), la plus claire par sa méthode et la plus noble par ses conclusions. C'est elle qui facilite l'accès à la compréhension de Dieu et de Ses Attributions, Dhāt al-Haqq wa sifātuḥu».²⁰ C'est dans cet esprit de duplicité qu'il considère que « Le fiqh pour lui est divin, parce qu'il consacre la haqīqa sur terre. C'est grâce à lui qu'on peut établir les règles de la shari'a pour distinguer le bien du mal et le licite de l'illicite. Défendre la vérité al-haqq, pour lui, c'est manifester la duplicité » (al-fiqh haqqun insānī yukarrisu al-haqīqa al-rabbāniya 'alā al-Ard الحقیقة الربانية على الأرض «). Se réclamant de l'ésotérisme orthodoxe, Rammāsī comme beaucoup de ses paires vivait en parfaite harmonie son ambivalence religieuse. De ce fait, il se souleva contre les pratiques innovatrices de certains saints de Ghris telle l'initiation des femmes par des hommes, pratique très courante en Oranais à cette époque notamment chez les Béni Zeroual. Comme la plupart des faqīh de son temps, Rammāsī restera un mystique sobre et discret. Quand certains néophytes le sollicitèrent pour intégrer sa chaîne initiatique, il répondit souvent qu'il n'est pas en mesure d'habiller la khir'qa²¹ à quiconque. Dans les Manāqib (biographies de saints) telles les « awliyā' de Ghris », nous pouvons constater que les grands lignages religieux concentrent la synthèse de l'ésotérisme, de l'orthodoxie et du charifisme affairant à la noblesse religieuse, pour associer la Baraka, qui est innée chez les chur'fa (de la généalogie mohammadienne (ص)) et la karama propre aux saints wālīs. Ce genre de synthèse est fréquent surtout chez les fuqahā de Ghris

A Tlemcen, Sa'id b.Ahmad al-Tilamsānī (928-1011h/1520-1603), Doyen de la Mosquée cathédrale (al-djāmi' al-'Aḏham), monopolisa les fonctions juridiques et canoniques durant des lustres (plus de 45 ans). Il fut guide sacerdotal (imām) et porta la bure mystique (la khirqa) de la main de hajjī

20 Mustafā al-Rammāsī, *Kifāyat al-murīd alā sharhi aqā'id al-tawhīd*, m.s. Rabat n° 2499, f. 1; voir Touati, *Entre Dieu*, p. 5.

21 Ḥafnāwī, *Ta'rīf al-khalaf*, II, p. 541.

Wahrānī (?).²² Il fut l'ennemi juré de la mystique populiste qu'il qualifie «de mystique de tambour». L'autre Ahmad b. 'Isā al-Warnīdī (mort en 1610), de la tribu hilalienne de Beni Warnid, située au sud de Tlemcen, était réputé d'homme des deux sciences: ésotériques et exotériques. Il fut le maître de l'hagiographe Ibn Maryam le fameux auteur de *al-Bustān fi awliyā' Tilamsān* البستان في أوليا تلمسلن (Biographie des saints de Tlemsen).

Pas de soufisme sans la connaissance du fiqh

Le XVII^e siècle fut aussi caractérisé par les voyages d'initiation et de quêtes de voix mystiques notamment vers l'Orient, nous pouvons le considérer comme l'époque de la préformation des ordres notamment algériens, à savoir: la Rahmāniya, la Tijāniya et la Hansāliya. La fameuse voie mystique maghrébine pionnière, la Shadhuliya, et sa dérivée la zarrūqiya fut fondée par Sīdī al-Zarrūq al-Fāsī. Sa devise est « pas de soufisme sans le respect du Droit لا تصوف بدون احترام الشريعة », en faisant en quelques sortes de la shari'a les gardes fous de la haqīqa, cette tariqa par excellence intellectualiste, aux allures de la « franc-maçonnerie » musulmane, draine tous les milieux de savants orthodoxes, et règne, alors, en chef sur les terres maghrébines en dépassant de loin la plus ancienne voie de l'islam,²³ la Qādiriya, de Sīdī 'Abdu-al-Qādir al-Jilānī. Déjà au départ, al-Hasan al Shadhūlī encourage ses adeptes pour la duplicité et une meilleure connaissance du fiqh. Sa'id Qaddura (mort en 1066/1656), le maître du fiqh malikite et mufti d'Alger, qualifié en son temps de shaykh al-mashayikh, s'affilie à la Zarruqiya en (1013h/1604), de même ses néophytes 'Abd-al-karim al-Faggūn, 'Isā al-Tha'ālibī, Ahmad al-Maqarrī (mort en 1080/1669) et Yahya Shāwī et son élève Ahmad al-Būni, comme nous l'avons vu. Tous formaient une classification (tabaqah) de 'Ālim/Ārif, voire de réseau social de fiqh malikite qui eut ses pendants au-delà de l'Orient et de l'Occident musulman pour imprégner le Hedjaz. Évoquant son initiation à Médine par 'Isā al-Tha'ālibī, lors de son deuxième voyage (1069h/1659), Abū Sālam al-'Ayyāshī, note: «Notre shaykh Sīdī 'Isā al-Tha'ālibī, c'est de lui que j'ai reçu le dhikr (le wird: l'invocation); il me serra la main, me donna un chapelet, trois dattes et de l'eau, m'habilla la khirqa et m'octroya la ijāza (le diplôme d'initiation)».²⁴

22 Abd al-Mun'im al-Qāsimī, *Ālām al-tasawwuf*, Bu Saāde: Dār al-Khalil al-Qāsimī, 1427/2007, p. 90.

23 Sur l'importance de la *Zarruqiya* dans le Maghreb, v. Abū Mahalla, *al-salsabil fi qasd al-sabil*, m.s., Rabat, K. 192, ff, 40/42.

24 Abū Sālam al-Ayyāshī, *Iqtifā' al-athar ba'da dhahābi ahl al-athar*, publié par Nafisah Dhahābī (Rabat : Jāmiat Muhammad al-Khāmis, 1996), p.150.

Le mouvement soufi, hiérarchisé en voies mystiques, les turūq, tendait à orienter, pour le moins qu'on puisse dire, le comportement de ses adeptes dans des voies très différentes de fiqh. Ainsi, lors de la brûlante polémique qui opposa Sīdī Būsmāha au marocain Abū-Mahalla, Sa'īd Qaddura n'empêche pas à rejoindre le camp des traditionalistes «ahlu al-salaf (les salafistes = anciens)» malgré que les deux algériens étaient affiliés à la Zarruqīya.

Vulnérabilité des 'ulamā' et adjonction de statuts religieux

La vulnérabilité des 'ulamā' et des muftī vis-à-vis du pouvoir turco-ottoman (installé à Alger depuis 1519) et le besoin de protection sont apparemment la cause politique qui poussèrent certains à se renforcer par des titres canoniques et eschatologiques en s'endossant souvent les qualités de ṣūfī ou wālī (ami de Dieu)²⁵ en plus de leurs statuts de faqīh et de muftī.

Il est remarquable que tous les muftī, qu'ils appartiennent à un pouvoir ottoman, à Tunis, à Constantine, à Alger ou à Tlemcen, ou au règne des 'Alāwites, à Fès, à Marrakech ou à Rabat associent à leur statut de faqīh, d'imām ou de khatīb, à la mosquée, une tendance mystique récurrente et protectrice.

A la même époque, au Maroc, la mystique à tendance shadhūlīt joua un rôle capital dans l'apaisement des tensions internes entre les faqīh de Fès²⁶. Comme l'a bien constaté J. Berque²⁷ dans le deuxième tiers du XVIIe siècle, les Dilāites (de la Zāwiya Dilā'iya) maîtrisaient, sous le générique de l'orthodoxie, cette polyvalence, puisque selon lui, la même famille associait les rôles religieux, économiques et administratifs. Al-Iyūsī, né en 1631 à Fezzaz, dans le moyen Atlas, après avoir fréquenté l'école de Fes, fit sa quête de la haqīqa du Sous à Tafilelt à Tamaggrut, avant de se fixer à Dilā'. A Fès, al-Iyūsī fait l'objet d'égarde flatteurs de la part de Moulay al-Rachid et affronte 'Abd-al-Rahmān al-fāsī, un détracteur récurrent du sultan.

Le fiqh, d'autre part, aussi mobilisateur qu'il paraisse, est loin de recouvrir, à lui seul, tous les champs de l'activité socio-humaine de la cité maghrébine et encore moins, quand il s'agit des rapports de forces et des affaires spiritualistes transcendantes relevant des intercessions « entre les hommes et Dieu », titre de l'ouvrage de Houari Touati.²⁸ C'est là que réside, apparemment, la cause, la vraie cause de cette tendance du syncrétisme

25 Touati, *Entre Dieu*, p. 121.

26 Jaques Berque, *Ulamas fondateur insurgés* (Paris : Sindbad, 1982), p. 241.

27 Ibid, p. 242.

28 R. Brunschvig, *Études d'islamologie* (Paris : G.-P. Maisonneuve et Larose, 1976), p. 10.

canonico-mystique. A ceci s'ajoute la popularisation de la mystique et des grandes voies soufies, telle la Qâdiriya, et la « maraboutisation » du soufisme mêlé au charifisme.²⁹

Özet

XVII. Yüzyılda Şeriat ve Hakikat Arasında Cezayir Sûfilîği

Bu makale, XVII. yüzyıl Cezayir âlimleri tarafından şeriat ve hakikat arasında neredeyse tam bir uzlaşa kurulduğunu gösterme amacını taşımaktadır. Şeriat ve hakikat, Abbâsî dönemini de içerecek şekilde Doğu İslâm dünyasındaki fıkıh okullarının kuruluşundan bu yana İslâm'ın uzlaştırılması güç iki ana veçhesi olagelmiştir. Bilhassa XVII. yüzyıl, aralarında Robert Brunschvicg, Louis Massignon ve Jacques Berque gibi müştâriklerin bulunduğu uzmanların görüş birliğiyle tasavvuf ve İslâm arasındaki kaynaşmanın kriz yüzyılı olarak görülmüştür. Oysa bu yüzyıl, Doğu İslâm dünyasında h. üçüncü yüzyılda başlayıp h. onuncu yüzyılda zirvesine ulaşan Sûfilik ve Sünnilik arasındaki gerilimden uzaktır. Konstantin, Tıllimsen ve Bune gibi Mâlikîliğin hakim olduğu Batı İslâm dünyasında sûfiler ve ulemâ çoğunlukla uzlaşa içinde olmuştur. Bu bölgelerde bir kimse dinî tutumunu bir diğeriyle takas edebilmiş veya tamamıyla değiştirebilmiştir. Bazen aynı kişi, sûfinin hırkasını ve fakihin abasını benimseyebilmiştir. Böylece sûfilik ilâhî hakikat arayışında, şeriat ise adalet arayışında XVII. yüzyıl Kuzey Afrika'sında el ele vermiştir.

Anahtar kelimeler: Cezayir, sûfilik, ulema, şeriat, hakikat.

29 Filali, *L'Algérie mystique*.

Siyaset ve Hukuk Arasında Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Fıkıh Düşüncesi*

Asım Cüneyd Köksal**

The Fiqh Thought of Elmalılı M. Hamdi Yazır Between Law and Politics

Although the fiqh works of Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942), an author famous for his tafseer work, Hak Dini Kur'an Dili, constitute a large part of his academic career they have not been studied to the extent that they deserve. In this article, rather than concentrating on the opinions presented by Elmalılı on certain matters of fiqh, here we will focus on his approaches concerning integral conceptions of fiqh in general and the laws governing charitable foundations ('ilm ahkâm al-awqâf), which Elmalılı conceived of as a subdivision of fiqh. In this context firstly some observations of Elmalılı concerning the functions that are expected from fiqh in the new period beginning with the 2nd Constitutionalism (Mashrûtiyya) will be given. Afterwards his criticisms towards the attitude of the state to Islamic sciences in general and fiqh in particular in the modern period will be discussed.

Key words: Elmalılı M. Hamdi Yazır, fiqh thought, fiqh al-mutlaq, natural sciences, charitable foundations, 'ilm ahkâm al-awqâf, 2nd Constitutionalism (Mashrûtiyya), Majalla (Ottoman Civil Code), legalization, social Darwinism.

Giriş

Ülkemizde *Hak Dini Kur'an Dili* isimli tefsiriyle meşhur olan Elmalılı Hamdi Yazır'ın (1878-1942)¹ ilmî kariyerinin önemli bir bölümü fıkıh

* Katkıları için değerli hocalarım Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez ve Prof. Dr. Recep Şentürk'e müteşekkirim.

** Dr., İslâm Hukuku, İSAR.

1 Elmalılı Hamdi Yazır'ın hayatı, şahsiyeti ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Eşref Edip, "İslâm İlim Âlemi İçin Büyük Bir Ziya", *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, 1/36 (1942), s. 2; Cemaleddin Server Revnakoğlu, "Erbain Helvası", *Tarih Dünyası*, 2/12 (1954), s. 525; İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Hattatlar* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1955), s. 107-10; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği, 1960), II, 607-15; Ebül'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, haz. İsmet Sungurbey (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1966), II-III, 241-7; Ali

ilmine dair çalışmalarla geçmiş olmakla birlikte,² onun fikhî mesaisinin gereğince incelenmiş olduğu söylenemez.³ Elmalılı'nın fıkıhla ilgili çalışmaları, somut yansımalarını tefsirindeki ahkâm âyetleriyle alâkalı bölümler dışında vakıflara dair kaleme almış olduğu *İrşâdü'l-ahlâf fi ahkâmi'l-evkâf* adlı kitabı ile *Ahkâm-ı Evkâf* isimli ders notlarında, yarım kalmış fıkıh kamusunda ve çeşitli mecmualarda yayımlanan fıkha dair makalelerinde bulur. Bu yazıda Elmalılı'nın belirli bazı fıkıh meseleleri hakkındaki görüşlerinden ziyade,⁴ genel olarak fıkıh ilmi hakkındaki bütüncül tasavvurları ile fıkıh ilminin bir alt dalı olarak tasavvur ettiği vakıflar hukuku ilmine (ilm-i ahkâm-ı evkâf) dair yaklaşımları ele alınacak; modern devirde devletin özelde fıkıh, genelde ise İslâmî ilimlerin bütünüyle alâkalı tutumuna yönelik eleştirileri ortaya konulacak, bunların öncesinde ise II. Meşrutiyet'in ilânıyla başlayan yeni dönemde fıkıhtan beklediği işlevlere dair bazı gözlemler dikkatlere sunulacaktır.

Çankaya, *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler* (Ankara: Mars Matbaası, 1968-69), II, 983-7; Mahmud Bedreddin Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1972), I. Kısım; Fatma Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır I-II-III", *Altınoluk*, 74-76 (1992); *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu: 4-6 Eylül 1991* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993); Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *DİA*, XI, 57-62; Mustafa Bilgin, "Hak Dini Kur'an Dili", *DİA*, XV, 153-63; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* (İstanbul: Kitabevi, 1997), I, 517-20.

- 2 Hamdi Yazır, on beş sene boyunca fıkıh tedarisi ettiğini söylemektedir: Paul Janet – Gabriel Séailles, *Tahlîlî Tarih-i Felsefe: Metâlib ve Mezâhib*, çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341), bk. tercüme edenin "Dibace'si, s. 10.
- 3 1991'de gerçekleştirilen ve 1993 yılında kitaplaştırılan *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*'nda, İbrahim Kâfi Dönmez, Elmalılı'nın fıkıh usulü anlayışını (s. 179-86), İbrahim Çalışkan hukukçuluğunu (s. 187-196), Nazif Öztürk de vakıfçılık anlayışını (s. 208) tebliğlerine konu edinmişlerdir. Elmalılı'nın tefsiri bağlamında fikhî görüşleri üzerine bazı tezler de yapılmış olmakla birlikte (bk. Yasemin Yıldırım, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu" [yüksek lisans tezi], Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002); Fatih Sarıgül, "Ahkâm Âyetlerine Verilen Mâna Bakımından Cassas ve Elmalılı Tefsirlerinin Karşılaştırmalı Değerlendirilmesi" (yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007); Elif Demirci, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Kadımlarla İlgili Hukuki Görüşleri" (yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), görebildiğimiz kadarıyla bütün eserlerini dikkate alarak fıkıhçılığını ve fikhî görüşlerini tüm yönleriyle inceleyen doktora düzeyinde bir tez veya monografik bir çalışma henüz yapılmış değildir.
- 4 Elmalılı'nın bazı fikhî görüşlerini konu edinen önemli bir çalışma için bk. Menderes Gürkan, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın (1878-1942) İlmi Kişiliği ve Fıkıh İlmindeki Yeri-ne Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 6 (2005), s. 211-32.

I. MEŞRÛ BİR İDARE ARAYIŞI

Elmalılı'nın yazı hayatı II. Meşrutiyet'le birlikte başlamıştır. Meşrutiyet'in ilk yıllarında yoğun bir hukukî ve siyasî faaliyet içerisinde görülen Elmalılı'nın gayesi, bu yeni devrin siyasî sisteminin şer'î-i şerifin esaslarıyla uyumlu bir "meşrûtiyet-i meşrûa" olmasıdır. Bu yıllarda tâdil edilmiş (muaddel) Kânûn-ı Esâsî ile Mehâkim-i Şer'îyye Kanunu esbâb-ı mucibe mazbatalarının Elmalılı'nın kaleminden çıktığını görüyoruz.⁵ II. Abdülhamid devrinde dünyaya gelen ve 1908'e kadar otuz yıllık hayatını tamamen bu padişahın sıkı idaresi altında geçiren bu genç ve idealist âlim, devletin daha fazla İslâmîleşmesi gerektiği yönündeki düşüncelerini fiiliyata dökme ve sahip olduğu ilmî birikimi bu yönde kullanma zamanının geldiğine inanmaktadır. Elmalılı'nın bu yıllardaki mesaisinin önemli bir bölümü, yeni çıkarılacak Osmanlı kanunlarının Avrupa kanunlarından tercüme yerine fıkha dayalı olarak hazırlanması yönündeki çabalara ayrılmıştır. Bir yandan mer'î hukuk ile fıkıh arasında uyum sağlanması noktasında bilfiil çalışırken, diğer yandan da fıkıh hakkında teorik ve bütüncül düşünceler geliştiren Hamdi Efendi, Mekteb-i Mülkiye'de ahkâm-ı evkâf dersleri vermiş ve bu tedris faaliyeti esnasında İslâm'ın sosyal yardımlaşma hususundaki prensipleri üzerinde derinlikli düşünceler geliştirip bunları Batılı filozofların düşünceleriyle mukayese etmiştir.

Vakıflar hukukuna dair verdiği derslerin birinde, Meşrutiyet idaresinin sağlıklı bir biçimde hayatini sürdürmesini hem Osmanlılar hem

5 İbnülemin, *Son Hattatlar*, s. 108. Elmalılı'nın tercüme-i hâlini bizzat kendisinden dinleyerek kaleme alan İbnülemin'in naklettiği bu çok önemli bilgiyi aydınlatarak tarzda, Elmalılı'nın Kânûn-ı Esâsî'nin tâdilindeki katkısı ve aynı şekilde Şer'î Mahkemeler Kanunu esbâb-ı mucibe mazbatalarını kaleme alması üzerinde şimdiye kadar herhangi bir çalışma yapılmış değildir. İbnülemin bu bilgiyi verdikten hemen sonra şu cümleleri ilâve eder: "Bu mazbataları yazarken Fransızca'yı kendi kendine kırk günde öğrendiğini -terceme-i hâlini takrir ettirip zabtettiğim sırada- söyledi. Yabancı bir lisan, bâhusus kendi kendine kırk günde nasıl öğrenilebileceğini düşünerek -eski tabirle- Engüşt ber dehân-ı hayret olup kalmıştım" (s. 108). Elmalılı'nın kendi yazıları arasında, Kânûn-ı Esâsî'nin tâdil edilmesi yönündeki karara işaret eden kısa bir cümlede, bu işte kendisinin katkısına dair herhangi bir ifade yer almaz: "Bugün ise laf zamanı geçti, iş zamanı geldi. Meclis-i Meb'ûsânımız, mahfil-i meşveretimiz in'ikâd etti. Kânûn-ı Esâsî'nin ta'dili bile karar-gîr oldu" ("Makâle-i Mühimme", *Beyânüllhak*, 18 [1327], s. 401).

Elmalılı'nın 1942 yılındaki vefatının akabinde kendisi hakkında bir yazı kaleme alan Eşref Edip, onun Kânûn-ı Esâsî üzerindeki tâdil çalışmasına şu sözleriyle atıfta bulunur: "Meşrutiyet iptidalarında Kânûn-ı Esâsî'nin tadili hakkında kaleme aldığı mazbata ile siyaset ilmindeki vukuf ve kudretini göstermiştir" (Edip, "İslâm İlim Âlemi İçin Büyük Bir Ziya", s. 2).

İslâm dünyası için bir hayat-memat meselesi olarak gördüğü anlaşılan Elmalılı, “Bugün ümmet-i İslâmiyye ve millet-i Osmâniyye'nin son ümidi Meşrutiyet'tedir”⁶ demektedir ve II. Meşrutiyet'in ilânından kısa bir süre sonra, 31 Ocak 1909'da neşredilen bir makalesinde, Meşrutiyet'in ilân edilmesiyle birlikte bu yeni idare tarzının İslâm'a göre makbul olup olmadığı hakkında kamuoyunda bazı tereddütler oluştuğuna dikkat çekmektedir. Elmalılı bu tereddüt ve zihin karışıklığını doğal bulur; zira Osmanlı toplumu şer'î olmayan, şer'î bir kisveye girmeyen herhangi bir yönetim ve hükümet biçimini, herhangi bir kanunu benimsemeyeceği; böyle bir yönetim ve kanun memlekete girse bile uzun ömürlü olamayacağı için Meşrutiyet'in bu noktada nasıl bir istikamet takip edeceği yerinde bir merakın konusu olmaktadır.⁷

Bu tarz endişeler karşısında Elmalılı öncelikle fıkıhın bilhassa siyasetle alâkalı ilke ve amaçlarını sıralamakta ve hürriyetle özdeşleştirdiği Meşrutiyet'le İslâm arasında hiçbir problem olamayacağını vurgulamaktadır.

Binaenaleyh bi'l-cümle muâmelâtı mehâfetullah, istikamet, hürriyet, adalet, müsâvât, uhuvvet, te'mîn-i mesâlih-i ibâd, tezyîd-i umrân-ı bilâd, teksîr-i sevâd-ı medeniyet, ta'mîm-i envâ'-ı marifet, ihkâk-ı hukuk, tehzîb-i nüfûs, kal'-i fisk u fesad, imhâ-yı fitne ve fücûr, hıfz-ı ahd ü mîsâk, incâz-ı vad ü va'id, iltizâm-ı usûl-i meşveret, itisâm-ı ravâbit-ı vahdet gibi erkân-ı menât üzere müesses olan şeriat-ı İslâmiyye ma'sûk-ı kadîmi olan hürriyet ve meşrûtiyeti derâgûş etti. Ona olan muhabbet ve samimiyetini yâr u ağıyâra tefhîme çalıştı. “Kânûn-ı Esâsî muvâfık-ı şer'-i şerîftir” denildi. Hemen hıfz-ı cân bilindi. Şüphesizdir ki Kânûn-ı Esâsî kisve-i şer'iyeye bürünmese idi, ne bu ihtirâma nâil, ne bu itisâma mahal olurdu.⁸

Ancak İslâm'ın Meşrutiyet'i kucaklamasıyla iş bitmemektedir. Ulemânın meşrûlaştırıcı söylemleriyle kuvvet bulan Meşrutiyet idaresi, acaba iyice yerleştikten sonra şeriata karşı nasıl davranacaktı? Her türlü meselesinde İslâm'a uygunluğu gözetecek miydi, yoksa amacına ulaştıktan sonra “İşim bitti” diyerek onu bir kenara mı atacaktı? Bu yerinde endişeyi Elmalılı çok erken bir zamanda hissetmiştir.⁹

6 Elmalılı, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar: Ahkâm-ı Evkâf*, haz. Nazif Öztürk (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), s. 14.

7 Elmalılı, “Makâle-i Mühimme”, s. 400; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. A. Cüneyd Köksal – Murat Kaya (İstanbul: Klasik, 2011, s. 76 [makalede bundan sonra bu esere kısaca *Makaleler* şeklinde atıf yapılacaktır]).

8 “Makâle-i Mühimme”, s. 400-401; *Makaleler*, s. 76.

9 “Makâle-i Mühimme”, s. 401; *Makaleler*, s. 77.

Elmalılı yeni dönemde hukuka bağlı ve kanunlara riayetkâr bir Osmanlı toplumu hayal eder. Gerçi devr-i sâbıkta da kanunlar yok değildi; fakat problem mevcut kanunlara uyulmaması idi. Ona göre “Kanunlarımızın ismi var, cismi yoktu.”¹⁰ Halbuki kanun denilen mefhum, nazariyattan ziyade fiiliyatta var olması gereken ve beklenen bir şeydir. Bundan sonra yapılması gereken ise bir taraftan eskisinden daha sağlam yeni kanunlar yapmak, diğer taraftan bu kanunlara uyulmasını temin etmektir. Memleketimizin hissiyatıyla uyumlu, ihtiyaçlarımıza ve toplum yapımıza uygun olmayan kanunları ayıklamak, yeni kanun yaparken de geniş Osmanlı coğrafyasında yaşayan müslüman ve gayri müslim halkların duygu ve emellerini dikkate almak icap etmektedir. Müslümanlar İslâmî bir kisve içinde görmedikleri hiçbir kanuna uymayacaklarından, şayet vatani imar etmek istiyorsak, her kanunun İslâm'a uygun olması, yani fıkıhın felsefesine (“felsefe-i fikhiyyeye”) dayanması gerekir.¹¹

Elmalılı bu noktada üç endişenin ortaya çıkacağını söyler:

1. Acaba Avrupa buna ne diyecek?
2. Yukarıda belirtilen esaslar dahilinde İslâmî esaslara tamamen uygun kanunlar çıkartıldığı zaman, acaba gayri müslimlerin hakları korunabilecek mi, bunlar müslümanlarla eşit muamele görecek mi, yoksa müslümanlar hep kendi taraflarına mı yontacak?
3. Fıkıh ilmi modern medeniyetin yeni hukukî işlemlerini de kapsayabilecek mi, yoksa memleketi cahilce bir taassup içinde mi bırakacak?

Elmalılı birinci suali cevaplarırken ya gereğinden fazla bir iyimserlikle veya politik bir lisan kullanmak suretiyle Avrupalılar'ın bizden beklediği şeyin hürriyet, eşitlik ve adalet temelinde; ahitlerine riayetkâr ve barışçıl bir siyaset izleyen, memleketi mâmur edecek ve eğitim seviyesini yükseltecek kurum ve faaliyetlerle gelişen bir ülke haline gelmemiz olduğunu ifade eder. “Avrupalılar'ın hakikat-perest olduğuna şüphe etmeyiz”¹² der. İkinci sualin cevabı da çok kolaydır; zira zimmîlerle alâkalı olarak hak ve vazifeler bakımından onlarla eşit oluşumuz naslara dayalı temel bir fıkıh kaidesidir. Bir zimmî için bir müslüman kısas edilir, en fakir bir hıristiyanla bir padişah mahkemede yan yana eşit dururlar. Üçüncü sualin cevabında Elmalılı şer'î hükümleri değişmeyen ve değişebilen hükümler olarak ikiye ayırır. Erkeklerle kadınlar arasındaki cinsel çekiciliğin bin sene önce nasılsa kıyamete kadar da öyle kalacağından hareketle, bu esasa dayalı hükümler değişmeyecektir.

10 “Makâle-i Mühimme”, s. 401; *Makaleler*, s. 77.

11 “Makâle-i Mühimme”, s. 401; *Makaleler*, s. 78.

12 “Makâle-i Mühimme”, s. 402; *Makaleler*, s. 78.

Fakat örf, âdet ve ihtiyaçlara dayalı olan hükümler, *Mecelle*'nin, "Ezmânın te-gayyürüyle ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz" (md. 39) kaidesi gereğince illetlerinin değişmesiyle zaman, mekân, ahval ve şahıslar bakımından deği-şebilir niteliktedir. Bu noktadan bakıldığı zaman, yalnız hâlihazırdaki me-deniyette geçerli muameleler değil, bundan böyle kıyamete kadar görülecek bütün gelişmelerin neticesi olacak muameleler dahi fıkıh dairesinden dışarı çıkmaz. "Şeriat muhît değildir" diyenler şeriatı bilmeyenlerdir. Şu kadar var ki adam ister. Sa'y ü himmet ister."¹³

Fıkıhta mevcut görüş ayrılıkları ve fikir ihtilâflarından meydana gelen mezhepler Elmalılı nazarında çok tabii bir sürecin ürünleridir. Bunların hepsi hikmet-i hukukun dalı, cümlesi şeriat ağacının meyveleridir. Bu fikhî ihtilâflar ve farklı mezheplerin mevcudiyeti, bizim için büyük bir imkândır. Elmalılı'ya göre toplumu bir yandan ilâhî nizama, diğer yandan modern ça-ğın gerekliliklerine uygun olarak sevk ve idare etmek, fikhî kendi aslı kay-naklarına bağlı kalarak yeniden işleyip zenginleştirmekten geçer. Elmalı-lı, fıkıhın modernleştirilmesi amacıyla eğitim, yasama ve yargı boyutlarını içeren kapsamlı bir proje geliştirir. Bu proje şunların gerçekleştirilmesini içermektedir:

1. Mecelle Cemiyeti'nden daha geniş ve uzman bir ilim heyeti teşkil etmek.
2. Avrupa kanunlarını tercüme etmek.
3. Gayri müslimlerin ehliyetli ilim adamlarından oluşan bir hukuk heyeti oluşturmak.
4. Güncel fikhî meseleleri (hadisat) ve küllî muamelelerimizi belirlemek.
5. Öncelikle Hanefî fıkıhından başlamak üzere tetkik, tatbik, toplama ve telif ameliyesine girişmek.
6. Yapılacak çalışmalarda bütün mezhepleri dikkate almak ve insanların ihtiyacına en uygun hükümleri hangi mezhepten olursa olsun almak.
7. Aranılan mesele mevcut fıkıh mezheplerine dair eserlerde bulunamazsa bunu -çözümünü orada aynen bulabilsek bile- Avrupa kanunlarından hareketle değil, şer'î felsefemizin kaidelerinin ışığında çözmek.

Bunlar gerçekleştirildiği takdirde Elmalılı'ya göre medenî dünyanın par-mak ısıracağı ve *Mecelle*'nin bile muhtasar bir sayfası gibi kalacağı kuşatıcı-lıkta bir kanun meydana getirebiliriz. Bu çabada Japonya bize örnek olabilir. Ancak böyle bir şey yapabildiğimiz takdirde kendi hissiyatımıza uygun bir kanun vücuda gelmiş olur. Memleketimizin selâmeti buna bağlı olduğu gibi,

13 "Makâle-i Mühimme", s. 402; *Makaleler*, s. 79.

mevcudiyetimizi ispat etmemiz de buna bağlıdır. Bütün bunlardan sonra da mektep ve medreselerimizde büyük bir mukayeseli kanunlar ilmi, daha şü-müllü bir hukuk felsefesi (hikmet-i hukuk) ve fıkıh usulü tedrisine yol açmış oluruz. Ayrıca mahkemelerimizde -şer'an ikisi de câiz olması bakımından- tek hâkim veya müşterek hâkim usullerinden herhangi birini kabul ederek mahkemelerin birleştirilmesi, düzenlenip ıslah edilmesi yoluna girebiliriz ve ahaliyi böylelikle iki cami arasında kalmış bî-namaza çevirmeyiz.¹⁴

Görüldüğü gibi Elmalılı kendi hukuk mirasımızı esas alarak; fakat modern hukuk biliminin birikiminden de faydalanmak suretiyle, geniş soluklu ve çok yönlü bir çabayla hukukun bütün alanlarını içine alacağından kapsam olarak *Mecelle*'den çok daha şü-müllü, etraflı ve kuşatıcı bir kanun/kanunlar serisi yapılması gerekliliğini dile getirmektedir. Bu çalışmalar fıkıh eğitimi-nin gelişip yenilenmesini de beraberinde getirecektir. Bir diğer önemli nokta da, Elmalılı'nın projesinin, XIX. yüzyılın ürünü olan yargıdaki ikiliği gider-meyi de hedeflemesidir.

Elmalılı özellikle farklı mezheplerden istifadenin cevazına dair ileri sü-rülmesi muhtemel itirazları baştan önlemek için bunun, bir meselede iki ayrı mezheple amel etmek anlamına gelen ve hükmü ihtilâflı olan telifik dahi ol-madığını, muahhar Hanefî âlimlerince bir Hanefî'nin bazı hususlarda sadece öyle istediği için mesela Şâfiî mezhebine göre amel etmesine cevaz veril-miyor ise de, hâkimin hükmü ve devlet başkanının müdahaleleriyle bunun câiz olacağında şüphe kalmayacağını, hatta halifenin iradesiyle kanunlaşan bir hükmün vâcip hale geleceğini belirtir. Bu meselede ikna olmak ve daha fazla bilgi almak isteyenleri klasik bir eser olan Molla Fenârî'nin *Fusûlü'l-bedâyi'* adlı kitabının ictihad ve taklit bahsine¹⁵ havale etmek suretiyle bu görüşün yeni bir düşünce olduğu şeklindeki muhtemel şüpheyi de izâle et-meye çalışır.¹⁶ Başka mezheplerden yararlanmanın fıkhen durumunu bu şe-kilde açıklayan Elmalılı, bununla birlikte esas istifadenin istihsan delilini en çok kullanan mezhep olan Hanefilik'ten sağlanacağını ilâve etmek suretiyle de, diğer mezheplerden yararlanmanın endişeye mahal verecek bir geniş-likte olmayacağı hususunda Hanefiliğe sıkı bir şekilde bağlı olan Osmanlı toplumunu rahatlatmak ister: "Şurasını da ilâve etmek isterim ki bu surette de yine bütün istifademiz istihsanı hâvî olan mezheb-i Hanefî'den olacağı unutulmamalıdır."¹⁷

14 "Makâle-i Mühimme", s. 403; *Makaleler*, s. 80-81.

15 bk. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'* (İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1289), II, 415-36.

16 "Makâle-i Mühimme", s. 403-4; *Makaleler*, s. 81.

17 "Makâle-i Mühimme", s. 404; *Makaleler*, s. 81.

II. Meşrutiyet döneminin istikbalden umutlu ve zengin fikir ortamında dile getirilen bu düşünceler, ileriki yıllarda vuku bulacak olan büyük savaşlar, bilinen siyâsî ve sosyal değişimler sebebiyle tatbik imkânı bulamayacaktır.

II. FIKIH TASAVVURU

1. İslâmî İlimler ve Fıkıh: “Fıkıh-ı Mutlak” veya “Hikmet-i İslâmiyye”

Elmalılı Hamdi Yazır, *Beyânülhak* dergisinde 1908 yılında yayımladığı “Ulûm-i İslâmiyye” adlı dört makale serisinde ve Mekteb-i Mülkiyye’de verdiği vakıflar hukuku dersleri için hazırladığı *İrşâdü’l-ahlâf fi ahkâmi’l-evkâf* adlı eserinin giriş bölümünde¹⁸ İslâmî ilimlerin bütününe yönelik kapsayıcı bir bakış açısı geliştirir. Elmalılı’ya göre İslâmî ilimlerin genel mevzuu, fert ve toplum açılarından “insan”dır (nüfûs-i insâniyye). Mebâdisi, yani bilgi ve hükümlerinde verilerinden istifade ettiği ilimler de kâinatın insan haricindeki tabaka ve kısımlarıyla ilgilenen bütün ilimlerdir. Bu genel mevzu, Kur’an’ın da mevzu olduğu için, İslâmî ilimleri en üst seviyeden kuşatan ilim (cins-i âlî) Kur’an ilmidir. Bu sebeple Kur’an’da beşeriyetin ruhuna dair meseleler açık, diğerleri ilke (mebâdî) olarak remizli anlatılmıştır. Bu câmi ve kapsayıcı ilme/ilimler grubuna “hikmet-i İslâmiyye” ve “fıkıh-ı mutlak” denebilir.¹⁹

Elmalılı’nın burada fıkıh ile hikmet arasında kurduğu irtibat, hatta ayniyet dikkat çekicidir. Sonraki yıllarda bu noktaya tefsirinde daha geniş bir şekilde yer veren Elmalılı, Kur’an’da Bakara sûresinde (2/269) geçen hikmet kelimesinin muhtemel anlamlarından birinin fıkıh ve hikmet ile fıkıhın eş anlamlı olduğunu ifade eder:

Fıkıh kelimesi esas itibariyle hikmet kelimesine müradif gibidir. Meselâ şunun hikmeti veya sırrı veya ruh u hakikati şudur yerinde “fıkıhı şudur” denilir. Hikmet gibi fıkıh dahi vücuh ve esbâb-ı mufassalası ile ilm-i dakik ve amel-i nâfi‘ ifade eder. Asl-i lügatte fıkıh garaz ve maksadı anlayıp bilmektir. O halde ilim ilm-i mutlak, fıkıh da o ilimden garazı idraktır ki amele de şâmilidir. *مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ* hadis-i şerifi dahi bu

18 Elmalılı, *İrşâdü’l-ahlâf*ın 4-19. sayfaları arasında yer alan “Mütâlaât-ı Umûmiyye” serlevhali bu giriş bölümünü, bir sayfalık bir kısaltmayla, daha sonraları *Sebilürreşâd* dergisinde “Ulûm-i İslâmiyye’nin Ruhü ve Mizâc-ı Tasnîfi” başlıklı bir makale olarak aynen neşretmiştir (364 [1336/1918], s. 256-60; *Makaleler*, s. 191-8).

19 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *İrşâdü’l-ahlâf fi ahkâmi’l-evkâf* (Nazif Öztürk eseri tıpkıbasım ve sadeleştirme olarak neşretmiştir: *Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar: Ahkâmu’l-evkâf* içinde, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), s. 4-5; Elmalılı, “Ulûm-i İslâmiyye’nin Ruhü”, s. 256; *Makaleler*, s. 191.

âyetteki hikmetten murad, fıkıh olduğunu ifham edecek bir delil olarak gösterilebilir.²⁰

İslâmî ilimler tarihinin ilk döneminde, henüz birbirinden ayrılmamış bulunan İslâmî ilimler bütününe fıkıh denildiğini ifade eden Hamdi Efendi, bu ilk devirde âlimlerin İslâmî ilimleri kaynaklara, ilkelere ve şubelere tasnif etmeksizin fikh-ı mutlak halinde tahsil ve tedvin ettiklerini, daha sonraları ise bu kapsayıcı ilmin itikad, amel ve ahlâk kısımlarına ayrıldığını; zamanla bunların kelâm, klasik anlamıyla fıkıh ve tasavvuf ilimlerine dönüştüğünü hatırlatır. Fikhın mutlak ve kapsayıcı anlamdan, sınırları belirlenmiş ilim dallarına taksim ediliş sürecinde, fıkıh lafzının amelle ilgili olan ilmin ismi haline gelmesi olgusunu ise fikh-ı mutlakın en semereli nev'ine tahsis edilmesiyle açıklar. Fikhın dar anlamını teşkil eden amel ilminin, fikh-ı mutlakın en verimli kısmını oluşturması da, İslâm'da beşeriyetin hedefinin güzel amel olmasıyla açıklanır. Nitekim Kur'an'da açıkça beyan edildiği üzere (el-Mülk 67/2) insanoğlunun yaratılış gayesi, kimin daha güzel amel işleyeceğinin ortaya çıkacağı bir imtihandır.²¹

Âlem-i insanın bilcümle ef'âl ve harekâtını, efkâr ve âmâlini bir merkez-i aslı, bir hedef-i hakîkiye rabt ve dâima bir cihet-i vahdette cem' ederek gâye-i hikmetin kesret değil, vahdet olduğunu ta'lim eden ve bu suretle ihtiyar ve irâde-i cüz'iyelerini, teşebbüs-i şahsilerini esas tutarak cemiyet-i müteferrika-i beşeriyeyi bir vâhid-i esâsiye davetle ittihâd-ı medenîye sevkeyleyen ve nizâm-ı âlemin zerrelere cisimler, cisimlerden küreler, kürelerden manzumeler, manzumelerden bir âlem-i küllî hâsıl olması kanunundan ibaret bulunduğunu bildiren din-i İslâm, ulûm-i âlemi de "fıkıh" cihet-i vahdeti altında cem' eylemiş ve الْعِلْمُ نَقْطَةٌ كَثْرَتُهَا الْجَاهِلُونَ [İlim bir noktadır, onu cahiller çoğaltmıştır.] sırrını izhâr eylemiştir.²²

Elmalılı, İslâm medeniyetinin ruh ve kıvamını, amel ilmi demek olan fıkıh ilminde bulur. Ona göre bütün İslâmî ilimler fikhın gelişmesine yardımcıdır. Fakat fıkıh ilminin medeniyetin ruhu ve kıvamı olması için, İslâm toplumunun aklı birikimini kuşatabilmesi ve onu doğru yöne kanalize edebilmesi gerekir. Nitekim hayatın beynine (dimâğ-ı hayata) giremeyen medenî kanunlar terk edilmiş olarak kalır. Bu noktada Hamdi Efendi hayatın devamlı değişen ve hiç değişmeyen unsurlarına dikkat çeker. Akaid ilminin ilk düsturu, "Âlem değişkendir, fakat bu değişkenliği içerisinde onun birlik ve bütünlüğünü

20 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), II, 916-7.

21 *İrşâdü'l-ahlâf*, s. 5-6; "Ulûm-i İslâmiyye'nin Ruhu", s. 256; *Makaleler*, s. 192-3.

22 "Ulûm-i İslâmiyye", *Beyânülhak*, 9 (1326/1908), s. 179-80; *Makaleler*, s. 59.

(âhengini) sağlayan bir kudret nizamı vardır” kaidesidir. İnsanlık ve insanlığın ayrılmaz unsurları da âlemin değişken unsurları arasındadır. Onun için beşeriyetin zihni birikiminin ve fiilleriyle gerçekleştirdiği eserlerin günbeğün artacağına inanmak gerekir; ancak insanlığın âhengini sağlayacak olan kudret nizamının da bu sürekli değişen, artıp çoğalan hadiselerle birer şer’î hüküm tayin ederek bunları kuşatması gerekliliği de şüpheden âzâdedir. Burada gerekli olan, sözü edilen her yeni hükmün kendi tekilliğinde yeni olduğu kadar o büyük bütünlüğünde, Elmalılı’nın tabiriyle “âheng-i küllî”sinde sabit ve değişmez ilkelerle irtibatlı olmasıdır. Sürekli değişip gelişen hayat unsurlarının bağlı olduğu değişmez ilkeler, umumi düsturlar Avrupa tarafından tarihî hukuk, tabii hukuk, toplumun kanunları gibi düsturlar etrafında incelenmektedir. Biz ise bu ilkeleri Kur’an ve Sünnet naslarında buluyoruz. Sünnetullahın değişmezliğini ifade eden (el-Ahzâb 33/62 gibi) âyetler yukarıda sözü edilen değişmez ilkelere atıf yapar. Değişen hayat unsurlarından her birinin şer’î hükmünü belirlemek ise icthad amelisiyle mümkün olur ki bu da ehil âlimlere tevdi edilmiş bir görevdir. Kendilerine emanet edilen bu görevi hakkıyla yerine getiren ulemâ, beşeriyetin karşı karşıya kaldığı sürekli değişip gelişen hadise ve ihtiyaçları değişmez ilkeler çerçevesinde; fakat yeni hükümlere bağlar. İnsanlar arasında hak ile hükmetmekle memur olan hükümet kuvvetlerinin vazifesi ise bu yeni hükümleri ulemânın fikirlerinden çekip alarak hayat sahnesine taşımaktır.²³

Elmalılı amel ilmi olan fikhî temel unsur, ilke ve kavramlarıyla, üzerine bina edilmiş olduğu hüsün ve kubuh esaslarına dayalı olarak tek bir paragrafta şöyle resmeder:

Mecelle’nin birinci maddesinde, “Fıkıh, mesâil-i şer’iyye-i ameliiyyeyi bilmektir” diye tarif olunmuştur. Mesâil-i şer’iyye-i ameliiyyenin mânası ise bu a’âmînin hüsün ve kubuh nokta-i nazarından ahkâmı demektir. Bu ahkâm nefsin leh ve aleyhine ait olarak evvelâ iki vücûba taksim olunur. Lehdekiler hak, aleyhdekiler vazife demektir. Bundan hüsn hükmünü hâiz olanlar evâmîri, kubuh hükmünü hâiz olanlar ise nevâhîyi teşkil ederler ki ma’ûlün bih olanları kanunlarımız olur. Bu ahkâm ibâha, vücûb, hürmet esaslarıyla hülâsa olunabilir. İbâha asıldır. Vücûb ve hürmet delil ile sabit olup asıl muvâzene-i ictimâiiyyeyi husûle getiren hükümlerdir. Vücûb fiile, hürmet terke ait olduğu cihetle hürmeti dahî vücûb-ı terk ile tefsir ederek vücûba ircâ’ mümkündür. Binâenaleyh tekâlif-i beşeriyenin hülâsası vücûbdan, yani vücûbun leh ve vücûbun aleyhden ibaret olur. Bu vücûb yine iki nev’dir: Birine nefsi vücûb, diğerine vücûb-ı edâ denilir. Evvelâ nefsi vücûb, sâniyen vücûb-ı edâ sabit olur. Bundan sonra

23 *İrşâdü’l-ahlâf*, s. 8-10; “Ulûm-i İslâmiyye’nin Ruhü”, s. 257; *Makaleler*, s. 193-4.

da ef'âl-i beşeriyenin bu tekâlîfe sûret-i intibâkı vardır. Sâdır olan bir fiilin sıhhati ve adem-i sıhhati ile tekâlîfi ıskât edip edemeyeceği cihetine bakılır ve bütün bu tedkikâtın mercii leh ve aleyhe, hüsün ve kubha müncer olur.²⁴

2. Tabiat Bilimleri ve Fıkıh

Fıkıh ilmi, ilimleri birbirleriyle irtibatlı hale getiren bir bütünleştirici unsur, bir cihet-i vahdet mevkiinde bulununca, fıkıhla bütün ilimler arasında kuvvetli bir ilişki ve tabii bir hiyerarşi bulunması kaçınılmaz olur. Elmalılı'ya göre tabiat bilimleri nizam-ı âlemin azametini ve bu nizamı meydana getiren “Yaratıcı”nın kudretini müşahede etmeye vesiledir. Bu bilimlerin dayanağı beş duyu olduğu için faaliyet alanı sınırlıdır. Vazifesi, duyularla idrak edilen sahanın ilerisini altıncı bir kuvvet olan akli muhakemenin tedkikine havale etmek suretiyle ilâhiyat ilimlerinin lüzumunu göstermekten ibarettir.²⁵

M. Hamdi Yazır, ramazan hilâlini tespit (rü'yet-i hilâl) meselesi hakkında astronomi âlimi ve Kandilli Rasathanesi Müdürü Fatin Gökmen'e (1877-1955) hitaben bir açık mektup olarak kaleme aldığı üç yazıdan oluşan makale serisinde, ilimler arasında fıkıhın ve âlimler arasında da fukahanın bir nevi hakemlik mevkiinde bulunduğunu belirtir. Astronomi gibi fıkıhtan tamamen farklı bir alanla ilgilenip bu sahada söz söylemek fıkıh âlimlerinin vazifelerinin dışında ise de, Elmalılı nazarında muhtelif ilimlerin kendilerine mahsus olan kıymetlerini hakkıyla tanıyabilmek fıkıh ilminin vazifesidir. Bu düşünceyi fıkıhın mevzuunun genişliğiyle temellendiren Hamdi Efendi, fıkıhın mükelleflerin fiillerini konu edindiğini, fiillerin ise kalp ve beden amellerine şâmil olduğunu, bütün ilimlerin temelinde bulunan bilmek ve öğrenmek fiillerinin kalp amellerine dahil ve bu ilimleri öğrenirken gösterilen gayret ve çabanın ise beden amelleri kapsamına dahil bulunduğunu ifade eder.²⁶

Elmalılı yasa koyma (teşrî) ile ictihadı birbirinden ayırırken bunları temsil eden kavramlar olarak “irade” ile “ilm”i tespit eder. Şeriat koyucunun nas ve naklinde esas olan irade, bu iradeyi illetle birlikte anlayıp yorumlamanın esası ise ilimdir. İctihad tamamen ilmî bir faaliyettir. Yasa koymada ise hem irade hem ilim söz konusudur. Nitekim yasa koymak hem hükümler vazetmeyi hem de bu hükümlere dair illet ve şartları belirlemeyi barındırır. İşin hüküm vazetme kısmı iradî, illet ve şartların belirlenmesi ise ilmî nitelik taşır. Bundan dolayıdır ki gerek fıkıh ilmi gerek bütün hukukî ilimler bu iki bakış

24 *İrşâdü'l-ahlâf*, s. 10-11; “Ulûm-i İslâmiyye'nin Ruhü”, s. 257-8; *Makaleler*, s. 194-5.

25 “Ulûm-i İslâmiyye: Âleme Bir Nazar”, *Beyânülhak*, 3 (1326), s. 6; *Makaleler*, s. 46.

26 “Rü'yet-i Hilâl Meselesi”, *Sebilürreşâd*, 561-562 (1342/1923), s. 116; *Makaleler*, s. 284.

açısını birleştirmek mecburiyetindedirler. Bir şer'î hükmün veya bir kanun maddesinin ilmî yönünden gafil olan bir hâkim, o hükmü veya o maddeyi uygularken tamamen başarılı olamayacağı gibi, o hüküm veya maddenin naklî cihetinden gafil olan bir âlim de bir mahkeme huzurunda davasını kaybedebilir. Çünkü ilim ile irade karşı karşıya geldiğinde irade galebe eder. Şer'î hükümlerin anlaşılıp istinbat edilmesinde yalnız hadis ve tefsirin yetersiz oluşu da bu iki bakış açısının birleşmesi gerekliliğinin bir göstergesidir. İslâm şeriatında beşerin ferdî iradesi asla hâkim olmadığı için teşrî fiili sırayla şu üç iradeye varıp dayanmaktadır: Allah'ın iradesi, Peygamber'in iradesi ve bu ikisine tâbi olan ümmetin iradesi. Fıkhın temel kaynakları olan kitap, sünnet ve icmâ da bu üç iradenin birer yasama kaynağı olarak terimleştirilmiş halini ifade eder. Bu üç iradeyi takip eden ictihad eylemi ise bunların şart ve illetlerini, hususi ve umumi münasebetlerini mümkün olduğu kadar anlayıp istinbat etmeye dayalı ilmî bir çabadır.²⁷

Elmalılı başka bir yerde de bütün ilimleri kapsayacak genel bir anlatımla, ilimlerin “nakliyet” ve “ilmiyet” yönlerinin birbirinden ayrılması mümkün olmayan iki temel cihet olduğunu belirtmektedir:

Malum ya, her ilmin bir nakliyeti, bir de akliyeti vardır. Ne ulûm-i nakliye hisse-i akıldan âzâde, ne ulûm-i akliye hisse-i nakilden vârestedir. (...) Ulûmun akliyetini ve fâiliyet-i hâzırasını ihmâl edip sırf nakliyetini tesbit ile uğraşmak iskolastik denilen mertebe-i taklîdde sayıp durmak demektir. Bu ise hakikatin hayatîyetinden ve canlı noktaları bulunduğundan gaflet eylemektir. Bilakis ulûmun nakliyetini ihmal edip sade akliyeti ile eğlenmek; mi'yârsız, miqyassız, ibtidâî bir hareket-i tıflânedir. Bunun yanında iskolastik, reşid bir mahiyet-i ilmiyeyi hâizdir. Eş'arî'yi bilmeyen Râzîlik'ten dem vuramaz, Newton'u tanımayan Einstein'den bir şey anlayamaz. Tahavvül ser'î olabilir fakat terakkî hayli muhafazakârdır.²⁸

Elmalılı'nın fıkıh ile tabiat bilimleri arasında ilke ve metot düzeyinde kurduğu ilişki dikkat çekicidir. Fıkıh-ı mutlakın en geniş ve semereli bölümü olarak fıkıh ilmi, bütün ilimlerle bir şekilde irtibatlıdır. Bu irtibat, Elmalılı'ya göre en üst düzeyde, bütün ilimlerin sebep ve illetleri araştırma amaçlı olmaları bakımından müşterek oluşları noktasında tezahür eder. Elmalılı, metot ve konuları itibarıyla birbirleriyle yakın bir ilişki içinde buldukları ilk nazarda kolay kolay söylenemeyecek olan fıkıh ve tabiat bilimleri arasında

27 Elmalılı, “Rü'yet-i Hilâl Meselesi”, *Sebilürreşâd*, sy. 563-564 (1342/1923), s. 132-3; *Makaleler*, s. 288-9.

28 M. Hamdi Yazır (mütercim), Janet-Séailles, *Metâlib ve Mezâhib*, bk. Elmalılı, “Dibace”, s. 16-17; *Makaleler*, s. 382.

aslında kuvvetli bir irtibat bulunduğunu gösterir. Buna göre bütün ilimler illet ve sebepleri araştırma esas ve amacında birleşmektedir. Fıkıh ilminde illet ve sebep araştırması şâriin iradesini ortaya koyma amacıyla yapılır ve bu araştırma tansîs-i menât, tahrîc-i menât, tenkîh-i menât ve tahkîk-i menât terimleriyle ifadesini bulur. Bu illet tespiti yöntemlerinden tansîs-i menât, tabiat bilimlerindeki müşahedeye (gözlem) tekabül etmektedir. Bu seviyede hem fıkıhçı hem de tabiat bilimci pasif konumdadırlar, kendi çalışma alanlarına ilişkin olarak her ikisi de mevcut bilginin tespitiyle yetinirler. Nitekim tansîs-i menât aşamasında fakih şâriiden nakledilen naslardaki açık veya kapalı delâletleri tespit ve tayin etmekle ve dolayısıyla şâri'iden ilim almakla yetinir. Zira o bu noktada müctehid değil, dinleyici ve öğrenici konumundadır. Elmalılı'ya göre sahâbîlerin fikhî mesaisi en çok bu neviden olduğu gibi, kendi yaşadığı dönemdeki fıkıhçılık da bunun bir gölgesinden ibarettir.²⁹

Fıkıhta esas ilmî faaliyet, yani ictehad tahrîc ve tenkîh-i menât ile başlar. Bunun tabiat bilimlerindeki mukabili de tikel olgulardan elde edilen gözlemlerin zihinde tümevarım yöntemiyle geliştirilerek daha önce bilinmeyen yeni bir sebeplilik ilişkisini tespit etmektir. Müctehid, şâri'iden nakledilen ibarelerde hükmü açık veya kapalı olarak zikredilmeyen hadiselerdeki ilâhî iradeyi tespit için lafzî olmaktan ziyade, mânevî ve akli bir geliştirme işlemine, cüz'iden küllîye doğru giden ilmî bir tümevarıma başvurur. Mutlak müctehid bu yolla yeni bir illet keşfeden âlimdir ve tahrîc-i menât da bu keşfin ismidir. Daha sonra yapılan çeşitli keşiflerle varlığı iyice belirginleşen illet üzerinde yapılan ince çalışmalarla bu illete ilişen; ama hüküm üzerinde müessir olmayan unsurların ayıklanması (tenkîh-i menât) suretiyle artık ictehadî bir kanun tespit edilmiş olur. Bu kanun esas alınarak yeni çıkarımlar yapılır ve illet başka olaylara tatbik edilir (tahkîk-i menât). Hanefiler nazarında ictehadın altında bir mertebe olan tahkîk-i menât bir keşif değil bir uygulama niteliğindedir.³⁰

Fıkıhın akliyeti ile nakliyetini birbirinden ayıramamak, delilini dikkate almaksızın ulemâdan nakledilen sözleri taklit etmek demektir. Halbuki fakihlerin görüşlerinin iradî değil, ilmî kıymetleri vardır ve bu ilmîyet de ancak bu görüşlerin dayandıkları delillerin incelenmesiyle ortaya çıkar. Bundan dolayı da fikhî meselelerde naklî anlamda kıymet şâriin naslarındadır. Âlimlerden nakledilen görüşler ise başlı başına iradî kıymete sahip olmadığından, delilini dikkate almaksızın herhangi bir ilmî hükmü haiz değildir. Bu sebeple ulemânın görüşleri sadece taklit noktasından söz konusu edilebilir ve yine aynı düşüncenin sonucu olarak müctehidlerin görüşlerini

29 Elmalılı, "Rü'yet-i Hilâl Meselesi", 563-564, s. 133; *Makaleler*, s. 289.

30 "Rü'yet-i Hilâl Meselesi", 563-564, s. 133; *Makaleler*, s. 289.

illet ve delillerine bakmayarak maslahatımıza uygun olduğu için alıvermek, ulemâya ait nakilleri şâriin nakilleri yerine koymak anlamına geldiğinden meşrû değildir. Böyle yapmakla hem şâriin iradesine karşı gelinmiş olur hem de hükümler arasındaki genel münasebetin “ilmiyet”i halele uğratılmış olur. Âlimlerden nakledilen görüşlerin önemi onların ilmiyetinden aranmalı ve bu ilmiyet nispetinden onlar şâriin iradesini temsil edebilirler. Şu halde âlimlerden nakledilenlerin ilmiyetine bakılmayarak sadece söylenilmiş oldukları için taklit ve telif edilmesi, Elmalılı'ya göre “Bizim emrâz-ı cedide-i teşriiyemizden biridir. Çünkü şer‘de hâkim olan nakil, irâde-i şârie dâir olan nakildir.”³¹

İletle alâkalı yukarıda geçen fikhî terimlerin mukabillerini Batılı mantık kitaplarından tespit edip ortaya koyan ve hiçbir ilmin bu terimlerin ifade ettiği işlemlerden uzak olmadığını belirten Elmalılı, fıkhnın ayırıcı tarafını ise illet tespit ve tatbikine yönelik bu ameliyeleri yalnız şâriin iradesini bulmaya hasretmiş olmasında görür. Hamdi Yazır, Süleymaniye Medresesi'nde mantık müderrisliği yaptığı esnada, İngiliz filozoflarından Alexander Bain'in *Logic: Deductive and Inductive* adlı eserini -Gabriel Compayré tarafından 1875'te yapılan Fransızca tercümesini esas alarak- *Mantık-ı İstintâcî ve İstikrâî* başlığıyla Türkçeye tercüme ederek okutmuştur. Sözüünü ettiği-
miz kavramsal mukayeseyi, mantıkla meşgul olduğu bu dönemde yapmış olmalıdır. Fıkhnın usulü ilminde ayrıntılarıyla tasvir edilen bu terimler, ona göre Batı kaynaklarına bütün ilimlerde geçerli olacak şekilde aynen aktarılmış gibidir. Nitekim “découverte de cause” veya “tirer de cause” keşf ve tahrîc-i illet, “élimination de cause” tenkîh veya tarh-ı illet, “application de cause” tatbîk-i illet terimleriyle birebir örtüşmektedir. Elmalılı buradan hareketle tümevarım esasına göre iş gören bütün bilimlerde işleyen mantığın aynı olduğuna kanaat getirir.³²

Tabiat bilimlerinin ve bu bilimlerle uğraşanların dönemin zihniyet dünyasındaki ayrıcalıklı yeri³³ dikkate alınacak olursa, Elmalılı'nın fıkhnın ile tabiat bilimlerinin çalışma yöntemleri arasında kurmaya çalıştığı bu türden münasebetlerin kendindeki ilmî önem ve değerinden başka fıkhnın lehine, fıkha ve fakihlere günün kabul gören bilimsel çerçevesine referansla itibar kazandırma -veya daha doğru ifadesiyle itibarını iade etme- amaçlı konjonktürel bir değer ve önem taşıdığı da görülecektir.

31 “Rü'yet-i Hilâl Meselesi”, 563-564, s. 133; *Makaleler*, s. 289-90.

32 “Rü'yet-i Hilâl Meselesi”, 563-564, s. 133-4; *Makaleler*, s. 290-91.

33 Dönemin Osmanlı aydınları arasında çok revaçta olan vülger-materyalizm ve bilimcilik anlayışı için bk. M. Şükrü Hanoğlu, *Osmanlıdan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2009), s. 15-70.

3. Fıkıhın Geldiği Nokta: Tespitler, Eleştiriler, Teklifler

Elmalılı, Avrupa kıtasının dünyanın geri kalanı üzerindeki gücünü ve etkisini iyice arttırdığı XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren fıkıh ilminin müslüman toplumların hayatlarını tanzim etmedeki rolünü ve ilimler manzumesi içerisindeki konumunu sorgularken, mukayese unsuru olmak üzere Batı hukuk ilmini dikkate almaktadır. Fıkıh ile modern hukuk ilimlerini muhteva ve eğitim diyebileceğimiz iki yönden mukayese eden Elmalılı, muhteva cihetiyle fıkıhın Batılılar'ın hukuk ilminden daha geniş olduğunu, hukukun fıkıhın bir bölümünü oluşturduğunu ifade eder. Zira hukuk ilminin mevzuu yalnız dünyevî amaçlara yönelik fiillerden ibarettir.³⁴

Eğitim yönüyle ise fıkıh ilminin geleneksel tedris tarzını eleştiren Elmalılı, fıkıhın bütün muhtevasını tafsilatıyla öğretmeye çalışmanın yanlış olduğuna dikkat çekmektedir. Fıkıhın her bir kitabını ayrı bir ilim şubesi halinde geliştirmenin ilmî değeri yanında eğitim bakımından da önemi büyüktür. Elmalılı, modern Batı hukuk biliminin alt bölümlerindeki uzmanlaşmaya işaret ederek fıkıh tahsil edenlerin disiplinin bütün ayrıntılarına hâkim olmaya çalışmalarına da hayret etmektedir. Fıkıhın da hukuk gibi, önce genel hatlarıyla, sonra da ayrı ayrı dersler ve bölümler halinde ayrıntılarıyla öğretilmesi gerektiğini düşünmekte ve fıkıhı ana hatlarıyla öğretecek bir şekil bulunamayışının fıkıhı müzelik antikalara dönüştüreceğini ileri sürmektedir.³⁵

Elmalılı'dan sonraki yıllarda, fıkıha giriş tarzında, İslâm hukukunun ana esas ve kavramlarını klasik fıkıh literatürünün müşahhas anlatım biçiminden tecrit etmek suretiyle nazarileştiren ve kimi zaman Batı hukuku esaslarıyla da mukayese eden eserler sayesinde fıkıh-ı umûmiyi öğretecek bir tedris biçimi oluştuğunu söylemek mümkündür. Fakat fıkıhı, her bölümünü ayrı şekilde, hele hele ayrı ilimler halinde tedvin ve tedris etmenin, en azından Elmalılı'nın öngördüğü biçimde gerçekleştiğini söyleyemeyiz.

Elmalılı Hamdi Yazır, fıkıh ilminin 200'e yakın alt bölümünün her birinin ayrı birer ilim şubesi olabilecek potansiyele sahip olduğu ve bu yönde işlenip geliştirilmesi gerektiği düşüncesindedir. Fıkıh kitaplarının en başında yer alan taharet bölümünden, en sonundaki vasiyet ve miras hukukuna kadar bütün "kitap"ların, günün ilim ve fenleriyle de mukayese edilip dinî metinlerimizle alâkaları kurulmak suretiyle müslüman insanın hak ve vazifelerinin tasnifini yapmak ve sosyal düzenimizi belirlemek ona göre

34 *İrşâdü'l-ahlâf*, s. 15-16; "Ulûm-i İslâmiyye'nin Ruhü", s. 259; *Makaleler*, s. 197.

35 *İrşâdü'l-ahlâf*, s. 16; "Ulûm-i İslâmiyye'nin Ruhü", s. 259; *Makaleler*, s. 197.

dinî bir görevdir. Fıkıh ilminin birçok alt ilme ayrılmasını sağlayacak olan böyle bir çalışma, fıkıh tahsilimizi kolaylaştıracağı gibi, uzmanlık derecemizi de yükseltecektir.³⁶

Elmalılı *Mecelle*'nin muhtevası ile arazi hukukunun zaten son asırda bu yolu takip ederek bağımsız birer fikhî ilim haline geldiğini, vakıflar hukukunun da bu yolda olduğunu söyler:

Nitekim ezmine-i ahirede *Mecelle* ve ahkâm-ı arâzi ayrılmış ve ahkâmü'l-evkâf da bunlara iltihak etmeğe başlamıştır. Hatta kadimden beri *Hassaf*, *İs'âf* gibi kütüb-i müstakille te'lif olunmuş ve asrımızda da Türkçe bir-iki eser zuhura gelmiştir. Bunları takip eden işbu eser [*İrşâdü'l-ahlâf*] dahi ahkâmü'l-evkâfî bir ilm-i müstakil halinde daha yeni bir tarz-ı tasnîfe tâbî tutmak istemiştir. Ve bir mukaddime ile iki kısımdan tereküb edip mukaddimesinde mevzûunu, gâyesini, tarifini göstermiştir.³⁷

Hamdi Efendi'nin fıkıhın eğitim şekline dair biraz yukarıda temas edilen düşüncesi (fıkıhın tıpkı hukuk ilmi gibi evvela genel hatlarıyla, sonra da alt bölümler halinde tedris edilmesi gerektiği) ile fıkıhın kitap ismi altında tasnif ve tedris edilen alt başlıklarının birer ilim şubesi halinde geliştirilmesi gerektiği düşünceleri birbirini tamamlayıcı niteliktedir. Elmalılı'nın Fransızca bildiği ve Batı hukuk düşüncesine dair Fransızca eserleri incelediği³⁸ göz önüne alınacak olursa, Kara Avrupası hukuk sistematığının, hukuku öncelikle özel ve kamu hukuku, sonra da bunları kendi içlerinde alt kısımlara ayırıp telif ve eğitimi bu bölümlere göre yapması olgusunun Elmalılı'nın dikkatini çektiği ve onu fıkıhın telif ve eğitim biçimi üzerinde düşünmeye sevk ettiği söylenebilir.

Elmalılı, modern dönemde ilimlerde ihtisaslaşmanın önemini görmüş ve fıkıhın eski tarzda tedris ve telif edilmeye devam etmesinin onu tedavülden kalkacak müzelik bir eser haline getireceği tehlikesine dikkat çekmiştir. Fıkıhı biçim olarak modernleştirme projesi üzerinde de mahkeme kararları, sözlü gelenek ve ictihad unsurlarının hâkim olduğu "common law" anlayışından ziyade, inceleme imkânı bulduğu Kara Avrupası hukuk eserleri ve zihniyeti etkili olmuştur. Hukukun alt bölümlerinin bilimsel ve sistematik olarak tasnifine, hukukun doktrinleştirilmesi ve kanunlaştırılmasına önem verilen Kara Avrupası hukuk anlayışının, Elmalılı'nın fıkıhın biçim olarak modernleştirilmesi projesi üzerindeki tesirinin boyutlarını tespit etmek gerekir.

36 *İrşâdü'l-ahlâf*, s. 19; "Ulûm-i İslâmiyye'nin Ruhü", s. 260; *Makaleler*, s. 198.

37 *İrşâdü'l-ahlâf*, s. 19.

38 Janet-Séailles, *Metâlib ve Mezâhib*, bk. Elmalılı, "Dibace", s. 10.

Elmalılı, meselâ Zerkâ gibi bazı fıkıh âlimlerinin yaptığına benzer şekilde fıkıhın tamamen modern hukuk tasnifine göre düzenlenmesini değil, kendi sistematığına bağlı kalmak suretiyle geliştirilmesini savunuyor görünmektedir. Nitekim bu husus, fıkıhın 200'e yakın kitabının her birinin birer alt ilim dalı olarak müstakil ve iç bütünlüğe sahip teliflere konu olacak tarzda geliştirilmesi gerektiği şeklindeki ifadesinden anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bu düşüncesine uygun gelişmeler olarak misal verdiği iki örnekten biri olan *Mecelle*'nin muhtevası, fıkıhın alt bölümlerinden on beş-yirmi³⁹ kadarını içinde barındırmakta ve modern hukuk tasnifinde ağırlıklı olarak eşya ve borçlar hukukuna tekabül etmektedir. Şu halde Elmalılı'nın nazarında asıl önemli olan noktanın, fıkıhın sistematığının şu veya bu şekilde geliştirilmesinden ziyade, bu ilmin modern bir müslüman toplumun ihtiyaçlarını karşılayabilecek ve bilimsel olarak da Batı dünyasının hukukî çalışmalarıyla boy ölçüşebilecek bir yapıya kavuşturulması olduğunu söyleyebiliriz. Bu da fıkıhın bölümlerinin teker teker kodifiye edilmesiyle hazırlanan bu kanunlar üzerine yazılacak şerhler ve bu kanunlardan hareketle kaleme alınacak sistematik incelemeler sayesinde her bir fıkıh bölümünün geliştirilip zenginleştirilmesi, eski dönemlerde olmayan yeni meselelerin fıkıhın genel ilkelerine bağlı kalınarak çözümlenmesi ve yapılan bütün bu ilmî çalışmaların Batı'daki hukuk çalışmalarıyla mukayeseli olarak incelenmesiyle mümkün olacaktır.

Elmalılı'nın en temel endişelerinden biri, fıkıhın tamamen yürürlükten kaldırılarak bunun yerine Batı kanunlarından yapılan tercümelerin ikame edilmesidir. Tanzimat devri ulemâsını da yoğun bir şekilde meşgul eden bu endişe, Ahmed Cevdet Paşa'nın Sultan Abdülhamid'e yazdığı bir arızada kendini şu şekilde izhar eder: "Fransa kanunlarına müracaat mecburiyetinden halas için ilm-i fıkihtan bir kitap yapıp tâ üss-ü esas-ı kavânîn-i devlet olmak üzere meydana koymak efkârı ..." ⁴⁰ *Mecelle*'nin ortaya çıkmasına vesile olan bu endişe ve fıkıhın bütün medenî hukuk alanını tanzim etmeye yeterli olduğu düşüncesi, *Mecelle*'nin Esbâb-ı Mucibe Mazbatasında da ifadesini bulmaktadır. ⁴¹

Elmalılı da bu hususla ilgili olarak, Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan yeni ihtiyaçlar sebebiyle ciltler dolusu kanun ve nizam çıkarıldığını; ancak bunlar arasındaki irtibat sağlanamadığı için bu kanunların toplumun ruhuna dokunamadığını, bu yüzden de memleketimizde şeriat sevgisi gibi bir kanun

39 *Mecelle* tanzim ettiği sahayı on altı başlık altında toplamış olmakla birlikte, bazı başlıklar fıkıh kitaplarının birden fazlasını içermektedir.

40 Ebül'ulâ Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), s. 153.

41 *Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye* (İstanbul: Hanımlara Mahsus Gazete Matbaası, 1322), s. 2-3.

sevgisi oluşmadığını belirtir. Söz konusu kanunlar üzerinde fıkıh nazariyesi bakımından derin tahliller içeren fıkıh kitaplarının yazılmasını ulemânın birinci vazifesi olarak görür. Tıpkı ailesinden ve dostlarından yardım göremeyen insanların zarurete düştüklerinde önce hilelere sapmaya, sonra yabancılarla müracaat etmeye başlamaları gibi, Osmanlı toplumu hukukî meselelerinin çözümü için Batı'ya başvurmaya başlamış ve gitgide Batı hukuku Osmanlılar'ın bütün ihtiyaçlarını karşılar hale gelmiştir.⁴²

Elmalılı modern dünyada bir hukuk sisteminin yürürlükte bulunmaya devam etmesi için -çalışmamızın başlarında yer alan kendi ifadelerinden de anlaşıldığı üzere- kanunlaştırma yapmanın zorunlu olduğunu düşünmektedir. *Mecelle* hakkında Rusya sefâreti başercümanı Mandelstam'ın bazı ithamlarına cevap sadedinde kaleme aldığı dokuz makalelik “*Mecelle-i Ahkâm-i Adliyyemize Reva Görülen Muahezeyi Müdafaa*” adlı yazı dizisi,⁴³ onun *Mecelle*'yi ne kadar takdir ettiğinin bir belgesidir. Bunun dışında vakıflarla ilgili eserinde, farklı görüşlerin bulunduğu kimi durumlarda henüz bu hususta bir kanunlaştırma yapılmadığına işaret etmek suretiyle yasama merciine mesaj vermektedir.

Beşinci madde: Vakfda masraf-ı müebbed zikri lüzumu muhtelifün fihdır. Bu madde tarifdeki ibadullah kaydının min vechⁱⁿ izahıyla madde-i ânifeyi itmam ediyor ve İmam Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed beyninde muhtelif^{ün} fih olup henüz bir kânûn-ı mahsus ile tarafeyninden biri tercih olunmamış bulunan bir mes'ele-i ihtilafiyeden bahs ediyor.⁴⁴

... Bugün bunların birisi sûret-i kat'iyede tercih olunup kanuniyet kesb etmemiştir.⁴⁵

... Şu iki mezhebden birisi sûret-i kat'iyede tercih olunarak ma'mûl^{ün} bih tutulmamış, hükkâm muhtar bırakılmıştır.⁴⁶

Fıkıh ilminin kapsamını, İslâm medeniyetindeki merkezî konumunu ve diğer ilimlerle olan irtibatını böyle ortaya koyan Elmalılı son asırlarda özel olarak Osmanlılar'ın, genel olarak da İslâm ümmetinin fıkha yaptıkları hiz-

42 *İrşâdü'l-ahlâf*, s. 17-18; “Ulûm-i İslâmiyye'nin Ruhü”, s. 259-60; *Makaleler*, s. 198.

43 Bu makale serisi *Beyânülhak* dergisinin sırasıyla şu sayılarında yayımlanmıştır: 1) 48 (1328/1910), s. 1024-26; 2) 49 (1328/1910), s. 1035-38; 3) 50 (1328/1910), s. 1051-54; 4) 51 (1328/1910), s. 1067-70; 5) 53 (1328/1910), s. 1100-2; 6) 54 (1328/1910), s. 1114-6; 7) 55 (1328/1910), s. 1130-2; 8) 59 (1328/1910), s. 1194-7; 9) 61 (1328/1910), s. 1226-8; *Makaleler*, s. 137-68.

44 *İrşâdü'l-ahlâf*, s. 33.

45 *İrşâdü'l-ahlâf*, s. 35.

46 *İrşâdü'l-ahlâf*, s. 43.

meti yetersiz görmekte, fikhî geçmişimizin muhasebesini yaparken yer yer acı ve sert eleştirilerde bulunmaktadır. Bu eleştirilerde genel olarak Osmanlı Devleti'nin bilhassa son asrında medreselere, İslâmî ilimlere ve bu meyanda da fıkha hizmet ve himmet edilmediği, bunların kendi hallerine bırakıldığı ifade edilir. Bu gibi tenkitlerde bulunurken Elmalılı şu hususları göz önünde bulundurmuş olmalıdır: Genel olarak bilhassa XIX. yüzyıldan itibaren aydın ve bürokratlar tarafından Batı menşeli ilimlerin İslâmî ilimlere karşı terviç edilmesi, Fransız İhtilâli'nden sonra Avrupa'da yayılan modern devlet zihniyet ve kurumlarının III. Selim ve II. Mahmud'la birlikte yüzyıl boyunca Osmanlı Devleti'nde yerleştirilmeye çalışılması ve devlet yapısındaki iktidar ve kontrol mekanizmalarının bu modele göre yeniden oluşturulması, bunlar yapılırken de -en başta medrese olmak üzere- klasik kurumların ihmal edilmesi, Avrupa'da XIX. yüzyıl boyunca hukuk biliminin gösterdiği hızlı gelişmeye paralel bir gelişmenin fıkıh lehine gerçekleştirilmemesi, çalışmalarını bu yönde yoğunlaştırması gereken Osmanlılar'ın Batı'dan ticaret ve ceza gibi bazı kanunları tercüme ederek almaları ve şer'î mahkemelerin yanı sıra nizâmîye mahkemelerinin kurularak yargıda ikiliğe gidilmesi.

Elmalılı'ya göre son asırda âdeta nihayetsiz denilebilecek kadar çoğalan ilim ve fenlerin her biri geniş anlamıyla fıkha hizmet etmekte olduğundan, ilim ve fen ilerledikçe İslâmî hakikatler tecelli edegelmiştir. Ancak mârifet gayesini, saadet hakikatini ilâhî teklif kayıtları altına gizlemesinden ötürü arzularının esiri olan insanların hevâlarına uyumsuz görülmüş ve bu sebeple İslâmî ilimler gereken saygıyı görememiştir.

Elmalılı İslâm toplumunun yüzlerce yıldan beri İslâmî ilimlere karşı lâkayt davrandığını, bilhassa da “bütün ulûm ve fûnûnun mâ-fevk-i teâlîsi bulunan”⁴⁷ fıkıh hakkındaki himmetlerin gitgide azaldığını belirtir. Teşvik bir yana; fikhî hükümleri, helâl ve haramı öğrenmek isteyenlerin küçümsendiğinden, diğer ilim mensuplarının yanında İslâmî ilimlerde âlim olanların bir kenara itildiğinden yakınır:

Niçin bir sahîfe Kur'an'ı okuyamayan züppeler iki satırlık bir piyesin zevkini duyduklarından dolayı bunlara râcih tutulmuş? Niçin ulemâ mebdâî-i ilimde kalmış da âlem kudvetü'l-ulemâî'l-muhakkikîn ile dolmuş?⁴⁸

Siyasî ve askerî amaçlarla sarf edilen büyük imkânların yanında, bir devlet politikası olarak büyük fakihler yetiştirmek için bir gayret sarf edilmemiş olması dikkat çekicidir. Bir can yakmak için gerektiğinde hazineler

47 “Ulûm-i İslâmiyye”, 9, s. 180; *Makaleler*, s. 60.

48 “Ulûm-i İslâmiyye”, 9, s. 180; *Makaleler*, s. 60.

sarf edilmiş, en uzak bölgelere kadar casuslar gönderilmiş, ama İslâm memleketini ve tebaayı cehaletin istilasından, aşırılıktan, dalâletten korumak için “Her üç günlük bir belde de olsun bir fakih-i ekber yetiştirilmiştir”tir.⁴⁹

Sıkça tenkit edilen beşik ulemâsı ve işlerin ehil olmayanlara verilmesi meselelerini Elmalılı da eleştiri vesilesi kılmaktadır. İmâmet, hitâbet, vâzilik, müderrislik, tevliyet gibi ilâhî emanetlerin beşikteki çocuklara irsen verilmesinin kanun hükmüne girmesini, bu işlerin ehil olmayanların eline geçmesini eleştiren Hamdi Yazır, bu vazifeleri hakkıyla yerine getirecek insanların yetiştirilmediğini ve kendiliğinden yetişenlerin de desteklenmediğini bir tespit olarak ortaya koyar. Müftülük ve kadılık makamlarında da aynı durum söz konusudur. Yeni hadiselerin hükümlerini şer’î bakımdan ortaya koyması gereken bu makamlar “Sarahatan gördüğü bir meseleyi doğru anlayabilmek en büyük meziyeti olan kimselere verilmiş”, adaleti tekeffül edecek kanunlar “gündüz irtikâb, gece işretle vakit geçiren cehele-i mahlûkâtın” keyfi takdirlerine bırakılmıştır.⁵⁰

Devletler arasındaki hukukî münasebetlerin, ticarî işlemlerin, özel ve kamu hukuku alanındaki çalışmaların önceki devirlere nazaran son derece genişleyip giriftleştirdiği bir asırda, içerdiği esaslar bakımından her türlü yeni gelişmeyi çözebilecek bir mahiyet taşıyan geniş ve zengin fıkıh mirası üzerinde çalışılıp yeni meselelere çareler aranması gerekirken, maalesef bu yapılmamıştır. Elmalılı, fıkıhtan bu alanlarda niçin müstefit olmadığını, “Olmadık mı, yoksa olmasını bilemedik mi? Yoksa olmasını hiç istemedik mi?” diyerek sorgular.⁵¹

Elmalılı anayasa hukuku, devletler hukuku ve ceza hukukunun, dünyada ilk olarak fikhın ışık tuttuğu ilim dalları olduğuna dikkat çektikten sonra, modern zamanda bu çalışmaların ne olduğunu, bu alanlarda ortaya çıkan meseleleri çözümleyen fukaha ve kitapların niçin meydana olmadığını sorulamaktadır. Devletler hukuku bakımından eski devirlerde savaş durumunun esas iken, artık barış durumunun esas haline gelmesi, devletler hukukundaki yeni gelişme ve anlaşmaların bölgeleri birbirlerine dünya tarihinde daha önce hiç olmadığı kadar yakınlaştırması, sözleşme ve muahedelerin dünyayı tamamen değiştirmesi gibi gelişmeleri zikreden Elmalılı, müslümanlar olarak bütün bunlarla ilgili fikhî hükümleri çıkarmamızın bir gereklilik olduğunu ifade eder.

49 “Ulûm-i İslâmiyye”, 9, s. 180; *Makaleler*, s. 60.

50 “Ulûm-i İslâmiyye”, 9, s. 180-1; *Makaleler*, s. 60.

51 “Ulûm-i İslâmiyye”, 9, s. 181; *Makaleler*, s. 60.

Hukuk-ı esâsiyye, hukuk-ı muâhede, hukuk-ı emân ve istîmân, hukuk-ı cezâ fikh-ı İslâmın âlemde ilk tenvîre muvaffak olduğu ulûmdan iken hani bunlar nereye gitti? Bunlardaki ihtiyacımızı bugün hallediveren fukahâ ve kütüb-i fıkhiyyemiz nerede? Bugün bunların memleketimizdeki hali, tâbiyyetimizi kabul etmeksizin vatanımızda bilâ-kayd u şart yaşayan ecnebilerin hali gibidir. Vaktiyle beyn'ed-düvel harb hali asıl, sulh avârizdan idi. Lâkin zamanımızda hâl-i sulh asıl, harb avârizdan oldu. Murûr-i zaman ile husûle gelen muâhedât-ı düveliye devletleri, milletleri eski zamanlardaki eyâlât-ı mütecâvire ehâlisinden ziyade birbirine yaklaştırdı. Bugün İstanbul'dan Londra, Paris, Berlin ile münâsebâtta bulunmak Bağdat, Erzurum, Sivas ile münâsebâtta bulunmaktan kolay oldu. Bunların âmili olan hukuk-ı düvel tevessü' ediyor, hey'et-i düveliyye bir ticaret şirketi gibi hareket eyliyor, biz de bu ahd ü misaka bi'l-ıztırar karışmışız: Bir harb oluyor, neticesinde bir sulh, bir muâhede teessüs ediyor. Netice-i harb gasbi mutlak ile kalmıyor, buna kerhen olsun birtakım ukûd ve mukâvele karışıyor ve bu uhûd ve ukûd dolayısıyla münâsebât-ı ictimâiyyede yeni yeni ihtiyaçlar, âmiller türüyor. Vüs'atler zarurete, zaruretler vüs'ate münkalib oluyor. Ümmet nâ-kâbil-i ictinab ahvâl karşısında kalıyor. والموفون بعهدهم اذا عاهدوا gibi desâtîr-i Kur'âniyye ile ahde vefâ usûl-i İslâmiyye'den olduğu için asırlardan beri devletlerle sebk eden ve her biri bir ıztırâra müstenid bulunan muahedâtın icâbâtına göre ahkâm-ı fıkhiyye istihrac eylemek mecburiyetinde bulunduğumuz şüphesizdir.⁵²

Bütün bu söylenenlerin gerçekleşmesi için Elmalılı'ya göre mutlak müctehidler yetiştirmeye gerek yoktur. İlmî yetkinlik bakımından Hanefî fukahasını derecelendiren meşhur taksimde İbn Âbidîn gibi yedinci derecede olduğu kabul edilen fakihlerin artması ve yeni hadiseleri mezhebin umumi esasları ve imamın görüşleri çerçevesine oturarak çözümleyen tahrîc ehlinin çoğalması yeterli olacaktır. Dolayısıyla Elmalılı'ya göre ümmetin yeni sorunları söz konusu olduğunda, esas mesele ictihad kapısının açılması veya yeni müctehidler yetiştirilmesi değil, uzun asırların çabalarıyla teessüs etmiş bulunan fıkıh geleneğinin işletilmesidir. Nitekim İslâm tarihinin çeşitli dönemlerinde ihtiyaç ve zaruretler sebebiyle bey' bi'l-vefâ, bey' bi'l-istiğlâl, mukâtaa, icâreteyn ve gedikler gibi bazı işlemleri tecviz eden fakihler, kendi devrinde gündeme gelen şarap tortusundan ispirto ve sigorta gibi yeni fikhî meseleleri çözüme kavuşturan İbn Âbidîn ve *Mecelle*'yi meydana getiren ulemâ müctehid değillerdi. Bunların her biri bir beldenin yedinci dereceden fakihî, müftüsü yahut müellifinden ibaret idi; fakat bu insanlar aynı zamanda

52 *İrşâdü'l-ahlâf*, s. 18-19.

büyük fıkıh geleneğine ve şeriatın hikmet ve maksatlarına vâkıf, günün sorunlarını çözebilecek yetkinliğe sahip ilim adamlarıydı.⁵³

Elmalılı başka bir yerde de ictihad kapısının kapanmasını eleştirip yeni müctehidlerin çıkması gerektiğini savunanları da, ictihad kelimesini ağızlarına almaktan bile ürkecek derecede muhafazakârları da eleştirir ve ne öncükilerin arzusunun müctehid ürettiğini ne de ikincilerin çekincesinin mahzurları tükettiğini belirtir. İctihad çok güçlü bir ilmin dışarıya taşan yansıması olduğu içindir ki etrafına sığmayacak kadar feyizli olan bir ilim kuvvetinin kendini ortaya koyacağı en basit sahne, bu ilmin sahibinin evinde yazacağı kitaplardır. Bundan dolayı İslâm âlimlerinin ictihad yolunun kapatıldığını değil, kesildiğini söylediklerini hatırlatan Elmalılı, fıkıhın yeniden İslâmî ilimler tarihinin ilk dönemindeki mânasıyla küllî bir ilim, bir fıkıh-ı mutlak olarak ihya edilmesi ve zayıflayan kısımlarının canlandırılması gerektiğine işaret eder; ancak bunun ne kadar zor ve büyük bir iş olduğunu da itiraftan geri kalmaz. Zira devir uzmanlaşma devridir. Günün âlimleri hiç olmazsa her bir ilim şubesini selefin mirası üzerinden canlandırıp geliştirmekle mükelleftir.⁵⁴

Elmalılı'nın eleştirilerinden meşihat makamı da nasibini almaktadır. Vakıtle yabancıların bile müşküllerini halleden Fetvahâne, ifa ettiği işlevi fıkıhın bütün alanlarına dair kalıcı eserler halinde neşretmediği, *Mecelle*'yi kendisi tanzim etmeyip Mecelle Cemiyeti'nin kurulmasına fırsat verdiği, vakıtle günde 1000'den fazla fetva veren şeyhülislâmların haleflerinin belirli dört fetvanın dışına çıkmamaları ve fetva vermedeki yavaşlıkları, nizâmiye mahkemelerinin kurulmasına -dolaylı olarak da olsa- sebebiyet vermeleri sebebiyle, tenkit konusu olur. Ona göre "Fetvahâne her müşkile yetişmeli idi. Fetvahâne fukahasının, müftilerimizin, kadılarımızın, müderrislerimizin âsâr-ı nâfiyasıyla memleketimiz dopdolu olmalı idi."⁵⁵

Elmalılı'ya göre geleneksel kurumlarının içinde bulunduğu durumdan rahatsız olmayıp yeni mahkemelerde adalet aramaya koşan millette de kusur vardır. Ulemâsını yeterince sahiplenmeyen, âlimlerine hem maddî hem de mânevî anlamda yeterli desteği vermeyen, onların yetişmesi için gerekli imkânları sağlamaya gayret etmeyen halk, bunun neticesinde bu âlimlerin temsil ettiği değerleri özümsemekte de başarısız olmuş, içeride istibdadın, dışarıda düşmanların kahrı altında ezilmiştir.⁵⁶

53 "Ulûm-i İslâmiyye", 9, s. 181; *Makaleler*, s. 61.

54 *İrşâdü'l-ahlâf*, s. 16-17; "Ulûm-i İslâmiyye'nin Ruhu", s. 259; *Makaleler*, s. 197-8.

55 "Ulûm-i İslâmiyye", 9, s. 181-2; *Makaleler*, s. 62.

56 "Ulûm-i İslâmiyye", 9, s. 181-2; *Makaleler*, s. 61-2.

Görüldüğü gibi Elmalılı'nın eleştirileri belirli bir kesime inhisar etmemekte, fıkıhın içinde bulunduğu durumda devlet adamları kadar ulemânın da meşihat makamı kadar halkın da kusuru bulunduğunu düşünmektedir. Elmalılı'nın tasavvurundaki ihya projesinin gerçekleşebilmesi için toplumun bütün bu kesimlerinin içinde yer alacağı bir iş birliğine, topyekün bir gayrete ihtiyaç vardır.

III. BİR İLİM OLARAK VAKIFLAR HUKUKU

Vakıfların önem ve lüzumunu temellendirmek için insanların yaratılıştan getirdikleri farklılıklara dikkat çeken Hamdi Efendi'ye göre, insanlar akıl ve beden bakımından doğuştan kuvvetli ve zayıf olarak iki sınıfa ayrılırlar. Böyle bir farklılığa sahip fertlerden oluşan toplumlarda dayanışma ve yardımlaşma vazgeçilmez bir esastır. Yardımlaşmayı “mübadele” ve “teâvün” olmak üzere iki kategoriye ayıran Elmalılı, mübadeleyi aynı sosyal tabakaya ait olan insanlar, teâvünü ise farklı tabakalara mensup insanlar arasındaki yardımlaşma biçimleri olarak kabul eder. Bu noktada sosyal Darwinizm eleştirisine girişen Elmalılı, yaşadığı devirde Osmanlı aydınları arasında oldukça revaçta olan bu düşünceyi,⁵⁷ medeniyetin gayesinin daima güçlülerin amaçlarına hizmet ettiğini savunan bir yaklaşım olarak kabul edilemez bulur.

Felsefe-i ictimâiyede Darwinizm'e sâlik olanlar, gâye-i medeniyeti dâima akvîyâ menâfiine hâdim olmak üzere telakkî ederek zuafânın mücâdele-i kuvâ meyanında imhâ ve ifnâsına doğru yürüdüklerinden emr-i teâvünü birinci suretle [mübadele şeklinde] mütâlâa ederler. Fakat bu felsefe, fitrat-ı insâniyede merkûz olan şefkat, merhamet, hamiyet, uhuvvet, mürüvvet, kerem, ma'delet gibi necâib-i ahlâkiyyeyi kitâb-ı tabiatın sahâifinden kaldırmağa sa'y etmekle kalmayıp, medeniyet-i beşeriyenin revâbıt-ı umûmiyyesini çözmek ve nev'-i beşere bir an evvel tekmil-i enfâs-ı hayat ettirmek isâetine müncer olur. Felsefe-i mezkûrenin tatbikâtı siyâsiyâtta hâlâ mevki'-i kabul buluyor ise de, medeniyette hiçbir vakit yer bulamaz.⁵⁸

Elmalılı'nın vakıf müessesesinin gerekliliğini insan tabiatının kökenlerine kadar inerek temellendirmesinin sebebini, bir tartışmanın tarafı olmasında aramak gerekir. Nitekim onun vakıflarla ilgili ders notlarında vakıfların gerekli ve yararlı olup olmadığına, ayakta durabilmek için yapısal olarak modernleşen, kurumlarını yenilemeye devam eden devletin geleceğinde bu

57 Sosyal Darwinizm'in Osmanlı aydınları arasındaki serüveni için bk. Atila Doğan, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006).

58 Elmalılı, *Ahkâm-ı Evkâf*, s. 3-4.

kadim müesseselerin esaslı bir rolünün olup olmayacağına ilişkin XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde yürütülen bir tartışmanın izlerine rastlamak mümkündür. Elmalılı “ulûm-i ictimâiyye erbabından bazıları”nın, sadaka ve vakıfların sosyal bünyeye verdiği zararlardan bahsettiklerini dile getirmektedir. Onlara göre sadaka ve vakıfların birinci zararı ahlâkî mahiyette olup insanlara verdiği “ümid-i hayat” sayesinde fertlerin çalışıp kazanma arzusunu azaltmakta, toplumu tembelliğe sevk etmektedir. İktisadî mahiyetteki ikinci eleştiride ise vakıf, bir malın rakabesini temlik ve temellükten ebediyen men etmesi ve dolayısıyla mübadeleden alıkoyması sebebiyle, bir ülkede ne kadar vakıf varsa, o miktarda millî servetin alım satımdan ve işletilmekten mahrum kalıp donacağı ifade edilmektedir.

Elmalılı bu eleştirilerin ilkinde İslâm terbiyesinin insanlara sadaka almayı değil, vermeyi teşvik ettiğini söyleyerek cevap verir. Sadaka ve vakıflardan istifade birtakım ahlâkî kurallara bağlıdır. Bunlara riayet edilip dengeler muhafaza edilirse bu yoldaki itiraz kendiliğinden ortadan kalkar. Bir yandan toplum çalışıp kazanmaya, gelirin fazlasından ihtiyaç sahiplerine yardımda bulunmaya teşvik edilmeli; ama diğer taraftan da hasta, sakat ve yaşlıları çalışmaya zorlamadan ve sefaletle mahkûm edilmeden onların insanca yaşamaları sağlanmalıdır. Elmalılı ikinci eleştiriye verdiği cevapta da sözü edilen iktisadî zararın menkul malların vakfı halinde söz konusu olacağını, fikhın ise menkul malların vakfını büyük ölçüde sınırlandırdığını, gayri-menkul malların vakfında ise malın kendisi değil, geliri söz konusu olduğu için bu itirazın büyük ölçüde geçersiz olduğunu belirtir. Bununla birlikte bazı iktisadî zararlar söz konusu olsa bile, vakfın sağladığı yararlar yanında bunlar küçük kalacaktır.

Bu noktada modern iktisat biliminin verilerini değişmez bir ölçü olarak kabul etmeyen Elmalılı, bir toplumda ekonomik teorileri ifrat ve mübalağa ile uygulamaya çalışmanın zararlı olduğunu savunur. Medeniyetin yaşadığı dönemdeki uygulamalarının buna örnek olduğunu söyleyen Elmalılı, Avrupa’da uygulanan ekonomik sistemin sermaye birikimine (ihtikâr), servetin belli ellerde toplanmasına sebebiyet verdiğini, bunun da sosyal bünyede anarşi ve kargaşaya, neticede sosyalizm ve anarşizme yol açtığını söyleyerek karşı tarafın eleştirisini bizzat kapitalist ekonomi anlayışının özüne yaptığı taarruzla çürütmeyi hedefler. Sonrasında da vakıfların Osmanlı toplumunda tarih boyunca ne gibi hizmetler gördüğünü misalleriyle anlatan Elmalılı, eğer fertlere böyle bir imkân tanınmamış ve her hizmet devlete bırakılmış olsaydı, Veliyyüddin Efendi ve Râgıp Paşa kütüphaneleri gibi müesseselerden toplumun mahrum kalıp girecek okul ve okuyacak kitap bulmakta bile zorlanacağını belirtmektedir. İslâmîyet’in şahsî teşebbüsleri hayatın her alanında teşvik

edip yaygınlaştırması sayesinde Hint, Çin, Mısır, Asur, Keldan, Yunan ve İran gibi kadim medeniyetlerin “âsâr-ı maârifî” bir asırdan daha kısa bir zamanda İslâm'ın malî haline gelmiştir. Yine Elmalılı'ya göre İslâm ve Osmanlı toplumunun fakir ve zayıflara yardım ve onları himaye duyguları olmasaydı, dış şartların tesirinden önce içeride oluşacak sosyalizm, Osmanlı devlet ve medeniyetinin yıkılmasına sebebiyet verecekti. Hükümetin yanlış idarî kararları yüzünden bir süreden beridir halkta bu gibi hissiyatın zayıfladığını ifade eden Elmalılı, vaktiyle yabancıların bütün önemli eserlerini yarım asırda tercüme ederek kendine mal eden ve müslüman toplumu böylece taklitçilikten kurtaran İslâm medeniyetine mukabil, Osmanlılar'ın Tanzimat'tan itibaren Avrupa'nın ilmî eserlerinden çevrilmesi zorunlu olanlarını bile henüz tespit edemediğini ifade etmektedir.⁵⁹

Vakıf ve sadaka müesseselerine yönelik Elmalılı'nın zikrettiği eleştirilerin sahiplerini tespit etmek, devrin ulemâsı ile sosyal bilimcileri arasında vakıfların işlevlerine dair kapsamlı bir münakaşa gerçekleşip gerçekleşmediğini belirlemek için dönemin yayınları üzerinde geniş çaplı bir araştırma yapma zorunluluğu vardır. Bununla birlikte, söz konusu “ulûm-i ictimâiyye erbâbindan” birinin Ziya Gökalp olduğunu tahmin edebiliriz. Gökalp, *Türk Yurdu* isimli kitabında yer alan “Vakıf” başlıklı manzumesinde vakıf müessesesine temelli eleştirilerde bulunmakta; vakıfların halkı tevekkülcü, kaderci ve tembel yaptığını, vakıfları kuran ölümlerin koyduğu kuralların yaşayan insanları bağlayarak onların önünde birer engel olarak durduğunu iddia etmektedir.⁶⁰

Vakıfların önem ve kıymetine yöneltilen buna benzer eleştirilerin, Elmalılı'yı vakıfların toplumsal önemi üzerine eğilmeye ve fıkıhın vakıf ahkâmına dair bölümünü müstakil bir ilim dalı şeklinde tesis etmeye yönelten âmillerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Sonraki yıllarda Damad Ferid Paşa'nın birinci ve ikinci kabinelerinde evkaf nâzırlığı yapacak olan Elmalılı'nın, vakıf meselesine yönelik ilgisi böylece eğitim ve bilim boyutlarına ek olarak idarî bir boyut da kazanacaktır.

Elmalılı, bir önceki başlıkta açıklanan fıkıhın alt bölümlerinin müstakil birer ilim olarak tedvini projesinin müşahhas bir misalini kendisi vermek istemekte ve vakıf bahsini ayrı bir ilim olarak tedvin etme girişiminde bulunmaktadır. Vakıf ahkâmına dair kaleme aldığı *İrşâdü'l-ahlâf fi ahkâmi'l-evkâf* adlı eser, ahkâmü'l-evkâfı müstakil bir ilim olarak ortaya koyma amacını taşır. Son devirlerde *Mecelle*'nin tanzim ettiği sahanın ve arazi hukukunun bağımsız birer ilmî disiplin haline geldiğini ve vakıflar hukukunun da bu

59 Elmalılı, *Ahkâm-ı Evkâf*, s. 8-16.

60 Ziya Gökalp *Külliyatı I-Şiirler ve Halk Masalları*, haz. Fevziye Abdullah Tansel (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1952), s. 136.

yolda olduğunu ifade eden Elmalılı, zaten bu sahanın İslâm'ın ilk asırlarından itibaren müstakil teliflere konu olduğunu, XIX. yüzyılda da vakıflar hukukuna dair Türkçe bir-iki eserin kaleme alındığını hatırlatır. Kendi eseri olan *İrşâdü'l-ahlâf*'in da bir yandan bu eserlerin bir devamı olduğunu, diğer yandan da vakıflar hukukunu bağımsız bir ilim halinde yeni bir sistematığe kavuşturduğunu belirtmektedir.⁶¹

Elmalılı'nın Türkçe olarak kaleme alındığını söylediği bir-iki eserin en önemlisi kuşkusuz Mecelle Cemiyeti üyelerinden Karınâbâdîzâde Ömer Hilmi Efendi'nin (ö. 1889)⁶² *İthâfü'l-ahlâf fi ahkâmî'l-evkâf* adlı kitabıdır. Elmalılı'nın vakıflar hukukuna dair eseri, yalnız konusuyla değil, ismiyle de bu alanının klasikleşmiş eserine atıf yapar.⁶³

Ömer Hilmi Efendi'nin kitabı *Mecelle*'yi vakıflar konusunda tamamlamak amacıyla kaleme alınmış ve tıpkı *Mecelle* gibi maddelerden oluşan bir eserdir. 482 meselede vakfın şer'î, örfî ve kanunî boyutlarını hükümlere bağlayan ve yürürlüğe geçememiş bir kanunlaştırma teşebbüsüdür.⁶⁴ Elmalılı'nın eseri ise -kitabın elimize ulaşan 192 sayfasına göre konuşmak gerekirse- son derece az sayıda (toplam 34) maddenin geniş şerhi biçiminde; fakat sıradan bir hukuk şerhi kitabından farklı olarak bu hukuk sahasının temel hukukî ilkelerini daha üstteki felsefî ilkelerle irtibatlandıran, kısmen sistematik bir doktrin kitabı olarak telif edilmiştir. Ömer Hilmi Efendi'nin eseri *Mecelle* cinsinden, her meselede tek bir görüşü ortaya koyan bir taknîn ameliyesinin

61 *İrşâdü'l-ahlâf*, s. 19.

62 Ömer Hilmi Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında bk. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311), III, 604; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), s. 387; Ebülulâ Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*, s. 8-10 (dn.), 165-6; İbrahim Alâeddin Gövsa, *Türk Meşhurları* (İstanbul: Yedigün Neşriyat, 1946), s. 301; Karınâbâdîzâde Ömer Hilmi – İsmet Sungurbey, *Eski Vakıfların Temel Kitabı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1978), s. XXI-XXVII; Şevket Topal, *Karınâbâdî Ömer Hilmi Efendi ve Mi'yâr-ı Adâlet Adlı Eseri* (Van: Ahenk Yayınları, 2007), s. 3-16; Tahsin Özcan, "Ömer Hilmi Efendi", *DİA*, XXXIV, 70.

63 Ayrıca Elmalılı'nın eserinin bir yerinde açıkça Ömer Hilmi Efendi'nin eserine atıf vardır (s. 89).

64 Ömer Hilmi Efendi, kitabında vakıflarla alâkalı fıkıh kitaplarındaki fetvaya esas kabul edilen görüşlerle birlikte eserin yazıldığı dönemde uygulanan işlemleri ve ayrıca bu husustaki kanun ve teamülleri bir araya getirdiğini belirtir: "... evkâfa dair kütüb-i fikiyyede mestur olan mesailden müftâ-bih ve muâmelât-ı evkâfdan elyevm ma'mulün bih olanlarını cem' u tahrîr ederek hem mesail-i fikiyyeyi ve hem de kavânin ve teâmülü câmi bir kitab tahririne ibtidâr..." (bk. Ömer Hilmi Efendi, *İthâfü'l-ahlâf fi ahkâmî'l-evkâf* [İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1307], s. 13; a.mlf. – Sungurbey, *Eski Vakıfların Temel Kitabı*, s. LXVII).

ürünü iken, Elmalılı'nın eseri bu sahayı -kendi tabiriyle- fıkıh felsefesi nazarıyla işleyen bir düşünce ürünüdür. Bir yandan ihtilâflı görüşleri ve bunların gerekçelerini analiz etmek suretiyle klasik fikhî yazım geleneğini devam ettirir, diğer yandan da konu edindiği vakıf ilmini zengin hukukî tahliller yanında felsefî, siyasî, ekonomik ve sosyolojik analizlerle fevkalâde şümulü bir çerçeveye oturtarak konuyu daha önce incelemiş olan fikhî eserler yanında kendisine oldukça özgün bir yer edinir.

Elmalılı'ya göre ilm-i ahkâm-ı evkâfın mevzuu vakıf ve vakfa ilişkin hususlardır (levâhık). “Vakf” kelimesinin iki mânasından biri vakfetme eylemini, diğeri ise vakfa konu olan malı ifade eder. İlki masdar, ikincisi mef'ûl anlamındadır. Bunlardan birinci anlam mükelleflerin fiilleri cümlesine dahil olduğu için fıkıh ilminin mevzuu kapsamına girmekte olup ikinci anlam ise fıkihtan hariç olarak ekonomi biliminin konusu olabilir. Fakat birinci anlamıyla vakıf kelimesi, kurulması amaçlanan vakıflar hukuku ilminin kapsamını ortaya koyma noktasında eksiktir.

Çünkü bugün ahkâmü'l-evkâfî müstakillen takib etmek isteyenler daha başka şeylere de nasb-ı nazar etmek ihtiyacındadırlar. Bunlar emvâl-i mevkâfede tasarruf ve bu tasarrufun teferruâtı ve vakfdan başka bir şey olan irsâdât ve iktâât ve tahsisât mesâili gibi ahkâmü'l-arâzide bu ilme havale olunan şeylerdir. Bunlardan kütüb-i fikhiyyede olduğu gibi istitraden bahsedecek olsa idik, mevzûda yalnız vakf ile iktifâ edebilirdik. Fakat bunlar maksûdun bizzat olduklarından istitrad kâfi gelemez, bunun için mevzû “vakf ve levâhıktır” diyoruz.⁶⁵

Görüldüğü gibi Elmalılı bu sahanın müstakil bir ilim dalı olarak tesis edilebilmesi için yalnız fıkıh kitaplarının vakıf kısmındaki bahislerle yetinilmemesi gerektiğini düşünmekte; fıkıh kitaplarında yeri geldikçe değinilen, arazi hukuku kitaplarında da vakıflar hukukuna havale edilen hususların da bu disiplin içerisinde incelenmesi lüzumuna inanmaktadır. Bundan dolayı bu ilmin mevzuunun vakıf olduğunu söylemek yeterli değildir. Vakfa ilişen, vakıfla yakından irtibatlı şeyleri de mevzu çerçevesinde zikretmek gerekmektedir.

Bu yeni disiplinin gayesi ise mevcut vakıfların muhafaza ve imarı ile kulların faydalanmalarını tanzim ve yeni vakıflar inşa ile sosyal eksiklikleri tamamlama usulünü sonraki nesillere öğretmek suretiyle insanlığın saadetine hizmettir.⁶⁶

65 *İrşâdü'l-ahlâf*, s. 20-21.

66 *İrşâdü'l-ahlâf*, s. 20-21.

Elmalılı'ya göre fıkıh ilminin bir alt dalı olarak ahkâm-ı evkâf ilminin tarifi şöyledir: "İlm-i ahkâm-ı evkâf, fi'l-i vakf ve levâhıkına ait ahkâm-i şer'iyeyi bilmektir." Elmalılı, her ne kadar bu ilimde kanunî ve örfî hükümlerden de bahsedilecek ise de, asıl amacın konuyla ilgili şer'î hükümleri bilmek olduğunu ve diğer iki ahkâmdan da bunları şer'î ahkâma tatbik ve ircâ suretiyle bahsedileceğini belirtir.⁶⁷

İrşâdü'l-ahlâf, aynı zamanda sahasına bazı orijinal katkıları olan bir eserdir. Vakf kelimesinin şer'î mânasını "Ayn'ın, menfaati Allah'ın kullarına ait olmak üzere aslını ebediyen habssetmektir" şeklinde tarif eden Elmalılı, tarifteki "asl" kelimesinin vakfa konu olan şeyin rakabesi (çıplak mülkiyeti) olduğunu belirtir. Asolan sadece gayrimenkul malların vakfedilebilmesidir; fakat Osmanlı tarihinde de önemli tartışmalara sebep olmuş olan menkul malların ve hele paraların vakfedilmesi meselesiyle ilgili Elmalılı'nın önemli bir izahı vardır. Bunların vakfının da ihtiyaca binaen câiz kabul edildiğini belirten Hamdi Efendi, konuyla ilgili fikhî akıl yürütme sürecinde vakfa konu olan varlıklarla alâkalı "asl-ı hakîkî" ve "asl-ı hükmî" ayırımına, tarifteki "ebediyen" kaydıyla alâkalı olarak da "te'bîd-i zâhirî" ve "te'bîd-i mânevî" ayırımına dayalı bir kavramsallaştırma geliştirmektedir:

Bunları mahiyet-i vakfa tevfiğ için denilebilir ki: Vakfda matlub olan aslın habsidir, asl ise hakîkî ve hükmîden eam olabilir. Asl-ı hakîkî bir aynın rakabe-i şahsiyyesi, yani taayyünündeki cevheridir. Vakfda asl ve kıyas evvelâ bu rakabe-i şahsiyyenin hıfzıdır. Ancak nukûd gibi bazı emvâl fikhîen ale'l-ekser ta'yîn ile müteayyin olmadığı için bunlarda rakabe-i şahsiyyeden ziyade rakabe-i nev'iye asl telakkî olunur ve ayn-ı şahsînin muhafazası hâiz-i ehemmiyet olmaz. Bununla beraber makâsîd ve meânîye itibar olunmak kavâid-i külliyyemizin en mühimmini teşkil ettiği için asl-ı vakf meselesinde maksad-ı vakf da nazar-ı dikkate alınmak lâzım gelmiştir. Bununçün inde'l-iktizâ bir de asl-ı hükmî kabul edilmek icab eder. Asl-ı hakîkî ayn ve rakabe-i şahsiyye ise asl-ı hükmî de rakabe-i nev'iye ve rakabe-i cinsiyye olur. Asl-ı hakîkiye mürâât te'bîd-i zâhirîyi, asl-ı hükmîye mürâât ise te'bîd-i mânevîyi müfiddir. Binâberîn vakıfda kıyas asl-ı hakîkînin habsiyle te'bîd-i zâhirîyi muhafazadır. Fakat inde'l-iktizâ ve'l-ihhtiyac asl-ı hükmînin habsiyle derece derece te'bîd-i mânevîyi muhafaza câiz ve belki vâcib olur, mahiyet-i vakfa halel de gelmiş olmaz. Şu asl-ı hakîkî ve hükmî taksim ve tarifini kütüb-i fikhiyyede sarahaten görmedim ise de (...) beyânât-ı mezkûrenin kabulünde vech-i şer'î muhakkak olduğuna kâniim. Demek oluyor ki vakıfda memnûiyet evvele-

67 *İrşâdü'l-ahlâf*, s. 21.

mirde asl-ı hakîkinin, sâniyen asl-ı hükmînin ibtâlîne müeddî tasarrufâta aiddir. Birinci kıyas, ikinci istihsandır.⁶⁸

Elmalılı, menkul malların vakfedilmesi hakkındaki görüş ayrılığına temas ettiği sayfalarda, İmam Muhammed'in bu meseleyi örf ve âdet esasına bağladığını açıklar. Sonraki asırlarda yaşayan Hanefî âlimleri bu noktadan hareket etmiş ve herhangi bir menkul malın vakfedilmesi yaygınlaşıp teamül haline gelirse bunu tecviz etmişler, para vakıflarına da bu şekilde cevaz verilmiştir. Elmalılı buradaki bu probleme dikkat çeker. Naslarda belirtilmemiş bir menkul malın vakfedilmesinin câiz olması için önce bu işlemin yaygınlaşıp âdet haline gelmesi gerekecek, daha sonra bu fiilî durum bunun cevazının dayanağı olacaktır. Fakat bu durumda teamül halini alana kadar bu işlem sahih olmayacak demektir. Buna göre naslarda, ihtiyaç sebebiyle cevaz verilmiş olan silâh ve atların vakfı dışında kalan menkul malların vakfedilmesinin en baştan itibaren sahih ve câiz olmasının imkânı yok gibi görünmektedir. Bu noktada bir izah yetersizliği gören Elmalılı, yapacağı katkının mukaddimesi olarak şöyle demektedir: “Bunun için burada vârid-i hatır-ı âcizânem olan bir mütalaayı arz etmek isterim.” Elmalılı'nın burada söylediklerini şöyle özetleyebiliriz: Ebû Yûsuf menkul vakfı yalnız silâh ve atlara hasretmesinin sebebini hadislerde menkul olarak yalnız bunların vakfına cevaz verilmesini ve kıyasın hilâfına sabit olan bu hükmün başkalarına kıyas edilemeyeceğini gösterir. Elmalılı ise kıyasın hilâfına sabit olan bir nassa kıyas yapılamayacağı kaidesinin fıkıh usulünce şöyle yorumlandığını belirtir: Kıyasa aykırı olarak sabit olan bir şeye açık kıyas (kıyas-ı celî) yoluyla diğer bir şey kıyas olunamazsa da, mezkûr nassın delâleti muteber olur ve gizli kıyas (kıyas-ı hafî) burada geçerli olur. Şu halde silâh ve atların vakfı, kıyasa aykırı olarak hangi vecihle sabit oluyorsa, o vecihte ortaklığı bulunan diğer menkullerde de hükmü geçerli olmak lazımdır. Bu illetin ihtiyaç (hâcet) olduğu açıktır. Asr-ı saâdet'te bunların vakfına büyük ihtiyaç vardı. Buna göre herhangi bir menkulün vakfedilmesine kesin bir şekilde ihtiyaç tahakkuk ederse, vakfedilmesi câiz hale gelir ve bu ihtiyaç sona erdiği zaman da bu cevaz hükmü sona erer.⁶⁹

Fakat bu böyle açıklandığı takdirde de yine bir mesele çözülmemiş olarak kalır. O da menkul bir mal -hangi şekilde olursa olsun- vakfedildiği takdirde, vakfın mahiyetinde bulunan te'bîd (sürekli mevcut kalıp kendisinden istifade edilebilme) unsuruna aykırı olduğu için, ya vakfın tarif ve şartlarının değiştirilmesi yahut da menkul malların vakfına vakıf denmemesi gerekecektir.

68 *İrşâdü'l-ahlâf*, s. 25-26.

69 *İrşâdü'l-ahlâf*, s. 65-66.

Elmalılı bu sual veya itirazı cevaplarırken ebediyet unsurunun açık kıyas gereği sabit olduğu, bununla birlikte bu unsurun zâhirî olabileceği gibi mânevî olmaya da elverişli bulunduğu şeklinde bir açıklamada bulunmaktadır.

Zira vakıfda kıyas-ı celî, te'bîd-i manevîye kabiliyetle mualleldir. Fakat te'bîdin mahiyeti yalnız zâhire münhasır olmayıp mânen dahi cereyan edebilmeğe muhtemeldir. Bu ihtimali teyid ve meânî ve makâsıda itibar kaidelerini te'kid için esliha ve huyûl hakkındaki nas şeref-varid olmuş ve kıyas-ı celî hilâfına kıyas-ı hafî vechini irâe etmiştir. Bu vech-i hafî te'bîd-i manevîye kabiliyetten, menât-ı nas da hâcetten ibarettir. Yani nas, hâcet zamanında te'bîd-i manevîyi kâfi görmüştür. Buna binaen tarifte zikrolunan şart-ı te'bîdi zâhirî ve manevîye, aslı dahi tarifin izahında söylenildiği vechile hakiki ve hükmîye ta'mîm suretiyle vakfın mahiyeti tevsî' olunmuş olur.⁷⁰

Elmalılı vakıf konusundaki incelemeleri sonucunda, fıkıhın küllî kaideleri arasına ilâve edilebileceğini düşündüğü bir kaide ortaya atar. Vakfedilen mülklerin ebediyen tedavülden kalkması sebebiyle mirasa dair hakların ihlâl edildiği düşüncesiyle Ebû Hanîfê'nin vakfı diğer müctehidlerin aksine bağlayıcı saymaması, hibe gibi geri dönülebilir akidlerden kabul etmesi görüşünü delilleriyle birlikte analiz eden Elmalılı, halkın temayül ve uygulamasına en uygun (evfak) olan kaideleri tercih etmesiyle temayüz eden Ebû Hanîfê'nin, bu meselede evfakı değil erfak olanı, yani halkın yerleşik uygulamasına uygun olanı değilse de, esasında onların lehine olanı dikkate aldığını belirtir. Hamdi Efendi, bu ictihaddan hareketle fıkha yeni bir kaide ilâve eder: "Bu münasebetle mezheb-i İmam'dan istihracen fıkıhımıza bir kâide ilâve etsek yeri vardır. 'Evfak ile erfak teâruz ettikde erfak tercih olunmalıdır' diyebileceğiz."⁷¹

Sonuç

Başta fıkıh olmak üzere dinî ilimlerdeki yetkinliği yanında Fransızca üzerinden Batı felsefesini, hukukunu ve modern siyasî düşüncüyü takip eden çok yönlü bir âlim olarak Elmalılı Hamdi Yazır'ın Cumhuriyet öncesinde fıkıh ilmine dair çeşitli yazılarında dile getirdiği düşünceler, o devirde gerek âlimlerin gerek aydınların konuyla ilgili düşünceleri arasında hususi bir önem taşır. Modernist olmayışı bakımından çağdaşı Reşîd Rızâ gibi düşünürlerden ayrılan Elmalılı, geleneği katı bir şekilde takip eden

⁷⁰ *İrşâdü'l-ahlâf*, s. 67.

⁷¹ *İrşâdü'l-ahlâf*, s. 169.

bir nakilci de değildir. İslâm medeniyetinin içinde bulunduğu krizin ve bu kriz vesilesiyle ulemâya düşen mesuliyetin tam mânasıyla farkında olan bir âlim-düşünür olarak Elmalılı'nın fikhî mirasının özünü, fıkıh ilminin bünyesine sadık kalarak geliştirmek, fıkıhın bilimsel olgunluk ve tatbik kabiliyeti bakımından Batı hukukundan geri kalmayan zengin bir hukuk sistemi olarak devamlılığını sağlamak, modern bir toplumda ihtiyaç duyulan kanunları fıkıh geleneğine bağlı kalarak hazırlamak yönündeki zihni çaba teşkil eder.

Bu ilmî ve fikrî mirası öncelikle İslâmî ilimler, İslâm düşüncesi ve bilhassa fıkıh tarihinin geniş bağlamı içerisinde değerlendirmek, sonra modern dönemde müslüman âlim ve düşünürlerin hukukî meselelere dair Avrupa'daki gelişmelerden etkilenecek geliştirmeye başladıkları yeni düşüncelerle mukayese etmek, en önemlisi de bu düşüncelerin Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan itibaren medrese geleneği içerisinde ve Nâmık Kemal başta olmak üzere, Yeni Osmanlılar hareketinin yazılarında dile getirilen görüşlerle, ayrıca bu dönemde gerçekleştirilen hukukî düzenlemelerin etrafındaki tartışmalarla alâkaları kurulmak suretiyle incelenip çeşitli mukayeselere konu edilmesi için yeni çalışmaların yapılması gereklidir. Makalemizin hususi bir odak noktası olarak Elmalılı Hamdi Yazır'ın fıkıh bablarının birer alt disiplin olarak geliştirilmesi gerektiği düşüncesine müşahhas bir misal olmak üzere vakıflar hukukunu (ahkâmü'l-evkâf) fıkıha bağlı bir ilim olarak takdim eden çalışması, fıkıhın gerek bilimsel bakımdan ve gerek kanunlaştırma cihetinden gelişmeye açık olan yapısını ortaya koyma gayretinin bir ürünü olarak değerlendirilmelidir.

Özet

Ülkemizde *Hak Dini Kur'an Dili* isimli tefsiriyle meşhur olan Elmalılı Hamdi Yazır'ın (1878-1942) ilmî kariyerinin önemli bir bölümü fıkıh ilmine dair çalışmalarla geçmiş olmakla birlikte, onun fikhî mesaisinin gereğince incelenmiş olduğu söylenemez. Bu yazıda Elmalılı'nın belirli bazı fıkıh meseleleri hakkındaki görüşlerinden ziyade, genel olarak fıkıh ilmi hakkındaki bütüncül tasavvurları ile fıkıh ilminin bir alt dalı olarak tasavvur ettiği vakıflar hukuku ilmine (ilm-i ahkâm-ı evkâf) dair yaklaşımları ele alınacaktır. Bu bağlamda önce Yazır'ın II. Meşrutiyet'in ilânıyla başlayan yeni dönemde fıkıhtan beklediği işlevlere dair bazı gözlemler dikkatlere sunulacaktır; ardından da modern devirde devletin özelde fıkıhla genelde ise İslâmî ilimlerin bütünüyle alâkalı tutumuna yönelik eleştirileri ortaya konulacaktır.

Anahtar kelimeler: Elmalılı M. Hamdi Yazır, fıkıh düşüncesi, fikh-ı mutlak, tabiat bilimleri, vakıf, vakıflar hukuku ilmi, II. Meşrutiyet, *Mecelle*, kanunlaştırma, sosyal Darwinizm.

From Process to God: A Muslim's Critical Engagement with Charles Hartshorne

Özgür Koca*

Major religious traditions devote significant effort to understand the nature of the relationship between God and the world. The lure of this discussion stems from the profound implications it bears on humanity's religious experience. The fundamental questions pertaining, especially, to the psychological aspects of human religiosity are answered with an eye on the metaphysical assumptions on the God-cosmos relationship. Charles Hartshorne, one of the most influential philosophers of religion of the last century, develops a set of metaphysical concepts in order to understand the God-cosmos relationship in the age of science. In his system, God and the world exist in a dynamic and mutually enriching relationship, and the immanence or dependence of God upon the world is the most notable hallmark.

In this article, I first critically examine Hartshorne's ideas on the nature of the God-cosmos relationship and, within the larger context, the process philosophy of Alfred N. Whitehead and Hartshorne himself, with a special focus on the development of these ideas. I, then, turn to formulate some critical questions and, from an Islamic point of view, indicate some possible inconsistencies in Hartshorne's system of thought.

Key words: Philosophy of Religion, Charles Hartshorne, Process, God, Islam.

Major religious traditions devote significant effort to understand the nature of the relationship between God and the world. The lure of this discussion stems from the profound implications it bears on humanity's religious experience. Namely, God and human relationship is, consciously or unconsciously, conceptualized in the light of the perceptions of God and cosmos relationship. The fundamental questions pertaining, especially, to the psychological aspects of human religiosity are answered with an eye on the metaphysical assumptions on the God-cosmos relationship. For example in formulating an answer to the problem of theodicy, the entire relationship of God and the world must be examined. How does God relate to my sorrows

* PhD Student, Claremont Graduate University, California USA.

and joys? In what psychology should I pray? How do I relate to other humans and nature? These and similar questions are, inevitably, answered on the basis of our presumptions and convictions regarding the nature of the relationship of the Divine and the world.

Charles Hartshorne (1897-2000), a process theologian and one of the most influential philosophers of religion and metaphysicians of the last century, develops a set of metaphysical concepts in order to understand the God-cosmos relationship in the age of science. In accordance with the overall project of Process Philosophy and Theology, he attempts to contribute to the construction of a larger metaphysical framework in which diverse religious and scientific experiences of humanity can be construed consistently and coexist complementarily. In his system, God and the world exist in a dynamic and mutually enriching relationship, and the immanence or dependence of God upon the world is the most notable hallmark.

In this article, I first critically examine Hartshorne's ideas on the nature of the God-cosmos relationship with a special focus on the development of these ideas within the larger context of the process philosophy of Alfred N. Whitehead and Hartshorne himself. I, then, turn to formulate some critical questions which, I believe, might indicate some inconsistencies in Hartshorne's system of thought.

God and the World

The term "divine relativity" serves as a key for understanding Hartshorne's account of the relationship of God to the world. In Hartshorne God is a dipolar deity with both abstract and concrete poles. The abstract pole refers to immutable aspects of God (goodness, wisdom), concrete pole refers to the growth in God's knowledge of the world as the world itself develops and changes.¹ This in turn posits a dipolar or dualistic concept of God who has an absolute and relative side.²

Hartshorne develops the idea of the divine relativity³ to imply that God is not the "wholly other", or utterly transcendent as the orthodox Christian

1 Simoni, Henry Wilson, "Three models of the relationship of God and world: Hartshorne, Plotinus and Neville" (PhD diss., Boston University, 1995), 13.

2 To quote Hartshorne; *God, on the other hand, in his actual or relative aspect, unqualifiedly or with full effectiveness has or contains us; while in his absolute aspect he is the least inclusive of all individuals*. Charles Hartshorne, *The Divine Relativity: A Social Conception of God, (Terry Lectures)* (New Haven: Yale University Press, 1948), 92.

3 For more detailed discussion of Hartshorne's theory of divine relativity, please see Henry Simoni-Wastila, "Omniscience and the Problem of Radical Particularity:

theology claims. Hartshorne holds that in the traditional Christian accounts God, developed mostly by such thinkers as Thomas Aquinas and Saint Augustine are depicting God as ultimately distant from the world, the realm of imperfection and temporality. The transcendence is emphasized to an extent that the immanence is almost lost to the sight. For Hartshorne such conceptualizations constitute insurmountable predicaments for Judeo-Christian tradition when it deals with challenging theological and philosophical problems. For instance the problem of theodicy is difficult to tackle when one holds on to the understanding of an ultimately transcendent God because this implies an ontological distance between human suffering and the Divine immutability. As a remedy he attempts to offer a more balanced approach between transcendence and immanence. In the search for balance he emphasizes the immanence of God to the extent of envisaging that God feels the dread and sufferings in the world. God is "the fellow sufferer of who understands" if we use Whitehead's maxim. God is in the space and time and is manifested in and through all aspects of physical world. The spiritual world permeates the physical world without annihilating it, or, more truly, the physical world is melted in the metaphysical. As such Hartshorne's articulation of the concept of the divine relativity bears the lure of the mystical traditions which subsume transcendence in a greater immanence. Hartshorne's theological system offers a closer relationship with an emphatic God.

In addition to calling his theism dipolar he refers to it as a type of panentheism (God is all of this world and more). In Hartshorne's view panentheism means that all is in the one God in that all creaturely feelings (joy, suffering) are included in the divine life. It is as though, to use soul-body analogy, God is the soul or mind of the physical-natural world. God is also the animating power behind all events.⁴ But Hartshorne does not go to the extent of identifying God and the cosmos. He is not a pantheist. In contrast, he thinks of God as distinguishable from his creatures. Panentheistic soul-body analogy allows him to assert immanence without falling into pantheistic identification

For Hartshorne the classical concept of God is a distorted philosophical construction under the influence of Greek thought. For him Aristotelian conceptualization of God as the prime mover and Platonic alienation between this mundane world and the realm of ideas readily paves the way for

Does God Know How to Ride a Bike," *International Journal for Philosophy of Religion* 42(1997), 1-22, and Henry Simoni-Wastila, "Divine Possibility and the Problem of Radical Particularity: Does God Feel Your Pain?," *Religious Studies* 33 (1997), 327-347.

4 Here he approaches "the ground of being theologies."

the exaggerate distinctness, endurance, absoluteness of God. A literal reading of the Judeo-Christian canonical sources however reveals a different picture. Especially the Judaic tradition understands God as in the process of the reality and, accordingly, stresses the mutability, historicity and relationality. In some assertions of the Hebrew bible, although they are in sharp contrast with medieval understandings of transcendence, God is supremely relational, changing, immanent, so that he is not utterly independent, immutable, and transcendent. Hartshorne urges for revitalization of the Hebraic concept of God which is also the original Christian depiction of God before it is distorted by the penetration of Greek thought and the Hellenistic cultural chaos. Hartshorne writes:

“Is it not time Christianity should be judged in its own terms, not in terms of its borrowed Greek garments, however good a fit these may have long appeared to exhibit....I believe that the fundamental religious insight (into the essentially social character of the supreme or cosmic view) was more vividly present to Jews than any other ancient people, and to Jesus than to any other man.”⁵

Grounding for the Theory of Divine Relativity

Hartshorne's account of the relationship of God and the world can be traced back to his views on the philosophical implications of the modern scientific conclusions (especially the theory of evolution and modern physics) and his theory of knowledge of God. For Hartshorne, the picture of the world presented by modern science is at odds with classical concept of God. Extrapolating from this standpoint Hartshorne attempts to construct a new concept of God which can be reconciled with the picture of the universe presented by modern scientific worldview. The monstrosities in the world, the chance factor suggested by evolution and mutations, and fundamentally non-deterministic depiction of the universe by quantum mechanics are hard to reconcile with the classical concept of the omnipotent God. On the other hand the general orderliness and almost deterministic nature of macro cosmos can not be reconciled with there being no Orderer or Persuader. To transcend this predicament, Hartshorne attributes free will, self determination, and consciousness to everything including the fundamental particles. The particles as the ground of all observed natural events are subjected to the persuasive power of God. The non-deterministic nature of the subatomic world manifests the persuasive power of God as opposed to classical concept

5 Charles Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism* (Willett, Clark & company: 1941), xiv.

of unilaterally controlling God. Here we see an attempt to reconcile the apparent monstrosities, chance mutations, non-deterministic particles with the general orderliness and beauty of the universe.

Hartshorne's theological system envisages that God exercises relational and persuasive power on the world, not a unilateral control. In other words, God is omnipotent in the sense of persuasion. That means that the universe is characterized by a never ending change or process. The universe is not constituted by material substances, but by serially-ordered events. All events contribute the process reality of universe. The direction of this process determined not by an omnipotent God, but by free will and self-determination. God offers possibilities to this universal free will. God guides people, particles, animals, plants, animate-inanimate beings to the greatest good possible, but does not coerce them. To say it in another way, God has a will in everything, but not everything occurs is God's will⁶, because the universe is characterized by free will and self-determination. The pervasiveness of free will explains why there is evil in the world, because, for Hartshorne, in this given context God cannot end evil, pain and suffering. It is readily seen that Hartshorne, among other things, attempts to overcome the problem of theodicy. He holds that the classical concept of omnipotent God cannot but produce insidious forms of the theodicy problem. Moreover, God must be sympathetic to our sorrows as way to overcome the problem of theodicy. This sympathetic relation is a logical outcome of *agape*, God's love towards creation. For Hartshorne God "Either loves all beings, that is, is related to them by a sympathetic union surpassing any human sympathy, or religion seems a vast fraud."⁷

Hartshorne sees an irreconcilable conflict between omnipotence (and omnibenevolence) and the suffering of creatures. In dealing with this problem, the traditional theological strategies redefine suffering and attempt to show the greater good hidden in apparent suffering. For Hartshorne this discursive strategy doesn't do the trick, because the suffering is so real and can not be disguised by any delusional rhetoric. Instead he calls for a radical transformation in our understandings of God's attributes. Thus, God is not omnipotent in Hartshorne's view. God's power is what bestows free will and self determination to creatures. But it is precisely at this moment of bestowal God's power becomes subject to an authentic limitation, for free will to be

6 John Cobb and David Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition* (Philadelphia: Westminster Press, 1976), 14-16.

7 Charles Hartshorne, *The Divine Relativity: A Social Conception of God, (Terry Lectures)* (New Haven: Yale University Press, 1948), 92.

real. In this regard we can conclude that the orderliness and beauty stems from God's intervention to the process, the flow of being, with a persuasive power. The disorder and evil, on the other hand, stems from the partial freedom and power bestowed to the animate and inanimate beings. This world is in fact the best not because everything is for the best as it is, but it is the best world given love as a persuasive influence and at the same time personal freedom of human-nonhuman participants of the process.

There is also an epistemological base for Hartshorne's account of the relationship of God and the world. The Classical Christian epistemological theory asserts that the knower is in a cognitive relation to the known.⁸ More clearly the knower must be related to the known either physically or intellectually. Hartshorne extends this epistemology without losing the humanly connotations to the divine, meaning that God must be intimately related to the object known. How can God be omniscient without feeling of the feeling of a sufferer? Does God have a merely factual report of what has happened in the world or does God have knowledge of the participant in the process? Namely, for God to be really omniscient, God is to be in an authentic relation with the created order. To put it bluntly, God knows suffering as a sufferer experience it, thus God suffers in a way appropriate to his perfection.

This implies a hierarchical relation of the knower to the known. At the bottom there is known object (a rock, an oyster) which is not related to much else of the world. In the middle are human beings who are relatively related to the world and, thus, knows and feels to a certain degree. At the top there is "*the eminent individual*"⁹ who knows everything because he is absolutely related to the world.

Moreover from Hartshorne's panentheistic point of view the physical world is a part of the Divine Being. The absolute "relationality" suggested by Hartshornian panentheism indicates that God knows and loves literally but humans know and love analogically and metaphorically. A participant's knowledge is not the same as an observer's knowledge and somewhat superior to that. Hartshorne concludes that God does not only know "intellectually" but also know "experientially" in the perfect sense of the term. To quote Hartshorne, "what does it mean to know what sorrow is, but never to have sorrowed, never to have felt the quality of suffering?"¹⁰ God cannot be called

8 For this discussion see Charles Hartshorne, *Aquinas to Whitehead: Seven Centuries of Metaphysics of Religion* (Marquette University Publications: 1976)

9 Charles Hartshorne, *The Divine Relativity: A Social Conception of God, (Terry Lectures)* (New Haven: Yale University Press, 1948), 48

10 Hartshorne, *The Divine Relativity: A Social Conception of God*, 56.

omniscient unless he feels the joy and suffering of the created beings as they experience them. Feeling the pain of the sufferer is a prerequisite for perfect knowing. That means God's knowledge is participatory and experiential.¹¹

Hartshorne places his theory of knowledge of God in an onto-theological construction. This is a panentheistic relation which almost identifies an empathetic and immanent God with the universe and presumes that the universe is a part of God (although God transcends it). His system has also an element of transcendence to prevent pantheism from collapsing into pantheism.¹² To quote Hartshorne; *panentheistic doctrine contains all of deism and pandeism except their arbitrary negations.*¹³

Hartshorne's theological panentheism seems to have its roots in Spinoza's pantheism according to which God is the only substance which is differentiated, or modified, into infinitely various modes constituting the physical world. Spinoza's system offers a substantial continuity between God and the world. Hence Spinoza identifies God and cosmos which in turn allows that God does not need motive for creation. While Hartshorne gives up the idea of the identification of God and cosmos, he keeps the intimate relationship of God and cosmos. God is bound to create. God must have the world for its perfection. Here his pantheism becomes panentheism. God contains the universe but not identical with it. Because God interacts with everything in the universe, God is changeable. However, there are also immutable attributes of God such as, goodness, wisdom, and justice. Even though God is eternally good, just and wise God can surpass himself. Nothing can surpass God but God can surpass him/herself. The interaction between God and the world is mutually enriching to the extent that God is *bound* to this relationship.

11 For further discussion please see, William J. Hill, "Does Divine Love Entail Suffering in God?" in *God and Temporality*, edited by Bowman L. Clarke and Eugene T. Long. (New York: Paragon, 1984), 101-13.

12 To the best of my knowledge, Hartshorne does not provide a clear definition of the nature of this relation or an analogy. Is the relationship between God and the world comparable to the relationship between cells and body, or between soul and body? Is the world like a baby in her mom's womb? The exact manner in which God is identical with the cosmos is not all clear to me. He does not claim to explain it in any exhaustive fashion. But I think it is possible to provide suggestive analogies. A rough analogy, for example, is the relationship between cells and body, and soul. Cells are intimately connected to the body. But body has its own identity which transcends the totality of the cells. The body is more than the sum the cells. Body is also not completely independent from the cells. Cells are contained within body in a way that they constitute the body. But the reality of man with the soul and body can not be reduced to the sum of cells.

13 Charles Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism* (Willett, Clark & company: 1941), 348.

Hartshorne affirms that God works in this process to actualize potentialities to bring out the greatest good.¹⁴

God is temporal for Hartshorne. God is not outside of time but rather exists in time.¹⁵ God “becomes”, to use process philosophy’s terminology, infinitely surpasses his own perfection. Furthermore, God’s perfection lies exactly in this temporality and relationality.¹⁶ As I alluded above, for Hartshorne the perfection necessitates a relational interaction with the creation. Furthermore God must have real ontological relation with the world. An absolutely distant God is not consistent with the world because of permeating presence of the pains and sorrows. He writes:

“suppose..., a man says I can be equally happy and serene and joyous regardless of how men and women suffer around me. Shall we admire this alleged independence? I think not. Why should we admire it when it is alleged of God.”¹⁷

A Critical Engagement with Hartshorne’s Account of God-Cosmos Relationship

Hartshorne’s system has merits. The emphasis on free will and self determination provides new perspectives in answering the question of theodicy. The concepts of process, change and relationality offer a new way of thinking about the world and God. It is also possible to say that his theological system promises valuable insights for the integration of science and religion.

I believe there are inconsistencies too. In formulation of my objections I will harken back to my background as Muslim. Therefore, before I formulate my questions a few words on the Qur’anic concept of God is necessary. The concept of God in Islam is founded upon Oneness (*Tawhid*), transcendence (*tanzih*) and immanence (*tasbih*). God is transcendent, greater than all we can conceive, incomparable to his creation (*tanzih*). God is also immanent, comparable, and close, or as the Quran attests closer to us than our jugular vein (*tashbih*). To God belongs “All the beautiful names” (Qur’an, 7: 180,

14 C. Robert Mesle, *Process Theology: A Basic Introduction* (St. Louis, MO: Chalice Press, 1993), 65-68, 75-80.

15 For a detailed discussion on Hartshorne’s concept of temporal God please see Simoni, Henry Wilson, “Three models of the relationship of God and world: Hartshorne, Plotinus and Neville” (PhD diss., Boston University, 1995).

16 This is an extreme opposite of the traditional convictions where God is absolute, not as contingent; because a contingent God could not provide an ontological foundation for a contingent world. Secondly, contingency implies lack of power thus lessen the passion for piety.

17 Hartshorne, *The Divine Relativity: A Social Conception of God*, 44.

59: 24), the names of beauty (*Jamal*), majesty (*Jalal*) and perfection (*kamal*).¹⁸ Divine names are continuously manifested in creation. Therefore one can find God in and through creation. All levels of existence are various combinations of the Divine Names.¹⁹

To explain the mystery of creation, following famous sacred prophetic tradition has been used countless times (especially by Sufis): "I was a hidden treasure. I wanted (or loved) to be known and created the creation."²⁰ The key words of the prophetic tradition are *love* and *know*. These concepts, for Sufi metaphysics, explain why God has created the world and how God relates to the world. Because of *love* God manifests Itself in (or as) the creation, and through creation we *know* God.²²

Once *marifah* (knowing) and *muhabbah* (loving) are constituted as the two central axes around which everything turns, a question necessarily arises. How one can know about and love God by extrapolating from the created order? Although there myriad answers given to this question, Asharite-Maturidi position took precedence. To answer this central question these schools of thought employ the doctrine of Divine Attributes²³ that was developed and enhanced by such thinkers as al-Ghazali, Cuveyni, er-Razi, Kadi Beyzavi, Bâkîllânî, Şehristânî, Teftâzânî, es-Semerikandi ve Cürçânî. There is a consensus that the attributes we perceive in physical beings and occurrences, like knowledge, will, power and so on, are manifestations of the Divine Attributes and Names. Al-Ghazali (d. 1111), an Asharite theologian, philosopher and

18 The Names of the Majesty includes the Just, the Majestic, the Reckoner, the Giver of Death, the Victorious, the All-Powerful. The Names of Beauty includes the All-Merciful, the Forgiver, the Gentle, the Generous, The Beautiful, Love. Such verses as "My mercy has encompassed everything" (Qur'an, 7: 156) and "God has written mercy upon Himself" (Qur'an, 6: 12, 54) indicate that the Names of Beauty take precedence over the Names of Majesty.

19 For a beautiful elaboration on names and the word please see, S. H. Nasr, *The Heart of Islam* (New York: Harper Collins Publication, 2002), 3.

20 'Ali b. Sultan Muhammad al-Harawi al-Qari, *al-Masnu' fi Ma'rifat al-hadith al-Mawdu'* (Al-Riyad: Maktabat al-Rushd, 1404 AH), 1: 141.

21 As Ibn Taymiyya and others stated, no chain of transmission is known for this, whether weak or strong. But the same meaning can be inferred from a verse, which says: "I created Jins and humans only that they may *worship* me (Qur'an 51:56), meaning that "they may *know* (ma'rifah) me" as Ibn Abbas explains.

22 Construing the whole world in the light of this *hadith* many Sufis over the ages have spoken of "Divine love" permeating the whole world to which Dante refers to at the end of the *Divine Comedy* when he speaks of "the love that moves the sun and the stars."

23 Michael E. Marmura, "Al-Ghazali." In *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson and Richard C. Tylor (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 142-143.

mystic, elaborates and expands on this doctrine. He holds that the divine attributes (*sifat*) of life, knowledge, will, power, speech, hearing and seeing are co-eternal with the divine essence (*dhat*) and intimately related to it but are not identical with it.²⁴ They are eternal coexisting uncaused attributes. The divine attributes are manifested each and every moment in physical and nonphysical occurrences. Divine will and power are pervasive and divine attributes are direct causes of each and every temporal event.²⁵ The attributes of creatures point to the attributes of the Creator, just as a painting informs us about the painter. But, as the painting is not identical to the painter, the attributes of creatures are not identical with the attributes of their Creator. Here the underlying concern is to walk a fine line between immanence (*tashbih*) and transcendence (*tanzih*). Since God is immanent, a limited knowledge of God by extrapolating from the cosmos is deemed possible to acquire. Since God is also transcendent, no knowledge can be exhaustive.

With these caveats in mind now I turn to formulate some questions which, if they remain unanswered, deeply problematize the process theology in general and Hartshorne's conclusions in particular.

1- Why does Hartshorne abstain from attributing a coercive power to God? In principle it is possible that God has coercive power but chooses to act persuasively. A God who *chooses* to act persuasively might well be regarded more supreme than a God who *has to* act persuasively. If God bestows everything free will, and if the world is characterized by self determination, then God is expected to have free will and be able to choose between being persuasive or coercive.

2- If God experiences joy and suffering, does God experience evil intentions and temptations as we do? If the answer is yes then, according to Hartshorne's epistemological views, God is qualified with evil whether aesthetic, moral or cognitive. As Henry W. Simoni shows Hartshorne deems experiential knowledge as the perfect form of knowledge.²⁶ And if God is not qualified with evil as we do then how can he empathize with human beings? If the knower must be related to the known either physically or intellectually, and if the empathy is the only way of knowing human beings' lived existential situation, as Hartshorne claimed, then how can God

24 Edward Omar Moad 2007. "Al-Ghazali on Power, Causation, and 'Acquisition.'" *Philosophy East & West* 57, no. 1 *Academic Search Premier*, EBSCOhost (accessed December 12, 2009), 6.

25 Alon, Ilai, "Al-Ghazālī on Causality" *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 100, No. 4 (Oct. - Dec., 1980): 398.

26 Simoni, "Three models of the relationship of God and world: Hartshorne, Plotinus and Neville", 13.

know the evil intentions and temptations without experiencing them? If the answer is "God does not know evil intentions and temptations as we do" then God is not omniscient. But Hartshorne want to affirm that God is omniscient. Hartshorne's system does not intend to reach this conclusion, but apparently it does.

3- Process theology in general and Hartshorne particular envisage a mutually enriching relation between God and the world. Namely, God benefits from his intimate interaction with the world, and experiences the novelty of the world as a new creation and takes pleasure in. But this also indicates that God gives and creates for something in return. At this point it is logical to think that a God giving and creating for the sake of his essence is more benevolent and perfect than a God who gives for something in return. How does God require the world? For the sake of immanence are we not giving away transcendence? This is, then, not a balanced approach. How can we do justice to transcendence within this context?

4- Why does God need to know things as we do, namely, experientially? It is logical that God has a distinctive level of transcendent experience that includes our experiences of joy and suffer but not exhausted by them; and is omniscient without experiencing things as we do. Why does Hartshorne apply human cognitive process to God? Is not this a category mistake?

5- Hartshorne writes that God is not only the first cause of the world but also the cause of everything.²⁷ God allures creation for good but God is still the creator of the chosen path by the created beings. God is the supreme effect of all events. When we include sympathetic relation between God and the world to this picture, we can conclude that God is understood as the mirror of the world-not the world as the mirror of God-. But, there seems to be a theological problem here. Being, at once, the supreme cause of everything and "fellow sufferer", God causes his own suffering. But isn't this picturing God as, to put it bluntly, masochistic? It is not clear to me how Hartshorne transcends this predicament. At the end of the day, a masochistic God is as problematic as an aloof God.

Conclusion

Constituting a balance between transcendence and immanence is a challenge for each religious tradition, especially for monotheisms. Hartshorne attempts to create a balance between transcendence and immanence but this balance, I believe, remains to be tenuous. It could be that no explanation is

²⁷ Hartshorne, *The Divine Relativity: A Social Conception of God*, 80.

possible, or it could be that the nature of the reality of God is impenetrable, or it could be that no linguistic structure can elaborate such balance.

The search continues for a conceptual framework which can, at once, attest transcendence and immanence in consistency with what we know about the world.

Özet

Süreç'ten Tanrı'ya: Charles Hartshorne'a Bir Müslümanın Eleştirel Söylemi

Büyük dini gelenekler Tanrı ve âlem arasındaki ilişkinin doğasını anlamak için önemli ölçüde çaba harcamıştır. Bu tartışmanın cazibesi, insanlığın dini tecrübesini taşıyan derin etkilerden kaynaklanmaktadır. Temel sorulara ilişkin, özellikle de, Tanrı-âlem ilişkisinde metafiziksel varsayımlarını hesaba katarak, insanın dindarlığının psikolojik boyutlarına dair cevap verilmektedir. Charles Hartshorne, geçen yüzyılın en etkili din filozoflarından ve bilim çağında Tanrı-âlem ilişkisini anlamak için bir dizi metafizik kavram geliştirmiştir. Onun sisteminde, Tanrı ve âlemin dinamik ve birbirini zenginleştiren bir ilişkisi vardır ve Tanrı'nın dünyadaki içkinliği ya da dünyaya olan bağımlılığı en önemli özelliğidir.

Bu makalede, ilk olarak Hartshorne'nin Tanrı-âlem ilişkisinin doğası üzerine düşüncelerini, daha geniş çerçevede ise Alfred N. Whitehead ve Hartshorne'nun süreç felsefelerini, bu düşüncelerinin geliştirilmesine odaklanarak eleştireceğim. Daha sonra, bazı kritik soruları oluşturup, İslâmi bir bakış açısından kalkarak, Hartshorne'nun düşünce sisteminde bazı tutarsızlıkların olabileceğine işaret edeceğim.

Anahtar kelimeler: Din Felsefesi, Charles Hartshorne, süreç, Tanrı, İslâm.

KİTÂBİYAT

Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law: A Study of Six Works of Medieval Islamic Jurisprudence

Ahmad Atif Ahmad

Leiden: E. J. Brill, 2006, xxvii+204 sayfa.

Fıkıh ve fıkıh usulü disiplinleri arasında modern dönemde keskin bir ayırımın var olduğunun iddia edilmesi, bu iki disiplin arasında bir tutarlılığın mevcudiyetinin bulunup bulunmadığının sorgulanması ve bu disiplinlerle belirlenen mezhebin sistematik tutarlılığına da mezhebin oluşum süreci göz ardı edilerek şüphe ile bakılmasına sebep olmuştur. Alanında ilk olan ve bu iddiayı dillendiren eser, adından da anlaşılacağı üzere, usul ve fîrû arasında tutarlılığın bulunup bulunmadığını incelemeyi ve İslâm hukuk tarihi alanında çalışacak olanların da İslâm hukuk teorisi ve pratik hukuk düşüncesi arasındaki ilişkiyi araştırmaları ve keşfetmeleri için kaleme alınmıştır (s. xxii). Yazarın ifadesine göre bu çalışmanın temel amacı, İslâm'daki teorik ve pratik hukuk düşüncenin esas ilişkilerini ortaya koymaktır (s. xviii). Müellif, teorik ve pratik hukuk düşüncesi arasındaki ilişkinin bire bir mükemmel bir uyum olmadığına, burada ancak hukuk sistemi içerisinde gözlemlenen organik bir ilişkinin varlığından söz edilebileceğine dikkat çekerek hukukun gerçek hayatla bağlantısını vurgulamaktadır. Ayrıca yazar bu çalışmasının, İslâm hukukunun teorik prensiplerinin basit bir tasniften oluşmadığını, İslâm geleneğinde İslâm hukuk teorisinin teolojik, akli ve dilsel birtakım kökleri olduğunu, İslâm hukuk teorisinin meselelerinin katı bir idealizm düşüncesine değil, gerçek hayatın esnekliğine ve pratikliğine uygun yapısını ispatlayarak İslâm hukuk düşüncesine önemli katkıda bulunduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte müellif, eserin en önemli katkısının teorik ve pratik hukuk düşüncesi

arasında yapısal bir bağın bulunduğuna işaret etmek ve İslâm hukuk teorisinin pratik hukuk düşüncesinden hareketle geliştiğini öne sürmek olduğunu vurgulamaktadır (s. xxiv).

Eser, Harvard Üniversitesi'nde 2005 yılında doktora tezi olarak kabul edilen çalışmanın kitaplaşmış halidir. Tezin kitaplaşma sürecinde muhteva bakımından dikkate değer bir değişiklik göze çarpmaz. Çalışma "Önsöz", "Giriş", tahrîc konusunu temellendirdiği hicrî VI. yüzyıla ait farklı mezheplerin karakteristiğini yansıtan altı çalışma çerçevesinde (Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar; Zencânî, Tahrîcül-fürû' ale'l-usûl*, Tilimsânî, *Miftâhu'l-vüsûl ilâ binâil-fürû' ale'l-usûl*; İsnevî, *et-Temhîd fi tahrîcül-fürû' ale'l-usûl*; İbnül-Lahhâm, *el-Kavâid ve'l-fevâidül-usûliyye ve mâ yeteallaku bihâ mine'l-ahkâmîş-şer'iyye*; Timurtâşi, *el-Vüsûl ilâ kavâidil-usûl*) ve yazarın kendi sistemine göre belirlediği usul konuları etrafında şekillenen sekiz bölüm, "Sonuç" ve "Değerlendirme"den oluşmaktadır. Ayrıca eserin hemen başında az sayıda kavrama yer verilen kısa bir "Sözlük", sonunda da temel ve ikincil kaynakları tasnif ederek sıraladığı, ancak bir doktora tezi için pek zengin sayılamayacak "Bibliyografya" ve "İndeks" bulunmaktadır. "Terminoloji ve Teorik Yapı" adını verdiği ilk bölümde yazar, çalışmanın ilgili olduğu tahrîc, usul, fûrû kavramlarını açıklamaktadır. Bu bölümde yazar, fıkıh usulünün kapsamına da değinmekte ve fıkıh usulünü, "Pratik hukuk düşüncesinden alınan birtakım dağınık prensiplerden, dilsel ve akli bazı heterojen sınıflandırmalardan hareketle geliştirilen ve hükümleri, nakli ve akli kaynakları kapsayan, ayrıca hermenötik ve diğer hukukî düşünce formlarından oluşan bir yapı olarak" tanımlamaktadır (s. 4). Yazara göre, fûrû-i fıkıh pratik hukukî hükümleri ifade ederken, usûl-i fıkıh kendisinden fûrû-i fıkıha dair hükümlerin çıkarıldığı teorik prensipleri içermektedir. Bu tanımlardan hareketle de tahrîc kavramı, çalışmanın konusu ile de irtibatlı olacak ve bu kavramlar üzerinde temellendirilecek şekilde, "kaçınılmaz bir biçimde teorik hukukî prensiplerin aracılığı ile bir pratik hükümden farklı bir pratik hükmün çıkarılması" şeklinde tanımlanmaktadır (s. 2). Müellifin usul ve fûrû kavramları ile bağlantı kurarak temellendirmeye çalıştığı tahrîc kavramına atfettiği anlam, çalışmanın temel aldığı tahrîcül-fürû' ale'l-usûl eserlerinin adlandırılmasından ve eserlerde takip edilen metotlardan hareketle modern dönemde yapılan tahrîc tanım ve kapsamı ile örtüşmektedir. Modern dönemdeki tanıma uyarak eserde tahrîc, usul kaidelerinden yahut fer'î hükümlerden hareketle fer'î hükümler çıkarmayı ifade edecek şekilde dar bir kapsamda ele alınmıştır. Müellif, fıkıh usulü ve fıkıh ilmi arasındaki bağlantıyı sorgulayarak her ne kadar yapısal bir ilişkinin mevcudiyetini ispat için bu eseri kaleme almış ise de, varlığı birbirine bağlı olan fıkıh ve fıkıh usulü ilmini karşı karşıya getirerek modern

söylemin ortaya koyduğu problemlerden hareket etmektedir. Fıkıh ilminde tahrîc usulü, daha geniş kapsamlı ve mezhebin teşekkülü ile alâkalı, mezhep içerisinde anlam kazanan bir kavramdır. Bu açıdan tahrîc, sadece usulden veya fer'î hükümden hüküm elde etmek için değil, mezhebin tarihî süreç içerisinde gelişiminde kullanılan temel metotlardan biridir.

Çalışmanın ikinci bölümünü oluşturan “İslâm Hukuk Tarihi Çalışmalarında İzlenimler ve Yanlış Kanılar” adlı bölümde yazar İslâm hukuku hakkında Batılı düşünürlerin ve İslâm âlimlerinin yanıldıklarını düşündüğü noktaları belirterek İslâm hukuk düşüncesi ile ilgili tavırlarını kıyaslamış ve kendi çalışmasının bu noktadaki öneminden bahsetmiştir. Yazara göre, oryantalist ilim çevrelerinde, her ne kadar bu konuda daha titiz çalışmalar yapılmaya başlansa da, İslâm hukuk düşüncesinin ortaya koyduğu verimli katkılar konusunda sabit fikirli ve İslâm hukuk düşüncesinde usul ve fûrû-i fıkıhın birbiriyle yapısal bir ilişkisi bulunmadığına inanmaktadır. İslâm dünyasında ise âlimlerinin düşünce ve tavrı farklı ve değişken olmakla birlikte, yazara göre müslüman âlimler İslâm hukuk tarihinin gelişimi ve kritik edilmesini büyük ölçüde ihmal etmektedirler. Buna bağlı olarak yazar, çalışmasının tarihî süreci gözetme ve değerlendirme bakımından önemli olduğunu vurgulamaktadır. Kitabın üçüncü bölümünde tahrîcü'l-fürû' ale'l-usul eserleri çerçevesinde konuyu detaylandırarak ve mezhebin görüşünü yansıtacak şekilde incelemektedir. “Metot, Sorumluluk ve Haklar” adlı dördüncü bölümde yazar usûl-i fıkıhın kapsamından, teklîfi-vaz'î hüküm gibi temel konulardan söz etmekte, “Hukukî Hermenötik Metodu” başlıklı beşinci bölümdeyse hukukun naklî kaynaklarından ve bu bağlamda hermenötiğin hukuktaki kullanımıyla bağlantılı olarak emir ve nehyi ele almakta; kıyası ise tamamen aklî bir kaynak olarak değerlendirmektedir. Altıncı bölümde naklî delillerin dışında kalan icmâ, örf, şer'u men kablenâ gibi kaynakları zikretmektedir. Müellif konuları, yazının başında belirttiğimiz altı eser kapsamında incelemektedir. Ancak bunların sunumunda bir bütünlüğe ulaşıldığını söylemek zor görünüyor. Çalışmanın yedinci bölümünde usul ilminin kelâmla alâkalı meseleleri hukuk felsefesini içerecek şekilde geniş kapsamda ele alınmaktadır. Son bölümdeyse yazar eserin bel kemiğini oluşturan usul ve fûrû ilişkisini incelemekte, bunların aralarındaki bağlantının tek tek prensipler arasındaki münasebet gibi olmayıp bir bütün olarak görülmesi gerektiğini ve bu ilişkinin kompleks bir yapıya sahip olduğunu vurgulamaktadır.

Eseri kaleme alan Ahmad Atif Ahmad'ın da belirttiği gibi, kitap bu konuda yapılan ilk çalışmalardan biri sayılabilir. Ancak bu kabulü Batı dünyası ile sınırlandırmak gerekir; çünkü her ne kadar usul ve fûrû arasındaki yapısal bağlantı tezinden hareket etmese de, benzer şekilde tahrîc kavramını

belirli eserler çerçevesinde ele alan ve Arapça olarak 1994 yılında Yakub b. Abdülvehhâb Bâ Hüseyin tarafından yapılan bir başka çalışma daha mevcuttur. Elbette bu çalışma fıkıh ve usûl-i fıkıh ilimlerini geniş bir perspektiften ele alması ve Batı dünyasında tahrîc konusunun doktora tezi düzeyinde çalışılması açısından önem arz etmektedir. Ancak yazarın tahrîc eserleriyle sınırlandırarak fıkıh ve fıkıh usulü disiplininin bağlantısını ispat etmeye çalışması ve zikredilen isimle yazılan eserleri bu çerçevede ele alması pek isabetli görünmemektedir. Zira tahrîc adı altında yazılan eserlerin böyle bir iddiayı destekleyecek mahiyette yazıldığını söylemek mümkün değildir. Ayrıca usul ilmini çok geniş kapsamlı ele alarak birçok konuyla irtibatlandırmaya çalışması, okuyucuyu konu bütünlüğünden uzaklaştırmakta ve dil ile ilgili çözümlenmeleri, pek çok yanılı ve ön kabulleri içeren modern ifade biçimi olan hermenötikle ifade etmesi de problemlili görünmektedir. Son olarak fıkıh ve usulünün mahiyeti ile yakından alakalı olacak biçimde konunun incelenmesi, Batı ve İslâm dünyasındaki ilmî vaziyetin, yüzeysel de olsa mukayese edilmesi, çalışmanın literatürdeki önemini göstermektedir.

Selma Çakmak

İlâhî İsimler Teorisi: Allah-İnsan İlişkisi

Abdullah Kartal

İstanbul: Hayy Kitap, 2009, 256 sayfa.

Birlik-çokluk, Tanrı-insan ilişkisini açıklamak, metafizik düşüncenin en çetin meselelerindendir. Bu konu İslâm düşünce geleneğinde farklı yansımalar bulmuş; felsefe, kelâm ve tasavvufta çeşitli yaklaşımlara sebep olmuştur. Tasavvufta ilâhî isimler teorisi bu ilişkiyi açıklamak üzere geliştirilmiştir. Yazar, ilâhî isimler konusu bağlamında tasavvuf ilminin tarihsel-teorik arka planını ortaya koyarak tasavvufun dönemlere ayrılmasının mümkün olduğunu, dönemler arasındaki sürekliliğinse yöntemde birlik (müşahede) ile gerçekleştiği iddiasını temellendirir. Ona göre ilâhî isimler ilk dönem Sünnî tasavvufunda ahlâkın ilkesi, İbnü'l-Arabî ile gelişen metafizik dönemde ise varlığın ve bilginin ilkesidir. Dolayısıyla yazar kurucu unsur olan bu konu ile dönemsel farklılığın konulara nasıl yansıdığını göstermeyi, ayrıca diğer ekollerle tasavvufun ilişkisini ve onlardan nasıl ayrıştığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Kitap, "Giriş" in dışında üç bölümden oluşmaktadır. Yaptığı kısa "Giriş" te yazar isimlendirme ile bilgi arasındaki ilişkiye yer vererek eşya söz konusu

olduğunda bilgilerimizi oluşturan isimlerin Tanrı söz konusu olduğunda ne anlama geldiğini sorar. Acaba bizim Tanrı'yı isimlendirmemiz, dahası bu isimlerle Tanrı'yı bilmemiz mümkün müdür?

Birinci bölümde tasavvufun etkilendiği ve geliştirdiği ekollerden felsefe ve kelâmın temel zeminini belirleyen unsur olması bakımından Tanrı tasavvurlarına yer verildiği gözlenir. İbn Sinâ'nın görüşleri çerçevesinde metafiziğin konusunun "varlık olmak bakımından varlık" olmasının ne anlama geldiği sorgulanarak metafiziğin gayesinin Tanrı'nın varlığını kanıtlamak şeklinde tayin edilir. Her ne kadar Mu'tezile'nin Eş'ariler'in görüşlerinin oluşumunda büyük etkisi olmuşsa da, yazar kelâm ilminde öne çıkan bu iki ekolden Eş'arî çizgisini takip etmenin daha doğru olacağını düşünür. Eş'arî düşünce tasavvurunda "kâdir-i mutlak" Tanrı tasavvuru ve buna bağlı olarak gelişen Tanrı-âlem ilişkisine yer verir.

İkinci bölümde, iki dönemde ele alınan tasavvuf ilminin ilk kısmının oluşum sürecine ve bu süreçte ilâhî isimlerle ilgili temayüllere yer verilmiş. Bu süreç, pek çok iç ve dış unsuru barındırsa da, belirleyici temel saik mevcut duruma karşı oluşan "tepki"dir. Sûfiler, sosyal refah ve zenginliğin artmasıyla müslümanlar arasında beliren görüş ayrılıklarıyla yeni düşüncelerin neşet etmesi neticesinde iktidar arzusuyla oluşan siyasî baskılara bir tepki olarak "züht ve ahlâk" hareketi şeklinde adlandırılacak bir tutum sergileyip zenginliğe karşı, fakirliği; siyasî makamlara karşı, terki; teorik düşünceye karşı, pratiği öne çıkarırlar. Üzerinde durulan önemli noktalardan biri de bu hareketin yaygınlaşıp müntesiplerinin "taife" haline gelmeye başladığında kendilerine has yöntem ve sistemlerinin de oluşmaya başlamasıdır. Daha sonra sûfiler zâhir-bâtın ayırımına dayalı avam-havas, ehl-i kâl-ehl-i hâl gibi tasniflerle kendilerini fıkıh ve kelâm âlimlerinden üstün saymaya başlayınca eleştirilere mâruz kalmışlardır. Eleştirilerin şiddetlenmesine yol açan unsurlardan bir diğeri ise seyrü sülûkün belirli bir aşamasına ulaştıktan sonra artık hakikate ulaştırıcı araç saydıkları dinî kural ve kaidelerin terk edebileceğini savunan ibâhî ve ilhâdî akımların ortaya çıkmasıdır. Yazar bu iç ve dış nedenlerle, "züht hareketi" olarak gelişen tasavvufun Kelâbâzî, Kuşeyrî, Serrâc, Hücvîrî gibi yazarlarca eleştirileri dikkate alarak tasavvufun bir ilim olduğu ve şeriat ile hakikat arasında bir karşıtlığın bulunmadığı, dahası sûfilerin Sünnî kaideleri kabul ettiği iddialarını temellendirecek şekilde eserler kaleme alması ile yeni bir şekil aldığını belirtir. Böylece yazarın Sünnî tasavvuf demeyi tercih ettiği ve kurucu düşüncesini kelâm ve fıkıhın oluşturduğu bir dönem başlar. Ardından yazar çözüm olarak kendilerini ahlâk alanı ile sınırlayan sûfilerin bununla neyi kastettiklerini açıklar.

Bölümün ikinci kısmında ise kelâm ve fikhın çerçevesinde gelişen Sünnî tasavvufta ilâhî isimlerle ilgili teorik temayüllere yer verilir. Yazara göre ilk dönemde hem soyut düşüncenin eleştirilmesi hem de kelâm düşüncesinin kabulü sûfilerin Allah ve Allah'ın isim ve sıfatları konusunda müstakil görüş ortaya koymamalarına sebep olmuştur. Ancak yazara göre sûfiler temel ilkelerden pratik ve amele dayalı neticelere varma yöntemleriyle bazı konuları derinleştirip geliştirmişlerdir. "Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanma" prensibi, kâdir-i mutlak Tanrı anlayışından dâim Allah'ın huzurunda olma anlayışı geliştirilmiş; Allah'ın mutlak fâil olmasından kulun O'nun tasarrufuna girecek kendi benliğinden arınmaya çalışmasına varılmıştır. İlâhî isimlerle ilgili belki de en önemli ve öne çıkan temayül ise haller ve makamlardır. Allah'ın isimlerine bağlı olarak sâlikin değişen hallerinin açıklanmasına yönelik bu teoriye göre her bir ismin mürit üzerinde farklı bir tasarrufu vardır ve hangi isim o vakitte tasarrufta ise ve ona bu hangi hal ile yansıyor ise onun gereğini yapar. Böylece sâlik diğer şeylerin tesirinden kurtularak vaktin halinin tesiri girer ki bunu sûfiler "ibnü'l-vakt" kavramıyla dile getirirler. Yazar son olarak ibnü'l-vakt olan sâlikin eylemdeki sürekliliği ile müridin kendi özelliklerinden arınarak Cüneyd-i Bağdâdî'nin dile getirdiği gibi "olmazdan önceki hale dönme"sini ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin misak teorisi üzerine temellendirdiği fenâ-bekâ teorisini inceler. Bu teori sâlikin ulaşabileceği noktayı göstermesi bakımından önemli bir role sahiptir. Sâlikin kötü özelliklerinden arınarak Allah'ın sıfatlarıyla ahlâklanmasıyla gerçek tevhide ulaşır ki bu bekâ halidir.

Kitabın en önemli bölümü olan üçüncü bölümünde tasavvufun İbnü'l-Arabî'nin kurucu düşünür olduğu Konevî, Kayserî, Cendî, Kâşânî, Abdülkerîm el-Cilî gibi şârihlerle ikinci bir döneme geçmesi, ilk dönem tasavvufunda hakikat-şeriat ilişkisi ekseninde tasavvufun bir ilim olması tartışılırken, İbnü'l-Arabî ile diğer İslâmî ilimler için düzenleyici, ilke verici üst bir disiplin haline gelmesi ve metafizikleşmesi inceleniyor. Kelâm ve felsefeden etkilenen bu düşüncede, tasavvuf felsefeye yaklaştırılarak metafizik bir disiplin olarak tesis gaye edinilir. Artık tasavvuf mevzusu, ilkeleri ve meseleleri olması bakımından tanımlanmaktadır. İbnü'l-Arabî bu ilmin konusunu Hakk'ın varlığı olarak belirlediğinde İbn Sînâ'nın metafizik düşüncesini bir ileri noktaya taşımış oldu. Böylece gayesi Allah'ın varlığının kanıtlanması yerine, Allah-insan ilişkisinin açıklanması olan tasavvuf, artık sâlikin seyrü sülûkteki hallerini açıklamaya çalışan bir ahlâk ilmi değil, varlığın bütünü Hakk'ın varlığını konu edinerek açıklayan metafizik bir disiplin olmuştur.

Ardından yazar ilâhî isimlerin bu düşünce sistemindeki yerini inceliyor. Konusu Hakk'ın varlığı olarak belirlendiğinde, bu ilmin ilkeleri konunun ayrılmaz gerekleri olan ilâhî isimler olur. Bu yönüyle ilâhî isimler bu

düşüncenin ontolojik ve epistemolojik dayanağını oluşturan temel unsurlardır. Yazar zat-sıfat ilişkisi temelinde İbnü'l-Arabî'nin filozofların agnostik ve deist bir tasavvura götüren tenzih anlayışlarını ve Tanrı'nın sıfatlarının reddini, öte yandan Mu'tezile'nin taaddümü kudema fikrini, Eş'arîler'in ilâhî nitelikler görüşlerini eleştirerek konuya yeni bir boyut kazandırdığını dile getirir. Ancak mutlak basitlikle niteliklerin nasıl bir arada birlik oluşturduğu başka bir sorundur. İbnü'l-Arabî bunu açıklamak için İbn Sînâ'nın imkân görüşü ile Mu'tezile'nin ma'dûmat fikrini farklı bir noktaya taşıyarak "a'yân-ı sâbite" teorisini geliştirir. Bu teori zat-nitelikler ilişkisini açıkladığı gibi âlemin Tanrı ile irtibatına da yeni boyut kazandırır. "Varlıkların hakikati", "ilâhî isimlerin Allah'ın bilgisindeki makul sûretleri", "Hakk'ın mâlûmatı ve eşyanın hakikatleri" gibi anlamlara gelen a'yân-ı sâbite zat açısından ilâhî bilginin mâlûmları yani isimlerin sûretleri, âlem açısından mümkünlerin ve haricî varlıkların hakikatleridir. Yazar bunlara Tanrı'da potansiyel halde bulunma diyor ve her varlığın bu hakikatin zuhuru olduğunu vurguluyor. Üzerinde durulan bir başka konu ise İbn Kasî'nin ortaya koyduğu isimler teorisinin İbnü'l-Arabî tarafından sistemleştirilerek gerçek bir teori haline gelmesi ve her bir ismin hem kendine hem de bütün ilâhî isimlere delâlet eden anlama sahip olması ve bu bağlamda büyük âlem ve küçük âlem analojisinin ne anlama geldiğidir. Ardından sıfatlar-âlem ilişkisini, sıfatların bilinmek istenmesiyle âlemin zuhurunu, insanın âlemin gayesi olduğu, bunun ise isimleri ihata etmesi yani tam mazhar olması anlamına geldiğini, aynı zamanda bu özelliğin insanın eşyanın hakikatine dair bilgisinin imkânı olması ele alınıyor. Böylece yazar tasavvufun ikinci döneminde birlik-çokluk ilişkisini çokluğun isimlere dayandırılması ile açıklamış, ilâhî isimlerin ontolojik ve epistemolojik ilke olmasını farklı konular üzerinden ele almıştır.

Tasavvufun dönemlere ayrılması ve bu dönemlendirmenin hangi kriterler üzerinde yapılacağı, tasavvuf araştırmacılarınca üzerinde ittifak edilmiş bir konu değildir. Yazar tarihsel bir ayırmadan ziyade İbnü'l-Arabî ile tasavvufun metafizikleşmesini esas alıyor ve Sünnî tasavvuf ve metafizik dönem tasavvufu şeklinde tasnif ediyor. Ancak yazarın ilk dönemle ilgili açıklamalarından "züht" ve "Sünnî tasavvuf" şeklinde ikili bir yapı dikkati çekmektedir. Her iki yapının da kendine ait belirgin özellikleri vardır. Bu bakımdan üçlü bir tasnife gitmek de mümkün olabilir. Öte yandan yazarın kitaptaki temel iddialarından biri de bu dönemseller ayırmalara rağmen tasavvufun sürekliliği ve bunun yöntem sayesinde gerçekleşmesidir. Eserde daha çok ilâhî isimler konusu çerçevesinde yaklaşımların nasıl farklılaştığı öne çıkmakta, bu farklılığa karşın yöntemsel birliğin dolayısı ile her iki dönemin aynı ilme nasıl dahil edildiğine dair güçlü deliller ortaya konmamaktadır.

Yazarın bu eserde ortaya koymak istediği bir başka konu ise tasavvuf ve diğer ilimlerin ilişkisidir. İlk dönemde kelâm ve fıkıhın eleştirileri ile şekillenirken, ikinci dönemde felsefe ve kelâm etkilenilen düşünceler olmuştur. Eseri okuyunca tasavvuf söz konusu olduğunda fıkıh, kelâm, felsefe gibi pek çok ilimde yapılan tartışmaların gündeme gelmesinin kaçınılmaz olduğu kanaati doğrulanmaktadır.

Şüphesiz kitabın en temel iddiası ilâhî isimlerin tasavvuf düşüncesinin oluşumunda ve olgunluk döneminde kurucu ilke olmasıdır. İlk dönemde halleri konu edinen tasavvuf, sûfinin iyi ahlâk sahibi olmasının ilkesi iken, Hakk'ın varlığını konu ediniş varlığın tamamını açıklamaya çalışın ikinci dönemde varlığın ve birliğin ilkeleridir. Ancak ilk dönemde tasavvufun oluşum süreci öne çıkmakta, özellikle de haller ve makamlar merkezinde ele alınabilecek ilâhî isimlerle ilgili temayüller daha zayıf kalmaktadır. Buna rağmen eserin bütünü göz önünde tutulduğunda yazar böylesine pek çok konuyla irtibatı bulunan ve bilhassa ikinci dönemde sistemin tamamını etkileyen bu konuyu başarıyla ele almıştır. Tabii aynı konu bağlamında İbnü'l-Arabî'nin nebi görüşü, rabbi has meselesi, ilâhî isimlerin ve dolayısıyla varlıktaki derecelenmenin durumu gibi meselelere de yer verilebilirdi.

Son yıllarda İbnü'l-Arabî, Konevî ve Ekberî geleneğe mensup yazarların kitaplarının çevrilmesiyle bu konulardaki çalışmalar artmıştır. Ancak henüz sistemin temel noktaları üzerine yeterince kalem oynatılmadığı için yapılan çalışmalar daha çok giriş mahiyetindedir. Ele aldığımız bu eser de bu konuda yapılan ilk müstakil eser olduğu için üzerine pek çok şey yapılabilecek, böylesine önemli bir konuya giriş olması bakımından önemlidir. Eserde ele alınan meselelerin her biri derin araştırmalara konu olabilecek mahiyettedir. Bu kitapla yazar, tasavvuf literatürüne önemli bir katkıda bulunmasının yanı sıra, genç araştırmacıları konu ekseninde yapılabilecek yeni ilmî çalışmalara da teşvik etmektedir.

Betül Akdemir

Çokkültürlülük

Milena Doytcheva

Çeviren: Tuba Akıncılar Onmuş

İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, 141 sayfa.

Antikçağ'dan beri, neredeyse tüm toplumlarda birlikte yaşamın imkânı ve koşulları üzerine bir tartışma sürüp gidiyor. Bir tarafta etnik ve dinî açıdan kimlik talepleri ortaya atılıp kültürel özgüllükler savunulurken, diğer tarafta toplumsal uyum ve siyasal iktidar adına bir ve tek olma iddiası daima gür bir sesle yineleniyor. Çok kültürlülük bu özerklik taleplerinin tanınmasını amaçlayan bir hareket olarak nitelendirilebilir. Bu anlayışa göre farklı kültürlerin kamusal alanda bir arada yaşaması, sağlıklı bir toplumsal yapının anahtarıdır. Bu amacın gerçekleşmesine yönelik olarak mevcut toplumsal yapıya aykırı görünse bile pozitif ayrımcılık, ana dilde eğitim, kıyafet özgürlüğü gibi birçok uygulamaya başvurulabilir. Çok kültürlülük, demokratik toplumlara özgüdür. Demokrasi kültürü geliştikçe farklı kültürleri tanıyıp kabullenme, farklılıkları zenginlik olarak görüp onları himaye ederek bir arada yaşamaya olan istek artmaktadır. Son dönemlerde Türkiye'de çok kültürlülük tartışmalarının artması bu sebebe bağlanabilir. Kitabın yazarı Milena Doytcheva, Fransa'nın köklü akademik kurumlarından Lille-3 Üniversitesi'nde sosyoloji doçenti olarak görev yapmakta ve Ortak Eylem ve İnançlar Grubu GRACC'ta araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. İlk olarak 2009 yılında Türkçe'ye çevrilen ve 141 sayfadan oluşan kitap "Giriş", yedi bölüm, "Sonuç" ve "Kaynakça"dan oluşuyor. Çok kültürlülüğün sorunları ve kazanımlarının sorgulandığı kitap, gayet güzel çevirisiyle, kısa ama öz ve zengin içeriğiyle dikkat çekiyor. Bölümlerin, birbirini tamamlayan ayrı makalelerden oluşması, kitabın okunmasını ve anlaşılmasını kolaylaştırıyor. Ayrıca çok kültürlülükle ilgili son çalışmalardan biri olması itibariyle bu çerçevede bugüne kadar yapılan tartışmaların bir özeti sayılabilir. Doytcheva, "Giriş Bölümü"nde çok kültürlülüğü ortaya çıkaran sebepleri irdeliyor. Buna göre günümüzde kültürel özgüllüklerin tanınması taleplerinin ve kimlik iddialarının artmasının kaynağı, paradoksal olarak "küreselleşme"de aranmalıdır. Küreselleşme, devletleri temel işlevlerinden biri olan ekonomiyi ve toplumsal sistemi düzenlemekten mahrum bırakmış, bu durum da ulusal düşünce ve kurumları zayıflatmıştır. Kültürel heterojenliğin bir başka kaynağı da geçtiğimiz yüzyılın en önemli olgularından biri olan hareketlilik, yani göçtür. Bugün uluslararası göçmenlerin sayısı 175 milyona (dünya nüfusunun % 2,9'una) yaklaşmıştır. Özellikle toplu göçler ve ulus

ötesi diasporalar nedeniyle anavatanla ilişki hiç kopmamış, böylece etnik kimlikler canlılıklarını korumuşlardır.

“Birinci Bölüm”de yeni ortaya çıkmış bir terim olan çok kültürlülüğe yönelik bir tanım denemesine girişiliyor. Sıfat olarak çok kültürlülük ilk kez 1941 yılında İngilizce’de, eski milliyetçiliklerin bir anlam ifade etmediği, önyargısız ve bağısız bireylerden oluşan kozmopolit bir toplumu nitелеmek için kullanıldı. Terim ancak 1989 yılında *Oxford Sözlük*’e girebildi. Sanılanın aksine ilk uygulamalar Avrupa ve ABD’de değil, Kanada ve Avustralya’da gerçekleşti. 1970-1980 yılları arasında başlığında çok kültürlülük geçen tüm kitaplar ya Kanada’da veya Avustralya’da basıldı. Doytcheva, çok kültürlülük kavramının üç düzeyde ele alınarak tanımlanabileceğini düşünüyor. İlk tahlil düzeyinde, çok kültürlülüğün farklı sosyal çevrelerden, dinî inançlardan, etnik kökenlerden veya milliyetlerden gelen bireylerin oluşturduğu çağdaş toplumların bir özelliğini belirttiği düşünülebilir. Bu “demografik” de denebilecek betimlemeye dayanan tanımıyla çok kültürlülüğün, kültürel çeşitliliğin eş anlamlısı olduğu söylenebilir. Ancak ikinci tahlil düzeyinde, kültürel farklılıkların toplumsal örgütlenmesi dikkatimizi çeker. Bu durumda farklılığın bireysel bir olgu olmadığı, kültürel temas durumlarında karşılıklı etkileşime geçen ve gelişen, zayıflayan, yeniden üretilen toplumsal kurumlarda vücut bulduğu düşüncesini ifade eder. Yani çok kültürlülük demokratik toplumlara özgü bir özellik olarak karşımıza çıkar. Üçüncü tahlil düzeyinde ise çok kültürlülük birtakım özel aidiyetlerin varlığını ve değerini kabul etmekle kalmayan, ayrıca bunları siyasî normlara ve kurumlara kaydetmeyi de öneren belirli bir siyasî programı ifade eder. Bunun uygulanması için de eskiden kültür konusunda “çekimser” kalan devlet göreve çağırılır. Kamu otoriteleri açısından kültürel çeşitliliği teşvik etmek, kamunun kaynaklarını kullanarak kişilere farklılıklarını geliştirmenin ve aktarmanın yollarını sağlamak anlamına gelir. Çok kültürlülük böylelikle ideolojik ve toplumsal bir çoğulculuktan normatif ve yapısal bir çoğulculuğa dönüşür.

“İkinci Bölüm”de, çok kültürlülük düşüncesini ortaya çıkaran iki yaklaşımdan bahsedilmektedir. Bu iki yaklaşımdan ilki XIX. yüzyıl başlarının sonları, XX. yüzyıl başlarının siyasî sistemlerinin tipik bir özelliği olan “asimilasyon”dur. Bu düşünceye göre özel aidiyetler geçmişin modernitede yok olmaya mahkûm mirasıdır. Millî devletlerin kuruluş dönemlerinde, başta zorunlu ve parasız eğitim, basın-yayın, askerlik gibi uygulamalarla köylü toplulukları, azınlıklar ve göçmenler “eşit bir ulus yaratma” uğruna öz kimliklerinden koparılmaya çalışılmıştır. Ardından 1960’lı yıllardan itibaren özel kimliklerin değerinin ve öneminin yeniden keşfedilmesini sağlayan, sömürgecilik karşıtı bir toplumsal hareketlilik yaratan “etnik bir yenilenme” (ethnic

revival) gelir. Bu durumun en canlı örneği Amerika Birleşik Devletleri'nde görülmüştür. Kanada ve Avustralya'daki etnik ve kültürel çeşitliliği koruma adına yapılan yasal düzenlemeler çok kültürlülük projesinin temelini oluşturmuştur. Aslında kültürel çeşitliliği, siyasi birlikle uzlaştırmak, modern toplumlarda sürekli bir kaygıya sebep olmuştur. Çok kültürlülük tam da burada, kültürel çoğulculukla millî entegrasyon arasında yeni bir denge arayışına tekabül etmektedir.

“Üçüncü Bölüm”de çok kültürlülük düşüncesinin gelişime en çok katkısı yapan ve “liberal” olarak adlandırılan düşünürlerle “cemaatçi” olarak adlandırılan düşünürler arasındaki karşıtlıklardan bahsedilmektedir. Bu bağlamda çok kültürlülük tartışmalarında öne çıkan isimlerden John Rawls, Charles Taylor, Will Kymlicka, Michel Walzer’in teorileri incelenmektedir. Evrenselci ve hümanist bir karaktere sahip liberal yaklaşıma göre tüm insanların, farklılıkların ötesinde ortak bir doğası vardır ve bu ortak kimlik nedeniyle hepsi aynı haklara sahip olmalıdır. Liberal düşünürler için bireysel özerklik ve devletin tarafsızlığı iki önemli prensiptir. Buna karşılık özerkçi ve göreci cemaatçi yaklaşıma göre, tam tersine, insan kimliğinin kültürel olarak farklılaşmış olduğu kabul edilmeli ve ona göre davranılmalıdır.

“Dördüncü Bölüm”de çok kültürlülük uygulamalarından örnekler verilmektedir. Örneğin ABD’de, 1970’li yıllardan itibaren eşitlik ilkesi ve ayrımcılık karşıtlığı adına azınlıklar yararına, göçmenler için iki dilde eğitim, özel sektörde ırk azınlıklarının üyelerine öncelik sağlayan işe alım uygulamaları, üniversitelerde mecburi Batı kültürü eğitimi yerine, değerlerin ve kültürlerin çoğulluğunu vurgulayan programların konulması gibi bir dizi önlem alınmaya başlanmıştır. Latin Amerika’daki uygulamalar ise siyah azınlık ve yerli halkların politik ve toplumsal hayata katılımlarını amaçlıyordu. Latin Amerika ülkelerindeki çok kültürlülük politikaları uluslararası örgütlerin oynadığı rolü göstermesi açısından ilginçtir. Marksist teoride kültürel veya dinî farklılık, sınıf mücadelesi perspektifinde sınıf bilincine engel oluşturduğu için olumsuz algılanırdı. Bu nedenle Doğu Avrupa ülkelerinde azınlıklar birçok kültürel haktan mahrum bırakılmışlardı. Ancak komünist yönetimin sona ermesinden sonra bu ülkeler Avrupa Birliği’nin kapısını çalınca azınlık haklarının iyileştirilmesi ön koşul olarak ileri sürüldü ve tam tersine uygulamalar görülmeye başlandı. İngiltere, pozitif ayrımcılık konusunda ABD’nin izinden gitmemiştir: Etnik azınlıklara kategori temelinde imtiyazlar vermedi; ama onları hoşgörü değerleri temelinde kurulmuş çok ırklı bir toplumun bileşenleri olarak görmeyi denedi. Buradan yola çıkarak göçmenlerin kamu alanında başörtüsü, sih türbanı, şalvar gibi geleneksel pratiklerini uygulamalarına izin veren yasal uygulamalar geliştirildi. Okul müfredat programları

ve öğretmen profillerinin çeşitliliği bu politikalara göre düzenlendi. Hollanda pozitif ayrımcılık ilkesini esas alırken, Almanya'nın çok kültürlülük politikaları, göçmenler sorununa ikincil bir önem vermesi nedeniyle bir hayli eleştirilmiştir. Fransa, kesinlikle resmî olarak çok kültürlülük politikası uygulamamıştır. Tersine, cumhuriyetçi bir tutuma sahip olarak eşitlik ve katı laiklik uygulamalarıyla çok kültürlülük karşıtı bir görünüm gösterdiği bile söylenir. Ancak, yerel bazda siyasî katılımı güçlendirerek bu sorunu çözmeye çalışmıştır. Tüm bu farklı uygulamalar, bir devlet politikası olarak çok kültürlülüğün, “özgül meydan okumalara” cevaben ortaya çıkan “özgül uygulamalar” olduğunu gösterir. Düşünceler ve amaçlar etkileşim içinde olsa da kurumsal çözümler değişmektedir.

“Beşinci Bölüm”, “Kültürel hak nedir?” sorusu çerçevesinde çok kültürlülük meselesinin en tartışmalı konularından biri olan “tanıma” problemini ele alır. Azınlıklara özel bir himaye sağlanması gerektiğini düşünenler iki gruba ayrılabilir: Cemaatçi ve farklılıkçı perspektifle “farklılaştırılmış kolektif haklar”ı savunanlar (Young, Kymlicka) ile bireysel ve evrenselci bir perspektifle “kültürel haklar” düşüncesini savunanlar. Son birkaç on yılda dünyada, özellikle Avrupa'da millî cumhuriyetlerin işleyişinden kaynaklanan demokratik açıkların giderilmesine yönelik çabalar hız kazanmıştır. Kültürel haklar, insan haklarının “az gelişmiş bir kategorisi” olarak ele alınır. Tartışmalar en çok muafiyet önlemleri, dinî pratikler, dile ve özel eğitime ilişkin haklar üzerine yapılmaktadır. Muafiyet önlemleri, kişilerin yürürlükteki yasalarla ve düzenlemelerle çatışan başörtüsü, sih türbanı, şalvar gibi geleneksel ve dinî pratikleri uygulayabilmelerine olanak sağlayan düzenlemelerdir. Uygulamaları farklılık gösterse de bu tartışmalar sayesinde, millî toplumlarda kültürel farklılıklara olduğundan daha fazla hoşgörü gösterilmesi sağlanmıştır.

“Altıncı Bölüm” pozitif ayrımcılık hakkındadır. Çok kültürlülük taraftarlarına göre evrenselci zihniyet, eşitlikçi taahhütlerini yerine getirmekte başarısız olmuş; daha azına sahip olana da daha çoğuna sahip olana da aynısını vererek sosyal eşitsizliklerle mücadele etmek yerine, onlara hizmet etmiştir. Bu adaletsizlikleri gidermek için 1970'li yıllardan itibaren ABD'de, daha sonraları da Avrupa'da etnik, cinse dayalı, fırsat ve sonuçların eşitliği açısından değişik pozitif ayrımcılık politikaları uygulanmaya başlandı. Refah devleti düzenlemelerinin büyük bir bölümü pozitif ayrımcılık mantığıyla işler. Aslında bu uygulamalar yeni ve Avrupa'ya özgü değildir. Dünyanın birçok ülkesinde örneğin geri kalmış yöreler için, malî açıdan vergi muafiyetleri ve sübvansiyonlar; politik temsil açısından azınlıklar ve kadınlar için meclislerde kota uygulamaları yapılmaktadır.

Yedinci ve son bölümde çok kültürlülük politikalarına yönelik eleştiriler sıralanıyor. Uygulandıkları ülkelerde çok kültürlülük politikaları en çok epistemik, siyasi ve toplumsal düzeyde eleştirilere mâruz kalmıştır. Epistemik düzeyde yapılan eleştirilere göre çok kültürlülük politikaları, bir çeşit kültürcülükle mâlûdür; yani kültürleri neredeyse yaşayan bir organizma imgesiyle şekillenen, kendi varlığı olan, organik, homojen ve tutarlı bir bütün olarak sunma eğilimindedir. Tanıma projesi kültürel geleneklerin sürekliliğini varsayar. Halbuki kültürler bu tür sabitlikten yoksundur; belirgin nitelikleri hareket ve değişimdir. Yaşamaya devam etmelerini sağlayan şey, değişen koşullara adapte olma kapasitesidir. Öyleyse bu durumda, geçici bir şeyden nasıl “hak” oluşturabiliriz? İkinci olarak çok kültürlülük kuramlarının, geleneklerin kısıtlayıcılığını ve etkisini olduğundan büyük gösterdikleri söylenir. Gelenekler kolektif boyutuyla bireylere empoze edilirler ama bireyler hiçbir zaman pasif değillerdir; aksine atalarından gelen mirası yeni toplumsal bağlamlar içerisinde sahiplenebilecekleri bir şekilde yeniden yorumlarlar. Siyasi ve toplumsal düzeyde çok kültürlülük politikaları, toplumsal bütünlük üzerindeki aşındırıcı etkileri ön plana çıkarılarak eleştirilmiştir. Buna göre özel unsurları vurgulama oyununun bir sonu yoktur, etnik veya dine dayalı aidiyetler temelinde ayrıcalıklar tanımak, bu yöndeki taleplerin sürekli olarak büyümesi riskini doğurur. Bu politikaları doğuran idealler iyi niyetli ve meşrudur; ancak gerçekleştirilme olanakları konusu yeterince tartışılmaktadır. Pozitif ayrımcılık olarak uygulanan politikalar, toplumsal eşitlik ve adalet ilkesine aykırıdır. Ayrıca bu politikalar, “evrensel” toplumsal gelişme yolunda kolay bir geçici önlem haline geldiğinden, insanları kolaycılığa ve bu eşitsizliklerden nemalanmaya alıştıırır; belki vicdanlar rahatlar; ama statüko gerçek anlamda sorgulanamaz.

Sonuç olarak etkili olmuş çok kültürlülük kuramları ve bu kuramlar çerçevesinde uygulanan politikaların gerçekleştirdikleri incelendiğinde, çok kültürlülük bir “orta yol arayışı” olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu politikalar uygulandıklarında toplum düzeyinde bir devrim yaratmadılar; ancak mikro-toplumsal stratejiler olarak millî devlet ilkesinden kaynaklanan uygulamalardaki temsil eksikliklerini giderme yolunda büyük işlevleri oldu.

Cemal Özel

Erken Klasik Dönemden XVIII. Yüzyıl Sonuna Kadar Osmanlılar ve Avrupa: Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim / The Ottomans and Europe: Travel, Encounter and Interaction from the Early Classical Period Until the End of the 18th Century

Editör: Seyfi Kenan

İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, 672 sayfa.

Tarihin hiçbir evresinde Doğu-Batı sorunu, daha genel bir ifadeyle ötekileştirme ve ötekine bakış; eşitlik, kardeşlik, adalet ve evrensellik söylemlerinin son derece revaçta olduğu “medenî” dünyamızdaki kadar karmaşık olmamıştır dersek, sanırım yanlış olmayız. Belki insan zihninin tasnif etmeye/bölmeye ve çarpıcı örnekler üzerinden sınırlar çizmeye yönelik işleyiş biçiminden, belki de ekonomik güç dengelerine bağlı olarak sürekli değişkenlik gösteren politik tutumlardan, Osmanlı ve Avrupa arasında var olagelen karşılıklı ilişki, etkileşim ve tepkisellik genellikle kahramanlıklar/fedakârlıklar, yani savaşlar -zafer ve yenilgiler- üzerinden anlatılır. Toplumun zindeliği ve geleneksel değerlerin muhafaza edilmesi itibariyle bu tutumun öneminden bahsetmek, yine düşmanlık hisleri aşıladığı gerekçesiyle de onu eleştirmek gayet tabii mümkündür. Ancak bütün bunlarla birlikte, en azından bilimsel bir merakın giderilip mantıksal bir tutarsızlığın bertaraf edilmesi açısından şu sorunun cevaplandırılması da gerekir: Acaba, yüzyıllar boyunca bir mütekabiliyet içerisinde bulunmuş iki farklı medeniyet yahut aynı medeniyetin iki farklı tezahürü şeklinde isimlendirilen bu iki olgu arasındaki ilişki gerçekten sadece savaşlar üzerinden mi yürümüştür?

Editörlüğünü Seyfi Kenan’ın yaptığı bu çalışmanın temel amacı da söz konusu problemi farklı veçheleri ile ele almaktır. Daha açık bir ifadeyle kitap, 2006’da gerçekleştirilen uluslararası bir toplantıda sunulup XI.-XVIII. yüzyıllarda İslâm dünyası, Osmanlılar ve Avrupa arasındaki çok yönlü ilişkileri incelemeyi hedefleyen bildirimlerin, tematik bir seçime tâbi tutularak makaleye dönüştürülmesi suretiyle hazırlanmıştır. Kitapta Türkiye, Avrupa ve Amerika’dan katılan araştırmacıların katkılarıyla onu Türkçe ve on beş İngilizce olmak üzere toplam yirmi beş makaleye yer verilmiş ve çalışma “Önsöz”den sonra kısa fakat içeriği yansıtacak biçimde; “Bakış”, “Osmanlı Öncesi”, “Seyahat”, “Karşılaşma”, “Etkileşim”, “Bilgi ve Teknoloji” ve “Tasavvur” olarak isimlendirilen yedi bölüme ayrılmıştır.

“Önsöz”de çalışmanın içeriği, amacı ve izlenen yöntemle ilgili bilgi edinmek mümkündür. Burada akademik bir çalışmanın konusuyla birlikte nicelik

ve niteliğini de belirlemesi açısından bir yazarın ruh halinin ne kadar önem taşıdığına ilişkin tecrübelerini paylaşan editör, kültürler arasındaki etkileşimi sadece çatışma ve savaşlar üzerinden değerlendirmenin yanlışlığına/tutarsızlığına dikkat çekmektedir. Genel kanının aksine, modernite öncesinde Avrupalılar ve Osmanlılar arasında sadece çatışmaların değil, aynı zamanda çeşitli alanlarda ciddi bir kültür alışverişinin mevcudiyetinden de bahsetmemiz mümkündür. Hatta Avrupa ve Osmanlı tarihini birbirinden bağımsız ve kopuk, kendi dünyalarına dönük iki farklı olgu olarak telakki etmek yerine, çeşitli alanlarda sürekli etkileşime sahip bir bütün olarak algılamak daha doğru olacaktır. Söz konusu tutumunu “Sosyal ve Kültürel Farkındalığın Sınırlarında Osmanlılar ve Avrupa” isimli makalesinde de sürdüren Kenan (s. 13-64), genelde kültürlerin birbirleriyle nasıl iletişime geçtiklerini, birbirlerinden hangi konularda etkilendiklerini ve başkasından öğrenmeye nasıl açık hale geldiklerini incelemektedir. Özeldense söz konusu iki kültür arasında barış faaliyetlerine yönelik siyasi/diplomatik ilişkilerin yanında ekonomi, bilim, eğitim ve sanat alanlarındaki etkileşimin de varlığını gösteren oldukça önemli analizler yapmakta ve bilgiler aktarmaktadır. Osmanlı ve Avrupa arasındaki etkileşimin çeşitli alan ve evrelerine değinerek bu hususun en azından çağdaş Avrupa'nın biçimlenmesi açısından büyük önem arz ettiğini temellendiren Kenan'ın makalesini kitabın ana problematliğini gösteren, bazen soru ve tespitler bazen ise tahlil ve öneriler üzerinden önemli noktalara değinilen güzel bir giriş yazısı şeklinde değerlendirmek de mümkündür. Yine konunun daha kuşatıcı bir biçimde işlenmesi açısından, aynı bölümde yer verilen diğer iki makalede¹ ayrıştığını da belirtmeliyiz. Şöyle ki Beydilli'nin makalesinde, editörün de ifade ettiği gibi (s. 63-64) Cristoforo Buondelmonti'nin 1420'li yıllarda Ege adalarını gezdikten sonra son durağı İstanbul hakkında yaptığı gözlemlerini kaydettiği son derece önemli eserinin 1480'li yıllarda istinsah edildiği düşünülen Düsseldorf nüshasının kapsamlı değerlendirmesi yer almaktadır. Bir tanıtım olması hasebiyle bu makalenin, Paris Milli Kütüphanesi'nde bulunan bazı arşiv belgelerini konu edinerek Osmanlı Devleti ve Fransa arasında 1569, 1581, 1597 ve 1604 yıllarında yapılan dört ahitnameyi inceleyen Viorel Panaite'nin çalışmasıyla² benzerlik içerdiği de söylenebilir. Özlem Kumrular ise XVI. yüzyıl Avrupa'sında bir barbarlık sembolü olarak görülen Türkler ve bu “vahşetin” başlıca suçlusu kabul edilen

1 Kemal Beydilli, “XV. Yüzyıl Bir İtalyan Hümanistinin Gözüyle İstanbul ve Ege Adaları”, s. 65-90; Özlem Kumrular, “İslâm'ın Kılıcı-Hıristiyanlığın Kalkanı: XVI. Yüzyılda Avrupada Türk, Müslüman ve Hz. Muhammed İmgesi”, s. 91-131.

2 Viorel Panaite, “Western Diplomacy, Capitulations and Ottoman Law in the Mediterranean (16th-17th Centuries): The Diplomatic Section of the Manuscript Turc 130 from the Bibliothèque Nationale in Paris”, s. 357-83.

İslâm peygamberi hakkındaki hıristiyan tasavvurunu konu edinmiştir. Onun, yer yer canlı anlatım üslubuna sahip tarihî roman izlenimi uyandıran ve konuyla ilgili yoğun bilgi içeren bu başarılı çalışmasında, mezkûr dönemde dünyanın en meşhur portresi olarak kabul edilen Türkler'e karşı düşmanlığın nedenlerine ilişkin geniş bilgi verilmektedir. Şu kadarını da belirtelim ki Türk/müslüman düşmanlığını genellikle siyasi/askeri faaliyetlerden hareketle ele alan Kumrular'ın aksine, ilerleyen sayfalarda Fuat Aydın tarafından konunun dinî/ideolojik temelleri üzerinde daha fazla durulmuştur.³

"İkinci Bölüm"de yer verilen yazarlardan Mehmet Azimli, İslâm medeniyetinin Sicilya üzerinden Avrupa'ya etkilerini incelemektedir.⁴ Farklı kültürler arasındaki olumlu etkileşim için ana unsurun barışa ve karşılıklı özgürlük ortamına imkân tanıdığı bir yaşam tarzının kurulduğunu ifade eden yazar, İslâm dünyasındaki kültürel değerlerin Avrupa'ya intikali için Sicilya'nın dönemin önemli merkezlerinden biri olduğunu belirtmektedir. Süleyman Dönmez ise makalesinde,⁵ felsefi alandaki etkileşimi konu almakta ve İbn Rüşd ve Thomas Aquinas örnekleri üzerinden Hıristiyanlığın rasyonel yorumunun teşekkülünde İslâm felsefesinin muhtemel etkilerini irdelemektedir. Yine İslâm düşüncesinin Batı'ya etkilerini ele alan Saira Malik,⁶ konuyu Theodoric'in gökkuşağı ile ilgili *De Iride* eserini merkeze alarak irdelemekte, İbnü'l-Heysem'in *Kitâbü'l-Menâzir* ve İbn Sinâ'nın *eş-Şifâ'* isimli eserlerinin bu çalışmanın ortaya çıkmasında ne denli etkili olduğunu göstermektedir. Fakat çalışmanın temel argümanı, sadece söz konusu etkiyi ifade etmenin ötesinde, iki kültür arasındaki bilgi transferinin temel karakterini tespit etmeye yöneliktir. Müellife göre, Theodoric gökkuşağını açıklarken İbn Sinâ'nın teorik görüşlerinden ve İbnü'l-Heysem'in deney metodundan faydalanmış; ancak bunu pasif bir aktarım yapmanın ötesinde özümseyerek gerçekleştirmiştir.

Kitabın "Seyahat" bölümündeki birinci makale⁷ müellifinin de ifade ettiği gibi Metin And'ın İstanbul hakkındaki eserine bir ek olarak düşünülebilir. Broilo burada, tamamı İtalyalı olmak üzere toplam on iki seyyahın gözlemlerine başvurarak Batılılar'ın XVI. yüzyıl Osmanlı başkenti, özellikle de şehrin genel görünümü ve mimarisi hakkındaki izlenimlerini aktarmaktadır. Bu

3 Fuat Aydın, "Batı'nın İslâm Anlayışının Doğulu Kökenleri ya da Abdülmesih İshak el-Kindî'nin Risale'sinin Serencamı", s. 189-252.

4 Mehmet Azimli, "Sicilyadaki İslâm Medeniyetinin Avrupa'ya Etkileri", s. 135-57.

5 Süleyman Dönmez, "İbn Rüşd ve Thomas Aquinas Bağlamında Hıristiyanlığın Rasyonel Yorumuna İslâm Felsefesinin Etkisi", s. 159-75.

6 Saira Malik, "The Appropriation of Arabic Science into Latin Culture: The Case of Theodoric's *De Iride*", s. 177-88.

7 Federica A. Broilo, "The Splendour of Ottoman Constantinople in the View of Some Venetian Travellers (16th Century)", s. 255-69.

çalışmayı, daha derinlikli ve somut gözlemlere dayanan Ambrosio Bembo'nun bugün Hindistan, İran, Irak ve Türkiye sınırları içerisinde kalan farklı şehirlerle ilgili seyahatnâmesinin konu alındığı ikinci makale takip etmektedir.⁸ A. Welch'in de belirttiği üzere, Bembo'nun 1671-1674 yılları arasında gerçekleştirdiği gezi notları XVII. yüzyıl Osmanlı'sındaki sosyokültürel yaşamla ilgili önemli ipuçları içeren seyahatnâmesi hakkında kapsamlı bilgiler sunmaktadır. İslâm dininden etkilendiği kadar Osmanlı'daki sosyal ve kültürel çeşitlilik/zenginlik ile de büyülenen ve Diyarbakır'da iken Türkçe öğrenmeye çalışan Bembo'nun söz konusu kitabı, ihtiva ettiği çizimler açısından da büyük öneme sahiptir. Welch'in kanaatinde seyahatnâmenin asıl değeri belki de Bembo'nun bir misyoner, casus yahut tüccar olarak değil, sadece bilgi edinmek ve Osmanlı dünyasını tanımak amacıyla seyahat etmesinin altında yatmaktadır. Nihayet F. Thomasson'un makalesinde,⁹ birkaç Avrupalı seyahat XVIII. yüzyılın sonlarına ve XIX. yüzyılın başlarına ait anılarından hareketle Osmanlı topraklarından yağma edilerek Avrupa'ya götürülen sanat eserlerine dikkat çekilmektedir. Olayın hukukî veya ahlâkî boyutlarına girmemek için büyük bir "titizlik" gösterip özellikle "nakil" (removal) kelimesini kullanan ve sanat eserlerinin iadesiyle ilgili tartışmalara girmek istemeyen yazarın, sadece konuyla alakalı realitenin tespitine yönelik bir üslup izlediği söylenebilir.

"Karşılaşma" başlıklı dördüncü bölümde yer verilen ilk iki makalede, özellikle günümüzde çeşitli tartışmaları beraberinde getiren dinlerarası diyalog çalışmalarının tarihî arka planı irdelenmiştir. Bunlardan Mahmut Aydın'ın yazısında,¹⁰ XII. yüzyılda Kettonlu Robert tarafından Kur'an'ın Latince'ye çevrilmesini müteakip Kitâb-ı Mukaddes yerine bazı "felsefî ölçütlerin" kullanıldığı ve Batı Hıristiyanları arasında müslümanlara yönelik yeni ve nispeten olumlu bir tutumun ortaya çıktığı öne sürülmektedir. Bu tespitine rağmen felsefî ölçütlerden kastını açıklamadığı gibi, neredeyse bütün makale boyunca Kitâb-ı Mukaddes merkezli bir Hıristiyanlık faaliyetinden bahseden müellif; Yeni Eflâtuncu geleneğe mensup bir filozof ve bir Rönesans bilgini olarak tanıttığı Cusalı Nicolas'ın *De Pace Fidei* ve *Cribratio Alkorani* eserlerindeki temel argümanları dönemin siyasî-sosyal durumunu da göz önüne alarak ana hatlarıyla değerlendirmeye çalışmıştır. Aydın'ın tespitlerine göre reformcu bir din adamı olan Cusalı Nicolas, belli oranlarda bütün dinlerde bulunan Hıristiyanlık hakikatinin karşı tarafa savaşa anlatılamayacağını

8 Anthony Welch, "Ambrosio Bembo's Travels Through the Ottoman Empire", s. 271-98.

9 Fredrik Thomasson, "Differing Attitudes of a Few European Scholars and Travellers Towards the Removal of Artefacts from the Ottoman Empire", s. 299-317.

10 Mahmut Aydın, "Hıristiyan Batı Dünyasında 'Ötekî'ne Yönelik Diyalog ve Uzlaşma Düşüncesinin Ortaya Çıkışı: Cusalı Nicolas (1401-1464) Örneği", s. 321-43.

savunan, dışlayıcılık yerine kapsayıcı ve barışçıl diyalog esasını öne çıkaran bir yaklaşımın sözcüsüdür. Görünürde ılımlı ve çoğulcu bir izlenim arz etmesine rağmen, İslâm'ı Kitâb-ı Mukaddes'in devşirilmesi yoluyla ortaya çıkan bir Hıristiyanlık sapması olarak gösteren bu tutum, aslında diyalog/uzlaşma söylemi üzerinden savaşıla yenilemeyen ötekine/müslümana/Türk'e karşı yeni bir misyon/mücadele yöntemi geliştirme çabasıdır. Yine makalede, Ortaçağ hıristiyan dünyası için istisnâ bir tutum olup olmadığı ve muhtemel sebepleri çok fazla tartışılmayan söz konusu zihniyetin, günümüzdeki diyalog çalışmalarına kaynaklık ettiği; dolayısıyla güncel bir görünüm kazanan benzeri faaliyetlerin sanıldığı gibi XX. yüzyılın bir ürünü olmadığı ısrarla vurgulanmaktadır. Dahası, Kur'an'dan esinlenerek öne sürdüğü, "Farklı ritüeller içinde tek bir inanç vardır" anlayışı, II. Vatikan Konsili kararlarına da yansıyan Cusali Nicolas'ın bu mücadele yöntemi resmî hıristiyan kurumları tarafından hâlâ devam ettirilmektedir.

Bu anlamda Mustafa Daş'ın makalesi¹¹ de Aydın'ın savunduğu görüşün farklı bir ifadesi olarak ele alınabilir. Makalede, diplomasi ve siyaset alanındaki başarılı icraatları yanında dindarlığı ve hıristiyan teolojisine dair bilgisi dolayısıyla da Bizans kaynaklarında adından övgüyle söz edilen İmparator II. Manuel'in Ankara'da bulunduğu sırada Hacı Bayrâm-ı Velî ile yaptığı tartışmaya dair notları konu edinilmektedir. Makalede daha çok tarihçesi ve kaleme alındığı dönemin siyasî yansımaları üzerinde durulup içeriğine fazla değinilmemiş ise de eserin bir taraftan "Pers Müderris" olarak anılan Hacı Bayrâm-ı Velî'nin hayatı ve kişiliği, diğer taraftan da Anadolu'da İslâm'ın yayılması ve Türk hâkimiyeti hakkında önemli bilgileri muhtevi olduğu öne sürülmektedir. Tartışmaların 1391 yılında yapılmasına rağmen, eserin en erken 1394'te yazıldığı görüşüne katılan Daş'a göre, II. Manuel bazı ifadeleri -en azından üslup itibariyle- tartışma sırasında dillendir(e)memiş ve sonradan eklemiştir. Bu bakımdan M. Balivet'in görüşlerinin aksine bu ve benzeri çalışmaların diyalog kurma çabasından çok, Hıristiyanlığı fikrî düzeyde savunma geleneğinin bir ürünü olduğu, makale müellifinin temel görüşü olarak öne çıkmaktadır.

"Etkileşim" isimli beşinci bölümün ilk makalesinde¹² A. Hartmann genel olarak Batı'nın İslâm algısını, özel olarak da İslâm dünyası ile Avrupa arasında prensip itibariyle bir farklılığın mı, yoksa bir benzerliğin mi bulunduğunu tartışmakta ve "xenophobia"nın kökenlerine dikkat çekmektedir.

11 Mustafa Daş, "XIV. Asırda Dinler Arası İletişim: Bizans İmparatoru II. Manuel Palaiologos ve Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Ankara'da Yaptıkları Tartışma", s. 345-55.

12 Angelika Hartmann, "Islam and Europe: Historic Interactions Re-evaluated", s. 387-97.

Hartmann'ın tespitlerine göre bu iki kültür bir taraftan faydalı bir irtibattan hoşnutluk duymakta, diğer taraftan ise karşı tarafı sürekli bir saldırı ve korku kaynağı şeklinde tanımlamaktadır. Müteakip makale¹³ müellifi İshak Keskin göre ise, Bizans ve Sâsânîler'den alınarak müslümanlar tarafından geliştirilen idarî kültür, söz konusu iki merkezden ancak Sicilya kanalıyla Avrupa'yı etkilemiş ve böylece modern Avrupâdaki kamu yönetimi pratiğinin temeli oluşturulmuştur. Buna paralel olarak Avrupâda gözlenen arşivsel gelişmeler dikkate alındığı takdirde, bürokratik etkinin bu arşivsel etkiden bağımsız olmadığı anlaşılmalı ve Batı arşivciliğinin temelinde Doğu'dan tevarüs edilen unsurların varlığı kendini göstermektedir.

Yine M. Alaaddin Yalçınkaya, Osmanlılar'ın modernleşme sürecinin başlangıcı sayılabilecek 1774-1807 yılları arasında Avrupalılar'ın istihdam edilme süreçlerini; milliyetleri, tedarik kanalları, uzmanlık ve istihdam alanlarına ilişkin bilgi vermektedir.¹⁴ Makalenin temel amacı Osmanlı'da istihdam edilen Avrupalılar'ı milliyetlerine göre taksim edip nerede ve nasıl çalıştıklarına ışık tutmaktır. Müellif, Lâle Devri'nde başlayıp I. Abdülhamid, III. Selim ve daha sonraki dönemlerde sürececek olan yabancı uzmanların istihdam sebebinin genellikle askerî alanlardaki teknik eğitim unsurlarına modern bilgiler katmaya ve mühendislik dallarındaki boşlukları gidermeye yönelik olduğu kanaatinde. Çoğu zaman plansız şekilde davet edildiklerini düşündüğü yabancı uzmanlardan yaklaşık altmış kişi hakkında bilgi veren Yalçınkaya'nın tespitlerine göre, incelenen dönemde en fazla uzman Fransa'dan getirilmiş; fakat iç ve dış kaynaklı çeşitli nedenlerden dolayı söz konusu uzmanlardan verimli bir sonuç alınamamıştır. Son makalede¹⁵ ise D. Michalopoulos tarafından Fener Rum Patrikhanesi'nin tarihî serüvenine ve modern Yunanistan'ın dinî temellerine farklı bir açıdan ışık tutulmaktadır. Yunan aydınlanmasının temelini Yunan kilisesinin oluşturduğunu belirten yazar, bazı materyalist teorilerin, Osmanlı yönetimi yıllarında Yunanistan'daki Ortodoks ruhban sınıfı tarafından geliştirildiğini ve sonuç itibarıyla de aydınlanma teorilerinin Fransa'dan çok daha önce Balkanlar'da bir resmî ideoloji haline geldiğini ifade etmektedir. Söz konusu paradoksal evrimin anahtar isimleri, dolayısıyla da Aristocu materyalist görüşlerin Rum Patrikhanesi'nin koruması altına sokarak yaygınlaşmasını sağlayanlar ise İstanbul patriği Cyril Lucar ve Patriklik Akademisi'nin yönetimine getirdiği arkadaşı Theophilus Corydaleus'tur.

13 İshak Keskin, "Endülüs ve Sicilya Örneklerine Göre Batı Arşivciliğinde Doğu Etkisi", s. 399-420.

14 M. Alaaddin Yalçınkaya, "Osmanlı Devleti'nin Modernleşme Sürecinde Avrupalılar'ın İstihdam Edilmesi (1774-1807)", s. 421-48.

15 Dimitris Michalopoulos, "The Enlightenment the Porte and the Greek Church: A Paradox of Balkan History", s. 449-68.

Yine Bâbüalî'nin dinî tolerans konusundaki pozitif politikasına rağmen bunu çoğu zaman görmezden gelen Avrupa güçlerinin, özellikle de Calvinist akımın müslümanlara karşı olumsuz tutumuna değinen Michalopoulos; ekümenizmin anlamı, Moskova-Üçüncü Roma görüşü ve 1821 Yunan ayaklanmasındaki yahudi etkisi hakkında son derece ilginç fikirler serdetmekte ve tartışmalı da olsa, modern Yunanistan'ın hıristiyan değil, yahudi kökenlere dayandığını savunan fikirleri, zaman zaman bunlara katılmak suretiyle ele almaktadır.

“Bilgi ve Teknoloji” başlıklı beşinci bölümün ilk makalesi,¹⁶ kitap-taki en ilginç çalışmalardan biri olarak göze çarpmaktadır. Bu konuya uzun zamandan beri emek veren Gabor Agoston, Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa devletleri arasındaki güç dengesinin değişimiyle ilgili askerî donanım merkezli genel kabulleri farklı bir açıdan ele almaktadır. Yazar, öncelikle G. S. Hodgson'un ve William H. McNell tarafından ortaya atılan bir teoriye değinir. Bu teoriye göre, “barut asrı” olarak kabul edilen 1500 ve 1800 yılları arasındaki dönemde Moskova, Osmanlı ve Safevî devletleri gibi Asya imparatorluklarının genel özelliği, bütün ağır silahların sadece merkezî devletin amacına hizmet etmiş olmasıydı. Batı Avrupa'da ise tek bir hükümdar bütün askerî gücü monopolize edememiş ve lordların elinde bulunan askerî donanım söz konusu rekabet ortamında hızla gelişmiştir. Böylece kendini yenileme ihtiyacı duymayan tek kutuplu müslüman imparatorluklar, özellikle de Osmanlı, Avrupa'da yaşanan “askerî devrim”e ayak uyduramamış ve 1700'lü yıllarda dengeleri kendi lehine değiştiren Avrupa, 1800'lü yıllarda Asya karşısında tam bir üstünlük kazanmıştır.

Bu genel kanıdan yola çıkarak Osmanlı tarihini araştıran ilim adamlarının müslümanların gerileme nedenlerine ilişkin görüşlerini birkaç başlık altında toplayan müellif, konuya eleştirel yaklaşmaktadır. Ona göre pek çok tarihçi söz konusu karmaşık süreci basit bir önyargı olarak sadece İslâm inancının doğurduğu olumsuz bir sonuç olarak değerlendirmiş ve büyük etkilere sahip bazı sosyal ve ekonomik nedenleri göz ardı etmişlerdir. Sergilenen bir diğer yanlış yöntem ise sanayileşme öncesinde bilim ve teknolojinin savaşlarda oynadığı role bu tarihçiler tarafından aşırı bir anlam yüklenmiş olmasıdır. Bu anlamda Avrupa'daki Rönesans'ın ve bilimsel devrimin Osmanlı'nın sahip olduğu savaş teknolojisi açısından pek fazla bir üstünlük ifade etmediğini belirten yazar, tam tersi XIX. yüzyıla kadar ister pratik savaş teknolojisi isterse savaş sanatıyla ilgili yazılan teorik eserler açısından Osmanlı'nın Avrupalılar için ilham kaynağı olabilecek kadar önemli bir konumda bulunduğunu

16 Gabor Agoston, “Knowledge, Technology and Warfare in Europe and the Ottoman Empire in the Early Modern Period”, s. 471-80.

vurgulamakta ve yeni arşiv belgeleri ışığında söz konusu yanlış kanıyı çürütmenin zor olmadığının altını çizmektedir.

Brian N. Becker tarafından kaleme alınan¹⁷ bir sonraki çalışmada kriptografi örneklerinden hareketle Sakız adasının Osmanlı hâkimiyeti altına girmesi ve Ceneviz'in kendi konumunu muhafaza etme çabası konu edilmiştir. İçerik ile başlık arasında bir uyumsuzluk olduğu gerekçesiyle eleştirilebilecek yazının müellifi Becker, adanın Cenevizliler için önemine değinmiş ve bütün Avrupa'ya ihraç ettikleri sakız monopolisini ellerinde bulundurmaları bakımından ekonomik, Karadeniz'deki kolonilerine bir çıkış kapısı olması hasebiyle de siyasî bir anlam taşıdığıının altını çizmiştir. Ona göre XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı'ya haraç ödeyen; fakat buna rağmen askerî faaliyetlerden de geri durmayan Ceneviz'de kriptolojinin gelişmesinin başlıca nedeni yine Osmanlı olmuştur. Başka bir ifadeyle, Cenevizliler'in askerî ve diplomatik talimatların düşman tarafından tespit edilememesi için kriptolojiye başvurdukları gerçeğinden yola çıkan Becker, çeşitli örnekler vermek suretiyle dönemin tarihi ve kültürel durumuna ilişkin fikir edinmemiz açısından kriptolojinin ne denli önemli olduğuna dikkat çekmektedir.

Ardından, James Clyde Allen Redman matbaanın Osmanlı'ya girişine dair bilgi vermekte ve XIX. yüzyılın ortalarından itibaren matbaa-dil-siyaset ilişkisine değinmektedir.¹⁸ Müellif, özellikle bu tarihten itibaren bir halkın zihniyet değişiminde ne denli etkili olduğunu vurgulamaya çalıştığı matbaayı, büyük imparatorlukların nihai noktada kökünü kazıyarak milliyetçilik temayülünü ve modern millî devletlerin oluşumunu hızlandıran bir etken olarak takdim etmektedir. Öte taraftan ise XV. yüzyıldan itibaren Osmanlı topraklarında kurulan yahudi ve hıristiyan yayınevlerinden bahsetmekte ve müslümanların matbaa karşıtlığını, matbaanın Batı'da ortaya çıkmasına, dolayısıyla da dinî gerekçelere bağlamaktadır. Ona göre bilgiyi elinde bulunduran ve gerçek anlamların sadece kendileri tarafından idrak edilebileceğini düşünen Osmanlı ulemasının matbaa karşıtlığının temelinde, matbu eserler sayesinde cahil kimselerin zamanla entelektüel kesimin arasına sızacağı korkusu yatmaktaydı. Aslında bu değerlendirmenin bir kısmı rahatlıkla sorgulanabilir; çünkü çeşitli araştırmalar ulemanın daima matbaa girişiminin içinde yer aldığını, hatta öncülüğünde ilerlediğini göstermektedir. Öte yandan müellifin, Avrupa'daki matbu eserlerin en azından Aydınlanma öncesinde halk arasında ne kadar yaygın olduğundan, belki daha doğru bir ifadeyle

17 Brian N. Becker, "New Evidence for Genoese Cryptography in the Late Fifteenth Century: Antonio De Montaldo's Cifrario of 1477 and the Defense of Chios against the Ottoman", s. 481-94.

18 James Clyde Allen Redman, "The Evolution of Ottoman Printing Technologies: From Scribal Authority to Print-Capitalism", s. 495-512.

yaygın olmadığından bahsetmesi söz konusu kanının tutarlı ve tutarsız yönlerini görmemiz açısından daha iyi olabilirdi. Zira günümüzdeki ilim ve kültür anlayışından hareketle ortaya konulan bu kanının, kitaplar ister matbu isterse de el yazması şeklinde olsun ilmin her zaman belli bir zümrenin elinde bulunduğu gerçeğinin göz ardı edilmeksizin değerlendirilmesi gerekmektedir. Aynı şekilde aralarında belli ölçüde benzerlik bulunmakla birlikte sosyal, entelektüel ve siyasi yaşama etkileri açısından Batı'daki ruhban sınıfı ile Osmanlı ulehasının bire bir örtüştüğünü düşünmek kaçınılmaz olarak bazı yanlış değerlendirmeleri de beraberinde getirecektir. Nitekim benzer yaklaşımı Malissa Taylor'un çalışmasında¹⁹ da görmemiz mümkündür. Şu farkla ki daha derinlemesine bir araştırmanın ürünü olan bu yazıda müellif, Katolikler ve müslümanlar tarafından kutsal kitapların neşri üzerine yoğunlaşmış ve mukayeseli biçimde işlediği bu konuyu daha somut örneklerle zenginleştirmiştir.

Kitabın son bölümüne alınan ilk makalede Mirella Galletti, Çaldıran Savaşı'nın tasvir edildiği bir tabloyu konu edinmiştir.²⁰ Halen Palermo'daki Mirto Sarayı'nda bulunan ve kitabın ekler bölümünde renkli baskısı verilen bu tablonun fiziksel özelliklerinden yola çıkarak resmin tahminen 1580'li yıllarda, yani geç denilemeyecek bir dönemde yapıldığını düşünen yazarın, eser hakkında verdiği bilgiler hem kültür hem de sanat tarihçileri için oldukça önemlidir. Dahası yürüyen kale görünümündeki nizamî Osmanlı ordusunun en çarpıcı şekilde gösterildiği tablonun altında yer alan uzun açıklamanın, tarihçiler için de mühim bir vesika niteliği taşıdığı rahatlıkla söylenebilir. Pablo Martin Asuero ise İspanya ile Osmanlı arasında 1783 yılında gerçekleştirilen barış antlaşmasını müteakiben İspanyol metinlerinde geleneksel Osmanlı/Türk imajının değiştiğini öne sürmektedir.²¹ Bir diğer ifade ile XVIII. yüzyılda daha çok Latin Amerika ile ilgilenen İspanyollar için eskiden hıristiyan düşmanı olan Türk imgesi, "dost halk" imgesine doğru bir evrim geçirmeye başlamıştır. Makalede İspanyol seyyah ve diplomatların söz konusu döneme ait eserlerinden yola çıkarak Türkler ve İslâm, Osmanlı kadını ve sultan hakkında ilginç bilgiler aktaran yazar, Aydınlanma çağına özgü bir bakış açısı olarak değerlendirdiği bu hususun nedenlerine değinmemiştir.

Bu bölümde yer verilen üçüncü makalede 1878 yılına kadar Osmanlı sınırları içerisinde bulunan Bosna'nın Avusturya hâkimiyeti altına girmesi

19 Malissa Taylor, "The Anxiety and Sanctity: Censorship and Sacred Texts", s. 513-40.

20 Mirella Galletti, "The Battle of Çaldıran Represented in a Painting in Sicily", s. 543-62.

21 Pablo Martin Asuero, "The New Image of the Turks in Some Late 18th Century Spanish Texts", s. 563-75.

ve bunun arka planı irdelenmektedir.²² Bu anlamda makale, ulaşmış olduğu “üstün medeniyeti” yeryüzüne yayma gibi bir misyon yüklenen Batı’nın gerçek anlamda “aydınlanmacı despotizmi” ve beraberinde gelen emperyalizm algısını gösterir niteliktedir. Son yazıda²³ ise Karl, Medici Hanedanlığı esnasında Osmanlı dünyasından toplanarak oluşturulan aile koleksiyonundaki çeşitli eserleri mercek altına almıştır. Ortaçağ’da İtalya’da dokuma merkezleri teşekkül edinceye kadar Avrupa’nın tıpkı diğer pek çok lüks emtia gibi kaliteli ipek ve dokunmuş kumaşları da Doğu’dan, İslâm dünyasından tedarik ettiği bilinmektedir. Barbara Karl, XVI. yüzyıldan itibaren Avrupa’da lüks emtia üretilmeye başlanmışsa da yöneticilerin Doğu’dan, özellikle Osmanlı dünyasından lüks ürünlerin elde edilmesi ve bunların teşhir edilmesinin, liderlerin bir güç ve bilgi göstergesi olduğuna dikkat çekmektedir.

Sonuç itibariyle elimizdeki kitapta, Avrupa ve Osmanlı arasındaki ilişkinin sadece çatışmalar üzerinden değerlendirilemeyeceğini, bu iki kültürün aynı zamanda müzikten mimariye, felsefeden dil, edebiyat ve bilime, ziraattan endüstriye varıncaya değin çeşitli sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasî/bürokratik alanlarda da şu veya bu ölçüde fikir alışverişinde bulduklarını gösteren önemli bilgiler sunulmaktadır. Farklı ülkelerin, dolayısıyla da farklı geleneklerin birer sözcüsü mesabesindeki çeşitli akademisyenler tarafından ortaya konulan bu makalelerin çoğunda Osmanlı bir güç merkezi olarak ele alınmış ve bunun Batı’daki olumlu ya da olumsuz tezahürleri üzerinde durulmuştur. Türk yazarlar özellikle klasik döneme ait olumlu etkileri genel itibariyle Osmanlılar’ın toleransı önceleyen kuşatıcı yaşam felsefesi ile açıklarken, olumsuz sonuçları Batı’nın dinî ve siyasî tutumuna bağlamaktadırlar. Yabancı müellifler ise İslâm dünyasının Batı’daki gelişmelere etkisini inkâr etmemekle birlikte, bunu pragmatist bir olgu olarak değerlendirmekte ve Rönesans sonrası Avrupa’sını evrensel kültürün taşıyıcılığına yönelik söz konusu rekabetin galibi olan aktif bir unsur şeklinde takdim etmektedirler.

Her hâlükârda, XVIII. yüzyıla gelinceye kadar Osmanlı’nın Batı algısı, ondan hangi konularda ve ne ölçüde etkilendiği yahut etkilenmeme sebepleri üzerinde burada da çok fazla durulmamış, dolayısıyla editörün bu konuda yönelttiği önemli sorulara tatminkâr bir cevap veril(e)memiştir. Aslında bir çalışmada, uzun bir zaman diliminde cereyan etmiş olayların bütünüyle kapsanmasını ve aradaki karmaşık ilişkiler yumağının tamamen çözümlenmesini beklemek de olanaksızdır. Gerçek şu ki, dipnotlarda zaman zaman

22 Selma Zecevic, “At the Gates of the East: European Representations of Ottoman Bosnia on the Eve of Austro-Hungarian Colonial Domination”, s. 577-609.

23 Barbara Karl, “Objects of the Ottoman World in the Collections of the Medici Grand Dukes of Tuscany-Different Aspect of Collecting”, s. 611-24.

ortaya çıkan yöntem uyumsuzluklarını dikkate almazsak kapak resminden dizin kısmına kadar kitabın genel düzeni, bu çalışmanın ciddi bir emeğin ürünü olduğunu göstermektedir. Örneğin, Hollandalı ressam J. B. Vanmour tarafından tasvir edilen ve Osmanlı'nın güç gösterisinin sanatsal tezahürlerinden biri olan "Çanak Yağması" isimli resmin kapak kısmına alınması ve editörün ekler kısmında yer verdiği görsel malzeme kitabın içeriğine ayrı bir zenginlik katmaktadır. Aynı şekilde kitapta kullanılan Batı dilli kaynakların, Ortaçağ Avrupası'ndaki Türk/müslüman imgesine dair ciddi bir literatür oluşturduğunu da söylemek gerekir. Bu arada Osmanlı'nın tarihi serüveni-ne ilişkin kapsamlı sayılabilecek bir eserde, Batılı yazarlar tarafından Türkçe eserlere yapılan atıfların yok denecek kadar az olmasının göze battığı ifade edilmelidir.

Elmin Aliyev

Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı: Mevdûdî Örneği

Ömer Başkan

Ankara: Berikan Yayınevi, 2010, 232 sayfa.

Her Kur'an yorumunun tarihsel bağlamda dönemin ortam ve şartlarından etkilenmesi inkâr edilmez bir gerçektir. Çünkü nüzûlünden itibaren Kur'an'da beşerin hedef ve eylemlerine yön verme ilkesi temel alınmaktadır. Bu ilke sadece bireysel şekilde gündelik yaşam biçimi olan ibadet ve muâmelâtla sınırlı kalmamakta, aynı zamanda toplumlararası ilişki bağlamında da varlığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, Kur'an'da hem devletin iç yönetimi hem de dış ilişkileri bağlamında gerekli temel uyarı ve yöntemle ilgili içerikler bulunmaktadır. Son dönemlerde müslümanların yaşadığı bölgelerde çıkan polemikler sonucu, yeni yorum yöntemleri geliştirilerek farklı biçimde değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Kur'an'ı farklı bir bakış açısıyla özgün bir tarzda yorumlayanlardan biri de Mevdûdî'dir.

Mevdûdî'nin politik bağlamda Kur'an'ı yorumlama yöntemi Ömer Başkan tarafından doktora tezi olarak üç ana başlık altında ele alınmıştır. Burada Mevdûdî'nin yetiştiği politik ortam, bu ortamın Kur'an yorumu için belirlediği sınır ve bu yoruma katkısı tartışılmış; siyaset felsefesi ve yorum-bağlam ilişkisi konusundaki kaynaklar geniş şekilde araştırılmıştır.

Kur'an yorumunun siyasî temelleri bağlamında değerli görülebilecek söz konusu eserin ilk bölümünde, Hindistan'ın sömürge sonrası tarihi,

politik kavramlarla süslenerek kısaca değerlendirilmiştir. Bu veriler esasen Mevdûdî'nin yetişme ortamını ele almak, düşüncelerinin şekillenişinde tarihsel ortamın rolünü öğrenmek için önemli görülebilir. Hatta Mevdûdî'nin yorumlama sisteminin iyi anlaşılması için hayatı konusunda değerlendirmeler yapılırken (s. 50-74) söz konusu tarihî verilere aydınlatıcı bir nitelik kazandırmak mümkündür. Fakat eserde politik dilin bağlamını göz önünde bulundurarak yöntem belirlenmesi gereği olarak hem tarihî ortama hem yorumcunun hayatına geniş yer verilmesi, konunun gereğinden fazla irdelendiği izlenimini doğurmaktadır. Mevdûdî'nin yetişme ortamı ve bu ortamın Hindistan'ın tarihsel serüveni içerisindeki yerinin iki şekilde ele alınması daha uygun olurdu. Bu, ya "Giriş" bölümünde iki başlık altında kısaca değinerek ya da metin içerisinde genel olarak ana hatlarıyla politik yorumun ortaya çıkmasına sebep olan olayların ele alınması şeklinde değerlendirilebilirdi. Aksi takdirde bunun ayrı bir ana başlık olarak değerlendirilmesi, yorum-bilim tezinden daha çok tarih değerlendirmesi şeklinde bir izlenim uyandırmaktadır.

"Mevdûdî'nin Bilgi Anlayışı" alt başlığı (s. 86) içerisinde bilgi kaynağı ve niteliğinden çok, eğitim sistemi, Avrupa'nın bilim açısından dünya liderliğinin sebepleri ile bunun etrafındaki yorumlara yer verilmiştir. Müellif, bilgi ve bilim arasındaki farkı gözetmeksizin Mevdûdî'nin çözüm olarak sunduğu yeni eğitim sisteminin teorik açıklamalarına uzun pasajlarla değinerek bunu bilgi anlayışı niteliğinde değerlendirmiştir. Dolayısıyla bu durum başlık ve içerik arasında bir bağ kurulmasını zorlaştırmaktadır.

Mevdûdî, Kur'anı sadece politik bağlamda değerlendirmekle teorik çerçevede kısıtlı kalmamış, bu yorumlarını pratiğe yansıtma amaçlı çalışmalar da yapmıştır. Esasen bazı dinî kavramlara yeni yorumlar getirmiş, onları dönemin politik şartları bağlamında ele almıştır. Örneğin, Allah kavramını "mutlak hükümler/egemen" olarak niteleyen Mevdûdî, daha çok Allah'ın sıfatlarını belirleyen isimleri üzerinde geniş bir şekilde durmuş, Tanrı ve kul arasındaki ilişkiyi bu bağlamda değerlendirmiştir. Ayrıca, kendine Tanrı vasfını yakıştıran tarihsel kişiliklerin asıl hedefini ve günümüzdeki yansımalarını da açıklamıştır.

Yüce varlık olan "mutlak hükümler" in insanlar için seçtiği en doğru hayat tarzı şeklinde nitelenen din, Mevdûdî'nin bakış açısıyla günümüzde sadece teori olarak kalmakta ve ibadetle sınırlandırılmaktadır. Halbuki bu bir ilâhî nizamdır ve insanlar arasında "mutlak egemen" in kurallarının geçerli olması için her yönüyle pratiğe yansımalıdır (s. 118-35). Hatta peygamber olarak görevlendirilen "ilâhî sistemin kurucu akli" bunun pratikteki örneğini teşkil etmektedir. Eserin yazarı bu konuyu ütopyik/ideal tarih kurgusu olarak

nitelendirmektedir (s. 122). Aslında ideal İslâm toplumunun pratik olarak belirli dönemlerde kendini yansıtmaması, bunun ütopyik bir sistem niteliğinde değerlendirilmesine engel teşkil edebilir. Ayrıca, müslümanlarca kabul edilen ilâhî bir sistemin ütopyik-hayalî olarak nitelendirilmesi İslâm bakış açısından uygun olmayabilir. Fakat bu kavramın yanı sıra, yazarın ideal toplum diye başka bir niteleme yapması daha doğru bir çerçeve çizebilir.

İlâhî sistemin genel ilkelerini ortaya koymak için “hakikat yolunun kurucu bilgisi” olan Kur’ân-ı Kerim’in zamana ve zemine göre araştırılması ve öğrenilmesi, Mevdûdî açısından İslâm’ı doğru yaşayabilmek için önemli bir faktördür. Kur’an’ın insanların hayatına yansıma seviyesi, onların iki farklı kavramla nitelendirilmesini gerektirir: İlki bu konuda her şeyi ile mücadeleden çekinmeyen “gerçek müslümanlar” ve ikincisi buna her an engel olmaya çalışan “cahiliye” düşüncesine sahip diğer insanlar. Müellif, “Gerçek Müslüman” başlığı altında daha çok mücadele-cihat kavramını ele almış, mümin ve müslümanın özelliklerine değinmemiştir. Bu konunun cihat kavramının özellikle farklı başlık altında değerlendirilmesi Mevdûdî’nin bu mevzudaki mücadelelerini pratik açıdan örnek olarak aydınlatırdı.

Cihat kavramının yanı sıra, eksik kalan diğer anlayış ibadet ve muâmelâttir. Mevdûdî’ye göre ibadetin boyutları, günümüzdeki etkisi yeni bir yorum bağlamında önemli bir yer tutabilir. Bunun yanı sıra, İslâm hukuk sistemi, özellikle ceza hukuku konusuna eserde az yer verildiği kanaati oluşmaktadır.

Müellifin “İkinci Bölüm”de bazı dinî kavramlara Mevdûdî’nin bakış açısıyla açıklık getirmesinin yanı sıra, özgün düşünceleri ortaya koymak için farklı tefsirlere başvurması takdir edilecek bir yöntemdir. Fakat Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’nin tefsir konusundaki eserlerine de müracaat edilmesi Hindistan şartları ve ortamını ele alma bağlamında daha faydalı olabilirdi.

“Üçüncü Bölüm”de, Kur’an’ı anlamak için Mevdûdî’nin yorum tekniği, Kur’an tarihini incelemesi hakkındaki bilgileri politik bağlamda değerlendirilmiştir. Bu aynı zamanda Kur’an hakkında yanlış sayılabilecek oryantalist düşüncelere karşı Mevdûdî’nin cevaplarına yer vererek onun Kur’an’a olan bakış açısına ulaşmaya yardımcı olmuştur.

Bu bölümde tefsir usulü, tefsir tarihi ve oryantalistlere verilen cevaplar “Tefsir Usulü ve Tarihi Açısından Politik Yorumun Fonksiyonelliği” başlığıyla ele alınmıştır. Her üç konunun ayrı şekilde değerlendirilmesi hem metin-bağlam karışıklığını hem de konu dışına çıkmayı engeller. Örneğin, tefsir tarihi bağlamında ele alınan konu, daha çok Kur’an tarihi izlenimi uyandırmaktadır (s. 183-6).

Müellif son olarak Mevdûdî'nin yorumlarının pratik olarak uygulandığında toplum içerisindeki tepkisini değerlendirmeye çalışmıştır. Fakat bu konu ele alınırken sadece tasvir yöntemi ile yetinilmiştir. Bu bölümde Mevdûdî'nin İslâm, Kur'an ve sünnet bağlamında değerlendirdiği siyasî konular ve onların toplum içerisindeki pratik yansımalarının neden başarısızlıkla sonuçlandığı açıklanmış olsaydı, sonuca varma açısından daha etkili olabilirdi.

Müslümanların çoğunluk teşkil ettiği ülkelerdeki siyasî sorunlar ve polemiklerin yaygınlaştığı bir zamanda bu gibi çalışmaların önemli yer kapladığını söylemek gerekir. Kur'an'ın siyasî olarak yorumlanan âyetleri ve bunların günümüz toplumunda yansımalarını ele almak hem sorunların kaynağını bulma hem de zamana göre yanlış sayılabilecek politik yorumları görme açısından gereklilik arz eder. Aynı çalışma sistematığıyla İslâm siyaset felsefesi bağlamında Seyyid Kutub gibi tarihî şahsiyetlerin de araştırılmasının yakın tarihi daha net değerlendirme adına faydalı olabileceğini düşünmekteyiz.

Faig Ahmedzade

Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'de İdrîs Peygamber Semâvî Kutub-Hakîmlerin Pîri

Veysel Akkaya

İstanbul: Erkam Yayınları, 2010, 304 sayfa.

Veysel Akkaya tarafından Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, Prof. Dr. Mustafa Tahralı danışmanlığında 2009 yılında hazırlanan doktora tezinin kitap haline getirilmesiyle oluşan eser, tasavvuf tarihinde çok geniş bir etkiye sahip olan İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemi içerisinde İdrîs peygamberin nasıl ele alındığını incelemekte ve seçilen bu örnek vasıtasıyla İbnü'l-Arabî'nin genel düşünce sisteminin daha iyi bir biçimde anlaşılması hususunda ipuçları içermektedir. Müellif, kitabın konusunu belirleyen saikleri "Önsöz"de şöyle açıklar: "İdrîs peygamber İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Muhammed'in (s.a.v) vekili olarak kutubluk görevini ifâ etmektedir. Aynı zamanda bütün kültür ve medeniyetlerin oluşumunda etkili olan kadîm ilimlerden birçoğunun kurucusu odur. Yine Hz. İdrîs, Hz. İlyas ve Hermes ile özdeşleştirilmiştir. Bir başka husûs ise Ekberî gelenekte *Fusûs*'a ilk şerhin İdrîs Fassî'na yapılmış olmasıdır" (s. 10). Bahsedilen bu hususlar kitap içerisinde tafsilatlı şekilde işlenerek değerlendirilmektedir.

Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'de İdrîs Peygamber Semâvî Kutub-Hakîmlerin Piri adlı kitap, “Önsöz”, “Giriş”, üç ana bölüm, “Ekler”, “Kaynak Eserler” ve “İndeks” kısımlarından oluşmaktadır. Yazar, İbnü'l-Arabî'nin peygamberler hakkında verdiği bilgilerin, onların nebevî şahsiyetleri, metafizik hakikatleri ve seyrü sülûkte mânevî birer rehber olmaları açısından incelenebileceğini belirtir. Kitabın bölümlerinin de bu kurgu üzerine inşa edildiği görülmektedir. Ana bölümlere geçmeden önce “Giriş”te (s. 13-30), İslâmî ve kadîm kaynaklarda yer alan İdrîs peygamberin hayatı, semaya yükseltilişi, sahip olduğu ilimler, İdrîs peygamber ile özdeşleştirilen Hz. İlyas, Hızır ve Hermes hakkındaki rivayetler derlenerek sunulmuştur. Müellif, ulaşılan bu rivayetlerin tamamının kesinlik ifade etmemesiyle birlikte hikmetin yayılması, medeniyetlerin oluşumu ve ilmin gelişmesinde İdrîs peygamberin insanlığa önderlik ettiği, ilk kez eğitim-öğretim yapan müderris, hakîm olduğu sonucunun ortaya çıktığını ifade eder.

Eserin “Birinci Bölüm”ü “İbnü'l-Arabî'de İdrîs Peygamber'in Nebevî Şahsiyeti” (s. 33-102) başlığını taşır. Bu bölümde İbnü'l-Arabî'nin İdrîs (a.s) hakkındaki rivayetleri tasavvufî yönden açıklayışı ve onun hakkındaki kendi keşfi bilgileri yer almaktadır. Kendi mîraclarında sema katlarındaki peygamberlerle yaptığı görüşmeleri çeşitli eserlerinde kaydetmiş olan İbnü'l-Arabî, müellifin tespitine göre İdrîs (a.s) ile üç görüşme yapmış ve her birini üç farklı eserinde anlatmıştır. Kitabın “Ekler” kısmında İbnü'l-Arabî'nin İdrîs (a.s) ile yaptığı bu görüşmelerin metin tercümelerine de yer verilmiştir. “İbnü'l-Arabî'nin Eserlerinde Hz. İdrîs'in Sıfatları” alt başlığı altında Hz. İdrîs'in ilk kez kalem kullanan olması, vâzıu'l-hikem olması, celâlet menşei olması, sülâlenin tayibi olması, ebü'l-alâ olması, güneşin efendisi olması ve şark ehli olması konuları tek tek başlık açılarak incelenmiştir.

Bölümde yer alan ikinci alt başlık “İbnü'l-Arabî'nin Manevî Kozmolojisinde Hz. İdrîs” olup burada yazarın önemini vurguladığı İdrîs peygamberin semaya yükseltilmesi hadisesi ve İlyâsî bedenle tezahürü konusu işlenir. “Giriş” bölümünde aktarılan, kadîm kaynaklarda İdrîs'in (a.s) semaya ilk yükseltilişinin ardından tekrar dünyaya gelişi, uzun bir süre kaldıktan sonra semaya yükselerek “metatron” yani kitabın isminde de yer aldığı şekliyle “semavî kutub” oluşuna dair bilgileri ve âyet-i kerimde belirtilen “mekân-ı âlî”ye yükselişi konularını İbnü'l-Arabî'nin nasıl ele aldığına bakılır. Şeyh-i Ekber'e göre Hz. İdrîs'in âyette geçen “mekân-ı âlî”ye yükseltilmesinden önce, kadîm kaynaklarda geçtiği üzere, bir yükselişi daha olmuştur. Bu yükseliş yedinci semaya olup burada semalar hakkındaki ilimler kendisine öğretilmiştir. Hz. İdrîs, İlyâsî bedenle tekrar yeryüzüne inerek öğrendiği ilimleri ehline aktarmış ve böylece ilk kez tedrisat yapan kişi olması sebebiyle, “ders yapan kimse”

anlamında bir lakap olan İdrîs ve Hanok isimleriyle anılmış; felsefî çevrelerce “âlim” anlamındaki Hermes lakabı ile kendisinden bahsedilmiştir. İdrîs peygamber, öğrettiği ilmin gelecek tufanda kaybolmaması için onun kayalara ve taşlara nakşedilmesini emreder. Müellif, bu hadise ile büyük piramidin ilgisinden bahseden görüşleri de “Giriş” bölümünde aktarmaktadır.

Hız. İdrîs’in âyette belirtilen yükselişi bundan sonra gerçekleşir. Yükseltildiği “yüce mekân” dördüncü sema, yani güneş feleğidir ve bu felek diğerleri içerisindeki kutup felektir. Müellif, “felek” ve “kutup” kavramlarının İbnü’l-Arabî’nin sisteminde nasıl ele alındığına dair açıklayıcı bilgiler de vererek konuyu aydınlatır. İbnü’l-Arabî’ye göre anlatılan her iki yükseliş de ruh ve beden ile gerçekleşmiştir. İdrîs (a.s) vefat etmemiş, halen yaşamaya devam etmekte ve yerde İlyas (a.s), gökte İdrîs (a.s) olarak iki bedenle kendisine Hak tarafından verilen görevleri icra etmektedir. Yazar, İbnü’l-Arabî’nin bu durumu nasıl açıkladığını aktarmakta ve Hız. İsrâ’nın durumu gibi irtibatlı konulara da değinerek meseleyi detaylarıyla açıklamaktadır.

Suâd el-Hakîm, İbnü’l-Arabî’nin İdrîs peygambere iki açıdan baktığını söyler ve bunları zaman ve mekânın belirlediği bir şahıs olarak Hız. İdrîs’e bakışı ile ona bir simge olarak bakışı şeklinde ifade eder. Kitabın bölümleri de bu görüşle örtüşür tarzda belirlenmiş; “İkinci Bölüm” “İbnü’l-Arabî’de Bir Metafizik Hakikat Olarak Hız. İdrîs” (s. 105-59) adını almıştır. Bu bölüm, İbnü’l-Arabî’nin şaheseri kabul edilen, derin ve aynı ölçüde anlaşılması güç olan, kendisinden sonra üzerine bir şerh geleneğinin teşekkül ettiği, her bir fassı bir peygamberin hakikatine ait hikmetlerden oluşan *Fusûsü’l-hikem* merkezli olarak kaleme alınmıştır. Nitekim Ahmed Avni Konuk’un *Fusûsü’l-hikem Tercüme ve Şerhi*’ni yayıma hazırlayan Prof. Dr. Mustafa Tahralı bu tercümenin başındaki makalesinde, “*Fusûsü’l-hikem* peygamberler hakkındaki âyetlerin ‘hakâyık ilmi’ bakımından tefsîridir de denilebilir” ifadesini kullanmaktadır. Bölüm *Fusûsü’l-hikem*’deki “İdrîs Fası”nın, her konunun ayrı başlıklar altında işlendiği geniş bir şerhi niteliğindedir diyebiliriz. Fası’nın temel konusu, İdrîs peygamberin semaya ref’i ile ortaya çıkan yükseklik kavramı etrafında tenzih ile teşbih ilişkisinin ortaya konulmasıdır. Yazar, tamamen tenzih merkezli bir bakış açısının, İbnü’l-Arabî’nin varlık anlayışı açısından Allah, âlem ve insan ilişkisini izah etmeyi zorlaştıracak nitelikte olduğunu belirtirken İbnü’l-Arabî’ye göre Hakk’ın ahadiyet, yani lâ-taayyün mertebelerini anlatmak için tenzihin gerekli olması kadar, teşbihin de Hakk’ın varlık mertebelerinde zuhurunu, yani taayyününü anlatmak açısından onun kadar gerekli olduğunu; bunun aynı anda ve aynı yönden “tenzihte teşbih, teşbihte tenzih” şeklinde bir yaklaşım olması gerektiğini ve bu mârifetin ancak gönle gelen tecellî sonucu bilineceğini belirtir (s. 158).

Eserin üçüncü ve son bölümüne “Ekberî İrfanda İdrîs Peygamber Algısı” (s. 159-85) başlığı verilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin Hz. İdrîs'in “mekân-ı âlî”ye yükselişinin, seyrü sülûkte sâlikin kalp âlemine yükselişi olarak algılanabileceği yönündeki fikri aktarılarak konuya giriş yapılır. Kitabın bu bölümünde, kalp âlemine yükselişin nasıl gerçekleşeceğini açıklayan *el-Fassu'l-İdrîsî* adlı eserin değerlendirilmesi yapılmaktadır. Mezkûr eser, İbnü'l-Arabî'nin ile-ri gelen müritlerinden İsmâil b. Sevdekî'ne ait olup, belirtildiği üzere, İdrîs peygamberin dördüncü semaya yükselişinin sûfilere nasıl bir mânevî miras bıraktığı üzerinde durmaktadır. Müellifin bu şerh hakkında ısrarla dikkat çektiği nokta *Fusûs*'ta anlatılan her bir peygambere nasıl vâris olunabileceğinin bir örneğini göstermesi ve *Fusûs* şerh geleneğinde *Fusûsü'l-hikem*'e bir seyrü sülûk kitabı olarak da bakması açısından yegâne şerh oluşudur. Sonuç kısmında çalışmanın genel bir özeti sunulmuş ve ulaşılan fikirler toplu şekilde ifade edilmiştir. Kitabın başlarında Mahmud Erol Kılıç'tan: “... İdrîs, İlyas ve Hızır; bir ve aynı hakikatin değişik zaman ve fonksiyonlarda aldıkları farklı isimler olmaktadır” şeklinde bir alıntı yapılmış olması yanında, “Sonuç” kısmında yazar, Hızır'ın (a.s) Hz. İdrîs ile özdeşleştirilmesi hususunda İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde açıkça bir ifadeye rastlamadığını belirtmektedir.

Eserde efsanevî bir şahsiyet olan İdrîs peygamber hakkındaki rivayetler arasında incelikli irtibatlar kurulduğu ve bölümlerin her birinde İbnü'l-Arabî'nin konuyla ilgili fikirlerinin dikkatlice takip edildiği görülmektedir. Dolayısıyla kitabın başlığı ile okurda uyandırılan beklenti karşılanmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin bazı terimlere verdiği özel mânalara dipnotlarda işaret edilmesine ve gerekli yerlerde tamamlayıcı bilgilerin verilmiş olmasına rağmen kitap, ele aldığı konu ve alan itibarıyla belli bir teorik birikim olmadan anlaşılması ve takip edilmesi genel tasavvuf okuru için zorlayıcı olabilecek niteliktedir.

Kitapta okuru zorlayan bir diğer husus ise dipnotlara sayfa sonu yerine kitabın sonunda toplu olarak yer verilmiş olması ve böylece dipnotlara erişimin meşakkatli hale getirilmiş olmasıdır.

Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'de İdrîs Peygamber Semâvî Kutub-Hakîmlerin Pîri kitabı, konuyla ilgili geniş bir literatürün taranmasıyla ortaya çıkmış, İbnü'l-Arabî düşüncesinde İdrîs peygamber hakkında bilgi sahibi olmak isteyenler için konunun tüm boyutlarıyla vuzuha kavuşturulduğu bir çalışma olup İslâm düşüncesi araştırmalarına katkı sağlamaktadır.

Fatma Sena Yönlüer

Aristotle's Gradations of Being in *Metaphysics E-Z*

Joseph Owens

Editör: Lloyd Gerson

South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 2007, xlvı+186 sayfa.

Joseph Owens, Etienne Gilson'un danışmanlığında doktora tezi olarak hazırladığı ve ilk defa 1951'de neşredilen *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1951; 2. baskı, 1963; 3. baskı, 1978) adlı meşhur eserinden sonra Aristoteles metafiziği üzerine yeni bir müstakil kitap çalışması daha yapmış; ancak bunu yayımlamaya ömrü yetmemiştir. Owens'in 2005'teki ölümünden sonra Lloyd Gerson müellifin bıraktığı el yazmalarını düzenlemek suretiyle ve geniş bir Owens bibliyografyası da ekleyerek 2007 yılında *Aristotle's Gradations of Being in Metaphysics E-Z* (bundan sonra *Gradations*) adlı bu eseri neşretmiştir. Gerson'ın esere yazdığı "Mukaddime"den, Owens'in son on yılı boyunca bu eseri kaleme almak için çalıştığını öğreniyoruz. *Gradations* iki bölümden oluşmaktadır ve "Birinci Bölüm"de ayrık cevher olarak "Hareket Etmeyen Hareket Ettirici"nin makrokozmetik planda diğer mevcutlara kaynaklık etmesi ve bu mevcutların O'na nispetle var olmasının keyfiyeti soruşturulur. "İkinci Bölüm"de ise makrokozmetik planda ayrık ilâhî cevherin âlemdeki diğer şeylerin mevcudiyetine ilke teşkil etmesine benzer şekilde, mikrokozmetik planda duyulur cevherlerin suretlerinin maddenin ve bileşiğin mevcudiyetine ilke teşkil etmesinin keyfiyeti bahis konusu edilir.

Owens'in *Gradations* boyunca temellendirmeye çalıştığı şey Aristoteles metafiziğinde "var oluş" mânasının dereceli bir şekilde mevcutlara yüklenildiği fikridir. Ancak müellif bu derecelilik mefhumunun anlaşılabilirliği için iki önemli hususa dikkat çeker. Bunlardan birincisi, kavramları ve kelimeleri çıkış noktası olarak düşünmeye başladığımızda elde edeceğimiz varlık kavramının kesin, eşit yüklemeli ve apaçık bir kavram olacağıdır. Buna göre dereceli bir var oluş mefhumuna ancak dış dünyadaki şeyleri düşünmeye çıkış noktası olarak aldığımızda ulaşabiliriz. Bu yaklaşım temelinde Owens, Aristoteles metafiziğinin çıkış noktasının duyulur cevherler olduğunu ifade eder. Mâhiyet-varlık ayrımı yaklaşımıyla Aristotelesçi yaklaşım arasında temel bir farklılığın bulunduğu düşüncesi, Aristotelesçi varlık kavramına dair doğru bir anlayışı incelemesi gereken ikinci önemli husustur.

Owens, *Epsilon I*, 1025b3-1026a33 pasajına dair dikkatli bir tahlilden şu üç neticenin ortaya çıkacağını ifade eder: 1. Bir şeyin "ne oluş"u ile "var

oluş”u aynı idrak fiiliyle (dianoia) kavranılır. 2. Mevcut olmak bakımından mevcudun bilimi -bütün tümelliğine rağmen- teorik, pratik ve prodüktif bilimlere de açık bir kapı bırakır. 3. Mevcut olmak bakımından mevcudun biliminin konusu ayrık ilâhî cevherdir ve bu ayrık cevherin sahip olduğu mihrâkî tümellik mânası, bütün mevcutları bu mihrâkî mâna bağlamında tümel olarak ele alma imkânı verir.

Birinci netice Ortaçağ’daki varlık kavramı ile Aristotelesçi “var oluş” kavramının farklı anlamlara sahip olduğunu ve Aristoteles metafiziğinde varlık ve mâhiyetin, Ortaçağ’da olduğu gibi birbirinden ayrılmadığını gösterir. Owens bu temel farklılığı anlayabilmenin yolunun, bir mâhiyetin hariçte yahut zihinde varlığa sahip olup olmadığına dair soruşturmada geçtiğini ifade eder. Bu soruşturma çerçevesinde, mâhiyet-varlık ayrımıyla düşünen bir zihin şunu önerir: Bir anka kuşunun “ne” olduğunu bilebiliriz; ancak onun “var” olup olmadığını öğrenmek için ileri bir soruşturmaya ihtiyaç duyarız. Buna mukabil Aristoteles’e göre (*Post. Anal.* 2.7.92b17-18; 8.93a18-20) bir şeyin var olup olmadığını bilmeksizin, bu varlık ister zihni ister hârici olsun, onun “ne” olduğunu bilmemiz imkânsızdır. Ayrıca eserin “Birinci Bölüm”ü boyunca temel alınan Epsilon pasajında, Aristoteles bir şeyin mâhiyeti ile varlığını aynı idrak fiiliyle kavradığımızı ifade eder. Varlık-mâhiyet ayrımını temellendirme yolunda hem İbn Sînâ’nın hem de takipçilerinin en önemli argümanlarından biri olan bir şeyin mâhiyeti ile varlığını, anka kuşu örneğinde olduğu gibi iki ayrı idrak fiiliyle kavradığımız şeklindeki düşünce Aristoteles açısından anlaşılmalıdır. Çünkü Owens’e göre Aristoteles için “to be” ile “to exist” arasında fark yoktur. Yani “bir şey olmak” ile “var olmak” onun için özdeştir. Bu nedenle “Nedir?” sorusu ile “(Var)mıdır?” sorusu iki farklı seviyede sorulamaz. Ayrıca varlık-mâhiyet ayrımı merkezli düşünceye göre, Tanrı dışında hiçbir şey kendi varlığının nedenini kendisinde barındırmaz. Bunun aksine, Aristotelesçi bakış açısına göre, şeyler “kendinde mevcut” olarak ele alınır; oluş ve bozuluş kozmik değişim ve dönüşümün ezeli-ebedi teâkubu ile sağlanır. Bu nedenle söz konusu şeyler kendinde mevcudiyetlerinin ötesinde, onları var kılacak bir bilfiillige muhtaç değildirler. Onların âlemde bilfiil bulunuşu, “huparchein” (zaten mevcut olma) fiilinin ifade ettiği anlamdan başka bir şeyi imlemez. Yani onların (ne oluşları için değil), varoluşları için ayrı bir açıklamaya ihtiyaç yoktur.

Varlık-mâhiyet ayrımıyla ilgili bu değerlendirme, Tanrı’nın neden oluşu fikri, Aristotelesçi kuvve teorisi ve “var oluş” mânasının şeylere nasıl yüklediği sorusu açısından oldukça önemli sonuçlara sahiptir. Owens’in ortaya koyduğu bu değerlendirmeden yola çıkarak Aristotelesçi bir çerçeve dahilinde, yukarıdaki sonuçları verecek şöyle bir akıl yürütmede bulunabiliriz: Bir

şeyin ne olduğunu, yani o şeyin pozitif mâhiyetini bildiğimizde, hemen şu sonuca varırız: Bu şey ya şu an bilfiil olarak yani zorunluluk kazanmış bir şekilde mevcuttur ya da henüz mevcut değildir; ama mevcudiyet kazanacaktır. Buradaki mevcut olmayış, Aristoteles açısından yok oluş olarak anlaşılmaz. Mevcudiyet kazanmamış mâhiyet, “bir şeyde bulunan”; fakat henüz bilfiil hale gelmemiş kuvve durumu olarak anlaşılmalıdır. Mevcut “olamayacak” “çelişik”lere gelince, onların zaten mâhiyeti olmaz, onlar imkânsızdır. Bu açıklama çerçevesinde Aristotelesçi kuvve düşüncesi ile İbn Sînâ ve takipçilerinin “var olması ve var olmaması eşit olan” mefhumuna dayanan imkân düşüncesi arasında bâriz bir farklılık vardır. Aristoteles’e göre var olması mümkün olan şey zaten ya dışta zorunlu olarak ya da bir şeyde kuvve olarak mevcuttur. Owens bu düşünceden yola çıkarak şu sonuca varır: “Nedir?” sorusundan elde ettiğimiz mâhiyete sorulan, “Var mıdır?” sorusundan Aristoteles’in anladığı şey ile Ortaçağ filozoflarının anladığı şey tamamen farklıdır. Owens’e göre Ortaçağ filozofları “varlık” derken Aristoteles’in kastettiğinden başka bir anlamı kastetmekteydi (s. 29). Bu nedenle Aristoteles ontolojisinde mevcut oluş mânasının “existence/vücûd” terimiyle değil, “being/mevcut oluş” terimiyle karşılanması gerektiği görüşü, *Gradations* boyunca sıklıkla tekrar edilir.

Owens, Aristotelesçi “mevcut metafiziğini göz önüne seren bu analizini, mevcut olma anlamının dereceli yükleniş fikrini ispat etmede ustalıkla bir şekilde kullanır. Bunu yaparken Aristoteles’in iki çeşit tümelliğin bulunduğu düşüncesine müracaat eder. Bunlar “kat’ eidos ve pros hen” tümelliktir. Birinci tür tümellik, bir suretin diğer tikellere eşit bir şekilde yüklenmesi anlamına gelen türsel yüklemenin doğasını ifade eder. Üstün nedenlerin ve ilkelerin tümelliği olan ikinci tür tümellik ise bir suretin birçok şeyin ilkesi ya da nedeni olması anlamını gösterir. Owens ikinci tür tümellik fikrinden yola çıkarak Aristoteles metafiziğinin şu iki önemli sorununu tahlil eder: 1. Tanrı’daki mevcut oluş mânasının, Tanrı dışındaki diğer şeylerle ilişkisi. 2. Mevcut olmak bakımından mevcudun bilimi olan metafiziğin diğer bilimlerle ilişkisi.

Birinci tür tümelliği eşit yüklemeli tümellik olarak anlayan Owens, ikinci tür tümelliğin, “tümelliğin mihrâkî mânasını” açığa çıkarttığını söyler. Mevcut oluş mânasının en yoğun bir şekilde bulunduğu ve merkezileştiği şey ise ayrık ilâhî birincil cevherdir. Bu tümellik fikri etrafında âlemdeki şeylere “Vardır” yüklemesini yaptığımızda, onların aynen Tanrı’daki mevcudiyet mânasına sahip olduğunu söylemiş ve böylece ayrık ilâhî cevherin mevcudiyet mânasının onlara içkin olduğunu ifade etmiş olmayız. Bunun yerine, tümelliğin bu mihrâkî mânası, diğer şeylerdeki mevcudiyet mânası

için bir “ilke” teşkil eder. Burada dikkat edilmesi gereken hususlardan biri, Aristoteles “pros hen” tümelliğın nedenler için de kullanıldığını söylese bile, Aristoteles’in ayrık ilâhî cevherinin şeylerdeki mevcudiyet mânasının nedeni olmadığıdır. Çünkü ayrık ilâhî cevherin varlığın nedeni olması, daha çok varlık-mâhiyet ayrımı merkezli bir düşünce için söz konusudur. Mevcut oluşları “huparchein” (orada bulunuş) fiili etrafında anlam kazanan şeyler, varlıkları için hâricî bir nedene ihtiyaç duymazlar. Bu çerçevede Owens’te zımnî olarak ifadelendiren düşünceyi şu şekilde formüle edebiliriz: Aristoteles’in ayrık ilâhî cevheri bir neden değil, ilkedir. Owens ikinci meselenin tahlilini de aynı çerçevede yürütür. Buna göre metafiziğın tümel bilim olması da “pros hen” tümellik açısından okunmalıdır. Şöyle ki mevcut oluş mânasını en çok hak eden, mevcudiyetin ilk ve öncelikli örneğı olan şey cevherdir ve diğer örnekler onunla ilişkileri etrafında mevcut olarak nitelenir. Şu halde cevherlerin ilkeleri ve nedenlerini inceleyen bilim, yukarıda işaret edildiğı anlamda tümel ve ilk bilim olmalıdır.

“Pros hen” tümelliğे dair analizi etrafında Owens şu neticeye ulaşır: Cevher ve mevcut oluş mânası açısından bakıldığında, mevcut adını alan şeylerin tamamı mevcudiyet mânasına eşit şekilde sahip değildir. Bir masadaki beyaz renge yüklediğımız mevcudiyet mânası ile masaya yüklediğımız mevcudiyet mânası arasında fark olduğu gibi, daha ileri bir derecede bileşik cevher olarak masaya yüklediğımız mevcudiyet mânası ile masanın suretine yüklediğımız mevcudiyet mânası arasında da fark olacaktır. Şayet böyleyse, mevcudiyet mânasının var olanlara yüklenmesi, insanlığın insanlara yüklenmesi gibi değildir. Çünkü insan fertlerinin insanlıkla ilişkisinden farklı olarak var olanlar bir ve aynı doğayı farklı derecelerde örneklerler. Ancak yine de altı çizilmesi gereken bir husus vardır ki, o da farklı derecelerde de olsa, hepsinin aynı doğayı örnekliyor olduğudur. İşte Owens’e göre varlıkta derecelenme bu şekilde anlaşılmalıdır.

Owens varlıkta derecelenme fikrinden yola çıkarak, “mevcut olmak bakımından mevcut”un bir kavram olarak yorumlanmaması gerektiğı düşüncesine ulaşır. Ona göre mevcut olmak bakımından mevcut, mevcut oluşun mihrâkî mânasına delâlet eder ve bu mânayı kendisinde gösteren şey ayrık birincil cevherdir. Şu halde metafiziğın konusu ayrık birincil cevher olarak Tanrı olmalıdır. Ancak Owens bu tespitini takiben önemli bir uyarıda bulunur: “Ayrık birincil cevherin doğrudan bilgisi, Aristotelesçi ‘mevcut olmak bakımından mevcudun bilimi’ nosyonundan kesin bir şekilde dışlanmıştı” (s. 71). Çünkü birincil cevherin, doğrudan doğruya ayrık cevher olması bakımından metafiziğın konusu olması, Aristoteles’in metafizik tasavvuru açısından ölümcül bir tehlike taşımaktadır: Ayrık cevher insan idrakinin

doğrudan doğruya konusu olsaydı, hiçbir metafizik mümkün olmazdı. Zira insan, mevcut oluş mânasını öncelikle duyulur cevherler üzerinden idrak eder ve idrak edilen bu mâna, ayrık birincil cevherdeki gerçek mevcut oluş mânasına götürülür. Şayet metafiziğin çıkış noktası duyulur cevherler olmayıp da doğrudan ayrık cevher olsaydı, bir kez bu ayrık cevher idrak edildiği anda, söz konusu ayrık cevhere dair bilgi geri kalan bütün bilgileri dışlayacak ve anlamsız hale getirecekti. Varlığın çok anlamlılığı düşüncesi, birincil cevherin kendisini konu edinen bilimi özelleştirmesine (yani onun konusunu teşkil etmesine) izin vermekte; bununla birlikte söz konusu bilimin, başlangıç noktası olarak duyulur cevherleri almasını mümkün kılmaktadır (s. 77). Owens bu noktada Ortaçağ felsefesindeki varlık düşüncesiyle ilgili şu önemli tespite yer verir: Aristoteles'e mukabil, Aquinas söz konusu olduğunda, metafiziğin konusu birincil cevher olmak itibarıyla Tanrı olmayacak, bunun yerine "müşterek varlık" (ens commune) veya bizâtihi varlık anlamında varlık olmak bakımından varlık olacaktır. Çünkü Tanrı'da varlık-mâhiyet bir olsa bile, diğer mevcutlarda varlık kesinlikle mâhiyetle bir değildir.

Owens eserin "İkinci Bölüm"ünde duyulur cevherlerin suretlerinin, madenin ve bileşiğin varlığına ilke teşkil etmesi açısından birincil cevher olduğunu kanıtlamaya çalışır. Bunu yaparken suretin mâhiyetle ilişkisi, maddeyi ve bileşiği öncelemesi, bilfiil oluşunun anlamı ve nihayet tümelliğine dair tahlillere yer verir.

Mâhiyet ve suret ilişkisinin tartışıldığı satırlarda Owens, Aristoteles metafiziğinde mâhiyetin ifadesi olan "to ti ên einai" ibaresinin nasıl karşılanması gerektiği sorusunu sorar. Onun bu soruya verdiği cevap hem mâhiyetin suretle ilişkisini hem de Aristotelesçi mâhiyet düşüncesiyle varlık-mâhiyet ayrımı merkezli mâhiyet düşüncesinin farkını ortaya çıkartır. Bu çerçevede Owens söz konusu ibarenin "özel mevcudiyet" (essential being) şeklinde karşılanması gerektiğini söyler. "To ti ên einai"yı basit olarak "öz"le (essence) değil de "özel mevcudiyet"le karşılaşmasının nedeni, daha önce ifade edildiği üzere, Aristoteles'te "ne oluş" ile "mevcut oluş" arasındaki özdeşliğe varan yakın ilişkidir. Söz konusu Yunanca ibare soru formundadır ve bir şeyin "ne" olduğunu soruşturur. Bir şeyin ne olduğu sorusuna hem madde hem suret hem de ikisinin bileşimi cevap teşkil edebilir. Ancak müellife göre bu ve buna paralel bir soruya cevap teşkil edebilecek tek şey surettir. Çünkü bir şeyin o şey oluşunun nedeni surettir. Madde değişimin ve oluşun sürekliliğine temel teşkil ederken, suret bir şeyin "neliği"nin sürekliliğine temel teşkil eder. Buna göre tür açısından madde çokluğun ve değişimin, suret ise birliğin ve sürekliliğin zeminidir. Sonuç olarak Owens, Aristoteles'te "tên ousian kai to ti ên einai" şeklinde tasvir edilen unsurun, sûrî nedene tekabül ettiğini kabul eder.

Aristoteles göre, duyulur şeylerin bilfiilliği tamamen onların içkin suretlerinden kaynaklanır. Onlar için suret hem varoluşlarının hem mâhiyetlerinin hem de birliklerinin nedenidir (*Met.* 7.17.1041b-31). Bu açıklamada bilfiilliğin kaynağı bâriz bir biçimde surettir. Bu düşüncüyü Owens yeniden varlık-mâhiyet ayrımı merkezli ontolojiyle karşılaştırır ve şu sonuca varır: İbn Sînâ ve takipçileri açısından suret/mâhiyet mümkün olmandır; bu mümkün olan şey varlıkla bilfiil hale gelir ve sonrasında maddeyi bilfiil kılar. Ancak Aristoteles için suret nihâî bilfiillik olarak işlev görür (s. 25).

Suret ve tümellik ilişkisine gelince, bu konuyla ilgili en önemli problem, suretin Zetâda birincil cevher olması ve öte yandan tümellikle nitelenmesi arasındaki çelişkidir kaynaklanır. Çünkü Aristoteles'e göre birincil cevherler tümel olamaz. Bu konu hakkındaki çeşitli görüşleri tartıştıktan sonra Owens'in vardığı sonuç şudur: "Suretin tümel olduğunu söylemenin hiçbir mümkün yolu yoktur. Dahası tümel ve suret arasında muayyen bir ayrılık mevcuttur. Fakat bu ayrılığa rağmen, her ikisi arasında oldukça yakın bir ilişki de bulunur" (s. 160). Suret ve tümellik arasındaki ilişkiyi analiz edebilmek için müellif şöyle bir soruyu gündeme getirir: "Ne" ve "mevcut" oluşun nedeni olarak suret, nasıl olup da hem duyulur şeyi kendinde bir ve tikel hale getirir hem de bu duyulur şeylerin bir cins ve türün altında diğer tikellerle ortak olmasını sağlar? Yani suret nasıl olup da hem "bireyselliğin" hem de "tümelliğin" nedeni olur? Owens'in verdiği cevap genel olarak şöyledir: Suret kendinde kesinlikle tümel değildir. Tümellik insan zihninin idrak tarzıyla ortaya çıkan bir şeydir. Duyulur şeylerdeki suret, ayrıık suretlerdeki gibi tekil de değildir. Çünkü ayrıık suretler, kelimenin gerçek anlamında bir tikelliğe sahiptir. Oysa tabii suret ancak maddede bulunabilir ve maddeyi bilfiil hale getirir. Madde ise doğası itibariyle örnekler çokluğuna yol açar. Bu açıdan suret diğer bütün örneklerde de bulunur. Owens bu noktada, ferd (singular) ve tikel (individual) arasında bir ayrııma gider. "Ferd"i türün ya da cinsin üyesi olarak değerlendirir. Tikeli ise kendinde birlik teşkil eden ve diğer şeylerden ayrı olan bir birey olarak düşünür. Bu çerçevede sureti: a) Bir grubun üyesi olması bakımından, b) Kendisi olması bakımından iki farklı itibara konu eder. İşte bu iki ayrı perspektiften, Aristotelesçi birincil cevher olarak suret, her ne kadar türün altındaki bir fert olsa da, kendisi bakımından bir tikedir. Ancak bu tikellik doğrudan doğruya tümelliğe karşıt bir anlamı ifade etmez (s. 157). Owens, Aristotelesçi suretin bir şeyin "ne" ve "var" oluşunun nedeni olduğu kadar, o şeyin zihindeki bilgisinin de nedeni olduğunu ifade eder. Ancak şeyin nedeni olması ile zihindeki bilginin nedeni olması arasında şöyle bir farklılık vardır: Birinci anlamda suret üçüncü bir şeyi, yani bileşik cismi meydana getirir; fakat ikinci anlamda suret üçüncü bir şeyi

meydana getirmez. Owens'e göre zihinde meydana gelen surete ayrıca bir zihni varlık tanımlamasının uygun görülmesi, İslâm filozofları aracılığıyla varlık-mâhiyet ayrımının gündeme gelmesiyle mümkün olmuştur.

Sonuç olarak Owens *Gradations*'ta, örneğini ancak yaklaşık bir buçuk asır önce 1862 yılında Franz Brentano'nun *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (Aristoteles'te varlığın çok anlamlılığı üzerine) adlı eserinde gördüğümüz türden güçlü bir tahlile yer verir. Owens'in Ortaçağ felsefesi uzmanlığının beraberinde getirdiği mukayeseler, metni karşılaştırmalı bir felsefe tarihi denemesi olarak değerlendirmemize de imkân tanımaktadır. Müellifin vefatından sonra el yazmalarının derlenerek neşredilmesi nedeniyle içerdiği bazı kompozisyon zaaflarının ötesinde *Gradations*, İslâm felsefesi uzmanlarının da bigâne kalamayacakları, muhteva itibariyle, Owens'in geride bıraktığı devasa literatürü taçlandıran bir ustalık eseridir.

İbrahim Halil Üçer

Bir Öncü Kitap: Mevlid-nâme

Fatih Köksal

Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, 786 sayfa.

Hız. Peygamber, edebiyatımızın vazgeçilemez öncelikli konularından birini teşkil eder. Resûlullah'ın doğumu öncesinden başlayarak vefatına kadar hayatının her safhası -özellikle şairler tarafından- edebî bir tür haline getirilmiş ve bu türlerden her biri için çok sayıda eser kaleme alınmıştır. İslâm dini etkisinde oluşan ve birbirinin devamı niteliğinde gelişen Arap, İran ve Türk edebiyatlarından özellikle Türk edebiyatında diğerlerine kıyasla Resûl-i Ekrem'le ilgili türlerde eser sayısı açısından bir zenginlik göze çarpar.

Esas itibariyle Hız. Peygamber'in doğum hadisesini ele aldığı halde, bir kısmında risalet, mi'rac, hicret ve hatta vefat gibi konulara da yer veren mevlid türüne ait eserler, edebiyatımızın dinî-edebî türlerinin başta gelenlerindedir. Bu türle ilgili olarak Necla Pekolcay, Ahmet Ateş, Ahmet Aymutlu vb. gibi araştırmacılar tarafından yapılan ilk çalışmalardan sonra çok sayıda araştırmacı bu alanla ilgili müstakil çalışmalara imza atmışlardır.

M. Fatih Köksal'ın yayımlanmış olduğu *Mevlid-nâme*, sadece müstakil bir mevlid çalışması olmayıp, bu edebî türün tamamını içine alan ve mevlid türüyle ilgili bugüne kadar yapılan çalışmalardan en kapsamlısıdır. "Ön Söz", "Giriş" ve iki ana bölümden oluşan eserin "I. Bölüm"ü, "Türk Edebiyatında Mevlid", "II. Bölüm"ü ise "Mevlid Metinleri" başlığını taşımaktadır.

Yazar, kitabın “Ön Söz”ünde mevlid ve mevlidler konusundaki merakının öğrencilik yıllarına kadar gittiğini ve Hasibe Mazıoğlu'nun “Türk Edebiyatında Mevlid Yazan Şairler” başlıklı makalesinden çok etkilendiğini ifade etmektedir. Köksal, öğrencilik yıllarında başlayan merakını ilerleyen yıllarda sürdürmüş, kütüphanelerde karşılaştığı mevlid metinlerini temin ederek zamanla bir mevlid kitaplığı oluşturmuştur.

İlmî çalışmalarda kütüphane tozuyla arkadaş olanlar için üzerinde çalışılan bir konu hiçbir zaman sonlandırılmaz; fakat bir yerde bir nokta koymak da gereklidir. Aslında bu nokta, son noktadan ziyade üç nokta anlamına gelmektedir araştırmacı için. Yazar da “Ön Söz”de bu konuya şöyle temas etmektedir: “Şüphesiz ki, Türk edebiyatında yazılan mevlidler burada tanıtılanlardan ibaret değildir. Bundan sonra yapılacak çalışmalarla zengin el yazmaları hazinemiz içinden bilinmeyen birçok yeni mevlid metninin daha ortaya çıkarılacağından kuşkumuz yoktur” (s. 11).

Fatih Köksal'ın yıllarca toplamış olduğu mevlid metinleri ve mevlidlerle ilgili yayımlar bu türle alâkalı bilgilerimizin ne kadar az olduğunu da bize göstermiştir. Bugüne kadar yapılan yayınlarda Türk edebiyatında yetmiş civarında mevlid şairinden bahsedilmekteyken, Köksal bu sayının 123 olduğunu göstermektedir. Bazı müelliflerin birden fazla mevlid metni kaleme aldığı düşünüldüğünde, çalışmanın ehemmiyeti daha iyi anlaşılmaktadır.

Fatih Köksal sadece mevlidleri ve mevlid müelliflerini tespit etmekle kalmamış, muhtelif eserlerde mevlid yazdığı ifade edilen müelliflerle birlikte kütüphane kataloglarında kendisine mevlid atfedilen şairleri de tespit etmiştir. “Mevlid Adı, Mevlid Edebiyatı ve İslâmî Edebiyatı İlk Mevlidler” adını taşıyan “Giriş” bölümünde (s. 20-23) “mevlid” ve “mevlûd” kelimeleri üzerinde duran yazar, genel olarak Arap ve İran edebiyatlarında kaleme alınan mevlidlerle ilgili bilgilere yer vermektedir. “Türk Edebiyatında Mevlid” başlığını taşıyan “I. Bölüm”de, Türk edebiyatında mevlid türünün gelişimi, mevlid türünün şâhikası kabul edilen Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-necât* isimli mevlidinin muhtevası, kaynakları ve tesirleri detaylı olarak incelenmiştir. Yaygın görüşün aksine, edebiyatımızdaki ilk mevlidin Süleyman Çelebi'nin değil, Ahmedî'nin olduğu da bu bölümde yazar tarafından ispat edilmektedir.

Çalışmanın “Mevlid Metinleri” isimli “II. Bölüm”ünde on iki ayrı mevlid metnine yer verilmektedir. Burada ilk kez metni yayımlanan mevlidler şunlardır: “Zaîf Mevlidi”, “Recâî Mevlidi”, “Nasîbî Mevlidi”, “Muhyî Mevlidi”, “Sıdkî Mevlidi”, “Re'fet Mevlidi”, “Naîm(î) Mevlidi”, “Rüşdî-Mes'ûd Mevlidi”, “Fatma Kâmile Mevlidi”, “Zeynî Mevlidi”, “Muhyiddin Mekkî Mevlidi”, “Ziyâ(î) Mevlidi” (s. 87-756).

Yazar, mevlid metinlerini verirken “Eser ve Müellifi Hakkında” ana başlığıyla eserin müellifi, adı, yazılış sebebi, beyit sayısı, muhtevası, Süleyman Çelebi'nin eseriyle karşılaştırılması, dil ve anlatım özellikleri ve yazma nüshaları gibi konuları da ele almıştır. Bu açıdan bakıldığında, eserde yer verilen her bir mevlidi müstakil birer kitap olarak görmek gerekir. Dolayısıyla yazarın yapmış olduğu çalışmayı sadece bir kitap değil, farklı kitaplardan oluşan bir “mevlid antolojisi” olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Bu yönüyle *Mevlid-nâme* adlı bu eser bir “öncü kitap”tır.

Bir antoloji sayabileceğimiz bu eserin metodunun diğer dinî-edebî türlerde de uygulanması gerektiğini ifade etmeliyiz.

Son olarak eserle ilgili olarak şunları ifade etmeden geçemeyeceğim: Bu eserin, mevlidin yazılışının 600. yılında bitirilen ve yazarı tarafından fotokopi yoluyla çoğaltılan imzalı bir nüshasına (Kırşehir 2010) sahip olma bahtıyarlığına erişmişim. Fotokopi nüshada ana başlığın altında yer alan “Türk Edebiyatında Mevlid Türü ve Yeni Mevlid Metinleri” alt başlığının, yazarının bilgisi haricinde, bu baskıda bulunmamasının büyük bir eksiklik olduğunu düşünüyorum. Sayfa düzeni/mizanpajı böyle bir esere değil, sıradan bir esere bile yakışmayacak kadar kötü ve acemice. Eserin “II. Bölüm”ünde yer alan mevlid metinlerinin nüsha örnekleri fotokopi nüshada renkli ve okunaklı olmasına rağmen, yeni baskıda siyah-beyaz ve oldukça kötü durumda. Yeni baskının “İçindekiler” kısmındaki sayfa numaraları ile eserin içindeki sayfaların uyuşmaması da eserin tasarımı aşamasında dikkatli bir kontrolün yapılmadığını gösteriyor. Yüzlerce nitelikli esere imza atan Türkiye Diyanet Vakfı gibi tecrübeli bir yayınevinin bu tür hatalar yapması şaşırtıcı gerçekten.

Alim Yıldız

The Cambridge Companion to Science and Religion

Editör: Peter Harrison

Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 308 sayfa.

Din-bilim ilişkisi her dönemde tartışma konusu olmakla birlikte, belli dönemlerde bu tartışmaya olan ilgi daha belirgin olmaktadır. Günümüzde din-bilim ilişkisi tartışmaları bir taraftan din ve bilimi birbirine zıt kutuplara koyup çatışmayı ön plana çıkaran yaklaşımı terketmesi, diğer taraftan da din ve bilim arasındaki ilişkinin çok karmaşık yönünü ortaya koyması açısından artan bir ilgiye mazhar olmaktadır. Zamanımızda din-bilim ilişkisi tartışmasına ilginin artmasının çok değişik sebepleri vardır. Bunların en

belirgin olanları şöyle sıralanabilir: İlk olarak kozmoloji, kimya ve biyoloji gibi bilimlerdeki gelişmeler güncel din-bilim tartışmalarının yolunu açmıştır. İkinci olarak evrim karşıtı hareketlerin muhafazakâr hıristiyan grupların sınırını aşarak bütün dinî geleneklerde taraftar bulup gelişmesi, din-bilim tartışmalarına ilgiyi artırmıştır. Ayrıca akıllı tasarım teorisi savunucusu hareketinin etkinliklerinin artması bu tartışmaları tetiklemiştir. Diğer taraftan evrim karşıtı grupların ön plana çıkması bilimsellikle motive olmuş saldırgan ateizmin yükselişe geçmesine denk gelmiştir. Bu anlayış sahipleri din ile bilimin birbiriyle asla uyuşması söz konusu olmayan iki zıt dünya görüşünü temsil ettiği ve bunların tarih boyunca da birbirleriyle kavgalı oldukları fikrini hararetle savunmuştur. Son olarak biyomedikal bilimlerdeki teknolojik başarılar geleneksel dinî bakış açısıyla oluşturulmuş ahlâkî pozisyonlara büyük bir meydan okuma sunmuştur.

Güncel tartışmalarda din ve bilim ilişkisi ile ilgili öne çıkan sorunlar çok çeşitlidir ve bu sorunlara her bir grubun farklı yaklaşım metotları vardır. Tarihçiler din ve bilimin geçmişteki ilişkisi ve bu ilişkinin günümüze yansması ile ilgilenmektedirler. Filozoflar ise bilimlerdeki gelişmelerin Tanrı'nın varlığı, O'nun fâilliği, insan tabiatı ve özgürlüğü gibi felsefi sorunlarla ilgili geleneksel delillere katkısının ne olabileceğini görmeye çalışmaktadırlar. Felsefenin ilgilendiği bir diğer husus da din ve bilimin sınırları ve bilgi iddialarının dayanağı problemidir. Teologlar bilimlerin teolojik imaları olan yönlerini belirleyip teolojinin bunlara cevap verip veremeyeceği yahut cevap vermesine gerek olup olmadığı problemiyle ilgilenmektedirler. Sosyologlar toplumda din ve bilim hakkındaki inanç modellerini belirleyip dinî ve bilimsel kurumlar arasındaki güç ilişkisini analiz etmeye çalışmaktadırlar. Son olarak bilim adamları da kendi bilimsel çabalarının dinî inanç üzerinde ne tür imalar içerdiği hakkında spekülasyonlarda bulunmaktadır.

Bütün bu farklı yaklaşımlar *The Cambridge Companion to Science and Religion* adlı kitapta bir araya getirilmiş olan değişik makalelerde ele alınıyor. Peter Harrison bu makaleleri, kendi yazdığı "Giriş"ten ("Introduction", s. 1-17) sonraki üç bölümde gruplandırmış: "Historical Interactions" başlıklı "Birinci Bölüm"de (s. 19-124) yer alan makaleler Batı'da din-bilim ilişkisinin tarihsel bir resmini sunuyor. "Religion and Contemporary Science" başlıklı "İkinci Bölüm"de (s. 125-226), başta evrim teorisi olmak üzere din-bilim ilişkisinde öne çıkan güncel problemleri inceleyen makaleler bir araya getirilmiş. "Philosophical Perspectives" başlıklı "Üçüncü Bölüm"deki (s. 227-95) makaleler ise dinin tabiatı, bilimsel açıklama, ilâhî fiil ve din-bilim ilişkisini modelleme yöntemlerine dair temel felsefî problemleri tartışıyor. Kitabın

sonunda, ileri okumalar için bir okuma listesi (“A Guide to Further Reading”, s. 296-302) ve dizin (“Index”, s. 303-7) bulunuyor.

Batı’da din-bilim ilişkisinin tarihi ile ilgili öne çıkan çatışma iddiası bir mit midir? “The Fate of Science in Patristic and Medieval Christendom” adlı makalesinde (s. 21-38) bu soruya cevap arayan David Lindberg çatışma örnekleri de olmakla beraber, Batı’da din-bilim ilişkisinde yaygın modelin barışçıl beraberlik olduğunu iddia ediyor. Bu iddiasını temellendirmek amacıyla Tertullian’ın çatışma teorisinden ziyade Augustine’in dinin hizmetinde tabii bilimler teorisinin Ortaçağ ve ötesinde Hıristiyanlık’la tabii bilimler arasındaki ilişkiyi şekillendirdiğini göstermeye çalışıyor.

John Henry “Religion and the Scientific Revolution” adlı makalesinde (s. 39-58) bilimsel devrimler çağında modern bilimlerin dinî ve bilimsel alanların ayrılması neticesinde ortaya çıktığını düşünmek yerine, Hıristiyanlığın modern bilimlerin ortaya çıkmasının ortamını belirlediğini benimsemenin daha doğru olduğunu örneklerle temellendirmeye çalışıyor. Bu bağlamda yazar özellikle Protestanlar’ın öncü rollerinin nedenleri üzerinde duruyor. Yazara göre Protestanlar arasında bilim adamlarının daha yüksek oranda olmasının nedenlerinden bazıları, Katolikler’in Kopernik teorisini kabul edememeleri, Protestanlar’ın Tanrı’nın iki kitabı olan Kitâb-ı Mukaddes ve kâinat kitabını daha serbest ve lafzi biçimde okuyarak modern bilimlerin öncüsü rolünü daha rahat benimseyebilmeleri sayılabilir (s. 46). Yazar bu dönemde iradeci teoloji ile ampirist akım, akılcı teoloji ile de akılcı akım arasındaki sıkı bağlantıya da dikkat çekiyor. Yazara göre yine bu dönemde geleneksel dinî değerlerin savunulması yerine, Newtoncu doğa felsefesi kullanılarak Tanrı’nın varlığının ispatlanmaya çalışılması, birçok kişiyi deizme götürmüştür. Ateizmle mücadele için, örnek olarak Anglikan kilisesinin doğal din vurgusu yapması, deist eğilimlerin vahiy ve Kitâb-ı Mukaddes’in geçerliliğini reddetmesine, bu da Anglikan kilisesinin zayıflamasına neden olmuştur (s. 54).

Jonathan Topham “Natural Theology and the Sciences” adlı makalesinde (s. 59-79) doğal teolojiye değişik yaklaşımları ve bir taraftan doğal teolojinin modern bilimlere meşruluk sağlayarak onların gelişimine katkı sağlarken, diğer taraftan onların dinî imalarını araştırıp bu imalarla ilgili nasıl çözümler sunduğunu ortaya koymaya çalışıyor. Bu bağlamda W. Paley’in doğal teoloji savunması ve Hume’un doğal teoloji eleştirisi detaylıca ele alınıyor.

Jon Roberts “Religious Reaction to Darwin” adlı makalesinde (s. 80-102) bir anlamda doğal teolojinin çöküşünde en önemli rolü oynayan Darvinciğin bir taraftan dinî zâhiriler ve bazı seküler bilim adamlarının tepkisini

çekerken, diğer taraftan birçok etkili dindar düşünür ve grupların desteğini aldığını göstermeye çalışıyor. Bir örnek vermek gerekirse, önde gelen İngiliz Katolik düşünür J. Henry Newman'a göre Darwin'in teorisinde vahiyle veya yüce Tanrı fikriyle çelişen hiçbir şey bulunmamaktadır.

“Birinci Bölüm”ün son makalesinde (“Science and Secularization”, s. 103-23) John H. Brooke bilim ve sekülerleşme ilişkisini ele alıyor ve bilimin sekülerleşmeye neden olduğu iddiasına meydan okuyor. Ona göre bilimlerin sekülerleşmesi ile bilim tarafından ya da bilim nedeniyle sekülerleşme arasında ayırım yapmak gerekir. Toplumun sekülerleşmesine bilimden ziyade sosyal ağların zayıflayıp etkinliğini kaybetmesi neden olmuştur. Charles Taylor'un *A Secular Age* (Cambridge: Harvard University Press, 2007) adlı eserindeki analizlerine dayanan yazar, Tanrı'ya inanmamanın neredeyse imkânsız olduğu daha önceki toplumsal yapıların aksine, modern demokratik toplumlarda Tanrı'ya inanma çeşitli alternatiflerden sadece biri olduğunu, bilimden ziyade bu çeşitliliğin toplumun geleneksel inançlarına meydan okuduğunu ifade ediyor (s. 115).

Günümüz din-bilim ilişkisi tartışmalarının en önemli konularından biri de şüphesiz evrim teorisi, özellikle de bu teorinin ortaöğretim müfredatında yer alması problemidir. Evrim teorisi dinî zâhirîlik ile çatışmasının ötesinde, materyalizm ve ateizm propagandasının da en güçlü aracıdır. Ayrıca muhafazakâr dindarların nazarında evrim teorisi ırkçılık, ahlâkî görecelik, kürtaj, pornografi ve aile bağlarının çökmesi gibi birçok sosyal sorunla ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla evrim teorisi meselesi din-bilim ilişkisinin ötesinde, farklı ideolojilerin çatışma arenasına dönüşmüştür. Kitabın “İkinci Bölüm”ü büyük ölçüde bu konuya ayrılmış. Ronald Numbers, evrim teorisine karşı üretilen “bilimsel yaratılışçılık teorisi” ve bu teorinin yan ürünü olan “akıllı tasarım teorisi”ni ele aldığı “Scientific Creationism and Intelligent Design” adlı makalesinde (s. 127-47) muhafazakâr Evangelistler arasında ortaya çıkan bu teorilerin diğer dinî geleneklerden de destek bularak nasıl gelişip global bir fenomene dönüştüğünü göstermeye çalışıyor. Numbers, yaratılışçılık teorisinin Hıristiyanlık'tan İslâm'a geçişiyle ilgili dikkat çekici bir bilgi veriyor: 1980'li yıllarda Türk Millî Eğitim Bakanlığı, Institute for Creation Research'e başvurup hem yaratılışçılığı hem evrimi öğreten bir müfredat oluşturmak için yardım istemiş, bu iş birliği sayesinde teori Türkiye üzerinden İslâm dünyasına girmiştir. Ardından 1990'lı yıllardan itibaren özel bir vakıf aracılığı ile yaratılışçılık ve akıllı tasarım teorisi savunuculuğu devam ettirilmektedir (s. 141).

Simon C. Morris “Evolution and the Inevitability of Intelligent Life” adlı makalesinde (s. 148-72) doğal seleksiyonun rastlantısallığı ve Tanrı'nın

inayeti ile âlemi kontrol ettiğine dair dinî inanç arasındaki çatışmanın nasıl hafifletilebileceğine dair farklı bir bakış açısı sunmaya çalışıyor. Ardından William Stoeger, günümüzün yerleşik kabul görmüş teorilerinden biri olan Big Bang teorisi bağlamında ilk anından günümüze âlemin tarihini ve bu teorinin muhtemel dinî imalarını inceliyor (“God, Physics and the Big Bang”, s. 173-89).

Günümüzde din-bilim etkileşiminde genelde dinin “sessiz ortak” olduğu söylenebilir. Bu ortaklık bilimin otorite olduğu, dinin ise mümkün olduğunca bilimin öğretilerine kendini uyarlaması gerektiği varsayımı üzerine bina edilmiştir. Evrim ve Big Bang gibi teorilerde bilimin etkin konumu buna örnek olarak gösterilebilir. Buna karşın psikoloji-din ilişkisinde farklı bir model işleyebilir. İşte bu noktada Fraser Watts (“Psychology and Theology”, s. 190-206) bir taraftan teolojinin insan tabiatı ile ilgili tartışmalara özel bir katkı sağlayarak psikolojiyi eleştirip ona zenginlik katabileceğini, diğer taraftan da psikolojinin teolojiye katkılar yapabileceğini savunuyor. Teoloji, psikolojiyi nasıl zenginleştirebilir? Yazar bu soruya bağışlama terapisi örneği üzerinden cevap vermeye çalışıyor. Bağışlama olayına teoloji nasıl yaklaşıyor, psikoloji nasıl yaklaşıyor? Teoloji ile psikolojinin dua konusu üzerindeki diyalogu nasıl bir sonuç doğurur? Bu örnekler üzerinden yazar teoloji ile psikolojinin etkileşiminin ortaya çıkarabileceği katkılara işaret ediyor.

Bilimsel bilginin değer hükümlerinden bağımsız olduğu genellikle vurgulanan bir husus olmakla beraber, bu vurgu bilimsel keşiflerin ahlâkî imalarının olmadığı anlamında alınamaz. Bu bağlamda John Evans “Science, Bioethics and Religion” adlı makalesinde (s. 207-25), biyomedikal bilimlerdeki gelişmelerin ahlâkî problemlerin tartışma bağlamını nasıl değiştirdiğini göstermeye çalışıyor. Bir örnek ile açıklamak gerekirse, tarihsel olarak, kalbi ve nefes alması durduğunda insan ölü kabul edilmekteydi. Suni solunum ve organ nakli ile birlikte, 1960’li yıllardan sonra insanın hangi durumda ölü olduğu, dolayısıyla yaşam destek ünitesinin devre dışı bırakılabileceği hususu yeniden tartışılır olmuştur. Yine doğacak çocuğun genetik karakterini önceden belirleme, tüp bebek ve beyin kontrolü gibi problemler ciddi sorunlar ortaya çıkarmıştır. Bazılarına göre bu gelişmeler nedeniyle insanın varlığı ilk kez ciddi tehdit ile karşı karşıyadır.

Evans’a göre dinî değerler ile bilim arasındaki ilişkiyi anlamak için sadece biyomedikal bilimlerin alanında ortaya çıkan ahlâkî soruların ürettiği argümanların mantığını incelemek yeterli değildir; bu bilimlerin ve onlara bağlı olarak ortaya çıkan teknolojilerin uygulandığı profesyonel, siyasî ve bürokratik bağlamın da göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Yazar biyoetik tartışmaları metodik, klinik ve genel biyoetik olmak üzere üç grupta

toplamaktadır. Buna göre biyoetikçinin faydacı mı yoksa deontologici mi olması gerektiği tartışması ilk gruptaki, tıbbî alanlarda ve araştırma alanlarında ahlâkî kararlar ikinci gruptaki, toplumun belli olayda (mesela organ nakli) ne yapması gerektiğine dair tartışmalar üçüncü gruptaki tartışmalara örnek verilebilir (s. 208-9). Bu tartışmalar ve alınan kararlar profesyonel, siyasî ve bürokratik düzeyde karmaşık ilişkiler içermektedir. Yazara göre geniş halk kitleleri de özellikle siyasî karar sürecini belirlemede etkinliklerini hissettirmektedirler. Bu bağlamda örnek olarak hayatın başlangıcı ve sonlandırılması ile ilgili çalışmalara yönelik muhafazakâr halk tepkisi Amerika ve Avrupa'da bu alandaki çalışmaları yavaşlatmıştır. Yazara göre Amerika'daki muhafazakârlar siyaseti etkileme açısından Avrupa'daki muhafazakârlardan daha başarılıdır. Almanya ve bazı ülkeler istisna edilirse, genelde bu teknolojilere izin verme hususunda Avrupa Amerika'dan çok daha müsamahakârdır.

“Üçüncü Bölüm”de yer alan makaleler din-bilim ilişkisini felsefi açıdan ele alıyor. Din-bilim ilişkisine dair birçok problem felsefenin ilgi alanına girmektedir. Bu bağlamda bu problemlerin özellikle tartışıldığı felsefi alt disiplinlerin din felsefesi, zihin felsefesi ve bilim felsefesi olduğu söylenebilir. Din-bilim ilişkisinin felsefi tartışmaya konu olduğu problemlerden biri de bilimsel açıklamanın tabiatüstüne atıf yapmayı ne oranda dışlayabileceğidir. Bu bağlamda Tanrı'nın âlemdeki ikincil nedenler üzerinde hiçbir rolü yokmuş varsayımından hareketle âlemi incelemeyi ifade eden metodolojik natüralizm ile tabiatüstü varlıkların olmadığını iddia eden, dolayısıyla ateizme karşılık gelen metafizik natüralizm taraftarları arasındaki tartışmalar, buna ilaveten metodolojik natüralizm ile akıllı tasarım ilişkisine dair tartışmalar din felsefesinin en önemli tartışma konularıdır. Bu tartışmaları “Atheism, Naturalism and Science: Three in One?” adlı makalesinde (s. 229-43) ele alan Michael Ruse, metodolojik natüralizmin güçlü bir açıklama stratejisi geliştirmekle beraber, bazı önemli sorulara cevap vermede yetersiz kaldığını vurguluyor. Metodolojik natüralizm bu dünyadaki her şeyin kesintisiz kanunlara göre gerçekleştiğine inandığına göre, bu durumda mucizeye yer kalmamaktadır. Bu durumda ya mucizeleri metaforik almak ya da tabiat düzeni ile lütuf düzeni arasında ayırım yapıp mucizelerin gerçekten vuku bulduğuna; fakat bunların bilimsel olarak alınmadıklarına inanmak gerekmektedir (s. 236). Bilimsel açıklamanın tabiatı tartışmaları bir sonraki bölümde de devam ediyor. Modern bilimde “metodolojik natüralizm” kadar önemli bir diğer yaklaşım olan “indirgemecilik” Nancy Murphy tarafından “Divine Action, Emergence and Scientific Explanation” adlı makalede (s. 244-59) ele alınıyor.

Biyolojik ve kozmik evrimin kaçınılmaz realiteler olarak karşımıza çıktığı günümüz dünyasında teoloji bu değişime ne oranda uyum sağlayabildiği

tartışılması gereken diğer önemli konulardan biridir. Bilim çağında geleneksel teolojide mühim yeri olan âlemin bir amacının olduğu fikrine samimi olarak inanabilir miyiz? Kendilerine kozmik pesimistler denen bilimsel eğitilmiş insanlar, bilimin âlemin bir anlamının olduğuna inanmayı gittikçe daha da güçleştirdiğini düşünmektedirler. John Haught'un "Science, God and Cosmic Purpose" adlı makalesi (s. 260-77), evrimci düşünce ve Whitehead'ın süreç felsefesinin yeni teolojik anlayışa katkılarını ele alıyor. Haught'a göre geleneksel teistik Tanrı anlayışının aksine, süreç tezminin Tanrı anlayışı modern bilimle çok daha iyi uyuşabilecek bir model sunmaktadır.

Cambridge Companion serisinden çıkan din-bilim ilişkisi hakkındaki bu derleme, Mikael Stenmark'ın din-bilim ilişkisine dair günümüzdeki yaklaşımları tasnif etmeye çalıştığı "Ways of Relating Science and Religion" adlı makalesiyle (s. 278-95) sona eriyor. Ian Barbour'un çatışma, ayrışma, diyalog ve entegrasyon şeklindeki dörtlü tasnifi bu konuda standart hale gelmiş görünüyor. Stenmark'a göre, birtakım artıları olmakla beraber, bu tasnifin değişik grupların benimsedikleri çok farklı pozisyonları içermemesi açısından ciddi açmazları vardır. Bu nedenle kendisi yeni bir tasnif denemesi yapıyor ve bu tasnifte bir taraftan farklı dinlerin inanca yaptıkları vurgunun farklılığına, diğer taraftan farklı bilimsel disiplinlerin her birinin her bir din için farklı imalarının olduğu hususuna özellikle dikkat çekiyor. Bu bağlamda İslâm ve Hıristiyan geleneğinde benzer yaklaşımlar benimseyen şu farklı grupların din-bilim ilişkisi modellerinden söz etmek mümkündür: "Muhafazakâr entegrasyon modeli", Batılı modernist bakış açısının dinî açıdan bilimi nötr kabul eden fikrin reddedilmesini ve din ile bilimin yeniden entegrasyonunu savunmaktadır. "Muhafazakâr uzlaşmacı model", geleneksel Hıristiyanlığı büyük oranda olduğu haliyle tatmin edici bulduğundan, kendi içeriğini değiştirmesi gerekenin büyük oranda bilim olduğunu savunmaktadır. "Geleneksel uzlaşmacı model"e göre bilim içeriğinin bir kısmını değiştirme ihtiyacında olabilir; ama Hıristiyanlık, içeriğinin bir kısmını mutlaka değiştirmek zorundadır. "Liberal uzlaşmacı model" bilimi olduğu haliyle kabul edilebilir buluyor. Dolayısıyla geleneksel içeriğinin çoğunu değiştirmesi gereken dindir. "Postmodern veya yapısalcı uzlaşmacı model"e göre ise ne bilim ne de din olduğu haliyle kabul edilebilirdir, dolayısıyla her ikisi de radikal değişime muhtaçtır. Hiç şüphesiz din-bilim ilişkisine dair tartışılacak daha birçok problem vardır. Bu derlemede de görüldüğü gibi, din-bilim ilişkisi denilince her ne kadar akla hemen doğa bilimleri ile din ilişkisi geliyorsa da din ile sosyal bilimler ilişkisi de aynı derecede önemlidir ve aynı ilgiyi hak etmektedir. Bu tartışmaların Batı merkezli ve ağırlıklı olarak Hıristiyanlık ile bilim ilişkisi bağlamında gerçekleşmesi de şaşılacak bir durum değildir.

Bilimin ağırlıklı olarak üretildiği ortam olan Batı'da, bu ortamın baskın dinî geleneği olan Hıristiyanlık'la bilimin etkileşiminden daha doğal bir durum olamaz. Bu etkileşimin diğer ortamlara nispetle daha sağlıklı neticeler ortaya çıkaracağı da bir gerçektir.

Muammer İskenderoğlu

Mısır'da İngiliz İşgali: Osmanlı'nın Diploması Savaşı (1882-1887)

Süleyman Kızıltoprak

İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010, 351 sayfa.

Osmanlı Devleti'nin önemli toprak parçalarından olan Mısır'ın 1882 yılında İngiltere tarafından işgal edilmesi, XIX. yüzyılın son çeyreğini konu alan Osmanlı tarihinin başta gelen sorunlarından biridir. Bu sorun, İngiltere'nin, 1878 Berlin Kongresi'nden sonra, Yakındoğu politikalarında açık bir şekilde değişiklik yaptığının da göstergesidir. Bu durum, modern Mısır tarihi başta olmak üzere, Afrika'nın sömürgeleştirilmesi ve İngiltere'nin sömürge politikaları açısından da bir dönüm noktasıdır.

Mısır'ın işgali ve bu sürecin dünya diplomasisine etkisi, bugüne kadar Batı'da ve Mısır'da yapılan birçok araştırmaya konu olmuştur. Osmanlı Devleti, Mısır sorununun en önemli başat aktörlerinden biri olmasına rağmen -söz konusu araştırmalarda bu durum genelde göz ardı edilerek- Osmanlı tarafı hakkıyla temsil edil(e)memiştir. Ülkemizde ise bu konu hakkında yapılan çalışmalar yok denecek kadar az olmakla beraber, kapsam bakımından sınırlı ve dar çerçevede de olsa bazı çalışmalar mevcuttur. Mısır'ın İngilizler tarafından işgalini doğrudan müstakil bir şekilde ele alan Selim Deringil'in iki makalesi dışında, Başbakanlık Osmanlı Arşivi kaynaklarına dayanarak konuyu şümüllü bir şekilde başarıyla ele alan ve değerlendiren çalışmaların sayısı henüz çok azdır. İngiltere'nin Mısır'ı işgaline ve Urâbi Paşa Hareketi'ne kısmen değinen İbrahim Muhammed es-Senafirî'nin Osmanlı-Mısır ilişkilerini konu edinen doktora tezi, Hasan Korkut'un İngiltere'nin Mısır'ı işgalini ele alan yüksek lisans tezi, Dilek Gündeş'in Urâbi Paşa Hareketi ve İngilizler'in Mısır'ı işgalini konu edinen yüksek lisans tezi ve Rifat Uçarol'un Gazi Ahmed Muhtar Paşa merkezinde Mısır sorununu ele alan çalışması bunlardan bazılarıdır. Bu çalışmalar, bizim tanıtımını yaptığımız eserde ele alınan konulara ilişkin arşiv kaynaklarını çok sınırlı bir şekilde kullanmıştır. Ayrıca Mısır konulu araştırmalarda ele alınan başlıklar, ismiyle müsemma

çalışmanın temel konusuyla yakın unsurlar taşıyor olmakla birlikte, aslında sorunun diplomatik sahada cereyan eden boyutu ile ilgili doğrudan bir inceleme yapılmamıştır. Bu çalışmanın temel amacı da yazarın “Önsöz”de belirttiği gibi Tanzimat sonrasında merkezi yönetimi esas alarak modernleşmeye çalışan Osmanlı Devleti’nin ve II. Abdülhamid’in Mısır sorunu özelinde, diplomasiyi ne derece etkili kullandığını incelemektir. Bu çalışma yukarıda belirtilen sebeplerden kaynaklanan eksiklikleri giderme yolunda, Mısır sorununa ait mevcut bilgilere katkılar sağlamayı yan amaçlarından saymaktadır. Ayrıca Mısır sorunuyla alakalı bu zamana kadar tarihin tozlu raflarında gün yüzüne çıkartılmayı bekleyen bazı arşiv belgeleri de bu çalışmayla ilim dünyasına kazandırılmıştır.

Bu eser, Memlûk sistemi, Mısır, Ortadoğu (bize yani Türkiye’ye göre Yakındoğu) ve Yakınçağ ile alakalı araştırmalarda bulunan yazarın doktora çalışmasının kapsam bakımından biraz derinlemesine genişletilerek kitaplaştırılmış halidir. Yazar bize göre, “Memlûk Sistemi ve Memlûk Devleti’nin Kuruluşu” konulu çalışmayla başladığı lisans üstü/akademik kariyerini “Mısır’ın İngiltere Tarafından İşgali ve Osmanlı Devleti’nin Diplomasi Mücadelesi: 1882-1887” konulu doktora teziyle taçlandırmış ve uzun yıllar Mısır ve Ortadoğu üzerine yapmış olduğu okumalar ve tecrübî kazanımlarla bu konuyla alakalı çalışmasını hitama erdirmiştir.

Bu çalışmanın en önemli niteliksel özellikleri, okuyucuyu sıkmayan akıcı bir üslûbunun olması ve araştırmacıya beyin fırtınası yaşatan sorular ve akabinde bu sorulara derinlemesine nüfuz ederek getirilen analitik çözümlerlerdir. Fakat yazar, bütün bölümlerde, görüşlerini birbiriyle uyumlu olarak akademik bir üslûpla ortaya koymakla beraber bazen olay tekrarlamalarından da kendini alamamıştır. Bu çalışmada şu sorulara cevaplar aranmıştır:

Osmanlı Devleti açısından Mısır sorunu nasıl görülüyordu?

Osmanlı devlet ricâli Mısır sorununu nasıl yorumladı? İngilizler’in sömürgeci siyaseti karşısında argümanlarını/kanıtlarını iyi savunabildiler mi?

İngiltere, Mısır’ı işgal ederken “geçici kaydıyla” taahhüdünde bulunduğu halde, sonrasında nasıl bir politika izledi de tahliye görüşmelerini uzattı? Tahliye görüşmelerini gündemden uzak tutmak için olanca gücünü sarfeden bir politika izleyen İngiltere’nin bu tavrı Osmanlı tarafından nasıl algılandı?

İngiltere, Mısır’ı işgal etmeden önce ve ettikten sonra, Mısır’a ve Kızıldeniz’e Osmanlı askerinin müdahale etmesini niçin gündeme getirmişti?

Mısır’ın tahliye görüşmelerinde İngiltere, Sudan sorununu niçin gündeme getirmişti?

Mısır işgali karşısında Avrupalı devletler (Fransa, Almanya, Rusya, İtalya ve Avusturya-Macaristan) nasıl bir tepki gösterdiler? Tahliye görüşmeleri sürecinde Avrupalı devletlerin tavırlarında ne gibi değişiklikler yaşandı?

1880'li yıllarda Avrupada eskisine nazaran daha da güçlenen diplomatik yakınlaşmalarda Mısır nasıl bir yer edindi?

Osmanlı Devleti Mısır sorununu çözmek için, devletler arası güç dengelemlerini oluşturan ittifak sistemlerinde yer alma politikasına başvurdu mu?

1880'li yıllarda Osmanlı Devleti'nin ağırlık verdiği dış sorunlar arasında Mısır sorunu nasıl bir öneme sahipti ve hangi konumdaydı?

II. Abdülhamid'in dış politikada merkezîyetçi bir anlayış benimsemesinin Mısır sorununa yansımaları ne şekilde olmuştu? II. Abdülhamid'in Mısır sorununa karşı izlediği dış politika, temelde ne gibi özellikler taşıyordu? Bu politika realist mi, yoksa idealist miydi?

II. Abdülhamid, Osmanlı Devleti'ni bizzat ilgilendiren konularda, niçin sorunların uluslararası tartışılmasına ve bu konularda bir konferans düzenlenmesine karşı politikalar izliyordu? Buna sebebiyet veren bilinçaltı olumsuzluklar var ise nelerdi?

Hidiv İsmail Paşa devrinin sonlarına doğru patlak veren Mısır krizinin yaşandığı ortamda Osmanlı Devleti'nin Mısır üzerindeki etkisi ve egemenliği hangi noktadaydı? Osmanlı Devleti burada ne için, ne kadar ve nasıl bir mücadele verdi?

Osmanlı Devleti'nin Mısır sorununu çözmek için gösterdiği gayrete karşı, İngilizler'in bazen karşı çıkıp bazen de çözüm önerilerinde bulunmaları, yani bir öyle bir böyle davranmalarının arkasındaki gerçek niyetleri neydi ve isteklerinde veya itirazlarında samimi oldukları söylenebilir mi? Niyetleri çözümden öte bu stratejik bölgeyi işgal ise, Mısır'a müdahale etme hakkını elinde bulunduran Osmanlı temsilcileri neden harekete geçme yerine zaman kazanma ve konjonktürel fırsatları yakalamak şeklindeki politika formüllerini sürdürme yolunu izlemişlerdi?

Urâbî Hareketi, yerel ve global özellikler bakımından bir değerlendirmeye tâbi tutulsa Mısır'daki protesto hareketlerindeki etkisi ne idi? Kemal H. Karpat'ın deyimiyile Urâbî Hareketi'nin Batı karşıtı milliyetçilik karakterini haiz olması, bu olayların seyri açısından nasıl bir değer taşımaktaydı? Bu hareketin özel ve genel nitelikleri nelerdi ve niçin başarısız olmuştu?

İngiltere'yi zorlayan Sudan ayaklanmasının mimarı Muhammed Ahmed niçin Mehdi olduğunu iddia etmiş ve isyan hareketine dinî bir karakter olarak Hz. Peygamber ve İslâm tarihinin ilk dönemlerini taklit ederek savaş

birliklerine “ensar” ve kendisine en yakın kabile liderlerine ise “halife” unvanını vermişti?

İşte bu çalışma, yukarıdaki sorulara cevaplar ararken Osmanlı arşiv kaynaklarını esas alarak analitik bir yaklaşım çerçevesinde ulaştığı bilgileri, tarih okuyucularına anlaşılır bir şekilde sunmaya gayret etmiştir. Bu doğrultuda, Mısır sorununa farklı perspektiflerden bakan özgün yaklaşımların katkısını görmezden gelmemek amacıyla Batı’da ve Mısır’da yayımlanan eserler de bu çalışmada kullanılmıştır. Bu çalışma, 1882 yılından İngiltere’nin Mısır’ı işgal etmesini temel alarak Mısır’da karışıklıkların başladığı 1876 yılından, 22 Mayıs 1887 tarihli antlaşma metninin II. Abdülhamid tarafından imzalanmasına kadar geçen sürede meydana gelen olayların ele alınıp değerlendirilmesiyle sınırlandırılmıştır. Fakat çalışmanın başında okuyucunun konuya hâkimiyetinin artırılması ve tarihsel süreç içerisinde yaşanan arka plan olaylarına küllî olarak bakabilmesi için Mısır hakkında genel bir tarihî perspektif verilmiştir. 1887 yılı sonundaki olaylarla son bulan bu çalışma, Osmanlı Devleti’nin İngiliz askerini Mısır’dan çıkartmak konusundaki teşebbüslerini, daha önce olduğu kadar ısrarlı ol(a)mayışını ve düşük tonda bir siyaset izlemesini, öncesi ve sonrasıyla derinlemesine tahlil etmeye çalışmıştır.

Bu çalışmanın değişkenlerini Osmanlı Devleti’nin merkezîyetçilik politikaları çerçevesinde Mısır’a bakışı, Mısır’ın fermanlarla elde ettiği imtiyazları bağımsızlık arzusuna dönüştürme gayretlerine karşı II. Abdülhamid’in tepkisi, İngiltere’nin Mısır üzerindeki sömürgecilik politikaları, işgalin Osmanlı-İngiliz ilişkilerine yansımaları, işgale karşı Urâbî Paşa’nın liderliğindeki yerel tepkiler (ulemâ, dinî önderler, tüccar, eyalet müdürleri ve bazı elit kesimlerin sömürgeci sistemin işgaline karşı dayanışma ve karşı koyma ruhu) ve Osmanlı Devleti’nin tepkisini yönlendiren II. Abdülhamid’in dış politikası oluşturmaktadır.

Bu çalışmadaki temel varsayım, Osmanlı Devleti’nin Mısır işgali karşısında gösterdiği diplomatik mücadelenin bölgenin sömürgeleştirilmesine yönelik İngiliz politikalarını engellediği ve geciktirdiğidir. Zaten bu çalışmada İngiltere’nin işgalinden sonra, Mısır’ın sömürgeleştirilmeye çalışılması sırasında Osmanlı Devleti’nin nasıl bir tavır gösterdiği net olarak anlaşılmaktadır. Bu durum, Ortadoğu’nun sömürgeleştirilmesi sürecinde önemli adımlardan biri olarak ayrıca dikkate değerdir. Bu bakımdan Suriye, Lübnan, Filistin, Irak ve Yemen gibi sömürgeleştirilmeye aday Mısır’ın çevresindeki diğer bölgelerin hâkimi olan Osmanlı Devleti’nin bu duruma göstermiş olduğu tepki de ayrıca önem taşımaktadır. Öte yandan şimdiye kadar yapılan çalışmaların birçoğunda, Osmanlı dış siyaseti genellikle savaşlar tarihi olarak incelenmiş ve ele alınmıştır. Fakat Osmanlı Devleti açısından “Mısır sorunu”

tamamıyla diplomatik sahada cereyan etmiş olması itibariyle, modern dönemde Osmanlı Devleti'nin diplomasiyi nasıl, ne derece etkin ve ne kadar başarılı kullanabildiğinin bir prototipi olarak da bize kanıtladığı için de bu eser önem taşımaktadır.

Bu müstakil çalışma, uluslararası gelişmelerin askerî faktörlerce belirlendiği diğer bölgelere nazaran, diplomasiinin belirleyici bir rol oynadığı coğrafyada meydana gelen Mısır sorunu çerçevesinde, Osmanlı-İngiliz diplomatik ilişkilerinin araştırılması, Balkanlar'daki siyasî gelişmelerin askerî güç dengelerince belirlenmesinden farklı olarak Osmanlı Devleti'nin diplomasiyi uluslararası ilişkilerde bir araç olarak kullanma kapasitesini ortaya koymuştur.

Çalışmanın "Giriş" bölümü (s. 1-16), yazarında beyan ettiği üzere asıl sorunun arka planı, aydınlatıcı bir amaç doğrultusunda düzenlenmeye çalışılmıştır. Bu nedenle "İşgale Doğru: Mali Kriz ve Yerel Tepkiler" başlıklı "Birinci Bölüm"de (s. 17-46 arası), Mısır'ın Osmanlı iktisadî, siyasî ve askerî yapısındaki önemine değinilerek Osmanlı Devleti'ndeki konumu belirtilmek istenmiştir. Ayrıca burada Mısır'ın uluslararası bir sorun haline gelişi, Fransız işgali ve Mehmed Ali Paşa döneminden itibaren verilerek bir arka plan oluşturulmaya çalışılmıştır. Böyle bir tercih yapılmasının bir diğer sebebi de Osmanlı Devleti'nin Mısır'daki krizler karşısında gösterdiği refleksleri tespit etmektir.

"Birinci Bölüm", emperyalist güçlerin Mısır'a yönelmesine ayrılmıştır. Burada hususiyetle "emperyalist" terimini kullanmadaki amacım, sömürgecilik ve emperyalizm kavramları birbirlerine yakın anlamlar çağrıştırmalarına rağmen, içerik olarak farklı anlamlar taşımalarının yazar tarafından ayırt edilerek aralarındaki ince çizginin ustalıkla belirlenmiş olduğunu vurgulamaktır. Yazara göre sömürgecilik, politik ve ekonomik karakteri olan demografik bir harekettir; yani sömürgeciliğin esası her şeyden önce göçtür. Tıpkı XIX. yüzyılın başlarında İtalya'nın Trablusgarp'a bilinçli olarak kendi dindaşlarını göç ettirmesi gibi. Ayrıca bu bölümde Hidiv İsmail Paşa'nın yönetimi, Mısır üzerindeki emperyalist kavgalar ve işgale yol açan Mısır malî krizi üzerinde durulmuş olup -arşiv kaynakları dikkate alınmakla birlikte- daha çok matbu kaynaklara dayanılarak tamamlanmıştır.

"Osmanlı Devleti'nin Mısır Sorununa Çözüm Arayışları" başlıklı "İkinci Bölüm"de (s. 47-138) ise daha çok Osmanlı arşiv kaynaklarından yararlanılmıştır. Urâbî Paşa Hareketi ve Mısır'da şiddetlenen tepkilerin Avrupalı güçlerin müdahalesine yol açmaması için Osmanlı Devleti'nin aldığı tedbirler kapsamında Ali Nizâmî Paşa ve Derviş Paşa heyetlerinin Mısır'daki temasları ve İstanbul Konferansı'nda izlenen politikalar bu bölümde incelenmiştir.

Alınan bu tedbirlere rağmen, çok sayıda yerli ve yabancıнын hayatını kaybettiği Maltız olayı, önlenemeyen saldırı olarak tarihe geçen İskenderiye'nin bombalanması, Osmanlı Devleti'nin İstanbul Konferansı'na tepkisi ve Urâbî Paşa'nın Tellülkebir yenilgisi, kısacası İngiltere'nin Mısır'ı işgal ettiği süreçte gelişen olaylar bu bölümde ele alınmıştır. Ayrıca, bir bütün olarak Urâbî Paşa'nın hareketi de değerlendirilmeye tâbi tutulmuştur.

“Diplomasi Savaşları” başlıklı “Üçüncü Bölüm”de (s. 139-231), İngiltere'nin Mısır'ı işgal etmesinden sonra, Osmanlı Devleti'nin İngiliz askerini Mısır'dan tahliye etmek için gösterdiği uluslararası arenadaki diplomatik çabalarına yer verilmiştir. Mısır'daki işgali açısından bir meşruiyet sorunu yaşayan ve Sudan ayaklanması karşısında çaresiz kalan İngiltere'nin soruna çözüm bulmak için Sör Henry Drummond Wolff'u İstanbul'a göndermesi, “Üçüncü Bölüm”de anlatılan bir diğer konudur. Daha sonra yüksek komiser olarak, bir yılı Wolff ile birlikte olmak üzere, yaklaşık yirmi dört sene Kahire'de görev yapan Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın Osmanlı Devleti'nin egemenlik haklarını korumak uğruna yaptığı çalışmalar ve üstün gayretleri ele alınmıştır. Burada göze çarpan husus, Mısır sorununa ilişkin olarak bu diplomatın görev yıllarının tamamını kapsayan bir değerlendirme yapılmamakla birlikte, bu çalışmayı konu ve zaman dilimi olarak ilgilendiren sınırlar içinde kalınarak Ahmed Muhtar Paşa'nın faaliyetlerine yer verilmiş olmasıdır.

“Büyük Devletlerin Mısır Sorununa İlişkin Politikaları” başlıklı “Dördüncü Bölüm”de (s. 232-59) Avrupalı güçlerin Mısır sorunu çerçevesinde izledikleri politikalar ele alınmış ve Fransa, Almanya, Rusya, İtalya ve Avusturya-Macaristan'ın bu sorunla ilgili politikaları değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Diğer bir ifadeyle İngiltere'nin Mısır'ı işgal etmesiyle çıkarları zarar gören veya bu yeni durumu kendi çıkarları açısından değerlendirmeye çalışarak yeni bir strateji belirleme noktasına gelen Avrupalı güçlerin izledikleri politikalar ortaya konulmak istenmiştir. Bu bağlamda, Mısır sorununu çözmek için Avrupa devletler muvazenesinden Osmanlı Devleti'nin ne ölçüde faydalandığı gösterilmeye çalışılmıştır.

“Birinci Bölüm”ün aksine ikinci ve üçüncü bölümlerde ele alınan konular, Osmanlı devlet ricâlinin yapmak istedikleri, heyet ve diplomatların misyonları gibi konular çerçevesinde daha çok Osmanlı arşiv kaynaklarına başvuru olarak yazılmaya çalışılmıştır. Bu bölümlerin orijinalliğini artıran husus ise Osmanlı devlet ricâlinin yaptıklarını değerlendirirken, benimsedikleri politikalarda ne kadar başarılı oldukları ve ne gibi yanlışlarla nereleri kaçırdıklarının eleştirilerine yer verilmiş olmasıdır. Bu şekilde her bölümün içindeki ana başlıkların müstakil bir konu olarak değerlendirilmesine de zemin hazırlanarak Mısır sorunu çerçevesinde Osmanlı Devleti'nin diplomasiyi

kullanma kabiliyeti, her politika uygulaması sırasında değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Ali Nizâmî Paşa, Derviş Paşa, Hasan Fehmi Paşa ve Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın misyonları ele alınarak her birinin derinlemesine kritiği yapılmıştır. Fakat şunu belirtmek gerekir ki, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki -başta Mısır olmak üzere- bütün Afrika toprakları ile ilgili binlerce belgenin halen çok az bir kısmının gün yüzüne çıkartılmış olması, çıkartılan belgelerden bir kısmının İngilizce, Fransızca ve Arapça gibi farklı dillerde olması ve özellikle bu çalışmanın konusunun ele alınıp değerlendirilmesinde önem arz eden "Hariciye Siyasiye" gibi fonların analitik tasnifinin tamamlanmamış olması da mevcut belgelere ulaşmayı ve olaylara derinlemesine vukufiyeti zorlaştıran hususlardan olduğu da âşikârdır. Bundan dolayı yazarın Mısır'ın yakın tarihi ile ilgili olduğu kadar uluslararası ilişkiler ve siyasî tarih alanlarına ışık tutan belgelerin gün yüzüne çıkartılmasındaki gayreti de takdire şayandır. Fakat bu durum eserin, çalışılan alanla alâkalı boşluğu tam mânasıyla doldurduğu şeklinde de algılanmamalıdır.

Yazarın Evelyn Baring'den atfen kullandığı bilgilerde Mısır Hidiviyeti'ndeki nezaretlerin tüm yazışmalarının, Arapça ve Fransızca yapıldığını izhar etmesine rağmen, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki bu döneme ait (şayet varsa) Fransızca belgelerden yararlanmamış olması büyük bir eksiklik olarak göze çarpmakla birlikte, dipnotlarda yer alan ve atıf olarak kullanılan yabancı literatüre ait matbu eserlerin çok azının Fransızca olup büyük çoğunluğunun İngilizce ve Arapça olması da dikkatlerden kaçmamaktadır.

Bu çalışmanın "Sonuç" kısmında (s. 260-9) elde edilen bulgular kayıt altına alınmıştır. Osmanlı Devleti'nin amaçlarını ne derece başarabildiği, diplomatik heyetlerin yapmış olduğu hatalar, doğrular ve bunların üzerine yapılan eleştiriler "Sonuç" bölümünde tartışılmıştır. Osmanlı Devleti'nin diplomasi geleneğine bu dönemde yapılan çalışmaların ne gibi katkılar sağladığı/sağlayacağı, kısacası Osmanlı Devleti'nin kazandığı diplomatik tecrübe değerlendirilmiş ve günümüz Türkiye'sinin diplomasisine, bir nebze de olsa, ışık tutmaktadır. Son dönemde Ortadoğu (Yakındoğu) coğrafyasında yaşanan hadiselerde de bu durum ayan beyan ortadadır.

Ayrıca bu çalışmada adı geçen rütbe, makam, kurum adları ile bazı ifade ve terimler, incelenen dönemin özelliklerini yansıtmak amacıyla olduğu gibi yazılmıştır. Ancak yeri geldikçe bunların aslının yanına parantez içinde veya dipnotta yeni karşılıkları veya açıklamaları da verilmiştir. Arşiv vesikalarından yapılan alıntılar, metin içinde sadeleştirilmiştir. Eğer vesikaların önemine binaen aslı verilmek gerekiyorsa bunlar dipnotlarda veya ekte belirtilmiştir. Ekte verilen vesikaların transkripsiyonları da ayrıca yapılmış olup eklerdeki haritalarda metinde geçen savaş alanları, askerî

çıkarmaya konu olan limanlar, gemiler, topraklar ve tabyalar ile Avrupalı güçler tarafından işgal ve sömürge paylaşımına konu olan ülke ve yer adları da bulunmaktadır.

Bu çalışma şunu göstermiştir ki, Osmanlı Devleti'nin belirlediği doğru strateji ve politikalar, İngiltere'ye karşı Mısır'ı kolay bir lokma yapmamıştır. Kendi çıkarlarını korumak için diplomasiyi etkin bir şekilde kullanan Osmanlılar, diplomatik misyonların başarısız olmasına rağmen, etkin bir dış politika stratejisi belirleme konusunda başarı sağlamıştır. Ayrıca Osmanlı Devleti politika araçlarındaki kısıtlama ve dış politika önceliklerine rağmen, fiilen işgal altında bulunan Mısır üzerindeki haklarını uzun süre muhafaza etmeyi başarmıştır.

Muhammed Tandoğan

İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu

Ömer Türker

İstanbul: İSAM Yayınları, 2010, 272 sayfa.

Eser, sırasıyla “Bilginin Mahiyeti”, “Nefsin Birliği” ve “Bilginin Kesinliği” sorunlarının ele alındığı üç bölümden oluşmaktadır. Eserin temel amacı, olabildiğince öznel olan nitelikli bilginin nasıl olup da tümel veya genel geçer olabildiğini, İbn Sînâ felsefesi özelinde ortaya koymaktır. Bunun için bilginin oluşum sürecinde yer alan bütün unsurlar tek tek ele alınmaktadır. Bu bağlamda XX. yüzyılın en önemli felsefi sorunlarından biri olan akıl, dil, bilgi ve hakikat arasındaki mümkün her türden ilişkiyi İbn Sînâ felsefesi üzerinden inceleyerek bu felsefeyi güncelleyen bir eserdir. İbn Sînâ metafiziğinin çağdaş felsefeye göre farklı ve otantik tarafı, tıpkı İlkçağ ve Ortaçağdaki diğer öncel ve ardıllarında da görülebileceği üzere, insanı nefis ve bedenden ibaret bir bilinçli varlık olarak tasarımıyarak nefis ve beden her birinin bilgi ve hakikate ulaşmakta katkısını vurgulamasıdır. İşin bu tarafının olabildiğince ruhçu (spritualist) ve çağdaş felsefenin sorunlarına uzak olduğu izlenimi uyanabilir. Ama İbn Sînâ metafiziğinin özgün yanlarından biri, çağdaş felsefede “zihin felsefesi” bağlamında tartışılan sorunlardan her birinin, olabilecek en derinlikli ölçekte ele alınıp çözümlenmiş olmasında kendini gösterir. Bu bakımdan eser, çağdaş bilim felsefesi ile zihin felsefesinin ortak sorunlarını İbn Sînâ felsefesine referansla incelemektedir.

Öncelikle kitabın adlandırmasındaki “metafizik” terimine aldanmamak ve bu terimi, metafizik bilgiyi mümkün bütün ön yargılardan bağımsız değerlendirmek gerekir. Çünkü bir varlık filozofu olarak İbn Sînâ, “varlığın daha İlkçağ’dan itibaren unutulduğu” iddiasını yalanlayacak şekilde, varlıktan hareketle bir varlıkbilim öngörmektedir ve bu amaçla varlığı mantıksallaştırmaktadır. Varlık mantıksallaştırılırken, bu anlamda matematiksel doğabilim de bu mantıksallaştırmanın aslında bir yönü olarak olgusallaştırmaktadır. İbn Sînâ önemli bir ayrımın farkındadır: İster duyulur ister akli olsun hakkında düşünülme istenen her şeyin, neyse o olmasını ve neyse o olarak anlaşılmasını sağlayan gerçeklik olarak “hakikatin” kavranması olduğunu bildiğince kişisel bir sorundur. Çünkü zihnin sınırları, dilin ve dünyanın sınırlarıyla sınırlanmıştır ve insan olmayı olgusallaştıran bedensel özelliklerden arınmadan mekân ve zamanın (ve bu anlamıyla insanın) üzerine çıkarak düşünmek ve konuşmak mümkün değildir. Bu dünyaya ait bir varlık olarak insanın elde ettiği bilgi, aslında bu dünyada var olmanın gereksinimlerini karşılamak üzere yapılan zihinsel soyutlamalardan başka bir şey değildir. Var olmanın bilinci nefse has ise de, bu var olmayı sağlayan büyük ölçüde bedendir. Bu nedenle nefis, her şeyi beden sayesinde duyumsar; ama anlamlandırma olarak düşünebileceğimiz zihinsel süreçlerin içerikleri, esasında duyulur âlemin ötesinde yer alan “faal akıl” tarafından bahşedilir. Kelâmcıların, Allah’ın her an yenilenen varlık vermesi olmaksızın meydana gelmesini olanaksız buldukları zihinsel yaratımlar, İbn Sînâ felsefesinde zorunlu varlık olarak kavranan Tanrı’nın varlık vermesinin bir aracı olan faal akıl tarafından idare edilir. Burada her türlü zihni faaliyet, doğrudan faal akılla, faal akıl ve üst akıllar aracılığıyla da zorunlu varlıkla ilişkilendirilmektedir.

Ömer Türker, eserinde bir bakıma realist, idealist ve sofist felsefelerin ortak insanî zeminlerini sorunlaştırmaktadır. Her türden bilginin yolu doğuştan gelenlerden veya sonradan yaşanılanlardan elde edilse de acaba realistlerin söyledikleri gibi gerçek bir dünya var mıdır, ya da idealistlerin söyledikleri gibi gerçek dünya zihnin sadece bir tasarımı olarak mı vardır; yoksa şüphecilerin (sofistler) iddia ettikleri gibi bilgiye konu olabilecek bir gerçeklik yok mudur? Elbette bütün bunlar son tahlilde insanın özbilincinde ve zihinsel süreçlerin varoluşsal durumlarında özel bir soruşturma sürdürüldüğünde işe yarar bir neticeye ulaştırabilir insanı. Ömer Türker, İbn Sînâ felsefesinin bir anlamda bu üç tavrı barındırdığını düşünmekte; nefisle beden arasındaki mümkün bütün ilişkileri, duyumsanan şeylerin mümkün akılsal içeriklerini de soruşturmanın esasına katarak incelemektedir. Bilginin toplumsallığının ve gündelik hayatta işlevselliğinin gözetilmesi ve hakikatin

oldukça kişisel bir merak olarak kavranması hem bilgiye olan saygının devamını temin etmekte hem de hakikatle ilişkili bir şey olarak inancın özelleşmesine zemin hazırlamaktadır. İbn Sînâ metafiziği realizm, idealizm ve sofizm arasında tekrarlanan tavırlarının sabitleştirilerek bütün imkânların tüketildiği bir varlıkbilimdir.

Ayrıca söz konusu üç ontolojik tavrın ötesinde kişisel olan hakikat tutkusuyla baş edemeyen bir insan için İbn Sînâ, tıpkı daha sonra Gazzâlî ve Fahreddin Râzî’de somutlaşarak tekrarlanacağı gibi, tasavvufî tavrı da insanın epistemik sürecine dahil eder. İbn Sînâ’ya göre, “Yakîn sana gelinceye kadar Rabb’ine kulluk et” (Hicr 15/99) âyetinde yer alan “yakîn”den kasıt, tıpkı tefsircilerde olduğu gibi, ölümdür; çünkü ölmeksizin nefsin bedenden bütünüyle arınmasına herhangi bir yol bulunmamaktadır. Fakat bu yakînî kavrayış olarak hakikate bu dünyada yakınlaşmak mümkündür. İbn Sînâ felsefesine göre bu dünyada hakikate en fazla yakınlaşanlar, önce peygamberler, sonra âriflerdir; filozoflar bu iki gruptan sonra gelirler. Böylece Ömer Türker, İbn Sînâ felsefesinde “müstefâd akıl” seviyesi olarak kavranan şeyde, bilgiyle donanmanın dışında özel olarak hakikat bakımından bir havas-avam (seçkinler-sıradanlar) ayrımının bulunduğu sonucunu çıkarmaz.

Edebî metinlerden alışıktığımız acı ve etkileyici dilin, bütün analitik derinliklerine rağmen, bu tür akademik eserlerde eksik olduğuna işaret etmek gerekir. Bu bakımdan, analiz ve inceleme bakımından başarılı olan eserin soğuk ve yavaş yol alan bir dille yazıldığını, bunun da okurun zihninde, bölümler arasındaki ilişkilerin sürekli korunmasını son derece zorlaştırdığını belirtmek gerekir.

Kitabın en önemli yanı, bir iddiasının bulunması ve bu iddianın bütün kitaba yayılmış bir dizi argümanla tahlil ve ispatını içermesidir. Buna göre dünyevi koşullarda, akıl ve dile referanslarla gerçekliğin tatmin edici nedenlerinin bilgisi veya “tek neden”in kendisini kavramak olarak hakikate erişmek olanaksızdır. Böylesi bir erişim, İbn Sînâcı anlamıyla ruhun bedenden soyutlanmasını gerektiren oldukça kişisel bir durumdur. Öte yandan bu dünyada var olmanın hem zihinsel hem de bilgisel gereksinimleri bulunmaktadır ve hakikatle olmasa da, ortak olan bir unsurla, dille bunların karşılanması gerekir. Böylece Ömer Türker, bütün zihinsel sınırları zorlayarak kesin veya genel geçer bilginin olanaklarını analiz etmektedir.

Muhammet Özdemir

Çokkültürlülük ve Çeviri: Osmanlı Devleti'nde Çeviri Etkinliği ve Çevirmenler

Sakine Eruz

İstanbul: Multilingual Yayınevi, 2010, 271 sayfa.

Günümüzde çok uluslu ve çok kültürlü toplumların sayısı o kadar fazladır ki kültürel bakımdan homojen toplum yok denecek kadar azdır. Tarihte de Osmanlı Devleti ve Roma Devleti gibi çok uluslu devletler olmuştur. Geçmişte kültürel karşılaşmalar daha çok ülkeler arasında ticaret, savaşlar veya bazı dönemlerde bilimsel çeviriler yolu ile gerçekleşirken, bugün kültürel karşılaşmalarda ve çok kültürlü toplumların oluşumunda göçler ön plana çıkmakla birlikte, çeviri faaliyetlerinin kültürlerin birbirlerini tanımalarındaki rolü de önemini korumaktadır.

Bu hususlar dikkate alındığında, Sakine Eruz'un eseri, çevirinin tarihsel sürecini izleyerek Osmanlı Devleti ekseninde çevirinin çok kültürlülüğe katkısını, gerek çevirmenlerin etnik ve kültürel niteliklerinin farklılaşmasına gerekse pratik yararlar için yapılan çeviriler ve bilimsel çeviriler yolu ile gerçekleştirdiklerini kültürel iletişim ve aktarımlarla ortaya koymaktadır. Yazar eserine, çevirinin ancak çok kültürlü bir toplumda söz konusu olduğunu ifade ederek başlamış, çevirinin pragmatik ve gündelik hayattaki fonksiyonu üzerinde de durmuştur. Bunun yanı sıra bilhassa bilimsel eserin çevirileri, nispeten homojen toplumlara başka kültürden, medeniyetten birçok yeni ve farklı unsuru aktardığı kanaati eser boyunca işlenmektedir.

Eser beş ana bölüm, "Sonuç", çalışmanın yöntemi ve literatürle ilgili açıklamaların yer aldığı ayrı bir bölüm ve dokuz ekten oluşmaktadır. Eserin sonuna ad ve kavram dizininin yanı sıra, eser içinde geçen bilhassa Osmanlıca kelimelerin açıklamalarının yer aldığı bir "Sözlük" de eklenmiştir.

Kitabın ilk bölümünde tarihsel süreçte, İstanbul'un çok kültürlü ortamından hareketle, Osmanlı Devleti'ndeki kültürel zenginlik ele alınmakta, çarpıcı bir örnek olması bakımından da 1877'de kurulan Osmanlı Meclis-i Meb'ûsanı'ndaki mebusların farklı milletlerden olmaları dikkatlere sunulmaktadır. 115 üyelik mecliste kırk altı kişinin gayri müslim oluşu çok kültürlü toplumun mecliste temsil edilebildiğinin göstergesi olarak değerlendirilmiştir.

Çeviribilim muhitinde çok dilliliğin simgesi kabul edilen Bâbil Kulesi ile ilgili İncil kaynaklı efsaneye göre Tanrı Bâbil Kulesi'ni çok yüksek inşa eden Bâbilliler'e kızmış ve onları dünyanın dört bir yanına dağıtarak farklı dilleri

konusmakla cezalandırmıştır. Yazar çalışmasında ünlü çeviribilimci Hans Vermeer'in İncil'deki bu efsanenin çeviri hatası ile bu şekilde anlaşıldığını ifade ettiğini aktarmaktadır. Vermeer'e göre Tanrı bu inşalarınca dolayı kullarına kızmamış, bilakis onların çalışkanlıklarını beğenmiş ve başka diyarlara buna benzer kuleler inşa etsinler diye dağıtmıştır (s. 32). İşte eserin "İkinci Bölüm"ünde Bâbil Kulesi efsanesinden yola çıkarak milâttan önceki dönemde çeviri tarihi işlenmiştir. Çevirinin geçmişinin milâttan önce 4000'li yıllara dayandığı, Mezopotamya'da çok dilliliğin hâkim olduğunun çivi yazısı ile yazılmış iki dilli kil levhalardan anlaşıldığı aktarılmaktadır. Milâttan sonra IV. yüzyılda ise İncil eski Yunanca'dan Gotlar'ın diline, yine İbrânîce ve Yunanca'dan Latince'ye çevrilmiştir.

Doğu dünyasında ise VIII ve IX. yüzyıllarda Abbâsiler döneminde Beytül-hikme'de Yunanca, Farsça, Hintçe ve İbrânîce'den farklı disiplinlere ait eserlerin Arapça'ya çevrilmesi, yoğun ve çeşitli olmak bakımından en dikkate değer dönemdir. İstanbul'un fethinden sonraki dönemde ise bir kısım bilim adamlarının İtalya'ya geçmesi ve Toledo'da başlatılan bir çeviri hareketiyle çeşitli bilim dallarından Arapça'ya çevrilen eserler, Avrupa dillerine çevrilmiş ve İspanya, Müsevî, müslüman ve hıristiyan bilim adamlarının çeviri yaptıkları bir yer olmuştur. Bu suretle Batı dünyası bilimsel ilerleme sürecine girmiş olur. Dahası Batı'da Rönesans'ın doğması için gerekli olan arka planı hazırlamıştır. Sakine Eruz bu süreci aktarmakla aslında Batı'nın ve dolayısıyla dünya tarihinin bilim ve sanat bakımından dönüm noktalarından sayılan Rönesans'ın doğmasında çevirinin ne denli önemli bir tetikleyici olduğunu hatırlatmaktadır.

Bu tarihî arka plan açıklandıktan sonra çalışmanın üçüncü ve aslında eserin de ana konusunu oluşturan Osmanlı coğrafyasında çeviri etkinlikleri ile çok kültürlülük ilişkisi incelenmektedir. Yazar, Osmanlı Devleti'nde otuzdan fazla dilin ve çok sayıda lehçenin kullanıldığını hatırlatarak konuyu işlemeye başlamıştır. Bu dillerden bazıları Osmanlı Türkçesi ile birlikte, İtalyanca, Fransızca, Arapça, Farsça, Rumca ve Ermenice'dir. Yine Dîvân-ı Hümâyün tercümanlarının Müsevî, Ermeni ve Rum-Ortodoks olmak üzere çok kültürlü bir çeşitlilik arz ettiğini ifade etmektedir. İstanbul dışında Osmanlı Devleti'nin diğer şehirlerinin yönetimlerinde de divan tercümanları görev yapmakta ve kadılar da yerli halkı anlamaları için tercüman bulunduruyordu. Liman kentlerinde, sınırlarda ve gümrük işlerinde tercümanlar görevlendirilmekteydi.

Osmanlı Devleti'nde tercümanların imtiyazlı sınıflardan kabul edildiği anlaşılmaktadır. Rum, Ermeni veya Müsevî kökenli tercümanların yanı sıra, devşirmelerden ya da âzatlı kölelerden de tercümanlık görevi yapanlara

rastlanmaktadır. Mesela İbrahim Müteferrika İslâm'ı seçmiş (mühtedi) bir mütercimdi.

XVI. yüzyıldan itibaren, o güne kadar Osmanlı tebaasından olan mütercimlerle çalışan İstanbul'daki yabancı elçiliklere, kendilerine daha sadık olacaklarına inandıkları tercümanları yetiştirmek üzere "dil oğlanları okulu" açmaya başlamışlardır. Daha sonra bu dil okullarında yetişen öğrencilerin Türk kültürünü benimsedikleri görülünce, bu kez de Avusturyalılar gibi bu okulları kendi ülkelerine taşıyanlar olmuştur.

Çevirmenlerin birçok kimliği bir arada taşıdıklarına dair örnekler verilmektedir. Yazar bu çok kimlikli çevirmenlerden bazılarını eserleri ile birlikte tanıtmaktadır.

XVIII ve XIX. yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nde çeviri etkinliklerinin, devletin askerlik başta olmak üzere, bazı alanlarda yapmak istediği ıslahat hareketlerine aracılık ettiği görülmektedir. Osmanlı Devleti'nde çevirmenlik mesleğinin babadan oğula geçerek bir aile mesleği olarak sürdürüldüğünü ve ilk toplu çeviri çalışmasının da XVIII. yüzyılda Lâle Devri'nde Sadrazam Damad İbrâhim Paşa'nın girişimleriyle gerçekleştirildiğini de yine bu çalışmadan öğrenmekteyiz. Bu heyet çalışmaları sayesinde Arapça, Farsça ve Eski Yunanca'dan birçok bilimsel eser Osmanlı Türkçesi'ne aktarılmıştır. 1821'de açılan Bâbiâli Tercüme Odası bir tür çevirmen okulu görevini üstlenmekle birlikte, resmî evrakların çevrilmesi görevini de yürütmüştür. 1831'de basılan ilk resmî gazete *Takvîm-i Vekâyi'*in farklı dillere sahip tebaaya hitap etmesi nedeniyle Arapça, Farsça, Ermenice ve Rumca yayımlanmış olması dikkatleri çekmektedir. 1845'te ise I. Abdülmecid döneminde yabancı dille eğitim veren okullar açılmaya başlanmıştır. XIX. yüzyılın Batı edebiyatından ilk şiir ve romanların çevrilmeye başlandığı dönem olduğu gözlenmektedir.

1851'de kurulan Encümen-i Dâniş hem bilimsel eserlerin yazılmasını hem de birçok bilimsel eserin Türkçe'ye çevrilmesini sağlamıştır. 1865'te ise bu görevi yerine getirmek üzere Tercüme Cemiyeti kurulmuştur.

Eruz, eserinde Osmanlı dönemindeki çeviri üslûbuna da değinmektedir. Buna göre Osmanlı'da genellikle adaptasyon yöntemi izlenmekte ve hedef kültür önemsenmektedir. Yani çevrilecek metne sadık kalma konusunda biraz daha esnek davranılmaktadır. Ancak Şemseddin Sâmî gibi sadık tercüme-yi savunanlar da olmuştur.

Yazar tarih boyunca çevirinin işlevini açıkladığı bölümde ise çok kültür-lü toplumlarda çevirinin esas amacının farklı kültür mensupları arasında iletişimi sağlamak olduğunu ifade ettikten sonra, çeviri yapılan bütün uygarlıklarda, Beytülhikme'de, Toledo okulunda ve Osmanlı'da çevirinin genel

işlevleri arasında bilgilenmek, diğer kültürleri tanıyarak yeni eserler üretmek ve ilerleme arayışı bulunduğunu ifade etmektedir.

Oldukça kapsamlı olan eserin “Ekler” bölümünde Osmanlı Devleti’nde konuşulan diller listelenmiş, çevrilen metinlerden örnekler, dil oğlanlarının Fransızca’ya çevirdiği eserlerin listesi, XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başında çevrilen eserlerin listesi ve eser içinde anlatılan konulara bilhassa çok dilli resmî belgeler örnek olarak sunulmaktadır. Yine eserin geniş kaynakçasının yanı sıra, çalışmanın geliştirilmesi için konu ile ilgili görüşme yapılan bilim adamları ve uzmanların da geniş bir listesine yer verilmektedir.

Ele aldığı hususlar göz önünde bulundurulduğunda kitap bir bakıma “... çeviri kültürü tarihi” (s. 9) olarak da değerlendirilmelidir. Sonuç itibarıyla, yeni çalışmalara yol gösterici nitelikte olması, ele alınan tarihî süreçlerin arşiv çalışmasına dayanması ve çeşitli belgelerle okuyucuya örneklerin sunuluyor olması eserin önemini daha da artırmaktadır.

Nebile Özmen

The Law Before the Law

Steven Wilf

Lanham: Lexington Books, 2008, xvii+237 sayfa.

“Giriş”, beş bölüm ve “Sonuç”tan oluşan kitap yahudi dinî kaynaklara dayanarak Sînâ vahyi öncesi dönem hukuk anlayışını ve kültürünü ele almaktadır. Fakat yazar konuyu dinî-teolojik temelden hareketle değil, pozitivist bir yaklaşımla hukuk tarihi bağlamında ele alır. Sînâ vahyi mahsulü hukuk ile aradaki bazı farklara atıf yaparak Sînâ vahyi öncesi dönemin hukukunu Sînâ sonrasının karşısında yerleştirir. Bu aşamayı yahudi hukukunun oluşum dönemi olduğunu ifade eden yazarın da belirttiği üzere, kitabın temel amacı “Yahudi hukukunun oluşum dönemiyle ilgili çok sayıda görüşü bir araya getirmek, hikâyeyi özellikle hukuk bakış açısıyla ele alıp yaratılıştan Sînâ’ya kadar anlatarak ilgili rivayetleri tutarlı bir biçime sokmaktır” (s. x). Kitapta Sînâ vahyi çok keskin biçimde merkeze alındığı için bundan hemen önce Marah’ta yine Mûsâ’ya verilen hükümler de “hukuk öncesi” döneminden sayılmıştır.

“Birinci Bölüm”de hukukî açıdan Sînâ öncesi dönemin ehemmiyeti üzerinde durulur. Yahudi geleneğine göre yeryüzü bu dönemde de ilâhî hukuktan yoksun değildi. Yazar Ecdat’ın Sînâ tecrübesi yaşamadığı için

hukuk idesi konusunda yetersiz kaldıklarını, Sînâ öncesi dönemde verilen hukukun bizâtihi değil, Sînâ vahyine bir hazırlık olarak görülmesi gerektiğini, yorumcuların bu durumu dikkate almayı Ecdat ve hukuk ilişkisini izah ederken tarih yanılışına düştüklerini vurgulamıştır. Bunun sebebi olarak da ilgili yorumların aslında mevcut uygulamaya bir temel arama mahiyetinde olduğunu söylemesiyle Sînâ öncesi dönem hukuku o dönemin bir geleneği olarak gördüğüne ilişkin ipucu verir (s. 12). Bu bağlamda Nûh kanunlarını “uydurulmuş gelenek” (invented tradition) olarak nitelleyen yazar bu ifadeyle, uygulamada olan bir fiile geçmişten bir dayanak bulmayı kastettiğini belirtir ve böylece o Ortodoks perspektiften hareket etmediğini ortaya koymaktadır (s. 3). Nitekim bu tutumu Bâbil halkının hukukunu, Sodom halkının hukukunu, yahudi hukukuna alternatif olarak Sînâ öncesi hukuk içerisinde sunmasında da görülür (s. 3, 12). Fakat kitap boyunca zaman zaman yazarın bu yaklaşımın dışına çıktığına da şahit oluyoruz.

Kitabın özellikle ilk otuz sayfasında -sözlü hukukun yazılı hukuka dönüşmesi esasından hareketle- yer yer İsrailoğulları'nın nasıl bir hukuk sahibi kavme dönüştüğünü inceleyeceğini ifade eden yazar, psikolojik dönüşümün nasıl gerçekleştiği sorusuna cevap aramaktadır (s. 25). Yazılı vahiy olarak mütalaa edilen Torah'ı sözlü gelenekten sonraki sıraya yerleştirmekte, bunu desteklemek için Ortodoks olmayan kaynakları kullanmaktaysa da ilgili Ortodoks yorumlara yeterince atıf yapmadığı görülmektedir (s. 9). Ortodoks görüşü kabul etmeyerek bunun için Ecdat dönemi gelişmiş hukuk anlayışının olmadığına, sözlü geleneğin hukuk düzeni sayılmayacağına Pavlus tarafından şeriatın ilgasıyla ilgili ifadeyi delil olarak gösterip bağlam dışı referanslar yapmaktadır (s. 18).

Kitabın “İkinci Bölüm”ünde insanoğlunun genel olarak hukuk düşüncesiyle tanışması, onu yorumlayarak geliştirmesi ve sonraki nesillerle aktarması irdeleniyor (s. 39). Âdem'in hukukla karşılaşan ilk insan olduğunu ifade ederek kendisine verilen buyruklara uymanın yanı sıra, onları geliştirerek sonraki nesillere aktarmasının da gerekli olduğu görüşünün geleneksel kabul gördüğünü ifade etmekte ve bu anlamda Âdem, Nûh ve İbrâhim'in temel bir konuma sahip olduklarını belirtmektedir.

Yazarın Âdem'in aldığı hukukun soyut hukuk kavramı (abstract concept of law) olduğunu, Nûh'un ise ilk hükmü yarattığını söylemesi (s. 40), geleneksel olarak kabul edilen Nûh kanunları müessesesine ters düşmektedir. Çünkü geleneksel görüşe göre bu kanunların ilk altısı Âdem'e, sadece sonuncusu Nûh'a verilmiştir. Nitekim Tevrat'ta anlatıldığı üzere tûfanın sebebi “yeryüzünde bozgunluk çıkması” (Tekvin 6:11-12) olmuştur ki bu da

insanların artık mevcut olan hükümlere uymadığı anlamına gelir. Ayrıca yazarın Nûh kanunlarını yahudi hukukunun *İus Gentium* müessesesi olarak görmesi (s. 53), yüzeysel bir yaklaşımdır ve bu niteleme tarihsel verilere uygun düşmemektedir.¹ İşaret edilmelidir ki Nûh kanunlarından tarihsel bir olgu gibi uzun uzun bahsedip kökenle ilgili ileri sürülmüş çeşitli görüşlere değinmemesi yazarın benimsemiş olduğu yaklaşımla çelişmektedir (s. 55-63).

Yazar, Tevrat'ta emir sığasıyla ilk geçen pasajın “yeryüzünde üreme ve çoğalma” hakkında olduğunu (Tekvin 6:11-12) ifade ettikten sonra, geleneksel görüşlere referansla bunun tabii düzenin bir parçası olduğunu söylemektedir (s. 41-42). Fakat bu hükmünün konu içerisindeki yerini belirlememesi, tabii hukukla bağlantılı yönleri değinse de, özel olarak yahudi tabii hukuk teorisinin bu yönünü ele almamış olması, konuda eksiklik olduğu hissini uyandırmaktadır.

“Üçüncü Bölüm”de Ecdat'ın Torah'tan haberdar olması meselesi ele alınıyor. Bununla aslında ilâhî hukukla tanışmanın başka bir aşaması kastedildiğini belirtir. Yazar haklı olarak İbrâhim'i bir hukuk insanı olarak sunar (s. 83). Devamında geleneksel görüşe uygun şekilde Ecdat'ın Tevrat hükümlerini bilmelerini, onlara uymalarını belirtmiştir. Ecdat'ın Tevrat hükümlerine mugayir olan davranışlarını da vurgulayan yazar, bu durumu açıklayan geleneksel görüşü anakronizm olarak nitelemiş; meseleyi bir hukuk tarihçisi olarak değerlendirerek Ortodoks görüşten ayrılmıştır (s. 86). Yazar kitabın başlangıcında Tevrat'ın mükerrer nüzulü meselesine sadece işaret edip detaya girmemiş (s. 7), böylece konu gerektirdiği halde sessiz kalarak dönem hakkında önemli bir boşluğa sebep olmuştur.

Burada ele alınan önemli bir konu da hukukun sonraki nesillere aktarılmasıdır. Yazar bunu “kuralların kendisi hakkında olduğu kadar onların arkasındaki anlamı da düşünmek” olarak nitelemektedir (s. 91). Hükümleri sonraki nesillere aktarım bağlamında Ecdat'ın buyrukları evladına öğretmesi konusunu işlerken yazar Franz Rosenzweig'in yahudi ırkı hakkında “kan bilincine dayalı toplum” (*Blutgemeinschaft*) teorisini alıntılararak bunun doğru olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Haklı olarak “biyolojik vârisin” hukuku devam ettirmesini sorgulasa da (s. 88) yazar bu alıntıyı metnin sıyak ve sibakı dışına çıkarmıştır. Çünkü Rosenzweig'in bu ifadeyle hukukî

1 Aslında bu yaklaşım Boaz Cohen'de görülür (*Jewish and Roman Law: A Comparative Study* [New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1966], I, 25-26). Fakat bu görüş tarihi bakımdan tutarsız görünmektedir. Bu konuda bk. David Novak, *The Image of Non-Jew in Judaism: An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws* (New York: The Edwin Mellen Press, 1983), s. 14.

devamlılığı değil, toplumsal devamlılığı kastetmiş ve bunu da kutsal top-
raklarla ilişkin metninde kullanmıştır.² Yazar, konuyu İbrâhim'in buyrukları
nasıl bilmesiyle ilgili soruya cevaben gelenekteki görüşleri naklederek ve ar-
dından sonraki nesillere nasıl aktardığını belirterek kapatır (s. 118-21).

“Dördüncü Bölüm”, Sînâ vahyinden önce Hz. Mûsâ'ya Marah'ta verilen
buyrukları konu edinir. Bu konu Tevrat'ın “Çıkış” sifrinde, Talmud'da ve kutsal
metin üzerine temel tefsirlerde anlatılır. Yazar, Marah hukukunu iki tarafa ba-
kan, kavşak nokta olarak niteler. Sînâ vahyinin temellerini teşkil etme, ondan
kısmî hükümler taşıma niteliğinde olması hasebiyle ileriye bakan bu hukuk,
içeriği bakımından da geçmişe bakmaktadır (s. 63-65, 160). Yazar, yahudi hu-
kuk külliyyatı içerisinde böylesine önemli bir konunun Sînâ vahyinin gölge-
sinde kaldığını ve “yarı unutulmuş bir hadise” olduğunu vurgular (s. 137).
Müellif bu bölümde Mısır'daki esaret döneminde Ecdat'ın hukuk düzeninden
geriye kalanları belirtmekte, gelenekte Sînâ'dan önce Mûsâ'ya hangi buyrukla-
rın verildiğiyle ilgili görüşleri aktarmaktadır. Mısır'dan çıkış arefesinde Fısıh'la
alâkalı buyrukların verilmesini yazar toplumun buyruklara alıştırılması ola-
rak niteler (s. 138-42). Marah'ın önemi, daha önce verilen hukuk örneklerinin
şahsa özel olduğu halde, bunu toplumsal bir müsteviye taşımasıdır (s. 137,
157). Marah'ta verilen buyruklar toplumsal nitelikte olup insanları Sînâ vah-
yinde verilecek hukuka hazırlamak fonksiyonu taşımıştır (s. 158).

Marah'ta vuku bulan acı suyun içme suyuna dönüşmesine dair mucizeyi
anlatırken yazar zorlamada bulunur. “Acı” anlamına gelen “marah” kelimesi-
nin harfî anlamını tatbik ederek yazar, -alâkası olmadığı halde- zina zanlısı
kadının “acı suyu içme” ritüelinden bahseder ve aradaki acı su olgusuna da-
yanarak bunları birbirine ilişkilendirip sembolik bir şekilde yorumlamaya
çalışır. Pasajın akabinde anlatılan Tanrı'nın kurallar koyup buyrukta bulun-
ması ve oradakileri imtihan etmesini de zina zanlısı kadının sınanmasıyla
ilişkilendirir (s. 145-7). Oysa bu durum yazarın kitap boyunca sergilediği
tarihçi pozitivist yaklaşıma ters düşmesinin yanı sıra, Tevrat'taki anlatım da
buna müsait değildir. Nitekim Raşi, Ben Ezra, Nahmanides, ve Yaakov b. Aşer
gibi yahudi kutsal metin yorum geleneğinde temel kabul edilen müfessirler
sembolik bir anlatım sergilememiş, burada hangi buyrukların kastedildiğini
açıklamışlar.

“Beşinci Bölüm” toplum hafızasında hukuk anlayışını ele almaktadır ve
ilk bölümlerin mantıkî bir sonucu hüviyetindedir. Yazar, daha önceki sayfa-
larda da işaret ettiği gibi, Sînâ öncesi dönemde verilen buyrukların Sînâ vah-
yi için bir ortam hazırlamak, insanları psikolojik olarak Sînâ'ya hazırlamayı

2 Rosenzweig Franz, *The Star of Redemption*, trc. William W. Hello (Notre Dame: Notre
Dame Press, 1985), s. 298-301.

hedeflediğini belirtir. Sînâ vahyiyle hukuk düşüncesine sahip bir topluluğa dönüşen İsrâilîoğulları'nın daha önce, hatta Mûsâ önderliğinde bunu kabule hazır hale gelmeleri için geçirdiği tecrübelerden bahseder.

Genel olarak kitap Sînâ vahyi öncesi hukuku değerlendirmektedir ve ulaşılabildiğimiz bilgilere göre konu farklı açılardan ele alınsa da hukuk tarihi bakımından derli toplu bilgi sunan ilk kaynaktır. Bu bağlamda yazarın hedefine ulaştığı söylenmelidir. Ne var ki, yazarın benimsediği yaklaşımın yer yer zorlamalara sebep olduğu görülür. Şöyle ki, yazar meseleyi tarihçi-pozitivist bir bakış açısıyla irdeleyip hukuk düşüncesinin gelişimi, insanlığın hukukla tanışması ve sonraki nesillere aktarımı bağlamında araştırmıştır. Bu bağlamda yazara göre Sînâ vahyi öncesi buyruklar aslında sözlü geleneklerdir. Fakat yazarın pozitivist hukuk ile idealist hukuk arasındaki mahiyet farkını yer yer gözetmediği görülür. Ek olarak temel aldığı kaynaklar tamamen dinî kaynaklar olmasına rağmen, kendi tezini temellendirmek için yazarın zorlama yorumlara başvurduğu, bir yerde esas kabul ettiği dinî bir hükmü başka bir yerde geçersiz kabul ettiği veya gelenekte temel kabul edilen bir hükmün hilafına yorumda bulunduğu görülür. Yahudi temel dinî kaynakları kullanmakla birlikte, Yahudilik'te Nûh kanunları ile özdeşleştirilen Sînâ öncesi dönem hukuku ile eski Yakındoğu kanun metinleri arasındaki benzerliği konu edinen karşılaştırmalı çalışmalara başvurmadan vazgeçmesi de (s. 15) çalışmanın başarısına gölge düşürmektedir. Tüm bunlarla birlikte kitabın sadece yahudi hukuk tarihi alanında değil, hukuk düşüncesi tarihi ve kültür tarihi alanında da önemli bir yere sahip olduğu belirtilmelidir.

Eldar Hasanov

Tasavvuf ve Tenkit

Süleyman Uludağ

İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2011, 246 sayfa.

Ülkemizde tasavvuf tarihi denince akla gelen ilk isimlerden biri olan ve tasavvuf terimlerine dair eserlerinin yanı sıra özellikle ilk dönem klasik eserlerden yaptığı tercümelemlerle tanınan Süleyman Uludağ, bu kez *Tasavvuf ve Tenkit* adlı eseriyle okuyucunun karşısına çıkmaktadır. Eser tasavvufta hür düşüncenin bulunmadığına; itiraz, tenkit ve tartışmaya yer olmadığına; tasavvufun taklidi, körü körüne bağlılığı ve kayıtsız şartsız itaati öngördüğüne dair yaygın olan anlayışın mutlak surette gerçeği yansıtmadığı tezinden hareket etmektedir. Eserin temel amacı, yaygın kanaatin aksine, tasavvufta

geniş bir eleştiri ve yorum alanının bulunduğunu, düşüncelerin rahatlıkla ifade edildiğini, serbest bir tefekkürün oluştuğunu açık bir şekilde ortaya koymaktır. Tasavvuf dışından yöneltilen eleştirilerin bilinen bir husus olduğunu ifade eden yazar, kaleme aldığı bu eser sayesinde, sûfi olmayanlara kıyasla bizzat sûfilerin kendilerini çok daha samimi ve gerçekçi bir şekilde eleştirdiklerinin görüleceğini söylemektedir. Eserde sadece sûfilerin özeleştirilerinin tespit edilmesiyle yetinilmediği, bunun yanı sıra tasavvufun mahiyeti ve hakikatine dair pek çok izah, tespit ve değerlendirmeye de yer verildiği belirtilmektedir.

Tasavvuf ve Tenkit; “Önsöz”, “Giriş”, üç ana bölüm, “Ekler”, “Sonsöz” ve “Bibliyografya”dan meydana gelmektedir. “Giriş” bölümünde yazar tasavvufa yönelik eleştirilerin ana hatlarıyla iki gruba ayrılabilceğini, bunlardan ilkinin zâhir ehli olarak adlandırılan ulemânın eleştirileri, diğerinin ise bizzat ehl-i tasavvufun kendilerine ve birbirlerine yönelik tenkitleri olduğunu söyler. Eserin konusunu, “Sûfilerin dönüp kendilerine bakmaları, evlerindeki eksikleri görüp bunları gidermeye çabalamaları ve hatalarını düzeltmeleri anlamına gelen öz eleştirileridir” diyerek özetleyen yazara göre sûfiler farklı şekillerde öz eleştiri yapmışlardır. Sûfinin nefsini kınayıp kötölemesi, onu murakabe ve muhasebe etmesi, gerektiğinde nefsini cezalandırması bunlar arasında yer almaktadır. Yazar tasavvufun ilk makamı olduğunu ifade ettiği “tövbe”yi de bir tür öz eleştiri olarak değerlendirmektedir. Ayrıca nefsini eleştiren bir sûfinin samimiyetinin gereği olarak bunu müritlerine ve sohbetine katılan kimselere de tavsiye etmesi, hatta yeri geldikçe onların hatalarını göstermesi sûfiler arasında eleştirinin hiç eksik olmadığına yönelik işaretler olarak kabul edilmelidir.

Eserin “Birinci Bölüm”ünde öncelikle eleştirinin tanımı ve önemi üzerinde durularak eleştirinin kişinin kusurlarından arınmasına yardımcı olabileceği ifade edilmektedir. Tasavvufta itiraz ve tenkit olamayacağını söyleyen kimselerin, bir sûfinin, “Tasavvuf itirazdan yüz çevirmektir” şeklindeki tanımını genelleştirdiklerini, tasavvuf karşıtı kimselerin de buna dayanarak tasavvufun ilmî ve fikrî hayatı öldürdüğünü iddia ettiklerini ifade eden yazar, bu sözün genele teşmil edilemeyeceğini, bunun tasavvufa yeni giren müridin mürsidi karşısındaki tutumunu belirttiğini söylemektedir. Ayrıca Uludağ, bu tarz ifadelerin yanlış anlamadan kaynaklandığını ve bunları tasavvufun özüyle ilişkilendirmenin ciddi bir hata olduğunu vurgular. “Birinci Bölüm”de bunlara ek olarak nelerin eleştiri kapsamına girdiğine ve eleştiri esnasında nasıl bir üslûp kullanılması gerektiğine; kimlerin eleştirme hakkına sahip olduğuna değinilirken, tasavvufa yeni giren bir sâlikin şeyhini eleştirmesinin uygun olmadığı, bunun onun mânevî ilerlemesine zarar vereceği ifade

edilerek tasavvufta başlangıçta kişiye eleştiri hakkının tanınmadığı, bu hakkın zamanla elde edildiği belirtilmiştir.

Eserin en hacimli kısmı olan “İkinci Bölüm”de tasavvuf tarihinde yer alan eleştiri örneklerine yer verilmiştir. Bu bölümde erken dönem sûfilere, müellif sûfiler ve son dönem sûfilerinden örnekler sunulmaktadır. Bu sûfiler arasında Ebû Bekir el-Vâsıtî, Cüneyd-i Bağdâdî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Şibli, Hâris el-Muhâsibî, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Kuşeyrî, Hücvîrî, Gazzâlî, İbnü'l-Arabî, İmâm-ı Rabbânî, Hüseyin Vassâf, Mehmed Zâhid Kotku gibi isimler yer almaktadır. Sûfilerin birbirlerini eleştirmelerini mezhep imamlarının ve müctehidlerin birbirini eleştirmesine benzeten yazar, birbirine muhalefet eden sûfilerden somut örnekler vermektedir. Meselâ Bâyezîd-i Bistâmî ile Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr ile Abdülkerim el-Kuşeyrî, Alâüddevle-i Simnânî ile Abdürrezzâk el-Kâşânî bunlardan bir kısmıdır.

“Üçüncü Bölüm”de yazar tasavvufta eleştiri konusu olan akıl, ilim, şathiye, tevekkül ve züht gibi bazı temel meseleler üzerinde durmaktadır. Örneğin sûfilerin akla önem vermeyip onu hafife aldıkları iddiası oldukça yaygındır. Bu iddiaya cevaben yazar, sûfilerin Allah'ı ancak akıl sahiplerinin tanıyabileceği hususunda ittifak ettiklerini, fakat aklın bir sınırının olduğunu ve Allah'ın kelâmını ve resûllerini dinlemeden kendi aklıyla O'na ulaşmak isteyenlerin Hakk'a giden yolu bulamayacaklarını ifade etmektedir. Ayrıca sûfilerin aklın metafizik konularda yetersiz kaldığı yönündeki kanaatlerini de dile getirmiştir.

Eserin sonunda iki ek yer almakta; ilkinde sûfi, mutasavvıf, irade, sülûk, sâlik, mârifet vb. tasavvufî terimlerin; ikincisinde ise gerçek sûfilerin kendilerini sûfi gibi göstermeye çalışanlar için kullandıkları müddeî, mukallit, nâkıs, ehl-i kısr, nâ-puhte gibi kavramların kısa açıklamalarına yer verilmektedir. Böylece okuyucunun tasavvufî kavramlara âşinalık kazanmasına yardımcı olmak da hedeflenmektedir.

Eserde, sûfilerin eleştirilemez, hatalarından ve kusurlarından bahsedilemez kimseler olmadıklarına, dahası bizzat kendileri tarafından eleştirilerin yapılmasına birincil kaynaklardan hareketle işaret ediliyor olması, çalışmanın önem ve değerini yükseltmektedir.

Kitaba ilişkin bir başka husus da savunmacı bir yaklaşımdan ziyade, daha tarafsız bir gözle kaleme alınmaya çalışılmış olmasıdır. Bu husus zaman zaman sûfilere yöneltilen bir kısım eleştirilerde haklılık payının bulunduğu dair örneklerin verilmesinden anlaşılmaktadır. Bu durum bize yazarın amacının yalnızca sûfilere savunmak değil, bir hakikati ortaya koymak olduğunu göstermektedir.

Tasavvufi kaynaklarda hadis olarak yer alan; ancak sahih hadis kitaplarında bulunmayan sözlerin hadis diye nakledilmesi “İyimserlik-Kötümserlik ve Eleřtiri”, “Eskiye Duyulan Hasret ve Eleřtiri” başlıklı kısımlarda yer yer tekrara dūřulmesi ve mevzu dışına çıkararak konunun dağıtılması kitabın zayıf tarafları olarak görülebilir. Bununla birlikte oldukça zengin bir bibliyografyaya sahip eserde birincil kaynakların tercümelerinin değil de orijinal metinlerinin kullanılmış olması onun en güçlü yönlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Tasavvufa yöneltilen eleştirilere cevap niteliğinde kabul edilebilecek olan eserin alana en büyük katkısı, eleştirilerin haksız yönlerini gösterip aksini sağlam örneklerle ortaya koyuyor oluşudur.

Kübra Zümrüt Orhan

Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi*, başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki, özgün makale telifi ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmelerini yayımlar.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayınlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca ve Almanca makalelere de yer verilir.
- Makaleler A4 kağıdının bir yüzü kullanılmak suretiyle çift aralıklı olarak yazılmalıdır. Mümkünse makaleler 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Ayrıca makalelere 100-200 kelime arasında Türkçe öz eklenmelidir.
- Türkçe ve İngilizce makalelerde uyulması gereken dipnot sistemi için bk. www.isam.org.tr (Yayınlar/Süreli Yayınlar/İslâm Araştırmaları Dergisi)
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine derginin yayımından sonra dergi ve ayrı basım gönderilir.
- Başvurular, CD'siyle birlikte bir nüsha halinde, "İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul" adresine postalanmak veya ek dosya halinde dergi@isam.org.tr e-posta adresine gönderilmek suretiyle yapılır.
- Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, *Index Islamicus* ve *Turkologischer Anzeiger* tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *İslâm Araştırmaları Dergisi* (Turkish Journal of Islamic Studies), a biannual publication of the Center for Islamic Studies, welcomes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also accepts reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All submissions are double-blind and peer-reviewed, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles in Turkish, Arabic, Persian, English, French and German are all welcome.
- Articles should be typed double-spaced on A4 white bond paper, with ample margins on all sides. Normally, the entire manuscript of an article -including tables- should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. A brief abstract of 200 words or less should also accompany all article submissions.
- Articles written in English should follow the English reference style given at www.isam.org.tr (Yayınlar/Süreli Yayınlar/İslâm Araştırmaları Dergisi)
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors are sent a copy of the current issue and free offprints after the publication of the article.
- All postal submissions, with an electronic copy (preferably in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, should be made to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey. Alternatively, submissions may be sent as an attachment via e-mail to dergi@isam.org.tr
- Articles in this journal are indexed or abstracted in ULAKBİM National Databases, *Index Islamicus* and *Turkologischer Anzeiger*.

TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)

İSAM, Türk tarihi ve kültürü ile İslâm medeniyetinin yerel ve küresel düzeyde tanıtılmasını hedefleyen ilmi bir araştırma merkezidir. İSAM ulusal ve uluslararası bilimsel araştırma projelerini desteklemek, ansiklopedi, dergi, telif, tercüme ve tahkik eserler yayımlamak ve ilmi toplantılar düzenlemek suretiyle doğru ve nitelikli bilgiler üretilmesine ve bu bilginin daha geniş kitlelere ulaştırılmasına imkân sağlamaktadır.

Bir taraftan Türk ve İslâm dünyasının tarihsel mirasını modern bilimsel yöntemlerle araştırarak günümüz insanının dikkatine sunan diğer taraftan da Müslüman coğrafyadaki dini, sosyal, kültürel ve entelektüel değişim ve gelişmeleri izleyerek araştırmacı, bilim adamı ve yöneticiler için bilgi birikimi sağlayan ve halen *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ni yayınlamakta olan İSAM, sadece Türk kültür hayatına değil Orta Doğu, Orta Asya, Balkanlar ve Kuzey Afrika'yı kapsayan çalışmalarıyla da İslâmî araştırmalara önemli katkıda bulunmaktadır.

TDV Center for Islamic Studies (İSAM)

İSAM is an academic research center that deals with both studies of Turkish history and culture and Islamic civilization on a local and global level. İSAM helps support national and international academic research, publishes encyclopedias, magazines, compilations, translations and investigative works, and organises academic meetings to ensure that correct and valuable knowledge is arrived at and can reach a wider audience.

While investigating the history of both the Turkish and Islamic worlds with modern academic research methods and presenting the findings of these, İSAM, the publisher of the *TDV İslâm Ansiklopedisi* (The TDV Encyclopedia of Islam), at the same time helps the development of academic research in Turkey by examining social, cultural and intellectual changes that are taking place throughout the Muslim geography and plays an important role in Islamic as well as Turkish studies through its research into the Middle East, Eastern Asia, the Balkans and North Africa.

